نقدِ اقبال

میکش اکبر آبادی

دہلی
لمیٹڈ

صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

جامعہ نگر، نئی دہلی

شاخ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

اردو بازار

دہلی ۶

شاخ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

پرنسس بلڈنگ

بمبئی ۳

جولائی ۱۹۶۴ء

پہلی بار ۱۱۰۰ قیمت :

کوہ نور پرنٹنگ بر

فہرست

دیباچہ طبع ثانی	۷
دیباچہ طبع اوّل	۱۱
تمہید	۱۵
وحدت الوجود کی مخالفت	۲۳
وحدت الوجود کی تائید	۲۵
[illegible]رت الوجود کی مخالفت کے اسباب	۲۷
ود[illegible] نیت	۳۱
اسپ[illegible]	۴۱
شنکر کا [illegible] انت	۴۲
ھندی ادب	۴۷
اُپ نی شد	۴۹
شنکر کی توحید	۵۲
وحدت میں ثنویت	۶۰
ابن عربی کا نظریۂ وجود	۶۱
نجات	۸۹
جیون مکت	۹۱
کرم اور آواگون	۹۲
گیتا	۹۶
مسئلہ فنا	۱۰۴
بُدھ مت	۱۰۵
تصوّف کی فنا	۱۱۲
خارج سے قطع نظر	۱۲۵

خدا کا تصوّر بہ طور کلی ۱۳۰
خودی ۱۳۲
خودی صوفیوں کی نظر میں ۱۵۰
غلط فہمی کے اسباب ۱۵۸
نظریۂ شہود ۱۶۱
مجدّد صاحب کے مقلدین ۱۷۸
حضرت مرزا مظہری دہلوی ۱۷۸
قاضی ثناء اللہ پانی پتی ۱۸۱
حضرت شاہ ولی اللہ ۱۸۴
حضرت مولوی سیّد امجد علی شاہ اصغر ۱۸۶
ایرانی نظریات ۱۹۷
افلاطون کے اعیان ۲۲۳
اعیان ثابتہ ۲۳۰
رہبانیت ۲۳۶
اقبالؔ اور تصوّف ۲۴۳
نظریوں کا اتحاد ۲۷۲
خلاصہ اور خاتمہ ۲۷۹

دیباچہ طبع ثانی

بِسمِ اللہِ الرَّحمٰنِ الرَّحیم

والصّلوٰۃ والسّلام علیٰ رسولہٖ وآلہٖ واصحابہٖ واولیاء امتہٖ

نقدِ اقبال کی پہلی اشاعت میں وضاحت کردی گئی تھی کہ اس تصنیف کا موضوع علاّمہ اقبال کا فلسفہ خودی یا سری شنکر اور حضرت ابن عربی وغیرہ کے نظریات نہیں ہیں بلکہ علاّمہ اقبال کی اُن تنقیدوں کو پرکھنا مقصود ہے جو ان مختلف نظریات پر کی گئی ہیں اور علامہ کے خیالات میں جو تضاد پایا جاتا ہے اس کو سمجھنا ہے۔ اسی طرح علاّمہ کی اس خواہش کی تکمیل میں کہ "اسلامی تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی تلاش کی جانی چاہیے" ان غیر اسلامی عناصر کی تلاش کرنا بھی اس تصنیف کا مقصد ہے۔ یہ بات مکرّر عرض کرنے کی ضرورت نہ تھی لیکن بعض حضرات نے متعدد ایراد کیے تو خیال ہوا کہ شاید مجھ سے وضاحت میں کوتاہی ہوئی۔

بعض کا خیال ہے کہ (۱) وحدت الوجود کو جدید سائنسی نقطۂ نظر سے لکھنا چاہیے تھا (۲) اقبال کی شاعری اور سیاسی نظریات پر بھی لکھنا چاہیے تھا۔

(۳) تصوف اسلام پر مفصل لکھنا چاہیے تھا۔ (۴) بدھ ازم اور ویدانت پر مفصل لکھنا چاہیے تھا۔

میں یہ تسلیم کیے لیتا ہوں کہ نقدِ اقبال کی سزا یا جزا کے طور پر مجھے یہ سب کچھ کرنا چاہیے تھا لیکن پھر بھی عرض یہ ہے کہ نقدِ اقبال کا یہ موضوع نہیں ہے۔ مجھے یہ بھی ہدایت کی گئی کہ قدیم فلسفیانہ اصطلاحات اس زمانے کے اعتبار سے ناموزوں ہیں۔ میں نے اس آخری رہنمائی پر بھی غور کیا لیکن میں یہ نہ سمجھ سکا کہ میں نے جو اقتباسات پیش کیے ہیں ان میں اصلاح یا الفاظ تبدیل کرنے کا مجھے حق ہے یا نہیں اور جو اصطلاحات کہ ان مصنّفوں نے استعمال کی ہیں ان سے کس طرح قطع نظر کی جا سکتی ہے۔ رہا اصطلاحات کے ترجمے یا آسان بنانے کا سوال تو اس بارے میں میری رائے یہ رہی ہے کہ اصطلاح کی تشریح تو ہونا چاہیے مگر رائج اور مانوس الفاظ کو بدلنا خواہ وہ کسی زبان کے بھی ہوں ایک نئی دشواری پیدا کرنے کے مرادف ہے۔ اقتباسات کے علاوہ جو کچھ میں نے لکھا ہے اسے حتی الامکان سہل کرنے کی کوشش کی ہے لیکن فلسفیانہ مضامین کو افسانے کی زبان میں بیان نہیں کیا جا سکتا اور مضمون کی مشکل، سہل الفاظ سے آسان نہیں ہو سکتی۔ اس بارے میں مجھے اپنی مجبوری کا اعتراف ہے۔

یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ ذاتی حیثیت سے میں نے نہ کسی مسلک کو ترجیح دینے کی کوشش نہیں کی اور نہ کسی مخصوص سلسلہ یا گروہ کی نمائندگی کی ہے۔ استدلال کی بات اس سے الگ ہے اور وہ کسی کے بھی موافق اور

کسی کے بھی خلاف ہو سکتا ہے لیکن میں گزرے ہوئے بزرگوں کا ادب اور ان کی خدمت میں حسنِ ظن اختلافِ خیال کے باوجود ضروری سمجھتا ہوں اور ان کے باہمی اختلاف کو آزادیِ خیال اور صداقت کا مظہر سمجھتا ہوں۔ کوئی قوم اور ملک ایسا نہیں ہے جہاں ہادی اور پیغمبر نہ آئے ہوں عرب اور عراق ہو یا ایران اور ہندوستان خدا کی رحمت اور تعلیم سے کوئی محروم نہیں رہ سکتا لیکن ان پیغمبروں کی جو تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں ان میں ہمارے فہم اور معتقدات و روایات نے بھی تصرف کیا ہے جو کبھی تحریف اور کبھی تاویل کی شکل اختیار کرتا آیا ہے اور یہیں سے اختلاف شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ اختلاف جس طرح ایک ہی مذہب کے ماننے والوں میں باہم ہوتے ہیں اسی طرح دوسرے مذاہب کے مقلدین سے بھی ہوتے ہیں۔ لیکن ہمیں اپنے مزاجوں صورتوں اور آب و ہوا کے اختلافات کی طرح ان اختلافات کو بھی فراخ دلی سے برداشت کرنا چاہیے اور جب ہم ساری دنیا کے ہم خیال نہیں ہو سکتے تو ہمیں بھی ساری دنیا سے اپنا ہم خیال ہو جانے کی توقع نہیں کرنا چاہیے۔ یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ بعض چیزیں وقت کے ساتھ بدل جاتی ہیں اور کل کا صحیح آج غلط اور آج کا صحیح کل غلط ہو سکتا ہے۔ ویسے بھی مذہب میں صحیح اور غلط کا تعین جتنا آسان ہے فلسفے میں اتنا ہی مشکل ہے اس لیے بہت سے نظریات کو جن پر ہم نقد و تبصرہ کرتے ہیں نہ یقین کے ساتھ صحیح کہا جا سکتا ہے نہ غلط۔

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سری شنکر، مہاتما بدھ، حضرت ابن عربی

اور حضرت مجدد صاحب مذہبی تقدس کے بھی حامل ہیں اور ان سے مذہبی عقیدت بھی وابستہ ہے مگر اس کتاب کا تعلق ان کے نظریوں کی مذہبی حیثیت سے نہیں بلکہ ان پر خالص فلسفیانہ حیثیت سے نظر ڈالنا مقصود ہے۔

جہاں اختلاف کی بات آگئی ہے وہاں یہ اظہار بے محل نہ ہوگا کہ بعض نظریئے زمان و مکان کی قید سے آزاد اور باہم اتنے مماثل ہوتے ہیں کہ عقل اس مشابہت کی اصل اور ان کا رشتہ تلاش کرنے میں عاجز نظر آتی ہے۔ اس اشاعت میں چند صفحے اس موضوع پر بھی اضافے کیے گیے اسی طرح کے اور بھی کئی اضافے اور کئی عبارتیں کم کی گئی ہیں۔

میں ان سب حضرت کا انتہائی ممنون ہوں جنھوں نے مجھے اپنی رائے اور خیال سے آگاہی بخشی اور اپنی پسندیدگی کا اظہار فرما کر میری ہمت افزائی فرمائی اور میں اس کی دوبارہ اشاعت کی جرأت کر سکا۔

۱۹ ستمبر ۱۹۶۳ء
میوہ کٹرہ آگرہ

میکش اکبرآبادی

دیباچہ طبع اوّل

علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے فلسفے اور ادب پر متعدد کتابیں لکھی گئیں اور لکھی جائیں گی۔ ایسے ہی علامہ نے جن نظاماتِ فکر پر تنقید کی ہے ان پر بھی کم و بیش تصانیف موجود ہیں اس تصنیف کا مقصد علامہ کی تنقیدوں کو پرکھنا اور ان کے بعض متضاد نظریوں کی صراحت اور ان میں توافق کی مناسب کوشش ہے۔

اس سلسلے میں علامہ کا فلسفۂ خودی اور وہ فلسفے جن پر علامہ نے نقد فرمایا ہے زیرِ بحث آنا ضروری تھے۔ ان میں سے بعض کو قدرے تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ کیوں کہ علامہ کی تنقید کو سمجھنے کے لیے اس کی ضرورت تھی۔

اپنی اس کمزوری کے اظہار میں مجھے باک نہیں ہے کہ میں اقبال اور غالب کے سوا کسی کا منظوم کلام بالاستیعاب نہیں پڑھ سکا۔ اقبال کے کلام میں سے بھی بانگِ درا اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس کا سبب کیا ہے؟ مجھے یہ معلوم کرنے کی کبھی خواہش نہیں ہوئی۔

اقبالؔ کے منظومات کے علاوہ میں نے اقبالؔ کی تصانیفِ نثر کا بھی مطالعہ کیا اور ایک شاعر کی حیثیت سے جتنا میں اُن کی منظومات سے متاثر ہوا اتنا ہی ایک طالب علم کی حیثیت سے اُن کی نثر سے مستفید ہوا۔ میری رائے میں علاّمہ کی تصانیفِ نثر ان کے منظوم کلام کی بہترین شرح ہیں۔ اس کے علاوہ اقبالؔ پر جو کتابیں اور مقالات لکھے گئے ہیں ان میں سے جو مجھے دستیاب ہو سکے ان کا میں نے بغور مطالعہ کیا۔

اِس مطالعے کے دوران میں مجھے محسوس ہوا کہ اقبالؔ کے تبصرہ نگاروں اور شارحین میں باہم شرح و تفسیر کا جو اختلاف ہے اس کا سرچشمہ علاّمہ ہی کا کلام ہے۔ میں نے مناسب سمجھا کہ اس مشکل کو ملک کے سامنے پیش کر دوں کیوں کہ ابھی ایسے اصحاب موجود ہیں جنھیں علاّمہ سے بے واسطہ استفادہ کرنے کا موقع ملا ہے۔ میں نے اپنے شکوک رسالہ "آج کل" دہلی کی وساطت سے ظاہر کیے۔ میرے شکوک کا جواب ڈاکٹر تاثیر مرحوم اور بعض دوسرے اصحاب نے دے کر مجھے ممنون کیا۔ اگرچہ مجھے ان جوابات سے تسکین نہ ہوئی مگر میرا دل اس پر بھی آمادہ نہ ہو سکا کہ علاّمہ اقبالؔ کے خیالات میں اتنا صریح تضاد تسلیم کر لیا جائے اور آخر میں نے خود ہی اس مشکل کو حل کرنے کی ہمت کی۔[1]

علاّمہ کے بعض مکتوبات سے مجھے علاّمہ کی اس خواہش کا علم بھی ہوا کہ

---

[1] اس پورے مبحث کے لیے ملاحظہ ہو "آج کل" بابت یکم فروری و ۱۵ فروری ۱۹۴۶ء، یکم اپریل ۱۹۴۶ء، ۱۵ مئی و ۱۵ جون ۱۹۴۶ء، ۱۵ ستمبر ۱۹۴۶ء، یکم اکتوبر ۱۹۴۶ء۔

اسلامی تصوّف میں غیر اسلامی عناصر کی آمیزش کی تلاش کی جانی چاہیے۔

شاید یہ تصنیف علامہ کی اس خواہش کی تکمیل کی طرف کوئی قدم ہو۔ میرا خیال ہے کہ آنے والوں کے لیے میری لغزشیں بھی نشانِ منزل کا کام دیں گی۔ اور ان کو زیادہ غائر نظر ڈالنے میں مدد ملے گی ؎

ہوں بے خودی میں قبلۂ اربابِ جستجو
کھویا میں جس جگہ اُسے منزل بنا دیا

میری کوشش اور اُس کے ناگوار نتائج آپ کے سامنے ہیں۔ خیال نہیں بلکہ یقین ہے کہ بعض حضرات ان نتائج سے خوش نہ ہوں گے۔ مگر حقائق کا جذبات سے متفق ہونا ضروری بھی نہیں ہے البتہ میرا ضمیر مطمئن ہے کہ میں نے غیر جانبداری سے تحقیق و جستجو کی ہے اور جو نتائج برآمد ہوئے اُن کو دیانت اور بزرگوں کا ادب ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کے سامنے رکھ دیا ہے۔ اب ان کو پرکھنا آپ کا کام ہے۔

عربی، فارسی اور انگریزی کتابوں سے عموماً براہِ راست ترجمے کیے گیے ہیں۔ البتہ ہندی ادب کی کتابوں سے بالقصد براہِ راست ترجمہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ جو ترجمے نقل کیے گیے ہیں وہ ہند و اہلِ علم ہی کے ہیں۔

اس سلسلے میں جن اعزا و احباب نے میری امداد فرمائی اُن کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا فرض سمجھتا ہوں۔ ان کے نام گنوانے نہ ضروری ہیں نہ دلچسپ مگر میں اپنے جذبۂ امتنان کو اسی طرح تسکین دے سکتا ہوں۔ ان میں سب سے پہلا نام پروفیسر محمد طاہر فاروقی ایم۔ اے مصنف سیرتِ اقبال کا ہے جنھوں نے

آگرے کے زمانۂ قیام میں "بزمِ اقبال" قائم کر کے اور اقبال کی تصانیف میرے لیے مہیّا کر کے مجھے اقبال کے مطالعے کا موقع بہم پہنچایا۔ ان کے علاوہ مُفتی انتظام اللہ صاحب گوپاموی اور منشی بشیر الدین خاں صاحب مالک شمسی پریس آگرہ نے اپنے کتب خانوں سے بعض نادر کتابیں مطالعے کے لیے عنایت فرمائیں۔ مجددی سلوک کی کتابیں میرے محترم بزرگ اور مخلص دوست حضرت بسمل جے پوری مرحوم کے کتب خانے سے ان کے خلفِ رشید مولوی سیّد مصباح الرحمٰن صاحب ایم۔ اے کی عنایت سے میسّر آ سکیں۔

ترتیب کے متعلّق بعض اہم مشورے ادیبِ شہیر لطیف الدین احمد صاحب اکبر آبادی نے دیے اور نظرِ ثانی کی زحمت حضرت عاصم ایم۔ اے (سابق افسرِ اعلیٰ پوسٹ اینڈ ٹیلیگراف راجستان) نے گوارا کی۔ مولوی سیّد احمد علی شاہ ایم۔ اے ایل۔ ایل۔ بی ڈپٹی کمشنر سپلائی، راجستان نے نظرِ ثانی کے علاوہ طباعت کی فکر سے بھی مجھے سبک دوش کر دیا۔ تقریباً تمام انگریزی کتابوں کے ترجمے سیّد معظّم علی شاہ (ایم۔ اے فارسی، اردو فلسفہ) لیکچرار سینٹ جانس کالج آگرہ نے کیے۔

یہ فہرست ناتمام رہے گی اگر ہندوستان کے مشہور کمیونسٹ لیڈر محمد اشرف صاحب پی۔ ایچ۔ ڈی (مرحوم) کا شکریہ ادا نہ کیا جائے جن کے پُرخلوص اصرار نے مجھے اس محنت پر آمادہ کیا۔

۷ر نومبر ۱۹۵۲ء، آگرہ۔ میکش اکبر آبادی

تمہید

محبتؔ[1] اور خودی کا حسین ترین موصوف اگر عقل و دانش میں نہ آئے تو خدا!
اور دل و نگاہ میں سما جائے تو انسان ہے۔ اس لیے وہ کون سا فرد ہوگا جسے اپنے
آپ سے محبت نہ ہوگی۔ کائنات اور اس کی تمام تفصیلات، آخرت اور اس کے
تمام اذعانات کا مرکز یہی محبتِ ذات ہے۔ یہ لازمی ہے کہ جو ہماری محبت کا
موضوع ہو وہ ہماری فکر کا بھی موضوع ہو کیوں کہ فکر ہی ایک ایسا رابطہ اور وسیلہ ہے
جو محبت سے عرفان تک پہنچاتا ہے۔ لہٰذا جاہل ہو یا عالم، شاعر ہو یا فلسفی
ہر شخص یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ ہم اور یہ عالم کیا ہیں، کہاں سے آئے ہیں اور آخر
کیا ہو جائیں گے۔ ہمارے سارے فلسفے، تہذیبیں اور مذہب و اخلاق اسی
سوال کے گرد چکر کھاتے رہتے ہیں۔

---

[1] کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ۔ الحدیث

حقیقت کچھ بھی ہو مگر ایک انسان کے خیال کے مطابق اس بے پایاں کائنات میں سب سے اہم شخصیت انسان ہی کی ہے۔ ساری کائنات اسے اپنے ہی گرد گھومتی نظر آتی ہے۔ چاند ستارے اسی کو سجدہ کرتے ہیں۔ آفتاب اسی کی پرستش کرتا ہے۔ اسی کی عقل سے شہروں میں گرم بازاری اور اسی کے جنوں سے ویرانوں میں رونق ہے۔

علامہ اقبالؔ کے فلسفہ و شعر کا موضوع انسان کی انفرادیت ہی ہے۔ ان کے خیال میں حیات کا اعلیٰ ترین مظہر انسان کی ذات یا خودی ہے۔ ان کے تمام فلسفیانہ نظریات کا مرکز یہی نقطہ ہے۔ ان کی تمام شاعرانہ سحر کاری اسی معشوق کی مشاطہ گری میں صرف ہوتی ہے۔ وہ ہر منظر کو اسی عینک سے دیکھتے اور ہر سونے کو اسی کسوٹی پر کستے ہیں۔ ان کے مابعد الطبیعات میں بھی خودی کا تصور کار فرما ہے۔ ان کے فلسفۂ تمدن کی بنیاد بھی اسی نظریے پر ہے اور ان کے مذہب و اخلاق کی روح بھی یہی نظریہ ہے۔ غرض سیاسیات ہوں یا اقتصادیات، طبیعات ہوں یا الٰہیات، شاعری ہو یا مذہب جو بھی خودی کے اثبات میں ممد و معاون ہے وہ قابلِ قبول اور محمود ہے ورنہ غلط اور مردود۔ علامہ کے نزدیک خیر و شر کی تعریف ہی یہ ہے کہ:

> "جو شے شخصیت کو پیہم جد و جہد کی طرف راغب کرتی ہے وہ در اصل ہمیں بقائے دوام کے حصول میں مدد دیتی ہے اس لیے حسین یا اچھی ہے اور جو شخصیت کو ضعیف یا معطّل کرے بُری ہے۔ گویا ہماری شخصیت جملہ اشیائے کائنات کے حُسن و قبح کا

معیار ہے۔ مذہب، اخلاق اور آرٹ سب کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے"[1]

اگر آپ کہیں کہ یہ عالمِ خواب و التباس ہے تو اقبال کہیں گے:

تو اں گفتن جہانِ رنگ و بو نیست

اگر آپ خدا کا انکار کریں تو اقبال "منکر او اگر شدی" کہہ کر رہ جائیں گے۔ ہاں اگر آپ خودی کا انکار کریں تو اقبال ضرور کہیں گے کہ "منکر خویشتن مشو" ہندوستانی فلسفی نفی خودی کے اس لیے بھی قائل ہیں کہ:

"نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا"

(غالبؔ)

اور گوتم بدھ زندگی سے اسی لیے متنفر ہیں کہ:

"جو ہم نہ ہوتے تو دل نہ ہوتا جو دل نہ ہوتا تو غم نہ ہوتا"

(مومنؔ)

مگر اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے بھی کہ خودی ہی غم کی اصل، جدائی اور فراق کا سبب ہے۔ اس غم پر ہزاروں مسرتیں اور اس فراق پر ہزاروں وصال قربان کرنے کو تیار ہیں۔ جدائی اور غم کو بھی وہ بقائے حیات اور اثباتِ خودی کی خاطر محبوب سمجھتے ہیں ؎

اے خوشا جوئے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی ۔۔۔ در دلِ خاک فرو رفت و بہ دریا نہ رسید

---

[1] مقدمہ اسرارِ خودی از ڈاکٹر نکلسن ص ۲۲

انھیں وصل بھی اس لیے ناگوار ہے کہ:

تو نہ شناسی ہنوز، شوق بمیرد ز وصل
چیست حیاتِ دوام سوختنِ ناتمام

غرض اتنا تو یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اقبالؔ کا مذہب خودی، اُن کا مسلک جد و جہد اور ان کا مشرب حرکت و عمل ہے مگر اس اجمال کی تفصیل اور اس تعبیر کی بنیاد پر نظر کرتے وقت بعض ایسے اہم مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن کے متعلق علاؔمہ کا مسلک متعین کرنے میں بڑی دشواری ہوتی ہے۔ ان مسائل کی اہمیت اور علاؔمہ کے نظریات کا ان سے تعلق کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ نہ خود علاؔمہ ان مسائل سے قطع نظر کر سکے اور نہ علاؔمہ کے مقالہ نگار اور شارحین ہی ان کو نظر انداز کر سکے۔

علاؔمہ اقبالؔ ہمارے علم و ادب اور ہماری تہذیب و کلچر کا بہترین سرمایہ ہیں۔ وہ "دانائے راز" بھی ہیں اور "دیدہ ور" بھی۔ ان کمالات کے ساتھ خدا نے ان کو "قبولِ خاطر و لطفِ سخن" کے خلعت سے سرفراز فرمایا ہے اور اس لیے قوموں کے مستقبل پر ان کا زبردست اثر ہونا چاہیے۔ اس صورت میں اس کی شدید ضرورت ہے کہ علاؔمہ کا نقطۂ نظر متعین اور واضح ہو۔ مسافروں کے لیے رہبر کا تذبذب اور راہ کا مبہم ہونا جتنا خطرناک ہو سکتا ہے اس کا اندازہ ہیں گزرے ہوئے قافلوں کی گم گشتگی سے ہو سکتا ہے۔ اس لیے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ علاؔمہ کے مسلک اور رائے میں کیا کیا تبدیلیاں ہوتی رہیں اور ان کا آخری نظریہ اور قطعی فیصلہ کیا تھا۔ علاؔمہ کے شارحین اور مقالہ نگار خود آپس میں

اتنے مختلف ہیں کہ کوئی انھیں صوفی صافی اور کوئی تصوّف کا منکر کوئی وحدۃ الوجود کا مقر اور کوئی اس کے خلاف ظاہر کرتا ہے۔ کسی کے خیال میں وہ فقہ تک کے پیرو ہیں اور کسی کے خیال میں حدیث کے بھی منکر ہیں۔ کہیں وہ ابن عبدالوہاب، ابن تیمیہ اور ابن جوزی کے مداح بتائے جاتے ہیں اور کہیں رومی، جامی اور سنائی کے مرید ظاہر کیے جاتے ہیں اور ان سب کے پاس اپنے دعووں پر علامہ کے کلام سے دلائل اور ثبوت بھی ہیں اور صحیح بات یہ ہے کہ اس اختلاف کا سرچشمہ خود علامہ کی تصانیف اور کلام ہی ہے۔ علامہ نے ایک مکتوب میں فرمایا ہے:

> "میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے۔ ہاں خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔"[۱]

لیکن سوال یہ ہے کہ دوسروں کو اس انقلاب کا علم ہونا چاہیے یا نہیں۔ اگر ہونا چاہیے اور یقیناً ہونا چاہیے تو اس ذمے داری سے علامہ اور ان کے مقالہ نگاروں نے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کیوں نہیں کی؟ یہ اہم سوال یقیناً اہلِ علم کی توجّہ کا مستحق ہے۔

علامہ اقبال ایک بالغ نظر مفکر تھے، ان کی تلاش و تحقیق کا سلسلہ جاری تھا اور ایک مفکر کے لیے صبح کا صحیح شام کو غلط ہو سکتا ہے۔ اقبال بھی رائے تبدیل کرتے

۱؎ حرف اقبال ص ۲۳۲

رہتے تھے اور بقول اُن کے :

"ایک سوچنے والے زندہ انسان کے خیالات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں نہیں بدلتا تو پتھر نہیں بدلتا"[1]

لیکن کبھی وہ اس تبدیلی کی صراحت کر دیتے تھے جیسا کہ قادیانیت کے سلسلے میں انھوں نے کیا اور کبھی وہ غالباً اس کی ضرورت نہ سمجھتے یا توجہ نہ کرتے تھے اور دراصل یہی وہ نقطہ ہے جہاں توضیح کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اپنی غیر معمولی ذہانت وطباعی پر اعتماد کی وجہ سے جلد رائے قائم فرما لیتے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ بھی ہو کہ ان کی نظر جزئیات و فروعات سے زیادہ اصل مقصد کی طرف ہوتی تھی اس لیے فروعات میں فروگذاشت ہو جانا اور اس کی طرف پوری طرح توجہ نہ کرنا نہ قابلِ تعجب ہے نہ قابلِ الزام جیسا کہ خود انھوں نے عرفیؔ کی بابت رائے قائم کرنے کے متعلق ان الفاظ میں اعتراف فرمایا ہے :

"عرفیؔ کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی طرف تلمیح مقصود تھی مثلاً :

گرفتم آں کہ بہشتم دہند بے طاعت
قبول کردنِ صدقہ نہ شرطِ انصاف است

لیکن اس مقابلے سے (حافظؔ اور عرفیؔ کے مقابلے سے) میں خود مطمئن نہ تھا اور یہ

---

[1] حرفِ اقبال ص ۱۳۲

ایک مزید وجہ ان[1] اشعار کو حذف کر دینے کی تھی[2]۔"

یا جس طرح علامہ نے مرزا بیدل کے اس ایک شعر:

نزاکت ہاست در آغوشِ مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگِ تماشا را

سے یہ رائے قائم فرمائی کہ:

"مرزا بیدل علیہ الرحمہ لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبشِ نگاہ تک گوارا نہیں[3]۔"

(دیباچہ اسرارِ خودی)

اور اگر ملفوظات کی روایت کو صحیح مانا جائے تو اس کے بعد علامہ نے بیدل کے ایک اور شعر سے یہ رائے قائم کر لی کہ:

"بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے۔ یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحب خرام ہے اس کے برعکس غالب کو زیادہ تر اطمینان و سکون سے الفت ہے۔ بیدل نے ایک شعر[4] لکھا ہے جس میں خرام می کاشت کی ترکیب استعمال کی ہے

---

[1] وہ اشعار جو حافظ کے خلاف اسرارِ خودی میں لکھے تھے اور بعد میں حذف کر دیے۔

[2] مکتوب اقبال بنام اسلم جے راج پوری۔

[3] اقبال نے خود بھی گلشنِ راز میں لکھا ہے "مژہ برہم مزن تو خود نمائی"

[4] ہر گرد دو قدم خرام می کاشت — از انگشتم عصا بہ کف داشت (بیدل)

گویا سکون کو بھی بہ شکل حرکت دیکھا ہے۔"[۵۱]

اسی طرح وہ حضرت منصور کے متعلق مختلف رائیں ظاہر فرماتے ہیں۔ یہ مشکل اس طرح رفع ہو سکتی ہے کہ علاّمہ کے خیالات کو ان کی تصانیف سے تاریخی ترتیب سے مطالعہ کیا جائے اور اس کے علاوہ یہ تحقیق کی جائے کہ موافقت اور مخالفت کے اصل وجوہ کیا ہیں کیوں کہ اصل چیز وہ وجہ ہی ہے جو مخالفت یا موافقت کا سبب ہے۔

جو مثالیں اوپر دی گئی ہیں ان سے علاّمہ کے کمال پر حرف نہیں آ سکتا کیوں کہ ہر صاحبِ کمال اور محقق کے کچھ نظریات اصل ہوتے ہیں جن پر وہ اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے اور کچھ نظریئے فرع ہوتے ہیں جو اثباتِ مدعا میں معاون ہوتے ہیں اور کچھ نظریئے ایسے ہوتے ہیں جن کو فرع بھی نہیں کہا جا سکتا اور وہ محض تائید یا حسنِ کلام کے بطور استعمال ہوتے ہیں۔ یہ موضوع (عرفیؔ، بیدلؔ، منصورؔ وغیرہ) ایسے ہی ہیں جن کو فرع بھی نہیں کہہ سکتے۔ بالفرض کوئی اگر بیدلؔ کو حرکی فلسفی سمجھ لے یا سکونی اور عرفیؔ کو کوئی نفیِ خودی کا قائل سمجھے یا اثباتِ خودی کا اور منصورؔ کو مقبول سمجھ لے یا کچھ اور تو اس کا اثر کسی خاص نظریے پر نہیں پڑ سکتا۔ مگر ان کے علاوہ کچھ مسائل ایسے اہم ہیں جن کا تعلق براہِ راست علاّمہ کے فلسفے سے ہے اور اس کے علاوہ وہ نظریے خود کسی نہ کسی حیثیت سے مذاہب اور اقوام کی عماراتِ فکر کا ستون رہے ہیں مثلاً حضرت ابن عربی کا نظریہ

---

۵۱ ملفوظاتِ اقبال صفحہ ۱۲۲

وحدۃ الوجود۔ سری شنکر کا نظریہ مایا۔ بدھ مت کا نروان۔ افلاطون کا اعیان وغیرہ۔ ان کے متعلق نہ علامہ کے بیانات کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے نہ ان کی وضاحت سے روگردانی مناسب ہے۔

ان اوراق میں دوسرے ضروری مسائل سے پہلے وحدۃ الوجود پر نظر ڈالنا مناسب سمجھا گیا کیوں کہ یہ ایک ایسا اصولی مسئلہ ہے جس کے فروع میں نظریۂ خودی، مردِ مومن اور ترکِ عمل وغیرہ جیسے اہم مسائل شمار کیے جا سکتے ہیں۔ اور اس کی صراحت کے بغیر دوسرے مسائل کی وضاحت نہیں ہو سکتی ایسی لیے علامہ اقبال نے بھی وحدۃ الوجود پر خصوصیت سے تنقید فرمائی ہے۔

اس موضوع پر علامہ اقبال کے خیالات بہت مختلف ہیں اور وحدۃ الوجود کی مخالفت اور موافقت دونوں علامہ کے کلام میں صراحت سے پائی جاتی ہیں۔

وحدۃ الوجود کی مخالفت

وحدۃ الوجود کی مخالفت اسرارِ خودی کے دیباچے سے شروع ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد کی بعض تحریروں میں بھی یہ مخالفت ملتی ہے۔ مخالفت کے موضوع پر علامہ کے ارشادات یہ ہیں:

"مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی

جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔
شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا ....
اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا"

دیباچہ اسرارِ خودی

تصنیف ۱۹۱۵ء

"یا بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود تھی ان شعرا نے عجیب و غریب اور بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے"

مکتوب اقبال ۱۹۱۶ء

"جہاں تک مجھے علم ہے فصوص (فصوص الحکم محی الدین ابن عربی) میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں"

مکتوب ۱۹۱۶ء

"میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمینت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں"

مکتوب ۱۹۱۷ء

اس کے بعد

وحدۃ الوجود کی تائید

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی

تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

پیام مشرق ۱۹۲۲ء

قدیم و محدثِ ما از شمار است
شمارِ ما طلسمِ روزگار است

بہ خلوت ہم بہ جلوت نور ذات است
میانِ انجمن بودن حیات است

زبور عجم ۱۹۲۷ء

"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 اعظم کا خود ظاہر کرنا ہے۔"

"ایک انائے محیط کے نظریئے سے کوئی غیر نہیں ہے اس میں تصور اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیقی عمل سب ایک حیثیت رکھتے ہیں۔"

"در اصل مادی عالم کوئی ایسا ہیولی نہیں جو شروع سے خدا کے ساتھ ساتھ موجود ہو اس کی ماہیت ایک عمل کی سی ہے جس کو فکر باہم گر منفرد اشیا کی ایک کثرت میں تقسیم کر دیتی ہے۔"

خطبات اقبال ۱۹۲۹ء

"مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور
روح اور مادّہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں"

خطبہ صدارت مسلم لیگ ۱۹۳۰ء

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

جاوید نامہ ۳۲ء

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ
یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں لا الٰہ الا اللہ

ضرب کلیم ۳۶ء

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب
بہ خود مثل نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب

ارمغانِ حجاز (آخری کلام)

وحدۃ الوجود کے متعلق علامہ کے یہ خیالات آپس میں متضاد معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کو تضاد نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ علامہ اپنے ابتدائی دور میں وحدۃ الوجود کے مخالف تھے جسے اسرارِ خودی کا زمانہ کہنا موزوں ہوگا۔ اس وقت ان کا خیال تھا کہ تصوف اور خصوصاً وحدۃ الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مرادف ہے اور جب انھیں اپنے خیال کے خلاف واقعہ ہونے کا علم ہوگیا تو انھوں نے صراحت سے وحدۃ الوجود کی تائید فرمائی۔ تاریخی ترتیب سے بھی وحدۃ الوجود کی موافقت، وحدۃ الوجود کی مخالفت سے موخر ہے جو اس بات کا صریحی ثبوت ہے کہ علامہ نے اپنے پہلے خیالات سے رجوع فرمایا ہے۔ یا آئندہ

عرض کیا جائے گا کہ علامہ کی غلط فہمی کے وجوہ کیا تھے پہلے وحدۃ الوجود کے مختلف مذاہب فکر بیان کیے جاتے ہیں کیوں کہ دراصل ان مذاہب فکر کا اختلاف ذہن میں نہ ہونا غلط فہمی کا ایک بہت بڑا سبب ہے۔

(۳) وحدۃ الوجود کی مخالفت کے اسباب

یہ مناسب ہے کہ پہلے علامہ کے وہ الزامات یک جا کر دیے جائیں جو انہوں نے وحدت الوجود پر عائد کیے ہیں۔ اس طرح ہم مختلف وجودی مکاتب فکر میں ان کے وجوہ کو آسانی سے تلاش کر سکیں گے اور کچھ نہ کچھ یہ بھی اندازہ ہو جائے گا کہ علامہ کے ذہن میں وحدۃ الوجود کا تصور کیا تھا۔

علامہ کے اعتراضات سے اندازہ ہوتا ہے کہ جن وجوہ سے وحدۃ الوجود کی مخالفت کی گئی ہے۔ ان میں اصل وجہ نفی خودی ہے۔ دوسری وجوہات کو ضمنی سمجھنا چاہیے یہ وجوہ اس طرح بیان کی جا سکتی ہیں:

(۱) نفی خودی اور انتہائی مقصد فنائے کامل قرار دینا (۲) ترک عمل (۳) خارج سے نظر و توجہ ہٹا کر محض باطن کی طرف توجہ کرنا (۴) خدا کا تصور بطور کل کے کیوں کہ کلیت انفرادیت اور شخصی خودی کی ضد ہے۔

ذیل کے اقتباسات سے ان وجوہ پر روشنی پڑتی ہے:

"ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریہ ہیگل اور اس کے ہم خیالوں اور ارباب وحدۃ الوجود سے مختلف ہے جن کے خیال میں انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ خدا

یا حیاتِ کلی میں جذب ہو جائے اور اپنی انفرادی ہستی مٹا دے۔ میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی منتہائے مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے یا اپنی خودی کو فنا کر دے بلکہ یہ کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے"۔

"مقدمہ اسرارِ خودی"

"........ اس مسئلے (وحدۃ الوجود) نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا"۔

دیباچہ اسرارِ خودی

"ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے"۔

مکتوب اقبال ۱۹۳۶ء

"جب وہ (شیخ الاشراق) خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو اس لحاظ سے وہ ہمہ اوست کا قائل ہے"۔

یہ طرزِ تفکر تین اساسی تصورات پر مشتمل ہے:

(ا) یہ کہ انتہائی حقیقت کا علم فوق الحسی حالت کے شعور کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

(ب) یہ کہ انتہائی حقیقت غیر شخصی ہے۔

(ج) یہ کہ انتہائی حقیقت واحد ہے۔

(فلسفہ عجم باب ۵)

علامہ کے پہلے ذکر کیے ہوئے بیانات اور ان ارشادات کی روشنی میں ہمیں یہ تلاش کرنا چاہیے کہ آیا

(۱) وحدۃ الوجود میں سری شنکر اور حضرت ابن عربی متحد الخیال ہیں؟

(۲) وحدۃ الوجود کا عقیدہ نفی خودی کا مؤید ہے اور ارباب وحدۃ الوجود کا منتہائے مقصد حیات کلی یا خدا میں فنا ہو جانا ہے؟

(۳) وحدۃ الوجود ترک عمل کا حامی ہے؟

(۴) بدھ مت کی فنا اور صوفیوں کی فنا ایک ہے یا مختلف۔

وحدۃ الوجود فلسفے کا اہم ترین مسئلہ ہے ارباب عقل کے علاوہ بے شمار اہل کشف و یقیں اس پر ایمان رکھتے ہیں اور دوسری طرف بہت سے اصحاب اسے تمام گمراہیوں کی اصل سمجھتے ہیں۔

اسلام کے قرونِ اولیٰ میں یہ ان لوگوں کا نظریہ رہا ہے جو شخصی سلطنت، سرمایہ داری اور جبر و استبداد کے خلاف تھے اسی لیے عوام اُن کے ساتھ رہے۔ کیوں کہ وحدۃ الوجود انسان کو انسان کے سامنے پست ہونے سے روکتا ہے اور اونچ نیچ کے خلاف ایک موثر حربہ ہے۔ صوفیا کے سرگروہ خواجہ حسن بصری اور ائمہ اہل بیت کی زندگی اور سیرت کے مطالعے سے اس بات کی تائید ہو سکتی ہے۔ بہر حال آج بھی اگر کسی نظریے کی بنا پر تمام دنیا کے انسان ایک برادری بن سکتے ہیں تو وہ یہی نظریہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ طبقاتی برتری کے حامیوں نے اس نظریے کو بھی اپنا آلۂ کار بنانا چاہا ہے اور اس میں ایسی ترمیمیں کی ہیں جو ان کے مقصد کے لیے مفید ہوں۔ چنانچہ روح کی تقسیم کر کے

اس میں بھی اعلیٰ اور ادنیٰ کا امتیاز قائم کیا گیا۔ انسانوں میں امتیاز قائم کرنے کے لیے حلول واتحاد اور تجسد کے نظریے ایجاد کیے گیے اور اب یہ عقائد وحدۃ الوجود کا جزو سمجھے جانے لگے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کا ان نظریوں سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔

اس مبحث میں بعض بنیادی نظریوں کے بیان سے قطع نظر نہیں کی جاسکتی مثلاً ابنِ عربی کے نظریۂ وجود کے سلسلے میں نوفلاطونیت سے اور شنکر کے ویدانت سے پہلے ہندی ادب سے، ترکِ عمل اور فنا کو سمجھنے کے لیے گیتا اور بدھ مت سے اور نظریۂ شہود کے ساتھ ایرانی نظریات سے واقفیت ضروری ہے۔

وحدۃ الوجود کے معنی یہ ہیں کہ ہستی یا ہستی کی آخری اور انتہائی حقیقت ایک ہے۔ یہ معلوم نہیں کہ ابتدا میں یہ خیال کہاں اور کس کو پیدا ہوا اگر یہ مسٔلہ اتفاق سے مختلف ملکوں، مختلف مذہبوں اور مختلف اربابِ فکر میں موضوعِ فکر رہا ہے۔

وحدۃ الوجود کے مختلف مذاہب میں سے یہ تین مذہب اس وقت بیان کے لیے موزوں سمجھے گیے اور منتخب کیے گیے ہیں:۔

نوفلاطونیت

سری شنکر کا ویدانت

ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود۔

کیوں کہ علامہ اقبال کے خیال میں تصوف نوفلاطونیت سے متاثر ہے۔

اور ابن عربی اور شنکر متحد الخیال ہیں۔

دوسرے مغربی فلسفوں کی طرح نوفلاطونیت کی اصل بھی یونانی فلسفہ ہے۔ یونانی فلسفے کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح سے ہوتی ہے۔ اس کا سب سے پہلا فلسفی طالیس تھا (۶۲۴ھ ق م) طالیس کے خیال میں مبداء کائنات پانی ہے۔ اس طرح گویا یہ بات تسلیم کر لی گئی تھی کہ عالم کی حقیقت واحد ہے۔ اس کے بعد ان ایگ زی مینڈر (۶۱۱ھ ق م تا ۵۴۷ھ ق م) نے خیال کیا کہ مبداء کائنات پانی نہیں بلکہ ایک لامحدود و غیر فانی اور ابدی جوہر ہے جس سے تمام چیزیں نکلی ہیں اور اسی میں لوٹ جائیں گی۔ وہ کسی شے کی تعریف واضح طور سے نہیں کرتا کیوں کہ اس کے خیال میں تمام صفات اسی جوہر سے نکلی ہیں۔

زے نوفیز (۵۷۰ھ تا ۴۸۰ھ ق م) روایتی خداؤں کے بہت خلاف تھا۔ اس کا خیال ہے کہ صرف ایک خدا ہے اور وہ ہے دنیا۔ خدا آدمی کی سی شکل وصورت کا نہیں ہے نہ اس کے اعضا ہیں لیکن وہ سب کو دیکھتا اور سب کچھ سنتا ہے۔ وہ جگہ جگہ مارا مارا نہیں پھرتا مگر ہر کام بغیر زحمت کے کرتا ہے۔ اس کو پہلا وحدۃ الوجودی فلسفی کہا گیا ہے۔

فیثا غورث، پرمینڈیز، اور ہرقلیطوس سب ہی اس اصول پر متفق ہیں کہ حقیقت واحد ہے وہ آگ ہو، پانی ہو، ہوا ہو یا کچھ اور۔

نوفلاطونیت

مسٹر سی۔ جے ویب نے تاریخ فلسفہ میں کہا ہے کہ عیسائی علمائے دین

کے یہاں تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں جو مسائل الوہیت کی نوعیت کے متعلق موضوع بحث بنے ہوئے تھے وہی فلسفیوں کے یہاں بھی معرضِ بحث میں تھے۔ ان فلسفیوں کو ان کے زمانے کے لوگ افلاطونی کہتے تھے۔ مگر چوں کہ افلاطون کے اور ان فلسفیوں کے عقائد میں بہت کافی فرق تھا اس لیے بعد کے ناقدین نے ان کا نام نو فلاطونی رکھ دیا۔ نو فلاطونیوں کے عقائد مسٹر تھلی کی ہسٹری آف فلاسفی سے پیش کیے جاتے ہیں جو نو فلاطونی بالخصوص پلاٹی نس (۲۰۴ء تا ۲۶۹ء) کے عقائد و خیالات پر مشتمل ہیں۔

اگرچہ نو فلاطونیوں نے اپنے فلسفے کی بنیاد افلاطون کے فلسفے پر رکھی ہے۔ لیکن انھوں نے دوسرے فرقہائے فکر خصوصاً رواقیہ سے بھی اپنے مفیدِ مطلب خیالات اخذ کیے ہیں۔

حقیقتِ اعلیٰ

نو فلاطونیوں کا خیال ہے کہ خدا تمام کائنات کا منبع اور مرجع ہے۔ خدا ہر شے کی ابتدا درمیان اور آخر ہے۔ خدا میں فنا ہونا ہماری تمام کوششوں کا اصلی مقصد ہونا چاہیے۔ خدا روح اور جسم کے تمام اضداد کا مخرج ہے لیکن خود تمام اضداد سے پاک ہے۔ وہ واحد مطلق ہے جو ہر قسم کی کثرت اور اختلاف سے پاک ہے۔ وہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں ہر شے موجود ہے۔ وہ ماورا ہے۔ اس لیے ہم اس کی جو صفت بھی بیان کریں گے وہ اس سے محدود ہو جائے گا۔ اس لیے ہم اس کو حسنِ مطلق یا خیرِ محض کچھ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ سب صفات محدود

ہیں اور کسی نہ کسی کمی کا اظہار کرتے ہیں وہ جمال سے بلند ہے، سچائی سے بلند ہے، خیر سے بلند ہے، شعور اور ارادے سے بلند ہے کیوں کہ یہ سب خدا پر انحصار رکھتے ہیں ہم اُسے سوچتا ہوا نہیں کہہ سکتے، اس لیے کہ سوچنے کے لیے ایک سوچنے والا اور ایک خیال لازمی ہے۔ یہ کہنا کہ خدا سوچتا ہے اور ارادہ کرتا ہے۔ اس کو اس چیز میں محدود کرنا ہے جسے وہ سوچتا ہے اور ارادہ کرتا ہے اور اس طرح خدا کو اس کی بے نیازی سے محروم کر دینا ہے۔ حالاں کہ دنیا خدا سے ہے لیکن اس نے دنیا کو تخلیق نہیں کیا کیوں کہ تخلیق کا فعل شعور اور ارادے کی طرف اور خدا کو محدود کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ عالم، خدا کی ارتقائی شکل بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ خدا سب سے زیادہ مکمل ہے۔ یہ کائنات خدا کی محدود قوت یا حقیقت کا لازمی طور سے لبریز ہونا ہے۔

پلاٹی نس نے اپنا مفہوم واضح کرنے کے لیے کئی مثالیں دی ہیں۔ اس نے خدا کو ایسے چشمے سے تشبیہہ دی ہے جو ہمیشہ بہتا رہتا ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ یا وہ ایک آفتاب ہے جس سے روشنی نکلتی رہتی ہے اور اس میں کوئی کمی نہیں آتی۔ یہ مثالیں اس نے حقیقتِ اعلیٰ کی بے نیازی اور قدرت کی وضاحت کے لیے دی ہیں۔

علّت اپنے معلول کے اندر رفنا نہیں ہو جاتی اور معلول علّت کو محدود نہیں کرتا۔ جہاں تک خدا کا تعلق ہے معلول لازمی نہیں ہے۔ کائنات خدا کی محتاج ہے مگر خدا کائنات کا محتاج نہیں ہے۔ ایک جان دار اپنے بچّے کی پیدائش کے بعد بھی ویسا ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ اس سے پہلے تھا۔

تنزّلات اور اعیانِ ثابتہ

ہم آفتاب سے جتنی دور ہوتے ہیں تاریکی سے اتنے ہی قریب ہوتے ہیں۔ (تاریکی سے مراد مادّہ ہے) تخلیق ایک تنزل ہے مکمّل سے نامکمّل کی طرف۔ وجود میں ہم جس قدر نیچے کی طرف آتے جائیں گے اتنا ہی نقص، کثرت، تغیر اور برائی میں پھنسیں گے۔ بعد کا ہر مرتبہ اپنے سے پہلے مرتبے کا لازمی نتیجہ ہے اس کی نقل اور اُس کا پرتو یا سایہ ہے لیکن بعد کا ہر مرتبہ اپنے سے بلند مرتبے کے لیے کوشاں اور اپنے منبع اور اپنی اصل کو حاصل کرنا چاہتا ہے اور اپنی منزل و مقصد اپنے سے پہلے مرتبے کو سمجھتا ہے۔

تنزلات کے مختلف مرتبے ہیں خیالِ مجرد یا ذہن (MIND) اور روح اور مادّہ۔ پہلے مرتبے میں خدا کا وجود خیال اور تصور میں تقسیم ہو جاتا ہے یعنی خدا کائنات کا تصوّر کرتا ہے (محض خیالی طور پر) خیال اور اُس کے تصوّرات، فاعل اور مفعول اس مرتبے میں ایک ہیں اور زمان و مکان میں ان کا تصور علیحدہ نہیں ہوتا۔ خدا کے ذہن میں سوچنے والا اور اس کے تصوّرات ایک ہی ہیں اور ان میں کوئی امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ خدا اپنے تصورات کے متعلق ہی سوچتا ہے جو اس کی ذات ہی سے نکلتے ہیں۔ اُس کا خیال ایسا نہیں ہے جو کسی دوسرے خیال سے پیدا ہوا ہو اور نہ کسی قضیے کا نتیجہ ہے۔ وہ وجدانی ہے، جامد ہے اور اپنی جگہ مستقل و مکمّل ہے۔ تصورات بہت سے ہیں اتنے جتنی کہ موجودات

اور وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن وہ سب تصوّرات ایک نظامِ وحدت مرتب کرتے ہیں (جیسا کہ افلاطون کا خیال ہے)۔ اصولِ اوّل یعنی خدا کی وحدتِ مطلق کا پرتو اس نظام کے مختلف تصوّرات میں ظاہر ہوتا ہے۔

احساسات کی اس دنیا کی ہر شے کے لیے خدا کے ذہن میں ایک تصوّر موجود ہے۔ یہ تصوّرات علّتِ اولیٰ ہیں اور تنزلات میں ہر مرتبہ دوسرے قریبی مرتبے کی علّت ہے۔

رُوح مادّہ اور کائنات

تنزلات کے مرتبوں میں روح دوسرا مرتبہ ہے اور وہ خیال مجرد سے ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں کہیں تصورات یا مقاصد ہوتے ہیں وہ اپنا عرفان حاصل کرنے یعنی تخلیق کی کوشش کرتے ہیں۔ روح معلول ہے اور خیالِ مجرد کی ایک شکل یا تصویر یا نقل ہے اور اپنی اصل کی بہ نسبت ناقص ہے۔ یہ قابلِ ادراک ہے، محرک ہے اور تصوّرات اور اپنا شعور رکھتی ہے لیکن محسوسات اور حافظے کی ضرورت سے بالا ہے۔ روح کے دو رُخ ہیں۔ ایک رُخ خیالِ مجرد کی طرف ہے اور دوسرا عالمِ محسوسات کی طرف، اور اس دوسری حیثیت سے روح مادّے میں نظام اور ترتیب پیدا کرتی ہے۔ روح خواہشات بھی رکھتی ہے۔ پلاٹی نس پہلی حیثیت میں روح کو عالمِ ارواح کہتا ہے اور دوسری حیثیت میں کائنات (نیچر) کہتا ہے۔ روح تصوّرات بھی رکھتی ہے اور جب وہ ذہن کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو غیر منقسم ہوتی ہے لیکن جب اس میں کائنات کی اشیا میں جان ڈالنے کی

خواہش ہوتی ہے تو تقسیم ہو سکتی ہے۔

لیکن روح اپنی قوت کو فعل میں لانے کا عمل کرنے اور تشکیل کی خواہش کو پورا نہیں کر سکتی جب تک کہ کوئی مفعول نہ ہو۔ اس لیے وہ مادّے کی تخلیق کرتی ہے۔ مادّہ اس حالت میں نہ کوئی شکل رکھتا ہے نہ صفت نہ قوت اور نہ وحدت۔ مادّہ مجبورِ محض اور شر ہے اور شر کی اصل ہے۔ یہ خدا سے انتہائی دوری ہے اور اس میں خدا کا کوئی نشان نہیں۔ یہ تاریکی ہے۔ ہم اس کی کوئی شکل تصور نہیں کر سکتے۔ وہ ارواح جو عالمِ ارواح میں موجود ہوتی ہیں اس مادّے پر عمل کرتی ہیں اور اُس کو مختلف قابلِ ادراک اشکال میں ڈھالتی ہیں۔ یہ شکلیں ذہنِ خداوندی میں موجود ہوتی ہیں۔ حسنِ نظام اور وحدت جو اس کائنات میں پایا جاتا ہے سب کائناتی روح کی بدولت ہے اور یہ سب پھر خدا کی طرف لوٹنے کی کوشش میں ہے۔

کائناتی روح سے کائنات کا ظہور پلاٹنس کے خیال میں اس کی فطرت کا لازمی نتیجہ ہے۔ یہ تین مرتبے یعنی کائناتی روح کا وجود، مادّے کی تخلیق اور مادّے سے اشکال کی تشکیل، یہ سب ایک ہی طریق کار ہیں اور جو صرف خیال ہی میں علیحدہ کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں یہ ایک ابدی اور غیر منقسم فعل ہیں۔ ارسطو کی طرح پلاٹنس بھی کائنات کو ابدی مانتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کا خیال ہے کہ مادّہ اشکال کو یکے بعد دیگرے ہی قبول کر سکتا ہے اور کائناتی روح اپنے عمل کے لیے زمان کی تخلیق کرتی ہے۔ تاہم وہ رواقیہ کے اس اصول کا قائل تھا کہ حادثات کچھ وقفے کے بعد بار بار رونما ہوتے ہیں۔ لیکن ان خیالات میں کس طرح تطابق پیدا کیا جا سکتا ہے، اِس کا اُس کے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔ جس

بات پر وہ زور دینا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی اور یہ احساساتی کائنات ابدی ہے۔ اگرچہ اس کے بعض حصے تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

تناسخ

روحِ انسانی، روحِ کائناتی کا ایک حصہ ہے اور اس لیے ماورائے ادراک ہے اور آزاد ہے۔ ابتدا میں جسم سے متعلق ہونے سے پہلے اس کی توجہ ابدی روح کی طرف تھی۔ وہ خیر سے واقف اور خدا کی طرف متوجہ تھی لیکن اس کی توجہ زمین اور مادے کی طرف ہو گئی اور اُس کا تنزل ہوا۔ یہ تنزل کچھ تو کائناتی روح کے مادے کو تشکیل کرنے کی خواہش کا نتیجہ تھا اور کچھ اس خاص روح کی ایک احساساتی زندگی کی خواہش کا۔ اس طرح اس روح کی اصلی آزادی ختم ہو گئی کیوں کہ اس کی آزادی کا انحصار احساسات سے ماورا ہونے اور اپنی بلند فطرت کے مطابق اعلیٰ کی طرف توجہ کرنے پر ہے۔ اگر یہ روح اس میں ناکام رہتی ہے یعنی اگر وہ جسمانی زندگی سے متعلق رہتی ہے تو موت کے بعد وہ روح کسی دوسرے انسانی یا حیوانی یا نباتی جسم سے متعلق ہو جاتی ہے۔

نجات اور آخری منزل

روح کا وہ حصہ جو مادی جسم میں ظہور کرتا ہے حقیقی خودی نہیں ہے بلکہ اس کا صرف ایک پرتو یا ظل ہے۔ اس روح کا حیوانی حصہ احساسات اور

خواہشات کا منبع ہے اور گناہ اور نیکی کا بھی منبع ہے۔ حقیقی خودی (انسانی روح) خیال اور واسطے پر مشتمل ہے۔ وہ اپنا مقصد صرف احساسات کی دنیا سے ہٹ کر خیال کی طرف متوجہ ہونے سے اور اس خیال کے واسطے سے خدا کی طرف توجہ سے حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن خدا کی طرف یہ واپسی اس مادّی زندگی میں بہت کم حاصل ہوتی ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے فلسفیوں کی معمولی خوبیاں (نیکیاں) کافی نہیں۔ خواہشات میں اعتدال پر بس نہیں کیا جا سکتا۔ روح کو صفا حاصل کرنی چاہیے اور تمام جسمانی بندھنوں سے اپنے آپ کو آزاد کر لینا چاہیے لیکن تزکیہ باطنی سے بھی بلند ایک اور مرتبہ ہے اور وہ اپنے آپ کو نظریاتی تصوّرات کے لیے آمادہ کرنا یا تصوّرات کا وجدان ہے۔

نظریاتی زندگی عملی زندگی سے بلند ہے کیوں کہ یہ بھی خدا کے دیدار کے قریب لاتی ہے۔ لیکن سب سے بلند مرتبہ یعنی فنافی اللہ اس بلند نظریاتی خیال و تصوّر سے بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ تو صرف ایک حال کے ذریعے ہی ممکن ہے جس میں روح اپنے تصوّرات سے بلند اور ماورا ہو جاتی ہے اور اپنے آپ کو خدا کی روح میں فنا کر دیتی ہے اور خدا میں مدغم ہو جاتی ہے یہ صوفیانہ فنافی اللہ ہے۔

مسٹر تھلی نے کہا ہے کہ نو فلاطونی فرقہ یونانی فلسفے اور مشرقی مذاہب کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اور چوں کہ یہ ایک ماورائی خدا کی ہستی تسلیم کرنے کی تعلیم دیتا ہے اس لیے اسے خدا کا ماننے والا سمجھا گیا اور چوں کہ وہ مادّے کی اشکال کو

ظہورِ خدا ہونے کی تعلیم دیتا ہے اس لیے وحدۃ الوجودی ہے۔ اس لحاظ سے یہ ایک مذہبی تصوریت ہے کہ روح کا مقصد اعلیٰ خدا کے ذہن میں سکون حاصل کرنا (فنا ہو جانا) ہے اور حالاں کہ یہ اس زندگی میں ناممکن ہے لیکن پھر بھی انسان کو خود کو اس کے لیے تیار کرنا اور احساسات کے بندھنوں سے اپنے آپ کو آزاد کرانا چاہیے۔

پلاٹی ٹنس کئی خداؤں سے بھی انکار نہیں کرتا اس کے نزدیک تمام دیوتا خدا ہی کا ظہور ہیں۔ وہ خیر اور شر کے دیوی دیوتاؤں کا بھی عقیدہ رکھتا تھا اس کے نزدیک دور دراز فاصلے پر روحانی عمل ممکن تھا اس لیے کہ تمام کائنات روحانی ہے اور اس طرح یہ ممکن اور قدرتی بات ہے کہ روحیں ایک دوسرے پر یگانگت کے ساتھ عمل کریں۔

پلاٹی ٹنس کے بعد اس کے جانشینوں نے ان توہمات کو بہت مبالغے کے ساتھ پیش کیا، کئی خداؤں کو ماننے کی حمایت کی، عیسائیت پر اعتراضات کیے اور جادو اور طلسماتی امور پر یقین کرنے لگے[1]۔

نو فلاطونی مسلک سے روشناس ہونے کے بعد یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ نو فلاطونی اپنے نظریات کے اعتبار سے صوفیوں کی بہ نسبت غیر اسلامی مفکرین سے زیادہ قریب اور زیادہ مشابہ ہیں۔ چنان چہ ہندو مفکرین کی طرح یہ بھی

---

[1] ہسٹری آف فلاسفی۔ مسٹر تھلی

تناسخ (آواگون) کے قائل ہیں اور ایرانی، عیسائی اور ہندوؤں کی طرح مادے کو روح سے مغائر، متضاد اور شر کا منبع سمجھتے ہیں۔ خیالی اور نظریاتی زندگی کو (کرم مارگ اور گیان مارگ کی طرح)، عملی زندگی سے علیحدہ اور اعلیٰ جانتے ہیں اور اہم ترین بات یہ ہے کہ یہ بھی تمام غیر اسلامی مفکرین کی طرح فنائے کامل کو اعلیٰ ترین منزل سمجھتے ہیں اور نجات کے لیے مادی قیود کا ترک ضروری خیال کرتے ہیں۔ اسی لیے ہندو مفکرین کی طرح اس مادی زندگی میں نجات کو ممکن نہیں جانتے۔ اس لیے علامہ اقبال کی اصطلاح میں اس گروہ کو نفی خودی کے حامیوں میں شمار کیا جانا چاہیے۔

صوفیا ان تمام اصولوں میں ان سے مختلف ہیں۔ ان عقائد کے علاوہ صوفیوں نے حقیقت اعلیٰ یا خدا کا تصور جمال اور نور کی حیثیت سے کیا ہے۔ لیکن نوفلاطونی خدا کو جمال سے تعبیر کرنا درست نہیں سمجھتے۔ نوفلاطونی نفیِ صفات کے قائل ہیں۔ صوفیا صفات کے قائل ہیں البتہ صفات کو غیرِ ذات نہیں سمجھتے۔

لیکن ہمیں وہ وجوہ بھی تلاش کرنے چاہییں جن کی بنا پر رومی اور دوسرے مفکرین کو نوفلاطونی مفکرین سے مستفید بتایا گیا ہے۔ غالباً وہ وجہ یہ ہے کہ تنزلات اور اعیان ثابتہ کے نظریے ابنِ عربی اور ان کے بعد کے صوفیوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو اگرچہ پوری تفصیلات میں باہم مشابہ نہیں لیکن کافی حد تک یکساں ہیں۔ اور اس وجہ کے علاوہ ایک بڑی وجہ وہ اصطلاحات اور اندازِ بیان ہے جو یونانی مفکرین کے مقلدین کی

تردید کے لیے متکلمین کو اختیار کرنا پڑا۔ اور متکلمین سے اپنا مسلک ممتاز کرتے وقت صوفیوں کو اختیار کرنا پڑا۔ تنزلات اور اعیان ثابتہ کے صوفیانہ نظریے ابن عربی کے وحدۃ الوجود میں بیان کیے گئے ہیں۔

اسپوئنزا

نو فلاطنیت کے ساتھ اسپونوزا کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ علامہ اقبال نے بھی متعدد جگہ اس فلسفی کا ذکر وحدۃ الوجودی فلسفی کی حیثیت سے کیا ہے۔

اسپوئنزا (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) نے جوہر کی تعریف وہی کی ہے جو عام طور سے یونانی فلسفے کے متبعین کرتے آئے ہیں یعنی جوہر وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو نہ اس کا تصور کرنے کے لیے کسی اور چیز کا تصور ضروری ہو اور اس تعریف سے اس نے یہ نتائج اخذ کیے ہیں کہ اگر جوہر قائم بالذات ہے تو غیر محدود بھی ہوگا۔ اور ایسی ذات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے اور وہ خود ہی اپنی علت ہوگی۔ وہ اس معنی میں آزاد ہے کہ کوئی شے اس سے باہر اس کا ادراک نہیں کر سکتی کسی شخصیت یا فرد کو اس سے متعلق نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اس سے وہ محدود ہو جائے گا۔

خدا دنیا سے علیحدہ نہیں بلکہ دنیا ہی میں ہے۔ خدا دنیا میں ہے اور دنیا خدا میں ہے۔ وہ ہر شے کا مخرج ہے۔ خدا اور دنیا ایک ہے یہاں علت

اور معلول الگ الگ نہیں۔ خدا اس معنی میں خالق نہیں کہ وہ کوئی شے اپنے سے علیحدہ پیدا کرتا ہے۔ اسپونزا کے نزدیک صفات کی تعریف یہ ہے کہ وہ شے جو جوہر کے نزدیک لازمی ہو۔[1]

اسپونزا کے نزدیک خدا کی ذات اس کے وجود کو متضمن ہے۔ مذاہب کے خدا کی طرح وہ کوئی فرد یا شخص نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس حالت میں وہ متشخص وجود ہو جائے گا اور ہر تشخص و تعین ایک اضافی نفی ہے۔[2]

شنکر کا ویدانت

علامہ اقبال نے اسرارِ خودی کے دیباچے میں مشرقی اربابِ نظر خصوصاً سری شنکر اور ضمناً ابنِ عربی پر نہایت جامعیت اور اختصار کے ساتھ تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے :-

"مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی "انا" محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اُتار دینے کا نام نجات ہے

ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکمائے

۱؎ ہسٹری آف فلاسفی تھلی۔ ۲؎ تاریخ فلسفہ مسٹر الفرڈ ویبر۔

قوتِ عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "انا" کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گذشتہ عمل کا نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے ــــــــ اس عجیب وغریب طریق پر ہندو حکما نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بالفاظِ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جرات طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کی تعیین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دل فریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایت کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد

ترک کلی نہیں ہے کیوں کہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اس سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام نوج بھی اس راستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی کو سری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا؛ اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم ہو گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے۔ مگر مسئلۂ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی ہے اسی نقطۂ خیال سے محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی؛ جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے ——— شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے۔ اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا...

مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا۔ یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی

حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

"دیباچہ اسرارِ خودی"

اس عبارت کو اتنی تفصیل سے نقل کرنے سے مقصد یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ کے ان بیانات اور الزامات کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں سری شنکر اور حضرت ابن عربی کے نظریات کا مطالعہ اور ان پر تنقید کرنا چاہیے اور اس طرح یہ دیکھنا چاہیے کہ علامہ کے بیان کا کتنا حصہ مطابق واقع ہے۔

بظاہر وحدۃ الوجود کا تعلق عمل اور ترکِ عمل سے معلوم نہیں ہوتا لیکن غالباً علامہ کے خیال میں وحدۃ الوجود کا نظریہ ایک ہی نوعیت کا ہے۔ اسی لیے انھوں نے شنکر اور ابن عربی کو ہم خیال فرمایا ہے اور چوں کہ شنکر اپنے متقدمین کے مذہب کی تقلید میں انا کی نفی کو نجات کے لیے اور انا کی نفی کے لیے ترکِ عمل کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے ترکِ عمل اور نفی خودی کو وحدۃ الوجود کے اجزا سمجھا جا سکتا ہے اور یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ خواہ ابن عربی کا ہو یا شنکر کا، نفی خودی اور ترک عمل کا حامی ہے۔ لیکن اگر ہمیں یہ ثابت ہو جائے کہ ترکِ عمل اور نفی خودی کا وحدۃ الوجود سے کوئی علاقہ نہیں ہے اور ابن عربی اور شنکر نفی خودی اور ترکِ عمل میں متفق الخیال نہیں ہیں بلکہ وحدۃ الوجود میں بھی دونوں کا کافی اختلاف ہے تو جو نتائج علامہ کی تحریر سے اخذ کیے جاتے ہیں وہ اپنی صحت کے اعتبار سے مشتبہ ہو جاتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ توحید ہو یا ثنویت یا اور کوئی نظریہ ہو سب ہی اپنے ماحول اور روایات سے متاثر ہوتے ہیں جس طرح درخت کی جڑیں زمین ہی سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ اس لیے ہر قوم کے فکری کارناموں کا مطالعہ کرتے وقت اس قوم کی علمی اور فکری خصوصیات کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ کوئی تجدید ہو یا اجتہاد، اقرار ہو یا انکار، اپنے ماحول اور آب و ہوا سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ یہ روایاتی ماحول اور ملکی آب و ہوا کا اثر ہی تھا کہ بدھ مت انکارِ محض کے خلا سے آ کر معبودوں کی کثرت کی دلدل میں پھنس گیا۔ اور شنکر کی توحید مایا، اودیا، اور برہمہ کا مرکب ہو کر رہ گئی۔ اسی طرح نو فلاطونی مسلک پر قدیم یونانی فلسفے پوری طرح مسلط ہیں اور ابن عربی کے نظریات قرآن و حدیث کے علاوہ دوسری مختلف روایات کے انبار میں دبے ہوئے ہیں۔

شنکر کے یہاں نجات، ترکِ عمل اور تناسخ کا تصور خود شنکر کا نہیں ہے۔ بلکہ یہ عقائد بہت قدیم سے ہندوستان کے تمام اہلِ فکر اور اہلِ مذہب کے متفق علیہ ہیں۔ بدھ مت اپنے انکارِ مطلق کے باوجود ان مسائل سے انکار نہ کر سکا تو شنکر کس طرح قطع نظر کر سکتے تھے لیکن ان مسائل کو وحدۃ الوجود کا جزو سمجھ لینا یقیناً موزوں نہ ہوگا۔ نہ یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ ہے کہ چوں کہ شنکر وحدۃ الوجود کے ساتھ ترکِ عمل وغیرہ کے قائل ہیں اس لیے ابن عربی بھی اس کے قائل ہوں گے۔

ہندی ادب[1]

شنکر کے نظریہ مایا اور ترکِ عمل وغیرہ کے بیان سے پہلے ہندو ادب سے اجمالی تعارف ضروری ہے۔ کیوں کہ شنکر کے نظریات کی بنیاد اسی ادب پر قائم ہے۔

ہندوؤں کے تمام دین دار[2] فرقے ویدک ادب کو مقدس ترین کتابیں اور اعلیٰ ترین مذہبی سند مانتے ہیں۔ ویدک ادب سے ذیل کا ادب مراد ہے:۔

(۱) سم ہتا (مجموعہ نظم)، جو رگ وید، سام وید، یجر وید، اتھر وید پر مشتمل ہے۔

(۲) برہمن

(۳) آرن یک

---

[1] ہندی ادب کے متعلق اس مضمون کا اکثر حصہ تاریخ ہندی فلسفہ سے لیا گیا ہے۔ عبارتوں اور الفاظ میں بھی بہت ہی کم ردّ و بدل کی گئی ہے۔ البتہ ترتیب اور حذف میں اپنے اختیار کو کام میں لایا گیا ہے۔

[2] دین دار (آستک) فرقے چھ ہیں اور سد درشن کہلاتے ہیں۔ سانکھیہ، یوگ، ویدانت میمانسا۔ نیائے۔ ویشیشک۔ اور ناستک یعنی بے دین فرقے یہ ہیں جین، بدھ اور چارواک یہ فرقے ویدوں کو نہیں مانتے۔

(۴) اپنشد

سم ہتا میں رگ وید کی اہمیت باقی تین ویدوں سے زیادہ ہے کیوں کر رگ وید کا تعلق اعلیٰ دیوتاؤں سے ہے جو مقدّس سمجھے جاتے ہیں اور سام وید پچھتر ابیات کے سوا رگ وید ہی پر مشتمل ہے اس کا مقصد منتروں کے راگ معین کرنا ہے۔ یجر وید میں بھی رگ وید ہی کے اکثر شعر ہیں اور ان کے علاوہ کچھ ابتدائی اصول اور وہ منتر ہیں جو قربانی کے وقت پڑھے جاتے تھے اتھر وید کے متعلق ڈاکٹر داس گپتا پروفیسر میک ڈونل کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اتھر وید منتر جنتر کی کتاب ہے جس میں شیطانوں سے فریاد کی جاتی ہے۔ وہ جادو کے تصوّرات سے بھرا ہوا ہے جو ادنیٰ درجے کے لوگوں میں عام تھا[۱]

رگ وید کی فکری ارتقا کو ڈاکٹر داس گپتا نے اس طرح بیان کیا ہے:

(۱) یہ تسلیم کر لیا گیا تھا کہ عالم ایک بڑی ذات سے ظاہر ہوا ہے۔

(۲) قربانی (دیگیہ) کی ترقی سے ایک ایسا طریقۂ عمل دریافت کر لیا گیا تھا جس کے اثر سے مقاصد پورے ہو سکتے تھے اس طرح دیوتاؤں کی اہمیت گھٹ گئی تھی اس لیے کہ دیوتاؤں کی پرستش مقاصد ہی کے لیے کی جاتی تھی۔

(۳) وحدت پرستی کی طرف رجحان پیدا ہو گیا تھا اور مظاہر پرستی کی اہمیت کم ہو گئی تھی۔

(۴) روح کے بارے میں یہ خیال پیدا ہو گیا تھا وہ موت کے بعد جسم سے

---

[۱] ترجمہ تاریخ ہندی فلسفہ صفحہ ۱۸ ج ۱

الگ ہو جاتی ہے اور دوسرے عالم میں اعمال کی جزا اور سزا پاتی ہے۔

سم ہتا کے بعد جو کتابیں سامنے آئیں وہ برہمن ہیں۔ یہ نثر میں ہیں ان میں یگیہ اور دوسرے رسموں کی تفصیل ہے۔ اس زمانے میں ذات پات کا امتیاز شروع ہو گیا تھا۔ برہمنوں کے بعد آرن یک ہیں جو ایک مخصوص ذہنی ترقی کا اظہار کرتے ہیں۔ ان میں یگیہ وغیرہ ویدک رسموں کے خلاف ردِ عمل شروع ہو گیا ہے اور ظاہری رسموں کی بجائے فکر اور مراقبوں کی طرف رجحان ہو چلا ہے۔ چنانچہ برہد آرن یک میں گھوڑے کی واقعی قربانی کے بجائے یہ ہدایت ہے کہ صبح کو گھوڑے کا سر سمجھے سورج کو اس کی آنکھ اور ہوا کو اس کی زندگی تصوّر کرے اس طرح ویدک رسموں کی اہمیت کم ہو کر اس کی جگہ فلسفیانہ فکر نے لے لی ہے یہ مراقبے یگیہ کے قائم مقام تصوّر کیے گئے ہیں۔ جو دنیاوی فائدے یگیہ سے حاصل کیے جاتے تھے وہ مراقبوں سے حاصل کیے جانے لگے۔

اُپ نی شد[۱]

اُپ نی شد الہامی وید کے اختتامی حصے ہیں اسی لیے ویدانت کہلاتے

---

[۱] اپ نی شد کا زمانہ ۸۰۰ ق م تا ۶۰۰ ق م بتایا گیا ہے۔ اور ویدوں کا زمانہ بارہ سو سال ق م اور بعض نے چار ہزار سال ق م تک بتایا ہے۔ قدیم ہندو اس تمام ادب کو قدیم اور ازلی مانتے ہیں۔ شوپنہائر نے اُپنشدوں کو اعلیٰ ترین عقل کی پیداوار کہا ہے اور ان کی وحدۃ الوجود کو برونو۔ مالیرانچ، اسپنوزا اور اسکوٹس ورجن کی

ہیں. جو تعداد میں ایک سو آٹھ یا ایک سو بارہ ہیں ان میں اکثر فلسفیانہ خیالات

(بقیہ صفحہ ۴۹ کا)

وحدۃ الوجود سے اعلیٰ بتایا ہے شوپنہاؤر نے ہی اپنشدوں کو یورپ میں متعارف کرایا ہے۔ شوپنہاؤر تک جو اپنشد پہنچا ہے وہ دارا شکوہ کا کیا ہوا فارسی کا ترجمہ تھا۔ اس موقع پر یہ عرض کر دینا بے جا نہ ہوگا کہ میرے خیال میں دارا شکوہ پر ترجمے کے بارے میں بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اور اس لیے یہ بات مشتبہ ہے کہ شوپنہاؤر صحیح اپنشد سے واقف ہو سکا تھا یا نہیں۔ یہ قیاس میں نے یوگ وششٹھ کے ترجمے کی بنا پر کیا ہے۔ میرے کتب خانے میں یوگ وششٹھ کے دو ترجمے ہیں۔ ایک فارسی ترجمہ ہے جو دارا شکوہ کے حکم سے کیا گیا ہے اور دوسرا منشی کنہیا لال الکھ دھاری کا اردو ترجمہ ہے فارسی ترجمے میں فقرے کے فقرے زیادہ ہیں اور اس میں عموماً اسلامی تصوف کے نظریات غلط ملط کر دیے گئے ہیں چنانچہ یوگ وششٹھ فارسی کے دیباچے میں مترجم نے اقرار کیا ہے کہ اکثر جگہ حضرت دارا شکوہ بطور تشریح کے ترجمے کے ساتھ خود بھی کچھ ارشاد فرماتے تھے اور ہم لکھتے جاتے تھے۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:-

"محمد دارا شکوہ ابن شاہجہاں بادشاہ خلد اللہ سلطانہ فرمودند کہ ترجمہ ہائے کہ سابق نوشتہ اند چوں طالبان حقیقت را نفع نمی رساند خواہم کہ ایں کتاب مستطاب را با بہتر ازاں ترجمہ کنند و سخنانِ ایں طائفہ را مطابق تحقیق کہ در اکثر مواضع تقریر کنم بنویسند ...... مقرر ساخت کہ سخنان اصلیش حاصل اصل کتاب باشد و تقریبے با خود از شرح ہائے ایں کتاب و شرح ہائے گیتا و یوگ شاسترو پورانات ...... بہ تحریر در می آید۔"

٭ یوگ وششٹھ فارسی مطبوعہ حامی ہند صفحہ ۱ و ۲ سنہ ۱۸۸۲ء

پائے جاتے ہیں۔ یہ اکثر توحید۔ پر بعض ثنویت اور بعض کثرتیت پر مشتمل ہیں اس لیے اُپنشدوں کی شرحیں بھی مختلف نظریوں کے ماتحت کی گئی ہیں۔ خیالات کے اختلاف کے علاوہ یہ طرزِ بیان میں بھی آپس میں مختلف ہیں۔

وحدانی مذہب کے شارحین میں شنکر کو ایک مخصوص مرتبہ اور شہرت حاصل ہے اور ثنویت یا کثرتیت کے نقطۂ نظر رکھنے والے شارحین میں رامانج بہت معروف ہیں۔ ان کا ذکر علامہ اقبال نے بھی کیا ہے۔ بلبھ، بلدیو، شری کنٹھ وغیرہ بھی ثنویت کے حامیوں میں ہیں اور شنکر اچاریہ سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔

ویدی کا راستہ فرائض کا راستہ ہے جسے کرم مارگ کہتے ہیں لیکن اُپنشد اس کے خلاف گیان مارگ یعنی راہِ معرفت کی طرف ہدایت کرتے ہیں۔ اُپنشدوں کی رو سے عابد اور معبود کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے۔ نہ عبادت خدا کے حضور میں پیش ہوتی ہے۔ بلکہ صرف صداقت عالیہ کی تلاش ہی اعلیٰ ترین اور تنہا مقصد ہے اور اس بارے میں وید اور ویدانت کے حامیوں کا بے حد اختلاف ہے۔ وید کے حامی کہتے ہیں کہ اُپنشد کی اس طرح تشریح کرنی چاہیے کہ وہ راہِ فرائض سے مستثنیٰ نہ ہوسکیں لیکن ویدانت کے حامیوں کا دعویٰ ہے کہ اُپنشدوں میں راہ فرائض کی طرف خفیف سا اشارہ بھی نہیں ہے اور وہ ویدوں سے بالکل مختلف ہیں۔ شنکر نے کہا ہے کہ اُپنشد ایسے اعلیٰ انسانوں کے لیے ہیں۔ جو دُنیاوی اور آسمانی برکتوں سے بالاتر ہیں اور جن کو ویدک فرائض میں کوئی دل چسپی نہیں رہی۔ ویدوں کے متعلق اسی قسم کے خیالات گیتا میں بھی ظاہر

کیے گئے ہیں۔[1]

فلاسفۂ ہند نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اُپنشد ویدوں سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ بھی خیال کیا گیا ہے کہ اُپنشد کا فلسفہ کشتریوں کا فلسفہ ہے جو برہمنی نظریات کے خلاف ظہور میں آیا ہے۔ ابتدائی اُپنشدوں میں اصلی تصور یہ ہے کہ خارجی عالم کے تغیر کے ماتحت ایک غیر متغیر حقیقت ہے اور وہ اس کے مطابق ہے جو انسان کے جوہر میں ہے۔ اُپنشدی تعلیم کا لب لباب یہ ہے کہ آتما انسان میں ہے اور اسی طرح عالم کی ساری چیزوں میں اور یہی آتما برہمہ ہے۔ آتما سے کوئی شے خارج نہیں ہے۔ کثرت اعتباری ہے۔

شنکر کی توحید

جیسا کہ بیان کیا گیا ہے ویدانت سے اُپنشد مُراد لیے جاتے ہیں۔ اُپنشدوں میں مختلف قسم کے نظریات پائے جاتے ہیں اور اسی لیے مختلف نقطہائے نظر سے اُن کی شرح کی گئی ہے۔ ویدانی مذہب کے شارحین کے سرگروہ سری شنکر اچاریہ[2] نے یہ تسلیم کیا ہے کہ مجھ سے پہلے گوڈپاڈ نے اُپنشدوں میں وحدۃ الوجود کا نظریہ دریافت کر لیا تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ

ل۱ ملاحظہ ہو گیتا ۸-۲۸ ۴-۳۳ ۱۱-۵۲، ۵۳ ۹-۴۴

ل۲ شنکراچاریہ کا زمانہ ۷۸۸ء تا ۸۲۰ء ہے

شنکر نے اس نظریے کو ایک مربوط، مستقل اور منظم صورت میں پیش کیا ہے بالکل اسی طرح جیسے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور اُن کے متبعین نے وحدۃ الوجود کو پیش کیا۔ حالاں کہ شیخ اکبر سے پہلے یہ عقیدہ اسلام میں موجود تھا اگرچہ اس پر کوئی مستقل تصنیف نہ تھی۔

ابتدائی اور اہم ترین اُپنشد دس ہیں جن کی سری شنکر نے شرح کی ہے۔ اس کے علاوہ گیتا کی شرح بھی شنکر نے اسی نقطۂ نظر سے کی ہے۔

ویدانت دو طرح کے نقطہائے نظر سے اشیا پر غور کرتا ہے۔ پہلا نقطۂ نظر آخری حقیقت سے متعلق ہے اور دوسرا صورت سے۔ آخری حقیقت خالص فہم ہے جو خالص آنند اور خالص وجود کے بالکل مطابق اور اس کا عین ہے۔ آخری حقیقی اس کو اس معنی میں کہتے ہیں کہ وہ غیر متغیر ہے اسی کو برہمہ کہا گیا ہے۔

حقیقت (برہمہ)

ڈاکٹر داس گپتا کے خیال میں برہمہ رگ وید سے بمشکل ثابت ہوتا ہے۔ مگر ڈاکٹر لی بان کی رائے ہے کہ برہمہ وید میں مخلوقات کے حاکم اور خالق کے معنی میں آیا ہے۔ لیکن برہمنی مذہب میں اس کی فاعلانہ حیثیت ختم ہو گئی ہے اور وہ صرف مخلوق میں ساری مانا جاتا ہے۔ چنان منو لکھتے ہیں:

"روح مطلق یعنی برہمہ تمام مخلوقات میں ساری ہے۔" ۵۵

اعلیٰ درجے کی ہوں یا ادنیٰ درجے کی! اس روح مطلق ہی سے
بے انتہا شکلیں اس طرح نکلتی ہیں جس طرح آگ سے چنگاریاں
اور یہ شکلیں عالم کی مختلف مخلوقات کو حرکت میں لاتی ہیں"!
منو شاستر باب ۱۲ - ۱۴، ۵

(از تمدن ہند)

مہابھارت ۶ - ۶۵ میں کہا گیا ہے کہ :-
"ذات عظیم جس کی پرستش بطور واسدیو کی گئی تھی اس نے
سب سے پہلے اپنے آپ سے سنکرشن کو پیدا کیا پھر پردیومن کو
اور پھر پردیومن سے انرودھ اور انرودھ سے برہما پیدا
کیا گیا۔

گیتا میں برہما سے مراد کامل سکون ہے اور برہمہ کو اعلیٰ علم کی آخری غایت اور ازلی کہا گیا ہے۔ وہ موجود ہے نہ غیر موجود اس کے ہاتھ پاؤں آنکھ وغیرہ بھی ہیں اور وہ سب کو گھیرے ہوئے بھی ہے۔

یوگ وشنشٹھ میں کہا گیا ہے کہ نجات سے مراد اس عالم کی صورت کا فنا ہو جانا ہے۔ حقیقت میں نہ ادراک کرنے والا ہے نہ ادراک کیا گیا اور نہ خود ادراک۔ نہ خلا، نہ مادہ، نہ روح، نہ شعور بلکہ خالص فنا یا نفی محض اور اسی سے مراد برہمہ ہے اس کی فطرت خالص فنا ہے۔ یوگ میں برہمہ وہ ناقابل بیان حالت ہے جو کامل فنا ہے اور جس میں وجود کا شائبہ بھی نہیں ہے۔

شت پتھ برہمن میں برہمہ ساکت کے معنی میں استعمال ہوا ہے چنانچہ

کہا گیا ہے کہ :-

"یہ عالم ابتدا میں برہمہ (ساکت) تھا۔ اس نے دیوتاؤں کو پیدا کر کے ان کو عالموں پر نازل کیا اور پھر برہمہ خود اس فضا کے ماورا چلا گیا اور جا کر سوچا کہ میں ان عالموں میں کیوں کر اتروں پس وہ نام اور صورت کے ذریعے اترا۔"

اُپنشدوں میں ہمیں یہ اصول ملتا ہے کہ اس ہر لحظہ بدلنے والے عالم کے تغیر کے تحت میں ایک نہ بدلنے والی حقیقت بھی ہے جس پر اس تغیر کا اثر نہیں ہوتا برہما تمام اشیا میں جاری و ساری ہے لیکن وہ ان سے مطابق نہیں ہے۔ عالم فنا ہوتا رہتا ہے۔ ایک حقیقت ہے جو موجود رہتی ہے اُپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ :-

"دُنیا اس کا جسم ہے اور وہ اس کے اندر کی روح۔ وہ سب کو پیدا کرتا ہے۔ سب کا ارادہ کرتا ہے۔ سب کو سونگھتا سب کو چکھتا ہے۔ وہ سب میں پیوستہ ہے۔ خود ساکت اور غیر متاثر ہے۔"

لیکن شنکراچاریہ کے نزدیک برہمہ خالص وجود خالص عقل اور خالص آنند (سکون محض) ہے وہ تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے مگر صورتوں پر اس کا اطلاق ایک دھوکا ہے۔ وہ صورتوں سے پاک ہے۔ حقیقی وجود برہمہ کا ہے۔

برہمہ دوسری تمام اشیاء سے مختلف ہے وہ منور بالذات (سوپرکاش)

ہے۔ وہ کسی دوسرے شعور کا معروض نہیں ہو سکتا اس کے علاوہ تمام دوسری اشیار شعور کا معروض ہو سکتی ہیں۔ عالم نمایش اور دھوکے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ جب دھوکا اور صورتیں فنا ہو جاتی ہیں تو برہمہ کا تحقق ہوتا ہے۔ اس کا منور بالذات ہونا صورتوں کے فنا ہونے ہی پر معلوم ہوتا ہے۔ برہمہ عالم کی آخری علت ہے۔ علت ہونے میں مایا (التباس) بھی برہمہ کا شریک ہے یعنی برہما اپنی مایا کے ذریعے بطور صورتِ عالم ظاہر ہوتا ہے شنکر کے نزدیک صرف علت ہی حقیقی ہے۔

صورت عالم

برہمہ کے متعلق مختلف نظریے آپ ملاحظہ فرما چکے۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ یہ عالم کیا ہے اور برہمہ سے اس کا تعلق کس نوعیت کا ہے۔ اپنشدوں میں اس کے متعلق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ عالم ناپاک ہے اور پاک برہمہ سے الگ ہے۔ در اصل سری شنکر اور ان کے متبعین کا کارنامہ ہی یہ ہے کہ انھوں نے صورتِ عالم کی نوعیت کی وضاحت کی اور برہمہ سے اس کے تعلق کی نوعیت کو سمجھایا۔

شنکر کے نزدیک صورتِ عالم مایا یعنی دھوکا ہے۔ نہ اسے نیست کہہ سکتے ہیں نہ ہست۔ وہ نہیں بھی ہے اور ہے بھی۔ یوگ وششٹھ کی طرح وہ عالم کو خرگوش کے سینگ یا ہوا پر بنے ہوئے محل کی طرح معدوم محض نہیں سمجھتے صورتِ عالم اس لیے ہست ہے کہ جب تک ہم ہیں جہالت قائم ہے اس وقت تک نظر

آتی ہے اور اس لیے نیست ہے کہ یہ برہمہ کے عرفان کے وقت معدوم ہو جاتی ہے۔

حقیقت کی اشکال میں جو تغیر اور حرکت محسوس ہوتی ہے وہ باطل ہے۔ عالم ناپاک اور بے عقل ہے کیوں کہ اُپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ :-

"عالم جو ناپاک اور بے شعور ہے برہمہ سے پیدا ہوا ہے"

گوڈپادنے بھی صورتِ عالم کو خواب کی صورتوں سے تشبیہہ دی ہے اور کہا ہے کہ بیداری میں دیکھی ہوئی اشیا غیر حقیقی ہیں۔

ویدانت کے نقطۂ نظر سے اساس صرف برہمہ ہے اور صورتیں اودیا (جہالت) سے بنی ہیں۔

مایا (دھوکا) اور اس کا سبب

سری شنکر نے مایا کی معمولی صراحت کی ہے ان کے بعد آنے والوں نے اس پر غور کیا ہے اور تسلیم کیا ہے کہ مایا ناقابلِ تعریف ہے۔

مایا کی اصل حقیقت میں غیر حقیقت کا شامل ہو جانا ہے۔ یہ التباس ازلی ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہے۔ نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ برہمہ سے اس کا تعلق کس طرح قائم ہوا۔ ہمیں تو صرف اتنا معلوم ہے کہ جب برہمہ کا عرفانِ کامل حاصل ہوتا ہے تو یہ التباس اور یہ دھوکا ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتا ہے۔

شنکر اس سوال پر غور نہیں کرتے کہ صورتِ عالم کس طرح ظاہر ہوئی۔ وہ صرف

یہ کہتے ہیں کہ صورتِ عالم اودیا (جہالت) کے سبب سے ہے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ہے یا نہیں وہ محض دھوکا ہے اور اس سیپ کی طرح ہے جو چاندی معلوم ہوتی ہے۔

متقدین نے مظہری صورت کی تشریح کو نظرانداز کر دیا تھا۔ اس لیے متاخرین میں اس پر مختلف رائیں پیدا ہوگئیں۔ سری شنکر کے بعد چار مشہور فاضل سوریشور اور اس کا شاگرد سروگیاتم منی، پدمپاد، اور واچسپتی مشرا ہوئے۔ سروگیاتم منی کے نزدیک مایا آکر (ودار) ہے جس کے ذریعے واحد برہمہ بطور کثرت کے ظاہر ہوا ہے۔ مایا کا سہارا برہمہ ہے اور وہ برہمہ ہی پر منحصر ہے۔ اس طرح مایا ایجابی ہے۔ اس نقطۂ نظر میں بھی مظہری صور کی تشریح نہیں کی گئی بلکہ محض برہمہ کی صداقت پر زور دیا گیا ہے۔

واچسپتی کی رائے میں مایا وجود میں برہمہ کی شریک اور اس کی امداد کرنے والی ہے جس کے عمل سے عالم کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ مایا برہمہ کو اپنے معروض کے طور پر پوشیدہ رکھتی ہے مگر خود مایا کا انحصار افراد پر ہے اور افراد مایا پر منحصر ہیں۔ اس طرح یہ ایک ازلی دائرہ ہے۔ عالم کا تصور محض موضوعی تصور یا احساس نہیں ہے بلکہ اس کا ایک معروضی وجود ہے جس کی نوعیت ناقابلِ تشریح ہے۔ عالم کی فنا (پرلے) کے وقت مایا کا ترکیبی مواد جو طبعی اور نفسی ہے اودیا (جہالت) میں پوشیدہ رہے گا تاکہ دوسری صورت عالم کی پیدائش کے وقت دوبارہ کام میں آسکے۔ لیکن خود شنکر برہد آرن یک بھاشیہ میں کہتے ہیں کہ "جیسے یہ کہنا کہ کنتی کا بیٹا رادھے کہلاتا ہے اسی طرح برہمہ ہے۔ جو انفرادی

اشخاص میں ازلی جہالت سے ظاہر ہوتا ہے۔ انفرادی اشخاص نے خود اپنی جہالت سے صورتِ عالم کو تقریباً پیدا کیا ہے۔

अविद्या

اودیا (جہالت)

مایا جہالت نہیں ہے بلکہ ایک مستقل وجود ہے جو اپنی ذات سے ناقابلِ تعریف اور پراسرار مادّہ ہے لیکن اودیا ایک طرف موضوعی سطح پر نفس اور حواس بنتا ہے اور دوسری طرف معروضی سطح پر کل معروضی عالم بنتا ہے۔

مایا کی علّت جہالت ہے اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ازلی ہے اور ایجابی ہے لیکن علم حاصل ہوتے ہی دور ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس کی ابتدا اور آغاز نہیں ہے لیکن وہ اپنے کو ایسی عام چیزوں میں ظاہر کرتی ہے جن کا آغاز اور ابتدا ہے اس کا آغاز اس لیے نہیں ہے کہ وہ خالص شعور (برہمہ) سے متلازم ہے جو بے آغاز ہے۔

جہالت (اودیا) کو اس لیے ہست کہتے ہیں کہ وہ محض نیستی نہیں ہے ورنہ اس کا واقعی وجود نہیں ہے۔ وہ ایک ایسا مقولہ ہے جو عام مفہوم میں نہ ہست ہے نہ نیست بلکہ ایک تیسری چیز ہے جو ہستی اور نیستی دونوں سے مختلف ہے۔

منڈن کے نزدیک اودیا ہی مایا یا ظہور باطل کہلاتی ہے۔ نہ تو یہ برہمہ کی خصوصیت (سو بھاؤ) ہے نہ اس سے مختلف ہے نہ موجود ہے نہ معدوم۔ اس لیے اودیا کو بھی ناقابلِ تشریح اور ناقابلِ بیان تسلیم کرنا چاہیے۔ منڈن کی رائے میں

اُپنشدوں کا حقیقی مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ دکھائی دینے والے عالم کا کوئی وجود نہیں ہے صرف انفرادی روحوں (جیو) کی جہالت کے سبب سے یہ نمود و نمائش معلوم ہوتی ہے۔

وحدت میں ثنویت

پرکاش آتم نے کہا ہے کہ اگیان اور مایا یعنی جہالت اور التباس عدمِ محض اور سلبی نہیں ہے بلکہ ایجابی قوت یا مادہ ہے۔ تمام معلولات کے پسِ پشت علت ہوتی ہے جو ان کا مادہ بن جاتی ہے۔ صورتِ عالم بھی معلول ہے۔ لہٰذا اس کے لیے مادّے کا ہونا ضروری ہے۔ جس سے وہ پیدا ہو۔ پس اگیان اس کی مادّی علت ہے، جو اعلیٰ ذات (برہمہ) میں ایک علیحدہ قوت کے طور پر موجود ہے۔

اپیّے ڈکشت یدارتھ تتو کے مصنّف کے حوالے سے کہتا ہے کہ برہما اور مایا دونوں باہم مل کر علت مادی بنتے ہیں۔ اسی وجہ سے عالم کی صورت میں دو ممیز خصوصیتیں ہیں۔ وجود برہمہ کی وجہ سے ہے اور مادیت مایا کے سبب سے۔ برہمہ علت ہے جو مایا کی غیر متغیر اساس ہے اور مایا علت ہے اور وہی مادہ ہے جو واقع میں تغیّر برداشت کرتا ہے۔

واچسپتی مشرا کے خیال میں، برہمہ اپنی اودیا کے شریکِ عمل ہو کر عالم کی علتِ مادی ہے۔ وہ ایک بھجن میں کہتا ہے "برہمہ اپنے ساتھی کے ساتھ ہے"۔ یہ ساتھی ناقابلِ تعریف اودیا ہے جو عالم کی غیر متغیر علت ہے۔

ثنویت کی طرف یہ رجحان اگرچہ سری شنکر کے بعد کا ہے مگر غیر متوقع نہیں

ہے۔ شنکر نے اودیا اور برہمہ کا تعلق اور اس کی نوعیت کا اظہار نہیں کیا۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ شنکر کے مسلک میں دو مقولے ہیں ایک مقولہ حقیقت یا منور بالذات برہمہ اور دوسرا غیر معین مقولہ صورتِ عالم۔ اس اصول کی رو سے غیر متغیر واحد برہمہ کثرتِ عالم کے اختلاف میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ غیر معین جو ہستی اور نیستی کے مقولے سے مختلف ہے۔ اس کا وجود ضروری ہے، خواہ اضافی ہی سہی، جو حقیقی عالم کے نمودار ہونے پر غائب ہو جاتا ہے۔ پدمپاد کے متبعین نے بھی شنکر کے مذہب کی اس طرح تشریح کی ہے کہ حسی مولو اور معروض ایک آزاد مستقل وجود رکھتے ہیں[1]۔

ابن عربی کا نظریۂ وجود

نو فلاطونی اور مصری شنکر کے وحدۃ الوجود کے بعد حضرت ابن عربی[2] کا نظریہ بیان کیا جاتا ہے۔

---

[1] از تاریخ ہندی فلسفہ

[2] ابن عربی کا نام محمد اور محی الدین لقب ہے۔ صوفیوں نے ان کو شیخ اکبر کے لقب سے یاد کیا ہے۔ اندلس (اسپین) میں ۵۶۰ھ / ۱۱۶۴ء میں پیدا ہوئے اور دمشق میں ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں وفات پائی۔

شیخ کے غیر معمولی علم و فضل کے موافق اور مخالف سب قائل ہیں۔ شیخ مجدالدین

جس طرح سری شنکر کے نظریئے کی بنیاد اپنشدوں پر ہے۔ اسی طرح حضرت ابنِ عربی کے نظریئے کی بنیاد قرآن و حدیث پر ہے بلکہ تصوّفِ اسلامی کا ہر اصول و عقیدہ قرآن و حدیث سے ماخوذ بتایا جاتا ہے جس کی تفصیل صوفیوں کی تصانیف میں بیان کی گئی ہیں۔ اسلام کا اہم ترین اصول لا الٰہ الا اللہ ہے حدیث شریف میں ہے :-

بنی الاسلام علی خمس شھادۃ ان لا الٰہ الا اللہ وان محمداً عبدہٗ ورسولہٗ۔ الی آخرہ (بخاری و مسلم)

دوسری حدیث ہے :-

الایمان بضع وسبعون شعبۃ فافضلھا قول لا الٰہ الا اللہ (بخاری و مسلم)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۱)

فیروزآبادی کی تحقیق میں ابن عربی کی تصانیف کی تعداد چار سو تک ہے اور بعض اس سے بھی زیادہ خیال کرتے ہیں۔ شیخ اکبر کی سب سے زیادہ مشہور تصانیف فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ ہیں۔ فصوص کا ترجمہ دنیا کی مختلف زبانوں میں ہو چکا ہے اور مختلف محققین نے اس کی شرحیں لکھی ہیں جن میں شاہ نعمت اللہ۔ مولانا جامی۔ بالی آفندی۔ شاہ محب اللہ الہ آبادی کی شرحیں مشہور ہیں۔ داؤد بن محمود القیصری کا مقدمہ فصوص بھی بہت مفید اور پُر از معلومات ہے۔ مولوی اشرف علی صاحب تھانوی نے خصوص الحکم کے نام سے فصوص کے ایک حصّے کی شرح کی ہے۔ جو مختصر ہونے کے باوجود بہت جامع اور مفید ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے شیخ کی مخالفین کے جواب میں ایک مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اسلام کی بنیادِ اوّلین اور اہم ترین رکن اور ایمان کے تمام شعبوں میں افضل ترین لا الٰہ الا اللہ ہے۔

لا الٰہ الا اللہ کا مطلب علمائے ظاہر اتنا ہی کافی سمجھتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے مگر اربابِ تصوف اور ان کے علاوہ وہ اہلِ ظاہر جنھیں علم کا وافر حصہ عطا ہوا ہے اس کے معنی یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ کے سوا نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود ہے اور نہ موجود

"(ان لا الٰہ) ای لا معبود او لا مقصود او لا موجود
فی نظر ارباب الشہود الا اللہ"۔

(مرقاۃ شرح مشکوۃ ملا علی قاری)

علامہ اقبال نے فرمایا ہے :۔

چیست فقر اے بندگانِ آب و گِل ‏ ‏ یک نگاہِ راہ بیں یک زندہ دل
فقر کارِ خویش را سنجیدن است ‏ ‏ بر دو حرفِ لا الٰہ پیچیدن است

غرض صوفیوں کے نزدیک فقر ہو یا تصوف، شریعت ہو یا طریقت، تحقیق خودی ہو یا عرفانِ خدا، کمالاتِ نبوت ہوں یا کمالاتِ ولایت اگر لا الٰہ الا اللہ کی صحیح معرفت حاصل ہے تو سب کچھ صحیح ہے ورنہ سب غلط اور فریبِ نفس۔

یہی لا الٰہ الا اللہ ہے جو فکر و نظر کی ترقیوں اور اندازِ بیان کی تبدیلیوں کو اپنے اندر سموتا ہوا ابنِ عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کی صورت میں ہم تک پہنچا ہے۔

اسلام میں وحدت الوجود کی ابتدا

جس طرح ہندی اربابِ فکر میں وحدۃ الوجود کی ابتدا سری شنکر سے مانی جاتی ہے۔ اسی طرح عموماً اسلام میں وحدۃ الوجود کا عقیدہ حضرت ابن عربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ نسبت اگر اس معنی میں ہو کہ ابنِ عربی نے اس نظریے کو صراحت سے پیش کیا اور اسے اپنی تصانیف کی مستقل بنیاد بنایا تو اسے درست کہا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ جس قدر اسلامی علوم و فنون آج مرتب و مدون شکل میں ہمارے سامنے ہیں اسلام کے دورِ اوّل میں کوئی بھی اس صورت میں نہ تھا۔ نہ حدیث کی یہ صورت تھی، نہ اصولِ حدیث تھے۔ نہ فقہ، اصولِ فقہ اور عقائد و کلام کے نام سے کوئی واقف تھا یہاں تک کہ صرف و نحو کا بھی بحیثیت ایک مرتب فن کے کوئی وجود نہ تھا۔ بالکل اسی طرح تصوف یا عقیدہ وحدۃ الوجود کی بھی وہ شکل نہ تھی جو بعد کے زمانے میں نظر آتی ہے۔ لیکن اس کے برخلاف اگر یہ سمجھا جائے کہ اسلام میں یہ عقیدہ موجود نہ تھا اور ابن عربی نے اسے اسلامی عقائد میں شامل کیا تو یہ صحیح نہیں ہے۔

وجود کا مسئلہ خالص فلسفیانہ ہے اور یقیناً اسلام اپنی ابتدا میں وجود و عدم جیسے مباحث سے نا آشنا تھا لیکن وحدۃ الوجود کا یہ اصلی تصور کہ موجود ایک ہے اور وہ اللہ ہی ہے (لا موجود الا اللہ) خالص اسلامی ہے اور ابن عربی بلکہ شنکر کے زمانے سے بہت پہلے سے اسلام میں رائج تھا جیسا کہ

علامہ اقبالؔ نے بھی فرمایا ہے ؎

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب
بخود مشل نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
زلا موجود الا اللہ دریاب

شنکر ہندی وحدۃ الوجود کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ ان کا زمانہ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی ہے یعنی ۷۸۸ء تا ۸۲۰ء مطابق ۱۷۲ھ تا ۲۰۵ھ لیکن شنکر سے کئی سو سال قبل ہندوستان سے بہت دُور عرب کی ایک بے پڑھی لکھی قوم کے شاعر لبیدؔ نے کہا تھا :۔

"الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل"

اور پھر پیغمبر اسلام نے اِس کی تصدیق فرما کر اس عقیدے کو غیر فانی بنا دیا۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا :۔

"سب سے سچی بات جو شاعر نے کہی ہے وہ لبیدؔ کی یہ بات ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے[۱]۔"

---

[۱] یہ حدیث امام بخاری نے تین جگہ بیان کی ہے۔ باب ایام الجاہلیۃ میں ابوہریرہؓ سے، باب الادب میں ابن بشارؓ سے اور باب الرقاق میں محمد بن مثنیٰ سے۔ اسی طرح امام مسلم نے محمد بن الصباح اور دوسری جماعت سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ امام ترمذی نے باب الاستیندان میں علی ابن حجر سے اور شمائل میں محمد بن بشار

(باقی صفحہ ۶۶ پر)

ابن عربی کے مرشد حضرت ابومدین[51] مغربی رحمۃ اللہ کے ذیل کے اشعار یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ابنِ عربی سے پہلے اس عقیدے نے فلسفیانہ نوعیت اختیار کرلی تھی۔

لا تنکر الباطل فی طورہ — فانہ بعض ظہورا تہ

واعطہ منک بمقدارہ — حتی توفی حق اثباتہ[52]

ابن عربی کا سن پیدائش ۵۶۰ھ (۱۱۶۴ء) اور سن وفات ۶۳۸ھ (۱۲۵۰ء) ہے اور شیخ ابومدین مغربی کا سن وفات ۵۹۰ھ (۱۱۹۳ء) ہے۔ اس کے علاوہ ابن عربی کے وطن اندلس سے بہت دور نیشاپور میں یہی نعرہ شیخ فریدالدین عطار کا بھی تھا جن کی پیدائش ۵۱۳ھ (۱۱۱۹ء) میں ابن عربی سے بہت پہلے واقع ہوچکی تھی اور جس سادگی اور صراحت سے شیخ عطار نے اپنے اشعار میں اس نظریے کو بیان کیا وہ سادگی اور صراحت

(بقیہ صفحہ ۶۵ کا) سے روایت کی ہے۔ ابن ماجہ نے باب الادب میں محمد بن الصباح سے اسے روایت کیا ہے (عمدۃ القاری۔ ج۔ ۸)

لبید ابن ربیعۃ العامری جس کا یہ شعر ہے الا کل شئ ما خلا اللہ باطل ٭ وکل نعیم لا محالۃ زائل۔ زمانہ جاہلیت یعنی پیغمبر اسلام کی بعثت سے پہلے کا شاعر ہے جو بعد میں اسلام لے آیا تھا۔ لبید کی عمر ایک سو ستاون ۱۵۷ سال کی ہوئی۔ سالِ وفات ۴۱ھ مطابق ۶۶۱ء ہے۔ (تاریخ شعرائے عرب)

[51] محی الدین ابن عربی حضرت شیخ ابومدین الشعیب المغربی کے مرید ہیں اور حضرت ابومدین مغربی حضرت غوث اعظم بغدادی رضی اللہ عنہ کے مرید ہیں۔

[52] یہ شعر نفحات الانس اور کشکولِ کلیمی سے نقل کئے گئے ہیں۔

ہمیں ابنِ عربی کے یہاں نہیں ملتی۔ اسی طرح شیخ نظامی گنجوی اور حکیم سنائی بھی صراحت سے وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور زمانے کے اعتبار سے حضرت ابن عربی سے مقدم ہیں۔

اہلِ طریقت کے نزدیک، جن میں اکثر بڑے بڑے عالم مجتہد اور محدث شامل ہیں، یہ مسلّم ہے کہ یہ عقیدہ (وحدۃ الوجود یا وحدۃ الموجود) سندِ متصل سے پیغمبرِ اسلام سے اہلِ باطن کو پہنچا ہے۔ قرونِ اولیٰ میں یہ عقائد خواص کو ان کی استعداد باطن کے لحاظ سے تلقین کیے جاتے تھے۔ مولانا جامیؒ نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ سب سے اوّل حضرت مالک ابن انس کے ایک جلیل القدر اور نامور شاگرد حضرت ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ھ / ۸۵۹ء) ان مسائل کو اشارت سے عبارت میں لائے۔ ان کے بعد سید الطائفہ حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی ۲۹۷ھ / ۹۱۹ء) نے تصوف کو بطورِ علم ترتیب دیا اور اس پر تصنیف کی۔ پھر حضرت شبلی (متوفی ۳۳۴ھ / ۹۴۵ء) نے ان اسرار کو منبر پہ بیان فرمایا۔ شیخ عطار نے اس واقع کو اپنے مشہور قصیدے میں اس طرح بیان کیا ہے:۔

روزِ آدینہ بر سرِ منبر — گشت شبلی برائے خطبہ سوار
کرد توحیدِ ایزدی آغاز — کہ یکی است او چہ دہ چہ صد چہ ہزار
مگر آنجا جنیدؒ حاضر بود — گفت اے پاکباز نادر کار
آنچہ من با تو گفتہ ام بہ نہفت — تو عیانش ہمی کنی اظہار
گفت ہیہات اے یگانۂ عصر — سخن مشرکانہ را بگذار
من ہمی گویم و ہمی شنوم — نیست کس غیرِ من بہ ہر دو دیار

قم باذنی و قم باذن اللہ ہر دو یک نغمہ است از لبِ یار

کشف المحجوب میں حضرت شبلی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے :-

" التصوف شرك لانہ صیانۃ القلب عن رؤیۃ الغیر ولا غیر "

یعنی تصوف شرک ہے کیوں کہ تصوف نام ہے دل کو مشاہدۂ غیر سے محفوظ رکھنے کا۔ حالاں کہ غیرِ حق موجود ہی نہیں ہے[1]۔

---

[1] اس موقع پر یہ صراحت بے موقع نہ ہوگی کہ سب سے پہلے مامون رشید کے عہد میں (۸۱۳ء تا ۸۳۳ء) ارسطو کی تصانیف کا عربی میں ترجمہ ہوا اور عرب یونانی علوم سے آشنا ہوئے۔ یہ معلوم ہے کہ ارسطو وحدۃ الوجودی نہ تھا۔ خلیفہ منصور کے زمانے میں جو ترجمے ہوئے وہ عموماً حکایات و امثال تک محدود تھے اور اس کے بعد جو ترجمے ہوئے وہ طب و ریاضیات کے فنون پر مشتمل تھے۔ ویسے بھی عرب مذہب میں ترمیم یا اس کے بدل کے طور پر کسی نظریے کو قبول نہیں کر سکتے تھے۔ یہاں تک کہ قرآن کی تفسیر بھی اپنے رائے سے کرنا کفر سمجھا جاتا تھا۔ (من فسر بالرائے فقد کفر) اس صورت میں یہ کس طرح برداشت کیا جا سکتا تھا کہ لا الٰہ الا اللہ کے وہ معنی سمجھے جائیں جو صحابہ اور تابعین نے نہ سمجھے ہوں بلکہ یونانی، عیسائی یا ہندی مفکرین نے سمجھے ہوں اس لیے اس قیاس کے لیے گنجائش نہیں ہے کہ مسلمانوں نے توحید کے بارے میں پیغمبر اسلام اور صحابہ کی تعلیم سے قطع نظر کر لی ہو۔ اسی طرح یوگ کے اعمال بھی اسلامی مزاج کے موافق نہیں آتے۔ کیوں کہ

(بقیہ صفحہ ۶۹ پر)

لبید کے شعر اور اُس کے ساتھ پیغمبرِ اسلام کا جو قولِ مبارک نقل کیا گیا ہے اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں ہے اور بہ ظاہر یہ نظریہ ویدانت کے نظریے کی مانند معلوم ہوتا ہے کہ برہمہ کے سوا سب کچھ مایا ہے یا "ایکو برہمہ دوئتو ناستی" اور یہ بات تقریباً تمام وجودی مسلک کے مفکرین تسلیم کر چکے ہیں کہ حقیقتِ اعلیٰ ایک ہے لیکن یہ کائنات اور یہ موجودات جسے ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں اور خود ہم کیا ہیں۔ اسی ایک سوال کے جواب سے دراصل اختلاف شروع ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا نہیں ہے جسے نظر انداز کیا جا سکے

(بقیہ صفحہ ۶۸ کا) یوگ کا سب سے اعلیٰ اصول سکونِ مطلق اور ترکِ حرکت ہے اور اسلام کی مقدم ترین عبادت، نماز، عمل و حرکت کے سوا کچھ نہیں اور اسی لیے اسلامی تصوف کے اذکار و اشغال کا حرکت اسی طرح جزو لازمی ہے جس طرح ہندو یوگ کا ترکِ حرکت ہے۔ اس فرق کی اصل یہ ہے کہ غیر اسلامی مذاہب عموماً اس عالم اور ہستی کو شرِ محض سمجھ کر رہبانیت کے قائل ہیں۔ اسلام عالم کو خیر سمجھتا ہے اس لیے رہبانیت کے خلاف ہے اس کا اصول ہے کہ عمل اور جد و جہد انسانی فطرت ہے اس لیے دنیا کی جد و جہد کے ساتھ دل کو خدا سے متعلق رکھنا چاہیے۔ اس طرح نماز اور صوفیانہ ذکر و شغل اس بات کی مشق ہیں کہ تبدیل حرکت و ہیئت سے تبدیلِ خیال نہ ہونے پائے اور حرکتِ اعضا کے ساتھ قلب کو یکسو کرنے کی عادت پڑ جائے۔ اس کے برخلاف یوگ میں اصل اصول یہ بات ہے کہ سکونِ خیال حاصل کرنے کے لیے جسم بلکہ سانس تک کو ساکن اور معطل کرنا ضروری ہے۔

اس اختلاف کے نتائج بہت دُور رس اور اہم ہیں۔ اس اختلاف سے قوموں کی تقدیریں بدل جاتی ہیں، نگاہیں اور عقلیں بدل جاتی ہیں، دُنیا اور دین بدل جاتے ہیں۔

شنکر کے نزدیک یہ عالم دھوکا اور التباس ہے۔ یہ دھوکا برہمہ پر عائد ہوا ہے۔ عالم ناپاک اور بے عقل ہے۔ شنکر کے متبعین نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ اودیا عالم کی علّتِ مادی ہے اور علّت ہونے میں وہ بھی برہمہ کی شریک ہے۔ اسی طرح انایا خودی بھی التباس بلکہ التباس کی اصل ہے۔ نو فلاطونیت بھی مادّے کو شر اور حقیقتِ اعلیٰ کا حجاب سمجھتی ہے اور حقیقتِ اعلیٰ کے تصوّر کی بنیاد مادّے کے ترک پر رکھتی ہے اس طرح گویا مادّے کی غیریت تسلیم کرتی ہے اور ہندی اربابِ فکر کی طرح آخری منزل فنافی اللہ کو قرار دیتی ہے۔ یونانی فلسفیوں نے وحدۃ الوجود کی اس انداز سے صراحت کی ہے کہ اسے محض مادّہ پرستی کے سوا کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ چنانچہ زے فینز اس مادّی دنیا ہی کو خدا تسلیم کرتا ہے۔ اس کو پہلا وحدۃ الوجودی فلسفی کہا گیا ہے۔ اسپونوزا بھی تقریباً اسی کا ہم خیال ہے۔ اس طرح گویا تنزیہ سے بالکل قطع نظر کرنا پڑتا ہے۔ ان مفکّرین سے ماقبل متقدّمین فلاسفہ کے یہاں وحدۃ الوجود کے معنی صرف یہ رہ جاتے ہیں کہ کائنات کا ہیولیٰ واحد ہے۔ وہ آگ ہو یا ہوا، پانی ہو یا کچھ اور۔ اس طرح خدا کا تصوّر کلّی طبعی کی طرح ذہنی اور خیالی ہو کر رہ جاتا ہے۔

وحدۃ الوجود کے یہ تمام تصورات حقیقت کو بطورِ کل کے تسلیم کرتے ہیں۔ اس طرح یا تو عالم کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور یا خدا کی انفرادیت کا انکار کرتے ہیں

اور اسی طرح انسان کی انفرادی خودی کے منکر ہیں۔ ان کے خیال میں وحدۃ الوجود کا تصور ہی انفرادیت کی ضد ہے۔ اسی طرح علامہ اقبال نے ابتدا میں وحدۃ الوجود سے انکار کیا۔ کیوں کہ وہ لائبنز کی طرح انفرادی خودی کے قائل ہیں اور اُن کے سارے فلسفے کی بنیاد ہی انفرادیت پر ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی وغیرہ وحدۃ الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔ بہ ظاہر یہ عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے لیکن اس مسلک کے تفصیلی مطالعے سے اس بات کی تصدیق ہو جائے گی۔

خود اسلامی صوفیوں میں اس موضوع پر کئی رائیں ہیں چنانچہ مجدد صاحب (شیخ احمد سرہندی) عالم کو وہم اور معدوم مانتے ہیں ان کے علاوہ بعض اسلامی صوفی اور ہندو فلسفیوں میں سے ایک گروہ ایرانی اہلِ فکر کی طرح عالم کو خدا کا سایہ اور ظل تسلیم کرتا ہے۔

صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی بھی شامل ہیں، عالم کو معدوم یا فریبِ نظر نہیں مانتا بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان عینِ حق یا مظہرِ حق ہے اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن سے اسی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن نے وضاحت سے کہا ہے کہ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں، زمانی ہوں یا مکانی، سب کی حقیقت اللہ ہی ہے۔

هو الاول و الآخر والظاهر والباطن

علمائے ادب نے کہا ہے کہ کلمہ سے پہلے ھو کا لفظ لانا دلیلِ حصر ہے۔ اس لیے اس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا ہی اوّل و آخر ہے اور خدا ہی ظاہر و باطن

ہے اس کے سوا نہ کوئی ظاہر ہے نہ باطن۔ نہ اوّل ہے نہ آخر۔ اس طرح وجود کے تمام مراتب کا احاطہ ہو جاتا ہے اور کوئی شے اس سے باہر فرض بھی نہیں کی جا سکتی۔

قرآن یہ بھی تصدیق کرتا ہے کہ اللہ ہی حق ہے اور اس کے علاوہ سب معدوم اور باطل ہے۔

کل شی ھالک الا وجھہ۔ اور ذلک بان اللہ ھو الحق و ان ما تدعون من دونہ الباطل

اگرچہ یہ معلوم ہو گیا کہ اللہ ہی ظاہر و باطن ہے اور وہی حق اور ثابت ہے اور باقی سب کچھ عدمِ محض ہے پھر بھی یہ سوال مزید وضاحت چاہتا ہے کہ یہ آسمان و زمین اور یہ عالم باطل ہے یا عینِ حق۔ قرآن نے کہا ہے۔

ھو الذی خلق السمٰوات والارض بالحق

یعنی زمین و آسمان کی تخلیق و ظہور حق سے ہے۔ لیکن یہ معرفت حاصل کرنے کے لیے صرف علم ہی کافی نہیں بلکہ عمل و مجاہدے کی ضرورت ہے۔

الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا

یعنی جو ہمارے لیے کوشش اور جد و جہد کرتے ہیں ہم انھیں اپنا راستہ بتائیں گے۔ یہ بات کہ عالم عین حق ہے۔ انسان کی کوشش سے ہی ظاہر ہو سکتی ہے۔ اس کوشش اور مجاہدے میں تفکر کو بہت اہمیت حاصل ہے الذین یتفکرون فی خلق السمٰوات والارض ربنا ما خلقت ھذا باطلا۔

(وہ لوگ جو خلقِ (ظہور) سماوات و ارض میں تفکر کرتے ہیں۔ اے رب یہ ظہور باطل نہیں ہے......)

تفکر کے ساتھ ذکر بھی ضروری ہے اس طرح کہ ایک لمحہ بھی غفلت پر تحمل نہیں کرنا چاہیے اور یہ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں ایک اصولی فرق ہے۔

واذکر ربک اذ نسیت

اپنے خدا کو یاد کر جب بھی تو بھول جائے

دل کو سب سے منقطع کر کے خدا کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت ہے وتبتل الیہ تبتیلا۔ اس کے بعد مشاہدے کی منزل آتی ہے۔ جب انسان آفاق (عالم خارجی) اور انفس (اپنی ذات) میں خدا کا مشاہدہ کرتا ہے اس وقت انسان کو صحیح معرفت حاصل ہوتی ہے۔

سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبین
لھم انہ الحق اولم یکف بربک انہ علی کل شی شھید الا
انھم فی مریۃ من لقاء ربھم الا انہ بکل شیٔ محیط

"یعنی قریب ہے کہ ہم ان کو اپنی نشانیاں عالم خارجی اور خود ان کی ذات میں دکھائیں گے۔ یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حق ہی ہے۔ کیا تجھے تیرے رب کے مشاہدے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ ہر شے پر حاضر ہے۔ بے شک وہ لوگ اپنے خدا کی لقا کے متعلق شک میں ہیں۔ بے شک وہ ہر شے کو گھیرے ہوئے ہے۔"

اگرچہ اس آیت میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ خدا کا مشاہدہ خارجی عالم اور اپنی ذات دونوں میں ہو سکتا ہے کیوں کہ دونوں ہی حق ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ اپنی ذات میں مشاہدہ زیادہ قریب کا مشاہدہ ہے کیوں کہ قرآن نے کہا ہے۔

نحن اقرب الیہ من حبل الورید

یعنی ہم انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ ظاہر ہے کہ انسان کی شخصیت سے بھی زیادہ انسان سے بھی قریب اس کی حقیقت ہی ہو سکتی ہے۔ لقاء رب یا اس حقیقت کا وجدان و عرفان ہی صوفیوں کا آخری مطمح نظر اور انتہائی منزل ہے نہ کہ نفیِ محض یا نفی خودی

وجود

اگرچہ ویدانت نے حقیقت کو بہ حیثیت علم محسوس کیا ہے لیکن بعض جگہ حقیقت کو نور سے بھی تعبیر کیا ہے۔ قرآن نے بھی خدا کو نور السمٰوات الارض (آسمان و زمین کا نور) کہا ہے اسی لیے قدیم صوفیوں نے بھی حقیقت کی نور سے مثال دی ہے لیکن نور کی مثال سے دوئی اور عالم سے منزہ ہونے کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے اور یا پھر حلول و اتحاد کے نظریات کی بنا پڑتی ہے اور یہ سب عقیدے اسلامی موحدین کے خلاف ہیں۔ اس لیے صوفیائے اسلام نے نور کی اس طرح تفسیر کی ہے؛ النور ھوالظھور والظھور ھوالوجود یعنی نور کے معنی ظہور ہیں اور ظہور اور وجود ایک ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اسی قسم کی قباحتوں سے بچنے کے لیے ایک جگہ کہا ہے کہ :۔

نور یا روشنی کے استعارے سے ذاتِ باری کا ہر چیز میں نفوذ مراد نہیں ہے بلکہ اس کی مطلقیت کو اُجاگر کرنا مطلوب ہے[۵]

---

۵ اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید

حقیقت یہ ہے کہ نور کے معنی ظہور اور وجود کرنے کے بعد اس طرح کے بہت سے اختلافات کہ علم اصل ہے یا وجود اور اسی طرح واقعیت اور تصوّریت کے مباحث لایعنی قرار پا جاتے ہیں۔

حضرت ابن عربی پہلے صوفی ہیں جنھوں نے خدا کی ذات کو وجودِ مطلق سے تعبیر کیا اور صوفیوں کے قدیم اصول لاموجود الا اللہ کو لا وجود الا اللہ کی صورت میں بھی صحیح قرار دیا۔

متکلمین[1] اشاعرہ کے نزدیک وجود محض ایک تصوّر ہے جس کی کوئی خارجی

---

[1] علم کلام کے ائمہ اور علماء کو متکلمین کہتے ہیں علم کلام دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔ (۱) اسلامی عقائد کا اثبات (۲) فلسفۂ ملاحدہ اور دیگر مذاہب کے اعتراضات و عقائد کی تردید۔ اشاعرہ، ماتریدیہ، معتزلہ، جبریہ، قدریہ وغیرہ متکلمین کے مشہور فرقے ہیں جو عقائد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ناموں سے موسوم کیے جاتے ہیں اشاعرہ کے امام ابوالحسن اشعری ($\frac{\text{۲۷۰ھ}}{\text{۸۷۳ء}}$ تا $\frac{\text{۳۳۰ھ}}{\text{۹۴۱ء}}$) تھے جو معتزلہ کے مشہور امام عبدالوہاب جبائیؒ کے شاگرد تھے اور پھر ان سے علیحدہ ہو کر ایک خاص مکتب خیال کی بنیاد ڈالی۔ دراصل اشعری کا ظہور معتزلہ کی حد سے بڑھی عقلیت کے ردعمل کے طور پر ہوا ہے۔ جنھوں نے خالص عقلیت اور خالص اعتقادیت کے درمیان کا راستہ اختیار کیا اس لیے معتزلہ (خالص عقلیت کے ماننے والے) بھی ان کے مخالف رہے اور خالص اعتقادیت کے معتقد یعنی محدثین بھی ان سے مطمئن نہ ہوئے۔ ایک زمانے میں تمام دنیائے اسلام اشعری عقیدے کی پیرو تھی اور آج بھی اس کی اکثریت ہے یہ لوگ عموماً اپنے کو اہل سنت والجماعت کہتے ہیں۔

حقیقت نہیں ہے لیکن ابن عربی اور دوسرے صوفی وجود سے حقیقت مراد لیتے ہیں۔ صوفی جب وجود کو حق کہتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وہ وجود نہیں ہوتا جو اشاعرہ نے سمجھا ہے یہی غلط فہمی ہے جس کی بناپر اشاعرہ کے مقلدین اس قول کو کہ وجود حق ہے[۵۱]۔

---

۵۱ اس موقع پر چند اصطلاحات کی تشریح کر دینا زیادہ مناسب ہوگا جو اکثر اس قسم کے مباحث میں استعمال ہوتی رہتی ہیں اور جن کے نہ جاننے سے بہت دقّت ہوتی ہے۔ فلسفیوں نے وجود کی اس طرح تقسیم کی ہے کہ وجود یا واجب ہے یا ممکن۔ **واجب** اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے قدیم اور ازلی ہو اور اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج نہ ہو اور کسی طرح معدوم نہ ہو سکے۔ اسلام میں واجب خدا کے سوا کسی کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔

ممکن اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے حادث ہو یعنی قدیم اور ازلی نہ ہو۔ اس کا وجود غیر کا محتاج ہو۔ دونوں تعریفوں میں "اپنی ذات" کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ فلاسفہ نے قدیم بالذات اور قدیم بالزماں میں فرق کیا ہے۔ وہ ایسی چیزوں کا وجود تسلیم کرتے ہیں جو ہمیشہ سے ہیں۔ یہ ہمیشگی صرف زمانے کے اعتبار سے ہے۔ ذات کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اپنی ذات سے ازلی صرف خدا کو تسلیم کیا جاتا ہے۔

ممکن کی دو قسمیں ہیں۔ جوہر اور عرض۔ ہر موجود یا تو کسی شے کے ساتھ خاص ہوگا اور وہ شے اس میں ساری ہوگی یا ساری نہ ہوگی۔ سریان کرنے والی چیز کو حال اور جس میں وہ چیز ساری ہے اس کو محل کہتے ہیں۔ ایسے ہی یہ ضروری ہے کہ کسی نہ کسی طرح ایک کو دوسرے کی ضرورت اور حاجت ہوگی ورنہ حلول (سریان) ناممکن ہوگا اس طرح یا تو حال محل کا محتاج ہوگا۔ اس صورت میں محل کو موضوع اور حال کو عرض کہتے ہیں۔ اس طرح بھی کہا گیا ہے کہ یا تو

(بقیہ صفحہ ۷۷ پر)

کفر و زندقہ سمجھتے ہیں کیوں کہ اس معنی میں کہ حق کا وجود محض ہمارے اعتبار سے ہے کفر کے سوا کیا ہو سکتا ہے حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانی کو ابن عربی سے ابتدا میں جو اختلاف تھا اس کا سبب بھی یہی تھا جیسا کہ مراۃ الاسرار میں صوفی عبدالرحمن انبیٹھوی نے

(بقیہ صفحہ ۷۶ کا) احتیاج اور ضرورت دونوں طرف سے ہوگی جیسے ہیولا اور صورت میں ہے یا صرف حال کی طرف سے۔ پس یہ حال عرض ہے اور اس کا محل موضوع ہے۔ اب اس طرح جوہر کی تعریف یہ ہوگی کہ جوہر وہ ماہیت ہے کہ جب وہ وجود خارجی میں پائی جائے گی تو کسی موضوع میں نہ ہوگی یعنی حال نہ ہوگی اور عرض وہ ہے جو کسی موضوع میں ہوگا اور بغیر موضوع کے نہ پایا جائے گا۔

حلول دو چیزوں کے ایسے خاص تعلق کا نام ہے کہ ایک کی صفت بالکل دوسرے کی صفت اور ایک کی طرف اشارہ بالکل دوسرے کی طرف اشارہ ہو۔ حلول کرنے والے کو حال اور جس میں وہ حلول کرے اُسے محل کہتے ہیں۔ جوہر اگر حال ہو تو اُسے صورت کہتے ہیں اور اگر محل ہو تو اس کو ہیولا کہتے ہیں۔

عرض کی نو قسمیں ہیں۔ کم۔ کیف۔ این۔ متیٰ۔ اضافت۔ ملک۔ وضع۔ فعل۔ انفعال۔

کلی اور جزئی بعض تصورات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل ان میں تعدد کثرت اور شرکت کو جائز نہیں سمجھتی مثلاً زید، خالد، ولید وغیرہ خاص شخصوں کا تصور مثلاً جب زید کا تصور ذہن میں ہو تو انسان یہ سمجھتا ہے کہ اس تصور کا مصداق صرف وہی ایک شخص ہے جس کا نام زید ہے۔ اس طرح کے تصورات کو جزئی کہتے ہیں اور بعض تصورات ایسے ہوتے ہیں جن میں عقل شرکت اور کثرت کو جائز سمجھتی ہے مثلاً مطلق انسان کا مفہوم عقل میں آیا اس کے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ انسانیت کے مفہوم میں بہت سے آدمی شریک ہو سکتے ہیں اور زید، خالد وغیرہ بہت سے

(بقیہ صفحہ ۷۸ پر)

صراحت کی ہے۔

وحدۃ الوجود کے بیان میں علامہ شبلی نعمانی کی عبارتِ ذیل نقل کردینا مفید اور مزید وضاحت کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ علامہ نے فرمایا ہے :-

"حقیقت یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے بغیر چارہ نہیں اس مسئلے کے لیے پہلے مقدماتِ ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے (۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا کیوں کہ علت اور معلول کا وجود ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا (۳) عالم حادث ہو۔ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہوسکتا اور چوں کہ عالم حادث ہے۔ اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہوسکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لیے اربابِ ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادے کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے کے تعلق کی علت کیا ہے۔ کیوں کہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو۔ کیوں کہ حادث کی علت حادث ہوتی ہے اور چوں کہ علت حادث ہے تو اس کے لیے

(بقیہ صفحہ ۷۷ کا) اشخاص پر انسان صادق آسکتا ہے۔ ایسے تصورات کو کلی کہتے ہیں۔ یہ بھی ذکر کردینا ضروری ہے کہ ان کلیوں کا وجود ذہن انسان کے باہر نہیں پایا جاتا ہے۔

بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اب یہ سلسلہ اگر غیر النہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے۔ جس سے متکلمین اور اہلِ ظاہر کو انکار ہے، اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیوں کہ اگر حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

(۱) عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

(۲) عالم قدیم ہے اور اس کا کوئی خالق نہیں ہے۔ یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے لیکن وہ ذاتِ باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذاتِ باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیوں کہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں ہیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفے کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں۔ البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوصِ قرآنی اس کے خلاف

ہے لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں ۔ قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اوّل و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے"

(حیات مولانا روم ؒ)

وجود کی بحث دقیق اور مشکل ہے جسے غیر اصطلاحی الفاظ میں بیان کرنا مشکل ہے ۔ اس لیے تفصیل سے قطع نظر کرکے اس کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں حضرت شیخ کلیم اللہ جہاں آبادی کی کتاب عشرۂ کاملہ سے چند سطریں نقل کی جاتی ہیں جو سند بھی ہیں اور جامع و مختصر بھی اور اس کے ساتھ نسبتہً سہل بھی :-

"وجود واجب بھی ہے ۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود صرف ممکن ہی میں محدود ہے اور اگر یہ بات صحیح ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شے موجود ہی نہ ہو کیوں کہ ممکن نہ اپنے وجود میں مستقل ہے اور نہ دوسرے کو موجود کرنے میں ۔ کیوں کہ موجود کرنے سے پہلے خود موجود ہونا ضروری ہے ۔

اب اختلاف یہاں سے ہے کہ شیخ اشعری اور ابوالحسین البصری معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ واجب کا وجود اور اس شے کی ذات ایک ہی چیز ہے ۔ ذہنی اور خارجی دونوں طرح ۔ لیکن جمہور متکلمین کا خیال ہے کہ وجود ایک امر زائد ہے اور ذات کے علاوہ ہے ۔ صوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ ہی موجود مطلق ہے ۔

وجود ہی واجب ہے اور تعین اُس کی صفت ہے جو اُسے عارض ہے۔"

"عشرۂ کاملہ"

تنزلات

علاّمہ اقبالؔ نے خدا کو فرد کہا ہے۔ اسلام اور دوسرے مذاہب میں خدا کی فردیت کا تصوّر آخر میں تشبیہہ اور تجسم کے عقیدوں میں بدل جاتا ہے۔ جیسا کہ اکثر مذاہب اور خود اسلام کے ایک فرقے میں واقع ہو چکا ہے۔ لیکن علاّمہ نے فردیت کو اس طرح سُلجھا کر بیان کیا ہے کہ تشبیہہ میں ذہن محدود نہیں ہوتا۔ اگرچہ ابتدا میں علاّمہ خدا کی کلّیت کو فردیت کی ضد سمجھتے رہے اور اس لیے وحدۃ الوجود سے انکار کرتے رہے کیوں کہ غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں خدا کی فردیت کا کوئی تصوّر نہیں ہے اور خدا کی فردیت اس نظریے کے خلاف ہے۔ نہ اس کے نزدیک کلّیت اور فردیت یا تشبیہہ و تنزیہہ ایک جگہ جمع کی جاسکتی ہے لیکن آخر میں اقبالؔ کو اس مشکل کا حل صوفیائے اسلام کے کلام میں مل گیا اور وہ خدا کی فردیت کے ساتھ کلّیت کو اور کلّیت کے ساتھ فردیت کو جمع کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس قسم کی بہت سی دشواریاں صوفیوں کے تنزلات کے نظریے سے حل ہو جاتی ہیں۔ اقبالؔ نے بھی تنزلات کو اپنے انداز اور الفاظ میں بیان کیا ہے[۵]۔ تنزلات سے ناواقفیت کی وجہ سے وہ اعتراضات پیدا ہوتے

۵؎ خطباتِ اقبالؔ (خدا کا تصوّر اور عبادت کے معنی)

ہیں جو کہ مخالفینِ وحدۃ الوجود عموماً پیش کرتے ہیں۔ درحقیقت اس نظریے کو بغیر سمجھے ہوئے وحدۃ الوجود اور انسانِ کامل یا مردِ مومن کے نظریوں کو سمجھنا دشوار ہے۔

جو اربابِ نظر کہ اس مادی عالم کو حقیقت کے علاوہ اور اس سے غیر سمجھتے ہیں خواہ وہ اسے معدوم سمجھتے ہوں یا فریبِ نظر یا سایہ اور عکس، ان کو تنزلات کے نظریے کی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح جو اس مادّی عالم کو عین حقیقت تو سمجھتے ہیں لیکن حقیقت کو مطلق اور اس عالم سے پاک اور ماوراء نہیں سمجھتے ان کے لیے بھی تنزلات میں کوئی کشش نہیں ہے۔ تنزلات کی ضرورت تو جب محسوس ہوتی ہے جب ہم حقیقت کو وراء الورا، بے شبہ و بے نموں، بے چون و بے چگوں اور "برتر از گمان و قیاس و خیال و وہم" سمجھتے ہیں یعنی تنزیہہِ محض کا بھی اقرار کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ اس دکھائی دینے والے عالم کو عین حقیقت بھی تسلیم کرتے ہیں تو پھر یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اس غیر مادی اور منزہ حقیقت کو اس مادی عالم سے مطابق کیسے کریں جسے اصطلاح میں تشبیہ اور تنزیہہ کو جمع کرنا کہتے ہیں یعنی حقیقت نے مجاز کی صورت کیسے اختیار کی اور روح سے بھی پاکیزہ تر ذات نے ان مادّی صورتوں میں جلوہ گری کس طرح کی۔ اور اس جلوہ گری کے باوجود وہ اسی طرح مخفی ہے جس طرح ازل میں مخفی۔ اس لیے صوفیوں نے از روئے کشف و یقین اور فلسفیوں نے از روئے عقل و دلیل یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ عالم حقیقتِ مطلق کا بے واسطہ ظہور نہیں ہے بلکہ حقیقتِ مطلق نے اپنے عالمِ اطلاق سے اس مادی عالم تک درجہ بدرجہ ظہور فرمایا ہے۔ ان میں سے ہر درجہ اپنے سے

پہلے درجے کی بہ نسبت ظاہر اور اپنے سے بعد کے درجے کے اعتبار سے باطن ہے۔ اس درجہ بہ درجہ باطن سے ظاہر ہونے اور حقیقتِ مطلق سے مجازِ مقید تک آنے کو تنزل اور ظہور اور ان درجوں کو تنزلات کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر اس نظریے کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ فلسفیوں نے انسان کی تعریف اس طرح کی ہے کہ انسان جوہر ہے، جسم ہے، نامی ہے اور حسّاس ہے، اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا اور جزئیات و کلّیات کا سمجھنے والا ہے۔ اس تعریف میں سب سے پہلے انسان کو بہ حیثیت جوہر بیان کیا گیا ہے کیوں کہ وہ بذاتِ خود موجود ہے۔ اس صفت میں انسان کے ساتھ اور بے شمار چیزیں شریک ہیں اس لیے ایک کے بعد ایک قید بڑھا کر انسان کو دوسری چیزوں سے ممتاز کیا گیا ہے مثلاً جسم کی قید سے انسان کو اُن چیزوں سے ممتاز کیا گیا جن میں ابعادِ ثلثہ یعنی لمبائی چوڑائی اور گہرائی نہیں پائی جاتی۔ نامی (بڑھنے والا) کی قید سے جمادات سے ممتاز کیا گیا۔ حسّاس اور اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا مان کر نباتات سے علیحدہ کرکے حیوانات کے درجے تک لائے اور چوں کہ خیال کیا گیا ہے کہ کلّیات کو جانور بھی سمجھتے ہیں اس لیے جزئیات کی قید بڑھا کر انسان کو حیوانات سے ممتاز کیا گیا۔ اب دیکھا جائے تو اتنی قیدیں لگانے کے بعد بھی انسان کی جوہر ہونے کی صفت میں کوئی فرق نہ آیا اور نہ جوہر ہونے سے اس کے انسان ہونے میں کوئی فرق آیا۔ وہ ایک ہی آن میں جوہر بھی ہے، جسم بھی، نامی اور حساس بھی، متحرک بالارادہ اور کلیات و جزئیات کا سمجھنے والا بھی۔ اسی طرح صوفیوں نے اپنی فکر کا سلسلہ وجودِ مطلق سے شروع کیا اور قیدیں

بڑھاتے گئے۔ یہ ترتیب نظریۂ ارتقا کی طرح زمانی نہیں ہے اور نہ اس سے اصل حقیقت پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

اس طرح فکر کرنے اور اس فکر کو اس ترتیب سے بیان کرنے کا نام اصطلاح میں "تنزلات" ہے۔ جس طرح فلسفیوں نے انسان کی تعریف میں جنس الاجناس جوہر کو قرار دیا ہے اسی طرح صوفیوں نے آخری حقیقت کو وجودِ مطلق قرار دیا ہے جس میں خدا سے لے کر بندہ تک شامل ہے کیوں کہ کوئی شے ایسی نہیں ہے جس پر وجود کا لفظ صادق نہ آئے۔ یہ وجود دو ہو ہی نہیں سکتے کیوں کہ وجود کے علاوہ جو کچھ ہے وہ عدم ہے جس پر "ہے" کا لفظ صادق نہیں آسکتا۔ اس لیے کہ عدم کوئی شے نہیں۔

صوفیوں کے نزدیک وجود یعنی ہستی ہی حق ہے[۱] اس کی شکل اور حد نہیں ہے اور نہ اسے حصر کیا جاسکتا ہے لیکن اس وجود کا ظہور اور تجلی شکل اور حد میں ہوتی ہے۔ اس شکل اور حد میں ظاہر ہونے سے اس وجود میں کوئی تغیر نہیں ہوتا وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے اور ویسا ہی رہے گا۔ یہ وجود ایک ہے مگر اس کے مظاہر یا لباس بہت سے ہیں یہی وجود تمام موجودات کی حقیقت اور باطن ہے۔ کائنات کا ایک ذرہ بھی اس سے خالی نہیں۔ نہ خارج میں اس

۱ـ ابن عربی کے بعد ان تنزلات کو الجیلی نے انسان الکامل میں، رومیؒ نے مثنوی میں اور ابن عربی کے شارحین نے تفصیل سے بیان کیا ہے جیسے جامی نے لوائح میں۔ یہ عبارت تحفہ مرسلہ سے ماخوذ ہے جو دوسری تصانیف کے اعتبار سے بہت واضح اور سہل ہے۔

وجود کے علاوہ کوئی شے موجود ہے۔ یہ وجود واجب ہے اور اس کی کنہ کسی پر ظاہر نہیں ہو سکتی۔ عقل و حواس و وہم و قیاس اس تک نہیں پہنچ سکتے کیوں کہ یہ سب حادث ہیں اور حادث سوائے حادث کے کسی شے کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اسی خیال سے کہا گیا ہے کہ خدا کی ذات میں فکر نہ کرو۔ وجود اپنی ذات کی حیثیت سے تمام ناموں، نسبتوں اور اضافتوں سے پاک ہے۔

اس وجود کے کتنے ہی مرتبے یا تنزلات ہیں۔

پہلا مرتبہ لاتعین اور اطلاق کا ہے۔ اس مرتبے میں وجود جیسا کہ بیان کیا گیا ہر نسبت سے پاک اور ہر قید سے منزہ ہے۔ یہاں تک کہ اطلاق اور بے قیدی کی قید بھی اس پر عائد نہیں کی جا سکتی۔ اس مرتبے کو اصطلاح میں احدیت کہتے ہیں۔ ذاتِ بحت، ذاتِ ہویت، ہاہوت، خفاء الخفا۔ غیب الغیب وغیرہ اشارات اسی مقام کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ قل ہو اللہ احد میں واحد کے بجائے جو احد کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ اسی مقام کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا مرتبہ تعین اول کا ہے۔ یہ مرتبہ علم اجمالی کا ہے۔ وحدت، حقیقتِ محمدیہ، لاہوت، برزخ کبری، لوحِ محفوظ، ام الکتاب وغیرہ اس مقام کی طرف اشارات کے بطور استعمال ہوتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ علم تفصیلی کا ہے۔ یہی مرتبہ اعیان ثابتہ کا اور ظہور اسم اللہ اور تنزیہہ کا ہے۔ اسے واحدیت، حقیقت الانسانیہ اور جبروت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ تینوں مرتبے قدامت سے متصف ہیں اور ان میں تقدیم و تاخیر زمانے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ محض عقلی و

اعتباری ہے۔

چوتھا مرتبہ عالمِ ارواح کا ہے۔ یہ مرتبہ تشبیہ اور وجود خارجی کا ہے لیکن اس مرتبے میں اشیاءِ کونیہ مجرد اور بسیط ہیں۔ پانچواں مرتبہ عالمِ مثال کا ہے اس سے وہ اشیا مراد ہیں جو مرکب ہیں مگر لطیف ہیں اور خرق و التیام سے پاک ہیں۔ چھٹا مرتبہ عالمِ اجسام کا ہے یعنی وہ اشیاءِ کونیہ جو مرکب ہیں اور کثیف ہیں جن کا تجزیہ اور ترکیب ہو سکتی ہے۔

ساتواں مرتبہ ان مراتب کا جامع ہے۔ وہ آخری اور کامل ترین ظہور ہے۔ یعنی انسان جو خلیفۃ اللہ ہے وہ جب عروج کرتا ہے تو یہ مراتب اس میں انبساط کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اس وقت اسے انسانِ کامل کہتے ہیں۔

یہ عروج و انبساط اپنی انتہائی اور کامل ترین شکل میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو حاصل تھا اور آپ کے اتباع میں بقدر استعداد و عطیہ خداوندی دوسرے انسانوں کو ہر زمانے میں حاصل ہو سکتا ہے۔

الوہیت کے مرتبے میں وجود کے لیے جو نام استعمال کیے گئے ہیں۔ ان ناموں کو مراتبِ خلق پر استعمال نہیں کیا جا سکتا نہ مراتبِ خلق کے نام اور خصوصیات مرتبۂ الوہیت پر اطلاق ہو سکتے ہیں اگرچہ وجود کی حقیقتِ واحد تمام موجودات ذہنی و خارجی کو شامل ہے۔ لیکن ہر مرتبے کے نام صفات اور نسبتیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ لہٰذا مرتبہ الوہیت کے نام مثلاً اللہ، رحمٰن وغیرہ کا اطلاق مراتبِ عبودیت پر کرنا کفر اور زندقہ ہے۔

ابن عربی کے مشہور شارح مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے ؎

اے بردہ گماں کہ صاحبِ تحقیقی | واندر صفتِ صدق و یقیں صدیقی
ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد | گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

(لوائح)

بندگی اور شریعت کی ذمّے داری، دُکھ اور سُکھ، ان سب کا تعلق تعینات عبودیت سے ہے۔ اسی طرح قرآن اور کتبِ سماوی کا نزول اور خطاب مرتبۂ الوہیت سے مرتبہ عبودیت کی طرف ہے اس لیے جو حضرات یہ استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کے اوامر و نواہی، عذاب و ثواب کے وعدے اور وعید وحدۃ الوجود کو غلط ثابت کرتے ہیں وہ نہ وحدۃ الوجود کو سمجھنے کی زحمت گوارا کرنا چاہتے ہیں اور نہ صوفیا کی تصانیف کے مطالعے کی۔

وحدۃ الوجود کے ان مختلف مکاتب خیال کے مطالعے سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ وجود کے واحد تسلیم کرنے میں جہاں یہ تمام مختلف اہلِ فکر متفق ہیں وہیں وجودِ عالم اور انسانی خودی کے بارے میں سب آپس میں مختلف ہیں۔ خصوصاً سری شنکرا اور حضرت ابن عربی میں بڑا زبردست[1] اختلاف ہے۔

---

[1] علامہ اقبال نے خود بھی الجیلی صاحبِ انسانِ کامل کے ذکر میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ فرماتے ہیں "یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ نظریۂ مایا" کے حامیوں سے یہ کس قدر زبردست اختلاف ہے۔ اس کا (الجیلی کا) یقین ہے کہ عالمِ مادی کا وجود حقیقی ہے۔

(فلسفۂ عجم)

یہ مذہب صرف الجیلی ہی کا نہیں بلکہ سارے وجودی صوفی اسی پر متفق ہیں انھیں اس بارے

بقیہ صفحہ ۸۸ پر)

سری شنکر، عالم اور انسانی خودی کو شر، مایا، اور التباس و جہالت اور برہمہ سے علیحدہ سمجھتے ہیں اور ابن عربی اور ان کے متبعین، عالم اور انسانی خودی کو عینِ حق اور ظہورِ حق سمجھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ سری شنکر کا نظریہ نفی خودی اور ترکِ عمل تک پہنچتا ہے۔ کیوں کہ جب عالم دھوکا اور مجموعہ شر ہے تو اس دھوکے سے نجات حاصل کرنا اصلی نجات ہے اور اس التباسی وجود کا فنا ہو جانا ہی آخری منزلِ کمال ہے۔

(بقیہ صفحہ ۸۷ کا)
ہیں یہاں تک اصرار ہے کہ وہ مایا کو بھی (اگر وہ کچھ ہے) حق ہی سمجھتے ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے۔

"لا تنکر الباطل فی طورہ"

(ابو مدین مغربی)

ایں جملہ چہ بود عین آں موج — واں موج چہ بود عین دریا
ہر چیز کہ ہست عینِ کل است — پس کل چہ بود سراسر اجزا

(مغربیؒ)

دو عالم چیست نقشِ صورتِ دوست — چہ جائے نقش و صورت بلکہ خود اوست

(مغربیؒ)

نکتۂ تحقیق بشنو از نیازِ بے نیاز — کیں ہمہ نقشِ دو عالم نیست الا نقش بند

(حضرت شاہ نیازؒ)

گفت عالم گفتم از اسرارِ اوست — گفت آدم گفتم او خود روبروست

(اقبال)

نجات

اس کے علاوہ تمام ہند وارباب فکر اور اصحاب مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ زندگی اور دنیا دکھ سے بھری ہوئی ہے۔ لذت اور الم اور ان کا لا انتہا تسلسل سکون پر منتج نہیں ہوتا بلکہ عمل اور تناسخ (کرم اور آواگون) اور اُن کے واسطے سے دکھ میں پھنسا دیتا ہے۔ اِس لیے زندگی سے نجات حاصل کرنا ہی حقیقی نجات ہے ؎

قیدِ حیات و بند و غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

(غالب)

حقیقی نجات فنائے کامل کے بغیر ممکن نہیں ہے کیوں کہ اگر وقتی طور پر کوئی دکھ دور بھی کر دیا جائے تو دوسرا دکھ اُس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بے فعلی اور خودکشی سے بھی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ کیوں کہ ہماری فطرت ہمیں عمل پر مجبور کرتی ہے اور خودکشی سزا کے طور پر دوبارہ جنم کا باعث اور مزید غم و الم کا سبب بنتی ہے۔ لذت صرف ایک ظاہری صورت ہے۔ لذت کو باقی رکھنے کی کوشش بھی تکلیف دہ ہے اور اسے حاصل کرنے کی کوشش بھی تکلیف دہ اور لذت کا ختم ہوجانا بھی تکلیف دِہ۔ لہٰذا لذت اور الم لازم و ملزوم ہیں۔ دُنیا اور اس کے عمل کی انتہائی صداقت الم ہے۔

اس بات پر سب متفق ہیں کہ سلسلۂ عمل پیدائش اور دوبارہ جنم کے ایسے

نتائج جو بے اندازہ زمانے سے چلے آتے ہیں وہ بے ابتدا بھی مگر بے انتہا نہیں ہیں۔ ان کی ابتدا نا معلوم ہو مگر وہ کہیں نہ کہیں ضرور ختم ہوتے ہیں۔ لیکن اس انتہا کو اپنے اندر ہی تلاش کرنا چاہیے ورنہ عمل ہمیں کبھی ختم نہ ہونے والی زندگی میں پھنسا دیں گے۔ جذبات، خواہشات اور تصوّرات ہمیں عمل کی طرف لے جاتے ہیں۔ اگر ہم ان چیزوں سے بے تعلق ہو جائیں تو ہم اپنے اندر ایک ساکن، ساکت اور بے فعل ذات پائیں گے جو مسرّت اور الم سے پاک ہے اور دوبارہ جنم نہیں لیتی ہے۔

اپنشدوں میں نجات یا مکتی کے معنی اس حالاتِ اطلاق یا لا متناہیت کے ہیں جو انسان اپنی ذات کے صحیح وقوف کے ذریعے حاصل کرتا ہے اور برہمہ ہو جاتا ہے جہاں نہ حرکت ہے نہ تغیر ہے اور نہ دوبارہ زندگی اور اُس کا دُکھ ہے۔

یہ حالت کیا ہے؟ اس کی تشریح تصورات کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ یہ حالت ایجابی نہیں ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔ وہاں کوئی امتیاز ہے نہ اختلاف۔ (نیتی نیتی) وہ یہ نہیں ہے۔ (نہ میم نہ تو میم) نہ میرا نہ تیرا۔ وہ ایک سمندر کے مانند ہے جس میں ہماری مظہری ہستی فنا ہو جائے گی جس طرح نمک پانی میں گھل جاتا ہے۔ ویدانت کے نزدیک مُکتی کی منزل وہ ہے جہاں برہمہ کا خالص نور (ست)، خالص وجود کامل آنند کے طور پر اپنی نادر شان و عظمت سے چمکتا ہے اور باقی سب کچھ وہمی اور لاشے کے بطور بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ مُکتی کی حالت میں او دیا کا کیا حال ہوتا ہے؟ اس کا جواب ایسا ہی دشوار ہے جیسے

اس سوال کا جواب کہ اودیا وجود میں کیوں کر آئی۔ یہ سمجھ لینا چاہیے کہ غیر معین اودیا کا مقولہ اپنی پیدائش، ظہور اور فنا کے لحاظ سے بھی غیر معین ہی ہے۔

جیون مکت

ہندو فلسفے میں یہ سوال کافی اہم ہے کہ اس جسم کے ساتھ یعنی زندگی میں نجات حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں کیوں کہ جسم اور یہ مادّی عالم ناپاک ہونے کے علاوہ مقید ہے، متحرک ہے اور عمل پر مجبور ہے۔ ویدانت کی رو سے بھی جسم اودیا اور مایا کا مظہر ہے۔ اس لیے جسم کے ساتھ نجات حاصل کرنا اجتماع ضدین ہے۔

اس مشکل کو تسلیم کرتے ہوئے نیائے کے نظام میں اَپ ورگ (نجات) جسم کے فنا ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کیوں کہ روح جب تک نو قسم کی کیفیات سے بالکل جُدا نہ ہو جائے نجات ممکن نہیں ہے۔ یہ جدائی جسم سے علیحدگی کے بعد ہی ممکن ہے۔ نو کیفیات یہ ہیں۔ ارادہ، دشمنی، لذّت، الم، علم، کوشش، نیکی، بدی اور فطری جبلّت۔

اسی طرح ویشیشک نظامِ فکر میں روح نیکی اور بدی کے پھلوں سے خالی ہے اور بدی کے پھل (نتیجہ) جسم اور حواس پیدا کرتے ہیں۔ جب نیکی اور بدی کے پھل ختم ہونے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے اور کرم تحلیل ہو جاتے ہیں تو کوئی نیا جسم پیدا نہیں ہوتا اور یہی موکش (نجات) ہے۔

---

۵۱ تاریخ ہندی فلسفہ بحوالہ نیائے منجری صفحہ ۵۰۸

پرکرن، پنچ پیکا میں، شاکت ناتھ پربھاکر کی رائے لکھتا ہے کہ نجات سے مراد جسم کا مطلق فنا ہو جانا ہے۔ جسم جو کہ نیکی اور بدی کی وجہ سے ہے۔ جیون مکت کا لفظ شنکر کی تصانیف میں نہیں ملتا لیکن ویدانت کے نزدیک، بقول ڈاکٹر گپتا، جیون مکتی ناممکن نہیں ہے اور زندہ نجات پانے والا اس شخص کو بھی کہا جا سکتا ہے جو کسی نئے عمل کا اکتساب نہیں کرتا بلکہ صرف گزشتہ کیے ہوئے کرموں کے پھل برداشت کرتا رہتا ہے اور جب وہ پھل ختم ہو جاتے ہیں تو جسم کو چھوڑ دیتا ہے اور پھر دوبارہ پیدا نہیں ہوتا۔ گویا ویدانت بین بھی دراصل نجات کی اصلی حالت وہی ہے جب انسان جسم کی قید اور دوبارہ پیدائش سے نجات حاصل کرلے۔

کرم اور آواگون

یہ معلوم ہو گیا کہ نجات کا اصلی مفہوم ہستی اور آواگون (تناسخ) سے نجات اور فنائے کامل ہے۔ ہستی براہِ راست عمل (کرم) کا نتیجہ ہے یا علامہ اقبال کے الفاظ میں انا کا تعین عمل سے ہے اور انا کے پھندے سے نکلنے کا طریقہ ترکِ عمل ہے۔ اس لیے ہمیں عمل کے بارے میں ہندو فلسفیوں کے خیالات معلوم کرنے چاہئیں۔ اس کے علاوہ نجات، (مکتی)، عمل (کرم) اور تناسخ (آواگون) آپس میں ایک دوسرے سے لازم ملزوم ہیں اس لیے نجات کے ساتھ تناسخ اور عمل کے مسائل پر بھی توجہ کرنا ضروری ہے۔

ہندو فلسفے میں موت کوئی چیز نہیں ہے۔ موت سے مراد صرف تغیر ہے تمام عالم ہر وقت بدلتا رہتا ہے۔ موت سے جسم کے اجزا متفرق ہو جاتے ہیں لیکن فنا نہیں ہوتے اور ان سے دوسرا جسم پیدا ہوتا رہتا ہے۔ اور اس میں کوئی بھی دوسری روح آتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وشنو (عالم کے باقی رکھنے والے دیوتا) کی طرح شیو (عالم کا برباد کرنے والا دیوتا) بھی قابلِ محبت و عظمت ہے اور اس کی بھی پرستش کی جاتی ہے۔ شیو تغیرات کا خدا ہے، عالم کا محسن ہے اور اس کا وجود بھی ضروری ہے۔

تناسخ سے مراد یہ ہے کہ ایک انسان بار بار مرتا اور بار بار پیدا ہوتا ہے یہ پیدائش ان اعمال کے مطابق ہوتی ہے جو وہ پہلے جنم میں کر چکا ہوتا ہے تاکہ اپنے اعمال کا نتیجہ برداشت کرے اس طرح جسم بدلتا رہتا ہے لیکن روح نہیں بدلتی۔ پیدائش اور موت کا یہ چکر کبھی ختم نہ ہوگا۔ جب تک کہ پرانے عمل ختم نہ ہو جائیں اور نئے عمل سرزد ہونے موقوف نہ ہو جائیں۔ کرم کے پھل خود کرم کے اندر ہی موجود ہیں۔ یہ پھل یا نتیجے مادّی عناصر سے مل کر ایک خارجی وجود پیدا کرتے ہیں۔ عمل ارادے پر اور ارادہ خواہش پر منحصر ہے۔

اس لیے کہا گیا ہے کہ :۔

"جب دل سے تمام خواہشات ترک کر دی جائیں تو فانی غیر فانی ہو جاتا ہے اور برہمہ میں فنا ہو جاتا ہے۔"

برہد ۴ - ۴ - ۷

صرف یہی صورت ہے جس سے دوبارہ پیدائش نہ ہوگی۔ اسی لیے تمام نظامات

میں ترکِ عمل اور ترکِ خواہش پر زور دیا گیا ہے۔

چارواک کے مادہ پرستوں کے علاوہ تمام ہندو نظامات فکر بہ شمول بدھ اور جین جن اصولوں پر متفق ہیں ان میں سے اہم ترین نظریہ تناسخ اور عمل کا نظریہ ہے۔ تناسخ اور کرم ایک دوسرے سے ایسے وابستہ ہیں کہ ایک کے بغیر دوسرے کو بیان کرنا مشکل ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ہر انسان کی عمر اور اس کے دکھ سکھ برابر اور یکساں نہیں ہیں تو پھر اس غلط تقسیم کا سبب کیا ہے؟ اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بچہ پیدا ہوتے ہی بیماریوں اور دکھوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ آخر اس کا کیا قصور تھا؟ ان مشکل سوالات کو نظریۂ تناسخ سے حل کیا گیا ہے۔ یعنی اس شخص نے اپنی اس موجودہ زندگی سے پہلے کسی زندگی میں ایسے عمل کیے تھے جس کی سزا یا جزا اسے اس زندگی میں مل رہی ہے۔ یہ طے شدہ ہے کہ جو کام کوئی انفرادی وجود کرتا ہے وہ اپنے بعد ایک اثر چھوڑتا ہے جو آئندہ اس شخص کے رنج یا خوشی کا سبب ہوتا ہے۔ اگر اعمال کے نتائج ایسے ہوں کہ وہ موجودہ زندگی میں نہ مل سکتے ہوں تو پھر وہ انسان اپنے گزشتہ اعمال کے نتائج برداشت کرنے کے لیے دوبارہ پیدا ہوتا ہے۔

ویدوں سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جزا و سزا کا کوئی دوسرا عالم اس عالم کے سوا ضرور ہے۔ اپنشدوں میں کچھ زیادہ وضاحت کی گئی ہے اور منوشاستر میں ہمیں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ ملتا ہے۔

تسلیم کیا گیا ہے کہ تناسخ بلا آغازِ زمانہ کسی شخص کے افعال اور واقعاتِ

عالم کے مخفی تعلق کی بنیاد پر جاری ہے "مخفی تعلق" کا لفظ اس ایراد کی طرف اشارہ کرتا ہے جو تناسخ پر عائد ہوتا ہے یعنی یہ کہ اوّلین وجود جس نے کوئی عمل نہیں کیا بغیر کسی عمل کے نتیجے کے کس طرح کوئی مخصوص وجود حاصل کر سکا کیوں کہ معدوم عمل نہیں کر سکتا نہ خواہش کر سکتا ہے اور بغیر خواہش اور عمل کے جنم کا تعین نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بدھ مت (جو ذات، روح، اور کسی ایجابی ہستی کا قائل نہیں ہے اور تناسخ کا قائل ہے) یہ واضح نہیں کر سکا کہ اوّلین خواہش کس طرح ظہور میں آئی جو وجود کا سبب ہوئی۔ کیوں کہ بدھ مت میں بھی خواہش پیدائش کا سبب اور پیدائش الم کا سبب مانی جاتی ہے۔ اسی طرح ویدانت بھی جو عالم کو التباس مانتا ہے تناسخ کا قائل ہے لیکن اسے بھی یہ تسلیم ہے کہ یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ اوّلین اودیا برہمہ سے کس طرح متعلق ہوئی جس کی وجہ سے یہ عالم ظاہر ہوا۔

بدھ مت میں عالم کو نیستِ مطلق مانا جاتا ہے جو غیر متناہی ہے بعض وقت خواہش کی وجہ سے دنیا میں ایک شکل کا ایک شخص پیدا ہوتا ہے جس میں علم اور ارادہ ہوتا ہے۔ اس طرح وہ جینے لگتا ہے اور پھر زندگیوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ یہ نیستیِ مطلق جس نے یہ شکل اختیار کی ہے، بُرے اور بھلے افعال پر قادر ہو جاتی ہے اور اصلی حالت جو نفیِ محض ہے ترکِ خواہش اور ترکِ وجود کی کوشش سے حاصل کی جا سکتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ تمام ہندی نظاماتِ فکر میں حیات، ہستی اور خودی کو جہالت اور التباس کی اصل اور قابلِ نفی تسلیم کیا گیا ہے حقیقتِ اعلیٰ کا تصور ہی یہ ہے کہ وہ غیر متغیر مطلق اور ساکنِ محض ہے اور اس متعین اور متغیر حالت سے مغائر ہے

لہٰذا حالتِ برتر کو حاصل کرنے کے لیے نفی خودی، ترکِ حرکت، ترکِ عالم اور ترکِ حواس و محسوسات ضروری سمجھا گیا ہے۔ زندگی متحرک اور متغیر ہے اس لیے خلافِ حقیقت اور حجابِ اکبر ہے۔ محسوسات کا یہ عالم ناپاک اور مجموعۂ شر ہے اور زندگی دھوکے، دکھ اور الم کے سوا کچھ نہیں۔ اس لیے زندگی اور اس عالم سے نفرت اور اس کا ترک ناگزیر ہے عمل دوسری زندگی کا تعین کرتے اور بار بار کی موت و زندگی میں مبتلا کرتے ہیں اس لیے زندگی سے نجات حاصل کرنے کے لیے ترکِ عمل ضروری ہے کیوں کہ اصل میں نجات تناسخ سے چھٹکارا حاصل کرنے ہی کا نام ہے۔

گیتا

علامہ اقبال کی رائے میں ترکِ عمل کے بارے میں گیتا دوسرے ہندی نظاماتِ فکر سے مستثنیٰ ہے ان کا ارشاد ہے:-

"بنی نوعِ انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دل فریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایت کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے کیوں کہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔"

یہ فیصلہ کر لینا بہت مشکل ہے کہ گیتا ترکِ عمل کے خلاف ہے یا اس کی موئید ہے کیوں کہ ایک طرف تو اُس نے ترکِ عمل سے ترکِ خواہش مراد لی ہے۔ یعنی جو کام کیا جائے وہ احساسِ فرض کی خاطر اور نتائج سے بے تعلق ہو کر کیا جائے اور دوسری طرف وہ ترکِ عمل کی موئید معلوم ہوتی ہے کیوں کہ

گیتا تناسخ کو صحیح تسلیم کرتی ہے اور یہ بھی تسلیم کرتی ہے کہ دنیا کرم کے اساس پر پیدا ہوئی ہے[۱] اس لیے جب تک عمل موقوف نہ ہوں گے دوسرا جنم موقوف نہ ہوگا دوسرے نظامات کی طرح گیتا کا نجات کا تصور بھی نفی خودی اور برہمہ میں فنا ہو جانا ہے۔ چنان چہ کہا گیا ہے:۔

"وہ عالی ہمت جو عرفان سے کمال کو پاتا ہے پھر تناسخ کی طرف رجوع نہیں کرتا کیوں کہ آواگون سراپا رنج ہے[۲]

جو خودی کو چھوڑ دیتا ہے وہ موت کے چنگل میں نہیں پھنستا بلکہ احدیت (برہمہ) کے درجے میں پہنچتا ہے۔ بس سمجھ کہ تیری خودی تیری دشمن ہے[۳]

اسی طرح گیتا میں نجات یافتہ حالت وہ سمجھی گئی ہے جہاں انسان اپنی انفرادیت کو مطلق میں گم کر دیتا ہے اور کامل فنا حاصل کر لیتا ہے۔

---

۵۱ گیتا ۱۵-۳ ۴-۹ از ترجمہ تاریخ ہندی فلسفہ

۵۲ گیتا ۸-۱۵ ترجمہ منشی کنہیا لال

۵۳ گیتا ۶-۵ ترجمہ منشی کنہیا لال

"گیتا کے چھٹے باب میں نصیحت کی گئی ہے کہ یوگی برہمچاری (تجرد) کی سخت زندگی بسر کرے، اپنے دل کو دُنیاوی مقاصد سے ہٹا دے اور صرف خدا کا دھیان کرے، اپنے تمام افعال اُس کی جانب منسوب کرے اور اس سے اتحاد میں رہنے کی کوشش کرے۔ اس سے اس کی روح کو سکون ہوگا جس سے وہ اپنی انفرادیت کو خدا میں گم کردے گا اور فنا پذیری ذات کے آنند میں خدا میں قائم ہوجائے گا۔"[۵۱]

گیتا میں نجات کے جو طریقے بیان کیے گئے ہیں اس میں یوگ کی طرح اصل اصول ظاہری اور باطنی یعنی ذہن و جسم کی حرکت کی موقوفی اور کامل سکون ہے۔

"جو دل اور اندریوں کی حرکات کو روک سکے وہ اس مسند پر بیٹھنے کا قصد کرے اور معلوم رہے کہ دل قابو میں کرنے کو اسٹانگ یوگ[۵۲] ہے۔"

ڈاکٹر داس گپتا کی تشریح کے مطابق گیتا میں برہم سے مراد کامل سکون ہے۔ اور یوگ میں برہم وہ ناقابلِ بیان حالت ہے جو کامل فنا ہے اور جس میں وجود کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ گیتا نے یوگ کے اعمال اور ترکِ حرکت کی ہدایت کی ہے۔

---

۵۱ ترجمہ ہندی فلسفہ صفحہ ۵۸۲ ج-۲ بحوالہ گیتا ۶-۱۵

۵۲ گیتا ۶-۱۲ ترجمہ کنہیا لال

یوگ کا سب سے اہم اصول ترکِ حرکت ہے جو جسم کی حرکت سے لے کر سانس اور ذہن کی حرکت تک کو شامل ہے۔ خود گیتا ۱۲-۱۰ میں یوگ کے علاوہ پرانا یام کی ہدایت کی گئی ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے کہ تمام ہندی نظامات کا یوگ ایک ہی ہے۔ یہاں تک کہ ویدانت بھی یوگ کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اور اپنے نظریات کو یوگ سے مطابق کرنے کی انتہا کوشش کرتا ہے۔ حالاں کہ ویدانت کی رو سے نجات کے لیے صرف صحیح علم ہی کافی ہے۔ سانکھیہ، بدھ مت اور یوگ سب تسلیم کرتے ہیں کہ تمام تجربہ پُرالم ہے اور اس لیے کہا گیا ہے کہ تمام خارجی افعال میں کچھ نہ کچھ گناہ ہے۔[۵۱]

ان تمام بیانات سے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتی ہے کہ تمام دوسرے ہندی نظامات کی طرح گیتا سے بھی ترکِ عمل کی تائید ہوتی ہے اور اس کی نظر میں بھی نجات کے لیے ترکِ عمل ضروری قرار پاتا ہے۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گیتا میں ترکِ عمل کی مخالفت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر بھی ترکِ عمل اور عمل کی جو صورت گیتا میں ہے شاید اس سے بھی علامہ اقبال کی تائید نہ ہو سکے کیوں کہ گیتا کا خیال ہے کہ اعمال کا اصل فاعل خدا ہے انسان پر اس کے افعال کی کوئی ذمّے داری نہیں ہے۔ خدا نے کسی کام کے کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ نہ ثواب نہ عذاب کوئی شے ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ انسان صحیح علم حاصل کر لے اور یہ سمجھ لے کہ میں اپنے افعال کا فاعل نہیں ہوں۔

---

۵۱ ترجمہ تاریخ ہندی فلسفہ صفحہ ۳۹۷ ج-۲

چنان چہ کہا گیا ہے :۔

"کرموں کا کرنا مقتضائے بشری ہے لیکن مغرور جانتا ہے کہ میں فاعل افعال کا ہوں"

۳ - ۲۷

"اے ارجن میں تیرے دل میں مقیم ہوں تو جو کام کرے تصور کر کہ میں کرتا ہوں اپنی طرف کسی فعل کی نسبت نہ کر اور وہم کو جلادے اور جنگ کو دیر نہ کر"

۳ - ۳۰

"درون اور بھیکم اور جیدرتھ کو میں نے قتل کر دیا۔ ظاہر میں تو قتل کر اور خوف نہ کر فتح تیری ہوگی"

۱۱ - ۳۴

"ثواب عذاب کی کچھ اصل نہیں لیکن جہالت اور حیوانیت سے اس کی حقیقت پوشیدہ رہتی ہے کیوں کہ جاہل کا نفس تصدیق سے عاجز رہتا ہے۔

۵ - ۱۵ [۵۱]

اس سلسلے میں ڈاکٹر ایس ۔ این گپتا کی رائے یہ ہے کہ :۔

"خدا کے متعلق گیتا کے نظریے کا اصلی مقصد یہ معلوم ہوتا ہے

---

۵۱ یہ سب ترجمے منشی کنہیا لال جی کے ہیں۔

کہ بالآخر خیر و شر کی کوئی ذمّے داری نہیں ...."

تاریخ ہندی فلسفہ صفحہ ۱۶۸
ج ۔ ۲

اس طرح گیتا تمام افعال کو غیر اخلاقی بنا دیتی ہے اور دوسری طرف وہ ہندو مت کے عظیم الشان نظریۂ کرم کی بھی مخالف معلوم ہوتی ہے ۔ کیوں کہ ہندو مذہب میں گناہ بغیر سزا برداشت کیے ہوئے معاف نہیں ہو سکتے اس لیے کہ معلول اپنی علت سے جدا نہیں ہو سکتا ، لیکن گیتا نے قرآن کی طرح یہ رعایت روا رکھی ہے کہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار رہا ہو ، لیکن جب وہ خلوص کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو مُتّقی ہو جاتا ہے اور ابدی طمانیت حاصل کر لیتا ہے ۔ یہاں تک کہ گناہگار عورتوں اور شودروں کو بھی نجات حاصل ہو جاتی ہے[1]

ڈاکٹر ایس ۔ این گپتا نے اس موقع پر گیتا میں تضاد تسلیم کیا ہے کیوں کہ اس میں ایک طرف تو ترکِ عمل کی مخالفت کی گئی ہے اور دوسری طرف یہ تعلیم دی گئی ہے کہ کرم کی قیود کو توڑ کر برہم کو حاصل کرنا چاہیے اس لیے کہ کرم آخر آواگون میں پھنسا دیتے ہیں ۔

لیکن اس تضاد میں اس طرح توافق کی کوشش کی جا سکتی ہے کہ گیتا نے اعلیٰ ذات اور ادنیٰ ذات کے جداگانہ فرائض کا نظریہ تسلیم کیا ہے ۔ اس لیے ترکِ عمل ۔ برہم میں فنا ہونے کا منصب بھی اعلیٰ ذات والوں کا ہو سکتا ہے اور نیچ ذات والوں کے لیے عمل کرنا ہی بہتر ہے ۔ گیتا کا نظریہ یہ ہے کہ کوئی کام بہ ذاتِ خود

---

[1] گیتا ۹ ، ۳۰ ، ۳۲

اچھا اور بُرا نہیں ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اس کا کرنے والا کس ذات سے تعلق رکھتا ہے۔ برہمن، چھتری، ویش اور شودر، کی صفات طبعی جدا جدا ہیں اور اسی طرح ہر ذات کے فرائض جدا جدا ہیں۔ ذاتوں کی یہ تقسیم ازلی اور خدا کی طرف سے ہے پس جو شخص اپنی ذات کے مطابق کام کرتا ہے وہی اس کے لیے نیکی ہے۔ کام خواہ کتنے ہی اچھے ہوں لیکن کرنے والے کی ذات کے خلاف ہونے کی وجہ سے بُرائی ہو جاتے ہیں۔ گیتا ۱۸-۴۱ تا ۴۴-۴۵ میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ :-

"جو طبعی عمل جس کے ہیں وہ ان کو نہ چھوڑے گو سراپا عیب ہوں
کیوں کہ دھواں آگ سے جدا نہیں ہو سکتا۔"

گیتا ۱۸-۴۷

ذیل کی عبارت سے اس خیال کی مزید وضاحت ہو جائے گی جو گیتا کے اس نظریے کی تائید میں لکھی گئی ہے :-

"ہم کو راماین سے معلوم ہوتا ہے کہ شمبوک شودر مہاتما (منی) تھا جو جنگل میں راہبانہ ریاضت کر رہا تھا یہ ذات کی خلاف ورزی تھی۔ اس لیے کہ شودر ریاضت (تپ) نہیں کر سکتا صرف اعلیٰ ذات کے لوگ کر سکتے ہیں پس شودر منی شمبوک کے ریاضت کرنے کو بدی (ادھرم) کہا گیا ہے۔ اس ادھرم کا نتیجہ یہ ہوا کہ رام کی سلطنت پر مصیبت آئی .... بادشاہ رام اپنے رتھ میں سوار ہو کر جنگل کو گئے اور شمبوک کو قتل کر دیا کہ اس نے اپنی ذات کے

فرائض کی خلاف ورزی کی۔ ایسی مثالیں کثرت سے پیش کی جا سکتی ہیں۔"

تاریخ ہندی فلسفہ بہ سلسلہ گیتا

صفحہ ۶۵۴
ج - ۲

پس جب یہ فیصلہ کیا جائے کہ وحدۃ الوجود ترکِ عمل کا حامی ہے یا نہیں تو اس سے قبل یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ وحدۃ الوجود انا سے خلاصی پانے کو نجات سمجھتا ہے یا نہیں، انا کو فریب تخیّل اور عالم کو حقیقت سے غیر مانتا ہے یا نہیں اور انا کا تعین عمل سے تسلیم کرتا ہے یا نہیں۔ تناسخ کا قائل ہے یا نہیں۔ اور اگر ان میں سے کسی بات کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتا تو ترکِ عمل کا الزام اس نظریے پر صحیح نہیں ہو سکتا۔

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ تصوّف اور ابنِ عربی کا یہ نظریہ نہیں ہے کہ انا کا تعیّن عمل سے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تناسخ صحیح نہیں ہے۔ نہ ان کے نزدیک انا اور عالم فریبِ تخیل یا غیر حق ہے بلکہ وہ عالم کو عینِ حق اور انا کو مظہرِ اتم سمجھتے ہیں۔ اس لیے انا سے نجات پانے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ سری شنکر اور ابن عربیؒ اگر متفق ہیں تو صرف اس نقطے پر کہ حقیقی وجود برہمہ یا حق تعالیٰ ہی کا ہے لیکن عالم اور انسانی انا کی حقیقت کے بارے میں آپس میں بالکل مختلف ہیں۔ سری شنکر عالم اور خودی کو مایا اور التباس اور غیر حق سمجھتے ہیں اور ابن عربی عینِ حق سمجھتے ہیں۔

غیرتش غیر در جہاں نہ گذاشت   لاجرم عینِ جملہ اشیا ہم

اسی لیے تصوّف میں نجات کا مفہوم ہستی سے نجات حاصل کرنا نہیں ہے کیوں کہ ہستی عینِ حق ہے۔ بار بار کی پیدائش (آواگون) سے بھی نجات حاصل کرنا مقصود نہیں ہے کیوں کہ اسلام تناسخ کا قائل نہیں ہے بلکہ تصوّف فنا کو آخری منزل بھی نہیں سمجھتا جیسا کہ ویدانت میں سمجھا جاتا ہے اور جس کا بیان اپنے مقام پر ہوگا۔

اس کے علاوہ سری شنکر کے خیال میں نجات کے حصول کے لیے نہ مراقبے کی ضرورت ہے نہ عبادت کی اور نہ کسی اور قسم کے افعال کی۔ بلکہ عقل مطلق اور نجات کسی شخص کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اس پر یہ سچائی ظاہر ہو جائے کہ برہمہ یا ذات ہی آخری حقیقت ہے اور اس طرح راہِ فرائض (کرم مارگ) کو راہِ عقل (گیان مارگ) سے ادنیٰ اور مختلف تسلیم کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ تصوّف میں علم کے ساتھ عمل کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور کسی منزل پر بھی عمل سے بے تعلّقی کو برداشت نہیں کیا گیا۔

مسئلہ فنا

یہ تحقیق ہو جانے کے بعد کہ شنکر اور ابن عربی وحدۃ الوجود کے بارے میں متحد الخیال نہیں ہیں اور ابن عربی کا نظریہ ترکِ عمل کا حامی نہیں ہے مسئلہ فنا اور نفی خودی کے بارے میں تفصیل سے عرض کرنے کی ضرورت ہے۔ کتاب کے شروع میں علامہ اقبال کی عبارتوں کے جو اقتباسات دیے گئے ہیں ان سے

معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے خیال میں :

(۱) وحدۃ الوجود کا نظریہ فنا کو آخری منزل قرار دیتا ہے اور نفی خودی کا حامی ہے۔

(۲) صوفیوں نے مسئلہ فنا کی تفسیر بُدھ مت کے نقطۂ نظر سے کی ہے۔
یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ نو فلاطونیت اور ویدانت بلکہ تمام ہندی ارباب فکر کے نزدیک فنائے کامل ہی کا نام نجات ہے اور فنا سے حقیقی فنا یعنی جسم اور انفرادی روح (جیو) کی کامل فنا علم و انتیاز ذات کی فنا اور عمل اور اس کے نتائج کی فنا مراد ہے جس کے بعد دوبارہ پیدا ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔ مُکتی کی منزل وہ ہے جب سب کچھ لاشے ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔

بُدھ مت

ویدانت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خالص وجود برہمہ کا ہے جو غیر متغیر، سکونِ محض، صورتوں سے پاک اور دوسری چیزوں سے مختلف ہے۔ اپنشدوں کے اثر سے اس بدلنے والے عالم میں اس عالم سے ماورا ایک غیر متغیر ذات تسلیم کی جاتی ہے جو اس عالم کی علت ہے لیکن بدھ مت کے نزدیک مستقل ذات یا وجود یا علت کچھ بھی نہیں ہے وہ کسی ایسی ذات کو جو متغیر تجربات سے وابستہ ہے مستقل ذات تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک عالم بجز مظاہر متغیر کے کچھ نہیں۔ لہٰذا سب کچھ عدم ہے اور اس لیے الم ہے۔

بُدھ مت کے نزدیک جوہر موجود نہیں ہے۔ تمام نمائش و ظہور صرف اعراض

کا ہے اس لیے انھوں نے وجود کی تعریف کبھی ایسی استعداد سے کی ہے جس سے ہم بہ ذریعے مشاہدے کے واقف ہوتے ہیں اور جس کا ثبوت اشکال وصور سے ہوتا ہے اور کبھی کہا ہے کہ وجود کسی شے کی تخلیق یا ظہور کی قابلیت ہے۔ اسی طرح شے کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ مستقل خصوصیات کا اتصال یا اجتماع ہے اور جب نئی خصوصیات ان خصوصیات میں مجتمع ہو جاتی ہیں تو ایک جدید شے کا ظہور ہوتا ہے۔

عرض یا صفت جوہر سے علیحدہ سمجھی جاتی ہے اور جوہر کو محض دھوکا تسلیم کیا جاتا ہے۔ بدھ محققین کے نزدیک دُنیا دھوکا ہے۔ جسے ہم ہونا یا عالم سمجھتے ہیں وہ متغیر ہونے والے مظاہر کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ذات اور جوہر کا کوئی وجود نہیں ہے۔ نہ کوئی حقیقتِ اعلیٰ ہے نہ مستقل شعور ہے۔ سب کچھ خلا ہی خلا اور عدم ہی عدم ہے۔

جس طرح یونانی حکما اور اسلامی متکلمین نے عالم کے تغیر پر غور کیا ہے اور اسے عالم کے حادث ہونے کا سبب قرار دیا ہے۔ اسی طرح بدھ محققین نے بھی عالم کے تغیر پر غور کیا ہے اور اس تغیر کو عالم کے فریبِ نظر ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ وہ اس نقطے پر زور دیتے ہیں کہ جو کچھ ہمیں ایک وقت محسوس ہوتا ہے وہ دوسرے وقت فنا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا سب کچھ عارضی ہے۔ استقلال کا تصور ہمارے اپنے وجود کے تصورِ استقلال سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک فریب ہے۔ خود ہمارا شعورِ ذات کسی خاص لمحے کے جذبات و تصورات کی پیداوار ہے۔ نہ علّت ہے نہ معلول، نہ نفس ہے نہ روح۔ عناصر اور اُن کی نمائش یا ظہور خلافِ

حقیقت اور ایک جادوگر کے شعبدے کی طرح ہیں جو نہیں ہیں مگر نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ خود بُدھ اور اُن کی تعلیم بھی ایک خواب، ایک خیال اور ایک سراب ہے۔ جب ذات کے ادراک کا دعویٰ کیا جاتا ہے تو وہ ذات کا ادراک نہیں ہوتا بلکہ صرف ذہنی تجربات و اعراض کا ادراک ہوتا ہے۔ بدھ مت کے اِس نظریے کو عدمیت سے تعبیر کیا گیا ہے۔

بُدھ مت کے چار اصولی حقائق

وہ حالت جو بُدھ[ل۵] کے درجے تک بہ آسانی پہنچاتی ہے رہبانیت کی حالت ہے۔ ان چار حقائق کی تعلیم عوام النّاس کو نہیں دی جاتی بلکہ راہبوں

ل۵ یہاں بُدھ سے مراد مہاتما بُدھ کی مخصوص شخصیت نہیں ہے بلکہ ایک انتہائی درجہ ہے جسے مہاتما بُدھ نے حاصل کیا تھا اور اس طرح دوسرے انسان بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ ڈاکٹر لی بان نے لکھا ہے کہ ایک فرقے کا اعتقاد ہے کہ شیاکیا مونی کے بعد ایک اور بُدھ آئے گا جو نئی روشنی اور نئی قوت لائے گا اور نجات کا اس سے بھی زیادہ آسان راستہ بتائے گا۔ ڈاکٹر لی بان کی تحقیق کے مطابق بُدھ کے معنی وجود کامل کے ہیں جو خدا سے بھی بڑا درجہ ہے۔ وہ وجود کامل جو عالم کی ابتدا اور انتہا ہے اور سب کچھ ہوتے ہوئے بھی فنائے مطلق ہے۔

مہاتما بُدھ کا نام سدھارتھ سیاکیا مونی ہے۔ پیدائش ۵۶۳ قبل مسیح ڈاکٹر لی بان نے لکھا ہے کہ بدھ مت پر سب سے قدیم کتاب "للت وستر" ہے جو نیپال میں غالباً پہلی صدی عیسوی میں تصنیف ہوئی ہے۔

کے لیے مخصوص ہے کیوں کہ ان کو سمجھنے اور ان پر عمل کرنے کے لیے بہت سے مدارج کا طے کرنا ضروری ہے۔
للت وستر میں لکھا ہے:۔

"اے راہبو! یہ ہیں وہ چار محترم حقائق۔ اوّل دنیاوی مصیبت۔ دوم دُنیاوی مصیبت کی جڑ۔ سوم دُنیاوی مصیبت کا معدوم ہو جانا۔ چہارم دنیاوی مصیبت کو معدوم کرنے کا طریقہ"۔

"دُنیاوی مصیبت کیا چیز ہے۔ اصل میں پیدائش دُنیاوی مصیبت ہے۔ بڑھاپا، بیماری، موت، ان سے دُور ہونا جن سے ہم محبّت کرتے ہیں اور ان سے ملنا جن سے ہم نفرت کرتے ہیں اس کا نام دُنیاوی مصیبت ہے۔ انسان کسی چیز کی خواہش کرتا ہے اور کوشش کے ساتھ بھی اُسے نہیں پاتا، یہ دنیاوی مصیبت ہے۔ غرض وہ چیزیں جو حواس خمسہ سے حاصل ہوتی ہیں دنیاوی مصیبت ہیں"۔

"دُنیاوی مصیبت کی جڑ کیا ہے؟ یہ وہ خواہش ہے جو ہر وقت تازہ ہوتی رہتی ہے۔ وہ خواہش جو حظِ نفسانی کی شدّت سے پیدا ہوتی ہے جو اس سے اور اُس سے لذّت حاصل کرتی ہے یہی جڑ ہے دُنیاوی مصیبت کی۔ دُنیاوی مصیبت کو معدوم کرنا کیا ہے؟ شہواتِ نفسانی کو ٹھنڈا کرنا اور اس خواہش کو معدوم کرنا جو ہر وقت تازہ ہوتی رہتی ہے اور حظِ نفسانی کی شدّت سے

پیدا ہوتی ہے اور اس چیز سے لذّت حاصل کرتی ہے اور پھر پیدا ہوتی اور بجھتی ہے۔ یہ ہے دُنیاوی مصیبت کا معدوم کرنا۔"

"اور وہ طریقہ کیا ہے جس سے دُنیاوی مصیبت معدوم ہوجاتی ہے۔ یہ وہ محترم طریقہ ہے جس کے آٹھ حصے ہیں۔ بصیرت کامل سے لے کر مراقبۂ کامل تک۔ یہ ہے حقیقت اس طریقے کی جس سے دُنیاوی مصیبت معدوم ہوجاتی ہے۔ اے راہبو! یہی ہیں چار محترم حقائق۔"

(تمدن ہند بحوالہ للت دستر باب ۲۶)

بُدھ مت میں زندگی سے نفرت، اس کا ترک اور اس سے قطع نظر بہت اہم چیز ہے اس کا سبب یہ ہے کہ حضرت بُدھ کی فکر کی ابتدا ہی زندگی سے نفرت سے شروع ہوتی ہے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ انھوں نے ایک ہی روز میں تین ایسے منظر دیکھے جن سے ان کا دل زندگی سے بے زار ہوگیا۔ انھوں نے ایک بُڈّھے کو دیکھا جس کی کمر جھک گئی تھی اور بہ مشکل چل سکتا تھا۔ ایک طاعون کا خوف ناک مریض نظر پڑا اور پھر ایک مُردے کو دیکھا جس کی شکل بگڑ گئی تھی۔ گوتم نے سوچا یہ بُڈّھا دُنیا میں کیوں آیا؟ بیماری کیوں آئی؟ موت کیوں آئی؟ گوتم کو یقین ہوگیا کہ دُنیا ایک عظیم دار المحن ہے لیکن آخر یہ مصیبت کہاں سے آئی؟ اس کا سبب کیا ہے؟ اور اس کا علاج کیا ہوسکتا ہے؟

مہاتما بُدھ کے خیال میں ساری مصیبتیں پیدائش کے سبب سے ہوتی ہیں اور پیدائش ہی موت کا سبب ہے۔ پیدائش کا اصلی سبب جہالت ہے

جو خواہش اور احساس و ارادہ، فعل وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے یہ ایک بھاڑ چکر یعنی ہستی کا دائرہ ہے۔ اسی کے ختم ہونے سے مصیبت ختم ہو سکتی ہے۔

مصیبت افعال سے پیدا ہوتی ہے جس میں نفس خود کو اُلجھا ہوا پاتا ہے۔ جب جہالت فنا ہو جاتی ہے تو اس کے احوال اور معروضات جنھیں ہم خارجی عالم کہتے ہیں، فنا ہو جاتے ہیں اور خود نفس بھی فنا ہو جاتا ہے جو اس سے تعلق رکھتا ہے۔

جہالت بھی علم کی طرح اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی محض علم کے تقابل سے ہم از روئے قیاس جہالت کو بیان کر سکتے ہیں۔ جہالت کے لمس سے یہ تمام وجود ظاہر ہوا ہے۔ وہ جہالت کیا ہے جس کے فنا کرنے سے نجات حاصل ہوتی ہے اور الم دور ہو جاتا ہے۔ بدھ مت کے نزدیک یہ جہالت کسی مستقل وجود کا اقرار، روح کا اعتقاد، ہستی کا اقرار اور اس قسم کے تمام اقرار ہیں۔ لہٰذا ان سب کی نفی اور ترک جہالت کا ترک ہے۔

بدھ مت میں عالم کو نیست مطلق مانا جاتا ہے جو غیر متناہی ہے بعض وقت خواہش کی وجہ سے دُنیا میں ایک شکل کا ایک شخص پیدا ہوتا ہے جس میں حس، علم اور ارادہ ہوتا ہے اس طرح وہ جینے لگتا ہے اور پھر زندگیوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ یہ نیستی مطلق جس نے یہ شکل اختیار کی ہے بُرے اور بھلے افعال پر قادر ہو جاتی ہے اور اصلی حالت جو سکونِ محض یا نفی مطلق ہے صرف نیک افعال کے ذریعے لوٹ سکتی ہے۔

یہ نیک افعال ایک مستقل نصاب کی طرح معین کیے گئے ہیں جن میں اصل

اصول خیال کی یکسوئی اور دُنیا کی تمام اشیا اور زندگی سے نفرت ہے۔ یہ نصاب ضبط نفس (سل) سے شروع ہوتا ہے اور حواس کی موقوفی، استغراق وغیرہ سے گزرتا ہوا نفیِ محض یعنی نروان پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ آخری منزل ہے جہاں دُکھ سُکھ سب فنا ہو جاتے ہیں۔ رشی اعلیٰ اور مطلق استغنا کی حالت حاصل کر لیتا ہے۔ ذہن معدوم ہو جاتا ہے اور فنائے کامل حاصل کر لیتا ہے۔ اعراض پیدا ہونے موقوف ہو جاتے ہیں اور دوبارہ جنم کی تکلیف اٹھانی نہیں پڑتی اور اس طرح سارے دُکھ موقوف ہو جاتے اس حالت کو نبّان کہتے ہیں۔

نبان کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خالص فنا ناقابلِ تصور اور غیر متغیر حالت ہے۔ اس آخری حالت کو تتھ تا بھی کہا گیا ہے جس میں سالک کا نفس فنا ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی تعریف نروان کی بھی کی گئی ہے اور ہم اُن کا باہمی فرق سمجھنے سے معذور ہیں۔ غالباً یہ بھی موکش، اپ ورگ اور مکتی، وغیرہ کی طرح مختلف فرقوں یا زبانوں کے مرادف الفاظ ہیں جن میں نروان سب سے زیادہ معروف ہے۔

بہر حال جب کہ ساری خواہشات فنا ہو جاتی ہیں، فہم و ادراک کرنے والا نفس عمل سے رُک جاتا ہے، باطل اور مجازی مخلوق پیدا ہونی موقوف ہو جاتی ہے تو اس حالت کو نروان کہتے ہیں۔ نروان عمل کی آخری فنائیت [۵۱] ہے۔ اس حالت کو موت نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ موت کے بعد تناسخ ضروری ہے اور نروان کے بعد تناسخ نہیں ہے۔ اس کو فنا بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے کہ مرکب اشیا فنا

---

۵۱ تاریخ ہندی فلسفہ صفحہ ۱۱۱ ج ۱

ہوتی ہیں۔

تصوّف کی فنا

ویدانت کی فنا یا نفی خودی (مکتی) کے بعد ہم نے بُدھ مت کی نفی خودی (نروان) کا بیان پڑھا۔ اس کے بعد تصوّف کی فنا سے بھی متعارف ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ تصوّف کے تمام سلسلوں میں فنا کی اہمیت تسلیم کی گئی ہے۔ چنان چہ کہا گیا ہے کہ

"فنا ولایت کے لیے شرط ہے"
(کشکول کلیمی)

ہیچ کس را تا نہ گردد او فنا　　　نیست رہ در بارگاہِ کبریا

روئے در دیوار کن تنہا نشیں　　　وز وجودِ خویش ہم خلوت گزیں

آئینہ ہستی چہ باشد نیستی　　　نیستی بگزیں گر ابلہ نیستی
(مثنوی مولانا رومؒ)

"فنا میں جو جتنا کامل ہے معرفت میں بھی اتنا کامل ہے اور جو فنا میں جتنا ناقص ہے معرفت میں بھی اتنا ہی ناقص ہے۔"
(مجدد صاحب مکتوب ۲۷ ج-۱)
(ترجمہ)

"اسی طرف اشارہ ہے خدا کے اس جواب میں کہ "اپنے آپ کو چھوڑ دے اور چلا آ"، جب موسیٰ علیہ السّلام نے سوال کیا کہ یا رب میں تجھ تک کیسے پہنچوں"۔

(الجیلی صاحب انسانِ کامل)

(ترجمہ)

"ہر لمحہ اس وجودِ طبعی کی نفی کرنی چاہیے اور معبودِ حقیقی کا اثبات کرنا چاہیے"۔

(ترجمہ قول حضرت خواجہ نقشبند)

(از نفحات الانس)

"تمام انبیا اسی لیے آئے ہیں کہ انسان میں ایسی نظریں پیدا کریں کہ وہ اپنے نقص اور حق کے کمال اور اپنی فنا اور حق کی بقا کا ملاحظہ کر سکے"۔

(شیخ علاء الدّولہ سمنانی)

(ترجمہ از نفحات الانس)

غوث الاعظم حضرت شیخ عبد القادر الجیلانی کا ارشاد مبارک ہے جس سے فنا کی اہمیت کے علاوہ اور کئی اہم مسائل خصوصاً وحدۃ الوجود پر بھی روشنی پڑتی ہے:-

"یہ توقع نہ رکھو کہ تم روحانیوں کے زمرے میں داخل ہو سکو گے جب تک کہ تم اپنے تمام اعضا کی مخالفت نہ کرو۔ اپنے وجود، اپنی

سماعت، اپنی بصارت، اپنے قوی اور اپنی سعی و عمل اور ہر اس چیز سے علیحدہ نہ ہو جاؤ جو تمھاری روح کے وجود سے پہلے اور جو تمھاری روح کے نفخ کے بعد میں واقع ہوئی۔ کیوں کہ یہ سب تمھارے اور خدا کے درمیان میں حجاب ہے جیسے کہ حضرت ابراہیم علیہ السّلام نے بتوں کے متعلق کہا ہے کہ یہ سب میرے دشمن ہیں، سوائے خدا کے۔ پس تم بھی اپنے کل اور اجزا کو مع تمام مخلوق کے اصنام سمجھ لو اور سوائے خدا کے کسی کو موجود نہ دیکھو۔ اس کے ساتھ حدود و احکام کو بھی ضروری العمل سمجھو۔"

(ترجمہ[1] از طبقاتِ کبریٰ علامہ شعرانی)

"پس فنا ہی آرزو ہے اور مطلوب او رانتہا ہے اور حد اور بازگشت ہے اور اولیاء اللہ کی سیر کا منتہا ہے۔

(فتوح الغیب مقالہ ۶)

اور سب سے زیادہ تعجّب کی بات یہ ہے کہ نفی خودی اور فنا کے شدید مخالف علامہ اقبال بھی بالکل اسی طرح فنا کو ضروری سمجھتے ہیں۔

اندکے اندر حرائے دل نشیں — ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں

(اسرارِ خودی)

---

[1] یہ عبارت طبقات سے ماخوذ ہے لیکن فنا وغیرہ کے متعلق اس سے زیادہ صراحت فتوح الغیب میں ہے جو حضور غوث اعظم کی مشہور اور مستند تصنیف ہے۔

منور شو ز نورِ من ر آ نی　　مژہ برہم مزن تو خود نمانی

(زبورِ عجم)

تا نہ رمزِ لا الٰہ آید بدست　　بندِ غیر اللہ را نتواں شکست

در جہاں آغازِ کار از حرفِ لا است　　ایں نخستیں منزلِ مردِ خدا است

لا مقامِ ضرب ہائے پے بہ پے　　ایں غورِ عد است نے آوازِ نے

ضربِ او ہر بود را سازِ نبود　　تا بروں آئی زگردابِ وجود

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

ہر کہ اندر دستِ او شمشیرِ لا است　　جملہ موجودات را فرمانروا است

(پس چہ باید کرد.......)

بدھ مت اور ویدانت میں نفی خودی اور فنا کی کوشش اس لیے ضروری ہے کہ خودی وہم باطل ہے' زندگی اور ہستی دکھ کی جڑ ہے۔ اس لیے وہم کو مٹا کر صحیح علم حاصل کرنا اور دکھ سے نجات پا کر سکھ حاصل کرنا ضروری ہے لیکن جو خودی کو عینِ حق زندگی اور عالم کو مظہرِ حق اور خیرِ محض سمجھتے ہیں وہ فنا پر اتنا اصرار کیوں کرتے ہیں اور جو وجود کو عینِ حق سمجھتے ہیں انھیں گردابِ وجود سے باہر آنے کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے۔ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب

معلوم کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وجودیوں کے مسلک میں بدھ ازم اور ویدانت کی طرح فنا مقصودِ اصلی اور آخری منزل نہیں ہے۔ بلکہ آخری منزل بقا ہے اور اسے حاصل کرنے کے لیے فنا کو ضروری سمجھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ خاص بات یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر میں فنا کے معنی نروان کی طرح حقیقی یا واقعی فنا کے نہیں ہیں بلکہ محض تبدیلِ خیال یا تصحیح خیال کے ہیں۔ یعنی ایک شخص جو اب تک اپنے کو غیرِ حق سمجھتا تھا اس کے اس علم و یقین کو فنا کرا کے یہ یقین کرایا جاتا ہے کہ وہ غیرِ حق نہیں ہے۔

بدھ مت اور ویدانت میں عالم اور احساسِ خودی کو خیال و نظر کا دھوکا سمجھا جاتا ہے اور اس دھوکے کو دور کرنے کے لیے فنائے محض ضروری سمجھی جاتی ہے۔ لیکن وجودی مسلک میں صرف وہمِ غیریت کو فنا کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ہستی کو کیوں کہ ہستی حق ہے اور ناقابلِ فنا ہے۔ اس وہمِ غیریت کی فنا کو فنا فی اللہ اور احساسِ حقیقت کو بقا باللہ کہتے ہیں۔

علم کا موجود اور، فقر کا موجود اور
اشہد ان لا الہٰ اشہد ان لا الہٰ

(اقبال)

لہٰذا بدھ مت کی فنا اور اس فنا میں سوائے لفظی مشابہت کے اور کوئی مشابہت نہیں ہے اور جس نے بھی ان دونوں فناؤں کو ایک سمجھا اُسے محض اس لفظ کے ایک ہونے سے غلط فہمی ہوئی۔ اس بیان کی تائید اور تشریح کے لیے

ذیل کے اقتباسات ملاحظہ طلب ہیں :-

"اگر یہ کہا جائے کہ جب وجود واحد ہے اور اس کا غیر کوئی موجود ہی نہیں ہے تو نفی کس کی کرنی چاہیے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غیریت اور دوئی کا وہم ہمارے دل میں بیٹھا ہوا ہے اور ہم یقین کے ساتھ یہ سمجھے ہوئے ہیں کہ ہم اور عالم غیرِ حق ہے یہ وہم غلط ہے اس وہم کی نفی اور حق کا اثبات کرنا چاہیے۔"

(التحفۃ المرسلہ)

"اصطلاحِ قوم میں فنا سے مراد اپنے اور اپنے لوازم کے شعور کا معدوم ہو جانا ہے۔"

(الجیلی فی الانسان الکامل)

"فنا کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان کے باطن پر خدا کی ہستی کے ظہور کا غلبہ ہو تو سوائے خدا کے کسی شے کا علم و شعور باقی نہ رہے اور فناء الفنا یہ ہے کہ اس بے شعوری کا بھی شعور نہ رہے۔"

(لوائح جامی)

اس لیے وجودی حضرات کے کلام اور اشعار میں جہاں فنا، استہلاک اور بے خودی کے الفاظ استعمال ہوں وہاں ان کے وہی معنی سمجھنے چاہئیں جو اس گروہ نے مقرر کیے ہیں۔

اب یہ عرض کیا جاتا ہے کہ اس مسلک میں فنا آخری مقام نہیں ہے اور

یہ کہ محض فنا کوئی بہتر حالت نہیں سمجھی جاتی۔ درحقیقت یہ فرق بہت اہم فرق ہے۔

"پس کمال یہ ہے کہ سرحد فنا فی اللہ پر پہنچ کر خدا کی بقا سے باقی ہو جائے پہلی سیر (فنا فی اللہ) کو سیر الی اللہ کہتے ہیں اور دوسری سیر (بقا باللہ) کو سیر فی اللہ کہتے ہیں پہلی سیر کی انتہا ہے اور دوسری سیر کی کوئی انتہا نہیں ہے۔"

(کشکول کلیمی)

"جب اللہ تعالیٰ بندے پر کسی اسم یا صفت کے ساتھ تجلّی فرمانا چاہتا ہے تو پہلے اس کو فنا کر دیتا ہے پھر جب نور عبدیت بُجھ جاتا ہے اور روح خلقی فنا ہو جاتی ہے تو حق ہیکل عبدیت میں قیام فرماتا ہے۔ بغیر حلول و اتصال کے اس لطیفے کا نام رُوحُ القُدُس ہے۔"

(الانسان الکامل)

"توحید سے اور اپنے نفس اور اپنے علم کی فنا سے جہات کو روک دو اس وقت تمہارے دل کے چشموں سے جہت الجہات جاری ہو جائے گی جو اللہ کے فضل کی جہت ہے۔"

(فتوح الغیب)

مقالہ ۸۵

"کسے مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کارِ غلامی

پس آنگاہے کہ بر بُرد او مسافت — نہد حق بر سرش تاجِ خلافت
بقائے یابد او بعد از فنا باز — رود ز انجام رہ دیگر بہ آغاز
(گلشنِ راز)

نفحات الانس میں عوارف المعارف کے حوالے سے عبارتِ ذیل نقل کی گئی ہے جس سے بقا کے متعلق مزید وضاحت کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض صوفی ایسے بھی ہیں جو مقامِ فنا ہی میں رہ جاتے ہیں لیکن ان کو کامل و مکمل نہیں سمجھا جاتا۔

"انبیا کو علیحدہ کر کے واصلین کے دو گروہ ہیں اوّل مشائخ صوفیہ جنھوں نے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری اتباع اور کامل تقلید سے وصول کا مرتبہ حاصل کیا ہے اور اس کے بعد انھیں مخلوق کی ہدایت پر مامور کیا گیا ہے۔ یہ لوگ کامل اور مکمل کہلاتے ہیں کیوں کہ وہ فضل و عنایتِ ازلی سے عینِ جمع و توحید کے دریا میں ڈوب جانے کے بعد تفرقے کے ساحل پر پہنچے ہیں اور فنا کے بعد انھوں نے بقا حاصل کی ہے تاکہ خلق کو نجات کا راستہ بتائیں اور درجات بلند تک پہنچائیں۔ دوسرا گروہ ان واصلین کا ہے جو واصل ہونے کے بعد اس عالم کی طرف لوٹ کر نہ آئے اور فنا فی اللہ کے بعد بقا باللہ تک نہ پہنچے، مقام جمع میں اس طرح ڈوب گئے اور مستہلک ہو گئے کہ ان کی خبر ہی نہ آئی۔"

علامہ اقبال نے بھی جہاں فنا کی تعلیم دی ہے۔ اُس کے ساتھ بقا کا ذکر بھی ضرور کیا ہے مثلاً:

اندکے اندر حرائے دل نشیں — ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں
محکم از حق شو سوئے خود گام زن — لات و عزائے ہوس را سر شکن

(اسرارِ خودی)

منور شو ز نورِ من رآنی — مژہ برہم مزن تو خود نمائی
بخود محکم گزر اندر حضورش — مشو ناپید اندر بحرِ نورش

(زبورِ عجم)

اس سلسلے میں یہ وضاحت بھی بہت ضروری ہے کہ دوسرے مذاہب کے برخلاف وجودیوں کے نزدیک محض بے خودی کوئی بہتر شے نہیں تصور کی جاتی۔

نیستی باید کہ او از حق شود — تا کہ بیند اندراں حسنِ احد

(رومی)

"قابلِ مدح وہ بے خودی ہے جو مطالبِ عالیہ کا پیش خیمہ ہے۔ اگر صرف بے خودی ہی مطلوب ہو تو وہ بھنگ اور افیون سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے ریاضتِ شاقہ اور صفائے تامہ حاصل کرنے کی کیا ضرورت ہے"

(رقعاتِ مرشدی)

اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس مسلک میں زندگی کو قابلِ نفرت اور عالم کو غیر حق

اور مجموعۂ شر نہیں سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے مسالکِ فکر میں بے خودی چوں کہ ترکِ عمل کا پیش خیمہ بھی ہے اور ترکِ عمل سے دوسرا جنم متعین نہیں ہوتا ہے۔ جس سے نجات پانا ہی اصلی نجات ہے اس لیے محض بے خودی بھی مطلوب و مقصود سمجھی جاتی ہے۔

فنا اور بقا کی مزید وضاحت کے لیے عبارتِ ذیل ملاحظہ فرمائیے۔ اس محل پر ترجمہ کچھ موزوں معلوم نہ ہوا اس لیے اصل عبارت نقل کی جاتی ہے۔ یہ عبارت خود بھی ترجمہ ہے جو قاسم داؤد خطیب نے فارسی میں کیا ہے:۔

"وہر کرا خداوند تعالیٰ بر اختیارِ خود دستِ وہد و اندر کار متصرفِ مطلق گرداند تا ہرچہ مشیت و ارادت اوست آنرا اختیار کند و فعل را منتظر باشد نہ فرماں را بس او باقی باشد و کسے کہ اندر مقام بقا یابد اورا حق از خلق محجوب نہ کند و خلق از حق باز نہ دارد و فانی کسے است از حق خلق بہ حق محجوب باشد۔"

(ترجمہ عوارف المعارف۔ باب ۸۱)

خلاصہ یہ ہے کہ فنا اس حال کا نام ہے جس میں انسان مشاہدۂ حق میں ایسا محو ہو جائے کہ کائنات اس کی نظر میں معدوم ہو جائے اور بقا یہ ہے کہ انسان ایسا کمال حاصل کرے کہ حق کو خلق میں دیکھے اور خلق کو حق میں۔ اس طرح کہ ایک کا مشاہدہ دوسرے کے مشاہدے میں مانع نہ ہو۔ یہی مقام انسان کامل اور خلافت الٰہیہ کا ہے۔

صاحب گلشن راز فرماتے ہیں :-

زجزوی سوئے کلی یک سفر کرد — وزانجا باز بر عالم گزر کرد
جہاں را دید امرِ اعتباری — چو واحد گشت در اعداد ساری
ولے آں جا نگہ آمد شدن نیست — شدن چوں بنگری جز آمدن نیست
دریں رہ انبیا چوں ساربانند — دلیل و رہنمائے کاروانند
وزیشاں سید ما گشت سالار — ہموں اول ہموں آخر دریں کار
بدو ختم آمدہ پایاں ایں راہ — بدو منزل شدہ ادعوا الی اللہ
مقام دلکشائش جمع جمع است — جمالِ جانفزائش شمع جمع است

فاضل مصنف نے ان چند اشعار میں ابتدا سے انتہائے سلوک تک تمام مقامات بیان کر دیے ہیں ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم اور اس کی دکھائی دینے والی کثرت ایک اعتباری چیز ہے حقیقی اور واقعی نہیں ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ انسان کا کمال یہ ہے کہ وہ جزو سے کل تک پہنچے اور کل سے پھر جزو تک لوٹ آئے جسے اصطلاح میں فنا فی اللہ اور بقا باللہ کہتے ہیں۔ اس راہ میں ہمارے راہبر انبیا ہیں اور ان سب کے قافلہ سالار محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، آپ کا مقام جمع الجمع اور یہی آخری مقام ہے۔

مذکورہ بالا اشعار کی شرح میں محمد بن یحییٰ بن علی الجیلانی نے فرمایا ہے :-

"جو کچھ خدا کی طرف سے عطا و بخشش کے بطور سالک کے دل پر وارد ہو اس کو "حال" کہتے ہیں۔ حال کسی عمل کا نتیجہ

نہیں ہوتا اور صفاتِ نفس ظاہر ہونے سے حال جاتا رہتا ہے۔
یہ حال جب دوامی ہو جائے اور ملکے کی صورت اختیار کرے تو اسے مقام کہتے ہیں۔ ان اشعار میں شاعر نے جمع الجمع کو مقام اسی معنی میں کہا ہے"۔

"جمع" فرق کے مقابلے میں آتا ہے۔ فرق سے مراد یہ ہے کہ حق خلق کے پردے میں پوشیدہ ہو اور انسان کی نظر صرف خلق کو دیکھے حق کو نہ دیکھے اور حق کو خلق کا غیر سمجھے۔[۵]

جمع کے معنی یہ ہیں کہ سالک حق کا مشاہدہ کرے اور خلق اس کی نظر سے غائب ہو جائے اس طرح حق خلق کا حجاب ہو جاتا ہے۔ یہ مرتبہ فنا کا ہے۔ جسے فنا فی اللہ کہتے ہیں۔

"جمع الجمع" کا مطلب یہ ہے کہ خلق کو حق کے ساتھ دیکھے اس طرح کہ حق کو تمام موجودات میں مشاہدہ کرے اور دیکھے کہ حق ہر جگہ ایک علیحدہ صفت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے یہ مقام بقا باللہ کا ہے اسے فرق بعد الجمع، فرق ثانی، صحو بعد المحو بھی کہتے ہیں۔ اس سے بلند کوئی مقام نہیں ہے کیوں کہ اس مقام میں جو شے جیسی ہے

---

۵ ابلیس کو اسی لیے خواجۂ اہلِ فراق کہا گیا ہے کیوں کہ اس نے آدم کو حق کا غیر سمجھا اور سب سے پہلے اس نظریے (فرق) کو واضح کیا۔ علامہ اقبال نے جاوید نامے میں کہا ہے ؎

گم بگوزاں خواجۂ اہلِ فراق
تشنہ کام و از ازل خونیں ایاق

ویسی ہی نظر آتی ہے۔ سالک وحدت کو کثرت میں اور کثرت کو وحدت میں دیکھتا ہے اس طرح سے کہ نہ خلق، حق کا حجاب ہوتی ہے اور نہ حق، خلق کا حجاب ہوتا ہے۔ حضرت شیخ اکبر ابن عربی نے اسی مرتبے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے :-

ولولاہ ولولانا
لما کان الذی کانا

"اگر وہ نہ ہوتا اور ہم نہ ہوتے تو جو کچھ ہے وہ نہ ہوتا"۔ یعنی ظہورِ عالم کی یہ صورت (وحدت در کثرت) نہ ہوتی۔

"فرق" چہ بود عین غیر انگاشتن
"جمع" غیرش را عدم پنداشتن
صاحب تعطیل اہلِ فرق داں
کو نہ دید از حق دریں عالم نشاں
ہر کہ گوید نیست کلی ہیچ غیر
در یقینِ اوست مسجد عینِ دیر
صاحب جمع است و پیشش نیست فرق
جان او در بحرِ وحدت گشتہ غرق
"جمع جمع" است آنکہ حق بیند عیاں
در مرایاد ہمہ فاش و نہاں
صاحبِ ایں مرتبہ کامل بود
زانکہ ایں آں ہر دو را شامل بود"

(شرح گلشن راز)

یہ مراتب واصول وجودی اہلِ فکر میں مسلم ہیں اور اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے اس لیے جس نے یہ خیال کہ وحدۃ الوجود کی آخری منزل انفرادیت کی فنا ہے اُس نے ویدانت اور بدھ ازم کے نظریوں اور ابن عربی کے نظریے میں جو فرق ہے اس پر غور نہیں کیا اور اسی طرح جس نے یہ رائے قائم کی

کہ وحدۃ الوجود ایک حال ہے جس میں غیرِ حق نظر سے پوشیدہ ہوجاتا ہے، معدوم نہیں ہوتا۔ لہٰذا عالم غیرِ حق ہے اور وحدۃ الوجود کے معتقدین کو مغالطہ ہوگیا ہے کہ انھوں نے عالم کو عینِ حق سمجھ لیا ہے۔ دراصل خود اس نے جمع اور جمع الجمع کا فرق سمجھنے کی زحمت گوارا نہ کی اور اس کا عرفان مقامِ فرق سے آگے نہ بڑھ سکا۔

خارج سے قطع نظر

علاّمہ اقبالؔ کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ مسلک (تصوّف یا وحدۃ الوجود) خارج سے قطع نظر کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ دراصل خارجی عالم سے قطع نظر کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ جب عالم فریب اور غیر حقیقت ہے تو اس سے قطع نظر کیے بغیر حقیقت کا علم کیسے ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف جو لوگ ھوالاوّل والآخر والظاہر والباطن کے قائل ہیں وہ نہ ظاہر سے قطع نظر کرسکتے ہیں نہ باطن سے ؎

ہم اوّل و آخر منم ہم ظاہر و باطن منم
ہم عالمِ دنیا منم ہم نشۂ عقبا ستم

(حضرت شاہ نیاز)

خود علاّمہ اقبالؔ کا مسلک بھی یہی ہے انھوں نے جہاں بھی نظرِ باطن کی کی مخالفت کی ہے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ نظرِ باطن سے مطلقاً قطع نظر کر لینا

چاہیے بلکہ نظرِ باطن پر حصر کر لینا اور خارجی عالم سے قطع نظر کر لینا صحیح طریق کار نہیں ہے۔ علاّمہ نے فرمایا ہے:۔

"قرآن تو النفس (خودی) اور آفاق (عالم طبیعی) دونوں کو علم کے سرچشمے سمجھتا ہے۔ خدا اپنی نشانیاں باطنی تجربے میں بھی ظاہر کرتا ہے اور ظاہری میں بھی"

(اسلامی تمدّن کی روح)

(خطباتِ اقبال)

اسی طرح جہاں علاّمہ نظر باطن پر زور دیتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں لینا چاہیے کہ وہ خارج سے قطع نظر کرنے کو ضروری سمجھتے ہیں:۔

حکم دشوار است تاویلے مجو   جز بہ قلبِ خویش قندیلے مجو
اندکے اندر جہانِ دل نگر   تا ز نورِ خود شوی روشن بصر

(جاوید نامہ)

جہانِ چارسو اندر برِ من   ہوائے لامکاں اندر سرِ من
چو بگذشتم ازیں بامِ بلندے   چو گرد افتاد پرواز از پرِ من

زمحکومی مسلماں خود فروش است   گرفتارِ طلسمِ چشم و گوش است

(ارمغانِ حجاز)

جو لوگ صوفیوں کے مسلک سے واقفیت نہیں رکھتے انھیں اکثر اوقات ان کے کلام سے یہ شبہہ ہو جاتا ہے کہ صوفیہ بھی عالم کو اسی طرح وہم اور عدمِ محض

سمجھتے ہیں یا خارجی عالم کا انکار کرتے ہیں جس طرح مایا کے حامی اور اس لیے وہ حقیقت کے ادراک کے لیے عالم سے قطع نظر ضروری سمجھتے ہیں جیسا کہ ذیل کے اشعار سے سمجھا جا سکتا ہے :-

سایہ گر ہستی نماید۔لیک اندر اصل نیست
نیست را از ہست گر بشناختی یابی نجات

اے دلت سرگشتہ و حیراں بسانِ مغربیؔ
بے جہت را گر ہمی خواہی گذر کن از جہات

(مغربیؔ)

زخود رستن بحق پیوستن است ایں رمز اصغا کن
خلاص از بندِ ہستی شو رہا کن ایں من و ما را

(الٰہیؒ)

تا نیاز از خودی خود نہ رہی سوزاں باش   ہمچو اسپند بہ آتش کدۂ مجمرِ ما

(نیاز بے نیازؒ)

خود علامہ اقبالؔ کے کلام میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں :-

بیا تا نرد را شاہانہ بازیم   جہانِ چار سو را در گذاریم

مشو در چار سوئے ایں جہاں گم   بخود باز آو بشکن چار سو را

(ارمغانِ حجاز)

زادنِ طفل از شکستِ اشکم است   زادنِ مرد از شکستِ عالم است

(جاوید نامہ)

این کہ می بینی نیاز زر باد وجو — از جلال لا الٰہ آگاہ شو
ہر کہ اندر دست او شمشیر لاست — جملہ موجودات را فرمانرواست

(پس چہ باید کرد.....)

کسے کہ از دو جہاں خویش را بروں نہ شناخت
فریب خوردۂ ایں نقشِ باطل است ہنوز

(زبورِ عجم)

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا — مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

(بالِ جبریل)

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے — صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ

(ضربِ کلیم)

لیکن اندازِ بیان یا الفاظ کی یکسانیت سے اسی شخص کو غلط فہمی ہو سکتی ہے جو علامہ یا صوفیہ کے نظریات سے واقف نہ ہو۔

اسی طرح بہت سے اشعار علامہ کے یہاں بھی ایسے ہیں جن سے ترکِ عالم اور رنگ و بو سے قطع نظر کی ویسی ہی تحریک مفہوم ہوتی ہے جیسی کہ بابا اور نفی خودی کے حامیوں کے کلام سے سمجھ میں آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ تصوفِ اسلام نے انسانی کمال یہ بتایا ہے کہ جس طرح حضرتِ وجود نے مرتبۂ اطلاق سے مرتبۂ انسان تک نزول فرمایا ہے۔ اسی طرح انسان اپنے مقام سے ترقی کرتا ہوا ان بلند مراتب تک پہنچ جائے اور تمام مراتب عروج و نزول یا ظہور و

بطون کی جامعیت حاصل کرے جس کی تفصیل ابھی بیان ہو چکی ہے۔ لہٰذا ناسوت (عالم مادی) کو عینِ حق سمجھتے ہوئے بھی اس سے ترقی کرنا ضروری ہوتی ہے اثنائے سلوک میں یہ قطع نظر عارضی مگر ضروری ہے ... کیوں کہ مرتبۂ جامعیت تو آخر میں ہی حاصل ہوتا ہے ابتدا میں " دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر ہی لے جانا پڑتا ہے۔

جسم را از بہرِ جاں باید گداخت　　پاک را از خاک می باید شناخت

(جاوید نامہ)

لیکن انتہائی مقام میں وہی " مہ و ستارہ " جو بحرِ وجود میں گرداب تھے بے پردہ ہو جاتے ہیں۔

صبح و ستارہ و شفق و ماہ و آفتاب　　بے پردہ جلوہ ہا بہ نگاہے تواں خرید

(زبورِ عجم)

اسی طرح بعض اوقات سالکینِ راہ کو عالمِ خارجی کے ساتھ عالمِ باطن اور بلند ترین مراتب سے بھی قطع نظر کرنی پڑتی ہے۔

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور　　کسے خبر کہ تجلّی ہے عینِ مستوری

(بالِ جبریل)

مردِ مومن در نسازد با صفات　　مصطفٰے راضی نہ شد الا بہ ذات

(غالباً جاوید نامہ)

اس کے یہ معنی کسی طرح بھی نہیں ہو سکتے کہ علامہ اقبال عالمِ خارجی یا تجلیات یا صفاتِ باری تعالیٰ کو فریبِ نظر یا غیر حق سمجھتے ہیں بلکہ یہ مختلف مراتب ہیں

اور ایک مرتبے کو حاصل کرنے کے لیے عارضی طور پر دوسرے مراتب سے قطع نظر ضروری ہے۔

خدا کا تصوّر بہ طور کُلّی

علّامہ اقبالؔ نے وحدۃ الوجود کے متعلق ایک خیال یہ بھی قائم کیا تھا کہ اس میں خدا کا تصوّر بہ طور کلی کے ہے کیوں کہ انفرادیت کے ساتھ ہمہ اوست کا تصور جمع نہیں ہو سکتا اور اس طرح خدا کی انفرادیت کا انکار لازم آتا ہے اس کے علاوہ خدا کُلّی طبعی کی طرح ایک ایسی شے قرار پاتا ہے جس کا وجود ذہن سے باہر نہ ہو اس بارے میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ مزید وضاحت کے لیے علّامہ کے کلام سے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔ علّامہ نے ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر اسرار خودی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

> "ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام و کمال انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ خود خدا بھی ایک فرد ہے اگرچہ فرد کامل ہے۔"

علّامہ کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہے اور وہ اس کا اقرار بھی فرما چکے ہیں کہ صوفی خدا کی انفرادیت کے منکر نہیں ہیں بلکہ کُلّیت کے ساتھ انفرادیت کو جمع کرنے میں کامیاب ہیں۔

"لیکن ایک صوفی جو خدا کی انفرادیت میں سرشار ہے اور اپنے زمانے

کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے۔ یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکورالصدر تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔"

(فلسفۂ عجم)

تنزلات کی بحث میں صوفیوں نے بیان کیا ہے کہ مرتبہ کلیت یا وجودِ مطلق پر اللہ کا اطلاق بھی درست نہیں ہے لیکن وجودِ مطلق جب تعین اول کے مرتبے میں نزول کرتا ہے تو اس مقام پر اللہ کا نام اطلاق کیا جاتا ہے۔ اسی مرتبے کو لاہوت کہتے ہیں۔ تعین کے معنی ہی تشخص کے ہیں اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ صوفی خدا کی انفرادیت سے انکار کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے الجیلی کے ذکر میں تنزلات کا ذکر کیا ہے اور الانسان الکامل اور دوسری کتابیں ان کی نظر سے گزری ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ علامہ خود خدا کی انفرادیت کے علاوہ خدا کی مطلقیت کے بھی قائل ہیں۔

مجو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السمٰوات

(زبورِ عجم)

اس کے علاوہ علامہ صوفیوں کی طرح خود بھی تنزلات کے قائل ہیں۔
"میں نے حقیقتِ مطلق کو ایک انا کہا ہے۔ یہاں اس بات کا

اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ انائے مطلق سے صرف انا ہی صادر ہو سکتے ہیں۔ انائے مطلق کی قوتِ تخلیقی جس میں کہ عمل اور تصوّر ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں انفرادی اناؤں کی حیثیت سے عمل کرتی 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 تصوّر کی بالکل آزادانہ حرکت تک انائے اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔ خدائی قوت کا ہر ذرہ چاہے اس کا وجود کتنا ہی حقیر ہو ایک انا ہے لیکن اس انانیت کے ظہور کے درجے ہیں۔ وجود کی ارتقائی منازل میں یہ انانیت آہستہ آہستہ ترقی کرتی ہے یہاں تک کہ انسان میں پہنچ کر مکمل ہو جاتی ہے۔"

(خدا کا تصوّر اور عبادت کے معنی)

(خطباتِ اقبال)

Iqbal Khan

خودی

خودی علاّمہ کے تمام تصوّرات کا مرکز اور ان کے تمام فلسفہ و شاعری کا محبوب ترین موضوع ہے۔ علاّمہ اقبال کا دور سائنس اور مادّیات کا دور اور عقل و دانش کا دور ہے۔ اس وقت کسی ایسی دنیا کا تصوّر جو ہماری اس دُنیا سے بے تعلق ہو خارج از بحث ہے اس دُنیا سے روگردانی کر کے کسی اور عالم

کی آس لگانا، حال کی مسرت ترک کرکے اور اپنے زمانے کی قوت کو کام میں نہ لے کر آئندہ کی امیدوں اور خوابوں کی دُنیا میں رہنا عقل و دانش کے خلاف ہے اس لیے آج وہ نظریے اور فلسفے اور وہ مذہب مقبول نہیں ہو سکتے جو اس زندگی سے روگردانی کی تعلیم دیں، اسے بُرا سمجھیں اور اسے چھوڑنے کی ترغیب دیں۔ مغرب میں عیسائیت انہی وجوہ سے نامقبول ہوئی اور اس کے نامقبول ہونے کی وجہ سے وہاں عموماً ہر مذہب سے سوءِ ظن پایا جاتا ہے۔

اسلام اگرچہ آخرت کی زندگی کا قائل ہے لیکن وہ آخرت کی زندگی کو بھی دُنیاوی زندگی کا عکس سمجھتا ہے (الدنیا مزرعة الاخرة) اور اس دُنیا کی نعمتوں سے روگردانی کسی طرح جائز نہیں سمجھتا (ولا تنس نصیبک من الدنیا) وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ اُن کا صحیح اور بجا استعمال کیا جائے! اسی طرح اسلامی تصوّف اس بات پر زور دیتا ہے کہ جو کچھ حاصل کرنا ہے اس دُنیا میں حاصل کر لو ورنہ پھر کہیں بھی کچھ حاصل نہ ہو سکے گا۔

رمز من کان ہذہ اعمی — بشنوید اے خرانِ کودن سار
ہر کہ ایں جا نہ دید محروم است — در قیامت ز دولتِ دیدار

(عطار)

لیکن یہ تمام جدوجہد جب ہی جائز سمجھی جا سکتی ہے جب کہ انسان اور یہ عالم کوئی بہتر اور مستقل چیز تصوّر کی جائے اور بالخصوص انسان کی شخصیت کو تسلیم کیا جائے۔ کیوں کہ اتفاق سے ہم انسان ہیں اور ایک انسان کے نقطۂ نظر سے

ساری کائنات اور ہستی کا مرکز انسان کے سوا اور کوئی نہیں۔

انسان کی انفرادیت کے احساس کا جذبہ اس زمانے میں جدید فلسفے کا مرہونِ منت ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس احساس کا محرک خود جدید فلسفے کے اپنے نظریات ہیں یا ابن عربی اور الجیلی جیسے مفکرین کے نظریات کے مطالعہ کا اثر۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ علامہ اقبالؔ کی نظر میں مغربی نظریات بھی تھے اور اسلامی مفکرین کی تعلیمات بھی۔ مگر غالباً اُن کی نظر پہلے مغربی مفکرین پر پڑی اور ان کے نظریات علامہ کے اسلامی مزاج کو راس آئے۔ علامہ نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادیت پر زور دیا گیا۔ اس فقرے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک علامہ کی نظر اسلامی تصوف پر بہ تفصیل نہ پڑی تھی لیکن بعد میں جب انھوں نے اسلامی تصوف کا مطالعہ کیا تو انھیں ان نظریات کی اصل معلوم ہو گئی۔ یہ ظاہر ہے کہ مطالعہ کرنے والا ایک دم کسی آخری نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے ابتدا میں اگر ان کی رائے یہ تھی کہ "سب سے پہلے جرمنی میں انا کی انفرادیت پر زور گیا اور تصوف اور وحدۃ الوجود نفی خودی کا حامی ہے" اور پھر آخر میں ان کی رائے یہ ہو گئی کہ "اسلامی تصوف نے خودی کے لیے نئے باب کھولے ہیں۔[1]" اور "اسرار کا فلسفہ اسلامی حکما اور صوفیا سے ماخوذ ہے۔[2]" تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

---

[1] خطباتِ اقبالؔ

[2] فلسفۂ سخت کوشی

اس میں شک نہیں کہ اسلامی صوفیوں کے پاس حقیقتِ انسانی یا انا کا ایک واضح اور مربوط تصوّر موجود تھا مگر ان کی اصطلاحات اور طرزِ بیان یا تو خالص قرآنی اور یا فلسفیانہ تھے اور اس زمانے میں یہ لوگ صرف فلسفہ یونان ہی سے روشناس ہوئے تھے اس لیے یونانی فلسفے کی اصطلاحات کا استعمال ناگزیر تھا علامہ کو اعتراف کے ساتھ ان اصطلاحات کے استعمال پر اعتراض ہے اور وہ انھیں فرسودہ فرماتے ہیں[۱] اور بجا کہتے ہیں مگر اس زمانے کا مصنّف ان اصطلاحات سے کس طرح قطع نظر کرسکتا تھا جو اصطلاحات اس کے زمانے کی ترقی پسندانہ رُجحان کی آئینہ دار تھیں انھیں نظرانداز کر کے وہ آئندہ عہد کی زبان کس طرح بولتا اور کس کے لیے بولتا۔ کبھی یہی اصطلاحات اس لیے قابلِ اعتراض تھیں کہ یہ قدیم نہیں ہیں۔ آج اس لیے قابلِ اعتراض ہیں کہ قدیم ہیں۔

عیسائیت یہودی قوم میں پیدا ہوئی اور اسی کی گود میں بڑھی پلی۔ یورپ میں فلسفۂ یونان سے پہلے عیسائیت پہنچی اور پھر فلسفے نے عیسائیت کے ماحول میں آنکھ کھولی۔ اس طرح فلسفہ عیسائیت سے اور عیسائیت یہودیت سے متاثر ہوئی۔ یہودی اگرچہ ہندوؤں کی طرح دکھائی دینے والے ظہور کی پرستش کے عادی نہ تھے پھر بھی ان میں خدا کی دید کا اشتیاق پوری طرح موجود

---

[۱] خطباتِ اقبال

تھا۔ دید کے لیے شخصیت پہلی شرط ہے۔ خود کتاب مقدّس (توریت) میں جگہ جگہ ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں خدا کا تصوّر ایک مجسّم شخصیت کے بطور پایا جاتا ہے۔ یہی تصوّر رفتہ رفتہ عیسیٰ علیہ السّلام کی شخصیت میں ایک مجسّم روح القدس یا خدا بن جاتا ہے۔

ایک فرد کے تصوّر میں غیر فرد کا تصوّر شامل ہے۔ کسی شخص کو ہم بغیر ان حدود کے تصوّر نہیں کر سکتے جو اس شخصیت سے علیحدہ اور اس سے مغائر ہوں۔ شخصیت کا مطلب ہی ان امتیازات سے ہے جو اس کو دوسرے اشخاص سے علیحدہ کرتے ہیں۔ اس طرح خودی یا انا کے لیے غیر انا کا وجود ضروری ہے۔ اسلام میں بھی عموماً خدا کا تصوّر فرد کی حیثیت ہی سے پایا جاتا ہے۔

وحدۃ الوجود کا تصوّر امتیازات کا مخالف سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ وحدۃ الوجود کے ماننے والوں نے عام طور سے خدا یا حقیقتِ اعلیٰ کے مشخص ہونے سے انکار کیا ہے اور اس لیے اسے فلسفۂ خودی کے خلاف سمجھا گیا ہے۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے ابتدا میں علامہ اقبالؔ اسی خیال سے متاثر ہوئے لیکن آخر میں انھوں نے تصوّف کے زیر اثر انفرادیت اور مطلقیت کو جمع کر لیا اور صراحت سے یہ تسلیم کر لیا کہ انائے مقید انائے مطلق ہی کا ظہور ہے۔[1]

اس سلسلے میں یہ بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ فرقہ ایلیا کے بانی

---

[1] خطباتِ اقبالؔ

پرمینڈیز کا عقیدہ تھا کہ حرکت و تغیر حواس و نظر کا فریب ہے جو در حقیقت موجود ہے وہ غیر متغیر اور غیر متحرک ہے اور ہر جہت سے اور ہر جگہ یکساں ہے اس کی وحدتِ کامل میں اجزا تک کا امتیاز نہیں ہے۔ حواس جو کچھ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں وہ دھوکا ہے۔ عالم عدمِ محض ہے اس میں کسی قسم کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔[1]

Parmenides

پرمینڈیز کا زمانہ سری شنکر سے بہت قدیم ہے۔ افلاطون بھی پرمینڈیز کے بعد ہوا ہے لیکن ان خیالات کے اعتبار سے شنکر اور پرمینڈیز میں ذرا بھی فرق نہیں ہے۔ ایکز نوفیز، اسپنوزا اور ہندوستانی اربابِ نظر کے خیالات بیان ہو چکے ہیں۔ یہ سب شخصی خودی اور انفرادیت کے خلاف ہیں اور اس لیے جب بھی وحدۃ الوجود کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس میں خودی اور انفرادیت کی نفی شامل سمجھی جاتی ہے۔

لیکن انفرادیت یا فرد کیا ہے؟ اس کا جواب کافی مشکل ہے۔ کیوں کہ جو کچھ بھی کسی فرد کے متعلق بیان کیا جاتا ہے اس میں اور افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں۔ اس لیے یہ فرد یا جزئی بھی کُلّی ہو کر رہ جاتی ہے۔ ظاہری افراد یا افراد کے ظاہر میں ہم کچھ نہ کچھ امتیازات قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس کو دوسرے افراد سے فرضی یا واقعی طور سے علیحدہ کر سکیں۔ لیکن "انا" جسے بقول ڈیکارٹ ہم صرف محسوس ہی کر سکتے ہیں اور جسے بقول اقبال "کسے در سینہ می گوید کہ ہستم"

---

[1] تاریخ فلسفہ سٹر دیب

کہہ کر بیان تو کیا جا سکتا ہے مگر اس کی حد اور رسم کسی طرح معین نہیں کی جا سکتی۔ اس کے باوجود مذہبی ذوق کی وجہ سے فلاسفۂ یورپ کا قرونِ وسطیٰ میں اصلی رجحان یہ تھا کہ فرد کی اہمیت پر زور دیا جائے۔ فردیت کے احساس پر زیادہ زور ان لوگوں کی طرف سے دیا گیا جو فلسفی ہونے کے ساتھ عیسائی درویش بھی تھے۔ میرا اشارہ ڈنس اسکاٹس (متوفی ۱۳۰۸ء) اور ولیم آف اکہیم (متوفی ۱۳۵۰ء) کی طرف ہے۔

یہودی ورثے کے علاوہ عیسائیت اس پر مجبور تھی کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام میں مخصوص انفرادیت اور ایک ایسی روح تسلیم کرے جو دوسروں میں نہ ہو اور اولیا میں اس روح کا ایک ایسا پرتو مانے جو معمولی انسانوں میں نہ ہو اور اسی طرح باپ کا ایک منفرد اور علیحدہ وجود قرار دے جس نے جسم اختیار کر کے بیٹے کی شکل میں ظہور کیا ہو۔

وحدۃ الوجود کو تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ عیسیٰؑ، خدا اور انسان کے تمام امتیازات کو ختم کر دیا جائے، باپ بیٹے اور روح القدس کو ایک ساتھ صلیب پر چڑھا دیا جائے جس کے لیے کوئی بھی سچا عیسائی تیار نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ صلیب بھی آخر ہالینڈ کے ایک یہودی (اسپینوزا) کو ہی دینی پڑی جس نے خدا کی فردیت کو جوہر مطلق کی مطلقیت میں گم کر دیا اور تمام اجسام کو، خواہ وہ عیسیٰ اور اولیا ہوں یا معمولی گناہ گار آدمی، خدا کی صفتِ امتداد میں ضم کر دیا اور تمام موجوداتِ ذہنی کو، خواہ وہ روح القدس ہو یا کوئی اور روح، قوتِ فکر میں شامل کر کے تمام امتیازات مٹا دیئے۔ انفرادیت کا یہ انکار عیسائیوں

کے علاوہ یہودی عقائد کے بھی خلاف تھا اس لیے اسپونوزا کو اپنے فرقے کی مخالفت سے بھی دوچار ہونا پڑا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ مذہبی ذوق کی تسکین کے لیے ایک علیحدہ اور منفرد وجود کا تسلیم کرنا ضروری ہے جو ہماری پرستش، محبت، امیدوں اور خوف کا مرکز ہو۔

علامہ اقبال نے اسرارِ خودی کے دیباچے میں کہا ہے کہ سب سے پہلے جرمن میں انسانی انا کی انفرادیت پر زور دیا گیا ہے۔ اس سے علامہ کی مراد غالباً جرمنی فلسفی گاٹفرائڈ لہایم لیبنز سے ہے جس نے اس نظریے کا احیا کیا۔ یہ اسپونوزا کی مطلقیت کا شدید ردِّ عمل تھا۔ لیبنز کے خیال میں کائنات مختلف وحدتوں کا نام ہے جن میں باہم عمل و تعامل کا تعلق بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ان وحدتوں میں آپس میں فعل و انفعال کا سلسلہ جاری رہتا ہے تو اس سے ہر وحدت کے استقلال میں فرق آجاتا ہے اور یہ وحدتیں پھر اسپونوزا کی کلّیت میں مدغم ہو جاتی ہیں۔

دوسرے نظریات کی طرح خودی کے متعلّق بھی علامہ اقبال کے خیالات میں ارتقا ہوتا رہا ہے مگر ان کے شارحین نے اس کی وضاحت کرنے کی طرف بھی توجہ نہیں کی۔ اسرارِ خودی میں جو خیالات پائے جاتے ہیں وہ بعد کے خیالات کے مقابلے میں زیادہ واضح اور سلجھے ہوئے نہیں ہیں۔ شاعرانہ انداز بیان نے اس موضوع کو اور بھی غیر واضح کر دیا ہے۔ اسرار میں خودی کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس میں وحدۃ الوجود کو نفی خودی کا مرادف قرار دیا گیا ہے

اس کے علاوہ خدا اور خودی کا ربط و نسبت بھی مبہم ہے آگے چل کر یہ تصوّر صاف ہوتا گیا ہے۔ دونوں تصوّر اس طرح بیان کیے جا سکتے ہیں۔

اسرارِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا ہے[۵۱] :-

" ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام و کمال انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ خود خدا بھی ایک فرد ہے اگرچہ فردِ کامل ہے۔ کائنات افراد کے مجموعے کا نام ہے لیکن اس مجموعے میں جو نظم و نسق اور توافق و تطابق پایا جاتا ہے، بذاتہ کامل نہیں ہے اور جو کچھ ہے بھی وہ افراد کی جبلی کوششوں کا نتیجہ ہے ــــــ"

" حیات کیا ہے؟ فرد کا دوسرا نام حیات ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت جو اس وقت تک معلوم ہو سکی ہے ایغو (EGO) ہے۔ جب حیات انسانیت کا جامہ اختیار کر لیتی ہے تو اس کا نام ایغو یا شخصی خودی ہو جاتا ہے۔"

اسرارِ خودی میں اس خلاصے سے زیادہ وضاحت نہیں ہے۔ نظم کا حسن تفصیل اور تجزیۓ کا متحمل بھی نہیں ہو سکتا۔ غالباً اسی لیے ڈاکٹر نکلسن نے علامہ سے وضاحت کی فرمائش کی ہو گی تاہم اسرارِ خودی چوں کہ اصل ہے اس لیے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسرار میں خودی کو اس طرح واضح کیا گیا ہے۔

---

۵۱ اس تشریح سے مراد ہے جو علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر لکھی تھی۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او غیرِ او پیدا است از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را تا فزاید لذّتِ پیکار را
عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی خلق و تکمیلِ جمالِ معنوی

شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد جز پرستی عقل را تعلیم کرد
خود شکن گردید و اجزا آفرید اندکے آشفت و صحرا آفرید
باز از آشفتگی بیزار شد وز بہم پیوستگی کہسار شد
وانمودن خویش را خوئے خودی است خفتہ در ہر ذرّہ نیروئے خودی است

خلاصہ یہ کہ عالم خودی ہی کا ظہور ہے کیوں کہ خودی ہی تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ درحقیقت خودی کا کوئی غیر نہیں ہے لیکن لذّتِ عمل اور جمال معنوی کی تکمیل کی خاطر اس نے اپنے آپ کو اپنا غیر فرض کر لیا ہے جس طرح شعلہ خود کو شراروں میں تقسیم کر لیتا ہے۔ خودی کو سکون نہیں ہے اور ظاہر ہونا اس کی فطرت ہے، وہ طرح طرح سے خود کو ظاہر کرتی ہے۔ کبھی منتشر ہو کر صحرا بن جاتی ہے اور جب اس طرح بھی سکون میسّر نہیں آتا تو مجتمع ہو کر کہسار بن جاتی ہے۔

علاّمہ نے کہا ہے کہ وہ کائنات کو افراد کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔ افراد میں اختلاف، امتیاز اور علیحدگی کے معنی پوشیدہ ہیں۔ اس مجموعے میں بدنظمی اور انتشار بھی پایا جاتا ہے مگر اس کا رُخ ترتیب اور نظم کی طرف ہے۔ اس طرح علاّمہ غالباً لیبنز کے وارد کیے ہوئے اس اندیشے سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں کہ اگر ان وحدتوں میں عمل و تعامل کا تعلق مانا جائے تو اس سے ہر وحدت کے استقلال میں فرق آجاتا ہے لیکن اس کے ساتھ علاّمہ عالم کو ایک منتشر اور بے ربط وحدتوں کا مجموعہ ماننے کے لیے بھی تیار معلوم نہیں ہوتے کیوں کہ اس طرح تمام ترقّی کا امکان، خواہ وہ اخلاقی اور روحانی ہو یا میکانکی اور مادّی ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے علاّمہ نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا ہے تاکہ افراد کی انفرادیت میں بھی فرق نہ آئے اور ارتقا کا امکان بھی باقی رہے۔

اسرارِ خودی میں انائے مطلق اور انائے انسانی کی تشریح نہیں کی گئی، نہ ان کا ربط و تعلق بتایا گیا ہے بلکہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ بالا تشریح انائے انسانی یا انائے مقید سے متعلق ہے۔ غالباً اس وقت علاّمہ کے ذہن میں خدا کی فردیت کا تصوّر تو تھا لیکن انائے مطلق اور انائے انسانی کا کوئی مربوط تصوّر نہ تھا۔ یہ بات کہ اسرار میں انائے انسانی ہی کو بیان کیا گیا ہے بالکل ظاہر ہے تاہم مزید وضاحت کے لیے علاّمہ کا یہ بیان کافی ہوگا۔

"یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند

ہے' یہ خودی' یا انا' ہے جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی ......"

(دیباچہ اسرارِ خودی)

اس کے بعد خودی کا یہ تصور انفرادیت سے کلیت کی طرف بڑھنا شروع ہو گیا ہے۔ چنانچہ گلشنِ راز جدید میں خدا کی فردیت مطلقیت بن گئی ہے۔

مجو مطلق دریں دیرِ مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السموات

اور اب خودی یا حیات بجائے جزئی حقیقی کے کلی طبعی تسلیم کی جانے لگی ہے۔

سرو برگِ شکیبائی ندارد
بجز افراد پیدائی ندارد

کائناتِ عالم اور اس کے تعینات یعنی افراد محض اعتباری ہیں۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است

عالم اگرچہ افراد کا مجموعہ ہے، متعین ہے، محدود ہے مگر یہ سب اعتبارات ہیں ان کی حقیقت مطلق اور لامکاں یعنی لامحدود ہے یہ حدود جن سے افراد کا فرق اور کثرت محسوس ہوتی ہے محض دکھاوا ہیں۔ حقیقت میں سوائے مطلق کے کچھ نہیں ہے۔

حقیقت لازوال و لامکان است | مگو دیگر کہ عالم بے کراں است
کرانِ او درون ست و بروں نیست | درونش پست و بالا کم فزوں نیست

حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم | تمیزِ ثابت و سیّارہ کردیم
خرد در لامکاں طرحِ مکاں بست | چو زنّارے زماں را در میاں بست

اسرارِ خودی میں، ہمیں اس کا جواب ، بھی نہیں ملتا کہ خودی اور خدا میں کوئی ربط و تعلّق ہے یا نہیں ہے اور اگر ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے اسرار کے دیباچے میں صرف اتنا کہا گیا ہے :-

"جو (خودی) اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے"

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خودی کی حقیقت نامعلوم ہے لیکن گلشنِ راز (زبورِ عجم) میں صراحت سے کہا گیا ہے کہ قدیم اور حادث میں یا خودی اور خدا میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ظاہر و باطن اور خلوت و جلوت میں خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ یہ کثرتِ محسوس یا خودی کے تعینات اور افراد کی یہ جدائی محبت کے کرشمے ہیں ورنہ عالمِ محسوس عدمِ محض ہے اور ظاہر میں بھی سوائے حق کے کچھ نہیں ہے۔ اس جدائی نے ہی ہم میں انا یا خودی کا احساس پیدا کیا ہے۔ اگر انا کا احساس نہ ہو تو کاروبارِ محبت ختم ہو جائے اس لیے حسن نے خود اپنے آپ کو دیکھنے کے لیے یہ انجمن آرائی کی ہے اور اپنے آپ کو اپنا غیر بنا کر پیش کیا ہے اپنی

رویت اور اپنا مشاہدہ بغیر اس آئینۂ غیریت کے ممکن بھی نہ تھا[1]۔ اب یہی بات علامہ کی زبان سے سنیئے :-

خودی را زندگی ایجادِ غیر ست
فراقِ عارف و معروف خیر ست

قدیم و محدث ما از شمار ست
شمارِ ما طلسم روزگار است

از خود را بریدن فطرتِ ماست
تپیدن نارسیدن فطرتِ ماست

جدائی عشق را آئینہ دار ست
جدائی عاشقاں را ساز گار است

اگر ما زندہ ایم از دردمندیست
دگر پائندہ ایم از دردمندیست

من و او چیست اسرارِ الٰہی است
من و او بر دوام ما گواہی است

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

بہ بزمِ ما تجلی ہاست بنگر
جہان ناپید و او پیداست بنگر

زخود نا رفتہ بیروں غیر بیں است
میان انجمن خلوت نشیں است

اگر خدا اور خودی دو مختلف الحقیقت افراد ہیں تو بندے اور خدا میں ربط،

---

[1] اسلامی صوفیوں اور وحدۃ الوجود کے قائلین کا از اوّل تا آخر یہی مسلک ہے۔ اس موقع پر دو شعر یاد آگئے جو میں نے ایک عظیم المرتبت اور عدیم النظیر شخصیت سے سُنے تھے اور جو غالباً ان کے ہی ہیں سے

اے دل اس شوخ کی شوخیِ دمِ زینت دیکھی
آئینہ دیکھ کر اُس نے مری صورت دیکھی

حور کہتا ہے کوئی، کوئی پری کہتا ہے
اور وہ خاموش ہے جس نے تری صورت دیکھی

احاطہ، قرب، وصل وغیرہ جن کی قرآن و حدیث میں صراحت موجود ہے سب ناممکن قرار پاتے ہیں۔ یا حلول و اتحاد کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو اسلامی نقطۂ نظر سے کفر و شرک اور عقلی نقطۂ نظر سے محال ہے۔ وحدۃ الوجودی دو موجود ہی نہیں مانتے اس لیے۔ ان کے نزدیک بھی حلول و اتحاد باطل ہے۔ علامہ نے حلول و اتحاد کے محال ہونے اور خودی و خدا کے ایک ہونے کو کس حسن سے بیان کیا ہے :-

خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عینِ خود بودن کمال است

یہ خودی وہم نہیں ہے بلکہ حق ہے اس کا عرفان خدا کا عرفان ہے۔ خدا کے عرفان کا طریقہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اپنی خودی میں گم ہو کر اپنا عرفان حاصل کیا جائے کیوں کہ خودی عینِ خدا ہے۔ اس لیے چاہے یوں کہہ دیجیے کہ سوائے خدا کے سب معدوم ہے۔ یا یہ کہہ دیجیے کہ سوائے خودی سب معدوم ہے۔

خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشتِ بے حاصل مپندار
وجود کوہسار و دشت و در ہیچ
جہاں فانی خودی باقی دگر ہیچ
دگر از شنکر و منصور کم گو
خدا را ہم بہ راہِ خویشتن جو
بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو
انا الحق گوئے و صدیقِ خودی شو

(گلشنِ راز جدید)

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" (علامہ اقبال کے خطبات) میں یہ تصوّر بالکل واضح ہو گیا ہے اور بالآخر وجودی صوفیوں اور علامہ کے نقطۂ نظر میں

کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اگرچہ یہ مضامین علاّمہ نے بقول خود جدید فلسفے کی زبان میں اور جدید فلسفے کے طلبا کے لیے لکھے ہیں۔

ذیل میں "خدا کا تصوّر اور عبادت کے معنی"، سے اقتباس پیش کیا جاتا ہے جس کا کچھ حصّہ اگرچہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے مگر موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر اس کا کچھ اور زیادہ حصّہ نقل کیا جاتا ہے جو خود کسی تشریح مزید کا محتاج نہیں ہے:۔

"میں نے حقیقتِ مطلق کو ایک انا کہا ہے۔ یہاں اس بات کے اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ انائے مطلق سے صرف انا ہی صادر ہو سکتے ہیں۔ انائے مطلق کی قوتِ تخلیقی جس میں کہ عمل اور تصوّر ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں انفرادی حیثیت سے عمل کرتی ہے۔

یہ دُنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں۔ انسانی انا کے تصوّر کی بالکل آزادانہ حرکت تک انائے اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔ خدائی قوت کا ہر ذرّہ، چاہے اس کا وجود کتنا ہی حقیر ہو ایک انا ہے لیکن اس انانیت کے ظہور کے درجے ہیں۔ وجود کے ارتقائی منازل میں یہ انانیت آہستہ آہستہ ترقی کرتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان میں پہنچ کر مکمل ہو جاتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ قرآن انائے مطلق کو انسانی شہ رگ سے بھی

زیادہ قریب بتاتا ہے۔ موتیوں کی طرح ہم خدا کی الوہیت میں ہمیشہ ترقی اور حرکت کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ صحیح معنوں میں وہی حقیقی ہے جو اپنے حقیقی ہونے کا شعور رکھتا ہے۔ حقیقت کا درجہ انانیت کے احساس کے ساتھ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ انا کی فطرت ایسی ہے کہ باوجود دوسرے اناؤں سے تعلق رکھنے کے اپنے آپ میں مرتکز ہے اور ایک پوشیدہ انفرادیت کا دائرہ رکھتی ہے اور جو اس کی ذات کے علاوہ اس کو تمام اناؤں سے علیحدہ رکھتی ہے اور ایک انا کی حیثیت سے صرف اسی میں اس کی حقیقت ملتی ہے جس میں کہ یہ انانیت اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ تب وہ خدا کی قوتِ تخلیقی کے ضمیر میں ایک ممتاز جگہ حاصل کر لیتی ہے اور اس طرح اپنے آس پاس کی چیزوں کی بہ نسبت حقیقت کا کہیں اونچا درجہ حاصل کر لیتی ہے ......

عالم جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔ عالم ایک آزادِ غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے جب ہم عملِ تخلیق کو خدا کی تاریخ حیات میں ایک اہم اور ممتاز واقعہ تسلیم کریں۔ ایک انائے محیط کے نظریے سے کوئی غیر نہیں ہے اس میں تصوّر اور عمل، جاننے کا عمل، اور تخلیقی عمل سب ایک حیثیت رکھتے ہیں۔

یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ انا چاہے وہ محدود ہو

یا غیر محدود بغیر ایک حریف غیر انا کے تصور نہیں کیا جا سکتا اور اگر انائے مطلق کے باہر کوئی شے نہیں ہے تو اس کا تصور ایک انا کی حیثیت سے نہیں کیا جا سکتا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ منطقی منفیات یا سالبات ایک ایسے مثبت یا موجاتی تصور کے بنانے میں کسی مصرف کے نہیں جس کی بنیاد حقیقت کے کردار پر جو کہ تجربے میں ظاہر ہو رکھی گئی ہو۔ حقیقت کا تصور جو عقلی طور پر ہماری زندگی کے تجربے کے نقطۂ نظر سے مطابق ہو سوائے ایک منظم کارخانے کے نہیں کیا جا سکتا جس میں ہر شے ایک دوسرے سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے اور ان سب کا ایک مرکز بھی ہے۔ یہ زندگی کا کردار ہے اور اس لیے حیات مطلق کا تصور صرف ایک انا ہی کی حیثیت سے کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے علم چاہے جتنا غیر محدود ہو وہ ایک ایسے انا سے متعلق نہیں کیا جا سکتا جو جانتا ہے اور اس کے ساتھ ہی معلوم شے کے لیے بنیاد بھی قائم کرتا ہے......

بلاشبہ تصوف نے انا کے لیے نئے باب کھولے ہیں اور اس کو اپنے تجربے کا خاص طور سے موضوع بنایا ہے۔ اس کا ادب روشنی پیدا کرنے والا ہے لیکن اس کی مخصوص اصطلاحات جو کہ فرسودہ مابعد الطبیعات نے تشکیل کی ہیں ایک نئے دماغ پر موت کا سا اثر ڈالتے ہیں۔ ایک نامعلوم شے کی تلاش جیسا کہ نو فلاطونی

تصوف میں ظاہر کیا گیا ہے۔ چاہے وہ عیسائی ہو یا اسلامی ایک نئے دماغ کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ نئے دماغ کی عادت یہ ہے کہ وہ محسوس چیزوں کو سوچتا ہے اور خدا کا ایک زندہ اور محسوس تجربہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔"

خودی صوفیوں کی نظر میں

اس موقع پر خودی کے متعلق صوفیائے اسلام کے خیالات قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کرنا موزوں ہوگا۔

انا کے تحقق پر ابتدا سے تمام صوفیوں نے بالاتفاق زور دیا ہے۔ بقا باللہ کے معنی ہی دراصل تحققِ خودی کے ہیں۔ خودی کا سارا فلسفہ "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ" میں جمع ہے۔ حضرت علی علیہ السلام کے مشہور اشعار ہیں ؎

وتزعم انک جرم صغیر — وفیک انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المبین الذی — باحرفہ یظہر المضمر
وانت الوجود ونفس الوجود — وما فیک الوجود لا یحصر

انسان کو مخاطب کر کے ارشاد فرماتے ہیں کہ تو اپنے آپ کو ایک حقیر ہستی سمجھتا ہے حالاں کہ تجھ میں سب سے بڑا عالم پوشیدہ ہے۔ تو ہی وہ کتابِ مبین ہے جس کے حروف سے اسرار ظاہر ہوتے ہیں تو ہی عین وجود ہے اور جو کچھ تجھ میں ہے اس کا حصر نہیں کیا جا سکتا۔

صوفیا کا کلام خودی کے نغموں سے پُر ہے۔ مشتے نمونہ از خروارے ملاحظہ ہو:۔

صوفیاں چوں عارفِ خویش آمدند — وز خودیِ خویشتن پیش آمدند
عاشقِ خویش است اندر عشق مست — از وجودِ خویش بیند ہر چہ ہست

(شاہ بو علی قلندرؒ)

"نہایتِ کار در سلسلہ عالیہ نظامیہ خود را گرفتہ نشستن است"۔

(رقعاتِ مرشدی)

"واز خودی رہیدن محال چرا کہ خودی عین ذات است"۔

(رسالہ تاج الاولیا شاہ نظام الدین حسین رضی اللہ عنہ)

بیدار بہ چشم دل چہ نورے داری — وز خویش بہ صد رنگ ظہورے داری
اے غافلِ کارگاہِ سرِ ہستی — خود را بشناس اگر شعورے داری

(شاہ بیدارؒ)

سزدآں کہ دم زنم من زکمالِ کبریائی — کہ سوائے حق نہ بینم بہ وجود فی قبائی
جس نے پہچانا ہے اپنے آپ کو — ہے نیاز اپنے قدم پر سرنگوں

(شاہ نیاز بے نیازؒ)

اس قسم کے صدہا نہیں بلکہ ہزارہا اشعار و اقوال نقل کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ایک نظریے کی حیثیت سے خودی کی بحث ہمیں گلشن راز میں قدرے صراحت سے ملتی ہے جس کے بارے میں علامہ اقبالؔ نے فرمایا ہے:۔

بطرزِ دیگر از مقصود گفتم — جوابِ نامۂ محمود گفتم
ز عہدِ شیخ تا ایں روزگارے — نہ زد مردے بہ جانِ ما شرارے

(گلشن راز جدید)

لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ گلشنِ راز سے اس بحث کا خلاصہ پیش کیا جائے جو مختصر ہونے کے باوجود بہت واضح ہے اور اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے گی کہ خودی کے متعلق صوفیا کے خیالات کیا ہیں اور علامہ اقبال نے کہاں تک ان خیالات سے استفادہ فرمایا ہے۔

سوال :-

چہ من باشم مرا از خود خبر کُن
چہ معنی دارد اندر خود سفر کُن

جواب

چو ہستِ مطلق آید در اشارت
بہ لفظِ "من" کنند از وے عبارت

حقیقت کز تعین شد معین
تو او را در عبارت گفتہ "من"

من و تو عارضِ ذاتِ وجودیم
مشبکہائے مشکوٰۃ وجودیم

ہمہ یک نور داں اشباح و ارواح
گہ از آئینہ پیدا گہ ز مصباح

تو گوئی لفظِ من در ہر عبارت
بسوئے روح می باشد اشارت

چو کردی پیشوائے خود خرد را
نمی دانی ز جزوِ خویش خود را

من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ ایں ہر دو ز اجزائے من آمد

بہ لفظِ من نہ انسان ست مخصوص
کہ تا گوئی بداں جان ست مخصوص

سوال یہ ہے کہ خودی یا انا کیا ہے اور اپنی ذات میں سفر کرنے کے کیا معنی ہیں۔ سوال کا دوسرا حصّہ ہمارے عنوان اور موضوع سے خارج ہے۔ سوال کے پہلے حصّے کا جواب فاضل مصنّف نے یہ دیا ہے کہ حقیقت (وجود مطلق)

جب اضافت اور نسبت کی وجہ سے متعین ہوتی ہے اور اس طرح جب اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے تو اُسے "انا" یا "من" کہتے ہیں۔ یعنی مطلق جب متعین ہوتا ہے یا وحدت جب کثرت میں ظاہر ہوتی ہے اور کُل، افراد کی شکل اختیار کرتا ہے تو اس متعین کو انا اور خودی کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال میں حضرت مصنّف نے وہی الفاظ استعمال کیے ہیں جو قرآن نے اس آیت میں کیے ہیں اللہ نور السّموات والارض مثل نورہٖ کمشکوٰۃ فیہا مصباح ...... مراد یہ ہے کہ نور ایک ہی ہے جو قندیل یا مشکوٰۃ کے سوراخوں میں سے نکل کر مختلف اور کثیر شکلیں اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح نور کی ہر شکل ایک انا کہلاتی ہے۔ مادہ ہو یا صورت، مثال ہو یا ارواح، سب ایک ہی نور کی شکلیں ہیں۔ اللہ نور السّموات والارض (اللہ آسمانوں اور زمینوں کا نور ہے) کی تفسیر یا تعبیر میں صوفیا نے کہا ہے کہ نور سے مراد ظہور ہے اور ظہور سے مطلب وجود ہے۔ یعنی اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کا وجود اور حقیقت ہے۔

بعض اہلِ فکر کا مسلک یہ ہے کہ "انا" انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس سے روح یا نفسِ ناطقہ مراد ہے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے صاحب گلشنِ راز نے فرمایا ہے کہ من و تو جانِ تن سے برتر ہے یہ جان و تن دونوں انائے کُلّی کا ظہور ہے۔ انا صرف انسان ہی میں نہیں ہے بلکہ ساری کائنات میں ہے۔ البتہ اس کا ظہور حسبِ استعداد ہوا ہے انسان چوں کہ آئینۂ کامل ہے اس لیے نورِ مطلق کا ظہور بھی اس مظہر میں کامل ہے خلق اللہ آدم علی صورتہ

تصوف میں ظاہر کیا گیا ہے۔ چاہے وہ عیسائی ہو یا اسلامی ایک نئے دماغ کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ نئے دماغ کی عادت یہ ہے کہ وہ محسوس چیزوں کو سوچتا ہے اور خدا کا ایک زندہ اور محسوس تجربہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔"

خودی صوفیوں کی نظر میں

اس موقع پر خودی کے متعلق صوفیائے اسلام کے خیالات قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کرنا موزوں ہوگا۔

انا کے تحقق پر ابتدا سے تمام صوفیوں نے بالاتفاق زور دیا ہے۔ بقا باللہ کے معنی ہی دراصل تحققِ خودی کے ہیں۔ خودی کا سارا فلسفہ "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ" میں جمع ہے۔ حضرت علی علیہ السلام کے مشہور اشعار ہیں ؎

وتزعم انک جرم صغیر — وفیک انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المبین الذی — باحرفہ یظہر المضمر
وانت الوجود ونفس الوجود — وما فیک الوجود لا یحصر

انسان کو مخاطب کر کے ارشاد فرماتے ہیں کہ تو اپنے آپ کو ایک حقیر ہستی سمجھتا ہے حالاں کہ تجھ میں سب سے بڑا عالم پوشیدہ ہے۔ تو ہی وہ کتابِ مبین ہے جس کے حروف سے اسرار ظاہر ہوتے ہیں تو ہی عین وجود ہے اور جو کچھ تجھ میں ہے اس کا حصر نہیں کیا جا سکتا۔

صوفیا کا کلام خودی کے نغموں سے پُر ہے۔ مشتے نمونہ از خروارے ملاحظہ ہو:۔

صوفیاں چوں عارفِ خویش آمدند | وز خودیِ خویشتن پیش آمدند
عاشقِ خویش است اندر عشق مست | از وجودِ خویش بیند ہر چہ ہست

(شاہ بو علی قلندرؒ)

"نہایتِ کار در سلسلہ عالیہ نظامیہ خود را گرفتہ نشستن است"۔

(رقعاتِ مرشدی)

"واز خودی رہیدن محال چرا کہ خودی عین ذات است"۔

(رسالہ تاج الاولیا شاہ نظام الدین حسین رضی اللہ عنہ)

بیدار بہ چشم دل چہ نورے داری | وز خویش بہ صد رنگ ظہورے داری
اے غافلِ کارگاہِ سرِ ہستی | خود را بہ شناس اگر شعورے داری

(شاہ بیدارؒ)

سزد آں کہ دم زنم من ز کمالِ کبریائی | کہ سوائے حق نہ بینم بہ وجود فی قبائی
جس نے پہچانا ہے اپنے آپ کو | ہے نیاز اپنے قدم پر سر نگوں

(شاہ نیاز بے نیازؒ)

اس قسم کے صدہا نہیں بلکہ ہزارہا اشعار و اقوال نقل کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ایک نظریے کی حیثیت سے خودی کی بحث ہمیں گلشن راز میں قدرے صراحت سے ملتی ہے جس کے بارے میں علامہ اقبالؔ نے فرمایا ہے:۔

بطرزِ دیگر از مقصود گفتم | جوابِ نامۂ محمود گفتم
ز عہدِ شیخ تا ایں روزگارے | نہ زد مردے بجانِ ما شرارے

(گلشن راز جدید)

لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ گلشنِ راز سے اس بحث کا خلاصہ پیش کیا جائے جو مختصر ہونے کے باوجود، بہت واضح ہے اور اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے گی کہ خودی کے متعلق صوفیا کے خیالات کیا ہیں اور علامہ اقبالؔ نے کہاں تک ان خیالات سے استفادہ فرمایا ہے۔

سوال :-

چہ من باشم مرا از خود خبر کُن
چہ معنی دارد اندر خود سفر کُن

جواب

چو ہستِ مطلق آید در اشارت
بہ لفظِ "من" کنند از وے عبارت

حقیقت کز تعین شد معین
تو اور ا در عبارت گفتہ "من"

من و تو عارضِ ذاتِ وجودیم
مشبکہائے مشکوٰۃ وجودیم

ہمہ یک نور داں اشباح و ارواح
گہ از آئینہ پیدا گہ ز مصباح

تو گوئی لفظِ من در ہر عبارت
بسوئے روح می باشد اشارت

چو کردی پیشوائے خود خرد را
نمی دانی ز جزوِ خویش خود را

من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ ایں ہر دو ز اجزائے من آمد

بہ لفظِ من نہ انساں ست مخصوص
کہ تا گوئی بداں جان ست مخصوص

سوال یہ ہے کہ خودی یا انا کیا ہے اور اپنی ذات میں سفر کرنے کے کیا معنی ہیں۔ سوال کا دوسرا حصہ ہمارے عنوان اور موضوع سے خارج ہے۔ سوال کے پہلے حصے کا جواب فاضل مصنف نے یہ دیا ہے کہ حقیقت (وجود مطلق)

جب اضافت اور نسبت کی وجہ سے متعین ہوتی ہے اور اس طرح جب اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے تو اُسے "انا" یا "من" کہتے ہیں۔ یعنی مطلق جب متعین ہوتا ہے یا وحدت جب کثرت میں ظاہر ہوتی ہے اور کُل، افراد کی شکل اختیار کرتا ہے تو اس متعین کو انا اور خودی کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال میں حضرت مصنّف نے وہی الفاظ استعمال کئے ہیں جو قرآن نے اس آیت میں کئے ہیں اللہ نور السموات والارض مثل نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح ...... مراد یہ ہے کہ نور ایک ہی ہے جو قندیل یا مشکوۃ کے سوراخوں میں سے نکل کر مختلف اور کثیر شکلیں اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح نور کی ہر شکل ایک انا کہلاتی ہے۔ مادہ ہو یا صورت، مثال ہو یا ارواح، سب ایک ہی نور کی شکلیں ہیں۔ اللہ نور السّموات والارض (اللہ آسمانوں اور زمینوں کا نور ہے) کی تفسیر یا تعبیر میں صوفیا نے کہا ہے کہ نور سے مراد ظہور ہے اور ظہور سے مطلب وجود ہے۔ یعنی اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کا وجود اور حقیقت ہے۔

بعض اہلِ فکر کا مسلک یہ ہے کہ "انا" انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس سے روح یا نفسِ ناطقہ مراد ہے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے صاحب گلشنِ راز نے فرمایا ہے کہ من و تو جان و تن سے برتر ہے یہ جان و تن دونوں انائے کُلّی کا ظہور ہے۔ انا صرف انسان ہی میں نہیں ہے بلکہ ساری کائنات میں ہے۔ البتہ اس کا ظہور حسبِ استعداد ہوا ہے۔ انسان چوں کہ آئینۂ کامل ہے اس لیے نورِ مطلق کا ظہور بھی اس مظہر میں کامل ہے۔ خلق اللہ آدم علی صورتہ

(اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا) اور انی جاعل فی الارض خلیفۃ (میں زمین پر اپنا قائم مقام بنانے والا ہوں) سے اسی کمال کی طرف اشارہ ہے۔
غرض یہ کہ خودی سے مراد وہ حقیقت مطلق ہے جو کسی خاص تعین میں ظاہر ہو کر قابلِ اشارہ ہو گئی ہے اور جس طرح روح اس حقیقتِ مطلق کی ایک مخصوص تجلی ہے اسی طرح مادہ بھی اس کا ایک خاص مظہر ہے ؎

من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ ایں ہر دو ز اجزائے من آمد

علاّمہ اقبالؔ بھی مادّہ اور روح کو دو مختلف حقیقتیں نہیں مانتے ہیں فرماتے ہیں ؎

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است — تن و جاں را دو تا گفتن حرام است
بہ جاں پوشیدہ رمزِ کائنات است — بدن حالے ز احوالِ حیات است
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید — نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید

(گلشنِ راز جدید)

مختصر یہ کہ خودی کو اس خاص نقطۂ نظر سے دیکھنے میں اقبالؔ کی جس نظریے نے امداد کی وہ تصوّف ہے اور تصوّف میں بھی وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے جس کے اقبالؔ ابتدا میں خلاف تھے۔

اس مثبت وحدۃ الوجود سے علاّمہ نے مادّے اور روح کی وحدت کا اصول حاصل کیا، اثباتِ خودی اور خدا و خودی کی وحدت کا عقیدہ حاصل کیا، ترکِ عالم اور مادّے سے فرار و نفرت کو غلط ثابت کر سکے اور اس قابل ہو سکے کہ

جدید ترقی یافتہ نظریوں کے مقابلے میں اپنا نظریہ پیش کریں۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال سے صدیوں پیشتر جس عالم کو شر کی اصل اور قابلِ ترک سمجھا جاتا تھا اس عالم کو حقیقت سے مطابق کرکے، اور جس خودی کو جہالت کی اصل سمجھا جاتا تھا اس خودی کو عینِ حق ثابت کرکے ابنِ عربی اور اُن کے ہم خیالوں نے قدیم اور خالص مابعد الطبعیاتی رجحان سے شدید بغاوت کی اور اپنے تصورات کو اسی دنیا میں رہنے بسنے والوں کا زندہ فلسفہ بنا دیا۔ وہ مابعد الطبعیاتی تصورات کو آسمان سے اُتار کر زمین پر لے آئے، قابلِ نفرت اور عینِ شر مادے کو عینِ روح قرار دیا اور مادی عالم سے گریز اور تیاگ کو ہمیشہ کے لیے تیاگ دیا۔ دُنیاوی عالم کی انھوں نے اس طرح تعریف کرکے دُنیا ہی بدل دی ؎

چیست دُنیا از خدا غافل بُدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

(رومیؒ)

ان کے نظریات کی جڑ اسی زمین پر ہے اور انسانیت کی خدمت اور عوام دوستی اُن کا انتہائی نصب العین

طریقت بجز خدمتِ خلق نیست
بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست

(سعدیؒ)

اُن کا سالہا سال کا قدیم نعرہ ہے :-

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند

(سعدیؒ)

وہ اسی دُنیا کو جنت بنانے کی فکریں لگے رہتے ہیں ان کا عقیدہ ہے ؎

ہر کہ ایں جانہ دید محروم است

در قیامت ز دولتِ دیدار

(عطارؒ)

وہ زندگی کو کوئی منجمد جامد اور ساکن شے نہیں سمجھتے ان کے خیال میں زندگی ہر آن بدلتی ہوئی اور ترقی پذیر ہے۔

کل یوم ھو فی شان

اسی طرح موجودہ عالمِ انسانیت پر علامہ اقبالؔ کا یہ احسانِ عظیم ہے کہ انھوں نے ان نظریات کو جدید زبان میں، جدید ذہنوں سے روشناس کرایا، اور اس طرح مختلف مذاہب سے اُکتائے ہوئے باغی ذہنوں کو ایک ایسے خدا کا تصور عطا کیا جو خودی کا عین ہے۔ اور اس طریقے سے خدا کے انکار کو ناممکن بنا دیا۔

خدا کا تصور ہر زمانے میں مختلف رہا ہے۔ کبھی ہر ذی قوت کو خدا سمجھا گیا ہے اور کبھی اس کو مجسّم اور کبھی ماورا سمجھ کر پرستش کی گئی ہے۔ کبھی کسی فرد میں محصور اور کبھی مطلق محض کی حیثیت سے تصور کیا گیا ہے۔ اسلامی صوفیوں نے خدا کو ہستیِ مطلق سے تعبیر کر کے تمام موجودات کو ہستیِ مطلق کے تعینات قرار دیا ہے اور اس ساری تفصیل کو انائے انسانی کے اجمال میں جلوہ گر تسلیم کیا۔ اقبالؔ اس تفصیل کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے انھوں نے محض

انسانی خودی ہی کو اپنے فلسفے اور اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ عالم کے متعلق وہ یہ فرما سکتے ہیں ؎

تواں گفتن جہانِ رنگ و بو نیست
زمین و آسمان و کاخ و کو نیست

لیکن خودی کے متعلق اُن کا ارشاد ہے ؎

اگر گوئی کہ "من" وہم و گمان ست | نمودش چوں نمودِ ایں و آن ست
بگو با من کہ دارائے گماں کیست | یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست
جہاں پیدا و محتاجِ دلیلے | نمی آید بہ فکرِ جبرئیلے
خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است | یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است
خودی را حق بداں باطل مپندار | خودی را کشت بے حاصل مپندار

وجودِ کوہسار و دشت و در ، ہیچ
جہاں فانی خودی باقی دگر ، ہیچ

"گلشنِ راز جدید"

غلط فہمی کے اسباب

اگرچہ ابنِ عربی اور شنکر کے اتحادِ خیال کو علاّمہ اقبالؔ نے اسرارِ خودی کے دیباچے میں محض اتفاق کہا ہے مگر ان کے بعض مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بھی اسلامی تصوّف پر غیر اسلامی ہونے کا شبہ گزرا ہے۔ اس مبحث میں غالباً صرف یہ ثابت کردینا کافی نہ سمجھا جائے کہ اسلامی اور غیر اسلامی نظریات میں کیا فرق ہے بلکہ یہ معلوم کرنا بھی ضروری ہے کہ اس غلط فہمی کے وجوہ کیا ہو سکتے ہیں۔ میرے خیال میں ان وجوہ کا تعیّن اس طرح کیا جا سکتا ہے۔

(۱) مستشرقینِ یورپ کے اقوال پر ناقدانہ نظر نہ ڈالنا۔

(۲) اسلامی اور غیر اسلامی مابعد الطبیعات کے فرق پر توجّہ نہ کرنا۔

(۳) بعض الفاظ اور اصطلاحات کا یکساں ہونا۔ مثلاً فنا، انانیت، ہمہ اوست وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو ہندی اور اسلامی تصوّف میں کسی نہ کسی صورت میں برابر استعمال ہوتے ہیں اور جب تک ان الفاظ کی معنوی تفصیلات معلوم نہ ہوں بظاہر ان کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ حقیقی وجود صرف برہمہ یا خدا کا ہے یا خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے تو اس کے معنی ویدانت میں یہ ہوتے ہیں کہ نظر آنے والا عالم دھوکا ہے جس کی حقیقت کچھ نہیں ہے۔ عالم عدمِ محض ہے جو موجود معلوم ہوتا ہے۔ مگر اسلامی تصوّف کی رو سے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ نظر آنے والا عالم حق ہی کا ظہور ہے۔ اسے غیر حق سمجھنا دھوکا

ہے یا جب کہا جاتا ہے کہ ماسوا کا وجود صرف ذہن میں ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے تو ویدانت میں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عالم عدمِ محض ہے، ہم اسے غلطی سے موجود سمجھتے ہیں اس لیے کہ اس کا وجود صرف ہمارے ذہن میں ہے نہ کہ خارج میں۔ مگر اسلامی تصوّف میں اس کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ عالم موجود تو ہے مگر وہ ماسویٰ یا غیر حق نہیں ہے بلکہ ہم نے اس کو غیر سمجھ لیا ہے۔ اس لیے ماسوا یا غیر کا وجود صرف ہمارے ذہن میں ہے۔

(۴) ایک بڑی وجہ اس غلط فہمی کی یہ ہے کہ بعض غیر صوفی حضرات کو صوفی سمجھ کر ان کے عقائد کو صوفیوں کے عقائد سمجھ لیا جائے۔ اس ضمن میں ملاہادی کے علاوہ شیخ الاشراق کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔ شیخ کا شمار حکمائے اسلام میں ہے نہ کہ صوفیائے اسلام میں۔ صوفیوں کی تصانیف میں عموماً ان کا ذکر کیا جاتا ہے نہ ان کی سند قبول کی جاتی ہے یہاں تک کہ شہید کے معزز لقب کے بجائے ان کو مقتول کہا جاتا ہے۔ شیخ الاشراق کا نام شیخ شہاب الدین سہروردی ہے جو غلط فہمی کا ایک بڑا سبب ہے کیوں کہ شیخ شہاب الدین سہروردی عراق کے مشہور صوفی سلسلہ سہروردیہ کے بانی اور تصوّف کی مستند کتاب عوارف المعارف کے مصنّف بھی ہیں جو شیخ الاشراق کے علاوہ ہیں اور جن کے عقائد شیخ الاشراق سے بالکل مختلف ہیں۔ علاّمہ اقبال نے شیخ الاشراق اور ان کی تصنیف شرح الزاریہ سے ان کے نظریات کا بیان بہ سلسلہ تصوّف کیا ہے[۱] جو کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتا۔ یہ غلط فہمی علاّمہ کو

---

[۱] ملاحظہ ہو فلسفۂ عجم باب ۵

بھی غالباً دونوں بزرگوں کے ہم نام ہونے کی وجہ سے ہوئی، اور اگر علامہ شیخ الاشراق کی تصانیف کا حوالہ نہ دیتے تو ہمیں بھی اس غلط فہمی کا سبب معلوم کرنا مشکل ہوتا۔

(۵) ان تمام وجوہات کے ساتھ ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ بعض اسلامی مفکّرین کے عقائد ویدانت یا دوسرے مکاتبِ خیال سے مشابہ ہیں مثلاً حضرت شیخ احمد سرہندی اور شیخ الاشراق کے نظریات ایرانی اور ہندی نظریات سے بہت مماثل ہیں۔ علاّمہ اقبال نے شیخ الاشراق کے عقائد بیان کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ شیخ کے خیال میں ——

"یہ (آخری) درجہ میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے کا ہے اس میں فکر کے دونوں اطراف کی مکمل نفی ہو جاتی ہے۔"

"اشراقی فلسفی نے لائبنز کے نظریہ "مماثلت غیر ممیزات" کی پیش بینی کی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ دو روحیں ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں۔ جب یہ مادّی مشین جس کو روح بتدریج حاصل کرنے کے لیے استعمال کرتی ہے، زائل ہو جاتی ہے تو غالباً روح کسی دوسرے جسم کو اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف دوائر میں اعلیٰ سے اعلیٰ منزل طے کرتی جاتی ہے جو ان دوائر کے لیے مخصوص ہوتی ہیں یہاں تک کہ وہ اپنی منزلِ مقصود کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ نفی مطلق کی حالت ہے۔ غالباً بعض ارواح اس دنیا میں واپس آجاتی ہیں تاکہ اپنے نقائص اور کمزوریوں کو رفع کر لیں۔"

(فلسفۂ عجم باب ۵)

ظاہر ہے کہ ان عقائد کا نہ اسلام سے کوئی سلسلہ قائم کیا جا سکتا ہے نہ تصوّف اسلام سے۔ شیخ الاشراق کے علاوہ نظریۂ شہود بھی اپنی نوعیت میں عام اسلامی تصوّف سے بالکل علیحدہ ہے اس لیے اس پر علیحدہ ایک باب میں نظر ڈالی جاتی ہے۔

نظریۂ شہود

تصوّف کے متعلق غلط فہمیوں کے اسباب میں ایک نظریۂ شہود بھی ہے اس غلط فہمی کے دو پہلو ہیں ایک تو یہ کہ نظریۂ شہود کے حامیوں نے کسی وجہ سے اس خیال کی شدت سے اشاعت کی کہ نظریۂ شہود ہی خالص اسلامی ہے اور اس کے علاوہ جو صوفیانہ مسلک ہیں وہ سب اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں۔ اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ بعض مغربی محققین نے اس نظریے کو خالص اسلامی تصوّف تسلیم کرتے ہوئے اسی کو اپنے مطالعے و تحقیق کا موضوع قرار دیا اور جب ان کی تحقیق کے نتیجے میں یہ نظریہ ویدانت سے مماثل ثابت ہوا تو ایک تو یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ تصوّف سرے سے ہی اسلامی مزاج کے خلاف ہے اور دوسرے یہ کہ اسلامی تصوّف کا ماخذ ویدانت ہے۔ اور اس لیے آج بہت سے وہ لوگ جو تصوّف سے سرسری واقفیت رکھتے ہیں، یہ یقین کرتے ہیں کہ تصوّف اسلام کے خلاف ہے۔ اس لیے اس موضوع پر ذرا تفصیل سے نظر ڈالنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

نظریۂ شہود تصوّف کی تاریخ میں بہت اہم واقعہ ہے۔ نظریۂ شہود کے بانی حضرت شیخ احمد سرہندی (۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء تا ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) جو بعد میں مجدد الف ثانی

کے نام سے مشہور ہوئے، پہلے صوفی ہیں جنھوں نے اپنے تصوف کی بنیاد وحدۃ الوجود کی مخالفت پر رکھی۔ نظریۂ شہود کے دو پہلو ہیں ایک علمی اور دوسرا کشفی۔ علمی اعتبار سے یہ کوئی نئی دریافت نہیں ہے۔ اسلام کے اکثر فرقوں میں اور اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی عالم کو خدا کا غیر تسلیم کیا گیا ہے۔ خود مجدد صاحب نے اقرار کیا ہے کہ میرا مسلک متکلمین اور علمائے اہل سنت کے مطابق ہے[1]۔ البتہ کشفی اعتبار سے مجدد صاحب پہلے صوفی ہیں جنھوں نے علمائے ظاہر کی تائید میں اپنا کشف پیش کیا۔ ان سے پہلے کسی صوفی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہم نے از روئے کشف عالم کو غیرِ حق معلوم کیا۔

ہمارے پیش نظر حضرت شیخ احمد سرہندی کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے۔ صرف ان کے مکتوبات کی تین جلدیں ہیں جن میں تقریباً ۵۲۵ خطوط ہیں جو انھوں نے اپنے مرشد حضرت خواجہ باقی باللہ، اپنے پیرزادوں اور دوسرے ہم عصروں اور مریدوں کو لکھے ہیں۔ ذیل کا مضمون ان مکتوبات سے ہی مرتب کیا گیا ہے۔ مکتوبات میں کوئی تاریخ نہیں ہے مگر مکتوبات کی جلدیں یکے بعد دیگرے مجدد صاحب کے زمانے ہی میں مرتب کر لی گئی تھیں اس لیے ان کے نظریات میں تبدیلی اور ارتقا کا تعین دشوار سہی مگر ناممکن نہیں ہے۔ علامہ اقبال کی ابتدائی تحریروں میں ہمیں مجدد صاحب کا احترام و عقیدت بھی ملتی ہے اور ان کے سلسلہ نقشبندیہ پر تنقید بھی[2]۔ حضرت مجدد صاحب ایک مخصوص مابعد الطبیعاتی

---

[1] مکتوب ۱۶۰ - ج ۱

[2] مکتوب اقبال بنام سید سلیمان ندوی ۱۹۱۷ء اور فلسفۂ عجم صفحہ ۱۰۷

تصوّرات اور تنقید و تفکر کا ایک مخصوص مزاج و انداز رکھتے ہیں۔ اس وقت یہ دیکھنا ہے کہ ان تصوّرات و تنقید کی نوعیت کیا ہے اور علاّمہ اقبالؔ کے جو اعتراضات تصوّف اور وحدۃ الوجود پر ہیں اُن کی زد سے یہ نظریہ کہاں تک باہر ہے۔ کیوں کہ ابن عربی کے تصوّف میں ویدانت کا اثر دریافت نہیں ہوسکا اور نہ اس پر نفی خودی کا الزام عائد ہوسکتا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ ابن عربی کا وطن اندلس ہے اور اُن کے لیے ہندی فلسفے کے بجائے یونانی فلسفے سے متاثر ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔

حضرت مجدد صاحب نے اپنے معارف کی بنیاد متکلّمین کے مذہب پر رکھی ہے۔ علم کلام دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

(۱) اسلامی عقائد کا اثبات (۲) فلسفۂ ملاحدہ اور دوسرے مذاہب کا رد۔

اشاعرہ، معتزلہ، جبریہ، قدریہ وغیرہ متکلّمین کے مشہور فرقے ہیں۔

جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا اور دنیا کی دوسری متمدن قومیں اس میں شامل ہوئیں تو ان اقوام نے اگرچہ اپنا مذہب تبدیل کر دیا مگر اپنا علمی مزاج اور عقلی سرمایہ اپنے ساتھ لائیں۔ اس کے علاوہ بنی عباس نے مذہبی آزادی دے کر ایک دار المباحثہ قائم کیا جہاں ہر مذہب کا آدمی اپنے مذہب کی تائید اور دوسرے مذہب کی تردید کرسکتا تھا۔ اسی کے ساتھ مختلف اقوام کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرائی گئیں۔ اس طرح مختلف نظریے اور مختلف مسائل پیدا ہوئے اور ان کی تردید یا تائید کی ضرورت سے علم کلام ایجاد ہوا۔ اور اس طرح محدثین کا اثر کم ہونے لگا جن کی تحقیق صرف حدیث تک محدود تھی۔ آہستہ آہستہ فقہا اور متکلّمین کا اثر بڑھتا گیا اور ان میں مختلف رجحانات اور مختلف نظریوں کی بنا پر مختلف فرقے پیدا ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ ایک زمانے میں دنیائے اسلام کا عام مذہب اشعری

ہو گیا جو متکلّمین کا ایک مشہور اور معتدل فرقہ ہے۔ مقریزی نے تاریخ مصر میں لکھا ہے کہ :-

"یہ اشعری عقائد کے چند اصول ہیں اور آج تمام دُنیائے اسلام کا یہی عقیدہ ہے اور جو شخص اس کی مخالفت کا اظہار کرتا ہے قتل کر دیا جاتا ہے۔"

(علم الکلام)

حضرت مجدّد صاحب کے خیال میں بھی متکلّمین کا مسلک حق ہے اور چوں کہ ابن عربی اور دوسرے صوفیہ خدا کی ذات وصفات کے بارے میں متکلّمین کے مذہب کے پیرو نہیں ہیں اس لیے مجدّد صاحب ان کی تردید ضروری سمجھتے ہیں اور جیسا کہ اس زمانے میں عام طور سے سمجھا جاتا تھا وہ متکلّمین ہی کے مذہب کو اہلِ سُنّت والجماعت کا مذہب سمجھتے ہیں۔

صوفیا اپنے مذہب کو دلائل کے علاوہ کشف سے بھی ثابت کرتے تھے، علماء کے پاس دلائل تو تھے مگر کشف ان کے استدلال سے خارج تھا۔ مجدّد صاحب نے علما کی حمایت میں اپنا کشف پیش کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ متکلّمین جو دعویٰ کرتے ہیں وہ مجھ پر ازروئے کشف صحیح ثابت ہوا ہے۔ ابنِ عربی اور دوسرے صوفی اپنے بیان میں سچّے تھے مگر ان کا کشف صحیح نہ تھا۔ اب حضرت مجدد صاحب کے نظریوں کا خلاصہ ان کے مکتوبات سے نقل کیا جاتا ہے۔

نظریہ شہود کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی حقیقت خدا تعالیٰ نہیں ہے بلکہ عالم ایک علیحدہ شے ہے اور صوفیوں نے جو عالم کو عین حق کہا ہے اس کا سبب یہ ہے

کہ ایک مقام پر پہنچ کر کسی حال کے غالب آجانے کی وجہ سے سب کچھ حق نظر آتا ہے۔ جس طرح کہ دن کے وقت ستارے نظر سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے اسی طرح عالم اُن کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عالم معدوم ہے۔ گویا وحدۃ الوجود ایک کشفی غلط فہمی ہے۔ اس عقیدہ اور دریافت کے علاوہ تقریباً سارا سلوک اور تمام دوسرے نظریے بھی اس مسلک میں قدیم تصوف سے علیحدہ ہیں جیسا کہ اس طریقے کے ایک بڑے شیخ حضرت مرزا مظہر جان جاناں نے اپنے ملفوظات میں لکھا ہے اور صراحت کی ہے کہ مجددیہ طریقہ، نقشبندیہ طریقے سے بھی علیحدہ ہے۔

"در انوار قدمائے نقشبندیہ و انوارِ نسبت احمدیہ (مجددیہ) فرقہا است و در کیفیت نیز تفاوت ہا است"

نظریۂ شہود کی تصریح حضرت مجدد صاحب نے اس طرح فرمائی ہے:۔

"عالم غیرِ حق ہے لیکن صوفی پر ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں غیر حق معدوم معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں معدوم نہیں ہوتا جس طرح آفتاب کے طلوع ہونے سے ستارے نظر نہیں آتے۔ حالاں کہ موجود رہتے ہیں"

(از مکتوب ۴۳ ج۔۱ وغیرہ)

"توحید کی یہ قسم (وحدۃ الوجود) حال کے دائرے میں داخل ہے۔ مطابق شریعت اور مطابق نفس الامر کے نہیں ہے"

(از مکتوب ۳۱ ج۔۱ وغیرہ)

"مشائخ کے تین گروہ ہیں: پہلا گروہ قائل ہے کہ عالم خدا کے موجود کرنے سے خارج میں موجود ہے اور جو صفات و کمالات کہ عالم میں ہیں وہ سب اللہ نے موجود کی ہیں۔ یہ گروہ اپنے معتقدات کلامیہ میں علمائے اہلِ سُنّت سے متفق ہے ان میں اور متکلّمین میں سوا اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ متکلّمین اِن باتوں کو ازروئے علم و استدلال معلوم کرتے ہیں اور یہ بزرگوار ازروئے کشف معلوم کرتے ہیں۔

دوسرا گروہ عالم کو خدا کا سایہ جانتا ہے لیکن اس کا قائل ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے لیکن جس طرح سائے کا وجود اصل سے قائم ہے اسی طرح عالم کا وجود حق کے وجود سے قائم ہے۔

تیسرا گروہ وحدۃ الوجود کا قائل ہے یعنی خارج میں ایک موجود ہے اور وہ حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ قرآن و حدیث کے سب سے زیادہ مطابق پہلا گروہ ہے۔ یہ گروہ ممکن کے تمام مراتب کو واجب سے علیحدہ سمجھتا ہے۔

پہلے میں وحدۃ الوجود کا قائل تھا پھر مجھے کشف سے بھی یہی حق ثابت ہوا مگر اس کے بعد مجھ پر دوسری نسبتیں وارد ہوئیں۔ پھر میں مقام ظلیت میں پہنچا اور پھر آخر میں مقام عبدیت پر پہنچا اور پہلے مقامات سے میں نے توبہ کی۔ اس سے قبل میں سمجھتا تھا کہ توحید سے اونچا کوئی مقام نہیں ہے۔"

خلاصہ از مکتوب ۱۶۰ جلد ۱۔ و مکتوب ۳۱ ج ۱

وجود، تنزلات اور صفات

"اللہ کی ذات اور اس کا وجود ایک نہیں ہے بلکہ اس کا وجود اس کی ذات پر زائد (علیحدہ) ہے جیسا کہ علمائے حق (متکلمین) کا مسلک ہے۔"

(مکتوب ۱۵ ج - ۱)

"اللہ تعالیٰ اپنی صفاتِ زائدہ کا محتاج نہیں ہے۔ پس اللہ اپنی ذات سے موجود ہے، وجود سے موجود نہیں ہے۔ اسی طرح اپنی ذات سے زندہ ہے، حیات سے زندہ نہیں ہے۔ اپنی ذات سے عالم ہے، علم سے عالم نہیں ہے۔"

(مکتوب ۲۶ ج - ۳)

"اللہ کی آٹھ صفات قدیم ہیں اور خارج میں موجود ہیں۔ ان کا وجود اللہ کی ذات سے زائد ہے۔ یہ آٹھ صفتیں جن کو صفاتِ حقیقت کہتے ہیں۔ یہ ہیں؛ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، تکوین۔"

(مکتوب ۱۷ ج - ۳)

اس سے پہلے آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وجودی صوفی وجود کو ایک مانتے ہیں لیکن سمجھنے والے کے اعتبار اور ظہور کی حیثیت سے اس کے مختلف درجے مانتے ہیں جسے

وہ اپنی اصطلاح میں تنزلات کہتے ہیں۔ مجدد صاحب نے بھی اپنے مسلک کے مطابق تنزلات کا بیان کیا ہے اور اگرچہ وہ خدا کی ذات کو خدا کے وجود سے علیحدہ مانتے ہیں لیکن کہیں وجودی صوفیوں کی طرح اس کا اقرار فرماتے ہیں کہ اللہ وجودِ صرف ہے:

"اللہ کی حقیقت وجودِ صرف ہے۔ جس میں ایک دوسرا امر منضم ہو گیا ہے۔ یہ وجود جزئی حقیقی ہے اور تصور سے پاک ہے۔ اس مقام میں وجود کا حمل بالمواطاۃ جائز ہے نہ کہ بالاشتیاق (یعنی اللہ وجود ہے کہنا صحیح ہے اللہ موجود ہے کہنا صحیح نہیں) اور جو وجود کہ عام اور مشترک ہے وہ اس وجود خاص کا ظل ہے۔ یہاں اللہ موجود ہے کہنا صحیح ہے اللہ وجود ہے صحیح نہیں ہے وجودی صوفی اس فرق کو نہ سمجھتے تھے جو مجھے الہام سے معلوم ہوا ہے۔ وہ لوگ اصل اور ظل میں فرق نہ کر سکے تھے اس لیے میں نے جہاں یہ کہا ہے کہ وجود اللہ کی ذات کا عین نہیں ہے بلکہ غیر ہے اس سے میرا مطلب وجودِ ظلی تھا (نہ کہ وجود اصلی[1]) ظل سے مراد مراتبِ تنزلات میں حضرتِ وجود کا ظہور ہے۔ سب سے پہلا اور اشرف فرد اس ظل کے افراد میں سے وہ فرد ہے جسے "اللہ موجود ہے" کہتے ہیں۔

---

[1] یہاں یہ بات فراموش نہ کرنا چاہیے کہ صوفیہ وجودیہ نے جس وجود کو عینِ ذات کہا ہے وہ بھی وجودِ اصلی ہی کو کہا ہے نہ کہ ظلی کو۔

(جس طرح اللہ کی ذات اور وجود میں ایک ظل ہے اور ایک اصل) اسی طرح اللہ کی صفات میں اصالت اور ظلیت پائی جاتی ہے۔

اعیان ثابتہ

"کمالات ذاتیہ مرتبۂ ذات میں عین ذات ہیں (جیسا کہ صوفیہ وجودیہ کا خیال ہے) اور مرتبہ ثانی میں ان کمالات مفصلہ نے وجود ظلی حاصل کر کے صفات کا نام پایا ہے اور یہ صفات ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ذات ان کی اصل ہے شیخ اکبر کے نزدیک یہی کمالات مفصلہ جنھوں نے علم باری میں وجود علمی حاصل کیا، اعیان ثابتہ ہیں اور میرے نزدیک ممکنات کی حقیقتیں عدم اور وہ کمالات ہیں جو عدم میں منعکس ہوتے ہیں۔ عدم وجود کے مقابل ہے اور عین شر و فساد ہے جس طرح کہ وجود عین خیر و کمال ہے۔ وجود کی طرح عدم کے بھی ظل ہیں (اور عدم بھی ایک اصل ہے اور ایک ظل) پس کمالات وجودیہ سے ہر کمال نے نقائص عدم سے ہر نقص میں علم کے مرتبے میں اپنا عکس ڈالا ہے اور اس طرح صور علمیہ کی ترکیب ہوئی ہے۔ یہ کمال ان نقائص سے مل کر ممکنات کی ماہیت بن جاتے ہیں اور پھر یہ علم خداوندی میں تفصیل علمی حاصل کرتے ہیں۔ اس طرح میرے نزدیک اعیان ثابتہ یہ عدم اور یہ کمالات ہیں جو آپس میں مل گئے ہیں۔ یہ ملنا مرتبۂ علم میں تھا لیکن خدا نے اپنی قدرت سے ان کو وجود خارجی بخش دیا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان صور علمیہ نے وجود خارجی اختیار

کر لیا ہے دیکھوں کہ اس طرح اہل وحدۃ الوجود کا مسلک ثابت ہو جاتا ہے) بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان صور علمیہ کے مطابق خارج میں وجود پیدا کر دیا ہے۔"

(خلاصہ از مکتوب ۲۳۴ ج-۱ و مکتوب ۱ ج-۳)

ولایت و نبوّت

صوفیوں کے نزدیک انسانِ کامل کی دو جہتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ مجاہدہ اور تزکیۂ نفس کے ذریعے خدا کا قرب حاصل کرتا ہے اس کا نام ولایت ہے۔ دوسری جہت یہ ہے کہ وہ قربِ الٰہی حاصل کرنے کے بعد خدا کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے مامور ہوتا ہے۔ اس کا نام نبوّت ہے۔ بعض صوفیوں نے کہا ہے کہ ولایت نبوّت سے افضل ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نبی کی ولایت نبی کی نبوّت سے افضل ہے کیوں کہ اُس میں توجہ خدا کی طرف ہوتی ہے اور اِس میں توجہ بندوں کی طرف۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ولی کی ولایت نبی کی نبوّت سے افضل ہے۔ اسلام کے تمام فرقوں میں یہ مسلّم ہے کہ نبوّت ختم ہو چکی ہے اور علّامہ اقبالؔ کے الفاظ میں اب نوعِ انسانی اتنی ترقی یافتہ اور ذی فہم ہو گئی ہے کہ اسے کسی نئے نبی کی ضرورت ہی نہیں ہے البتہ ولایت ہمیشہ باقی رہے گی۔ صوفی جب فنا کے بعد بقا حاصل کر لیتا ہے تو وہ بھی مخلوق کی ہدایت کرتا ہے لیکن تمام کمالات ولایت ہی کے کمالات سمجھے جاتے ہیں جو نبی کے

اتباع سے اس کو حاصل ہوتے ہیں، نبوت کا اس میں کوئی شائبہ نہیں ہے۔ البتہ اس عام خیال کے خلاف حضرت مجدد صاحب نے ان کمالات کی اس طرح صراحت فرمائی ہے کہ کمالات دو قسم کے ہیں، ایک کمالات ولایت اور دوسرے کمالات نبوت۔ کمالات نبوت کو ولایتِ صحابہ اور نظریۂ اجتبا بھی کہا گیا ہے۔ یہ کمالات جدو جہد سے حاصل نہیں ہوتے اس طرح یہ نظریہ ترکِ عمل کا موئید بن جاتا ہے۔ جس کی تصریح ذیل میں معلوم ہوگی۔ مجدد صاحب نے فرمایا ہے۔

"تجلّیاتِ الٰہی، انوار، ولولۂ عشق و محبت، نعرہ ہائے شوق، وجد و تواجد، یہ سب چیزیں مقامِ ظل میں ہیں۔ مقامِ اصل میں یہ چیزیں نہیں رہتیں۔ یہاں تک کہ محبت بھی صرف اطاعت کے معنی میں رہ جاتی ہے۔ دوئی اور غیریت کا دور کرنا بھی مقام ولایت میں مطلوب ہے۔ کمالاتِ نبوت میں ولایت ظلی کی کچھ ضرورت نہیں ہے، نہ کمالاتِ نبوت تک پہنچنے میں ولایت کی ضرورت ہے۔ جنھوں نے یہ سمجھا ہے کہ مطلب تک پہنچنے کے لیے شدید ریاضت اور مجاہدے کی ضرورت ہے ان کو یہ معلوم نہیں کہ دوسرا راستہ اس سے زیادہ قریب اور اس سے زیادہ انتہا تک پہنچنے والا ہے۔ یہ راستہ اجتبا کا ہے جو محض فضل و کرم پر موقوف ہے اور جو راستہ انھوں نے اختیار کیا ہے وہ انابت کا ہے جو مجاہدات میں گھرا ہوا ہے اور بہت تھوڑے آدمی ہیں جو اس راستے سے پہنچے ہیں۔ اجتبا کے ذریعے پہنچنے والوں کی تعداد

بہت ہے تمام پیغمبر اور ان کے صحابی اجتبا کے راستے پہنچے ہیں۔
اجتبا والوں کی محنت صرف ادائے شکر کے لیے ہوتی ہے۔ فنا
جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کے سوا ہر چیز کو فراموش کر دیا جائے،
خواہ وہ دُنیا ہو یا آخرت، ولایت کے راستے میں لازم ہے۔ نبوّت
کے راستے میں آخرت کی قید میں گرفتار ہونا اچھا سمجھا گیا ہے۔
اس مقام والے خدا کو خوف اور لالچ کی وجہ سے پکارتے ہیں
اور غائبانہ ڈرتے ہیں، آخرت کا حال یاد کر کے روتے ہیں، قبر اور
قیامت کے فتنے سے ڈرتے ہیں اور دوزخ سے پناہ مانگتے ہیں"۔

(مکتوب ۳۰۲ ج-۱)

اس راہ کی کچھ اور بھی خصوصیات ہیں مثلاً:
"دُنیا میں مطلوب کو تلاش کرنا فضول ہے۔ یہاں تلاش کرنا خود کو
پریشان کرنا ہے۔ بہت اچھی بات یہ ہے کہ نماز میں کعبے کی طرف
توجّہ کی جائے"۔

(مکتوب ۲۶۳ ج-۱)

"طریقۂ انعکاس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مرید کو بھی اپنے کمال کا
علم اور احساس ہو۔ یہ بات تو سلوک میں درکار ہوتی ہے جو دوسرے
سلسلوں کا طریقہ ہے۔ ہمارا طریقہ صحابہ کا طریقہ ہے۔ یہاں علم سلوک
اور راستہ طے کرنا بے کار ہے۔ صرف رابطۂ محبت اور شیخ کی توجّہ
سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے"۔ (مکتوب ۲۶۰ ج-۱)

"میاں شاہ حسین توحید کا طریقہ رکھتے ہیں اور اس میں خوش ہیں۔ میرے دل میں آتا ہے کہ اس سے ان کو نکال لیا جائے تاکہ حیرت پر پہنچ جائیں کیوں کہ حیرت ہی مقصود ہے۔"

(مکتوب ۱۸ ج-۱)

یہ اصول جو بیان کیے گئے ہیں حضرت مجدد صاحب کے آخری اور قطعی نظریے سمجھ کر بیان کیے گئے ہیں۔ ان نظریوں سے ان مخصوص صوفیانہ نظریوں کی تردید ہوتی ہے جن کے اوّلاً مجدّد صاحب بھی قائل تھے اور دوسرے تمام صوفی اور خود علاّمہ اقبال بھی شدت سے ان کے قائل ہیں۔ تمثیلاً چند اصول پیش کیے جاتے ہیں:۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ فنا ولایت کے لیے شرط ہے۔ چنان چہ اس عنوان کے تحت میں حضرت مجدّد صاحب، علاّمہ اقبال اور دوسرے محققین صوفیہ کے اقوال بیان کیے جا چکے ہیں۔ لیکن ابھی آپ مکتوب ۳۰۲ میں ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ نظریہ اجتبا میں فنا اور ترکِ ماسوا کی ضرورت نہیں ہے۔

صوفیوں میں توحید کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے اور بقول علاّمہ اقبال ؎

فقر کارِ خویش را سنجیدن است

بر دو حرفِ لا الٰہ پیچیدن است

لیکن اس طریقے میں توحید کو اہمیت نہیں دی جاتی جیسا کہ ابھی آپ پڑھ چکے ہیں مزید تائید کے لیے حضرت شاہ غلام علی صاحب مجددیؒ کا قول ملاحظہ ہو:۔

"و اسرارِ توحید دریں طریقہ کمتر ظہور دارد۔"

(مقاماتِ مظہری)

قرآن و حدیث میں جگہ جگہ محبت کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور صراحت کی گئی ہے۔
والذین آمنوا اشد حباً للہ (قرآن) لا یومن احدکم حتیٰ اکون احب الیہ من والدہ و ولدہ والناس اجمعین (بخاری و مسلم)
علامہ اقبال نے فرمایا ہے ؎

دیں سراپا سوختن اندر طلب
انتہائش عشق آغازش ادب

علامہ کا سارا کلام اس موضوع سے بھرا پڑا ہے مگر اس مسلک میں محبت کے معنی بقول حضرت مجدد صاحب صرف اطاعت ہیں اور بقول حضرت مرزا مظہر عاقبت کار نکارتِ وصف باطن اور افسردگی کے سوا کچھ نہیں[۱]۔

قرآن نے کہا ہے ۔ من کان فی ھذہ اعمی فھو فی الاخرۃ اعمی
اس کے معنی صوفیوں نے یہ سمجھے ہیں۔

رمز من کان ہذہ اعمی — بشنوید اے خران کودن سار
ہر کہ اینجا ندید محروم ست — در قیامت ز دولتِ دیدار
(عطارؔ)

اور علامہ اقبال کا مسلک ہے۔

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است
طریقش رستن از بندِ جہات است

۱؎ ملاحظہ ہو ملفوظاتِ مرزا مظہرؒ و مقاماتِ مظہری اور مجدد صاحب کا مکتوب ۱۷ و ۳۰۲ ج-۱

لیکن اس مسلک میں کہا گیا ہے کہ دنیا میں مطلوب کی تلاش فضول ہے ۔ نماز میں بھی کعبے کی طرف توجہ کرنی چاہیے ۔ غالبؔ و اقبالؔ نے اسی خیال کی تردید میں کہا ہے ؎

قبلہ کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں ہے پرے سرحد ادراک سے اپنا مسجود
بہ طواف خانہ کارے بہ خدائے خانہ دارم تو برایں گماں کہ شاید سر آستانہ دارم

قرآن و حدیث کی رو سے بھی اور صوفیوں کے خیال کے مطابق بھی خدا کی عبادت سے مقصود خدا کے سوا کچھ اور نہیں ہونا چاہیے ۔

ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للّٰہ رب العالمین (قرآن)

علامہ اقبالؔ نے کہا ہے ؎

جنتِ ملائے و حور و غلام جنت آزادگاں سیر دوام
جنتِ ملا خور و خواب و سرود جنتِ عاشق تماشائے وجود

غالبؔ نے ذیل کے شعر میں حضرت رابعہ بصریہ کے قول کا ترجمہ کر دیا ہے ۔

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

لیکن حضرت رابعہ بصریہ کے اسی قول پر حضرت مجدد صاحب نے اپنے مکتوبات میں اعتراض فرمایا ہے ۔

تمام اعلیٰ مقاصد اگرچہ خدا کے فضل ہی سے حاصل ہوتے ہیں لیکن اصول یہ ہے کہ ہر مقصد کے لیے جد و جہد لازمی ہے الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا اور لیس للانسان الا ما سعی (القرآن) سے یہ بات صراحت کے ساتھ ثابت ہے کہ کوشش اور جد و جہد شرطِ اولین ہے ۔

علامہ اقبال کا وحدۃ الوجود پر ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اس نے عوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا مگر آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وحدۃ الوجود سے ترکِ عمل کا کوئی علاقہ نہیں ہے۔ البتہ نظریۂ شہود یہ تعلیم دیتا ہے کہ جد و جہد اور عمل کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ جیسا کہ مکتوب ۲۶۰ کے حوالے سے بیان ہو چکا ہے۔ ترکِ عمل کے علاوہ ایک اہم بات نظریۂ شہود میں یہ بھی ہے کہ وہ عالم کو وہم تسلیم کرتا ہے اور نفی خودی کا قائل ہے۔ چنانچہ حضرت مجدد صاحب نے ان الفاظ میں اس کی صراحت کی ہے:-

"عالم کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ جو کچھ اس کی نمود ہے وہم کے مرتبے میں ہے۔ جو کچھ مشہود اور محسوس اور معقول ہے سب وہم کے دائرے میں داخل ہے"

(مکتوب ۵۸ ج-۲)

اس سلسلے میں ایک اہم بات یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کی مخالفت محض اس لیے کی گئی تھی کہ وہ متکلمین کے مسلک کے خلاف ہے اور نظریۂ شہود کی ضرورت ہی متکلمین کی تائید کے لیے ہوئی تھی۔ مگر آخری نتیجے میں نظریۂ شہود بھی متکلمین کے مسلک کے خلاف ہی ثابت ہوا کیوں کہ نظریۂ شہود کی رو سے عالم وہم ہے۔ مگر متکلمین کا مسلمہ نظریہ یہ ہے کہ عالم وہم نہیں اور اشیا کی حقیقتیں موجودِ واقعی ہیں: "حقائق الاشیا ثابتہ"[1]

نفی خودی کے ثبوت میں حضرت مجدد صاحب کی ذیل کی عبارت کافی ہو گی مشائخ صوفیہ

---

[1] شرح عقائد نسفی

کے فرقوں میں جس فرقے کو وہ سب فرقوں سے زیادہ بلند اور قرآن و حدیث کے مطابق سمجھتے ہیں اس کی تعریف میں فرماتے ہیں :۔

"یہ لوگ نیستی کے سمندر میں ایسے گم ہیں کہ نہ اپنی خبر رکھتے ہیں نہ عالم کی۔"

(مکتوب ۱۶۰ ج ۔ ۱)

حضرت مجدد صاحب نے ایک جگہ فرمایا ہے :۔

"پس پاک ہے وہ ذات جس نے نور و ظلمت کو ایک جگہ کر دیا۔"

اس طرح ہماری توجہ کا رُخ ایرانی ثنویت کی طرف پھر جاتا ہے جہاں خدا سے لے کر ساری کائنات نور و ظلمت پر تقسیم کر کے دو دو کر دی گئی ہے یہ ثنویت نظریۂ شہود میں بہت نمایاں ہے ۔ مثلاً ۔

وجود دو ہیں ایک اصلی دوسرا ظلی ۔ خدا کی ذات ایک اصل ہے ۔ ایک ظل ذات کے علاوہ خدا کی صفات کے بھی دو مقام ہیں ۔ اصلی اور ظلی ۔ خارج بھی دو ہیں ۔ ایک حقیقی ایک ظلی ۔ خارج حقیقی میں صرف خدا اور اس کی آٹھ صفتیں موجود ہیں ۔ ان کا وجود خدا کی ذات سے علیحدہ ہے ۔ یہ صفات بھی قدیم ہیں ۔ خارج ظلی یا وہمی میں ممکنات ہیں جن کا وجود حقیقت میں کچھ نہیں ہے فقط وہم ہے جس نے یقین کی شکل اختیار کر لی ہے جس طرح شعبدہ باز کوئی باغ لگا دے ۔ ولایت بھی ایک اصلی ہے ایک ظلی ہے ۔ مخلوقات بھی دو طرح کی ہیں ۔ ایک عام مخلوقات جو برائیوں اور شر کا مصدر ہیں ۔ یہ خیر و شر یا نور و ظلمت کا مجموعہ ہو کر خارج ظلی میں موجود ظلی ہیں ۔ دوسری مخلوق پیغمبر اور فرشتوں کی جماعت ہے یہ خدا کی بلند صفات کے مظاہر و مرایا ہیں ۔ توحید بھی دو ہیں ۔ وجودی اور شہودی ۔ توحید وجودی ایک کو موجود جاننا ہے اور توحید

شہودی ایک کو موجود دیکھنا گر دو بلکہ زیادہ کو موجود جاننا ہے۔ عدم بھی دو ہیں۔ اصلی اور ظلی [1]

مجدّد صاحب کے مقلّدین

یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ سلسلہ مجددیہ میں بعض ایسے محققین بھی ہیں جنھوں نے صراحتاً اور معناً نظریۂ شہود پر تنقید کی ہے۔ اس سلسلے میں بہت اجمال کے ساتھ ہم حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حضرت مرزا مظہر جان جاناں دہلوی اور حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے کلام سے اقتباسات پیش کرنے پر قناعت کریں گے۔

"حضرت مرزا مظہرؒ دہلوی"

وفات ۱۱۹۲ھ

حضرت مرزا صاحب اس سلسلے کے مشہور بزرگ ہیں۔ یہ حضرت سیّد نورالدین محمد بدایونی کے مرید اور خلیفہ ہیں۔ سیّد صاحب کو حضرت سیف الدین سے ارادت ہے اور ان کو حضرت شیخ محمد معصوم ملقب بہ عروۃ الوثقیٰ سے خلافت و بیعت ہے اور ان کو اپنے والد حضرت مجدد صاحب سے خلافت ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے فرمایا ہے کہ میں نے مرزا صاحب سے بہتر شیخِ طریقت کہیں نہیں دیکھا۔ شاہ صاحب اپنے مکتوبات میں بھی مرزا صاحب کو قیّمِ طریقۂ احمدیہ لکھتے ہیں جو اس طریقے میں بہت بڑا

---

[1] خلاصہ از مکتوبات ۱۳۴/ج-۱، ۱۶/ج-۲، ۳۴/ج-۱، ۵۸/ج-۳، ۴۳/ج-۱، ۲۶/ج-۳

لقب ہے۔

حضرت مجدد صاحب نے کئی جگہ ایسے دعوے فرمائے ہیں جن سے دوسرے اولیاء اللہ پر ان کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ اس بارے میں مرزا صاحب نے فرمایا ہے:-

"مجدد صاحب نے ایک نیا طریقہ بیان کیا ہے۔ ان کو اولیاء اللہ کے برابر سمجھنا یا بزرگوں پر فضیلت نہیں دینی چاہیے کیوں کہ وہ مجدد صاحب کے مرشدوں میں ہیں"

(ملفوظات مرزا صاحب صفہ ۷)

کچھ اور دعوے ایسے ہیں جن سے بہت سی مشکلات پیدا ہو سکتی ہیں اور جن کا ذکر حضرتِ مجدد صاحب کے احترام کے سبب سے چھوڑا جاتا ہے۔ غالباً ان کے ہی متعلق حضرتِ مرزا صاحب نے فرمایا ہے[۱]۔

"ان کے (مجدد صاحب کے) کلام کی سمجھ میں نہ آنے والی باتوں (متشابہات) کو ان کے محکمات (صاف اور صریح باتوں) کے مطابق تاویل کرنی چاہیے یا خدا کے سپرد کر دینا چاہیے جو ظاہر اور پوشیدہ کا جاننے والا ہے اور حضرت مجدد کو معذور سمجھنا چاہیے کیوں کہ اس قوم کو بہت سے عذر عارض ہوتے ہیں: کبھی غلبۂ حال میں

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مکتوب ۶ ج-۲ مکتوب ۹۴ ج-۳ ۹۶/ج ۲ ۴/ج ۲
(از مکتوبات امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی)

ان کی عبارت ان کی مراد تک نہیں پہنچتی اور کبھی معلوماتِ کشفی میں وہم وخیال شامل ہو جانے کی وجہ سے غلطی واقع ہو جاتی ہے۔"

(مکتوب مرزا صاحب ؒ)

وحدۃ الوجود کے انکار کے متعلق مرزا صاحب کا ارشاد ہے:۔

"مجدد صاحب کا توحید وجودی سے انکار علمائے ظاہر کے انکار کی طرح نہیں ہے بلکہ وہ اس مقام کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس کی تصدیق کرتے ہیں صرف اتنا ہے کہ مقصود کو اس سے بالا سمجھتے ہیں۔"

(مکتوب ۵ مقاماتِ مظہری)

مجدد صاحب نے وجود کو خدا کی ذات پر زائد فرمایا ہے اور خدا کو وجود سے بھی پاک ثابت کیا ہے۔ مرزا صاحب نے فرمایا ہے:

"وجود اور ذات درحقیقت دونوں ایک ہی ہیں یہ نزاع لفظی ہے۔ مجدد صاحب نے وجود کا اطلاق محض احتیاط کے سبب سے نہیں کیا۔ کیونکہ شرع میں یہ لفظ اس محل پر استعمال نہیں ہوا ہے۔"

(مکتوب ۱۴ مقاماتِ مظہری)

اس طرح مرزا صاحب نے اربابِ وحدۃ الوجود کے مسلک کی تائید فرمائی ہے کیونکہ وجودی اہلِ فکر ہی وجود کو عینِ ذات کہتے ہیں۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ

قاضی صاحب علمِ ظاہر میں حضرت شاہ ولی اللہ کے اور علمِ باطن میں حضرت مرزا مظہر کے شاگرد خاص اور خلیفۂ طریقت ہیں۔

مجدد صاحب نے خدا کی آٹھ صفتوں کو خارج میں موجود اور غیرِ ذات مانا ہے۔ اس کے متعلق قاضی صاحب کا ارشاد ہے۔

"صفات کے غیرِ ذات ہونے سے یہ مطلب ہے کہ عقل میں ہر ایک صفت علیحدہ آتی ہے نہ یہ کہ ہر ایک خارج میں مستقل موجود ہے"

اسی طرح مجدد صاحب نے سریان اور احاطہ اور معیتِ ذاتی کی نفی کی ہے اور اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ خدا اپنے علم کے اعتبار سے ہمارے ساتھ ہے۔

قاضی صاحب سریان کے قائل ہیں اور اس طرح وحدۃ الوجود کی تائید فرماتے ہیں۔

"یہدی اللہ لنورہ من یشاء۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ عارف کو مراتبِ نور کی طرف ہدایت کرتا ہے اور اسے یہ معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ ذات کا نور تمام صفات اور شیون اور ظلال و ممکنات میں ساری ہے۔ اللہ نور السموات والارض۔ اس آیت میں اللہ کا نام خصوصیت سے لانا اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کی ذات ہی ہے جس سے کہ تمام اشیاء موجود ہیں نہ کہ غیر"

(مکتوب دوم قاضی صاحب)

وحدۃ الوجود کی تائید میں قاضی صاحب نے فرمایا ہے :۔
" جب گہری نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ نیست ہے۔
موجود صرف خدا ہی ہے "

(مکتوب اوّل)

" جو لوگ ارباب وحدۃ الوجود کے اقوال مثلاً

چوں کہ بے رنگی اسیرِ رنگ شد   موسیِ با موسیِ درجنگ شد

(رومیؒ)

یا

ہم سایہ و ہم نشین و ہمرہ ہمہ اوست   در دلقِ گدا و اطلس شہ ہمہ اوست

(جامیؒ)

وغیرہ کہنے والوں کو کافر کہتے ہیں وہ غلط کہتے ہیں "

(مکتوب ۵)

مجدد صاحب نے فرمایا ہے کہ کمالات نبوت میں فنا کی ضرورت نہیں ہے۔ جس کے معنی نسیان ما سوی اللہ کے ہیں وہ لازمۂ ولایت ہے۔ کمالاتِ نبوت میں محبّت بھی بمعنیِ اطاعت رہ جاتی ہے۔

قاضی صاحب فرماتے ہیں :۔

" تقویٰ بغیر ولایت کے صورت پذیر نہیں ہوتا اور رذائل نفس جن کی حرمت کتاب و سنّت اور اجماع سے ثابت ہے جب تک زائل نہ ہوں تقویٰ کس طرح صورت پذیر ہو سکتا ہے۔ اس کے لیے فنائے نفس

ضروری ہے۔ فنائے نفس یہ ہے کہ غیر اللہ کی محبت کی دل میں قطعاً گنجائش نہ ہو۔"

(ارشاد الطالبین صفہ ۱۳)

اس کے علاوہ قاضی صاحب نے ارشاد الطالبین میں ثابت کیا ہے کہ قرآن و حدیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہی طریق ولایت ہے جسے حدیث میں احسان کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اور تصوّف کی ولایت و قرب سے وہی قرب مراد ہے جو حدیثِ بخاری میں آیا ہے۔ مجدّد صاحب نے فرمایا ہے کہ اصل چیز عقائد کو صحیح کرنا اور اپنے عقائد کو اہلِ سنّت والجماعت کے مطابق بنانا ہے۔

(مکتوب ۱۱۲ ج-۱)

اس کے متعلّق قاضی صاحب کا ارشاد یہ ہے:-

"صحیح عقائد جو قرآن و حدیث اور اجماعِ اہلِ سنّت والجماعت کے موافق ہوں اور اچھے اعمال، فرائض، واجبات سنن و مستحبات کی ادائگی، حرام، مکروہ اور مشتبہ چیزوں اور بدعتوں کا چھوڑنا یہ سب ظاہری کمالات ہیں۔ باطنی کمالات ان کے علاوہ ہیں جیسا کہ حدیثِ احسان سے ظاہر ہے۔"

(ارشاد الطالبین صفہ ۲)

حضرت مجدد صاحب نے ظل کے متعلق بہت کچھ فرمایا ہے اور اسی پر اپنے سارے نظریے کی بنیاد رکھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی مکتوب مدنی میں مجدد صاحب کو ظل کا قائل تسلیم کیا ہے۔ اس بارے میں قاضی صاحب

کا ارشاد ہے :۔

"ظل اور عکس کا لفظ مجازاً اور حالتِ سکر میں کیا گیا ہے ورنہ جب رسول اللہ کے سایہ نہ تھا تو اُن کے خالق کے سایہ کہاں"

(ارشاد الطالبین صفہ ۳۵ و مکتوب ۵)

مجدد صاحب نے کمالاتِ نبوّت کے ذکر میں فرمایا ہے کہ اس مقام کے لوگ جنّت کی تمنّا کرتے ہیں۔ دوزخ سے ڈرتے ہیں وغیرہ اور اسی سلسلے میں انھوں نے حضرتِ رابعہ پر بھی اعتراض کیا ہے۔ حضرت قاضی صاحب نے مجدد صاحب کے اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے حضرت رابعہ کی تائید کی ہے اور اس پر بخاری و مسلم کی متفق علیہ حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(ارشاد الطالبین صفہ ۸)

حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی

۱۷۰۲ء تا ۱۷۶۲ء

حضرت مرزا مظہر اور قاضی ثناء اللہ حضرت مجدد صاحب کے نہایت شدت سے معتقد ہیں۔ ان حضرات کا مجدد صاحب سے اختلاف آپ ملاحظہ کر چکے۔ حضرت شاہ ولی اللہ جن کی حیثیت علمِ ظاہر میں بھی امام اور مجدد کی ہے۔ مجدد صاحب ہی کے سلسلے کے ایک شیخ ہیں اور اُن کو دو واسطے سے حضرت مجدد صاحب سے شرفِ خلافت حاصل ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی جو شاہ ولی اللہ کے فلسفے کے بڑے ماہر سمجھے جاتے ہیں۔ تحریر فرماتے ہیں :۔

"خواجہ باقی باللہ (مجدد صاحب کے مرشد) نظریہ وحدۃ الوجود کے بہت بڑے امام تھے ان کی امامت اشراقی طرز کی ہے۔ وحدۃ الشہود کا اسکول امام ربّانی (مجدد صاحب) نے مرتب کیا ہے۔ خواجہ خورد (خواجہ باقی باللہ کے صاحب زادے) اور شاہ صاحب کے والد اور چچا اگرچہ امام ربّانی سے پورے طور سے مستفید ہوئے تھے مگر ان کا فکر وحدۃ الوجود کی طرف مائل ہے۔"

(فرقان شاہ ولی اللہ نمبر ص ۲۳۷ و ۲۳۸)

اس ضمن میں حضرت شاہ صاحب کے مکتوبِ مدنی سے اقتباس اور خلاصہ پیش کر دینا کافی ہے۔ شاہ صاحب کی رائے یہ ہے:۔

"میں کہتا ہوں کہ یہ قول (وحدۃ الوجود) عقلاً اور کشفاً دونوں طرح صحیح ہے ــــــ یہ تمام کلام صحیح ہے جس کا کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا اس پر اہلِ عقل کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے ــــــ صوفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ عالم عینِ حق ہے تو اس سے وجوداتِ خاصہ کی نفی نہیں ہوتی ــــــ مجدد صاحب نے جو شیخ اکبر کی مخالفت کی وہ بغیر سوچے سمجھے کی اور یہ علمی لغزش ہے۔ اس سے علما محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یہ بات مجدد صاحب کے عالی مرتبہ ہونے کے خلاف نہیں ہے۔

اگر کوئی کہے کہ یہ اہلِ سنّت کا مذہب ہے اس لیے اسے ماننا واجب

ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اہلِ سنّت اُس زمانے کے لوگ تھے جن کے بہتر ہونے کے متعلق حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے گواہی دی۔ ان لوگوں میں سے کسی سے روایت نہیں کی گئی کہ کبھی کسی نے صفات کے متعلق بات کی ہو کہ وہ ذات پر زائد ہیں یا نہیں اور اگر زائد ہیں تو انتزاعی امور ہیں یا خارج میں موجود ہیں۔ متاخرین کا یہ فرقہ جو اہلِ سنّت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے یہی ایسی باتیں کرتا ہے۔ اوّل تو ان کی یہ بات بدعت ہے کیوں کہ اگلے لوگوں میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا اور اگر بدعت نہ بھی ہو تو وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔"

(مکتوب مدنی)

حضرت مولانا سیّد امجد علی شاہ اصغر اکبر آبادی

وفات ۱۲۳۰ھ
۱۸۱۴ء

حضرت شاہ ولی اللہ کا سلسلہ خواجہ خورد کے واسطے سے حضرت مجدد صاحب تک پہنچتا ہے حضرت خواجہ خورد خواجہ باقی باللہ کے صاحب زادے ہیں اس لیے قیاس ہو سکتا ہے کہ شاید خواجہ خورد نے اپنے پیر مجدد صاحب کے مقابلے میں اپنے والد کا کشف صحیح سمجھا ہو اور اس طرح شاہ ولی اللہ کے لیے وحدۃ الوجود کو صحیح سمجھنے میں آسانی ہوئی ہو حالاں کہ شاہ صاحب کی شخصیت کورانہ تقلید سے بلند ہے لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خواجہ خورد کے سلسلے کے علاوہ مجدد صاحب کے

دوسرے سلسلوں میں بھی وحدۃ الوجود ہی کو صحیح سمجھا جاتا تھا۔ مثال میں حضرت اصغر اکبرآبادی کو پیش کر سکتے ہیں۔ حضرت اصغر آگرہ کے مشہور صوفی عالم اور شاعر تھے۔ آپ کو حضرت شاہ ضیاء الدین بلخی سے بیعت تھی اور مولانا بلخی دو واسطوں سے حضرت شاہ محمد معصوم کے خلیفہ تھے۔ شاہ محمد معصوم مجدد صاحب کے صاحب زادے اور خلیفہ ہیں۔ حضرت اصغر[لہ] کا فارسی اور اردو کا مطبوعہ دیوان ہے اس میں ایک منظوم مکتوب ہے جو اسی عہد کے ایک مشہور صوفی شاہ محمدی بیدار کے نام لکھا گیا ہے۔ ان اشعار میں جو مسلک بیان کیا گیا ہے۔ وہ خالص ابن عربی کا مسلک

لہ مصنف کا سلسلۂ نسب حضرت اصغر رحمۃ اللہ علیہ تک اس طرح پہنچتا ہے۔ محمد علی شاہ ابن سید اصغر علی شاہ ابن سید مظفر علی شاہ الٰہی مصنف جواہر غیبی ابن سید منور علی شاہ ابن سید امجد علی شاہ اصغر رحمۃ اللہ علیہم۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ نے ان الفاظ میں حضرت کا تذکرہ کیا ہے "اصغر تخلص سید امجد علی اکبرآبادی ہمین برادر حکیم محمد میر کہ از رفقائے معتبر حضرت والد ما بود۔ بودہ از دودمان امجد است از شاہ عبداللہ بغدادی علیہ الرحمۃ خلافت یافتہ۔ بوقع ووقار تمام و تورع و ثقاہت تمام زندگانی کردہ از خیالات اوست ؎

ہوا ہوں بسکہ خفا اب تو اپنے جینے سے
لگا ہی لوں گا میں اس تیغ زن کو سینے سے

(گلشن بیخار صفحہ ۲۳)

اس جگہ اپنے سلسلۂ نسب کا ذکر مجدد صاحب سے سلسلۂ عقیدت ظاہر کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔

میکش

ہے بلکہ اصطلاحات اور الفاظ بھی وہی ہیں۔ آخری شعر میں یہ تصریح کردی گئی ہے کہ یہ مسلک مجھے مولانا ضیاء الدین سے پہنچا ہے۔ مکتوب بہت طویل ہے۔ چند شعر پیش کیے جاتے ہیں:۔

تمثالِ جہاں وجود از و یافت — آئینۂ دل زصیقلش تافت
بے شکل و بہ شکل اوست عالم — بے شبہ و بہ شبہ اوست آدم
آں ذاتِ احد عیاں بہ اشیاءاست — موجود بہ صورت ہیولا است
واضح باشد بہ جانِ آگاہ — در دیر زہر صنم اناالله
خود عابدِ خویش و خویش معبود — بیگانہ و خویش از و بہ بہبود

.... — ....

باشد بہ مکان و کون ظاہر — الله بہ صورتِ مظاہر
جز ذاتِ خدا دریں جہاں نیست — والله بالله دریں گماں نیست
پیدا نہ بود دریں جہاں غیر — توحید ہمیں و ما بقی خیر

ایں مشربِ من پسے متین است
کاموختہ ضیاء دین است

ان حضرات کی تائید و تردید کا خلاصہ آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ یہ تائید و تردید حضرت مجدد صاحب ہی کے مریدین و اہلِ سلسلہ میں ہوئی ہے۔ اس موقع پر یہ گذارش بے محل نہ ہوگی کہ حضرت مجدد صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ اربابِ وحدۃ الوجود نے اس مرتبے سے ترقی نہیں کی جسے مجدد صاحب مقام وحدۃ الوجود

اور ارباب وحدۃ الوجود مقامِ جمع یا فنا سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن یہ دعویٰ اس لیے سمجھ میں نہیں آتا کہ ارباب وحدۃ الوجود اس مقام کو خود آخری مقام نہیں سمجھتے بلکہ آخری مقام جمع الجمع سمجھا جاتا ہے۔ جس کو حضرت مجدّد صاحب نے نظر انداز فرمایا ہے۔

مجدد صاحب کا خیال ہے کہ شیخ اکبر نے مقام وحدۃ الوجود سے ترقّی نہیں کی لیکن فتوحات مکیہ کے باب ۳۶ میں شیخ اکبر نے حضرت ہارون علیہ السّلام کا یہ مکالمہ نقل کیا ہے۔

ہارون علیہ السّلام نے فرمایا :۔ اس حال میں کہ جب تم بجز خدا کے کسی کو نہیں دیکھتے تو کیا درحقیقت عالم بھی فنا ہو جاتا ہے جیسا کہ تمھیں مشاہدہ ہوتا ہے یا کہ عالم باقی رہتا ہے ؟

شیخ اکبر —— عالم تو باقی رہتا ہے لیکن ہم عالم کو دیکھنے سے مجحوب ہو جاتے ہیں۔

ہارون علیہ السّلام —— اس شہود میں جس قدر تم عالم کے دیکھنے سے مجحوب ہوتے ہو اسی قدر خدا کے متعلق تمھارا علم ناقص ہے کیوں کہ عالم کے سارے اجزا نشاناتِ الٰہی ہیں۔

اس کے بعد شیخ اکبر تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت ہارون سے مجھے وہ علم حاصل ہوا جو پہلے حاصل نہ ہوا تھا۔

حضرتِ مجدد صاحب نے وحدۃ الوجود کو ایک حال تسلیم کیا ہے جو سالکین پر اثنائے سلوک میں وارد ہوتا ہے اس کی مثال انھوں نے یہ دی ہے کہ جس طرح طلوعِ آفتاب کے وقت ستارے معدوم ہونے لگتے ہیں مگر حقیقت میں وہ معدوم نہیں ہوتے اسی طرح ایک مقام پر سالک کی نظر میں سوائے حق تعالیٰ کے

ہر شے معدوم ہونے لگتی ہے لیکن درحقیقت معدوم نہیں ہوتی۔ اس لیے وحدۃ الوجود کا نظریہ غلط ہے اور عالم غیرِ حق ہے۔

اس دریافت کو مجدد صاحب نے اپنا کشف فرمایا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے۔ مگر اتفاق سے یہ کشف اپنے تمام تصوّرات، الفاظ اور تمثیلات کے ساتھ خالص ایرانی ہے جسے ہم دبستانِ مذاہب سے نقل کرتے ہیں۔ دبستان کا مصنّف اور مجدد صاحب ہم عصر ہیں :-

"گفتہ اند از وصول بہ مبداء کہ صوفیہ آں را بہ فنا و بقا تعبیر کردہ اند پیشِ عظمائے اشراقیہ ایران نہ آن است کہ ممکن را با واجب امتزاج است یا امکان نیست شود بلکہ مراد آں ست کہ چوں آفتابِ واجب ظہور فرماید در نظر ممکنات ستارہ سیما ازاں پوشیدہ شود"

(دبستان مذاہب تعلیم اوّل در عقیدۂ پارسیان)

اس کے علاوہ اگر کشف کو دلیل سمجھا جائے یا وحدۃ الوجود کو مغالطۂ کشفی کہا جائے تو وحدۃ الشہود بھی مغالطۂ کشفی ہو سکتا ہے اور ایک کے مقابلے میں لاکھوں اہلِ باطن کا کشف کس طرح غلط کہا جا سکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے حامیوں کا استدلال یہ نہیں ہے کہ ہمیں یہ مسلک ازروئے کشف ثابت ہوا ہے بلکہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمیں یہ نظریہ سندِ متصل سے پیغمبر اسلام سے پہنچا ہے اور قرآن و حدیث اور کشف و یقین سے بھی ثابت ہوا ہے۔ عقل و فلسفے نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ اس کے خلاف نظریۂ شہود کے بانی کا اقرار ہے کہ میرے مرشد اور میرے والد[۱] کا مسلک وحدۃ الشہود نہ تھا اور

---

[۱] مکتوب ۱۲۱ د ۱۶۰ ج ۱۔

ابتدا میں مجھ پر بھی از روئے کشف وحدۃ الوجود ہی ثابت ہوا تھا مگر بعد میں مجھ پر کشف ہوا کہ وحدۃ الشہود صحیح ہے۔

اس طرح یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ مسلک شہود حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم سے نہیں پہنچا ہے[۵۲]۔ اور متقدمین اور مجدد صاحب کے اشیاخ کا مسلک وحدۃ الوجود ہی تھا۔ وہ معارف جو مجدد صاحب پر منکشف ہوئے ہیں، ان کا تعلق خود ان کے الفاظ میں ولایت محمدی صلّی اللہ علیہ وسلّم سے نہیں بلکہ ولایتِ احمدی یعنی مجدد صاحب کی ولایت سے ہے۔ ملاحظہ ہو مکتوب ۹۶ ج-۲۔

حضرت مجدد صاحب کے علاوہ ان کے مقلدین نے بھی تسلیم کیا ہے کہ یہ کمالات و مقامات مجدد صاحب سے پہلے کسی کو حاصل نہیں ہوئے۔

(ارشاد الطالبین صفہ ۱۲۴)

مرزا مظہر نے فرمایا ہے کہ ——— مجددی طریقے کے لوگ کمالاتِ نبوّت بلکہ اس سے بھی اونچے مقامات پر پہنچے ہیں۔ "کلماتِ طیبات"۔

نظریۂ شہود اور دوسرے نظریئے

وحدۃ الوجود کا نظریہ اپنی ظاہر صورت میں اسلامی تصوّف اور ویدانت کا مشترک مسئلہ ہے۔ اس لیے سطحی نظر سے دیکھنے سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ جن

---

[۵۲] واردات من باللہ تعالیٰ از قبل وساطت نمی نماید مکتوب ۸۷ ج-۲ مکتوبات امام ربانی

مستشرقین نے اسلامی تصوّف کو ویدانت سے ماخوذ بتایا ہے ان کا خیال درست ہے۔ دوسری طرف نظریۂ شہود وحدۃ الوجود کے خلاف ہے اس لیے اسے خالص اسلامی کہنا درست معلوم ہوتا ہے لیکن اگر غور سے کام لیا جائے تو اسلامی وحدۃ الوجود اور ویدانتی نظریوں میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے بلکہ نظریۂ شہود میں بہت سے نظریے ایسے ملتے ہیں جو خالص ہندی اور ایرانی نظریات سے مشابہ ہیں۔ نظریہ شہود اور ہندی تصوّف کی مماثلت کی طرف سب سے پہلے علاّمہ اقبالؔ ہی نے اشارہ فرمایا اور اُن کی رہنمائی میں ہم اس تحقیق کو قدرے تفصیل سے پیش کرنے کے قابل ہو سکے۔

> "تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ما بعد کے صوفیانہ فرقوں نے، جیسے نقشبندیہ اس تحقیق کو حاصل کرنے کے دوسرے ذرائع بھی ایجاد کیے یا یوں کہو کہ ہندی ویدانتیوں سے ان کو مستعار لیا۔ کنڈالینی کے ہندی نظریہ کی تقلید میں انھوں نے یہ تعلیم دی کہ جسمِ انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفی کا مطمحِ نظر یہ ہوتا ہے کہ مراقبے کے چند طریقوں کے استعمال سے ان کو متحرک کرے اور اس کے ذریعے سے رنگوں کی ظاہری کثرت و تعدد میں بالآخر اس اساسی نور کو متحقق کرلے جو بے رنگ ہے اور جس کی وجہ سے ہر شے دکھائی دیتی ہے لیکن وہ خود غیر مرئی ہے۔ جسم کے توسّط سے ان مراکزِ نور کی مستمر حرکت اور بالآخر ان کی مماثلت کا تحقق (مختلف اسمائے الٰہی اور دیگر پُر اسرار کلمات کے ورد سے

جسم کے سالمات حرکت کے ایک متعین راستے پر پڑ جاتے ہیں اور اسی سے مراکزِ نور کی مماثلت کا تحقق ہوتا ہے) صوفی کے پورے جسم کو منور کر دیتا ہے۔ اس واقعے سے کہ یہ تمام طریقے ایرانی صوفیا کو معلوم تھے فان کریمر کو ایک غلط فہمی ہو گئی جس کی بنا پر وہ تصوف ہی کے پورے واقعے کو ویدانتی تصورات کے اثر سے منسوب کرتا ہے۔ مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے اور اعلیٰ درجے کے صوفیا ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔"

(فلسفۂ عجم صفحہ ۱۰۷ و ۱۰۸)

علامہ اقبال نے جن چھے لطائف کا ذکر کیا ہے اُن کی مزید وضاحت دوسرے مصنفین نے کی ہے۔ یہ لطائف مجددیہ طریقے کے ساتھ مخصوص ہیں شاہ ولی اللہ نے القول الجمیل میں صوفیوں کے مخصوص سلسلوں کا اور اُن کی تعلیمات کا علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے اور لطائف کو مجددیہ طریقے سے مخصوص کیا ہے:۔

"شیخ احمد مجدد الف ثانی کے طریقے اور اشغال کا بیان، مناسب ہے کہ ہم انھیں اجمال کے ساتھ بیان کریں۔ حق تعالیٰ نے انسان میں چھ لطیفے پیدا کئے ہیں جن کی حقیقتیں جدا جدا ہیں جیسا کہ مجدد صاحب اور ان کے اتباع کرنے والوں کے کلام سے ظاہر ہے یا یہ لطائف نفسِ ناطقہ کی جہات اور اعتبارات ہیں۔"

(القول الجمیل)

ملفوظاتِ اقبال میں میاں گل حسن شاہ صاحب اور علامہ اقبال کی ملاقات کا

ذکر ہے "تذکرہ غوثیہ" گل حسن شاہ صاحب کی تصنیف ہے۔ اس میں صراحت کی گئی ہے کہ سید غوث علی شاہ قلندر نے متعدد مسلمان اور ہندو صوفیوں سے بیعت کی اور تعلیم طریقت حاصل کی۔ ان کا ارشاد ہے کہ:۔

"دار و مدار خاندانِ نقشبندیہ کا لطائفِ ستہ (چھ لطائف) پر ہے۔"

اس کے بعد لطائف کی ترتیب اور محلِ وقوع اور نام تحریر فرما کر فرماتے ہیں:۔

"اور یہ لطائفِ ستہ سنیاس متا میں بھی ہیں۔ کھٹ کنول یا کھٹ چکر بطریق یوگ شاستر یہ ہیں: نابھ کنول[۱]، من کنول[۲]، ہردے[۳] کنول، بھر کٹی[۴]، ترکٹی[۵]، بھونر گپھا[۶]۔

(تذکرہ غوثیہ مطبوعہ جوہر ہند ص ۱۴۶ تا ص ۱۵۲)

ستھیارتھ پرکاش میں ہے کہ جین مت چھ جوہروں سے عالم کی ترکیب کا قائل ہے۔

عالم کی ماہیت

مجدد صاحب کے نزدیک عالم ایک طرح سے وجود و عدم کا مرکب ہے۔ وجود خیر اور نور ہے اور عدم شر و ظلمت وجود کے بھی ظل ہیں اور عدم کے بھی۔ یہ ظل آپس میں مل گئے ہیں۔ وجود نے اپنا عکس عدم پر ڈالا ہے۔

"مانی (ایرانی فلسفی)، کا خیال ہے کہ اشیا کی یہ کثرت و گوناگونی نور و ظلمت کے ان ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے جو ایک دوسرے سے آزاد ہیں ظلمت میں جو کہ فطرت کی نسائی قوت ہے شر کے عناصر پوشیدہ تھے۔" (فلسفۂ عجم)

شیخ الاشراق کا مذہب یہ ہے کہ یہ وسیع منظر جس کو ہم کائنات سے موسوم کرتے ہیں ایک ظل اور سایہ ہے لامحدود تجلیات اور نور اولیٰ کی شعاعوں کا۔

(فلسفۂ عجم)

"ظلیہ مسلک کے ویدانتی یعنی برہمہ آشرم کے تابعین خیال کرتے ہیں کہ جب چت مایہ میں منعکس ہوتا ہے تو مظہری ایشور پیدا ہوتا ہے اور جب اودیا میں معکوس ہوتا ہے تو فرد یا جیو پیدا ہوتا ہے۔

(تاریخ ہندی فلسفہ)

مکتوبات مجدد صاحبؒ میں بیان کیا گیا ہے کہ بعض مخلوق بے واسطہ صفات و ذات کا عکس ہے اور بعض ظل کا ظل ہے۔

ایرانیوں کے عقائد یہ ہیں کہ خدا کی مخلوق عقل اوّل ہے۔ آفتاب خدا کا سایہ ہے۔ اس سائے سے دوسرے سائے پیدا ہوئے ہیں۔

(دبستانِ مذاہب)

حضرت مجدد صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عالم وہم اور ایک شعبدہ ہے جس کی نمود تو ہے مگر حقیقت نہیں۔ شنکر کے ویدانت اور یوگ وششٹھ کا یہی عقیدہ ہے۔ اسی طرح یونانی سوفسطائی اور بدھ مت کے پیرو بھی عالم کو وہم سمجھتے ہیں۔ ناصر خسرو باطنی ملقب بہ حجت عالم کو خدا کا ایک وہمی ظل کہتا ہے۔[۱]

۱؎ تاریخ ادبیات ایران پروفیسر براؤن ج۔ ۲ صفحہ ۲۳۲
ناصر خسرو پیدائش ۳۹۴ھ ۔

نظریۂ شہود میں خدا کی ذات کے دو مقام[۱] بیان کیے گئے ہیں اسی طرح گیتا میں خدا کی فطرت دو قسم کی بیان کی گئی ہے۔ غرض یہ ایسے اساسی اور بنیادی اشتراک ہیں، جو ایرانی باطنیت، ہندی فلسفے اور نظریۂ شہود میں پائے جاتے ہیں اور جو رشتے جوڑنے والے مغربی محققین اور ان کے مقلدین کی دلچسپی کا موضوع بن سکتے ہیں۔

---

۱ قاضی ثناء اللہؒ پانی پتی نے اِس مقام پر دو موطن کا لفظ استعمال فرمایا ہے:
"و ذات و صفاتِ الٰہی را دو موطن است یکے موطنِ خارجِ حقیقی و دوم مرتبہ علمِ واجبی"
مکتوب ۲ قاضی صاحب

ایرانی نظریات

نظریہ شہود کے بعد ایرانی نظریات سے واقفیت مناسب ہے کیوں کہ نظریہ شہود میں بہت سے نظریے ایرانی فلسفے کے مانند ہیں اور مسلکِ شہود کو سمجھنے کے لیے ان کا مطالعہ اسی طرح ضروری ہے جس طرح ابن عربی کے مسلک وجود کے لیے نو فلاطونیت وغیرہ کا مطالعہ ضروری تھا۔ اس کے علاوہ ایرانی اور ہندی نظریات میں ایک نسلی اور فکری تعلق بھی ہے۔ کہا گیا ہے کہ اسلامی تصوّف نے ایرانی زبان اور ثقافت سے نمایاں حصّہ لیا ہے اور تصوّف پر بھی اس نے ایک ایسا اثر چھوڑا ہے جو اس کے مزاج کا جزو بن کر رہ گیا ہے۔ ایران میں اسلامی تصوّف اگرچہ عرب اور عراق سے پہنچا مگر ایرانی آب و ہوا اس کے لیے سازگار تھی اس لیے ایران نے اسے قبول ہی نہیں کیا بلکہ بہت کچھ حسین بنا کر پیش کیا۔ اس مشاطگی میں، بقول اقبالؔ، ایرانی شعرا کا بڑا حصّہ ہے جن کی اکثریت حسنِ اتفاق سے صوفی اور اہلِ دل تھی اور یہ حقیقت ہے کہ اگر ہمارے ہاتھ میں قدیم اسلامی عراق و عرب کی صوفیانہ تصانیف نہ ہوتیں تو خالص عربی تصوّف کا تصوّر بھی دشوار تھا۔

مُلّا فانی کشمیری نے "دبستانِ مذاہب" میں ایرانیوں کے عقائد کا ذکر تو کیا ہے لیکن نہ اس میں تاریخی ارتقا کا لحاظ رکھا ہے اور نہ بانیانِ مذاہب

کے نظریات علیحدہ علیحدہ بیان کیے ہیں۔ اس سے اتنا تو ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنّف کے عہد میں، جو مغل بادشاہ شاہجہاں کا عہد تھا، پارسیوں کے عقائد کیا تھے۔ اس لیے اس کتاب میں سے ایرانی عقائد کا بالاجمال ہی ذکر کیا جا سکتا ہے۔

ایرانی عقائد کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی پہلی مخلوق عقل ہے۔ آفتاب خدا کا سایہ ہے اس سائے سے دوسرے سائے پیدا ہوئے ہیں۔ ہر آسمان کی ایک عقل اور ایک روح ہے۔ آسمانوں کا شمار نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ستارے کا ایک آسمان ہے اور ستارے بے شمار ہیں۔ انسان کی روح ازلی ہے بعض حادث بھی مانتے ہیں مگر وہ بھی غیر فانی مانتے ہیں۔ اعمال کے اعتبار سے ہر روح کا انجام مختلف ہے۔ کوئی روح مجردات فلکی میں شامل ہو جاتی ہے، کوئی جسم مثالی حاصل کر کے زمین کا فرشتہ بن جاتی ہے اور باغ و بہشت میں رہتی ہے اور اگر اچھائی زیادہ ہے لیکن کثافت جسمانی دور نہیں ہوئی تو ایک جسم سے دوسرے جسم میں ڈالی جاتی ہے اور آواگون (تناسخ) کے چکّر میں رہتی ہے اور اگر برائی زیادہ ہے تو جانوروں کی صورت میں دوبارہ پیدائش ہوتی ہے۔

دنیا میں جو کچھ ہے وہ ستاروں کے زیر اثر ہے۔ اس موجودات کا ایک دور ہے جب وہ دور ختم ہو جاتا ہے تو سب موجودات فنا ہو کر پیدا ہوتی ہے۔[1]

---

[1] ستیارتھ پرکاش میں ہندوؤں کا بھی یہی عقیدہ بتایا گیا ہے۔

ہندوؤں کی طرح ایرانیوں میں چار ذاتیں ہیں۔ عالم اور زاہد جو دین اور قانون سازی اور اس کی نگہداشت کے لیے ہیں انھیں برمان یا برمن کہتے ہیں جو برہمن کا ایرانی تلفظ ہے۔ دوسری ذات بادشاہوں اور بہادروں کی ہے جن کا کام حکومت اور انصاف کرنا اور ظلم کو مٹانا ہے انھیں چترمان، چترمن اور چتری (چھتری) کہتے ہیں تیسری ذات اہلِ زراعت اور اہلِ صنعت کی ہے انھیں باس (ویش) کہتے ہیں۔ باس کے معنی بسیار کے ہیں۔ چوتھا گروہ سود (شودر) ہے جن کا کام ان ذاتوں کی خدمت ہے۔

ویدوں کے متعلق جو نظریہ دیانند سرسوتی کا ہے وہی اپنی الہامی کتابوں کے متعلق ایرانیوں کا بھی ہے۔ چنانچہ یقین کیا جاتا ہے کہ دستاتیر انسانی زبان میں نازل نہیں ہوئی بلکہ اس کی زبان آسمانی ہے ایرانی عالمِ مثال کے بھی قائل ہیں اور مثالوں کو مانستان کہتے ہیں۔

اہلِ مذاہب کا عام خیال یہ ہے کہ جب دنیا میں بدی غالب آجاتی ہے تو خدا کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے پیغمبر یا اوتار کا ظہور ہوتا ہے لیکن ایرانیوں کا عقیدہ ہے کہ جب بدی کا غلبہ ہوتا ہے تو پیغمبر اور ان کے جانشین آدمیوں سے دوری اختیار کر لیتے ہیں کیوں کہ وہ بدی کے مشاہدے کی تاب نہیں لاسکتے۔

ایرانیوں کا پہلا پیغمبر کیومرث ہے۔ پھر اس کی اولاد میں سے سیامک، ہوشنگ، طہمورث، جمشید، فریدوں، منوچہر، کے خسرو، زرتشت وغیرہ پیغمبر مانے گئے ہیں۔ زرتشت پہلا پیغمبر ہے جس کے کلام میں سابقہ عقائد

سے اختلاف پایا جاتا ہے اس لیے اس کے کلام کی تاویل کی جاتی ہے اور اس کو دخشور سیمبار یعنی نبیِ رمز گو کہا جاتا ہے۔

مصنف دبستان نے ایک ایرانی فرقے کا ذکر کیا ہے جو باطنیوں کی طرح اپنے مذہب کی ہر بات کی تاویل کرتا ہے اور ظاہری معنی سے اعراض کرتا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک کے کاؤس کی معراج بھی خواب میں ہوئی تھی۔ اس فرقے کے یہاں کسی مذہب کی بُرائی روا نہیں ہے البتہ بے ضرر جانوروں کا مارنے والا سزا سے نہیں بچ سکتا اور نہ راہِ راست پر سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ بھی آواگون کے قائل ہیں اور اس کی بنیاد عمل کو سمجھتے ہیں۔

مصنف دبستان نے اس سلسلے میں بعض پارسی صوفیوں کا ذکر کیا ہے اور ان سے اپنی ملاقات کی تفصیلات بھی لکھی ہیں۔ ایک کتاب (جامِ کے خسرو) کا ذکر بھی کیا ہے اور اس میں سے بعض اشغال و اذکار بھی لکھے ہیں جو پوری طرح ہندو یوگیوں اور اسلامی صوفیوں سے مشابہ ہیں اور یقیناً اسلامی اور ہندو صوفیوں سے ماخوذ ہیں۔ اس طرح یہ قیاس کرنے میں مدد ملتی ہے کہ ایرانیوں میں اپنا کوئی تصفیۂ باطن کا نظام نہیں تھا یا یہ کہہ لیجیے کہ وہ اپنے ظاہری مذہب اور اس کی رسوم پر اتنے مطمئن تھے کہ انھیں اس سے زیادہ گہرائی اور حقیقت کی تلاش کی ضرورت محسوس ہی نہ ہوئی۔ علامہ اقبال کو بھی وحدۃ الوجودی میلانات کی تلاش میں یہ کمی محسوس ہوئی۔ انھوں نے فرمایا ہے:-

"اگرچہ زرتشت کی اخلاقی سرگرمی کی وجہ سے اس کے مبدءِ اشیا کے نظریے میں ایک روحانی لہجہ پیدا ہو گیا تھا لیکن

ایرانی تفکر کے اِس دور کا ماحصل بر جز مادّی ثنویت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ایرانیوں کو عقلی ارتقا کی اس منزل پر اس بات کا دُھندلا سا ادراک ہوا تھا کہ اصولِ وحدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ پیروانِ زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کی توحیدی تصور کی تحریک شروع ہو گئی تھی لیکن بدقسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے جس سے قبل اسلامی فلسفۂ ایران کے وحدۃ الوجودی میلانات کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش کر سکیں"۔

(فلسفۂ عجم)

ایرانی اور ہندوستانی دونوں آریاؤں کی دو شاخیں ہیں جو وسطی ایشیا سے خانہ بدوشوں کی صورت میں آئے اور جہاں بس سکے بس گئے اس لیے ان میں عقائد و خیالات کا اشتراک ہونا تعجب خیز نہیں ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ایرانی ذہن کسی منزل پر پہنچ کر معبودوں کی کثرت سے بیزار ہو کر ثنویت کی طرف مائل ہو گیا۔ یہ مادی ثنویت ہندی فلسفے میں بھی ملتی ہے لیکن ایرانیوں نے تمام کائنات کے علاوہ مبدءِ کائنات (خدا) کو بھی دو قوتوں میں تقسیم کر دیا۔ یزداں اور اہرمن۔ یعنی قوتِ خیر و قوتِ شر، دو علیحدہ وجود تسلیم کیے گئے ہیں جن کے مظاہر بھی اس عالم میں علیحدہ علیحدہ اور ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں۔ یہ ثنویت کسی نہ کسی انداز میں

اسلامی تصوف کی ایک شاخ مسلک شہود میں بھی پائی جاتی ہے اور اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جدید نقش بندیت ایرانی نظریات سے شدت سے متاثر ہوئی لیکن بقول علامہ اقبالؒ اعلیٰ درجے کے صوفیوں کو اس قسم کے نظریات سے کوئی علاقہ نہیں۔[1]

زرتشت

زرتشت پہلا ایرانی پیغمبر ہے جس نے ثنویت کو وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی۔ علامہ اقبالؒ نے مغربی محققین کے حوالے سے لکھا ہے کہ

> "اس کے پیشِ نظر یہ مسئلہ تھا کہ بدی کے وجود اور خدا کی ازلی نیکی میں صلح کرائی جائے۔ اس کے اسلاف نے کثیر تعداد ارواح کی پرستش کی تھی جن کو اس نے ایک وحدت میں تحویل کرکے اس کا نام "آہورامزدا" رکھا اور دوسری طرف شر کی قوتوں کو اسی طرح ایک وحدت میں تحویل کرکے "درج اہرمن" کے نام سے موسوم کیا۔ اس عملِ توحد کے ذریعے وہ دو اساسی اصول تک پہنچا ان کو وہ، جیسا کہ ہاگ کا بیان ہے، دو مستقل فعلیتیں نہیں بلکہ ہستی اوّل کے دو حصے یا دو پہلو خیال کرتا ہے۔ اسی بنا پر ڈاکٹر ہاگ کہتا ہے کہ ایران قدیم کا یہ پیغمبر

---

[1] فلسفۂ عجم باب ۵

دینیاتی نقطۂ نظر سے موحد اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ثنویہ تھا۔ لیکن یہ دعویٰ کرنا کہ دو ایسی توام ارواح موجود ہیں جو حق و باطل کی خالق ہیں اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ یہ ارواح ہستیِ برتر سے متحد ہیں گویا اس بات کے برابر ہے کہ قوتِ شر خدا کی ماہیت ہی کا ایک جزو ہے اور خیر و شر کی پیکار اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ خدا خود اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہے۔ اس لیے دینیاتی توحید اور فلسفیانہ ثنویت میں صلح کرانے کی اس نے جو کوشش کی ہے اس میں ایک خلقی کمزوری پائی جاتی ہے"

'فلسفۂ عجم'

یہ زرتشت کے فلسفے کا خلاصہ تھا لیکن اگر ہم اس میں اصولِ تصوف کی تلاش کرنا چاہیں تو ہمیں یقیناً ناکامی ہو گی۔ زرتشت کے پورے صحیفے میں یہ چند سطریں ہمیں ایسی ملتی ہیں جو اس محل پر قابلِ ذکر سمجھی جا سکتی ہیں۔

"وجود موجودات نورِ مبدءِ فیاض است و نور را ہویدا شدن ناگزیر۔ عظمت و کبریائے خداوندی بر کمالِ خودش نظرے انداخت این ہر سہ[1] پیدا شد۔

بر زمین ہر چہ ہست پیکر و سایۂ چیزے است کہ در

---

[1] غالباً موالید ثلاثہ یعنی جمادات، نباتات، حیوانات کی طرف اشارہ ہے۔

سپہر است تا کہ آں شید[۱] در کونہ خوب است. ایں سایہ ہم خوب است۔
بہ دوری آں نورانی ایں سایہ معدوم و فانی گردد باز آں شید سایہ
از خود شید تری است یعنی آں شید را ہم ظل و پرتو است نورانی تر
دیگر را۔ چنیں تا من کہ شید ان شیدم نور الانوارم بہ بیں یزداں
را کہ گسترد سایہ را یعنی موجودات سفلی را چساں سایہ علویات کردہ"
ژند پاژند حصہ ۳ صد ۵ مترجمہ میرزا ملک الکتاب

اس عبارت سے چند نظریے استنباط کیے جا سکتے ہیں۔ یہ کہ حقیقت ایک ہے جس کا تصور نور کی حیثیت سے کیا گیا ہے۔ اس نور کی فطرت ظاہر ہونا ہے۔ ظہور کا سبب یہ ہے کہ خدا نے اپنے کمال پر نظر ڈالی تو یہ سارا عالم ظاہر ہوا۔

قرآن نے بھی حقیقت یا خدا کا تصور نور کی حیثیت ہی سے کیا "اللہ نور السمٰوات والارض" لیکن تخلیق عالم کا سبب خواہش معرفت بتائی ہے۔ "وما خلقت الجن والانس لیعبدون"۔

حضرت ابن عباس نے لیعبدون کی تفسیر لیعرفون کی ہے۔
زرتشت نے کہا ہے "نور کا ظاہر ہونا ضروری ہے"۔ یہ خیال اسلامی صوفیوں نے بھی لیا ہے۔

از تقاضائے حب جلوہ گری آمد اندر حصارِ شیشہ پری
شاہ نیاز بریلویؒ

---

[۱] شید معنی نور شید شیدان یعنی نور الانوار

علامہ اقبال نے اس خیال کو اس طرح بیان کیا ہے:

عروس معنی از صورت حنا بست — نمود خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روئے خود را پردہ باف است — کہ او را لذتے در انکشاف است

گلشن راز جدید

اس کے علاوہ ظل کا نظریہ بھی ژند یا ژند کے محولۂ بالا اقتباس میں ملتا ہے جو نظریۂ شہود کی اصل ہے۔ ژند پاژند کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اس کا سایہ زمین کی مخلوقات ہے کچھ چیزیں بلاواسطہ نور حقیقی کا سایہ اور کچھ اس سائے کا سایہ ہیں۔ جو شے نور حقیقی سے زیادہ قریب ہے وہ زیادہ منوّر ہے اور جو اس سے کم قریب ہے وہ کم منوّر ہے۔ خدا نور الانوار ہے۔ یہ نور پوشیدگی میں بھی خیر تھا اس لیے اس کا سایہ بھی خیر ہے اس سائے کا وجود اس نور سے ہے۔ اگر وہ نور پوشیدہ ہو جاتا ہے تو سایہ معدوم ہو جاتا ہے۔ مخلوق اور کائنات کی حقیقت اتنی ہے جتنی سائے کی۔ آخر میں کہا ہے "دیکھو خدا کو کہ اس نے کس طرح سائے کو بچھایا ہے" یعنی موجودات سفلی کو کس طرح علویات کا سایہ کیا۔

مانی۔ پیدائش ۲۱۵ء

مانی کی اصل تصنیفات (انجیل، گنج، فصول، اسراب) ضائع ہو چکی ہیں۔ جو کچھ اس کے متعلق لکھا ہے وہ عیسائی مخالفین یا اسلامی مورخین نے

لکھا ہے اور جو مانی کے بہت عرصے بعد لکھا گیا ہے۔ مانی کا مذہب مسیحی تصورات، ایرانی خیالات، یونانی علم الاصنام اور بدھ مت کے عقائد سے مرکب ہے۔

مانی نے فارقلیط اور خاتم النبیین ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ البیرونی نے مانی کی یہ عبارت نقل کی ہے۔

"حکمت اور کتب وقتاً فوقتاً خدا کے رسول انسانوں کے پاس لاتے رہے ہیں چنانچہ ایک زمانے میں وہ رسول جو بدھ کہلاتا ہے انھیں ہندوستان میں لایا۔ دوسرے زمانے میں زرتشت ایران میں لایا۔ پھر یسوع مغربی ممالک میں لایا۔ اسی کے مطابق اس آخری زمانے میں یہ مکاشفہ اور یہ نبوت مجھ مانی کے ذریعے، جو سچائی کے خدا کا رسول ہے، اہل بابل کے لیے نازل ہوئی ہے۔"

مانی نے لکھا ہے۔

"شریعت پاک ہے مگر یہ پاک شریعت پاک نفس کے لیے ہے حکم صحیح اور عمدہ ہے مگر وہ عادل اور نیک روح کے لیے ہے۔"

دوسری جگہ اس نے لکھا ہے۔

"اگر ہم نیکی کریں تو یہ جسم کا کام نہیں ہے کیونکہ جسم کے کام تو ظاہر ہیں یا اگر ہم بدی کریں تو یہ روح کا کام نہیں ہے کیونکہ روح کے کام اطمینان اور خوشی کے ہیں۔"

"نور تاریکی میں چمکتا ہے اور تاریکی نے اُسے قبول نہ کیا یا غالب نہ آئی۔ قدیمی نور کے فرزند آفتاب کی روح ہرگز مادّی جسم سے متحد نہیں ہو سکتی۔ اس نے ایک ایسی صورت میں جو فقط ظاہر میں قابل حس معلوم ہوتی تھی اپنے آپ کو ملتبس کیا تاکہ انسان کے حواس اس کو محسوس کر سکیں۔

اس اعلیٰ نور نے جب اپنے کو اپنوں کے برابر کیا تو مادی اجسام کے درمیان ایک جسم اختیار کر لیا اگرچہ وہ خود ایک جوہر ہی تھا۔"

ان اقتباسات سے یہ نتائج نکلتے ہیں کہ (۱) مانی کے عقیدے میں مادہ شر محض ہے اور روح خیر اس لیے جسم اور جسمانیات کا ترک خیر حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے جیساکہ مسیحی معلمین اور ہندی فلاسفہ کا خیال ہے یہی اصول رہبانیت اور تیاگ کی اصل ہے۔ (۲) شریعت پاک لوگوں کے لیے ہے ناپاک لوگوں کے لیے نہیں۔ (۳) خدا انسانی جسم کی صورت اختیار کر سکتا ہے جیساکہ عیسائیوں کا اعتقاد ہے یا حلول کا ہندوانہ نظریہ ہے۔ اسی لیے مانی کی تعلیم کی جو تشریح کی گئی ہے وہ یہ ہے:-

"مانی کی تعلیم کے دو پہلو تھے۔ ایک ظاہری اور ایک باطنی اور اسی کے مطابق اس کی کلیسا کے شرکا بھی دو حصوں پر منقسم تھے۔ عام پیرو مقتدی یا سامعین کہلاتے تھے ان کے سامنے تعلیمی امور کہانیوں اور تمثیلوں میں بیان کیے جاتے تھے اور ان سے وہ سخت پابندی اور پرہیزگاری نہیں

طلب کی جاتی تھی جس پر کاربند ہونا کاملین یا بزرگوں کا فرض سمجھا جاتا تھا۔ یہ لوگ بڑی عزت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے اور گویا وہ عالم جسمانی اور عالم روحانی میں بطور وسیلے کے تھے۔ وہ گویا نجات کے آخری زینے پر تھے اور اس لیے ان کی زندگی اسی کے مطابق ہونی چاہیے۔ وہ دنیا سے بالکل کنارہ کش تھے۔ نہ وہ کسی قسم کا مال دولت رکھ سکتے تھے، نہ شادی کر سکتے تھے اور نہ کسی قسم کے نشے یا گوشت استعمال کر سکتے تھے۔ یہاں تک کہ کسی زندہ چیز کو خواہ وہ پھول یا نباتات ہی کیوں نہ ہو ضرر پہنچانا ان کے لیے سخت ممنوع تھا۔ ان کی زندگی ہر وقت ریاضت مجاہدے اور مراقبے میں بسر ہوتی تھی اور وہ تین خواتم سے مختوم سمجھے جاتے تھے۔ یعنی خاتم زبان، خاتم دست اور خاتم اعضائے شہوانی۔ ان کی تمام ضرورتیں مقتدی یا عامی لوگ پوری کرتے تھے جن کے لیے شادی بیاہ کرنا، دنیاوی کاروبار کرنا گوشت وغیرہ کھانا روا تھا۔ وہ دو زانو ہو کر خوراک کاملین کے سامنے پیش کرتے تھے جو اس کو لے کر کہتے تھے "اے خوراک میں نے نہ تو تجھے کاٹا نہ پیسا نہ دبایا نہ تنور میں ڈالا یہ سب کچھ دوسرے شخص نے تیرے ساتھ کیا ہے اور تجھے میرے پاس لایا ہے میں ہر قصور سے بری ہوں۔" پھر وہ شاگرد سے کہتے "میں نے تیرے لیے دعا کی ہے۔" اور اسے رخصت کر دیتے۔

ان کا طریق عبادت معلوم نہیں۔ وہ اتوار کو روزہ رکھتے تھے کیوں کہ یہ دن سورج سے مخصوص ہے۔ سب سے بڑی عید ان کے یہاں "بیما" تھی جس میں وہ مانی کی شہادت کی یادگار مناتے تھے۔ وہ ایک بڑا منبر خوب سجا کر

ایک مکان میں رکھتے تھے۔ یہ گویا مانی کی گدی تھی اور سب لوگ اس کے سامنے سجدہ کرتے تھے۔ مانی کے نزدیک دو مختلف اصول اس عالم میں حکمراں ہیں۔ ایک نیک دوسرا بد۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف اور اپنی اپنی مخلوقات کے خالق ہیں۔ ایک طرف خدا ہے جس سے نیکی کے سوا کچھ صادر ہونا ممکن نہیں ہے۔ بربادی سزا فنا اس کی ذات سے تعلق نہیں رکھتے۔ وہ نور ہے اور تمام پاک نور کا سرچشمہ ہے۔ دوسری طرف خالص بدی ہے جس سے سوائے تباہی بربادی کے کچھ صادر نہیں ہو سکتا ہے۔ مادہ اور تاریکی اور اس قسم کی دوسری اشیا سب اسی میں سے صادر ہوتی ہیں۔ اُس کے عالم میں سوا دھوئیں اور بخارات کے کچھ نہیں۔ اس میں آگ ہے مگر وہ صرف جلاتی ہے اور نور سے بے بہرہ ہے۔ یہ دونوں عالم یعنی نیکی اور بدی ایک دوسرے سے بالکل آزاد اور علیحدہ علیحدہ تھے۔ خدا عالم نور کا مالک تھا اور عیون جو اس کی ذات سے صادر ہوئی تھیں، اس کے نور کو عالم میں پھیلانے والی تھیں اور اس لیے وہ بھی قادر مطلق کی قائم مقام ہونے کے سبب بلا خوفِ شرک و کفر خدا کہی جا سکتی ہیں۔ تاریکی کی قوتیں باہم جنگ و جدل میں مصروف تھیں اور اس کشمکش میں ایک دفعہ وہ عالم نور کے اتنی قریب آ پہنچیں کہ ایک شعاعِ نور ان تک پہلی مرتبہ جا پہنچی جس کی تاثیر سے وہ جنگ و جدل چھوڑ کر نور کی طرف کھنچ گئیں اور کوشش کی کہ جمع ہو کر زبردستی عالم نور کی حدود میں داخل ہو جائیں۔ اب یہ خوف تھا کہ وہ عالمِ نور کو تباہ کر دیں گی۔ اس لیے خدائے نور نے ان کو تباہ اور فتح کرنے کا ارادہ کیا۔ اس کے لیے

ایک عیون کو اس نے اپنے سے صادر کیا جس کا نام "ام الحیات" ہے۔ مگر یہ عیون تاریکی پر اثر نہ ڈال سکتی تھی اس لیے اس ام الحیات نے آدم قدیم کو جنا۔ یہ آدم آگ، روشنی، پانی، ہوا اور خاک کے ہمراہ (جو ان مادی عناصر کے علاوہ جوہری عناصر تھے) جنگ پر آمادہ ہو گیا۔ آدم قدیم کامیاب نہ ہوا اور خدا سے امداد مانگی۔ اس نے ایک روح حی کو اپنے سے صادر کیا۔ اس روح نے آدم قدیم کو تاریکی سے تو نکال لیا مگر اس اثنا میں تاریکی کی قوتوں نے اس آدم کے نور کا بہت سا حصہ جو گویا اس کی زرہ تھی چھین لیا اور یہی وہ نفس یا جان ہے جو اس وقت مادے سے ملی ہوئی اس دنیا میں سکونت کرتی ہے۔ ادھر جب روح حی آدم قدیم کو تاریکی سے اوپر اٹھا چکا تو اس نے انفاس کے پاک کرنے کے لیے بھی جو تاریکی کے عالم میں مل جل گئے تھے تدابیر شروع کیں اور گویا خلقت عالم کی یہی اصل غرض سمجھنی چاہیے اس لیے اس نے نفس کے اس حصے کو جو مادے سے بالکل مخلوط نہیں ہو گیا تھا اس زمین سے اوپر اٹھایا اور اسے آفتاب اور چاند میں رکھا تاکہ وہاں سے اس زمین پر اپنا اثر ڈالے اور حیوانی اور نباتی نشو و نما کے عمل کے ذریعے اسے رفتہ رفتہ اپنی طرف کھینچ کر اس قید سے آزاد کرا دے اور یہی حصہ نفس مانی کے مذہب میں مسیح کا تھا اور چونکہ یہ آدم قدیم سے صادر ہوا تھا اور اس کا جانشین تھا اس لیے مانی کے نزدیک وہ ابنِ آدم کہلاتا تھا اور جیسے کہ اس نے اس نفس میں جو آفتاب و ماہتاب میں سکونت پذیر تھا اور اس نفس میں جو ابھی تک قیدِ فطرت میں بند تھا، امتیاز کیا تھا۔ اسی طرح اس کے نزدیک ایک وہ ابنِ آدم

ہے جو مادہ سے بالا اور ہر طرح کی تکلیف و مصیبت سے آزاد ہے۔ اور ایک وہ ابنِ آدم ہے جو ہر ایک درخت پر مصلوب نظر آتا ہے۔ وہ مانی کے نزدیک اس امر کا ثبوت ہے کہ نفس ناطقہ قید سے خلاص ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے اور رفتہ رفتہ ناپاکی کے غل و غش سے پاک ہو رہا ہے۔

اب سورج اور چاند کے اثرات سے واقف ہو کر عالم تاریکی کی قوتوں کو یہ خوف پیدا ہوا کہ رفتہ رفتہ نفس نورانی جو ان کے پاس مقید ہے ان سے آزاد ہو جائے گا اور اس طور سے وہ خود آخر ہر قسم کے نور سے بے بہرہ ہو جائیں گے اس لیے ایک شخص ایسا پیدا کیا جائے جس کے اندر۔ یہ نفس جو اس وقت نیچر میں مقید ہے اور ہمیشہ آزادی کے لیے جدو جہد کرتا رہتا ہے مقید کیا جائے۔ جہاں سے وہ رہائی نہ پا سکے اور جس کی طرف ان تمام شعاعوں کا جو صفحۂ فطرت پر پائی جاتی ہیں رجحان ہو اور اس مطلب کے لیے انہوں نے آدم یا انسان کو پیدا کیا۔ جو آدم قدیم کا نمونہ یا عکس تھا اور یہ اس طور سے ہوا کہ ان تاریکی کی قوتوں نے ایک دوسرے کے ساتھ شادی کرنی اور بچے جلنے شروع کیے تاکہ اولاد کے ذریعے ان کی جبلی قوتیں زیادہ منتشر ہو جائیں اور نور و تاریکی کا اختلاط وسیع ہو جائے۔ ان سب بچوں کو تاریکی کی شہزادی نے نگل لیا جس کی وجہ سے نور کی وہ تمام کرنیں جو پہلے بہتوں میں منتشر ہو رہی تھیں ایک شخص میں جمع ہو گئیں اور اب اس نے اپنے میں سے آدم کو تولد کیا جس میں تاریکی اور نور کے عالم ایک جا مخلوط ہو گئے۔ اس لیے انسان عالم کبیر ہے یعنی عالم نور و تاریکی کی ایک پوری نقل یا یوں کہو کہ وہ آسمانی اور زمینی

طاقتوں کے لیے بطور آئینے کے ہے اور یہ عمل ہر ایک انسان کی پیدائش کے وقت ظہور میں آتا ہے جب کہ تاریکی کی قوتیں مادہ اور اپنے تمام قویٰ کو مخلوط کر کے اس کی ولادت کا باعث ہوتی ہیں تاکہ نفس ناطقہ کو جو ان کے پاس مقید ہے مگر ہمیشہ رہائی کے لیے ہاتھ پاؤں مارتا رہتا ہے اپنے پنجے سے خلاص نہ ہونے دیں۔ مگر اب تاریکی کی قوتوں نے دیکھا کہ آدمی کی روشنی کی تمام شعاعیں جمع ہونے کے سبب وہ نہایت طاقت ور ہو گیا ہے اس لیے اسے پھانسنے کے لیے تجویز کیا کہ اسے نفسانی رغبات کے پنجے میں گرفتار کرنا چاہیے۔ اس لیے انھوں نے اس سے کہا کہ تم فردوس کے سب پھل کھاؤ مگر نیکی بدی کے درخت کے پھل نہ کھانا تاکہ وہ اس بات کو نہ جانے کہ کون سی باتیں اس کی اصلی فطرت کے مطابق ہیں اور کون سی مخالف لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ انسان نے یہاں بھی ان کو دھوکا دیا اور نیکی بدی کے درخت کا پھل کھالیا تو انھوں نے ایک اور حیلہ کیا اور "حوا" اس کی زوجہ کے ذریعے اس کو شہوت رانی کا غلام بنالیا اور اس طرح اسے اپنی نورانی حقیقت کے خلاف کر کے اسے حیوانی فطرت کا غلام بنانا چاہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نفسِ ناطقہ جو اپنی اصلی فطرت کی وجہ سے عالمِ نور کو حاصل کر سکتا تھا اب تولید کے سبب سے بے شمار اشخاص میں منقسم ہو گیا اور اب تاریکی کی قوتوں کو ہر ایک آدمی کی پیدائش میں وہ تصرف حاصل ہو گیا جو پہلے آدمی کی پیدائش کے وقت حاصل ہوا تھا۔

چوں کہ اب انسان کی نجات اس پر موقوف تھی کہ وہ اپنی فطرت کے

مختلف عناصر کو امتیاز کرنا سیکھے اس لیے اس امر کی تعلیم انسان کے لیے اہم ہے اور اس پر مانی بہت زور دیتا ہے چنانچہ وہ کنواری مینوک کے خط میں لکھتا ہے کہ "ہمارا خدا بذات خاص تیرے نفس کو منوّر کرے اور تجھ پر اپنے عدل کو ظاہر کرے کہ تو ایک الٰہی نسل کا ثمر ہے، تو خود نور بن گئی ہے کیوں کہ تو جانتی ہے کہ تو پہلے کیا تھی اور انفاس کے کون کون سے گروہ سے تیری اصل ہے۔ ہاں وہ گروہ جو ہر طرح کے اجسام سے مخلوط ہو کر بے شمار صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے کیوں کہ ...... انفاس، انفاس سے تولد ہوتے ہیں اور اسی طرح جسم، جسم کی ماہیت سے حصّہ لیتا ہے۔ جو گوشت سے پیدا ہوتا ہے، گوشتین ہے اور جو روح سے پیدا ہوتا ہے روحانی ہے لیکن جان لو کہ روح یہی نفس ہے۔ نفس سے نفس اور گوشت سے گوشت"۔

مانی کے متعلق یہ عبارت رسالہ تجلّی جنوری ۱۹۰۶ء سے نقل کی گئی ہے جو عیسائی مشن کا رسالہ تھا۔ فلسفہ عجم میں جن مآخذ کی فہرست دی گئی ہے اس سے یہ اندازہ آسان ہے کہ مانی کے متعلق علامہ اقبال کی تحقیق مسلم مصنفین کی تصانیف پر مبنی ہے۔ تاہم اس محل پر مانی کے متعلق علامہ اقبال کی تحقیقات کا خلاصہ بیان کر دینا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔

علامہ کے بیان کے مطابق مانی کی تعلیم یہ ہے کہ اشیا کی یہ کثرت نور و ظلمت کی ان ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے۔ جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد ہیں۔ نور کی قوت دس قسم کے تصورات کو متضمن ہے شرافت، علم، فہم، اصرار، بصیرت، محبت، یقین، ایمان،

رحم اور حکمت ۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی تصورات کو متضمن ہے۔ تاریکی، حرارت، آتش، حسد اور ظلمت ۔ مانی کے نزدیک نجات ایک طبعی عمل ہے اور تولید خواہ کسی قسم کی ہو کائنات کی غرض و غایت کے منافی ہے کیوں کہ یہ نور کی مدتِ اسیری کو طویل کر دیتی ہے۔ نور کے مقید ذرات مسلسل طور پر ظلمت سے آزاد کیے جا رہے ہیں اور ان کو اس عمیق خندق میں پھینکا جا رہا ہے جو کائنات کے اطراف میں موجود ہے ۔ آزاد شدہ نور آفتاب اور مہتاب میں چلا جاتا ہے جہاں سے اس کو فرشتے عالم نوری میں لے جاتے ہیں جو جنت کے بادشاہ "پدی وزرگی" کی قیام گاہ ہے۔

علامہ اقبال نے فرمایا ہے کہ مانی پہلا شخص ہے جس نے اس امر کی طرف نہایت بے باکی سے اشارہ کیا ہے کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے اسی لیے شر اس کے مایۂ خمیر میں ہے۔ دنیا مجموعۂ شر ہے اور یہی رہبانی زندگی کا اصل سبب ہے۔

غرض مانی نے قدیم ایرانی نور و ظلمت کے نظریات کو یونانی علم الاصنام اور عیسائی تصورات کے ساتھ متحد کر کے ایک مجموعہ پیش کیا ہے ۔ یہ تصور کہ دنیا مجموعۂ شر ہے ہندی نظامات فکر اور عیسائی عقائد اور مانی کے مذہب کا مشترک اصول ہے۔ نور کے آفتاب اور ماہتاب میں چلے جانے کا تصور ہندی فلاسفر[1] کے اس خیال سے متفق ہے جہاں کہا گیا

---

[1] تاریخ ہندی فلسفہ صفحہ ۸۰

ہے کہ ارواح چاند میں چلی جاتی ہیں۔

مُلّا ہادی (اٹھارویں صدی عیسوی)

ایران میں اسلام کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ اسلام کے صاف اور واضح تصور توحید نے ایرانی ثنویت کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی پھر بھی ایرانی مزاج پوری طرح نہ بدلا اور وہ باطنیت جیسی مختلف تحریکوں کی شکل میں خود اسلام کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتا رہا۔ ادھر تصوف نے عرب سے عراق اور عراق سے ایران پہنچ کر اس قسم کی تحریکوں کو ایک پہلو دار اور شاعرانہ انداز بیان عطا کر دیا جو اس قسم کی تحریکوں کی نشر و اشاعت میں معاون ثابت ہوا۔ اس قسم کی مختلف تحریکوں کا خلاصہ اور کامل ترین مظہر بہاء اللہ کی صورت میں نمودار ہوا۔ بہاء اللہ سے پہلے ایران میں کوئی ایسی شخصیت نہیں گزری جو اسلام سے علیحدہ کسی مستقل مذہب کی مدعی ہو۔

علامہ اقبال نے فلسفۂ عجم میں بہاء اللہ کے پیش رو کی حیثیت سے مُلّا ہادی کے فلسفے کا ذکر کیا ہے اور انھیں ایران کے جدید تفکر کے لحاظ سے مفکرِ اعظم کا لقب دیا ہے لیکن مُلّا ہادی کی تصنیف "اسرار الحکم" سے علامہ نے جو نظریات نقل کیے ہیں ان کی بنا پر یہ کہنا تو مشکل ہے کہ مُلّا ہادی کسی خاص نظریے کا بانی ہے یہ ضرور ہے کہ اس نے نو فلاطونیت اور تصوف

سے اپنے نظریات کو مرتب کیا تھا۔ علامہ نے کہا ہے کہ ملّا ہادی کے یہاں تین اساسی نظریات پائے جاتے ہیں۔

(۱) موجود حقیقی کی وحدتِ مطلق کا تصور جس کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۲) ارتقا کا تصور جو زرتشتیت کے روح انسانی کے منزلِ مقصود کے نظریے میں خفی طور پر نظر آتا ہے اور جس کو ایران کے نو فلاطونین اور صوفیانہ مفکرین نے وسعت دی اور اس کو مربوط اور منضبط کیا۔

(۳) حقیقتِ مطلق اور غیر حقیقت کے مابین ایک وسیلے کا تصور۔

اس کے علاوہ اس کا خیال ہے کہ اشیا کے ماخذ اور مبدء کو سمجھنے اور مظاہرِ عالم کی تحلیل سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ اصلی قوتیں تین ہیں۔

(۱) حقیقت۔ نور۔ (۲) عکس۔ باطل۔ (۳) غیر حقیقت۔ ظلمت۔

ملّا ہادی کے نزدیک روح غیر فانی ہے اور ملکات کے تدریجی کمال سے وہ اپنے اصلی مکان نور مطلق کو پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح آخری منزل اتحاد باللہ کی منزل ہے جہاں روح کی ہستی آخری منازل طے کر کے اپنے آپ کو نور مطلق میں گم کر کے شریک ازلیت ہو جاتی ہے۔

علامہ اقبال نے نظریہ ارتقا کے متعلق صراحت سے تسلیم کیا ہے کہ یہ نظریہ ایران کے نو فلاطونین اور صوفیا مفکرین کا تھا جنھوں نے اس کو وسعت دی اور مربوط و منضبط کیا۔ لیکن جہاں تک میں سمجھتا ہوں ملّا ہادی کے تمام نظریات

ہی خود ان کے نہیں ہیں مثلاً وجود حقیقی کی وحدت کا تصور اور اس کی تعبیر نور سے کرنا اور آخری منزل اتحاد باللہ کو قرار دینا یہ سب نظریات نو فلاطینین اور صوفیہ کے ہیں اور مُلّا ہادی نے انھیں قبول کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ مُلّا ہادی نے صفات اور قوت کو ایک دوسرے کا عین کہا ہے چنانچہ صوفیہ کا مسلمہ مسئلہ ہے کہ صفات عین ذات ہیں۔ اس کے علاوہ یہ نظریات بھی صوفیہ ہی کے ہیں کہ نظر آنے والی کثرت حقیقت کے اعراض و اسماء کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ابن عربی نے کہا ہے کہ

"عالم اعراض کا مجموعہ ہے جو عینِ واحد میں مجتمع ہیں۔"

علی محمدؐ باب اور بہاء اللہ

ایرانی ذہنیت اور ذہانت کا جدید ترین ظہور اس تحریک کی صورت میں ہوا ہے جس کو بہائیت کہتے ہیں۔ ایران کا غزلیاتی مزاج عرب کے سادہ اور عملی مذاق اور واضح تصورات کے مقابلے میں ابہام، ایجاز، تاویل اور سہل پسندی کی طرف زیادہ مائل تھا اور اپنے قدیم روایاتی تصور بھی رکھتا تھا۔ مانی کے بیان میں ہم نے پڑھا ہے کہ وہ خدا کے انسانی شکل میں ظاہر ہونے کے امکان کے قائل تھے چنانچہ اکثر شیعہ فرقوں کے نزدیک امام کا تصور اسی قبیل سے ہے۔ ظاہری احکام سے گریز اور تاویل کی طرف میلان بھی باطنیہ اور اسمٰعیلیہ فرقوں میں خصوصیت سے پایا جاتا ہے۔

شیعہ فرقوں کا یہ عقیدہ ہے کہ کوئی زمانہ امام کے وجود سے خالی نہیں رہ سکتا۔ اسمٰعیلیہ امام کا ظاہر ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان کے یہاں

یہ سلسلۂ امامت برابر جاری ہے لیکن دوسرے فرقے جو اماموں کی تعداد بارہ سے زیادہ تسلیم نہیں کرتے۔ بارھویں امام حضرت مہدی علیہ السّلام کو زندہ اور موجود مانتے ہیں لیکن ان کا عقیدہ ہے کہ وہ پوشیدہ ہیں اور وقت معہود پر ظاہر ہوں گے۔ اس میں شک نہیں کہ دوسرے مذاہب کی طرح مسلمانوں میں بھی کسی نہ کسی وجہ سے آمد مسیح اور ظہور مہدی کا اعتقاد چلا آتا ہے۔ مجدد کا عقیدہ بھی اسی عقیدے کا ایک سہل بدل تلاش کر لیا گیا ہے کیوں کہ مسیح اور مہدی کا ادعا اپنے روایتی تصورات اور خصوصیات کی وجہ سے بہت مشکل ہے بخلاف مجددیت کے خصوصاً مسلمانوں کے ان فرقوں کے لیے جن میں تاویل کی شدت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قادیانیت میں دعوے اور تاویل کا وہ سلیقہ نہیں پایا جاتا جو بہائیت میں ہے۔ اسی کے ساتھ ہمیں یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ ذہانت اور علمیت کے اعتبار سے بھی بہاء اللہ اور بانی قادیانیت میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

عام شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امام مہدی موجود ہیں مگر ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں لیکن آخر کار شیعوں میں ایک شخص شیخ احمد نامی پیدا ہوا جس نے دعویٰ کیا کہ امام مہدیِ موعود اور عوام شیعہ معتقدین کے درمیان میں ایک واسطہ ہوں اور یہ واسطہ ہمیشہ قائم رہتا ہے اس لیے شیخ احمد کے مرنے کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا۔ شیخ احمد کی نسبت سے اس فرقے کا نام شیخیہ ہو گیا لیکن راسخ العقیدہ شیعوں کی طرف سے ہمیشہ شدید طور پر ان لوگوں کی مخالفت ہوتی رہی۔ آخر میں حاجی کاظم نامی ایک واسطے کے انتقال

کے بعد علی محمدؐ نے باب یعنی واسطہ ہونے کا دعویٰ کیا اور اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی کہا کہ میں آخری باب ہوں اور میرے بعد کوئی واسطہ نہیں ہو گا بلکہ خود امام موجود ظہور فرمائیں گے۔ علی محمدؐ تیسرا اور آخری باب تھا۔ قرۃ العین مشہور حسین ایرانی شاعرہ اسی بابِ ثالث کی پیرو تھی۔

علی محمد باب کا بھی کوئی خاص نظریہ نہیں ہے۔ باب حقیقت کو جوہر سمجھتا ہے جس میں جوہر اور عرض کا امتیاز نہیں ہے۔ وجود اس جوہر کا اوّلین ظہور ہے جسے وہ توسیعِ ذات کہتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت ارادہ اور محبّت ہے اور محبّت ہی ظہو عالم کی علت ہے (جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ ہے)۔ محبت توسیعِ ذات کے سوا کچھ نہیں۔

علی محمد کے قتل کے بعد جب اس کے شاگرد ظہور مہدی کا انتظار کر رہے تھے' اسی جماعت میں سے بہاء اللہ نامی ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں ہی وہ حقیقتِ منتظر ہوں جو لباسِ مجاز میں ظاہر ہوئی ہے۔ مہدی موعود کا دعویٰ اسلام کے ایک فرقے یا زیادہ سے زیادہ صرف مسلمانوں ہی کے لیے وجہ کشش ہو سکتا تھا اس لیے بہاء اللہ اور اس سے زیادہ دانش مند اس کے لڑکے عبد البہاء نے ان محدود نظریات اور الفاظ سے گریز کی اور ایک ایسا تصور پیش کیا جو سارے اہل مذاہب کے سامنے پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس نے کہا ہر کتاب میں ایک آنے والے کی بشارت دی گئی ہے یہاں تک کہ قرآن میں بھی قیامت کے دن خدا کے آنے اور اس کے دیدار کی بشارت دی گئی ہے لہٰذا وہ آنے والا اب آیا ہے اور وہ میں ہوں۔ اس بات کو ثابت

کرنے کے لیے کہ انسان خدا کا مکمل ظہور ہے اور خدا انسان کی صورت میں آسکتا ہے۔ بہاء اللہ نے اسلامی تصوف اور عیسائی اور مانوی نظریاتِ حلول و تجسد کو بڑے سلیقے سے استعمال کیا۔ اسے کسی خاص فلسفے کے مرتب کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرنی پڑی۔ آسمانی کتابوں میں اسے بشارتیں اور پیشین گوئیاں بغیر کسی کاوش کے میسّر آگئیں صوفیانہ نظریات اور اصطلاحات بنے بنائے مل گئے۔ باطنیت اور شیعیت کا سارا نظام اس کے پاس پہلے ہی سے موجود تھا۔ چنانچہ سارا بہائی لٹریچر اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ تمام مذاہب سے بشارتیں اور ایسے نظریات منتخب کر لیے گئے ہیں جو اس کے دعویٰ الوہیت کے لیے دلیل یا تمہید کا کام دے سکیں۔[1]

---

[1] افسوس ہے کہ میرے پاس اس وقت بہاء اللہ کی کوئی تصنیف موجود نہیں ہے۔ ان کی بعض تصانیف ایسی ہیں جن کو بہترین ادبی اور صوفیانہ تصانیف کی صف میں رکھا جا سکتا ہے خصوصاً "ہفت وادی"۔ میں نے بہاء اللہ کی تمام تصانیف اور عبدالبہا کے اکثر خطبات کا ایک طالب علم کی طرح مطالعہ کیا ہے۔ البتہ بہاء اللہ کی کتاب اقدس کا مطالعہ نہ کر سکا یہ کتاب سب سے زیادہ اہم سمجھی جاتی ہے اور اسی کو بہائی فرقے کے مبلغین انتہائی کوشش کے ساتھ پوشیدہ رکھتے ہیں مجھے مرزا محمود زرقانی سے بھی تبادلۂ خیالات کا موقع ملا ہے جو عبدالبہا کے سکریٹری تھے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس فرقے کے پاس کوئی پیغام مخصوص نہیں ہے سوائے اس کے کہ بہاء اللہ کو خدا کا کامل ترین ظہور مان لیا جائے جسے (باقی صفحہ ۲۲۱ پر)

نظریۂ تجسد اور حلول کے ماننے والے اس کے قائل ہیں کہ خدا کسی نہ کسی زمانے میں بندے کے جسم میں سرایت کر جاتا ہے یا خود بندے کی شکل بن کر آتا ہے۔ بہاء اللہ نے اس نظریے کو قبول کیا اور اس میں عیسائی اور اسلامی تصوف خصوصاً انسانِ کامل کے نظریے اور انانیت کے اقوال کو خلط ملط کر کے اس خدا کے ظہور کے سلسلے کو اپنے اوپر مکمل ترین صورت میں ختم کر دیا اس کے علاوہ اس کے پاس کوئی اور پیغام نہ تھا مشرقی عوام خصوصاً صوفیانہ تعلیم سے روشناس اذہان کے لیے اس سے بڑی کوئی بات نہیں ہے کہ حقیقت کا عرفان ہو جائے یا خدا کا دیدار حاصل ہو جائے چنانچہ بہاء اللہ نے یہ خواہش پوری کر دی لیکن مغربی اقوام کیلئے خصوصاً اس سائنس کے دور میں یہ دیدار کی دولت کافی نہیں ہے اور بہاء اللہ

(بقیہ صفحہ ۲۲۰ کا) بالفعل ظہور کہنا بھی غلط ہے کیوں کہ عرصہ ہوا ان کی موت واقع ہو چکی اور غالباً اب یہ فرقہ اسی لیے اس قسم کی کوئی بات کہنے سے گریز کرتا ہے کیوں کہ بشارتیں اور اس کے بعد دیدار خداوندی کا مرحلہ بھی گزر گیا اب یہ لوگ صرف انسان دوستی، عالم گیر اخوت، اتحادِ مذاہب وغیرہ پر زور دیتے ہیں جو اس زمانے کے مزاج کے مطابق ہیں اور عموماً اس گفتگو میں بہاء اللہ کی ایک آیت پیش کرتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ اے بنی نوع انسان تم ایک ہی درخت کی شاخیں ہو اور ایک ہی درخت کے پھل۔ لیکن یہ پیغام بھی ایرانی صوفیوں نے بہاء اللہ سے کئی صدی پیشتر دیا تھا۔ "بنی آدم اعضائے یک دیگر اند"

"سعدیؒ"

کی موت کے بعد جس کا کوئی امکان بھی نہیں ہے۔ ان کے لیے کوئی اصلاحی پیغام ہونا چاہیے جو ہماری دنیاوی زندگی کے لیے بھی مفید ہو اور ہمیں ترقی کے اعلیٰ مدارج تک پہنچا سکے محض عکہ کو کعبے کے بجائے قبلہ اور بہاء اللہ کو خدا مان لینا کافی نہیں ہے۔ اس لیے عبدالبہا نے امریکا وغیرہ کا سفر کیا اور وہاں اس نے مصلحتِ وقت اور موقع کا لحاظ کر کے انسان دوستی اور تمام مذاہب کی تصدیق کے علاوہ عورتوں کی مساوات کا حق بھی تسلیم کیا اور ترکے میں سے انھیں مردوں کے برابر حصّہ دینا تجویز کیا۔ عبدالبہا کی تنہا کوشش یہ تھی کہ بہاء اللہ کے پیغام کو مغربی مزاج کے مطابق بنا کر پیش کیا جائے اور خدائی کے دعووں کو یکسر پوشیدہ کر دیا جائے یا رمز و ایما میں بیان کیا جائے۔ عبدالبہا کے خطبات کا مجموعہ جو وقتاً فوقتاً اس فرقے کے اخبارات میں شائع ہوتا رہا ہے اس کے مطالعے سے اس بیان کی تصدیق کی جا سکتی ہے وہ حتّی الامکان کوئی اختلافی مسئلہ اور کوئی کمزور پہلو سامنے نہیں لاتے۔ آخر میں ایک اقتباس درج کیا جاتا ہے جو نہایت مختصر ہونے کے باوجود بہاء اللہ کے پورے پیام کی وضاحت کے لیے اپنے اندر بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اسی پر میں اس باب کو ختم کرتا ہوں۔

"بہاء اللہ نے کہا ہے کہ ربّ الافواج، ابدی باپ، دنیا کے بنانے والے اور بچانے والے کی آمد جو تمام انبیا کے بیانات کے مطابق آخری ایام میں واقع ہونے والی ہے اس سے سوائے اس کے کچھ اور مراد نہیں ہے کہ خدا انسانی شکل

میں منصۂ شہود پر ظاہر ہو گا جس طرح اس نے اپنے آپ کو یسوع ناصری کی ہیکل (جسم) کے ذریعے ظاہر کیا تھا اب وہ اس مکمّل تر اور روشن تر ظہور کے ساتھ آیا ہے جس کے لیے یسوع اور تمام پہلے انبیا لوگوں کے قلوب تیار کرنے آئے تھے۔"

بہاء اللہ اور عصرِ جدید

مصنف جے۔ ای۔ ابسلنٹ

ایم۔ بی۔ سی۔ ایچ۔ پی۔ اے۔ بی

افلاطون کے اعیان

علامہ اقبال نے شنکر اور ابن عربی کے علاوہ افلاطون کو بھی نفی خودی کے حامیوں میں شمار کیا ہے۔ اسرار میں افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

راہبِ اوّل فلاطونِ حکیم　　از گروہِ گوسفندانِ قدیم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد　　اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سرِّ زندگی در مردن است　　شمع را صد جلوہ از افسردن است
گوسفندے در لباسِ آدم است　　حکم او بر جانِ صوفی محکم است

....　　............

بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود　　جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت　　خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است   مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

....

علامہ اقبال کا خیال یہ ہے کہ افلاطون نے محسوسات کو ناقابلِ اعتبار سمجھا اور نامحسوس و نامشہود کے دام میں گرفتار ہو گیا۔ عالمِ اسباب کو افسانہ خیال کیا، معدوم کو موجود اور موجود کو معدوم سمجھا اور موت کو زندگی پر ترجیح دی۔ خود بھی ذوقِ عمل سے محروم تھا اور اس کی تعلیم سے بہت سی قومیں ذوقِ عمل سے محروم ہو گئیں۔

اِن اعتراض میں خاص اعتراض نفی خودی، ترکِ عمل اور زندگی سے گریز پر ہے جس کے علامہ شدت سے مخالف ہیں۔ اسرار کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا ہے :-

"میں نے افلاطون کے فلسفے پر جو تنقید کی ہے اس سے میرا مطلب ان فلسفیانہ مذاہب کی تردید ہے جو بقا کے عوض فنا کو انسان کا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ یہ مذاہب انسان کو بزدلی سکھاتے ہیں۔ ان مذاہب کی تعلیم یہ ہے کہ مادے کا مقابلہ کرنے کے بجائے اس سے گریز کرنا چاہیے حالاں کہ انسانیت کا جوہر یہ ہے کہ انسان مخالف قوتوں کا مردانہ وار مقابلہ کرے اور انھیں اپنا خادم بنا لے۔"

ڈاکٹر اقبال ہندوستان کے ان چند فاضلوں میں سے تھے جن کو افلاطون پر تنقید کرنے کا حق تھا لیکن ان کی تنقید پر غور کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ افلاطون کے

نظریۂ اعیان پر بھی غور کر لیا جائے۔ جہاں تک مجھے علم ہے اقبالؔ پر لکھنے والوں نے بالاتفاق اعیان کے بیان سے گریز کیا ہے۔

افلاطون اعیان کا اس طرح قائل ہوا کہ وہ ابتدا میں ہرقلیطوس[۱] کے ایک نظریے سے متاثر ہو کر شک میں پڑ گیا تھا جس سے آخر اسے سقراط نے نجات دلائی۔ ہرقلیطوس کا نظریہ یہ تھا کہ ہر وقت تمام اشیا بدلتی رہتی ہیں۔ فطرت ایک بہتے ہوئے چشمے کی مانند ہے۔ ہم ایک دریا میں دوبارہ قدم نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ جس پانی میں پہلی بار قدم رکھا تھا وہ بہہ گیا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی۔

اس نظریے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جب کوئی شے اپنی حالت پر قائم نہیں رہتی تو اس کا علم کیوں کر ممکن ہے۔ جو دعویٰ بھی کیا جائے گا وہ کہنے والے کے منہ سے لفظ نکلتے ہی غلط ہو جائے گا کیوں کہ وہ چیزیں جن کے متعلق علم حاصل کیا گیا یا دعویٰ کیا گیا ہے اتنے عرصے میں بدل چکی ہوں گی۔ اس کے علاوہ گینتا کی طرح سوفسطائیوں کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ خیر و شر کوئی حقیقی چیزیں نہیں ہیں بلکہ محض رواجی اور اعتباری ہیں۔ ایک ہی بات جو ایک جگہ خیر ہوتی ہے دوسری جگہ شر ہوتی ہے

۱؎ ہرقلیطوس شہر افیس کا باشندہ تھا! اس کا زمانہ پانچویں صدی قبل مسیح ہے۔ اس مضمون کی تحریر کے وقت "نیرنگِ خیال" کا اقبالؔ نمبر اور سی جی ویب کی تاریخِ فلسفہ پیشِ نظر ہے۔

آخر سقراط نے افلاطون کو بتایا کہ خیر و شر عدالت و شجاعت وغیرہ کے مستقل اعیان ہیں اور ان چیزوں کی تعریف کا مطلب یہ ہے کہ ان اعیان کو ظاہر کیا جائے۔ یہ اعیان حواس جسمانی کے معروض نہیں ہیں۔ حواس جسمانی کے ذریعے سے کسی خاص موقع پر ہمیں کسی خاص شخص یا خاص چیز کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اس ادراک سے ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم نے اس عین کو پہچانا جس سے ہم واقف ہیں لیکن یہ عین خود حواس کا معروض نہیں بلکہ فہم کا معروض ہے۔ محسوس اشیاء کا عالم ہر وقت بدلتا رہتا ہے اس لیے اس کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے وہ کبھی مستقل طور پر صحیح نہیں ہوتا لیکن اس عالم کے ساتھ ساتھ ابدی صور یا اعیان کا عالم ہے جس کے متعلق ہمیں صحیح معنی میں علم حاصل ہو سکتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ سقراط نے اس نظریے کو صرف اخلاقیات تک محدود رکھا تھا لیکن افلاطون نے یہ سلسلہ آگے بڑھایا کیوں کہ یہ جاننے کے لیے کہ فلاں فعل قرین عدالت ہے یا نہیں، ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ عدالت کیا شے ہے، جس طرح یہ سمجھنے کے لیے کہ خط " ا ب " سیدھا ہے یا خطوط ا، ب اور ج، د برابر ہیں، یہ جاننا ضروری ہے کہ سیدھا ہونا اور برابر ہونا کیا شے ہے۔ یہاں بھی ایک عینِ ثابت ہے جس کا وقوف حواس کے ذریعے سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعے سے ہوتا ہے اور جب ہم اس کا تذکرہ کرتے ہیں تو تذکرے کے دوران میں اس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

سقراط اس کوشش میں تھا کہ ہمارے اخلاقی احکام و آرا کے لیے کوئی ایسی مستقل شے مل جائے جو رواج اور حالات کے تابع نہ ہو۔ اس کوشش میں اس نے

اعیان کا انکشاف کیا اور یہی اعیان سقراط کے بعد افلاطون کے فلسفے کا اصل اصول بنے۔ انھیں افلاطون مثل یا تصورات کہتا ہے۔

تصوّر کے معنی عموماً یہ سمجھے جاتے ہیں کہ کوئی شے ذہن میں موجود ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس تصوّر کے مطابق خارجی عالم میں بھی کوئی شے پائی جائے۔ ممکن ہے کہ پائی جائے اور ممکن ہے کہ نہ پائی جائے۔ لیکن افلاطون کے نزدیک تصوّر کے معنی مثال کے ہیں یعنی کسی شے کی محض خارجی شکل نہیں بلکہ اس کی اصلی ہئیت یا نوعیت جو معروضِ حواس نہیں بلکہ معروضِ فہم ہے اور جو محض خیال و وہم اور ایسی شے نہیں ہے جس کا وجود صرف ذہن ہی میں ہو بلکہ ایسی شے جس کا خیال ہوتا ہے مگر اس کا وجود ہمارے خیال کرنے پر مبنی نہیں ہوتا۔

افلاطون کے اعیان یا تصوّرات وہ مستقل صورتیں ہیں جن پر کائنات کی حقیقتِ باطنی مشتمل ہے۔ اعیان نہ پیدا ہوتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں اور نہ ان پر زمانہ گزرنے کا کوئی اثر ہوتا ہے۔ اعیان کا عالم ہمیشہ رہنے والا ہے اور ہمارے اس محسوس عالم کی اصل ہے۔ افلاطون کے نزدیک ان غیر متغیّر اور ابدی اعیان کے سمجھنے ہی کا نام فلسفہ ہے۔ اعیان متعدّد ہیں اور ان میں باہمی تعلق نہیں ہے۔

افلاطون کے اعیان کلیات ہیں وہ شخصی یا جزئی مثال کا قائل نہ تھا۔ یہ دعویٰ فلاطینوس[1] نے کیا کہ بنی نوع انسان کے لیے ہی نہیں بلکہ ہر انسان کے لیے ایک علیحدہ عینِ ثابت، صورت، یا مثال ہوتی ہے۔ یہ بات افلاطون یا ارسطو

---

[1] فلاطینوس تیسری صدی عیسوی کا نو افلاطونی فلسفی ہے

یا اس سے قبل کسی نے نہیں کہی تھی۔

اس وضاحت کے بعد یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اعیان کا نفی خودی سے کیا تعلق ہے۔ اعیان کا نظریہ تو در اصل نفیِ محض یا اس قسم کے اور دوسرے نظریوں کے خلاف ہے کیوں کہ اعیان کے اقرار میں یہ دعوی مضمر ہے کہ عالم بے حقیقت اور سراب نہیں ہے بلکہ محسوسات اور مشاہدات کے پس پردہ حقائق موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید فلاسفہ میں سے برکلے اور ہیوم آثار و مظاہر کے پسِ پردہ اعیان کا وجود نہیں مانتے جب کہ ان فلسفیوں کا زبردست ناقد کانٹ اعیان کا قائل ہے اس کا اعتقاد ہے کہ ان مظاہر کے پسِ پردہ اعیان کا وجود ہے۔ فلسفے کا مطالعہ کرنے والے یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ برکلے مادی عالم اور خود مادے کے وجود کا قائل نہیں ہے۔ اور اسی کے دلائل سے کام لے کر ہیوم نے غیر مادی حقائق کا بھی انکار کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ دونوں اعیان کے قائل نہیں ہیں۔ ترک عمل رہبانیت اور ہنگامۂ موجود سے انکار کا تعلق بھی اعیان کے نظریے سے سمجھ میں نہیں آیا۔ رہی یہ بات کہ اعیان نامشہود ہیں اور اس لیے افلاطون نامشہود کا قائل تھا، بالکل صحیح ہے لیکن یہ بات علامہ کے علاوہ کوئی اور کہتا تو بہتر تھا کیوں کہ علامہ مذہب کے قائل ہیں اور کوئی مذہب بھی نامشہود پر اعتقاد رکھنے سے گریز نہیں کرسکتا۔

ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری مرحوم نے اسرارِ خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

"تصوف کے رویتِ حق اور افلاطون کے نامشہود میں مماثلت ہے۔

صوفیوں کا رقص مستانہ نقل ہے افلاطونی روح کی جو ایک متحرک دائرہ ہے اپنے مرکز قدیم کے گرد اور بس اور یہ مرکز خدا کے سوا اور کوئی نہیں۔"

(نیرنگ خیال اقبال نمبر)

اس قسم کی مماثلت بیان کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر بجنوری نے تصوّف اور افلاطون کے نظریات میں مماثلت تلاش کرنے کی کوشش نہ فرمائی۔ بجنوری صاحب کے علم میں یہ بات ضرور ہوگی کہ رقص مستانہ کا تصوّف سے کوئی علاقہ ہے بھی یا نہیں اور یہ کہ تاریخی اعتبار سے صوفیوں کا رقص مستانہ کب سے افلاطون کی متحرک روح کی نمائندگی کر رہا ہے۔ رویتِ حق کے بارے میں یہ قابلِ ذکر ہے کہ اس عقیدے کا تعلق محض تصوّف سے نہیں ہے بلکہ صحابہ کے زمانے ہی میں یہ سوال پیدا ہو چکا تھا صوفیوں میں اس مسئلے کی نوعیت اہلِ ظاہر سے زیادہ مختلف نہیں ہے اور اگر ہے تو اتنی کہ علمائے ظاہر دنیا میں خدا کو نامشہود اور آخرت میں مشہود سمجھتے ہیں اور صوفی دونوں جگہ مشہود سمجھتے ہیں۔

ہر کہ ایں جا نہ دید محروم است
در قیامت ز دولتِ دیدار

(عطارؒ)

خود علامہ اقبالؔ بھی دنیا میں رویتِ حق کے قائل ہیں۔

سیّدِ کل صاحب امّ الکتاب — پردگیہا بر ضمیرش بے حجاب
گرچہ عینِ ذات را بے پردہ دید — ربِّ زدنی از زبانِ او چکید

علامہ اقبال نے "حکم او بر جانِ صوفی محکم است" کہہ کر غالباً اس طرف اشارہ کیا ہے کہ نفی خودی میں صوفی، افلاطون کے ہم خیال ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ علامہ کا اشارہ اس طرف ہو کہ صوفی، ابن عربی کی تقلید میں اعیانِ ثابتہ کے قائل ہیں۔ اعیانِ ثابتہ اور نفی خودی کے نظریوں میں صوفیوں اور افلاطون کے مبینہ اشتراک کے بعد اس دور از کار تاویل کی ضرورت ہی نہ تھی کہ رقص مستانہ اور دیدار خداوندی کا عقیدہ روحِ متحرک اور اعیانِ نامشہود سے مماثل ہے۔

صوفیوں کی نفی خودی کی بحث علیحدہ بیان ہو چکی ہے۔ اس موقع پر یہ کافی ہوگا کہ ابن عربی کے اعیانِ ثابتہ اور افلاطون کے اعیان میں مماثلت تلاش کی جائے۔

اعیانِ ثابتہ

یہ کہنا مشکل ہے کہ افلاطون کے اعیان ابنِ عربی کے اعیانِ ثابتہ کے مانند ہیں یا عالم مثال کے۔ علامہ شبلیؒ نے ابو نصر فارابی کا ذیل کا قول نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کا نظریہ اعیانِ ثابتہ سے مشابہ نہیں ہے بلکہ مثال سے ہے۔ ابو نصر فارابی نے الجمع بین الرائین میں کہا ہے:

"مشہور ہے کہ افلاطون عالم مثال کا قائل تھا یعنی جو چیزیں ہمارے اس عالم میں موجود ہیں اس قسم کی تمام چیزیں ایک اور عالم میں موجود ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ یہ مادی ہیں اور وہ غیر مادی اور ان کو کبھی زوال نہ ہوگا لیکن یہ غلط ہے کہ افلاطون اس بات کا قائل تھا کہ تمام عالم میں جو کچھ موجود ہے یا آئندہ ہوگا وہ علم باری میں موجود ہے

جس طرح ایک کاری گر کے ذہن میں اس مکان کا نقشہ موجود ہوتا ہے
جس کو وہ بنانا چاہتا ہے۔"

علم الکلام صفہ ۱۷۹

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ابن عربی کے اعیانِ ثابتہ اور افلاطون کے اعیان ہم معنی ہیں اور دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے تو یہ قیاس غلط نہ ہوگا کہ اعیانِ ثابتہ کا نظریہ افلاطون کے اعیان سے ماخوذ ہے۔ خیال یہ ہے کہ جس طرح ابن عربی نے دوسرے رائج الوقت مذہبی اور فلسفیانہ نظریات کو قبول و تسلیم کر کے ان سے اپنے نظریۂ وجود کے اثبات میں کام لیا ہے اسی طرح اعیان کے نظریے کو بھی قبول کر کے اپنے مقصد کے اثبات میں صرف کیا ہے۔ ان کا مخصوص نظریہ وحدۃ الوجود ہے جسے وہ قرآن و حدیث سے بھی ثابت کرتے ہیں اور رائج الوقت فلسفیانہ نظریات سے بھی۔ ان کا مقصود ان نظریات پر نقد و تبصرہ یا اُن کی تائید و تردید نہیں ہوتی بلکہ جو نظریات و معتقدات کہ ان کے زمانے میں دلوں اور دماغوں پر قبضہ کیے ہوئے ہیں اُن سے اپنا کام لے لیتے ہیں۔

حضرت مجدّد صاحب (شیخ احمد سرہندی) نے بھی ابن عربی سے مخالفت کے باوجود اعیانِ ثابتہ کو تسلیم کیا ہے اور خود علاّمہ اقبال بھی اس اصول کو اس شکل میں تسلیم کرتے ہیں:-

"عالم جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔ عالم ایک آزاد غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے جب ہم عملِ تخلیق کو خدا کی تاریخِ حیات میں ایک اہم اور

ممتاز واقعہ تسلیم کریں۔ ایک انائے محیط کے نظریے سے کوئی غیر نہیں ہے اس میں تصوّر اور عمل جاننے کا عمل، سب ایک حیثیت رکھتے ہیں۔"

(خدا کا تصوّر اور عبادت کے معنی (خطباتِ اقبال)

اسی بات کو حضرت ابنِ عربیؒ نے فصِ عیسوی میں اس طرح فرمایا ہے :-

وکنا فیہ اکوانا   واعیانا واز مانا

یعنی ہم علمِ حق میں اعیان ثابتہ اور عالمِ ارواح میں اکوان اور اس صورت انسانی تک پہنچنے میں زمانہ اور دہر تھے۔

اعیان عین کی جمع ہے۔ اعیان ثابتہ مخفف ہے۔ الاعیان الثابتہ فی العلم کا یعنی موجوداتِ خارجی کے وہ حقائق جو اُن کے خارج میں موجود ہونے سے پہلے علمِ الٰہی میں موجود تھے۔ خدا اپنے ازلی علم سے جزئی اور کلّی حقیقتوں سے واقف ہے۔ کسی شے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے علم میں موجود ہے۔ اس طرح تمام چیزیں علمی وجود رکھتی ہیں۔ یہ اعیان ہیں جو موجوداتِ خارجی کی حقیقت ہیں لیکن خود خارج میں موجود نہیں ہیں۔ اسی اعتبار سے اعیان کو عدمِ اضافی کہا جاتا ہے کیوں کہ ان کا وجود خارج میں نہیں ہے اور خارج کے اعتبار سے یہ معدوم ہیں حضرت ابن عربی نے اسی معنی میں فرمایا ہے۔

الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود

اعیان نے وجود (خارجی) کی بو بھی نہیں سونگھی۔ اس کا یہ مطلب کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا کہ اعیان یعنی خدا کا علم یا صورِ علمی معدوم ہیں اور وجودِ خارجی کی حقیقت عدم ہے۔

کیوں کہ اس نظریے کی رو سے خارج میں جو کچھ ہے وہ ان اعیان ہی کا ظہور ہے جو علم الٰہی میں موجود ہیں، اور وجود مطلق نے اعیان کے آثار و احکام کے مطابق ظہور کیا ہے۔ اسی طرح تمام اشیاء اس مرتبے میں حق کے علم کی صورتیں ہیں اور اس لیے عینِ حق ہیں۔

مثال دینے کے لیے کہا گیا ہے کہ اعیان ثابتہ حق تعالیٰ کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی گویا اس وجود کا عکس ہے جو آئینے میں ظاہر ہوا ہے۔ اس عکس کو اسی مشابہت کی وجہ سے سایہ کہتے ہیں کہ جس طرح سایہ روشنی سے ظاہر اور محسوس ہوتا ہے اور اگر روشنی نہ ہو تو بذاتِ خود سایہ معدوم ہے۔ اسی طرح عالم بھی وجود حق تعالیٰ کے نور سے روشن اور ظاہر ہے۔

یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس نظریے میں اور مسلک ظل میں فرق ہے۔ مسلکِ ظل ایک مستقل نظریہ ہے جس کو محققین کی تائید حاصل نہیں ہے۔

بعض اصحاب اس قسم کی مثالوں اور حضرت ابن عربی کے اس قول سے کہ "اعیان نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی" یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ابن عربی بھی عالم کو وہم مانتے ہیں اور اس طرح مجدد صاحب اور ویدانت کا نظریہ اور ابن عربی کا نظریہ ایک ہی ہے۔ یہ بات یا تو وہ لوگ کہتے ہیں جو ابن عربی کے مسلک سے پوری طرح واقف نہیں ہیں اور یا وہ لوگ کہتے ہیں جو مجدد صاحب کے نظریۂ شہود اور ابن عربی کے نظریۂ وجود میں صلح کرانے کی مومنانہ کوشش کرتے رہتے ہیں۔

اوّل تو عدم اور وہم ایک شے نہیں ہے۔ عالم کو عدم کہہ دینے کے بعد بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر عالم عدمِ محض ہے تو یہ کثرت جو ہمیں محسوس ہوتی ہے کیا

ہے۔اس کے جواب میں جس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب وہم اور نظر کا دھوکا ہے جیسا کہ مجدد صاحب اور شنکر نے کہا ہے، اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب ظہورِ حق ہے جیسا کہ ابن عربی اور دوسرے محققین نے کہا ہے۔

عالم کو عدم اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ یہ کثرتِ معلوم اور مغائرتِ معقول جسے عالم کہا جاتا ہے حق کے سوا کچھ نہیں ہے۔ الحق محسوس والخلق معقول (حق محسوس ہے اور خلق معقول ہے) اسی قول کا ترجمہ اقبال نے کس حسن کے ساتھ کیا ہے ؎

بہ بزمِ ما تجلّی ہاست بنگر
جہاں ناپید و او پیداست بنگر

لولا سریان الحق فی الموجودات وظہورہ فیھا بالصور ما کان للعالم وجود "اگر حق موجودات میں ساری نہ ہوتا (یعنی موجودات کا باطن نہ ہوتا) اور اگر حق ہی عالم کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا تو عالم کا وجود ہی نہ ہوتا"

صاحبِ گلشن راز نے کہا ہے ؎

عدم آئینۂ ہستی است مطلق
کزو پیداست عکسِ تابشِ حق

شارح گلشنِ راز شیخ محمد بن یحییٰ جیلانی نے کہا ہے :-

"وجودِ حق تعالیٰ کا آئینہ اعیانِ ممکنات ہیں جو کہ عدمِ اضافی ہیں۔ عدمِ اضافی اس لیے کہ وجودِ خارجی کی نسبت سے یہ عدم ہیں کیوں کہ ان کا خارج میں وجود نہیں ہے بلکہ اُن کا وجود علمی ہے کیوں کہ وہ

علمِ حق میں موجود ہیں اور وہ علمِ حق سے خارج میں نہیں آتے۔ فلسفی انھیں ماہیت اور صوفی اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔

(ترجمہ)

اس لیے صوفیوں کے کلام میں جہاں بھی عدم کا لفظ آیا ہے۔ اس سے عدمِ اضافی مراد ہے نہ کہ عدم حقیقی۔ کیوں کہ عدمِ حقیقی کوئی شے نہیں ہے، نہ وہ کوئی مستقل ہستی رکھتا ہے، نہ کسی شے کی حقیقت ہوسکتا ہے، نہ ظاہر اور باطن ہوسکتا ہے اور اگر کسی حیثیت سے بھی اس پر "ہے" کا اطلاق جائز ہو تو پھر وہ عدم نہیں ہے بلکہ وجود ہے۔

اس تفصیل کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ عدم کا لفظ نظریۂ شہود اور ویدانت بھی استعمال ہوتا ہے لیکن وہاں عالم کو عدمِ حقیقی سمجھا جاتا ہے اس کے خلاف دوسرے صوفی عالم کو عین حق سمجھتے ہیں اور عدم کا لفظ عدم اضافی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابھی شارح گلشنِ راز کا قول نقل کیا گیا ہے صوفی اس بارے میں یہاں تک احتیاط کرتے ہیں کہ باطل کا بھی اس کی ذات کی حیثیت سے انکار نہیں کرتے کیوں کہ اس کی ذات اگر موجود ہے تو وہ بھی حق ہی ہے۔ کیوں کہ وجود حق ہی ہے نہ اور کچھ۔

حضرت شیخ ابومدین مغربی جو حضرت ابن عربی کے پیر ہیں فرماتے ہیں :۔

لاتنکر والباطل فی طورہ — فانہ بعض ظہوراتہ
واعطہ منک بمقدارہ — حتی توفی حق اثباتہ

باطل کا بھی انکار نہ کرو کیوں کہ وہ بھی حق ہی کا ظہور ہے تمھیں اس کا حق بھی ادا کرنا

چاہیے جو اس کے وجود کی حیثیت سے عائد ہوتا ہے۔ ان اشعار کے تتمے میں شیخ موئدالدین جندی نے کہا ہے:۔

فالحق قد یظھر فی صورته　　　　وینکر الجاھل فی ذاته

"کشکول"

پس حق کبھی باطل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور جاہل باطل کی ذات کا انکار کر دیتا ہے۔

رہبانیت

علامہ اقبال نے مانی کے عقائد بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:۔

"دنیا مجموعۂ شر ہے اور یہی رہبانی زندگی کا اصلی سبب ہے۔"

(فلسفۂ عجم)

دوسری جگہ کہا ہے:۔

"یورپ کے نزدیک مسیحت کا تصور یہی تھا کہ وہ ایک مشربِ رہبانیت ہے جس نے دنیائے مادیت سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ عالمِ روحانیت پر مرکوز کر لی ہے۔"

(مضامینِ اقبال صفحہ ۱۱۴)

عالم کو شر سمجھنے اور اس سے قطع نظر کرنے میں عیسائی، ہندو اور بدھ مت ہی مخصوص نہیں ہیں بلکہ عموماً مابعد الطبعیاتی تصور رکھنے والے فرقوں کا یہی خیال

ہے جو عالم کو شرِ محض نہیں بھی سمجھتے ہیں وہ بھی چوں کہ خدا کا تصوّر غیر مادّی حیثیت سے کرتے ہیں اس لیے مادّی عالم کا ترک اور مادّی زندگی سے گریز ایک عام اصول بن گیا ہے اور اس کا سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ مادّے کو شرِ محض اور روح سے غیر سمجھا گیا ہے۔

ہندی، ایرانی اور عیسائی اربابِ فکر کے نزدیک روح مادّے سے برتر اور ایک علیحدہ وجود ہے۔ اور اس لیے روحانیت حاصل کرنے کے لیے یقیناً مادّے اور مادّیات سے قطع نظر ضروری ہے۔ مادّے سے قطع نظر کرنے والوں میں سے جو وحدۃ الوجود کے قائل تھے ان کے لیے یہ بات مشکل تھی کہ ہستی کی وحدت تو تسلیم کرلیں مگر روح اور مادّے کی وحدت سے انکار کردیں۔ اس لیے انھوں نے سرے سے مادّے کی ہستی ہی سے انکار کردیا۔ ان کے علاوہ دوسرے اربابِ فکر جو روح کی کلّیت اور حقیقت کے اطلاق کے قائل تھے مگر مادّی عالم کے وجود سے انکار نہ کرسکتے تھے انھیں حقیقتِ کلّی کو افراد سے مطابق کرنے کے لیے حلول کا نظریہ ایجاد کرنا پڑا یعنی حقیقت کا تصور اگرچہ روحِ مطلق کی حیثیت سے مادّے سے علیحدہ ہے لیکن روحِ مطلق کائنات کے ہر ذرّے میں حلول کیے ہوئے ہے حقیقت کا یہ تصور جس طرح روح کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکا اسی طرح مادّے کو روح سے مطابق نہ کرسکا اور جب بھی روحانیت کی طرف توجّہ کی گئی مادّے سے قطع نظر کرنا ضروری سمجھا گیا۔ (یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مادّے سے دکھائی دینے والا اور محسوس ہونے والا عالم مراد ہے)

مسلمان صوفیوں اور خود علّامہ اقبالؔ کے کلام میں بھی بظاہر اسی قسم کی تعلیم ملتی

ہے مثلاً :-

مصطفےٰ اندر حرا خلوت گزید　　مدتے جز خویشتن کس را ندید
از کم آویزی تخیل زندہ تر　　زندہ تر جوئندہ تر یابندہ تر

(جاوید نامہ)

تو ہم بہ ذوقِ خودی رس کہ صاحبانِ طریق　　بریدہ از ہمہ عالم بہ خویش پیوستند
خودی را مردم آمیزی دلیلِ نارسائی ہا　　تو اے دردآشنا بیگانہ شو از آشنائی ہا

(زبورِ عجم)

وحشت نہ سمجھ اس کو اے مردکِ میدانی　　کہسار کی خلوت ہے تعلیم خود آگاہی

(ضربِ کلیم)

"مادیات سے گزر کر روحانیت میں قدم رکھیے۔ مادہ کثرت ہے لیکن روح نور ہے حیات ہے، وحدت ہے۔"

(مضامینِ اقبال صفحہ ۱۴۴)

جسم را از بہرِ جاں باید گداخت　　پاک را از خاک می باید شناخت

(جاوید نامہ)

صوفیوں کی تصانیف میں اس قسم کے خیالات بہت عام ہیں اقبال کے روحانی مرشد رومی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے ؎

ہم خدا خواہی و ہم دنیائے دوں　　ایں خیال است و محال است وجنوں
ترک دنیا گیر تا سلطاں شوی　　ورنہ ہم چو چرخ سرگرداں شوی
ترک دنیا در حقیقت اصل داں　　طاعت و سیر و سلوکش فرعِ آں

اس کے باوجود اسلامی وحدۃ الوجود میں مادّے اور روح کو دو نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان دونوں کو ایک ہی حقیقت کا مظہر تسلیم کیا جاتا ہے۔ ایک ہی شے ہے جو اپنی دکھائی دینے اور محسوس ہونے والی حیثیت اور شدّتِ ظہور کے اعتبار سے مادّہ ہے اور ایک متعین تجرد اور لطافت کے اعتبار سے روح ہے ؂

چو ہستِ مطلق آید در اشارت | بہ لفظ من کنند از وے عبارت
من و تو عارضِ ذاتِ وجودیم | مشبکہائے مشکاتِ وجودیم
من و تو برتر از جان و تن آمد | کہ ایں ہر دو ز اجزائے من آمد

(گلشنِ راز قدیم)

حضرت محمود شبستری نے روح اور مادّے کو ایک حقیقت اور ایک کل کے دو اجزا قرار دیے ہیں۔ یہی مسلک علامہ اقبال کا بھی ہے۔ اقبال کا اندازِ بیان زیادہ دقیق اور شاعرانہ ہے ؂

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است | تن و جاں را دو تا گفتن حرام است
بہ جان پوشیدہ رمزِ کائنات است | بدن حالِ ز احوالِ حیات است

(گلشنِ راز جدید)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روح اور مادّہ ایک ہی ہیں تو صوفیوں اور خود علامہ اقبال نے رہبانیت کے ماننے والوں کی طرح مادّیت سے قطع نظر کرنے کی ترغیب کیوں دی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال اور صوفیا کا مقصد اور مسلک یقیناً زندگی سے گریز اور عالم کو شر سمجھ کر اس کا ترک کرنا نہیں ہے بلکہ خودی یا حقیقت کے انکشاف اور عالم کو صحیح طور سے دیکھنے کی نظر پیدا کرنے

کے لیے اپنی قوتوں کو مجتمع کرنا مقصود ہے۔ خلوت ہمیشہ کے لیے اختیار نہیں کی جاتی ہے اور کم خوردن وغیرہ کا مقصد بھی ابتدا میں جمعیتِ خیال اور یکسوئی حاصل کرنا ہے۔ علامہ نے خود اس بات کو واضح کیا ہے۔

گرچہ اندر خلوت و جلوت خدا است
خلوت آغاز است و جلوت انتہا است

جب جلوت میں بھی خدا ہی کا ظہور ہے تو اس کے ترک کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ البتہ جلوت میں مشاہدہ کرنے والی نظر پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس کے لیے ابتدا میں خلوت ضروری ہے۔

"و ہمہ اولیا و انبیا در بدایتِ حال خلوت اختیار کردہ اند"

جواہر غیبی صفحہ ۶۶۵

اہلِ باطن میں اصل شے جس کا اعتبار ہے نیت ہے نہ کہ محض عملِ ظاہر اس لیے جس ترکِ دنیا کے لیے رومی نے تاکید کی ہے اس کی صراحت خود ہی اس طرح فرماتے ہیں ؎

چیست دُنیا از خدا غافل بدن — نے قماش و نقرہ و فرزند و زن
چوں کہ ملک و مال را از دل براند — زاں سلیماں خویش را مسکیں نخواند

دنیا در اصل خدا سے غافل ہونے کو کہا گیا ہے اس لیے ترکِ دنیا کے معنی یہ ہیں کہ اس دنیا میں اس طرح رہیے کہ یہ تعینات حقیقت کا حجاب نہ بن جائیں ورنہ یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ اس دنیا کو شر سمجھ کر خلوت اختیار کی جائے ؎

فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است — فقرِ مومن لرزہِ بحر و بر است

آں خدارا جستن از ترکِ بدن　　　　این خودی را بر فسانِ حق زدن

(اقبالؔ)

غالباً حضرت مغربیؒ کے اشعار ذیل سے اس ایراد کا جواب زیادہ واضح ہو جاتا ہے ؎

نقوشِ کثرتِ امواجِ ظاہر دریا　　　　حجابِ وحدتِ باطن شد است دریا را

اگرچہ سایۂ عنقائے مغرب است جہاں　　　　ولیک سایہ حجاب آمد است عنقا را

صوفیوں نے مادّے کو بھی روح کی طرح عین حق مانا ہے اور مادّی اشیا کو اپنے مراقبوں کا موضوع بنایا ہے۔ اُن کا مقصد یہ ہے کہ مادّے میں مقید ہو کر روحانیت سے قطع نظر نہ کر لی جائے، محسوسات روح کا حجاب نہ بن جائیں اور مادّی لذّتیں حقیقت سے بے خبر نہ کر دیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ مادّے کی حقیقت کو چھوڑ دیا جائے اور مادّے کی صورت کی پرستش ہونے لگے۔ اس لیے جب تک ایسی نظر حاصل نہ ہو جائے جو مادّے میں روح اور روح میں مادّے کا مشاہدہ کرنے لگے۔ اقبالؔ کے بقول جسم کو جان کے لیے گداخت کرنا ضروری ہے۔

تا مہر تو دیدیم ز ذرّات گزشتیم
از جملہ صفات از پے آں ذات گزشتیم
چوں جملہ جہاں مظہرِ آیاتِ وجود اند
اندر طلب از مظہرِ آیات گزشتیم
ما از پے آنم کہ بود مشرقِ انوار
از مغربی و کوکب و مشکات گزشتیم

(مغربیؔ)

آج کی گمراہی کا سبب یہ ہے کہ عموماً مذاہب اس مادّی دنیا سے قطع نظر کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جس نے ہمیں ہوا پر اُڑنا اور سمندروں کی تہ میں چلنا سکھایا، جس نے ہمیں بے شمار کرامتیں اور لاتعداد معجزے دکھانے کے قابل بنایا اور وہ ہمیں ایک ایسی دنیا کا خواب دیکھنے پر مجبور کرتے ہیں جس کا تعلق کسی طرح بھی ہماری اس حسین و جمیل دنیا سے نہیں ہے۔ اشتراکیت نے اسی نقطے سے مذہب کی مخالفت کی ہے کیوں کہ اس کی نشو و نما اور عنفوان ایسے مذاہب میں گزرا ہے جن کا نقطۂ نظر رہبانیت اور زندگی سے گریز ہے۔ ان مذاہب کا اثر مسلمانوں پر بھی پڑا ہے۔ اقبالؔ نے اِسی لیے جگہ جگہ اس خطرے سے آگاہ کیا ہے اور اسے اسلامی تعلیم کے خلاف بتایا ہے ؎

اسی قرآن میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ ناری و نوری

اے کہ از ترکِ جہاں گوئی مگو | ترکِ ایں دیرِ کہن تسخیرِ او
فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است | فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است

اقبال اور تصوّف

ایرانی شعرا سے اقبال اس لیے ناراض ہیں کہ انھوں نے ابن عربی کے صوفیانہ نظریات کو زیادہ حسین و جمیل بنا کر عوام تک پہنچایا، یہ ظاہر ہے کہ اقبال نے ہر تصوّف کی مخالفت نہیں کی اور نہ ایسا ممکن تھا کیوں کہ وہ خود خاندانِ قادریہ میں مرید تھے[1]۔ صوفیوں کی مدح سے ان کا سارا کلام بھرا ہوا ہے۔ البتّہ وہ اس تصوّف کے خلاف ہیں جو ترکِ عمل کی تعلیم دے اور سکون و جمود پیدا کرے۔ وہ اس وحدۃ الوجود کے خلاف ہیں جو نفی خودی پر منتج ہو۔ ابن عربی کی مخالفت بھی اس غلط فہمی کا نتیجہ تھی کہ علاّمہ نے سری شنکر اور ابن عربی کے نظریوں اور وحدۃ الوجود اور نفی خودی کو لازم ملزوم سمجھا اور چوں کہ ابن تیمیہ وحدۃ الوجود اور تصوّف کے خلاف ہیں اس لیے انھوں نے ابن تیمیہ کو سراہا، لیکن جب حقیقت واضح ہو گئی تو انھیں اقرار کرنا پڑا کہ ابن تیمیہ اور ابن جوزی کی مخالفت حقیقت سے ناواقف ہونے کے سبب سے تھی[2]۔

تصوّف کی مخالفت اس لیے کہ یہ مسلک تزکیۂ باطن، ذکر فکر اور مجاہدات کی تلقین کرتا ہے کسی طرح بھی حق بہ جانب نہیں کہی جا سکتی۔ مگر "زائد از ضرورت" کا لفظ زیادہ کر کے اس مخالفت کو بھی بجا ثابت کیا جاتا ہے اور یہ بھی لحاظ نہیں

---

[1] مکتوبِ اقبال بنام سیّد سلیمان ندوی

[2] ملفوظات صفہ ۳۵

کیا جاتا کہ یہ بات کہاں تک پہنچتی ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن جوزی وغیرہ تصوّف اور روحانیت کی مخالفت میں بڑے جری اور نامور لوگوں میں ہیں اور تنقید حدیث میں بھی ان کا ایک مقام ہے لیکن تصوّف کی مخالفت میں ان کے علمی توازن اور مومنانہ دیانت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ یہ حضرات ان لوگوں کی مخالفت کرتے ہیں جن سے بہ ذاتِ خود واقف نہیں ہیں اور اس علم پر تنقید کرتے ہیں جو ان کا موضوع نہیں ہے۔

ابن حزم ظاہری ملل ونحل میں حضرت شیخ ابوسعید ابوالخیرؒ کی عیب جوئی یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ میں نے سنا ہے اور مجھ تک یہ بات پہنچی ہے۔ ایک محدث اور محقق کے لیے یہ اندازِ تحقیق کہاں تک مناسب ہے۔ ابن تیمیہ صوفیوں پر الزام لگاتے ہیں کہ یہ لوگ حلول واتحاد کے قائل ہیں۔ معلوم نہیں ابن تیمیہ نے یہ نتیجہ کس عبارت اور کس قول سے نکالا۔ بہ ظاہر تو جو لوگ دو وجود کے قائل نہ ہوں وہ حلول اور اتحاد کے کس طرح قائل ہو سکتے ہیں۔ ابن جوزی تلبیس ابلیس میں جب صوفیوں کے ترکِ مباحات پر طنز کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کوئی ان میں جو کی روٹی کے علاوہ کچھ نہیں کھاتا اور کوئی لباسِ صوف پہن کر جسم کو اذیت دیتا ہے تو ہم اس طنز پر زیادہ توجہ نہیں کرتے لیکن جب وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ عمل پیغمبرِ اسلام اور صحابہ کے طریقے کے خلاف ہے اور پیغمبرِ اسلام اور صحابہ مجبوراً بھوکے رہتے تھے کیوں کہ انھیں کھانے کو کوئی چیز نہ ملتی تھی اور جب مل جاتی تھی تو کھا لیتے تھے۔ (وما ھذہ کا طریقۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ولا طریقۃ صحابہ وانبا عھم وانما کانو یجوعون اذا لم یجدوا شیأ فاذا وجدوا اکلوا

(تلبیس ابلیس)۔ اس موقع پر ہمیں شبہ ہونے لگتا ہے کہ یہ لوگ حضورؐ کی سیرتِ اقدس سے واقف بھی تھے یا نہیں کیوں کہ حضور کا صوم وصال صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ (بخاری و مسلم) حضور کا پے درپے روزے رکھنا کیا اس لیے تھا کہ حضور کے پاس کھانے کو کچھ نہ تھا اور اس کا کیا جواب دیا جائے گا کہ حضور راتوں کو اتنا قیام کیوں فرماتے تھے کہ قدمِ مبارک ورم کر آتے تھے۔ (مشکوٰۃ۔ مرقاۃ صفہ ۱۳۵ ج ۲)
حضور نے آرام دہ فرش کو چھوڑ کر غیر آرام دہ بستر پر کیوں آرام فرمایا اور اسی موقع پر فرمایا کہ میں اگر چاہتا تو خدا میرے ساتھ سونے چاندی کے پہاڑ چلاتا۔ (سیرۃ الامین المامون) حضور کی خلوتِ حرا سے کون انکار کر سکتا ہے۔ صحابہ فرماتے ہیں کہ ہم دن کو ہنستے بولتے تھے اور جب رات ہوتی تو ایسے ہو جاتے جیسے راہب اور تارک الدنیا ہوتے ہیں۔ (مرقاۃ صفہ ۵۹۷)

علّامہ ابن تیمیہ اُن بزرگوں میں ہیں جو تنقید اور اعتراض کی شدّت میں آداب سے بھی گزر جاتے ہیں خصوصیت سے امام ابو حنیفہؓ اور ائمۂ اہلبیتؑ سے ان کے اختلافات کی شدّت پوشیدہ بات نہیں ہے لیکن حضرت امام احمد ابن حنبل سے ان کا حسنِ عقیدت اس درجے پر ہے کہ جب انھیں حضرت امام احمد کا یہ فتویٰ لکھا ہوا دکھایا گیا کہ پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم کی قبرِ مبارک اور منبر شریف کو بوسہ دینے میں کچھ حرج نہیں ہے تو انھوں نے تعجب تو کیا مگر کہا یہ کہ احمد میرے نزدیک جلیل (بزرگ) ہیں[1]۔ علّامہ عبدالوہاب شعرانی نے طبقاتِ کبریٰ میں امام احمد رضی اللہ عنہ

---

[1] عین القاری شرح صحیح البخاری صفہ ۶۰۷ جلد ۵

کے حال میں لکھا ہے کہ وہ بہت زیادہ تنہائی پسند تھے۔ ان کو کوئی نہیں دیکھ پاتا تھا سوائے مسجد کے یا جنازے میں یا عبادت کے موقع پر۔ وہ بازار میں چلنا اچھا نہیں سمجھتے تھے اور ہر رات دن میں تین سو رکعت نماز پڑھتے تھے[۱]۔ علامہ شعرانی نے لکھا ہے کہ صوفیہ کا انکار اسی نے کیا ہے جو ان کے حال سے ناواقف ہے[۲]۔ اسی موقع پر علامہ شعرانی نے لکھا ہے کہ صوفیوں کی مدح کے لیے یہی کافی ہے کہ امام شافعی اور امام احمد نے حضرت شیبان الراعی سے نماز میں بھول جانے کے متعلق سوال کیا اور ان کا یقین کیا۔ اسی طرح امام احمد حضرت ابو حمزہ بغدادی صوفی کے معتقد تھے اور دقیق مسائل ان سے پوچھتے تھے اور فرماتے تھے کہ اے صوفی اس مسئلے میں آپ کا کیا ارشاد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد ان باتوں کو نہیں سمجھتے تھے جو ابو حمزہ سمجھتے تھے[۳]۔

جن صحابہ کو علم باطن پہنچا ان میں ممتاز ترین شخصیت حضرت علی کرم اللہ وجہ کی ہے۔ آپ کی ذاتِ اقدس بالاتفاق[۴] صوفیوں کی امامِ اوّل ہے اس لیے تاریخی

---

[۱] طبقاتِ کبریٰ صفہ ۴۸ [۲] طبقاتِ کبریٰ صفہ ۴ ج۔ ۱

[۳] صفہ ۴ ج۔ ۱ طبقات الکبریٰ

[۴] سلسلۂ نقشبندیہ بھی دوسرے سلسلوں کی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہ ہی سے ہے۔ حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبند رضی اللہ عنہ نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ ہمارے سلسلے کی نسبت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے محض بہ طریق اویسیت (غائبانہ عقیدت) ہے ورنہ یہ سلسلہ بھی بہ واسطہ حضرت جنید بغدادی رضی اللہ عنہ حضرت علی علیہ السلام (باقی صفحہ ۲۴۷ پر)

اعتبار سے تصوّف کے منکر وہی ہیں جو حضرت کے مخالف ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے تصوّف کے منکر خارجی اور وہ مختلف فرقے ہیں جو خارجی فرقے سے نکلے ہیں اور آج مختلف ناموں سے متعارف ہیں۔ اس کے علاوہ تصوّف کو اپنے ابتدائی دور میں ہی ملوکیت اور جبر و استبداد سے ٹکر لینی پڑی اور یہ اتفاق تھا کہ یہ ملوکیت بنی امیہ کی تھی جو حضرت علیؓ اور ان کے خاندان کے قدیمی اور نسلی دشمن تھے اس لیے حکومت اور اُن کے طرفدار علما، صوفیوں کے مخالف رہے جب کہ حکومت کے ستائے ہوئے عوام صوفیوں کے ساتھ رہے۔ مخالفت کی وجوہ میں ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ اب بھی باقی ہے کہ جو اہلِ ظاہر اپنے آپ کو اسلام کا مکمل نمونہ اور کامل نمائندہ سمجھتے ہیں تصوّف انھیں ناقص ثابت کرتا ہے اور اس لیے خصوصیت سے یہ گروہ کشف و کرامات پر استدراج اور سیمیا وغیرہ کا الزام لگاتا ہے کیوں کہ وہ اس روحانی کمال سے عاجز ہے۔ یہ لوگ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اس اسلام کی نمائندگی تو کرسکتے ہیں جس نے بیعت الرضوان سے متعلق درخت کو کٹوا ڈالا مگر حضرت موصوف کے اس اسلام سے محروم ہیں جس نے یا ساریۃ الجبل کہہ کر کوسوں سے اسلامی فوج کو خطرے سے آگاہ کردیا تھا۔ غرض یہ کہ علامہ اقبال کا جو دور کہ وحدۃ الوجود کی مخالفت کا تھا

(بقیہ صفحہ ۲۴۶ کا) تک ہی پہنچتا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، رسالہ اُنسیہ حضرت خواجہ یعقوب چرخی صفحہ ۱۸-۱۹ اور رسالہ قدسیہ حضرت خواجہ نقشبندؒ صفحہ ۴۴ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ دیکھیے شفاء العلیل صفحہ ۱۲۲

وہی دَور ابن عربی کے علاوہ حکیم سنائیؒ عراقیؒ وغیرہ ایرانی شعرا کی مخالفت کا بھی تھا۔ کیوں کہ یہ شعرا وحدۃ الوجود کے حامی اور مبلّغ تھے۔ اس سلسلے میں عجیب بات یہ ہے کہ اقبالؔ نے کسی زمانے میں بھی رومیؔ کی مخالفت نہیں کی البتہ ایک ابتدائی[1] تصنیف میں اتنا کہا ہے کہ رومیؔ نے نو فلاطونی تصور قبول کر لیا۔

ابن عربی اور ایرانی شعرا کی مخالفت اسرارِ خودی کے دیباچے کے علاوہ علامہ کے بعض ابتدائی مکتوبات میں بھی ملتی ہے جس میں سے بعض حصّہ نقل بھی کیا جا چکا ہے۔

شیخ فخر الدین عراقی کے متعلق علامہ نے کہا ہے :-

"تصوّف کا سب سے پہلا شاعر عراقیؔ ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے کچھ نہیں۔"

(اقبالؔ نامہ مکتوب ۱۹۱۶ء)

حکیم سنائیؒ صاحبِ حدیقہ کے متعلق علامہ کا ارشاد ہے :-

"ان شعرا نے عجیب و غریب اور بہ ظاہر دل فریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو بُرا کہتا ہے تو حکیم سنائی اس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد

---

[1] فلسفۂ عجم

فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرائے عجم اس شعارِ اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔

مثلاً ؎

غازی زپئے شہادت اندر تگ و دوست
غافل کہ شہیدِ عشق فاضل تراز وست
در روزِ قیامت ایں باو کے ماند
ایں کشتۂ دشمن است واں کشتۂ دوست

(اقبال نامہ مکتوب ۱۹۱۶ء)

یہ رباعی پیش کر کے علّامہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ ان شعرائے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی مگر اتفاق سے جو رباعی علّامہ نے مثال کے لیے انتخاب کی ہے وہ ایک حدیث کا ترجمہ ہے۔ البتہ شاعر نے کشتۂ دوست کا اضافہ کر کے ایک غزلیاتی فضا پیدا کر دی ہے۔

حدیث یہ ہے:-

عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم الا انبئکم بخیر اعمالکم وازکاھا عند ملیککم وارفعھا فی درجاتکم وخیر لکم من انفاق الذھب والورق وخیر لکم ان تلقوا عدوکم فتضربوا اعناقھم ویضربوا اعناقکم قالوا بلی قال ذکر اللہ رواہ مالک واحمد والترمذی[1]
(مرقاۃ صفحہ ۱۲ ج ۳)

---

[1] یہ حدیث شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں بھی نقل کی ہے۔

یعنی حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمھیں تمھارے اعمال میں بہترین اور خدا کے نزدیک پاک ترین اور درجے کے اعتبار سے بلند ترین عمل نہ بتادوں جو (خدا کی راہ میں) سونا چاندی خرچ کرنے اور قتل کرنے اور قتل کیے جانے سے بھی بہتر ہو۔ لوگوں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ۔ فرمایا (وہ عمل) اللہ کی یاد ہے۔

علامہ شبلیؒ نے الغزالی میں علامہ ابن رشد کا یہ قول نقل کیا ہے۔

"قرن اوّل کے اکثر بزرگوں سے منقول ہے کہ شریعت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن اور جو شخص باطن کے سمجھنے کی لیاقت نہیں رکھتا اس کو باطن کا علم سکھانا ضرور نہیں"۔

امام غزالی نے فرمایا ہے :۔

"ان علوم کے خفی وجلی کی طرف منقسم ہونے سے کوئی سمجھ دار آدمی انکار نہیں کر سکتا۔ صرف وہ انکار کرتے ہیں جنھوں نے بچپن میں کچھ باتیں سیکھیں اور پھر اسی پر جم گئے تو وہ علما کے مرتبے تک ترقی نہیں کر سکتے"۔

(الغزالی صفحہ ۶۶)

اس خاص موضوع پر اسلام میں کئی گروہ ہیں۔ ظاہری فرقے کا خیال ہے کہ شریعت میں کچھ اسرار نہیں ہیں۔ جو بات ایک عام انسان سمجھتا ہے ایک خاص شخص کو بھی اسی طرح سمجھنا چاہیے۔ باطنی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ صرف یہی نہیں کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہے بلکہ اصلی چیز باطن ہی ہے۔ اس طرح اس فرقے کا اصل مقصود شریعت

کی تردید اور اس کے ہر حکم کی اپنی خواہش کے مطابق تاویل کرنا ہے اور در اصل اسی کا نام تردید و تنسیخ ہے۔ ان کے علاوہ ایک گروہ معتدلین کا ہے جن کے خیال میں ہر چیز کا ایک محل ہے۔ تاویل ہو یا تفسیر کسی قاعدے اور دلیل سے ہونا چاہیے نہ یہ کہ باطنیہ کی طرح نماز اور روزے تک سے دوسری چیزیں مراد لے لی جائیں اور نہ ظاہریوں کی طرح مجاز اور استعارے کو بھی حقیقی معنی میں سمجھا جائے۔ امام غزالی نے فرمایا ہے۔

"تاویل سے کسی فرقے کو مفر نہیں سب سے زیادہ امام احمد بن حنبل تاویل سے بچتے ہیں لیکن مفصلۂ ذیل حدیثوں میں ان کو بھی تاویل کرنی پڑی (۱) حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے (۲) مسلمان کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے۔ (۳) مجھ کو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے۔"

(الغزالی)

سنائیؔ اور بعض دوسرے صوفی شاعر ایسے ہیں جن کی عمریں رسول کی محبت اور شریعت کی پابندی و احترام میں گزری ہیں۔ ان کے اشعار پر تبصرہ کرتے وقت ہمیں اُن کی زندگی اور ان کے عقائد بھی سامنے رکھنے چاہئیں۔ ایرانی شعرا کے یہاں بے شبہ ایسے شعر ملتے ہیں جن میں اہلِ ظاہر پر طنز ہے کیوں کہ یہ شاعر ایسے زمانے میں تھے جب دلوں سے شریعت کی حقیقی پابندی اور رسولؐ کی محبت جاتی رہی تھی اور صرف رسم پرستی رہ گئی تھی۔ شاعر اپنے دور کا ناقد ہوتا ہے۔ وہ ان عیوب پر ہی تنقید کرتا ہے جن میں اس کے عہد کا سماج مبتلا ہوتا ہے لیکن اس علاج اور اس دوا کو ہم آج کے امراض کی نسبت سے صحیح اور غلط

نہیں کہہ سکتے۔ عراقیؔ۔ سنائیؔ۔ حافظؔ وغیرہ اپنے دور کے ناقد تھے۔ ہو سکتا ہے کہ اُن کی تنقید آج کے سماج کے لیے مفید نہ ہو۔ علاّمہ اقبالؔ کا زمانہ وہ ہے جب مسلمان ظاہرِ شریعت سے بھی بے تعلق ہوتے جاتے ہیں۔ ایسے مسلمانوں کے لیے حافظؔ اور اُن جیسے دوسرے شعرا کا کلام دلوں سے اسلام کی رہی سہی عظمت بھی کھو دینے کے لیے کافی ہے۔ اقبالؔ اپنے زمانے کے حکیم اور مصلح ہیں وہ جانتے ہیں کہ اس زمانے میں یہ دوا اصلاح کے بجائے فساد پیدا کرے گی۔ اس لیے وہ مریضوں کو ان کے کلام سے دور رکھنا چاہتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود بھی کبھی ان شعرا کے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ اقبالؔ کے زمانے میں جہاں شریعت سے بے پروا لوگوں کی کثرت تھی وہاں ایسے لوگ بھی تو ہوں گے جو ظاہری شریعت ہی کو سب کچھ سمجھتے ہوں اور باطن کے اعتبار سے صفر ہوں۔ علاّمہ کے ان اشعار کا مخاطب ایسے ہی لوگوں کو سمجھنا چاہیے اور ان اشعار پر تردید یا تنسیخ شریعت کا گمان نہ کرنا چاہیے ؎

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی ‌‌‌‌‌ ‌ نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

مقامِ آدمِ خاکی نہاد دریابند ‌‌ ‌ مسافرانِ حرم را خدا دہد توفیق

چہ پرسی از نمازِ عاشقانہ ‌ ‌ رکوعش چوں سجودش محرمانہ
تب و تابِ یکے اللہ اکبر ‌ ‌ نہ گنجد در نمازِ پنجگانہ

جنّتِ مُلّا مے و حور و غلام
جنّتِ آزادگاں سیر و دوام
جنّتِ مُلّا خور و خواب و سرود
جنّتِ عاشق تماشائے وجود

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

اک شرعِ مسلمانی اک جذبِ مسلمانی
ہے جذبِ مسلمانی سرِ فلک الافلاک

اس کے علاوہ اقبالؔ کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ علمائے ظاہر کی خشک تعلیم اور فلسفۂ مغرب کی سرد مادیت پر اقبالؔ کی روحانیت رفتہ رفتہ فتح حاصل کرتی گئی ہے اور وحدۃ الوجود کی مخالفت کے ساتھ صوفی شعرا کی مخالفت بھی ختم ہوگئی ہے حضرت ابن عربی کے متعلق بھی ان کا طرزِ تحریر بدل گیا ہے۔ جن کو ۱۶ء میں وہ صرف محی الدین ابن عربی لکھتے تھے۔ ۲۲ء اور ۲۳ء کے مکتوبات میں انھیں حضرت ابن عربی اور حضرت محی الدین ابنِ عربی لکھنے لگے ہیں۔ "ختم نبوّت" کے عنوان سے جو مکتوب انھوں نے پنڈت جواہر لال نہرو کے جواب میں لکھا ہے اس میں ابن عربی کو ہسپانیہ کا برگزیدہ اور عظیم الشّان صوفی لکھا ہے۔ اور سب سے زیادہ یہ کہ علّامہ کے آخری عہد کا کلام ان ہی ایرانی اور صوفی شعرا کی مدح سے پُر ہے جن پر وہ ابتدائی دور میں تنقید کرتے ہیں۔ بایزید۔ جنید۔ غزالی۔ جامی اور رومی تو تقریباً ہر دور میں علّامہ کے ممدوح رہے ہیں۔ مگر عراقی اور سنائی جن کے متعلق آپ علّامہ کے خیالات ملاحظہ فرما چکے ہیں، ان الفاظ میں غیر فانی اقبالؔ سے خراجِ عقیدت حاصل کرتے

ہیں ؎

عطا کن شورِ رومی سوزِ خسرو
عطا کن صدق و اخلاصِ سنائیؒ

چناں با زندگی در ساختم من
نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

گہے شعرِ عراقی باز خوانم
گہے جامی زند آتش بجانم

ندانم گرچہ آہنگِ عرب را
شریکِ نغمہ ہائے سار بانم

(ارمغانِ حجاز)

سنائیؒ کے متعلق مثنوی مسافر میں اقبال نے کہا ہے :-

آں حکیمِ غیب آں صاحب مقام
ترک، جوشِ رومی از ذکرش تمام

من ز پیدا او ز پنہاں در سرور
ہر دو را سرمایہ از ذوقِ حضور

او نقاب از چہرۂ ایماں کشود
فکرِ من تقدیرِ مومن وا نمود

ہر دو را از حکمتِ قرآں سبق
او ز حق گوید من از مردانِ حق

در فضائے مرقدِ او سوختم
تا متاعِ نالۂ اندوختم

گفتم اے بینندۂ اسرارِ جاں
بر تو روشن ایں جہان و آں جہاں

واقعہ یہ ہے کہ ہر مذہب و ملّت اور ہر گروہ میں سچے، چھوٹے، نیکو کار، اور بدکار ہوتے ہیں۔ غالباً اس کلیے میں استثنا نہ ہو چنانچہ ہمارے علما اور صوفیا کا گروہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا لیکن بعض افراد پر سارے فرقے

کو قیاس کر لینا یقیناً غلط ہوگا۔ یوں تو اس عہد میں انسان عموماً اخلاقی امراض کا شکار ہے لیکن روحانیت و اخلاق کے مدعی جب غلط راہ پر ہوں تو یقیناً دوسروں سے زیادہ مطعون ہونے کی سزاوار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مذہبی رہنماؤں پر زیادہ شدت سے تنقید کی جاتی ہے لیکن علمائے ظاہر اپنی اخلاقی کمزوریوں کو رسومِ ظاہری کی پابندی میں پوشیدہ کر سکتے ہیں۔ بخلاف ایک جاہل صوفی کے جو طریقت کی طرح شریعت سے بھی ناواقف ہوتا ہے اس لیے اپنے عیوب کو اسرار ظاہر کرتا ہے اور شریعت کی ظاہری رسوم کا استہزا و استخفاف کر کے ناقدین سے فرار اور نجات حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے صوفیوں سے یہ بدگمانی عام ہو جاتی ہے کہ صوفی شریعت کے خلاف ہیں۔ اگلے زمانے میں علمائے ظاہر نے حبِ جاہ اور معاصرانہ چشمک کی وجہ سے ایک دوسرے پر طعن کیا ہے اور صوفیوں یا دوسرے فرقوں کے علاوہ خود ان کا اپنا فرقہ بھی ان کی قلم کے نشتر سے محفوظ نہیں رہا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ کوئی سچا مسلمان صوفی پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا کیوں کہ اسلامی تصوف انتہائے شریعت ہی کا نام ہے۔ یہ ممکن ہے کہ وہ ابن جوزی اور ابن تیمیہ کی شریعت سے بے نیاز ہو جائے۔

صوفی شعرا نے اہلِ شریعت پر جو طنز کیا ہے اس سے بھی یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ تصوف شریعت کے خلاف ہے لیکن اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے زمانے میں علمائے ظاہر رسومِ ظاہر ہی کو شریعت سمجھنے لگے تھے اور بقول حافظ "جلوہ محراب و منبر" اور "خلوت کے کارِ دیگر" میں کوئی مناسبت ہی باقی نہ رہی تھی۔

علامہ اقبالؔ نے اسرارِ خودی میں حضرت بایزید بسطامی کا واقعہ نظم کیا ہے کہ انھوں نے خربوزہ اس لیے نہیں کھایا کہ اس بارے میں پیغمبر اسلام کا عمل معلوم نہ تھا۔ انہی کا اور ایک واقعہ اہلِ سیر نے لکھا ہے کہ نزع کے وقت بھی ریشِ مبارک میں خلال کی سُنّت تک ترک نہ ہوئی۔ حضرت ابنِ عربی نے فصوص الحکم کے دیباچے میں یہ دعا فرمائی ہے کہ اللہ مجھے ان لوگوں میں سے بنا دے جو شریعتِ محمدیہ کے ساتھ مقید کیے گئے اور مقید ہو گئے۔ اہلِ باطن نے اپنے مکاشفات اور الہامات کی صحت کا معیار بھی قرآن و حدیث پر رکھا ہے۔ حضرت غوث الاعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جس حقیقت کی گواہی شریعت نہ دے وہ باطل ہے۔[۱]

اس قسم کے حالات اور اقوال بہ کثرت نقل کیے گئے ہیں لیکن بعض اوقات کسی خاص مقصد کو ثابت کرنے کے لیے اکثر سے قطع نظر کر کے بعض کا لحاظ کیا جا سکتا ہے۔ چناں چہ حضرت مجدد صاحبؒ نے مکتوب ۱۵۲ میں اپنے سلسلۂ نقشبندیہ کے ایک بہت بڑے شیخ حضرت خواجہ ابوالحسن خرقانی رضی اللہ عنہ کے متعلق لکھا ہے کہ انھوں نے سلطان محمود غزنوی کے پاس جانے سے انکار کر دیا۔ اس پر سلطان نے کہلا بھیجا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم۔ یعنی قرآن میں ہے کہ اللہ اور اس کے رسول اور اپنے حاکموں کی اطاعت کرو۔ حضرت شیخ نے جواب دیا کہ میں اطاعتِ الٰہی میں ایسا مستغرق ہوں کہ اطاعتِ رسول کے

---

[۱] الطبقات اکبری امام شعرانی

بارے میں شرمندہ ہوں پس صاحبان امر کی نوبت کہاں۔ یہ واقعہ حضرت مجدد صاحبؒ نے اس تمہید کے ساتھ لکھا ہے:۔

"بعض بڑے مشایخ نے سکرِ وقت اور غلبۂ حال میں ایسی باتیں کہی ہیں جس سے خدا اور اُس کے رسول کی عبادت میں فرق ثابت ہوتا ہے"۔

حضرت مجدد صاحب خود بڑے صاحبِ باطن بزرگ تھے اس لیے انھوں نے اِس قول کو سکرِ وقت اور غلبۂ حال قرار دے کر شیخ پر سے الزام ہٹایا ہے لیکن ایک فاروقی صاحب نے یہ واقعہ حضرت مجدد صاحبؒ کے حوالے سے لکھ کر کہا ہے:۔

"جو مکالمہ محمود غزنوی اور شیخ ابوالحسن خرقانی کے مابین واقع ہوا وہ یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ متصوفین نے اسلام اور پیغمبرِ اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا[۱]"

حضرت ابوالحسن خرقانی کی شخصیت، ان کا علم اور ان کی اطاعتِ رسول مسلم ہے۔ مجدد صاحبؒ اور ان کے مشایخ کا سارا سلسلہ حضرت خرقانی کے خوانِ علم کا زلہ ربا ہے اُس کے مقابلے میں اس واقعے کو جو سند کے اعتبار سے مجہول اور ایک لطیفے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا سارے صوفیوں کو خارج از اسلام بنانے کے لیے سند بنا لیا گیا ہے۔ غالباً فاروقی صاحب یہ فراموش کیے ہوئے ہیں

---

[۱] مجدد صاحب کا تصورِ توحید از برہان احمد فاروقی

کہ ان کے جدِّ بزرگوار سیّدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے سامنے حسبنا کتاب اللہ فرما چکے ہیں۔

یہ بھی محلِ نظر ہے کہ شیخ خرقانی اطاعتِ خدا و اطاعتِ رسول میں فرق کرتے تھے۔ البتہ انھوں نے فرض و سنّت میں فرق کیا جیسا کہ بلا استثنا تمام مسلمان اور اسلامی فرقے کرتے آئے ہیں:۔

این گناہیست کہ در شہرِ شما نیز کنند

صوفیوں کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ قرآن کی تفسیر اپنے رائے سے کرتے ہیں اور قرآن کے ظاہری معنوں سے اعراض کرتے ہیں جیسا کہ علامہ اقبال نے بھی بعض مکتوبات میں وضاحت کی ہے۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں بھی انھوں نے ابن عربی کے متعلق کہا ہے کہ انھوں نے قرآن کی تفسیر اسی نقطۂ نظر سے کی جس نقطۂ نظر سے گیتا کی تفسیر شنکر نے کی ہے۔

لیکن صوفیوں اور خصوصاً ابن عربی نے قرآن کی جو تشریح کی ہے اسے اصطلاحی معنی میں تفسیر کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ اسرار و حکم یا نکات و لطائف کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ ابن عربی کے مشہور شارح مولانا جامی نے شرح فصوص الحکم میں ایک موقع پر کہا ہے :۔

" ولعل الشیخ لم یقصد التفسیر بل مجرد النکتۃ بادنی منا سبۃ "

اس قول کی تائید مولوی اشرف علی صاحب تھانوی نے اس طرح فرمائی ہے:۔

" دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور تفسیر و

تعینِ مراد کے۔"

(خصوص الحکم فی حل فصوص الحکم)

کسی صاحب نے قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ کو لکھا کہ صوفی فلاں فلاں آیات کے یہ معنی لیتے ہیں اور جو آیات کفار کے بارے میں ہیں انھیں منتہی اصحابِ سلوک پر منطبق کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں قاضی صاحب نے فرمایا:۔

"صاحبِ من ایں گفتگو از فن اعتبار است نہ تفسیرِ قرآن۔ تفسیرِ قرآن ہماں است کہ مفسران گفتہ اند۔ بر فنِ اعتبار اعتراض نیست۔"

(مکتوب ۴ قاضی صاحب)

مجدد صاحب کے ایک جملے کا ترجمہ ملاحظہ ہو:۔

"جو کچھ میں نے کہا ہے (آیت اللہ نور السموات والارض کے متعلق) یہ آیت کے تاویلی معنی ہیں اس لیے کہ تفسیری معنی کے لیے شرط ہے کہ وہ معنی نقل اور سماع سے ثابت ہوں کیوں کہ جس نے اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کی وہ کافر ہے اور تاویل میں صرف احتمال کافی ہے۔ یہ شرط البتہ ہے کہ وہ تاویل کتاب و سنّت کے خلاف نہ ہو۔"

(مکتوب ۲۳۴ ج ۱)

یہ خیال اور پختہ ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ خود ابن عربی نے تفسیرِ قرآن کے دیباچے میں اس قسم کے معانی کو تاویل ہی فرمایا ہے:۔

"ما نزل من القرآن آیۃ الا ولہا ظہر و بطن ولکل حرف حد ولکل حد مطلع ومعنی منہ ان ظہر ھو التفسیر والبطن ھو التاویل"۔

اس کے بعد فرمایا ہے کہ رائے سے تفسیر کرنا کفر ہے میں نے جو کچھ کہا ہے وہ باطنی حقائق کے اسرار ہیں اور تاویل کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ درجوں کے فرق اور حال کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی رہتی ہے[1]۔

اس موضوع کو حضرت شیخ ابو محمد روزبھان ابن ابو النصر بقلی نے اپنی تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن کے دیباچے میں زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے اور اپنی تائید میں احادیث اور صحابہ و ائمہ اہلِ بیت کے اقوال نقل کیے ہیں۔

ویدک ادب میں وید کی ظاہری رسموں کے ردعمل کے نتیجے میں برہمن اور آرنیک ظاہر ہوئے اور اپنشدوں میں اس ردّعمل نے ایک مستقل مکتبِ فکر کی صورت اختیار کرلی۔ لیکن اسلام میں تصوف (نام سے قطع نظر) کوئی بعد کی پیدا شدہ تحریک نہیں ہے کیوں کہ ہجرت کے وقت ہی پیغمبر اسلامؑ نے اعلان کردیا تھا کہ عمل کا اعتبار نیت سے ہے (الاعمال بالنیات) اور نیت کا صحیح کرنا اور ظاہر کے ساتھ باطن کا سنوارنا تصوف کا خلاصہ ہے۔ قرآن نے خدا کا تصور بھی اس طرح پیش کیا کہ وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی (ھو الاول والآخر والظاھر

---

[1] دیباچہ تفسیر ابن عربی

والباطن) اسی طرح قرآن نے تاکید کی کہ گناہ کے ظاہر اور باطن دونوں کو چھوڑنا چاہیے (وذروا ظاہر الاثم و باطنہ) اسی طرح قربانی کے ظاہری احکام کے ساتھ یہ بھی صراحت کردی گئی کہ خدا تک اس کا گوشت اور خون نہیں پہنچتا بلکہ تمہارا تقوی اس تک پہنچتا ہے (لن ینال اللہ لحومہا ودمائہا ولکن ینالہ التقوی) اور باوجود اس کے کہ نماز میں کعبے کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا گیا یہ بھی کہہ دیا گیا کہ بھلائی یہ نہیں ہے کہ تم اپنا منہ مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف بھلائی تو ایمان میں ہے۔ (لیس البران تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البرمن آمن باللہ) مشرق مغرب سب خدا ہی کا ہے تم جس طرف بھی منہ کرو ادھر اللہ ہی ہے۔ (وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ)۔ اسی طرح جہاد اور ہجرت کے متعلق یہ حدیث کتنی اہم ہے کہ مجاہد وہ ہے جس کے نفس نے خدا کی اطاعت میں جہد کی اور مہاجر وہ ہے جس نے گناہ کو چھوڑا۔ (بیہقی)

اسی طرح اسلامی تصوف میں کرم مارگ اور گیان مارگ (راہِ عمل اور راہِ علم) قسم کی کوئی چیز نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ گیان کی راہ کا چلنے والا کرم اور عمل سے قطع نظر کرے۔ روح کی پاکیزگی حاصل کرنے والا جسم کی پاکیزگی سے بے نیاز نہیں ہو سکتا اور توحید کی اعلیٰ ترین منزل لاموجود الا اللہ پر پہنچنے والا توحید کے ابتدائی درجے لامعبود الا اللہ سے بے پروا نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر مذہب اور تصوف یعنی شریعت اور طریقت میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ تصوف مذہب سے علیحدہ ایک مستقل مسلک ہے لیکن صوفی خود اس سے انکار کرتے ہیں اور اسے

مخالفین کا الزام قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں شریعت عام ہے اور طریقت خاص۔ مثلاً ایک عام مسلمان کے لیے توحید کا اتنا اقرار کافی ہے کہ وہ خدا کے سوا کسی کو معبود نہ سمجھے اور خدا کی ذات اور صفات میں کسی کو شریک نہ کرے لیکن ایک خاص انسان یا صوفی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس منزل سے آگے بڑھے یہاں تک کہ خدا کے سوا اس کا کوئی مقصود نہ رہے اور اس کے بعد خدا کے سوا کسی کی محبّت بھی اس کے دل میں نہ رہے اور آخر میں اس پر یہ حقیقت روشن ہو جائے کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ وہ اس حقیقت کا مشاہدہ بھی کرے اور اس کے بعد اسے یہ یقین بھی ہو جائے کہ یہ مشاہدہ حقیقت پر مبنی ہے۔ یہ یقین کا آخری درجہ ہے جسے حق الیقین اور عرفان کہتے ہیں۔ (سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی الانفس فتبین لھم انہ الحق)

مذہب اسلام کی طرح تصوّفِ اسلام میں بھی توحید ہی اصل اصول ہے۔ باقی تمام ارکان و عبادات فرع اور وسیلہ ہیں۔ توحید کی طرح تصوّف نے تمام فضائل اور رذائل جو قرآن میں مذکور ہیں، جیسے توبہ، انابت، شکر، صبر، ذکر، فکر، کفر، شرک سب کی ابتدا اور انتہا مقرر کی ہے۔ یہ فرق قرآن نے بھی تسلیم کیا ہے (ولکل درجٰت مما عملوا) (تلک الرسل فضلنا بعضھم علیٰ بعض)، اسی طرح قرآن نے اولیا، شہدا، صالحین، سابقین وغیرہ کے درجات تسلیم کیے ہیں اور کفار و منافقین وغیرہ میں فرق کیا ہے۔ واقعۂ خضرؑ و موسیٰؑ سے بھی علم و کشف کا فرق اور ایک مخصوص تعلیم کا ثبوت ملتا ہے (وعلمناہ من لدنا علما) اور یہ ثابت ہوتا ہے کہ کچھ اسرار اور بھید ایسے ہوتے ہیں جنھیں خدا اپنے خاص بندوں کو تعلیم فرماتا ہے۔

(ومن یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا) یہ فرق صحابہ میں بھی تھا اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلامؐ نے بھی استعداد کا لحاظ رکھا ہے چنانچہ یہ معلوم ہونے پر کہ یہ سب مال لے آئے ہیں حضورؐ نے بعض صحابہ کا مال واپس کر دیا جب کہ حضرت ابوبکرؓ کا پورا مال قبول فرمالیا[1] اور بعض صحابہ سے سوال نہ کرنے کا عہد لیا اور دوسرے نے جب خود کو پیش کیا تو منع فرمادیا۔

صوفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ طریقہ مخصوص صحابہ خصوصاً حضرت علیؓ کو حضور صلعم سے پہنچا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث نے القول الجمیل میں کہا ہے۔

"اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے مشائخ کے ذریعے پہنچی ہے۔ البتہ اس کے حاصل کرنے کے طریقے اور رنگ مختلف ہیں[2]۔ قول الجمیل کے فوائد میں شاہ عبدالعزیز صاحب نے صحیح مسلم کی ایک حدیث بھی بیان کی ہے جس میں حضور نے حضرت علیؓ کو خدا کی طرف توجہ کرنے کا ایک خاص طریقہ تعلیم فرمایا تھا[3]۔

یہ بھی ثابت ہے کہ صحابہ میں بعض ارباب کشف و شہود تھے اور عمل و علم کے اعتبار سے دوسرے صحابہ سے ممتاز تھے۔ عام صحابہ کے برخلاف ان سے کرامات کا صدور ہوتا تھا[4]۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اسلام میں تصوّف کوئی بعد کی پیدا شدہ چیز نہیں ہے بلکہ پیغمبر اسلام کے زمانے میں مخصوص صحابہ اس

---

[1] مرقاۃ صفہ ۸۳ ج ۵۔ [2] قول الجمیل صفہ ۹۱۔ [3] شفاء العلیل ترجمہ قول الجمیل

[4] باب کرامات الصحابہ مشکوٰۃ شریف

نعمت سے بہرہ یاب ہو چکے تھے۔ صحابہ کے اقوال اور احوال سے اس کی مزید تصدیق ہو سکتی ہے۔

تصوف میں ذکر و فکر کی بڑی اہمیت ہے۔ قرآن نے جگہ جگہ ان دونوں چیزوں کی تاکید کی ہے۔ جو لوگ صرف نماز تک خدا کے ذکر کو محدود سمجھتے ہیں یہ ان کی غلطی ہے کیوں کہ قرآن نے کہا ہے۔ واذکر ربک اذا نسیت خدا کو یاد کرو جب بھول جاؤ۔ اور یذکرون اللہ قیاما و قعودا و علی جنوبھم سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ذکر نماز میں منحصر نہیں ہے اسی طرح کہا ہے کہ جب نماز پوری کر چکو تو خدا کو یاد کرو۔ حدیث قرب نوافل جسے بخاری نے روایت کیا ہے اس باب میں بہت ہی صاف اور صریح ہے جس میں خدا نے کہا ہے کہ بندہ مجھ سے غیر ضروری عبادت (نوافل) کے ذریعے قرب حاصل کرنا چاہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبّت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبّت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کی سماعت ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے۔ اور میں اس کی بصارت ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور میں اس کے ہاتھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کے پاؤں جس سے وہ چلتا ہے۔ یہی وہ منزلِ بقا باللہ ہے جو تصوفِ اسلام کا آخری نصب العین ہے اور جو مخالفین تصوف کے نقطۂ نظر کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔

اسی ضمن میں یہ حدیث (قول ابو درداء رضی اللہ عنہ) قابلِ توجہ ہے کہ ایک ساعت کا تفکر چالیس رات کے قیام سے بہتر ہے! اور نیکی کا ایک ذرہ تقویٰ اور یقین کے ساتھ افضل اور بڑا ہے مقربین کی پہاڑوں کی برابر

عبادت سے[1]۔ خود پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسی چاند کی فضیلت ستاروں پر۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ علم و فکر کی اہمیت اسلام میں ابتدا ہی سے رہی ہے۔ خود قرآن نے آدم کی فضیلت فرشتوں پر علم کی وجہ سے تسلیم کی ہے۔ ذکر و فکر کے علاوہ صوفیوں کے طریقے کی بنیاد محبّت پر ہے۔ یحبونھم کحب اللہ والذین آمنوا اشد حباً للہ (قرآن) خود پیغمبر اسلام نے ایمان کا انحصار محبّت ہی پر رکھا ہے۔ لا یومن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ والناس اجمعین (بخاری و مسلم) صوفیوں کی انسان دوستی کی اصل یہی محبّت ہے۔ حدیث قرب نوافل میں بھی محبّت کی اہمیت بیان کی گئی ہے اور یہی چند اصول تصوّف اسلام کا خلاصہ ہیں جو قرآن اور رسول اسلام علیہ السّلام کے اقوال اور احوال سے ثابت ہوتے ہیں۔

صوفیوں کی تصانیف

صوفیوں کی تصانیف اپنی نوعیت، اندازِ بیان اور طریق استدلال کے اعتبار سے ایک طرح کی نہیں ہیں۔ دوسرے علوم اور تصانیف کی طرح ان پر بھی مختلف زمانوں کے مختلف اثرات پڑتے رہے ہیں۔ چنانچہ متقدمین کی تصانیف کی بنیاد آیات و احادیث پر ہے اور اندازِ تحریر بھی وہی ہے جو اس دور میں رائج تھا۔ اس سلسلے میں اگر رسالہ کمیل ابن زیاد (متوفی ۸۲ھ) اور الرسالہ فی بیان الفرائض

---

[1] طبقات امام شعرانی صفحہ ۲۱ ج ۱

مصنفہ خواجہ حسن بصری (متوفی سنہ ۱۱۰ھ)[لہ] سے کسی وجہ سے قطع نظر بھی کر لی جائے تو محاسبی (متوفی سنہ ۲۴۳ھ) کی کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ اور خرازؒ (متوفی سنہ ۲۸۰ھ) کی کتاب الصدق اور امام ابو القاسم قشیری کا رسالہ قشیریہ، ابو نصر سراج کی کتاب اللمع، ابو طالب مکی کی قوت القلوب اور امام علی ہجویری کی کشف المحجوب اس ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں اسی طرح حضرت غوث اعظمؒ کی تصنیف فتوح الغیب اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف اور خواجگانِ چشت و خواجگان نقشبند کے رسائل اپنے اندازِ بیان کے اعتبار سے فلسفے سے کسی حیثیت سے بھی اثر پذیر نہیں ہیں۔ البتہ امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین کا اندازِ تحریر اور طریقِ استدلال ان تصانیف سے علیحدہ ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خانۂ کعبہ میں بیٹھ کر احیاء العلوم کا مطالعہ فرمایا کرتے تھے۔

شیخ ابن عربی کی تصنیف فصوص الحکم اور ان کے متبعین و شارحین کی تصانیف خصوصاً شیخ عبد الکریم الجیلی کی انسانِ کامل اور مولانا جامی کی لوائح وغیرہ البتہ فلسفیانہ تصانیف کہی جا سکتی ہیں اور یونانی اور نو فلاطونی فلسفے سے متاثر ہیں۔ تنزلات، اعیانِ ثابتہ، انسان کامل، جمع بین التشبیہ والتنزیہ وغیرہ کے نظریے بھی ان ہی

لہ یہ دونوں رسالے رضا لائبریری رام پور میں ہیں رسالہ کمیل ابن زیاد مع شرح ہے جو شیخ عبد الرزاق کاشی (سنہ ۷۳۶ھ) نے کی ہے۔ شیخ کاشی شیخ علاء الدولہ سمنانیؒ کے ہم عصر ہیں اور ان دونوں بزرگوں کے خطوط جو مسئلہ وجود پر ہیں مولانا جامیؒ نے نفحات الانس میں نقل کیے ہیں۔

کتابوں میں منضبط طریقے پر ملتے ہیں۔ البتہ ان میں کہیں بھی ہندی فلسفے کا اثر نہیں پایا جاتا ہے۔ اس موقع پر یہ اظہار بے محل نہ ہوگا کہ شیخ شہاب الدین سہروری مقتول کا شمار صوفیوں میں نہیں ہے اور ان کی تصانیف صوفیوں میں مقبول نہیں ہیں۔ شیخ شہاب الدین سہروری صاحب عوارف المعارف دوسرے ہیں اور شیخ شہاب الدین سہروری صاحب شرح الوار یہ دوسرے۔ دونوں کے حالات تاریخ ابن خلکاں میں علیحدہ علیحدہ ابواب میں درج ہیں۔ اسی طرح نفحات الانس میں بھی علیحدہ تذکرہ کیا گیا ہے۔ بعض مستشرقین یورپ نے ان کے ہم نام ہونے کے سبب سے دونوں کو ایک سمجھ لیا ہے جیسا کہ پہلے بھی صراحت کی گئی ہے۔ ابن عربی سے پہلے کے صوفیوں پر اہلِ ظاہر کا انکار اس لیے تھا کہ صوفی جن مقامات و احوال کی طرف اشارات کرتے تھے وہ اہلِ ظاہر کی فہم سے باہر تھے۔ ابن عربی نے مسائل تصوف کو فلسفے کی زبان میں بیان کیا اور وحدۃ الوجود کو، جسے متقدمین اشارات و رموز میں بیان کرتے تھے صراحت کے ساتھ بیان کیا تو اہلِ ظاہر کا انکار اور شدید ہوگیا۔ بعض معتدل مزاج اہلِ ظاہر متقدمین صوفیہ کے اقوال کے متعلق کہدیتے تھے کہ یہ اہلِ حال کے اقوال ہیں جو غلبۂ سکر میں اُن کی زبان سے نکل جاتے ہیں مگر ابن عربی اور الجیلی وغیرہ کی بسیط تصنیفوں کے متعلق یہ کس طرح کہا جا سکتا تھا کہ یہ پوری تصانیف غلبۂ حال میں لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ ابن عربی اور ان کے شارحین کے زمانے سے صوفیوں اور متکلمین کا فرق اور واضح ہوگیا۔ فرقۃ الشعری اپنی تعداد کے اعتبار سے دنیائے اسلام کا سب سے بڑا فرقہ ہے اور اپنے کو اہل سُنّت والجماعت کا صحیح نمائندہ سمجھتا ہے مگر ذات و صفات جیسے اصولی عقائد میں صوفیوں

کے اعتقاد اس فرقے سے الگ ہیں اور یہ بھی ایک سبب صوفیوں اور علمائے ظاہر کے اختلاف کا ہے خصوصاً آخری دور میں اختلاف کا اصلی سبب یہی عقائد کا فرق ہے۔

وحدۃ الوجود کی مخالفت علمائے اہلِ ظاہر کے علاوہ اہلِ عقل کی جانب سے بھی ہوئی ہے۔ یہ بات وحدۃ الوجود کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور جہاں تک دلیل اور رائے کا سوال ہے فلسفے میں تنگ نظری، جذباتیت اور روایت پرستی کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن جہاں تک وحدۃ الوجود کا تعلق ہے یہ نظریہ سوائے نفیِ محض اور ثنویت کے کسی اور نظریے سے نہیں ٹکراتا۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ مادہ موجود ہے، مادّہ معدوم ہے، مذہب کی ضرورت ہے یا نہیں ہے، حقیقت مادّی ہے، یا غیر مادّی ہے، حرکت کا سبب مادّہ ہے یا روح، روح اور مادّہ فانی ہے یا ازلی تو یہ اور اس قسم کے تمام اختلافات اور دعوے وحدۃ الوجود سے غیر متعلق ہیں اور اسے ان کی تردید یا تائید سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ اس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ ہستی اور اس کی آخری حقیقت ایک ہے۔ وہ مادہ ہو یا روح، ایٹم ہوں یا پتھر۔ اس لیے یہ نظریہ نہ کمیونزم کے خلاف ہے اور نہ اور کسی اِزم سے۔ جس طرح مختلف نظریوں کے ماننے والے اپنی نوع اور جنس نہیں بدلتے اسی طرح یہ نظریہ بھی ہے۔

معشوقِ ما بہ شیوۂ ہر کس برابر است
با ما شراب خورد و بہ زاہد نماز کرد

کا مصداق ہے۔

بعض ترقی پسند ادیب وحدۃ الوجود کو بورژوائی اور سرمایہ دارانہ ادب کی پیداوار کہتے ہیں۔ غلط فہمی ہر انسان کو ہو سکتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وحدۃ الوجود کے حامیوں کا وہ تاریخی تجزیہ نہ کر سکے ہوں یا وحدۃ الوجود کے مختلف اسکولوں خصوصاً ابن عربی پر اُن کی نظر نہ ہو۔ جدلیاتی اور مابعد الطبیعاتی طریق استدلال میں جو فرق ہے اس کا اثر بھی اتفاق سے نظریہ وحدۃ الوجود پر نہیں پڑتا کیونکہ آپ اشیاء پر بحیثیت سکون نظر کیجیے یا بہ حیثیت حرکت نظر ڈالیے، انھیں ان کے تاریخی پس منظر اور قدرتی رشتوں سے منسلک کر کے دیکھیے یا اُن سے علیحدہ کر کے دیکھیے حقیقت نہیں بدلتی کیوں کہ اس نظریے میں وجود مطلق (حقیقت) کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ حرکت اور سکون دونوں کو شامل ہے۔ سکون بھی اگر ہے تو اسی کا ہے اور حرکت بھی اگر ہے تو اسی کی ہے۔ جدلیات کی بنیاد ہی ہے اس داخلی تضاد پر ہے اور وحدۃ الوجود اس تضاد سے روگردانی نہیں کرتا بلکہ جدلیات کی طرح اس تضاد پر ہی اپنی بنیاد قائم کرتا ہے۔

مغربی مابعد الطبیعات کے ماننے والوں کے نزدیک مدرکات اور ان کے ذہنی پرتو یعنی تصوّرات دو الگ الگ چیزیں ہیں لیکن اسلامی وجودی مدرکات اور تصوّرات کو ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر تسلیم کرتے ہیں۔ جس طرح مارکس کے نزدیک علم و عمل ایک ہی شے کے دو رُخ ہیں۔

وجودی نقطۂ خیال سے وجود مطلق ازل سے ابد تک باعتبارِ حقیقت ایک ہی حال پر ہے (الآن کما کان) اور بہ اعتبارِ مظاہر ہر آن بدلتا ہوا اور

متحرک ہے (کل یوم ھو فی شان)، اس لیے جدلیاتی تنقیدیں اسلامی وحدۃ الوجود کے بالکل مطابق ہیں۔ یہ نظریہ خود بھی اشیا کو انفرادی طور سے الگ الگ کر کے دیکھنے کا عادی نہیں اور اشیا کے باہمی رشتوں اور تعلقات بلکہ ان کی تفصیلات سے بھی قطع نظر کرنے کو جائز نہیں سمجھتا (گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی) اور نہ اشیاء کی ابتدا و انتہا کو نظرانداز کرتا ہے بلکہ حرکت میں اشیا کا سکون اور سکون میں اشیا کی حرکت اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہو سکتی اور یہی مارکسی جدلیات کا نچوڑ ہے۔

انجیلز نے کہا ہے:۔

"چیزوں کو انفرادی طور پر الگ الگ دیکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعات ان کے باہمی تعلق اور رشتوں کو بھول جاتی ہے، ان کے وجود پر غور کرتے وقت ان کی ابتدا اور انتہا کو نظرانداز کر دیتی ہے۔ سکون کی حالت میں جانچ کرنے سے وہ ان کی حرکت کا خیال نہیں کرتی۔ فرداً فرداً درختوں کو دیکھنے سے جنگل اس کی نظر سے غائب ہو جاتا ہے۔"

ان کا (مابعد الطبیعات کے حامیوں کا) دعوی ہے کہ متضاد چیزوں میں کوئی سمجھوتا یا لگاؤ ممکن نہیں۔ ایک کا ہونا دوسرے کے نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اجتماع ضدین و نقیضین محال ہے۔

اور زیادہ گہری نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ایک متضاد

کے دونوں سرے یعنی اثبات و نفی جتنا ایک دوسرے کی ضد
ہیں اتنا ہی ایک دوسرے سے منسلک بھی ہیں"۔

انجیلز نے دوسرے مقام پر کہا ہے :۔

" دنیا طبعی، تاریخی اور ذہنی طور پر برابر متحرک اور متغیر ہے اور نت نئے قالب بدلتی اور ترقی کرتی رہتی ہے۔ ساتھ ہی یہ کوشش بھی کی گئی کہ اس اندرونی تعلق اور اس داخلی رشتے کا پتہ لگایا جائے۔ جو اس ساری حرکت اور ترقی کو آپس میں جوڑے ہوئے اور اُسے ایک وحدت بنائے ہوئے ہے[1]"۔

اس موقع پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسی وحدت کی دریافت وجودی تصوّف کا بھی مطمحِ نظر ہے۔ طریقِ عمل کا اختلاف جب مقصد متحد ہو تو قابلِ توجہ نہیں رہتا۔ اور یہ سوال کہ اس دریافت کے اصول مادّی ہوں گے یا غیر مادّی اور اسی طرح یہ کہ مادّہ پہلے ہے یا شعور اور روح، اس لیے غیر اہم ہو جاتا ہے کہ وجودی تصوّف کے نزدیک مادّہ اور روح دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر ہیں۔

غرض وحدۃ الوجود کی مخالفت کی وجوہ بہت مختلف ہیں اور اسی طرح وحدۃ الوجود کے نظریات بھی کافی مختلف ہیں۔ اس لیے اختلاف کرنے سے پہلے

---

[1] سوشلزم از انجیلز: باب ۲۔

ان نظریات کے اختلاف سے واقفیت بھی ضروری ہے۔

نظریوں کا اتحاد

اس تصنیف میں جہاں اختلافات پر روشنی ڈالی گئی ہے چند فلسفیانہ اور الہامی نظریوں کے اتحاد اور یکسانیت کا بیان دل چسپی سے خالی نہ ہوگا۔ جو دورانِ مطالعہ محسوس ہوئی۔

جو لوگ خدا کے وجود اور وحی والہام کے قائل ہیں اور جو انسان کی باطنی قوتوں کے معترف ہیں ان کو اس کھوج کی ضرورت نہیں کہ فلاں خیال اور فلاں نظریہ پہلے کس ملک اور کس قوم میں پیدا ہوا اور پھر کہاں پہنچا اور کیا کیا صورتیں اختیار کیں۔ کیوں کہ جب یہ مان لیا کہ حقیقی علم وصداقت کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اور وہ ہر زمانے میں اپنے مخصوص بندوں کو حق وصداقت کی تعلیم دیتا رہا ہے جیسا کہ قرآن نے کہا ہے کہ کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں پیمبر نہ آیا ہو اور جیسا کہ گیتا میں کہا گیا ہے کہ جب تاریکی زیادہ ہو جاتی ہے تو میں آتا ہوں۔ تو جب پیغام دینے والا ایک ہے تو اصل پیغام بھی ایک ہی سا ہوگا اگر فرق ہوگا تو زبان اور زمانے اور فہم کا فرق ہوگا۔ الہامیات کے علاوہ فلسفیانہ نظریوں میں بھی عجیب وغریب مشابہت پائی جاتی ہے کیوں کہ انسانی ذہن و دماغ کی مشین ایک ہی سی ہے اس لیے اس کے عمل میں بھی یکسانیت تعجب انگیز نہ ہونا چاہیے۔ لیکن یہ یکسانیت ان محققین کا

موضوعِ فکر بن سکتی ہے جن کو خیالات کی نسلوں کی تحقیق اور دریافت کا شوق ہے۔
تناسخ (آواگون) ایک ایسا نظریہ ہے جس پر سوائے چارواک کے تمام ہندو دین دار اور بے دین فرقوں کا اتفاق ہے۔ یونان کے بعض نامور فلسفی مثلاً فیثا غورث اور افلاطون بھی اس کے قائل تھے۔ تناسخ سے مراد یہ ہے کہ انسان اس دنیا میں بار بار پیدا ہوتا اور مرتا ہے۔ یہ خیال ویدوں میں واضح نہیں ہے البتہ موت کے بعد دوسری زندگی کا ذکر ضرور پایا جاتا ہے جو تقریباً ہر مذہب میں موجود ہے اور جو سزا و جزا کے لیے ضروری ہے۔ البتہ اپنشدوں میں یہ تصور کچھ زیادہ واضح ہے۔
یہ اور بات ہے کہ اس عقیدے کی پیدائش کے سبب ہندی اور یونانی مفکروں میں مختلف ہیں۔ اہل کا ہند کا تصوّر تناسخ اس مشکل کی حل کی صورت میں دریافت ہوا ہے کہ جب دُکھ اور سُکھ بغیر عمل کے نہیں ہوتے تو بچّے کو پیدا ہوتے ہی دُکھ کیوں جھیلنا پڑتا ہے۔ اس لیے یقیناً اس پیدائش سے پہلے جنم میں اس نے ایسے عمل کیے ہوں گے جس کے پھل اب اس جنم میں بھگتنے پڑے۔ لیکن افلاطون کا تناسخ اس خیال سے شروع ہوتا ہے کہ جب کوئی حقیقت انسان کے سامنے آتی ہے تو وہ اسے پہچان لیتا ہے۔ اس شناخت کی کیا وجہ ہے۔ اس واقع کی بہترین توجیہ یہ فرض کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ انسان کو دراصل وہ شے یاد آجاتی ہے جس کو وہ پہلے جنم میں جانتا تھا۔ افلاطون کے نزدیک زندگی محض زحمت ہی نہیں ہے اس لیے ہندی فلسفیوں کی طرح اسے بار بار کی زندگی سے نجات پانے کے لیے کوئی خاص طریقہ دریافت کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔
فلاسفۂ ملطے کے جانشین ہرقلیطوس نے عالمِ فطرت کو ایک بہتے ہوئے پانی

سے تشبیہ دی ہے اس نے کہا ہے کہ تم ایک دریا میں دوبار قدم نہیں رکھ سکتے کیوں کہ جس پانی میں تم نے پہلی بار قدم رکھا تھا وہ تو بہہ چکا ہوگا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی ہوگی۔ اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ کسی شے کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیوں کہ کوئی چیز اپنی حالت پر باقی نہیں ہے۔ افلاطون پر اس خیال سے جو مایوسی طاری ہوئی تھی اسے سقراط نے نظریۂ اعیان کی تعلیم کر کے دور کیا اور غالباً اسی مایوسی کا مقابلہ کرنے کے لیے فرقہ ایلیا کے بانی پرمینڈیز نے یہ دعویٰ کیا کہ ہر قسم کا تغیر اور حرکت محض نظر اور حواس کا دھوکا ہے اور حقیقت میں جو چیز موجود ہے وہ لازمی طور پر غیر متغیر اور غیر متحرک ہے۔ بالکل یہی خیال فلاسفۂ ہند کا ہے چنانچہ گیتا، ویدانت اور بدھ مت سب تغیر اور حرکت کو دھوکا سمجھتے ہیں۔ البتہ گیتا اور ویدانت اس بدلنے والے عالم کے پسِ پردہ پرمینڈیز کی طرح ایک غیر متغیر حقیقت ضرور تسلیم کرتے ہیں بخلاف بدھ مت کے جس کے خیال میں یونانی سوفسطائیوں کی طرح کسی حقیقت یا جوہر کا وجود ہی نہیں ہے۔

تجدد اور تغیر کے یہی نظریے جن کا ذکر ہوا تجددِ امثال کی بنیاد ہیں۔ تجدد امثال پر بھی بعض ہندی اور یونانی اہلِ فکر اور شیخ اکبر ابن عربی اور دوسرے متاخرین اسلامی صوفیوں کا اتفاق ہے۔ تجدد امثال کا مطلب یہ ہے کہ یہ نظر آنے والا عالم اعراض کا مجموعہ ہے اور اعراض کا بذاتِ خود وجود نہیں ہے۔ پس یہ عالم ہر آن میں فنا ہو جاتا ہے اور بالکل ایسا ہی دوسرا عالم عدم سے وجود میں آجاتا ہے جس طرح چراغ کی لَو جو دیکھنے میں ایک اور ساکن معلوم ہوتی ہے ہر آن بدلتی رہتی ہے اور

دوسرا اتیل اور دوسری ہوا اس کی شکل اختیار کرتی رہتی ہے ۔ بدھی متاخرین بھی اس کے قائل ہیں چنانچہ گوزرتن رہے دیپہ کا اور نیائے منجری میں کہا گیا ہے کہ ہر لمحہ ساری کائنات فنا ہوتی رہتی ہے اور اس کے مانند وجود میں آتی رہتی ہے یہ فنا کا سلسلہ جاری رہتا ہے اس قسم کی اشیا یکے بعد دیگرے ایسے سلسلے پیدا کرتی ہیں کہ ہم یہ خیال کرتے کہ وہ ایک ہی چیز موجود ہے اور گزرنے والے لمحات میں باقی ہے ۔

بدھوں کا ایک فرقہ (دے بھاشک) اس کا قائل ہے کہ موت اور دوبارہ پیدائش کے درمیان ایک منزل ہے جسے "انترا بھو" کہتے ہیں ۔ اسلام اور دوسرے سامی مذاہب کا بھی یہی اعتقاد ہے یہ مذہب تناسخ کے تو قائل نہیں ہیں مگر موت اور حشر کے درمیانی منزل کو برزخ کہتے ہیں اور اس کے قائل ہیں ۔ ارسطو نے کہا ہے کہ میرے نزدیک تو جس شے سے دنیا کا کاروبار چل رہا ہے وہ محض محبّت ہے ۔ رگِ وید میں ہے "خدا نے قوتِ محبّت سے نشو و نما پایا" ۔ حدیث میں ہے کہ میں پوشیدہ خزانہ تھا جب مجھے پہچانے جانے کی محبّت پیدا ہوئی تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا ۔

فلاسفۂ ملط کا سب سے پہلا فلسفی طالیس تھا ۔ اس کے خیال میں مبدأ کائنات پانی ہے ۔ قرآن نے پانی کو اصلِ حیات تسلیم کیا ہے (وجعلنا من الماء کل شئی حی) رگ وید میں پیدائش عالم سے پہلے کی حالت اس طرح بیان کی گئی ہے ۔

"خدا کے سوا کوئی نہ تھا تاریکی تاریکی میں پوشیدہ تھی، رات اور دن کا امتیاز نہ تھا، بے تھا پانیوں کے غار تھے، عالم پانی کے سوا کچھ نہ تھا،

خلا نے قوتِ محبت سے نشو و نما پایا۔"

(رگ وید کتاب ا بھجن نمبر ۱۲۶)

اسی طرح ہرنیہ گربھ (روح عالم) کے متعلق کہا گیا ہے کہ "وہ پانی پر تیر رہا تھا۔"
اب توریت کی کتاب پیدائش میں سے ذیل کی آیات ملاحظہ کیجیے:۔

"ابتدا میں خدا نے آسمان اور زمین کو پیدا کیا۔ زمین ویران اور سنسان تھی اور گہراؤ کے اوپر اندھیرا تھا اور خدا کی روح پانیوں پر جنبش کرتی تھی۔"

رگ وید میں دوسرے تصورات کے ساتھ کہیں ایک خدا کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔
یہ تصور ترقی کر کے اپنشد میں یہ صورت اختیار کر لیتا ہے۔

"وہ اوپر، نیچے، آگے، پیچھے شمال و جنوب میں ہے۔ وہ یہ سب کچھ ہے"۔

قرآن میں ہے:۔

"مشرق و مغرب اللہ ہی کے ہیں تم جس طرف بھی رُخ کرو اُدھر اللہ ہی ہے۔"

"ویدک ادب میں دنیا کو کرم کی انجام دہی کا میدان بتایا گیا ہے جس کی جزا یا سزا دوسرے عالم میں ملے گی۔ دوسرے عالم میں وہ مقامات ہیں جہاں کرم کے پھل اُن لوگوں کو ملیں گے جو بطور آسمانی مخلوق کے پیدا ہوں گے۔"

(ترجمہ تاریخ ہند فلسفہ)

یہ عبارت ایک طرف تناسخ کے خلاف ہے اور دوسری طرف اسلامی اور عیسائی

نظریوں سے متحد ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

الدنیا مزرعۃ الآخرہ۔ دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔

شت پتھ برہمن میں ہے کہ مردے دو آگ سے گزرتے ہیں۔ بدکار جل جاتے ہیں لیکن نیک گزر جاتے ہیں۔ یہ تصور اسلام کے صراط کے تصور سے بالکل مشابہ ہے۔ اس سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے ضغطۂ قبر کے مشابہ خیال ویدوں میں بھی ہے۔

"اے زمین اُٹھ جا، زور سے نہ دبا، اسے تو آسانی سے آنے دے۔"

(رگ وید منڈل ۱۰)

ڈاکٹر لی بان نے تمدن ہند میں یہ پورا منتر نقل کیا ہے اور اس سے ثابت کیا ہے کہ قدیم آریہ اپنے مردے دفن کرتے تھے۔ یہ جملہ اس منتر کا ہے جو مردے کو دفن کرتے وقت پڑھا جاتا تھا۔

اسی طرح شنکر کا پورا فلسفہ اسلام سے بھی پہلے ایک عربی شاعر کے ایک مصرع میں ملاحظہ فرمائیں۔ الا کل شیء ما خلا اللہ باطل۔ اللہ کے سوا ہر چیز دھوکا یا معدوم ہے۔

ہندی اور ایرانی ایک ہی نسل ہے ان کے مذہب اور نظریات میں باہم اتحاد تعجب خیز نہیں ہے مگر جب ہم پیغمبرِ ایران حضرت زرتشت کی کتاب میں یہ دیکھتے ہیں کہ ہر سورت اعوذ اور بسم اللہ سے شروع ہوتی ہے تو ضرور تعجب ہوتا ہے۔

زرتشت کی کتاب میں ہے :-

بہ بیں یزداں را کہ چساں گسترد سایہ را — دیکھو خدا کو کہ اس نے سایے کو کس طرح بچھایا ہے۔

قرآن میں ہے

الم تر الی ربک کیف مد الظل — تم نے خدا کی طرف نہیں دیکھا کہ اس نے سایے کو کس طرح پھیلایا ہے۔

اسی طرح معراج کا واقعہ اسلام، ایرانی مذہب اور بدھ مت میں مشترک ہے۔ اور اسی طرح بعض امور میں تاویل و تفسیر بھی آپس میں بہت مشابہ ہیں مثلاً جو دلائل ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے خلاف لائے گئے ہیں تقریباً وہی سری شنکر کے نظریۂ مایا کے خلاف لائے جاتے ہیں۔ مجدد صاحب نے وحدۃ الوجود کی یہ تاویل کی ہے۔ یہ ایک حال ہے جو خاص اوقات میں سالک پر طاری ہوتا ہے مگر حقیقت اور واقعہ اس کے خلاف ہے۔ یہی بات ایرانی ثنویت کی طرف سے کہی گئی ہے اور یہی بات دیانند سرسوتی نے ستیارتھ پرکاش میں اپنشدوں کی توحید کی تاویل کرتے ہوئے کہی ہے۔

جا سکتے ہیں اور ان کی جانچ ہو سکتی ہے، ہم خاندان بولیوں سے ان کا مقابلہ اس نظر سے کیا جا سکتا ہے کہ عام لسانی دائرے میں اس زبان کی جگہ معین کی جا سکے لیکن جب میں نے دوبارہ غور کیا تو اسے چھوڑ دینا ہی مناسب معلوم ہوا کیونکہ اس طرح میں ان تفصیلات میں پہونچ جاؤں گا جن کا اس کتاب میں پیش کرنا مناسب نہیں۔ اس کے علاوہ یہ عمل ایسا ہے جس کی طرف ایک عام مطالعہ علم اللسان کی وسیع معلومات کے بغیر ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکے گا۔

ایک سیاح یا زبانوں کا عام مشاہدہ کرنے والے کا اتنا ہی کام ہے کہ جو کچھ وہ دیکھے یا سنے زیادہ تر اسی کو قلمبند کرے، لسانیاتی دار التحقیق کے ساتھ کام دینے والے لوگوں کے لئے کچھ زیادہ دلچسپی کا سامان بھی نہیں رکھتے۔

ؔ دوسرے ایڈیشن میں یہ پیراگراف نہیں ہے بلکہ اس کو نکال کر اوپر کے دو پیراگراف بڑھا دیئے ہیں جو پہلے ایڈیشن میں تھے۔ میں نے ترجمہ میں شامل کر لیا ہے۔

(مترجم)

ضمیمہ جات [1]

ضمیمہ (الف) :-

ہندوستان کی تقریباً تمام زبانوں سے ایک سے دس تک کے اعداد تقابل کے لئے دیے گئے ہیں۔ اعداد کا انتخاب اس لئے کیا گیا کہ ان میں بہت کم تبدیلی ہوتی ہے۔

ضمیمہ (ب) :-

چند اہم تورانی بولیوں سے ضمائر دیے گئے ہیں تاکہ ان کا تقابلی مطالعہ ہو سکے۔ ضمائر کا انتخاب بھی اسی لئے کیا گیا کہ ان میں بھی بہت کم تبدیلی ہوتی ہے۔

ضمیمہ (ج) :-

یہ ضمیمہ پہلے اڈیشن میں نہیں تھا۔ اس میں آسام کی زبانوں کے متعلق سرکاری ذرائع سے جو اطلاعات حاصل ہوئی ہیں ان کے خلاصے دیے گئے ہیں۔

اضافہ :-

یہ بھی دوسرے اڈیشن میں ہے پہلے میں نہیں اس میں دراوڑی زبانیں بولنے والوں کی تعداد دی گئی ہے جو موجودہ حالات میں غلط ہو چکی ہیں۔

---

[1] طوالت کے خیال سے ضمیمے نہیں دیئے گئے ہیں صرف ان کے موضوع کیطرف اشارہ کر دیا گیا۔ (مترجم)