حضرت مجدد کا نظریہ توحید

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

مقبول اکیڈمی
چوک انارکلی، سرکلر روڈ ○ لاہور

3395

حضرت امام ربّانی مجدد الف ثانیؒ

کا

نظریۂ توحید

مع

سوانح حیات

از

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی۔ ایم اے پی ایچ ڈی (علیگ)

ایم اے او کالج، لاہور

مقبول اکیڈمی

چوک انارکلی۔ بالمقابل المنار مارکیٹ۔ لاہور

Marfat.com

86565

جملہ حقوق محفوظ

اہتمام ـــــ ملک مقبول احمد

طابع ـــــ پنجاب پریس لاہور

قیمت ـــــ چار روپے

سنہ ۱۹۶۷ء

مقبول اکیڈمی لاہور

Marfat.com

دیباچہ

(اشاعت سوم)

دوسری اور تیسری اشاعت کے درمیان کافی طویل وقفے کے بعد اب یہ کتاب پھر شائع ہو رہی ہے چونکہ ڈاکٹر آف فلاسفی کے مقالے کی حیثیت سے لکھی گئی تھی۔ اس کے نئے ایڈیشن میں کوئی تصرف اس لئے نامناسب سمجھا گیا کہ اس کی حیثیت ایک یادگار دستاویز کی تھی جسے مصنف نے استحکام کے لیے پیش کیا تھا۔

متن کے علاوہ بعض دوسرے اضافے از قسم تفصیلی عنوانات اور فرہنگ مصطلحات اور فہرست مآخذ کے انداز ہی کئے گئے ہیں۔

اور اس میں انتساب کا اضافہ بھی کیا گیا ہے جہاں تک بحیثیت مصنف کے اس کے نئے ایڈیشن کو بہتر بنانے کی سعی تھی اس کی کمی میں دوسری تصانیف کے ذریعے کرنا چاہتا ہوں۔

میں محمد خلیل الرحمٰن صاحب کا ممنون ہوں جن کی سعی سے مقبول اکیڈمی نے اسے شائع کر کے پھر لوگوں کے سامنے لانے کی سعی کی ہے۔ اس لئے ملک مقبول احمد صاحب مالک مقبول اکیڈمی شکریے کے مستحق ہیں۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی۔ ایم او کالج لاہور

۱۹۶۶ء

Marfat.com

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
دیباچہ طبع سوم	۵	تنزیہ و تشبیہ	۷۸
دیباچہ طبع دوم	۷	انسان اور خدا	۷۹
تمہید	۱۲	ابن عربی کی وحدت وجود پر شیخ مجدد کی تنقید	۸۰
سوانح حیات	۱۹	شیخ مجدد کا تصور توحید	۹۳
شیخ مجدد کا زمانہ	۲۳	شیخ مجدد کے مدارج سلوک	۹۳
علماء	۲۶	ذات و صفات	۹۵
اکبر کی حکمت عملی	۲۸	صفات کی قسمیں	۹۷
شیخ مجدد کے کارنامے	۳۵	نظریۂ تخلیق	۹۹
شیخ مجدد کا اثر مابعد پر	۳۷	خدا اور عالم کی اثنینیت	۱۰۰
مقدمہ	۴۴	انسان	۱۰۲
اصل عالم کی وحدت	۴۷	**باب دوم**	
باب اوّل		شیخ مجدد کے تصور توحید کی مقبولیت	۱۰۵
حضرت مجدد کے نظریہ توحید کا وحدت وجود سے تعلق	۷۳	شاہ ولی اللہؒ	۱۰۷
ابن عربی کی وحدت وجود	۷۴	خواجہ میر ناصر	۱۰۹
ذات و صفات خداوندی	۷۶	خواجہ میر درد	۱۱۰
عالم اور خدا	۷۷	مولوی غلام یحییٰؒ	۱۱۳
وجود عالم کی نفی	۷۷	شاہ رفیع الدینؒ	۱۱۵
وجود عالم کا اثبات	۷۷	شاہ سید احمد بریلویؒ	۱۱۶
	۷۸	خاتمہ	۱۲۱

Marfat.com

دیباچہ

(اشاعتِ دوم)

علی گڑھ نے عموماً اور اُستاذی ڈاکٹر سید ظفر الحسن مدظلہٗ کی ذات گرامی نے خصوصاً مجھے ادھر متوجہ کیا کہ فلسفہ اور مذہب کا مطالعہ کروں۔ موصوف ہی کی ترغیب سے میں نے اسلامی تصوّف میں تحقیق کا کام شروع کیا۔ اور مجھے اس بات پر فخر ہے کہ یہ کام آپ ہی کی ہدایت و نگرانی میں اتمام کو پہنچا۔ یہ رسالہ پہلی مرتبہ ۱۹۴۰ء میں بہ زبان انگریزی شائع ہوا تھا۔ کئی مشہور و معروف علماء نے اس پر تبصرے لکھے۔ اور اس کے متعلق بہت اچھی رائے کا اظہار فرمایا لیکن اس کے ساتھ دیباچہ شامل نہیں تھا جس سے یہ واضح ہوتا کہ اس کی غایت اور اس کا اصول تحقیق کیا ہے۔ اس لیے بعض غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ کسی نے کہا "مصنف نے بے جا اختصار سے کام لیا ہے" کسی نے کہا "یہ کتاب متقشفانہ نظریۂ اسلام کی تائید میں لکھی گئی ہے" کسی نے کہا کہ "علی گڑھ کی عصبیت کی بنا پر اس ضمن میں سرسید کا اور ان کے ساتھ اقبال کا ذکر ایک ہی تسلسل میں کرنا گویا اُن کو مجددینِ اُمت کا درجہ دینا ہے" ایک تبصرہ نگار نے تو یہاں تک کہا

Marfat.com

"جو شخص خود صاحبِ کشف نہ ہو وہ دو صاحبانِ کشف و شہود کے مابین کسی مسئلہ مابہ النزاع کے باب میں حکم بننے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔" پس یہ بے محل نہ ہوگا۔ کہ چند الفاظ میں اس تحقیق کی غرض و غایت اور اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا ہے اُسے بیان کر دوں اور اس جسارت کی عذر خواہی کر دوں۔

یہ رسالہ ڈاکٹر آف فلاسفی کے مقالہ کے طور پر لکھا گیا تھا۔ پس اُن تمام امور کی تفصیل جن پر ایک عام دلچسپی کی کتاب میں بوضاحت و صراحت بحث کی جا سکتی تھی بے محل تھی یہ اس کے اختصار کا سبب ہے۔

جہاں تک اس کی غایت اور طرزِ تحقیق کا سوال ہے یہ امر قابلِ غور ہے کہ جیسے سائنس کا کام ہے کہ حقائق کا انکار کرنے کے بجائے اُن کی توجیہہ کر کے انھیں سمجھے اسی طرح فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ بھی حقائق کی توجیہہ کرے فلسفہ کو یہ حق حاصل ہے کہ غیر منقد مسلّمات کو شبہ کی نظر سے دیکھے۔ مگر یہ کسی طرح جائز نہیں کہ وہ اُن حقائق کا جو شعورِ انسانی کی مختلف صورتوں کی بنیاد ہیں، انکار کر دے حقیقتاً ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب کے الفاظ میں فلسفہ کا مقصد یہ ہے کہ شعور انسانی کی مختلف صورتوں میں جو حقائق مضمر ہیں اُن کی صحت کی اساس تلاش کرے اور نظامِ حقیقت میں اُن کی جگہ تجویز کرے۔

فلسفیانہ تحقیق کی ابتدا دو طرف سے ممکن ہے۔ منظور کی طرف سے یا ناظر کی طرف سے غیر تنقیدی یعنی اعتقادی فلسفہ منظور کی طرف سے ابتدا کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ حقیقت کی ماہیتِ اصلی کیا ہے لیکن انتقادی یا تنقیدی فلسفہ ناظر کی طرف سے ابتدا کرتا ہے اور ناظر اپنے بارے میں پوچھتا ہے اور صور شعور کے بنیادی حقائق کا اعتراف کرتا ہے اور بیک وقت تضمنات کے مابین التباس اور ان کے حدود سے تجاوز کرنے سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں، اُن کا تجسّس کرتا ہے۔ ما بعد اگر علم اور مذہب

Marfat.com

کی حقیقت اور اُن کے تضمنات کو سمجھنا درکار ہو تو شعورِ نظری اور شعورِ مذہبی کی سب سے اعلیٰ اور ترقی یافتہ صورتوں کے حوالہ سے ان کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ لیکن جس طرح یہ سوال کہ علم کی حقیقت اور اس کے تضمنات کیا ہیں، کانٹ اور ہیگل جیسے فلاسفہ کی فکر رجوع کئے بغیر حل نہیں کیا جا سکتا اسی طرح محمدؐ رسول اللہ کے کامل مذہبی شعور کے حوالے کے بغیر مذہب اور اس کے تضمنات کی حقیقت کا سوال حل نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس سوال پہ براہِ راست قرآن کے حوالہ سے غور کیا گیا ہے۔ پس اس سعی کو مسائل تصوف و مذہب کی غیر جانبدارانہ بحث کی بجائے اسلام کی متقشفانہ توضیح خیال کرنا غلطی ہے۔ علاوہ بریں چونکہ یہ سوال مسلمان متصوفین کے سلسلہ میں اٹھایا گیا، اس لیے اس پہ محمدؐ رسول اللہ اور قرآن کے حوالہ سے غور کرنا اور بھی زیادہ ضروری ہو گیا۔

نیز یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اکابرِ اُمت میں ہر شخص کی بزرگی اس کے اعمال کے کتاب و سنت کے مطابق ہونے، اخلاص باللہ اور تزکیہ پہ منحصر ہے۔ اس پہ منحصر نہیں کہ اس نے مذہب کی فلسفیانہ تشکیل یا علم کلام کی تدوین کی ہے کیونکہ مقبولیت علمی جدّ و جہد دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ اندریں صورت یہ امر مستبعد نہیں کہ علمی حیثیت سے ایک بزرگ کے نتائج اس کی نیک نیتی کے باوجود قرآنی تعلیم سے بتمام و کمال ہم آہنگ نہ ہوں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک اور شخص جس کا بہ اعتبار روحانیت کوئی بلند مقام نہ ہو، مگر اس کے نتائج علمی حیثیت سے قرآن کے مطابق ہوں۔ پس اگر یہ بیان کر دیا گیا کہ سرسید اور اقبال بھی توحیدِ مذہبی پہ مصر ہیں۔ تو اس سے کیا قباحت لازم آگئی۔ در اصل اس اعتراض کا مبنیٰ یہ ہے کہ مذہب کی حقیقت ذات و صفاتِ الٰہی کا علم ہے اور کمالِ مذہبی معرفتِ الٰہی میں مضمر ہے۔ جس نے اس قسم کی تدوین کی وہ کامل ہے۔ رہے مکارمِ اخلاق اور اخلاص وغیرہ وہ اس علم کے نتائج ہیں۔ اور ریاضت اور آرائش زاہد کی حیثیت رکھتے ہیں پس سرسید اور اقبال

Marfat.com

کا نام اس وجہ سے لینا کہ وہ توحیدِ وجودی کے بجائے توحید تنزیہی پہ اصرار کرتے ہیں بے محل ہے۔ لیکن یہ تو ساری کی ساری عمارت ہی غلط بنیادوں پہ کھڑی ہے۔

تصوّف اور کشف دو مختلف چیزیں ہیں۔ اور کشف کے دو پہلو ہیں۔ ایک تاثری اور ایک تخیلی۔ تاثر کی حیثیت سے کشف ایک امر باطنی یعنی ذاتی اور صرف صاحب کشف کی زندگی کا جزو اور اس کی ملکیت ہے اور غیر صاحب کشف کی دسترس سے بالاتر ہے۔ لیکن تخیلی پہلو کشف کی تعبیر ہے۔ اس لیے بجا طور سے اسی پہ بحث کی جا سکتی ہے۔ اسی کو تعبیر کہتے ہیں اور یہی تصوّف ہے۔ کیونکہ وہ نظریہ حقیقت کی تشکیل کرتا ہے اور اُسے بیان کرتا ہے تشکیل حقیقت کی یہی تمنا ہے جس کی وجہ سے صوفیہ نے اپنے مافی الضمیر کو بیان کرنے کے لئے اس قدر فصاحت اور شیوہ بیانی سے کام لیا ہے کہ اسکی نظیر غیر صوفیہ کے ہاں نہیں ملتی۔ لیکن جب ایکدفعہ یہ کشف بیان ہو چکا تو اب ساری بحث اس بیان پر ہوگی۔ لہذا ان تعبیرات کو پرکھنے کیلئے خود صاحبِ کشف ہونے کی شرط لگانا محض مغالطہ انگیزی ہے اور ان تعبیرات کو تنقید و جرح سے بالاتر سمجھنا شرک فی النبوۃ کے مترادف ہے۔

مذہب ہو یا فلسفہ، جمالیات ہوں یا اخلاقیات، علم کلام ہو یا تصوّف یہ سب کے سب انسانی فضائل ہیں اور ان میں سے کوئی فضیلت بھی اس وقت تک قابلِ تسلیم نہیں ہو سکتی جب تک وہ انسان کی بنیادی تمناؤں سے ہم آہنگ نہ ہو۔ چونکہ وجودی تصوّف پہلی ہی نظر میں مذہب و اخلاق سے متصادم نظر آتا ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ کش مکش واقعی ہے یا غیر واقعی، اور اگر واقعی ہے تو عقل اس پر اصرار کرتی ہے کہ اس بات کا کھوج لگایا جائے کہ اس کشمکش کا مبدا کیا ہے نیز یہ کہ کشف و شہود کی جو کچھ بھی حیثیت و اہمیت ہو، لازم ہے کہ اسے بھی دیگر فضائل انسانی کی طرح پرکھا جائے۔ پس ایک فلسفی کا یہ حق ہے کہ اُس پر جرح و تنقید کرے۔ اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ خود صاحب کشف بھی ہو۔

جہاں فصوص الحکم کے متن کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ کاشانی کی شرح فصوص سے نقل

Marfat.com

کیا گیا ہے۔ کیونکہ حوالوں کی تطبیق کے لئے نظرثانی کرتے وقت فصوص الحکم کا متن دستیاب نہیں ہو سکا تھا۔

ادائے فرض میں کوتاہی ہو گی۔ اگر میں یہ اعتراف نہ کروں کہ پیر مصباح الدین مرحوم رامپوری نے اپنے ذاتی کشف و شہود کی بنا پر بہت سے مقامات سلوک کی وضاحت فرما کر اُن کے سمجھنے میں میری مدد فرمائی۔ نیز یہ کہ مولانا ابوبکر شیث مرحوم ناظم دینیات علی گڑھ یونیورسٹی نے محمود منزل لائبریری سے استفادہ کرنے میں مجھے ہر قسم کی سہولت بہم پہنچائی اور ماخذوں کی عربی عبارات کی لسانی مشکلات رفع فرمائیں۔

برہان احمد فاروقی

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

اس مقالہ میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے تصور توحید کو بیان

سلہ مجدد کا تصور ابو داؤد (متوفی 275ھ) کی اس حدیث سے ماخوذ ہے، ان اللہ یبعث فی ہذہ الامۃ علی راس کل مائۃ سنۃ من یجدد لہا امر دینہا یعنی اس امت میں ہر صدی کے شروع میں اللہ تعالیٰ ایک شخص کو پیدا کیا کرے گا جو دین کی تجدید کرے گا۔ مندرجہ ذیل اکابر اپنے اپنے صدی کے مجدد شمار ہوتے ہیں عمر بن عبد العزیز (101ھ) پہلی صدی کے، امام شافعی محمد بن ادریس (ف 204ھ) دوسری صدی کے، ابن سریج (ف 306ھ) تیسری صدی کے امام باقلانی احمد بن طیب (403ھ) یا امام اسفرائینی احمد بن محمد (406ھ) چوتھی صدی کے، امام غزالی (ف 505ھ) پانچویں صدی کے، امام فخر الدین رازی (ف 606ھ) چھٹی صدی کے، ابن دقیق العید (702ھ) ساتویں صدی کے، امام بلقینی سراج الدین (ف 805ھ) آٹھویں صدی کے، جلال الدین سیوطی (ف 911ھ) نویں صدی کے، باقی صفحہ آئندہ پر

Marfat.com

کی سعی کی ہی ہے۔ شیخ موصوف کو بر بنائے الہام یہ یقین تھا کہ وہ الف ثانی کے مجدد ہیں[1]

(دیکھو عون المعبود فی شرح ابی داؤد جلد چہارم صفحہ ۱۸۱) بہرکیف یہ امر قابل توجہ ہے کہ شیخ احمد کے سوا کسی نے مجدد الف ثانی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔

خواجہ کمال الدین محمد احسان نے روضۃ القیومیہ میں دو حدیثیں نقل کی ہیں۔ ایک جامع الدرر سے اور دوسری جمع الجوامع سے (۱) یبعث رجل علی احدعشر مائۃ سنۃ ھو نور عظیم اسمہ اسمی بین السلاطین الجابرین یدخل الجنۃ بشفاعتہ رجال الوفا یعنی گیارھویں صدی کے شروع میں ایک شخص پیدا ہوگا جو نور عظیم ہوگا۔ اس کا نام میرا نام (احمد) ہوگا۔ وہ درشاہان جبار کے مابین پیدا ہوگا اسکی شفاعت سے ہزاروں آدمی جنت میں داخل ہوں گے (۲) یکون رجلاً فی امتی یقال صلۃ یدخل الجنۃ بشفاعتہ کذا وکذا یعنی میری امت میں ایک شخص ہوگا۔ جسے لوگ صلہ کہیں گے، جس کی شفاعت سے لوگ جنت میں داخل ہوں گے، وغیرہ وغیرہ۔

خیال کیا جاتا ہے کہ یہ پیشگوئیاں شیخ احمد کے متعلق تھیں (دیکھو اردو ترجمہ روضۃ القیومیہ رکن اول صفحہ ۳۷ و ۳۸)۔

[1] شیخ مجدد نے اپنے بیٹے خواجہ محمد صادق (ت ۱۰۲۵ھ) کے نام ایک خط میں مجدد کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"اے فرزند ایں زمانے آں نسبت کہ در امم سابقہ دریں طور وقتے بواز ظلمت پیغمبر اولوالعزم مبعوث می گشت و احیائے شریعت جدیدہ می کرد ودریں امت کہ خیر الامم است وپیغمبر ایشاں خاتم الرسل علماء را مرتبہ انبیائے بنی اسرائیل دادہ اند وبوجود علماء از وجود انبیاء کفایت فرمودہ اند لہٰذا بر سر ہر مائۃ از علماء ایں امت مجددے تعین می نمایند کہ احیائے شریعت فرماید علی الخصوص بعد از مضی الف کہ در امم سابقہ بعثت پیغمبر اولوالعزم است وبہ ہر پیغمبرے دراں وقت اکتفا نہ نمودہ اند۔ دریں طور وقتے عالمے عارفے تام المعرفت درکار است کہ قائم مقام اولوالعزم امم سابقہ باشد" (مکتوبات امام ربانی جلد اول مکتوب صفحہ ۲۳۴)۔

علاوہ ازیں خود اپنے مجدد ہونے کا دعویٰ ان واضح الفاظ میں کرتے

Marfat.com

سب سے پہلے جس شخص نے شیخ احمد سرہندی کو مجدد الف ثانی کے لقب سے ملقب کیا وہ اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام ملا عبدالحکیم[1] سیالکوٹی تھے۔ تمام علماء کرام وصوفیائے عظام نے بھی انھیں مجدد تسلیم کیا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ[2] اور

دگزشتہ سے پیوستہ) ہیں "این معارف از حیطۂ ولایت بیرون است ارباب ولایت دررنگِ علمائے ظاہر در ادراک آں عاجز اند و در درک آں قاصر اند۔ ایں علوم مقتبس از مشکوٰۃ انوار نبوت اند علی اربابہا الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ کہ بعد از تجدید الف ثانی بہ تبعیت و وراثت تازہ گشتہ اند و بہ طراوت ظہور یافتہ صاحب ایں علوم و معارف مجدد ایں الف است کما لا یخفی علی الناظرین فی علومہ و معارفہ۔ بدانند کہ بر ہر مائۃ مجدد گزشتہ است مجدد مائۃ دگر ست و مجدد الف دیگر چنانچہ درمیان مائۃ والف فرق است در مجددین اینہا نیز ہماں قدر فرق ست بلکہ زیادہ ازاں" (دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوب ۴) مزید برآں وہ اپنے بیٹے خواجہ محمد معصوم (۱۰۰۹-۱۰۷۹ھ) کے نام خط میں لکھتے ہیں۔ الحمد للہ الذی جعلنی صلۃ بین البحرین ومصلحاً بین الفئتین (دیکھو مکتوب امام ربانی جلد دوم مکتوب ۶) غالباً یہ اشارہ جو حاشیہ گزشتہ کی حدیث (۲) کی طرف ہے

---

[1] خزینۃ الاصفیاء جلد اوّل ص ۶۱۴

[2] شاہ ولی اللہ (۱۱۱۴-۱۱۷۶ھ) اپنے زمانے کے سب سے بڑے عالم اور متصوف فلسفی بھی تھے۔ وہ طریقہ نقشبندیہ مجددیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے سلوک اپنے والد شاہ عبدالرحیم سے حاصل کیا تھا۔ وہ تفسیر وحدیث میں ایک خاص طریقہ کے بانی ہیں انھوں نے قرآن شریف کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ اور بہت سی مشہور کتابیں حدیث، کلام اور تصوف پر چھوڑی ہیں۔

Marfat.com

شاہ عبدالعزیز[1] منجملہ ان اکابر علماء و صوفیہ کے ہیں۔ جو انھیں ہمیشہ مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز نے تو کسی مقام پر یہ بھی کہا ہے کہ متصوفین اسلام میں دو حضرات بہت زیادہ عظیم المرتبت ہیں۔ شیخ عبدالقادر جیلانی اور شیخ احمد سرہندی۔ مگر میں یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان میں کون برتر ہے۔

شیخ احمد سرہندی متصوفین اسلام میں وہ عظیم الشان بزرگ ہیں جنھوں نے توحید میں وحدت[2] وجود کے عقیدے کی بڑے شد و مد سے علی الاعلان تردید کی۔ اس زمانہ میں توحید کا یہ تصور شائع ہو چکا تھا خصوصاً ابن عربی[3] کے زمانہ سے جنھوں نے اسے نہایت شرح و بسط کے ساتھ لکھا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام مابعد میں عقیدۂ وحدتِ وجود مسلّم ہو گیا۔

---

[1] شاہ عبدالعزیز (۱۱۵۹-۱۲۴۸ھ) شاہ ولی اللہ کے سب سے بڑے بیٹے تھے اور اپنے زمانے کے سب سے بڑے عالم، انھوں نے مشہور و معروف بزرگ شاہ سید احمد بریلوی کو حدیث کی تعلیم دی تھی۔ اور طریق نقشبندیہ میں داخل کیا تھا۔ انھوں نے بہت سی کتابیں کلام و حدیث پر لکھی ہیں۔

[2] وحدت وجود یا توحید وجودی سے مراد ہے۔ وجود کا ایک ہونا اکثر متصوفین اسلام کا یہی نظریہ ہے۔ یہ عقیدہ آسانی سے نظریۂ عینیت بن جاتا ہے۔ یعنی وہ وجود عین ہے تمام اشیاء کا، اور مآل کار وہ "ہمہ اوست" سے مبدل ہو جاتا ہے یعنی وہ موجود خدا ہے۔ اور خدا ہے۔ اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ اس نظریہ کو وجودیت سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے وجودین، صوفیۂ وجودیہ یا موحدین وہ ہیں جو وحدت وجود پر اعتقاد رکھتے ہیں

[3] محی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ھ) بڑے عظیم الشان بزرگ ہیں انھیں بجا طور پر شیخ اکبر کہا جاتا ہے۔ وہ اندلس میں بمقام مرسیہ پیدا ہوئے۔ کچھ مدت کے بعد اشبیلیہ میں منتقل ہو گئے۔ جو تیس سال تک

Marfat.com

وحدتِ وجود کے خلاف شیخ مجددؒ کا احتجاج بربنائے استدلال کلامیہ یا فلسفیہ نہیں بلکہ وہ کشف[1] و شہود پر مبنی ہے لہٰذا اس سے متصوفین میں ایک طویل بحث پیدا ہو گئی ہے۔ بہت سے علمائے متصوفین نے اُن کے مسلک سے اختلاف کیا اور دوسرے گروہ نے اُن کے مسلک کی شدومد سے تائید کی اور بعض نے اس اختلاف کو نزاع لفظی قرار دیا۔ مجھے مناسب معلوم ہوا کہ اپنی استعداد کے مطابق یہ تحقیق کرنے کی پوری پوری سعی کروں۔ کہ حق الامر کیا ہے۔

اس سے پہلے کہ یہاں کچھ اور تحریر کیا جائے شیخ احمد سرہندیؒ کے سوانح حیات کا ایک مختصر بیان اُن کے زمانہ کے حالات کو بالخصوص پیش نظر رکھتے ہوئے بے محل نہ ہو گا۔

(گذشتہ سے پیوستہ) ان کا وطن رہا ۵۹۸ھ میں وہ مشرق کی سیاحت کو روانہ ہوئے۔ جہاں سے پھر وطن واپس نہیں گئے۔ مکہ اور موصل بھی گئے۔ جہاں جہاں وہ گئے۔ شہرت ان کے ہم رکاب رہی۔ بالآخر دمشق میں قیام کیا جہاں ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔ اعمال مذہبی میں وہ فرقہ ظاہریہ کے پیرو تھے۔ لیکن عقائد میں کسی کے مقلد نہ تھے۔ وہ نورِ باطن کو اپنا مقتدیٰ جانتے تھے۔ جس سے وہ اپنے آپ کو خاص طور پر فیضیاب سمجھتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ چار سو کتابوں کے مصنف تھے۔ جن میں سب سے مشہور "فتوحات مکیہ" اور "فصوص الحکم" ہیں۔ موخر الذکر کتاب میں انھوں نے وحدت وجود پر مفصل بحث کی ہے۔ مصر میں ان کی تکفیر اور انہیں قتل کرنے کی تحریک کی گئی۔ علامہ ابن تیمیہ (۶۶۱-۷۲۸ھ) نے جو اجل علمائے اسلام میں سے ہیں۔ بڑی سختی سے ابن عربی کی تردید کی ہے (دیکھو منہاج السنتہ وغیرہ)

[1] کشف کے لغوی معنی ہیں کھولنا۔ نورِ باطن کے ذریعہ سے واقعات و حقائق (حقائق مادی و روحانی) کا ادراک کشف ہے۔ عموماً یہ صور

Marfat.com

ذہنی اور علامات کی شکل میں واقع ہوتا ہے۔ شہود بلا واسطہ ادراک ہے ذات و صفات الٰہی کا۔ الہام کے معنی ہیں دل میں کسی بات کا پڑنا۔ اصطلاحاً یہ مخصوص ہے اولیا اللہ کے ساتھ۔ دراصل یہ عالم بالا سے ہدایت کا حاصل ہونا ہے۔ جو ہدایت اس طرح حاصل ہوتی ہے۔ وہ چونکہ پوری طرح محقق نہیں ہوتی، لہذا اس کی پیروی سب پر لازم نہیں ہوتی، بلکہ اس کا لزوم صرف ان کے لئے ہے جنہیں یہ حاصل ہوا ہو بشرطیکہ وہ وحی کے (جو انبیاء کے لئے مخصوص ہے) خلاف نہ ہو۔

وحی کے لغوی معنی ہیں حکم یا خبر۔ اصطلاحاً وحی اس خبر کو کہتے ہیں جو خدا کی طرف سے نبی کو پہنچتی ہے۔ اس کی سب سے اعلیٰ صورت وہ ہے جو فرشتہ کی وساطت سے حاصل ہو۔ وہ ہدایت جو وحی سے حاصل ہوتی ہے بغایت یقینی اور سب کے لئے حجت ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

سوانح حیات

شیخ احمد حضرت عمر فاروقؓ کی اولاد میں سے ہیں۔ وہ بمقام سرہند ۹۷۱ھ میں پیدا ہوئے۔ سرہند دراصل سہرند ہے۔ جس کے معنی ہیں شیروں کا جنگل۔ کہتے ہیں کہ فیروز شاہ تغلق کے زمانہ میں ایک مرتبہ شاہی خزانہ محافظوں کی نگرانی میں اس جنگل سے گزر رہا تھا۔ جب قافلہ اس مقام پر پہنچا۔ جہاں اب سرہند آباد ہے۔ تو ایک صاحب کشف بزرگ پر جو قافلہ کے ہمراہ سفر کر رہے تھے، یہ ظاہر ہوا کہ اس مقام پر ایک بہت بڑا ولی اللہ پیدا ہو گا۔ یہ خبر بادشاہ تک پہنچی۔ اس نے حکم دیا کہ وہاں ایک شہر تعمیر کرایا جائے۔ تعمیر شہر کا کام امام رفیع الدین[1] کے سپرد

---

[1] امام رفیع الدین شیخ احمد کے اسلاف میں چھٹی پشت میں ہیں۔ وہ خواجہ فتح اللہ مقرب بادشاہ کے بھائی اور مخدوم جہانیاں سید جلال الدین بخاری کے مرید تھے۔ انہیں تعمیر شہر سرہند کا کام سپرد کیا گیا تھا اور اس کے مکمل ہونے کے بعد وہ وہیں بس گئے تھے۔

Marfat.com

ہوا۔ جو شیخ احمد کے اجداد میں سے ہیں کہتے ہیں کہ جب شہر زیر تعمیر تھا۔ تو بوعلی شاہ قلندر[۱] تشریف لائے۔ اور انھوں نے اس میں مدد دی، اور امام رفیع الدین کو بتایا کہ وہ ولی جس کے متعلق پیشینگوئی کی گئی ہے۔ آپ کی اولاد میں ہوگا۔[۲]

شیخ احمد نے اپنی ابتدائی تعلیم گھر پر پوری کی۔ پہلے قرآن شریف حفظ کیا۔ پھر حدیث و تفسیر اور معقولات کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کے بعد تکمیل کے لئے نکلے اور اس زمانہ کے اکابر علماء کے پاس مختلف مقامات پر جاکر علم حاصل کیا۔ جس زمانہ میں شیخ احمد آگرہ میں حدیث و تفسیر کے مطالعہ میں مشغول تھے۔ ابوالفضل اور فیضی نے جو شہنشاہ اکبر کے دستِ راست تھے۔ اُن کی ذہانت کا شہرہ سُن کر انھیں اپنے حلقۂ احباب میں داخل کرنے کی سعی کی۔ مگر یہ دوستی زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکی۔ کیوں کہ ابوالفضل کے خلافِ اسلام عقائد شیخ پر بہت گراں تھے۔ کہتے ہیں کہ فیضی کی مشہو

۱؎ شرف الدین بوعلی شاہ قلندر پانی پتی مشہور و معروف اولیا میں ہیں۔ وہ عراق سے پانی پت تشریف لائے۔ جہاں ان کا انتقال ۷۲۴ھ میں ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے شہر سرہند کی تعمیر میں مدد دی تھی۔ تاریخوں میں مطابقت نہیں ہے۔ فیروز شاہ کا عہدِ سلطنت جس میں سرہند تعمیر ہوا، ۷۵۲ھ سے شروع ہوتا ہے۔ یعنی بوعلی شاہ قلندر کے انتقال سے ۲۸ سال بعد۔

۲؎ دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۲۲، ۲۳

Marfat.com

و مصروف تفسیر سواطع الالہام[1] کا کچھ حصہ شیخ موصوف نے لکھا تھا[2]

تعلیم پوری کرنے کے بعد نو عمری ہی میں شیخ احمد نے اپنے والد شیخ عبد الاحد کے زیر ہدایت جو بہت بڑے متصوف تھے۔ سلوک و تصوف کی طرف توجہ کی اور جلدی چشتیہ اور سہروردیہ طریقوں میں خلافت[3] حاصل کر لی[4]۔ اٹھائیس سال کی عمر میں وہ دہلی گئے۔ اور خواجہ باقی باللہ (۹۷۲ سے ۱۰۱۲ھ)[5] سے طریقہ نقشبندیہ میں خلافت حاصل کی۔ خواجہ باقی باللہ وہ شخص ہیں جن سے طریقہ نقشبندیہ ہندوستان میں رائج ہوا ہے۔ کہتے ہیں کہ خواجہ باقی باللہ کو خواب میں یہ ہدایت ہوئی تھی کہ وطن یعنی افغانستان ترک کر کے ہندوستان جائیں اور ایک عظیم المرتبت بزرگ کو داخل طریقہ فرمائیں[6]۔ یہ بزرگ شیخ احمد تھے۔ انھوں نے جلد مدارج سلوک کو تمام کر لیا۔ اور اتنی ترقی کی کہ خود خواجہ باقی باللہ مریدوں کی طرح آپ کے

---

[1] سواطع الالہام جو تفسیر بے نقط کے نام سے مشہور ہے، قرآن شریف کی تفسیر ہے جو ابو الفیض فیضی ملک الشعراء دربار اکبری نے عربی میں لکھی ہے۔ اس کی بڑی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کوئی حرف منقوط استعمال نہیں ہوا۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ عربی حروف تہجی میں پندرہ حروف منقوط ہیں۔ اور فقط گیارہ غیر منقوط۔

[2] دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۶۲،۶۱،۶۰ نیز دیکھو حضرات القدس جلد دوم ص ۱۷۹

[3] تصوف کی اصطلاح میں خلافت کے معنی ہیں مرشد کی سند یعنی یہ کہ مرید نے سیر سلوک کو تمام کر لیا ہے اور وہ ارتقائے روحانی میں اس درجہ پہنچ گیا ہے جہاں اسے دوسروں کو تلقین سلوک کا کام تفویض کیا جا سکتا ہے۔

[4] دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۶۹، ۷۰

[5] 〃 〃 〃 〃 ص ۷۶ تا ۸۱

[6] 〃 〃 〃 〃 ص ۷۲ تا ۷۳

Marfat.com

حلقہ میں بیٹھنے لگے[1] خواجہ باقی باللہ نے خود تسلیم کیا کہ میں شیخ احمد کے فیض روحانی کی بدولت وحدتِ وجود کے کوچۂ تنگ سے نکلا ہوں[2]۔

---

[1] دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اوّل ص ۱۱۳

[2] دیکھو زبدۃ المقامات ص ۱۵۵

86565

Marfat.com

شیخ مجدد کا زمانہ

جب شیخ مجدد نے الف ثانی کے اصلاحی کام کا آغاز کیا۔ اُس وقت حالت یہ تھی کہ تصوف[1] مسلمانوں کی روح میں جاگزیں ہو چکا تھا۔ اسلام کے مشخص و ممتاز اور اس عالم سے ماوراء خدا کا اعتقاد متصوفین کے وحدت الوجودی خدا کے عقیدہ سے بدل چکا[2] تھا۔ کرامت اولیاء میں عقیدت عام ہو گئی تھی اور قوائے باطنی کی نشوونما کے لیے بہت سے خلافِ اسلام طریقے تصوف میں داخل ہو گئے تھے اور متصوفین یہاں تک پہنچ گئے تھے کہ احکامِ شریعت[3] کی تکذیب

---

[1] تصوف اسلامی ایک سعی ہے اُن حقائق کے بلا واسطہ ادراک کی جن کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ وہ صاحبِ وحی پر منکشف ہوئے تھے۔

[2] منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۵۸

[3] شریعت سے مراد ہے اسلام کا قانون جو اعمال و عبادات کی صورتیں متعین کرتا ہے۔ طریقت سے مراد ہے تزکیہ روحانی کے ذریعہ خدا تک

Marfat.com

کریں۔ اور اُن کے حجّت ہونے سے انکار کریں اور شریعت کو ظاہری اور سطحی چیز قرار دیں۔ سماع[1] کا رواج عام ہو گیا تھا متصوفین سنّت نبوی سے بے پروا تھے۔ اور سکر[2] کو صحو پر ترجیح دیتے تھے۔ جو مکالمہ[3] محمود غزنوی اور شیخ ابوالحسن خرقانی کے مابین واقع ہوا، وہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ متصوفین نے اسلام اور پیغمبر اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا۔

دگذشتہ سے پیوستہ) پہنچنے کا راستہ جس کے لئے صوفیاء بعض خاص ریاضات و مجاہدات اختیار کرتے ہیں۔ معرفت سے مراد ہے خدا کی پہچان جو روحانی ارتقاء، صفائے باطن اور تزکیۂ قلب سے حاصل ہوتی ہے۔ حقیقت سے مراد وہ حقیقت ہے جو شریعت میں مضمر ہے اور نور باطن سے حاصل ہوتی ہے۔ شیخ مجدّد کے نزدیک شریعت سے مراد اسلام کا قانون ہے اور طریقت سے مراد ہے احکام شرع کے خلاف کرنے کے رجحان کو دفع کرنے کی سعی۔ معرفت سے مراد ہے اس امر کا تحقق ہونا کہ ہم خدا کو بلا واسطہ نہیں جان سکتے۔ اور حقیقت سے مراد ہے اعمال شرعی کی حقانیت پر ایمان کامل۔

[1] سماع سے مراد ہے وجد و حال طاری کرنے کے لئے گانا سننا جو صوفیا کے ہاں رائج ہے۔

[2] سکر۔ اس کے معنی ہیں نشہ۔ یہ سالک کی ایسی حالت کا نام ہے جس میں وہ عشق الٰہی یا تجلّی الٰہی سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ اور اس کا اختیار اور عقل کم و بیش ضائع ہو جاتے ہیں۔ صحو ضد ہے سکر کی۔ یہ ایک حالت ہے جس میں سالک کو خود اپنے اور اپنی عقل کے اوپر پورا قابو ہوتا ہے اور وہ جذبات سے مغلوب نہیں رہتا۔ حالت صحو کو سکر سے ارفع اور اعلیٰ سمجھا جاتا ہے۔

[3] سلطان محمود غزنوی (۴۲۱ھ) ایک مرتبہ خرقان کے پاس سے گزرا۔ اس نے شیخ ابوالحسن خرقانیؒ (۴۲۵ھ) کی شہرت سنی تھی اور شیخ سے ملاقات کرنا چاہتا تھا۔ پس ایک قاصد شیخ کی خدمت میں

Marfat.com

روانہ کیا۔ کہ باریابی کی اجازت لائے اور قاصد کو ہدایت کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہ ہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا: اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چنانچہ قاصد نے یہی کیا۔ شیخ نے فرمایا کہ "من در اطیعوا اللہ چناں مشغولم کہ از اطیعوا الرسول خجالتہا دارم تا بہ اولی الامر چہ رسد" گویا اطاعت خدا اور اطاعت رسول دو الگ الگ چیزیں ہیں اور بغیر اطاعت رسول کے اطاعت خدا ممکن ہے۔ ملاحظہ ہو تذکرۃ الاولیاء ص۱۴۵ دیکھو مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۱۵۲۔

عُلماء

علاوہ ازیں علماء علم دین صرف فقہ ہی کو سمجھنے لگے تھے اور قرآن اور حدیث سے جو اسلام کا حقیقی سرچشمہ ہیں تشبث و استنباط کرنا چھوڑ چکے تھے پس اسلام کا صرف فقہی نقطۂ نظر باقی رہ گیا تھا اور روح اسلام فنا ہو چکی تھی۔ اکثر علماء کی حالت مخدوم الملک جیسی تھی، جو ادائیگی زکوٰۃ سے بچنے کے لئے سال کے آخر میں اپنی تمام جائیداد اپنی بیوی کے نام منتقل کر دیا کرتا تھا۔ اور سال آئندہ پوری مدت گزرنے سے پہلے پھر اپنے نام منتقل کروالیتا تھا[۱]۔ علماء مسائل فقہ کی موشگافیوں میں منہمک تھے اور معمولی سے معمولی اختلاف پر سخت سے سخت جھگڑے پیدا کرتے تھے۔ وہ جاہ پرست تھے اور ہمیشہ دنیاوی اقتدار حاصل کرنے کی سعی میں مصروف رہتے تھے۔ انھیں ہمیشہ ایسے فتوے دینے کے لئے آمادہ کیا

---

[۱] منتخب التواریخ جلد دوم ص۲۰۳

Marfat.com

جاسکتا تھا۔ جن کی رو سے حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیا جاسکے مخدوم الملک کے متعلق کہا جاتا ہے۔ کہ اس نے یہ فتوےٰ دیا تھا۔ کہ فریضۂ حج باقی نہیں رہا بلکہ حقیقتاً وہ مضر ہو گیا ہے۔[1]

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم صـ ۲۰۳، ۲۵۹

Marfat.com

اکبر کی حکمتِ عملی،

مغل بادشاہ اکبر کی حکمتِ عملی جس پر وہ اپنے دورِ حکومت میں ہمیشہ عامل رہا، دراصل مسلمانوں کے شعورِ مذہبی کو ضعف اور صدمہ پہنچانے کے لئے وضع کی گئی تھی۔ اس کے بعض پہلوؤں سے ان کے جذبات سخت مشتعل ہوئے۔ اور انھوں نے محسوس کیا کہ ہندوستان میں اسلام ختم ہو گیا۔ ایک ہمعصر مؤرخ اور جوشیلا مسلمان ملّا عبدالقادر بدایونی اکبر کے عہدِ حکومت کے حالات اس طرح بیان کرتا ہے کہ اُس سے وہ بے چینی اور اضطراب جس میں مذہبی مسلمان ان دنوں مبتلا تھے۔ پوری طرح نمایاں ہو جاتے ہیں۔ مُلّا بدایونی کی رائے ہے کہ بادشاہ اپنی ہندو رعایا کو خوش کرنا چاہتا تھا۔ اُس نے اپنا رُخ اسلام سے پھیر لیا تھا[1]۔ علماءِ سو کی جو اُس کے موردِ عنایات بننے کے لئے ہر بات کر سکتے تھے ہمت افزائی

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم ص۲۵۵

Marfat.com

کرتا تھا۔ اس نے اپنے گرد و پیش ایسے لوگوں کو جمع کر لیا تھا جو حقیقتاً وحی اور شرع کے منکر تھے۔ وحی پر عقیدہ رکھنے کو کورانہ تقلید یعنی ایسی ادنیٰ ذہنیت بتایا جاتا تھا۔ جو صرف جاہلوں کے مناسب حال ہو۔ صرف یہی نہیں بلکہ اکبر نے اس سے بھی تجاوز کیا۔ اور علی الاعلان اسلام کی مخالفت شروع کر دی اور یہ خیال ظاہر کیا کہ احکام اسلام محض عارضی اور بے دلیل ہیں۔[۱] اس زمانہ میں جب عقائد اسلام اور مسائل دین کے متعلق بدگوئی اور اُن پر ہر طرف سے اعتراضات شروع ہوئے بہت سے بدبخت ہندوؤں اور ہندو زدہ مسلمانوں نے پیغمبر اسلام پر زبان طعن وتشنیع دراز کرنی شروع کی۔ علماء سوا اپنی تصنیفات میں شہنشاہ کی عصمت کا اعلان کرتے تھے۔ اور خطبۂ کتاب میں صرف توحید کے بیان پر اکتفا کر کے بادشاہ کے القاب و خطابات لکھ دیتے تھے۔ اور کسی کی یہ مجال نہ تھی کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا نام علیٰ الرغم الکذابین خطبہ میں لیتا۔ یہ حالات تھے۔ تمام ابتری پھیل گئی تھی۔ اور ہر طرف فتنہ و فساد نے سر اٹھایا تھا۔ اور اعلےٰ وادنےٰ طبقوں کے ذلیل لوگوں نے بادشاہ کے روحانی اتباع کا طوق اپنی گردن میں ڈال کر ارادت کا دعویٰ کیا تھا۔[۲] بادشاہ قرآن کا منکر ہو گیا تھا۔ حیات بعد الموت اور یوم جزا کا انکار کرتا تھا۔[۳] اس سے بھی بڑھ کر اس نے حکم دے دیا تھا۔ کہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی جگہ لا الٰہ الا اللہ اکبر خلیفۃ اللہ علی الاعلان پڑھا جائے لیکن اس سے فتنہ پیدا ہوا اس لئے مصلحت یہ قرار پائی کہ اس کلمہ کا استعمال حرم سرائے کی چہار دیواری میں محدود رکھا جائے[۴] سجدہ، جسے اسلام نے صرف اللہ کے لئے مخصوص کیا ہے، بادشاہ کے لئے لازم قرار دیا گیا۔[۵] شراب حلال کی گئی[۶] سور

۱؎ منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۶۹ ۲؎ منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۷۳
۳؎ " " صفحہ ۲۷۳ ۴؎ " " " صفحہ ۲۵۹
۵؎ " " " صفحہ ۳۰۱

Marfat.com

کا گوشت شراب کا جزو بنا یا گیا[1]۔ جزیہ موقوف کر دیا گیا[2]۔ گائے کا گوشت حرام قرار پایا۔ کتے[3] اور سؤر کے بچوں کی پرورش کو خاص طور پر رواج دیا گیا۔ اور وہ مظہر الٰہی قرار پائے[4]۔ صوم وصلوٰۃ اور حج منسوخ کر دئے گئے[5]۔ تقویم اسلامی کے بدلے الٰہی ماہ وسال رائج کئے گئے۔ اور کہا گیا کہ اسلام اب ایک ہزار سال کے بعد ختم ہو چکا[6]۔ عربی کے مطالعہ کو بہ نظر تحقیر دیکھا جانے لگا[7]۔ اذان اور نماز با جماعت جو اسلام کے حکم کے مطابق پانچ وقت دیوانِ حکومت میں ہوتی تھی، موقوف کر دی گئی[8]۔ اس طرح کے نام جیسے احمد، محمد، مصطفےٰ جو رسول اللہ کے مختلف نام ہیں۔ بادشاہ پر گراں گزرنے لگے۔ اور ان کا منہ سے نکالنا جرم ہو گیا[9]۔ مساجد اور نماز کے کمرے گوداموں اور ہندوؤں کی چوکیوں میں تبدیل کر دئے گئے[10]۔

مسلمان اذیت میں مبتلا تھے۔ کافر علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں کا استہزا کرتے تھے۔ ہر کوچہ وبازار میں ہندوؤں کی رسمیں منائی جاتی تھیں اور مسلمانوں کو احکامِ اسلام کے بجالانے کی اجازت نہ تھی۔ جب ہندو برت رکھتے تھے۔ تو حکم تھا کہ مسلمان بھی علی الاعلان کھائیں پئیں نہیں۔ لیکن ہندوؤں کو اجازت تھی کہ وہ رمضان میں علی الاعلان کھائیں اور پئیں۔ بعض مقامات پر عید اضحیٰ کے موقعہ پر مسلمان گائے ذبح کرتے تو اس کے بدلہ میں اُن کی جان لی جاتی۔ بعض مقامات پر مساجد کو منہدم کر کے ہندوؤں نے اُن کی جگہ مندر تعمیر کر لئے[11]۔

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۲۰،۲۰۵ ۔ [2] منتخب التواریخ جلد دوم ص ۲۷۶
[3] " " " " ص ۳۰۵ ۔ [4] " " " " ص ۳۰۵
[5] " " " " ص ۳۰۶ ۔ [6] " " " " ص ۳۰۶
[7] " " " " ص ۳۰۶، ۳۰۷ ۔ [8] " " " " ص ۳۱۴
[9] " " " " ص ۳۱۴ ۔ [10] " " " " ص ۳۲۲
[11] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوب ص ۹۲ ۔

Marfat.com

پس اُس زمانے کا مقتضا تھا کہ ایک عظیم الشان مصلح کا ظہور ہو۔ شیخ احمد ایک روحانی شخص تھے۔ چالیس سال کی عمر میں انھیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ کوئی مجدّد پیدا ہو اور انھیں الہام ہوا کہ خود ہی الف ثانی کے مجدّد ہیں[۱]۔ اُن کے پیشِ نظر بہت عظیم الشان کام تھا۔ عرصہ دراز تک انھوں نے سخت جانکاہی سے مسلسل جدّوجہد کی کہ حالات کا رُخ پھیر دیا جائے۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے حسبِ ذیل طریقے اختیار کئے۔

اوّلاً یہ کہ اپنے مریدین کی ایک بہت بڑی تعداد کو اس کام کے لئے تیار کیا اور ہر طرف انھیں بھیجا کہ اسلام کی تبلیغ کریں، اتباعِ سُنّت پر زور دیں اور لوگوں کو دائرہ شریعت میں واپس لائیں۔ یہ کام نہ صرف ہندوستان میں بلکہ بیرونِ ہند کے متصلہ ممالکِ اسلام میں بھی مؤثر طریق پر کیا گیا[۲]۔

ثانیاً یہ کہ مختلف ممالک کے نامور لوگوں سے مراسلت کا سلسلہ شروع کیا اور ان خطوط کی بڑی کثرت سے اشاعت کی گئی۔ ان خطوط میں حقائقِ مذہبی پر بحث ہوتی تھی اور اتباعِ سنّت پر زور دیا جاتا تھا[۳]۔

ثالثاً یہ کہ دربارِ شاہی کے بڑے بڑے امرا کو حلقۂ ارادت میں داخل کر لیا کہ وہ اپنے حلقۂ اثر میں انقلاب پیدا کریں اور بادشاہ کے قلب کی کیفیت کو بدلنے کے لئے اپنے اثر کو استعمال کریں[۴]۔

۱؎ دیکھو ماقبل صہ۲ حاشیہ متعلقہ صہ۱۔
۲؎ دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اوّل صہ۱۶۶-۱۶۷
۳؎ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل مکتوبات ۲۵، ۳۶، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۶۵، ۷۹، ۸۴، ۱۵۲، ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۲، وغیرہ۔
۴؎ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل مکتوبات ۲۲، ۲۵، ۴۵ تا ۴۸، ۵۱، ۵۶ تا ۶۷، ۱۲۱ تا ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۵۷، ۲۶۱ وغیرہ۔

Marfat.com

رابطہ یہ کہ جب اکبر کا انتقال ہو گیا۔ اور جہانگیر تخت نشین ہوا تو شیخ احمد نے جدّ و جہد شروع کی۔ کہ لوگوں سے یہ عہد لیا جائے کہ خلافِ اسلام احکام شاہی کی اطاعت نہیں کریں گے۔ اس جدّ و جہد کو فوج شاہی تک وسعت دی گئی[1]

جہانگیر کے وزیر اعظم آصف جاہ نے جہانگیر کو مشورہ دیا کہ شیخ احمد کے باب میں احتیاط سے کام لے کیونکہ اُن کا اثر ہندوستان، ایران، توران اور بدخشاں میں پھیلتا جا رہا ہے۔ اُس نے یہ بھی مشورہ دیا کہ فوج کے سپاہیوں کو شیخ احمد کے مریدین کے پاس جانے اور عہد کرنے سے روکے۔ نیز یہ کہ شیخ احمد کو نظر بند کر دیا جائے۔ جہانگیر نے احکام نافذ کر دئے اور شیخ احمد ایک مشتبہ آدمی قرار پا گئے۔ جہانگیر نے یہ بھی طے کیا تھا۔ کہ شیخ احمد کو نظر بند کیا جائے لیکن اُن پہ ہاتھ ڈالنا آسان کام نہ تھا۔ بڑے بڑے اُمراء اُن کا احترام کرتے تھے۔ اور اُن کے معتقد تھے۔ پس جہانگیر نے پہلے ان امرا کو ایک ایک کر کے دور دراز علاقوں میں بھیج دیا۔ خان خاناں کو دکن میں بھیجا۔ صدر جہاں کو مشرق میں۔ خان جہاں کو مالوہ میں۔ خان اعظم کو گجرات میں اور مہابت خاں کو کابل میں۔ اس کے بعد اس نے شیخ احمد کو سرہند سے طلب کیا۔ اور اُن پہ اپنے مکتوبات میں خلافِ اسلام خیالات شائع کرنے کا الزام لگایا۔ شیخ نے اس الزام کا جواب بہت وضاحت کے ساتھ پیش کیا، لیکن جہانگیر کو تو کوئی عذر پیدا کرنا تھا۔ اس نے شیخ سے سجدہ کا مطالبہ کیا۔ شیخ نے سجدہ سے انکار کیا، کیونکہ سجدہ صرف خدا کا حق ہے کسی غیر کا نہیں۔ اس پہ جہانگیر نے شیخ کو قید کر کے گوالیار بھیج دیا، جہاں وہ دو سال نظر بند رہے[2]۔ شیخ کی اس قید نے مہابت خاں کو کابل میں بہت مشتعل کیا اور

---

[1] دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۷۱ تا ۷۴

[2] " " " " ص ۱۷۵ تا ۱۸۶

Marfat.com

اس نے سکہ اور خطبہ سے جہانگیر کا نام نکال دیا اور اپنی چیدہ فوج لے کر ہندوستان پر حملہ آور ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے جہانگیر کو دریائے جہلم کے کنارے گرفتار کر لیا۔ مہابت خاں اس سے بھی آگے بڑھتا مگر شیخ نے اُس کو ہدایت کی کہ بادشاہ کی اطاعت کرو اور فتنہ و فساد کو فرو کرو۔ اس پر مہابت خاں نے بادشاہ کو رہا کر دیا۔ اس واقعہ کے فوراً بعد گوالیار سے شیخ احمد کو رہا کر دیا گیا۔ بادشاہ نے چاہا کہ شیخ سے ملاقات کرے مگر شیخ نے جواب دیا کہ جب تک میرے شرائط قبول نہ کئے جائیں میں ملاقات سے معذور ہوں۔ شرائط یہ تھے، اوّلاً سجدۂ تعظیمی موقوف کیا جائے۔ ثانیاً تمام مساجد جو منہدم کی گئی تھیں، از سر نو تعمیر کرائی جائیں۔ ثالثاً ذبح بقر کے امتناعی احکام منسوخ کئے جائیں۔ رابعاً احکام شرع کو جاری کرنے کے لئے قاضی مفتی اور محتسب مقرر کئے جائیں۔ خامساً جزیہ پھر سے جاری کیا جائے۔ سادساً بدعات کو روکا جائے اور احکام شرع کو نافذ کیا جائے۔ اور سابعاً وہ تمام لوگ جو اس جھگڑے میں محبوس کئے گئے تھے، رہا کئے جائیں۔[1] بادشاہ نے یہ شرائط منظور کر لئے[2] اور شیخ احمد آ کر بادشاہ سے ملے۔ بادشاہ نے خلعت[3] اور نذر پیش کی[4]۔ ازاں بعد شیخ چھ برس زندہ رہے

---

[1] روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۱۸۶ تا ۱۵۵

[2] 〃 〃 〃 ص ۱۹۳۔

[3] دیکھو تزک جہانگیری ص ۳۰۸

[4] مرزا ہادی تزک نگار نے اس قدر اختصار سے کام لیا ہے کہ ناگوار گزرتا ہے۔ وہ اس تمام قصہ کے متعلق خاموش ہے۔ دوسرے مورخین بھی اس پر روشنی نہیں ڈالتے۔ مجبوراً اس واقعہ کی تفصیلات کیلئے روضۃ القیوم پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے جسے احسان اللہ عباسی "سوانح حضرت مجدد" کے مصنف نے بھی تسلیم کیا ہے

Marfat.com

اور بادشاہ ہر اہم امر میں اُن سے خاص طور پر مشورہ لیتا تھا۔[1]

---

[1] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوبات ص ۴۳-۴۴ نیز روضۃ القیومیہ رکن اوّل ص ۱۹۹ تا ۲۰۹

Marfat.com

شیخ مجدد کے کارنامے

اس طرح شیخ احمد نے ایک تو ہندوستان کی حکومت کا رُخ پھر اسلام کی طرف پھیر دیا۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے علماء اسلام کو جو عرصہ دراز سے قرآن و حدیث کے مطالعہ سے غافل تھے، قرآن وحدیث کے مطالعہ کی رغبت دلائی۔ تیسرے یہ کہ تصوّف اور متصوّفین اسلام کے نظریات میں ایک انقلاب پیدا کر دیا اُن کے نظریۂ وحدت وجود پر جرح وقدح کی اور انہیں اتباعِ سنّت کی طرف مائل کیا۔ مزید برآں انھوں نے سلوک وتصوّف میں بہت سے ایسے مقامات بیان کئے جو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کئے تھے[1]۔ اور اس طرح سلوک و تصوّف کے حدود کو وسعت دی۔ شیخ نے تصوّف کے اس مسلّمہ نظریہ سے بھی اختلاف کیا کہ ولایت اور

---

[1] دیکھو مکتوبات امام ربّانی جلد دوم مکتوبات ۲۴۲

نبوت[1] دونوں بہ اعتبار ماہیت ایک ہی چیز ہیں[2]۔ شیخ نے بتایا کہ ولایت اور نبوت کے مابین محض مدارج کا فرق نہیں بلکہ نوعیت کا فرق ہے۔ اسی لئے مسلمانوں کے واسطے سلوک و تصوف[3] نہیں بلکہ دین ہی ایسی حقیقت ہے جو ناگزیر ہو[4]۔

یہی وہ عظیم الشان اصلاحات ہیں جن کی بنا پر شیخ کو مجدّد الف ثانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ پس اس مقالہ کے متن میں ہم انھیں شیخ مجدّد کے نام سے یاد کریں گے۔

---

[1] نبوت کے معنی ہیں پیشنگوئی۔ اسلام میں اس کے معنی اس مقام کے ہیں جہاں انسان محض فضل خداوندی سے مخصوص افضال الٰہی کا مورد بنتا ہے اور انسانی ہدایت کے لئے اس پر خدا کے پیغام نازل ہوتے ہیں یہ وہبی چیز ہے۔ ولایت ارتقائے روحانی کا وہ مقام ہے جس میں سالک کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اُسے قرب خداوندی حاصل ہو گیا۔ ہر شخص اپنی جدّ و جہد سے اس پہ فائز ہو سکتا ہے یعنی ولایت ایک ایسی چیز ہے اگرچہ اس میں بھی توفیق الٰہی کو دخل ہے۔

[2] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل مکتوبات ص ۲۶۰

[3] سلوک طریقہ ہے روحانی ترقی کا۔ روحانی ترقی کو ایک ایسے سفر کی صورت سے تصور کیا گیا ہے جو خدا تک لے جائے۔ پہنچیں بشر ہے جس کے معنی پھرنا ہے۔ جب سلوک میں ایک خاص مقام تک رسائی ہو جاتی ہے تو سالک کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ اسماء و شیوُن الٰہی کے اظلال کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس مقام کا نام ہے سیر الی اللہ جب سالک اس مقام سے گزر کر یہ محسوس کرنا شروع کرتا ہے کہ وہ ذات الٰہی کا مشاہدہ کر رہا ہے تو اس کے مقام کو مقام سیر فی اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں سالک کو اس مقام سے رجعت واقع ہوتی ہے۔ اس رجعت کا نام ہے سیر عن اللہ۔ پھر وہ ایک عام انسان کی طرح اپنے فرائض کی بجا آوری میں منہمک ہو جاتا ہے جو سالک تعلیم شریعت سے ہم آہنگ ہوتے ہیں اور وہ انبیاء کی طرح اپنی ساری قوت اصلاح خلق کی سعی میں صرف کرتے ہیں۔

[4] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل مکتوب ۴۳

Marfat.com

شیخ مجدد کا اثر مابعد پر

یہاں یہ بیان کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ارتقائے مابعد پر شیخ مجدد کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ دراصل ان کی صلائے دعوت یہ تھی۔ ع

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اور اس کے نہایت دُوررس اور گہرے اثرات مترتب ہوئے ہیں علاوہ تصورِ توحید کے جس پر اس مقالہ میں بحث کی جائے گی، اس دعوت نے اسلامی دل و دماغ پہ ایک گہرا نقش چھوڑا ہے۔ اور سلوک و تصوّف اور علم دین یعنی علم ظاہر[1] اور علم باطن کا رُخ نئی جانب پھیر دیا ہے۔

---

[1] علم ظاہر سے مراد ہے عام علم مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام۔ علم باطن وہ معرفت ہے جو منقولانہ مجدد جہد سے حاصل ہوتی ہے۔ علماء ظاہر وہ ہیں جو معنی قرآن و حدیث کی صورتِ لفظی سے ہدایت اخذ کرتے ہیں بہ خلاف ارباب طریقت کے کہ وہ خدا اور حقائق مکنونہ کا بلا واسطہ شہود حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں لہذا علمائے باطن کہلاتے ہیں۔

Marfat.com

پہلا نتیجہ یہ ہے کہ علم باطن یعنی تصوف و عرفان سے غیر اسلامی اثرات کو علیحدہ کیا جائے اور اسی صاف و شفاف سرچشمہ سے جس سے اسلام نکلا ہے اُسے اخذ کیا جائے۔ یعنی براہِ راست محمد رسول اللہ سے تشبث کیا جائے۔ چنانچہ خواجہ میر ناصر عندلیب[1] پر جو شیخ مجدّد ہی کے سلسلہ میں ہیں ایک کیفیت طاری ہوتی ہے اور وہ سات دن تک بے خواب و خور اس میں مبتلا رہتے ہیں۔ خود امام حسنؓ ان کے حجرے میں نمودار ہوتے ہیں اور خواجہ میر ناصر کو اپنا طریقہ تلقین کرتے ہیں اور اصرار کے ساتھ تاکید کرتے ہیں کہ اس کا نام "طریقہ محمدی" رکھو کیونکہ یہی طریق محمد رسول اللہ کا طریق ہے۔ پس وہ اس کا نام "طریقہ محمدی" رکھتے ہیں اور سب سے پہلے اپنے بیٹے خواجہ میر درد[2] کو جو حجرے کی دہلیز پر مسلسل ان کے انتظار میں بیٹھے تھے، اس طریقے میں داخل کرتے ہیں[3]۔ باپ بیٹے نے کئی بڑی بڑی ضخیم کتابیں اس طریق پر لکھی ہیں جنھیں وہ فیضانِ الہام سمجھتے ہیں[4]۔ اُن کی

---

[1] خواجہ میر ناصر عندلیب (۱۱۷۲ھ) کا سلسلۂ نسب خواجہ بہاؤ الدین نقشبند (۷۹۱ھ) سے ملتا ہے۔ ابتدا میں خواجہ میر ناصر مغلیہ فوج میں ایک سپاہی تھے پھر یکایک فوج کی ملازمت ترک کر کے گوشہ گیری اختیار کی اور درجۂ ولایت پر فائز ہوئے۔ انھوں نے تصوف میں ایک نئے سلوک یعنی طریقہ محمدی کی بنیاد رکھی اور نالۂ عندلیب کے نام سے قصہ کے پیرائے میں ایک ضخیم کتاب تصنیف کی جس میں بہت سے مسائل تصوف پر بحث کی ہے۔

[2] خواجہ میر درد (۱۱۹۹ھ-۱۱۳۳ھ) خواجہ میر ناصر کے دوسرے بیٹے تھے۔ پندرہ سال کی عمر میں انھوں نے ایک رسالہ اسرار الصلوٰۃ لکھا اور انھوں نے تصوف پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً واردات درد اور علم الکتاب وغیرہ۔ ان کا بڑا احترام کیا جاتا تھا۔ خود شاہ عالم بادشاہ ان کی مجلس سماع میں شریک ہوتا تھا۔ خواجہ میر درد اردو کے بڑے مشہور شاعر بھی ہیں اور تاریخ ادبِ اردو میں اُن کی ایک مسلّم حیثیت ہے۔ [3] علم الکتاب صفحہ ۸۵ ۔ [4] علم الکتاب صفحہ ۶۱ ماده

Marfat.com

تعلیم کا لب لباب یہ ہے کہ "از دیگر ہمہ قید ہا رستہ محض بصاحب خود علیہ الصلوٰۃ والسلام پیوستہ از آن ار شوند" یعنی ملّت اسلامی کے بہتّر فرقے ہو جانا جن میں سے ہر ایک نے اپنے آپ کو ایک خاص گروہ ہونے کی وجہ سے ایک علیحدہ نام سے موسوم کیا ہے، افتراق کا موجب ہے اور اس کی وجہ یہ شرک خفی ہے کہ انھوں نے جو کچھ اپنی طرف سے تجویز کیا ہے اُسے مذہب بنالیا اور اسی پر ایمان رکھا ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اپنے آپ کو فقط محمدؐ رسول اللہ سے وابستہ کیا جائے۔ اور عقائد و اعمال میں کتاب و سنت کی مطابقت کی جائے۔ اس طرح ملّتِ اسلامی سے افتراق رفع ہو جائے گا۔[۱]

اسی طرح شاہ سیّد احمد بریلویؒ[۲] جو ایک بڑے عالی مرتبہ بزرگ گزرے ہیں، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلّم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اُن کا یقین ہے کہ اُنھیں

---

[۱] علم الکتاب ص۸۶

[۲] شاہ سید احمد بریلویؒ (۱۲۰۱-۱۲۴۶ھ) بچپن ہی سے اُن کا رجحان تصوف کی طرف تھا اور انہیں محسوس ہوتا تھا کہ میرے دل میں خالصتہً نبیؐ کا اتباع کرنے کا ایک قوی میلان ہے۔ کچھ تعلیم لکھنؤ میں حاصل کرنے کے بعد وہ دلّی چلے گئے جہاں شاہ عبدالعزیزؒ سے بیعت بھی کر لی، لیکن تصورِ شیخ کے مسئلہ پر انہیں شاہ عبدالعزیزؒ سے اختلاف ہو گیا۔ شاہ سیّد احمدؒ اسے بت پرستی سمجھتے تھے۔ اور پھر خود بغیر مدد شیخ اپنے روحانی ارتقاء کے لئے سعی شروع کی اور اس قدر ترقی کی کہ شاہ عبدالعزیزؒ کو خود یہ خواہش پیدا ہوگئی کہ ان کے مرید ہو جائیں۔ شاہ سیّد احمدؒ کی شہرت بہت جلد دُور دُور پھیل گئی اور مولوی عبدالحیٔ اور شاہ اسماعیل شہید نے جو شاہ عبدالعزیزؒ کے دو مشہور و معروف عزیز تھے، اُن سے بیعت کر لی۔ ہزاروں مسلمانوں نے ان کا مسلک اختیار کیا اور انہیں امام وقت تسلیم کیا گیا۔ اُن کے سوانح نگاروں میں سے مولوی عبدالاحد کا دعوےٰ ہے کہ چالیس ہزار سے زیادہ افراد نے اُن کی تلقین سے اسلام قبول کیا۔ ۱۲۳۶ھ میں وہ اپنے وطن سے حج کو روانہ ہوئے۔ راستہ میں چند ماہ کلکتہ میں (باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

محمدؐ رسول اللہ سے نسبت خاص ہے[1] اور انہیں خدا سے براہ راست روحانی فیض حاصل ہوتا ہے۔ اس بنا پر وہ سلوک کا ایک طریقہ تجویز کرتے ہیں جسے وہ "طریقۂ نبوت" کہتے ہیں اور باقی طریقوں کو طریقۂ ولایت۔[2] طریقۂ نبوت کی خصوصیت یہ ہے کہ سالک کو چاہیئے کہ پہلے اپنی ظاہری زندگی شرع کے بالکل مطابق بنائے[3] اور پھر ذکر و فکر میں مشغول ہو۔ ذکر یہ ہے کہ تلاوتِ قرآن اور ادعیہ ماثورہ میں مصروف رہے۔[4] اور فکر یہ ہے کہ انعامات الٰہی پر غور کرے اور کلیتہً اپنے ارادے کو اللہ کی مرضی کے ماتحت کر دے اور اللہ کو ہر وقت حاضر ناظر جانے اور اس پر پورا بھروسہ کرے۔ اس کے لئے بے انتہا مفید ہے کہ خدمتِ خلق میں مصروف ہو جائے۔[5] شاہ سید احمدؒ وحدتِ وجود سے انکار کرتے ہیں اور توحید تنزیہی کو

(پچھلے صفحہ سے آگے) قیام کیا۔ دو سال کے بعد جب ہندوستان واپس آئے تو انھوں نے جہاد کی باقاعدہ تیاری شروع کر دی تاکہ سکھوں سے جو اس زمانہ میں پنجاب کے مسلمانوں پر ظلم کر رہے تھے۔ مسلمانوں کو نجات دلائیں۔ انھوں نے سکھوں کے خلاف کئی لڑائیاں لڑیں۔ اور بالاکوٹ کے میدان میں ۱۲۴۶ھ میں لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔

[1] تصوف کی اصطلاح میں جناب رسالت مآبؐ سے براہِ راست فیض یاب ہونے کو "اویسیت" کہتے ہیں یہ اصطلاح اویس سے ماخوذ ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ حضرت اویس قرنی نے جو اپنی عمر میں کبھی رسول اللہ کو نہیں دیکھ سکے تھے، آپ کی روحانیت سے بلاواسطہ فیض حاصل کیا تھا۔ خود شیخ مجددؒ بھی اپنے تیئں "اویسی" کہتے ہیں۔ اور یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ مجدد کے بعد متصوفین کی ایک بڑی تعداد نے اویسی ہونے کا دعوےٰ کیا ہے۔ ہمارے زمانہ میں بھی ایک مشہور و معروف بزرگ حاجی وارث علی شاہ (۱۳۲۱ھ) کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ روحانی طور پر براہِ راست ائمہ اہلِ بیت سے بیعت تھے۔

[2] صراط مستقیم ص۸۔ [3] صراط مستقیم ص۱۴۲

[4] ،، ص۴۸، ۱۴۹

[5] ،، ص۱۵۲ تا ۱۵۷

Marfat.com

حق سمجھتے ہیں۔[1] سکر اور از خود رفتگی پر صحو اور ہوشیاری کو ترجیح دیتے ہیں۔ رقص و سرود کی جگہ جہاد فی سبیل اللہ، اور انزوا اور گوشہ گیری کے بجائے خلق کی رفاہ اور اصلاح پر زور دیتے ہیں۔[2] وہ کتاب و سنت پر چلتے ہیں۔ بدعات اور غیر مسنون عبادات سے اِبا کرتے ہیں۔[3] اسی لئے وہ اٹھے، مسلمانوں کی تنظیم کی اور سکھوں کے خلاف جو پنجاب میں مسلمانوں کے مذہب سے تعارض کر رہے تھے، بڑے شدّ و مد کے ساتھ جہاد کیا۔ اور اسی میں شہید ہو گئے۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ بھی اُن ہی کے ساتھ شہید ہوئے۔[4]

دوسرا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء ظاہر نے حدیث کی طرف عود کیا۔ شیخ مجدّد سے پہلے علم دین کے معنی فقہ رہ گئے تھے۔ لیکن شیخ مجدّد کے اثر سے کتاب و سنّت کی طرف رُخ پھر گیا اور حدیث کا چرچا شروع ہوا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ نے ہندوستان میں حدیث کا ایک سکول قائم کر دیا جو شاہ سید احمد بریلوی تک پہنچتے پہنچتے "اہل حدیث" کہلانے لگا، جس میں تصوف اور علم باطن کا رنگ موجود تھا۔ بعد میں وہ محض تقلید کا منکر یعنی غیر مقلد اور خالص اہلحدیث ہو گیا۔[5]

---

[1] صراط مستقیم صفحہ ۲۰ تا ۲۴
[2] " صفحہ ۴۵ تا ۴۶
[3] " صفحہ ۴۵ تا ۴۷ ۔ [4] سوانح احمدی صفحہ ۱۴۲ تا ۱۵۰ ۔
[5] اہل حدیث وہ ہیں جو قرآن اور حدیث نبوی کا اتباع کرتے ہیں اور فقہائے اسلام کے مسلک کے منکر ہیں۔ تمام بڑے بڑے محدثین دراصل اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہندوستان میں شاہ سید احمد بریلویؒ کے متبعین اور ان کے مرید شاہ اسماعیل شہید کے زیر اثر ایک مسلک کے طور پہ اہل حدیث کا گروہ ایک فرقہ بن گیا اور حکومت برطانیہ نے سیاسی مصلحتوں کی بنا پر یہ غلط فہمی پھیلائی کہ اہلِ حدیث ، عربی رجحانات رکھتا ہے اور دہابی تحریک کے زیر اثر ہے۔ اہل قرآن وہ ہیں جو حدیث اور فقہ دونوں کے منکر ہیں اور صرف قرآن کا اتباع کرتے ہیں۔

Marfat.com

اسی سلسلہ میں سر سید احمد خاں[1] کی اصلاح و تنقید کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے۔ سر سید نے حدیث کی تنقید پہ زور دیا۔ اور کتاب کی طرف رجوع کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے زمانہ میں ایک فرقہ اہل قرآن کا پیدا ہوگیا جس کے بانی مولوی عبد اللہ چکرالوی ہیں[2]۔

سر سید کی نشو و نما خاندان مجددیہ میں ہوئی تھی۔ ان کا تصور توحید تنزیہی[3] ہے اور تصوف کے باب میں وہ اس حد کو پہنچ گئے ہیں کہ اُسے فقط تزکیۂ اخلاق کا ذریعہ سمجھتے ہیں[4]۔ یہ چیز شیخ مجدد کے ہاں موجود تھی[5]، مگر صاف طور پر کبھی نہیں گئی تھی۔ بعد ازاں سر محمد اقبال[6] نے متصوفین کے عقیدۂ وحدت وجود کے خلاف احتجاج کیا۔ اور اسلامی اخلاقیت کو نئی روح بخشی اور جہد و عمل کی زندگی

---

[1] سر سید احمد خاں (۱۲۳۲ تا ۱۳۱۵ھ) ایسے خاندان کے فرد ہیں جس کا تعلق دلی کے دربار سے تھا۔ ۱۸۵۷ء میں سلطنت مغلیہ کے زوال نے انہیں غور و فکر میں ڈال دیا اور انھوں نے مسلمانانِ ہند کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ آخر کار ۱۸۷۵ء میں انھوں نے موجودہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی بنا ڈالی۔ سر سید نے مسلمانوں پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ مسلمانانِ ہند میں مشکل سے کوئی ایسی اہم تحریک ملے گی خواہ وہ مذہبی ہو یا اخلاقی، سیاسی ہو یا اجتماعی، تعلیمی ہو یا ادبی، جس کا بالواسطہ یا بلا واسطہ ماخذ سر سید کی جد و جہد نہ ہو۔ سوانح احمدی صفحہ ۱۴۲ تا ۱۵۰۔

[2] مولوی عبد اللہ چکرالوی (۱۳۳۳ھ) ایک عالم قرآن تھے، جنہوں نے موجودہ صدی عیسوی کے شروع میں فرقہ اہل قرآن کی بنا ڈالی۔ ان کا دعوٰی ہے کہ قرآن اور صرف قرآن ہی تمام احکام اسلام کا صحیح سرچشمہ ہے۔ نہ قیاس حجت ہے نہ اجماع نہ حدیث۔

[3] تصانیف احمدیہ جلد اوّل صفحہ ۱۵۶۔ [4] تصانیف احمدیہ جلد اوّل صفحہ ۸ تا ۹۱

[5] دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اوّل۔ مکتوبات صفحہ ۲۴ و ۲۱

[6] سر محمد اقبال (۱۲۹۴ تا ۱۳۵۷ھ) ایک بڑے شاعر اور فلسفی اور عالم تھے۔

(باقی آگے)

Marfat.com

کی تلقین کی [1]

پس توحید وہ مسئلہ ہے جس پر شیخ مجدد نے بجا طور پر شدت سے اصرار کیا ہے اور اس پر تحقیق و تفحص کر کے تصوف کی بنیاد یعنی وحدت وجود کو منہدم کر دیا ہے۔ میں نے شیخ مجدد کے ہاں اس مسئلہ کو اپنے مقالہ کا عنوان قرار دیا ہے۔

یہ مقالہ چار فصلوں پر مشتمل ہے

مقدمہ جس میں وحدت اصل عالم کی بسیط صورتوں کو جس طرح وہ شعور نظری اور شعور مذہبی کے نزدیک متصور ہوتی ہیں۔ اور ان کے مابین امتیازات کو واضح کرنے کی سعی کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ امتیازات شعور متصوفانہ میں ضائع ہو جاتے ہیں۔

باب اول میں شیخ مجدد کے تصور توحید کا بیان ہے اور اس کے بالمقابل ابن عربی کے وحدت الوجود کا بیان اور اس پر شیخ مجدد کی تنقید ہے۔

باب دوم میں دکھایا گیا ہے کہ متصوفین اسلام نے شیخ مجدد کے تصور توحید کا کیا استقبال کیا۔

تتمہ میں نتیجہ نکالا گیا ہے کہ توحید وجودی ایک صورت ہے وحدت مذہبی کے وحدت نظری میں منقلب ہو جانے کی یا دونوں کے ایک ہو جانے کی۔ اور شیخ مجدد کا تصور توحید شعور مذہبی کے مطابق ہے۔ اور شیخ مجدد کے بعد جو سعی توحید وجودی کو دوبارہ بر سر مسند بٹھانے کی کوشش کی گئی ہے وہ چونکہ سعی کشف و شہود پر مبنی نہیں بلکہ محض استدلال عقلی پر اس کی بنیاد ہے اور وہ استدلال سقیم ہے لہٰذا یہ سعی قابل قبول نہیں۔

(بقیہ صفحہ ۴۲) جب سے انھوں نے اسرار خودی تصنیف کی مسلمانوں کے سیاسی اور اخلاقی خیالات کے رجحان کو بدل دیا۔ انھوں نے تصوف کے نظریۂ فنا یا نفی خودی کی تنقیص کی اور اس کے بجائے خودی یا اثبات خودی کو تجویز کیا۔ اور وحدت وجود پر اعتراض کیا۔

[1] دیکھو اقبال کی "اسرار خودی" اور "رموز بے خودی"۔ اسرار خودی میں اقبال نے تصوف کی اس بنا پر تردید کی ہے کہ اس کا سرچشمہ غیر اسلامی ہے۔ اور اسے مسلمانوں کی قومی اور سیاسی زندگی کے لئے مضر بتایا؟

Marfat.com

مقدّمہ

ڈاکٹر شیخ محمد اکرام، ایم اے، ڈی۔ لٹ
ناظم اعلیٰ محکمۂ اوقات مغربی پاکستان۔ لاہور

برصغیر پاکستان و ہند کی روحانی تاریخ میں حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمتہ اللہ علیہ کا جو رفیع الشان مرتبہ ہے۔ وہ محتاج بیان نہیں۔ حکیم الامت شاہ ولی اللہ رحمتہ اللہ علیہ کے سوا شاید کسی دینی راہنما کے قوم پر اس قدر احسانات نہیں۔ جتنے حضرت مجدد کے ہیں۔ اور اس استثناء سے بھی ان کے مرتبے میں فرق نہیں آتا۔ ان دو بزرگوں کا رنگ طبیعت کسی قدر مختلف تھا۔ ان کے نقطۂ نظر میں وہ فرق تھا۔ جو ایک مجدد اور ایک حکیم الامت میں ہونا ناگزیر ہے۔ لیکن اصل حقیقت یہ ہے۔ کہ ان دو بزرگوں کے سامنے مسائل مختلف تھے۔ انہیں جداگانہ صورتِ حال کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اور اپنے اپنے دَور کے مسائل سے وہ جس طرح عہدہ برآ ہوئے۔ اس کا خیال کر کے ہر انصاف پسند کی گردن تحسین اور احساس احسان کے بوجھ سے جھک جاتی ہے۔

حضرت مجدد رحمہ کا فیض برصغیر تک محدود نہیں تھا۔ بلکہ میرا تو خیال ہے کہ اس دورہ الف ثانی میں جو تحریکی اور احیائی رنگ بالعموم عالم اسلام پر غالب آیا اس کی مقبولیت میں آپ کی تعلیمات کو بڑا دخل تھا۔ مغربی ایشیا میں آپ کے اثر کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے۔ کہ اگرچہ نقشبندیہ سلسلہ ترکوں کے آبائی وطن سے آیا۔ لیکن اتاترک کے احکام امتناعی سے پہلے جو نقشبندیہ طریقہ خود ترکی میں رائج تھا۔ اور بے حد مقبول تھا۔ وہ اصل نقشبندیہ

Marfat.com

نہ تھا بلکہ نقشبندیہ مجدّدیہ۔ کردستان میں اب تک بھی یہی حال ہے۔ افغانستان کا سب سے باثر سلسلہ مجددیہ ہے۔ ہندوستان اور پاکستان میں بھی اس سلسلے کا اثر کسی دوسرے سے کم نہیں۔ عراق، شام بلکہ روسی علاقے کے کتنے مقتدر عالم اور برگزیدہ صوفی اس سلسلے کے حلقہ بگوش رہے ہیں۔

حضرت مجدّد الف ثانی کی عظمت و اہمیت مسلّمہ ہے۔ برصغیر میں اُن کے کئی عقیدتمندوں نے اُن کی تعلیمات اور اسلامی خدمات کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن افسوس کہ ان تحریروں میں روشنی کم ہے حرارت زیادہ۔ حضرت مجدد کی ایک سوانح عمری جس میں اُن کی اپنی بیش بہا تصانیف اور مآخذ سے پورا فائدہ اٹھایا گیا ہو اور عدل، ژرف نگاہی اور سوانح نگاری کے اصولوں کو ہر حال میں ملحوظ رکھا گیا ہو۔ ابھی تک اُردو میں نہیں لکھی گئی۔ آپ کی تعلیمات کا بھی پورا تجزیہ نہیں ہوا۔ صرف تذکرہ میں مولانا ابوالکلام آزاد جو لکھ گئے ہیں اُسے مختلف طریقوں سے پھیلا دیا جاتا ہے۔

ان حالات میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی کتاب کی قدر و قیمت بہت بڑھ جاتی ہے۔ انہوں نے حضرت مجدد کی تعلیمات کے فقط ایک اہم پہلو کو لیا ہے۔ اور غیر ضروری طول بیان سے یک قلم پرہیز کیا ہے۔ ان کا موضوع سخن بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ بحث تھی۔ جس کا اشکال محتاج بیان نہیں۔ صوفیہ نے اس میں اور بھی پیچیدگیاں ڈال رکھی ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب نے اپنے سہل ممتنع انداز بیان سے ایک دقیق اور پیچیدہ بحث کو جس طرح آسان بلکہ دلچسپ بنا دیا ہے۔ اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی کتاب آج سے بیس پچیس سال پہلے لکھی گئی اس وقت قوم کی مذہبی اور روحانی تاریخ پر اتنی توجہ نہ تھی جتنی آج ہے۔ بلکہ اس وقت ایک جدید یونیورسٹی کے ماحول میں اس موضوع پر قلم اٹھانا خود ان کی حرارت ایمانی اور علمی جرأت کا کرشمہ تھا۔ حضرت مجدد کی سوانح زندگی کے لئے انہوں نے جس کتاب (روضۃ القیومیہ) پر

Marfat.com

بھروسہ کیا ہے ۔ اب اُس کے اندراجات شبہ کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں لیکن اس سے ان کے کام کی قدر و قیمت زائل نہیں ہو جاتی ۔ ان کا موضوعِ سخن حضرت مجدد کا نظریۂ توحید ہے ۔ اور اس مضمون پر اس سے بہتر کتاب آج بھی اُردو میں موجود نہیں

اللہ تعالےٰ مصنف کو جزائے خیر دے اور انہیں توفیق عطا کرے کہ اب وہ برِّصغیر کے کسی اور اہلِ فکر کے فلسفہ پر قلم اٹھائیں اور اُس کے خیالات کی گتھیاں سلجھا کر نئی نسل کے لئے ان کا سمجھنا آسان کر دیں ۔

محمد اکرام

یوم پاکستان ۔ ۲۳ر مارچ ۱۹۶۴ء

Marfat.com

اصل عالم کی وحدت

انسان اپنے مدرکات کے بالمقابل مختلف قسم کے تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ یہ تمنائیں فطرت انسانی کے بنیادی پہلو ہیں۔ انہیں صورِ شعور کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شعور کی ہر صورت بعض حقائق کو بے نقاب کرتی ہے جو اپنی نوعیت اور اساس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ شعورِ نظری وہ اُمنگ ہے جو انسان میں عالم خارجی کے بالمقابل اس کا علم حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتی ہے اور علمیات یا "منطق جدید" وہ علم ہے۔ جو اس شعور کی ماہیت اور اس کے اسرار کا مطالعہ کرتا ہے۔ ایک اور تمنا جو انسان میں پیدا ہوتی ہے شعورِ اخلاقی ہے، یعنی یہ تمنا انسانیت کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ اور اخلاقیات یا فلسفۂ اخلاق وہ علم ہے جو اس کے اسرار اور اس موضوع سے متعلقہ قرائن سے بحث کرتا ہے۔ شعورِ مذہبی وہ تمنا ہے جو انسان میں حقیقتِ حقہ کے بالمقابل اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتی ہے۔ اور الٰہیات یا فلسفہ مذہب علم کی وہ شاخ ہے جس کا موضوع اس

Marfat.com

شعور کی ماہیت اور اس کے اسرار ہیں۔

شعور انسانی کی ان مختلف صورتوں کے بیّن حدود ہیں۔ وہ اپنے اپنے حدود کے اندر واقعیت اور حقیقت کی مصداق ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں مختلف صورِ شعور باہم متواصل اور متصادم معدوم ہوتے ہیں فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ صورِ شعور پر اس نظر سے غور وخوض کرے کہ ان کے حدود متعین کئے جائیں۔ تصادم اور توارد کو رفع کیا جائے۔ ان میں جو غلطی واقع ہوئی ہے، اس کا تجسس کیا جائے۔ نیز فلسفہ کا کام یہ بھی ہے کہ اُن معانی کا تعین کرے جن میں یہ صورِ شعور صحیح ہیں۔ "وحدت اصل عالم" اسی قسم کا ایک مسئلہ ہے جس کے باب میں شعورِ نظری اور شعورِ مذہبی باہم دگر متصادم نظر آتے ہیں۔

شعور نظری جیساکہ ابھی مذکور ہوُا انسان کی علمی تمنّا ہے۔ اس کے پیش نظر علم کا ایک معیار یا نصب العین ہے۔ تمنّا یہ ہے کہ یہ نصب العین حاصل ہو جائے۔ اس نصب العین کا حصول اس میں مضمر ہے کہ عالم کا ادراک بہ حیثیت ایک صورت منظم کیا جائے، یعنی یہ نصب العین ایسے اصول واحد کے دریافت کرنے میں مضمر ہے جس سے کثرت عالم نکل سکے، یعنی جس سے کثرت عالم کو منتزع کیا جا سکے۔ ایسی وحدت تمام حکماء مابعد الطبیعتہ کے خیال پر طاری رہی ہے۔ شعور نظری میں اس وحدت کی آرزو اس قدر گہری ہے کہ شعور نظری اس کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ حقیقت میں اس سے بھی تجاوز کر کے شعور نظری اس کی ماہیت کو سمجھنا چاہتا ہے۔ جو مساعی اس باب میں کی گئی ہیں اُن کی مختلف صورتیں ہیں۔ یہ صورتیں ان مختلف رجحانات کے مفکرین کے غور وخوض سے متعین ہوئی ہیں۔ جنھوں نے اس وحدت کو متعین کرنے کی سعی کی ہے ـــــ حسّی خیال کے مفکرین مدرکات یعنی کثرت کی طرف سے ابتدا کرتے ہیں اور اُن کی خواہش یہ

Marfat.com

ہے کہ کوئی وجود موجود ایسا تلاش کیا جائے اور اُسے ایسے اصول واحد کے طور پر کام میں لایا جاسکے۔ جو تمام موجودات کا منبع ہو۔ طالیس ایسی ٹھوس وحدت "پانی" میں سمجھتا ہے۔ جسے وہ تمام اشیا کا اصل اصول قرار دیتا ہے۔ انکسا میندر پاتا ہے کہ وہ وحدت "مادہ غیر متعین" ہے۔ انکسامینیس کہتا ہے کہ وہ "ہوا" ہے۔ ویمقراطیس یہ مانتا ہے کہ ایسی وحدت اشیا مادی کے ذرات یعنی اجزاء لاتیجزی ہیں اور خلا۔ برطانوی حسیتین کے گروہ کا دعوےٰ ہے۔ کہ وہ وحدت "تصوّرات واحساسات" ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مفکر یہ واضح کرنے کی سعی کرتا ہے۔ کہ حقیقت اشیا اس موجود میں مضمر ہے، لیکن جب ان وجودوں پر اس نظر سے غور کیا جائے کہ وہ اصول وحدت کا کام دے سکیں۔ تو ثابت یہ ہوتا ہے کہ وہ حقیقتاً تصوّرات ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک کوشش اس امر کی ہے کہ وحدت کو ایک ایسے تصوّر (وجود معقول فی الذہن) کی حیثیت سے متصوّر کیا جائے۔ جس سے کثرت کو منتزع کیا جاسکے۔ کیونکہ ان صورتوں میں وحدت کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کثرت سے مغائر اور اس کے ماوراء موجود ہو۔ اس وحدت سے منتزع کی گئی ہے۔ بلکہ وہ محض ایک تصوّر کلی ہے۔ استدلالی خیال کے مفکرین یہ مانتے ہیں کہ تصوّر اور وجود حقیقتاً ایک ہیں۔ بالفاظ دگر تصوّر ہی وجود کی حقیقت ہے۔ وہ اصولِ وحدت کی جستجو بیّن طور پر ایسے تصوّر یا نظام تصوّرات میں کرتے ہیں جس سے ہر چیز کو منتزع کیا جاسکے۔ فرمانیدیس سمجھتا ہے کہ ایسا تصوّر "وجود" ہے۔ افلاطون مانتا ہے کہ وہ "تصوّر" یا "تصوّر خیر" ہے۔ ارسطو کے نزدیک وہ "تصوّر صورت" ہے۔ اسپنوزا "جوہر" کو ایسا تصوّر سمجھتا ہے اور ہیگل "تصوّر مطلق" کو جو تمام معقولات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ یہ دونوں رجحانات اس مسلمہ پر متفق ہیں کہ ایسا کوئی نہ کوئی اصولِ وحدت ہے اور یہ کہ اس سے اشیاء کو منتزع کیا جاسکتا ہے۔ لیکن

Marfat.com

تنقیدی فلسفہ کو اس سے انکار ہے۔ کانٹ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ "وحدت" محض ایک "وضعی تصور" (REGULATIVE IDEA) ہے۔ ہم اس کی واقعیت کا اثبات نہیں کر سکتے یعنی ہم یہ دعوےٰ نہیں کر سکتے کہ اصل عالم ایک ہے یا اس تصورِ وحدت کا مصداق وحدتِ اصل عالم موجود ہے۔ وحدت ایک تصورِ وضعی کی حیثیت سے منظم نظاماتِ علمی کے تعبیر کرنے کی مساعی میں ہماری ممد ہے اور بس۔ اس طرح یہ وحدت اس میں مضمر ہے کہ ہم ہر سعی کے بعد ہم دوسری سعی کرتے ہوں تاکہ ایک ایسا قانون دریافت ہو سکے جس سے تمام دوسرے قوانین منتزع کئے جا سکیں یا یہ کہا جا سکے کہ وہ قوانین اس قانون اساسی کے تعینات ہیں اگرچہ ہم یہ خوب جانتے ہیں کہ اپنی اس کوشش میں کبھی پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتے۔

برخلاف اس کے ایک اور اصول واحدانیت شعور مذہبی کا منبع ہے۔ شعور مذہبی وہ امنگ ہے جو انسان میں حقیقت حقہ کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے شعور مذہبی اس اصول کو کیونکر تصور کرتا ہے؟ یعنی اب سوال یہ ہے کہ مذہب کا مبداء کیا ہے؟ انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ حصولِ کمالات کے رستہ میں سر نہ ہو سکنے والی مشکلات اور مزاحمتوں سے دوچار ہے۔ ایک طرف تو وہ خود ہے

(

حقیقت سے ہم آہنگ ہونے کی،، اخلاقی کمال اور مسرت و جمال کی،، اور دوسری طرف کائنات ہے مع اپنی وسعتوں اور فراخیوں کے تیرہ و تار اور درندہ صفت محبتیت سے لبریز اور قبیح منظر جو ان اخلاقی اور روحانی تمناؤں کے پورا ہونے میں سدِ راہ ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ بالکل بے یار و مددگار اور بے بس و بیکس ہے۔ اس کی نجات اور کامرانی کی شرط یہ ہے کہ کوئی ذات ایسی ہو جس میں اس کی مدد کرنے کی طاقت اور ارادہ ہو۔ کیا ایسا کوئی وجود ہے؟ عقل سوائے

Marfat.com

اور وہم و قیاس کی کوشش تو ہمیں اس تک نہیں پہنچا سکی۔ شعور مذہبی کا دعوٰے ہے کہ ایسا وجود ہے۔ اور اگرچہ ہم اُسے خود اپنی استعداد اور سعی سے نہیں پا سکتے لیکن وہ خود ہماری رہنمائی اپنی طرف کرنے کے لئے سبقت کرتا ہے۔ اور وحی کے ذریعہ اپنی ہستی اپنے کمالات اور اپنے فضل اور اپنی ہدایت اور اعانت کا یقین دلاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شعور مذہبی ایسی ذات کے وجود کا اثبات کرتا ہے: تاکہ وہی فطری احتیاجات میں اُس کی مدد کر سکے اور وہی صراط مستقیم کی طرف ہدایت کر سکے۔ پس وہی رب اور رزاق وہی رحمٰن ہے کیونکہ وہ فطری ضروریات میں اس کی مدد کرتا ہے وہی ہادی ہے۔ کیونکہ وہی صراط مستقیم پر ہدایت کرتا ہے۔ اور وہی غفور رحیم ہے۔ جو اُسے ناقابل برداشت بار گناہ اور گناہوں سے بھری فطرت سے نجات دیتا ہے۔ لیکن وہ اس کی پوری اور حقیقی مدد جب ہی کر سکتا ہے۔ جب تمام واقعات آشکارا و نہاں اور گزشتہ و آئندہ کو جانتا ہو۔ لہٰذا وہ سمیع و بصیر اور عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ علاوہ ازیں وہ قادر ہے اور خالق لما یرید ہر اس بات کا کرنے والا جس کا ارادہ کرے۔ لیکن یہ قدرت اس میں جب ہی ہو سکتی ہے جب وہ عالم اور انسان کا خالق یعنی عدم محض سے پیدا کرنے والا بھی ہو[1]۔ پس وہ خالق اور باری بھی ہے۔ بیش ازیں اس میں انسان کو اوج کمال پر پہنچانے کا ارادہ ہونا چاہیئے۔ وہ ذُو الفضلِ العظیم ہے۔ پس اسے خود کو بھی خیر کامل ہونا چاہیئے۔ وہ قدوس ہے اور اس کی مدد فضل محض ہے۔ انسان اس کے مستحق ہونے کا دعوٰے نہیں کر سکتا۔ جب انسان اپنی بے بسی اور اس ذات کی قدرت کا اندازہ کرتا ہے تو رعب و عبودیت کے جذبہ سے معمور ہو جاتا ہے اور

---

[1] کیونکہ اگر اشیاء کا وجود یا اُن کا وجود میں آنا اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو تو اشیاء کی حقیقت

اس سے اپنی مدد اور ہدایت کے لئے التجا کرتا ہے۔ وہ معبود ہے اور مجیب الدعوات انسان کی دعاؤں کا قبول کرنے والا۔ مزید برآں اس ذات کی عظمت اور تنہا مستحق عبادت ہونے کے اعتبار سے جو حقیقت شعور مذہبی پر منکشف ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک ہے، واحد ہے اور صمد جو سب سے بے نیاز ہے اور ہر احتیاج میں اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ یہ اس وحدت کے وہ صفات ہیں جن کا اثبات شعور مذہبی ہم انسانوں کی نسبت سے کرتا ہے جنھیں ہم سمجھتے اور جانتے ہیں۔ لیکن اپنی کنہ اور حقیقت کے اعتبار سے یعنی فی نفسہٖ یا اس کی ماہیت کے اعتبار سے ہم اُسے نہیں جانتے ما یحیطون بہ علما۔ وہ (انسان) علم سے اُس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ اور نہ کسی تمثیل پہ اس کو قیاس کر سکتے ہیں۔ کیونکہ کوئی چیز بہ اعتبار حقیقت اس جیسی نہیں لیس کمثلہ شیئ۔ صرف اتنے ہی سلبی اور ایجابی علم سے شعور مذہبی مطمئن ہے۔

اب یہ معلوم کرنا نہایت ہی اہم ہے کہ ان دو وحدتوں یعنی وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین حقیقی امتیازات کیا ہیں۔ اس مسئلہ کی ماہیت پر غور کرنے سے مندرجہ ذیل امتیازات نظر آتے ہیں۔

اوّلاً یہ کہ وحدت نظری ایک وحدت ہے بے صفت یا غیر متصف حالانکہ وحدت مذہبی کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ متجمع صفات کمال ہو یعنی اس کی ایک خاص

(بقیہ صہ ۵۱) سے اسکی قدرت میں ایک تقید پیدا ہو جائے گا۔ اور اشیاء اور واقعات عالم پر اُسے قدرت تامہ باقی نہیں رہ سکے گی اور اس صورت میں جس غایت کے لئے اس کا وجود شعور مذہبی نے تسلیم کیا تھا اُسے وہ پورا نہیں کر سکے گا۔ یعنی جب وہ عدم محض سے کائنات کا پیدا کرنے والا نہ ہو اس کے اثبات سے شعور مذہبی کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ نیز دیکھو مابعد صہ ۵۳ کا حاشیہ۔

Marfat.com

حقیقت ہو۔ حسی خیال کے مفکرین نے اس اصول وحدت کو پانی میں "مادۂ غیر متعین" میں "خدا" میں "اجزاء لاتیجزی" میں "تصورات و احساسات" میں تلاش کیا، جو کسی ذات موجود ہیں ——— استدلالی خیال کے مفکرین نے اسے "وجود محض" میں "تصور خیر" میں "صورت" میں "جوہر" میں "تصور مطلق" میں پایا۔ انتقادی فلسفی نے اس وحدت کو "قانون بسیط" میں تلاش کیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعور نظری کو اس امر پہ ذرا

بھی اصرار نہیں کہ وحدت کی ماہیت کیا ہو۔ علم منظم کا نصب العین حاصل ہو سکے تو شعور نظری مطمئن ہے۔ اس کے لئے سب یکساں ہے چاہے وہ وحدت "پانی ہو یا ہوا یا جزء لاتیجزی" ہو یا "تصور" مادہ ہو یا روح" ذی شعور ہو یا غیر ذی شعور اور اس کی حرکت "میکانی ہو یا "غائی" چاہے وہ کسی صفت خاص سے متصف ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ وہ بے صفت ہو۔ صرف ایک وصف جو وحدت نظری کے لئے درکار ہے، وہ یہ ہے کہ اس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ شعور نظری اس پہ بھی مصر نہیں کہ وہ وحدت عددی ہی ہو۔ چاہے وہ تعداد میں واحد ہو یا کثیر شعور نظری صرف وحدت نوعی کا طلبگار ہے۔

لیکن شعور مذہبی اس پر شدت سے مصر ہے کہ وحدت کی حقیقت کیا ہو۔ اس کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ وحدت رب و دذاتی اور شخص ہو۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ غفور رحیم اور ھادی ہو۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عالم الغیب والشہادۃ اور فعال لما یرید ہو جو کچھ وہ چاہے کر سکے۔ نیز یہ کہ وہ خالق اور باری ہو یعنی کائنات کو عدم محض سے پیدا کرنے والا وہ قدوس اور ذو الفضل ہو اور انسان کی عبادت کا تنہا مستحق ہو یعنی وہ ایک ہو نوعاً نہیں بلکہ تعداد میں ایک

۱؎ تخلیق کے معنی ہیں کسی چیز کو عدم محض سے وجود میں لانا بہرکیف یہی تصور تخلیق ایسا مسئلہ ہے جس کے باب میں شعور نظری کے پائے ثبات کو لغزش ہوتی ہے کیونکہ

Marfat.com

با الاحد۔ حقیقت یہ ہے کہ شعور مذہبی اس وحدت کی ماہیت پر اس شدت سے مصر ہے کہ اس میں اس ذات کے واحد ہونے کی اُمنگ بھی صرف اس کی صفاتِ کمال کے لئے ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اس کی صفاتِ کمال کا مقتضا یہ ہے کہ وحدت وحدتِ عددی ہو یعنی وہ ایک ہو۔ کیونکہ اس صورت میں نہیں بلکہ صرف اسی صورت میں اس سے وہ مقصد پورا ہو گا جس کے لئے اس کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ وحدتِ نظری کو لازمی طور پر کثرت میں ساری ہونا چاہیئے۔ وحدت نظری کے ساری ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا وجود کثرت کے ماوراء نہیں بلکہ کثرت میں ہے جو دراصل اس کا مظہر یا اس کا تعین ہے جیبت کے اصول پر متصوّر ہو تو وحدت ایک وجود موجود ہے۔ مثلاً پانی، ہوا، مادہ غیر منقسم جزءِ لا یتجزیٰ وغیرہ۔ وحدت یہاں دراصل صرف ایک تصوّر ہے۔ تصورِ کلّی یا وجود معقول فی الذہن ہے اشیاء موجودہ کے ماوراء اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ اپنی امثلہ میں بالکلیہ ختم ہو جاتی ہے۔ عقلیّت کے اصول پر متصوّر ہو تو صریحاً یہ ایک تصوّر بسیط ہے۔ مثلاً فرمانیدکیس کا "وجود" اس کا محض تصوّری (ذہنی) وجود ہے یہ وحدت صرف اشیاء کی صورت میں واقعہ بن جاتی ہے، کیونکہ اشیاء اس کی

(گذشتہ سے پیوستہ)
اس طور سے وجود میں آنا کسی طرح متصوّر نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا شعور نظری کو اپنی منطقیانہ شدت کی بنا پر کسی نہ کسی ایسے وجود پر پہنچ کر رکنا چاہیئے۔ جس سے بہ صورت تعینات موجودہ نظام عالم کو منتزع کر سکے۔ شعور نظری کے نزدیک یہ محال ہے کہ جوہر عدم سے وجود میں آسکے۔ اعراض جوہر کے باب میں شعور نظری اتنا متشکک نہیں ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ فی الواقع نئے اعراض وجود میں آتے ہیں لیکن اس کی شدت کا مقتضا یہ ہے کہ شعور نظری میں اعراض کو بھی جوہر کی ماہیت اولیٰ سے منتزع کرنے کی طلب نہیں ہے (موازنہ کرو سائنٹیفک میٹیریلزم SCIENTIFIC MATERIALISM

Marfat.com

اشیاء کی حیثیت سے متصور ہوتی ہیں۔ انعقادیت کے اصول پر متصور ہو تو بھی وحدت صرف ایک ذہنی اصول ہی رہتی ہے، یعنی ایک قانون۔ اس حیثیت سے یہ بسیط ہے اور اس کا اپنا کوئی وجود نہیں یہ دراصل اس قانون کے صرف نفاذ ہی میں موجود ہوتی ہے ـــــ اس طرح وحدت نظری اپنی تینوں اقسام میں بجز ایک ایسی وحدت کے جو ایک تصور بسیط ہے اور کچھ نہیں۔ کسی حالت میں یہ وحدت ایک وجود موجود کی وحدت نہیں۔ بہرکیف یہ تصور یا تو وجود خارجی کے معنی میں وجود رکھتا ہی نہیں یا اگر رکھتا ہے تو جن اشیاء پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان کے وجود میں محدود ہو جاتا ہے۔ پس اگر وحدت نظری کا کوئی وجود ہے تو وہ لازمی طور پر کثرت میں ساری ہے۔

اس کے برخلاف وحدت مذہبی کو ماورائی ہونا چاہیئے۔ اُسے انسان اور عالم سے متباین اور ان کا کلیتہً غیر ہونا چاہیئے، کیونکہ وہ مایوسی جو انسان کی اپنی فطرت اور اس عالم محیط کی فطرت سے پیدا ہونے والی مزاحمتوں یا مشکلات میں مبتلا ہونے سے وجود میں آتی ہے اس امر کی مقتضی ہے کہ انسان کو مدد ایسے سرچشمہ سے پہنچنی چاہیئے جو اس کے مصائب کے سرچشموں سے قطعاً جدا ہو اور اس کو تمام عالم انسان اور اشیاء پر قدرت تامہ حاصل ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ امداد کا کسی ایسے ہی سرچشمہ سے آنا جو اس عالم سے ماوراء ہو وہ غایت ہے جس کے لئے شعور مذہبی ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحدت مذہبی لازمی طور پر ماورائی ہے۔

تیسرے یہ کہ وحدتِ نظری کے لئے ضروری ہے کہ وہ احدی ہو اور وحدت مذہبی کے لئے اثنینیت ضروری ہے۔ سریان اور ورائیت کے ضمن میں اجمالاً یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ وحدتِ نظری کا کوئی وجود کثرت کے ماوراء نہیں۔ یہی

Marfat.com

وحدیت ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وحدت اور کثرت کا وجود ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ نہیں بلکہ اس کے معنی اس سے بھی زیادہ ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وجود صرف وحدت کا ہے۔ اور کثرت کا کوئی وجود وحدت سے متبائن نہیں ہے۔ اب وحدت نظری کی ماہیت تو یہ ہے۔ کیونکہ شعور نظری کا منشاء ہی یہ ہے کہ اس عالم کو بصورتِ وحدت یا بصورت تعینات وحدت متصور کرے۔ اس حد تک تو یہ نوعی واحدانیت ہوئی۔ لیکن ایک خاص مقام پر پہنچ کر شعور نظری صرف نوعی وحدانیت سے مطمئن نہیں ہوتا۔ وہ وحدت ذاتی کو بھی (بہ اثر مذہب) اپنے اندر لانا چاہتا ہے۔ یعنی یہ کہ حقیقت ایک ہے۔ ذات واحد، منفرد، بہ عدداً واحد ہے اس مقام پر وحدت یا تو من حیث الکل متصور ہوتی ہے یا بہ حیثیت جوہر یا روح۔ لیکن اس کل یا ذاتِ واحد منفرد کا اس کے اجزا کے ماورا کوئی وجود نہیں۔ یہ صرف اجزا کی تنظیم ہے اور بذاتِ خود موجود ہونے کے قابل نہیں ہے۔ وحدت کی یہ حیثیت بھی سریان محض ہی کی رہتی ہے۔ لہٰذا وحدت کو جوہر کا مرتبہ دے دیا جاتا ہے۔ اب کثرت اس جوہر کے صرف تعینات۔ یا مظاہر یا صفات یا اعراض کا نام رہ جاتا ہے۔ خود اُن کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ جب وحدت صرف جوہر کی حیثیت سے بلکہ بہ حیثیتِ روح متصور ہو تو یہ روح مطلق ہوتی ہے اور ارواح مقیدہ عدداً روح مطلق کی عین تصور کی جاتی ہے۔ اور وہ خود اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں خود اُن کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اور عالم مادی کو یا تو صریحاً غیر حقیقی تصور کیا جاتا ہے یا وہ ارواح مقیدہ کے ساتھ خود روح مطلق کے تجدد یا بازیافت کی حیثیت سے متصور ہوتا ہے[1]۔

---

[1] یہاں ضمنی طور پر یہ ذکر کیا جا سکتا ہے کہ "واحد کے وجود حقیقی یعنی اس کے

Marfat.com

لیکن وحدتِ مذہبی کو لازماً ثنوی ہونا چاہیئے کیونکہ وہ محل جس میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج پیدا ہوتی ہے، یہ ہے کہ انسان خود اپنی ذات اور عالم کی فطرت سے مایوس ہے۔ ان میں سے کوئی ایسا نہیں جس میں اس کی مدد کرنے کی صلاحیت ہو۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ایک ذات روحانی کا وجود ہے اور صرف اس سے ہم آہنگ ہو کر ہی وہ اپنی امنگوں کے پورا کرنے اور اپنی مراد کو پہنچنے کے قابل ہو سکے گا۔ اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ خدا ایک طرف ہو اور یہ عالم اور انسان دوسری طرف۔ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متبائن ہونے چاہئیں۔ ایک کامل ہے دوسرا ناقص۔ دونوں موجود ہیں۔ وہ برابر برابر موجود ہیں۔ ایک دوسرے کا غیر محض ہے۔ برخلاف اس کے اگر وحدتِ مذہبی ایک "کل" ہوتی تو وہ کثرت کا ایک پہلو یا ایک نسبت ہوتی۔ اور بذاتِ خود موجود نہ ہوتی۔ صرف کثرت ہی بذاتہٖ خود موجود ہوتی۔ اور اگر یہ جوہر یا روح ہوتی تو عالم اور انسان صرف اس کے مظاہر ہی ہوتے۔ لہذا حقیقتاً جوہر کا عین ہوتے اور کوئی گنجائش انسان کے بجائے خود موجود ہونے کی اور مذہبی امنگ کی باقی نہ رہتی، کیونکہ اس کا مقصود یا تو پہلے ہی سے ایک حاصل شدہ امر ہوتا یا بغیر کسی سعی اور بغیر کسی خارجی مدد کے جبر اندرونی کے طور پر لازماً حاصل ہو کر رہتا۔ اندریں صورت دراصل نہ مذہب کی ضرورت تھی اور نہ مذہبی امنگ کی۔ یہی وجہ ہے کہ شعورِ مذہبی احدی ہونے کو گوارا نہیں کر سکتا۔ اسے

(گذشتہ سے پیوستہ) قائم بالذات ہونے اس کے اعلیٰ اور اکمل ہونے پر اصرار دراصل شعورِ مذہبی کے اثرات کے تحت واقع ہوا ہے۔ اور جہاں کہیں اس نے کثرت کے وجود خارجی کا برائے نام اثبات کرایا ہے مثلاً افلاطون اور گرین کے فلسفہ میں تو وہاں یہ اثبات بادلِ ناخواستہ کیا گیا ہے اور مسئلہ کو تشنہ چھوڑ دیا گیا ہے۔

Marfat.com

اثینیتی ہونا چاہیئے اسے ایک طرف ناقص کے وجود کا اثبات کرنا چاہیئے۔ اور دوسری طرف کامل کے وجود کا شعور مذہبی کبھی اس امر کو روا نہیں رکھ سکتا کہ ان دونوں میں سے کوئی ضائع ہو جائے۔

چوتھے یہ کہ وحدتِ مذہبی کو ایک ذاتِ مشخص و ممتاز ہونا چاہیئے۔ اور وحدتِ نظری کے لئے متشخص ہونا ضروری نہیں، بلکہ شعور نظری کا میلان تو وحدت کے غیر متشخص ہونے کی طرف ہے۔ شخصیت کا مقتضیٰ فقط شعور نہیں اس کا مقتضیٰ اس سے زیادہ ہے۔ اس کا مقتضیٰ ہے۔ خود شعوری یعنی شعورِ خودی، ہر دوسری چیز کے ماوراء، اور غیر ہونے کی حیثیت سے بالفاظ دگر تمام اشیاء کے ماوراء ہونے کا شعور لیکن ہم ایک ایسے وجود کا تصور کر سکتے ہیں جس میں شعور خودی موجود ہو پھر بھی وہ اس کا مستحق نہ ہو کہ اس پر شخصیت کا اطلاق کیا جائے، یعنی اس کے افعال اضطراری ہوں۔ پس شخصیت کا اطلاق تب صحیح ہو گا کہ وہ صاحبِ اختیار ہو۔ اور اپنے افعال کو اصول اخلاق کے مطابق متعین کر سکتا ہو۔ مزید برآں ہو سکتا ہے کہ ایسا وجود قدوس ہو اور عادل مطلق، لیکن شخصیت کے لئے یہ کافی نہیں، بلکہ وہ محض ایک "کرما" کا نظریہ ہو گا جس نے واقعۂ خارجی کی صورت اختیار کر لی ہے لیکن ہماری احتیاج اس سے زیادہ ہے۔ اس میں نہ صرف عدل کی قابلیت ہونی چاہیئے بلکہ فضل کی بھی۔ فضل ہی دراصل شخصیت کی امتیازی خصوصیت ہے۔ جو انسان آپ کو صرف وہی دے سکتا ہے جس کے آپ مستحق ہیں، وہ شخصیت کے عناصر سے عاری سمجھا جائے گا۔ شعورِ مذہبی کو ایسی وحدت درکار ہے۔ جو بدرجۂ اتم متشخص ہو۔ اُسے درکار ہے کہ ذاتِ خداوندی میری اصلی حالت سے باخبر ہو اور مجھ پر فضل کرے۔ اس میں یہ قابلیت ہو کہ باوجود میری کوتاہی اور نقص کے میری تمناؤں کو پورا کر سکے، یعنی جس جس چیز کے لئے میں آرزومند ہوں، اس

Marfat.com

کے استحقاق سے محرومی کے باوجود وہ مجھے عطا کر سکے یعنی وحدتِ مذہبی کو بدرجۂ اتم مشخص ہونا چاہیئے۔

مگر شعور نظری کا حال یہ نہیں۔ اسے شخصیت سے کوئی سروکار نہیں ہے اسے صرف وحدت درکار ہے۔ چاہے وہ مشخص ہو یا غیر مشخص اس امر کی اس کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں۔ جیسا کہ سریان و ماورائیت اور وحدانیت اور ثانینیت کی بحث میں اوپر مذکور ہوا۔ شعور نظری نے اپنی وحدت کو غیر مشخص ہی تصور کیا ہے جب تک وحدت وحدتِ نوعی ہے مسئلہ صاف ہے۔ لیکن جب یہ وحدت بصورت "کل" یا "جوہر" یا "روح" وحدت عددی ہو جاتی ہے۔ تو بھی شعور نظری کا رجحان اسے وحدت مشخص کی صورت میں تصور کرنے کا نہیں ہوتا۔ من حیث الکل خواہ یہ کسی قسم کا کل ہو۔ اور من حیث الجوہر خواہ کسی قسم کا جوہر ہو، دراصل اس حیثیت سے اسپنوزا اور شیلنگ کے یہاں یہ کل خود شعوری نہیں کچھ اور ہے۔ فقط جب اُسے روح کہا جائے یہ مشخص معلوم ہوتا ہے لیکن فی الحقیقت اس صورت میں بھی وہ مشخص نہیں ہوتا۔ اور قطع نظر اُس کے اسے مشخص بنانے میں درپردہ وہ مذہبی غرض کارفرما ہے۔ بہرکیف ایک خاص قسم کی ورائیت سے اس روح کو متصف کرنا صرف برائے نام ہے۔ اور شعور نظری کے خمیر میں جو مطالبہ سریان کے لئے موجود ہے۔ اس میں یہ ورائیت گم ہو جاتی ہے۔ اور یہ روح ہر دوسری چیز کی غیر یا ہر دوسری چیز اس روح کی غیر نہیں رہتی۔ اس لئے شعور خودی مشتبہ ہو جاتا ہے پس ایک تصوری (IDEALIST) کا قوی رجحان انکار شخصیت کی طرف ہوتا ہے۔ مزید برآں یا تو شعور نظری پہ وحدت کو اختیار سے متصف کرنا گراں گزرتا ہے یا وہ اختیار کی تاویل جبر سے کر لیتا ہے، کیونکہ صرف جبر ہی شعور نظری کے مطالبہ کو پورا کرتا ہے۔ درحقیقت شعور نظری وحدت اور جبر ہی کا مقتضی ہے اور جبر کے

Marfat.com

ساتھ فضل کی کوئی گنجائش باقی ہی نہیں رہ جاتی۔ اس طرح شعور نظری کے مطالبات شخصیت کے تمام عناصر کو مسخ کر دیتے ہیں۔

پانچویں یہ کہ وحدتِ مذہبی کو صاحب اختیار کامل ہونا چاہیئے اور انسان کے اخلاقی اختیار کو بھی تسلیم کرنا چاہیئے۔ اور وحدت نظری کے لئے نہ تو خود ہی صاحبِ اختیار ہونا ضروری ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ انسان کے اختیار کو تسلیم کرے۔

اختیار کے ایجابی معنی یہ ہیں کہ جسے مختار کہا جائے۔ اس میں فی نفسہٖ اتنی آزادی موجود ہو کہ وہ اپنی عملیت کو خود متعین کر سکے۔ اور اس کے سلبی معنی یہ ہیں کہ اس کے اعمال پر کسی قسم کا بیرونی تشدد یا اندرونی جبر موجود نہ ہو۔ شعور مذہبی وحدت کو ایک وجود کامل تصور کرتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اخلاقاً بھی کامل ہو، خود فضل در صمد ہے اسباب اخلاق لازماً اختیار کا مقتضی ہے۔ ذات الٰہی اگر اخلاقاً کامل ہے تو اُسے مختارِ کامل ہونا چاہیئے۔ مزید برآں اُسے صاحب فضل ہونا چاہیئے جو شعور مذہبی کا ناگزیر مطالبہ ہے لہٰذا اُسے مختار ہونا چاہیئے۔ ورنہ فضل اپنی مختلف صورتوں میں یعنی رحمانیت، رزاقیت، ہدایت رحم عفو اور جزا کی صورت میں اگر اس کی فطرت سے جبراً صادر ہو رہا ہے۔ تو وہ ہم تک بغیر تمنا کئے پہنچے گا۔ نہ صرف یہ بلکہ جبراً صادر ہونے کی صورت میں وہ فضل کہلائے جانے کا مستحق ہی نہ ہوگا کیونکہ اخلاقی اعتبار سے یہ فضل اس سے بھی ادنیٰ قسم کا فضل ہوگا۔ جو انسان جیسا ناقص الاختیار بھی کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اختیار مقتضی ہے۔ اس کی صمدیت کا۔ اُسے کسی چیز کی احتیاج نہیں، حتیٰ کہ دوسرے موجودات کی طرف کسی توجہ یا کسی فعل کی نمائش کی بھی۔ پس جو کچھ وہ انسان کے حق میں کرتا ہے بے غرضی محض سے کرتا ہے۔ اور لہٰذا مختار کامل ہے۔ اور اس کے ساتھ انسان کے اختیار اخلاقی کی بھی گنجائش ہے، کیونکہ اگر اس نے انسان کو کمال اخلاقی کی تمنا اور فضل خداوندی کے تلاش کرنے کے لئے پیدا کیا ہے۔ تو انسان کو ضرور صاحب

Marfat.com

اختیار ہونا چاہیئے۔

اس کے بالکل برعکس شعور نظری جبر کا متمنی ہے۔ وہ ایسی وحدت کا طالب ہے۔ جس سے تمام کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ پس نہ تو شعور نظری کی وحدت میں اختیار کا کوئی امکان ہے اور نہ کثرت میں جو اس سے منتزع ہوتی ہے۔ جب شعور نظری وحدت کا تصور ایک شے موجود کی حیثیت سے کرتا ہے، جیسے مادیت وغیرہ میں، تو وحدت ایک علت کی حیثیت سے متصور ہوتی ہے، جس سے تمام کائنات کی حرکت کا ظہور ہوتا ہے جو علت میکانی کے اصول پر صادر ہوتی ہے۔ اور جب وحدت بہ حیثیت ایک تصور معقول فی الذہن کے متصور ہوتی ہے۔ جیسے اسپنوزا کی وحدتیت میں تو جس اصول پر یہ وحدت عمل کرتی ہے اور کثرت اس سے منتزع ہوتی ہے۔ تو وہ اصول منطقی علت و معلول کا اصول ہوتا ہے۔ اور جب شعور نظری بظاہر اس سے بھی تجاوز کرتے ہوئے وحدت کو بہ حیثیت روح تصور کرتا ہے تو وحدت اور انسان میں اثبات اختیار کی محض نمود ہی نمود ہوتی ہے اور دراصل بالی کسی خارجی مؤثر کا فقدان مراد ہوتا ہے اور اختیار اور اندرونی جبر کو عین یکدگر قرار دے دیا جاتا ہے۔ جو حقیقت میں اختیار نہیں ہے۔

چھٹے یہ کہ بقا ایک اور خصوصیت ہے۔ جو شعور مذہبی اور اس کی وحدتیت سے وابستہ ہے۔ لیکن یہ خصوصیت شعور نظری کے اعتبار سے بالکل بے معنی ہے اور قطعاً بے ضرورت۔ شعور مذہبی کمال کا متمنی ہے، وہ کمال جس کا انسان میں فقدان ہے۔ اور جو بظاہر اس مختصر وقفۂ حیات میں نہ تو اسے میسر آ سکتا ہے اور نہ اسے اپنی جدوجہد سے حاصل ہو سکتا ہے جب تک تمام کائنات ایک جدید نظام میں منقلب نہ ہو جائے۔ اسی وجہ سے وہ حیات بعد الموت اور وجود الوہیت کو تسلیم کرتا ہے۔ اول الذکر اسی مطالبہ کی وہ شرط ہے جو انسان کی ذات سے وابستہ ہے۔

Marfat.com

اور موخرالذکر وہ جو ماحول خارجی سے۔

مگر شعور نظری کے لئے یہ دونوں شرطیں غیر ضروری ہیں۔ وہ نہ تو کسی مخصوص نوع اور ماہیت کا طلبگار ہے۔ اور (اسی لئے) نہ مرنے کے بعد رُوح انسانی کی بقا کا طالب۔ یہ اس لئے کہ شعور نظری کو اس سے سروکار ہی نہیں کہ کثرت یا وحدت کی کوئی خاص ماہیت ہو۔ اس کے لئے تو سوال یہ ہے کہ ایسی وحدت دریافت کی جائے جس سے کثرت کو جیسی وہ ہے، لازماً منتزع کیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ وحدتِ نظری کو متعین کرنے اور کثرت کے اس سے پیدا ہونے کے تجسس کی تمام کوششیں روح انسانی کی حیات بعد الموت کی طرف سے بالکل بے پروا ہیں۔ وہ صرف بے پرواہی نہیں بلکہ ان کا قوی میلان اس کے انکار کی طرف ہے۔ اگر وحدت محض وحدتِ نوعی ہے تو روح یا جوہر کی صرف ایک حالت منقلب ہے۔ اگر یہ وحدت وحدت عددی ہے۔ تو بھی روح اس کا ایک مظہر حادث ہے۔ اس کا وجود ایک اعتباری یا نوعی وجود ہے۔ جہاں وحدتِ قیام بالذات حاصل کرتی ہوئی معلوم ہو، جیسے تصوریت میں تو وہاں بھی اس کی بقا بعد الموت یا تو خدا کی ذات میں اس کی یادگار یا تصور کے طور پر ہے یا اس عنصر مشترک کی بقا ہے جو سب ارواح میں مشترک ہے یعنی ان کے تصور کلی کی۔ بہر صورت یہ خدا کی ذات میں دوبارہ پھر گم ہو جاتی ہے۔

ساتویں یہ کہ وحدتِ نظری کو معلوم مطلق یعنی علم قطعی کا مصداق ہونا چاہیئے۔ اور وحدتِ مذہبی کے لئے یہ قطعاً ضروری نہیں۔ وحدت نظری کا مبدا ہے علم حقیقت کی آرزو۔ شعور نظری دراصل شعور علمی ہے۔ اس کا مسلمہ ہے کہ حقیقت دراصل موضوع علم بن سکتی ہے، لہذا جب حسیّ افتادِ خیال کے مفکر مابعد الطبیعات وضع کرتے ہیں تو وہ حقیقت کو حقیقتاً مادہ یا اشیاء مادی سمجھتے ہیں جو اس کے

Marfat.com

فوری ادراکات کے بلا واسطہ مصداق ہیں اور بہ حیثیت حساسات یا تصورات کے نفسی یا ذہنی ہیں۔ وہ ایسی اشیاء ہیں جو مشاہدۂ باطنی سے بلا واسطہ سمجھی جاتی ہیں۔ تصورِ کائنات جو اس طرح تعمیر ہوتا ہے، وہ "مادیت" ہے یا "تصوریتِ ذہنی" اور جب مابعد الطبعیات وضع کرنے کا کام ایک استدلالی افتادِ خیال کا مفکر اٹھاتا ہے تو عالم ایک نظامِ تصورات یا معقولات کی حیثیت سے متصور ہوتا ہے یعنی اس حیثیت سے کہ فکر کا صحیح موضوع ہے اور عقل بالکلیتہ اس کا احاطہ کر سکتی ہے۔ وہ تصورِ کائنات جو اس طرح بنتی ہے، تصوریت ہے لیکن اگر یہ سعی اصول تنقید یعنی کانٹ کے اصول پر کیجاتی تو وحدت ایک ایسے قانون کی حیثیت سے متصور ہوتی جس سے تمام دوسرے قوانین کو لازماً وضع کیا جا سکتا ہو۔ اور یہ ایسا قانون ہے جو پھر ایک شئے بسیط ہے اور فکر سے اسے کلیتہً سمجھا جا سکتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک وہ ایک تصورِ وضعی ہے اور واقعیت خارجی نہیں رکھتا۔ اس طرح ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شعورِ نظری کے لئے یہ امر قابلِ اعتنا نہیں کہ کس نوع کی وحدت وحدتِ عالم کی حیثیت سے متصور ہوتی۔ اُسے صرف اس بات پر اصرار ہے کہ وہ وحدت ہر حیثیت سے بتمام وکمال مصداق ہے اور معلوم بن سکتی ہے۔

لیکن وحدت مذہبی کے لئے فقط یہ درکار ہے کہ وہ کسی حد تک معلوم ہو۔ اور ہرگز یہ درکار نہیں کہ وہ کلیتہً معلوم ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کلیتہً معلوم ہو ہی نہیں سکتی، کیونکہ انسان میں اس کا مطالبہ ایسے وجود کی احتیاج سے پیدا ہوتا ہے۔ جو اُسے بچا سکے ہدایت دے سکے، مدد دے سکے، اندریں حالات کہ انسان اپنے تئیں محتاج سمجھتا ہے۔ لہذا وحدت میں وہ صفات ہونی چاہئیں جو اس مقصد کے لئے درکار ہیں۔ لیکن وہ صفات وحدت کے اس پہلو پر مشتمل ہیں جو انسان سے متعلق ہے یا اس سے نسبت رکھتا ہے۔ نہ تو وہ صفات تمام صفات ہیں اور نہ

Marfat.com

یہ ضروری ہے کہ وہ اس کی کنہ مطلق کو واضح کریں۔ وہ عجز و انکسار جو انسان کے دل میں وحدت کی طرف متوجہ ہونے اور وحدت کی بے انتہا عظمت و شان پر نظر کرنے سے منتج ہوتا ہے، لازماً انسان کو یہ بات تسلیم کرنے کی طرف لے جاتا ہے کہ وحدت اس سے بالاتر ہے کہ انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ کر سکے۔ حقیقتاً وہ اس کے علم و ادراک سے ماوراء ہے اور انسان کو "لایعلم الاھو" "اللہ ما یحیطون بہ علما" کا اقرار کرنا پڑتا ہے یعنی اس امر کا اقرار کہ اُسے خود اُس کے سوائے کوئی نہیں جانتا اور انسان کا علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ دراصل شعور مذہبی کی اعلیٰ ترین صورت یعنی وحی بھی یہ تسلیم کرتی ہے کہ وحدت معلوم نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ ہماری نسبت سے بھی پوری طرح معلوم نہیں ہو سکتی۔ نہ تو وہ اپنی کنہ و حقیقت کے اعتبار سے معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اپنے ان صفات کے اعتبار سے جو ہم سے متعلق ہیں، کیونکہ اس کی ذات اور اس کی صفات ادراک سے بالاتر ہیں۔ شعور مذہبی کو صرف اذعان حاصل ہے لہذا وہ وحدت مذہبی کی ذات اور ایسی صفات میں یقین رکھتا ہے جن کی بنا پر اس کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج تھی۔ حقیقت میں یہاں علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

آٹھویں یہ کہ ان دونوں وحدتوں میں سے ہر ایک وحدت ایک طرز خاص کی زندگی پیدا کرتی ہے۔ وحدت نظری غور و فکر مراقبہ اور سکوت پیدا کرتی ہے اور وحدت مذہبی جدّ و جہد اور عمل کی تمنا پیدا کرتی ہے۔

وحدت نظری کو جب ایک بار سمجھ لیا گیا تو تمام عملیت کا خاتمہ ہو گیا کیونکہ اگر وحدت کو وجود کامل کی حیثیت سے سمجھ لیا جائے تو پھر اعلیٰ ترین عملیت صرف خیال کی غیر زمانی عملیت ہو جاتی ہے جو مکالمیت ہے افلاطون کے نزدیک، نظریت ہے ارسطو کے نزدیک، اور بقول اسپنوزا انسانی وجود بھی کمال خداوندی

Marfat.com

ہو جاتے ہیں، یعنی اس وحدت کے کمال ہیں جب وہ (انسانی وجود) مظاہر ہیں، تو خود بھی کامل ہیں۔ لہذا عملیت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لیکن اگر وحدت وجود ناقص کی حیثیت سے متصوّر ہو تو دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناقص ہے، اور یہ نقص اس کی سرشت میں جبراً موجود ہے، لہٰذا اسے کامل بنانے کی تمام جدّوجہد بے حاصل محض ہے۔ بصورت دیگر اگر وحدت میں کمال کی جانب ارتقاء مضمر ہے تو جبراً کامل ہو جائے گی۔ اور کوئی عملیت انسان کی طرف سے اسے کامل بنانے کے لئے درکار نہیں۔ شعور نظری اپنی سرشت کے اعتبار سے شعور علمی ہے۔ اور علم بذاتِ خود مراقبہ یا فکر پیدا کرتا ہے۔ عملیت نہیں پیدا کرتا۔

مگر وحدت مذہبی اس کے بالکل برعکس ہے۔ وحدت مذہبی کی احتیاج انسان میں اس طرح پیدا ہوئی کہ اس کی روح میں بہت سے امنگیں ہیں۔ عالم جو انسان کے چاروں طرف محیط ہے وہ اور خود انسان کی اپنی جہالت ان امنگوں کے حاصل ہونے کی راہ میں سرنہ ہو سکنے والی مزاحمتیں پیدا کرتے ہیں۔ وہ مدد اور ہدایت جو وحدتِ مذہبی کی جانب سے آتی ہے، اس امر کی مقتضی اور محرّک ہے کہ انسان ان مزاحمتوں کے خلاف فاعلانہ جدّوجہد کرے۔ اس جدّوجہد کا منشاء ہے کہ وہ خود اپنی فطرت رضائے الٰہی کے مطابق ڈھالنے اور تمام نظام کائنات کو اس کی مرضی کے مطابق بدلنے کی سعی کرے۔ یہ ذہنی اور خارجی ہم آہنگی پیدا کرنے کی نہیں ہے، بلکہ خود یہ جدّوجہد ہی ان امنگوں کا بتدریج حاصل ہونا ہے۔ یہ کام اتنا بڑا ہے کہ کائنات کے ختم ہونے تک جاری رہنا چاہیئے۔ اور بہت سخت اور سان تھک کوشش کا مقتضی ہے۔ درحقیقت شعور مذہبی متمنی ہے۔ یہ تمنی ہے۔ کچھ ہو جانے کا کچھ حاصل کرنے کا، کچھ پیدا کرنے کا۔ یہ شعور عملی ہے اور عملیت پیدا

Marfat.com

پیدا کرتا ہے۔

اب وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین یہ امتیازات نہایت ہی اہم ہیں انسان سے ذرا نظر نہیں ہونا چاہیئے۔ وحدت نظری اور وحدت مذہبی میں امتیاز۔ اب وحدت وجودیہ متصوفین اسلام کا عقیدۂ توحید بعینہٖ وہی کرتا ہے جو اسے نہ کرنا چاہیئے۔ وہ ان امتیازات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ دو وحدتوں کے مابین ہے، صرف متصوفین تک محدود نہیں بلکہ فلاسفہ کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔ فطرت انسانی میں ایک قوی خواہش اس چیز کی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ان دونوں وحدتوں کو ایک کر دے۔ ہوتا یہ ہے کہ دونوں وحدتیں متصوف یا فلسفی کے شعور میں پوشیدہ طور پر موجود ہوتی ہیں اور حقیقت تک رسائی یا تو پہلے عقل کے ذریعہ ہوتی ہے یا کشف کے ذریعے، یعنی یا تو وحدتِ نظری تک یا وحدتِ مذہبی تک پہلے رسائی ہوتی ہے۔ اگر اوّل الذکر تک پہلے ہوئی تو وحدتِ مذہبی کی صفات نادانستہ اس سے وابستہ کر دی جاتی ہیں۔ اور اگر موخر الذکر تک پہلے رسائی ہو تو وحدت نظری کی صفات اس سے وابستہ کر دی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسپنوزا کا جوہر اہیگل کا تصور صفات الوہیت سے متصف ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح فلاطونس کا معبود اور جامی (عبدالرحمٰن) کا خدا وجود محض کے تصور سے منتزع ہوتا ہے۔

علی الخصوص ایک مسلمان متصوف کے باب میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آغاز کار میں وہ ایک مسلمان ہوتا ہے۔ خدا پر اعتقاد رکھتا ہے، اور اس کی صفات پر اور وہ اپنی ذمّہ داری اور حیات بعد الموت کا معتقد ہوتا ہے۔ وہ دراصل ان تمام چیزوں پر یقین رکھتا ہے۔ جو اسے اس شعور مذہبی سے پہنچتی ہیں۔ جس کا ظہور محمد رسول اللہ کی ذات گرامی میں ہوا تھا۔ پھر اس کی روح میں ایک امنگ پیدا ہوتی ہے۔ جسے کانٹ کے الفاظ میں ماورائی اُمنگ یعنی خدا کو جاننے کی امنگ کہنا چاہیئے۔ جس عامہ کی یہاں گنجائش نہیں۔ پس وہ اس یقین کی طرف مائل ہوتا ہے

Marfat.com

کہ اس میں ایک نئی قسم کی حس ہے یعنی حس ماورائی جو حاصل کی جا سکتی ہے یعنی کوئی چیز ہے جسے کشف و شہود کہتے ہیں۔ وہ خدا کو پا لینا ہے اور اس کی حقیقت کو پا لینا ہے۔ اب وہ عقل بھی جو متصوف اس باب میں استعمال کرتا ہے کشف و شہود ہو جاتی ہے۔ علم کے دونوں عناصر یعنی حس اور عقل اپنے اپنے حقوق کو پہنچ جاتے ہیں۔ وہ دونوں ماورائی ہوتے ہیں۔ اس طرح اسلامی متصوف شعور نظری یعنی شعور علمی تک پہنچ جاتا ہے۔ اب شعور نظری کے تمام ضروری مطالبات پورے ہونے چاہئیں۔ خدا اب وحدتِ نظری کی حیثیت سے سمجھا جانا چاہیئے۔ متصوف مانتا ہے کہ وہ (خدا) جانا جا سکتا ہے، وہ ساری ہے، صرف وہی ایک وجود موجود ہے، وغیرہ وغیرہ۔ وہ صفات جن میں پہلے وہ یقین رکھتا تھا، اس کے نئے حاصل کئے ہوئے علم میں مبہم رہتی ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے۔ اور متصوف اس ابہام سے بے خبر رہتا ہے۔ اور کبھی وہ اس سے واقف ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں یا تو وہ ان صفات کو صفات نظری کی خاطر قطعاً نظر انداز کر دیتا ہے اور یہ ابہام اس لئے باقی رہنے دیتا ہے کہ ان سے برے عواقب کا خوف ہوتا ہے۔ خود اپنی ذات کے لئے یا اس لئے کہ ایک عامی کو اگر حقیقت حال سے آگاہ کر دیا جائے۔ تو وہ سب کچھ کھو بیٹھے گا۔

لیکن ایک اسلامی متصوف جو کچھ بہ شعور تمام مانتا ہے وہ یہ ہے کہ تصوف اُن حقائق کا براہِ راست ادراک حاصل کرنے کی سعی ہے جن کے متعلق خیال کیا جاتا ہے محمدؐ رسول اللہ پر منکشف ہوئے تھے۔ متصوف انہیں خود حاصل کرنا چاہتا ہے۔ وہ چند روحانی مشقیں اختیار کرتا ہے جنہیں مجاہدہ کہتے ہیں۔ اور اثنائے راہ میں وہ سمجھتا ہے کہ اُسے چند قوتیں صدورِ کرامت کی بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ بہر کیف یہ یاد رکھنا چاہیئے۔ کہ با ایں ہمہ وہ اسلام اور اس کی روح پر قائم رہتا ہے۔ در اصل

Marfat.com

جس چیز سے ہمیں سروکار ہے، وہ تصوّف کا تیسرا عنصر ہے یعنی کشف والہام با خدا اور قدم کا کشف یتصوّف سمجھتا ہے کہ وہ خدا اور حقائق ازلی کا براہ راست ادراک کرنے لگا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے حس مذہبی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اُسے ذاتِ خداوندی سے بلا واسطہ قرب حاصل ہو گیا۔ اُسے خدا کی رؤیت ہونے لگی جس کا نتیجہ حق الیقین[1] ہوتا ہے۔ یقین کامل اس کی ہستی اور اس کی حقیقت کا یہ امر بے چون وچرا مان لیا جاتا ہے کہ کشف والہام واقعی ہیں۔ اور ذاتِ خداوندی کو جاننے کی پوری اہلیت رکھتے ہیں۔ اور یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ کشف بہ اعتبارِ نوع عقل سے مختلف ہے اور حقیقت حقّہ کا بلاواسطہ ادراک ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ تصوّف اسلامی کے اصول پر کشف کے قابلِ اعتماد ہونے کا معیار رسول اللہ کا ادراک روحانی ہے، کیونکہ وہی اعلیٰ ترین اور صحیح ترین ادراک ہے۔ یہ امر گویا ہمیں ایک معیار یا ایک شہادت باطنی اس امر کے لئے فراہم کرتا ہے کہ متصوّف کی تحقیق حق ہے یا باطل۔

---

[1] حق الیقین کے لغوی معنی ہیں، یقین کامل صوفیا کے نزدیک یقین کے تین مدارج ہیں، علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین جب کوئی شخص دھواں دیکھے تو اُسے یقین ہوتا ہے کہ آگ ہے۔ یہ علم الیقین ہے جب کوئی شخص آگ کو اپنی آنکھوں سے دیکھے تو پہلے شخص کی نسبت اُسے آگ کے وجود کا زیادہ یقین ہوتا ہے یہ عین الیقین ہے ایک اور شخص اپنا ہاتھ آگ میں ڈال دے اور وہ جلن محسوس کرے تو اس کے نزدیک آگ کا وجود متحقق ہو جاتا ہے یہ حق الیقین ہے۔ وجود الٰہی کے باب میں صوفیہ کی رائے یہ ہے کہ انسان اُن ہی مدارج یقین و تحقیق سے گزرتا ہے لیکن شیخ مجدد کے اصول پر یقین کی ان صورتوں میں سے کوئی صورت خدا کے بارے میں ممکن نہیں، بلکہ یہ تینوں مدارج شیخ مجدد کے نزدیک فی الاصل علم الیقین کے مدارج ہیں۔

Marfat.com

تصوّف اسلامی میں وحدتِ وجود کی تاریخ اور ارتقاء پہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی اور حکیم اشراق[۱] سے پہلے صرف چند جستہ جستہ کلمات متصوّفین کے ایسے ملتے ہیں جو وحدت وجود کے مترادف ہیں۔ مثلاً بایزید بسطامیؒ کے متعلق مشہور ہے کہ انھوں نے "سبحانی ما اعظم شانی" کہا تھا۔ اور منصور نے "انا الحق" کہا تھا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میرے اور خدا کے مابین عینیت کی نسبت ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ابن عربی ہی نے سب سے پہلے اپنے کشف کی ایسی تاویل کی کہ وہ دوسروں کی سمجھ میں بھی آ سکے اور اس پہ اصرار شدید کیا کہ وحدت وجود ہی اسلام کی حقیقت ہے۔ ابن عربی نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی سے اپنی تاویل کی سند پیش کرنے کی سعی کی۔ ابن عربی نے متصوّفین اسلام کے خیال پر بہت اثر ڈالا۔ علامہ ابن تیمیہ کو وحدت وجود کے ردّ میں ایک رسالہ "فی ابطال وحدت الوجود" لکھنا پڑا۔ اس میں انھوں نے ابن عربی کے تصورِ توحید اور اس کے اسرار کی تنقید کی ہے، لیکن شاید علامہ ابن تیمیہ کی تنقید قبل از وقت تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے اس نے مشرقی عالم اسلام پر کوئی اثر نہیں کیا۔ ابھی تک ابن عربی اسلامی رُوح کو متاثر نہیں کر سکے تھے۔ ان کا اثر پوری طرح بعد میں پھیلا۔ کہہ سکتے ہیں کہ سب نے وحدت وجود کو تسلیم کر لیا تھا۔ اور بر بنائے کشف اسے صحیح

---

[۱] شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (۵۸۷ھ) صاحب حکمت الاشراق۔ علامہ ابن تیمیہ (۷۲۸ھ) اور امام ذہبی (۷۴۸ھ) نے بہ حیثیت علماء ابن عربی کی تردید کی تھی۔ مشہور و معروف مستشرق ڈاکٹر نکلسن نے اس باب میں مستفید فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مصر اور شام میں متصوفانہ وحدت وجود کے خلاف اس قسم کی جد و جہد امام ابن تیمیہ اور مورخ و محدث امام ذہبی نے کی تھی۔ آٹھویں صدی میں تصوّف کے علم بردار مصر و شام میں صرف ایران و ہند کے نو وارد دوں میں سے تھے۔ اور وہ ان کے لئے بڑا زمانہ تھا۔ عام طور پہ قاہرہ کی خانقاہ سعید السعداء ان کا مسکن تھا۔

Marfat.com

سمجھتے ہیں۔

اس زمانہ میں شیخ مجدد کا ظہور ہوا۔ انھوں نے پایا کہ وحدت وجود کا عقیدہ عام ہو گیا ہے۔ اپنے ارتقائے سلوک میں وہ خود اس سے گزرے اور غایت فی الباب یہ ہے کہ ایک متصوف کی حیثیت سے انھوں نے اس سے انکار کیا یعنی بعینہٖ اپنے زیادہ ترقی یافتہ کشف کی بنا پر، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے شعور مذہبی کو بربنائے کشف ہی وحدت نظری کی الجھنوں سے آزاد کر دیا۔ اور ان کی تحقیق کی تصدیق بظاہر اس سے ہوتی ہے جو کشف کے قابلِ وثوق ہونے کا معیار ہے، یعنی وہ مطابق ہے۔ اس تحقیق کے جو محمدؐ رسول اللہ کے کشف سے حاصل ہوتی ہے جسے بالعموم علماء اسلام نے مدون کیا ہے۔

شیخ مجدد باطنی ارتقا کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پہلے میں وحدت وجود کا معتقد تھا کیونکہ بچپن ہی سے میں اسے بربنائے استدلال عقلی جانتا تھا اور اس کی صداقت کا یقین کامل رکھتا تھا۔ لیکن جب راہ سلوک اختیار کی تو پہلی مرتبہ وحدت وجود ایک ادراکِ روحانی کی حیثیت سے متحقق ہوئی اور میں نے برائے العین اس کا مشاہدہ کر لیا۔ میں عرصہ تک اس مقام میں رہا۔ اور تمام معارف جو اس مقام سے متعلق ہیں مجھے حاصل ہو گئے[1]

بعد از اں ایک بالکل نیا روحانی ادراک میری رُوح پر غالب آگیا اور میں نے پایا کہ میں آئندہ وحدت وجود کو نہیں مان سکتا تاہم مجھے اپنے کشف کے اظہار میں تامل تھا کیونکہ میں عرصہ دراز تک وحدت وجود کا معتقد رہا تھا۔ آخر کار مجھے اس کا انکار بصراحت تمام لازم آپڑا اور مجھ پر منکشف ہو گیا کہ وحدت وجود

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل مکتوب ۳۱

Marfat.com

ایک ادنیٰ مقام ہے اور میں ایک بالاتر مقام پہ پہنچ گیا ہوں۔ یعنی مقام ظلّیت پہ۔ اگرچہ میں اب بھی دراصل وحدت وجود کے انکار پہ راضی نہ تھا۔ کیونکہ تمام بڑے بڑے متصوفین نے اسے مانا تھا، لیکن اب اس کا انکار ایک ناگزیر واقعہ ہو گیا تھا۔ بہر کیف میری آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں۔ کیونکہ ظلیت کو وحدت وجود سے ایک نسبت تھی۔ میں اس میں اپنے نیئں اور اس عالم کے نیئں خدا کا ظل محسوس کرتا تھا۔ لیکن فضل خداوندی دستگیر ہوا۔ اور میں اعلیٰ ترین مقام یعنی مقام عبدیت پر فائز ہو گیا۔ تب میں نے پایا کہ عبدیت تمام دوسرے مقامات سے بالاتر مقام ہے اور مجھے مقام وحدت وجود یا ظلیت میں رہنے کی آرزو پہ ندامت ہوئی۔[1]

یہ ایک فطری بات ہے کہ جب کوئی شخص یہ دیکھتا ہے۔ کہ وہ متصوفین جنھوں نے شیخ مجدد سے اختلاف کیا ہے۔ اور ابن عربی اور ان کے وحدتِ وجود کی طرف رجوع کیا ہے، مثلاً شاہ ولی اللہ صاحب، تو وہ اس امر کا متوقع ہوتا ہے کہ وہ بربنائے استدلال عقلی یا منطقی نہیں بلکہ بربنائے کشف شیخ مجدد کے مسلک کی تردید کریں۔ یعنی انہیں چاہیئے کہ اپنے مسئلہ کا انحصار بجائے شعور نظری کے شعور مذہبی پہ رکھیں۔

بطور مقدمہ ان مباحث کو بیان کر لینے کے بعد اب شیخ مجدد کے مسلک پہ بالتفصیل بحث کرتے ہیں۔

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل مکتوب ۱۶۰

Marfat.com

Marfat.com

باب اوّل

حضرت مجدّدؒ کے نظریۂ توحید کا وحدت وجود سے تعلق

توحید کے لفظی معنی وحدت کے ہیں، لیکن جب یہ اصطلاح اسلام میں استعمال کی جاتی ہے تو یہ وحدت مذہبی کو ظاہر کرتی ہے۔ جیسا کہ مقدمہ میں بیان ہو چکا۔ وحدتِ مذہبی کے لئے لازم ہے کہ وحدت عددی ہو اور متجمع صفات۔ یہی توحید ہے۔

توحید کا جو تصوّر شیخ مجدّد نے پیش کیا ہے، وہ تاریخی حیثیت سے اُن کے ذہن میں وحدتِ وجود کے جواب میں بلکہ اُس کے خلاف احتجاج کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ وہ ابن عربی کو خاص طور پر تنقید کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ بدیں وجہ کہ ابن عربی اپنے استدلال کی ہمہ گیری اور دقتِ نظر کے باعث صوفیہ وجودیہ کے امام سمجھے جاتے ہیں۔ اور بجا طور پر "شیخ اکبر" کہلاتے ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ ہم ابن عربی کا تصوّر توحید اور اس پر شیخ مجدّد کی تنقید کو بالاختصار بیان کریں۔

Marfat.com

ابنِ عربی کی وحدت وجود

توحید کے باب میں ابن عربی کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک ہے۔ وہی موجود ہے۔ اور یہ وجود اللہ ہے۔ ہر دوسری چیز فقط اس کا مظہر ہے۔ لہٰذا عالم اور اللہ عین یکدگر ہیں۔ ابن عربی نے عالم اور اللہ کی عینیت کو ذات و صفات[1] کی عینیت کی بنا پر تصوّر کیا ہے یعنی جوہر اعراض کی عینیت کی بنا پہ۔ عالم اُس کی

---

[1] ذات و صفات میں جو فرق ہے وہ بڑی حد تک اسی قسم کا ہے جیسا جوہر اور عرض کے درمیان کبھی یہ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ یہ فرق ایسا ہے جیسا وجود اور حقیقت کے مابین ہے۔ اس فرق کو وجود اور ماہیّت یا وجود اور اس کے اعراض کے فرق سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اسماء اسم کی جمع ہے اس کے معنی ہیں اللہ کا نام کسی خاص صفت یا ذات کے حوالے سے جیسے رحیم۔ چونکہ اسماء اللہ کے نام اس کی کسی خاص صفت یا فعل کی بنا پہ ہیں، اس لئے اسم ذات و صفت کا جامع ہے۔

Marfat.com

صفات کی محض تجلی[1] ہے۔[2] بالفاظ دیگر تخلیق عالم ایک صورت ہے بروز کی[3]۔ اس نظریہ کو جس طرح ابن عربی نے مانا اور خصوصاً جس طرح اُن کے متبعین نے اس کی توضیح کی اور نیز متصوفین مابعد نے اسے بیان کیا، مثلاً مولانا جامی نے، وہ یہ ہے کہ وجود وجود مطلق ہے۔ اور مراتب وحدت میں یہ مرتبۂ لاتعین ہے۔ وحدت اپنے تعینات یا تنزلات میں پانچ مراتب سے گزرتی ہے۔ پہلے دو تنزلات علمی ہیں، اور بعد کے تین تنزلات عینی یا خارجی ہیں۔ پہلے تنزل میں ذات کو اپنا شعور بہ حیثیت وجود محض حاصل ہوتا ہے اور شعور صفاتِ اجمالی رہتا ہے۔ دوسرے تنزل میں ذات کو اپنا شعور بہ حیثیت متصف بہ صفات ہوتا ہے۔ یہ صفات تفصیلی کا مرتبہ ہے یعنی صفات کے بالتفصیل واضح ہونے کا[4]۔ یہ دونوں تنزلات بجائے واقعی ہونے کے ذہنی یا محض منطقی تنزلات کے طور پر تصور کیے گئے ہیں، کیونکہ وہ

---

[1] دراصل تجلی کے معنی ہیں چمکنا۔ اس کی تہ میں یہ تصور ہے کہ گویا اللہ ایک نور ہے۔ یہ نور گویا خود صورتوں میں مجسم ہو کر چمکتا ہے۔ اسی لئے تجلی یا ظہور یا سریان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور فلسفہ کی زبان میں اسے "مظہر" سے تعبیر کریں گے۔ جب یہ نور بہ نفس خود چمکتا ہے تو یہ تجلی بنفسہٖ ہوتی ہے۔ چونکہ سالک پر مختلف مدارج میں یہ نور منکشف ہوتا ہے، لہذا اس میں تجلی ذاتی اور تجلی صفاتی وغیرہ کا امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر یہ جلوہ صفات الٰہی کا ہو تو تجلی صفاتی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اگر ذات الٰہی کا جلوہ ہو تو تجلی ذاتی کا مشاہدہ ہوتا ہے۔

[2] شرح فصوص الحکم قاشانی ص۸ سطور ۵ تا ۲۱ و ص۹ سطور ۲، ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۲۱

[3] لفظ کُن کے ذریعہ عمل تخلیق بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ خالق نے خود بصورت اشیاء نزول فرمایا ہے دیکھو شرح فصوص قاشانی ص۱۴۸ سطور ۲۵ تا ۲۷ و ص۱۸۳ سطور ۱۰، ۱۱ ص۱۴۳ سطور ۱۱ و ۱۲ و ص۱۵۲ سطور ۱۱ تا ۱۶ و ص۱۵۳ سطر ۲۲

[4] ملاحظہ ہو لوائح جامی۔

Marfat.com

غیر زمانی ہیں۔ اور خود ذات و صفات کا امتیاز بھی صرف ذہنی ہے۔ اس کے بعد تنزلات عینی و خارجی شروع ہوتے ہیں۔ لہذا تیسرا تنزل تعین روحی ہے یعنی وحدت بصورت روح یا ارواح نزول کرتی ہے۔ وہ اپنے تیئں بہت سی ارواح میں تقسیم کر دیتی ہے مثلاً فرشتے۔ اس کا چوتھا تنزل تعین مثالی ہے جس سے عالم مثال وجود میں آتا ہے۔ پانچواں تنزل تعین جسدی ہے۔ اس سے مظاہر یا اشیاء طبعی ظاہر ہوتی ہیں[1]۔ یہ مراتب ان استعدادوں کا تدریجی تحقق ہے جو صفات میں مضمر تھیں۔

ذات وصفات اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن عربی کے نزدیک ذات و صفات عین یکدگر ہیں اور صفات کا ظہور تجلیات کی صورت میں ہوتا ہے، جو عالم اور اس کی اشیاء ہیں۔ یہی عینیت صفات و تجلیات اور عینیت ذات و صفات ایک اور طریقہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ ابن عربی کے نزدیک اسماء الٰہی مسمیٰ کا عین ہیں اور مسمیٰ ہو ذات الٰہی ہے اور اسماء الٰہی اگرچہ کثیر ہیں، لیکن ایک ہی ذات کو ظاہر کرتے ہیں[2] اور اس پہلو کو بھی ہر اسم سے علیحدہ علیحدہ ظاہر ہوتا ہے کیونکہ تمام اسماء ایک ہی وجود کو ظاہر کرتے ہیں[3]۔ جس طرح وہ اپنے اسماء کے اعتبار سے کثیر اور اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے، بعینہٖ اسی طرح وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہیولیٰ کے مانند ہے یا احدیت معقولہ[5] ہے اور اپنے وجود[4] کے اعتبار سے کثیر ہے۔ کیونکہ مخلوقات بجز اس کے کہ خود اسی نے ان میں ظہور فرمایا

---

[1] مکتوبات امام ربانی۔ دفتر دوم مکتوب ص۱

[2] شرح فصوص قاشانی ص۲۳، متن فصوص [3] شرح فصوص قاشانی ص۲۳۳ و ص

[4] " " " ص۲۲، ۲۶

[5] احدیت کے معنی ہیں ایک ہونے کی صفت سیر و سلوک میں یہ ایک مقام ہے جہاں سالک کثرت سے اعراض کر کے صرف وحدت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ احدیت معقولہ سے مراد ہے ایسی وحدت جو معقول فی الذہن ہو یعنی اس کا ادراک صرف ذہنی طور پر ہو سکتا ہو۔

Marfat.com

ہے۔ اور کچھ نہیں[1]۔ اب اسماء اور مسمّٰی کی یہ عینیت ذات وصفات ہی کی عینیت کا دوسرا نام ہے کیونکہ اسم عبارت ازیں کچھ نہیں کہ وہ وجود کا بیان ہے اور اس کی ایک صفت کے حوالہ سے اس کو ظاہر کرتا ہے۔

عالم اور خدا عالم اور خدا کی نسبت کے باب میں ابن عربی کا مذہب یہ ہے کہ وہ عینیت کی نسبت ہے۔ اس عینیت کو ظاہر کرنے کے لئے ابن عربی یا تو عالم کی نفی سے ابتدا کرتے ہیں یا خدا کے اثبات سے۔

وجودِ عالم کی نفی عالم کے وجود کی نفی سے چل کر ابن عربی یہ مانتے ہیں کہ عالم من حیثیت ہی صرف برائے نام، غیر حقیقی وہمی اور ایسا وجود ہے جو خارج میں معدوم ہے[2]۔ موجود صرف خدا ہے۔ عالم یا کثرت کا وجود صرف تجلیاتِ وحدت کی حیثیت سے ہے یا اُس کے تعینات کی حیثیت سے۔ بذاتِ خود عالم کا کوئی وجود نہیں۔ الاعیان ما شمت رائحۃ من الوجود[3] یعنی اعیان[4] ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی ——

وجودِ عالم کا اثبات خدا کی جانب سے ابتدا کر کے ابن عربی کا مسلک یہ ہے کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ تجلّی ہے جس میں وحدت نے اپنے تئیں نمودار کیا ہے۔ ان تجلیات میں وحدت بالکلیہ گم ہو جاتی ہے اور ان

---

[1] شرح فصوص قاشانی ص۲۵۳ متن فصوص [2] شرح فصوص قاشانی ص۱۵۳ سطور ۳ تا ۵ متن فصوص
[3] " " " ص۱۶۳ سطور ۱۴، ۱۵ متن فصوص۔
[4] اعیان عین کی جمع ہے ابن عربی کی اصطلاح میں اسکے معنی ہیں اصل حقیقت مگر اصل حقیقت دو طرح متصور ہو سکتی ہے ایک تو ماہیت شے کے تصور کی حیثیت سے اور دوسرے خود ماہیت شے کی حیثیت سے مؤخر الذکر معنی میں وہ ایک ایسی چیز ہے جو خارج میں موجود ہوتی ہے اور اسے بجا طور پر اشیاء کی ماہیت موجود کہہ سکتے ہیں۔ ابن عربی اعیان کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور وہ اعیان ثابتہ اسی لئے کہتے ہیں کہ ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے اسی لئے وہ حقائق موجود ہیں۔

Marfat.com

تجلیات کے ماوراء وحدت کا کوئی وجود نہیں۔ ما بعد ھذا الا العدم المحض[1] یعنی ان تجلیات کے ماوراء عدم محض ہے۔ اور ایک سالک کو اس عالم کے ماوراء خدا کی تلاش کرنے کی کوشش کے رنج و تعب میں مبتلا نہیں ہونا چاہیئے۔

فرق بعد الجمع لیکن عینیت کا یہ کشف دائمی نہیں۔ لہٰذا ابن عربی ایک نئے کشف کا ذکر کرتے ہیں، جسے وہ فرق بعد الجمع کہتے ہیں[2][3] اس کی رو سے موجود حقیقی کو چاہے کوئی خدا کہے چاہے عالم کہے، چاہے ان دونوں کے امتیاز میں اپنے عجز کا اعتراف کرے، یہ ایک ہی بات ہے[4]۔

تنزیہ و تشبیہ علاوہ ازیں ابن عربی تنزیہ محض یا تشبیہ محض[5] دونوں کا اقرار کرتے ہیں کیونکہ ان دونوں تصورات کا مقتضیٰ ہے۔ اثنینیت موجودات۔ وہ اسے اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اگر خدا کا اثبات تنزیہ محض یا تشبیہ محض سے کیا جائے۔ تو اس کے اطلاق کی نفی ہو جاتی ہے۔ پس توحید کا

---

[1] شرح فصوص قاشانی ص۳۳ سطر ۱۷

[2] فرق کے معنی امتیاز یا دوئی کے ہیں۔ تصوف کی اصطلاح میں فرق سالک کے اس روحانی مقام کو ظاہر کرتا ہے جس میں اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں خدا سے الگ ہوں اور جدا وجود رکھتا ہوں۔ جمع کے معنی ہیں یکجا ہونا۔ اصطلاح تصوف میں اس سے سالک کا وہ مقام مراد ہے جس میں اُسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں اور خدا ایک ہو گئے ہیں۔ فرق بعد الجمع کے معنی ہیں ایک ہونے کے بعد علیحدگی تصوف کی اصطلاح میں یہ وہ مقام ہے جو سالک کے مقام جمع سے گزرنے کے بعد آتا ہے۔ اور اس میں اُسے پھر یہ محسوس ہوتا ہے۔ کہ میرا وجود خدا کے وجود سے علیحدہ ہے۔

[3] شرح فصوص قاشانی ص۹۱ سطر ۲۴۔

[4] " " " ص۱۳۴، سطور ۲۲، ۲۳، ص۱۴۰ سطور ۱۰، ۱۱

[5] تشبیہ کے لفظی معنی مشابہت دینا ہیں۔ علم الکلام کی اصطلاح میں خالق کو مخلوق کی صفات سے متصف کرنے کے ہیں۔ تشبیہ سے ابن عربی کی مراد عینیت معلوم ہوتی ہے اور اسی لئے تشبیہ کے معنی مترادف ہو جاتے ہیں۔ تنزیہ کے معنی ہیں پاک کرنا علم الکلام کی اصطلاح میں یہ لفظ اس مفہوم کو ظاہر کرتا ہے کہ مخلوق کی صفات کا

Marfat.com

اثبات تنزیہ اور تشبیہ دونوں سے کرنا چاہیئے[١] ۔۔۔ مزید برآں ابن عربی کے نزدیک اللہ اصل ہے۔ اور عالم اس کا ظل[٢] لیکن ظل نمود ہے اصل کی اور فی الحقیقت وہ اصل ہی ہے جو اپنے تیئں نمودار یا ظاہر کر رہی ہے۔ پس عالم اور خدا عین یکدگر ہیں[٣]۔

انسان اور خدا انسان اور خدا کے مابین نسبت کے متعلق ابن عربی یہ مانتے ہیں کہ یہ نسبت سریان، عینیت یا قرب کی ہے۔ حقیقتاً قرب کے معنی جیسا کہ اس آیت سے ظاہر ہیں نحن اقرب الیہ من حبل الورید اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ خدا خود بندہ کے اعضاء و جوارح کی حقیقت ہے[٤]۔ نیز انسان کے متعلق کہا گیا ہے کہ اُسے خدا نے اپنی صورت پہ پیدا کیا ہے۔ خلق الآدم علیٰ صورتہ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں۔ درحقیقت یہ اس کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔ وہ صفات مجتمع ہو کر انسان میں موجود ہیں[٥]۔ اسی لئے کہا جاتا ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کہ جس نے اپنے نفس کو جان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ یعنی خودی کی معرفت خدا کی معرفت ہے[٦]۔

(بقیہ ص۶۸) اثبات خدا کی ذات میں نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مگر ابن عربی اس سے دوائیت مراد لیتے ہیں۔

١ فصوص قاشانی ص۴۹، سطر ۱۲ متن فصوص ص۴۸ سطر ۲۱

٢ اصل و ظل کے معنی ہیں شے اور اس کا سایہ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی نے اسے نمود کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ظل، انعکاس یا پرتو کی حیثیت سے بھی متصور ہوتا ہے جو قریباً تجلی یا ظہور کا مترادف ہے لیکن شیخ مجدد کے ہاں ابتداءً اس کے معنی سائے کے ہیں جو شے سے مشابہت رکھتا ہے لیکن جوں جوں وہ ترقی کرتے جاتے ہیں ظل کی حیثیت محض "سایہ" کی ہوتی جاتی ہے۔ اور یہ لفظ کم حیثیت ہیچ اور بے بود ہونے کو ظاہر کرتا ہے انجام کار شیخ مجدد کے ہاں ظل کے معنی صرف نتیجہ کے رہ جاتے ہیں۔

٣ شرح فصوص قاشانی ص۱۱۳، سطر ۱۲ و ص۱۱۶ سطور ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴۔

٤ " " " ص۶۷ سطور ۲، ۴، ۶، ۹، ۱۰، ۱۱ و ص۹۰ سطور ۹، ۱۳۔

٥ " " " ص۱۸۲ سطور ۲، ۵، متن فصوص

٦ شرح فصوص قاشانی ص۲۵۲ متن فصوص ص۴۰

Marfat.com

ابن عربی کا مذہب نظریۂ تخلیق کے باب میں بھی وحدتِ وجود ہی ہے غایتِ تخلیق ان کے نزدیک خود شناسی کی اس طلب کو پورا کرنا ہے۔ جو بفحوائے کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق خدا کی ذات میں پیدا ہوتی ہے یعنی میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا، پس میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں، لہذا میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔ خدا کے اپنے تئیں جاننے کی طلب دراصل طلب ہے تکمیل خودی کی یہ اپنے تئیں بطور اُن صفات حادثات وقدیم کے پانے یا ظاہر کرنے میں مضمر ہے جو کائنات کی صورت میں یا بالفاظ دگر بالفعل پیدا کرنے میں ظہور کرتی ہیں[1] یعنی اُن صفات کو جو بالقوہ اس کی ذات میں موجود ہیں، بالفعل پیدا کرنے میں۔

پس ہم جس طرف سے بھی شروع کریں ابن عربی بلاشک وشبہ وحدت وجود کی طرف پہنچ جاتے ہیں[2]۔

ابن عربی کی وحدت وجود پر شیخ مجدّد کی تنقید

اب شیخ مجدّد کی طرف رجوع کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ اجمالاً ان کے ارتقائے سلوک میں تین مدارج ہیں[3] یعنی وجودیت ظلیت، اور عبدیت۔ پہلے مقام پر انھیں وحدتِ وجود کا کشف حاصل ہوتا ہے۔ اس مقام پر تصوّف کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ خدا اور انسان اور خدا اور عالم کے مابین جو نسبت ہے اس کے یقین کو جو ایمان اور عقل پر مبنی تھا ایسے علم یقینی و بدیہی میں بدل دیا جائے جو کشف وشہود پر مبنی ہو، یعنی یہ کہ خدا موجود ہے، وہ انسان اور عالم میں ساری ہے۔ اور اس کی نسبت عالم کے ساتھ عینیت کی نسبت

---

[1] شرح فصوص قاشانی صفحہ ۱۸۵ سطور ۱ تا ۵ متن فصوص ایضاً صفحہ ۲۵۶ متن فصوص

[2] " " صفحہ ۲۵۶ متن فصوص

[3] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل مکتوب صفحہ ۱۶۰

Marfat.com

ہے۔ یہ شیخ مجدد عرصہ دراز تک اس مقام میں رہتے ہیں۔ اور اس کے تمام معارف و دقائق اُن پہ بالتفصیل منکشف ہوتے ہیں[1]۔ اس کے بعد وہ مقام ظلیت پہ پہنچتے ہیں۔ یہ ایک درمیانی منزل ہے۔ یہاں پہنچ کر اُن پہ منکشف ہوتا ہے۔ کہ عالم کا اپنا وجود علیحدہ ہے، اگرچہ یہ صرف ظل یا عکس یا ایک پرتو ہے حقیقت کا۔ اللہ اصل ہے۔ یہاں ایک ادراک اثنینیت کا پیدا ہو جاتا ہے اور وہ وحدتِ وجود کی صورت پہ شبہ کرنے لگتے ہیں۔ لیکن ابھی تک وہ اذعان اور یقین پیدا نہیں ہوتا۔ جو اُس کے انکار کے لئے درکار تھا۔ دراصل یہاں اُن کی یہ آرزو رہتی کہ ہیں اسی مقام میں رہوں۔ کیونکہ اسے وحدتِ وجود سے ایک مناسبت ہے یعنی یہ مناسبت کہ عالم اصل حقیقی یعنی خدا کا ظل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقام سے گزرنے میں انہیں تامل تھا اسی اثنا میں بہرکیف انہیں اس مقام سے عروج ہوتا ہے اور وہ مقام عبدیت پہ فائز ہو جاتے ہیں جو اعلیٰ ترین مقام ہے۔ عبدیت پہ پہنچ کر عالم اور خدا کی اثنینیت ان پر اظہر من الشمس ہو جاتی ہے اور عالم اور خدا جدا جدا ہو جاتے ہیں۔ اور یہ یقین اس درجہ تام ہو جاتا ہے کہ چاہے اس کے عواقب کچھ ہی کیوں نہ ہوں ان کی اثنینیت کا اظہار ان پہ بہ اصرار تمام لازم آ جاتا ہے[2]۔ اس مقام پر پہنچ کر وہ پاتے ہیں کہ میرے تمام سابقہ مکشوفات دراصل محض ایک کیفیت تھے۔ اور قابل اعتماد نہیں تھے اور ان کے بالمقابل کوئی حقیقت خارجی نفس الامری موجود نہیں تھی۔ اب خدا اور انسان کی عینیت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کشف و شہود کی واقعیت کے باب میں اُن کا یقین بتدریج متزلزل ہو جاتا ہے اور انجام کار وہ اس راز کو پا جاتے ہیں کہ یہ کہنا کہ خدا کا شہود حاصل ہوتا ہے جیسا کہ متصوفین کہتے ہیں، فریب محض ہے۔

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۳۱ دفتر دوم مکتوب ۴۲۔
[2] 〃 〃 〃 〃 دوم 〃 ۴۲

خدا ہمارے قوائے عقلیہ وکشفیہ کی دسترس سے بہت ہی بالاتر ہے۔ اِن اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء[1] نہ تو اس کی ذات بلا واسطہ معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اس کی صفات، پس تصوّف کی حقانیت اگر ان کے نزدیک باقی رہ جاتی ہے تو فقط یہ کہ اس سے تزکیۂ اخلاق میں مدد ملتی ہے[2]۔ شیخ مجدّد کو اس مقام پہ پہنچ کر یہ امر بتمام وکمال متیقن ہو جاتا ہے کہ ایمان بالغیب[3] ہی حق ہے اور جملہ جزئیات میں اتباعِ سنت ہی ارتقائے روحانی کی آخری منزل ہے نہ کہ حقائقِ کشفیہ کو خضرِ راہ بنانا۔

شیخ مجدّد کے ارتقائے سلوک کے مدارج کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہم ابن عربی کے وحدتِ وجود پہ شیخ مجدّد کی تنقید کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ اگرچہ ابن عربی اور شیخ مجدّد دونوں کے بیانات میں استدلالِ عقلی اور کشف مل جل گئے ہیں، مگر ابن عربی کے خلاف شیخ مجدّد کا جواب کلیتہً اسی اصول پر مبنی ہے۔ جس پہ ابن عربی کے دعوے کی بنیاد ہے یعنی کشف وشہود[4] پہ۔ اگر ذات وصفات عین یکدگر ہیں اور اگر عالم تجلّیِ صفات ہے تو ان دونوں قضیوں کا لازمی نتیجہ وحدتِ وجود ہے۔ شیخ مجدّد کو ان قضایا سے انکار ہے وہ کہتے ہیں کہ پہلا قضیہ غلط ہے۔ صفات عین ذات نہیں بلکہ زاید علی الذات ہیں۔ یہ امر کشفِ صحیح سے معلوم ہوتا ہے اور وحی کے موافق بھی یہی بات ہے، کیونکہ قرآن کہتا ہے۔

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۱ [2] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۲۰، ۲۱

[3] ایمان بالغیب کے معنی ہیں بغیر دیکھے ہوئے کی تصدیق غیب شہادۃ کی ضد ہے اور شہادت وہ ہے جسے ہم دیکھ سکیں جس کا مشاہدہ کر سکیں" ایمان بالغیب" ایسے حقائق کے موجود ہونے کا یقین ہے جو نہ ہم کو نظر آ سکتے ہیں، نہ ہم ان کا مشاہدہ کر سکتے ہیں مثلاً اللہ ملائکہ جنت دوزخ وغیرہ اس موقعہ پہ یہ اصطلاح خدا کے وجود کے بارے میں استعمال ہوئی ہے۔

[4] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل کتاب ۲ مقابلہ کرو شرح ۔ الکم ص۱۲ سطر ۲۴

Marfat.com

ان اللہ لغنیٌ من العالمین[1] یعنی اللہ عالموں سے بے نیاز ہے اور بقول ابن عربی عوالم یا مخلوقات یا تو صفات ہیں اپنے مظاہر کے اعتبار سے یا وہ اُن میں بذات خود موجود ہیں۔ مگر چونکہ اللہ غنی عن العالمین ہے، لہٰذا وہ اپنی ذات سے کامل ہے اور صفات جن کے ذریعہ سے وہ عالم کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس کو پیدا کرتا ہے، اس ذات کامل کے علاوہ ہیں[2] علاوہ ازیں عقل صحیح کا مقتضی بھی یہی ہے کہ صفات ذات کے علاوہ ہوں۔ نیز یہ کہ دوسرا قضیہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ عالم تجلی صفات نہیں بلکہ ظل صفات ہے، کیونکہ اگر عالم تجلّی صفات ہوتا تو وہ عین صفات ہوتا حالانکہ صفات کامل ہیں اور عالم نقص سے بھرا ہوا ہے، مثلاً خدا کی صفت علم کو کوئی مماثلت انسان کی صفت علم سے نہیں۔ کہ ایک کو دوسرے کی تجلّی کہا جا سکے[3] نیز یہ کہ کشف صحیح سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم تجلّی صفات نہیں۔ بلکہ ظل صفات ہے۔ علاوہ بریں جب ہم وحی پہ نظر ڈالتے ہیں جس سے مطابق ہونا صحتِ کشف و شہود کا معیار ہے۔ تو اس سے بھی یہی پایا جاتا ہے۔ سُبحان ربک رب العزۃ عما یصفون یعنی تیرا رب پاک ہے، ان صفات سے جن سے وہ اس کی ثناء وصفت کرتے ہیں، یعنی صفات انسانی اور صفات خداوندی میں کوئی مماثلت نہیں[4]۔

ابن عربی وحدت وجود کے بیان میں جب ماسواء کی نفی سے ابتدا کرتے ہیں تو اللہ کو عالم کا عین قرار دیتے ہیں۔ اور عالم کے متعلق کہتے ہیں کہ اعیان ثابتہ یعنی اشیاء کی ماہیات وجودی نے تو وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی، خارج

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوبات ع۲۹، ع۱۰، ع۱۱
[2] " " " " ع۱۱۳ - ع۱۱۴
[3] " " " " مکتوبات ع۱۰
[4] " " " دوم " ع۱

Marfat.com

ہیں تو محض خدا ہی کا وجود ہے۔ اس پر شیخ مجدد کہتے ہیں کہ ابن عربی کی گفتگو مقام فنا[1] میں ہے، لیکن سالک جب اس سے ترقی کرتا ہے۔ اور اعلےٰ مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس مقام کی غلطی اس پر واضح ہو جاتی ہے اور سمجھ میں آجاتا ہے کہ مقام مذکورہ پر عالم کو معدوم محض سمجھنے کی کیا وجہ ہوئی تھی یعنی اس مقام میں سالک کی توجہ ذاتِ احدیت پر مرتکز ہو گئی تھی اور ماسواء سے نسیان کلی پیدا ہو گیا تھا۔ لہٰذا سالک کو سوائے خدا کے کچھ مشہود نہیں ہوتا[2] تھا۔ پس وہ ماسواء کے وجود کی نفی اور محض خدا کے وجود کا اثبات کرنے لگا تھا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے دن کے وقت ستارے نظر نہیں آتے گو کہ وہ موجود ہوتے ہیں اور معدوم نہیں ہو جاتے۔ اسی طرح ذاتِ احدیت کی طرف سالک کی توجہ کے کلیتہً منعطف ہو جانے کی وجہ سے ماسواء کا وجود اس کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے اور وہ ان کا اثبات نہیں کر سکتا، گو اشیاء فی الواقع اپنی جگہ پر قائم رہتی ہیں[3]۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی کو پوری پوری رسائی مقامِ فنا تک نہیں ہوئی، کیونکہ وہ اس مقام پر بھی وجود عالم سے باخبر ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ اس کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں[4]۔ ثانیاً اس معیار کے اعتبار سے بھی جو متصوفین اسلام کے نزدیک کشف کی صحت کا معیار ہے یہ امر غلط ہے کیونکہ یہ وحی کے خلاف ہے، وحی کی رُو سے ہمیں بتلایا گیا ہے کہ خدا

---

[1] فنا کے لغوی معنی خودی کے ہیں۔ اصطلاح تصوف میں اس کے معنی اس مقام کے ہیں جہاں سالک ماسواء سے اپنا رخ پھیر کر اُسے بالکل بھول جاتا ہے۔ ذہول کی یہ حالت بعض صورتوں میں ماسوائے اللہ کی ہستی کے قطعی انکار پر مجبور کر دیتی ہے۔

[2] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل مکتوبات ۲۱۲، ۲۹۱
[3] ″ ″ ″ ″ مکتوب ۱۳۰
[4] ″ ″ ″ ″ ″ دفتر دوم مکتوب ۳۵

Marfat.com

عینر ہے عالم کا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو احکام اور اعمال بے معنی ہو جاتے کیونکہ احکام اور اعمال جب ہی کوئی معنی رکھتے ہیں کہ عالم واقعہ میں موجود ہو، ورنہ ان پر جزا اور سزا مترتب نہیں ہوسکتی اور عالم آخرت بے معنی ہو جاتا ہے[1]۔ ثالثاً یہ کہ اس عالم کو معدوم اور موہوم کہنے اور اس کے نفس الامر میں موجود فی الخارج ہونے کا انکار سوفسطائیت ہے اور یہ انکار ہے اللہ کی صفت ابداع سے کہ اس نے عالم کو نفس الامر میں پیدا کیا[2]۔ نیز اسے موہوم کہنا بھی کافی نہیں کیونکہ موہوم کے کئی معنی ہوسکتے ہیں، ایک تو موہوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ عالم اختراع ہے ہمارے وہم و تخیل کا، اندریں صورت وہم و تخیل کے مرتفع ہونے کے ساتھ وہ بھی مرتفع ہو جائے گا۔ جو سوفسطائیت ہے۔ اور صفت ابداع سے انکار، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عالم نفس الامر میں موجود ہے مگر اس کے وجود کی حیثیت ایسی ادنے ہے۔ جیسے کسی وہمی و خیالی چیز کی۔ اندریں صورت عینیت کا حکم کرنا صحیح نہ ہوگا[3]۔ عالم ممکن ہے اور خدا واجب۔ وہ ایک دوسرے کے عین نہیں ہوسکتے۔ ایک کا عدم جائز ہے اور دوسرے کا ممتنع، ایک حادث ہے اور دوسرا قدیم، ایک شائخ چون و چگونگی سے داغدار ہے اور دوسرا بے چون و بچگوں ہے۔ پس عقلاً اور شرعاً ان کو عین یک دگر یا عالم کو معدوم کہنا محال ہے۔ اور اس کے معدوم ہونے پر دلیل قائم نہیں کی جاسکتی[4]۔

جہاں ابن عربی حقیقت خداوندی کی طرف سے چل کر عالم کو عین خدا کہتے

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۹۴
[2] 〃 〃 〃 دوم 〃 ۴۴
[3] 〃 〃 〃 سوم 〃 ۵۸
[4] 〃 〃 〃 〃 〃 ۱۳

ہیں اور ما ورائے عالم کو عدم محض تجویز کرتے ہیں۔ اس کے متعلق شیخ مجدد کہتے ہیں کہ یہ مقام تجلی ذاتی کا ہے، یعنی وہ مقام جہاں سالک کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ ذاتِ خدا کو بے نقاب دیکھ رہا ہے لیکن جب سالک ترقی کر کے اس مقام سے گزر جاتا ہے تب اس پر اس کی غلطی کھل جاتی ہے۔ اور وہ جان لیتا ہے کہ خدا تو وراء الوراء ہے اُس تک ہماری رسائی نہیں اور عالم کو خدا سمجھنا محض اس کے تخیل کی کارفرمائی تھی۔ ابن عربی نے عالم کو خدا اس لئے کہا کہ وہ تجلی ذاتی سے آگے نہیں بڑھے۔ اُن کا انتہائی مقام یہی تھا۔ اگر وہ آگے بڑھتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ وہ ذات ہمارے کشف و شہود سے بالاتر ہے[1] حق یہ ہے اگر ابن عربی پر تجلی ذاتی منکشف ہوئی ہوتی، تو وہ صرف خدا کے متعلق بیان کرتے اور تمام عالم اور اس کے خدا سے عین ہونے کا ذکر نہ کرتے[2] ثانیاً یہ کہ ابن عربی کا یہ مکاشفہ وحی کے بالکل متناقض ہے اور کفر و الحاد کی حد کو پہنچتا ہے[3]

ابن عربی کے بیان توحید کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ چونکہ تجلی ذاتی کو دوام نہیں اس لئے سالک کو نزول ہوتا ہے اور پھر اس کو یہ عالم نظر آنے لگتا ہے۔ اس مقام کا نام فرق بعد الجمع ہے۔ لیکن یہاں کیفیت یہ ہوتی ہے کہ چاہے عالم کی نسبت یہ سمجھو کہ وہ خدا ہے اور چاہے یہ کہ وہ خدا کا خلق کردہ ہے اور چاہے یہ کہ دونوں میں کوئی تمیز نہیں، یہ شہود جامع ہے تنزیہ اور تشبیہ کا۔ تنزیہ محض یا تشبیہ مطلق سے خدا کی ذات میں تقید پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر شیخ مجدد کہتے ہیں کہ ابن عربی کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اعیان خارجی نے وجود کی بو تک نہیں سونگھی

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۳۱،
[2] ،، ،، ،، دفتر سوم ،، ۳۲
[3] ،، ،، ،، ،، ،، ۸۹

Marfat.com

تو پھر تنزیہ کرنے میں تجدید و تقدید کیوں پیدا ہو سکتے ہیں خدا تو موجود ہے اور عالم موہوم اور تخیل محض اور نفس الامر میں غیر موجود۔ ایسی صورت میں اگر تجدید و تقیید کا واقع ہونا تسلیم کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ موجود کی تحدید موہوم سے ہو سکتی ہے۔ یہ کہنا بالکل ایسا ہی ہے، جیسے کوئی یہ کہے کہ خدا کا وحدہٗ لاشریک ہونا اس سے باطل ہو جاتا ہے کہ اس کے شریک کا تخیل کیا جا سکتا ہے[1]۔ دوسرے یہ کہ اگر تنزیہ و تشبیہ کو ملایا جائے تو ماسواء اللہ باقی نہیں رہتا۔ پس ابن عربی اس کے قائل ہوئے کہ غیر اللہ کی عبادت اللہ کی عبادت ہے[2]۔ حالانکہ وحی اس کے سراسر خلاف ہے۔ وہ بتاتی ہے کہ قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃٍ سواءٍ بیننا و بینکم الا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ فان تولوا فقولوا اشھدوا بانا مسلمون۔ یعنی اے اہل کتاب تم جو ماسواء اللہ کی عبادت کرتے ہو وہ چھوڑ دو، اور ماسواء اللہ وجود رکھتا ہے[3]۔ تیسرے یہ کہ جو لوگ تنزیہ کے ساتھ تشبیہ کو ملاتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ وہ ذات ہمارے عقل و ادراک سے بالاتر ہے اور جسے وہ تشبیہ خیال کرتے ہیں وہ ان کے وہم و تخیل کے تراشے ہوئے بت ہیں جنہیں ان لوگوں نے غلطی سے خدا تصور کر لیا ہے۔ وہ ذات اس سے بالاتر ہے کہ ہمارے کشف و شہود میں آسکے[4]۔ چوتھے یہ کہ جس حالت کو ابن عربی نے فرق بعد الجمع سے تعبیر کیا ہے، وہ مقام

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۸۹

[2] دیکھو شرح فصوص قاشانی ص۵۵ متن فصوص سطور ۴، ۹ تا ۱۱

[3] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۲۷۲

[4] 〃 〃 〃 دفتر سوم 〃 ۸۹

فرق بعد الجمع نہیں ہے۔ وہ تو جب متحقق ہوتا ہے، جب عالم اور خدا الگ الگ معلوم ہوں، حالانکہ ابن عربی کو وہ الگ الگ متحقق نہیں ہوئے۔ اس مقام تک ابن عربی کی رسائی نہیں ہوئی جب ہی تو وہ کہہ رہے ہیں کہ چاہے اس عالم کو خدا کہو چاہے اُسے عالم کہو چاہے ان دونوں کے امتیاز میں اپنے عجز کا اظہار کردو[1]۔ فرق بعد الجمع وہاں متحقق ہوتا ہے کہ سالک دونوں میں تمیز کرے اور یہ ایک اعلیٰ تر مقام ہے اس سے جس میں ابن عربی ہیں[2]۔

جہاں ابن عربی نے وحدتِ وجود کی بنیاد ظل و اصل کی عینیت پر رکھی ہے اس کی نسبت شیخ مجدد کہتے ہیں کہ ظل شے عین شے نہیں ہو سکتا ظل تو اصل کے مشابہ و مماثل ہوتا ہے۔ خدا اور عالم کی نسبت کے باب میں اگر اصل و ظل کی نسبت پر قیاس کیا جائے تو ظل ممکن ہے اور اصل واجب اور ممکن کی حقیقت ہے عدم اور واجب کی وجود، پس اصل و ظل کو عین یکدگر نہیں کیا جا سکتا[3]۔ مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ دراز ہو جائے تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخص دراز ہو گیا۔ اوّل تو عالم خدا کا ظل ہی نہیں اور اگر عالم کو خدا کا ظل مان بھی لیا جائے تو عینیت متحقق نہیں ہوتی[4]۔

انسان اور خدا کو عین یکدگر کہنے اور اس عینیت کی بناء آیہ نحن اقرب الیہ من حبل الورید پر کہنے میں ابن عربی سے غلطی ہوئی ہے۔ یقیناً خدا ہماری

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ع۱۷ و دفتر اوّل مکتوب ع۲۸۵

[2] ″ ″ ″ دفتر دوم ″ ع۱

[3] ″ ″ ″ ″ ″ ع۱

[4] ″ ″ ″ دفتر اوّل ″ ع۱۲

Marfat.com

شہ رگ سے قریب تر ہے، لیکن اس کے قرب کی حقیقت ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔[1] خلق اللّٰہ آدم علی صورتہ کی تاویل جو ابن عربی نے کی ہے وہ بھی غلط ہے اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ صفات خالق مجسم ہو گئے اور انسان کی صورت اختیار کر لی ہے، بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ خدا اور روح انسانی دونوں لامکانی ہیں اور اس حیثیت سے وہ ایک دوسرے کے مماثل ہیں[2]، ورنہ خدا اور انسان میں تو بہت ہی بڑا فرق ہے۔ وہ اس طرح کا فرق ہے جیسے ایک مکڑی میں جو جالا تنے اور ایک ایسے وجود میں جس کی ایک پھونک سے سارا نظام زمین و آسمان درہم برہم ہو جائے۔ انسان اور خدا تو عین یکدگر ہو ہی نہیں سکتے[3]۔ پھر ابن عربی نے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کی تاویل میں بھی غلطی کی ہے، یعنی اپنے نفس کی معرفت کو خدا کی معرفت سمجھا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ عین یک دگر ہیں، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جو شخص اپنی فطرت کے نقائص اور عیوب کو محسوس کر لیتا ہے وہ پا لیتا ہے کہ فضائل اور کمالات صرف خدا کی ذات میں ہیں اور اُسی کے فضل سے ہم میں پیدا ہو سکتے ہیں، وہی فضائل اور کمالات کا منبع اور سرچشمہ ہے[4]۔

غایتِ تخلیق کے مبحث میں شیخ مجدد کی رائے ہے کہ ابن عربی کے مسلک میں یہ امر مضمر معلوم ہوتا ہے کہ خدا اپنی ذات سے کامل نہیں تھا اور اسے حصولِ کمال کے

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۶۷
[2] " " " اول " ۲۸۶
[3] " " " " " " ۲۱۰
[4] " " " " " " ۲۳۴

لئے عالم کی احتیاج تھی۔ لیکن اوّل تو یہ وحی اور مذہب کے خلاف ہے کیونکہ وحی کے مطابق تو اللہ عالم سے قطعاً بے نیاز ہے ان اللہ لغنی عن العالمین[1]۔ دوسرے وحی کے مطابق غایتِ تخلیق "علم" نہیں بلکہ عبادت ہے قرآن کہتا ہے۔ ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون (۵۱ : ۵۶) بہرکیف کہا جاسکتا ہے کہ عبادت سے مراد معرفت ہے۔ تو بھی خدا کی معرفت میں انسان کی تکمیل مضمر ہے، نہ کہ خدا کی جو اپنی ذات سے اکمل ہے اور تخلیق عالم سے کوئی تغیر اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا۔ وہ اب بھی ایسا ہی ہے جیسا تخلیقِ عالم سے پہلے تھا۔ الاٰن کما کان[2]۔

شیخ مجدد کو اس پہ اصرار ہے کہ وحدتِ وجود یا توحید وجودی صحیح نہیں۔ وحدت وجود یا عینیت کا ادراک امر واقعہ کا ادراک نہیں یہ سالک کی ایک باطنی حالت یا کیفیت ہے۔ یہ عینیت نمود محض ہے۔ اور یہ وحدت کا شہود بھی شہودِ محض ہے[3]۔ سالک کو صرف یہ محسوس ہوتا ہے کہ وجود ایک ہے۔ واقعہ کے اعتبار سے وجود ایک نہیں۔ شیخ مجدد اس خلاف واقعہ شہود کا مبداء بیان کرتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ

۱؎ مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ع۱۱۰

۲؎ " " " اوّل " ع۲۶۶

۳؎ وحدت شہود یا توحید شہودی:۔ جو کچھ نظر آرہا ہے، وہ وحدت ہے لیکن وحدت شہود شیخ مجدد کے نزدیک وحدت وجود کی تعبیر ہے، ان کے نزدیک وحدت وجود کا شہود شہود محض ہے، نظر ایک آتا ہے فی الواقعہ ایک ہی ایک نہیں ہوتا۔ کائنات کا وجود نظر سے مستور ہو جاتا ہے اور غلبہ شوق میں خدا ہی خدا نظر آتا ہے اور یہ شہود نمود محض ہوتا ہے، حقیقت نہیں بہرکیف عام طور پر اس کے معنی یہ لئے جاتے ہیں کہ وحدت شہود گویا تخلیق عالم کا ایک نظریہ ہے جو شیخ مجدد نے

Marfat.com

یہ شہود کیوں کر پیدا ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس شہود کا سرچشمہ مختلف قسم کے لوگوں کے لئے مختلف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں یہ مشاہدہ ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور بعض میں احساس سے قبل الذکر لوگوں میں اس کا مبداء یہ ہے کہ وہ مراقبۂ وحدت میں بہت مبالغہ کرتے ہیں اور لا الٰہ الا اللہ کی تعبیر لاموجود الا اللہ سے کرتے ہیں۔ پس اس قسم کی توحید سالک کے شعور پر طاری ہو جاتی ہے جس کا سبب اس علمی پہلو کا غلبہ ہے۔ اس کا نتیجہ وحدت وجود کا مبہم تخیل اور تصور ہے جس کے مسلسل اعادہ سے اُس کے نفس پر یہ نقش مرتسم ہو جاتا ہے اور سالک خیال کرنے لگتا ہے کہ میں وحدتِ وجود یا عینیت کا براہ راست مشاہدہ کر رہا ہوں۔ موخرالذکر لوگوں کے باب میں اس کشف کا مبداء و نور محبت الٰہی ہے سالک اپنے محبوب میں اس قدر مستغرق ہو جاتا ہے۔ کہ ہر چیز اس کی توجہ سے محو ہو جاتی ہے۔ وہ سوائے محبوب کے کچھ نہیں دیکھتا اور کسی چیز کو محبوب کا غیر نہیں پاتا۔ پس وہ یقین کرنے لگتا ہے کہ سوائے ذات باری کے کچھ موجود نہیں۔ جب وہ عالم کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ہر ذرّہ میں محبوب کا مشاہدہ کرتا ہے اور کثرت کو وحدت کا محض آئینہ سمجھنے لگتا ہے۔ ان میں سے بعض لوگ جو مراقبۂ محبوب میں محو ہو جاتے ہیں وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ ہمیشہ اسی میں محو رہیں اور کبھی ان کا اپنا وجود ان کے شعور میں نہ لایا جائے۔ وہ اپنی خودی کی طرف اشارہ تک کرنا کفر سمجھتے ہیں۔ اُن کا مطمح نظر فنائے محض ہوتا ہے۔ اُن کے لئے کوئی سکون نہیں کیونکہ سکون کے لئے ذہول درکار ہے اور وہ ذہول اس وقت محال ہے جب کہ آتش عشق انہیں مسلسل پھونک رہی ہے۔ تاہم ذہول ضروری ہے پس وہ اپنے تئیں ایسے مشاغل میں منہمک رکھنے

(بقیہ صفحہ ۹۰) پیش کیا ہے۔ دیکھو آئندہ صفحہ ۹۹ و صفحہ جو بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے۔

Marfat.com

ہیں جو ان کی استعداد کے مناسب ہوں اور ان کی توجہ کو ہٹائے رکھیں اور ڈھول پیدا کرتے رہیں۔ پس اُن میں سے بعض سماع و رقص میں مصروف رہتے ہیں، بعض تصانیف کتب میں شعور عشقی یعنی وحدت وجود کے اسرار و غوامض بیان کرتے ہیں۔ بعض ایسے ہوتے ہیں جو اس اثنا میں اس مقام سے گزر کر بالاتر مقام پر پہنچ جاتے ہیں۔ ان کے لئے وحدتِ وجود یا عینیت کا کشف ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپید ہو جاتا ہے اور وہ اُسے پھر نہیں پا سکتے۔ وہ اپنے گزشتہ معتقدات وحدت وجود سے جن کے سبب وہ گمراہ ہو گئے تھے تائب ہو جاتے ہیں۔[1]

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۲۹۱

Marfat.com

شیخ مجدّد کا تصوّرِ توحید

شیخ مجدد نے توحید کا جو تصور خود پیش کیا ہے، وہ یہ ہے۔ کہ علم باطن یعنی کشف و شہود سے ہم خدا کو نہیں جان سکتے، لہذا علماء ظاہر کی طرف رجوع کرنا چاہیئے، کیونکہ ان کی گفتگو کا ماخذ وحی الٰہی ہے[1]۔ بنابریں شیخ مجدد نے خدا کی ذات و صفات کی نسبت متکلمین کے اصول پر بحث کی ہے۔ متکلمین میں وہ اشاعرہ کی پیروی نہیں کرتے بلکہ ماتریدیہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں[2]

شیخ مجدّد کے مدارج سلوک

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا شیخ مجدد مقام وجودیت سے نکل کر پہلے مقام ظلیت پر پہنچتے ہیں، جہاں وجودیت کی غلطی اُن پر منکشف ہوتی ہے اور

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل مکتوب ۲۸۶

[2] " " " " " ۲۶۶

ظلیّت کے بعد مقام عبدیت[1] پہ فائز ہوتے ہیں جہاں اس غلطی کا یقین اس درجہ تمام ہو جاتا ہے کہ وجودیت کا انکار باصرار تمام اُن پہ لازم آجاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اُن پہ مبرہن ہو جاتا ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے باب میں کشف و شہود کوئی واقعیت (حقیقت) نہیں رکھتے۔ پس ذاتِ باری کی نسبت مفصلۂ ذیل سلبی صفات کا اقرار پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام ایسے اسماء و صفات سے جو ہمارے ادراک میں آسکے بالاتر ہے، وہ تمام شیون[2] و اعتبارات سے، ظہور و بطون سے، بروز وکمون سے، تمام موصول و مفصول سے، مشاہدات و مکاشفات سے، بلکہ تمام محسوس و معقول سے اور تمام موہوم و متخیل سے ماوراء ہے۔ ھو سبحانہٗ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء[3]۔ کشف سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ شہود ہی شہود ہے اور حقیقت نہیں۔ بلکہ غایت مافی الباب یہ ہے کہ خدا کا شہود ہو ہی نہیں سکتا، پس ایمان بالغیب کے سوا چارہ نہیں۔ اور ایمان بالغیب اس وقت میسر آتا ہے جب وہم و خیال اپنی سعی میں عاجز ہو جائیں اور متخیلہ میں کچھ باقی نہ رہے، یعنی یہ متحقق ہو جائے کہ وہ ذات ہماری دسترس سے بالاتر

---

[1] عبدیت احساس بندگی کی وہ حالت ہے جو انسان میں خدا کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے

[2] شیون۔ جمع شان رہیگی۔ اسکے لغوی معنی ہیں ایک کیفیت یا حالت کے بلکہ جاہ و جلال کی حالت، یہ لفظ قرآن میں آتا ہے کل یوم ھو فی شان یعنی ہر روز وہ (خدا) ایک نئی شان میں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی اور دوسرے متصوفین کے نزدیک شان سے مراد ہے صفات اپنے ایک خاص پہلو یا مظہر عالم کائنات یا خدا کا ایک جوز منقلبہ ایک خاص وقت میں۔ لیکن شیخ مجددؒ کے نزدیک شان ذات و صفت کے مابین ہے۔ شان ایک پہلو ہے ذات کا، اور صفات زائد علے الذات ہیں اور شان سے ماخوذ ہیں۔ دیکھو مکتوبات دفتر اول مکتوب ۲۸۶

[3] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۱

Marfat.com

اور ہمارے حیطۂ ادراک و تعقل سے ماوراء[1] ہے۔ اور اس کی نسبت ایمان بالغیب ہی صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ ہماری نارسائی اور اس کی ورائیت کے لحاظ سے صرف ایمان بالغیب ہی برمحل ہے۔

ذات و صفات پیش ازیں اگر ہم کچھ جان سکتے ہیں تو وحی کے ذریعہ سے جان سکتے ہیں چونکہ علماء متکلمین کا تصور ذات و صفات وحی سے ماخوذ ہے، اس لئے اُن کا تتبع کرنا چاہیئے[2]۔ بنا بریں شیخ مجدد کا مسلک یہ ہے کہ خدا خالق ہے زمینوں اور آسمانوں کا، پہاڑوں اور سمندروں کا، معادن و نباتات کا، اس نے انسان کو مع اس کے تمام قواء کے پیدا کیا ہے۔ غرض کہ ہر چیز کا وہی خالق ہے، اور وہی تمام چیزوں کو عدم محض سے معرض وجود میں لایا ہے۔ تمام نعمتیں اسی کی عطا کی ہوئی ہیں، وہی تکلیفوں کو رفع کرتا ہے، وہی رزق دیتا ہے، وہی ستار[3] ہے جو گناہوں کی پردہ پوشی کرتا ہے، وہی حلیم ہے جو خطاؤں پر مواخذہ کرنے میں جلدی نہیں فرماتا۔ اور اپنے اُن بے شمار انعامات کے بدلہ میں شکر و حمد کا سزاوار ہے۔ انسان یہ بھی نہیں جانتا کہ اُس کی عظمت اور بزرگی کا اقرار کیونکر کرے۔ وہ ہادی ہے جو انبیاء کے ذریعے اپنی ذات و صفات سے انسان کو اس کی استعداد کے مناسب خبردار کرتا ہے اور جو چیزیں دنیا اور آخرت میں ہمارے لئے مفید و مضر ہیں، اُن سے اور اپنی رضامندی اور ناراضگی سے آگاہ فرماتا ہے۔ وہ

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۱ [2] مکتوبات امام ربانی دفتر اول صفحہ ۲۸

[3] ستار کے لغوی معنی چھپانے والے کے ہیں۔ یہ خدا کا نام ہے کیونکہ وہ ہمارے گناہوں اور چھپی ہوئی چیزوں کو جانتا ہے اور اس کے باوجود ان کو ظاہر کرتا ہے نہ فی الفور باز پرس کرتا ہے بلکہ ان کی پردہ پوشی کرتا ہے اور ہمارے گناہ سے بھرے ہوئے وجود کو گوارا کرتا ہے۔

Marfat.com

ایک ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں، نہ کوئی دوسرا خدا ہے، نہ کسی میں وہ صفات ہیں اور نہ کوئی اس کے سوائے مستحق ہے عبادت کا[۱]۔ وہ ہر شے پر محیط ہے ہر جگہ ہمارے ساتھ ہے اور ہماری شہ رگ سے بھی ہمارے قریب تر ہے مگر اس کے احاطہ، معیّت[۲] اور قرب کی نوعیّت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور تکوین اس کی صفات میں داخل ہیں۔ اس کی صفات بھی اس کی ذات کی طرح بے چون و بے چگون ہیں، جو ہمارے فہم و ادراک میں نہیں آ سکتیں[۳]۔

---

[۱] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۱۷
[۲] معیّت کے لفظی معنی ہیں ساتھ ہونا۔ صوفیہ نے یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے وھو معکم اینما کنتم جہاں کہیں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے۔ (۵۷ : ۴)۔ معیّت سے ابن عربی بندہ اور خدا کی عینیت کا نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔ شیخ مجدد کو اس نتیجہ کی صحت پر اعتراض ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ معیّت کی حقیقت کیا ہے۔ قرب کے لغوی معنی ہیں نزدیکی۔ صوفیائے جو یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید یعنی ہم اس کے شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں (۵۰ : ۱۶) ابن عربی کے نزدیک خدا کے بندہ سے قرب کے یہ معنی ہیں کہ بندہ اور خدا عین یکدگر ہیں۔ شیخ مجدد کو اس معنی سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرب کی حقیقت معلوم نہیں۔ احاطہ کے معنی ہیں گھیرنا صوفیائے یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے۔ کان اللہ بکل شیئ محیطا۔ یعنی خدا ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے (۴ : ۱۲۶) ابن عربی احاطہ کے معنی بھی عینیت سمجھتے ہیں۔ شیخ مجدد کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احاطہ کی اصلیت ہمارے فہم سے بالاتر ہے، گو ایک مقام پہ شیخ مجدد کا رجحان اس طرف پایا جاتا ہے کہ احاطہ سے احاطہ علمی مراد ہے، یعنی یہ کہ خدا اپنے علم سے ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔
[۳] مکتوبات امام ربّانی دفتر اوّل مکتوب ۲۶۶

Marfat.com

صفات کی قسمیں شیخ مجددؒ کے بیان پہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں سلبی اور ایجابی۔ اور پھر صفات سلبیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو ایسی صفات سلبیہ جن سے نقص کی نفی کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی اس جیسا نہیں، اس کا ہمسر نہیں، کوئی اس کا حریف نہیں، اس کے ماں باپ نہیں، بیوی بیٹا نہیں[1]۔ اور دوسری وہ صفات سلبیہ ہیں، جن سے اس کا وراء الوراء ہونا مراد ہوتا ہے، مثلاً وہ جسم نہیں، جسمانی نہیں، جوہر نہیں، عرض نہیں، حال نہیں، محل نہیں، محدود نہیں، جہت سے بےجہت ہے اور نسبت سے بےنسبت ہے۔ یعنی وہ ہمارے معقولات عقل کا مصداق ہونے سے بالاتر ہے۔ پھر ایجابی صفات ہیں اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں ایک اضافی مثلاً قِدم، ازلیت، وجوب[2] اور الوہیت۔ ان کا اثبات اس لئے کیا گیا کہ ان کے مقابل جو صفات ہیں وہ نقص کی صفات ہیں اور ان کے مقابلہ میں یہی صفات کامل معلوم ہوتی ہیں، ورنہ اس کی ذات سے تو وجوب و امکان کچھ نسبت ہی نہیں رکھتے۔ لیکن چونکہ انحصارِ عقلی مکان، وجوب اور امتناع میں ہے، لہذا وجوب کا اثبات اس کی ذات کے لئے زیادہ مناسب ہے صفاتِ اضافی کے علاوہ صفاتِ حقیقی ہیں۔ حقیقی صفات وہ ہیں جو محض اس طرح اضافی طور پر اس کی طرف منسوب نہیں کی جاتیں بلکہ اس کی ماہیت میں داخل ہیں۔

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ع۱۱

[2] حکماء اسلام کے نزدیک وجوب کی تین قسمیں ہیں۔ واجب، ممکن، ممتنع۔ واجب وہ ہے جس کا عدم متصور نہ ہو سکے۔ ممتنع وہ ہے جس کا وجود متصور نہ ہو سکے۔ اور ممکن وہ ہے جس کا نہ تو عدم ناقابل تصور ہو نہ وجود ناقابل تصور۔ لہذا وجوب وجود واجب کی صفت ہے۔

Marfat.com

مثلاً حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام تکوین۔

جیساکہ پہلے بیان ہُوا شیخ مجدّد صفات کو زائد علی الذات اور عالم کو ظلِّ صفات قرار دیتے ہیں۔ یہ علمِ کلام کی بحث ہے۔ شیخ مجدد نے ماتریدیہ کا مذہب اختیار کیا ہے، لیکن وہ اس کی تصدیق از روئے کشف بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عینِ ذات نہیں اور ذات صفات سے تکمیل نہیں پاتی بلکہ بنفس خود کامل ہے۔ اللہ اپنی ذات سے موجود ہے اپنی ذات سے حیّ ہے، اپنی ذات سے علیم ہے، اپنی ذات سے سمیع ہے، اپنی ذات سے بصیر ہے، اپنی ذات سے کلیم ہے اور اپنی ذات سے مکوّن[1] ہے۔ اس کی صفات یعنی وجود[2] حیات، علم، قدرت وغیرہ جن کا ظل یعنی معلول یہ عالم ہے، ذات کے تعیّنات ہیں۔ شیخ مجدد تعیّنات یا تنزلات کہنے سے ابا کرتے ہیں، کیونکہ اس سے عینیّت کا احتمال ہوتا ہے۔ اُن کی زبان میں صفات ظلّ ذات ہیں اور عالم ظلّ صفات ہیں۔ ان اظلال کی تدریج شیخ مجدّد کے ہاں یہ ہے کہ ذاتِ کاملہ موجب ہوتی ہے، صفتِ وجود کی۔ وجود کے بعد صفتِ حیات ہے کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفتِ علم ہے۔ علم کے بعد صفتِ قدرت ہے، قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے، ارادہ کے بعد صفت سمع ہے، سمع کے بعد صفت بصر ہے، بصر کے بعد صفت کلام ہے کلام کے بعد صفت تکوین ہے، صفت تکوین موجب ہے تخلیق عالم کی، عالم اس کا ظل یعنی معلول ہے، تجلّی نہیں۔ یہ صفات زائد علی الذات ہیں اس لئے

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۲۶

[2] وجود گویا وجود محض کی بلندی سے وجود مقید کی طرف نزول کرنے کے معنی میں متصور ہوتا ہے۔ پس تنزل کے معنی تقید یا تعیّن کے ہوئے۔

Marfat.com

کہ ذاتِ کاملہ بتدریج انہیں وجود میں لاتی ہے تاکہ تخلیقِ عالم فرمائے۔ یہ تدریج منطقی ہے۔ وہ ذاتِ کاملہ جو غنی عن العلمین ہے ان صفات کے ذریعہ سے جو زائد علی الذات ہیں عالم کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اُسے پیدا کرتی ہے[1]

نظریہ تخلیق

شیخ مجددؒ کا نظریہ تخلیق یہ ہے کہ اللہ وجود کامل ہے اور تمام صفاتِ کمال پہ اپنی ذات سے محیط ہے۔ وہ بنفسِ خود کامل ہے۔ اسے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج نہیں، عدم بھی اس کے وجود کا متقابل نہیں۔ وہ عالم کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے، اس کے لئے وہ اپنی ذات میں صفتِ وجود کو پیدا کرتا ہے[2] اور ہمچنیں صفتِ حیات، صفتِ علم، صفتِ قدرت، صفتِ ارادہ، صفتِ سمع، صفتِ بصر، صفتِ کلام اور صفتِ تکوین۔ یہ صفات صفتِ وجود کی صورتیں ہیں۔ اب اس وجود کے بالمقابل عدم محض ہے اور اس حیات کے

---

[1] صفات زائد علی الذات ہیں، یعنی خدا کی صفات اس کی عین ذات نہیں ہیں۔ یہ متکلمین ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ شیخ مجددؒ ان کے ہمنوا ہیں۔ یہ صفات کمالاتِ ذاتیہ کے علاوہ زاید بر ذات متصور ہوتی ہیں۔ پس یہ صفات اضافی ہیں اور تخلیقِ عالم کی نسبت سے وجود میں آتی ہے۔ اللہ ان کو اس مقصد کیلئے اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے۔ صفات کو زائد علی الذات تصور کرنا ایک ایسی صورت ہے جو وحدتِ وجود کی مشکلات سے بری ہے۔ واضح ہو کہ وحدتِ وجود کا ایک قضیہ یہ تھا کہ صفات عین ذات ہیں (مکتوبات دفتر سوم مکتوب ۲۶)

[2] اس طرح شیخ مجددؒ کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک حقیقت ہے، جو خدا نے پیدا کی ہے۔ یہ حقیقت ذات خداوندی میں شامل نہیں ہے اس سے ان کی مراد اوّلاً تو یہ ہے کہ وجودِ خداوندی اپنی نوع کی ایک الگ حقیقت ہے اور ہم اسے اس قسم کا وجود نہیں کہہ سکتے جسے ہم جانتے ہیں۔ ثانیاً یہ کہ وجودِ اشیا ایک صفت ہے۔ اس معنی میں کہ وہ انہیں خدا کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔

Marfat.com

بالمقابل موت ہے اور علم کے بالمقابل جہل ہے اور قدرت کے بالمقابل عجز ہے اسی طرح ان تمام صفات کے اعدام متقابلہ ہیں۔ خدا اپنے اس وجود محض کا ظل[1] یا انعکاس عدم متقابلہ یعنی عدم محض میں ڈالتا ہے اور وجود ممکن وجود میں آجاتا ہے۔ وہ اس حیات کا ظل اس کے عدم متقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے اور حیات ممکن وجود میں آجاتی ہے اسی طرح وہ علم کا عکس جہل میں ڈالتا ہے اور علم ممکن وجود میں آجاتا ہے۔ اس طرح ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم اور وجود کے امتزاج کا، اور ممکن کی حیات نتیجہ ہے موت و حیات کے امتزاج کا اور ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل و علم کے امتزاج کا۔ ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے۔ ممکن میں جو وجوہات حیات و علم وغیرہ پائے جاتے ہیں وہ محض عطیات ہیں خدا کے۔ یہ ہے وہ اصول جس پر عالم وجود میں آیا۔ یعنی عالم عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجود خارجی حاصل کرلیا ہے۔ یہی حال عالم اور اشیاء عالم کی دوسری صفات کا بھی ہے[2]۔

خدا اور عالم کی اثنینیت خارج میں حقیقی وجود دراصل فقط خدا کی ذات کو حاصل ہے اور عالم کو وجود خارجی محض عطائے الٰہی ہے اور یہ وجود نمود بے بود سے زیادہ نہیں تاہم یہ نمود ایسی نہیں جو ہمارے وہم و تخیل پر منحصر ہو بلکہ وہ اپنے آپ موجود ہے۔ اس کی مثال شعلۂ جوالہ کی سی ہے، جیسے ایک لکڑی کو لیں اور اس کے ایک سرے کو آگ لگا دیں

---

[1] یہاں قابل غور یہ ہے کہ ظل یا انعکاس جس کا شیخ مجدد ذکر کرتے ہیں، اس کے وہ معنی نہیں جو ابن عربی نے لگائے ہیں، بلکہ ان الفاظ سے دراصل شیخ مجدد کا مطلب یہ ہے کہ وجود اشیاء ر وجود خداوندی کا پیدا کیا ہوا یعنی اس کا معلول ہے۔ جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

[2] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب نمبر ۱ دفتر سوم مکتوبات ع۱۵۸ ۔

Marfat.com

اور وہ جل کر دہکنے لگے، اور پھر لکڑی کے دوسرے سرے کو پکڑ کر تیزی سے گھمایئں تو آگ کا ایک دائرہ نظر آنے لگے گا۔ اب اس نمود کو کسی طرح مستقل اور فی نفسہٖ قائم کر دیا جائے تو عالم کا وجود اس دائرہ جیسا ہوگا۔[1] اس کی دوسری مثال یہ ہے کسی شعبدہ باز نے ایک بادشاہ کے سامنے اپنے شعبدہ سے ایک باغ پیدا کر دیا تھا اور اس میں پھل آگئے تھے۔ بادشاہ نے یہ سنا تھا کہ اگر شعبدہ باز کو قتل کر دیا جائے تو شعبدہ مستقل طور پر قائم رہتا ہے، چنانچہ شعبدہ باز کو قتل کر دیا گیا اور باغ قائم رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ باغ اب تک موجود ہے اور اس میں پھل آتے ہیں۔ یہی حال اس عالم کا ہے کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہے۔ اور محض نمود ہے، لیکن وہ بذاتِ خود قائم اور مستقل ہے[2]، محض نمود نہیں۔

شیخ مجددؒ کو اس پر اصرار ہے کہ عالم کو اپنے صانع بے چوں کے ساتھ سوائے اس کے اور کوئی نسبت نہیں کہ عالم اس کا مخلوق ہے اور اسکے پوشیدہ کمالات پر دلیل ہے۔ اس حکم کے سوائے جتنے حکم ہیں یعنی اتحاد عینیت، احاطہ، معیّت وغیرہ وہ سب اہلِ سلوک کے سکرِ وقت اور غلبۂ حال پر مبنی ہیں۔ وہ سالک جو صحو سے بہرہ یاب ہو جاتے ہیں، ان علوم سے بیزار ہوتے ہیں۔ انہیں بھی اثنائے راہ میں یہ معارف حاصل ہوئے تھے۔ لیکن آخر کار وہ ان معارف سے گزر گئے اور علومِ شریعت کے مطابق ان پر ایراد کرنے لگے۔ حقیقت یہ ہے کہ عالم اور خدا کے مابین اتحاد و عینیّت کا اثبات کرنا بڑی سخت غلطی ہے۔ یہ غلطی اس قسم کی ہے جیسے کوئی صاحب کمال اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرنے کے لئے ایسے حروف اور آوازیں ایجاد کرے جو اس کے کمالات پر دلیل ہوں۔ اس پر کوئی یہ کہنے لگے کہ یہ حروف اور یہ آوازیں اس

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ع ۵۸

[2] ،، ،، ،، ،، ،، ،، ع ۴۴

موجد کا عین ہیں۔[1]

انسان

انسان کی نسبت شیخ مجددؒ کہتے ہیں کہ انسان اصل میں عبارت ہے روح سے اور روح[2] عالم امر سے تعلق رکھتی ہے، یعنی اس کے وجود کی نوعیت مختلف ہے۔ عالم کے خارجی وجود سے جو عالم خلق میں داخل ہے۔ وہ اپنی ذات سے بے چون و بے چگون ہے، یعنی ایک یکتا و یگانہ ہستی ہے، اور اس کا استنباط نہیں کر سکتے یعنی کسی دوسری ہستی سے اُسے منتزع نہیں کر سکتے روح کا اپنا طبعی رجحان اللہ کی رضاجوئی کی طرف تھا، لیکن اُسے عالم خلق سے متعلق کر دیا گیا، یعنی اُسے جسم دے دیا گیا۔ اس سے اس میں کچھ نئے صفات یعنی طغیان و سرکشی پیدا ہو گئے اور وہ اس کی محتاج ہو گئی کہ اس کا تصفیہ اور تزکیہ کیا جائے اور اس کے طبعی رجحان کو تقویت پہنچائی جائے۔ یہی سرکشی ہے جو تمام برائیوں کا سرچشمہ[3] ہے۔ اس حال میں وہ نیکیوں سے متنفر اور برائیوں کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اسی کو نفس امارہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، مگر اس سرکشی کے باوجود اس میں طبعی

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل مکتوبات ۳۱، ۲۸

[2] عالم خلق کا وہ کائنات ہے جس میں ترتیب و تدریج ہے۔ یہ امتیاز اس آیۂ قرآنی پر مبنی ہے قل الروح من امر ربی۔ اس کی تعبیر یہ ہے کہ روح عالم خلق سے تعلق نہیں رکھتی، عالم خلق کائنات مادی پر مشتمل ہے بلکہ وہ دوسرے عالم امر سے تعلق رکھتی ہے۔ کائنات مادی عالم ترتیب و تدریج ہے۔ اس میں اشیاء بالترتیب اور زمانہ کے اندر وجود کی صورت اختیار کرتی ہیں اور روح ایسی چیز نہیں۔ اُس کا تعلق یکبارگی آن واحد پیدا ہونے والے عالم سے ہے۔ اس امتیاز میں ایک اشارہ استدلالی فلسفہ کی طرف پایا جاتا ہے۔ جس کی رو سے محسوسات تو زمانی ہیں اور معقولات لازمانی۔ دیکھو دفتر اوّل مکتوب ۲۶۰

[3] مبداء و معاد ص ۱۹، ۲۰

Marfat.com

استعداد ہے کہ برائیوں پر غالب آجائے[1]۔ تزکیہ پاکر رفتہ رفتہ اس میں ندامت اور ملامت کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے جس کو نفس توامہ سے تعبیر کیا جاتا ہے یہاں سے ترقی کرکے ایک اور درجہ ہے جسے روح حاصل کرے تو اس میں احکام الٰہی سے اتنی مناسبت پیدا ہوجاتی ہے کہ کسی امر کا بجالانا اور کسی نہی سے بچنا اس پر گراں نہیں رہتا۔ ارتقائے روحانی کے اس درجہ کا نام نفس مطمئنہ ہے اور یہی انسانیت کی تکمیل ہے۔ یہی انسان کی غایت قصوی ہے اور یہی تخلیق انسانی کا مقصود ہے[2]۔ اسی کے حصول کا نام مقام عبدیّت ہے۔ مقام عبدیّت اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان ماسوا اللہ کی گرفتاری سے پوری طرح آزاد ہوجائے۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ مجدد کے نزدیک محبّت الٰہی مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ وہ ماسوا اللہ سے قطع علائق کرنے اور مقام عبدیّت پر فائز ہونے کا ایک ذریعہ ہے[3]۔ شیخ مجدد کے نزدیک انسان اور خدا کے مابین عبد اور معبود کی نسبت ہے۔ عبدیّت کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی ساری زندگی رضائے الٰہی کے مطابق ڈھال لے اور اوامر و نواہی کو صرف اس لئے پورا کرے کہ وہ اللہ

---

[1] شیخ مجدد اختیار کے اثبات پر بہ شدت مصر ہیں اور مذہب میں جبر کو کفر کہتے ہیں۔ اوّلاً اس بنا پر کہ قرآن میں صاف موجود ہے فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر یعنی جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر ہوجائے (۲۹:۱۸) دیکھو مکتوبات دفتر اوّل مکتوب ۲۸۹ ثانیاً اس بنا پر کہ قرآن میں وارد ہے لا یکلف اللہ نفسًا اِلّا وسعہا یعنی اللہ پاک اس سے زیادہ کسی پر ذمہ داری نہیں رکھتا جتنی کسی میں طاقت ہو (۲۸۶:۲) دیکھو مکتوبات دفتر اوّل مکتوب ۲۸۹ ثالثاً اس بنا پر کہ اسلام اور عقل دونوں کی رو سے اعمال معمدانہ ہیں یعنی حسن و مذموم اور اسی لئے جزا اور سزا کے مستوجب ہیں دیکھو مکتوبات دفتر اوّل مکتوب ۲۶۰ مسئلہ جبر و اختیار پر شیخ مجدد علم کلام اور استدلال عقلی کی رو سے مکتوب ۲۸۹ دفتر اوّل میں مفصل بحث کرتے ہیں۔

[2] مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۵ دفتر آن ۸۵: ۲۸ تا ۳۰

[3] " " " اوّل " ۳۰۔

کے احکام ہیں۔ انسان اور خدا کے مابین ایک اور بھی نسبت ہے، یعنی معرفت کی۔ معرفت کے معنی فقط یہ ہیں کہ انسان جان لے کہ وہ اللہ کو نہیں جان سکتا، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قول ہے العجز عن درك الادراك فهو سبحانه لم يجعل للخلق اليه سبيلا الا العجز عن معرفته یعنی خدا کو سمجھ سکنے سے اپنے عجز کا اعتراف ہی اس کی صحیح معرفت ہے۔ پاک ہے وہ ذات جس نے مخلوق کے لئے کوئی راہ اپنی جانب بجز اعتراف عجز کے نہیں رکھی[1]

---

[1] مکتوبات امام ربانی دفتر اوّل مکتوب ع ۱۳۰،۱۴

باب دوم

شیخ مجددؒ کے تصورِ توحید کی مقبولیت

توحید اسلام کا امتیازی عقیدہ ہے۔ متصوفین نے اسے وحدتِ وجود کی صورت دے دی ہے۔ تصوّف کا اثر اسلامی معاشرت کے اندر اس درجہ سرایت کر گیا کہ وحدت وجود ایک مسلّم عقیدہ بن گئی۔ اس نے تمام اسلامی سوسائٹی کو از سر تا پا متاثر کر دیا۔ نہ صرف یہ عقیدہ یہ شعور مذہبی اور شعور اخلاقی پر اثر انداز ہوا بلکہ اعمال پر بھی اس کا اثر پڑا۔ اعمال سے گزر کر یہ عقیدہ شعور جمالی پر اثر انداز ہوا۔ اسلام کے شعر و ادب اور فلسفہ و حکمت پر بھی اثر انداز ہوا۔ یہاں تک سمجھا جانے لگا کہ یہی وہ حقیقت ہے جس تک انسان کو پہنچنا تھا۔ بلکہ دراصل تعلیم اسلام کا حقیقی مفہوم بھی یہی وحدت تھی اور یہی وہ حقیقت تھی جو اربابِ طریقت اور بڑی بڑی شخصیتوں پر منکشف ہوتی تھی اور کشف و شہود سے بلاواسطہ حاصل ہو جاتی تھی۔ پس تاریخ اسلام میں یہ ایک عظیم الشان واقعہ ہے کہ شیخ مجدّد جیسے شخص نے جو باعتبار عالم دین اور صاحب باطن ہونے کے

Marfat.com

ایک مسلّمہ حیثیت رکھتے ہیں وحدتِ وجود کو نقد و نظر کے لئے اختیار کیا اور جانچنے اور پرکھنے کے بعد نہایت شدت کے ساتھ اس کی تنقیص و تغلیط کی۔ اور ایسی آزادی سے اس کی غلطیوں کو واضح کیا اور اس کشف و شہود کا جس پہ وحدتِ وجود مبنی ہے اس قدر شدّ و مد سے انکار کیا کہ اس کا حق ادا کر دیا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ شیخ نے توحید کا ایک ایسا تصور پیش کیا جو وحدتِ وجود سے بالکل متضاد تھا۔ اور اس پر شدّت سے اصرار کیا کہ یہ تصوّر توحید ہی صحیح اسلامی تصوّر ہے اور یہی وہ تصوّر ہے جو اس وحیِ الٰہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے جو رسول اللہ پر اتری تھی۔ توحید کے باب میں شیخ مجدّد نے تصوّف اسلامی کا رُخ بدل دیا اور اسے اسلام کی اصلی تعلیم کے بہت قریب پہنچا دیا۔ یہ ایک بڑا انقلاب تھا۔ شیخ مجدّد کے خیالات اس سرعت کے ساتھ پھیلے کہ خود اُن کی زندگی ہی میں عالم اسلام کے اکثر حصّہ نے انہیں مجدّد تسلیم کر لیا۔

پھر اہل تصوّف میں سے بہت شاذ ہے کہ کسی نے مسئلہ توحید میں شیخ مجدّد سے اختلاف کیا ہو۔ کہہ سکتے ہیں کہ نقشبندی مجدّدی طریقہ میں کوئی آواز اس کے خلاف نہیں اُٹھی، اگر چہ آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے طریقوں کے متصوّفین وحدتِ وجود ہی پر قائم رہے۔ لیکن کسی نے یہ جرأت نہیں کی کہ شیخ مجدّد کی تغلیط یا تردید کرتا۔ اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ شیخ مجدّد کے بعد پہلا شخص جس نے اس بحث پر تقریر کی وہ شاہ ولی اللہ ہیں جو شیخ مجدّد کے قریباً ایک صدی بعد ہوئے۔ شاہ ولی اللہ ایک بڑے سر کردہ عالم دین ہیں اور وہ صاحب باطن شمار ہوتے ہیں۔ شاہ صاحب نے قریباً ۱۱۴۲ھ میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام فیصلہ وحدتِ وجود و الشہود ہے۔ اس رسالہ میں جو مکتوب مدنی کے نام سے مشہور ہے شاہ صاحب نے ابن عربی اور شیخ مجدّد کی مسئلہ توحید میں

Marfat.com

تطبیق کی ہے، یعنی یہ بتایا ہے کہ حقیقتاً ان دونوں صاحبوں کے خیالات میں کوئی فرق نہیں اور اُن کا نزاع فی الواقع نزاعِ لفظی ہے۔ اس تطبیق کی ابتدا شاہ صاحب نے اس دعوے سے کی ہے کہ مجھے تطبیق کا علم عطا کیا گیا ہے[۱]۔ لیکن ان کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ تقریر بربنائے کشف نہیں کر رہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ میں ابن عربی اور شیخ مجدد کے بیانات کو سامنے رکھ کر ایک حکم کی حیثیت سے تقریر کر رہا ہوں اور یہ میری تقریر ان دونوں بزرگوں کے بیانات کی فقط توجیہ[۲] ہے۔ شاہ صاحب کی سعیٔ تطبیق سے بہت بڑی بحث پیدا ہو گئی جو مدت تک جاری رہی۔ اُس کی تفصیل یہ ہے:

شاہ ولی اللہ

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ذوقِ صحیح سے ادراک ہوتا ہے کہ وجود ایک شے ہے قائم بنفسہٖ اور مقوّم لغیرہٖ۔ یہ وجودِ منبسط ہے۔ جو صور موجودات اختیار کر لیتا ہے۔ اس وجود میں تنزلات واقع ہوتے ہیں۔ وجودِ منبسط کے تنزلات دو قسم کے ہیں۔ ایک علمی دوسرے عینی۔ اس کے پہلے دو تنزلات تو علمی ہیں اور بعد کے عینی۔ وجودِ منبسط کا پہلا تنزل تجلی بنفسہٖ ہے۔ یہ ایک ایسی کلی شان ہے جس میں اجمالاً سب کچھ موجود ہے۔ دوسرا تنزل تفصیلی ہے جس میں تنزل اولیٰ کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ تنزلات علمی کے بعد تنزلات عینی شروع ہوتے ہیں۔ ان میں اجمال نہیں ہو سکتا بلکہ تفصیل لازم ہے۔ صوفیہ کے نزدیک حقائق ممکنات

---

[۱] فیصلہ وحدۃ الوجود والشہود صفحہ ۳ سطور ۹ تا ۱۵ [۲] فیصلہ وحدت الوجود والشہود صفحہ ۳ سطر ۹ تا ۱۱

تلبسات دشیون داعتبارات ہیں اسی وجودِ منبسط کے۔ پس جس وقت وہ بہ حیثیت "متلبس" کے جانا جاتا ہے تو وہ ممکن ہوتا ہے اور جب وہ بہ حیثیت "غیر متلبس" کے جانا جاتا ہے تو وہ واجب ہوتا ہے[1] مثلاً موم جس سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی مختلف صورتیں بنالی گئیں، لیکن وہ موم بحال خود موجود ہے، اسی نے مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں۔ یہ صورتیں فقط تمثالی ہیں۔ ان کا وجود موم کا غیر نہیں[2]۔ دوسرے مقام پر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وجود منبسط محسوس اور معقول ہیں مشترک ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بنا پر وہ معدوم کا غیر ہے[3] وہ وجود لا بشرط شے ہے، وہ ھیولی ہے تمام موجودات کا۔ دوسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط لا ہے جیسے انسان اور فرس اور تیسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط شے ہے جیسے ارسطو اور یہی وحدت وجود ہے[4]۔

جس چیز کا نام وحدتِ شہود ہے۔ وہ یہ ہے کہ اسماء شئون منعکس ہو گئے ہیں اعدام متقابلہ میں، اور اس طرح ممکن وجود میں آگیا[5]۔ لیکن استعارے اور تشبیہ سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو اس کے معنی فقط یہ نکلتے ہیں کہ واجب کامل ہے اور ممکن ناقص اور ضعیف اور بے حقیقت[6] اور یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء و صفات ہیں جو مرتبۂ علم میں متمیز ہو گئے ہیں یا یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء صفات ہیں جو اعدام متقابلہ میں منطبع ہو گئے ہیں، بعینہٖ ایک ہی بات ہے۔ ان

۱ے فیصلۂ وحدتِ الوجود والشہود صـ۱۲-۱۳

۲ے 〃 〃 〃 〃 صـ۶ سطر ۱۲ تا ۱۸

۳ے 〃 〃 〃 〃 صـ۲۳

۴ے 〃 〃 〃 〃 صـ

۵ے 〃 〃 〃 〃 صـ

Marfat.com

ہیں اگر کچھ فرق ہے بھی تو وہ اتنا کم ہے کہ صاحبانِ تفحص اسے خاطر میں نہیں لاتے۔[1]
پس شیخ مجدد کا یہ سمجھنا کہ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود میں تباین ہے فقط تسامح
ہے۔ ابن عربی کا مذہب بھی وہی ہے جو شیخ مجدّد کا۔ وحدتِ وجود اور وحدتِ
شہود میں محض نزاع لفظی ہے۔[2] وحدتِ شہود سے مراد صرف یہ ہے کہ واجب
کے کامل ہونے پر اور ممکن کے ناقص اور ہیچ ہونے پر اصرار کیا جائے لیکن
ابن عربی بھی یہی کہتے ہیں۔ کہ ممکن ناقص اور ہیچ ہے اور کمال فقط ذاتِ واجب
ہی کو حاصل ہے۔[3]

خواجہ میر ناصر

لیکن شیخ مجدّد کے ماننے والے متصوفین نے یہ تطبیق قبول نہیں کی۔ چنانچہ
خواجہ میر ناصر عندلیب نے اپنی کتاب نالۂ عندلیب (۱۱۵۳ھ) میں وحدتِ وجود
کی تغلیط کی اور کہا کہ حقیقت کے اعتبار سے وحدتِ وجود سراسر غلط ہے اور
وحدتِ شہود قرینِ صواب۔ گو کیفیت وحال کے اعتبار سے دونوں کا منشا
ایک ہی کیوں نہ ہو۔ یعنی ماسوا سے نظر کا ہٹ جانا۔[4] اس تقریر کی توضیح مزید ان کے
بیٹے خواجہ میر درد نے پہلے اپنی کتاب واردات درد (۱۱۶۰ھ) میں کی اور پھر
علم الکتاب میں جو واردات کی شرح میں لکھی۔ واضح ہو کہ ان دونوں بزرگوں کی
تقریر کشف وشہود پر مبنی ہے۔ اور خواجہ میر درد اپنی کتابوں کو لفظ بلفظ الہامی

---

[1] فیصلۂ وحدت الوجود والشہود صـ۲۶
[2] " " " " صـ۲۹
[3] " " " " صـ۷
[4] نالۂ عندلیب صـ۶۳۷ تا ۶۴۲ و علم الکتاب صـ۱۸۳ تا ۱۸۶

Marfat.com

فرماتے ہیں[1]

خواجہ میر درد

خواجہ میر درد فرماتے ہیں کہ وحدتِ وجود کے صحیح معنی فقط یہ ہیں کہ موجود بالذات صرف وہی ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ واجب اور ممکن کی ماہیت ایک ہے اور عبد اور معبود ایک دوسرے کا عین ہیں۔ یا خدا کلی طبیعی کی طرح اپنے افراد میں موجود ہے کہ یہ سراسر زندقہ ہے اور اس معنی میں وحدت وجود کا عقیدہ اکابر صوفیہ کے ٹھیک مفہوم کو نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ مذہب میں توحید وجودی کی بایں معنی کوئی اہمیت نہیں کہ وجود موجودات میں ساری ہے کیونکہ مدکثرت میں وحدت جو عوام کی زبان پر ہے اور ہر ہندو جوگی اس پر گفتگو کرتا ہے، اس کے لئے ایمان کوئی شرط نہیں۔ وہ تو بالکل ایک متبذل مسئلہ ہے۔ ذرا سا سمجھا دینے سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ ایسا عقیدہ انبیاء کی بعثت کا مقصود نہیں ہوسکتا۔[2]

دوسرا مسئلہ وحدتِ شہود ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ واجب کے بغیر موجوداتِ ممکنہ کا وجود نہیں ہوسکتا۔ اور جملہ موجودات اسی ایک ذات کے نور سے موجود ہیں۔[3] اکثر ناواقف جو شیخ مجدد کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھے اپنے گمان میں انہیں ظل کا قائل سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ان کی یہ رائے محض وسطِ سلوک میں تھی۔ اکثر صوفیائے خام ونا تمام جو اپنے زعم میں اپنے آپ کو عارف کامل

---

[1] علم الکتاب صد ۹۲

[2] ؍؍ صد ۴۶۵

[3] ؍؍ صد ۱۸۴

Marfat.com

سمجھتے ہیں شیخ مجدد کی تصانیف کو دیکھ کر جن میں اثنینیت اور ہمہ ازوست کا بیان ہے خیال کرتے ہیں کہ وہ حقیقت سے ناواقف تھے۔ اور کیوں کہ مسئلہ توحید بہت مشکل ہے وہ ان پر پوری طرح منکشف نہیں ہوا تھا، مگر وہ یہ نہیں سمجھتے کہ کل من عند اللہ کے مطابق ہمہ از دوست کی تصدیق وحی سے ہوتی ہے، اس لئے ہمہ اوست غلط ہے اور ہمہ از دوست صحیح[1]

نتیجہ یہ ہے کہ وحدتِ وجود کا عقیدہ نفس الامر کے اعتبار سے باطل ہے اور وحدتِ شہود کا عقیدہ حق ہے۔ لیکن کیفیت اور حال کے اعتبار سے دونوں کا مقصود ایک ہی ہے، یعنی قلب کا ماسوا کی گرفتاری سے آزاد کرنا۔ پس اگر کوئی ان دونوں کیفیات میں سے کسی ایک سے یا دونوں سے مشرف ہو جائے تو ایک ہی بات ہے[2]۔ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود دونوں مسائل بعد میں پیدا ہوئے ہیں۔ وحدتِ وجود میں عقل و نظر کے مطالبہ کو پورا کرنے کے لئے آیات و احادیث کو موڑ توڑ کر بیان کیا ہے اور بہ تکلف اُسے مذہب کے مطابق ثابت کرنے کی سعی کی گئی ہے اور وحدت شہود میں نظریات و احادیث پر ہے اور عقل و استدلال کو بہ تکلف ان کے مطابق ثابت کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ اکثر صوفیۂ وجودیہ اپنے عقل و وجدان کے تابع ہیں۔ اور بمرتبۂ اولی اپنی تحقیق پر اعتماد رکھتے ہیں اور فقط بمرتبۂ ثانی نقل کے ضمن میں رسول ؐ کی کمزور سی تبعیت کرتے ہیں۔ اور آیات و احادیث کو اپنے مذاق کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ گویا حقیقت میں شریعت سے انہیں کوئی سروکار نہیں بلکہ جو کچھ اپنی عقل و وجدان سے معلوم

---

[1] علم الکتاب ص ۱۸۰-۱۸۱

[2] ،، ،، ص ۱۸۴

Marfat.com

ہوا وہ اُن کے نزدیک ثابت ہے شریعتِ محمدیہ کا یہ اتباع بذاتِ خود اُن کے پیشِ نظر نہیں ہوتا۔ وہ اپنے خیال میں گمان رکھتے ہیں کہ ہم نفسِ واقعہ کا ادراک کر رہے ہیں اور ہمارا مقصود اس امر کی تحقیق کرنا ہے کہ فی الواقعہ ممکن عین واجب ہے یا اس کا غیر، اور مخلوق عین خالق ہے یا اس کا غیر۔ اور اس امر کے سمجھنے میں اُن کی اپنی عقل اُن کا مقتدا ہے اور وہ دلائلِ عقلی سے اپنی راہ چلتے ہیں اور ایمان کو بہ تکلف اپنے ساتھ گھسیٹے لئے چلے جاتے ہیں۔ لیکن صوفیۂ شہودیہ بیشتر بمرتبۂ اوّل تابع شرع ہوتے ہیں اور اصل میں شریعت کے مطابق اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہ فقط بمرتبۂ ثانی شرع کے ضمن میں جس قدر اپنی عقل کو دخل دے سکتے ہیں دیتے ہیں۔ گویا درحقیقت انہیں عقل سے کوئی سروکار نہیں، بلکہ جو کچھ خدا اور رسولؐ نے فرما دیا ہے وہی ان کے نزدیک متحقق ہے۔ وہ دل میں بھی یہی یقین رکھتے ہیں کہ جس چیز کی خبر خدا اور رسول نے دی ہے امرِ واقعہ وہی ہے اور ہمارا کام یہ نہیں کہ تحقیق کریں کہ واجب اور ممکن ایک دوسرے کے عین ہیں یا غیر۔ یہ لوگ نورِ ایمان میں اپنا راستہ طے کرتے ہیں اور عقل کو بہ تکلف اپنے ساتھ گھسیٹے لیے چلے جاتے ہیں[1]

پس ہمیں توحیدِ محمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ اور وہ یہ ہے کہ خدا قدیم اور موجود بالذّات ہے۔ وہ موجودات سے خارج میں ہے اور وجودِ کلّی طبیعی کی طرح اُن کے ضمن میں موجود نہیں۔ حق یہ ہے کہ وجودِ باری بنفسِ خود قائم ہے۔ مع اپنی صفات کے جو اس کے کمالات ہیں اور موجوداتِ ممکنہ کے پیدا ہونے سے اس کی ذات میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔ نہ اُن کے نابود ہونے

---

[1] علم الکتاب ص ۶۰۹ تا ۶۱۰

Marfat.com

سے کوئی کمی واقع ہوتی ہے۔ کان اللہ ولم یکن معہٗ شیئٌ۔ الآن کما کان۔[ا]

مولوی غلام یحییٰ

خواجہ میر ناصر عندلیب اور خواجہ میر درد کی تقریبیں روئے سخن خصوصیت کے ساتھ شاہ ولی اللہ صاحب کی طرف نہیں ہے۔ لیکن مولوی غلام یحییٰ[۲] نے علی الاعلان بہ ایمائے مرزا مظہر جان جاناں[۳] شاہ ولی اللہ کی تردید پر قلم اٹھایا

ا۔ علم الکتاب ص۱۸۶۔ ۱۱۶۲ھ میں علامہ میر محمد یوسف بلگرامی نے "الفرع النابت من اصل الثابت" کے نام سے ایک رسالہ لکھا جس میں مسئلہ وحدت وجود اور وحدت شہود پر گفتگو کی ہے علامہ موصوف اپنی تقریر کی بنا قرآن اور حدیث پر رکھتے ہیں اور وحدت وجود کی تردید کرتے اور کہتے ہیں کہ خدا کا شہود جس کے صوفیہ وجودیہ مدعی ہیں، اسلام کی رو سے اس زندگی میں محال ہے۔ یہ رسالہ دونوں مسلکوں کے قرآن وحدیث سے ماخوذ ہونے پر ایک سیر حاصل بحث اور تبصرہ ہے۔ بہرکیف اگرچہ رسالہ نہایت عالمانہ ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی گئی۔ اس رسالہ کا ایک ہی نسخہ موجود ہے جو مصنف کے اپنے قلم کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے اور علی گڑھ یونیورسٹی لائبریری کے سبحان اللہ سیکشن میں محفوظ ہے۔

۲۔ مولوی غلام یحییٰ متوفی ۱۱۹۵ھ علوم عقلیہ اور دینیہ کے بڑے فاضل تھے۔ پہلے لکھنؤ میں درس دیا کرتے تھے۔ بہت سی شرحیں اور حاشیے فلسفہ کی کتابوں پر لکھے۔ آخر کار فلسفہ سے دست بردار ہو کر راہ سلوک اختیار کی اور مرزا مظہر جان جاناں کے ہاتھ پر بیعت کی۔

۳۔ مرزا صاحب متوفی ۱۱۹۵ھ تین واسطوں سے شیخ مجدد کے مرید تھے اور اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم شمار ہوتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو سلسلہ مرزا مظہر کے واسطہ سے پھیلا اسی میں سلوک مجددی بتمام وکمال محفوظ ہے۔ انہیں

Marfat.com

اور ۱۱۸۴ھ میں رسالہ "کلمۃ الحق" لکھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کا یہ کہنا کہ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود حقیقت اشیاء اور حادث و قدیم کے مابین ربط کو ظاہر کرتے ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے ، سراسر غلط ہے۔ ان دونوں مسلکوں کے درمیان تو کوئی تطابق کسی طرح ممکن ہی نہیں [۱] کیونکہ وحدتِ وجود کی بناء عالم اور موجدِ عالم کے مابین عینیت پر ہے اور وحدتِ شہود کی رو سے واجب اور ممکن کے درمیان غیریتِ تامہ ہے[۲]۔ اوّلاً یہ کہ حقائق اشیاء وجودیوں کے نزدیک اعیانِ ثابتہ یعنی اسماء و صفات کے تعینات ہیں اور وحدتِ شہود کی رو سے جو شیخ مجدد کا مذہب ہے حقائق ممکنات عکوس ہیں اسماء و صفات کے جو ان کے اعدام متقابلہ میں منتج ہو گئے ہیں۔ ان دونوں مذہبوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلے کے اعتبار سے ممکنات اسماء و صفات کے عین ہیں۔ دوسرے کے اعتبار سے وہ اسماء و صفات کے غیر ہیں کیونکہ وہ ظل ہیں اسماء صفات کے، اور ظل اصل کا عین نہیں ہوتا۔

ثانیاً یہ کہ شاہ ولی اللہ کا کہنا کہ اس باب میں شیخ مجدد کو تسامح ہوا ، یہ بھی سراسر غلط ہے کیونکہ شیخ مجدد کو واجب اور ممکن کی غیریت پر اصرار بلیغ ہے۔ ان کی عینیت کو وہ الحاد و زندقہ سمجھتے ہیں اور اس اصرار سے اُن کے مکتوبات بھرے پڑے ہیں۔ ثالثاً یہ کہ وحدتِ وجود کی رو سے خدا کی ذات میں تغیر واقع ہوتا ہے اور وہی ذات بصورت تعینات عالم بن جاتی ہے اور وحدتِ شہود کی رو سے عالم کی تخلیق سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔

(گذشتہ سے پیوستہ) شیخ مجدد سے بہت عقیدت تھی۔ وہ ایک متعصب شیعہ کے ہاتھ سے شہید ہوئے اور انھوں نے مرنے سے پہلے اپنے قاتل کو معاف کر دیا تھا۔

[۱] کلمۃ الحق صـ۲۳

[۲] " صـ۲۴ تا ۲۶

وہ بحال خود موجود رہتا ہے — جو کوئی ان دونوں مذہبوں کے بیان پر پوری طرح غور کرے گا۔ اس کی سمجھ میں آجائے گا کہ ان دونوں مذہبوں میں اتنا بڑا فرق ہے کہ نہ تو ایک کو دوسرے پر محمول کیا جا سکتا ہے اور نہ ان دونوں میں بیں کوئی تطابق ممکن ہے[1] علاوہ ازیں مولوی غلام یحییٰ کی تقریر سے مترشح ہوتا ہے کہ انہیں شاہ ولی اللہ پر یہ اعتراض بھی ہے کہ چونکہ وہ وحدتِ شہود کے متعلق بر بنائے کشف تقریر نہیں کر رہے، لہذا انھیں حق نہیں کہ وہ وحدتِ شہود سے انکار کریں یا اس کی نسبت کہیں کہ وہ درحقیقت وحدت وجود ہی ہے[2]۔ اس کی تائید ان کے مرشد مرزا مظہر کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے کلمۃ الحق کی تقریظ کے طور پر لکھا ہے۔ اور اس سے بھی کہ شاہ غلام علی (متوفی ۱۲۱۲ھ) نے جو مرزا مظہر کے جانشین تھے، بوضاحتِ تمام یہ لکھا ہے کہ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود کشف کے دو جدا جدا مقام ہیں جو اہلِ سلوک ان مقامات سے گزرے ہیں وہ جانتے ہیں کہ ان کی تطبیق محال ہے[3] یعنی شاہ غلام علی کے نزدیک بھی شاہ ولی اللہ مقام وحدتِ وجود سے آگے نہیں بڑھے اور مقامِ وحدتِ شہود تک نہیں پہنچے۔

شاہ رفیع الدّین

شاہ رفیع الدین[4] نے جو شاہ ولی اللہ کے بیٹے ہیں (متوفی ۱۱۸۴ھ) ایک ضخیم

---

[1] کلمۃ الحق صفحہ ۲۴ تا ۲۹

[2] ″ صفحہ ۲۹ و ۳۰

[3] مقامات مظہری صفحہ ۸۱

[4] شاہ رفیع الدین شاہ ولی اللہ کے چھوٹے بیٹے ہیں۔ اردو میں قرآن کے

(باقی صفحہ ۱۲۵ پر)

Marfat.com

کتاب "دمغ الباطل" کے نام سے مولوی غلام یحییٰ کے جواب میں تحریر کی ہے مسئلہ متنازعہ فیہ کے متعلق شاہ رفیع الدین کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ وحدتِ وجود اصولی مسئلہ ہے[1]۔ یہی حقیقتِ اسلام ہے[2] اور اسے ہی اکابر صوفیہ نے اختیار کیا ہے[3]۔ اور وحدتِ شہود نیا نظریہ ہے۔ جسے شیخ مجدد نے بیان کیا ہے وہ ابن عربی کی تقریر کو نہیں سمجھے اور یہ خیال کیا کہ وحدتِ وجود وحدت شہود سے کلیتہً مختلف ہے۔ اندریں صورت صحیح طریقہ یہی ہے کہ وحدتِ وجود کو اصولی مسئلہ مان کر وحدتِ شہود سے اس کی تطبیق کی جائے۔ جیساکہ شاہ ولی اللہ نے کیا۔ شاہ رفیع الدین نے اس بحث پر کچھ زیادہ روشنی نہیں ڈالی اور اُن کی یہ تمام سعی دراصل اپنے والد کی تائید میں ایک گرم بحث سے زیادہ نہیں[4]۔

(بقیہ صفحہ ۱۱۲) سب سے پہلے مترجم ہیں اور مشہور عالم ہیں انھوں نے اپنے والد کی وحدت وجود اور وحدت شہود میں تطبیق کی کوشش کی حمایت میں مولوی غلام یحییٰ کے خلاف "دمغ الباطل" لکھی۔ ان کا سارا استدلال اپنے والد کے شاگرد شاہ شرف الدین کی لکھی ہوئی فصوص الحکم کی شرح پر مبنی ہے۔

[1] دمغ الباطل صفحہ ۹ (ب) [2] دمغ الباطل صفحہ ۱۰ (الف) تا صفحہ ۱۵ (ب)

[3] ″ ″ صفحہ ۱۶ (الف) [4] ″ ″ صفحہ ۲۳ (ب) تا صفحہ ۲۹ (الف)

شاہ اسماعیل شہید (۱۱۹۴، ۱۲۴۶ھ) نے بھی جو شاہ ولی اللہ صاحب کے پوتے ہوئے ہیں وحدت وجود اور وحدتِ شہود کی تطبیق میں "عبقات" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے اور اس کا اقرار کیا ہے کہ میری یہ تقریر کشف و شہود کی بنا پر نہیں (عبقات صفحہ ۳۳) ان کی رائے بھی یہی ہے کہ اس بحث میں حق ابن عربی کی طرف ہے اور شیخ مجدد کو تسامح واقع ہوا ہے۔ شاہ اسماعیل سمجھتے ہیں کہ ان کے نظریہ کے مطابق وہ مشکلات جو وحدتِ وجود میں نظر آتی ہیں باقی نہیں رہتیں۔ ان کا نظریہ قریبًا وہی ہے جو ہیگل کا آخری مسلک وہ یہ ہے کہ جب خدا نے چاہا کہ وہ بادشاہ علی الاطلاق کی حیثیت سے حکومت کرے تو اس نے اس کائنات کو بہترین نظام کے ساتھ پیدا کیا۔ عالم کا وجود ہمارے لئے ایک واقعی وجود ہے، وہمی اور خیالی نہیں، لیکن حقیقت میں وہ واقعی

Marfat.com

شاہ سیّد احمد بریلوی

اس سلسلہ میں شاہ سیّد احمد بریلوی نے بھی بربنائے کشف وشہود وحدت وجود پر تقریر کی ہے۔ یہ تقریر صراط مستقیم[1] (۱۲۳۳ھ) میں موجود ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب معشوق پر نسبت عشقی غالب ہوتی ہے اور اس کے حجابات ہٹ جاتے ہیں۔ خدا سے تقرب اور ہمکلامی کی خواہش زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کیفیت کا غلبہ اس پر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس ضمن میں وہ مقام فنا و بقا پہ فائز ہوتا ہے۔ اس مقام پہ اس کی مثال ایسی ہوتی ہے جیسے ــــ لوہے کو آگ میں ڈال دیں تو آگ کے اثرات اس میں اس حد تک سرایت کر جائیں گے کہ اس میں آگ کے تمام خواص پیدا ہو جائیں گے اور وہ بالکل آگ معلوم ہونے لگے گا اور اس پہ وہ تمام خصوصیات صادق آنے لگیں گی جو آگ کے بارے میں صحیح ہیں۔ اس حالت میں اگر اس لوہے کے زبان ہوتی تو وہ بھی یہی دعوے کرتا کہ میں آگ ہوں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ لوہا آگ نہیں بن جاتا بلکہ لوہے کا لوہا ہی رہتا ہے۔ یہی حال سالک کا ہے

(بقیہ صـ۱۲۸) نہیں بلکہ وہ محض خدا کے خیال میں ہیں (عبقات عبقہ ۱۴ صـ۲۶ تا ۲۷)
یہی وہ نظریہ ہے جسے ہکسلی (PANTHEISM) کثرت فی الوحدت کہتا ہے اور اس میں اور وحدتِ وجود میں امتیاز کرتا ہے جسے ہمارے بعض صوفیہ "ہمہ اندر ما وست" کہتے ہیں، لیکن شاہ اسماعیل شہیدؒ بعد میں شاہ سیّد احمدؒ کے گروہ میں داخل ہو گئے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ وحدت وجود کے متعلق انھوں نے اپنے اس عقیدہ کو بدل دیا۔ (صراط مستقیم صـ۱۲-۱۳)

[1] صراط مستقیم صـ۹۵۔

Marfat.com

جب اس پر خدا کی محبت غالب ہوتی ہے اور وہ بالکل مغلوب الحال ہوجاتا ہے تو وہ بھی "انا الحق" اور "لیس فی جبتی سواء اللہ" کی قسم کے کلمات زبان پر لاتا ہے[1]۔ اس کے بعد اگر ایک دوسرے مقام پہ اُسے ترقی ہو جائے تو اس پر ایک اور کیفیت وارد ہو جاتی ہے وہ بے انتہا وسعت اور فراخی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس حال میں تمام حقائق کونیہ اور موجودات امکانیہ خدا کی ذات میں نابود اور مضمحل ہو جاتے ہیں اور وہ نسبت جو اس سے پہلے مقام پر اُسے اپنے اور خدا کے مابین محسوس ہوتی تھی یعنی نسبت جنبیّت اب خدا اور تمام موجودات کے مابین محسوس ہونے لگتی ہے اور وہ ھو الاول والاخر و الظاھر والباطن کہنے لگتا ہے۔ مگر اوّلاً مقام فنا پر پہنچنے کے لئے جو نفی کا شغل کیا جاتا ہے۔ اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ حقیقت میں ہر چیز نیست ہوگئی، بلکہ مقصود یہ ہے کہ اپنے خیال سے سب ان چیزوں کی نفی کی جائے جو غیر خدا ہیں، کیونکہ حقیقتاً ہر چیز کو نیست سمجھنا تو خیال باطل ہے۔ اور ہر چیز کا نیست ہو جانا محال ہے[2]۔ ثانیاً یہ کہ اگر مقام فنا کے بعد توحید صفاتی کا شہود حاصل ہوگیا تو سالک کو محسوس ہوتا ہے کہ تمام کثرت کا مبدا اور مصدر میں ہی ہوں۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ میں اتنا فراخ ہو گیا ہوں کہ سب کائنات میرے اندر سما گئی ہے، مگر اُسے چاہیئے کہ اس خیال کو خلاف واقعہ اور اس مقام کے آثار میں سے تصوّر کرے اور اسے صرف توحید صفاتی کے مقام کا ظہور جانے[3]۔ اس کے بعد سیر الی اللہ کا مقام آتا ہے ـــــ حاصل کلام

---

[1] صراط مستقیم ص۱۲ تا ۱۳

[2] ” ” ص۲۰

[3] ” ” ص۱۰۹ تا ۱۱۰

Marfat.com

یہ ہے کہ شاہ سیدّ احمد کے نزدیک بھی جن جن اعتبارات سے بھی سالک پہ وحدتِ وجود منکشف ہو وہ حقیقت نفس الامری کا کشف نہیں ہوتا بلکہ اس کی ایک نفسی کیفیت ہوتی ہے، یعنی سب کچھ خدا نہیں ہو جاتا[1] دراصل شاہ سیدّ احمد صاحب وحدتِ وجود کی حقانیت کے بالکل خلاف ہیں اور اُسے ملحدین وجودیہ کی بدعت سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن چونکہ اس کا بہت عام رواج تھا۔ اور بہت لوگ اس مسئلہ پہ اُن سے سوال کرتے تھے، اس لئے اس کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ مخلوق کی قیوم خدا کی ذات ہے، مگر مخلوق عین حق نہیں، اس کی تمثیل اس کی صفات ہیں ہے۔ صفات نہ اُس کی عین ہیں نہ غیر بلکہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ اسی طرح اُس کی مخلوقات نہ اُس کی صفات کا عین ہیں نہ غیر، بلکہ اُن کے مظاہر ہیں۔ پس صفات اگرچہ مظاہر سے مستغنی ہیں، لیکن حکمت الٰہی کے اقتضا کے مطابق استغنا کے باوجود مظاہر مختلفہ میں ظاہر ہو گئی ہیں[2]۔ انہی مظاہر سے مخلوقات عبارت ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ شاہ سیدّ احمد کے بعد کسی بڑے متصوّف نے خصوصیت کے ساتھ اس بحث پہ قلم نہیں اٹھایا۔ اور وہ متصوّفین جو طریقۂ نقشبندیہ سے تعلق رکھتے تھے، شاہ ولی اللہ کی تطبیق سے متاثر ہو کر اس باب میں متذبذب ہو گئے ہیں کہ وحدتِ وجود صحیح ہے یا وحدتِ شہود، چنانچہ زمانۂ حال کے متصوّفین بھی اس کے متعلق خاموش ہیں۔ بعض تو دونوں مسائل میں فرق ہی

---

[1] صراطِ مستقیم ص۱۲، ۱۳، ۴۶، ۱۰۷

[2] ،، ،، ص۴۶

Marfat.com

نہیں کرتے اور بعض ایسے ہیں جو حسن عقیدت کی بنا پر لب کشائی نہیں کرنا چاہتے اور دونوں مسلکوں کو اپنی اپنی جگہ پر صحیح سمجھتے ہیں[1]

---

[1] نوٹ :- یہ بحث علمائے ظاہر میں بھی پیدا ہوئی مثلاً مولوی فضل حق خیر آبادی (۱۲۱۲-۷۸ھ) نے جو اپنے زمانہ کے امام فلسفہ شمار ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک مختصر رسالہ "روض المجود" کے نام سے لکھا ہے۔ ان کا استدلال خالصتاً فلسفیانہ ہے، اس لئے یہاں وہ خارج از بحث ہے۔

Marfat.com

خاتمہ

مفصلہ بالا تقریر سے واضح ہوتا ہے کہ جن حضرات نے شیخ مجدد کی تنقیص یا
تائید کی انھوں نے وحدتِ شہود کے ایک خاص معنی قرار دئے یعنی یہ سمجھا کہ
وہ بھی وحدت وجود کی طرح ایک نظریہ ہے ذات باری اور عالم کے مابین تعلق
کا۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ شیخ مجدّد کے نزدیک وحدتِ شہود کا مفہوم فقط یہ ہے کہ
وحدتِ وجود کا جو شہود سالک کو اپنے ارتقاء روحانی کے دوران میں
ایک خاص مقام پہ پہنچ کر حاصل ہوتا ہے اور جسے متصوّفین سمجھتے ہیں۔ کہ وہ
نفس الامر کا مشاہدہ ہے اور اس سے وحدتِ وجود ثابت ہوتی ہے، وہ
محض ان کا شہود ہے۔ یعنی ان کی ایک کیفیت نفسی ہے۔ اور حقیقت اس کے
خلاف ہے۔ بعبارت آخری وجود ایک نہیں بلکہ سالک کو یہ معلوم ہوتا ہے
کہ گویا وجود ایک ہی ہے یعنی جب سالک بالارادہ اپنی نظر کو غیر خدا سے
پھیر کر خدا پہ قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ایک منزل پہ پہنچ کر اُسے یہ

Marfat.com

محسوس ہونے لگتا ہے کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں. سب کچھ وہی ہے۔

جو نظریہ وجود شیخ مجدّد نے پیش کیا ہے، اُسے وحدت شہود کہنا غلطی ہے۔ اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا۔ لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو "تثنیۂ وجود" یا "وحدت وجود" کہنا مناسب ہوگا۔

دوسری بات قابلِ لحاظ یہ ہے کہ وحدتِ وجود سے شیخ مجدّد کا انکار بربنائے عقل واستدلال نہیں بلکہ بربنائے کشف وشہود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت وجود کا شہود ایک مقام ہے جس پہ سالک پہنچتا ہے لیکن اگر وہ اس مقام سے ترقی کر جائے اور اعلیٰ تر مقامات پہ پہنچ جائے تو اس پر منکشف ہو جاتا ہے کہ وحدت وجود کا شہود محض ایک شہود تھا اور وحدتِ وجود حقیقت نہیں ہے۔ پس شیخ مجدّد کے دعوے کا جواب بربنائے کشف وشہود ہونا چاہیئے تھا یعنی شاہ ولی اللہ اور ان کے متبعین کو یہ بتانا چاہیئے تھا کہ شیخ مجدّد کا یہ بیان غلط ہے کہ وحدت وجود کے شہود سے بالاتر بھی کچھ مقامات ہیں یا یہ کہنا چاہیئے تھا کہ اُن اعلیٰ تر مقامات سے (جن پہ شیخ مجدّد فائز ہوئے) بالاتر اور مقامات ہیں جہاں پہنچ کر وحدت وجود کا اذعان پھر مکمل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ مقام تعجّب ہے کہ اُن حضرات نے اپنی تقریر کا مبنیٰ کشف وشہود کو نہیں بنایا، بلکہ عقل واستدلال پہ اس کی بنا رکھی۔ لہذا شیخ مجدّد کے مذہب کی تردید اور توحید وجودی سے اس کی تطبیق ایک بے نتیجہ چیز رہ جاتی ہے۔

نیز یہ کہ شاہ ولی اللہ اور دیگر حضرات نے جو دلائل وحدت وجود کی موافقت میں بیان کیئے ہیں، خود ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کی کوئی دلیل قابل قبول نہیں۔ اور یہ کہ وہ تمام دلائل اس لیئے ناقص ہیں کہ اُن میں وحدت نظری اور وحدت مذہبی کو مخلوط کر دیا گیا ہے یہ امر گو شعور متصوفانہ کی خصوصیت ہے،

Marfat.com

جیسا کہ مقدمہ میں بیان ہوا لیکن شعور مذہبی کے بالکل خلاف ہے۔

سب سے پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ وہ جملہ دلائل، مابعد الطبیعیات وجودی کے لئے ہیں اور ان کا منشا یہ ثابت کرنا ہے کہ حقیقت ایک وجود ہے واحد، منفرد اور عین ذاتی لیکن آج کانٹ کے اصول کے مطابق ہم بالیقین جانتے ہیں کہ عالم کی وحدت ایک وضعی تصور ہے اور کوئی حقیقت ثابتہ نہیں۔ نیز یہ کہ حقیقت کا بہ حیثیت عین ذاتی کے ہر بیان عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہے ـــــ ان دلائل پر بہ تفصیل غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ اس دعوی سے ابتدا کرتے ہیں۔ یہ وحدتِ وجود ذوق صحیح کے نزدیک مُسلّم ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ انسان کے شعور عامہ یعنی غیر سوفسطائی شعور کا یقین تو وحدتیت کے بجائے اکثریت پر ہے، حتیٰ کہ اثنینیت پر پہنچنے کے لئے بھی اُسے عقل بسیط کی سخت جدّ و جہد درکار ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے وحدتیت مطالبہ ہے شعور نظری کا اور شعور نظری کی رسائی بھی وحدتیت تک اتنی آسان نہیں جتنی آسان وہ معلوم ہوتی ہے اور جب شعور نظری وحدتیت پر فائز ہو جاتا ہے تو بھی وہ بسائط کے اخذ کرنے کے لئے شدید جدّ و جہد کرتا ہے اور اس پر مجبور ہوتا ہے کہ اُسے ادعاً نا مانے، عقلاً یا مستدلاً نہیں خود شاہ ولی اللہ کے باب میں بھی یہ غور طلب ہے کہ وجود واحد کیا ہے اول تو وہ احدیت معقولہ ہے یعنی وہ شے جو مشترک ہے محسوس اور معقول میں، کلّی اور جزئی میں۔ اب یہ تصور کرنے کے لئے کہ دو ایسے متغایر اور متبائن حقائق کے مابین کوئی چیز مشترک بھی ہو سکتی ہے عقل بسیط کی سخت جدّ و جہد درکار ہے حقیقت یہ ہے کہ وجود اور موجود خارجی کے مابین کسی عنصر مشترک کا پا لینا ایک ناممکن سی بات ہے ـــــ ثانیاً یہ کہ شاہ ولی اللہ وجود واحد کو ذات بحت کہتے ہیں ذات بحت سے مراد ہے ایسی ذات جو ہر قسم کے تعینات سے مُعرّا ہو۔ پھر

Marfat.com

ایسے وجود کا نہ تو ادراک ممکن ہے نہ وہ خیال میں لایا جا سکتا ہے۔ نہایت ہی تم
درکار ہے کہ وہ متصوّر ہو سکے۔ پھر احدیت معقولہ اور ذات بحت دونوں کا
عقل کرتی ہے۔ یعنی وہ تصوّرات ہیں۔ تصوّرات کلّی یہ کیسے ممکن ہو گا کہ اس وجو
وحدت ذاتی یا وحدت عددی سے متصف کیا جائے۔ دراصل یہاں یہ سوا
ہو سکتا ہے کہ آیا اس وجود کو وحدتِ ذاتی سے متصف کیا جا بھی سکتا ہے ؟ یہ
ظاہر ہے کہ جب تک وہ تصوّرات کلّی ہیں جواب نفی میں ہو گا۔ اس وجود
وحدتِ ذاتی سے متصف کرنا جب ہی ممکن ہے کہ جب اس تصوّر کلّی کو اس
ناقابل عبور خلا کے اوپر سے جو کلّی اور جزئی کے مابین ہے جست کرا کے ایک
جزئی میں تبدیل کر دیا جائے۔ لیکن کیا کلّی کا جزئی ہو جانا ممکن ہے ؟ کیا ہم اتنا
کہنے کے حق دار ہیں کہ تصوّر کلّی کی مثال صرف ایک ہی موجود واحد و منفرد ہے
واقعہ یہ ہے کہ ہم یہ حق نہیں رکھتے۔ کیونکہ غور سے دیکھا جائے تو ایسا کوئی ایک
وجود موجود نہیں جو اس درجہ کُلّی کے مصداق ہو۔ گو سرسری نظر سے دیکھا جائے
تو ہر وجود واقعی بالکل اس کا مصداق ہے۔ دراصل ہوا یہ کہ وحدتِ نظری تو محض
وحدتِ نوعی تھی۔ یہ ہرگز وحدتِ عددی ہونے کی متقاضی نہ تھی، لیکن شعور مذ
کے زیر اثر یہ وحدتِ عددی بن گئی یعنی ایک موجود واحد اور منفرد۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ احدیت معقولہ، ذات بحت، وجود منبسط
کسی نہ کسی طرح ایک منفرد موجود حقیقی ہے ہر کیونکر مستجمع صفات کمال بن گیا ؟ کیو
فی نفسہٖ تو وہ موجود محض سے زیادہ کچھ بھی نہیں، یعنی ہم یہ کیونکر ثابت کر سکتے
کہ وہ تمام کمالات کا حامل ہے ؟ یہ تو بلا شک و شبہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں کمالا
بالفعل تو موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں کمالات
بالقوۃ یا بالاستعداد موجود ہیں، اور یہ بھی وجوبِ عقلی کے طور پر نہیں بلکہ

Marfat.com

واقعات محسوسہ کی توجیہ کے طور پر۔ اور یہ کہ وہ بعد میں بالفعل موجود ہو جاتے ہیں۔ مگر جو کچھ بالفعل وجود میں آجاتا ہے وہ کمالات نہیں بلکہ نقائص ہیں۔ پس ہم انہیں نقائص کی استعداد سے متصف کر سکتے ہیں نہ کہ کمالات کی استعداد سے ــــ ہوتا یہ ہے کہ مفکر نادانستہ طور پر مقتضیات شعور مذہبی سے متاثر ہو کر بغیر تنقید کے ہر خیر و کمال سے اُس غیر مشخص وجود کو متصف کر دیتا ہے اور اس طرح وہ وجود مستجمع صفات کمال یعنی مذہب کے مشخص و ممتاز وجود الوہیت میں منقلب ہو جاتا ہے۔

اگر تنزلات پر غور کیا جائے جن کے ذریعہ سے یہ وجود کامل عالم بنتا ہے تو کوئی وجہ ہی پیش کی نہیں جا سکتی کہ اس وجود میں وہ تنزلات کیوں واقع ہوتے ہیں اگر اس وجود پر بصحت تمام یعنی بحیثیت تصور کلّی کے غور کیا جائے، جیسا کہ وہ ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ حرکت و تغیر سے قطعاً معرّا ہے۔ لیکن اگر اس پر ایک واقعہ نفس الامری کی حیثیت سے غور کیا جائے جو محسوس اور معقول میں عنصر مشترک ہے یعنی بہ حیثیت موجود فی الخارج یا موجود فی الذہن ہونے کے، تو بھی اس کے واسطے ایسے اصول حرکت کا متعین کرنا مشکل ہوگا جو اس وجود کی ہر صورت میں مشترک ہو اور اُس سے اس وجود کو متصف کیا جا سکے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ شعور نظری کا مقتضی ہے کہ عالم کی توجیہ اس حیثیت سے کی جائے کہ وہ وحدتِ مفروضہ کا مظہر ہے۔ اور لہذا ایک اصول حرکت کو اس سے وابستہ کر دیا جائے یہ مقتضی پورا کر دیا جاتا ہے۔ اس کی ایک غایت تجویز کی جاتی ہے اور اس امر کا اثبات کیا جاتا ہے کہ وہ وجود اپنے تئیں جاننا چاہتا ہے اس غایت کا مبنی اصلی حقیقت میں مذہب ہے۔ مزید برآں اس حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ پہلے وہ علمی ہے، پھر عینی یا خارجی یہ کسی طرح شعور نظری کا مطالبہ نہیں

Marfat.com

کہ اگر اس کے علمی اور خارجی ہونے کی کوئی غرض ہو تو وہ مذہبی ہو۔ دراصل غ
غرض ہی بر سر عمل ہے جس نے منشاء نظری کو بدل دیا ہے کیونکہ وحدت اب خ
بن کر متصور ہو رہی ہے۔ للذا پہلے تو اس میں شعور خودی ہونا چاہیئے اور پھر ا
اپنی ذات سے وجود خارجی کو پیدا کرنا چاہیئے۔ بہر کیف شعور نظری پھر بہ شد
تمام بر سر عمل آتا ہے اور وجود خارجی وجود الوہیت کے مظہر کی حیثیت اختیا
لیتا ہے۔ یہ بذاتِ خود اپنی تجلیات میں سے ایک تجلی کی صورت میں وہی وج
ہے۔ جو تجلی کا عین ہے۔

اب شعور مذہبی اور شعور نظری کے مابین جو تضاد ہے وہ بالکل عیاں ہو جا
شعور نظری واحدی ہے اور وجود اولی اس کے نزدیک کائنات میں ساری
اور اس کا اصول ارتقاء جبر ہے۔ اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ ہم سخت ترین ج
کے تحت کام کر رہے ہیں۔ تصوف کو اس سے انکار نہیں۔ پس سوال یہ پی
ہوتا ہے کہ انسان میں احتیاج اور اذیت جو شعور مذہبی کا مبنیٰ ہے، کہاں س
آئی۔ اور فرض اور ذمہ داری کا سرچشمہ کیا ہے؟ اور اختیار جس کے بغیر ک
بلند مذہب ایک لمحہ کے لئے باقی نہیں رہ سکتا کہاں سے آیا؟

نیز یہ نظریہ نفس انسانی میں ایسا میلان پیدا کرتا ہے جو شعور نظری کی خصوص
ہے۔ یعنی فکر اور مراقبہ کا میلان۔ ایک متصوف کا مقصود ہے عرفان۔ وہ اپنی ز
مراقبہ اور مکاشفہ میں بسر کرتا ہے۔ اس کا منتہائے مقصود "وصل" ہے یعنی فنا یا
اولی میں گم ہو جانا۔ ظاہر ہے کہ یہاں بقاء بعد الموت کی کوئی گنجائش باقی نہیں
گو وہ شعور مذہبی کے تحت میں اکثر اس کا ذکر کرتا رہے یہ امر قابل غور ہے ک
جستہ جستہ وحدت مذہبی کے شعور متصوفانہ میں بعض اہم عناصر داخل ہو جاتے ہیں
لیکن غلبہ شعور نظری کا رہتا ہے۔[1]

---

[1] یہ امر قابل توجہ ہے تصوف اپنے تمام پہلوؤں کے لحاظ سے فلاطونیت سے بہت

Marfat.com

علاوہ ازیں دریافت طلب یہ ہے کہ آیا شاہ ولی اللہ صاحب اس باب میں حق بجانب ہیں کہ شیخ مجدد کا مسلک حقیقتاً وہی ہے جو ابن عربی کا ہے یعنی وحدتِ وجود اور وحدت شہود میں فرق صرف استعارہ اور تشبیہ کا ہے جس کی وجہ سے وہ دو مختلف مسلک معلوم ہوتے ہیں اور شیخ مجدد کو یہ مغالطہ لگا کہ وہ اپنے مسلک کو وحدت وجود کا مظاہر سمجھتے ہیں۔ ان پہ شیخ مجدد کا یہ حق ضرور تھا کہ وہ بہ تفصیل وضاحت فرماتے کہ یہ فرق صرف ظاہری ہے۔ اور فی الواقعہ استعارہ بیان پر مبنیٰ ہے۔ مگر شاہ ولی اللہ یہ نہیں کہتے اور اختلاف استعارہ و تشبیہ کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ شیخ مجدد اور ابن عربی کے درمیان صرف تشبیہ اور استعارہ کا اختلاف نہیں بلکہ معنی اور حقیقت کا فرق ہے۔ یہ فرق اتنا ہی واقعی اور حقیقی ہے جتنا وحدت نظری اور وحدت مذہبی کا فرق۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کا یہ دعویٰ اس پر مبنی ہے کہ اس سلسلہ بحث میں لفظ "ظل" استعمال ہوا ہے۔ "ظل" یقیناً ایک استعارہ ہے۔ اسی طرح "عکس"، "تجلی" اور "تلبس" استعارات ہیں جو وہ خود اور ابن عربی استعمال کرتے ہیں۔ "ظل" بہرکیف "تجلی" یا "عکس" سے بہتر استعارہ ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے

دگذشتہ سے پیوستہ) زیادہ مماثل ہے۔ اور تاریخی حیثیت سے بھی اس سے بہت مستفید ہوا ہے اس کا نظریہ وحدت وجود اور تنزلات یعنی اس کے تعینات، زندگی اور اجماعیت کی طرف اس کا رویہ رہبانیت اور انزوا اور انسان کی غایت قصویٰ کو حاصل عرفان، یا ذات اولی میں مدغم یا فنا ہو جانا یہ سب کی سب باتیں ہر اعتبار سے وہی ہیں جو فلاطونیت کے ہیں۔ نیز یہ کہ تصوف شعور مذہبی کو شعور نظری میں تبدیل کرنے کی اسی سعی پر مبنی ہے جس پر فلاطونیت مبنی ہے علاوہ ازیں یہ بات بھی خالی از معنی نہیں کہ فلاطونیت کا مقصود مذہب بننے سے یہ تھا کہ اس طرح یونانیت یعنی صنم پرستی کو عیسویت کی زد سے بچائے۔ اسی طرح تصوف بھی ایک مذہب بن کر اسلام میں داخل ہوتا ہے۔

Marfat.com

کہ اس کا مفہوم اصل یا شئے کے مفہوم سے جدا ہے۔ نیز یہ کہ وہ اصل یا شئے پر مبنی ہے اور اس میں یہ بھی مضمر ہے کہ ظل کا وجود بمقابلہ اصل کے ہیچ ہے۔ بخلاف اس کے تجلّی کا لفظ اس سے بالکل متضاد معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ ظل اور تجلّی کے متضمنات میں یہ اختلاف بلاشبہ نہایت ہی اہم ہیں۔ اور اگر اس تحقیق میں احتیاط سے کام لیا جاتا تو بالکل واضح ہو جاتا کہ شیخ مجدد کا مقصود لفظ "ظل" سے صرف یہی ظاہر کرنا تھا کہ وہ اصل یا شئے سے جدا ہے بلکہ یہ بھی کہ ظل محض معلول ہے اصل کا یعنی یہ کہ فی الحقیقت وہ ایک فعل تخلیقی ہے[۵۱] اللہ کا۔

---

۵۱ "اصل و ظل" کی وضاحت پر ایک مختصر حاشیہ آئندہ پر ملے گا۔ لیکن یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شیخ مجدد نے جن معنی میں لفظ ظل استعمال کیا ہے اس کی توضیح کی جائے کیونکہ اس اصطلاح کے غلط تصور سے ایک غلط احتمال پیدا ہو گیا ہے۔

بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ مجدد ظل کو کم و بیش "عکس" یا "پرتو" کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جس سے یہ پہلو نکلتا ہے کہ گویا "ظل" کسی نہ کسی طرح اصل کا جز ہے۔ خلیقت کے مقام پر وہ ظل کو اس معنی میں استعمال کرنے کی طرف مائل تھے۔ اگرچہ یہاں بھی ان کے نزدیک "ظل" بمقابلہ عکس، یا پرتو، کے ایک ادنیٰ تر وجود کو ظاہر کرتا ہے (مکتوبات دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱)

بعد ازاں وہ لفظ ظل کو کثرت کے ساتھ اصل سے غیریت ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں (مکتوبات دفتر اوّل مکتوب ع۱۶۱) اور ان کا مقصود اس لفظ کے استعمال سے یہ ہے کہ اصل کے مقابلہ میں کثرت کی بے بضاعتی کا اظہار کیا جائے نیز یہ کہ کثرت کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ (مکتوبات دفتر دوم، مکتوب ۱ و ۱۱)

لیکن تخلیق یا تکوین کی بحث میں ان کا قومی رجحان ظل کو صرف معلول کے معنی میں استعمال کرنے کی طرف ہے۔ آخر کار ان پر اس اصطلاح کی غلطی واضح ہو جاتی ہے اور وہ اس کو ترک کر کے اس کے بجائے فعل تخلیق کا ذکر کرتے ہیں جو انسانی فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔ (مکتوبات دفتر سوم مکتوب ع۱۲۲)

Marfat.com

شیخ مجدد کا منشا دراصل یہ ہے کہ ممکن کی خود اپنی ماہیت بجز عدم کے کچھ بھی نہیں، یعنی ممکن کا بجائے خود کوئی وجود نہیں۔ صرف فضل خداوندی سے اُسے وجود عطا ہوتا ہے اور وہ صفات بھی جن میں بہت ہی دُور کی اور محض برائے نام مشابہت ذات وصفات خداوندی سے پائی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر خدا اس عالم کی تخلیق کرتا ہے خود اپنے وجود سے نہیں جو وحدت وجود کا منشا ہے، بلکہ عدم محض سے۔ اس کا وجود فعل تخلیق کی وجہ سے ہے، یعنی عدم محض سے وہ تخلیق جو شعور نظری اور اس کی فرع یعنی وحدت وجود کے نزدیک امر محال ہے اللہ ہی ممکن کو وجود عطا کرتا ہے جو وجود باری کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر ہے۔ اسی طرح وہ اُسے بعض صفات عطا کرتا ہے مثلاً شعور، اختیار وغیرہ جو ممکن کی صفات ہیں اور خدا کی صفات سے بالکل علیحدہ ہیں۔ اس طرح ممکن بجائے خود فاعل ہو جاتا ہے اور اپنے اعمال کا ذمہ دار اور اُن کے لئے جواب دہ۔ اس بنا پر کہ ممکن عدم اور وجود کا امتزاج ہے، وہ باعتبار ماہیت ناقص، مقید اور محدود ہے، اگرچہ اس میں بہتر ہونے کی اُمنگ بھی موجود ہے پس اُسے وحدتِ مذہبی بجمیع صفاتِ کمال درکار ہے۔ بہرکیف محدود و مقید ہونے کے باعث وہ کسی طرح مطلق کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ وہ اللہ کو دیکھ نہیں سکتا۔ اس پہ ایمان لا سکتا ہے بشرطیکہ اللہ اُسے اپنے فضل سے نوازے اور بتائے کہ وہ ہے اور چاہتا ہے کہ انسان اس طرح زندگی بسر کرے۔ یہ کام وحی کا ہے اس سے انسان پر حقیقت حقہ سے ہم آہنگ ہونے، اس کا قرب حاصل کرنے اور اس کی حضوری میں رہنے کی اُمنگ کو پورا کرنے کی راہ کھل جاتی ہے۔ وحی ایک خاص قسم کی عملی جدّ وجہد کی زندگی کی تلقین کرتی ہے: تاکہ یہ مقصود حاصل ہو جائے۔ یعنی نفس مطمئنہ کی کیفیت پیدا ہو جائے اور وہ مقام عبدیت پہ فائز ہو جائے۔ عبد انجام کار بھی عبد ہی رہتا ہے، جیسا کہ وہ

Marfat.com

ابتدا میں تھا۔ وہ کبھی خدا نہیں بنتا، وہ کبھی خدا کی ذات میں گم نہیں ہوتا۔ وہ خود باقی رہتا ہے اور موت کے بعد بھی زندہ رہے گا۔ وہ غیر فانی ہے اگرچہ خدا اُسے فنا کرنے پر قادر ہے۔ حیات بعد الموت میں وہ محض فضلِ خدا سے ہمیشہ خدا کی حضوری میں رہے گا اور اُسے دیکھے گا۔

یہ اگر کچھ ہے تو شعور مذہبی کو شعور نظری کی اُس قید سے آزاد کرنا ہے جس میں تصوّف نے اُسے جھونک دیا تھا۔ یہ نظریہ احدی نہیں بلکہ اثنینی ہے اور ایک ساری فی الکائنات، غیر متصف اور غیر متشخص و ممتاز وحدت کے بجائے ایک وراء الوراء متجمع صفاتِ کمال اور متشخص و ممتاز وحدت پہ شدّت سے مصر ہے۔ اس کی وحدت مختار کامل اور جبری افعال کی کثرت سے آزاد ہے اور اس نظریہ کی رو سے عالم اور انسان وجود اولیٰ کے عین نہیں بنتے۔ یہی نہیں کہ ارواح اپنی عملی جدّ وجہد میں مصروف ہیں اور ہمیشہ اُن کی نظر اُس پہ جمی ہے اور دوبارہ اس میں گم ہونے کی آرزو رکھتی ہیں۔ نہیں بلکہ خود اُن کا اپنا وجود ہے جو ذات باری سے ممتاز اور اُس کا غیر ہے چاہے اُن کا وجود کتنا ہی ادنیٰ کیوں نہ ہو۔ ارواح فاعل مختار وجود ہیں۔ وہ اس معیار پہ زندگی بسر کرنے کی فاعلانہ جدّ وجہد کر رہی ہیں جو اُن کے لئے تجویز کیا گیا ہے ــــ بظاہر یہ نظریہ وحدت وجود کی نسبت مذہب کے قریب تر ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ شعور نظری کے چنگل سے شعور مذہبی کو آزاد کرنے کی سعی میں شیخ مجدّد پوری طرح کامیاب ہو گئے ہیں گو شیخ مجدّد بھی استدلالِ عقلی کی گرفت سے پوری طرح نہیں نکلے، جیسا کہ اُن کے مخالفین کہتے ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہوئی کہ اُن کے معترضین اُن کے اس انقلاب انگیز کارنامہ کی فضیلت پر چہ میگوئیاں کرنے کی جرأت کر سکے۔ لیکن بہر کیف اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ شیخ مجدّد کا پیغام تمام

Marfat.com

مسلمانوں اور اسلامی متصوفین کو یہ ہے کہ اپنے تئیں فلاطون اور اس کے ہم خیالوں سے بچاؤ اور محمد رسول اللہ صلعم کی طرف رجوع کرو۔

ع

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

Marfat.com

ہماری چند مطبوعات

*** تعلیمات و نفسیات**

غیر معمولی ذہین بچہ	7 00
آپ کا حافظہ	5.00
اپنے بچوں کو دوست بنائیے	6.00
مطالعے کے بہتر طریقے	2.50
دیانتداری کیا ہے	2.50
بچوں کی نشو و نما	2.50
ذہین بچہ	2.50
بچوں کی زندگی کے بحران	2.50
والدین کے ساتھ گذر بسر	2.50
بچوں کو بہتر بولنا سکھائیے	2.50
بچوں کے مسائل	2.50
جسمانی تربیت	2.50

*** سائنس**

مصنوعی سیارچے، فضائی جہاز	8.00
طاقتور جوہر	3.75
سائنس کے نئے افق	5.00
کیمیا کے رومان	5.00
سائنسدان کیسے بنتے ہیں	3.50
طائر اور طیارے	2.50
آسمان کی سیر	2.50
موسموں کی سرگزشت	2.50
جوہر کے کرشمے	4 00

*** طب**

جڑی بوٹیوں سے علاج	2 50
ایام حمل سے زچگی تک	6.00
تمہارا جسم کیونکر کام کرتا ہے	5 00
سگریٹ اور صحت	1.75
دل کے امراض اور روک تھام	1.50

*** تاریخ و سوانح اور اسلامیات**

سیرت ابن ہشام	15.00
نزہۃ الخواطر اول -/9 دوم	7 00
" " سوم -/7 چہارم	12 00
تمدن عرب خاص /35 عام	25.00
تمدن ہند	20.00
عبرت نامہ اندلس حصہ اول	18.50
" " حصہ دوم	18.50
سید العرب ص	3.00
علی رض اور عائشہ رض	3.00
آل محمد کربلا میں	3.00
تاریخ خوارج	5 00
قائد اعظم اور ان کا عہد	16.50

*** خطبات و مقالات اور فلسفہ**

دنیائے اسلام	15.00
خطبات قائد اعظم	15.00
حضرت مجدد کا نظریہ توحید	4.50
نگارشات آزاد	6.00
اخلاق زندگی کا نظریہ	4.00
خدا موجود ہے	6.50
آدمی کی انسانیت	7.50

*** بچوں کا ادب**

توپوں کی گھن گرج میں	2.00
کشمیر کا مجاہد	2.75
چڑیا گھر کی سیر	2.00
سمندر کی دنیا	1.00
ننھی منی کہانیاں	1.50
نٹ کھٹ ہاتھی بچہ	1.75
ناشکرا خرگوش	3.50
فرض شناس بیٹی	3.50
قصور کس کا ہے	3.50
سچا خواب	3.50
شیروں کی وادی	.50
جانباز سپاہی	50
ببر شیر	50

مکمل فہرست کتب مفت طلب کیجئے

مقبول اکیڈمی، چوک انارکلی، سرکلر روڈ، لاہور نمبر ۲

Marfat.com

ھماری چند مطبوعات

*** تعلیمات و نفسیات**

غیرمعمولی ذھین بچہ	7 00
آپ کا حافظہ	5.00
اپنے بچوں کو دوست بنائیے	6.00
مطالعے کے بہتر طریقے	2.50
دیانتداری کیا ھے	2.50
بچوں کی نشو و نما	2.50
ذھین بچہ	2.50
بچوں کی زندگی کے بحران	2.50
والدین کےساتھ گذر بسر	2.50
بچوں کو بہتر بولنا سکھائیے	2.50
بچوں کے مسائل	2.50
جسمانی تربیت	2.50

*** سائنس**

مصنوعی سیارچے، فضائی جہاز	8.00
طاقتور جوھر	3.75
سائنس کے نئے افق	5.00
کیمیا کے رومان	5.00
سائنسدان کیسے بنتے ھیں	3.50
طائر اور طیارے	2.50
آسمان کی سیر	2.50
موسموں کی سرگزشت	2.50
جوھر کے کرشمے	4 00

*** طب**

جڑی بوٹیوں سے علاج	2 50
ایام حمل سے زچگی تک	6.00
تمہارا جسم کیونکرکام کرتا ھے	5 00
سگریٹ اور صحت	1.75
دل کے امراض اور روک تھام	1.50

*** تاریخ و سوانح اور اسلامیات**

سیرت ابن ھشام	15.00
نزھۃ الخواطر اول -/9 دوم	7 00
" " سوم -/7 چہارم	12 00
تمدن عرب خاص /35 عام	25.00
تمدن ھند	20.00
عبرت نامہ اندلس حصہ اول	18.50
" " حصہ دوم	18.50
سید العرب ص	3.00
علی رض اور عائشہ رض	3.00
آل محمد کربلا میں	3.00
تاریخ خوارج	5 00
قائد اعظم اور ان کا عہد	16.50

*** خطبات و مقالات اور فلسفہ**

دنیائے اسلام	15.00
خطبات قائد اعظم	15.00
حضرت مجدد کا نظریہ توحید	4.50
نگارشات آزاد	6.00
اخلاق زندگی کا نظریہ	4.00
خدا موجود ھے	6.50
آدمی کی انسانیت	7.50

*** بچوں کا ادب**

توپوں کی گھن گرج میں	2.00
کشمیر کا مجاھد	2.75
چڑیا گھر کی سیر	2.00
سمندر کی دنیا	1.00
ننھی منی کہانیاں	1.50
نٹ کھٹ ھاتھی بچہ	1.75
ناشکرا خرگوش	3.50
فرض شناس بیٹی	3.50
قصور کس کا ھے	3.50
سچا خواب	3.50
شیروں کی وادی	.50
جانباز سپاھی	50
ببر شیر	50

مکمل فہرست کتب مفت طلب کیجئے

مقبول اکیڈمی، چوک، انارکلی، سرکلر روڈ، لاھور نمبر ۲

Marfat.com