محمد حنیف ندوی

تصوّف کے مابعد الطبیعی مسائل

امام ابن تیمیہ کا تجزیہ

(۲)

اعیانِ ثابتہ

اعیانِ ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق اور وہ تمام اشیاء جن کو سطح وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالم رنگ و بو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا، پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالےٰ کی صفت علم کی بدولت ثابت و متحقق تھیں۔

اعیانِ ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ تعالےٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں۔ اور کائنات میں ماضی بعید کے دھندلکوں سے لے کر اقصائے مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی ردو بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الٰہی میں مقدر ہیں، اسی نہج اور تفصیل کے ساتھ انھیں معرضِ ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الٰہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجودِ مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیانِ ثابتہ جو مرتبۂ علم و تحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائناتِ خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہر حال اس وجود مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں جو ان پر اپنے ہی وجود یا جود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے۔ اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم و ثبوت کے حیز سے نکل کر

وجود خارجی کے حیز میں داخل ہو جاتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لباس کی حیثیت رکھتا ہے جو محض شئے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کیجیے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجود مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقیید اور تعین کا ہے۔ فطرت اور حقیقت کا نہیں۔

یعنی اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود، ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت و عنصر جاری و ساری ہے۔ اور انسان و حیوان اور شجر و حجر کے تعینات یکسر اعتباری ہیں۔

اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات۔ کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟

علامہ کے اعتراضات کو جو اس تصور و فلسفہ پر وارد ہوتے ہیں دو مستقل عنوانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق اعیانِ ثابتہ کی منطقی و کونی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جس میں وجودِ مطلق کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

اعیانِ ثابتہ کے تصور پر علامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنھیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبدا کی نہیں بلکہ محض ادراک پیشیں کی ہے۔

ابن عربی جنھیں اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنھوں نے عالم خارجی کی بو نہیں سونگھی ہے۔ جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں۔ اور جو ابھی صرف علم و ادراک کی چار دیواری ہی میں محصور ہیں۔ یعنی ان پر تخلیق و ابداع کے آفتاب جہاں تاب نے ہستی اور بقا کی زریں کرنیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انھیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطۂ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شئے عالم خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالم رنگ و بو میں اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا "اعیانِ ثابتہ" کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! شرعاً اور عرفاً ایسے تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جاسکتا ہے۔ علامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کوئی اور وجودیاتی (Ontological) نقطۂ نظر سے معدومات، وجود نہیں رکھتے۔ وجود کا اطلاق ان اشیا پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تعلیل و تسبیب (Causation) کا ہمہ گیر قانون نافذ ہے۔ یا جو متعین خارجی خصوصیات و ممیزات سے متصف ہیں۔ اور عدم کے معنی محض ان اشیاء کی نفی کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو بھی از راہ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر فائز قرار دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (Contradiction) کے شکار ہیں۔ اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شئے کب اور کن حالات میں موجود یا معدوم ہوتی ہے۔ وجود و عدم کی حیثیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس مثال پر غور کیجیے۔ فرض کیجیے ہم کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ روشن ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چولھے میں ایک ایسی شئے پائی جاتی ہے جس میں جلانے، تپانے اور کھانا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ جو گرم ہے، تپش و ضو سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجۂ حرارت کی حامل ہے۔ اور جب کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس نوع کی کوئی چیز چولھے میں پائی نہیں جاتی جس پر آگ کا اطلاق ہو سکے۔ ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ شراب شیشہ و مینا کی زینت ہے تو اس سے مراد ایک مشروب کا شیشہ و مینا میں فی الواقع ہونا ہے۔ جو عقل و خرد کے خرمن پر بجلی بن کر گر سکے۔ جو جسم کی رگ و پے میں سرایت کر سکے۔ اور شرع و اخلاق کے نقطۂ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت و امتناع کا حکم لگایا جا سکے۔ لیکن جب ہم کہیں گے کہ شیشہ و مینا یا خُم میں شراب نہیں ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ ایسی کوئی شئے ان ظروف میں پائی نہیں جاتی جس کو شراب و بادہ سے تعبیر کیا جا سکے۔ گویا وجود و ہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام و خصوصیات کو مستلزم ہے۔ اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود و ہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہے۔ اس بدعت کو اوّل اوّل قدریہ، معتزلہ اور متکلمین شیعہ نے پھیلایا۔ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد ابو علی الجبائی ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ شئے جو معدوم ممتنع ہے یا جو امکان کے وجود کبھی بھی چیز وجود

میں آنے والی نہیں ہے، اس میں اور اس شئے میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جا سکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جا سکے گا جب کہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا بداہتہً متقاضی ہے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یعنی تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شئے جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

ان لوگوں میں اور ابن عربی کے مسلک میں یہ بیّن فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدومات ممکنہ کو ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیات اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

اعیان کے تصور پر ایک اصولی اعتراض

معتزلہ کے اس شبہ کا کیا جواب ہے۔ اس کے بارے میں ہم دوسری تنقیح کے ضمن میں عرض کریں گے یہاں ابن عربی کے تصور اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علامہ کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا وہ یہ ہے کہ "اعیانِ ثابتہ" کا مفروضہ دراصل اس لغزش فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دبستان حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے۔ جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور متحقق پذیر تھے۔ اور اللہ تعالےٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھا دی ہے اور بس۔ حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق (Relations) یا مقولات (Categories) بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شئے یا فرد و جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ ہی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے۔ اور اس پر بھی اس میں اختتام و نہایت کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک میز یا ایک کرسی، ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قد و قامت کی بوقلمونی، نسبت و اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں ایسی چیزیں ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی لاتعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور کسی بھی تشکل و صورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علم الٰہی کو راکد و ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (Dynamic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ "مثل" پر بعینہٖ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

کیا اعیان کی حیثیت ایک فعّال تخلیقی عنصر کی ہے ؟

۲۔ کیا ان اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے ؟ یا انھیں صرف ایسے اور اکاتِ پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا اور خلعتِ وجود سے آراستہ ہونا ہے۔ ان دونوں میں فرق و امتیاز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یوں فرض کیجیے کہ اوّل الذکر صورت میں اعیان ثابتہ کی حیثیت مبداء فعّال کی ہے۔ اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نہج کے ساتھ اس عالمِ ایجاد میں جلوہ گر ہو جس کیفیت و نہج کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے۔ ثانی الذکر صورت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس عالم کون و مکان میں اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کا پہلے سے اللہ تعالےٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالےٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد و تخلیق سے سطحِ وجود پر ابھارنا ہے ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

پہلی صورت میں اعیان ثابتہ کی حیثیت ایسی علّتِ تامہ کی قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلولات کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں علّت مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذاتِ اقدس ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد و ارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت "معلوم" حدود عدم سے نکل کر حیزِ وجود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالےٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے تخلیق و ابداع کے بارہ میں یہ عقدہ دشوار تر حل نہیں ہو پاتا کہ کائنات کی اس ترتیب ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس نے ٹھہرایا ہے۔ اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبدا و اساس ہے جس نے اس کو ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب بخشا ہے۔ ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری، لازمی اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالےٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے

ساتھ پیدا کرے جس طرح کہ ان کا پیدا ہونا مقدر ہے۔ اس بنا پر علامہ اگر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اللہ تعالے کے لیے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

اس بحث کے ضمن میں علامہ نے مندرجہ ذیل تنقیحات کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے:

۱۔ علم تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرۂ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یاقوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں۔ اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصوّر کی سطح پر ابھار سکتے ہیں کہ جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوتِ متخیلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتی ہے۔ یہی نہیں اس میں شرطیات تک داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

ولو علم اللہ فیھم خیراً لاسمعھم (انفال ۲۳) — اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سننے کی توفیق بخشتا۔

لوکان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا (انبیاء ۲۲) — اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتا۔

سوال یہ ہے کہ آیا ان چیزوں کا تحقق بھی عالم خارجی میں ممکن ہے۔

۲۔ ان لوگوں کے فکر و نظر کی جو اعیان کے قائل ہیں اصلی لغزش یہ ہے کہ یہ تمیز علمی اور وجود و ثبوت خارجی میں جو بیّن فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ تصورات و مدرکات کا درجہ علم میں ممیز و محقق ہونا اور بات ہے اور ان کا عالم آب و گل میں ثابت و موجود ہونا شیٔ دیگر۔ تمیز و تحقق وجودِ شیٔ یا ثبوتِ شیٔ کو مستلزم نہیں۔ یہ دونوں "وصف" عالم خارجی سے متعلق ہیں۔

۳۔ یہ حضرات اس بات کی وضاحت نہیں کر پاتے کہ اعیانِ ثابتہ جو ہمارے نزدیک محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر ابھرتے کیونکر ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی شکل میں یا کسی دوسری صورت میں۔ اگر تخلیق و ابداع کی شکل میں ابھرتے ہیں تو جھگڑا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم و فن کی نپی تلی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ تجلی، ظہور، فیضان اور اتساع ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح، اور غیر متعین ہیں۔

۴۔ اعیانِ ثابتہ کا فلسفہ اپنی تہہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے جو یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ کو ہم

"علیم" مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے۔ کہ اسے ان تمام مقدرات کا پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ و حکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے جب کہ "اعیانِ ثابتہ" کا تصور اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات اور مستغنی نہ ہو بلکہ تغیرات کونیہ کے اس اٹل اور حتمی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے بہرحال معرضِ وجود میں آنا ہے۔[۱]

وجودِ مطلق کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟

وجودِ مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریۂ وحدت الوجود کی ضروری اساس ہے علامہ کے اعتراض کی نوعیت اصولی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس عالم پر حقیقت پسندانہ نظر ڈالی جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے مگر اس "مطلق انسان" کا کہیں پتہ نہیں چلتا جو کروڑوں انسانوں میں مشترک بھی ہو اور پھر ان سب سے الگ تھلگ اپنا مستقل بالذات وجود بھی رکھتا ہو۔ یہاں ایک متعین فرس، متعین شیر، اور متعین شاہین تو پایا جاتا ہے مگر مطلق فرس، مطلق شیر، اور مطلق شاہین کا کہیں وجود نہیں۔ اسی طرح یہاں روپے اور آنے ٹکے کی تقسیم تو حقیقی ہے مگر وہ "سکہ" کہیں دکھائی نہیں دیتا جو ان سب کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

غرض یہ ہے کہ دنیا افراد، جزئیات، اور اشخاص سے تعبیر ہے یا ارسطو کی زبان میں اس پر مقولات کا اور اضافہ کر لیجیے، مگر کلیات کا کہیں وجود نہیں ہے۔ ان کا وجود محض ذہن و فکر کا انتزاع ہے۔ اور اگر کائنات کے بارہ میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ یہاں ہر ہر موجود اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے مگر وہ "وجودِ مطلق" جو ہر تقید سے آزاد ہو، اور ہر تعین سے گریزاں ہو، کہیں پایا نہیں جاتا۔

علامہ کا یہ اصول الٰہیات و منطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ کلیات وجودِ خارجی سے

---

[۱] علم کے بارہ میں ان تمام تنقیحات و نکات کے لیے دیکھیے حقیقۃ الاتحادیین او وحدۃ الوجود، علامہ ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۷

بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلہ میں اسمیین (Nominalists) کے موقف کی پُرزور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ "کلیات" کا اختراع ذہن و فکر کی اس عادتِ تعمیم و انتزاع کا رہینِ منت ہے وہ جب متعدد افراد کو یکساں اور ایک ہی نوعیت کا حامل محسوس کرتا ہے تو اس اشتراک کو واضح کرنے کے لیے ایک مفہوم کلی تراش لیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ مفہوم کلی سچ مچ عالم خارجی میں بھی پایا جاتا ہے۔

علامہ نے اشتراک کی اس انتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس باریک نکتہ کی طرف بھی توجّہ دلائی ہے کہ تمھاری نظریں اس تماثل پر تو بلاشبہ پڑتی ہیں جن کی وجہ سے مختلف افراد و جزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں منسلک کیا جاتا ہے، مگر اس محسوس حقیقت کو پالینے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس تماثل و اشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل بالذات وجود کا حامل بھی ہے۔ ان کی اصل عبارت یوں ہے:

بل هذا الاشتراك فی الاسم العام الکلی کالاشتراك فی الاسماء التی یسمیها النحاة اسم الجنس ویقسمها المنطقیون الیٰ جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام و الاشتراك فی هذا الاسماء هومستلزم لتباین الاعیان وکون احد المشترکین لیس هو الاٰخر۔[1]

اس مفہوم کلی کا اشتراک و تماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی "جنس" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور منطقی اسی مفہوم کلی کو جنس، نوع، فصل، خاصہ، اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم پذیر قرار دیتے ہیں۔ ان ناموں میں اشتراک و تماثل اس حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امیزات کے حامل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہٖ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ یہاں پیش کرنے سے ہم قاصر ہیں۔ تاہم اتنا ضرور کہے دیتے ہیں کہ علامہ کے اس تجزیہ سے کہ عالم صرف جزئیات ہی سے تعبیر ہے،

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۴۰

نظریۂ وحدت الوجود کی یقیناً بیخ کنی ہو جاتی ہے۔ اور وجود مطلق کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فی الواقع کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی۔ لیکن اس سے جمالیات، سائنس اور اخلاق و مذہب کا فلسفہ خیر و شر بھی شدید طور پر مجروح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حسن و جمال کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے کو کسی شئے کو حسین و جمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر و شر کا کوئی کلی پیمانہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص "نیکی" اور متعین "شر" کی توجیہ کس طرح کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کائنات میں قوانینِ فطرت کی ہمہ گیری کو تسلیم نہ کیا جائے تو جزئیات کا یہ بے جوڑ اور انمل ڈھیر کسی ایسے علم و انکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطحِ ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

نظریۂ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی!

بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ علاوہ ان منطقی اور خالص حکیمانہ اعتراضات کے جو وحدت الوجود کے اس تصور پر وارد ہوتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی ژرف نگاہی ان تناقضات کو بھانپ لینے میں بھی قاصر نہیں رہی جن کا تعلق خالص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے اور حقیقتاً یہی وہ پہلو ہیں جو دین و اخلاق کے نقطۂ نظر سے زیادہ درخور اعتناء ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالیٰ ہے تو پھر عبد و معبود، اور تابع و متبوع کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے۔ پھر شرائع اور اخلاق کی اہمیتیں کلیتہً ختم ہو جاتی ہیں اور خیر و شر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی۔ پھر نہ صرف شر عین خیر، اور خیر عین شر ہو جاتا ہے بلکہ شریر اور عاصی بھی کوئی غیر نہیں رہتا بلکہ معاذ اللہ خدا ہی کا ایک روپ قرار پاتا ہے۔ پھر وہ جو شراب پیتا ہے اور جو اس پر حد عائد کرتا ہے دونوں کا کردار یکساں ہے۔ یہی نہیں اس عفیفہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفادار ہے، اور اس بیسوا میں جو بر سر بازار عصمت و عفاف کا سودا کرتی ہے، فرق و امتیاز کے حدود قائم نہیں رہتے۔ اگر وہی ذات ان تقیدات میں جلوہ فرما ہے اور وہی انسان کے ان تمام کرداروں میں ظاہر و باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و جور، فسق و فجور، اور گناہ و معصیت کا یہ سارا تماشہ اسی کی ذات کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ وہی اس کا سبب ہے وہی مسبب ہے۔ وہی علت ہے اور وہی معلول۔ کمال الدین المراغی جو تلمسانی کے ہم عصر اور

بلند پایہ صوفی ہیں ان کا کہنا ہے کہ وحدت الوجود کے حامی عمل کے اس تناقض کو نہ صرف سراہتے ہیں بلکہ عین توحید قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن نے بھی معاذ اللہ توحید و شرک کے حدود بیان نہیں کیے۔ اس سلسلہ میں ان کے جو تاثرات ہیں ان کو لفظ بہ لفظ علامہ نے نقل کیا ہے:

قال قرأت على العفيف التلمساني من كلامهم شيئاً فرأيته مخالفاً لا كتاب و السنة فلما ذكرت ذلك قال القرأن ليس توحيدٌ بل القران كله شرك ومن اتبع القرأن لم يصل الى التوحيد قال فقلت له ما الفرق عندكم بين الزوجة و الاجنبية الاخت والكل واحدٌ۔ قال لا فرق بينهما عندنا۔ وانما هؤلاء المحجوبون اعتقدوا حراماً فقلنا هو حرام عليهم عندهم واما عندنا۔ فما ثم حرام[1]

انھوں نے کہا میں نے عفیف تلمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب و سنت کے خلاف پایا۔ اس کا جب میں نے اس سے تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کب ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ اور جو شخص قرآن کی پیروی کرے گا وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پا سکے گا۔ اس پر میں نے اس سے دریافت کیا کہ تم لوگوں کے ہاں بیوی، اجنبی عورت اور بہن میں کیا فرق ہے جب کہ یہ سب ایک ہی وجود کی شاخیں ہیں۔ اس نے کہا ہم تو ان میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے۔ مگر جب یہ حقیقت سے محروم لوگ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہیں تو ہم بھی کہہ دیتے ہیں ہاں تمھارے لیے حرام ہیں ورنہ جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے یہاں سرے سے حلال و حرام کی تفریق غلط ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ و تصور کے اس غلو نے کیسے کیسے "تناقضات" کو اسلامی معاشرہ میں پھیلا رکھا تھا۔ اس مرحلہ پر صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اباحت و گمراہی کی یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علامہ ابن تیمیہ کی غیرتِ دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ اس غیر اسلامی طرز فکر کی پُرزور اور بھرپور تردید کریں۔

---

[1] حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، ص ۱۴۱

زیر بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا ٹھہریے۔ مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور پیچیدگی اس سے زیادہ وضاحت کی متقاضی ہے۔ ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیاء نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علّامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت، ترکِ عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصوّر نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق و سیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی و روحانی سطح کس درجہ اونچی ہے اور یہ حضرات خواہشاتِ نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں کا یہ طائفہ عروس دنیا کی اداہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالےٰ کی ذاتِ گرامی کے اور کوئی شئے حسن و کمال کے وصف سے متصف نہیں ہے اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالےٰ سے تعلقِ خاطر تصوّرِ غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالم رنگ و نکہت، اور معشوقِ ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار و دلآویزی اور رنگارنگی صبح ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور انعکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ محبوبی کے ان نمونوں کو سطح وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان کے ہاں شخصیت کا تصوّر یکسر مفقود ہے۔ انا کی نمود اور پندار قطعی غائب ہے۔ ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ جو شخص جس حد تک اپنی فانی و محدود 'انا' کو اس کی سرمدی اور غیر محدود 'انا' میں گم کر دینے کی کوشش کرے گا اسی حد تک وہ زندگی، ارتقار اور روشنی سے بہرہ مندی حاصل کر سکے گا۔

اس سلسلہ میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے جن سے حلول و اتحاد کی بُو آتی ہے کیونکہ یہ

خود بھی ان شطحیات کو درخور اعتنا نہیں جانتے۔ ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایۂ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارداتِ محبت کی تشریح کریں۔ اور یہ بتائیں کہ عشق و محبت کی وادیٔ پُرشوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بیکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ ان اصحابِ حال حضرات کی عبارتوں میں منطق و نحو کے تقاضوں کے مطابق معانی و مطالب ڈھونڈنا عبث ہے۔ یہاں تو کچھ ذوق و وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔ ولیم جیمز نے اس ضمن میں کتنی اچھی بات کہی ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے کان نہیں رکھتا جو نغمہ و آہنگ کے لطائف سے آشنا ہوں۔ اور ایسا تاثر پذیر دل نہیں رکھتا جس نے احوال و واردات کی لذتوں کو کبھی نہ آزمایا، یا چکھا ہو تو ایسی صورت میں یہ توقع رکھنا کہ یہ شخص موسیقی کی سحر آفرینیوں کو سمجھ سکے گا یا قلب و ذہن کی سرمستیوں میں علم و عرفان کی جھلک پا سکے گا قطعی فضول ہے۔

ابن تیمیہ نے برخود غلط صوفیا کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے ہم اس کی استواریوں کے دل سے قائل اور قدردان بھی ہیں۔ مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں۔

ایک یہ کہ تصوف کا اشکال بعینہٖ وہ ہے جو مذہب کا ہے۔ جس طرح اس کی تعبیر و عمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح تصوف کی تشریح و وضاحت میں بھی نمایاں تفاوت ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں ایسے متوازن، صحیح العقیدہ اور عاشق صادق حضرات کا ایک ہجوم نظر آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک ادا اور حکم پر جان نچھاور کر دینے کے لیے طیار ہے اور جن کے عمل و اخلاص سے خود اغیار بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے وہاں ایسے گمراہ، برخود غلط اور اباحت پسند اشخاص کی بھی کمی نہیں جو اپنے افکار و اعمال کے اعتبار سے تصوف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔

ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر و عقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر محمل کیا ہو سکتا ہے۔ نہ یہ کہ اس نے تعبیر و عمل کی کن کن گمراہیوں کو اختیار کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ذہن و فکر کی منطق کے علاوہ ایک منطق ذوق و وجدان کی بھی ہے جس کو الفاظ و حروف اور اشکال و مقدمات کی صورت میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق کچھ مفاہیم، معانی اور

لطائف سے ہے جو اقوال و احوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجئے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالم کون و مکان عین ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرانی کو افراد و جزئیات کی تنگنائے میں محصور کر دیا ہے اس لیے کہ ذات کا مفہوم منطقی طور پر ایسا تعین چاہتا ہے اور ایسے تمیز کا طالب ہے کہ جسے کسی طرح بھی افراد و جزئیات کے عمومی سانچوں میں ڈھال دینا ممکن نہیں۔ ابن عربی کے فلسفہ وجود میں یہی وہ تناقض ہے جس نے اس کے فلسفہ کو بے حد پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالےٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چنا اور منتخب کیا ہے اور پھر انسانوں میں جس دجہ ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا ٹھیک ٹھیک مظہر ہو سکتی ہے اور کوئی شئے نہیں۔ دوسری طرف وہ اسی ذات کو ہر ہر شئے میں متجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی متضاد، انمل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تقید چاہتی ہے بلکہ دوسری اشیاء سے امتیاز اور علیحدگی کی بھی متقاضی ہے۔ اس بنا پر ہم محدثین کے اس تصور کو بالکل حق بجانب ٹھہراتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ بائن عن الخلق، عالم کی گہماگہمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہے۔ اس تصور کو ہم غیر فلسفیانہ تو کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف و نعت کے یہ سب پہلو ذات کے مضمرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالےٰ کو ایک ذات فرض کیا جائے تو پھر وحدت الوجود کے لیے قطعی کوئی منطقی اساس قائم نہیں رہتی۔ ہاں اگر اس کو ذات تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایسی حقیقت فرض کیا جائے جو علم، حکمت اور رحمت و ربوبیت کی جملہ کارفرمائیوں کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے تو یہ اس نظریے کی صحیح صحیح تشریح ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خالق و مخلوق میں تعلق و رشتہ کی نوعیتیں ایسی نہیں جو بُعد بے گانگی اور کائنات سے علیحدگی پر دلالت کریں۔ بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی اور براہِ راست نود و ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا:

اتصالِ بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالےٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود و مختصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شئے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شئے کی تخلیق و نمود کا ضامن و متکفل ہے۔ جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشہ ایسا ہے جو صرف اس کے حدودِ علم و تصور ہی کے اندر جلوہ فگن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفسِ شئے میں داخل و نہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر ہر شئے کی رگ و پے میں سما کر اور اندر رہ کر تربیت و پرورش کے کارِ عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

ولایت کا قابلِ اعتراض تصوّر

ابن عربی کے سلسلہ الٰہیات میں ولایت و نبوّت کی تشریح بظاہر حد درجہ قابلِ اعتراض ہے۔ فصِ حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلہ میں اس نے تصریح کی ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے۔ ولایت کو یہ "فلک محیط" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفت اللہ کے اسم "ولی" سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا جس طرح اللہ تعالےٰ کی ولایت دنیا و آخرت میں جاری رہنے والی ہے اسی طرح اس کے مقبول بندوں کی ولایت بھی غیر منقطع اور دائمی ہے۔ بخلاف نبوّت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے۔ اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوّت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں۔

وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہ[1] — اور تشریع و رسالت کا سلسلہ آنحضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے بعد اب کوئی نبی نہیں!

---

[1] فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابو العلاء العفیفی، فص حکمۃ قدریۃ فی کلمۃ عزیریۃ، ص ۱۳۴

اور نبوت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے ولایت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس عبارت میں مذکور ہے:

انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة نهيٌ عن افعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة والولاية ليست كذالك ؎

تمھیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوص کی تکلیف دینے سے تعبیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔ لہٰذا یہ انقطاع پذیر ہے۔ لیکن ولایت کا انداز یہ نہیں۔ یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوت کا تعلق تو بہرحال تہذیب و تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے ہے۔ تشریع و تقنین سے ہے یا معاشرہ کی اصلاح اور تنزیہہ سے ہے جس کا دائرۂ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔ مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ اللہ تعالےٰ سے تعلق و رشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازدیادِ درجات کا باعث ہے۔ لہٰذا جہاں تک فضیلت و برتری کے ان دو پہلوؤں کا سوال ہے ولایت کی اہمیتوں کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔

اس تصوّر پر علاّمہ کا مواخذہ

نبوت و ولایت کی اس تشریح پر علاّمہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ یہ فضائل و مناقب کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن و سنّت میں بصراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کمال کی اس بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک و سہیم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنھوں نے صدیقیت کے ذروۂ عالیہ تک پرواز کی ہے۔ پھر ان عاشقانِ پاک طینت کا درجہ ہے جنھوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستانِ فکر کو سینچا ہے۔ اور ان سب کے بعد ان صلحاءِ امّت کا رتبہ ہے جنھوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و کردار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

؎ فصوص الحکم۔ ابن عربی۔ مرتبہ ابوالعلاء العفیفی، فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیریہ، ص ۱۳۶

فاولٰئک مع الذین انعام اللہ علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین۔ نساء ۶۹

یہ لوگ ان لوگوں کے ساتھ ہیں جن کو اللہ نے نبیوں، صدیقوں شہیدوں اور صالحین میں سے بنایا اور جن پر اللہ کے انعام ہیں۔

صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل و مناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلّمہ اور بجا ہے کہ اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ بالخصوص تمام نوع انسانی پر انبیاء کی برتری اور تفوق کا مسئلہ تو اس درجہ جانی بوجھی حقیقت ہے کہ صحیح العقیدہ مسلمانوں میں اس بارے میں قطعی دو رائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انھوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصور کی حمایت کی ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

۱۔ اگر ختم نبوّت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضانِ ربوبیت کی ہمہ گیریوں کی شکل کیا ہوگی۔ اور ذوق عبودیت یا قرب واتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار و محور محبتِ الٰہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختم نبوّت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو دیانتداری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض و تجلیات گوناگوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

۲۔ تصوّف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مترتب ہوتا ہے کہ سالک دنیا کے تمام مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وعظ و تذکیر اور تعلیم و تعلم ایسے خالص دینی کام بھی اس کی عنان توجہ کو اپنی طرف ملتفت نہیں کر پاتے۔ یہ جس لذت و کیف کو ذکر الٰہی میں محسوس کرتا ہے، اور لطف و عنایت کی جس دولت پر فکر و تدبر اور استغراق و مجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شے کو ہیچ سمجھتا ہے۔

دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس طرح کی زندگی سے کیا سالک ان فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا

جن کا تعلق حیاتِ اجتماعیہ کی برکات سے ہے۔ علم و معرفت کی ضیا افروزیوں سے ہے۔ سیاست اور خلافت کے کارِ عظیم یا تہذیب و تمدن کے اصلاحی و تکمیلی پہلوؤں سے ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اس آخر الذکر اشکال کا حل تصورِ ولایت میں پوشیدہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خود پیغمبر کی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اللہ سے ہے اور اس کے اسماء و صفات میں تدبر و تعمق سے ہے۔ دوسرا وہ جس کا تعلق بندوں کی اصلاح و تعمیر اور تزکیہ و تطہیر سے ہے۔ تعلق کی پہلی نوعیت ولایت کہلاتی ہے اور دوسری نوعیت نبوّت۔ ظاہر ہے کہ تعلق باللہ کا پہلو تعلق بالناس کے پہلو سے بہرحال افضل، اکمل اور بہتر ہے۔ اس لیے اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور مستغرق ہے۔ اور کاروبار دنیا سے غافل اور امور دنیا میں متساہل ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتاً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوّت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے اس کا حریف اور متقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

ختم نبوّت کا اشکال اور اس کا حل

اول الذکر اشکال جو ختم نبوت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجہ ہے کیونکہ اس سے رہ نوردانِ معرفت کی کمر ہمت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں اس کے الفاظ میں

وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ[۱] گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوّت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالےٰ کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گوناگوں آئندہ کسی شخص کو لائق تخاطب نہیں قرار دیں گے۔ دوسری جہت بندگی اور ذوقِ عبودیت کی ہے۔ اس سلسلہ میں

---

[۱] فص عزیریہ، ص ۱۳۵

حل طلب یہ بات ہے کہ کیا اس کے بندوں پر ختم نبوّت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں تیسری جہت اخلاق، تمدن، اور مسائل حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختم نبوّت کا یہ مفہوم ہے کہ آیندہ فقہ و تقنین کے لیے فکر و نظر کو کوئی زحمت برداشت نہیں کرنا پڑے گی۔

ابن عربی کے نزدیک ان تینوں مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے اس تصوّر کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کر سکتے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالےٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت و رسالت کی تکمیل کے باوجود اب بھی ذوقِ عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاء روحانی کی غیر مختتم منزلوں کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختمِ نبوّت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشرع آنے والا نہیں ۔جس کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل شریعت قرار پائے۔ یا جو تہذیب و تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازیاں باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی از راہ تجوز نبوّت عام سے تعبیر کرتا ہے[۵۱] کہ اس کے فرائض میں فقہ و تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعۂ کشف پالینا بھی ہے کہ جن کی مدد سے معاشرہ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیھا و ابقی لھم التشریع فی الاجتھاد فی ثبوت الاحکام۔[۵۲]

سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا ہے جس میں کہ تشریع کے لوازم نہیں ہوتے ہاں ان کے لیے جس تشریع کو باقی رکھا ہے وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

---

۵۱ دیکھیے یہی فص عزیزیہ، ص ۱۳۵ ۵۲ ایضاً، ابجد النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۷

غیر تشریعی نبوّت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دُور کر دینا چاہتے ہیں کہ ابنِ عربی غیر تشریعی نبوّت کو آنحضرتؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ولایت کو وہ نبوّتِ عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ انداز قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ "تشریع" کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو قطعاً مصطلح تشریع کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے مراد جیسا کہ خود ابن عربی نے وضاحت کر دی ہے اثباتِ احکام ہے تشریح احکام نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ ابن عربی کی ذہنی مجبوریوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ان کے نزدیک ولی یا اولیاء کا یہ مفہوم بالکل نیا، عجیب و غریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو، اور کشف و مکالمہ سے بہرہ مند! احادیث میں بھی ولی یا اولیاء کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف اتنا کہا ہے:

علیٰ ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا ہم یحزنون (یونس ۶۲)

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور اتقاء سے متصف ہے وہ ولی ہے، اور یقین و اطمینان کی ایسی سطح پر فائز ہے جہاں خوف و خطر کی حکمرانی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ ذوقِ عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت و رحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان اور مخاطبہ کے متقاضی ہیں تو علامہ کو اس سے مطلق انکار نہیں۔ مگر اصطلاحِ شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جس کا نہ تو دوسروں سے افضل ہونا ضروری ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بصورت تحدیث جو علوم و فنون اس کو عطا کیے جائیں وہ قطعی اور بہر حال یقین افروز ہوں۔

كما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال "انه كان في الامم قبلكم محدثون فان يكن في امتي فعمر" فهذا

جیسا کہ آنحضرتؐ سے صحیحین میں مروی ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدث ہوتے تھے سو اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمرؓ ہے۔" اس

الحدیث یدل علی ان اول المحدثین من هٰذہ الامۃ عمر وابوبکر افضل منہ اذ ھو الصدیق والمحدث وان کان یلھم و یحدث من جھۃ اللہ فعلیہ ان یعرض ذالک علی الکتاب والسنۃ۔[1]

حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عمرؓ پہلے محدث ہیں۔ حالانکہ ابوبکرؓ کا درجہ ان سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ وہ صدیق بھی ہیں اور محدث بھی۔ محدث کو اگر اللہ کی طرف سے الہام و تحدیث سے نوازا جائے تو اسے چاہیے کہ اس کو تصدیق کی غرض سے کتاب اللہ اور سنت پر پیش کرے۔

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں۔ خلوت کی شرعی حیثیت

ریاضت ومجاہدے اور خلوت گزینی سے ایک عارف کے قلب پر جن علوم و معارف کا فیضان ہوتا ہے ان کی ٹھیک ٹھیک شرعی و عقلی حیثیت کیا ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوف کے اس تجرد آفرین رجحان کے بارہ میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر واضح کر دیں جو دین کے ٹھیٹھ تقاضوں سے انحراف پر منتج ہوتا ہے۔

علاّمہ نے اس موضوع پر ایک متعین رسالہ 'العبادات الشرعیہ' کے نام سے لکھا ہے جس میں ان تمام خطرات، مفاسد اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں۔ ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے۔ جس کا ثبوت خود آنحضرتؐ کی حیاتِ طیبّہ ہے۔ آپؐ سے بڑھ کر کس نے قربِ الٰہی کی منزلوں کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپؐ نے روزمرہ کے دینی واجتماعی فرائض کو چھوڑ کر ذکر و فکر کے علیحدہ شغلوں کو اختیار نہیں کیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ آپؐ نے جہاں نمازوں، دعاؤں اور اذکار میں خشوع وخضوع اور تضرع واحسان کے بہترین نمونے پیش کیے ہیں، وہاں تعلیم وتزکیہ، اور ملت کی تنظیم واصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن وخوبی سے ادا کیا ہے۔ یہی نہیں حق کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے۔ اور شجاعت وبہادری کے جوہر بھی دکھائے ہیں۔ اپنی پوری

---

[1] النجم النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۸

زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کے رجحانات کہیں بھی الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر وعمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ اور پہلو بہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور توازن وجامعیت کا یہی تو وہ حسین وجمیل نقشہ ہے جس پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہے کہ اس میں دین ودنیا کی مصنوعی تفریق کو روا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تحنث سے استدلال کرتے ہیں جو آپؐ نے غار حرا میں اختیار فرمایا۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نبوت سے پہلے کا واقعہ ہے اور اس وقت کا عمل ہے جب شریعت کا ظہور نہیں ہوپایا تھا اور فرائض وواجبات کے اجتماعی تقاضے نکھر کر سامنے نہیں آئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ نبوت کے بعد آپؐ نے کیا کبھی بھی ملی واجتماعی فرائض سے دامن کشاں رہ کر عبادت کے اس انداز کو اپنایا یا پسند کیا۔ یا خلفائے راشدین میں سے کسی نے اس انداز عبادت وزہد کو اپنانے کی کوشش کی۔ خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا مگر آپؐ نے ایک مرتبہ بھی اس اولیں خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں زہد وذکر کی زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت میں یہ خدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڈمڈ نہ ہوجائیں اور سالک احوالِ شیطانی کو کیفیات وتجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہوجائے۔

(باقی)