اقبال کا فلسفہ اور صوفیائے کرام کی تعلیمات

محترمی شاہ عبدالغنی صاحب چشتی نیازی

(گذشتہ سے پیوستہ)

وہ خود اس بات کے معترف ہیں کہ اسرار خودی کا فلسفہ مسلمان صوفیہ[1] اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے[2] دراصل علامہ اقبال کو تعلیمات تصوف ہی نے اقبال بنایا ہے ورنہ وہ بھی مشرق کے کوئی گوئٹے، نطشے یا برگساں[3] ہوتے۔ ان حقائق کی موجودگی میں شارحین تعلیمات اقبال کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ علامہ کی مدح سرائی کے پردے میں تصوف اسلام یا صوفیائے کرام کی تذلیل کریں۔

"اقبال کامل" کا جو اقتباس اوپر پیش کیا گیا ہے اس کا سرسری مطالعہ بھی ہمیں مندرجہ ذیل اعتراضات پر مجبور کرتا ہے۔

(اوّل) مصنف نے اس حقیقت کو واضح نہیں کیا کہ اسلام معنوی و روحانی ترقی کو اصل مقصود اور مادّی ترقی کو ذریعہ قرار دیتا ہے۔ بلکہ انہوں نے دیگر اقوام عالم کی (جن کی اسلام دشمنی مشہور ہے) محض مادّی ترقی کو اسلامی نصب العین قرار دے کر تمام اولیاء اللہ کی تضحیک کی ہے۔ حالانکہ وہی صحیح معنے میں اسلامی اخلاق و روحانیت کے علم بردار اور رسول پاکؐ کے سچے جانشین تھے۔

(دوم) تحریر میں عمومیت کا رنگ اختیار کیا ہے اور بلا استثناء تمام صوفیائے کرام کی مقدس اور اسلامی طرز زندگی کا مذاق اڑاتے ہوئے ان پر بے بنیاد الزامات لگائے ہیں (حالانکہ اپنی ایک کتاب "فقرائے اسلام" میں متعدد علمائے اسلام کے فقر و فاقہ کی سوانح حیات کو نہایت آب و تاب کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔)

(سوم) ان کے بعض عقائد بالخصوص عقیدۂ وحدت الوجود کے بارے میں ایسی رائے ظاہر کی ہے جو اکابر صوفیہ کی رائے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہے۔ اس سلسلے میں ان کی تحریر بالکل سرسری اور دعویٰ بلا دلیل ہے (اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں ملے گی)

(چہارم) صوفیائے کرام کے اخلاق کو، جو احکام اسلام کے عین مطابق اور سیرت نبوی صلعم کا آئینہ تھے "سلبی" کہہ کر انہیں "تمدنی ترقی" سے منافی بتایا ہے۔ گویا خود احکام اسلام اور سیرت نبویؐ کو مورد الزام قرار دیا ہے۔

---

[1] دیکھو اقبال کامل ص۲۳ [2] یہ تفصیلات میری تالیف میں ملیں گی جو اسلامی تصوف اور اقبال سے متعلق ہے اور جس کی طباعت و اشاعت کا انتظام کیا جا رہا ہے

(پنجم) اپنی کتاب کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے مصنف نے "تمدن کی رفتار ترقی" کا مبہم نصب العین پیش کرکے اور "تمام قوموں کے ساتھ تمدنی ترقی کے میدان میں دوش بدوش چلنے" کی ترغیب دے کر انہیں اسلامی جنت کے بجائے اس لاجہنم کی طرف لے جانے کی کوشش کی ہے۔ جس کی طرف اسلام سے انحراف کرنے والی موجودہ اقوام عالم نہایت تیزی کے ساتھ چلی جا رہی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام ایک مخصوص تمدن کا حامی ہے اور وہ خدا رسی کو حیات انسانی کا خاص نصب العین قرار دیتا ہے۔ مولانا کے الفاظ ان امور کی وضاحت نہیں کرتے۔

(ششم) زوال امت اسلامیہ کے تاریخی اسباب کو نظر انداز کرکے صرف اکابر صوفیہ کے عقائد، ان کے اخلاق اور ان کے طرز زندگی کو اس کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ جو یقیناً غلط ہے۔

تفصیل اجمال

اب اس اجمال کی تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔ جس میں تصوف سے متعلق اکابر صوفیہ کے نقطۂ نظر کو واضح کرنے کی حقیر سی کوشش کی گئی ہے۔ ممکن ہے اس سے بعض غلطیوں یا غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جائے۔

سب سے پہلے ضروری ہے کہ اس "فلسفیانہ" توضیح کا سطحی اور غیر تسلی بخش ہونا واضح کر دیا جائے جو مولانا نے خودی کا "فلسفہ" بیان کرتے ہوئے پیش کی ہے۔ اس کا مقصد فلسفۂ خودی کی تکذیب نہیں ہے بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ اس کی توضیح جس انداز میں کی گئی ہے وہ غیر تسلی بخش ہے۔

مولانا کی فلسفیانہ توضیح کی سطحیت

خودی اگر محض "فلسفہ[1]" ہے جیسا کہ مولانا کے اختیار کردہ عنوان اور بیان کردہ تعریف سے ظاہر ہوتا ہے تو اس کی تعریف اور اس کے تمام اجزائے ترکیبی کی وضاحت اصولِ فلسفہ و منطق کے مطابق کرنا چاہیئے تھی۔ لیکن ایسا نہیں کیا گیا۔ مثلاً مولانا فرماتے ہیں کہ

(ا) "......اس سے وہ استقلال ذاتی مراد ہے......"

مولانا نے اس بات کی وضاحت نہیں کی کہ "ذات" اور "استقلال" سے کیا مراد ہے۔ "ذات" اور "وجود" میں کیا فرق ہے۔ یہ "استقلال" کس نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس کا قائم کرنے والا کوئی دوسرا ہوتا ہے یا وہ خود بخود قائم ہو جاتا ہے۔ یہ کب تک قائم رہ سکتا ہے۔ جب تک ان سوالات کا جواب واضح نہ ہو "استقلال ذاتی" مبہم رہے گا۔

---

[1] یہاں فلسفہ سے مراد "یونانی" یا "حکمت" نہیں ہے جیسا کہ الفاظ "فلسفۂ اسلام" یا "فلسفۂ دین" وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ مراد وہ علم و استدلال و حکمت ہے جو یونانی حکماء سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ ہی صورت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ہر فقرہ کے مفہوم کا تجزیہ کیا جائے تاکہ مصنف کے خیالات سمجھنے میں مدد ملے۔

(ب) مولانا فرماتے ہیں "......... وہ استقلال ذاتی مراد ہے جو ہر مخلوق کے علم و عمل کو ایک مخصوص دائرے میں نمایاں کرتا ہے ...."

یہاں "ہر مخلوق" سے کیا مراد ہے۔ "مخلوق" اور "خالق" کی تعریف از روئے "فلسفہ" کیا ہے۔ "ہر مخلوق" میں جمادات بھی داخل ہیں۔ پھر ان کا "علم و عمل" کیا ہوگا؟ "مخصوص دائرے" سے کیا مراد ہے اس دائرے کو کون مقرر کرتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ یہ فقرہ بھی غیر قطعی مفہوم رکھتا ہے یعنی مبہم ہے۔

(ج) مولانا فرماتے ہیں "......... جو اس کی (یعنی ہر مخلوق کی) ذات و صفات کی بود و نمود کے مظاہر متعین کرتا ہے" ہر مخلوق کی ذات ایک لیکن اس کی صفات متعدد ہو سکتی ہیں، جن کا وجود ذات سے علیحدہ نہیں ہوتا۔ ذات ہی ان صفات کا واحد "مظہر" ہوتی ہے۔ لیکن یہاں "مظاہر" بصیغہ جمع استعمال ہوا ہے۔ جو خلاف عقل و دلیل ہے۔ اظہار صفات کے "مواقع" تو مختلف ہو سکتے ہیں۔

لیکن "مظاہر" مختلف نہیں ہو سکتے۔[1] اگر صرف "ذات" کی "بود و نمود" کے مختلف "مظاہر" مراد ہوں تو "استقلال ذاتی" کا اختیار جب تک خود "ذات" کو نہ ہو وہ خود اپنی بود و نمود کے "مظاہر" متعین نہیں کر سکتی۔ مذہب یہ کہتا ہے کہ یہ صفت صرف خدا کی ہے۔ لیکن آپ اُسے خودی سے منسوب کر رہے ہیں۔ اگر دونوں قول صحیح ہیں تو "خدا" اور "خودی" کو ایک ماننا ہوگا۔ اگر دونوں صحیح نہیں ہیں تو کون سا قول غلط ہے؟

(د) "بود و نمود" کے سلسلے میں چند باتیں اور بھی غور طلب ہیں۔ مثلاً آپ کسی مخلوق کو لے لیجئے، اس کی "بود و نمود" کے "مظاہر" "متعین" ہونے سے پہلے وہ مخلوق معدوم ہوگی یا موجود۔

(صورتِ اوّل) اگر معدوم تھی تو چونکہ کوئی شے عدم سے خود بخود وجود میں نہیں آ سکتی اس لئے اس کی "بود و نمود" کی خالق اس سے زیادہ طاقتور کوئی دوسری ہستی ہوگی۔ یہ طاقتور ہستی خود شے مخلوق کی ذات نہیں ہو سکتی۔ مولانا کی عبارت میں اس طاقت ور "خالق" کا صاف صاف کہیں ذکر نہیں ہے۔ لیکن اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید خودی ہی کو یہ حیثیت دی گئی ہے۔ اگر ایسا ہے تو "خودی" اور "خدا" کو ایک ماننا پڑے گا یا "خدا" کا انکار لازم آئے گا۔ بہر حال یہ ابہام رفع نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں یہ بات بھی توضیح طلب ہے۔ کہ معدوم شے کب اور کس طرح موجود ہوئی۔

(صورتِ دوم) اگر وہ "مخلوق" معدوم نہ تھی بلکہ موجود تھی تو ماننا پڑے گا کہ وہ اپنے آپ موجود تھی اور ہمیشہ سے موجود تھی۔

یہی صورت ہر "مخلوق" کے لئے فرض کرنا ہوگی۔ ایسی صورت میں کوئی شے "مخلوق" نہیں رہ سکتی۔ ہر شے کو

---

[1] بعض متکلمین کا خیال ہے کہ جن ایک ناطق ہوائی جاندار ہے جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ شیاطین و ملائکہ کو بھی یہ قوت انتقال حاصل ہے۔ لیکن انسان کو نہیں ہے۔ ہر شخص کی صفات کا مظہر صرف اس شخص کی ذات ہو سکتی ہے جو مختلف اجسام یا صورتیں اختیار کرنے سے قاصر ہے۔

ابدی اور قائم بالذات تسلیم کرنا ہوگا۔ مذہب اسلام میں یہی شرک بالذات ہے۔ مختصر یہ کہ "مخلوق" کو اس کی بود و نمود کے مظاہر متعین ہونے سے پہلے خواہ ہم معدوم سمجھیں خواہ موجود، مولانا کی تحریر سے خودی کی وضاحت نہیں ہوتی۔ پہلی صورت میں خودی کو خالق حقیقی ماننے بغیر چارہ نہیں اور دوسری صورت میں ہر چیز اپنے تعین و تجسم ظاہری کے ساتھ خودی کی بدولت خدا کی طرح "ابدی" اور "قائم بالذات" بن جاتی ہے (معاذاللہ)

(۸) مولانا فرماتے ہیں "خودی وہ استقلال ذاتی ہے جو ہر مخلوق کی ...... نشو و نما اور بالیدگی کے سامان فراہم کرتا ہے ......"

"نشو و نما" اور "بالیدگی" کے سامان فراہم کرنے والی ہستی کو "رب" کہا جاتا ہے لیکن جب تک "خودی"، "مخلوق" اور "خالق" کی حقیقت اور ان کی باہمی نسبتیں متعین نہ ہو جائیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ صفت ربوبیت کس کی صفت ہوگی۔

علاوہ بریں یہ باتیں بھی توضیح طلب ہیں کہ اس "نشو و نما" اور "بالیدگی" کی نوعیت اور اس کی حد کیا ہوتی ہے۔ اس کی کوئی غرض و غائیت بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ وہ کسی قانون کے تحت ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو اس قانون کا بنانے والا اور اسے نافذ کرنے والا کون ہے اور کون "ہر مخلوق کی نشو و نما اور بالیدگی" میں ضبط و نظم قائم رکھتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

(۹) مولانا فرماتے ہیں "اس لئے وہ جوہر ہے عرض نہیں ...."

فلسفہ میں جوہر و جوہریت اور عرض و عرضیت کی بحث بے انتہا پیچیدہ ہے اور ان کی بابت حکماء اشراقیین و حکماء مشائین کے درمیان کافی اختلافات موجود ہیں۔ ان اختلافات کے پیش نظر اس فقرے سے متعلق کہ "خودی ایک جوہر ہے عرض نہیں" درجنوں سوالات کیے جا سکتے ہیں اور ان کے جوابات کے باوجود جوہر اور عرض کی بحث ختم ہوگی نہ پڑھنے والا کسی مفید نتیجہ پر پہنچ سکے گا۔ ایسی پیچیدہ اور دقیق اصطلاحات فلسفہ کی مدد سے خودی کی وضاحت نہیں ہوتی بلکہ وہ منطقی حجابات میں گم ہو جاتی ہے۔

اگر علامہ اقبال کا "فلسفہ خودی" صرف علماء فلسفہ کے لئے ہے تو خیر۔ ہمیں کچھ کہنے کا حق نہیں اور اگر علامہ کا مقصد یہ تھا کہ اوسط درجہ کا تعلیم یافتہ شخص بھی ان کے فلسفہ خودی کو سمجھے اور اس سے استفادہ کرے تو شارحین فلسفہ خودی کو یہ امر ملحوظ رکھنا ہوگا کہ مسئلہ خودی کی وضاحت کسی مشکل تر اور پیچیدہ تر موضوع کی دو چار اصطلاحات کا ذکر دینے سے نہیں ہو سکتی۔

اس عام اصول کے بعد دو چار سوالات جو سرسری طور پر ذہن میں آتے ہیں کچھ اس قسم کے ہیں کہ:۔

(۱) جوہر اور عرض کی تعریف خواہ کچھ ہو یہ بتایا جائے کہ کیا محل کے بغیر جوہر کا ظہور ممکن ہے۔ کیا محل کے ساتھ جوہر بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اگر فنا ہو جاتا ہے تو اقبال کے اس شعر کا کیا مطلب ہے؟

ع جوہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں   آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

یقیناً مولانا بھی علامہ اقبال کی تائید میں اسی نتیجہ پر پہنچے گے کہ "جوہرِ انسان" عدم سے آشنا نہیں ہوتا۔ "جوہرِ انسان" کیا ہے۔ اس کی بحث طویل ہے جس کا یہاں موقع نہیں۔ فی الحال "جوہرِ انسان" کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہوئے صرف اس منطقی استدلال پر غور کیجئے کہ:-

انسان کی "خودی" ایک جوہر ہے۔ (مولانا کا قول)

جوہر فنا نہیں ہوتا۔ (قولِ اقبال)

لہذا انسانی "خودی" غیر فانی ہے۔ (نتیجہ)

اگر انسانی خودی غیر فانی ہے تو صوفیہ پر اس الزام کے کیا معنی ہوئے کہ انہوں نے خودی کو مٹایا تھا۔ (نوٹ۔ اس الزام سے متعلق آئندہ سطور میں مزید بحث کی گئی ہے۔)

(۲) مولانا کی فلسفیانہ تعریف میں ابھی چند باتیں اور دریافت طلب ہیں۔

فرماتے ہیں :-

" وہ آفتاب ہے آفتاب کا سایہ نہیں "

آفتاب کا سایہ تو معدوم ہے۔ سایہ آفتاب کے علاوہ ہر دوسری مادی چیز کا ہوا کرتا ہے اس سائے کا سبب البتہ آفتاب ہوتا ہے۔ جب آفتاب کا سایہ ہوتا ہی نہیں تو ہمارا ذہن کس چیز کی طرف منتقل ہوگا اور ہم سایۂ آفتاب سے کیا سمجھیں گے۔ پھر فرماتے ہیں " وہ متحرک ہے ساکن نہیں "

حرکت و سکون اضافی چیزیں ہیں بلکہ حقیقتاً ساکن کوئی چیز نہیں ہے حتیٰ کہ مادے کا ایک جزو لا تجزیٰ (ایٹم) بھی نہ ساکن ہے نہ بیکار۔

سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں (اقبال)

مولانا کی رائے اس مسئلہ میں بھی علامہ کی رائے کے خلاف ہے۔ تاہم تھوڑی دیر کے لئے اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ "ساکن" اور "متحرک" کا امتیاز ضروری ہے تو مندرجہ ذیل اشتباہات کس طرح رفع ہوں گے یعنی:-

(۱) خودی متحرک ہے یا دوسری شئے کو حرکت میں لاتی ہے یا اس میں دونوں صفات موجود ہیں۔ (عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود متحرک یعنی ساکن کی ضد ہے)

(۲) خود متحرک ہے تو اسے کون حرکت میں لاتا ہے۔

(۳) ساکن اشیاء کی خودی متحرک کیونکر کہلائے گی۔ وغیرہ وغیرہ۔

ان اشتباہات کے علاوہ اور بھی کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً حرکت کی کتنی قسمیں ہیں۔ یہاں کس قسم کی حرکت مراد ہے۔ حیوانی یا طفلانہ یا مجنونانہ یا مشرکانہ، اضطراری یا غیر اضطراری یا مثلاً فٹ بال کی طرح ہر کھلاڑی کی ٹھوکر کھا کر حرکت میں رہنا یا مشین کی سی حرکت کرتے رہنا وغیرہ وغیرہ۔

(۴) آگے چل کر مولانا فرماتے ہیں " غرض وہ ایک حقیقی زندگی ہے اور زندگی کی تمام لذتیں اس کے استحکام۔ اس کی توسیع

اور اس کے اثبات سے وابستہ ہیں"۔

از روئے سائنس و فلسفہ کوئی چیز حقیقتاً فنا نہیں ہوتی۔ صورت کی تبدیلی کا نام موت نہیں۔ ایسی صورت میں موت اور زندگی میں کیا فرق ہوا۔ اس فرق کے پیش نظر "حقیقی" اور "غیر حقیقی" زندگی کی تعریف کیا ہوگی۔ "حقیقی زندگی" تو صرف خدا کی ہے اس کے مقابلے میں "ہر مخلوق" کی زندگی غیر حقیقی ہے۔ یہاں کن معنوں میں لفظ "حقیقی" استعمال کیا گیا ہے؟ "حقیقی زندگی" کا "استحکام"، "اس کی توسیع" اور "اس کے اثبات" کی حدیں کیا ہیں۔ ان کا تعین کس طرح کیا جائے بالخصوص اس کی توسیع کی کیا حد مقرر کی جائے اور اسے کون معیّن کرے۔

"زندگی کی لذتیں" کیا ہیں۔ اس دنیا میں ہر ملک، ہر قوم بلکہ ہر فرد کا معیار لذتوں کے بارے میں جُدا جُدا ہے۔ بلکہ ہر فرد کا معیارِ لذت اس کی عمر، اس کے خیالات اور اس کے ماحول کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے اور یہی "لذتِ زندگی" ہے۔ جو تمام بداخلاقیوں، بداعمالیوں اور لڑائی جھگڑوں کی جڑ ہے۔ جب تک "زندگی" اور اس کی "لذتوں" کی صحیح تشریح نہ کی جائے اور جب تک "لذتوں" پر حقوق العباد کے پیش نظر مناسب پابندیاں عائد نہ کی جائیں اس وقت تک نہ "زندگی" صحیح معنی میں "زندگی" بن سکتی ہے نہ "لذتِ زندگی" حقیقتاً "لذتِ زندگی" رہ سکتی ہے۔ لیکن "فلسفہ" ان چیزوں کی تشریح اور ان پابندیوں کو معیّن یا عائد کرنے سے قاصر ہے۔ پھر اہل فلسفہ کس کی طرف رجوع کریں گے اور سوسائٹی کو محض فلسفہ سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؟

(۵) اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں:

"لیکن صوفیوں نے اس شاندار خودی کو مختلف طریقوں سے مٹایا تھا ...."[1]

چہ خوش۔ فاضل مصنف کی مندرجہ بالا تحریر کا جہاں تک تعلق ہے اس کی رو سے تو کم از کم میرے نزدیک ابھی تک "خودی" کی کوئی جامع و مانع منطقی یا فلسفیانہ تعریف ہی نہیں ہو سکی۔ نہ "شاندار خودی" کے حدود معیّن ہوئے۔ لیکن بفرض محال اگر ہم یہ تمام باتیں صحیح مان بھی لیں تب بھی گذشتہ کسی موقع پر جو منطقی نتیجہ نکالا گیا ہے وہ خود مولانا اور علامہ اقبال کی رائے کے مطابق یہ ہے کہ "خودی غیر فانی ہے"۔ ایسی صورت میں صوفیائے کرام پر یہ الزام کس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اس شاندار خودی کو مختلف طریقوں سے مٹایا تھا۔ ھٰذا بُھتانٌ عظیم۔

---

[1] دیکھو صفحہ ۵۳

ایک ضروری گذارش

میں فلسفی نہیں ہوں۔ ممکن ہے کہ یہ شکوک و سوالات ایک ماہر فلسفہ کی نگاہ میں غلط یا غیر متعلق ہوں۔ لیکن میرے مقصود پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میرا اصل مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کا تعلق تمام مسلمانوں سے ہے نہ کہ صرف فلسفہ دان حضرات سے۔ مسلمانوں میں کثرت عموماً ایسے لوگوں کی ہوا کرتی ہے جو فلسفہ دان نہیں ہوتے چنانچہ ان کے ذہن میں محولہ بالا اقتباس کا مطالعہ کچھ اسی قسم کے شکوک و شبہات پیدا کرے گا۔ جو میں نے پیش کیے ہیں۔ اور وہ بھی ان کی تشریح کی ضرورت محسوس کریں گے۔ بفرض محال اگر فلسفی حضرات بزعم خود ان نکات کی تشریح و توضیح اچھی طرح کر بھی دیں تب بھی یہ بات اپنی جگہ قائم رہے گی کہ علم فلسفہ اور اس کے اصولوں کو دین اسلام کے جانچنے کی کسوٹی نہیں بنایا جا سکتا۔ نظر بریں انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ بالا اعتراضات پر ناراض ہونے کے بجائے یہ اہم اصول تسلیم کر لیا جائے کہ نازک دینی مسائل کو فلسفہ کی مدد سے سمجھانے کی کوشش کرنا کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے۔ اگر کسی خاص وجہ سے کوئی صاحب ایسا کرنے پر مجبور ہوں تو ان کی کوشش ایسی نہ ہو کہ دینی مسائل سلجھنے کی بجائے اور زیادہ الجھ جائیں اور ان کی کتابوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات اسلام و اولیائے اسلام سے محبت کرنے کے بجائے ان سے دور ہو جائیں۔

علاوہ بریں فلسفہ اور دین (اعتقاد روحانی معنوی) کے حدود ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

گر باستدلال کار دین بدے	فخر رازی راز دار دین بدے
(مولانا رومؒ)

دونوں کا طرز استدلال جدا۔ اصطلاحات مختلف اور نصب العین الگ الگ ہیں۔

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

"فلسفہ" اور "دین" میں فرق

"فلسفہ" خود انسان ناقص البیان کے عقائد و خیالات کی آمیزش، اس کے ذاتی افکار، محدود عقل اور رجحان طبع وغیرہ کے اثرات و نتائج کا نام ہے اور اس کے اصولوں کی تشکیل انسان کے علمی، سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی حالات کے اثرات کے تحت ہوتی ہے۔ جو ہر وقت بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن "دین" ان خامیوں سے پاک ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے احکام منجانب اللہ ہوتے ہیں۔ اصولاً ان میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ البتہ جزئیات اور فروعات میں تبدیلی کی گنجائش رہتی ہے۔

فلسفہ انسانی ظنیات، نظریات و اقتباسات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اور دین کا مرکز یقین وحی الٰہی ہے جس کے باعث وہ یقین اور صرف یقین کا درجہ رکھتا ہے۔

فلسفہ میں ظنی مناظروں اور قیاسی الجھنوں کے سوا کچھ نہیں۔ جس کا نتیجہ تضیع عمر ہے، دین سراپا عمل ہے۔ عمل صالح کا سرچشمہ ہے اور اس کا نتیجہ حقیقت انسانیہ کی معراج ہے۔

علوم فلسفہ (تخمین وظن) قلب انسانی کو مردہ بنا دیتے ہیں اور انسان اپنے مقصد حیات کو نہ سمجھتا ہے اور نہ اسے کبھی حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن اسلام یہ تعلیم دیتا ہے کہ صرف خدا اور اس کی رضا کو زندگی کا نصب العین بنایا جائے اور صفات و اخلاق الٰہیہ کو اپنے اندر پیدا کرنے کی جد وجہد میں زندگی بسر کی جائے کیونکہ یہی اصل زندگی ہے۔

غرض یہ کہ علوم فلسفہ پر نہ ہمارے دین کی بنیاد قائم ہے نہ انہیں اس کے اسرار و رموز کے جانچنے کی کسوٹی بنایا جا سکتا ہے۔ "اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا"۔

(ظن و تخمین حقیقت کی تلاش میں کچھ کام نہیں دے سکتے) (قرآن پاک)

علامہ اقبال بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں:۔

انجام خرد ہے بے حضوری — ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت — ہیں ذوق عمل کے واسطے موت
دین مسلک زندگی کی تقویم — دین سر محمدؐ و ابراہیمؑ
دل در سخن محمدی بند — اے پور علیؓ ز بو علی چند! (اقبال)
چوں دیدہ راہ بیں نداری — قائد قرشی بہ از بخاری! (حکیم خاقانی)

اسلامی فقر یا تصوف ہی اسلام کی بہترین صورت ہے اور صوفیوں کا مقصد حیات خدا اور رضائے خدا ہوتا ہے۔ جس کے حصول کے لئے وہ عشق و محبت کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔

اقبال فرماتے ہیں:۔

عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب
عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقام صفات عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات عشق حیات و ممات

علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب .... الخ

صوفیائے کرامؒ شمع دین کے پروانے اور طریق مصطفےٰؐ کے دیوانے ہوتے ہیں۔ ان غریبوں اور محبت کے ماروں کو فلسفے کی گتھیوں میں الجھنے سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ اگر اتمام حجت کے لئے یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ انہوں نے خودی کو مٹایا تھا تو آپ کی مراد کن صوفیوں سے ہے۔ اکابر یا اصاغر سے یا جاہل مطلق اور پیشہ ور دنیا دار صوفیوں سے؟

اگر اس سے مذکورہ نوعیت کے نام نہاد صوفی مراد ہیں تو علمی بحث میں ان کی سند نہیں۔ نہ ان کا ذکر ضروری ہے۔

علاوہ بریں یہ بھی واضح نہیں ہوتا کہ کس دَور اور کس ملک کے صوفیوں پر یہ الزام ہے کہ انہوں نے خودی کو مٹایا تھا۔ نہ یہ واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے جس "خودی" کو مٹایا تھا وہ واقعی "شاندار خودی" تھی یا "شیطانی اور مشرکانہ خودی" تھی۔ اور اس کے مٹانے میں ان کی نیّت کیا تھی۔ کیونکہ اعمال کی برائی بھلائی جانچنے کا ایک معیار نیّت بھی ہے۔ انما الاعمال بالنیات ۔

ان تمام امور پہ غور کئے بغیر مولانا کا دعویٰ بلا دلیل ہی رہے گا۔

عقیدۂ وحدت الوجود سے متعلق مولانا کی غلط فہمیاں

عقیدۂ مذکور سے متعلق مولانا سنگین قسم کی غلط فہمیوں کا شکار ہیں — اس مختصر مضمون میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ عقیدۂ "وحدت الوجود" کے بارے میں مفصّل بحث کر کے صوفیائے کرام کا صحیح نقطۂ نظر پیش کیا جائے تاہم از روئے اختصار کچھ عرض کرنا ضروری ہے تاکہ متلاشیانِ حق اس اہم مسئلے کے متعلق یک طرفہ فیصلہ نہ کریں اس پر سرسری نظر ڈالنے کے بجائے اسے حقائق کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کریں۔ اور محض تقلیداً اہل اللہؒ و مقبولینؒ کی تکفیر یا تکذیب کر کے معاندتِ[1] اولیاءؒ کا خطرہ نہ مول لیں۔

"وحدت الوجود" سے متعلق مولانا کے الفاظ یہ ہیں :۔

"......... صوفیوں نے اس شاندار خودی کو مختلف طریقوں سے مٹایا تھا۔ مثلاً وحدت الوجود کا عقیدہ قائم کر کے ہر چیز کے وجود کی نفی کر دی تھی اور دنیا کو صرف وجود الٰہی کا ایک پرتو قرار دے کر ہر چیز کو وہم و گمان قرار دیا گیا تھا جس کا وجود صرف دماغ میں تو ہے۔ لیکن خارج میں نہیں ...."

اس سلسلے میں حسب ذیل امور قابل غور ہیں :۔

(۱) جہاں تک نفسِ مسئلہ کا تعلق ہے یعنی عالم کثرت کے مبدأ وحدت کا پتہ لگانے اور خالق و مخلوق کی باہمی نسبت معلوم کرنے کی کوشش، سو وہ فقراء اسلام کے علاوہ حکماء، فلاسفہ اور متکلّمین سب کے یہاں موجود ہے اور سب ہی کسی نہ کسی صورت میں "وحدت وجود" کے قائل ہیں۔ وجودی صوفیہؒ نے بقول مصنف اقبال کامل عقیدۂ مذکور کو قائم نہیں کیا بلکہ حکماء، فلاسفہ اور متکلّمین کے عقائد کی تصحیح کی ہے۔ اور اسے اسلامی احکام کی روشنی میں پیش کیا ہے۔

(۲) وجودی صوفیائے کرام نے اپنی تحریروں میں اصطلاح "وحدت الوجود" کے تحت جو تفصیلات بیان فرمائی ہیں اور جس طرح ہر بات کی سند قرآن و حدیث اور سلف صالحینؓ کے عمل و کردار سے پیش کی ہے، افسوس کہ مولانا نے اس کا مطالعہ سرسری طور پر بھی نہیں کیا ورنہ مذکورہ بالا الفاظ ان کی زبانِ قلم سے ہرگز نہ نکلتے۔ مولانا کو اتنا تو

---

[1] بموجب حدیث قدسی جس کا حوالہ پہلے بھی گزر چکا ہے

یعنی من عادی لی ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب (جس نے میرے کسی ولی سے عداوت رکھی اس کو میں دعوتِ جنگ دیتا ہوں) اس وعید شدید کی بنا پر اکابر علماء دین کا مسلک غایت حزم و احتیاط کا رہا ہے۔

ضرور ہی معلوم ہونا چاہیے تھا۔کہ "وحدت الوجود" کے قائل صوفیائے کرامؒ دنیا کو وجودِ الٰہی کا عکس، ظل یا پرتو نہیں مانتے۔ یہ نظریہ "وحدت الشہود" کا بنیادی عقیدہ ہے۔ حالانکہ وہاں بھی لفظ ظل یا پرتو مجازاً استعمال ہو رہا ہے۔ جیسا کہ اس کے ایک مشہور مقلد حضرت قاضی ثناء اللہؒ پانی پتی فرماتے ہیں کہ "جب رسول اللہؐ کا سایہ نہ تھا تو اللہ کا سایہ کیا ؟"۔ ۱ ؎

دنیا میں وجودی صوفیائے کرامؒ کا "نظریۂ وحدت الوجود" ہی وہ واحد نظریہ ہے جو کائنات کو باطل[۲] نہیں سمجھتا جو اسے بلحاظ حقیقت حقیقی اور بلحاظ تعین و تجسم غیر حقیقی و فانی سمجھتا ہے۔ صرف یہی نظریہ ہے جو مذکورہ بالا مفہوم میں اس جہان کو حق جاننے، حق ماننے، اور حق دیکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ جو انفس و آفاق کے متعلق غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ جو وجودِ الٰہی اور اس کائنات کے باہمی ربط و تعلق کی حقیقت کو بالوضاحت بیان کرتا ہے۔ اور جو عرفانِ الٰہی کے لیے عرفانِ نفس کو لازمی قرار دیتا ہے (من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ) ساتھ ساتھ جو نہ حلول کا قائل ہے نہ اتحاد کا۔

اس جہان کو موہوم و معدوم، سایہ اور مایا سمجھنے والے یا اسے حقیقتاً "ظل و عکس بتانے والے نظریات دوسرے ہیں جن کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

لہٰذا یہاں صرف اس قدر عرض کر دینے پر اکتفا کی جاتی ہے کہ عقیدہ وحدت الوجود ان تمام باتوں کی عین ضد ہے۔ جو مولانا نے مولہٰ بالا الفاظ میں اس سے منسوب کی ہیں۔ مستشرقین یورپ کو بھی یہی دھوکا ہوا یا پھر انہوں نے بالارادہ ہماری صحیح چیز کو غلط اور حق کو باطل کہہ کر دنیا کے سامنے پیش کیا ہے ورنہ حقیقت میں عقیدۂ وحدت الوجود (وجودِ انسانی اور وجودِ عالم کو حق تسلیم کرتے ہوئے انسان کو ایک معنی میں (جبکہ علامہ اقبالؒ کو وصل الی اللہ کا قائل نہ سمجھا جائے) ان کے نظریۂ خودی سے بھی بہت اعلیٰ و برتر مقام تک پہنچاتا ہے۔ وہی اس دنیا میں انسان کو "نائبِ حق" بھی بنا سکتا ہے اور حق سے واصل بھی کر سکتا ہے۔ مقامِ وصال منزلِ قرب و ولایت ہے جس کا ذکر قرآن پاک میں موجود ہے۔ اس سے نہ اقبالؒ کو انکار تھا نہ کسی مسلمان کو ہو سکتا ہے۔

میرے خیال میں اقبالؒ نے سیاسی و ملی مصالح کی بنا پر مثنوی اسرارِ خودی میں اس کا ذکر نہیں کیا لیکن دیگر اشعار میں جا بجا اسے بیان فرمایا ہے۔ اور اسی کو حیاتِ انسانی کی آخری منزل قرار دیا ہے۔ مثلاً

آتش در گہر زد در خس و خاشاک من ۔۔۔ مرشدِ رومیؒ کہ گفت منزلِ ما کبریاست

یا مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو ۔۔۔ پلا کے مجھ کو مئے لا الٰہ الا ھُو!

انہوں نے پہلے عقیدۂ وحدت الوجود کی مخالفت شاید مستشرقین کی رائے پر اعتقاد کر کے کی تھی۔ لیکن بعد میں وہ پکے وحدت الوجودی ہو گئے تھے جیسا کہ متعدد محققین ثابت کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں۔ (میں نے اپنی ایک

---

۱ ؎ پورا اقتباس آئندہ سطور میں ملے گا۔ ۲ ؎ قرآن پاک بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَہُمَا بَاطِلًا (اور نہیں پیدا کیا ہم نے آسمان و زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے باطل۔ پ ۲۳ - ع ۱۲)

بسوط تالیف میں نہایت شرح وبسط کے ساتھ اس حقیقت کو واضح کیا ہے۔ کتاب مذکور انشاءاللہ بہت جلد زیر طبع سے آراستہ ہو کر شائقین کے ہاتھوں تک پہنچ جائے گی۔)

افسوس ہے کہ اقبال کامل کے مصنف کی نظر جدید تحقیق پر نہ تھی نہ ہی انہوں نے اکابر صوفیہ وجودیہؒ کی تحریروں پر نظر ڈالی، اور نہ خود علامہ اقبال کے ارشادات کا مطالعہ غائر نظر سے کیا۔ ورنہ وہ مستشرقین کی طرح اعتراض کی راہ اختیار نہ کرتے۔

تقریباً تمام علمائے طریقت، صوفیائے کرامؒ اور اولیائے عظامؒ کا مسلک عقیدۂ وحدت الوجود پر قائم تھا۔ اور انہوں نے اپنی تحریروں میں بیان فرمایا ہے (نیز ان عقائد کی باریکیوں کو سینہ بہ سینہ منتقل کیا ہے) کہ یہ نظریہ قرآن و سنت کے اسناد متصل کے ساتھ ان تک پہنچا ہے اور ان کے کشف نے بھی اسی کی تائید کی ہے۔

(۳) البتہ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ (۱۵۶۳ء تا ۱۶۲۴ء) پہلے شخص ہیں۔ جنہوں نے عقیدۂ وحدت الوجود کی مخالفت میں وحدت شہودؔ کا نظریہ پیش کیا۔ حالانکہ خود ان کے پیر و مرشد حضرت خواجہ باقی باللہؒ اور ان کے بزرگان سلسلہ تمام وحدت الوجود ہی کے قائل تھے۔ اور ان کے مقلدین میں بھی بعض ایسے محققین ہیں مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ، حضرت مرزا مظہر جان جاناںؒ اور حضرت قاضی ثناء اللہؒ پانی پتی وغیرہ جنہوں نے صراحتاً اور معناً نظریۂ شہود پر تنقید کی ہے اور حضرت مجددؒ صاحب کے ارشادات کی ایسی تاویل کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی نظریۂ وحدت الوجود ہی کو صحیح سمجھتے تھے۔

مثلاً حضرت مرزا صاحبؒ کا ارشاد ہے .... "مجدد صاحبؒ کا توحید وجودی سے انکار علماء ظاہر کے انکار کی طرح نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس مقام کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ صرف اتنا ہے کہ مقصود کو اس سے بالا سمجھتے ہیں۔"

(مکتوب ۵۔ مقامات مظہری۔ بحوالہ نقد اقبال از حضرت میکش اکبرآبادی صفحہ ۱۶۶،۱۶۵)

اسی طرح حضرت قاضی ثناء اللہؒ پانی پتی نے جو حضرت مرزا مظہر جان جاناںؒ کے خلیفۂ خاص ہیں۔ خدا کی آٹھ صفات حقیقی یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، اور تکوین کے زائد بر ذات نہ ہونے، موجودات

لہ اس نظریے میں عالم کا وجود ظلی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسلام کے کئی دوسرے فرقے بھی اس جہان کو باطل مانتے ہیں۔ بدھمت اور ویدانتی تصوف میں بھی عالم حس و شہادت اور اس کی زندگی کو باطل اور مایا (دھوکا) تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی لئے نفی خودی، زندگی سے فرار اور ایسے ہی کئی اعتراضات انہی نظریات پر وارد ہو سکتے ہیں۔ نہ کہ وحدت الوجود کے عقیدے پر۔ جو مذکورہ تو حیثیت سے تمام عقائد کی نفی کرتا ہے۔ حضرت مجدد صاحبؒ کی مخالفت دراصل اکبر کے الحاد و زندقہ اور مغلوں کی خلافت ظاہری کو ختم کرنے کے لئے تھی اسی لئے اس کے مقابل انہوں نے اپنی باطنی خلافت کی بنیاد رکھی تھی۔ ان کے اعتراضات کو ان کے زمانے کے سیاسی و قومی حالات کے پس منظر سے الگ کر کے نہیں دیکھنا چاہیئے۔

عالم سے خدا کے قرب و احاطت و معیت ذاتی رکھنے، صرف خدا کے موجود ہونے باقی تمام اشیاء کے معیت ہونے، ولایت کے لیئے فنائے نفس اور عشق و محبت کے ضروری ہونے، اور تصوف کی ولایت و قرب کے حدیث احسان کے مطابق ہونے .... کی بابت وجودی صوفیائے کرام کے عقائد کی تائید کی ہے۔ اور ظل کے متعلق جس پر حضرت مجدد صاحبؒ نے اپنے سارے نظریئے کی بنیاد رکھی ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں :۔

"ظل اور عکس کا لفظ مجازاً اور حالت سُکر میں کہا گیا ہے ورنہ جب رسول اللہ کے سایہ نہ تھا تو ان کے خالق کے سایہ کہاں" (ارشاد الطالبین صـ۳۵۔ مکتوب ۵ بحوالہ نقد اقبال صـ۱۶۹)

حضرت شاہ ولی اللہؒ صاحب بھی حضرت مجدد صاحبؒ کے سلسلے کے ایک شیخ ہیں اور علم ظاہر میں بھی امام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنے مکتوب مدنی میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"میں کہتا ہوں کہ یہ قول (وحدت الوجود) عقلاً اور کشفاً دونوں طرح صحیح ہے ــــ یہ تمام کلام صحیح ہے جس کا کوئی عاقل انکار نہیں کرسکتا۔ اس پر اہل عقل کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے ــــ صوفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ عالم عین حق ہے تو اس سے وجوہات خاصہ کی نفی نہیں ہوتی ــــ مجدد صاحبؒ نے جو شیخ اکبرؒ کی مخالفت کی وہ ان کا علمی اجتہاد ہے ــــ اور اس سے علماء محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یہ بات مجدد صاحبؒ کے عالی مرتبہ ہونے کے خلاف نہیں ہے۔"

(مکتوب مدنی۔ بحوالہ نقد اقبال صفحہ ۱۷۱)

حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے بھی وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے متعلق بحث کرتے ہوئے یہی نتیجہ نکالا ہے کہ وحدت وجود کا انکار ممکن نہیں اور یہ کہ وحدت الشہود کی حقیقت وحدت وجود ہی ہے۔ ان کے ارشادات کے مشہور شارح پروفیسر عبدالباری صاحب کے الفاظ یہ ہیں:......... "غرض حسن ظن کی گنجائش کے لیئے اتنی مرتبہ یہ ہے کہ ایسے حضرات کو مغلوب جان کر معذور خیال کیا جائے ورنہ جو ذہنی و علمی اہلیت و مہارت کے ساتھ اس مسئلے میں غور کرے گا۔ اس کو کسی نہ کسی طرح وجود کی وحدت کا قائل ہی ہونا پڑے گا۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اس کی تردید فرمائی اور اس کے مقابل میں وحدت شہود کی تعبیر اختیار فرمائی۔ پھر بھی اس وحدت شہود کی تحقیق و تفصیل کے بعد مجدد وقت حضرت تھانوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ ہے حاصل مجدد (الف ثانی) صاحب کے مشرب کا جس کا لقب وحدت الشہود ہے۔ اور حقیقت اس کی بھی وحدت الوجود ہی ہے۔ کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ان کے نزدیک بھی حقیقی وجود واحد ہی ہے جیسا کہ شیخ اکبر کے نزدیک تھا۔ صرف فرق یہ ہے کہ شیخ اکبر وجود ظلی کی نفی کرتے ہیں اور مجدد صاحب اثبات کرتے ہیں ......" (تجدید سلوک و تصوف صـ۱۵۶)

اسی کتاب (تجدید سلوک و تصوّف) کے متعدد صفحات میں مختلف طور پر دونوں نظریات پر بحث کے اقتباسات دیئے ہیں جن سے ہر دو نظریات کے مختلف پہلوؤں پر مفید روشنی پڑتی ہے۔ آخر میں ایک جگہ حضرت مولانا تھانوی فرماتے ہیں:۔ ...."خلاصۂ دعویٰ یہ ہوا کہ ممکنات کا وجود صرف ظاہر ہے۔ ورنہ حقیقت میں کوئی بجز ذاتِ حق کے موجود (یعنی موصوف بکمال ہستی) نہیں"[1]

(۴) بنیادی عقیدۂ ظِل کے علاوہ حضرت مجدد صاحبؒ کے خطوط سے بعض ایسے عقائد کا انکشاف بھی ہوتا ہے۔ جو وجودی صوفیائے کرام کے عقائد کے بجائے ہندی اور ایرانی عقائد سے مشابہت رکھتے ہیں[2]۔ علامہ اقبال کی رائے ہے:۔

"تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ مابعد کے صوفیانہ فرقوں نے جیسے نقشبندیہ، اس تحقیق کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے ذرائع بھی ایجاد کئے یا یوں کہو کہ ہندی ویدانتیوں سے ان کو مستعار لیا"[3]

جسم انسانی میں مختلف رنگوں کے چھ مراکز، اور مراقبہ کے چند طریقوں کے استعمال سے انہیں متحرک کرنے کی بابت بھی علامہ فرماتے ہیں کہ "یہ سب کندالینی کے ہندی نظریات کی تقلید ہے"[4] آگے چل کر فرماتے ہیں ....."اصل واقعہ ہے کہ یہ تمام طریقے ایرانی صوفیہ کو معلوم تھے۔ فان کریمر کو ایک غلط فہمی ہو گئی جس کی بنا پر وہ تصوف ہی کے پورے واقعہ کو ویدانتی تصورات کے اثر سے منسوب کرتا ہے۔ مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے اور اعلیٰ درجہ کے صوفیہ ان کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتے"[5]

(۵) ان اقتباسات سے ہمارا مقصد خدانخواستہ حضرت مجدد صاحبؒ یا سلسلۂ نقشبندیہ (مجددیہ) کے عقائد کی تنقیص نہیں ہے۔ کیونکہ ہر شخص اپنے عقائد کا خود ذمہ دار ہے۔ بلکہ ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ:۔

(اوّل) چونکہ حضرت مجدد صاحبؒ اور ان کے بعض معتقدین نے عقیدۂ وحدت الوجود کی مخالفت نہایت شدومد کے ساتھ کی اور اُسے خلاف اسلام ثابت کرنے میں ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔ اس لئے مستشرقین نے نظریہ شہودی کو مطابق اسلام سمجھا اور اسی کو زیادہ تر اپنی تحقیق کا مرکز بنایا۔ لیکن جب انہیں اس کے نظریات، ویدانتی اور ایرانی نظریات کے مماثل نظر آئے تو قدرتاً انہوں نے یہی نتیجہ نکالا کہ "تصوف اسلام" بھی ویدانتی اور ایرانی نظریات سے ماخوذ ہے۔

(دوم) اسی کے پیش نظر شروع میں علامہ اقبال نے بھی تصوف پر "عجمیت" کی لے دے کی اور اس پر نفی خودی بے عملی اور زندگی سے فرار کی تعلیم دینے کے اعتراضات وارد کئے۔

(سوم) لیکن جب رفتہ رفتہ ان پر عقیدہ وحدت الوجود کی حقیقت واضح ہوئی تو وہ اس کے قائل ہو گئے اور پھر وجودی صوفیائے کرام کے عقائد کا اظہار سیکڑوں اشعار میں کیا۔ رومی کو اپنا روحانی پیشوا تسلیم کیا۔ نیز اپنے فرزند ارجمند

---

[1] تجدید سلوک و تصوف ۔ ص ۱۹۳ [2] تفصیلات نقد اقبال میں دیکھیے [3] فلسفۂ عجم ص ۱۵۰ [4] فلسفۂ عجم ص ۱۵۱-۱۵۰ [5] فلسفۂ عجم ص ۱۵۱

جاوید اقبال کو نصیحت فرمائی کہ اگر کوئی مردِ کامل نہ مل سکے تو وہ رومیؒ ہی کو رفیق راہ بنائیں۔

رومیؒ ہی نہیں بلکہ انہوں نے بعد میں حضرت شبلیؒ، حضرت جنید بغدادیؒ اور حضرت بایزید بسطامیؒ کا نام لے لے کر ان کا نقرہ تصوّف اختیار کرنے کی تاکید کی ہے۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ تمام حضرات وحدت الوجود کے قائل تھے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کا نظریۂ خودی، نظریہ وحدۃ الوجود سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ اسی نظریئے میں کائنات یا وجودِ انسانی کو سایہ اور مایا وغیرہ نہیں سمجھا جاتا۔

بقول حضرت میکش اکبرآبادی ..... "اس مثبت وحدت الوجود سے علامہ نے مادّہ اور روح کی وحدت کا اصول حاصل کیا، ترکِ عالم اور مادّے سے فرار و نفرت کو غلط ثابت کرسکے اور اس قابل ہوسکے کہ جدید ترقی یافتہ نظریوں کے مقابلے میں اپنا نظریہ پیش کرسکیں"[1]

(٦) واضح رہے کہ یہ مسئلہ کشفی اور وجدانی ہے، اکابر صوفیہؒ نے اس سے متعلق جو علمی بحث[2] کی ہے جزوی ہے۔ اور وہ بھی صرف خواص کے لئے ہے۔ عوام کے لیے قطعاً نہیں۔ جب تک توفیق ایزدی شاملِ حال نہ ہو عوام کیا خواص بھی اسے نہیں سمجھ سکتے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ محض علم سے وہ عشق بھی پیدا ہوجائے جو قربِ خداوندی کے لئے لازمی ہے۔ بقول اقبال:-

عقل گو آستاں سے دور نہیں　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دل بینا بھی کر خدا سے طلب　　آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

یا:- مقامِ عقل سے آساں گذر گیا اقبال　　مقامِ شوق میں کھویا گیا وہ فرزانہ

بہرحال اکابر صوفیہؒ نے مسئلہ وحدت الوجود سے متعلق جو علمی بحث کی ہے۔ وہ نااہلوں اور عام لوگوں کے لئے نہیں ہے۔ انہوں نے غیر اہل کے لئے یہ فتویٰ دے دیا ہے کہ "ہماری کتابوں کا دیکھنا ان کے لئے حرام ہے"[3]

مصنف حکمۃ الاشراق کے الفاظ یہ ہیں:- "جو اس کا اہل نہ ہو اس سے اس کتاب کو بچاؤ" اور یہ کہ "..... نہ دو یہ کتاب مگر اس کو جو اس کے لائق ہو۔ ان لوگوں سے جو مشائین کے طریقہ میں پکا ہوچکا ہے اور خدائے تعالیٰ کے نور کا محب ہے اور قبل شروع کتاب چالیس دن ریاضت کرتا ہے ...." وغیرہ وغیرہ۔ اور "کوئی شخص یہ طمع نہ کرے کہ وہ اس کتاب کے اسرار پر جب تک رجوع نہ کرے۔ ایسے شخص کی طرف جو کہ خلیفہ ہو اور اس کے پاس کتاب کا علم ہو، فائز ہوسکتا ہے"[4]

---

[1] نقد اقبال صـ ۔ [2] صرف علمی فلسفیانہ یا متکلمانہ تحقیق اصل مقصود نہیں ہے ورنہ ہر کافر و مشرک بھی "مقربین" میں داخل سمجھا جائے گا۔ اصل مقصود عرفان یعنی معرفتِ الٰہی ہے یہ سالک کا حال ہوتا ہے اور اتباع و محبت رسولؐ ہی کے بعد پیدا ہو سکتا ہے۔ [3] بحوالہ شیخ اکبرؒ نیز دیکھو صـ تجدید سلوک و تصوّف۔ [4] حکمۃ الاشراق (ترجمہ اردو) صـ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن۔

یہ شرائط کافی سخت ہیں۔ لیکن صوفیائے کرام کے مجاہدات بالنفس اور ان کی شرائط تزکیۂ قلب ان سے بھی زیادہ سخت ہیں۔ مگر انہی کے لئے جو محبت الٰہی کے کوچے میں زندگی بسر کریں۔ وہی خواص میں شمار ہونے کے لائق بھی ہیں۔ ان بزرگوں نے مزید احتیاط یہ کی کہ اعلیٰ سطحوں کی باتوں کو "اسرار" کا لقب دیا۔ سینہ بہ سینہ منتقل ہونے کا مطلب بھی یہی ہے۔ اقبال بھی "اسرار توحید" کے قائل ہیں اور ان کے سمجھنے کے لئے "نگاہ" کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

؎ نگاہ چاہیئے اسرار لا الہ کے لئے (اقبالؔ)

آج بھی ہر خانوادۂ طریقت میں ان اسرار و رموز الٰہیہ پر قلمی رسالے ہی ملیں گے کیونکہ ان کا عام کرنا مقصود نہ تھا۔ لیکن افسوس ہے کہ مطابع کی کثرت کے سبب بعض اشخاص اور اداروں نے دنیاوی منافع حاصل کرنے کی غرض سے یا دیگر مصالح کی بناء پر بعض قلمی رسالوں اور کتابوں کو شائع کر دیا ہے اور یہ کتابیں نا اہل عوام کے ہاتھوں میں پہنچ کر ان کی گمراہی کا سبب بن گئی ہیں تو اس میں بیچارے صوفیوں کا کیا قصور ہے اصل قصور ان حضرات کا ہے۔ جو استاد فن یا رہنمائے طریقت کے سامنے زانوئے ادب تہہ کئے بغیر بذات خود ان نازک مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ دنیا کا معمولی سے معمولی علم سیکھنے کے لئے بھی وہ کسی نہ کسی کو استاد بناتے اور خدا جانے کیا کیا تکلیفیں برداشت کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں صرف علم قرب الٰہی اور فن تزکیۂ نفس و قلب ہی ایسا علم یا فن ہے جو محض کتابیں پڑھ لینے سے حاصل ہو سکتا ہے۔

؎ بریں عقل و دانش بباید گریست

موجودہ زمانے میں اکثر حضرات جو مغربیت زدہ ہیں خاص طور پر اسی مرض کا شکار ہیں۔ کیا وہ علامہ اقبالؔ کے ان اشعار پر غور فرمائیں گے:

؎ گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے تیرا — کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ!
کیمیا پیدا کن از مشت گلے !!! — بوسہ زن بر آستان کاملے !!!
حریف نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم — نگاہ چاہیئے اسرار لا الہ کیلئے

مختصر یہ ہے کہ مسئلۂ وحدت الوجود پر علمی بحث صرف خواص کے لئے ہے اور وہ بھی ان خواص کے لئے جو بہ پابندی شرائط مقررہ اسے کاملین سے سمجھیں۔ عوام کو نہ اس کی ضرورت ہے اور اُن کے زوال کو اس عقیدے سے کوئی تعلق ہے۔

علامہ اقبالؔ سے بھی جب ایک موقع پر یہ کہا گیا کہ ان کا فلسفۂ اسلام بالخصوص وہ نکات جو انہوں نے اپنے ملازمین

لے جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نطشے جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا کیونکہ وہ اسلام سے دور تھا۔ اور اسے کسی اہل حق کی رہنمائی حاصل نہ تھی اس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط راہ پر ڈال دیا۔