جناب بشیر احمد ڈار

وحدتِ وجود - ایک تنقیدی جائزہ

(۲)

شاہ ولی اللہ کا نظریہ

وحدتِ وجود کے حامیوں کی طرف سے ایک نقطہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ نے وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود دونوں کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے ان میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ کے نام کے واسطے سے یہ غلط تاثر دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ وحدتِ وجود ـــــ اس کی فکری کوشش اور فلسفیانہ نظریہ ـــــ دین کے تقاضوں سے متضاد نہیں۔

فیوض الحرمین شاہ ولی اللہ کی وہ کتاب ہے جس میں انھوں نے اپنے روحانی تجربات کی روشنی میں چند علمی اور عملی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود کے تنازعات کے باعث تصوّف کا اصل مقصد فوت ہوتا نظر آتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت الوجود (جو ایک صحیح تصوّر ہے) کے پیروؤں نے تصوّف کی اصل روح کو مسخ کر دیا ہے[1]۔ یہاں شاہ صاحب نے وحدت الوجود کو جو ایک صحیح تصوّر کہا ہے وہ درحقیقت اس تصوّر کی طرف اشارہ ہے جسے ہم تجرباتی وحدت کہہ آئے ہیں۔ اس کی تائید شاہ صاحب کے دوسرے اقتباس سے ہوتی ہے۔

مکتوبِ مدنی میں ایک جگہ فرماتے ہیں: "وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود دو لفظ ہیں جن کا اطلاق دراصل مختلف معانی پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ان کا استعمال سیر الی اللہ کے مباحث میں ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں سالک وحدت الوجود کے مقام پر فائز ہے اور فلاں وحدت الشہود پر جاگزیں ہے۔ اس سیاق میں وحدت الوجود کے معنی ایسے شخص کے ہوں گے

---

[1] فیوض الحرمین کا اردو ترجمہ از پروفیسر سرور، طبع اوّل۔ ص ۵۳، ۵۷۔

جو حقیقتِ جامع کی تلاش وعرفان میں گم اور مستغرق ہے۔ استغراق کا یہ وہ مقام ہے جہاں یہ عالم رنگ و بُو اپنے تمام امتیازات کے ساتھ فنا کے گھاٹ اتر جاتا ہے اور تفرقہ وامتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن پر خیر و شر کی معرفت کا دارومدار ہے اور شرع وعقل جس کی پوری پوری نشان دہی کرتی ہیں۔ سیر و سلوک کا یہ مقام محض عارضی ہوتا ہے۔ سالک چندے یہاں ٹھہرتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی دست گیری و توفیق اس کو جلد ہی اس مقام سے نکال لے جاتی ہے۔

اس طرح وحدتِ شہود کے معنی اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ سالک ایسے مقام پر متمکن ہے جہاں احکام جمع و تفریق کے ڈانڈے باہم ملے ہوتے ہیں۔ یعنی سالک اس حقیقت کے پالینے میں کامیاب ہوگیا ہے کہ اشیا میں جو وحدت سی نظر آتی ہے وہ من وجہ ہے اور کثرت جو اس کے متباین محسوس ہوتی ہے وہ بھی من وجہ ہے۔

معرفت اور سلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتہً زیادہ اونچا ہے[۲]

اب ذرا اس تطبیق کی کوشش پر ایک نظر ڈالیے۔ وحدتِ وجود جس کو یہاں دینی نقطۂ نگاہ کے متباین قرار دیا گیا ہے وہ تصور ہے جس کو ابن عربی نے اپنی کتابوں اور خاص کر فصوص الحکم میں پیش کیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق حق اور خلق ایک دوسرے کے عین ہیں، جو حق ہے وہی خلق ہے اور جسے ہم خلق کا نام دیتے ہیں وہی حق ہے۔ لیکن منطقی طور پر ہم حق اور خلق میں تمیز کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں۔ یعنی جب علمی طور پر بحث کرتے ہیں تو یہ فرق ہمارے سامنے آتا ہے لیکن عملی طور پر وہ دونوں ایک ہیں یا تصوف کی اصطلاح میں ایک دوسرے کا عین ہے۔ لیکن جب ہم شاہ ولی اللہ کی کوشش کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس وحدت الوجود کے نظریہ کی وحدت شہود سے تطبیق کرتے ہیں، وہ وہ وحدت الوجود ہے ہی نہیں۔

مثلاً ابن عربی کا قول ہے کہ العالم عین الحق۔ اس کی تشریح فصوص الحکم میں کئی جگہ کی گئی ہے۔ مثلاً فص نوحی میں کہتے ہیں:

"پس وہ خود مداح اور ممدوح دونوں ہے"۔ اس کے بعد چند اشعار درج کیے ہیں۔ مثلاً:

---

[۲] شاہ ولی اللہ مکتوب مدنی، اردو ترجمہ مولانا محمد حنیف ندوی (لاہور ۱۹۶۵) ص ۶۵۔

(ترجمہ اشعار؟ اور جو حق اور خلق دونوں کو دو کہتا ہے، تو وہ شرک کرنے والا ہے اور جو دونوں کو ایک کہتا ہے، وہی موحد ہے۔"[۳]

"حق منزہ، خلق مشبہ ہے۔ اگرچہ خلق حق سے (منطقی طور پر) متمیز ہے لیکن امر خالق وہی مخلوق ہے اور امر مخلوق وہی خالق ہے اور یہ سب ایک ہی عین سے ہیں، نہیں، بلکہ وہی عین واحد اور عین کثیر دونوں ہے۔"[۴]

"پس تو ہی بندہ ہے اور تو ہی رب ہے۔"[۵]

"اور جن مخلوقات کو کہ آنکھ دیکھتی ہے ان سب کا عین حق تعالیٰ ہی ہے۔"[۶]

"وہ اشیا کا عین ہے ..... وہی مخلوقات زمانی اور غیر زمانی ہیں ساری ہے ..... اور وہ عین وجود ہے ..... وہ اس سے پاک اور برتر ہے کہ کوئی شے اس کی صورت کا غیر ہو۔ ..... تمام عالم اس کی صورت ہے اور وہ حق تعالیٰ تمام عالم کی روح ہے۔"[۷]

اس قسم کے بے شمار فقرے فصوص میں بکھرے پڑے ہیں اور پھر ان سے پیدا شدہ وہ تمام تصورات بھی موجود ہیں کہ رب اور مربوب دونوں لازم اور ملزوم ہیں۔ اگر رب موجود ہے تو مربوب کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی اگر خدا قدیم ہے تو اس کائنات کا قدیم ہونا بھی منطقی طور پر ناگزیر اور واجب ہے۔

لیکن اب مکتوب مدنی میں "العالم عین الحق" کی تشریح سنیے۔ فرماتے ہیں کہ: "صوفیا جب یہ کہتے ہیں کہ العالم عین الحق تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ ان وجودات خاصہ یا تعینات کی نفی کی جائے جو تنزل و ظہور کا نتیجہ ہیں، بلکہ وہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حق نے اس آب و گل میں ظہور فرمایا ہے۔ یعنی جس طرح ایک معقولی کہتا ہے کہ زید و عمرو ایک ہیں اور اس کا اشارہ تماثل نوعی کی طرف ہوتا ہے، مکمل اتحاد کی طرف نہیں، یا جب وہ کہتا ہے کہ انسان اور گھوڑا ایک ہیں، تو وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ ان میں حیوانیت امر مشترک ہے .... ٹھیک اسی طرح اور انہی معنوں

---

[۳] فصوص الحکم، ص ۹۹۔ [۴] ایضاً، ص ۱۰۹ [۵] ایضاً، ص ۱۲۶

[۶] ایضاً، ص ۱۴۴ [۷] ایضاً، ص ۱۵۰

ہیں صوفیا "العالم عین الحق" کہتے ہیں اور اس سے ان کی غرض فقط یہ ہوتی ہے کہ اس وجود منبسط میں اور ہمارے گرد وپیش پھیلی ہوتی اس وسیع تر حقیقت میں جس نے کہ سارے عالم ہست و بود کا احاطہ کر رکھا ہے، حق کی جلوہ فرمائی ہے[8]۔"

"جہاں تک عقلِ سلیم کا تعلق ہے وہ اگرچہ مراتبِ وجود میں جو ایک طرح کا تمیز پایا جاتا ہے، اس کو تسلیم کرتی ہے اور حادث وقدیم کے مابین ایسے ربط وتعلق کو نہیں مانتی جو ان دونوں کو قطعی حقیقی وحدت میں منسلک کر دے[9]۔"

"اور اگر تم مجھ سے صحیح بات دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ جہاں تک ذاتِ الٰہی کا تعلق ہے وہ اس سے بالا و منزہ ہے کہ خارج یا اعیان میں پائی جائے[10]۔"

ان اقتباسات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ شاہ ولی اللہ کے ہاں جس وحدتِ وجود کی تطبیق وحدت شہود سے کی گئی ہے وہ وحدتِ وجود کا وہ نظریہ نہیں جس کو ابن عربی اور ان کے مقلد صوفی فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ عینیت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے اور یہی وہ بنیادی تصور ہے جو تمام گمراہی کا سرچشمہ ہے اور جس کی بے شمار مثالیں فصوص الحکم میں بکھری پڑی ہیں۔

عبیداللہ سندھی کی تاویلات

جدید دور میں مولانا عبیداللہ سندھی نے وحدتِ وجود کے نظریے کو ایک نئے نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک مذہب کے ارتقا میں دو دور آتے ہیں۔ ایک دور حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت ابراہیمؑ تک کا ہے۔ اس کو صابئیت کا نام دیا ہے۔ اس کا مرکز مولانا کے مطابق کبھی ہند، کبھی ایران اور کبھی یونان رہا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ وہ تمام مذاہب ہیں جو آرین نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کی بعثت سے دین کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے جسے حنیفیت کہا گیا ہے[11]۔

---

[8] مکتوب مدنی ص ۲۰ [9] ایضاً ص ۲۱ [10] ایضاً ص ۳۴

[11] دیکھیے الفرقان (بریلی) کا ولی اللہ نمبر، مضمون مولانا سندھی ص ۲۵۶

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ: "کہ اب دوسری طرف انبیا علیہم السلام کی تعلیمات کو لیجیے۔ وہ واجب الوجود کا جو نام سکھاتے ہیں (جیسے اللہ وغیرہ) اس ذات سے دیکھنے اور سننے کا تعلق ضرور پیدا کر لیتے ہیں۔ نبوت کا مطلب ہی یہی ہے کہ اس کے حامل نے خدا تعالیٰ کی بات سنی اور وہ اپنے اتباع کو یقین دلاتے ہیں کہ اگر ان کے طریقے پر کوئی شخص تکمیل کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کو دیکھے گا۔ جس وقت تک اس مسئلے کا حل اور اس اختلاف کی تطبیق آرین قوموں کو نہ سمجھائی جائے، وہ اپنی طبیعت سے اسے قبول کرنے کو تیار نہیں ہو سکتے۔"[۱۲]

ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ: "آرین قوموں میں تہذیب کے دو عنصر ہیں۔ ایک کسی مجتہد کا قانون فقہ اور دوسرا اشراقی فلسفہ ..... یہ چیز ہند میں بھی تھی، اس کے علاوہ ایران اور یونان میں بھی موجود تھی۔ آرین تہذیب کے یہ تینوں مرکز ایک ہی طرح کا فکر رکھتے ہیں۔"[۱۳]

ان تمام بیانات میں مولانا سندھی مرحوم نے انسانوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، آرین جنھیں وہ سامی کا نام دیتے ہیں اور دوسرے غیر آرین جنھیں وہ حنفا کے نام سے پکارتے ہیں۔ اور پھر یہ عجیب وغریب دعویٰ پیش کرتے ہیں کہ دین و پیغمبر کا وہ تصور جو عربوں نے (یعنی قرآن حکیم نے) پیش کیا ہے وہ آرین قوموں کے نفسیاتی تقاضوں اور ذہنی افتاد کے بالکل مطابق نہیں، انھیں اس بات کا قائل کرنے کے لیے کوئی اور راستہ اختیار کرنا ہوگا اور وہ ہوگا اشراقی فلسفہ تصوف اور خاص طور پر وحدت الوجود کا تصور[۱۴]۔

اول تو نسلوں کی یہ تقسیم جدید سائنسی تحقیقات کے مطابق بالکل غلط ہے۔ مرورِ زمانہ نے نسلوں کا اختلاط اس قدر شدید اور گہرا ہوا ہے کہ آج کوئی شخص کسی سائنسی بنیاد پر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ قوم آریائی نسل سے تعلق رکھتی ہے یا سامی نسل سے۔

پھر دنیا میں جتنے دین آتے ہیں، ان کی تعلیم بنیادی مسائل میں بالکل یکساں رہی ہے۔ اسلام ایک توحیدی مذہب ہے۔ اب اگر اس کی روشنی میں زرتشت کے پیش کردہ دین کا مطالعہ کیا جائے

---

۱۲ الفرقان (بریلی) کا ولی اللہ نمبر، مضمون مولانا سندھی ص ۳۱۷۔ ۱۳ ایضاً ص ۳۱۶
۱۴ دیکھیے پروفیسر سرور کی کتاب افادات وملفوظات مولانا سندھی ص ۳۴۱۔

تو معلوم ہوگا کہ وہ اپنی بنیادی خصوصیات میں بالکل اسلام کی طرح کا ہی توحیدی دین ہے۔ آپ ہندوستان میں لکھی گئی گیتا کا مطالعہ کیجیے۔ وہ اپنے بنیادی تصورات میں اسی طرح کا نظریۂ حیات پیش کرتی ہے۔ یونان کی سرزمین میں سقراط اور افلاطون کا مطالعہ کریجیے، آپ کو آج بھی ان حکما کے اعمال وافکار میں توحیدی دین کے تصورات کی جھلک دکھائی دے گی۔ اس سرزمینِ ہند میں جہاں شنکر اچاریہ جیسے ویدانتی مفکر موجود تھے، وہاں راما نوج، راما نند، چتنیا نیہ اور نیمبارکا جیسے مفکرین بھی نمایاں حیثیت رکھتے ہیں جنھوں نے توحیدی دین کی تشریح کی۔ کیا وجہ ہے کہ ہم شنکر اچاریہ ہی کو ہندوؤں کے فکر کا نمائندہ سمجھ لیں اور یہ فتویٰ دے دیں کہ ہندوستان میں آرین قوم کا ذہن توحید سمجھنے سے قاصر ہے؟ اور پھر لطف یہ ہے کہ وہ شخص جس نے وحدۃ الوجود کا تصور پیش کیا، وہ تو سامی نسل سے تعلق رکھتا تھا۔ اگر وہ آریائی نسل سے تعلق نہیں رکھتا تھا تو پھر یہ وحدۃ الوجود کیسے؟

غرض جس طریقے سے بھی مولانا سندھی کے اس نقطۂ نگاہ کا جائزہ لیا جاتے وہ غلط ہی ثابت ہوگا۔ ضروری نہیں کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ صرف آرین اقوام کے ذہنی مزاج کے مطابق ہو۔ توحیدی دین یعنی وہ دین جس کو خدا کے رسول شروع سے لے کر آتے رہے ہیں اور جس کے اصول قرآن حکیم میں بیان کر دیے گئے ہیں، دنیا کی سب اقوام کے ذہن وقلب کے عین مطابق ہے۔

اب ذرا مولانا سندھی کے اس بیان کو دیکھیے، جہاں وہ شاہ ولی اللہ کی وحدت وجود اور وحدت شہود میں تطابق پیدا کرنے کی کوششوں کا ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں: کہ شاہ صاحب کے تصوف میں یہی کمال ہے کہ وہ تجلیٔ الٰہی کا مسئلہ اس طرح سمجھاتے ہیں جس کی ایک طرف تو واجب الوجود سے من وجہ عینیت کی نسبت رکھتی ہے۔ یعنی اس تجلی سے تعلق رکھنے پر کہا جا سکتا ہے کہ ہم اللہ تک پہنچ گئے، اور دوسری طرف تجلی اپنے مظہر کے رنگ میں اس طرح رنگین ہو جاتی ہے کہ انسانی عقل اور حواسِ باطنہ کا بطن اس سے تعلق پیدا کر سکتا ہے اور اس کے بعد یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ میں نے خدائے تعالیٰ کو دیکھا، یا اس کی بات سنی۔ اس طرح کی تطبیق کے بعد آرین فلاسفی (حکمت) اور سامی نبوت میں اختلاف رفع ہو جائے گا۔[۱۵]

---

[۱۵] الفرقان کا شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۳۱۷۔

یہاں بھی وہ وہی غلط تصور پیش کر رہے ہیں کہ اسلام کے بنیادی افکار جن کو وہ "سامی نبوت" کے نام سے پکارتے ہیں، آریائی قوموں کے ذہن نشین نہیں ہو سکتے جب تک انہیں تصوف کا اشراقی رنگ نہ دیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سندھی کے لاشعور میں اسلام میں خدا کا وہ تصور کھٹکتا ہے جسے خالص ماورائی (TRANSCENDENT) کہا جاتا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ اس ماورائی ذاتِ اقدس کو اس سرزمین پر انسانوں کے قلوب میں رچا بسا یا جا سکے اور اس کے لیے وہ تصوف کا آسرا لینا چاہتے ہیں۔ لیکن اگر قرآن حکیم میں خدا کی ذات و صفات کا بیان غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ تنزیہ (ماورائیت) اور تشبیہ دونوں اس کی صفات ہیں۔ وہ اس کائنات سے علیحدہ اور ماورا بھی ہے اور انسانوں سے قربت میں ان کی شہ رگ سے قریب تر بھی ہے ہمیں خدا کو انسانوں کے نزدیک لانے کے لیے کسی اشراقی فلسفے کی ضرورت نہیں "جب میرا بندہ میرے متعلق پوچھتا ہے تو یقیناً میں تو قریب ہوں۔ جب دعا کرنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کو جواب دیتا ہوں" (۲: ۱۸۶)

پھر اس بینہ تطبیق کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "مولانا محمد اسمٰعیل شہید عبقات میں وجودیہ ورائیہ اور شہودیہ ظلیہ میں تطبیق کی سعی کرتے ہیں[لله]" میں یہاں اس حقیقت کو واضح طور پر بیان کر دوں کہ اصل تنازعہ تو وحدت الوجود کے اس نظریے سے ہے جس کے نزدیک خدا اور کائنات ایک دوسرے کا عین ہیں، جہاں خدا کی ذات اس کائنات میں جاری و ساری ہے اور اس کے علاوہ اس کا علیحدہ کوئی وجود نہیں۔ اگر وجودیہ نظریہ خدا کو اس کائنات سے ماورا تسلیم کرے تو اس میں اور توحید میں کوئی تناقض نہیں رہتا اور اس لیے شاہ شہیدؒ کی کوشش صحیح اور بارآور ہے۔ لیکن اس سے ابنِ عربی کے موقف پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ وہ تو ذاتِ باری کو کائنات سے ماورا نہیں تسلیم کرتے۔ ان کا نظریہ وجودیہ ورائیہ نہیں بلکہ وجودیہ عینیہ ہے۔

اب مولانا سندھی وحدۃ الوجود کے ان دونوں نظریات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"حضرت شیخ اکبرؒ کے کلام میں دو مختلف نظریے ملتے ہیں۔ ان کی تفصیل مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کی زبان میں عینیہ اور ورائیہ ہے۔ اہلِ علم کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے کہ ان مختلف عبارات

[لله] الفرقان کا ولی اللہ نمبر ۲۵۴

کا مرجع اور معمول کیا ہے جن میں ہر چیز کو وجود کا عین (بالفاظ دیگر واجب الوجود کا عین) کہا جاتا ہے اور پھر وہی عالم (شیخ اکبر) دوسرے موقع پر واجب الوجود اور ممکن الوجود میں فرق کرنے بیٹھ جاتا ہے ....."[۱۲]

مولانا سندھی کا یہ فرمانا تو صحیح ہے کہ ابن عربی کے ہاں بعض دفعہ عینیت پائی جاتی ہے اور بعض دفعہ غیریت لیکن ان کا یہ فرمانا کہ اہلِ علم قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ان میں حقیقت کیا ہے؟ یہ درست نہیں۔

ابنِ عربی کا فلسفہ

ابن عربی کا نظام فلسفہ اپنی منطق کے لحاظ سے صرف اور صرف عینیت کا تقاضا کرتا ہے، اور وہی حقیقت ان کے کلام میں بار بار بیان کی گئی ہے لیکن جہاں اس عینیت کے سوا عبارتیں ملتی ہیں، تو ان سے اس کی مراد محض منطقی اور ذہنی اور تنزیلی ہوتی ہے۔

یوں تو فصوص الحکم سے اس کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں، لیکن میں صرف چند مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کروں گا۔

۱۔ توحیدی مذاہب میں خدا اور بندے کے درمیان ایک دیوار حائل ہے۔ وجودی حیثیت سے یعنی خدا اور انسان کے درمیان خدا اور بندے کے درمیان وجودی حیثیت میں بنیادی فرق ہے۔ وجود کے لحاظ سے ان میں کوئی اشتراک نہیں۔ اس بنا پر وجود کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، واجب الوجود اور ممکن الوجود۔ ان میں فرق محض مراتب کا نہیں، بلکہ ماہیت کا ہے یعنی ان میں کوئی چیز مشترک نہیں، وجود بھی نہیں۔ وحدت الوجود میں یہ تفریق قابلِ قبول نہیں لیکن ابن عربی اس تقسیم کو قبول کرتے ہیں (بظاہر) لیکن بعد میں اس سے انکار کرتے ہیں۔ ایسا تضاد کیوں پیدا ہوتا ہے؟ اس کی توجیہ سے میں قاصر ہوں۔ فصوص الحکم میں فرماتے ہیں:

"بعض اہلِ نظر نے امکان کی نفی کی اور وجوب بالذات اور وجوب بالغیر کو ثابت کیا۔ اہلِ تحقیق امکان کو ثابت کرتے ہیں اور وہ اس کے حضرت اور ممکن کو پہچانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ ممکن کیا چیز ہے؟ اور وہ کہاں سے ہوگا؟ وہ ممکن ہو تو بعینہ واجب بالغیر ہے اور کہاں سے اس پر اسم غیر صحیح ہوا۔

---

[۱۲] الفرقان کا ولی اللہ نمبر ص ۲۵۴۔

جو اس کے وجوب کو مقتضی ہے.....،،[18]

پہلے ان حکما کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جنھوں نے امکان کی نفی کی ہے ان کی تردید کرتے ہیں اور پھر آخر میں اسی ممکن کے لیے یہ "عینیہ واجب بالغیر" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور یہ وہی موقف ہے جو ان حکما کا تھا جنھوں نے امکان کی نفی کی تھی۔

دوسری جگہ ابن عربی فرماتے ہیں کہ: "یہ وہی ذات ہے جس نے اس حادث کو بذاتہٖ وجود بخشا ہے، اسی واسطے یہ حادث واجب الوجود بذاتہٖ کی طرف منسوب ہوا۔ جب وہ اس کا بذاتہٖ مقتضی ہوا تو یہ حادث بھی واجب بالغیر ہوا۔ جب اس کی نسبت اس ذات کی طرف ہوئی جس سے وہ اس کی ذات کے سبب ظاہر ہوا ہے تو وہ مقتضی ہوا کہ کل چیزوں، اسما اور صفات میں سوائے وجود ذاتی کے اس کی صورت پر ہو کیوں کہ وہ حادث کو صحیح نہیں ہے، اگرچہ یہ بھی واجب الوجود ہے لیکن اس کا وجوب بغیرہٖ ہے بنفسہٖ نہیں ہے۔"[19]

امکان اور وجوب کے مسئلہ میں ابن عربی کا یہ موقف واضح طور پر وجود یہ عینیہ کے مطابق ہے۔

۲۔ ابنِ عربی کا موقف یہ ہے کہ وحدت حقیقی ہے اور کثرت محض تعینات کے باعث ہے۔ اس کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وحدت معروضی ہے اور کثرت موضوعی، جس کا انحصار صرف ہمارے محدود نقطۂ نگاہ سے ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ "تجلی الٰہی کی بھی یہی مثال ہے اگر چاہو تو کہو کہ اس صورت میں بھی حق تعالیٰ نے تجلی کی ہے یا اگر چاہو تو کہو کہ عالم جو حق میں ثابت ہے وہ بھی نظروں میں حق کی تجلی کی مانند نوع بنوع دکھلائی دیتا ہے۔"[20]

"بہ اعتبار ذات کے اسم عین مسمّٰی ہے اور بہ اعتبار خصوصیتِ معنی کے جس کے واسطے لفظ موضوع ہے، اسم مسمّٰی کا غیر ہے۔"[21]

چنانچہ یہ واضح ہو گیا کہ جب وہ حق اور خلق کو ایک دوسرے کا عین قرار دیتا ہے تو یہ حقیقت

---

[18] فصوص الحکم ص ۹۶-۹۷

[19] ایضاً ص ۸۴

[20] ایضاً ص ۲۲۰

[21] ایضاً ص ۱۱۱، ۱۰۵، ۲۷۰ وغیرہ۔

کی رو سے ہے کہ یہ اس کے نزدیک واقعہ ہے لیکن جب وہ ایک کو دوسرے کا غیر کہتا ہے تو وہ صرف موضوعی ہے۔ یعنی ہم منطقی طور پر ایک کو دوسرے سے تمیز کر سکتے ہیں، اگرچہ وہ دونوں واحد اور عین ہی ہیں۔ (باقی)

تہافت الفلاسفہ

تلخیص و تفہیم

مولانا محمد حنیف ندوی

غزالی کی مشہور کتاب "تہافت الفلاسفہ" اور ابن رشد کے جواب "تہافت التہافہ" کو اسلامی عقائد و افکار میں سنگِ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ غزالی نے اس معرکۃ الآرا کتاب میں یونانی فلسفہ اور انسانی فکر و کاوش کی درماندگی کو اجاگر کیا ہے اور بتایا ہے کہ انسانی فکر اور عقیدے کی اپنی منطق اور فہم و استدلال کا اپنا اسلوب ہے جس کو صرف اسی کی روشنی میں سمجھنا ممکن ہے۔ ابنِ رشد نے اس کے جواب میں یونانی فلسفے کی رُو سے غزالی کے اعتراضات کا ٹھیٹھ فلسفیانہ زبان میں جواب دیا ہے۔ "تہافت الفلاسفہ" کی اس تلخیص و تفہیم میں مولانا ندوی نے نہ صرف غزالی کے اس تنقیدی شاہکار کو شگفتہ اور رواں دواں اردو میں منتقل کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے بلکہ اپنے طویل اور شاندار مقدمے میں دونوں کے افکار و خیالات پر جچا تُلا محاکمہ بھی سپردِ قلم کیا ہے جس میں علامہ طوسی اور خواجہ زادہ کے تاریخی محاکموں سے استفادہ کے علاوہ مولانا نے موجودہ فلسفے کے رجحانات کو سامنے رکھ کر اپنی آرا کا بھی اظہار کیا ہے۔ اسلامی فلسفہ پر تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے یہ کتاب نہایت ہی قیمتی دستاویز ہے۔ اس سے ایک تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ یونانی فلسفے نے اسلامی علم الکلام کو کس حد تک متاثر کیا ہے۔ دوسرے یہ حقیقت بھی فکر و نظر کی سطح پر اُبھر کر سامنے آئے گی کہ مسلمان حکما و متکلمین نے یونانی فکر کے کن کن پہلوؤں میں مجتہدانہ اضافے کیا۔ مزید برآں اس اہم کتاب میں فکر و نظر کی ان نئی سمتوں کی نشان دہی بھی ملے گی جن کی روشنی میں جدید علم الکلام کی تعمیر کی جا سکتی ہے۔

قیمت: ۱۲ روپے

ملنے کا پتہ: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور