Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 31, Sr.No.80, 2010, pp 7 - 52

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد ۳۱، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۰ء، شمارہ ۸۰

وحدة الوجود میں پیر مہر علی شاہؒ کی خدمات

ڈاکٹر خالق داد ملک ☆
شبیر احمد جامی

Abstract:

Beliefs are of fundamental importance in Islam and oneness of God (Tauhid) is the most important belief of Islam. Various views and concepts on Tauhid's interpretations developed with the passage of time. Consequently, different Schools of thought like Jabriyya, Qadriyya, Khawarij, Mu'tazila, Asha'ira and Maturidiyya came into being. In the light of detailed discussions with reference to oneness of God, there emerged a concept which was first known as Pure Oneness (Tauhid-e Khalis) and later on termed as Wahdat-al-Wujud. This concept is referred to Sheikh Ibne Arabi. There arose many scholars in the subcontinent who supported this idea of Tauhid. Pir Mehar Ali Shah of Golra, Islamabad (Pakistan) is one of them. He was a great proponent of Ibne Aarabi's idea of Wahda-al-Wujud. Allama Muhammad Iqbal too had been corresponding with Pir Sahib to understand this concept. This article presents a detailed and research oriented study of the Pir Sahib's services he rendered in interpreting and preaching this idea

دین اسلام کے اندر عقائد کو اساسی اور کلیدی حیثیت حاصل ہے اور ایمانیات میں توحید کا درجہ اول ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عقائد کے بارے میں مختلف نظریات نے

☆ صدر شعبۂ عربی، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

جنم لیا اور ان نظریات کے حاملین کو باقاعدہ مختلف فرقوں کی حیثیت حاصل ہو گئی جن میں جبریہ، قدریہ، مرجئہ، خوارج، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ مشہور ہیں۔ عقائد کی مباحث میں توحید کے ذیل میں صوفیاء کے ہاں ایک نظریہ پایا جاتا ہے جسے ابتداء میں توحید خالص کہا جاتا تھا مگر بعد ازاں اسے وحدۃ الوجود کا نام دے دیا گیا۔ صوفیاء نے اس نظریے کو کتب تصوف کے اندر بڑی گہرائی سے بیان کیا ہے۔ وہ آیات و احادیث اور اپنے روحانی مشاہدات سے ان تفصیلات کو مرتب کرتے ہیں۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے اپنی کتب مشکوٰۃ الانوار اور کیمیائے سعادت میں اس نظریہ کو اشارۃً بیان کیا ہے۔ اس کی تفصیلات کو مختصر مگر جامع انداز میں شیخ ابوسعید مخزومی نے اپنے رسالہ ''تحفہ مرسلہ'' کے اندر بیان کیا۔ بعد میں شیخ ابن عربی (م ۶۳۸ھ) نے ان تمام قضایاجات اور مقدمات کو انتہائی تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔ ہر ہر مقدمے پر فصلیں بنائیں اور ان کی تفصیلاً مباحث مرتب کیں جو کہ ان کی کتب میں بالخصوص فتوحات مکیہ میں تفصیلاً اور فصوص الحکم میں اجمالاً موجود ہیں۔ بعد ازاں ان افکار پر وحدۃ الوجود کی اصطلاح کا استعمال کیا گیا۔

تاریخ اسلامی میں جتنے جید محقق علماء اور مدقق صوفیاء اس نظریہ کی تائید کے لیے اور اس کے اسرار و رموز کو منکشف کرنے کیلئے کمربستہ ہوئے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے جن میں صدر الدین قونوی (م ۶۷۳ھ)، مولانا روم (م ۶۷۲ھ)، علامہ جامی (م ۸۹۸ھ)، علامہ داؤد قیصری (م ۷۵۱ھ)، علامہ عبدالوہاب شعرانی (م ۹۷۳ھ)، امام عبدالغنی نابلسی (م ۱۱۴۳ھ)، عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ)، علامہ محبّ اللہ الہ آبادی (م ۱۰۵۷ھ)، شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ) اور پیر مہر علی شاہ (م ۱۳۶۵ھ) نمایاں ہیں۔

پیر مہر علی شاہؒ کا تعلق پاکستان کے مشہور شہر اسلام آباد کے قریب علاقہ گولڑہ سے ہے۔ آپ خاندان گیلانیہ کے چشم و چراغ تھے۔ آپ نے تقریباً بیس سال میں درس نظامی کے تمام علوم نقلیہ وعقلیہ کی تکمیل کی۔ اس کے بعد وہ خواجہ شمس الدین سیالویؒ سے سیال شریف میں بیعت ہوئے تو مرشد نے انہیں کلمہ طیبہ کے وظیفہ کی تلقین بطرز وحدۃ الوجود ارشاد فرمائی اور ساتھ ہی ابن عربی کی

کتب خصوصاً فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کے پڑھنے کی ہدایت کی۔آپ نے اپنے شیخ کی ہدایت پر وظائف و اذکار اور ابن عربی کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔آپ کے واقعات میں یہ بھی ملتا ہے کہ جب کبھی آپ اپنے مرشد کی مجلس میں حاضر ہوتے تو اکثر وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود پر بحث ہوتی۔(۱)

حکم شیخ کے بموجب فتوحات مکیہ ہمیشہ حضرت گولڑویؒ کے مطالعہ میں رہی اور زمانۂ ارشاد میں آپ نے سالہا سال ''فتوحات'' اور ''فصوص الحکم'' کا درس دیا۔

برصغیر کے طول وعرض میں سید مہر علی کی شہرت فلسفہ وحدۃ الوجود پر ان کے عبور اور ابن عربی کے گہرے فہم کی وجہ سے ہے۔دور جدید میں وہ اس لحاظ سے سب پر بازی لے گئے تھے علامہ اقبال ان کے رقیب ہو سکتے تھے لیکن مشرق ومغرب کی دنیا فلسفہ میں برسوں صحرا نوردی کرنے کے باوصف اس معاملہ میں خود کو حضرت گولڑویؒ کے حضور طفل مکتب تصور کرتے تھے۔ (۲)

مجدد الف ثانیؒ (م۱۰۳۴ھ) کی وحدۃ الوجود پر تنقیدات کو اس لئے بھی اہمیت دی گئی کہ انہیں بیک وقت صاحب علم و کشف کی حیثیت سے جانا گیا' گو بعد ازاں شاہ ولی اللہ (م۱۱۷۶ھ) نے حضرت مذکور کی تصریحات کو ابن عربی کی کتب سے ان کی عدمِ واقفیت پر محمول کیا اور شیخ اکبرؒ اور مجدد صاحبؒ کے نظریات کو تطبیق دینے کی کوشش کی لیکن اس کے باوجود یہ ضرورت باقی رہی کہ شیخ اکبرؒ، مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی طرح کا کوئی صاحب علم اور صاحب کشف آئے اور بعض بزرگوں کے وحدۃ الوجود کے بارے میں قائم کردہ شکوک یا تنقیدات کو علم قرآن وحدیث اور علم مکاشفہ و مناقشہ دونوں میں غوطہ زن ہو کر دور کرے تاکہ حقیقتِ ثابتہ کا چہرۂ بے غبار ہو اور متقدمین کا صحیح نقطہ نظر، ایک بار پھر منظر عام پر آئے۔اس مرتبہ یہ سعادت پیر مہر علی کے حصے میں آئی جو نہ صرف فقہ وشریعت کی تمام پیچیدگیوں اور مشکلات پر مجددانہ نظر رکھتے تھے بلکہ تمام اسلامی علوم وفنون کے جامع اور طریقت وتصوف کے بحر ذخار بھی تھے۔آپ نے نہ صرف شیخ اکبرؒ کی تمام کتب کا بالاستیعاب مطالعہ کر رکھا تھا بلکہ مکتبہ وحدۃ الوجود کے تمام قابل ذکر علماء مثلاً رو

میؒ اور جامیؒ وغیرہ کے تصورات سے بھی کما حقہٗ آگاہ تھے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ آپ اپنے دور کے شیخ کامل حضرت سیالوی کی رہنمائی میں باطنی مراحل اور کیفیاتِ مشاہدہ سے بھی بہ سلامت روی گزر چکے تھے، اس میدان میں حضرت گولڑوی کا جو کارنامہ تاریخ کے سنہری باب کی حیثیت رکھتا ہے وہ یہ کہ آپ نے عقیدہ وحدۃ الوجود میں پائی جانے والی افراط وتفریط کا نہ صرف کامل ادراک بہم پہنچایا بلکہ اعتدال وتوازن کی اعلیٰ ترین مثال قائم کرتے ہوئے اور قرآن وسنت کی روشنی میں اس عقیدۃ کی صداقت کو اظہر من الشّمس کر دیا۔

حضرت گولڑوی کی وحدۃ الوجود کی توضیح وتشریح میں خدمات کا جائزہ لینے سے پہلے وجود کے معنی ومفہوم اور اس کے اطلاق کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

وجود کے متعلق مختلف مذاہب

یہاں تصور وجود سے متعلق مختلف نظریات کو بیان کیا جائے گا۔ نیز ان کا باہمی موازنہ بھی کیا جائے گا۔

(۱) متکلمین کے نزدیک وجود کی تعریف:

وجود کا مفہوم بدیہی ہے' حتیٰ کہ اس کی بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے۔ اس میں کسی قسم کے غور فکر کی ضرورت نہیں اسی لئے اس کے قائل حضرات نے نہ تو وجود کی تحدید اور تعریف کی ہے اور نہ اس کی بداہت کے اثبات میں کوئی دلیل لائے ہیں، البتہ انہوں نے تعریف لفظی کے چند مترادفات استعمال کیے ہیں جیسے کون۔ ثبوت۔ تحقیق۔ شیئیت۔ حصول۔ یہ تعریف الشئی بنفسہ کہلاتی ہے۔ واجب، ممکن اور سبھی اطلاقات میں وجودِ مشترک معنوی ہے۔ مطلب یہ کہ وجود کا ایک مفہوم اور معنی ہے جو اس کے جملہ مصداقات پر خواہ واجب ہوں یا ممکن، اس معنی اور مفہوم میں صادق آتا ہے۔ (۳)

(۲) فارابی کے نزدیک:

''امکان فعل و انفعال'' وجود ہے۔(۴)

(۳) حکماء کے نزدیک:

وجود عین ذات واجب ہے اور ممکنات میں ان کے حقائق پر امر زائد ہے جو ان کی طرف منضم ہے۔(۵)

(۴) اشاعرہ کی تعریف:

وجود، مشترک لفظی ہے۔ بایں معنیٰ کہ وجود کے اطلاقات کی تعداد کے مطابق اس کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ ہر شئے کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے۔ مثلاً انسان کے وجود کے معنیٰ کیا ہیں۔ حیوانِ ناطق، وجود اسپ، حیوان صاہل، یہ اشعری متکلمین وجود اور ماہیت کی عینیت کے قائل ہیں اور نتیجۃً اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وجود کا ایک مفہوم نہیں ہے جو تمام موجودات کیلئے مشترک ہو، اسی طرح ماہیت کے بھی ایک ہی معنیٰ یا خصوصیت نہیں ہے۔(۶)

(۵) صوفیاء کے نزدیک وجود کی تعریف:

(۱) صوفیاء کے نزدیک وجود وہی ہوسکتا ہے جس کا اپنا وجود ذاتی ہو اور حیات اس کی ذاتی ہو نیز دیگر اشیاء کو قائم رکھنے والا ہو اس اعتبار سے وہ وجود صرف ذات حق تعالیٰ کو کہتے ہیں جہاں تک مخلوق کو موجود کہنے کی بات ہے تو وہ اس کو وجود کی حیثیت قیومیت کے ساتھ نسبت کی وجہ سے موجود مانتے ہیں۔(۷)

(۲) وجود کا معنیٰ صوفیاء کے نزدیک ما بہ الموجودیت ہے یعنی وہ جس کے ساتھ (نسبت و اضافت کی وجہ سے) اشیاء کا وجود ہے اور شیخ عبد النبی نے وجود کی تعریف میں صوفیاء کرام کے یہ الفاظ ذکر کیے ہیں۔

الوجود بمعنی مصدر الآثار المختصه۔

''وجود کا معنیٰ ہے آثار مختصہ کا مصدر ہونا۔''(۸)

ابن عربی کا مذہب:

وجود صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقت وجود اور وجود حقیقی ہے اور ما سوا یعنی جمیع

ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور اکتسابی ہے پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجود واحد سے ان کی مراد وجود اصلی اور حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے۔(۹)

(٦) ملا صدرا کا نظریہ وجود:

وجود کی حقیقت اولیہ جو واجب بالذات اور تمام موجودات کا مبداء اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے ہر قسم کی تقیید، تحدید اور ترکیب سے خالی ہے۔ مبراء ہے لیکن موجودات اس حقیقت کے ظہور کے ساتھ ظاہر، اس کے جلوہ سے جلوہ گر اور اس خورشید کی شعاع سے روشن ہیں عقل کی نگاہ میں دو جہات ہیں ایک پہلی، نور وجود ہے اور دوسری، اس کی حدِ مخصوص ان کے ساتھ اس نے ترکیب پائی ہے اور اسی سبب سے حکماء، ماسویٰ حقیقت وجود کو ممکن الوجود اور اسے ماہیت اور وجود سے مرکب مانتے ہیں۔اسی بنا پر ہر موجود لازمی طور پر دو جہت سے مرکب ہے۔ایک مبدأ آثار اور دوسرا اس کا خارج میں متحقق ہونا۔ وہ وجود کو اصل قرار دیتے ہیں اور ماہیت کو اعتباری۔(۱۰)

علامہ عبدالرحمٰن جامی اور حضرت گولڑوی نے وجود کے مختلف معانی اور ان کے مصداق کی یوں وضاحت کی ہے۔

لفظ وجود دو معنوں میں مستعمل ہے۔

(۱) کبھی اس کا اطلاق، تحقق اور حصول کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور یہ معانی مصدریہ اور مفہومات اعتباریہ ہیں اور اس اعتبار سے وجود، معقولات ثانیہ کے قبیل سے ہے جس کا کوئی مصداق خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ تعقل میں ماہیات کو عارض ہوتا ہے۔

(۲) کبھی وجود سے وہ حقیقت مراد ہوتی ہے جس کی ہستی بذات خود ہو یعنی جو واجب الوجود ہو اور باقی موجودات کی ہستی اسی پر موقوف ہو۔ فی الحقیقت اس کا غیر خارج میں موجود نہیں ہے اور تمام موجودات اس کے عارض ہیں اور اسی کی بدولت قائم ہیں ۔حق سبحانہٗ پر اس اسم یعنی وجود کا اطلاق، دوسرے معنی میں ہوتا ہے۔(۱۱)

وضاحت:

لفظِ وجود کا ایک تو مصدری مفہوم ہے جس کا ترجمہ بودن ،ہستی یا ہونا سے کیا جاتا ہے اور یہ مصدری مفہوم تمام مفاہیم مصدریہ کی طرح ایک اعتباری مفہوم ہے یعنی اس سے ہمارے ذہن میں ایک تصور پیدا ہوتا ہے اور منشاء کے علاوہ خارج میں اس کا کہیں وجود نہیں ہوتا نیز یہ مفہوم مصدری ان معقولات ثانیہ میں سے ہے جو ظرف خارج میں منشاء کے سوا کچھ نہیں ہوتے۔ہاں یہ مفہوم مصدری، ذہنی تصور کے اعتبار سے اشیاء کو عارض ہو جاتا ہے۔ واضح ہو کہ حکماء اور متکلمین نے ''وجود'' کو اسی مفہوم مصدری کے پیش نظر ،اعتباری قرار دیا ہے۔یعنی متکلمین کی رائے میں وجود محض ایک تصور یا امرِ اعتباری ہے جس کی کوئی خارجی حقیقت نہیں ہے۔

وجود کا دوسرا مفہوم وہ حقیقت حقہ ہے جو بذات خود یعنی بلا احتیاج وافتقار بلا حلول وقیام اور بلا زمان ومکان موجود ہے اور اس کے علاوہ تمام اشیاء اسی کی وجہ سے اور اسی کی جانب انتساب کی بدولت موجود ہیں۔اس دوسرے مفہوم کے اعتبار سے وجود اصل ہے اور تمام ماہیات اشیاء اس کے عوارض ہیں۔ متکلمین یہ سمجھتے ہیں کہ ماہیات اصل ہیں اور وجود ،عارض ہے لیکن وجود حقیقی کی نقاب کشائی کے بعد یہ منکشف ہوا کہ وجود ہی اصل ہے اور اشیاء عارض ہیں۔

اصطلاح وحدۃ الوجود کا معنیٰ:

کائنات اور ذات باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذاتِ باری کا وجود اصلی اور ذاتی ہے۔اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔

''یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق......خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ہے اور حق اپنی ذات وعین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسماء اور نسبتیں کثیر ہیں۔''(۱۲)

ا۔ابن عربی کے نزدیک:

وجود صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقت وجود اور وجود حقیقی ہے اور ما سوا یعنی جمیع

ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور اکتسابی ہے پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجود واحد سے ان کی مراد وجود اصلی اور حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے۔(۱۳)

۲۔امام عبدالغنی کے نزدیک:

''وحدۃ الوجود سے مراد یہ ہے کہ تمام عالم اپنی مختلف اجناس ،انواع اور اشخاص کے اختلاف پر عدم سے اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ موجود ہوا ہے نہ کہ اپنی ذات کے ساتھ ۔اُس کا وجود ہر لحہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ محفوظ ہے نہ کہ بذات خود۔ جب یہ چیز ایسے ہے تو وہ وجود جس کے ساتھ یہ موجود ہیں اللہ کا وجود ہے نہ کہ کوئی دوسرا وجود جو اللہ کا غیر ہو۔''(۱۴)

۳۔فضل حق خیرآبادی کے نزدیک

مصداق وجود، حقیقت واحدہ اور یہ حقیقت واجب لذاتھا ہے جو موجود واقعی ہے اور اشیاء اس کے تعینات ہیں۔(۱۵)

۴۔پیر مہر علی شاہ کے نزدیک:

''پس معنی وحدت الوجو کا یہ ہوا کہ وحدت بمعنیٰ یگانگی ہے وجود بمعنیٰ مصدری نہیں بلکہ مابہٖ الموجودیت ہے اور وہ عبارت ہے ذات حق سبحانہ وتعالیٰ سے یعنی عالم یگانگی حق سبحانہ وتعالیٰ ہے اور بس کہ بطور تنزل ظہور فرمایا۔''(۱۶)

وحدۃ الوجود کی مثال

آپ نے ایک دانہ اخروٹ کا اپنے ہاتھ میں لیکر فرمایا ''سبحان اللہ ! اس ایک سے چھوٹے دانہ میں کامل درخت موجود ومندرج ہے۔یعنی اس میں دوسلسلہ ہیں فاعلہ ومنفعلہ اور ہر ایک قوت اپنے اپنے اقتضاء پر مؤثر اور متاثر ہوتی ہے۔اسی طرح ذات حق سبحانہ' میں جمیع اسماء و صفات مندرج ہیں اور ان میں بھی دوسلسلے ہیں۔ایک فاعلیہ جو اسماء اور صفات سے عبارت ہے، دوسری منفعلہ کہ حقائق ممکنات سے عبارت ہے۔(۱۷)

۵۔ میاں علی محمد خان کے نزدیک:

حضرت شیخ اکبر کے نزدیک وجود غیر معدوم ہے۔ وہ موجودات عالم کی حقیقت کے متعلق فرماتے ہیں کہ اعیان ثابتہ کا آئینہ ظاہر وجود میں انعکاس ہو کر موجودات ممکنہ ظاہر ہوئے ہیں بلکہ وجود حق اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کے ساتھ مقید ہو کر تنزلاً ظہور پذیر ہوا ہے وجود غیر یعنی وجود مغائر حق معدوم ہے محض احدیت مجردہ خارج میں موجود ہے اور کچھ نہیں ہے۔ (۱۸)

۶۔ فیض احمد فیض کے نزدیک:

حقیقتاً وجود عینی صرف ذات واجب باری تعالیٰ کا ہے اور اس کائنات کے تعینات و تنزلات ظل ہیں اسمائے الٰہیہ کے، یعنی اس کائنات کا اپنا کوئی وجود نہیں بلکہ صرف ظلی ہے اور یہ اصول جمیع کائنات پر بغیر کسی استثناء کے حاوی ہے۔ (۱۹)

۷۔ پیر نصیر الدین نصیر کے نزدیک:

آپ نے اصطلاح ہمہ اوست کی وضاحت کرتے ہوئے کہا:

''جس طرح دنیا کی دیگر کی علوم وفنون کی بعض اصطلاحات کی تشریحات وتعبیرات نے بڑے بڑے علمی معرکوں اور نظریات کو جنم دیا کچھ اسی طرح کا حال تصوف کی مشہور اصطلاح ہمہ اوست کے فہم کا ہوا۔ چنانچہ وجودی اور شہودی مسلک معرض وجود میں آئے۔ منکرین تصوف کا ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ صوفیاء ہمہ اوست کے قائل ہیں۔ یعنی ہر شے وہ (اللہ) ہے۔ یہ صاحبِ علم صوفیاء پر محض الزام تراشی ہے۔ اس لئے کہ وہ ہمہ اوست میں ہمہ از اوست کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک ہمہ اوست کا مفہوم بھی یہی ہے کہ تعینات ذاتِ باری کے مظاہر ہیں۔ ذات کا عین ہر گز نہیں یعنی اگر ذات باری تعالیٰ مظاہر و عینات میں جلوہ گر نہ ہوتی تو مظاہر معدوم ہوتے۔ ذات باری واجب الوجود ہے جب کہ کائنات ممکن الوجود اور ممکن الوجود، واجب الوجود کا محتاج ہوتا ہے۔ لہٰذا ممکن الوجود جو کہ ذاتی اور مستقل وجود کا مالک نہیں ہوتا کہ وجود، واجب الوجود عطا کرتا ہے جس کی بدولت وہ عالم نابود سے بود اور دنیا نیستی سے عالم ہست میں قدم رکھتا ہے۔ پس

کائنات کی ہر شی اسکی کسی نہ کسی صفت کی مظہر ہے۔سب سے بڑی صفت وجود ہی کو لے لیجئے جو شئے موجود تھی ہے یا ہوگی اس کے وجود کا سبب واجب الوجود کا وجود ہے اگر ذات مطلق کا وجود نہ ہوتا تو کسی شے کا وجود ممکن نہیں تھا''۔(۲۰)

۸۔مولانا نعمت علی چشتی کے نزدیک:

وحدت الوجود کا مختصر بیان یہ ہے کہ موجودِ مطلق صرف اللہ تعالیٰ ہے اللہ تعالیٰ شکل، حد حصر اور رنگ اور تمام مادی صفات سے پاک ہے لیکن اسکے باوجود تمام شکلوں، رنگوں اور کائنات کی ہر چیز میں اسی کی طاقت کام کرتی ہے سب میں اسی کا ظہور ہے۔سب کی حقیقت وہی ہے لیکن وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے سب سے الگ اور بلند و بالا ہے۔(۲۱)

جیسا کہ مذکورہ تعریفوں سے واضح ہو رہا ہے کہ وحدت الوجود کے قائل صوفیاء تین چیزوں کو مانتے ہیں:

۱۔ ذات حق کا وجود۔

۲۔ وجود بحثیت قیوم یا بحثیت تعین۔

۳۔ ممکنات کا وجود بصورت ظل اسمائے الٰہیہ یا بصورت اعراض و احوال یا بصورت تقادیر عدمیہ۔

لیکن انہوں نے ان چیزوں کی وضاحت وجود کے مراتب اور اس کے ظہور میں زیادہ تفصیل سے بیان کیا۔ لہٰذا اب اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔

مراتب وجود وظہور:

عارفین نے معرفت الٰہی کا ایک شاندار معقول طریقہ مقرر کیا ہے جسے معرفت مراتب وجود حقیقی کہتے ہیں۔

۱۔ چونکہ ذات حق غیر محدود اور اس کی اصل حقیقت کی پہچان محال ہے۔اس لحاظ سے وجود الٰہی حقیقی کو مرتبہ لاتعین، مرتبہ اطلاق، مرتبہ ذات بحت، مرتبہ احدیت کہتے ہیں۔اس مرتبہ میں کسی صفت کا ذات کے ساتھ تصور نہیں ہوسکتا۔

۲۔ پھر جب اس ذات کا یوں تصور کیا جائے کہ اسے اپنی ذات وصفات اور تمام موجودات کا علم ہے لیکن صفات کا الگ الگ نام نہ لیا جائے یعنی یوں سمجھا جائے کہ وہ ذات بحت اپنی ذات وصفات اور تمام کائنات کی ذات وصفات کی بالکلیہ عالم ہے تو اس مرتبہ کو وحدت اور حقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔

۳۔ پھر جب یوں تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات اور کائنات کے ذرہ ذرہ کا تفصیلی اور الگ الگ ہر چیز کا علم رکھتا ہے تو اس مرتبہ کا نام وحدیت اور حقیقت انسانیت ہے۔ احدیت کو مرتبہ لاتعین اور وحدت کو مرتبہ تعین اول اور واحدیت کو مرتبہ تعین ثانی کہتے ہیں۔ ان تینوں مراتب کو مراتب الوہیت کہتے ہیں۔ کیونکہ ان سب کا تصور ذات الٰہی کے اعتبار سے ہے۔

۴۔ اس کے بعد چونکہ مخلوق میں سب سے دقیق چیز روح ہے لہذا جب یہ تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام ارواح کو اپنی قدرت سے پیدا فرمایا اور ارواح میں اپنی تجلی اور فیض کو ظاہر فرمایا تو اسے چوتھا مرتبہ کہتے ہیں۔

۵۔ پھر جب یوں تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم مثال کو بھی پیدا فرما کر ان میں تجلی فرمائی ہے تو اسے مرتبہ عالم مثال کہتے ہیں۔

۶۔ پھر جب یہ تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو پیدا فرمایا اور تمام اجسام اسی کے وجود کی طاقت اور فیض سے قائم ہوتے ہیں تو اسے مرتبہ اجسام کہتے ہیں۔ (۲۲)

حضرت گولڑوی نے وجود کے مراتب ظہور کو اس طرح بیان کیا ہے:

ظہور کے مراتب جزئیہ تو بے نہایت ہیں اور مراتب کلیہ ظہور کے پانچ ہیں۔ وہ حقیقت اسی وجود سے عبارت ہے کہ بحیثیت قابلیت ملحوظ ہے پس وہ بلحاظ شرط لاشی معہٗ ااحدیت صرفہ اور باعتبار بشرط شیء واحدیت الجامعۃ للکثرۃ والوحدۃ ہے۔ بطون واولیت وازلیت باعتبار اول احدیت کے لوازم میں سے ہے اور ظہور وآخرت وابدیت اعتبار ثانی واحدیت کے اوصاف سے پس تعین اوّل بہ نسبت ہویت صرفہ مرتبہ بشرطِ شیء ہے۔اور باضافت طرف احدیت کے لا بشرط شیء اور اس تعین اول کے لئے بحسب اعتبارات متعددہ کے اسماء مختلفہ ہیں۔حقیقتِ محمدیہ ۔مرتبہ جمع۔ احدیت جامعہ، حقیقۃ الحقائق۔ عماء۔ برزخ اکبر۔ مقام اوادنیٰ۔اور ذات کو بحیثیت استہلاک

(قطع نظر) اسماء وصفات (بشرطِ لاشی ء) کے احد۔اور باعتبار لحاظ اسماء وصفات (بشرطِ شی ء) کے واحد سے تعبیر کی جاتی ہے اور تعین ثانی اشیاء کا ظہور بہ صفت تمیز علمی سے عبارت ہے۔اس حیثیت سے اس (حقیقتِ وجود) کو عالم معانی اور حضرت علم کہا جا تا ہے۔تعین کے اس مرتبہ میں دو حضرات ہیں۔

ایک تو حضرت الوہیت وحقائق اسماء کہ وہ اسی وجود سے عبارت ہے جو کہ متعین ہے تعینات متکثرہ کے۔دوسرا حضرتِ خلق و اعیان ثابتہ کہ انہی اسماء کی صورِ علمیہ سے عبارت ہے کہ جو کہ جاعل سے بفیض اقدس مفاض ہیں۔جیسا کہ موجوداتِ عینیہ (خارجیہ) جاعل سے بفیض مقدس مفاض (فیض یافتہ) ہیں۔

تیسرا تعین مرتبہ ارواح کا ہے کہ اس کو عالم غیب (وملکوت) وعالم امر کہا جاتا ہے۔چوتھا تعین عالم برزخ و مثال ہے جو کہ بحیثیت لطافت، عالم روحانی کے مشابہ ہے۔اور مقدار (کم کیف) کی حیثیت سے عالم جسمانی کے مشابہ ہے۔

پانچواں مرتبہ تعین کا عالم اجسام ہے۔حضرات عالم صوفیہ جو کہ وجود مطلق کے حضرات خمسہ میں انحصار کے قائل ہیں کے پھر دوگروہ ہیں بعضے تو تعین ثانی کو تعین اول سے علیحدہ اعتبار کر کے انسان کامل (ظہور انسانیت بمظہر کامل) کو مرتبہ شہادت میں داخل کرتے ہیں اور بعض تعین ثانی واول کو ایک ہی سمجھ کر عالم شہادت کو چوتھا مرتبہ اور حقیقت جامعہ انسانیہ کو پانچواں مرتبہ قرار دیتے ہیں۔حاصل یہ کہ اشیاء عینیہ روحانیہ ہوں یا برزخیہ یا شہادیہ وہ اشیاء علمیہ یعنی اعیان ثابتہ کے اظلال وصور ہیں:

؎ وہی نقشِ باطن ہی ظاہر ہوا ہے وہ اندر کا قصہ ہی باہر ہوا ہے

(ہاں البتہ) بطریق حصول الاشیاء بانفسھا (ظہور وجود) جیسا کہ اہل وحدۃ الوجود کا مشرب ہے۔یا بطریق حصول الاشیاء با شبا جھا (وجود تمثیلی) جس کے قائل اہل وحدت الشہود ہیں۔ظہور تعینات اور اعیانِ ثابتہ اسماء کے صور واظلال ہیں جیسا کہ اسماء الٰہیہ ذاتِ حق کے مظاہر ہیں:

؎ مظاہر ذات کے ہیں سارے اسماء اور اشیاء سب مظاہر جملہ اسماء (۲۳)

وحدۃ الوجود کے متعلق افراط وتفریط

چونکہ نظریہ وحدۃ الوجود کے اندر مختلف بنیادی مقدمات پائے جاتے ہیں جن کے درمیان فرق اختلاف کوملحوظ رکھا ضروری ہے مثلاً ذات وجود حق اور حقائق اشیاء اور اطلاق وتقید کے درمیان فرق ہے۔ جب یہ فرق ملحوظ نہ رکھا گیا تو اس نظریہ کے متعلق افراط وتفریط ظاہر ہوئی۔ حضرت گولڑوی نے اس کی نشاندہی کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

کامل محققین و عارفین کی معرفت یہ ہے کہ حقیقتاً واجب وممکن کے مابین بالذات کوئی تغایرنہیں ہے۔اور بہ حسب صورت واعتبار یعنی بحسب اطلاق وتنزل تغایر کا اثبات ہے اور ہر ایک حقیقت واعتبار، وجوب وامکان اور اطلاق وتنزل کے احکام وآ ثار علیحدہ جاری ہوتے ہیں اور اس تحقیق سے اوسجانہ، وتعالیٰ کوممکن پرحمل کرنے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔مثلا یوں کہا جائے کہ زید خدا ہے کیونکہ یہ عارف وکامل بزرگوار حفظِ مراتب وجودی وامکانی وحقیقت اظلال کے احکام وآ ثار کو ضروریات طریقت سے گردانتے ہیں۔ ناقصین اپنے فہم ناقص کے اثرات سے دومتضاد فرقے ہو گئے ہیں۔

(۱) ایک فرقہ اہل حق کے مخالفین اوران کی طرف نسبت تکفیر کا مرتکب۔

(۲) دوسرا فرقہ جہلاء تابعین کا کہ جنھوں نے (کج فہمی کی بنا پر) ان بزرگواروں کے مشہودات کواپنے خیالاتِ فاسدہ۔ سے منشاء احکام قرار دے دیا ہے۔ (۲۴)

وحدۃ الوجود کا صوفیانہ نظریہ جو ابن عربی اور ان کے متبعین وشارحین کے ذریعے تشکیل پذیرہوا۔اس کے متعلق افراط وتفریط پیدا ہوگیا۔ ناقص متصوفین نے حق تعالیٰ اور اشیاء کے مابین تغایرکویکسرنظرانداز کرکے یوں کہنا شروع کردیا کہ حق تعالیٰ اوراشیاء عین یکدیگر ہیں اوران کے درمیان عینیت محضہ پائی جاتی ہے۔غیریت نام کی کوئی چیزنہیں۔منکرین ومخالفین نے اس نظریہ عینیت محضہ اور غیریت کا نہ ہونا، ابن عربی، رومی، جامی اور دیگر کاملین کا نظریہ سمجھ کران پرطعن وتشنیع شروع کردی۔

افراط کے قائل حضرات:

افراط کے قائل حضرات نے حقیقتِ وجود اورظہور وجود کے درمیان فرق اور حقائق اشیاء

اور ان کی استعداد کے مطابق ظہور وجود کے تعین کو نظر انداز کر دیا اور ہر چیز کو عین حق کہنے لگے۔ جس کے نتیجے میں کئی خرابیاں منصۂ شہود پر آنے لگیں ان میں سے تین سب سے زیادہ خطرناک اور نمایاں ہیں۔ حضرت گولڑوی نے ان کی نشاندہی کی اور ان کا رد بھی کیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ بت عین اللہ ہیں۔

۲۔ سجدہ تعظیمی کا جواز۔

۳۔ حقائق اشیاء کا انکار۔

(۱) بت عینِ الٰہ ہیں

لکھنؤ میں ایک بزرگ گزرے ہیں جن کا نام عبد الرحمٰن (م ۱۲۵۹ھ) تھا۔ وہ نہ صرف علوم ظاہر کے جید عالم تھے بلکہ تصوف میں بھی دسترس رکھتے تھے اور توحید وجودی پر ایمان رکھنے والے صاحب حال مرد تھے۔ اپنے سفر ارتقائے روحانی کے دوران انہوں نے غایت وثوق اور انہماک توحید وجودی کی بناء پر اپنی تصنیف ''کلمۃ الحق'' میں اصنام (معبودان باطلہ) کو عین اللہ قرار دیا اور کلمہ طیبہ کے معانی اپنے زعم کے مطابق اور خلافِ قانون ادبِ عربی کرتے ہوئے تحریر کیا کہ کلمہ توحید میں الٰہ سے مراد اصنام ہیں اور خبر محذوفِ غیر ہے لہٰذا ''لا الٰہ الا اللہ'' کے معنی ہیں ''لا شیء من الاصنام غیر اللہ الا اللہ'' (نہیں کوئی شئے اصنام میں سے غیر اللہ مگر اللہ یعنی ہر صنم عین اللہ ہے) پھر اس پر ہی اکتفا نہ کی بلکہ اس بات پر بھی مصر ہوئے کہ تمام امت پر لازم ہے کہ وہ ان کے بیان کردہ مطلب کو صحیح سمجھے اور تمام علماء سلف جنہوں نے ایسا نہیں کیا اور وہ جو آئندہ ایسا نہیں کریں گے سب گمراہ ہوں گے۔ (۲۵)

جناب مؤلف کلمۃ الحق'' کی توجیہات حضرت گولڑوی کے الفاظ میں مختصراً اس طرح سے ہیں:

''توحید وجودی'' کے اعتقاد میں مولانا قدس سرّہٗ دوسرے علماء سلف سے دو امور میں منفرد ہیں۔

(اول) کہ عند الشارع کلمہ توحید سے مراد توحید وجودی ہے (نہ توحید فی العبادات)۔

(دوم) کہ تمام امم کے لئے اسی اعتقاد پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔

اس باب میں مولانا نے جو بیان فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ''الٰہ'' مشترک لفظی ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اصنام کے درمیان ۔اشتراک کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ دونوں معانی کے لئے استعمال کیا جا تا ہے اور ہر معنی کی تعیین کے لئے قرائن کی ضرورت پڑتی ہے۔کلمہ طیبہ میں اِلاّ بمعنی غیر ہے اور موجود خبر محذوف نہیں ۔ بہ ثبوت قول حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ''لااَلٰہ غیرک'' اور اس نحو کے نظائر''یعنی ''لا فتیٰ الاّ علی' لاَ سیف الاّ ذوالفقار' وما محمد''الاّ رسول'اور لا خیر الاّخیرک' اور علاوہ بریں اس وقت کے مخاطبین مشرکین عرب تھے جن کا گمان غیریت اصنام پر تھا نہ کہ اُلوہیت اصنام پر اور ان کا زعم اس مسلک کی دلیل ہے۔ایک اور دلیل تقریب کا اقتضا ہے کیونکہ بغیر تقدیر غیر کے تقریب تام نہیں ہوسکتی۔پس کلمہ طیبہ میں الٰہ سے مراد اصنام ہیں بدلیل استغراق کے جو کہ قرینہ ہے امکان کا ۔لہٰذا لاَ اله الاّ اللّٰه کے معنی ہوئے۔لا شیءِ من الاصنام غیر اللّٰه (نہیں کوئی شے اصنام میں سے غیر اللہ) اور احتمالات ثلاثہ یعنی نکرہ الٰہ سے ارادہ معبود مطلق یا مستحق زُعمی یا موجود کی تقدیر (جیسا کہ مشہور کلمہ طیبہ حقہ میں) وقوع کذب کا مستلزم ہے۔اور استثناء الشيء عن نفسه (یعنی کسی شے کو خود اس سے استثناء کرنا) لازم آتا ہے۔پس ان مقدمات مسطورہ بالا سے اللہ تعالیٰ اور اصنام کے مابین عینیت عبارت نص سے ثابت ہوگئی اور مابین اللہ تعالیٰ اور غیر اصنام یعنی دیگر ممکنات کے دلالت نصِ سے ثبوت مل گیا کیونکہ واجب کی طرف ممکنات کی نسبت میں یہی دو قول ہیں تیسرا قول ثابت نہیں۔(۲۶)

لفظِ الٰہ پر دقیق علمی بحث

حضرت گولڑویؒ نے مولانا کی بیان کردہ توجیہات کی تردید جس طرح بیان فرمائی اس کے بعض حصے مختصراً درج ذیل ہیں : ''کلمۃ الحق'' کے مصنف نے کلمہ طیبہ میں لفظ ''الٰہ'' کو مشترک لفظی کہا ہے۔مشترک لفظی وہ ہوتا ہے جو متعدد معانی کے لئے وضع کیا جاتا ہے جیسے لفظ ''عین'' کے معنی آنکھ، چشمہ،سونا، جاسوس وغیرہ ہیں۔لہذا مصنف ''کلمۃ الحق'' کے نزدیک لفظ ''الٰہ'' خدا تعالیٰ معبود حقیقی پر بھی بولا جاتا ہے اور اصنام وغیرہ معبودانِ باطلہ پر بھی۔حضرت گولڑوی نے اس کا رد کرتے ہوئے تصریح کی کہ لفظِ ''الٰہ'' کا بلحاظ لغت تو ہر اس چیز پر اطلاق کیا جاتا ہے جس کی پرستش کی جائے، واجب ہو خواہ ممکن لیکن تخصیص عقلی اور شرعی کے لحاظ سے صرف معبود

مستحق کے لئے خاص ہے' کیونکہ عقلِ سلیم ایسی چیز کی پرستش سے انکار کرتی ہے جو کہ صفاتِ کاملہ سے موصوف نہ ہو جیسے خالق، مجیب المضطر اور نافع وضار۔(۲۷)

لفظ ''الٰہ ''کا استعمال اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اور اصنام دونوں کے لئے قرآن وحدیث میں کہیں بھی واقع نہیں ہوا بلکہ اس کا استعمال اسی مفہوم مخصص کلی میں ثابت ہے۔اس کے بعد آپ نے اس مفہوم کی توثیق میں متعدد براہین و دلائل بیان کیے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ اشتراک لفظی پر یہ استدلال پکڑنا کہ وہ اپنے دونوں معنوں میں سے ہر ایک میں استعمال کے لئے قرینہ کا محتاج ہے یا استعمال میں قرینہ کی طرف احتیاج، اشتراکِ لفظی کی دلیل ہے، درست نہیں۔

آگے چل کر آپ کہتے ہیں۔''لا الٰہ الّا اللّٰہ '' کلام قصری ہے از قبیل قصر بر موصوف تاکہ دوامر کے لئے مفید ہو۔ایک تو طبیعت وصف یعنی الُوہیت اور استحقاق عبادت کی نفی اصنام مثل لات' عزّیٰ وغیرہ سے۔ دوسرا اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے لئے وصف مذکور کا تحقق اور یہ قصر حقیقی ہے۔لہذا ''لاالٰہ الّااللّٰہ '' کے معنی یہ ہوئے کہ کوئی مستحق عبادت بجز اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے موجود نہیں۔پس تحقیقاً معلوم ہوا کہ بغیر تقدیر موجود، مراد حاصل نہیں ہوسکتی' اس کے بعد آپ نے اس ترکیب پر وارد شدہ اشکالات ،استثناءُ الشیء عن نفسہٖ'' وغیرہ کا ابطال فرماتے ہوئے جمہور اہل اسلام کی تائید میں عقلی و علمی دلائل کا ایک کثیر ذخیرہ پیش کیا۔مولانا کی دوسری دلیل، مشرکین عرب مخاطبین کا زعم غیریت اصنام'' کے متعلق حضرت گولڑوی کہتے ہیں کہ مخاطب مشرکین عرب کا مزعوم غیراللہ یعنی اصنام کی معبودیت تھا۔غیریت اصنام ان کا مزعوم نہ تھا۔ان کے مزعوم کا مآل یہ تھا کہ لات اللہ ہے (یعنی معبود ہے) عزّیٰ اللہ ہے۔ہبل' اللہ ہے، وغیرہ۔پس شارع سے اس مزعوم کی تردید صحیح یہ ہے کہ اصنام معبود نہیں چنانچہ یہ معنی سورۃ فاتحہ سے الناس تک مخاصمۂ مشرکین اور ردِ شرک میں بخوبی واضح ہیں۔(۲۸)

مولانا عبدالرحمٰن نے اپنے مسلک کا بیان کرنے کے بعد اختتاماً فرمایا تھا:''کمال حسرت ہے اس امر پر کہ اکابر علماء شرق وغرب، سلف وخلف،اور مفسرین ،محدثین ،مجتہدین، مقلدین اور فقہائے نے کلمہ طیبہ کا صحیح معنی نہ سمجھا اور اسے اپنے موقع ومحل سے تبدیل کر کے اس کا مضمون ہی بدل ڈالا اور اس طرح (نعوذ باللہ) مشرک بالقلب ہو گئے''۔پھر دوسری جگہ کہا کہ ''جمہور علماء نے

محکم میں تاویل کی حالانکہ ایسا کرنے والا کافر ہے۔ منکور (الٰہ) میں تاویل اور محذوف میں تحریف کی اور غیر شعوری طور پر کلمہ باطلہ فی الاشراک لَااِلٰہ اِلّا غیرُاللّٰہِ کو دل سے قبول کر لیا۔ پس خود گمراہ ہوئے اور متبعین کو بھی گمراہ کیا''۔

حضرت گولڑوی کہتے ہیں کہ مولانا کا فقرہ ''محکم سے متشابہ کی طرف تاویل کی'' خود مولانا پر وارد ہوتا ہے، نہ کہ جماعت علمائے محققین پر بہ سبب اس کے کہ ایک تو مولانا نے کلمہ توحید میں کہا کہ از قبیل قصر الموصوف علی الصفۃ ہے حکم ثانی میں تاویل کے ساتھ یعنی صنم موصوف اللہ ہونے سے۔ دوسرے مولینا سورۃ اخلاص اور آیہ لیس کمثلہٖ شی ءٌ اور ان کے نظائر میں تاویل کی، باوجودیکہ وہ محکمات سے ہیں۔'' (۲۹)

(۲) سجدہ تعظیمی کا جواز

وحدۃ الوجود میں افراط کے قائل حضرات نے سجدۂ تعظیمی کے جواز کی راہ ہموار کی۔ حضرت گولڑوی نے ان کے بارے میں یوں تفصیلات فراہم کیں:

متصوفہ ناقصین جو کہ مراتب الوہیت و عبدیت میں قطعاً امتیاز نہیں کرتے اور احکام مختصہ حضرت الوہیت کو مشترک بین الواجب والممکن سمجھتے ہیں اور اسی غلط فہمی کی بنا پر ممکنات کو سجدے کر گذرتے ہیں اور حیلہء جواز کے لئے تحریف و تفسیر کی طرف پہنچانے والی ضعیف تاویلیں کرتے ہیں، وہ خود گمراہ ہو کر بہت سے متبعین کو بھی لے ڈوبتے ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ حضرات صوفیہ صافیہ اہل وحدت وجود قدست اسرارہم کے نزدیک امتثال واتباعِ امر شارع مشہودات و مکاشفات پر مقدم ہے بلکہ ان بزرگواروں کے مشہودات کہیں بھی کتاب و سنت کے مخالف واقع نہیں ہوئے۔ انہوں نے عینیت وجود کو اپنے مشائخ اور بزرگواروں کے لئے سجدہ کرنے اور واجب کو ممکن پر محمول کرنے کو جائز اور درست سمجھ لیا ہے۔ (۳۰)

حضرت گولڑوی نے سجدہ تعظیمی کے جواز کے لیے دی جانے والی دلیلوں کا ذکر کرتے ہوئے ان کا جواب قرآن مجید اور احادیث مبارکہ سے دیا۔ مزید ان غالی وحدۃ الوجودیوں کی اصلاح کے لئے ابن عربی کی فتوحات مکیہ سے مختلف عبارتیں ذکر کیں اور اختتام پر کہا:

حاصل یہ کہ مخلوق کو سجدہ کرنا بطریق عبادت شرک ہے اور منہی عنہ دائمی ہے بدلیل قولہٖ

تعالیٰ: وَقَضىٰ رَبُّکَ أن الا تعبدوا الا اياه. اللہ تعالیٰ کا فیصل شدہ حکم ہے کہ عبادت لغیرہ اللہ منع ہے اور سجدہ عبادت میں یہ شرط نہیں کہ شخص ساجد مسجود لہٗ کے حق میں صفات واجبہ مثل خالقیت وغیرہ کا اعتقاد رکھے۔(۳۱)

(۳) شرع کی مخالفت اور حقائق اشیاء کا انکار

وحدۃ الوجود میں افراط کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ناقصین شرع کی قید اور پابندیٔ احکام سے ہاتھ اُٹھا لیتے ہیں حالانکہ وحدۃ الوجود کے کاملین کے نزدیک حقائق اشیاء ثابت ہیں چونکہ صوفیاء نے اس باب میں انتہائی باریک تحقیق فرمائی ہے جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ناقصین گمراہ ہو گئے۔اب ذیل میں صوفیاء کا حقائق اشیاء اور کائنات کے متعلق نظریہ بیان کیا جاتا ہے۔

حقائق اشیاء:

وحدۃ الوجود کے قائل صوفیاء اپنی کتب میں اشیاء کی نوعیت وحیثیت پر بھی بحث کرتے ہیں۔حقائق اشیاء کو صوفیاء اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ یہاں اعیان وحقائق کے متعلق شیخ اکبر کا نظریہ بیان کیا جاتا ہے:

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔اشیاء کی یہ ہستی خارجی وتکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں، لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے، اشیاء کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تکوینی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علم باری میں اس کا ثبوت ہے۔عدم محض اور عدم مطلق نہیں، یہ حقیقتیں جو علم باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔

> ''عین ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شئے کی حقیقت ہے۔یہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے جس کا علم باری میں ثبوت ہے یہ وجود حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔''

ظہور پانے والی ہر شئے حق تعالیٰ کے وجود کی تجلی سے ظاہر ہوئی ہے لہذا تمام اشیاء اسی سے ہیں اور اسی میں ہیں یعنی اس کے علم میں ہیں جو اس کی ذات کا عین ہے۔اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمیع ، نامتناہی، مخلوقات کا جامع اور ان سب پر محیط ہے ۔مخلوقات اس کی ذات سے سمندر کی سطح پر اٹھنے والی لہروں کی طرح ہیں ۔(۳۲)

اعیان ثابتہ کی تفاصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔اگر علم باری میں یہ امتیازات اور تفاصیل نہ ہوتیں تو پھر ہست ہونے کے بعد انہیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا نہ کسی قسم کی تفصیل' ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجمل ہوتا کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجود خارجی کے بالکل مطابق ہے۔ (۳۳)

اب سوال یہ ہے اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذوات اشیاء جو معلومات حق ہیں۔صور علمیہ حق ہیں ۔جو از قبیل اعراض ہیں۔ بالغیر علماً ثابت ہیں وہ وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حامل ہو گئے؟ ''کُنْ فَیَکُوْنُ'' کا راز کیا؟ کیا سرِ تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟ ذوات اشیاء یا صور علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں ۔

(۱) صور علمیہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے ۔یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ صور علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر وموجود ہونا قابل تصور ہے۔قبل تخلیق وہ عارض ذات حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا ہوالظاہر۔

(۲) صور علمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذات حق ہے۔یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے:

الا کل شیءٍ ما خلا اللہ با طل.

(۳) صور علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذات حق نہیں۔یہی ذات 'قیوم' صور علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں ۔یہی گویا ان کی حقیقت ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں ۔(۳۴)

گویا کہ صوفیاء کے نزدیک حقائق اشیاء ذات حق کا عین نہیں بلکہ اس سے الگ ثبوتی

استعداد کی حامل ہیں۔صفات حق کے ضمن میں انفعالی حیثیت سے موجود ہیں لہذا یہ کہنا کہ صوفیاء حقائق اشیاء کو عین ذات حق کہتے ہیں باطل ہے۔

حضرت گولڑوی اس مسئلہ کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

وحدۃ الوجود کا مقتضیٰ یہ نہیں کہ خلاف امر شارع علیہ السلام کیا جائے یا انسان حقائق اشیاء کا منکر ہو جائے بلکہ جو شخص زیادہ کامل ہوتا ہے بدرجہ کمال متبع امر شارع علیہ السلام ہوا کرتا ہے۔جیسا کہ حضرت شیخؒ اور ان کے امثال جو شخص اس مقام پر پہنچ کر امرِ شارع علیہ السلام کے خلاف کا مرتکب ہوتا ہے وہ وحدۃ الوجود کے مقتضیٰ سے واقف نہیں بلکہ یہ چیز اس شخص کے علمی وعملی ادب میں کمال کی طرف نشاندہی کرتی ہے۔'' (۳۵)

تفریط کے قائل حضرات اور ان پر تبصرہ

جن علماء اور صوفیاء نے وحدۃ الوجود کے نظریہ کی مخالفت کی اور اس کے ذرائع ثبوت پر نقد کی ان میں تین اشخاص علامہ ابن تیمیہ، علاؤالدولہ سمنانی اور مجدد الف ثانی بہت مشہور ہیں ان کا ترتیب وار تذکرہ درج ذیل ہے۔

(ا) ابن تیمیہ

سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ ھ) نے شیخ اکبرؒ کے نظریہ وحدۃ الوجود پر تنقید کی۔انہوں نے درج ذیل پہلوؤں پر اعتراض کیا:

۱۔ اشیاء عدم میں موجود تھیں۔

۲۔ حق کا ظہور ہو گیا ہے اور اسکی تجلیات نمودار ہوگئی ہیں اور جو کچھ نظر آ رہا ہے، وہ حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں۔

۳۔ حق تعالیٰ کا ظہور اشیاء میں حلول کرنا ہے جبکہ قرآن وسنت کی نصوص حلول کو شرک کہتی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ کی تنقیدات پر امام عبدالغنی النابلسی اور محمود غراب نے جرح کی ہے اور ان کے اعتراضات کو ذکر کر کے ان پر ابن عربی کی تصریحات کی روشنی میں شافی جوابات دیے ہیں۔

جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

جہاں تک اشیاء کے عدم میں موجود ہونے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق صوفیاء نے یہ کہا ہے کہ اشیاء کے حقائق صفات حق کے ضمن میں بطور لوازم کے موجود ہیں۔ وہ یوں کہتے ہیں ایک ذات حق کا بحیثیت ذات کے اعتبار ہے تو اس لحاظ سے وہاں نہ صفات کا اعتبار ہے اور نہ ہی کسی اور چیز کا۔ جب ذات حق نے اپنے آپ کو جانا تو اس کے ذیل میں صفات حق نمایاں ہوئے۔ جب دوسری مرتبہ ذات حق نے اپنی صفات کے امتیازات کو جانا تو وہاں دو چیزیں ظاہر ہوئیں۔ ایک حقائق اسماء وصفات اور دوسرے حقائق اشیاء۔ لہذا حقائق اشیاء کے لیے یہ کہنا کہ وہ خود بخود تھیں یا ان کا قدم بھی ذات حق کے قدم کی طرح ہے تو یہ غلط ہے۔

ابن تیمیہ کی فکر سے متأثر اور فیض یافتہ، علامہ حنیف ندوی کا حاصل مطالعہ درج ذیل ہے:

''ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رُخ تھا جو ابن تیمیہ نے پیش کیا یا جو کچھ وہ سمجھے دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیہ نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت، ترکِ عمل اور جبر کے داعیے اُبھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے، لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیہ کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور 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 وسیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر ونظر کے سامنے آتی ہے کہ ان بزرگوں کی اخلاقی وروحانی 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 ادا ہائے عشوہ وناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب ''وحدۃ الوجود'' کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض وغایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کے اور کوئی شئے حسن وکمال کے

وصف سے متصف نہیں ہے اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر، تصور غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے پر آمادہ نہیں ۔۔۔اس سلسلہ میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے جن سے حلول واتحاد 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 وپیرائیہ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارادت محبت کی تشریح کریں اور یہ بتائیں کہ عشق ومحبت کی وادیٔ پرشوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع وبیکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں منطق ونحو کے تقاضوں کے مطابق معانی ومطالب ڈھونڈنا عبث ہے، یہاں تو کچھ ذوق وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔'' (۳۶)

ابن تیمیہ کی شخصیت پر تبصرہ کرتے ہوئے حضرت گولڑوی نے یوں کہا:

''ان کے تبحر عالم اور خادم اسلام ہونے میں کلام نہیں مگر بعض اجماعی مسائل میں رعایت توحید کے زعم میں تشدد اختیار کر گئے ہیں اور حضرات اہل اللہ خصوصاً حضرت شیخ اکبر قدس سرّہٗ کے مسلک، توحید وجودی کو غلط طور پر پیش کر کے ایک بری مثال قائم کی ہے'' (۳۷)

(۲) شیخ علاؤالدولہ سمنانی:

شیخ علاؤالدولہ سمنانی (م ۷۳۶ھ) سمنان کے بادشاہوں میں سے تھے۔ بعدازاں دنیا ترک کی اور برسوں زہد وتقویٰ پر محنت میں صرف کیے۔آپ نے شیخ اکبر کے نظریہ وحدۃ الوجود پر تنقید کی۔اس سلسلے میں آپکی علامہ عبدالرزاق کاشانی سے خط وکتابت بھی ہوئی۔علامہ کاشانی، شیخ اکبر کے نظریہ کے حامی ومفسر ہیں۔ان دونوں کے خطوط کو علامہ عبدالرحمٰن جامی نے اپنی مشہور کتاب ''نفحات الانس'' میں درج کیا جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

عبدالرزاق کاشانیؒ کا خط:

''آپ نے شیخ علاؤالدولہ کے القابات ذکر کیئے اور سلام مسنون کے بعد عرض کیا کہ اس فقیر نے کبھی آپ کا نام تعظیم وتکریم کے بغیر نہیں لیا لیکن جب میں نے عُروہ، نامی کتاب

پڑھی۔ اس میں میں نے چند مقامات پہ بحث کو اپنے عقیدے کے مطابق نہ پایا۔ اس کے بعد راستے میں امیر اقبال نے کہا کہ شیخ علاؤالدولہ، ابن عربی کے توحید کے متعلق طریقے اور نظریئے کو پسند نہیں فرماتے۔ میں نے کہا کہ میں مشائخ کرام میں سے جس کسی کو ملا اُس سے یہی کچھ سُنا، وہ بھی یہی بات کہتے تھے اور جو کچھ مجھے "عُروہ" نامی کتاب میں ملا، اُسے ایسا تو نہیں پایا۔ انہوں نے اصرار کیا کہ اس بارے میں کچھ لکھوں۔ میں نے سوچا کہ شاید آپ کو پسند نہ آئے اور آپ کو ملال ہو۔ انہوں نے فقط اسی بات کو نقل کرتے ہوئے کہا کہ اس سے بھی تو سخت رنج و ملال پہنچتا ہے۔ اس پہ لعنت ملامت اور الزام تراشی تو کفر کے فتوے تک جاتی ہے۔ اس درویش کو یہ بات عجیب سی لگی، کیونکہ مجھے کبھی آپ سے ملنے کا اتفاق نہیں ہوا، اور فقط ایک خبر ہی پہ کفر کا فتویٰ صادر کر دینا مناسب نہیں۔ آپ یقین کریں کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے نہ تو نفس کے اُکسانے پہ، کسی شر کی خاطر، اور نہ ہی کسی تجسس کی وجہ سے بلکہ یہ تو از روئے تحقیق لکھا جا رہا ہے اور تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے۔ یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں کہ جو چیز کتاب وسنت کے مطابق نہ ہو، وہ درویشوں کے گروہ کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ لوگ تو اتباع رسول ﷺ کی راہ پر چلتے ہیں اور اس بات کی بناء ان دو قرآنی آیتوں پر ہے:

سَنُرِيهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌO اَلَآ اِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَآءِ رَبِّهِمْ اَلَآ اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيْطٌO (۳۸)

"ہم عنقریب ان کو اپنی قدرت کی نشانیاں ان کے گردونواح میں بھی دکھا دیں گے، اور خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جاوے گا کہ وہ قرآنی حق ہے تو کیا آپ کے رب کی یہ بات آپ کی حقیقت کی شہادت کے لئے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے یاد رکھو کہ وہ لوگ اپنے رب کے رُوبرو جانے کی طرف سے شک میں پڑے ہوئے ہیں، یاد رکھو کہ وہ ہر چیز کو اپنے علم کے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔"

لوگوں کے مراتب سہ گانہ ہیں۔

پہلا مرتبہ نفس، یہ گروہ اہل دنیا کا ہے جو اپنے حواس کی اتباع کرتے ہیں۔ یہ لوگ حجاب میں ہیں۔ خدا کے منکر ہوتے ہیں۔

دوسرا مرتبہ قلب ہے۔ اس مقام کے مالک اس مرتبہ سے بلند تر ہوتے ہیں۔ ان کی عقلیں مصفیّ اور شفاف ہوتی ہیں اور اس مقام تک پہنچ جاتی ہیں جہاں وہ آیات ربانی سے استدلال کر سکتی ہیں اور ان آیات قرآنی کی بدولت کائنات وجوہر و مافیہا پر جو اسی کے افعال واعمال تصرفات کے ظہور ہیں، وہ اسماء و صفات الٰہی کی معرفت حاصل کر لیتی ہیں، کیونکہ آثار صفات ذات کو افعال کہیں تو صفات واسماء ذات ان افعال کے مصادر ہیں۔ پس وہ باری تعالیٰ کے علم وقدرت وحکمت کو اپنی چشم بصیرت سے ہر قسم کی ہوا و ہوس کے خلل و فساد سے پاک وصاف دیکھتی ہیں۔

تیسرا مرتبہ روح کا ہے۔ اس مقام کے مالک تجلی صفات کے مرتبہ سے گزر کر مشاہدہ ذات کے مرتبہ تک جا پہنچتے ہیں، وہ ذات واحد کا شاہد بن کر انخفاً راز کی منزلوں سے آگے گزر جاتا ہے اور اسمائے صفات الٰہی کے انوار تجلیات کے پردوں اور القاب و نام کی کثرتوں سے چھٹکارا پا جاتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے حضور میں ان کا حال اس قرآنی آیت کے مصداق ہوتا ہے کہ کیا آپ کے رب کی یہ بات آپ کی حقیقت شہادت کے لئے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے۔ یہ گروہ مخلوق کو خالق کا آئینہ سمجھتے ہیں یا خالق کو مخلوق کا آئینہ اور اس سے بالاتر مقام ہے۔ احدیت ذات میں فنا ہونا۔

پس جو کوئی اس مرتبہ پر فائز ہوگا، حق تعالیٰ اسے تعینات کے مراتب سے علیحدہ کر کے تنہا کر دیتا ہے اور اسے عقل و ادراک کی قید سے رہائی دے دیتا ہے، اور وہ پھر کشف وشہود ے اس کے ادراک و وقوف تک پہنچتا ہے۔ آخر میں آپ نے کہا حق بات تو یہ ہے کہ عروہ میں اس بات کی تردید یا نفی میں جو بحث بھی کی گئی ہے، اس کے دلائل نہ تو مدلل وقاطع ہیں اور نہ ہی صحیح نہج پہ کی گئی ہے۔

علاؤ الدولہ سمنانی کا جواب:

عبدالرزاق کاشانی کا خط جب علاؤ الدولہ کو ملا تو انہوں نے اس کی پشت پر لکھ کر ارسال کیا۔ جیسے سورۃ انعام میں آیا ہے کہ ''آپ کہیے اللہ پھر ان کو ان کے مشغلہ میں بیہودگی کے ساتھ لگا رہنے دیجئے۔ دین الٰہی کے بزرگوں راہ حق و یقین پہ چلنے والے سالکوں نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ معرفت ذات باری تعالیٰ سے وہی بہرہ مند ہوسکتا ہے جو رزق حلال کھائے اور صدق گفتار کو اوڑھنا بچھونا بنائے، اگر یہ دونوں باتیں مفقود ہوں تو پھر ان تمام لغویات وخرافات سے کیا حاصل؟ اس کے بعد آپ نے جو کچھ شیخ نور الدین عبدالرحمٰن اسفرائینی سے روایت کی ہے۔ سو عرض ہے کہ میں بتیس سال تک ان کی صحبت سے مشرف ہوا لیکن یہ بات کبھی ان کی زبان سے نہ سنی، بلکہ انہوں نے ہمیشہ ابن عربی کی تصنیفات کے مطالعہ سے منع فرمایا۔ اے عزیز! میں اپنے فارغ اور سرخوش اوقات میں حسب توفیق ''فتوحات مکیہ'' پہ حواشی لکھتا تھا۔ جب میں ان کی بتلائی ہوئی اس تسبیح پر پہنچا جس میں وہ کہتے ہیں ''پاک ہے وہ ذات جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین وہی ہے''۔ تو میں نے لکھا کہ ''خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرتا۔ اسے شیخ اگر تو سنے کسی آدمی سے جو یہ کہے کہ شیخ کا فضلہ عین شیخ ہے۔ تو تو اس سے درگزر نہیں کرتا بلکہ اس پہ ناراض ہوتا ہے پھر کیسے جائز ہے ایک عقلمند آدمی کیلئے کہ وہ منسوب کرے اللہ کی طرف اس قسم کا ہذیان۔ توبہ کر اللہ کے ہاں توبہ نصوح تاکہ تو نجات پائے اس ہلاکت خیز دلدل سے اور خوفناک اور سنگلاخ و ناہموار جگہ سے جس سے کہ دہریوں، نیچریوں اور یونانیوں کو بھی عار آتی ہے اور سلامتی ہو اس شخص پر جس نے ہدایت کی پیروی کی۔'' (۳۹)

تبصرہ:

دونوں کے خطوط کے معانی پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ عبدالرزاق کاشانی نے اولاً ان ذرائع اور وسائط پر گفتگو کی جن کے نتیجے میں عقل وشعور، قلب وروح ذات حق کی تجلیات کا ہر سو مشاہدہ کرتی ہے۔ پھر ذات حق میں فناء ہو کر استغراق کا مقام حاصل کرتی ہے۔ جبکہ علاؤ دولہ

سمنانی نے ان کے خط پر تنقید کی وجہ اس طرح کی سوچ گفتگو کو بے ہودہ اور فضول مشغلہ قرار دیا اور یہ کہا ہے کہ وہ خود شیخ اکبر کی کتابیں پڑھتے رہے اور فتوحات مکیہ پر حواشی بھی لکھنے شروع کیے۔ جب وہ اس عبارت ''پاک ہے وہ ذات جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین ہے'' پر اپنا تبصرہ کیا اور حواشی لکھنے بند کر دیے۔

شیخ اکبر کی اس عبارت کا مفہوم اس کی دوسری تصریحات کی روشنی میں کیا جا سکتا تھا۔ نیز لفظ عین کے معانی ہیں ''ما بہ القوام'' کا معنی بھی لیا جا سکتا تھا۔ اس کی جگہ شیخ علاؤ الدولہ نے بعینہ وہی ذات حق مراد لیا جس سے غلط فہمی پیدا ہوئی۔

ایک موقع پر حضرت گولڑوی نے اپنی مجلس میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے اور کاشانی صاحب کو حق پر قرار دیا ہے۔ (۴۰)

(۳) مجدد الف ثانی

شیخ احمد سرہندی المعروف مجدد الف ثانیؒ (م ۱۰۳۴ھ) ہندوستان کے بہت مشہور و معروف عالم اور ولی اللہ ہیں۔ ان کے عہد میں شہنشاہ جلال الدین اکبر کا دینِ الٰہی جس کے پس منظر میں بھگتی تحریک کا جوش کارفرما تھا کے شارحین کے اثرات کے ذیل میں وحدۃ الوجود کی افراطی تعبیرات کو دین الٰہی کی حقانیت کے لئے استعمال کرنے لگے۔ اس کے اندر تنزیہہ ذاتِ حق اور شرعی احکام کی ضرورت و اہمیت کو نظر انداز کیا گیا۔ مجدد الف ثانی نے وحدۃ الوجود کی افراطی تعبیرات کو چیلنج کیا اور ان کے رد کے لئے زبانی اور تحریری خدمات سرانجام دیں۔ آپ نے اپنے مکتوبات میں اپنے نظریات کی کامل طریق سے شرح وبسط کی ہے۔ آپ نے وحدۃ الوجود کے مقابلے میں ''وحدۃ الشہود'' کا نظریہ پیش کیا۔ دونوں کا مطلب اور فرق درج ذیل ہے:

''شیخ محی الدین ابن عربی کے نزدیک عالم بتمامہ اسماء اور صفات سے مراد ہے (جو اسماء و صفات خانہ علم کے اندر متمیز ہوئے) جنہوں نے ظاہر وجود کے آئینے میں خارج کے اندر نمود وظہور حاصل کیا ہے اور حضرت مجدد کے نزدیک عالم عدمات سے مراد ہے کہ جن عدمات کے اندر اسماء و

صفات و متقابلہ واجبی نے انعکاس کیا ہے اور خارج میں ایجاد حق کے ساتھ وہ عدمات بمعہ انعکوس کے وجود ظلی کے ساتھ موجود ہوئے ہیں۔ پس اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ عالم خارج میں وجود ظلی کے ساتھ موجود ہے جیسے کہ حق سبحانہ خارج میں وجود اصلی کے ساتھ موجود ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ان دونوں میں کیا فرق ہے ہم کہے گے شیخ اور ان کے تابعان نے وجود ظل کو متوہم سمجھا ہے اور وجود خارجی کی بو ان کے حق میں تجویز نہیں کرتے اور کثرت موہومہ یعنی موجودات ممکنہ کو وحدت موجودہ فی الخارج کا ظل کہتے ہے اور خارج میں ایک ہی واجب تعالیٰ کو موجود جانتے ہیں۔ حضرت مجدد علیہ الرحمہ چونکہ ظل کا وجود خارجی مانتے ہیں اور اس کو موجود فی الخارج کہتے ہیں لہذا ظل کو اصل پر حمل نہیں کرتے اور وجود اصلی کو ظل سے نفی کرتے ہیں۔ عالم کے لیے وجود ظلی ثابت کرنے پر حضرت امام ربانی اور یہ لوگ شریک ہیں اور متفق ہیں لیکن امام ممدوح وجود ظلی کو خارج میں موجود مانتے ہیں اور شیخ وغیرہ وجود ظلی کو صرف وہم و تخیل میں مانتے ہیں اور خارج میں سوائے احدیت مجردہ کے کسی چیز کو موجود نہیں مانتے۔ (۴۱)

۱۔ <u>وحدتِ وجود</u> یعنی ساری کائنات میں صرف ایک وجودِ حقیقی وجودِ باری تعالیٰ ہی موجود ہے اور باقی سارے وجود بصورت احوال اعراض اُسی وجود کے فیض سے قائم ہیں لہذا تمام مخلوقات میں وہی ایک وجودِ حقیقی کارفرما ہے۔ دراصل وجود کی وحدت ہے، کثرت نہیں ہے۔

۲۔ <u>وحدتِ شہود</u> یعنی تمام کائنات میں ایک ہی وجودِ حقیقی مشہود ہے۔ ایک ہی وجود عارف کو نظر آتا ہے جو کہ وجودِ باری تعالیٰ ہے لیکن وجود، کائنات کی ہر چیز کا الگ الگ ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے ہر چیز کو الگ الگ وجود عطا فرمایا ہے لہذا وجود تو بے شمار ہیں مگر چونکہ سب وجود اللہ تعالیٰ ہی کے عطا کردہ اور اسی ایک وجود کا عکس اور ظل ہیں۔ لہذا عارف کو سمجھ لینا چاہیئے کہ اگرچہ سب مخلوق کے وجود کثرت سے ہیں لیکن ان میں نظرِ بصیرت کو دکھائی دینے والا فیض اور وجود ایک ہی ہیں۔ توحید کی اس تعبیر کو وحدتِ شہود کہتے ہیں۔

مجدد الف ثانی نے نہ صرف وحدۃ الوجود کے مقابلے میں وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا

بلکہ وحدۃ الوجود کی فکر کی تشکیل میں کارفرما صوفیانہ شعور پر بھی تفصیلی گفتگو کی۔ لیکن ان سے یہ تسامح ہوا کہ انہوں نے وحدۃ الوجود کی افراطی تعبیر کو واقعی اور حقیقی وحدۃ الوجود قرار دیا اور اس کی ذمہ داری ابنِ عربی اور جامی جیسے اولیاء پر ڈالی کہ یہ لوگ تنزیہہ ذات کو ملحوظ نہ رکھنے والے اور احکامِ شرعی کی حقیقت کو نظر انداز کرنے والے ہیں۔ نیز سجدہ تعظیمی کے جواز کی سبیل مہیا کرنے والے ہیں۔ اسی بنا پر آپ نے ابن عربی کے متعلق مختلف آراء کا اظہار کیا ہے۔ کہیں ان پر طعن کی ہے کہیں انہیں مقبول بارگاہِ الٰہی کہا ہے آپ کی اس طرح کی خدمات پر مثبت ومنفی دونوں قسم کی بحثیں شروع ہوگئیں اور بعد والوں میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے درمیان فرق اور بالخصوص ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود آیا کہ کیا واقعی وحدۃ الوجود کا صوفیانہ نظریہ حلول کا درس دیتا اور تنزیہہ ذاتِ حق کو مجروح کرتا ہے؟

کچھ علماء اور صوفیاء مجدد صاحب کے نظریہ اور فکر کے دفاع میں کمر بستہ ہوئے اور اس نظریہ کو حق اور سچ ثابت کیا اور کچھ علماء وصوفیاء نے وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر اور اسکی حقیقت کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ابن عربی اور جامی کا دفاع کیا اور وحدۃ الوجود کے حقیقی اور اصلی نظریہ کو واضح کیا۔ آخر کار یہ بحث شاہ ولی اللہ تک پہنچی اور آپ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے دونوں نظریوں کو نزاع لفظی قرار دیا اور دونوں نظریات کو قریب تر کرنے کی کوشش کی۔ آپ نے مجدد الف ثانی کی خدمات کو سراہتے ہوئے کہا کہ ان کی تردید وحدۃ الوجود کی افراط پر مبنی تعبیر پر ہے اور ان کا یہ قول کہ ابن عربی نے یوں کہا ہے اُن کی ابن عربی کی کتب پر کامل نظر نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے تبصرے کے بعد یہ صورت حال مزید پیچیدہ ہوگئی بعد والوں نے معاملے کو سلجھانے کی بجائے جذباتی رنگ دیا۔ غلام یحییٰ کی کتاب ''کلمۃ الحق'' اور شاہ رفیع الدین کی ''دمغ الباطل'' یہی جذباتی انداز لیے ہوئے ہیں۔ یہ بحث چلتی رہی یہاں تک کہ پیر مہر علی شاہ صاحب کا زمانہ آگیا۔ آپ کو شاہ پور میں ایسی مجلس میں جانے کا موقع ملا جہاں اس مسئلہ سے متعلق دونوں کے درمیان نزاع ہوئی اور وہ جھگڑے کی صورت اختیار کرگئی۔ مزید آپ کے زمانے میں

ایک غالی وحدۃ الوجودی عبد الرحمٰن لکھنوی نے بتوں کو عین اللہ کہا اور اسکے ثبوت کے لئے کتاب ''کلمۃ الحق'' تحریر فرمائی تو حضرت گولڑوی نے وحدۃ الوجود کی اصل تعبیر کو واضح اور افراط کے قائل صوفیاء کا رد کیا۔ اس ذیل میں مجدد الف ثانی کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے ان کے بارے میں یوں تبصرہ کیا:

''مجدد الف ثانیؒ بزرگ ولی اور مقبول اہل اللہ ہیں لیکن ان کے ''مکتوبات'' میں جو لکھا ہوا ہے کہ ہم شیخ اکبر کی توحید سے اوپر گذر گئے ہیں اور شیخ کی توحید ہمارے طے شدہ مقامات سے ہے، اس میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مجددؒ صاحب کو شیخ کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعہ کی فرصت نہیں ملی۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی مکتوب مدنی میں ایسا ہی فرمایا ہے کہ مجدد صاحب نے تفصیلاً کتب شیخ کا ملاحظہ نہیں فرمایا۔ ورنہ ایسا نہ فرماتے۔ ہمارے اور شاہ ولی اللہؒ کے قول کی یہ دلیل ہے کہ توحید وجودی دو قسم کی ہے۔ اوّل وہ جو سالک کو اثنائے سلوک، بہ سبب ذہول ما سوی اللہ کے پیش آتی ہے اور اس میں استغراق عدم فرقِ مراتب اور اختلافِ احکام بحسب درجہ امکان کا موجب ہوتا ہے۔ اس مقام توحید کو حضرت شیخؒ ''فتوحات'' میں سالک کے نقصان سے نشان دیتے ہیں۔ دوم توحید کاملین ہے کہ انتہائے منازل میں، ذہول کے باعث نہیں بلکہ مشاہدات یقینیہ سے حاصل ہوتی ہے۔ شیخؒ توحید کی اس دوسری قسم والوں سے ہیں۔'' (۴۲)

نیز یہ بھی کہا: جن لوگوں نے حضرت الشیخؒ پر زبان تشنیع یا تکفیر کھولی ہے یہ باعث قلت علمی اور حضرت الشیخؒ کی تصانیف کو بالاستیعاب مطالعہ نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ حضرت الشیخ کا مذاق اس سے بہت اعلیٰ ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ کی شان میں ان کے مشرب سے کوئی قدح یا نقص لازم آتا ہو۔ پس جیسا کہ حضرت مجدد صاحب تنزیہہ ذات کے قائل ہیں حضرت شیخ نے بھی'' فتوحات'' میں متعدد مقامات امر مذکورہ کی تشریح وتصریح فرمائی ہے کہ **الحق الجمع بین التنزیہ والتشبیہ**۔ حضرت شیخ کا مقولہٗ مذکورہ اس آیہ کریمہ کا مصداق ہے: **لیس کمثلہٖ شیء انہٗ ھو السمیع البصیر**. یعنی تنزیہہ فی الذات اور تشبیہ فی الصفات۔'' (۴۳)

(۴) کیا وجود اور شہود نزاع لفظی ہیں:

حضرت گولڑوی نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نزاع لفظی ہونے پر تبصرہ کیا ہے اور اپنا واقعہ یوں بیان کیا ہے:

ایک دفعہ شہر قصور میں بھی ایسی ہی مجلس میں شامل ہونے کا اتفاق ہوا۔ جماعت نقشبندیہ کا جم غفیر کسی عرس کی تقریب پر جمع تھا۔ جب ان کو میری آمد کی خبر ہوئی، سب ملنے کے لئے آئے، اور ان میں سے ایک ذی علم شخص نے از خود تقریر شروع کر دی' جس کا خلاصہ یہ تھا کہ وجودیہ اور شہودیہ کے درمیاں دراصل کوئی اختلاف نہیں بلکہ محض نزاع لفظی ہے۔ یہ انہوں نے اپنی طرف سے نہیں کہا تھا بلکہ واقعی ایسی عبارتیں کتابوں میں موجود ہیں۔ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ وغیرہ نے ہر دو مشرب میں توافق بیان فرمایا لیکن چونکہ وہ از خود محرّک ہوئے تھے اس لئے میں نے بطور تحقیق، مخالفت کی طرز پر کہا کہ آپ کو ایسی گفتگو کرنا مناسب نہیں، کیونکہ اس سے اپنے شیخ کے حق میں سوء ادب لازم آتا ہے اور حضرت مجدد الف ثانیؒ آپ کے شیوخ میں سے ہیں۔ انہوں نے حیران ہو کر کہا کہ کس طرح سوء ادب لازم آتا ہے۔ میں نے جواب دیا کہ نزاع لفظی اس امر سے عبارت ہے کہ دو متخاصمین ذو معنی لفظ میں اختلاف کریں اور ہر ایک کی مراد دوسرا معنٰی ہو جبکہ فریق ثانی کی مراد سے ہر ایک بے خبر ہو۔ ایسا قلت تدبّر اور کم فہمی سے ہوا کرتا ہے۔ نیز کہا جاتا ہے کہ نزاع لفظی اہل تحقیق کی شان سے بعید ہے وہ لاجواب ہو کر رہ گئے جو کافی دیر تک ''وحدت الوجود'' کے مسئلہ پر گفتگو ہوتی رہی آخر میں نہایت شاکر اور محظوظ ہو کر رخصت ہوئے۔'' (۴۴)

وجود اور شہود کے درمیان اختلافی امور

حضرت گولڑوی نے برسوں ان نظریات کو ملاحظہ کیا اور ان کے درمیان موجود فرق کو بیان کیا۔

ا۔ وحدۃ الوجود کی اصطلاح کی تعبیر میں فرق

اکابر وجودیہ اور شہودیہ کا پہلا اختلاف اعیانِ ثابتہ سے متعلق اور اسکے ذریعے

وحدۃ الوجود کی تعبیر کے ساتھ ہے۔ اکابر شہود یہ مثل حضرت مجددؒ و مرزا جان جاناںؒ اور مولوی ثناء اللہؒ پانی پتی نے اپنی کتابوں میں لکھا کہ حضرت شیخؒ اس لئے وحدۃ الوجود کے قائل ہوئے ہیں کہ ان کے نزدیک اعیان ثابتہ، صور علمیہ سے عبارت ہیں اور علم عین ذات ہے فی الواقع ایسا نہیں بلکہ یہ حضرت شیخؒ پر الزام مالا یلزم ہے کیونکہ بناء وحدت الوجود کی عند الشیخؒ امر مذکور پر مرتب نہیں بلکہ تنزل پر مرتب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ علم کے تین معنی ہیں۔

(۱) ایک مصدری بمعنیٰ، دانستن اور یہ معنی عند الفریقین مراد نہیں ہے۔

(۲) دوم بمعنی حاضر عند المدرک یا حصول صورت الشیء فی العقل۔

(۳) سوم بمعنی منشاء انکشاف۔

حضرت شیخ نے اس تیسرے معنی کے ساتھ عین ذات کہا ہے، نہ کہ دوسرے معنی کے ساتھ جو کہ عبارت ہے صور علمیہ سے چنانچہ فرماتے ہیں۔ "العلم لیس تصور العالم" اور منشاء انکشاف عند الشیخ ذات حق وسبحانہٗ وتعالیٰ ہے اور بس' نہ کہ صور علمیہ' البتہ صورت علمی ممکن میں تو منشاء انکشاف ہوسکتی ہے واجب میں نہیں' ہاں اگر حضرت الشیخؒ صور علمیہ کے منشاء انکشاف کے قائل ہوتے تو ترتب امر مذکور کا قول ہی جائز ہوتا' حالانکہ ایسا نہیں۔

۲۔ ذات حق کی حقیقت کا مشاہدہ

حضرت مجدد صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ شہود حق سبحانہٗ وتعالیٰ کماھقہٗ باوجود لیس کمثلہٖ شیء ممکن اور جائز ہے کیونکہ تکالیف شاقہ اٹھانے کا مقصد یہی ہے اور حضرت شیخؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک عبد، عبد ہے۔ حق سبحانہٗ تعالیٰ، بحیثیت متجلی لہٗ متجلیٰ ہوتا ہے۔ یعنی دیکھنے والا بوقت رؤیت اپنی استعداد کے موافق اپنی صورت کو آئینہ حق میں مشاہدہ کرتا ہے نہ کہ ذات حق سبحانہٗ وتعالیٰ کو۔ ہاں دوسری صورت میں کہ رؤیۃ الحق بالحق ہو ممکن ہوسکتا ہے۔ نہ کہ رؤیت العبد بالحق۔

حضرت گولڑوی فرماتے ہیں کہ میرے خیال اور وجدان میں حق بجانب حضرت الشیخؒ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بخاری کی حدیث تحول فی الصور سے ظاہر ہے کہ قیامت میں حق سبحانہ

وتعالیٰ کا شہود، صورت معتقدۃ میں ہوگا اور متجلی لہٗ کے اعتقاد کو داخل ہوگا۔دنیا میں بھی اسی طرح سے ہے چنانچہ موسیٰ علیہ السلام کو حسب حیثیت خود ناری صورت میں تجلی ہوئی ۔ دوسروں کو اور صورت میں ۔علیٰ ھذا القیاس ۔اسی مذکور کا مؤید ہے سید الطائفہ حضرت جنیدؒ صاحب کا مقولہ ذیل کہ کسی سائل کے جواب میں کہ ما المعرفۃ؟ معرفت کیا ہے؟ آپ نے فرمایا۔'' لون الماء لون انا ئہ'' پانی کا رنگ پانی کے برتن کے جیسا ہوتا ہے یعنی حصول معرفت الٰہی بمقدار ظرف عارف ہے اور بس۔

۳۔ وحدۃ الوجود افضل ہے یا وحدۃ الشہود

مجدد صاحبؒ نے کہا ہے ہمارے شہود کا درجہ اہل وجود کے درجہ سے فائق ہے کیونکہ لاموجود الا اللہ بمنزلہ علم الیقین ہے اور لا مشھود الا اللہ بدرجہ حق الیقین ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ مبتدی کے لئے تو دونوں تعلیمیں برابر ہیں۔ کیونکہ وہ محض اپنے شیخ کی تقلید میں لاموجود الا اللہ یا لا مشھود الا اللہ کہتا ہے اور بس اور منتہی کے لئے لا موجود الا اللہ بھی بمرتبہ حق الیقین ہے نہ کہ علم الیقین کیونکہ وہ شہود سے کہتا ہے۔

۴۔ عالم کی حقیقت

عند الشیخؒ عالم من کل الوجود عین نہیں چنانچہ انہوں اس امر پر مواضع کثیرہ میں تشریح وتصریح فرمائی ہے۔ان کے نزدیک عالم کا تعلق حق سبحانہ وتعالیٰ کے ساتھ ایسا ہے جیسے آئینہ میں نظر آنے والی صورت کا تعلق ہے چنانچہ اس صورت کو نہ عین کہا جا سکتا ہے نہ غیر۔یہاں بھی ایسا ہی سمجھنا چاہئیے۔پس بعض متأخرین کلام میں جو عینیت محضہ مفہوم ہوتی ہے جس کی ایک مثال مولانا جامیؒ کی رباعی ہے:

ہمسایہ وہمنشین وہمراہ ہمہ اوست — در دلق گدا واطلس شہ ہمہ اوست

در انجمن فرق ونہاں خانہ جمع — باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

(ہمسایہ اور ہمنشین اور ہمراہ وہی ہے۔گدڑی میں فقیر اور ریشم میں بادشاہ وہی ہے۔کثرت کی مجلس

اور وحدت وجمع کے خلوتِ خانہ میں خدا کی قسم وہی ہے اور کوئی نہیں)

وہ مجاز اور تسامح پر محمول ہوگی کیونکہ حفظ مراتب عند القوم نہایت ضروری امر ہے۔ چنانچہ کہا ہے:

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

یعنی وجود کے ہر مرتبہ کا حکم علیحدہ ہے اس لئے حفظ مراتب کا لحاظ نہ کرنا بے دینی ہے۔ (ملفوظات مہریہ:۳۱۔۳۳)

اہل توحید شہودی بھی ایسا ہی کہتے ہیں کہ موجود حقیقی بجز ذات حق جہاں میں نہیں ہے۔حضرت مجددؒ ''مکتوبات'' میں اس طرح فرماتے ہیں کہ کائنات کی ہستی وہم وخیال ہے اور وہ اعتراض مذکور کو اس طرح رفع کرتے ہیں کہ حکمت الٰہی کے اقتضاء نے ہستی موہوم کو بروئے ترتب احکام بغرضِ انتفاع، منتفعین ان کے حالات ودرجات کے مطابق بود و وجود کے رنگ میں نمایاں کیا ہے تاکہ کارخانہ عالمین حسب ارادہ ربی جس نظام سے وہ چاہئے ظہور پذیر ہو۔(۴۵)

عالم کا وجود سے متعلق ہونا:

تمام اہل حق بلکہ اہل ملل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات وبالزمان مانتے ہیں اس پر متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہو کہ وجود کے ساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیا ہے اس کیفیت میں چار قول ہیں۔ایک علماء ظاہر کا، دوسرا بعض حکماء اسلام کا، تیسرا قائلین بوحدۃ الوجود کا،(جن کے مشہور رئیس شیخ اکبر ہیں)، چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں۔

اب ان چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصر اور حتی الامکان سلیس بیان کی جاتی ہے۔مگر تسہیل وتوضیح کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں ملحوظ ہوں۔جن سے سب اقوال پر کیفیات اتصاف بالوجود کے سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اس کی چار کیفیتیں متعلق محاذاۃ شمس کے ہیں۔بیان اس کا یہ ہے کہ آئینہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہو جاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف

ہوگیا نور آفتاب کا مغائر نہیں وہاں ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹا لیا جاوے تو وہ منور نہیں رہتا۔

۲۔ دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب سے مسخن ہوجاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہوگیا۔حرارت آفتاب سے مغائر ہے۔گو مستفاد حرارت آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹا لیا جاوے تب بھی وہ آئینہ مسخن رہتا ہے۔

۳۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہوچکا ہے کہ اس میں جو نظر آرہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے اور نہ اس کی شبح اور مثال ہے بلکہ محض وہم اور خیال ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند کرلے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اس میں کوئی شبح ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہوجاتی اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکرا کر آفتاب کی طرف لوٹتی ہے اور اس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے۔مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہے تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہونے سے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے تخیل ہونے کا مدار یہی انعکاس شعاع کا تھا اس لئے اب اس میں آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا۔

۴۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اس آئینہ کا سایہ اس کے مقابلہ میں زمین یا دیوار وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور وحرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مری فی المرأۃ کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے۔نور وحرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور غیر مستقل اور عکس مرئی کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔

پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ

کو مغائر حرارِ شمس اور آئینہ کی صفت منضمہ کہیں گے اور کیفیت ثالث میں عکس مرئی کو خیال محض کہیں گے اور اس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اس کو معدوم محض کہنا بھی صحیح ہوگا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگا اور کیفیت رابعہ میں ظل کو آئینہ کی شبح اور مثال کہیں گے اور یہ سب احکام ظاہر ہیں۔

ا۔علماء ظاہر کا نکتہ نظر:

علماء ظاہر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو ان کے ازمنہ میں اپنی قدرت وارادہ سے وجود حادث کے ساتھ متصف کر دیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد حدوثاً و بقاءً نہیں ہے کہ یہ تو خواص واجب سے ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اس کا ظل۔پس اس وجود سے وہ معدومات موجودات حقیقۃ ہوگئے۔پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف حرارت وسخونیت کے ساتھ کہ اتصاف تو حقیقی مگر آفتاب کا مفتقر اور حرارت آفتاب کا مغائر۔پس ان کے نزدیک وجود بھی کلی ہے اور موجود بھی کلی۔

۲۔حکماء اسلام کا نکتہ نظر:

بعض حکماء اسلام یوں کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے ماہیات ممکنہ کو موجود کرنا چاہا تو ان کو اپنے وجود کے ساتھ جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطا فرمادی اور کوئی جداگانہ وجود ان کو نہیں دیا پس وہ ماہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجود ہوگئیں۔پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف نور کے ساتھ کہ وہ نور جزئی حقیقی ہے۔جس کیساتھ آفتاب موصوف بالذات ہے اور آئینہ موصوف بالعرض۔پس نور جزئی حقیقی ہے اور منور کلی اسی طرح یہ لوگ وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور موجود کو کلی اور گو اس نسبت کی کنہ معلوم نہیں۔

۳۔اہل کشف کا نکتہ نظر:

ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کے لئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں۔نہ بایں معنی کہ وجود ان کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے ان کو ایک گونہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اس کے بعض وجود احکام معلوم ہوئے ہیں۔

اب آگے دو مذہب پر مختلف ہو گئے۔

ا۔شیخ اکبر کا مذہب۔

۲۔حضرت مجدد کا مذہب۔

شیخ اکبر کا نظریہ:

شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے۔ایک ذات مع اپنے اسماء وصفات کے۔دوسرے ان اسماء وصفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ وامکانیہ کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم الٰہی کا۔ان ہی اسماء وصفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق متصف ہے جو منشا ہے صدق قضیۂ ہو عالم کا دوسری حیثیت اس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہیں۔متجلی ومنعکس فرمایا۔تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ ان عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انہوں نے حلول کیا۔

محض ایک طرح کا وجود تخیلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا۔پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجود خارجی نہیں شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اس کا محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ

بمثالہ اوراس بناء پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عکس مرئی فی المرأۃ فی نفسہ وہم وخیال محض ہو۔اس کا کوئی مستقل وجودنہیں اور حقیقت اس کی وہی جسم محاذی ہے۔اسی طرح یہ حضرات کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو متجلی فرمانے سے اس میں جو عکس ونقوش محسوس ہونے لگے ان کا فی نفسہ کئی مستقل وجودنہیں۔خیالات محضہ ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت ان کی وہی اعیان ثابتہ ہیں۔یہ تحقیق ہے وجود یہ کے اس قول کی کہ عالم بتمامہ عبارت ہے۔اسماء وصفات سے جنہوں نے مرتبہ علم میں تمائز پیدا کر لیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کرلیا ہے

حضرت مجدد کا نظریہ:

حضرت مجدد کے نظریے کا خلاصہ یہ ہے سواس میں تو شیخ اکبر کے ساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ وجود حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی للممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء وصفات کے اور ان اسماء وصفات کے علاوہ مرتبہ عدم میں کچھ حقائق اعتباریہ تھے یعنی ان اسماء وصفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق میں معدوم ہیں جیسے علم کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں عجز وعلی ہذا پس یہ دو چیزیں ہوئیں، ایک کمالات کہ وہ وجود ذات ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں۔جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا۔ان کمالات کو ان عدمات پر متجلی فرمایا ان عدمات میں ان کمالات کی صورت منعکس ہوگئی اور اس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہوگئے کہ ان کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اور ان کی صورت یہ عکوس ہیں اور یہی حقائق ماہیات ہیں۔ممکنات کے اور چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء وصفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے۔اور بوجہ ان میں انعکاس کمالات کے عدمات محضہ بھی نہیں رہے لہٰذا ان کا وجود نہ حقیقی ہے لانحصار الوجود الحقیقی فی الحق سبحانہ وتعالیٰ اور نہ خیالی محض ہیں کما کان فی مذہب الوجود۔ورنہ عینیت نقائص کی کمالات کے ساتھ لازم آئے گی۔

پس ان عدمات کا وجود جب نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونوں کے بین بین ہے اس کو وجود ظلی

کہتے ہیں ۔ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ ذی ظل کے غائب ہونے سے تو غائب ہو جاتا ہے۔مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔پس ان کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا میں اس آئینہ کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ میں ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت اس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل وصورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے۔کیونکہ اگر وہاں دھوپ نہ ہو تو یہ شکل خاص پیدا نہ ہو۔(۴۶)

وحدۃ الوجود پر اعتراضات:

وحدۃ الوجود پر درج ذیل اعتراضات کیے جاتے ہیں۔

ا۔حلول:

وحدۃ الوجود پر بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس سے ذات حق کا مخلوق سے حلول لازم آتا ہے۔جیسا کہ سابقہ معلومات سے ظاہر ہے کہ وجودیہ اس کے قائل نہیں۔ ذیل میں شیخ اکبر کا نکتہ نظر بیان کیا جاتا ہے۔

آپ حادث وقدیم عبد و معبود کو ہرگز متحد نہیں سمجھتے تھے۔نہ حلول کے قائل تھے۔آپ کی عمر کی آخری دور کی کتاب فتوحات مکیہ باب ۳۶۹ میں ہے **"فالوجود الحادث والقدیم مربوط بعضه ببعض ربط الاضافة والحکم لا ربط العین"** یعنی حادث مخلوق اور خالق قدیم کا آپس میں معنوی تعلق ہے عینی اور خارجی نہیں۔

باب ۳۵۱ میں ہے **"فالرب رب والعبد عبد فلا تغالط ولا تخالط"** رب تعالیٰ ہی رب ہے اور بندہ بندہ ہی ہے مغالطہ مت کھا اور خلط ملط نہ کر۔

امام عبدالوہاب شعرانی نے الیواقیت کے حاشیہ پر یہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت شیخ کی طرف حلول واتحاد منسوب کرنا افتراع ہے۔

"وما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد وما قال بالحلول الا اهل الجهل والفضول"

ہمہ اوست کی یہ تعبیر کہ حق تعالیٰ نے تمام چیزوں میں حلول فرمایا ہے یا تمام اشیاء ذات حق سے متحد ہیں بلا شبہ خلاف شرع ہے اور اس سے صوفیائے کرام کا دامن صاف ہے۔اگر ہمہ اوست کی یہ تعبیر ہو کہ تمام اشیاء صفاتِ الٰہیہ کے مظاہر ہیں۔جیسے آئینہ دیکھنے والے کی صورت کی

صفات آئینہ میں ظاہر ہوتی ہیں لیکن نہ تو وہ آئینہ میں حلول کئے ہوئے ہوتا ہے اور نہ اس سے متحد۔ اس تعبیر کو عارف رومیؒ نے اپنے ایک شعر میں یوں سمویا ہے:

؎ چوں توں در آئینہ خانہ می روی گرچہ یک باشی تو صدہا می شوی

یعنی جیسے آئینہ خانہ میں ایک ذات ہر آئینے میں نظر آتی ہے۔سب اس کا عکس اور پرتو ہوتا ہے وہ خود بعینہٖ ہرگز نہیں ہوتا۔

چنانچہ حضرت گولڑوی ایک سوال کے جواب میں کہتے ہیں۔ہمہ اوست میں او کا مرجع حق سبحانہٗ وتعالیٰ من حیث الذّات نہیں بلکہ من حیث الظہور ہے کما صرح بہ الشیخ الاکبر رضی اللہ عنہ مرارا فی الفتوحات مانتے ہیں کہ وہ من حیث الظہور ظاهر و متجلی فی المظاهر۔(۴۷)

کوئی چیز تنزل کے وقت اپنی حقیقت سے جدا اور خارج نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی قدح اور نقص عائد ہوسکتا ہے۔ چنانچہ جبریل کا دحیہ کلبی کی صورت میں تنزل اور آیۃ فَتَمَثَّل لها بشراً سویّا اس کی مؤید اور نیز آیۃ قَالَ اِنّمَا اَنَا رَسُوْلُ رَبِّکِ اور آیۃ یا مُوسیٰ اِنِّی اَنَا اللّٰہُ رَبُّ العٰلمِیْنَ۔اگر ایسا نہ ہوتو حمل غیر صحیح اور ناممکن ہوگا۔(۴۸)

ہم اس عقیدہ کے حق میں کہ عالم بہ نسبت حلول نہیں بلکہ من حیث المجموع صورت ذات مع الصّفات ہے، بارگاہ نبوت میں حضرت جبریلؑ کے متمثل بدحیہ کلبی ہونے کے وقت اصح الروٴیتین کو شاہد لاتے ہیں۔دیکھئے یہاں قوم کو دحیہ کلبی نظر آتے تھے اور آنحضرت ﷺ فرماتے کہ یہ جبریلؑ ہیں۔حالانکہ نہ تو یہاں جبریل دحیہ کلبی میں حلول کئے ہوئے تھے اور نہ یہ کہ جبرئیل بھی ہو اور دحیہ کلبی بھی بلکہ جبریل علیہ السلام اپنی حقیقت ملکیہ پر باقی رہتے ہوئے بھی عالم شہادت میں بصورت دحیہ کلبی متمثل ہوئے۔ظاہر ہے کہ اس روٴیت میں سے صحیح ترین روٴیت حضور علیہ السلام کی رویت ہے کہ "ذاک جبریل"(یہ جبریل ہیں)

امام عبدالغنی النابلسی نے اس نقطہ کو یوں واضح کیا:

حلول کی شرط یہ ہے کہ دو وجود ہوں۔جس میں ایک دوسرے میں حلول کرے اور یہاں دو وجود نہیں ہیں بلکہ ایک وجود ہے اور کچھ تقادیر عدمیہ ہیں جو وجود واحد سے صادر ہوئی ہیں ان

تقادیر کا نام مخلوقات اور حوادث رکھا گیا ہے۔(۴۹)

ذات حق جس طور سے اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبداء ہیں اسی طرح تجلی اسمائی کے اعتبار سے ان کے احکام و آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبداء ہے۔ مبداء اور ذوی مبداء کے بیچ ایک نسبت بلکہ معیت اور مقارنت موجود ہے لیکن یہ مقارنت اسی طرح کی نہیں ہے جو عرض اور عرض، عرض اور جوہر اور جوہر اور جوہر کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ مقارنت ہے جو مبداء کو ذی مبداء کے ساتھ ہوتی ہے جس میں حیز و مکان اور موضع و محل کی کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ مجرد تاثیر اور تاثر کی نسبت ہے اور اس تاثیر سے مقصود حق تعالیٰ کا احاطہ قیومی ہے جو اشیاء و اعیان اور ان کے رنگا رنگ ظہور اور مختلف آثار و احکام کو محیط ہے۔(۵۰)

مشہور محدث و صوفی شیخ ابراہیم کورانی نے اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ''تنبیہ العقول علی تنزیہ الصوفیۃ عن اعتقاد التجسیم والعینیہ والاتحاد والحلول'' رکھا ہے۔ اس رسالہ میں تجلی کے ساتھ ظہور کرنے میں اور حلول میں فرق واضح کیا ہے۔ کہ حلول عقیدہ مشرکین ہے اور ظہور بالتجلی من غیر التقید بالمادۃ والصورۃ والمکان، یہ عقیدہ اہل حق ہے۔(۵۱)

حلول و اتحاد کی نفی کے بارے میں اس تمام صراحت اور اس عبارت کے بعد بڑی حیرت کی بات ہے کہ ان کے بعد نقاد اور بدگوان پر حلول و اتحاد کی تہمت لگاتے ہیں۔ کبھی تو یوں لگتا ہے کہ ان لوگوں نے ابن عربی کی کتابوں کو مکمل غور و خوض سے پڑھا ہی نہیں اور شاید بعضوں نے تو ان کی تحریرات کی طرف رجوع کرنے کی زحمت تک گوارہ نہ کی اور فقط دوسروں سے سنی سنائی بات یا ان کے عقائد کے اظہار کو سند مان لیا۔

۲۔ اتحاد:

اکثر آدمی حضرت الشیخؒ کی عبارت: اوجد الاشیاء وھو عینھا سے وہم میں پڑے ہیں اور اس عبارت سے خالق و مخلوق کا اتحاد سمجھ کر حضرت الشیخؒ پر ناحق زبانِ تکفیر و تشنیع دراز کرتے ہیں، حالانکہ حاشا وکلا ازروئے تحقیق حضرت الشیخؒ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے، کیونکہ لفظِ عین کے

دو معنیٰ ہیں۔ایک یہ کہا کہا جا تا ہے کہ یہ چیز اپنی عین ہے یعنی بطریق حمل اوّلیٰ چنانچہ الانسانُ انسان'' اور دوسرا معنیٰ عین کا یہ ہے کہ ما به القوام یعنی وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز کا قیام ہو۔ یہاں یہی معنیٰ مراد ہے۔نہ معنی اول پس وهو عینها کا یہ معنیٰ ہے کہ اگر واجب کا تعلق مخلوقات سے قطع نظر کیا جائے تو مخلوق کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں کیونکہ مخلوق از قسم ممکن کے ہے اور ممکن کا وجود وعدم یکساں ہوتا ہے۔(۵۲)

اس کی وضاحت میں حضرت گولڑوی نے کہا کہ میں نے ایک کتاب میں دیکھا کہ ایک شخص مجددی کہتا ہے کہ میں ایک روز حضرت سلطان العاشقین محبوب الٰہیؒ صاحب کے مزار مقدس پر مراقب ہوا۔کیا دیکھتا ہوں کہ آں سلطانؒ برزخ یعنی عالم مثال میں ''فتوحاتِ مکیہ'' و فصوص الحکم'' کا درس دے رہے ہیں۔میں نے حضرت الشیخؒ کی عبارت ذیل اوجد الاشیاء وهو عینها (اس نے ایجاد فرمایا اشیاء کو اور وہ خود ان کا عین ہے) پیش کر کے عرض کیا کہ اس عبارت سے خالق ومخلوق کا اتحاد مفہوم ہوتا ہے۔حضرت موصوف نے جواب میں قدرے تامل فرمایا۔ناگاہ حضرت الشیخؒ کی روح مبارک نے متجلی ہو کر افادتاً فرمایا۔کہ آپ جواب میں کیوں نہیں فرماتے کہ میں نے وهو عینها (وہ خود ان کا عین ہے) کہا ہے نہ کہ هی عینه (اشیاء اللہ تعالیٰ کا عین ہیں) تاکہ نقص لازم آتا۔(۵۳)

۳۔کیا عالم عین ذات حق ہے؟

پس تمام عالم کمال اسمائی کا ظہور ہے اس کو ایک جملے میں یوں ادا کر سکتے ہیں ''حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء، اشیاء موجود بوجود حقیقی حق'' مظہر کا ظہور مظاہر میں تین قسم پر ہوتا ہے۔

۱۔ ظہور مجرد کا مجرد میں جیسے حق تعالیٰ کی ذات واحد کا ظہور اسمائے کثیرہ الٰہیہ میں۔

۲۔ ظہور مجرد کا مادہ میں جیسے ظہور روح کا جسم کے اجزائے کثیرہ میں۔

۳۔ ظہور مادے کا مادہ میں جیسے ظہور شخص واحد کا مرایائے مختلف الوان میں۔

ان تینوں مثالوں میں مظہر میں تغیر اور تبدل، تجزی و تبعیض، حلول و اتحاد کا تصور بھی ہے۔

حق تعالیٰ عالم کا لاعین ولا غیر ہے:

ظاہر (حق) تمام اعتبارات سے مظہر (خلق) کا عین نہیں اور نہ ہی جمیع اعتبارات سے اس کا غیر ہے۔ وہ من وجہ عین خلق اور من وجہ غیر خلق ہے۔ اس کی مختصر تشریح درج ذیل ہے۔

ا۔ غیریت محضہ:

اگر عبد و معبود میں غیریت ولغوی و حقیقی ذاتی قرار دیں اور عینیت کو وہمی و مجازی۔ جیسا کہ ایجادیہ اور بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ تو ماننا پڑے گا کہ عبد و معبود میں وہی نسبت ہے جو تخت اور نجار میں۔ یا تصویر اور مصور میں پائی جاتی ہے۔ اور عبد اور رب میں معیت اور ارتباط کا انکار کرنا پڑے گا جو کہ کتاب وسنت کا انکار ہے۔ یہ شرعاً باطل اعتقاد اور شرک فی الوجود ہے جو قرب حق سے باز رکھتا ہے۔

۲۔ عینیت محضہ:

یعنی عبد اور رب میں نسبت عینیت لغوی اور حقیقی ذاتی ہے۔ یعنی ذات بندہ اور ذات رب دونوں ایک ہیں۔ عینیت صرف وجود کی نہیں بلکہ ذات کو بھی عینیت ہے اور غیریت محض وہمی و مجازی ہے۔ یہ زنادقہ اور ملاحدہ کا مسلک ہے۔ اس کی روح سے عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو کہ زید اور اس کے اعضاء میں۔ موم اور اس کے مختلف اشکال میں ہے۔ یا دریا اور اس کے گونا گوں امواج میں ہے۔ کچھ صوفی اور پکے مواحد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیتے ہیں اور ان کو جملہ اعتبارات سے درست بھی سمجھتے ہیں۔

اس قسم کی غلطی کی وجہ یہ ہے کہ اس نظریہ کے بعض مقامات مبہم بیان کیے گئے ہیں اور کچھ کاملین نے حالت مستی میں ایسے اشعار وغیرہ کہہ دیے ہیں جن سے ناقص الفہم لوگ عبد اور رب کی عینیت حقیقی مراد لینے لگے۔ جیسے

ہمسایہ و ہمنشین و ہمراہ ہمہ اوست	در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق ونہاں خانہ جمع	باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

(ہمسایہ اور ہمنشین اور ہمراہ وہی ہے۔ گدڑی میں فقیر اور ریشم میں بادشاہ وہی ہے۔ کثرت کی مجلس اور وحدت وجمع کے خلوتِ خانہ میں خدا کی قسم وہی ہے اور کوئی نہیں)

لیکن درحقیقت ان تمام مقامات میں ذات سے مراد وجود حق ہے اور عینیت سے مراد یہ ہے کہ سب اشیاء میں ایک ہی وجود حق کا ظہور ہے نہ کہ تمام اشیاء خود ذات حق ہیں۔ یعنی عالم خارجی یا اعیان خارجیہ جو کہ اعیان ثابتہ کے ظل ہیں اس کے دو اعتبار ہیں

۱۔ من حیث الحقیقت والوجود:

یعنی از روئے وجود وحقیقت سب خدا کا عین ہیں۔ اس لحاظ سے کہ حق تعالیٰ نے خود اپنی صفت نور کے ذریعے صورت مظاہر ممکنات میں ظہور فرمایا ہے۔

۲۔ من حیث التعین والتشخص:

یعنی تمام مخلوق کو ان کی صور علمیہ الٰہیہ کے مطابق اپنی قدرت کاملہ سے مادی وجود خارجی اور مختلف اشکال میں پیدا فرمایا ہے اس اعتبار سے اشیاء کو ممکن وخلق کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہر شے غیر حق ہے۔ (۵۴)

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ فیض احمد فیض، مولانا مہر منیر، ۹۳، گولڑہ شریف اسلام آباد، دسمبر ۲۰۰۶ء

۲۔ قاضی جاوید، پنجاب کے صوفی دانشور، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۰۵ء

۳۔ رازی، فخر الدین، المبادث المشرقیۃ، ۱:۹۷، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ھ، ۱۹۹۰ء
جرجانی، سید محمد شریف، شرح المواقف، ۲/۷۷، منشورات الشریف الرضی، ایران
قم، ۱۳۷۰ھ؛ تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ۱:۲۹۵ منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ھ، ۱۹۸۹ء

۴۔ تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ۱:۲۹۷

۵۔ خیر آبادی، فیض حق، الروض المجود، ۲۴، مفید الاسلام، حیدر آباد دکن، ۱۳۱۳ھ

۶۔ شرح المقاصد، ۱:۳۲۲

۷۔ النابلسی، عبد الغنی بن اسماعیل، کتاب الوجود، ۲۷-۲۸، دار الکتب العلمیہ بیروت، ۱۴۲۴ھ، ۲۰۰۳ء

۸۔ قاضی عبد النبی، دستور العلماء، ۳:۴۴۳، دار الکتب علمیہ، بیروت، ۱۴۲۱ھ

۹۔ محسن جہانگیری، ڈاکٹر، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ۲۵۱، مترجم ادارہ ثقافت اسلامیہ
لاہور، اکتوبر ۱۹۹۹ء

۱۰۔ ملا صدر الدین شیرازی، تلخیص اسفار، ۱:۱۰

۱۱۔ جامی، عبد الرحمٰن، الوائح مترجم ۳۱، تصوف فاؤنڈیشن لاہور ۱۴۲۰ھ
مہر علی شاہ، سید، تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۸۰، گولڑہ شریف اسلام آباد ۱۹۹۷ء

۱۲۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، ۳:۵۳۵، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۷ء

۱۳۔ محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ۲۵۱

۱۴۔ کتاب الوجود، ۱۳۶

۱۵۔ الروض المجود، ۲۸

۱۶۔ مہر علی شاہ، ملفوظات مہریہ، ۱۹، گولڑہ شریف اسلام آباد، ۱۹۹۷ء

۱۷۔ ملفوظات مہریہ، ۲۳-۲۴

۱۸۔ میاں علی محمد خان، شرح وحدۃ الوجود و شہود، ۸، پاکپتن شریف منٹگمری
۱۹۔ مہر منیر، ۵۱۳
۲۰۔ نصیر الدین نصیر، سید، رارسم منزل، ۱: ۱۷۵-۱۷۶، گولڑہ شریف اسلام آباد، ۲۰۰۶ء
۲۱۔ نعمت علی چشتی، قانون سیر الی اللہ، ۱۶، فیروز والہ، امامیہ کالونی شیخوپورہ ۲۰۰۹ء
۲۲۔ قانون سیر الی اللہ، ۱۶-۱۷
۲۳۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۸۴-۸۶
۲۴۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۹۸
۲۵۔ مہر یہ منیر، ۵۱۳
۲۶۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۴
۲۷۔ تحقیق الحق، ۵
۲۸۔ مہر منیر، ۵۱۶-۵۱۷
۲۹۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۹
۳۰۔ ایضاً، ۹۸
۳۱۔ ایضاً، ۱۰۳
۳۲۔ ابن عربی، فصوص الحکم، فص اسحاقی، ۱۱۵، مترجم نذیر سنز لاہور
۳۳۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱
۳۴۔ قرآن اور تصوف، میر ولی الدین، ڈاکٹر، سٹی بک پوائنٹ کراچی
۳۵۔ مہر علی شاہ، پیر، ملفوظات مہریہ، گولڑہ شریف اسلام آباد، ۱۹۹۷ء
۳۶۔ ندوی، محمد حنیف، عقلیات ابن تیمیہ، ۳۲۷-۳۲۹، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۲۰۰۱ء
۳۷۔ مہر منیر، ۱۴۲
۳۸۔ حم السجدہ، ۴۱: ۵۳-۵۴
۳۹۔ مولانا جامی، نفحات الانس، ۴۸۸-۴۸۹، نفحات الانس، تہران، ۱۳۳۷ھ
۴۰۔ مہر علی شاہ، ملفوظات مہریہ، ۱۶
۴۱۔ میاں محمد علی خان، شرح وحدۃ الوجود و شہود، ۱۷-۲۱ پاکپتن شریف منٹگمری
۴۲۔ ملفوظات مہریہ، ۱۳۲

۴۳۔ ملفوظات مہریہ، ۱۷

۴۴۔ ایضاً، ۱۲-۱۳

۴۵۔ ایضاً، ۱۳۲

۴۶۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، نوادر النوادر، ۴۴۲-۴۵۰، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۵ء

۴۷۔ نصیر الدین نصیر، راہ رسم منزل ہا، ۱۷۹

۴۸۔ ملفوظات مہریہ، ۲۵

۴۹۔ کتاب الوجود، ۱۰۰

۵۰۔ محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ۵۵۸

۵۱۔ شاہ رفیع الدین، دمغ الباطل، مقدمہ مولانا عبدالحمید سواتی، ۳۴، مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۱۹۷۶ء

۵۲۔ ملفوظات مہریہ، ۸-۹

۵۳۔ ملفوظات مہریہ، ۱۱

۵۴۔ نعمت علی چشتی، مولانا، قانون معرفت، ۴۴-۴۸، فیروز والہ شیخوپورہ