ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رومی اور مسئلہ وحدت وجود

وحدت وجود کا مسئلہ صدیوں سے حکماء صوفیا اہل کلام اور اہل ظواہر تمام طبقوں میں معرکہ خیز رہا ہے۔ یہ مسئلہ محض دینی زندگی کے اندر سے نہیں ابھرا اسلامی اور دینی زندگی توحید اسلام میں خالص ترین صورت میں موجود تھی نہ رسول کریم نے اس کو کوئی اہم مسئلہ بنایا اور نہ صحابہ کرام ؓ اس بحث میں پڑے۔ اسلام کا مقصد توحید کی تبلیغ تھی:۔ لا الٰہ الا اللہ' اللہ کے سوا زمین و آسمان میں یا ماورائے ارض و سما کوئی دوسرا معبود نہیں فقط اسی ایک معبود کی عبادت کی جائے اسی کو رب اور خالق اور مالک جزا و سزا یقین کیا جائے، اسی کی طرف یکسو ہو کر رخ کیا جائے نہ فطرت کے مظاہر کی پرستش کی جائے۔ اور نہ انسان ایک دوسرے کو من دون اللہ ارباب بنائیں۔ خالق ایک ہی ہے جو مخلوق کو عدم سے وجود میں لاتا اور پھر جسے چاہے وجود سے عدم میں واپس لے جاتا ہے، انسان اپنی مرضی کو اسکی مرضی سے ہمکنار کر کے سعادت دارین حاصل کر سکتا ہے۔ خالص اسلامی توحید یہی تھی اور اسلام کا یہ دعوٰی تھا کہ یہی دین قدیم دین قیم اور دین مستمر ہے۔ ہر نبی کی تعلیم کا مقصد اصل میں یہی تھا۔ شرائع و ضوابط کا اختلاف مرور ازمنہ اور تغیر احوال سے ظہور میں آتا رہا۔ لیکن شعائر اور طریق عبادت کا فرق فروعی ہے۔ جہاں توحید ہے وہاں سب کچھ ہے اور جہاں توحید نہیں وہاں تمام ظواہر بے مغز چھلکا ہیں۔

وحدت وجود کا مسئلہ وہاں پیدا ہوا جہاں دین، یا علم کلام اور فلسفے کی آمیزش ہوئی۔ ہندوؤں میں اس مسئلے نے ویدانت کی صورت اختیار کر لی جس کے اندر خدا یا الیشور ایک اعتباری مظہری اور اضافی تصور بن گیا، وہ ہستی مطلق نہ رہی، ویدانت نے یہ تعلیم دی کہ ہستی مطلق ایک ذات بحت ہے جو صفات سے معرا ہے، نرگن برہم ہی اصل ہستی ہے اس میں خالقیت کی صفت بھی نہیں جس کو مخلوقات کہتے ہیں وہ فریب نظر اور وہم کی آفرینش ہے عالم انفس و آفاق تمام مایا ہے جس کی کچھ حقیقت نہیں۔ روح انسانی کی انفرادیت سب سے بڑا دھوکا اور ہر قسم کے فریب کا ماخذ ہے اصل وجود ایک ہی ہے جس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ آتما کو اگر صحیح عرفان ہو جائے تو اس کو معلوم ہو کہ وہ پرماتما کے سوا کچھ نہیں۔ سمندر کے علاوہ موج و حباب کا کوئی وجود نہیں۔ یہ لا الٰہیت کا نظریہ ہے جس کا قدم الا اللہ کی طرف نہیں اٹھتا۔ اس میں نفی مسلّم ہے اور اثبات موہوم۔ ذات بے صفات کے سوا باقی سب کچھ معدوم۔ شنکر اچاریہ جو ویدانت کا سب سے بڑا مفسر ہے اس کا نظریہ یہی ہے۔ بدھ مت بھی اسی لاموجودیت اور لاکونیت کی تبلیغ ہے

بدھ مت میں کہیں خدا کا تصور نہیں، نفسی مظاہر اور طبیعی مظاہر سب آرزوئے حیات کی پیداوار ہیں نہ نفس کی کچھ حقیقت ہے اور نہ آفاق کی۔ آرزوئے حیات کی نفی کے بعد یہ ناپید ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کی ہستی سیمیائی ہے، صبح معرفت کے طلوع ہونے کے بعد وہ معدوم ہو جاتے ہیں ؎

یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود　　صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا　　غالب

یونانی فلسفہ ترقی کرتے کرتے سقراط اور افلاطون کے نظریۂ علم و وجود تک پہنچا کہ ہستیٔ مطلق عقل کل ہے جو کلی تصورات کا ایک وجدانی نظام ہے۔ یہ کلی تصورات جنہیں مثل افلاطونی یا اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ایک ابدی حقیقت ہیں یہ کسی نفس کے تصورات نہیں بلکہ علی الاطلاق سرمدی طور پر موجود ہیں ان سے خارج میں عدم ہی عدم ہے، لیکن عدم میں یہ انفعالی استعداد ہے کہ وہ اعیان ثابتہ میں سے کسی عین یا تصور کو عارضی طور پر اپنا لیتا ہے جس سے کوئی شے موجود ہو جاتی ہے۔ ہر ایک وجود میں عدم اور کسی عینِ ثابت کی آمیزش ہے وجود حقیقی عقلی تصورات ہی کا ہے جو عدم کے آئینے میں صورت پذیر ہوتے ہیں۔ موجودات محسوسہ معقولات کا سایہ ہیں، عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ عدم آمیختہ موجودات میں سے اپنے اعیان کی شناخت کرے۔ اسلامی توحید کا عنصر نہ سقراط نہ افلاطون کے ہاں ملتا ہے اور نہ ارسطو کے ہاں۔ یہ فلسفہ ترقی کرتے کرتے فلاطینوس اسکندر رومی تک پہنچا جسے مسلمان مؤرخ افلاطون ثانی کہتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے لئے اہل مغرب جدید افلاطونیت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ ہستی مطلق نور مطلق ہے جو ماورائے روح و نفس اور ماورائے عقل و ادراک ہے اس پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ تمام رنگ اسی سے نکلتے ہیں لیکن وہ خود بے رنگ ہے، تمام صفات درجہ بدرجہ اس سے سرزد ہوتے ہیں لیکن وہ اپنی ذات میں کسی صفت کا حامل نہیں اس نور کا اشعاع ازلی ہے۔ یہ نورِ ازلی بے شعور اور بے ارادہ ہے اس نور میں اپنے مرکز سے پھیلتے ہوئے درجہ بدرجہ تنزل ہوتا ہے۔ ان تنزلات میں جو چیز مرکز نور سے اقرب ہے وہ نسبتاً افضل ہے۔ جو چیز نور سے جتنی دور ہے وہ حقیقت ازلی سے اسی قدر مہجور ہے۔ اس سے قریب ترین عقل کل ہے اور بعید ترین مادۂ محض ہے جسے ظلمتِ مطلقہ کہہ سکتے ہیں اور جو عدم کے مساوی ہے۔ انسان کا انفرادی نفس انہی تنزلات کے ایک درجے میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کی آفرینش صاحبِ مقصد مشیت نے بالارادہ نہیں کی۔ ارادے اور مقاصد تنزلات کی پیداوار ہیں۔ اس لئے ذاتِ بحت یا ہستی مطلق کے اندر ان کا وجود نہیں۔ حقیقی وجود ایک ہی ہے جس سے تنزلات میں ہر درجہ اور ہر شے کی حقیقت اتنی ہی ہے جتنا کہ اس کو نورِ ازلی سے حصہ ملا ہے۔ جس طرح سورج کی کسی کرن کا وجود بالذات اور مستقل نہیں اسی طرح تنزلات کے کسی درجے میں بھی کوئی شے مستقل انفرادی وجود نہیں رکھتی۔ وحدتِ وجود کا یہ نظریہ مسلمانوں کے ہاں بھی فلسفۂ تصوف کا ایک اہم جزو بن گیا اور مغرب میں عیسوی تصوف پر بھی اس نے پائیدار نقوش چھوڑے ہیں۔ یہ نظریہ ویدانت اور بدھ مت کے نظریۂ وجود سے الگ ہے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو کی

تعلیم کو بھی پیچھے چھوڑ گیا ہے۔ جہاں عقل کل ہی ایک ابتدائی اور انتہائی حقیقت ہے فلاطینوس کے ہاں ہستی مطلق ماورائے عقل ہے۔

وجود کی وحدت ضروری نہیں کہ عقل کی وحدت یا خدا کی وحدت ہی کے ساتھ وابستہ ہو۔ یونانی فلسفے کا آغاز یہاں سے ہوا کہ تمام موجودات کی اصلیت پانی ہے اور جو کچھ ہے وہ پانی ہی کی ایک مبدل صورت ہے۔ اس کے بعد دوسروں نے کہا کہ پانی نہیں بلکہ آگ ہے۔ افلاطون کے ہم عصر دیمقراطیس نے ذراتی مادیت کی بنا ڈالی کہ کائنات و حیات کی حقیقت مادہ ہے۔ جس کے اندر لاتناہی اجزائے لا یتجزیٰ ہیں انہیں اجزا کی بدلتی ہوئی ترکیبوں سے چیزیں بنتی اور بگڑتی ہیں۔ تمام کون و فساد مادی ذرات ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نظریہ مادی وحدت وجود ہے جس کا تعلق نہ عقل کی وحدت سے ہے اور نہ نفس یا خدا کی وحدت سے۔

اسلامی تصوف میں جو نظریہ وحدت وجود ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کے سوا اور کسی چیز کا وجود نہیں 'ہمہ اوست' جو کچھ ہے وہ خدا ہی کی ذات کا مظہر ہے ہستی ایک ہی ہے تمام مختلف ہستیوں میں ہستی مشترک ہے اور وہ ہستی خدا ہے ایک فارسی متصوف شاعر کے دو اشعار کا مضمون یاد رہ گیا ہے وہ کہتا ہے کہ اے خدا تو مجھے دھمکی دیتا ہے کہ میں تجھے دوزخ میں ڈال دوں گا۔ مجھے یہ بتا کہ دوزخ کا وجود ہے کہ نہیں اگر اس کا وجود حقیقی ہے تو وہ تیرے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لیکن جہاں تو ہے اسے دوزخ کیسے کہہ سکتے ہیں۔ اگر تو وہاں نہیں ہے تو دوزخ معدوم ہے۔

مسلمانوں میں جب موجود کی وحدت کی بحث شروع ہوئی تو بعض صوفیوں نے اپنا کلمہ بھی عام مسلمانوں سے الگ کر لیا مسلمان کہتا تھا لا الٰہ الا اللہ۔ بعض صوفی کہنے لگے لاموجود الا اللہ۔ لا موثر فی الوجود الا اللہ۔ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں اور ہر وجود میں وہ مؤثر حقیقت ہے وہ خدا ہی ہے۔ اسلامی توحید کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کے سوا اور کوئی معبود نہیں اب ایسے لوگ آ گئے جو کہنے لگے کہ خدا کے سوا اور کوئی موجود ہی نہیں۔ اور جب خدا کے سوا اور کوئی موجود ہی نہیں تو عابد اور معبود میں فرق بھی مٹ جائے گا اور پرستش کی حقیقت کچھ نہ رہے گی۔ چنانچہ غالب جو متصوف شعرا میں وحدت وجود کا شدت سے قائل ہے نہایت بے باکی سے کہہ اٹھتا ہے کہ ؎

اے زوہم غیر غوغا در جہاں انداختہ　　گفتہ خود حرفے و خود را در گماں انداختہ
دیدہ بیرون و درون از خویشتن می‌خواستی　　پردۂ رسم پرستش درمیان انداختہ

خدا نے اپنے سے علاوہ دوسروں کے موجود ہونے کا وہم پیدا کر کے خواہ مخواہ دنیا میں ایک ہنگامہ مچا دیا ہے حرف کن کہہ کر اور موجودات کو ہستی کا انداز دے کر خود اپنی ہستی کو گمان میں مبتلا کر دیا ہے آنکھوں کے اندر بھی آپ اور باہر بھی آپ دیکھنے والا بھی خود اور دکھائی دینے والا بھی خود اپنی ہی دونوں حیثیتوں کے درمیان رسم پرستش کا ایک وہمی پردہ لٹکا دیا ہے لیکن خود غالب کو اپنا یہ نظریہ مطمئن نہ کر سکا وہ حیرت میں ڈوب کر یہ پوچھنے لگتا ہے ؎

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں — ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں — عشوہ و غمزہ و ادا کیا ہے

اور جگہ کہتا ہے کہ :-

ہاں کھائیو مت فریب ہستی — ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے
ہرچند ہر ایک شئے میں تو ہے — پر تجھ سی تو کوئی شئے نہیں ہے

مشکل حکایتے است کہ ہر ذرہ عین اوست — لیکن نمی تواں کہ اشارت باو کنند

صاحب مفتاح العلوم مولوی محمد نذیر صاحب فرماتے ہیں کہ :-

"وحدت الوجود کے قائل صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق ایک ہی ہے جو وجوب و امکان قدیم و حادث مجرد و جسمانی مومن و کافر طاہر و نجس وغیرہ مختلف مظاہر میں ظاہر ہے لیکن ہر مظہر کا حکم جدا ہے اور مظاہر کے احکام میں فرق قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ مومن کے لئے نجات کا حکم ہے اور کافر کے لئے قتل و قید کا حکم ہے۔"

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد — گر فرق مراتب نکنی زندیقی

اس کے بعد فتاوی عزیزی میں سے شاہ عبدالعزیز کی یہ عبارت نقل کی ہے :-

"اول معنی ایں کلمہ باید فہمید و از حقیقت حال باید شنید کہ وجود حقیقی یعنی ما بہ الموجودیہ نہ بمعنی مصدری اعتباری یک چیز است کہ در واجب واجب و در ممکن ممکن و در جوہر جوہر و در عرض عرض ست۔ و ایں اختلافات موجب اختلافات در ذات نمی شوند، مثل شعاع آفتاب کہ بر پاک و ناپاک می افتد و فی ذاتہ پاک است ناپاک نمی شود۔ و ایں مسئلہ فی نفسہ حق است و ہیچگونہ خلاف شرع نیست۔ زیرا کہ ہر مرتبہ از مراتب ایں وجود حقیقی حکمے جداگانہ دارد و شرع شریف بیان حکم ہر مرتبہ مے کند بعضے را ہادی و بعضے را حلال و بعضے را حرام و بعضے را پاک و بعضے را ناپاک مے فرماید، مردم کوتاہ بیں دانند کہ ایں ہمہ اختلافات ذات است۔ حاشا و کلا ایں ہمہ اختلافات شیون و اعتبارات است مانند آنکہ در معرکہ جنگ غیر از جسم نمودار نمی باشد، اگر قاتل است جسم است و اگر مقتول است جسم است و علی ہذا القیاس راکب و مرکوب و غالب و مغلوب و در قرآن مجید چند جا اشارہ بایں مسئلہ واقع شدہ صریح ترین آیات بریں مسئلہ ایں است :-

سنریہم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق او لم یکف بربک انہ علی کل شیء شہید۔ الا انہم فی مریۃ من لقاء ربہم۔ الا انہ بکل شیء محیط۔ و نیز آیہ ہو الاول والآخر والظاہر والباطن"

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی اپنے رسالہ وحدت الوجود میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے وجود میں اور اپنے توابع کے وجود میں غیر کا محتاج نہیں بلکہ اس کی ذات ہی اس کے وجود کی مقتضی ہے اور اس کی ذات ہی اپنے ارادے کے موافق ممکنات کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ ممکن کا مابہ الموجودیت کیا ہے؟ اس کے وجود سے ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے اور یہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور اس کا ارادہ کا تعلق خاص اللہ تعالیٰ کی ذات کا مقتضا ہے کوئی دوسری چیز درمیان میں واسطہ نہیں ہے۔ پس ممکنات کا مابہ الموجودیت ذات حق کے سوا اور کچھ نہیں اب ذات حق تعالیٰ کو وجود بمعنی مابہ الموجودات کہنا بالکل حق اور صواب ہے اور اس کا تمام اشیاء پر احاطہ جو قرآن کریم سے ثابت ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ تمام اشیاء کا مابہ الموجودیت وہی اللہ تعالیٰ ہے اور اس کو وجود مطلق لابشرط شئی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات جس طرح اپنے وجود کی مقتضی ہے اسی طرح اپنی تمام صفات کمال مثلاً سمع، حیات، بصر، علم، قدرت، ارادت اور کلام کے وجود کی بھی مقتضی ہے اسی لئے اس کی ذات کو واجب بالذات کہتے ہیں اور اس کی صفات کو جو اہل اسلام کے نزدیک ذات پر زائد ہیں واجب بالغیر کہتے ہیں۔

مولانا روم واجب و ممکن کی بحثوں میں نہیں الجھے ذات الٰہی کا عالم انفس و آفاق سے کس قسم کا تعلق ہے اس کے متعلق عارف رومی کا آخری فتویٰ یہ ہے کہ یہ تعلق محسوسات اور معقولات کے احاطے میں نہیں آسکتا۔ جب اس تعلق کو منطق کے وسیلے سے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی۔ تو پیچ میں پیچ پڑتے چلے جائیں گے۔

در عقل جز پیچ در پیچ نیست　　　بر عاشقاں جز خدا ہیچ نیست

اسی لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کی ذات کے متعلق استدلالی گورکھ دھندوں میں الجھنے سے منع فرمایا ہے حدیث شریف میں ہے کہ شیطان تم کو اس وسوسے میں ڈالے گا کہ بتاؤ کہ عالم کو کس نے پیدا کیا؟ تم کہو گے کہ خدا نے پھر پوچھے گا کہ خدا کو کس نے پیدا کیا؟ تو تم چکر میں آجاؤ گے یعنی اگر عالم کے لئے خدا کا ماننا ضروری سمجھتے ہو کیونکہ عالم خود عدم سے وجود میں نہیں آسکتا تھا تو یہی استدلال خدا پر لگاؤ گے کہ خدا بھی خود بخود کیسے ہو گیا اگر خدا خود بخود ہو سکتا ہے تو عالم ہی کو قائم بالذات کیوں نہ سمجھ لیں اس سے آگے بڑھنے کی کیا ضرورت ہے سو آنکا لیکن اس سے آگے قدم اٹھانے سے مسئلہ جوں کا توں رہتا ہے اور حل نہیں ہوتا۔

اکثر صوفیہ اور حکما اس مسئلے سے دست و گریباں ہوئے ہیں۔ جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے اس کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی بات جہاں تھی وہیں رہی یہ تمام جنگ فقط الفاظ کا پھیر اور اصطلاحات کی آویزش معلوم ہوتی ہے۔ جناب احمد حسن کانپوری رح اور شیخ ولی محمد سے کچھ عبارتوں کے اقتباسات اس غرض سے نقل کئے جاتے ہیں کہ قارئین کو اندازہ ہو جائے کہ عقل استدلالی نے اس گتھی کو سلجھانے کی بجائے کس قدر اور الجھا دیا ہے احمد حسن رح صاحب فرماتے ہیں کہ:-

۔حکما کے نزدیک عالم قدیم زمانی ہے جس سے پہلے کوئی عدم خارجی نہیں یعنی یہ بات نہیں کہ عالم کسی وقت خارج میں موجود نہیں تھا پھر موجود ہوگیا ہاں اگر عالم کے لئے حدوث ہے تو حدوثِ ذاتی ہے جس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ عالم سے پہلے عدم مرتبہ ذاتِ عقل میں ہے نہ کہ خارج اور واقع میں اور عالم کا ذات واجب کی طرف محتاج اور اس سے موخر ہونا لحاظ عقل میں ہے جیسے ہاتھ اور قلم کی حرکت، کہ قلم کی حرکت اپنے وجود میں حرکتِ دست کی محتاج ہے وہ لحاظِ عقل میں اس سے متاخر بھی ہے نہ کہ بحسب زمان متاخر۔ کیونکہ بحسب زمان وہ اس سے مقارن ہے ؎

متکلمین کہتے ہیں کہ عالم حادث بحدوثِ زمانی ہے یعنی ایک وقت ایسا تھا کہ یہ عالم موجود نہ تھا پھر پیدا ہوا۔

صوفیہ محققین کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے لیکن حدوثِ زمانی سے نہیں جیسے کہ متکلمین کا زعم ہے اور نہ حدوثِ ذاتی کے ساتھ جو حکما کا خیال ہے بلکہ ان دونوں کے ماورٰی ایک ایسے حدوث کے ساتھ جو واقعی اور نفس الامری ہے یعنی عالم اپنی ذات کے لحاظ سے خارج معدوم ہے مگر فیضِ حق اور قابلیتِ اعیان کے ساتھ موجود ہے جیسے اشکال و الوان اپنی ذات کے لحاظ سے تاریک ہیں اور ان کی نمائش نورِ آفتاب کے فیض اور نورِ چشم کے قبول کے ساتھ ہوتی ہے۔ اگر ان میں سے ایک نور مفقود ہو تو وہ اشکال اور الوان اسی طرح تیرہ و نابود ہو جاتے ہیں۔

چونکہ افاضۂ حق اور قابلیتِ اعیان دائمی ہے۔ پس عالم بحسبِ زمان قدیم ہوا۔ لیکن جب ذاتِ عالم پر نظر کریں تو اشیاء کا وجود عدم کے بعد ہوا بلکہ اشیاء ہر آن میں حادث ہوتی ہیں۔

صاحب مفتاح العلوم فرماتے ہیں (دفتر اول حصہ تیسرا صفحہ ۴۸) "واضح ہو کہ اگر عالم کو قدیم مانا جائے تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی صورتِ موجودہ اور ہیئتِ حاضرہ دائمی و ابدی ہو جو قیامت و حشر کے عقیدہ سے معارض ہے لہٰذا محققین صوفیہ کے مسلک پر یہ شبہ عارض ہو سکتا ہے کہ وہ کسی حد تک حکما کے مذہب کے مشابہ ہے جو حشر و نشر کے منکر ہیں لیکن بعض صوفیہ قدیم کے قائل ہیں اور ان کے کلام سے کہیں صراحتاً اور کہیں کنایتہً یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ موجود عالم کے دوام کے معتقد ہیں اور اس قسم کے اشعار کا استشہاد ان کے اس عقیدے پر روشنی ڈالتا ہے۔

ما مے بہ بانگِ چنگ نہ امروز مے خوریم　　　بس دور شد کہ گنبدِ چرخ ایں صدا شنید

ماجرائے من و معشوقِ مرا پایاں نیست　　　آں چہ آغاز ندارد نپذیرد انجام

فرماتے ہیں کہ یہ خیال بظاہر تعلیماتِ شرع کے ساتھ اجنبیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید کی بہت سی آیات ظاہر المعنی بصورتِ جہوری پکار رہی ہیں کہ دنیا کی یہ موجودہ حالت استمراراً قائم نہیں رہے گی بلکہ اس میں ایک تغیر عظیم آنے والا ہے۔ تاہم لازم ہے کہ ہم صوفیہ علیہ کے متعلق کسی بدگمانی کو اپنے دل میں راہ نہ پانے دیں خصوصاً جب ہم یقین رکھتے ہیں کہ یہ لوگ سوادِ اسلام کی ایک برگزیدہ جماعت ہیں، پھر اس برگزیدہ گروہ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ ان کو کشف و ذوق سے حدوث و قدم کا باہمی رابطہ معلوم ہو گیا ہے جس کی بدولت وہ :-

" درعین قدم حدوث و فنا را قائل اند و با وجودِ حدوث بقدم مائل "

یعنی قدم و حدوث کا معاملہ اور وجود کی ان دو حیثیتوں کا باہمی رابطہ منطق سے نہیں بلکہ کشف و وجدان سے حل ہوتا ہے۔ دوام وجود بھی درست ہے اور قیامت و حشر بھی یقینی ہے۔

"مسئلہ قیامت و حشر بس غامض است و با طلبا و بیانِ آں رخصت نیست و الا بتفصیل گفتہ می شد۔"

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من — ایں حرف معمہ نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پس پردہ گفتگوئے من و تو — گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

حرم جویاں درے را می پرستند — فقیہاں دفترے را می پرستند
برانگن پردہ تا معلوم گردد — کہ یاراں دیگرے را می پرستند

آنانکہ حسن روئے تو تعبیر می کنند — خواب ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند

ہمہ اوست یا وحدتِ وجود کا مسئلہ تصوف کا اصولی موضوع بن گیا۔ لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو اس کے ڈانڈے الحاد سے ملجاتے ہیں مغرب کا ایک مشہور مفکر شوپن ہار کہتا ہے کہ وحدتِ وجود کا نظریہ الحاد کی شاعری ہے اور امریکہ کا فلسفی ولیم جیمز کہتا ہے کہ وحدتِ وجود اخلاقی تعطیل ہے یعنی ذاتِ واحدہ کے لازمی مظاہر ہونے کی وجہ سے خیر و شر کا باہمی امتیاز محض اعتباری رہ جاتا ہے اور باوجود اس تنبیہہ کے کہ اگر فرق مراتب نہ کنی زندیقی! تمام مراتب ایک ہی وجودِ مطلق میں ضم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً صحابی کی یہ رباعی لیجئے۔

عالم ہمہ زوش لا الٰہ الا ہو ست — غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست
دریا بوجودِ خویش موجے دارد! — خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

تمام عالم میں ایک وحدت مطلقہ کا دریا موجزن ہے اس میں کسی کی دشمنی یا دوستی کا سوال نہیں کسی چیز کو غیر اللہ کسی کو شر سمجھنا اور ایک دوسرے سے برسرپیکار رہنا محض دھوکا ہے۔ نفس کی اندرونی پیکار یا نفس کی طبیعی عالم اور ماحول سے کشاکش غیر اصلی ہے۔

گفتم از وحدت و کثرت سخنے گوئی برمز — گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریاست

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہیں — حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں
ہے مشتمل نمود صور پر وجودِ بحر — یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں (غالب)

وحدتِ مطلقہ کا ایک لامتناہی رشتہ ہے جس میں گرہیں پڑ جانے سے کثرت کا دھوکا ہوتا ہے جس گرہ کو بھی کھول کے دیکھو تو اس رشتے کے سوا اور کچھ نہ ملے گا عالم یا اشیاء کا خدا سے الگ معلوم ہونا اسی قسم کا فریب ادراک ہے۔

چونکہ وحدتِ وجود کا نظریہ اپنے نتائج میں قرآنی توحید سے جابجا ٹکراتا ہوا معلوم ہوتا ہے اس لئے مسلمان صوفیا اور

حکما کا ایک گروہ توحیدِ وجودی کی بجائے توحیدِ شہودی کا قائل ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عالم خدا کے صفات کا مظہر ہے مصدر کی وحدت کا پرتو مظہر پر بھی ہے۔ وجود موجودات کا بھی ہے اور خدا کا بھی۔ لیکن جن معنوں میں خدا موجود ہے ان معنوں میں موجودات موجود نہیں۔ خدا اور مخلوقات کی باہمی نسبت کسی جسم اور اس کے سایہ کی نسبت ہے۔ سائے کا بھی وجود ہے لیکن جسم کے وجود کے مقابلے میں بے مایہ ہے اور اپنی ذات کے لئے جسم کا محتاج ہے۔ تمام ممکنات و حوادث ہستی مطلق کے اظلال و پرتو ہیں۔ خدا کی ہستی کے مقابلے میں تمام اشیاء کی ہستی ہیچ اور کالعدم ہے۔ جب انسانی روح میں وحدت کا عرفان کا کشفِ حقیقت ہوتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ جدھر دیکھتا ہوں اُدھر تو ہی تو ہے اینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ شیخ اکبرؒ اور بہت سے اکابر صوفیہ وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ لیکن ان کے ہم مرتبہ دیگر صوفیہ جن میں مجدد الف ثانیؒ بھی شامل ہیں وحدتِ شہود کو درست سمجھتے ہیں۔ سو وحدتِ شہود کے قائلین میں سے سب سے زیادہ موثر دلائل اور مثالیں شیخ سعدیؒ کے کلام میں ملتی ہیں۔

مولانا شبلیؒ جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم مولانا رومؒ کے نظریات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود میں فرق یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وحدتِ شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے، وحدتِ وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہیں کسی قدر منطقی بحث کے بعد مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ صحیح عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے۔ لیکن وہ ذاتِ باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذاتِ باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضراتِ صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔ کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جدا گانہ چیزیں ہیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ آگے چل کر یہ فتوے دیتے ہیں کہ فلسفہ کی رُو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوصِ قرآنی اس کے خلاف ہیں۔ لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر، باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے: "ھو الاول ھو الآخر ھو الظاہر ھو الباطن"۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا رومیؒ کی نسبت کیا فیصلہ کیا جائے کہ ان کا شمار وحدتِ وجود کے قائلین میں ہے یا وحدتِ شہود کو تسلیم کرنے والوں میں۔ تمام مثنوی کے پڑھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا روم پر کسی قسم کا لیبل لگانا مشکل ہے اور زبردستی ایسا کرنا ان کے ساتھ ناانصافی ہے۔ ان کی کیفیت وہی ہے جو اپنی ایک غزل کے مطلع میں بیان کی ہے کہ:۔

چہ تدبیر اے مسلمانان کہ من خود را نمی دانم

جو شخص یہ کہے کہ میں بہتر فرقوں سے متعلق ہوں اس کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ وہ وجودی ہے یا شہودی، جبری ہے یا قدری

ہر فرقہ والوں نے مولانا کے اشعار سے استشہاد کیا ہے اور یہ ایسی ہی بات ہے کہ ہر فرقے نے قرآن کریم کی آیات سے استشہاد کیا ہے۔ وجودی اور شہودی دونوں گروہوں کو مولانا کے اشعار سے مدد مل سکتی ہے سینکڑوں اشعار ایسے ہیں کہ مولانا کو ان کی وجہ سے وجودی کہہ سکتے ہیں:

می شناسد ہر کہ او را منظر است ‌ ‌ ‌ ‌ کایں فغاں ایں سری ہم زاں سر است
یا جملہ معشوق است و عاشق پردۂ

کہیں کہیں صاف صاف کہتے ہیں کہ فقط ذات واحد ہی موجود ہے اور تعدد یا کثرت اعتباری ہے:۔

گر ہزاراں اند یک کس بیش نیست ‌ ‌ ‌ ‌ جز خیالات عدد اندیش نیست
بحر وحدانیست جفت و زوج نیست ‌ ‌ ‌ ‌ گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ ‌ ‌ ‌ ‌ لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
اہل بینند دیدہ چوں اکمل بود ‌ ‌ ‌ ‌ دو ہمی بیند چو مرد احول بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن ‌ ‌ ‌ ‌ لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دیدۂ احول است ‌ ‌ ‌ ‌ ورنہ اول آخر، آخر اول است
کل شیءٍ ما خلا اللہ باطل ‌ ‌ ‌ ‌ ان فضل اللہ غیم ہاطل!

اگر متنا ہی کثرت بھی ہو تو اس کے اندر وجود حقیقی ایک ہی ہے۔ محسوسات اور زمان و مکان کے عالم میں خیالات تعداد اور کثرت کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا ادراک ایسا ہی ہے جیسے کہ بھینگے شخص کی بینائی جس کو ایک چیز دو نظر آتی ہے انسان کی اس چشم احول نے اس کو مشرک بنا دیا ہے اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو اول و آخر ایک ہی دکھائی دیں۔

وحدت وجود کے مسئلے میں انسان فقط قدیم و حادث اور خالق و مخلوق کے باہمی تعلق ہی میں پیچ و تاب نہیں کھاتا، بلکہ خیر و شر و سزا اور جزا اور جبر و اختیار کے متعلق بھی طرح طرح کی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ خدا ہستی مطلق بھی ہے۔ اور خیر مطلق بھی۔ لیکن قرآن مجید کہتا ہے کہ خیر و شر دونوں کا خالق خدا ہی ہے۔ دوسری طرف اگر مشیت مطلقہ فقط ایک واحد مشیت ہے جس کے بغیر کوئی پتہ نہیں ہلتا اور انسان کچھ نہیں چلا سکتا جب تک کہ خدا نہ چاہے تو انسانی اختیار معدوم ہو جاتا ہے جس پر تمام اخلاق تمام شریعت اور امر و نہی کی عمارت قائم ہے۔ مولانا کے ہاں بڑی وضاحت کے ساتھ خیر و شر کا تجزیہ اور اختیار بھی ہے۔ اور جزا و سزا کے لطیف حقائق بھی ہیں وحدت وجود کے قائلوں کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان کو از روئے منطق جبری ہونا چاہیئے۔ چنانچہ گلشن راز کا مصنف محمود شبستری جو وحدت وجود کی طرف مائل ہوتا ہے، کسی ضعیف حدیث کے حوالے سے کہتا ہے ؎

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است ‌ ‌ ‌ ‌ نبی فرمود کو مانند گبر است

لیکن مولانا بڑی شدت سے اختیار کے قائل ہیں اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ انسان کا اختیار اس کے وجود ہی سے سرزد ہوتا ہے۔ جب وہ شر کو اختیار کرتا ہے تو وہ خدا کی مشیت کے خلاف عمل کرتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے اندر وجود کا وہ پہلو بھی حقیقی ہے جو خدا کی مشیت کے مطابق نہیں۔ انسان کا اخلاقی شر عدم سے تو سرزد نہیں ہوتا یہ صحیح ہے کہ انسان کو یہ اختیار خدا کی طرف سے ملا ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس اختیار کا مذموم استعمال وجود مطلق کی غیر منقسم مشیت کا مظہر ہے۔ پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل نہیں ہو سکتا کہ ہر مشیت کا وجود وجود الٰہی اور وجود واحد ہے۔

ماہیت وجود کی بحث ایک قدیم فلسفیانہ بحث ہے۔ یونانی فلسفے کے ابتدا ہی میں یہ مسئلہ چھڑ گیا تھا کہ ہستی مطلق کی ماہیت کیا ہے اور وجود قدیم کا وجود حادث سے کیا تعلق ہے یا ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا باہمی رابطہ کس انداز کا ہے۔ اسی ضمن میں جوہر اور اعراض کی بحث نکلی ہے۔ جوہر وہ ہے جو قائم بالذات ہے اور اعراض وہ ہیں جن کا وجود ظلی ہے یعنی جوہر ان اعراض کا محل ہے اور اس محل کے بغیر اعراض قائم بالذات نہیں رہ سکتے۔ اسی بحث کی ایک شق ثبات اور تغیر کا مسئلہ ہے عالم ہر لحظہ متغیر ہے کہیں سکون و ثبات نہیں ہے

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں ۱۰ اقبال

لیکن یہ تغیرات جس ہستی میں واقع ہوتے ہیں کیا وہ خود بھی متغیر ہے اگر وہ خود متغیر اور متاثر نہیں ہوتی تو تغیر کس چیز میں ہوتا ہے۔ دینی اصطلاحیں تو اس وقت موجود نہ تھیں لیکن دینی مصطلحات میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ وجود الآن کما کان اور کل یوم ھو فی شان میں باہمی نسبت کس قسم کی ہے۔ یہ بحث فلسفے میں ابھی تک جاری ہے اور جب تک فلسفیانہ تفکر عقلی زندگی کا ایک عنصر رہے گا تب تک یہ بحث جاری رہے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بحثیں ختم ہونے کی بحثیں نہیں ہیں اور ان کا کوئی تشفی بخش حل بھی نہیں ہے۔

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معما را

عارف رومی نے مثنوی میں جا بجا ان لاینحل مسائل پر عقلی بحثیں بھی کی ہیں اور ان کے ضمن میں عمیق حکیمانہ نکات بھی بیان کئے ہیں لیکن مولانا کا اصل مسلک یہ ہے کہ عقلی بحث ایک حد تک رہنمائی کر سکتی ہے لیکن زندگی کے انتہائی مسائل میں عقل سے بالاتر وسائل انکشاف حقیقت موجود ہیں وہ فرماتے ہیں کہ موجودات میں جو مختلف مراتب و مظاہر ہیں ان کا باہمی ربط بھی ادراک اور بیان میں نہیں آ سکتا۔ ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا تعلق تو اور بھی عقل و فہم سے مستبعد ہے۔ شروع مثنوی میں فرماتے ہیں:۔

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

جان و تن کا رابطہ کس قدر قریبی اور ظاہر حقیقت ہے لیکن جان دکھائی نہیں دیتی کیونکہ چشم و گوش را آں نور نیست۔

:۶

جان و تن کا رابطہ یا نفس و بدن کا رشتہ فلسفہ اور نفسیات کا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے کہ جانِ جاں کا تعلق جان سے کیسا ہے یا روح الارواح کا تعلق نفس و آفاق سے کس قسم کا ہے۔ خدا اور موجودات کا رشتہ مولانا کو بھی متصوف شعراء کی طرح مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دریا اور موج و حباب و ماہی کی مثال کبھی آفتاب اور اس کی شعاعوں اور اس کے سائے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں کبھی ان مثالوں سے ہٹ کر لطیف تر تشبیہات سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم الوہیت عالم معنی ہے اور موجودات و مظاہر کا تعلق عالم معنی سے اسی قسم کا ہے جس قسم کا تعلق لفظ اور معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی پنہاں، الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ لیکن اکثر استدلالات اور تشبیہات کو استعمال کرنے کے بعد فوراً یہ کہہ کر قلم توڑ دیتے ہیں کہ:۔

خاک بر فرق و سرِ تمثیل من

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت ‌ ‌ ‌ ‌ شرحِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت

ایسی باتوں میں عقل کی کوشش تشریح بس اسی قسم کی ہے کہ گدھا دلدل میں دھنس گیا ہے۔ جس قدر زور لگائے گا اسی قدر اور دھنستا جائے گا۔

فرماتے ہیں کہ جان بدن کے ساتھ پیوستہ ہے لیکن ان کا رابطہ ماورائے ادراک ہے۔ قلب یعنی گوشت کے لوتھڑے میں نورِ دل، آنکھ میں نورِ بصارت، مغز میں عقل، ان وجودوں میں ایسا تفاوت ہے کہ ایک دوسرے سے کچھ موافقت اور مماثلت معلوم نہیں ہوتی۔ عقل علت و معلول کے رشتے تلاش کرنے کی عادی ہے۔ لیکن مغز اور عقل میں علت و معلول کا رشتہ کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔ مغز مادی چیز ہے اور عقل غیر مادی۔ مغز مرکب ہے اور عقل بسیط، مغز مکان کے اندر ہے اور ابعادِ ثلاثہ رکھتا ہے عقل کی کوئی مکانی سمت نہیں یعنی عقل لامکانی ہے علت و معلول کا چون و چرا ایک ہی قسم کے موالید و مظاہر میں ہو سکتا ہے لیکن جب دو مظاہر کی نوعیت میں بنیادی تفاوت ہو تو ان کو علت و معلول کے رشتے میں منسلک نہیں کر سکتے۔ خدا کا رشتہ موجودات کے ساتھ اس سے زیادہ قریبی اور زیادہ گہرا ہے جو بصارت کا آنکھ سے یا عقل کا مغز سے ہے نحن اقرب الیہ من حبل الورید شہ رگ کا تعلق انسان کی جان سے بہت قریبی ہے لیکن قرآن کہتا ہے کہ خدا کا قرب روحِ انسانی سے اس سے کہیں زیادہ ہے۔ جب بدن سے جان کا قرب بے کیف و کم ہے تو خدا یعنی ہستی مطلق کا تعلق موجودات سے اور بھی زیادہ چون و چرا سے ماوراء ہوگا اقرب سے اقرب وہ ابعد سے ابعد۔ لیکن یہ قرب و بعد مکانی اصطلاحیں ہیں اور مکانیت کیفیاتِ وجود میں محض ایک جزوی اور اعتباری وہ اضافی کیفیت ہے۔ اس لحاظ سے یہ اندازِ تفکر حیات و وجود کی ماہیت کو سمجھنے سے عاری ہے۔

اتصالے بے تکیف و بے قیاس ‌ ‌ ‌ ‌ ہست رب الناس را با جان ناس

ان تعلقات میں قانون تعلیل کام نہیں آتا۔

ایں تعلقہا نہ بے کیف است و چوں   عقل ہا در دانش چونی زبوں

چونی و چیرا مالی دانش کا ان ادراک کے حقائق میں بڑا حال ہوتا ہے۔ عالم طبیعی میں مادہ اور حرکت دو اساسی حقائق شمار ہوتے ہیں۔ لیکن مادے میں جو حرکت ہے وہ غیر مادی ہے مولانا پوچھتے ہیں کہ تیری انگلیوں میں جو حرکت ہوتی ہے بتا کہ کیا وہ حرکت مکانی ہے۔ اس کا مظہر یعنی انگلیوں کا نقل مکانی ایک مکانی مظہر ہے۔ لیکن حرکت خود اپنی ماہیت میں مکانی نہیں۔

نیست آں جنبش کہ در اصبع تراست   پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

عقل کا بھی یہی حال ہے دماغ تو مکان میں ہے لیکن عقل مکان میں نہیں۔

قرب بے چوں است عقلت را بتو   نیست او پیش و پس و سفل و علو

مولانا لمعبا نے مثنوی میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ ماہیت وجود کی تمام بحثوں میں عقل منطقی اسی لئے بھٹک جاتی ہے کہ تمام روابط کو مکانیت کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان کی ماہیت مکان سے بالکل الگ ہے لیکن عقل جب زمان کو بھی قیاس میں کرتی ہے تو مکان پر قیاس کرتی ہے، حالانکہ وقت اور ابعاد مکانی میں کوئی مماثلت نہیں۔ اقبال بھی ان کے شاکی ہیں کہ وقت را مثل خطے پنداشتی، مولانا کہتے ہیں کہ خود تمہارے وجود کے اندر بھی جو مکان میں ہے طرح طرح کے غیر مکانی روابط موجود ہیں الوہیت کی لا مکانیت تو ان سے بھی وراء الوراء ہے خدا کے وجود کا دیگر موجودات سے یا وحدت کا کثرت سے کیا رابطہ ہے یہ تعلق طبیعاتی علت و معلول ریاضیاتی قرب و بعد سے واضح نہیں ہو سکتا خالق مخلوق سے بے تعلق نہیں ہے لیکن یہ تعلق عام علت و معلول کا رابطہ نہیں ہے

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او   آں تعلق ہست بے چوں اے عمو

انسان کا قیاس مکانی فصل و وصل کے بغیر نہیں چلتا اور خدا و مخلوق کے واسطے میں مکانی فصل و وصل کا تصور ہی نہیں۔

زانکہ فصل و وصل نبود در میان   غیر فصل و وصل نیندیشد گماں

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو   بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر (غالب)

مولانا فرماتے ہیں کہ تعدد اور کثرت اور زمان و مکان کا عالم عالم خلق ہے، ہستی جب ظہور پذیر ہوتی ہے تو عالم خلق کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہے فصل مکانی اشیاء میں تعدد پیدا کرتا ہے۔ لیکن عالم امر یعنی روحانی عالم میں مکانیت نہیں اور نہ اس میں مکان آلودہ زمانیت ہے۔

بے جہت داں عالم امر و صفات   عالم خلق است جہہا و جہات

اگر عالم امر حقیقی ہے تو امر کے لئے لازم ہے کہ امر کا وجود بھی ہو اگر عالم امر میں لامکانیت ہے تو امر میں لازماً یہ صفت بدرجۂ اولیٰ موجود ہوگی یہ سب فصل و وصل کے مکانی دھوکے ہیں جن کی وجہ سے نہ سمجھنے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ

خود تیری جان کا تیرے جسم سے کس قسم کا رابطہ ہے اور نحن اقرب من حبل الورید، خدا کا قرب سمجھ میں آتا ہے۔

وحدتِ وجود کی بحث میں ذات و صفات کے باہمی تعلق کی بحث بھی آجاتی ہے۔ صفات کا ذات سے کیا تعلق ہے اس بحث میں معتزلہ اور اشاعرہ بُری طرح اُلجھ گئے اور اس کو عقاید کا ایک اہم مسئلہ بنا دیا۔ اگر خدا واحد ہے تو اس میں صفات کی کثرت کیسے ہو سکتی ہے۔ صفات ذات کا جزو لاینفک ہیں یا ذات سے جدا ہیں۔ کیا خدا کی کچھ صفات ذاتی ہیں اور کچھ اضافی۔ صفات خدا کی ذات میں داخل ہیں یا اس پر زائد ہیں۔ مولانا متکلمین کی طرح ان بحثوں میں نہیں اُلجھے اور نہ متکلمین کے انداز مناظرانہ سے استدلال کیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلے میں جو رویہ اختیار کیا ہے اسے ہم دوسری جگہ بیان کریں گے۔ یہاں صرف یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ مومن کو یہ جو حکم ہے، کہ تخلقوا باخلاق اللہ یعنی اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرو اور حسبِ مقدور ان صفات کو اپناؤ اس کوشش کرو اور حسبِ مقدور ان صفات کو اپناؤ اس کوشش میں انسان کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے۔ اگر صفات وجود ہی کی مظہر ہیں تو کیا صفات کو اپنا لینے سے خدا اور انسان ہم وجود ہو جاتے ہیں یا ہم صفتی سے ہم وجودی لازم نہیں آتی۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب میرا بندہ مجھ سے قرب حاصل کرتا ہے تو میں اس کی بصارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ میں اس کی شنوائی بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے یعنی اس بندے کے افعال میں اور خدا کے افعال میں فرق نہیں رہتا یعنی من تو شدم تو من شدی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ قرآن کریم میں جو رسولِ کریمؐ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ ما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ۔ یعنی خاک کی مٹھی کفار پر تو نے نہیں پھینکی۔ بلکہ اللہ نے پھینکی وہ اسی حقیقت کا اظہار ہے کہ جب بندے کی مرضی خدا کی مرضی میں ضم ہو کر ایک ہو جاتی ہے۔ تو پھر اس بندے کا قول و فعل خدا کا قول و فعل ہو جاتا ہے۔

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

فنا میں بقا کا یہی انداز ہے۔ فرد کی انفرادیت الوہیت کی مشیت کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی وحدتِ مشیت کے حصول کے دو طریقے ہیں ایک طریقہ فعلی ہے اور دوسرا انفعالی۔ فعلی طریقہ یہ ہے کہ انسان کمال جد و جہد کرے شخصی ہوا و ہوس کو ملیامیٹ کرے اور زندگی کے الٰہی اغراض اور ابدی اقدار کو نصب العین بنا کر اپنے ہر فعل کا رُخ اُن کی طرف موڑ دے جیسا کہ نبیؐ کا حال ہوتا ہے کہ اس کا کھانا پینا اُٹھنا بیٹھنا، مرنا جینا سب خدا کے لئے ہوتا ہے یا عام محاورے میں یوں کہو کہ خدا ہی اس کا اوڑھنا بچھونا ہو جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ انفعالی ہے کہ کوئی شخص یہ فیصلہ کر لے کہ میں خدا کے کئے پہ راضی ہوں۔ انفس و آفاق میں تمام حوادث و افعال کا خالق خدا ہی ہے جو اس کی تقدیر ہے سو وہی میری مرضی ہے۔ یہ رضا و تسلیم کا انداز ہے لیکن جد و جہد سے حاصل کردہ توحیدِ مشیت کے مقابلے میں اس کا درجہ کم ہے۔ حافظ نے اسی تفاوت کی طرف اس شعر میں اشارہ کیا ہے

قومے بجد و جہد گرفتند وصلِ دوست قومے دگر حوالہ بتقدیر مے کنند

لیکن اسلامی توحید کے مطابق اس یگانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے شیخ اکبر جو وجودی گروہ کے امام ہیں وہ بھی وجود میں فرق مراتب کے قائل ہیں۔

الرب رب وان تنزل — والعبد عبد وان ترقی

رب العلمین تنزلات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور عبد کمال ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے یعنی عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے متعلق مرشد رومی نے ایک بلیغ مثال پیش کی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است — ز آتشی می لافد و آہن وش است
چوں بہ سرخی گشت ہمچو زر کاں — پس انا النار است لافش بے گماں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است و ظن — آزموں کن دست را بر من بزن

آگ میں ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہو جاتا ہے تو وہ لوہا۔ لیکن آگ ہونے کا دعوٰے بلند بانگ کر سکتا ہے۔ جب خوب آتش آشام ہو کر وہ خالص سونے کی طرح دمکنے لگتا ہے تو بے شک و گماں "میں آگ ہوں میں آگ ہوں" پکارنے لگتا ہے۔ تبدیلی ہیئت سے اس کا رنگ بھی آگ سا ہو جاتا ہے اور اس میں جلانے کی صفت بھی آگ کی طرح کی پیدا ہو جاتی ہے وہ اپنے آپ کو سراپا آتش سمجھ کر شک کرنے والے کو کہتا ہے کہ اگر تجھے یقین نہیں تو ذرا ہاتھ لگا کر دیکھ لے فنا و استغراق کی حالت میں کبھی کبھی نبی یا ولی کے فعل کو خدا کا اپنا فعل کہتا ہے اور کبھی نبی یا ولی اپنے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے دھوکا ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سمجھ رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روحانیت کے بلند ترین مقام پر پہنچنے کے بعد بھی کسی برگزیدہ انسان نے خدائی دعوٰی نہیں کیا۔ فرعون کے انا الحق اور منصور کے انا الحق میں الفاظ کے سوا کوئی معنوی مناسبت نہیں۔ جاہل پیر اور کور باطن مریدان الفاظ سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ اسی دھوکے کی وجہ سے وہ مذاہب پیدا ہوئے جن میں کسی ہادی کو خدا کا اوتار سمجھ لیا گیا کہ رب العلمین انسان کا روپ دھار کر دنیا میں آتا رہا ہے۔ میں نے مغرب میں بارہا عیسائیوں سے یہ سوال کیا کہ تم مسیحؑ کو خدا کیوں سمجھتے ہو؟ انہوں نے خود تو کبھی یہ دعوٰی نہیں کیا۔ اس کا جواب ہمیشہ یہی ملا کہ خود مسیحؑ نے فرمایا ہے کہ میں اور میرا آسمانی باپ ایک ہی ہیں۔ میں نے کہا کہ یہ بات مسیحؑ کے ساتھ مخصوص نہیں اس سے کم درجے کے اولیاء کرام پر بھی جب یہ کیفیت طاری ہوتی تو انہوں نے اسی قسم کے الفاظ استعمال کئے لیکن نہ انہوں نے اپنے آپ کو خدا سمجھا اور نہ ان کے مرتبہ شناسوں نے یہ دھوکا کھایا۔

مولانا کی مندرجہ صدر آہن و آتش کی تمثیل سے بہتر کوئی مثال اس حقیقت کو واضح نہیں کرتی کہ صفات الٰہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی انسان کا نصب العین ہے جتنا بلند درجے کا انسان ہے اتنا ہی وہ ان صفات سے زیادہ متصف ہے لیکن آگ میں پڑ کر بھی لوہا اپنے لوہے پن سے مطلقاً دست بردار نہیں ہو سکتا۔ اخذ صفات اور الٰہی ہم آہنگی کے

بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے۔ دونوں وجودوں کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔

وجودی اور شہودی تنازع میں مولانا کی اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدتِ وجود کے مقابلے میں وحدتِ شہود کی طرف زیادہ مائل ہیں۔ مثنوی میں بعض اور مثالیں بھی وحدتِ شہود کے نظریہ کی طرف لے جاتی ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ شمع کی لو کو سورج کے سامنے رکھ کر دیکھو۔ نصف النہار میں دیئے کی روشنی کالعدم ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ ایک لحاظ سے جوں کی توں موجود ہے۔ سعدیؒ نے جو وحدتِ شہود کے قائل ہیں جگنو کی مثال دی ہے کہ کسی نے جگنو سے پوچھا۔ کہ میاں تم دن میں کہاں چلے جاتے ہو اس نے جواب دیا کہ میں کہیں نہیں جاتا یہیں باغ میں ہوتا ہوں۔ لیکن نورِ آفتاب میری ہستی کو گم کر دیتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ شمع کی لو دن میں موجود ہے روئی کو اس کے قریب لاؤ۔ دیکھو ہمہ تن شعلہ افگن ہو کر شمع کس طرح اپنی ہستی کا ثبوت دیتی ہے۔ ایک اور مثال اس کے ساتھ ہی پیش کرتے ہیں کہ دو سو من شہد میں ایک اوقیہ بھر سرکے کا کیا پتہ چلے گا۔ اس شہد کو چکھو تو سرکے کا کوئی اثر ذائقے میں نہیں آئے گا لیکن کسی حساس ترازو میں تول کر دیکھو تو اوقیہ بھر وزن افزوں ہوگا۔

چوں زبانہ شمع پیشِ آفتاب — نیست باشد۔ ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر — بر نہی پنبہ۔ بسوزد آں شرر
نیست باشد روشنی ندہد ترا — کردہ باشد آفتاب او را فنا
در دو صد من شہد یک اوقیہ خل — چوں در افگندی و در وے گشت حل
نیست باشد طعمِ خل چوں می چشی — ہست آں اوقیہ فزوں چوں می کشی

لیکن جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا گیا ہے مولانا کا عقیدہ راسخ یہ ہے کہ وجود کی بحث جہاں تک کہ ذاتِ باری کا تعلق ہے عقلاً نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ وجود کی کچھ قسمیں ہیں جن سے ہم عقل اور ادراک کے ذریعے سے کسی قدر آشنا ہیں ہم رنگ کو بو سے اور بو کو آواز سے تمیز کر سکتے ہیں اور ان کی الگ الگ خاصیتیں بیان کر سکتے ہیں۔ عقل کے وجود کا بھی ہم کو کچھ اندازہ ہے اور معقولات و محسوسات کا فرق بھی ہم جانتے ہیں لیکن ان تمام موجودات میں وجود کی جو قدر مشترک ہے وہ ہمارے لئے محض ایک اصطلاح ہے اس کی ماہیت سے ہم ناآشنا ہیں اگر ہم یہ کہیں کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے اور وہ وجود ایک ہے اور وہ ہستی مطلق ہے اور وہ خدا کی ذات ہے تو ہم ایسی لطیف فضا میں پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل کا دم گھٹنے لگتا ہے۔

اگر یک سرِ موئے برتر پرم — فروغِ تجلی بسوزد پرم

وجود کی یہ اشتراکی اور اساسی وحدت نہ قابلِ استدلال ہے اور نہ قابلِ بیان۔

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم — وز ہر چہ دیدہ ایم شنیدیم و خواندہ ایم

دفتر تمام گشت و بپایاں رسید عمر ما ہم چناں در اوّل وصف تو ماندہ ایم
مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عین اوست لیکن نمی تواں کہ اشارت بدو کنند

مولانا فرماتے ہیں کہ اندیشہ و فکر کا تعلق حادث سے ہے قدیم سے نہیں۔ حوادث کے آئین کا اطلاق قدم پر نہیں ہو سکتا فکر کے سانچے عالم آب و گل سے تعلق رکھتے ہیں اور استدلالی عقل زمان و مکان کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ اگر خدا کے متعلق کچھ نہ کہا جائے اور فقط اشارہ کیا جائے تو اشارہ بھی صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ذات وراء الورا کسی اشارے کی بھی مشارٌ الیہ نہیں ہو سکتی

ہر چہ اندیشی پذیرائے فناست وآنکہ در اندیشہ ناید آں خداست
آں، مگو چوں در اشارت نایدت دم مزن چوں در عبارت نایدت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں نہ کسے زد علم دارد نہ نشاں

اس عارفانہ لا ادریت میں متحیر انسان وجود و شہود اور ممکن و واجب کی بحثوں کو بے حقیقت سمجھتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ فلسفی اور صوفی ملا اور متکلم اس موصوف غیبی کے وجود اور اس کی ذات و صفات پر ایک دوسرے سے الجھ رہے ہیں اپنی معرفت کا دعوی کرتے ہیں اور دوسرے کی جہالت پر طعنہ زن ہوتے ہیں ہر ایک اس غرور کے ساتھ بات کرتا ہے کہ گویا وہ خدا کے پاس سے ہو کر آیا ہے لیکن ذات بحت کے سامنے اور ہستی مطلق کی کنہ میں یہ تمام دعوے باد رہوا ہیں۔

ہر کسے نوع دگر در معرفت می کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کردہ شرح واں دگر مر گفت او را کردہ جرح
واں دگر بر ہر دو طعنہ مے زند واں دگر از زرق جانے می کند
ہر یکے از رہ ایں نشانہا زاں دہند تا گماں آید کہ ایشاں زاں دہ اند

مولانا کی نصیحت یہ ہے کہ اس قسم کی لپاٹ الگنی بند کر دینی چاہیئے۔

چوں نہایت نیست ایں را لاجرم لاف کم باید زدن بر بند دم
یکے از کفر لا فند دگر طامات می بافند بیا کایں داوریہا را بہ پیش داور اندازیم (حافظ)

اسلامی تصوف کے متعلق مغرب کے اکثر مستشرقین نے لکھا ہے کہ یہ خود اسلام کے اندر سے نہیں ابھرا اور یہ یونانی، عجمی اور ہندی اثرات کی پیداوار ہے خصوصاً وحدت وجود کا عقیدہ جسے انگریزی میں پین تھی ازم کہتے ہیں۔ اس کی نسبت وہ وثوق سے کہتے ہیں کہ یہ باہر سے آیا کیونکہ یہ اسلامی توحید سے بالکل جداگانہ چیز ہے لا الہ الا اللہ کو لاموجود الا اللہ کچھ فلاطینوسی اشراقیت نے بنایا اور کچھ ہندی ویدانت نے۔ اور ماہیت وجود کی منطقی بحثیں یونانی فلسفے کی پیداوار ہیں۔ اس الزام میں تھوڑی بہت صداقت ضرور ہے۔ یہ بحثیں نہ قرآن کریم میں ملتی ہیں اور نہ احادیث صحیحہ میں نہ صحابہ کرام ان مسائل پر بحث کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اور نہ تابعین اس میں الجھتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ صدیوں بعد یہ بحثیں اس وقت پیدا ہوئیں جب اسلام حدود حجاز سے نکل کر ایسے ممالک اور ایسی اقوام میں پھیلا جو صدیوں سے اس قسم کی بحثوں کی عادی تھیں۔ ماہیت وجود کی بحث یونانی فلسفے کا ایک خمیر تھی۔

طالیس ملطی سے لے کر فلاطینوس اسکندری تک یونانی تفکر انہیں مباحث سے دست و گریباں رہا۔ لیکن مسلمان جب ان مباحث سے آشنا ہوئے تو انہوں نے قرآن و حدیث کی طرف نظر کی اور کہا بجا ایسے اشارات ملے جن سے ان مباحث پر کچھ روشنی پڑتی تھی۔ صدر اسلام کے مسلمان اپنے آپ کو موحد اور خدا کو معبود واحد سمجھتے تھے اور یہی توحید ان کے لئے کافی و وافی تھی۔ لیکن ان مباحث کے نمودار ہونے پر مسلمانوں نے دیکھا کہ قرآن کریم میں بعض اشارات ملتے ہیں جن کے ذریعے سے لا الٰہ الا اللّٰہ سے لا موجود الا اللّٰہ کی طرف قدم اٹھ سکتا ہے سب سے بین اشارہ اس آیت میں ہے کہ ھو الاول ھو الآخر ھو الظاہر ھو الباطن جب اول بھی وہی ہے اور آخر بھی وہی اور ظاہر بھی وہی ہے اور باطن بھی وہی تو اس ذات محیط الحیط کے علاوہ اور کس کا اور کون سا وجود حقیقی باقی رہ سکتا ہے۔ کون سی حقیقت ایسی ہو سکتی ہے جو اول و آخر اور ظاہر و باطن سے کوئی الگ مستقل حیثیت رکھتی ہو۔ اسی طرح یہ آیت ہے الا انہ بکل شیءٍ محیط۔

بعض آیات اس بارے میں اپنے ظاہر معنوں میں اس عقیدے کے متعلق بہت بین نہ تھیں لیکن صوفیہ کرام نے ان کے معنی اپنے رنگ میں اس قسم کے بیان کئے جو وحدت وجود کی طرف لے جاتے ہیں۔ مثلاً انا للّٰہ وانا الیہ راجعون، جو مسلمان عام طور پر کسی کی موت کی خبر سن کر پڑھتے ہیں اور اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہیں یا اس کی عبادت کے لئے مخلوق ہوئے ہیں اور موت کے بعد پھر اسی کی طرف واپس جانے والے اور اپنے اعمال کی جزا و سزا پانے والے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے یہ معنی لئے کہ ہماری ہستی خدا ہی کی ہستی سے سرزد ہوئی ہے اور واپس پھر اسی میں واصل ہو جائے گی۔ مولانا روم کے ہاں بھی اس کا مفہوم یہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا سے جدا ہونے کے بعد میری رجعت الی الاصل یعنی رجعت الی اللہ کا سفر جاری ہے۔ جمادات و نباتات و حیوانات اور انسانیت اور ملکوتیت سے ترقی کرتا ہوا پھر خدا میں واصل ہو جاؤں گا۔

پس عدم گردم عدم چوں ارغنوں   گویدم انا الیہ راجعون

وحدت وجود کی تمام بحث جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک فلسفیانہ بحث ہے اور فلسفے کے راستے ہی سے یہ بحث دین اور تصوف میں داخل ہوئی۔ مسلمان کے لئے توحید کا سادہ عقیدہ ہی اصل حقیقت ہے۔ لیکن جب یہ بحث متکلمین نے جزو ایمان اور ذات و صفات کی بابت عقائد بیان کرنے پڑے۔ ہستی کے معنی اگر مستقل بالذات وجود حقیقی لئے جائیں تو از روئے قرآن اصل ہستی خدا ہی کی ہے۔ یہ حقیقی وجود خلاق اور مظہر ہے۔ عالم خلق میں ہر شے لمحہ بہ لمحہ ظہور میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہے اس میں ہر لمحہ اثبات اور نفی بیک وقت کارفرما ہیں ع

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی

لیکن یہ عدم کا تغیر ہستی ثابت کے منافی نہیں بلکہ اسی کا ایک پہلو ہے۔ جو ہستی الآن کما کان ہے وہی ہستی کل یوم ھو فی شان بھی ہے کائنات میں ایک مسلسل اور لامتناہی تجدد ہے، عالم خلق کا ہر پہلو ایک لمحہ میں پیدا اور دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتا ہے، عالم فطرت متحرک ہے۔ وہ آیات اللہ ہیں، مظاہر کا آئینہ نازاں ہو، ... رہتے ہیں، لیکن قرآن کریم

کی تعلیم یہ ہے کہ یہ قانون ابدی ہے کہ کوئی آیت منسوخ نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے مماثل اس سے بہتر آیت اس کی جگہ معرض وجود میں نہ آ جائے - یہی از روئے قرآن آئینِ ارتقائے حیات ہے - ربوبیت کا تقاضا ہے کہ زندگی کی کوئی حقیقی قدر مطلقاً فنا نہ ہونے پائے - جس طرح مادی فطرت میں استبقائے مادہ و قوت کا قانون جاری و ساری ہے - اسی طرح عالم حقیقت میں آئین بقائے اقدار ہے - ہستی باری تعالیٰ یا مصدر وجود میں اقدار حیات کے لامتناہی خزانے ہیں لیکن قرآن حکیم کہتا ہے کہ ان کو ایک معین انداز سے اور تناسب کے ساتھ معرض وجود میں لایا جاتا ہے - اصل مقصود حیات قائم و دائم ہے اور وہی اصل وجود رکھتا ہے - باقی موجودات مظہری اعتباری اضافی اور ظنی ہیں - جو کچھ سرزد ہوتا ہے وہ خدا کی مشیتِ ازلی اور حکمتِ تامہ کے مطابق ظہور میں آتا ہے - خیر بھی قوانین الٰہیہ کے ماتحت ظہور پذیر ہوتا ہے اور شر بھی - اسی لئے قدر خیر اور قدر شر دونو کو خدا کی مشیتِ ازلی اور حکمت تامہ کر کے بیان کیا گیا ہے - مولانا نے مثنوی میں اس پر بحث کی ہے کہ کفر کافر کی نسبت سے شر ہے لیکن خالق کی نسبت سے ظہور حکمت ہے - کیونکہ خیر و شر دونوں کے قوانین کا مصدر اور منبع خدا کی حکمت اور اس کے معینہ قوانین ہیں - اگر فطرت کو ظل یا سایہ کہیں تو سایہ بھی شخص کے وجود کی دلیل ہوتا ہے - اگرچہ سائے کی ہستی حادث اور متغیر ہے - جو صوفیہ وحدتِ وجود کی طرف گئے ہیں ان کے ہاں وحدتِ وجود کا مفہوم یہی ہے - موجودات میں ہر قسم کا وجود بھی حقیقی ہے اور مجازی بھی اس کی حقیقت امر الٰہی ہے جو ثابت و دائم ہے لیکن اس کے شئون کا حدوث ہالک اور زائل ہے - کل شیءٍ ھالکٌ الا وجھہ - لیکن ظہور و فنا کا قانون سرمدی ہے اور سرمدیت فقط ذاتِ احد کو حاصل ہے - خدا تعالیٰ کی ایک صفت مصوری بھی ہے وہ صورتوں کو بناتا اور مٹاتا رہتا ہے یہ بنانا اور مٹانا فعل عبث نہیں بلکہ قانونِ حیات اور قانونِ ارتقا ہے - اگر فنا نہ ہو تو کوئی ارتقا بھی نہ ہو تدریجی ارتقا خدا کا قانون ہے جیسا کہ مولانا فرماتے ہیں :-

ع زانکہ تدریج از سنن ہائے خدا است

توحید کے انداز میں وحدتِ وجود کی تعلیم قرآن کریم میں بھی موجود ہے لیکن یہ فلاسفہ کی وحدتِ وجود نہیں - اول و آخر ظاہر و باطن خدا ہی ہے اور ما خلق اللہ باطلاً - اصل عقیدہ توحید ہے - مصور ہزارہا چیزوں کی تصویریں بناتا ہے ہر تصویر میں اس کا ہنر اور کمال موجود ہے - اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ مصور اپنی ہر تصویر کے وجود میں موجود ہے لیکن کوئی تصویر مصور کی عین ذات کی تصویر نہیں ہوتی مصور تو کبھی روئے زشت کی تصویر میں بھی اپنا کمال دکھاتا ہے - لیکن وہ روئے زشت مصور کا اپنا روئے زشت نہیں ہوتا - ایک لحاظ سے خدا اپنے ہر مظہر اپنی ہر آیت اور اپنی ہر مخلوق شے میں موجود ہے لیکن دوسرے لحاظ سے کوئی شے مصور کی عین ذات نہیں :-

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عین اوست — لیکن نمی تواں کہ اشارت باو کنند

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے — پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

لیس کمثلہ شیءٌ