متعلق استعمال کئے ہیں ان سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا اور اسی لئے افلاطون کے شارحین اس معاملہ میں کوئی قطعی اور یقینی جواب نہیں دے سکے۔ اگر عین خیر کو محض انسانوں کی اخلاقی جدوجہد کا ایک نصب العین تسلیم کیا جائے، یا ایسا تصور یا پیمانہ سمجھا جائے جس کے مطابق عقل ازل نے اس کائنات کی تخلیق کی، تو پھر اس کی حقیقت و واقعیت تو مسلّم ہوگی لیکن فاعلی علت کی خاصیت اس کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔ ہمیں خدا اور عین خیر میں مطلق و مقید، حاکم و محکوم کی تمیز کرنی پڑے گی۔ ایک حالت میں تصوّر خیر خدا سے بلند تر ہوگا۔ اور دوسری حالت میں اس کی حیثیت ماہیت مطلقہ کے داخلی احکامات کی سی ہوگی۔ لیکن افلاطون کے اپنے الفاظ اس طرح کی تشریح کے متحمل نہیں۔ اگر عین خیر سے اشیاء کو وجود اور تعقل کو تحصیل علم کا ملکہ حاصل ہوتا ہے، اگر وہ تمام حسن و صداقت کی علت، نور کا منبع، حقیقت و عقل کا مصدر ہے تو پھر وہ محض انسان کے اخلاقی اعمال کا نصب العین نہیں بلکہ تمام وجود کا باعث اور علت فاعلی و مطلق ہے۔ مکالمہ فیلیبس (۲۲) میں ایک جگہ کہتا ہے کہ عقل مطلق ہی خیر ہے اور مکالمہ ٹیمیس (۲۸، ۲۹، ۳۷) میں وہ خالق کائنات کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ اگر خدا اور عین خیر کو جس کے نمونہ پر وہ کائنات کی تخلیق کرتا ہے دو علیحدہ وجود تسلیم کئے جائیں تو پھر اس کا سارا بیان تناقضات سے بھرا ہوا پایا جاتا ہے۔ لیکن جونہی ہم ان دونوں کو ایک ہی وجود تسلیم کریں تو پھر اس کے سارے بیان میں ہم آہنگی و یکسانیت پائی جاتی ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ اس نقطۂ نگاہ سے متفق نہیں، یعنی آپ دونوں کو ایک وجود تسلیم نہیں کرتے تو پھر ان اعیان کا خدا کے ساتھ کیا تعلق ہوگا؟ کیا ہم ان کو ذہن خدا وندی کے تصوّرات سمجھیں، اور دوسری چیزوں کی طرح خدائے مطلق کی تخلیق کا کرشمہ؟ یا کیا یہ اعیان محض خدا کی ماہیت کے داخلی احکامات یا منطقی تنزلات ہیں؟ پہلا نظریہ تسلیم کرنے سے ان اعیان کا وجوب اور ازلیت ختم ہو جائیگی اور دوسرے نظریئے سے ان کا وجود خطرے میں پڑ جائے گا۔ ان دونوں کو تسلیم کرنے سے عین خیر جو معقولات میں بلند ترین منزل پر ہے ایک ثانوی تصور اور ممکن الوجود کی حیثیت اختیار کرے گا عین خیر کی بجائے خدا اول و بلند ترین ہوگا۔ اس کے برعکس ان اعیان کو خدائے مطلق کا منبع و مصدر قرار دینا لفظ خدا کے مفہوم کی تضحیک کے مترادف ہوگا۔ آخری حل یہ ہو سکتا ہے کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطون کے نظام فلسفہ میں خدا اور اعیان، وجود مطلق اور عین خیر دو متقابل ہستیاں ہیں۔ جن میں کسی قسم کا رشتہ نہیں۔ بلکہ ثانوی نظام فلسفہ کی طرح ایک دوسرے کے مقابل قائم ہیں اور خدا کی تخلیقی قوتوں کا اظہار اعیان کے وجود پر منحصر ہے، کیونکہ بقول افلاطون اس نے اس کائنات کو ان کے نمونے پر بنایا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے کے کئی معقول وجوہات ہیں۔ اعیان کے متعلق جو کچھ تفصیلی اشارے مکالمات میں موجود ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے ان کی فعالی اور حرکی حیثیت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ کوئی اصول مطلق جس میں خود فعال کی خاصیت نہ ہو وہ کائنات کی تخلیق کیسے کر سکتا ہے؟ یہی وہ کمی تھی جس کو تصوّر خدا نے پورا کیا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے سے مندرجہ بالا مشکلات تو رفع ہو جاتی ہیں لیکن اس کے ساتھ چند دوسرے منطقی تناقضات سامنے آجاتے ہیں۔ کیا واقعی افلاطون

کا نظام وحدانی کی بجائے ثنوی ہے؟ کیا اس نے دو مختلف اور مطلق آزاد اصولوں کو تسلیم کرنے کے بعد ان کو بے تعلق اور غیر مربوط چھوڑ دیا ہے؟ اگر اعیان ہی حقیقی ہیں تو کیا ایک اور ازلی اور ابدی اصول ان کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے! ان حالات میں اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطونی نظام فکر کی وحدت بھی برقرار رہ سکتی ہے اگر عین خیر اور خدا، علّت فاعلی اور علّت منطقی، دونوں ایک ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے ان اعیان کے ساتھ فعالی اور حرکت کا تصور منسوب کیا ہے۔ وجود حقیقی جو اعیان سے منسوب کیا جاتا ہے نفس و کے بعد ممکن نہیں اور اس لئے اس کے لئے زندگی، روح اور حرکت کا ہونا ناگزیر ہے۔ (دیکھئے مکالمہ سوفسٹ ۷ ۴ ۲ ۸ ۴ ۲ ۹ ۴ ۲) وجود اور فعالیت دونوں ایک دوسرے کے ساتھ باہم مربوط تصورات ہیں۔ مکالمہ فیڈو (۹۵) میں یہ اعیان علّت فاعلی کی شکل میں پیش کئے گئے ہیں۔ سقراط کی حالات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابتدائی زندگی میں اسے اشیاء و واقعات کے علل معلوم کرنے کا بہت شغف تھا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد چونکہ اس مشغلہ سے اسے کچھ ہاتھ نہ آیا اس لئے اس نے اسے ترک کر دیا۔ اس کے بعد اسے کسی سے معلوم ہوا کہ انکسا غورس نے اس مسئلہ کے حل کے لئے "نفس" کے تصور سے مدد لی ہے۔ چونکہ ہر وہ وجود جو نفس کا حامل ہے محض مادی اسباب تک رہنا نہیں چاہتا۔ اس لئے سقراط کے لئے اس تصور میں بڑی کشش تھی اور اسے امید تھی کہ اس نئے تصور سے وہ غایت کے متعلق تسلی بخش معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے گا۔ لیکن انکسا غورس سے اسے بالکل مایوسی ہوئی کیونکہ وہ تو غایتی علتوں کی جگہ محض مادی علتیں کارفرما تھیں جو اگرچہ ناگزیر ہیں لیکن قطعی نہیں کہی جا سکتیں۔ چونکہ یہ غایتی علتیں اشیاء میں موجود نہیں اور نہ کسی نے آج تک یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لئے سقراط اور افلاطون نے ان علتوں کو اشیاء کی بجائے اعیان میں تلاش کرنا چاہا۔ اس طرح یہ نقطۂ نگاہ قائم ہوا کہ محسوسات کی ہر چیز کی حقیقت جو کچھ ہے ان اعیان ہی کی وجہ سے ہے جو ان میں ہیں۔ اس تمام بحث میں صوری، فاعلی اور غایتی علتوں کی تقسیم و تمیز موجود نہیں بلکہ تینوں کو ایک ہی تصور کیا گیا ہے۔ جس چیز کو سقراط انکسا غورس میں تلاش کرنا چاہتا تھا وہ افلاطون نے اعیان کے ذریعہ پیش کر دی۔ یعنی صوری اور غائی اور فاعلی علتیں ایک ہی وجود میں مضمر ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ اعیان محض وجود حقیقی کے نصب العینی تصورات نہیں بلکہ فعال قوتیں ہیں جن میں عقل و حرکت، زندگی سبھی کچھ ہے۔ اس بنا پر یہ فیصلہ کرنا صحیح ہوگا کہ افلاطون کے نظام فکر میں عین خیر اور خدا ایک ہی وجود کے دو مختلف نام ہیں۔

اس سے لازمی طور پر افلاطون کے نزدیک خدا کے تصور میں خیر و بھلائی کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔ چنانچہ یونانی ضمیمیت میں جو دیوتاؤں کا تصور تھا اس کے خلاف اس نے بہت احتجاج کیا۔ اس کے نزدیک یہ ممکن نہیں کہ خدا جو خیر و خوبی کا مظہر اعلیٰ ہے اس میں انتقام یا بد اخلاقی کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے۔ اسی طرح اس کے نزدیک بدی کو اس کی طرف

منسوب کرنا نادانی ہے۔ چنانچہ مکالمہ جمہوریت کے دوسرے باب (۳۷۷-۳۸۰) میں وہ بڑے جوش سے اس چیز کا مطالبہ کرتا ہے کہ ایک نصب العینی ریاست میں شاعروں اور دیگر ادیبوں کو اس چیز کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ خدا کے متعلق قدیم صنمیاتی تصوں کو شہروں میں پھیلائیں۔ ”یہ ایسی کہانیاں نہیں جو ریاست میں لوگوں کو سنائی جائیں۔ نوجوانوں کے دلوں میں یہ تصور نہیں بٹھانا چاہیئے کہ اگر وہ بدترین قسم کے جرائم کا ارتکاب کر رہے ہیں تو وہ کوئی برا کام نہیں کرتے اسی طرح اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس ریاست کے ہونے والے حکمران باہمی نفاق، رقابت اور لڑائیوں کو بدترین افعال سمجھیں، تو ہمارے صنمیات میں جو دیوتاؤں کی باہمی لڑائیوں اور رقابتوں کے قصے مشہور ہیں ان کی ترویج مطلقاً ممنوع ہونی چاہیئے“۔ اس کے بعد ایک جگہ کہتا ہے۔

” ادب میں خواہ وہ عشقیہ شاعری ہو یا المیہ، خدا کا تصور ہمیشہ اس طرح پیش ہونا چاہیئے جس طرح کہ اس کی ذات حقیقی ہے جب وہ خیر و خوبی ہے تو کیا اسے ایسا پیش نہیں کرنا چاہیئے؟

یقیناً۔

اور کیا کوئی خوب چیز دوسرے کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے،

یقیناً نہیں۔

جو نقصان دہ نہیں وہ نقصان بھی نہیں پہنچاتی۔

بالکل صحیح

اور جو نقصان نہیں پہنچاتی، اس سے بدی کا ارتکاب نہیں ہوتا۔

ٹھیک

جس سے بدی کا ارتکاب نہیں ہوتا، وہ بدی اور شر کی علت بھی نہیں ہو سکتی۔

صحیح

اور خیر و نیکی سے دوسروں کو بھلائی اور فائدہ پہنچتا ہے۔

ہاں

اور اس لئے وہ فلاح کی علت ہوئی

ہاں

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ خیر تمام اشیا کی علت نہیں بلکہ صرف نیکی اور بھلائی کی علت ہے۔

یقیناً

پس خدا جو خیر و خوبی ہے، تمام اشیا کا خالق نہیں جیسا کہ اکثر لوگ کہتے ہیں“۔

اس کے بعد وہ یونانی شاعروں کے قدیم قصوں کا ذکر کرتا ہے کہ ان لوگوں نے ہر قسم کی خرافات کو خدا کی طرف منسوب کیا حتیٰ کہ انھوں نے انسانوں کی تمام مصیبتوں اور پریشانیوں، ناکامیوں اور شکستوں کے لئے خدا کو ذمہ دار ٹھہرایا۔ ایسی حالت میں افلاطون کا خیال ہے کہ یا تو ایسی باتیں بالکل ممنوع ہونی چاہئیں یا اگر ان کو بیان کیا جائے تو پھر اس بات کی مناسب توضیح کرنی چاہیئے جس سے خدا کی اخلاقی خوبیوں پر کوئی حرف نہ آنے پائے۔ یعنی یہ کہ خدا کا ہر فعل انصاف اور سچائی کے مطابق تھا اور ان کو جو کچھ سزا ملی تو وہ اس کے مستحق تھے۔ کسی قسم کی بدی کو خدا کی طرف منسوب کرنا بالکل ناروا ہے۔ ایسا جھوٹ تباہ کن اور گناہ ہے۔[1]

قرآن میں اسی سلسلے میں مذکور ہے

ومااصابک من حسنة فمن اللّٰه، وما اصابک من سیئة فمن نفسک۔ (۴: ۷۹) اے انسان! تجھے جو بھلائی بھی حاصل ہوتی ہے اللہ کی عنایت سے ہوتی ہے اور جو مصیبت تجھ پر آتی ہے وہ تیرے اپنے کسب و عمل کی بدولت ہے

اس کے بعد وہ مروجہ مذہبی قصوں پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خدا جادوگر نہیں کہ کبھی ایک شکل میں ظاہر ہو اور کبھی دوسری شکل میں اور اس طرح لوگوں کو دھوکے اور جھوٹ میں مبتلا کرے۔ چونکہ وہ خیر و خوبی کا منبع ہے اس لئے اس سے اس قسم کی توقع غلط ہوگی۔ چونکہ وہ اپنے صفات و کمالات کی وجہ سے بلند ترین درجہ پر ہے اس لئے ہر لحہ تبدیلی کی اس میں گنجائش نہیں۔ وہ ذات مطلق الآن کما کان ازلی و ابدی، ہر قسم کے تبدل و تنزل سے بالا ہے۔

مکالمہ قوانین (باب چہارم ۷۱۵-۷۱۶) میں خدا کے متعلق کہتا ہے:۔

"خدا جس کے ہاتھ میں تمام چیزوں کا آغاز، وسط اور انجام ہے، اپنی فطرت کے مطابق ایک صراط مستقیم پر چلا جاتا ہے اور اس طرح اپنا مقصد حاصل کرتا ہے۔ عدالت ہمیشہ اس کے جلو میں رہتی ہے اور جو کوئی قانون الٰہی سے انحراف کرتا ہے اس کے ہاتھوں سزا پاتا ہے۔ جو شخص راحت چاہتا ہے عدالت کا دامن مضبوطی سے پکڑتا ہے اور عجز و انکسار سے اس کے ساتھ رہتا ہے لیکن جو شخص مغرور ہے، جسے دولت، رتبہ یا حسن کی کشش راہ راست سے بھٹکا دیتی ہے، جو سمجھتا ہے کہ اسے کسی راہنمائی کی ضرورت نہیں بلکہ وہ خود اپنا راہنما ہے۔ یہی وہ شخص ہے جسے خدا کی ہدایت نہیں ملتی"۔

"وہ کون سی زندگی ہے جو خدا کو پسند ہے اور جو اس کے پیروؤں کے مناسب ہے، خدا ہمارے لئے تمام باتوں میں معیار ہونا چاہیئے نہ کہ انسان جیسا کہ عام لوگ (مثلاً سوفسطائی پروٹیگورس) کہتے ہیں۔ جس سے خدا محبت کرتا ہے ایسا شخص ہوگا جو اس سے مشابہ ہو جتنا کہ ممکن ہے وہ اسی لئے وہ شخص جو اپنے نفس پر قابو رکھتا ہے خدا کا پیارا ہے کیونکہ وہ اسی کی طرح ہے یہی نتیجہ ہے جو میرے نزدیک بہترین لائحہ عمل ہے۔ ایک نیک آدمی کے لئے بہترین عمل یہ ہے کہ وہ خدا کے حضور میں قربانی پیش کرے، عبادت، نماز اور دعا سے اس کے ساتھ تعلق قائم رکھے"۔[2]

---

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول ۶۴۳-۶۴۴

[2] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۴۸۷-۴۸۸

محمد جعفر پھلواروی

مشاہیر کے خطوط

مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال اور مولانا شاہ سلیمان کی مراسلت

جن چیزوں کی دنیا میں اہمیت بہت زیادہ ہے ان میں ایک چیز اہم شخصیتوں کے مکاتیب بھی ہیں۔ ان سے نہ فقط مرسل اور مرسل الیہ کے باہمی ربط کی نوعیت کا ہی پتہ چلتا ہے۔ بلکہ ایک خاص دور کے مسائل اور عام ذوق کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

چنانچہ ہم نے یہ طے کیا ہے کہ "ثقافت" میں ایسے اہم مکاتیب بھی درج کیا کریں۔

پیش نظر شمارے میں ہم اس کا آغاز کر رہے ہیں۔ مندرجہ خطوط کا پس منظر یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ جب کیمبرج کے ٹرنٹی کالج میں طالب علم تھے اس وقت وہ ایک تحقیقی مقالہ لکھ رہے تھے۔ اس کے موضوع کا اہم حصہ یہ تھا کہ اسلام کی سادہ تعلیمات میں جو کئی غیر اسلامی قسم کی چیزیں گھس آئی ہیں وہ کیسے اور کس طرف سے اور کن ناموں سے آگئیں؟ اس سلسلے میں تصوف اور صوفیا کا ایک خاص معرکہ آرا مضمون وحدۃ الوجود بھی زیر بحث آیا۔ علامہ اقبال اس کی بھی تحقیقات کرتے رہے۔ یہ سلسلہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۶ء تک بلکہ شاید اس کے بعد بھی چلتا رہا۔ اس کی اہم کڑیاں چند وہ خطوط ہیں جو ہم درج کر رہے ہیں۔ سب سے پہلے علامہ اقبال نے خواجہ حسن نظامیؒ کو یہ خط لکھا۔

از کیمبرج ٹرنٹی کالج — ۸ر اکتوبر ۱۹۰۵ء

اسرار قدیم سید حسن نظامی

ایک خط اس سے پہلے ارسال کر چکا ہوں، امید کہ پہنچ کر ملاحظۂ عالی سے گذرا ہوگا۔

اس خط کے جواب کا انتظار ہے اور بڑی شدت کے ساتھ، اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتہ دیجئے۔ سپارہ رکوع کا پتہ لکھئے۔ اس بارہ میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں۔ اس مضمون کی سخت ضرورت ہے۔ اور یہ گویا آپ کا کام ہے۔

قاری شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجئے اور بعد التماس دعا عرض کیجئے کہ میرے لئے یہ زحمت گوارہ کریں اور مہربانی کر کے مطلوبہ قرآنی آیات کا پتہ دیں اگر قاری صاحب موصوف کو یہ بات ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں۔

کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضیٰ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے، مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں۔ مگر جواب جلد آئے۔ باقی سب خیریت ہے۔ اقبال

جناب خواجہ صاحب نے یہ خط کچھ مزید استفسارات کے ساتھ مولانا شاہ سلیمان پھلواری کے پاس بھیج دیا۔ جس کا جواب یہ آیا۔

میرے مکرم خواجہ۔

تحیت سلام قبول فرمائیے۔ اب عرس سے فارغ ہو کر آپ کا کرمنامہ ہاتھ میں لیتا ہوں۔ اور آپ کے سوالات کے جوابات مختصر طور سے عرض کئے دیتا ہوں ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) قرآن شریف سے بنص قطعی الدلالت فقط وحدت معبود ثابت ہے اور مدار نجات اسی پر ہے وحدت وجود اور وحدت شہود جس کے صوفیہ اسلامیہ قائل ہیں وہ اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اور یہ دونوں ہرگز وحدت معبود کے مخالف نہیں۔ حکمائے مشائین اور براہمہ اور جوگیہ اشراقیین جس وحدت وجود کو ثابت کرتے ہیں وہ وحدت معبود اور نص قرآنی کے مخالف ہے اس لئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی کوئی ہستی مستقل علیحدہ سے نہیں رہتی۔ بلکہ عالم موجود ہی خدا کا وجود ہے اور خدا کا وجود مثل کلی طبیعی کے رہ جاتا ہے۔ یعنی وجود اشخاصہ فی الخارج اس کو صوفیہ بالکل الحاد و زندقہ سمجھتے ہیں بلکہ صوفیہ وجودیہ اسلامیہ تو یوں فرماتے ہیں ؎

معنی حسن تو در صورت جاں می بینم عکس رخسار تو در جام جہاں می بینم

(۲) توحید ایک ایسا لفظ ہے جو وحدت معبود وحدت وجود وحدت شہود تینوں معنی کو شامل ہے اس حیثیت سے توحید اور وحدت وجود میں بھی فرق ہے کہ وہ عام ہے اور یہ خاص۔ اور دونوں میں باہم عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے پس مطلق توحید سے وحدت وجود سمجھنا غلطی ہے۔

(۳) اسلام دین فطرت ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا پس اسلام قوائے انسانی کو اپنے صحیح مرکز پر رکھنے کو آیا اور اصلی مقصود اس کا اس ذریعہ سے یہ ہے کہ مخلوق اپنے خالق کو پہچان لے۔

(۴) اخلاقی حالتوں کو درست کرنا اور انوار و تجلیات کا مشاہدہ کرنا، خدا اور رسول کی باتوں کا عین الیقین اور حق الیقین پیدا ہوتا، یہی تصوف کا انتہائی مقصد ہے۔

(۵) چونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کی علت غائی سوتوں کا جگانا۔ غافلوں کا ہوشیار کرنا بیہوشوں

کو ہوش میں لانا اور مجانین کو عاقل بنانا تھی اور اپنے پاک خیالات اور اخلاقی خوبیوں کو تمام عالم میں شائع کرنا مقصود تھا کیونکہ آپ کی بعثت الی کافۃ الناس لبشیرا ونذیرا تھی اس لئے صحابہ کرام میں جوش ومستی کا غلبہ تو ہوتا تھا مگر وہ اس میں پڑے نہیں رہتے تھے۔ بلکہ انھوں نے عالم صحو میں نشو ونما پائی۔

سکر میں چونکہ نقص ہے اس لئے خدا نے ان کو اس حالت میں نہ رکھا اور وہ تمام عالم کے لئے کامل و مکمل ہوئے پھر وہ حافظ شیراز کی طرح "خود گویم وخود رقصم خود چنگ خوش آوازم" کا مصداق کیونکر رہ سکتے تھے۔

(۶) صوفیوں کی حالت سکر مثل مخدرات ودواؤں کے ہے۔ طبیب شدتِ درد وغیرہ میں بیچینی کم کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے اسی طرح مرشد طریقت اندرونی سوزش والتہاب کی روک تھام کے لئے مریدوں کو عالم سکر میں ڈالتا ہے نہ یہ کہ تمام عمر کے لئے انہیں افیونی بناڈالے کہ وہ بیٹھے بیٹھے مکھیاں مارا کریں۔

(۷) وحدتِ وجود انکشاف توحید کا نام ہے جس کا تعلق صرف مشاہدے سے ہے۔ جامی فرماتے ہیں ؎

مغرور سخن مشو کہ توحید خدائے واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

یہ ارباب مشاہدہ اس حالت کو ایک عارضی مقام نہیں سمجھتے بلکہ حقیقتِ حقہ واقعیہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک "اس کے" اور "اس کے" اور "بعد وعد" کچھ بھی نہیں۔ شیخ ابن عربی قدس اللہ نفسہ وحدتِ وجود کے بعد نہ کوئی مقام قائم کرتے ہیں نہ عدم محض کہتے ہیں۔

(۸) اس میں کوئی شک نہیں کہ وحدت الوجود ایک علمی مسئلہ ہے جس کو اصطلاح علمی میں "ربط الحادث بالقدیم" کہتے ہیں اور تمام کتب الٰہیات میں اس کا ذکر ہوتا ہے اسلامی سیر و سلوک اور مشاہدۂ انوار و تجلیات سے اس کا تعلق تو ضرور ہے مگر مدار نجات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

مسٹر[1] اقبال کی مثنوی اب تک میرے پاس نہیں پہنچی ہے۔ اس لئے اس کی نسبت میں کوئی رائے قائم نہیں کرسکتا۔ مگر ان کے وہ خط جو بنام آپ کے خطیب اور وطن میں شائع ہوا ہے وہ میں نے مکرر پڑھا۔ اس پر یہ رائے قائم کرسکتا ہوں کہ میرے مخلص مسٹر اقبال صاحب نے اصل مسلک حضرت شیخ محی الدین عربی قدس سرہ اور انکے متبعین کا نہیں سمجھا ہے۔ حضرت مجدد کے اتباع نے جو کچھ لکھا ہے اس کو دوسرے الفاظ میں انھوں نے ادا کیا ہے اور متعصب مورخین کے افتراءات و بہتانات کو انھوں نے تلقین کرلیا ہے ورنہ میں خدا وحدہ لاشریک لہ کی قسم کھاکر کہتا ہوں کہ ہمارے حضرات شیوخ کرام اور بزرگان طریقت جن کا سلسلہ دائر و سائر ہے مثلاً حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ بہاؤالدین نقشبند، سید ابوالحسن شاذلی، سید احمد رفاعی، سید احمد بدوی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

[1] علامہ اقبال اس دور میں مسٹر ہی کہے جاتے تھے۔

کسی نے کسی فرقہ جوگیہ و براہمہ و زرتشتی وغیرہ کی صحبت نہیں اٹھائی نہ ان سے کسی قسم کا استفاضہ کیا ۔ علی ہذا القیاس قرامطہ اور فرقۂ باطنیہ سے بھی میل جول اور ان کا ہم عقیدہ و ہم مشرب ہونا محض علامہ ابن خلدون کا افترا ہے اپنے دعوے کی وہ کوئی دلیل سند کے ساتھ پیش نہ کر سکے اور نہ پیش کی ہے ۔ ان لوگوں کے ہٹس دماغ میں ہمارے حضراتِ صوفیہ کے معارف سماتے نہ تھے اس لئے کبرت کلمۃ تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا ۔ ہمارے حضرات صوفیہ کا براہمہ اور زرتشتیوں قرمطیوں سے استفاضہ کرنا بجنسہٖ ویسا ہے جیسا متعصب عیسائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افترا کرتے ہیں ۔ کہ حضور نے توریت و انجیل و کتب سماویہ سے سرقہ کر کے قرآن بنایا اور شامی عیسائیوں سے استفادہ کیا ۔ وَاللّٰہِ ذالِکَ بہتان عظیم

اس خط سے جناب خواجہ صاحب کی شاید پوری تسکین نہ ہوئی ۔ اس لئے انھوں نے حضرت شاہ صاحب رح سے پھر استفسار کیا اور حضرت شاہ صاحب رح نے اس کا یہ جواب دیا ۔

جناب خواجہ صاحب السلام علیکم

اما بعد ۔ آپ کو میرے مختصر خط سے تعجب و حیرت کے ساتھ اجمال نویسی کی شکایت ہوگی مگر معذورم جیسا سوال ویسا جواب ۔ اگر آپ سوالات و شبہات کو تفصیلی طور سے لکھتے تو جواب میں بھی شرح و بسط کا خیال کیا جاتا معہذا اتنا ضرور کہوں گا کہ مسئلہ وحدتِ وجود اور وحدت شہود ہمارے حضرات صوفیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا وجدان و کشف ہے اور وہ لوگ اس کی تمہید میں مختلف العبارت والالفاظ ہیں مگر مشائخ و پیرزادگان کی سمجھ سے یہ مسئلہ دور ہے اور جس طور سے وہ تمہید کرتے ہیں محض الحاد و زندقہ ہے کیونکہ اس مسئلے کے لئے امور عامہ و الہیات کی دانست کے ساتھ ریاضات و مراقباتِ وحدت کی بھی ضرورت ہے ورنہ معقولات و مشاہدات کی تطبیق نہ ہو سکے گی اور ایک نہ ایک پہلو اس کا ہمیشہ کمزور ثابت ہوگا ۔

اب آپ ذرا توجہ تام کے ساتھ ادھر متوجہ ہو جئیے ۔ یہ مسئلہ ربط الحادث بالقدیم کا ہے یعنی محدثات و ممکنات اور مخلوقات کو حضرت خالق واجب الوجود قدیم بالذات سے کیا نسبت و تعلق ہے ۔

متکلمین ارباب ظواہر کہتے ہیں کہ محض نسبت صدور و خلق ہے کہ اس نے ہمیں پیدا کیا اور بنایا ۔ جس طرح نجار کو اس کے بنائے ہوئے تخت سے تعلق ہے یعنی دونوں کی حقیقت میں مغایرت تامہ ہے اور وہ علت ہے اور یہ معلول ہے ۔ وہ خالق ہے اور یہ مخلوق ہے ۔ پس اسی قدر باہمی نسبت و تعلق ہے ۔ یا یوں سمجھئے کہ کاتب یعنی لکھنے والے کو جو نسبت و تعلق حروف نقوش کے ساتھ ہے یعنی حروف و نقوش اور شئے ہیں اور کاتب اور شئے ۔

بعض حکما اور براہمہ وجوگیہ کی تحقیق یہ ہے کہ باہم نسبتِ عینیت و وحدت محضہ ہے یعنی وہ ذاتِ واحد پہلے اجمال میں تھی اب اس کی تفصیل ہوگئی۔ اب اس کی ذات یہی عالم ہے۔ ہمارا وجود ہی اس کا وجود ہے اور ظاہر ہے جب ظہور ہوا تو خفا جاتا رہا اور جب تفصیل ہوئی تو پھر اجمال نہ رہا۔ اس کی مثال یہ لوگ تخم و درخت سے دیتے ہیں کہ درخت کی اصل تخم ہے۔ اس لئے تنا ٹہنیاں، پھل، پھول، پتے سب ہوئے۔ سب کے نام علیحدہ علیحدہ ہیں، مگر حقیقت ایک ہے یعنی وہی تخم اب وہ تخم بحالتِ تخمی اپنی جگہ پر باقی نہیں۔ وہ تمام و کمال صورت شجریہ میں ظاہر ہوگیا۔

اور صوفیہ اسلامیہ فرماتے ہیں کہ حادث وقدیم کے درمیان نسبت ظہور کی ہے یعنی ذات جناب باری تعالیٰ مستقل بالذات ہے مگر تمام اشیاء وکائنات اسی ذات کے ساتھ پلائے جاتے ہیں۔ مگر اس ذات سے ہم قطع نظر کرلیں تو تمام اشیاء معدوم ہیں۔ پس یہ امتیاز اشیاء باخود ہا اور نیز اس ذات مستقل جناب باری عزاسمہ سے بوجوہ تشخصات ہیں جن کو وجوداتِ خاصہ کہتے ہیں۔ اور اس کی مثال یوں دیتے ہیں کہ جیسے سیاہی اور حروف ونقوش۔ یعنی اصل تمام حروف ونقوش کی وہی سیاہی ہے مگر وہ عین سیاہی نہیں۔ بلکہ اسی سیاہی سے پیدا ہوئے ہیں۔ پس باعتبار حقیقتِ ہستی فی الجملہ عینیت ہے اور باعتبار ظہور وہی نسبتِ صدور و مغائرت ہے۔ پس مذہبِ حکما و ملاحدہ سے ان کی تحقیق کو کوئی واسطہ نہیں۔ وہاں عینیت محضہ ہے یہاں وجودات خاصہ بھی ہیں۔ وہاں مستقل وجود حضرت باری اب باقی نہیں اس لئے کہ وجود کلی طبیعی بمعنی وجود اشخاص فی الخارج ہے، اور یہاں الآن کما کان۔ مولوی جامی کیا خوب فرماتے ہیں

آن کانِ حسن بود نہ بود از جہاں نشاں　　الآن عرفت علٰی ما علیہ کان

اعداد کون کثرتِ صورت نمایش است　　فالکل واحد یتجلٰی بکل شان

الآن عرفت پر غور فرمائیے کہ اس عالم ظہور سے اس پاک وجود کو اپنی ہستی کے لعینہٖ بقاء و کمال میں کوئی تفاوت نہیں۔ پس اس تدرک ان العالم اعراض مجتمعۃ فی عین واحد۔ اور وہ عین واحد وہی ذاتِ وجود منبسط ہے۔

اور شعر ثانی کے دوسرے مصرعے پر بھی نگاہ غور ڈالئے فالکل واحد، الخ "ایک" مستقل ابتدائی عدد ہے پھر اس سے "دو" اور "تین" "چار" اور "پانچ" سب ہیں مگر سب میں وہ ایک شامل ہے اور پھر ان سب سے علیحدہ ایک وجود مستقل بھی اس "ایک" کا ہے۔ اسی طرح وہ وجود تمام کائنات میں ہے اور پھر فی نفسہٖ موجود مستقل بھی ہے اس میں کوئی نقص و زیادت نہیں۔

رُباعی

آثار تعینات چوں یافت شکے — کثرت ہمہ وحدت است بے ہیچ شکے
چوں صورت صفر شد نہاں از قیمت — بنگر کہ دہ و صد و ہزار است یکے

اسی طرح نقطہ و خطوط کی مثالیں ہیں مگر یہ سب کچھ کہہ کر بھی یہ کہتے ہیں کہ:-
لیس کمثلہ شیٔ - وللہ المثل الاعلیٰ - ولنا مشاہدات و مکاشفات
(شوریٰ) (نحل) (النقد النصوص)

ع " در عقل نمی گنجی در فہم نمی آئی " ھٰذا طور وراء طور العقول المتوسطہ (ملا حسن وغیرہ)

اب رہی یہ بات کہ صوفیوں کو اس مسئلے کی تحقیق اور اس میں لب کشائی کی کیا ضرورت ہوئی، جیسا کہ متکلمین اور عامہ مومنین وحدتِ معبود کے قائل تھے اور صرف نسبتِ صدور کو تسلیم کرتے آئے، یہ بھی اسی حد تک کیوں نہ رہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ صوفیہ کہتے ہیں کہ شریعت فقط قیل و قال کا نام نہیں ہے بلکہ عملی حصے سے فائدہ اٹھانے کا نام ہے اور ہم نے جب خلوص عمل کیا تو انوار و تجلیات جیسا صحابہ کرام پر منکشف ہوتے تھے ہم پر بھی منکشف ہونے لگے۔ ہم نے بفرمانِ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم "ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک" نماز میں رویت خداوندی کا مراقبہ کیا۔ اور گویا بچشم حقیقت سے اسے دیکھا اور کبھی اس کو اپنا دیکھنے والا پایا۔ اب تجلیات و مشاہدات نے اپنی نسبت کی دریافت کی طرف متوجہ کیا، تو اس کلام کی طرف توجہ کی۔ ھو خلقکم اور واللہ خلقکم وما تعملون۔ ذالکم اللہ ربکم خالق کل شیٔ پر غور کیا۔ پس اپنی نسبت صدور اور اس کی معبودیت کو موجب نجات سمجھا مگر تجلیات عرفانی نے قدم ذرا آگے بڑھا دیا تو پھر ان آیاتِ ربانی پر غور کیا۔ ھو معکم اینما کنتم۔ (حدید) وفی انفسکم افلا تبصرون (سورہ ذاریات) نحن اقرب الیہ ... من حبل الورید۔ سنریھم آیاتنا فی الآفاق (حم سجدہ) وفی انفسھم حتیٰ یتبین لھم انہ الحق۔ اولم یکف بربک انہ علی کل شیٔ شہید الا انھم فی مریۃ من لقاء ربھم الا انہ بکل شیٔ محیط۔ وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ۔ ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم۔ (سورہ فتح) اللہ نور السموات والارض۔ وھو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ۔ اینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ ان آیات پر غور و فکر کے بعد مکاشفات و مشاہدات نے وحدت وجود یا وحدتِ شہود کے اعتقاد حقہ پر مجبور کیا۔

اور یہ سمجھا کہ شریعت کا اصلی عرفان ہی یہی ہے اور اسی عرفان سے صحابہ و تابعین اور اولیائے متقدمین رضوان اللہ علیہم اجمعین مدارج علیا کو پہنچے۔ مگر وہاں تمہید و تقریر کی ضرورت نہ تھی محض سینہ بہ سینہ تھا اب ہیں یہاں بوجہ بعدِ زمانہ اور قلتِ فہم عامہ افہام و تفہیم کی زیادہ ضرورت تھی۔ مجبوراً اپنے مشاہدے کی تمہید کرنا پڑی اور وہ تمہید مذہب متکلمین کی ضد اور منافی نہیں ہے اور عبارت النص قرآنیہ کی مخالف نہیں۔ بلکہ اشارات النص بکثرت اس کے مویدات ہیں لیکن اصلی دار و مدار ہمارا مشاہدہ اور مکاشفہ پر ہے اس لئے ہم ہمیشہ کہتے آئے کہ ع "قلندر ہرچہ گوید دیدہ گوید"

پس بلا مشاہدۂ تجلیات ہمارے مسلک کی توجیہہ و تمہید محض خوش عقیدگی ہے اور لا یسمن ولا یغنی من جوع۔ بلکہ الحاد و زندقہ میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ یہ ہمارے حضرات کی تقریر ہے اسے بغور و انصاف دیکھنا چاہیے شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی قدس سرہ نے اس مسئلے کو بسط و بسیط کہا ہے۔ ورنہ اس سے قبل علمائے صوفیہ لکھتے آتے ہیں حضرت امام غزالی کیمیائے سعادت اور اربعین اور احیاء العلوم میں اسے ذکر فرماتے ہیں اور ملتقط احیاء میں یوں ہے:- اعلم ان التوحید علی اربع مراتب۔ الاولی ان یقول لا الٰہ الا اللہ باللسان وقلبہ غافل عنہ او منکر لہ کتوحید المنافق۔ والثانیۃ ان یصدق بمعنی اللفظ قلبہ کما یصدق بہ عموم المسلمین وھو اعتقادہ۔ والثالثۃ ان یشاھد ذلک بطریق الکشف بواسطۃ نور الحق وھو مقام المقربین وھو ان یری اشیاء کثیرۃ لکن یراھا صادرۃ من الواحد۔ والرابعۃ لا یری فی الوجود الا واحدا وھو مشاھدۃ الصدیقین۔
اس توحید کے مدارج کو حضرت شیخ شرف الدین احمد یحییٰ منیری قدس سرہٗ نے بہ بسط تمام و کمال لکھا ہے اور ماخذ اس کا بھی ملتقط احیاء اور اربعین ہے۔ ذرا اسے بھی دیکھئے گا تیسری صورت الوحدۃ فی الکثرۃ ہے جو مقام مقربین ہے اور چوتھی صورت میں کمال مشاہدہ نے کثرت کو مٹا دیا ہے پھر ایک ہستی کے سوا کچھ نہیں پاتا۔

رباعی

مجموعۂ کون را بقانون سبق کردیم تصفح ورقاً بعد ورق

حقا کہ ندیدیم و نخواندیم در او جز ذات حق و شیون ذاتیہ حق

اے برادر سالک طالب بالخصوص وہ اگر اہل علم بھی ہو جب اس راہ میں آتا ہے اور مجاہدات میں پڑتا ہے تو مسلک متکلمین اور اعتقاد جامد نسبت صدور اس کو آگے بڑھنے سے روکتا ہے اور ادھر تجلیات وحدت اس کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

الغرض عجیب وغریب کش مکش میں ہوتا ہے - پھر جب استغراق نے اسے پکڑا تو بیڑا پار ہے - ورنہ بے خودی اور بیخبری میں جانیں کیا کچھ بول جاتا ہے کبھی کہتا ہے انا الحق کبھی کہتا ہے سبحانی ما اعظم شانی - پھر جب اپنے اصلی مرکز پر آتا ہے تو فقط مشاہدے کی لذت ہے دیگر ہیچ - اپنے قول پر ندامت اور اپنی فضول گوئی سے خجل رہتا ہے - ہمارے ایک بزرگ تھے حضرت جدی مولانا احمدی قدس سرہٗ علم ظاہری میں شیخ الکل بالخصوص امور عامہ میں بحر ذخار، اور حضرت مخدومی وجدی شیخ العالمین شاہ نعمت اللہ قدس سرہٗ کے خلیفۂ اجل - وہ بزرگ جب سب مراحل طے کر چکے تو یہ رباعی فرمائی ؎

یک چند ترا از خود جدا دانستم چندے ہمہ خویشتن ترا دانستم
از نعمتِ شیخ رفتہ رفتہ آخر بندہ بندہ خدا خدا دانستم

ابتدا وسط و کمال ہر زمانے حال وہ بتلاتے ہیں اور شیخ کی ضرورت کو بھی سمجھاتے ہیں اب رہی یہ بات کہ وہ توسط کا زمانہ جس میں آپ خدائی کی بڑ مارتے تھے یہ کیسا تھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلبۂ حال وسطوتِ نورِ شہود نے جو چاہا کہلوا دیا تو انصاف یہ ہے کہ حالت سکر قابل معافی تھی نہ کہ دار و گیر کا باعث - حضرت شیخ فرید الدین عطار کیا خوب فرماتے ہیں ؎

چوں زند دیوانہ ایں شیوہ لاف تو ز سر کوری مکن با او مصاف
تو زباں از شیوۂ او دور دار عاشق دیوانہ را معذور دار

عاقلاں را شرع تکلیف آمدہ است بیدلاں را عشق تشریف آمدہ است
لاجرم دیوانہ را گرچہ خطا است ہر چہ میگوید بگستاخی روا است

حالت سکر سے مرکز استقامت پر لانا شیخ کا کام ہے اور ہمیشہ سکر میں پڑے رہنا نقص مدارج ہے اسی لئے حضرت غوث الثقلین شیخ عبد القادر جیلانی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ منصور حلاج کی کسی نے دستگیری نہ کی - میں ہوتا تو ایک درجہ اسے آگے بڑھا دیتا -

اب رہی یہ بات کہ شیخ مرید کو حالت سکر میں کیوں ڈالتا ہے - سکر میں تو نقصان ہے - تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی بھاری آپریشن کرنا ہوتا ہے تو ڈاکٹر کلورا فارم سے مریض کو بیہوش کرنے پر مجبور ہوتا ہے - مگر پھر وہ اسے ہوش میں بھی لاتا ہے پس شیخ بھی ایسا ہی کرتا ہے مگر ہمیشہ اسی حال پر نہیں چھوڑتا ہے جو موجب نقص ہو - اس کی نظیر کتاب وسنۃ میں بھی پائے گا حضرت سیدنا موسیٰ ؑ کے واقعات کوہ طور کو یاد فرمایئے ارنی کی درخواست ادھر سے لن ترانی کا جواب پھر تجلی اور حضرت موسیٰ ؑ کی بیہوشی اور پھر ہوش میں آنا یہ کیا ہے مگر کمال ادب کی وجہ سے ہم اس کو سکر سے تعبیر نہیں کرتے - مگر کم سے کم حالت وجدیہ تو ضرور کہتے ہیں - ستر بنی اسرائیل کی موت یا بیہوشی پر موسیٰ علیہ السلام یوں بول اٹھے اتھلکنا

بما فعل السفہاء منا ان ھی الا فتنتک الخ یہ الزام دینا وہی حالت وجدیہ (سکریہ) ہے اور آداب پیغمبری کے بظاہر خلاف لیکن عشق پیغمبری میں جائز ہے اور خلاف ادب نہیں، بقول مولوی رومی قدس سرہ۔ مثنوی (

گفتگوئے عاشقاں در فعل رب   جوشش عشق ست نے ترک ادب

ہر کہ کرد از جام حق یک جرعہ نوش   نے ادب ماند درونے عقل و ہوش

اسی طرح حضرت ابراہیم اور بعض دیگر انبیا کی حالت میں بھی ایسے مواجید پائیے گا۔ اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ دنوں وحی کی آمد بند ہوگئی تو جذبات عشق نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہاڑ پر چڑھا کر گرانا چاہا اور بار بار ایسا قصد فرمایا مگر حضرت جبریل علیہ السلام کو جب دیکھتے تو قلب پر نزول سکینہ ہوتا اور اس ارادے سے باز رہتے۔ عامۂ کتب احادیث و سیر میں ہے۔ ''وحمل یعد دلی راس الجبل لیتردی منها فکلما اوفی بذروة جبل تبدی له جبرئیل فیقول انک رسول اللہ حقا فیسکن لذالک جاشہ وترجع نفسہ۔ اور اس حدیث کو مولانائے رومی اپنے الفاظ میں یوں ادا کرتے ہیں۔

مصطفٰے را ہجر چوں افراختے   خویش را از کوہ می انداختے

تا بگفتی جبرئیلش ہیں مکن   کہ ترا بس دولت ست از امر کن

اور صحابہ کرام کی کیفیات وجدیہ وسکریہ تو بیشمار ہیں اور صحاح و سنن و مسانید و آثار میں منقول ہیں۔ اگر اسے لکھوں تو دفتر کا دفتر چاہیئے مگر ہمیشہ وہ لوگ عالم سکر میں نہیں رہتے تھے بلکہ عالم صحو میں ہو کر نظم دینی و دنیوی میں مصروف رہتے اور یہی کمال تھا۔ والسلام

اس کے بعد علامہ اقبال نے حضرت شاہ صاحب سے براہ راست مراسلت شروع کی۔ ایک خط (ناقص) یہ ہے ..... ممکن ہے کہ میں نے شیخ علیہ الرحمتہ کا مفہوم غلط سمجھا ہو۔'' پھر فرماتے ہیں کہ ''گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی نتیجہ تک پہنچ چکا ہوں۔ لیکن اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی ضد نہیں ہے اس لئے بذریعہ عریضہ ہذا آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ آپ از راہ عنایت و مکرمت چند اشارات تسطیر فرمادیں میں ان اشارات کی روشنی میں نصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا۔ اور اپنے علم ورائے میں مناسب ترمیم کر لوں گا.............

..... تجلی ذاتی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ اکبر فرماتے ہیں:۔

''وما بعد هذا التجلی الا العدم المحض فلا تطمع ولا تحب فی ان ترقی من هذه الدرجة من التجلی الذاتی''۔ اس میں شیخ نے تجلی ذاتی کو انتہائی مقام قرار دیا ہے اور اس کے بعد عدم محض۔ حضرت مجدد نے یہ فقرہ ایک مکتوب میں نقل کیا ہے۔ میری کتابیں اس وقت لاہور میں موجود نہیں ہیں کہ صفحہ و مقام کا پتہ دے سکتا۔

اقبال

اس کے بعد علامہ اقبال نے ایک اور خط لکھا جو یہ ہے:-

لاہور ۹ مارچ ۱۹۱۶ء

مخدوم و مکرم حضرت قبلہ مولانا - السّلام علیکم

جناب کا والا نامہ مل گیا ہے، جس کو پڑھ کر مجھے بہت اطمینان ہوا۔

مجھے اس کا یقین تھا کہ آپ کو مثنوی پر کوئی اعتراض نہ ہوگا کیونکہ آپ کو اللہ تعالیٰ نے کمال روحانی کے ساتھ علم و فضل سے آراستہ کیا ہے، میں نے خواجہ حسن نظامی صاحب کو بھی لکھا تھا کہ مثنوی سے اختلاف نہ کیجئے - دیباچے میں جو بحث ہے اس پر لکھیں مگر افسوس ہے کہ انھوں نے آج تک ایک حرف بھی اس کے متعلق نہیں لکھا۔

آپ کی تحریر سے مجھے یقیناً فائدہ ہوگا۔ مگر میری استدعا ہے کہ مثنوی کے متعلق بھی جو خیال آپ نے ظاہر فرمایا ہے اس مضمون میں ظاہر فرما دیئے کہ جو غلط فہمی خواجہ حسن نظامی کے مضامین سے پیدا ہوگئی ہے وہ دور ہو جائے دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدۃ الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً آگیا ہے اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا، فارسی شعراء نے جو تعبیر اس مسئلہ کی کی ہے اور جو جو نتائج اس سے پیدا کئے ہیں - ان پر مجھے سخت اعتراض ہے یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کے مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لئے مضر ہے، یہی تصوف عوام کا ہے اور شیخ علی حزیں نے بھی اس کو مد نظر رکھ کر کہا تھا، کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است - لیکن حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں، میں نے تصوف کا لٹریچر کرّات سے دیکھا، بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیئے ہیں، جو شخص غیر اسلامی عناصر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہو وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ مخالف، انہیں غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیدیا ہے اور یہ حملہ حقیقت میں انھوں نے مذہب اسلام پر کیا ہے، ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ تصوف اسلامیہ کی ایک تاریخ لکھی جائے جس سے معاملہ صاف ہو جائے اور غیر اسلامی عناصر سے تقطیع ہو جائے - سلاسل تصوف کی تاریخی تنقید بھی ضروری ہے اور زمانہ حال کا علم النفس جو مسالہ تصوّف پر حملہ کرنے کے لئے تیار کر رہا ہے اس کا پیشتر سے ہی علاج ہونا ضروری ہے، میں نے اس پر ایک لکھنا شروع کیا ہے مگر میری بساط کچھ نہیں، یہ کام اصل میں کسی اور کے بس کا ہے، میں صرف اس قدر کام کر سکوں گا کہ جدید مذاق کے مطابق تنقید کی راہ دکھلا دوں - زیادہ تحقیق و تدقیق مجھ سے زیادہ واقف کار لوگوں کا کام ہے۔

آپ کے مکتوب نہایت دلچسپ ہیں اور حفاظت سے رکھنے کے قابل ہیں نہ ردی کی ٹوکری میں ڈالنے کے قابل، جیسا کہ آپ نے لکھا ہے میں نے ان کو خود پڑھا ہے اور بیوی کو بھی پڑھنے کے لئے دیا ہے

یہ اعتراف ضرور کرتا ہوں کہ بعض بعض مقامات سے مجھے اختلاف ہے۔ اور یہ سب مقامات وحدت وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ جب آپ اپنے مضمون میں زیادہ تشریح سے کام لیں گے تو ممکن ہے مجھے کوئی اختلاف نہ رہے کیونکہ مکتوبات میں ایک آدھ جگہ مسئلہ مذکور کی ایک ایسی تعبیر بھی ہے جن سے مجھ کو مطلق اختلاف نہیں اور نہ کسی مسلمان کو ہو سکتا ہے۔ امید کہ جناب کا مزاج بخیر ہوگا۔

والسلام

آپ کا خادم محمد اقبال۔ لاہور

مطبوعات بزم اقبال

مجلہ اقبال مدیر:۔ ایم۔ شریف۔ بشیر احمد ڈار

سہ ماہی اشاعت ۔ دو انگریزی ۔ دو اردو شماروں میں۔ قیمت سالانہ دس روپے صرف اردو یا انگریزی پانچ روپے

میٹافزکس آف پرشیا	مصنفہ علامہ اقبال	۵۔۰۔۰۰ روپے
امیج آف دی ویسٹ ان اقبال۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲۔۰۔۰۰ "
اقبال اینڈ دالنرٹزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶۔۰۔۰۰ "
ذکر اقبال	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵۔۰۔۰۰ "
اقبال اور ملا	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۰۔۱۲۔۰۰ "
مکاتیب اقبال	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۱۔۴۔۰۰ "
تقاریر یوم اقبال	۱۹۵۴ء	۱۔۴۔۰۰ "
علامہ اقبال	مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۱۔۸۔۰۰ "
فکر اقبال	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰۔۰۔۰۰ "

(ملنے کا پتہ)

سکرٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگ داس گارڈن۔ لاہور