محمد حنیف ندوی

# تصوّف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل

## علّامہ ابنِ تیمیہ کی اصلاحی سرگرمیاں

> یہ مقالہ "عقلیاتِ ابن تیمیہ" کا ایک باب ہے جو زیرِ طبع ہے۔

## نقاط اختلاف

بر خود غلط تصوّف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علّامہ کے اصلاحی و تجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر و عمل کی جن بدعتوں کا شکار ہوگیا ہے۔ اور اس کے صاف ستھرے عقائد و تصورات میں آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھر آئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے کہ اصلی و حقیقی اسلام کا ان مزخرفات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری عمر اسلام کے رخ زیبا کو سنوارنے اور جلا بخشنے میں بسر ہوئی ہے۔ ان کی تگ و دو، ان کی تحریر و تقریر، اور غور و تعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس سرچشمۂ حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ پیاسی اور تشنہ روحیں پھر سے تسکین حاصل کر سکیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور، اور بلند آہنگی کے ساتھ علّامہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضہ کو انجام دیا اس کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلہ میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر و تدبّر کی وسعتوں کو تاریخ کی دخل اندازیوں سے

قطع نظر کر کے صرف کتاب اللہ اور سنت رسول کی فیض رسانیوں تک محدود رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمتِ قرآن اور نبوت کے جمالِ جہاں آرا کو کس کس شکل وصورت میں اپنے شعور و عمل کے دامن میں جذب کیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی باحسن وجہ تکمیل ہو جاتی ہے بلکہ یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ خود اسلام کیا ہے؟ اور اس کی تعلیمات و تصورات کی کیا صحیح صحیح تعبیر ممکن ہے۔

تصوف کو علامہ نے اسی ٹھیٹھ زاویۂ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے۔ انھیں اس کے مابعد الطبیعی تصورات میں جو چیزیں شدت سے کھٹکتی ہیں، اور جنھیں یہ قطعی دوسروں سے مستعار اور اسلام کے سیاق میں انمل اور بے جوڑ خیال کرتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصور۔

۲۔ ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق، اور

۳۔ وحی کے مقابلہ میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔

ان تینوں مسائل پر علامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن خوارق کا ثبوت دیا ہے، آگے چل کر ہم انھیں سے تعرض کرنے والے ہیں۔

## وحدت الوجود

وحدت الوجود پر اعتراضات کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وحدت الوجود کے اشکال پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

بات یہ ہے کہ کائنات کی کثرت و تنوع کے بارہ میں فلسفہ و الٰہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معرضِ وجود میں آئی؟ مذہب کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلعتِ وجود بخشا ہے۔ یہ تصور تخلیق و آفرینش کے نظریہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بُعد ہے اور ان میں رشتہ و تعلق کی وہی نوعیت کارفرما ہے جو صناع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔

یعنی جس طرح کا تعلق میز، کرسی، گھڑی یا مشین اور ان چیزوں کے بنانے والے کے مابین ہے تعلق کا وہی انداز حق تعالےٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صناع کی فطرت، وجود اور خصوصیات اور ہیں اور مصنوع کی اور۔

دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں بلکہ ظہور و تمثل کا ہے یعنی خود اللہ تعالےٰ نے جو وجود بحت ہے موجودات کی مختلف و بوقلموں شکلوں میں ظہور فرمایا ہے۔ دونوں کی فطرت ایک ہے۔ اصل وجود ایک ہے۔ فرق صرف تعین اور نمود و اظہار کا ہے۔ اور یہ فرق ایک خاص تشکل کا ہے۔ اگرچہ بہت بڑا ہے مگر اس سے خالق و مخلوق میں جو فاصلے ہیں بڑی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتے ہیں۔ اس میں تجرید کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کلیتہً مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے رستگاری حاصل کر کے اس اصلی و اساسی سطح پر آ رہتا ہے کہ جس کی جنبش و اظہار سے کائنات کی بوقلمونیاں ابھرتی اور جنم لیتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک ہے اور اس میں کثرت و تنوع کی گہماگہمی عارضی ہے۔

اس نتیجہ تک چونکہ صوفیاء اور حکماء استدلال و منطق کی جانی بوجھی راہوں سے نہیں پہنچے ہیں، بلکہ اس سلسلہ میں ان کی رہنمائی ایک نوع کے روحانی تجربہ یا وجدان ( Intuition ) نے کی ہے اس لیے اس کو مختلف حضرات نے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے بعض نے تو اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ان اللہ لطف ذاتہ فسمہا حقا وکشفہا فسمہا خلقاً[5]

اللہ تعالےٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اسے حق کے نام سے پکارا۔ اور جب تکثیف کی تو اس کو "مخلوق" کے نام سے موسوم کیا۔

یہ حضرات تلطیف و تکثیف کے پردوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے دو پیکر ہیں۔

---

[5] الحجج النقلیہ والعقلیہ فیما ینافی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ، علامہ ابن تیمیہ مطبع المنار، مصر، ص ا

ایک لطیف جو وجود اور تمام انواع صفات سے منزہ صرف وجود اور وحدت محضہ ہے۔ دوسرا پیکر تکثیف کا ہے۔ جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و اتساع اختیار کیا اور مخلوقات کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات وجوہر کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسرائیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

ان اللہ ظھر فی الاشیاء حقیقتاً و احتجب بھا مجازا فمن کان من اھل الحق والجمع شھدھا مظاھرا۔ ومجالی ومن کان من اھل المجاز والفرق شھدھا ستورا وحجباً[۱]

اللہ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور حجاب مجازی۔ سو اہل حق وجمع تو اس حقیقت کو مظاہر و تجلیات کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ اور جن کی رسائی صرف مجاز و امتیاز تک ہی ہو پاتی ہے۔ وہ حقیقت کا مشاہدہ پردہ وحجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود باوجود کی تجلیات ہیں۔ اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقا اور رنگ و نکہت کی رنگینیاں ہیں اور حسن وجمال کی رعنائیاں ہیں۔ یہی وجود مقوم ہے۔ اصل ہے اور بنیاد ہے۔ اور تعینات اور اشکال وصور کا اختلاف محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے حق کو پالینے کی صلاحیتیں بخشی ہیں، اور جو اس لائق ہیں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطح وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدد بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتران پذیر دیکھ سکیں، وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیاتِ گوناگوں ہیں۔ لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں۔ اور جن کو

---

[۱] المنح النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

فرق وامتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدۂ حق کی براہِ راست توفیق ارزانی نہیں ہوئی وہ پردہ وحجاب، اور مجاز و تعیین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔ انھیں جذبات کو ایک صاحب نے لباسِ شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

اقبل ارضا سار فیھا جمالھا

فکیف بدار دار فیھا جمالھا

میں جب اس زمین کو فرطِ شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ (جمال) مصروفِ سیر رہے تو اس گھر (یعنی کائنات) کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا۔ جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔[1]

## ابن عربی کی تعبیر

ابن عربی نے ابونواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق ذوق و وجدان کی سرمستیوں کا ترجمان سمجھا ہے:

رق الزجاج و رقت الخمر | وتشاکلا فتشابہا الامر
فکانما خمر ولا قدح | وکانما قدح ولا خمر

پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کرلی ہے۔ اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کرلیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں اور بات میں التباس پیدا ہوگیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں۔ اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیمانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں۔ اور انھیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔[2]

---

[1] الہج النقلیہ والعقلیہ، ص۱

[2] ایضاً

واقعہ یہ ہے کہ پیمانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و برّاقی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و برّاقی نے شیشہ و شراب میں جس ہم رنگی اور تشابہ کو ابھار دیا ہے اس کے اظہار کا بھی اس سے زیادہ کامیاب انداز نہیں ہو سکتا اور ابن عربی کے ذوق ادب و معرفت نے اس کو جو اپنے مقصد کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جا سکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیمانہ وجود کی شوخیوں کے مابین وقوع پذیر ہے۔ اسی حقیقت کو انھوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

لبس صورة العالم ظاهرهٔ خلقهٔ وباطنهٔ حقهٔ [۱]

اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے۔ اس کا ظاہر تو بلاشبہ مخلوق ہے۔ مگر اس کے باطن میں خود حق تعالیٰ جلوہ فرما ہے۔

## حلّاج کا نعرۂ مستانہ

حلّاج نے اسی نعرۂ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سبحان من اظهر ناسوتهٔ ۔۔۔ سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً ۔۔۔ في صورة الاكل الشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔[۲]

انسان اور خدائے تعالیٰ میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس کو حلّاج "انیت" یا واقعیت

---

[۱] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

[۲] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲

سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے دست بدعا ہیں کہ "اینیت" کے اس حجاب کو بھی مٹا دیا جائے:

بینی و بینک انی تنازعنی فارفع بحقک انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ، بعد ائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرمائیے[1]

ان اشعار سے رمز و استعارہ اور شعر و سخن کی زبان میں وحدت الوجود کے نظریہ کی جو وضاحت ہوتی ہے وہ صاف اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ یہ لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں اور اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الورا ہے بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک انداز اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور و جلوہ گری نے اس عالم رنگ و بو میں رنگارنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے، اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات سب کے سب عارضی و فانی ہیں۔ اور ان کی تہہ میں صرف وجود بحت کی فرمانروائی ہے جو قدیم و ازلی ہے۔

## خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے، علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں مندرجۂ ذیل چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرمائی ہے:

۱۔ ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود و ثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور و اشکال جو علم الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں، علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں۔ اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود و خلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں۔ اور تجدد و حدوث سے دوچار ہوں۔

اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری و محکمی لیے ہوئے ہیں، اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲

سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے بھی بے نیاز ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ الٹے اللہ تعالیٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جا سکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہرحال اللہ تعالیٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا وجود ان کے وجود سے عبارت ہے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے یہ مدرسۂ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

ا۔ یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

ب۔ اور یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں۔

ان دونوں مفروضوں پر نقد و احتساب کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

۲۔ قونوی اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تعیین کا ہے۔ وجود مطلق خدائے تعالیٰ ہے۔ اور یہی وجود جب تعیین اور تقیید کو قبول کر لیتا ہے تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳۔ کچھ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادّہ و صورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۔ ایک گروہ اس فرق کو تلطیف و تکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبۂ لطافت کے فرازِ اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے۔ اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے[۱]۔

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں پیرایۂ بیان کے اختلاف کے ساتھ ان سب میں جو مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں فرق و اختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود کچھ اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج و حباب کو ابھار دے۔ اور یا ایک درخت شاخوں، پتوں،

---

[۱] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۰۸

اور پہلوؤں میں تقسیم پذیر ہو جائے۔ یا ایک انسان کردار و ذہن اور شکل و صورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نظر سے دیکھے گا تو واقعی موج و حباب کی بوقلمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا۔ اور برگ و بار کے تنوع کے باوصف "حقیقتِ شجر یہ" میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح کردار و ذہن اور شکل و صورت کے اعتبار سے عالمِ انسانیت کروڑوں افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔ زیادہ متعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالٰے نے ان تمام مظاہر وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے۔ اور خود ہی ایک ایک مظہر و تجلی کو نسبتِ اختصاص سے نوازا بھی ہے۔

تعبیرات کے اس خوابِ پریشاں میں کیا کیا الجھاؤ پنہاں ہیں اور کون کون مغالطے فکر و استدلال کے شفاف و پاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

## تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی و مظاہر کے بارہ میں ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ محض الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ دو ٹوک سوال اس سلسلہ میں یہ ابھرتا ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبتِ تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت و تعدد ثابت ہوا۔ اور وحدتِ وجود کا تصور غلط ثابت ہوا۔ اور اگر ان دونوں میں نسبتِ تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا۔ اور مظاہر و ظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

فان قالوا المظاهر غير الظاهر لزم تعدد و بطلت الوحدة وان قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شئ في شي ولا تجلي شئ في شئ۔[1]

---

[1] الجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۵

اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت باطل ٹھہرتی ہے۔ اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ تو کوئی شئی کسی شئی میں ظاہر ہوئی ہے، اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت میں جلوہ گر ہی ہوئی ہے۔

علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے، متجدد اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت واصل کے اس تغائر کے باوجود اس میں اور جلوہ گر ذات میں قدرِ مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ فگن ذات میں اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الٰہی نے اس موجودِ متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدرِ مشترک گھیرے ہوئے ہے یا نہیں یا یہ کہ کلیات وجودِ خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ اس پر بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سردست اس تلمیح پر غور کیجیے کہ کائنات کے جملہ تعینات سطحِ وجود پر بمنزلہ حباب و موج کے ہیں جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعرِ وحدت الوجود تلمسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

البحر لاشك عندی فی توحده
وان تعدد بالامواج والزبد
فلا یغرنك ماشاهدت من صور
فالواحد الرب ساری العین فی العدد

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمھیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے۔ اس تعدد کی تہ میں بہرحال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چبھتے ہوئے اعتراض ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دریا اور اس کی موجوں میں

تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جز میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تعالےٰ کی ذاتِ گرامی کو ابعاض اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا، زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی یہاں بالاجمال یوں سمجھ لیجیے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید اپنی خصوصیاتِ وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقتِ کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج وحباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین، اور اس عالم رنگ و بو کا ہر تقید اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔[۱]

اس وضاحت سے قونوی کے تصورِ وجود کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تقیید کا ہے۔ علامہ اس پر یہ چٹکی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قونوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھپلے کا شکار ہیں جس میں ابن عربی اور ان کے ہم نوا مبتلا ہیں۔

## حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ

حلاج کے اس شعر کا علامہ نے جو حکیمانہ تجزیہ کیا ہے وہ قابلِ صد داد ہے:

بینی وبینک انی تنازعنی فارفع بحقک انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار! تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔

علامہ کہتے ہیں:

فان ھٰذا الکلام یفسر بمعانی ثلاثۃ یقولہ الملحد و یقولہ الزندیق

---

[۱] حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، مطبعہ المنار مصر، ص ۹۔

ویقولہ الصدیق۔[1]

اس کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں۔ اور تیسری تفسیر ایسی ہے جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقیت پر فائز ہو۔

پہلی تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ حلاج اپنی 'انیت' کا ارتفاع اس بنا پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود وجودِ حق کی تجرید کو پاسکے۔ اور یہ نہ کہا جاسکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارہ میں کہا کہ:

انہ نصف رجل[2] وہ نصف انسان تھا

کیونکہ اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کو البتہ ہٹا دیا گیا (یعنی اسے مار ڈالا گیا)

دوسری تفسیر ایک خاص کیفیت جذب سے تعلق رکھنے والی ہے۔ جس سے اکثر سالکین تصوف دوچار ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی 'انیت' اور احساسِ ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام صوفیاء کی زبان میں اصطلاح، کہلاتا ہے۔ جذب و سلوک کے اس مرحلہ میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسومِ محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا۔ اور اس طرح 'معبود' مرکز فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصور بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔

کچھ لوگ اسے سلوک کی انتہا قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ یہ کھلا ہوا زندقہ ہے شاعری سے قطع نظر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نہ صرف مشہوداتِ عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہوداتِ شرع

---

[1] الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

[2] ایضاً

سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطۂ عروج تک پہنچ گیا ہے جہاں کوئی شخص دنیا و عقبیٰ کی دوگونہ خوبیوں سے دست کش ہوجاتا ہے۔ ہاں یہ کیفیت اگر عمداً طاری نہیں ہوئی بلکہ مجاہدہ و ریاضت کی شدتوں سے طاری ہوئی ہے تو ایسے سالک کو عند اللہ اور عند الناس معذور سمجھا جاسکتا ہے۔[1]

رفع 'انیت' کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت و ذکر کی سرشاریوں میں اس درجہ کھوجائے کہ ماسوا کے لیے اس کے دل میں ادنےٰ گنجائش باقی نہ رہے اور اس کی محبت، اس کی خشیت' اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس درجہ استیلاء اختیار کرلیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شے اس سلسلہ میں ان کی مزاحم نہ ہوسکے۔ فنا و تحقیق توحید کا یہ وہ مقام بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہوسکتے ہیں۔[2] اس لیے کہ اس میں فنا کے عمدہ اور صحت مند پہلو بھی ہیں اور شہود کے اجتماعی و دینی پہلو بھی۔ فنا تو اس لحاظ سے کہ سالک ماسوی اللہ سے اپنے تمام تعلقات کو منقطع کرلیتا ہے اور اطاعت و محبت کے دواعی کو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کردیتا ہے۔ اور شہود اس لحاظ سے کہ وہ ماسویٰ کی اس نفی کے ساتھ ان فرائض اور واجبات سے بے نیاز نہیں ہوپاتا جن کو شرائع اور مذاہب نے انسان کی روحانی تربیت کے لیے واجب العمل اور ضروری ٹھہرایا ہے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے حلاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحۃً حلول کی تلقین پائی جاتی ہے جس کا حلاج قائل نہیں تھا:

سبحان من اظہر ناسوتہ — سر سنا لاھوتہ الثاقب
حتی بدا فی خلقہ ظاہراً — فی صورۃ الاکل والشارب

---

[1] الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

[2] ایضاً

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر نہاں وپیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا[۱]

نظریۂ تلطیف و تکثیف سے متعلق علامہ کا ردعمل قطعی منطقیانہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لطیف وکثیف دو الگ الگ حقائق کا نام ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ نقطۂ لطافت اور مخلوق نقطۂ کثافت میں تمیز د فرق کی جو کیفیت ہے وہ واقعی اور معروضی ہے۔ اس صورت میں خالق، خالق ہی رہے گا، اور مخلوق، مخلوق، یعنی نہ ان کی لطافتِ ذات، کثافت کی بوقلمونیوں سے ملوث ہو گی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فراز پر پہنچیں گی جہاں عالمِ خلق نکھر کر تجرید و تنزیہہ کے پیکر لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ دو الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلطیف و تکثیف کا عملیہ سرے سے معرضِ ظہور میں آیا ہی نہیں[۲]

بعینہٖ اسی نوع کا جواب علامہ نے شیخ نجم الدین کے تصورِ حقیقت و مجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کو اظہار مدعا کے لیے آپ حضرات استعمال کرتے ہیں۔

ظھر فیھا حقیقۃً و احتجب عنھا مجازاً[۳]

کہ اللہ تعالےٰ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا مجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے۔ اگر حقیقت ظاہر اور مظاہر ایک ہی شئی کے

---

۱؎ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۹۔ حلاج کے بارے میں یہ حسن ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب "الطواسین" میں حلول کے بارہ میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔ ۲؎ ایضاً، ص ۱۵

۳؎ ایضاً، ص ۹

دو نام نہیں ہیں تو فرق و تمیز کے حدود واضح ہوئے۔ اور خالق و مخلوق میں کوئی شئے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں اور ایک ہی مسمّٰی کے دو نام ہیں تو ظہور و حجاب کی اصطلاح کے کیا معنی ہوں گے۔ اور دونوں کے اطلاقات مختلفہ کو بیک وقت کیونکر حق بجانب ثابت کیا جا سکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارہ میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اس موضوع سے متعلق موافق و مخالف آراء کی ایک جھلک دیکھ لیں اور معلوم کر لیں کہ صوفیاء نے اس کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں کیا کیا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلہ کو سلجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آزمایا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخور اعتنا قرار نہیں دیا کہ تردید میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

## علّامہ کے اصل حریف

علّامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے اندازِ بیان میں جو روانی اور بہاؤ ہے جو سلاست اور تسلسل ہے۔ اور جس طرح کی عذوبت و شیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصہ میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، اپج بھی ہے اور جدت طرازی بھی! اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت بھی ہے جو کسی انشا پرداز میں تاثیر و سحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔

وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام تر خوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر جب بھی یہ قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، قادر الکلامی کے ساتھ کہ فصاحت و بلاغت اس کی بلائیں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ جس بے تکلفی اور روانی میں نثر میں فلسفہ و الٰہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھاتا ہے۔

ٹھیک اسی انداز اور اسی شگفتگی کے ساتھ نظم و شعر کے کمالات کا بھی اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحوں پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطح آب پر رواں دواں ہو۔

صوفیاء کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے وحدت الوجود پر ایک نصب العینی عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے۔ اور اس سلسلہ میں ہر ہر فن سے استفادہ کیا ہے ادب سے، زبان سے، قرآن سے، فقہ سے اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل و شواہد تلاش کیے ہیں جنھیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر و استدلال کا ایک عظیم نقص بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا بسا اوقات فقہ و ادب سے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں استواری کے بجائے ایک طرح کی غرابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی دور کی کوڑی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے اُلٹے حیرت و استعجاب کے دواعی کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلہ پر ہم ان کے ان الٹے سیدھے اور عجیب و غریب دلائل سے تعرض نہیں کریں گے جن کا تعلق کتاب اللہ یا احادیث سے ہے اور جن کے دائرے کہیں کہیں تحریف سے ملے ہوئے ہیں۔ ہم صرف ان عقلی و فکری بنیادوں کو فکر و نظر کا محور ٹھہرائیں گے جن پر وحدت الوجود کے پُرشکوہ تصور کی تعمیر ہوئی ہے، اور جس نے اسلامی ادب کو حد درجہ متاثر کیا ہے۔

فصوص الحکم اور فتوحات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے ان کے نظریات کی بنیاد دو متعین مفروضوں پر ہے۔ اعیانِ ثابتہ پر اور وجودِ مطلق پر۔ (باقی)

---