توحید مذہبی اور توحید نظری کے مابین امتیازات

تحریر: حافظ طارق محمود اعوان

مقدمہ: حضرت انسان نہ صرف اپنی آرزوؤں کا ادراک رکھتا ہے بلکہ بفضلہ تعالیٰ تکمیل آرزو کیلئے ذرائع کی جستجو بھی کرتا ہے۔ عالم خارجی کی طرف انسان کے انعطاف توجہ کا باعث تکمیل آرزو کا جذبہ ہی ہوتا ہے۔ انسان کی آرزوئیں کیا ہیں اور کس انداز سے ان کی تکمیل ہوگی۔ اس کا ادراک ہی خود شعوری ہے اور یہی عرفان حقیقی۔ تاریخ فکر کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ژولیدہ فکری کی بنیاد انسانی آرزوؤں کی صحت کیلئے بین حدود سے صرف نظر اور محدود ذہین سے لامحدود آرزوؤں کو وابستہ کر دینا ہے انسان کی علمی آرزو اخلاقی آرزو سے مختلف ہے اور اس کی صحت کی بھی ایک حد مخصوص۔ ادبی و جمالیاتی آرزو سے مجال انکار نہیں لیکن یہ آرزوء مذہب سے اپنی ماھیت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے۔ مذہب کی وضاحت شعر و شاعری سے (۱) اور اخلاقیات کو سائنس کے حوالے سے واضح کرنا گفتگو کا پلندہ تو ہو سکتا ہے لیکن اس سے فکر راست نہیں پیدا ہو سکتی۔

انسانی آرزوؤں کی سادہ ترین اشکال کو فلسفے کی زبان میں صور شعور (Froms of consciousness) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ صور شعور اپنے ایک جداگانہ اور ایک دوسرے سے مختلف مفہوم کی حامل ہوتی ہیں اور اپنی نوعیت و ماھیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں۔ مثلاً شعور اخلاقی وہ تمنا ہے جو انسانیت کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے اور اخلاقیات یا فلسفۂ اخلاق ہے وہ علم ہے جس کے ذریعے اس آرزو کی ماھیت کا تعین کر کے اس کی تکمیل کے قوانین کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔

شعور نظری وہ امنگ ہے جو عالم خارجی کے بالمقابل اس کا علم حاصل کرنے کیلئے پیدا ہوتی ہے۔ پھر اگر یہ امنگ اجزا حقیقت (Parts of Reality) تک محدود ہو تو اس کی تکمیل سائنس کے ذریعے ہوگی اور اگر حقیقت من حیث الکل کو سمجھنا مطلوب ہو تو اس سے فلسفہ بحث کرتا ہے یعنی فلسفیانہ جدوجہد ایک ایسے اصولِ واحد کے دریافت کرنے میں مضمر ہے جس سے سارے عالم کو مسخر کیا جاسکے۔

شعورمذہبی وہ تمنا ہے جو انسان میں حقیقت حقہ کے بالمقابل اس کا تقرب حاصل کرنے کیلئے پیدا ہوتی ہے اور الہیات یا فلسفۂ مذہب اس آرزو کی ماہیت واسرار کو زیر بحث لاتا ہے۔

شعور انسانی کی ان صور کے بین حدود ہیں جن کے اندر وہ حقیقت وواقعیت کی مصداق ہیں لیکن ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں مختلف صور شعور باہم متواصل و متصادم معلوم ہوتی ہیں۔ ایک طالب علم کو حق حاصل ہے کہ ان متواصل ومتصادم امثلہ کا ناقدانہ جائزہ لے کر معلوم کرے کہ یہ تواردو تواصل واقعی ہے یا غیر واقعی۔ نیز ان کی حدود صحت کا تجس کرتے ہوئے ان میں جو غلطی واقع ہوئی ہے اس کی نشاندھی کرے۔

توحید کے لفظی معنی وحدت کے ہیں۔ توحید اساس اسلام ہے اور اس کی برکات کی شرط یہ ہے کہ ہر باطل نظریۂ توحید کی آمیزش سے پاک اسلامی نظریۂ توحید پر ہمارا ایمان کامل ہو۔ بالفاظ دیگر اسلام کی اساس توحید مذہبی ہے نہ کہ توحید نظری۔

شعور نظری جیسا کہ ابھی مذکور ہوا انسان کی علمی تمنا ہے اس تمنا کے پیش نظر نصب العین یہ ہے کہ ایک ایسا اصولِ واحد دریافت کیا جائے جس سے کثرتِ عالم منتزع ہوسکے۔ ایسی وحدت تمام حکماء مابعد الطبیعیہ کے خیال پر طاری رہی۔ شعور نظری نہ صرف یہ کہ اس طرح کی وحدت کو دریافت کرنا چاہتا ہے بلکہ وہ س کی ماہیت کو بھی سمجھنا چاہتا ہے۔

شعور نظری کے مطالبے کی تکمیل کیلئے کی جانے والی کاوشوں کا جائزہ لیں تو ان مساعی کو دو حصوں میں تقسیم کرسکتے ہیں یعنی

(الف) حسیت کے اصول پر

(ب) عقلی زور استدلال پر

حسی خیال کے مفکرین کائنات یعنی کثرت کی طرف سے آغاز کرتے ہیں۔ ان کی جدوجہد کا محرک یہ ہوتا ہے کہ کوئی ایسا وجود موجود تلاش کیا جائے جس کو اصول قرار دیکر اس سے کثرت کو منتزع کیا جاسکے۔ یعنی اس اصول واحد کی حقیقت کائنات کے مخرج ومنبع کی ہو۔ طالیس ایسی ٹھوس وحدت "پانی" میں تلاش کرتا ہے اس کے نزدیک تمام اشیاء کا اصل الاصول پانی ہے۔ انکسامندر کے نزدیک مادۂ غیر متعین یعنی مطلقاًمادہ منبع کائنات ہے۔ انکسامینس ہوا کو اور دیمقراطیس اشیاء مادی کے ذرات یعنی اجزاء لایتجزی (وہ ذرات جن

کو مزید تقسیم نہ کیاجاسکے) کو کائنات کا اصول قرار دیتا ہے۔ برطانوی حسین اس نتیجہ پر پہنچاتے ہیں کہ ایسی وحدت حاسات و تصورات میں مضر ہے۔

استدلالی افتاد طبع کے فلاسفہ کے نزدیک حقیقت کائنات تصورات ذہنی میں پنہاں ہے۔ چونکہ ان کے نزدیک تصور اور وجود عین یک دگر ہیں نہیں بلکہ تصور ہی وجود کی حقیقت ہے لہذا اصل کائنات کو ایسے تصور میں تلاش کرنا چاہیے جس سے ہر چیز کو منتزع کیاجاسکے۔ مثلاً فرمانیدیس کے نزدیک ایسا تصور "وجود" ہے افلاطون تصور خیر "کو اور ارسطو "تصور صورت" کو اصول کائنات مانتا ہے جبکہ اسپنوزا کے نزدیک "تصور مطلق" جو تمام مقولات کو اپنے اندر جذب کرلیتا ہے اصول کائنات قرار پاتا ہے۔

حسی واستدلالی ہر دو رجحانات کا بغور جائزہ لینے سے ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ان ہر دو مساعی میں جس چیز کو اصول کائنات قراردیکر کثرت عالم کو اس سے منتزع کرنا آرزو ہے حقیقت خارجی کے طور پر ایسا ممکن نہیں ہم ایسی وحدت کا تصور تو کرسکتے ہیں امر واقعہ کے طور پر اسے ثابت نہیں کیاجاسکتا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کاوشوں کی مدد سے ایسے اصول خیالی کو دریافت کرنے کی جدوجہد کی جارہی ہے جس سے منطقی طور سے کثرت کو منتزع کیاجاسکے۔

کانٹ نے واشگاف الفاظ میں ثابت کیا کہ اس طرح کا اصول دراصل ایک وضعی تصور (Regulative Idia) ہے جو منطقی استدلال میں معاون ہوسکتا ہے۔ حقیقت خارجی کے طور پر اس کو ہم ثابت نہیں کرسکتے (۲)

حاصل گفتگو یہ کہ کسی وجود موجود یا تصور ذہنی کو بطور اصول کائنات یا منبع و مخرج عالم قرار دیکر اس اصول کی روشنی میں پوری کائنات کو اس کے تعینات سمجھنا یعنی یہ سمجھنا کہ ہر شئی کی حقیقت یہی ہے۔ یہ دعوی شعور نظری کے مطالبے کی شدت کی وجہ سے کیاجارہا ہے۔ ہم منطقی طور پر زور استدلال سے اس اصول کو ثابت کرسکتے ہیں لیکن حقیقت واقعہ کے طور پر اس کا ثبوت ممکن نہیں۔ عام انسان کا یقین تو وحدت کے بجائے کثرت پر ہے۔ پس اصل عالم کے اصول واحد کی حیثیت محض ایک وضعی (خیالی) تصور کی ہے اور بس۔

اس کے برعکس واحدانیت کا ایک تقاضا شعور مذہبی سے بھی پھوٹتا ہے۔ ذہن نشین رہے کہ شعور مذہبی اور شعور نظری میں بہت فرق ہے۔ شعور مذہبی الہ واحد کو فہم کائنات

کے حوالے سے نہیں جانتا بلکہ اسے اپنے عملی نصب العین کے حصول کیلئے ایک وحدہ لاشریک ذات کی احتیاج لاحق ہوتی ہے۔وہ اس طرح کہ جب انسان اخلاقی کمالات سے متصف ہونے کی آرزو کرتا ہے تو بطور امر واقعہ اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی اپنی فطرت(۳)اور کائنات خارجی اس کی اس آرزو کی تکمیل میں مزاحم ہے ایک طرف تو وہ خود ہے اخلاقی کمال اور مسرت وجمال کی آرزو لئے ہوئے اور دوسری طرف خود اس کا نفس آمارہ ہے(۴)اور کائنات مع اپنی وسعتوں اور درندہ صفت معصیت سے لبریز اور قبیح منظر جو ان اخلاقی اور روحانی تمناؤں کی تکمیل میں سدراہ ہے اب انسان اپنے خارجی ماحول (۵)اور اپنے باطنی نفس امارہ ہر ایک سے مایوس ہے وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ بالکل بے یارومددگار اور بے بس وبے کس ہے(۶)اب اس کی نجات اور کامرانی کی شرط یہ ہے کہ کوئی ذات ایسی ہو جس میں اس کی مدد کرنے کی طاقت اور ارادہ ہو۔ کیا ایسا کوئی وجود ہے؟ عقل وحواس اور وہم وقیاس کی کوئی کوشش تو ہمیں اس تک نہیں پہنچاتی مذہب کادعوی ہے کہ ایسا وجود ہے۔ ہم اپنی کم استعدادی کی وجہ سے اسے نہیں پاسکتے تاہم وہ خود ہماری راہنمائی اپنی طرف کرنے میں سبقت فرماتا ہے۔لہذا شعور مذہبی جس ذات کے وحدہ لاشریک وجود کا ثبات کرتا ہے اس کا محرک مختلف ہے اور شعور نظری جس اصول واحد کی دریافت میں سعی کرتا ہے اس کا مقصود مختلف، شعور مذہبی میں انسان کی عملی احتیاج مضمر ہے اور شعور نظری میں عرفان حقیقت کا تقاضۂ علم اور ایمان کے امتیازات سے صرف نظر ہوجانے کے نتیجے میں جب مذہبی مطالبات کو وحی پر ایمان بالغیب کے حوالے سے پورا کرنے کے بجائے عقلی مقولات کی روشنی میں منطقی استدلال کے تناظر میں سمجھا جانے لگتاہے تو فہم محض رہ جاتا ہے اور عملیت کا اپنے ہاتھوں خود خاتمہ کرلیا جاتا ہے۔

علمی آرزو کی شدت میں جب ہم نے مستعار لی ہوئی اصطلاحات کے حوالے سے مذہبی مطالبات کی تکمیل کرنے کی سعی کی تو عقل محض کے طلسم ہوشربا کے اس طرح شکار ہوئے کہ علوم عقلی ونقلی کے مابین تطبیقات اسلام کی سادہ ومطہر فکر میں التباس کا باعث بنیں۔اب سائنس کادھوکہ دیگر سائنسی ولولہ بیدار کرکے ہمارا دشمن یہ غلط فہمی پیدا کرنا چاہتا ہے کہ سائنس ایمان بالغیب سے ایک اعلی تر فضیلت ہے۔سائنسی بنیادوں پر مذہبی مطالبات کو پورا کرنے والے دراصل سائنس کا مفہوم نہیں سمجھتے۔سائنس علم مدلل کو کہتے ہیں یعنی حقائق

کاعلم یقینی، اور علم یقینی کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ اپنی مخصوص حدود(Limits) کے اندر ہی واقعیت کا مصداق ہے۔دین فکری تلذذ کا نام نہیں بلکہ دین حصول کمال کی حتمی ٹیکنیک کا نام ہے(۷)

مذہب کا نظریۂ توحید انسان میں عملیت پیدا کرتا ہے۔ توحید مذہبی حصول کمال کے حوالے سے ہماری عملی ضرورت ہے(۹)وہ علمی یا نظری ضرورت ہر گز ہر گز نہیں۔لہذا ہمیں ہر اس نظریے کی تردید کرنی چاہیے جس سے اسلام کے امتیازی عقیدۂ توحید کے مسخ ہوجانے کا اندیشہ ہو۔ توحید وجودی کا بغور مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ توحید نظری کے مطالبات کا شکار ہے اور دانستہ یا نادانستہ اس میں علمی مطالبات شامل ہوگئے ہیں اور یہ علمی مطالبات توحید مذہبی کے توحید نظری میں منقلب ہوجانے کا نتیجہ ہیں(۹)

لہذا جس وقت تک توحید وجودی اور اس کے خلاف بطور احتجاج شیخ مجدد کی تنقید کو اجمالاً بیان نہ کیا جائے توحید مذہبی اور توحید نظری کے امتیازات کا شعور پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ توحید نظری علمی مطالبے پر منحصر ہے اور شعور مذہبی عملی مطالبے کی ضرورت لہذا علم اور عمل کے امتیازات کا شعوری ادراک ضروری ہے۔

۱۔ علم کا موضوع حقیقت ہے اور عمل کا مقصود

۲۔ علم کی ابتدا شک سے ہوتی ہے اور انتہا یقین پر بخلاف اس کے عمل کی ابتدا ایمان سے ہوتی ہے اور انتہا رسوخ فی الایمان پر۔

۳۔ علم کا مسئلہ ہے کہ کائنات کیا ہے؟اور عمل کا مسئلہ یہ ہے کہ مقصود کیسے حاصل ہو؟

۴۔ علم میں ادراک(عرفان)اہم ہے اور عمل میں "ارادہ"

۵۔ علم کا بنیادی تصور "جبر" ہے اور عمل کا "اختیار"

۶۔ علم کا وظیفہ توجیہہ و تعلیل ہے اور عمل کا "تخلیق نتائج"

۷۔ علم کے مضمرات یہ ہیں کہ:

(الف) ایک طرف ناظر ہو اور اس میں جاننے کی استعداد ہو۔

(ب) دوسری طرف منظور ہو جو معلوم متصور ہو۔

(ج) ناظر میں جاننے کی استعداد ہو۔

(د) منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے جانا جاسکتا ہو۔

بخلاف اس کے عمل کے مضمرات یہ ہیں:

(الف) ایک طرف فعال عامل ہو

(ب) دوسری طرف منظور ہو۔

(ج) حصول مقصود کی جدوجہد میں مزاحمت ہو اور

(د) فعال عامل کی طرف سے (وحدہ لاشریک ذات کی مدد سے) اس مزاحمت کی مزاحمت ہو تو مقصود حاصل ہو کے رہے گا (۱۰)

علم و عمل کے امتیازات کی روشنی میں اظہر من الشمس ہے کہ علمی و عملی مطالبے اپنی ماھیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں ایک کا دوسرے میں توارد دو تواصل دونوں کے مطالبات کی عدم تکمیل کا باعث ہوگا۔

میرے اس مقالے کی بنیاد اور اس کا اساسی حوالہ ڈاکٹر برھان احمد فاروقی کا تحقیقی مقالہ بعنوان "حضرت مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید" ہے۔ اس کا انگلش ترجمہ ادارہ ثقافت اسلامیہ ۲ کلب روڈ لاہور نے شائع کیا ہے۔ اگرچہ میں نے سبقاً سبقاً استاد محترم ڈاکٹر برھان احمد فاروقی سے پڑھا ہے اور یہ معروض آپ ہی کی خواہش مبارک کا نتیجہ ہے تاہم غلطی کے امکان سے مبرا ذات فقط محمد رسول اللہ ﷺ کی ہے۔ امت میں سے کوئی فرد امکان خطا سے مبرا نہیں۔ بلکہ استاد محترم کی تربیت تو یہ ہے کہ ذات رسالت کے علاوہ محض عقیدت کی بنیاد پر کسی ہستی کو تنقید سے بالا سمجھنا شرک فی النبوت ہے۔ لہذا میرے بیان یا اساس بیان میں غلطی سے آگھی کیلئے طالب علمانہ آرزو کے پیش نظر ہر صاحبِ علم و فضل کے گوشۂ چشم التفاوت کا منتظر ہوں۔

توحید نظری اور توحید مذہبی کے مفہوم کا تعین

توحید نظری: توحید نظری انسان کی علمی تمنا ہے جس کا نصب لعین تصوراتی اصول واحد کے دریافت کرنے میں مضمر ہے جس سے کثرت عالم کو منتزع کیا جاسکے۔ یعنی ایسے اصول کی یافت یا شناخت جس کو تمام کائنات کا اصل الاصول قرار دیا جاسکے۔ یہ انسان کا عقلی مطالبہ ہے۔ اس عقلی تمنا کو کیونکر پورا کیا جاسکتا ہے؟ یہ فلسفیانہ غور وفکر کی بنیاد ہے اور اسی لئے فلسفے کو حقیقت من حیث الکل (مابعد الطبیعات) کے علم مدلل ہونے کا دعوی

ہے(۱۱)

توحید مذہبی: توحید مذہبی کا منبع مذہب ہے اور اس آرزو کا محرک عرفان حقیقت کیلئے کسی اصول واحد کی دریافت نہیں بلکہ حصول کمال کی جدوجہد میں انسان کے نفس کی سرکشی، اس کا تلون اس کی انا، اس کے عزم کی کمی اور خارجی ماحول کی قبیح منظری جب سد سکندری بن کے کھڑے ہوجاتے ہیں تو اس کے اعماق ضمیر سے آواز اٹھتی ہے "بے امیدی میں کاش تیرے بھی خدا ہوتا" یعنی کاش کوئی ذات ہو جو اس کی مدد کرسکے۔ مذہب کا دعویٰ ہے کہ ایسا وجود قدوس ہے اور اس کے علاوہ کائنات کی کوئی طاقت چونکہ انسان کو کامیابی سے ہمکنار نہیں کرسکتی(۱۲) لہذا وہ وحدہ لاشریک ہے۔ بالفاظ دیگر انسان کو اپنی کامیابی کیلئے وحدہ لاشریک ذات کی احتیاج تھی جس کو مذہب پورا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شعور مذہبی ایسی مستجمع جمیع صفات ذات کا اثبات کرتا ہے جس سے انسانی احتیاجات کی تکمیل ہو کے رہتی ہے۔ شعور مذہبی کو ایسی وحدہ لاشریک ذات کی احتیاج ہے جو فطری ضروریات میں انسان کی مدد کرسکے(۱۳) جو انسان کو صراط مستقیم پر ھدایت کرے(۱۴) انسان کو ناقابل برداشت بار گناہ اور گناہوں سے بھری فطرت سے نجات دلائے(۱۵) انسان کی مدد کا تقاضا ہے کہ وہ وجود کامل نہ صرف عالم الغیب والشھادہ(۱۶) ہو بلکہ وہ فعال لمایرید بھی ہو(۱۷) یعنی ہر اس بات کا کرنے والا جس کا ارادہ کرے(۱۸) لیکن وہ فعال لمایرید اسی وقت ہوسکتا ہے جب وہ عالم اور انسان کا عدم محض سے پیدا کرنے والا ہو کیونکہ اگر اشیاء کا وجود یا ان کا وجود میں آنا اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو تو اشیاء کی حقیقت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کی قدرت میں ایک تقید پیدا ہوجائے گا اور نتیجتاً اشیاء اور واقعات عالم پر اسے قدرت تامہ باقی نہ رہے گی اور اندریں صورت شعور مذہبی جس غایت کے لئے اس کے وجود پر ایمان رکھتا ہے وہ پوری نہ ہوسکے گی۔ یعنی شعور مذہبی کے تقاضوں کی تکمیل اس میں مضمر ہے کہ وہ ذات وحدہ لاشریک کائنات کو عدم محض سے تخلیق کرنے والی ہو یعنی وہ کائنات کا خالق حقیقی ہو۔ پھر شعور مذہبی کی وحدت کا تقاضا ہے کہ وہ ذات انسان کو اوج کمال تک پہنچانے کا ارادہ رکھتی ہو اور یہ کہ وہ ذات ذوالفضل العظیم(۱۹) ہو یعنی اس کی مدد فضل محض ہو انسان اس کے مستحق ہونے کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ جب انسان ان صفات کے

حوالے سے اپنی بے بسی اور اس کی قدرت کا اندازہ کرتا ہے تو رعب و عبودیت کے جذبے سے معمور ہوجاتا ہے(۲۰)اور اس سے اپنی مدد کیلئے اور ہدایت کی التجا کرتا ہے(۲۱)پس انسان کے شعور مذہبی کا تقاضا ہے کہ وہ معبود حقیقی(۲۲)اور مجیب الدعوات یعنی انسان کی دعاؤں کا قبول کرنے والا ہو(۲۳)اس کی عظمت ذات اور تنہا مستحق عبادت ہونے کے اعتبار سے ضروری ہے کہ وہ واحد اور صمد ہو(۲۴)یعنی جو خود ہر ایک سے بے نیاز ہو اور ہر احتیاج میں فقط اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہو(۲۵)اس کی عظمت اور اپنی انسان کی احتیاج کے پیش نظر شعور مذہبی کا ایمان ہے کہ اس کی ان صفات کا اثبات ہم اپنی فطری و خارجی احتیاجات کے پیش نظر کرتے ہیں، اپنی حقیقت اور کنہ کے اعتبار سے ہم اسے نہیں جان سکتے(۲۶)اپنی احتیاجات کے پیش نظر شعور مذہبی ذات وصفات کے اسی قدر ایمانی یعنی وحی سے ماخوذ سلبی وایجابی بصیرت سے مطمئن ہے۔

شعور مذہبی کو فہم کائنات کےلئے ذات واحد کی تلاش نہیں بلکہ اسے اپنی احتیاجات کے پیش نظر صفات ہشت گانہ سے متصف ذات کی احتیاج ہے۔ یعنی جو(۱)رب ورزاق ہو(۲)رحمٰن الرحیم ہو(۳)عالم الغیب والشہادۃ ہو(۴)فعال لما یرید ہو(۵)خالق وباری ہو(۶)ذوالفضل العظیم ہو(۷)مجیب الدعوات ہو اور(۸)وحدہ لاشریک ہو(۲۷)اب ان دونوں وحدتوں کے مابین حقیقی امتیازات معلوم کرنا نہایت ہی اہم ہے تاکہ اسلام کے عقیدۂ توحید میں دانستہ یا نادانستہ طور پر واقع ہونے یا پیدا کیے جانے والے التباسات کا ادراک کر کے عقیدۂ توحید جن التباسات کی وجہ سے وھم باطل کی حیثیت اختیار کر گیا اسلامی تعلیمات کے مطابق نظریۂ توحید کو اساس عمل بنا کر ان التباسات کے مداوے کی سبیل متحقق ہوسکے۔

توحید نظری اور توحید مذہبی کے حوالے سے غور کریں تو ان کے مابین درج ذیل امتیازات واضح ہوتے ہیں۔

متصف اور غیر متصف وحدت: شعور مذہبی جس وحدت کا طلبگار ہے اسے ان صفات کمال سے متصف ہونا چاہیے جن کی بنیاد پر انسان کی احتیاجات پوری ہو کے رہیں۔ بالفاظ دیگر ضروری ہے کہ وہ وحدہ لاشریک ذات مستجمع جمیع صفات کمال ہو ضروری ہے کہ وہ واحد رب رزاق اور رحمٰن ہو۔ غفور الرحیم اور ھادی ہو۔ عالم الغیب والشہادۃ ہو اور فعال

لمایرید ہو۔ نیز ضروری ہے کہ وہ خالق وھادی ہو یعنی کائنات کو عدم محض پیدا کرنے والی ذات ہو۔ اس کے لئے قدوس اور ذوالفضل العظیم ہونا بھی ضروری ہے۔ انسانی احتیاجات کا تقاضا ہے کہ وہ تنہا مستحق عبادت ہو(۲۸) یعنی شعورمذہبی جس وحدت کا مقتضی ہے وہ نوعی نہیں بلکہ عددی ہے یعنی ضروری ہے کہ خدا تعدادمیں ایک ہو کیونکہ اس کے وحدہ لاشریک اور تعدادمیں یکتاہونے کی صورت میں ہی انسانی حاجات کے حوالے سے وہ مقصد پورا ہوگا جس کے لئے شعورمذہبی اس کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن شعور نظری کو اس پر ذرا بھی اصرار نہیں کہ وحدت مخصوص صفات کمال سے متصف ہو۔ اس وحدت سے علم منظم کا نصب العین حاصل ہو تو شعور نظری مطمئن ہے پس شعور نظری جس وحدت کا طلب گار ہے اس کیلئے فقط یہ ضروری ہے کہ وہ وحدت ایسے اصول کے طور پر متصور ہوسکے کہ اس سے کثرت منتزع ہوجائے چاہے وہ وحدت پانی ہو۔ اجزاء لایتجزی ہوں۔ تصور مادہ ہو یا روح ذی شعوراور یہ کہ چاہے اس کی حرکت میکانی ہو یا غائی۔ شعور نظری وحدت کے عددی ہونے پر بھی مصر نہیں شعور نظری توفقط وحدت نوعی کا طلب گار ہے یعنی خواہ وجود ایک سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں اور وجود کسی طرح کا وجود ہو وحدت نظری کو اس سے فرق نہیں پڑتا۔ اسے فقط یہ درکار ہے کہ اس وجود کے حوالےسے کثرت اور وحدت کے درمیان اصل یا حقیقت کی عینیت متحقق ہواور بس۔

سریان وماورائیت: سریان اجراء(دوسرے میں جاری ہونا) کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے اور ماورائیت کامطلب ہےدوئی یاغیریت۔ پس وحدت نظری کی رو سے وحدت اور کثرت ایک ہیں۔ فلہذا وحدت کا وجود کثرت کے ماوراء نہیں۔ دراصل شعور نظری کثرت کا انکار نہیں کرتا۔ اس کی کوشش یہ ثابت کرنا ہے کہ اس پوری کائنات کی حقیقت ایک ہے۔ وہ حقیقت وجودموجود بھی متصور ہوسکتا ہےاور تصور محض بھی۔ بہر حال جس چیز کو بھی کائنات کا اصول یا حقیقت قرار دیاجائے اس کا وجود کثرت میں جاری ہے۔ شعور نظری دراصل ثابت بھی تو یہی کرنا چاہتا ہے کہ کائنات کی حقیقت جو اس میں جاری وساری ہے ایک ہی ہے۔

وحدت مذہبی کے حوالے سے غور کریں تو اگر وہ وحدہ لاشریک ذات جس کا انسان محتاج ہے اس کائنات سے ماوراء نہ ہو تو انسان کی احتیاجات کو پورا ہی نہیں کر سکتی جیسا کہ پہلے مذکور ہوا حصول کمال کے حوالے سے انسان اپنی فطرت اور کائنات عالم سے مایوس ہے، اب اگر وہ خدا جو اس کا ہادی ہے اور معاون حقیقی وہ بھی وہی ہے جس سے انسان مایوس ہے تو اس سے انسان کی مایوسی میں اضافہ ہی ہو گا لہذا انسان کی کامیابی کی شرط ہے کہ انسان کو مدد ایسے سرچشمے سے پہنچے جو اس کی مشکلات کے سرچشمے سے قطعاً مختلف ہو اور اس کو عام کائنات عالم اور انسان پر قدرت تامہ حاصل ہو۔ اس کی شرط یہی ہے کہ وہ کائنات میں حلول کرنے کے بجائے کائنات کے ماوراء ہو، اگر ایسا نہ ہو تو انسانی احتیاجات کی تکمیل ممکن نہیں رہتی۔

احدیت و اثنینیت: احدیت کا مطلب وحدت اور کثرت نیز کثرت کائنات کا ایک ہونا ہے اور اثنینیت سے مراد ہے ایسا وجود جو الگ اور کثرت سے دوئی کا مصداق ہو۔ بالفاظ دیگر دونوں وجود ایک دوسرے کے عین نہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ کہ کثرت کا ہر وجود ایک دوسرے کا غیر ہے۔ احدیت و عینیت وحدت نظری کی امتیازی صفت ہے اور اثنینیت توحید مذہبی کی۔ شعور نظری کا مطالبہ ہی یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ کثرت کی حقیقت وہ اصول واحد ہے جس سے کثرت کو منتزع کیا گیا ہے بالفاظ دیگر حقیقت فقط وحدت ہے یعنی وجود فقط وحدت کا ہے۔ اگرچہ کثرت بطور مظاہر مختلف سہی لیکن اپنی حقیقت اور کنہ کے اعتبار سے اس کا کوئی وجود وحدت سے متبائن نہیں۔ شعور نظری کے نزدیک وحدت اور کثرت کی وحدت وحدت نوعی ہے، یعنی دونوں ایک ہی قسم سے متعلق ہیں۔ اس کے برعکس وحدت مذہبی، کو اثنینی ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر وحدت مذہبی کی حقیقت وہی ہے جو انسان کے مصائب کے سرچشموں (کائنات اور انسان کی اپنی فطرت) کی ہے تو جس ضرورت و احتیاج کے پیش نظر مذہب اس وحدہ لاشریک ذات کا اثبات کرتا ہے وہ پوری نہیں ہو سکتی۔

مذہب خدا اور عالم دونوں کے وجود کا اقرار کرتا ہے (۲۹) وہ دونوں موجود ہیں لیکن ایک دوسرے کا غیر محض ایک ناقص ہے دوسرا کامل، ایک فانی ہے دوسرا فناہ

کرنے والا اور بقاعطا کرنے والا(۳۰)

ذات مشخص اور وجود غیر مشخص

شخصیت محض خودشعوری کا نام نہیں بلکہ ذات مشخص ہر دوسری چیز کے غیر اور ماوراء ہونے کے شعور سے متصف ہوتی ہے۔

اب چونکہ وحدت نظری میں عینیت وسریان کا مطالبہ پایا جاتا ہے لہذا اس وحدت کے ذات مشخص ہونے کا مطالبہ غیر ضروری ہے۔ اگر بدقت نظر دیکھا جائے تو شعور نظری کا مطالبہ اور رجحان تو وجود غیر مشخص کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

شعور مذہبی کی وحدت اگر ذات مشخص نہ ہو تو انسان نے جن احتیاجات کے پیش نظر اسے تسلیم کیا تھا وہ پوری نہیں ہوسکتیں۔ کیونکہ ذات مشخص نہ ہونے کی صورت میں اس پر عینیت کا حکم صادر ہوگا اور اس طرح انسان اس سے بھی اسی طرح مایوس ہو کے رہے گا جس طرح وہ اپنے مصائب کے سرچشمے یعنی کائنات اور اپنی فطرت سے ہے۔

جبر واختیار: اختیار کے ایجابی معنی یہ ہیں کہ جسے مختار (صاحب اختیار) کہا جائے اس میں فی نفسہ اتنی آزادی موجود ہو کہ وہ اپنی عملیت کو خود متعین کرسکے اور اس کے سلبی معنی یہ ہیں کہ اس کے اعمال پر کسی قسم کا بیرونی جبر نہ ہو۔ چونکہ شعور مذہبی جس وحدت کا محتاج ہے وہ وجود کامل (۳۱) ہے۔ لہذا اسے اخلاقاً بھی کامل ہونا چاہیے (۳۲) اور کمال اخلاق کا تقاضا ہے کہ وہ مختار کامل ہو۔ پھر شعور مذہبی جس وحدہ لاشریک ذات کا محتاج ہے اس کیلئے ذوالفضل العظیم (۳۳) ہونا ضروری ہے اب اگر یہ ذوالفضل العظیم مختار کامل نہ ہو تو فضل اپنی مختلف صورتوں یعنی رحمانیت رزاقیت، ہدایت۔ رحم عفو اور جزا کی صورت میں ہم تک بغیر تمنا کیسے پہنچے گا اور اس کے جبری صدور سے یہ اس سے بھی کم درجہ کا فضل ہوگا جس پر انسان جیسا ناقص الاختیار بھی قدرت رکھتا ہے پھر چونکہ شعور مذہبی شان صمدیت سے متصف ذات کا محتاج ہے یعنی اس ذات وحدہ لاشریک کا جسے کسی چیز کی احتیاج نہیں حتی کہ دوسرے وجودوں کی طرف کسی توجہ یا کسی فعل کی نمائش کی بھی نہیں کیونکہ وہ جو کچھ انسان کے حق میں کرتا ہے بے غرضی محض سے کرتا ہے (۳۴) لہذا اختیار مقتضی ہے اس کی صفت صمدیت کا۔ توحید مذہبی میں اختیار کے اثبات سے انسان کے اختیار اخلاقی کی بھی گنجائش

متحقق ہوجاتی ہے کیونکہ اگر خدا نے انسان کو کمال اخلاقی کی تمنا سے بہرہ یاب فرما کے فضل خداوندی کی تلاش کیلئے (۳۵) پیدا فرمایا ہے تو انسان کو بالضرور صاحب اختیار ہونا چاہیے (۳۶)

جب وحدت نظری پر غور کریں تو واضح ہوگا کہ نہ تو وہ اصول واحد جس سے کثرت منتزع ہوگی بالضرور مختار ہونا درکار ہے اور نہ ہی وہ کثرت جو کہ اصول واحد سے منتزع کی گئی ہے اس کیلئے مختار ہونا شرط ہے بلکہ اگر دقت نظر سے غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ وحدت نظری جبر کی متمنی ہے۔ مثلاً جب کسی وجود موجود (حسی) کو بطور اصول کائنات تصور کیا جاتا ہے تو اس کی حیثیت اس علت مکانی کی ہوتی ہے جس سے بطور معلول پوری کائنات کی حرکت وجود میں آتی ہے اور جب وحدت بطور وجود موجود فی الذہن یعنی بطور تصور عقلی متصور ہو تو اس کی حیثیت منطقی علت کی ہوتی ہے جس سے بطور استدلال منطقی قضایا کی شکل میں کثرت عالم کو منتزع کیا جاتا ہے۔ اور ہم بخوبی جانتے ہیں کہ علت و معلول کے مابین جبری تعلق ہوتا ہے اور اختیار کی وہاں کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔

پھر وہ مرحلہ جہاں مذہب کے زیر اثر شعور نظری کے شکار وحدت کو، روح ذی شعور متصور کرتے ہیں وہاں بھی اختیار کی نمود ہی ہوتی ہے۔ اختیار کے حقیقی تقاضے (جیسے پہلے بیان ہوئے) پورے نہیں ہوتے دراصل وہاں نقطہ نظریہ ہوتا ہے کہ کثرت روح مطلق کے تعینات ہیں اور یہ کہ ارواح خارجی اثر سے آزاد ہیں لیکن جیسا کہ اختیار کے مفہوم میں واضح ہوا کہ محض بیرونی اثرات سے آزادی اختیار نہیں اختیار تو عملیت کو متعین کرنے میں اندرونی و بیرونی آزادی کا نام ہے۔ پھر اگر کثرت، روح مطلق کے تعینات ہوں تو اندرونی جبر کا شکار ہیں (۳۷) دراصل اس مرحلے پر اختیار اور اندرونی جبر کو عین یک دگر قرار دے دیا جاتا ہے (۳۸)

بقاء و دوام: شعور مذہبی جس وحدت کا محتاج ہے وہ صفت بقا سے متصف ہے۔ شعور مذہبی کا اذعان ہے کہ وہی مؤثر حقیقی ہے اور بقاء و دوام فقط اسی ذات بے ہمتا کو۔ وہ نہ صرف حیی ہے بلکہ قیوم بھی ہے۔ ہر وجود اپنی بقا میں اسی کا محتاج ہے۔ پھر انسان جن کمالات کا متمنی ہے ان کا حصول اس مختصر سے عرصۂ حیات میں اس کی جدوجہد سے ممکن نظر نہیں آتا۔ لہذا اس کے فائز المرام ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ کائنات ایک جدید نظام میں

منقلب ہوجائے اور یہ کہ مرنے کے بعد زندگی ہونی چاہیے۔مذہب کا دعویٰ ہے کہ ایک ذات وحدہ لاشریک ہے جو اس کے ان دونوں مطالبات کو پورا کرنے پر قدرت تامہ رکھتی ہے یعنی یہ کہ وہ کائنات کو ایک نئے نظام میں منقلب کر کے انسان کو حیات بعد الموت عطا کر کے انسان کی آرزو کا مداوا کرے گی(۳۹)

اس کے برعکس شعور نظری کی وحدت کیلئے بقا شرط ناگزیر نہیں اور یہ کہ نہ اس کیلئے انسان کیلئے حیات بعد الموت ضروری ہے۔ جس مرحلے پر ارواح مقیدہ کو روح مطلق کی ذات میں گم کر دینے کا میلان ہوتا ہے (مثلاً ہندومت وغیرہ) وہاں دراصل عینیت ارواح ہی کی تمنا سرگرم عمل رہتی ہے اور انسان کی آرزوء کمال کے لحاظ کا وہاں سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

علمی و ایمانی فرق: علم اور ایمان میں بہت بنیادی فرق ہے علم ہمارا بلاواسطہ ادراک (Direct Apprehention) ہے جبکہ ایمان ہمارا بالواسطہ فہم ہے۔ یعنی علم میں انحصار اپنی استعداد علمی پر ہوتا ہے اور ایمان میں ہم سمجھتے تو ہیں یعنی فہم تو پیدا ہوتا ہے لیکن اعتماد ذات رسالت علی صاحبہا التحیۃ والثناء پہ ہوتا ہے۔ مثلاً جنت کے باغات کو ہم سمجھتے تو ہیں (۳۹) لیکن اس فہم کا انحصار کلیتاً محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات اقدس پر ہے (۴۰)

وحدت نظری کا مبدا (جیسا کہ بیان ہوا) علم حقیقت کی آرزو ہے۔ شعور نظری کا دراصل بنیادی مسلمہ یہ ہے کہ حقیقت موضوع علم بن سکتی ہے۔ حسی افتاد طبع کے فلاسفہ اس کو وجود موجود یعنی اشیاء مادی میں تلاش کرتے ہیں۔ اور اس طرح سے جو تصور کائنات تعمیر ہوتا ہے وہ "مادیت" ہے استدلالی افتاد طبع کا فلسفی اصول حقیقت کو منظم تصورات کے حوالے سے شناخت کرتا ہے اور اس طرح سے جو تصور کائنات تعمیر ہوتا ہے وہ تصوریت ہے۔ بہرحال توحید نظری کے حوالے سے کی جانے والی ہر کوشش ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتی ہے کہ وحدت چاہے جس نوع کی بھی ہو وہ بتمام و کمال ہمارے علم کا موضوع بن سکتی ہے اور ہم مکمل طور پر اس کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔

لیکن وحدت مذہبی کلیتاً معلوم ہو ہی نہیں سکتی۔ (۴۱) وحی الٰہی کے ذریعے وحدت مذہبی کی جن صفات کو بیان کیا گیا ہے وہ دراصل انسانی احتیاجات سے متعلق ہیں یعنی وہ انسان سے تعلق رکھتی ہیں نہ تو صفات اس کی تمام صفات ہیں اور نہ ہی وہ اس کی کنہ

یا حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں (۴۲) وحدت مذہبی کی بے انتہا عظمت وشان سے انسان کے دل میں اس کے مدمقابل جو عجزوانکسار پیدا ہوتا ہے اس کا بنیادی تقاضا ہے کہ انسان یہ تسلیم کرے کہ وحدت (وحدہ لاشریک ذات خدا) اس سے بالاتر ہے کہ انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ کرسکے۔ وحدت مذہبی کے حوالے سے شعور مذہبی انسان کو لایعلم الاھو (۴۳) کے ایمانی مؤقف تک پہنچاتا ہے یعنی اس ذات وحدہ لاشریک کو اس کے سوا کوئی نہیں جان سکتا۔

زندگی پر متضاد اثرات: یہ دونوں وحدتیں ایک خاص طرز کی زندگی پیدا کرتی ہیں۔ وحدت نظری غوروفکر اور مراقبہ پیدا کرتی ہے اور وحدت مذہبی جدوجہد اور عمل کی تمنا پیدا کرتی ہے (۴۳) وحدت نظری کو اگر ایک دفعہ اذعاناً مان لیا جائے تو پھر عملیت کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ مثلاً وہ وجود جو ہمارے اور کائنات کے اندر سرایت کئے ہوئے ہے (یعنی ہماری حقیقت) وجود کامل کی حیثیت سے متصور ہو تو ہم اس کے عین ہونے کی وجہ سے ازخود کامل ہیں لہذا کسی جستجوء کمال کی احتیاج نہیں ہے۔

پھر اگر اصلِ کائنات کی سرشت میں نقص ہے تو اس کے عین ہونے کے ناطے کمال کی طرف جدوجہد سعی لاحاصل ہے اور اگر اس میں کمال کی جانب ارتقاء مضمر ہے تو ہم از خود جبر اندرونی کے طور پر کامل ہو کے رہیں گے۔

لیکن شعورمذہبی میں وحدت کی احتیاج اپنی فطرت اور عالم کائنات کے خلاف فاعلانہ جدوجہد کے حوالے سے لاحق ہوئی تھی لہذا وہ مدد اور ہدایت جو وحی کے ذریعے اس ذات وحدہ لاشریک کی طرف سے نصیب ہوتی ہے وہ راہ حق میں مزاحمتوں کے خلاف فاعلانہ جدوجہد کرنے میں محرک بنتی ہے۔ اس جدوجہد کا منشا یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو رضائے الہی کے مطابق ڈھال کر کائنات عالم پر تصرف حاصل کرلیتا ہے۔ پس وحدت مذہبی سے عملیت پیدا ہوتی ہے (۴۳)

وحدت مذہبی کے امتیازات سے صرف نظر

انسانی انا (EGO) ایک بامقصد عملیت ہے جس کو ان غایات کے حوالے سے سمجھا جاسکتا ہے جن کی بنیاد پر وہ عالم خارجی کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ فلسفے کی زبان میں انہیں صور شعور (Forms of consciousness) سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن ان صور شعور کی

بین حدود میں جن کے اندر یہ واقعیت کی مصداق ہیں۔

انسانی شخصیت پر ماحول کا اثر بہر حال مسلم ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ مختلف انسانوں کو مختلف ماحول میسر آتا ہے۔ پس جس جس آرزو سے زیادہ مناسب ماحول میسر ہو انسان پر اسی کا غلبہ ہو جاتا ہے اور بعض حضرات پر تو یہ غلبہ اس قدر قوت پکڑتا ہے کہ وہ ہر چیز کی تعبیر اسی غلبہ شوق کے تناظر میں کرتے ہیں۔ تصوف کے حوالے سے بالخصوص مسلمان صوفیاء کے حوالے سے غور کریں تو وحدت مذہبی اور وحدت نظری کے امتزاج کا مبنی یہ ہے کہ ایک مسلمان متصوف بہ شعور تمام مانتا ہے کہ تصوف ان حقائق کا براہ راست ادراک کرنے کی سعی ہے جن کا محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات گرامی کو براہ راست انکشاف ہوا۔ اس آرزو کے محرکات کے حوالے سے غور کریں تو واضح ہو گا کہ انفرادی حوالے سے صوفی تصوف کو اس کے اور خدا کے درمیان جو نسبت ہے اس کے بلاواسطہ ادراک کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ یعنی ایک صوفی بالشعور مانتا ہے کہ تصوف کے ذریعے وہ اس نسبت کا ادراک کر سکتا ہے۔ اب شعور انسانی کے تین پہلو ہیں۔ جذبہ، ارادہ اور ادراک۔ پس مخصوص ماحول کے تحت جس کے شعور پر جذبہ غالب ہو وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ اس کے اور خدا کے درمیان محبت کی نسبت ہے صوفیاء اس کو ولایت عیسوی سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس کے شعور پر ارادہ غالب ہو وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ اس کے اور خدا کے درمیان اطاعت کی نسبت ہے۔ صوفیا اسے ولایت موسوی سے تعبیر فرماتے ہیں۔ اور جس کے شعور پر ادراک کا غلبہ ہو وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ اس کے اور خدا کے درمیان معرفت کی نسبت ہے۔ صوفیاء کی اصطلاح میں اس کو ولایت ابراھیمی کہتے ہیں۔ استاد محترم ڈاکٹر برھان احمد فاروقی فرماتے ہیں یہ تینوں نسبتیں ناقص ہیں کامل ترین نسبت نسبت عبودیت ہے یعنی یہ کہ میں عبد ہوں اور وہ معبود۔ میں محتاج ہوں اور وہ غنی، میری آرزوئیں اس کے علاوہ کہیں سے پوری نہیں ہو سکتیں اور "الدعا مخ العبادہ" (دعا عبدیت کا جوہر ہے) کے حوالے سے غور کریں تو واضح ہو جاتا ہے کہ اصل عبدیت ہے ہی یہ کہ ہر وقت انسان اپنی احتیاجات کے پیش نظر حصول کمال کے حوالے سے اس سے دعا گو رہے۔ نسبت عبدیت تک رسائی نہ ہو سکنے کی وجہ سے جس کے شعور پر جو پہلو نمایاں تھا اسی کے حوالے سے اس نے تعبیر کائنات کی سعی فرمائی اور اشتیاق اسقدر بڑھا کہ شدت آرزو کے پیش نظر خدا جس پر وحی کے حوالے سے فقط ایمان لانا درکار تھا اس کے ساتھ

تعلق کی ایک مخصوص نوعیت طے پا گئی۔ اور اب اسے سمجھنے کی عقلی طور پر جدوجہد ہونے لگتی ہے۔

توحید مذہبی کے امتیازات سے صرف نظر کی بنیاد ایک اور نظریہ بھی ہے، وہ یہ کہ تصوف کے حوالے سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ چند روحانی مشقیں اختیار کر کے حقائق ازلی اور ذات الہ کا ادراک ممکن ہے۔ اس غلط نظریے کی بنیاد پر متصوف کے دل میں ایک امنگ پیدا ہوتی ہے کائنات جس کو ماورائی امنگ سے تعبیر کرتا ہے یعنی وہ خدا کو بلا حجاب دیکھنا چاہتا ہے اور چونکہ وہ سمجھتا ہے کہ کشف کے ذریعے خدا کا ادراک ممکن ہے لہذا غلبۂ شوق میں اپنے تخیل کی کارفرمائی سے اپنی متخیلہ پر مبنی کشفی واردات کو عقلی استدلال کے حوالے سے ظاہر کرتا ہے۔ اب ظاہر ہے جس حوالے سے کسی چیز کی تعبیر کی جائے یعنی جس بنیاد پر یا زیادہ واضح الفاظ میں جس منہاج سے کسی کی وضاحت کی جائے اس منہاج کے مقتضیات کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے ورنہ تعبیر ممکن ہی نہیں رہتی، پس توحید سے متعلق مکاشفات متخیلہ کی عقلی استدلال سے تعبیر کی وجہ سے وحدت نظری اور وحدت مذہبی باہم دگر متواصل ہوجاتی ہیں۔

صوفیاء کے حوالے سے وحدت مذہبی اور وحدت نظری میں جو التباس پیدا ہوا ہے اس کی ایک بنیاد حدود کشف کو نظر انداز کرنا ہے۔ ذہن نشین رہے کہ ہمارا مقصد کشف و کرامات کا انکار نہیں وحی کے حوالے سے اس کی تحدید ہے۔ اور ایک مؤمن کو اس کا حق حاصل ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ ہر وہ کشف باطل ہے جو وحی کے متضاد ہو۔

کشف کی ماہیت پر غور کریں تو واضح ہوگا کہ کشف دراصل بغیر حواس کے ذریعۂ علم ہے اور یہ تین طرح کے ادراکات پر مشتمل ہوتا ہے:

(الف) ایسے مدرکات کا ادراک جو باعتبار مکان غائب ہوں مثلاً سینکڑوں میل کے فاصلے پر ہونے والا واقعہ صوفی پر منکشف ہوجائے اور بعد میں عام ذرائع سے اس کی تصدیق ہوجائے۔

(ب) کشف کے ذریعے باعتبار زماں غائب مدرکات کا ادراک ہوجائے مثلاً حواس کے ذریعہ علم بنے بغیر مستقبل میں رونما ہونے والے واقعات کا انکشاف ہوجائے اور بعد میں عام ذرائع علم سے ان کی توثیق ہوجائے۔

(ج) مختلف باطنی کیفیات بغیر بیان کیے ایک صاحب کشف پر منکشف ہوجائیں۔

اس طرح کے مکاشفات کی اتنی شہادتیں موجود ہیں کہ ان پر شک نہیں کیا جاسکتا۔ کشف وشہود کے حوالے سے یہاں تک تو بات ٹھیک ہے، خرابی اس وقت واقع ہوتی ہے جب ان حدود سے تجاوز کیا جاتا ہے۔اصول یہ ہے کہ کشف ایسے مدرکات کا ادراک کرسکتا ہے جن میں حواس ذریعۂ علم بن سکتے تھے مگر بنے نہیں۔اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ جہاں حواس ذریعۂ علم بن سکتے ہی نہ ہوں مثلاً ماورائی حقائق اور ذات باری تعالیٰ کا ادراک وہاں بھی کشف ذریعۂ علم بن سکتا ہے۔ سراسر غلط اور وحی الہی کے خلاف ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے "لایحیطون به علماً" یعنی انسان کی علمی استعداد اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے (۴۴) نیز ارشاد ربانی ہے "لا یعلم الا ہو" (۴۵) یعنی اسے اس کے سوا (باستعداد خود) کوئی نہیں جان سکتا (۴۶)

یہاں سوال کیا جاسکتا ہے کہ علم اور کشف میں فرق ہے۔ یا بالفاظ دیگر یہ کہ کشف عطائی بھی ہوسکتا ہے۔لہذا یہ استدلال کہ کشف وشہود سے خدا کو نہیں جانا جاسکتا غلط ہے۔دراصل اس اعتراض کا مبنیٰ ایک اور غلط نظریہ ہے یعنی یہ کہ کشف ارباب ولایت اور کشف صاحب نبوت میں صرف فرق مراتب ہے باعتبار ماہیت وہ مماثل ہیں حالانکہ ان دونوں کے مابین تو بہت بڑا فرق ہے۔ یہ فرق مراتب نہیں بلکہ ماہیت کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے سے کلیتاً مختلف ہیں۔ایک وہبی ہے ایک کسبی۔ صوفیانہ کشف میں ماورائی حقیقت کے حوالے سے ادراک ہوتا ہے کشف صاحب نبوت میں ماورائی حقیقت کا ادراک ہی نہیں بلکہ پیغام ہدایت بھی منکشف ہوتا ہے۔ایک ظنی ہے دوسرا یقینی، ایک معیار صحت ہے دوسرا ہر قسم کی غلطی کا امکان رکھتے ہوئے ایک رد کیا جاسکتا ہے دوسرے پر حصول ایمان ضروری ہے ایک خود صاحب کشف کیلئے بھی وحی پر جانچے بغیر حجت نہیں دوسرا پوری ملت کیلئے حجت ہے۔ایک سے ذاتی آرزو پوری ہوتی ہے دوسرا پوری امت کے لئے کمال ہدایت فراہم کرتا ہے۔

متصوفانہ نظریات کا انتقادی جائزہ لینے سے واضح ہوگا کہ نظریۂ وحدۃ الوجود نے توحید مذہبی مین نظری عناصر کو شامل کرکے اسے توحید نظری سے متواصل ومتوارد کردیا توحید نظری اور توحید مذہبی کے امتیازات کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ توحید وجودی (نظریۂ وحدۃ الوجود) ایک صورت ہے وحدت مذہبی کے وحدت نظری میں منقلب ہوجانے کی یا دونوں کے ایک ہوجانے کی۔

عربی

ابن العربیؒ اور وحدت وجود کی منظم تشکیل

توحید اسلام کا امتیازی عقیدہ ہے لیکن شعور نظری اور شعور مذہبی کے امتیازات سے فک نظر ہوجانے کے نتیجے میں اسے وحدۃ الوجود کی شکل دے دی گئی ۔وحدت وجود کی تاریخ اور ارتقاء پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محی الدین ابن العربی اور شیخ شہاب الدین مقتول صاحب حکمت اشراق سے پہلے صرف چند چند صوفیاء کے جستہ جستہ کلمات ایسے ملتے ہیں جو وحدۃ الوجود کے مترادف ہیں۔ مثلاً حضرت بایزید بسطامی کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے سبحان ما اعظم شانی کہا تھا اور منصور نے "انا الحق" کہا تھا یعنی میرے اور خدا کے درمیان عینیت کی نسبت ہے۔ابن العربی نے اس نظریے کو اس شدومد سے بیان کیا ہے کہ اس کی منظم تشکیل کا حق ادا کردیا اور اپنے استدلال کی ہمہ گیری اور دقت نظر کے باعث صوفیۂ وجودیہ کے امام سمجھے جاتے ہیں اور بجا طور پر شیخ اکبر کہلاتے ہیں۔

توحید مذہبی آرزوٗ علم کی شدت کی وجہ سے کس طرح غیر شعوری طور پر ہی سہی توحید نظری میں تبدیل ہوکے، عقیدۂ محض کی حیثیت اختیار کرتے ہوئے، مسلمانانہ عملیت کو مفلوج کرکے رکھ دیتی ہے؟ اس کو سمجھنے کیلئے ابن العربیؒ کے نظریۂ وحدۃ الوجود کو مجملاً بیان کرنا ازبس ضروری ہے۔

ابن العربیؒ کی وحدت وجود

توحید کے باب میں ابن العربی کا مسلک یہ ہے کہ وجود حقیقی فقط ایک ہے اور یہ وجود ہے "اللہ تعالیٰ" باقی ہر چیز اس کا مظہر محض یعنی "سب یار کا جلوہ ہے کعبہ ہو کہ بت خانہ"۔ابن العربی کے نزدیک کائنات اور خدا عین یکد گر ہیں۔ خدا اور عالم کی عینیت اسی طرح ہے جس طرح صفت اور ذات عین یکد گر ہوتے ہیں۔ یعنی یہ عینیت جوہر اور عرض کی عینیت کی طرح ہے۔ان کے نزدیک ذات اور صفات عین یکد گر ہیں اور یہ کائنات اس کی صفات کی تجلی ہے۔ ابن العربیؒ اور ان کے متبعین (مثلاً مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ) نے عینیت ذات وصفات کے حوالے سے خدا اور عالم کی عینیت کے نظریے کو تعینات ذات کے حوالے سے بیان کیا ہے یعنی حقیقی وجود وجود مطلق ہے جب یہ مطلق ہوتا ہے تو ہر طرح کے تعینات سے مبرا ہے یعنی مرتبۂ لاتعین میں ہے یہ وجود اپنے تعینات میں پانچ مراتب

سے گزرتا ہے۔ اس کے تعینات دراصل اس کی ذات کے تنزلات ہیں۔ اس وجود مطلق کے پہلے دو تنزلات علمی ہیں اور بعد کے تین تنزلات خارجی یا عینی ہیں۔ پہلے تنزل میں ذات مطلق کو اپنے آپ کا شعور ہوتا ہے یعنی اس مرحلے میں ذات مطلق وجود محض کے طور پر اپنا ادراک کرتی ہے اور صفات کا شعور اجمالی رہتا ہے۔ دوسرے تنزل میں ذات کو بہ حیثیت متصف بہ صفات اپنا شعور ہوتا ہے یہ صفات تفصیلی کا مرحلہ ہے یعنی اس مرحلے میں صفات بالتفصیل واضح ہوجاتی ہیں۔ یہ پہلے دو تنزلات واقع نہیں ہوتے بلکہ ذہنی اور منطقی تنزلات کی حیثیت سے متصور ہوتے ہیں کیونکہ ایک تو یہ غیر زمانی ہیں دوسرے ذات وصفات کا امتیاز بھی ذات مطلق کا ذہنی عمل ہے۔ اس کے بعد کے تین تنزلات عینی وخارجی ہیں۔ تیسرے تنزل کو تنزل روحی سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس مرحلے پر وہ ذات اپنے آپ کو بصورت روح متعین کرتی ہے یعنی ارواح کی صورت میں اس کا نزول ہوتا ہے۔ مثلاً بصور ملائکہ۔ یہاں وہ اپنے تئیں بہت سی ارواح میں تقسیم کردیتی ہے۔ اور کائنات روحانی متحقق ہوجاتی ہے۔

اس کا چوتھا تنزل تعین مثالی ہے جس سے عالم مثال وجود میں آتا ہے۔ اس کا پانچواں تنزل جسدی ہے کیونکہ اس سے مظاہر اشیاء طبعی وجود میں آتے ہیں۔ یہ تعینات یا تنزلات خمسہ دراصل ان استعدادوں کا تدریجی تحقق ہے جو صفات میں مضمر ہیں۔

ذات وصفات الٰہ: وحدت وجود کو اپنا کر ابن العربی ذات وصفات الٰہ کے حوالے سے یہ مؤقف اختیار فرماتے ہیں کہ صفات عین ذات ہیں انہیں صفات کا ظہور تجلیات کی صورت میں ہوتا ہے اور اس سے عالم کائنات وجود پاتا ہے۔ ابن العربی تجلیات وصفات اور صفات وذات کی عینیت کا استدلال ایک اور طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اسم خداوندی اور مسمیٰ عین یکد گر ہیں۔ اسماء الٰہی اگرچہ کثیر سہی لیکن ایک ہی ذات کو ظاہر کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں جب اسم کا اطلاق ہوتا ہے تو مسمیٰ کی طرف بھی نشاندھی ہوتی ہے اور مسمیٰ کے اس پہلو کی طرف بھی جو (بظاہر) اسم کے علاوہ ہے، تاہم یہ سب پہلو چونکہ ایک ہی وجود (مسمیٰ) کے اسماء ہیں لہذا ایک ہی وجود کی نشاندھی کرتے ہیں۔ اس کے بعد ابن العربی ذات و وجود کی بحث چھیڑ کر عینیت خدا و عالم کیلئے استدلال فرماتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں خدا اپنی

ذات(Personality) کے اعتبار سے تو ہولیٰ یا احدیث معقولہ ہے(یعنی ایسی ذات جس کا فہم ایک ذہنی تصور کے طور پر ممکن ہو)لیکن اپنے وجود کے اعتبار سے کثیر ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ خود اسی نے کائنات میں حلول فرمایا ہے۔

عینیت خدا و عالم کیلئے طریق استدلال

(الف) کائنات اور خدا کی عینیت کو ظاہر کرنے کیلئے ابن العربیؒ وجود عالم کی نفی سے آغاز کرتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ مظاہر کائنات کی اپنی کوئی حقیقت نہیں وجود موجود فقط خدا تعالیٰ ہے۔ الاعیان ماشمت رائحۃً من الوجود۔ یعنی اعیان ثانیہ (مظاہر کائنات) نے وجود خارجی (حقیقی) کی بو تک نہیں سونگھی۔

(ب) ابن العربیؒ کا ایک استدلالی انداز یہ ہے کہ وہ وجود عالم کے اثبات سے آغاز کرتے ہیں اور انجام کار نتیجہ نکالتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ کائنات خدا کی تجلی ہے جس میں وہ خود حلول کئے ہوئے ہے۔ وحدت ان تجلیات میں بالکلیہ گم ہو جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں "مابعد ھذا الا العدم المحض" یعنی ان تجلیات کے ماوراء عدم محض ہے اور ایک سالک کو اس عالم کے ماوراء خدا کی تلاش کے رنج و تعب میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے۔

(ج) فرق بعد الجمع: ذہن نشین رہے کہ ابن العربی اپنے استدلال کی بنا کشف و شہود کو قرار دیتے ہیں اور عینیت کے ثبوت کیلئے ایک نئے کشف کا ذکر کرتے ہیں جس کو فرق بعد الجمع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرق کے معنی امتیاز یا دوئی کے ہیں تصوف کی اصطلاح میں فرق بعد الجمع سالک کے اس روحانی مقام کو کہتے ہیں جہاں وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا اور خدا کا الگ الگ جدا وجود ہے۔ ذہن نشین رہے کہ جمع کے معنی یکجا ہونے کے ہیں اور تصوف میں سالک کا وہ مقام استغراق کہ وہ خدا کے جلوؤں میں اس قدر گم ہو جاتا ہے کہ شدت استغراق میں وہ اپنے آپ کو خدا کا عین سمجھنے لگتا ہے۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ فرق بعد الجمع کی رو سے موجود حقیقی کو چاہے کوئی خدا کہے چاہے عالم نیز اس کو یہ بھی روا ہے کہ وہ ان دونوں کے امتیاز میں اپنے عجز کا اعتراف کرے۔

(د) تنزیہ و تشبیہہ: تشبیہہ کے معنی ہیں مشابہت دینا۔ علم کلام کی اصطلاح میں خالق کو مخلوق کی صفات سے متصف کردینا تشبیہہ ہے۔ تاہم ابن العربیؒ کے نزدیک تشبیہہ سے خدا

وکائنات کی عینیت مراد ہے۔ تنزیہ کا معنی ہے پاک کرنا علم کلام میں اس سے مراد یہ ہے کہ کائنات کی صفات کا اثبات ذات خداوندی میں نہیں کیاجاسکتا۔ جبکہ ابن العربیؒ اس سے ورائیت مراد لیتے ہیں۔

تنزیہ وتشبیہہ کے حوالے سے ابن العربیؒ بڑا دلچسپ استدلال کرتے ہیں وہ کہتے ہیں توحید خداوندی کا اثبات تنزیہ وتشبیہہ کو ملا کر کرنا چاہیے۔ دراصل اگر اثبات خدا تنزیہ محض (مطلقاً تنزیہ) سے کریں تو ابن العربی کے نزدیک اس کے اطلاق کی نفی اس لئے ہوجاتی ہے کہ ان کے ہاں کائنات خدا کا ظل (یہاں عکس کے معنی ہیں) ہے اور خدا اس ظل کی وساطت سے ہی اصل کائنات ہے۔ یعنی خدا اس ظل کے ذریعے کائنات میں جلوہ گر ہے۔ لہذا اگر تنزیہ محض کا اقرار کیاجائے تو اصل وفرع کے مابین یہ عینیت کی نسبت زائل ہوجاتی ہے۔ اور اگر تشبیہہ محض کا اقرار کریں تو کائنات کی بے ثباتی کو واضح کرکے ہمہ اوست کا استدلال ممکن نہیں رہتا۔ یعنی یہ واضح نہیں کیاجاسکتا کہ مظاہر کائنات کی حیثیت ایک واھمہ کی ہے۔ پس تنزیہ وتشبیہہ کو ملا کر اطلاق خدا میں ان کا یہی محرک معلوم ہوتا ہے۔

خدا اور انسان کے مابین نسبت:

ابن العربیؒ کی وحدۃ الوجود کی رو سے انسان اور خدا کے مابین عینیت کی نسبت ہے۔ خدا خود بندے میں حلول کئے ہوئے ہے۔ ابن العربی قرآن حکیم کی آیہ کریمہ "نحن اقرب الیه من حبل الورید" (ہم انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں) کے حوالے سے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس قرب کا مفہوم فقط یہ ہے کہ خدا خود بندے کے اعضاء وجوارح کی حقیقت ہے (۴۶)

پھر انسان کے متعلق کہا گیا ہے "خلق الادم علی صورته" (یعنی خدا نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا) جس کے معنی فقط یہ ہیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں۔ یعنی انسان صفات الٰہیہ کا مظہر اتم ہے (۴۷) اور اسی کی صفات مجسمہ اس میں ساری ہیں۔

اسی لئے تو کہاجاتا ہے " من عرف نفسه فقد عرف ربه" (جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا اس نے خدا کو پہچان لیا) اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا بندے میں متجسم ہو کر جلوہ افروز

ہوتا ہے اور یہ کہ انسان کی حقیقت ذات الٰہ ہے۔

غایت تخلیق: غایت تخلیق کے حوالے سے بھی ابن العربی کا استدلال وحدۃ الوجود تک پہنچاتا ہے۔ان کے نزدیک تخلیق کائنات کا مقصد خدا کی آرزو خود شناسی ہے۔ ابن العربیؒ کے نزدیک تخلیق کا محرک تکمیل خودی کی طلب ہے۔یعنی کائنات کے ذریعے خدا اپنی صفات حادثات وقدیم کو ظاہر کرنا چاہتا ہے۔جو اگرچہ اس کی ذات میں بالقوہ تو موجود ہیں لیکن ان کے بالفعل اظہار کیلئے کائنات کی تخلیق ناگزیر ہے۔

پس واضح ہو گیا کہ اگر صفات کا اظہار تخلیق کائنات بلکہ مخلوق کائنات کی تخلیق کرکے ہو اور صفات عین ذات ہوں تو اس حوالے سے بھی وحدۃ الوجود ہی ثابت ہوگی (۴۷)

شیخ مجددؒ کی تنقید اور اس کی حیثیت

جیسا کہ مذکور ہوا کہ وحدۃ الوجود کے حوالے سے ابن العربیؒ نے اپنے کشف کی ایسی تاویل کی کہ دوسروں کو مالہ وما علیہا کے ساتھ سمجھ میں آسکی۔انہوں نے اپنی تاویل کے حق میں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کو پیش کرکے اپنی تاویل پر اس قدر اصرار شدید کیا کہ صوفیاء اسلام نے وحدۃ الوجود کو تسلیم ہی نہ کیا بلکہ اس کی صحت پر یقین کامل رکھتے تھے۔وحدۃ الوجود کے نظریے نے پوری اسلامی معاشرت پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔افراد معاشرہ کی فکر اور عمل پر اس کا کس قدر گہرا اثر تھا اس کا اندازہ آپ اس سے لگائیں کہ شیخ مجدد کو بھی آغاز میں اس کے انکار میں تردد لاحق ہوتا ہے (۴۸)

شیخ مجددؒ سے پہلے اگرچہ علامہ ابن تیمیہ نے وحدت الوجود کے رد میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام "فی ابطال وحدۃ الوجود" ہے لیکن معلوم ہوتا ہے علامہ ابن تیمیہ کی تنقید زیادہ مؤثر اس لئے نہ ہوئی کہ ایک تو وہ قبل از وقت محسوس ہوتی ہے یعنی ابھی وحدۃ الوجود کا اثر پوری سوسائٹی میں سرایت نہ کرسکا تھا دوسرا یہ کہ ان کی تنقید اس اصول پر نہ تھی جس کی بنیاد پر وحدۃ الوجود کی تشکیل ہوئی یعنی وہ ذاتی کشف پر مبنی نہ تھی۔

شیخ مجددؒ اپنے ذاتی کشف کی بنیاد پر ثابت کرتے ہیں کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ صوفی کے ذاتی تخیل کی کارگزاری کا نتیجہ ہے یعنی یہ کہ عقل نظری کی کارفرمائی کی وجہ سے، یا توحید نظری کے تواصل و توارد کی وجہ سے وحدۃ الوجود کا احساس ہوتا ہے۔شیخ

مجددؒ اپنے ذاتی کشف کی بنیاد پر ثابت کرتے ہیں کہ وحدۃ الوجود سالک کی ذہنی کیفیت ہے اور یہ ایک ادنی مقام سلوک میں طاری ہوتی ہے۔ جب سالک اس ادنی مقام سے اعلی تر مقام پر فائز ہو جاتا ہے تو وہ وحدۃ الوجود کا بہ شدت انکار کرتا ہے۔ استدلال کی ہمہ گیری کی وجہ سے آپ ابن العربی کو خاص طور پر اپنی تنقید کا موضوع بناتے ہیں۔ اس طرح شیخ مجدد اسلامی تصوف کو عقل نظری کی گرفت سے آزاد کر کے اسلام کے امتیازی عقیدۂ توحید کی وحی الہی کے مطابق تعبیر فرماتے ہیں۔

توحید نظری اور توحید مذہبی کے امتیازات کے محکم شعور کے تحقق کیلئے شیخ مجدد کی تنقید کو بیان کرنا از بس ضروری ہے۔ ذہن نشین رہے کہ شیخ مجدد کی تنقید کی حیثیت اس لئے بھی بڑھ جاتی ہے کہ آپ کا اصول تنقید وہی ہے جو اصول ابن العربی نے وحدۃ الوجود کی تشکیل میں اختیار کیا ہے یعنی کشف و شہود۔

تنقید شیخ مجملاً: توحید وجودی کی تنقید سے پہلے شیخ مجدد اپنے مدارج سلوک بیان فرماتے ہیں۔ یعنی وجودیت ظلیت اور عبدیت۔ پہلے مقام پر تصوف کا مقصود یہ ہے کہ خدا و کائنات اور انسان و خدا کے مابین جو نسبت ہے اسے وحی پر ایمان بالغیب کے بجائے ذاتی کشف و شہود کے ذریعے میسر آنے والے علم کے حوالے سے سمجھا جائے۔ اس سعی کے نتیجے میں سالک کو خدا اور کائنات کے مابین عینیت کی نسبت محسوس ہونے لگتی ہے۔ شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ وہ اس مقام تصوف پر ایک عرصہ تک رہے اور اس سے متعلق تمام معارف و دقائق ان پر منکشف ہو گئے۔

اس کے بعد وہ مقام ظلیت پر متمکن ہوتے ہیں جہاں ان پر منکشف ہوتا ہے کہ عالم کا الگ وجود تو ہے لیکن اس کی حیثیت ظل شئی کی ہے یعنی جس طرح چیز کا ظل (سایہ) اس چیز پر منحصر ہوتا ہے جس کا وہ ظل ہے اسی قدر کائنات کا اپنا الگ وجود تو ہے تاہم اس کا معلول خدا ہے۔ یہاں ان پر عالم کی دوئی کا انکشاف ہوتا ہے اور وہ وحدۃ الوجود پر شبہ کرنے لگتے ہیں۔ لیکن اس مقام پر ان میں وہ اذعان پیدا نہیں ہوتا جو اس کے انکار کیلئے درکار ہوتا ہے۔

دراصل چونکہ اس مقام کو وحدۃ الوجود سے ایک مناسبت تھی یعنی کائنات عالم خدا کا

ظل متصور ہورہی تھی لہذا ان کی آرزو تھی کہ وہ اسی مقام پر رہیں اور اس آرزو کا محرک ان بزرگ صوفیاء کا احترام تھا جو وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔

دریں اثنا انہیں اس مقام سے عروج نصیب ہوتا ہے اور وہ ایک اعلیٰ تر مقام پر فائز ہوجاتے ہیں۔ شیخ اس مقام کو مقام عبدیت سے تعبیر فرماتے ہیں۔ اس مقام پر کائنات وخدا کی اثنیت ان پر اظہر من الشمس ہوجاتی ہے اور اس حوالے سے ان کا یقین اس درجہ تام ہوجاتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا انکار ان پر لازم ہوجاتا ہے اور عواقب ونتائج کی پرواہ کئے بغیر وہ اس کی اس قدر تردید فرماتے ہیں کہ اس کا حق ادا کردیا (۴۹)

تنقید کی غلط تعبیر بطور وحدۃ الشہود

حضرت مجدد الف ثانیؒ کی تنقید کو بیان کرنے سے پہلے ایک غلط تعبیر کی نشاندھی ضروری ہے۔ بالعموم یہ سمجھا جاتا ہے کہ کائنات عالم اور خدا کے تعلق کے حوالے سے آپ نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ "وحدۃ الشہود" ہے یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ وحدت شہود دراصل وحدت وجود کی تعبیر ہے۔ آپ فرماتے ہیں اثناء سلوک میں سالک کو وحدت یعنی خدا اور کائنات کے ایک ہونے کا جو شہود (کشف) ہوتا ہے وہ شہود محض ہے حقیقت نفس الامری نہیں (۵۰)

وحدت شہود کا مبداء ومفہوم

وحدۃ الوجود میں وحدت کا جو شہود ہوتا ہے وہ سالک کی ذاتی کیفیت ہے حقیقت نہیں۔ شیخ مجدد اس شہود کا مبداء بیان فرماتے ہیں یعنی یہ کہ وحدۃ الوجود کا شہود کس طرح متصور ہوتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں وحدت شہود یعنی وحدت کے شہود کا سرچشمہ بعض لوگوں میں مشاھدہ ادراک اور بعض میں مشاھدہَ احساس ہے۔ قبل الذکر لوگ مراقبہَ وحدت میں مبالغہ کرتے ہوئے جب لا الہ الا اللہ کی تعبیر لاموجود الا اللہ سے کرتے ہیں تو اس طرح کی توحید سالک کے شعور پر طاری ہوجاتی ہے۔ پھر وحدت وجود کے پیہم تخیل وتصور کے اعادے سے اس کے نفس پر یہ نقش مرتسم ہوجاتا ہے اور سالک خیال کرنے لگتا ہے کہ میں وحدت وجود یا عینیت کا براہ راست مشاھدہ کررہا ہوں۔

رہے مؤخر الذکر لوگ جن کے شعور پر مشاھدہَ احساس سے یہ وحدت طاری ہوتی ہے اس

کی بنیادوفور محبت الہیہ ہے۔ یعنی وہ محبت الہی میں اس قدر مستغرق ہوتے ہیں کہ انہیں ہر ذرہ کائنات میں محبوب کا جلوہ نظر آتا ہے۔ یہ لوگ اپنی خودی تک کی طرف اشارہ کرنا کفر سمجھتے ہی۔ ان کا سکون تومشاہدہ محبوب سے وابستہ ہوتا ہے۔ پس وہ ایسے مشاغل اختیار کرتے ہیں جن سے ان کی محبت کے جذبے کی تسکین ہوتی رہتی ہے بعض تصانیف کتب میں شعور عشقی یعنی وحدۃ الوجود کے اسرار وغوامص بیان کرتے ہیں بعض سماع ورقص میں مصروف رہتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ اس مقام سے گزر کر اعلی مقام پر فائز ہوجاتے ہیں ان کیلئے وحدت وجود یا عینیت کا کشف ہمیشہ ہمیشہ کیلئے ناپید ہوجاتا ہے اور وہ اپنے گذشتہ معتقدات وحدت وجود سے جن کے سبب وہ گمراہ ہوگئے تھے تائب ہوجاتے ہیں (۵۱)

شیخ مجددؒ کی تنقید کے اس پس منظر اور ان کی تنقید کے حوالے سے جو غلط تعبیر منسوب کردی گئی اس کی نشاندحی کرنا ازبس ضروری تھااب آپ کی تنقید کا خلاصہ حاضر خدمت ہے۔

ذات وصفات الٰہ

ذات وصفات کے حوالے سے شیخ مجدد فرماتے ہیں ہم باستعداد خود نہ اس (خدا) کی ذات کاادراک کرسکتے ہیں نہ صفات کا۔ اس کے بارے میں ہم کچھ جان سکتے ہیں توفقط وحی کے ذریعے۔ لہذا وحی پر ایمان لاکر اس کا تتبع ضروی ہے۔ اس کی صفات بھی اس کی ذات کی طرح بے چون وبے چگوں ہیں۔ لہذا ہمارے فہم وادراک میں نہیں آسکتیں۔ نہ تو اللہ کا کوئی ہمسر ہے نہ اس کی تمثیل۔

شیخ مجددؒ ابن العربیؒ کے اس نظریے کی تردید کرتے ہیں کہ صفات عین ذات ہیں اور اظہار صفات میں تکمیل ذات مضمر ہے۔ ان کے نزدیک ذات اپنی تکمیل میں محتاج صفات نہیں بلکہ بنفس خود کامل ہے۔ اللہ اپنی ذات سے موجود ہے اپنی ذات سے حی ہے۔ اپنی ذات سے علیم ہے۔ اپنی ذات سے سمیع ہے۔ اپنی ذات سے بصیرہے۔ اپنی ذات سے کلیم ہے۔ اور اپنی ذات سے مکون ہے۔

آپ کے نزدیک صفات زائد علی الذات ہیں۔ ذات کاملہ جو غنی عن العالمین ہے اپنی ان صفات کے ذریعے جو زائد علی الذات ہیں کائنات کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور بارادہ

عدم محض سے کائنات کو تخلیق فرماتی ہے۔ان کی زبان میں صفات ظل ذات ہیں اور عالم ظل صفات ۔صفات کو ظل ذات کہنے میں اشارہ ہے اس طرف کہ ذات بنفس خود کامل ہے،صفات کی محتاج نہیں اور یہ کہ صفات کا معلول ذات خداوندی ہے۔

شیخ مجددؒ اپنے کشف کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کشف صحیح سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات عین ذات نہیں بلکہ زائد علی الذات ہیں اور خدا تعالی کی ذات اظہار صفات سے تکمیل پذیر نہیں ہوتی۔

وحی الہی کے مطابق بھی یہی حقیقت منکشف ہوتی ہے اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ وہ غنی عن العالمین ہے یعنی عالموں سے بے پرواہ ہے۔اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب خدا اپنی ذات سے کامل ہو۔پس وحی کے حوالے سے بھی خدا اپنی ذات سے کامل ہے۔اور یہ کہ ابن عربی کی طرح یہ صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ یہ کائنات صفات باری کے مظاہر اور نہ صفات کا حلول کائنات میں ہوگیا ہے۔یعنی یہ کائنات میں بذات خود موجود بھی نہیں۔نیز عقل صحیح کا مقتضی بھی یہی ہے کہ صفات زائد علی الذات ہوتی ہیں ذات کا عین نہیں ہوتیں۔

پس عالم کو تجلیٔ صفات یا ظل صفات کہہ کر خدا اور کائنات کے مابین عینیت کو ثابت کرنا بہت بڑی غلطی ہے اور یہ کہ عینیت کی نسبت کے لئے استدلال عقل سلیم، وحی الہی اور کشف صحیح کے سراسر خلاف ہے۔ عالم کسی طرح بھی خدا کی صفات کا عین نہیں ہوسکتا کیونکہ صفات کامل ہیں اور عالم نقص سے بھرا پڑا ہے۔ مثلاً خدا کی صفت علم کو انسان کی صفت علم سے کسی طرح کی مماثلت نہیں۔علی ہذالقیاس دیگر اوصاف کا بھی یہی حال ہے۔ کائنات اور صفات خداوندی کو کسی طرح بھی ایک دوسرے کی تجلی نہیں کہا جاسکتا۔

شیخ مجددؒ اپنے کشف کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کشف صحیح سے بھی متبادر ہوتا ہے کہ کائنات خدا کی صفات کی تجلی نہیں۔علاوہ بریں وحی الہی کی رو سے بھی جو کہ کشف وشہود کی صحت کا معیار ہے یہی واضح ہوتا ہے کہ عالم تجلیٔ صفات نہیں ارشاد باری تعالی ہے "سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون" (۵۲) یعنی تیرا رب پاک ہے ان صفات سے جن سے وہ اس کی ثنا اور صفت بیان کرتے ہیں۔ یعنی صفات انسانی اور صفات خداوندی میں کوئی مماثلت نہیں۔

نظریۂ تخلیق: غایت تخلیق کے مبحث میں شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ ابن العربی کی وحدۃ الوجود کی رو سے خدا اپنی ذات سے کامل نہیں تھا اور حصول کمال کیلئے اسے تخلیق عالم کی احتیاج لاحق ہوئی لیکن یہ تو وحی الہی کے خلاف ہے کیونکہ وحی الہی کی رو سے خدا تعالی عالم سے قطعاً بے نیاز ہے۔

پھر ابن العربیؒ کے مسلک کی رو سے غایت تخلیق علم متصور ہوتی ہے یعنی ذات خداوندی اپنے تئیں جاننا چاہتی ہے اور اس غایت کی تکمیل تخلیق کائنات میں مضمر ہے لیکن وحی الہی کے مطابق تو غایت تخلیق علم نہیں بلکہ عبادت ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے وما خلقت الجن والانس الالیعبدون۔ یعنی خدا نے انسان اور جنوں کو عبادت کیلئے پیدا فرمایا۔ نیز ارشاد باری تعالی ہے "کل فی فلک یسبحون." یعنی ہر شے اپنے مدار میں تسبیح باری میں مشغول ہے۔ بہر حال کہا جاسکتا ہے کہ عبادت سے مراد معرفت ہے تو بھی خدا کی معرفت میں انسان کی تکمیل مضمر ہے نہ کہ خدا کی جو اپنی ذات سے اکمل ہے۔ تخلیق عالم سے اس کی ذات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا وہ اب بھی ایسا ہی ہے جیسا تخلیق عالم سے پہلے تھا "الان کما کان."

اصول تخلیق: اصول تخلیق کے حوالے سے آپ فرماتے ہیں کہ خدا کی ذات میں تغیر نہیں ہوتا بلکہ اس سلسلے میں شیخ مجددؒ کا نظریہ ہے کہ اللہ وجود کامل ہے اور اپنی ذات سے تمام صفات کمال پر محیط۔ وہ بنفس خود کامل ہے اسے کسی غیر کی نہ کوئی احتیاج ہے اور نہ ہی کوئی شے اسپر کسی طرح اثر انداز ہوسکتی ہے۔ عدم بھی اس کے وجود کا متقابل نہیں۔ (۵۴) وہ تخلیق عالم کا ارادہ فرماتا ہے۔ لہذا وہ اپنی ذات میں صفت وجود کو تخلیق فرماتا ہے۔ صفت وجود کی تخلیق سے دراصل شیخ مجدد یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ وجود خدا کا تخلیق کردہ ہے۔ لہذا یہ ذات خداوندی میں شامل نہیں اور یہ کہ وجود خداوندی اپنی نوع کی ایک الگ حقیقت ہے اس کو ایسے وجود سے تشبیہہ نہیں دی جاسکتی جس کو ہم جانتے ہیں اور تخلیق وجود سے شیخ مجدد کا منشا یہ بھی ثابت کرنا معلوم ہوتا ہے کہ وجود اشیاء ایک صفت ہے جو انہیں خدا کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔

اسی طرح صفت حیات، صفت علم، صفت قدرت، صفت ارادہ، صفت سمع، صفت بصر، صفت کلام اور صفت تکوین وغیرہ کو پیدا فرماتا ہے۔ یہ صفات صفت وجود کی

صورتیں ہیں اب اس وجود کے بالمقابل عدم محض ہے اس حیات کے بالمقابل موت، علم کے بالمقابل جہل اور قدرت کے بالمقابل عجز ہے۔ علی ھذالقیاس تمام صفات کے اعدام متقابلہ ہیں۔ اب خدا اپنی (تخلیق کردہ) صفت وجود کا ظل یا عکس عدم متقابل یعنی عدم محض میں ڈالتا ہے اور وجود ممکن وجود میں آجاتا ہے۔ وہ اس صفت حیات کا عکس اس کے عدم متقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے تو حیات وجود میں آجاتی ہے علی ھذاالقیاس جہل پر عکس علم سے، علم ممکن وجود پاتا ہے۔ اسی لئے ممکن کا وجود عدم وجود کے امتزاج کا نتیجہ ہے اور ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم محض ہے ممکن میں جو وجوھات حیات و علم وغیرہ پائے جاتے ہیں وہ محض عطیات خداوندی ہیں۔ یہ ہے وہ اصول جس سے عالم وجود میں آیا۔ یعنی شیخ مجددؒ کے نزدیک یہ کائنات عدم محض سے وجود میں آئی۔

وحدۃ الوجود کے اصول یعنی تنزلات ذات کے حوالے سے کائنات کا عدم محض سے وجود میں آنا متصور نہیں ہوسکتا۔

خدا اور انسان کے مابین نسبت

انسان اور خدا کے مابین عینیت کے بجائے عبدیت کی نسبت ہے عبدیت کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی پوری زندگی کو اللہ تعالی کی رضا کے مطابق ڈھال لے اور اس کی طرف سے عطا ہونے والے اوامر و نواھی کو فقط اس لئے بجالائے کہ وہ خدا کے احکام ہیں قرب خداوندی سے عینیت کی تاویل غلط ہے۔ خدا ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ضرور ہے لیکن ہم اس کی قربت کی نوعیت کو نہیں جانتے۔

عینیت باہمی سے انسان کے اختیار کی نفی ہوجاتی ہے۔ خدانے انسان کو اتنا اختیار دیا ہے کہ وہ آزادانہ طور پر اپنی عملیت کو متعین کرسکے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر

یعنی جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر ہوجائے۔ نیز ارشاد باری تعالی ہے

لایکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا

یعنی اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ ذمہ داری نہیں ڈالتا۔ اگر انسان صاحب اختیار نہ ہو تو اعمال پر بازپرس اور جزاء و سزا تکلیف مالایطاق ہے جو خدا کے شایان شان نہیں۔ پس

عینیت خدا و انسان سے اختیار انسانی کی نفی ہو جاتی ہے جو وحی الہی کے خلاف ہے۔
انسانی ماہیت کے حوالے سے شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ انسان دراصل روح سے عبارت ہے۔روح عالم امر (ایسا عالم جہاں تدریج افزائش نہیں ہوتی بلکہ آن واحد میں بغیر تدریج کے اس عالم کی اشیاء تکمیل پذیر ہو جاتی ہیں) سے تعلق رکھتی ہے۔اس عالم کی کائنات کی ماہیت ہم نہیں جان سکتے۔روح کا اپنا طبعی رجحان اللہ کی رضا جوئی کی طرف تھا۔ لیکن جب اس کو قفس عنصری (جسم انسانی) سے وابستہ کردیا گیا تو اس میں طغیان وسرکشی کے چند نئے صفات پیدا ہوگئے یہی سرکشی تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے۔انسانی اختیار کے حوالے سے روح میں اس سرکشی پر غالب آنے کی طبعی استعداد موجود ہے۔وحی کی اتباع کرتے ہوئے نفس کی طغیانی وسرکشی کو مغلوب کر کے اپنے آپ کو رضاء الیہہ کے مطابق ڈھالنا ہی انسانی کمال، مقصود تخلیق اور مقام عبدیت ہے۔ عبدیت کے معنی یہ ہیں کہ انسان محبت الہی کی بنیاد پر ماسوا اللہ کی گرفتاری سے نجات پا کر اپنے آپ کو رضاء الہیہ کے مطابق ڈھال لے۔ ذہن نشین رہے کہ شیخ مجدد کے ہاں محبت الہی بالذات مقصود نہیں بلکہ وہ ایک ذریعہ ہے ماسوا اللہ کی گرفتاری سے نجات حاصل کرنے کا۔فلہذا ان کے نزدیک احکام الیہہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے محبت الیہہ کے ملحدانہ دعووں کی کوئی حیثیت نہیں۔شیخ مجدد فرماتے ہیں عبدیت کو معرفت خداوندی سے تعبیر کرنے والے خدا کی معرفت کے مفہوم کو نہیں سمجھتے۔خدا کی معرفت کے معنی فقط یہ ہیں کہ انسان جان لے کہ وہ (باستعداد خود) خدا تعالی کو نہیں جان سکتا۔جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا قول ہے۔

العجز عن درک الادراک فهوسبحانه وتعالى من لم يجعل للخلق اليه سبيلا الا بالعجز عن معرفته

یعنی خدا کو سمجھ سکنے سے اپنے عجز کا اعتراف ہی اس کی صحیح معرفت ہے پس پاک ہے وہ ذات جس نے اپنی مخلوق کیلئے کوئی راہ اپنی جانب بجز اعتراف عجز کے نہیں رکھی۔

مکاشفات ربانی کے تناظر میں استدلال عینیت کی حیثیت

عالم وخدا کی عینیت کو ظاہر کرنے کیلئے ابن العربیؒ جب نفی کائنات سے آغاز کرتے ہوئے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اشیاء کی ماہیات نے وجود خارجی کی بوتک

نہیں سونگھی۔خارج میں وجود خدا ہی جلوہ گر ہے۔ شیخ مجدد ابن العربی کے اس استدلال کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ابن العربی کی یہ گفتگو مقام فنا میں ہے۔ تصوف میں مقام فنا ایک ایسی کیفیت ہے جہاں خدا کی ذات میں استغراق کی وجہ سے سالک کو "ماسوااللہ" کا نسیان لاحق ہوجاتا ہے۔ذھول کی یہ کیفیت اللہ کے سوا ہر چیز کے قطعی انکار پر مجبور کرتی ہے(۵۶)

شیخ مجددؒ فرماتے ہیں جب سالک اس مقام سے اعلی ترمقام پر فائز ہوجاتا ہے تو اسے اس کی گزشتہ غلطی کا ادراک ہوجاتا ہے یعنی اس پر واضح ہوجاتا ہے کہ انہماک واستغراق ذات کی وجہ سے اس نے کائنات کا جو انکار کیا وہ حقیقت پر مبنی نہیں تھا بلکہ ذات الہ کی طرف اس کے کلیتاً انعطاف توجہ کی وجہ سے اس کو یہ مغالطہ ہوگیا تھا کہ فقط خدا ہی موجود ہے۔ شیخ مجدد اس کیفیت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی مثال ستاروں کی سی ہے کہ وہ دن کے وقت بھی موجود تو ہوتے ہیں لیکن نظر نہیں آتے۔ابن العربی کے اس مکاشفے کا تجزیہ کرتے ہوئے شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ حقیقتاً ابن عربی کی پوری پوری رسائی مقام فنا تک بھی نہیں ہوئی کیونکہ وہ اس مقام پر بھی وجود عالم سے باخبر ہیں اور اسی لئے وہ اس کو خدا کا عین قرار دے رہے ہیں(۵۷)

پھر ان کا یہ استدلال (عینیت) متصوفین اسلام کے نزدیک کشف وشہود کی صحت کے معیار یعنی وحی الہی کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ وحی الہی کے موافق احکام واعمال شرعی کی اگر کوئی معنویت ہوسکتی ہے تو وہ فقط اس صورت میں جب یہ کائنات خدا کا غیر محض ہو۔ ورنہ سزا اور جزا پر ایمان لغو ہوجائے گا۔(۵۸)

پھر کائنات خارجی کے وجود ذاتی کا انکار عقلاً بھی درست نہیں کیونکہ عام انسان کا شعور تو اس کے اثبات پر مصر ہے(لہذا شعور عامہ کو نظر انداز کرنا سوفسطائیت ہے) نیز اگر عالم خارجی کو موہوم کہا جائے تو اس سے خدا کی صفت ابداع کا انکار ہوجائے گا۔ اس کے علاوہ کائنات کو موہوم کہنے سے ابن العربی کا موقف یعنی عینیت خدا وعالم بھی ثابت نہیں ہوسکتا کہ ایک موہوم و متخیل ہے اور دوسرا حقیقی۔ ایک ممکن ہے دوسرا واجب، ایک ناقص ہے دوسرا کامل، نہیں بلکہ ایک موجود ہے دوسرا مفقود تو آپ ان کے مابین عینیت کیسے ثابت کردیں گے۔ پس عقلاً اور شرعاً عالم وخدا کو عین یک دگریا عالم کو معدوم کہنا محال ہے(۵۹)

استدلال عینیت کیلئے جب ابن العربیؒ خدا کی طرف سے آغاز کرتے ہوئے عالم کا اثبات کرتے ہیں اور اس کو خدا کا عین قرار دے کر خدا کی ماورائیت کا انکار کرتے ہیں (یعنی یہ کہتے ہیں کہ خدا کو اس کائنات کے ماوراء تلاش کرنا سعی لاحاصل ہے) تو شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ شیخ ابن العربیؒ کی یہ گفتگو "تجلیٔ ذاتی" کے مقام پر ہے۔ اس مقام پر سالک یہ سمجھتا ہے کہ وہ ذات حقہ کو بے حجاب دیکھ رہا ہے۔ لیکن جب وہ اس مقام سے اعلیٰ تر مقام پر فائز ہوجاتا ہے تو جان لیتا---------ہے کہ یہ سب اس کی قوت متخیلہ کی کارفرمائی تھی۔ ورنہ وہ ذات ہمارے کشف وشہود کی دسترس سے بالاتر ہے۔ شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ یہ ابن العربی کا انتہائی مقام ہے۔ اگر وہ اس سے آگے بڑھے ہوتے تو انہیں اپنی غلطی کا ادراک ہوجاتا۔ کشف کے حوالے سے ابن العربیؒ کے استدلال کا تجزیہ کرتے ہوئے شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ حقیقتاً ابن العربیؒ کی رسائی اس مقام پر بھی متحقق نہیں ہوئی اگر ان پر تجلیٔ ذاتی منکشف ہوئی ہوتی تو وہ صرف خدا کے متعلق بیان کرتے کائنات کا ذکر نہ کرتے لیکن وہ نہ صرف یہ کہ کائنات سے باخبر ہیں نہیں بلکہ وہ تو کائنات کی تعبیر کر رہے ہیں۔

شیخ مجددؒ کو اصرار ہے کہ ابن العربی کا یہ کشف چونکہ وحی الٰہی کے خلاف ہے لہذا اس کی کوئی حیثیت ہے نہ یہ لائق التفات۔ اس پر اعتماد تو کفر والحاد کی حد کو پہنچاتا ہے (۶۰)

عقل نظری کے مطالبات کی تکمیل کرکے عینیت خدا و کائنات کو ثابت کرچکنے کے بعد لگتا ہے کہ ابن العربیؒ جب شعور مذہبی کے مطالبات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ان کے شعور میں عقلی ومذہبی کشمکش شروع ہوتی ہے اور ابن العربی تنزیہہ وتشبیہہ کو ملا کر شعور مذہبی اور شعور نظری کے مطالبات کو بطور تطبیق بیک وقت پورا کرنے کی سعیٔ لاحاصل فرماتے ہیں۔ اور بایں طور استدلال کرتے ہیں کہ تجلیٔ ذاتی کو چونکہ دوام نہیں ہوتا لہذا جب سالک کا اس مقام سے نزول ہوتا ہے تو اس کو کائنات کا وجود خدا سے جدا محسوس ہونے لگتا ہے۔ اس مقام کا نام فرق بعد الجمع ہے۔ ابن العربیؒ فرق بعد الجمع کا واضح مفہوم بیان نہیں کرتے بلکہ عقلی مطالبات کی شدت کا تقاضا تو عینیت یعنی وحدت اور کثرت کے ایک ہونے کی طرف ہے لہذا وہ فرماتے ہیں کہ یہ شہود تنزیہ اور تشبیہ کا جامع ہے۔ تنزیہ محض یا تشبیہہ محض سے خدا کی ذات کے اطلاق میں تقیید پیدا ہوجاتا ہے۔ لہذا خدا کا اثبات تنزیہ اور تشبیہہ دونوں کو ملا کر کرنا چاہیے (۶۱)

شیخ مجددؒ ابن العربیؒ کے استدلال پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دراصل ابن العربی ایک مغالطے کا شکار ہیں) اوران کا یہ استدلال تناقض کا شکار ہے وہ ایسے کہ جب ابن العربی یہ جانتے ہیں کہ اعیان خارجی (کائنات کے وجود) نے اپنے الگ وجود کی بو تک نہیں سونگھی اور ان کے علیحدہ وجود کی حیثیت شئی موہومہ سے زیادہ نہیں تو پھر تنزیہ خداوندی سے خدا کی ذات میں تحدید و تقید کیسے ہوسکتاہے؟ خدا تو موجود ہے اور عالم موہوم و متخیل محض اور نفس الامر میں غیر موجود۔ ایسے محسوس ہوتا ہے کہ ابن العربی سوفسطائیت کا شکار ہوگئے ہیں ان کے اس استدلال کو مان لینے کا مطلب تو یہ ہے کہ یہ مانا جائے کہ موجود کے اطلاق کی تحدید موہوم سے ہوسکتی ہے۔ یہ کہنا تو بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ خدا کا وحدہ لاشریک ہونا اس سے باطل ہوجاتا ہے کہ اس کے شریک کا تصور کیاجاسکتا ہے۔

پس ابن العربی (کائنات کو خدا کہہ کر) اس کے قائل ہوئے کہ غیر اللہ کی عبادت اللہ ہی کی عبادت ہے حالانکہ یہ وحی کے سراسر خلاف ہے۔

فرق بعد الجمع کے حوالے سے شیخ مجددؒ اپنے ذاتی کشف کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ ابن العربی کی رسائی اس مقام تک دراصل ہوئی ہی نہیں اگر ان کی رسائی اس مقام تک ہوئی ہوتی تو ان پر کائنات خدا کی اثنینیت واضح ہوجاتی اور اثنینیت کے ادراک کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہتی کہ کائنات کو چاہے عالم کہیں چاہے خدا یا پھر دونوں کے امتیاز میں عجز کا اقرار کیاجائے۔

شیخ مجددؒ کی تنقید کی اہمیت

شیخ مجددؒ نے اپنے ذاتی کشف کی بنیاد پر توحید وجودی پر جو تنقید کی ہے اس سے توحید مذہبی اور توحید نظری کے امتیازات واضح ہوگئے۔ توحید اسلام کا امتیازی عقیدہ ہے لیکن توحید نظری کے عناصر کی شمولیت سے اس کی شکل مسخ ہوکے رہ گئی تھی۔ اسلامی تصوف کے حوالے سے جب توحید نظری وحدۃ الوجود کی صورت میں متشکل ہوتی ہے تو اس کے اثرات پورے اسلامی معاشرے میں سرایت کرجاتے ہیں۔ یہاں تک سمجھا جانے لگا کہ یہی وہ حقیقت ہے جس تک انسان کو پہنچنا تھا اور جو بڑی بڑی شخصیات پر منکشف ہوئی اور یہ کہ کشف وشہود سے اس تک رسائی ممکن ہے۔

آپ کی اس تنقید سے جہاں ایک طرف پوری اسلامی معاشرت متاثر ہوئی وہاں اسلامی تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی بھی نشاندھی ہو گئی۔ بہر حال اسلامی متصوفین کو آپ کا پیغام یہی تھا کہ قوت متخیلہ کی بنیاد پر تخلیق کردہ خدا اور اس کی معرفت کے بجائے محمد رسول اللہ ﷺ کے خدا کی عبادت اپنا مقصد زیست بنائیں اور افلاطونیت کی تقلید کر کے عقلی مطالبات کی تکمیل پر اصرار کے بجائے اپنے آپ کو ذات رسالتماب ﷺ کی اتباع تک محدود کریں کہ یہی دین ہے اور یہی مقصد تخلیق کہ

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبیست

یہی وجہ ہے کہ اہل تصوف میں بہت شاذ ہے کہ مسئلہ توحید میں کسی نے شیخ مجددؒ سے اختلاف کیا ہو۔ ہم بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ نقشبندی، مجددی طریقے میں کوئی آواز ان کے خلاف نہ اٹھی۔ اگرچہ آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ دیگر طریقوں کے متصوفین وحدۃ الوجود پر قائم رہے لیکن کسی کو شیخ مجدد کے نظریے کی تغلیط یا تردید کی ہمت نہ ہوئی۔

شیخ مجددؒ کی اس تنقید کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگائیں کہ سب سے پہلا شخص جس نے شیخ مجددؒ کے مؤقف پر تقریر کی وہ شاہ ولی اللہؒ ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ بڑے سر کردہ عالم ہیں انھوں نے ۱۱۴۲ھ میں فیصلۂ وحدۃ الوجود والشھود کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا جس میں انھوں نے شیخ مجددؒ اور شیخ ابن العربی کے مسالک کے مابین تطبیق کی سعی فرمائی ہے۔ ان کی اس تطبیق کی صوفیاء نقشبندیہ مجددیہ میں کیا حیثیت ہے؟ یہ بیان کرنے سے پہلے ان کی تطبیق کو مجملاً بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان دونوں (تطبیق اور صوفیاء مجددیہ کے نزدیک اس کی حیثیت) کو بیان کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کیونکہ شاہ ولی اللہ کی تقریر سے توحید مذہبی اور توحید نظری کے مابین دوبارہ التباس پیدا ہو گیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کی تطبیق

شاہ صاحبؒ کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے:

ذوق صحیح سے ادراک ہوتا ہے کہ ایک وجود منبسط (یعنی جس کا ادراک عقل کرتی ہے) ہے جو موجودات کی صور میں جلوہ گر ہے۔ یہ وجود قائم بنفسہ اور مقوم لغیرہ (خود قائم

اور دوسرے کو قائم کرنے والا) ہے تنزلات کے ذریعے یہ وجود عالم کائنات میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ جب یہ وجود بطور متلبس (کائنات میں ملبوس) جانا جاتا ہے تو ممکن ہے اور جب بطور متلبس کے جانا جاتا ہے تو واجب ہے۔ یہ وجود منبسط معقول (عقل میں) اور محسوس (خارجی ادراک) میں مشترک ہے۔ یعنی عقل و حواس ہر دو اس تک پہنچاتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشھود میں فقط استعارے کا فرق ہے ورنہ دونوں کا مدعا ایک ہے۔

شیخ مجددؒ سے تسامح ہوا کہ وہ وحدۃالوجود کی ماہیت کا تعین نہ کر سکے ورنہ ابن العربی اور ان کا نظریہ ایک ہی ہے۔

نقشبندی مجددی متصوفین کے نزدیک تطبیق کی حیثیت

شیخ مجددؒ اور شیخ ابن العربیؒ کے مسالک کا بغور مطالعہ کر لینے کے بعد دونوں میں لفظی نزاع ہے یا حقیقی۔ یہ تو ہم پر واضح ہے ہی تاہم اس تطبیق کی مجددی متصوفین کے ہاں کیا پذیرائی ہوئی اس کا بالاختصار بیان ضروری ہے۔ آثار سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے ماننے والوں نے شاہ صاحبؒ کی اس تطبیق کو قبول نہیں کیا۔ اس حوالے سے چند بزرگوں کا موقف بالاختصار حاضر خدمت ہے۔

خواجہ میر ناصرؒ

خواجہ میر ناصرؒ نے اپنی کتاب نالۂ عندلیب میں وحدۃالوجود کی پرزور تردید کی ہے۔ وحدۃ الوجود کی تغلیط کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں اگر کیفیت و حال کے اعتبار سے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشھود کا منشا ایک بھی ہو تو اول الذکر (وحدۃ الوجود) سراسر غلط اور دوسرا وحدۃ الشھود) قرین صواب (۶۲)

خواجہ میر دردؒ

خواجہ میر دردؒ فرماتے ہیں کہ اگر وحدۃ الوجود کا یہ مفہوم لیا جائے کہ واجب (خدا) اور ممکن کی ماہیت ایک ہے اور عبد و معبود ایک دوسرے کا عین ہیں یا خدا کلی طبیعی کی طرح اپنے افراد میں موجود ہے تو یہ سراسر زندقہ ہے لہذا مذہب میں توحید وجودی کی بایں معنی کوئی اھمیت نہیں۔

اکثر ناواقف لوگ شیخ مجددؒ کے کلام کو نہ سمجھ سکنے کے باعث انہیں ظلیت کا قائل

سمجھتےہیں حالانکہ ان کی یہ رائے تو محض وسط سلوک میں تھی۔اکثر صوفیاء خام وناتمام جو بزعم خویش اپنے آپ کو عارف کامل سمجھتےہیں شیخ مجدد کی ان تصانیف کو دیکھ کر جن میں اثنینیت (خداوعالم کی دوئی)اور ہمہ ازوست (وجوداسی کا بخشا ہوا ہے) کا بیان ہے۔خیال کرتےہیں کہ وہ حقیقت سے ناواقف تھے (۶۳)

مگروہ (مجدد کے ناقدین) یہ نہیں سمجھتے کہ ہمہ ازوست (شیخ کا نظریہ) کی تصدیق وحی الہی سے ہوتی ہے۔لہذا ہمہ اوست (وحدۃ الوجود) غلط ہےاور ہمہ ازوست درست ہے۔

"اگر کیفیت حال کے اعتبار سے دونوں کا مقصود ایک بھی ہو تو نفس الامر کے اعتبار سے وحدۃ الوجود باطل اور وحدت شہود حق ہے"۔ذہن نشین رہے کہ ان دونوں بزرگوں کی تقریر کشف وشہود پر مبنی ہے اور خواجہ میر درد تو اپنی کتابوں کو لفظ بلفظ الہامی فرماتےہیں۔

مرزا مظہر جان جاناںؒ

ملحوظ رہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی تقریر ذاتی کشف پر مبنی نہیں وہ فرماتےہیں کہ میں ابن العربیؒ اور شیخ مجددؒ کے بیانات کو سامنے رکھ کے تقریر کر رہا ہوں اسی لئے مرزا مظہر جان جاناںؒ شاہ ولی اللہؒ کی تطبیق کی تردید فرماتےہیں۔آپ کہتےہیں کہ شاہ صاحبؒ تطبیق کے مجاز ہی نہیں، کیونکہ ابن العربی کی وحدۃ الوجودان کے ذاتی کشف کا نتیجہ ہے اور حضرت مجدد الف ثانی اپنے ذاتی کشف کی بنیاد پر اس کی تردید فرماتےہیں۔اور انہیں اصرار ہے کہ وحدۃ الوجود ایک ادنی مقام ہے جب سالک اس سے اعلی تر مقام پر فائز ہوتا ہے تو اس کو وحدۃ الوجود کے حوالے سے جو مغالطہ لاحق ہوا تھا، اس کا ادراک ہوجاتا ہے۔شاہ صاحبؒ کو چاہیے تھا کہ وہ بھی اپنی تقریر کی بنا ذاتی کشف کو قرار دیتے۔یعنی وہ یہ ثابت کرتے کہ تصوف میں اس سے اعلی ترمقام ہیں جہاں حضرت مجددؒ کی رسائی نہیں ہوئی اور یہ کہ ان مقامات پر وحدۃ الوجود کا اذعان پھر مکمل ہوجاتا ہے (۶۴)

مولوی غلام یحیؒ

خواجہ ناصرؒ عندلیبؒ اور خواجہ میر دردؒ کی تقریر میں روئے سخن خصوصیت کے ساتھ شاہ ولی اللہؒ کی طرف نہیں۔لیکن مولوی غلام یحیؒ نے اپنے پیرومرشد خواجہ مظہر جان جاناںؒ کے ایما

پر شاہ ولی اللہؒ کی تردید پر قلم اٹھایا اور ۱۱۸۴ھ میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام "کلمۃ الحق" ہے ان کی تنقید و تردید کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ یہ کہنا کہ وحدت وجود اور وحدت شہود میں کوئی فرق نہیں اور یہ کہ دونوں کا مطلب مدعا ایک ہے سراسر غلط ہے۔ان دونوں مسئلوں میں تو کسی طرح کا تطابق ممکن ہی نہیں کیونکہ وحدت وجود کی بنا عالم اور موجد عالم کی عینیت پر ہے اور وحدت شہود کی رو سے واجب اور ممکن کے درمیان غیریت تامہ ہے۔

۲۔ وجودیوں کے نزدیک اعیان ثابتہ (کائنات) اسماء وصفات کے تعینات ہیں اور شیخ مجددؒ کے مسلک کی رو سے حقائق ممکنات اسماء صفات کے عکوس ہیں جو اعدام متقابلہ میں منتبع ہوگئے ہیں ان دونوں مذہبوں میں بہت فرق ہے پہلے کے اعتبار سے کائنات اسماء وصفات کی عین ہے (ذہن نشین رہے کہ وجودیوں کے نزدیک ذات وصفات عین یک دگر ہیں) جبکہ دوسرے کے اعتبار سے وہ اسماء وصفات کی غیر ہے کیونکہ بایں اعتبار کائنات ظل ہے اسماء صفات کا، اور ظل اصل کا عین نہیں ہوا کرتا (بلکہ اصل پر منحصر ہوتا ہے)

۳۔ شاہ ولی اللہؒ کا یہ مؤقف کہ شیخ مجددؒ کو وحدت وجود کے حوالے سے تسلیم ہوا ہے ورنہ وحدت وجود کا مفاد وہی ہے جو شیخ مجددؒ کا۔ سراسر غلط ہے۔ شیخ مجددؒ کو واجب (خدا) اور ممکن (کائنات) کی غیریت پر اصرار بلیغ ہے اور وہ ان کی عینیت کو الحاد وزندقہ سمجھتے ہیں اور اس سے ان کے مکتوبات بھرے پڑے ہیں (اتنے بڑے فرق میں تسلیم چہ معنی دارد؟)

۴۔ وحدت وجود اور وحدت شہود کا مفاد ایک کیونکر ہو سکتا ہے۔ وحدت وجود کی رو سے خدا کی ذات میں تغیر ہوتا ہے اور وہ ذات بصورت تعینات عالم بن جاتی ہے جبکہ وحدت شہود کی رو سے تخلیق عالم سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا وہ بحال خود موجود رہتی ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں اتنا بڑا فرق ہے کہ نہ تو ایک کو دوسرے پر محمول کیا جا سکتا ہے اور نہ ان دونوں میں کوئی تطابق ممکن ہے (۶۵)

استاد محترم ڈاکٹر برھان احمد فاروقیؒ

استاد محترم ڈاکٹر برھان احمد فاروقیؒ کا شجرۂ نسب حضرت خواجہ فرید الدین گنجؒ

شکر سے جاملتا ہے۔ آپ براعظم پاک وھند کے معروف فلسفی ڈاکٹر سید ظفرالحسن صاحبؒ کے مایۂ ناز شاگرد تھے۔ تحریک پاکستان میں نظریۂ پاکستان کو فروغ دینے میں آپ نے اساسی کردارادفرمایا۔ علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ کی تجویز پر آپ نے شیخ مجددؒ کے نظریۂ توحید پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا جس کا شمار آج بھی حوالے کی کتب میں ہوتا ہے (جیسا کہ معروض ہوا راقم کے اس مضمون کا بنیادی ماخذ وہی مقالہ ہے) اس تحقیقی مقالے کی منظوری سے مسلمانوں کے ملی تشخص کو تباہ کرنے کے کانگریسی منصوبے خاک میں مل گئے۔ اور اس طرح اپنے علیحدہ تشخص کے حوالے سے مسلمانوں کو قانونی طور پر علیحدہ مملکت کے قیام کے مطالبے کا حق حاصل ہو گیا۔ شیخ مجددؒ کے نظریۂ توحید پر کام کرنے سے پہلے ڈاکٹر فاروقیؒ دو سال تک شیخ مجددؒ کے رامپور کے صاحبزادے حضرت پیر مصباح الدینؒ کی خدمت میں زیر تربیت رہے اور پیر صاحبؒ کے فیضان نظر سے ان تمام مقامات سلوک کو بطور کشف سمجھا جن سے شیخ مجددؒ کا گزر ہوا (اڈکٹر برھان احمد فاروقیؒ کے تفصیلی تعارف کیلئے سہ ماہی منھاج شمارہ جنوری تامارچ ۱۹۹۶ء میں راقم الحروف کا مضمون بعنوان "ڈاکٹر برھان احمد فاروقی کا نظریۂ انقلاب" ملاحظہ ہو) ڈاکٹر صاحبؒ چاروں سلاسل تصوف میں صاحب مجاز تھے۔

ڈاکٹر صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر شیخ مجدد کے مراحل سلوک سے شاہ صاحبؒ کو آگھی ہوتی تو وہ ان دونوں مسلکوں (وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشھود) کے مابین تطبیق کی سعئ لاحاصل کبھی نہ فرماتے۔ ڈاکٹر صاحبؒ (اپنے ذاتی کشف کی بنیاد پر) فرماتے ہیں کہ شیخ مجددؒ وحدۃ الوجود سے تین مراحل میں نکلے۔ پہلے وہ وحدۃ الوجود کے قائل تھے اور عقلی استدلال کی بنیاد پر اس پہ یقین کمال رکھتے تھے کہ دریں اثناء انہیں اثنینیت خالق وعالم کا ایک شعور میسر آتا ہے اور وہ عالم کو خدا کا ظل تصور کرتے ہیں۔ ان کی خواہش تھی کہ وہ اسی مقام پر رہیں لیکن انہیں اس مقام سے ارتقاء نصیب ہوتا ہے اور ان میں خدا وعالم کی اثنینیت کا ایسا شعور محکم پیدا ہوتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا انکار ان پر لازم آتا ہے۔ اس مقام پر اگرچہ اثنینیت عالم وخدا متیقن ہوتی ہے اور کائنات کے حوالے سے یہ موقف ہوتا ہے کہ کائنات اپنا الگ وجود اور الگ حقیقت رکھتی ہے اور یہ کہ کائنات کا وجود عطاء محض ہے لیکن اس وجود کی حیثیت وجود بے بود سے زیادہ متصور نہیں ہوتی۔

اس کے بعد ان کو ارتقاء ہوتا ہے اور ان پر منکشف ہوتا ہے کہ کائنات کا وجود

وجود بے بود نہیں بلکہ جس طرح توحید مذہبی (خدا وحدہ لاشریک) پر ایمان ضروری ہے بالکل اسی طرح کائنات کے حوالے سے یہ اذعان ضروری ہے کہ اس کی اپنی واقعی حقیقت ہے۔اس کا وجود نمود بے بود نہیں بلکہ حقیقت خارجی نفس الامری کا مصداق ہے۔

۲۔ ڈاکٹر صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کا آغاز تطبیق ہی غلط ہے وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ایک وجود ہے جو وجود منبسط ہے اور یہ کہ اسی وجود واحد و منبسط کا ادراک ذوق سلیم سے ہوتا ہے۔ یہ دعویٰ غلط ہے۔عام آدمی کا ذوق سلیم تو وحدت کے بجائے کثرت پر یقین رکھتا ہے۔اور مظاہر کائنات کی جدا جدا حقیقتوں پر اس کا اذعان ہے۔

۳۔ ڈاکٹر فاروقیؒ کو اصرار ہے کہ وحدۃ الشھود شیخ مجددؒ کا کائنات و خدا کی نسبت کو ظاہر کرنے والا نظریہ نہیں یہ تو آپ کی وہ تعبیر ہے جو وحدت الوجود کی تنقید کرنے کیلئے آپ نے فرمائی یعنی یہ کہ وحدۃ الوجود کے مقام پر سالک کو وحدت کا شھود ہوتا ہے یہ شہود وحدت، شہود محض ہے حقیقت خارجی نفس الامری کا مصداق نہیں۔شاہ ولی اللہ تو وحدت الشھود کا مفہوم ہی نہ سمجھ سکے انہیں تطبیق کا حق کیسے حاصل ہو گیا؟

ڈاکٹر برھان احمد فاروقیؒ اس سعی کا مبنیٰ بیان فرماتے ہیں یعنی ان عوامل کی نشاندھی فرماتے ہیں جو اس سعی تطبیق کا محرک معلوم ہوتے ہیں۔

(الف) شیخ مجدد کی تنقید میں لفظ ظلیت کے مفہوم کو نہ سمجھنا

(ب) وحدت وجود اور وحدۃ الشھود کا ناقص فہم

(ج) شعور مذہبی اور شعور نظری کے مطالبات سے غفلت

(د) مدرک بالحواس اور مدرک بالعقل کے خصائص سے ناواقفیت

(ر) شیخ مجدد کے مدراج سلوک سے غفلت

(ز) وحدت وجود کو دوبارہ بر سر مسند بٹھانے کی آرزو۔

(ی) عقلی مطالبات پر مذہبی مطالبات کو قربان کر دینا۔

شیخ مجددؒ کے بیانات میں لفظ ظل استعمال ہوا ہے۔شیخ مجدد لفظ ظل سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح سایہ اور صاحب سایہ میں عینیت نہیں ہوتی بلکہ سایہ تو وجود کا معلول ہوتا ہے مثلاً اگر کسی چیز کا سایہ دراز ہو جائے تو یہ خیال کرنا غلط ہے کہ وہ چیز بھی دراز ہوئی لیکن شاہ ولی اللہؒ نے ظل کو تجلی کا مفہوم دے کر سمجھا کہ شائد تجلی اور ظل یکساں مفہوم

رکھتے ہیں۔اسی لئے انہوں نے بلا سمجھے سعیٔ تطبیق فرمائی۔

(ب) (جیساکہ خواجہ میردردؒاور مولوی غلام یحیٰؒ کے بیانات سے بھی ظاہر ہوتا ہے)ڈاکٹر صاحبؒ فرماتے ہیں شاہ صاحبؒ نے وحدۃ الوجوداور شیخ مجددؒ کے نظریۂ توحید کے مالہ وماعلیہا کو سمجھا ہی نہیں۔اگر وہ غور سے سمجھتے تو تطبیق کی کبھی کوشش نہ کرتے۔

(ج) شعور مذہبی اور شعور نظری کے اپنے جداگانہ مطالبات ہیں اور ذریعۂ تکمیل بھی جدا ہے۔شاہ صاحبؒ اس حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے وحدۃ الوجود(جو کہ توحید نظری ہی کی ایک شکل ہے) کو مذہبی بنیادوں پر ثابت کرنے کی سعی فرماتے ہیں۔اگر مذہب و عقل کے مطالبات کا امتیاز ان پر واضح ہوتا تو وہ ایسا کبھی نہ کرتے۔

اگر شاہ صاحبؒ مدرک بالحواس اور مدرک بالعقل کے امتیازات کا شعور رکھتے تو یہ کبھی نہ کہتے کہ وجود منبسط(ذات بحت)معقول اور محسوس میں مشترک ہے۔اس کا مطلب تو یہ ہے کہ ایسی چیز جو(معقول فی الذھن) کلی ہو وہ جزوی بھی ہو سکتی ہے جو کہ کسی طرح درست نہیں۔مدرک بالحواس اور مدرک بالعقل کے متضاد خصائص ہوتے ہیں ان میں اشتراک ممکن ہی نہیں۔

(ر) شاہ صاحبؒ سعی تطبیق کے ذریعے التباس پیدا کرنے کا باعث نہ ہوتے اگر شیخ مجدد کے مدارج سلوک سے واقفیت تامہ ہوتی۔

(ز) شاہ صاحبؒ کے استدلال سے پتہ چلتا ہے کہ عقلی مطالبات انہیں بہت اپیل کرتے ہیں لہذا وہ وحدۃ الوجود(جس میں عقلی مطالبات کا لحاظ رکھا گیا ہے) کو دوبارہ برسر مسند بٹھانے کے آرزومند ہیں اور سہارا یہ لیتے ہیں کہ وہ شیخ مجدد کے نظریے اور وحدۃ الوجود میں تطبیق فرمارہے ہیں۔

(ی) دراصل وحدۃ الوجوداور اس کے حق میں پیش کئے جانے والے ہر استدلال میں مذہبی مطالبات عقلی مطالبات پر قربان ہوکے رہیں گے۔شاہ صاحبؒ بھی یہی کچھ کرتے ہیں۔

اگر عقل مقتدا نہ ہوتی تو وہ تنزلات خمسہ کا کبھی ذکر نہ کرتے اور اسے اصول تخلیق نہ گردانتے اگر تنزلات پر غور کریں تو پتہ چل جائے گا کہ دراصل یہاں عقلی مطالبات ہی کی تکمیل ہورہی ہے کیونکہ عقلیت کے لئے ترقی ایک تصور کا انتزاع ہے،دوسرے تصور سے پائیدار،دائمی اور مثبت۔لہذا کسی چیز کا تصور(وجود)ہونا چاہیے جس سے انتزاع ہوسکے۔اس

اساسی (وضعی) تصور کے بغیر عقلیت کے نزدیک کوئی انتزاع کوئی ارتقاء ممکن ہی نہیں یعنی کوئی شئی ہونی چاہیے جس سے کوئی چیز منتزع کی جاسکے، عدم سے صرف عدم ہی منتزع ہوسکتا اور لاشئی سے صرف لاشئی ہی کو منتزع کیا جاسکتا ہے۔ پس انتزاع عالم کیلئے مذہب کے زیر اثر اس اساسی شئی کو خدا کا نام دیکر عقلی تقاضوں کی تکمیل کی (دیکھئے منہاج القرآن ص: ۱۱۹ تا ۱۲۱ از ڈاکٹر فاروقیؒ) کیونکہ عقلیت کے نزدیک عدم محض سے تخلیق متصور نہیں ہوسکتی۔

عقل نظری کے بجائے وحی الٰہی کو اپنا مقتدا بنانے والے ڈاکٹر فاروقیؒ اپنی ایمانی بصیرت کی بنیاد پر عدم محض سے تخلیق عالم کا ایسا استدلال کرتے ہیں کہ وہ عقلیت جس کے نزدیک عدم محض سے تخلیق عالم متصور نہیں ہوسکتی اس استدلال کو رد کرنے کی جرأت نہیں کرسکتی آپ فرماتے ہیں۔

اللہ پاک جب کسی شئی کی تخلیق کا ارادہ فرماتا ہے تو (شے جس کا مادہ شاء ہے) اس کا تصور کلی فرماتا ہے۔

پھر اسے صفت تمثل عطا فرماتا ہے تو یہ تصور با تمثل کی حیثیت اختیار کرجاتی ہے۔

پھر اللہ پاک اس تمثل (Image) کو "زمان ومکان" میں قائم فرماتا ہے یعنی جزوی کے خواص اور منظوریت کی صفت عطا فرما کے قوانین طبعی کے تابع فرمادیتا ہے اور یوں عالم خارجی طبیعی وجود میں آجاتا ہے۔

پھر عالم نامی کے ایک حصے کو شعور عطا فرما کر اسے "غائی علیت" کے قانون کے تابع فرمادیتا ہے اس طرح عالم حیوانی وجود میں آجاتا ہے۔

پھر عالم حیوانی کے ایک حصے کو خودشعوری یعنی شعور کا شعور عطا فرما کے بااختیار ارادے کے تابع فرمادیتا ہے اور لفحوائے ارشاد باری

بل الانسان علی نفسه بصیرة

(انسان اپنا گواہ ہے) بصیرت نفس کی صفت سے متصف فرمادیتا ہے۔ اور انسان کے صاحب اختیار ہونے کی بنا پر فطرت انسانی کے دو پہلو وجود میں آجاتے ہیں (دیکھئے منہاج القرآن ص: ۱۱۰ تا ۱۱۱) یعنی بالفعل فطرت اور بالقوہ فطرت

بالفعل فطرت انسان کے جبلی داعیات طبعی خواہشات اور نفسیاتی تقاضوں پر مشتمل

ہے جو اپنی تکمیل بغیر کسی قید کے چاہتےہیں جبکہ بالقوہ فطرت فجورو تقویٰ کے امتیاز ربوبیت کے اقرار اور اپنے نفس کی بصیرت اور احساس ذمہ داری پر مشتمل ہے۔ بالقوہ فطرت ایسی استعداد ہے جو اگر نشوونما نہ پاسکے تو اس کا عدم اور وجود برابر ہوجاتا ہے۔ فطرت انسانی کے اس پہلو کو نشوونما دے کرایک زندہ طاقت بنا کے اس کے تحت بالفعل فطرت کو منضبط ومنقاد بنانے کیلئے ہی انبیاء کرام کی بعثت ہوتی ہے(۶۶)

پس اگر آرزو یہ ہو کہ عقلی مطالبات کے بجائے محمد رسول اللہ ﷺ کی محبت کے تقاضوں کو پورا کرنا ہے تو ایسی بصیرت نصیب ہوتی ہے کہ عقل دنگ ہو کے رہ جاتی ہے۔ لہذا ہمیں بہرحال مذہبی مقتضیات کی تکمیل کرنا ہے۔

خصائص و نتائج

توحید نظری کا مبداء آرزو علم ہے یعنی کائنات من حیث الکل کو سمجھنے کی آرزو کبھی اصول واحد دریافت کر کے کثرت کا اس سے انتزاع کیا جاتا ہےاور کبھی کثرت کو اس وجود واحد کے تعینات قرار دے کراصول تک رسائی حاصل کی جاتی ہے۔ جبکہ توحید مذہبی انسان کی عملی احتیاج ہے کوئی ذات وحدہ لاشریک ایسی ہو جو انسان کو اپنے فضل محض سے مایوسی سے نکال کراوج کمال پر پہنچانے کا ارادہ رکھتی ہو۔

ماھیت کے اعتبار سے یہ دونوں وحدتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں ایک عملیت پیدا کرتی ہے دوسری عملیت ختم کر کے غوروفکر پیدا کرتی ہے۔

ایک کا مسئلہ ایسے وجود کی تلاش ہے جس سے کثرت کو منتزع کیا جاسکے یا کثرت کو اس کے مظاہر ثابت کیا جاسکے،اور وہ اصول واحد انسان کے علم قطعی کا مصداق بھی ہو یعنی مکمل طور پر معلوم ہو،جبکہ دوسری وحدت کو علمی ضرورت کے بجائے عملی احتیاجات پوری کرسکنے پر قدرت تامہ ہونی ضروری ہےاور اس کی عظمت و کبریائی کا تقاضا ہے کہ وہ اس سے پاک ہے کہ انسان کی حقیر استعداد علم اس کا احاطہ کرسکے۔ پس اسے معلوم نہیں کیا جاسکتا اس پر ایمان لایا جاسکتا ہے۔

توحید نظری میں تشکیل وحدت کیلئے کسی وجود موجود یا معقول فی الذہن کو بنیاد بنایا جاتا ہے جبکہ وحدت مذہبی ہمارے تصورات و ادراکات سے ماوراء ہے اس پر وحی کے

ذریعے ایمان لانا ضروری ہے ہم اس کی اور اس کی صفات کی کنہ کو نہیں جانتے۔

توحید نظری کو لازماً ایسا ہونا چاہیے جس سے کثرت عالم کو منتزع کیا جا سکے۔ یعنی اس کی ضرورت جبر ہے۔ جبکہ توحید مذہبی ہماری تمنا کی پابند نہیں اپنی کامیابی کے لئے ہمیں اس کی رضا کے مطابق ڈھلنا ہے۔

توحید مذہبی کے لئے ضروری ہے کہ

(الف) ایک طرف انسان ہو جو حصول کمال کی آرزو رکھتا ہو اور نفس و خارجی ماحول اس کی اس تمنا کی تکمیل میں رکاوٹ بنے۔

(ب) دوسری طرف خدا ہو جو اپنے فضل سے انسان کو کامیاب کرنے کا ارادہ اور قدرت رکھتا ہو۔

(ج) انسان ہر شئی سے مایوس ہونے کے باوجود کمال کی تمنا رکھتا ہو۔ اور خدا بطور وعدہ مسئولاً یقین دلائے کے اس کی رضاء کے مطابق ڈھل کے کامیابی متحقق ہو کے رہیگی۔

جبکہ وحدت نظری کیلئے ضروری ہے کہ

(الف) ایک طرف انسان ہو جو کائنات کو جاننا چاہتا ہے

(ب) دوسری طرف ایسا اصول ہو جس سے کثرت کائنات کو جاننا چاہتا ہے۔

(ج) ناظر اپنی استعداد سے اس اصول وحدت کو دریافت کر سکے۔

(د) اور اصول ایسا ہونا چاہیے جو کہ معلوم مطلق کا مصداق ہو اور کثرت عالم کو اس سے منتزع کیا جا سکے۔

ایک کو پالینے سے عملیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور ایک پر ایمان لانے سے مایوسی کی تاریکی ٹھکانے لگتی ہے اور کمال کی تمنا سے سرشار ہو کے ہر طرح کے خطرات کی پرواہ کئے بغیر جہد مسلسل کا آغاز ہو جاتا ہے (٦٧)

غرضیکہ توحید نظری اور توحید مذہبی میں مماثلت کی گنجائش ہی نہیں۔ توحید مذہبی کے حوالے سے ہی ہماری کامیابیاں وابستہ ہیں۔ لہذا عقل و فکر کے حوالے سے استدلال کے بجائے قرآن حکیم پر پختہ یقین رکھ کے وحدہ لاشریک ذات پر توکل کرتے ہوئے ہمیں غلبۂ حق کیلئے جدوجہد کا آغاز کر دینا چاہیے۔

حوالہ جات

۱- یٰس: ۴۹
۲- منہاج القرآن از ڈاکٹر برہانا احمد فاروقی
۳- یوسف: ۵۳
۴- آل عمران: ۱۴
۵- الاسراء: ۶۷
۶- الاسراء: ۶۸-۶۹
۷- الفاتحہ: ۵، البقرہ: ۲
۸- الاسراء: ۸۱
۹- قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی
۱۰- منہاج القرآن از ڈاکٹر فاروقی ص: ۷۲-۷۳
۱۱- Philosophy a critique by Dr. S.Z. Hassan
۱۲- الاسراء: ۶۷-۶۹
۱۳- آل عمران: ۲۹
۱۴- آل عمران: ۸
۱۵- آل عمران: ۱۵
۱۶- البقرہ: ۲۵۵ .
۱۷- آل عمران: ۶
۱۸- القبرہ ۲۸۴ نیز آل عمران: ۴۰
۱۹- البقرہ: ۲۵۱
۲۰- الملک: ۱-۴
۲۱- البقرہ: ۲۸۶
۲۲- الاخلاص: ۱

۲۳۔ البقرہ:۱۸۶

۲۴۔ الاخلاص:۲، نیز الحج:۶۴

۲۵۔ البقرہ:۲۱۰

۲۶۔ طہٰ:۱۱۰

۲۷۔ الاخلاص:۳

۲۸۔ الدخان:۸۷

۲۹۔ آل عمران:۱۹۰۔۱۹۱

۳۰۔ الرحمٰن:۲۶۔۲۷

۳۱۔ الملک:۱

۳۲۔ الحشر:۲۳

۳۳۔ آل عمران:۷۳۔۷۴

۳۴۔ الطلاق، ۲۔۳

۳۵۔ التغابن:۱۳۔۱۵

۳۶۔ القمر:۳۸۔۳۹

۳۷۔ حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ص

۳۸۔ حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ص ۸۳۔

۳۹۔ الرحمٰن ۶۴ تا ۷۸

۴۰۔ النساء:۸۰

۴۱۔ السجدہ:۷۲ نیز طہٰ ۱۱۰

۴۲۔ السجدہ:۲۷

۴۲۔ الانعام:۵۹۔۶۰

۴۳۔ آل عمران:۱۷۳۔۱۷۴؛

۴۳۔ حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ص ۱۵ تا ۶۴

۴۴۔ السجدہ:۲۷۔۲۸

۴۵۔ القرآن

۴۶- آل عمران:۱۹۳

۴۶- تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو فصوص الحکم از کاشانی

۴۷- فصوص الحکم از کاشانی

۴۷- ملاحظہ ہو The Sufi path of knowledge by William C.Chittick

۴۸- حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برھان احمد فاروقی ص ۶۹

۴۹- مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب: ۴۲

۵۰- حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برھان احمد فاروقی ص ۸۳-

۵۱- مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب: ۲۹۱

۵۲- القرآن

۵۳- الانبیاء:۲۳

۵۴- مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب:۲۶۶

۵۵- البینۃ

۵۶- حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برھان احمد فاروقی ص ۸۴

۵۷- مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب: ۲۷۲

۵۸- حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برھان احمد فاروقی
ص ۸۳-۸۴-۸۵

۵۹- حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برھان احمد فاروقی ص:۸۵

۶۰- دفتر سوم، مکتوب:۸۹

۶۱- دیکھئے The Sufi path of knowledge by William C.Chittick

۶۲- مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید ص:۱۵۸

۶۳- علم الکتاب، ص:۱۸۴

۶۴- دیکھئے مقامات مظہری

۶۵- دیکھئے، کلمۃ الحق۔ نیز ڈاکٹر برھان احمد فاروقی کا مقالہ مجدد الف ثانی کا نظریۂ
توحید ص:۱۱۱-۱۱۳

۶۶- تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو استاد صاحب کی کتاب منھاج القرآن

۶۷- الصف:۲-۳