وحدت الوجود کی علمی تفسیر

حضرت تھانوی صاحب اپنے دور میں وحدت الوجود کے عظیم شارح تھے۔ اکابر علمائے دیوبند کا بنیادی عقیدہ وحدت الوجود پر مبنی ہے۔ حضرت تھانوی نے اپنی مختلف کتابوں میں اِس نظریئے کی جس طرح تشریح کی ہے۔ ہم نے اختصار کے ساتھ یہاں جمع کر دیا ہے۔ اسکے ساتھ حضرت تھانوی صاحب کا مشہور رسالہ ظہور العدم بنور القدم بھی شامل ہے۔

ازمولانا اشرف علی تھانوی

مجلس نشر السنۃ، مخدوم رشید۔ ملتان

ادارۂ اسلامیہ

مخدوم رشید۔ملتان

0301-7444110

Azhar.asdi@gmail.com Idarahislamia.com

وحدت الوجود کی علمی تفسیر

حضرت تھانوی صاحب اپنے دور میں وحدت الوجود کے عظیم شارح تھے۔ اکابر علمائے دیوبند کا بنیادی عقیدہ وحدت الوجود پر مبنی ہے۔ حضرت تھانوی نے اپنی مختلف کتابوں میں اِس نظریئے کی جس طرح تشریح کی ہے۔ ہم نے اختصار کے ساتھ یہاں جمع کر دیا ہے۔

از مولانا اشرف علی تھانوی

مجلس نشر السُنّۃ، مخدوم رشید۔ مُلتان

مقدمہ

جناب مولانا سید سلیمان ندویؒ فرماتے ہیں :

حضرت تھانوی صاحب کے علوم ظاہریہ خواہ وہ جس فن سے بھی تعلق رکھتے ہوں، ان کی حیثیت صرف علوم خادمہ تک محدود تھی۔ اصل مقصد یہ تھا کہ ان علوم کے ذریعہ صرف خانقاہی تصوف کو دوبارہ زندہ کیا جائے۔ قرآن سے استخراج کر کے مسائل السّلوک لکھی اور اسے اپنی مشہور تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ پر منسلک کر دیا۔ حدیث کے فن میں التشرف فی احادیث التصوف لکھی۔ مثنوی رومی کی شرح لکھی۔ دیوان حافظ شیرازی کی جنسی خمریات کو روحانی مے کدہ بنادیا۔ ابن عربی کی فصوص الحکم کی شرح لکھی۔ غرضیکہ ان کی ایسی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن وحدیث کا مقصد ہی یہی تھا کہ انہیں صرف تصوف و سلوک کی بنیادی دلیل بنادی جائے۔ سید سلیمان ندوی نے جن الفاظ میں تھانوی صاحب کے علمی کمالات کا تعارف کرایا ہے۔ ان کی جذب عقیدت ملاحظہ فرمائیے۔ لکھتے ہیں :-

" پیشِ نظرِ ان اوراق میں ایک ایسی ہستی کا مرقع

پیش کیا جارہا ہے۔ جو اپنے وقت میں مجموعۂ کمالات اور جامع انواع فضائل تھی۔ حافظ، قاری، مدرّس، مفسّر، محدّث، فقیہ، واعظ، صوفی، متکلم، مناظر، ناشر، ادیب اور خانقاہ نشین شیخ، سب کچھ تھی۔ لیکن اس نے سب سے بڑھ کر اپنے فضائل وکمالات کو فنِ تصوف کی اصلاح وتکمیل میں صرف فرمادیا۔ اوران علوم و فنون میں سے ہرایک پر عالمانہ اطلاع اور محققانہ عبور کے باوجود اُن میں سے کسی کو اپنا تنہا اور مخصوص شغل نہیں بنایا۔ بلکہ اپنے تمام علوم وفنون وکمالات کو صرف اِسی فن شریف کی خدمت میں لگادیا۔ اس لیے یہ کہنا گویا صحیح ہے کہ اُس کو تمام دوسرے علمی وعملی کمالات دیے ہی اس لیے گئے تھے کہ اس فن تصوف کی تجدید ہو۔

صوفیانہ خانوادوں کی جہالت اور موروثی گدی نشینی کی متواتر رسم نے اللہ تعالےٰ کی بخشش اور اجتباء ومقبولیت کو بھی ایک صنعت گری کا کارخانہ بنا رکھا تھا۔ خانقاہوں کا کام صرف اعراس وفاتحہ کا اہتمام اور سماع ورقص وقوالی کا انصرام رہ گیا تھا۔ مقررہ دنوں اور مہینوں میں کچھ لوگ جمع ہوکر فاتحہ خوانی کرلیں۔ مٹھائی کھالیں اور ایک جگہ بیٹھ کر

کسی سازندے کے ترانے پر "ہوحق" کرلیں۔ اور زیادہ پڑھیں تو وحدۃ الوجود کی آڑ لے کر شوخی اور بے باکی اور رندی کے اشعار و مضامین پڑھ لیں۔ اور سر دُھن لیں۔ چند سینہ بہ سینہ راز تھے جن کو بے سمجھے بُوجھے بار بار دُہرایا جارہا تھا۔ حضرت تھانوی صاحب نے ان تمام باتوں کی ایسی اصلاح فرمائی کہ اسلاف صوفیہ کے خانقاہی نظام کی یاد تازہ ہوگئی۔"

(مقدمہ تجدید و سلوک، ص ۱۱)

اپنے اس کمال کو حضرت تھانوی صاحب اپنے الفاظ میں اس طرح بیان فرماتے ہیں :۔

" اب میں حق تعالیٰ کی ایک نعمتِ عظمیٰ کا ذکر کرتا ہوں کہ جو فن تصوف اپنے دلائل کے اعتبار سے بے جان اور مسائل کے اعتبار سے نیم جان ہوچکا تھا۔ تصوف کے بعض اَدِلّہ جو غیر محققین صوفیاء کے ملفوظات اور مکتوبات میں مذکور تھے۔ اُن کے اکثر حصہ میں یا کتاب و سنت کی تحریف تھی یا تخیلاتِ شاعری کی تصریف تھی جس سے وہ فن اہلِ ظاہر کی تکذیب بلکہ استہزاء کا محل بن گیا تھا۔ جس فن کی یہ نوبت پہنچ گئی ہو کیا خدا تعالیٰ کی یہ تھوڑی نعمت ہے کہ میری تحریروں سے وہ ایسا زندہ ہوا جیسا کہ بفضلہ

تعالٰی ائمہ طریقت کے عہد میں تھا۔ اور اب انشاء اللہ قرونِ متطاولہ تک اس کے زندہ رہنے کی توقع کی جاتی ہے۔"

(التشرف، صـ ۱۰۲ حصہ اول)

بارگاہِ نبوّت میں وحدۃ الوجود کی تردید

حضرت تھانوی صاحب لکھتے ہیں:۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ جب میں مدینہ منوّرہ میں تھا تو وہاں ایک صوفی نے وحدۃ الوجود پر ایک رسالہ لکھا۔ ایک عالم نے اس کا رد لکھا۔ شاہ ولی اللہ چونکہ بڑے محقق ہیں۔ وہ صوفی کا مطلب سمجھے ہوئے تھے۔ عالم کا رد دیکھ کر جو کہ حقیقت ناشناسی سے لکھا گیا تھا، اُن کو جوش ہوا۔ اور صوفی کی حمایت میں اس عالم کی تردید میں جواب لکھنا چاہا۔ یہ ارادہ کر ہی رہے تھے کہ انہی ایّام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرّف ہوئے۔ شاہ صاحب کو اس وقت یہ معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شاہ صاحب کے اس جواب لکھنے کو

پسند نہیں فرماتے۔ یہ دیکھ کر شاہ صاحب خاموش ہوگئے۔ اور اس ارادہ سے رک گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرکارِ نبوی میں علماء کی رعایت زیادہ ہے۔ اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ غیر محقق صوفیہ کی نظر صرف ایک پہلو پر ہے کہ اپنے جذبات پر عمل کر کے جی خوش کرلیا۔ جو بات معلوم ہوئی کہہ ڈالی۔ اور علماء کی نظر صوفیہ کے جذبات کے ساتھ ساتھ دوسروں کے جذبات پر بھی ہوتی ہے کہ نظامِ اسلام میں فرق نہ آئے۔

اس سے معلوم ہوا کہ صوفیاء کے مقام فناء میں آثارِ حالیہ کے غلبہ میں بعض اوقات اُن کی نظر سے آثارِ مآلیہ غائب ہوجاتے ہیں۔ اس لیے صوفیاء اور علماء کے درمیان بعض اوقات جب ایسے مباحث پر نزاع پیدا ہوا ہے تو بعض اہلِ کشف نے دیکھا ہے کہ ذاتِ نبویہ کا زیادہ رجحان علماء کی طرف تھا۔

(المورد الفرسخی فی المولد البرزخی ص۴)

حضرت شاہ ولی اللہ نے یہ واقعہ اپنی کتاب فیوض الحرمین میں درج کیا ہے۔ صوفیہ کے نزدیک رویتِ نبویہ کے کشفی حقائق میں سب سے زیادہ صداقت

موجود ہوتی ہے۔ اس لیے ابن عربی نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں ساری تعبیر کو رویت نبوتیہ کے کشفی علوم پر محمول کیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب اپنے دور میں ابن عربی سے کم درجہ نہ رکھتے تھے۔ اس لیے آپ کی اس کشفی تحقیق سے ثابت ہو رہا ہے کہ ذات نبوتیہ کا سب سے زیادہ رجحان علماء کی طرف ہے۔ صوفیہ کے معارف خواہ وحدۃ الوجود کے بارے میں ہوں یا اُنکے دوسرے معارف پر محمول ہوں، بارگاہِ نبوت میں ہباءً منثورا کا درجہ رکھتے ہیں۔ ؎

گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

حضرت ابراہیم کا وجودی مشرب

ابن عربی کے فلسفے میں کوشش کی گئی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے نظریۂ حنیفیت کو صابئیت کی مظاہر پرستی میں تبدیل کر دیا جائے۔ یا ان کے اس نظریے میں ایسی تاویل کر دی جائے کہ ان دونوں نظریات کا حق ہونا تسلیم کر لیا جائے۔ حضرت تھانوی صاحب بھی چونکہ اپنے مشائخ کی وجہ سے اس نظریے سے

متأثر تھے۔ اس لیے ایک مفسر قرآن ہونے کے باوجود اس نظریے کو بڑی خوش عقیدگی کے ساتھ تحریر فرمارہے ہیں۔ آپ لکھتے ہیں :۔

" ہمارے حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی فرماتے تھے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کوکب میں اوّل ظاہر پر نظر پڑی۔ اس کی نسبت فرمایا ھٰذا ربی۔ پھر مظہر کی طرف التفات ہوا اور اس کی نسبت فرمایا لا احب الآفلین۔ مطلب یہ تھا کہ اس کوکب کے اندر جو مجھے نظر آرہا ہے وہ میرا خدا ہے اور تم جو کوکب کی پرستش کرتے ہیں اس سے بیزار ہوں۔ غرض عارفین مخلوق کو مرآۃ حق سمجھتے ہیں۔ سو دوسرے لوگ تو اوّل مرآۃ کو دیکھتے ہیں اور عارفین اوّل مرآۃ کے اندر محبوب کو دیکھتے ہیں تبعًا مرآۃ پر بھی نظر پڑ جاتی ہے۔"

(المورد الفرخی فی مولد البرزخی ۲۴)

حضرت مہاجر مکی کی اس تعبیر میں آیت کی سراسر تحریف کی گئی ہے۔ اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے نزدیک سورج اور چاند خدا کا مظہر بن سکتے ہیں تو پھر اس سورج اور چاند کی کیا تخصیص ہے پھر تو ہر صنم اور ہر چیز ذاتِ الٰہی کا مظہر بن سکتی ہے۔ ظہور کے لحاظ سے جس

طرح اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیم کے وجود سے ظاہر ہیں، اسی لحاظ سے آزر کے وجود سے بھی ظاہر ہیں۔ اِن دونوں مظاہر میں وہ کون سا امتیازی نشان ہے جس سے ہم ان دونوں میں مغائرت ثابت کر سکیں۔ بلکہ اس سے توجس طرح اسلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت ثابت ہوتی ہے اسی طرح کفر کے ساتھ بھی معیتِ حقیقی کا لزوم ثابت ہوتا ہے اور غیریت بالکل مرتفع ہو جاتی ہے۔ مظہر کے بارے میں حضرت تھانوی ایک حدیث کے مفہوم سے اس طرح استخراج کرتے ہیں :۔

اِنَّ اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ — اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا۔
(مسلم)

فائدہ :۔ اس میں انسان کے مظہرِ حق ہونے کا مسئلہ مذکور ہے کیوں کہ صورت حقیقۃً ظہور ہی ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چوں کہ انسانِ کامل ہیں اس لیے آپؐ حق تعالیٰ کے نائبِ کامل اور مظہرِ اتم ہیں۔ (التشرف ص۲۳ ج ۲)

اس حدیث کا یہ مفہوم اس لیے صحیح نہیں ہے کہ یہ حدیث متناً اور سنداً غرابت سے خالی نہیں ہے۔ دوسرا اس

اِس حدیث کے الفاظ کو اہل کتاب سے تورات سے اخذ کیا گیا ہے۔ جن حضرات نے اسے صحیح کہا ہے انہوں نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ صورتہ کی ضمیر آدم کی طرف راجع ہے۔ یعنی حضرت آدم کو اُن کی خاص صورت پر پیدا کیا۔

ختمِ نبوّت کا مفہوم

ختمِ نبوّت کے جس مفہوم سے آپؐ اوّل نبی اور نبوت بخش ثابت ہوتے ہیں، اس میں صرف نانوتوی صاحب ہی منفرد نہیں ہیں بلکہ تھانوی صاحب بھی اس حدیث کا وہی مفہوم بیان کر رہے ہیں جس سے آپؐ کی ذات عالمِ ارواح میں نبوت بالذات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ آپ لکھتے ہیں :۔

کنتُ نبیًا و آدم بین الروح والجسد ۔ میں اُس وقت نبی تھا کہ جب آدم علیہ السلام کے جسد کا خمیر ہی تیار ہو رہا تھا۔

اور اس طرح اصل کمال آپؐ کا یہ ہے کہ آپؐ خاتم ہیں۔ سو آپؐ کا اصل کمال یہ ہے کہ حضورؐ سب سے پہلے بھی نبی ہیں اور سب کے آخر بھی۔ (المولد الفرسخی ص۶۵)

وحدۃ الوجود سے تقرب الٰہی حاصل نہیں ہو سکتا

مولانا عبدالباری ندوی جو حضرت تھانوی صاحب کے اجلّہ خلفاء میں سے ہیں، وہ حضرت تھانوی صاحب کے رسالہ ظہور العدم پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"راقم احقر پر کچھ تو ہمیشہ سے طبعاً عقلیّت و تفلسیّت کا غلبہ رہا۔ پھر کم و اکر بلا نیم چڑھا کہ ساری عمر فلسفہ کے مطالعہ اور تعلیم و تعلّم کا مشغلہ رہا۔ اور فلسفہ دراصل نام ہے وحدۃ الوجودی کی تاریخ کا۔ یعنی عالم کثرت کے مبدأ وحدت کو معلوم کرنے کی فکری و عقلی سعی و طلب کا۔ لیکن متعارف و اصطلاحی وحدۃ الوجود کا نام زیادہ تر تصوف کے سلسلے میں سننے اور پڑھنے میں آتا رہا۔ خصوصاً حیدرآباد دکن کے دوران قیام میں جہاں ایک زمانہ تک غالبانہ وجودیت و عینیت کا بہت زور رہا۔ حتیٰ کہ جامعہ عثمانیہ میں اس پر تصوف ہی کے ایک مسئلہ کی

حیثیت سے ہمیشہ لیکچر دیتا رہا۔ اور اس کی تردید بھی کرتا رہا کہ نفس مسئلہ کہیں باہر سے ماخوذ و مدخول نہیں۔ بلکہ قرآن و حدیث ہی میں اِس کی اصل موجود ہے۔ اِس لیے حضرت تھانوی صاحب کے اِس رسالہ کی تحقیق و توثیق سے بڑا اطمینان ہوا کہ یہ مسئلہ درحقیقت ایک علمی اور کلامی مسئلہ ہے اور اسلامی تصوف کا یہ کوئی خاص جزو نہیں۔ اور نہ اس اعتبار سے اس بحث کی کوئی اہمیت و حاجت رہ جاتی ہے کہ اسلامی تصوّف میں یہ باہر سے داخل ہوا یا نہیں۔ بلکہ اس کی غالیانہ تعبیرات یقیناً بیرونی اثرات کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں لہٰذا صحیح مسلک حضرت تھانوی کا ہی ہے کہ یہ ایک ظنی مسئلہ ہے جس کے انکار و اثبات دونوں میں جزم و قطعیت سے باز رہنا اور مغلوب الحال قائلین کو معذور سمجھنا چاہیے۔

" رہی ظلّی و مثالی، علمی و تصوّری یا ایک[1] وجود اور دو[2] ذات وغیرہ کی سی فلسفیانہ تعبیرات، تو کلام و فلسفہ میں یا فلسفی مزاجوں کے لیے اس کی جو کچھ قدر و قیمت ہو لیکن اسلامی تصوف کے وہ بالذات مقاصد میں داخل نہیں۔ نہ اس کا حصول کوئی مطلوب کمال ہے خود احقر کو بھی اس قسم کی تعبیرات سے ذہنی و فلسفیانہ دلچسپی

بہت رہی اور بعض تعبیرات نصوص سے بھی کچھ اقرب معلوم ہوتی ہیں۔ تاہم یہ خیال غلو سے خالی نہیں کہ کسی خاص فلسفیانہ یا علمی تعبیر کا صرف جان لینا "اُولٰئِكَ هُمُ الْمُقَرَّبُوْنَ" والا وہ قرب ہے جو کتاب و سنت کی رو سے مطلوب ہے یا اس سے بڑھ کر یہ کہ یہی وہ خالص تعلیم ہے جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوشیدہ طور پر فرمائی تھی، اور جو سینہ بسینہ چلی آتی ہے۔ حد یہ کہ علم دین کے مقابلہ میں اس علم قرب کو ایک الگ اور اعلیٰ علم سمجھ لیا گیا۔ تو خوب سمجھ لینا چاہیے کہ یہ کوئی راز کی بات نہیں۔ فلسفہ میں ہمیشہ اسی طرح کی باتیں ہوتی ہیں اور رہیں گی۔ ورنہ پھر جو فاسق و فاجر بلکہ جو کافر فلسفی بھی اس مسئلہ کو جان یا اس کا قائل ہو جائے پھر وہ بھی پس مقرب بن جائے گا۔ یہ تو وہی زندقہ و اباحت کا دروازہ کھول دینا ہے۔

(تجدید تصوف و سلوک ص ۱۱۹)

زلیخا کے اعضاء مستورہ اور جامی

مولانا جامی نے "یوسف زلیخا" کتاب لکھی ہے۔ اس میں آپ نے زلیخا کے اعضاء مستورہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ ایک

صاحب نے حضرت تھانوی صاحب سے سوال کیا کہ ایسی کتابیں پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ وہ اشعار یہ ہیں:-

دو پستاں ہر یکے چو قبۂ نور
حُباب ساختہ از عین کافور

دو نار تازہ تر رستہ زیک شاخ
کف امیدشاں ناسودہ گستاخ

شکم چوں تختۂ قاقم کشیدہ
بسر دایہ نافے را بریدہ

سرینش کوہ اما سیم سادہ
چو کوہ کز کمر زیر اوفتادہ

"اگر کسی حاکم کی بیوی کی بھی ایسی تعریف کی جائے، تو وہ کتنا خشمناک ہوگا، نہ کہ یوسف علیہ السلام کی بیوی کی۔"

جواب میں قرآن مجید کی سند کے ساتھ ارشاد ہوا کہ:-

"گو ایسی مدح خلافِ احترام ہے۔ مگر ایسی حالت کے اعتبار سے ہے کہ اُس وقت وہ (زلیخا) واجب الاحترام نہ تھیں۔ یعنی یوسف علیہ السلام کے نکاح میں آنے سے بلکہ اسلام لانے سے قبل جس حالت میں کہ خود حق تعالیٰ نے ان کا قصہ ہادم (خلاف) احترام ذکر فرما دیا ہے کہ

وراودتہ التی ھو فی بیتہا الخ قالت ماجزاء الخ جو کذب اور کید کو مستلزم ہے۔ لہذا یہ سبب تو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے کا مانع ہو نہیں سکتا۔ البتہ اگر ایسے مضامین سے قوائے شہویہ کے ہیجان کا احتمال ہو تو صرف یہ مضمون نہ پڑھایا جائے ۱؎

(تجدید تصوف و سلوک، ص ۳۲۵)

۱؎ عورت چاہے کافرہ ہو یا مسلمان، اس کا صنفی احترام لازمی ہے۔ کیا اسلام اجازت دیتا ہے کہ کسی عورت کے اعضاء شہوانیہ کی ایسی تعریف کی جائے جس سے جنسی ہیجان کو زیادہ ہوا ملتی رہے۔ اصل وجہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے فلسفہ جمالیات میں حسین عورتوں میں جمال الٰہی کا زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اس لیے انہیں اس حسن پرستی میں زیادہ لذت محسوس ہوتی ہے۔ حسن کے ساتھ جب تک اعضاء شہوانیہ کا تصور شامل نہ ہو تو مجاز کی دو آتشہ شراب کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ بس یہی مجبوری ہے کہ جس کی وجہ سے یہ حضرات اپنے جذبات کو ٹھنڈک پہنچاتے رہتے ہیں۔

اسدی غفرلہ۔

انا الحق کے بارے میں تھانوی صاحب کا مسلک

جناب تھانوی صاحب منصور حلاج کے قول انا الحق کی توجیہ مولانا روم سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

" یعنی پانی میں پوری طرح غرق ہوجانا یہ ہے کہ آدمی میں اپنے ارادے کی کوئی حرکت باقی نہ رہ جائے ۔ جو حرکت بھی ہو وہ پانی کا فعل ہو۔ حتیٰ کہ جب تک وہ ہاتھ پاؤں مار رہا ہے یا شور مچا رہا ہے کہ میں ڈوبا، اُس وقت تک وہ ڈوبا نہیں (استغراق کامل نہیں) اور منصور کے " انا الحق" کا منشاء یہ استغراق کامل ہی تھا۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ کوئی بڑا دعویٰ ہے۔ حالاں کہ بڑا دعوٰے " انا العبد" کہنا ہے۔ کیوں کہ اس میں خدا کے ساتھ اپنی یا عبد کی ہستی کا بھی دعویٰ ہے۔ اور انا الحق کے معنی یہ ہیں کہ میں کچھ نہیں ہوں ۔ عدم محض ہوں۔ وجود صرف خدا ہی کا ہے ۔ اس میں تواضع زیادہ ہے ۔ پس یہ ایسی بات ہے کہ لوگ اس کو

سمجھتے نہیں ہے"

اور دوسرے مقام پر اس قول کی اس طرح توجیہ فرماتے ہیں :-

"مجھے تعجب ہے کہ بعضے اس کو تو جائز سمجھتے ہیں کہ ایک درخت سے تو انی انا اللہ کی آواز آوے اور درخت کا اس میں کچھ دخل نہ ہو۔ اُن کے نزدیک یہ کیوں جائز نہیں کہ حسین بن منصور سے انا الحق کی آواز صادر ہو اور ان کا اس میں کچھ دخل نہ ہو۔ اسی طرح منصور کی زبان پر تکلم فرمایا۔ اس میں نہ حلول کا کچھ کام نہ اتحاد کا۔"

جناب مولانا عبد الباری صاحب ندوی لکھتے ہیں :-

لہ رومی کی اس توجیہ سے وحدۃ الوجود کی متعلق تعبیر آسان ہو جاتی ہے کہ انا العبد کہنے میں خدا سے غیریت ثابت ہوتی ہے اور انا الحق کہنے میں مخلوق اور خدا کا عین ہونا ثابت ہوتا ہے۔ رومی سے زیادہ افسوس تھانوی صاحب پر ہے کہ وہ اس عینیت کو کمال پر محمول کر رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس نظریے کے حاملین اسلام کے نظریۂ توحید کو کس طرح تاویلی حربوں کے ساتھ مسمار کرنا چاہتے ہیں۔

اسدی غفرلہ

"راقم احقر کے نزدیک اسی سے ملتی جلتی صورت قرب نوافل کی مشہور و مسلم حدیث والے قرب کی ہے جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بندہ کا میں پاؤں ہو جاتا ہوں۔ جس سے وہ چلتا ہے۔ ہاتھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے الیٰ آخر الحدیث۔ جس کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ بندہ اپنے ارادہ سے خالی ہو جاتا ہے۔ اس کے اعضاء و جوارح فعلِ حق کا محض آلہ رہ جاتے ہیں۔ فاعلِ حقیقی خود حق تعالیٰ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس قرب نوافل کے مقام میں زبان بھی ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تکلم کا محض آلہ بن جاتی ہے۔ اور اصل متکلم خود حق تعالیٰ ہوتے ہیں۔ تو اب انا الحق منصور نے نہیں کہا بلکہ ان کی زبان اسی طرح اس کلام کے نطق کا محض آلہ تھی جس طرح شجرِ طور انی انا اللہ کے نطق کا محض آلہ یا مظہر تھا۔ اور اصل متکلم اللہ تعالیٰ تھے۔"

(تجدید تصوف و سلوک۔ ص ۲۹۰)

فلسفہ وحدۃ الوجود میں تجدد امثال اور تمثل کی بحث بھی آتی ہے۔ اس کا مفہوم کیا ہے۔ حضرت تھانوی صاحب لکھتے ہیں :۔

مخلوقات ہر وقت اپنے وجود میں فیضانِ الٰہی کی محتاج ہیں۔ اگر ادھر سے وجود کی حفاظت نہ ہو تو فوراً نیست و نابود

ہوجائے۔ اب اہلِ کشف کی تحقیق یہ ہے کہ یہ وجود ہر آن میں جُدا آتا ہے۔ مگر اتصال و تشابہ وجودات کی وجہ سے حس کو امتیاز تغایر کا نہیں ہوتا۔ نہ درمیان کا عدم معلوم ہوتا ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے بتی کے سر پر جو آگ کا شعلہ ہوتا ہے اس میں چراغ سے ہر وقت نیا تیل آتا ہے اور وہ فنا ہو کر دوسرا آتا ہے اسی طرح تمام تیل ختم ہو جاتا ہے۔ مگر حس میں ہرگز معلوم نہیں ہوتا کہ پہلا کب فنا ہوا اور دوسرا کب آیا۔ اس کو تجددِ امثال کہتے ہیں۔

(اشرف الطریقۃ ص ۴۰۵)

تمثّل

کوئی ذات باوجود بقا اپنی حالت وصفت کے کسی دوسری صورت میں ظہور کرے، اس دوسری صورت کو صورتِ مثالی کہیں گے۔ جیسے حضرت جبریل صورتِ بشریّہ میں متمثل ہوتے تھے۔ یہ نہ تھا کہ فرشتہ سے آدمی بن جاتے تھے۔ ورنہ تمثل نہ ہوتا۔ استحالہ وانقلاب ہوتا۔

خواب و مکاشفات میں حق تعالےٰ کو صورتِ مثالیہ میں دیکھ سکتے تھے۔ اور حضرت موسیٰ نے اسی تجلی مثالی سے نورِ الٰہی کو دیکھا، ذاتِ خداوندی کو نہیں دیکھا تھا۔ ورنہ طالبِ دیدار نہ ہوتے۔ پس اللہ تعالیٰ مِثل سے پاک ہے۔ مگر مثال خود اللہ تعالیٰ نے اپنے نور کی فرمائی ہے۔ کیوں کہ دو چیزوں میں کچھ صفات مشترک ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے کی مثال کہتے ہیں۔ مثلاً حسین آدمی کو چاند سے تشبیہ دیں تو وہ آدمی چاند نہیں ہوگیا۔ مگر صفتِ حسن میں اشتراک ہونے سے چاند کو آدمی کی مثال کہیں گے۔ اور اس کی شناخت سے حُسنِ انسانی کی کسی قدر شناخت ہو جائے گی۔ گو کامل شناخت نہ ہو۔ اِس کو اچھی طرح سمجھ لو۔ اِس میں غور نہ کرنے سے کفر والحاد لازم آجاتا ہے۔

(اشرف الطریقہ ص ۴۲۹)

عینیت اور غیریت

فلسفہ وحدۃ الوجود میں مخلوق کے ساتھ اللہ تعالےٰ کی عینیت اور غیریت کا کیا مفہوم ہے۔ حضرت تھانوی صاحب

لکھتے ہیں :-

یہ دو لفظ متقابل ہیں اور مختلف اوضاع سے تین معانی پر ان کا اطلاق آتا ہے۔

معنی اوّل :- عینیت کے یہ کہ دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا۔ یعنی دو چیزوں کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ ان میں کسی قسم کا فرق نہ ہو۔ جیسے انسان اور حیوانِ ناطق یا زید اور ذاتِ زید۔ کہ ان میں اصلاً تغائر نہیں۔ اور غیریت یہ کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تغائر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہو۔ اس تفسیر پر عینیت اور غیریت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا بھی محال ہے۔ اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے۔ اور متبادر معنی عینیت اور غیریت کے یہی ہیں۔ اور یہی معنی لغوی ہیں۔ اور اسی میں اکثر استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی مراد لیتے ہیں۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے موجود خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے تمام زمین و آسمان کی چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق ہو۔ جیسے صفات باری تعالیٰ کہ عین ذات باری تعالیٰ کی نہیں مثلاً علیم و حکیم۔ یعنی ذی علم و ذی حکمت وغیرہ۔

معنی ثانی :- عینیت کی تو وہی تفسیر لی جاوے۔ اور

غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا
بدون دوسرے کے موجود ہوسکنا۔ اس تفسیر پر عینیت
وغیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے۔ یعنی دونوں
ایک محل پر صادق نہیں آسکتے۔ مگر دونوں مرتفع ہوسکتے
ہیں۔ یہ اصطلاح متکلمین کی ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے
ذاتِ باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں بلکہ غیریت
ہے۔

معنی ثالث :۔ عینیت کے معنی ہیں ایک شے کا
دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا۔ گو وہ دوسری شے
اس پہلی شے کی محتاج نہ ہو۔ اور غیریت کے وہ معنی ہیں جو معنی
اوّل میں مذکور ہوتے ہیں۔ یعنی ان دونوں اشیاء میں سے
کسی قسم کا تغائر وامتیاز و فرق ہونا۔ اور اس تفسیر پر عینیت
وغیریت میں نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد۔ بلکہ دونوں کا
جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے۔ مثلاً زید اور اس کی
صفات، کہ صفات بدون زید کے نہیں پائی جاتیں اس لیے
عینیت صادق آئی۔ اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اس لیے
غیریت صادق آئی۔ اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام
کی ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے ذاتِ باری تعالےٰ اور
مخلوقات میں عینیت بھی ہے۔ کیوں کہ مخلوقات ذاتِ باری

تعالےٰ کی محتاج ہے، گو ذاتِ باری تعالیٰ احتیاج سے مبرا ہے۔ اور غیریت بھی ہے کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ اور مخلوقات میں لاکھوں طرح کے فرق ہیں۔

(التکشف صـ۶۶)

یہ عالم حق کا ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ اِس عالم کا باطن ہے

مولانا جامی نے اپنی مشہور کتاب "لوائح جامی" میں ثابت کیا ہے کہ ساری کائنات اللہ تعالےٰ کا ظاہری وجود ہے۔ اور خود اللہ تعالیٰ ساری کائنات کا باطن ہے۔ یہ بحث ذرا عویق تھی اور اشتباہ سے خالی نہ تھی۔ حضرت تھانوی صاحب چوں کہ اس نظریے کے حامی تھے۔ انھوں نے اس بحث عویق کو اس طرح حل کر کے پیش کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

مولانا جامی کی اصل عبارت یہ ہے:۔ پس عالمِ ظاہر حق است وحق باطنِ عالم۔ عالم پیش از ظہور عین حق بود

وحق بعد از ظہور عین عالم۔ بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است۔ بہ ظہور و بطون و اولیت و آخریت از نسبت و واعتبارات اوبند۔

دوسرے مقام میں بھی ایسا ہی لکھا ہے جیسا کہ لائحہ ۱۸ میں ہے:-

"پس نیست در خارج الا حقیقتے واحد کہ بواسطہ تلبس وشیون وصفات متکثرہ متعدد می نماید۔ نسبت باناں کہ درضیق مراتب محبوس اند وباحکام و آثار آں مقید۔"

حضرت تھانوی صاحب اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

یہاں ایک اصل ہے۔ اور بعض اصطلاحات جن کے پیش نظر رہنے سے ایک یہ عبارت کیا کہ تمام لوائح جامی حل ہو جائے گی۔ وہ یہ کہ ان حضرات کے نزدیک خارج میں تحقق صرف ایک وجود واجب کا ہے۔ باقی دوسرے موجودات کو اس وجود حقیقی کے ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کے سبب موجود کہا گیا ہے۔ اس تعلق کی کیفیت ان حضرات کے نزدیک ایسی ہے جیسے متصف (موجود) بالعرض کا تعلق متصف (موجود) بالذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ پس اس بنا پر موجود بالذات صرف ذات حق ہے۔

اور ممکنات موجود بالعرض۔ اِس مرتبہ میں ممکنات کو غیر موجود ہی کہہ دیا جاتا ہے۔ جیسے کشتی کے سواروں کو غیر متحرک بالذات کہا جاتا ہے۔ اور متحرک بالذات کشتی ہوتی ہے۔ کیوں کہ یہ موجودات بالعرض محسوس اور مشاہد ہیں۔ اور موجودات بالذات غیر مشاہد (یا غیر محسوس ہیں)۔ اس لیے عالم کو ظاہرِ حق اور حق کو باطنِ عالم کہہ دیا۔ ظاہر اور باطن کے وہ معنی نہیں جس معنی سے رُوح کو باطنِ انسان اور جسد کو ظاہر انسان کہا جاتا ہے۔ بلکہ ظاہر کے معنی مظہر کے ہیں۔ اور باطن کے معنی ذی مظہر کے ہیں۔ چوں کہ ما بہ الاتصاف بالذات اور ما بہ الاتصاف بالعرض شئے واحد ہے۔ تغائر محض اور اعتباری ہوتا ہے۔ اس لیے دونوں کو ایک دوسرے کا عین کہا جاتا ہے۔ اور اس ما بہ الاتصاف (وجود) کے اعتبار سے دونوں اتصاف کو اور پھر دونوں اتصاف کے اعتبار سے دونوں متصف کو تجوزاً اور تسامحاً عین کہنا صحیح ہوسکتا ہے۔ اور در حقیقت عینیت کا حکم خود ان دونوں حیثیتوں میں ہے۔ پس اس بنا پر عالم اور حق کو عین کہہ دیا۔ اور اس میں قبل ظہور اور بعد ظہور کی دونوں حالتیں اصل میں متساوی ہیں۔ مگر چوں کہ قبل ظہور عالم فنا محض تھا۔ اس لیے اس کو حق میں مندمج کہہ دیا۔ اور بعدِ ظہور امر

بالعکس ہوگیا۔ اس لیے اس کے عکس کا حکم کردیا۔ پس یہ عینیت دو چیزوں کے اتحاد کے ہم معنی نہیں۔ بلکہ شئے واحد (ایک ہی شئے) کی وحدت کے معنی میں ہے۔

(تجدید تصوف وسلوک، ص ٣٢٦ - از
مولانا عبدالباری ندوی)

وحدۃ الوجود کی تصریح

حضرت تھانوی صاحب نے اپنی متفرق تصانیف میں وحدۃ الوجود کی مختلف انداز میں تشریح کی ہے۔ بحث اگرچہ عویق ترین ہے۔ لیکن آپ نے حسب وسعت اسے سہل بنانے کی کافی کوشش کی ہے۔ ھم ان کے ان علمی اقتباس کو یہاں نقل کر رہے ہیں : تاکہ مضامین کی تکرار سے قارئین کے فہم میں قدرے تقریب پیدا ہو سکے۔ آپ فرماتے ہیں :۔

" کل ممکنات تو موجودِ ظاہری ہیں اور حقیقت میں کوئی موجودِ حقیقی یعنی موصوف بکمالِ ہستی نہیں بجز ذاتِ حق کے۔ اسی مضمون کو ہمہ اوست سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ مطابق محاورات روزمرّہ کے یہ ایک جملہ ہے۔ جس طرح

کوئی حاکم کسی فریادخواہ سے کہے کہ تم نے پولیس میں رپٹ لکھوائی۔ تم نے وکیل سے مشورہ کیا۔ اور وہ عرض کرے کہ جناب پولیس اور وکیل سب آپ ہی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں ہوتا کہ حاکم اور پولیس اور وکیل سب ایک ہی ہیں۔ ان میں کچھ فرق نہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پولیس اور وکیل کوئی چیز قابل شمار نہیں۔ آپ ہی صاحب اختیار ہیں۔ اسی طرح یہاں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہمہ اوست کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہمہ اور اُو ایک ہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہمہ کی ہستی قابلِ اعتبار نہیں۔ صرف اُوکی ہستی قابلِ شمار ہے۔ اور باقی جتنے موجودات ہیں ہستی تو اُن کی بھی واقعی ہے مگر اُن کی ہستی، ہستیِ کامل کے سامنے محض ایک عارضی ہستی ہے۔ حقیقی یعنی کامل نہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر صفت میں دو مرتبے ہوتے ہیں۔ ایک کامل۔ ایک ناقص۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ کامل کے روبرو ناقص ہمیشہ کالعدم رہتا ہے۔

پس اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ گو ممکنات موجود ہیں۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو وجود دیا ہے۔ موجود کیوں نہ ہوتے۔ مگر وجودِ حق کے روبرو ان کا وجود نہایت

ناقص وضعیف اور حقیر ہے۔ اس لیے وجودِ ممکن کو وجودِ حق کے روبرو گو عدم نہ کہیں گے، مگر کالعدم تو ضرور کہیں گے۔ جب یہ کالعدم ہوا تو وجود معتدبہ ایک ہی رہ گیا۔ یہی معنی وحدۃ الوجود کے ہیں۔ کیوں کہ اس کا لفظی ترجمہ ہے "وجود کا ایک ہونا"۔ سو ایک ہونے کے معنی یہ ہیں۔ کہ گو دوسرا ہے سہی۔ مگر ایسا ہی ہے جیسا کہ نہیں ہے۔ اِس کو مبالغۃً وحدۃ الوجود کہا جاتا ہے۔ حضرتِ حق کو مثل زندہ کے سمجھو اور ممکن کو مثل مُردہ کے۔ کہ گو نعشِ مُردہ بھی کسی وجود کا درجہ رکھتی ہے۔ آخر جسم تو ہے مگر زندہ کے روبرو اس کی ہستی قابلِ اعتبار نہیں۔ کیوں کہ مردہ کی ہستی ناقص ہے۔ اور زندہ کی ہستی کامل۔ کامل کے سامنے ناقص بالکل مضمحل اور ناچیز محض ہے۔ اِس مسئلہ کو مرتبہ تحقیق علمی میں توحید کہتے ہیں جس کی تحصیل کوئی کمال نہیں۔ اور جب یہ سالک کا حال بن جائے تو اس مرتبہ میں فناء کہلاتا ہے۔ یہ البتہ مطلوب ومقصود ہے اور یہی حاصل وحدۃ الشہود کا ہے۔ جس کی دلالت اِس معنی پر بہت ہی ظاہر ہے۔ کیونکہ اس کا ترجمہ ہے ایک ہونا شہود کا۔ یعنی واقع میں تو ہستی متعدد ہے۔ مگر سالک کو ایک ہی کا

مشاہدہ ہوتا ہے۔ اور باقی سب کالعدم معلوم ہوتے ہیں۔ پس وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلافِ لفظی ہے۔ مگر چونکہ وحدۃ الوجود کے معنی عوام میں غلط مشہور ہوگئے ہیں، اس لیے بعض محققین نے اس کا عنوان بدل دیا ہے جو بہ نسبت عنوانِ متروک کے اس معنی میں زیادہ ظاہر ہے۔ کیونکہ لفظ وحدۃ الوجود کی دلالت معنی مذکور پر مجازی ہے۔ اور وحدۃ الشہود کی دلالت اس معنی پر حقیقی ہے۔ دوسرے مقام میں فرماتے ہیں:-

ظاہر ہے کہ تمام کمالات حقیقۃً اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں۔ اور مخلوقات کے لیے کمالات عارضی طور پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عطا و حفاظت کے سبب ان میں موجود ہیں۔ ایسے وجود کو اصطلاح میں وجودِ ظلی کہتے ہیں۔ اور ظل کے معنی سایہ کے ہیں۔ سو سایہ سے یہ نہ سمجھ جائیں کہ اللہ تعالیٰ کوئی جسم ہے۔ یہ عالم اس کا سایہ ہے بلکہ سایہ میں معنی وہ ہیں جیسے کہا کرتے ہیں ہم آپ کے زیرِ سایہ رہتے ہیں۔ یعنی آپ کی حمایت اور پناہ میں۔ اور ہمارا امن و عافیت آپ کی توجہِ عالیہ کی بدولت ہے۔ اسی طرح چونکہ ہمارا وجود بدولتِ عنایت خداوندی ہے اس لیے اس کو وجودِ ظلی کہتے ہیں۔ پس یہ بات یقیناً ثابت ہوئی کہ ممکنات کا وجود حقیقی اور اصلی نہیں ہے۔ عارضی اور ظلی ہے۔ اب وجودِ ظلی کا اگر اعتبار نہ کیا جائے تو صرف وجودِ حقیقی کا ثبوت ہوگا۔ اور وجود کو واحد کہا

جائیگا۔ یہ وحدۃ الوجود ہے۔ اور اگر اس کا بھی اعتبار کیجئے کہ آخر کچھ تو ہے بالکل معدوم تو ہے ہی نہیں۔ گو غلبۂ نورِ حقیقی سے کسی مقام پر سالک کو وہ نظر نہ آئے یہ وحدۃ الشہود ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے کہ نورِ ماہتاب نورِ آفتاب سے حاصل ہے۔ اگر اس نورِ ظلی کا اعتبار نہ کیجئے تو صرف آفتاب کو منور اور ماہتاب کو تاریک کہا جائے گا۔ یہ مثال وحدۃ الوجود کی ہے۔ اور اگر اس کے نور کا بھی اعتبار کیجئے کہ آخر اس کے ساتھ کچھ تو آثار نافعہ ہیں گو وقتِ ظہور نورِ آفتاب کے وہ بالکل مسلوب النور ہو جائے۔ یہ مثال وحدۃ الشہود کی ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں یہ اختلاف لفظی ہے مآلِ کار دونوں کا ایک ہی ہے۔ اور چوں کہ اصل و ظل میں نہایت قوی تعلق ہوتا ہے اس کو اصطلاحِ صوفیہ میں عینیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عینیت کے یہ معنی کہ دونوں ایک ہو گئے یہ تو صریح کفر ہے۔ چنانچہ وہی صوفیہ محققین اسی عینیت کے ساتھ غیریت کے بھی قائل ہیں۔ پس یہ عینیت اصطلاحی ہے نہ کہ لغوی۔ مسئلے کی تحقیق تو اسی قدر ہے۔ اس سے زیادہ اگر کسی کے کلام میں منثور یا منظوم پایا جائے تو وہ کلام حالتِ سکر کا ہے۔ وہ نہ قابلِ ملامت ہے اور نہ نقل و تقلید کے لائق۔

(اشرف الطریقہ ص ۳۶۸)

حضرت تھانوی صاحب ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"شیخ اکبر ابنِ عربی یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیقِ عالم موجودِ حقیقی صرف ذاتِ حق تھی۔ جس میں دو مرتبے تھے۔ ایک ذات مع اپنے اسماء صفات۔ دوسرے ان اسماء و صفات میں سے علم کا ایک مرتبہ۔ یعنی تمام کائناتِ وجوبیہ وامکانیہ کا علمِ تفصیلی جس کو اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔ اور ہر چند کہ یہ اعیانِ ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علمِ الٰہی کا۔ ان ہی اسماء وصفات میں داخل ہے۔ مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں۔ ایک اُس کی صفتِ علم ہونے کی جس کے ساتھ ذاتِ حق متصف ہے۔ جو منشاء ہے صدقِ قضیہ ہُوعالمٌ کا، اور دوسری حیثیت اس کی معلوم سے یعنی متعلق علم ہونے کی۔ پہلی حیثیت سے اِس ذات کو موجودِ عینی یعنی موجودِ خارجی کہتے ہیں۔ اور دوسری حیثیت سے اُس کو موجودِ علمی کہتے ہیں۔ غرض اِس طرح سے قبل تخلیقِ عالم موجودِ حقیقی صرف ایک ذات تھی۔ جس میں دو اعتبار کی وجہ سے دو مرتبے تھے۔ ایک موجودِ عینی یعنی ذات مع اسماء وصفات کہ موجودِ خارجی بھی اُسی میں منحصر ہے اور اُس کو ظاہرِ وجود سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ وجود

سے تو اس لیے کہ اِن صوفیار کے نزدیک وجود عین ذات ہے۔ اور ظاہر اس لیے کہ بمقابلہ مرتبہ آئندہ کے کہ اُس کے وجودِ علمی کی بنا پر کہ اُس میں ایک گونہ بطون ہے۔ چنانچہ اس پر بوجہ بطون کے وجودِ علمی پر وجودِ خارجی اصطلاحی کا حکم نہیں کیا جاتا۔ پس ایک مرتبہ تو اُس وجودِ حقیقی کا تھا۔ اور دوسرا مرتبہ موجودِ علمی یعنی اعیانِ ثابتہ کا۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادے سے اس موجودِ علمی یعنی اعیانِ ثابتہ کو اپنے ظاہر وجود پر باختلاف مراتب بطور تجلّی یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہیں متجلّی اور منعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیانِ ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہوگئے کہ نہ ان عکوس کو وجودِ خارجی حاصل ہوگیا اور اس طرح نہ ظاہر وجود میں انہوں نے حلول کیا۔ بلکہ محض ایک طرح کا وجودِ تخیّلی اور عکسی حاصل ہوگیا۔ مگر سرسری نظر میں وہ وجودِ خارجی سمجھا جانے لگا۔ پس ابنِ عربی کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجودِ ظاہر کے ساتھ ہے۔ جیسا آئینہ کی مثال میں قرصِ آفتاب کا اِتصاف وجود کے ساتھ۔ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجودِ خارجی نہیں ہوتی۔ شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اُس کے محاذی ہوتا ہے

اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہٖ ہے نہ بمثالہٖ ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عکس مرئی فی المرآۃ فی نفسہٖ وہم و خیالِ محض ہے۔ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور حقیقت وہی جسمِ محاذی ہے۔ اسی طرح ابن عربی کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیانِ ثابتہ کو متجلی فرمانے سے اس میں جو عکوس و نقوش محسوس ہونے لگے اُن کا فی نفسہٖ کوئی مستقل وجود نہیں۔ بلکہ خیالات محضہ ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے۔ اور حقیقت ان کی وہی اعیانِ ثابتہ ہیں۔ یہ تحقیق ہے ابن عربی کے اس قول کی کہ عالم بتمامہ عبارت ہے اسماء و صفات سے جنہوں نے مرتبۂ علم میں تمائز پیدا کر لیا ہے۔ اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کر لیا ہے۔ اور ابن عربی کے اِس قول کی کہ اعیانِ ثابتہ نے وجودِ خارجی کی بُو بھی نہیں پائی، اور اُن کے اس قول کی کہ اس ظہور میں عالم کو ظاہر وجود سے نہ اتحاد کا تعلق ہے اور نہ حلول کا۔ پس وہ حضرات صرف وحدت کے قائل ہیں کہ بجز ذاتِ واحد کے کسی کو وجودِ مستقل حاصل نہیں۔ بلکہ محض خیالی وجود ہے۔ یہ حضرات اتحاد کے بھی قائل نہیں کہ عالم کو موجود سمجھا جائے۔ پھر ذاتِ حق کے ساتھ وجود میں متحد ہو۔ اس سے حلول کی بھی نفی ہو گئی۔ کیونکہ

حلول میں حال اور محل دونوں موجود ہوتے ہیں۔ پھر اُن میں ایک نوع کا اتحاد ہو جاتا ہے۔ یہ ہے حقیقت وجودیہ کے مذہب کی۔ اور اِسی کو وہ دو عبارتوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ کبھی تو اس طرح سے کہ عالَم بالکل معدُوم ہے جیسے صورتِ متخیّلہ فی المِرآۃ کو معدومِ محض یعنی باعتبار وجودِ مستقل کے کہنا بھی صحیح ہے۔ اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورتِ مذکور کو عین جسم محاذی بایں معنی کہ شعاعِ بصری نے اس کا ادراک کیا ہے کہنا بھی صحیح ہے۔ اب اِس تحقیقِ مذہب پر اُس کی حقیقت کے درجے میں تو کوئی اشکال نہیں رہا۔ البتہ بعض استبعادات برنگِ شبہات باقی رہ گئے ان کو مع جواب عرض کرتا ہوں :۔

شُبہ اوّل

سوال :۔ اعیانِ ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلّی فرمانے کا کیا حکم ہے ؟۔

جواب :۔ خود بعض عقلیات میں عقلاء دلیل کی ضرورت سے ایک حکم کے تو قائل ہوتے ہیں۔ لیکن تحقیقِ حقیقت کے وقت اُس کے ادراک سے عذر کر دیتے ہیں۔ میبذی حکماء کا ایک قول نقل کرتے ہیں :۔ وتلك النسبۃ علیٰ وجوہ مختلفۃ وانحاء شتی یتعذر الاطلاع علیٰ ماھیاتھا۔ اور کشف کی صورت میں تو اُس کے کہنے کا زیادہ حق ہے۔

کیوں کہ وہ عقل سے اور بھی ابعد ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ فلاسفہ باوجود اتنے طویل وعریض دعویٰ تحقیق کے ایسے مسائل میں صاف کہہ دیتے ہیں وھذا طور وراء طور العقل لا یدرکہ الا اصحاب القوۃ القدسیۃ۔ لیکن تاہم تقلیلِ استبعاد کے لیے کچھ عرض کرتا ہوں۔ کہ تجلّی کے معنی ظہور کے ہیں۔ پس اعیانِ ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلّی فرمانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اس پر ان کو ظاہر فرما دیا۔ رہا یہ کہ اعیانِ ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علمِ تفصیلی کا۔ پہلے بھی ظاہر وجود پر یعنی ذاتِ حق پر بالکل ظاہر تھے۔ چنانچہ کوئی علم بھی حق تعالیٰ پر مخفی نہیں ہے پھر ظاہر کا اظہار کرنا چہ معنی؟۔ سو اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ مطلق ظہور مراد نہیں۔ بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیانِ علمیہ وجودِ تخیلی کے ساتھ موصوف ہو جائیں۔ چوں کہ اہلِ حق کے نزدیک حق تعالیٰ علتِ موجبہ نہیں بلکہ فاعلِ مختار ہے، اس لیے اس خاص ظہور کا جس کا اثر وجودِ تخیلی ہو اُس کا ابھی تک ارادہ نہ فرمایا تھا۔ یعنی ارادہ بہ ظہورِ خاص نہیں ہوا تھا۔ جب اس کا ارادہ فرمایا تو وہ خاص ظہور بھی ہو گیا۔ اور اُس کے علم میں کوئی تغیر بھی نہیں ہوا۔ لیکن خود اس ظہور میں تغیر اضافی ہوا۔ یعنی اول اس کے متعلق یہ علم تھا کہ لم یقع اب یہ علم ہوا کہ قد وقع لان العلم لا یخالف المعلومات۔ سو یہ

تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں۔ مفسرین نے لیعلم اللہ کی تفسیر میں اس کو علم ظہور سے تعبیر فرمایا ہے۔ اِس ظہور کو جامی نے اس طرح ذکر کیا ہے :-

بود اعیانِ جہاں بے چند و چوں
ز امتیازِ علمی و عینی مصوں
ناگہاں در جنبش آمد بحرِ جود
جملہ را در خود زخود باخود نمود
(لوائح جامی)

شبۂ ثانیہ جب تمام عالم کا وجود محض خیالی ہے تو خیال کے مرتفع ہو جانے سے اُسے معدوم ہو جانا چاہیے اور اس طرح وجودِ خیالی پر احکامِ تکلیفیہ کیسے اور اُن پر عذاب و ثواب چہ معنی ؟۔

جواب :- خیال کے درجات میں تفاوت ہے۔ یہ بھی فاعلِ مختار کے اختیار میں ہے خود اُس نے ایک خیال تو ایسا پیدا کیا کہ رفعِ خیال سے اُس کا وجود مرتفع ہو جاتا ہے۔ اور ایک خیال ایسا پیدا کیا کہ رفعِ خیال سے بھی مرتفع نہ ہو۔ پس عالَم کا وجودِ خیالی اُس دوسری قسم کا پیدا فرمایا۔ اس لیے احکام و جزا و سزا میں کوئی اشکال نہیں۔

شبہ ثالثہ جب عالم کی حقیقت اعیانِ ثابتہ ہے اور وہ مراتبِ وجوبیہ سے ایک مرتبہ ہے جیساکہ اوپر ذکر ہوا وہ بھی اسماء و صفات میں داخل ہے۔ اور مراتبِ وجوبیہ تمام نقائص سے منزّہ ہے تو عالم جو کہ عکس اور ظہور ہے۔ اس مرتبے میں شر و نقص کہاں سے آیا؟۔

الجواب :۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز میں کوئی شر اور نقص ذاتی نہیں۔ فالوجود خیرٌ کُلُّہٗ۔ جس میں کوئی شر و نقص ہے تو وہ نسبی و اضافی ہے۔ سانپ کا زہر انسان کے لیے شر ہے مگر خود سانپ کے لیے قوّامِ حیات ہے۔

شبہ رابع اعیانِ ثابتہ کی حقیقت تفصیلی علم ہے۔ پس اُس کی تجلّی سے عالم میں صرف علم کا ظہور ہونا چاہیے دوسرے کمالات کا ظہور کیسے ہوا؟

الجواب :۔ چوں کہ اعیانِ ثابتہ تمام معلومات پر مشتمل ہے۔ اُن میں دوسرے کمالاتِ واجبہ بھی ہیں۔

شبہ خامسہ ابنِ عربی کا مذہب مشہور ہے کہ اسماء و صفات باہم بھی اور ذات کے ساتھ عینیت رکھتے ہیں۔ اور متجلّی علیہ میں تغائر ضروری

ضروری ہے۔ پھر یہ تجلّی کیسے ہوئی ؟۔

جواب :۔ اوّل تو شیخ اکبر سے اِس مسئلہ کی نقل محلِ کلام ہے۔ اور اگر ہو بھی تو اُن کا ایسی عینیت کا قائل ہونا بھی ثابت نہیں جیسی عینیت کے فلاسفہ قائل ہیں۔ اور صوفیاء اتحاد بالذات و تغائر فی الصفات بالاعتبار کے قائل ہیں۔ اور تغائر تجلّی احدہما علی الآخر کے لیے کافی ہیں۔ یہ ہے حاصل مذہبِ ابن عربی کا۔ جس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ من جملہ مسائلِ علمیہ کے یہ بھی ایک علمی مسئلہ ہے۔ گو مستند اس کا کشف ہو۔ لیکن ممکن ہے کہ کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشفِ اضطراری یا اُس کے استحضارِ اختیاری سے کسی کیفیت کا یا کسی حال کا ایسا غلبہ ہو جائے کہ اس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جاوے کہ وہ عنوان اس مسئلہ کے تمام جوانب کے لیے کافی نہ ہو۔ اور اس ناتمام عبارت کے سبب سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے۔ پس اس مسئلہ میں جو موہم عبارات بعض اقوال میں پائی جاتی ہیں، اصل منشاء اُن کا یہ ہے) سو حسنِ ظن کا مقتضا یہ ہے کہ اگر فن میں مہارت ہو تو اس کو حقیقت کی طرف راجع کر لے۔ ورنہ سکوت اختیار کرے۔ صرف مسائلِ تصوف ہی کی کیا تخصیص ہے۔ واقعاتِ یومیہ میں بھی

کسی عارض کی وجہ سے کبھی ایسا غلبہ ہوجاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہوجانے سے دوسری جانب سے ذہول ہوجاتا ہے۔ اکثر فرح یا غضب کے غلبہ میں اکثر ایسا ہوجاتا ہے۔ کبھی ذہن قابو میں نہیں رہتا۔ کبھی زبان قابو میں نہیں رہتی۔ اسی طرح اگر حالِ باطنی کے مغلوب کو تکلم کے وقت خصوص جب کہ وہ بھی کشفاً اضطراراً ہو عبارت کے تمام جوانب کا احاطہ نہ رہے تو کیا مستبعد ہے کہ اُس کو معذور سمجھا جائے۔ رہا یہ کہ بعدِ افاقہ اس کی اصلاح کر دینی چاہیے تھی تاکہ گمراہی نہ پھیلتی۔ جواب یہ ہے کہ اس پر مطلع صرف خواص ہوتے تھے۔ اور وہ اس حقیقت کو سمجھتے تھے۔ اِس بارے میں کتابیں بھی خواص ہی کے لیے لکھی جاتی تھیں۔ تاکہ وہ اپنے واردات کو اُن پر منطبق کر کے ان کی صحت و فسادکا اندازہ کر سکیں۔ اُن ہی بزرگوں کو ان مطالع کی جو کہ ہر خفی و ظاہر مضامین کو ظاہر کرنے لگ گئے، انہیں کیا خبر تھی۔ پھر اس پر بھی انہوں نے غیر اہل کے لیے یہ فتویٰ دیا یحرم النظر فی کتبنا۔ اس سے زیادہ اور کیا کرتے۔

اب میں وجودیہ اور شہودیہ کا فرق ملخص عرض کرتا ہوں :-

وہ فرق یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسماء وصفات ہیں۔ جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے۔ اور اُس سے عالم کا وجودِ خیالی پیدا ہوا۔ جس کی تعبیر کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ معدوم محض ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ احکام کا مورد بھی ہے۔ اور کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ عین حق ہے اور دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے۔ اور شہودیّہ کے نزدیک اس عالم کی حقیقت عدمات ہیں۔ جن پر اسماء وصفات نے تجلّی فرمائی جس سے وجودِ ظلّی اور عکسی پیدا ہوا اِس سے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہیں اور نہ عین حق بلکہ ظلّی۔ باقی عالم سے نفی وجود میں دونوں شریک ہیں۔ اس لیے اہلِ ظاہر کی ملامت کے وہ دونوں ہدف نظر آتے ہیں۔ اور یہ ملامت ابنِ عربی پر اس لیے زیادہ ہے کہ اہلِ ظاہر اُن کے کلام کو غلط سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ اکبر کا قول ضلالِ محض ہوتا تو حضرت مجدّد صاحب بجائے اس کی تقریر کے اس کا ابطال اور شیخ کی تضلیل بلکہ تکفیر کرتے۔ حالاں کہ باوجود تغلیط کے ان کو صریحاً مقبولانِ الٰہی میں شمار کرتے تھے۔ (کمافی مکتوبات مجدد)۔

وَصِیَّۃُ الکُبریٰ

میں اب آخر میں ضروری وصیت کرتا ہوں وہ یہ کہ اوّل تو تمام مسائلِ کلامیہ میں عموماً اور اُن میں سے بعض مباحث میں جن کا تعلق ذات وصفات سے ہے خصوصاً، بدون قطعی عقلی یا نقلی دلیل کے محض ظنیات کی بنا پر کہ کشف جو سب میں انزل ہے کوئی حکم کرنا خصوصاً حکم جازم کرنا بلکہ بلاضرورت اس میں سے کچھ گفتگو کرنا سخت عمل خطر اور خلاف مسلکِ سلفِ صالحین ہے۔ اور جن بزرگوں نے اس میں کچھ کلام کیا ہے تو ان میں اکثر کی غرض اصلاح غلاۃِ وجودیہ اس میں کلام فرمایا۔ گو بعض حضرات نے اِس کو مقصود بنا لیا تھا، جو کہ خلافِ احتیاط ہے۔ اسلم ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں۔ اور سلف کے مسلک پر، ان کے ارشاد پر کہ ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ پر عمل رکھیں۔ اور اگر کوئی زائد علی النص کسی دلیل ظنی سے کہ کشف بھی اِس میں داخل ہے، منکشف ہو۔ اور کسی دلیل عقلی قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اس میں بھی خوض نہ کریں۔ دونوں جانب کو محتمل تاویل سمجھتے رہیں۔ چوں کہ مسئلہ وحدۃ الوجود بھی

اُن ہی مسائل میں داخل ہے جن کا تعلق ذات وصفات سے ہے۔ کیوں کہ حاصل اس کا ارتباط الحادث والقدیم ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ بھی یہی معاملہ رکھیں اور اجمالاً یہ اعتقاد تو جزم کے ساتھ رکھیں کہ عالَم پہلے ناپید تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے علم وقدرت وارادہ سے پیدا فرمایا۔ باقی رہا یہ کہ کس طرح پیدا فرمایا اِس میں خوض نہ کریں۔ اور نہ کلام کریں۔ جیسے مسئلہ قدر میں احادیث میں بھی تعلیم منصوص ہے کہ اجمال کے درجہ میں اس کے اعتقاد کو فرض اور شرطِ ایمان فرمایا اور تفصیل کے درجہ میں خوض اور کلام کو منع فرمایا۔

ضمیمہ ظہور العدم

یہ تو معلوم ہو چکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود مسائلِ کشفیہ سے ہیں کسی نص قرآنی کے مدلول نہیں پس غنیمت یہی ہے کہ وہ کسی نص سے متصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص اُن کی نافی نہ ہو۔ باقی اس کی کوشش کرنا کہ نص کو اُن کا مثبت بنایا جائے اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر نص اس کی محتمل ہو تو درجہ احتمال تک رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف

ضرور ہے۔ اور اس کو درجہ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے۔ اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزماً صریح طور پر تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل کے نہ ہو محض بطور علم اعتبار کے ہو تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ وہ حکم اگر کسی نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے۔ اور اگر وہ کسی نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے چوں کہ ان مسائل کے متعلق نصوص میں بعض حضرات نے تکلف کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا۔ اس لیے نمونہ کے طور پر اس باب میں چند تنبیہات پیش کرتا ہوں :۔

تنبیہ اوّل آیت ربنا ما خلقت ھٰذا باطلا کے ساتھ حدیث الا کل شیء ما خلا اللہ الباطل کو منضم کر کے بعض نے کہا کہ آیت اِس قضیہ کی قوت میں ہے۔ المخلوق لیس بباطل اور حدیث اِس قضیہ کی قوت میں ہے کل غیر اللہ باطل۔ ان دونوں مقدموں کا مجموعہ شکلِ ثانی ہے بعد حذف حد اوسط کے نتیجہ یہ نکلا المخلوق لیس غیر اللہ۔ جب غیر نہ ہوا تو عین ہوا اور یہی وحدۃ الوجود ہے۔ اور اس کا صریح تحریف ہونا ظاہر ہے۔ کیوں کہ یقیناً آیت میں باطل کی تفسیر عبث ہے۔

پس حد اوسط مکرر بھی نہیں لہذا اس سے استدلال کرنا محض باطل ہے۔

تنبیہ ثانی آیت اللہ نور السموات والارض میں بعض کا قول ہے کہ نور کی حقیقت ہے ظاہر بنفسہٖ و مظہر لغیرہٖ اور یہ اصل شان وجود کی ہے پس نور کا مصداق وجود ہے۔ تو نور السموات والارض کے معنی وجود السموات والارض کے ہوئے تو معلوم ہوا کہ ممکنات کا کوئی وجود جداگانہ نہیں۔ ان کا وجود خود ذاتِ واجب ہے۔ اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف ہے۔ اسی واسطے صاحب روح المعانی نے اس کو نقل کر کے کہا ہے وھذا منزع صوفی وانت تعلم انہ مما لا یھتدی الیہ بنور الاستدلال بل ھو طور وراء طور العقل لا یھتدی الیہ الا بنور اللہ عزوجل۔ اھ۔ آیت کی بے تکلف تفسیر یہ ہے کہ اللہ نور (ھدایت) دینے والا ہے آسمانوں میں رہنے والوں کا اور زمین میں رہنے والوں کا (یعنی زمین و آسمان اور مراد اس سے کل عالم ہے) جس کو فطری اور تشریعی ہدایت ہوتی ہے، ان سب کو اللہ ہی نے ھدایت دی ہے۔ فھذا الحمل کزید عدل ای ذو عدل ای ہو ذو نور بمعنی منور ہادی یا معدوم سے وجود دینے والا۔

تنبیہ ثالث آیت کلّ شیٔ ھالکٌ الّا وجھہ میں بعض نے کہا ہے کہ ہالک بمعنی معدوم کے لیے معلوم ہوا کہ سب ممکنات اِس وقت بھی معدوم ہیں۔ اور یہی وحدۃ الوجود ہے۔ یہ تکلف اور سخت غلو ہے۔ کیوں کہ یہاں ہالک اسمِ فاعل بمعنی مستقبل ہے۔ یعنی سب عالم آخر میں فنا ہو جائیں گے۔ اِس کا مفہوم بمعنی حال نہیں کہ اِس وقت معدوم ہیں۔ جیسا کہ ایک دوسرے مسئلہ پر اسی آیت سے بعض کا استدلال بھی تحریف ہے۔ وہ مسئلہ تجددِ امثال ہے۔ اُس میں بعض نے یہ تاویل کی ہے۔ کہ ہر موجود دوسری آن میں معدوم رہتا ہے۔ روح المعانی میں اس کو نقل کر کے کہا ہے ولایخفیٰ بطلانہ۔

تنبیہ رابع آیت اَجعل الاٰلھۃ الٰھًا واحدًا سے بعض اہلِ غلو نے وحدۃ الوجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ سب آلہہ کو اِلٰہِ واحد قرار دینے پر کفار نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ حضورؐ نے اس وحدت کا دعویٰ فرمایا ہوگا۔ لیکن یہ استدلال اس لیے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے آلہہ کی نفی فرمائی اور اِلٰہِ واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ ان سب آلہہ کے اتحاد کا دعویٰ کیا ہو۔ نعوذ

باللہ) فمن ادعیٰ فعلیہ البیان۔ پس یہ جعل ایسا ہے جیسا حدیث میں آیا ہے من جعل الھموم ھما واحدًا ھم الاٰخرۃ۔ اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں کہ ہموم اور ھمِّ آخرت کو متحد کر دیا جائے۔ بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہموم دنیا کی نفی کر دی اور ہمِّ آخرت کو ثابت و باقی رکھا۔ خوب سمجھ لو۔

تنبیہ خامس بعض مغلوبین نے لا الٰہ الا اللہ کی اسی تفسیر میں ایک رسالہ کلمۃ الحق جس کا جواب بعض علماء نے دعوۃ الحق کافی شافی لکھ دیا جو شائع بھی ہوگیا یہ سب وحدۃ الوجود کے نقول تھے۔ آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہیں۔ اخیر میں نظریہ شہودیہ کے اثبات میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:۔

تنبیہ سادس آیت الم تر الیٰ ربک کیف مد الظل میں بعض نے کہا کہ نورِ حقیقی کا ماسوا کہ واقع میں ظلمت ہے، ظل ہے۔ اور صانع عالم جو کہ معطی نور وجود ہے شمس کے مشابہ ہے۔ اگر مشیتِ الٰہی ہوتی تو اس کو کتم عدم میں ساکن رکھتا۔ مگر شمس کو اس کی دلیل یعنی شاہد بنایا گیا۔ جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربک انہ علیٰ کل شیءٍ شہید۔ پھر بتدریج اس کو

منقبض کرلیا۔ جیسے ارشاد ہے کل شیٔ ھالك الا وجھہ تو اس آیت میں ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا ہے اور یہ وحدۃ الشہود ہے۔ اور اس کا تکلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہراً تو ظل سے مراد اس کے حقیقی معنی ہیں اور آیت میں دھوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہے۔ دوسرے اگر آیت میں استعارہ بھی مان لیا جائے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنی اصطلاحی نہیں پھر آیت کا اس سے بھلا کیا تعلق۔

ایک شبہ کا ازالہ

باقی رہا یہ کہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ کتبِ عقائد میں مذکور کیوں نہیں۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف ان مسائل کو لیا ہے جو اوّل تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اس میں کلام ظاہر ہوا ہو۔ گو بعض مسائل غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر میں آگئے۔ جیسے جزوِ لایتجزیٰ کا مسئلہ کہ تبعاً لمسئلۃ حدوث العالم مذکور ہوگیا۔ لیکن التزام قطعیات ہی کا کیا گیا لیکن وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے مسئلے نہ تو قطعی ہیں اور نہ تدوینِ عقائد و کلام کے زمانے میں ان کا اس طرح ظہور ہوا تھا۔ تمام

اہلِ حق جمیع اہلِ مِلل سماویہ جو عالَم کو حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں۔ اِس پر متفق ہیں۔ کہ عالَم اوّل معدوم محض تھا۔ حق تعالےٰ کی تخلیق سے موجود ہوا۔ اس کے بعد کلام اِس میں ہے کہ وجود کے ساتھ متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے اس کیفیت میں چار قول ہیں۔ ایک[۱] علماء ظاہر کا۔ دوسرا[۲] بعض حکماء اسلام کا۔ تیسرا[۳] قائلین بوحدۃ الوجود کا، جن کے مشہور رئیس ابن عربی ہیں۔ گو اجمالاً اس دعویٰ کا اُن سے پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے۔ جیسے أنا الحق و ما أعظم شانی کہنے کا واقعہ مشہور ہے۔ لیکن وہ ظہور اجمال بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا۔ اِس کی تفصیل سب سے پہلے شیخ ابن عربی سے ظاہر ہوئی ہے۔ چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا، جن کے امام حضرت مجدّد صاحب ہیں۔ مجدّد صاحب سے پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر امت کا۔ یعنی علماء ظاہر کا۔ ایک تیسرا مذہب وحدۃ الوجود والوں کا۔ مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اس نے کفر و زندقہ کی صورت اختیار کر لی تھی اور وجودیہ حضرات اِن علماء کو کشف سے خالی سمجھ کر اِس سے انہیں ناواقف سمجھتے تھے اس لیے وہ ان کے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحب کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور ان کو ایک خاص کیفیت اس مسئلہ کی مکشوف ہوئی جس کو انہوں نے ظاہر فرمایا۔ اور ان کے صاحبِ کشف ہونے کی وجہ سے اُن سے اتنی مزاحمت نہیں کی گئی۔ اور اس طرح زندقہ کی قدرے اصلاح ہو گئی۔ گو علماء ظاہر حضرت مجدد صاحب کی بھی موافقت سے اس لیے معذور رہیں۔ کہ ان کے قول میں بھی بہ نسبت اپنے مذہب استبعاد پائے جاتے ہیں۔

(اشرف علی تھانوی ۱۳۴۷ھ)

(بوادر النوادر۔ ص ۶۴۶)

توحیدِ وُجُودیہ کی تفہیم

حضرت تھانوی صاحب مثنوی رومی کے دو اشعار کی شرح کرتے ہوئے توحیدِ وجودیہ کی تفہیم اس طرح بیان کرتے ہیں:۔

مولانا روم فرماتے ہیں:۔

چوں کہ بے رنگی اسیر رنگ شد
موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد

چوں بہ بے رنگی رسی کاں داشتی
موسیٰ و فرعون دارند آشتی

یہ ظاہر ہے کہ موجوداتِ عالم مطلق وجود میں باہم مشترک ہیں اور انواع وجود میں جن کو ظہورات کہتے ہیں باہم مختلف و متغائر ہیں۔ یعنی ہر موجود میں وجود کا ظہور جداگانہ آثار کے ساتھ ہے۔ مثلاً پانی میں وہی وجود اس طرح ظاہر ہوا کہ آگ کا بجھا دینا اس کے آثار سے ہے۔ اور اہل کشف کو محقق ہو گیا کہ یہ وجود جو تمام موجودات میں مشترک نظر آتا ہے، ماہیت واحدہ ہے۔ یعنی ہر موجود کا حصۂ وجود دوسرے موجود کے حصے سے وجود ماہیت میں مختلف نہیں۔ صرف آثار و عوارض کی وجہ سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

باقی وجود مشترک تمام موجودات میں حال یعنی حق تعالیٰ کی وجود بخشی کا ظل یا فیضان ہے۔ بالفاظ دیگر حق تعالیٰ اس فیضان سے سب کے ساتھ یکساں ہے۔ حاصل اس کا وہی ہے کہ جب مختلف موجودات یا ممکنات سے نظر مرتفع ہو گی تو صرف وجود واجب ہی نظر میں رہ جائے گا۔

تو اب سمجھنا چاہیے کہ مذکورہ بالا دو اشعار میں حضرت موسیٰ

علیہ السلام کا طریق حق پر ہونا اور فرعون کا ناحق پر ہونا بیان کیا گیا ہے پھر بطور انتقال الی التوحید خود مسئلہ توحید کی تحقیق فرماتے ہیں کہ جب وجودِ مطلق نے تقیّد وتعیّن اختیار کیا تو ایک ہادی کو دوسرے ہادی سے اختلاف وتمایُز پیدا ہو گیا۔ جیساکہ انبیاء علیہم السلام فروع شرائع میں مختلف ہوتے ہیں گو وہ اختلاف محمود ہے۔ اسی طرح جب تم مختلف ومقیّد موجودات سے اپنی نظر اٹھاکر اُس وجود مطلق پر پہنچ جاؤ گے تو وہاں ہادی ومضل بھی باہم نفسِ وجود میں مشترک ومتحد نظر آئیں گے۔

اِس سے مقصود توحید کی ترغیب ہے کہ حوادث کے اختلاف پر نظر محدود مت کرلو تاکہ کائنات میں اصلی علت ذات وصفات وافعالِ حق کا مشاہدہ ہو۔

(التکشف ص ۴۴ ج ۳)

صُوفیہ کے مُبہم اقوال کو علماء سامنے پیش کریں

حضرت تھانوی صاحب فرماتے ہیں:۔

صوفیاء کی تعلیمات کے مخاطب غالباً خاص خاص افراد

خلوت میں تقریر سے اور احیاناً محدود جماعت جلوات میں تحریر سے ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ عنوانات اور تعبیراتِ واضحہ غیر موہمہ کا اہتمام نہیں فرماتے۔ صرف اُس فردِ خاص یا جماعتِ خاصّہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہیں۔ اور وہ جماعتِ خاصہ چوں کہ متکلم سے خاص مناسبت رکھتے ہیں۔ اور نیز ان کی خاص اصطلاحات سے واقف ہوتے ہیں۔ اس لیے اُن کے لیے شیوخ کی ناتمام عبارات اور مجمل اشارات کافی ہوجاتے ہیں۔ اِن وجوہ سے ان کے کلام میں ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسامح و توسّع ہوتا ہے۔ لہذا ان وجوہ سے اُن کا مسلک اِس باب میں ترتیب کے ساتھ نہ مدوّن ہوتا ہے اور نہ منضبط اور نہ واضح ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے حالات اُن کے مقتضی ہیں حُسنِ ظن کے۔ اس لیے اُن کے مجمل یا مُبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے۔ گو اصطلاحات ان کی جداگانہ ہیں۔ مثلاً ایسے مواقع لفظ تجلّی ان کے کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ بھی ایک تاویل کے ساتھ ہو۔ اور ممکن ہے کہ حقیقت بلا کیف کی ایک تعبیر ہو۔ خصوصاً متقدمین کے مسلک کی طرف راجع کرنا راجح ہے۔ کیوں کہ صوفیاء کا مذہب ہی اخذ بالاحوط ہے۔ (بوادر النوادر ص ۶۱۸)

صوفیہ کے کشف میں تلبیس و التباس

حضرت تھانوی فرماتے ہیں :۔

صوفیہ کے کشفی نظریات میں ایک تو احتمال غلطی کا ہوتا ہے ۔ اور غلطی بھی نہ ہو تو تلبیس کا احتمال ہوتا ہے جس کو محققین اہل کشف خوب جانتے ہیں ۔ اور اشد تلبیس اس میں یہ ہوتی ہے کہ حقائق صورِ مثالیہ میں متشکل ہو کر مشاہدے میں آتے ہیں ۔ صاحبِ کشف اگر غیر محقق ہو تو اُن کو اصل حقائق سمجھ لیتا ہے ۔ بہر حال کوئی طریق بھی ان حقائق کے کشف کے لیے کافی نہیں ۔ اور ایسی ناکافی بنیاد پر کوئی حکم لگانا اتقولون مالا تعلمون کا مخاطب بننا ہے ۔

(بوادر النوادر ۔ ص ۶۲۹)

تصانیف علامہ محمد ابوالخیر شاہ اسدی علیہ الرحمۃ

مقامِ نبوت کی عجمی تعبیر
فلسفہ توحید کی عجمی تشکیل
وحدۃ الوجود کے بنیادی نقائص
باطنی رِفض اور وحدۃ الوجود
مقامِ نبوت اور اِبن عربی
اِبن عربی کے نظریات کا ضرر
بروزی نبوت
تکوینی نبوت کا عصرِ حاضر میں مفہوم
سحر نبوی
سیرۃ الحسنیٰ
حکمت کی باتیں
بالغ مسلمان پر کلمہ کی فرضیت
مسلمانوں کا رسمی اسلام
سوشلسٹ عُلماء کا کردار
کیمیونزم اور مذہب

اُصول القرآن
پہلا پارہ ترجمہ وحاشیہ
اُم الکتاب میں اللہ کا تعارف
فلسفہ الٰہیات کے عجمی تصورات
عصری دہریت کے دلائل کا جواب
تقدیر کا عقیدہ
قرآن میں نزولِ مسیح کا حتمی فیصلہ
اِسلام میں نزولِ مسیح کا تصور
نزول کے بعد حضرت عیسیٰ کا مقام رسالت
نزولِ مسیح کا معکوس عقیدہ
پرویزی مسلک میں خُدا کا تصور
میراث میں عدل
تفہیم الاِلٰہ (عربی شاعری)
جواہر المنتشرہ
اللہ کے نُور سے نُور کا ظہور

ابنِ عربی اور حضرت مجدد صاحب کی تعلیمات کا اثر

ایک مجلس میں حضرت شیخ اکبر اور حضرت مجدد الف ثانی کا ذکر آیا تو حضرت سید سلیمان ندوی نے کیسی گُر کی بات بتائی ارشاد فرمایا:۔

"شیخ محی الدین ابنِ عربی نے توحید کی تعلیم پر زور دیا اور اس کو فلسفیانہ انداز میں پیش کیا۔ اُن کی اصطلاحات کے ذریعے جو ضلالت پیدا ہوئی وہ توحید کی راہ سے آئی اور لوگ "انا الحق" کے مدعی بن گئے۔ اور حضرت مجددِ الفِ ثانی نے اتباعِ سنّت پر زور دیا، مگر ساتھ ہی نبوّت کی فلسفیانہ توضیح پیش فرمائی۔ اس کے ذریعے جو ضلالت پیش آئی، وہ نبوّت کی راہ سے تھی اور "انا النبی" و "انا المھدی" کہنے والے پیدا ہوئے۔"

(سیرۃِ سلیمانی کا عرفانی پہلو ص۶)