وحدت وجود، وحدت شہود اور ان میں تطبیق کا مسئلہ

ساجد علی*

مسلم فکر کی تاریخ میں شیخ محی الدین ابن عربی کو یہ شرف اولیت حاصل ہے کہ انہوں نے مسلم مابعد الطبیعیاتی فکر میں وحدت وجود کے نظریہ کو متعارف کرایا۔ یہ نظریہ جسے فلسفیانہ اصطلاح میں ربط الحادث بالقدیم کہا جاتا ہے فلسفیانہ وجودیات اور مذہبی فکر دونوں کے لیے بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس نظریہ کی تشریح و وضاحت میں ابن عربی کا منہاج عقلی نہیں بلکہ صوفیانہ ہے جس کا مدار کشف والہام پر ہے۔ ابن عربی سے پیشتر بایزید بسطامی اور حسین بن منصور حلاج نے خالق و مخلوق کے تعلق کے بارے میں بعض ایسے خیالات کا اظہار کیا تھا جو خالق و مخلوق کے اتحاد پر دلالت کرتے تھے۔ مثلاً بایزید بسطامی کا "سبحانی ما اعظم شانی" اور "مافی جبتی الا اللہ" اور حلاج کا "انا الحق"۔ مگر یہ کلمات ان کے جذب و سکر کا نتیجہ تھے اس لئے انہیں شطحیات میں شمار کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں حلاج لاہوت کے ناسوت میں حلول کا قائل تھا۔ حلول کا تصور دو حقیقتوں کے اثبات پر منتج ہوتا ہے۔ اسی بنا پر وحدت الوجودی صوفیہ حلول و اتحاد کی تردید کرتے ہیں کہ یہ دوئی کے اثبات پر دلالت کرتے ہیں جبکہ وحدت وجود کا مقصود دوئی کا مکمل انکار ہے۔

محمود شبستری کا مشہور شعر ہے :

حلول و اتحاد این جا محال است۔   کہ در وحدت دوئی عین ضلال است۔

ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کے مطابق حقیقت وجودی اپنی ذات اور جوہر میں واحد ہے مگر اس وحدت کے باوصف یہی حقیقت اسماء و صفات میں متکثر ہے۔ جو کثرت ہمیں دکھائی دیتی ہے وہ حقیقی نہیں بلکہ اعتباری اور اضافی ہے۔ یہ حقیقت واحد، قدیم، ازلی اور ابدی ہے اور ہر تغیر سے ماورا ہے اگرچہ اس میں ظاہر ہونے والی مختلف صورتیں متغیر ہوتی رہتی ہیں۔ وہ ایسا بحر ذخار ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں اور وجود محسوس کی مثال سطح سمندر پر ظاہر ہونے والی امواج کی ہے۔ وجود کی حیثیت ذاتی کا لحاظ کیا جائے تو حق ہے اور اگر اسماء و صفات کے اعتبار سے یعنی اعیان ممکنات میں ظہور کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ خلق اور عالم ہے۔ اسی بناء پر حقیقت واحد متضاد صفات کو قبول کرنے والی ہے یعنی وہ حق بھی ہے اور خلق بھی، ظاہر بھی ہے اور مظاہر بھی، واحد بھی ہے اور کثیر بھی۔ وجود حق کی انتہا ذات وجود اور وجود بحت ہے۔ وجود خلق اس کی تجلیات سے عبارت ہے۔ خلق کا مطلب تجلی و ظہور ہے۔ مظاہر جو بظاہر کثیر ہیں حقیقت میں وجود بحت ہی کے تعنیات ہیں۔ کثرت صرف مظاہر میں ہے نہ کہ حقیقت وجود میں۔ اس اعتبار سے ابن عربی کے نزدیک خدا اور عالم عین یک دگر ہیں۔ ایک جہت سے وہ حق ہے اور دوسری جہت سے خلق ہے۔

---

*ڈاکٹر ساجد علی، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فلسفہ، جامعہ پنجاب، لاہور (پاکستان)

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا — ولیس خلقاً بهذا الوجه فادکروا
من یدرما قلت لم تخذل بصیرتة — ولیس یدریه الامن له بصر
جمع و فرق فان العین واحدة — وهی الکثیرة لا تبقی ولا تذر

(پس حق صور اعیان میں اپنے ظہور اور ان کے احکام کی قبولیت کے اعتبار سے خلق ہے اسے ملحوظ رکھو اور اپنی احدیت ذاتی اعتبار سے حق ہے اسے بھی ذہن نشین کرو۔ جس نے میری بات سمجھ لی اس کی بصیرت کبھی ٹھوکر نہیں کھائے گی۔ اور میری بات تو وہی سمجھے گا جسے بصیرت حاصل ہو گی۔ حق اور خلق کے مابین جمع کرو اور کہو کہ حق ہی خلق کا عین ہے اور ان میں فرق بھی کرو اور کہو کہ حق خلق نہیں ہے۔ بس حقیقت وحدت بھی ہے اور کثرت بھی کیونکہ یہ جمع اور تفریق دونوں کو قبول کر لیتی ہے۔ تم جمع کے بعد اسے جمع ہی میں باقی نہیں رکھو گے بلکہ تفریق بھی کرو گے اور اسے تفریق میں نہیں چھوڑو گے بلکہ جمع کی طرف لوٹاؤ گے۔ حق عین جمع میں تفریق اور عین تفریق میں جمع کا تقاضا کرتا ہے۔)1

گویا عین واحد ہے اور تعینات کثیر ہیں۔ مگر یہ تعینات محض نسب واضافات ہیں کہ یہ عین واحد کے بغیر متحقق نہیں ہوتے۔ چنانچہ دار ہستی ہیں اس عین واحد کے سوا اور کوئی موجود نہیں اور وہی ہے جو اپنی حقیقت پر قائم رہتے ہوئے مظاہر میں جلوہ پرداز ہوتا ہے جس کے نتیجے میں کثرت کا ظہور ہوتا ہے۔

"فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فان الوجود حقیقة واحدة والشی لا یضاد نفسه"2

(وجود مطلق ایسی حقیقت ہے جس کی نہ کوئی مثال ہے نہ ضد۔ بے شک وجود یکتا اور منفرد حقیقت ہے (اس لئے اس کی کوئی ضد نہیں) کیونکہ کوئی شے اپنے نفس ذات سے متناقض نہیں ہوتی (وگرنہ عینیت کی مخالفت لازم آئے گی)

اسی طرح فتوحات مکیہ کی ایک عبارت ہے۔3

وقد ثبت عند المحققین فما فی الوجود الا الله ونحن ان کنا موجودین فانما کان وجود نا به فمن کان وجوده بغیره فهو فی حکم العدم

(محققین کے نزدیک یہ ثابت شدہ ہے کہ دار ہستی میں سوائے خدا کے اور کوئی موجود نہیں۔ اگرچہ ایک اعتبار سے ہم بھی موجود ہیں مگر ہمارا وجود اس کے سبب سے ہے اور جس کا وجود کسی دوسرے کے باعث ہو وہ معدوم کے زمرہ میں ہوتا ہے۔)

خدا اور کائنات کی عینیت بیان کرتے ہوئے ابن عربی کا یہ بیان بہت صریح ہے :4

فسبحان من اظهر الاشیاء وهو عینها

(پاک ہے وہ ذات جس نے اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ ان اشیاء کا عین ہے)

ابن عربی کے ہاں وحدت و کثرت کے متعلق متضاد بیانات ملتے ہیں۔ کبھی وحدت کی لے اتنا بڑھ جاتی ہے کہ عالم اور ماسوا کی نفی ہو جاتی ہے اور کبھی کثرت پر اتنا اصرار ہوتا ہے کہ خدا کی ذات غائب ہو جاتی ہے اور وہ محض مجموعہ کائنات کا ایک نام بن کر رہ جاتا ہے۔

ابن عربی کے نزدیک ذات الٰہی پر غور و خوض کی دو صورتیں ہے۔ پہلی صورت میں وہ بسیط ہے۔ موجودات خارجی کی طرف تمام نسبتوں سے منزہ ہے۔ دوسری صورت میں ذات صفات سے متصف ہوتی ہے۔ اس مرتبہ اول میں وہ موجود مطلق ہے اور مرتبہ ثانی میں وجود مقید ہے کیونکہ وہ اعیان ممکنات کی صورتوں میں تعین پذیر ہوتا ہے۔ تمام موجودات صفات حق ہیں۔ صفات چونکہ عین ذات ہیں لہذا حق عین خلق ہے۔

وجود خارجی اپنے عین میں واحد ہے مگر مختلف تعینات کے اعتبار سے احکام میں اختلاف و تغایر واقع ہوتا ہے۔ یعنی انسان، حیوان، شجر اور حجر ایک ہی وجود کے مختلف تعینات ہیں جو اپنی ذات اور حقیقیت کے اعتبار سے واحد مگر تعین خارجی کے اعتبار سے کثرت کے حامل ہیں اور اسی تعین کے باعث ان کے احکامات مختلف ہوتے ہیں۔ حق و خلق میں ربط و تعلق کی وہی نوعیت ہے جو عدد واحد کو اپنے مابعد اعداد سے ہوتی ہے۔ وہ اپنی احدیت ذاتی کو برقرار رکھتے ہوئے دوسرے اعداد کو وجود میں لاتا ہے۔ اب جس طرح عدد واحد مختلف اعداد میں ظہور کرتے ہوئے ان کا عین ہوتا ہے اسی طرح حق خلق سے منزہ بھی ہے اور خلق کے ساتھ متحد بھی ہے۔ خالق و مخلوق میں فرق محض اعتبار کا ہے۔ خالق مخلوق ہے اور مخلوق خالق۔ کیونکہ ان کا عین واحد ہے مگر ایک دوسرے اعتبار سے ان میں تغایر ہے چونکہ دونوں کی صورت اور مظہر جدا جدا ہیں۔ "احدیت کے پہلو سے اس کا ظل ہونا ہی حق ہے کیونکہ وہی احد واحد ہے اور صورتوں کی کثرت کے اعتبار سے وہی عالم ہے"۔5

ابن عربی کے مسلک کی ایک تعبیر یہ ہے کہ وہ تنزیہ مع التشبیہ کے علم بردار ہیں۔ تشبیہ اور تنزیہ کا یہی نظریہ ہے جو وحدت کے بارے میں ابن عربی کے بعض متناقض اقوال کی بنیاد ہے۔ البتہ ابن عربی کے نزدیک تنزیہ اور تشبیہ دونوں اضافی ہیں۔ جو ایک کا اقرار اور دوسری کا انکار کرتا ہے وہ ذات الٰہی کی تحدید کرتا ہے۔ جبکہ حق دونوں کو جمع کرنے میں ہے۔

"بے شک ذات حق ہر مخلوق میں ظاہر اور ہویدا ہے۔ بس وہ ہر مفہوم میں ظاہر ہے اور ہر شخص کے فہم سے مخفی ہے۔ سوائے اس کے فہم سے جس نے عالم کو حق کی صورت و ہویت قرار دیا"۔6

گویا حق کا ظہور اس کی تحدید و تقیید ہے اور یہی تشبیہ ہے۔ بطون و خفا اس کا اطلاق ہے اور یہ تنزیہ ہے۔ لہذا تعریف کرتے ہوئے لازم ہے کہ دونوں کا لحاظ کیا جائے۔

ابن عربی کے نزدیک عالم کا طلاق ماسوا اللہ پر ہوتا ہے۔ فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں :

"عالم خارجی ماسوااللہ سے عبارت ہے اور یہ جمیع ممکنات کو محیط ہے۔ یہ ممکنات عالم خارجی میں موجود بھی ہو سکتے ہیں اور غیر موجود بھی (یعنی ابھی صرف علم الٰہی میں مقدر ہوں)۔"7

یہ عالم خارجی کسی ذاتی حقیقت کا حامل نہیں اور نہ حق تعالیٰ سے جدا اور اس کے مقابل کسی واقعی حقیقت کا نام ہے۔ یہ عالم جسے ہم مشاہدہ حسی کی بنا پر ایک ٹھوس حقیقت سمجھ لیتے ہیں اس کی حقیقت تو محض خواب و خیال کی ہے:

"عالم خارجی تو وہم کی کرشمہ سازی ہے اور اس کا وجود حقیقی نہیں ہے۔ یہی خیال کا مفہوم ہے۔ یعنی تم یہ خیال کرتے ہو کہ یہ عالم حق سے خارج میں ایک زاید امر اور اپنی ذات میں قائم حقیقت ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے۔"8

چنانچہ ابن عربی کے نزدیک یہ عالم خیال بلکہ خیال اندر خیال ہے:

"پس یہ جان لو کہ تم خیال ہو اور ہر وہ چیز خیال ہے جس کا تم ادراک کرتے ہو اور اس کے بارے میں یہ کہتے ہو یہ میں نہیں ہوں۔ پس تمام وجود خارجی خیال اندر خیال ہے اور وجود حقیقی تو بس اللہ ہے"۔9

یہاں یہ واضح رہے کہ عالم کو خیال اندر خیال قرار دینے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ بالکل بے حقیقت ہے اور محض سراب یا واہمہ ہے۔ ابن عربی کی مراد یہ ہے یہ عالم وجود حق کی تجلیات کا ظل اور عکس ہے۔ ابن عربی نے عالم کو حق تعالیٰ کا سایہ قرار دیا ہے۔ سایہ کی حقیقت یہ ہوتی ہے کہ وہ بذاتہ معدوم ہوتا ہے۔ یعنی کسی ذاتی حقیقت کا حامل نہیں ہوتا بلکہ صاحب سایہ کے وسیلہ سے موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح عالم فی نفسہ معدوم ہے مگر حق تعالیٰ کے وسیلہ سے سایہ کی حقیقت میں موجود ہے۔

اب ابن عربی کے ان افکار سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ حق و خلق میں عینیت حقیقی اور غیریت اعتباری، فرضی اور وہمی ہے۔ مراتب وجود میں حق اور خلق مختلف درجات پر فائز ہوتے ہیں اس بنا پر ان کے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں لہٰذا ایک کو بعینہٖ دوسرا قرار دینا ممکن نہیں۔ یہ ذات میں متحد مگر احکام میں مختلف ہوتے ہیں۔ مثال اس کی یہ ہے کہ خارج میں لکڑی موجود ہے۔ اس لکڑی سے میز، کرسی اور تخت وغیرہ بنائے جاتے ہیں۔ یہ تمام اشیاء ذات و حقیقت میں تو متحد ہیں کیونکہ ان کی حقیقت لکڑی ہے مگر میز کرسی اور تخت ہونے کی بنا پر وہ مختلف احکام و آثار کا منشا و مصداق ہیں۔ چنانچہ میز کو کرسی اور کرسی کو تخت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وحدت باعتبار حقیقت ہے جبکہ کثرت صور و اشکال کے نقطۂ نظر سے۔ اس نظریہ کو ہمہ اوست بھی کہا گیا ہے۔

شیخ احمد سرہندی کا نظریہ

ظاہر ہے کہ وحدت وجود کا یہ تصور اہل مذہب کے لئے قابل قبول نہ تھا کیونکہ اس میں حق و خلق میں حائل فاصلہ ختم ہو جاتا ہے اور یہ بات شرائع کے ابطال کا راستہ کھولنے والی ہے۔ دوسری طرف جن لوگوں کا رجحان اور میلان طبع زیادہ فلسفیانہ تھا انہوں نے ابن عربی کی متباین عینیت کو صاف عینیت میں بدل دیا۔ یعنی خالق و مخلوق کو

کلیۃً ایک دوسرے کا عین قرار دے دیا۔ ہندوستان کے ماحول میں وحدت الوجود کا یہ نظریہ بعض خطرناک مضمرات کا حامل تھا۔ یہاں کی فکری فضا تو پہلے ہی نشۂ وحدت سے سرشاد تھی۔ ویدانت کا فکری فلسفہ، اپنشدوں کی تعلیمات اور شنکر اچاریہ کی تشریحات سب وحدت الوجود کا نغمہ الاپ رہی تھیں۔ اس فلسفہ کی معراج "تت توم اسی" کا نظریہ تھا جو مکمل عینیت پر دلالت کرتا تھا۔

دوسری جانب مسلم تصوف میں ظاہر و باطن اور شریعت و طریقت کی تقسیم پیدا ہو چکی تھی۔ چنانچہ شریعت پر توجہ کم ہونے کا لازمی اندیشہ تھا کہ مسلمان ہندوستان کے ماحول میں اپنا جداگانہ تشخص گم کر کے ہندوستان کی فکری فضا میں ضم ہی نہ ہو جائیں۔ عوامی سطح پر بھگتی تحریک اور سیاسی سطح پر اکبر کا دین الٰہی اس انضمامی رجحان کے مظاہر تھے۔ ان حالات میں شیخ احمد سرہندی کی وحدت الوجود پر تنقید بہت اہمیت کی حامل بن جاتی ہے۔ وہ چونکہ خود بھی ایک بہت بلند پایہ صوفی تھے اس لئے ان کی تنقید بھی کشف کی بنیاد ہے۔

شیخ احمد سرہندی نے وحدت الوجود کے تجربہ ہونے سے انکار نہیں کیا۔ ان کے نزدیک سالک کو ابتدائے معرفت میں ایسا تجربہ حاصل ہوتا ہے اور اس مقام پر یہ تجربہ صحیح ہوتا ہے مگر وحدت وجود کا یہ تجربہ محض ادراکی امر ہے حقیقت فی نفسہ کا شعور نہیں ہے۔ یہ سمجھنا درست نہ ہوگا کہ حقیقت بھی ہمارے ادراک کے عین مطابق ہے۔ شیخ احمد کے خیال میں وحدت وجود کا انکار بھی غلط ہے اور اس پر جم جانا اور اسے حقیقت کا آخری تجربہ سمجھ لینا بھی غلط ہے کیونکہ وحدت وجود سے اوپر اور بھی مقام ہیں۔

ابن عربی پر ان کی تنقید اسی اصول پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک ابن عربی کا وحدت وجود کا تجربہ برحق ہے۔ اس مقام پر سالک یہ محسوس کرتا ہے کہ "وہ ذات حق کو بے نقاب دیکھ رہا ہے لیکن سالک جب ترقی کر کے اس مقام سے گزر جاتا ہے تب اس پر اس کی غلطی واضح ہوتی ہے اور وہ جان لیتا ہے کہ خدا تعالیٰ وراء الوراء ہے اور ہمارے کشف و شہود سے بالاتر ہے"۔ 10

شیخ احمد نے ابن عربی کے افکار پر تنقید کرتے ہوئے متعدد نکات پر اپنا اختلافی نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ تاہم ان تمام نکات کو ایک اختلافی نقطہ میں محصور کیا جائے تو وہ ہے عینیت کی تردید۔

ابن عربی ذات و صفات میں عینیت کے قائل ہیں جبکہ شیخ احمد سرہندی ماتریدی مسلک کی پیروی میں صفات کو زاید علی الذات قرار دیتے ہیں۔

"صفات کمال اس کے لئے ثابت ہیں۔ جن میں سے آٹھ صفات کمال وجود ذات تعالیٰ پر وجود زاید کے ساتھ موجود ہیں اور وہ صفات یہ ہیں: حیات، علم، قدرت، ارادہ، بصر، سمع، کلام اور تکوین۔ اور یہ صفات خارج میں موجود ہیں اور ایسا نہیں کہ ذات حق کے علم میں وجود زاید کے ساتھ موجود ہیں اور خارج میں صرف نفس ذات تعالیٰ و تقدس ہے جس طرح کہ بعض صوفیہ وجودیہ نے گمان کیا ہے اور اس طرح کہا ہے:

از روئے عقل ہمہ غیر اند صفات — باذات تو از روئے تحقق ہمہ عین

اس میں در حقیقت صفات کی نفی ہے۔ صفات کی نفی کرنے والوں یعنی معتزلہ اور فلاسفہ نے بھی تغایر علمی اور اتحاد خارجی کہا ہے اور تغایر علمی سے انکار نہیں کیا ہے۔ پس جب تک وجود خارجی کے تغایر کا اعتبار نہ کریں، صفات کی نفی کرنے والوں نہیں نکل سکتے۔ کیونکہ تغایر اعتباری کچھ نفع نہیں دیتا"۔11

شیخ احمد نے ذات و صفات کی عینیت کا انکار اس لئے بھی کیا ہے کہ ان کی رائے میں یہ وحی کے مطابق ہے۔ ذات و صفات کی عینیت کو تسلیم کرنے اور عالم خارجی کو تجلی صفات قرار دینے کا نتیجہ یہی نکلے گا کہ خدا اور عالم عین یک دگر ہیں اس لئے شیخ احمد کا اصرار ہے کہ ذات صفات سے ماورا ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمان کے خیال میں "ابن عربی سے شیخ احمد کا اختلاف یہ ہے کہ ان کے نزدیک مرتبۂ اطلاق میں بھی صفات وجود خارجی کی حامل ہوتی ہیں جبکہ ابن عربی کے نزدیک خارج میں صرف خدا کی ذات ہے جو وجود مطلق ہے اور صفات کو صرف وجود علمی حاصل ہے"۔12

ابن عربی کے مطابق عالم خارجی کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ صفات خداوندی خارج میں موجود وجود واحد کے آئینہ میں منعکس ہوتی ہیں۔ یہ وجود مطلق ہی ہے جو خارج میں موجود ہے۔ صفات خداوندی، جو آئینہ خارج میں منعکس ہوتی ہیں، اعیان ثابتہ ہیں۔ یہ اشیاء کی ماہیات ہیں جنہوں نے وجود خارجی کی بو بھی نہیں سونگھی۔ خارج میں تو صرف خدا کا وجود ہے اس لئے ماسوا کی کوئی حقیقت نہیں۔ عالم خارجی وجود خداوندی کا عین ہے۔

اس کے برعکس شیخ احمد کے نزدیک جب صفات علم خداوندی میں بطریق کثرت موجود ہوتی ہیں اس وقت وہ اپنے مقابل صفات کو پیدا کرتی ہیں مثلاً علم کے مقابل جہل، قدرت کے مقابل عجز اور حیات کے مقابل موت کی صفات ظاہر ہوتی ہیں۔ خدا کی صفات کمالات ہیں جبکہ ان کے متقابلات عدمات ہیں۔ خدا نے جب کائنات کی تخلیق کا ارادہ کیا تو اس نے وجود محض کو عدم مطلق میں منعکس کیا اور اس انعکاس کے نتیجہ میں وجود متعین ظاہر ہوا۔ اسی طرح اس نے اپنی حیات کو موت میں منعکس کیا تو متناہی حیات وجود میں آئی۔ اس اعتبار سے ماہیات ممکنات کی حقیقت یہ ہے کہ وہ خدا کی صفات کے متقابلات ہیں جنہیں عدمات کہا جاتا ہے۔ ان اضداد میں ثبوتی صفات منعکس ہوتی ہیں۔ لہٰذا ماہیات ممکنات ان عدمات اور ثبوتی صفات کے ظلال کا مجموعہ ہیں۔

"اس طرح ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم اور وجود کے امتزاج کا اور ممکن کی حیات نتیجہ ہے موت و حیات کے امتزاج کا۔ ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے۔ ممکن میں جو وجوہات حیات و الم پائے جاتے ہیں وہ محض عطیات ہیں خدا کے۔ یہ ہے وہ اصول جس پر عالم وجود میں آیا یعنی عالم عدم محض سے وجود میں آیا ہے"۔13

اس مقام پر شیخ احمد کا اختلاف کائنات کے ظرف و موطن کے بارے میں ہے۔ ابن عربی کے نزدیک کائنات کے وجود کا ظرف وجود بحت یعنی خدا ہے کیونکہ خارج میں وہی موجود ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کائنات کا وجود حقیقی نہیں بلکہ وہ وجود مطلق کے آئینہ میں نظر آنے والا عکس یا نمود محض ہے۔

شیخ احمد کے نزدیک خدا صرف وجود مطلق ہی نہیں بلکہ دوسری صفات کا بھی حامل ہے اگرچہ اس مقام پر اس کی ذات پر کوئی شے محمول نہیں ہو سکتی۔ خدا کی ذات کائنات کا ظرف و موطن نہیں بن سکتی کیونکہ اس صورت میں خدا اور کائنات ایک ہو جائیں گے۔ ابن عربی نے وحدت وجود کی بنیاد ظل اور اصل کی عینیت پر رکھی ہے۔ اس کی نسبت شیخ احمد کہتے ہیں : "شے کا ظل عین شے نہیں ہو سکتا بلکہ اس شے کا عکس و مثال ہوتا ہے اور ایک کو دوسرے پر محمول کرنا منع ہے۔ لہٰذا اس فقیر کے نزدیک ممکن کا عین واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ممکن کی حقیقت تو عدم ہے"۔ 14

"خدا اور عالم کی نسبت کے باب میں اگر اصل اور ظل کی نسبت پر قیاس کیا جائے تو ظل ممکن ہے اور اصل واجب۔۔۔ پس اصل و ظل کو عین یک دگر نہیں کہا جا سکتا۔ مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ دراز ہو جائے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخص دراز ہو گیا"۔ 15

شیخ احمد کے نزدیک کائنات کا وجود نہ صرف خدا کے علم سے باہر ہے بلکہ اس کے وجود سے بھی جداگانہ ہے۔ کائنات کا اپنا وجود ہے اگرچہ ظلی اور تبعی وجود ہے مگر اس کے خصائص اور استعدادات اپنی ہیں۔

یہ خیالات شیخ احمد کے اس وقت کے ہیں جسے وہ مرتبۂ ظلیت قرار دیتے ہیں۔ اس مقام پر وہ اللہ کو وجود بحت کہتے ہیں۔ اس کے بعد کا مرتبہ عبدیت کا ہے۔ اس مقام پر وہ خدا کو وجود و عدم دونوں سے ماورا قرار دیتے ہیں کیونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ وراء الورا ہے۔

"اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لیس وراء ہ الا العدم المحض وہ اس لئے کہ وجود خارجی اور وجود علمی کے تمام ہونے کے بعد عدم حاصل ہوتا ہے جو اس کا نقیض ہے اور حق سبحانہ کی ذات اس وجود کے لائق نہیں اور یہ جو اس فقیر نے اپنے بعض مکتوبات میں لکھا ہے کہ حضرت سبحانہ و تعالیٰ کی حقیقت وجود محض ہے، اس معاملہ کی حقیقت کو نہ پانے کے باعث لکھا ہے"۔ 16

چنانچہ شیخ احمد کو خدا اور عالم کی عینیت کے بجائے غیریت پر اصرار ہے۔ خدا کا وجود حقیقی یعنی بنفسہ ہے جب کہ عالم کا وجود بغیرہ ہے اس لئے "یہ وجود نمود بے بود سے زیادہ نہیں تاہم یہ نمود ایسی نہیں جو ہمارے وہم و تخیل پر منحصر ہو بلکہ وہ اپنے آپ موجود ہے"۔ 17

خدا اور کائنات میں عینیت اس لئے بھی نہیں ہو سکتی کہ کائنات کی حقیقت عدم اور شر ہے۔ اگرچہ کائنات کا وجود سر تا پا شر نہیں کیونکہ اس میں خدا کی صفات کا عکس بھی پایا جاتا ہے۔ یہ ظلال اگرچہ خدا کی ذات کے ظلال ہیں مگر انہیں ذات سے کوئی نسبت نہیں اس لئے کائنات کو خدا کی ذات پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ ابن عربی اور دوسرے صوفیہ کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے کائنات میں موجود شر کا لحاظ نہیں کیا بلکہ ظل و اصل میں عینیت کا اثبات کیا حالانکہ دونوں میں غیریت ہے۔ یہ کائنات نمود محض نہیں بلکہ مستقل وجود کی حامل ہے۔ چونکہ اس کا وجود خدا کا عطا کردہ ہے اس لئے ہمہ اوست کے بجائے ہمہ از اوست کہنا صحیح ہو گا۔ 18

شاہ ولی اللہ کا نظریہ تطبیق

وجودیوں اور شہودیوں میں جب نزاع زور پکڑ گیا تو شاہ ولی اللہ نے دونوں نظریات میں تطبیق پیدا کرنے کی سعی کی کیونکہ ان کے خیال میں انہیں بطور خاص تطبیق کا علم عطا کیا گیا تھا۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک حق اگرچہ ابن عربی کی طرف تھا اور شیخ احمد کو ابن عربی کا مدعا سمجھنے میں غلطی لگی مگر یہ اجتہادی غلطی تھی۔ اس کا ان کے کشف سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بایں ہمہ شاہ صاحب نے وحدت الوجود کی جو تعبیر پیش کی ہے وہ وحدت الشہود کے زیادہ قریب ہے۔ ان کی رائے میں وحدت وجود اور وحدت شہود کے الفاظ دو مختلف مفاہیم کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ ایک معنی یہ ہے کہ دونوں ادراکی امور ہیں اور دوسرا یہ کہ یہ حقائق اشیاء کے دو مختلف بیانات ہیں۔ یعنی ایک مفہوم علمیاتی اور دوسرا وجودیاتی ہے۔ شاہ صاحب مکتوب مدنی میں لکھتے ہیں :

"وحدت وجود اور وحدت شہود دو لفظ ہیں جن کا اطلاق دراصل دو مختلف معانی پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ان کا اطلاق سیر الی اللہ کے دو مختلف معانی مباحث میں ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں سالک وحدت وجود کے مقام پر فائز ہے اور فلاں وحدت شہود پر جاگزیں ہے۔ اس سیاق میں وحدت الوجود کے معانی ایسے شخص کے ہوں گے جو حقیقت جامع کی تلاش و عرفان میں گم اور مستغرق ہے۔ استغراق کا یہ وہ مقام ہے جہاں یہ عالم رنگ وبو اپنے تمام امتیازات کے ساتھ فنا کے گھاٹ اتر جاتا ہے اور تفرقہ و امتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں کہ جن پر خیر و شر کی معرفت کا دارومدار ہے اور شرح و عقل جس کی پوری پوری نشان دہی کرتی ہے۔ سیر و سلوک کا یہ مقام محض عارضی ہوتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی دست گیری و توفیق اس کو جلد ہی اس مقام سے نکال لے جاتی ہے۔"19

اس کے بعد وحدت شہود کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

"وحدت شہود کے معانی اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ سالک ایک ایسے مقام پر متمکن ہے جہاں احکام میں تفرقہ کے ڈانڈے باہم ملے ہوتے ہیں یعنی سالک اس حقیقت کو پالینے میں کامیاب ہو گیا کہ اشیاء میں جو وحدت سی نظر آتی ہے من وجہ ہے اور کثرت جو اس کے متباین ہوتی ہے وہ بھی من وجہ ہے۔ معرفت و سلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتاً زیادہ اونچا ہے"۔20

دلچسپ امر یہ ہے کہ شاہ صاحب نے وحدت شہود کو وحدت وجود سے بلند مقام قرار دیا ہے جو بعینہٖ شیخ احمد کا نظریہ ہے جبکہ اصحاب وحدت وجود کا کشف اس کے برعکس ہے۔ شاہ صاحب حق پر ابن عربی کو قرار دیتے ہیں مگر جو نظریہ بیان کرتے ہیں وہ شیخ احمد کے موافق ہے۔ مزید براں شاہ صاحب نے وحدت وجود کی گفتگو کو مقام فنا میں قرار دیا ہے گویا یہ ایک نوع کے سکر کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب سالک مقام فنا سے صعود کر کے مقام بقا میں آتا ہے اور حالت صحو میں ہوتا ہے تو اس وقت اس پر جمع و تفرقہ کے احکام واضح جاتے ہیں۔ وحدت وجود کی یہ توجیہ ایسی ہے جو شاید ہی کسی وجودی کے لئے قابل قبول ہو۔ اس کے بعد شاہ صاحب نے حقائق اشیاء کی معرفت کے ضمن میں دونوں نظریات کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہ اس طرح ہے:

"حادث و قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کار فرما ہے؟ اس کے بارے میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراض مختلفہ کا ہدف و نشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے جیسے مثلاً شمع یا موم سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی صورتیں بنائی جائیں یہ سب اگرچہ رنگ و روپ میں مختلف ہوں گی مگر مزاج واصل کے لحاظ سے انہیں مختلف نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایک ہی قرار دیا جائے گا یعنی کہا جائے گا کہ طبیعت شمعیہ ان سب میں مشترک اور بنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ ان رنگارنگ صورتوں کو اختیار کر لینے کے بعد شمع کا اپنا کوئی نام نہیں رہے گا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہی صورتیں در حقیقت انسان، گھوڑا اور گدھا کہلانے کی مستحق ہیں۔ ہاں یہ البتہ صحیح ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود نہیں کیونکہ جب تک شمع یا موم سے ضمیمۂ وجود مستعار نہ لیا جائے ان کا عالم خارجی میں تحقق نہیں ہو پاتا"۔ 21

یہ وحدت وجود کا نقطۂ نظر ہے جس کے مطابق ایک حقیقت وجودی تمام صورتوں کے اختلاف میں جاری و ساری ہے اور مختلف صورتوں کے تعین کا مبدا ہوتی ہے۔ اس لئے حقیقت میں وحدت اور اشکال و صور میں کثرت ہے۔ اس کے برعکس وحدت شہود کے نقطۂ نظر کو شاہ صاحب نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"دوسرا گروہ حادث و قدیم کے مابین ربط و تعلق کو اس طرح استوار کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ عالم دراصل اسماء صفات کے ان عکوس و ظلال سے تعبیر ہے کہ اعدام متقابل آئینوں میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے لہٰذا جب قدرت کی ضوفشانیاں عجز کے آئینے میں ہوں گی تو اس سے قدرت ممکنہ ظہور میں آ جائے گی۔ جب موجودات کی یہ توجیہہ فہم و فکر کی گرفت میں آ گئی تو تمام صفات وجود کو اسی پر قیاس کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں"۔ 22

گویا شاہ صاحب کے نزدیک وحدت وجود اور وحدت شہود میں اختلاف حقیقت کا نہیں بلکہ الفاظ و اصطلاحات کا ہے اور اگر مجازات واستعارات سے قطع نظر کرتے ہوئے حقیقت پر توجہ کی جائے تو دونوں میں کچھ ایسا اختلاف نہیں کہ تطبیق میں کسی نوع کی دقت پیش آئے۔ ان کے الفاظ میں دونوں کا ماحصل یہی ہے:

"حقائق امکانیہ چونکہ شدید ضعف و نقص لئے ہوئے ہیں اور حقیقت وجود یہ ہی ایسی چیز ہے جو اتم و اقویٰ ہے لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ حقائق امکانیہ اعدام ہیں جن میں کہ موجودات کی خارجی صورتیں ارتسام پذیر ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وجود کی یہ تعبیر متفق علیہ ہے"۔ 23

شاہ صاحب کے خیال میں اس نزاع کا بڑا سبب یہ ہے کہ ابن عربی کے نقطہ نظر کو درست طور پر نہیں سمجھا گیا اور اس معاملہ میں نہ صرف شیخ احمد کو ابن عربی کا مقصود سمجھنے میں غلطی لگی، بلکہ ابن عربی کے متبعین بالخصوص صدر الدین قونوی اور عبد الرحمان جامی بھی قصوروار ہیں کہ انہوں نے عینیت کے مسئلہ کو غلط طور پر پیش کیا ہے۔ شاہ صاحب نے قونوی اور جامی کے موقف کا یہ خلاصہ بیان کیا ہے:

"وجود عام اور جمیع موجودات کے مابین مشترک ہے اور وہ وجود واجب کی حقیقت کا عین اور واجب کا نفس ذات ہے"۔ 24

شاہ صاحب کے نزدیک قونوی اور جامی کے یہ افکار قابل قبول نہیں کہ "ماہیت مجعول نہیں یا یہ کہ صادر اول وہی وجود منبسط ہے جو تمام ھیاکل موجودات پر پھیلا ہوا ہے۔ اور یہ کہ وجود بسیط اللہ کا عین ہے اور وجود ایسی چیز ہے جو ماہیت سے ملحق ہو جاتی ہے"۔ 25

شاہ صاحب کی نظر میں یہ آراء اس لئے غلط ہیں کہ اس سے ظاہر اور مظاہر کا فرق مٹ جاتا ہے۔ اب ظاہر اور مظاہر میں فرق نہ کرنے یا فرق کو اعتباری اور وہمی قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ موجودات ممکنات کو بھی اعتباری اور فرضی سمجھا جائے یعنی انہیں واقعی موجودات کے بجائے محض وہم و خیال کی شعبدہ بازی گردانا جائے جن کے انتزاع کا کوئی واقعی اور حقیقی مصداق موجود نہ ہو۔ چنانچہ حقائق امکانیہ کو اعتبارات سمجھنے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ افراد و انواع کے مابین بھی فرق نہیں رہے گا حالانکہ موجودات خاصہ کا اختلاف اعتباری نہیں بلکہ حقیقی اور واقعی ہے۔ آگ پانی سے مختلف خصائص کی حامل ہے، انسان گھوڑے سے جداگانہ صفات رکھتا ہے۔ اگرچہ وجود منبسط ان کے مابین مشترک ہے۔

شاہ صاحب کی تعبیر کے مطابق صحیح بات یہ ہے کہ صوفیہ جب عالم کو عین حق قرار دیتے ہیں تو اس عینیت سے ان کی مراد فقط یہ ہوتی ہے:

"اس وجود منبسط میں اور ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی اس وسیع تر حقیقت میں جس نے کہ سارے ہست و بود کا احاطہ کر رکھا ہے حق کی جلوہ فرمائی ہے اور یہ کہ وجود کی یہ نوعیت براہ راست حق کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے بعد کے تنزل و ظہور کے ساتھ نہیں۔ ورنہ جہاں تک آثار و تعینات میں فرق و امتیاز کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی اس کی نفی کی جرات نہیں کرتا"۔ 26

مکتوب مدنی اور لمحات میں شاہ صاحب کا رجحان وحدت وجود کی جانب ہے اور وہ اسے حق پر قرار دیتے ہیں۔ لمحات میں وہ وجود اور ماہیت کو جدا جدا قرار دیتے ہیں۔ مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی نے لمحات کے حاشیہ پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس "لمحہ کا خلاصہ یہی ہے کہ ممکنات میں وجود ماہیت سے جدا ہے اور وجود و ماہیت دو اشیاء ہیں نہ کہ شئے واحد جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے جو وجود و ماہیت میں امتیاز کے قائل ہیں۔"27

مگر یہ بات تعجب انگیز ہے کہ وہ خیر کثیر میں اس کے برعکس موقف کی تائید کرتے ہیں۔ اور امام اہل سنت یعنی ابوالحسن اشعری کے مسلک کو مبنی بر حق قرار دیتے ہیں۔

"اور حق بات یہ ہے کہ وجود اور ماہیت ایک ہی چیز ہے اور حقیقت بعینہٖ تقرر ہے۔ جیسا کہ امام اہل سنت نے اس کی تشریح کی ہے"۔ 28

مسلم فکر میں ابو الحسن اشعری وہ شخص ہیں جنہوں نے وجود کے حقیقی صفت ہونے سے انکار کیا ہے۔ اشعری کے نزدیک لفظ وجود کسی حقیقت کا واحد کا حامل نہیں بلکہ اس کا اطلاق متعدد معانی پر ہوتا ہے۔ لفظ وجود کو اگر مختلف قضایا میں استعمال کیا جائے تو وہ کسی مشترک حقیقت پر دلالت نہیں کرے گا۔ کیونکہ ہر موجود اپنی حقیقت ذاتی کا حامل ہوتا ہے اور اس حقیقت میں وہ کسی دوسرے کے ساتھ شریک نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے یہ نظریہ وحدت وجود کی اساس ہی منہدم کر دیتا ہے جو وجود کو مشترک حقیقت قرار دیتا ہے۔

اب یہ بات قابل غور ہے کہ آیا یہ تضاد ہے یا شاہ صاحب نے خیر کثیر میں وحدت وجود سے رجوع کر لیا تھا۔

شاہ ولی اللہ کی رفع نزاع کی اس سعی کے بعد یہ سوال ہمارے سامنے آتا ہے کہ آیا ابن عربی اور شیخ احمد کے نظریات کی یہ تعبیر درست ہے۔ اس سوال کا کوئی واضح جواب دینا شاید ممکن نہ ہو کیونکہ ابن عربی کے متعلق وثوق سے یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ ان کا حقیقی نظریہ کیا تھا۔ اگرچہ ان کے نظریہ کی عام اور مروجہ تعبیر یہی ہے کہ وہ مسلک عینیت کے علمبردار تھے۔ ابن تیمیہ کی رائے کے مطابق ان کے متعلق اتنا حسن ظن رکھا جا سکتا ہے کہ وہ ظاہر اور مظاہر میں امتیاز روا رکھتے تھے۔ حالانکہ فصوص الحکم میں ان کا اصرار عینیت پر ہی ہے اور وہ عالم کو حق کی صورت وھویت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ابن عربی کے بعد اس مکتب فکر کے حاملین کا غالب رجحان عینیت ہی کی جانب ہے۔

اہل مذہب کے لئے مسلک عینیت کو قبول کرنا تو ممکن نہ تھا مگر ان میں بہت سے لوگ ابن عربی سے بھی عقیدت رکھتے تھے اس لئے انہوں نے ایک درمیانی راستہ نکالا۔ مثلاً ابن عربی کے ایک شارح عبد الوہاب شعرانی کے نزدیک وحدت الوجود چونکہ کفر والحاد تھا لہٰذا ابن عربی جیسے عظیم شیخ تصوف کے متعلق یہ باور کرنا ممکن نہیں کہ وہ ایسے تصور کے علمبردار ہوں۔ چنانچہ انہوں نے ابن عربی کے نظریات کی وہ توجیہہ پیش کی جو وحدت وجود کے بجائے وحدت شہود کو زیادہ سازگار تھی۔ اس کے بعد مذہبی رجحان رکھنے والوں نے اس توجیہہ کو قبول کر لیا۔ چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنی کتاب میں ابن عربی کا جو دفاع کیا ہے وہ تمام تر شعرانی کی تعبیر پر مبنی ہے۔ اور سید سلیمان ندوی نے جو مولانا تھانوی سے بیعت تھے وحدت الوجود کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ در حقیقت وحدت شہود ہے۔

"ہمارے حضرات کے یہاں وحدت وجود کا تصور ایک حالی کیفیت ہے۔ جس کی نظر میں اللہ تعالیٰ کی محبت وعظمت و جلالت اتنی چھا جائے کہ ساری مخلوقات اس کی نگاہوں سے چھپ جائے جیسے آفتاب کے طلوع سے سارے ستارے چھپ جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے۔ جیسے مجنوں کا یہ قول، "تمثل لی لیلیٰ بکل سبیل"۔ یہ بعینہٖ شیخ احمد سرہندی کا مسلک ہے۔ 29 سید سلیمان ندوی کے نزدیک وہ وحدت الوجود جس کے مطابق خالق و مخلوق میں فرق اعتباری رہ جائے وہ کفر ہے اور اس کا ماخذ نوفلاطونیت معلوم ہوتی ہے۔ اس وحدت الوجود کے مطابق ذات الٰہی ہی پھیل کر عالم بن گئی ہے جیسے انڈا پھٹ کر چوزا بن جاتا ہے اور یہ جاہل صوفیہ کا مسلک ہے۔ 30

اب سید سلیمان ندوی جسے جاہل صوفیہ کا مسلک قرار دے رہے ہیں وہ قونوی، ابن سبعین، عفیف الدین تلمسانی، ابو الحسن الششتری، جامی جیسے شیوخ تصوف اور متعدد فارسی شعرا کا مسلک ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق حقیقی اور وجودی نہیں بلکہ وہمی اور اعتباری ہے۔

اس کے برعکس جہاں تک شیخ احمد کا تعلق ہے تو ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے ان کے ارتقائے سلوک کے تین مدارج بیان کئے ہیں: وجودیت، ظلیت اور عبدیت۔ 31 ڈاکٹر صاحب کی اس رائے کی تائید خواجہ میر درد سے بھی ہوتی ہے جو لکھتے ہیں:

"اکثر ناواقف جو شیخ مجدد کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھتے۔ اپنے گمان میں انہیں ظل کا قائل سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ان کی یہ رائے محض وسط سلوک میں تھی۔" 32

ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا ہے 33 اور سید سلیمان ندوی نے بھی یہی لکھا ہے

"حضرت مجدد کا یہ مسلک (ظلیت) اخیر مسلک نہیں، اخیر مسلک وہی وحدۃ تنزیہ ہے جس پر شرع وارد ہے"۔ 34

خود شیخ احمد نے اپنے مکتوبات میں اپنے ارتقائے سلوک کے جو مدارج بیان کئے ہیں وہ اس تعبیر کی تائید کرتے ہیں۔

اب اگر تو ظلیت کو شیخ احمد کا آخری مسلک قرار دیا جائے اور ابن عربی کی وہی تعبیر اختیار کی جائے جو شاہ ولی اللہ نے بیان کی ہے جس کے مطابق ابن عربی ذات حق کی ماورائیت اور حق و خلق میں اختلاف موطن کو تسلیم کرتے ہیں تو شیخ احمد کے نظریات اور وحدت الوجود میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں رہ جاتا۔ لیکن اگر عبدیت کو ان کا آخری مسلک سمجھا جائے تو دونوں میں واضح اختلاف موجود ہے۔

اصل معاملہ یہ ہے کہ وجودیوں اور شہودیوں میں بنیادی فرق شعور کی حرکت کا ہے۔ وجودیوں کا نقطۂ نظر عینیت پر مبنی ہے جس کی رو سے موجودات خارجی کسی حقیقت ذاتی کے حامل نہیں بلکہ ان کی حیثیت وجود حق کے تعینات کی ہے۔ حق و خلق میں فرق حقیقی اور واقعی نہیں بلکہ اعتباری ہے۔ یہ اعتباری فرق اس لئے ہے کہ حق و خلق کا تعلق وجود کے دو جداگانہ مراتب سے ہے اور ایک مرتبۂ وجود کا حکم دوسرے مرتبۂ وجود پر لاگو نہیں ہوتا۔ چنانچہ حق کو خلق اور خلق کو حق نہیں کہا جاسکتا۔ حق و خلق دونوں وجود بحت کے تعینات ہیں اور یہ وجود بحت اپنی حقیقت میں واحد اور غیر ممیز ہے۔ یہ وجود واحد ہی حق و خلق کے امتیاز کی اساس ہے لہٰذا عینیت حقیقی اور غیریت اعتباری ہے۔

اس کے برعکس شہودیوں کا اصرار ہے کہ غیریت حقیقی اور واقعی ہے جبکہ عینیت محض ادراکی امر ہے جو ابتدائے سلوک میں پیش آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے ذات حق وراء الورا ہے۔ ذات حق کا اپنا وجود ہے بلکہ وہ تو خود وجود سے بھی ماورا ہے۔ ممکنات کی اپنی حقیقت ہے۔ دونوں میں فرق جزو اور کل، ذات اور صفات یا موضوع اور محمول کا نہیں بلکہ فاطر اور مفطور کی نسبت ہے۔ خدا فاطر اور کائنات مفطور ہے۔ ذات خالق مخلوقات کی ذوات سے ممتاز ہے اور ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث میں خلط مبحث کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ شہودیوں نے اپنے اصول ماورائیت کے مضمرات کا لحاظ نہیں کیا۔ انہوں نے یہ تو تسلیم کر لیا کہ ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے مگر یہ تصور نہ کر سکے کہ ماورائیت ایک عکسی ضابطہ ہے یعنی اس اصول کے مطابق کائنات کی ماورائیت کا بھی اثبات کرنا پڑے گا۔ اس غلطی کا سبب وجود کا یہ غلط تصور تھا کہ وجود فی نفسہٖ ایک ہی ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر وہ کائنات کی حقیقت کا اثبات نہ کر سکے اور افلاطون کی پیروی میں موجودات خارجی کو ثابت حقائق کے بجائے عکوس و ظلال قرار دے دیا۔

خلاصۂ گفتگو یہ ہے کہ وحدت وجود میں وحدت حقیقی ہے جبکہ کثرت دکھائی دیتی ہے مگر وحدت شہود میں کثرت حقیقی ہے اگرچہ سالک کو غلبۂ حال میں وحدت کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ اس لئے میرا خیال یہی ہے کہ وحدت وجود اور وحدت شہود میں بنیادی اختلافات ہیں اور ان کو محض لفظی نزاع قرار دینا درست نہیں ہے۔

حوالہ جات

(1) محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، مرتبہ ابو العلا عفیفی، بیروت: دار الکتاب العربی، ص 79

(2) ایضاً، ص 92

(3) بحوالہ محسن جہانگیری، ابن عربی: چہرہء برجستہ عرفان اسلامی، تہران: دانشگاہ تہران، 1982، ص 206

(4) بحوالہ محسن جہانگیری، ص 206

(5) فصوص، ص 103

(6) ایضاً، ص 68

(7) بحوالہ محسن جہانگیری، ص 314

(8) فصوص، ص 103

(10) برہان احمد فاروقی، مجدد کا نظریہ ء توحید، لاہور: آئینہ ء ادب، ص 86

(11) مکتوبات امام ربانی، اردو ترجمہ از محمد سعید احمد نقشبندی، کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، 1976، جلد دوم، ص 642

(12) Fazlur Rahman (ed.), *Selected Letters of Sheikh Ahmad Sirhindi*, Persian Text with English Introduction, Lahore: Iqbal Academy, 1968, p.36.

(13) مجدد کا نظریہ ء توحید، ص 99

(14) مکتوبات شیخ احمد سرہندی، مرتبہ فضل الرحمان، ص 27

(15) مجدد کا نظریہ ء توحید، ص88

(16) مکتوبات امام ربانی، جلد دوم، ص606

(17) مجدد کا نظریہ ء توحید، ص34

(18) مکتوبات شیخ احمد سرہندی، ص26

(19) شاہ ولی اللہ، مکتوب مدنی، اردو ترجمہ محمد حنیف ندوی، لاہور :ادارہ ء ثقافت اسلامیہ، 1965، ص ص5-6

(20) ایضاً، ص6

(21) ایضاً، ص ص 6-7

(22) ایضاً، ص7

(23) ایضاً، ص8

(24) شاہ ولی اللہ، خیر کثیر، مع اردو ترجمہ از عابد الرحمان صدیقی کاندھلوی، کراچی: قرآن محل، ص102

(25) ایضاً، ص103

(26) مکتوب مدنی، ص 20

(27) شاہ ولی اللہ، لمحات، مرتبہ غلام مصطفیٰ قاسمی، حیدر آباد: شاہ ولی اللہ اکیڈمی، 1963 ص ص 6-7

(28) خیر کثیر، ص 104

(29) مکاتیب سید سلیمان ندوی، مرتبہ مسعود عالم ندوی، لاہور: مکتبہ چراغ راہ 1954، ص 187

(30) ایضاً ، ص187

(31) مجدد کا نظریہ ء توحید، ص80

(32) ایضاً، ص 109

(33) فضل الرحمان، حوالہ ء مذکور، ص ص 35-41

(34) مکاتیب سید سلیمان ندوی ، ص 188