اقبال اور وحدت الوجود

نصیر احمد ناصر

کیا اقبال وحدت الوجودی (Pantheist) تھا؟ اس کا سیدھا سادا جواب تو یہ ہے کہ وہ ایسا ہرگز نہیں تھا۔ لیکن اس کے ابتدائی کلام میں چونکہ ایسے اشعار بھی پائے جاتے ہیں، جن سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ غالباً اس عقیدے کا بھی حامل رہا ہے، اس لئے یہ مسئلہ ایک مفصل بحث کا مقتضی ہے۔ اس کے علاوہ وحدت الوجود چونکہ فلسفہ و مذہب کی تاریخ میں ایک معرکتہ الآرا مسئلہ رہا ہے، لهذا اس عقیدے کی اصل کا سراغ لگانے کی کوشش میں سب سے پہلے قدیم و جدید علماء حکما اور صوفیا کے تصورات کا ایک مجمل جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

وحدت الوجود (Pantheism) [یونانی میں "پین" (Pan) کل کے اور "تھیوس" (Theos) خدا کے معنی میں آتا ہے] فلسفے میں خدا کی عینیت (Identity) اور مادی دنیا کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کی حیثیت دہریت اور اذعانی خدا پرستی (Theism) کے بین بین ہے۔ ایک فلسفی خدا کے وجود کے تصور سے تین طریقوں سے بحث کرسکتا ہے، یعنی ایک ایسے وجود (Being) کے تصور سے جو کل وجود کی علت اور اصل اصول (Original sum) ہے۔ وہ اس کے وجود سے مطلقاً انکار کرسکتا ہے، یا نفسیاتی طور پر یہ استنتاج کرسکتا ہے کہ خدا موجود ہے، اور اس سے پھر اس استنتاج پر پہنچ سکتا ہے کہ وہ کل اشیاء کی علت العلل (First cause) ہے۔ لیکن وہ خدا (بحیثیت علت) اور دوسرے موجودات [بحیثیت معلومات (Effects)] کے درمیان تعلق کی نوعیت کو بغیر اس کی تشریح کئے چھوڑ بھی سکتا ہے۔ اخیر میں، وہ معلول سے علت کی طرف استدلال کرتے ہوئے ان کے درمیان ایک ناگزیر تعلق کو واضح بھی کرسکتا ہے۔ آخری طریقہ ہی وحدت الوجود کی اصل اور اس کی شرح ہے۔ دہریے اور وحدت الوجودی کے نزدیک خدا کے تصور کی اصل ایک ہی ہے۔ ہم اپنے آپ پر اور گردو پیش کی اشیاء پر جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، استدلال کرتے ہی سے کسی "وجود اعلی" کی ہستی کا استنتاج کرتے ہیں، اور یہ وجود اعلی ہی ہے جس پر کل اشیاء

منحصر هیں، جس سے یہ صادر ہوتی ہیں یا جس میں یہ باقی رہتی ہیں۔ وحدت الوجود نے علت و معلول کی عینیت اختیار کرلی اور ہر معلول کی تالی کفایت (Consequent adequacy) کی اس لئے صحیح طور پر تشریح کردی گئی تاکہ اس کی علت کی نشاندھی کی جاسکے۔ اس کے نزدیک مادہ جو نفس (Mind) سے کمتر نہیں، الوہیت، سے صدور واجب (Emanation) ہے۔ وحدت کائنات ایسی وحدت ہے جو اس حیثیت سے کل موجود کثرت پر حاوی ہے کہ وہ اس سے ایسے طریق سے صادر ہوتی ہے جو نتیجے کے ذریعے لازمی طور پر قابل توضیح ہے۔ لہذا ہر موجود شئے اپنی ہستی کی جسے وہ حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہے، کل شرح اپنے اندر رکھتی ہے۔

اقبال کو متصوفانہ خیالات ایک تو ورثے میں ملے تھے، دوسرے وہ فارسی، اردو، ہندی اور پنجابی شاعری کا دلدادہ تھا، جن میں وحدت الوجودی تصورات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ تیسرے اس پر نوافلاطونی اور دیگر وحدت الوجودی فلاسفہ کا ایسا اثر تھا۔ لہذا اس کا متصوفانہ عقاید بالخصوص عقیدہ وحدت الوجود سے متاثر ہوجانا لازمی تھا، جس کا اس نے اپنے ابتدائی کلام میں جابجا اظہار کیا ہے۔

شنکر اچاریہ اور ابن عربی کی طرح اقبال نے بھی اس کائنات کو "نمود فریب"، (Illusion) سمجھا تھا :

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں　　　باقی ہے نمود سیمیائی

(بال جبریل، ٩٥)

بانگ درا میں اس نے اپنے عقیدہ وحدت الوجود کو اس طرح بیان کیا ہے :

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تیری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں ستارے میں

(بانگ درا، ١٠٢)

اسی مضمون کو اس نے دوسرے پیرائے میں اس طرح ادا کیا ہے :

تارے میں وہ، قمر میں وہ، جلوہ گہہ سحر میں وہ
چشم نظارہ میں نہ تو سرمہ امتیاز دے

(بانگ درا، ۱۱۷)

وہی اک چیز ہے لیکن نظر آتی ہے ہر شئے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بیستوں بھی کوہکن بھی ہے

(بانگ درا،)

افلاطونس نے اپنے عقیدہ وحدت الوجود سے یہ استنباط کیا ہے کہ خدا چونکہ ہر شئے میں موجود ہے، لہذا اسی کے جلوہ حسن کی بدولت تمام موجودات حسین نظر آتی ہے۔ بالفاظ دیگر، حسن حقیقی ہی کل حسن مجازی کا سرچشمہ ہے ...... " حسن مطلق الوہی ہے اور اس میں ہی سے " العین "، نور افشاں ہوتا ہے۔ مادہ خوبصورت تو ہے مگر حسین بالذات نہیں۔ یہ صرف اس وقت خوبصورت ہوتا ہے جب وہ " العین " سے منور ہوتا ہے۔ نور اور آگ جو العین کی اس نورانی صفت کے قریب ترین ہیں، موجودات میں مقدس ترین اشیا ہونے کی حیثیت سے مرئی اشیا پر حسن افشانی کرتے ہیں" (قب، کروچے (Bendetto Croce Aesthetic) انگریزی ترجمہ، ۱۶۷ — ۱۶۸)۔ اس جمالیاتی عقیدے کو نظریہ وحدت الوجود کی رعایت سے ہم نے نظریہ " وحدت حسین وجود " کے نام سے موسوم کیا ہے افلاطونس کے بعد جمالیات میں اس عقیدے کا سب سے بڑا علمبردار اقبال ہی ہوا ہے، جس نے اس نظریے کو مختلف اسالیب میں بار بار پیش کیا ہے —

وہی اک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بیستوں بھی کوہکن بھی ہے
حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا، شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

(بانگ درا)

اسی تصور کو اس نے بانداز دگر اس طرح بیان کیا ہے:

دید تیری آنکھ کو اس حسن کی منظور ہے
بن کے سوز زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

(بانگ درا، ۹)

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

اس تصور کا اظہار نظم سلمیٰ میں بڑے حسین الفاظ میں ہوا ہے :

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ بیں میں
خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جس کی چمک ہے پیدا، جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں، پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا، جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں
ہر شے میں ہے نمایاں، یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلمیٰ، تیری کمال اس کا

(بانگ درا)

اس '' وحدت وجود،، کا یہ کمال ہے کہ :

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

(بانگ درا)

ابن عربی کی طرح اقبال کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ حسن ازلی یوں تو ہر شے میں موجود ہے، لیکن یہ کسی میں زیادہ اور کسی میں کم ہوتا ہے :

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلمیٰ ! تیری، کمال اس کا

کروچے کے نزدیک زبان کی تنگ دامانی اور نارسائی کے سبب فکر ونظر

کو اکثر دھوکا ہوجاتا ہے اور ایک ہی چیز کے معنی و مفہوم میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے۔ اقبال نے بھی فکر و نظر کے اس دھوکے کے لئے زبان ہی کو مورد الزام ٹھہرایا ہے:

انداز گفتگو نے دھوکے دئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے
(بانگ درا)۔

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شئے میں جب کہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو
(بانگ درا،۸۲-۸۳)

اقبال نے اس اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کثرت میں وحدت کو فقط ''ذوق دید'' ہی کے طفیل دیکھا جاسکتا ہے:

کھولیں ہیں ذوق دید نے آنکھیں تیری اگر
ہر رہگذر میں نقش کف پائے یار دیکھ
(بانگ درا)

جب تک انسان اپنی فکر و نظر سے آزادانہ یا فلسفیانہ طور پر کام نہیں لیتا، اس کا علم مستعار ہی ہوتا ہے، اور یہ منزل ہر بڑے سے بڑے حکیم و مفکر کی راہ میں آتی ہے۔ اقبال ارتقائے ذہنی کی اس منزل پر تھا جب وہ عجمی تصوف و شعر کے روایتی معتقدات و نظریات سے متاثر و مرعوب ہوکر دلبشان وحدت الوجود کا نقیب بن گیا۔ لیکن جیسا کہ وہ خود لکھتا ہے۔ اس نے آخری وحی الٰہی پر غور و فکر کیا تو اس پر یہ حقیقت آشکارا ہوئی کہ یہ عقیدہ بنیادی طور پر غیر اسلامی ہے۔ چنانچہ وہ اس عقیدے سے دستبردار اور تائب ہوگیا، جس کا اس نے واشگاف الفاظ میں اقرار کیا ہے:

''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں، اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی

کا مسئلہ قدم ارواح کملاً مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ 'تنزلات ستہ، یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب 'انسان کامل، میں کیا ہے،، (قب، ''اسرار خودی اور تصوف،، در اخبار وکیل امرتسر بھارت، ۱۵ جنوری ۱۹۲۶ع)۔

اقبال نے محولہ بالا عبارت میں مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق اپنے عقیدے کا جن غیر مبہم الفاظ میں اظہار کیا ہے، اس کے بعد اس پر مزید کوئی دلیل لانا تحصیل حاصل ہوگا۔ لہذا یہی ایک دلیل ہمارے دعوے کے اثبات کے لیے مکتفی ہوگی۔لیکن اقبال نے اس معرکۃ الارا مسئلے کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اسے اس جگہ پیش کرنا، ہمارے نزدیک اس مسئلے کی کنہ تک پہنچنے میں مزید روشنی کا کام دے گا:

مسئلہ وحدت وجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچی ہے۔ اکثر صرف اس مسئلے کے قائل ہیں بعض اس طرح کہ یہ محض ایک کیفیت قلبی یا مقام کا نام ہے۔ میرا مذہب یہ ہے کہ خداوند تعالی نظام عالم میں جاری و ساری نہیں، بلکہ نظام عالم کا خالق ہے،، اور اس کی ربوبیت کی وجہ ہی سے یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہوجائے گا۔ حکما کا مذہب تو جو کچھ ہے اس سے بحث نہیں، رونا اس بات کا ہے کہ یہ مسئلہ اسلامی لٹریچر کا غیر منفک عنصر بن گیا ہے اور اس کے ذمہ دار زیادہ تر صوفی شاعر ہیں۔ جو پست اخلاق اس فلسفیانہ اصول سے بطور نتیجہ کے پیدا ہوتے ہیں ان کا بہترین گواہ فارسی زبان کا لٹریچر ہے۔ یہ خدا کا فضل ہے کہ عربی لٹریچر اس مسئلے کے زہریلے اثر سے محفوظ رہا (قب، وہی اخبار)۔

اس موضوع پر اپنے سلسلہ مضامین کے دوسرے مضمون میں، اقبال لکھتے ہیں! ''مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک ''انا،، ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے، مگر مسئلہ ''انا،، کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب مماثلت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر

کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبر دست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا۔ او حدالدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اسی رنگ میں رنگین ہوگئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں تک متحمل ہوسکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گذار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کرکے " رگ چراغ " میں " خون آفتاب " کا اور " شرار سنگ " میں " جلوۂ طور " کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔ مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا، مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا۔ یعنی انہوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا، اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخری کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کردیا۔ ان میں بیشتر ایسے تھے جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا۔ اور اگر چہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کی نشو و نما نہ ہونے دی، تاہم وقت پاکر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی، جس کی بنیاد وحدت الوجود تھی۔

" اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو " توحید " اور وحدت الوجود " کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں، بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخرالذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ " کثرت " نہیں، جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانۂ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا، وہ مؤحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا، بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے۔ یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے، وہ سب کی سب مخلوق ہے گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور

حقیقت ایک ہی ہے۔ چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کو دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا، اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہئے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی۔ مجھے حالت سکر کی واقفیت سے انکار نہیں۔ صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی۔ اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہوجاتی ہے، نہ کہ مذہبی مسئلے کی۔ صوفیا نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے (شیخ ابن عربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے)، لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کس حقیقت نفس الامری کو واضح کرتا ہے؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت و حدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا، تو پھر اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا فضول ہے، جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیا نے کیا ہے۔ نہ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے، کیونکہ قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن حکیم کی یہ تعلیم ہوتی کہ ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کرسکنا اور مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا، بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔ مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی، مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے . . . . . علمائے اسلام نے ابتداً ہی سے اس (تصوف) کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے،، (فب، محمد عبد اللہ قریشی، ''حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں،، ''معرکہ اسرار خودی،، (مطبوعہ مجلہ اقبال لاہور، اکتوبر سنہ ۱۹۸۳ ع) —

ڈاکٹر اقبال کی طرح شیخ احمد سرھندی، مجدد الف ثانی بھی پہلے وحدت الوجودی تھے اور بعد میں اس عقیدے سے دستبردار ہوگئے، جس کا اظہار انہوں نے اپنے مکتوبات میں کھلم کھلا کیا ہے، انہوں نے وحدت الوجود کے مقابلہ میں وحدت شہود کا نظریہ پیش کیا۔ مسئلہ وجود کے متعلق وہ اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کرتے ھیں۔ :

''خدا تعالیٰ کے بارے میں میرا اعتقاد یہ ہے کہ وہ نہ عین عالم ہے اور نہ عالم سے ملا ہوا ہے۔ نہ عالم سے الگ ہے نہ عالم کے ساتھ ہے، نہ عالم سے جدا ہے، نہ عالم کا محیط (گھیرنے والا) ہے اور نہ ساری (سرایت کرنے یعنی بچ جانے والا) ہے۔ اور ذاتوں، صفتوں اور کاموں کو اس کی مخلوق سمجھتا ہوں۔ نہ اس طرح پر کہ ان کی صفتیں '' اس '' کی صفتیں اور ان کے کام '' اس '' کے کام ھیں۔ بلکہ تمام کاموں میں اس کی قدرت کو مؤثر اور متصرف جانتا ہوں۔ (اس معاملے میں) تمام مخلوقات کی کچھ بھی وقعت و حقیقت نہیں سمجھتا ہوں، جیسا کہ علمائے متکلمین کا مذھب ہے۔ اور ویسے ھی ساتوں صفتوں (حیات، سمع، علم، قدرت، ارادہ، کلام اور بصر) کو موجود سمجھتا ہوں اور خدا تعالیٰ کو صاحب اختیار و ارادہ جانتا ہوں '' (قب، مکتوب امام ربانی مجدد الف ثانی نقشبندی سرھندی، طبع و ترجمہ مولوی محمد حسین، لاھور، بدون تاریخ، ص ۲۴ – ۲۵)۔

اپنے ایک اور خط میں وہ لکھتے ھیں :

''اور مسئلہ توحیدی وجودی جس کے بارے میں پہلے متردد تھا، جیسا کہ دوبارہ عرض کیا گیا تھا اور ظلوں اور صفتوں کو اصل سمجھتا رہا۔ جب حقیقت حال منکشف ہوئی تو تردد جاتا رہا ؛ اور ھمہ اوست کی نسبت ھمہ از اوست کا پلہ بھاری رہا (یعنی یہ اس کی نسبت کہ سب کچھ خدا ھی ہے یہ بات کہ سب کچھ اسی خدا کی قدرت سے ہے) وزن دار اور معقول معلوم ہوئی، اور اس میں کہ ھمہ از اوست (سب چیز اسی کی مخلوق ہے) مقولہ ھمہ اوست (سب چیز خدا ہے) کی نسبت

زیادہ کمال نظر آیا۔ اور فعلوں اور صفتوں کو دوسرے کی شکل میں دیکھا گیا۔ سب کو ایک ایک کرکے فوق تک گذار دیا۔ شک و شبہ بالکل دور ہوگیا اور ہرقسم کی کشفی باتیں شریعت کے مطابق نظر آنے لگیں (وہی کتاب، ص ۳۶)۔

مجدد الف ثانی نے اپنے اکیسویں خط میں اس مسئلے کے متعلق اپنے اعتقاد اور کشف و واردات کی بڑی صراحت سے تشریح کی ہے:

''..... ایک شخص نے جو ان کی مجلس شریف میں تھا، بیان کیا ہے کہ میاں شیخ نظام تھانیسری کے درویشوں میں سے ایک نے اس مجلس میں اس فقیر کی بابت بیان کیا اور کہا کہ وہ ''وحدت وجود'' کا انکار کرتا ہے۔ اس نقل کرنے والے شخص نے اس فقیر سے درخواست کی جو اصلیت ہے اس بارے میں شیخ صوفی کو میں لکھوں تاکہ اس نقل سے لوگ اصل واقفیت کو سمجھیں اور بدظنی سے بچیں۔ ان بعض الظن اثم'' (کیونکہ بعض ظن گناہ ہیں)۔ لہذا ان کے سوال کے جواب میں عرض سے مکلف اوقات گرامی ہونا پڑا۔

اے میرے مخدوم! اے میرے مکرم! فقیر کا اعتقاد بچپن ہی سے اہل توحید کے مذہب کا سا تھا.... فقیر کو اس مذہب سے بلحاظ علم کے بہت سا حصہ اور بڑا ہی حظ ملا ہے۔ یہاں تک کہ خدا تعالی نے محض اپنے فضل و کرم سے ارشاد کی پناہ والے، حقائق و معارف کی لیاقت رکھنے والے موئدالدین الرض شیخنا و مولانا و قبلتنا محمد الباقی قدسنا اللہ تعالی بسرہ، کی جناب میں پہنچادیا۔ اور انہوں نے فقیر کو طریقۂ نقشبندیہ کی تعلیم دی اور اس عاجز کے حال پر کمال توجہ فرمائی۔ اس طریقہ عالیہ کی مشق کے بعد تھوڑے عرصے میں توحید وجودی منکشف ہوئی، اور اس کشف میں بیحد زیادتی ہوگئی۔ یہاں تک کہ اس مقام کے بیحد معارف حاصل ہوئے، اور اس مرتبے کی باریکیوں میں سے کوئی باریکی ایسی نہ ہوگی جو اس عاجز سے رہ گئی ہو۔ شیخ محی الدین العربی کے دقایق کو بھی پورے طور پر روشن کردیا گیا۔ اور اس تجلی ذات سے جو صاحب نصوص نے بیان کی ہے اور جس کے اوپر کا درجہ کوئی بھی نہیں اور اسی تجلی ذات کی شان میں فرمایا ہے کہ مابعد ھذا الا لعدم المحض (جس کے آگے عدم محض ہے) مشرف

فرمایا۔ اور اس تجلی کے معارف جن کو شیخ، خاتم الولایۃ سے مخصوص سمجھا ہے مفصل معلوم ہوئے، پھر وقت کا سکر اور حال کا غلبہ اس توحید میں اس درجے پر پہنچا کہ بعض عرضداشتوں میں جو حضرت پیر بزرگوار کی خدمت میں لکھی گئیں، ان میں یہ دو بیت جو سراسر نتیجہ سکر ہیں، اس میں لکھ دیے گئے۔ :

اے دریغا این شریعت اعمائی است
ملت ما کافری و ملت ترسائی است
کفر و ایمان زلف و روئے آن پری زیبائی است
کفر و ایمان هر دو اندر راہ ما یکتائی است

ترجمہ : (افسوس یہ شریعت اندھوں کی ملت ہے۔ ہمارا مذہب کافری اور ملت ترسائی ہے۔ اس خوبصورت پری، کی زلف اور چہرہ ہی کفر و ایمان ہے۔ پس کفر اور ایمان ہی ہماری راہ میں متحد و یک جان ہیں)— اور یہ حال مدت دراز تک رہا۔ اچانک خدا کی عنایت پردہ غیب سے ظاہر ہوئی۔ اور بیچونی و بیچگونی کے منہ ڈھانکنے والے پردے کو اٹھا دیا گیا۔ پہلے علم جو اتحاد اور وحدت وجود سے خبر دینے والے تھے زائل ہونے شروع ہوئے اور "احاطہ" بمصداق : واللہ علی کل شیئ محیط (اور اللہ ہر چیز کو گھیرنے والا ہے) اور "سریان" (دل میں رچ جانا) بمصداق حدیث شریف حکایتہ عن ربہ عزشانہ لا یسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی (اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میں زمین اور آسمان کہیں بھی سما نہیں سکتا۔! ہاں اپنے بندے کے دل میں میری گنجائش ہے)۔ اور "قرب" بمصداق ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (ہم اس کی شاہ رگ سے بھی نزدیک ترہیں اور معیت ذاتیہ بمصداق ھو معکم این ما کنتم ۔(تم جہاں بھی ہو وہ تمہارے ساتھ ہے) جو اس مقام میں ظاہر ہوتے ہیں، سب بالکل چھپ گئے اور وثوق کے ساتھ اس بات کا یقین ہوا کہ صانع جل شانہ کو عالم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں میں سے کچھ بھی ثابت نہیں۔ اور خدا تعالی کا احاطہ اور قرب علمی ہے، جیسے اہل حق شکر اللہ سعیھم (اللہ ان کی کوشش مشکور کرے) نے ٹھیرا رکھا ہے، اور وہ خدا کسی سے بھی متحد نہیں ہے۔ و بلند اور پاک ہے۔ وہ خدا بیچون و بے مثل ہے اور (اس کے برعکس) تمام دنیا چونی و چگونگی کے داغ سے داغدار ہے۔ بیچوں کو بے کیف ذات نہیں کہا جاسکتا ۔ واجب تعالی کو عین ممکن بھی کہنا محال ہے۔ قدیم

ہرگز عین حادث نہیں ہوسکتا اور ممتنع العدم عین جائز العدم نہ ہوگا۔ حقائق کا بدلنا شرعاً اور عقلاً محال ہے اور ایک کا دوسرے کے لئے ثبوت قطعاً ناممکن ہے۔ تعجب ہے کہ شیخ محی‌الدین ابن عربی اور اس کے تابعدار واجب تعالی کی ذات کو مجہول مطلق سمجھتے ہیں اور کسی حکم کا محکوم علیہ نہیں سمجھتے۔ ساتھ ہی اس کے احاطہ ذاتی اور قرب اور معیت ذاتیہ کو ثابت کرتے ہیں۔ وماهو الا حكم على الذات تعالى و تقدس فالصواب ما قاله العلماء من اهل السنة من القرب العلمي والا حاطة العلميه (اور نہیں ہے وہ یعنی ثابت کرنا احاطہ ذاتی اور قرب و معیت ذاتی کا مگر خدا تعالی کی ذات پر حکم کرنا ہے اور درست وہی ہے جو علماء اہل سنت فرماتے ہیں کہ قرب سے مراد قرب علمی اور احاطہ سے مراد احاطہ علمی ہے)۔
اور توحید وجودی کے شرف کے خلاف علوم کے حاصل ہونے کے زمانے میں اس فقیر کو بڑی گھبراہٹ تھی کہ اس توحید کے سوا اور عالی تر امر سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ لہذا میں بکمال خشوع و خضوع رو رو کر دعائیں مانگتا تھا کہ یہ معرفت زائل نہ ہو۔ یہاں تک کہ امر کے تمام پردے پھٹ کر اصل حقیقت منکشف ہوگئی، اور معلوم ہوا کہ عالم گو کتنے ہی صفاتی کمالات کے آئینے ہیں۔ اور اسماء کی جلوہ گاہ ہیں، لیکن مظہر عین ظاہر نہیں ہے اور ذات کا ظل اصل نہیں ہوسکتا، جیساکہ توحید وجودی والوں کا مذہب ہے۔ یہ مسئلہ ایک مثال سے واضح ہوجائے گا۔ مثلاً مختلف فنون والے عالم نے چاہا کہ اپنے طرح طرح کے کمالات کو ظاہر کرے اور اپنی پسندیدہ خوبیوں کو ظاہر کرے۔ چنانچہ اس نے حرفوں اور آوازوں کو ایجاد کیا اور ان کے آئینوں میں اپنے مخفی کمالات کو ظاہر کیا۔ اس صورت میں نہیں کہا جاسکتاہے کہ وہ حروف اور آوزیں جو کمالات مخفیہ کے آئینے اور جلوہ گاہ بنے ہیں، عین کمالات ہوگئے ہیں، یا کمالات کو بالذات محیط ہوگئے ہیں، یا ان سے بالذات قریب ہیں، یا معیت ذاتی رکھتے ہیں۔ بلکہ ان میں دالیت اور مدلولیت کی نسبت ہے۔ حروف اور آوازیں ان کمالات پر صرف دلالت کرتی ہیں۔ بلکہ وہ کمالات بے قید محض ہیں، اور نسبتیں کہ پیدا ہوگئی ہیں خیالی اور وہمی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان نسبتوں سے کچھ بھی ثابت نہیں ہے۔ لیکن جب ان کمالات میں اور ان حرفوں اور آوازوں میں مناسبت ظاہر یہ مدلولیۃ اور دالیہ ثابت ہے تو یہی مناسبت بعض کو بعض عوارض کے سبب ، نیز یہ وہمی نسبتیں (یعنی نسبت اتحاد، قرب و معیت ذاتیہ اور احاطہ ذاتیہ) حاصل ہو جاتی ہیں۔ لیکن حقیقت

حال یہ ہے کہ وہ کمالات ان تمام نسبتوں سے پاک و مبرا ہیں۔ اور خلق و خالق کی نسبت بھی علاقۂ دالیہ مدلولیہ ظاہر یہ اور مظہریتہ کے خلاف ہے۔ دنیا خدا کے وجود کی ایک نشانی ہے اور خدا تعالیٰ کے صفاتی اور اسمائی کمالات کی مظہر ہے (وہی کتاب، ص ۱۱۳ تا ۱۱۷)۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجدد الف ثانی شیخ محی الدین ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کو غلط سمجھتے ہیں، اگرچہ ان کی تردید و تکذیب کا انداز ابن تیمیہ کی طرح درشت اور متشددانہ نہیں۔ اقبال بھی مجدد الف ثانی اور امام ابن تیمیہ کی طرح عقیدہ وحدت الوجود کو غیر اسلامی سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے بعض ناقدین اسے وحدت الوجودی ہی سمجھتے ہیں اور یہ اعتراض کرتے ہیں کہ وہ پہلے وحدت الوجودی تھا، پھر اس کا منکر ہوا اور اخیر میں پھر اس نے اپنے پہلے عقیدے کی طرف رجوع کرلیا تھا۔ وہ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں اس کا کلام بھی پیش کرتے ہیں لیکن اس کی تاویل اپنے مطلب کی کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ناقدین کا یہ محاکمہ جیسا کہ ہم آگے چل کر معلوم کریں گے ان کے التباس فکر و نظر کا نتیجہ ہے۔ بہرکیف، اب ہم اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں اور اس غرض کے لیے اس کے خطبات میں سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں، جس میں اس نے عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف اپنے موقف کا غیر مبہم الفاظ میں اظہار کیا ہے:

"پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالم پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصر اور تخلیقی مشیت ہے، جس کو بوجوہ ایک "انا" ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق "انا" ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لئے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی:

"قل ھواللہ احد۔ اللہ الصمد۔ لم یلد ولم یولد۔ ولم یکن لہ کفواً احد۔"
(سورۃ اخلاص ۱۱۲)

(کہو کہ وہ اللہ یکتا ہے۔ اللہ بے احتیاج ہے۔ اس نے کسی کو نہیں جنا اور نہ ہی وہ جنا گیا، اور اس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں ہے)

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے لئے فرد کا ٹھیک ٹھیک تصور قائم کرنا کوئی آسان بات نہیں، جیسا کہ ارتقائے تخلیقی (Creative evolution) میں برگسان نے لکھا ہے: انفرادیت کے کئی مدارج ہیں، حتی کہ ذات انسانی کی الگ تھلگ وحدت میں بھی اس کا تمام و کمال اظہار نہیں ہوتا۔ برگسان کہتا ہے اس سلسلے میں ایک خاص بات یہ ہے کہ نظم و ربط کی دنیا میں اگرچہ ہر کہیں انفرادیت کا رحجان غالب ہے، مگر پھر بھی ایک دوسرا یعنی توالد و تناسل کا رحجان اس کے راستے میں حائل ہوجاتا ہے حالانکہ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ لیکن اس صورت میں توالد و وتناسل کا عمل ناممکن ہوتا، اس لیے کہ توالد و تناسل کا مطلب ہے جسم سابق کے ایک ٹکڑے کا اس طرح منفصل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آسکے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے۔ سطور بالا کے پیش نظر یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ فرد کامل کی ذات میں بھی جو بہ حیثیت ایک ''انا'' کے اپنے آپ میں محدود اور اس لیے دوسروں سے الگ تھلگ، بے مثل اور یکتا ہے، خود اس کا دشمن موجود ہے۔ لہذا ہم اس کا تصور کریں گے تو یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و تناسل کے رحجان سے بالا تر ہے۔ انیت کاملہ کی یہی خصوصیت ذات الہیہ کے اس تصور کا بنیادی جزو ہے جو قرآن پاک نے اس باب میں قائم کیا اور پھر جس پر بار بار زور دیا تو اس لیے نہیں کہ قرآن پاک کو اس وقت کے مروجہ مسیحی عقیدے کی تردید منظور تھی بلکہ اس لیے کہ فرد کامل کے ٹھیک ٹھیک تصور میں کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ فلسفہ مذہب کی تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ حقیقت مطلقہ کے تصور میں اس نے حتی الوسع انفرادیت سے گریز ہی کیا۔ لہذا اس کا قیاس کیا گیا تو کسی مبہم اور بسیط ، یا ایسے عنصر پر جو ہر کہیں جاری ساری ہے، مثلاً نور پر چنانچہ یہی نقطہ نظر ہے جو خطبات گفرڈ (Gifford Lectures)، میں صفات الہیہ سے بحث کرتے ہوئے فارنل (Farnel) نے اختیار کیا۔ علی ہذا یہ کہنا بھی درست ہے کہ فلسفہ مذہب کی تاریخ سے جس طرز فکر کا اظہار ہوتا ہے اس کا رحجان بھی وحدۃ الوجود ہی کی طرف ہے۔ لیکن میری اپنی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید نے اگر ذات الہیہ کو نور سے تعبیر کیا تو ان معنوں میں

نہیں جو فارنل کے ذہن میں ہیں (یعنی وحدۃ الوجود کے معنوں میں)۔ اس لیے کہ وہ جس آیت کا صرف ایک حصہ پیش کرتا ہے، وہ در اصل یوں ہے:

اللہ نور السموات والارض مثل نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح المصباح فی الزجاجۃ الزجاجہ کانھا کوکب دری (۲۴ : ۳۵) اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق جس میں ایک چراغ ہے چراغ ایک شیشے میں ہے۔ شیشہ گویا ایک چمکتا ہوا تارا ہے۔

اس آیت کے ابتدائی حصے سے تو بیشک یہی ترشح ہوتا ہے کہ یہاں بھی ذات الہیہ کو انفرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن جب ہم اس استعارے کا تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے، اس لیے کہ جوں جوں یہ استعارہ آگے بڑھتا ہے، اس خیال کی نفی ہوجاتی ہے کہ ذات الہیہ کا قیاس کسی "لاصورت" کونی عنصر پر کیا جائے۔ کیونکہ اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے پر مرتکز کردیا اور پھراس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے میں ہے اور شیشہ ستارے کی مانند، جس کا ظاہر ہے، ایک مخصوص و متعین وجود ہے اور جس کے پیش نظر میری رائے یہ ہے کہ اسلامی، مسیحی اور یہودی صحف میں اگر اللہ کے لیے نور کا لفظ استعمال کیا گیا تو ہمیں اس کی تعبیر کسی دوسرے رنگ میں کرنی چاہئے (یعنی وحدۃ الوجود کے بر عکس)۔ طبیعیات حاضرہ کی رو سے نور کی رفتار میں کوئی اضافہ ممکن نہیں، اور اس لیے ناظر کا تعلق خواہ کسی نظام حرکت سے ہو، اس کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ بالفاظ دیگر تغیر کی اس دنیا میں نور ہی وہ شے ہے جس کو ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ لہذا اگر نور کا اطلاق ذات الہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہئے کہ اس کا اشارہ ذات الہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے، ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں، جس سے بیشک ہمارا ذہن وحدۃ الوجود کی جانب منتقل ہوجاتا ہے (قب اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ترجمہ از سید نذیر نیازی، لاہور ۱۹۵۸ ع، ص ۹۳ تا ۹۸)۔

میرے نزدیک اقبال کے تصور وجود (خدا اور کائنات) کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں قرآن حکیم کی طرف رجوع کرنا ہوگا جو اقب کے

افکار کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ جہاں تک میرے فہم و ادراک کا تعلق ہے قرآن حکیم کا اس بارے میں مفصلہ ذیل موقف ہے :

(الف) اللہ "احد" ہے (قل ھو اللہ احد سورہ اخلاص)، یعنی و منفرد و یکتا و بے مثل ہے۔ دوسری جگہ اس حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے : لیس کمثلہ شی (۴۲ : ۱۱)، (یعنی اس کی مانند کوئی شے نہیں ہے) نیز وہ غیر منقسم ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ ریاضیاتی نسبتوں سے جو زماں و مکاں پر دلالت کرتی ہیں، منزہ ہے۔ اس سے عقیدہ وحدت الوجود کی نفی ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ چونکہ ہر قسم کی اضافات و نسبت منزہ و ماوراء ہے۔ اس لیے اس کی ذات کو مخلوقات کے ساتھ ملوث نہیں کیاجاسکتا۔ اقبال نے اس فرمودۂ قرآن کی تفسیر اس طرح کی ہے :

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الا اللہ
یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتان وہم و گماں لا الہ الا اللہ

(ضرب کلیم)

(ب) وہ "واحد" ہے : والھکم الہ واحد لاالہ الا ھوالرحمن الرحیم (البقرہ ۲ : ۱۶۳) - یعنی وہ ذات یکتا و غیر منقسم ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی ایک انفرادی مستقل و مطلق حیثیت بھی رکھتی ہے، جس میں کوئی شے شریک نہیں۔ نہ اس کی ذات میں اور نہ ہی اس کے صفات میں۔ کیونکہ اس کی ذات و صفات مطلق ہونے کے سبب غیر منقسم ہیں، جس میں شرکت و تعدد کا گذر ناممکن ہے۔ اس سے عقیدۂ کثرت الوجود (Pluralism) اور شرک دونوں کا بطلان ہوجاتا ہے۔

(ج) اللہ "حی و قیوم"، حکم اور "الارادہ" ہے۔ زندگی بیشک حرکت و تغیر سے عبارت ہے، لیکن مخلوقات کی طرح اسے تغیرات زمان و مکاں لازم نہیں۔ بلکہ وہ ان سے منزہ و ماوراء ہے۔ اسی لئے اسے قرآن حکیم نے قیوم کہا ہے۔ وہ نہ صرف خود قائم بالذات

ہے بلکہ کل موجودات کی ہستی و بقا کا دارومدار بھی اسی پر ہے۔

(۵) اللہ تعالی حکیم بھی ہے اور ارادے کا مالک بھی ہے۔ لہذا اس کے ہر کام میں حکمت و ارادہ موجود ہوتا ہے ، نہ کہ وہ خود موجود ہوتا ہے جیسا کہ وحدت الوجودی دلبستان کا عقیدہ ہے۔

کائنات کے متعلق قرآن حکیم کی تعلیمات کا خلاصہ اس کی اس اصطلاح میں مضمر ہے جسے وہ '' تخلیق بالحق ،، (ھو الذی خلق السموات والارض بالحق) کہتا ہے۔ اس کا مفہوم دوھرا ہے۔ اولاً یہ کہ کائنات مخلوق ہے۔ لہذا یہ ازلی یا قدیم نہیں ، بلکہ حادث ہے (مادئین کے عقیدہ قدم مادہ کی نفی ہے) ، دوسرے اس کا وجود چونکہ اللہ تعالی کے ارادہ و حکمت پر منحصر ہے، اس لئے وہ ابدی نہیں فانی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قائم بالذات نہیں ، بلکہ قائم بالحق ہے۔ مادے یا وجود کے عقیدہ٘ قدم کے بطلان کے کے لئے قرآن حکیم میں یہ بھی کہنا پڑا : کل من علیھا فان o و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام o (الرحمن، ۵۵ : ۲٦-۲۷) ھر شے جو اوپر زمین کے ہے فنا ہونے والی ہے اور تیرے پروردگار جلال و کرامت والے کی ذات باقی رہےگی۔

یہ ہے اقبال کا صحیح تصور وجود جسے اس نے اپنے کلام میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس اصل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر ہم اقبال کے کلام کی شرح کریں تو ان غلط فہمیوں سے بچ سکتے ھیں جو اس کے بعض ناقدین کو ہوئی ھیں، جن کے سبب وہ اقبال کو وحدت الوجودی ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ھیں۔

آخیر میں اقبال کے ان دو معترضین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ جو اسے وحدت الوجودی مانتے ھیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کا موقف یہ ہے کہ اقبال پہلے وحدت الوجودی تھا، پھر اس کا منکر ہوا اور آخیر میں اس نے پھر اپنے پہلے عقیدے کی طرف رجوع کرلیا۔ اس سے اس معترض نے اقبال کی فکر و نظر میں تضاد دکھانے کی کوشش کی ہے، جس میں وہ کامیاب نہ ہوسکا۔ یہ معترض جو خود وحدت الوجودی ہے، اقبال کو اس لئے مطعون کرتا ہے کہ اس نے تصوف کی مذمت کی ہے،جس کا اہم ترین مسئلہ وحدت الوجود ہے، لیکن اس کے اپنے تضاد خیالی کی ایک جھلک ملاحظہ کیجئے :

> ”وحدۃ الوجود فلسفے کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ ارباب عقل کے علاوہ بیشمار اہل کشف و یقین اس پر ایمان رکھتے ہیں اور دوسری طرف بہت سے اصحاب اسے تمام گمراہوں کی اصل سمجھتے ہیں “۔

اسلام کے قرون اولیٰ میں یہ ان لوگوں کا نظریہ رہا ہے جو شخصی سلطنت، سرمایہ داری اور جبر و استبداد کے خلاف تھے۔ اسی لئے عوام ان کے ساتھ رہے، کیونکہ وحدۃ الوجود انسان کو انسان کے سامنے پست ہونے سے روکتا ہے اور اونچ نیچ کے خلاف ایک موثر حربہ ہے۔ صوفیا کے سر گروہ خواجہ حسن بصری اور ائمہ اہلبیت کی زندگی اور سیرت کے مطالعے سے اس بات کی تائید ہوسکتی ہے۔ بہر حال آج بھی اگر کسی نظرئے کی بناء پر تمام دنیا کے انسان ایک برادری بن سکتے ہیں تو وہ یہی نظریہ ہے،، (دیکھئے، میکش اکبرآبادی : نقد اقبال ، آگرہ، ۱۹۵۳ ع، ص ۱۰) —

اقبال نے جس بنا پر تصوف کی مخالفت کی تھی، اسی بات کا یہ معترض بھی رونا روتے ہیں : ” اس میں شک نہیں کہ طبقاتی برتری کے حامیوں نے اس نظریے کو بھی اپنا آلہ کار بنانا چاہا ہے اور اس میں ایسی ترمیمیں کی ہیں جو ان کے مقصد کے لئے مفید ہوں۔ چنانچہ روح کی تقسیم کرکے اس میں بھی اعلی و ادنی کا امتیاز قائم کیا گیا۔ انسانوں میں امتیاز قائم کرنے کے لیے حلول و اتحاد اور تجد کے نظرے ایجاد کیے گئے اور اب یہ عقاید وحدت الوجود کا جزو سمجھے جانے لگے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وحدت الوجود کا ان نظریوں سے کوئی علاقہ نہیں ہے (موضوع مذکور) —

دوسرے معترض کے نزدیک اقبال کا کائنات کے متعلق جو نظریہ ہے اسے فلسفیانہ زبان میں وجودی نقطہ نگاہ بھی کہا جاتا ہے، جسے وہ لادینی نقطہ نگہ سمجھتا ہے : ” پہلا (وجودی) اور دوسرا (آفاق) نقطہ نگاہ حتمی طور پر لادینی نقطہ نگاہ ہے۔ اگرچہ باطنیہ گروہ لادین کہلانے سے اکثر منکر رہا ہے۔ بلکہ انہوں نے دین کے نام پر سینکڑوں اور ہزاروں فرقوں کی تخلیق کی ہے۔ بلکہ اکثر اوقات کل حقیقت دین کے واحد راز دار بن بیٹھے ہیں جو قطعاً خود فریبی کے ساتھ فریب کاری و فریب دہی بھی ہے۔ خلاف واقعہ ہے۔ اب اقبال و رومی کے متعلق ساری احتیاطوں کے باوجود یہ کہنا عین حق ہے کہ اپنے اساسی فکر میں سارے انکاروں کے باوجود

اقبال سو فیصدی کے قریب وجودی ہے اور رومی پچاس فیصدی کے قریب وجودی ہے۔ اپنے لیکچرز کے آغاز میں ہی اقبال نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ان لیکچرز کے دوران میں اس نے وجودی نقطہ نگاہ اختیار کیا ہے (یہ دعویٰ بے دلیل ہے، بلکہ بہتان ہے۔ ناصر)۔ یہ ہے خدا کو وقت کے اطلاقی مفہوم کے ہم معنی اور توام بنانے کی فکر اقبال کی بنیاد،، (صوفی نذیر احمد کاشمیری ،، اقبال و رومی کا دینی و عمرانی مقام دربرہان، دہلی، جمادی الاخری ۱۳۸۰ ھ — دسمبر ۱۹۶۰ ع ص ۳۰۱ — ۳۰۲)۔،،

بحولہ بالا معترضین کے اعتراضات سے یہ بات تو محقق ہے کہ ان کے اپنے عقاید و نظریات میں بعد المشرقین ہے۔ ان میں سے ایک اگر عقیدہ وحدت الوجود کو دین اسلام کی بنیاد قرار دیتا ہے تو دوسرا اسے لادینی عقیدہ سمجھتا ہے۔ اس واقعہ یہ ہے کہ اقبال نے وحدت الوجودی عقیدے سے تائب ہونے کے بعد پھر اس کی طرف رجوع نہیں کیا۔ نیز جس باطنی نقطہ نگاہ کو صوفی نذیر احمد لادینی سمجھتے ہیں علامہ اقبال بھی اسے دین کے خلاف سمجھتے ہوئے اس کی تردید و تکذیب کرتے رہے ہیں۔

،،حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستورالعمل وشعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کردینا ہے۔ یہ ایک نہایت (Subtle) طریق تنسیخ کا ہے۔ اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کرسکتی ہیں، جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا، اور اگر چہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا، تاہم وقت پاکر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا، یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بناء وحدت الوجود تھی۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردیدوتنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرا ئے عجم ان شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً

غازی زپئے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہید عشق فاضل ترا زوست
در روز قیامت این باد کے ماند
این کشتہ دشمن است و آں کشتہ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابل تعریف، مگر انصاف سے دیکھئے تو جہاد اسلامیہ کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے۔ کہ جس کو اس نے زہر دیا ہے اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہوسکتا کہ مجھے کس نے زہر دیا ہے۔ بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آب حیات پلایا گیا ہے۔ آہ! مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۵۳ تا ۵۴)۔

پاکستان و ہند کے اسلامی لٹریچر میں غیر دینی تصورات و عقائد کا سراغ لگاتے ہوئے اقبال لکھتا ہے: "ہندی مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اٹھ گیا ہے۔ اور قرآن کی تفسیر میں محاورہ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت و توکل کے وہ معنی لئے جاتے ہیں جو عربی میں ہرگز نہیں ہیں۔ کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا۔ لکھتے ہیں۔ "خلق الارض والسموات فی ستۃ ایام"، میں ایام سے مراد تنزلات ہیں۔ یعنی فی ستہ تنزلات"، ہیں کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں "یوم"، کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہوسکتا ہے کیونکہ تخلق بالتنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق اور فطرت کے مخالف ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کردئے ہیں۔ کاش کہ مولانا نظامی کی دعا اس زمانے میں مقبول ہو اور رسول اللہ صلعم پھر تشریف لائیں اور ہندی مسلمانوں پر اپنا دین بے نقاب کریں"، (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۱۴)۔

اقبال کے نزدیک زندگی حرکت و عمل سے عبارت ہے، جس کا اسلام زبر دست محرک ہے۔ یہ عمل ہی ہے جو قوت حیات کا حقیقی سرچشمہ ہے جس میں ارتقائے انسانیت کا راز مضمر ہے۔ لہذا وہ اس تصوف کو اسلامی روح یا انسانیت کا حریف سمجھتا ہے جو حرکت و عمل کے بجائے سکون وجمود

یا ترک و فرار کی تعلیم دیتا ہے۔ اس تصوف کے متعلق وہ لکھتا ہے'': اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے، جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے

آپ کو '' خیر القرون قرنی '' والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی کریم فرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد '' سمن '' ** (ولیظہر

---

*سنسکرت میں '' شمن '' زاہد و تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بدھ مذہب کے تارک الدنیا بھکشو اس لقب سے پکارے جاتے تھے۔ رفتہ رفتہ تمام پیروان بدھ کو شمنی'' کہنے لگے۔ اسی '' شمنی '' کو عربوں نے '' سمنی '' بنالیا اور وسط ایشیا کے باشندوں نے '' شامانی ''۔ چنانچہ زکریا رازی، البیرونی اور ابن الندیم وغیرہم نے بدھ مذہب کا ذکر '' سمنیہ '' ہی کے نام سے کیا ہے۔ البیرونی بدھ مذہب کی عالمگیر اشاعت کی تاریخ کی خبر رکھتا تھا۔ چنانچہ کتاب الہند کی پہلی فصل میں اس طرف اشارات کئے ہیں۔ چنگیز خان کی نسبت یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ شامانی مذہب کا پیرو تھا، یعنی بدھ مذہب کا۔ چونکہ شامانی اور بدھ مذہب کا ترادف واضح نہیں ہوا تھا، اس لئے انیسویں صدی کے بعض یورپی مورخوں کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئیں، اور وہ اس کا صحیح مفہوم متعین نہ کرسکے۔

یہ غلط فہمی یورپ کے عام اہل قلم میں آج بھی موجود ہے۔ شمالی سائبیریا اور چینی ترکستان کے ہم سایہ علاقوں کے تورانی قبائل اپنے مذہبی پیشواؤں کو جو(تبت کے لاماؤں کی طرح ملکی پیشوائی بھی رکھتے ہیں) '' شامان '' کہتے ہیں۔ سوویٹ روس کی حکومت آج کل ان کی تعلیم و تربیت کا سروسامان کر رہی ہے۔ یہ لوگ بھی بلاشبہ بدھ مذہب کے پیرو ہیں، لیکن ان کا بدھ مذہب منگولوں کے عرف مذہب کی بھی ایک مسخ شدہ صورت ہے، اس لئے اصلیت کی بہت کم جھلک باقی رہ گئی ہے، اور اس لئے ان کی مذہبی اصلیت کے بارے میں آج کل کے مصنف حیرانی ظاہر کررہے ہیں۔

انگریزی میں انہی تورانی قبائل کے مذہب کی نسبت شے منزم، (Shamanism) کی ترکیب رائج ہوگئی ہے، اور جادوگری کے اعمال و اثرات کو (Shamanic) ور (Shamastic) وغیرہ سے تعبیر کرنے لگے ہیں۔ یہ '' شیمن '' بھی وہی '' شامانی'' اور '' شمنی'' ہی کی ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۹)

یا ترک و فرار کی تعلیم دیتا ہے۔ اس تصوف کے متعلق وہ لکھتا ہے،، : اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے، جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے

آپ کو ''خیر القرون قرنی ،، والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی کریم فرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد ''سمن،، **(ولیظہر

---

*سنسکرت میں ''شمن،، زاہد و تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بدھ مذہب کے تارک الدنیا بھکشو اس لقب سے پکارے جاتے تھے۔ رفتہ رفتہ تمام پیروان بدھ کو شمنی،، کہنے لگے۔ اسی ''شمنی،، کو عربوں نے ''سمنی،، بنالیا اور وسط ایشیا کے باشندوں نے ''شامانی،،۔ چنانچہ زکریا رازی، البیرونی اور ابن الندیم وغیرہم نے بدھ مذہب کا ذکر ''سمنیہ،، ہی کے نام سے کیا ہے۔ البیرونی بدھ مذہب کی عالمگیر اشاعت کی تاریخ کی خبر رکھتا تھا۔ چنانچہ کتاب الہند کی پہلی فصل میں اس طرف اشارات کئے ہیں۔ چنگیز خان کی نسبت یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ شامانی مذہب کا پیرو تھا، یعنی بدھ مذہب کا۔ چونکہ شامانی اور بدھ مذہب کا ترادف واضح نہیں ہوا تھا، اس لئے ۱۸سویں صدی کے بعض یورپی مورخوں کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئیں، اور وہ اس کا صحیح مفہوم متعین نہ کرسکے۔

یہ غلط فہمی یورپ کے عام اہل قلم میں آج بھی موجود ہے۔ شمالی سائبیریا اور چینی ترکستان کے ہم سایہ علاقوں کے تورانی قبائل اپنے مذہبی پیشواؤں کو جو(تبت کے لاماؤں کی طرح ملکی پیشوائی بھی رکھتے ہیں) ''شامان،، کہتے ہیں۔ سوویٹ روس کی حکومت آج کل ان کی تعلیم و تربیت کا سروسامان کر رہی ہے۔ یہ لوگ بھی بلاشبہ بدھ مذہب کے پیرو ہیں، لیکن ان کا بدھ مذہب منگولوں کے محرف مذہب کی بھی ایک مسخ شدہ صورت ہے، اس لئے اصلیت کی بہت کم جھلک باقی رہ گئی ہے، اور اس لئے ان کی مذہبی اصلیت کے بارے میں آج کل کے مصنف حیرانی ظاہر کررہے ہیں۔

انگریزی میں انہی تورانی قبائل کے مذہب کی نسبت شے منزم، (Shamanism) کی ترکیب رائج ہوگئی ہے، اور جادوگری کے اعمال و اثرات کو (Shamanic) ور (Shamastic) وغیرہ سے تعبیر کرنے لگے ہیں۔ یہ ''شیمن،، بھی وہی ''شامانی،، اور ''شمنی،، ہی کی ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۹)

هندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا ۔ میرزا بیدل علیہ الرحمۃ لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں:

نزاکت ہا است در آغوش مینا خانہ حیرت
مژہ برہم مزن تانشکنی رنگ تماشا را

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں کہ:

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منہ سے نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر دہن تصویر کا

مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتدا" ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی (یعنی سپنوزا) کے نظام وحدت الوجود سے ہوئی ہے، لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ مسئلہ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا، دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ" مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہوگئے۔ جس طرح رنگ و بو وغیرہ کے لیے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو " حس واقعات" کہنا چاہئے۔ ہماری زندگی واقعات گرد وپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے۔ مگر ہم سے کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے " حس واقعات" کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظام قدرت کے پر اسرار بطن سے واقعات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے، مگر بیکن (Bacon) سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعات حاضرہ جن کو نظریات کے دلدادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بہ نگاہ حقارت دیکھتے ہیں، اپنے اندر حقائق و معارف کا ایک گنج گراں مایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں " حس واقعات" اور اقوام کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے

کہ کوئی "دماغ یافتہ" فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہوسکتا ہو، انگلستان کی سر زمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرق دل و دماغ ان سے مستفید ہوکر اپنے قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں (قب دیباچہ اسرار خودی، لاہور طبع اول ۱۹۱۴ ع)۔

نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں تصوف و عمل کے متعلق اپنے موقف کی صراحت کرتے ہوئے، اقبال لکھتا ہے:

" دراصل بقائے شخص اور زندگی کے علو و ارتقا' کے لیے تصادم نہایت ضروری ہے۔ نیشٹے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ جو لوگ حصول بقا' کے آرزو مند ہیں، وہ ان سے کہتا ہے: "کیا تم ہمیشہ کے لیے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو؟" اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کردیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور و اشکال مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے، ضروری سمجھتا ہوں، اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اس خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیتا ہوں (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۴۹۵)۔

اس تصوف کی نوعیت کو اس نے دوسری جگہ اس طرح بے نقاب کیا ہے: "مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کرلی تھیں، جس نے عوام کی قوت عمل کو ضعیف کردیا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کررکھا تھا۔ تصوف اپنے اس اعلی مرتبے سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا۔ اس نے بتدریج اور غیر محسوس طریقے پر مسلمانوں کی قوت ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کردیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے

لگے تھے۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت بلند کردیا اور مسلمانوں کو عصر جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہوجائیں جو مادہ سے گریز کرنے کے بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے،، (وہی کتاب، ص ۱٦۷)۔

مسلمانوں کی بے حسی اور جمود کی اس تحلیل نفسی سے جو حقیقت واقعیت کی مظہر ہے، مولانا عبدالماجد دریا آبادی اور نیاز فتحپوری بھی متفق ہیں: "تصوف کی موجودہ مسخ شدہ شکل، یونانی اوہام، ایرانی تخیلات، ہندی مراسم اور دیگر غیر اسلامی عناصر کا ایک معجون مرکب ہے، جس کے صرف بعض اجزاء اسلامی کہے جاسکتے ہیں اور وہ بھی بڑی تلاش و دیدہ ریزی کے بعد نظر آتے ہیں۔ حاشا ثم حاشا، یہ اسلامی تصوف نہیں،، (عبدالماجد دریا آبادی: تصوف اسلام طبع سوم دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۳٦۵ھ — ۱۹۴٦ع ص ۱۰)۔

نیاز فتحپوری بھی اقبال کی طرح تصوف کو اصل کے لحاظ سے عجمی تصور کرتے ہیں: "تصوف یکسر عجم کی پیداوار ہے۔ عرب اور اہل عرب کو اس سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ اسی لیے عربی شاعری میں تصوف کا وجود نہیں اور عجمی شاعری کا طرہ امتیاز ہی بیان تصوف ہے۔ چنانچہ غالب کے یہاں بھی تصوف کا زیادہ عنصر اس کے فارسی کلام میں پایا جاتا ہے،، (سالنامہ نگار، ۱۹٦۱ع لکھنو، ص ۱۲)۔

ان تمام مباحث کا حاصل یہ نکلا کہ اقبال بیشک پہلے وحدت الوجودی تھا، لیکن قرآن حکیم پر حکیمانہ غور و فکر کے بعد اس عقیدے سے تائب ہوگیا اور پھر آخری دم تک اسے اور عجمی تصوف دونوں کو غیر اسلامی، اس لیے حریف انسانیت سمجھتا رہا۔۔