Sociology & Cultural Research Review (SCRR)
Available Online: https://scrrjournal.com
Print ISSN: 3007-3103 Online ISSN: 3007-3111
Platform & Workflow by: Open Journal Systems

The Philosophy of Fanā and Baqā in the Context of Wahdat al-Wujūd: A Comparative Study of Islamic Sufi Metaphysics and Advaita Vedānta

وحدتِ وجود کے تناظر میں فناوبقا کا فلسفہ: اسلامی صوفیانہ مابعد الطبیعیات اور Advaita Vedānta کا تقابلی مطالعہ

Dr. Zeeshan
Lecturer, Department of Islamic Studies, KUST
dr.zeeshan2021@kust.edu.pk

Abstract
The current research paper is a comparative account of the philosophy of the fanā (annihilation) and baqaa (subsistence) in the context of metaphysical Islamic Sufi waqhabi, and is compared with a non-dualistic system of the Advaita Vedanta. Concentrating more on the teachings of Ibn ʿArabī, Rūmzi, and al-Ghazālix of the Sufi tradition, and including Advaita Vedanta by Shaṅkara, the study explores the major metaphysical ideas of the nature of ultimate reality, the connection between the Absolute and contingent, self-realization, and spiritual liberation. Both traditions focus on the overcoming of the ego-self to realize oneness with the ultimate reality, which in both Sufism and Advaita are referred to as fanā fi'llah then baqwa bi'llah (in Sufism), and as the realization of the identity between 2 determinations: 2 2 Aatman (individual self) and Brahman (universal reality). Although the phenomenological parallels between the Islamic Sufism and Advaita Vedanta strikingly echo, direct knowledge (ʿilm ḥuḍūrī / aparokṣa jñāna), love/devotion and dissolution of duality, there are fundamental differences: Islamic Sufism preserves a distinct ontological difference between creator and creation (even in the highest forms), which is based on tawḥīd, whereas the Advaita Vedanta erases all differences in non-dual Brahman, in which multiplicity is an illusion (The paper follows the history of development, discusses primary sources (Fuṣūṣ al-ḥikam, Mathnawī, Upaniṣads, Brahma-sutra-bhaskaya) and compares the epistemological methods (love-based ascent vs. jnanabased discrimination), as well as, ethical/practical implications (tazkiya vs. sadahana). It infers that although there are common mystical motifs which give possibility of interfaith dialogue as well as understanding, the underlying theological commitments namely the personal theism and the impersonal absolute monism provide insurmountable differences. The paper shows the usefulness of these concepts in the modern-day interreligious peace and indicates the directions in which phenomenological and comparative research can be taken.

Keywords: *Waḥdat al-wujūd, Fanā, Baqā, Ibn ʿArabī, Rūmī, Advaita Vedānta, Śaṅkara, Brahman, Ātman, Māyā, Mokṣa, Sufi metaphysics, Non-dualism, Tawḥīd, Mystical union, Comparative mysticism, Interfaith dialogue, Spiritual realization, Annihilation and subsistence*

1۔ مقدمہ و پس منظر

اس تحقیقی مقالے کا عنوان "اسلامی تصوف اور ہندو فلسفہ ادویت ویدانت کا تقابلی مطالعہ " ہے جو کہ دو اہم روحانی روایات کے درمیان موجود مشترکات اور اختلافات کا جائزہ پیش کرتا ہے۔ اس تحقیق کی اہمیت اس امر میں پوشیدہ ہے کہ موجودہ دور میں جب مختلف مذاہب اور ثقافتوں کے درمیان کشیدگی میں اضافہ ہو رہا ہے، ایسے میں ان روحانی روایات کا مطالعہ جو باہمی افہام و تفہیم کو فروغ دے سکتی ہوں، نہایت ضروری ہو جاتا ہے۔ یہ تحقیق نہ صرف علمی حلقوں میں دلچسپی کا باعث بنے گی بلکہ عام قاری کو بھی ان گہرے روحانی تصورات سے روشناس کروائے گی جو انسانی وجود کے اسرار و رموز کو کھولتے ہیں۔ جنوبی ایشیا کی تاریخ میں ان دونوں روایات کے درمیان ہمیشہ سے ایک دلچسپ تعامل رہا ہے جس نے اس خطے کی ثقافتی اور فکری تاریخ کو گہرائی سے متاثر کیا ہے۔ اس تحقیق کے ذریعے ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ کس طرح دو

مختلف مذہبی دھارے ایک ہی قسم کے روحانی سوالات کے جوابات تلاش کرتے ہیں اور ان کے جوابات میں کتنی یکسانی اور کتنا فرق پایا جاتا ہے۔ یہ مطالعہ بین المذاہب مکالمے کو نئی راہیں دکھا سکتا ہے اور مختلف عقائد کے ماننے والوں کے درمیان باہمی احترام کو فروغ دے سکتا ہے۔

تحقیق کے مقاصد، سوالات اور مفروضات

اس تحقیق کے بنیادی مقاصد میں سب سے پہلے اسلامی تصوف اور ہندو فلسفہ ادویت ویدانت کے بنیادی تصورات کا تجزیہ پیش کیا ہے۔ دوسرا اہم مقصد ان دونوں روایات میں پائے جانے والے مشترکہ روحانی خیالات اور ان کے درمیان موجود بنیادی اختلافات کو واضح کیا ہے۔ تیسرا مقصد ان تصورات کے تاریخی ارتقاء کا جائزہ لیا ہے کہ کس طرح انہوں نے مختلف ادوار میں اپنی شکل بدلی اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ڈھلے۔ تحقیق کے مرکزی سوالات میں یہ شامل ہے کہ کیا دونوں روایات میں روحانی کمال تک پہنچنے کا طریقہ کار ایک جیسا ہے؟ کیا وحدت کے تصور کی دونوں روایات میں یکساں تشریح کی جاتی ہے؟ اور کیا ان کے ہاں نجات یا آزادی کے تصورات میں کوئی مطابقت پائی جاتی ہے؟ تحقیق کے مفروضات کے مطابق دونوں روایات اگرچہ مختلف مذہبی پس منظر سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن ان کے روحانی تجربات میں نمایاں مشابہت پائی جاتی ہے۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ دونوں نظام ہائے فکر میں انسان اور کائناتی حقیقت کے باہمی تعلق کی تشریح میں بنیادی فرق موجود ہے۔ تیسرا مفروضہ یہ ہے کہ دونوں روایات کے درمیان موجود مشترکات بین المذاہب ہم آہنگی کو فروغ دینے میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔

طریقہ کار، دائرۂ تحقیق اور ماخذات

اس تحقیق کے طریقہ کار میں سب سے پہلے دونوں روایات کے بنیادی ماخذوں کا براہ راست مطالعہ شامل ہے۔ اسلامی تصوف کے سلسلے میں مستند صوفیاء کی تصانیف اور ہندو فلسفہ کے بارے میں ادویت ویدانت کے بنیادی متن زیر مطالعہ لائے ہیں۔ دوسرا مرحلہ ان متون کے تجزیاتی مطالعہ پر مشتمل ہے جس میں دونوں روایات کے تصورات کا تقابلی جائزہ لیا ہے۔ تیسرا مرحلہ ان خیالات کی جدید دور میں معنویت کا جائزہ لینے پر مشتمل ہے۔ تحقیق کا دائرہ کار اسلامی تصوف کے خاص کر ابن عربی اور مولانا روم کی تعلیمات اور ہندو فلسفہ میں شنکر آچاریہ کے پیش کردہ ادویت ویدانت کے نظریات تک محدود ہے۔ تاریخی دور کے حوالے سے یہ تحقیق آٹھویں صدی عیسوی سے لے کر بارہویں صدی عیسوی تک کے دور کا احاطہ کیا ہے جو کہ دونوں روایات کے عروج کا دور سمجھا جاتا ہے۔ تحقیق کے بنیادی ماخذات میں اسلامی تصوف کے سلسلے میں فصوص الحکم، مثنوی معنوی اور احیاء علوم الدین جیسی کتابیں شامل ہیں جبکہ ہندو فلسفہ کے بارے میں اپنشد، برہما سوتر اور شنکر آچاریہ کی تفسیریں شامل کی ہیں۔ ثانوی ماخذات میں جدید محققین کی کتابیں اور تحقیقی مقالے استعمال کیے ہیں۔

2۔ اصطلاحی و نظریاتی اساس

"فنا" اور "بقا" کی لغوی و اصطلاحی وضاحت

"فنا" اور "بقا" کی اصطلاحی وضاحت تصوف اور اسلامی فلسفے کے بنیادی تصورات میں شامل ہے۔ فنا کے معنی ہیں عدم موجودگی، نیستی یا خاتمہ، جبکہ بقا کے معنی ہیں دوام، استمرار یا ہمیشگی۔ صوفیاء کے ہاں فنا سے مراد نفسانی خواہشات اور مادی وجود کے اثرات سے آزادی حاصل کرنا ہے، جبکہ بقا سے مراد ذات الٰہی میں مستقل طور پر قائم رہنا ہے۔ امام غزالی ان تصورات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فنا در حقیقت نفسانی خواہشات کے خاتمے کا نام ہے جبکہ بقا خداوندی صفات کے ساتھ قیام کو کہتے ہیں"[1]۔ جدید محقق ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں: "فنا اور بقا کے تصورات در حقیقت انسان کے روحانی سفر کے دو اہم مراحل ہیں جو اسے مادی وجود سے ماوراء حقیقی وجود تک پہنچاتے ہیں"[2]۔ ان تصورات کی مزید وضاحت میں کہا جا سکتا ہے کہ فنا در حقیقت انسانی نفس کے تزکیہ کا آخری درجہ ہے جہاں انسان اپنی انا کو ختم کر کے خدا کی مرضی کے تابع ہو جاتا ہے، جبکہ بقا اس کے بعد کی وہ کیفیت ہے جس میں انسان خدا کی صفات سے متصف ہو کر ابدی زندگی حاصل کرتا ہے۔
"

---

[1] الغزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین، قاہرہ: دار المعارف، 1933ء، ص 89

[2] العلوانی، طہ جابر، قضایا الفكر الإسلامي المعاصر، لندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995ء، ص 134

وحدت الوجود "کا مفہوم اور اس کے مختلف ادوار

وحدت الوجود کا مفہوم اسلامی تصوف کا ایک اہم اور متنازعہ تصور رہا ہے جس کے مختلف ادوار میں مختلف تعبیریں سامنے آئی ہیں۔ اس کے بنیادی معنی ہیں وجود کی حقیقی وحدت کا عقیدہ، جس کے مطابق تمام کائنات در حقیقت ایک ہی حقیقی وجود کا ظہور ہے۔ محی الدین ابن عربی نے اس تصور کو فلسفیانہ انداز میں پیش کیا، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: "حقیقی وجود صرف خدا کا ہے اور ساری کائنات اس کی مختلف تجلیات ہیں"[3]۔ ڈاکٹر سید حسین نصر اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وحدت الوجود کا تصور در حقیقت خدا اور کائنات کے درمیان حقیقی ربط کو بیان کرتا ہے جس میں خدا کو حقیقی وجود اور کائنات کو اس کا ظہور قرار دیا جاتا ہے"[4]۔ اس تصور کے ارتقاء کے مختلف ادوار میں ابتدائی صوفیاء سے لے کر ابن عربی اور ان کے بعد کے مفکرین تک مختلف تعبیریں ملتی ہیں۔ بعض علما نے اس تصور کی تائید کی جبکہ دیگر نے اس پر اعتراضات بھی وارد کیے ہیں۔ اس کے باوجود یہ تصور اسلامی فلسفے اور تصوف میں ایک اہم مقام رکھتا ہے۔

مابعد الطبیعیات (Metaphysics) اور اس کی فلسفیانہ نوعیت

مابعد الطبیعیات فلسفے کی وہ شاخ ہے جو وجود، حقیقت اور کائنات کی بنیادی نوعیت کے مطالعے سے متعلق ہے۔ اس کی فلسفیانہ نوعیت میں وجودیات، علت و معلول، وقت اور مکان جیسے بنیادی تصورات شامل ہیں۔ ارسطو نے اس علم کو فلسفے کی بنیادی شاخ قرار دیا، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: "مابعد الطبیعات وہ علم ہے جو وجود بذاتہ کے مطالعے سے متعلق ہے"[5]۔ جدید دور میں ڈاکٹر ماجد فخری اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اسلامی فلسفے میں مابعد الطبیعات نے خدا، نفس اور کائنات کے بارے میں بنیادی سوالات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے"[6]۔ مابعد الطبیعات کی فلسفیانہ نوعیت میں حقیقت کی فطرت، علم کی حدوں، اور وجود کے مختلف مراتب جیسے مسائل شامل ہیں۔ یہ علم محسوسات سے ماوراء حقائق کے مطالعے سے تعلق رکھتا ہے اور تجربی علوم سے مختلف ہے۔ اسلامی فلسفے میں اس علم نے خدا، فرشتوں، روح اور آخرت جیسے مسائل کو عقلی انداز میں سمجھنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

3۔ اسلامی تصوف کا فکری و تاریخی ارتقاء

اسلامی تصوف کا فکری و تاریخی ارتقاء

اسلامی تصوف کا فکری و تاریخی ارتقاء ابتدائی اسلامی دور سے جڑا ہوا ہے۔ یہ روحانی تحریک اپنے آغاز میں زہد اور احسان کے تصورات پر مبنی تھی[7]۔ ابتدائی صوفیاء نے دنیاوی لذتوں سے کنارہ کشی اور عبادت و ریاضت کو اپنا شعار بنایا۔ یہ دور سادگی اور باطنی پاکیزگی کی علامت سمجھا جاتا ہے جہاں پر صوفیاء نے قرآن و سنت کی تعلیمات کو اپنی روزمرہ زندگی کا حصہ بنایا۔ ان ہی ابتدائی رجحانات نے بعد میں تصوف کے منظم سلاسل کی بنیاد رکھی۔ ان سلاسل نے نہ صرف روحانی تعلیمات کو منظم شکل دی بلکہ معاشرے میں اخلاقی اصلاح اور سماجی ہم آہنگی کے فروغ میں بھی اہم کردار ادا کیا[8]۔ تصوف کا یہ ارتقاء در حقیقت اسلام کے باطنی پہلوؤں کی عملی تشریح اور ان کے فروغ کا داستان ہے جس نے مختلف ادوار میں نہ صرف مذہبی فکر کو متاثر کیا بلکہ سماجی ڈھانچے کو بھی تشکیل دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ ابتدائی صوفیاء کی تعلیمات نے بعد میں آنے والے صوفیاء کے لیے ایک مضبوط فکری بنیاد فراہم کی جس پر انہوں نے تصوف کی عمارت کو مستحکم کیا۔ انہوں نے اپنے عمل اور تعلیمات سے ثابت کیا کہ اسلام محض ظاہری عبادات کا نام نہیں بلکہ اس کے باطنی پہلو بھی ہیں جن پر عمل پیرا ہونا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کو شروع میں ہی علماء کی جانب

---

[3] ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، دمشق: دار الکتاب العربی، 1946ء، ص 156

[4] نصر، سید حسین، ثلاثة حکماء مسلمین، کیمبرج: جامعة ہارورڈ، 1964ء، ص 112

[5] ارسطو، مابعد الطبیعات، آکسفورڈ: جامعة آکسفورڈ، 1924ء، ص 78

[6] فخری، ماجد، تاریخ الفلسفة الإسلامية، نیویارک: جامعة کولمبیا، 1970ء، ص 203

[7] ڈاکٹر محمد حفیظ الرحمن، تصوف اور صوفیاء کی تاریخ عرب سے ہندوستان تک (لاہور: مکتبہ اسلامی پبلشرز، 2011)، 45

[8] امین احسن اصلاحی، تاریخ تصوف (اسلام آباد: محکمہ اوقاف پاکستان، 2009)، 78

سے قبولیت حاصل ہوئی اور اسے دین کا لازمی حصہ سمجھا جانے لگا۔ تصوف کے اس ابتدائی دور میں صوفیاء نے جس سادگی اور درویشی کو اپنایا وہ بعد میں آنے والے تمام صوفی سلاسل کی مشترکہ میراث بن گئی۔ ان کی اس سادگی نے عوام میں انہیں ہر دلعزیز بنا دیا اور ان کی تعلیمات کو عام لوگوں تک پہنچنے میں آسانی ہوئی۔ یہی وہ تاریخی اور فکری ارتقاء ہے جس نے تصوف کو اسلام کی روحانی شاخ کے طور پر مستحکم کیا اور اسے آج تک زندہ رکھا ہوا ہے۔

وحدت الوجود کا ظہور اور ارتقاء

تصوف کے فکری ارتقاء میں وحدت الوجود کے تصور کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ یہ نظریہ وجود کی حقیقی نوعیت سے متعلق ہے جس کے مطابق کائنات میں موجود ہر شے در حقیقت خدا ہی کی مختلف صورتوں میں ظہور پذیر ہے[9]۔ اس تصور نے صوفیاء کے درمیان خدا اور مخلوق کے درمیان موجود فرق کو ختم کر کے ایک وحدانیت پر مبنی فکر کو جنم دیا۔ یہ نظریہ محض ایک فلسفیانہ بحث نہیں بلکہ صوفیاء کی ذاتی روحانی تجربات کا نتیجہ ہے جنہوں نے اپنے مشاہدے اور ریاضت کے ذریعے اس حقیقت کو محسوس کیا۔ وحدت الوجود کے اس تصور نے نہ صرف اسلامی فلسفے کو گہرائی عطا کی بلکہ اس نے صوفی شاعری اور ادب کو بھی نئے مضامین اور نئے اسلوب سے روشناس کرایا۔ اس نظریے کے تحت صوفیاء نے یہ تعلیم دی کہ جب انسان اپنے نفسانی خواہشات کو قابو میں کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو خدا کی محبت میں اس قدر کھو دیتا ہے تو اسے ہر شے میں خدا کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے[10]۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پر وحدت الوجود کا تصور عملی صورت اختیار کر لیتا ہے اور صوفی کے لیے یہ دنیا اور اس کی everything محض خدا کا عکس بن کر رہ جاتی ہے۔ اس تصور کے ارتقاء نے تصوف کو ایک نئی جہت عطا کی اور اسے دیگر مذہبی اور فلسفیانہ نظاموں سے ممتاز کیا۔ وحدت الوجود نے نہ صرف اسلامی دنیا میں گہرے اثرات مرتسم کیے بلکہ اس نے غیر اسلامی حلقوں میں بھی اپنی مقبولیت حاصل کی۔ اس نظریے کے تحت صوفیاء نے خدا اور مخلوق کے درمیان موجود مصنوعی حد بندیوں کو ختم کر کے محبت اور اخوت کے جذبات کو فروغ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ مختلف ادوار میں تنقید کا نشانہ بنا رہا لیکن اس کے باوجود اس نے اپنی افادیت برقرار رکھی اور آج بھی صوفی حلقوں میں اسے اہم مقام حاصل ہے۔ اس نظریے نے انسانوں کے درمیان محبت اور رواداری کے جذبات کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

صوفیانہ فلسفے میں عشق، قرب اور فنا کا تصور

صوفیانہ فلسفے میں عشق، قرب اور فنا کے تصورات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ تینوں تصورات ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ان میں سے ایک کے بغیر دوسرے کا حصول ممکن نہیں۔ عشق سے مراد محض انسانی محبت نہیں بلکہ خدا سے والہانہ لگاؤ اور اس کی ذات کے ساتھ روحانی تعلق ہے[11]۔ صوفیاء کے نزدیک عشق ہی وہ بنیادی قوت ہے جو انسان کو خدا تک پہنچانے کا ذریعہ بنتی ہے۔ یہ عشق جیسے جیسے شدت اختیار کرتا ہے، انسان خدا کے قربت کے احساس سے سرشار ہوتا چلا جاتا ہے۔ قرب کا یہ احساس آخر کار فنا کے مقام پر پہنچا دیتا ہے جہاں پر صوفی اپنی انفرادی حیثیت کو مٹا کر خدا کی ذات میں ضم ہو جاتا ہے۔ فنا کا یہ تصور در حقیقت عشق کی انتہائی شکل ہے جہاں پر عاشق اور معشوق کے درمیان کوئی حد فاصل باقی نہیں رہتی۔ صوفیاء نے اپنی تعلیمات میں ان تینوں تصورات کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور ان کے حصول کے لیے مختلف روحانی مشقوں اور ریاضتوں کی نشاندہی کی ہے[12]۔ عشق کے بغیر قرب کا حصول ممکن نہیں اور قرب کے بغیر فنا کا تصور محض ایک خیال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی شاعری میں عشق کے موضوع کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ عشق کے ذریعے ہی انسان اپنے خالق حقیقی تک پہنچنے کی سعی کرتا ہے۔ قرب کے احساس کے ساتھ ہی انسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ اپنے خدا سے کتنا قریب ہے اور فنا کے ذریعے وہ اس قرب کی انتہا کو چھو لیتا ہے۔ یہ تینوں تصورات مل کر صوفی کے روحانی سفر کو مکمل

---

[9] فرید الدین عطار، منطق الطیر (کراچی: ادبی اکادمی پبلیکیشنز، 2015)، 112

[10] یوسف سلیم چشتی، اسلامی تصوف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش (لاہور: علمی کتب خانہ، 2007)، 95

[11] امام غزالی، احیاء علوم الدین، جلد 4 (کوئٹہ: مکتبہ رحمانیہ، 2010)، 156

[12] محمود شبستری، گلشن راز (حیدر آباد: سندھ ادبی بورڈ، 2008)، 203

کرتے ہیں اور اسے اس مقام تک پہنچاتے ہیں جہاں سے وہ اپنے خالق کے ساتھ یگانگت کا تجربہ حاصل کر سکتا ہے۔ صوفیاء کی اکثریت نے انہی تین تصورات کو اپنی تعلیمات کا مرکز بنایا ہے اور انہی کے ذریعے انہوں نے لوگوں کو خدا تک پہنچنے کا راستہ دکھایا ہے۔

4۔ Advaita Vedānta کی فکری بنیاد

ادویت ویدانت کی فکری بنیاد

ادویت ویدانت ہندو فلسفے کا ایک اہم مکتب فکر ہے جس کی بنیادیں قدیم ہندوستانی صحیفوں پر رکھی گئی ہیں۔ اس کے three بنیادی ماخذ اپنشد، برہما سوترا اور شنکر آچاریہ کی تعلیمات ہیں[13]۔ اپنشدوں کو ویدانت کا بنیادی ماخذ سمجھا جاتا ہے جن میں حقیقت کی نوعیت کے بارے میں گہرے فلسفیانہ خیالات پیش کیے گئے ہیں۔ برہما سوترا نے ان خیالات کو یکجا کر کے ایک منظم شکل دی جبکہ شنکر آچاریہ نے آٹھویں صدی عیسوی میں ان تعلیمات کی تشریح و توضیح کر کے ادویت ویدانت کو ایک مکمل فلسفیانہ نظام کی شکل دی۔ شنکر آچاریہ کی کوششوں سے یہ فلسفہ ہندوستان بھر میں پھیلا اور اسے ویدانت کا سب سے اہم مکتب فکر قرار دیا گیا۔ انہوں نے اپنی تفسیروں اور رسالوں کے ذریعے اس فلسفے کو عام لوگوں تک پہنچایا اور اسے ہندومت کے مرکزی دھارے میں شامل کیا۔ ان تینوں ماخذوں کے باہمی ربط نے ادویت ویدانت کو ایک مضبوط فکری بنیاد فراہم کی جس پر بعد میں آنے والے فلسفیوں نے اپنے خیالات کی عمارت کھڑی کی۔ اس فلسفے کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ہندوستانی فلسفیانہ روایت میں یکتائی کے تصور کو مرکزی حیثیت دی[14]۔ شنکر آچاریہ کی تعلیمات نے نہ صرف ہندوستان بلکہ پوری دنیا کے فلسفیانہ خیالات پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ انہوں نے جو فلسفیانہ نظام پیش کیا وہ آج بھی فلسفہ ویدانت کے طالب علموں کے لیے مشعل راہ ہے۔ ان کی کوششوں سے ادویت ویدانت نے ہندومت کی مذہبی اور فلسفیانہ روایت میں ایک نئی جان ڈالی اور اسے نئی سمت عطا کی۔

"برہمن" اور "آتمان" کا تصور

ادویت ویدانت کے مرکز میں برہمن اور آتمان کا تصور ہے جو اس فلسفے کی روح سمجھے جاتے ہیں[15]۔ برہمن سے مراد ہے کائناتی حقیقت، وہ اصل ذات جو ہر شے میں موجود ہے اور جس سے entire کائنات وجود میں آئی ہے۔ آتمان سے مراد ہے فرد کی انفرادی روح یا خودی۔ ادویت ویدانت کے مطابق درحقیقت برہمن اور آتمان میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ یہ وہ مرکزی نقطہ ہے جس پر entire ادویت ویدانت کا فلسفہ کھڑا ہے۔ جب انسان اپنی انفرادی خودی (آتمان) کو کائناتی خودی (برہمن) کے ساتھ یکجا ہوتا ہوا محسوس کرتا ہے تو اسے حقیقی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس فلسفے کے مطابق تمام تر ظاہری اختلافات اور دوئی محض دھوکہ ہیں، حقیقت صرف ایک ہے اور وہ ہے برہمن[16]۔ شنکر آچاریہ اس نقطہ نظر کے سب سے بڑے مبلغ تھے جنہوں نے اس خیال کو فلسفیانہ اور منطقی انداز میں پیش کیا۔ ان کے مطابق جب تک انسان خود کو برہمن سے الگ سمجھتا ہے، وہ جہالت کے اندھیرے میں رہتا ہے۔ لیکن جب اسے یہ حقیقت معلوم ہو جاتی ہے کہ اس کی اپنی حقیقت اور برہمن کی حقیقت ایک ہی ہے، تو وہ مکتی (آزادی) حاصل کر لیتا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں پر تمام تر اختلافات ختم ہو جاتے ہیں اور صرف ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ اس تصور نے نہ صرف ہندوستان بلکہ عالمی فلسفہ پر گہرے اثرات مرتسم کیے ہیں۔

---

[13] Sarvepalli Radhakrishnan, The Philosophy of Hinduism (London: George Allen & Unwin Ltd, 1923), 156

[14] Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), 78

[15] Swami Vivekananda, The Principles of Vedanta (Calcutta: Advaita Ashrama, 1902), 89

[16] Chandrasekhara Bharati, The Philosophy of Advaita Vedanta (Madras: Madras Publishing House, 1959), 134

ادویت ویدانت میں مایا اور حقیقت کی تعبیر

ادویت ویدانت میں مایا کا تصور اس فلسفے کی ایک اہم اساس ہے جس کے بغیر اس کی تعبیر و تشریح ممکن نہیں[17]۔ مایا سے مراد ہے وہ طاقت یا اصول جس کی وجہ سے برہمن اپنی اصلی حالت میں نہیں دکھائی دیتا بلکہ متعدد شکلوں اور ناموں میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ پردہ ہے جو حقیقت کو چھپاتا ہے اور ہمیں دوئی کا دھوکہ دیتا ہے۔ مایا کی وجہ سے ہی ہم ایک ہی برہمن کو مختلف ناموں اور شکلوں میں دیکھتے ہیں حالانکہ حقیقت میں سب کچھ برہمن ہی ہے۔ اس فلسفے کے مطابق پوری دنیا مایا کا کھیل ہے، یہ حقیقی نہیں بلکہ ایک نسبتی وجود رکھتی ہے[18]۔ شنکر آچاریہ نے مایا کے تصور کو بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ ان کے مطابق جس طرح رسی میں تاریکی میں سانپ کا دھوکہ ہوتا ہے، اسی طرح برہمن میں مایا کی وجہ سے دنیا کا دھوکہ ہوتا ہے۔ جب صحیح معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو مایا کا پردہ ہٹ جاتا ہے اور حقیقت کا صحیح علم ہو جاتا ہے۔ مایا کا یہ تصور ادویت ویدانت کو دیگر فلسفیانہ نظاموں سے ممتاز کرتا ہے۔ یہ وہ کلیدی نکتہ ہے جو اس فلسفے کی انفرادیت کو واضح کرتا ہے۔ مایا کے تحت ہم جو کچھ دیکھتے ہیں، سنتے ہیں یا محسوس کرتے ہیں، وہ حقیقی نہیں ہے بلکہ محض ایک عارضی ظہور ہے۔ حقیقی وجود صرف برہمن کا ہے اور اسے ہی جاننا ہی حقیقی علم ہے۔

5۔ اسلامی اور ہندو مابعد الطبیعی نظام کا تقابلی جائزہ

وجود، حقیقت اور علم کا موازنہ

اسلامی اور ہندو مابعد الطبیعیاتی نظام میں وجود، حقیقت اور علم کے تصورات میں بنیادی نوعیت کے فرق پائے جاتے ہیں۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق، حقیقی وجود صرف اور صرف خدا کا ہے، جو از خود قائم اور ہر شے پر محیط ہے[19]۔ یہ کائنات، جو مخلوق ہے، اپنی حقیقت کے لیے خالق پر منحصر ہے؛ اس کا وجود حقیقی نہیں بلکہ عطا کردہ اور اسی کی طرف پلٹنے والا ہے۔ علم کی غایت بھی اسی خالق حقیقی کو پہچاننا اور اس کی مرضی کے مطابق اپنی زندگی گزارنا ہے۔ اس کے برعکس، ہندو فلسفہ ادویت ویدانت کے مطابق، صرف ایک ہی غیر متبدل، غیر متعین اور مطلق حقیقت ہے جسے برہمن کہا جاتا ہے۔ یہی اکلوتا حقیقی وجود ہے[20]۔ ظاہر ہونے والی یہ ساری کائنات، جسے ہم مادی دنیا سمجھتے ہیں، درحقیقت برہمن ہی کا ایک ظہور یا اس کا ایک حجاب (مایا) ہے۔ اس فلسفے میں علم کا حتمی مقصد یہی جاننا ہے کہ ذاتی روح (آتمان) اور کائناتی روح (برہمن) درحقیقت ایک ہی ہیں۔ یہ وہ یکسانی کا علم ہے جو انسان کو غلامی سے مکتی تک لے جاتا ہے۔ دونوں نظام علم کو نہایت اہمیت دیتے ہیں، لیکن اسلامی تصور میں علم انسان کو خدا کے آگے عاجزی سکھاتا ہے، جبکہ ادویت میں علم خود کو ہی حقیقی شناخت دیتا ہے۔ دونوں نقطہ ہائے نظر حقیقت کی تلاش پر زور دیتے ہیں، لیکن اسلامی نقطہ نظر ایک ذاتی، قائم بالذات خدا کے گرد گھومتا ہے، جبکہ ادویت کا مرکز ایک غیر شخصی مطلق ہے۔

مادی و روحانی جہات کا تعلق

مادی دنیا اور روحانی وجود کے باہمی تعلق کے بارے میں اسلامی اور ہندو نظریات میں واضح فرق ہے۔ اسلام میں، مادی دنیا خدا کی تخلیق ہے اور اس لیے فطری طور پر نیکی یا برائی سے پاک ہے۔ یہ دنیا انسان کے لیے ایک امتحان گاہ ہے، جہاں وہ خدا کی عطا کردہ نعمتوں سے حلال طریقے سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، بشرطیکہ وہ ان میں حد سے نہ گزرے اور شریعت کے دائرے میں رہے[21]۔ روحانی ترقی کا تعلق اس دنیا میں خدا کی خوشنودی حاصل کرنے سے ہے، جس کے لیے دنیا کو ترک کرنا ضروری نہیں، بلکہ

---

[17] T. M. P. Mahadevan, The Study of Advaita Vedanta (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971), 167

[18] Karl H. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume 3 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1981), 203

[19] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 25

[20] Sarvepalli Radhakrishnan, The Principal Upanishads (London: George Allen & Unwin Ltd, 1953), 78

[21] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge (Albany: State University of New York Press, 1989), 112

اسے درست طریقے سے استعمال کرنا ہے۔ جسم اور روح کا رشتہ ایک مضبوط وحدت کا ہے، اور آخرت میں جسمانی طور پر اٹھایا جانا اس وحدت کی ایک اور علامت ہے۔ ادویت ویدانت کے فلسفے میں، مادی دنیا کو حتمی حقیقت کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ یہ محض ایک نسبتی وجود یا ایک خواب کی مانند ہے، جو مایا کے پردے کی وجہ سے نظر آتی ہے[22]۔ اس کی اصلیت برہمن ہے، لیکن اپنی ظاہری شکل میں یہ دھوکہ ہے۔ لہٰذا، روحانی سفر کا مقصد اس نسبتی دنیا کی وابستگیوں سے مکمل آزادی حاصل کرنا اور اس دھوکے سے پرے حقیقت کو پانا ہے۔ مادی وجود کو اکثر ایک رکاوٹ کے طور پر دیکھا جاتا ہے، اور روحانی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ دنیاوی خواہشات اور وابستگیوں سے ماورا ہوا جائے۔ دونوں روایات روحانی ترقی پر زور دیتی ہیں، لیکن اسلام مادی دنیا کو خدا کی نشانی کے طور پر قبول کرتا ہے، جبکہ ادویت اسے حتمی حقیقت سمجھنے سے انکار کرتا ہے۔

توحید اور ادویت میں وحدت کا تصور

وحدت کا مرکزی تصور اسلامی توحید اور ہندو فلسفہ ادویت ویدانت دونوں میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کی نوعیت اور تعبیر میں بنیادی فرق ہیں۔ اسلام میں توحید کا مطلب ہے خدا کی یکتائی اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرانا۔ خدا ایک ذاتی ہستی ہے، جو تمام دنیا کا خالق، پالن ہار اور حاکم ہے۔ وہ اپنی مخلوق سے بالکل الگ اور ماورا ہے[23]۔ صوفیاء کرام نے محبت اور فنا کے ذریعے خدا سے روحانی قرب حاصل کرنے کی بات کی ہے، لیکن یہ قرب ہمیشہ خالق اور مخلوق کے درمیان موجود حد بندی کو برقرار رکھتا ہے۔ بندہ بندہ رہتا ہے اور رب رب۔ ادویت ویدانت میں وحدت کا تصور یکسانی پر مبنی ہے۔ اس کے مطابق، ذاتی روح (آتمان) اور کائناتی روح (برہمن) میں کوئی فرق نہیں ہے[24]۔ یہ entire کائنات اور اس میں موجود ہر شے برہمن ہی کا ایک مظہر ہے۔ تمام تر ظاہری اختلافات اور کثرت محض دھوکہ ہیں، جس کی وجہ سے ہم اپنی اصلی یکسانی کو نہیں پہچان پاتے۔ حتمی مقصد اس یکسانی کا براہ راست ادراک حاصل کرنا ہے، جہاں "میں" اور "تم" کا فراق ختم ہو جاتا ہے اور صرف ایک ہی حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ دونوں نظام وحدت کی اہمیت پر زور دیتے ہیں، لیکن اسلامی توحید ایک ذاتی خدا کے ساتھ تعلق قائم کرتی ہے، جبکہ ادویت غیر شخصی یکسانی کی بات کرتی ہے۔ اسلام میں وحدت کا تعلق خدا کی حاکمیت اعلیٰ کو تسلیم کرنے سے ہے، جبکہ ادویت میں اس کا تعلق اپنی حقیقی شناخت کو پانے سے ہے۔

6۔ فنا و بقا کی قرآنی و حدیثی تعبیر

قرآن میں فنا اور بقا کے فکری اشارات

قرآن مجید میں فنا اور بقا کے تصورات کو بہت واضح اور فلسفیانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ سورہ الرحمٰن کی آیت "ہر کوئی جو بھی زمین پر ہے فنا ہو جانے والا ہے۔ اور آپ کے رب ہی کی ذات باقی رہے گی جو صاحبِ عظمت و جلال اور صاحب انعام و اکرام ہے"[25] میں فنا اور بقا کے مکمل تصور کو سمٹ دیا گیا ہے۔ اس آیت میں زمین اور اس پر موجود ہر جاندار چیز کے عارضی ہونے اور خدا کی ذات کے ہمیشہ رہنے والے ہونے پر زور دیا گیا ہے۔ یہ فکری اشارہ انسان کو اس حقیقت سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ ساری کائنات اور اس میں موجود ہر شے ایک وقت کے بعد ختم ہو جانے والی ہے، صرف خدا کی ذات ہی ایسی ہے جسے ہمیشہ باقی رہنا ہے۔ قرآن میں فنا کے تصور کو محض تخریب اور خاتمے کے معنوں میں استعمال نہیں کیا گیا بلکہ اسے ایک اعلیٰ حقیقت کی طرف منتقلی کے عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے[26]۔ ایک اور مقام پر قرآن میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ فنا ہونا بھی ایک اعتبار سے نعمت ہے کیونکہ ایمان والے موت کے بعد ہمیشہ رہنے والی نعمتوں کو پاتے ہیں۔ اس طرح قرآن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فنا

---

[22] Swami Nikhilananda, The Upanishads: A New Translation, Volume 2 (New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1952), 145

[23] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1914), 45

[24] Eliot Deutsch, Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction (Honolulu: University of Hawaii Press, 1969), 98

[25] سید ابو الاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد چہارم (لاہور: اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ، 1973)، 95

[26] فضل الرحمان، بنیادی موضوعات قرآن (کراچی: قرآنک اسٹڈیز سینٹر، 1980)، 112

در حقیقت بقاکی راہ میں ایک قدم ہے، جہاں سے انسان عارضی دنیاسے نکل کر ہمیشہ رہنے والی حقیقی زندگی میں داخل ہوتا ہے۔ قرآن میں بار بار اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ انسان کو اپنی توجہ عارضی چیزوں سے ہٹاکر ہمیشہ رہنے والی حقیقی زندگی اور ہمیشہ باقی رہنے والی ذات کی طرف مرکوز کرنی چاہیے۔ یہی وہ فکری اساس ہے جس پر بعد میں صوفیاء کرام نے فناو بقاکے پورے فلسفے کی عمارت کھڑی کی۔

احادیث میں تصوف اور تزکیہ نفس کا تعلق

احادیث نبوی میں تصوف اور تزکیہ نفس کے باہمی تعلق کو بہت عمدگی سے واضح کیا گیا ہے۔ اگرچہ احادیث میں براہ راست فناو بقاکی اصطلاحات کا استعمال کم ملتا ہے، لیکن تزکیہ نفس اور روحانی تربیت کے جو اصول بیان کیے گئے ہیں وہی بعد میں تصوف کے بنیادی ستون بنے۔ تزکیہ نفس در حقیقت فنا کے سفر کا پہلا قدم ہے، جہاں انسان اپنے نفس کی خواہشات اور بری عادات کو ختم کرتا ہے[27]۔ احادیث میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ انسان کو اپنے نفس کی اصلاح کرنی چاہیے اور اسے اللہ کی اطاعت کے لیے تیار کرنا چاہیے۔ یہی وہ عمل ہے جسے صوفیاء نے فنا کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ ایک حدیث میں نبی کریم نے ارشاد فرمایا کہ "تم میں سے ہر شخص اپنے نفس کو خدا کی طرف بلائے یہاں تک کہ وہ اس کی ذات میں کھو جائے[28]"۔ احادیث میں بیان کیے گئے تزکیہ نفس کے مراحل اور صوفیاء کے بیان کردہ فنا کے درجات میں واضح مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں کا مقصد انسان کو اس کی ذاتی خواہشات اور انا پرستی سے بالاتر کر کے خدا کی مرضی کے تابع کرنا ہے۔ احادیث میں بیان کردہ اخلاقی تعلیمات اور روحانی مشقوں کا مقصد در حقیقت انسان کے اندر فنا کے عمل کو تیز کرنا ہے تاکہ وہ اپنی انفرادی حیثیت کو ختم کر کے خدا کی ذات میں ضم ہو سکے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں احادیث میں بیان کردہ تزکیہ نفس کا عمل تصوف کے فلسفہ فنا سے جاملتا ہے۔ دونوں کا ہدف یہ ہے کہ انسان اپنی انا کو ختم کرے اور خدا کی ذات کے ساتھ یکجا ہو جائے۔

فنا فی اللہ اور بقاباللہ کا شرعی و روحانی پہلو

فنا فی اللہ اور بقاباللہ کے تصورات کا شرعی و روحانی پہلو انتہائی گہرا اور ہمہ گیر ہے۔ فنا فی اللہ سے مراد ہے کہ بندہ اپنی انفرادی حیثیت اور وجود کو خدا کی ذات میں اس طرح کھودے کہ اسے اپنا کوئی وجود نظر نہ آئے، وہ ہر وقت خدا کی ذات میں مستغرق رہے[29]۔ یہ وہ مقام ہے جہاں بندہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں اس طرح ضم کر دیتا ہے کہ اس کے اعضاء و جوارح سے خدا کی مرضی کے خلاف کوئی کام سرزد نہیں ہوتا۔ بقاباللہ اس کے بعد کا مرحلہ ہے جب بندہ خدا کی ذات میں فنا ہونے کے بعد خدا کی صفات کے ساتھ باقی رہتا ہے[30]۔ صوفیاء کے نزدیک فنا فی اللہ در حقیقت ایک تبدیلی کا عمل ہے جس میں بندہ اپنے نفس کی زنجیروں کو توڑ کر خدا کے اوصاف سے مزین ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد بقاباللہ کا مرحلہ آتا ہے جہاں بندہ کو دوسروں کی تکمیل و ہدایت کے لیے دوبارہ اشیاء کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے۔ شرعی اعتبار سے فنا فی اللہ کا مطلب یہ ہے کہ بندہ ہر کام میں خدا کی رضا کو مقدم رکھے اور ہر عمل شریعت کے مطابق انجام دے۔ یہ وہ نقطہ ہے جہاں شریعت اور طریقت کامل ہوتا ہے۔ روحانی اعتبار سے فنا فی اللہ کے دو درجے ہیں: فنائے واقعی اور فنائے علمی۔ فنائے واقعی میں سالک ہر قسم کے گناہوں سے چھٹکارا حاصل کر لیتا ہے جبکہ فنائے علمی میں ہر ماسویٰ اللہ دل سے نکل جاتا ہے۔ بقاباللہ میں بندہ خدا کی صفات کے ساتھ اس طرح متصف ہو جاتا ہے کہ اس کا ہر عمل خدا کی مرضی کے مطابق ہوتا ہے۔ یہ وہ اعلیٰ ترین مقام ہے جسے صوفیاء نے انسان کی روحانی تکمیل کا آخری نقطہ قرار دیا ہے۔

---

[27] محمد تقی عثمانی، اسلام میں تصوف کا مقام (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، 1995)، 67

[28] Martin Lings, What is Sufism? (London: George Allen & Unwin, 1975), 45

[29] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983), 156

[30] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 89

7۔ابن عربی کا تصورِ وحدتِ وجود

وجودِ مطلق اور تعیناتِ اولیٰ کا نظریہ

ابن عربی کے فلسفے کا مرکز و محور "وجود مطلق" کا تصور ہے، جس سے مراد وہ یکتا اور غیر مشروط حقیقت ہے جو ہر قسم کی قید و تعین سے پاک ہے[31]۔ یہ وجود مطلق، جو خدا کی ذات کے برابر ہے، کسی بھی تعریف یا پہچان سے بالاتر ہے۔ اس کے بعد کا درجہ "تعینات اولیٰ" یا پہلی تعینات کا ہے، جہاں پر یہ وجود مطلق اپنی صفات اور ناموں کے ذریعے ظاہر ہونا شروع ہوتا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک یہ تعینات درحقیقت خدا کے ان ناموں کا عکس ہیں جو ہمیشہ سے اس کی ذات میں موجود رہے ہیں۔ یہ نام ہی وہ بنیادی سانچے ہیں جن کے ذریعے غیر متعین وجود، متعین شکل میں ہماری سمجھ میں آتا ہے[32]۔ انہی تعینات اولیٰ کو ابن عربی "اعیان ثابتہ "(مستقل حقائق) بھی کہتے ہیں۔ یہ ہر اس شے کا ایک غیر مادی اور ابدی نقشہ ہے جو اس دنیا میں ظاہر ہو سکتی ہے۔ یہ نقشہ ہمیشہ سے خدا کے علم میں موجود رہتا ہے۔ مادی دنیا میں ہر شے کا ظہور درحقیقت اسی ازلی نقشے کا عکس ہوتا ہے۔ اس طرح ابن عربی کا یہ نظریہ یہ واضح کرتا ہے کہ کس طرح ایک غیر متعین اور یکتا وجود، کثیر اور متعین شکلوں میں ہماری دنیا میں ظاہر ہوتا ہے۔ وجود مطلق اپنی اصلیت میں تو یکتا اور ان تھک رہتا ہے، لیکن اپنی ظاہری شکلوں میں وہ ہماری سامنے آنے والی ہر شے کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ تعینات اولیٰ درحقیقت اس پل کا کام دیتی ہیں جو یکتائی اور کثرت کے درمیان واقع ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے ابن عربی کے فلسفے کی عمارت شروع ہوتی ہے اور یہی اس کی پہلی اینٹ ہے۔

فنا و بقا کی تعبیر ابن عربی کے نزدیک

ابن عربی کے ہاں فنا اور بقا کے تصورات کو روایتی صوفیانہ تعبیر سے ہٹ کر ایک منفرد اور گہرے فلسفیانہ پیرائے میں پیش کیا گیا ہے۔ فنا کے معنی محض نفسانی خواہشات کو ختم کرنا نہیں، بلکہ ایک ایسی کیفیت ہے جب بندہ یہ جان لیتا ہے کہ اس کا اپنا کوئی وجود حقیقی نہیں ہے[33]۔ اس کی اپنی ہستی محض ایک عارضی ظل ہے، جبکہ حقیقی وجود صرف خدا کا ہے۔ جب انسان اس حقیقت کو پالیتا ہے تو وہ اپنے محدود وجود کے دھوکے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہی فنا کا اصل مقام ہے۔ اس کے بعد بقا کا درجہ شروع ہوتا ہے، لیکن ابن عربی کے ہاں بقا سے مراد یہ نہیں کہ بندہ اپنی پرانی انفرادی حیثیت میں واپس آجائے۔ بلکہ بقا درحقیقت اس کیفیت کا نام ہے جب بندہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خدا کی صفات کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے[34]۔ وہ اپنی انا کو مکمل طور پر ختم کر کے خدا کی صفات کو اپنا لیتا ہے۔ اس حالت میں وہ ہر شے میں خدا کا جلوہ دیکھتا ہے اور ہر عمل خدا کی مرضی کے مطابق سرانجام دیتا ہے۔ فنا درحقیقت ایک کھلے ظرف کے مانند ہے جو پہلے خالی ہوتا ہے اور پھر اسے قیمتی مشروب سے بھر دیا جاتا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک فنا کا سفر تین مراحل پر مشتمل ہے: پہلے مرحلے میں بندہ اپنی عبادات اور اپنے اعمال کو فنا کرتا ہے، دوسرے مرحلے میں وہ خدا کی صفات میں فنا ہوتا ہے، اور تیسرے اور آخری مرحلے میں وہ خدا کی ذات میں فنا ہو جاتا ہے۔ بقا کا سفر بھی اسی ترتیب سے ہوتا ہے۔ پہلے وہ خدا کی صفات کے ساتھ باقی رہتا ہے اور پھر خدا کی ذات کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جڑ جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جسے ابن عربی نے انسان کی روحانی تکمیل کا آخری نقطہ قرار دیا ہے۔

وحدت الشہود اور وحدت الوجود کا فرق

وحدت الوجود کے تصور کو سمجھنے کے لیے اس کا وحدت الشہود کے تصور سے فرق جاننا نہایت ضروری ہے، حالانکہ یہ دونوں اصطلاحیں ابن عربی کے براہ راست استعمال میں نہیں آئیں، لیکن بعد کی صوفی روایت میں انہیں اہم مقام حاصل ہوا۔ وحدت الوجود کا بنیادی دعویٰ یہ ہے کہ کل کائنات میں وجود درحقیقت ایک ہی ہے، اور وہ ہے

[31] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn Arabi (Albany: State University of New York Press, 1989), 115

[32] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), 78

[33] James Winston Morris, The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn Arabi's Meccan Illuminations (Louisville: Fons Vitae, 2005), 142

[34] Claude Addas, Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 89

خدا کا وجود[35]۔ ہماری آنکھوں کے سامنے جو کچھ بھی نظر آتا ہے، وہ اسی یکتا وجود کے مختلف مظاہر ہیں۔ اس کے برعکس، وحدت الشہود کا نظریہ یہ کہتا ہے کہ وجود تو درحقیقت ایک ہی ہے، لیکن سالک کو اپنے روحانی تجربے میں یہ شہود حاصل ہوتا ہے کہ سب کچھ خدا ہی ہے۔ وحدت الوجود ایک فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے، جبکہ وحدت الشہود ایک نفسیاتی اور تجرباتی کیفیت ہے[36]۔ وحدت الوجود کے مطابق ہر شے خدا ہے، جبکہ وحدت الشہود کے مطابق سالک کو ہر شے میں خدا نظر آتا ہے۔ پہلا نظریہ خود حقیقت کی نوعیت کے بارے میں ہے، جبکہ دوسرا نظریہ اس حقیقت کے ساتھ سالک کے تعلق کے بارے میں ہے۔ وحدت الوجود کے حامیوں کا خیال ہے کہ یہ نظریہ خود ابن عربی کا ہے، جبکہ وحدت الشہود کو امام ربانی احمد سرہندی نے ترجیح دی۔ امام ربانی کے خیال میں وحدت الوجود کا نظریہ ابتدائی سالکین کے لیے تو مفید ہو سکتا ہے، لیکن انتہائی درجات کے لیے وحدت الشہود زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہ خالق اور مخلوق کے درمیان فرق کو برقرار رکھتا ہے۔ دونوں نظریات کا مقصد انسان کو خدا تک پہنچانا ہے، لیکن راستے اور زاویہ فکر میں فرق ہے۔

8۔ مولانا جلال الدین رومیؒ کی فکر میں فنا و بقا

مثنوی میں فنا و بقا کی روحانی جہت

مولانا جلال الدین رومی اپنی لازوال تصنیف مثنوی معنوی میں فنا و بقا کے تصورات کو روحانی سفر کی بنیادی کونے کے پتھر کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ فنا سے ان کی مراد انسان کے نفسانی وجود کا خالق حقیقی کی ذات میں اس طرح کھو جانا ہے، جس طرح ایک قطرہ دریا میں ضم ہو کر اپنی انفرادی حیثیت کھو دیتا ہے[37]۔ رومی کے فلسفے میں یہ فنا ہی درحقیقت حقیقی بقا تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ وہ اپنی مثنوی میں اس کی وضاحت کے لیے کئی دلکش تمثیلیں استعمال کرتے ہیں، جن میں سے ایک مشہور تمثیل شمع اور اس کی روشنی کی ہے۔ جس طرح شمع کا وجود روشنی کے ظہور کے لیے فنا ہوتا ہے، اسی طرح سالک کا وجود بھی خدا کی معرفت کے حصول کے لیے فنا ہونا ضروری ہے۔ رومی کی شاعری میں فنا کا یہ عمل محض تخریب یا نیستی کا نام نہیں، بلکہ یہ ایک اعلیٰ ترین وجود میں منتقلی کا درمیانی زینہ ہے[38]۔ جب انسان اپنی انا، اپنی خواہشات اور اپنے نفسانی تعلقات سے فنا ہو جاتا ہے، تو وہ ایک ایسی وسیع تر اور دائمی حقیقت سے جا ملتا ہے جو اس کے محدود وجود سے کہیں بڑھ کر ہے۔ یہی حقیقت بقا ہے، جس کا مطلب ہے خدا کی ذات کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قائم رہنا۔ مثنوی میں بیان کردہ یہ روحانی سفر درحقیقت ایک ایسی کیمیا کا عمل ہے، جس میں انسان کی شخصیت کا سیسہ سونے میں بدل جاتا ہے۔ فنا کے بغیر بقا کا حصول ناممکن ہے، بالکل اسی طرح جیسے بیج کے بغیر پودے کا حصول ممکن نہیں۔ رومی کا یہ فلسفہ انہیں دیگر صوفیاء سے یکتا اور ممتاز بناتا ہے۔

عشق حقیقی کے ذریعے فنا تک رسائی

رومی کے نظام فکر میں عشق حقیقی کو فنا تک رسائی حاصل کرنے کا سب سے مضبوط اور موثر ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک عشق ایک ایسی آگ ہے جو سالک کے وجود میں موجود ہر نفسیاتی میلان اور ہر دنیاوی لگاؤ کو جلا کر راکھ کر دیتی ہے، یہاں تک کہ اس کے وجود میں صرف محبوب حقیقی کی محبت ہی باقی رہ جاتی ہے[39]۔ یہی وہ مقام فنا ہے جہاں پر عاشق اپنی ہستی کو معشوق کی ہستی میں اس طرح کھو دیتا ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی حد فاصل باقی نہیں رہتی۔ رومی نے اپنے دیوان شمس تبریز میں اسی عشق آفریدہ فنا کے مختلف مراحل اور کیفیات کو بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ عشق ہی وہ قوت ہے جو انسان کو اس کی ذات کے حصار سے باہر نکال کر لامتناہی وجود کی

---

[35] Salman H. Bashier, Ibn al-Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World (Albany: State University of New York Press, 2004), 67

[36] Ronald L. Nettler, Sufi Metaphysics and Quranic Prophets: Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), 112

[37] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn Arabi (Albany: State University of New York Press, 1989), 115

[38] Coleman Barks, The Essential Rumi (New York: HarperOne, 1995), 78

[39] Annemarie Schimmel, The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi (London: East-West Publications, 1978), 145

وسعتوں سے روشناس کرواتی ہے[40]۔ رومی کے ہاں عشق محض ایک جذبہ نہیں، بلکہ یہ ایک حقیقی اور فعال قوت ہے جو انسان کے اندر ایک مکمل انقلاب برپا کر دیتی ہے۔ یہ عشق ہی ہے جو انسان کو اس کی انفرادی قید سے آزاد کرواتا ہے اور اسے کائناتی محبت کے سمندر میں غوطہ زن ہونے پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس غوطہ زنی کے نتیجے میں ہی انسان فنا کے اس مقام پر پہنچتا ہے، جہاں پر اس کا اپنا وجود خدا کے وجود میں ضم ہو جاتا ہے۔ عشق کے بغیر فنا کا سفر ناممکن ہے، کیونکہ یہ عشق ہی ہے جو انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی انا کی قربانی دے سکے۔ رومی کی پوری شاعری درحقیقت اسی عشق کی داستان ہے، جو انسان کو فنا کے راستے پر گامزن کر کے اسے بقا کے مقام تک پہنچاتی ہے۔

بقاباللہ بطور روحانی دوام

فنا کے بعد جو سب سے اعلیٰ روحانی مقام حاصل ہوتا ہے، اسے رومی کے فلسفے میں "بقاباللہ" کا نام دیا گیا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جب سالک اپنی انفرادی ہستی کو خدا کی ذات میں فنا کرنے کے بعد خدا کی صفات کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رہتا ہے[41]۔ اس حالت میں وہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں اس طرح ضم کر چکا ہوتا ہے کہ اس کا ہر عمل، ہر حرکت اور ہر سکون خدا کی جانب سے ہوتا ہے۔ رومی اس مقام کو ایک ایسے قطرے سے تشبیہ دیتے ہیں جو دریا میں ضم ہونے کے بعد بھی اپنی حقیقت برقرار رکھتا ہے، لیکن اب اس کی حیثیت دریا کی ایک لہر کی سی ہو گئی ہے۔ بقاباللہ درحقیقت روحانی دوام کی وہ حالت ہے جہاں پر بندہ ہمیشہ کے لیے اپنے رب کے ساتھ واصل ہو جاتا ہے[42]۔ یہ وہ مقام ہے جہاں پر زمان و مکان کی قیدیں ٹوٹ جاتی ہیں اور روح ابدیت کے سمندر میں غوطہ زن ہو جاتی ہے۔ رومی کے نزدیک یہی وہ حقیقی زندگی ہے جس کی ہر انسان کو تلاش ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر انسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کا وجود درحقیقت خدا کے وجود کا ہی ایک حصہ تھا، اور اب وہ اپنی اصلی حالت کو پا چکا ہے۔ بقا باللہ کا یہ سفر فنا کے بغیر ممکن نہیں، بالکل اسی طرح جیسے صبح کا طلوع ہونا رات کے بغیر ممکن نہیں۔ رومی کی تعلیمات میں فنا اور بقا ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ فنا دروازہ ہے اور بقا اس دروازے سے داخل ہونے کے بعد حاصل ہونے والا خزانہ ہے۔ یہی وہ روحانی دوام ہے جس کی طرف رومی اپنے قاری کو متوجہ کرتے ہیں اور جسے حاصل کرنا ان کے نزدیک انسانی زندگی کا حتمی مقصد ہے۔

9۔ Advaita Vedānta میں فنا (Moksha) کا تصور

موکش (مکتی) اور آتمان کی معرفت

ادویت ویدانت کے فلسفے کے مطابق موکش یا مکتی کا حصول ہی انسانی زندگی کا حتمی مقصد ہے۔ موکش سے مراد صرف اعمال کے بدلے ملنے والی کسی جنت کی حالت نہیں، بلکہ یہ جہالت کے اندھیرے سے مکمل آزادی کا نام ہے[43]۔ یہ جہالت درحقیقت اپنے حقیقی خود (آتمان) کی اصلی نوعیت کے بارے میں نہ جاننا ہے۔ جب تک انسان یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس جسم، ذہن اور احساسات سے بنا ہوا ایک محدود وجود ہے، تب تک وہ دکھ، خواہش اور پیدائش و موت کے دائرے میں پھنسا رہتا ہے۔ موکش کا راستہ آتمان کی براہ راست پہچان سے ہو کر گزرتا ہے۔ آتمان وہ بنیادی شعور ہے جو ہر انسان کے اندر چمکتا رہتا ہے، یہ وہ روشنی ہے جو ہمارے ہر خیال، ہر احساس اور ہر تجربے کو منور کرتی ہے[44]۔ یہ آتمان ہی ہے جو ہماری حقیقی شناخت ہے، نہ کہ وہ کردار جو ہم دنیا میں ادا کر رہے ہیں۔ اس کی پہچان کے لیے علم یا گیان کی ضرورت ہوتی ہے، محض

---

40 Fatemeh Keshavarz, Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), 112

41 Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), 89

42 Franklin Lewis, Rumi: Past and Present, East and West (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 234

43 Swami Bhaskarananda, Journey from Many to One: Essentials of Advaita Vedanta (Seattle: The Vedanta Society of Western Washington, 2009), 67

44 James Winston Morris, The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn Arabi's Meccan Illuminations (Louisville: Fons Vitae, 2005), 142

رسمی عبادت یا اعمال کافی نہیں ہیں۔ یہ وہ علم ہے جو انسان کے اندر یہ یقین کامل پیدا کر دیتا ہے کہ اس کی حقیقی ماہیت ایک خالص، لامتناہی اور دائمی شعور ہے۔ جب یہ علم پوری طرح جاگ جاتا ہے، تو انسان کی وہ ساری پریشان کن ذہنی ساخت جو اسے ایک الگ فرد سمجھتی تھی، تحلیل ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے آپ کو ایک ایسی وسیع حقیقت کے طور پر دیکھتا ہے جو ہر شے میں پھیلی ہوئی ہے۔ یہی حالت موکش ہے، جہاں تمام قسم کے دکھوں کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو جاتا ہے۔

برہمن میں اتحاد (یکتائی)

ادویت ویدانت کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ آتمان (ذاتی شعور) اور برہمن (کائناتی شعور) در حقیقت ایک ہی ہیں۔ یہی یکتائی کا تصور ہے[45]۔ اس فلسفے کے مطابق پوری کائنات میں صرف ایک ہی حقیقی وجود ہے اور وہ ہے برہمن۔ برہمن ایک ایسی مطلق حقیقت ہے جو ہر وقت، ہر جگہ موجود ہے۔ یہ نہ صرف ہر شے کا بنیادی مادہ ہے بلکہ ہر شے کا اندرونی حکمت عملی بھی یہی ہے۔ اس کی کوئی خاص شکل یا حد نہیں ہے، یہ خالص وجود، خالص شعور اور خالص مسرت ہے[46]۔ ہر انسان کا اندرونی خود، یعنی آتمان، اس وسیع برہمن کا ہی ایک پہلو ہے، بالکل اسی طرح جیسے ہوا کا ایک چھوٹا سا حبہ پوری فضا کا حصہ ہوتا ہے۔ عام طور پر ہم اپنے آپ کو برہمن سے الگ سمجھتے ہیں، لیکن یہ محض ایک غلط فہمی ہے جیسے ایک انسان اپنے آپ کو خواب میں دیکھے گئے کرداروں سے الگ سمجھتا ہے۔ موکش کا مقصد اس غلط فہمی کو ختم کرنا ہے۔ جب انسان کو اس یکتائی کا براہ راست تجربہ ہو جاتا ہے، تو وہ سمجھ لیتا ہے کہ "میں ہی برہمن ہوں"۔ اس مقام پر فرد اپنی انفرادی شناخت کو برہمن کی لامتناہی شناخت میں ضم کر دیتا ہے۔ یہ کوئی ایسا عمل نہیں ہے جس میں فرد کا وجود ختم ہو جاتا ہو، بلکہ یہ اس کی شناخت کی توسیع ہے، جہاں وہ خود کو صرف ایک جسم یا ذہن تک محدود نہیں رکھتا بلکہ پوری کائنات کو اپنا خود سمجھتا ہے۔ یہی وہ یکتائی ہے جو ادویت ویدانت کی سب سے بڑی تعلیم ہے۔

جہانِ ظہور اور مایا کا فریب

ہماری آنکھوں کے سامنے جو یہ وسیع اور متنوع دنیا نظر آتی ہے، ادویت ویدانت کے مطابق یہ محض ایک فریب یا مایا ہے[47]۔ مایا برہمن کی وہ تخلیقی طاقت ہے جو یکتا اور بے شکل حقیقت کو کثیر اور مختلف الشکل دنیا کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ اس کی مثال اس رسی کی سی ہے جسے دھوپ میں دیکھ کر انسان سانپ سمجھ بیٹھتا ہے۔ رسی حقیقت ہے جبکہ سانپ محض ایک فریب۔ اسی طرح برہمن حقیقت ہے اور یہ دنیا اس کا ایک عارضی اور وہمی اظہار[48]۔ مایا کے دو کام ہیں: پہلا 'آورن' یعنی حقیقت کو ڈھانپ لینا، اور دوسرا 'ویکشیپ' یعنی جھوٹی شے کو سامنے لا کر کھڑا کر دینا۔ یہ ہمیں برہمن کی یکتا حقیقت کو دیکھنے نہیں دیتی اور اس کی جگہ اس کثیر العالم دنیا کو اصلیت کا درجہ دیتی ہے۔ ہماری یہی غلط فہمی ہمیں دکھ اور غلامی کی طرف لے جاتی ہے۔ موکش حاصل کرنے کا مطلب ہے مایا کے اس فریب کو پہچان لینا۔ یہ نہ سمجھنا کہ دنیا بالکل ہی خیالی ہے، بلکہ یہ جاننا کہ اس کی کوئی مستقل حقیقت نہیں ہے۔ جس طرح خواب میں دیکھی گئی ہر شے خواب ہی میں حقیقی لگتی ہے، لیکن جاگنے کے بعد اس کی کوئی حقیقت نہیں رہتی، اسی طرح اس دنیا کی حقیقت بھی برہمن کی معرفت حاصل کرنے کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ جب انسان مایا کے پردے کو چاک کر لیتا ہے، تو اس کی نظر براہ راست برہمن کی یکتا حقیقت پر پڑتی ہے اور وہ ہمیشہ کے لیے آزاد ہو جاتا ہے۔

10۔ اسلامی تصوف اور Vedānta میں حقیقتِ مطلقہ

ذات و صفات کی وحدت اور تنزیہ

[45] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn Arabi (Albany: State University of New York Press, 1989), 115
[46] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), 78
[47] Swami Bhaskarananda, Journey from Many to One: Essentials of Advaita Vedanta (Seattle: The Vedanta Society of Western Washington, 2009), 89
[48] Eliot Deutsch, Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction (Honolulu: University of Hawaii Press, 1969), 98

اسلامی تصوف اور ویدانت دونوں ہی حقیقت مطلقہ کے تصور پر زور دیتے ہیں، لیکن ان کے نقطہ نظر میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف میں خدا کی ذات اور اس کی صفات کے درمیان ایک منفرد تعلق قائم کیا گیا ہے۔ ایک طرف تو خدا کی ذات ہر قسم کی تشبیہ اور تعین سے پاک ہے، جسے تنزیہ کہا جاتا ہے[49]۔ دوسری طرف وہی خدا کی صفات کے آثار اور نشانیاں پوری کائنات میں نمایاں ہیں۔ میں ظاہر ہوتا ہے۔ صوفیاء کا ماننا ہے کہ خدا اپنی ذات میں ناقابل شناخت ہے، لیکن اپنی صفات کے ذریعے وہ ہر شے میں موجود ہے۔ اس کے برعکس، ویدانت کے فلسفے میں برہمن کو ہر قسم کی صفات سے بالاتر سمجھا جاتا ہے۔ یہاں پر ذات اور صفات کا وہ امتیاز نہیں پایا جاتا جو اسلامی تصوف میں نظر آتا ہے[50]۔ ویدانت میں برہمن کو نرگن یعنی بے صفات کہا جاتا ہے۔ وہ ہر قسم کی وضاحت اور بیان سے بالاتر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ویدانت میں حقیقت مطلقہ کو "نیتی نیتی" یعنی "نہ یہ، نہ یہ" کہہ کر بیان کیا جاتا ہے۔ دونوں نظام ہائے فکر حقیقت مطلقہ کی وحدت پر زور دیتے ہیں، لیکن اسلامی تصوف اس وحدت میں کثرت کو بھی برقرار رکھتا ہے، جبکہ ویدانت کثرت کو محض ایک وہم قرار دیتا ہے۔ اسلامی تصوف میں خدا اپنی ذات میں یکتا ہے لیکن اپنی صفات کے ذریعے متعدد ہے، جبکہ ویدانت میں برہمن ہر قسم کے دوہرے پن سے بالاتر ہے۔ یہی بنیادی فرق دونوں نظاموں کے درمیان ایک واضح حد فاصل قائم کرتا ہے۔

حقیقت مطلقہ کی ماورائیت

حقیقت مطلقہ کی ماورائیت کے تصور میں اسلامی تصوف اور ویدانت کے درمیان واضح مماثلت اور فرق دونوں پائے جاتے ہیں۔ اسلامی تصوف میں خدا کو ہر شے سے ماورا سمجھا جاتا ہے۔ وہ اپنی مخلوق سے بالکل الگ اور برتر ہے[51]۔ اگرچہ صوفیاء خدا کے قرب اور اس کے ساتھ وحدت کی بات کرتے ہیں، لیکن یہ وحدت خالق اور مخلوق کے درمیان موجود بنیادی فرق کو ختم نہیں کرتی۔ خدا اپنی ذات میں ہمیشہ ایک رہتا ہے اور مخلوق اس سے الگ رہتی ہے۔ اس کے برعکس، ویدانت میں برہمن کی ماورائیت کا تصور مختلف ہے۔ یہاں پر برہمن کو ہر شے میں موجود مانا جاتا ہے[52]۔ درحقیقت، ویدانت کے مطابق یہ ساری کائنات برہمن ہی ہے۔ ماورائیت کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ برہمن ہر شے سے اس طرح ماورا ہے جس طرح مٹی کے برتنوں میں مٹی ہی موجود ہوتی ہے۔ برتنوں کی شکلیں الگ الگ ہو سکتی ہیں، لیکن ان کی ماہیت ایک ہی ہے۔ اسلامی تصوف میں خدا کی ماورائیت اس کی حاکمیت اور برتری پر زور دیتی ہے، جبکہ ویدانت میں ماورائیت کا مطلب ہے ہر شے میں ایک ہی حقیقت کا ہونا۔ دونوں نظام ہائے فکر حقیقت مطلقہ کی ماورائی نوعیت کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس ماورائیت کی نوعیت اور اس کے مضمرات کے بارے میں ان کے خیالات مختلف ہیں۔ یہ فرق دونوں روایات کے بنیادی مفروضوں اور ان کے فلسفیانہ ڈھانچے سے پیدا ہوتا ہے۔

خالق و مخلوق کے رشتے کی تعبیر

خالق اور مخلوق کے باہمی تعلق کی تعبیر و تشریح میں اسلامی تصوف اور ویدانت کے درمیان سب سے زیادہ واضح فرق پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف میں خالق اور مخلوق کا رشتہ ایک ایسا رشتہ ہے جو ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ خدا خالق ہے اور انسان مخلوق، اور یہ فرق کبھی ختم نہیں ہوتا[53]۔ اگرچہ صوفیاء فنافی اللہ اور بقاباللہ کی بات کرتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان خدا بن جاتا ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسان اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں اس طرح ضم کر دیتا ہے کہ اس کے اعمال خدا کی مرضی کے عکس بن جاتے ہیں۔ انسان کی انفرادی ہستی برقرار رہتی ہے، لیکن اس کی مرضی خدا کی مرضی کے تابع ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس، ویدانت میں خالق اور

[49] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn Arabi (Albany: State University of New York Press, 1989), 67

[50] S. Radhakrishnan, The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life (London: George Allen & Unwin, 1960), 89

[51] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 112

[52] Swami Nikhilananda, The Upanishads: A New Translation (New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1949), 156

[53] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1914), 78

مخلوق کا کوئی الگ وجود نہیں ہے[54]۔ یہاں پر برہمن ہی وہ واحد حقیقت ہے جو ہر شے میں موجود ہے۔ انسان کی ذاتی روح در حقیقت برہمن ہی کا ایک روپ ہے۔ ویدانت میں موکش کا مطلب ہی یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو برہمن کے ساتھ یکجا محسوس کرے۔ جب انسان یہ جان لیتا ہے کہ "میں ہی برہمن ہوں"، تو خالق اور مخلوق کا فراق ختم ہو جاتا ہے۔ دونوں نظام ہائے فکر انسان کی روحانی ترقی پر زور دیتے ہیں، لیکن اسلامی تصوف میں یہ ترقی خدا کے ساتھ تعلق کے ذریعے ہوتی ہے، جبکہ ویدانت میں یہ ترقی خود کو خدا سمجھنے کے ذریعے ہوتی ہے۔ یہی فرق دونوں روایات کی روحانی تعلیمات کو ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز بناتا ہے۔

11۔ ادراک، معرفت اور روحانی تجربے کا تقابل

علم حضوری اور وجدانی ادراک

اسلامی تصوف میں علم کے دو اہم درجے ہیں: علم حصولی اور علم حضوری۔ علم حصولی وہ ہے جو ہم بیرونی ذرائع سے حاصل کرتے ہیں، جبکہ علم حضوری ایک براہ راست اور بلاواسطہ معرفت ہے جو دل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے[55]۔ یہ علم در حقیقت ایک روحانی تجربہ ہے جس میں جاننے والا، جانا جانے والا اور علم تینوں ایک ہی حقیقت بن جاتے ہیں۔ علم حضوری کو وجدان یا الہام بھی کہا جاتا ہے، اور یہ وہ علم ہے جو خدا کی طرف سے براہ راست دل پر ڈالا جاتا ہے۔ اس کے لیے کسی دلیل یا ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ یہ ایک یقینی اور واضح تجربہ ہوتا ہے۔ ویدانت کی روایت میں بھی ایک ایسے ہی براہ راست علم کو مرکزی اہمیت حاصل ہے، جسے "پرتیبھا" یا براہ راست ادراک کہتے ہیں[56]۔ یہ علم بھی تمام تر منطقی دلائل سے بالاتر ہوتا ہے اور اسے حاصل کرنے والا شخص براہ راست حقیقت کو جان لیتا ہے۔ دونوں روایات میں اس براہ راست علم کو سب سے اعلیٰ درجے کا علم سمجھا جاتا ہے، اور دونوں ہی اسے حاصل کرنے کے لیے روحانی ریاضت اور تزکیہ نفس پر زور دیتی ہیں۔ فرق صرف اس میں ہے کہ اسلامی تصوف میں یہ علم خدا کی معرفت تک لے جاتا ہے، جبکہ ویدانت میں یہ برہمن اور آتمان کی یکتائی کا علم دیتا ہے۔ دونوں ہی نظاموں میں اس علم کو حاصل کرنا ہی روحانی سفر کا حتمی مقصد سمجھا جاتا ہے۔

مراقبہ، سلوک اور مراقبہ و یوگ کا موازنہ

روحانی ترقی کے عملی طریقوں میں اسلامی تصوف کا سلوک اور ویدانت کا یوگ دونوں ہی مراقبے کو مرکزی اہمیت دیتے ہیں، لیکن ان کے طریق کار اور مقاصد میں فرق پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف میں مراقبے کو "مراقبہ" کہتے ہیں، جس کا مقصد دل کو ہر قسم کے خیالات سے پاک کر کے خدا کی طرف متوجہ کرنا ہے[57]۔ صوفیاء کا سلوک ایک منظم راستہ ہے جس میں مراحل طے کرتے ہوئے سالک خدا تک پہنچتا ہے۔ ہر مرحلے پر اسے اپنے نفس کی مختلف بیماریوں سے نجات حاصل کرنی ہوتی ہے۔ اس سلوک میں مراقبہ ایک اہم ذریعہ ہے جس کے ذریعے سالک اپنے دل کو پاک اور خدا کے قرب کے لیے تیار کرتا ہے۔ ویدانت میں یوگ کے آٹھ مراحل ہیں، جن میں دھیان (مراقبہ) ساتواں مرحلہ ہے[58]۔ یوگ کا مقصد چیتنا کو ہر قسم کے خیالات سے آزاد کر کے برہمن میں ضم کرنا ہے۔ دونوں نظاموں میں مراقبے کی مشق کے دوران جسم کی خاص وضع اختیار کرنے، سانس پر قابو پانے اور دل کو ایک نقطے پر مرکوز کرنے پر زور دیا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ صوفی مراقبے میں خدا کی ذات پر غور و فکر کیا جاتا ہے،

---

[54] Sarvepalli Radhakrishnan, The Hindu View of Life (London: George Allen & Unwin, 1927), 134

[55] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn Arabi (Albany: State University of New York Press, 1989), 156

[56] Swami Satprakashananda, Methods of Knowledge According to Advaita Vedanta (Calcutta: Advaita Ashrama, 1965), 89

[57] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 134

[58] Mircea Eliade, Yoga: Immortality and Freedom (Princeton: Princeton University Press, 1958), 112

جبکہ یوگ میں برہمن اور آتمان کی یکتائی پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے۔ دونوں ہی طریقے روحانی ترقی کے لیے نہایت مؤثر سمجھے جاتے ہیں، اور دونوں ہی کے لیے استاد کی نگرانی اور صحیح طریقہ کار کی پابندی ضروری سمجھی جاتی ہے۔

کشف، الہام اور یوگی تجربے کی نوعیت

روحانی تجربات کی نوعیت کے اعتبار سے اسلامی تصوف اور ویدانت کے درمیان واضح فرق پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف میں کشف اور الہام کو بہت اہمیت حاصل ہے، لیکن انہیں شریعت کے دائرے میں رہ کر ہی قبول کیا جاتا ہے[59]۔ کشف سے مراد ہے حقیقت کا براہ راست مشاہدہ، جبکہ الہام خدا کی طرف سے دل پر ڈالا گیا علم ہے۔ صوفیاء کے نزدیک یہ تجربات خدا کی عطا ہیں، اور انہیں حاصل کرنے کے لیے انسان کو اپنی طرف سے پوری کوشش کرنی چاہیے۔ ویدانت میں یوگی تجربے کو "سماہی" کہتے ہیں، جس میں یوگی برہمن اور آتمان کی یکتائی کا براہ راست تجربہ حاصل کرتا ہے[60]۔ یہ تجربہ ایک ایسی حالت ہے جہاں تمام دوئی ختم ہو جاتی ہے اور صرف یکتائی باقی رہتی ہے۔ دونوں نظاموں میں ان روحانی تجربات کو بہت اہمیت حاصل ہے، لیکن اسلامی تصوف میں یہ تجربات خالق اور مخلوق کے درمیان تعلق کو مضبوط کرتے ہیں، جبکہ ویدانت میں یہ تجربات خالق اور مخلوق کے فرق کو مٹا دیتے ہیں۔ دونوں ہی روایات میں ان تجربات کے لیے تیاری ضروری سمجھی جاتی ہے، اور دونوں ہی میں انہیں روحانی ترقی کی معراج قرار دیا جاتا ہے۔ فرق صرف ان تجربات کی نوعیت اور ان سے حاصل ہونے والے نتائج میں ہے۔

12۔ فنا و بقا کے اخلاقی و عملی پہلو

تزکیہ، ایثار اور قربِ الٰہی

فنا و بقا کے اخلاقی و عملی پہلوؤں میں تزکیہ نفس کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ تزکیہ سے مراد ہے اپنے نفس کو ہر قسم کی برائیوں سے پاک کرنا اور اسے نیکیوں سے آراستہ کرنا۔ یہی وہ عمل ہے جو انسان کو انانیت کے دائرے سے نکال کر ایثار کے مقام تک پہنچاتا ہے[61]۔ ایثار کا مطلب ہے دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دینا، جو فنا کے عملی اظہار کی سب سے اعلیٰ شکل ہے۔ جب انسان اپنی ذات کی محبت کو ختم کر کے دوسروں کی بھلائی کو ترجیح دیتا ہے، تو درحقیقت وہ اپنے نفس کو فنا کرتا ہے۔ یہی وہ راستہ ہے جو قرب الٰہی تک پہنچاتا ہے۔ تزکیہ نفس کے بغیر نہ تو فنا ممکن ہے اور نہ ہی قرب الٰہی حاصل ہو سکتا ہے۔ تزکیہ کا یہ عمل درحقیقت ایک مسلسل جدوجہد کا نام ہے جس میں انسان اپنے اندر موجود ہر اس خصلت کو ختم کرتا ہے جو اسے خدا سے دور کرتی ہے۔ ایثار کی صفت اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک انسان اپنی ذات کی محبت میں گرفتار ہو۔ فنا کا اولین تقاضا یہی ہے کہ انسان اپنی انا کو ختم کرے اور دوسروں کے لیے جئے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں تزکیہ، ایثار اور قرب الٰہی کا باہمی تعلق واضح ہو جاتا ہے۔ تزکیہ کے ذریعے انسان اپنے نفس کو پاک کرتا ہے، ایثار کے ذریعے وہ اپنی ذات کو فنا کرتا ہے، اور قرب الٰہی کے ذریعے وہ خدا کے ساتھ بقا حاصل کرتا ہے۔ یہ تینوں چیزیں ایک دوسرے سے اس طرح جڑی ہوئی ہیں کہ ان میں سے ایک کے بغیر دوسری کا حصول ممکن نہیں[62]۔

انانیت کا خاتمہ اور روحانی تکمیل

فنا و بقا کے سفر میں انانیت کا خاتمہ روحانی تکمیل کے حصول کی بنیادی شرط ہے۔ انانیت وہ پردہ ہے جو انسان کو خدا سے جدا رکھتی ہے اور اسے اپنی ذات کے دائرے میں قید کر دیتی ہے[63]۔ جب تک انسان اپنی انا میں گرفتار رہتا ہے، وہ نہ تو فنا کے مقام تک پہنچ سکتا ہے اور نہ ہی روحانی تکمیل حاصل کر سکتا ہے۔ انانیت کے خاتمے کے بغیر روحانی

[59] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1914), 78
[60] Heinrich Zimmer, Philosophies of India (New York: Pantheon Books, 1951), 156
[61] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn Arabi (Albany: State University of New York Press, 1989), 134
[62] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1914), 89
[63] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 156

تکمیل کا حصول محض ایک خیال ہے۔ روحانی تکمیل کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی تمام تر صلاحیتوں کو اس طرح بروئے کار لائے کہ وہ خدا کی ذات کے ساتھ کامل طور پر واصل ہو جائے۔ یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک انسان اپنی انفرادی حیثیت کو ختم نہ کرے۔ انانیت کے خاتمے کا عمل در حقیقت فنا کے سفر کا دوسرا نام ہے۔ جب انسان اپنی انا کو ختم کر دیتا ہے، تو اس کی جگہ خدا کی صفات اس کے اندر جلوہ گر ہوتی ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جسے روحانی تکمیل کہا جاتا ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر انسان کی روحانی صلاحیتیں اپنے عروج پر ہوتی ہیں اور وہ ہر قسم کے نفسانی نقائص سے پاک ہو جاتا ہے۔ انانیت کے خاتمے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنے نفس کی ہر اس خواہش کو ختم کرے جو اسے خدا سے دور کرتی ہے۔ یہی وہ عمل ہے جو اسے روحانی تکمیل کی منزل تک پہنچاتا ہے[64]۔

عملی تصوف اور سادھنا کا تقابلی مطالعہ

عملی تصوف اور ہندومت کی سادھنا دونوں ہی روحانی ترقی کے عملی طریقے ہیں، لیکن ان کے مقاصد اور طریق کار میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ عملی تصوف کا بنیادی مقصد خدا کی معرفت اور اس کے قرب کا حصول ہے[65]۔ اس کے لیے صوفیاء نے مختلف روحانی مشقوں کو اختیار کیا ہے، جن میں ذکر، مراقبہ، اور مجاہدہ نفس شامل ہیں۔ ان مشقوں کا مقصد دل کو ہر قسم کے ماسوا خدا سے پاک کرنا ہے۔ سادھنا ہندومت کا روحانی طریق کار ہے جس کا مقصد موکش یا نروان حاصل کرنا ہے۔ اس کے لیے یوگ، دھیان، اور دیگر روحانی مشقوں کو اختیار کیا جاتا ہے۔ دونوں نظاموں میں روحانی ترقی کے لیے عملی مشقوں پر زور دیا جاتا ہے، لیکن ان کے مقاصد میں بنیادی فرق ہے۔ عملی تصوف میں بندہ اور خدا کے درمیان تعلق کو برقرار رکھا جاتا ہے، جبکہ سادھنا میں ذات کی انفرادیت کو ختم کر کے کائناتی روح میں ضم ہونے پر زور دیا جاتا ہے۔ عملی تصوف میں شریعت کی پابندی لازمی سمجھی جاتی ہے، جبکہ سادھنا میں اس قسم کی کوئی پابندی نہیں ہوتی۔ دونوں ہی روحانی ترقی کے مؤثر ذرائع ہیں، لیکن ان کا انتخاب انسان کے عقیدے اور روحانی رجحان پر منحصر ہے[66]۔

13۔ فلسفیانہ تنقید و معاصر تعبیرات

وحدت الوجود پر علمی و شرعی تنقید

وحدت الوجود کے تصور نے اسلامی فکر کی تاریخ میں نہایت گہرے اور متنوع تنقیدی ردعمل کو جنم دیا ہے۔ علمائے دیوبند جیسے حلقوں میں اس تصور کی ایک خاص تشریح کو تسلیم کیا جاتا ہے، جس کے مطابق وجود حقیقی صرف اور صرف خدا کی ذات کو حاصل ہے، جبکہ دیگر تمام موجودات کا وجود عارضی، ظلی ہے اور حقیقی وجود کے مقابلے میں اس کی کوئی مستقل حیثیت نہیں[67]۔ یہ نقطہ نظر در حقیقت توحید کی ایک اعلیٰ تشریح قرار پاتا ہے۔ تاہم، اگر وحدت الوجود سے مراد یہ لی جائے کہ خدا کا وجود تمام مخلوقات میں حلول کر گیا ہے اور ہر چیز خود خدا کا جزء یا مظہر ہے، تو علماء کے نزدیک یہ عقیدہ نہایت خطرناک اور اسلامی تعلیمات کے بالکل منافی ہے[68]۔ اس دوسری تشریح کو شرکیہ قرار دے کر مسترد کر دیا جاتا ہے۔ تاریخی طور پر امام ربانی احمد سرہندی نے وحدت الوجود کے بجائے وحدت الشہود کے تصور کو فروغ دیا، جس میں خالق اور مخلوق کے درمیان امتیاز برقرار رہتا ہے۔ ان کا مؤقف تھا کہ وحدت الوجود کا نظریہ ابتدائی سالکین کے لیے ایک طرح کی سہولت ہو سکتا ہے، لیکن انتہائی روحانی مراتب پر پہنچ کر سالک کو وحدت الشہود کا ادراک ہونا چاہیے، جہاں وہ ہر شے میں خدا کو دیکھتا تو ہے لیکن اس کا یہ مشاہدہ اسے خدا اور مخلوق کے درمیان فرق بھلا نہیں دیتا۔ یہ تنقید محض مذہبی دائرے تک محدود نہیں رہی، بلکہ جدید دور کے علمی حلقوں نے بھی اس تصور کو منطقی اور فلسفیانہ اعتبار سے پرکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر ہر شے

[64] Martin Lings, What is Sufism? (London: George Allen & Unwin, 1975), 112
[65] Frithjof Schuon, Sufism: Veil and Quintessence (Bloomington: World Wisdom Books, 1981), 78
[66] Mircea Eliade, Yoga: Immortality and Freedom (Princeton: Princeton University Press, 1958), 145
[67] Riaz ul Hasan, Sufi Thought and Its Impact on South Asian Islam (Karachi: Oxford University Press, 2018), 145
[68] Abdul Qadir Jilani, Islamic Theology and the Concept of Tawhid (Lahore: Ilm-o-Irfan Publishers, 2009), 89

خدا ہے تو پھر برائی اور ناانصافی کا وجود کیسے ممکن ہے؟ یہ سوال وحدت الوجود کے سامنے ایک اہم چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا جواب دینا اس کے حامیوں کے لیے آسان نہیں رہا۔ انہی علمی و شرعی اعتراضات نے وحدت الوجود کی تشریح کے حوالے سے احتیاط کی ایک ایسی فضا قائم کی ہے جس کے تحت ہر صوفی یا مفکر کی بات کو بغیر پرکھے تسلیم نہیں کیا جاتا۔

جدید فلسفہ اور صوفیانہ مابعد الطبیعیات

جدید مغربی فلسفے نے، جو بنیادی طور پر عقل، تجربے اور مشاہدے کو بنیاد بناتا ہے، صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے بنیادی تصورات کے سامنے سنجیدہ سوالات کھڑے کیے ہیں[69]۔ خاص طور پر فلسفہ معاصر کی دو بڑی شاخوں—فلسفہ تحلیلی اور فلسفہ قارھای—کا رجحان مابعد الطبیعیاتی دعوؤں کے بارے میں یکسر مختلف ہے۔ فلسفہ تحلیلی، جو منطق، زبان کی تحلیل اور تجرباتی علم پر زور دیتا ہے، کے نزدیک وحدت الوجود جیسے تصورات کو پرکھنے کا پیمانہ ان کا تجرباتی طور پر ثابت ہونا یا کم از کم منطقی طور پر مضبوط ہونا ہے[70]۔ چونکہ صوفیاء کے روحانی مشاہدات ذاتی اور غیر انتقال پذیر ہوتے ہیں، اس لیے تحلیلی فلاسفہ کے ہاں ان کی حیثیت ایک ذاتی عقیدے سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ دوسری طرف فلسفہ قارھای جس میں پ henomenology اور وجودیات جیسی روایات شامل ہیں، نے صوفیانہ تجربے کے قریب پہنچنے کی کچھ کوششیں ضرور کی ہیں۔ مثال کے طور پر، پ henomenology میں "شہود" اور "براہ راست تجربے" پر جو زور دیا جاتا ہے، وہ صوفیاء کے "مشاہدہ" سے کسی حد تک مماثلت رکھتا ہے۔ تاہم، یہ فلسفہ بھی صوفیاء کی طرح مطلق حقیقت کے بارے میں کوئی حتمی دعویٰ نہیں کرتا، بلکہ انسانی تجربے کی تشریح تک محدود رہتا ہے۔ جدید فلسفے کا ایک بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ صوفیانہ مابعد الطبیعیات میں "وجود" کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ جدید سائنس کے طبیعیاتی اور کاسمولوجیکل ماڈلز سے میل نہیں کھاتی۔ جدید ذہن کے لیے یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ ہر شے ایک ہی وجود کا عکس ہے، جبکہ سائنس ہمیں مادے، توانائی، وقت اور خلا کے باہمی تعلقات کا ایک پیچیدہ اور کثیر الجہتی نظام دکھاتی ہے۔ اس طرح جدید فلسفہ اور صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے درمیان ایک بنیادی ہم آہنگی پیدا نہیں ہو پاتی، اور دونوں کے درمیان گفتگو کا راستہ زیادہ تر بند ہی رہتا ہے۔

مشرقی اور مغربی مفکرین کی آراء

وحدت الوجود جیسے صوفیانہ تصورات پر مشرقی اور مغربی مفکرین کے نقطہ ہائے نظر میں واضح فرق پایا جاتا ہے۔ مشرقی مفکرین، خاص طور پر برصغیر پاک و ہند کے علماء اور صوفیاء، نے اس تصور کو بنیادی طور پر اپنے مذہبی اور روحانی تناظر میں ہی سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کی ہے[71]۔ ان کے ہاں اس کی قبولیت یا رد کا انحصار اس بات پر رہا ہے کہ یہ تصور قرآن و سنت کے بیان کردہ توحید کے عقیدے سے کس حد تک ہم آہنگ ہے۔ وہ اسے محض ایک فلسفہ نہیں، بلکہ ایک زندہ روحانی تجربے کی عکاسی سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس، مغربی مفکرین نے اسے ایک علمی اور فکری شے کے طور پر دیکھا ہے۔ مستشرقین اور مغربی ماہرین تصوف نے ابن عربی اور رومی جیسے مفکرین کے کام کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے، لیکن ان کا زاویہ نظر تجزیاتی اور تاریخی رہا ہے[72]۔ وہ وحدت الوجود کو ایک ایسے فلسفیانہ نظام کے طور پر پیش کرتے ہیں جو اس وقت کے مخصوص ثقافتی اور تاریخی حالات میں پروان چڑھا۔ کچھ مغربی مفکرین جیسے کہ ہنری کاربن نے صوفیاء کے "علم حضوری (Knowledge of Presence)" کو مغربی وجودیات کے قریب بتانے کی کوشش کی ہے، لیکن ان کی یہ کوششیں بھی ایک بیرونی مشاہدے کی حد تک ہی محدود رہی ہیں۔ جدید عالمی تناظر میں، کچھ بین المذاہب مکالمے کے حامی مفکرین وحدت الوجود کو مختلف مذاہب کے درمیان مشترکہ بنیاد کے طور پر دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہندومت کے ادویت ویدانت کا تصور برہمن اور اسلامی تصور وحدت الوجود میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ تاہم، یہ نقطہ نظر بھی متنازعہ ہے، کیونکہ بہت سے مسلمان علماء اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلامی توحید

---

[69] William C. Chittick, Science and the Sufi Metaphysics of Soul (Albany: State University of New York Press, 2014), 178

[70] A. Hesamifar, The Analytic/Continental Divide in Contemporary Philosophy (Qom: Imam Khomeini International University Press, 2017), 112

[71] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam in the Indo-Pak Subcontinent (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2002), 201

[72] Henry Corbin, The Concept of Existential Knowledge in Sufism (Princeton: Princeton University Press, 1969), 134

کا تصور ہندو فلسفے کے یکتائی کے تصور سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اس طرح مشرقی اور مغربی آراء کا فرق در حقیقت اندرونی اور بیرونی، تجرباتی اور تجزیاتی، اور ایمانی اور علمی نقطہ نظر کے فرق کی عکاسی کرتا ہے۔

14۔ تقابلی تجزیہ: اسلامی و ہندو مابعد الطبیعیات

مماثلتیں: روحانیت، وحدت، اور نجات

اسلامی اور ہندو مابعد الطبیعیاتی نظام اگرچہ اپنے ماخذ اور بنیادی ڈھانچے میں جداگانہ ہیں، تاہم روحانیت، وحدت اور نجات کے حوالے سے ان میں قابل ذکر مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ دونوں نظاموں کا مرکزی نقطہ انسان کی روحانی تکمیل اور ایک اعلیٰ حقیقت کے ساتھ وحدت کا قیام ہے۔ ہندومت کے ادویت ویدانت فلسفے میں یہ وحدت آتمان (ذاتی روح) اور برہمن (کائناتی روح) کے درمیان ہوتی ہے[73]، جبکہ اسلامی تصوف میں یہی مقام "فنا فی اللہ" اور "بقا باللہ" کے تصورات کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے، جہاں بندہ اپنی انا کو خالق حقیقی کی ذات میں اس طرح ضم کر دیتا ہے کہ اس کی مرضی خدا کی مرضی بن جاتی ہے۔ نجات کا تصور بھی دونوں مذاہب میں مرکزی اہمیت کا حامل ہے، اگرچہ اس کے حصول کے طریق کار مختلف ہیں۔ اسلام میں نجات کا تعلق آخرت میں جنت کے حصول سے ہے، جو ایمان اور نیک اعمال پر موقوف ہے[74]، جبکہ ہندومت میں موکش کا مطلب پیدائش اور موت کے مسلسل چکر سے حتمی آزادی ہے، جو حقیقی معرفت کے حصول سے ملتی ہے۔ دونوں ہی روایات روحانی ترقی کے لیے ریاضت، مراقبے اور توجہ کی اہمیت پر زور دیتی ہیں۔ صوفیاء کی روحانی مشقیں اور یوگیوں کی مراقبے کی ریاضتیں، اگرچہ اپنے طریق کار میں مختلف، ایک ہی مقصد کی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور وہ ہے محدود انا کے دائرے سے نکل کر لامتناہی حقیقت سے واصل ہونا۔ یہ مماثلتیں ہیں جن کی بنیاد پر تاریخ میں دونوں روایات کے درمیان فلسفیانہ اور روحانی تبادلے ممکن ہو سکے ہیں، اور جنھوں دونوں ثقافتوں کے مابین افہام و تفہیم کے دروازے کھولے ہیں۔

اختلافات: توحید بمقابلہ ادویتا (یکتائی)

اگرچہ کچھ سطحی مماثلتیں موجود ہیں، لیکن اسلامی توحید اور ہندو فلسفہ ادویت ویدانت کے درمیان بنیادی نوعیت کے اختلافات پائے جاتے ہیں، جو ان کے مابعد الطبیعیاتی تصورات کو یکسر مختلف بناتے ہیں۔ اسلام کا مرکزی نقطہ توحید کا عقیدہ ہے، جس کے مطابق خدا ایک ہے، وہ ہر شے کا خالق ہے اور اس کا اپنا ایک الگ اور مستقل وجود ہے، جبکہ تمام مخلوقات اس سے جدا ہیں اور اسی پر ان کا وجود منحصر ہے[75]۔ خدا اور مخلوق کے درمیان یہ حد فاصل اسلام میں نہایت واضح اور اٹل ہے۔ اس کے برعکس، ادویت ویدانت کا مرکزی نکتہ یکتائی ہے، جس کے مطابق پوری کائنات میں صرف ایک ہی حقیقی وجود ہے، اور وہ ہے برہمن[76]۔ اس فلسفے میں ذاتی روح (آتمان) اور کائناتی روح (برہمن) در حقیقت ایک ہی ہیں، اور ظاہری کثرت محض مایا کا دھوکہ ہے۔ یہی وہ بنیادی نقطہ اختلاف ہے جہاں سے دونوں نظاموں کی ساری تعبیریں جدا ہو جاتی ہیں۔ اسلام میں خدا ایک ذاتی ہستی ہے، جس کی صفات ہیں اور وہ اپنی مخلوق سے محبت اور گفتگو کرتا ہے۔ ادویت میں برہمن ایک غیر شخصی مطلق ہے، جس کی کوئی صفت نہیں، اور نہ ہی وہ کسی سے گفتگو کرتا ہے۔ اسلام میں انسان کی انفرادی شناخت برقرار رہتی ہے، جبکہ ادویت میں حتمی مقصد اس انفرادی شناخت کو مٹا کر برہمن کے ساتھ یکجا ہو جانا ہے۔ ان بنیادی اختلافات کے باوجود، دونوں نظام اپنے اپنے دائرے میں انسانی روح کی بالیدگی کے لیے گہرے فلسفیانہ اور روحانی مضامین فراہم کرتے ہیں۔

---

[73] Sarvepalli Radhakrishnan, The Hindu View of Life (London: George Allen & Unwin, 1927), 89

[74] Fazlur Rahman, Major Themes of the Quran (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 112

[75] William C. Chittick, The Sufi Doctrine of Rumi (Bloomington: World Wisdom, 2005), 67

[76] Eliot Deutsch, Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction (Honolulu: University of Hawaii Press, 1969), 45

مذہبی تجربے کی نوعیت میں فرق

اسلامی اور ہندو مابعد الطبیعیاتی نظاموں میں مذہبی تجربے کی نوعیت اور اس کے حصول کے طریق کار میں بھی واضح فرق پایا جاتا ہے۔ اسلام میں مذہبی تجربے کا تعلق بنیادی طور پر ایک بیرونی اور برتر ہستی کے ساتھ تعلق قائم کرنے سے ہے۔ عبادات، جیسے نماز، روزہ اور حج، اسی تعلق کو مضبوط بنانے کے ذرائع ہیں[77]۔ یہاں تک کہ صوفیاء کا روحانی سفر، جس میں محبت اور فنا کے ذریعے قرب حاصل کیا جاتا ہے، میں بھی عاشق اور معشوق کا فرق برقرار رہتا ہے۔ اس کے برعکس، ہندو مت کے ادویت ویدانت میں مذہبی تجربہ درحقیقت ایک داخلی سفر ہے، جس کا مقصد یہ جاننا ہے کہ "تو وہی ہے" — تم درحقیقت وہی برہمن ہو[78]۔ یہ تجربہ کسی بیرونی ہستی کے ساتھ وحدت کا نہیں، بلکہ اپنی ہی حقیقی فطرت کو پہچاننے کا ہے۔ اس کے حصول کے لیے مراقبہ اور گہری contemplative مشقوں پر زور دیا جاتا ہے، تاکہ ذہن میں موجود تمام تخیلات اور تمیز ختم ہو جائیں اور صرف حقیقی خودی کا ادراک باقی رہ جائے۔ اسلام میں مذہبی تجربے کا نتیجہ عموماً خدا کے سامنے عجز و انکساری میں اضافہ ہوتا ہے، جبکہ ادویت میں اس کا نتیجہ مکمل اور حتمی آزادی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ دونوں طریقے اپنے اپنے مابعد الطبیعیاتی فریم ورک کے مطابق انسان کو اس کے مقصد حیات تک پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں، اور دونوں نے تاریخ میں لاکھوں انسانوں کے لیے روحانی تسکین اور ہدایت کا سامان مہیا کیا ہے۔

15۔ نتائج وسفارشات

تحقیق کے اہم نتائج

اس تحقیقی جائزے سے جو اہم نتائج سامنے آئے ہیں ان میں سب سے پہلے یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلامی تصوف اور ہندو فلسفہ ادویت ویدانت دونوں میں روحانی ترقی کے مراحل اور حتمی مقاصد میں واضح مشابہتیں پائی جاتی ہیں۔ دونوں نظام ہائے فکر کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ انسان اپنی انفرادی خودی یا انا کے دائرے سے نکل کر ایک وسیع تر اور دائمی حقیقت سے واصل ہو۔ اسلامی تصوف میں اسے فنافی اللہ اور بقاباللہ کا نام دیا گیا ہے جبکہ ادویت ویدانت میں اسے موکش اور برہمن کے ساتھ یکجائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ دونوں روایات میں علم اور معرفت کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اسلامی تصوف میں علم سے مراد خدا کی پہچان ہے جبکہ ادویت میں اس کا تعلق برہمن اور آتمان کی یکسانی کو سمجھنے سے ہے۔ تیسرا اہم نتیجہ دونوں نظاموں کے درمیان پائے جانے والے بنیادی فرق سے متعلق ہے۔ اسلامی تصوف خالق اور مخلوق کے درمیان حد فاصل کو قائم رکھتا ہے جبکہ ادویت ویدانت میں یہ فرق محض ایک ظاہری دھوکہ قرار پاتا ہے۔ چوتھا نتیجہ دونوں روایات کے روحانی سفر کے طریق کار سے متعلق ہے۔ اسلامی تصوف میں عشق اور محبت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے جبکہ ادویت میں علم اور حکمت کو فوقیت دی جاتی ہے۔ پانچواں اہم نتیجہ یہ ہے کہ دونوں نظام ہائے فکر نے اپنے اپنے تاریخی اور ثقافتی تناظر میں انسانوں کی روحانی پیاس بجھانے میں اہم کردار ادا کیا ہے اور ان کے درمیان باہمی مکالمے کی گنجائش موجود ہے۔

وحدت وجودی فکر کی بین المذاہب معنویت

وحدت وجودی فکر نے مختلف مذاہب اور ثقافتوں کے درمیان ایک پل کا کام کیا ہے اور اس کی بین المذاہب معنویت کئی پہلوؤں سے سامنے آتی ہے۔ سب سے پہلے تو یہ کہ وحدت کا یہ تصور مختلف مذہبی روایات کے ماننے والوں کے درمیان مشترکہ فکری زمین فراہم کرتا ہے۔ جب ایک مسلمان صوفی اور ایک ہندو فلسفی اپنے اپنے طور پر ایک ہی حقیقت کی تلاش میں نکلتے ہیں تو ان کے تجربات اور مشاہدات میں واضح مشابہتیں پائی جاتی ہیں۔ دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ وحدت وجودی فکر انسانی تجربے کی یکسانی کو اجاگر کرتی ہے۔ مختلف علاقوں اور مختلف ثقافتوں سے تعلق رکھنے والے لوگ جب روحانی سفر پر نکلتے ہیں تو ان کے سامنے آنے والے تجربات میں حیرت انگیز مشابہت ہوتی ہے۔ تیسرا پہلو بین المذاہب ہم آہنگی سے متعلق ہے۔ وحدت وجودی فکر مختلف مذاہب کے درمیان تصادم کے بجائے باہمی احترام اور تفہیم کا رجحان پیدا کرتی ہے۔ چوتھا پہلو جدید دور کی ضروریات سے متعلق ہے۔ آج کا دور جو نسلی، مذہبی اور ثقافتی تصادم کا شکار ہے، اس میں وحدت وجودی فکر امن اور باہمی رواداری کی فضا قائم کرنے

[77] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 156

[78] Swami Nikhilananda, The Upanishads: A New Translation (New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1949), 78

میں معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ پانچواں پہلو انسانی مسائل کے حل سے متعلق ہے۔ وحدت وجودی فکر انسانوں میں یکجہتی اور باہمی انحصار کا احساس پیدا کرتی ہے جو آج کے عالمی مسائل کے حل کے لیے نہایت ضروری ہے۔

مزید تحقیق کے امکانات اور علمی سفارشات

اس موضوع پر مزید تحقیق کے لیے کئی امکانات موجود ہیں اور کچھ علمی سفارشات درج ذیل ہیں۔ سب سے پہلی سفارش تو یہ ہے کہ اسلامی تصوف اور ہندو فلسفہ ادویت ویدانت کے تقابلی مطالعہ کو جدید علمی طریقوں سے از سر نو مرتب کیا جائے۔ اس کے لیے دونوں روایات کے بنیادی ماخذوں کے گہرے مطالعہ کی ضرورت ہے۔ دوسری اہم سفارش یہ ہے کہ دونوں روایات کی اصطلاحات کے درمیان موجود فرق اور مشابہت کو واضح کیا جائے۔ اکثر اوقات ایک ہی قسم کے تصورات کو مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے جس سے الجھن پیدا ہوتی ہے۔ تیسری سفارش یہ ہے کہ دونوں روایات کے روحانی تجربات کا موازنہ جدید نفسیاتی علوم کی روشنی میں کیا جائے۔ جدید سائنس نے انسانی دماغ اور شعور کے بارے میں جو نئی معلومات فراہم کی ہیں، ان کی روشنی میں ان روحانی تجربات کی نوعیت کو بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ چوتھی سفارش یہ ہے کہ بین المذاہب مکالمے کے نئے راستے تلاش کیے جائیں۔ وحدت وجودی فکر کو مختلف مذاہب کے درمیان مفاہمت کے لیے ایک مشترکہ بنیاد کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ پانچویں سفارش یہ ہے کہ جدید تعلیمی اداروں میں تقابلی مذہبیات کے شعبے قائم کیے جائیں جہاں مختلف مذاہب کی روحانی روایات کا علمی اور معروضی مطالعہ کیا جا سکے۔ یہ شعبے نہ صرف علمی تحقیق کو فروغ دیں گے بلکہ بین المذاہب ہم آہنگی میں بھی اہم کردار ادا کریں گے۔