Al-Hikmat
Volume 31 (2011) p.p. 1-24

ابن عربی ------ احوال اور وحدت الوجودیت

ڈاکٹر اقبال آفاقی
پرنسپل (ریٹائرڈ) فیڈرل گورنمنٹ کالج برائے طلبا ایف ٹن فور اسلام آباد، پاکستان

خلاصہ

شیخ ابوبکر محی الدین محمد المعروف ابن عربی اندلس کے جنوب مشرقی شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ تاریخ پیدائش 28/جولائی 1165ء ہے۔[1] تعلق عرب کے ایک قدیم قبیلہ طے سے تھا۔ انکا خاندان جاہ وجلال کا حامل اور تقوے اور پرہیز گاری کے حوالے سے مشہور تھا۔ ان کے والد اور دو چچا باعمل صوفی تھے۔ گھر کا ماحول ان کے رجحان کے مطابق سازگار تھا۔ گویا ابن عربی کو ابن عربی بنانے میں ان کے گھر کے حالات نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ ان کی بہت سی تصنیفات بالخصوص فتوحات اور رسائل القدس ان حالات کو بیان کرتی ہیں جن سے ان کی فکری اور روحانی نشوونما کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ ان کے حالات زندگی پر شاہکار کتابیں تحریر کی گئیں لیکن سب سے اہم بات یہ ہے کہ سید حسین نصر کے بقول "دیگر تمام اکابر اولیاء وصوفیاء کی طرح ان کا شاہکار بھی خود ان کی اپنی حیات تھی۔[2] انھیں بہت سے القابات سے یاد کیا جاتا ہے۔ سب سے زیادہ شیخ الاکبر کے لقب سے مشہور ہیں۔ یہ لقب ان کے عظمتِ مقام اور جلالتِ شان کا واضح ثبوت ہے۔ اس مضمون میں ہم نے ابن عربی کے احوال زیست اور وحدت الوجود کو زیر بحث کیا ہے۔

کلیدی الفاظ: وحدت الوجود، وجدان تو حید وجودی، علم معرفت، ھمہ اوست

ابن عربی آٹھ برس کے ہوں گے جب ان کے خاندان نے مرسیہ کو خیر باد کہا اور اندلس میں موحدین کے پایہ تخت اشبیلیہ میں سکونت اختیار کی۔ اشبیلیہ اس وقت مغرب میں علم و ادب اور فلسفہ و سائنس کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ ابن عربی تیس سال تک وہاں رہے (3) اور اپنے عہد کے مشہور علماء سے تحصیل علم کرتے رہے۔ ابتدا دین و فقہ اور ادبیاتِ اسلامیہ میں تربیت سے کی۔ پھر جلد ہی اپنی فطری استعداد اور لیاقت کے بل بوتے پر اپنے زمانے کے تمام علوم پر حاوی ہو گئے۔ ان کے علم و فضل کے اعتراف میں حکومت اشبیلیہ نے انھیں دبیر و کاتب کے عہدے پر فائز کر دیا۔ اوائل شباب میں روحانی تجربے سے روشناس ہوئے اور منازل سلوک طے کرتے ہوئے جلد ہی کشف وشہود کے اعلیٰ مقام تک جا پہنچے۔ جب ان کی شہرت اندلس کے عظیم مشائی فلسفی، طبیب، فقیہ قرطبہ کے قاضی علامہ ابن رشد تک پہنچی تو ان کو نوجوان ابن عربی سے ملنے کا اشتیاق ہوا اور ان کے والد سے ملاقات کے اہتمام

کے لیے کہا۔دونوں حضرات کے درمیان ملاقات قرطبہ میں ہوئی ۔ملاقات کیا تھی، دو بلند پایہ شخصیات کا اجتماع تھا۔دونوں اپنے اپنے میدان کے شہسوار تھے ۔ایک مشائی تفکر اور دلیل و برہان کا شہنشاہ اور دوسرا کشف وشہود اور عرفان و وجدان کا بحرِ بے کراں جو دو ایسے راستوں کی علامت بن گئے ہیں جن میں سے ایک راستہ آگے چل کر مسیحی دنیا کو اختیار کرنا تھا اور دوسرا اسلامی دنیا کو۔(4) ابن رشد نے پیرانہ سالی کے باوجود اپنی جگہ سے اُٹھ کر استقبال کیا۔ملاقات کے بعد ابن رشد نے جل جلالہ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا:

> ''مجھے اس دور میں زندگی بسر کرنے کا موقع مل رہا ہے جب ایسا تجربہ رکھنے والا شیخ و مرشد موجود ہے جو ان میں سے ہے جو بابِ الٰہی کا قفل کھول دیتے ہیں، سبحان اللہ کہ اس نے مجھ پر خصوصی اور ذاتی عنایت کی کہ میں ان میں سے ایک کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ سکا۔''(فتوحاتِ مکیہ)

ابن عربی کے ارشاد کے مطابق ان کی علامہ ابن رشد سے دوبارہ ملاقات مکاشفے میں ہوئی ۔فرمایا۔ابن رشد مجھ پر اس طرح منکشف ہوئے کہ میرے اور ان کے درمیان ایک مہین سا پردہ حائل تھا۔میں پردے کے اس پار ان کو دیکھ سکتا تھا لیکن وہ مجھے دیکھ نہیں رہے تھے ۔وہ اپنے آپ میں مشغول تھے ۔میں نے خود سے کہا:

> ''اس کا تفکر و تامل اسے وہاں نہیں لے جا سکتا جہاں میں ہوں ۔''(فتوحات مکیہ)

دونوں نابغہ روزگار حضرات کی پھر کبھی ملاقات نہ ہو سکی ۔تاہم مراکش میں انتقال کے بعد جب ۵۹۵ھ میں ابن رشد کی میت کو قرطبہ لا کر دفن کیا گیا جہاں ان کا مقبرہ واقع ہے تو ابن عربی جنازے کے جلوس میں شریک تھے۔ابن عربی کہتے ہیں کہ تابوت جس میں ان کا جسدِ خاکی تھا، بار برداری کے جانور کے ایک پہلو میں لدوایا گیا تھا۔دوسرے پہلو میں ان کی تصانیف لا دی گئی تھیں تا کہ توازن قائم رہے ۔لکھتے ہیں:

> ''میں وہاں بے حس و حرکت کھڑا رہا۔میرے لیے ابن رشد کی موت سامانِ عبرت اور موعظت تھی ۔اللہ تعالیٰ سب پر اپنی رحمت کرے ۔ان سب لوگوں میں سے صرف میں ہی بقیدِ حیات ہوں ۔''(5)

ابن عربی بچپن ہی سے ذوق و وجدان اور کشف و حال کی کیفیات سے آشنا تھے لیکن جادۂ سلوک پر باقاعدہ ۲۱ سال کی عمر میں قدم رکھا۔اس وقت اشبیلیہ میں تھے جب مجاہدہ و ریاضت میں بلند ہمتی اور استقامت کا مظاہرہ کیا۔عرفاء کے معارف کی تحصیل اور صوفیاء کے احوال و آثار کے مطالعے میں مشغول ہو گئے ۔کثیر تعداد

میں مشائخ سے ملاقات کی۔جن سے احوال و معارف اور سیر و سلوک کے آداب پر گفتگو ہوئی۔کبھی کبھار مناظرے اور مجادلے کی بھی نوبت آجاتی جو بسا اوقات مخاطب کی دل آزاری کا باعث بنتی لیکن جلد ہی غلطی سے رجوع کر لیتے۔مشائخ سے معذرت کرنے میں عار محسوس نہ کرتے۔

ابن عربی کا دوسرے اکابر صوفیا کی طرح من پسند مشغلہ سیر و سیاحت اور زیارت اصحاب کشف و عرفان تھا۔ابتداء میں اندلس اور شمالی افریقہ کے قریوں اور شہروں میں گھومتے رہے۔پھر مرسیہ میں ایک مشاہدے کے دوران حکم ہوا کہ وطن سے نکلیں اور بلادِ مشرق میں عالم اسلام کے مرکز کا رخ کریں جہاں انھیں زندگی کے باقی دن گزارنا تھے۔(6)

اڑتیس برس کی عمر میں مشرق کی جانب سفر کا آغاز کیا۔طویل سفر کے بعد مصر پہنچے۔یہاں کچھ عرصہ قیام کے بعد مشرق قریب اور ایشیائے کوچک کی سیاحت کی۔۵۹۸ھ (۱۲۰۱ء) میں پہلی بار بیت اللہ شریف کی زیارت سے فیض یاب ہوئے جہاں فرمان ملا کہ ''فتوحاتِ مکیہ'' سپرد قلم کریں۔قیام مکہ کے دوران زیادہ وقت اہلِ حال اور سالکان طریقت کی خدمت میں رہ کر گزارا۔یہاں انھیں بہت سے کشف و کرامات حاصل ہوئے۔ قیامِ مکہ کے دوران ہی اصفہان سے آئے ہوئے شیخ مکین الدین کی بیٹی نظام سے ملاقات ہوئی جو بہت خوبصورت، دانشمند اور پارسا تھی۔نظام کو دیکھ کر ابن عربی پر غیر معمولی اثر ہوا۔جذب و مستی کی ایک عجیب کیفیت سے دوچار ہوئے۔عاشقانہ الہامی نغمات و اشعار کہنے لگے جن کا مجموعہ ''ترجمان الاشواق'' کی صورت میں سامنے آیا۔(7)

مکہ مکرمہ میں ابن عربی پورے اطمینان قلب اور ذہنی سکون کے ساتھ تالیف کتب میں مشغول رہے۔ سرشاری و سرمستی کے ساتھ بیت اللہ کے طواف میں مشغول رہتے۔اہل طریقت سے ملاقاتوں میں روحانی فیض حاصل کرتے۔انہوں نے اپنی طویل ترین کتاب فتوحات مکیہ کا آغاز ۵۹۹ھ میں کیا۔دفتر اوّل کو تقریباً اسی سال مکمل کیا۔اس کتاب کی تصنیف کا سلسلہ وفات سے دو سال قبل اختتام کو پہنچا۔انھوں نے اپنی کتاب 'مشکوٰۃ' بھی مکہ شریف میں ہی مکمل کی۔نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زاد بھائی عبداللہ ابن عباس کی قبر کی زیارت کے لیے طائف کا سفر کیا۔وہاں چند احباب کی فرمائش پر 'حلیۃ الابدال' تحریر کی۔

اُس سال شہر مقدس میں ابن عربی نے ایک حیرت انگیز خواب دیکھا۔جس کی تعبیر یہ تھی کہ وہ ختم ولایت کے مقام پر فائز ہوں گے۔'فتوحات' میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ میں نے ۵۹۹ھ میں ایک خواب میں دیکھا کہ کعبہ سونے اور چاندی کی اینٹوں سے بنا ہوا ہے۔مکمل اور بے عیب۔اس کی سج دھج کو دیکھ کر میری آنکھیں خیرہ ہو

گئیں ۔اچانک میری نظر ایک جگہ رک گئی ۔رکن یمانی اور رکن شامی کے درمیان ذرا سا رکن شامی کی طرف دو اینٹوں کی جگہ خالی تھی ۔اوپر کے رڈے میں سونے کی کمی تھی اور نیچے کے رڈے میں چاندی کی ۔پھر میں نے دیکھا کہ وہ خالی جگہ میری ذات سے پُر ہوگئی ۔گویا میں خود اینٹیں بن گیا جن سے کعبے کی دیوار مکمل ہوگئی ۔کعبے میں کوئی چیز کم نہ رہی ۔میں نے جان لیا کہ وہ اینٹیں میرا عین ہیں اور میں ان کا ۔مجھے اس میں کوئی شک نہ رہا۔ جب میں بیدار ہوا تو اللہ تعالیٰ کا شکر بجالایا۔اس خواب کو اپنے لیے یوں تعبیر کیا کہ میں اولیاء میں ویسا ہی ہوں جیسے انبیاء میں رسول اکرمؐ ۔مجھے اس خواب کے ذریعے ختم ولایت کی بشارت دی گئی ہے ۔اس وقت مجھے وہ حدیث یاد آئی جس میں حضورؐ نے نبوت کو دیوار اور انبیاء کو اس کی اینٹوں سے تشبیہ دی ہے اور خود کو اس دیوار کی خشتِ آخر۔جس سے سلسلہ نبوت کی دیوار پایہ تکمیل کو پہنچی ۔یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ میرے بعد کوئی نبی آئے گا نہ رسول۔

ابن عربی نے ایک بار پھر رخت سفر باندھا اور مکہ شریف سے نکل کر بلاد اسلامیہ کے مختلف شہروں کی سیر کو نکلے ۔بغداد میں ان کی ملاقات شیخ شہاب الدین عمر سہروردی سے ہوئی ۔مصر میں قیام کے دوران ابن عربی کا بعض فقہاء سے بسا اوقات تصادم بھی ہوا (8) جب انھوں نے کرامات و خوارق کے افشا پر اصرار کیا اور اسرار و رموز طریقت بے دھڑک کھول کر بیان کر دیے ۔ظواہر شریعت اور عقائد عوام کی برملا مخالفت پر فقہاء نے انھیں بدعتی کہا اور ان کی تکفیر کی ۔ان پر قاتلانہ حملہ بھی ہوا ۔(9) سلطان وقت نے انھیں زندان میں ڈال دیا ۔تاہم ایک شفیق دوست شیخ ابوالحسن البجائی کی مداخلت اور سفارش پر جیل سے رہائی ملی ۔اگر چہ کچھ عرصہ پریشانیوں کا سامنا رہا لیکن ابن عربی کے عزم و ہمت میں کمی نہ آئی ۔ہمیشہ کی طرح پورے ذوق و شوق سے معارف تصوف کی اشاعت میں مصروف رہے ۔جب قاہرہ سے جی بھر گیا تو اسکندریہ کی راہ لی ۔ایک بار پھر بیت اللہ کی زیارت کے لیے روانہ ہوئے ۔کچھ عرصہ مکہ شریف میں قیام کرنے کے بعد اناطولیہ کی راہ لی ۔قونیہ میں صدرالدین قونوی سے ملاقات ہوئی ۔قونوی بعد میں ان کے معروف ترین شاگرد اور مفسر قرار پائے ۔قونیہ میں اولیائے وقت سے ملاقاتوں کے ساتھ ساتھ مریدوں کی تربیت اور شاگردوں کی تعلیم و تربیت میں مشغول رہے ۔

جب قونیہ میں کام ختم ہوا تو مشرق کی طرف چل پڑے ۔ایران کی سرحدوں تک جا پہنچے ۔بغداد میں کچھ عرصہ قیام کیا ۔یہاں سے حلب کے لیے روانہ ہوئے جہاں ملک الظاہر کی حکومت تھی ۔بادشاہ نے ان کی خوب آؤ بھگت کی ۔بہت زیادہ نیازمندی کا ثبوت دیا ۔ملک الظاہر دینی معاملات اور شرعی مسائل میں ان کے ارشادات کو فقہا کے فتاویٰ پر ترجیح دیا کرتا تھا ۔ابن عربی نے ۶۲۱ھ میں دمشق کو مستقل سکونت کے لیے منتخب کیا۔

شیخ اکبر کی شہرت اب دنیائے اسلام کے کونے کونے تک پہنچ چکی تھی۔ یہی سبب ہے کہ دمشق میں علماء و فقہاو سلاطین کی جانب سے ابن عربی کو بہت زیادہ شرف و اکرام حاصل ہوا۔ملک مظفر غازی بن ابی بکر العادل بن ایوب ان کا مرید تھا۔اس نے ان کے لیے تمام آسائشات کا اہتمام کیا۔

انھوں نے اپنی وفات سے دس برس قبل 'فصوص الحکم' شہر دمشق میں مکمل کی۔ان کی سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب فصوص کا سال تصنیف 1230ء ہے۔ابن عربی کے اپنے الفاظ میں یہ کتاب رسول اکرمؐ کی زیارت باکرامت کا نتیجہ ہے۔فصوص کے ابتدائیہ میں لکھتے ہیں

> ''دمشق میں پیغمبر اسلامؐ خواب میں یوں ظاہر ہوئے کہ آپؐ کے ہاتھ میں کتاب فصوص الحکم تھی۔آپؐ نے فرمایا: یہ لے لو اور اسے ساری دنیا میں پھیلا دو تا کہ لوگ اس سے مستفید ہو سکیں'' (فصوص الحکم)۔[ابن عربی کی یہ کتاب تصوف و عرفان کی نادرہ روزگار کتابوں میں سے ایک ہے۔اپنے طرز نگارش، رمزیت، حکیمانہ بلند نظری، پیغمبرانہ لب و لہجے سے مزین، وحدت الوجودی فلسفے اور اسلامی عرفان کے ادغام اور تصوف کی تفکری بنیادوں پر استوار ابن عربی کی یہ تصنیف اسلامی تصوف کی ان کتابوں میں شمار ہوتی ہے جس کے روحانی افکار کی تاریخ میں گہرے اثرات نا قابل فراموش ہیں۔]

فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کے علاوہ ابن عربی کی تصانیف کی فہرست طویل ہے۔خود انھوں نے تین سو کتابوں کی تصنیف کا دعویٰ کیا ہے۔(10) کئی کتابیں تھیوسوفی اور کونیات پر ہیں۔کچھ مریدوں کی تربیت کے لیے لکھے ہوئے رسائل ہیں۔انھوں نے قرآن کے مختلف پہلوؤں کی تشریحات پر مبنی کتابچے بھی قلمبند کیے۔ اسماء و صفات الٰہی پر بھی قلم اٹھایا۔ فقہ و حدیث کے مسائل پر بحث کی۔غرض ہر اس مسئلے پر توجہ مرکوز کی جس کا تعلق دین اور طریقت کے مسائل سے ہے۔ان کے موضوعات کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ ان کا احاطہ کرنا نہایت مشکل کام ہے۔حدیث، تفسیر، سیرۃ النبیؐ اور ادب کے موضوعات پر بھی ان کی تصانیف دستیاب ہیں۔تحریروں میں اسلوب کی یکسانیت کا فقدان ہے۔انداز بیان موضوع اور فکر کی اہمیت کے مطابق بدلتا چلا جاتا ہے۔ان کے ہاں شاعرانہ رنگین بیانی ملتی ہے اور سادہ نثر بھی۔ترجمان الاشواق کی بعض نظمیں عربی کی اعلیٰ ترین متصوفانہ نظموں کے مقابلے میں پیش کی جا سکتی ہیں۔اواخر عمر کی تصانیف بالخصوص فصوص الحکم میں رمزیت اور تاویلات کا استعمال اپنے عروج پر ہے۔رمزیہ انداز، اسلوب اور اصطلاحی طرز بیان کو شاید اس لیے اپنایا گیا کہ تصورات و

عقائد کو تنگ نظر ملاؤں اور کم ظرف عوام سے چھپانا مطلوب تھا۔تاہم اہل نظر حضرات کے نزدیک وہ اپنی اس کوشش میں کچھ زیادہ کامیاب نہیں ہوئے۔یہی وجہ ہے کہ جاننے والوں نے ان کے مستور عقائد وخیالات تک رسائی میں بہت کم غلطی کی۔یہ بھی نشانِ خاطر رہے کہ ان کے مخالفین نے ان کی تحریروں میں اپنی طرف سے اضافے بھی کیے تاکہ ان کو بدنام کیا جا سکے۔کچھ کتابیں ایسی بھی ہیں جو لوگوں نے خود تحریر کر کے ان کے کھاتے میں ڈال دیں۔زندگی کے آخری ایام میں شعری دیوان ترتیب دیا۔بڑی تعداد میں ایسے لوگ موجود ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ وہ ابن الفارض کے بعد عربی زبان میں دوسرے عظیم ترین شاعر ہیں۔

ابن عربی ایک شاندار علمی اور روحانی زندگی بسر کرنے کے بعد ۸۰ برس کی عمر میں اس دار فانی سے رخصت ہوئے۔۶۳۸ھ ربیع الاول کی اٹھائیسویں تاریخ اور جمعہ کی رات تھی۔انتقال دمشق میں قاضی محی الدین محمد کے گھر پر ہوا۔(11) دمشق کے شمال میں کوہ قادسیون کے دامن میں قریہ صالحہ کے مقام پر دفن ہوئے۔آل عثمان اس صوفی بزرگ اور عارف کو ہمیشہ احترام کی نظر سے دیکھتے اور ان کے اعزاز وتکریم میں سرگرداں رہے ہیں کیونکہ وہ نصاریٰ پر اپنی فتح اور خصوصاً قسطنطنیہ پر قبضے کو ابن عربی کی دعا کی برکت سمجھتے تھے۔(12) ترکی سلطان سلیم دوم نے ان کی قبر پر مقبرہ تعمیر کرایا۔مزار کے ساتھ مسجد اور ایک بڑا مدرسہ بھی تعمیر کیا۔روزمرہ اخراجات کے انتظام کے لیے بہت سے اوقاف مقرر کیے گئے۔بعض حضرات کے مطابق خود ابن عربی نے اپنے مزار کی تعمیر کے سلسلے میں پیش گوئی کی تھی۔علم جفر پر ان کی کسی کتاب میں لکھا ہے جب سین شین میں داخل ہوگا تو محی الدین کی قبر ظاہر ہوگی۔محی الدین ابن عربی کی قبر آج بھی مرکز انوار وتجلیات ہے۔بہت سے لوگ ان کی قبر کی زیارت کے لیے جاتے اور فیوض وبرکات سے مستفید ہوتے ہیں۔

ابن عربی کی فکر منہاج

ہر نابغہ روزگار شخصیت کی طرح ابن عربی کے بارے میں بہت زیادہ اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔بعض لوگوں کی رائے میں وہ ولی کامل، قطب زماں اور باطنی علوم میں سند عام کے درجے پر فائز تھے۔اس کے برعکس کچھ لوگوں نے انہیں بدترین قسم کا ملحد قرار دیا۔ان کے بارے میں اس قسم کا متضاد رویہ آج بھی روا رکھا جاتا ہے۔اگر ایک طرف بعض حلقوں میں ان کے افکار کو بڑی قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور راہ سلوک میں قدم رکھنے والے ہر شخص کو ان کی کتب کے مطالعے کی تلقین کی جاتی ہے تو دوسری طرف کچھ حلقے (وہابی اور سلفی مکاتیب فکر) نہ صرف ان کی مذمت کرتے ہیں بلکہ اپنے زیر اثر لوگوں کو ان کی تصانیف پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔گزشتہ صدی کے نصف اوّل میں علامہ اقبال نے ان کے نظریات پر سخت تنقید وتنقیص کی۔ان کے

نزدیک امت مسلمہ کے زوال کے اسباب میں سے ایک ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود بھی ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اقبال کی اس رائے سے مکمل طور پر اتفاق کیا جائے (اس سلسلے میں ہم پہلے باب میں کھل کر اظہار خیال کر چکے ہیں)۔

ابن عربی کی تصانیف سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے پیش رو مفکرین سے خوب فیض اخذ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نظریات و افکار کی ساخت میں اصطفاعیت کا عمل دخل واضح نظر آتا ہے۔ وہ یونانی اور اسلامی فلاسفہ کے افکار، معتزلہ اور اشاعرہ کے اختلافات، مشرق و مغرب کے قدیم اور موجود صوفیانہ مسالک، ظاہری اور باطنی دونوں اقسام کے تفسیری ادب سے فیض یاب ہوئے لیکن ایک نابغے کی طرح ابن عربی نے سب کو اپنے رنگ میں ڈھال کر پیش کیا۔ ابن عربی کو تمام سابقہ اور موجودہ مذہبوں اور شریعتوں پر بھی مکمل دسترس حاصل تھی۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ شیخ اکبر نے یونانی اور سریانی علوم اور اسلامی روایت کو ذہانت اور سلیقے سے باہم آمیز کر کے ایک ایسے انداز اور اسلوب میں پیش کیا کہ لوگ آج بھی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ان کے 'انسان کامل' کے تصور کو تشکیل دینے میں 'لوگوس' اور 'ناوس' ایسے یونانی تعقلات کا بڑا ہاتھ ہے۔ اندلس میں فلسفہ و عرفان کو ہم آہنگ کرنے اور تصوف کو فلسفیانہ رنگ دینے کا کام اگر چہ ان سے پہلے ہی شروع ہو چکا تھا۔ ابن طفیل نے بالخصوص خیالی عرفان پر توجہ مرکوز کی، لیکن وہ منزل مقصود کو نہ پا سکے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ وہ فلسفی تو تھے، عامل صوفی نہ تھے۔ علاوہ ازیں ابن طفیل میں وہ خصوصیات بدرجہ اُتم موجود نہیں تھیں جو ایک نابغہ روزگار شخصیت کی تشکیل کرتی ہیں۔ اس کے برعکس ابن عربی کی ذات اُن تمام خصوصیات اور اوصاف کا مجموعہ تھی جو بلا شبہ نابغہ روزگار شخصیات سے مخصوص ہوتی ہیں۔

ایک طرف اگر ابن عربی نے اپنے نظریات کی تشکیل و توضیح کے لیے اسلاف کے عقائد و مذاہب کی تعبیر و تاویل سے کام لیا تو دوسری طرف زبان کے انتخاب میں لسانی ورثے کو بطریق احسن استعمال کیا۔ تاہم ان کا خاصہ یہ ہے کہ انھوں نے جو کچھ بھی کیا، انفرادیت، جدت اور آزادہ روی سے کیا۔ معانی کی تعبیر و تاویل میں اعلیٰ پائے کی خلاقیت کا مظاہرہ کیا جس کے نتیجے میں ان کے عرفانی فلسفے کی جو شکل و صورت اُبھر کر سامنے آئی وہ خالصتاً ابن عربی سے مخصوص ہے۔ یہ سب کچھ ان کی فکری عظمت اور روحانی بصیرت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ ان کا نظریۂ تصوف کسی خاص سلسلے کا پابند نہیں۔ نہ ہی ان کے خیالات و افکار کو اخلاف میں سے کسی خاص شخص یا اشخاص سے متاثر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر چہ ابن عربی نے حسین منصور حلاج، حکیم ترمذی، بایزید بسطامی اور آخری دور میں امام غزالی کی کتب سے اخذ فیض کیا۔ ابن سینا کا عقلی عرفان اور کونیاتی آراء بھی ان کے پیش نظر

رہی تھیں تاہم ان کا فلسفۂ تصوف کسی مخصوص مکتبِ فکر یا کسی خاص شخصیت کے افکار کا تتبع نہیں کرتا ہے اور نہ ہی ابن عربی اسلامی تصوف کی پہلے سے موجود کسی کتاب کو ماڈل کے طور پر قبول کرتے ہیں۔

اسلامی تصوف میں ابن عربی وہ پہلے صوفی فیلسوف ہیں جنھوں نے اپنی تحریروں میں مابعد الطبیعیات اور کونیات کے مسائل کو شامل کیا۔ تصوف کے برتر تصورات کو نفسیاتی اور بشریاتی توضیح فراہم کی۔ ان سے پہلے اگر چہ حکیم ترمذی اور بایزید بسطامی کی تصانیف میں مابعد الطبیعیاتی مسائل کے بارے میں خیالات ملتے ہیں مگر بہت مختصر اور منتشر۔ علاوہ ازیں عطار، ابن عطا اور ابن مسّرہ کی تحریروں میں بھی کونیات پر سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ حکیم اندلس ابن مسرہ کی کونیاتی تعلیمات کو ایک لحاظ سے ابن عربی کے فکری نظام کا پیش رو قرار دیا جاسکتا ہے لیکن یہ بہر حال طے ہے کہ ان دانشور صوفیا کی متخیلہ ان بلندیوں کو نہ چھو سکی جن تک ابن عربی کی فکر و نظر کو رسائی حاصل ہے۔ یعنی کونیاتی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل اس وسعت اور کثرت سے کسی کے یہاں نہیں پائے جاتے جس وسعت و کثرت سے ابن عربی کے یہاں پائے جاتے ہیں۔ (13)

بعض حضرات ابن عربی کو بجا طور پر امام ابو حامد الغزالی کا روحانی اور فکری جانشین قرار دیتے ہیں کیونکہ امام غزالی نے ہی سب سے پہلے اسلام کی باطنی اور خارجی یا بالفاظ دیگر عرفانی اور شرعی جہتوں کے باہم دگر انضمام کا سلسلہ شروع کیا۔ تصوف کے دفاع میں امام غزالی کے پرشکوہ دلائل کا ہی نتیجہ تھا کہ صوفی سلسلوں کو مذہبی حلقوں میں عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ امام غزالی نے 'احیا' میں شریعت اور طریقت کو ہم آہنگ کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ (14) انھوں نے اپنی عرفانی تصنیفات مثلاً 'مشکوٰۃ الانوار' اور 'رسالتہ الدنیا' اور 'نسخۂ کیمیا' میں تصوف کے نظری اسرار و رموز کو موضوع بحث بنایا۔ چنانچہ مذہب کے طلباء کے لیے تصوف کی تفہیم چنداں مشکل نہ رہی۔ ابن عربی نے امام غزالی کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے تصوف کے مسائل کی بڑے پیمانے پر تشریح کی۔ تاہم یہ الگ بات ہے کہ ابن عربی کا انداز بیان نہ صرف دقیق اور محنت طلب ہے بلکہ ان کے تصورات میں وسعت اور عمق بھی زیادہ ہے۔ ایک وجہ شاید یہ ہے کہ انھوں نے ابن رشد کی 'تہافتہ التافۃ' بھی پڑھ رکھی تھی جس نے ارسطاطالیسی مراتب وجود اور نوفلاطونی اشراقی نظریات کو قبول کرنے اور انھیں اپنے نظام کونیات اور حکمت عرفانی کا حصہ بنا لینے میں ابن عربی کی اعانت کی تھی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے غزالی اور ابن رشد کے بین بین راستہ بنانے کی کوشش کی۔ البتہ پلڑا بہر حال باطنی اور اعتباری تاویلات کا بھاری رہا۔

وجودی توحید کی نظریہ سازی

ابن عربی کا شمار تاریخ انسانی کے مشہور ادری اور عرفانی حکماء میں سے ہوتا ہے۔ ان حکماء میں قدیم یونان

کے فلسفی افلاطون اور فلاطینیوس (Plotinus) شامل ہیں۔ دنیائے مسیحیت میں اوریحن ،کلمنٹ آف اسکندریہ اور مسٹرایکارٹ اس سلسلے کے ممتاز نام ہیں۔ان عرفانی علماء نے خدا اور انسان کے درمیان باطنی رشتے کو عقلی حدود کے اندر رہ کر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ابن عربی سے پہلے صوفی مصنفین مثلاً ابونصر سراج، الکلابادی، سید علی ہجویری، ابو طالب مکی، القیشری ،خواجہ عبداللہ انصاری اور سید عبدالقادر جیلانی نے اپنی کتابوں بالترتیب کتاب اللمع، کتاب التعارف، کشف المحجوب ،قوۃ القلوب، رسالہ قشیریہ، منازل السائرین اور فتوح الغیب میں تصوف کے زیادہ تر عملی پہلوؤں کا احاطہ کیا۔ان کا بنیادی مقصد علم سے زیادہ محبت اور عشق کی کیفیات و احوال کا جائزہ پیش کرنا تھا۔اور سالک کو ان فضائل سے روشناس کرانا تھا جن کو اپنا کر سالک اپنی روح کو صاف اور شفاف بنا سکتا تھا تا کہ عرفان الٰہی کے حصول کے لیے خود کو تیار کر سکے۔تاہم ان کتابوں میں تصوف کے فکری اور نظری پہلوؤں کو زیر بحث لانے سے پرہیز کیا گیا۔ان صوفی شیوخ کا خیال تھا کہ ان معاملات کو اخفا میں رکھنا ضروری ہے جن کا تعلق عرفان کے نظری اور علمی مسائل سے ہے۔ان مسائل سے متعلقہ بحثوں میں الجھنا ان کے نزدیک نہ صرف خطرناک بلکہ غیر مستحسن بھی تھا۔

لیکن ابن عربی نے جنید بغدادی جیسے صوفی شیوخ کے اُصولوں سے انحراف کرتے ہوئے تصوف کی تاریخ میں پہلی بار کھل کر ان موضوعات پر بحث مباحثے کا آغاز کیا اور نہایت نفاست اور بلند نظری کے ساتھ عرفانی حقائق کے اساسی خدو خال کی نشاندہی کی جس کے آخرِ کار ان کے یہاں وحدت الوجود اور انسان کامل کے تصورات واضح نظریات میں ڈھل کر سامنے آئے۔ابن عربی کے یہاں نظام کاری اور نظریہ سازی کی صلاحیت بطریق احسن موجود ہے۔اگر چہ وحدت الوجودی تصورات کی پرچھائیاں اسلامی عرفان کی روایت میں پہلے سے موجود تھیں ،جن کی نشاندہی بھی کی جا چکی ہے۔تاہم ان کی مخصوص صورت گری شیخ محی الدین ابن عربی نے ہی کی۔نظریہ وحدت الوجود دراصل نظریہ توحید کی مابعد الطبیعی توجیہہ ہے جس کا مرکزی دعویٰ یہ ہے کہ عالم ہست و بود میں موجود تمام اشیاء و انفاس اپنی حقیقت وجودی کے لیے ذات واحد کے مرہون منت ہیں۔جب ان کی عارضی زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو وہ ذات واجب و مطلق میں دوبارہ ضم ہو جاتی ہیں۔موجودات خدا کی حقیقت کا عکس ہیں۔

شیخ اکبر کے نقطۂ نظر سے حق تعالیٰ عین واحد ہے اور تعینات کثیر۔یہ تعینات محض نسبی اور اضافی نوعیت کے ہیں جو عین واحد کے بغیر متحقق نہیں ہوتے۔دارِ ہستی میں عین واحد کے سوا کوئی موجود نہیں۔وہی ایک ذات جو اپنی حقیقت پر قائم رہتے ہوئے مظاہر میں جلوہ ریز ہے اور کثرت کے ظہور کی وجہ ہے۔ابن عربی فرماتے ہیں: وجود

مطلق ایسی حقیقت ہے جس کی کوئی مثال ہے نہ ضد۔ بے شک وہ وجود مطلق حقیقت منفرد ہے۔اس کی ضد اس لیے نہیں ہے کہ کوئی شے اپنے نفس یا ذات سے متناقض نہیں ہوتی۔بصورت دِگر اصول عینیت کی مخالفت لازم آئے گی۔

محققین کے نزدیک صداقت یہ ہے کہ دارہستی میں سوائے خدا کے اور کوئی موجود نہیں۔اگر چہ ایک اعتبار سے ہم موجود ہیں مگر ہمارا وجود اسی کے سبب ہے اور جس چیز کا وجود کسی اور کے باعث ہو وہ موہوم کے زمرے میں آتی ہے۔خدا اور کائنات کی عینیت کے بارے میں کہتے ہیں پاک ہے وہ ذات جس نے اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ ان اشیاء کا عین ہے۔ابن عربی کے یہاں دلچسپ متناقضہ (Paradox) یہ ہے کہ وہ وحدت و کثرت سے متعلق بہ سہولت تضادات کو قبول کر لیتے ہیں۔وحدت کی بات کرتے ہیں تو اس حد تک چلے جاتے ہیں کہ ماسوا کی مکمل نفی ہو جاتی ہے اور جب کثرت پر اصرار کرتے ہیں تو خدا کی مطلقیت کی نفی ہو جاتی ہے۔ذات الٰہی کی دو صورتیں بیان کرتے ہیں۔پہلی صورت میں وہ بسیط اور ماوراء (Transcendental) ہے، تمام نسبتوں سے منزہ اور پاک۔دوسری صورت میں وہ صفات سے متصف ذات ہے۔مرتبہ اوّل میں وہ حقیقت مطلق ہے اور مرتبہ دوم میں وہ اعیان و صفات کا مجموعہ یعنی Immanent ہے۔ابن عربی کے مطابق تمام موجودات صفات حق ہیں۔صفات چونکہ عین ذات ہیں اس لیے حق عین خلق ہے۔

ابن عربی کے توحید کے بارے میں خیالات پر اسلامی علم الکلام کے معتزلی اور اشعری تنازعات کا گہرا عکس موجود ہے۔وہ دونوں مکاتیب فکر کے اثرات قبول کرتے ہیں تاہم ان کا نقطۂ نظر اس لحاظ سے ایک نئے مزاج کا حامل ہے کہ وہ توحید کو احدیت کے دائرے میں رکھ کر اسے اپنے تفکر میں شامل کرتے ہیں۔گویا علم الکلام کا ایک پورا پس منظر ان کے یہاں موجود ہے، ایک صدیوں پرانا تنازعہ جسے سامنے رکھ کر ہی ان کے نظریات کی افہام و تفہیم کی جا سکتی ہے۔ان کے یہاں دعویٰ اور جواب دعویٰ ایک ترکیب (Synthesis) کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔جب وہ بیک وقت تنزیہہ و تشبیہ پر مبنی تصور جہاں تخلیق کرتے ہیں تو انھیں اپنے دعوؤں میں کوئی تضاد نظر نہیں آتا کیونکہ ان کے نزدیک ذات خداوندی باہم تکملہ کرنے والی اور متضاد حدود (Terms) کا احاطہ کرنے والی وحدت ہے۔(15) تنزیہہ اور تشبیہ کے درمیان موجود اس افتراق کی بنیاد پر ابن عربی کے یہاں متناقض تصورات نے جنم لیا۔ان متناقض تصورات کے نتیجے میں ان کے ناقدین اور حامیوں کے درمیان لاینحل اختلافات کا موجود ہونا ناقابل فہم نہیں۔وہ علم کا دریا ہیں اور دریا ہی کی طرح بہتے چلے جاتے ہیں۔جب تشبیہ کے سیلاب کا زور ہوتا ہے تو ان کو ہر شے میں ذات باری تعالیٰ ہویدا نظر آتی ہے لیکن جب

تنزیہہ زور پر ہوتی ہے تو دریا خشک ہو جاتا ہے تو وہ عالم تنزیہہ بہت دور تک چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وراء الوراء کی حدود کو چھونے لگتے ہیں۔ بس ذات حق تجرید کی ایک موہوم سی لکیر بن کر رہ جاتی ہے۔ ایک طرف کہتے ہیں: بے شک ذات حق ہر مخلوق میں ظاہر ہے۔ وہ ہر مفہوم میں موجود ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ ہر شخص کے فہم سے مخفی ہے۔ سوائے اس کے فہم سے جس نے عالم کو حق کی صورت و ہیئت دی۔ ان کے نزدیک حق کا ظہور اس کی تحدید اور تقید ہے اور یہاں تشبیہ کو بروئے کار لا رہے ہیں اور پھر یہ بھی بہ سہولت کہتے ہیں کہ اخفا اور ورایت اس کی حقیقت ہے۔ یہی تنزیہہ کا درجہ ہے۔ لکھتے ہیں۔ لازم یہی ہے کہ دونوں کو ملحوظ خاطر رکھا جائے۔ عالم کا اطلاق ماسوا اللہ پر ہوتا ہے۔ فتوحات میں بیان کرتے ہیں:

> ''عالم خارجی ماسوا اللہ سے عبارت ہے اور جمیع ممکنات کو محیط۔ یہ ممکنات عالم خارجی میں موجود ہو سکتے ہیں اور غیر موجود بھی''

ان کے نزدیک یہ عالم خارجی کسی ذاتی حقیقت کا حامل نہیں اور نہ حق تعالیٰ سے جدا ہے اور نہ کسی واقعی حقیقت کا نام۔ یہ عالم جسے ہم حسی مشاہدے کی دنیا تصور کرتے ہیں، اس کی حقیقت تو محض ایک خیال ہے۔

ایک اور جگہ اس دعوے کو اس طرح دہراتے ہیں۔:

> ''عالم خارجی تو وہم کی کرشمہ سازی ہے اس کا وجود حقیقی نہیں''

یہاں وہ افلاطون اور ویدانتی فلسفی شنکر کے افکار کے قریب تر ہو جاتے ہیں۔

فتوحات میں ہی شیخ مزید فرماتے ہیں:

> ''یہ جان لو کہ تم خیال ہو اور ہر وہ چیز خیال ہے جس کا تم ادراک کرتے ہو۔ پس تمام وجود خارجی خیال در خیال ہے۔ وجود حقیقی تو بس اللہ تعالیٰ ہے۔''

وحدت الوجود اور ہمہ اوست کے مسائل

ابن عربی کے مباحث سے اکثر ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے خیال میں ذات حق تعالیٰ اور کائنات ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ جیسا کہ پہلے باب میں بیان ہوا ہے شیخ احمد سرہندی، ابن عربی کے وحدت الوجودی نظریات کے سخت مخالف ہیں۔ سرہندی احدیت کی بجائے توحیدی نظریے کے حامی ہیں اور ابن عربی پر ہمہ اوستی اور ہمہ الٰہیت کا الزام عائد کرتے ہیں۔ انھوں نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے مضر اثرات سے

سالکین کو محفوظ رکھنے کے خیال سے نظریہ وحدت الشہود پیش کیا۔ یہاں سرہندی کے اعتراضات اور تنقید کی تمام تر علمی قدر ومنزلت کے باوجود یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود اور ہمہ اوست کے نظریے میں یکسانیت نہیں، دونوں کے درمیان محض اتفاق ظاہری ہے جو سریت سے لبریز ادبی نثر کا پیدا کردہ ہے جس میں مشاکلہ کا بکثرت استعمال ہوا ہے۔ شیخ اکبر کا وحدت الوجودی دعویٰ صرف یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی ہستی خالص ہے اور کائنات میں غیر کا اطلاق جوہری طور پر ہے عملی اور مادی لحاظ سے نہیں۔ دوسرے لفظوں میں مطلب یہ ہے کہ اشیاء و موجودات کی ہستی ذاتی نہیں عطائی ہے۔ یہ ذات واجب و مطلق یعنی خدا کی عطا کردہ ہے۔ شیخ فتوحات میں فرماتے ہیں:

> ''اللہ ایک ہے۔ ------- اللہ کے سوا جتنی چیزیں ہیں اپنے وجود میں سب اس کی محتاج ہیں پس تمام عالم اُس سے موجود ہے۔ وجود بالذاتہ وبنفسہ سے صرف وہ موصوف ہے۔''

'رسالہ احدیہ' میں بیان کرتے ہیں:

> ''وہ ہے۔ اس کے ساتھ نہ قبل ہے نہ بعد، نہ فوق ہے نہ تحت، نہ قریب ہے نہ بعید، نہ وحدت ہے نہ تقسیم، نہ کیسے ہے، نہ کہاں ہے اور نہ کب، نہ زماں ہے، نہ لحظہ ہے نہ عمر، نہ ہستی ہے نہ مکان (جگہ)۔ وہ اب بھی وہی ہے، جو وہ تھا، وہ احد بے وحدت ہے، وہ فرد بے فردیت ہے، وہ اسم اور مسمیٰ کا مرکب نہیں۔ اس لیے کہ اس کا اسم بھی وہ (ھو) ہے اور اس کا مسمیٰ بھی وہ (ھو) ہے۔''(16)

ابن عربی توحید کے معنوی دائرے میں رہ کر بات کر رہے ہیں۔ چونکہ وہ عارف بھی ہیں اور فیلسوف بھی۔ اس لیے اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابن عربی کے مشکل تعقلات و تصورات کی واضح اور مثبت تشریح کس طرح کی جائے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی ان مشکلات کو سامنے رکھ کر ابن عربی کے افکار کی وضاحت کے قائل ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک وحدت الوجود کے اساسی تصورات برحق ہیں۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ کو احساس ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ باری تعالیٰ کے تنزیہی پہلو سے پوری طرح انصاف نہیں کرتا (17) لیکن شاہ صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس خامی کو بعض تعقلات کی از سر نو تشریح سے دور کیا جا سکتا ہے۔ یہی اس مسئلے کا حل ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی کتابوں 'فیوض الحرمین اور تفہیماتِ الٰہیہ میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ سرہندی

کا شہودی فلسفہ جوہری طور پر ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی ایک صورت ہے۔ اختلاف محض ضمنی معاملات پر ہے۔ زیادہ تر اختلاف کا تعلق لسانی معاملات و اصطلاحات سے ہے۔(18) یہاں یہ نشان خاطر رہے کہ سرہندی نے اختلاف کو نظریاتی سطح تک محدود رکھا ہے۔ وہ تکفیر اور مذمت نہیں کرتے۔ اپنے ایک مکتوب میں ابن عربی کا بڑے احترام سے ذکر کرتے ہیں۔ انہیں ان لوگوں میں شمار کرتے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ خوش اور راضی ہوا۔

شاہ ولی اللہ نے ابن عربی اور سرہندی کے بین بین مؤقف اختیار کیا ہے۔ ان کی کوشش یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان نزاع کو رفع کیا جا سکے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ ابن عربی کے افکار کی غلط تفہیم کی ذمہ داری ان کے متبعین بالخصوص اُن کے شاگرد خاص شیخ صدر الدین قونوی اور مولانا عبدالرحمان جامی پر عائد ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قونوی اور جامی کی یہ بات کہ ”صادر اوّل ہی وجود منبسط ہے جو تمام ہیاکل موجودات پر پھیلا ہوا ہے اور یہ کہ وجود بسیط اللہ کا عین ہے اور وجود ایسی چیز ہے جو ماہیت سے ملحق ہو جاتی ہے۔“(19) یہ اس لیے ناقابل قبول ہے کیونکہ اس سے اظہر اور مظاہر کا فرق مٹ جاتا ہے۔

امام حنبلؒ احمد کے مسلک سے تعلق رکھنے والے مشہور فقیہہ ابن تیمیہ جو علم منطق کے ماہر اور توحیدی علماء کے شیوخ میں شمار ہوتے ہیں، نے بھی ابن عربی کے اس عقیدے پر تنقید کی ہے کہ دنیا کا وجود خدا کے وجود کی طرح ہے اور یہ کہ اشیا خدا کی تعینات ہیں۔ ابن تیمیہ کے نزدیک اشیاء کے جواہر کے حوالے سے کہ جن کی عالم وجود میں بذاتہ کوئی حیثیت نہیں ہے، ابن عربی دنیا اور خدا کے درمیان فرق و امتیاز کی وضاحت نہیں کر سکے۔ اگر چہ انھوں نے تلسمانی کی طرح اس فرق کو موضوعی قرار نہیں دیا لیکن ابن تیمیہ کے نقطہ نظر سے ان کے بہت سے تصورات اس لیے قابل مذمت ہیں کہ یہ اسلام کی مبادیات کے صریحاً خلاف ہیں۔

ابن عربی جس فلسفہ وحدت الوجود کو اپنے عرفانی علم کا مرکز قرار دیتے ہیں جو ابن تیمیہ کے نزدیک در حقیقت اسلام کے اساسی اصولوں سے متصادم ہے۔ ان کے خیال میں وحدت الوجود کا نظریہ شرک اور بت پرستی کو جائز قرار دیتا ہے۔ کیونکہ یہ نظریہ توحید اور شرک کے درمیان حقیقی اور اصل فرق کا منکر ہے۔ ابن عربی نے وحدت الوجود کے عقیدے کو مطلق صداقت کے درجے پر فائز کیا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ باقی تمام عقائد جزواً درست ہیں اور یہ کہ تمام انبیاء جن میں خاتم النبیینؐ بھی شامل ہیں ان سے صداقت اور حق وصول کرتے ہیں اگر چہ کہ وہ خاتم النبیینؐ سے شریعت حاصل کرتے ہیں اور ان کے احکامات کے پابند ہیں۔ وہ قدر کے مسئلے کو اس لیے کھڑا کرتے ہیں کہ غلط عقائد اور شیطانی اعمال سے اغماض کیا جا سکے۔ کفر اور حیات بعد الممات میں سزا کے تصور کو بے معنی قرار دیا جا سکے۔ ان خیالات کو ابن تیمیہ کفر اور زندیقیت کہہ کر مذمت کرتے ہیں لیکن وہ ابن

عربی کی حیات وسوانح اور کردار پر انگلی نہیں اٹھا سکے۔نظریہ وحدت الوجود کے مفسرین میں سے صرف تلمسانی ہی وہ واحد شخص ہے جس کو فاجر کہہ کر پکارتے ہیں۔

ابن تیمیہ اتحادی اور حلولی صوفیاء کے سخت مخالف تھے لیکن خود تصوف کے بارے میں ان کا رویہ شدت پسندانہ نہیں رہا بلکہ بعض روایات کے مطابق تو وہ قادری سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔کچھ دستاویزات کے مطابق ابن تیمیہ نے اقرار کیا ہے کہ انھوں نے سید عبدالقادر جیلانیؒ کا خرقہ پہننے کی سعادت حاصل کی۔اس لیے ایک حلقہ ان کو عامل صوفیا میں شمار کرتا ہے۔اگر چہ انھوں نے ابن عربی کے بعض نظریات پر شدید گرفت کی اور فصوص الحکم کے رد میں کتاب بھی لکھی۔ان کے خیال میں ابن عربی کے متعلق حسن ظن رکھا جا سکتا ہے کہ وہ اظہر اور مظاہر میں امتیاز روا رکھتے تھے۔(20)وہ لکھتے ہیں:

> ''ابن عربی اپنے نظریات میں بے راہ روی کا شکار نہیں ہوئے نہ ہی انھوں نے کوئی ایسا دعویٰ کیا جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور احکام شریعت کے خلاف ہو۔لہٰذا تمام وحدت الوجودیوں کی نسبت اسلام کے قریب تر رہے ہیں۔''(21)

جہاں تک ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر اعتراضات کا تعلق ہے تو شاید یہ کہنا مناسب نہ ہو گا کہ تقی الدین ابن تیمیہ شیخ اکبر کے نظریہ توحید کی پوری طرح تفہیم نہیں کر سکے۔کیونکہ ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کا ہرگز مطلب یہ نہیں کہ جو کچھ ہے وہ خدا ہے۔اس عقیدے کو فارسی میں ہمہ اوست کا نام دیتے ہیں۔انگریزی اصطلاح میں اسے Pantheism کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ان کا جھکاؤ ہمہ اوست کے نظریہ کی طرف نہیں۔البتہ ان کا جھکاؤ احدیت (monism) کی طرف نظر آتا ہے لیکن یہ احدیت بھی خالص احدیت نہیں ہے۔وحدت الوجود سے ان کی مراد یہ ہے کہ تمام اشیا مخلوقات کی حیثیت سے اپنے جواہر میں ذات ربانی کا مظہر ہیں اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی ذات میں واحد و یکتا ہے۔جبکہ مخلوقات کثرت کو ظاہر کرتی ہے۔ابن عربی اگر چہ تمام موجودات کی جوہری اور ذاتی وحدت کے قائل ہیں لیکن وہ نہ کسی خاص شے یا اشیاء کے مجموعے کو خدا کے برابر قرار دیتے ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک یہ کائنات اپنی کمیت میں ذات حق تعالیٰ کی عین ہے۔ذات حق تعالیٰ اور مخلوقات میں تنزلات کے حوالے سے جوہری وحدت اور اشتراک موجود ہے لیکن اس اشتراک اور وحدت کا اگر مطلب یہ ہو کہ تمام موجودات خدا کے برابر یا اس کے عین ہیں تو ابن عربی اس کو ہرگز تسلیم نہیں کرتے۔

ابن عربی کے نزدیک سالک مقام احدیت کو نہیں پا سکتا کہ مکمل احدیت ذات حق تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے۔وہ صرف احدیت کی اس سطح تک پہنچ سکتا ہے جس کا تعلق اسماء وصفات سے ہے۔اللہ تعالیٰ اپنی ہیئتِ مطلق

کو ایک مخصوص اسم کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ گویا ہم ذات واحد کو اس کی تجلی کے ذریعے ہی جان سکتے ہیں لہٰذا ذات واحد کے اس کشف کو حلول یا اوتاریت نہیں سمجھا جا سکتا۔ اسی طرح اسے اتحاد بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اتحاد تو دو ذاتوں یا جواہر (Essences) کے درمیان ممکن ہوتا ہے جبکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کی ذات۔ (22) توحید کا مطلب یہی ہے کہ صرف ایک ہی ذات ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر یہ ممکن ہی نہیں تو اتحاد کا کیا مطلب؟ ان حالات میں ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر الزام کہ یہ بت پرستی اور شرک کو جائز قرار دیتا ہے، لایعنی ہے۔

ذات مطلق اور سلسلۂ موجودات

لیکن سوال یہ ہے کہ اس قسم کی ذات سے جو کہ مطلقاً لامتناہی اور ہر چیز سے ماوراء ہے عالم کثرت کیسے برآمد ہوا۔ تخلیق تو حرکت و عمل کا نام ہے جب کہ ذات مطلق غیر متغیر اور غیر منقلب ہے۔ مراد یہ کہ خدا سے کسی قسم کی فعلیت کو منسوب کرنا نامناسب ہے۔ یہ ذات حق کو محدود کرنے کے مترادف ہے۔ یہاں ہمیں ایک مایوس کن منطقی تضاد درپیش ہے۔ اس تضاد کے حل کے لیے فلاطینیوس نے کسی عقلی استدلال کا سہارا لینے کی بجائے شاعری اور استعاروں کے استعمال سے وحدت و کثرت کے تعلق کو بیان کیا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات کا ظہور اصدار کے عمل سے ہوا۔ یعنی جب خدا کی ذات میں موجود برترین کمال اپنی ذات سے باہر چھلک پڑا۔ ڈبلیو ٹی سٹیس کے الفاظ میں:

> ''جس طرح کسی شعلے سے روشنی برآمد ہوتی ہے یا برف سے سردی اس طرح ذات واحد سے نکلی ہوئی ایک شعاع یا تجلی کائنات اور اشیاءِ متفرقہ میں ڈھل گئی۔'' (23)

جس چیز کا ذات واحد سے سب سے پہلے صدور ہوا وہ عقل (Nous) تھی پھر عقل سے روح کائنات کا صدور ہوا۔ یوں اصدار کا ایک سلسلہ چل پڑا۔ انفرادی روحیں، ستارے، سیارے اور برج اور منطقے پیدا ہوئے۔

فلاطینیوس کا نظریہ اصدار چونکہ یہاں زیر بحث نہیں ہے اس لیے مختصر ترین الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے۔ گزارش بہرحال یہ ہے کہ فلاطینیوس کے نقطۂ نظر میں کائنات خدا کی اپنی ہی ذات کی تجلی کا نتیجہ ہے۔ عالم وجود کا نقطۂ آغاز عقل کلی (Nous) سے ہوا جس نے ذات احد اور کائنات کے درمیان سلسلۂ اصدار میں ایک واسطے یا ایک پُل کی حیثیت اختیار کی۔ مسلمان فلاسفہ مثلاً الفارابی اور ابن سینا حتیٰ کہ امام غزالی (24) نے بھی نظریہ اصدار کے ذریعے ہی کائنات اور خدا کے تعلق کو واضح کیا۔ یہاں اہم سوال یہ تھا کہ اگر ذات و احد

(The One) تمام کائنات کا مصدر ہے تو کیا حرکت اور کثرت خدا کی ذات کا حصہ ہیں۔اس سوال کا جواب فلاطینیوس سے ابن سینا اور ابن عربی تک سب نے نظریہ اصدار (Theory of Emmanation) میں تلاش کیا۔ان کے نزدیک خدا کی ذات میں دوئیت یا کثرت کا احتمال یا کسی قسم کا تحرک ہرگز قابل قبول نہیں کیوں کہ ان کے یہاں تو خدا مطلق واحد ہے جس پر کسی صنعت کا اطلاق ناممکن ہے۔حرکت، کثرت اور امتیاز کا احتمال بھی یہاں ممکن نہیں۔لیکن ...... اگر ان کے دعوے کو مان لیا جائے تو پھر سوال یہ ہے کہ کثرت کہاں سے آئی؟ موجودات کا ظہور کیسے ہوا؟ کائنات کی بے پناہ فعلیت و تحرک کہاں سے آیا؟ اور یہ کہ بذات خود کائنات کس طرح وجود میں آئی؟ پھر اگر مصدر مکمل خیر ہے تو شر کہاں سے برآمد ہوا؟ ظلمت و شیطنت کا سرچشمہ کیا ہے؟ ان مسائل کو سامنے رکھ کر فلاطینیوس، فارابی، ابن سینا اور ابن عربی وغیرہ نے تخلیق (Creatio ex-nihilo) کے تصور کو پس پشت ڈال کر نظریہ اصدار کو مرکزیت دی۔ چنانچہ ان فلاسفہ کے نزدیک کائنات ذات احد سے اس طرح برآمد ہوئی ہے جیسے سورج سے سورج کی روشنی یا جیسے پانی چھلک کر پیالے سے باہر آجائے۔اس طرح یہ درست ہے کہ کائنات خود ذات احد نہیں لیکن ذات احد سے علیحدہ بھی نہیں۔تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مصدر سے جو چیز بھی برآمد ہوگی وہ اپنے مصدر کی طرح ہوگی۔

منطقی طور پر تو یہ استخراج نا مناسب نہیں۔اس لیے کہا جاتا ہے کہ کائنات جس کا مصدر خدا ہے خدا کی طرح ہے، مطلب یہ ہے کہ خدا اور کائنات کے درمیان Substantial تسلسل موجود ہے۔اس دلیل سے ہمہ الٰہیت (Pantheism) یا ہمہ اوست کا نظریہ برآمد ہوتا ہے۔یہ زینو (Zeno) کے پیراڈاکسز کی طرح مشکل سوالات ہیں جن کا مدلل حل ہمارے ممدوح ابن عربی کے پاس نہیں۔وہ بس شاعرانہ تشبیہات و استعارات سے ان معاملات کو نمٹانے کی کوشش کرتے ہیں۔ابن عربی کے فلسفہ تصوف کی اساس میں ارسطو کے مراتبی نظام کا نظریہ بھی موجود ہے اس لیے ابن عربی کو بھی ہستی (Being) و تکوین (Becoming) کے نظریات کی تشکیل میں انہی مشکلات کا سامنا ہے جن سے یونانی فلسفہ دوچار رہا ہے۔یہی وجہ ہے کہ وہ حقیقت (Reality) اور مظاہر (Appearances) کے باہمی تعلق کو بیان کرتے ہوئے ان تمام دشواریوں کا شکار ہوئے ہیں جن کی وجہ سے جرمن پروفیسر کانٹ نے مابعد الطبیعیات کو ایک ناممکن موضوع قرار دیا تھا۔ابن عربی ان مشکلات سے جان چھڑانے کے لیے رمز و کنائیہ اور استعارے کی زبان میں بات کرتے ہیں اور شاعرانہ وسائل اظہار کو دل کھول کر استعمال میں لاتے ہیں۔قرآن کے نظریہ توحید کی تشریح میں تاویلات پر وافر انحصار کرتے ہیں۔نتیجتاً پیراڈاکسس (Paradoxes) کی ایک دنیا آباد ہوجاتی ہے۔تمام اہل تصوف کی طرح ابن عربی کے نزدیک

عقل و برہان کی پرواز محدود ہے۔ایک حد یعنی (Space and Time) سے آگے نہیں جا سکتی۔

اقبال بھی ابن عربی سے اختلافات کے باوجود Reconstruction کے علاوہ اپنے اشعار میں اس دعوے کی تائید کرتے ہیں۔ان کے بقول عقل و برہان کی حیثیت چراغ رہگذر سے زیادہ کچھ نہیں۔منزل تک پہنچنے کے لیے علم کے ان ذرائع کو استعمال میں لانا پڑتا ہے جن کا تعلق کشف و الہام سے ہے۔ان ذرائع علم کا مرکز قلب ہے۔جو ایک ایسی باطنی طاقت ہے جو ظاہری اسباب کے بغیر فی الفور معرفت سے ہم کنار کر دیتی ہے۔علامہ اقبالؒ کے نزدیک قلب کی اہم ترین خصوصیت عشق و وجدان ہے۔صاحبِ نظر آنِ واحد میں وہ سب کچھ دیکھ سکتا ہے جن کی دوسروں کو بسا اوقات خبر تک نہیں ہوتی۔ظاہر ہے یہاں بات روحانی تجربے کی ہو رہی ہے۔کسی مابعدالطبیعیاتی نظام کی تفہیم کی نہیں۔وہ روحانی تجربہ جو حکماء کے نزدیک مکمل طور پر ذاتی ،فوری، بلا واسطہ اور نا قابل تحلیل ہوتا ہے اس لیے اسے بیان نہیں کیا جا سکتا۔(25) عام زبان اس بالکل ذاتی تجربے کو اپنی گرفت میں لانے سے قاصر ہوتی ہے۔ان تمام مسائل کے باوجود یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس تجربے کو مناسب اور بھرپور انداز میں شاعری کے ذریعے دوسروں تک منتقل کیا جا سکتا ہے۔(26) چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ صوفیا نے اپنے روحانی تجربات کو علامات و استعارات کی مدد سے بخوبی دوسروں تک منتقل کیا۔بالخصوص وحدت الوجودی صوفیا جن میں ابن عربی بھی شامل ہیں ،نے روحانی تجربے کی بنیاد پر اعلیٰ درجے کا شعری ادب تخلیق کیا۔

روحانی تجربہ اور فطری یا فوق الفطری سریت

اب ہم ایک دوسرے زاویہء نگاہ سے ابن عربی کی روحانی واردات پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔سوال یہ ہے کہ کیا ہم ابن عربی کے روحانی تجربے کو فطری سریت کا نام دے سکتے ہیں؟ یہ سوال اس لیے اہم ہے کہ لوئس گارڈٹ (Louis Gardet) (27) نے ان کو فطری سریت کی مثال بنا کر پیش کیا ہے۔اس نے روحانی تجربات کو دو طرح کی اقسام میں تقسیم کیا ہے۔یعنی فطری اور فوق الفطرت سری یا عرفانی تجربے۔فطری سری تجربے سے مراد اس کے ہاں ذات مطلق کا تجربہ ہے جس کی تشکیل فرد کے ارد گرد موجود فطری ماحول سے ہوتی ہے۔یہ تجربہ تمام ذہنی اور عقلی کارروائی سے مکمل طور پر علیحدگی کا ثمر ہوتا ہے۔اس میں فرد ایک عجیب قسم کی لا ادریت میں سے گزر کر ایک زبردست قلابازی کے عمل سے گزرتا ہے جس کے نتیجے میں وہ اعلیٰ ترین روحانی مسرت کے احساس سے روشناس ہوتا ہے۔یہ تجربہ اپنی خالص ترین صورت میں انسانی روح کی طاقتوں کے اختیار میں ہے۔اسے ایک طے شدہ نظامِ تربیت سے گزر کر حاصل کیا جا سکتا ہے۔اس تجربے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اصل موضوع (Subject) یعنی عارف کو اس کی 'میں'، 'آتما' یا 'Self' (انا) کے عمق تک لے جاتا ہے

جس سے عارف ایک ایسی اثر انگیز تکنیک یا مہارت پر عبور حاصل کر لیتا ہے جو انا یا آتما کے لامتہی سفر کے دوران میں اس کی مددگار ہوتی ہے لیکن فطری سریت میں انا کی مجبوری یہ ہے کہ اس میں عارف کا سفر صرف انائے ذات سے ایک برتر انائے ذات تک محدود ہوتا ہے۔ اس کے برعکس فوق الفطری روحانی تجربہ ذاتی محنت اور تربیت سے زیادہ الوہی فیض و برکت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں عارف مخلوقات سے منہ موڑ کر صرف خدا کے لیے اپنی ذات کے دروازے کھول لیتا ہے۔ اس تجربے میں بھی کچھ تیاری کی ضرورت ہوتی ہے لیکن یہ تیاری بذات خود چنداں کارگر اور اثر انگیز نہیں ہوتی۔ اصل چیز عشق یعنی محبوب حقیقی سے وصال کی تڑپ ہے۔ جہاں تک فطری سریت کا فوق الفطری روحانی تجربے سے تعلق کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ فطری روحانیت، فطری نظام میں ہی موزوں اور نہایت مناسب ہوتی ہے۔ ابن طفیل کا 'حیّ بن یقظان' اسی فطری روحانی تجربے سے گزر کر کشفِ حقائق کی منزل تک پہنچتا ہے۔ فطری روحانی تجربہ فوق الفطری روحانی تجربے میں یا تو مددگار ثابت ہوتا ہے یا ایک بہت بڑی رکاوٹ بن جاتا ہے۔ اس بات کا انحصار اس پر ہے کہ کیا عارف فطری سریت کے تجربے کو منزل بنا کر رک جاتا ہے یا اس تجربے کو راستے کا ایک مقام سمجھ کر آگے کا سفر جاری رکھتا ہے۔

عارفانہ تجربے کی یہ فطری اور فوق الفطری تقسیم فی الاصل ہندی سریت کا نظریہ ہے۔ گارڈٹ نے اس تقسیم کو مسلم تصوف پر منطبق کیا ہے۔ اگرچہ بعض صوفیوں کے روحانی تجربے میں فطری انفرادی ذات کی دور بینی کا عمل دخل بہت زیادہ نظر آتا ہے، اس کے باوجود یہ حضرات انا (خودی) یا آتما کو مرکزیت دینے کی کسی بھی تحریک کی سختی سے مخالفت کرتے ہیں۔

بہ ایں ہمہ گارڈٹ کا خیال ہے کہ بسطامی اور ابن عربی کے روحانی تجربات خالص فطری سریت کی مثالیں ہیں۔ بسطامی کے سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ تمام تر انانیت کے باوجود ان کی تحریریں انکسار سے بھرپور اور استغفار سے پہلے رحمت کی امید سے لبریز ہیں۔ اگر یہ سچ ہے تو بسطامی کے روحانی تجربے کو فطری سرّیت کا نتیجہ کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟۔ اسی طرح اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن عربی کے روحانی تجربات میں عقلیت اور کلامی مبارزت کے اثرات نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ کونیاتی شعور (Cosmic Consciousness) بھی ان میں وافر موجود ہے لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ ابن عربی کی روحانی واردات کا مرکز ان کی اپنی ذات یا ان کی ''میں'' پر مرکوز ہے۔ ابن عربی کی 'میں' یقیناً بہت طاقتور ہے اور ان کے یہاں وجود کا احساس بھی بے پناہ ہے۔ لیکن ان کی 'میں' نہ تو کائنات کی آخری حقیقت بن کر سامنے آتی ہے اور نہ ہی ایسی مابعد الطبیعیات میں تبدیل ہوتی ہے جس میں خدا کا تصور بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ جیسا کہ بدھ مت میں واقع ہوا ہے۔ جہاں

تک وجود پر بے پناہ اصرار کی بات ہے تو اس کی تشریح ابن عربی بیک وقت تنزیہہ اور تشبیہ کے تناظر میں کرتے ہیں۔ان کے ہاں خدا کی حقیقت تامہ پر اعتماد رب اور عبد کے تعلق سے ظاہر ہوتا ہے۔وہ رحمتِ خداوندی پر مضبوط ایمان رکھتے ہیں۔اس کے علاوہ وہ رب اور عبد کے درمیان فرق کے قائل ہونے کے علاوہ اپنے ذاتی عجز سے پوری طرح آگاہ ہیں۔وہ جانتے ہیں کہ عبدیت میں کامل یقین ہی عارف کو الوہی تجلیوں کا حق دار بناتا ہے۔انھیں معلوم ہے کہ حق تعالیٰ کی تجلیوں کے فیضان سے ہی بندے کی تکمیل ہوتی ہے۔لہٰذا اعلیٰ مقامات پر فائز ہونے کے باوجود وہ اپنی بندگی پر قانع نظر آتے ہیں۔

ابن عربی کی تحریروں میں یہ دعویٰ کہیں نہیں ملتا کہ روحانی تجربہ اپنی خالص ترین صورت میں انسانی روح کی پوشیدہ طاقتوں کے اختیار میں ہے جسے تربیت وتپسیا کے ایک مربوط نظام پر عمل کرنے کے نتیجے میں حاصل کیا جا سکتا ہے۔اس کے برعکس ابن عربی اپنی ہر تصنیف میں اصرار کرتے ہیں کہ جب تک کسی فرد کی ذات کے اندر استعداد نہ ہو اس کی ذات حق تعالیٰ کی تجلی گاہ نہیں بن سکتی۔حال کی کیفیت جس میں قلب آناً فاناً منور ہو جاتا ہے، اس وقت وقوع پذیر ہوتی ہے جب قلب کی استعداد اور تجلی حق تعالیٰ کے درمیان ایک ربط پیدا ہو جاتا ہے یعنی دونوں کا بیک وقت موجود ہونا صوفیانہ کیفیت قلبی کے وقوع کی لازمی شرط ہے۔

ابن عربی کے نزدیک خدا ہی ہر شے کو استعداد کلی عطا کرتا ہے۔یہ اس کا فیضان ہے جس کو چاہے جتنا دے۔خدا شے کو اس کے ظہور واستعدادِ جزئیہ کے مطابق تجلیات اسمائیہ کی طرف راستہ دکھاتا ہے۔شیخ اکبر کے نزدیک یہ استعداد ذات کے جوہر پر منحصر ہوتی ہے۔یہ استعداد اس حقیقت کا اظہار ہے کہ ذات فی نفسہٖ ذات حق تعالیٰ میں ایک مستقل امکان کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ان معنوں میں یہ اصولی طور پر غیبی حالت ہے جس میں ذات کا لافانی اور اصلی جوہر بروئے کار آتا ہے۔صوفیاء اس لافانی اور اصلی جوہر کو قلب کا نام دیتے ہیں۔راہِ سلوک پر چلنے والے اپنی اپنی استعداد کے مطابق تجلیات سے فیض یاب ہوتے ہیں۔

اس پس منظر میں ابن عربی کے روحانی تجربے کو انائے ذاتی تک محدود کرنا زیادتی ہے۔یہ صحیح ہے کہ ان کے ہاں عقلی قوت اور روحانی مہارت اپنے عروج پر ہے لیکن یہ صریحاً غلط ہے کہ ان کا روحانی تجربہ مکمل طور پر اس نیچری عارف کے روحانی تجربے کا عین ہے۔جس کی ''میں'' نے صرف برتر 'میں' تک سفر کیا۔ان کی مشہور و معروف کتابیں 'فتوحات مکیہ' اور 'فصوص الحکم' اس دعوے کی نفی کے لیے کافی ہیں۔ڈاکٹر حسین نصر کے مطابق:

> ''تصوف طبعی'' کو ابن عربی سے منسوب کرنا کسی بھی اعتبار سے جائز نہیں۔یہ اصطلاح بعض رومن کیتھولک مصنفین کی ایجاد ہے۔''(28)

فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم کی تعلیمات کو سامنے رکھ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نہ صرف اسلام کی فوق الفطری سری روایت کے پوری طرح پابند ہیں بلکہ اسلامی نظریہ توحید کے دائرے میں رہتے ہوئے خدا کی الوہیت کو لاثانی قرار دیتے ہیں اور سب کچھ خدا کے زیرِ تصرف سمجھتے ہیں۔فتوحات میں اپنے عقیدے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں

> ''سبحان اللہ اس کے سوا کوئی فاعل نہیں۔وہ سب کا خالق ہے۔اس کا کوئی خالق نہیں۔اللہ نے تم کو پیدا کیا اور تمھارے افعال کو بھی۔کسی کو سوال کرنے کا مقدور نہیں۔بندوں سے جواب پر صرف اس کا حق ہے۔اللہ کی محبت تام ہے۔''وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت کر دیتا۔''

عارف کا کمال یہی ہے کہ وہ اپنی استعداد کے مطابق اپنی روح کو آئینہ بنا دے تا کہ حق تعالیٰ کی تجلیاں اس پر مرکوز ہو سکیں اور وہ شانِ الوہیت کا واصل ہو سکے۔یہی عارف کی فکری اور روحانی معراج ہے۔

نظریۂ انسانِ کامل

ابن عربی نے انسانِ کامل کے نظریے کو شاید پہلی دفعہ اسلامی تصوف کا جزو لاینفک بنا کر پیش کیا۔ان کی کتاب فصوص الحکم کا ہر باب انسانِ کامل کے نظریے سے بحث کرتا نظر آتا اور انسانِ کامل کے کسی نہ کسی پہلو یا رخ کو ظاہر کرتا ہے۔ان کا انسانِ کامل کا تصور لوگوس (Logos) کے ہم معنی ہے،لوگوس سے مراد وہ ذات مختار ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنی مطلقیت سے برآمد ہوتا ہے۔(29) اسے وہ حقیقتِ محمدیہؐ کا نام دیتے ہیں۔یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ لوگوس محمد سے مراد یہ نہیں کہ ابن عربی حضور کی ذات کو لوگوس کا عین قرار دے رہے ہیں بلکہ اس سے ان کی مراد روح محمدی ہے۔(30) چنانچہ مسیحی تصور لوگوس جو کہ اوتار (Incarnation) کے معنوں میں آیا ہے سے ابن عربی کا دور سے بھی کوئی تعلق نہیں۔اسلامی تصوف میں اس کو''سرِ معتبر'' کا نام دیا گیا ہے۔انسانِ کامل کلمۂ الٰہی ہے اور اسماء الٰہی کا جلوہ تام بھی۔وہ کائنات کا کامل ترین نمونہ ہے اور آدمیت کا بھی۔ان کے نزدیک انسانِ کامل حقیقتِ محمدیہؐ ہے جس نے حضرت محمدؐ کے روپ میں اپنی ہستی خاکی کا اوجِ کمال دیکھا۔حقیقتِ محمدیہ حق کی خلقِ اوّلین ہے۔یونانی فلسفہ میں اسے لوگوس (کلمۂ الٰہی) یا عقلِ اول کا نام دیا گیا ہے۔ابنِ عربی عقلِ اوّل کو حقیقتِ محمدیہؐ سے منطبق کرتے ہیں۔انسانِ کامل روحانی زندگی کی مثال اور نمونہ ہے جو صفاتِ باری تعالیٰ پر پوری طرح محیط ہے ایسا انسان،انسان کو خدا سے متحد کرتا

ہے۔اس کی حیثیت پل کی سی نہیں ہوتی بلکہ برزخ کی سی ہوتی ہے۔ایک ایسی نا قابل ادراک سرحد جو سائے اور روشنی کے درمیان تعلق کا کام کرتی ہے۔اس انسانِ کامل کے لیے دنیا معرضِ وجود میں آئی ہے اور اسی کی ذات دنیا کے وجود کو تحفظ فراہم کرتی ہے۔(31) انسانِ کامل کی سب سے اوّل جلوہ گری انبیاء کی صورت میں ہوئی اور بطورِ خاص حضرت محمدؐ کی صورت میں دنیا میں ظہور فرمایا۔انسانِ کامل کے اظہار کی دوسری صورت اولیائے کرام ہیں۔یہ حقیقت بالخصوص ہر دور کے قطب کی صورت میں سامنے آتی ہے۔جس کی خارجی حقیقت عام آدمی کی سی ہوتی ہے لیکن داخلی حقیقت میں تمام کائناتی صفات اس کی ذات میں جلوہ ریز ہوتی ہیں۔اقطاب کی ذات میں وہ تمام روحانی امکانات پایۂ تکمیل تک پہنچ جاتے ہیں جو عالمِ صغیر کی حیثیت میں انسان میں موجود ہوتے ہیں۔

ابن عربی کے نزدیک الوہی شعور کا اعلیٰ ترین مقام انسانِ کامل ہے۔حق تعالیٰ انسانِ کامل کی ذات میں اپنی حقیقت کا مکمل علم حاصل کرتا ہے۔ایک حدیث کے مطابق اسی کے لیے ہی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''میں نے کوئی مخلوق ایسی پیدا نہیں کی جو تم سے زیادہ مجھے محبوب ہو۔''

پھر فرماتے ہیں:

''انھی سے میں لین دین کرتا ہوں اور انھیں کے ساتھ میں رہتا ہوں۔''

یوں ثابت ہوتا ہے کہ ابن عربی کا لوگوس (کلمۂ الٰہی) جس کے ذریعے حق اپنی ورائیت اور مطلقیت سے برآمد ہوتا ہے اور مظاہر میں ظہور کرتا ہے، حق تعالیٰ کے جوہر (Essence) کا اظہار اس کی صفات کی صورت میں اس کے اسماء کے وسیلے سے اس دنیا میں ہوتا ہے۔یہی کثرت اور تخلیق کی بنیاد ہے اور موجودات کی ہائرارکی کا سبب بھی۔موجودات کی ہائرارکی سے مراد یہ نہیں کہ وہ دوئیت یا کثرت کے قائل ہیں جس طرح کہ فلاطینیوس کے نظریہ اصدار سے ظاہر ہے۔ابن عربی کے نزدیک یہ سب کچھ ایک دائرے کے اندر وقوع پذیر ہو رہا ہے جس کا مرکز خدا کی ذات ہے۔تمام مخلوقات کے سلسلے اس دائرے کے اندر موجود ہیں۔(32) اس مقدس دائرے سے باہر کچھ بھی نہیں۔ماسوا نام کی کوئی چیز نہیں۔اگر ایسا ہے تو شیخ کے تصورِ توحید کے مطابق بندے کا حق تعالیٰ سے متحد ہونا ناممکن ہے جس طرح کہ ان کے بعض متبعین خیال کرتے ہیں۔

ابن عربی با عمل صوفی ہیں۔وہ اسلامی شرعی روایت کا پوری طرح اتباع کرتے ہیں۔انھوں نے متداوّل اسلامی عبادات کی بجا آوری میں، خدا کے حضور بار بار توبہ کرنے میں، قرآن کے مطالعے میں اور اسماء الٰہی کا

وظیفہ وورد کرنے میں اپنی عمر کا بہت سا حصہ صرف کر دیا۔ابن عربی کے لیے توحید اور خداوند تعالیٰ کی محبت کا لازمی جزو احترامِ آدمیت ہے اور اسی اصول کے تحت ابن عربی وحدتِ ادیان کے قائل ہیں۔وہ لکھتے ہیں کہ کلمۂ الٰہی (Logos) ہر قوم میں وحی کی صورت میں اترا ہے۔ہر پیغمبر کلمۂ الٰہی کے کسی ایک رُخ کا مظہر ہے بلکہ وہ خود کلمۂ الٰہی ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کو سمجھنے کے لیے وحی کی خارجی صورتوں سے بلند ہو کر دیکھنا چاہیے۔مذاہب کی ظاہری صورتوں اور خارجی رسوم و روایات سے ہٹ کر اندرونی معانی تک رسائی پانا ضروری ہے۔وحی کے تضمن اور قلب تک رسائی اس کے بغیر ناممکن ہے۔ان کا دعویٰ ہے کہ وحی کی تمام صورتیں اور راستے ایک ہی منتہا کی طرف لے جاتے ہیں،ایک ہی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں۔تمام ادیان ایک ہی مافیہ پر مرکوز ہیں۔بس خارجی اشکال الگ الگ ہیں۔اصل چیز عبادات کے قلب میں اترنا ہے۔اخروٹ کا چھلکا اہم نہیں، اس کا مغز اہم ہے۔چنانچہ دیگر صوفیا کی طرح ابن عربی کا مذہبی نظریہ آفاقی مفاہمت کا طرفدار ہے لیکن زیادہ علمی وضاحت اور فکری شفافیت کے ساتھ۔ابن عربی اس لحاظ سے مذاہب کی تکثیریت (Pluralism) کے نظریے کے اوّلیں علم بردار ہیں۔سید حسین نصر لکھتے ہیں:

> ''آج دیگر ادیان کے ساتھ جو گہری مفاہمت کی کوششیں مسلمانوں کی جانب سے عمل میں آ رہی ہیں انھیں ان گراں بہا بنیادوں پر استوار کیا جا سکتا ہے بلکہ قرار دینا چاہیے جن کا آغاز ابن عربی اور رومی نے کیا تھا۔''(33)

ابن عربی اپنے اس محبوب موضوع کو ایک عشقیہ قصیدے میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

''وہ آسمانوں کا چمکتا ہوا سورج دکھائی دیتی ہے جو ادریس کے سینے میں ہے
وہ یسوع ہے،روشنی میں توریت
اور موسیٰ کی طرح میں اس کا خواستگار ہوں
وہ رومی کلیسا کی بیٹی ہے
وہ اکیلی ویرانے میں مقیم ہے اور اس نے اپنی تنہائی میں یادگار کے لیے مقبرہ بنا رکھا ہے
وہ ہمارے مذہب،زبور اور یہودی
اور عیسائی بزرگوں کی فراست میں ہے
جس دن وہ وداع ہوئی،میں نے اپنے صبر کو پکارا
اور جب میں قریب المرگ تھا تو میں نے اس کے جمال اور حسن سے شفا چاہی
اور وہ رضامند ہو گئی''۔ (34)

حوالہ جات

Sherif, M.M (1964),A History of Muslim Philosophy, ed.,seethe.Articale.,Ibn Arab i; A Life and Works,by E Affifi . p. 399 Wiesbaden.

2 حسین نصر (1972) تین مسلم فیلسوف ،ترجمہ پروفیسر محمد منور، صفحہ 110، آر۔ سی۔ ڈی، لاہور

3 Landau, Rom (1959) The Philosophy of Ibn Arabi, p. 16, Gerrge Allen Unwin, London

4 حسین نصر ترجمہ محمد منور، صفحہ 111

5 دیکھئے، محسن جہانگیری (1989)، محی الدین ابن عربی، ترجمہ احمد جاوید، سہیل عمر، صفحہ 24
ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور

6 محمد منور، صفحہ 115

7 محسن جہانگیری، اردو ترجمہ، صفحہ 66

8 محمد منور، صفحہ 116

9 See Affifi in A History of Muslim philosophy,ed., Sherif M.M. p. 400

10 Landau ,Rom, p. 16

11 محسن جہانگیری، صفحہ 82

12 محسن جہانگیری، صفحہ 83

13 محمد منور، صفحہ 106

14 Cf.,Watt, Montgomery, (1963) Muslim Intellectual: A Study of al.Ghazali, Edinburgh

15 ترجمہ محمد منور، صفحہ 129

16 دیکھئے، حسین نصر، اردو ترجمہ، صفحہ 128

17 همعات، شاہ ولی اللہ دہلوی، ترجمہ و ادارت، غلام مصطفٰی شاہ۔ صفحہ 77-69

18 . Ansari, M. A. H. (1986) Sufism and Shari'ah, , p. 117, The Islamic foundation , UK

19 شاہ ولی اللہ، خیر کثیر، ترجمہ عابد الرحمان صدیقی کاندھلوی، کراچی، قرآن محل, صفحہ 102

20 ڈاکٹر ساجد علی، الحکمت، جلد ۱۸، حصہ اردو، صفحہ ۱۱، شعبہ فلسفہ۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور

21 رجوع کیجئے، مجموعہ رسائل و المسائل

22 Baldick, Julian (1989) Mystical Islam, p.48, I.B. Tauris, London.

23 . Stace, W. T. A Critical History of Greek Philosophy , p 374

24 دیکھئے امام غزالی کی کتابیں، مشکوۃ الانوار اور رسالہ لادنیا وغیرہ اور مزید بحث کے لیے آر سی زاٸنر
Hindu and Muslim Mystcism London, (1960) pp156-158

25 For detail see Dr. Maruf,Mohammad (1977) Iqbal's Philosophy of Religion, Part II, Chapter Two.Islamic Book Service, Lahore

26 Iqbal Afaqi, Mohammad(1992)Epistemology: A Muslim Perspective on

the Contemporary Debate about the Justification of Faith-Claims,p. 132 M.Phil Thesis ،Unpublished, London University, London

27 Swartz, Merlin L.ed., Studies on Islam, article. Louis Gardet, La Pensee, religieuse, d' Avecena (1951)p.235 also see R. Caoer' Article on Muslim Mysticism, published in, , p.176,77.

28 محمد منور،صفحہ 127

29 Rom Landau, p.55

30 Ibid, 57

31 Julian Baldick, p. 84

32 Rom Landau, p. 59

33 ترجمہ محمد منور،صفحہ 139

34 دوسرا قصیدہ، ترجمہ پروفیسر جیلانی کامران،تنقید کا نیا پس منظر،صفحہ 26

☆......☆......☆