اقبال، ابن عربی اور وحدت الوجود

ڈاکٹر علی رضا طاہر

علامہ محمد اقبال تصوف کے ناقد بھی رہے اور معترف بھی۔ اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے The Development of Metaphysics in Persia میں انھوں نے تصوف پر بحث کی۔ اس مقالے میں انھوں نے وحدت الوجود کے بارے میں جس رائے کا اظہار کیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس تصور کے ناقد نہیں ہیں۔ ان کا یہ موقف قیامِ یورپ تک رہا۔ پھر یورپ سے واپسی سے لے کر ۱۹۱۹ء تک وہ اس نظریے پر تحقیق و تنقید کرتے رہے۔ پہلے دور میں وہ ابن عربی کے مداح نظر آتے ہیں اور دوسرے دور میں شدید ناقد۔ ان ادوار کے بعد ان کے خیالات میں نہ تنقید کی شدت نظر آتی ہے اور نہ تحسین کی۔ ان مباحث میں علامہ کا انحصار ابن عربی کے خیالات پر رہا لیکن انھیں ابن عربی کو براہِ راست پڑھنے کا موقع نہیں ملا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ وہ ابن عربی کی فتوحات اور فصوص کی بعض عبارتوں پر اپنے سخت ردِعمل کا اظہار کرتے ہیں۔ تاہم ابن عربی کی شخصیت بہرحال اُن کے نزدیک قابلِ احترام تھی اور وہ ان کے عظیم خیالات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے رہے۔

اپنے ایک مقالے ''ابن عربی اور اقبال'' میں جناب محمد سہیل عمر رقمطراز ہیں:

ابن عربی کو کسی ایک خانے میں بند کرنا ممکن نہیں۔ تصوف کی تاریخ میں اُن کو ایک الگ اور منفرد مقام حاصل ہے۔ گزشتہ سات سو سال میں ملت اسلامیہ کی روحانی و فکری زندگی اور عقلی سرگرمیوں پر جتنا گہرا اور دوررس اثر ان کا رہا ہے ویسا کسی اور شخصیت کا نہیں رہا۔ یہ اہمیت اور معنویت انھیں تاریخِ اسلام کا قطبی تارہ بنا دیتی ہے۔ کوئی ان کی جانب چلے یا اُن کے مخالف، سمت کا تعین اُنہی کے حوالے سے کیا جاتا ہے۔[۱]

مسلمان مفکرین اور صوفیا میں مولانا روم کے علاوہ ابن عربی وہ شخصیت ہیں جن کی طرف علامہ بالواسطہ ہی سہی ہمیشہ کھنچتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ ہاں شیخ اکبر کے مکتبِ فکر کے بارے میں علامہ کی آرا میں زندگی کے مختلف ادوار میں تغیرات ضرور پائے جاتے ہیں، شیخ اکبر کی تعلیمات کے بارے میں علامہ کا ردِّعمل مختلف ادوار میں مختلف رہا ہے اور کشش و گریز کے رویّے کا آئینہ دار ہے۔[۲]

ابن عربی کے بارے میں علامہ اقبال کی آرا کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) قیام یورپ تک کا فکری دور

(۲) یورپ سے واپسی کے بعد سے لے کر ۱۹۱۹ء تک کا دور

(۳) فکر کا نہائی دور (یعنی ۱۹۲۰ء سے لے کر اِلی آخر)

علامہ اقبال کے ہاں ابن عربی کا ذکر پہلی مرتبہ اُن کے مقالے بعنوان:

"The Doctrine of Absolute Unity as Expounded by Abdul Karim al-Jili"

''عبدالکریم جیلی کا تصورِ توحیدِ مطلق'' میں ملتا ہے۔ یہ مقالہ بمبئی کے انگریزی مجلّے ''انڈین اینٹی کیوری'' کی ستمبر ۱۹۰۰ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ بعد ازاں علامہ نے یورپ میں جب *The Development of Metaphysics in Persia* کے نام سے اپنا Ph.D کا تحقیقی مقالہ تحریر کیا تو مذکورہ بالا مقالے کو بھی اُس میں شامل کر دیا۔

اقبال کے Ph.D کے مذکورہ بالا تحقیقی مقالے میں ابن عربی کا ذکر پہلی بار Introduction میں اس وقت ملتا ہے جب اقبال ایک برہمن اور ایرانی ذہن کے باہمی تطابق و توافق اور امتیاز و اختلاف پر بحث کرتے ہوئے اسلامی تصوف تک پہنچتے ہیں تو فرماتے ہیں:

> The student of Islamic Mysticism who is anxious to see an all-embracing exposition of the principle of Unity, must look up the heavy volumes of the Andalusian Ibn al-ʻArabi, whose profound teaching stands in strange contrast with the dry-as-dust Islam of his countrymen.[3]

ابن عربی کا ذکر دوسری بار باب نمبر ۵ ''تصوف'' (Sufiism) میں عبدالکریم الجیلی کے تعارف میں ملتا ہے، اس باب میں صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے مختلف پہلو بیان کرتے ہوئے، ایک پہلو کے طور پر صوفیا کے اس مکتب کو بیان کیا ہے جو حقیقت کو بطور فکر لیتے ہیں اور یہ پہلو اقبال نے عبدالکریم الجیلی کے حوالے سے بیان کیا ہے عبدالکریم الجیلی کے متعلق اپنے تعارفی بیان میں، اقبال نے ابن عربی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

> Al-Jili was born in 767 A.H., as he himself says in one of his verses, and died in 811 A.H. He was not a prolific writer like Shaikh Muhy al-Din ibn 'Arabi whose mode of thought seems to have greatly influenced his teaching. He combined in himself poetical imagination and philosophical genius, but his poetry is no more than a vehicle for his mystical and metaphsical doctrines. Among other books he wrote a commentry on Shaikh Muhy al-Din ibn 'Arabi',s al-Futuhat al-Makkiya, a commentary on Bismillah, and the famous work Insan al-Kamil (printed in Cairo).[4]

تیسری مرتبہ بھی ابن عربی کا ذکر عبدالکریم الجیلی کے مباحث میں ہی اس وقت ملتا ہے، جب اقبال نے الجیلی کے حوالے سے اس کے انسان کامل کی صفات بیان کرتے ہوئے تخلیق کائنات کے مسئلے پر الجیلی کے ابن عربی سے ایک عالمانہ اختلاف کا ذکر کیا ہے۔[۵]

ابن عربی کے بارے میں اقبال کے مذکورہ بالا بیانات سے درج ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱-اقبال نے ابن عربی کو اصول وحدت (توحید اسلامی) کے ایک بڑے مفسر اور شارح کے طور پر پیش کیا ہے اور اسلامی تصوف کے ایک عظیم نمائندے کے طور پر ذکر کیا ہے۔

۲-اقبال نے ابن عربی کے مکتب تصوف کو الجیلی کے حوالے سے بڑے واضح اور عمدہ انداز میں پیش کیا ہے، جس میں بالخصوص ''نظریہ انسان کامل'' ہے۔

۳-ابن عربی جدید تخیل پیش کرنے والے عارف تھے۔

۴-الجیلی مؤلف ''الانسان الکامل'' ابن عربی کے زیر اثر تھے۔

علامہ نے ''مابعد الطبیعیات ایران'' میں وحدت الوجود کا تقریباً پندرہ مرتبہ ذکر کیا ہے۔ باب نمبر ا جو کہ Pre-Islamic Persian Thought کے عنوان سے تحریر کیا گیا ہے اور جس میں زرتشت مانی اور مزدک کے افکار و خیالات بیان کیے گئے ہیں اس کے Retrospect میں اقبال مذکورہ بالا عنوانات کے متعلق اپنے مباحث کو سمیٹتے ہوئے درج ذیل الفاظ میں ''وحدت الوجود'' کا ذکر کرتے ہیں:

> The principle of Unity as a Philosophical ground of all that exists, in but dimly perceived at this stage of intellectual evolution in Persia. The controversy among the followers of Zoroaster indicates that the movement towards a monistic conception of the Universe had begun; but we have, unfortunately, no evidence to make a positive statement concerning the pantheistic tendencies of Pre-Islamic Persian thought.[6]

باب نمبر ۳ Islamic Rationalism میں اقبال، عقلیین (معتزلہ) کے نظریۂ توحید (نظریۂ خدا) کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> It is, therefore, clear that some of the rationalists almost unconsciously touched the outer fringe of later pantheism for which, in a sense, they prepared the way, not only by their definition of God, but also by their common effort to internalise the rigid externality of absolute law.[7]

مذکورہ باب ہی میں اقبال اسلامی دنیا میں جب معتزلہ کے ساتھ ساتھ اس دور میں معرض ظہور میں آنے والی دیگر اسلامی تحریکوں میں اسماعیلیہ اور اخوان الصفا کا ذکر کرتے ہیں تو ان حالات و واقعات، جو ایسی تحریکوں کے کسی بھی فکری فضا میں معرض ظہور میں آنے کا سبب بنتے ہیں کا یورپ کی اٹھارہویں صدی عیسوی میں معرض ظہور میں آنے والی فکری تحریکوں سے تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> In the 18th Century history of European thought we see Fichte, starting with a sceptical inquiry concerning the nature of matter, and finding its last word in Pantheism. Schleiermacher appeals to Faith as opposed to Reason, Jacobi, points to a source of knowledge higher than reason, while Comte abandons all metaphysical inquiry and limits all knowledge to sensuous perceptions.[8]

اسی باب میں اشاعرہ کے تسلسل میں غزالی کا تذکرہ کرتے ہوئے وحدت الوجود (Pantheism) کا ذکر یوں کرتے ہیں:

With their view of the nature of substance, the Asharite, rigid monotheists as they were, could not safely discuss the nature of the human soul. Al-Ghazali alone seriously took up the problem, and to this day it is difficult to define, with accuracy, his view of the nature of God. In him, like Borger and Solger in Germany, Sufi pantheism and the Asharite dogma of personality appear to harmonise together, a reconciliation which makes it difficult to say whether he was a Pantheist, or a Personal Pantheist of the type of Lotze.[9]

مذکورہ بالا مباحث کے تسلسل میں ہی الغزالی کے نظریۂ روح کے بیان میں وحدت الوجود کا کچھ اس طرح تذکرہ ملتا ہے:

The soul, according to Al-Ghazali, perceives things. But perception as an attribute can exist only in a substance or essence which is absolutely free from all the attributes of body. In his Al-Madnun, he explains why the Prophet declined to reveal the nature of the soul, There are, he says, two kinds of men; ordinary men and thinkers. The former, who look upon materiality as a condition of existence, cannot conceive an immaterial substance. The latter are led, by their logic, to a conception of the soul which sweeps away all difference between God and the individual soul. Al-Ghazali, therefore, realised the Pantheistic drift of his own inquiry, and preferred silence as to the ultimate nature of the soul.[10]

باب نمبر ۵ "Sufiism" کے ایک ذیلی عنوان ''تصوف کا ماخذ اور قرآن سے اس کا جواز'' میں مغربی محققین و مستشرقین (فان کریمر، ڈوزی، نکلسن، پروفیسر براؤن وغیرہ) کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے، جو انھوں نے اسلامی تصوف کو غیر اسلامی اثرات کے تحت ثابت کرنے کی کوشش میں کیے۔ اس دور کے مختلف قسم کے سیاسی، مذہبی، معاشرتی، اخلاقی اور فکری حالات (آٹھویں صدی ۷۴۹ء) کے آخر میں اموی حکومت کا خاتمہ، زنادقہ پر ظلم و تعدی، ایرانی ملحدین کی بغاوت (سندیہ ۷۵۵ تا ۷۵۶ء) (استہ "Ustadhis" ۷۶۶ تا ۷۶۸) خراسان کا نقاب پوش پیغمبر ۷۷۷ تا ۷۸۰) نویں صدی کے آغاز میں ہارون کے بیٹوں مامون اور امین میں حصول اقتدار کے لیے جنگ و جدل) مزدکی بابک (Mazdakite Babak) کی مسلسل بغاوت ۸۱۶-۸۳۸) بعض آزاد ایرانی خاندانوں کے آغاز و استحکام (طاہریہ ۸۲۰، صفاریہ ۸۶۸، سامانیہ ۸۷۴) کے ساتھ ہی شعوبیہ مناقشہ کی ابتدا کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں:

It is, therefore, the combined force of these and other conditions of a similar nature that contributed to drive away spirits of devotional character from the scene of continual unrest to the blissful peace of an ever-deepening contemplative life. The Semitic character of the life and thought of these early Muhammadan ascetics is gradually followed by a large hearted

pantherism of a more or less Aryan stamp, the development of which, in fact, runs parallel to the slowly progressing political independence of Persia.[11]

مذکورہ بالا مباحث کے تسلسل میں ہی تصوف کا قرآن مجید سے جواز وثبوت پیش کرنے کے لیے چند آیات مبارکہ کا حوالہ (سورۃ البقرہ آیات ۲،۱۴۶، سورۃ الذاریات آیت ۲۱، ۲۰، سورۃ ق آیت ۱۵، سورۃ الطّور آیت ۳۵، سورۃ الشوریٰ آیت ۹) دینے کے بعد کہتے ہیں۔

There are some of the chief verses out of which the various Sufi commentators develop pantheistic views of the Universe. They enumerate the following four stages of spiritual training through which the soul the order or reason of the Primal Light ("Say that the soul is the order or reason of God.") has to pass, if it desires to rise above the common herd, and realise its union or identity with the ultimate source of all things.[12]

تصوف کے باب میں ہی اقبال نے صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے تین پہلو بیان کیے ہیں۔ ان تین پہلوؤں میں سے صوفیا کے اس مکتب، جو ''حقیقت کو بطور جمال'' لیتے ہیں اور جنھوں نے بقول اقبال نوفلاطونی نظریۂ تخلیق اختیار کرلیا تھا ان کا وحدت الوجود کے ذریعے نوفلاطونی نظریے سے چھٹکارا حاصل کرنا یوں بیان کرتے ہیں:

The teachers of this school adopted the Neo-Platonic idea of creation by intermediary agercies; and though this idea lingered in the minds of Sufi writers for a long time, yet their Pantheism led them to abandon the Emanation theory altogether.[13]

صوفیا کے مذکورہ بالا مکتب ''حقیقت بطور جمال'' کا حسین منصور حلاج کے ذریعے مکمل وحدت الوجودی بننے کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

The school became wildly pantheistic in Husain Mansur who, in the true spirit of the Indian Vedantist, cried out, "I am God" - Aham Brahma asmi.[14]

تصوف کے مذکورہ بالا مکتب کے مباحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال نے اس مکتب کے تین اساسی تصورات کو بیان کرنے کے بعد اسی زمانے میں ان تصورات کے بین بین معرض ظہور میں آنے والے تین قسم کے ردعمل کا ذکر بھی کیا ہے ان میں سے ایک تیرھویں صدی میں واحد محمود کا تکثیری ردعمل ہے۔ اسی کی وضاحت میں اقبال نے تاریخ فکر کے چند قوانین ارتقا کا ذکر کرتے ہوئے سپائی نوزا کی وحدت الوجود کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

Speaking from a purely philosophical standpoint, the last movement is most interesting. The history of Thought illustrates the operation of certain general laws of progress which are true of the intellectual annals of different people. The German systems of monistic thought invoked the pluralism of Herbart; while the pantheism of Spinoza called forth the monadism of Leibniz. The operation of the same law led Wahid Mahmud to deny the truth

of contemporary monism, and declare that Reality is not one, but many.[15]

تصوف کے باب میں ہی شیخ الاشرق شیخ شہاب الدین سہروردی کے نظریات کو تصوف کے اس مکتب کے تحت بیان کرنے کے بعد جو ''حقیقت کو بطور نور'' لیتے ہیں شیخ الاشراق کی حکمت و فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے وحدت الوجود کا ذکر یوں کرتے ہیں:

> Such is the philosophy of the great Persian martyr. He is, properly speaking, the first Persian systematiser who recognises the elements of truth in all the aspects of Persian speculation, and skilfully synthesises them in his own system. He is a pantheist in so far as he defines God as the sum total of all sensible and ideal existence.[16]

شیخ الاشراق کے نظام فکر پر ہی تبصرہ کرتے ہوئے مزید کہتے ہیں:

> No Persian thinker is more alive to the necessity of explaining all the aspects of objective existence in reference to his fundamental principles. He constantly appeals to experience, and endeavours to explain even the physical phenomena in the light of his theory of illumination. In his system objectivity, which was completely swallowed up by the exceedingly subjective character of extreme pantheism, claims its due again, and, having been subjected to a detailed examination, finds a comprehensive explanation.[17]

صوفیانہ مابعد الطبیعیات کا تیسرا پہلو وہ ہے جو حقیقت کو ''بطور نور اور فکر'' کے لیتا ہے۔ ''حقیقت بطور نور'' شیخ الاشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کے حوالے سے ہے جس کا ذکر گذشتہ سطور میں آ چکا ہے اور ''حقیقت بطور فکر'' عبدالکریم الجیلی کے حوالے سے ہے۔ الجیلی کے نظریۂ خدا و فطرت کو بیان کرنے کے بعد علامہ اس پر ان الفاظ میں تبصرہ کرتے ہیں:

> This instance leads him to guard against the of looking upon God as immanent in nature, or running through the sphere of material existence. He says that immanence implies disparity of being; God is not immanent because He is Himself the existence. Eternal existence is the other self of God, it is the light through which He sees Himself. As the originator of an idea is existent in that idea, so God is present in nature. The difference between God and man, as one may say, is that His ideas materialise themselves, ours do not. It will be remembered here that Hegel would use the same line of argument in freeing himself from the accusation of Pantheism.[18]

الجیلی نے انسان کے روحانی کمال کی جو منازل بیان کی ہیں ان میں وحدت الوجود کا تذکرہ ان الفاظ میں ملتا ہے:

> We have already noticed that man in his progress towards perfection has three stages: the first is the meditation of the name which the author calls the illumination of names. He remarks that "When God illuminates a certain man by the light of His names, the man is destroyed under the dazzling

splendour of that name: and "when thou calleth God, the call is responded to by the man." The effect of this illumination would be, in Schopenhauer's language, the destruction of the individual will, yet it must not be confounded with physical death; because the individual goes on living and moving like the spinning wheel, as Kapila would say, after he has become one with Prakriti. It is here that the individual cries out in pantheistic mood: She was I and I was she and there was none to separate us.[19]

''مابعدالطبیعیاتِ ایران'' کے نتیجے (Conclusion) میں اقبال قبل از اسلام ایرانی مفکرین (زرتشت مانی، مزدک) کے نظاماتِ فکر کا ناقدانہ جائزہ لے کر ایرانی فکر میں وحدت الوجودی میلانات کے سفر و ارتقا کو یوں بیان کرتے ہیں:

There are, therefore, two weak points in their systems:
1- Naked Dualism.
2- Lack of analysis;
The first was remedied by Islam, The second by the introduction of Greek Philosophy. The advent of Islam and the study of Greek Philosophy, however, checked the indigenous tendency towards monistic thought; but these two forces contributed to change the objective attitude characteristic of early thinkers, and aroused the slumbering subjectivity, which eventually reached its climax in the extreme Pantheism of some of the Sufi schools.[20]

جس دوران اقبال یورپ میں اپنا پی۔ایچ۔ڈی کا تحقیقی مقالہ (''ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقا) تحریر کر رہے تھے اور ''تصوف''' اور ''وحدت الوجود'' پر تحقیق میں بطور خاص مصروف تھے انھی دنوں انھوں نے ''تصوف'' اور ''وحدت الوجود'' پر معلومات حاصل کرنے کے لیے ہندوستان میں اپنے قدیمی دوست خواجہ سید حسن نظامی کو بھی یورپ سے ایک خط تحریر کیا جس کا یہاں پر تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ٹرینٹی کالج کیمبرج سے اپنے ۸/اکتوبر ۱۹۰۵ء کے محررہ خط میں سید حسن نظامی سے یوں گویا ہوتے ہیں:

اسرار قدیم سید حسن نظامی، ایک خط اس سے پہلے ارسال کر چکا ہوں، امید ہے کہ پہنچ کر ملاحظہ سے گزرا ہوگا۔ اس خط کے جواب کا انتظار ہے اور بڑی شدت کے ساتھ۔ اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتہ دیجیے۔ سپارہ اور رکوع کا پتہ لکھیے۔ اس بارہ میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں، اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے۔ قاری شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجیے اور بعد التماس دعا عرض کیجیے کہ میرے لیے یہ زحمت گوارا کریں اور مہربانی کر کے مطلوبہ قرآنی آیات کا پتہ دیویں۔

اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں۔ کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں

کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے۔ کیا حضرت علیؓ مرتضیٰ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی، غرضکہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں، میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے، مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے، آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں۔مگر جواب جلد آئے۔ باقی خیریت ہے۔[۲۱]

''مابعد الطبیعیات ایران'' میں کہیں بھی وحدت الوجود کے متعلق منفی نقطۂ نظر نہیں ملتا بلکہ علامہ قرآن مجید سے تصوف پر استشہاد لانے کے لیے آیات کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔ اقبال اس منزل فکر پر وحدت الوجود کو ہی تصوف سمجھتے ہیں بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ وحدت الوجود کو تصوف کے مترادف سمجھتے ہیں۔ اور اسی کو قرآن سے ثابت کرنا چاہتے ہیں اور اسی کے لیے تاریخ اسلام سے استشہاد لانا چاہتے ہیں۔

آیئے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ''مابعد الطبیعیاتِ ایران'' کے بعد کی تحریروں میں اقبال نے ابن عربی اور وحدت الوجود کے متعلق کیا نقطۂ نظر اختیار کیا۔

بیسویں صدی عیسوی کا اوائل برصغیر کے مسلمانوں کے لیے بالخصوص اور پوری ملت اسلامیہ کے لیے بالعموم انتہائی پستی اور زبوں حالی کا دور تھا۔ یورپ میں اقبال نے زندگی کے ہر میدان میں اقوام مغرب کی ترقی و پیش رفت کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا۔ یورپ سے واپسی پر اقوام مغرب کی ترقی اور ملت اسلامیہ کی تنزلی کے اسباب کا تقابلی مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ بالعموم پوری ملتِ اسلامیہ اور بالخصوص مسلمانان برصغیر کے زوال و انحطاط کے جملہ اسباب میں سے ایک اہم سبب راہبانہ تصوف ہے جو زندگی کے ہر شعبے میں سرایت کر چکا ہے اور جس کے نتیجے میں ملت اسلامیہ اضمحلال، سستی، پستی اور تنزلی کا شکار ہونے کے ساتھ ساتھ قوت فیصلہ وقوت ارادی سے محروم ہو چکی ہے۔ بحیثیتِ فرد و قوم ان کی خود اعتمادی اس حد تک مجروح ہو چکی ہے کہ وہ حالت صحو کی بجائے حالت سکر کو ترجیح دینے لگے ہیں۔ ان کے خیال میں تصوف وجودی یعنی وحدت الوجود نے بالخصوص تمام مسلمانوں اور بالعموم عامۃ الناس میں رہبانیت اور بے عملی و بدعملی پیدا کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ان نتائج تک پہنچنے کے بعد اقبال نے تقریباً ۱۹۱۰/۱۹۱۱ کے دوران اپنی پہلی مثنوی اسرار خودی کی تصنیف کا آغاز کیا۔ ۱۹۱۵ء میں انھوں نے اپنی فارسی مثنوی اسرارِ خودی مع تصوف پر ایک دیباچہ شائع کی۔ جس میں اُنھوں نے افراد اور اقوام و ملل کے عروج و زوال کے عالمگیر قانون کی وضاحت، ''خودی'' یا ''انا'' کے تصور کے حوالے سے کی اور کہا کہ قوموں کا عروج، خودی کی دریافت، نمو، اور تشکیل کے ساتھ مربوط ہے جب کہ اُن کا زوال ''خودی'' یا ''انا'' کی فراموشی اور شناخت سے محرومی کے سبب ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُنھوں نے یہ رائے ظاہر کی کہ آج ملت اسلامیہ میں بالعموم

اور برصغیر کے مسلمانوں میں بالخصوص خودفراموشی، نفی خودی، اور عرفان خودی سے محرومی کا سبب وحدت الوجود ہے۔ یوں ابن عربی اور وحدت الوجود کے حوالے سے اُن کی اختلافی آرا کا سلسلہ شروع ہوا۔ شیخ اکبر کے حامیوں اور وحدت الوجود کے نمائندگان کی طرف سے اقبال کے اعتراضات کے جواب اور اقبال کی طرف سے جواب الجواب کا یہ سلسلہ تقریباً ۱۹۱۹ء تک جاری رہنے کے بعد یہ علمی اور نظری جنگ سرد پڑ جاتی ہے۔ چونکہ یہ مباحث بہت طویل ہیں لہٰذا ہم اپنے موضوع کی مناسبت سے صرف منتخب اقتباسات کی مدد سے کسی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ ''خودی'' کیا ہے اقبال اس کا تعارف یوں کراتے ہیں:

> یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔[۲۲]

اقبال کہتے ہیں کہ اسلامی دنیا میں اوّل تو اس ''خودی'' کو فراموش کردیا گیا اور دوسرے اس کی ایسی تفسیر وتشریح کی گئی جس سے ''خودی'' کی نفی کی روش فروغ پا گئی اور اقبال کے نزدیک ''وحدت الوجودی تصوف'' نے اس میں بنیادی کردار ادا کیا۔ جیسا کہ وہ مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں کہتے ہیں:

> مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے، جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے، مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے، شیخ اکبر کے علم وفضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کی، جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا۔[۲۳]

اور یوں اقبال کی بحث کا دائرہ ''وحدت الوجود'' سے بڑھ کر ابن عربی تک پھیل جاتا ہے اور وحدت الوجود کے اسلامی دنیا پر منفی اثرات کا وہ یوں ذکر کرتے ہیں:

> مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا، یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کردیا۔[۲۴]

اقبال کے بقول مغربی اقوام کو بھی اپنے ارتقا اور بقا کے سفر میں وحدت الوجودی فکر کا سامنا کرنا پڑا اور اپنے عمل ذوق کی بدولت انھوں نے اپنے آپ کو بہت جلد وحدت الوجود کے منفی اثرات سے آزاد کرالیا:

> مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے

ان کی ادبیات وتخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین راہنما ہیں، اگرچہ مغرب میں فلسفہ جدید کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا، مسئلہ وحدت الوجود کا۔ یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا، دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی ''انا'' کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔[۲۵]

جب اقبال نے وحدت الوجود، ابن عربی، اُن کی فصوص الحکم اور وحدت الوجود سے منسوب بعض بنیادی عقائد ونظریات مثلاً قدم ارواح کملا یا مسئلہ تنزلات ستہ وغیرہ پر اپنے اعتراضات وارد کیے تو بعض حلقوں کی طرف سے اقبال کو تصوف مخالف قرار دیا گیا۔ اس سلسلے میں اپنے نقطہ نظر کو اقبال یوں واضح کرتے ہیں:

> فلسفیانہ اور مورخانہ اعتبار سے مجھے بعض ایسے مسائل سے اختلاف ہے جو حقیقت میں فلسفے کے مسائل ہیں مگر جن کو عام طور پر تصوف کے مسائل سمجھا جاتا ہے، تصوف کے مقاصد سے مجھے کیونکر اختلاف ہوسکتا ہے کوئی مسلمان جو ان لوگوں کو برا سمجھے جن کا نصب العین محبت رسول اللہ ہے، اور جو اس ذریعہ سے ذات باری سے تعلق پیدا کر کے اپنے اور دوسروں کے ایمان کی پختگی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر میں تمام صوفیا کا مخالف ہوتا تو مثنوی میں ان کی حکایات ومقولات سے استدلال نہ کرتا۔[۲۶]

یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اقبال نے مذکورہ بالا مندرجات اور اقتباسات میں جس نقطہ نظر کی نفی کی ہے اور اپنی بیزاری ظاہر کی ہے، ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یورپ میں ''مابعد الطبیعیات ایران'' کی تحریر کے دوران اسی نقطہ نظر کو اسلامی تصوف قرار دیتے ہوئے مسئلہ وحدت الوجود، شیخ الاشرق شیخ شہاب الدین سہروردی، عبدالکریم الجیلی اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے متعلق نہایت عمدہ پیرائے میں گفتگو کی اور ایرانی مابعد الطبیعیات کی تاریخ میں ان مسائل کو نہایت تحقیق وتدقیق سے ثابت اور بیان کیا۔ جب کہ یہاں اقبال ایک بالکل تبدیل شدہ نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔

اگرچہ ابن عربی اور وحدت الوجود کے متعلق اقبال کا مذکورہ بالا نقطہ نظر زیادہ سے زیادہ ۱۹۱۹ء تک نظر آتا ہے، مگر ان کے بارے میں ان کے مطالعات تمام عمر جاری رہے۔ آیئے اب یہ دیکھتے ہیں کہ اپنی نہائی فکر میں اقبال ان کے بارے میں کیا نقطہ نظر اختیار کرتے ہیں۔

ضرب کلیم میں ابلیس ویزداں کے مابین ایک مکالمے میں یزداں کی زبان سے ابلیس پر جو تنقید کرتے ہیں وہ محی الدین ابن عربی سے ماخوذ ہے۔ اقبال اس کو یوں بیان کرتے ہیں:

یزداں

(فرشتوں کی طرف دیکھ کر)

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

(ماخوذ از محی الدین ابن عربی)[۲۷]

تشکیل جدید میں ابن عربی کا ذکر دو جگہ ملتا ہے۔ پہلی مرتبہ حکمائے اسلام اور صوفیا کے حوالے سے مسئلہ زمان و مکان پر بحث کرتے ہوئے ابن عربی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> According to Muhyuddin Ibn al-Arabi, Dahr is one of the beautiful names of God, and Razi tells us in his commentary on the Quran that some of the Muslim saints had taught him to repeat the word *Dahr*, *Daihur*, or *Daihar*.[28]

دوسری جگہ مابعد الطبیعیات کے وجود و مکان پر کانٹ کے استدلال کا تجزیہ و تحلیل کرتے ہوئے ابن عربی کا ذکر یوں کرتے ہیں کہ:

> Kant's view of the thing-in-itself and the thing as it appears to us very much determined the character of his question regarding the possibility of metaphysics. But what if the position, as understood by him, is reversed? The great Muslim Sufi philosopher, Muhyddin Ibn al-Arabi of Spain, has made the acute observation that God is a percept; the world is a concept.[29]

شیخ اکبر کے متعلق اقبال کے مطالعات و تحقیقات تمام عمر جاری رہے مثلاً ماسٹر محمد عبداللہ چغتائی[۳۰] کے نام ۲۲ اکتوبر ۱۹۲۷ کے مکتوب میں اُن سے فصوص الحکم کا قلمی نسخہ طلب کرتے ہیں، مولانا سید سلمان ندوی[۳۱] سے اپنے ۸/اگست ۱۹۳۳، ۱۷/ستمبر ۱۹۳۳[۳۲]، ۱۸/نومبر ۱۹۳۳[۳۳] اور ۱۵/دسمبر ۱۹۳۳[۳۴] کے مکتوبات میں شیخ اکبر کے زمان و مکان اور دہر کے حوالے سے آرا و نظریات کے بارے میں استفسار کرتے ہیں۔ اسی طرح پیر سید مہر علی شاہ گولڑوی[۳۵] کے نام اپنے ۸/اگست ۱۹۳۳ کے مکتوب میں بھی شیخ اکبر کی زمان و مکان کے بارے میں تعلیمات کے متعلق استفسار کرتے ہیں۔ اس سے جہاں اس مسئلے کی اقبال کے نزدیک اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے وہیں ابن عربی کے حوالے سے اقبال کے تحقیقی سفر کی طرف نشان دہی بھی ہوتی ہے۔

شاہد حسین رزاقی لکھتے ہیں:

> ۱۹۳۵ء میں جب ملت اسلامیہ کے نقطۂ نظر کو بیان کرتے ہوئے اقبال نے قادیانیت پر چند ایک مضامین تحریر کیے تو پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنی ''ہندووانہ ذہنیت'' سے مجبور ہو کر ''قادیانیت'' کی حمایت میں ایک مضمون تحریر کیا۔ اقبال نے اس کے جواب میں ایک طویل مضمون بعنوان ''پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب'' تحریر کیا۔ اقبال نے اس مضمون میں قادیانیوں اور ان کے ہمنواؤں کی طرف سے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے بعض ''شطحیات'' کی اپنے مذموم مقاصد ''قادیانی نبوت'' کی خاطر غلط اور مذموم تعبیر کرنے کی کوشش کا نہایت عمدگی سے جواب دیتے ہوئے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا نہایت خوبصورتی سے دفاع کیا۔[۳۶]

ماسٹر عبداللہ چغتائی کے نام اپنے ۱۳ جون ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں مغربی دنیا پر اسلام کے اثرات کے بیان میں، اٹلی کے مشہور شاعر دانتے کی Divine Comedy کو شیخ اکبر کے افکار و تخیلات سے لبریز قرار دیتے ہیں۔[۳۷]

ابن عربی اور وحدت الوجود کے متعلق اقبال کی مذکورہ بالا تمام آرا کو خلاصۃً ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱- ۱۹۰۸ء تک اقبال وحدت الوجود کے حامی تھے، اور اتنے زیادہ حامی کہ تصوف کو وحدت الوجود کا مرادف سمجھتے تھے اس دور میں قرآن سے اس کا جواز تلاش کرتے نظر آتے ہیں اور اپنے تحقیقی مقالے میں پوری فکر ایران میں وحدت الوجود کو ہی ذکر کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ابن عربی کا ذکر نہایت احسن پیرائے میں کرتے ہیں اور اسے اسلامی توحید کا عظیم مفسر اور عارف قرار دیتے ہیں۔

۲- یورپ سے واپسی کے بعد سے لے کر تقریباً ۱۹۱۹ء تک اقبال وحدت الوجود اور ابن عربی کے سخت معترض اور ناقد نظر آتے ہیں، وحدت الوجود کو غیر اسلامی اثرات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور تمام وحدت الوجودی صوفیا شعرا اور اس مکتب کے حامیوں کے متعلق سخت برہمی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں وحدت الوجود کے متعلق پہلے دور کے بالکل برعکس رویہ اختیار کرتے ہیں۔ ۱۹۰۸ء تک وحدت الوجود کے انتہائی معترف اور مداح تھے تو ۱۹۰۸ء کے بعد ۱۹۱۹ء تک وحدت الوجود کے انتہائی ناقد، معترض اور مخالف نظر آتے ہیں۔ حتیٰ کہ وحدت الوجود کو الحاد اور زندیقیت کا نام دیتے ہیں اور وحدت الوجود کو یورپ کا مذہب قرار دے کر، اس مذہب سے اپنے تائب ہونے کا اعلان کرتے ہیں۔

۳- اقبال اور وحدت الوجود کے حامیوں کے درمیان نزاعی مباحث ۱۹۲۰ء تک اختتام پذیر ہوجاتے ہیں۔ اگرچہ اقبال نے تمام عمر وحدت الوجود سے الگ راہ اپنائے رکھی مگر ابن عربی اور وحدت الوجود کے متعلق ان کے مطالعات تمام عمر جاری رہے۔ ۱۹۲۰ء سے شروع ہونے والے اس دور میں مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں۔

(i) ابن عربی کی فصوص الحکم اور وحدۃ الوجود کے متعلق الحاد و زندیقیت کے الفاظ استعمال کرتے نظر نہیں آتے۔

(ii) ابن عربی کے نظریۂ زمان و مکان اور دہر کی تحقیق و تفہیم میں سرگرداں دکھائی دیتے ہیں اور یہ کوشش تمام عمر تا دم واپسیں جاری دکھائی دیتی ہے اور تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں زمان و مکان اور دہر کے مباحث میں ابن عربی کے نظریات کو ذکر کرتے اور ان سے استشہاد لاتے ہیں۔

(iii) اس وقت کے نامور عرفا (پیر مہر علی شاہ گولڑہ شریف) اور علما (مولانا سید سلیمان ندوی) سے ابن عربی

کے نظریات زمان و مکان اور فصوص الحکم کے بارے میں مکاتبہ کرتے ہیں۔

(iv) ۱۹۳۵ء میں قادیانیوں کے ساتھ ان کی مذہبی حیثیت کے بارے میں جب جمہور مسلمانوں کا نزاع شروع ہوا تو اقبال نے اس میں امت مسلمہ کی نمائندگی میں نہایت عالی قدر محققانہ مضامین تحریر کیے۔ اس تحریری جنگ میں قادیانیوں نے اپنے گمراہ کن عقائد کے تحفظ کے لیے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے مکاشفات اور روحانی تجربات کی غلط تاویل کرنے کی کوشش کی تو اقبال نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے قادیانیوں اور ان کے ہم نواؤں کے گمراہ کن رویے کی نشاندہی کی اور ان کی سخت گرفت کرتے ہوئے شیخ اکبر کے نظریات، مکاشفات اور روحانی تجربات کا انتہائی کامیاب دفاع کیا۔

گویا یہ کہا جاسکتا ہے کہ آخر عمر میں اقبال کی وحدت الوجود کے بارے میں انتہائی مخالف روش اعتدال میں بدل جاتی ہے اور ان کے انتہائی سخت رویے میں قدرے نرمی آ جاتی ہے۔

اقبال، ابن عربی اور وحدت الوجود کے مباحث ایک الگ کتاب کا موضوع بن سکتے ہیں اس ضمن میں یہاں تفصیلی مباحث کا یارا نہیں بہر حال اس موضوع پر اپنی گزارشات کو ہم ان الفاظ میں تمام کرتے ہیں:

(i) علامہ اقبال کی سوانح کے مطالعہ سے ہمیں یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ انھیں بچپن سے ہی ابن عربی سے شناسائی حاصل ہوگئی تھی اور ابن عربی کے تعلیمات سے انھیں تمام عمر دل چسپی رہی۔ لیکن ایسا کوئی حوالہ نہیں ملتا کہ اُنھوں نے کسی مستند عالم یا عارف اور اُن کی تعلیمات کے شارح سے کبھی باقاعدہ درس لیا ہو اور یا پھر ابن عربی کے فوراً بعد آنے والے شارحین اور مفسرین کی تالیفات سے استفادہ کیا ہو جب کہ شناورانِ اقلیم عرفان کے لیے یہ دونوں وسائل از حد ضروری ہیں۔[۳۸]

(ii) اقبال کی تحریروں میں ابن عربی کی تالیفات کے بلاواسطہ حوالے بہت کم ملتے ہیں جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن عربی کے بارے میں علامہ کے موقف اور آرا کا تعین بالعموم شیخ اکبر کی تصانیف کے براہِ راست مطالعے سے نہیں ہوا۔[۳۹]

(iii) اقبال نے ابن عربی کے بلاواسطہ شارحین مثلاً صدرالدین قونوی وغیرہ سے استفادہ نہیں کیا جو ابن عربی کی تفہیم کے حوالے سے انتہائی معتبر مقام رکھتے ہیں بلکہ قونوی کے بعد کی نسل کے عرفا کی تحریروں اور شروح پر زیادہ تر انحصار کیا۔

(iv) اقبال نے ابن عربی کو وحدت الوجود کے ایک مفسر کے طور پر ذکر کیا ہے جب کہ ابن عربی کے ہاں یہ اصطلاح کہیں بھی نہیں ملتی۔ یہ تو صدرالدین قونوی کے بعد آنے والے عرفا نے وضع کی ہے۔

(v) اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں ''وحدت الوجود'' کو انگریزی اصطلاح Pantheism کے مترادف لیا جب کہ حقیقت یہ ہے کہ Pantheism بعد از نشاۃ یورپ کا ایک علمی و فکری مذہب ہے جو کہ مسلمان عرفا کے وحدت الوجودی مسلک کے ہم معنی نہیں ہے۔ عرفا میں Pantheism کا معنی حلول لیا جاتا ہے نہ کہ ''وحدت الوجود''۔ ایرانی دانشور اور محقق ڈاکٹر سید حسین نصر نے اپنے ایک خط میں اقبال پر اعتراض کیا ہے کہ وہ وحدت الوجود (عرفا کے مسلک) اور Pantheism (سترھویں صدی کے بعد کے علمی و فلسفی مذہب) میں فرق کو نہیں سمجھ سکے۔ (ڈاکٹر حسین نصر کا یہ خط راقم کے پاس موجود ہے) اور اس سلسلے میں ڈاکٹر سید حسین نصر نے مغربی ماہرین فلسفہ کے اس اشتباہ کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

> All of these accusations are false, however, because they mistake the metaphysical doctrines of Ibn Arabi for philosophy and do not take into consideration the fact that they way of gnosis is not separate from grace and sanctity.[40]

(iv) جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کے ابن عربی کی تالیفات کی بلاواسطہ تفہیم کے کم شواہد نظر آتے ہیں۔ اُنھوں نے ابن عربی کی تعلیمات کے سب سے بڑے شارح اور مفسر صدر الدین قونوی کے بعد کی نسل کے شارحین اور مفسرین سے زیادہ تر استفادہ کیا لہٰذا ہوسکتا ہے کہ

(الف) ابن عربی کی تعلیمات اور فصوص الحکم اور فتوحات کی جو تفہیم اُن تک پہنچی ہو وہ ابن عربی کی مراد نہ ہو۔

(ب) اقبال نے ابن عربی پر مسئلہ ''تنزلات ستہ'' اور مسئلہ ''قدم ارواح کملاء'' کے نظریات کی بنا پر جو اعتراض کیا ہے عین ممکن ہے کہ ابن عربی کے ہاں ان کا وہ مفہوم ہی نہ ہو جو اقبال نے یا ابن عربی کے بعد کی صدیوں میں شارحین نے اُن سے اخذ کیا۔

حوالے و حواشی

١- محمد سہیل عمر، ''ابن عربی اور اقبال''، ماہنامہ سیارہ، لاہور، دسمبر ۱۹۹۵ء، ص ۳۶۔

٢- ایضاً، ص ۳۶۔

3- Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazm-i-Iqbal Lahore, 1964, p.64.

اس کتاب کا اردو ترجمہ میر حسن الدین نے کیا جو فلسفہ عجم کے نام سے نفیس اکیڈمی کراچی نے شائع کیا۔
ترجمہ: اسلامی تصوف کے متعلم کو جسے اُصولِ وحدت کی ایک جامع و محیط تشریح سے واقف ہونے کی خواہش ہو اُندلسی فلسفی ابن عربی کی ضخیم مجلدات دیکھنی چاہییں۔ (فلسفہ عجم، مترجم میر حسن الدین ص ۱۴)

4- Ibid, p.64.

ترجمہ: الجیلی جیسا کہ خود اس نے اپنے کسی شعر میں کہا ہے ۷۶۷ھ میں پیدا ہوا۔ ۸۱۱ھ میں وفات پائی۔ الجیلی ایسا مصنف نہیں تھا جس نے شیخ محی الدین ابن عربی کی طرح کوئی جدید تخیل پیش کیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقہ تفکر کا بہت گہرا اثرا پڑا ہے، اس میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیق النظری گھل مل گئی تھی۔ لیکن اس کی شاعری، اس کے صوفیانہ اور مابعد الطبیعی نظریات کے اظہار کا محض ایک آلہ تھی۔ اس نے منجملہ اور تصانیف کے شیخ محی الدین ابن عربی کی شرح بسم اللہ پر جو فتوح المکیہ کے نام سے موسوم ہے ایک شرح لکھی اور انسان کامل بھی اس کی مشہور تصنیف ہے۔ [فلسفہ عجم، ص ۱۹۴، ۱۹۵]

5- Ibid,

6- Ibid, p.17.

ترجمہ: ایرانیوں کو عقلی ارتقا کی اس منزل پر اس بات کا دھندلا سا ادراک ہوا تھا کہ اُصول وحدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے، پیروان زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کے توحیدی تصور کی تحریک شروع ہوگئی تھی۔ لیکن بدقسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے جس سے قبل اسلامی فلسفہ ایران کے وحدت الوجودی میلانات کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش کر سکیں۔ (فلسفہ عجم، ص ۴۱، ۴۲)

7- Ibid, p.42.

ترجمہ: بعض عقلیین غیر شعوری طور وحدت الوجود کی سرحد تک پہنچ گئے تھے۔ اور ایک لحاظ سے انھوں نے خدا کی جو تعریف کی ہے اور قانون مطلق کی خارجیت کو باطنیت میں منتقل کرنے کی جو مشترکہ کوشش کی ہے اس سے وحدت الوجود کے لیے راستہ صاف ہو رہا تھا۔ (فلسفہ عجم، ص ۷۸)

8- Ibid, p.47.

ترجمہ: تاریخ فلسفہ یورپ کی اٹھارہویں صدی میں فشٹے (Fichte) بھی ماہیت مادہ کی تحقیق کا آغاز ایک ارتیابی نقطہ نظر سے کرتا ہے اور اس کا فلسفہ وحدت الوجود پر منتہی ہوتا ہے، شلائر ماخر (Schleiermacher) بجائے عقل کے ایمان کو متاثر کرتا ہے، جاکوبی (Jacobi) عقل سے بالاتر مبداے علم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ (فلسفہ عجم، ص ۸۵)

9- Ibid, p.47.

ترجمہ: اشاعرہ توحید کے زبردست حامی تھے ماہیت جوہر کے اس تخیل کے ساتھ روح انسانی کی ماہیت پر محفوظ طریقے سے بحث نہیں کر سکتے تھے۔ صرف الغزالی نے سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ کو اُٹھایا۔ اور صحت کے ساتھ یہ بیان کرنا آج تک دشوار ہے کہ ماہیت خدا کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ جرمنی کے بورگر (Borger) اور سول گر (Solger) کی طرح ان میں بھی صوفیانہ وحدت الوجود اور اشاعرہ کا عقیدہ شخصیت گھل مل گیا ہے۔ یہ ایسا امتزاج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ بتلانا نہایت دشوار ہے کہ یہ محض وحدت الوجود کے قائل ہیں یا لوٹزے (Lotze) کی طرح شخصی وحدت الوجود کو مانتے ہیں۔ (فلسفہ عجم، ص ۱۰۵)

10- Ibid, p.11.

ترجمہ: الغزالی کے خیال کے مطابق روح اشیا کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بحیثیت ایک عرض کے ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیتہً پاک ہو۔ اپنی کتاب المضنون میں وہ تصریح کرتے ہیں کہ

پیغمبر علیہ السلام نے ماہیت روح کو ظاہر کرنے سے کیوں انکار کیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کی دو قسمیں ہیں، عوام اور مفکرین، اول الذکر جو مادیت کو وجود کی شرط سمجھتے ہیں وہ غیر مادی جوہر کا تعقل کرنے سے قاصر ہیں اور آخر الذکر اپنی منطق کے ذریعے سے روح کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں، جو خدا اور انفرادی روح کے باہمی فرق کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ الغزالی نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا رُخ وحدت الوجود (Pantheism) کی طرف ہے اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق انھوں نے سکوت اختیار کیا۔ (فلسفہ عجم، ص۱۰۶-۱۰۵)

11- Ibid, p.78.

ترجمہ: غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات کی متحدہ قوت نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی، اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹا کر ایک پرسکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کر دیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات و فکر کی سامی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آ گیا۔ جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقا ایران کی سیاسی آزادی کے نشو و نما کے متوازی تھا۔ (فلسفہ عجم، ص۱۳۶)

12- Ibid, p.85.

ترجمہ: یہ چند خاص آیات ہیں جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدت الوجودی نقطۂ نظر کو نمو دیا ہے، یہ لوگ روحانی تربیت کے حسب ذیل چار منازل پیش کرتے ہیں۔ روح کو امر ربی کہا جاتا ہے، قل الروح من امر ربی۔ اگر کوئی ادنیٰ درجے سے ترقی کر کے اشیائے عالم کے مبدا سے اتحاد و وصل کی خواہش کرے تو اس کو ان منازل میں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔ (فلسفہ عجم، ص۱۴۷)

13- Ibid, p.88.

ترجمہ: اس مکتب کے معلمین نے اس نوفلاطونی تصور کو اختیار کر لیا کہ تخلیق درمیانی مراحل کے توسط سے ہوئی ہے۔ اگرچہ یہ تصور صوفی مصنّفین کے ذہنوں میں ایک زمانہ تک باقی رہا۔ لیکن انھوں نے وحدت الوجود کے نظریہ کی راہنمائی میں صدور کے نظریہ کو بالکل ترک کر دیا۔ (فلسفہ عجم، ص۱۵۲)

14- Ibid, p.89.

ترجمہ: اس مکتب کو حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہما اسمی) چلا اُٹھا۔ (فلسفہ عجم، ص۱۵۲-۱۵۳)

15- Ibid, p.93.

ترجمہ: اگر خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو آخری تحریک بہت ہی دل چسپ ہے۔ تاریخ فکر چند عام قوانین ارتقا کا عمل ہم پر واضح کر دیتی ہے۔ یہ قوانین مختلف اقوام کی عقلی تاریخ میں بھی پائے جاتے ہیں، جرمنی کے توحیدی نظاماتِ فکر سے ہر بارٹ کی کثرتیت پیدا ہو جاتی ہے۔ سپائی نواز کے وحدت الوجود سے لائبنیز کی فردیت وجود میں آتی ہے۔ اسی قانون کے اثر سے واحد محمود نے بھی اپنے زمانہ کی وحدیت سے انکار کر دیا۔ (فلسفہ عجم، ص۱۵۹-۱۶۰)

16- Ibid, p.114.

ترجمہ: اس عظیم ایرانی شہید کے فلسفہ کا یہ ماحصل ہے۔ صحیح معنوں میں یہی پہلا صاحب نظام ایرانی ہے جس نے یہ تسلیم کیا کہ ایرانی تفکر کے تمام شعبوں میں صداقت کے عناصر موجود ہیں اور خود اپنے نظام فلسفہ میں ان عناصر صداقت کو دقیق النظری سے مرتب و منضبط کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو اس لحاظ سے وہ ہمہ اوست وحدت الوجود (Pantheism) کا قائل ہے۔ (فلسفہ عجم، ص۱۹۲)

17- Ibid, p.

ترجمہ: اس ایرانی شہید سے زیادہ کسی اور ایرانی مفکر کو اس ضرورت کا احساس نہیں ہوا کہ وجود خارجی کے تمام پہلوؤں کی توجیہ اس کے اساسی اُصول کے حوالے سے کی جائے۔ وہ ہمیشہ تجربے کی طرف رجوع ہوتا ہے اور طبعی مظاہر کی توجیہ بھی اپنے نظریہ تجلی کی روشنی میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ خارجیت جو ہمہ اوست (وحدت الوجود Pantheism) کی انتہائی باطنیت میں بالکل دب گئی تھی اس کے نظام فلسفہ میں ابھر آتی ہے۔ جس میں اس کی تفصیلی تحقیق وتفتیش کے بعد ایک جامع توجیہ کی گئی ہے۔ (فلسفہ عجم، ص۱۹۳)

18- Ibid, p.126.

ترجمہ: وہ (الجیلی) کہتا ہے کہ خدا کا فطرت کے اندر موجود ہونا ہستی کے اختلال کو مستلزم ہے۔ خدا فطرت کے اندر نہیں ہے، کیوں کہ وہ خود موجود ہے۔ خارجی وجود خدا کی ذات کا دوسرا رُخ ہے۔ ایک روشنی ہے، جس کے ذریعے سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ جس طرح ایک تصور کو پیدا کرنے والا خود اس تصور کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح خدا فطرت کے اندر موجود ہے کوئی شخص یہ کہ سکتا ہے کہ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ خدا کے تصورات مادی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ہمارے تصورات نہیں کرتے۔ یہاں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ہیگل بھی اپنے آپ کو ہمہ اوست (وحدت الوجود Pantheism) کے الزام سے بری رکھنے کے لیے اسی قسم کا استدلال کرے گا۔ (فلسفہ عجم، ص۲۱۰)

19- Ibid, p.128.

ترجمہ: ہم نے پہلے ہی یہ معلوم کر لیا ہے کہ انسان کو کمال کی طرف ترقی کرنے کے لیے تین منازل سے گزرنا پڑتا ہے۔ پہلی منزل میں اس اسم پر استغراق ومراقبہ کرنا پڑتا ہے جن کو ہمارا مصنف تمام اسما کی تجلی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب خدا کسی خاص شخص کو اپنے اسما کے نور سے منور کر دیتا ہے تو یہ شخص اس اسم کی چکا چوند کر دینے والی روشنی میں فنا ہو جاتا ہے اور جب تم خدا کو پکارتے ہو تو یہی شخص اس آواز کا جواب دیتا ہے اور اس تنویر کا نتیجہ شوپنہائر (Schopenhauer) کی زبان میں یہ ہوگا کہ انفرادی ارادہ فنا ہو جائے گا تاہم اس کو جسمانی موت سے خلط ملط نہ کرنا چاہیے، کیوں کہ بقول کپیلا کے فرد پراکرتی سے متحد ہو جانے کے بعد بھی زندہ اور چرخہ کی طرح متحرک رہتا ہے۔ اس موقع پر کوئی فرد "ہمہ اوست" وحدت الوجود (Pantheism) کے نشہ میں پکار اٹھتا ہے: میں اس میں تھا اور وہ مجھ میں اور ہم کو کوئی جدا کرنے والا نہ تھا۔ (فلسفہ عجم، ص۲۱۳)

20- Ibid, p.147-148.

ترجمہ: ان (قدیم ایرانی مفکرین قبل از اسلام) کے نظام میں دو کمزوریاں پائی جاتی ہیں:

۱-عریاں ثنویت

۲-فقدان تحلیل

پہلی کمزوری کو اسلام نے دور کر دیا، اور دوسری کمزوری یونانی فلسفہ کی اشاعت (تعارف) سے رفع ہو گئی بہر صورت اسلام کی آمد اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے ایرانیوں کے میلان وحدیت میں مزاحمت پیدا ہو گئی لیکن ان دو قوتوں نے اس خارجی نقطہ نظر کو بدل دیا، جو ابتدائی مفکرین کی امتیازی خصوصیت تھی اور باطنیت کو گہری نیند سے بیدار کر دیا جو بالآخر بعض صوفیانہ مکاتب کی وحدت الوجود میں آ کر اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گئی۔ (فلسفہ عجم، ص۲۳۸)

۲۱- محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، (مرتبہ: شیخ عطاء اللہ)، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء، ص۳۵۳-۳۵۵۔

۲۲- محمد اقبال، مقالات اقبال، (مرتبہ: سید عبدالواحد معینی)، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء، ص۱۵۳۔

۲۳- ایضاً، ص ۱۵۵۔

۲۴- ایضاً، ص ۱۵۶۔

۲۵- ایضاً، ص ۱۵۷۔

۲۶- ایضاً، ص ۱۶۴۔

۲۷- محمد اقبال، کلیات اقبال، اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۵۱۱۔

28- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan Lahore, 1989, p.147-148.

ترجمہ: محی الدین عربی کہتے ہیں دھر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے انھیں لفظ دھر، دیہور یا دیہار کے ورد کی تلقین کی تھی۔ (تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، ص ۱۱۱)

29- Ibid, p.59.

ترجمہ: کانٹ نے تو اُس مسئلے میں کہ مابعد الطبیعات کا وجود کیا ممکن ہے جو فیصلہ صادر کیا ہے، اس نظریے کے ماتحت کہ ایک تو شے ہے "بذاتہ" اور ایک شے ہے "بظاہر" لیکن فرض کیجیے معاملہ یوں نہ ہو جیسا کانٹ کا خیال تھا بلکہ اس کے برعکس۔ چنانچہ اسلامی اندلس کے (مشہور) عظیم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے، کائنات معنی۔ (تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، ص ۲۸۱)

۳۰- محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، (مرتبہ: شیخ عطاء اللہ)، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء، ص ۲۳۷۔

۳۱- ایضاً، ص ۱۶۴۔

۳۲- ایضاً، ص ۱۶۸-۱۶۹۔

۳۳- ایضاً، ص ۱۷۸۔

۳۴- ایضاً، ص ۱۷۹-۱۸۰۔

۳۵- ایضاً، ص ۴۴۲-۴۴۳۔

36- Muhammad Iqbal, *Discourses of Iqbal*, Edited by Shahid Hussain Razzaqi, Iqbal Academy Pakistan Lahore, 2003, p.238.

۳۷- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۳۴۲۔

۳۸- محمد سہیل عمر، "ابن عربی اور اقبال"، ماہنامہ سیارہ، لاہور، دسمبر ۱۹۹۵ء، ص ۳۷۔

۳۹- ایضاً، ص ۳۶۔

40- Syed Hussein Nasr, *Three Muslim Sages*, Suheyl Academy, Pakistan, 1988, p.104-105.

ترجمہ: (اُن) لوگوں نے ابن عربی کے مابعد الطبیعیاتی عقائد کو فلسفہ سمجھ لیا ہے اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے کہ طریق عرفان فیض و برکتِ الٰہی سے جدا نہیں۔ (تین مسلمان فیلسوف، مترجم: مرزا محمد منور، ص ۱۴۵)