فکرِ اقبال پر ابن عربی کے اثرات کا جائزہ

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

علامہ اقبال کی تصوف سے دلچسپی اور اس سے تنفر میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ اپنے ابتدائی دور میں انھیں تصوف، صوفیا اور خاص طور پر شیخ ابن العربی کے فلسفۂ تصوف سے ایک طرح کی عقیدت رہی لیکن بعد میں تصوف کے خلاف شدید ردِ عمل ان کے اندر پیدا ہوا۔ یہ ردِعمل ان کے اہم فکری کارناموں کی تخلیق میں نمایاں ہے لیکن زندگی کی آخری دہائی میں اُن کو صوفیا سے دوبارہ عقیدت ہوگئی۔ اس مقالہ میں ان اسباب کا مختصر تجزیہ پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے جو کہ تصوف اور صوفیاء کے سلسلے میں اقبال پر اثرانداز ہوئے۔

اقبال کی پیدائش ایسے خاندان میں ہوئی تھی جس کے افراد کئی نسلوں سے تصوف اور صوفیاء کی روایات سے جذباتی لگاؤ رکھتے تھے۔ اقبال کے ہاں ابتدا ہی سے متصوفانہ رجحانات تھے۔ اُن کے اپنے ضلع سیالکوٹ اور اس کے اطراف کے اضلاع میں چشتی اور قادری صوفیاء کو قرونِ وسطیٰ سے مقبولیت حاصل تھی۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز سے چشتی اور قادری صوفیاء شیخ محی الدین ابن عربی (جن کو عقیدتاً شیخ اکبر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے) کے پیرو تھے۔ خاندانی روایات اور گرد و پیش کے حالات کا اقبال پر فطری طور پر اثر ہوا۔ اُن کا شروع سے ابن العربی کے الٰہیاتی فلسفہ پر ایمان تھا۔ ۱۹۰۵ء تک جبکہ وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئے ان کے مذہبی معتقدات جوں کے توں رہے۔ اپنی جوانی کے ابتدائی دور میں نہ تو انھوں نے صوفیاء کی کرامات سے متعلق روایات اور قصوں پر کبھی شک کیا اور نہ کبھی تصوف پر غیر اسلامی اثرات معلوم کرنے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں اُن کا رویہ صوفیاء کرام کے ایک روایتی پیرو ہی کا سا رہا۔ عوام کی طرح ان کا خیال بھی یہی رہا کہ

خواجہ معین الدین چشتیؒ پہلے مسلمان تھے جو کہ شمالی ہند میں وارد ہوئے اور پھر اُنھوں نے ہندؤں میں پیغامِ حق سنایا۔ حالانکہ حقیقت مختلف ہے۔ خواجہ صاحب وسط ایشیا سے بہت سے مسلم مہاجرین کے ساتھ اس وقت ہندوستان آئے جبکہ ان کے وطن کو چنگیز خاں نے فتح کر کے مسلمانوں کے شہروں کو تباہ کر دیا تھا۔ اس وقت دہلی سلطنت کا فرمانروا سلطان شمس الدین التتمش (متوفی ۱۲۳۶ء) تھا۔ کچھ عرصہ دہلی میں قیام کے بعد خواجہ صاحب اجمیر میں مستقل طور پر سکونت پذیر ہو گئے۔ وہیں آپ کی درگاہ مرجع خاص و عام ہے[1]

اقبال عام مسلمانوں کی طرح صوفیاء کے مزارات کی زیارت اور فاتحہ کے لیے جایا کرتے تھے۔ اور اس کو بابرکت فعل تصور کرتے تھے۔ جب وہ ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان کے سفر کے لیے روانہ ہوئے تو راستہ میں دہلی اترے تاکہ وہاں شیخ نظام الدین اولیاءؒ کی درگاہ کی زیارت کر سکیں۔ عام مسلمانوں کی طرح اُن کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ جب شیخ اپنی حیات میں لوگوں کو روحانی اور دنیاوی فیض پہنچا سکتے تھے تو وصال کے بعد ان کا فیض اور زیادہ ہو سکتا ہے کیونکہ موت نے ان کو جسمانی بندشوں سے آزاد کر دیا ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ اس زمانہ میں وہ اسلامی علوم اور جدید اور قدیم یورپ کے فلسفہ کا عمیق مطالعہ کر چکے تھے۔ عربی اور فارسی کی استعداد بھی اچھی ہو گئی تھی۔

انگلستان کے سفر سے کئی سال قبل ۱۹۰۰ء میں جبکہ اُن کی عمر ۲۲ یا ۲۳ سال تھی انھوں نے شیخ عبدالکریم جیلی (متوفی ۱۴۲۸ء) کی مشہور تصنیف "الانسان الکامل" کی دونوں جلدوں پر انگریزی زبان میں سیر حاصل تبصرہ کیا تھا۔ اس مقالہ سے اقبال کی شیخ محی الدین ابن العربی کے وجودی فلسفۂ تصوف (ONTOLOGICAL MONISON) سے دلچسپی کے علاوہ ان کی عربی دانی

---

[1] جہاں تک معتبر تاریخی ماخذ کا معاملہ ہے ان میں سب سے اہم ماخذ خواجہ اجمیری کے خلیفہ شیخ حمید الدین ناگوری کی ملفوظات سرور الصدور ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ خواجہ اجمیری سلطان التتمش کے عہد میں ہندوستان آئے۔ تاریخ محمدی کے مولف محمد بہامد خاں بھی یہی زمانہ بتاتے ہیں اگرچہ تاریخ محمدی پندرھویں صدی عیسوی میں مرتب ہوئی تھی لیکن اس کی شہادت بہت معتبر ہے کیونکہ مولف نے مقبول عام افسانوں کو کتاب میں شامل نہیں کیا ہے۔ تے کو لمبیتوں میں جا کر خوب زور سے چلا

کی بھی نشاندہی ہوتی ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے ابن العربی کے پیرو کی حیثیت سے 'الانسان الکامل' نظریہ وحدت الوجود کو قرآن اور حدیث کے عین مطابق ثابت کرنے کے لیے اپنی کتاب 'الانسان الکامل' لکھی تھی۔ انھوں نے ہر مسئلہ کی توجیہہ اور تشریح اسی مقصد کے تحت کی ہے تاکہ مخالف علماء اور صوفیا کی نکتہ چینی اور مخالفت کی شدت میں کمی واقع ہو سکے۔ علماء عام طور پر ابن العربی کے نظریات کو غیر اسلامی اور قرآن کے خلاف قرار دیتے تھے۔ اقبال فلسفیانہ باریکی کے ساتھ ان کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے پُرزور الفاظ میں کہتے ہیں کہ ابن العربی اور جیلی کا فلسفۂ وحدت الوجود ہندوؤں کے تصور مایا (یعنی دنیا محض فریب نظر ہے) سے بالکل مختلف ہے۔ وہ جیلی کے افکار کا مقابلہ نئے زمانہ کے جرمن فلسفوں سے کرتے ہوئے الانسان الکامل کو فلسفیانہ لٹریچر میں خاص تاریخی اہمیت کی کتاب قرار دیتے ہیں۔[۹]

انگلستان کے زمانہ قیام میں بھی اقبال وجودی فلسفہ کے کافی عرصہ تک قائل رہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں وہ اپنے دوستوں اور اساتذہ سے اس فلسفہ پر بحث و مباحثہ بھی کرتے تھے۔ ۱۹۲۰ء میں میک ٹیگرٹ نے جب اقبال کی نظم "اسرار خودی" کا انگریزی ترجمہ جس کو رینلڈ۔ اے نکلسن نے شائع کیا تھا، پڑھا تو اقبال کے افکار میں نمایاں تبدیلی پا کر انھیں تعجب ہوا۔ اس کا اظہار وہ اپنے خط میں اس طرح کرتے ہیں۔ "میں آپ کو یہ بتانے کے لیے خط لکھ رہا ہوں کہ میں آج کل آپ کی تصنیف "اسرار خودی" کا بڑی دلچسپی سے مطالعہ کر رہا ہوں۔ کیا آپ نے اپنے (پرانے) نظریہ کو بالکل ترک کر دیا ہے؟ یقیناً ماضی میں جب ہم فلسفہ پر گفتگو کرتے تھے تو آپ ایک صوفی (MYSTIC) تھے اور وجودی فلسفہ (PANTHEISM) پر یقین رکھتے تھے۔ جہاں تک میرا اپنا معاملہ ہے میں اپنے نظریہ پر قائم ہوں کہ خودی (SELF) ہی اصل حقیقت ہے اور جہاں تک خودی کی حقیقت کا سوال ہے اس سے متعلق بھی میری رائے وہی ہے کہ اس کو ابدیت میں ظہور پذیر تصور کیا جا سکتا ہے نہ کہ زماں میں یا عشق میں عمل کی بجائے"۔[۱۰]

---

[۹] ملاحظہ کیجیے مقالہ جیلی اور اُن کا نظریہ وحدت الوجود، اردو ترجمہ از عبدالرحیم، مجلہ نقد و نظر، جلد ۵ ع ۱، علی گڑھ ۱۹۸۳ء ص ۹ تا ۳۰

[۱۰] یہ مقالہ کتابی شکل میں لندن سے لوزیک کمپنی نے ۱۹۰۸ء میں چھاپا تھا۔

یورپ کے طرزِ زندگی اور تمدن سے براہِ راست آگاہی، عالم اسلام کی زبوں حالی اور مسلم مفکرین اور مصلحین یعنی سید جمال الدین افغانی، محمد عبدہٗ مصری اور وہابی تعلیمات کے اثرات کی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی زوال اور اخلاقی انحطاط کے اسباب پر غور و خوض کرنا شروع کیا۔ تاریخ کے مطالعہ کی بنا پر اُن کو علم تھا کہ ماضی میں مسلم قوم علم و ہنر اور تہذیب و تمدن کے میدانوں میں دوسری اقوام کی رہنما تھی۔ اب وہ محسوس کرنے لگے کہ صرف تصوف اور صوفیا کی مقبولیت نے مسلمانوں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے کیونکہ صوفیاء دوسری دنیا یعنی عاقبت کے ایک خاص تصور کے تحت ترک دنیا کی باتیں کرتے تھے اور موجودہ دنیا سے نفرت کا سبق دیتے تھے۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور مسلمانوں کے سیاسی، علمی، اور معاشی زوال کا سب سے بڑا سبب تھا۔ جس قدر انھوں نے اس مسئلہ پر غور و خوض کیا وہ اتنا ہی زیادہ تصوف سے متنفر ہوتے چلے گئے۔ انگریزی میں اپنے تحقیقی مقالہ DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSA میں جس پر ان کو جرمنی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری ملی تھی تصوف کو ایک زوال آمادہ نظریہ فکر بتاتے ہیں۔ اور ثابت کرتے ہیں کہ اس کا اصل دینِ اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے[۱]

۱۹۰۸ء کے بعد تصوف سے اقبال کی نفرت میں اضافہ ہوتا رہا۔ اپنی اس سخت نفرت کا اظہار انھوں نے مختلف تحریروں میں کرنا شروع کر دیا۔ ذیل میں اُن کے ایک انگریزی اقتباس کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ آج کا مسلمان بے فائدہ عجم اور یونان کے فکری امتزاج سے پیدا شدہ تصوف کی دھندلی وادیوں میں گمراہی کو اپنائے ہوئے ہے۔ یہ تصوف ہمیں اس حقیقت ہی سے آنکھیں بند کر لینے کی تلقین کرتا ہے جو کہ ہمارے اردگرد ہے۔ اور اس چیز کو توجہ کا مرکز بنانے کی ترغیب دیتا ہے جس کو اپنی اصطلاح میں روشنی کہتا ہے اور بتاتا ہے کہ حقیقت نیلے، سرخ اور زرد رنگوں میں جلوہ گر ہے۔ یہ سب تھکاوٹ سے بوجھل ذہن کی پیداوار ہے۔ یہ خود کو اندرونی طور پر پیچیدہ بنانے اور دین سے بے راہ روی کا نتیجہ ہے۔ حقیقت کو وہاں تلاش کیا جا رہا ہے جہاں پر اس کا بالکل وجود نہیں ہے

---

[۱] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے :S.A.VAHID, INTRODUCTION TO IQBAL KARACHI. P.9.

یہ وہ علامت ہے جس سے دنیائے اسلام کے انحطاط کی نشاندہی ہوتی ہے ۔قدیم اقوام کی تاریخ شاہد ہے کہ زوال آمادہ لوگوں نے ہمیشہ اندرونی گمشدگی اور دین سے بے راہ روی میں پناہیں تلاش کی ہیں۔لہٰذا وہ قوت عمل ختم ہو جاتی ہے جس سے زندگی کے مسائل کا مقابلہ کیا جاتا ہے اس انحطاط کے مبلغین ایک مفروضہ لاابدیت کی تلاش میں معروف ہوجاتے ہیں اور پھر آہستہ آہستہ روحانی زوال اور جسمانی کمزوری کا باعث ہوتے ہیں ۔ان کا پیش کردہ نصب العین بظاہر دلکش ہوتا ہے لیکن حقیقتاً یہ تندرست اور توانا معاشرہ کی موت کا سبب بنتا ہے۔اسلامی معاشرہ جو کہ اپنی خوبیوں سے وجود میں آیا تھا اس کو ان رجعت پسندوں (یعنی صوفیا) نے ناقابلِ تلافی نقصان پہنچایا ہے ۔بحیثیت معاشرہ کے ہمارا وجود اُس قانونی نظام کے تحت ہوا تھا اور جس کی روح اُلوہی ہے اور جس کی رو سے لسانی اور نسلی امتیازات کی نفی ہوتی ہے ۔لیکن ماضی میں صوفیا نے بظاہر تو اس قانون کا اتباع کیا لیکن پوشیدہ طور پر لوگوں کو بتایا کہ یہ بالکل ظاہری ہے اور اس کی نوعیت چھلکے کی سی ہے اور حقیقت مطلق قانون شریعت کی پابندی کرنے سے نہیں بلکہ دوسرے ہی ذرائع سے حاصل ہوگی۔[۱]

علاوہ ازیں اقبال نے ۱۹۱۵ء میں اسرار خودی کے مقدمہ میں بھی تصوف اور صوفیا، پر سخت نکتہ چینی کی تھی۔ اس میں شیخ محی الدین ابن العربی اور منصور حلاج کے مذہبی افکار پر سخت تنقید تھی ۔انھوں نے اس مقدمہ میں بھی تصوف کو ایک بدعت ثابت کیا ہے جس کا اسلام سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہندو فلسفہ اور وجودی تصوف کے اثر سے انسان کی قوت عمل ختم ہو جاتی ہے ۔خاص طور پر وہ عملی صلاحیت جس کا مدار علمی مشاہدہ پر ہے اور جس کی مدد سے ماحول کا تجزیہ ممکن ہوتا ہے ۔موجودہ دور میں یہی صلاحیت اہلِ یورپ اور خصوصاً انگریز قوم کا طرۂ امتیاز ہے۔

اسرار خودی کی اشاعت سے اقبال کا مقصد مسلمانوں میں ذوق عمل پیدا کرنا تھا لیکن توقع کے برخلاف تصوف اور صوفیا، پر نکتہ چینی کی وجہ سے تعلیم یافتہ مسلمان ان کے خلاف ہو گئے کیونکہ ان کی اکثریت صوفیا سے عقیدت رکھتی تھی۔ان میں سے بعض اقبال کے عزیز

---

[۱] ملاحظہ ہو اقبال کے انگریزی مضامین کا مجموعہ "Thoughts and Reflection of Iqbal, ed. S. A. Vahid Karachi PP. 80-81

دوست بھی تھے۔ اس مخالفت کا اقبال نے کافی اثر قبول کیا اس لیے کہ ان کو ملت اسلامیہ سے بے پناہ خلوص تھا اور اس کی سیاسی بیداری اور اخلاقی درستگی کی خاطر وہ بڑی سے بڑی قربانی دینے کے لیے آمادہ تھے۔ چنانچہ عام مسلمانوں کی اس ناراضگی کو ختم کرنے کے لیے مستقبل میں تصوف اور صوفیا پر تنقید کرنے میں وہ ضرورت سے زیادہ محتاط ہو گئے۔ اور اس احتیاط کا مقصد یہی تھا کہ اُن کے پیغام کی اپیل کم نہ ہو۔ ذیل کے خط سے جو انھوں نے اکبر الٰہ آبادی کو ان کی اپنے بارے میں غلط فہمی دور کرنے کے لیے لکھا تھا، معلوم ہوتا ہے مسلم خواص میں اُن کے خلاف کس قدر ردعمل ہوا تھا اور ان پر اُس کا کیا اثر ہوا تھا۔ اقبال لکھتے ہیں: "کل اور آج دو اور خط آپ کے موصول ہوئے۔ میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ اُن کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی۔ جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا۔ لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا۔ نہ اُن کی شخصیت سے، نہ اُن کے اشعار مئے سے مراد وہ مئے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اُس سے وہ حالت سُکر مراد ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔

"میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے مجھ سے پہلے حضرت علاء الدولہ سمنانی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں۔ میں نے تو شیخ محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید[1] نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے اُن کے عقاید اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔

عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حُسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے۔ اس قوت

---

[1] یہاں اقبال نے تاریخی تسلسل کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔ جنید بغدادی دسویں صدی عیسوی کے بزرگ تھے جبکہ ابن العربی کا تعلق بارہویں صدی کے آخیر اور تیرہویں صدی کے نصف اول سے ہے لہٰذا جنید بغدادی کی تحریر میں ابن العربی کے ذکر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ منصور حلاج ==

کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے"[۱۰]

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اقبال نے اپنی تنقید میں عجمی تصوف اور ابن العربی کے وجودی فلسفہ کو خلط ملط کر دیا ہے۔ درحقیقت ابن العربی تصوف کی اس روایت کی نمائندگی کرتے تھے جس کا عجمی تصوف سے دور کا بھی تعلق نہیں تھا۔ ابن العربی مغرب سے تعلق رکھتے تھے اور اسلامی مغرب میں اسپین اور شمالی افریقہ کے اسلامی ممالک شامل تھے۔ ان ممالک میں جو تصوف کا فلسفہ پیدا ہوا وہ عجمی اثرات سے قطعی پاک تھا۔ مغرب کے صوفیاء اکثر قرآن وسنت کے پابند تھے۔ وہ یا تو مالکی فقہ کے پیرو تھے یا ظاہری فقہ کو مانتے تھے۔ برعکس ان کے عجم کے یعنی وسط ایشیا اور ایران کے صوفیاء پر غیر اسلامی اثرات شروع ہی سے کارفرما نظر آتے ہیں۔ ایران کے قدیم مذاہب کے علاوہ ہندو اور بدھ مذاہب کے فلسفہ اور روایات نے بھی ان کو متاثر کیا۔ مثال کے طور پر صلوٰۃ معکوس جو کہ غیر مسنون عبادت ہے اور جس کو ادا کرنے کے لیے لوگ صوفی کے پیر رسی سے باندھ کر اس کو ایک کنویں میں الٹا لٹکا دیتے تھے اور رسی کو پیڑ یا کسی دوسری چیز سے باندھ دیتے تھے۔ لٹکے ہوئے صوفی تمام رات حبس دم اور ذکر میں مبتلا رہتے تھے۔ یہ رسم ہندو یوگا سادھن کی دین ہے اور وسط ایشیا اور ایران کے ممالک میں بدھ مذہب کے اثرات سے پہنچی تھی۔ مغرب کے کسی صوفی نے غالباً اس کے بارے میں کبھی سنا بھی نہیں تھا۔[۱۱] ابن العربی اپنی ذاتی زندگی میں فقہ ظاہری کی سختی سے

= جنید کے ہمعصر تھے اور انھوں نے حلاج کے نظریہ کو ناپسند کیا ہے۔ ابن العربی کے نظریہ وحدت الوجود پر شیخ علاء الدولہ سمنانی نے سخت تنقید کی ہے۔ سمنانی نظریہ وحدت الشہود کے پہلے مبلغ ہیں۔ ان کی وفات ۱۳۳۶ء میں ہوئی۔

۱۰ اقبال کا خط بتاریخ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء بحوالہ یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، مرتبہ اعتقاد حسین صدیقی، نئی دہلی، ۱۹۸۱ء ص ۳۱ تا ۳۲

۱۱ شیخ نظام الدینؒ نے شیخ ابوسعید ابوالخیر سے متعلق روایت بیان کی کہ وہ صلوٰۃ معکوس کو نماز مصطفیٰ بتاتے تھے اور کہتے تھے کہ رسول اللہ نے اس کو ادا کیا تھا اور خود ان کو یعنی ابوسعید ابوالخیر کو اس سے بے پناہ فیض حاصل ہوا تھا۔ مگر شیخ نظام الدین اولیاء نے اس کو کبھی ادا نہیں کیا اور نہ کسی مرید کو اس کی تلقین فرمائی۔ حدیث بھی ضعیف ہے۔ ملاحظہ کیجئے حسن سجزی۔ فوائد الفواد مخزن المطابع۔ دہلی ۱۲۷۲ھ ص ۸ تا ۹

۳۰۴

پابندی کرتے تھے۔ مزید براں ابن العربی کے نظریہ تصوف اور عجمی تصوف میں دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ عجم کے صوفی سلسلوں میں صرف ایک نقشبندی سلسلے کے صوفیا، کو چھوڑ کر باقی تمام سلسلوں کے صوفیا، تقویٰ، پرہیزگاری، تزکیہ نفس، فقر اور عشق الٰہی کے لیے حضرت علیؓ کو نمونہ مانتے ہیں اور اُن کو مہر ولایت تصور کرتے ہیں البتہ نقشبندی صوفیا، اپنے سلسلے کی تاریخ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے شروع کرتے ہیں اور ان ہی کو رسولؐ اللہ کے بعد امام طریقت سمجھتے ہیں۔ برعکس ان عجمی سلسلوں کے ابن العربی کے ہاں ولایت کی مہر حضرت عیسیٰؑ ہیں۔ یہ تصور بعض لوگوں کے نزدیک قرآن شریف کے عین مطابق ہے کیوں کہ قرآن حضرت عیسیٰؑ کو پیکر روحانیت کے طور پر پیش کرتا ہے[1]

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ شیخ ابن العربی شمالی افریقہ سے حجاز اس وقت پہنچے جبکہ اُن کے عقائد پختہ تر ہو گئے تھے اور اُن کا نظریہ تصوف پائے تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ وہ اپنے نظریہ پر متعدد رسالے لکھ چکے تھے۔ اور اُن کی اشاعت پر وہ علماء کی مخالفت کا نشانہ بھی بنے ہوئے تھے۔ چونکہ ان کے نظریہ کو علماء نے گمراہ کُن قرار دیا تھا لہٰذا وہ کسی شہر میں بھی زیادہ عرصہ تک نہ رہ سکے۔ جب مکہ پہنچے تو وہ اپنے نظریہ کو مربوط طریقہ پر اپنی کتاب "فتوحات مکیہ" میں پیش کیا اس کتاب میں بہت ہی مشکل اور مابعد الطبیعاتی علامتوں کی بھرمار ہے۔ فتوحات مکیہ ہی کے فلسفہ کو انھوں نے اپنی ایک اور کتاب 'فصوص الحکم' میں نسبتاً آسان انداز میں پیش کیا ہے۔ اگرچہ اپنے نظریہ کی تائید میں ابن العربی نے اکثر قرآنی آیات اور احادیث کا سہارا لیا ہے لیکن اُن کی توجیہہ مروجہ اسلامی تصورات سے ٹکراتی ہے اور اسی وجہ سے علماء نے ان کی تعلیمات کی مخالفت کی اور ان کے خلاف فتوے دیے۔ خود صوفیاء کے حلقوں میں ان کی شخصیت متنازع فیہ رہی۔

یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے ہاں تصوف سے بیزاری آخری زمانہ تک نہیں رہی۔ مسلمانوں کے ردعمل سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے نقطۂ نظر کی حمایت کے لیے نقشبندیوں کی تعلیمات کا سہارا لیا انھوں نے نقشبندی لٹریچر کا مطالعہ

---

[1] تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ ہنری کوربن کی تحقیق
Creative Imagination In the Sufism of Ibn-i-Arabi, Eng. tr. Ralphmanheim, Princeton Univ. Press. 1969 PP 406 ۳۰۵

بھی کیا۔ اس لٹریچر میں شیخ علاء الدولہ سمنانی کے رسائل کے علاوہ مجدّد الف ثانی (شیخ احمد سرہندی) کے مکتوبات نے اُن کو کافی متاثر کیا اور یقیناً مجدد صاحب ہی کے اثر میں ان کو ابن العربی کے فلسفہ کا براہِ راست مطالعہ کرنے کا شوق ہوا۔ مسئلہ توحید پر اختلاف کے باوجود مجدد صاحب ابن العربی کی بزرگی اور اُن کی روحانی بصیرت کے منکر نہیں تھے وہ بہت سے مسائل پر ابن العربی کی تحقیقات اور دینی خدمات کے معترف تھے۔ مثلاً ایک مکتوب میں رقم طراز ہیں :

"اے اللہ! میں مجبوراً ایسے شخص سے نبرد آزما ہوں جو کہ شیخ (ابن العربی) ہیں۔ جن سے کبھی اتفاق کرتا ہوں اور کبھی اختلاف۔ یہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے سخن معرفت و عرفان کی بنیاد رکھی اور اس کی تشریح کی۔ یہ وہی ہستی ہیں جنھوں نے تمام کائنات کو اللہ سے وابستہ کیا اور بتایا کہ دنیا خیالی ہے۔ انھوں نے سلوک کی منازل کی نشاندہی فرمائی اور اُن کے مابین امتیازات کے فرق کو بیان کیا۔ پوری کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے تعبیر کیا کہ سب وہی ہے (ہمہ اوست) باوجود ان سب باتوں کے مقام کبریائی اور اُس کے ورا الورا ہونے پر بھی زور دیا اور کہا کہ ماورائیت اور نہایت پاک ہونے کے سبب اللہ تعالیٰ کا دیدار کسی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ ان کے بیشتر صوفیا نے اگر کبھی اِن مسائل پر گفتگو کی بھی تو محض مختصراً اشاروں میں۔ انھوں نے مسائل کی تشریح سے گریز کیا تھا۔ جو اُن کے (ابن العربی) کے بعد آئے انھوں نے ان کے نقش قدم پر چلنے میں سعادت سمجھی اور ان کی اصطلاحات کو قبول کیا۔ ہم جو کہ بہت بعد میں پیدا ہوئے ہم نے بھی ان بزرگوں کی برکات سے بہت فیض حاصل کیا۔ اللہ تعالیٰ اُن کی ان خدمات کے لیے اُن کو گراں قدر انعام سے نوازیں۔" [۱]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجدد صاحب کے مکتوبات میں ابن العربی کی تعریف دیکھ کر اقبال کو ابن العربی کی تصانیف کا باقاعدہ مطالعہ کرنے کا شوق پیدا ہوا۔ اپنے اس مطالعہ کی بنا پر اُن کے خیالات میں دوبارہ تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ ابن العربی کی شخصیت اور ان کے فلسفہ سے متاثر ہونے لگے۔ انگریزی خطبات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ابن العربی کے متصوفانہ فکر میں تخلیقی تخئیل سے کافی متاثر ہوئے۔ ان خطبات یعنی "اسلام میں مذہبی فکر کی

۱؎ بحوالہ فرائڈ مین: شیخ احمد سرہندی (انگریزی) لندن، ۱۹۷۱ء صفحہ ۶۴ تا ۶۵

تشکیل نو[۱]" میں دو مقامات پر ابن العربی کا حوالہ ملتا ہے۔ پہلی بار وہاں جہاں اقبال اپنے تصور زماں و مکان پر بحث کرتے ہیں کہ بہت سے عظیم مسلم صوفیا دہر میں الوہی جزیات کے قائل تھے۔ محی الدین ابن العربی کے مطابق دہر اللہ تعالیٰ کے خوشنما ناموں میں سے ایک نام ہے[۲]۔ دوسری جگہ روحانی تجربہ کی نوعیت پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال ابن العربی کو ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں: عظیم مسلم صوفی مفکر، محی الدین ابن العربی اندلسی نے بہت گہرے مشاہدے کی بنا پر اللہ تعالیٰ کو فکر کرنے والا (PERCEPT) بتایا ہے اور دنیا کو اس کا تصور[۳]۔

تاہم یہ کہنا غیر مناسب نہیں ہوگا کہ اخیر میں بے پناہ عقیدت کے باوجود اقبال ابن العربی کے فلسفہ کو من و عن نہیں مان سکے۔ اُن کو توحید، نبوت اور ولایت کے مسائل پر ابن العربی کے بجائے شیخ احمد سرہندی سے اتفاق تھا۔ انگریزی خطبات میں مذہبی، شعور وجدان، روحانی تجربہ اور خودی پر بحث کرتے ہوئے وہ مجدد الف ثانی کے مکتوب سے ایک طویل اقتباس کا انگریزی ترجمہ پیش کرتے ہیں جس سے صاف ظاہر ہوجاتا ہے کہ وہ مجدّد الف ثانی سے متفق ہیں اور نظریہ وحدت الوجود کو صوفی کا وہ تجربہ تصور کرتے ہیں جو ابتدائی منازل پر ہوتا ہے اور بعد میں اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کا علم ہوتا ہے[۴]۔

جہاں تک مسئلہ نبوت اور ولایت کا تعلق ہے شیخ ابن العربی نے قرآن شریف میں حضرت موسیٰؑ اور مرد ولی (جس کو مفسرین قرآن نے خضرؑ کے نام سے موسوم کیا ہے) کے قصہ کی بنا پر یہ تصور پیش کیا کہ ولی کو نبی پر فوقیت حاصل تھی اور اسی لیے ولایت نبوت سے برتر ہے۔ کیونکہ صاحب ولایت کو مستقبل میں پیش آنے والی باتوں کا علم رہتا ہے جبکہ نبی کو ان کا علم نہیں ہوتا۔ جب اس تصور کی علماء نے سخت مخالفت کی تو ابن العربی کے حامیوں نے اپنے رہنما کی حمایت میں کہا کہ نبی کی شخصیت کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک پہلو وہ ہے کہ جس سے مراد ولایت ہے اور وہ اس پہلو کے تحت اللہ سے نزدیک ہوتے تھے اور یہ وقت اس کے عروج کا ہوتا ہے دوسرا پہلو وہ ہے جب نبی اہل دنیا

۱؎ ملاحظہ کیجئے The Reconstruction of Religious Thought in Islam

۲؎ ایضاً ص۷۳ ۳؎ ایضاً ص۱۸۳ ۴؎ ایضاً ص۱۹۳ تا ۱۹۴

کے ساتھ مسلوک ہوکر اُن میں پائے جاتے تھے۔ یہ وقت نبی کے عروج سے تنزل کا تھا۔ اس توجیہہ سے بھی بلا واسطہ ولایت کی نبوت پر فوقیت ثابت کرنی تھی اور اس کا نتیجہ یہی ہوا کہ مسلمانوں میں اکثر تصوف سے متاثر لوگ پیر اور قبر پرستی میں مبتلا ہو گئے۔ ہندوستان میں سب سے پہلے چودھویں صدی متشرع بزرگ اور صوفی شیخ شرف الدین یحیٰی منیری (متوفی ۱۳۸۰ء) نے اس کی شدت سے تردید کی۔ انھوں نے لکھا کہ نبی کی ایک سانس ولی کی تمام عمر کی عبادت اور ریاضت پر بھاری ہے[1] سولہویں صدی عیسوی میں بھی ہندوستان میں ولی کی نبی پر فوقیت کے تصور کو صوفیا نے دوبارہ زندہ کر دیا تھا۔ لہٰذا اس کے ردِ عمل میں مجدّد الف ثانی نے اپنی تصانیف کے ذریعہ تردید کی۔ انھوں نے پر زور الفاظ میں کہا کہ ولی کو جو بھی علم معرفت حاصل ہوتا ہے وہ نبی ہی کے توسط سے ہوتا ہے[2]۔

نبوت کی فضیلت ثابت کرتے ہوئے، اقبال غالباً احتراماً شیخ ابن العربی کا حوالہ دیے بغیر اُن کے ایک ہندوستانی پیرو، شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں "شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے کہا کہ محمد عربیؐ (معراج کے موقعہ پر) منتہا کی آخری بلندی پر پہنچ گئے، اللہ کی قسم اگر میں وہاں پہنچتا تو واپس نہیں آتا"۔ صوفی کا یہ تجربہ ہی اُس کے لیے سب کچھ ہے۔ برخلاف اس کے نبی کے ہاں یہ شروعات ہے اس اندرونی بیداری کی جس سے وہ نفسیاتی قوتیں بیدار ہوتی ہیں جس سے انسانی کائنات کی نئی تشکیل عمل میں آتی ہے[3]۔

آخری زمانہ میں شیخ ابن العربی کے علاوہ منصور حلّاج کے متعلق بھی اقبال کی رائے میں نمایاں تبدیلی واقع ہوئی۔ اسرارِ خودی لکھنے کے زمانے میں وہ منصور حلاج پر لعن طعن ہی نہیں کرتے تھے بلکہ اُن کو اُن کے نظریہ حلول کی بنا پر دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے تھے۔ یہاں بھی یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس تبدیلی کا محرک بھی شروع میں مجدد صاحب کے مکتوبات ہوئے ہوں گے۔ شیخ مجدد صاحبؒ حلاج کے اعلان "انا الحق" کو کفر کے مترادف نہیں

---

[1] شیخ شرف الدین یحیٰی منیری، مکتوبات صدی، مکتوب ۲۰

[2] فوائڈ میں۔ شیخ احمد سرہندی۔ ص ۳۸

[3] The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P.114

سمجھتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ سُکر کی حالت میں ایک مقام پر سالک کو ایسا محسوس ہوتا ہے اور جس کیفیت میں سالک کی زبان سے ایسے کلمات برآمد ہوتے ہیں وہ کیفیت دیر پا نہیں ہوتی۔ جلد ہی صحو کی حالت پیدا ہونے پر سالک پر ایک حقیقت منکشف ہو جاتی ہے[۱] جب فرانسیسی عالم، ایم میسینون کا حلاج اور اُن کے تصوف پر تحقیقی کام شائع ہوا تو اقبال کے مطالعہ میں بھی آیا۔ اب وہ حلاج کی عظمت کے بھی قایل ہو گئے اور اُن کے روحانی وجدان مشاہدے اور ذاتی تجربہ کو راہ معرفت میں انسانی تاریخ کا ایک عظیم کارنامہ تصور کرنے لگے۔ خطبات میں غیر اسلامی فلسفہ کے اسلامی علم الکلام پر جو اثرات مرتب ہوئے ان پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صرف علمی تصوف ہی نے اندرونی وجدان روحانی تجربہ اور الوہی ادراک کی کوشش کی ہے اور یہ قرآن کے مطابق عرفان حاصل کرنے کے تین طریقوں میں سے ایک ہے۔ باقی دو طریقے علم تاریخ اور فطرت کا مطالعہ ہیں۔ اسلام کی مذہبی تاریخ میں اس روحانی تجربہ اور وجدان کی نشوونما منصور حلاج کے اعلان میں کہ "میں تخلیقی حقیقت ہوں" اپنے نقطۂ کمال کو پہنچ گئی۔ حلاج کے معاصرین اور بعد کے لوگوں نے اس کلمہ کے ظاہری معنوں کو سمجھا لیکن فرانسیسی عالم ایم میسینون نے حلاج کے علمی کارناموں کو اکٹھا کر کے شائع کیا ہے اُن سے بغیر شک و شبہ کے ثابت ہوتا ہے کہ شہید صوفی نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور ماورائیت سے انکار نہیں کیا تھا۔ صحیح توجیہہ اُن کے اعلان کی یہ نہیں ہے کہ قطرہ سمندر میں مل کر سمندر ہو گیا بلکہ وہ وجدانی ادراک، شعور اور تجربہ ہے جو کہ اندرونی طور پر ہوتا ہے اور اقرار ہے اس حقیقت مطلق کا اور انسانی خودی کے دائمی ہونے کا جو کہ عظیم شخصیت سے وابستہ ہے[۲]

زندگی کے آخری دس سالوں میں اقبال دین اور دینی استغراق سے زیادہ سروکار رکھنے لگے۔ اور اسی زمانہ میں ان کے یہاں صوفیانہ رجحانات دوبارہ پیدا ہو گئے تاہم وہ فکر میں ندرت اور گرمیٔ عمل کے قایل رہے۔ ان کے گرمیٔ عمل کے پیغام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ وہ مذہب میں رجعت پسندی فرد کے ہاں انا کی تخلیقی قوت کو تباہ کرتی ہے

---

[۱] The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P. 96

[۲] ایضاً ص ۱۸۳

اور اس کی آزادی کی اُس راہ کو مسدود کرتی ہے۔ جس پر جدوجہد کے ذریعہ اس کو تیار روحانی تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اقبال آخر تک نئے افلاطونی فلسفہ کے خلاف رہے کیونکہ اس فلسفیانہ تصوف میں بھی ایک "بے نام حقیقت کی تلاش ہے۔ جو، خواہ عیسائی ہوں یا مسلمان، کسی جدید ذہن کو مطمئن نہیں کرسکتی کیونکہ جدید ذہن عادی ہے ٹھوس ثبوت کا۔ لہٰذا اُس کے اطمینان کے لیے معقول اور حقیقی تجربہ درکار ہوتا ہے[۵۱]

آخر میں یہ بیان کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے آخری زمانہ کی تحریروں میں کہیں کہیں وجودی تصوف کے اثرات شعوری یا غیر شعوری طور پر نمودار ہوجاتے ہیں غالبًا یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اُن کے تحت الشعور میں وجودی تصوف کے اثرات رہ گئے تھے اور آخری زمانہ میں زورِ بیان اور زورِ قلم کے وقت غیر ارادی طور پر صفحہ قرطاس پر نمودار ہوجاتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ اثر وہاں نظر آتا ہے جہاں اقبال انفرادیت پر زور دے رہے ہیں۔ انفرادیت کی اہمیت کو پُر زور الفاظ میں بیان کرتے ہوئے وہ کہہ جاتے ہیں کہ عالم کچھ بھی نہیں سوائے اللہ کی عظیم انا کے ظہور کے (SELF-REVELATION OF GREAT I AM) - یا پھر مصرعہ ملاحظہ کیجئے ع

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

اِن مقامات پر وہ ابن العربی کے قریب ہیں۔ ابن العربی بھی یہی کہتے ہیں "ہم ہی نہیں بلکہ تمام اشیاء جو ہمارے ارد گرد ہیں وہ مختلف شکلیں ہیں اللہ تعالیٰ کے اپنے ظہور کی۔ ہر حقیقت (شے) مشابہ ہے اور جزء ہے کسی نہ کسی اللہ کے نام کی اور اللہ ہی اس کی اصل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بے شمار نام ہیں جس طرح کہ عالم کی بے شمار اشیاء غرضکہ آخری زمانہ میں تصوف کی وجہ سے اقبال کے ہاں اُن کی فکر میں تضاد بھی پیدا ہوگیا تھا۔ وہ حقیقتًا مذہب کو بغیر تصوف کی چاشنی کے بے جان سمجھنے لگے تھے۔

---

۵۱ The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P.90