اس کا استعمال چند اشخاص تک محدود تھا اور بعض صوفیا نے اس کی مذمت بھی کی۔ مثلاً ابن سیرین متوفی ۷۲۹ء نے صوفیوں پر یہ اعتراض کیا کہ ان کے لباس میں حضرت عیسیٰؑ کی تقلید کا جذبہ پایا جاتا ہے اور مسلمانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرنی چاہیئے نہ کہ حضرت عیسیٰؑ کی۔ بہر حال صوفی کی اصطلاح غالباً سب سے پہلے کوفہ میں ایجاد ہوئی اور ابتداءً اس کا استعمال زاہدوں کی ایک کوفی جماعت کے لئے کیا گیا۔ لیکن چوتھی صدی کے وسط تک اونی لباس کا استعمال صوفیوں میں عام ہوگیا تھا اور صوفی کا اطلاق بالتعمیم ہر اس شخص پر کیا جانے لگا جس کے اندر زہد و تقویٰ کی صفت نمایا طور پر پائی جاتی۔

دوسری صدی ہجری میں صوفی تحریک منظم ہونے لگی۔ چنانچہ صوفیوں کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں قرآن خوانی اور دیگر مذہبی اذکار و اشغال کے لئے متعین مقامات پر جمع ہوتی تھیں۔ اس طرح اذکار و وظائف اور سماع کا ایک باقاعدہ نظام پیدا ہونے لگا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی زہد و اتقاء کی نوعیت میں بھی تبدیلی پیدا ہوتی گئی۔ پہلے پہل اس کا محرک خوف عقبیٰ تھا لیکن بعد میں خوف کے بجائے عشق و معرفت اور وصل و انصال کا محرک غالب آگیا۔ یہ تبدیلی صوفی لیڈر شپ کی تبدیلی کے باعث عمل میں آئی۔ پہلے پہل صوفی گروہ کی لیڈر شپ علماء کے ہاتھ میں تھی، اور علمائے ظاہر و باطن کے درمیان کوئی خاص تفریق نہیں پیدا ہوئی تھی۔ لیکن تیسری صدی ہجری کے دوران میں صوفی تحریک کی قیادت ان لوگوں کے ہاتھ میں آگئی، جو مروجہ مذہبی تربیت و تعلیم کے نظام سے نہیں گزرے تھے۔ بلکہ ادنیٰ متوسط طبقہ یا کاروباری حلقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ لوگ نیم ایرانی اور نیم آرامی خاندانوں سے متعلق تھے۔ ساتھ ہی صوفی تحریک میں جو اَب تک ایک خالص مذہبی اور روحانی تحریک تھی بعض نئے معاشرتی میلانات داخل ہو گئے۔ اگرچہ صوفی جماعت نے شیعوں کے انقلابی مسلک کو مسترد کر دیا۔ لیکن وہ ان سیاسی اور سماجی خرابیوں کی مخالف تھی جن سے حکمران جماعت کا دامن آلودہ تھا۔ اور جن کے خلاف علمائے ظاہر نے کوئی پُرزور آواز نہیں بلند کی۔ صوفی جماعت نے ان خرابیوں کے ازالہ کی تدبیر یہ سوچی کہ عوام کے اخلاق و ضمیر کو بیدار کیا جائے۔ اس طرح اُنھوں نے سیاسی اصلاح کے طریقہ کو خیرباد کہا اور عوام سے روحانی ربط قائم کرنے کو قابلِ ترجیح خیال کیا۔ اس عوامی اساس کی وجہ سے صوفیا کو جو مقبولیت حاصل ہوئی اس میں مزید اضافہ اس وجہ سے بھی ہوا کہ صوفیا تبلیغ اسلام کی جدوجہد میں علمائے ظاہر سے بہت زیادہ سرگرم تھے۔

اس طرح صوفی تحریک میں علمائے ظاہر کا کوئی دخل باقی نہیں رہا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء کے گروہ نے اس تحریک کے داعیوں کو شبہ کی نظر سے دیکھنا شروع کیا۔ جیسے جیسے اہل تصوف اپنے خیالات و افکار اور ان کے اظہار میں بے باک ہوتے ہو گئے اسی قدر ان کے اور علماء کے مابین افتراق کی خلیج وسیع ہوتی گئی پہلے پہلے علماء نے کوشش کی، کہ صوفیا کو بجبر خاموش کر دیا جائے لیکن اس کوشش میں انھیں کامیابی نہیں ہوئی، بالآخر انھوں نے عام صوفیوں

کو چھوڑ کر بعض ممتاز صوفیا کو نشانۂ ملامت بنایا۔ چنانچہ منصور حلاج کو اس کی صاف گوئی کے باعث موت کی سزا بھگتنی پڑی۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ عوام یا کسی متعصب جماعت کا منصور کی ایذا رسانی میں کوئی حصّہ نہ تھا بلکہ اس کا بانی مبانی وزیر علی بن عیسیٰ تھا۔

لیکن تخویف کی یہ حکمت عملی ناکام رہی۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ صوفی تحریک قرآن حکیم اور اسلام کی عام اخلاقی تعلیمات کی محکم اساس پر مبنی تھی بعض صوفی رہنماؤں کی انتہا پسندی اور غلو کے باوجود نیز اس امر کے باوجود کہ ادنیٰ قسم کے صوفیوں نے شریعت اسلامی کے ظاہری احکام کا احترام ملحوظ نہیں رکھا اور چند ایک بیرونی میلانات کو بھی اپنایا جو مزاجِ اسلام کے منافی تھے صوفی تحریک کی طاقت بڑھ گئی کیونکہ اس سے عوام الناس کے مذہبی جذبات کو تسکین ہوتی تھی۔ علماء کی خشک تعلیمات، فقہا کی قانونی موشگافیاں اور ظاہر پرستوں کی رسمی دینداری میں عوام کو وہ سکون نہیں حاصل ہو سکتا تھا جو صوفیوں کے راست اور شخصی روابط نیز ان کے لطیف واردات و احوال میں انھیں میسّر آتا۔ صوفی تحریک کی کامیابی میں عوام کے ساتھ صوفیوں کا شخصی اور جذباتی تعلق سب سے زیادہ مؤثر عامل تھا۔

چوتھی اور پانچویں صدی کے دوران میں صوفی تحریک زور پکڑتی گئی، اور اگرچہ علماء کی نظروں میں یہ تحریک مردود تھی لیکن غالباً اسی نفرت و کراہیت کے باعث اس کا جماعتی رنگ زیادہ گہرا ہو گیا۔ یہی زمانہ تھا جبکہ ذکر و فکر اور سماع کے طریقوں میں باقاعدگی اور انضباط پیدا ہوا۔ علماء کو یہ خدشہ تھا کہ ذکر و فکر اور سماع کے یہ صوفی طریقے عام ہوتے گئے اور لوگوں کی ان کے ساتھ دلچسپی بڑھتی گئی تو مساجد کے بجائے صوفی حلقے مذہبی زندگی کا مرکز و محور بن جائینگے اور عوام میں اسلامی عبادات کا جوش سرد پڑ جائیگا۔ لیکن صوفیوں کے خلاف ان کے تنفّر کی اصل وجہ اس سے زیادہ گہری تھی۔

علمائے دین کو مذہبی رہنمائی کے میدان میں جو فوقیت حاصل تھی وہ ان کے فقہی اور دینیاتی علم پر مبنی تھی۔ انھیں دعویٰ تھا کہ اسلامی عقائد اور قوانین کی مستند توجیہ و تعبیر انھیں کے حلقہ میں محدود رہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے دینیاتی عقائد اور فقہ کا جو نظام مرتب کیا تھا اس میں انھیں بڑی محنت و کاوش، جانکاہی، تلاش و تفحص اور تنقیدی قوت سے کام لینا پڑا تھا۔ یہ کام برسوں کی لگاتار کوشش سے سرانجام ہوا تھا۔ پھر اس سرمایہ علم کا حصول بھی آسان نہ تھا۔ انھیں علماء کی ہمت بالشان مساعی کا نتیجہ تھا کہ ایک طرف اسلامی عقائد دیگر مذاہب اور ملحدانہ فرقوں کی دستبرد سے محفوظ رہے اور دوسری طرف اہلِ حکومت کو یہ موقعہ نہ مل سکا کہ وہ مذہبی افکار و قوانین کی تشکیل کو اپنے مفاد کی روشنی میں متاثر کر سکیں۔ اس لئے قدرتاً علماء کے طبقہ کو اپنے اس کارنامہ پر فخر تھا اور ان کا دعویٰ تھا کہ جس طریقِ فکر پر وہ عامل ہیں اسی سے اسلام کی قرار واقعی مدافعت کی جا سکتی ہے۔ مگر صوفیوں نے ان کے اس دعویٰ کو نہ مانا۔ ان کا خیال تھا کہ بحث و استدلال اور

عقلیت حصولِ علم کا صرف ایک ذریعہ ہے لیکن اس کی حیثیت ثانوی ہے اصل ذریعہ علم راست مذہبی تجربہ ہے جس کے ذریعہ انسان اور خدا کا فصل و بُعد، دُور ہو جاتا ہے اور آدمی اپنے مصدرِ علم سے بہت زیادہ قریب ہو جاتا ہے۔ دینیات اس علم کے لئے ایک حجاب اکبر ہے۔ اس طرح باطنی کشف و الہام کے داعیوں اور ظاہری قانون کے حامیوں میں جو تصادم شروع ہوا اس کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔

اس تصادم کی مثالیں بے شمار ہیں لیکن یہاں ہم صرف دو مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ اسلام نے تجرّد کی زندگی کو ناپسندیدہ قرار دیا تھا اور نکاح کو ایک مذہبی اہمیت دی تھی۔ لیکن صوفیوں نے غالباً عیسائیت متاثر ہو کر ان احادیث کی کثرت سے روایت کی جن سے عورتوں کی مذمّت نکلتی تھی۔ تیسری صدی تک تمام صوفیہ رشتۂ ازدواج میں منسلک تھے لیکن پانچویں صدی میں مصنف کشف المحجوب رقمطراز ہے:

"اس مسلک کے رہنماؤں کی یہ متفقہ رائے ہے کہ اعلیٰ ترین صوفیا وہ ہیں جو ازدواجی رشتہ سے آزاد رہیں بشرطیکہ ان کا ذہن و قلب جذبات شہوانی سے بالکل پاک ہو۔"

دوسرا عقیدہ جو صوفی تحریک کے داخلی نظام پر موثر ہوا وہ ولایت کا عقیدہ تھا۔ صوفیوں نے اپنے شیوخ کو ولیوں کے مرتبہ تک مرتفع کر دیا۔ یہ چیز مزاج اسلام اور اس کی تعلیمات کے بالکل منافی تھی۔ اسلامی دینیاتی عقائد میں نہ صرف اولیا کا کوئی مقام نہیں بلکہ ان سے استمداد کو شرک اور کثرت پرستی کا مترادف سمجھا جاتا ہے اسی کے ساتھ عیسائیت اور ناسٹک فرقوں کا یہ عقیدہ بھی اسلام میں داخل ہو گیا، کہ اولیاء بلحاظ مراتب ایک دوسرے سے کم یا زیادہ درجہ رکھنے میں اور مدارج کے لحاظ سے انکی تقسیم و تفریق عمل میں آسکتی ہے۔ اس نظام مراتب میں جو اولیائے کے لئے قائم کیا گیا سب سے بڑا مرتبہ قطب کو حاصل ہے۔ یہ اقطاب اپنے نائبین کی ایک پوری جماعت رکھتے ہیں، جس کے ذریعہ وہ عالم مادّی کی نگرانی اور رہنمائی کرتے رہتے ہیں۔

جیسا جیسا زمانہ گزرتا گیا اس نوع کے غیر اسلامی افکار و عقائد مسلمانوں میں راہ پاتے گئے۔ علماء کی لفظ پرستی اور ظاہر پسندی کے باعث مذہبی احساس رکھنے والے افراد تصوّف کے دامن میں پناہ لینے لگے۔ پانچویں صدی میں تصوّف کی جانب ایک عام میلان پیدا ہو چکا تھا۔ لیکن علماء اور صوفیا کی کشاکش کے نتیجہ میں بعض اہلِ فکر اس امر پہ بھی غور کرنے میں مصروف تھے، کہ ان دونوں متخالف گروہوں کے درمیان مصالحت کا کیا طریقہ ہو سکتا ہے۔ القشیری متوفی سنہ ۱۰۷۲ء نے اس موضوع پر ایک رسالہ بھی تصنیف کیا جس میں اس نے اعلیٰ طرز کے تصوّف کی حمایت کی، لیکن اس تحریک مصالحت کے سرخیل امام غزالی تھے جن کو اسلامی دنیا میں وہی مرتبہ حاصل ہے جو عیسائیت میں سینٹ آگسٹائن اور لوتھر کو حاصل ہوا۔ میکڈانلڈ نے امام غزالی کے کارنامہ پر حسب ذیل تبصرہ کیا ہے:۔

"اولاً امام غزالی نے دینیاتی عقائد کی بحثوں سے ہٹا کر لوگوں کو قرآن و حدیث کے مطالعہ کی طرف

مائل کیا۔ دوئم اپنی اخلاقی تعلیمات میں اُنھوں نے عشق و محبّت کے بجائے خوف کے عنصر کو ازسرنو اہمیت دی اور اخروی عذاب و ثواب کا خیال تازہ کیا۔ سوئم امام صاحب کی جد وجہد کے نتیجہ میں تصوّف کو اسلامی زندگی میں ایک مسلّمہ اور باعزّت مقام حاصل ہُوا۔ چہارم انھوں نے فلسفیانہ افکار کو عام فہم طریقہ سے پیش کر کے علمار کو فلسفیانہ خیالات سے آشنا کیا"۔

امام غزالی اور امام ابوالحسن اشعری کے علمی کارناموں میں ایک گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ دونوں اصحاب ایسے وقت میں منظرِ عام پر آئے جبکہ راسخ العقیدہ فکر مخالفانہ عقائد کے ساتھ دست و گریبان تھی اور تعلیم یافتہ اشخاص ان مخالفانہ افکار کی زد میں آچکے تھے۔ دونوں نے ایسے نازک زمانہ میں ایک ترکیبی اور امتزاجی تحریک کا آغاز کیا جس میں مخالفانہ افکار و عقائد کی مناسب حد تک رعایت کی گئی تھی اور انھیں راسخ العقیدہ فکر کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا گیا تھا۔ الاشعری نے راسخ العقیدہ اسلامی فکر کو منطقی اساس فراہم کر کے مضبوط بنیادوں پر کھڑا کیا۔ غزالی نے اس دینیات کو ذاتی کشف و الہام اور صوفیانہ تجربات سے تقویت پہنچائی۔ یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ غزالی نے صوفی طریق اختیار کر کے اپنے سابقہ دینی عقائد کو خیرباد کہا۔ بلکہ ذاتی تجربہ کی یقین آفرینی نے انھیں فلسفہ۔ دینیات اور تصوّف کے مختلف اور متضاد نظامہائے فکر کو یکجا اور ہم آہنگ کرنے میں مدد دی۔

علاوہ ازیں جس طرح اشعریت کے داخل کردہ نئے افکار نے اسلامی نظامِ فکر میں ایک مستقل جگہ پیدا کرنے کے بعد نہ صرف مزید نشوونما کے مدارج طے کئے بلکہ اس نظام کی ہیئت پر بھی اثر ڈالا اسی طرح غزالی کی کوششوں سے جب تصوّف نے راسخ العقیدہ نظام فکر میں ایک مقام حاصل کر لیا تو اس نے بھی مزید ترقی اور نشوونما کے مراحل طے کرنے کے ساتھ ساتھ اسلام کے دینی اور مذہبی افکار کو متاثر کرنا شروع کیا۔ البتّہ تصوّف کے پیدا کردہ بعض میلانات اسلامی عقائد و افکار کے لئے خوش آئند ثابت نہیں ہوئے بلکہ ان سے انتشار فکر کا خطرہ پیدا ہوگیا۔

سب سے بڑا خطرہ اس امر کا تھا کہ امام غزالی کی مصالحانہ کوشش کے باوجود علمار اور صوفیا کے اندازِ فکر اور طریق کار کا اختلاف علیٰ حالہٖ قائم رہا۔ راسخ العقیدہ علما ہمیشہ سے اسلام کو بیرونی افکار و اعمال سے پاک رکھنے کی سر توڑ کوشش کرتے رہے تھے۔ اس لئے انھیں کوئی ایسا عقیدہ یا طریق کار برداشت نہ تھا جس سے اسلام کی بے آمیزی میں فرق آنے کا اندیشہ ہو۔ اگرچہ اُنھوں نے یونانی منطق کے طرق و استدلال کو اخذ کرنے میں پس و پیش نہیں کیا لیکن ان کا استعمال اُنھوں نے بالعموم یونانی افکار ہی کے مقابلہ پر کیا۔ چونکہ عامۃ النّاس کو ان اعتقادی بحثوں اور منطقی حربوں سے کوئی سروکار نہ تھا اس لئے علمائے اسلام ان سے راست رابطہ پیدا کرنے میں ناکام رہے اور ان کے اندر ایک طبقاتی امتیاز پیدا ہوگیا جس نے صوفیا کے بالمقابل انکی مقبولیت کو نقصان پہنچایا۔

دوسری طرف اہلِ تصوّف اپنے افکار کی بلندی اور اعلیٰ مقاصدِ حیات کے باوجود بیرونی افکار اور عملی طریقوں

سے کام لینے کو بُرا نہیں خیال کرتے تھے بشرطیکہ ان سے خاطرخواہ نتائج برآمد ہوں۔صوفیوں کے گروہ میں ہر مرتبہ کے اشخاص موجود تھے جو علمیت اور کردار کے اعتبار سے سب کے سب ہم پایہ نہ تھے بعض صوفیا روحانی تجربات کے ذریعہ ایمان و عمل اور صدق و اخلاص میں پختگی اور کمال حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے لیکن ایسے صوفی بھی تھے جنہیں صوفیانہ اذکار و اشغال میں صرف اپنی جذباتی تسکین کا سامان نظر آتا تھا اور انھیں اسکی پروا نہ تھی کہ یہ اذکار و مشاغل اسلامی ہیں یا غیر اسلامی مثلاً اہلِ تصوف کے بعض حلقوں میں رقص کا طریقہ رائج ہو گیا اور بعض صوفیا عالم وجد میں جسم کے کپڑے تک اُتار دیتے میں کوئی ہرج نہ پاتے۔اکابرین تصوف نے ان غیر اسلامی طریقوں کے رواج کو اس توقع پر برداشت کرلیا کہ شاید راسخ العقیدہ علمار کی قربت سے خود بخود ان کی اصلاح ہو جائے لیکن ان کی توقع پوری نہ ہو سکی۔

اس طرح امام غزالی نے راسخ العقیدہ علمار اور صوفیا کے درمیان مصالحت کی جو بنیاد قائم کی تھی اس نے غیر متوقع نتائج پیدا کئے۔غزالی کو یہ اندیشہ نہ تھا کہ تصوف کی راہ سے اسلام میں بیرونی عناصر کا ایک سیلاب پھوٹ پڑیگا اور غیر اقوام کے رسوم و عوائد اور افکار و عقائد سے اسلامی نظام فکر کی ہیئت بگڑتی جائیگی لیکن عملی نتائج کے اعتبار سے تصوف نے کچھ اسی نوع کے اثرات پیدا کئے۔چونکہ اب تصوف خود اسلام کا ایک جزو قرار پا چکا تھا اور مذہبی نقطہ نظر سے قابلِ اعتراض نہ رہا تھا اسلئے علمار کے لئے یہ ناممکن ہو گیا کہ وہ اس پر گہری تنقیدی نظر ڈال سکیں اور ہر فروعی طریق کار کو اس نقطہ نگاہ سے دیکھیں کہ وہ اسلام کے معیار پر پورا اترتا ہے یا نہیں۔اس طرح غزالی کی پیدا کردہ مصالحت علمائے اسلام کے حق میں شکست ثابت ہوئی۔تصوف نے ساری اسلامی زندگی پر قبضہ کرلیا اور اگرچہ علمار کی مزاحمت کا سلسلہ ختم نہ ہوا لیکن اب اس مزاحمت میں پہلی سی قوت باقی نہ تھی،صوفیوں کی تبلیغی جدوجہد نے انکے وقار اور اعزاز میں اضافہ کرنے کے علاوہ دنیوی حکمرانوں کو بھی مجبور کیا کہ وہ ان کے احساسات اور عقائد کا پاس و لحاظ کریں۔چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر ترکی حکمرانوں کو علما سے زیادہ صوفیا کا پاس ملحوظ تھا۔مثلاً تیمور نے اگرچہ علمار کے ظاہری احترام میں کوئی فرق نہیں آنے دیا،لیکن بہ باطن وہ صوفیا کا حلقہ بگوش تھا۔

قبل اس کے کہ حالات اس نوبت پر پہنچیں علمائے نے تصوف کے پھیلتے ہوئے اثر کو روکنے کے لئے مناسب تدابیر اختیار کیں۔یونانی افکار اور غیر اسلامی فرقوں کے اثرات کا مقابلہ کرنے میں علمار کو یہ تجربہ ہو چکا تھا کہ اعلیٰ تعلیم کی تنظیم اور رہنمائی کا کام انکے ہاتھوں میں رہے تو انکی فکری قیادت کو صدمہ پہنچنے کا امکان بہت کم رہ جائیگا۔پانچویں صدی ہجری کے وسط تک مسلمانوں میں تعلیم کا کوئی باقاعدہ نظام موجود نہ تھا۔بالعموم مساجد تعلیم کا مرکز ہوتی تھیں اور ہر عالم دین جس نے کسی مخصوص شعبہ علم میں بطور خاص مہارت حاصل کی ہو اپنے گرد شاگردوں کا ایک حلقہ بنا لیتا تھا۔پھر جب اس کے شاگرد اس سے اکتساب علم کرنے کے بعد ایک خاص درجہ لیاقت حاصل کر لیتے تو وہ انھیں تعلیم و تعلم اور درس و تدریس کی اجازت دے دیتا تھا۔ایک باقاعدہ نظام تعلیم کی تشکیل کا خیال اس وقت پیدا ہوا جب سنی علما کو فاطمین مصر کا مقابلہ کرنا پڑا جنھوں نے

باقاعدہ درس گاہیں قائم کرنا شروع کر دی تھیں۔ مثلاً جامع ازہر جس کا قیام ۹۶۹ء میں عمل میں آیا۔ پانچویں صدی ہجری کے آخر میں علما کی یہ تعلیمی تحریک ایران میں شروع ہوئی اور رفتہ رفتہ مغرب کی طرف پھیلتی گئی۔ مسلمانوں کے اہلِ ثروت طبقوں نے اس میں دل کھول کر حصّہ لیا اور بڑے بڑے تعلیمی اور مذہبی اوقاف قائم ہونے لگے۔ ہزاروں کی تعداد میں باقاعدہ دینی مدارس وجود میں آئے جن میں باقاعدہ تنخواہ دار معلّمین کام کرتے تھے اور انکے خورد و نوش اور تعلیمی ضروریات کا بھی انتظام کیا جاتا تھا۔ دو تین صدیوں کے اندر ایسے مدارس تمام اسلامی ممالک میں بکثرت قائم ہو گئے اور نتیجۃً اعلیٰ تعلیم کا سررشتہ علماء کے ہاتھ آگیا۔

ان مدارس میں اعلیٰ طبقہ کے افراد اور تمام تعلیمیافتہ اشخاص کو دینی علوم کی باقاعدہ تعلیم دی جاتی تھی اور کوشش یہ ہوتی تھی کہ انکے ذہن و فکر کو ایک مخصوص سانچہ میں ڈھال دیا جائے۔ اس تعلیمی تحریک کے باعث صوفیوں کی وسیع المشربی کا توڑ مہیا ہو گیا۔ اور تمام غیر دینی افکار اور طریقہائے عمل کے خلاف ایک بڑی زبردست طاقت پیدا کر دی گئی انھیں مدارس کے طفیل ہر ملک اور ہر شہر میں دینی تعلیم پائے ہوئے اشخاص کا ایک طبقہ وجود میں آگیا جس کا مذہبی اور علمی اثر مسلّم تھا اور جس کے ذمہ سب سے اہم کام یہ تھا کہ وہ عوام کو بے راہ روی سے محفوظ رکھے لیکن علما کی اس تعلیمی اور فکری سیادت نے مسلمانوں کی علمی اور فکری قوتوں کو رفتہ رفتہ پژمردہ کر دیا اور ان کے اندر آزاد فکر کی صلاحیت باقی نہیں رہی۔ کیونکہ دینی مدارس میں انہیں جو تعلیم دی جاتی تھی وہ بندھی ٹکی اور پہلے سے بنے بنائے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہوتی تھی۔ اس تعلیمی نظام کے باعث ایک خاص قسم کا بے لچک ذہن پیدا ہو گیا جو ہر نئے طرزِ خیال کو الحاد اور ہر جدّت پسندی کو بدعت قرار دینے لگا۔ چند مستثنیات کے ساتھ یہ منجمد ذہن آج تک قدیم دینی مدارس کا طرّہ امتیاز ہے۔

اگرچہ اس فکری زوال کے لئے ہم علمائے اسلام کو ذمہ دار گردان سکتے ہیں لیکن انکی مجبوریوں کو بالکل نظرانداز کر دینا تقاضائے عدل کے خلاف ہوگا۔ ایک دنیاباتی نظام جو تکمیل کی ایک خاص منزل تک پہنچ چکا ہو آسانی سے تغیّر قبول نہیں کر سکتا اور جب تک اس سے ملّت کو فائدہ پہنچتا رہے اس وقت تک اس میں خواہ مخواہ تبدیلی کرنا ایک فعلِ عبث ہے۔ البتّہ زمانہ اور احوال کی تبدیلی کے ساتھ نیز فکری انقلابات کے دَور میں یہ امر ضروری ہو جاتا ہے کہ دینی عقائد کو بھی نئے اندازِ فکر کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے۔ تیرھویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسوی تک اسلامی دنیا میں کوئی فکری تموّج نہیں پیدا ہوا اور نہ خارج سے کوئی انقلابی لہر اسلامی ذہن کو جنبش دے سکی۔ ایک وجہ یہ تھی کہ عالمِ اسلامی نے اس زمانہ میں، داخلی توازن پیدا کر لیا تھا اور دوسری وجہ یہ تھی کہ یورپ میں علمی نشاۃ ثانیہ کے اثرات دنیائے اسلام تک نہ پہنچ سکے۔ اسلئے ایسے دَور میں مروّجہ دینی عقائد کی حفاظت اور قائم شدہ معیارات فکر کی بقا بھی ایک اہم دینی خدمت تھی جس کو علمائے نے سرانجام دیا۔

(ماخوذ از ایچ اے۔ آر گبس)

بشیر احمد ڈار

ابنِ عربی کا فلسفہ

شیخ محی الدین ابنِ عربی الموحدین کے دورِ حکومت میں سپین کے جنوب مشرقی حصے میں ۵۶۰ ہجری میں پیدا ہوئے اور اڑتیس برس کی عمر تک سپین اور شمالی افریقہ کے مختلف شہروں میں سفر کرتے رہے۔ اس کے بعد انھوں نے ۵۹۸ھ میں کچھ سیاسی حالات کے باعث اور کچھ اپنی خواہشات کی بنا پر مشرق کا رُخ کیا اور مختلف ملکوں کی سیر و سیاحت کے بعد آخر دمشق میں قیام کیا جہاں وہ ۶۳۰ھ میں فوت ہو گئے۔

اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں عام طور پر تین قسم کے مفکر ملتے ہیں یعنی حکما، متکلمین اور صوفیا۔ لیکن ابنِ عربی کی ہمہ گیر شخصیت اور تبحرِ علمی ان تین قسموں میں سے کسی ایک میں بھی متعین نہیں کی جا سکتی، وہ صوفی، حکیم اور متکلم سبھی کچھ تھے۔ حلاج کے سوا اسلامی دُنیا کی کوئی شخصیت ایسی نہیں جس کے متعلق آج تک فیصلہ نہ ہو سکا کہ اسے مسلمان سمجھا جائے یا اسلام سے خارج اور یہ صرف اُن کے گہرے فلسفیانہ رجحان کے باعث تھا جو ان کی ہر کتاب سے جھلکتا ہے۔ اُنھوں نے اپنے نظامِ فکر کو خالص فلسفیانہ انداز میں کبھی بیان نہیں کیا۔ آپ کو ان کی کتب میں کہیں اس پائے کے دلائل اور استدلال کی کڑیاں نہ ملیں گی جیسی کہ دُوسرے فلاسفہ کی کتابوں میں۔ ان کا نظریۂ فکر ان کی قلبی واردات کا نتیجہ تھا، جو صوفیانہ مشاغل سے انھیں حاصل ہوا۔ چنانچہ فص آدم شروع کرنے سے پہلے وہ صاف بیان کرتے ہیں کہ فصوص الحکم میں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ الہام ربّانی کا نتیجہ ہے جس میں ان کا اپنا کچھ دخل نہیں۔ فرماتے ہیں کہ "ترجمہ کرنے والا ہوں نہ اپنے دل سے حکم کرنے والا"۔ پھر فرماتے ہیں کہ "میں اس میں وہی القا کرتا ہوں جو میری طرف القا کیا گیا ہے اور میں اس کتاب مسطور میں وہی وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوا ہے"۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل غلط ہو گا کہ انھوں نے اپنے نظریہ کی تائید میں کچھ نہیں لکھا۔

فصوص الحکم ہر قسم کے نقلی دلائل سے بھری ہوئی ہے۔ قرآن و احادیث میں جو چیز انہیں ملی اس سے انھوں نے پورا استفادہ کیا لیکن ان کی تشریحات پڑھ کر یہ محسوس ضرور ہوتا ہے کہ یہ تفسیر نہیں تاویل ہے۔

تمام مذاہبِ عالم جو پیغمبروں کے ذریعہ رائج ہوئے یہی تعلیم دیتے آئے ہیں کہ اس کائنات کا خالق ایک خدائے بزرگ و برتر ہے، جس کے قانونِ فطری کی پیروی ہی پر انسان کی نجات کا دار و مدار ہے۔ پیغمبروں نے ایک صحیفۂ ہدایت پیش کیا جو اس خدائی قانون کا حامل قرار پایا۔ اس کی رُو سے کائنات اور انسان کی علیحدہ زندگی اور وجود تسلیم کیا گیا اگرچہ اخلاق کا بہترین اصول یہی قرار پایا کہ انسان خدائی صفات کا بہترین نمونہ ہو۔ خدا خالق ہے اور انسان اور کائنات یعنی ماسوا اللہ سب

اس کی مخلوق ہیں۔ بعض مفکرین اور صاحبانِ جذب کو خدا اور اسکی مخلوق کے درمیان یہ خلیج اور تفریق پسند نہ آئی اُنھوں نے اپنے قلبی واردات اور تجربات کی روشنی میں یا اپنی عقل کی کسوٹی پر جب اسے پرکھا تو انہیں یہ ثنویت اجنبی معلوم ہوئی۔ انکے نزدیک یہ ثنویت غیریت کا آئینہ دار تھی صحیح خدا پرستی کا تقاضا انہیں یہی معلوم ہوا کہ جہاں دنیا میں اخلاق کا نمونہ صرف خدا کی ذاتِ اقدس ہے جس کے لئے تخلقو باخلاق اللہ کا سبق دیا گیا ہے اسی طرح ہر قسم کی ثنویت یا اجنبیت دور ہو جانی چاہیئے اس الجھن کو دور کرنے میں ان کے قلبی تجربات نے بہت مدد دی۔ فلاطینس مصری شاید تاریخ فلسفہ میں پہلا شخص ہے جس نے اپنے اس طرح کے مشاہدات کی روشنی میں اس مذہبی نظریہ کی جگہ ایک متبادل نظریہ پیش کیا کہ خدائے تعالیٰ کی ذات نہ صرف تمام اخلاقی اقدار کی واحد حامل ہے، بلکہ اسی کے نور سے یہ تمام کائنات ظہور میں آئی۔ بعض مبصرین کی رائے ہے کہ فلاطینس کا نظریۂ تجلیات وحدت وجود سے متناقض ہے کیونکہ اس کے نزدیک کائنات مخلوق ہے اور خدا خالق اور خالق و مخلوق کے درمیان ایک حدِ فاصل ہے جو کسی طرح بھی ختم نہیں کی جاسکتی۔ تاہم اتنا تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ فلاطینس مصری کے قلبی تجربات نے وحدت وجود کے لئے ایک عمدہ میدان تیار کیا جس پر بعد کے مفکرین نے ایک شاندار عمارت تیار کی۔

وحدتِ وجود کے لغوی معنی ہیں وجود کی وحدت۔ اسلامی توحید الہ کی وحدت کا نظریہ ہے اور وحدت وجود اس کے برعکس وجود کی وحدت پیش کرتا ہے، اس دعوے کے ساتھ کہ محض الہ کی وحدت سے شرک کی بیخ کنی نہیں ہوسکتی جب تک وجودی کثرت کو ختم نہ کیا جائے۔ چنانچہ جہاں کہیں ہمارے صوفیا توحید کا ذکر کرتے ہیں تو ان سے مراد اسلامی توحید نہیں ہوتی جس کا مقصود صرف دوسرے آلہہ سے انکار ہے بلکہ وجودی توحید ہوتی ہے جس سے مراد یہ ہے کہ وجود سوائے خدائے تعالیٰ کی ذات کے کہیں نہیں اور اگر ماسوا کو موجود کہا جاتا ہے تو وہ صرف ثانوی حیثیت میں یعنی اس حیثیت میں کہ وجود کا منبع تو صرف ذاتِ اقدس خداوندی ہی ہے، یہ اشیا وضمناً اس کے وجود کے نور سے مشرف ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے عملی حیثیت سے وحدت وجود کے نظریے نے ایسے حالات اور تصورات پیدا کئے جن سے وحدت الٰہہ کا تصور کثرت الٰہہ میں تبدیل ہوگیا اور توحید نے خالص شرک کا چولہ پہن لیا۔ جب وجود مطلق ایک ہے اور خالق و مخلوق کی تفریق غلط اور بے معنی، اگر الٰہہ اور ما لوہ سب ایک ہے تو وحدت الٰہہ تو کجا خود الٰہہ کا تصور ہی بے محل ہے۔ جامیؒ نے اسی حقیقت کو لوائح میں بیان کیا:۔

ہمسایہ وہمنشین وہمرہ ہمہ اوست — در دلق گدا و اطلس شاہ ہمہ اوست

در انجمن فرق ونہاں خانۂ جمع — باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست (لائحہ ۲۲)

جہاں جہاں وحدت وجود کا نظریہ عوام میں پھیلا وہیں توحید کا سبق شرک میں تبدیل ہوتا گیا چنانچہ خود فصوص الحکم میں بُت پرستی کا جواز موجود ہے فص نوحیہ میں قرآن کی آیت لا تذرن الھتکم ولا تذرن ودا ولا سواعا ویغوث ویعوق ونسرا (کبھی تم لوگ اپنے آلہہ یعنی معبودوں کو نہ چھوڑو اور نہ چھوڑو اپنے بتوں یعنی ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر کو) کی تشریح کرتے ہوئے ابن عربی کہتا ہے کہ اگر "قوم نوح معبودوں یا بتوں کو چھوڑ دیتی تو اسی قدر حق تعالیٰ سے ان کو جہالت ہوتی کیونکہ

اللہ تعالیٰ کی ہر معبود میں ایک خاص جہت ہے۔ عارف اس کو پہنچانتا ہے اور جاہل اس سے لاعلم ہے"۔ (صفحہ ۱۰۲)۔ یہ نتیجہ صرف اسلامی توحید اور فلسفیانہ توحید کو غلط ملط کرنے سے پیدا ہوا۔ وحدت الٰہ کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے اور وحدت وجود کی ضد کثرت۔ اسلامی توحید شرک کے متناقض اور کثرت کی حامل ہے، وحدت وجود شرک کی حامل مگر کثرت کے متناقض ہے۔

لیکن توحید الٰہ سے توحید وجود کیسے عمل میں آئی؟ اس کا جواب ابنِ عربی اور اس کے متبعین کے پاس عقلی دلائل کی بجائے قلبی واردات اور مکاشفات ہیں۔ چوتھے لائحہ میں وجود کی تعریف کرتے ہوئے جامی کہتا ہے کہ فی الحقیقت خدا کے سوائے خارج میں کوئی موجود نہیں اور تمام وہ اشیاء جن کو ہم اپنی زبان میں موجودات کہتے ہیں وہ خدا کے عوارض ہیں جو اپنے وجود سے نہیں بلکہ اسی موجود حقیقی کے وجود سے قائم ہیں۔ اسکی دلیل کیا ہے؟ "چنانچہ ذوقِ کبرائے عارفین وعظمائے اہلِ یقین برآں گواہی می دہند"۔ فصوص الحکم میں مختلف جگہ اس کا بیان موجود ہے۔ کہتے ہیں کہ "کل من حیث الکل اللہ ہی ہے"۔ (صفحہ ۱۰۴)۔ "وہاں کون ہے اور یہاں کیا ہے؟ اور وہاں کا عین وہی یہاں ہے"۔ (صفحہ ۱۶۱) "عارف وہ ہے جو حق تعالیٰ کو ہر شے میں دیکھے بلکہ وہ حق تعالیٰ کو ہر چیز کا عین دیکھے"۔ (صفحہ ۲۴۸)۔

اس مسلک کے لئے کچھ نقلی دلائل ابن عربی اور اس کے متبعین کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں۔ قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات سے استدلال کیا گیا ہے:

(۱) وھُوَ معَکُم اینما کُنتم (۵۷ : ۴)

(۲) ونحن اَقرب الیہ من حبل الورید (۵۰ : ۱۶)

(۳) الا اللہ بکُلّ شئٍ محیط (۴ : ۱۲۶)

(۴) فاینما تولّوا فثم وجہ اللہ۔ (۲ : ۱۱۵)[1]

دلیل یہ ہے کہ ان آیات سے معیت، قرب، احاطہ وغیرہ ذاتی مراد ہے یعنی خدا تعالیٰ تمام کائنات میں بہ وجود خود جاری و ساری ہے۔ کائنات یا ماسوا کا وجود خدا سے علیحدہ یا متمیز نہیں بلکہ وجود ایک ہی ہے جو عالم مطلق، حقیقت مطلق، وجود مطلق ہے، اسکے علاوہ کوئی چیز نہیں۔ اس موجود مطلق کے پہلو ہیں۔ ایک خالق کی جہت ہے اور دوسری مخلوق کی۔ لیکن یہ جہت اور تمیز عقلی اور اعتباری ہے حقیقی نہیں۔ بقول ابن عربی کے "باعتبار ذات اسم عین مسمّٰی ہے اور باعتبار خصوصیت معنی اسم مسمّٰی کا غیر ہے"۔ (صفحہ ۱۱۱) ایک دوسری جگہ تفصیل سے کہتا ہے کہ "باعتبار وجود وہ موجودات کا عین ہے کیونکہ موجودات سوائے حق اور کوئی شے نہیں ہے ... کثرت اسماء میں پائی جاتی ہے اور وہ نسبتیں عدمی اُمور ہیں اور موجود میں وہی ایک عین ہے جو ذات ہے"۔ (صفحہ ۱۰۸) اسی قرب، معیت اور احاطہ ذاتی کو ابن عربی وحدت وجود سے تعبیر کرتے ہیں اور جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اس کی اصل بنیاد ابنِ عربی کا ذاتی تجربہ اور مشاہدہ ہے چنانچہ اس بنیاد پر شیخ احمد سرہندی نے اس مسئلہ پر

---

[1] قرآن اور تصوف، میر ولی الدین (دہلی ۱۹۴۵ء) صفحہ ۶۴ مابعد۔

بحث کی۔ ابن عربی سے اختلاف کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "فقیر کا اختلاف انکے ساتھ ان امور میں کشف و شہود کی راہ سے ہے"۔ (دفتر دوم مکتوب ۴۲) اور اسی دفتر کے خط اوّل میں کہتے ہیں کہ شیخ محی الدین ابن عربی کے خلاف "جو کچھ کشف میں آیا ہے" تحریر کیا جاتا ہے۔ دفتر اوّل کے مکتوب ۴۱ میں لکھتے ہیں کہ صوفیوں کا ایک گروہ سُکر کی حالت میں احاطۂ ذاتی کا قائل ہے اور یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ اپنی ذات سے عالم کو محیط ہے۔ یہ رائے علماء کی رائے کے خلاف ہے جو احاطۂ علمی کے قائل ہیں اور میرے نزدیک علماء کی یہ رائے زیادہ صحیح ہے اور اس سلسلے میں وہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ "ہرگاہ ہمیں صوفیہ قائل باشند بآنکہ ذات حق تعالیٰ و تقدس بہیچ حکمے محکوم نگردد و بہیچ علمے معلوم نمی شود۔ پس حکم درے باحاطہ و سریان نمودن مخالف آن قول است"۔ ان کے نزدیک معیت، قرب اور احاطہ و سریان خداوندی متحقق تو ضرور ہے، چونکہ اس کا ذکر قرآن میں موجود ہے مگر یہ کسی طرح ذاتی متصور نہیں ہو سکتا لیکن اس کی صحیح نوعیت کا تعین وہ نہیں کر سکے۔ ایک جگہ کہتے ہیں کہ "حق تعالیٰ کا قرب و معیت اس کی ذات کی طرح بیچون و بیچگون ہے اور اس قرب و معیت سے جو ہماری عقل و فہم یا کشف و شہود میں آسکے، حق تعالیٰ منزّہ و مبرّا ہے کیونکہ یہ بات مذہب مجسم میں قدم رکھتی ہے"۔ (مکتوب ۸ دفتر دوم) ایک دوسری جگہ کہتے ہیں کہ "یہ قرب و احاطہ و معیت اس قسم کا نہیں جیسے جسم و جوہر کو عرض کے ساتھ ہوتا ہے، بلکہ یہ قرب و احاطہ اس قسم کا ہے جس کے تصور و ادراک سے عقل و فہم عاجز و کوتاہ ہے . . . ہم ایمان لاتے ہیں کہ حق تعالیٰ عالم کے قریب اور محیط اور اس کے ساتھ ہے لیکن اس کے قرب و احاطہ و معیت کی حقیقت کو نہیں جانتے کہ کیا ہے کیونکہ یہ صفات اشیاء کی صفات سے جدا ہیں (دفتر دوم مکتوب ۴۶)۔ دوسرے لفظوں میں شیخ سرہندی احاطہ، قرب و معیت کو تسلیم تو کرتے ہیں لیکن اس بنا پر نظریۂ وحدتِ وجود کی تعبیر سے کسی حالت میں بھی متفق نہیں کیونکہ عقلاً اور شہوداً وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان صفات کو ذاتی تسلیم کرنے سے تشبیہ و تجسیم کا خطرہ ہے جو کسی حالت میں قابلِ قبول نہیں۔

غرض ابنِ عربی کے خیال کے مطابق وجود صرف موجود مطلق ہی کے لئے ہیں اور ماسوا صرف اس وجود کے اعتبارات و صفات ہیں اس سے علیحدہ ان کا کوئی وجود نہیں۔ مولانا جامی کے الفاظ میں "باقی موجودات بالعرض شے اند"۔ (لائحہ ۱۴) موجود مطلق کی اس حالت کا نام صوفیہ نے درجۂ احدیت رکھا ہے جس کی تجلی کسی انسان کو میسر نہیں چونکہ وہ تمام اضافات اور نسبتوں سے پاک اور مبرا ہے۔ چنانچہ ابنِ عربی فصوص میں کہتا ہے کہ اہل اللہ نے تجلّی کو احدیت میں ممتنع کہا ہے (صفحہ ۱۲۴) ذاتِ خداوندی اس درجہ میں ہمارے علم و مشاہدہ سے ماوراء ہے (فصوص صفحہ ۲۶۸ "حق تعالیٰ کی حقیقت کا علم کبھی تصور میں نہیں آتا") "وہ سب نکروں سے زیادہ نکرہ ہے" (صفحہ ۲۴۴) "بسیط محض ہے، ناقابلِ تبعیض و تقسیم ہے . اور کل و مجموع بالقوۃ ہے"۔ (فص اسماعیلیہ) وہ ہمارا الٰہ (معبود) نہیں کہلا سکتا، چونکہ الٰہ کا وجود مالوہ کے بغیر ممکن نہیں اور حالت احدیت میں الٰہ و مالوہ کی تفریق کی کوئی گنجائش نہیں (صفحہ ۱۱۲-۱۱۳) اس حالت میں ثنویت نہیں کیونکہ ثنویت کے آتے ہی احدیت زائل ہوگئی اور وجود مطلق "اپنا دیکھنے والا خود ہی ہے اور ہمیشہ وہ اپنا دیکھنے والا خود ہی رہا۔ (صفحہ ۱۲۴، ۱۲۵) یہ حالت احدیت وجوب ذاتی ہے اور

اس اعتبار سے کبھی اس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ "حق تعالیٰ اس وجوب ذاتی کی حیثیت سے ہمیشہ اس علم سے غیر معلوم رہتا ہے جو ذوق اور شہود سے حاصل ہوتا ہے۔" (صفحہ ۸۵) ۔ اس ذاتِ احدیت کو ابن عربی اشاعرہ کے جوہر کے مماثل قرار دیتا ہے۔ "جیسے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تمام عالم جوہر میں ایک دوسرے کا مماثل ہے پس وہی حق تعالیٰ جوہر واحد ہے اور یہ بعینہ ہم لوگوں کا کلام ہے کہ عین ایک ہی ہے۔" (صفحہ ۲۴۴) ۔ اسلامی فلسفہ اور کلام میں خدا کو واجب الوجود کہا جاتا ہے اور ما سوا کو ممکن الوجود لیکن ابن عربی کے نزدیک یہ تفریق وحدت وجود کے تصوّر کے خلاف ہونے کے باعث بالکل غلط ہے۔ چنانچہ وہ امکان کو "وجوب بالغیر" کا نام دیتا ہے۔ حقیقت صرف واحد ہے اور وہ "وجوب" ہے (صفحہ ۹۶) اگر فرق کرنا ہی ہے تو ایک کو وجوب بالذات کہہ دیجیئے اور دوسرے کو وجوب بالغیر، اور ظاہر ہے کہ یہ تفریق محض عقلی و اعتباری ہے حقیقی اور واقعی نہیں فص آدمیہ میں ابن عربی کہتا ہے کہ "تین مفہوم ہیں، واجب بالذات، ممکن بالذات، ممتنع بالذات۔ واجب کا وجود ضروری ہے ممتنع کا وجود محال۔ ممکن بذاتہ معلوم ہے، وہ وجود واجب تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے لہٰذا واجب بالذات۔" (صفحہ ۵ ترجمہ حیدرآباد) چنانچہ ملّا جامی اس تصورِ احدیت کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "وجوب ذاتی وحدتے است صرف و قابلیتے ست محض مشتمل بر جمیع قابلیات چہ قابلیت تجرد از جمیع صفات و اعتبارات و چہ قابلیت اتصاف بہ ہمہ و بہ اعتبار تجرد از جمیع اعتبارات تا غایتے کہ از قابلیت ایں تجرد نیز" (لائحہ ۱۸)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے "الکر النکرات"، تصور مجرد محض سے کثرت کا ظہور کیسے ہوا؟ یہ کائنات اس مرتبۂ احدیت سے جو بہ الفاظ جامی "از ہمہ اسماء صفات معرّا ست و از جمیع نسب و اضافات مبرّا" (لائحہ ۱۶) کیسے وجود میں آئی؟ اس مسئلہ کا مذہبی تصور تو یہ ہے کہ خدا اس کائنات کا خالق ہے اور اس نے اس کو نیست یا عدم سے خلق کیا اور اس کا وجود خواہ ممکن ہی کیوں نہ ہو، واجب الوجود کا غیر ہے۔ لیکن ابن عربی کے نزدیک خدا کو کائنات کی علت یا خالق قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ یہ عدم سے وجود میں آئی۔ فصوص الحکم میں اس نے کئی جگہ تخلیق کائنات کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور وہ خدا کو علت العلل بھی کہتا ہے لیکن جب ان حروف کو تعین کرنے کا وقت آتا ہے تو ان سے اسکی مراد وہ نہیں ہوتی جو مذہبی نقطۂ نگاہ سے ان کا مفہوم ہے۔ منطق میں علت اور معلول ایک علیحدہ تصور ہے اور اصل ground اور فرع consequent ایک بالکل علیحدہ تصور۔ علت اور معلول کیفیت کے لحاظ سے دو مختلف چیزیں ہیں جن میں سے ایک یعنی علت دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہے۔ مثلاً سورج کی گرمی سے پودوں کی نشو و نما۔ ہم کہتے ہیں کہ درختوں کی پیداوار اور زندگی معلول ہے، اور سورج کی گرمی اسکی علت۔ یہ دونوں چیزیں بنفسہٖ مختلف ہیں لیکن سلسلۂ علل میں مربوط۔ لیکن اصل اور فرع کی بنیاد اور تعلق ایک مختلف نوع کا ہے۔ اسکی مثال تحلیلی قضیہ (ANALYTICAL) سے دی جا سکتی ہے۔ علم ہندسہ میں کہا جاتا ہے کہ تکون وہ شکل ہے جو تین ضلعے رکھتی ہے۔ اب اگر ہم اس قضیہ کو بدل دیں یعنی موضوع کو محمول قرار دے لیں تو اصل قضیہ کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ تین ضلعوں والی شکل تکون ہے تو مفہوم وہی رہا۔ علت و معلول کے برعکس اصل و فرع کا قانون اسی تحلیلی قضیہ کی نوعیت کا ہے۔ یہ دونوں کیفیت کے لحاظ سے ایک ہی حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اصل (ground) میں

کچھ مضمرات ہوتے ہیں جو فرع میں ظاہر کر دیئے جاتے ہیں اور فرع میں کوئی ایسی چیز بیان نہیں کی جاتی جو اصل میں موجود نہ ہو۔ ایک نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو وہ اصل ہے، دُوسرے نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو وہ فرع ہے۔ اِس بنیاد پر اگر کائنات کا مطالعہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ یہ سب ایک منطقی نظام ہے جس کا ہر حِصّہ اپنے کل سے وابستہ اور اسی کل کی فرع ہے اور فرع بالکل اُسی طرح اصل کی علّت کہی جا سکتی ہے جس طرح اصل کو فرع کی علت کہتے ہیں کوئی غلطی کا امکان نہیں۔ ریاضی اور خاصکر ہندسہ میں ہم چند اسی طرح کے اُصولوں سے بحث کرتے ہیں اور دلائل سے چند فروعات معلوم کرتے ہیں جس طرح تکون کی تمام فرعی صفات تکون کی حد یعنی تعریف میں مضمر ہیں اور منطقی استدلال سے انکی توضیح ہو سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح انسانی علم کائنات کو چند بنیادی اصول اور فروعات کی روشنی میں حل کر سکتا ہے۔ موجودہ دور میں مغربی فلسفی سپینوزا نے اپنی مشہور کتاب "اخلاقیات" میں یہی طریقہ برتا اور ابنِ عربی نے سپینوزا سے پہلے اسی اُصول کو اپنایا۔ چنانچہ اس کے ہاں جب کبھی علت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے تو اس کا مطلب علت اور معلول کا مروّجہ مطلب نہیں بلکہ اصل اور فرع کا مسئلہ ہے۔ علّت اور معلول ایک زمانی رشتہ ہے لیکن جب یہ زمانی رشتہ ترک کر دیا جائے اور پھر علت اور معلول کا کیفیاتی فرق نظر انداز کر دیا جائے تو ابنِ عربی کا نظریۂ اصل و فرع معلوم ہو سکتا ہے جس میں معلول اپنی علت کی محض ایک منطقی فرع یا تشریح رہ جاتا ہے اور جب کبھی ابن عربی وجودِ مطلق کو کائنات کی علت کہتا ہے تو اس کا مطلب فرع ہے علّت نہیں۔ چنانچہ علت و معلول کو صحیح معنوں میں استعمال کرتے ہوئے (مؤثر اور مؤثر فیہ) ابنِ عربی اس فرق کو محض عقلی اور اعتباری قرار دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ "امر وجود دو قسموں پر منقسم ہے ایک مؤثر جس سے اثر کا فعل واقع ہوتا ہے اور دُوسرا مؤثر فیہ ہے جو اثر کے فعل سے منفعل ہوتا ہے اور یہ دونوں قسمیں اعتباری ہیں اصل نہیں" (صفحہ ۲۲۷)۔ ایک دوسری جگہ علت اور معلول کے الفاظ استعمال کرتے ہوئے اس کی مراد اصل اور فرع سے ہے۔ کہتا ہے کہ "عقل نظر فکری سے حکم کرتی ہے کہ علت کبھی اس کا معلول نہیں ہو سکتا جس کے لئے یہ علت ہے (یعنی علّت اپنے معلول کا معلول نہیں ہوتا)" لیکن اس کے بعد وُہ کہتا ہے کہ مشاہدہ و علم تجلی میں اس سے برعکس بھی ثابت ہے۔ چنانچہ کہتا ہے کہ "ان صُور کثیرہ میں ذات واحد ہی ہے تو ان صُور کے لحاظ سے مختلف حیثیات و اعتبارات پیدا ہوتے ہیں پس وہ ذات واحدہ اِس حیثیت سے کہ وُہ ایک معلول کی علّت ہے صورتوں میں سے ایک صُورت میں تو وہ علت ہونے کی حالت و حیثیت سے معلولِ معلول نہ ہوگی۔ بلکہ اُس ذات کی صورتوں میں منتقل ہونے سے حکم بھی منتقل ہوگا پھر وہ ایک اعتبار سے معلولِ معلول ہوگی، تو اس کا معلول اس کی علت ہو جائیگا" (صفحہ ۲۷۰، ترجمہ حیدرآباد)۔ اس عبارت کی تمام پیچیدگی دُور کرنے کے لئے اگر آپ علّت اور معلول کی جگہ اصل اور فرع کے الفاظ استعمال کر لیں، تو ابن عربی کا مطلب صاف ہو جائیگا۔ معلول کبھی اپنی علت کی علت نہیں ہو سکتا لیکن اصل اور فرع میں چونکہ قانونِ تساوی (identity) عمل پیرا ہے اور انکے درمیان وہی رشتہ ہے جو "تکون" اور "تین ضلعوں والی شکل" کا ہے تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "تکون" "تین ضلعوں والی شکل" کی علّت بھی ہے اور اس کا معلول بھی کہ اس طرح کہنے سے کوئی عقلی تضاد پیش ہی نہیں آتا۔