OPEN ACCESS: Al Khadim Research Journal of Islamic Culture and Civilization
ISSN (ONLINE): 2710-0235 www.arjicc.com ISSN (PRINT): 2710-0227
DOI: https://doi.org/10.53575/arjicc.v3.01(22)u9.110-127

یورپی فلسفے اور ابن عربی کے نظریات—انیسویں صدی کے پنجابی صوفی تناظر میں

European Philosophies and the Ideas of Ibn-ul-Arabi in 19th-Century Sufi Context of Punjab

Hussain Ahmad Khan
Institute of History, Government College University, Lahore.
Email: hussainkhan79@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0933-8844

Received on: 11-01-2022 Accepted on: 12-02-2022

Abstract

In the Punjab, Ibn Arabi's *wajudi* ideas remained a point of reverence among the Chishtiyya Sufi circles throughout the 19th-Century. One of the important reasons of their interest in Ibn Arabi was that he was considered in Sufi traditions as "the seal of the sainthood" and inheritor of prophet Muhammad's heritage. The path of Ibn Arabi equipped the 19th-Century Chishti Sufis with necessary tools to confront the onslaught of western ideas. At least for the Punjabi Sufis and for their disciples as well, Ibn Arabi provided satisfactory answers to the European ideas like positivism, utilitarianism, and naturalism, in defence of the Sufi tradition.

Keywords: Chishtiyya Sufis, Ibn-ul-Arabi, positivism, utilitarianism and naturalist

انیسویں صدی پنجاب میں سیاسی عدم استحکام اور اصلاحی تحریکوں کا دور تھا۔ صدی کے آغاز میں سکھوں نے خطے کا کنٹرول سنبھال لیا۔ عظیم افراتفری اور خونی جنگوں کے بعد برطانویوں نے بالآخر 1849ء میں اِس پر قبضہ کر لیا۔ 1857ء کی جنگ آزادی کے بعد اُنھوں نے ہندوستان میں اپنی باقاعدہ حکومت قائم کی اور مغل شہنشاہ کو جلاوطن کر کے رنگون بھجوادیا۔ اس قسم کی بحرانی صورت حال میں پنجاب میں بہت سی سماجی-سیاسی مذہبی تحریکیں نمودار ہوئیں۔ کچھ ایک کی بنیاد مذہب کی تطہیر اور جہاد پر تھی، جیسے سکھوں کے خلاف جہاد کے لیے سید احمد کی تحریک، اسلام کی تطہیر کے لیے اہل حدیث تحریک، احمدیہ تحریک، ہندو دھرم کے احیائے نو کے لیے آریہ سماجی تحریک اور سکھوں کے ساتھ اُن کا عناد، جبکہ دیگر کی بنیاد مختلف مقامی برادریوں کو جدید بنانے پر تھی، جیسے جدید تعلیم اور ''جدید'' ثقافت اختیار کرنے کے لیے سر سید احمد خان کی تحریک۔

اس پس منظر میں چشتیہ احیائے نو کی تحریک اُٹھی جس نے اسلام، فارسی روایات اور نو آبادیت کی مخالفت کے حوالے سے ''صوفی شناخت'' کا تعین کیا۔ چشتیہ صوفیا کے اثرات نے دیہی پنجاب میں راسخ العقیدہ اسلامی اصلاحی تحریک ''اہل حدیث'' کا اثر روکا لیکن شہری مراکز میں اُن کے ساتھ قریبی تعلقات قائم کیے۔ آئن ٹالبوٹ کی رائے میں صوفیا نے ''تحریکِ پاکستان کے اہم آخری دنوں کے دوران اِس ربطگی کو خطے کی

شہری اور دیہی، مذہبی و سیاسی روایات کو یکجا کرنے کے لیے استعمال کیا۔[1] پنجاب میں ''صوفی شناخت'' کی تعریف کرتے ہوئے چشتیہ صوفیا نے فارسی روایات یا کبھی کبھی مقامی ویدانتی روایات کی تمثیلات اور علامات سے ماخوذ اصطلاحات کی مدد سے اسلام کی وضاحت کی۔

چشتیہ سلسلہ اپنے تنظیمی ڈھانچے اور مستحکم عقلی روایت کی وجہ سے انیسویں صدی کے پنجاب میں تمام دیگر صوفی سلسلوں پر ایک طرح سے چھایا ہوا تھا۔ مغلوں کے دورِ حکومت میں چشتیہ صوفیا دہلی اور آس پاس کے علاقوں میں بارسوخ تھے، جبکہ قادریہ صوفیا وسطی پنجاب (جیسے لاہور، گجرات) میں نمایاں تھے۔ ملتان سہروردیہ سلسلے سے روحانی فیض حاصل کرتا تھا۔ شاہ حسین و بلھے شاہ کی وفات کے بعد قادریہ کے ہاں کوئی ممتاز صوفی نہیں تھا جبکہ سہروردیہ سلسلہ مخدوم جہانیاں کی وفات کے بعد اپنی سحر انگیزی کھو بیٹھا۔ مسحور کن شخصیات کی عدم موجودگی میں پنجاب کی صوفیانہ خانقاہیں عقلی جوش و جذبے کے بغیر عبادت گاہیں بن کر رہ گئیں۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں نور محمد مہاروی نے موہڑہ شریف میں اپنی خانقاہ بنائی اور اپنے مریدوں کو تربیت دی جنھوں نے پنجاب اور ہندوستان کے دیگر مقامات پر مدارس بنائے۔[2] اُن کے ممتاز مریدوں میں سے چند ایک شاہ سلیمان تونسوی، حافظ محمد، جمال ملتانی اور خواجہ شمس الدین سیالوی تھے جنھوں نے تونسہ شریف، ملتان اور سیال شریف میں اپنی اپنی خانقاہیں تعمیر کیں۔ شاہ سلیمان تونسوی کی خانقاہ کافی وسیع و عریض تھی اور دھوبی، موچی، لوہار اور نائیوں کی خدمات اجرت پر لی گئیں۔[3] اسی طرح خواجہ شمس الدین سیالوی کی خانقاہ ضرورت مندوں، مسافروں کے لیے ایک وسیع لنگر تھی۔ اِس عمارت کے اندر رہائشی حجرے بھی تھے اور مکینوں کو کھانا بھی کھلایا جاتا تھا۔[4]

انیسویں صدی کے پنجاب میں چشتیہ خانقاہیں مدارس بھی تھیں جنھوں نے سلسلے کو ایک زوردار عقلی کردار عطا کیا۔ اِس عقلی روایت کی بنیاد ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود[5] کے علاوہ جامی، سعدی اور رومی کی فارسی شاعری اور دیگر صوفیانہ تحریروں پر تھی۔ پنجاب میں ابن عربی کے وحدت الوجود کی بنیاد پر مضبوط عقلی روایت موجود تھی جو مقامی شاعری اور لوک ریت میں بھی نمایاں تھی۔ معروف ہے کہ ایک سہروردی صوفی شیخ صدر الدین عارف نے تیرھویں اور چودھویں صدیوں میں ابن عربی کے نظریات متعارف کروائے۔ چشتیہ صوفیا نے ان جانے پہچانے نظریات سے کام لیا جنھوں نے مقامی لوگوں اور دیگر صوفی سلسلوں کے ہاں بہت بڑی پیروکاری یقینی بنائی۔ قرونِ وسطیٰ میں کبھی کبھی ہندوستان میں ہندو دیوتاؤں اور مورتی پوجا کا جواز پیش کرنے کے لیے بھی ابن عربی کے نظریات کو استعمال کیا گیا۔ تاہم چشتیہ صوفیا نے ابن عربی کی تحریروں کی جدت پسندانہ تعبیر کی حوصلہ شکنی کی اور مذہبی حدود و قیود کے اندر ہی رہے۔

مختلف تحقیقات نے مختلف علاقوں، مثلاً مراکش، ایران اور برصغیر پاک و ہند میں گہرائی اور وسعت کے اعتبار سے ابن عربی کے زبردست عقلی اثرات کو شناخت کیا ہے۔ سترھویں صدی کے مراکش میں J Berque اپنی تحقیق میں ''معاصر باطنیت'' کی وضاحت اندلسیہ (ابن عربی کا فلسفہ) یا مشرق سے آنے والی علمی روایت اور ایک دیہی جذبے'' کے امتزاج کے طور پر کرتا ہے۔[6] ہنری کوربن ایران میں ابن عربی کی اہمیت پر غور کرتے ہوئے حیدر امولی (وفات 1385ء) اور مُلّا صدرا (وفات 1640ء) جیسے بااثر مفکرین کی تحریروں کا تجزیہ کرتا ہے۔[7] این میری شمل وضاحت کرتی ہے کہ ابن عربی کے خیالات کس طرح فارسی، ترک اور اردو شاعری میں سموئے ہوئے ہیں۔ اُس کے خیال

میں ہندوستان میں ''فصوص کی شرحیں اور عظیم اُستاد کے نظریات کی وضاحت کرنے والی کتب ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔''[8] اطہر رضوی نے ہندوستانی تصوف پر اپنی دو جلدوں پر محیط کتاب میں وضاحت کی ہے کہ برصغیر میں صوفیا نے کس طرح ابن عربی کے نظریات اپنائے اور پھیلائے،[9] جبکہ قاضی جاوید قرونِ وسطیٰ کے پنجاب میں اِس روایت پر روشنی ڈالتے ہیں۔[10] اِن تحقیقات سے ابن عربی کے پیچیدہ اور لطیف نظریات سیلانی صوفیوں کے ذریعے پھیلنے کا پتا چلتا ہے۔ اِن بارسوخ مرتاضوں نے شاعروں کی صورت میں قصائد، موالید کے علاوہ ہزاروں تفاسیر بھی لکھیں۔ ابن عربی کے نظریات عوامی ثقافت اور ادب عالیہ میں اِس قدر رچے بسے ہوئے تھے کہ مفکرین، مقامی مصنفین اور شعراء کو ابن عربی اور مقلدین کے متعلق اپنا نقطۂ نظر دینا پڑا۔

پنجاب میں ابن عربی کے وجودی نظریات چشتیہ سلسلے کے صوفیوں میں ساری انیسویں صدی کے دوران احترام کا نقطہ رہے۔ ابن عربی میں اُن کی دلچسپی کی اہم ترین وجوہ میں سے ایک یہ تھی کہ اُنھیں صوفی روایات میں ''خاتم الاولیا'' اور رسول اللہ حضرت محمد ﷺ کا وارث مانا گیا تھا۔ ابن عربی کو سمجھنا دین اور اُس کے حقیقی تناظر کو سمجھنا تھا۔ وہ ابن عربی کے اِس دعوے پر بھی یقین رکھتے تھے کہ اُن کے بعد حضرت عیسیٰ کے سوا کسی کو بھی ایسا رتبہ عطا نہیں ہوگا۔ اِسی وجہ سے ابن عربی کو صوفیانہ روایت میں شیخ الاکبر کہا جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے پنجابی صوفیا، مثلاً حافظ جمال ملتانی، شاہ سلیمان تونسوی اور خوجہ شمس الدین سیالوی نے اپنی خانقاہوں میں ابن عربی کی مختلف تحریروں پر لیکچر دیے۔ اُنھوں نے ابن عربی کے فلسفے کو نئے سالکوں کے لیے ایک اساسی متن مانا (بالخصوص فتوحات المکیہ اور فصوص الحکمۃ کو)۔ اِسی عرصے کے دوران خواجہ فرید جیسے صوفی شعراء نے شاعری کے ذریعے ابن عربی کا پیغام ملتان اور بہاولپور کے علاقوں میں پھیلایا۔ وہ ابن عربی کو اپنے ''اُستاد'' مانتے ہیں۔

ابن عربی کی تحریروں نے مستشرقین کو کافی مشکل میں ڈالا جو پہلی مرتبہ اُن کے نظریات سے دوچار ہوئے اور اِسے غیر مربوط، گڈمڈ اور ناقابلِ فہم قرار دیا۔ مستشرقین کی یہ مشکل اور گڑبڑ صرف لسانی مسائل ہی نہیں بلکہ تناظر کی وجہ سے بھی تھی کیونکہ اُنھوں نے مغربی منطقی نظاموں کے مطابق ابن عربی کو سمجھنے کی کوشش کی۔ کلیمنٹ Huart کے خیال میں ابن عربی کی fantaise desordonnee''[11] نے متواتر اُسے بدحواس اور پریشان کیے رکھا۔ آربیری کو یقین تھا کہ ابن عربی نے ''غیر مربوط تکنیکی اصطلاحات'' استعمال کیں اور اُن کا ذہنی نقطۂ نظر ''گڈمڈ'' ہو سکتا تھا۔[12] Rom Landau کا کہنا ہے کہ ابن عربی کی تحریر میں ''ابہام اور تضادات مایوسی سے دوچار کر سکتے ہیں،'' جبکہ متن کو پڑھتے ہوئے آپ کو لاتعداد مشکلات سے نمٹنا پڑتا ہے جنھیں پیدا کرنا ابن عربی نے ضروری سمجھا۔''[13] بہ الفاظِ دیگر صوفی روایت نے ابن عربی کے خیالات کو بنیاد بنایا جو ہندوستان، ایران اور مشرقِ وسطیٰ جیسے متعدد علاقوں میں رچے ہوئے تھے لیکن مستشرقین بیسویں صدی کے وسط تک اِس قسم کے فلسفوں سے الجھے رہے۔

تاہم، ابن عربی کی راہ نے انیسویں صدی کے چشتی صوفیا کو مغربی نظریات کی یلغار کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری ہتھیار فراہم کیے۔ تیرھویں صدی میں جب سلطان کلیم نے اسلام کا تیسرا مقدس ترین شہر یروشلم معاہدۂ یافا کے تحت شہنشاہ فریڈرک کے حوالے کیا تو ابن عربی اُن صوفیا

میں شامل تھے جنھوں نے اسلامی سرزمینیں دشمنوں کے حوالے کرنے پر زوردار احتجاج کیا۔ اُنھوں نے اپنے پیروکاروں کو ہدایت کی کہ جب تک یہ علاقہ دشمن کے قبضے میں ہے وہاں نہ جائیں۔[14] اگرچہ ہندوستان یا پنجاب اسلامی روایات میں یروشلم جیسے مقدس نہیں تھے، پھر بھی یہ دارالاسلام تھا، کیونکہ صوفیا صدیوں سے مسلم حکمرانوں کے ساتھ مل کر نو معتقدین بنانے میں مصروف رہے تھے۔ مسلم سیاسی قوت کے خاتمے نے پنجابی صوفیا کو اپنی شناخت اور ثقافت کے متعلق حساس بنادیا۔ وہ مسیحی مبلغین کی سرگرمیوں کو بھی تنقیدی نظر سے دیکھتے اور یقین رکھتے تھے کہ برطانوی حکومت مقامی مذہب وثقافت کی بیخ کنی کر سکتی ہے۔ یہ احساس خواجہ سلیمان[15] سے منسوب روایات اور خواجہ فرید کی شاعری میں زیادہ عیاں ہے اور اِس نے انیسویں صدی کے نصف آخر میں چشتیہ احیائے نو کے مرکزی مقصد کا تعین کیا: یعنی مغربی خیالات کا مقابلہ کرنا جو دین وثقافت کی بنیادوں کو نقصان پہنچا سکتے تھے۔ کم از کم پنجابی صوفیا اور اُن کے مریدین کے لیے ابن عربی نے صوفی روایت کے دفاع میں ثبوتیت، افادیت پسندی اور فطرت پسندی جیسے یورپی نظریات کے تسلی بخش جوابات مہیا کر دیے تھے۔ الجیریا میں بھی یہی صورت حال تھی جہاں ایک صوفی امیر عبدالقادر نے ابن عربی سے بصیرت پا کر اور اِس فلسفیانہ روایت سے بخوبی واقفیت رکھتے ہوئے فرانسیسی نوآبادیات کے خلاف جدوجہد کی۔[16]

ثبوتیت بمقابلہ عقل اور تخیل کا استعمال

سائنسی اور صنعتی انقلابات کے پس منظر میں ثبوتیت انیسویں صدی کے یورپ میں اہم ترین فلسفیانہ نکتہ ہائے نظر میں سے ایک کے طور پر اُبھری۔ ثبوتیت پسندوں کا ماننا تھا کہ سائنس واحد معتبر علم ہے جو حقائق کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مناہج فلسفہ و سائنس ایک جیسی تھیں۔ فلسفہ کا مرکزی مقصد تمام سائنسوں میں بنیادی قواعد تشکیل دینا تھا تاکہ وہ انسانی طرزِ عمل اور سماجی تنظیموں میں استعمال ہوں۔ ثبوتیت ”سائنس کے آزمائے ہوئے قوانین سے ماورا حقائق اور جوہروں یا قوتوں کو ماننے سے انکار کرتی ہے۔ یہ کسی بھی قسم کی مابعدالطبیعیات کے خلاف ہے اور بالعموم تحقیق کے کسی بھی ایسے طریقۂ کار کو نہیں مانتی جو سائنسی طریقے میں نہ آتا ہو۔“[17] چنانچہ فرانسیسی سماجی نظریہ دان ہنری ڈی سینٹ سیمون (1760-1825ء) جیسے ثبوتیت پسندوں نے مذہب کو قابلِ فہم اور قابلِ تصدیق اخلاقی ضوابط تک محدود کر دیا تاکہ عقائد کی بیخ کنی کی جا سکے۔[18] کونت (Comte) کے لیے ”احساسات سے قبل سوچوں کو منظم کرنا لازمی ہے، اور عملی اقدامات سے پہلے احساسات کو۔“[19] اسی طرح انگلش فلسفی جیریمی بینتھم (1748-1832ء) مقدس فلسفوں کو بھی قابلِ نفرت قرار دیتا اور قانونی ثبوتیت کے لیے راہ ہموار کرتا ہے[20] جس کے مطابق قانون کو اخلاقیات سے جدا ہونا چاہیے (کلیسیا کی ریاست سے علیحدگی)۔ اُس نے قانون کو محض مسرت کے حصول اور تکلیف سے گریز کا وسیلہ بنا کر رکھ دیا اور یوں ہم جنس پرستوں، سود اور اقتصادی آزادی کے حقوق کی راہ ہموار کی۔

انیسویں صدی کے ثبوتیت پسندوں کے برعکس ابن عربی صداقت اور علم کے مسئلے پر بات کرتے ہوئے عقل اور خیال دونوں سے کام لیتے ہیں۔ اُن کے تمام خیالات الحق کے گرد گھومتے ہیں جسے محض عقل کی مدد سے ہی نہیں جانا جا سکتا۔ الحق کا انکشاف خدا کے متمنی شخص کے

میلانِ خاطر پر منحصر ہے کیونکہ ”خدا کے علم کا پیمانہ آپ کا نقطۂ نظر، تیاری اور اصلیت ہے۔“[21] لہٰذا ابن عربی کے لیے کسی مخصوص مسئلے کے بارے میں سوچنے کا انداز استدلال میں ملوث ہوتا ہے جو آپ کو گمراہ کر سکتا ہے۔ صحائف کے ماہرین اور فلسفیوں دونوں کی حدود ہیں لیکن کشف (باطنی تجربہ) ظاہری پردے کے پیچھے دیکھنے کے قابل بناتا ہے۔[22] ثبوتیت پسندوں کی طرح ابن عربی بھی حقائق کی تصدیق کے متعلق بات کرتے ہیں لیکن اُن کے لیے اِس میں حسیاتی ڈیٹا اور روحانی تجربہ دونوں ملوث ہیں۔ وہ لکھتے ہیں، ”مجھے باطنی زندگی، مذہب یا فرقے کے بارے میں نہیں معلوم، لیکن میں کسی ایسے شخص سے ملا ہوں جو اِس کا داعی تھا، جو اِس پر یقین رکھتا اور عمل کرتا تھا۔ میں نے کسی رائے یا عقیدے کے متعلق اُس وقت تک بات نہیں کی جب تک اس میں ماہر افراد سے براہ راست نہ سن لیا۔“[23] اُن کی نظر میں تجربیت اور روحانی تجربہ حق کی جستجو کی سمت میں ہونا چاہیے۔ وہ اپنی پوزیشن منطق پسندوں اور خدا کے درمیان ایک مکالمے کے ذریعے واضح کرتے ہیں:

تب صدا آئی، ”عقلیت پسند اپنے تمام تصنع سمیت کہاں ہیں؟“

فلسفیوں کو اپنے پیروکاروں کے ہمراہ آگے لایا اور دربار میں داخل کیا گیا۔ اُن سے پوچھا گیا، ”تم نے اپنی عقل کا اطلاق کس پر کیا ہے؟“ اُنھوں نے جواب دیا، ”جس پر چاہے کر لیں۔“

اُس نے کہا، ”تمھیں کیسے معلوم [کہ میں کیا چاہتا ہوں]؟ صرف عقل کی بدولت یا [پیغمبروں] کی پیروی اور اطاعت میں؟“

”صرف ہماری عقل کی بدولت،“ اُنھوں نے جواب دیا۔

اُس نے کہا، ”تمھیں سمجھ نہیں آئی اور تم کامیاب نہیں ہوئے تو تم نے اپنی ہی رائے منظور کر دی۔ اے آگ، اِن کا فیصلہ کر!“

میں نے آگ کی لپٹوں میں اُن کی چیخ و پکار سنی۔ ”تمھیں کون سزا دے رہا ہے؟“ میں نے پوچھا۔

اُس نے مجھ سے کہا، ”یہ اپنی عقل کو ہی معبود مانتے ہیں۔ لہٰذا انھوں نے اپنے آپ سے ہی سوال کیا اور خود کو ہی سزا دی۔[24]

افادیت پسندی بمقابلہ جستجوئے الٰہی

انیسویں صدی کے افادیت پسند فلسفیوں نے رائے دی کہ انسانی طرزِ عمل کا نتیجہ مسرت کا حصول اور تکلیف سے گریز ہونا چاہیے۔ افادیت پسند فلسفہ جیریمی بینتھم سے منسوب کیا جاتا ہے جو Principles of Morals and Legislation (1789) میں کہتا ہے: ”فطرت نے نوعِ انسانی کو دو آقاؤں یعنی دکھ اور مسرت کے تابع کیا ہے۔ یہی دونوں نشان دہی کرتے ہیں کہ ہم کیا کرتے ہیں اور ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ ایک طرف درست اور غلط کا معیار ہے، جبکہ دوسری طرف علت و معلول کا سلسلہ اُن کے پایہ تخت سے منسلک ہے۔ وہ ہمارے ہر کام پر حکمران ہیں، ہم اُن کی ماتحتی سے نکلنے کی خاطر جو بھی کوشش کرتے ہیں وہ بس اِس کی توثیق ہی کرتی ہے۔ افادیت کا اصول اِس ماتحتی کو تسلیم کرتا ہے اور اُس نظام کی بنیاد کے لیے اپناتا ہے جس کا مقصد عقل اور قانون کے ہاتھ سے فرخندہ فالی کا پارچہ پھاڑ ڈالنا ہے۔“[25] مسرت کی تعریف بینتھم کی بجائے ارسطو سے لیتے ہوئے جان سٹوارٹ مل اور اُس کے دیگر معاصرین نے افادیت پسندانہ فلسفے کو مزید ترقی دی۔[26] اُس کی نظر میں ”یہ ایک مسلک ہے جو اخلاقیات، افادیت یا زیادہ سے زیادہ مسرت کے اصول کو بطور بنیاد قبول کرتا ہے۔ یہ کہتا ہے کہ

مسرت کو فروغ دینے پر مائل افعال درست اور مسرت کا اُلٹ پیدا کرنے پر مائل افعال غلط ہیں۔ مسرت سے مراد لطف اور عدم دکھ ہے؛ جبکہ عدم مسرت دکھ اور عدم خوشی ہے۔[27] بہ الفاظ دیگر تجربیت (empiricism) پر انحصار، روایتی اخلاقی ضابطے کا استرداد اور افادیت کی بنیاد پر قانون کی اہمیت ماننے سے انکار افادیت پسند فلسفیوں کے ہاں اہم نکات تھے۔ جیمز مل، جان سٹوارٹ مل، آسٹن اور گوڈوِن اِس تناظر کے نمایاں حامی رہے۔

اخلاقیات اور مذہب کا تعلق انسانی طرزِ عمل سے منقطع کر دینے والے افادیت پسندوں کے برعکس ابن عربی نے زور دیا کہ خوشی کی حالت صرف الوہی محبت اور دین کے راستے پر کاربند رہنے کے ذریعے سے ہی حاصل کی جا سکتی ہے۔ ابن عربی کے لیے ''کامل مسرت کا تعلق اُن لوگوں سے ہے جو خارجی معنی تک رہتے ہیں۔ باطن کا قلیل علم ظاہر سے دور لے جاتا ہے، جبکہ باطن کا بہت سا علم واپس اس تک لاتا ہے۔''[28] چنانچہ خدا کے بھیجے ہوئے ''کلام کے معنی کی گرہیں کھولنا ہی مسرت حاصل کرنا ہے۔''[29] اُنھوں نے مفتاح السعادۃ (حقیقی مسرت کی کنجی) مرتب کی جو حدیث کی مشہور کتب (بخاری، مسلم اور ترمذی) سے لی گئی منتخب احادیث قدسی کا مجموع ہے۔ اُن کا رسالہ حلیۃ الابدال بھی روحانیت کی مختلف اقسام، بالخصوص خاموشی، عزلت نشینی، فاقہ اور شب بیداری کی وضاحت کرتے ہوئے ''سچی خوشی کا راستہ'' قاری کو دکھاتا ہے۔[30] بہ الفاظ دیگر فضل الٰہی کے بغیر مسرت ممکن نہیں، اور فضلِ الٰہی صرف اللہ کی ہدایات پر سختی سے عمل کر کے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ الحق کی خواہش کو ہی مسرت قرار دیتے ہیں۔

فطرت پسند بمقابلہ اسمائے الٰہی

فطرت پسندی کو قوانینِ فطرت اور مادیت کا مطالعہ کرنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ اٹھارھویں صدی میں ہولباخ نے اِسے ایک فلسفیانہ نظام کے طور پر بیان کیا جس نے ''انسان کو صرف ادراک کردہ مظاہر کی دنیا میں تنہا رہتے ہوئے دیکھا۔ ایک قسم کی کائناتی مشین جو فطرت کی طرح اُس کی زندگی کا بھی تعین کرتی ہے۔ المختصر، ماورائی، مابعد الطبیعیاتی یا الوہی قوتوں سے عاری کائنات۔''[31] انیسویں صدی کی تحریروں میں بھی اِسی طرح کی تعریفیں سامنے آئیں۔ مثلاً ڈینس ڈیڈرو کو ایسے لوگوں کے طور پر بیان کرتا ہے جو مادیت پر یقین رکھتے اور خدا کے وجود سے انکار کرتے تھے۔[32] 1839ء میں Sainte-Beuve فطرت پسندی کو وحدت الوجود اور مادیت کا مساوی خیال کرتا ہے۔ اسی طرح Littré اپنی Dictionnaire de la langue francaise (1875) میں اِسے ایسے لوگوں کا فکری نظام قرار دیتا ہے ''جو تمام اولین علتوں کو فطرت میں کھوجتے ہیں۔''[33] خارجی فطرت کا مطالعہ کرنے والے فطرت پسند کے لیے کائنات ایک نامیاتی کلِ تھی جس پر قوانینِ فطرت کا کنڑول تھا۔ درحقیقت لیمارک (1744-1829) اور Georges Cuvier (1769-1832) کے سائنسی منصوبوں نے فطرت پسندی کو ایک نئی زندگی دی جسے اب فطرت کا مطالعہ کرنے کے اصول سمجھا جانے لگا تھا۔ بعد میں فطرت پسندی کا یہ احساس آرٹ اور ادب کا جزو بن گئی، بالخصوص فرانس اور پھر یورپ کے دیگر علاقوں میں۔ آرٹ کے ایک فرانسیسی نقاد Castagnary نے کہا، ''فطرت پسند مکتب فکر زور دیتا ہے کہ آرٹ زندگی کی تمام صورتوں اور درجات میں اس کا اظہار ہے، اور یہ کہ

اِس کا واحد مقصد فطرت کو اُس کی قوت اور شدت کی اوج پر پیش کرنا ہے۔"[34] ایمائیل ژولا کے ناول (جنھیں کبھی کبھی "سائنسی ناول" بھی کہا جاتا ہے) بھی سیاق و سباق کی باریک تفصیلات دینے اور رومانویت مخالف نقطۂ نظر اختیار کرنے کے ذریعے فطرت پسندی کا اظہار کرتے ہیں۔ ژولا نے ہیرو کی مافوق الفطرت خصوصیات کو مسترد کیا۔ چنانچہ انیسویں صدی کی فطرت پسندی، جس میں قوانینِ فطرت کا مطالعہ بھی ملوث تھا، کی بنیاد تجربیت پر تھی۔

ابن عربی نے کائنات کی فطرت پسندانہ تفسیر کو چیلنج کیا۔ قرونِ وسطیٰ کے دور میں مسلم ماہرین الٰہیات اور صوفیا نے نظریۂ کن (the theory of instant)استعمال کرتے ہوئے فطرت کے اندر علت و معلول کے تعلق کے خلاف دلائل دیتے ہیں۔ بالخصوص اشعری مکتب فکر دنیا کو ایٹموں پر مشتمل بیان کرتا ہے اور ہر لمحے میں الوہی منشا اتفاقات کے ذریعے ایٹموں کو تباہ کرتی اور دوبارہ بناتی ہے۔ چنانچہ وقت کا ایک لمحہ دوسرے لمحے سے مختلف اور منفرد ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ ناقابل تقسیم ہیں۔[35] تخلیق کا عمل مخصوص روشیں رکھتا ہے لیکن یہ روشیں کسی بھی لمحے میں تبدیل ہو سکتی ہیں۔ معجزات کو بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے جن کی وضاحت ادراک کردہ قوانینِ فطرت میں رہ کر نہیں کی جا سکتی۔ ابن عربی کی نظر میں عارضی ایٹموں کی فنا اور بقا کا عمل خدا انجام دیتا ہے جو کسی بھی فطری قانون سے ماورا ہے۔ یہ عمل "الحق کی تقلیبِ ذات اور خود آشکاری بھی ہے۔"[36] ابن عربی ایک قرآنی آیت (وہ از سرِ نو پیدا کرنے کے متعلق شک میں ہیں)[37] کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

لیکن اہلِ کشف دیکھتے ہیں کہ اللہ ہر ایک سانس میں خود کو منکشف کرتا ہے، اور یہ کہ کشف خود کو کبھی نہیں دوہراتا۔ اور وہ گواہ ہیں کہ ہر ایک آشکاری 'نئی تخلیق' کو پیش کرتی اور پرانی تخلیق کو معدوم کر دیتی ہے۔ اِس کا معدوم ہونا فنا کے سوا کچھ نہیں جو کشف میں سمائی ہوئی ہے۔ اور نیا کشف بقا کو ہی پیش کرتا ہے۔[38]

اپنی ایک اور تحریر میں ابن عربی نے فطرت پسندوں پر تنقید کی کیونکہ اُنھوں نے مادی دنیا کو فطرت کے صرف چار عناصر (ہوا، آگ، پانی اور مٹی) تک محدود کرنے کے ذریعے الحق کے وجود سے انکار کیا۔ ابن عربی نے اپنے خیالات فطرت پسندوں اور خدا کے درمیان ایک مکالمے کی صورت میں یوں بیان کیے ہیں:

تب صدا آئی، "فطرت پسند کہاں ہیں؟"

تب اُنھیں پیش کیا گیا اور میں نے چار (شاید چار عناصر فطرت) ہیبت ناک اور قوی الجثہ فرشتوں کو ہاتھوں میں بید لیے ہوئے دیکھا۔

اُنھوں نے پوچھا، "اے خدا کے ملائکہ، تم ہم سے کیا چاہتے ہو؟"

ملائکہ نے کہا، "تمھیں نیست و نابود کرنا اور عذاب دینا۔"

"لیکن کیوں؟" اُنھوں نے پوچھا۔

ملائکہ نے جواب دیا: "جب تم دنیا میں تھے تو دعویٰ کرتے تھے کہ ہم تمھارے خدا ہیں اور تم نے خدا کو چھوڑ کر ہماری عبادت کی اور تمھارے

خیال میں افعال کا منبع ہم ہیں۔ خدا نے ہمیں تم پر اختیار دیا ہے [تاکہ] ہم تمھیں جہنم کی آگ میں جلا سکیں۔" تب ملائکہ نے اُنھیں اُٹھا کر سر کے بل آگ میں پھینک دیا۔[39]

اخوان الصفا نے اپنے ایک رسالے میں کہا کہ تخلیق کرنے اور جاننے کے عمل منسلک ہیں اور اُنھیں جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اُن کی نظر میں اگر کوئی کاریگر کسی فن کی مشق کرے تو "جاننے کے عمل" سے کچھ تخلیق کر لیتا ہے جو "معلوم کی ہیئت کو روح میں تصور کرنے کے سوا کچھ نہیں، اور علم جاننے والے کی روح میں موجود معلوم کی صورت کے سوا کچھ نہیں؛ جبکہ صنعتِ محض صناع (جاننے والا) کی روح میں موجود صورت کو سامنے لانا اور اسے مادی شکل دینا ہی ہے۔"[40] الغزالی بھی اِسے ہو بہو اِسی انداز میں بیان کرتے ہیں: "جان لو کہ علم اشیا کی حقیقتوں کی معقول، غیر مضطرب روح، اور اُن کی مجرد صورتوں اور خصوصیات، مقداروں، جوہروں کا تصور ہے۔ اور جاننے والا وہ ہے جو احاطہ اور تصور کرتا ہے، اور معلوم کسی شئے کا جوہر ہے، جس کا علم روح پر کندہ ہے۔۔۔۔۔"[41] تاہم، ابن عربی دونوں عوامل کے درمیان تمیز کرتے ہیں، یعنی جاننے کا عمل اور تصور کرنے کا عمل۔ درست تناظر حاصل کرنے کی خاطر دونوں پہلو لازمی ہیں۔ لہٰذا صناع کوئی بھی ایسی شئے بنا سکتا ہے جسے تصور میں لا سکتا ہو، اور چونکہ ہمارا تصور ہمارے مادی کام کے ساتھ قریبی طور پر منسلک ہے، سو ہم کوئی ایسی چیز نہیں بنا سکتے جو ہماری مادی دنیا کے ساتھ مشابہت اور مماثلت نہ رکھتی ہو۔ یہاں ابن عربی قرآن کی ایک آیت کا حوالہ دیتے ہیں: "کوئی چیز اس کی مثل نہیں۔"[42] بہ الفاظ دیگر صناع خواہ کچھ بھی بنائے، صوفیانہ تناظر میں وہ خدا (اور اُس کی تخلیق) سے مشابہ ہے۔ چنانچہ مصنوع الحق یا وجود کی گواہ بن جاتی ہے۔

چونکہ روح کی دو جہات ہیں (عملی اور عقلی)، یہی صورت آرٹ کی ہے۔ اخوان الصفا کے ہاں اِس قسم کی تمیز ابن عربی کے فلسفہ میں خارجی اور داخلی بن جاتی ہے۔ ظاہری صورتیں مادی خصوصیات ہیں، جبکہ صناع کے ارادے، ادراک، بصیرتیں وغیرہ داخلی ہیں۔ کوئی بھی چیز عملی اور عقلی استعدادوں کے ذریعے اپنی شکل حاصل کرتی ہے۔ ابن عربی کے لیے لازمی نہیں کہ صناع بھی آرٹ کے عقلی پہلو سے واقف ہو، کیونکہ عقلی اور عملی وظائف شاید دو افراد انجام دیں، جیسے جیومیٹری کا ماہر اور بڑھئی۔[43] لیکن علم عقلی اور عملی مہارتوں کے باہمی ملاپ سے غالب کردار رکھتا ہے۔ عالم کا حق ہے کہ وہ مصنوع کے عملی پہلوؤں کا تعین اور وضاحت کرے۔[44]

اوپر مذکور نقطۂ نظر ہمیں ایک اور سوال تک لے جاتا ہے: فنون کی تفسیر کرنے کے لیے ہمیں کس قسم کے علم کا حامل ہونا چاہیے؟ وہ عقلی صلاحیتیں کونسی ہیں جن پر مذکورہ بالا محققین نے زور دیا؟ اِس حصے میں ہم اِسی قسم کے سوالات پر بات کریں گے۔ ابن عربی کے خیال میں کوئی شخص مندرجہ ذیل باہم منسلک تصورات کو جان کر علم کا درست تناظر حاصل کر سکتا ہے: وجود، ہستیاں، انسانِ کامل، علم اور متوسط پن کی حالت۔

خدا: خدا کا وجود صوفی ادب میں ایک مرکزی موضوع رہا ہے۔ دوسری جگہوں کی طرح پنجاب میں بھی صوفیا نے اپنے علم کی بنیاد قرآنی آیات پر رکھی جو اِس کائنات کی تخلیق کی وجہ بیان کرتی ہیں۔ ایک حدیث قدسی میں ارشاد ہے: "كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَي أُعْرَفُ" (میں ایک مخفی خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں، سو میں نے کائنات کو پیدا کیا)۔ صوفیا نے اپنی ہستی کا مفہوم اِسی تناظر میں سمجھا۔

ابن عربی خدا کے لیے وجود کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جس کا انگلش ترجمہ being یا existence کیا جا سکتا ہے۔ عربی میں وجود سے مراد ہر ایک چیز کے ساتھ ساتھ خدا بھی ہے۔ ابن عربی یہ اصطلاح استعمال کرتے ہوئے ان دونوں (خدا اور ہر دوسری چیز) میں تمیز نہیں کرتے، ''کچھ بھی وجود سے پہلے یا باہر نہیں ہو سکتا، یہ یک معنی لفظ خدا اور لکڑی کے ٹکڑے دونوں پر لاگو ہوتا ہے۔''[45] وجود کا لغوی مطلب ''ڈھونڈا جانا'' یا ''ڈھونڈنا'' ہے اور صوفی و فلسفیوں نے متواتر وجود کا استعمال اِسی مفہوم میں کیا: ''وجود کسی چیز کو تلاش کیا جانا اور تلاش کی حقیقت ہے۔ یعنی یہ آگہی، شعور، تفہیم اور علم ہے۔''[46]

وجود کا ایک پہلو اِس کا قابل فہم نہ ہونا ہے۔ ایک صوفی روایت کے مطابق اِس صورت حال کا جواب صرف خاموشی کی شکل میں دیا جا سکتا ہے۔ پنجابی صوفیا نے ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود (ہستی یا وجود کی وحدت) اختیار کیا جو خدا کے وجود اور اِس کائنات سے متعلق ہے۔ وحدت الوجود کی اصطلاح ''خدا کے وجود اور اُس کے علم کے تکثیریت معروضات کی وحدت'' کو بیان کرتی ہے۔ وجود کی وحدت ساری کائنات کی مشترکہ ہستی کو جنم دیتی ہے، اور علم کی تکثیریت چیزوں کی تکثیریت اور اُن کی متواتر بدلتی ہوئی حالتوں کو پیدا کرتی ہے۔ وجود کی وحدت اور علم کی تکثیریت دونوں ہی خدا کی وحدانیت کے تابع ہیں۔''[47] اگر وحدت کا تعلق وجود کے ناقابل ادراک ہونے سے ہے تو پھر وجود کی تکثیریت انسانوں پر خدا کے انکشاف سے منسلک ہے، یوں اُس کا ناقابل انکشاف ہونا ہم پر منکشف ہوتا ہے تاکہ ہم اُسے جاننے کی ناقابلیت پر غور کر سکیں اور وجود اپنی علامات یا مخلوق کے ذریعے بنی نوع انسان کو اپنی ہستی تسلیم کرنے کے قابل بناتا ہے۔

غیر حقیقی/ہستیاں: اگر ہم اِس کائنات کو بلا انحصار سمجھنے کی کوشش کریں تو ابن عربی کا بقول یہ ''ایک التباس ہے، اِس کا کوئی حقیقی وجود نہیں، جیسا کہ تخیلاتی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، آپ اِسے خدا سے کوئی مختلف چیز تصور کرتے ہیں جو اپنے سہارے پر ہی قائم ہے، جبکہ اصل میں ایسا نہیں ہے۔''[48] لیکن یہ التباسی کائنات اُس وقت حقیقی بن جاتی ہے جب ہم اِسے وجود کی نسبت سے جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ تفہیم ایک سوال تک پہنچاتی ہے: وجود کے علاوہ کیا ہے اور ہم اِسے کیسے سمجھ سکتے ہیں؟ وجود کا متضاد عدم ہے۔ عربی زبان میں عدم وجود کے علاوہ کسی چیز کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ابن عربی اُنھیں عین ثابتہ یا ''طے شدہ ہستی'' کہتے ہیں کیونکہ وجود اُنھیں ازل سے ہی جانتا ہے۔ چونکہ کائنات کی تخلیق سے قبل وجود کے سوا کچھ بھی نہیں تھا، لہٰذا طے شدہ ہستیوں کا علم اور وجود خدا کی ذات کے اندر تھا۔[49] لہٰذا ''خدا کے الفاظ کہ 'میں خزانہ تھا' طے شدہ ہستیوں کی توثیق کرتا ہے۔''[50] خدا جب طے شدہ ہستیوں کو آشکار کرتا ہے تو وہ اعیان موجودہ (موجود ہستیاں) بن جاتی ہیں۔ چونکہ غیر حقیقی ہستیاں خود مختار وجود نہیں رکھ سکتیں اور اپنے وجود کے لیے مکمل طور پر خدا کی مرہونِ منت ہیں، لہٰذا وہ وجود کے توسط سے ہی عمل کر سکتی ہیں۔[51]

انسان: بالخصوص ابن عربی اور بالعموم صوفی روایت کا مرکزی مقصد انسان کو کامل بنانا ہے جس کے لیے وہ انسانِ کامل کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہاں انسان سے مراد مرد اور عورت دونوں ہیں۔ چونکہ ''خدا نے انسان کو اپنی شبیہ پر تخلیق کیا ہے،'' لہٰذا انسان وجود کا اظہارِ ذات ہے اور ساری کائنات میں واحد ہستی ہے جو الوہی صفات حاصل کر سکتی ہے۔ ایک پرانی عربی تحریر میں اِسے یوں بیان کیا گیا، ''تم میرے

اسماء ہو، میرے جوہر کا اشارہ.....۔ جو تمھیں دیکھتا ہے مجھے دیکھتا ہے۔ جو تمھیں احترام دیتا ہے، وہ مجھے احترام دیتا ہے۔ جو تمھارا بُرا چاہتا ہے وہ میرا بُرا چاہتا ہے۔ جو تمھاری تحقیر کرتا ہے وہ میری تحقیر کرتا ہے۔ تم میرے آئینے، میرے گھر، میرے رہائشی محل کا خزانہ ؛ تم میری سریت کا خزانہ، میرے علم کا مقام ہو۔ اگر تم نہ ہوتے تو مجھے جانا، اور پوجا نہ جاتا، میرا شکر نہ ادا کیا جاتا یا مجھ سے انکار نہ کیا جاتا......۔"[52]
لسانی اعتبار سے اللہ تمام الوہی ناموں کا اجمال ہے، اِسی طرح آدم سے یہ تمام الوہی خصوصیات مراد ہیں۔[53] بہ الفاظِ دیگر باطنی الوہی اوصاف انسان کے وجود میں خوابیدہ ہیں۔ ساری صوفی روایت، بالخصوص ابن عربی کے فلسفہ کا مقصد انسان میں الوہی اوصاف پیدا کرنے کی صلاحیت اجاگر کرنا ہے۔

ابن عربی کے فلسفے میں انسانی کاملیت کا تصور وجود کے لا محدود اور ناقابل تفہیم تصور سے جڑا ہوا ہے۔ "کائنات کی تمام دیگر مخلوقات کو چھوڑ کر حضرت آدمؑ کو خلیفہ بنایا گیا، کیونکہ خدا نے اُسے اپنی شبیہ پر تخلیق کیا تھا۔ خلیفہ میں اُس کے اوصاف موجود ہونے چاہئیں جس کی وہ نمائندگی کرتا ہے ؛ بصورت دیگر وہ حقیقی معنوں میں خلیفہ نہیں۔"[54] اگر وجود ہست اور معدوم ہستیوں کے تصورات سے ماورا، اپنے آپ میں لاشئے ہے تو کامل انسان کو مقامِ لامقام پر ہونا چاہیے۔ تمام انسان اپنی خواہشات کے مطابق مقررہ مقامات رکھتے ہیں، لیکن انسانِ کامل کسی خاص چیز سے محبت نہیں کرتا اور خدا کے ناقابل فہم جوہر کا متمنی ہوتا ہے۔ یہاں "انسان کامل کی تعریف اُس کی تعریف نہ ہونا ہے۔ وہ "لاشئے" سے محبت کرتا جو ہر چیز کا منبع ہے۔ وہ الوہی صورت کو کاملیت دیتا ہے کیونکہ وہ ناقابل تعین اور غیر محدود ہے، بالکل اپنے معروضِ محبت کی طرح۔ لاشئے میں اور لامقام میں رہنے کے باعث وہ تمام چیزوں اور تمام مقامات سے آزاد ہے۔ تمام چیزوں کا حاجت مند اور غریب ہونے کے باعث وہ لاشئے کا ضرورت مند ہو جاتا ہے، یعنی وہ صرف خدا کا ضرورت مند ہوتا ہے اور اُسی کے توسط سے دولت مند اور خود مختار ہوتا ہے۔[55]
الوہی صفات انسانی ہستی میں خوابیدہ ہیں، چنانچہ صوفیا مشہور حدیثِ قدسی پر عمل کرنے کے ذریعے خود کو جاننے پر زور دیتے ہیں، "جو خود (یا نفس) کو جان لے وہ خدا کو جان لیتا ہے۔" ابن عربی اور اُن کے پیروکاروں کے لیے تمام انبیاء (کم و بیش 124000) انسان کو کامل اور الوہی صفات حاصل کرنے کے قابل بنانے کا ارادہ ہی لے کر آئے۔ تاہم، رسول اللہ ﷺ کی ہستی الٰہ کا مکمل اظہار ذات تھی اور آپ ﷺ کا بتایا ہوا راستہ سابق پیغمبروں کی تمام روایات (انسانِ کامل بننے کی خاطر) کو جاننے کے لیے درست ہے۔[56] ابن عربی کے لیے اولیاء پیغمبروں کے اوصاف ورثے میں پاتے ہیں، چنانچہ حضرت محمد ﷺ کے وصال پر شریعت دہندہ نبوت ختم ہو جانے کے بعد اولیاء نے عمومی پیغمبری کا مقام حاصل کر لیا۔[57] Shehadi سے منسوب ایک روایت کے مطابق، "اگر خدا کو فلاں فلاں ناموں سے پکارا جاسکتا ہے تو انسان کو بھی اُنھی ناموں سے پکارا جاسکتا ہے، اور اگر صفاتی ہیں تو آپ انسان کے لیے خدا کا پسندیدہ مثالی کردار بیان کر سکتے ہیں۔ تب انسان کو اُس کردار پر پورا اترنے کی تاکید کی جاسکتی ہے۔"[58]

علم: اسلامی روایات تواتر کے ساتھ لفظ اُمی استعمال کرتی ہیں جس کا مطلب "ناخواندہ" ہے۔ خاتم النبیین حضرت محمد ﷺ کو بھی اُمی کہا گیا کیونکہ آپ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔ جمع کی شکل میں یہ لفظ ایسی برادریوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جن پر صحائف اُتارے گئے۔

لغوی اعتبار سے اُمی لفظ 'م' سے مشتق ہے اور اس کا مادہ اُم (ماں) والا ہی ہے۔ اِس استدلال کی وجہ سے قرونِ وسطیٰ کے عرب ماہرینِ لسانیات نے اُمی کی تعریف ایسے شخص کے طور پر کی "جو ویسا ہی ہو جیسا ماں سے جنم لینے کے وقت تھا۔"[59] صوفی روایت میں اُمی ولی کو عموماً ایسا صوفی سمجھا جاتا ہے جس نے دنیاوی آداب اور ادبی روایت کی تربیت نہ پائی ہو۔ لیکن یہ اُمی صوفیا اپنے الوہی القا یافتہ علم اور دنیا کے متعلق بصیرت کی وجہ سے صوفیانہ روایات میں اعلیٰ احترام رکھتے ہیں جو کتب میں شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔[60] ابن عربی کے خیال میں اُمی بننے کے لیے کسی شخص کا ناخواندہ ہونا لازمی نہیں۔ اگر کوئی اپنی عقلی صلاحیتوں کو برطرف کرنے کی قابلیت رکھتا ہو تو اُمی بن سکتا ہے۔ لہٰذا "اُمیہ میں معنی اور راز جاننے کے لیے عقلی استدلال اور رائے کا استعمال ترک کرنا شامل ہے۔"[61] تاہم، ابن عربی اور اُن کے پیروکاروں نے ایسی کتب کے مطالعہ پر بھی زور دیا جو اُن کے لیے برکت اور روحانی علم کا منبع ہیں۔

ابن عربی کے فلسفہ میں اُمی کا مفہوم علم کی جہت متعین کرتا ہے جو دونوں آنکھوں، یعنی عقل اور تخیل کی مدد سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ابن عربی کے لیے عالمانہ تحریروں نے نظریۂ علم کی کوئی معیاری تعریف پیش کرنا مشکل بنا دیا۔ تاہم، حقیقی علم کی جڑیں حقیقی وجود میں ہیں اور علم کا درست مفہوم طے شدہ ہستیوں کے جوہر (ذات) کی آگاہی ہے۔ صرف عقل کا استعمال جانوروں کی فطرت ہے جو صرف اپنے حواس پر انحصار کرتے ہیں، لہٰذا وہ اپنی آنکھوں سے آگے نہیں دیکھ سکتے۔ صرف اپنی حسیات پر انحصار کرنے والے انسان جانور انسان ہیں۔ اسی طرح صرف تخیل بھی گمراہ کن ہو سکتا ہے کیونکہ یہ خیالی چیزوں کی طرف لے جائے گا۔ انسان دونوں استعدادوں کو استعمال کرنے کے ذریعے اشیا کا حقیقی جوہر جان سکتے ہیں۔[62]

اگر وجود خود سے اور دیگر سے آگاہ ہے، تو یہی وصف انسانوں میں بھی موجود ہے جو دوسروں کے ساتھ ساتھ خود کو بھی جان سکتے ہیں۔ صوفیانہ تناظر میں خدا نے اولین انسان آدم کو تمام نام سکھائے تھے جس کے باعث وہ باقی تمام تخلیق سے ممتاز ہوئے۔ علم حاصل کرنے کا مطلب آدم کو سکھائے گئے ناموں کو دوبارہ سے دریافت کرنا ہے۔ اِس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے ابن عربی فصوص میں لکھتے ہیں، "ہر ایک اسم الٰہی بیک وقت جوہر اور اُس نام میں موجود مخصوص معنی کا اشارہ دیتا ہے۔ جہاں تک اِس کے مخصوص معنی کا تعلق ہے تو یہ خود کو دیگر ناموں سے ممیز کرتا ہے۔۔۔۔۔ یوں اِسم جوہر سے موسوم ہو جاتا ہے، یہ اپنے مخصوص معنی میں موسوم کے سوا کچھ نہیں۔"[63] بہ الفاظ دیگر یہ اسماء محض اسماء نہیں تھے بلکہ اشیا کے جوہر یا حقیقت کے متعلق بصیرتیں بھی مہیا کرتے تھے۔ صوفیانہ تناظر سے صورت متضاد ہے معنی کی۔ صوفیا کو یقین تھا کہ شئے کا ظاہر اُس کے باطن سے مختلف ہے، اور یہی باطن خدا کی جانب سے مقرر کردہ اصل معنی ہے۔ اسی لیے ابن عربی کہتے ہیں:

"کوئی بھی درجہ علم کے درجے سے بڑھ کر ممتاز نہیں۔"[64]

اگر انسان کا مشن خدا کی جانب سے ودیعت کردہ لیکن امتدادِ زمانہ کے باعث کھو چکے یا انسان کی ذات میں خوابیدہ علم کی دریافتِ نو ہے تو اُسے علم کی قابلِ گریز یا قابلِ خواہش اقسام (اُن کے نقصانات یا فوائد کی بنیاد پر) کے درمیان تمیز کرنے کے قابل ہونا چاہیے۔ چونکہ "علم کی مختلف اقسام کی جستجو محض اُن کی خاطر نہیں کی جاتی ذاتُ نھیں صرف اُن کے موسومہ کی وجہ سے کھوجا جاتا ہے،"[65] لہٰذا آپ کو چاہیے کہ کسی

بھی قسم کا علم حاصل کرتے ہوئے توحید، الہام[66] اور آخرۃ کو ذہن میں رکھیں۔ صرف اِسی قسم کا علم انسان کے لیے مفید ہے۔ علم کی دیگر اقسام بھی حاصل کی جاسکتی ہیں بشرطیکہ وہ اوپر مذکور تین اصولوں کو تقویت دیتی ہوں۔[67]

ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات کا مطالعہ خدا کی نشانیوں کا علم ہے۔ یہ تعلق اِن تین الفاظ کے مادے میں ثابت شدہ ہے: عالم، علم اور علامت (نشانی)۔ وہ لکھتے ہیں، ''ہم کائنات کے لیے عالم کا لفظ یہ علم دینے کے لیے استعمال کرتے ہیں کہ خدا نے اِسے اپنی علامت بنایا ہے۔''[68] اگر آپ مشار الیہ کو شناخت نہ کریں تو یہ اشارے گمراہ کن ہو سکتے ہیں۔ عالم یا کائنات تکثیریت کی نمائندگی کرتا ہے، اور ''خدا کا دوسرا سایہ، جو خارجی جوہروں اور خدا کے علم میں موجود صورتوں پر مشتمل ہے، مستقل نقوش اولین کہلاتے ہیں۔''[69] حافظ نے اپنی شاعری میں اِس تصور کو پیش کیا: ''کیا تم جانتے ہو کہ میرا دل متواتر باغِ عالم کو کیوں تکتا رہتا ہے؟/تاکہ آنکھ کی پُتلی تمھارے چہرے کے گلاب چُن سکے۔''[70]

اگر کوئی شخص بخوبی مہارت نہیں رکھتا تو تقلید کے ذریعے علم کا حقیقی تناظر حاصل کر سکتا ہے۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ ''خدا کے سوا کوئی بھی تقلید کے بغیر کسی چیز کا علم نہیں حاصل کر سکتا، آیئے خدا کی حاکمیت کی تقلید کریں، بالخصوص اُس کے علم کے معاملے میں۔''[71] خدا کی تقلید حضرت محمد ﷺ کی میراث کو سینے سے لگا کر کی جاسکتی ہے۔ تقلید میں شیخ یا روحانی قائد کی پیروی کرنا شامل ہے جو پیغمبرانہ میراث کا وارث ہے۔ اور دین کی پیروی، ذکر میں متواتر مشغول رہنا چاہیے، ''تب خدا اُس کے قلب میں براہِ راست علم دے گا۔''[72]

اپنے طور پر خدا کی تقلید کرنا اور ہستیوں کے جوہر کا علم حاصل کرنا تحقیق کہلاتا ہے۔ عربی اصطلاح تحقیق کا مادہ حق ہے اور دو دیگر الفاظ کا مادہ بھی یہی ہے: حقیقت اور حق۔ اس طرح علم اللسان کی سطح پر ابن عربی حقیقت کی تحقیق کے تصور کی وضاحت کرتے ہیں۔ صوفیانہ روایت میں حق کا متضاد خلق ہے۔ یہ اندازِ فکر سوچ کے دیگر تمام ضابطوں کو چیلنج کرتا ہے جن میں ''قیاس، اتفاقی علم یا تخیل کا غلبہ ہے''[73] یا صرف انسانی عقل سے کام لیا جاتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر تحقیق خود سے اور اسی عارضی دنیا میں اپنے قیام کے مقصد سے آگاہ ہونا ہے۔ تب یہ مزید اہم ہو جاتا ہے جب ہم تسلیم کر لیں کہ ساری کائنات دو انتہاؤں کے درمیان حرکت کر رہی ہے: کمال اور عدم کمال، حقیقی اور غیر حقیقی، خدا اور خلق، وغیرہ۔

تحقیق میں ہم دیگر ہستیوں کے حوالے سے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ خدا کی تخلیق خدا کی آشکاری ہے جو اُن کے حقوق دینے کا تقاضا کرتی ہے۔ ایک حدیث قدسی کے مطابق، ''تمھاری روح تم پر حق رکھتی ہے، تمھارا رب تم پر حق رکھتا ہے، تمھارا مہمان تم پر حق رکھتا ہے، تمھارا شوہر/بیوی تم پر حق رکھتا ہے۔ چنانچہ ہر ایک کو اُس کا حق دینا حق ہے۔''[74] خدا، انسانوں، اشیا اور حالات کا حق ہی صوفیانہ روایت میں طرزِ عمل کا تعین کرتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، خدا کی ہدایت کی روشنی میں اپنے اور خدا اور اُس کی مخلوق کی جانب اپنی ذمہ داری پوری کرنے میں ہی انسانی کاملیت مضمر ہے۔[75]

خدا کی وحدانیت کے محیط کل نظام کو مانے بغیر حق کے بارے میں آگہی ممکن نہیں۔ ہر ایک چیز کا تعلق خدا سے ہے کیونکہ ''اُس نے اُنھیں تخلیق کیا اور راہنمائی دی،'' اور یوں خدا کی نشانیاں ظاہر ہوئیں۔ اِسی تناظر میں ابن عربی اور اُن کے مقلدین نے اِس قرآنی آیت کی تفسیر کی:

فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (سو تم جدھر بھی رخ کرو ادھر ہی اللہ کا رخ ہے)۔[76] اگر کوئی شخص کسی چیز یا ہر چیز میں خدا کی نشانیاں تلاش کرنے میں ناکام ہو جائے تو وہ شرک کا مرتکب ہوتا ہے جس کے نتیجے میں مزید گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں۔ بہ الفاظ ِ دیگر، حق فقط زندہ اشیاء سے ہی منسوب نہیں، بلکہ یہ غیر ذی روح اشیاء سے بھی منسلک ہے۔ یہ خدا کی وحدانیت کے عظیم الشان نظام میں ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ خدا کو پہچاننے کے لیے نشانیوں کو جاننا ہو گا، اور اِن نشانیوں کو جاننے میں رکاوٹ بننے والا کوئی بھی علم گمراہ کن اور غیر اسلامی ہے اور اُس سے گریز کرنا چاہیے۔

اظہار تشکر!

اس مقالے کا ابتدائی مسودہ سنگاپور کی نیشنل یونیورسٹی میں پی ایچ ڈی کی تعلیم کے دوران انگریزی میں لکھا گیا تھا۔ میں اس مسودے کا تنقیدی جائزہ لینے کے لیے پروفیسر ماریز یوپیلیگی و ڈاکٹر عرفان وحید عثمانی کا مشکور ہوں۔ نیز یاسر جواد، سارہ افتخار اور طلحہ شفیق کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے اس مقالے کے ترجمے میں میری مدد کی۔

حوالہ جات

---

[1] Ian Talbot, *Punjab and the Raj, 1849-1947* (New Delhi: Manohar Publications, 1988), *p.25.*
[2] Haji Najmuddin Sulemani, *Munaqbatul mah'bubeen,* p. 123.
[3] Ian Talbot, *Punjab and the Raj, 1849-1947, p.25.* Also see MZ Siddiqi, "The Resurgence of the Chishti Silsila in 18th-Century Punjab", *The Punjab Past and Present,* V, 11 (1971), p.259
[4] Khalil Ahmad Nizami, *tareekh-e-mushaikh-e-Chisht,* p. 705.
[5] See various definitions of unity of being from the perspective of various Sufi, Javad Nurbakhsh, *Sufi Symbolism, The Nubakhshi Encyclopedia of Sufi Terminology (Farhang-e Nurbakhshi),* Vol.III (London & NY: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1987), pp.53-55.
[6] Quoted in Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), p.2.
[7] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of ibn Arabi,* translated from French by Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969)
[8] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), p.357. Also see Annemarie Schimmel, *Islam and the Indian Subcontinent* (Leiden, 1980).
[9] See Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India: From Sixteenth Century to Modern Century,* Vol. II (Lahore: Suhail Academy, 2004)
[10] Qazi Javed, *Punjab key sufi danishwer* (Lahore: Fiction House, 2010)
[11] Clement Huart, *Litterature arabe* (Paris, 1932), p.275, quoted in Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), p.1.
[12] AJ Aberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950), p.99.
[13] Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi* (London, 1959), pp. 24-25.
[14] Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.120.
[15] Qazi Javed, *Punjab key sufi danishwer* (Lahore: Fiction House, 2010), pp. 214-15.
[16] Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.114.

[17] Niccola Abbagnano, "Positivism", p.414.
[18] Markham (ed.) *Henri Comte de Saint-Simon 1760-1825, Selected Writings* (Oxford: Blackwell Oxford, 1952).
[19] Auguste Comte, *General View of Positivism* (1830-42) from *A General View of Positivism*, translated by J H Bridges, (Robert Speller and Sons, 1957).
[20] Jeremy Bentham, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation.* Also see *Of Laws in General.*
[21] Peter Coates, *Ibn Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously* (Oxford: Anqa Publishing, 2002), p.66.
[22] "We live with the present moment. With reason we deny what reason denies, since then our present moment is reason, but we do not deny it by unveiling or the Law. With the Law we deny what the Law denies, since our present moment is the Law, but we do not deny it by unveiling or by reason. As for unveiling, it denies nothing. On the contrary, it establishes each thing in its proper level. He whose present moment is unveiling will be denied, but he will deny no one. He whose present moment is reason will deny and be denied, and he whose present moment is the Law will deny and be denied". Richard K Khuri, *Freedom, Modernity and Islam: Towards a Creative Synthesis* (USA: Richard K Khuri, 1998), p. 201.
[23] Peter Coates, *Ibn Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously* (Oxford: Anqa Publishing, 2002), p.67.
[24] Ibn Arabi, *Contemplation of the Holy Mysteries,* translated by Cecilia Twinch and Pablo Beneito, (Oxford: Anqa Publishing, 2008), p.102.
[25] Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation* (1789)
[26] Geoffrey Scarre, *Utilitarianism: The Problems of Philosophy* (London & New York: Routledge, 1996), p.5.
[27] John Stuart Mills, *Utilitarianism*, ii, 1863.
[28] Chodkiewicz, *An Ocean without a Shore,* p. 24.
[29] Robert J Dobie, *Logos and Revelation: Ibn Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics* (USA: The Catholic University of America Press, 2010), p.28.
[30] Ibn Arabi, *The Four Pillars of Spiritual Transformation,* translated by Stephen Hirtenstein (Oxford: Anqa Publishing, 2008), p. 28.
[31] Lilian R Furst and Peter N Skrine, *Naturalism: The Critical Idiom* (London: Cox & Wyman, 1971), p.2.
[32] Ibid, p.3.
[33] Ibid
[34] Ibid, p.4.
[35] Michael Anthony Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), pp.105-106
[36] Ibid, p.106.
[37] (Quran, 50: 15)
[38] Ibn Arabi quoted in Michael Anthony Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), p.106.
[39] Ibn Arabi, *Contemplation of the Holy Mysteries,* translated by Cecilia Twinch and Pablo Beneito, (Oxford: Anqa Publishing, 2008), p.102. In the same work, Ibn Arabi criticizes materialists. According to him:
"Then came the call, "Where are the materialists (*al-dahriyya*)?"
They were brought and they were told, "You are those who profess: 'And only Time (*dahr*) can destroy us'. Didn't your innermost feelings tell you that you would arrive in this place"?
They replied, "No, our Lord".
He said, "Didn't the envoys bring you indisputable evidence?"
They denied it and said, "God did not reveal anything". Away with you for you have no excuse!" They were thrown headlong into the fire of Hell".

Ibn Arabi, *Contemplation of the Holy Mysteries,* translated by Cecilia Twinch and Pablo Beneito, (Oxford: Anqa Publishing, 2008), pp. 102-3.

[40] Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Pre-modern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York Press, 2005), p.45.

[41] Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Pre-modern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York Press, 2005), p.45.

[42] Quran, Sura 42:11.

[43] "If a geometer (*muhandis*) , who is also a carpenter, is not skilful in practice, he may reveal the knowledge he has in the form of words to the hearing of one who is skilful in carpentry. This revelation causes a marriage relationship. The speech of the geometer is a father and the receptivity of the listener is a mother. The knowledge of the listener then becomes a father, and the organs of his body become a mother. And if you wish you may say that the geometer is father, and the craftsman, who is the carpenter, in that he listens to what the geometer tells him, is a mother. Now if the geometer's speech causes an effect in the carpenter, the geometer has imprinted that which is revealed to the carpenter and occurred clearly in his imagination by what the geometer has told him, is as the child to whom his understanding has given birth. Then the carpenter's work is a father with regard to timber, which is the mother of carpentry; and by means of the instrument the marriage and ejaculation of sperms occur, which is the effect of every hit by the hammer or cut by the saw, and every cut, separation, and union of the articulated pieces in order to compose forms". Quoted in Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Pre-modern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York Press, 2005), pp.47-48.

[44] Ghazali explains it as "There is no doubt that the most excellent of things known, and the most glorious, and the highest of them, and the most honoured, is God the maker (*sani*), the creator, the truth, the one. For knowledge of him, which is knowledge of divine unity, is the most excellent branch of knowledge, the most glorious and most perfect. This knowledge is necessary and must be acquired by all rational beings;;; But this science, though it is excellent in essence and perfect in itself, does not do away with other sciences; indeed, it is not attained except by means of many antecedents, and those antecedents cannot be ordered aright except through various sciences, such as the science of the heavenly bodies and the spheres and the science of all made things. And from the science of divine unity derives other branches of science". Quoted in Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Pre-modern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York Press, 2005), p.48.

"There is no doubt that the most excellent of things known, and the most glorious, and the highest of them, and the most honoured, is God the maker (sani), the creator, the truth, the one. For knowledge of him, which is knowledge of divine unity, is the most excellent branch of knowledge, the most glorious and most perfect. This knowledge is necessary and must be acquired by all rational beings; But this science, though it is excellent in essence and perfect in itself, does not do away with other sciences; indeed, it is not attained except by means of many antecedents, and those antecedents cannot be ordered aright except through various sciences, such as the science of the heavenly bodies and the spheres and the science of all made things. And from the science of divine unity derives other branches of science"

[45] Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.82.

[46] For *Wajud,* Ibn Arabi uses *ahl al-kashf wa'l-wajud* ("the folk of unveiling and finding"), and *ahl ash-shuhud wa'l-wajud* ("the folk of witnessing and finding"), using *wajud* in a sense of search and consciousness. William C Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), pp.36-37.

[47] William C Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), p.71. For the first time, Sa'id ad-Din Farghani, a disciple of Sadr ad-Din Qunawi used the term *wahdat al-wajud* to describe Ibn Arabi's concept of *wajud.* Qunawi was close disciple of Ibn Arabi.
[48] Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.83.
[49] "The knowledge that God has of Himself is identical to the knowledge He has of the universe, for the universe is eternally known by Him, even when it is non-existent. On the other hand, the universe, at that moment, does not know itself because it does not exist [...] He never ceases to be and , consequently, His knowledge of Himself is His knowledge of the universe; thus, He never ceases knowing the universe. Consequently, He knows the universe in its state of non existence: *He existentiated it according to what it was in His knowledge".* Ibn Arabi quoted in Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.86.
[50] William C Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), p.40.
[51] To quote Ibn Arabi, the "possible (entity) does not know itself until after being existentiated by the *fait;* it is then that it discovers itself, that it knows and that it contemplates its entity". In Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.88.
The "possible (entity) does not know itself until after being existentiated by the fait; it is then that it discovers itself, that it knows and that it contemplates its entity".
[52] Quoted in Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.62.
[53] Ibn Arabi terms Adam as "abridgment of the macrocosm (*mukhtasar al-alam al-kabir*)", Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), p.38.
"Abridgment of the macrocosm (mukhtasar al-alam al-kabir)",
[54] Quoted in Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p. 23.
[55] William C Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), p. 51.
[56] In chapter 337 of *Futuhat,* Ibn Arabi writes: "The Prophet received specific privileges that have never been giben to any other prophet before; but no prophet has received a privilege that was not given in equal measure to Muhammad, since he received the "Sum of Words.' He said, 'I was a prophet when Adam was between clay and water', while the other prophets became prophets only at the time of their historical manifestation. [...] It is because of this that he is the one who assists every Perfect Man, whether he is the beneficiary of a revealed Law or the beneficiary of inspired knowledge [...] when he appeared, he was like the sun in which all light is lost [...]. His rank in wisdom encompasses the knowledge of all those who know God among the first and among the last [...]. His Law includes all men without exception, and his mercy, by virtue of which he was sent, embraces the whole universe [...]. His community (*umma*) encompasses all beings, as he was sent to them all; whether they believe in him or not , *all beings are included...".* Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p.22.
[57] For a brief commentary on the *tabqat al-awliya* (classes of saints) in Ibn Arabi's *Futuhat,* see Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp.46-54.
[58] Quoted in Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Pre-modern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York Press, 2005), p.49.
[59] Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), p.31.

[60] Examples of *ummi* Sufis are Abu Yaza (a Berber Sufi who could not read and write but was able to correct the recitation of Quran), Abu Jaffar al-Uryabi (farmer by profession and spiritual guide of Ibn Arabi), and Abu Yazid Al-Bistami (who spiritually initiated his master, Abu Ali al-Sindi) can be quoted here.

[61] Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), p.32.

[62] Life is the prerequisite of knowledge. Ibn Arabi refers to four divine names, living, knowing, desiring and powerful through which we can make sense of basic principles of this universe. *Wajud* knows everything, this knowing leads his desires which manifest in his use of power and the creative process in the universe. In other words, Oneness of God has complete awareness and control of everything emanating from his existence or essence. Thus Ibn Arabi and his followers believe that life is precondition of knowledge and everything in this universe is meaningful, ignoring every possibility of accidents. Amir Abd al-Qadir Algerian anti-colonial Sufi, writes in his *Book of Stations,* "In everything His act and His choice are according to what the essence of that thing demands. Infact, the universal predispositions are not extrinsic to the things. His acts are determined by His knowledge and His knowledge, in its turn, is determined by its objects". Michel Chodkiewicz, *The Spiritual Writings of Amir Abd al-Kader* (Albany: State University of New York Press, 1995), p.119.

[63] Quoted in Claude Addas, *Ibn Arabi: The Voyage of No Return,* translated from the French by David Streight (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000), p. 93.

[64] William C Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), p.71.

[65] William C Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), p.72.

[66] "Prophecy is the proclamation of divine truths, involving gnosis of the divine essence, names, attributes, and commandments". Javad Nurbakhsh, *Sufi Symbolism, The Nubakhshi Encyclopedia of Sufi Terminology (Farhang-e Nurbakhshi),* Vol.II (London & NY: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1987), p.61, also see p.62.

[67] "The intelligent person should not partake of any knowledge save that which is touched by imperative need. He should struggle to acquire what is transferred along with him when he is transferred This is none other than two knowledges specifically – knowledge of God, and knowledge of the homesteads of the after world and what is required by its stations, so that he may walk there as he walks in his own home and not deny anything whatsoever". William C Chittick, In search of the lost heart Explorations in Islamic thought (Albany: State University of Ney York Press, 2012), p. 103.

[68] William C Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), p.3.

[69] Javad Nurbakhsh, *Sufi Symbolism, The Nubakhshi Encyclopaedia of Sufi Terminology (Farhang-e Nurbakhshi),* Vol.IV (London & NY: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1990), p.105.

[70] Hafez.

[71] William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), p.167.

[72] William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), p.xii. A medieval Indian Chishti Sufi, Diya al-Din Nakhshabi (d.1350), describes the importance of the purity of heart for acquiring true perspective of knowledge as: "Iblis the Tempter opened the mouth of Adam, which was the passage through which his life [as breath] arose. Iblis rushed quickly down this passageway. He made his way to every body part and each organ and declared, 'this is simple!' When Iblis arrived at the heart, every secret visible from the vast cosmic Throne of God was visible there within that small, pinecone-shaped lumped of flesh. The Throne of God is the place of God's sitting firmly and ruling in the macrocosmic world, and can be described as merciful intentionality (*rahmaniyya*). Similarly, in the microcosmic world, the heart is like the Throne, the place where God's presence abides, and can be described as subtle spirituality

(*ruhanniya*). However, the heart only lives up to his description once its potential has been actualized through purifying refinements and progressive developments…My dear brothers and sisters, do you know why Iblis failed to grasp the heart of Adam on that fateful day? It was because, from the eternity before time, Iblis was destined to be rejected by all hearts. From this first moment when one heart, that of Adam, rejected him and repulsed him, until the day of judgment, no true heart will accept the tempter. Talking about the acceptance of heart is a discourse that should transpire from one heart directly to another heart. Although I am helpless in mastering my own heart, I still cannot be separated, even for a moment, from the innate nature that runs through my blood. So let me speak from the heart about the heart! If you have a heart, listen well and take heart". Quoted in Scott Kugle, *Sufi and Saints' Bodoies: Mysticism, Corporeality, & Sacred Power in Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007), pp.293-4.

[73] William C Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), p.78.

[74] William C Chittick, "Ibn al-Arabi on Participating in the Mystery", in Jorge Noguera Ferrer, Jacob H. Sherman (eds.), *The Paticipatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies* (Albany: State University of New York Press, 2008), p. 249.

[75] Ibn Arabi writes, "One condition for the owner of this station is that the Real should be his hearing, his eyesight, his hand, his leg, and all the faculties that he puts to use. He acts in things only through a *haqq,* in a *haqq.* This description belongs only to a beloved. He is not beloved until he is given nearness…God shows the realizer all affairs as established by the divine wisdom. He who has been given this knowledge has been given what is necessary for each of God's creatures…Wheat is desired from realization is knowledge of what is rightly demanded by each affair, whether it be nonexistent or existent. The realizer even gives the unreal [*batil*] its *haqq* and does not take it outside its proper place". Chittick, *The Self-Disclosure of God*, p.97.

[76] Quran 2:115.