ابدیت کے تناظر سے

تصوف کے مختلف پہلوؤں کا
علمی و فکری مطالعہ

ں اقبال

Marfat.com

ابدیت کے تناظر سے

(تصوف کے مختلف پہلوؤں کا علمی و فکری مطالعہ)

ڈاکٹر نفیس اقبال

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲۔کلب روڈ، لاہور

Marfat.com

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب: ابدیت کے تناظر سے

مصنف: ڈاکٹر نفیس اقبال

اشاعت: 2011ء

تعداد: 500

ناشر: قاضی جاوید
ناظم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

طابع: طیب اقبال پریس، لاہور

قیمت: -/250 روپے

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان کے تعاون سے شائع ہوئی ہے۔

Marfat.com

ترتیب مضامین

○ دیباچہ ۷
۱۔ تصوف اور ادب کا باہمی رشتہ ۹
۲۔ تبع تابعین تا بہ زمانۂ حال ۱۷
۳۔ حضرت جنید بغدادیؒ — تصوف کے نظریاتی رہنما ۴۹
۴۔ حسین بن منصورؒ حلاج ۶۳
۵۔ ابنِ عربی — مذہبی انسانیت کے ترجمان ۸۵
۶۔ امیر خسرو اور تصوف و روحانیت ۱۰۳
۷۔ درویش سکالر — ڈاکٹر این میری شمل ۱۱۵
۸۔ ثقافتی وراثت کی بازیافت اور مثنوی معنوی ۱۲۳
۹۔ مرأت العاشقین: تعارف و تجزیہ ۱۴۵
۱۰۔ دیوانِ عشق کی اُردو غزلوں کا موضوعاتی تجزیہ ۱۵۷
۱۱۔ صوفیانہ مکتوب نگاری اور خطوط امام جلویؒ ۱۷۱
۱۲۔ صوفیانہ ترجمے ۱۸۱

Marfat.com

Marfat.com

دیباچہ

تصوف صرف آج کی ضرورت اور فیشن نہیں بلکہ تمام مذاہب میں پھیلی ہوئی ازلی و ابدی دانش ہے جس کا رشتہ ابدیت اور ہمیشگی سے ہے۔ انسانی فطرت میں ابدیت سے محبت روزِ ازل سے موجود ہے اور بہت سے جمالیاتی شاہکاروں کے پسِ پردہ ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش ہی کارفرما ہوتی ہے۔ کتاب ''ابدیت کے تناظر سے'' ابدی حقیقتوں سے رشتہ جوڑنے والی ہستیوں کی زندگی، تعلیمات، ملفوظات اور خطوط پر مبنی مضامین سے مزین ہے۔ یہ تحقیقی مضامین صوفیانہ ادب کی ترویج کے ساتھ ساتھ ابدی اقدار سے رابطہ دریافت کرنے کی کوشش بھی ہیں۔

ڈاکٹر نفیس اقبال

Marfat.com

Marfat.com

1

تصوف اور ادب کا باہمی رشتہ

موجودہ مغربی تصورات سے متاثر ذہن دینی و اخلاقی شعور اور تصوف کو ادب کا موضوع نہیں سمجھتے اور ادب کا تعلق جمالیاتی اور اختراعی جبلت سے جوڑتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اخلاقی دینی نظام پہلے سے ساختہ پرداختہ خدائی ہوتا ہے، اس لیے اس میں اختراع و تخلیق ممکن نہیں۔ جدید ادب نے دین کو پسِ پشت ڈال کر صرف دل کی دُنیا کو ادب کی دُنیا قرار دیا، حالانکہ بڑے بڑے شاعروں نے دونوں کو اپنی شاعری میں جگہ دی اور ادب کو پوری زندگی کا ترجمان بنایا۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ اپنے مضمون ''جھگڑے دین و دل کے'' میں لکھتے ہیں:

''انسانی زندگی عبارت ہے دین اور دل کے مجموعے سے یا اُن کی مناسب ترکیب و ارتباط سے--- دین اور دل وہ کہسار ہیں جن کو صرف محبت کے ذریعے سر کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ قلزم ہیں جنھیں محبت کی کشتی کے ذریعے ہی عبور کیا جا سکتا ہے اور یہ کشتی ادب ہے جس کا اوّلین موضوع محبت ہے جس سے خدا کی محبت خارج نہیں۔ اسی خدائی محبت کا دوسرا نام دین ہے۔ ادب کا وسیلہ کیمیائے محبت ہے جو کُل زندگی پر محیط ہے۔''[۱]

ہمارے گرد و پیش کی واقعاتی و وجودی دُنیا کی اشیا دراصل ایک باطنی ربط کی وجہ سے ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور شاعر، اشیا کے باطنی رشتے کو ظاہر کر کے واقعاتی دُنیا کے وجود کو نئی وسعتیں عطا کرتا ہے۔ چوں کہ ان نئی وسعتوں کو پرکھنے اور ماپنے کے لیے ہمارے عقلی پیمانے،

Marfat.com

منطق، علمِ ہندسہ اور طبیعات کے قوانین ہماری کوئی مدد نہیں کرتے، للہٰذا ان کی جانچ اور پرکھ عقل وخرد کے پیمانوں کے بجائے خرد سے ماورا وجدان سے ہوگی۔ ہر تخلیقی عمل، وجدان اور قوتِ متخیّلہ کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ صوفی بھی شاعر کی طرح اشیا کے باطنی اور روحانی رشتوں کو تلاش کرتا ہے اور اپنے ترکیبی فلسفے کی مدد سے مختلف النوع چیزوں میں باطنی ربط تلاش کرتا ہے اور اشیا کے ظاہری اختلاف کے باوجود ان کی روح میں حقیقتِ اولیٰ کو منعکس دیکھتا ہے۔[۲]

تصوف کی دو قدریں: عشق اور ترک؛ تاجرانہ معاشرے میں قابلِ اعتنا نہیں سمجھی جاتیں۔ ان قدروں کے احساس سے عاری خودغرض اور دُنیا دار معاشرہ؛ عشق اور ترک کو بے عملی کے مترادف سمجھتا ہے۔ تصوف اور شاعری کی باطنی تنظیم کے بغیر عقلی پیمانے پر تسخیرِ فطرت کا نتیجہ فطرت کی ہم سے بغاوت کی شکل میں نکلا ہے۔ تصوف اور شاعری نے داخلی رویہ اپنا کر زندگی سے رشتہ جوڑا ہے۔ بقول سجاد باقر رضوی:

''صوفی اور شاعر کا زندگی کے ساتھ رشتہ یوں ہے کہ وہ زندگی کی ہماہمی میں شریک بھی ہیں اور اس کے باہر بھی۔'' [۳]

شاعر اور صوفی: دونوں کے یہاں اشیا علامتی حقیقتیں بن جاتی ہیں اور یہ اشیا آپس کے باہمی رشتوں کی وجہ سے ایک باطنی وحدت حاصل کر لیتی ہیں اور ساتھ ہی وہ جیتی جاگتی زندہ حقیقتیں بھی بن جاتی ہیں جن کا انسانی زندگی سے براہِ راست تعلق ہوتا ہے۔[۴]

تخلیقی زندگی محض ادب و شعر نہیں بلکہ وہ زندگی ہے جس میں عقل و حسن، انصاف و محبت کی اقدار ہوں۔ زندگی میں خیر و نیکی بہت ضروری ہے کیوں کہ کائنات کا وصف خیر ہے اور خیر کے ادراک کے بغیر زندگی بدشکل اور بنجر بن جاتی ہے۔ مثبت اقدار؛ زندگی کی خوبصورتی کی ضامن ہیں اور یہ اقدار تصوف میں تعلیم و تربیت کا حصہ ہیں۔ صداقت جیسی مثبت قدر متصوفین میں ہی دیکھی جا سکتی ہے۔ ادب بھی مثبت اقدار کی ترجمانی کی بدولت اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے۔

صداقت کی تلاش ژونگ کو بھی تھی، حالانکہ وہ مذہبی مفہوم میں صوفی ہرگز نہ تھا بلکہ فرائڈ کے مقلدین ژونگ کو تحقیر سے صوفی کہتے۔ ژونگ نے روحانی قوتوں، انسانی روح کی عظمت، خوابوں میں، بشارت، وارداتِ قلبی اور ذات کے باطن سے گہرے رابطے کو نہ صرف مانا ہے بلکہ اپنے نظامِ فکر میں ان سب کو سمونے کی کوشش بھی کی ہے۔ ژونگ نے ایک مرتبہ اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے خود کو سینٹ آگسٹین کے ایک مقولے پر کاربند بتایا:

Marfat.com

''تم باہر نہ جاؤ--- بلکہ اپنے نفس کی گہرائی میں جھانکو۔ اس نہاں خانے میں صداقت ملے گی۔'' [۵]

نفس کی گہرائی میں جھانکنے کی ترغیب تصوف سے ملتی ہے۔ نفس کے جہاد کو تصوف میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ نفس کی گہرائی میں اُترنے کے لیے اپنی طرف لوٹنا پڑتا ہے اور فن بھی اپنی طرف لوٹنے کا عمل ہے، بقول ڈاکٹر وزیر آغا:

''فن اپنی طرف لوٹنے کا ایک وظیفہ ہے، اندر کے ان دیکھے جہان کو صورت پذیر کرنے کی ایک کاوش ہے۔'' [٦]

ادیب جتنا اپنے نفس یا داخل کو صورت پذیر کرنے میں کامیاب ہوتا ہے، اُتنا ہی اعلیٰ متصور ہوتا ہے۔ صوفی جب اپنے نفس میں جھانک کر حقیقت کی آ گہی کو لفظوں کے ذریعے صوفیانہ ادب میں متشکل کرتا ہے تو وہ تخلیق کے عمل سے گزرتا ہے اور خارج کو بھی داخل ہی کا ایک رنگ بنا دیتا ہے۔

وسعتِ قلب ونظر کے بغیر تخلیق کا کام نہیں ہو سکتا۔ یہ وسعتِ قلب ونظر تصوف کی بے تعصبی اور رواداری میں نظر آتی ہے۔ تخلیق، جمالیاتی سطح پر قاری کو مسرور کرنے کے ساتھ ساتھ اُس کے ذہنی اُفق کو بھی کشادہ کرتی ہے تاکہ معانی کو ایک وسیع تناظر میں رکھ کر سمجھا جا سکے۔

ساری کائنات کسی بے پایاں اَن دیکھے مرکز کے گرد طواف کر رہی ہے۔ نظامِ شمسی پر نظر ڈالیں تو تمام سیارے سورج کے گرد طواف کرتے دکھائی دیتے ہیں اور اس کے روشن ہالے کو چھو کر لوٹ بھی جاتے ہیں۔ اگر وہ کبھی اس ہالے کو توڑ کر اندر آ جائیں تو سورج کی تمازت میں جل کر راکھ ہو جائیں۔ صوفی اس راکھ ہو جانے کے عمل کا شیدائی ہے، اسی لیے پروانے کی تمثیل اسے بہت عزیز ہے۔ فن کار طواف کا دل دادہ ہے، چھو کر اور خود کو منور کر کے لوٹ جانے کا متمنی ہے تاکہ بار بار آ سکے۔ اسے وصال سے زیادہ Love Play عزیز ہے، جب کہ صوفی قطرے کی صورت دجلے میں جذب ہونے ہی کو سب کچھ سمجھتا ہے۔[۷] فن کار تخلیقی عمل میں جو کچھ دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، صورتوں اور تمثیلوں میں ڈھالتا ہے جب کہ صوفی سورج کے ہالے میں داخل ہو کر سب کچھ دیکھتا ہے اور حالتِ صحو میں آ کر لکھتا ہے، لہٰذا وہ بوقلموں کائنات کو عام ادیب سے زیادہ صورتوں، تشبیہوں اور استعاروں میں ڈھال کر پیش کرتا ہے۔ صوفی ہمہ وقت خود کو خدا کے روبرو پاتا ہے، لہٰذا آفاقی دُنیا کا نقشہ بہتر طور پر کھینچتا ہے۔ تخلیق کے اس عمل میں مکمل ارتکاز کی

Marfat.com

ضرورت ہوتی ہے، ایسا ارتکاز جو ذہن اور جسم کی رفتار کے فرق کو مٹا کر ذہن کے اضطراب اور خواہشات کے بکھراؤ کو ختم کر دے۔ یہ ارتکاز صوفی شاعر اور مصنف کی زندگی کا ایک حصہ ہوتا ہے جب کہ ادیب کو اس قسم کے ارتکاز کے لیے کافی کوشش کرنی پڑتی ہے۔

تصوف، اخلاقیات کا حامل ہوتا ہے اور اخلاق، جمال ہی کا روپ ہوتا ہے، جمال، تخلیق کی بنیاد ہوتا ہے، مثبت اقدار؛ جمال کی ایک شکل ہیں اور ان کو فروغ دینا جمالیات کو فروغ دینے کے مترادف ہے۔ تصوف؛ کائنات میں بکھری جمالی اشکال کو باطنی ربط و تنظیم کے ذریعے ایک مرکزی ہالے میں داخل کر دیتا ہے، جبلت کو بااخلاق بناتا ہے اور جذبے کی تہذیب کا کام کرتا ہے۔ بقول ڈاکٹر وزیر آغا:

''جن معاشروں نے جبلت کو مارنے کی بجائے اس کی تہذیب کرنے کی کوشش کی، وہاں ایک مضبوط اور دیرپا نظامِ اخلاق نے جنم لیا--- ادیب اگر اخلاقیات کا نمائندہ ہے تو اس لیے نہیں کہ وہ ادب کے لیے پند و نصائح تقسیم کرنے پر مامور ہے بلکہ اس لیے کہ وہ جذبے کی تہذیب کا اہتمام کر کے خلقِ خدا کو جذبے کی بربریت اور تشدد سے نجات دلاتا ہے۔'' [۸]

کائنات کی تمام چیزیں حقیقتِ اولیٰ کی شاہد ہیں، لہٰذا ان کو اصل حقیقت نہ سمجھتے ہوئے حقیقتِ اولیٰ کی تلاش اور اس میں ضم ہو جانا ہی انسان کی معراج ہے۔[۹] صوفی حقیقتِ اولیٰ کو پانے کے بعد باطنی ربط کی وجہ سے نہ صرف انسانوں سے بلکہ کائنات کی دوسری اشیا سے خود کو ہم کنار پاتا ہے، اس لیے اس کا تجزیہ زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ اور اس کا بیان جامعیت کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی مثال صوفیانہ مکاتیب اور ملفوظات کی شکل میں ہمارے سامنے ہے۔

جہاں تک اُردو ادب سے تصوف کو علاحدہ کرنے کا سوال ہے، تو ایسا کرنا ممکن نہیں۔ اُردو کے اولین شعرا اور مصنّفین خود صوفی تھے جیسے اُردو کے اولین شعرا میں شمالی ہند کے مشہور صوفی بزرگ شیخ فرید الدین گنج شکر اور گجرات کے شیخ باجن بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ شیخ باجن کے علاوہ خوب محمد چشتی، علی محمد جیو گام دھنی اور قاضی محمود دریائی؛ گجری ادب کے ستون ہیں۔ یہ چاروں صوفی شاعر تھے۔ تصوف اس عہد کا تخلیقی استعارہ تھا، گجری ادب اسی استعارے سے پیدا ہوا۔ گجری زبان کو توانائی دے کر ان صوفیا نے قدیم اُردو کی خدمت کی، اسے ادبی شکل دی۔ جکری کی صنف گجری ادب میں اسی زمانے میں مشہور ہوئی اور قدیم صوفی شعرا نے جکریوں کے ذریعے صوفیانہ ادب تخلیق کیا، اس کے علاوہ خوب محمد چشتی نے اپنی کتاب خوب ترنگ میں مولانا

Marfat.com

روم کی طرز پر حکایت کی شکل میں تمثیلیں بیان کی ہیں۔

بہمنی سلطنت دکن میں اُردو ادب کی پہلی تخلیقی تجربہ گاہ تھی۔ اس سلطنت کی تشکیل میں صوفیانہ روایات کا موثر کردار ہے۔ اس دور میں خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے ''چکی نامہ'' کو کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے جس نے انسانی وجود کو چکی کا استعارہ بنا کر بامعنی بنا دیا۔ روحانی دانش کو فروغ دینے والے شاہ شمس العشاق کے دوہے ادب سے کیسے خارج ہو سکتے ہیں، بیجاپور کا ادب شاہ برہان الدین جانم، شیخ غلام داول اور شاہ امین الدین اعلیٰ کے بغیر نامکمل ہے، اور یہ سب صوفیا تھے۔

اُردو کی طرح فارسی ادب، مولانا روم، حافظ شیرازی، عراقی اور سعدی کے بغیر کہاں ادب رہتا ہے۔ فارسی غزل اگر حافظ اور عراقی کے بغیر نامکمل ہے تو اُردو غزل سے میرؔ اور دردؔ کو نکال کر کیا بچتا ہے۔ اُردو ادب کے یہ دونوں بڑے شاعر صوفی تھے۔ دردؔ کے صوفی ہونے میں تو کسی کو شک نہیں مگر میرؔ کے بارے میں دو رائیں ہیں۔ انسانی زندگی میں بچپن کے ماحول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ میر کا بچپن اُن کے والد علی متقی اور چچا سیّد امان اللہ کے سائے میں گزرا جو صوفیانہ رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ میر بھی فقیر منش بزرگ تھے۔ ان کے یہاں زندگی کے اعلیٰ معیار اور بے نیازی کی روش تصوف ہی کی دین ہے۔

شعورِ ذات حاصل ہونا اور اپنی جہت کے تعین پر قادر ہونا صوفی شاعر اور مصنف کو ایک خاص حرکی قوت اور خاص رفتار کا مالک بنا دیتا ہے۔ اس کی مدد سے تخلیق نگار جو کچھ تحریر کرتا ہے، اسے ادب سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ صوفی کے اندرون روشنی اُس کی تحریروں میں منعکس ہوتی ہے اور اُن تحریروں کو پڑھ کر قلب و ذہن کی تاریکی سے چھٹکارا ملتا ہے۔

تصوف ایک مضبوط تہذیبی ورثہ ہے، جس کی عکاسی تحریر میں کلاسیکی رنگ بھر دیتی ہے اور ادب کو جمالیاتی سطح پر بلند کرنے کے ساتھ ساتھ آفاقی حیثیت بھی عطا کرتی ہے، کیوں کہ کلاسیکی ادب میں ابدیت اور ہمیشگی کا رنگ پایا جاتا ہے، اور اس میں علاقے کی بھی کوئی قید نہیں ہوتی۔ ابنِ عربی کی فصوص الحکم اور مولانا روم کی مثنوی کو عالم گیر شہرت حاصل ہے۔

اُردو کی اصنافِ سخن خصوصاً غزل میں تصوف کے مسائل اس کثرت سے ادا کیے گئے ہیں کہ اگر صوفیانہ اشعار کو خارج کر دیا جائے تو اُردو کا نصف سے زیادہ سرمایہ شعری باقی نہ رہے۔ تصوف نے نئے الفاظ، اصطلاحات اور تلمیحات؛ شاعری میں داخل کر کے شاعری کو وسعت بخشی؛

Marfat.com

تصوف کی آمیزش نے عاشقانہ شاعری کے مزاج کی اصلاح کر کے تصورِ محبت کو بلند کیا، اظہارِ محبت میں ادب و شائستگی اور وقار و متانت کے پہلو نکالے، صوفی شعرا نے قصیدہ گوئی کو خوشامد سے پاک کیا؛ تصوف کی بدولت فلسفہ بھی شاعری میں داخل ہوا؛ تصوف نے شاعری میں انسان کی عزتِ نفس کا خیال پیدا کیا اور انسان کو بتایا کہ وہ کون و مکان کو تسخیر کر سکتا ہے؛ اُردو شاعری کی جسارت اور بے باکی صوفیا کی شطحیات کی بدولت ہے اور یہ باغیانہ بے ادبی نہیں بلکہ نازِ عبودیت ہے۔شبلی کے بقول: ''وحدت الوجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے۔'' [۱۰]

تصوف کی تعلیمات میں رازداری کی لہر سے اُردو شاعری نے ''اخفائے راز'' کا گُر اور رمزیت سیکھی۔صفی حیدر دانش لکھتے ہیں:

''تصوف وجدِ شاعرانہ کی ایک آئینی شکل ہے اور شاعری ذوقِ صوفیانہ کی ایک والہانہ صورت کہی جا سکتی ہے۔ ہر صوفی، ذوقِ شعر سے اور ہر شاعر، تصوف سے فطری لگاؤ رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تصوف و شاعری میں ان کے باہمی اشتراکیتِ وجدانیت کے سبب سے ایک ایسا بنیادی رابطۂ اتحاد قائم ہے جو کسی حالت میں منقطع نہیں کیا جا سکتا۔'' [۱۱]

اُردو شاعری پر تصوف کے ان احسانات کے پیشِ نظر ہم بہ آسانی کہہ سکتے ہیں کہ اُردو ادب سے تصوف کو خارج نہیں کیا جا سکتا۔ اُردو شاعری روزِ اوّل سے ہی آغوشِ تصوف میں پرورش پاتی رہی۔تصوف کی چاٹ اسے ورثے میں ملی، فارسی شاعری کی واردات و حقائق اور اصطلاحات اُردو شاعری میں رچ بس گئیں۔بعض موقعوں پر قصائد کی تشبیہوں تک میں معرفت کے مضامین نفاست سے باندھے گئے۔مختصر یہ کہ شاعری اپنے آہنگ و اطوار میں تصوف سے پورے طور پر متاثر رہی ہے۔ اُردو شاعری میں قلب کی اہمیت مسلم ہے اور یہی دل، تصوف میں ادراک کا محل ہے؛ انسان پر جس قدر مکاشفات ہوتے ہیں اور وارداتیں گزرتی ہیں، اسی دل سے تعلق رکھتی ہیں۔

صوفیا کرام ہمیشہ شعر کہنے اور سننے کے شوقین رہے ہیں۔صفی حیدر دانش نے دوسری صدی ہجری میں رابعہ شامیہ اور تیسری چوتھی صدی ہجری میں سری سقطی (متوفی ۲۵۳ھ/ ۸۶۷-۶۸ء) اور سمنون بن حمزہ سمیت متعدد صوفیا ۔ ے منسوب صوفیانہ اشعار کا ذکر کیا ہے۔[۱۲]

استعارات و تمثیلات شاعری کا زیور ہیں۔صوفیانہ واردات کے بیان میں بھی اہلِ تصوف کا کام ان کے بغیر نہیں چل سکتا کیوں کہ ان کے باطنی جذبات و تجربات کی ترجمانی ایسے

Marfat.com

ہی اسالیب سے ہوسکتی ہے جو قارئین و سامعین کے خوابیدہ احساس کو بیدار کرسکیں اور شاعرانہ طرزِ بیان کا مقصد بھی قارئین کے ذہن میں ایک ایسا مفہوم لانا ہے جو عام سطح سے بلند تر ہو۔ صوفیانہ ادب میں رمزیت پسندی کی وجہ یہی ہے۔ بقولِ صفی حیدر دانش:

''کبیر کے الفاظ میں صوفیانہ لذت گونگے کی زبان کا ذائقہ ہے جس کو بیان کرنے کی بجائے وہ صرف اشاروں سے ظاہر کرسکتا ہے۔ گونگے آدمی کی طرح صوفی بھی اشارے کردیتا ہے، یہی اشارے شاعری ہیں جو تصوف کی زبان ہے۔ ہمارے ادب میں جو ساحل و منزل، غبار و کارواں، مے خانہ و جام و سبو کی اصطلاحات ملتی ہیں، وہ تصوف ہی کی رہینِ منت ہیں۔ نغمہ سرایانِ بزمِ تصوف معترف ہیں کہ ہر چند مشاہدۂ حق کی گفتگو ہی کیوں نہ ہو، پھر بھی بادہ و ساغر کہے بغیر بات نہیں بنتی۔'' [۱۳]

اہلِ تصوف کی شعر و شاعری سے دل چسپی کے سلسلے میں حضرت نظام الدین اولیاؒ اور حضرت امیر خسرو کی مثال دی جاسکتی ہے۔ حضرت نظام الدین اولیاؒ کے سامنے حضرت امیر خسروؒ اشعار پڑھتے اور حضرت نظام الدین اولیا محظوظ ہوتے، بلکہ ان کی پہلی ملاقات بھی شعر و شاعری کے ذریعے مکالمہ بازی کے بعد ہوئی۔ امیر خسرو نے اپنے دور کے وجدانی تناظر کو محفوظ کر کے شاعری اور صوفیانہ مسلک کو غیر منقسم بنا دیا۔ ہمارے ادبی اور فکری رویّوں کی تاریخ حضرت امیر خسروؒ سے شروع ہوتی ہے۔ ان کے صوفیانہ مسلک نے اس تاریخ کو موضوعات، طریقِ کار، تناظر اور سمت نمائی مہیا کی۔ مجنوں، جذب و شوق کی علامت بن کر ادبی اور فکری تاریخ میں مرکزی کردار ادا کرتا ہے۔ اس کا عکس رانجھن اور پنوں کی صورتوں میں علاقائی شاعری میں ظاہر ہوتا ہے اور لوک گیتوں کے ذریعے طول و عرض میں اس صوفیانہ مسلک کی گونج برابر سنائی دیتی ہے۔ جیلانی کامران لکھتے ہیں:

''امیر خسرو کے صوفیانہ مسلک میں فکر، تخلیقی صورت اختیار کرتا ہے اور شاعری، تصوف کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ ایسا ادبی رویہ بلاشبہ بلادِ اسلامیہ کی روایت سے مستعار تھا، تاہم برصغیر میں اس رویے کی اولین مثال امیر خسرو کی تھی۔ اس ادبی رویے نے صوفیانہ مسلک کے تجربے اور واردات کو شعری تجربے اور واردات کی صورت دی اور اس طرح انسان کے محسوسات کو گہرا کر کے انہیں حقائق کو قبول کرنے کی توانائی عطا کی۔'' [۱۴]

زندگی کے تین مختلف صورتیں یا مرحلے ہیں: جمالیاتی مرحلہ، اخلاقی مرحلہ اور مذہبی

Marfat.com

مرحلہ۔ ان تینوں مراحل کے بغیر زندگی مکمل نہیں ہوتی اور یہ تینوں مرحلے تصوف میں پورے ہو جاتے ہیں۔ ابدیت سے ہم کنار ہونے کے لیے مکمل زندگی سے ہم کنار ہونا ضروری ہے، اس مکمل زندگی کا ترجمان ادب ہی آفاقی یا کلاسیکل ادب ہوگا۔ یہ ادب میں اُس انسان کی زندگی کو منعکس کرے گا جو ساری کائنات اپنے اندر سموئے پھرتا ہے اور اپنے اندرون میں داخل ہو کر رازِ عالم کے قریب تر ین پہنچ جاتا ہے۔ ایسے ادب کو تخلیق کرنے والے کے دماغ میں روحِ عام سمٹ آتی ہے اور وہ اپنی قوتِ متخیّلہ سے تخلیق کے عمل کو مکمل کرتا ہے کیوں کہ تخلیقی عمل؛ عقل اور تخیل کے مابین نازک تعامل (interaction) سے وجود میں آتا ہے۔ وجودی صورتِ حال کو فن کارانہ پیرائے میں ڈھالنے کی خلقی ضرورت کو صوفی کا تخیل پورا کرتا ہے، کیوں کہ آرٹ کی سمجھ صرف اُس شخص کو ہوتی ہے جو اپنے آپ کو جانتا ہے اور اپنے نفس کی گہرائیوں سے واقف ہے اور صوفی کے سوا کون اپنے نفس کے نہاں خانوں سے آگاہ ہو سکتا ہے۔

حوالہ جات

[۱] ڈاکٹر سیّد عبداللہ: ادب وفن، لاہور، مغربی پاکستان، اُردو اکیڈمی، طبع اوّل، جون ۱۹۸۷، ص ۱۶۵ تا ۱۶۸۔

[۲] سجاد باقر رضوی: تہذیب و تخلیق، (مضمون ’’تصوف و ادب کا باہمی رشتہ‘‘)، لاہور، مکتبۂ ادبِ جدید، پہلی اشاعت، اپریل ۱۹۶۶ء، ص ۱۳-۱۴۔

[۳] ایضاً، ص ۷۔

[۴] ایضاً، ص ۱۶۔

[۵] بہ حوالہ ڈاکٹر سلیم اختر: مغرب میں نفسیاتی تنقید، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۸ء، ص ۹۸۔

[۶] ڈاکٹر وزیر آغا: معنی اور تناظر، سرگودھا، مکتبہ نردبان، دسمبر ۱۹۹۸ء، ص ۱۵۔

[۷] ایضاً، ص ۱۶۔

[۸] ڈاکٹر وزیر آغا: مضمون ’’ادب اور اخلاقیات‘‘، مشمولہ: ڈاکٹر وزیر آغا کے تنقیدی مضامین، مرتب: سیّد سجاد نقوی، لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۹۵ء، ص ۲۲۷، ۲۳۲۔

[۹] تہذیب و تخلیق، ص ۱۴، ۱۵۔

[۱۰] بحوالہ: پروفیسر سیّد صفی حیدر دانش، سرورق، اور دیباچہ تصوف اور اُردو شاعری، لاہور، سندھ ساگر اکادمی، ۱۹۴۸ء۔

[۱۱] ایضاً، ص ۲۱۔

[۱۲] ایضاً۔

[۱۳] ایضاً، ص ۳۱۔

[۱۴] جیلانی کامران: امیر خسرو کا صوفیانہ مسلک، لاہور، جنگ پبلشرز، اکتوبر ۱۹۹۲ء، ص ۸۸-۸۹۔

Marfat.com

2

تبع تابعین تا بہ زمانۂ حال

''کشف المحجوب'' کے اس باب میں حضرت داتا گنج بخشؒ نے متقدمین صوفیائے کرام اور اُن کے پیشواؤں کے مناقب اور صوفیانہ تعلیمات کو بیان کیا ہے۔ وہ صوفیائے کرام کے حوالے سے مقاماتِ تصوف، احوالِ تصوف، اصطلاحاتِ تصوف اور موضوعاتِ تصوف کو زیرِ بحث لاتے ہیں اور متصوفانہ نکات صوفیاء کے اقوال نقل کرنے کے بعد شرح میں بیان کرتے ہیں۔ حضرت داتا گنج بخش رحمہُ اللہ نے صوفیانہ نکات کی تشریح اپنے عینی مشاہدے اور نورِ فراست کے مطابق کی ہے جو یقیناً تخلیق کا درجہ رکھتی ہے۔ اس باب میں تاریخِ تصوف کے دو امتیازی ادوار کے صوفیائے کرام کا احاطہ کیا گیا ہے۔

ابتدائی دور کے صوفیا کا راستہ ترکِ دُنیا، نفس کُشی اور ریاضت کا راستہ تھا۔ ان کے دل و دماغ پر احساسِ گناہ کا گہرا کرب چھایا ہوا تھا اور وہ خدا کے غیظ و غضب سے خوفزدہ تھے۔ ایسے میں صوفیاء نے تنظیمِ ذات کے لیے ذکر اور توکل کی قدروں کا استعمال کیا۔ خوف ان کا رہبر تھا اور محبت اُن کی دوست تھی جو خوف کو عبور کر کے ذاتِ الٰہی کے ساتھ اپنے آپ کو وابستہ تصور کرتی تھی۔

تبع تابعین کے عہد میں حب الٰہی بلاواسطہ ہوگئی اور حب الٰہی کا یہ جدید نظریہ حضرت رابعہ بصریؒ کی ذات سے وجود میں آیا۔ رابعہ بصریؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم ادہمؒ اور حضرت داؤد طائیؒ

Marfat.com

کے اقوال و اعمال صرف اسلام کے احکام اور قرآن و حدیث ہی کی تعلیمات کی تلقین کرتے ہیں کیونکہ وہ تصوف اور طریقت کو اللہ اور سنّتِ رسول ﷺ سے الگ کوئی شے نہیں سمجھتے بلکہ وہ ان کے باطنی پہلو کا نام ہے۔ وہ ظاہر پرستی کے بجائے نفسِ مذہب اور روحانیت پر زور دیتے ہیں۔ اس دور کے صوفیاء اصحابِ صفّہ کی زندگی کو مشعلِ راہ تصور کرتے تھے جن کی زندگی فقر و فاقہ کے ساتھ تمام تر توکل و صبر اور عشق و محبت کا ایک تسلسل تھی۔[۱]

اس دور کے صوفیاء کی تعلیمات میں فقر و قناعت، استغنا و توکل، اتباعِ سنّت، رضائے الٰہی، توبہ، ورع، زہد اور تقویٰ کا ذکر ہے۔ حضرت رابعہ بصریؒ کی وجہ سے تصوّف کے رجحانات میں عاشقانہ جوش و مستی کا نمایاں اضافہ ہوتا ہے اور ابھی تک ایمان خوف و رجا کے درمیان ایک نقطۂ اعتدال رکھتا تھا، لیکن اب غلبۂ محبت کے اظہار میں رجائیت زور پکڑنے لگی۔[۲] دراصل تصوف کا ارتقاء حالتِ خوف سے چل کر عشق اور پھر حالتِ فنا و اتصال کا سفر ہے۔[۳] طبقۂ اوّل کے صوفیاء کی اکثریت کا تعلق تصوف کے سب سے بڑے دبستان بصرہ سے ہے۔ بصرے کے ''مدرسۂ تصوف'' کی خصوصیات اور تعلیمات وہی ہیں جو دورِ اوّل کے صوفیاء کی تعلیمات ہیں۔ شیطان کی یلغار کے سامنے ایمان کو مستحکم کرنے کی تحریک بصرے کے ''مدرسۂ تصوف'' کا امتیازی نشان ہے۔ یہ مدرسہ آبادیٔ باطن کو اہمیت دے کر صبر، توکل اور ذکر کے ذریعے اسلام کی اُبھرتی ہوئی ضمیر متکلم کا استحکام اور استقامت فراہم کرتا ہے اور اسلامی اثباتی فکر کی ابتدا کرتا ہے۔ باطن کو آباد کرنے کی ضرورت اسی اثباتی فکر کی پہلی منزل ہے۔[۴] بصرے کے مدرسۂ تصوف کی اخلاقیات میں خوف اور محبت بڑے اہم جذبات ہیں۔ ہمارا اثباتی فکر انہی دو جذبوں سے اپنی تاثیر حاصل کرتا ہے۔ حسن بصریؒ، رابعہ بصریؒ، معروف کرخیؒ اور ذوالنون مصریؒ میں خوف اور محبت کے جذبات آبادیٔ باطن کو اس قابل بنا دیتے ہیں کہ اس سرزمین سے امکانات کی فصل پیدا ہو سکے۔ اسلامی تصوف کے مزاج کی مرکزی خصوصیت طبیعت کا گدازپن بصرے کے صوفیاء کی دی ہوئی امانت ہے۔ بصرے کا ''مدرسۂ تصوف'' خدا کو باطنی سوز و کرب اور اشک آلود آنکھوں کے ساتھ دیکھتا ہے۔ بصرے کے صوفیا سے لے کر حضرت سری سقطیؒ تک خدا کا ''انا الموجود'' ہونا ہر اعتبار سے قائم بالذات تھا۔ اسی لیے حضرت سری سقطیؒ رویتِ الٰہی سے فیض یاب ہوئے اور کہہ سکے کہ اُنھوں نے خواب میں خدا تعالیٰ کا دیدار کیا ہے۔ سچائی کا ایسا مرتبہ صرف بصرے کے مدرسے کے صوفیا کو نصیب ہوا۔[۵]

Marfat.com

بصرے کے "مدرسۂ تصوف" میں انسان اور خدا کے درمیان حائل فاصلوں کی نفی ہوتی ہے۔ صوفیاء خدا کو اس ثبوت کی طرح پہچانتے ہیں جیسے چمکتے ہوئے سورج کو آنکھ پہچانتی ہے۔ وہ خدا سے صرف خدا کو مانگتے ہیں۔[٦] بصرے کے مدرسۂ تصوف نے شر کو تسخیر کرنے کی روایت قائم کی اور خیر کو قبول کرنے کی سعی کی۔ یہ مدرسہ اسلام کے تہذیبی و فکری ظہور کی انسانی گواہی مرتب کرتا ہے۔[٧] بصرے کا مدرسۂ تصوف سلوک اور عشق کی منازل قائم کرتا ہے اور جسموں کے اندر انقلاب پیدا کر کے زمین پر ایک نئے ظہور اور ایک نئی تہذیب کے اُترنے کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے تاکہ پانیوں اور ہواؤں پر وہ نماز ادا کر سکے جو تسخیرِ شر کی فتوحات کے لیے نمازِ شکرانہ کہلاتی ہے۔[٨]

دوسرے دور میں تصوف فلسفیانہ نظام اور ایک باضابطہ علم کی شکل اختیار کرنے لگا۔ اب اس کی خاص اصطلاحیں وضع ہوئیں۔ اس دور میں معروف کرخی، ذوالنون مصری اور منصور حلاج کے زیرِ اثر فنا، توحید، حال، مقام اور اتحاد وغیرہ کی اصطلاحات مروّج ہونے لگیں۔ صوفیوں کے فکری نظام میں ذوالنون مصریؒ، جنید بغدادیؒ، ابوبکر شبلیؒ اور حضرت بایزید بسطامیؒ امام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس دور کے صوفیاء نے عشق اور علمِ باطن پر زور دیا۔ حضرت جنید بغدادیؒ کی تعلیمات میں عقیدۂ توحید اور عقیدۂ صحو سنگِ بنیاد ہیں۔

تصوف کے ان دو ادوار کے صوفیاء کے حالات اور تعلیمات مختصراً بیان کی جاتی ہیں:

حضرت حبیب عجمیؒ:

شروع میں حضرت حبیب عجمیؒ بڑے مالدار اور ریاکار تھے۔ توبہ کی توفیق ملی۔ حضرت حسن بصریؒ سے بیعت کی اور علم حاصل کر کے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں مقرب ہو گئے۔ آپ کی زبان عجمی تھی۔ اس لیے عربی مشکل سے بولتے۔ ایک دن حضرت حسن بصریؒ آپ کے عبادت خانہ کے پاس سے گزرے تو جماعت کھڑی ہو چکی تھی۔ حضرت حسن بصریؒ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی نماز تو پڑھ لی مگر یہ محسوس فرمایا کہ ان کے مخارج صحیح نہیں ہیں۔ اسی رات سوئے تو خواب میں جمالِ الٰہی سے مشرف ہوئے۔ عرض کی: الٰہی تیری رضا کس چیز میں ہے؟ جواب ملا: حسن! اگر میرے حبیب عجمیؒ کے پیچھے نماز پڑھتا اور صحیح نیت کرنے سے تجھے اس کی عجمی زبان نہ روکتی تو میں تجھ سے راضی ہو جاتا۔[٩]

Marfat.com

حضرت حبیب عجمیؒ نے سچ اور رضا کی تعلیم دی۔ ان کی سچ کی برکت ہی سے حجاج کے آدمیوں کو حضرت حسن بصریؒ نظر نہ آئے جو حجاج کے ظلم سے فرار ہو کر حضرت حبیب عجمیؒ کے حجرۂ عبادت میں روپوش ہو گئے تھے۔ آپ سے لوگوں نے پوچھا: رضاءِ الٰہی کس چیز میں ہے؟ آپ نے فرمایا:

''اس دل میں رضاء الٰہی ہے جس پر غبارِ نفاق نہ ہو''؛

اس لیے کہ نفاق خلافِ وفاق ہے اور رضا عین وفاق۔ اور محبت کو نفاق کے ساتھ کچھ تعلق نہیں۔ اس کا مقام رضا ہے تو رضا صفتِ محبوبان ہوئی اور نفاق صفتِ دشمنان۔[۱۰]

''رضا'' کے لغت میں معنی ''خوشنودی'' کے ہیں اور تصوف میں اس سے مراد یہ ہے کہ بندے کا دل حکمِ خداوندی پر مطمئن رہے۔ رضا سالک کا بلند ترین مقام اور ورزشِ اخلاق و تہذیبِ نفس کا آخری مرحلہ ہے۔ رضا روحانی طور پر اپنے آپ کو اللہ کے سپرد کرنے کا نام ہے اور عارف رضا کے مقام پر پہنچ کر کائنات کی ہر اس چیز سے محبت کرنے لگتا ہے جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہو، یہاں تک کہ مصائب و آلام کو بھی خیر شمار کرتا ہے۔[۱۱] اور بقول حضرت فضیلؒ:

''رضا کا درجہ زُہد سے بلند ہے، اس لیے کہ راضی برضا کی کوئی تمنا نہیں ہوتی اور زاہد میں تمنا ہوتی ہے۔''[۱۲]

حضرت مالک بن دینارؒ:

حضرت خواجہ حسن بصریؒ کے رفیق تھے۔ اگرچہ آپ غلام زادہ تھے لیکن آپ کا باطن آزاد تھا۔ توبہ کی توفیق ملی تو حضرت حسن بصریؒ کے ہاتھ پر بیعتِ توبہ کی۔ کردار کی اصلاح کی اور قربِ خداوندی حاصل کر لیا۔ آپ کی کرامات مشہور ہیں۔ مگر ہم کسی بھی صوفی کی کرامت کی بجائے تعلیمات پر زور دیں گے کیونکہ صوفیاء کے نزدیک کرامت باعثِ حجاب ہے۔ آپ کا ارشاد ہے:

''عملوں میں سے محبوب ترین عمل وہ اخلاص ہے جو عمل میں ہو۔''[۱۳]

عمل بااخلاص ہی عمل ہوتا ہے۔ ابن عطاء اللہ سکندری فرماتے ہیں کہ اعمال خالی ڈھانچوں کی مثل ہیں اور اُن کی روح اخلاص ہے۔[۱۴]

Marfat.com

حضرت ابوحبیب بن سلیم الراعیؒ:

حضرت ابوحبیب بن سلیم الراعیؒ بے ریا فقیر اور ولی تھے۔ حضرت سلمان فارسیؒ کے خاص مصاحب تھے۔ دورِ اوّل کے دوسرے صوفیاء کی طرح گوشہ نشینی کو پسند فرماتے تھے۔ متابعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت اہمیت دیتے تھے اور نیت کو عمل سے بہتر قرار دیتے کیونکہ عمل کا دارومدار بھی نیت پر ہوتا ہے۔ لالچ سے دور رہنے اور حرام سے پرہیز کرنے کو مخلوق کی ہدایت اور نجات کا ذریعہ سمجھتے تھے۔

حضرت ابو حازم مدنیؒ:

آپ غنی فقیر، اور بہت سے مشائخ کے پیشوا تھے۔ حضرت ابوعثمان مکی آپ کے مداح تھے۔ رضاء الٰہی اور غنا پر بڑا زور دیا ہے۔ ماں کی رضا کے طالب رہنے کا سبق بھی دیا ہے۔ عمرو بن عثمان روایت کرتے ہیں کہ آپ سے پوچھا گیا کہ آپ کا خزانہ اور مال کیا ہے؟ فرمایا:

''میرا مال رضاء الٰہی اور مخلوقات سے بے نیازی ہے۔'' [۱۵]

حضرت محمد بن واسعؒ:

آپ خاص مقامِ مشاہدہ پر فائز تھے اور ہر چیز میں جلوۂ الٰہی دیکھتے اور صفاتِ محبوب کا مشاہدہ کرتے تھے۔ وہ ہر فعل میں فاعلِ حقیقی کی قدرت دیکھتے اور ہر چیز میں قدرتِ الٰہیہ کا مشاہدہ کرتے۔

تصوف میں مشاہدہ کا مطلب دل کی آنکھ سے دیکھنا ہے۔ سالک پر پیہم ریاضت کی بدولت ایک ایسا حال طاری ہوتا ہے جس میں وہ چشمِ باطن سے نورِ الٰہی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ صوفیا کے عقیدے میں جب سالک کا آئینۂ قلب گناہوں اور افکارِ فاسدہ سے پاک ہو جاتا ہے تو نورِ الٰہی اس پر چمکنے لگتا ہے اور بتدریج اس کی چمک بڑھتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ مشاہدہ کا حال سالک پر طاری ہو جاتا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

''مَیں اس رب کی عبادت نہیں کرتا جس کو مَیں نہیں دیکھتا۔'' [۱۶]

معرفت کے سلسلے میں حضرت محمد بن واسعؒ نے فرمایا کہ مَیں نے کائنات میں کوئی شے نہیں دیکھی جس میں اللہ تعالیٰ کو نہ دیکھا ہو۔ جس شے کی طرف نظر کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ ہی کا جلوہ نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کو پہچان لینے والا گفتگو کم کرتا ہے اور سلامتی پا جاتا ہے کیونکہ جلوۂ

Marfat.com

الٰہی اس کو غیر کی طرف متوجہ ہی نہیں ہونے دیتا۔[۱۷]

حقائق تصوف میں آپ کے خیالات بہت بلند تھے۔ آپ کے ارشادات جامع اور کامل ہوتے تھے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ:

آپ نے ابتدائی عمر ہی میں گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی۔ خواب میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حضور ﷺ فرما رہے ہیں، ابوحنیفہ! تجھے اللہ نے میری سنت زندہ کرنے کے لیے بنایا ہے، گوشہ نشینی کا عزم نہ کر۔ چنانچہ آپ نے خدمتِ دین شروع کر دی اور بڑے بڑے مشائخ کرام مثلاً ابراہیم ادہمؒ، فضیل بن عیاضؒ، داؤد طائیؒ اور بشر حافیؒ کے استاد ہوئے۔[۱۸]

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے آپ کو دُنیاوی مرتبے سے دُور رکھا اور نفس کو لالچ سے پاک کر لیا جبکہ حضرت داتا گنج بخشؒ کے عہد کے علماء و فضلا اس قسم کے عمل اور ورع و تقویٰ سے دور تھے اور سب حرص کے بندے تھے اور لالچ سے وابستہ بادشاہِ وقت کی ہاں میں ہاں ملاتے تھے۔

حضرت امام ابوحنیفہ مالِ حلال سے خریدے جانے والے لباس کو ''جامۂ حلال'' کہتے۔

حضرت یحییٰ بن معاذ رازیؒ فرماتے ہیں کہ مَیں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا۔ مَیں نے عرض کیا:

''حضور! مَیں آپ کو کہاں تلاش کروں۔ فرمایا: ابوحنیفہؒ کے عِلم کے نزدیک۔''[۱۹]

حضرت امام ابوحنیفہؒ علم کے ساتھ عمل کے قائل تھے۔ حضرت داؤد طائیؒ علم دین حاصل کرنے کے بعد حضرت امام ابوحنیفہ سے پوچھتے ہیں کہ اب مجھے کیا حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں:

''اب تم پر عمل لازم ہے، اس لیے کہ علم بلا عمل ایسے ہے جیسے جسم بلا روح۔''[۲۰]

حضرت داتا گنج بخش رحمۃُ اللہ فرماتے ہیں کہ جیسے مشاہدہ بلا مجاہدہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح علم بے عمل نہیں اور علم میراثِ عمل ہے اور علم کا فائدہ اور اس کا انکشاف عمل کی برکت سے حاصل ہوتا ہے، غرضیکہ کسی صورت میں علم کو عمل سے جدا نہیں کرنا چاہیے۔[۲۱]

Marfat.com

حضرت عبداللہ بن مبارکؒ:

آپ کے یہاں تاریخِ تصوف کے دورِ اوّل کا خوف اور توبہ کی کیفیات ملتی ہیں۔ خوف کے بارے میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ مستقبل میں کسی ناپسندیدہ چیز کی توقع کی وجہ سے دل میں جو الم و حزن اور جلن پیدا ہوتی ہے، اسے خوف کہتے ہیں اور ئے کرام کے مطابق محبّ کو جامِ محبت اسی وقت پلایا جاتا ہے جب اس کا دل خوف کی بھٹی سے گزر کر پختہ ہو جائے۔[۲۲]

منازلِ سلوک کے سفر کی شرطِ اوّل توبہ ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں:

''ہر گناہ سے توبہ کرنا واجب ہے۔''[۲۳]

معرفتِ ذات خوف کا تقاضا کرتی ہے۔ اس لیے محبوبانِ بارگاہ کے قلب پر سکون حرام ہے۔ سکون کے لیے حصولِ مقصود سے غفلت ضروری ہے لیکن صوفیاء اسے جائز نہیں سمجھتے کیونکہ وہ خدا کی محبت کے جنون سے فارغ نہیں ہونا چاہتے۔

حضرت فضیل بن عیاضؒ:

طبقۂ اوّل کے صوفیا میں حضرت فضیل بن عیاضؒ قابلِ ذکر ہیں۔ یہ طبقہ اس وقت وجود میں آیا جب بنواُمیہ کے مظالم سے مخلوقِ خدا چیخ اُٹھی۔ ظالمانہ روّیوں کے ردِعمل کے طور پر وجود میں آنے والے اس طبقہ کے صوفیاء کسی اجتماعی فکر کے بغیر انفرادی طور پر عبادت و ریاضت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت فضیل بن عیاضؒ طبقۂ اوّل کے صوفیاء کی طرح خلفاء و امرا سے قطع تعلقی کو اپنا شعار بنائے ہوئے تھے۔ وہ گوشہ گیر ہو کر عبادت میں مشغول رہتے۔ اگر مجبوراً کسی حکمران سے ملنا پڑ جاتا تو جرأت و دلیری سے ان کو ان کی غلطیوں پر تنبیہ کرتے۔

ابتدائی عمر میں حضرت فضیل بن عیاضؒ چوروں اور ڈاکوؤں کے سردار تھے۔ چوری کے زمانے میں بھی نماز باجماعت ادا کرتے، نفل پڑھتے اور روزے رکھتے۔ خدا کی محبت جاگی تو بہ کر کے مکہ معظّمہ آ کر خانہ کعبہ کے مجاور بن گئے۔ آپ کی نظر میں دُنیا کے لیے حقارت تھی اور دُنیا کو پاگل خانہ قرار دیتے اور فرماتے:

''دُنیا بیمار خانہ ہے اور لوگ اس میں پاگلوں کی طرح آباد ہیں۔ ظاہر ہے کہ پاگلوں کے لیے زنجیر و قید ہوتی ہے۔''[۲۴]

حضرت فضیل بن عیاضؒ امارت کو باعثِ ندامت سمجھتے اور رضائے الٰہی پر راضی رہتے

Marfat.com

کو فوقیت دیتے اور خواہشاتِ نفسانی کو انسان کے لیے بیڑیاں قرار دیتے، مانگنے کو رازقِ حقیقی کا شکوہ تصور کرتے۔ وہ ایک فرشتہ خصلت صوفی تھے۔

حضرت ذوالنون مصریؒ:

اصلی نام ثوبان بن ابراہیم تھا۔ طریقۂ ملامتیہ پر تھے۔ اسی وجہ سے اہلِ مصر آپ کو زندیق کے لقب سے پکارتے تھے۔ جب تک مصر میں رہے کسی نے آپ کے حالِ باطن کو نہیں پہچانا مگر جس دن آپ کا انتقال ہوا اس رات شہر کے ستّر آدمیوں نے خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی اور فرماتے سنا کہ اللہ کا دوست ذوالنون مصریؒ آ رہا ہے ہم اس کے استقبال کو آئے ہیں۔ جب وفات پائی تو آپ کی پیشانی پر بخطِ جلی لکھا ہوا پایا:

''یہ خدا کا محبوب ہے اللہ کی محبت میں وفات پائی یہ قتیل اللہ ہے۔'' [۲۵]

حضرت ذوالنون مصریؒ کے نزدیک اللہ کی محبت انسان کو ذاتِ خداوندی کا حصہ بنا دیتی ہے۔ نفس پسندی کو بدترین حجاب قرار دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں پر شفقت میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے تھے۔ جس طرح تکلیفیں دینے والوں کے لیے حضور ﷺ راہِ ہدایت دکھانے کی دُعا فرماتے تھے۔ اسی طرح حضرت ذوالنون مصریؒ نے دریائے نیل کی سیر کرتے ہوئے ایک جماعت کے لیے دُعا فرمائی جن کے لیے یارانِ طریقت نے غرقِ دریا ہونے کی بددُعا فرمانے کی درخواست کی تھی۔ آپ کی دُعا کے بعد وہ تائب ہو گئے۔

حضرت ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں:

''راستی ایسی شمشیرِ الٰہی ہے کہ روئے زمین پر کوئی چیز اس کے سامنے نہیں ہوتی مگر اسے کاٹ دیتی ہے۔'' [۲۶]

حضرت ابراہیم ادھمؒ:

آپ کو خرقۂ خلافت حضرت فضیل بن عیاضؒ سے ملا۔ آپ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ رہ کر تحصیلِ علم فرمایا۔ بادشاہی چھوڑ کر فقر کا لباس پہنا اور زہد و ورع کے پابند ہو گئے۔ اپنی محنت کے پیسے سے گزر بسر کرتے۔ فنِ تصوف میں آپ کے اقوال بڑے لطیف اور نفیس ہیں۔ آپ کی تعریف میں حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں:

''کنجیاں جمیع علوم ابراہیم بن ادہمؒ ہیں۔'' [۲۷]

Marfat.com

ابراہیم ابن ادہمؒ کا یہ قول خدا سے محبت کا درس دیتا ہے:

''اللہ جل شانہ کو اپنا یار پکڑ اور لوگوں کو ایک طرف چھوڑ۔'' [۲۸]

حضرت داتا گنج بخش فرماتے ہیں کہ اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ محبت الٰہی میں مخلص بندہ اس وقت ہوتا ہے جب بندہ کی توجہ اللہ تعالیٰ کی طرف درست ہو اور اللہ کی طرف مخلصانہ رجوع اس امر کا متقاضی ہے کہ ماسوائے اللہ سے کوئی غرض نہ رکھی جائے۔ خلوصِ محبت اس وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب بندہ نفسِ امارہ کا دشمن بن جائے کیونکہ حرص و ہوا سے دوری صرف نفسِ امارہ سے چھٹکارا پانے میں ہے۔ حرص و آز کا آشنا خدا سے دور ہے۔ ظاہری و باطنی استقامت کے لیے طالب میں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے، ایک اپنی معرفت اور دوسرا ہر فعل کو قضا و قدر کے مطابق یعنی تقدیر کے ماتحت سمجھے۔ حضرت داتا گنج بخشؒ مزید فرماتے تھے کہ وجودِ انسان ہی اس کے حق میں دُنیا ہے اور جب انسان اپنے وجود سے اعراض کر لے تو گویا اس نے مخلوقات سے اعراض یا روگردانی کی ہے اور اعراضِ مخلوقات سے ہی مرادیں مل جاتی ہیں۔ [۲۹]

حضرت بشر حافیؒ:

آپ اپنے ماموں علی بنؒ حشرمؒ کے مرید اور حضرت فضیل بن عیاضؒ کے خاص صحبت یافتہ تھے۔ ایک دفعہ نشہ اور مستی میں جا رہے تھے کہ ایک کاغذ کا پرزہ نظر آیا جس پر ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' لکھا ہوا تھا۔ آپ نے ادب سے اس کاغذ کو اُٹھا کر صاف کیا اور عطر خرید کر معطر کیا اور ایسی جگہ رکھ دیا جہاں سے بے ادبی کا خوف نہ تھا۔ اللہ کے نام کی عزت کی وجہ سے اللہ نے توبہ کی توفیق بخشی اور آپ کے نام کو ہمیشگی عطا کرنے کا وعدہ فرمایا۔ آپ نے توبہ کر کے زہد و تقویٰ کا طریقہ اپنایا۔ اللہ تعالیٰ کے مشاہدے کے غلبہ کی وجہ سے جوتی پہننا ترک کر دی اس لیے ''حافی'' کے نام سے موسوم ہو گئے یعنی ننگے پاؤں والا۔ آپ کی نظر میں پاؤں اور زمین کے مابین جوتی بھی حجاب تھی۔ حضرت بشر حافیؒ نے دُنیا و آخرت میں عزت پانے کے خواہشمند کے لیے تین باتوں سے اجتناب ضروری قرار دیا:

۱۔ خدا کے سوا کسی کو حاجت روا نہ سمجھے۔

۲۔ کسی کا ذکر برائی کے ساتھ نہ کرے۔

۳۔ کسی کا مہمان نہ بنے۔

Marfat.com

حضرت داتا گنج بخشؒ فرماتے ہیں کہ خدا کے در کا سوالی مخلوق کے سامنے دستِ سوال دراز نہیں کرتا۔ جو شخص یقینِ قلب سے خدا کو قاضی الحاجات مانتا ہے وہ غیر سے حاجت روائی نہیں چاہتا اور اگر چاہتا ہے تو وہ اپنے جیسے سے حاجت روائی چاہتا ہے اور مخلوق سے مدد طلب کرنا ایک قیدی کا دوسرے قیدی سے مدد طلب کرنا ہے۔[۳۰]

حضرت بایزید بسطامیؒ:

حضرت بایزید بسطامیؒ کا تعلق تصوف کے دورِ دوم سے ہے۔ آپ عراق کے مقام بسطام میں پیدا ہوئے اور آپ کے والد بسطام کے معززین میں شمار ہوتے تھے۔ آپ کی شانِ تصوف بیان کرتے ہوئے حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں:

''بایزید بسطامیؒ ہم میں ایسے معظم ہیں جیسے جماعت ملائکہ میں جبریل امین علیہ السلام۔''[۳۱]

فنِ تصوف میں آپ کو یکتا عالم مانا گیا ہے اور حقائقِ علم بیان کرنے میں آپ کو ملکہ حاصل تھا۔ علم، محبت اور شریعت کی تعظیم کرنے والے تھے اور یہ تمام صفات آپ میں حقیقتاً موجود تھیں۔ ابتدا ہی سے مجاہدہ اور اعمالِ صالح پر رہے۔ چنانچہ آپ خود فرماتے ہیں:

''تیس سال مجاہدہ کرتا رہا۔ مَیں نے شدید ترین علم و عمل سے کسی چیز کو نہ پایا اور اختلاف علماء نہ ہوتا تو مَیں زہد و ورع سے رہ جاتا اور حق اطاعتِ دین ادا نہ کرسکتا۔ اختلافِ علماء رحمت ہے مگر توحید میں مجرد ہو جائے تو پھر یہ اختلاف نہیں رہتا۔''[۳۲]

اصل توحید میں دوئی کا وجود ہی نہیں۔ محبّ درحقیقت وہی ہے جو بقائے محبت کے ساتھ فنا ہو جائے محبّ، محبّ تبھی کہلائے گا جب اس کے ارادے فنا ہو جائیں اور فنا کا مقام ہی محبّ کے لیے بہترین مقام ہے۔ بایزید بسطامیؒ ذاتِ حق میں اس درجہ گم ہو گئے تھے کہ سوائے حق کے اور کچھ دکھائی نہیں دیتا تھا اور وہ خدا سے بھی خدا کو ہی طلب کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ سچا عابد و سچا عامل وہ شخص ہے جو کوشش کی تلوار سے اپنی تمام مرادوں کو قتل کر دے اور تمام خواہشوں اور تمناؤں کو اللہ تعالیٰ کی محبت میں تباہ و برباد کر دے اور خداوند کریم کی رضا پر راضی رہے۔[۳۳]

سیّد میر جرجانیؒ فرماتے ہیں کہ قضا کی تلخی میں دل کا سرور رضا کہلاتا ہے جب کہ ابنِ

Marfat.com

عجیبہ فرماتے ہیں کہ مسکراتے ہوئے مصائب کا استقبال کرنا رضا ہے۔[۳۴]

حضرت عبداللہ بن حارثؒ:

حضرت عبداللہ بن حارث اپنے زمانہ کے ممتاز عالم اور شیخ المشائخ مانے جاتے تھے۔ آپ کے نزدیک جو شخص اپنے عیوب سے واقف اور دل کا نگران ہے وہ ظاہری عمل کرنے والے سے افضل ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ علم محلِ کمال اور جہل محلِ طلب ہے۔ علم بارگاہِ رب العزت میں بہتر ہے اور جہل بدتر۔ علم انسان کو درجۂ کمال تک پہنچانے والا ہے اور جہل بارگاہِ الٰہی میں جانے سے روکتا ہے۔ علم ہی وہ سرچشمہ ہے جس کے ذریعہ انسان کو عرفانِ الٰہی حاصل ہوتا ہے اور اگر جہالت کی حالت میں عمل کرتا رہے تو اللہ تعالیٰ کو نہیں پا سکتا۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ عمل بندہ کی صفت ہے اور علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔[۳۵]

حضرت داؤد طائیؒ:

حضرت داؤد طائیؒ کا شمار طبقۂ اوّل کے صوفیاء میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد اور حضرت فضیل بن عیاضؒ اور حضرت ابراہیم بن ادہمؒ کے ہمعصر تھے۔ آپؒ ابومسلم حبیب بن سلیم الراعیؒ کے مرید تھے۔ آپ زہد و ورع میں بلند مقام رکھتے تھے۔ درویشی کا یہ عالم تھا کہ موت کے وقت ان کے گھر میں ایک چھوٹا سا مٹکا جس میں سوکھی روٹیاں تھیں، ایک بدھنا اور ایک بڑی سی کچی اینٹ جس سے وہ تکیہ کا کام لیتے تھے، کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ اپنے دوستوں سے کہا کرتے تھے کہ دیکھو خبردار! تم میں سے کوئی شخص اپنے گھر میں اس سے زیادہ اسباب نہ رکھے جس قدر کہ دور جانے والے سوار رکھتے ہیں۔[۳۶] زہد سے مراد دُنیا کی محبت کو دل سے نکالنا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

''زہد کو لازم پکڑو کیونکہ زُہد زاہد کے لیے خوبصورت عورت پر زیور سے بھی زیادہ حسین ہے۔''[۳۷]

امام زہریؒ زُہد کے معنی بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

''زُہد حقیقی یہ ہے کہ تو رزقِ حلال پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرے اور طلبِ حرام سے اپنے نفس کو روکے۔''[۳۸]

حضرت داؤد طائیؒ ورع میں کمال درجہ رکھتے تھے۔ ورع کو حضور نبی اکرم ﷺ نے

Marfat.com

عبادت کا سب سے اعلیٰ درجہ قرار دیا۔ حضرت امام ابوسفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ورع سے آسان ترین چیز نہیں دیکھی پس جو چیز تمہارے دل میں کھٹکے اسے ترک کر دو۔[۳۹]

حضرت داؤد طائیؒ کی نگاہ میں تمام دُنیا اور اہلِ دُنیا کی کچھ حیثیت نہیں۔ حضرت معروف کرخیؒ فرماتے ہیں کہ دُنیا کو ذلیل و خوار سمجھنے والا شخص داؤد طائیؒ سے بڑھ کر میں نے کسی کو نہ دیکھا۔[۴۰]

حضرت داؤد طائیؒ کی تعلیمات آپ کے ارشادات ہیں۔ فرماتے ہیں: دُنیا سے روزہ رکھو اور آخرت سے افطار کرو۔ محویت کو عید سمجھو اور آدمیوں سے اس طرح بھاگو جیسے درندوں سے ڈر کر بھاگتے ہیں۔ زبان کی حفاظت کرو، خلقت سے علیحدہ رہو، اگر ہو سکے تو بالکل ان سے قطع تعلق کر لو۔ سلامتیٔ ایمان کی کوشش کرو۔ دُنیا کے لیے صرف اتنی کوشش کرو جو دُنیا میں رہنے تک کام آئے۔[۴۱]

حضرت داؤد طائیؒ میں دورِ اوّل کے صوفیاء کی مانند گوشہ نشینی کا رجحان نظر آتا ہے۔

حضرت سری سقطیؒ:

آپ حضرت جنید بغدادیؒ کے ماموں تھے اور حضرت معروف کرخیؒ کے مرید تھے۔ عراق کے بہت سے مشائخ آپ کے مرید تھے۔ تصوف کے مقامات و احوال اور رموز و حقائقِ توحید کی گفتگو سب سے پہلے آپ ہی نے کی۔ آپ دُعا میں فرماتے کہ الٰہی مجھے عذاب دینا ہی منظور ہوا تو اپنے جمال کے حجاب کا عذاب مجھ پر نہ فرمانا کیونکہ مشاہدۂ جمال میں مصیبت، مصیبت نہیں لگتی جبکہ مشاہدۂ یار کے بغیر نعمت بھی مصیبت لگتی ہے۔ جہنم میں سب سے بڑا عذاب حجاب ہے اور جلوۂ ذات کا مشاہدہ مومن کو بہشت کی یاد نہیں دلاتا۔ اسی لیے اللہ اپنے محبوبوں کو اپنے جمال کے مشاہدہ میں رکھتا ہے اور عارفانِ کامل کی دُعا بھی یہی ہے کہ ہر عذاب منظور ہے مگر اے خدا اپنے جمال کے حجاب سے محفوظ رکھ۔[۴۲]

حضرت ابوعلی شقیق بن ابراہیم ازدیؒ:

آپؒ حضرت ابراہیم بن ادہمؒ کے ہم صحبت تھے۔ بڑے بڑے مشائخ کی زیارت کر کے ان سے فیض حاصل کیا۔ شرعی و فقہی علوم کے عالم تھے۔ تصوف اور دوسرے علوم میں آپ کی بہت سی تصانیف ہیں۔ آپ کا قول ہے:

Marfat.com

''اللہ تعالیٰ نے اپنے اطاعت کرنے والوں کو موت کے اندر بھی زندہ فرمایا ہے اور اہلِ معصیت کو زندگی کے اندر مردہ بنایا ہے۔'' [۴۳]

اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اطاعت گزار مر کر بھی زندہ رہتا ہے۔ تمام فرشتے اس کی اطاعت پر آفرین کہتے ہیں اور وہ ثواب کے ساتھ ساتھ حیاتِ ابدی بھی پا لیتا ہے۔

حضرت ابوعلی شفیقؒ کا اخلاص کے ساتھ اللہ کی جانب رجوع کرنے کا واقعہ یہ ہے کہ بلخ میں قحط پڑنے پر تمام مسلمانوں کو پریشان اور ایک غلام کو بے فکر پایا۔ اس کی بے فکری کی وجہ پوچھی گئی تو وہ بولا کہ میں جس کا غلام ہوں وہ جاگیردار ہے اور اس گاؤں میں پیداوار کافی ہے۔ حضرت ابوعلی شفیقؒ نے عبرت حاصل کی کہ غلام تو جاگیردار کے استغنا کی وجہ سے بے غم ہے جبکہ میرا مالک تو تمام جہانوں کا رازق ہے۔ یہ سوچ کر دُنیا سے منہ پھیر لیا اور اللہ کی طرف متوجہ ہو گئے اور روزی کے غم سے آزاد ہو گئے۔

حضرت ابوسلیمان عبدالرحمٰن بن عطیہ دارانیؒ:

آپ نفسِ امارہ کی چالاکیوں سے آگاہ شیخِ وقت تھے۔ آپ نے فرمایا:

''جب اُمیدیں خوفِ بے نیازی پر غالب آ جائیں تو اس کا وقت خراب ہو جاتا ہے۔'' [۴۴]

حضرت داتا گنج بخشؒ نے اپنی حالت کی نگہبانی کو ''وقت'' کہا ہے اور جب انسان اپنی حالت اور ماحول کا نگہبان نہ رہے تو اس کا وقت ضائع ہوتا ہے اور اگر خوف اُمید پر غالب رہا تو توحید میں باطل ہو جائے گا کیونکہ غلبۂ خوف سے مایوسی ہوتی ہے اور حق سے مایوسی صوفیاء کے مذہب میں شرکِ خالص ہے۔ صوفی کا بہترین حال یہ ہے کہ توحید کا محافظ رہے اور اُمید کو بھی برقرار رکھے۔ وقت کی محافظت کے ساتھ خوفِ الٰہی بھی دل پر غالب رکھے۔ گویا خوف و اُمید کے دونوں پلے مساوی ہوں اور بندہ محافظتِ توحید میں مؤمن ہوتا ہے۔ [۴۵]

حضرت معروف کرخیؒ:

آپ حضرت سری سقطیؒ کے استاد اور حضرت داؤد طائیؒ کے خاص مرید تھے۔ اگرچہ آپ کا ذکر پہلے ہونا چاہیے تھا مگر حضرت داتا گنج بخشؒ نے یہ ترتیب شیخ عبدالرحمٰن سلمیؒ اور استاد ابوالقاسمؒ کی پیروی میں برقرار رکھی۔ حضرت معروف کرخیؒ ابتدا میں غیر مسلم تھے پھر حضرت علی بن

Marfat.com

موسیٰ رضاؒ کے دستِ حق پرست پر اسلام قبول فرمایا۔ دُنیا کی محبت کو دل سے نکالنے کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا: خدا پر توکل رکھو اور اس سے ڈرو جو ہر حال میں تجھ کو دیکھتا ہے۔[۴۶]

حضرت معروف کرخیؒ نے جوانمردی کی تین علامتیں بیان فرمائیں۔ ایک یہ کہ بندہ اپنے عہدِ عبودیت میں بے وفائی نہ کرے اور گناہ کو اپنے اوپر حرام جانے۔ دوسری علامت یہ ہے کہ اس کی تعریف کرے جس کا کوئی احسان نہ لیا ہو۔ تیسری یہ کہ جب کسی کا حال معلوم ہو، اُسے سوال کرنے سے پہلے بخشے۔[۴۷]

حضرت معروف کرخیؒ کے بعد حضرت حاتم الاصمؒ کا نام ہے جو اپنے زمانے کے صدیق تھے۔ آپ کا کوئی قدم صدق و اخلاص کے خلاف نہیں اُٹھا۔ آپ کی تصانیف عبادات اور معاملاتِ زندگی کے لیے مشہور ہیں۔ ان کے بعد حضرت امام محمد بن ادریس شافعیؒ کا نام ہے جو جوانمردی اور ورع میں مشہور تھے۔

حضرت امام محمد احمد بن حنبلؒ:

آپ حافظِ حدیث تھے اور آپ کو اربابِ شرع اور اہلِ طریقت دونوں فریق مبارک مانتے ہیں۔ آپ بڑے بڑے صوفیائے کرام کے فیضِ صحبت سے مستفید ہوئے ہیں۔ آپ ورع اور تقویٰ میں امتیازی خصوصیت رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک توکل اللہ پر پورا بھروسا کر لینا اور اس کی رزاقی پر یقینِ واثق کر لینا ہے۔ رضا کا مطلب ان کے نزدیک اپنے تمام کام اللہ کے سپرد کر دینا ہے۔[۴۸] فرقۂ معتزلہ نے آپ کو مجبور کیا تاکہ آپ قرآنِ کریم کو مخلوق فرما دیں۔ اُنہوں نے آپ کو بہت تکلیفیں دیں لیکن آپ نے تمام تکلیف کو من جانب اللہ سمجھا اور ان سے کوئی انتقام قوتِ باطنی کے ذریعہ نہ لیا۔[۴۹] رضا یہ نہیں کہ تو مصیبت کو محسوس نہ کرے بلکہ رضا یہ ہے کہ تو حکمِ الٰہی اور اس کی قضا پر اعتراض نہ کرے۔[۵۰] توکل اسی ایمانِ کامل کا نتیجہ اور معرفتِ الٰہی کا ثمر ہے۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے بعد حضرت ابوالحسن احمد بن حواریؒ کا نام ہے جن کو حضرت جنید بغدادیؒ نے ''ملکِ شام کے مہکتے ہوئے پھول'' کہا ہے۔[۵۱] آپ نے دُنیا کو گندگی کا ڈھیر اور کتوں کے جمع رہنے کا مقام کہا ہے۔ ان کے بعد ابو حامد حضرت احمد بن خضرویہ البلخیؒ کا تذکرہ ہے۔ آپ کا طریقہ ملامتیہ تھا۔ آپ کا لباس سپاہیوں جیسا ہوتا تھا۔ آپ کی بیوی

Marfat.com

فاطمہ بھی طریقت میں بلند مرتبہ رکھتی تھیں۔ احمد بن خضرویہؒ نے اپنے آپ کو ڈھونڈنے کی ضرورت پر زور دیا۔ فقیری کے منصب کو پوشیدہ رکھنے کے قائل تھے۔ سچے فقر کو بلند تصور کرتے تھے اور فقر کو قلب کے فارغ ہونے کا نام دیتے تھے۔ حضرت عسکری بن الحسینؒ احمد بن خضرویہؒ کے بعد آئے ہیں۔ ہمیشہ جنگل میں خلوت نشین رہا کرتے۔ وفات بھی بصرہ کے جنگل میں ہوئی۔ زہد و ورع میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک غذائے درویش وجد ہے اور لباسِ درویش تقویٰ ہے اور مسکنِ درویش مقامِ غیب ہے۔[۵۲]

حضرت ابوزکریا یحییٰ بن معاذ رازیؒ:

آپ کا درجہ رجا و اُمید میں اس قدر مستحکم تھا کہ تمام مدّعیوں کے دامن اُمید سے بھر گئے۔ آپ نے خوف و رجاء کو ستونِ ایمان قرار دیا ہے۔ خوف کے بغیر آہ و بکا کی قدر و قیمت نہیں جانی جاسکتی اور رجا کی ترغیب مایوسی روکنے کے لیے ضروری ہے۔ شیخ احمد زروقؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فضل و احسان پر اعتماد کرنے سے دل میں جو سکون کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اسے رجاء کہتے ہیں لیکن رجاء کے ساتھ ساتھ عمل بھی ضروری ہے کیونکہ عمل کے بغیر رجاء خود فریبی ہے۔[۵۳] حضرت ابوزکریا یحییٰ بن معاذ رازیؒ نے غنا کو فقر پر ترجیح دی ہے۔

ابوحفص حضرت عمرو بن سالم نیشاپوری حدادیؒ:

ابوحفص حضرت عمرو بن سالم نیشاپوری حدادیؒ مشائخینِ وقت کے بڑے ممدوح اور حضرت احمد خضرویہ کے رفیقِ خاص ہیں۔ آپ خراسان سے بغداد آئے۔ لوگوں کا خیال تھا کہ آپ کو عربی نہیں آتی لیکن آپ نے مسجد شونیزیہ میں حضرت جنید بغدادیؒ سمیت تمام مشائخ کے ساتھ ایسی فصیح و بلیغ عربی زبان میں گفتگو فرمائی کہ حاضرینِ جلسہ آپ کی فصاحت و بلاغت کے قائل ہوگئے۔ جوانمردی کے بارے میں سوال کرنے پر حضرت ابوحفصؒ نے فرمایا:

''میرے نزدیک فتوۃ یعنی جوانمردی نام ہے انصاف کا حق ادا کرنے اور اپنے لیے طلبِ انصاف کو ترک کرنا۔''[۵۴]

حضرت ابوحفص لوہار کا کام کرتے تھے، باورد گئے اور حضرت عبداللہ باوردیؒ کے مرید ہوگئے۔ واپس نیشاپور آئے۔ بازار میں ایک نابینا کی تلاوتِ کلام پاک سن کر آپ پر وجد طاری ہوا اور حالتِ جذب میں بغیر سنداسے کے سرخ لوہا بھٹی سے ہاتھ میں لے لیا۔ کیفیتِ وجدانی فرو

Marfat.com

ہونے پر ہوش میں آئے اور معاش سے ہاتھ اُٹھا لیا اور دکان چھوڑ دی۔ آپ نے فرمایا:

''مَیں نے کسبِ معاش چھوڑا، پھر اس کی طرف رجوع ہوا۔ پھر کسب نے مجھے چھوڑا تو اب میں اس کی طرف رجوع نہیں۔'' [۵۵]

حضرت داتا گنج بخشؒ مذکورہ قول لکھ کر فرماتے ہیں کہ اپنے ارادے سے کوئی چیز ترک کرنا بہتر نہیں۔ کسی شے کا ترک و اخذ بندہ کی طرف سے بالکل درست نہیں۔ اخذ و ترک اللہ کی جانب سے ہوتا ہے۔ محبوبِ بارگاہ وہ ہوتا ہے جو تمام اسباب مسبب کی مشیّت پر چھوڑ دے۔ [۵۶]

بیسویں صدی کے کاشفِ اسرار صوفی عطاء محمد قادری فرماتے ہیں:

''کسب اعلیٰ چیز ہے۔ اپنے پیر و مرشد کے حکم کے بغیر کسب ترک نہیں کرنا چاہیے اگر کرے گا تو ایسا ہوگا کہ کسی ریگستان میں جا لیٹا، جب آندھیاں چلیں گی تو ساری مٹی منہ میں پڑے گی اور اگر حکم کے مطابق ترک کیا تو ایسا ہوگا کہ کسی پھل دار پکے باغ میں لیٹ گیا۔ جو پکا پھل گرے گا، منّہ میں پڑے گا۔'' [۵۷]

ابتدا میں جملہ انبیاء و اولیاء نے کسب کیا اور آخر میں توکل کا لذیذ کھانا کھایا۔ [۵۸]

کشف المحجوب کے گیارھویں باب میں اگلا نام حضرت ابو صالح حمدون کا ہے۔ آپ فقہ میں خاص درجہ کے مالک تھے۔ سلسلہ نوری میں حضرت ابوتراب نخشبی کے مرید تھے۔

حضرت منصور بن عمارؒ:

آپ کے بقول اللہ نے عارفوں کے دلوں کو ذکر کا برتن بنایا اور زاہدوں کے دلوں کو ظرفِ توکل کیا اور متوکلین کے قلوب کو منبعِ رضا بنا دیا اور درویشوں کے ضمیر کو محلِ قناعت قرار دیا اور دُنیاداروں کے دلوں کو طمع کا برتن بنا دیا۔ [۵۹]

حضرت داتا گنج بخشؒ اس قول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر ایک کے اندر وہی دل ہے مگر اس میں مختلف خواہشات ہیں۔

حضرت منصور بن عمارؒ لوگوں کو دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک ''بخود عارف'' جن کا مشغلہ مجاہدہ و ریاضت ہے اور دوسرا گروہ ''بحق عارف'' جن کا مشغلہ خدمت و عبادت و طلبِ رضا ہے۔ بقول حضرت داتا گنج بخشؒ عارفانِ بخود کی عبادت و ریاضت اور عارفانِ حق کی عبادت ریاست ہے۔ پہلا گروہ عبادت درجہ کے حصول کے لیے کر رہا ہے، دوسرا عبادت عطا شدہ

Marfat.com

نعمت کے شکریہ کے لیے کر رہا ہے۔ دونوں گروہوں کے منازل و مقام میں فرق ہے۔ عارف بخود مجاہدہ پر قائم ہے اور عارف بحق مشاہدہ میں محو ہے۔[۶۰]

حضرت منصور بن عمارؒ کے بعد حضرت احمد بن عاصم انطاکیؒ کا نام ہے جو حضرت حارث محاسبیؒ کے مرید تھے اور اکثر زبانیں جانتے تھے۔ آپ علمِ طریقت کے ماہر تھے۔ پھر ابو محمد عبداللہ خلیقؒ کا نام ہے۔ آپ کا مسلک فقہ میں مسلکِ ثوری تھا اور معرفت وحقیقت میں ماہر تھے۔ آپ نے صحابہ کرامؓ کی زیارت کی۔ آپ نے لوگوں کو طمع سے دور رہنے کی تلقین کی۔ ان کے نزدیک طمع کی قید میں مقید دل مہر شدہ ہے اور یقیناً مردہ ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے دلوں کو ذکر کا مسکن بنایا تھا مگر نفسِ امارہ کی صحبت نے اسے مسکنِ شہوت بنا دیا۔[۶۱] دل کے زنگ کو اُتارنے کے لیے ذکر سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں۔ ذکرِ الٰہی دل کو چمکتے ہوئے آئینہ کی مانند کر دیتا ہے۔ ابتدائی مقام سے لے کر مقامِ توحید تک تمام مقامات ذکر کا ہی ثمرہ ہیں۔ حضرت معاذ بن جبلؓ کے بقول ذکرِ الٰہی سے بڑھ کر عذابِ خداوندی سے بچانے والی کوئی چیز نہیں۔[۶۲] امام ابوقاسم قشیریؒ فرماتے ہیں کہ ذکر ولایت کا منشور، وصال کا منارہ، راہِ سلوک پر چلنے کی علامت اور منزل تک پہنچنے کی دلیل ہے۔[۶۳]

حضرت جنید بغدادیؒ:

آپ ۲۱۵ھ/ ۳۱-۸۳۰ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور ۲۹۸ھ/ ۱۱-۹۱۰ء میں بغداد ہی میں وفات پائی۔ بیس سال کی عمر تک دینی علوم حاصل کیے۔ پھر تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ روحانی تربیت حضرت سری سقطیؒ، حارث محاسبیؒ اور محمد قصاب سے حاصل کی تھی۔ آپ حضرت سری سقطیؒ کے بھانجے اور مرید تھے۔ حضرت جنید بغدادیؒ کے ادب کا یہ عالم تھا کہ حضرت سری سقطیؒ کے زمانۂ حیات میں مریدوں کو ان کی فرمائش کے باوجود کچھ نصیحت نہ فرمائی، یہاں تک کہ ایک رات خواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے دیکھا کہ جنید لوگوں کو کچھ سنایا کرو، اس لیے کہ تمہارے بیان سے اللہ تعالیٰ ایک عالم کی نجات فرمائے گا۔ حضور ﷺ کے حکمِ دعوت پر اپنے مرشد کے درجہ سے بلند ہونے کا گمان گزرا۔ صبح ہوتے ہی حضرت سری سقطیؒ کا مرید آیا اور اُن کی طرف سے حضرت جنید بغدادیؒ سے کہا تم نے میرے مریدوں کو ان کی درخواست پر کچھ نہ سنایا، میرے پیغام پر بھی آمادۂ وعظ نہ ہوئے، اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل کرو۔ یہ

Marfat.com

سنتے ہی افضلیت کا سودا دماغ سے جاتا رہا اور معلوم ہوا کہ مرشدِ کامل حالاتِ ظاہر و باطن سے آگاہ ہے۔[۶۴]

حضرت داتا گنج بخشؒ فرماتے ہیں کہ پیرانِ کامل ہر صورت میں مرید کے حالات پر واقف ہوتے ہیں۔ حضرت جنید بغدادیؒ کے بقول صدیقین کا کلام مشاہدہ سے ہوتا ہے۔[۶۵] اللہ تعالیٰ اپنے ولی کی خودنگرانی کرتا ہے اور ہر حالت میں مکرہائے شیطانی سے محفوظ رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ ولیوں کو والیانِ اسرار کر دیتا ہے۔

حضرت جنید بغدادی کی تعلیمات میں جس تصوف کی طرف رہنمائی ملتی ہے وہ حقیقی اور اسلامی تصوف ہے جس کا سرچشمہ قرآن و حدیث ہے۔ اُنہوں نے عقلیت کے طوفان میں عشقِ الٰہی اور محبتِ رسول ﷺ کا چراغ روشن کیا۔ اُنہوں نے فلسفے کے بُرے اثرات کا مداوا قلبی کیفیات کے ذریعے کیا اور محبتِ الٰہی پر سب سے زیادہ زور دیا۔ اور پروفیسر یوسف سلیم چشتی کے بقول حضرت جنید بغدادیؒ نے تصوف کو اسلامی لباس پہنایا اور شریعت و طریقت کو ہم آہنگ کر دیا۔[۶۶]

اللہ تعالیٰ نے جنید بغدادیؒ کی شکل میں ایسا صوفی پیدا کیا جس نے اپنی روحانی قوت، میانہ روی اور پُراحتیاط روش سے تصوف کو ایسا روپ بخشا کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ کی ہستی اس وقت رونما نہ ہوتی تو حقیقی تصوف کا خوش نما ڈھانچا ہم تک کبھی نہ پہنچ سکتا تھا۔ حضرت جنید بغدادیؒ کے منظّم اور مربوط صوفیانہ افکار میں صحو اور فنا کا نظریہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ شریعت کی پابندی کی اہمیت بڑھانے کے ساتھ آپ نے خدمتِ خلق کا میدان ہموار کیا۔

حضرت ابوالحسن نوریؒ:

تصوف میں آپ کا مسلک مخصوص تھا اور اسی وجہ سے صوفیاء ان کی جماعت کو ''نوری'' کہتے ہیں۔ حضرت داتا گنج بخشؒ نے مسلک کے اعتبار سے بارہ فرقوں کے نام گنوائے اور حضرت ابوالحسن نوریؒ کے طریقہ کو پاکیزہ کہا ہے۔ آپ حضرت سری سقطیؒ کے مرید اور حضرت جنید بغدادیؒ کے رفیقِ خاص تھے اور ان کو اپنا بہترین استاد مانتے۔

حضرت ابوالحسن نوریؒ نے اپنے زمانے میں دو چیزوں کو محبوب ترین کہا، ایک وہ عالم جو اپنے علم پر عامل ہو اور دوسرا وہ عارف جو اپنے کلام میں حقائقِ راز بیان کرے۔ فنِ تصوف میں

Marfat.com

آپ کے ارشادات لطیف اور اقوال نہایت پیارے ہیں۔ حضرت ابوالحسن نوری فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کے ساتھ ملنا غیر سے مفارقت، اور غیراللہ سے علیحدہ ہونا، اللہ سے ملنا ہے۔'' [۶۷]

فرماتے ہیں:

''تصوف دُنیا کی دشمنی اور مولیٰ کی دوستی کا نام ہے۔'' [۶۸]

ابوعثمان حضرت سعید بن اسماعیل حیریؒ:

آپ کی ابتدائی صحبت حضرت یحییٰ بن معاذؒ کے ساتھ تھی۔ ایک مدت تک حضرت شاہ شجاع کرمانیؒ کی صحبت میں رہے اور انہی کے ہمراہ نیشاپور میں حضرت ابوحفص حدادؒ کی زیارت کی اور بقیہ عمر انہی کی خدمت میں گزاری۔ حضرت داتا گنج بخشؒ فرماتے ہیں کہ خداوند کریم نے حضرت ابوعثمان کو تین پیروں کے ذریعہ تین مقامات سے عبور کرایا۔ مقامِ رجا حضرت یحییٰ بن معاذؒ کی صحبت سے، مقامِ غیرت صحبتِ حضرت شاہ شجاع کے ذریعے اور مقامِ شفقت حضرت ابوحفصؒ کے فیضِ صحبت سے۔ [۶۹] اور یہ بھی ممکن ہے کہ مرید پانچ یا چھ یا اس سے بھی زائد مرشدوں کے ذریعے منزل رسیدہ ہو سکے اور ہر پیر کی صحبت علیحدہ علیحدہ اس کے ایک مقام کی کشف کے لیے ہو۔ مگر بہترین اخلاص کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے پیر کو اپنی ترقیٔ مقامات میں محدود کر کے اس کی شان نہ گھٹائے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان کے در سے میری قسمت میں اتنا حصہ تھا، اس سے زائد نہ تھا اور میرا مرشد اس سے کہیں زیادہ درجہ کا مالک ہے اور یہی ادب کا تقاضا ہے۔ [۷۰]

حضرت رویم بن احمدؒ سے پہلے ابوعبداللہ حضرت احمد بن یحییٰ بن الجلالؒ کا ذکر ہے۔

حضرت رویم بن احمدؒ:

اپنے زمانہ کے علماء میں یکتا مانے گئے۔ آپ حضرت جنید بغدادیؒ کے ہم عصر اور راز دار مرید تھے۔ خلیفۂ وقت کے معتمدِ خاص بن گئے اور قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور ہوئے، حالانکہ آپ کا درجۂ کمال اس سے کہیں زیادہ بلند تھا۔ حضرت جنید بغدادیؒ ان کی تعریف میں فرماتے ہیں:

''ہم دُنیا کے علائق سے فارغ ہو کر مشغول بد نیا ہیں اور رویم بن احمد علائق میں مشغول

Marfat.com

رہ کر بھی دُنیا سے فارغ ہے۔'' [۷۱]

آپ کی بہت سی تصانیف ہیں لیکن بحث سماع میں ایک کتاب ''غلط الواجدین'' ہے جو حضرت داتا گنج بخشؒ کو بہت زیادہ پسند ہے۔ لوگوں کے سوالوں کے جواب میں حضرت رویم بن احمد منصفانہ انداز اختیار کرتے تھے۔ حضرت ابویعقوب یوسف، حضرت ذوالنون مصریؒ کے مرید تھے۔ آپ نے لالچ اور طمع کی مذمت کی ہے۔

حضرت ابوالحسن سمنونؒ:

بغداد میں اپنی معرفت کی بدولت مرجع خلائق بنے۔ مشائخِ وقت آپ کو ''سمنون المحب'' کے نام سے پکارتے جبکہ آپ اپنے کو ''سمنون الکذاب'' فرمایا کرتے تھے۔ بے نظیر عارف تھے مگر غلام الخلیل ریاکار کے ہاتھوں بڑی تکلیفیں اُٹھائیں۔ ان کے کلام سے حقیقتِ محبت واضح ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا:

''محبت ایک ایسی باریک چیز ہے، کہ اس سے رقیق کوئی شے نہیں تو اس کی تشبیہ و تعبیر کس شے سے کی جائے۔'' [۷۲]

حضرت داتا گنج بخشؒ فرماتے ہیں کہ محبت وہ چیز ہے جس کی تشبیہ کسی چیز کے ساتھ نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ محبت صفتِ محبوب ہے۔ اس کی حقیقت اس کا ادراک ممکن ہونے پر بیان ہو سکتی ہے اور صفاتِ محبوب کا ادراک محال ہے۔ [۷۳]

حضرت سمنون محبؒ معرفت پر محبت کو مقدم کرتے ہیں مگر اکثر مشائخ معرفت کو محبت پر مقدم رکھتے ہیں۔ لوگوں نے پوچھا کہ محبؒ کو بلا میں کیوں رکھا گیا، فرمایا تاکہ ہر کمینہ آدمی اس کی صحبت کا دعویٰ نہ کرے کیونکہ بلا دیکھ کر وہ پست ہو جائے گا۔ [۷۴]

حضرت شاہ شجاع کرمانیؒ:

آپ کا تعلق شاہی خاندان سے تھا۔ آپ اکثر قبا پہنا کرتے تھے۔ نیشاپور گئے تو ابوحفصؒ آپ کو دیکھ کر تعظیم کے لیے کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ مَیں نے قبا میں وہ کچھ دیکھا جو عبا میں نہیں دیکھا تھا۔ [۷۵] تصوف میں اُن کے رسائل اور ایک کتاب ''مرأۃ الحکماء'' مشہور ہے۔ آپ کا ارشاد ہے:

''اہلِ فضیلت کو اسی وقت تک فضیلت حاصل ہے، جب تک وہ اپنی فضیلت کو خود نہ

Marfat.com

دیکھیں اور جب خود بینی آ گئی تو فضیلت جاتی رہتی ہے اور اہلِ ولایت اسی وقت تک ولی ہوتے ہیں جب تک انہیں اپنی ولایت کا احساس نہ ہو۔'' [۷۶]

اس سے مراد یہ ہے کہ جب تک فصلِ ولایت رہتا ہے تو خود بینی ساقط ہو جاتی ہے اور جب خود بینی آ جاتی ہے، حقیقی ولایت کے معنی اس سے ساقط ہو جاتے ہیں۔[۷۷] فرماتے ہیں کہ فقر اللہ تعالیٰ کا بندے کے پاس ایک راز ہے۔[۷۸]

سہل بن عبداللہ تُستریؒ:

اپنے وقت کے بہترین شیخ اور باعمل انسان تھے۔ علمائے ظاہری کے مطابق اُنہوں نے شریعت و حقیقت میں اتحاد کر کے دکھایا، لیکن اربابِ ظواہر کا یہ کہنا غلط ہے، اس لیے کہ کوئی صوفی ایسا نہیں جو شریعت و طریقت میں فرق کرتا ہو، اس لیے کہ شریعت بغیر حقیقت کے مکمل نہیں اور حقیقت بغیر شریعت کے حقیقت نہیں ہو سکتی۔[۷۹] مولانا اشرف علی تھانوی لکھتے ہیں کہ اعمالِ باطنی سے متعلق شریعت کا جز تصوف و سلوک کہلاتا ہے، اس لیے تصوف و طریقت دین و شریعت کے قطعاً منافی نہیں۔[۸۰]

حضرت داتا گنج بخشؒ فرماتے ہیں کہ ردِ شریعت الحادِ خالص ہے اور ردِ حقیقت، شرک۔ اور جو فرق کرتے ہیں وہ تفریقِ معنوی کے لیے کرتے ہیں تو وہ تفریق عین اثبات ہے جیسے کہتے ہیں ''لا الہ الا اللہ'' حقیقت ہے اور ''محمد رسول اللہ'' شریعت۔ اگر کوئی چاہے کہ ایمان صحیح رکھ کر ایک کو دوسرے سے جدا کر دے، ہرگز نہیں کر سکتا اور اس کی یہ خواہش باطل ہوگی۔ درحقیقت شرع فرع حقیقت ہے۔ جس طرح معرفتِ فرع حقیقت ہے۔[۸۱]

اس کے بعد حضرت ابوعبداللہ محمد بن فضل بلخی کا نام ہے جو عراق و خراسان کے لوگوں کے محبوب ترین پیشوا ہیں۔ حضرت احمد بن خضرویہ کے مرید تھے۔ ان کے بعد حضرت ابوعبداللہ محمد بن علی ترمذیؒ ہیں۔ پھر حضرت ابوبکر محمد بن عمر وراقؒ کا ذکر ہے۔ ان کے بعد اہم نام ابوسعید احمد بن خرازؒ کا ہے۔

حضرت ابوسعید احمد بن خرازؒ:

آپ اپنے وقت کے قطب تھے۔ ورع اور ریاضت میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے۔ مریدوں کی پرورش اور تربیت میں خاص طور پر مشہور تھے۔ آپ کو ''لسان التصوف'' کہا جاتا اور

Marfat.com

اس لقب کی وجہ سے کہ اس علم میں آپ جیسا علم حقیقت کسی کو حاصل نہ تھا۔ تقریباً چار سو کتب آپ کی تصنیف لطیف سے ہیں۔[۸۲]

حضرت ابوسعید خرازؒ (م ۲۸۶ھ/ ۹۹۰-۸۹۹ء) تیسری صدی کے اہم صوفی تھے۔ وطن بغداد تھا۔ ذوالنون مصریؒ اور سری سقطیؒ جیسے بزرگ صوفیا کی صحبت نصیب ہوئی۔ ان کی ''کتاب الصدق'' حارث محاسبیؒ کی کتاب ''الرعاۃ لحقوق اللہ'' کے بعد تصوف کی قدیم ترین کتاب ہے جو مطبوعہ صورت میں دستیاب ہوسکتی ہے۔[۸۳]

حضرت داتا گنج بخش نے آپ کو ''سفینۂ توکل و رضا اور سالکِ طریقِ فنا'' کہا ہے۔ آپ کی یہ خصوصیت ہے کہ طریقِ فنا و بقا کو الفاظ کا جامہ پہنا کر واضح فرمانے والے ایک آپ ہی تھے۔[۸۴]

حضرت ابوسعید خرازؒ فرماتے ہیں کہ فنا کے معنی بندے کا بندگی کو فنا کر دینے کے ہیں اور بقا کا مطلب یہ ہے کہ حضور الٰہی میں بندے کا باقی رہنا اور فنا کا متلاشی ہونا بقا حق کے ساتھ[۸۵] کسی سے احسان کرنے والے کے ساتھ انسان کا دل نیکی کرے گا اور اسے محبوب سمجھے گا تو آپ نے فرمایا:

''سخت تعجب ہے کہ جو شخص اپنے رب کے سوا کسی کو محسن نہ رکھے وہ کیوں کلیتہً اپنے رب کی طرف مائل نہیں ہوتا۔''[۸۶]

دراصل رب تعالیٰ ہی انسان کے ساتھ احسان کرتا ہے اور محسنِ حقیقی صرف خدا کی ذات ہے۔

حضرت ابوسعید احمد بن خرازؒ کے بعد حضرت ابوالحسن علی بن محمد اصفہانیؒ کا ذکر ملتا ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ کی خط و کتابت حضرت ابوالحسن کے ساتھ ہوئی ہے، وہ لطیف مضامین سے پُر ہے۔ آپ فنِ تصوف میں رضا و ریاضت کے زیور سے آراستہ تھے، آپ نے دل کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر روح کا نام دل رکھا جائے تو وہ بھی نہیں ہے اور اگر علم کو دل کہا جائے تو وہ بھی دل نہیں ہے، تو خلاصہ یہ ہوا کہ دل وہ ہے جس میں شواہد حقہ کا قیام ہو اور اس کے علاوہ جسے بھی دل کہو وہ عبارتی اور لفظی دل ہے۔ حقیقتاً دل نہیں۔[۸۷] صوفیاء میں ان کے بعد حضرت ابوالحسن محمد بن اسماعیل خیر نساجؒ کا نام ہے۔ آپ حضرت جنیدؒ کے ہم عصر تھے اور حضرت سری سقطیؒ سے بیعت تھے۔ اپنی مجلسِ خاص میں فرمایا:

Marfat.com

''متقی کو یقین بغیر چارہ نہیں کہ اس کا دل نورِ یقین سے کھلا ہوا ہے اور مومن کو حقائقِ ایمان کے بغیر چارہ نہیں کہ اس کی چشم ہائے عقل نورِ ایمان سے منور ہے۔'' [۸۸]

شیخ خیر نساجؒ کے بعد خراسان کے بزرگ حضرت ابوحمزہ خراسانیؒ اور حضرت ابوالعباس بن مسروقؒ کا ذکر کیا گیا۔ حضرت ابوحمزہ خراسانیؒ کو توکل و تجرد میں کمال حاصل تھا اور حضرت ابوالعباس بن مسروقؒ قطب تھے اور فرماتے:

''جو غیر خدا کے ساتھ شاد و آباد ہے وہ مجسمہ اندوہ و ملال ہے اور جسے اپنے رب کے ساتھ موانست نہیں اس کا اُنس خالص وحشت ہے۔'' [۸۹]

آپ نے رجا کی نسبت خوف زیادہ رکھنے کی تلقین کی اور تقویٰ کی تعریف یہ کی کہ نہ آنکھوں سے دُنیا کی طرف دیکھو اور نہ ہی دل میں اس کے متعلق تفکر کرو۔ [۹۰]

حضرت ابوعبداللہ بن اسماعیلؒ نے دُنیا کو بہت بڑا منصف قرار دیا۔ حضرت ابوالحسن بن علی جرجانیؒ اپنے وقت کے بے نظیر عارف گزرے ہیں اور حضرت محمد بن علی ترمذیؒ کے مرید ہیں۔ آپ نے رویتِ آفاتِ نفس میں بہت سی کتابیں لکھیں۔ آپ نے خوف کو منور کر دینے والی آگ، رجا کو منور کرنے والا نور اور محبت کو نور الانوار قرار دیا۔ ان کے نزدیک عارف وہ ہے جو اپنا دل تو قطعاً اللہ تعالیٰ کو دے دے اور جسم کو خدمتِ مخلوقِ الٰہی کے لیے وقف کر دے۔ فرماتے ہیں:

''صاحبِ استقامت بنو، نہ کہ صاحبِ کرامت، کیونکہ کرامت تمہارے نفس کی خواہش ہے اور استقامت اللہ تعالیٰ چاہتا ہے۔ [۹۱]

حضرت ابومحمد احمد بن حسین حریریؒ:

آپ حضرت جنید بغدادیؒ کے ہم عصر اور حضرت سہیل بن عبداللہ کے صحبت یافتہ تھے۔ تمام علوم کے ماہر اور فقہ کے امامِ وقت تھے۔ تصوف میں مقام کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ حضرت جنید بغدادیؒ نے آپ سے فرمایا کہ ہمارے مریدوں کو ادبِ تصوف اور ریاضتِ عمل کی تعلیم دیں۔ آپ نے ایمان کے دوام اور قیامِ دین اور اصلاحِ جسم کے لیے تین چیزوں پر زور دیا۔ ایک کفایت کرنا دوسرا پرہیزگاری اختیار کرنا اور تیسرا غذا میں احتیاط رکھنا۔ ثمرۂ اکتفا، صفائی قلب اور انجامِ تقویٰ اور پرہیزگاری حُسنِ خلق ہے اور غذا کی احتیاط کا نتیجہ تندرستی اور اعتدالِ طبیعت ہے۔ [۹۲] حضرت ابومحمد حریریؒ کے نزدیک دل کا اصل کام خدا کو دیکھنا اور اس کی صفات

Marfat.com

کا مشاہدہ کرنا ہے۔[۹۳]

حضرت حسین بن منصور حلاجؒ:

حلاج کی پیدائش ۲۴۴ھ/ ۵۹-۸۵۸ء میں ''البیضا'' کے ایک قصبہ ''السطور'' میں ہوئی۔ پیدائش کے وقت ''حسین'' نام تجویز کیا گیا۔ والد کا نام منصور تھا۔ آپ سولہ سال کی عمر تک اپنی باضابطہ تعلیم (حفظِ قرآن، صرف ونحو اور تفسیر) مکمل کر چکے تھے۔ تُستر میں شیخ سہیل بن عبداللہ کے مدرسہ سے وابستہ ہو گئے۔ دو سال بعد بصرہ میں عمرو بن عثمان مکی سے ''صوفیاء'' کی روایت میں باقاعدہ داخلے کا خرقہ حاصل کیا۔ ۲۶۴ھ/ ۷۸-۸۷۷ء میں حضرت جنید بغدادیؒ سے ملے۔ ۲۷۰ھ/ ۸۴-۸۸۳ء میں حرم چلے گئے۔ تزکیۂ نفس اور قلب کی صفائی کے مشکل مراحل سے گزرے۔

حلاج کی کتاب ''الطّواسین'' اسلامی تصوف کی عظیم ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ حلاج کا کلام ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے تک اسلامی تصوف اور فکر کے مرکزی دھارے میں شامل رہا ہے۔

کشف المحجوب میں حسین بن منصور حلاج کو ''مشتاق جمالِ احدیت'' کہا گیا ہے۔ پھر آپ کی شان کے بارے میں مشائخِ طریقت کے علیحدہ علیحدہ فیصلوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ ایک گروہ آپ کو مردود کہہ گیا اور ایک گروہ آپ کو مقبولِ بارگاہ بتا گیا۔ متاخرین صوفیاء آپ کو مقبول مانتے آئے ہیں اور ایک گروہ آپ کے معاملے میں توقف کرتا ہے جیسے حضرت جنید بغدادیؒ، حضرت شبلیؒ، حضرت حریری اور حضرت حصریؒ جبکہ حضرت ابوسعید ابوالخیرؒ اور شیخ ابوالقاسم گرگانیؒ اور شیخ ابوالعباسؒ کے زمانہ میں حسین بن منصور کو صاحبِ سِرّ مانتے تھے اور ان کے نزدیک وہ عارف کامل بزرگ تھے لیکن استاد ابوالقاسم قشیریؒ نے اس کا معاملہ خدا کے سپرد کیا ہے۔ چند مشائخ کے علاوہ کوئی ان کی مقبولیت کا منکر نہیں اور جو مشائخ منصور حلاج کو مردود و مہجور مانتے ہیں، یہ طعن اُن کی کیفیتِ حال پر ہے۔ حضرت جنید کے قبول نہ فرمانے کی وجہ سے سب نے انہیں اپنے یہاں سے رد کر دیا تو اس صورت میں آپ کو مہجور معاملت کہا جا سکتا ہے نہ کہ اصل میں آپ کو مردود مذہب مانا جائے۔[۹۴] اس کے بعد حضرت داتا گنج بخشؒ نے شبلی کا قول نقل کر کے فرمایا ہے کہ اگر وہ بے دین ہوتے تو شبلی یہ نہ فرماتے کہ میں اور حلاج ایک ہی طریق پر ہیں۔ حضرت محمد بن خفیفؒ

Marfat.com

حسین بن منصور حلاج کو ''عالمِ ربانی'' قرار دیتے ہیں۔ حضرت داتا گنج بخشؒ نے ان کی تصنیف کیے ہوئے پچاس رسالوں کو خود دیکھا اور حضرت حسین بن منصور حلاج کو نماز کا پابند اور لیل و نہار کو مناجات میں گزارنے والا اور روزہ کا پابند پایا۔[۹۵]

حضرت حسین بن منصور حلاج کے بعض کلمات میں اعتراض عبارت پر ہے نہ کہ ان کی حقیقت معنی پر۔ حضرت داتا گنج بخش فرماتے ہیں:

''مَیں حضرت حسین بن منصور حلاج کو بحمدللہ اپنے دل میں عزیز رکھتا ہوں اور ان کی عظمت میرے دل میں ہے لیکن یہ یقینی بات ہے، ان کی حالت مستقیم نہ تھی بلکہ وہ طریقت میں مغلوب الحال تھے اور ہر مغلوب الحال کا کلام فتنہ سے خالی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسین بن منصور حلاج کے کلام سے بہت زیادہ خوفِ فتنہ ہے بلکہ میرے ساتھ بھی میرے ابتداءِ زمانہ میں ایسی کیفیت حالیہ گزر چکی ہے۔[۹۶]

حضرت داتا گنج بخش نے حضرت حسین بن منصور حلاج کے کلام کی شرح بھی لکھی ہے اور ثابت کیا ہے کہ ان کا کلام اتنا بلند ہے کہ اس کو اربابِ حال کے سوا اور کوئی سمجھ نہیں سکتا۔ ۳۰۹/۲۲-۹۲۱ء میں ان کو بغداد کے محلّہ باب الطاق میں دار پر چڑھایا گیا۔ دسویں صدی ہجری کے مشہور صوفی حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے منصور کے دار پر چڑھائے جانے پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرمایا کہ نادانوں نے منصور کو سولی پر چڑھایا اگر میں وہاں موجود ہوتا تو ان کو ہرگز قتل نہ ہونے دیتا۔ انسان جو خلاصۂ موجودات ہے جب خبرِ حق دیتا ہے تو وہ کیوں دار کا مستحق قرار پاتا ہے۔[۹۷]

مشہور فرنچ مستشرق ماسینوں کے جمع کردہ اقوال کا بغور مطالعہ بتاتا ہے کہ ان کے قول ''انا الحق'' کے معنی یہ ہیںؐ کہ میں تخلیق (Creative Truth) ہوں جبکہ ہم عصر صوفیا نے ان کے اس قول کو وحدت الوجودی رنگ دے دیا۔[۹۸] اسی قول کی وجہ سے حسین بن منصور حلاج کو تختۂ دار پر لٹکایا گیا اور انہوں نے دار کو مردوں کی معراج کہا ہے اور تختۂ دار پر آپ نے فرمایا:

''الٰہی محض تیرے لیے یہ لوگ مجھ کو تکلیف دے رہے ہیں تو اپنے فضل و کرم سے ان کو محروم نہ رکھ کیونکہ ان لوگوں نے تیری شریعت کی خاطر مجھے تکلیف دی ہے۔''[۹۹]

حضرت داتا گنج بخش رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''منہاج الدین'' میں حسین بن منصور حلاج کے ابتدا سے انتہا تک تمام کوائف درج کیے ہیں، آخر میں داتا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس

Marfat.com

راستہ کی پیروی سے احتراز کرنا ضروری ہے۔ جس میں اس قدر پہلو موافق ومخالفت میں نظر آئیں اور اس کے ساتھ طعنہ کی زبان دراز کرنے سے بھی اجتناب کیا جائے۔[۱۰۰]

حضرت ابواسحاق ابراہیم بن احمد خواصؒ:

اعمالِ طریقت میں آپ کی بہت سی تصانیف ہیں۔ توکل میں عظیم الشان رتبہ رکھتے تھے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت خضر علیہ السلام نے مجھ سے اجازتِ صحبت چاہی مگر میں نے انکار کر دیا۔ انکار کی وجہ یہ خوف تھا کہ کہیں اپنے رب عز وجل کے سوا غیر پر میرا اعتماد نہ ہو جائے اور ان کی صحبت میرے توکل کو نقصان نہ پہنچا دے۔ یہ آپ کے درجہ کمال کی دلیل تھی۔[۱۰۱]

حضرت ابوحمزہ بغدادیؒ:

آپ حضرت حارث محاسبیؒ کے مرید اور حضرت سری سقطیؒ کے صحبت یافتہ تھے۔ بغداد کی مسجد رصانہ میں وعظ فرمایا کرتے تھے۔ فرماتے ہیں:

''جب تو اپنے نفس سے سلامتی حاصل کر لے تو، تو نے اپنی حفاظت کا حق ادا کر دیا اور جب خلق تجھ سے سلامتی حاصل کر لے تو، تو نے حقِ مخلوق ادا کر دیا۔''[۱۰۲]

حضرت داتا گنج بخشؒ مذکورہ قول کی وضاحت فرماتے ہیں کہ حق دو ہیں ایک نفس کا حق تجھ پر اور ایک مخلوق کا حق تجھ پر۔ جب تو نے اپنے نفس کو گناہ سے روک کر آخرت کی سلامتی کے طریقہ پر چلایا تو اس کا حق ادا کر دیا اور مخلوق کو اپنے شر سے محفوظ کیا اور ان سے برائی نہ کی تو مخلوق کا حق ادا کر دیا۔[۱۰۳]

حضرت ابوحمزہ بغدادیؒ نے خدمتِ خلق پر زور دیا ہے۔ تصوف خدمتِ خلق کا نام ہے۔ نفس کے مکر سے رہائی پانے کے لیے شکم خالی، قانع دل اور فقر دائم پر زور دیا ہے اور اور سچے صوفی کی نشانی بتائی ہے کہ عزت کے بعد ذلیل و رسوا ہوتا ہے۔ امیری کے بعد درویشی اور ظاہر ہونے کے بعد پنہاں ہوتا ہے۔[۱۰۴] اس کے بعد ذکر ہے حضرت ابوبکر محمد بن موسیٰ واسطی کا۔ حقائق شناسی اور تصوف میں اعلیٰ مقام ہے، لیکن کلام کے دقیق ہونے کی وجہ سے اہلِ ظاہر کا ادراک اس تک رسائی حاصل نہ کر سکا۔ اُنہوں نے اپنے اوقات اور انفاس کا خیال رکھنے کی تلقین کی۔[۱۰۵]

Marfat.com

حضرت ابوبکر شبلیؒ:

حضرت جنید بغدادیؒ کے شاگرد ابوبکر بن حجدر شبلیؒ بھی تصوف کی تاریخ میں اہم ہیں۔ حضرت شبلیؒ عارف کی نشانی بتاتے ہیں کہ عارف وہ ہے جو کبھی ساتوں آسمان اور زمین کو اپنی پلک کی نوک سے اُٹھا لے اور کبھی ایک مچھر کی تاب نہ لائے۔ عارف ذاتِ حق کے سوا کسی کو اپنے نفس کا محافظ نہیں پاتا۔ عارف کا زمانہ موسم بہار کی مانند ہے جس میں بجلی کڑکتی ہے، بادل برستا ہے، ہوا چلتی ہے، پھول کھلتے ہیں، جانور چہچہاتے ہیں۔ اسی طرح عارف بھی آنکھ سے روتا لب سے ہنستا دل سے جلتا اور سر سے ناز کرتا ہے۔[۱۰۶]

متاخرین صوفیا میں سے ایک نے حضرت شبلی کے اشارات کو عجائباتِ عالم میں جگہ دی ہے۔[۱۰۷] لوگوں نے آپ کو بازار میں دیکھ کر دیوانہ کہا تو اس کے جواب میں فرمایا:

''مَیں تمہارے نزدیک دیوانہ ہوں اور تم میرے نزدیک ہوشیار۔ میرا جنون شدت محبتِ محبوب ہے اور تمہاری صحت قوتِ غفلت سے ہے۔'' [۱۰۸]

یہ قول حضرت شبلی کے غیرت کے تقاضے کے مطابق تھا کہ لوگ دوست اور دیوانہ میں تمیز کرنے کے اہل نہیں اور اپنی غفلت سے بے خبر ہیں اور آخرت میں بھی بے حس اور اندھے ہوں گے۔

حضرت ابومحمد بن جعفر بن نصیر خالدیؒ:

آپ مشائخ کرام کی سیرتوں کے محافظ تھے۔ آپ توکل کے بارے میں فرماتے ہیں:

''توکل یہ ہے کہ وجود و عدم رزق تیرے دل کے نزدیک یکساں ہو۔''[۱۰۹]

رزق کا وجود شاد رہنے کا سبب نہیں ہونا چاہیے اور عدمِ رزق باعثِ غم نہیں ہونا چاہیے کیونکہ جسم اللہ تعالیٰ کی مِلک ہے اور اس کی پرورش اس کے مالک کے ذمہ ہے۔ جیسے چاہے رکھے۔ حضرت ابومحمد بن جعفرؒ، حضرت جنیدؒ کا واقعہ بتاتے ہیں کہ مَیں نے حضرت جنیدؒ کو حالتِ بخار میں دیکھ کر اللہ تعالیٰ سے دُعا کرنے کی بات عرض کی تو جواب ملا کہ اللہ تعالیٰ سے صحت کے لیے دُعا کی تو جواب ملا کہ جنیدؒ جسم ہماری مِلک ہے، ہم چاہیں تو تندرست رکھیں، چاہیں تو بیمار، تم ہماری ملک میں دخل کیوں دے رہے ہو، اپنا تصرف منقطع کرو اور ہمارے عبدِ صادق رہو۔[۱۱۰]

حضرت ابوعلی محمد بن القاسم رودباریؒ نے اعمالِ طریقت میں درجہ پایا ہے اور حضرت

Marfat.com

ابوالعباس مہدی سیاریؒ، علوم ظاہری و باطنی کے عالم گزرے ہیں۔ زہد و ورع میں مشہور تھے، انہیں ورثے میں بڑی جائیداد ملی وہ تمام کی تمام دے کر دو موئے مبارک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حاصل کیے۔ مُوئے مبارک کی برکت سے توفیق توبہ ہوئی، حضرت ابوبکر واسطیؒ کی صحبت میں آ گئے اور صوفیا کے ایک گروہ کے امام بن گئے، فرماتے ہیں کہ توحید یہ ہے کہ سوائے ذاتِ حق تیرے دل کے نزدیک کوئی خطرہ نہ آئے۔ اثباتِ غیر ہونے کی صورت میں حکمِ توحید ساقط ہو جاتا ہے۔[۱۱۱]

حضرت ابوعبداللہ محمد بن خفیفؒ اپنے زمانے کے امامِ علوم تھے۔ آپ کی بزرگی کا سکہ اربابِ معانی کے دلوں پر سکہ زن ہے۔ توحید کے بارے میں فرمایا:

''توحید طبیعت سے اعراض کرنے کا نام ہے۔'' [۱۱۲]

حضرت ابوعثمان سعید بن سلام مغربی اہلِ خراسان کے متاخرین میں پیر و استاد مانے گئے۔ اپنے زمانے میں آپ کے مقابلہ کا کوئی عارف نہ تھا۔ کشف المحجوب کے گیارہویں باب کے آخری صوفی حضرت ابوالحسن علی بن ابراہیم حصریؒ ہیں۔ آپ عالمِ علم ربانی تھے۔ اہلِ عراق کے شیخ تھے۔ بصرہ کے رہنے والے تھے، مگر بغداد میں مقیم ہو گئے تھے۔ ۳۹۱ ہجری میں وفات پائی۔ تمام امور کو خدا کے سپرد کر دینے والے کو صوفی سمجھتے اور تصوف کے معنی بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ اختلافات سے دل کا صاف ہونا تصوف ہے۔[۱۱۳]

مختصر یہ کہ اس باب میں چونسٹھ (۶۴) صوفیا کے متصوفانہ اقوال شرح سمیت بیان ہوئے ہیں۔ احوال و مقامات بھی بیان ہوئے ہیں۔ یہ باب صرف باب نہیں رہا بلکہ صوفیا کا تذکرہ بن گیا ہے۔ یہ باب تصوف کے دونوں ادوار میں استعمال ہونے والی صوفیانہ اصطلاحات کی وضاحت کرتا ہے اور ساتھ ہی دورِ اوّل اور دورِ دوم کی خصوصیات کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ توبہ کا خصوصی ذکر ہے اور توکل، رضا اور زہد و ورع کا بہت ذکر آیا ہے۔ عباسیوں کے عہد میں یونانی علوم مسلمانوں کی توجہ کا مرکز بنے تو فلسفے پر خاص طور پر دھیان دیا گیا۔ عقلی علوم کا سیلاب آ گیا۔ عقلیت کے اس طوفان میں عقائد میں انقلاب آ گیا۔ عقلیت کے اس سیلابی دور میں صوفیا کا دوسرا طبقہ وجود میں آیا جس نے ذہنی انتشار کو جذبِ دروں سے کم کرنے کی کوشش کی اور عشق کے عرفانی جذبوں کو بروئے کار لایا گیا۔ ایسے میں استغراق، فنا و بقا اور مشاہدۂ حق کی باتیں عام ہوئیں۔

Marfat.com

حوالہ جات

[۱] پروفیسر محمد حسن ''دہلی میں اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر''، دہلی: اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء، ص ۲۴۴۔

[۲] پروفیسر سیّد صفی حیدر، ''تصوف اور اُردو شاعری''، لاہور: سندھ ساگر اکادمی، ستمبر ۱۹۴۸ء، ص ۷۰۔

[۳] ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، پیش لفظ ''جنید بغداد'' مترجم: محمد کاظم، لاہور: مکتبہ جدید، بارِ اوّل ۱۹۶۷ء، ص ۸۔

[۴] جیلانی کامران، ''ہمارا ادبی اور فکری سفر''، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، طبع اوّل: ۱۹۸۷ء، ص ۳۷۔

[۵] ایضاً، ص ۳۷-۳۸۔

[۶] ایضاً، ص ۴۰۔

[۷] ایضاً، ص ۵۳۔

[۸] ایضاً۔

[۹] ابوالحسن سیّد علی بن عثمان ہجویریؒ، ''کشف المحجوب''، مترجم: ابوالحسنات سیّد محمد احمد قادریؒ، اُردو ترجمہ: نسخۂ سمرقند، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء، ص ۲۰۶۔

[۱۰] ایضاً، ص ۲۰۷۔

[۱۱] حضرت شیخ عبدالقادر عیسیٰ الشاذلی، ''تصوف کے روشن حقائق''، اُردو ترجمہ حقائق عن التصوف، مترجم: محمد اکرم الازہری، لاہور: زاویہ، ۱۹۹۸ء، ص ۳۱۶۔

[۱۲] علی بن عثمان ہجویریؒ، ''کشف المحجوب''، مترجم: ابوالحسنات سیّد محمد احمد قادری، ص ۱۲۳۔

[۱۳] ایضاً، ص ۲۰۸۔

[۱۴] بحوالہ ''تصوف کے روشن حقائق''، ص ۲۷۳۔

[۱۵] بحوالہ ''کشف المحجوب''، اُردو ترجمہ: ابوالحسنات سیّد محمد احمد قادریؒ، ص ۲۱۰۔

[۱۶] ڈاکٹر ابوسعید نورالدین، ''اسلامی تصوف اور اقبال''، اقبال اکادمی، لاہور پاکستان، طبع سوم، ۱۹۹۵ء، ص ۱۸۷۔

[۱۷] فریدالدین عطار، ''تذکرۃ الاولیاء، کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء، ص ۵۸، ۵۹۔

[۱۸] کشف المحجوب، مترجم: ابوالحسنات محمد احمد قادریؒ، ص ۲۱۳۔

[۱۹] ایضاً، ص ۲۱۶۔

[۲۰] ایضاً، ص ۲۱۷۔

[۲۱] ایضاً۔

[۲۲] محمد اکرم الازہری، مترجم: ''تصوف کے روشن حقائق''، ص ۲۵۱ تا ۲۵۳۔

[۲۳] ایضاً، ص ۲۴۳۔

[۲۴] بحوالہ ''کشف المحجوب''، اُردو ترجمہ: ابوالحسنات سیّد محمد احمد قادریؒ، ص ۲۲۲۔

[۲۵] ایضاً، ص ۲۲۶۔

Marfat.com

[۲۶] ایضاً، ص ۲۲۷۔

[۲۷] ایضاً، ص ۲۳۱۔

[۲۸] ایضاً۔

[۲۹] ایضاً، ص ۲۳۱، ۲۳۲۔

[۳۰] ایضاً، ص ۲۳۴۔

[۳۱] ایضاً، ص ۲۳۵۔

[۳۲] ایضاً، ص ۲۳۶۔

[۳۳] فرید الدین عطار، ''تذکرۃ الاولیاء''، ص ۱۶۵۔

[۳۴] بحوالہ ''تصوف کے روشن حقائق''، ص ۳۱۵۔

[۳۵] ابو الحسنات سیّد محمد احمد قادریؒ، ''کشف المحجوب''، اردو ترجمہ، ص ۲۳۸-۲۳۹۔

[۳۶] سیّد عبدالغنی وارثی، مترجم: ''طبقات الاولیاء''، کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۶۵ء، ص ۱۵۶۔

[۳۷] بحوالہ ''تصوف کے روشن حقائق''، ص ۳۱۳۔

[۳۸] ایضاً، ص ۳۰۸۔

[۳۹] ایضاً، ص ۲۹۵۔

[۴۰] فرید الدین عطار، ''تذکرۃ الاولیاء، ص ۲۱۳۔

[۴۱] ایضاً، ص ۲۱۲۔

[۴۲] ابو الحسنات سیّد محمد احمد قادریؒ، ''کشف المحجوبؒ''، اردو ترجمہ، ص ۲۴۳۔

[۴۳] ایضاً، ص ۲۴۴۔

[۴۴] ایضاً، ص ۲۴۵۔

[۴۵] ایضاً، ص ۲۴۶۔

[۴۶] فرید الدین عطار، ''تذکرۃ الاولیاء''، ص ۲۳۹-۲۴۰۔

[۴۷] ابو الحسنات سیّد محمد احمد قادری، ''کشف المحجوب''، ص ۲۴۷۔

[۴۸] ایضاً، ص ۲۵۲۔

[۴۹] ایضاً، ص ۲۵۳۔

[۵۰] بحوالہ ''تصوف کے روشن حقائق''، ص ۳۲۰۔

[۵۱] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۵۳۔

[۵۲] ایضاً، ص ۲۶۰۔

[۵۳] بحوالہ ''تصوف کے روشن حقائق''، ص ۲۵۵۔

[۵۴] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۶۳۔

[۵۵] ایضاً، ص ۲۶۴-۲۶۵۔

Marfat.com

[۵۶] ایضاً، ص ۲۶۵۔

[۵۷] محمد یوسف قادری، ''ذکرِ عطا''، سنِ اشاعت: ۱۴۱۱ھ، ص ۳۱۔

[۵۸] ایضاً، ص ۸۹۔

[۵۹] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۶۷۔

[۶۰] ایضاً، ص ۲۶۷-۲۶۸۔

[۶۱] ایضاً، ص ۲۷۰۔

[۶۲] بحوالہ ''تصوف کے روشن حقائق''، ص ۱۲۹-۱۳۲۔

[۶۳] ایضاً۔

[۶۴] مولانا ابو الحسنات محمد احمد قادریؒ، ''کشف المحجوب''، اُردو ترجمہ، ص ۲۷۱۔

[۶۵] ایضاً، ص ۲۷۲۔

[۶۶] پروفیسر یوسف سلیم چشتی، ''تاریخِ تصوف''، لاہور: دارالکتاب، س۔ن، ص ۲۰۹۔

[۶۷] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۷۵۔

[۶۸] بحوالہ تذکرۃ الاولیا، ص ۳۲۰۔

[۶۹] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۷۹۔

[۷۰] ایضاً۔

[۷۱] ایضاً، ص ۲۸۲۔

[۷۲] ایضاً، ص ۲۸۵-۲۸۶۔

[۷۳] ایضاً۔

[۷۴] بحوالہ تذکرۃ الاولیاء، ص ۳۳۸، ۳۴۰۔

[۷۵] ایضاً، ص ۲۶۵۔

[۷۶] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۸۶۔

[۷۷] ایضاً۔

[۷۸] بحوالہ تذکرۃ الاولیا، ص ۲۶۷۔

[۷۹] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۸۸۔

[۸۰] مولانا اشرف علی تھانوی، ''شریعت وتصوف''، ملتان: ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ، ۱۹۸۳ء، ص ۹۲۔

[۸۱] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۸۹۔

[۸۲] حضرت فرید الدین عطارؒ، ''تذکرۃ الاولیاء''، اُردو ترجمہ، ص ۳۰۹--۳۱۰۔

[۸۳] یوسف سلیم چشتی، ''تاریخِ تصوف''، ص ۱۹۱۔

[۸۴] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۹۳۔

[۸۵] بحوالہ تذکرۃ الاولیاء، ص ۳۱۳۔

Marfat.com

[۸۶] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۲۹۴۔

[۸۷] ایضاً، ص ۲۹۵-۲۹۶۔

[۸۸] ایضاً، ص ۲۹۷۔

[۸۹] ایضاً، ۲۹۹۔

[۹۰] بحوالہ تذکرۃ الاولیاء، ص ۳۶۱۔

[۹۱] ایضاً، ص ۳۶۴۔

[۹۲] بحوالہ کشف المحجوب، ص ۳۰۲۔

[۹۳] بحوالہ تذکرۃ الاولیاء، ص ۳۷۳۔

[۹۴] مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادریؒ، ''کشف المحجوب''، ص ۳۰۴ تا ۳۰۶۔

[۹۵] ایضاً، ص ۳۰۶، ۳۰۷۔

[۹۶] ایضاً، ص ۳۰۸۔

[۹۷] اعجاز الحق قدوسی، ''اقبال کے محبوب صوفیا''، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع دوم ۱۹۸۲ء، ص ۳۶۔

[۹۸] ڈاکٹر ابوسعید نور الدین، ''اسلامی تصوف اور اقبال''، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع اوّل، ۱۹۵۹، ص ۳۱۲۔

[۹۹] حضرت فرید الدین عطارؒ، ''تذکرۃ الاولیاء، ص ۳۸۰۔

[۱۰۰] ابو الحسنات محمد احمد قادریؒ، ''کشف المحجوب''، ص ۳۰۹۔

[۱۰۱] ایضاً، ص ۳۱۰۔

[۱۰۲] ایضاً، ص ۳۱۱۔

[۱۰۳] ایضاً۔

[۱۰۴] تذکرۃ الاولیاء، ص ۴۲۶۔

[۱۰۵] ایضاً، ص ۳۸۴۔

[۱۰۶] ایضاً، ص ۴۱۲ تا ۴۱۳۔

[۱۰۷] ابو الحسنات محمد احمد قادریؒ، ''کشف المحجوب''، ص ۳۱۳۔

[۱۰۸] ایضاً، ص ۳۱۳-۳۱۴۔

[۱۰۹] ایضاً، ص ۳۱۴۔

[۱۱۰] ایضاً۔

[۱۱۱] ایضاً، ۳۱۶۔

[۱۱۲] ایضاً، ص ۳۱۶-۳۱۷۔

[۱۱۳] حضرت فرید الدین عطارؒ، تذکرۃ الاولیاء، ص ۳۳۴۔

Marfat.com

3

حضرت جنید بغدادیؒ تصوف کے نظریاتی رہنما

حضرت جنید بغدادیؒ کا خاندانی نام جنید تھا۔ والد کا اسمِ گرامی محمد اور دادا کا نام جنید قواریری تھا۔ حضرت جنید بغدادی کی کنیت ابوالقاسم تھی اور خطاب تاج العارفین۔ اُن کے القاب سیّد الطائفہ یا طاؤس العلماء ہیں۔ ۲۱۵ھ/ ۳۱-۸۳۰ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور تمام عمر بغداد ہی سے منسلک رہے۔ وہیں تعلیم پائی، وہیں فیض رسانی کا سلسلہ رہا۔ دوسرے صوفیا کی طرح طویل سفر نہیں کیے اور ۲۹۸ھ/ ۱۱-۹۱۰ء میں بغداد میں ہی وفات پا گئے۔

آپ کے اجداد کا تعلق نہاوند شہر سے تھا جو حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں فتح ہوا تھا۔ حضرت جنید بغدادی کے والد آئینہ سازی اور شیشہ گری کے آلات کی تجارت کرتے تھے۔ آپ کے والد نے تجارت کو ترقی دینے کی غرض سے نہاوند سے ہجرت کی۔

تعلیم و تربیت

حضرت جنید بغدادیؒ کی تربیت آپ کے ماموں حضرت سری سقطیؒ نے کی۔ آپ نے دیگر مشائخ سے بھی اکتسابِ فیض کیا، لیکن حضرت سری سقطی نے آپ کی تربیت بڑی محنت اور جانفشانی سے کی۔ حضرت جنید بغدادیؒ کا قول ہے کہ مَیں نے دو سو اساتذہ سے علم حاصل کیا۔ مگر تاریخ میں ان سب کے نام نہیں ملتے۔ والد کی وفات کے بعد آپ حضرت سری سقطیؒ کے سایۂ عاطفت میں پرورش پانے لگے اور اُن کے زیرِ اثر دس سال کی عمر میں قرآن حفظ کیا۔ اس کے

Marfat.com

بعد حدیث پڑھی اور کتابتِ حدیث کی۔ علمِ حدیث سے فارغ ہو کر حارث المحاسبیؒ کی مجلس میں جا بیٹھے۔ ابھی اُن کا روحانی سفر جاری تھا کہ ابوعبداللہ حارث محاسبیؒ کا انتقال ہو گیا۔

حضرت سری سقطیؒ نے حضرت جنید بغدادیؒ کے مزاج پر گہرا اثر پیدا کیا۔ حضرت سری سقطیؒ توحید کے یکتائے روزگار ہونے کے ساتھ فقہ اور حدیث میں مستند تھے۔ آپ بعض خصوصی محفلوں میں حضرت جنید بغدادیؒ کو شامل کرتے اور ان کا مناسب الفاظ میں تعارف بھی کرواتے۔ حضرت جنیدؒ کے ذوقِ علمی کو حضرت سری سقطیؒ کی صحبت میں زبردست جلا ملی۔ حضرت سری سقطیؒ حضرت جنیدؒ کے سامنے کوئی موضوع چھیڑ دیتے۔ خود اس موضوع پر گفتگو کرتے اور بعد میں حضرت جنیدؒ سے اسی موضوع پر سوال کرنے کو کہتے اور خوب بحث ہوتی۔ اس بحث کے طریقِ کار سے حضرت جنیدؒ علم حاصل کرتے جو اُن کی روح کا حصہ بن جاتا۔ حضرت سری سقطیؒ کی تربیت نے ہی حضرت جنیدؒ کو علمِ طریقت میں باکمال بنایا اور روحانی معاملات میں بلند مقام بخشا۔

حضرت جنیدؒ کا عہد

جب تیسری صدی ہجری میں حضرت جنید بغدادیؒ بغداد میں پیدا ہوئے تو اس وقت عباسی سلطنت کے آخری ایام تھے۔ اس دور میں دوسرے ملکوں کے اثرات پھیلنے کی وجہ سے لوگوں میں نئے مذہبی گروہ پیدا ہو چکے تھے۔ شریعت و طریقت میں تصادم نمایاں نظر آ رہا تھا۔ کچھ لوگ اسلام کو کمزور کرنے اور تصوف کو غلط رنگ دینے کی کوششیں کر رہے تھے۔

حضرت سری سقطیؒ کے وصال کے بعد حضرت جنیدؒ نے تصوف کے ضابطوں کو جو انہوں نے حضرت سری سقطیؒ اور دیگر مشائخ سے اخذ کیے تھے، باقاعدہ کتاب کی شکل دی اور اس معاملے میں انہیں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ کیونکہ اس زمانے میں صوفیانہ بدعتیں اور ایمان و معرفت کا الگ الگ تصور زوروں پر تھا۔ فرقہ قرامطیہ شریعت کی نفی کر رہا تھا اور اہلِ کلام خود کو سب سے افضل خیال کرتے تھے۔ وجدانی معرفت کی جگہ عقلی معرفت کو عروج حاصل تھا۔ لوگ رہبانیت کی طرف مائل ہو رہے تھے اور تصوف کو رہبانیت قرار دے رہے تھے۔ حکمران طبقہ خدا کی محبت کی مخالفت کر رہا تھا اور تمام دینی معاملات میں دخل دینے کا خود کو مجاز سمجھتا تھا۔ صوفیائے کرام کے وعظ و ارشاد کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور یہ زمانہ صوفیا کے لیے عتاب کا زمانہ تھا کیونکہ صوفیوں کے تمام عقائد کو بدعت قرار دیا جاتا تھا۔ وحدت الوجود کے مسئلہ

Marfat.com

پر بہت سخت اور ناجائز مباحث دیکھنے میں آتے تھے۔ ایسی صورتِ حال میں حضرت جنید بغدادیؒ نے تصوف کا محتاط راستہ اختیار کیا۔

جنید بغدادیؒ کا تصوف

حضرت جنید بغدادیؒ نے غلط قسم کی بحثوں سے بچتے ہوئے اعتدال سے کام لیا اور افراط و تفریط کی بجائے معتدل رویے کے تحت تمام غلط رسوم اور ابہام کا قلع قمع کیا۔ آپ نے عقل و استدلال اور وجدان و حال سے کام لے کر اصول و ضوابط وضع کیے اور نتائج اخذ کیے۔ حضرت جنیدؒ سلوک کے تمام مراحل سے گزر کر طریقت کے معراجِ کمال پر پہنچے اور اپنے مریدوں کو بھی ان مراحل سے گزارا۔ آپ کے یہاں قرآن و حدیث اور فقہ و تصوف کی درس و تدریس ہوتی تھی۔ اُن کے نزدیک تصوف کا رُخ کرنے سے پہلے حفظِ قرآن، باقاعدہ طور پر حدیث اور فقہ کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ خود بھی اپنے عہد کے ممتاز بغدادی فقہا حضرت ابوعبیدؒ اور حضرت ابوثورؒ سے فقہ سیکھتے رہے تھے۔

حضرت جنید بغدادیؒ لوگوں کی عقل کے مطابق بات کرتے تھے اور روحانیت کی باتوں کو کھلم کھلا الفاظ میں بیان کرنے کے خلاف تھے تاکہ کوئی اس کے غلط معنی نہ اخذ کرے۔ آپ کے تعلقات بغداد اور دوسرے ملکوں کے تصوف کے مشاہیر سے تھے۔ ایران اور خراسان کا کوئی بزرگ ایسا نہ تھا جو حج کو جاتے ہوئے بغداد سے گزرتے ہوئے حضرت جنید بغدادیؒ سے مل کر نہ جائے۔ شام، مصر اور مشرق میں سندھ تک کے علمائے طریقت اُن کے پاس پہنچتے اور حضرت جنید بغدادیؒ کے پاس ہفتوں ٹھہر کر تصوف کے اسرار و رموز پر گفتگو کرتے۔ اُنھوں نے پہلے تو اپنے عہد کے مختلف النوع صوفیانہ نظریات کو اپنے اندر جذب کیا پھر اپنے علم و تجربے سے انہیں ایک خاص وجود بخشا اور ان میں اپنے خیالات کا اضافہ کر کے اپنا مخصوص صوفیانہ مکتبۂ فکر تشکیل دیا۔ اُنھوں نے تصوف کو اسلام کی حدود میں رکھ کر صوفیا کے انفرادی نظریات کو ایک لڑی میں پرو دیا۔

آپ نے بقول عبداللطیف خان نقشبندی اپنے گہرے علم اور سلامتیٔ فکر سے کام لیتے ہوئے اس زمانے کے خیالات، افکار اور سماجی اداروں کو سمجھا اور پھر ان میں اپنے خیالات اور تجربات کی شمولیت سے استحکام پیدا کیا اور اس طرح ان کا اپنا ایک طریقہ اور نظامِ فکر بن گیا۔'' [۱]

حضرت جنیدؒ کے حلقۂ ارشاد میں ان کے شاگرد ہی نہیں تھے بلکہ ان کے ہم عصر صوفیا

Marfat.com

اور اہلِ دانش بھی ان کی محفلوں میں آتے اور علوم وفنون پر ان کے نقطۂ نظر سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کی محتاط راہ کو عوام اور علما نے بہت پسند کیا۔ حضرت جنیدؒ بغدادی کا طریقۂ تعلیم رازدارانہ تھا کیونکہ وہ تصوف کو ذاتِ باری کا راز سمجھتے تھے۔ خط وکتابت کے ذریعے صوفیانہ سوالات کا تحریری جواب بھی دیتے۔ ویسے اُس دور میں خفیہ طریقِ تعلیم ہی ہوتا تھا اور اُس دور کے صوفیا اکرام نے یہی طریقہ اپنایا ہوا تھا اور بقول عبداللطیف اُنہوں نے ایک رازدارانہ اور اشاراتی اسلوب تخلیق کیا ہوا تھا۔[۲] عوام کے سامنے گفتگو کرنے میں حضرت جنیدؒ کا رویہ محتاط تھا، اسی لیے اُن کے شاگرد ابوبکر شبلی نے تصوف کے رنگ میں ڈوبا ہوا جرأت مندانہ خط لکھا تو حضرت جنید بغدادی نے یہ لکھ کر واپس کر دیا۔

''اے ابوبکر! لوگوں کے معاملے میں احتیاط سے کام لو۔ ہم اہلِ تصوف جب بھی گفتگو کرتے ہیں تو اپنے الفاظ پر ایک ظاہری سا پردہ ڈال دیتے ہیں اور پھر ان الفاظ کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ان کے متعلق آپس میں بحث کرتے ہیں لیکن تم ہو کہ تصوف پر گفتگو کرتے ہوئے تم نے سارے پردے چاک کر کے رکھ دیئے ہیں۔''[۳]

اپنے دور کے مروجہ علوم کی مہارت رکھنے کے باوجود وہ تنہائی پسند تھے اور دُنیاوی ہنگاموں سے دور رہتے۔ درحقیقت وہ خود شناسی کی کیفیت میں مست رہتے۔ وہ دوست نواز بھی تھے۔ دوستوں کے ساتھ بغداد کے صوفیا اور باہر سے آنے والے سالکانِ طریقت کا بھی خیال رکھتے۔ آپ ہر طبقے میں مقبول تھے اور صوفیا کے طبقے میں لسان التصوف مانے جاتے تھے۔ علم و فضل میں کمال رکھنے کے باوجود انکساری کا یہ عالم تھا کہ خود کو منصبِ ارشاد سے الگ رکھتے ہوئے فصاحتِ زبان و بلاغتِ بیان سے محروم تصور کرتے۔ لوگ برسوں سے گوش برآواز تھے۔ جب بارگاہِ رسالتؐ سے سند حاصل ہو گئی تو خلوت سے مجلس کی طرف آئے۔ پہلی تقریر پر ہی سننے والے فریفتہ ہو گئے۔ معتزلہ فرقے کے مشہور عالم کعبی نے بھری مجلس حضرت جنیدؒ کے بارے میں کہا:

''ادیب ان کے پاس الفاظ کی بندش سیکھنے آتے ہیں، فلسفی ان سے فلسفہ کی موشگافیوں کو سمجھنے کے لیے آتے ہیں اور شعرا اس لیے آتے ہیں کہ فصاحت اور بلاغت کا عروج سیکھ سکیں۔''[۴]

حضرت جنید بغدادیؒ کے ہاں محتاط رویہ غور وفکر، گہرے تجربے اور مشاہدے کا نتیجہ

Marfat.com

ہے۔ ان کی رائے میں تصوف کی تعلیمات کی بنیاد اسلامی روایات ہیں اور اس بات کو بھی اُنہوں نے علم و تجربے اور فکر و عمل سے ثابت کیا۔ ان کے یہاں شریعت کے ظاہری اعمال پر بھی زور تھا۔ اسی لیے جب بغداد میں صوفیا کے خلاف باتیں ہونے لگیں تو حکومتِ وقت نے ان کے خیالات کی جانچ پڑتال کی تو حضرت جنید بغدادیؒ کے کسی خیال و عمل کو خلافِ شریعت ثابت نہ کیا جا سکا۔ جس زمانے میں تصوف کو غیر اسلامی طرزِ عمل کہا جانے لگا تو اس وقت اُنہوں نے اپنے طرزِ عمل، اپنی تعلیمات اور افکار سے ثابت کیا کہ شریعت اور طریقت کے درمیان کوئی نظریاتی یا عملی فرق نہیں ہے بلکہ یہ طرزِ عمل عین قرآن اور سنت سے مطابقت رکھتا ہے۔ اسی لیے آج بھی اسلامی تصوف کے مختلف سلسلوں میں حضرت جنید بغدادیؒ کو نظریاتی رہنما کی حیثیت حاصل ہے۔

عبداللطیف خان نقشبندی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے جنیدؒ بغدادیؒ کی شکل میں ایسا صوفی پیدا کیا جس نے تصوف میں اپنی روحانی قوت، منصفانہ میانہ روی اور پُر احتیاط روش کے فکر و عمل سے تصوف کو ایک ایسا روپ بخشا کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ کی ہستی اس وقت رونما نہ ہوتی تو حقیقی تصوف کا خوش نما ڈھانچا ہم تک کبھی نہ پہنچ سکتا تھا۔'' [۵]

حضرت جنید بغدادیؒ بندے اور خدا کے درمیان عظیم فاصلے کو تصوف کے ذریعے عبور کرنا چاہتے تھے۔ مگر اس کے لیے عشقِ صادق کو ضروری سمجھتے۔ اُن کے نزدیک ایک در کا پابند ہونا عشقِ صادق ہے اور پھر چاہے طوفان گزر جائے مگر عاشق اسی آستانے پر پڑا رہے۔ وہ دوسروں کو راہِ راست پر لانے والی بات کے قائل تھے۔ حضرت جنید جہاد بالنفس کو ترجیح دیتے تھے۔ اُن کے خیال میں متعلقاتِ نفس سے گزر کر ہی روحانیت کے درجے حاصل ہوتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

''جب تک بندہ دُنیا اور اس کے متعلقات سے گزر نہ جائے، نفس کے سمندر کو عبور نہ کر لے، خواہشاتِ نفس کے جھمیلوں کے سمندر کو پار نہ کر لے، اس وقت تک وہ روحانیت کے بلند و بالا درجے تک پہنچ نہیں سکتا۔'' [۶]

تذکرہ نویسوں کے مطابق حضرت جنید بغدادیؒ ہر لحظہ سرمدی کیفیت میں رہتے تھے۔ وہ صوفیانہ زندگی کے ہر تجربے سے گزرتے ہوئے معرفتِ الٰہی میں آگے ہی بڑھتے گئے۔ وہ مشاہدۂ حق کے ساتھ ذکرِ الٰہی کرنے کے قائل تھے۔ ان کے یہاں مراقبۂ باطن کی بڑی اہمیت ہے۔ ذکر

Marfat.com

کرتے وقت اسمِ الٰہی آپ کے سانسوں میں جاری رہتا۔ وہ خالق کو بآوازِ بلند پکارے جانے کے قائل نہ تھے۔

حضرت جنید بغدادیؒ کے نزدیک اللہ اور بندے کے درمیان چار دریا ہیں۔ پہلا دریا دُنیا، دوسرا دریا آدمیوں کا ہے، تیسرا شیطان اور چوتھا نفس ہے۔ اُن کے نزدیک تصوف کی تعریف یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس طرح رہے کہ اس کا کسی بھی دوسری ہستی کے ساتھ تعلق ظاہر نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان بے شک دُنیا کے کاموں میں مشغول رہے مگر اس کے دل میں کسی اور کا گزر نہ ہو سکے اور یہی تصوّف ہے۔

رضا اور معرفت کو حضرت جنید بغدادیؒ لازم و ملزوم تصور کرتے ہیں۔ اپنی مرضی کو اللہ کی مرضی میں ڈھالنے کا نام تصوف ہے۔ منقول ہے کہ حضرت جنید بغدادیؒ بہت سخت بیمار ہو گئے۔ ان کے ایک ارادت مند نے ان سے عرض کیا کہ آپ اللہ تعالیٰ سے عرض کریں کہ وہ آپ کو تندرست کر دے۔ فرمانے لگے کہ مَیں نے اللہ تعالیٰ سے جب صحت کے لیے اپنی عرضی پیش کی تو وہاں سے جو جواب ملا وہ یہ ہے:

''تم ہماری ملکیت ہو۔ اپنی ملکیت کے ساتھ ہم جو چاہیں وہی سلوک کرتے ہیں۔ تمہیں ہماری ملکیت میں دخل دینے کا کیا حق ہے؟'' فرماتے ہیں کہ یہ جواب سن کر مَیں چپ ہو گیا اور خود کو اللہ کی مرضی کے سپرد کر دیا۔'' [۷]

حضرت جنید بغدادیؒ کے منظّم اور مربوط صوفیانہ افکار میں صحو اور فنا کا نظریہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

صحو کا نظریہ

صحو عربی کا لفظ ہے جس کے معنی ابر کے بغیر صاف و شفاف دن کے ہیں۔ صحو کی نسبت اگر انسان کی طرف ہو تو پھر اس کا مطلب جنون و مدہوشی سے پاک ذہنی حالت ہے۔ صحو کا مطلب حالتِ ہوش میں رہ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا اور اس کے احکام کی تعمیل کرنا ہے۔ اہلِ صحو حقیقتِ اشیا کو دیکھتے ہیں۔ اہلِ صحو کے لیے صبر اور رضا کے مقامات مخصوص ہیں۔ اسرارِ الٰہی کی حفاظت بھی صحو کی حالت میں ہو سکتی ہے۔ اسی لیے عارف اور سالک مخفی باتوں کو عام آدمی کے سامنے بیان نہیں کرتے۔ حضرت جنید بغدادیؒ نے صحو پر زور دے کر پابندیٔ شریعت کی اہمیت

Marfat.com

بڑھائی اور خدمتِ خلق کا میدان ہموار کیا۔ اُن کے نزدیک صحو کا درجہ سکر سے بڑا ہے۔ اور خالص توحید کی مکمل صورت موحّد کا مدہوشی اور عالمِ سرشاری سے نکل کر بحالی ہوش یعنی صحو کی فضائے حقیقت میں آ جانا ہے۔ عبداللطیف خان نقشبندی لکھتے ہیں:

''تصوف میں فنا کے مقام پر پہنچنے کے بعد پھر اس دُنیا کے مقام میں واپس آنا ہوتا ہے تا کہ بنی نوع انسان کی خدمت کر سکے اور عوام کے دُکھ درد میں شریک ہو اور ان میں رہ کر ان کی ذمہ داریوں کو پورا کرے جو اسوۂ حسنہ کی شکل میں اسلام میں آئی ہیں۔'' یہ بات صرف حالتِ صحو میں ہو سکتی ہے سکر میں نہیں۔'' [۸]

حضرت جنید بغدادی نے حسین بن منصور حلاج کو اپنی صحبت میں رکھنے سے اسی وجہ سے گریز کیا کیونکہ وہ حالتِ سکر میں تھے۔ صحو تو شہادت گاہِ مرداں ہے۔ حضرت داتا گنج بخش ہجویری نے بھی صاحبِ صحو کو صاحبِ کمال گردانا ہے اور صحو کی دو قسمیں بتائی ہیں۔

(۱) صحو بر غفلت

(۲) صحو بر محبت

صحو بر محبت کو کاشفِ حجاب قرار دیا گیا ہے۔

نظریۂ فنا

حضرت جنید بغدادی نے فنا کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) اپنے اخلاق اور مزاج کی صفات سے دور ہونا اور اس کا ثبوت محنت و ریاضت اور نفس کی مخالفت سے دینا۔ نفس کو ایسی چیز دینا جس سے وہ متنفر ہو۔

(۲) فنا کے حصول میں حظِ نفس سے اس طرح آزاد ہونا کہ عبادت کی لذت سے بھی آزادی حاصل کرے اور بندے اور ذات کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو۔

(۳) اس فنا کے حصول میں تجلیاتِ ربانی کا اتنا غلبہ ہوتا ہے کہ اس کا وجود بھی وجودِ ابدی کے ساتھ فانی ہو کر ابدی ہو جائے۔ اس کو حضرت جنیدؒ نے حالتِ الوہی کہا ہے کہ جس میں بندہ کسی دوسری چیز میں داخل ہوتا ہے اور نہ کوئی دوسری چیز اس میں داخل ہوتی ہے۔ بلکہ فنا حاصل کرنے والا خدا کے اندر بقا حاصل کر لیتا ہے۔ حضرت جنید ''رسائل جنید'' کے مکتوب نمبر ۱۰ میں لکھتے ہیں کہ جب صوفی کا وجود (فنا کے بعد) نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں وہ قبل از

Marfat.com

آفرینش (یعنی عالمِ ارواح میں) اور جب وہ دُنیا میں آیا تو اپنے آپ میں نہیں تھا اور اس مقام میں وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی میں تو گویا وہ اب اپنی پہلی حالت میں سے نکل کر حالتِ ہوش کی کھلی فضا میں آ جاتا ہے اور اُس کا مشاہدہ اُسے واپس مل جاتا ہے۔[۹]

حضرت جنید بغدادیؒ نے تصوف کو اسلامی لباس پہنایا اور شریعت و طریقت کو ہم آہنگ کر دیا۔[۱۰] اُنہوں نے عقلیت کے طوفان میں عشقِ الٰہی اور محبتِ رسولؐ کا چراغ روشن کیا۔ اُنہوں نے فلسفے کے برے اثرات کا مداوا قلبی کیفیات کے ذریعے پیدا کیا اور اپنی تعلیمات میں محبتِ الٰہی پر سب سے زیادہ زور دیا۔ اُن کی تعلیمات میں جس تصوف کی طرف رہنمائی ملتی ہے وہ حقیقی اور اسلامی تصوف ہے جس کا سرچشمہ قرآن و حدیث ہے۔[۱۱] حضرت جنید بغدادی فرماتے تھے کہ مَیں نے حق کو مدینے کی گلیوں میں پایا ہے۔[۱۲] داراشکوہ لکھتے ہیں:

''آپ کا قول طریقت میں حجت و دلیل سمجھا جاتا ہے اور متقدمین متاخرین مشائخ میں سے کوئی بھی آپ کے ظاہر و باطن پر انگشت نمائی کی طاقت نہیں رکھتا، آپ کی ذات سب کے لیے مقبولیت کا درجہ رکھتی تھی۔''[۱۳]

حضرت فرید الدین عطارؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جنید بغدادیؒ شریعت، طریقت اور حقیقت میں انتہا پر پہنچے ہوئے تھے۔ ہمہ تن درد و عشق تھے اور آپ کا رتبہ اور درجہ اپنے مرشد سے بڑھ کر تھا جس کا اعتراف سری سقطیؒ نے بارہا فرمایا۔[۱۴]

حضرت جنید بغدادیؒ کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے ''تذکرۃ الاولیا'' سے اُن کے چند اقوال درج کیے جاتے ہیں:

(۱) ''جب تک ایک ہاتھ میں کتابِ خدا اور دوسرے ہاتھ میں سنّتِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ پکڑ لو، اس راستہ پر نہ چلو تاکہ نہ شبہات کے گڑھوں میں گرو اور نہ بدعت کی تاریکی میں مبتلا ہو سکو۔''

(۲) ''جو آنکھ حق تعالیٰ کی قدرت اور حکمت کو نہ دیکھے، اس کا اندھا ہونا بہتر ہے اور جو زبان ذکرِ حق میں مصروف نہ ہو اس کا گونگا ہونا اچھا ہے اور جو کان حق بات نہ سنے، اس کا بہرہ ہونا اچھا ہے اور جو بدن اس کی خدمت نہ کرے، اس کا مر جانا بہتر ہے۔''

(۳) ''جس کی زندگی نفس سے ہے اس کی موت جان نکلنے سے ہوتی ہے، مگر جس کی زندگی

Marfat.com

خدا تعالیٰ سے ہے وہ طبعی زندگی سے اصلی زندگی کی طرف انتقال کرتا ہے۔‘‘

(۴) ’’صادق لوگوں کی یہ علامت ہے کہ وہ سوال اور جھگڑا نہیں کرتے اگر کوئی ان سے جھگڑا کرے تو وہ خاموش ہو جاتے ہیں۔‘‘

(۵) ’’روزہ نصف طریقت ہے۔‘‘

(۶) کسی نے مومن اور منافق کے دل کا فرق پوچھا تو فرمایا:

’’ایک ساعت میں مومن کا دل ستر درجے طے کر لیتا ہے مگر منافق کا دل ستر سال میں بھی ایک درجہ طے نہیں کر سکتا۔‘‘

(۷) فرماتے ہیں:

’’یقین اصلی یہ ہے کہ نہ رزق کا قصد کرو نہ اس کا غم کرو بلکہ جو کچھ تمہارے ذمہ کیا گیا ہے۔ اس میں مشغول رہو وہ یقیناً تمہارا رزق تم کو بھیج دے گا۔‘‘[۱۵]

آپ کی تعلیمات میں لوگوں کے لیے عام زندگی میں رہنمائی بھی ہے اور سالکوں کے لیے قربِ خدا کے طریقے بھی ہیں۔ عارفوں کو خدا کی محبت میں خود کو فنا کرنے کی تلقین ہے اور ظاہر و باطن میں ہر طرح خدا کی رضا پر راضی رہنے کا سبق بھی ہے۔ ایسے شخص کی صحبت اختیار کرنے کو کہا ہے جو نیکی کر کے بھول جائے اور احسان نہ جتلائے اور اگر تم اس کے ساتھ برائی کرو تو معاف بھی کر دے۔ خواہشاتِ نفسانی کو ترک کرنے اور صفاتِ روحانی پر پہنچ جانے کے بعد شریعت میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری اور سچی متابعت ہی کو اصلی تصوف قرار دیا ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ کے نزدیک تصوف ایک غیرت ہے اور رضا یہ ہے کہ بلا کو نعمت سمجھا جائے۔

بغدادی مدرسۂ تصوف اور جنید بغدادیؒ

اسلامی تصوف کی تاریخ میں بغداد کا مدرسۂ تصوف ایک نہایت اہم دور کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس مدرسۂ تصوف کے عروج کا زمانہ تیسری صدی ہجری کی زوال پذیر عباسی حکومت کا عہد تھا۔ اس مدرسہ کی متوازن مزاج اور صلح کل شخصیت حضرت جنید بغدادیؒ تھے جنہوں نے بقول محمد کاظم ’’اپنے عمل، اپنی تعلیمات اور اپنے اقوال و مکاتیب میں ایک دفعہ پھر سے علمِ ظاہر اور علمِ باطن دوسرے لفظوں میں شریعت اور طریقت کو باہم قریب لا کر ہم آہنگ کرنے کی کوشش

Marfat.com

کی۔'' [۱۶]

حضرت جنید بغدادیؒ نے اپنے عہد کے افکار و تعلیمات کو اپنے اندر جذب کر کے انہیں ایک خاص شکل عطا کی اور اُن کے اندر اپنے خیالات و تجربات کا اضافہ کر کے اپنا ایک مخصوص صوفیانہ طریقہ اور فلسفیانہ نظام قائم کیا اور بقول ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر ''فرداً فرداً صوفیا کے خیالات میں جو چیز بھی انہوں نے معقول اور محکم پائی اسے ایک خاص ترتیب سے اپنے نظام میں لا کر محفوظ کر لیا۔'' [۱۷]

بغداد کے مدرسۂ تصوف کا اصل موضوع ''توحید'' تھا اور اس مدرسے کے افراد کو اربابِ توحید کہا جاتا تھا۔ توحید کی معرفت کے سلسلے میں خاص عقائد اور اصول وضع کیے گئے اور اشاراتی زبان میں توحید کی تعلیمات کا اظہار کیا جاتا۔ حضرت جنیدؒ بھی محدود لوگوں کے ساتھ تصوف کے موضوع پر گفتگو کرتے تھے۔ درحقیقت وہ اس بات کا ادراک رکھتے تھے کہ اُن کی تعلیم رازدارانہ ہے اور عام ہونے کی صورت میں خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ اس لیے دوستوں کو خط لکھتے وقت انتخابِ الفاظ میں محتاط رویہ اختیار کرتے۔ ایسے ہی ایک خط میں وہ لکھتے ہیں:

''تمہارے ساتھ تبادلۂ خیال میں مجھے یہ امر مانع تھا کہ میرا خط کہیں کسی ایسے شخص کے ہاتھ نہ لگ جائے جس کے پاس وہ علم ہی نہ ہو جو تمہارے پاس ہے۔ کچھ عرصہ ہوا میں نے اصفہان اپنے ایک دوست کو ایک خط لکھا۔ کسی نے اسے کھو دیا لیکن اس کے سمجھنے میں اسے دشواری ہوئی جس کا فی الواقع مجھے بہت افسوس ہوا۔ انسان کو ان لوگوں کے معاملے میں رحمدل ہونا چاہیے اور کوشش کرنی چاہیے کہ ان کے ساتھ جو بات کرے وہ ایسے انداز میں ہو کہ ان کی سمجھ میں آ سکے۔ خدا تمہیں اپنی حفظ و امان میں رکھے--- تمہیں اپنی زبان کے معاملے میں محتاط رہنا چاہیے اور اپنے ہم عصروں کو سمجھنا چاہیے۔ لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے ہمیشہ وہی بات کہو جو وہ سمجھ سکتے ہوں اور وہ بات حذف کر دو جو ان کی سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ [۱۸]

سراج کی ''کتاب اللمع'' میں متعدد حکایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جنید بغدادیؒ کے زمانہ کے صوفیا کس طرح اپنی تعلیمات مخفی رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ منصور حلاج کے قتل کی وجہ عمر المکی کی مخصوص و مخفی علم کی تحریریں سمجھی جاتی ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ منصور حلاج نے اُن مخفی صوفیانہ تعلیمات کو عام لوگوں کے سامنے بیان کر کے خود کو تختۂ دار تک پہنچایا تھا۔ صوفیا کا خیال تھا کہ منتہیانہ مذہبی سچائیاں اپنے اندر ہمیشہ ایک راز کا عنصر رکھتی ہیں اور یہ عنصر غیر تربیت یافتہ لوگوں

Marfat.com

پر کبھی ظاہر نہیں کرنا چاہیے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ''حقیقتِ الوہیت'' کے راز افشا کرنا ایک مذموم حرکت ہے۔ بعضوں کا نظریہ یہ تھا کہ اگر حقیقتِ الوہیت کا راز افشا کر دیا جائے تو القاء و الہام کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور علم کا وجود بھی باقی نہیں رہتا۔ اور اگر راز ہائے علم کھول دیئے جائیں تو علمِ طبیعی کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا۔[۱۹]

حضرت جنید بغدادیؒ کی زندگی کے آخری حصے میں بغدادی مدرسۂ تصوف کافی مصائب سے دوچار ہوا اور صوفیا کو ملحد و کافر اور بدعتی کہا گیا۔ حضرت جنیدؒ نے خود کو محض ایک فقیہ ظاہر کیا ور منصور حلاج سے بھی قطع تعلق کر لیا۔ اُنہوں نے لوگوں کے مزاج اور ظرف کو جانتے ہوئے محتاط اور مصلحت شناسانہ رویہ اپنا لیا۔

بغداد کے مدرسۂ تصوف کے اولین صوفیا میں سقطیؒ اور محاسبی اہمیت رکھتے ہیں۔ سقطی فارسی الاصل اور محاسبیؒ عرب تھے۔ لیکن دونوں سنی تھے یعنی اسلام کی راسخ اور مروجہ روایت کے پیروکار۔ سقطیؒ توحید کے بارے میں اپنی جرأت مندانہ تحقیق کے پیشِ نظر بغداد کے مدرسۂ تصوف کے ترقی پسند جزو کی نمائندگی کرتے تھے وہاں محاسبی اپنے سوچے سمجھے ہوئے اعتدال اور عملی زندگی کے اخلاقی معاملات میں دلچسپی رکھنے کے باعث روایت پسند جزو کے نمائندے تھے۔ مذکورہ دونوں شخصیات کا اثر حضرت جنید بغدادیؒ میں نظر آتا ہے۔

صوفیانہ خود آگاہی کی کیفیت میں مست رہنا، حضرت سقطیؒ کی دین ہے اور مروجہ علم الٰہیات میں سوچا سمجھا رویہ حضرت محاسبی کے اثر کو ظاہر کرتا ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ کی رائے یہ تھی کہ تصوف کی تعلیمات اسلامی روایات ہی کی بنیادوں پر قائم ہیں اور اسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے وہ مسلسل کام کرتے رہے اور تصوف کو ایک مضبوط اور مروج نظام کی سطح تک لے گئے اور تصوف کو اسلام کے راسخ العقیدہ نمائندوں کے لیے بھی قابلِ قبول بنا دیا۔ حضرت جنید بغدادیؒ ایسے معلم تھے جو انسانی افراد اور سوسائٹی کی فطرت سے گہری واقفیت رکھتے تھے۔ اس لیے وہ مروج اور مقبول اسلامی روایات سے قطع تعلق کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ اُنہوں نے ہمیشہ ایک مکمل اور پیہم خدا پرستانہ زندگی بسر کی۔ عبادت گزاری اور سخت کوشی کی یہ زندگی اُنہوں نے بڑھاپے میں بھی جاری رکھی بلکہ زندگی کے آخری سانس تک اسے جاری رکھا۔[۲۰]

حضرت جنید بغدادیؒ کے زمانے کے اکابر صوفیا ایک دوسرے کے دینی و روحانی تجربوں میں شریک ہوتے تھے۔ اسی لیے جب کوئی شخص حضرت جنیدؒ سے نفس کی کسی صوفیانہ

Marfat.com

حالت کے متعلق سوال کرتا تو وہ اُٹھ کر اندر گھر میں چلے جاتے اور متوجہ الی اللہ ہو کر خوب غور وفکر کرتے پھر باہر نکل آتے اور سوال کرنے والے کو وہ چیز بتاتے جس کا اُنہوں نے خود تجربہ کیا ہوتا۔

حضرت جنیدؒ کی ذات میں علم اور تجربہ دونوں جمع ہو گئے تھے۔ اُن کے یہاں تجربہ بھی بھرپور اور علم بھی وسیع اور گہرا ہے بلکہ ان کے علم پر اگر غور کیا جائے تو ان کے تجربہ سے بھی فائق ہے۔ اُن کے اندر گہرا احساس اور عمیق وجدان پایا جاتا ہے۔ وہ اگرچہ ایرانی النسل تھے لیکن اس کے ساتھ اُن کے اندر افکار کا وہ انضباط اور اسلامی عقیدے کی وہ صفائی اور سادگی بھی پائی جاتی ہے جو ایک عربی مدرسہ وتربیت گاہ کے کسی مفکر کی خصوصیت سمجھی جاتی ہے۔ اُنہوں نے اپنے اندر دومختلف نسلوں کی خوبیاں جمع کر لی تھیں۔ ان کی باطنی کیفیات کی شعاعیں ان کی ذات سے نکل کر اردگرد بیٹھے ہوئے رفیقوں اور شاگردوں تک پہنچتی رہتی تھیں۔[۲۱]

حضرت جنید بغدادیؒ زبانی تعلیم دینا پسند کرتے تھے وہ یا تو باقاعدہ لیکچروں کی شکل میں ہوتی تھی یا اپنے اردگرد بیٹھے ہوئے لوگوں کے ساتھ مکالمہ کی صورت میں۔ یہ تعلیمات بہت سی قدیم صوفیانہ کتابوں میں محفوظ ہیں۔ جب لوگ حضرت جنید بغدادیؒ سے اپنی کہی ہوئی باتوں کو دہرانے کی بات کرتے تو جواب دیتے کہ ایسا کرنا ان کے لیے ممکن نہیں کیونکہ ''وہ الفاظ خدا نے میرے منہ میں ڈال دیئے اور میری زبان کو گویائی عطا کر دی۔ وہ الفاظ نہ کتابوں سے مجھے حاصل ہوئے نہ کسی تعلیم سے بلکہ محض عنایتِ خداوندی سے۔''[۲۲]

حضرت جنید بغدادیؒ اپنی ساری گفتگو کا تعلق اپنے مخصوص عقیدۂ توحید کے ساتھ جوڑ دیتے۔ اُن کے خیال میں صوفی خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ادراک کر ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ خود کو اس وحدانیت میں گم نہ کر دے۔ اُن کی نگاہ میں صوفی کا مقام کیا ہے؟ ایک خط میں یہ مقام یوں بیان کرتے ہیں:

''کامل لطافت کی اس حالت میں وہ اپنی ذاتی صفات بالکل گم کر دیتا ہے اور اس گمشدگیٔ صفات کے باعث وہ وجودِ خداوندی میں پوری طرح مدغم ہو جاتا ہے اور ذاتِ خداوندی میں مدغم اور متصل ہو جانے کے سبب وہ اپنے آپ سے بالکل گم ہو جاتا ہے۔ اس طرح جب وہ اپنے آپ سے گم ہو جاتا ہے تو پیشگاہِ خداوندی میں کلیتہً حاضر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ بیک وقت حاضر بھی ہوتا ہے اور غائب بھی۔ وہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ پہلے نہیں تھا اور اس جگہ

Marfat.com

موجود نہیں ہوتا جہاں کہ وہ پہلے تھا۔'' [۲۳]

حضرت جنید بغدادیؒ کے تصوف کی عمارت کے دو ستون توحید اور بحالیٔ ہوش ہیں۔ اُن کے نزدیک توحید کا بلند ترین مقام فنا ہے جب انسان اپنے ارادے سے دستبردار ہو کر خدا کے ارادے کے اندر ضم ہو جاتا ہے لیکن جب صوفی بحالیٔ ہوش کی حالت میں واپس آ جاتا ہے تو اس صورت میں بھی وہ فنا کی حالت سے دور نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ تجربہ اپنی اس نئی حالت کے اندر ایک مخفی خزانے کی طرح دبائے رکھتا ہے۔ یہی خزانہ اس کے باطن سے معرفت کی شعاع بن کر پھوٹتا رہتا ہے۔ اس نئی حالت میں وہ بیک وقت ذات خداوندی میں بھی رہتا ہے اور اپنے معاشرے میں بھی۔ [۲۴]

انسانی سوسائٹی یا معاشرے میں ایک صوفی کی واپسی ایک بدلے ہوئے کامل تر وجود کی حالت میں حضرت جنید بغدادیؒ کے نظریۂ ہوش کا مقصد اور لبِ لباب ہے۔ حضرت داتا گنج بخش ہجویری اس معاملے میں حضرت جنید بغدادیؒ کے مدرسہ کی پیروی کرنا پسند کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

''میرے مرشد جنہوں نے جنید کی تعلیمات کا اتباع کیا تھا، کہا کرتے تھے کہ مدہوشی (سُکر) تو بازیچۂ اطفال ہے۔ لیکن حالتِ ہوش میدانِ کارزار اور شہادت گہ مرداں ہے۔ مَیں بھی اپنے مرشد کے ساتھ کامل اتفاق رکھتے ہوئے کہتا ہوں کہ ایک ایسے انسان کی جو مدہوش و بیخود ہو چکا ہو، حالتِ کمال یہ ہے کہ وہ ہوش میں آ جائے۔'' [۲۵]

حضرت جنید بغدادیؒ کے اس ایجابی رویے کے نتیجے میں تصوف نے اسلام اور اسلامی تہذیب کو باہم ملانے میں کردار ادا کیا اور اُن کی پختہ اور منظم تحریروں نے اسلامی لٹریچر کی اعلیٰ پایہ کی تحریروں میں اضافہ کیا۔ وہ جو صوفیانہ نکتہ بیان کرتے وہ دراصل اُن کا تجربہ ہوتا۔ تجربہ کیے بغیر وہ کسی سوال کا جواب نہ دیتے۔ اگرچہ وہ سوچ بچار کرنے والے شخص تھے لیکن وہ عقل کے نتائج سے مطمئن نہ ہوتے تھے اور خدا کی وحدانیت کا تجربہ احساس اور الہام کی مدد سے کرتے تھے۔ اپنے عمیق وجدان کی بدولت نتیجہ نکالتے اور لوگوں کے سوالوں کا جواب دیتے۔ توحید، صحو اور فنا کے نظریہ ساز صوفی ہیں۔ دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں نظریۂ وحدت الوجود کی جو واضح شکل نظر آتی ہے، اس میں بایزید بسطامیؒ کے ساتھ حضرت جنید بغدادیؒ کا بھی ہاتھ ہے۔

Marfat.com

حوالہ جات

[۱] عبداللطیف خان نقشبندی، ''جنیدؒ و بایزیدؒ''، لاہور: جنگ پبلشرز، اکتوبر ۲۰۰۳ء، ص ۹۲-۲۹۱۔
[۲] مذکورہ حوالہ، ص ۳۲۶۔
[۳] مذکورہ حوالہ، ص ۲۹۱۔
[۴] مذکورہ حوالہ، ص ۲۹۵۔
[۵] مذکورہ حوالہ، ص ۳۳۴۔
[۶] مذکورہ حوالہ، ص ۳۲۳۔
[۷] مذکورہ حوالہ، ص ۳۳۲۔
[۸] مذکورہ حوالہ، ص ۲۴۷۔
[۹] مذکورہ حوالہ، ص ۳۲۶-۳۲۵۔
[۱۰] پروفیسر یوسف سلیم چشتی، ''تاریخ تصوف''، لاہور: دارالکتاب، سن ندارد، ص ۲۰۹۔
[۱۱] اعجاز الحق قدوسی، ''اقبال کے محبوب صوفیا''، پاکستان: اقبال اکادمی، طبع دوم، ۱۹۸۲ء، ص ۲۷۔
[۱۲] مذکورہ حوالہ، ص ۲۸۔
[۱۳] داراشکوہ، ''سفینۃ الاولیاء''، کراچی: نفیس اکیڈمی، طبع ہفتم، مئی ۱۹۸۶ء، ص ۵۹-۶۰۔
[۱۴] فریدالدین عطار، ''تذکرۃ الاولیاء''، کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء۔
[۱۵] مذکورہ حوالہ، (۱) ص ۲۹۰، (۲) ص ۲۹۹، (۳) ص ۲۹۹، (۴) ص ۳۰۲، (۵) ص ۳۰۳، (۶) ص ۳۰۶، (۷) ۳۰۳۔
[۱۶] ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، ''جنیدِ بغداد''، مترجم: محمد کاظم، پیش لفظ جنیدِ بغداد، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء، ص ۱۳۔
[۱۷] مذکورہ حوالہ، ص ۷۵۔
[۱۸] جنید کا ایک خط ابوبکر الکسائی کے نام، ''کتاب اللمع''، بحوالہ ''جنیدِ بغداد''، ص ۸۱۔
[۱۹] غزالی، ''احیاء العلوم''، نیز مکی، ''قوت القلوب''، بحوالہ ''جنیدِ بغداد''، ص ۸۲۔
[۲۰] ''کتاب اللمع'' (سراج)، ''کشف المحجوب'' (ہجویری)، بحوالہ ''جنیدِ بغداد''، ص ۱۰۵، ۱۰۶۔
[۲۱] ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، ''جنیدِ بغداد''، ص ۱۰۶، ۱۰۷۔
[۲۲] رسائل جنید بحوالہ ''جنیدِ بغداد''، ص ۱۱۰۔
[۲۳] مذکورہ حوالہ، ص ۱۲۷۔
[۲۴] علی حسن عبدالقادر، ''جنیدِ بغداد''، ص ۱۶۷۔
[۲۵] بحوالہ ''جنیدِ بغداد''، ص ۱۷۳۔

Marfat.com

4

حسین بن منصور حلاج

حلاج کی پیدائش ۲۴۴ھ/ ۸۵۷ء میں البیضاء کے شمال مشرق میں واقع ایک قصبے الطّور میں ہوئی۔ پیدائش کے وقت حلاج کا نام حسین تجویز کیا گیا۔ والد کا نام منصور تھا۔ حسین بن منصور کو ۳۰۹ھ/ ۹۲۲ء میں بغداد کے باب الطاق میں شہید کر دیا گیا۔ حسین نو سال کی عمر میں اپنے والد منصور کے ساتھ پارچہ بافی کے اہم مرکز (جو تستر اور واسط کے درمیان پھیلے ہوئے تھے) کی طرف روانہ ہو گئے اور واسط شہر کے مدرسہ ''دار الحفاظ'' میں تعلیم حاصل کرنے لگے۔ بارہ سال تک اس مدرسے میں پڑھتے رہے۔ سولہ سال کی عمر تک حسین اپنی باضابطہ تعلیم (حفظ قرآن، صرف ونحو اور تفسیر) مکمل کر چکے تھے۔ اگرچہ حسین کی مادری زبان تو فارسی تھی لیکن وہ عربی زبان کے عالم بن گئے اور اس کی وجہ الطّور میں فارسی کی بجائے عربی کا غلبہ تھا۔ ۲۶۰ھ/ ۸۷۳ء میں وہ تستر آ گئے اور ایک سنی شیخ سہل بن عبداللہ (۲۸۳-۲۰۳ھ/ ۸۹۶-۸۱۸ء) کے مدرسہ سے وابستہ ہو گئے۔ وہ سہل تستری کے مرید بن کر سلوک کے مراحل طے کرنے لگے لیکن دو سال کے بعد وہ ان کی اجازت کے بغیر بصرہ روانہ ہو گئے۔ بصرہ میں حسن بصریؒ کے مریدوں میں صوفیانہ روایت جاری وساری تھی۔ حسن بصری کے مدرسے میں عمرو بن عثمان مکّی بھی موجود تھے۔ حسین نے عمرو بن عثمان مکّی کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور بصرہ میں ہی حسین نے عمرو بن عثمان مکّی کے سلسلۂ طریقت سے وابستہ ابویعقوب الاقطاع کی بیٹی سے شادی کر لی اور تین بیٹوں اور ایک بیٹی کے

Marfat.com

باپ بن گئے۔ بصرہ میں وہ بیوی بچوں کے ساتھ زاہدانہ زندگی بسر کرتے۔ وہ فقہ میں اہلِ سنت و الجماعت کے پابند تھے۔ اکثر روزے سے رہتے۔ کچھ عرصہ بعد وہ بغداد گئے اور حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی ۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء) سے ملے۔ حسین، حضرت جنید بغدادیؒ کے مدرسہ میں کئی سال رہے لیکن ایک وقت آیا جب وہ انہیں چھوڑ کر مکہ چلے گئے۔ ایک سال مکہ میں مقیم رہے۔ کعبہ میں مراقبہ اور چلّے کرتے رہے۔ تزکیۂ نفس اور قلب کی صفائی کے مشکل مراحل سے گزرتے رہے۔

ایک سال کے بعد حسین لوٹ آئے اور دوسرے صوفیاء کے روبرو کشف والہام کے بارے میں اپنے تجربات کو بیان کیا اور ان کی تعلیمات کا چرچا ہونے لگا۔ کچھ لوگ اسے مصلح سمجھنے لگے کیونکہ وہ مالیات کے مروجہ نظام کے خلاف تھا جس کے تحت عوام سے بھاری ٹیکس اور خراج وصول کر کے پیسے کو عیش وعشرت کے لیے استعمال کیا جاتا لیکن ریاکار صوفی اور محکمۂ مال کا عملہ حسین کے خلاف اُٹھ کھڑا ہوا۔ اسے ساحر وحیلہ گر کہا جانے لگا۔ حسین غریبوں کو مفت میں کھانا کھلاتا اور ان کو پیسے دیتا۔ بغداد کے آمرانہ معاشرے میں حسین کی غریب پروری اور عوام دوستی سب کے لیے باعثِ حیرت تھی۔ حسین مذہبی طبقوں کی لڑائیوں اور ظاہری رسم ورواج کی پابندی سے بیزار ہو گیا۔ حسین لوگوں کی دشمنی کو اپنے حق میں مفید جانتا تھا۔ اس کا کہنا تھا: ”جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو لوگوں کو اس کی دشمنی پر آمادہ کر لیتا ہے۔“

حسین بن منصور نے بغداد کے علما اور مذہبی فرقوں کی تنگ نظری دیکھی تو خراسان اور طالقان چلا گیا۔ وہ اس طویل سفر میں درویش کی زندگی گزارتا اور مقامی صوفیا سے ملنے کے مراکز رباط میں ٹھہرتا۔ وہ پانچ سال تک خراسان کے مختلف مقامات میں گھومتا رہا۔ طرح طرح کے لوگوں سے ملنے کے نتیجے میں اس کے افکار میں وسعت پیدا ہو گئی۔ واپسی پر معززین اہواز کی ایک جماعت حسین کے ساتھ بغداد آ گئی۔ ۲۸۱ھ/ ۸۹۴ء میں حسین اپنے چار سو مریدوں کے ساتھ بصرہ کے راستے دوسرے حج پر روانہ ہو گئے۔ دوسرے طویل سفر کے دوران اُنہوں نے دوسرے ادیان کا گہرا مطالعہ کیا۔ سفر کے بعد بغداد واپسی پر حلاج کی راتیں عبادت اور مجاہدے میں اور دن بازاروں اور قریوں میں ربِ کریم کی طرف لوٹنے کی دعوت میں گزرنے لگے۔ اگرچہ ان کی والہانہ پکار پر لبیک کہنے والوں کی کمی نہ تھی لیکن ان کی عجیب باتوں، جنھیں صوفیا کی زبان میں شطحیات کہا جاتا ہے اور پُرجوش واعظوں سے علاقے میں کھلبلی مچ گئی اور ظاہری فقیہہ اور علماء اُن کے خلاف ہو گئے۔ ۲۹۰ھ/ ۹۰۲ء میں حسین مکہ روانہ ہو گئے۔ دو سال تک حرم میں رہے اور

Marfat.com

تیسرا حج کیا۔ اُنہوں نے اسی مقام پر حق کے راستے پر قربان ہونے کا فیصلہ کر لیا۔۲۹۲ھ/۹۰۴ء میں حسین آخری دفعہ مکہ سے روانہ ہوئے اور مدینہ منورہ پہنچے۔ یہاں سے رخصت ہو کر وہ بیت المقدس کے راستے بغداد واپس آ گئے۔ اب حسین نے ایک گھر بنایا اور امیر، غریب، حکومت کے اہل کار اور حقیقت کی جستجو میں مگن نوجوان ان کے گرد جمع ہونے لگے۔ حسین نے اپنے دوست شبلی کے حلقے میں انا الحق کہا۔ اور زینتِ دار و رسن بن گیا۔

حلاج اور انا الحق:

''انا الحق'' کا جملہ حلاج کی ایک غیر معمولی تصنیف ''کتاب الطّواسین'' میں مرقوم ہے۔ جسے پروفیسر لوئی ماسینون نے ۱۹۱۳ء میں تصحیح کے بعد شائع کیا۔ ''انا الحق'' محض نعرۂ مستانہ نہیں تھا بلکہ حلاج نے یہ جملہ بڑے غور وخوض کے بعد سپردِ قلم کیا تھا اور بقول یوسف سلیم چشتی:

اس جملے میں حلاجی فلسفہ اسی طرح مضمر ہے جس طرح اسلام کلمۂ توحید میں۔ حلاج کا یہ فکری نظام بڑی ندرت کا حامل ہے۔ اس کے افکار کی گیرائی اور کارفرمائی کا اندازہ اس اثر سے کیا جا سکتا ہے جو صوفیائے مابعد کے خیالات و اذہان پر مرتب ہوا۔ یہ سچ ہے کہ اس کے مخالفین نے اس کو مصلوب کر کے اس کی راکھ بھی ہوا میں اُڑا دی مگر وہ اس کے خیالات کو اور اس کے ان دو لفظوں کو دُنیا سے اور دُنیا والوں کے ذہنوں سے نہ مٹا سکے۔ انا الحق کی صدائے بازگشت آج بھی سنی جا سکتی ہے۔''[۱]

یہاں الحق سے خالق مراد ہے اور ماسینون نے اس کا ترجمہ الحق الخلائق (The Creative Truth) ہی کیا ہے۔ پروفیسر موصوف کے نزدیک حلاج خدا کی ورائیت کا قائل ہے مگر وہ خدا کی ذات کو انسان کی رسائی سے بالاتر تسلیم نہیں کرتا۔ امام جلوی پیر غلام محمد صاحب اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

''ہر ولی کامل کا ظرفِ استعداد و قابلیت جب نورِ حقیقت سے لبریز ہو جاتا ہے تو اس کے شجرۂ وجود سے اِنِی اَنَا اللّٰہ کی صدا آنے لگتی ہے لیکن زہے وسعتِ سینۂ تاجدارِ مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ باوجود تمام خمخانۂ توحید کے نوشِ جان فرمانے کے نعرۂ ھل من مزید کے ساتھ انا عبدہ و رسولہ کے مقامِ استقامت پر قائم رہے۔''[۲]

حسین بن منصور حلاج کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت کا اعلان اُس کے قلب

Marfat.com

کے ذریعہ کرایا اور اسے قربت عطا کی اور بندۂ خاص بنا دیا مگر یہ مقام مقامِ استقامت نہیں تھا۔

سلطانِ طریقت میاں عطا محمد قادری ''انا الحق'' کے بارے میں لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اگر کوئی صرف اپنی حقیقت شناخت کرنے کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا وجود میرا نہیں ہے بلکہ سیاہی کا ہے تو اس میں کوئی خطا ہے؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ یہ عین صواب ہے۔ یہ تھی مراد انا الحق سے حضرت منصور کی جس پر علمائے رسوم نے اعتراض کیا تھا۔'' [۳]

حضرت مجدد الف ثانی نے منصور کے اس قول کی جو تاویل کی ہے وہ یہ ہے:

''منصور کہ انا الحق گفت مرادش آں نیست کہ من حقم و باحق متحدم کہ آں کفر است و موجب قتل او بلکہ معنی قول او آنست کہ من نیستم موجود حق است۔'' [۴]

ترجمہ: ''منصور نے جو انا الحق کہا اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق کے ساتھ متحد ہوں۔ اس لیے کہ یہ کفر ہے اور یہی اس کے قتل کا سبب تھا بلکہ اس کے قول کے معنی یہ ہیں کہ میں نہیں ہوں بلکہ وجود حق ہی کا ہے۔

حلاج نے الوہیت کا دعویٰ یا خالق و مخلوق کے باہمی ''حلول'' کی بات نہیں کی بلکہ حلاج عبد ہی رہے اور معبود۔ معبود لاہوت اور ناسوت کی دوئی ختم نہیں ہوئی۔

حلاج اپنی کتاب الطّواسین میں ص ۱۲۹ پر لکھتا ہے کہ خدا تمام اشیاء کی تخلیق سے پہلے اپنے ساتھ مصروفِ گفتگو تھا اور بخود، درخود، اپنی ذات کی عظمت کا مشاہدہ کر رہا تھا۔ اس تحسین خویش کا نام عشق ہے۔ وہ اپنی خلوتِ کاملہ میں اپنی ذات پر عاشق ہے، اپنی حمد و ثنا کرتا ہے اور عشق کے ذریعے سے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ ذاتِ مطلق میں عشق کے ظہورِ اولین نے اسماء و صفاتِ ایزدی کی کثرت کو متعین کیا۔ اس کے بعد خدا نے اس عشق در خلوت کو خارجی وجود عطا کیا تاکہ وہ اسے دیکھ سکے۔ اس نے اپنے آپ کو آئینۂ سرمدیت میں دیکھا اور عدم سے اپنا عکس یا نقش (Image) پیدا کیا پھر اسے اپنے اسماء اور اپنی صفات عطا کیں جسے آدمؑ کہتے ہیں۔ خدا نے صورتِ آدمؑ پر اپنا سلام بھیجا، اس کی ثنا کی۔ اس لحاظ سے کہ اس نے صورتِ آدمؑ میں اور اس کے ذریعے سے اپنے آپ کو ظاہر کیا، وہ صورت مخلوق ھُوَ ھُوَ (اللہ) بن گئی۔

داراشکوہ نے لکھا ہے کہ حسین کو جو کچھ جھیلنا پڑا وہ غلبہ شوق اور مراتب و مدارج کو ضبط نہ کرنے کی وجہ سے تھا۔ حسین بن منصور حلاج عالمِ بےخودی اور فرطِ عشق کے غلبہ سے انا الحق کہہ بیٹھے اور ''درحقیقت ان کی نظر میں بجز محبوب کے اور کوئی نہیں سما سکتا۔ جب صورت مثال بھی ان

Marfat.com

کی نظر آئی اس کو بھی محبوب کی صورت سمجھا، اگرچہ آپ کی اپنی صورت تھی جیسا کہ کمال جذبۂ عشق سے مجنوں آخر عمر میں لیلیٰ کو شناخت نہ کر سکا۔ پوچھا یہ کون ہے، کہا گیا کہ لیلیٰ ہے، جو تیرا مقصد و محبوب ہے، تو مجنوں نے کہا لیلیٰ تو میں خود ہوں--- اگرچہ حقیقتاً مجنوں لیلیٰ نہیں ہو سکتا لیکن انتہائے عشق اور درجۂ فنا میں من تو شدم تو من شدی کا درجۂ اتحاد حاصل ہو گیا اور دوئی کا تصور بھی جاتا رہا۔'' [۵]

فرید الدین عطارؒ نے لکھا ہے کہ حسین نے مقامِ صدق میں جگہ ملنے کی وجہ سے اپنے آپ سے خودی کو مٹا کر ''انا الحق'' کہا جبکہ ابلیس نے اپنی طرف سے ''انا'' کا لفظ استعمال کیا۔[۶]

محمود شبستری (۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء) کا عقیدہ یہ تھا کہ اگر طور پر درخت سے انی انا اللہ کی آواز بلند ہو سکتی ہے تو انسان تو خدا کا نائب اور اشرف المخلوقات ہے، وہ انا الحق کا نعرہ بلند کیوں نہیں کر سکتا۔

روا باشد انا الحق از درختی
چرا نبود روا از نیک بختی

حلاج کے دور کی شخصی حکومتوں نے فرد کی اہمیت سے انکار کر کے اسے استبداد کی مشین کا کل پرزہ بنا دیا تھا۔ ایسے میں حلاج کے ''انا الحق'' کے نعرے نے افرادِ ملت کو اپنی خودی کا تصور دے کر ایک سماجی و اخلاقی انقلاب کی نوید سنائی۔

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا فرمان ہے ''جو عارفِ حق بن جاتا ہے، اُس کی زبان گویا گونگی ہو جایا کرتی ہے کہ وہ حق ہی بولتا ہے۔'' (''الفتح الربانی''، ص ۵۶۹)[۷]

ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

''حسین بن منصور کے عقیدۂ توحید کا لفظ لفظ کتاب و سنت کے مطابق ہے پس ایسے شخص کی زبان سے اگر کسی وقت انا الحق نکل گیا ہو تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے کو خدا کہتا تھا کیونکہ انسان کا حادث ہونا ظاہر ہے اور ابن منصور کے عقیدہ میں حادث محتاج قدیم سے متحد نہیں ہو سکتا۔ اس وقت ابن منصور کی زبان کلام حق کی ترجمان تھی، ان کی زبان سے اسی طرح انا الحق نکلا تھا جیسا شجرۂ موسیٰ سے انی انا اللہ رب العالمین کی آواز آئی تھی۔ ظاہر ہے کہ درخت نے اپنے کو رب العالمین نہیں کہا تھا بلکہ اس وقت وہ کلامِ الٰہی کا ترجمان تھا--- غلبۂ حالات و واردات میں بارہا ایسا ہوتا ہے کہ عارف کی زبان سے اللہ تعالیٰ تکلم فرماتے ہیں، جس کو

Marfat.com

سالکین اصحابِ حال سمجھ سکتے ہیں۔

گفتہ او گفتۂ اللہ بود

گرچہ حلقوم عبداللہ بود[۸]

منصور حلاج کا انا الحق خاص روحانی حالت کا ثمر ہونے کے ساتھ حق کی منزل سے واپس نہ آنے کا ایک بھی انداز ہے۔ ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں:

''منصور تجربے کی توانائی کے باعث پکار اُٹھا انا الحق، انا الحق۔ یہ اعلان کفر نہ تھا، اثباتِ حق تھا اور حق الیقین کی آخری منزل کہ وہ اپنی ذات کے حوالے سے حق کی شہادت دے رہا تھا۔''[۹]

وقت کی ایک سطح سے دوسری سطح تک جست لگانے کا عمل آسان نہیں ہوتا۔ اس کے لیے روحانی قوتوں کو ایک نقطے پر مرکوز کرنا پڑتا ہے، بقول ڈاکٹر سلیم اختر ''منصور حلاج بھی Spiral Time کی نردبان پر چڑھتا گیا، چڑھتا گیا، حتیٰ کہ اس نے خود کو سب سے بلند اور اُس کے قریب ترین محسوس کیا، اتنا کہ انا اور حق مل کر ایک ہو گئے۔''[۱۰]

ڈاکٹر سلیم اختر نے منصور حلاج کی شخصیت کا نفسیاتی نقطۂ نظر سے مطالعہ کر کے اُن کی شخصیت میں اعلیٰ تخلیقی فنکاروں سے مخصوص ''غیر معمولی پن'' کا کھوج لگایا ہے جسے افلاطون ربانی جنون (Divine Frenzy) اور الہامی دیوانہ پن (Inspired Madness) قرار دیتا ہے۔ لیکن حضرت داتا گنج بخش نے اس الہامی دیوانگی کے آثار کی غیر مشروط الفاظ میں تردید کی۔ البتہ مجذوب کو اونچا مقام نہ ملنے کی ایک وجہ اس طرح کے شدید تجربات کا متحمل نہ ہونا ہے لیکن سلیم اختر کے مطابق ''منصور نہ صرف یہ کہ اس مقام سے واپس آیا بلکہ ''لا'' سے اثبات میں ایک نیا تصورِ معرفت بھی لایا اور جس طرح دو منفی مل کر مثبت میں تبدیل ہو جاتے ہیں، اسی طرح ابلیس کا انکارِ سجدہ اور منصور کا اپنا ''لا'' سے اثبات مل کر نقطۂ وحدت اور مکمل حق کی صورت اختیار کر جاتے ہیں جس کا اعلان انا الحق سے ہوتا ہے۔[۱۱]

یحییٰ بن معاذ رازی سے پوچھا گیا کہ انسان محبت کی حلاوت کو کب پہنچتا ہے؟ فرمایا کہ جب جفا اُسے شکر کی طرح شیریں معلوم ہونے لگے اور فقر شہد اور حزن کھجور کی طرح معلوم ہونے لگے۔[۱۲]

منصور حلاجؒ کی محبت حلاوت کو پہنچ چکی تھی، اسی لیے لوگوں کے پتھر مارنے پر بھی

Marfat.com

اُنہوں نے اُف نہ کی، لیکن اُن کے دوست شبلیؒ نے پھول مارا تو حلاج نے آہ بھری۔ شبلیؒ کا عمل بھاری لگنے کی وجہ اُس کا جاننا اور محرمِ راز ہونا تھا۔ ''روح الارواح'' میں لکھا ہے کہ جب منصور حلاج کو دار پر چڑھایا گیا تو شبلیؒ نے فرمایا کہ مَیں نے اس شب میں تمام رات خدائے تعالیٰ سے التجا کی، یہاں تک صبحِ صادق کے وقت سر سجدے میں رکھ کر عرض کیا کہ اے خدائے تعالیٰ! یہ بھی تیرا بندۂ مومن، موحد، معتقد اور اولیاء اللہ میں سے تھا پھر اس سے کون سی ایسی خطا سرزد ہوئی کہ اس کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا ہے۔ جب میں سو گیا تو غیب سے میرے کان میں آواز آئی یہ ہمارے بندوں میں سے ایک بندہ تھا، جس پر ہم نے اپنے بھیدوں میں سے ایک بھید ظاہر کیا مگر اس نے اس کو فاش کر دیا، اس لیے ہم نے اس پر وہ نازل کیا جو تم دیکھ رہے ہو۔'' [۱۳]

منصور حلاج کے متعلق بابا فرید گنج شکر کی ایک رباعی ہے:

از نورِ جلال مرد مطلق خیزد
واز شوق خدا نگرچہ رونق خیزد
ایں خاطر مرداں چہ عجائب، بحرے است
چوں موج زند ہمہ انا الحق خیزد

منصور حلاج ایسے مقام پر تھا جہاں خدا اُسے اُس کے نفس کے قبضے سے نکال کر بساطِ اُنس تک پہنچا دیتا ہے اور پھر اُسے اس کے قلب کے حوالے کرتا ہے تو ایسے میں نعمت اور بلا میں فرق نہیں رہتا۔ اسی قسم کی کیفیت میں منصور حلاج کہہ اُٹھتے ہیں:

ترجمہ: ''قسم کھاتا ہوں اس محبت کی حرمت کی جس کے بگاڑنے میں زمانہ (کبھی) طمع نہیں کر سکتا۔

مجھ کو ہجومِ بلا کے وقت نہ تکلیف پہنچی اور نہ مجھ کو کوئی ضرر لگا۔ میرا کوئی عضو یا جوڑ نہیں کاٹا گیا جس میں تمہاری یاد نہ ہو۔'' [۱۴]

منصور حلاج ایسا عاشق تھا جو اپنے اندر کی روشنی سے زندانِ وقت میں چراغاں کر گیا۔ وہ ایسا مقتول تھا جو اپنے قتل سے پہلے اپنے قاتلوں کو معاف کر گیا۔ منصور حلاج کے اقوال کو بقول اس کے عقل کی آنکھ سے غور کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ عقل سماعت اور بصارت دونوں سے معمور ہے۔ منصور حلاج خودیٔ عشق کے معیار کا حوالہ ہے:

Marfat.com

موسم آیا تو نخل دار پہ میرؔ
سر منصور ہی کا بار آیا!

حلاج صوفیا اور شعرا کی نظر میں:

آدمی کی عظمت افسانہ بن جانے میں ہے۔ حلاج کی وفات کے بعد حلاج کی شخصیت پراسرار اور دلکش بن گئی۔ حسین بن منصور حلاج عالمِ دین، زاہد، عاشقِ صادق اور پُر جوش صوفی تھے۔ صوفیا کا ایک گروہ انہیں عارف سمجھتا تھا اور دوسرا ملحد اور زندیق کہتا۔ کلاباذیؒ (م ۳۸۵ھ/ ۹۹۵ء) نے ''التعرف'' میں حلاجؒ کے اقوال درج کیے مگر احتیاط کرتے ہوئے نام نہیں لیا۔ ابونصر سراج (م ۳۷۸ھ/ ۹۸۸ء) نے اپنی تصنیف ''کتاب اللمع'' میں پانچ مقامات میں حلاجؒ کا ذکر کیا ہے اور نام کے بعد ہر جگہ رحمۃ اللہ علیہ لکھا ہے۔ ابوالعباس بن عطاء، ابوعبداللہ محمد خفیف اور ابوالقاسم نصر آبادی نے حلاجؒ کی تعریف کرتے ہوئے انہیں تصوف میں اعلیٰ مقام پر فائز کیا ہے۔ خفیف نے تو حلاجؒ کو 'عالمِ ربانی' کہا ہے۔ شبلی کے بعد جن صوفیاء نے حسین بن منصور کے اقوال و شطحیات کو پھیلایا ان میں نصیر نیشاپوری (متوفی ۳۷۲ھ/ ۹۷۲ء) ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۹۴ھ/ ۱۱۰۰ء) اور محدث ابوطاہر سلفی (متوفی ۵۷۶ھ/ ۱۱۸۰ء) قابلِ ذکر ہیں۔ شیخ علی ہجویریؒ (م ۴۷۲ھ/ ۱۰۷۹ء) نے حسین بن منصور حلاجؒ کو ''مستغرق معنیٰ سرمستان بادۂ وحدت اور مشاقِ جمالِ احدیت اور نہایت قوی الحال مشائخ میں شمار کیا ہے۔

سنائیؒ (۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) ایرانی صوفی شاعر ہیں انہوں نے حلاج کو ایک بزرگ شخصیت مانا ہے اور تفصیل کے ساتھ حسین کی کرامات کا ذکر کیا ہے۔ شہاب الدین سہروردی (۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء) حلاجؒ کو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ فرید الدین عطار نے انہیں قتیل فی سبیل اللہ، پاکباز، عاشقِ الٰہی، حقائق و معارف اور اسرار معانی میں کامل اور فصاحت و بلاغت میں ماہر و بے بدل کہا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی (متوفی ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء) جیسے عظیم صوفی بھی حسین بن منصور حلاج کے مداح اور معترف تھے۔ جلال الدین رومی (متوفی ۱۰۳۰ھ/ ۱۶۲۰ء) اور نصیر الدین طوسی حسین بن منصور حلاج کو قطب مانتے تھے۔

صاحبِ ''قلائد الجواہر'' نے لکھا ہے کہ ''حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ سے منصور حلاجؒ کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُن کے دعویٰ کا بازو دراز ہوگیا تھا، شریعت نے

Marfat.com

کاٹ دیا۔ اُن کے زمانے میں کوئی ایسا شخص نہ تھا کہ اُن کا ہاتھ پکڑ لیتا۔ اگر میں اُن کے زمانے میں ہوتا تو میں ضرور اُن کا ہاتھ پکڑ لیتا۔[۱۵]

برصغیر پاک و ہند کے صوفیاء میں سے قطب الدین بختیار کاکیؒ، بابا فرید الدین گنج شکرؒ، نظام الدین اولیاء، نصیر الدین چراغ دہلویؒ، شیخ سلیم چشتیؒ اور علماء میں سے شیخ عبدالحق دہلوی، شاہ رفیع الدین اور اُردو کے شعراء میں سے میر، درد، غالب اور علامہ اقبال نظریۂ وحدت الوجود کے قائل تھے اور منصور حلاجؒ سے متاثر تھے۔ پروفیسر صابر آفاقی کے بقول ''اقبال کے لیے حلاج کے فکر و عمل میں خاص کشش موجود تھی۔ اُنہوں نے اس فکر و عمل سے استفادہ کرنے کی دعوت بھی دی ہے، فرماتے ہیں:

بہ آن ملت انا الحق سازگار است
کہ از خونش نم ہر شاخسار است

علامہ اقبال ''جاوید نامہ'' میں حلاج کے عقیدہ ظہور مہدی و حاکم کی تصدیق کرتے ہیں اور اس شخصیت کو عبدہ کا نام دیتے ہیں۔''[۱۶]

وحدت الوجود کے مبلغ فخر الدین عراقی کی شاعری کا جوش بھی حلاج کے نعرہ انا الحق کی دین ہے۔ عطار نے اس واقعہ کو منطق الطیر میں اس طرح بیان کیا ہے۔

ترجمہ: ''چونکہ لوگ منصور کا راز نہ جانتے تھے، اس لیے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے۔ جب خون بہہ گیا تو منصور کا چہرہ زرد پڑ گیا۔ ایسی حالت میں آدمی کا چہرہ سرخ کیسے رہ سکتا ہے۔ منصور نے کاٹے ہوئے ہاتھوں سے چہرے پر خون مل لیا۔ کہا چونکہ مرد کا غازہ خون ہے لہٰذا میں نے غازہ لگا لیا ہے۔ اس کے بعد منصور کی زبان کاٹ دی گئی۔ یہ نمازِ شام کا وقت تھا۔ جب سر کاٹا جا رہا تھا تو اس نے تبسم کیا اور جان دے دی۔ عوام نے نعرہ لگایا۔ حسین بن منصور رضا کے میدان میں گوئے قضا لے جانے میں سبقت لے گیا۔ اس کے ایک ایک اندام سے آواز آ رہی تھی۔ انا الحق انا الحق''۔[۱۷]

اسرارِ الٰہی کو دامن میں سمیٹنے کے لیے بڑا حوصلہ درکار ہے۔ اسرارِ دوست میں سے راز کا ایک ذرہ بھی ظاہر ہو جائے تو پھر منصور حلاج کی طرح از خود رفتگی طاری ہو جاتی ہے، اس لیے کہ دوست ہو جانے کے بعد بحیثیت راز دار رازوں کو ذرا سا بھی ظاہر نہیں کرنا چاہیے کیونکہ مثل مشہور ہے کہ بادشاہوں کے راز کو جو ظاہر کر دے وہ پھر کسی لائق نہیں رہتا اور بقول بابا فرید اگر پہلی ہی

Marfat.com

منزل میں راز افشا ہو گیا تو پھر قوت و حوصلہ جواب دے دے گا اور وہ دوسرے راز کے لائق نہیں رہے گا۔ منصور حلاج کی ایک بہن تھیں جن کا طریقہ تھا کہ وہ بغداد کے صحرا میں چلی جاتیں اور وہاں عبادتِ الٰہی میں مشغول ہو جاتیں۔ جب اُن کی واپسی کا وقت ہوتا تو فرشتہ کو فرمان جاری ہوتا کہ شرابِ جنت کا ایک پیالہ جس میں اسرارِ الٰہی گھلے ہوئے ہوں، اُن کے ہاتھ پر رکھ دے۔ اس کو وہ پی جاتیں اور اپنے حجرے میں واپس آ جاتیں یہاں تک کہ خواجہ منصورؒ کو اس کا پتا چل گیا۔ وہ موقع کی تاک میں رہے اور جب وہ ولیہ معمول کے مطابق باہر نکل کر روانہ ہوئیں تو پیچھے پیچھے خواجہ منصورؒ بھی چلے وہ ولیہ اپنے متعینہ مقام پر پہنچ کر عبادتِ الٰہی میں مشغول ہو گئیں۔ جب وہ عبادت سے فارغ ہوئیں تو حسبِ معمول فرشتہ نے بھرا پیالہ ہاتھ پر رکھ دیا۔ وہ پینے لگیں۔ ابھی تھوڑا ہی پیا تھا کہ خواجہ منصورؒ فریاد کناں بڑھے اور آواز لگائی ''اور میرا حصہ بہن؟'' ولیہ نے مڑ کر دیکھا تو خواجہ منصور کو دیکھ کر بہت متاسف ہوئیں اور کہا ''افسوس میرا راز ظاہر ہو گیا۔'' پھر منصور سے مخاطب ہو کر بولیں ''اے منصور! کیا تم یہ پیالہ پینا چاہتے ہو؟ لیکن تم غالباً اس کے متحمل نہ ہو سکو گے۔'' غرض خواجہ منصور نے اس جام میں جو بچا ہوا تھا پی لیا لیکن اتنا سا پینے کے بعد ان کی حالت دگرگوں ہو گئی اور وہ ''انا الحق'' کا نعرہ لگاتے ہوئے نکل گئے۔ خواجہ منصورؒ کی بہن یہ حالت دیکھ کر رُونے لگیں اور منصورؒ سے شکوہ کرتے ہوئے بولیں: ''اے تنگ حوصلہ انسان! خود بھی رسوا ہوا اور مجھے بھی شرمسار کیا۔'' اس کے بعد جب منصورؒ حلاج نے اعلانیہ شہر میں آ کر انا الحق کا نعرہ لگایا تو شریعت کے بموجب انہیں دار پر چڑھا دیا گیا۔ قتل سے پہلے منصور حلاج کی بہن اس کے سامنے گئیں اور بادیدۂ نم فرمایا ''مَیں نے نہیں کہا تھا منصور کہ تم اس جام کو پینے کی طاقت نہیں رکھتے۔ تم نہ مانے (پی کر) دوست کے راز کو ظاہر کر دیا اور پھر تمہیں اس کی سزا میں اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے۔'' منصورؒ کے قتل کے بعد عوام میں چرچے ہونے لگے کہ بیشک منصورؒ مرد تھا کہ اپنے دوست کی راہ میں جان دے دی۔ ان کی بہن یہ چرچے سن کر مسکرائیں اور فرمایا کہ ''اے غافلو! اگر میرا بھائی منصور مرد ہوتا تو ایک ذرا سے شرابِ محبت کو پی کر از خود رفتہ نہ ہو جاتا۔ حقیقتاً وہ مرد نہیں تھا کیونکہ شرابِ محبت کو پی کر وہ بہک گیا اور پھر ان ولیہ نے اپنا واقعہ بیان کیا کہ آج کم و بیش بیس سال کے قریب ہوئے ہیں کہ ہر رات کو اسرارِ دوست کا ایک جام پی جانا میرا معمول ہے۔ مَیں تو اسے پی کر کبھی نہیں بہکتی بلکہ ھل من مزید: یعنی ''کچھ اور'' ہی کے الفاظ منہ سے نکلتے رہتے ہیں۔ یہ واقعہ بیان کر کے بابا فرید گنج شکرؒ نے فرمایا:

Marfat.com

''اے درویش! راہِ خدا میں ایسے بہت سے مرد ہیں کہ اسرارِ دوست کے ہزاروں دریاؤں کو ایک گھڑی میں فرو کر جاتے ہیں اور ان پر ذرا بھی اثر نہیں ہوتا۔[۱۸]

مرزا عبدالقادر بیدلؔ نے منصور حلاج سے متعلق ایک واقعۂ خواب کو نظم کیا ہے جو اُن کے مجموعۂ کلام ''نکاتِ بیدل'' سے ماخوذ ہے۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ عارف رومی کی صحبت کا یہ فیض تھا کہ مَیں نے افلاک کے سفر کو طے کیا اور ان کی معیت میں فلک مشتری تک رسائی حاصل کی۔ جب میں یہاں پہنچا تو مَیں نے تین روحیں دیکھیں جن کے دل عشق کی آگ سے منور ہیں۔ یہ ان عاشقوں کی روحیں تھیں جو اپنی ہی شراب سے مست تھے۔ رومی نے مجھ سے کہا کہ یہ روحیں غالب، طاہرہ اور حلاج کی ہیں۔ ان میں جو سوز و گداز ہے یہ سب عشق کا کرشمہ ہے۔ اقبال حلاج سے سوال کرتا ہے کہ آخر بتا تو سہی تیرا قصور کیا تھا۔ حلاج نے جواب دیا کہ جب میں نے اپنے زمانے کے مسلمانوں کی دینی اور مذہبی حالت کا مطالعہ کیا تو یہ حقیقت مجھ پر منکشف ہوئی کہ مسلمان اگرچہ زبان سے توحیدِ الٰہی کا اقرار کرتے ہیں مگر اس کے مفہوم سے بے گانہ ہو چکے تھے۔ توحید کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ موحد دُنیا میں سربلند ہو کیونکہ کائنات میں اس سے اشرف اور کوئی مخلوق نہیں ہے۔ توحید انسان کی خودی کو آسمان پر پہنچا دیتی ہے۔ توحید انسان کی خودی کی مخفی قوتوں کو آشکارا کر دیتی ہے مگر مسلمانوں نے تو خودی کو نقشِ باطل قرار دے دیا۔ اُنہوں نے اپنے عمل سے اپنے عقیدہ کو باطل کر دیا۔ جب میں نے یہ حالت دیکھی تو مَیں نے اپنی خودی کی مخفی صلاحیتوں کو اُجاگر کیا۔ مَیں نے اپنے اندر زندگی کی آگ بھڑکائی۔ مَیں نے یہ کام اس لیے کیا کہ مسلمانوں کو حیات کے اسرار یعنی خودی کی مخفی طاقتوں سے آگاہ کر سکوں اور اس کے بعد حلاج نے خودی کے مفہوم کو واضح کیا۔[۱۹]

حضرت شبلیؒ نے فرمایا کہ جب منصور کو دار پر چڑھایا گیا تو مَیں نے دیکھا کہ ابلیس آپ کے سامنے آیا اور کہا:

''اے شیخ آپ نے انا الحق کہا اور میں نے انا خیر کہا، آپ پر رحمت کی اور مجھ پر لعنت۔ اس کا کیا سبب ہے؟

آپ نے فرمایا تو نے انا اپنے ہی واسطے اور اپنی خودی کے اظہار کے لیے کہا اور مَیں نے اپنی خودی کو دُور کیا۔ یہی فرق ہے کہ مجھ پر رحمت فرمائی اور تجھ پر لعنت۔ اس میں یہی نکتہ ہے۔

Marfat.com

پس جاننا چاہیے کہ انانیت اور خودی خوب نہیں اور خودی کو اپنے سے دُور کرنا چاہیے۔[۲۰]

مولانا روم کے مطابق انا الحق کو لوگوں نے انانیت و خودبینی پر کیسے محمول کر لیا، یہ تو انتہائی فروتنی تھی، اس کا قائل تو اپنی خودی و ہستی کی سطحی نفی کر رہا ہے اور کہتا ہے کہ مَیں تو حق میں شامل ہو گیا ہوں، مَیں خود تو کچھ رہ ہی نہیں گیا ہوں۔ انانیت اگر نکلتی ہے تو انا العبد سے نکلتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہستی معبود کے علاوہ عبد خود اپنی ہستی کا بھی اثبات کر رہا ہے۔[۲۱] اسی لیے تو علامہ اقبال نے منصور حلاج کے قتل کا فتویٰ دینے والوں کو کم نگاہ اور کم بصیرت کہا ہے۔

روحانی طور پر منصور حلاجؒ کو محترم اور معذور جاننے والوں میں حضرت شیخ علی ہجویریؒ، شیخ فرید الدین عطارؒ، حضرت غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ، حضرت مجددؒ الف ثانی، حضرت احمد سرہندیؒ، مولانا جلال الدینؒ رومی اور شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ وغیرہ ہیں۔ کشف المحجوب میں منصور حلاج کے متعلق نیک گمان رکھنے والے صوفیا کے ایک گروہ کا ذکر ہے۔

اُن صوفیا کے نام درج کیے جاتے ہیں جن کے نزدیک حسین بن منصور حلاج مقبول ہیں:

(۱) عمرو بن عثمان مکّی
(۲) ابو یعقوب اقطع
(۳) ابو یعقوب نہر جوری
(۴) ابن عطار
(۵) محمد بن خفیف
(۶) ابوالقاسم نصر آبادی
(۷) ابوسعید ابوالخیر
(۸) شیخ ابوالقاسم گرگانی

جب تک کوئی شخص خود صاحبِ مقام نہ ہو اسے تصدیق اور تکذیب کا حق نہیں ہے۔

نواب صدیق حسن خاں مرحوم اپنی کتاب فتویٰ دلیل الطالب کے ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ امام شوکانی نے اپنے ایک رسالہ میں حضرت شیخ محی الدین ابن العربی کی تکفیر کر کے چالیس سال بعد رجوع کیا اور یہ لکھا کہ مَیں نے فتوحاتِ مکیّہ میں غور کر کے شیخ اکبر کے کلام کا محمل صحیح بطریق تاویل سمجھ لیا ہے اور اب میں اپنی سابقہ تحریر سے توبہ کرتا ہوں۔[۲۲]

برصغیر پاک و ہند کے صوفیا میں سے قطب الدین بختیار کاکیؒ، فرید الدین گنج شکرؒ، نظام الدین اولیاؒ، نصیر الدین چراغ دہلویؒ، شیخ سلیم چشتیؒ اور علماء میں سے شیخ عبدالحق دہلویؒ، شاہ رفیع الدین اور اُردو کے شعرا میں سے میر درد، غالب اور اقبال نظریۂ وحدت الوجود کے قائل

Marfat.com

تھے۔ اقبال کے لیے حلاج کے فکر و عمل میں خاص کشش موجود تھی۔ اُنہوں نے اس فکر و عمل سے استفادہ کرنے کی دعوت بھی دی ہے۔

حسین بن منصور حلاجؒ کے نظریۂ وصالِ صوفیانہ کی وجہ سے حلاج کو کچھ لوگ حلولی گرداننے لگے۔ سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں: ''لیکن جہاں تک حسین بن منصور حلاج کا تعلق ہے، یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جس وحدت الوجود کا مدعی تھا وہ معتبر، محتاط، مسلمان صوفیوں کا وحدۃ الوجود نہیں بلکہ وہ حلولی یعنی ایک قسم کے ہندو اوتار کے مسئلے کا قائل تھا۔'' (عرب و ہند کے تعلقات) مولانا رومیؒ نے اس خیال کی پہلے ہی تردید فرما دی ہے کہ حلاج حلول کا معتقد تھا۔''[۲۳]

حیاتِ حلاج کا مطالعہ اُس کے سیاسی و اقتصادی پس منظر میں کیا جائے تو حلاج ایک مصلح تھا۔ اس دور کی شخصی بادشاہتوں اور استحصالی نظاموں نے فرد کی اہمیت سے انکار کر کے اسے استبداد کی مشین کا کل پرزہ بنا دیا تھا۔ ایسے وقت میں حلاج نے یہ نعرہ لگایا کہ مَیں یعنی معاشرہ کا فرد اپنی انفرادیت، شخصیت اور حقانیت کا مالک ہوں۔ میرا وجود برحق ہے اور میرے حقوق بھی جائز ہیں۔ حلاج نے افرادِ ملت کو اپنی خودی اور اپنے وجود کا یہ عظیم تصور دے کر ایک زبردست سماجی و اخلاقی انقلاب لانے کی کوشش کی۔ وہ بجا طور پر فکری تبدیلی کو عملی انقلاب کا پیش خیمہ سمجھتا تھا کیونکہ فکر ہی انقلاب کی راہیں ہموار کرتی ہے۔''[۲۴]

حلاج کی شاعری اور فکری نظام:

حلاج کی شاعری ایسے زاہد کی تخلیق ہے جو فنا کے مقام پر مقیم ہے۔ اس شاعری میں عشقِ الٰہی سے لبریز نغمے بھی ہیں اور ان کی کیفیات و مقامات کی نشاندہی بھی ہے جہاں انسان وفورِ محبت سے اس کی ذات میں محو ہو کر کائنات کے سربستہ رازوں سے پردے اُٹھانے لگتا ہے اور اس کی شاعری حکمت و نور کے ازلی سرچشموں سے منسلک ہو جاتی ہے۔ حلاج کی عشقِ الٰہی سے لبریز شاعری خود کو مکمل طور پر مٹا دینے کے عمل کے دوران وارد ہوئی۔ حلاج ایک ایسا پروانہ ہے جو چراغِ حقیقت کے گرد چکر لگاتے ہوئے روشنی کو ناکافی سمجھ کر خود کو آگ میں داخل کر دیتا ہے۔ اس کے ساتھی اس انتظار میں تھے کہ وہ انہیں اس کی خبر دے جو اس نے دیکھا کیونکہ وہ خود دوسروں سے ملنے والی خبر سے مطمئن نہ تھا لیکن ہوا یہ کہ پروانہ ایسے مقام پر پہنچ گیا جہاں نہ جسم رہا نہ نام و نشاں اور پھر وہ خبر سے بھی بے نیاز ہو گیا۔

Marfat.com

عشق اور قربِ ربانی:

خدا کی محبت نے حلاج کو اپنی طرف بلایا۔ عشق نے اس کے قلب کو داغ دیئے اور موت کی تمنا کو شدید تر کر دیا۔ اب اس کی ذات کا شہود اس سے اوجھل ہو جاتا ہے وہ اپنا نام تک بھول جاتا ہے اور موت ہی کو حیات سمجھتا ہے۔ وہ ایک ایسے راز سے آشنا ہو گیا جس کے فاش کرنے کی سزا اسے ملی کیونکہ بادشاہوں کے راز فاش نہیں کرنے چاہیں۔ لوگ اسے دیوانہ سمجھنے لگے جبکہ شبلی نے اسے عقلمند قرار دیا۔ شبلی کا قول ہے:

''مَیں اور حسین بن منصور ایک ہی طریق پر ہیں مگر مجھے میرے دیوانہ پن نے آزاد کرا دیا اور حسین بن منصور کو اس کی عقلمندی نے ہلاک کرا دیا۔''

عشقِ حقیقی پر بحث حلاج کی وجہ سے شروع ہوئی۔ ابنِ سینا پہلا فلسفی ہے جس نے حسین کے حوالے سے عشق کو موضوعِ بحث بنایا۔ ایران اور پاک و ہند کے شعرا نے بھی حسین کے عشق و جنوں کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔ حسین عشق و محبت کی حقیقت بتاتے ہوئے کہتا ہے:

ترجمہ: ''محبت کی حقیقت یہ ہے کہ تم اپنے سارے اوصاف چھوڑ چھاڑ کر محبوب کے ساتھ قائم اور اسی کے اوصاف سے متّصف ہو جاؤ۔'' [۲۵]

حسین کے نزدیک عشق کی نماز کا وضو خون کے بغیر کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے:

ترجمہ: ''عشق کی نماز دوگانہ کا وضو خون کے بغیر کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا۔'' [۲۶]

عشق اور قرب ربانی کے نظریہ کو حسین بن منصور خود بھی خطرناک سمجھتا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

ترجمہ: ''اگر میں اپنے اسرارِ قلبی سے ایک ذرہ بھی زمین کے پہاڑوں پر ڈال دوں تو وہ پگھل کر رہ جائیں۔'' [۲۷]

صوفیانہ وصال کے نظریے سے ہی فنا کا نظریہ قائم ہوا۔ وہ حیات بعد ممات کا معتقد تھا۔ عشق کی حدت میں اس کی موت کی تمنا شدید تر تھی:

میری موت میری حیات میں ہے
اور میری حیات میری موت میں ہے
میرے نزدیک اپنے وجود کو مٹا دینا

Marfat.com

گراں قدر کارناموں میں سب سے اونچا ہے
اور اپنی صفت کے ساتھ بقا
قبیح ترین گناہ ہے
سو مجھے ہلاک کر دو اور جلا دو
میری بھربھراتی ہڈیوں کے درمیان (ترجمہ)

ایک اور جگہ حسین بن منصور نے کہا ہے:

میری فنا میں، میری فنا کی فنا ہے
اور میری فنا میں تو پایا گیا ہے (ترجمہ)

وحدت الوجود کا مبلّغ

حلاج نظریۂ وحدت الوجود کا مفسر و مبلغ تھا۔ وہ طالب کا واحد کے ساتھ ایک ہو جانا ہی کافی سمجھتا تھا۔ اسی فلسفہ کی تبلیغ نے اسے زینت دار و رسن بنا دیا۔ احمد بن ابی الفتح بن عاصم بیضاوی نے کہا کہ ''میں نے حلاج کو اپنے شاگردوں کو یہ لکھواتے سنا کہ بیشک اللہ ذاتِ واحد ہے، قائم بنفسہ ہے، اپنے قِدم کی وجہ سے اپنے غیر سے منفرد ہے، کوئی شے اس سے ممازج (گھل مل کر ایک) نہیں ہو سکتی اور غیر اس سے مخالط (شیر و شکر) نہیں ہو سکتا۔ مکان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور زمان اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ فکرِ انسانی اس کا اندازہ نہیں کر سکتی اور تصورِ انسانی اس کی صورت نہیں بنا سکتا۔'' (اقتباس، از ''اخبار الحلاج'')

حلاج کی شاعری میں حلاج کی روح اور خدا کی روح دونوں عاشقوں کی طرح سرگرم راز و نیاز نظر آتی ہیں مگر وہ حلول کا قائل نہیں تھا۔

یکسو کر دیا مجھے اس (ذات) واحد نے سچی توحید کے ذریعے
سالک کے لیے اس تک پہنچنے کا اور کوئی راستہ نہیں
میں حق ہوں اور حق، حق کے ساتھ حق ہے
اس کی ذات سے منسلک ہونے کے بعد فراق ممکن نہیں۔[۲۸]

حسین عینِ وجود سے اپنے وجود پر سواری کرتا ہے اور دُکھ دینے والی ''میں'' کو اپنے اور خدا کے درمیان سے ہٹا دیتا ہے۔ بُعد ختم ہو جاتا ہے اور اللہ حسین کو چن کر ممتاز کر دیتا ہے اور

Marfat.com

حسین کہہ اُٹھتا ہے:

مَیں وہ بن گیا ہوں جسے میں چاہتا ہوں اور
جسے میں چاہتا ہوں وہ مَیں بن گیا ہے
ہم دو روحیں جو ایک بدن میں رہتی ہیں
جب تم مجھے دیکھتے ہو، اسے دیکھتے ہو
اور جب تم اسے دیکھتے ہو، ہمیں دیکھتے ہو[۲۹]
آدم تیرے سوا اور کوئی نہیں
اور بیچ میں جو کوئی آئے وہی ابلیس

جب خدا دن میں منصور کا حقیقی دوست بن جاتا ہے تو اندھیرے میں متکلم ساتھی ہو جاتا ہے۔ پھر حسین بن منصور دوسرے صوفیا کی طرح راضی برضا رہنے لگتا ہے کیونکہ اس کے قلب میں خدا اور اس کے اسرار رہتے ہیں۔

میرے قلب میں تو رہتا ہے اور تیرے اسرار
یہ گھر تجھے خوش آمدید کہتا ہے، بلکہ اسے جسے اس میں پاتا ہے
اس میں کوئی راز نہیں، سوائے تیرے --- کوئی نہیں، جس کا مجھے علم ہو
دیکھ، بغور دیکھ، کیا اس گھر میں کوئی اور ہے؟
ہجر کی رات، خود وہ لمبی ہو، خواہ چھوٹی
اس میں، میرے مونس، تیری ہی اُمید اور یاد
اگر میری تباہی میں تیری رضا ہے تو میں اس پر راضی ہوں
کہ جو بھی تیرا انتخاب ہے، اے مجھے فنا کرنے والے وہی میرا انتخاب ہے۔[۳۰]
پاک ہے وہ ذات جس نے ناسوت کو ظاہر کیا
اپنے لاہوت کی خفیہ، چمکدار روشنی سے
پھر وہ اپنی مخلوقات میں نمودار ہوا
ایسی حالت میں کہ وہ کھاتا پیتا تھا
حتیٰ کہ اس نے خود کو یوں دیکھا
جیسے ایک آنکھ کی نظر دوسری آنکھ کو دیکھتی ہے[۳۱]

Marfat.com

حلاج تمام اہلِ جہان کو وحدت کی طرف بلانے اور شوقِ یزدانی میں سرمست کر دینے کا شوق رکھتا تھا اور کہتا ہے کہ ''اے خدا تیری روح میری روح سے اس طرح مل گئی ہے جس طرح شراب خالص پانی میں مل جاتی ہے جب کوئی شے تجھے مس کرتی ہے گویا مجھے مس کرتی ہے کیا تماشا ہے کہ ہر حال میں، تُو مَیں ہے۔'' (کتاب الطواسین، ص ۱۳۴)

ظاہر ہے کہ اس طرح کا کلام اربابِ حال کے سوا کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ ماسینیون لکھتا ہے: ''حلاج اگر چہ خدا کے تصور کو ماورائی تسلیم کرتا تھا، تاہم وہ اسے انسانی تخیل سے باہر نہیں سمجھتا تھا۔'' [۳۲]

شریعتِ اسلامی کا پابند اور عاشقِ رسولؐ:

حلاج سُنّی مذہب زاہد اور شریعتِ اسلامی کا پابند تھا۔ اس نے بچپن میں قرآن حکیم حفظ کیا اور مروّجہ اسلامی علوم کی تحصیل کی۔ منصور حلاج کہتا ہے: ''حق کا باطن یہ ہے کہ اس کا ظاہر شریعت ہے اور جو شخص اتباعِ شریعت کرے گا، اس پر حق کا باطن خود بخود منکشف ہو جائے گا اور حق کا باطن المعرفۃ باللہ ہے۔'' (اقتباس از ''اخبار الحلاج'')۔

حلاج نے قرآن کے رمزی معانی کو سمجھ لیا اور توحید ذاتِ باری تعالیٰ پر گواہی کے لیے تیار ہو گیا۔ وہ خود کو گناہ گار سمجھ کر خدا کی رحمت کا طلب گار رہتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ اے خدا میں جب تجھ سے کلام کرتا ہوں تو جی اُٹھتا ہوں اور میں اپنے دل میں تیرے لیے عظیم ترین عزت رکھتا ہوں۔ حلاج کی کتاب ''الطواسین'' کا وہ باب جس میں حلاج نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گیت گائے ہیں، پڑھنے سے اس عاشق الست کے راسخ ایمان کا علم ہوتا ہے۔ اس نے اللہ کے کلام اور پیغامِ رسولؐ کو اپنی روح کی گہرائیوں میں اُتار کر اپنے رسولؐ سے دیوانہ وار عشق پیدا کر لیا۔ ''طاسین السراج'' میں حلاج نے رسولِ خداؐ کو ایسا چراغ کہا جو نورِ غیبی کی وجہ سے تمام چراغوں سے زیادہ روشن ہے۔ پھر روشنی کے اس استعارے کو لے کر حلاج نے نور کی ایک چادر بُن دی ہے اور کبھی رسولِ خدا کو ستارہ کہا، کبھی آفتاب اور کبھی کہا کہ رسالت و نبوت کے سارے انوار اُن ہی کے نور سے پھوٹے ہیں اور کوئی نور میرے آقا کے نور سے زیادہ روشن نہیں۔ حلاج نے سلوک کا سارا سفر نورِ محمدیؐ کے سائے میں طے کیا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپؐ کی رہنمائی کے بغیر اس راستے پر چلنا ممکن نہیں۔ حلاج نے نورِ

Marfat.com

محمدیؐ کی شعاعوں کو بچپن ہی سے اپنے دل میں جگہ دے دی تھی۔ رفتہ رفتہ ان کی روح میں عظیم تغیر آ گیا۔ ''طاسین السراج'' میں حلاج نے کہا ہے: کیا خوب آپ کو ظاہر کیا اور کیسی عظمت و شہرت آپ کو عطا فرمائی۔ آپ ازل سے تھے، بلکہ آپ تمام حوادث، کون اور اکوان سے بھی پہلے تھے اور آپ کا تذکرہ قبل القبل تھا اور بعد البعد تک جاری رہے گا۔ آپ جواہر مجردہ اور عالم ارواح سے پہلے اور ان کے بعد بھی ہیں--- آپ کے اشارے سے آنکھیں روشن ہو گئی ہیں۔ آپ ہی کے ذریعے سے بھید اور پوشیدہ چیزیں پہچانی گئی ہیں۔

جب حسین بن منصور کو مصلوب کرنے کے لیے لایا گیا تو اس نے شبلی سے جائے نماز مانگ کر دو رکعت نماز ادا کی اور نماز سے فارغ ہو کر خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے حسین کو اپنی تجلی سے نوازا اور لوگوں کے لیے دُعا مانگی:

اے اللہ! یہ تیرے بندے ہیں اور مجھے تیرے دین کی حمایت میں قتل کرنے آئے ہیں اور مجھے قتل کر کے تیری خوشنودی حاصل کرنی چاہتے ہیں تو ان کو معاف کر دے اور ان پر رحم کر۔''
(اقتباس از ''اخبار الحلاج'')

سیر انفس و آفاق:

حلاج سیر انفس و آفاق کا زبردست مشتاق تھا وہ سفر کے ذریعے صداقت کی تلاش کرتا ہے۔ وہ آفاق کی سیر کر کے خدا کو بے حجاب دیکھنا چاہتا ہے۔ اس نے کئی طویل سفر کیے۔ وہ ملتان اور کشمیر گیا۔ سفر کے نتیجے میں وہ تمام رسمی مذاہب سے، ماورا ہو گیا اور وحدتِ انسانی کی تبلیغ کرنے لگا۔ وہ تمام ادیان کی عالمگیر صداقتوں پر ایمان رکھتا تھا۔ وہ آخری لمحے تک مسلمان ہی رہا لیکن صوفیوں کی ملمع کاری اور ملاؤں کی ریاکاری نے اسے ان کی فقہی سطح سے بلند کر دیا تھا۔ حسین شہید ہو کر عشقِ حقیقی کی مثال اور عشاق کا آئیڈیل بن گیا۔

لوئی ماسینیون لکھتا ہے:

''اسلام میں حلاج کی مقبولیت اسرائیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مقبولیت سے زیادہ عام ہے۔'' [۳۳]

ابوسعید ابوالخیر نے کہا تھا:

''حلاج کی طرح دار پر جان دینا ایک ایسا مقام ہے جو مردوں کے لائق ہے نامردوں

Marfat.com

کے نہیں۔'' [۳۴]

حسین بن منصور حلاج نے جو دار پر لوگوں کے لیے محروم نہ کرنے کی دُعا مانگی، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے دل میں خدا کی محبت کے ساتھ اس کے بندوں کی محبت بھی موجزن تھی۔ اتنی تکلیف دینے والے کو دُعا دینا کسی ولی ہی کا کام ہو سکتا ہے۔ عام انسان کا نہیں۔ جب اس کا سر کاٹا جا رہا تھا تو اس نے تبسم کیا۔ ایسے میں تبسم خدا کی رضا پر راضی ہونے کا اظہار ہے۔

عشق سرمدؒ، عشق ہی منصور ہے
عشق موسیٰؑ، عشق کوہِ طور ہے
خاک کو بت اور بت کو دیوتا کرتا ہے عشق
انتہا یہ ہے کہ بندے کو خدا کرتا ہے عشق

منصور حلاج کا نام جذبے کے بیباک اظہار کی علامت ہے۔ فارسی، ترکی اور اُردو شاعری میں اسی علامت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک تخلیقی رشتہ قائم کیا ہے اور عقل کے درخت پر وجدان کا پھول کھلا دیا ہے۔ پروفیسر جیلانی کامران منصور حلاج کی عظمت اور اہمیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

''منصور حلاج کی ''کتاب الطّواسین'' میں حضورؐ کا مقام مرکزی ہے اور تجربے کی جس کائنات کا علم ہوتا ہے وہاں انسان، عقل اور استدلال کی منزلوں کو عبور کر کے حضورؐ کے ساتھ متعارف ہوتا ہے اور پھر اُن کے ذریعے اُسے توحید کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ ''کتاب الطّواسین'' کے مناظر میں، جو فکری نوعیت کے مناظر ہیں، عقل کے درخت پر وجدان کا پھول اُگتا ہے اور جسے ہیگل نو سو برس کے بعد درجہ بندی کے بدلنے کا عمل کہتا ہے، وہ عمل غالباً پہلی بار منظّم طور پر ''کتاب الطّواسین'' میں دکھائی دیتا ہے۔ منصور حلاج نے اسلامی تاریخ میں عقل اور وجدان کے مابین تخلیقی رشتہ پیدا کر کے انسان اور کائنات کے درمیان جو نسبت قائم کی ہے، اس کی عظمت اور اہمیت کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ [۳۵]

حوالہ جات

[۱] پروفیسر یوسف سلیم چشتی، ''تاریخ تصوف''، لاہور، دار الکتاب، سن ندارد، ص ۲۸۶۔

[۲] پیر غلام محمد، ''یُسقَونَ مِن رحِیقٍ مَختُوم''، سن اشاعت: ۱۳۸۴ ہجری، ص ۱۰۲۔

[۳] صوفی عطاء محمد قادری، ''تفسیر غوثیہ''، سن اشاعت: ۱۴۰۶ ہجری، ص ۲۶۲۔

Marfat.com

[۴] حضرت مجدد الف ثانی، ''مکتوبات''، جلد دوم، مکتوب ۴۴۔

[۵] داراشکوہ ''سفینتہ الاولیا''، مترجم: محمد علی لطفی، کراچی، نفیس اکیڈمی، طبع ہفتم، مئی ۱۹۸۶ء، ص ۱۸۳۔

[۶] فرید الدین عطار، ''تذکرۃ الاولیا''، کراچی، شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء، ص ۳۸۱۔

[۷] شیخ عبدالقادر جیلانی، ''الفتح الربانی''، ص ۵۶۹۔

[۸] محمد اکرام چغتائی، مرتب: ''حسین بن منصور حلاج''، مضمون ''ملفوظات'' لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء، ص ۳۹۶

[۹] ڈاکٹر سلیم اختر، مضمون ''انا الحق''، ''جوش کا نفسیاتی مطالعہ اور دوسرے مضامین''، مقبول اکیڈمی، ص ۳۳-۳۴۔

[۱۰] مذکورہ حوالہ، ص ۴۳-۴۴۔

[۱۱] مذکورہ حوالہ، ص ۳۵۔

[۱۲] امیر خورد ''سیر الاولیا'' مترجم؛ اعجاز الحق قدوسی، لاہور، اُردو سائنس بورڈ، پانچواں ایڈیشن، ۲۰۰۴ء، ص ۷۰۶۔

[۱۳] مذکورہ حوالہ، ص ۴۸۷۔

[۱۴] محمد اکرام چغتائی، ''حسین بن منصور حلاج''، ص ۲۹۸

[۱۵] اُردو ترجمہ حیاتِ جاودانی، ص ۴۳۔

[۱۶] پروفیسر صابر آفاقی، پیش لفظ، ''حسین بن منصور حلاج''، مصنف لوئی ماسینیون، مترجم، ڈاکٹر صابر آفاقی، لاہور، تخلیقات، ۲۰۰۲ء، ص ۱۸-۱۹۔

[۱۷] پروفیسر صابر آفاقی، مترجم: ''حسین بن منصور حلاج''، ص ۸۹-۹۰۔

[۱۸] ''اسرار الاولیا'' اُردو ترجمہ، بدر الدین اسحٰق، مرتبہ؛ پروفیسر محمد معین الدین دردائی، مترجم، کراچی، نفیس اکیڈمی، طبع سوم، اپریل ۱۹۸۳ء، ص ۲۵-۲۶۔

[۱۹] سیّد امین الدین ''تذکرۂ منصور حلاج''، لاہور، مقبول اکیڈمی، ۲۰۰۶ء، ص ۹۰، ۹۱۔

[۲۰] مذکورہ حوالہ، ص ۸۴-۸۵۔

[۲۱] مذکورہ حوالہ، ص ۷۶۔

[۲۲] مذکورہ حوالہ، ۷۳-۷۴۔

[۲۳] پروفیسر صابر آفاقی، ''حسین بن منصور حلاج''، ص ۱۷۔

[۲۴] پروفیسر صابر آفاقی، پیش لفظ، ''حسین بن منصور حلاج''، ص ۱۹۔

[۲۵-۲۶] مذکورہ حوالہ، ص ۵۴، ۲۵۔

[۲۷] مذکورہ حوالہ، ص ۲۵-۲۶۔

[۲۸] منصور حلاج، ''دیوان''، مترجم؛ مظفر اقبال، کراچی، مکتبہ دانیال، طبع اول، ۱۴۱۷ھ/ ۹۷-۱۹۹۶ء، ص ۱۸۳۔

Marfat.com

[۲۹-۳۰] مذکورہ حوالہ، ص ۲۱۹، ۱۵۳۔

[۳۱] مذکورہ حوالہ، ص ۱۱۹۔

[۳۲] محمد اکرام چغتائی، مرتب؛ شہیدِ عشق، ''حسین بن منصور حلاج''، ص ۵۴۲۔

[۳۳] لوئی ماسینیون ''حسین بن منصور حلاج''، مترجم؛ ڈاکٹر صابر آفاقی، ص ۳۹۔

[۳۴] مذکورہ حوالہ، ص ۸۸۔

[۳۵] محمد اکرام چغتائی، مرتب، حسین بن منصور حلاج، مضمون پروفیسر جیلانی کامران ''کتاب الطواسین کے تین باب''، ص ۲۸۴۔

Marfat.com

Marfat.com

5

ابنِ عربیؒ مذہبی انسانیت کے ترجمان

نام و ولادت

اسمِ گرامی ابوبکر محمد بن علی بن محمد ہے۔ ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۵ء میں اندلس کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی ولادت کا واقعہ مناقب غوثیہ میں اس طرح لکھا ہے کہ آپ کے والد کی عمر پچاس برس تھی اور کوئی اولاد نہیں تھی۔ والد نے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر دُعا کے واسطے عرض کیا۔ حضرت کو الہام ہوا کہ ان کے اولاد نہیں ہو سکتی، ہاں اگر دوسرا شخص اپنی اولاد ان کو ہبہ کر دے تو ممکن ہے۔ حضرت غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے حضرت علی بن محمد سے فرمایا کہ میرے صلب میں ایک لڑکا ہے۔ مَیں نے تم کو دیا، انشاء اللہ تعالیٰ وہ امتِ محمدیہؐ میں جلیل القدر ولی ہوگا اور جب وہ پیدا ہو تو اس کا نام محمد رکھنا۔[۱]

کنیت و القاب

اکثر مآخذوں میں ابنِ عربیؒ کی کنیت ابوبکر لکھی ہے۔ کچھ نے ابوعبداللہ لکھی ہے۔ وہ ابنِ افلاطون اور اندلس میں ابنِ سراقہ کی کنیت سے بھی معروف رہے لیکن وہ مغرب میں زیادہ تر ابن العربی اور مشرق میں ابنِ عربی (الف لام کے بغیر) مشہور ہوئے۔

''الشیخ الاکبر'' کا پُرشکوہ لقب اُن کے استاد ابو مدین غوث تلمسانی نے دیا۔ ڈاکٹر محسن

Marfat.com

جہانگیری کے بقول ''گمانِ غالب یہ ہے کہ ابنِ عربیؒ کے متبعین نے ان کی عظمتِ مقام اور جلالتِ شان کی طرف اشارہ کرنے کے لیے انہیں اس لقب سے ملقب کیا۔'' [۲]

خاندان

شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی جاہ و جلال اور زہد و تقویٰ کے حامل گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابنِ عربی کا خانوادہ اصالت و نجابت، ثروت و تونگری، عزت و جلالت، علم و تقویٰ اور زہد و پارسائی میں اپنے زمانے میں ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ ان کے جدِ امجد حاتم طائی سارے عرب میں اپنی سخاوت کی وجہ سے نمایاں اور محترم رہے۔ دادا محمد اُندلس کے علماء میں سے تھے جن کی دُنیاوی دولت و ثروت کا بھی کوئی ٹھکانہ نہ تھا۔ والد علی بن محمد فقہ و حدیث کے ائمہ اور زہد و تصوف کے بزرگوں میں سے تھے۔ والدہ انصار سے تعلق رکھتی تھیں۔ ایک ماموں یحییٰ بن یغان تلمسان کے حاکم اور اپنے زمانے کے ممتاز زاہد و عابد تھے۔ دوسرے ماموں ابو مسلم خولانی بھی اپنے دور کے بڑے زاہدوں اور عابدوں میں شمار ہوتے تھے۔ چچا عبداللہ بن محمد بن عربی بھی عارف اور صوفی تھے۔ پہلی بیوی مریم بنت محمد بن عبدون شریف اور نیک خاندان سے تعلق رکھنے والی ایک نہایت پرہیز گار خاتون تھیں جبکہ شیخ کی چھوٹی بیٹی زینب تو کم عمری ہی میں مقامِ الہام سے سرفراز ہو گئی تھیں۔ [۳]

ابنِ عربی کے بیٹے بھی باقی گھرانے کی طرح اہلِ علم و عرفان اور صاحبانِ مقام ہوئے ہیں۔ ان کے دو فرزند سعد الدین محمد اور عماد الدین ابوعبداللہ محمد تھے۔ سعد الدین تمام عمر حدیث کے اخذ و سماع میں مشغول رہے۔ وہ شاعر بھی تھے اور اُن کے متصوفانہ اشعار کا دیوان مشہور ہے۔

تعلیم

آٹھ برس کی عمر میں ابنِ عربی اپنے خاندان کے ساتھ ۵٦۸ھ کو مرسیہ سے اندلس کے پایۂ تخت اشبیلیہ آ گئے۔ ۵۹۸ھ تک وہیں رہے اور دین و ادب میں کامل درجے کی تربیت پائی۔ وہ ادب، حدیث اور اپنے زمانے کے تمام علوم و معارف پر ایسے حاوی ہوئے کہ علماء و عرفاء کے سردار کہلائے۔ ادب میں اُن کی بلند مقامی نے حکومتِ اشبیلیہ کو اُن کی طرف متوجہ کر دیا جس کے نتیجے میں انہیں دبیر اور کاتب کا عہدہ ملا۔ [۴]

Marfat.com

تصانیف

خود تالیفات کی تعداد دو سو چالیس کے لگ بھگ بتائی ہے جبکہ عبدالوہاب شعرانی نے چار سو اور چار سو دس کے درمیان لکھی ہے اور عبدالرحمٰن جامی نے پانچ سو سے بھی زیادہ بتائی ہے۔ محمد برکت اللہ لکھنوی نے آپ کی تصانیف کی تعداد پانچ سو سے زیادہ بتائی ہے جبکہ ڈاکٹر محسن جہانگیری نے ۵۱۱ بتائی ہے۔ شیخ مجد الدین فیروز آبادی نے ابنِ عربی کی تصنیفات کو ''دریائے زخار'' کہہ کر ان کتابوں کے مطالعہ کو اللہ تعالیٰ سے قربت کا ذریعہ بتایا ہے کیونکہ شیخ اکبر اُن کے مطابق اپنے زمانے میں ولایتِ عظمیٰ اور صدیقیت کبریٰ کے مالک تھے۔[۵]

حضرت محی الدین ابنِ عربی اپنے وقت کے علما میں یکتا تھے۔ علمِ حدیث اور تفسیر سے رغبت رکھتے تھے۔ ۹۵ جلدوں پر مشتمل ایک بہت بڑی تفسیر لکھی۔ فنِ حدیث میں بھی آپ کی تصانیف بکثرت ہیں۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ میں لکھا ہے کہ: ''ابنِ عربی نے اپنی تصانیف کا جو عظیم الشان ذخیرہ چھوڑا ہے وہ ان کے زمانے کے تمام علومِ اسلامی کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔''[۶]

اُن کی تصانیف میں فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ کو تصوف میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

فصوص الحکم

دمشق میں ابنِ عربی کو ہویتِ الٰہی کے ظاہر و باطن کا مشاہدہ ہوا اور اسی شہر میں محرم ۶۲۷ ہجری میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فصوص الحکم لکھنے کا حکم دیا۔ ابنِ عربی نے حضورؐ کے فرمان کی تعمیل کرتے ہوئے پورے خلوصِ نیت سے فصوص الحکم تحریر کی۔ یہ کتاب اسلامی تصوف میں بہت اہم ہے اور اُن کی دوسری تمام کتابوں پر فوقیت رکھتی ہے۔ یہ اپنے زمانۂ نگارش سے لے کر آج تک مخالفین اور موافقین کی توجہ کا مرکز رہی ہے۔ اس کتاب پر اگرچہ شدید تنقید بھی ہوئی مگر لوگوں نے اس کتاب کی تعریف بھی کی۔ فصوص الحکم کے بارے میں ڈاکٹر محسن جہانگیری لکھتے ہیں:

''مسلمانوں کے روحانی افکار کی تاریخ میں اس کتاب کی اثر اندازی ناقابلِ انکار ہے۔ ایک مدتِ دراز تک دُنیائے اسلام کی وسعتوں خاص طور پر سرزمینِ ایران میں عرفان نظری کی اہم درسی کتابوں میں شمار ہوتی رہی ہے اور مدتوں بڑے بڑے اہلِ علم اُستاد اور مدرس نہایت

Marfat.com

ذوق وشوق سے دانش گاہوں، دارالعلوموں میں اعلیٰ سطح پر اس کی تعلیم و تدریس میں مشغول رہے ہیں۔ ذی علم اور شارحین پورے اعتقاد اور یقین کے ساتھ نہایت دِقتِ نظر سے اور جی لگا کر اس کی شرحیں کرتے رہے ہیں۔ نتیجتاً فصوص کی بہت سی شرحیں عربی، فارسی، ترکی اور دوسری اسلامی زبانوں میں منصۂ شہود پر آ گئیں جن کی تعداد محققین کی گنتی کے مطابق سو کو پہنچتی ہے۔''[۷]

اُردو زبان میں فصوص الحکم پر اہم تحقیقی کام مولانا شاہ سیّد محمد مبارک علی کا ہے۔ یہ کام ۱۳۰۰ ہجری کو مکمل کیا گیا۔ فصوص الحکم کا اُردو ترجمہ تصوف فاؤنڈیشن کے تحت محمد برکت اللہ لکھنوی نے ۱۹۹۹ء میں کیا۔ سلسلۂ قادریہ جلویہ کے بزرگ صوفی عطا محمد قادریؒ نے ''اسرار القدم'' کے نام سے فصوص الحکم کا ترجمہ وتشریح کی ہے۔ ''اسرار القدم'' ۱۳۸۷ ہجری میں اشرف پریس لاہور سے شائع ہوئی۔ اس ترجمے میں بامحاورہ زبان استعمال کی گئی ہے اور صوفیانہ اصطلاحات کا ترجمہ اور شرح آسان زبان میں ہے۔

فصوص الحکم میں متصوفانہ اصطلاحات کا ذکر ہے جیسے مراتبِ ستہ، اعیانِ ثابتہ، واجب و حادث، وحدت و کثرت، ربوبیت اور عبودیت، فنا فی الذات، تجدد امثال، تجلیاتِ حق، علمی وجود و خارجی وجود، مرتبۂ الٰہیہ، تنزیہ وتشبیہ، معرفتِ حق، معرفتِ نفس، انسانِ کامل، فنا و بقا، علوِ مکان، مرآتِ تامہ، رویتِ الٰہی، مظہرِ جمال و مظہرِ جلال، صورِ علمیہ، وحدت الوجود، عالمِ مثال، مقامِ صحو وسکر، حقیقتِ محمدیہ، علم الیقین اور عین الیقین، ممکناتِ عالم وغیرہ۔ فصوص الحکم میں تصوف کے اسرار و رموز اور بنیادی موضوعات ہیں۔ زبان مشکل اگر ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تصوف کی دُنیا کی اپنی قدریں ہیں اور صوفی کے فکر وتصور کی جولانگاہ سات آسمان کی وسعتیں ہوتی ہیں اور اُس کا روحانی تجربہ عام دُنیادار کے تجربہ سے مختلف ہوتا ہے اور اُس کی تحریر اُس کی وارداتِ قلب اور عینی مشاہدے کی عکاس ہوتی ہے۔ اور دوسرا جب تک اُس روحانی تجربے سے نہیں گزرتا، اُس کے لیے صوفی کے تجربے کو سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔ ابنِ عربی کی فصوص الحکم پر اعتراض کی وجہ بھی یہی ہو سکتی ہے، لیکن جب کوئی شخص دُنیا کے تفکرات سے گھبرا کر اپنی تلملاتی ہوئی روح کو سکون سے آشنا کرنے کے لیے روحانی تجربہ کرتا ہے تو اسے ابنِ عربی کی تحریروں کی سمجھ آنے لگتی ہے۔

فتوحاتِ مکیّہ

ابنِ عربی کے پختہ ترین فکر کی دوسری کتاب فتوحاتِ مکیہ ہے۔ فتوحاتِ مکیہ اسلامی

Marfat.com

تہذیب و ثقافت پر اس کے وسیع مفہوم کے لحاظ سے ایک جامع کتاب ہے۔ اس کتاب کو ابنِ عربی نے ۵۹۸ھ اور ۶۳۶ھ کے درمیانی سالوں میں مرتب کیا گیا۔ خود اُن (ابنِ عربی) کے بقول ''فتوحات جیسی کتاب نہ ماضی میں لکھی گئی ہے اور نہ مستقبل میں لکھی جائے گی۔''[۸]

فتوحاتِ مکیہ چودہ سے زائد ضخیم جلدوں میں مصر میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ اشاعت قونیہ میں موجود مخطوطے پر مبنی ہے۔ جو شیخ اکبر کی زندگی کے آخری چند سالوں میں اضافوں اور ترامیم کے ساتھ تیار کیا گیا اور اُن کے سامنے سماعات میں پڑھا گیا۔ اس نسخے پر شیخ کے تصدیقی دستخط بھی ثبت ہیں۔ فتوحاتِ مکیہ کے بارے میں ابنِ عربی لکھتے ہیں:

''اس کتاب میں، مَیں نے اکثر وہ باتیں بیان کی ہیں جو اللہ تبارک و تعالیٰ نے مجھے بیت مکرم کے طواف اور حرم شریف میں مراقبہ کے دوران عطا فرمائیں۔ مَیں نے اس کے ابواب مقرر کیے اور اس میں لطیف معانی بھر دیئے۔ مَیں نے اس کتاب میں وہ اسرار ظاہر کیے ہیں اور ایسے امور بیان کیے ہیں جن کی توضیح کے لیے کافی وقت نہیں، نیز اکثر لوگ اس کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔''[۹]

فتوحات کا مکمل ترجمہ آج تک نہیں ہوا۔ پہلا اُردو ترجمہ بالاقساط مولوی محمد فضل خان (۱۸۶۷ء-۱۹۳۸ء) نے ۱۹۱۳ء میں شائع کرنا شروع کیا تھا جو رسالہ کی صورت میں چھپتا تھا اور جس کی ضخامت سو صفحات ہوتی تھی۔ ترجمہ کا آخری حصہ ۱۹۲۷ء میں چھپا۔ یہ ترجمہ اصل کتاب کے تیس ابواب پر مشتمل ہے۔ اس ترجمہ کا امتیاز ایک تو یہ ہے کہ یہ اولین اُردو ترجمہ ہے اور دوسرا یہ کہ یہ ترجمہ شرح کہلانے کا مستحق ہے۔ دسمبر ۱۹۱۶ء میں صائم چشتی کا تیس ابواب پر مشتمل اُردو ترجمہ سامنے آیا جو تین جلدوں میں فیصل آباد سے عربی متن کے ساتھ شائع ہوا۔ ۲۰۰۴ء میں سیّد محمد فاروق القادری کا ایک سلیس، رواں اور شستہ ترجمہ سامنے آیا ہے جو پہلی جلد کے سات ابواب پر مشتمل ہے۔

ڈاکٹر سیّد حسین نصر فتوحاتِ مکیہ کو ابنِ عربی کی سب سے اہم، برتر اور دائرہ المعارفی کتاب قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ابنِ عربی کی سب سے بڑی اور دائرہ المعارفی حیثیت رکھنے والی کتاب ''فتوحات'' ہے جس کے پانچ سو ساٹھ ابواب ہیں اور وہ اصول مابعد الطبیعیات پر بھی، مختلف متبرک علم پر بھی اور خود ابنِ عربی کے اپنے روحانی تجربات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ کتاب اسلام کے علومِ باطنی

Marfat.com

کا صحیح خلاصہ ہے جو اپنی گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے پہلے اور بعد کی ہر ہمنوع کتاب سے برتر ہے۔''[۱۰]

فتوحاتِ مکیہ کو چھ فصلوں میں منقسم کیا گیا ہے تاکہ موضوعات کی ترتیب میں منطقی اور استدلالی پیش رفت قائم رہے۔ فصلِ اوّل علمِ تصوف کے بنیادی معارف کو محیط ہے۔ اس میں روح کی ماہیت، روح کی منازل اور اجساد کی تخلیق و تشکیل کے بارے میں فکر انگیز معلومات ہیں۔ اس میں مخلوق و خالق کے رابطوں کا ادراک اور اُن کی عظمت کا احساس ہے۔ فصلِ ثالث میں احوال کا بیان ہے۔ اس میں ذات کے احوال اور اُن پر مرتب ہونے والے اثرات کا ذکر ہے۔ چوتھی فصل منازلِ حقیقت پر بحث پر مشتمل ہے۔ پانچویں فصل منازلات کی وضاحت اور آخری فصل میں مقامات کا تذکرہ ہے۔ سالکِ راہِ حقیقت کے مقامات اس کی صلاحیت کے حوالے سے متعین ہوئے ہیں اور آخر میں بلند ترین مقامِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ عالمِ اسلام میں روحانی مکاشفات اور سیر افلاک کے موضوع پر بھرپور تصنیف فتوحاتِ مکیہ ہے۔ اس کتاب سے ابنِ عربی کے علمی اور وجدانی جلال اور روحانی رفعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اُن کے اسلوبِ بیان کے سامنے قاری بے چارگی محسوس کرتا ہے۔ مطالب کی تفہیم میں ابہام کی وجہ پروفیسر ڈاکٹر محمد اسحاق قریشی اس طرح بیان کرتے ہیں:

''یہ مشاہدات کی دُنیا ہے، یہ واردات کا ہنگام ہے اس لیے قاری تفہیمِ مطالب میں صرفی حوالوں سے تسکین نہیں پاتا۔ یہ تحریر کا الجھاؤ نہیں لفظوں کی بے بسی ہے۔''[۱۱]

پروفیسر ڈاکٹر محمد اسحاق قریشی ابنِ عربی کے اسلوبِ نگارش پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''علم کی وسعت، تجرباتِ حیات کی کثرت اور ذہنی بالیدگی و متانت نے اُن کے قلم میں علمی وقار، ادبی اندازِ اظہار اور ابلاغ کی بے پناہ قوت پیدا کر دی تھی۔ ان کی تحریر میں بلا کی روانی بھی ہے اور معانی و مطالعہ کی حیران کُن جولانی بھی۔ تصوف کے گداز نے ان کے قلم کو شہبازِ فکر کا ہم رکاب کر دیا ہے۔ ان کی تصنیفات و تالیفات کا ہر ہر حرف اُن کی عظمت کا شاہد اور اُن کے مخصوص طرزِ تحریر کا غماز ہے۔''[۱۲]

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے والد شاہ عبدالرحیم ابنِ عربی کا بہت احترام کرتے اور فرمایا کرتے: ''مَیں اگر چاہوں تو برسرِ منبر فصوص پر اس طرح تقریر کر سکتا ہوں کہ اس کے جملہ مسائل کو آیاتِ قرآنی اور احادیث کی روشنی میں ثابت کر دوں اور اس انداز سے بیان کروں کہ کسی کو

Marfat.com

اس میں شبہ کی گنجائش نہ رہے۔''[۱۳]

ابنِ عربی کے بارے میں ''اخبار الاخیار'' میں لکھا ہے:

''وہ شرابِ وحدت اور خم خانۂ حقیقت کے مست تھے۔ مستانہ باتیں کہتے تھے--- کہتے ہیں کہ اُن کے آنسو اتنے گرم تھے کہ اگر کسی کے ہاتھ پر گر پڑتے تو اس کا ہاتھ جل جاتا تھا۔''[۱۴]

شیخ محبّ اللہ الٰہ آبادی کو ابنِ عربی ثانی کہا جاتا۔ اُنہوں نے قرآن پاک دو تفسیریں ترجمۃ الکتاب اور حاشیہ ترجمۃ الکتاب لکھی تھیں جن میں ابنِ عربی کے نظریات کی روشنی میں آیاتِ قرآنی کو سمجھایا گیا ہے۔ ان کی دوسری تصانیف کا موضوع بھی فلسفہ وحدت وجود ہے۔ شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور شیخ امان اللہ پانی پتی نے بھی ابنِ عربی کے نظریات کی تبلیغ کی۔ سترہویں صدی میں ہندوستان میں فکری ہیجان کی وجہ وحدت الوجود کی مخالفت اور موافقت تھی۔

سیر و سیاحت اور مشائخ سے ملاقاتیں

صداقت کی تلاش میں سفر وسیلۂ ظفر ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے صوفیا نے سیر و سیاحت پر زور دیا ہے۔ ابنِ عربی نے بھی بہت سفر کیے۔ تیونس، تلمسان، غرناطہ، مراکش وغیرہ میں گئے۔ مکہ، مدینہ منورہ اور بیت المقدس کی بھی زیارت کی۔ مکّے میں مکین الدین اصفہانی سے ملاقات ہوئی۔ شیخ مکین الدین کی خوبصورت، نیک اور دانشمند بیٹی جس کا نام نظام تھا، ملاقات ہوئی۔ خوبصورت وخوب سیرت نظام سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ اس کی کشش نے ابنِ عربی کو اُس کا شیفتہ بنا دیا۔ اُن کے عاشقانہ الہامی اشعار ونغمات اور اُن کی مقبول کتاب ''ترجمان الاشواق'' کے وجود میں آنے کی وجہ یہی نظام ہے۔ اسی مقدس شہر میں ابنِ عربی پورے اطمینان قلب، ذہنی سکون، مسلسل لگن اور سرمستی سے کتابیں لکھنے، اہلِ طریقت سے ملاقاتیں کرنے اور بیت اللہ کے طواف میں مشغول رہے۔

۵۹۹ھ میں ''فتوحاتِ مکیہ'' کا آغاز کیا۔ دفتر اول کی تقریباً اُسی سال تکمیل کی اور وفات سے دو برس قبل ۶۳۶ھ میں پوری کتاب کی تحریر سے فراغت حاصل کر لی۔ پھر کتاب ''مشکوۃ الانوار'' لکھی۔

ابنِ عربی ۶۰۱ ہجری/۱۲۰۴ء میں بغداد پہنچے اور وہاں سے علی بن عبداللہ بن جامع سے

Marfat.com

ملاقات کے لیے موصل گئے۔ علی بن جامع نے شہر سے باہر حضرت خضر کا عطا کردہ خرقہ ابنِ عربی کو پہنایا۔ عراق سے نکل کر ابنِ عربی مصر گئے اور قاہرہ میں صوفیوں کی ایک جماعت میں جا ملے۔ اُن دنوں ابنِ عربی اسرار و رموزِ طریقت کو کھول کر بے دھڑک بیان کرتے اور ظواہرِ شریعت کی مخالفت کرتے جس کی وجہ سے فقہا کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اُن کی تکفیر کی گئی اور بدعتی کہا گیا۔ وہ معارفِ تصوف کی اشاعت میں لگے رہے اور لوگوں کے لعن طعن کی پروا نہ کی۔

قاہرہ سے اسکندریہ گئے۔ پھر مکہ، ایشیائے کوچک اور قونیہ گئے۔ قونیہ میں دوبارہ کارِ تالیف کا آغاز کیا۔ یہاں اُن کے مشہور شاگرد صدرالدین قونوی سے ملاقاتیں ہوئیں۔ مشرق میں وحدت الوجود اور ابنِ عربی کے تصوف کو رواج دینے والے یہی شاگرد ہیں اور انہیں کے ہاتھوں ابنِ عربی کے علوم و معارف ایران کے بزرگ عارف جلال الدین رومی تک پہنچے۔

۶۵۸ ہجری میں ابنِ عربی بغداد میں مشہورِ زمانہ صوفی شہاب الدین عمر سہروردی سے ملاقات کرتے ہیں۔ سہروردی انہیں بحرالحقائق کے لقب سے یاد کرتے۔ کیکاؤس اوّل نے ابنِ عربی کو اپنے دربار میں آنے کی دعوت دی تھی، لیکن وہ نہیں گئے اور حلب روانہ ہو گئے۔ ۶۱۰ ہجری میں وہاں پہنچے تو دیکھا کہ ''ترجمان الاشواق'' کی وجہ سے حلب میں اُن کے خلاف ہنگامہ برپا ہو گیا ہے تو انہوں نے ''ذخائر الاعلاق'' کے نام سے ترجمان الاشواق کی شرح لکھی۔ آخرکار ابنِ عربی تمام سیر و سیاحت اور مشائخ سے ملاقاتوں کے بعد ۶۲۰ ہجری میں ۶۰ سال کی عمر میں دمشق میں اقامت گزیں ہو گئے اور آخری عمر تک اسی شہر میں رہے۔ دمشق میں اُن کی قدر و منزلت کا یہ عالم تھا کہ شافعی فقہ کے قاضی القضاۃ احمد بن خلیل خوئی غلاموں کی طرح ابنِ عربی کی خدمت کرتے رہے۔ ڈاکٹر محسن جہانگیری لکھتے ہیں:

''دمشق کے عمال و حکام اور اُن کے فرزند اور درباری سب اُنہیں بہ نظرِ احترام دیکھتے تھے اور اُن کی اکرام و تعظیم میں کوشاں رہتے تھے۔ تاہم ابنِ عربی اس تمام آسائش و نعمت سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اور سارے عزت و احترام کے باوصف پہلے کی طرح اپنی زندگی کے اس دور میں بھی عبادت و ریاضت اور زہد و ذکر و خلوت میں مشغول رہے۔ نیز اربابِ طریقت سے میل ملاپ، عارفین کے علوم کی اشاعت اور صوفیا کی احوال نگاری میں لگے رہے۔ گاہے گاہے وہ لوگوں سے کنارہ کش ہو کر شہر سے باہر چلے جاتے، کبھی صحرا میں نکل جاتے تاکہ بیابان کی تنہائی میں باندازِ دگر ذکر و فکر میں مشغول ہوں، خود کو مخلوق سے جدا کر لیں تاکہ خالق کے سوا

Marfat.com

کوئی ہمدم و ہم نشیں نہ رہے۔'' [۱۵]

ویسے تو ابنِ عربیؒ بچپن ہی سے عنایاتِ ربانی سے مشرف تھے اور ذوق و وجد اور کشف و حال میں بھی حصہ رکھتے تھے۔ لیکن باقاعدہ قصد کر کے اور مروّج طریقے سے 21 سال کی عمر میں ۵۸۰ ہجری کے دوران جادۂ سلوک میں قدم رکھا۔ اس وقت وہ اشبیلیہ میں تھے۔ اس کے بعد وہ مجاہدہ و ریاضت میں مصروف رہے اور جلد ہی سارے اشبیلیہ اور اطراف میں اُن کی شہرت پھیل گئی اور قیامِ اشبیلیہ کے دوران ہی ان میں روحانی اور باطنی تبدیلی پیدا ہوئی اور کشف وشہود کے اعلیٰ مقامات تک پہنچ گئے۔ جب ان کی شہرت عظیم فلسفی ابنِ رُشد تک پہنچی تو اُس نے ابنِ عربی کے والد کے توسط سے ابنِ عربی سے ملاقات کی۔ یہ ملاقات دو سرداروں کی ملاقات تھی۔ ایک عقل کا پیرو اور دلیل و برہان کا نمائندہ اور دوسرا کشف وشہود اور عرفان و الہام کا بحرِ بیکراں۔ دونوں اپنے اپنے راستوں کے رہنما۔ ابنِ رشد نے صدیوں تک اہلِ استدلال کو متاثر کیا اور ابنِ عربی نے قرنہا قرن سے اہلِ کشف وشہود کو اپنے معارف میں گم رکھا۔ بہرحال دوسری ملاقات کے بعد ابنِ رشد نے شکر ادا کیا کہ وہ ایسے زمانے میں ہوئے جس میں ایک شخص ایسا بھی دکھائی دیا جو خلوت میں گیا تو نادان تھا اور جب باہر آیا تو درس و مطالعہ اور بحث وقرأت کے بغیر ابنِ عربی بن چکا تھا۔ ابنِ رشد کے مطابق یہ وہ حالت ہے جس کا امکان وہ دلیلِ عقلی سے ثابت کر چکے تھے مگر کسی کو اس حال میں دیکھا نہ تھا۔ اُنہوں نے کہا الحمد اللہ کہ میں نے ایسا زمانہ پایا کہ صاحبانِ حال میں سے ایک کو دیکھنا نصیب ہوا جو سربستہ رازوں کے قفل کھول دیتے ہیں۔'' [۱۶]

ابنِ عربی نے جن مشائخ سے ملاقاتیں کر کے ان کی صحبت سے فیض پایا اور اپنی کتابوں میں اُن کا ذکر کیا، اُن میں انہوں نے دو خواتین اُمّ الزہرا اور فاطمہ قرطبی بنت ابن المثنیٰ بھی ہیں۔ اُنہوں نے اُن کے روحانی اور معنوی مراتب بھی بیان کیے اور اُنہیں نفس الرحمٰن کی تحقیق رکھنے والے مشائخ صوفیا میں شمار کیا ہے۔ یہ خواتین طریقت کے اصول و اسرار جاننے والے سالکوں اور اہلِ بصیرت عارفوں میں سے تھیں۔

ذہنی وفکری روابط کا پس منظر

ابنِ عربی کے ذہنی وفکری رشتوں کے سراغ کے لیے اُن کے ہم عصر مفکرین کے ساتھ روابط کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

Marfat.com

چوتھی صدی ہجری کے وسط تک اندلس میں نہ تو تعلیم کا خاص پھیلاؤ اور نہ ہی علومِ معقول رائج تھے لیکن حکمِ ثانی المستنصر باللہ کے عہدِ خلافت کے آغاز ہی سے اندلس میں علوم و فنون تیزی سے پھیلنے لگے اور علومِ معقول بھی دینی اور ادبی علوم کی طرح ترویج پانے لگے۔ خلیفہ کی کتابوں اور کتابخانوں سے قلبی تعلق کی وجہ سے مصر، بغداد اور مشرق کے دیگر اسلامی شہروں سے علومِ قدیم و جدید میں لکھی ہوئی بہت سی نایاب کتابیں اندلس میں لائی گئیں۔ صرف قرطبہ شہر کی لائبریری میں چار لاکھ کتابیں تھیں۔ اس طرح اندلس میں متقدمین کی لکھی ہوئی کتابوں سے استفادہ کرنے اور درس و تدریس کی ایک زبردست لہر اور تحریک اُٹھی۔ بہت سے عالم فاضل پیدا ہوئے مگر حکم ثانی کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے ہشام کے تخت نشین ہونے کے بعد یہ تحریک کسی حد تک رُک گئی۔

باوجود اس کے کہ اسلامی ہسپانیہ میں علومِ شریعت، صرف و نحو اور عربی لُغت، علمِ نجوم اور علمِ طب توجہ کے قابل تھے مگر وہاں کے مسلمانوں کے دلوں میں فلسفہ، منطق اور تصوف کے لیے نرم گوشہ نہ تھا۔ بلکہ اُن کے خلاف سخت نفرت اور دشمنی کا اظہار کیا جاتا۔ عداوت کا یہ عالم تھا کہ فلسفیانہ کتابوں کو جلا کر راکھ کر دیا جاتا۔ امام غزالی کی کتابوں کا نام ونشان مٹا دیا گیا۔

فلسفہ و فلسفیوں اور عرفان و عارفوں کے لیے اہلِ اُندلس کی نفرت کے باوجود تیسری صدی ہجری کے آخر میں عرفان اور فلسفیانہ افکار سرزمینِ اندلس پر اثر انداز ہونے لگے۔ حتیٰ کہ چھٹی صدی یعنی ابنِ عربی کا زمانہ آ گیا۔ یہ زمانہ اندلس میں فلسفہ وعرفان کا ایک حیران کن سنہری دور تھا۔ ابنِ عربی سے پہلے اندلس میں نظری یا خیالی عرفان اپنے حقیقی معنوں میں موجود نہ تھا لیکن ابنِ عربی کی پیدائش سے تین سو سال پہلے وہاں کے عالموں، قاضیوں اور حاکموں اور عوام کی تمام تر تاریک بینی کے باوجود فلسفہ کسی حد تک توجہ کا مرکز بن گیا تھا اور بتدریج ارتقا کی منزلیں طے کرتا رہا۔ حتیٰ کہ ابنِ رُشد کے ظہور پذیر ہونے کے وقت جو ابنِ عربی کے ہم عصر تھے، فلسفہ عروج کی بلندیوں کو چھو گیا تھا لیکن ابنِ عربی سے پہلے اندلس میں فلسفہ وعرفان کی مکمل طور پر آمیزش نہ تھی۔ ڈاکٹر محسن جہانگیری ابنِ عربی کے زمانے کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ابنِ عربی کا زمانہ فلسفہ وحکمت کی ترویج اور حیرت انگیز ترقی کا دور تھا۔ اس کے علاوہ اس دور میں دینی علوم بھی اپنے اوجِ کمال پر تھے۔ ہر کسی کو دینی کتابوں اور دینی عالموں تک رسائی میسّر تھی۔ فلسفے کے اس ریلے میں علومِ معقول بھی رائج تھے اور ان سے متعلق کتابیں بھی

Marfat.com

دستیاب تھیں۔ اندلس کے گرد و نواح میں فلسفی اور کبھی کبھار عارف لوگ بھی ظہور پذیر ہوتے رہے۔" [۱۷]

ابنِ عربی نے اپنے پیشروؤں کے افکار سے استفادہ کیا۔ وہ فقط اپنے راہِ سلوک یا طریقت کی توضیح کے لیے اسلاف سے مدد نہیں لیتے بلکہ الفاظ و اصطلاحات کے انتخاب اور استعمال میں بھی اسلاف کی کمک حاصل کرتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اُنہوں نے اپنے تمام مضامین، مواد، اصولِ تصوف اور عرفان کو اسلاف ہی سے حاصل کیا ہے۔ وہ صاحبِ حال، صاحبِ مقامات، صاحبِ کشف و کرامات تھے۔ اُنہوں نے اپنے علم و عرفان کو خدا کی دین اور بخشش قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر محسن جہانگیری کہتے ہیں:

"اُن کا تصوف اور ذہنی نظام یکسر انوکھا، نرالا اور نیا ہے۔ اگرچہ کبھی کبھار اُن کے تصوف میں بھی وہی اصول و قواعد نظر آتے ہیں جو اُن کے پیشرو صوفیا کے فکری سلسلوں اور طریق میں جلوہ گر ہیں تاہم اُنہوں نے اپنے تصوف کو اُن سے نہیں لیا بلکہ اُن کے برعکس انہی کے فکری نظام کی اپنے ذوق اور مزاج کے مطابق یوں تعبیر و تفسیر کی ہے اور ایسے سانچے میں ڈھال لیا ہے کہ وہ اُن کے اپنے تصوف کے مطابق اور اُن کے اپنے فکری نظام کے عین موافق ہو گئے ہیں۔" [۱۸]

تعلیمات

ابنِ عربی بقول عبدالوہاب شعرانی کتاب و سنت کے پابند تھے اور فرماتے تھے کہ جس نے ایک لحظہ بھی شریعت چھوڑ دی وہ ہلاک ہو گیا۔ ابنِ عربی عالمِ اسلام کے عارفوں اور صوفیوں کی صفِ اوّل کے بزرگ ہیں۔ اُن کا علم وسیع، ان کے عرفان کی جڑیں گہری اور ایران کے حکما اور عرفا پر ان کے اثرات بہت زیادہ ہیں۔

اسلام کا ہمارے ادب میں حصہ اُن اسلامی قدروں اور تقاضوں کی شکل میں دکھائی دیتا ہے جسے مسلمان شاعروں اور دانشوروں نے ادبی فلسفے اور قلبی واردات میں ڈھالا تھا، لہٰذا ادب میں اسلامی اثرات کی تلاش اس واردات اور فلسفے کی تلاش ہے جو مسلمانوں کے ادب میں دکھائی دیتا ہے۔

ابنِ عربی کے فلسفیانہ تصورات میں خدا اور انسان کے باہمی رشتے کا سوال مرکزی ہے، خدا انسان کے شعور میں قلبی واردات اور تجربے کے بغیر نہیں آ سکتا۔ اس لیے ابنِ عربی کے

Marfat.com

مطابق دل کی حیثیت بنیادی اور مرکزی ہے۔ انسان خدا کے بغیر نہیں جی سکتا۔ اس لیے وہ اپنی زیست کی تکمیل کے لیے خدا کو تلاش کرتا ہے اور تلاش کی ساری کہانی فلسفۂ عشق بن جاتی ہے۔[۱۹]

ابنِ عربی کے نزدیک خدا کا شعور عشق کے جذبے کی وساطت سے ہوتا ہے۔ عشق کا جذبہ ابنِ عربی کے مطابق کسی میکانکی کائنات میں ظاہر نہیں ہوتا۔ کائنات خدا کے ظہور سے رونما ہوتی ہے۔ اس لیے ہر شے ہر وقت خدا کے مقابل موجود ہے۔ ابنِ عربی کی نظر میں وصلِ حقیقی کا تصور کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ کیونکہ خدا سے خدا کی کائنات الگ اور علیحدہ نہیں ہے۔ ابنِ عربی کے نزدیک وصلِ حقیقی اُس رشتے کی پہچان ہے جو خدا اور مخلوق کے درمیان موجود ہے۔ یہ جاننے کے لیے کہ میرا دانت کہاں ہے اپنے جسم سے باہر نکل کر دیکھنا اور اپنے دانت کو دانت کہنا ضروری نہیں۔ دانت کو اپنے اور دانت کے باہمی رشتے کے حوالے سے پہچاننا ضروری ہے۔[۲۰]

فنا کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے ابنِ عربی کہتے ہیں کہ 'انا' کا فنا ہو جانا ممکن نہیں کیونکہ جب تک شعور خود موجود ہے، 'انا' بھی موجود ہے لٰہذا وصلِ حقیقی اور فنا میں 'انا' کے خاتمے کی کوئی شہادت نہیں۔ ابنِ عربی کے مطابق فنا سے مراد ظاہر کی دُنیا کے محو ہو جانے سے ہے اور اس کی جگہ ان حقیقتوں کی رونمائی ہے جو ظاہر کے اثرات سے ماوراء ہیں۔ ''فنا'' دراصل ظاہر کی دُنیا کو محو کر کے خود کو خدا کے روبرو دیکھنے کا نام ہے۔ ابنِ عربی کا فلسفہ اسلامی تاریخ کا ایک حصہ ہے جو انسان اور خدا کے رشتے کو قرآنی تعلیمات کی روشنی میں مرتب کرتا ہے اور انسان کو داخلی تجربے اور مجاز کے علم کی مدد سے ان رشتوں کی خبر دیتا ہے جو انسان اور خدا کے درمیان موجود ہیں۔[۲۱]

ابنِ عربی خدا کے جغرافیے اور تاریخ کی قیود کا پابند خدا تصور نہیں کرتے اور اسلام کو انسانی برادری میں کسی ایک گروہ کا مسلک بھی نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک انسان ایک ہے کیونکہ خدا ایک ہے اور چونکہ خدا سب عالموں کا رب ہے، اس لیے خدا کو کسی ایک قوم یا علاقے سے منسوب کرنا قرآنی تعلیمات کی خلاف ورزی کرنا ہے۔ ابنِ عربی کا نکتۂ نظر بنیادی طور پر اسلامی ہے اور اسی حدود اربع سے رونما ہوتے ہوئے انسانیاتی نکتۂ نظر بن جاتا ہے۔ ابنِ عربی ہماری علمی تاریخ میں مذہبی انسانیت کے پہلے اور سب سے بڑے ترجمان ہیں جو اسلام کے خدا کو ایک ہمہ گیر اور جامع تصور میں سمو کر سارے انسانوں کی رسائی میں پہنچا دیتے ہیں۔[۲۲]

ابنِ عربی اپنے مذہب کی سرحدوں کو اتنا وسیع کرتے ہیں کہ سارے مذاہب اس میں

Marfat.com

شامل ہو جاتے ہیں اور اسی سے عالمگیر انسانیاتی نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کرتے ہوئے وہ قرآنی تعلیمات اور اسلامی روایت سے باہر نہیں جاتے۔ خدا کا تصوراتی مسئلہ ننانوے ناموں سے باہر نہیں جاتا۔ اس طرح ابنِ عربی کا مذہبی انسانیاتی نظریہ اسلامی رہتا ہے۔ ابنِ عربی کا فلسفہ اسلامی انسانیاتی فلسفہ تھا جس کا مقصد انسان کو ایک واحد زندہ خدا کے علم سے آشنا کرنا تھا۔ اس فلسفے کے مطابق انسان گروہ بندی سے بلند ہے۔

جبر و قدر کے نظریے میں ابنِ عربی مخلوق کو پتلیاں سمجھتے ہیں جو آلات سے زیادہ کچھ نہیں۔ ابنِ عربی کہتے ہیں۔

''جیسے کہ پتلیوں کے تماشے میں جب پتلیاں ہلتی بولتی نظر آتی ہیں تو ناسمجھ بچے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ہلنا اور بولنا خود پتلیوں کا عمل ہے۔ اسی لیے وہ اس تماشے میں مگن رہتے ہیں اور ان حرکتوں اور آوازوں سے محظوظ ہوتے ہیں حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ دانا اور عاقل لوگ بخوبی بوجھ لیتے ہیں کہ یہ تو بس ایک کھیل ہے اور پتلیاں محض آلات ---- اگرچہ غافل اور بے خبر لوگ ان بچوں کی طرح انسانوں کو فاعل اور محرک سمجھتے ہیں لیکن حق تعالیٰ کا علم رکھنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ فی الواقع تو فاعل اور محرک خداوند تعالیٰ ہی ہے اور خلق کی حیثیت اُس کے فعل کے آلات کی سی ہے۔ اس کے علاوہ جاننے والے یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ تماشا اس لیے ترتیب دیا ہے کہ لوگ اس نکتے کی طرف متوجہ ہو جائیں کہ یہ عالم خدا کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو پتلیوں کی حرکت اپنے محرک کے ساتھ۔'' [۲۳]

ابنِ عربی نے امام فخر الدین رازی کو آگاہ اور بیدار کرنے کے لیے خط لکھا اور اس میں ان کو قیاسی علم سے احتراز کرنے اور علم کو بغیر کسی واسطے کے براہِ راست اللہ تعالیٰ سے اخذ کرنے کی ہدایت کی۔ اس خط کی تعلیم نے امام فخر الدین رازی پر اتنا اثر کیا کہ استدلال کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے فلاسفر کی کایا پلٹ گئی اور عقل کی تدابیر کو بیڑیاں سمجھنے لگا۔

ابنِ عربی کے اثرات

ابنِ عربی کے دوستوں اور دشمنوں دونوں نے انہیں زبردست، عالم، بزرگ صوفی اور خدا آگاہ عارف کہا ہے اور اُن کی تخلیقی اور اختراعی قوت کی عظمت کا اعتراف کیا ہے۔ ابنِ عربی کا وحدت الوجود کا نظریہ شاعروں، ادیبوں اور فلسفیوں کا موضوعِ بحث بنا۔ فصوص الحکم عرفان و

Marfat.com

معرفت کی کتابوں میں معتبر ترین قرار پائی۔ اساتذہ نے اس کو درس و تدریس میں شامل رکھا۔ ایران کے شارحین و مفسرین نے ان کے جاندار فلسفے اور سچے عرفان کو اپنے فکر و خیال کے مطابق پایا۔ صدر الدین محمد بن اسحٰق قونوی نے سرزمینِ مشرق میں اُن کی حمایت کی سرتوڑ کوشش کی اور انہی کی بدولت مشرقی سرزمین پر ابن عربی کے عرفان نے فروغ پایا۔ عراقی اور جامی نے ابنِ عربی سے استفادہ کیا۔ شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی بھی ابنِ عربی سے متاثر تھے۔

نور الدین عبدالرحمٰن جامی ابنِ عربی کے پیروکاروں میں سے ہیں۔ وہ انہیں دین و ملت کا احیا کرنے والا کہتے ہیں۔ عبدالکریم جیلی بھی ان کی عزت کرتے ہیں۔

شہاب الدین سہروردی جو سلسلۂ سہروردیہ کے بانی ہیں، ابنِ عربی سے ملے اور اُنہوں نے ابنِ عربی کو حقائق کا سمندر کہا۔

مجدّد الدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی نے ابنِ عربی کی تعریف کرتے ہوئے اُن کو عارفانہ علوم کو نئی زندگی دینے والا قرار دیا۔ شعرانیؒ نے اپنی کتاب ''الطبقات الکبریٰ'' میں ابنِ عربی کو ''عارفوں کا سرتاج'' کہا ہے۔ جلال الدین سیوطی نے ابنِ عربی کو ''عارفوں کا مربی'' کہا ہے۔ کمال الدین کاشی بھی ابنِ عربی کے مداح ہیں۔ شام کے جلیل القدر عالم حضرت کمال الدین ملکانیؒ اور فخر الدین رازی ابنِ عربی کے مدّاح ہیں۔ امام ابن اسعد یافعی اور محمد مغربی شاذلی بھی مداحوں کی فہرست میں ہیں۔

ابنِ عربی کے بعد وجود میں آنے والے تقریباً تمام اہم اور مشہور سلسلوں اور صوفیا نے ابنِ عربی کو صوفیا کا شیخِ اکبر مانا ہے۔ راہِ طریقت میں ان کے آداب و قواعد کو ملحوظ رکھا۔ سلسلۂ شاذلیہ کے ابنِ عطاء اللہ سکندری، شیخ محمد مغربی شاذلی اور شیخ جلال سیوطی نے ان کی عظمت و بزرگی کی تعریف کی ہے۔ سلسلۂ نقشبندیہ کے پیروکاروں نے بھی ابنِ عربی کا نام بڑے ادب و احترام سے لیا ہے۔ سلسلۂ قادریہ کے حضرت غلام محمد جلوآنوی اور صوفی عطا محمد قادری بھی ابنِ عربی کی بہت عزت کرتے ہیں۔ دانتے اور علامہ اقبال بھی ابنِ عربی سے متاثر ہیں۔

ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود سے جہاں اسلام کے بہترین دماغ متاثر ہوئے اور یہ نظریہ تصوف کی روح بن گیا لیکن مسئلہ وحدت الوجود پر عوام میں گفتگو کو مشائخ بُرا سمجھتے تھے۔ حضرت شاہ حکیم اللہ دہلویؒ فرمایا کرتے تھے کہ ''مسئلہ وحدت الوجود کو ہر آشنا و بیگانہ کے سامنے بیان نہیں کرنا چاہیے۔'' [۲۴]

Marfat.com

شاہ نور محمد مہارویؒ کا قول ہے:

''پہلی امتوں پر جو حوادث نازل ہوئے وہ صرف اظہار وحدت وجود کی بنا پر تھے۔'' [۲۵]

شیخ اکبر کی کتابوں کو پڑھنے اور پڑھانے پر پابندیاں عائد کی گئیں۔ محمد غوثی مصنف ''گلزارِ ابرار'' کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ فصوص الحکم کو پڑھانے کے لیے باقاعدہ سند حاصل کی جاتی تھی۔ [۲۶] فصوص الحکم کی زیادہ تر شرحیں عربی میں لکھی گئیں تاکہ صرف اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ ہی ان سے استفادہ کر سکے۔ یہ تمام احتیاطیں وحدت الوجود پر ایمان رکھنے والے مشائخ نے کیں کیونکہ اس نظریے کو سمجھنے کے لیے بالغ نظری اور بیدار مذہبی شعور کی ضرورت ہے ورنہ اس کی گمراہیاں دینِ الٰہی کی شکل میں نمودار ہوسکتی ہیں۔

ابنِ عربی کے منکر ملا تھے اور محققین کے زمرے میں نہیں آتے تھے۔ ویسے بھی بڑے شخص کی موجودگی دشمن تو پیدا کرتی ہے اور اہلِ علوم کو بڑی تکلیفوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ابنِ عربی کی مخالفت بھی یقینی تھی۔ امام ابنِ اسعد یافعی جو ابنِ عربی کے مداح تھے۔ فرماتے ہیں:

''جو کوئی اولیاء اللہ سے عداوت رکھتا ہے تو گویا وہ اللہ سے عداوت رکھتا ہے۔'' [۲۷]

عقلمند انسان کو اولیاء کے ساتھ بدگمانی کی بجائے ان کے اقوال و افعال کی تاویل کرنا چاہیے اور جب تک ان کے درجہ میں کوئی نہ پہنچے ان کے کلام کو غلط نہ کہے۔

سراج الدین بلقینی نے فرمایا:

''خبردار ان کے کسی کلام کا انکار نہ کرو۔'' [۲۸]

عماد ابنِ کثیر نے فرمایا:

''ان کی غلطی پکڑنے والے خود غلطی میں ہیں اور جن لوگوں نے ان کا انکار کیا ہے، مصیبت میں پڑتے گئے ہیں۔'' [۲۹]

امام غزالی کے نزدیک عالموں کی خطائیں نکالنا گناہِ کبیرہ ہے جب کوئی صفت علم سے متصف ہوتا ہے تو اس کے مخالفین پیدا ہو جاتے ہیں۔ محی الدین ابنِ عربی نے جن اسرار اور علوم کو ظاہر کیا، ان کے بارے میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم کی دو دُعائیں دی ہیں ایک کو مَیں نے ظاہر کیا ہے اور اگر دوسرے کو ظاہر کروں تو یہ حلقوم کاٹ دیے جائیں۔ حضرت امام غزالیؒ نے ''احیاء العلوم'' میں حضرت زین العابدین علی بن حسینؓ سے ان دو

Marfat.com

شعروں کو اسی مطلب میں نقل کیا ہے۔

ترجمہ: اے میرے خدا اگر میں جوہرِ علم کو ظاہر کروں تو لوگ مجھ کو بت پرست کہیں گے۔
اور مسلمان لوگ ہماری خونریزی کو جائز اور اپنے برے افعال کو وہ اچھا سمجھیں گے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اس علم سے علم لدنی مراد ہیں۔[۳۰] لہٰذا منکرین کے انکار سے شیخ ابنِ عربیؒ کے کمال میں ایک ذرّہ برابر بھی فرق نہیں آیا۔

آخر میں پروفیسر خلیق احمد نظامی کی رائے پیش کی جاتی ہے:

''شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربیؒ کی شخصیت اپنے افکار کی گہرائی اور اسرارِ تصوف کے مخصوص اندازِ تحقیق کی بنا پر تاریخِ تصوف میں ایک امتیازی شان رکھتی ہے، اُن کے افکار و نظریات سے مسلمانوں کے بہترین دماغ متاثر ہوئے ہیں اور صدیوں تک اُن کی کتابوں فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ سے تشنگانِ معرفت نے روشنی حاصل کی ہے۔ فکری حیثیت سے تاریخِ تصوف میں کسی کو وہ مرتبہ اور مقام حاصل نہیں ہوا جو شیخِ اکبر کو حاصل ہوا۔''[۳۱]

حوالہ جات

[۱] شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربیؒ، ''فصوص الحکم''، مترجم: محمد برکت اللہ لکھنوی، لاہور: تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹،ص ۱۱،۱۲۔

[۲] ڈاکٹر محسن جہانگیری، ''محی الدین ابنِ عربیؒ حیات و آثار''، مترجم: احمد جاوید، سہیل عمر، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، طبع دوم، اکتوبر ۱۹۹۹ء، ص ۱۶۔

[۳] مذکورہ حوالہ، ص ۱۷۔

[۴] مذکورہ حوالہ، ص ۲۲۔

[۵] محمد برکت اللہ لکھنوی، مترجم ''فصوص الحکم''، ص ۱۷۔

[۶] اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اوّل، لاہور، دانش گاہِ پنجاب، ۱۹۸۰ء، ص ۶۰۷۔

[۷] ڈاکٹر محسن جہانگیری، ''محی الدین ابنِ عربیؒ، حیات و آثار''، ص ۸۱۔

[۸] مذکورہ حوالہ، ص ۱۰۱۔

[۹] پروفیسر ڈاکٹر محمد اسحاق قریشی، (تعارف) ''فتوحاتِ مکیہ''، جلد اوّل، مترجم، صائم چشتی، علی برادرز، فیصل آباد، ۱۹۸۶ء، ص ۸۵۔

[۱۰] ڈاکٹر سیّد حسین نصر، ''تین مسلمان فیلسوف''، مترجم، پروفیسر مرزا محمد منور، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، بارِ دوم: ۱۹۸۷ء، ص ۱۳۶۔

[۱۱] پروفیسر ڈاکٹر محمد اسحاق قریشی، (تعارف)، ''فتوحاتِ مکیہ''، مترجم: صائم چشتی، علی برادران، ص ۲۹۔

Marfat.com

[۱۲] مذکورہ حوالہ، ص ۳۳۔

[۱۳] ''انفاس العارفین'' بحوالہ پروفیسر خلیق احمد نظامی، ''تاریخ مشائخِ چشت''، جلد اوّل، دہلی: ادارۂ ادبیاتِ دلی، ۱۹۸۰ء، ص ۴۳۵۔

[۱۴] ''اخبار الاخیار''، بحوالہ پروفیسر خلیق احمد نظامی، ''تاریخ مشائخِ چشت''، جلد اوّل، ص ۴۳۳-۴۳۴۔

[۱۵] ڈاکٹر محسن جہانگیری، ''محی الدین ابن عربیؒ''، حیات و آثار''، مترجم: احمد جاوید، سہیل عمر، ص ۷۹-۸۰۔

[۱۶] مذکورہ حوالہ، ص ۲۵۔

[۱۷] مذکورہ حوالہ، ص ۱۴۰۔

[۱۸] مذکورہ حوالہ، ص ۱۴۴۔

[۱۹] جیلانی کامران، ''تنقید کا نیا پس منظر''، لاہور: مکتبۂ عالیہ، ۱۹۸۶ء، ص ۳۱-۳۲۔

[۲۰] مذکورہ حوالہ، ص ۳۳۔

[۲۱] مذکورہ حوالہ، ص ۳۳-۳۴۔

[۲۲] مذکورہ حوالہ، ص ۴۰۔

[۲۳] ابنِ عربی، ''فتوحاتِ مکیہ''، ج ۳، باب ۳۱۷، ص ۶۸، بحوالہ ڈاکٹر محسن جہانگیری، ''محی الدین ابنِ عربیؒ، حیات و آثار''، ص ۳۹۶-۳۹۵۔

[۲۴] ''مکتوباتِ کلیمی''، ص ۴، بحوالہ پروفیسر خلیق احمد نظامی، ''تاریخ مشائخِ چشت''، دلی: ادارۂ ادبیاتِ دلی، ۱۹۸۰ء، ص ۱۴۱۔

[۲۵] ''مناقب المحبوبین''، ص ۹۷، بحوالہ پروفیسر خلیق احمد نظامی، ''تاریخ مشائخِ چشت''، ص ۱۴۱۔

[۲۶] گلزارِ ابرار (قلمی نسخہ)، اردو ترجمہ، ص ۴۵۳، بحوالہ تاریخ مشائخِ چشت، ص ۱۴۲۔

[۲۷] محمد برکت اللہ لکھنوی، مترجم، مقدمہ ''فصوص الحکم'' لاہور: تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء، ص ۱۹۔

[۲۸] مذکورہ حوالہ، ص ۲۲۔

[۲۹] مذکورہ حوالہ، ص ۲۴۔

[۳۰] مذکورہ حوالہ، ص ۴۳-۴۴۔

[۳۱] پروفیسر خلیق احمد نظامی--- ''تاریخ مشائخِ چشت''، جلد اوّل، دہلی: ادارۂ ادبیاتِ دلی، ۱۹۸۰ء، ص ۴۳۲۔

Marfat.com

Marfat.com

6

امیر خسرو اور تصوف و روحانیت

شیخ فرید الدین گنج شکرؒ کے بعد شمالی ہند کے قدیم ترین شعرا میں امیر خسروؒ کا نام آتا ہے۔ حضرت امیر خسرو کا نام ابوالحسن لقب یمین الدین اور تخلص خسرو ہے۔ خسرو آگرہ کے ایک چھوٹے سے قصبے پٹیالی میں ۶۵۱ھ/ ۵۴-۱۲۵۳ء میں پیدا ہوئے اور ۷۲۵ھ/ ۲۵-۱۳۲۴ء میں انتقال فرمایا۔

امیر خسرو کے والد سیف الدین محمود بڑے علم وفضل والے بزرگ اور اُن کے نانا عماد الملک علم پرور امیر تھے۔ اس علمی ماحول میں اُنہوں نے مروجہ علوم وفنون حاصل کیے۔ یہاں تک کہ غالب نے امیر خسرو کو ''مسلم الثبوت استاد'' مانا ہے۔ علامہ شبلی نعمانی نے انہیں ''جامع کمالات'' کہا ہے اور مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ نے اپنے مشہور تذکرے ''نفحات الانس'' میں امیر خسرو کی تصانیف کی تعداد ننانوے (۹۹) بیان کی ہے۔

صوفیانہ ماحول اور خسرو کا تصوف

امیر خسرو کا زمانہ معقولات اور منقولات کے ساتھ علمِ تصوف کو اعلیٰ تعلیم کا حصہ سمجھتا تھا۔ احیائے علوم، عوارف، کشف المحجوب، قوت القلوب، تعرف الکلاباذی، رسالہ قشیریہ اور فوائد الفواد از امیر حسن اور علم تصوف، کے دوسرے مباحث علمی اور فکری مکالمے کے موضوعات تھے۔ دہلی میں ایک فکری اور تخلیقی فضا قائم تھی۔ اس زمانے میں دہلی کی فکری فضا سے اجودھن (پاک

Marfat.com

پٹن)، لاہور، اوچ اور ملتان اکتسابِ فیض کرتے تھے۔ اس دَور کے تصوف کی فضا کے بارے میں پروفیسر جیلانی کامران لکھتے ہیں:

''اس دور میں تصوف ابھی اپنے نظری اور تخلیقی مزاج کا حامل تھا اور زمانی مسافت اور فاصلہ جو اہلِ فکر و نظر کے تجربے اور واردات اور بعد میں آنے والی نسلوں کے درمیان حائل ہوتا ہے، ابھی حائل نہیں ہوا تھا اور ہر چند کہ بغداد تباہ ہو چکا تھا اور علوم کے مراکز اہلِ عجم کی سرزمینوں میں اجڑ چکے تھے۔ سلطنتِ دہلی کی علمی اور فکری فضا میں ان مراکز کے دیئے ہوئے علم و حکمت کی شعاعیں ابھی نہ صرف چمک رہی تھیں بلکہ ان کی چمک میں وہ کیفیت بھی برابر زندہ تھی جو سورج کے طلوع ہوتے وقت صبح کی تازہ روشنی میں نظر آتی ہے۔ تصوف ایک قلبی علمی اور فکری تجربے کے طور پر زندہ تھا۔''[۱]

امیر خسروؒ کا عہد تصوّف کے بزرگوں جنید بغدادیؒ، بایزید بسطامیؒ اور منصور حلاج کے ساتھ مکالمہ کرنے کی صلاحیت سے بھی آشنا ہوا تھا۔ امیر خسرو کا دور قلبی تجربے سے پیدا ہونے والے فکر و نظر کا دور تھا۔ اس دور نے انسانی اونچ نیچ کا خاتمہ کر کے ایسی مساوات دی جہاں انسان انسان کے قریب ہو گیا۔ امیر خسرو کا زمانہ بقول انتظار حسین ہند مسلم تہذیب کے ظہور کا تھا اور صوفیائے چشت اس کی روحانی طاقت تھے اور امیر خسرو اس کا تخلیقی ثمر تھے۔[۲]

امیر خسروؒ بیس برس کی عمر (۱۲۷۳ء) میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے ہاتھ پر بیعت کر کے سلسلۂ چشتیہ کے مسلکِ طریقت میں شامل ہو گئے۔ امیر خسروؒ غیر معمولی انداز میں مرشد کے پاس پہنچے تھے۔ مرشد کو ملنے سے پہلے شعر لکھ کر مرشد کی خدمت میں ارسال کیے۔

تو آں شاہے کہ بر ایوان قصرت
کبوتر گر نشیند باز گردد
غریبے مستمندے بردر آمد
بیاید اندروں یا باز گردد

جواب میں مرشد نے لکھا:

در آید گر بود مرد حقیقت
کہ باہم نفس ہم راز گردد

Marfat.com

اگر ابلہ بود آں مردِ ناداں
ازاں راہے کہ آمد باز گردد

اس عہد کی تہذیبی فضا میں اصولِ فقر نمایاں تھا۔ مالی اعتبار سے بٹے ہوئے معاشرے میں فقر کی پہچان مشکل ہے۔ فقر چونکہ اختیاری فعل ہے اس لیے فقر کی شناخت خوشحال معاشرے میں ممکن ہے۔ امیر خسرو نے مالی آسودگی کے باوجود فقر اختیار کیا اور حضرت نظام الدین اولیاؒ سے وابستگی کے بعد بڑے مجاہدے کیے اور چالیس برس تک مسلسل روزہ دار رہے۔ وہ پانچ بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے خواب میں مشرف ہوئے۔ داراشکوہ کے مطابق حضرت نظام الدین اولیاؒ فرمایا کرتے تھے کہ قیامت کے دن مجھ سے پوچھا جائے گا کہ مَیں کیا لایا ہوں تو مَیں کہوں گا کہ خسرو کے سینہ کی تپش اور سوز لایا ہوں۔ امیر خسرو کے سوزِ سینہ کا یہ حال تھا کہ سینہ کا حصہ آپ کے کُرتے کا ہمیشہ جلا رہتا تھا۔[۳] مرید ہونے کے بعد امیر خسرو نے خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی محبت کو اصل دولت سمجھتے ہوئے اپنا مال راہِ حق میں خیرات کر دیا۔

صوفیانہ مسلک کی زبان میں امیر خسرو کا زمانہ ایمان سے دوری کا تھا اور اس کی اخلاقی صحت رو بہ زوال تھی مگر خسرو کی ماں کی محبت نے ان کے باطن کی نگرانی کی۔ ماں کے ساتھ محبت نے ان کی طبیعت میں دُکھ کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کی۔ امیر خسرو کا زمانہ گدازی قلب کا زمانہ بھی تھا جو محسوسات کو بے تابی سکھاتا تھا۔ امیر خسرو کی طبیعت بھی بڑی پُر درد تھی۔

امیر خسرو کے زمانے تک صوفیانہ مسلک کا نظام مربوط ہو چکا تھا۔ ایمان کی تصدیق کے لیے عقلی دلائل اور منطقی ثبوت ادھورے دکھائی دیتے تھے۔ عقل کی رہنمائی کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھا جاتا تھا۔ تصدیق بالقلب رہنما اصول سمجھا جاتا تھا۔ قلب افضل ترین شعور شمار کیا جاتا اور صوفیانہ مسلک میں قلب تک رسائی کا ذریعہ عشق کو گردانا جاتا۔ تصدیق بالقلب میں عشق ہی رہنمائی کرتا ہے اور عشق میں صورت کی بہت اہمیت ہے۔ عشق کے دائرۂ کار میں صورتیں ظاہر ہوتی ہیں اور پھر محو ہو جاتی ہیں اور بقول جیلانی کامران:

"عشق محدود سے لامحدود کی طرف صورتوں سے ان کے اعیان کی جانب اور عالمِ حوادث سے عالمِ مثال کی طرف سفر کرتا ہے۔ اس فکری نقطۂ نظر کے ساتھ مجاز کا تصور تصوف کی تاریخ میں ظاہر ہوا اور عشق کی ایسی خصوصیت کو محبت کے مزاج کے ساتھ منسلک کر کے تجربے اور مشاہدے کے جو مناظر ظاہر ہوتے، ان کو اصطلاح میں حقیقت کہہ کر پکارا گیا۔ امیر خسرو کا

Marfat.com

صوفیانہ مسلک مجاز و حقیقت کا مسلک ہے۔" [۴]

امیر خسرو کے قلب کو متحرک کرنے اور ان کی باطنی زندگی کو عشق کے تجربے سے روشناس کرنے کے لیے ان کی زندگی میں حسن سجزی داخل ہوتے ہیں۔ مولانا شبلی نے "شعر العجم" میں امیر خسرو اور حسن سجزی کے تعلقات کو صوفیانہ زندگی کا ایک بڑا واقعہ قرار دیا ہے۔ [۵] تصوف کی تاریخ میں ایسے تعلقات عموماً دکھائی دیتے ہیں۔ جیسے ایسے تعلق کی مثال شاہ حسین لاہوری کی زندگی میں بھی ملتی ہے۔

کہا یہ جاتا ہے کہ خسروؒ کی ملاقات پہلے حسن سے ایک نان بائی کی دکان پر ہوئی جہاں حسن کام کرتے تھے، اور ان کے حسن و جمال اور حاضر جوابی نے خسرو کو مفتون بنا لیا۔ اُدھر حسن کے دل میں بھی خسرو کی طرف ایک محبت کا جذبہ موجزن ہوا اور دکان چھوڑ کر وہ حضرت نظام الدین اولیاؒ کے پاس خسرو کی تلاش میں پہنچے، ان بزرگ سے خسرو کو چونکہ خاص تعلق پہلے ہی حاصل تھا، اس لیے آپس میں مراسم بڑھنے شروع ہوئے۔ جب شہزادہ محمد، خسرو کو ملتان بحیثیت مصحف دار کے لیے لے جا رہا تھا تو حسن کو بھی دوات دار کا منصب دے کر ساتھ لے گیا۔ وہاں دونوں دوستوں کے تعلقات لوگوں کی نظروں میں کھٹکنے لگے اور شہزادے کو بھی کچھ شبہ پیدا ہوا۔ چنانچہ اس نے حسن کو خسرو سے ملنے کی ممانعت کر دی اور جب باوجود اس بندش کے حسن نے خسرو کو ملنا نہ چھوڑا تو شہزادے نے حسن کو تازیانے کی سزا دی اور خسرو کو بلوایا، خسرو نے جو اپنی بانہہ کھول کر دکھائی تو بالکل وہیں کوڑے کے نشان تھے جہاں حسن کے اور اُنہوں نے یہ مصرعہ پڑھا کہ

گواہ عاشق صادق در آستیں باشد

اس پر سلطان محمد نے ان کے عشق کی پاکیزگی کو تسلیم کر لیا اور آئندہ اس قسم کا تعرض کرنا چھوڑ دیا۔ [۶]

سالک کے لیے صورت معرفت کے حصول کا ذریعہ ہے اور خدا اور بندے کے درمیان آئینہ کا کام کرتی ہے۔ عشق کی تحریک محبوب کے مشاہدے سے ہے۔ دیدار سے عشق میں شدت پیدا ہوتی ہے اور شوق کی آگ تیز ہوتی ہے اور آگ کی شدت درمیانی پردوں کو ہٹا دیتی ہے اور عاشق تحیر میں ڈوب جاتا ہے اور حیرت کا عالم محبوب کے جلوہ کو آشکارا کرتا ہے۔ امیر خسروؒ بھی اپنے پیر کی محبت میں اس قدر بے تاب رہتے ہیں کہ ملنے کے بہانے ڈھونڈتے ہیں۔ نظام

Marfat.com

الدین اولیاؒ کے حلقۂ ارادت میں شامل ہونے کے بعد امیر خسروؒ کی طبیعت میں تغیر آ چکا تھا۔ وہ دُنیا اور جاہ طلبی سے بے تعلق ہو چکے تھے۔ ڈاکٹر وحید مرزا لکھتے ہیں:

''اپنے پیر و مرشد کا غریبانہ مسکن اور درویشانہ نشیمن ان کے لیے زیادہ جاذبیت رکھتا تھا اور جو سکون اور آرام انہیں وہاں میسر آتا تھا وہ کہیں اور نصیب نہ ہوتا تھا۔ دربار سے چھوٹتے تھے تو سیدھے حضرت نظام الدین اولیاؒ کے زاویے میں پہنچتے تھے اور اس کی چار دیواری میں داخل ہوتے ہی درباری لباس کے ساتھ ہی طبیعت کا وہ بوجھ بھی جو جھوٹی خوشامد اور ریاکار ظاہرداری کا لازمی نتیجہ ہے، اُتر جاتا تھا۔ دل میں ایک نیا ولولہ، ایک نئی طاقت اور ہمت پیدا ہو جاتی تھی جو انہیں دُنیاوی مصائب اور افکار کے مقابلے کے لیے قوی تر بنا دیتی تھی۔'' [۷]

حضرت نظام الدین اولیاؒ کا روحانی اثر بہت زیادہ تھا۔ آپ کی خانقاہ ایسی جائے پناہ تھی، جہاں ان کے مرید دُنیا کے جھگڑوں کو بھول کر اطمینانِ قلب حاصل کر سکتے تھے جو انہیں کہیں اور میسر نہ ہو سکتا تھا۔ حضرت نظام الدین اولیاؒ زندہ دل رکھتے تھے۔ خوش مزاج تھے اور شعر و شاعری کا اچھا ذوق رکھتے تھے۔ امیر خسروؒ اور حسن سجزی کی غزلوں سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ اکثر فرماتے تھے کہ مَیں سب سے اکتا جاتا ہوں لیکن خسرو سے کبھی نہیں اُکتاتا۔ اُن سے روحانی فیض حاصل کرنے کے لیے لوگ دُور دُور سے آتے تھے۔ اُس زمانے کے مؤرخ برنی نے اپنی تاریخ میں حضرت نظام الدین اولیاؒ کے متعلق لکھا ہے:

''حضرت شیخ الاسلام نظام الدین نے بیعت کا دروازہ سب کے لیے کھول رکھا تھا اور سب گنہگاروں کو چغے اور معافی عطا کر کے انہیں اپنے حلقۂ ارادت میں داخل کرتے رہتے تھے۔ خواص اور عوام، دولت مند اور غریب، امیر اور فقیر، عالم اور جاہل، تندخو، شہری اور دیہاتی، آزاد اور غلام غرض سب قسم کے لوگوں کو آپ کلاہ چہار گوشہ اور مسواکِ طہارت عطا کرتے تھے اور ان کے لیے دُعائے خیر کیا کرتے تھے۔ سب لوگ جو اُن کے معتقد تھے، تقویٰ اور پرہیزگاری میں آپ کی تقلید کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ لوگوں نے خلافِ شرع باتوں کا ذکر یا ان پر عمل بالکل ترک کر دیا تھا اور اب زیادہ تر مذہبی معاملات ہی پر گفتگو کرتے تھے۔ تقویٰ اور پرہیزگاری کا جذبہ اس قدر زیادہ ترقی پذیر تھا کہ بادشاہ کے محل کے بہت سے منصب دار، سلاحدار، کاتب اور غلام جو حضرت کے مرید ہو گئے تھے چاشت اور اشراق کی نماز پڑھنے لگے تھے۔ شہر کا کوئی ایسا محلّہ نہ تھا کہ جہاں بیسویں دن یا ہر مہینے لوگ جمع ہو کر سماع میں شریک نہ ہوتے ہوں اور وجد کی

Marfat.com

حالت میں نالہ و بکا نہ کرتے ہوں۔ خود سلطان علاؤ الدین اپنے خاندان سمیت آپ کا بہت معتقد تھا اور سب لوگوں کے دل نیکی اور راستبازی کی طرف مائل ہو چکے تھے۔[۸]

برنی کے اس بیان سے نہ صرف اُس زمانے کے صوفیانہ ماحول کا علم ہوتا ہے بلکہ نظام الدین اولیاؒ کے اُس زمانے پر اثرات کا بھی پتا چلتا ہے۔ علاؤ الدین کے عہد کے آخری دور میں تو یہ کیفیت تھی کہ بُری باتوں کو زبان پر نہ لایا جاتا اور امرا اور بڑے لوگ مذہبی کتابوں کے مطالعے میں مصروف نظر آتے اور کتب فروشوں کی دکانوں پر لوگ زیادہ تر تصوّف اور حقائق کی کتابیں تلاش کیا کرتے تھے اور بقول برنی کوئی پگڑی ایسی نظر نہ آتی تھی جس میں مسواک اور کنگھا آویزاں نہ ہو اور چمڑے کے بنے ہوئے لوٹے اور برتن صوفی خریداروں کی کثرت کے سبب بہت گراں ہو گئے تھے۔[۹]

امیر خسروؒ بھی ان خوش قسمت لوگوں میں سے تھے جو حضرت نظام الدین اولیاؒ کے فیضِ صحبت سے بہرہ مند تھے۔ پیر کی محبت میں ڈوبے ہوئے شخص تھے۔ ان کی اصل زندگی باطن کی زندگی تھی۔ امیر خسروؒ کا باطن صوفیانہ مسلک کی سچائیوں اور تجربوں سے آباد تھا۔ امیر خسروؒ نے حضرت نظام الدین اولیاؒ کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو کر اپنے مرشد کے عقائد کی تبلیغ کی۔ تصوف کا مسلک ''من دیگرم تو دیگری'' کے فاصلوں کو ختم کر کے قرب میں بدل دیتا ہے۔ امیر خسروؒ نے جو عشق اپنے پیر خواجہ نظام الدین اولیا سے کیا وہ اٹل رہا اور عمر بھر رہا۔ ظ۔ انصاری لکھتے ہیں:

''اُنھوں نے ہر طرح کے عشق کیے ہوں گے لیکن وہ عشق جو خواجہ نظام الدین، ان کی سیرت اور بیوہار یا مجموعۂ اقدار سے کیا، اٹل رہا، عمر بھر رہا--- اسی عشق نے اُن پر ترک و اختیار کا مرحلہ آسان کیا۔ دوست دشمن کا اصل امتیاز سکھایا کہ نہ کوئی فریق ازلی و ابدی دوست ہے، نہ دشمن۔ انسانی رشتے، نیتیں اور ہنر ہیں جن سے اپناپن یا غیریت برتنے میں خلقِ خدا کی فلاح کی راہ کھلتی ہے کہ وہی مذہب کا منشا بھی ہے۔''[۱۰]

امیر خسروؒ کے یہاں مرکزی نقطہ عشق ہے اور عشق کی وسعت کا نام تصوف ہے۔ تصوف امیر خسروؒ کے ہاں ایک روحانی کیفیت ہے جو زلف و رخسار کے حُسن سے گزر کر عالمِ وجود کے حسن کی ہمراز بن چکی ہے۔ تصوف اُن کی روحانی تسکین کا سرچشمہ اور فکر و نظر کی روشنی تھا۔ اسی عشق میں ڈوبے امیر خسروؒ اپنے پیر کے ہاں آتے جاتے رہے اور رفتہ رفتہ اُن کی مقناطیسی نظر

Marfat.com

کے تار میں بندھتے گئے۔ اور قربت و خلوت کے جس مقام پر دوسرے مرید نہ پہنچے تھے۔ خسرو وہاں پہنچ گئے۔ پیر کو دن بھر کی روداد سنانے لگے۔ سعدی کی غزلیں اور نظامی کی مثنویاں حضرت نظام الدینؒ کو سناتے سناتے خود نظامی ہو گئے۔ اس عشق کا اسرار بیان کرنا تو دشوار ہے مگر اس کی توجیہہ پروفیسر محمد حبیب نے اس طرح کی ہے:

''دونوں کی طبیعتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہونے کے باوجود رشتۂ الفت بہت مضبوط تھا۔ خسرو کی ساری زندگی اگرچہ درباری فضا میں کٹی تھی، مگر ان کا قلبی رجحان تصوف کی طرف تھا۔ دوسری طرف شیخ جو خود بھی اکثر اعلیٰ پایہ کی رباعیاں کہا کرتے تھے۔ خسرو کی گرمیٔ کلام پر فریفتہ ہو گئے۔ جوانی کی امنگوں کے ختم ہوتے ہی خسرو میں پارسائی و ارادتمندی آ گئی اور شیخ نے جن کی رواداری غیر محدود تھی، اس درباری کو خوش آمدید کہا، خانقاہ کی ساکن فضا میں، ان کے آنے سے ایک مختلف دُنیا کی نسیم خوشگوار آئی --- دوسری طرف خسرو کو شیخ کی روحانی ضیا باری اور عظمت نے مسخر کر لیا تھا۔ خسرو کو زندگی بھر ایک تمنا رہی جس نے ان کو بے تاب رکھا۔ وہ یہ کہ قلم سے کوئی ایسا شاہکار نکل جائے جو ان کو زندہ جاوید بنا دے مگر یہاں آ کر ایسے شخص سے ملے جو دُنیاوی حسرتوں سے پرے نکل چکا تھا اور جس کی تعلیمات نے ان کو بتا دیا کہ روح کی باطنی تعمیر دُنیاوی کارناموں سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ وہ کچھ انسان کرتا ہے وہ اتنا اہم نہیں جتنا کہ وہ خود بن جاتا ہے۔ انسان کی روح کی قیمت اس کی ذاتی خوبیوں سے لگائی جاتی ہے۔ خسرو نے اپنے نصب العین کو نہیں چھوڑا، لیکن اُن کی ہزاروں مترنم غزلیں، ان کی اس قوت اور مسرّت کا ثبوت دیتی ہیں جو اس نقطۂ نظر نگاہ نے پیدا کر دیا تھا۔''[۱۱]

تصوف کو شغل بنانے کے بجائے اپنے وجود کے رگ و پے میں بھر لینے کی شہ خانقاہ سے ملی اور نظام الدین اولیاء کی نظر آبیاری کرتی رہی اور مقناطیس نے کچے سونے کو کھینچ لیا اور اسے کندن بنا دیا۔[۱۲]

امیر خسروؒ کے صوفیانہ مسلک میں شیخ اور مرید کا رشتہ اور تصوف کا نظامِ فکر باہم مربوط دکھائی دیتے ہیں۔ شیخ مرید کو اہلِ یقین میں تبدیل کر کے مجسم بندگی بنا دیتا ہے کیونکہ مرید کو شیطانی اثر سے بچانا، اُس کے احوال کی نگرانی کرنا اور اس کے اعتقاد کو درست رکھنا پیر کی ذمہ داری ہے۔ نظام الدین اولیاءؒ نے یہ فرض پورا کیا اور خسرو کو بامعنی زندگی دے کر عشق کو جسم کی کیفیتوں سے آزاد کر کے خارج کے ساتھ تعارف اور انکشاف کا ذریعہ بنا دیا۔

Marfat.com

امیر خسروؒ کی پیر سے محبت اور عشق کا عالم یہ تھا کہ ایک درویش سلطان المشائخ کی خدمت میں مفلسی کی وجہ سے حاضر ہوا فرمایا، کہہ دو اس وقت ہمارے پاس کچھ موجود نہیں۔ آج جو کچھ ملے گا تم کو دے دیا جائے گا۔ اس دن اتفاق سے کچھ نہیں آیا۔ فرمایا کہ کل۔ اس طرح چند دن گزر گئے اور کہیں سے کوئی نذرانہ نہیں آیا۔ اپنے کفش مبارک اس درویش کو عطا فرما دیئے اور وہ دہلی سے باہر چلا گیا۔ راستہ میں امیر خسروؒ جو بادشاہ کے ساتھ کہیں گئے ہوئے تھے اور وہاں سے دہلی آ رہے تھے، اس فقیر سے ملاقات ہوگئی۔ امیر خسروؒ نے اس درویش سے سلطان المشائخ کا حال پوچھا۔ اس نے کہا اچھی طرح ہیں۔ پوچھا کہ کوئی نشانی ان کی تیرے پاس ہے۔ کہا ہاں یہ جوتے ہیں جو حضرت نے مجھے عطا کیے تھے۔ پوچھا ان کو فروخت کرتا ہے۔ کہا ہاں، پانچ لاکھ روپیہ جو سلطان محمد نے قصیدے کے صلہ میں خسرو کو دیئے تھے وہ سب امیر خسروؒ نے ان جوتوں کے عوض اس درویش کو دے دیئے اور اپنے پیر کے جوتوں کو خرید لیا اور ان جوتوں کو اپنے سر پر رکھ کر سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ تو پیر نے فرمایا۔ خسرو سستے خرید لیے اور اُن کے عشق کا دوسرا واقعہ یہ ہے کہ جب سلطان المشائخ کا وصال ہوا تو خسرو دہلی میں موجود نہیں تھے۔ لوگوں نے خسرو سے حضرت کی وفات کو پوشیدہ رکھا لیکن جب خسرو دہلی آئے اور یہ روح فرسا خبر معلوم ہوئی۔ سر کے بال منڈوا دیئے۔ منہ کالا کیا اور اپنے پیر کے مزار کے سامنے کھڑے ہو گئے اور کہنے لگے سبحان اللہ آفتاب زمین کے نیچے ہے اور خسرو زمین کے اوپر! یہ کہا اور سر کو قبر کے اوپر دے مارا اور بے ہوش ہو گئے۔ چھ ماہ تک اسی رنج و غم میں اسی جگہ رہے اور چہار شنبہ ۱۸ شوال ۲۵ ۷ھ کو آپ کا وصال ہو گیا۔'' [۱۳]

اپنے پیر و مرشد کے انتقال کے بعد خسرو زیادہ دیر زندہ نہ رہے اور یہ دوہا پڑھتے ہوئے اپنے محبوب کے پاس خلوت میں چلے گئے۔

گوری سووے سیج پر اور مکھ پر ڈارے کیس
چل خسرو گھر اپنے رین بھی سب دیس

جو قرب اور خصوصیت امیر خسروؒ کو اپنی زندگی میں حضرت نظام الدین اولیاؒ سے تھی۔ وہی بعد از مرگ بھی باقی ہے۔ عقیدت مندی اور ارادت کے پھول حضرت نظام الدین اولیاء کے حضور جانے سے پہلے امیر خسروؒ کے مزار پر چڑھائے جاتے ہیں اور زائرین امیر خسروؒ کے توسط سے اپنی مرادیں حضرت نظام الدین اولیاؒ کے حضور میں پیش کرتے ہیں اور بقول ڈاکٹر وحید مرزا

Marfat.com

''حضرت نظام الدین اولیاء اور ان کے منظورِ نظر شاگرد امیر خسروؒ کے مزار پر اب بھی وہی رونق، وہی چہل پہل اور عقیدت مندوں کا وہی ہجوم اور وہی کثرت ہے جو اب سے کئی سو سال پہلے تھی۔'' [۱۴]

موت اگرچہ واقعے کے طور پر جدائی اور ہجر ہے مگر صوفیانہ صورتحال میں ملاقات اور وصل ہے۔ امیر خسروؒ کی موت بھی ملاقات اور وصل کی ایک صورت تھی۔ اسی لیے ان کے ہم عصر بادشاہوں کی شان و شوکت خواب و خیال ہو گئی لیکن امیر خسروؒ زندہ و جاوید ہو گئے۔ امیر خسروؒ کا مسلک اسی لیے انسانوں کو اسی محبت اور جاوداں زندگی کی طرف بلاتا ہے۔ اُنہوں نے صوفیانہ مسلک مثبت انداز میں قبول کیا اور ایمان، تسلیم و رضا اور احسان کا راستہ اختیار کیا۔ اسی لیے امیر خسروؒ کا صوفیانہ مقام اُمید دلاتا ہے اور کائنات کو دوست کی رضا کا مظہر قرار دیتا ہے اور بقول پروفیسر جیلانی کامران:

''اس صوفیانہ مسلک کا دیا ہوا فکری رویّہ انسان کو دشمنوں کی دُنیا میں محصور نہیں کرتا۔ مَیں کو ''غیروں'' کی عداوت کا نشانہ نہیں بناتا۔ انسان کی اپنی ''انا'' ہجوم کے اندر اکیلے پن کی اذیت سے نہیں گزرتی اور انسان اپنی ''انا'' کو غیروں کی ''اناؤں'' کی یلغار کے سامنے بے بس نہیں پاتا۔'' [۱۵]

اسی لیے امیر خسروؒ نے جب اپنا ہاتھ اپنے پیر کے ہاتھ میں دیا تو وہ ہاتھ ایسی کشتی بن گیا جو سمندروں کو عبور کرتی ہے اور پیر کی عنایت ایسا چشمہ بن گئی جس کی خواہش میں خضر بھی بے تاب رہتا ہے۔ برائی کو دُور کرنے کا مؤثر طریقہ قلب کو بیدار کرنا ہے۔ نظام الدین اولیاؒ نے امیر خسروؒ کے قلب کو بیدار کر دیا۔ اسی درگاہ کی عطا کردہ باطنی سرمستی خسرو کو درگاہِ خواجہ میں محوِ رقص کر دیتی تھی اور باطنی دُنیا میں سرمستی کی کیفیات بھی اسی درگاہ کی عنایت تھیں اور بقول ڈاکٹر تارا چند امیر خسروؒ کو ان کی صحبت میں دُنیا کے علائق سے تیاگ اور قناعت کی برکت ملی اور بے نیازی سیکھی۔ [۱۶] اسی درگاہ کے خواجہ نے روح کے ارتقاء کی اہمیت بتائی اور معرفتِ وحدت الوجود سے آشنا کیا۔ اس آشنائی کی بدولت امیر خسروؒ نے کائنات کی بکھری ہوئی اشیاء میں ایک وحدت دیکھی اور پھر انہیں اس وحدت میں کثرت اس طرح دکھائی دی کہ یہ اشیاء اپنی ایک الگ پہچان بھی رکھتی ہیں۔

امیر خسروؒ کا تعلق سلسلۂ چشتیہ سے ہے اور چونکہ یہ سلسلہ انسانی برادری کی وحدت کا

Marfat.com

قائل تھا اور انسانی برادری کو ایک رشتۂ الفت میں پرونے کی کوشش کرتا تھا۔ اس لیے اس سلسلے کے مشائخ کے نزدیک مذہب خدمتِ خلق کا دوسرا نام ہے اور بنی نوع انسان کو راحت پہنچانے کی کوشش روحانی کوشش ہے۔ اس لیے امیر خسروؒ انسانی الفت اور خدمتِ خلق پر زور دیتے ہیں۔ انہی وجوہات کی بنا پر اس سلسلے کی خانقاہیں محبت اور دلنوازی کا مرکز بن گئی تھیں، جہاں ہر شخص اپنی تکلیف بھول جاتا تھا۔

آخر میں شاعری کی بات کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا تمام کلام عاشقانہ اور صوفیانہ مضامین سے بھرا ہوا ہے اور بقول شبلی نعمانی: ''غزلوں میں عاشقانہ اور صوفیانہ مضامین کی ایسی میناکاری کی ہے کہ خاص و عام سب میں یکساں ہردلعزیز ہیں۔ قوال معرفت کی محفلوں میں انہیں کی غزلوں کو گا کر محفلوں کو گرماتے ہیں۔ جس طرح عوام الناس اُن کے ظاہری عشقیہ مضامین سے لطف پاتے ہیں، اُسی طرح صوفیانِ صافی دل اور علمائے دقیقہ شناس ادراکِ معانی سے دقائق و معارفِ الٰہی کا حظ اُٹھاتے ہیں۔''[۱۷]

حوالہ جات

[۱] پروفیسر جیلانی کامران، ''امیر خسرو کا صوفیانہ مسلک''، لاہور: جنگ پبلشرز، اکتوبر ۱۹۹۲ء، ص ۱۳۔

[۲] انتظار حسین، مضمون ''گمشدہ امیر خسروؒ''، صحیفہ، لاہور: مجلس ترقیٔ ادب، جنوری، فروری، ۱۹۷۶ء، ص ۲۳۔

[۳] داراشکوہ، ''سفینۃ الاولیاء''، کراچی: نفیس اکیڈیمی، طبع ہفتم: مئی ۱۹۸۶ء، ص ۱۳۴۔

[۴] پروفیسر جیلانی کامران، ''امیر خسرو کا صوفیانہ مسلک''، ص ۲۴، ۲۵۔

[۵] مولانا شبلی، ''شعر العجم''، جلد حصہ دوم، ص ۹۹۔

[۶] فرشتہ: حصہ دوم، ص ۴۰۲، بحوالہ ڈاکٹر وحید مرزا، ''امیر خسروؒ''، لاہور، بک ہوم، ۲۰۰۵ء، ص ۵۷۔

[۷] ڈاکٹر وحید مرزا، ''امیر خسرو، لاہور، بک ہوم، ۲۰۰۵ء، ص ۱۱۳۔

[۸] بحوالہ مذکورہ، ص ۱۱۶، ۱۱۷۔

[۹] تاریخِ فیروز شاہی، بحوالہ ڈاکٹر وحید مرزا، ''امیر خسروؒ''، ص ۱۱۷۔

[۱۰] ظ۔ انصاری، دیباچہ ''خسرو کا ذہنی سفر''، نئی دِلی: انجمن ترقی اُردو (ہند) دوسرا ایڈیشن: ۱۹۸۸ء۔

[۱۱] ''سوانح حیات امیر خسروؒ''، پروفیسر محمد حبیب (اُردو ترجمہ)، الٰہ آباد: ہندوستانی اکیڈیمی، ۱۹۴۸ء، ص ۳۷-۳۸۔

[۱۲] ظ۔ انصاری، دیباچہ ''خسرو کا ذہنی سفر''، ص ۵۵۔

Marfat.com

[۱۳] داراشکوہ، ''سفینۃ الاولیا''، ص ۱۳۵، ۱۳۶۔

[۱۴] ڈاکٹر وحید مرزا، ''امیر خسرو''، ص ۱۳۸۔

[۱۵] پروفیسر جیلانی کامران، ''امیر خسرو کا صوفیانہ مسلک''، ص ۸۶۔

[۱۶] ڈاکٹر تارا چند، مضمون ''امیر خسرو اور ہندوستان''، مرتب: شیخ سلیم احمد، ''امیر خسرو''، ص ۳۶۳، ۳۶۴۔

[۱۷] مولانا شبلی نعمانی، مضمون ''حیاتِ خسرو''، شیخ سلیم احمد، مرتب: ''امیر خسرو''، ص ۲۴۴۔

Marfat.com

Marfat.com

7

درویش سکالر — ڈاکٹر این میری شمل

حضرت علیؓ کا عارفانہ تفکر اور کائناتی صداقتوں کا مظہر شعر ہے:
ترجمہ: ''ہم اس تقسیم پر راضی ہوئے کہ ہمارے لیے علم لکھا گیا اور ہمارے دشمنوں کی تقدیر میں مال و دولت۔''

اللہ تعالیٰ کی اس تقسیم سے لگاؤ رکھنے والے اپنے قلبِ مطمئنہ کی وجہ افادی رویّوں کی حامل دُنیا کی اصطلاحوں میں بیان نہیں کر سکتے۔ اس قسم کے درویش سکالروں میں ایک نام ڈاکٹر این میری شمل کا ہے۔ یہ جرمن نژاد خاتون مغربی جرمنی کے شہر ارفرٹ میں ۱۹۲۱ء کے وسط میں پیدا ہوئی تھیں۔ وہ اپنے والدین کی اکلوتی اولاد تھیں۔ ان کے والد ہر اتوار کو بیوی اور کمسن بیٹی کو بٹھا کر بلند آواز میں کلاسیکی کتابیں پڑھتے۔ اس طرح بچپن ہی سے اُن کے دل میں ادب کا ذوق پیدا ہو گیا۔ ۱۹۳۶ء میں جب این میری شمل پندرہ سال کی تھیں۔ ان کے والد نے عربی زبان و ادب کے ایک ماہر جرمن شخص کو اس زبان کی تعلیم دینے کے لیے مامور کیا۔ اس عربی استاد کا نام ڈاکٹر ہنس ایلن برگ تھا۔ وہ اپنی شاگرد شمل کو اسلامی تاریخ اور ثقافت پر لکھی ہوئی کتابیں مطالعہ کے لیے دیا کرتے، اس طرح ان کے ذہنی کینوس کو وسعت ملی۔ بچپن کے علم پرور ماحول نے ان کی آئندہ کی عملی و ادبی زندگی کو متاثر کیا۔ یہیں سے اسلام اور اسلامی تاریخ و ثقافت سے دلچسپی کا بھی آغاز ہو گیا۔

Marfat.com

ڈاکٹر این میری شمل دُنیا کی چودہ زبانیں فرفر بولنے کی صلاحیت رکھتی تھیں اور دیگر اکیس زبانوں میں لکھی ہوئی تحریریں پڑھ لیتیں۔ ان کا عربی لب ولہجہ حیران کن تھا۔ دُنیا کی دیگر زبانوں پر عبور رکھنے کے ساتھ ساتھ وہ پاکستان کی قومی و علاقائی زبانوں میں بھی مہارت رکھتی تھیں۔ وہ شاہ عبداللطیف بھٹائی، رحمان بابا، علامہ اقبال اور سچل سرمست کے کلام کی مترجم و پرستار تھیں۔ ان صوفیا کے کلام نے انہیں باطنی سکون اور طمانیت عطا کی۔ اس طمانیت کا اشارہ ڈاکٹر محمود الرحمٰن نے این میری شمل کے ڈاکٹریٹ کے مقالے کے سلسلے میں دوسری جنگِ عظیم کی وجہ سے پیش آنے والے نامساعد حالات کا ذکر کرتے ہوئے کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اگرچہ ظاہری طور پر این میری شمل جنگجوانہ اثرات کے تحت ایک مصلّی، ایک مزدور اور ایک جاروب کش بن گئی تھیں مگر ان کے تحقیقی مقالے نے انہیں بڑا سہارا دیا۔ اس لیے کہ کتابوں، رسالوں اور مخطوطوں کے جھروکوں سے وہ مصر کے اس تاریخی دور کو بہ نفسِ نفیس دیکھنے لگتیں جہاں امن و امان تھا، سکون و اطمینان تھا۔ خوشحالی وخوش اقبالی تھی، رحم و کرم کے آثار تھے، انصاف کا بول بالا تھا اور سکھ چین کی بانسری بج رہی تھی۔ غرض ظاہری جبر و جور اور باطنی سکون و راحت کے درمیان رہ کر موصوفہ نے ۱۹ سال کی عمر میں تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری لی۔[۱]

پانچ سال بون یونیورسٹی میں خدمات انجام دیں۔ ۱۹۶۶ء میں ہاورڈ یونیورسٹی سے وابستہ ہوگئیں اور ۱۹۹۱ء میں وہاں سے ریٹائر ہوگئیں۔ اسلام، تصوف، روحانیت، رومی، اقبال، شاہ عبداللطیف بھٹائی، بلھے شاہ اور دیگر موضوعات پر لکھی ہوئی ڈیڑھ سو کتابوں کی مصنفہ تھیں۔

ڈاکٹر این میری شمل کو تصوف سے خاص لگاؤ تھا۔ وہ اسلام اور اسلامی تاریخ، اسلامی زبانیں اور برصغیر کے تمدن سے بھی لگاؤ رکھتی تھیں اور ان موضوعات پر دُنیا کی تمام جامعات میں لیکچر دیتیں۔ وہ مولانا روم، علامہ اقبال، شاہ عبدللطیف بھٹائی، بھلے شاہ، سچل سرمست اور رحمان بابا کے افکار ونظریات پر جگہ جگہ عالمانہ مقالے پڑھتی تھیں۔ ان کی سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب "Mystical Dimension of Islam" ہے۔

اسلامی تصوف کے موضوع پر لیکچر دیتے وقت اُن کی دونوں آنکھیں بند ہوتیں، گویا وہ غیر مرئی سکرین پر روحانی نگاہیں جمائے فکر انگیز، بصیرت افروز اور عالمانہ تقریر کرتیں۔ قرآنِ پاک کی آیاتِ مقدسہ کا حوالہ دیتیں اور احادیثِ مبارکہ سے ثبوت پیش کرتیں۔ مولانا روم کے افکار ونظریات سے استدلال کرتیں، علامہ اقبال کے فارسی کلام سے اپنی تقریر کو مزیّن کرتیں۔ شاہ

Marfat.com

عبدللطیف بھٹائی کے صوفیانہ اشعار سندھی لب و لہجے میں پڑھتیں۔ وہ اپنی رہائش کو ''فقیر خانہ'' کہتی تھیں اور پاکستان کو اپنا ''دوسرا گھر'' سمجھتی تھیں۔[۲]

ڈاکٹر این میری شمل بے نیاز اور درویش طبیعت کی مالک تھیں۔ بے نیازی اور درویشی تصوف کی دین تھیں۔ قاضی جاوید اُن کی درویشی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مَیں نے ان کو حقیقی معنوں میں درویش سکالر پایا۔ وہ ان باتوں اور سہولتوں سے بالکل بے نیاز تھیں جن میں ہم میں سے اکثر لوگوں کی دلچسپی کبھی کم نہیں ہوتی۔ وہ ذہنی اور روحانی زندگی بسر کرتی تھیں۔ ان کی ضرورتیں بہت کم اور بیحد سادہ تھیں۔''[۳]

ڈاکٹر این میری شمل کا تصوف کے بارے میں اپنا رویہ ''من تو شدم تو من شدی'' والا تھا۔ اسی لیے وہ علامہ اقبال کے مقابلے میں شاہ عبداللطیف بھٹائی کے نقطہ نظر کو ترجیح دیتی تھیں کیونکہ بھٹائی ایسے صوفی تھے جو اپنی ذات کو خدائی محبوب کی ذات میں گم کرنے کے خواہش مند تھے۔ جبکہ علامہ اقبال انسانی خودی کو توانا اور مستحکم دیکھنا چاہتے تھے۔ حسین بن منصور حلاج کے مطابق ''محبت کی حقیقت یہ ہے کہ تو محبوب کے پہلو میں کھڑا ہو جائے، اپنے اوصاف کو ترک کر دے اور اس کی صفات سے متصف ہو جائے۔'' ڈاکٹر این میری شمل ایسے ہی صوفیانہ وصال کی قائل نظر آتی ہیں، جس میں دوئی اور غیریت کا شائبہ تک نہ ہو۔

۱۹۹۸ء میں شمل صاحبہ نے کراچی میں تصوف کے بارے میں تین خطبات دیئے تھے۔ مغربی دُنیا میں انہیں سلیمان رشدی کی مخالفت کرنے پر مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ ڈاکٹر شمل صاحبہ نے سلمان رشدی کے خلاف اسلامی دُنیا میں پیدا ہونے والے ردِعمل کو جائز کہا کیونکہ اُس نے مقدس ہستیوں کے بارے میں غیرمحتاط رویہ اپنایا۔

ڈاکٹر این میری شمل کو اسلامی تہذیب سے خاص لگاؤ تھا۔ اُنہوں نے ستر سے زیادہ سال اسلام، اس کی روحانی زندگی، تہذیب اور ادب کے مطالعے کے لیے وقف رکھے۔ اسلامی تہذیب کے بنیادی منابع تک براہِ راست رسائی حاصل کرنے کی خاطر اُنہوں نے عربی، فارسی، ترکی، اُردو اور سندھی زبانوں کا علم بھی حاصل کیا۔ ڈاکٹر صاحبہ کے زندگی بھر کے کام نے مشرق اور مغرب کے درمیان پل کا کام کیا۔ اُن کی یہ کوشش دُنیا کی ان دو عظیم تہذیبوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے تھی اور قاضی جاوید کے بقول اُنہوں نے اپنی زندگی کے کئی گراں قدر ماہ و سال اسی روحانی اور تہذیبی ورثے کی افہام و تفہیم میں گزار دیئے۔[۴]

Marfat.com

ڈاکٹر صاحبہ کی اسلامی تہذیب سے محبت کا ذکر اسلم کمال صاحب اس طرح کرتے ہیں:

''ڈاکٹر شمل سے ملنا گم شدہ اسلامی تہذیب کی ایسی مستند کتاب سے ملنا تھا جو بولتی تھی باتیں کرتی تھیں اور اپنے قاری کو قونیہ، کوفہ، قم کہتی قرطبہ کبھی دمشق، دہلی، لاہور کبھی شیراز، بلخ بخارا کبھی بغداد کبھی جیحوں سیحوں اور کبھی کنارِ دجلہ و فرات لیے پھرتی تھی۔ ڈاکٹر شمل کو شعائر اسلامی اور اسلامی تصوف سے عشق تھا، وہ اپنے آپ کو کبھی کبھی رابعہ بصری کہہ کر اپنی عقیدت کا اظہار کیا کرتی تھیں۔'' [۵]

ڈاکٹر شمل فنِ خطاطی کے صوفیانہ کردار کی ترجمان روایت سے بھی واقف تھیں۔ وہ میاں محمد بخش کے سیف الملوک کی پری بدیع الجمال سے بھی واقفیت رکھتی تھیں۔ ڈاکٹر صاحبہ نے سندھ کے مکلی کے قدیم قبرستان میں دفن ہونے کی تمنا کا بھی اظہار کیا اور اپنی وصیت کا جزو بنایا۔ اسی لیے اُن کی وفات پر لاہور میں اکادمی ادبیات پاکستان کے تعزیتی اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے پروفیسر جیلانی کامران نے اپنے صدارتی کلمات میں کہا تھا:

''ہم کو چاہیے کہ مکلی کے قبرستان میں ڈاکٹر این میری شمل کی ایک علامتی قبر بنا دیں۔ یہ ان کی خواہش کے احترام کا ایک طریقہ ہوگا اور ساتھ ساتھ پاکستان سے ان کی محبت اور گہرے تعلق کا بھی مظہر وجود میں آ جائے گا۔'' [۶]

ڈاکٹر شمل کے مشرف بہ اسلام ہونے اور اپنا اسلامی نام جمیلہ رکھنے کی خبریں بھی گردش کرتی رہیں۔ ڈاکٹر شمل مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد معاملے میں کچھ انکار اور کچھ اقرار کا انداز اپنا کر موضوع بدل دیتیں۔ جمیلہ نام رکھنے کی تصدیق چاہنے پر ''اللہ جمیل ویحب الجمال'' (God is beautiful and loves beauty) مشہور حدیث کا حوالہ دے کر طرح دے جاتیں۔ مکلی قبرستان کے ذکر پر اس قبرستان کی تاریخی نوادریت پر اچھا خاصا لیکچر دے جاتیں۔ ایک مرتبہ اُنہوں نے آنکھیں بند کر کے خوشگوار لہجے میں انگریزی میں کہا:

"A good muslim remembers his grave always and I have got reserved one for myself, look at me."[7]

ڈاکٹر صاحبہ کے مذکورہ بیانات میں ''انکار میں اقرار'' والی کیفیت نظر آتی ہے۔ یقینِ کامل کی جستجو میں ابتدائی کیفیت کچھ بھی رہی ہو، لیکن اسلام، پاکستان اور اسلامی تہذیب سے اُن کی محبت اتنے لمبے عرصے تک محیط ہے کہ ہمیں اقرار والا پہلو زیادہ مضبوط لگتا ہے۔ جس طرح

Marfat.com

بیسویں صدی کے مستشرق لوئی ماسینیون نے حسین بن منصور پر پچپن سال تک کام کر کے اپنا نام امر کر لیا یہاں تک کہ آج حلاج اور لوئی ماسینیون کے نام لازم و ملزوم ہو گئے ہیں۔ اسی طرح ڈاکٹر این میری شمل کی اسلام اور پاکستان سے اتنی لمبی رفاقت نے ہمیشگی اور ابدیت حاصل کر لی ہے۔ اسلامی ورثے سے یہ محبت معمولی نہیں ہو سکتی۔ ایک دفعہ اُن سے بلیوں سے محبت کی وجہ پوچھی گئی تو ڈاکٹر شمل نے آنکھیں بند کر کے منہ ہی منہ میں کچھ بڑبڑا کر کچھ یاد کر کے اور مسکرا کر اُردو میں کہا، ''صحابیٔ رسولؐ ابو ہریرہؓ تھے، مَیں اُمِ ہریرہ ہوں۔''

اسلامی تہذیب سے محبت کے ساتھ اسلامی تصوف سے محبت بھی کوئی پوشیدہ بات نہیں۔ وہ مولانا رومؒ، علامہ اقبال اور خواجہ میر دردؔ سے بھی عقیدت رکھتی تھیں۔ ۱۹۵۴ء میں وہ ترکی کی انقرہ یونیورسٹی میں اسلامی علوم پڑھانے لگیں تو بقول قاضی جاوید جلد ہی وہ گذشتہ آٹھ صدیوں سے ان گنت دلوں میں اپنی محبت کی جوت جگانے والے مولانا رومؒ کے عشق میں مبتلا ہو گئیں۔ ڈاکٹر شمل نے مولانا رومؒ پر آٹھ کتابیں لکھی ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ مولانا، اُن کی زندگی، شاعری اور متعلقہ موضوعات پر بہت سے علمی مقالات بھی اُنہوں نے لکھے۔ ان تحریروں نے ڈاکٹر شمل کو بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں اس عظیم مسلم فلسفی شاعر کا اہم ترین شارح بنا دیا۔ ڈاکٹر شمل کی اس صوفی شاعر پر بین الاقوامی سطح پر مقبول ترین کتاب:

The Triumphal Sun: A Study of the Works of Maulana Jalaluddin Rumi

ہے۔ اس کتاب میں مولانا روم کی شاعری اور اُن کے فکر کے بنیادی تصورات کا نہایت ہی شگفتہ انداز میں ترجمہ اور وضاحت کی گئی ہے۔ بلاشبہ غیر اسلامی دُنیا میں مولانا روم کو متعارف کروانے میں اس کتاب نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس کتاب کے بہت سے یورپی اور دوسری زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں۔ شاعرانہ انداز میں لکھی ہوئی یہ کتاب رومی کے ساتھ ڈاکٹر این میری شمل کے قلبی لگاؤ کی کیفیات کو بیان کرتی ہے۔ یہ تعلق رومی کی شخصیت یا شاعری تک محدود نہ رہا تھا۔ بالآخر وہ سب کچھ اس کی زد میں آ گیا تھا جس کا کسی نہ کسی طور پر اس عظیم صوفی شاعر سے معاملہ رہا تھا۔ ڈاکٹر صاحبہ قونیہ کے قصبہ کو پُر جوش سرشاری کے ساتھ یاد کرتیں۔ مذکورہ کتاب میں مصنفہ نے اپنی لگن نہیں چھپائی۔ وہ لکھتی ہیں کہ ''مَیں انقرہ سے قونیہ کی طرف جانے والی سڑک پر اکثر سفر کیا کرتی تھی۔ اس لیے جب بھی اس کا ذکر کرتی ہوں تو ۱۹۵۰ء کے عشرے کا اناطولیہ آنکھوں

Marfat.com

کے سامنے آ جاتا ہے۔ یہ وہ دن تھے کہ جب ابھی جدت کاری اور نئے طرز کی عمارتوں کی تعمیر کا زمانہ شروع نہ ہوا تھا۔ اور اس علاقے کا ماحول کم و بیش وہی تھا جو خود مولانا کے اپنے عہد میں یعنی تیرہویں صدی میں ہوا کرتا تھا۔ تب سڑک پر ہر قدم روحانی زیارت کی طرف قدم تھا۔ یہ سارے پتھر، یہ سارے درخت اپنی زبان میں اُن لوگوں کے لیے مولانا کا پیغام گایا کرتے تھے جو دیکھنے والی آنکھیں اور سننے والے کان رکھتے ہیں۔''

مذکورہ بیان میں جن دیکھنے والی آنکھوں اور سننے والے کانوں کا ذکر ہوا ہے، ڈاکٹر صاحبہ خود بھی اس متاع سے خالی نہیں تھیں۔ مولانا روم کے مزار کی طرف جاتے ہوئے جس وارفتگی کا اُنہوں نے ذکر کیا ہے، وہ بھی محبوب کی توجہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی کیونکہ عشق اوّل دلِ معشوق میں پیدا ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحبہ پر مولانا روم کی نظرِ کرم بھی تھی۔

طالب علمی کے زمانے میں ہی ڈاکٹر صاحبہ علامہ اقبال کے کلام سے متعارف و متاثر ہو گئی تھیں۔ علامہ اقبال کی شاعری اور فکر کو بیرونی دُنیا میں متعارف کروانے میں ڈاکٹر این میری شمل کا اہم کردار ہے۔ علامہ کے بارے میں اُن کی پہلی کتاب گیبریئل زونگ تھی۔ اس کتاب کے کئی زبانوں میں تراجم ہوئے۔ اس کا اُردو ترجمہ ڈاکٹر محمد ریاض نے کیا۔ یہ ترجمہ ۱۹۸۵ء میں لاہور سے شائع ہوا۔ اس ترجمے کا عنوان شہپر جبرئیل ہے۔ ڈاکٹر این میری شمل کی علامہ اقبال سے محبت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کے بارے میں ڈاکٹر صاحبہ کی سات اور کتابیں بھی شائع ہوئیں۔ ۱۹۵۸ء میں ڈاکٹر صاحبہ پہلی بار پاکستان آئیں اور ۱۹۵۸ء سے ۱۹۹۸ء تک کے زمانے میں وہ ۳۵ بار پاکستان آئیں۔

صوفی شاعر خواجہ میر دردؔ سے بھی واقفیت رکھتی تھیں۔ دردؔ کے صوفیانہ ذہن کی ساخت میں اُن کے والد خواجہ ناصر عندلیب کی کتاب ''نالۂ عندلیب'' کا بڑا ہاتھ ہے۔ ڈاکٹر این میری شمل کے مطابق جس کتاب نے ان پر حقائق اور اسرار کے دروازے وا کیے، وہ ان کے والد کی تصنیف ''نالۂ عندلیب'' ہے۔[۸] بقول این میری شمل اس کتاب نے ان کو مکمل طور پر تبدیل کر دیا۔[۹] اُردو ادب سے اُن کی دلچسپی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اُنہوں نے نہ صرف دردؔ جیسے صوفی شاعر پر لکھا بلکہ سودا کی غزل پر بھی تبصرہ کرتی ہیں۔ غزلِ سودا کی حالت کو دیکھ کر ڈاکٹر این میری شمل یہ کہنے پر مجبور نظر آتی ہیں کہ سودا کے ہاں غزل میں وہ خوشبو اور نزاکت نہیں ہے جو غزل جیسی غنائیہ صنف سے منسوب ہے۔ سودا نے غزل میں لفظوں کی جو

Marfat.com

سازینہ کاری کی ہے، وہ غزل کے لیے شاید بہت تند ہے۔[۱۰]

سوؔدا کی غزل پر یہ تبصرہ سطحی مطالعہ کا نتیجہ نہیں بلکہ ڈاکٹر صاحبہ کی اُردو غزل سے گہری وابستگی کو ظاہر کرتا ہے۔علم و ادب کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھنے والی یہ خاتون ۲۸۔ جنوری ۲۰۰۳ء کو ۸۲ برس کی عمر میں جرمنی کے شہر بون میں اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملیں۔ زمان و مکاں کی قیود سے آزاد ہو کر اب وہ مولانا روم اور علامہ اقبال سے ملاقات کر سکتی ہیں۔ روحیں تو روزِ ازل سے ملی ہوئی ہیں۔ اب تمام پردے اور حجاب ختم ہو گئے ہیں اور پاکستان آنے کے لیے ویزے کی ضرورت نہیں رہی۔

حوالہ جات

[۱] ڈاکٹر محمود الرحمٰن، مضمون ''ڈاکٹر این میری شمل''، ماہنامہ ''ماہِ نو''، لاہور، جلد ۵۶، شمارہ نمبر ۹، ص ۹۔

[۲] ایضاً۔

[۳] قاضی جاوید، مضمون ''ڈاکٹر این میری شمل کی یاد میں ایک نوٹ''، ماہنامہ ''ماہِ نو''، لاہور، جلد ۵۶، شمارہ نمبر ۳، مارچ ۲۰۰۳ء، ص ۷۴۔

[۴] ایضاً، ص ۷۱۔

[۵] اسلم کمال، مضمون ''ڈاکٹر این میری شمل''، ماہنامہ ''ماہِ نو''، لاہور، جلد ۵۶، شمارہ نمبر ۳، مارچ ۲۰۰۳ء، ص ۷۹۔

[۶] قاضی جاوید، مضمون ''ڈاکٹر این میری شمل کی یاد میں ایک نوٹ''، ماہنامہ ''ماہِ نو''، لاہور، جلد ۵۶، شمارہ نمبر ۳، مارچ ۲۰۰۳ء۔

[۷] اسلم کمال، مضمون ''ڈاکٹر این میری شمل''، ص ۷۶ تا ۷۸۔

[8] Dr. Annemarie Schimmel, Pain and Grace (Leiden: E.J. Brill, 1976), 46.

[9] Same as above.

[10] Dr. Annemarie Schimmel, Classical Urdu Literature, 1975, p. 178.

Marfat.com

Marfat.com

8

ثقافتی وراثت کی بازیافت اور مثنوی معنوی

روحانی بحران کا شکار اور احساسِ زیاں سے عاری ہماری جدیدیت کی علمبردار نئی نسل کو حقائق پر گرفت حاصل کرنے کے لیے اپنے حال کو ماضی سے مربوط کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ زندگی بقول ڈاکٹر وحید قریشی ایک مسلسل اور مربوط عمل کا نام ہے اور ماضی، حال اور مستقبل ایک ارتقائی صورت کے نشانات ہیں۔[۱] مغرب کی ہر چیز کو بلاغور و فکر قبول کرنے کی بجائے ماضی و حال کے درمیانی فاصلوں میں تطبیق کے لیے ماضی کے ورثے سے فیضیاب ہونا بہت ضروری ہے۔ قدیم و جدید کے فاصلوں کو پاٹنے اور عصری ضروریات کی روشنی میں تعبیرِ نو کے لیے فکری سرمائے کی بازیافت ضروری ہے۔ چونکہ علمی سرمائے سے استفادے کے لیے تراجم کی ضرورت پڑتی ہے، اس لیے ہمارے دانشوروں نے اس سلسلے میں بصیرت کا ثبوت دیا ہے اور کلاسیکی کتابوں کے ترجمے اور شرحیں لکھی ہیں۔ آج ہم مولانا رومؒ کی مثنوی اور اُس کے مضامین کی بات کرتے ہیں۔

مولانا رومؒ نہ صرف اسلامی تصوف کی تاریخ میں بلکہ عالمی ادب کی تاریخ میں بھی ایک منفرد مقام رکھتے ہیں۔ یہی انفرادیت اور مقبولیت اُن کی مثنوی معنوی کو بھی حاصل ہے۔ اس مثنوی میں عالمِ معنی اور احوالِ باطن کے اسرار و رموز کا تذکرہ ہے۔ مسائل تصوف کے بیان میں ابوسعید ابوالخیر کی رباعیات، سنائی کی تصوف کی پہلی منظوم کتاب حدیقہ اور خواجہ فریدالدین عطار کی مثنوی منطق الطیر کو بہت شہرت حاصل ہوئی مگر سب سے زیادہ اہمیت اور مقبولیت مثنوی معنوی کو نصیب ہوئی اور بقول شبلی نعمانی ''یہی کتاب ہے جس نے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جس کی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے۔'' [۲]

Marfat.com

مولانا رومؒ کو حیاتِ جاوداں عطا کرنے والی یہ مثنوی مقبولیت میں اس قدر بڑھی کہ تمام ایرانی تصانیف اس کے مقابلہ میں ہیچ ہو کر رہ گئیں۔ مثنوی کی شہرت اور مقبولیت کے بارے میں قاضی سجاد حسین لکھتے ہیں:

''ایران کی چار کتابوں کو جس قدر شہرت حاصل ہوئی، وہ ایرانی کتب میں سے کسی کو حاصل نہ ہو سکی۔ شاہ نامہ فردوسی، گلستانِ سعدی، دیوانِ حافظ، مثنوی مولانا روم۔ ان میں سے بھی مثنوی کو جو قبولِ عام حاصل ہوا بقیہ تین کتابوں کو حاصل نہ ہو سکا۔ اس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ افاضل علماء نے جس قدر مثنوی کی طرف توجہ کی اور کسی کتاب کی طرف نہ کی۔'' [۳]

مثنوی کی اہمیت اور شرحیں:

مثنوی مولانا رومؒ کے اُردو ترجمے کا آغاز برصغیر پاک و ہند میں آٹھویں صدی ہجری میں ہوا۔ برصغیر میں مثنوی کی اہمیت اور اُس کے اثرات کو مدِ نظر رکھا جائے تو ہمارے سامنے بوعلی قلندر کی فارسی مثنوی آتی ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے والد کی فرمائش پر بوعلی قلندر کی مثنوی کے تتبع میں اسرارِ خودی کا آغاز کیا اور رومی کے اثرات کا پرتو کسی نہ کسی حد تک ابتدائی سلطانی دور کے شعرا کے حوالے سے تیموری دور تک برقرار و بحال رہا۔ [۴]

برصغیر پاک و ہند میں مطالعۂ رومی نویں صدی کے آخر تک درس و تدریس میں شامل ہو چکا تھا اور تعلیم و تعلم کے سلسلے میں مثنوی کی شرحوں سے کام لینے کی ضرورت محسوس ہوئی اور مثنوی کی بڑی ضخیم شرحیں لکھی گئیں۔ کشف الظنون میں حاجی خلیفہ نے اپنے زمانے تک مثنوی کی شرحوں کا احاطہ کیا ہے، جن میں ترکی، عربی اور فارسی تینوں زبانوں کو ذریعۂ اظہار بنایا گیا ہے۔ شرحوں کے لکھے جانے کا بنیادی سبب مثنوی کی پیش کش کا طریقہ ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم مطالعۂ مثنوی کے سلسلے میں The Metaphysics of Rumi کے دیباچے میں فرماتے ہیں:

"The great difficulty in the study of rumi results from his manner of exposition.[5]

مثنوی کی شرحیں رومی کے زمانے ہی سے لکھی جانے لگیں۔ چنانچہ ۸۴۰ھ میں کمال الدین خوارزمی نے کنوز الحقائق کے نام سے ایک شرح لکھی پھر ۸۷۵ھ میں حسین واعظ نے اصطلاحاتِ تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشائخ کے حوالے سے ایک خلاصۂ مثنوی تیار کیا اور شرح لکھی۔ اسی طرح علائی بن یحییٰ واعظ شیرازی نے احادیث و آیات قرآنی اور الفاظ مشکلہ کی شرح کی جس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ابتداء ہی سے مثنوی کو دو زاویوں سے دیکھا جانے لگا۔ اوّل

Marfat.com

قرآن و احادیث اور درسی ضرورت کے حساب سے اور دوم ایک کتاب تصوف کے لحاظ سے۔[۶]

رومی کے طریقِ کار اور پیش کش کی وجہ سے ان کے خیالات کی تعبیر و تشریح میں بھی خود ان کے معاصر اور قریبی عہد کے لوگوں کو دھوکا ہوتا رہا ہے بقول علامہ شبلی ''مولانا کے زمانے میں تمام اسلامی دُنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ اشاعرہ کے عقائد تھے۔ امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا۔ اُنہوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک در و دیوار سے آواز بازگشت آ رہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے تاہم چونکہ طبیعت میں فطری استقامت تھی۔ اس لغزشِ گاہ میں ان کا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا۔ اکثر وہ اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اُترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغزِ سخن رہ جاتا ہے۔''[۷]

قدیم زمانے میں لکھی جانے والی رومی کی شرحوں میں بنیادی قباحتیں موجود ہیں۔ اگر اولین شارحین نے اشاعرہ کے اصول و عقائد کو رومی کے عقائد جانا تو برصغیر پاک و ہند میں تصوف کی لے بڑھنے پر جب ابنِ عربی کے توسط سے وحدت الوجودی خیالات فروغ پذیر ہوئے تو ہمارے اکثر صوفی شارحین نے رومی کو وحدت الوجودی بنا کر پیش کیا اور مولانا رومؒ کے کلام کے وہ حصے زیادہ توجہ کے باعث ہو گئے جن میں ترکِ دُنیا اور وحدت الوجود پر زیادہ زور تھا۔ علامہ شبلی غالباً پہلے آدمی ہیں جنہوں نے مطالعۂ رومی کو ابنِ عربیؒ کے اثرات سے پاک کر کے اس کا سلسلہ امام غزالی کے تصورات کے ساتھ ملا دیا۔[۸] اس طرح گویا شبلی نے بھی اپنے ہی زمانے کے تصورات کی روشنی میں کلامِ رومی کو سمجھنے کی کوشش کی۔ برصغیر پاک و ہند میں مولانا رومؒ کو دو حیثیتوں میں دیکھا گیا۔ ایک لسانی اعتبار سے دوسرے فکری لحاظ سے۔ ۱۸۵۷ء سے پہلے رومی کا مطالعہ رومانی حیثیت سے ہوا اور ۱۸۵۷ء کے بعد مادی سیاق و سباق میں رکھ کر کلام کے اُس حصے کو اہم قرار دیا گیا جہاں رومی عمل اور جدوجہد کا سبق دیتے ہیں۔

شاہ ابوالمعالی لاہوری بھی رومی کے شارحین میں سے ہیں۔ شاہ ابوالمعالی کی مختصر تشریحات رومی کے ہاں وحدت الوجودی تصورات کی شناخت اور ہندی فضا کے واسطے سے اپنا تشخص قائم کرتی ہیں۔

شاہجہانی دور کی اُبھرتی ہوئی دینی حس نے عالمگیر کی کامیابی کے ساتھ طبقۂ علما کی برتری کو قائم کیا۔ دینی مدارس میں مثنوی رومی نصاب کا ضروری حصہ تھی۔ مگر فارسی اپنی ثقافتی برتری کے باوجود ایک غیر زبان بن چکی تھی۔ مطالعۂ رومی کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ علما و صوفیا اس کی شروح لکھتے ہیں اور رومی کا صور اس طرح ساری فضا کو مسحور کرتا ہے کہ اکابر شعرا کے اسالیب

Marfat.com

اور روزمرہ کے استعمال تک میں رومی کی گونج سنائی دیتی ہے اور بقول ڈاکٹر وحید قریشی:

''جب معاشرتی اور ادبی زندگی میں رومی اس طرح ہڈیوں میں رچ گیا تو تشریحات رومی کی مانگ بھی بڑھی۔ اس لیے بھی اسی دور میں شرحیں زیادہ لکھی جانے لگیں۔ ان شرحوں کی تعداد کو ''بیسویں'' یا ''کثیر'' تو نہیں کہا جا سکتا تاہم سابقہ ادوار کے مقابلے میں تعداد قابلِ لحاظ ہے۔'' [۹]

مغلیہ دور میں بے شمار شرحیں لکھی گئیں۔ ان میں درسی، نیم درسی، فرہنگ نما اور صوفیانہ شرحیں شامل ہیں۔ عالمگیری دور کے بعد مغلیہ سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگا تو بیمار اور خوفزدہ ذہنوں کی تسلی کا سامان بھی رومی ہی نے کیا۔ عالمگیر کے انتقال کے بعد سے ۱۸۵۷ء تک تیموری سلطنت کے زوال کا دور ہے لیکن یہی دورِ زوال فارسی کی نشاۃِ ثانیہ کا دور بھی ہے۔ اس دور میں فارسی کے کلاسیکی شعرا کا مطالعہ کیا جاتا۔ اسی دور میں برصغیر کی ادبی روایت میں رومی روحانی فیض کا ذریعہ تھا اور لسانی تشکیلات میں مددگار بھی۔ مطالعۂ رومی کی سرحدوں میں وسعت پیدا ہوگئی۔ مقامی شعرا کے ہاں بھی رومی کے اثرات نظر آنے لگے۔ سندھ میں شاہ عبداللطیف بھٹائی کی شاعری بھی رومی سے اپنا دامن نہ بچا سکی۔ مولانا نظام الدین جنہوں نے درسِ نظامیہ کی داغ بیل ڈالی، کے فرزند ملا عبدالعلی بحر العلوم بھی رومی کے شارحین میں اہم مقام حاصل کرتے ہیں۔ ان کی شرح مقبول ترین شرحوں میں شمار ہوتی ہے۔ حاجی امداد اللہ مکی (متوفی ۱۳۱۷ھ) کی مثنوی پرستی کا یہ ایک ادنیٰ ثبوت ہے کہ مرحوم نے حاشیۂ مثنوی کی اشاعت اور متن مثنوی (مع حواشی) کی اشاعت کا اہتمام کیا۔ دو دفاتر چھپے تھے کہ ان کا انتقال ہوگیا۔ باقی دفاتر مولانا احمد حسن نے شائع کیے۔ مولانا اشرف علی تھانوی کی کلید مثنوی بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے۔

ملا بحر العلوم نے علم کلام اور محی الدین ابنِ عربی کے خیالات کی روشنی میں مثنوی کا مطالعہ کیا تھا اور بقول ڈاکٹر سیّد عبداللہ اس میں فتوحاتِ مکیہ کا پورا پورا رنگ منعکس ہے۔ اسی لحاظ سے ان کی شرح معارفِ دینی سے کہیں زیادہ معارفِ طریقت کی کتاب بن گئی ہے۔ اس کے مقابلے میں شبلی مادی مسائل کے حوالے سے مثنوی کو دیکھتے ہیں۔ اُنھوں نے مثنوی کو ابنِ عربی کے اثرات سے نجات دلا کر غزالی کی تحریک تجدیدِ دین و تکمیلِ اخلاق سے منسلک کر دیا۔ [۱۰] اسی طرح مثنوی شبلی کے لیے علومِ جدیدہ کی بازیافت کا ایک ذریعہ بن گئی اور اس سے مثنوی شناسی کا ایک نیا رُخ سامنے آیا۔ شبلی نے قرونِ وسطیٰ کی فکر کے پردے چاک کر کے رومی کے باطنی مطالب تک رسائی حاصل کی۔ کلامِ رومی کو ان کے معاصر اشاعرہ کے خیالات نیز مابعد کے ابنِ عربی کے شائق شارحین کی تاویلات سے الگ کر کے کلام میں نہاں حرکی قوتوں کو نمایاں کیا۔ ان

Marfat.com

کی نظر میں رومی کے کلام کے وہ حصے اہم قرار پائے جن میں وہ سماجی محرکات سے اپنا رشتہ استوار کرتے ہیں۔ گویا شبلی نے مثنویٔ رومی کو فکر کی بجائے عمل کی کتاب بنایا اور یہی رویہ آگے چل کر علامہ اقبال اور بعض دوسرے رومی شناسوں کے ہاں ملتا ہے۔[۱۱]

مولانا شبلی نے اپنی کتاب ''سوانح مولانا روم'' میں محمد افضل الٰہ آبادی، ولی محمد، مولانا عبدالعلی بحر العلوم اور محمد رضا کی شرحوں کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ ۱۳۴۴ھ میں مرزا محمد نذیر صاحب عرشی نے ''مفتاح العلوم'' کے نام سے ایک ضخیم شرح سترہ جلدوں میں لکھی اور اس سے پہلے مولانا احمد حسین کانپوری کی شرح بصورت حواشی شائع ہوئی۔ ''کلیدِ مثنوی'' کے نام سے مولانا اشرف علی تھانویؒ کی کئی دفتروں کی شرح شائع ہو چکی ہے۔ جناب تلمذ حسین کی مراۃ المثنوی اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی تشبیہاتِ رومی اور حکمتِ رومی قابلِ قدر کتابیں ہیں۔

مثنوی کے موضوعات:

مولانا رومؒ کا کلام شاعرانہ دانش کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے۔ شعر میں دانائی پانچ ذرائع سے آتی ہے اور مولانا رومؒ نے اپنی مثنوی میں یہ پانچوں ذرائع استعمال کیے ہیں۔ وہ ذرائع یہ ہیں:

(۱) دانش فاضلانہ (۲) دانش عاشقانہ (۳) دانش حکیمانہ (۴) دانش شاعرانہ (۵) دانش نیک طبعانہ

دانش فاضلانہ:

مولانا رومؒ کے خاندان میں علم و فضل کی روایت کئی پشتوں سے جاری تھی۔ اُن کے والد مولانا بہا الدین ولد علمِ شریعت و طریقت میں ماہر تھے۔ اُن کے زمانے کے اکثر افاضل اُن کے شاگرد اور مرید تھے۔ اُن کی تصنیف ''معارف'' اسلام کے روحانی پہلو کی منفرد شرح ہے اور بقول پروفیسر لطیف اللہ۔

''جن مقامات پر سقراط، افلاطون اور ارسطو کے قدم لڑکھڑا جاتے ہیں، وہاں مولانا استقامت کے ساتھ راست استادہ نظر آتے ہیں۔ یہ دانش نورانی کی درخشندگی تھی، جو اُن کے ذہن و فکر کو عطا کی گئی تھی۔''[۱۲]

مولانا کی ذہنی رسائی اسی فاضلانہ دانش کی وجہ سے معاصرین سے آگے تھی، اس لیے والد کی جانشینی حصے میں آئی۔

دانش عاشقانہ:

مولانا رومؒ کے زمانے اور اس سے قبل مامون (م ۲۱۸ھ) اور واثق باللہ (م ۲۳۲ھ)

Marfat.com

کی ضرورت سے زیادہ معتزلہ کی حمایت کے اثرات نے بعد کی صدیوں میں علمِ کلام کی تحصیل کو ایک ناگزیر رجحان بنا دیا تھا۔ اس کے علاوہ امام رازیؒ (م ۶۰۶ھ) کی دلچسپی نے لوگوں کو علمِ کلام کی جانب راغب ہونے میں اہم کردار ادا کیا۔ صورتِ حال یہ تھی کہ اسلامی عقائد علمِ کلام کا رنگ اختیار کر رہے تھے۔ ایمان کی طمانیت استدلالیوں کے رندے کی زد میں تھی جسے جہانِ دل کے مجروح کرنے میں مسلسل استعمال کیا جا رہا تھا۔ ایسے نازک اور ابتر حالات میں ایک صاحبِ دل علمِ کلام کے ماہر کی ضرورت تھی جو لوگوں کے ذہنی اور فکری شکوک وشبہات کو قلبی اور روحانی فکر میں تبدیل کر کے صراطِ مستقیم کی نشاندہی کر سکے۔[۱۳]

مذکورہ حالات میں مولانا رومؒ نے عشق کو بے پایاں محبت کا نام دے کر اللہ تعالیٰ کی صفات سے اس کا رشتہ قائم کر دیا۔ عشق کے بارے میں فخر الدین عراقیؒ (م ۶۸۸ھ) اپنی تصنیفِ ''لمحات'' میں لکھتے ہیں۔

ترجمہ: ''عاشق کو ایسا ہونا چاہیے کہ کسی غرض کے بغیر معشوق سے محبت رکھے۔ اُمید یا خواہش درمیان سے اُٹھا لے اور اپنا معاملہ معشوق کی مرضی پر چھوڑ دے، اپنی طلب سے دست کش ہو جائے کیونکہ عاشق کی طلب اُس کے راستے کی دیوار ہے۔''[۱۴]

حضرت خواجہ بندہ نواز ''رسالہ عشقیہ'' میں فرماتے ہیں کہ ہر موجود وجود عشق سے خالی نہیں ہوتا اور نہ ہی عشق کے بغیر قائم و باقی رہ سکتا ہے پس اوّل و آخر، ظاہر و باطن جو کچھ ہے عشق ہی ہے۔[۱۵]

حضرت داتا گنج بخشؒ کے فرمودات کا ماحصل یہ ہے کہ محبت انسانی ادراک سے بالاتر ایسی روحانی کیفیت ہے جس پر خارجی دُنیا کے تغیرات و انقلابات کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ عشق زمان ومکان کی قید سے باہر اور آزاد ہوتا ہے۔[۱۶]

چونکہ ازل اور ابد اللہ کی ذات میں مخفی ہیں، لہٰذا اُس سے محبت بھی ابدیت کی طرف لے جاتی ہے۔ خود کو معشوق کے سپرد کر کے فنا کے دروازے پر پہنچ جانا بقا حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ کیونکہ بقا فنا میں چھپی ہوئی ہے۔ اسی لیے خدا کے دیوانے کو ہوشیار ترین فرد کہا جاتا ہے۔ عشق کے موتی کو روح کی سیپی میں چھپا کر رکھنا ضروری ہے۔ عشق کے سمندر کی گہرائی کی کوئی حد نہیں۔ عشق کہنے سننے میں نہیں آ سکتا۔ عشق کی تفصیل ہمیشہ بھی کی جائے تو کئی قیامتیں گزر جائیں اور وہ غیر مکمل رہے۔ مثنوی معنوی میں انہی مضامین کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔

در نگنجد عشق در گفت و شنید
عشق دریائیت قعرش نا پدید

Marfat.com

شرحِ عشق ار من بگویم بر دوام
صد قیامت بگزرد واں ناتمام

این میری شمل ۱۹۸۰ء میں امریکا کی یونیورسٹیوں میں دیئے ہوئے پانچ خطبات میں سے ایک خطبے "Rumi and the Metaphors of Love" میں کہتی ہیں:

"Colorful as his imagery is in general, he becomes even more eloquent when it comes to love.[17]

اُن کی پیکر تراشی متنوع ہوتی ہے لیکن عشق کے موضوع پر آتے ہی وہ زیادہ شیریں کلام ہو جاتے ہیں۔

مولانا رومؒ عشق کو زبان کے بغیر بھی روشن سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

چوں بعشق آمد قلم برخود شگافت

اُن کے نزدیک عشق و عاشقی کی شرح خود عشق کرتا ہے۔ وہ عشق کا مشاہدہ درسگاہ کی شکل میں کرتے ہیں۔ درسگاہِ عشق کا معلم خود خدا تعالیٰ ہے۔ اس مدرسۂ عشق میں روح بالغ ہوتی ہے۔ اس مکتب میں عامی شخص بھی عالمِ غیب کی لوح سے پڑھنا سیکھتا ہے۔ عشق ہزاروں عمدہ نکات شاعر کے چہرے پر تحریر کرتا ہے، جسے اہلِ عشق و محبت پڑھ لیتے ہیں۔ مولانا روم کے تخلیقی تخیل نے عشق کو "مصحف" سے تشبیہہ دے کر نیا مضمون پیدا کر دیا۔ وہ خواب میں عشق کے قرآن کی تلاوت کرتے ہیں اور ایک سورۃ کی تلاوت سے اُن کی روح بے خود و دیوانہ ہو جاتی ہے۔ مولانا روم عشق کو روح کی حلاوت کہتے ہیں۔ اُن کے نزدیک عشق ایک توانائی ہے جس کے سامنے زمین و آسمان اور کوہ و بحر عاجز ہیں۔ عشق سمندر کو دیگ کی مانند جوش دیتا ہے اور پہاڑ کو ریت کی طرح پیس دیتا ہے۔ عشق آسمان میں سینکڑوں شگاف ڈال سکتا ہے اور زمین پر لرزہ طاری کر سکتا ہے۔

مولانا رومؒ عشق کو سرچشمۂ صداقت تصور کرتے ہیں۔ اگر عشق ہے تو دین کی حقیقت موجود ہے ورنہ دین محض تقلید و روایت ہے جس سے انسانی باطن بے فیض رہتا ہے۔ وہ باطنی نظاروں کے لیے عشق کو ضروری سمجھتے ہیں۔ عشق ایک لمحہ میں ہزار لباس سیتا اور پھاڑتا دیتا ہے۔ عشق کتابی علم نہیں بلکہ اس کا انحصار نیت کی پاکیزگی و اخلاص پر ہے۔ عشق کی انا تمام اناؤں کو نیست کر دیتی ہے۔ عشق جاہ و منصب سے بے نیاز ایک کامل یقین ہے۔

مثنوی کے درج ذیل اشعار مولانا رومؒ کے عشق کی بنیاد ہیں۔ ان اشعار کی بازگشت اُن کے ملفوظات اور دیوان میں بھی سنائی دیتی ہے۔

Marfat.com

بشنو از نے چوں حکایت می کند
وز جدائیہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

ترجمہ: بانسری (روحِ انسانی) سے سن کہ وہ کیا حال بیان کرتی ہے اور اپنے ہجر و فراق کی کیا شکایت کرتی ہے کہ جب سے مجھے بانس کے جنگل سے کاٹ دیا گیا ہے یعنی عالمِ ارواح سے جدا کر دیا گیا ہے۔ میری آہ و زاری سے مرد و زن روتے ہیں۔

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگارِ وصل خویش

ترجمہ: جو شخص اپنے اصل (وطن) سے دور ہو جائے وہ پھر اپنے زمانہ وصل کی جستجو کرتا ہے۔

آتش ست ایں بانگ نائے و نیست باد
ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد

ترجمہ: یہ بانسری کی آواز آگ ہے، ہوا نہیں ہے جو شخص اس آگ سے محروم ہے وہ نیست و نابود ہو جائے گا۔

آتش عشق ست کاندر نے فتاد
جوششِ عشق ست کاندر مے فتاد

ترجمہ: یہ عشق کی آگ ہے جو بانسری (روحِ انسانی) میں لگ رہی ہے۔ یہ عشق کا جوش ہے جو شراب میں برپا ہے۔

یہی مولانا رومی کا پیامِ عشق ہے کہ روحِ انسانی عالمِ ارواح سے جدا ہو کر بیقراری میں فریاد کرتی ہے۔ وہ عالمِ ارواح والی کیفیت کی طلبگار ہے جہاں اُسے اللہ تعالیٰ کا قرب اور ذوقِ ہمکلامی حاصل تھا۔ انسانی روح کی آہ و زاری کو عشق کا جوش کہا ہے جو ساری دُنیا میں بپا ہے۔ اپنی اصل سے دور ہونے کا شدید احساس اور دوبارہ اپنی اصل سے پیوستہ ہونے کی نعمت حاصل کرنا روحِ انسانی کا مقصد ہے اور یہی عشق ہے۔

مولانا رومؒ کے پیامِ عشق کا ایک پہلو عشق کا ادراک اور عرفان ہے۔ وہ عشق کے مثبت پہلو کو قبول کر کے منفی پہلو کو رد کر دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک جس روح کا شعار عشقِ حقیقی نہیں اُس کا فنا ہو جانا ہونے سے بہتر ہے۔ وہ معشوق کے غیر کے تماشائی کو عاشق نہیں سمجھتے۔ مولانا رومؒ کے نزدیک عشق ایسا شعلہ ہے جو معشوق کے علاوہ سب کو جلا دیتا ہے۔

Marfat.com

صوفیا کا عشق کو اپنی تصانیف اور ملفوظات کا موضوع بنانا بے جان اور بے اثر روایت نہیں بلکہ اُن کے انفرادی احوال و مقامات کی بازگشت ہے۔ انسانی زندگی اور دانش کا کون سا پہلو ہے جو بیانِ عشق کے دائرے سے باہر رہ گیا ہو۔ مولانا رومؒ نے جس نئے زاویے اور استعارے کے ساتھ عشق اور اُس کی کیفیات کو مثنوی معنوی میں بیان کیا ہے، اُس کی مثال دُنیا کی کسی قوم کے ادب میں نہیں ملتی۔[۱۸]

دانش حکیمانہ:

مولانا رومؒ کا زمانہ مسلمانوں کے لیے ذلت اور زوال کا دور تھا۔ صلیبی جنگوں کا آغاز ہو چکا تھا اور منگولوں کے ظالمانہ حملوں سے ہر طرف تباہی پھیلی ہوئی تھی۔ چنگیز خاں اور ہلاکو خاں کے حملوں نے مسلمانوں کو بہت نقصان پہنچایا۔ لاکھوں علما قتل ہوگئے۔ مدرسے اور کتب خانے ضائع ہو گئے۔ مسلمانوں میں اسلام اور اس کے مستقبل کے بارے میں مایوسی کے جذبات پیدا ہو گئے۔ مایوسی کے اس زمانے میں مولانا روم نے اسلام کی نئی تعبیر پیش کی جس میں مایوس ذہنوں کے لیے ایک اطمینان تھا۔ قوموں کی تقدیر عقل و حکمت کی موشگافیوں سے نہیں بنتی اس کے لیے عشق کی تیغ جگردار کی ضرورت ہوتی ہے، جبکہ رومی کے عہد میں بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ''یونانی حکما سے اخذ کردہ ایک محدود قسم کی عقلیت نے اسلامی عقائد کو منطق اور علم الکلام کی چیستاں بنا دیا تھا۔''[۱۹]

قوموں کی تعمیر و ترقی میں عقل ضروری ہے لیکن نیم مردہ قوم کو زندگی عشق سے ملتی ہے۔ قوم کو نئی زندگی دینے کے لیے رومیؒ عقل پرستی کے خلاف احتجاج کرتے ہیں اور عقلِ جزوی کی مخالفت کرتے ہیں۔ اگرچہ غزالی اور دوسرے متکلمین عقل پرستوں کو کئی میدانوں میں شکست دے چکے تھے، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے کیونکہ علمِ کلام کی بنیاد بیشتر استدلال اور عقلی قیاس پر تھی۔ مولانا روم صرف عقلِ کل اور عقلِ ایمانی کو مانتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک جزوی عقل کی رسائی اصل حقیقت تک نہیں ہوسکتی اور وہ سراپا وہم، ظن اور شک ہے۔ عقل جزوی انتشار، بدگمانی، خودغرضی اور نفسانیت کی مورث ہے مگر جذبۂ ایمان اطمینان اور محبت کا خالق ہے۔ اسی وجہ سے مولانا روم استدلالی اور عقلی کیفیتوں پر وجدان اور جذبے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک عرفان اور ایمان کا مرکز دل ہے نہ کہ دماغ۔ اُن کے خیال میں زِیرکی ابلیس کا خاصہ ہے اور عشق آدم کا زیور، اُن کے نزدیک اہلِ تن کے علوم بے حقیقت مگر اہلِ دل کا علم یار مونس ہے۔[۲۰]

مولانا رومؒ اپنے زمانے کے تمام عقلی علوم سے کماحقہ واقف تھے اور اُن کے ہاں عقل و

Marfat.com

حکمت کے دائرے بڑے وسیع ہیں۔ اُن کی عقل صرف مادیات اور حیات تک محدود نہیں بلکہ وہ عقل کو صفات اللہ کا ایک عالمگیر مظہر تصور کرتے ہیں اور اُن کے نزدیک خدا کا کوئی مظہر بھی حکمت سے خالی نہیں۔ اُن کی عقل کی مخالفت محدود قسم کی عقل اور حکمت سے خالی عقل سے تھی جس نے مسلمانوں کی زندگی اور فکر کو زوال پذیری سے روشناس کیا تھا اور مسلمانوں کے قلب وجگر میں عزم و ہمت کے تمام ولولے سرد کر ڈالے تھے۔ اسی لیے اُن کی حکیمانہ سوچ روحانی صلاحیتوں کے مالک انسان کی تمنا کرتی ہے۔ مولانا رومؒ کو انسانیت کے زوال کا شدید احساس تھا۔ وہ اسی لیے مندرجہ ذیل اشعار میں ایک نصب العینی آدم کا دل آویز نقشہ پیش کرتے ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دو ملولم و انسانم آرزوست
زین ہمرہان ست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفت کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت، آنکہ یافت میں نشود آیم آرزوست

مولانا کے نزدیک قابلِ توجہ علم وہ ہے جو دل کے تاروں کو مرتعش کرے اور باطنی اسرار وحقائق کے ادراک کا باعث بنے۔ عشق اور جہاد کی روح پرور تعلیمات سے مثنوی کا ہر دفتر معمور ہے۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

''یوں تو مثنوی ایک بحرِ ذخار ہے، ایک دریائے ناپیدا کنار ہے، گنجینۂ جواہرات ہے بلکہ معدن لعل و گہر ہے لیکن بنیادی تصورات یہی دو ہیں یعنی عشق اور جہاد۔'' [۲۱]

عشق اور جہاد کی ترکیب نے اپنی پوری قوت کے ساتھ تمام غیر اسلامی عقائد و افکار کے خلاف صدا بلند کی جو مثنوی کی شکل میں ہمارے سامنے ہے۔ مولانا رومؒ کی حکیمانہ دانش کی وجہ سے تقدیر یا توکل کا مطلب یہ نہیں رہتا کہ انسان تدبیر سے دستبردار ہو جائے بلکہ توکل یہ ہے کہ اپنی سی کوشش کرنے کے بعد نتیجہ خدا کے سپرد کر دے۔

شریعت اور طریقت کے سلسلے میں بھی اُن کی حکیمانہ دانش ظاہر ہوتی ہے۔ مثنوی جہاں شریعت کے رموز کا خزینہ ہے وہاں طریقت کے اسرار کا بھی گنجِ بے بہا ہے۔ ابتدا میں متصوفانہ شاعری کا رُخ اخلاق کی پاکیزگی کی طرف زیادہ تھا۔ تزکیہ قلب کو لازمی سمجھا جاتا تھا لیکن شریعت اور طریقت میں کسی قسم کا بعد یا مغائرت نہیں تھی۔ مولانا رومؒ سے پہلے سنائی نے اپنی مثنوی ''حدیقہ'' میں نقطۂ نظر متصوفانہ رکھا اور اس کے ہاں شریعت و طریقت میں بھی کوئی اختلاف نہیں تھا

Marfat.com

جو بتدریج رونما ہوا لیکن سنائی کے بعد تصوف میں اور شریعت میں ایک مغائرت سی نظر آنے لگی۔ وحدت الوجود کے مسائل شعری قالب اختیار کرنے لگے۔ عطار تک پہنچتے پہنچتے صوفیا کی ایک جماعت اہلِ شریعت سے بالکل کٹ گئی۔ صوفیا اربابِ حال کہلانے لگے اور اہلِ شرع اربابِ قال۔ شریعت اور طریقت کا یہ اختلاف دردناک اور مہلک تھا۔ جبکہ حقیقت میں شریعت اور طریقت میں کوئی اختلاف نہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک تصوف یا طریقت یہ ہے کہ انسان تہہ قلب میں احکامِ شرعی کی حقانیت اور صداقت کا احساس کرے۔ تصوف میں تمام وظائف شرعی کا ادا کرنا عشقِ الٰہی کا نتیجہ ہے۔ اربابِ شرع شرعی احکام کی غایت سے آگاہ ہوں نہ ہوں بہرحال احکامِ خداوندی بجالاتے ہیں لیکن صوفی کو کشف اور وجدان کے ذریعے متعلقہ وظائف کی حقانیت سے باخبر کیا جاتا ہے اور وہ اپنے دل کی گہرائیوں میں محسوس کرتا ہے کہ احکامِ شرعی کی رمز حقیقی کیا ہے۔[۲۲]

مولانا رومؒ نے مثنوی میں شریعت اور طریقت کے ڈانڈے اس طرح ملا دیئے کہ دونوں میں کوئی مغائرت باقی نہ رہے۔ انہوں نے پہلے شریعت کے تمام مسائل کا مطالعہ کیا۔ فقہ، علم الکلام اور متداول علوم میں شہرت حاصل کی پھر اس کے بعد فیضان الٰہی مزید شاملِ حال ہوا تو شمس تبریز کے ذریعے کشف اور وجدان کی نعمتوں سے بہرہ یاب ہوئے اور شریعت کی تمام پابندیوں کی حقانیت کا وجدانی شعور حاصل کیا۔ مولانا رومؒ نے شریعت اور طریقت کے بُعد کو رفع کرنے کی منظم اور باضابطہ کوشش کی۔ انہوں نے اربابِ شریعت پر واضح کیا کہ جب تک احکامِ خداوندی کی حقانیت بہ طریقِ کشف روشن نہ ہوگی، دل کو سکون نہ آئے گا جبکہ صوفی کے لیے احکامِ شریعت پر عمل کرنا عین راحت ہے کیونکہ وہ عشقِ الٰہی میں سرشار ہے۔ اس پر کسی قسم کا جبر نہیں۔ دوسری طرف انہوں نے اربابِ طریقت پر یہ بات روشن کی کہ تصوف شریعت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور یہ بات غلط ہے کہ تزکیہ قلب کے بعد شرعی احکام ساقط ہو گئے ہیں۔ یوں صوفیا کی اس جماعت کی نفی ہو گئی جو حقیقت کو شریعت سے ماورا تصور کرتی تھی۔ مثنوی کا موقف یہی ہے کہ شریعت اور طریقت میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ مولانا رومؒ نے شخصاً تمام احکامِ شرعی کی پابندی کر کے صحیح تصوف کی حد بندی کر دی۔[۲۳]

دانش شاعرانہ:

مثنوی میں مولانا رومؒ کی شاعرانہ دانش کے کئی پہلو ہمارے سامنے آتے ہیں اُن کی دانش شاعرانہ یہ سمجھتی ہے کہ عشق کا ایک پہلو انسانی ہوس اور حسیات کا بھی ہے لیکن وہ اس پہلو پر

Marfat.com

قابو پانے کے لیے نسخے تجویز کرتے ہیں۔ پروفیسر لطیف اللہ لکھتے ہیں:

''مولانا نے ہوس سے رہائی حاصل کرنے اور حسیات کو حد سے آگے نہ بڑھنے کے لیے جو نسخے تجویز فرمائے ہیں۔ وہ اکسیر کا حکم رکھتے ہیں اور اس اعتبار سے وہ طبیبِ روحانی کہے جانے کے مستحق ہیں۔ اُنہیں نفسِ انسانی کی اُن پیچیدگیوں کو جو انسانی سیرت اور اخلاق کو خستہ اور بدحال کر دیتی ہیں، نہایت آسانی سے سلجھانے کا ملکہ حاصل ہے۔''[۲۴]

صورت اور معنی کے تعلق سے بھی مولانا رومؒ کا اپنا معیار ہے۔ اُن کے نزدیک دُنیا جہاں کی سیر کوئی معنی نہیں رکھتی۔ اُن کے نزدیک زندگی کا مقصد یہ نظارگی نہیں بلکہ اصل مقصود، محبوب کی دید ہے۔ اگر یہ میسر نہیں تو کچھ نہیں پایا۔ فرماتے ہیں:

چونکہ دیدِ دوست نبود کور بہ
دوست کو باقی نباشد دور بہ

مولانا رومؒ نے جو اسلوبِ بیان شاعری میں استعمال کیا، اسی اسلوبِ بیان کے ذریعے صوفیا نے رشد و ہدایت کے مقصد میں کامیابی حاصل کی ہے۔ اُن بزرگوں کی مجالس میں جو قصے کہانیاں بیان کی جاتی ہیں، اُن کی نوعیت تمثیلی ہوتی ہے جو کسی حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل استعمال ہوتی ہے۔ گویا وہ قصہ نہیں دلیل ہوتی ہے اور اس کا مقصد بجز عبرت حاصل کرنے کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ مولانا رومؒ نے احادیث کے مفہوم کو بھی تخلیقی شعور کا حصہ بنایا۔

مولانا شبلی نے مثنوی کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے مولانا رومؒ کے طرزِ استدلال اور طریقۂ افہام کی تعریف کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''مولانا نے زیادہ تر قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے۔ استدلالی تمثیل کے لیے تخیل کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری تر شرط ہے۔ مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوتِ تخیل ہے۔''[۲۵]

دانش نیک طبعانہ:

مولانا رومؒ کی نیک طبع کے مطابق اخلاقی محاسن جن میں عفو، حلم، جود و سخا، ہمدردی و غمخواری شامل ہیں، صرف مسلمانوں کے لیے ہی نہیں ہونی چاہیے بلکہ غیر مذہب والے بھی ان فیاضیوں سے مستفید ہو سکتے ہیں کیونکہ ابرِ کرم کے لیے ویرانہ و آباد اور دشت و چمن کی کوئی تخصیص نہیں ہوتی۔[۲۶]

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے جس کو مولانا رومؒ نے مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک

Marfat.com

معیار قائم کر دیا ہے۔ مثنوی میں مولانا نے حکایتوں کے ضمن میں جن نفسِ انسانی کے پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے، عام لوگوں کی نگاہیں وہاں نہیں پہنچ سکتی تھیں۔ لوگوں کو سمجھانے کے لیے وہ حکایت کا نتیجہ وہ نکالتے ہیں جو حکایت کے مطابق ہو۔ اس طریقے کو اُنہوں نے اس مرتبے تک پہنچایا کہ ہر شخص حکایت پڑھ کے بے اختیار کہہ اُٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے۔ مولانا کے طریقۂ استدلال میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت ہوتی ہے جو دل پر اثر کرتی ہے۔

مولانا رومؒ کی نیک نفسی کا یہ عالم تھا کہ مولانا صلاح الدین زرکوب سے اس طرح پیش آتے جس طرح مرید پیر کے ساتھ پیش آتا ہے حالانکہ وہ مولانا رومؒ کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا رومؒ کے وضو خانے میں وضو نہ کیا۔ شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کر آتے۔[۴۷]

مولانا رومؒ کی روحانی دانش کا اظہار مثنوی کے موضوعات میں جگہ جگہ ملتا ہے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ خیال اور غور و فکر کو چھوڑنا وصال کی شمع کو آدھی رات میں بجھانے کے مترادف ہے۔

از نظر چوں بگذری و از خیال
کشتہ باشی نیم شب شمعِ وصال
(مثنوی معنوی، ص ۷۹)

موسیقی و سماع:

موسیقی کے بارے میں اہلِ دل کا نظریہ ہے کہ خاص قسم کی موسیقی انسان کو روحانی عالم میں پہنچا دیتی ہے۔ بعض مذاہب میں روحانی موسیقی جزوِ عبادت سمجھی گئی اور اُسے روح کی غذا قرار دیا گیا۔ سماع کے متعلق مسلمان صوفیا اور علما نے بحث کر کے اُس کے جواز و عدم جواز کو ثابت کیا ہے۔ مولانا رومؒ سماعِ راست کو جائز اور سماعِ ناراست کو ناجائز قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

بر سماعِ راست ہر کس چیر نیست
طعمہ ہر مرغکے انجیر نیست

ترجمہ: صحیح سماع پر ہر شخص قادر نہیں ہے اور انجیر ہر پرندہ کی خوراک نہیں ہے۔

سماعِ راست کی نشانی یہ ہے کہ سننے والے کے جذبات عالی ہوں اور عالی جذبات کی نشوونما کے لیے روحانی غذا کا طلبگار ہو اور سماع کی موسیقی حیوانی جذبات کو اُبھارنے والی نہ ہو۔ مولانا رومؒ نے مثنوی بانسری کے بیان سے شروع کی۔ بانسری کا تعلق روحانیت سے ہے۔ اسرار و معارف کے مضامین کے لیے بانسری سے بڑھ کر کوئی ساز نہیں اور مولانا نے بھی بانسری کی تشبیہ

Marfat.com

سے روح کی ماہیت اور اُس کے جذبات کو دلسوز طریقے سے بیان کیا ہے۔ بانسری کے دلسوز نغموں کی وجہ اپنی اصل (نیستاں) سے جدائی ہے۔ اسی طرح روحِ انسانی ہستیِ مطلق سے جدا ہو کر بے چین ہے۔ اُس کو آرام اپنی اصل سے ملنے پر ہی ہوگا۔ اسی لیے ڈاکٹر خواجہ عبدالحکیم اپنے مضمون ''رومی اور اقبال کا تصورِ محبت'' میں کہتے ہیں:

''جذبہ محبت گویا ایک قسم کی یادِ وطن (Home Sickness) ہے۔''[۲۸]

خواجہ عبدالحکیم نے یہاں یادِ وطن اپنی اصل یا خدا کی یاد کے لیے استعمال کیا ہے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود:

مولانا بحر العلوم نے وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا۔ تمام موجودات عین ذاتِ حق ہیں۔ ممکنات کے تعینات محض ایک پردہ ہیں۔ اگر یہ اُٹھ جائے تو سوائے ذاتِ حق کے کوئی وجود نہیں ہے اور یہ عالمِ امکاں نیست و نابود ہو جائے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے فتاویٰ عزیزی میں وحدت الوجود کی تشریح کی ہے۔ فرمایا کہ پہلے وحدت الوجود کو سمجھ لو پھر حقیقتِ حال سمجھنا۔ وحدت الوجود کے معنی یہ ہیں کہ وجودِ حقیقی ایک چیز ہے جو واجب میں واجب اور ممکن میں ممکن، اور جوہر میں جوہر، عرض میں عرض ہے اور اُس کے یہ اختلافات ذات کے اختلافات نہیں ہیں جیسا کہ سورج کی شعاعیں پاک اور ناپاک پر پڑتی ہیں اور وہ اپنی ذات کے اعتبار سے پاک ہیں، ناپاک نہیں ہیں۔ یہ مسئلہ اپنی جگہ حق ہے اور کسی طرح بھی شرع کے مخالف نہیں ہے۔ اسی لیے کہ اس وجودِ حقیقی میں سے ہر مرتبہ کا ایک جداگانہ حکم ہے اور شرع شریف ہر مرتبہ کا حکم بیان کرتی ہے۔ بعض کو ہادی، بعض کو گمراہ کنندہ، بعض کو حلال، بعض کو حرام۔ کوتاہ بیں اسے ذات کے اختلاف سمجھتا ہے حالانکہ یہ اعتبارات کا اختلاف ہے۔ ایک مقام پر شاہ عبدالعزیزؒ نے دونوں مسلکوں کی تطبیق بھی کی ہے اور دونوں کو صحیح قرار دیا ہے۔[۲۹]

وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں فلسفے ذاتِ باری اور مخلوقات و ممکنات کے تعلقات کو بیان کرتے ہیں اور ان دونوں فلسفوں کو توحیدِ عینی اور توحیدِ ظلی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ مولانا رومؒ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ جملہ معشوق ست و عاشق پردہ

سب کچھ معشوق ہی ہے عاشق ایک پردہ ہے۔

کسی جگہ واضح الفاظ میں فرماتے ہیں کہ صرف ذاتِ واحد ہی موجود ہے اور تعدد یا کثرت محض ایک اعتباری چیز ہے۔

گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست
جز خیالات عدد اندیش نیست

Marfat.com

ترجمہ: اگر ہزاروں بھی ہیں ایک کے علاوہ کچھ نہیں ہے، کثرت اور تعداد محض خیالی ہے۔

بحر وحدانیت جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیتش غیر موج نیست

ترجمہ: صرف وحدانیت کا سمندر ہے۔ جفت اور جوڑا کچھ نہیں، اس کی حقیقت اور ماہیت موجوں سے جدا نہیں ہے۔

نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
لیک با احوال چہ گویم ہیچ ہیچ

ترجمہ: سمندر میں کسی چیز کی شرکت نہیں ہے، لیکن بھینگے سے میں کیا کہوں؟

قاضی سجاد حسین مذکورہ اشعار لکھنے کے بعد لکھتے ہیں:

''یعنی غیر محدود کثرت کے اندر وجودِ حقیقی ایک ہی ہے، کثرت کو حقیقی سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے۔ انسان کی اِس بھینگی آنکھ نے ہی اُس کو مشرک بنایا ہے۔ اگر صحیح بینائی ہو تو وحدت کے علاوہ کچھ نظر نہ آئے۔ مولانا وحدت الوجود کے داعی ہیں لیکن دوسری طرف اگر غور کیا جائے تو حقیقت اس کے خلاف واضح ہوتی ہے۔ جو لوگ وحدت الوجود کے نظریہ کے قائل ہیں وہ جبر و اختیار کی بحثوں میں جبر کو ترجیح دیتے ہیں، لیکن مولانا اختیار کے قائل ہیں اور جا بجا جبر کے عقیدے کی تردید کرتے ہیں۔'' [۳۰]

فرماتے ہیں:

سعی، شکر نعمتِ قدرت بُود
جبرِ تو انکارِ آں نعمت بود
کوشش، قدرت کی نعمت کا شکریہ ہے
جبر اُس نعمت کا کفر ہے
شکرِ نعمت نعمتت افزوں کند
کفر نعمت از کفت بیروں کند
نعمت کا شکر نعمت کو بڑھاتا ہے
کفر، نعمت سے محروم کر دیتا ہے
گر توکل می کنی درکار کن
کارکن پس تکیہ برجبار کن

Marfat.com

اگر توکل کرتا ہے تو کام میں کر
کام کر پھر اللہ پر توکل کر

گفت آرے ار توکل رہبرست
ایں سبب ہم سُنتِ پیغمبر ست

اُس نے کہا ہاں اگر توکل راہنما ہے
سبب کو اختیار کرنا بھی پیغمبر کی سنت ہے

مولانا رومؒ وحدت الوجود کے اُس مفہوم کے قائل نہیں جو دوسرے صوفیا نے اختیار کیا۔ اُن کے مطابق اُن کی مثنوی میں وحدت الوجود ہی کا بیان ہے جس کے ذریعے زمین سے آسمانوں تک کی سیر کی جا سکتی ہے۔

تاز زہر و شکر درنگذری
کے تواز گلزارِ وحدت بُو بری

ترجمہ: جب تک تو زہر اور شکر سے نہ گزرے گا، وحدت کے چمن کی خوشبو کب سونگھے گا؟

وحدت اندر وحدت ست ایں مثنوی
از سمک روتا سماک اے معنوی

ترجمہ: یہ مثنوی وحدت در وحدت ہے، اے معنی کے طالب! مچھلی سے سماک تک چلا جا۔

(مثنوی معنوی، ص ۸۱)

جبر و قدر:

انسان کام یا تو جبر کی صورت میں کرتا ہے یا اپنے اختیار سے۔ جبر کی صورت میں وہ مجبورِ محض اور اختیار سے کام کرنے کی صورت میں قدریہ کہلاتا ہے۔ مولانا رومؒ کے زمانے میں اکثر علما اور صوفیا جبر کے قائل تھے۔ امام رازی نے جبر کے اثبات میں دلائل قائم کیے ہیں۔ لیکن مولانا روم کا رجحان دونوں طرف نظر آتا ہے۔ بعض جگہوں پر وہ انسان کو صاحبِ اختیار مانتے ہوئے اُس کے اقوال و افعال کو اُس کے اختیار کا ثبوت مانتے ہیں اور توکل پر جہد کو ترجیح دے کر توکل میں بھی کام کرنے کی تلقین کرتے ہیں:

گر توکل میکنی درکار کن
کسب کن پس تکیہ برجبار کن

ترجمہ: اگر تو توکل کرتا ہے، کاروبار میں کر، کما اور پھر اللہ پر بھروسا کر۔

Marfat.com

اختیار کے ثبوت میں مولانا رومؒ دلائل دیتے اور فرماتے ہیں کہ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے۔ گو زبانی اُس کا انکار کرے جیسے چھت اگر اُس کے سر پر گر پڑے تو وہ چھت کو غیر مختار سمجھتے ہوئے اُس پر غصہ نہیں کرتا جبکہ اگر کوئی دوسرا شخص اُس کے سر پر پتھر مارے تو اُسے غصہ آئے گا کیونکہ وہ اُس شخص کو صاحبِ اختیار مانتا ہے۔ مولانا انسان کے اقوال و افعال کو اُس کے اختیار کا ثبوت مانتے ہیں۔ لیکن بعض جگہوں پر توکل کو کوشش پر ترجیح دیتے ہیں اور کوشش کو برائے نام اور عمل کو بیکار تصور کرتے ہیں:

جز کہ آں قسمت کہ رفت اندر ازل
روئے نہ نمود از سگال و از عمل

ترجمہ: سوائے اُس حصہ کے جو ازل میں مقرر ہوا ہے، غور و فکر اور عمل سے (کچھ) نہ ملا۔

جملہ افتادند از تدبیر و کار
ماند کار و حکمہائے کرد گار

ترجمہ: سب تدبیر اور کام سے عاجز آ گئے، اللہ کا کام اور اُس کے احکام باقی رہے۔

کسب جز نامے مداں اے نادار
جہد جز وہمے مپندار اے عیار

ترجمہ: اے نادار! کوشش کو برائے نام سمجھ، اے ہوشیار! کوشش کو وہم کے سوا کچھ نہ سمجھ۔

(مثنوی معنوی، ص ۱۲۳)

فلسفیانہ مسائل:

مثنوی کا مقصد فلسفیانہ مسائل کا بیان نہیں تھا، لیکن مولانا ضمناً جو مسائل بیان فرماتے ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) تجاذبِ اجسام (۲) تجددِ امثال
(۳) مسئلہ ارتقاء (۴) تجاذبِ ذرات
(۵) وجود کے مراتب (۶) وحی و الہام

مندرجہ بالا فلسفیانہ مسائل کی تفصیل اور اشعار قاضی سجاد حسین کے مقدمہ مثنوی معنوی میں دیکھی جا سکتی ہے۔

اہلِ باطن کی ہم نشینی:

دل اہلِ دل کی طرف کھنچتا ہے۔ دل والے سے ہی دل کو خوراک ملتی ہے۔

Marfat.com

رو بمعنیٰ کوشش اے صورت پرست
زانکہ معنی برتن صورت پرست

ترجمہ: اے صورت کے پجاری! جا معنی کی کوشش کر، اس لیے کہ معنی ظاہر کے جسم کے لیے پر ہیں۔

ہمنشیں اہلِ معنی باش تا
ہم عطا یابی وہم باشی فتیٰ

ترجمہ: اہلِ باطن کا ہمنشیں بن تا کہ انعام بھی پائے اور مرد بھی بنے۔

(مثنوی مولانا روم، ص ۱۰۰)

اہلِ باطن سے مراد اللہ کے ولی ہیں۔ ولی میں اللہ کا نُور ظاہر ہوتا ہے اور صاحبِ دل اُس نور کو دیکھ لیتا ہے۔ مولانا رومؒ مثنوی میں فرماتے ہیں:

نور حق ظاہر بود اندر ولی
نیک بیں باشی اگر اہلِ دلی

ترجمہ: ولی میں اللہ کا نور ظاہر ہوتا ہے، اگر تو صاحبِ دل ہے اچھی طرح دیکھ لے گا۔

آں ولی حق چو پیدا شد زدور
از سراپایش ہمی می ریخت نور

ترجمہ: وہ اللہ کا ولی جب دور سے نظر آیا، اُس کے سراپا سے نور برستا ہے۔

(مثنوی معنوی، ص ۳۹)

پاک لوگوں کو اپنے جیسا قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

کارِ پاکاں را قیاس از خود مگیر
گرچہ باشد در نوشتن شیر شِیر

ترجمہ: پاک لوگوں کے کام کو اپنے پر قیاس نہ کر، اگرچہ لکھنے میں شیر (درندہ) اور شِیر (دودھ) یکساں ہوتا ہے۔

(مثنوی معنوی، ص ۵۸)

پاک لوگوں سے مولانا کی مراد اولیاء اللہ ہیں۔ اس لیے وہ اولیا کی تابعداری کی ترغیب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

سایۂ یزداں بود بندہ خدا
مردۂ ایں عالم و زندہ خدا

Marfat.com

ترجمہ: خدا کا بندہ اللہ کا سایہ ہوتا ہے، وہ اس دُنیا کا مردہ اور خدا کا زندہ ہوتا ہے۔

دامنِ او گیر زود تر بے گماں
تا رہی از آفتِ آخر زماں

ترجمہ: اُس کا دامن شک و شبہ کے بغیر جلد تھام لے، تا کہ آخرت کی مصیبت سے تو چھوٹ جائے۔

روزِ سایہ آفتابے را بیاب
دامنِ شہ شمس تبریزی متاب

ترجمہ: سایہ کے ذریعہ آفتاب کو حاصل کر لے، اور شاہ شمس تبریزی کا دامن تھام لے۔

خاک شو مردانِ حق را زیرپا
خاک بر سرکن حسد را ہمچوما

ترجمہ: خاصانِ خدا کے پیر کے نیچے خاک بن جا، ہماری طرح حسد پر مٹی ڈال۔
(مثنوی معنوی، ص ۷۳ تا ۷۵)

مولانا رومؒ اہلِ باطن کی ہم نشینی کو سو سالہ بے ریا عبادت سے بہتر سمجھتے ہیں کیونکہ اولیا کی نظر پڑنے سے کنکر بھی موتی بن جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:

یک زمانے صحبتے با اولیا
بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

ترجمہ: تھوڑی سی دیر اولیاء کی ہم نشینی، سو سالہ بے ریا عبادت سے بہتر ہے۔

گر تو سنگِ خارہ و مرمر شوی
چوں بصاحب دل رسی گوہر شوی

ترجمہ: اگر تو سنگِ خارہ اور سنگِ مرمر ہو، جب صاحبِ دل کے پاس پہنچے گا تو موتی بن جائے گا۔
(مثنوی معنوی، ص ۱۰۱)

ادب:

ادب محبت کا پہلا قرینہ ہے۔ عاشق ادب کی وجہ سے محبوب کی محفل میں اپنی زبان نہیں کھولتا۔ جہاں عشق ہوگا وہاں ادب ضرور ہوگا۔ بے ادب تو خدا کے فضل سے بھی محروم رہتا ہے۔ مولانا رومؒ خود اتنے باادب تھے کہ اپنے مرید حسام الدین چلپی کا بھی احترام اور ادب کرتے۔ مثنوی میں ادب کے بارے میں فرماتے ہیں:

Marfat.com

از خدا جوئیم توفیق ادب
بے ادب محروم ماند از فضل رب

ترجمہ: ہم خدا سے ادب کی توفیق چاہتے ہیں، بے ادب خدا کے فضل سے محروم رہا۔

بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد
بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد

ترجمہ: بے ادب نے نہ صرف اپنے آپ کو خراب کیا، بلکہ اُس نے تمام اطراف میں آگ لگا دی۔

دُنیا:

مذکورہ موضوعات کے علاوہ بھی بے شمار زندگی کے موضوعات ہیں جنہیں اُنہوں نے مثنوی میں بیان کیا ہے۔ وہ دُنیا کو قید خانہ اور انسان کو قیدی کہتے ہیں اور دُنیا کی جستجو کو باطل کی جستجو قرار دیتے ہوئے، وہ خود کو دُنیا کے قید خانہ سے چھڑانے کی بات کرتے ہیں۔ دُنیا اُن کی نگاہ میں ہیچ ہے۔ اللہ سے غفلت کو دُنیا کہتے ہیں۔

چیست دُنیا از خدا غافل بُدن
نے قماش و نقرہ و فرزندان وزن

ترجمہ: دُنیا کیا ہے؟ اللہ سے غافل ہونا، نہ کہ ساز و سامان اور چاندی اور بچے، بیوی۔

رجائیت:

مولانا رومؒ کا رویہ ابتر صورتحال میں بھی مثبت رہتا ہے۔ منفی نہیں ہوتا۔ مثنوی میں بھی رجائیت کی تعلیم دی ہے:

کوئے نو میدی مرو اُمید ہاست
سوئے تاریکی مرو خورشید ہاست

ترجمہ: اُمیدوں کے کوچے کی کمی نہیں۔ بہت سے آفتابوں کے ہوتے ہوئے تاریک راستے کی جانب نہ جا۔

یوسف سلیم چشتی نے مثنوی کے مثنوی معنوی ہو جانے کی وجوہات کو کچھ اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ رومی نے:

(۱) مسلمانوں کو عشق کا نغمہ سنایا۔
(۲) تشکیک کی جگہ یقین اور یاس کی جگہ اُمید کا پیغام دیا۔

Marfat.com

(۳) بے عملی کو سمِ قاتل قرار دیا اور جدوجہد کا سبق پڑھایا۔

(۴) غلط فلسفے اور غلط تصوف نے مسلمانوں میں یہ خیال پیدا کر دیا تھا کہ انسان مجبورِ محض ہے۔ مولانا نے انسانی اختیار کے پہلو کو اُجاگر کیا اور بتایا کہ اگر انسان بعض معاملات میں مجبور ہے تو بعض میں مختار بھی ہے، خصوصاً اپنی زندگی کو بہتر بنانے کا اسے پورا اختیار حاصل ہے۔

(۵) تقدیر کے حقیقی مفہوم سے آگاہ کیا کہ یہ آئینِ حیات کا نام ہے اور تقدیراتِ حق لاانتہا ہیں۔ اگر ایک تقدیر سے کامیابی نہ ہو تو دوسری تقدیر طلب کرو۔

(۶) انفس اور آفاق کی تسخیر کی دعوت دی۔

(۷) زندگی کا مثبت فلسفہ پیش کیا۔ جس میں سوز و گداز کو خاص اہمیت دی۔

(۸) عقل اور عشق کے خوشگوار امتزاج کو مادی اور روحانی ترقی کے لیے شرط قرار دیا۔

(۹) رقصِ تن کے بجائے رقصِ جاں کی ترغیب دی۔

(۱۰) ظاہر پرستی کی بجائے معنی پرستی پر زور دیا اور اس کی اہمیت واضح کی، یہی وجہ ہے کہ مثنوی کا لقب مثنوی معنوی ہو گیا ہے۔[۳۱]

حوالہ جات

[۱] ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار ''مثنوی معنوی''، دفتر اول از مولانا جلال الدین بلخی معروف بہ رومی، ترجمہ و مقدمہ وحواشی: مولانا قاضی سجاد حسین، دہلی: ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴م، ص ۳۔

[۲] شبلی نعمانی، ''سوانح مولانا روم''، لاہور، نگارشات پبلشرز، ۲۰۰۷ء، ص ۶۰۔

[۳] قاضی سجاد حسین، مقدمہ ''مثنوی معنوی''، از مولانا جلال الدین بلخی معروف بہ رومی، ص ۱۰۔

[۴] ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار، ''مثنوی معنوی''، ص ۸-۹۔

[۵] بحوالہ ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار، ''مثنوی معنوی''، ص ۱۲۔

[۶] ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار، ''مثنوی معنوی''، ص ۱۳۔

[۷] شبلی نعمانی، ''سوانح مولانا روم''، ص ۹۶۔

[۸] مسائلِ اقبال بحوالہ ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار، ''مثنوی معنوی''، ص ۱۳۔

[۹] ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار، ''مثنوی معنوی''، ص ۱۷، ۱۸۔

[۱۰] مسائل اقبال بحوالہ ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار، ''مثنوی معنوی''، ص ۲۱-۲۲۔

[۱۱] ڈاکٹر وحید قریشی، پیش گفتار، ''مثنوی معنوی''، ص ۲۲۔

[۱۲] پروفیسر لطیف اللہ، ''رومیؔ کا پیامِ عشق''، کراچی، مطبع ایجوکیشنل پریس، ۲۰۰۵ء، ص ۱۴۔

[۱۳] ایضاً، ص ۱۱-۱۲۔

[۱۴] بحوالہ پروفیسر لطیف اللہ ''رومی کا پیامِ عشق''، ص ۷۵۔

Marfat.com

[۱۵] ایضاً۔

[۱۶] ایضاً،ص ۶۸۔

[۱۷] این میری شمل،''As Through a Veil'' بحوالہ پروفیسر لطیف اللہ،''رومیؒ کا پیامِ عشق''،ص ۳۷۔

[۱۸] پروفیسر لطیف اللہ ''رومیؒ کا پیامِ عشق''،ص ۸۔

[۱۹] ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مضمون ''مولانا روم اور اقبال''، مشمولہ کتاب ''پیر رومی و مرید ہندی''، مرتبہ محمد اکرم چغتائی، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء،ص ۸۔

[۲۰] ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ، مضمون ''اقبال اور رومی''، مشمولہ کتاب ''پیر رومی و مرید ہندی''، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی،ص ۸۱،۸۲۔

[۲۱] یوسف سلیم چشتی، مضمون، ''اقبال اور رومی''، مشمولہ ''پیر رومی و مرید ہندی''، مرتبہ محمد اکرام چغتائی،ص ۳۱۶۔

[۲۲] سیّد عابد علی عابد، دیباچہ ''سوانح مولانا روم''، از شبلی نعمانی، لاہور: نگارشات پبلشرز، ۲۰۰۷ء،ص ۸-۹۔

[۲۳] ایضاً،ص ۹-۱۰۔

[۲۴] پروفیسر لطیف اللہ، ''رومی کا پیامِ عشق''،ص ۱۰۵۔

[۲۵] شبلی نعمانی، ''سوانح مولانا روم''،ص ۱۰۰۔

[۲۶] ایضاً،ص ۱۲۲۔

[۲۷] ایضاً،ص ۳۷۔

[۲۸] مشمولہ ''پیر رومی و مرید ہندی''، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی،ص ۶۶۔

[۲۹] بحوالہ مقدمہ ''مثنوی معنوی''، از قاضی سجاد حسین،ص ۱۲-۱۳۔

[۳۰] ایضاً،ص ۱۵۔

[۳۱] یوسف سلیم چشتی، ''اقبال اور رومی''، مشمولہ ''پیر رومی و مرید ہندی''، مرتبہ محمد اکرام چغتائی،ص ۳۲۴-۳۲۵۔

Marfat.com

9

مرأت العاشقین (تعارف و تجزیہ)

مرأت العاشقین سیّد شیر محمد شاہ گیلانی کے ملفوظات طیبات پر مشتمل رسالہ ہے جو امام جلویؒ پیر غلام محمد صاحب کی تالیفِ لطیف ہے۔ یہ رسالہ پہلی بار شوال المکرّم ۱۳۸۶ ہجری میں اشرف پریس لاہور سے شائع ہوا۔ ۹۲ صفحات پر مشتمل یہ رسالہ لمبائی چوڑائی کے لحاظ سے بھی بہت مختصر ہے۔ مرأت العاشقین کے آغاز میں قبلہ امام جلویؒ پیر غلام محمد صاحب نے اپنا تعارف کروایا ہے اور بڑے عجز و انکسار کے ساتھ خود کو حضرت سیّد شیر محمد قادری کا غلام اور خادم بتایا ہے جو حضرت سیّد قطب علیؒ شاہ بخاری کے خلیفۂ اعظم ہیں۔

قبلہ امام جلوی پیرؒ غلام محمد، سیّد شیر محمد شاہؒ کے مریدِ خاص اور خلیفہ ہیں۔ وہ مرأت العاشقین کو گنجینۂ اسرارِ الٰہی اور خزینہ انوار نامتناہی لکھ کر اپنے پیرِ کامل سے عقیدت کا اظہار کرتے ہیں اور مرأت العاشقین کا سببِ تالیف لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

''سنہ تیرہ سو تینتالیس ماہِ شوال المکرّم کی انتیسویں تاریخ پنجشنبہ کی رات کو خواب میں جناب قطب الاقطاب سرتاج اولیا اللہ حضرت دادا پیر دستگیر سیّد قطب علی شاہؒ صاحب بخاری کا حضور پُر نور نصیب ہوا اور بوقتِ برخواست مجلس ارشاد فرمایا کہ جب اپنے پیر دستگیر کی خدمتِ اقدس میں قدمبوسی حاصل کیا کرو تو قلم دوات لے کر جو کچھ ہمارے متعلق کلام ہو یا دیگر مسائل زبانِ درفشاں سے سنو تحریر کرتے رہا کرو۔ بندہ نے عرض کیا کہ اگر کوئی لفظ مبارک یاد سے

Marfat.com

فراموش ہو جاوے تو اُس کے مضمون کے بعد مجلس مناسب کلام موزوں تحریر کرلوں تو کمالِ شفقت سے اجازت فرمائی۔''[۱]

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ بعد ازاں بوقت اشراق جب حضرت سیّد شیر محمدؒ صاحب دولت سرائے سے باہر رباط میں تشریف لائے تو اُن کے سامنے خوابِ مذکور عرض کیا گیا تو وہ بہت خوش ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ ''اُس حکم کی تعمیل عین فرض ہے۔''[۲]

مذکورہ بالا خواب میں اپنے پیر اور دادا پیر کے لیے لکھے گئے القابات سے ملفوظات کے مصنف قبلہ امام جلویؒ کی عقیدت و محبت کا اظہار ہوتا ہے۔ ویسے بھی ادب محبت کے قرینوں میں پہلا قرینہ ہے اور ملفوظات لکھنے والا بھی خوش نصیب ہوتا ہے۔ بابا فرید لکھتے ہیں:

''خوش نصیب ہے جو اپنے پیر کے الفاظ گوشِ ہوش سے سنتا اور انہیں لکھ لیتا ہے۔''[۳]

ملفوظات لکھنے کا رواج بھی ہے اور اسے سعادت بھی سمجھا جاتا ہے۔ مولوی سیّد صباح الدین عبدالرحمٰن اپنے مضمون ''خواجگانِ چشت کے ملفوظات کی صحت'' میں لکھتے ہیں:

''افضل الفوائد مرتبہٗ امیر خسرو میں ہے کہ ملفوظات کو جمع کرنے کا دیرینہ رواج ہے اور یہ بڑی سعادت سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ حضرت نظام الدین اولیاء کی زبانی یہ بیان ہے کہ جب مرید اپنے پیر کی خدمت میں حاضر ہو تو جو کچھ اپنے پیر سے سنے اس کو قلمبند کر لے کیونکہ اس کے ہر حرف کے بدلے بہشت میں اس کے لیے ایک قصر تیار ہوگا۔''[۴]

مرأت العاشقین میں مجلسِ اوّل سے نہم تک نو مجالس کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان مجالس میں حاضر ہونے والے مریدوں کا ناموں کے ساتھ تذکرہ ہے۔ ہر مجلس کی تاریخ، دن اور وقت بھی درج کیا گیا ہے جیسے مجلسِ اوّل کا حال درج کرتے ہوئے پیر غلام محمد جلوآنوی لکھتے ہیں:

''بتاریخ یکم ذوالحجہ ۱۳۴۳ ہجری بروز جمعہ بعد نماز عصر جناب غوثیت مآب حضرت پیر دستگیر مسجد سے رباط میں تشریف لائے۔ سیّد احمد شاہ و مولوی وریام الدین و میاں غلام محمد و میاں احمد دین و دیگر تمام حلقہ بگوشانِ درگاہ حاضرِ خدمت تھے مجلس آراستہ ہوئی۔''[۵]

دوسری مجلس میں حضرت سیّد غلام رسول شاہ کا ذکرِ خیر ہے جو سیّد شیر محمد شاہ گیلانیؒ کے صاحبزادے تھے۔ پیر کی اولاد سے محبت کا یہ عالم ہے کہ صاحبزادہ صاحب کے لیے ''خسروِ خوباں و سلطانِ محبوباں رشکِ مہر و ماہ'' جیسے القاب استعمال کیے۔ صاحبزادہ صاحب کے ذکر کے ساتھ

Marfat.com

باقی حاضرینِ مجلس کے لیے ''تمام حلقہ بگوشانِ درگاہ'' لکھا ہے اور دوسری مجلس کے بعد باقی تمام مجالس میں صرف تمامی یا تمام حلقہ بگوشانِ درگاہ ہی لکھا ہوا ملتا ہے۔

پہلی مجلس میں پیر غلام محمد جلوآنوی کو ''فیضِ سبحانی'' پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ فیضِ سبحانی ترجمہ ہے ''فتح الربانی'' کا جو حضرت محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ کی تصنیف ہے۔ حضرت سیّد شیر محمد قادری نے فیضِ سبحانی کی شرح کرتے ہوئے جو کلماتِ طیبات ادا کیے، اُن کا ذکر اسی مجلس میں ہے۔ ''حکم کے خادم اور علم کے طالب بنو۔ تم پر تمام علوم کھل جائیں گے۔''[۶]

ان کلمات کی تشریح کرتے ہوئے حضرت شیر محمد قادریؒ فرماتے ہیں:

''حکم سے مراد شریعت ہے اور علم سے مراد معرفت ہے۔ طالبِ صادق کو چاہیے کہ ظاہر شریعت کا پابند اور باطن معرفت میں خورسند رہے۔ تاکہ ظاہری و باطنی کمال حاصل ہو۔ پھر فرمایا کہ عارفوں کا قول ہے کہ ایک ہاتھ میں شریعت کا شیشہ ہو اور دوسرے ہاتھ میں عشق کی آہرن ہو اور طالبِ یار اس طرح ہوشیار رہے کہ نہ شیشہ ٹوٹنے پائے اور نہ آہرن ہاتھ سے جائے۔''[۷]

اس شرح کے بعد فارسی اشعار ہیں اور پھر اس قول ''شرع کو سیکھ کر سب سے الگ ہو جا۔ پھر اگر تو خواص میں ہوگا تو خدا تجھ کو اپنے علم پر مطلع کر دے گا'' کی شرح اس طرح کی ''فقہ ظاہر کا سیکھنا اور مخلوق سے قطع تعلق کرنا عوام کا کام ہے اور علومِ اسرارِ الٰہی پر مطلع ہونا اور مخلوق کو ملنا اور راہنمائی کرنا خاصانِ خدا کی شان ہے۔''[۸]

خلوت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ''خلوت دل سے ہونی چاہیے نہ کہ تن سے جیسا کہ کسی عارف نے فرمایا ہے:

چلّے میں بیٹھے جائیکے اور من پھرے ہے ہر کہیں
پر دل تو چلّے میں نہیں جو تن ہوا تو کیا ہوا[۹]

''کنویں نے جب کھودے جانے کے وقت کدال پھاوڑوں کو برداشت کر لیا تو اس سے پانی کا چشمہ نکل آیا اور اس کے قریب مسافر اور قافلے ٹھہرنے لگے۔'' فیضِ سبحانی کے ان جملوں کی وضاحت کرتے ہوئے قبلہ عالم (سیّد شیر محمد قادری کے لیے استعمال ہوا ہے) نے فرمایا:

''کنوئیں سے مراد انسان کا دل ہے اور کدال اور پھاوڑوں سے ذکر اور فکر مراد ہے۔ جب طالبِ صادق ریاضت مجاہدہ اور ذکر وفکر سے دل کی درستی میں مشغول ہوتا ہے تو دل سے

Marfat.com

اسرارِ الٰہی اور علومِ لدنی کا چشمہ نکل آتا ہے۔ تب طالبان اسرارِ ربانی اور عاشقان انوارِ سبحانی اور تمام عوام اور خاص بصدقِ دل و اخلاق سعادت ابدی اور دولتِ سرمدی حاصل کرنے کے واسطے اس کے پاس جمع ہوتے ہیں۔'' [۱۰]

مرأت العاشقین میں ''مرأت العارفین'' اور ''فتح الربانی'' کے اقوال کی تشریح کی گئی ہے۔ دوسری مجلس میں بھی فیض سبحانی پڑھنے کا ارشاد فرمایا گیا اور پیر کامل یعنی قبلہ عالم نے اس قول کی وضاحت کی: ''تمام چیزیں خدا کی تحریک سے متحرک اور اسی کے ٹھہرانے سے ٹھہری ہوئی ہیں۔'' وضاحت میں فرمایا:

''بس یہی ایک حرف ہے جو اس بات پر یقین کرتا اور مان لیتا ہے، وہ قضا و قدر کے راز کو پہچان لیتا ہے۔'' پھر حدیثِ قدسی کا ذکر کیا کہ ''بغیر حکمِ الٰہی ایک ذرّہ بھی جنبش نہیں کرتا۔ پس طالبِ صادق کو چاہیے کہ تمام حرکات و سکنات اور اقوال و افعال عوالم میں فعلِ الٰہی کا معائنہ کرے--- اور تمام ذواتِ موجودات میں ذاتِ حق سبحانہٗ کا مشاہدہ کرے تاکہ فنا فی الذات کا مقام حاصل ہو۔'' [۱۱]

توحید کے سلسلے میں حضرت شیر محمد گیلانی فتح پوریؒ نے حضرت شمس تبریزؒ کے فرمان کو دہرایا کہ ''جہاں توحید ہے وہاں کُن مکُن کا کیا کام'' [۱۲]

احکامِ شریعت پر محکم اور مضبوط رہنے کے سلسلے میں حضرت محمد گیسو درازؒ کی مثال دی کہ وہ تیس سال تک کمالِ مستی اور استغراقِ ہستی کے باوجود احکامِ شریعت کے پابند رہے۔ اگرچہ مرید اُن کو وضو کراتے اور مسجد میں لے جاتے۔ اس سلسلے میں قبلہ عالم فرماتے ہیں:

''طالبِ صادق کو چاہیے کہ ظاہر میں خلق کے ساتھ اور باطن میں حق کے ساتھ رہے تاکہ شریعت اور حقیقت دونوں جمع ہو جائیں ظاہر سرتاپا سنت اور باطن سربسر توحید ہو یعنی ظاہر شریعت میں شاد اور باطن سب سے آزاد ہو۔'' [۱۳]

مجلسِ سوم میں وجد اور شوق کا ذکر کیا گیا ہے۔ قبلہ عالم ''فیضِ سبحانی'' کے اس قول ''اللہ تعالیٰ جب کسی بندہ سے محبت رکھتا ہے تو اس کے قلب میں وجد اور اپنا شوق ڈال دیتا ہے'' کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقیری یہی وجد ہے اور یہ شعر پڑھتے ہیں۔

علم ظاہر سربسر ہے قیل و قال
علم باطن سربسر ہے وجد و حال[]

Marfat.com

وجد و حال کی کئی مثالیں بھی اس مجلس میں دی گئیں۔ بایزید بسطامیؒ سے کلماتِ عجیبہ حالتِ وجد میں ظاہر ہوئے اور اسی طرح اکثر اولیائے کرام حالتِ وجد میں کلماتِ بلند کہہ گئے جیسے ذوالنون مصری، ابوبکر شبلی اور ابوبکر واسطی وغیرہ۔ لیکن قبلہ عالم دوست کے راز کے غماز کو قابلِ اعتبار و لائقِ اسرار نہیں سمجھتے اور فرماتے ہیں:

''اسرارِ الٰہی اغیار کے روبرو اظہار کرنا سخت گناہ بلکہ کفر ہے کہ افشاء اسرار الربوبیۃ کفر'' یعنی ربوبیت کا راز ظاہر کرنا کفر ہے۔'' [۱۵]

مجلس چہارم میں فرمایا کہ نفع و نقصان کے متعلق مخلوق سے اُمید و خوف رکھنے والا سخت گنہگار اور لعنت کا سزاوار ہے کیونکہ خلقت خود مجبور اور بے اختیار ہے پس اُمید و بیم خداوندِ کریم سے چاہیے نہ کہ اپنی جیسی مخلوق سے۔'' [۱۶]

اس مجلس میں نفس کی اصلاح کے لیے اور بھی موضوعات زیرِ بحث آئے جیسے حرص کی دوری کو بادشاہی قرار دیتے ہوئے فرمایا:

''انسان حرص سے دور ہے تو شہنشاہ اور نور ہے اور اگر حرص میں گرفتار ہے تو کتے سے بھی خوار ہے۔'' [۱۷]

فنا فی اللہ ہو جانے والے کی حفاظت خود خدا کرتا ہے، فرمایا:

''جو شخص اپنی ہستی سے فنا اور ذاتِ حق کے ساتھ بقا حاصل کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کی حرکات و سکنات اور تمام حالات کا حافظ و نگہبان ہو جاتا ہے۔'' [۱۸]

مجلسِ پنجم میں ''جس نے خدا کے محبّ کو دیکھا، اُس نے سب کچھ دیکھ لیا'' کی شرح میں فرمایا:

''محبّ کو دیکھنے والے کا یہ حال ہے تو محبوب کے دیکھنے والے کو کیا کمال حاصل ہوگا'' اور پھر فرمایا ''اولیاء کا دیکھنا عین خدا کا دیکھنا ہے۔ پس طالبِ صادق کو چاہیے کہ تصورِ پیر میں ہر دم مشغول رہے تا کہ صورت سے معنی کی طرف ترقی کر جائے اور پیر کامل کا شان کماحقہٗ نظر آئے۔'' [۱۹]

ادراک کے مطابق مقام متعین ہونے کے بارے میں فرمایا:

''تمام منزلیں ادراک میں ہیں۔ جہاں تک کسی کا ادراک ہے وہی اس کا مقام ہے۔'' [۲۰]

Marfat.com

چیزوں کو جاننے کے لیے خدا کی معرفت کو ضروری قرار دیا۔ فرمایا:

''خدا کا وصال اُس کی معرفت ہے۔ جس نے خدا کو پہچان لیا، اُس نے سب کچھ جان لیا۔ اس لیے کہ کوئی چیز انسان کے علم سے باہر نہیں۔ جس چیز کا نام لے گا اُس کو پہلے جان لے گا۔'' [۲۱]

عارفین کہتے ہیں کہ دیدارِ الٰہی دُنیا میں دل کی آنکھ سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ سر کی آنکھ سے مگر غلبہ حال کے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے گویا سر کی آنکھ سے دیکھ رہا ہے۔ حالانکہ مشاہدہ بصیرت نے کیا مگر عارف نے سمجھا کہ وہ بصرِ ظاہری سے دیکھ رہا ہے، بقول سیّد شیر محمد شاہ گیلانی

''عارف اس مقام تک پہنچ جاتا ہے کہ بصر اور بصیرت ایک ہو جاتے ہیں اور ظاہر و باطن یکرنگ ہو کر صورت و معنی کا امتیاز درمیان سے اُٹھ جاتا ہے اور دل اور ظاہری آنکھ کا دیکھنا یکساں ہو جاتا ہے۔'' [۲۲]

اس مجلس میں فقر کا ذکر بھی ہوا اور حیرت کا بھی۔

حیرت کی دو قسمیں ہیں۔ حیرت مذموم اور حیرت محمود۔ حیرت معرفت سے حاصل ہوتی ہے، جس قدر معرفت زیادہ ہو، اُسی قدر حیرت بڑھتی ہے۔ معرفت کی حقیقت حیرت ہے۔ شبلیؒ کا قول ہے کہ معرفت حیرت کی ہمیشگی ہے اور جب حیرت کمال کو پہنچ جاتی ہے تو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے عارفین فرماتے ہیں، اے متحیروں کے راہنما مجھے حیرت میں زیادہ کر اور الٰہی اپنی ذات میں میری حیرت کو بڑھا۔ پس مقامِ حیرت میں عارف اپنی ہستی اور نیستی سے بیخبر ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ خدا تعالیٰ اس کو اپنا علم عطا فرماتا ہے جس سے وہ خدا تعالیٰ کو پہچان لیتا ہے اور عرفت ربی بربی کی حقیقت منکشف ہو جاتی ہے۔ تب اُس کی ذات اور صفات کو اپنی ذات اور صفات میں پاتا ہے، اس وقت من عرف نفسہٖ فقد عرف ربہ کا معنی کھل جاتا ہے۔'' [۲۳]

مجلس ششم میں دو دائروں کا ذکر ملتا ہے۔ وہ دو دائرے یہ ہیں:

(۱) دائرہ ہویّت

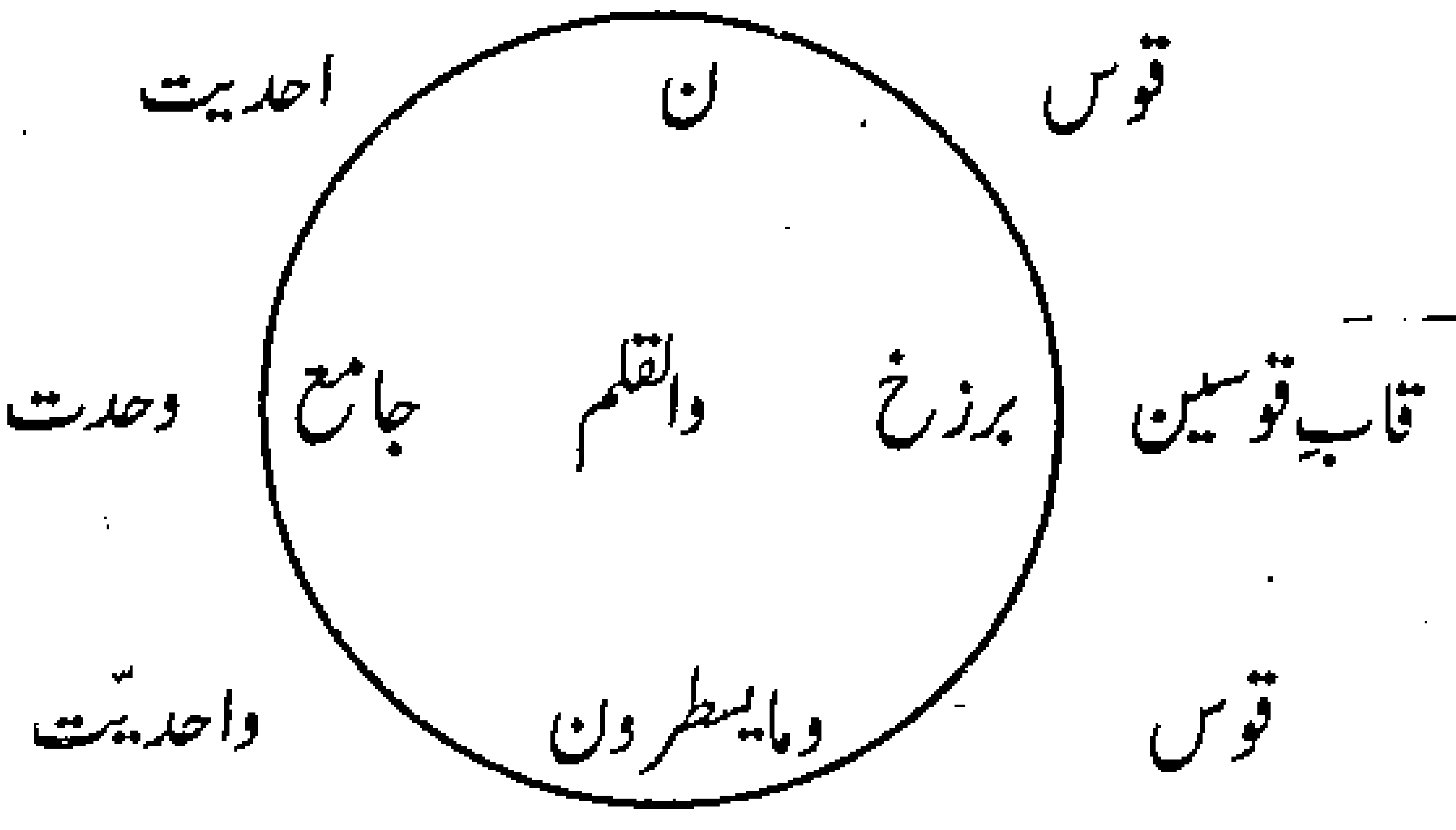
(۲) دائرہ النون والقلم ومایسطرون

دائرہ ہویّت میں برائے تفہیم عوام سہ مراتب احدیت، واحدیت اور برزخ جامع کا ذکر ہے۔ اس میں قوس واحدیت چار اقسام پر منقسم ہے یعنی وجود و علم و نور و شہود۔ دائرۃ النون والقلم ومایسطرون میں مذکور مراتب کی وضاحت کی ہے۔ یہ دائرہ دو قوسوں پر منقسم ہے۔ ن قوسِ

Marfat.com

احدیت میں اور قلم قاب قوسین وحدت میں اور ومایسطرون قوسِ واحدیت میں ثابت فرمایا اور وہ یہ ہے:

دائرۃ النون والقلم ومایسطرون



دائروں کی وضاحت کرنے کے بعد مجلس میں رسالہ مرأت العارفین پڑھنے کا حکم دے کر بحر الحقائق سیّد شیر محمد شاہ گیلانی فتحپوری مرأت العارفین کے بارے میں فرماتے ہیں:

''اس کی فہمید عوام کی عقل سے بعید ہے۔ ہاں اگر کسی کو سمجھ نہ آئے گی تو نجات تو ضرور ہو جائے گی۔ جیسا کہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ جب تو صوفیا کرام کا کلام سنے تو انکار مت کر بلکہ آمنا کا سر ہلا تا کہ سر ہلانے والوں میں شمار ہو کر تیری نجات ہو جائے۔'' [۲۴]

اسی مجلس میں انسانِ کامل، صور علمیہ اور اعیانِ ثابتہ کی وضاحت کی گئی۔ صاحبِ کتاب کے مطابق اعیانِ ثابتہ آئینوں کی مانند ہیں اور اعیانِ خارجیہ ان کے عکوس ہیں۔ پس عالم حق تعالیٰ کی صورت ہے جو اس کے علم کے آئینہ میں ظاہر ہے اور حق تعالیٰ اپنے علم میں سوائے اپنے کسی کو نہیں دیکھتا، اس سلسلے میں صاحب مرأت العاشقین بطریق تمثیل فرماتے ہیں:

''اگر کوئی شخص کسی محل یا مکان میں داخل ہو کہ جس میں آئینہ ہائے خور دو کلاں ہر طرف چسپاں ہوں تو وہ ہر آئینہ میں اپنی صورت کا مشاہدہ کرے گا، آئینہ صغیر میں صغیر کبیر میں کبیر راست میں راست کج میں کج اور باوجود اس کے ان تمام سے مستثنیٰ ہے۔ اگر وہ آئینے توڑ دیے جائیں تو اس شخص کا کوئی نقصان نہیں ہوتا اور نہ ان عکوس کی کثرت سے شخص کی وحدت میں خلل آتا ہے۔ اِسی طرح ذاتِ خدا ہر شے میں جلوہ نما ہے اور باوجود اس کے ہر قسم کے نقص و زوال سے منزّہ و مبرّا ہے--- جس طرح بے حساب پانی کے پیالوں میں آفتاب نظر آتا ہے اور اس

Marfat.com

سے آفتاب ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو جاتا اور نہ اس میں داخل ہو جاتا ہے، اسی طرح واجب الوجود ہر شے میں موجود ہے اور اس سے اللہ کی ذات میں حلول ثابت نہیں ہوتا۔ جس طرح آفتاب کا نور ہر پاک و پلید مقام پر چمکتا ہے اور اُس کے نور میں کسی طرح کی پلیدی یا زیادہ پاکی واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح اُس کی ذات کے نور کا ہر شے میں ظہور ہے اور اس سے اس کی ذات کو کوئی نقص یا نیا کمال حاصل نہیں ہوتا۔'' [۲۵]

لوحِ محفوظ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرتِ کاملہ کے ساتھ اپنے علمِ قدیم سے نکالا جیسا کہ عارفین فرماتے ہیں کہ لوحِ محفوظ کا علم اللہ تعالیٰ کے علم سے ایک جز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمتِ کاملہ کے قانون کے موافق جاری کیا ہے اور بعض کے نزدیک یمین و یسار سے صفاتِ جمال و جلال مراد ہیں۔ بعض مشائخ کے نزدیک نفسِ کل سے مراد لوحِ محفوظ ہے۔ اصطلاحات صوفیا میں ہبا اس شے کا نام ہے جسمیں حق سبحانہٗ نے صورتِ عالم کو ظاہر فرمایا ہے اور اس کو ہیولیٰ بھی کہتے ہیں اور ہیولیٰ کے معنی ہر شے کا مادہ اور ہر شے کی اصل ہے۔[۲۶]

اس مجلس میں لوحِ محفوظ، نفسِ کل اور ہبا جیسی اصطلاحاتِ صوفیا کی وضاحت کے ساتھ انسانِ کامل کا بھی ذکر کیا گیا اور انسانِ کامل کو تمام افلاک و املاک و کواکب و عناصر و مولدات ثلثہٗ معدنیات و نباتات اور جنت و دوزخ و حور و قصور اور تمام مخلوقات کے ظہور کا سبب بتایا۔ انسانِ کامل کو خلاصۃ الموجودات قرار دیا اور فرمایا کہ اگر انسانِ کامل کا نور نہ ہوتا تو حق اور عالم کا ظہور نہ ہوتا۔[۲۷]

مجلس ہفتم میں مرأت العارفین پڑھی گئی اور اس کی شرح کی گئی۔ اس مجلس میں اعیانِ ثابتہ پر تفصیلاً گفتگو ہے اور اس سلسلے میں ابنِ عربی اور عبدالکریم جیلی کے حوالے بھی ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار سے وہ اسماء کی سی صورتیں ہیں اور دوسرے اعتبار سے اعیانِ خارجہ کے حقائق ہیں۔ اعیانِ ثابتہ اوّل اعتبار سے مثلِ ابدان کے ہیں جو ارواح کے لیے ہوتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے وہ مثلِ ارواح کے ہیں جو ابدان کے لیے ہوتے ہیں اور اعیانِ ممکنہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک اعیانِ جوہری دوسرے اعیانِ عرضی۔ کل اعیان جوہری ہمیشہ متبوع ہیں اور اعیانِ عرضی ہمیشہ تابع اور اعیانِ جوہری و عرضی سے ہر قسم جنس اعلیٰ اور اسفل اور اوسط کے اعیان کی طرف منقسم ہیں اور ان سے ہر ہر جنس بے شمار انواع کی طرف منقسم ہیں اور انواع اصناف کی طرف منقسم ہیں اور اصناف کے اندر بے شمار اشخاص ہیں۔[۲۸]

Marfat.com

اگر حق نہ ہوتا تو عالم نہ ہوتا اور اگر عالم نہ ہوتا تو حق بھی نہ ہوتا کیونکہ عالم حق کی صورت ہے اور حق عالم کا روح جیسا کہ حق اور عالم کے ارتباط کے بیان میں حضرت عبدالکریم جیلیؒ فرماتے ہیں کہ وہ ایک جوہر ہے جو چار عنصروں میں ہے اور اس جوہر کے دو عرض ہیں، پہلا ازل اور دوسرا ابد اور اس جوہر کے دو وصف ہیں۔ پہلا حق اور دوسرا خلق اور اس جوہر کے دو نام ہیں، پہلا رب اور دوسرا عبد۔[۲۹]

انسان کے تخیل کے مخلوق ہونے اور اُس کے خالق ہونے کے بارے میں صاحبِ مرأت العاشقین فرماتے ہیں:

"انسان کا خیال جب کسی صورت کو ذہن میں متشکل کرتا ہے تو اس کا یہ تخیل مخلوق ہوتا ہے اور وہ اس کا خالق ہے اور تخیلات ہمیشہ متغیر و متبدل ہوتے رہتے ہیں۔ پس عارف ہر آن نئی شان میں ہے اور وہ ہمیشہ مخلوق کو فنا اور بقا کرتا رہتا ہے مگر یہ ایک ایسا جلیل القدر راز ہے جو سوائے اس کے ذوق والوں کے اور کوئی نہیں جان سکتا۔"[۳۰]

انسانِ کامل کے بارے میں فرمایا کہ "انسانِ کامل فاتحۃ الوجود ہے جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے تمام موجودات کے قفل کھول دیئے اور گنجِ مخفی سے اشیاءِ عالم کا ظہور ہوا، پس عالم انسان کے اجمال کی تفصیل ہے اور انسان عالم کے تفصیل کا اجمال ہے۔ پس انسانِ کامل صحیفۂ کاملہ اور نسخۂ جامعہ ہے۔"[۳۱]

انسان اللہ اور بندے کے درمیان ایک راز ہے اور اس بھید کی خبر ملائکہ کو بھی نہیں جیسا کہ کسی عارف نے فرمایا ہے:

میانِ عاشق و معشوق رمزیست
کراماً کاتبین راہم خبرنیست

انسان دفترِ عالم کا دیباچہ اور عنوان ہے اور یہ تمام ظہور انسانِ کامل کے نور سے ہے۔ اسمِ اعظم کلمۂ ھو ہے اور اسمِ اعظم کا ھو کا مسمّٰی بالذات انسانِ کامل ہے اور ھو سے ھویت انسان کی طرف اشارہ ہے جو احدیتِ ذات کا عین ہے۔"[۳۲]

مجلسِ ہفتم میں صوفیانہ اصطلاحات کے متعلق تفصیل سے گفتگو ہوئی اور مختلف شعرا کے اشعار بھی پڑھے گئے اور کلمات شطحیات بھی زیرِ بحث آئے۔

مجلسِ ہشتم میں بھی مرأت العارفین کی تعلیم بدستور شروع ہوئی اور بتایا گیا کہ یہ رسالہ

Marfat.com

حضرت امام حسین علیہ السلام نے اپنے فرزند حضرت امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کی خاطر تصنیف فرمایا جس میں آپ نے انسانِ کامل کی شان اور اس کے اسرار تحریر فرمائے اور اس کا نام مرأت العارفین العارفین یعنی عارفوں کا آئینہ رکھا۔ اس واسطے کہ اس رسالہ شریفہ کے پڑھنے سے اپنے نفس کی شناخت اور ذاتِ حق کی معرفت بخوبی حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ کسی عارفِ کامل کی خدمتِ اقدس میں رہ کر اس کے معانی اور اسرار کی تعلیم حاصل کی جائے۔ اس کے حقائق و دقائق علوم وعقول میں نہیں سما سکتے اور نہ ہی فہم و قیاس میں آسکتے ہیں۔ اسی لیے پیر کامل کی رہنمائی میں ہی مرأت العارفین کو سمجھا جا سکتا ہے۔ دوسری صورت میں نتیجہ گمراہی ہوسکتا ہے۔

مجلسِ نہم میں بھی مرأت العارفین کی تشریح و توضیح کی گئی۔ مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں فرمایا۔

''اے عزیز سوائے وجود واحد کے دوسرا موجود نہیں اور یہ تمام صور و اشکال جو خیال میں نظر آ رہے ہیں مثل امواج اور حباب کے ہیں جو بحر ذخار وجود پروردگار میں نمودار ہیں۔ اگرچہ امواج و حباب عقل کے نزدیک غیر آب ہیں مگر من حیث الوجود خارج میں سوائے پانی کے کوئی شے موجود نہیں پس جس کی نظر امواج یعنی تعینات وتشخصاتِ عالم پر پڑی۔ وہ اس بحرِ ذخار یعنی وجود پروردگار سے جو غیب سے شہادت کی طرف اور باطن سے ظاہر کی طرف متموج ہے، غافل رہا اور غیریت کا قائل ہوا اور جس کی بصر بصیرت نے بحرِ معانی کا مشاہدہ کر لیا اس نے جان لیا کہ امواجِ صور و اشکال نامتناہی بذات خود معدوم اور وجود ذاتِ الٰہی کے ساتھ موجود ہیں۔'' [۳۳]

بعد ازاں بطریقِ تمثیل فرمایا کہ:

''تمام زیورات چاندی ہے مگر زیورات بوجہ صور و اسماء مختلفہ چاندی پر حجاب ہو گئے ہیں، حالانکہ خود چاندی ان زیورات کی شکلوں اور صورتوں کے ساتھ متشکل اور متصور ہے۔ اگر ان تمام زیورات کو کٹھالی میں رکھ کر گلا دیا جاوے تو صرف چاندی باقی رہ جاوے گی۔ اسی طرح تمام ظروف کی اصل مٹی ہے مگر ظروف کو ان کی شکلوں کے نام سے پکارتے ہیں جب ظروف کو توڑ دیا جاوے تو اس کا نام مٹی ہوگا۔ پس اے عزیز صرف اسم وصفت کا پردہ ہے ورنہ ہر طرف و ہر جا ذاتِ حق جلوہ نما ہے۔ جب اسم وصفت اپنی اصل یعنی ذات میں مل جاتے ہیں تو پردہ درمیان سے اُٹھ جاتا ہے۔'' [۳۴]

مجلسِ نہم میں وحدت الوجود پر ہی گفتگو ہوئی۔ مولانا روم، مولانا جامی کے اشعار اور

Marfat.com

شاعر قادری کی غزل بھی پڑھی گئی جو فارسی میں ہی ہے۔ آخر دو صفحات پر جلوی کتب خانہ کی کتابوں کی فہرست ہے۔ یہ فہرست پچیس کتابوں پر مشتمل ہے۔ یہ تمام کتابیں علمِ تصوف میں نادر الوجود اور صد مایۂ ناز ہیں۔

مرأت العاشقین میں مجلسِ اوّل تا پنجم ''فیضِ سبحانی'' کے اقوال کی شرح ہے اور مجلسِ ششم تا نہم ''مرأت العارفین'' کے اقوال کی شرح ہے۔ شرح کرتے ہوئے جن متصوفین کے اقوال اور اشعار درج کیے گئے ہیں، اُن کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔	امام غزالیؒ	۲۔	مولانا رومؒ
۳۔	شمس تبریزؒ	۴۔	بوعلی قلندرؒ
۵۔	مولانا جامیؒ	۶۔	شیخ فریدالدین عطارؒ
۷۔	بایزید بسطامیؒ	۸۔	شیخ شہاب الدین سہروردیؒ
۹۔	حضرت ذوالنون مصریؒ	۱۰۔	حضرت ابوبکر شبلیؒ
۱۱۔	ابوبکر واسطی	۱۲۔	ابراہیم بلخیؒ
۱۳۔	عبدالکریم جیلیؒ	۱۴۔	حافظ شیرازی
۱۵۔	بندہ نواز گیسو درازؒ	۱۶۔	شاہ فقیراللہ علوی

مندرجہ بالا فہرست کے علاوہ تصوف کے سرتاج حضرت علیؓ، حضرت امام حسینؓ اور محی الدین ابنِ عربی کے اقوال کے حوالے دیئے گئے ہیں۔ صوفیانہ مسائل کو سمجھانے کے لیے اتنے بڑے عارفین کے حوالے صوفیانہ مسائل اور صوفیانہ اصطلاحات کو بھی وقعت دیتے ہیں۔ صاحبِ کتاب کی بلند پروازی اپنے عروج پر ہے اور قوتِ متخیلہ بڑی متحرک ہے۔ مضامین کی بلندی اور قوتِ خیال کا تحرک مختصر سے رسالہ کو معتبر بنانے میں کامیاب رہا ہے۔

صوفیانہ مجالس میں تعلیم و تلقین کے ذریعہ طالبوں اور مریدوں کو ''خدا بینی'' کے عمل میں شریک کیا جاتا ہے۔ تصرّفاتِ باطنی اور فیوضِ روحانی سے مرید فیض یاب ہوتے ہیں۔ صوفیانہ مسائل کو سمجھنے کے لیے نفس سے سننے کے بجائے حق سے سننا ضروری ہے اور پیر مرید کی روحانی بلندی کے لیے اُس کے ادراک، احساس اور عمل کو درست کرتا ہے۔ پیر کا پاک ضمیر اُس کی تلقین و ہدایت میں روحانی قوت بھر دیتا ہے۔

Marfat.com

حوالہ جات

[۱] پیر غلام محمد صاحب جلوآنویؒ، ''مرات العاشقین''، (یعنی) ملفوظات طیبات سیّد شیر محمد شاہ گیلانی، لاہور: اشرف پریس، بارِاوّل، شوال المکرم ۱۳۸۶ھ، ص ۳۔

[۲] ایضاً، ص ۳۔

[۳] ملا واحد دہلوی، مترجم، ''راحت القلوب''، اُردو ترجمہ ملفوظات بابا فرید الدین مسعود گنج شکرؒ، لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز، جنوری ۲۰۰۴ء، ص ۵۶۔

[۴] مولوی سیّد صباح الدین عبدالرحمٰن، مضمون: ''خواجگان چشت کے ملفوظات کی صحت''، ماہنامہ منادی، جلد ۴۹، شمارہ ۴، ۵، ۶۔ نئی دہلی: درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء، ۱۹۷۴ء

[۵] پیر غلام محمد صاحب جلوآنوی، ''مرأت العاشقین''، ص ۴۔

[۶] ایضاً، ص ۵۔

[۷] ایضاً، ص ۵۔

[۸] ایضاً، ص ۵۔

[۹] ایضاً، ص ۶۔

[۱۰] ایضاً، ص ۷۔

[۱۱] ایضاً، ص ۸-۹۔

[۱۲] ایضاً، ص ۹--۱۰۔

[۱۳] ایضاً، ص ۱۰۔

[۱۴] ایضاً، ص ۱۸۔

[۱۵] ایضاً، ص ۲۲-۲۳۔

[۱۶] ایضاً، ص ۲۵-۲۶۔

[۱۷] ایضاً، ص ۲۶۔

[۱۸] ایضاً، ص ۳۲۔

[۱۹] ایضاً، ص ۳۳۔

[۲۰] ایضاً، ص ۳۴۔

[۲۱] ایضاً، ص ۳۴۔

[۲۲] ایضاً، ص ۳۶۔

[۲۳] ایضاً، ص ۳۹۔

[۲۴] ایضاً، ص ۴۳۔

[۲۵] ایضاً، ص ۴۸-۴۹۔

[۲۶] ایضاً، ص ۵۱ تا ۵۳۔

[۲۷] ایضاً، ص ۵۳، ۵۴۔

[۲۸] ایضاً، ص ۵۶، ۵۷۔

[۲۹] ایضاً، ص ۶۰۔

[۳۰] ایضاً، ص ۶۳۔

[۳۱] ایضاً، ص ۶۴۔

[۳۲] ایضاً، ص ۷۰۔

[۳۳] ایضاً، ص ۸۴-۸۵۔

[۳۴] ایضاً، ص ۸۶۔

Marfat.com

10

دیوانِ عشق کی اُردو غزلوں کا موضوعاتی تجزیہ

''دیوانِ عشق'' امام العارفین قبلہ امام جلویؒ پیر غلام محمد صاحب کی کتاب ہے۔ قبلہ امام جلویؒ بیسویں صدی کے تصوف میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ نظم و نثر میں پندرہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ ''دیوانِ عشق'' میں اُردو اور فارسی کی ملی جلی غزلیں ہیں۔ یہ کتاب اشرف پریس لاہور سے پہلی بار رمضان المبارک ۱۳۸۱ھ میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوئی۔ صفحہ نمبر ۶۳ سے صفحہ ۷۰ تک کی دس غزلیں طرح مصرعوں پر تیار کی گئیں جو زراعتی کالج لائلپور (فیصل آباد) کے کئی مشاعروں میں پڑھی گئیں۔ ''دیوانِ عشق'' میں ردیف وار رباعیات بھی ہیں اور ایک مستزاد بھی ہے۔ رباعیات اور مستزاد فارسی میں ہیں۔ ہم یہاں اُردو غزلوں کے موضوعات کو بیان کریں گے۔

عشق اور مقامِ انسان

قبلہ امام جلویؒ کے نزدیک انسان کا رتبہ اور مقام اگر فرشتوں سے بڑھ کر ہے تو اس کی وجہ عشق ہے۔ عشق سے خالی دل ایمان سے بھی خالی ہے۔ عدمِ عشق ناواقفیتِ ایمان ہے۔ عشق ہی ایمان ہے اور یہ عشق عشقِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ قبلہ امام جلویؒ صاحب عشقِ رسول ﷺ کو سرمایۂ زندگی تصور کرتے ہیں اور اپنی شیریں بیانی کی وجہ مدحِ رسولِ پاک ﷺ کو سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

Marfat.com

مَیں ہوں غلام سیّدِ خیر الانامؐ کا
بندہ ہے بادشاہ میرے ادنٰے غلام کا
یا رب! یہ آرزو ہے تمنا بھی ہے یہی
ہو جاؤں مست ساقیٔ کوثرؐ کے جام کا

پہلے شعر میں عاشقِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ بیان کرتے ہوئے بادشاہوں کو عاشقِ رسول ﷺ کا ادنیٰ غلام بتایا ہے اور دوسرے شعر میں خدا تعالیٰ سے اس آرزو کا اظہار فرمایا ہے کہ وہ ہمیشہ عشقِ رسول ﷺ کی دولت سے مالا مال رہیں۔ اُن کے نزدیک جاوداں زندگی کا راز صرف عشق میں ہے۔ عشق کے بارے میں قبلہ امام جلویؒ کے اشعار ملاحظہ ہوں:

عاشق و معشوق کی رمزوں کی اُس کو کیا خبر
عشق کی بارِ امانت کا جو حامل ہی نہیں
لذتِ جامِ محبت کا ہے اس کو کیا پتا
جو میانِ زُمرہَ عشّاق شامل ہی نہیں
ہے مقامِ عشق دریائے محبت کا کنار
عشق ہے ایسا سمندر جس کا ساحل ہی نہیں

تصوف نے آدمی کو انسان اور انسان کو اشرف المخلوقات بنانے میں بڑی مدد دی۔

دیوانِ عشق میں قبلہ امام جلویؒ انسان کا مقام بیان فرماتے ہیں:

اللہ رے کیا وسعتِ قلبِ عبدی ہے
ہر گوشہ میں سو عرشِ معلّٰے نظر آیا
مجموعہِ کونین ہوا آدمِ خاکی
انسان عجب ذات کا نسخہ نظر آیا
آئینہَ انسان میں جب غور سے دیکھا
واللہ کہ اللہ کا نمونہ نظر آیا
جب حضرتِ انسان کی بزرگی پہ نگاہ کی
صد عرش سے عظمت میں زیادہ نظر آیا

Marfat.com

ظاہر میں تو انسان بنا خاک کا پتلا
باطن میں یہی نور سراپا نظر آیا
واجب نے کیا صورتِ ممکن میں تجلّے
بندہ میں خدا قطرہ میں دریا نظر آیا

تفصیلِ نورِ عرفان اجمالِ علمِ قرآں
ہے بالیقین انسان اُمّ الکتاب خالص
ہے موج عین دریا، دریا ہے موج بیشک
نقشِ حباب بھی ہے خود عینِ آب خالص

شانِ غوث الاعظمؓ

چونکہ قبلہ امام جلویؒ کا تعلق سلسلۂ قادریہ سے ہے، اس لیے اُن کی شاعری میں جناب غوثِ اعظم کی شان بیان کی گئی ہے۔ جناب غوثِ اعظم کی تحسین وتوصیف سے لبریز دیوانِ عشق کی یہ غزل ملاحظہ کریں:

ہوں بحرِ غم میں مبتلا یا غوث اعظمؓ الغیاث
امداد کر بہرِ خدا یا غوثِ اعظم الغیاث
اے عارفوں کے بادشاہ، اے اولیا کے جاں پناہ
اے گمراہوں کے راہنما یا غوث اعظم الغیاث
اے عارفِ اسرارِ حق، اے مالکِ چودہ طبق
اے سرورِ ہر دو سرا یا غوثِ اعظمؓ الغیاث
اے والیِ عرب و عجم، اے حامیٔ خیر الامم
اے صاحبِ جود و سخا یا غوث اعظم الغیاث
اے عاشق و معشوقِ رب میراں محی الدینؒ لقب
تجھ سا نہیں کوئی دوسرا یا غوثِ اعظمؓ الغیاث
اے شہبازِ لامکاں عنقائے مضرب بے نشاں
اے اوجِ عزت کے ہما یا غوثِ اعظمؓ الغیاث

Marfat.com

اے رہنمائے عاشقاں اے پیشوائے عارفاں
اے سرگروہِ اولیا یا غوثِ اعظمؒ الغیاث
اے مالکِ ہر دو جہاں اے سالکِ ہفت آسماں
اسرارِ مَا اَوْحیٰ کُشا یا غوثِ اعظمؒ الغیاث
اے نورِ چشمِ انبیاءؑ جانِ نبی صَلِّ علےٰ
گل لالۂ آلِ عباءؑ یا غوثِ اعظمؒ الغیاث
اے نازنینِ پنجتنؑ نخلِ گلستانِ حسنؑ
اے کبریا کا لاڈلا یا غوثِ اعظمؒ الغیاث
اے دستگیرِ عاجزاں پشت و پناہِ بے کساں
ہوں سگ تیرے دربار کا یا غوثِ اعظمؒ الغیاث

وحدت الوجود

نظریۂ وحدت الوجود کے قائلین میں بڑے بڑے عارفین اور اکابر صوفیا شامل ہیں۔ ان میں سب سے پہلا نام حضرت شیخ محی الدین ابن العربیؒ کا ہے جو شیخ اکبر کے لقب سے مشہور ہیں۔ ان کے علاوہ شیخ صدر الدین قونوی، شیخ عبدالکریم، مولانا روم، شیخ فرید الدین عطارؒ، مولانا جامی، کلیم اللہ جہاں آبادی، علمائے مدینہ منورہ میں حضرت شیخ ابراہیم کردی، علمائے ہند میں حضرت شاہ ولی اللہ، حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور پیر مہر علی شاہ گولڑوی مسئلہ وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ بیسویں صدی کے صوفیاء میں قبلہ امام جلویؒ اور صوفی عطا محمد قادریؒ سرِفہرست ہیں۔ قبلہ امام جلویؒ کے مرید اس مسئلے کے ماہرین تصور ہوتے ہیں۔ اُن کی ظاہری تعلیم چاہے معمولی ہو، لیکن وحدت الوجود کو سمجھنے میں دیر نہیں لگاتے۔ اُن کے خلیفۂ اعظم اور مریدِ خاص جناب صوفی عطا محمد وحدت الوجود کے مستند شارح تسلیم کیے جاتے ہیں۔ اُن کی کتابوں میں یہ مسئلہ جس انداز سے بیان ہوا ہے، وہ بڑا منفرد ہے۔

وحدت الوجود کے مطابق ایک وجود تمام مظاہر میں جلوہ کناں ہے۔ وجود دراصل ایک ہے اور اُسی سے مختلف مظاہر ظہور میں آئے ہیں اور ہر مظہر پر مختلف آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں جو ممکن کہلاتے ہیں اور تعین سے قطع نظر جو ذات موجود ہے وہی واجب الوجود ہے۔ ایک

Marfat.com

مطلق ہستی مختلف شکلوں میں ظاہر ہو رہی ہے، جیسے دریا اپنی روانی میں مختلف لہروں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہر لہر دریا ہی کی ایک شکل ہے، اسی طرح ہستی مطلق کے مختلف مظہر ہیں جنہیں ہم جداگانہ صورتوں سے موسوم کرتے ہیں۔ حقیقت میں یہ ایک ذات کے مختلف ظہور ہیں۔ وحدت الوجود کو مستقل موضوع دینے والے ابنِ عربی ہیں۔

دیوانِ عشق کی غزل ۳ میں قبلہ امام جلویؒ نے خود کو ابنِ عربی کا معتقد بتایا ہے۔ وحدت الوجود کے اشعار مختلف غزلوں میں ملتے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

دل میں حق جلوہ نما تھا مجھے معلوم نہ تھا
مَیں نہ تھا خود ہی خدا تھا مجھے معلوم نہ تھا
(غزل ۴، ص ۳)

ہوا جب نورِ احدیت سے پیدا نور وحدت کا
تو ظاہر واحدیت سے ہوا گلزارِ کثرت کا
(غزل ۸، ص ۶)

بظاہر میں تو بندہ ہوں عین باطن میں
یہ ہے معنی حقیقت کا وہ ہے مسئلہ شریعت کا
(غزل ۸، ص ۶)

دوئی جب اُٹھ گئی دِل سے نہ کوئی دوسرا دیکھا
زمین و آسمان اندر فقط نورِ خدا دیکھا
(غزل ۹، ص ۷)

جناب امام جلویؒ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے اپنی نگاہ کو صاف کر کے غور سے اشیائے عالم میں دیکھا تو وہاں ہمیں ایک ہی ذات جلوہ نما نظر آئی۔ غزل نمبر ۱۳ کے اشعار ملاحظہ کیجیے:

دل یہ کیا ہے نقطۂ ام الکتاب — دل یہ کیا ہے نورِ حق کا آفتاب
دل کے اندر دو جہاں پیدا ہوئے — جس طرح دریا میں ہو پیدا حباب
اس طرح ہر چیز میں ہے ذاتِ حق — جس طرح خوشبو ہے مخفی در گلاب
یار تو پردہ میں آ سکتا نہیں — درحقیقت تو ہے خود اپنا حجاب
دیکھ ہر جا ہستی حق کا ظہور — اپنی ہستی کا ذرا اُلٹا نقاب
(ص ۱۱-۱۲)

Marfat.com

ذات میں ظاہر ہوئے اسم و صفات
تب یہ پیدا ہو گئی سب کائنات
ایک وحدت سے ہوئی کثرت تمام
ذات سے پیدا ہوئیں جملہ ذوات
مل گیا پیرِ مغاں مشکل کشا
ہو گئیں آسان ساری مشکلات
عارفِ ذاتِ خدا کے واسطے
ایک ہے کعبہ و دَیر و سومنات
ہے یہی معنی نفی اِثبات کا
فی الحقیقت ہے وہی لات و منات
ہے یہی دِل کی تمنا اے غلامؔ
ہو سرِ کوئے مغاں حاصل وفات

(غزل ۱۵، ص ۱۳-۱۴)

شرابِ عشق و محبت سے جو ہوا مخمور
وہی ہے شبلی و ذوالنونِ مصری و منصور
ہوا ہے عارف و عالم پہ سرِّ ھُو ظاہر
مگر ہے جاہل و نادان و بے خبر معذور
وہی ہے صورت و معنی و ظاہر و باطن
وہی ہے عابد و معبود و ذاکر و مذکور
وہی ہے ساجد و مسجود و حامد و محمود
وہی ہے ناظر و منظور و شاکر و مشکور
خدا ہوئے ہیں یہ عارف خدا خدا کہہ کر
فدا ہوا ہے وہ حوروں پہ زاہد مغرور
غلام برقعہ اُٹھا دوں جمالِ معنےٰ سے
مگر ہے شوخ نگاہ بے نیاز و سخت غیور

(غزل ۳۰، ص ۲۵-۲۶)

ہے موج عین دریا دریا ہے موج بیشک
نقشِ حباب بھی ہے خود عینِ آب خالص
توحید کے مسائل ہرگز نہ پوچھ سائل
ہو علمِ دین زائل گردوں جواب خالص

(غزل ۳۵، ص ۲۹)

تصوف میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا ذکر بہت ملتا ہے۔ قبلہ امام جلوی کی غزلوں میں توحیدِ مطلق کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ایسی توحید جس میں وجودی اور شہودی کی قید نہ ہو۔ کیونکہ دونوں کا ماحصل ایک ہے، کیونکہ کائنات کی ہر شے میں اُس ذاتِ واحد کی جلوہ ریزی ہے۔ اس ذاتِ واحد کے سوا کوئی دوسرا وجود حقیقی نہیں ہے۔ ذاتِ باری کی تجلیات کا سلسلہ لامتناہی ہے۔ حق تعالیٰ ہر لحظہ ایک نئی شان کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے۔ صوفیا تجدیدِ امثال کے قائل ہیں۔ ابنِ عربی کے خیال میں تنزیہ و تشبیہ دونوں کا قائل راہِ راست پر چلنے والا ہے۔ وحدت

Marfat.com

الوجود باطن اور حقیقت میں ہے اور وحدت الشہود ظاہر اور شریعت میں ہے۔

دیوانِ عشق کی غزل نمبر ۵۰، انہی خیالات کی عکاسی کرتی ہے:

کیا بتائیں تمھیں کہ کیا ہیں ہم — کبھی بندہ کبھی خدا ہیں ہم
ہر گھڑی ہیں نئی نئی شانیں — کبھی واصل کبھی جدا ہیں ہم
ایک حالت پہ دل نہیں رہتا — کبھی فانی کبھی بقا ہیں ہم
انقلاباتِ چرخِ گردوں سے — کبھی شاہ ہیں کبھی گدا ہیں ہم
بے خطا مت جفا کرو آخر — اے بتو! بندۂ خدا ہیں ہم
مہ لقاؤں کے ہیں مرید مگر — پاکبازوں کے پیشوا ہیں ہم
زاہدوں کے لیے تو راہزن ہیں — لیک رندوں کے رہنما ہیں ہم
بادشاہوں کے بادشاہ ہم ہیں — اولیاؤں کے خاکپا ہیں ہم
ہم ہیں آئینۂ جمالِ احد — مظہرِ ذاتِ کبریا ہیں ہم
غرقِ دریائے عشقِ خوباں ہیں — بحرِ عرفاں کے آشنا ہیں ہم

ہوں بظاہر غلامؔ و باطن میں
دونوں عالم کے بادشاہ ہیں ہم

(ص ۳۹)

دل - خانۂ خدا

دل خدا کا گھر ہے۔ اسی لیے صوفیا دلوں کی تسخیر کر کے اسلام پھیلاتے رہے۔ ویسے دل کو فتح کرنا حجِ اکبر ہے۔ صوفیا دلوں کو مسخر بھی کرتے اور دل کی صفائی پر بھی زور دیتے رہے کیونکہ دل ربِ جلیل کا عرش ہے۔ شاعروں کے یہاں بھی دل کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ دیوانِ عشق میں دل کے بارے میں جو کہا گیا ہے؟ اس کو جاننے کے لیے یہ اشعار ملاحظہ کیجیے:

دل یہ کیا ہے نقطۂ ام الکتاب — دل یہ کیا ہے نورِ حق کا آفتاب
دل کے اندر دو جہاں پیدا ہوئے — جس طرح دریا میں ہو پیدا حباب

(غزل ۱۳، ص ۱۱)

دل ہے اللہ کا خزانہ بوالعجب — مرغِ حق کا آشیانہ بوالعجب

Marfat.com

ذاتِ حق کے علم اسرارات کا
ہے یہ مخفی گنج خانہ بوالعجب
دِل کے اندر بادۂ توحید کا
ہے شرابِ جاودانہ بوالعجب
خانۂ دل میں جو دیکھا غور سے
مل گیا یارِ یگانہ بوالعجب
دل میں دلبر نے کیا اپنا مقام
کر تصور کا بہانہ بوالعجب
کوئے دل میں عاشقوں کے واسطے
ہے بتوں کا آستانہ بوالعجب
(غزل ۱۴، ص ۱۲، ۱۳)

قبلہ امام جلوی کے نزدیک دل حقیقت نما ہے اور گزرگاہِ جلیلِ اکبر ہے۔ وہ جامِ جہاں نما دل کو ''سلطانِ اولیا'' کہتے ہیں۔ دل عاشقوں کے لیے ''کوئے بتاں'' ہے۔

شانِ شاعرانہ تعلّی کے ساتھ

قبلہ امام جلوی کی شان محتاجِ بیان نہیں ہے، لیکن اگر صوفی شاعر ہو تو اس کا بیان شاعرانہ تعلّی کہلاتا ہے۔ شاعرانہ تعلّی ہمیں ''دیوانِ عشق'' کی غزلوں میں نظر آتی ہے۔ اشعار ملاحظہ کیجیے:

ہوں بظاہر غلام و باطن میں
دونوں عالم کے بادشاہ ہیں ہم
(غزل نمبر ۵۰، ص ۳۹)

بظاہر میں تو بندہ ہو، خدا ہو عین باطن میں
یہ ہے معنی حقیقت کا وہ ہے مسئلہ شریعت کا
(غزل نمبر ۸، ص ۶)

انکسارِ طبیعت

بڑے آدمی کی نشانی ہوتی ہے کہ اس میں عجز و انکسار ہوتا ہے۔ قبلہ امام جلوی کے اسمِ گرامی میں انکساری کی شان ملتی ہے۔ جناب امام العارفین کا نامِ مبارک غلام محمد ہے۔ اور تخلص بھی غلام ہے۔ اشعار ملاحظہ ہوں:

مَیں ہوں غلام سیّدِ خیر الانام کا
بندہ ہے بادشاہ میرے ادنےٰ غلام کا
(غزل نمبر ۲، ص ۲)

Marfat.com

روزِ اوّل سے ہوں غلامِ محمدیؐ
ہمسر نہیں کوئی میرے اعلیٰ نصیب کا
(غزل نمبر ۶، ص ۵)

مذکورہ اشعار میں انکساری بھی ہے اور اپنے مقام کی طرف اشارہ بھی۔

مرشد کی محبت

تصوف کی دُنیا میں مرشد کا رول بہت اہم ہے۔ تصورِ شیخ کے ذریعے ہی خدا تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ اگر مرشد دلنوازی اپنائے اور خدمتِ خلق کے ذریعہ معرفتِ الٰہی کی راہیں تلاش کرے تو اس کی ذات مریدوں کے لیے قندیلِ رہبانی بن سکتی ہے۔ کامل مرشد مرید کے ادراک، احساس اور عمل کو صحیح تربیت سے درست کرتا ہے۔ بُرے خیالات و احساسات سے بھی بچاتا ہے اور اس کے دل کی صفائی بھی کرتا ہے۔ مرید کے دل میں جب مرشد کی محبت پیدا ہو جاتی ہے تو دوسری تمام محبتیں کم ہو جاتی ہیں۔ مرید تزکیہٗ باطن اور تہذیبِ نفس کرتا ہے پھر مولوی مولانا روم بن جاتا ہے۔ لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ مولوی شمس تبریز کی غلامی اختیار کرے۔ پیر اور مرید کی محبت کی مثالیں تاریخِ تصوف میں بہت مل جاتی ہیں۔ امیر خسرو کی حضرت نظام الدین اولیا سے محبت سے سبھی واقف ہیں۔ بیسویں صدی میں صوفی عطا محمد قادری کی اپنے پیر و مرشد قبلہ امام جلوی سے محبت بے مثال تھی۔ یہاں ہم قبلہ امام جلوی کی اپنے پیر و مرشد سیّد شیر محمد شاہ گیلانی سے محبت کو دیکھتے ہیں۔ دیوانِ عشق کی غزلوں میں جگہ جگہ یہ محبت نظر آتی ہے۔ غزل نمبر ۱۰ میں پیر و مرشد کی تعریف میں اُن کی جمالیاتی حِس سراپا نگاری میں ڈھل کر عجب رنگ پیدا کر دیتی ہے۔ غزل ملاحظہ کیجیے:

ثانی نہیں جہان میں کوئی میرے پیر کا
آتا نہیں نظر کوئی اُس کی نظیر کا
یوسفؑ خجل ہوا میرے یوسفؑ کے سامنے
ہے خضر بھی مرید میرے دستگیر کا
سینے میں داغ پڑ گیا اُس دن سے چاند کے
دیکھا جمال جب میرے ماہِ منیر کا

Marfat.com

نہ تھا، نہ ہے، نہ ہوگا، مقابل میں دوسرا
میرے حبیب و یار سمیع البصیر کا
بیٹھ حضور میں بحضورِ قلب کہ دِل
محرم صدور ہے میرے روشن ضمیر کا
حوروں کے دل میں شوق ہے خلدِ بریں میں
میرے صنم کی زلفِ سیہ کے اسیر کا
بندہ نے عرض کی یہ سویدائے دل ہے کیا
فرمایا ہے نشان یہ نینوں کے تیر کا
جس کو طلب وصالِ جمال خدا کی ہے
رکھے خیال حسن میرے دلپذیر کا
ہرگز نہیں خطر ہمیں دوزخ کی آگ سے
مَیں ہوں سگِ آستانِ جنابِ امیر کا
عالم تو ہے مرید میرے پیر کا غلام
وہ ہے مراد حضرتِ ذاتِ قدیر کا
(ص ۸)

پیر کی محبت میں ڈوبی ہوئی ایک اور غزل ملاحظہ کیجیے:

حمد للہ روزِ اوّل سے ہوا ہوں میں سعید
بن گیا ہوں مَیں سخی شیر محمد کا مرید
نے مجھے دوزخ کا ڈر ہے نے مجھے خوفِ ممات
آج آزادی کی مجھ کو مل گئی سند و رسید
زخمی کفار کو بھی ہے شہادت کا ثواب
کشتۂ تیغِ صنم کیونکر نہ ہوویگا شہید
گر مجھے ساقی پلاوے اپنے ہاتھوں سے شراب
خم کے خم پی جاؤں لیکن پھر کہوں هَلْ مِنْ مَزِيْدُ

Marfat.com

جب وصالِ یار ہووے پھر کہاں ہے قرب و بعد
جس گھڑی دیدار ہووے پس کجا گفت و شنید

جس طرح ذاتِ خدا ہے لاشریک و بے مثال
دوسرا مثلِ بتاں ہرگز خدا نہ آفرید

ہے میرا پیرِ مغاں سلطان خوباں جہان
ہیں غلام اُس پر فدا مثل جنیدؒ و بایزیدؒ
(غزل ۲۵،ص ۲۲)

پیرِ کامل کا تصور سالک کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ بقول قبلہ امام جلویؒ اگر ذکرِ خفی کے ساتھ پیرِ کامل کا تصور کیا جائے تو جذباتِ عشق کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ فرماتے ہیں:

پیرِ کامل کا تصور کر بمع ذکرِ خفی
حیف کہہ مجھ کو اگر حاصل نہ ہوں جذباتِ عشق

قبلہ امام جلوی چار اشعار کی مختصر غزل میں اپنے پیر و مرشد سے محبت کا اظہار کرتے، انہیں اپنا ہادی اور رہبر سمجھتے ہیں اور پیر و مرشد کے قیام کی جگہ فتح پور شریف کو اپنا قبلہ اور کعبہ مانتے ہیں:

جہاں پر اہلِ دل نامِ محمدؐ شیر کہتے ہیں
ملائک اس جگہ صلِّ علےٰ تا دیر کہتے ہیں

میرے ہادی میرے مولا میرے رہبر حقیقت میں
خدا ہیں پر اُنہیں اکثر محمدؐ شیر کہتے ہیں

نِگہ کو اور غمزہ کو مژہ کو ہر دو ابرو کو
اِنہیں کو اے میرے قاتل تیری شمشیر کہتے ہیں

میرا قبلہ میرا کعبہ فتح پور ہے دو عالم میں
اِسی کو ثانیِ بغداد اور اجمیر کہتے ہیں
(غزل ۵۲،ص ۴۰-۴۱)

Marfat.com

عشق مجازی و حقیقی

اُردو شاعری میں خواجہ میر دردؔ کا نام تصوف کے سلسلے میں بہت اہم ہے۔ اُن کی غزلیں عشقِ مجازی اور عشقِ حقیقی کے دونوں رنگ رکھتی ہیں۔ اُن کی بعض غزلیں بظاہر بالکل مجاز کا تاثر دیتی ہیں لیکن خواجہ میر دردؔ کی عملی زندگی میں عشقِ حقیقی ہی ہے، اس لیے یہ غزلیں حقیقت کا رنگ رکھتی ہیں۔ کچھ ایسی ہی کیفیت ''دیوانِ عشق'' کی غزلوں میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ غزل:

اگر پیدا ہو میرے یار کا رُخ
کہیں یہ شمس ہے یا قمر یا رُخ
سراسر نور ہو جاوے زمانہ
اگر عالم میں ہو جلوہ نما رُخ
فروغِ نور سے جل جائے عالم
نکل آئے جو برقعہ سے ذرا رُخ
ہیں کہتے اصطلاحِ صوفیوں میں
کہ ہے یہ مظہرِ حسنِ خدا رُخ
ہزاروں ماہ۔ لقا عالم میں گذرے
نہ دیکھا نہ سنا ایسا صفا رُخ
اُدھر لگ جائیں گے کشتوں کے پشتے
جدھر اُس شوخ کا پھر جائے گا رُخ
صبا آہستگی سے چل خدارا
چھپا لیوے نہیں زلفِ دو تا رُخ
نہ جائے جنت الماویٰ میں کوئی
دکھا دیوے اگر وہ ماہ لقا رُخ

صنم بہرِ جمال و حسن و خوبی
غلامؔ بے نوا کو بھی دِکھا رُخ

(غزل ۲۴، ص ۲۱-۲۲)

سراپا نگاری

غزل نمبر ۲۴ میں سراپا نگاری کی جھلک ہے مگر غزل نمبر ۶۸ میں محبوب کے جمال کی تصویر کشی بھی ہے اور سراپا نگاری بھی۔ اشعار ملاحظہ کیجیے:

کوئی حسیں اُن سا نازک بدن نہیں ہے
اُن کی طرح کِسی کی بانکی پھبن نہیں ہے
رنگت میرے صنم کی لالہ میں ہے نہ گُل میں
قد کی مثال زیبا سروِ چمن نہیں ہے
مانندِ روئے انور خورشید ہے نہ ماہ ہے
شمعِ جمال ایسا در انجمن نہیں ہے

Marfat.com

رُخسارِ مثلِ جاناں کب حُورِ عین کا ہے | سیبِ بہشت ہرگز مثلِ ذقن نہیں ہے
آہوئے چیں ندارد چشمِ سیاہِ جاناں | خوشبوئے زلف جیسا مشکِ خُتن نہیں ہے

حُسن و جمال میں ہے یوسفؑ غلام اُن کا
اُن سا جہاں میں کوئی شِیریں دہن نہیں ہے
(غزل ۶۸، ص ۵۱)

محبوب کے جمال میں جب عشقِ عاشق رنگ بھرتا ہے تو پھر اُس کے حسن و جمال کے سامنے کوئی چیز ٹھہر نہیں سکتی اور پھر وہ آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہاداری کی مثال بن جاتا ہے۔

سجدۂ تعظیمی

صوفی عطا محمد قادری اپنی کتاب ''تفسیر جلوی'' میں فرماتے ہیں کہ شرع کی رُو سے بزرگانِ دین کو سجدہ کرنا فرض نہیں ہے لیکن جائز ہے۔ اگر کوئی عاشقِ رسولؐ کسی ولیِ کامل میں نورِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدۂ دل سے مشاہدہ کرے اور اُس نورِ پاک کی تعظیم کی خاطر اُس ولیِ کامل کی طرف منہ کر کے سجدہ کرے تو عند الشرع جائز ہے۔ البتہ علمائے رسوم اور اُن کے مقتدیوں کو سجدۂ تعظیمی سے گریز کرنا چاہیے تاکہ عاشقانِ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن لوگوں میں تمیز ہو جائے (ص ۱۸۵) گویا مصنف نے سجدۂ تعظیمی کا تعلق عشق سے جوڑا ہے۔

صوفی عطا محمد قادری نے اقطاب عارفین کی تصانیف سے سجدۂ تعظیمی کے حق میں دلائل پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ رب تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ سے سجدہ کروایا۔ ابلیس نے انکار کیا اور راندۂ بارگاہ ہوا۔ سجدۂ تعظیمی کے بارے میں تفصیل ''تفسیر جلوی'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔ قبلہ امام جلوی سجدۂ تعظیمی کی حمایت میں فرماتے ہیں:

سجدہ قدم پہ اُن کے کیونکر روا نہیں ہے
جن کے طفیل آدمؑ مسجودِ اصفیا ہو

شاہانِ ہفت کشور عالم کے اے غلام
خاکِ درِ رسولؐ پہ سر دیکھتا ہوں میں

Marfat.com

Marfat.com

11

صوفیانہ مکتوب نگاری اور خطوطِ امام جلویؒ

اُردو ادب میں خط لکھنے کا رواج قدیم دور سے ہے اور مکتوب نگاری باقاعدہ ایک صنفِ ادب کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔ صوفی بزرگوں کی تعلیمات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُردو زبان و ادب میں مکتوب نگاری کی تاریخ نئی نہیں ہے۔ تاریخ ساز حیثیت اختیار کرنے والے خطوط، سرسیّد، غالب، محمد حسین آزاد، علامہ اقبال، قائداعظم، خواجہ حسن نظامیؔ، مولوی عبدالحق، مولانا ابوالکلام آزاد، نیاز فتح پوری اور مجنوں گورکھپوری نے لکھے ہیں۔ ان شخصیات کے خطوط ادبی سرمایہ بن چکے ہیں۔

کامیاب مکتوب نگار کے لیے مشاہدہ اور مطالعہ اور پھر ان مشاہدات اور مطالعہ کو تخلیقی انداز میں پیش کرنا بہت ضروری ہے۔ ڈاکٹر مسکین علی حجازی لکھتے ہیں:

''کامیاب مکتوب نگار وہ ہو گا جو اپنے مشاہدہ اور معلومات کو تخلیقی انداز میں پیش کرے۔'' [۱]

وسیع مطالعہ خط کی تحریر میں وسعت کا باعث بنتا ہے لیکن اس سلسلے میں مکتوب نگار کو علم ہونا چاہیے کہ اُس زمانے کے مسائل کیا ہیں۔ خط میں جامعیت اور معنویت پیدا کرنے کے لیے بھی وسیع مطالعہ کام آتا ہے۔ اسی لیے ڈاکٹر مسکین علی حجازی کہتے ہیں:

''مکتوب نگار کا وسیع المطالعہ ہونا ضروری ہے۔ اگر وہ اپنے مشاہدہ کو اپنے وسیع مطالعہ

Marfat.com

کے تناظر میں دیکھے اور بیان کرے تو اس کی تحریر میں زیادہ وسعت اور جامعیت پیدا ہو جائے گی۔ اس کا مطالعہ جتنا زیادہ ہوگا، مکتوب میں اس قدر زیادہ وسعت اور جامعیت پیدا ہو جائے گی۔ اس کا مطالعہ جتنا زیادہ ہوگا، مکتوب میں اس قدر زیادہ معنویت پیدا ہوگی۔ اس ضمن میں عصری اُمور اور مسائل سے آگاہی تو بہت ضروری ہے۔'' [۲]

کامیاب مکتوب نگار وہ ہوتا ہے جس میں تجزیاتی صلاحیت ہو۔ یہ صلاحیت خط کو کامیاب اور بہتر بنانے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ غیر جانبداری خط میں ضروری ہے۔ خط لکھنے والے کا تعلق کسی بھی عقیدے سے ہو۔ خط لکھتے وقت اُسے جذبات سے کام نہیں لینا چاہیے۔ مکتوب نگار کا کسی بھی مکتبِ فکر سے متاثر ہونا عیب نہیں لیکن خط لکھتے وقت اُسے غیر جذباتی اور غیر جانبدار رہنا چاہیے۔ مکتوب نگار کے لیے دروں بینی بھی بہت ضروری ہے۔ مکتوب نگار کی دروں بینی کے ساتھ ساتھ جب خط میں مکتوب نگار کے اپنے تاثرات شامل ہوتے ہیں تو خط پر تاثیر اور بامقصد بن جاتا ہے۔ خط میں تنظیم پیدا کرنے کے لیے خط میں ایک ترتیب اور ربط ہونا بہت ضروری ہے۔ ڈاکٹر مسکین علی حجازی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

''نکات کے تعین اور ترتیب کے بعد مکتوب لکھا جائے تو نکات میں باہمی ربط ہوگا اور پوری تحریر میں ایک تنظیم پیدا ہو جائے گی۔'' [۳]

صوفیانہ مکتوب نگار میں بھی وسعتِ مطالعہ، مشاہدہ، غیر جانبداری اور تنظیم و ترتیب کا ہونا ضروری ہے۔ صوفی مکتوب نگار کی شخصیت عام طور پر تعصب سے بالاتر ہوتی ہے۔ صوفیانہ روایت میں اتحاد اور ہم آہنگی کی فضا نظر آتی ہے۔ بے تعصبی اور رواداری تصوف کی عنایت کردہ ہے۔ یہاں دیر و حرم کی تقسیم نظر نہیں آتی۔ جہاں تک مشاہدے کا تعلق ہے، تو مشاہدہ سلوک کی ایک منزل میں ضروری ہوتا ہے اور وسعتِ مطالعہ کا تعلق سفر سے جوڑا جائے تو صوفیا کی زندگی میں سفر صداقت کی تلاش کے لیے ضروری سمجھا جاتا ہے۔ نظم و ضبط اور تنظیم تو صوفیانہ ماحول کا ایک حصہ ہے اور دروں بینی تو صوفی کا مشغلہ ہے اور اُس کا حال ہی اس کے قال میں ڈھل جاتا ہے۔ ان خوبیوں کی موجودگی میں جب صوفی خط لکھتا ہے تو قول و فعل کی یکسانیت خط کو پُر تاثیر بنا دیتی ہے۔ صوفیا نے اپنے خطوط کے ذریعے اپنے مریدوں کی تربیت کی ہے اور ان کے صوفیانہ سوالات کی اپنے خطوط سے وضاحت کی ہے اور اُن کی تسلی و تشفی کی ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی نے خطوط کے ذریعے تعلیم و تربیت کے سلسلے کو فروغ دیا ہے۔

Marfat.com

آج ہم بیسویں صدی کے بزرگ حضرت مولانا پیر غلام محمد صاحب جلوآنوی کے صوفیانہ خطوط کو سامنے رکھتے ہیں۔ اُنھوں نے اپنے مریدوں اور ملنے والوں کے خطوط کے جوابات دیئے ہیں اور اُن کے صوفیانہ سوالات کا بڑے حوصلے سے جواب دیا ہے۔ پیر امام جلوی صاحب کو عربی فارسی پر بھی عبور حاصل تھا، اسی لیے خطوط میں عربی فارسی کا استعمال بہت زیادہ ہے اور بہت سے خطوط تو فارسی میں ہیں۔ اُردو میں لکھے گئے خطوط میں بھی عربی کی لمبی عبارتیں ہیں اور فارسی کے اشعار کا بھی استعمال ہے۔ مریدوں کو صوفیانہ نکتے سمجھاتے ہوئے خواجہ غریب نواز اجمیری اور مولانا روم کے اشعار خطوط میں درج کیے ہیں۔ مثنوی بوعلی شاہ قلندر کے اشعار بھی خط میں لکھے ہیں۔ امام جلوی کی اپنی غزلیں بھی خطوط میں شامل ہیں۔

پیر امام جلوی کے خطوط تصوف کے اسرار کا خزانہ ہیں۔ اپنے بڑے بیٹے پیر محمد انوار حسین صاحب کے نام خط میں اُن کو جو دُعائیں دی ہیں وہ بھی عارفانہ اندازِ فکر کو ظاہر کرتی ہیں۔ بیٹے کو مخاطب کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''بعد دُعائے جان و ایمان و عشق و عرفان کے واضح ہو کہ دل تجلی گاہِ الٰہی ہے۔ اُسے یادِ الٰہی میں شاد رکھا کریں اور غموں سے آزاد۔ حمد اللہ کہ محبت آپ کی فطرت ہے۔ البتہ حصولِ علم و عرفان میں حتی الوسع کوشاں رہیں تا کہ عشق و علم و عرفان کا کمال حاصل ہو۔ مَیں چاہتا ہوں کہ آپ کا دل توحید کے نغموں سے سرشار اور مخمور رہے اور آپ کی توجہ ہر دم حق سبحانہٗ کی جانب مبذول رہے اور آپ کا دل اللہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کہیں قرار نہ پکڑے۔ آپ کا کھانا فضلِ خداوندی اور آپ کا پینا شرابِ ذوق و خورسندی ہو۔ رضا بالقضا آپ کا لباس ہو اور آپ کی بصر و بصیرت حق بیں و حق شناس ہو۔ تن خدمتِ اسلام میں اور دل محبتِ ذوالجلال وَالِاکرام میں اور روح وصالِ خداوندی کے مقام میں ہو۔ آپ کی ہمت بلند اور آپ کے ہر فعل و عمل خدا کو پسند ہو۔ آپ کا دل غیرِ حق سے خالی اور آپ کی روح کا مقام عالی ہو۔ آپ کا مقصد ربانی اور منزل سبحانی ہو۔ آپ دُنیا میں میری آنکھوں کا نور اور آخرت میں میری جان کا سرور اور خدا کو منظور ہوں۔ آپ کے دل میں ذاتِ حق کا نور اور آپ کی جان تجلائے الٰہی کا طور ہو۔ فنا فی الصفات آپ کی ابتدا اور بقا بالذات آپ کا انتہا ہو۔'' [۴]

امام جلویؒ پیر غلام محمد صاحب نے خطوط کے ذریعے مریدوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا ہے۔ اپنے مرید کے خط کے جواب میں، مرید کے سماجی ذمہ داری کو مشکل قرار دینے پر،

Marfat.com

فرماتے ہیں:

''عزیزِ من جس کام کا نتیجہ حصولِ مراتبِ اُخروی بلکہ رضائے خداوندی ہو وہ کارِ دُنیا نہیں بلکہ کارِ خدا ہے کیونکہ جس تعلیمِ خاص کی بنا پر آپ کو کارِ سرکار میں لگایا گیا ہے، اُس کا نام طاعتِ الٰہی ہے نہ کہ دُنیا کا کام۔ باقی رہی افسرانِ بالا کی رنجش وغیرہ سو مرضیاتِ الٰہی میں اہلِ دُنیا کی تکالیف و ایذا کا برداشت کرنا مردانِ خدا ہی کا فرضِ منصبی ہے۔'' [۵]

مریدوں کی تربیت کرتے ہوئے ایک خط میں نکتہ چیں اور نکتہ دان کا فرق بھی واضح کیا ہے اور دوسروں پر نکتہ چینی کرنے کی مذمت بھی کی ہے:

''اے عزیز! عوام الناس نکتہ چین اور حق نشاس نکتہ داں ہوا کرتے ہیں۔ نکتہ چیں ہزار ہنر کو چھوڑ کر ایک عیب کا متلاشی ہوتا ہے۔ بُرے لوگ اچھی باتوں میں بھی بُرا پہلو تلاش کر لیتے ہیں جیسا کہ مکھیاں تمام خوبصورت جسم کو چھوڑ کر صرف زخم ہی پر بیٹھتی ہیں اور نکتہ دان ہزار عیب کو نظر انداز کر کے ایک ہنر پر نگاہ رکھتا ہے۔ خاصہ جو شخص بحکم آیۂ لاتجسّسُوا عیبِ خود بیں عیبِ بیگانہ مبیں، پر عمل پیرا ہوتا ہے--- پس کسی کی نکتہ چینی کی بجائے خود کو مجسمۂ خطا سمجھ کر بابِ رحمتِ الٰہی کی جانب متوجہ ہونا چاہیئے۔'' [۶]

صوفیا ظاہر و باطن شرع و حقیقت کے احکام و اسرار پر حاوی ہو کر منصبِ ارشاد و تکمیل کی تحصیل کے بعد خلقِ خدا کے ہادی و رہنما بن جاتے ہیں۔ اس لیے ہر ایک کو اُن کی تعلیم و تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ مولوی غلام مصطفٰے کے نام ایک خط میں فرمایا ہے:

''آپ کا نامہ بزبانِ فارسی مشتمل بر چند سوالات موصول ہوا چونکہ اُن کے جوابات سمجھنے کی ہر ایک کو ضرورت ہے لہٰذا حسبِ طلب بعض احباب ضروری مضمون کا زیادہ حصہ اُردو میں تحریر کیا گیا ہے۔'' [۷]

امام جلوی نے مریدوں کی تربیت کرتے ہوئے نماز کو اعلیٰ ترین عبادت قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں دیدارِ الٰہی اور مشاہدۂ ذاتی حاصل ہوتا ہے۔ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں۔

''عرفانِ الٰہی کا کمال اس میں ہے کہ عارفِ کامل حتی المقدور جب تک عقل کا ایک ذرہ بھی باقی ہے، حدودِ شرعی سے قدم باہر نہ رکھے۔ ہاں غلبۂ عشق و مستی میں اگر عقل کا ایک ذرہ بھی باقی نہ رہ جائے تو وہ معذور ہے نہ کہ مشکور کہ العشاق معذورون۔'' [۸]

اسی خط میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

Marfat.com

"مستیِ عشق میں بعض نماز نہیں پڑھتے اور یہ ادنیٰ درجہ ہے بعض ایسے ہیں جو حالتِ عشق میں نماز کے وقت واپس لوٹائے جاتے ہیں اور وہ نماز ادا کر لیتے ہیں۔ یہ اوسط درجہ ہے۔ تیسرا وہ صاحبانِ کمال ہیں جو ذاتِ حق میں ایسے فنا ہو جاتے ہیں کہ اُن کی ہستی کا نام و نشان تک باقی نہیں رہتا۔ لیکن اجرائے احکامِ شرعی میں خود اللہ تعالیٰ اُن کا متولی ہوتا ہے یعنی وجودِ الٰہی کے ساتھ وہ تمام نمازیں باجماعت ادا کرتے ہیں لیکن انہیں اس بات کی خبر تک نہیں ہوتی اور یہ سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے کہ اس میں حق 'سبحانہٗ' خود عابد اور خود معبود ہوتا ہے--- پس اے عزیز حالتِ مستی کے سوا ہر حال میں نماز واجب ہے اور مستی کی شرط یہ ہے کہ عقل کا ایک ذرّہ بھی باقی نہ رہے۔ اس وقت معذور ہے اور یہ بڑی کڑی شرط ہے۔ لاکھوں میں سے کسی ایک میں پائی جاتی ہے لیکن واضح ہو کہ اقطاب عارفین مست بھی ہیں، ہوشیار بھی ہیں جیسا کہ حضرت غوث الاعظمؒ کے حضور میں کسی مست نے نعرہ لگایا تو فرمایا ٹھہرو، کیا ہوا تم مست ہو ہم مست بھی ہیں، ہوشیار بھی ہیں۔ یعنی عشقِ الٰہی میں مست اور شرحِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہوشار ہیں۔ کسی عارف نے کیا عمدہ کہا ہے۔ ؎ باخدا دیوانہ باش و با محمدؐ ہوشیار۔" [۹]

حضرت امام جلویؒ کے خطوط میں تصوف کا پورا نظامِ فکر نظر آتا ہے۔ تصوف کے فکری پہلوؤں کی وضاحت میں بڑے بڑے صوفیا کے حوالے اور اشعار بھی درج کیے گئے ہیں جن صوفیا کے حوالے اور اشعار درج کیے گئے اُن میں سے بیشتر کے نام درج ذیل ہیں:

(۱) حضرت امام حسین علیہ السلام
(۲) حضرت غوث الاعظم سیّدنا شیخ عبدالقادر جیلانیؒ
(۳) حضرت عبدالکریم جیلیؒ
(۴) حضرت مجدد الف ثانیؒ
(۵) ابنِ عربیؒ
(۶) شیخ شہاب الدین بن حجر المکیؒ
(۷) سیّد اشرف جہانگیر سمنانیؒ
(۸) حضرت نصیر الدین چراغ دہلویؒ
(۹) شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ
(۱۰) شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

Marfat.com

(۱۱) شاہ عبدالعزیز دہلویؒ

(۱۲) امام شعرانیؒ

(۱۳) حضرت داتا گنج بخش الہجویریؒ

(۱۴) امام فخر الدین رازیؒ

(۱۵) پیر مہر علی شاہؒ

(۱۶) خواجہ غریب نواز اجمیریؒ

(۱۷) مولانا رومؒ

(۱۸) بوعلی شاہ قلندرؒ

مذکورہ بالا ناموں میں زمانی ترتیب نہیں ہے۔

صوفیانہ سوالات کے جوابات عارفِ کامل کی زبانی سننے میں جو لطف ہے وہ پیر امام جلویؒ کے خطوط میں صاف نظر آتا ہے۔ مکتوب نگار عارفِ کامل ہونے کے ساتھ صاحبِ حال ہو تو جوابات میں تشنگی نہیں رہتی۔ پیر امام جلویؒ نے خطوط میں مدلل جواب دیئے ہیں۔ جواب تفصیل سے ہیں اور بعض اوقات کئی صفحات پر مشتمل ہیں۔ وحدت الوجود کو اکثر خطوط میں بیان کیا ہے۔ سوالات سے بھرپور ایک خط میں سوال تھا کہ ''وحدتِ وجود سے وحدتِ شہود افضل ہے کیونکہ وحدتِ وجود ولایتِ صغرا میں ہے اور وحدتِ شہود ولایت کبریٰ میں ہے'' جواب دیا ہے:

''واضح ہو کہ اہلِ توحید کے دو گروہ ہیں۔ پہلا گروہ حضرت شیخ الاکبر محی الدین ابن العربیؒ اور آپ کے تابعین سب وحدتِ وجود کے قائل ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ خارج میں سوائے حق سبحانہٗ وتعالیٰ کے اور کوئی موجود نہیں ہے۔ تمام اشیا کا وجود اعتباری ہے اور موجود بوجود حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور کلمہ طیب لا الٰہ الا اللہ کا یہی معنیٰ ہے اور قرآن و احادیث سے وحدتِ وجود کو مدلل بیان فرماتے ہیں اور دوسرا گروہ قائلانِ وحدتِ شہود حضرت مجدد الف ثانیؒ اور اُن کے پیروان ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حق سبحانہٗ عالم سے وراء الورا ہے اور اشیا کو خارج موجود بوجود استقلالی مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا غیر ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی عقیدہ کتاب اور سنت کے مطابق ہے۔'' [۱۰]

مکتوب نگار پیر امام جلویؒ صاحب آگے اسی خط میں بڑے انکسار سے لکھتے ہیں کہ:

''میں ان سب حضرات کا ادنیٰ سے ادنیٰ غلام ہوں لیکن اہلِ حق کی تحقیق بیان کیے دیتا

Marfat.com

ہوں۔"[۱۱] پھر تفسیر الرموز کا فارسی میں بیان لکھتے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ کا فارسی بیان لکھ کر خود فرماتے ہیں:

"اے عزیز وحدتِ شہود ایک دیکھنا اور وحدتِ وجود ایک ہونا ہے۔ پس ایک دیکھنا کہاں اور ایک ہونا کہاں۔ بادشاہ کا دیکھنا اور ہے اور خود بادشاہ ہو جانا اور۔"[۱۲]

مذکورہ عبارت کے بعد وحدت الوجود کے ماننے والوں کا ذکر کرتے ہوئے حضرت مجدد الف ثانیؒ کے انکار کو علمائے ظاہر کی مانند انکار نہیں مانا بلکہ اُن کے بارے میں فرمایا کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے "وحدت وجود تو تسلیم فرمایا ہے، صرف اتنا کہا ہے کہ اصلی مقصود اس سے فوق ہے۔"[۱۳] پیر امام جلویؒ کے نزدیک تمام اولیا اللہ کا یہی مشرب ہے اور وحدت وجود کے بغیر ہرگز چارہ نہیں ہے۔ اسی لیے خطوط میں شیخ الاکبر ابن العربی کی تصانیف کے اکثر کلمات حوالے کے طور پر تحریر کیے گئے ہیں۔ اُنہوں نے اپنی شاعری میں بھی وحدتِ وجود کا ذکر بہت زیادہ کیا ہے اور وہ اسی کے قائل ہیں، اُن کے نزدیک غیر اُو موجود نیست۔

تصوف کے موضوعات میں عشق و محبت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ امام جلویؒ نے محبت کو اختیار کرنے کی تلقین کی ہے اور محبت کو تمام اذکار سے بہتر قرار دیا ہے۔ ایک خط میں اپنے مرید کو لکھتے ہیں:

"اے عزیز خلاصہ یاد عشق الٰہی ست و عشق فرطِ محبت را گویند۔ پس محبت باید ورزید کہ از ہمہ اشغال و اذکار و اوراد وظائف بہتر است۔ من ہر چہ یافتم از محبت و صحبتِ شیخ یافتم۔ دیگر ہیچ عمل نہ کردہ ام کہ تُرا بگویم بکُن۔ باطنی عمل ہمیں محبت است و بظاہر دامنِ شریعت محکم تر گیرند تا کمال باطنی ترقی یابد و مرد ہمت باید بود کہ عارفاں فرمودہ اند

برکفے جامِ شریعت برکفے سندانِ عشق
ہر ہوسناکے نداند جام و سندان باختن

اے عزیز یہ برکتِ عشق ان شاء اللہ تعالیٰ زود بمنزلِ مقصود خواہی رسید۔"[۱۴]

تصوف میں پیر یا شیخ کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ حقیقت کی آ گہی فضلِ خداوندی ہے اور اگر عنایتِ الٰہی سے شیخِ کامل کی صحبت مل جائے تو راہِ سلوک کا راہی جلد اپنی منزل کو پا لیتا ہے۔ پیر کے بارے میں امام جلویؒ فرماتے ہیں:

"کوئی ہزار سال بھی کیوں نہ صحبتِ صوفیا میں رہے لیکن جب تک اپنے علم و عقل کو شیخ

Marfat.com

کے قدموں پر نثار نہ کرے سرِ حقیقت سے ہرگز آگاہ نہیں ہوسکتا۔ نیز انکشافِ حقیقت افضالِ خداوندی پر منحصر ہے۔ چاہے تو بسترِ استراحت پر دولتِ ابدی بخش دے نہ چاہے تو عمر بھر خاک چھاننے سے بھی گوہرِ مقصود نہیں ملتا اور عنایتِ الٰہی شاملِ حال ہو تو شیخ کامل کی ایک ہی نظر کافی ہوسکتی ہے اور قلیل عرصہ میں ایسے اسرارِ جلیل منکشف ہوتے ہیں جن کا شکریہ ابد آباد تک ادا نہیں ہوسکتا۔'' [۱۵]

امام جلویؒ پیر غلام محمد صاحب نے اپنے خطوط میں تصوف کے مرکزی موضوعات کا احاطہ کیا ہے۔ انسانِ کامل کی حقیقت سمجھانے کے لیے دائرہ بنا کر دکھایا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ تمام عوالم کا قیام حضرتِ انسانِ کامل کے وجود سے ہے۔ اس دائرہ میں انسانِ کامل کو جس پر قیامِ عالم ہے، ہر انسان سے ممتاز کر دکھایا ہے۔ حروفِ مقطعات غیر متناہی اسرارت الٰہیہ کے سمندر ہیں۔ ہر آیۃ کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے اور ہر باطن کے واسطے ایک ظاہر ہے اور ہر ظاہر کے واسطے ایک باطن ہے اور ان میں غیر متناہی معانی موجود ہیں اور ہر ایک اپنی اپنی استعدات کے موافق اس بحرِ حقائق سے جُرعہ نوش ہے۔ حروفِ مقطعات کے بارے میں ایک طویل خط میں فرماتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ حروفِ مقطعات خدا اور رسولؐ کے درمیان راز ہیں لیکن خدا اور رسولؐ کی ذات کریم ہے اور کریم کے در سے کوئی خالی نہیں جاتا، لہٰذا جن کی استعدادِ کاملہ اور فطرتِ سلیمہ ان اسرارات کی بھی سائل ہوتی ہے۔ حضرت جوادِ مطلق نے اپنے حبیبِ برحق صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل ان کے دلوں کی جھولیاں جواہرِ اسرار و حقائقِ قرآن سے بھر دی ہیں۔'' [۱۶]

امام جلویؒ پیر غلام محمدؒ صاحب وحدت وجود کو قرآن مجید کے باطن کے موافق اور وحدتِ شہود کو فرقانِ حمید کے ظاہر کے مطابق سمجھتے ہیں۔ خط میں فرماتے ہیں:

''وحدتِ وجود قرآنِ پاک کے ظاہر و باطن سے ہر طرح ثابت ہے کیونکہ شریعت ہی نے تو ہم کو توحید الٰہی کا راستہ بتایا ہے اور فرمایا ہے کہ غیرِ حق کو مت ثابت کرو کہ یہ شرک ہے۔'' [۱۷]

امام جلویؒ پیر غلام محمد صاحب کے مکتوباتِ طیبات میں وحدت الوجود کے مضمون کو بڑی مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اُن کے نزدیک عاقل و فرزانہ و دیوانہ و مجنوں اُس کی وحدت کا شاہد ہے اور توحیدِ مطلق پر گواہ ہے۔ مقامِ فنا فی اللہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

Marfat.com

''در مقامِ فنافی اللہ حقیقتِ عارفِ کامل عین حق است چنانچہ انا الحق از منصورؒ وسبحانی از بایزیدؒ شاید آنست۔'' [۱۸]

راہِ سلوک کے مختلف مقامات پر سالک پر جو کیفیاتِ قلبی طاری ہوتی ہیں، اُن کے بارے میں ایک مرید کو اپنے جوابی خط میں لکھتے ہیں:

''جانِ من! اہلِ اللہ کے حالات ایسے ہی ہوا کرتے ہیں۔ اُن کے احوالِ قلبی ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ اس بات کا فکر نہ کرنا چاہیے جس حال میں خدا رکھے۔ اُسی حال میں راضی رہنا بندگانِ خدا کا شیوہ ہے۔'' [۱۹]

ہم عصر احباب کے سوالیہ خطوط کے جوابات امام جلویؒ صاحب نے بڑے انکسار اور تحمل سے دیئے ہیں۔ نکات کا تعین کرتے ہوئے ترتیب سے سوالوں کے جواب دیئے ہیں۔ ایک طویل خط سے جو سات سوالوں پر مشتمل تھا، پانچواں سوال یہ تھا۔

''یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے عمل اور اخلاق خراب ہیں، یہ درست ہے لیکن بزرگوں کی رحمت اور برکت شاملِ حال ہو تو یہ حالت درست ہو، ہونی چاہیے۔ جواب میں فرماتے ہیں:

''بھائی جان! اعمال و اخلاق کی خرابی کی بھی کوئی حد ہونی چاہیے۔ بھلا جو حالت اس دورِ انقلاب میں مسلمانوں کی ہوئی ہے اور ہمیں اپنے اعمالِ بد کا خمیازہ بھگتنا پڑا ہے، اس کے بعد آج کل کے نرالے مہاجرین و انصار میں سے کسی نے کچھ عبرت بھی حاصل کی ہے؟ نہیں بلکہ پہلے سے زیادہ ہمارے اخلاق رذی اور اعمال بدتر ہو گئے ہیں۔ یہ صرف تاجدارِ مدینہ رحمۃ للعالمینؐ کی ذاتِ گرامی کا صدقہ ہے اور آپؐ کے سچے متبعین و اولیائے کاملین کے وجود کی برکت سے باوجود اتنی سیہ کاری کے ہم عذابِ الٰہی سے محفوظ اور مامون ہیں۔'' [۲۰]

حوالہ جات

[۱] ڈاکٹر مسکین علی حجازی، ''مکتوب نگاری''، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، طبع دوم: ۱۹۹۸ء، ص ۹۶۔

[۲] مذکورہ حوالہ، ص ۹۸۔

[۳] مذکورہ حوالہ، ص ۱۰۲۔

[۴] پیر غلام محمدؒ صاحب جلوآنویؒ، ''یُسْقَوْنَ مِنْ رَحِیْقٍ مَخْتُوْمٍ'' ۱۳۸۴ھ، لائل پور: جلوی کتب خانہ، ص ۱۲۔

Marfat.com

[۵] مذکورہ حوالہ، ص ۳۲۔

[۶] مذکورہ حوالہ، ص ۹ے۔

[ے] مذکورہ حوالہ، ص ۱۰۱۔

[۸] مذکورہ حوالہ، ص ۱۳۳۔

[۹] مذکورہ حوالہ، ص ۱۳۵، ۱۳۶۔

[۱۰] مذکورہ حوالہ، ص ۱ے۰۔

[۱۱] مذکورہ حوالہ، ص ۱ے۰-۱ے۲۔

[۱۲] مذکورہ حوالہ، ص ۱ے۰-۱ے۲۔

[۱۳] مذکورہ حوالہ، ص ۱ے۲۔

[۱۴] مذکورہ حوالہ، ص ۳ے۔

[۱۵] مذکورہ حوالہ، ص ۱ے۴۔

[۱۶] مذکورہ حوالہ، ص ۲۲۱۔

[۱ے] مذکورہ حوالہ، ص ۱ے۳۔

[۱۸] مذکورہ حوالہ، ص ۸۱۔

[۱۹] مذکورہ حوالہ، ص ۲۳۵۔

[۲۰] مذکورہ حوالہ، ص ۲۴۵۔

Marfat.com

12

صوفیانہ ترجمے

ترجمے کا لفظ مغرب کی جدید زبانوں میں لاطینی سے اور فارسی و اُردو میں عربی زبان سے آیا ہے۔ اُردو زبان میں ترجمے کی تاریخ ڈیڑھ پونے دو سو برس سے زیادہ پرانی نہیں لیکن اگر انگریزی کے علاوہ عربی اور فارسی سے تراجم کو بھی شامل کیا جائے تو اُردو میں ترجمے کا کام لگ بھگ چار سو برس پہلے شروع ہو چکا تھا۔

ادب کسی زبان کی میراث نہیں ہے۔ ادب کے مختلف ادوار میں ایک ہی کلاسیکی کارنامے کے بار بار نئے ترجمے کیے جاتے ہیں بلکہ کلاسیکی ادب تو ہوتا ہی وہ ہے جس کے ترجمے کی بار بار ضرورت پڑے۔ ترجمہ مختلف ملکوں کے رہنے والے مختلف انسانی گروہوں کے درمیان ذہنی مفاہمت پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ انسانی تہذیب کی ترقی میں بھی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ ترجمہ اقوامِ عالم میں اختلاط کا ذریعہ ہونے کے ساتھ ساتھ تہذیب و تمدن کے تبادلے کی عملی صورت بھی ہے۔ ڈاکٹر سجاد باقر رضوی کے مطابق ترجمے میں واقعی ''ایک تہذیبی سانچے کو دوسرے تہذیبی سانچے میں منتقل کرنا ہوتا ہے۔'' ڈاکٹر جمیل جالبی نے اپنے مضمون ''ترجمے کے مسائل'' میں ترجمے کے تین طریقے بیان کیے ہیں۔ ایک اصل متن کا لفظی ترجمہ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مفہوم لے کر آزادی کے ساتھ اپنی زبان کے روایتی و مقبول اندازِ بیان کی مدد سے ترجمہ کر دیا جائے اور حسبِ خواہش تبدیلی بھی کر لی جائے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ ترجمے میں مصنف کے لہجے کی کھنک اور آہنگ بھی قائم رہے اور اپنی زبان کا مزاج بھی موجود رہے اور ترجمہ اصل متن کے مطابق ہو۔[۱] ڈاکٹر جمیل جالبی کے بقول:

Marfat.com

''ترجمہ کی یہ شکل سب سے زیادہ مشکل ہے۔ ایسا ترجمہ جس میں مترجم نے مصنف کی اصل روح پا کر اپنی زبان کے مزاج میں نگینے کی طرح بٹھا دیا ہو، ایک ایسا گوہر نایاب ہے جیسے ادب کا کوئی شہ پارہ جو کبھی کبھار وجود میں آ کر کسی تہذیب کی ساری روح کا مظہر بن جاتا ہے۔'' [۲]

اعلیٰ ترجمہ تخلیقی عمل ہے اور مترجم کو تخلیق کے دوران کرب سے گزرنا پڑتا ہے کیونکہ تخلیق روح کے عطر کو کشید کرنے کا عمل ہے۔ گوئٹے کا قول ہے کہ ''جملہ امور میں جو سرگرمیاں سب سے زیادہ اہمیت اور قدر و قیمت رکھتی ہیں، ان میں ترجمہ بھی شامل ہے۔'' ایک زبان کے خیالات کو دوسری زبان کے لفظی پیکر میں داخل کرنا تخلیق ہی تو ہے بلکہ تخلیق سے زیادہ مشکل کیونکہ تخلیق میں تو معانی اور لفظ، تصویریں اور آہنگ سب قوتِ تخلیق کی حرکت سے مکمل صورت میں پیدا ہوتے ہیں جبکہ مترجم کو یہ تمام اجزا اکٹھے کر کے ان میں روح پھونکنی پڑتی ہے۔[۳] مترجم کو صاحبِ متن کی تخلیقی روح میں گھل مل کر رہنا ضروری ہے۔ مترجم کی دونوں زبانوں پر گرفت ہونا ضروری ہے۔ اس گرفت کے ساتھ مترجم کی صاحبِ کتاب کے ساتھ روحانی پرواز بھی ضروری ہے۔ دونوں چیزوں کی موجودگی ہو تو ہم ترجمے کو عاشقی کا عمل بھی کہہ سکتے ہیں۔ ترجمہ دو زبانوں کے درمیان پُل کا کام کرتا ہے۔[۴] اسی لیے ہر زبان کے نثری ادب میں تخلیقی ادب سے پہلے تراجم کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ انسانی شعور کے ارتقاء میں ترجمے کا ایک اہم کردار ہے۔ ترجمہ زبان و ادب میں اضافہ کرتا ہے اور خیال آفرینی کے جوہر دیتا ہے اور عالمگیر سچائیوں کو دریافت کرتا ہے اور نئے حقائق سے پہچان کرواتا ہے۔ یہاں ترجمہ تحقیق کی شکل اختیار کر لیتا ہے کیونکہ تحقیق بھی نئے حقائق کی دریافت ہی ہوتی ہے۔ ترجمہ نہ ہوتا تو انسان محدود ہو کر رہ جاتا۔ اپنے ہی ماحول کا قیدی بن جاتا۔ ترجمہ ہی انسان کو دوسرے انسان سے متعارف کرواتا ہے اور دوستی پر مجبور کرتا ہے۔ ترجمہ ایک اہم لسانی اور فکری عمل بھی ہے۔

تراجم کے ذریعے صوفیا نے اُردو کو تہذیبی سطح پر ایک نیا تناظر فراہم کر دیا۔ یورپ میں مذہبی ترجمے کی روایت بہت پہلے سے موجود تھی۔ ترجمے کی قدیم روایت کے سلسلے میں دکن اور گجرات کے صوفیا کا نام لیا جا سکتا ہے جیسے شیخ عین الدینؒ، میراں جی شمس العشاقؒ، برہان الدین جانمؒ، عبداللہ حسینیؒ اور سیّد حسینی شاہؒ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ شیخ عین الدینؒ نے ۱۳۲ کتابیں تصنیف و ترجمہ کیں۔ عبداللہ حسینی کا ترجمہ ''نشاۃ العاشقین'' اہم ہے۔ ابتدائی نثر نگاروں میں میراں جی حسن خدانما کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ترجمے کے سلسلے میں ان سے ''شرح تمہیدات'' اور ''شرح مرغوب القلوب'' یادگار ہیں۔ نثر یہ ترجمے کے سلسلے میں گفتار نامے، خطبات، ملفوظات،

Marfat.com

اقوال اور نثری رسائل یادگار ہیں۔

صوفیانہ تراجم خیر کی تبلیغ کے لیے تھے۔ اسی لیے تراجم میں صوفیا نے عام فہم زبان برتی اور بات چیت کا انداز اختیار کیا۔ اُردو میں ترجمے کی بنیادیں رکھنے والے صوفیا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یعنی اچھے کاموں کی تبلیغ اور برے کاموں سے باز رکھنے کے جذبے کے تحت دور دراز علاقوں سے ہجرت کر کے ہندوستان آئے اور صوفیانہ مسلک کی سچائی اور مساوات کے تحت اسی اجنبی سرزمین پر حکومت کی مثلاً میراں جی شمس العشاق اور برہان الدین جانمؒ مکہ سے ہندوستان آئے اور یہاں کے عوام کو فائدہ پہنچایا۔ سیّد محمد حسینی بندہ نواز گیسودراز کی ''معراج العاشقین'' چودھویں صدی عیسوی کی نمائندہ نثری تصنیف ہے۔ ''مغز مرغوب'' میراں جی شمس العشاق کے افکارِ عالیہ سے مستعار ہے۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ لکھتے ہیں کہ ''ہم اپنے نثری ادب کے اسلوبی پس منظر پر نگاہ ڈالیں تو یہ حقیقت کھلتی ہے کہ عربی اور فارسی کی نثری اور منظوم کتب کے اُردو میں تراجم اور شرحیں نیز صوفیانہ رسائل نظم میں، نثر میں آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبویؐ کے تراجم و تشریحات ایک ایسا عظیم دینی اور لسانی کارنامہ ہے جس نے اُردو زبان کو اُس کے ایامِ طفلی میں ہی اسلوبیاتی سطح پر اظہار کے ایسے سانچے فراہم کر دیئے جن سے جانکاری کے لیے عالمی سطح پر بیشتر زمانوں کو صدیوں کے تجربات سے گزرنا پڑا۔''

میراں یعقوب کی ''شمائل الاتقیاء'' گولکنڈے کے قدیم نثری کارناموں میں ایک خاص امتیاز کی حامل ہے۔ یہ متصوفانہ رنگ میں ڈوبی ہوئی کتاب محض ترجمہ نہیں بلکہ جابجا متصوفانہ نکات کی وضاحت اور تشریح ہے۔ اس کتاب کی زبان قدیم اور جدید نثر کی درمیانی کڑی ہے۔ شاہ راجو کے مرید عابد شاہ نے خواجہ بندہ نواز کی فارسی تصنیف ''معالجاتِ بندہ نواز'' کا دکن میں ترجمہ کیا ہے۔

اُردو میں تراجم کا کام ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور میں شروع ہوا تھا۔ برصغیر کے مسلمانوں کے درمیان خانوادہ شاہ ولی اللہ کی عزت و تکریم کی وجہ وہ تراجم ہیں جو شاہ صاحب اور اُن کے صاحبزادوں نے کیے۔ صوفیانہ کتب کے اُردو میں ترجمے بھی اکثر صوفیا نے کیے۔ ترجمے کے ساتھ صوفیا نے عارفانہ نکات کی شرح بھی کی ہے۔ جب صاحبِ متن اور مترجم دونوں صوفی ہوں تو ترجمے کا عمل عشق کا عمل بن جاتا ہے اور ساتھ ساتھ داخلی تجزیہ۔ مترجم کو صاحبِ متن سے محبت ہوتی ہے اور محبت کے راستے کی تمام تکلیفیں بھی مترجم کو اُٹھانی پڑتی ہیں اور تشریح کرتے وقت مترجم کو روحانی پرواز کے ساتھ تخلیقی پرواز سے بھی کام لینا پڑتا ہے۔ ایسے ہی تخلیق و روحانی پرواز کے حامل اور وحدت الوجود کے مستند مترجم و شارح صوفی عطا محمد قادریؒ کی صوفیانہ کتب کا حوالہ

Marfat.com

دیتے ہیں جو ترجمہ ہیں۔ ان کی تعداد ۵ ہے۔

۱۔ تفسیر رومیؒ:

مولانا روم کی فارسی نثر میں واحد تصنیف رسالہ ''فیہ ما فیہ'' ہے۔ یہ رسالہ مولانا روم کے ملفوظاتِ طیبات کا مجموعہ ہے جن کو آپ کے فرزند سلطان بہاؤ الدین نے مرتب کیا۔ صوفی عطا محمد قادریؒ نے ان ملفوظات کو تفسیر قرآن مجید کی طرز پر جمع کر کے سلیس اُردو زبان میں ترجمہ کر دیا ہے اور اس کا نام ''تفسیر رومی'' رکھا ہے۔

۲۔ اسرارُ القدم:

یہ صوفیانہ کتاب ابنِ عربی کی مشہور کتاب ''فصوص الحکم'' کا ترجمہ وتشریح ہے۔ ''فصوص الحکم'' کی زیادہ شروح عربی زبان میں ہیں۔ اُردو میں حضرت شاہ محمد مبارک کی شرح ہے مگر اس میں پرانی طرز کی اُردو استعمال کی گئی ہے۔ صوفی عطا محمد قادری نے اس کتاب کا ترجمہ وتشریح سلیس اُردو زبان میں کی ہے۔ یہ کتاب تصوف کے اسرار و رموز کی وضاحت کرتی ہے۔ تصوف کے بنیادی موضوعات اس میں بیان کیے گئے ہیں، جیسے اعیانِ ثابتہ، حادث اور واجب، وحدت و کثرت، علمِ شریعت اور علمِ باطن اور فنا و بقا وغیرہ۔

۳۔ ینبوع الغیب:

یہ کتاب جناب غوث الاعظم سیّد عبدالقادر جیلانیؒ کی تصنیف ''فتوح الغیب'' کا ترجمہ اور تشریح ہے۔ ''فتوح الغیب'' غوث الاعظم کے صاحبزادے حضرت شیخ امام ابوعبدالرحمٰن عیسیٰؒ کے جمع کردہ کلام پر مبنی ہے جو غوث الاعظم کا کلامِ مبارک ہے۔ یہ کتاب اُٹھتّر مقالات پر مشتمل ہے۔ مترجم وشارح کا کہنا ہے کہ یہ کتاب لکھائی جا رہی ہے، اس لیے کسی حرف پر اعتراض نہ کیا جائے۔ اس حقیقت کو عینی مشاہدہ رکھنے والے سمجھ سکتے ہیں۔ عام فہم آدمی کی سمجھ سے یہ سب بالاتر ہے۔ علمِ طریقت کے متعلق جملہ احکام اس کتاب میں درج ہیں۔

۴۔ تفسیر برزخ جامع:

۱۱۲ صفحات پر مشتمل یہ کتاب حقیقتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تفسیر بینظیر ہے۔ صوفیانہ کتب کے اقتباسات کو درج کر کے ترجمہ و تشریح کی ہے مثلاً ''سرالاسرار''، ''مراۃ العارفین''، ''انسان الکامل''، ''طبقات الکبریٰ''، ''فتوحات''، اور ''فصوص الحکم'' وغیرہ۔ ان کتابوں کے علاوہ بھی بہت سے حوالے دیئے گئے ہیں۔ اس کتاب کے مقدمہ میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ

Marfat.com

نے روحِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے ذاتی نور سے پیدا کیا۔ نورؔ، قلم اور عقل کو خدا تعالیٰ نے سب سے پہلے پیدا کیا اور ان سے مراد ایک ہی شے ہے اور وہ حقیقتِ محمدیہؐ ہے۔ تمام موجودات کا خلاصہ اور جملہ کائنات کی ابتدا اور اصل روحِ محمدیہؐ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع کرنے والی دل کی آنکھیں رکھتے ہیں اور دل کی آنکھیں باطنی لدنی علم سے ہی کھلتی ہیں۔

۵۔ بغدادی گلشن:

یہ کتاب حضرت امام حسینؒ کی کتاب ''مرآت العارفین'' کی شرح ہے، اس کتاب میں توحیدِ باری تعالیٰ، وحدت الوجود، مراتبِ ستہ، حروفِ مقطعات کی تفسیر اور صوفیانہ مسائل کے بارے میں لکھا گیا ہے۔

صوفیانہ کتب کے اُردو تراجم بعض اوقات اتنے مشکل کیے گئے ہیں کہ ان کو سمجھنا خاصا مشکل ہے لیکن صوفی عطا محمد قادریؒ نے جتنے بھی تراجم کیے ہیں، وہ بامحاورہ اُردو میں ہیں اور متصوفانہ مضامین کو سمجھنا زیادہ مشکل کام معلوم نہیں ہوتا۔ ترجمہ کے لیے دونوں زبانوں پر عبور اور گرفت ضروری ہے، ان کے ترجموں میں یہ گرفت صاف نظر آتی ہے۔ پروفیسر سیّد خیال بخاری کا خیال ہے:

''ترجمہ بہت مشکل اور کٹھن کام ہے، ترجمہ کے لیے نہ صرف اپنی زبان پر حاوی ہونا ضروری ہے بلکہ جس زبان سے ترجمہ کرنا ہے، اس پر بھی اسے پورا عبور حاصل ہونا چاہیے اور پھر ترجمہ کرتے وقت اسے نہ صرف اپنی زبان کے بہتر سے بہتر لفظ تلاش کرنے پڑتے ہیں بلکہ ساتھ ہی ساتھ اصل مصنف یا مؤلف کی زبان، محاورہ، معنی اور روح کو مدنظر رکھنا پڑتا ہے۔ اسی لیے بعض لوگوں کے نزدیک ترجمہ کا کام تصنیف سے بھی مشکل ہوتا ہے کیونکہ اسے اپنی زبان میں درست طور پر اظہار کے بوجھ کے علاوہ اصل مصنف کا بوجھ بھی اُٹھانا پڑتا ہے۔ اس کے دل و دماغ اور روح میں بھی جھانکنا پڑتا ہے۔'' [۵]

پروفیسر سیّد خیال بخاری کی بیان کردہ ضروری خوبیاں مذکورہ مترجم کے ہاں بآسانی دیکھی جاسکتی ہیں۔ صوفی عطا محمد قادریؒ ایک تخلیقی مترجم اور مستند شارح ہیں۔ اُن کے صوفیانہ تراجم انسانی شعور کی ترقی میں اور تہذیبی نشوونما میں بڑا اہم رول ادا کرتے ہیں۔ جہاں تک عربی فارسی سے مکمل واقفیت کا تعلق ہے، تو اُن کی دونوں زبانوں پر واقفیت محض لغت کی سطح پر ہی نہیں بلکہ وہ ان دونوں زبانوں کی روایت سے واقفیت رکھتے ہیں، اسی لیے اُن کا ترجمہ تخلیقی پہلو رکھتا ہے۔ ڈاکٹر عطش درانی اپنے مضمون ''اُردو تراجم کا فنی جائزہ'' میں کہتے ہیں کہ: ''اچھا ترجمہ ہمیشہ

Marfat.com

تخلیقی ہوتا ہے۔'' [٦]

آخر میں ہم تصوف کے آئین کا درجہ رکھنے والی کتاب کے ترجمے کے بارے میں بات کرتے ہیں۔ یہ کتاب ہے کشف المحجوب۔

کشف المحجوب:

یہ کتاب فارسی نثر کی سب سے پہلی مذہبی کتاب ہے جو برصغیر پاک و ہند میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس کتاب میں حقیقی اسلامی تصوف کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب حضرت داتا گنج بخشؒ نے زندگی کے آخری برسوں میں تصنیف کی۔ اس کتاب کو ایک سائل کے جواب میں لکھا گیا ہے، اس لیے اس کتاب کا انداز و اسلوب وضاحتی ہے۔ صوفیانہ نظامِ فکر کی امین اس کتاب کے کئی زبانوں میں تراجم ہوئے۔ پروفیسر نکلسن (م ۱۹۴۵ء) نے کشف المحجوب کا انگریزی ترجمہ کیا جو پہلی بار ۱۹۱۱ء میں شائع ہوا۔ ۱۹۳۶ء میں اس کا نظرثانی شدہ ایڈیشن چھپا۔ پھر ۱۹۵۹ء اور ۱۹۶۷ء میں زیورِ طباعت سے آراستہ ہوا۔ اُردو میں بھی کئی تراجم ہوئے۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں جو بارہا شائع ہوئے۔ محمد سلیم حماد کے مطابق اس کتاب کے ۲۵ اُردو ترجمے چھپ چکے ہیں۔[۷] محمد گل احمد خان عتیقی نے اُردو تراجم کی تعداد دو درجن کے لگ بھگ بتائی ہے۔[۸] اور بعض کے نزدیک بیس سے زائد اُردو تراجم چھپ چکے ہیں۔ اس صوفیانہ ترجمے کے سفر میں مختلف مترجم ذہنی رجحان کے ساتھ محوِ سفر رہے۔ ان تراجم میں چند مقتدر علمی شخصیات کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) علامہ ابوالحسنات سیّد محمد احمد قادریؒ
(۲) ڈاکٹر مولوی محمد شفیع
(۳) مولوی فیروز الدین
(۴) پروفیسر محمد عبدالمجید یزدانی
(۵) واحد بخش سیال
(۶) محمد حسین مناظر
(۷) علامہ فضل الدین گوہر
(۸) خواجہ شاہد حمید مکی مدنی
(۹) مفتی سیّد غلام مُعین الدین نعیمیؒ
(۱۰) سیّد محمد فاروق قادری
(۱۱) محمد الطاف شیروی

Marfat.com

(۱۲) محمد علی چراغ

(۱۳) ابو نعیم عبدالحکیم خاں نشتر جالندھری

(۱۴) میاں محمد طفیل

(۱۵) حکیم اللہ رکھا قریشی

(۱۶) وقار علی بن مختار علی

پروفیسر نکلسن نے کشف المحجوب کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور ترجمہ کرنے کا حق ادا کر دیا۔ روس کے مستشرق پروفیسر ''ژوکوفسکی'' نے کشف المحجوب کے ایک قدیم نسخہ کی تصحیح کے لیے اپنی زندگی کے کئی قیمتی سال صرف کیے اور فارسی زبان میں ایک محققانہ مقدمہ لکھ کر اسے لینن گراڈ سے شائع کیا۔ کشف المحجوب کا عربی زبان میں پہلا ترجمہ شیخ تاج الدین سنبھلی نے شہنشاہ جہانگیر کے دور میں کیا۔ پنجابی زبان میں کشف المحجوب کا ترجمہ محمد شریف صابر نے کیا۔ کشف المحجوب کے ترجمے کے متعلق کپتان واحد بخش سیال لکھتے ہیں:

''اس کتاب میں حضرت شیخ علیہ الرحمہ نے جو زبان استعمال فرمائی ہے، سعدیؒ اور حافظؒ کی قدیم فارسی زبان سے ہٹ کر ملکِ خراسان کی زبان ہے جس کا محاورہ سمجھنے میں کافی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس زمانے کے فنِ تحریر کے مطابق حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قافیہ سنجی سے بھی کام لیا ہے جس کی وجہ سے کتاب کی عبارات بڑی حد تک منظوم نثر کی صورت اختیار کر گئی ہیں۔ اگرچہ فارسی دان طبقہ کے لیے یہ کتاب فصاحت و بلاغت کا بیش بہا مرقع ہے، آج کل کے کور ذوقی کے دور میں اس کا سمجھنا بہت مشکل ہو گیا ہے۔'' [۹]

پروفیسر محمد عبدالمجید یزدانی نے ژوکوفسکی کے تصحیح شدہ نسخۂ کشف المحجوب کا ترجمہ کیا ہے اور اس سلسلے میں پیش آنے والی مشکلات کا ذکر اپنے مقدمے میں یوں کرتے ہیں:

''بقول ملک الشعراء بہار مرحوم، کشف المحجوب فارسی کے سبکِ قدیم کا ایک نادر نمونہ ہے اور دورِ سامانی کی نثر کے نزدیک تر ہے، اگرچہ اس سے بدرجہا بالاتر اور اصل تر ہے تاہم اس میں کہنہ، غریب اور دقیق الفاظ، تراکیب اور اصطلاحات کی خاصی بھرمار ہے --- نثر غیر مغلق ہونے کے باوجود بعض جگہ دشوار فہم ہو گئی ہے --- بعض جگہ قرینہ سے افعال کو حذف کرنے کا التزام پایا جاتا ہے اور بعض جگہ قرینہ تک بھی محذوف ہے۔ اس سے عبارت میں دلکشی پیدا ہو جاتی ہے لیکن ساتھ ہی ترجمہ میں دشواری بھی پیدا ہو جاتی ہے۔'' [۱۰]

ابو نعیم محمد عبدالحکیم خاں نشتر جالندھری نے لکھا ہے:

''کشف المحجوب کا ترجمہ کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس کی دشواریوں کا صحیح اندازہ وہی

Marfat.com

حضرات کر سکتے ہیں جنہیں ایسی کٹھن منزل میں سفر کرنے کا اتفاق ہوا ہو۔'' [۱۱]

راجا رشید محمود نے اپنے مضمون ''کشف المحجوب کے اُردو تراجم اور ان کے مقدمات'' میں کشف المحجوب کے اُردو ترجموں کو سامنے رکھ کر ان کا آپس میں موازنہ کیا ہے اور ان پر تنقید کی ہے۔ آخر میں کہا ہے:

''حقیقت یہ ہے کہ کشف المحجوب کا اُردو ترجمہ کرنے میں جتنی ہمہ جہت کاوش محمد عبدالمجید یزدانی نے کی ہے، اس کی تحسین کے بغیر بات نہیں بنتی۔ ابوالحسنات محمد احمد قادری کے ترجمے کی زبان عالمانہ ہے۔ سیّد محمد فاروق القادری کا ترجمہ اچھا ہے۔ واحد بخش سیال اور پیر محمد کرم شاہ الازہری کے مقدموں میں تصوف کے موضوع پر بہت کچھ کہا گیا ہے۔'' [۱۲]

میاں محمد طفیل نے ترجمہ کرتے ہوئے خاص فلسفیانہ بحثوں اور مسائل کی صوفیانہ توجیہات کو چھوڑ دیا۔ پرانے اسلوبِ نگارش سے متعلقہ وہ چیزیں بھی چھوڑ دیں جن کا اصل مضمون اور مقصدِ بیان سے تعلق نہیں تھا۔ ترجمہ کرتے ہوئے اُنہوں نے اپنی مرضی استعمال کی ہے۔ گل احمد خان عتیقی نے مولوی فیروز الدین اور محمد الطاف نیروی کے ترجموں کو پسندیدہ قرار دیا ہے۔ حکیم محمد موسیٰ امرتسری اور محمد سلیم حماد نے سیّد محمد فاروق القادری کے ترجمے کی تعریف کی ہے اور پیر محمد کرم شاہ نے علامہ فضل الدین گوہر کے اُردو ترجمے کو بے مثال قرار دیا ہے۔

ترجمہ عالمگیر سچائیوں کو کھوجنے اور پہچاننے میں مددگار ہوتا ہے۔ صوفیانہ تراجم نے مخفی دُنیاؤں کو دریافت کر کے لوگوں سے متعارف کرایا اور انسان کو انسان دوستی پر آمادہ کیا۔ آدمی کو انسان اور انسان کو اشرف المخلوقات ہونے کا احساس دلایا۔ اپنے محدود خول میں بند آدمی کو لامحدود دُنیا سے آشنا کر دیا۔ عام آدمی کو انسانِ کامل بننے کی ترغیب دی اور بتایا کہ ذرہ سے آفتاب کیسے بنا جا سکتا ہے۔ صوفیانہ تراجم کے ذریعے سے ہی ہم اپنے عظیم تہذیبی ورثے سے دُنیا کو آگاہ کر سکتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم احساسِ کمتری کو چھوڑ کر اپنے تہذیبی اور اخلاقی ورثے کے امین بنیں۔

حوالہ جات

[۱،۲] ڈاکٹر جمیل جالبی، ''تنقید اور تجربہ''، لاہور: یونیورسل بکس، بارِ دوم، ۱۹۸۸ء، ص ۱۰۸ تا ۱۱۱۔

[۳] سجاد باقر رضوی، ''معروضات''، لاہور: پولیمر پبلی کیشنز، س ن، ص ۳۹-۴۰۔

[۴] جیلانی کامران، تنقید کا نیا پس منظر، لاہور: مکتبہ ادبِ جدید، پہلی اشاعت، نومبر ۱۹۶۴ء، ص ۶۶۔

[۵] سیّد خیال بخاری، ''ہمارے لسانی مسائل''، لاہور: بساطِ ادب، بارِ اوّل، ۱۹۸۷ء، ص ۴۰، ۴۱، ۵۲۔

[۶] عطش درانی، ''ادبی جائزے''، لاہور: نذیر سنز پبلشرز، بارِ اوّل: ۱۹۸۷ء، ص ۱۱۷۔

Marfat.com

[۷] سیّد محمد فاروق القادری، مترجم؛ ''کشف المحجوب''، لاہور: فرید بک سٹال، طبع دوم، ۲۰۰۱ء، ص ۶۳ (دیباچہ از محمد سلیم حماد)۔

[۸] محمد الطاف نیروی، مترجم؛ ''کشف المحجوب'' اشاعتِ اول: ۱۹۹۲ء، ص ف، ۳۴ (تقریظ از محمد گل احمد خان عتیقی)۔

[۹] واحد بخش سیال، مترجم؛ ''شرح کشف المحجوب'' (اُردو) لاہور: فیروز سنز لمیٹڈ، بارِ اوّل: ۱۹۹۴ء، ص ۳۱۔

[۱۰] پروفیسر محمد عبدالمجید یزدانی، مترجم؛ ''گنج مطلوب''، اُردو ترجمہ کشف المحجوب، لاہور: ناشرانِ قرآن لمیٹڈ، س ن، ص ۱۴۔

[۱۱] نشتر جالندھری، مترجم؛ ''انوار القلوب''، اُردو ترجمہ کشف المحجوب، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعتِ سوم، ۱۹۷۱ء، ص ۱۱۔

[۱۲] مجلّہ معارفِ اولیاء، جلد ۵، شمارہ ۱۰، لاہور: مرکز معارفِ اولیا، ایڈیشن اوّل، مارچ ۲۰۰۷ء، ص ۲۵۵۔

Marfat.com

ابدیت کے تناظر سے

تصوف کے مختلف پہلوؤں کا
علمی و فکری مطالعہ

ں اقبال

Marfat.com