چند صوفیانہ اصطلاحات

ڈاکٹر نفیس اقبال

Marfat.com

چند صوفیانہ اصطلاحات

ڈاکٹر نفیس اقبال

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

Marfat.com

297.4 Nafees Iqbal, Dr.
Chand Sufiaana Istlahaat/ Dr. Nafees Iqbal.- Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2017.
192pp.
1. Islam - Sufism - Essays. I. Title.

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ سنگ میل پبلی کیشنز/مصنف سے باقاعدہ
تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کی
کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

2017ء
افضال احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور
سے شائع کی۔

۱۵۹۲۶۶

ISBN-10: 969-35-3040-3
ISBN-13: 978-969-35-3040-7

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 92-423-722-0100 / 92-423-722-8143 Fax: 92-423-724-5101
http://www.sangemeel.com e-mail: smp@sangemeel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز، لاہور

Marfat.com

انتساب

مریم اقبال کے نام

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

دیباچہ 9

باب اول

1-صوفیانہ اصطلاحات 12
2-اعیان 17
3-اعیانِ ثابتہ 18
4-ابدال 20
5-احوال ومقامات 21
6-الہام 22
7-انفس وآفاق 25
8-انسان کامل 27
9-ادراک 33
10-ایقان 33
11-حوالہ جات 33

باب دوم

1-برزخ 37
2-برزخ جامعٌ 38
3-بُت 41
4-بُت کدہ 41
5-بُت خانہ اور بُت پرستی 42
6-بُت ترسابچہ 42
7-بصیرت 42
8-بادہ فروش 43
9-بسیط 43
10-بطون 43
11-بسط 43
12-بیداری 43
13-بیعت 44
14-پاسِ انفاس 47
15-پارسائی 47
16-تجلی 47
17-تجرید اور تفرید 49
18-تجددِ امثال 49
19-تلوین وتمکین 55
20-توکل 56
21-تنزیہ وتشبیہ 61
22-تنزلاتِ ستہ 63
23-حوالہ جات 64

باب سوم

تصوف وصوفی 68
1-معانی 68

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

دیباچہ 9

باب اول

1-صوفیانہ اصطلاحات 12

2-اعیان 17

3-اعیانِ ثابتہ 18

4-ابدال 20

5-احوال ومقامات 21

6-الہام 22

7-انفس وآفاق 25

8-انسان کامل 27

9-ادراک 33

10-ایقان 33

11-حوالہ جات 33

باب دوم

1-برزخ 37

2-برزخ جامعؑ 38

3-بُت 41

4-بُت کدہ 41

5-بُت خانہ اور بُت پرستی 42

6-بُت ترسا بچہ 42

7-بصیرت 42

8-بادہ فروش 43

9-بسیط 43

10-بطون 43

11-بسط 43

12-بیداری 43

13-بیعت 44

14-پاسِ انفاس 47

15-پارسائی 47

16-تجلی 47

17-تجرید اور تفرید 49

18-تجدّدِ امثال 49

19-تلوین وتمکین 55

20-توکل 56

21-تنزیہ وتشبیہ 61

22-تنزلاتِ ستہ 63

23-حوالہ جات 64

باب سوم

تصوف وصوفی 68

1-معانی 68

Marfat.com

2-اشتقاق 70

3-تصوف کی تعریف 72

(i) قدیم صوفیا کی نظر میں 72

(ii) جدید صوفیا اور اہلِ قلم کی نظر میں 74

4-اسلامی تصوف 78

5-حوالہ جات 81

بابِ چہارم

1-تصورِ شیخ 86

2-توبہ 88

3-جلال و جمال 89

4-جبروت 90

5-چلّہ 90

6-حال 90

7-حقیقتِ محمدیہؐ 91

8-حقیقت 98

9-حیرت 100

10-حق الیقین 101

11-خلوت در انجمن 102

12-خرقہ 102

13-ذکر 103

14-رضا 107

15-رویت 108

16-رویتِ حق 108

17-رجال اللہ 108

18-روح 110

19-حوالہ جات 111

بابِ پنجم

1-زہد 115

2-سلوک 117

3-سُکر و صحو 118

4-سماع 120

5-سِرّ 124

6-شرک 126

7-شہود 126

8-شطحیات 126

9-شیون 128

10-شریعت اور طریقت 128

11-شعور 128

12-طبیبِ روحانی 128

13-طالب 129

14-ظل 129

15-عارف و معرفت 130

16-عشق 135

17-عاشق 140

18-علمائے ربانی 140

19-حوالہ جات 141

بابِ ششم

1-عالمِ مثال 145

2-عالمِ صغیر، عالمِ کبیر 147

3-علم لدنی 147

Marfat.com

4- عین الکبریٰ اور عین الصغریٰ	148
5- غوث	148
6- فتوح	148
7- فقیر	149
8- فیض اقدس و فیض مقدس	149
9- فراست	150
10- فکر	150
11- فنا و بقا	150
12- فقر	156
13- فنا فی الشیخ یا فنا فی المرشد	159
14- فنا فی الرسول	159
15- فیض	159
16- قاب قوسین	159
17- قبض	159
18- قلندر	161
19- کشف	161
20- کامل	162
21- کنز الکنوز	163
22- کرامت	163
23- گوہرِ معانی	163
24- لاہوت	163
25- لقاء	164
26- حوالہ جات	164

باب ہفتم

1- مشاہدہ	167
2- مکاشفہ	169
3- مراقبہ	170
4- مجذوب	171
5- مرید	172
6- مراد	173
7- مماسوا	173
8- نیاز اور ناز	173
9- نفس	173
10- ناسوت	175
11- واجب الوجود اور ممکن الوجود	176
12- وجدان	177
13- وجود	177
14- وجد	177
15- وصال	178
16- حوالہ جات	178

باب ہشتم

1- وحدت الوجود و وحدت الشہود	180
2- ہشیاری	190
3- ہُویّت	190
4- ہیولیٰ	190
5- یاد	191
6- یقین	191
7- حوالہ جات	191

Marfat.com

Marfat.com

دیباچہ

سب سے قدیم کتاب جو اصطلاحاتِ تصوف کا مآخذ بھی ہے وہ امام کلاباذی (متوفی: 380ھ/991ء) کی ''التعرف فی مذہب التصوف'' ہے۔ اگرچہ یہ کتاب صوفیا کے عقائد و احوال سے متعلق ہے لیکن اس میں اصطلاحات ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ دسویں صدی عیسوی تک اصطلاحات ایجاد ضرور ہو گئی تھیں لیکن ان کا مفہوم ابھی وضاحت کے ساتھ متعین نہیں ہوا تھا۔ ابھی بہت کچھ اصطلاحات کی کمی بھی تھی۔

گیارویں صدی عیسوی کے صوفیا شیخ ابوالقاسم قشیریؒ (المتوفی: 465ھ/1072ء) اور شیخ علی ہجویریؒ نے اصطلاحات کا مفہوم بیان کیا۔ رسالہ قشیریہ میں تصوف کی مندرجہ ذیل اصطلاحات ملتی ہیں:

وقت۔ مقام۔ حال۔ قبض و بسط۔ ہیبت۔ انس۔ تواجد۔ وجد۔ وجود۔ جمع و فرق۔ فنا و بقاء۔ غیبت و حضور۔ صحو و سکر۔ ذوق و شرب۔ سَر و تجلی۔ محاضرہ۔ کشف و مکاشفہ۔ مشاہدہ و معائنہ۔ لوائح۔ طوامع۔ لوامع۔ ہجوم۔ تلوین و تمکین۔ قرب و بعد۔ شریعت۔ حقیقت۔ طریقت۔ نفس۔ خواطر۔ علم الیقین۔ حق الیقین۔ شاہد۔ نفس۔ روح۔ سَر۔

رسالہ قشیریہ میں شیخ قشیریؒ کا اندازِ گفتگو بڑا سلجھا ہوا اور دل کش ہے۔ اس رسالہ نے تصوف کی ترقی و قبولیت کے دروازے کھول دیئے۔

شیخ علی ہجویریؒ المعروف بہ داتا گنج بخش رحمتہ اللہ علیہ کی کتاب ''کشف المحجوب'' میں جس کا ایڈیشن جنوری 2012ء میں آیا (محکمہ اوقاف و مذہبی امور پنجاب کی جانب سے) درج ذیل اصطلاحات کا مفہوم اور اُن میں فرق بیان کیا گیا ہے:

حال اور وقت

مقام اور تمکین

Marfat.com

محاضرہ اور مکاشفہ اور ان کا فرق
قبض اور بسط اور ان میں فرق
محبت اور ڈر اور ان میں فرق
قہر اور لطف اور ان میں فرق
نفی اور اثبات اور ان میں فرق
مسامرہ اور محادثہ اور ان میں فرق
علم الیقین اور عین الیقین اور حق الیقین اور ان کے درمیان فرق
علم اور معرفت اور ان میں فرق
شریعت اور حقیقت اور ان میں فرق

بارہویں صدی عیسوی اسلامی تصوف کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اس صدی میں تصوف کا فلسفہ ترتیب پا کر ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اسی صدی میں امام غزالیؒ (المتوفی: 505ھ/1111ء) نے اصطلاحات کا مفہوم متعین کیا اور تصوف کو باقاعدہ علم بنا دیا۔ امام غزالیؒ کی اخلاقی تعلیم کی بنیاد تین چیزوں پر ہے: صحیح مذہبی وجدان، حکمت اور نفسیات۔ اصطلاحات کا مفہوم متعین کرتے ہوئے بھی انہوں نے مذکورہ تین چیزوں کا خیال رکھا ہوگا۔ وہ جو کچھ کہتے ہیں اُس سے صحیح مذہبی وجدان بیدار ہو جاتا ہے۔ امام غزالیؒ نے اصطلاحاتِ تصوف میں درج ذیل اصطلاحات کا اضافہ کیا:

سفر، سالک، مکان، شطح، ذہاب، وصل، ادب، تجلی، تخلی، علت، انزعاج، غیرت، حریت، فتوح، وسم، رسم، زوائد، ارادہ، ہمت، غربت، مکر، اصطلام، رغبت، وجد۔

امام غزالیؒ نے ہر مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ صوفیا کے عمل کو صحیح ثابت کرنے کے لیے شرعی وجوہات پر بھی بحث کی ہے۔

بارہویں صدی کے آخر میں ابنِ عربیؒ اور شیخ شہاب الدینؒ سہروردی کے نام اہم ہیں۔ اصطلاحاتِ تصوف کے سلسلے میں ابنِ عربیؒ کا عارفانہ فکر ایک انقلابی موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ انہوں نے علمِ تصوف کو ایک رمزی اور علامتی زبان عطا کی۔ ابن عربیؒ نے جن اصطلاحات پر زور دیا، وہ اُن کے بعد کے علمِ تصوف میں مرکزی موضوعات بن گئے جیسے وحدت الوجود، انسان کامل، تخلیق کائنات اور حقیقتِ محمدیہؐ۔ ابن عربیؒ کے ہم عصر شیخ شہاب الدینؒ سہروردی کی کتاب

Marfat.com

''عوارف المعارف'' میں تصوف کی اصطلاحات کے معنی مختصر لیکن جامع طور پر بیان کیے گئے ہیں۔

صوفیانہ اصطلاحات کو لغات کی صورت میں مرتب کرنے اور پورے ذخیرۂ تصوف کا احاطہ کرنے والی دو کتابیں ''اصطلاحات صوفیا'' اور ''سرِ دلبراں'' ہیں۔ مذکورہ دو کتابوں کی موجودگی میں اصطلاحاتِ تصوف پر کام کی گنجائش نہ تھی مگر ڈاکٹر عظمت رباب کا اصرار تھا کہ میں بھی تصوف کی اصطلاحات پر کام کروں۔ تدوین کی اصطلاحات پر اُن کا کام تھا، لہٰذا اصطلاحات میں اُن کی دلچسپی فطری تھی۔ ڈاکٹر صاحبہ کے اصرار پر میں نے چند معروف صوفیانہ اصطلاحات کا انتخاب کیا اور کام شروع کر دیا۔ کچھ اصطلاحات اپنی طوالت کی وجہ سے مضامین کی شکل اختیار کر گئیں۔ اصطلاحات کی تشریح کرتے ہوئے میں نے تحقیقی انداز اختیار کیا اور یہی اندازِ تشریحی طوالت کا باعث بنا۔ میں نے اصطلاحات کو ابواب میں تقسیم کر کے ہر باب کے آخر میں حوالہ جات بھی درج کر دیے۔ حوالہ جات میں بیسویں صدی کے صوفیا کی کتابوں سے بھی حوالے دیے گئے۔ خصوصاً قبلہ امام جلوی پیر غلام محمدؒ صاحب اور صوفی عطا محمد قادریؒ کی کتابوں کے نہ صرف حوالے ہیں بلکہ اصطلاحوں کی وضاحت کے لیے دائرے بھی ہیں۔ مذکورہ صوفیا کی کتابیں تصوف کی بہت سی اصطلاحات کی وضاحت بھی کرتی ہیں۔ ان کی درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ہے۔

1- اسرار المقطعات
2- تحقیق العارفین حصہ دوم
3- اسرار القدم
4- تفسیر برزخ جامع

شیخ قشیریؒ اور امام غزالیؒ کی اصطلاحات کے سلسلے میں تاریخ مشائخِ چشت حصہ اول سے استفادہ کیا گیا۔

پروفیسر ڈاکٹر نفیس اقبال

26 دسمبر 2012ء

----------O----------

Marfat.com

باب اول

صوفیانہ اصطلاحات

اصطلاح کا مآخذ لفظ ''اصلح'' ہے۔ انگریزی زبان میں اس کا متبادل لفظ ٹرم (Term) ہے جو لاطینی لفظ Terminum اور یونانی لفظ Termon سے ماخوذ کیا گیا ہے۔ اسی سے جرمنی لفظ Terma وضع کیا گیا۔ اصطلاحی طور پر جملہ زبانوں کے ماہرینِ السنہ اس حقیقت کو مانتے ہیں کہ اصطلاح کے مطالب و معانی مخصوص، معین اور مخصوص ہوتے ہیں۔ ہر اصطلاح علماء اور فضلا کی مخصوص علمی اور فنی ضرورتوں کو پورا کرتی ہے اور اکثر اوقات اصطلاحی معنی لغوی معنی کے مدار میں گردش نہیں کرتے بلکہ معنی کا اپنا ایک الگ مدار تشکیل دیتے ہیں۔[1]

اصطلاح عربی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے معنی سلامتی، رضامندی، دوستی اور مصالحت کے ہیں۔ فرہنگ آصفیہ میں سید احمد دہلوی نے اصطلاح کے معنی ''باہمی صلاح مشورہ کرنے'' کے لکھے ہیں۔ وحید الدین سلیم کے نزدیک ''اصطلاحیں دراصل اشارے ہیں جو خیالات کے مجموعوں کی طرف ذہن کو فوراً منتقل کر دیتے ہیں۔''[2] جبکہ ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں:

''کسی علمی نظریہ، تصور، وقوعہ، کیفیت یا نتیجہ کے جوہر کو مختصر ترین الفاظ میں بیان کرنا اصطلاح ہے۔ اسی لیے ہر شعبہ علم یا ایجاد یا اختراع یا تصور اپنے وجود کے ساتھ اپنی اصطلاحات بھی لے کر آتا ہے۔ بالکل ایسے جیسے بچہ پیدا ہو کر مخصوص نام پاتا ہے۔ اسی طرح تصورات یا ایجادات بھی معرضِ وجود میں آنے کے بعد اصطلاحات سے اپنا تشخص برقرار رکھتی ہیں۔''[3]

اصطلاحات کا آغاز یونان سے ہوا اس لیے اکثر اصطلاحیں یونانی ہیں۔ یونان سے پہلے عراق اور مصر بھی علوم کے مراکز تھے، لہٰذا ان ممالک سے بھی اصطلاحات یونان پہنچیں۔ اسلامی دور میں یہ تمام اصطلاحاتی ذخیرہ عربی زبان میں جمع ہوا تو پہلی بار مسلمانوں نے اس کو مرتب کیا۔ ''اردو میں اصطلاحی ذخیرے کا آغاز صوفیانہ اصطلاحات سے چودھویں صدی عیسوی میں ہوا۔''[4]

Marfat.com

اردو زبان میں علمی وفنی اصطلاحات کا ایک وسیع ذخیرہ موجود تھا جو صدیوں کے تجربات اور علمی وفنی کاوشوں کی صورت میں سامنے آیا تھا لیکن دو سو سال کی غلامی نے ہمیں اس ذخیرے سے دور کر دیا ہے اور اس ذخیرے کا بہت کم حصہ ہم تک پہنچا ہے۔ ہمارے اردو اصطلاحی ذخیرے کا مذہبی، علمی اور فنی ورثہ زیادہ تر عربی زبان سے آیا تھا۔ اردو میں سب سے پہلے جن علوم کی اصطلاحات شامل ہوئیں وہ مذہبی خصوصاً اسلامی اصطلاحات تھیں۔ اسلامی اصطلاحات میں تصوف کی اصطلاحات سرفہرست ہیں۔ صوفیا کی گفتگو، ملفوظات اور تحریروں میں استعمال سے یہ عوام کی سطح تک آ چکی تھیں اور ان کا استعمال روزمرہ کی حدود میں داخل ہونے لگا۔ یہی نہیں بلکہ چونکہ صوفی شعراء نے بھی ان اصطلاحات کا استعمال عام کیا، لہٰذا ان کی نقل میں عام شعراء بھی ان اصطلاحات کو استعمال کرنے لگے۔ چنانچہ کعبہ و دیر، پیرِ خرابات، شیخ، طالب، طبیب روحانی، مشاہدہ، وصال، وصل، مطلوب، بےخودی، میکدہ جیسی اصطلاحات اپنے مخصوص صوفیانہ مفہوم میں تھیں جنہیں شعراء بھی استعمال کرنے لگے۔ اس کے علاوہ فنا، بقاء، ہستی نیستی، من وتو، استغراق، تسلیم، رضا، توکل، قناعت، فقر، غنا، خلوت اور ارادات وغیرہ بہت سی اصطلاحات اردو ادب میں عام استعمال ہونے لگیں۔ اردو میں چودہویں اور پندرہویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسوی تک ملنے والے صوفیانہ ادب میں یہ اصطلاحات عام ملتی ہیں۔ [5]

چودہویں صدی عیسوی میں پہلی بار اردو کا ایسا رسالہ جو ہمارے سامنے آتا ہے، رسالہ شاہ راجو ہے۔ یہ رسالہ گیسو دراز کے والد شاہ راجو کے نام سے موسوم ہے۔ یہ رسالہ تصوف کی اصطلاحات کے معانی بیان کرنے کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس رسالے میں خبر، صفت، قدیم وجدید، غیب، مرتبہ، ابدیت، وحدت، برزخ، واحدیت، اعتبار اور ذات وغیرہ اصطلاحات کی تشریحات ملتی ہیں۔ اس لحاظ سے اس رسالے کو کشاف اصطلاحات تصوف کہا جا سکتا ہے۔ اس حوالے سے دوسری کتاب خواجہ گیسو دراز کی تصنیف ''خلاصۃ التوحید'' ہے۔ اس میں اصطلاحات کے معانی مختلف حوالوں سے بیان ہوئے ہیں اور باقاعدہ ''اصطلاحات'' کا لفظ بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ان کے رسالے ''معراج العاشقین'' اور رسالہ ''سہ بارہ'' میں صوفیانہ اصطلاحات کی مختلف معنوی صورتیں بیان ہوئی ہیں۔

صوفیانہ اصطلاحات کے معنی باقاعدہ طور پر بیان کرنے اور اسے موزوں صورت میں مرتب کرنے کی پہلی کوشش عبدالرزاق الکاشی (م:730ھ) کی ''اصطلاحات الصوفیہ'' ہے۔ ناصر

Marfat.com

الدین محمد اسد الرحمان قدسی کی کتاب ''علم بیان'' تصوف کی اصطلاحات اور ان کی تشریح بیان کرتی ہے۔ اسی دور میں ''اصطلاحات صوفیا'' کتاب سامنے آتی ہے جس میں صوفیانہ اصطلاحات کو لغات کی صورت میں مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسے خواجہ شاہ محمد عبدالصمد نے تحریر کیا۔ یہ کتاب 1929ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں پورے ذخیرۂ تصوف کا احاطہ کیا گیا ہے۔ نیز تصوف کے استعاروں، علامتوں اور ادبی رموز کی تشریح بھی کی ہے۔ کتاب میں ڈیڑھ ہزار اصطلاحات کی تشریح بیان کی گئی ہے اور انہیں الفبائی ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اردو میں صوفیانہ اصلاحات کا پہلا لغات و کشاف ہے۔ مذکورہ کتاب 2011ء میں سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور سے شائع ہوئی ہے۔ 1940ء کے لگ بھگ دکن سے حکیم خواجہ شمس الدین کا لغت ''اصلاحاتِ صوفیہ'' کے نام سے شائع ہوا جس میں تصوف کی اکثر اصطلاحات کو مع تعریف لکھا گیا۔ ان اصطلاحات پر مزید جائزے کی صورت میں 1365ھ/1946ء میں سید اکبر حسینی کی کتاب ''تبصرۃ الاصطلاحات الصوفیہ'' گلبرگہ (دکن) سے شائع ہوئی۔ ایسی ہی ایک اور کوشش 'سرِّ دلبراں' ہے جو نسبتاً زیادہ مستند سمجھی جاتی ہے۔ اسے شاہ سیّد محمد ذوقی نے تحریر کیا اور پہلی بار 1371ھ/1952ء میں کراچی سے شائع ہوئی۔ ذوقی نے اصطلاحاتِ تصوف کو دو قسموں علمی اور شاعرانہ میں تقسیم کیا ہے۔ ہر حصے میں اصطلاحات الفبائی ترتیب سے ہیں۔ ضمیمے میں بعض ایسی اصطلاحات کی وضاحت بھی ہے جو ان تشریحات میں ضمنی طور پر آ گئی ہیں۔ 'سرِّ دلبراں' 2008ء میں لاہور سے الفیصل ناشران و تاجرانِ کتب نے چھپوا کر شائع کی ہے۔ ذوقی کے نزدیک ہر علم و فن اپنی اصطلاحات کا محتاج ہے اور راہِ تصوف میں بھی علمِ اصطلاحات کی اشد ضرورت ہے۔ اس ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

''تصوف میں اصطلاحات کی ضرورت ایک تو اس وجہ سے ہے کہ معمولی زبان محدود اور لغوی حیثیت سے محدود تر ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تصوف میں اس کی اشد ضرورت ہے کہ بعض مضامین رموز و کنایات ہی میں ادا کیے جائیں تاکہ اغیار اور نا اہلوں سے پوشیدہ رہیں۔ معانی کی جو تصویریں دل میں پوشیدہ ہوتی ہیں ان کی جانب رموز و کنایات ہی سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ رموز و کنایات پر قناعت نہ کی جاوے اور ان امور کو صاف صاف روزمرہ کی گفتگو میں بیان کر دیا جاوے تو عوام جو حقیقت

Marfat.com

تک پہنچنے سے قاصر ہیں، کچھ کا کچھ سمجھ لیں اور فتنہ میں مبتلا ہو جائیں۔"(6)

1974ء میں عبدالرزاق الکاشی کی کتاب "الارشاد" لاہور سے اور 1981ء میں شیخ مبارک علی لاہور سے مکرر شائع ہوئی۔ اس سے پہلے تیرہویں صدی ہجری میں شاید اردو میں بمبئی سے شائع ہو چکی تھی۔ سب سے قدیم کتاب جو اصطلاحاتِ تصوف اور سرِ دلبراں کا بھی مآخذ ہے، امام کلاباذی (متوفی 380ھ/991ء) کی "التعرف فی مذہب التصوف" ہے جو مکتبہ المعارف لاہور سے 1391ھ/1971ء میں "تعرف" کے نام سے شائع ہوئی، اس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن نے کیا ہے۔ 1978ء میں اسے دوبارہ اسلامک بک فاؤنڈیشن نے شائع کیا ہے۔ اگرچہ یہ کتاب صوفیا کے عقائد و احوال سے متعلق ہے لیکن اس میں اصطلاحات ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔(7)

1397ھ/1977ء میں اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور نے ایک اور تشریحی کتاب "صد میدان" کا اردو ترجمہ شائع کیا ہے جس میں تصوف کی سو اصطلاحوں کی تشریحی اور معنوی وسعت بیان کی گئی ہے۔ یہ خواجہ عبداللہ انصاری ہروی کی تصنیف ہے جو انہوں نے 448ھ میں فارسی میں تحریر کی تھی اور جسے قاہرہ کی فرانسیسی سوسائٹی سے معروف مستشرق بورکی نے شائع کیا تھا۔(8) حافظ محمد افضل فقیر نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ یہ کتاب ایک طرح سے اصطلاحی قاموس ہے کیونکہ اس میں اصطلاحات کا مفہوم یا مراد، اس کی قسمیں، علامات، مقاصد اور نشانات بیان کیے گئے ہیں۔ اس طرح ان تمام پہلوؤں سے اصطلاح کے معنی متعین ہوتے ہیں۔(9)

1982ء میں پٹنہ سے قیوم خضر کی کتاب "خضرِ راہ" شائع ہوئی ہے۔ اس میں صفحات نمبر 75 تا 180 میں مختصر قاموسِ تصوف بطور ضمیمہ میں پانچ سو کے قریب اصطلاحات کی تشریح بیان ہوئی ہے۔ ڈاکٹر عطش درانی لکھتے ہیں کہ "ہمارے لسانی ولغوی نقطۂ نظر سے یہ ضمیمہ تصوف کی لغت اصطلاحات میں شمار ہوتا ہے۔ اب تک شائع ہونے والی مذکورہ بالا دیگر کتب دراصل تصوف کے میدان کی فنی اور بنیادی کتب ہیں، ان کا تعلق عام علمی، لغوی اور اسنادی تقاضوں سے نہیں ہے۔ "اصطلاحات الصوفیہ" بلکہ اس کے بعد صحیح معنوں میں "سرِ دلبراں" اس موضوع کو نبھاتی ہے لیکن اصطلاحات نگاری کے لحاظ سے "خضرِ راہ" اس مقصد کو بہتر انداز سے پورا کرتی ہے۔ بصورت دیگر تصوف کی دیگر کتب مثلاً "کشف المحجوب" وغیرہ میں بھی اصطلاحات کا مفہوم بیان ہوا ہے اور یوں اس میدان میں اصلاحی کتب کی کمی نہیں۔"(10)

Marfat.com

صوفیانہ اصطلاحات کے استعمال کے سلسلے میں احتیاط کا پہلو مدنظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ صوفیانہ اصطلاحات کے معنی سمجھے بغیر ان کا سمجھنا مشکل ہے۔ معانی کا تعلق حقائقِ باطن سے ہے اور بغیر کشف کے حقائقِ باطن تک رسائی محال ہے۔ عقلی علوم کے ماہر کشفِ حقائق سے محروم ہوتے ہیں، اس لیے صوفیانہ اصطلاحات کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ تصوف کا کتابی علم رکھنے والے محسوسات میں مقید لوگ بھی ان اصطلاحات کے صحیح معانی اور ان کی باریکیاں نہیں سمجھ سکتے، اسی لیے صوفیا نے صوفیانہ اصطلاحات کے استعمال میں بہت احتیاط کی ہے۔ یہاں تک کہ بقول شاہ محمد ذوقی ''اربابِ شہود اپنے ہم مشرب اور ہم مذاق حضرات ہی کے روبرو اپنی کیفیاتِ قلبی اور اپنے ادراکات و محسوسات کا اظہار، ان اصطلاحات کے ذریعہ کرتے ہیں۔ عوام کے سامنے ان کا استعمال جائز نہیں رکھتے اور اپنی کتابوں کو نااہل کے لیے حرام قرار دے دیتے ہیں۔''(11)

صوفیانہ اصطلاحات کی دو اقسام ہیں: علمی اور شاعرانہ۔

1) علمی اصطلاحات میں احدیت، وحدت، واحدیت، برزخ، عروج، نزول، وجود، شہود، تجددِ امثال، سکر و صحو، قبض و بسط وغیرہ شامل ہیں۔

2) شاعرانہ اصطلاحات میں قد، قامت، زلف، چشم، ابرو، رخسار، لب، دہن وغیرہ شامل ہیں۔

صوفیانہ اصطلاحات تو بہت ہیں مگر ہم کچھ اصطلاحات کے معنی بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔ معانی کو الفاظ پر تقدم حاصل ہے۔ الفاظ کا مقصد بھی معانی کی طرف رہنمائی ہے کیونکہ معانی کی وسعت بہت زیادہ ہے۔ اصطلاحات وضع کرنے والوں کا مقصد بھی معانی کی وسعت پر نگاہ رکھنا ہے۔ اسی وسعت کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض اصطلاحات کی تفصیل اور تشریح بھی بیان کی جائے گی اور کہیں کہیں ہم اختصار سے بھی کام لیں گے۔ طوالت اور اختصار کا یہ سنگم آپ کو نظر آئے گا۔

اصطلاحاتِ تصوف کے سلسلے میں ابنِ عربیؒ کا عارفانہ فکر ایک انقلابی موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ چوتھی صدی ہجری میں تصوف اور فلسفے میں کبھی دوستی اور کبھی آویزش نظر آتی ہے۔ یہاں تک کہ تصوف کی اصطلاحات علوم دین (تفسیر وغیرہ) کے علاوہ علوم حکمیہ میں بھی اور رسوخ حاصل کر لیتی ہیں اور علمِ تصوف میں علومِ حکمت کی اصطلاح کی آمیزش ہونے لگتی ہے۔ ابنِ عربیؒ کے ہاں ان بحثوں کا وفور ہے۔ اصطلاحِ تصوف کے تعلق میں ابن عربیؒ کی خصوصیت یہ ہے کہ

Marfat.com

انہوں نے علمِ تصوف کو ایک رمزی اور علامتی زبان عطا کی۔ ان کے یہاں ہر قسم کی رموز و علامات ملتی ہیں۔ شاعرانہ، ہندسی اور ریاضیاتی اور ہر قسم کا سلسلۂ تاویل موجود ہے۔ تاویل کے معنی کسی شے کو اپنی اصل کی طرف لوٹانا ہے۔ ابن عربیؒ کہتے ہیں کہ کائنات میں ہر چیز جو ظاہر میں ہے باطن میں وہ نہیں۔ تاویل کا مقصد اس ظاہر سے باطن کی طرف جانا ہے۔ یہ رمزیت صرف ابن عربیؒ تک محدود نہیں بلکہ اکثر صوفیوں کے یہاں موجود ہے۔ البتہ ابن عربیؒ تاویل کا عمل تمام کائنات پر جاری کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک شریعت کے احکام کا ایک ظاہر ہے اور دوسرا باطن۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیات کو بھی آیات اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ نشانیاں ہیں کسی اور سلسلۂ معارف کی۔ گویا ان کے جو معنی ظاہر ہیں ان سے الگ حقیقی معنی باطن میں ہیں جن تک تاویل کے ذریعے پہنچنا ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن عربیؒ قرآن مجید کی تعبیر و تفسیر بھی اسی نقطہ سے کرتے ہیں۔ ابن عربیؒ نے جن مسائل پر خاص زور دیا اور جو ان کے بعد کے علمِ تصوف میں مرکزی موضوعات بن گئے ہیں، وہ یہ ہیں: وحدت الوجود، اسمائے ذات و صفات، انسان کامل، حقیقتِ محمدیہؐ، حقیقتِ وجود، تخلیق کائنات، وحدت مذاہب۔ (12)

چونکہ تصوف کی بہت سی اصطلاحات موضوعات کی شکل اختیار کر گئیں اس لیے ایسی اصطلاحات کی تفصیل باب کی شکل اختیار کر سکتی ہے۔ بعض موضوعاتی اصطلاحات پر تو پوری پوری کتابیں موجود ہیں جیسے بیسویں صدی کے دانشور صوفی عطا محمد قادری کی کتاب ''تفسیر برزخ جامع'' حقیقتِ محمدیؐ کی اصطلاح کی وضاحت پر مبنی ہے۔ اسی طرح اُن کی کتاب ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' میں صوفیانہ اصطلاحات کی وضاحت ہے۔

کشف المحجوب میں اصطلاحاتِ صوفیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ ہر اہل صنعت و معاملت نے باہمی کلام کرنے کو الفاظ و کلمات وضع کیے ہیں جن سے عوام واقف نہیں ہوتے لیکن اہل فن سمجھ لیتے ہیں اور ان اصطلاحات و کلمات کے وضع کرنے سے دو چیزیں مراد ہوتی ہیں۔ ایک سمجھانے میں خوبیوں اور باریکیوں کا آسان ہونا تاکہ پوشیدہ راز آسان ہو جائیں۔ دوسرے فن والا فن والے سے سمجھ سکے اور نااہل لوگ اس بھید سے محروم ہی رہیں۔

اعیان

عربی لفظ عین کی جمع ہے جو قابلِ ذکر شخص یا شخصیت کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے

Marfat.com

اور اکثر دورِ خلافت اور بعد کی اسلامی سلطنتوں کے معززین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (13)

اعیانِ ثابتہ

تصوف کی اصطلاح میں موجودات کے امکانی خاکے اعیانِ ثابتہ کہلاتے ہیں اور بقول موسیٰ خان جلال زئی اعیانِ ثابتہ صانع کائنات کا ماسٹر پلان ہے۔ (14)

افلاطون کے نزدیک اعیانِ ثابتہ کا وجود عالم ارواح میں ہے اور دنیائے حواس میں نظر آنے والی اشیاء ان اشیاء کی پرچھائیں ہیں جو دنیائے امثال کی بلندترین حقیقت میں موجود ہیں۔ بقول یونس خان ایڈووکیٹ اعیانِ ثابتہ ابنِ عربی کی خود وضع کردہ اصطلاح ہے۔ ابن عربی کے مطابق خارج میں اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار موجود ہیں، وہ خود نہیں۔ صوفیا کے نزدیک ہر عینِ ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے اور تجلی الٰہی ہی اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے۔ اسی بنا پر اگر حق تعالیٰ کی تجلی نہ ہوتی تو کائنات وجود میں نہ آتی۔ اعیان صورتِ علمیہ کو کہا جاتا ہے جو باری تعالیٰ کے علم ازلی میں ہیں۔ (15)

صوفیا کے نزدیک وجود دراصل وحدت سے متصف ہے۔ حق تعالیٰ اور کائنات میں حقیقی غیریت نہیں بلکہ عینیت ہے جس طرح ایک انسان اور اس کے خیالات میں ہوتی ہے۔ خیال کا صاحبِ خیال سے جدا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا۔ صوفیا کی اصطلاح میں ان خیالات کو ''اعیانِ ثابتہ'' کہا جاتا ہے۔ انہی اعیان کو کائنات کی اصل اور کائنات کو ان کا عکس کہا جاتا ہے۔ اعیان کو نہ تو وجودِ حقیقی سے متصف کیا جا سکتا ہے کیونکہ خدا سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں اور نہ عدم حقیقی کہا جا سکتا ہے کیونکہ کم از کم اعتباری وجود ان کو حاصل ہی ہے۔ (16)

اسمائے الٰہی جن صورتوں پر ظاہر ہوتے ہیں، انہیں مظاہرِ اسماء کہتے ہیں۔ وہ صورتیں یا وہ مظاہر جن میں کہ اسمائے الٰہی علمِ الٰہی میں ظاہر ہوتے ہیں اعیانِ ثابتہ اور صُورِ علمی کے نام سے موسوم ہیں اور وہ مظاہر جو خارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اعیانِ ممکنات اور وجودِ عینی اور عالمِ شہادت کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ (17)

اعیانِ ثابتہ سے مراد ممکنات کے حقائق و استعدادات ہے۔ فیضِ مقدس سے اللہ تعالیٰ عالم کے اعیانِ ثابتہ کو وجودِ خارجی عطا کر رہا ہے لیکن وہ اعیانِ ثابتہ یعنی ممکنات کی علمی صورتیں اب بھی اللہ تعالیٰ کے علم میں باقی ہیں۔ اگرچہ حق تعالیٰ اُن علمی وجودوں کو خارجی وجود عطا کر رہا

Marfat.com

ہے لیکن وہ علمی صورتیں اب بھی اللہ تعالیٰ کے علم میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر ایک کاریگر کے ذہن میں ایک مکان کا نقشہ ہے۔ وہ اس نقشہ کے مطابق مکان موقع پر تیار کر دیتا ہے لیکن وہ ذہنی نقشہ اب بھی کاریگر کے ذہن میں باقی موجود ہے۔[18]

علمِ آلٰہی سے مراد مرتبۂ واحدیت میں جُملہ عالم کے ممکنات کے حقائق و احوال و استعدادات کا تفصیلی علم ہے۔ ممکنات کے حقائق کا نام صُورِ علمیہ یا اعیان ثابتہ ہے۔ حکماء ان کو ماہیات کہتے ہیں۔ ہر شے اور ہر انسان کے احوال ازل سے لے کر ابد تک اُس کے عین ثابتہ کے مطابق یعنی اُس کی استعداد کے مطابق علم الٰہی میں مُندرج ہیں۔ پس عارفِ کامل کو جب یہ کشف نصیب ہوتی ہے تو جملہ اہلِ عالم کی علمی صورتیں علمِ الٰہی میں دیکھتا ہے یعنی علم الٰہی میں اُن کی استعدادات کے مطابق جو کچھ درج ہے، سب کچھ پڑھتا ہے اور جانتا ہے اور ایک دوسرے کے حالات کی تمیز کرتا ہے۔ اس علم الٰہی میں ہر انسان کا عین ثابتہ یا علمی صورت موجود ہے۔ کسی شخص کے متعلق علم الٰہی یا اُس کا عین ثابتہ نہیں بدلا جا سکتا۔ اس کو تقدیرِ مُبرم کہتے ہیں۔ یہ قضائے مُبرم بدلی نہیں جا سکتی۔[19]

اعیانِ ثابتہ سے مراد علمِ الٰہی ہے اور لوحِ محفوظ علمِ الٰہی کا وقتی پرتو ہے۔ لوحِ محفوظ پر تو اکثر عارفوں کی نظر پڑتی ہے لیکن علمِ الٰہی تک رسائی کسی شاذ کی ہوتی ہے۔ اعیانِ ثابتہ کو حقائق ممکنات بھی کہتے ہیں۔ ممکنات کی استعداد نے جو کچھ طلب کیا حق تعالیٰ نے عطا کر دیا۔[20]
اعیانِ ثابتہ یا حقائق ممکنات مرتبہ علم میں مخفی ہیں۔ ان کا بظاہر ظہور کوئی نہیں۔ اعیانِ ثابتہ مرتبہ علم میں اللہ تعالیٰ کا ظِل ہیں۔[21] عارفین کے نزدیک ہر شے کے دو وجود ہیں۔ ایک ظاہری خارجی وجود، دوسرا اُس شے کا علم الٰہی میں علمی وجود۔ کسی ممکن کے علمی وجود کا نام اُس کی حقیقت یا اُس کا عین ثابتہ ہے۔[22] ممکناتِ عالم جو اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کا ظہور ہیں، مرتبہ احدیت ذاتیہ میں بالقوہ موجود تھے۔ مرتبہ احدیت میں ممکنات عالم کا نام شیونات ہے۔ جب اسماء و صفات نے ظہور کا تقاضا کیا تو فیضِ اقدس سے اُن شیونات کا ظہور مرتبۂ علم میں ہوا۔ مرتبہ علم میں ان کا نام معلومات ہے۔ فیضِ مُقدّس سے ان معلومات یا اعیانِ ثابتہ کا ظہور خارج میں اعیانِ خارجیہ یا ممکناتِ عالم کی صورت پر ہوا۔ ممکناتِ عالم مرتبہ علم میں بطور صُورِ علمیّہ موجود تھے۔ صُورِ علمیہ کو اعیانِ ثابتہ یا حقائق ممکنات یا ماہیات بھی کہا جاتا ہے۔[23]

جملہ موجودات ظہور سے پہلے اللہ تعالیٰ کے علم میں اعیانِ ثابتہ کی صورت پر موجود

Marfat.com

تھے۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کے ظہور کا ارادہ فرمایا تو ممکناتِ عالم کے اعیان ثابتہ کو فرمایا ''کن'' یعنی ظاہر ہو جاؤ تو اعیانِ ثابتہ موجوداتِ عالم کی صورتوں پر ظاہر ہو گئے۔ اعیانِ ثابتہ مرتبہ علم سے باہر نہیں آئے۔ انہوں نے خارج کی خوشبو بھی نہیں سونگھی۔ موجوداتِ عالم کے اعیانِ ثابتہ اللہ تعالیٰ کے معلومات ہیں جو غیر متناہی ہیں۔ (24)

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 اول 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 وعرضی 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۔ (25)

اعیانِ ثابتہ خدا کی ذات کا عین ہے اور خدا کے علم میں یہ صورتیں تخلیق عالم سے پہلے موجود تھیں۔ جب یہ صورتیں عالمِ خارج میں ظاہر ہوتی ہیں تو ان کو مظاہر اور اعیان خارجہ کہتے ہیں۔ اعیانِ ثابتہ اور اعیانِ خارجہ اور یہ خارجی عالم سب خدا کا عین ہے اور یہ سب ایک ہی وجود ہے جو مرتبۂ غیب میں ذاتِ مطلق ہے اور مرتبۂ علم میں اعیانِ ثابتہ ہے اور مرتبہِ حس وشہادت میں اعیانِ خارجہ ہے۔ (26)

اَبْدَال

جمع بدل۔ یہ سات اولیاء اللہ ہیں جن کے انتظام میں ہفت اقلیم ہے اور لطافت کے سبب سے جس عنصر اور جس شخص کے ساتھ چاہیں صورت بدل لیتے ہیں اور سفر کرتے ہیں اور ایک جسد اپنی صورت کا اس جگہ پر چھوڑ دیتے ہیں جسے کوئی نہیں پہچان سکتا کہ انہوں نے اس جگہ سے سفر کیا ہے یا نہیں۔ اسی سبب سے ان کو ابدال کہتے ہیں اور مطالب رشیدیہ میں بحوالہ حدیث مرفوع ابدال کی تعداد چالیس لکھی ہے۔ (27)

صوفیا کے ہاں اولیاء اللہ کے سلسلۂ مدارج کا ایک درجہ۔ ابدال عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ اپنے زبردست سے نظامِ عالم کو برقرار رکھنے میں کام میں حصہ لیتے ہیں۔ صوفی ادب میں

Marfat.com

جو مختلف بیانات پائے جاتے ہیں، ان میں اولیاء اللہ کے اس نظامِ مدارج کے جزئیات پر کوئی اتفاق رائے نظر نہیں آتا۔ اس کے علاوہ ابدال کی تعداد کے بارے میں بھی بہت اختلاف رائے ہے۔ کسی کے نزدیک ان کی تعداد 40 ہے اور کچھ کے نزدیک 300 ہیں۔ سب سے مسلمہ رائے کے مطابق اولیا اللہ کے اس سلسلے میں جو قطبِ اعظم سے نیچے کو چلتا ہے، ابدال پانچویں درجے پر آتے ہیں۔ ابدال کو ''نگران'' بھی کہا جاتا ہے۔ ضرورت پر مینہ کا برسنا، دشمن پر فتح پانا اور عام آفات کا ٹلنا ابدال ہی کی فضیلت اور شفاعت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ابدال میں سے ایک فرد 'بَدَل' کہلاتا ہے مگر معمولاً لفظ 'بَدِیل' صیغۂ واحد کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ترکی، فارسی (اور اردو) میں لفظ ابدال ہی بسا اوقات صیغۂ واحد کے لیے استعمال ہوتا ہے۔[28]

احوال ومقامات

اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر جو فیوضات نازل ہوتے ہیں، جن کے ذریعہ سے اس کا باطن صاف ہوتا ہے اور یہ بندہ اپنے مولا کے قریب ہوتا ہے، ان فیوضات کے نازل ہونے کے اثرات کو احوال کہتے ہیں اور ان فیوضات کا نزول کسی بھی ہوتا ہے اور وہبی بھی۔[29]

مقامات میں سے گزرنے کے دوران سالک کے دل پر جو وجدانی کیفیات طاری ہوتی ہیں ان کو اصطلاحِ تصوف میں ''احوال'' کہا جاتا ہے۔ حال سے مراد وہ کیفیت ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے قلبِ سالک پر طاری ہوتی ہے۔ سالک کو اس وہبی کیفیت پر بذاتِ خود کوئی قدرت حاصل نہیں۔ جب دل پر کیفیت طاری ہو جائے تو وہ اپنی کوشش اور ارادہ سے اس کو ہٹا نہیں سکتا۔

احوال حسبِ ذیل ہیں:

1) مراقبہ 2) قرب 3) محبت 4) خوف 5) رجا 6) شوق 7) اُنس 8) اطمینان 9) مشاہدہ 10) یقین۔

یقین خاتم الاحوال ہے۔ لغت میں اس کے معنی وہ علم ہے جس میں شک وشبہ کی گنجائش نہ ہو۔ اصطلاحِ تصوف میں اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کو ایمان کی قوت سے صاف طور پر دیکھ لینا نہ کہ حجت اور دلیل سے اس کے وجود کو ماننا۔

یقین کے تین درجے ہیں۔ علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین۔

علم الیقین عالموں کا درجہ ہے، عین الیقین عارفوں کا درجہ ہے اور حق الیقین محبانِ حق

Marfat.com

کی فنا کا درجہ ہے۔علم الیقین مجاہدہ سے، عین الیقین محبتِ الٰہی سے اور حق الیقین مشاہدۂ حق سے حاصل ہوتا ہے۔

کسی مرشدِ کامل کی راہبری میں مقامات کو بتدریج طے کرنے اور ان احوال کے قلب پر طاری ہونے کے بعد سالک ''فنافی اللہ'' کے اس درجہ پر پہنچتا ہے جہاں وہ اپنی ذات کو کُلی طور پر ذاتِ خداوندی میں محو کر دیتا ہے۔ یہاں پر اس کو اپنی ذات اور دنیا و مافیہا کے وجود کا کوئی احساس باقی نہیں رہتا۔ یہاں وہ اپنی بقا باللہ کا درجہ حاصل کر کے اپنی ذات کو بحرِ وحدت میں فنا کر کے دائمی طور پر خدا کے ساتھ باقی ہو جاتا ہے۔

سالک جب سلوک کے راستے پر سفر کرتا ہے تو اس راستے میں منازل آتی ہیں۔ ان منازل کو ''مقامات'' کہا جاتا ہے۔ یہ مقامات حسبِ ذیل ہیں:

1) توبہ 2) ورع 3) زہد 4) فقر 5) صبر 6) توکل 7) رضا۔

ذوقیؒ کے مطابق جب حال دائمی ہو جاتا ہے اور سالک کا ملکۂ راسخ بن جاتا ہے تو اسے مقام کہتے ہیں۔ حال آتا ہے اور جاتا ہے۔ مقام میں استقلال ہوتا ہے۔ حال سے سابقہ اصحابِ تلوین کو رہتا ہے اور مقام اصحابِ تمکین کا حصہ ہے۔ اس لیے حال سے مقام اعلیٰ ہوتا ہے[30] کیونکہ خواجہ شاہ محمد عبدالصمد کے مطابق مقام سالک کا ہر ایک منزل کے لوازمات اور مراسم کو پورا ادا کر کے منزل کی روحانیت کا مالک ہو جانا ہے اور اس میں ایسا مضبوط و ثابت قدم ہونا ہے کہ تنزل کا خطرہ بھی نہ رہے بلکہ اس کے بعد اعلیٰ منزل میں ترقی کرے۔[31] شاہ عبدالصمد کے نزدیک حال کی کئی قسمیں ہیں: وہبی، کسبی، نسبتی، مجازی۔ سالک کے دل پر جو کیفیات بلا کوشش محض اللہ کریم کی طرف سے وہبی طور پر وارد ہوں اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ بوجہ صفات نفسی کے زائل ہو جائے اور کوئی کیفیت باقی نہ رہے۔ دوسری یہ کہ کیفیت ہمیشہ کے لیے قائم رہے۔ اول کو حال دوسری کو مقام کہتے ہیں۔[32]

اِلہام

الہام کے لغوی معنی نگلنا، نگلوانا یا گلے سے نیچے اتارنا یا (کسی چیز کا دوسری چیز میں جذب کر دینا ہیں)[33]

ابنِ خلدون نے الہام کو وجدان (Intuition) کی ایک صورت خیال کیا ہے۔ عہد

159266

Marfat.com

حاضر کے مسلمان مفکرین بھی الہام کی تعبیر اسی رنگ میں کرتے ہیں۔ (34)

امام راغب نے لکھا ہے کہ الہام کے معنی کسی کے دل میں کوئی بات ڈال دینا اور القاء کرنا ہیں لیکن یہ لفظ ایسی بات کے القاء کے ساتھ مخصوص ہو چکا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کے دل میں ڈالی جاتی ہے۔ گویا الہام سے مراد اللہ تعالیٰ کی طرف سے دل میں کسی شے یا بات کا القاء ہے۔ السیوطی کے نزدیک یہ ایسا القاء ہے جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے یا اس سے روک دے۔ الہام وحی کی ایک قسم ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے جسے چاہے سرفراز فرماتا ہے اور فیضِ الٰہی کے طور پر کسی فکر و خیال کو دل میں اتار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کی پیدائش ہی میں کچھ اس قسم کی خاصیت رکھ دی ہے کہ جب وہ کسی کام میں غور و تدبر کرتا ہے تو اس کے لیے مناسب تدبیریں اسے سوجھ جاتی ہیں۔ صالح آدمی نیک راہ میں تدبر کر کے نیک باتیں نکالتا ہے۔ گویا یہ انسان کی قوت متفکرہ کے لیے ویسے ہی فطری خواص اور آثار ہیں جیسے پانی کی فطرت نشیب کی طرف بہنا اور زہر کی فطرت مار ڈالنا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو الہام کے ذریعے بتا دیا ہے کہ فجور کی راہیں کونسی ہیں اور تقویٰ کی کونسی۔ گویا اللہ تعالیٰ نے ایک تو انسان کے اندر فکری قویٰ رکھے ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کا نور بھی اسے مل جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے آفتاب کی روشنی اوپر سے آتی ہے اور آنکھ کی بینائی سے مل کر رہبری کا سامان کرتی ہے۔ غرض الہام خدائی نور ہے جو ان قلوب کو ملتا ہے جن کی فطرتیں صالح ہوتی ہیں۔ وسوسۂ شیطانی بھی قلب میں پیدا ہوتا ہے مگر یہ اور الہام متضاد ہیں کیونکہ شیطانی وسوسے کو ہم فیضانِ الٰہی سے تعبیر نہیں کر سکتے اور الہام فیضانِ الٰہی ہے۔ پھر الہام کا ذریعہ فرشتہ ہے اور وسوسہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے۔ (35)

الہام علم و ادراک کا سرچشمہ بھی ہے۔ علم بذریعہ اکتساب اور علم بذریعہ الہام میں امام غزالیؒ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ علم بذریعۂ اکتساب میں تو ہم خود تمہید قواعد کی رو سے کسی علمی حقیقت کو حاصل کرتے ہیں اور الہام میں وہ حجاب جو قلب اور حقائقِ علمیہ میں حائل ہوتا ہے، از خود مرتفع ہو جاتا ہے۔ پھر امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ علم بذریعۂ استدلال اور علم بذریعۂ الہام کی مثال یہ ہے کہ ایک گڑھے میں پانی باہر سے آ کر گرتا ہے جس میں خس و خاشاک بھی ہوتا ہے اور ایک گڑھے میں پانی زمین کے سوتوں سے پھوٹتا ہے جو مصفا ہوتا ہے۔ (36)

ابن عربیؒ نے علومِ غیب کے حصول کے پانچ ذرائع پر روشنی ڈالتے ہوئے پہلا ذریعہ

Marfat.com

الہام کو بتایا ہے۔ دراصل الہام میں نفسِ انسانی کو عالمِ غیر مادی سے تعلق پیدا ہوتا ہے جس سے وہ ان معارف و حقائق کو حاصل کرتا ہے جن کے ادراک کے لیے عام حواس کام نہیں دیتے۔ چنانچہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ انبیاء فطرتاً ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بشریت سے ملکیت کی طرف منقلب ہونے کا خاصہ موجود ہوتا ہے۔ وہ آن کی آن میں روحانیت کے افقِ اعلیٰ میں پہنچ کر ملائکہ کی حقیقت کو حاصل کر لیتے ہیں اور خطاب الٰہی کو سنتے ہیں۔ اسی حالت کا نام حالتِ وحی ہے۔ یہ حالت کسبی نہیں اور نہ محنت و کوشش سے حاصل ہو سکتی ہے۔ (37)

سید محمد ذوقیؒ نے ''سرِّ دلبراں'' میں لکھا ہے: ہر وہ چیز جو بطریق استدلال حاصل نہ کی گئی ہو بلکہ قلبِ سالک پر حق تعالیٰ کی جانب سے یقینِ کامل کے ساتھ وارد ہوئی ہو القاء ہے یا الہام ہے یا وحی ہے۔ ابتداء میں سالک کے قلب پر خطراتِ رحمانی وارد ہوتے ہیں۔ انتہا میں جا کر حق تعالیٰ سے مکالمت کا شرف حاصل ہوتا ہے۔ ابتدائی حالت کو القاء اور انتہائی حالت کو الہام اور وحی کہتے ہیں۔ اولیاء اللہ کو الہام ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر وحی نازل ہوتی ہے۔ الہام حق تعالیٰ کی جانب سے بندہ پر بلا کسی فرشتہ کی وساطت کے اُس جہت سے فائز ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کو ہر موجودات کے ساتھ ہے۔ وحی کشفِ شہودی و معنوی دونوں ہے۔ الہام صرف کشفِ معنوی ہے۔ وحی مخصوص بہ نبوت ہے اور ظاہر سے متعلق ہے اور تبلیغ کے ساتھ مشروط ہے۔ الہام ولایت سے مخصوص ہے اور تبلیغ کے ساتھ مشروط نہیں۔ (38)

اللہ تعالیٰ کی صفات میں ایک بہت بڑی صفت، صفتِ کلام بھی ہے جس سے حق تعالیٰ اپنی مخلوق کی جانب ہر وقت متوجہ رہتا ہے۔ وہ اپنی مخلوق کے ہر فرد سے اس فرد کی استعداد کے مطابق ہمکلام ہوتا رہتا ہے۔ کسی کو براہِ راست ہمکلامی کا شرف عطا فرماتا ہے۔ جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے گفتگو کی۔ کسی سے وحی کے ذریعے کلام فرماتا ہے اور کسی سے پردہ کے پیچھے سے کلام فرماتا ہے۔ کہیں ہمکلامی کی یہ شان اظہار فرماتا ہے کہ فرشتہ کے ذریعے اس کے دل میں جو چاہتا ہے القاء فرماتا ہے۔ جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ کے دل میں القاء فرمایا تھا۔ غرضیکہ ہمکلامی کی جتنی شانیں اور ذرائع ہیں خواہ وہ القاء کے نام سے موسوم ہوں، خواہ الہام کے نام سے، خواہ کسی اور نام سے وہ سب حقیقتاً وحی ہی کی مختلف اقسام ہیں۔ (39)

علم حاصل کرنے کا باطنی طریقہ مراقبہ اور تفکر ہے۔ ان کے علاوہ بھی تیسرا طریقہ ہے اور وہ حدس کہلاتا ہے۔ تفکر اور حدس میں یہ فرق ہے کہ تفکر میں تو غور و خوض سے اور طبیعت پر زور

Marfat.com

ڈال کر کوئی بات معلوم کی جاتی ہے اور حدس میں بغیر سوچے سمجھے اور بلا غور و خوض اور بغیر آلہ یا حیلہ کے دفعتاً ایک بات قلب میں القاء ہو جاتی ہے۔ صاحبِ حدس یک بیک غیب کی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور یکبارگی علمِ مطلوبہ اس پر منکشف ہونے لگتا ہے۔ حدس بمقابلہ فکر کے نفوسِ کاملہ سے قریب ہے اور حدس سے فراست پیدا ہوتی ہے اور فراست اللہ کا ایک نور ہے اور حدس ہی الہام کا زینہ ہے۔ الہام کی دولت سے اولیاء اللہ نوازے جاتے ہیں۔ ان اولیاء اللہ کے نفوسِ طاہرہ جب اپنے عنصری قالبوں کی قید سے رہائی پاتے ہیں تو آسمانِ مکاشفہ کی بلندیوں پر پرواز فرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے اُن کے مقامِ معاد میں خطابِ صریح کے ساتھ کلام فرماتا ہے۔ (40)

''اصطلاحاتِ صوفیا'' میں الہام کی تعریف یوں درج ہے:

> ''سالک کے صفائی قلب کے بعد جو وارداتِ قلب ہوں اور ان پر سالک کا بغیر استدلال یقین کامل ہو۔'' (41)

انفس و آفاق

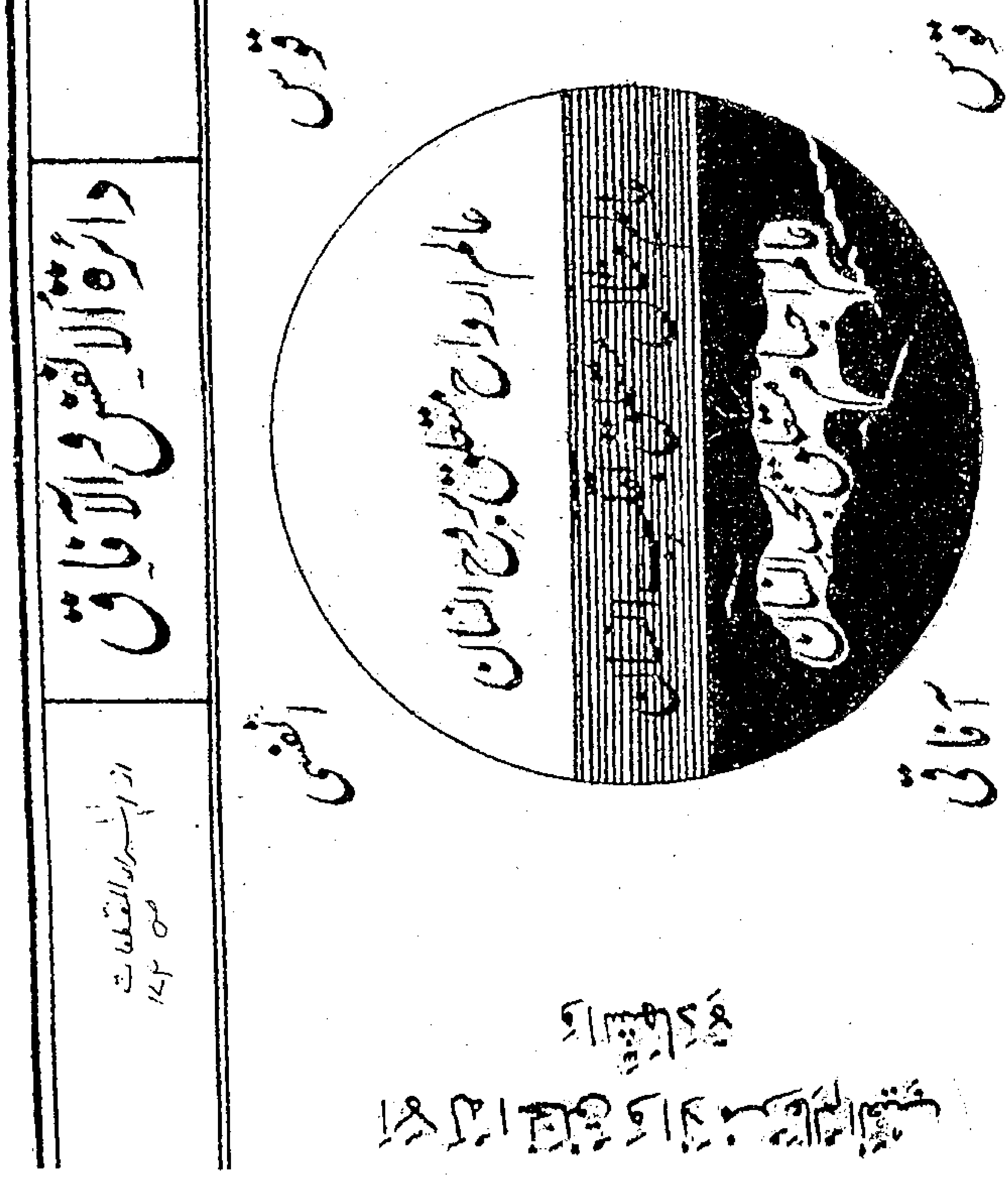
نفسِ انسانی مع اپنے ظاہر و باطن کے انفس سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے ملاحظہ و مطالعہ کو سیرِ انفسی کہتے ہیں۔ کائنات میں جو کچھ از قسم ظاہر و باطن ہے، آفاق ہے اور اُس سے بطریقِ کشف و شہود آگاہ ہونا سیرِ آفاقی ہے۔ چونکہ عالم حقیقتِ انسانی ہی کا ظہورِ تفصیلی ہے۔ آفاق میں جو کچھ ہے، وہ سب اجمالی طور پر انفس میں بھی ہے۔ جو کچھ یہاں ہے وہی وہاں ہے اور جو کچھ وہاں ہے، وہی یہاں ہے۔ صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے۔ سیرِ انفسی سیرِ اجمالی ہے اور سیرِ آفاقی سیرِ تفصیلی۔ انفس و آفاق اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کے محل و منظر ہیں جن سے حق تعالیٰ کا پتا چلتا ہے۔ (42)

اسرار المقطعات میں ص 172 پر انفس و آفاق کو ایک دائرہ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

دائرہ ملاحظہ ہو:

Marfat.com

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ
حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ



انسان کامل

انسانِ کامل اس کو کہتے ہیں جو جمیع عوالم الٰہیہ وکونیہ جزیہ وکلیہ کا جامع ہو۔(43)

انسانِ کامل کی اصطلاح کے لغوی معنی مکمل انسان کے ہیں اور مسلمان صوفیا اس اصطلاح کو اعلیٰ ترین نمونۂ انسانیت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اس سے مراد وہ مردِ خداشناس ہے جس نے ذاتِ باری تعالیٰ سے اپنی بنیادی وحدت کا احساس پورے طور پر کرلیا ہو۔

انسانِ کامل کا عقیدہ قدیم زمانے سے صوفیوں کی تعلیمات میں مضمر ہے یعنی یہ عقیدہ کہ انسانِ کامل ایک عالمگیر شخصیت کا حامل ہوتا ہے اور متصوفانہ اتحاد کا پیکر ہے اور اس کے مصداق تمام صوفیا کے نزدیک انسانِ کامل ہمیشہ سے محمد مصطفیٰ ہیں۔ اس عقیدے پر منصور حلاجؒ نے کتاب ''الطواسین'' میں اور ابن عربیؒ نے ''فصوص الحکم'' میں بہت زور دیا ہے لیکن اسے پوری وضاحت کے ساتھ عبدالکریم الجیلی (بہ حدود 810ھ) نے اپنے رسالے ''الانسان الکامل'' میں پیش کیا ہے۔(44)

انسانِ کامل کی اصطلاح غالباً سب سے پہلے ابنِ عربی نے استعمال کی۔ صوفیا اپنے نظریۂ انسانِ کامل کی بنیاد عقیدۂ وحدت الوجود پر رکھتے ہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ انسان اپنی ذات میں صورتِ خداوندی اور صورتِ کائنات دونوں کو جمع کرلیتا ہے۔ وہی ذاتِ الٰہیہ کا اس کے جملہ اسماو صفات کے ساتھ مظہر ہے۔ وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں خدا خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے، لہٰذا انسان ہی تخلیق کی علتِ غائی ہے۔ گویا ہم میں وہ صفات ہیں جن کی مدد سے ہم ہستی باری تعالیٰ کی توضیح کرتے ہیں۔ ہمارا وجود اس کی موجودگی کی صرف خارجی شکل ہے جس طرح خدا کا وجود ہمارے وجود کے لیے ضروری ہے بعینہٖ ہمارا وجود بھی اس کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کرسکے۔(45)

عبدالکریم الجیلی نے جسے بعض تفصیلات میں ابنِ عربی سے اختلاف ہے، اس نظریے کو بڑے مکمل اور باضابطہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ اُن کا استدلال کچھ یوں ہے کہ ذات وہ ہے جس کی طرف اسماو صفات منسوب ہوتے ہیں، گو حقیقت میں ذات اور صفاتِ ذات میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ موجود ہوں اور ممکن ہے کہ موجود نہ ہوں۔ موجود یا تو وجودِ محض (خدا) ہے یا

Marfat.com

وہ جس میں ممکن الوجود بھی شامل ہو (مخلوق اشیاء) وجودِ مطلق یا وجودِ محض عبارت ہے صفتِ ذات بلا انکشاف اسماو صفات ولوازم سے اور عملِ انکشاف کا مطلب ہے بَساطت کے درجے سے نیچے اترنے کا عمل جس کی تین منزلیں ہیں: (1) اَحَدِیۃ (2) ہُوِیۃ (3) اَنِیّۃ۔ عملِ انکشاف ہی وہ نقطہ ہے جہاں اسماء وصفات ظاہر ہوتی ہیں اور ہمیں ان سے ذات کا علم ہوتا ہے۔ ان کے ابلاغ کا ذریعہ انسانِ کامل کی تجلّی ہے جو ذات مطلق سے اپنے صدور اور پھر اسی میں اپنے رجوع کا مثالی نمونہ ہے۔ تجلیات کے ایک سلسلے کے ذریعے وہ اوپر کی طرف صعود کرتا ہے۔ بالآخر ذاتِ الٰہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ پہلے درجے میں جس کا نام تجلی اسماء ہے، انسانِ کامل کو اس اسم کی درخشانی فنا کر دیتی ہے جس کے ذریعے خدا اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر آپ خدا کو اس کے اسم ذات سے پکاریں تو وہ اس کا جواب دے گا کیونکہ یہ اسم پورے طور پر اس کا مضاف الیہ ہے۔ دوسرے درجے کا نام تجلّیِ صفات ہے۔ سالک کو یہ تجلیات حسبِ استعداد وظرف یعنی جتنا اس کا علم وسیع اور ارادہ قوی ہو، حاصل ہوتی ہیں۔ بعض انسانوں پر خدا اپنے آپ کو اپنی صفتِ حیات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ بعض پر صفتِ علم اور بعض پر صفتِ قدرت اور ایسے ہی دوسری صفات کے ذریعے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی صفت کا اظہار مختلف صورتوں میں ہو۔ مثلاً بعض کلامِ الٰہی کو سنتے ہیں تو اپنے پورے وجود کے ساتھ، بعض انسان کی زبان سے لیکن اسے خدا کی آواز سمجھتے ہوئے اور بعض کو اس سے آئندہ حوادث کی خبر دی جاتی ہے۔ آخری درجہ تجلّیِ ذات کا ہے جس سے انسانِ کامل میں الوہیت کے انداز پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب وہ کائنات کا قطب اور اسے قائم و برقرار رکھنے کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ یوں خدائی اور انسانی دونوں قسم کی صفات سے متصف ہو کر وہ خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان ایک رابطہ بن جاتا ہے۔ اپنی آفاقی طبیعت کی بدولت اُسے سلسلۂ وجود میں ایک بے مثال اور اعلیٰ ترین حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ عبدالکریم جیلی نے صفاتِ الٰہیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

(1) ذات (احدیت، ابدیت، خالقیت اور اسی طرح کی دوسری صفات)

(2) صفاتِ جمال (3) صفاتِ جلال (4) صفاتِ کمال۔

جمال، جلال اور کمال کی صفات کا ظہور اس دنیا میں بھی ہوتا ہے اور آخرت میں بھی۔ (46)

کوئی چیز عالمِ ملک اور ملکوت میں ایسی نہیں جو انسانِ کامل کی ذات میں موجود نہ ہو۔

Marfat.com

ابن عربی کے مطابق روحِ عالم انسانِ کامل ہے۔اس واسطے کہ انسانِ کامل خلیفۂ خدا ہے اور جو کچھ اللہ تعالیٰ پر اطلاق کیا جاتا ہے اس کا اطلاق انسانِ کامل پر روا ہے۔انسانِ کامل فاتحہ الوجود ہے جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ نے تمام موجودات کے قفل کھول دیے اور گنجِ مخفی سے اشیاء 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۔انسانِ کامل دفترِ عالم کا دیباچہ اور عنوان ہے اور یہ تمام ظہور انسانِ کامل کے نور سے ہے۔(47)

جب اللہ تعالیٰ نے باعتبار اپنے اسمائے حسنیٰ کے اعیان کو یا اپنی حقیقت کو ایک کونِ جامع میں دیکھنا چاہا جو وجودِ حق کے ساتھ موصوف ہونے کے باعث تمام اسماء کو محیط ہو اور اس کون جامع کے سبب اللہ تعالیٰ کا بھید اُس کے لیے ظاہر ہو تو حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا پھر حق تعالیٰ نے چاہا کہ ایک ایسی ہستی کو پیدا کیا جائے جو تمام مراتب حقی اور خلقی کی جامع ہو اور اس کے جمیع اسماء وصفات کی مظہر ہو اور وہ ہستی اللہ تعالیٰ کا ایک راز ہو تو اللہ تعالیٰ نے انسانِ کامل کو پیدا کیا۔ کونِ جامع سے مراد انسانِ کامل ہے یعنی وہ ہستی جو جمیع کمالاتِ الٰہیہ کی جامع ہو۔(48)

ربوبیت اور عبودیت دونوں اللہ تعالیٰ کی شانیں ہیں اور ربوبیت اور عبودیت کے درمیان ایک برزخ جامع ہے۔اسی کا دوسرا نام کونِ جامع ہے۔اس سے مراد حضرت انسانِ کامل ہے جو تمام کمالاتِ الٰہیہ کو جامع ہے۔کمالاتِ الٰہیہ سے مراد تمام کمالاتِ حقی وخلقی ہے۔تو گویا عالم کے افراد اللہ تعالیٰ کے مختلف اسما کے مظاہر ہیں لیکن حضرتِ انسان کامل اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی جمیع اسماء وصفات کا مظہر ہے۔حقیقتاً انسانِ کامل سے مراد سرکار دو عالم جناب محمد پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لیکن ظہور کے لحاظ سے ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابوالارواح ہیں۔پس اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس لیے پیدا کیا کہ وہ اپنی ذات کو اپنے اسماء وصفات کو اس میں دیکھے،لہٰذا انسان سِرّ الٰہی ہے۔دوسرے الفاظ میں انسان کی صورت پر اللہ تعالیٰ جلوہ نما ہے۔جو انسان اس راز کو پالیتا ہے،وہ عارف باللہ ہے اور جو نہیں جانتا وہ جاہل ہے۔(49)

انسانِ کامل کمال میں سارے عالم کا سردار ہے۔انسانِ کامل بالاتفاق آپؐ ہی ہیں۔ کتاب انسانِ کامل کے باب 60 میں حضورؐ کی شانِ اقدس میں فرمایا گیا ہے:

''وہ تحقیق کا نقطہ اور اس کا محیط ہے۔

وہ شریعت کا مرکز اور اس کا مکان ہے

Marfat.com

وہ الوہیت کے دریا کا موتی اور اس کا کنارہ ہے۔
اور وہ عبودیت کی زمین کی تلوار اور اس کی منزل ہے۔"(50)
کتاب انسانِ کامل کے مذکورہ باب میں ہی لکھا ہے:

"انسانِ کامل وہ قطب ہے جس پر وجود کے افلاک اول سے آخر تک گردش کرتے ہیں اور وہ جب سے موجود ہوا ہے، ابد الآباد تک ایک ہے۔ پھر اس کے واسطے لباسوں میں قسم قسم کی حالت ہے اور پردوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ پس لباس کے اعتبار سے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے اور دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا، پس اس کا اصلی نام محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ پھر دوسرے لباسوں کے اعتبار سے اُس کے اور نام ہیں اور ہر زمانہ میں اُس کا ایک اسم ہے جو اس زمانہ میں اُس کے لباس کے لائق ہے۔"(51)

قبلہ امام جلویؒ اپنی دوسری تصنیف "اسرار المقطعات" میں انسانِ کامل کے بارے میں فرماتے ہیں:

"انسانِ کامل کے آئینہ میں کمالاتِ خداوندی کا ظہور ہے۔ اس لیے کہ جو نقش ونگار آئینہ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ آئینہ کے نہیں بلکہ آئینہ والے کے ہوتے ہیں۔"(52)

مولانا عبدالرحمٰن جامی "فصوص الحکم" کی شرح میں فرماتے ہیں:

"بے شک انسانِ کامل صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حقیقت اور عین ثابتہ کے اعتبار سے عالم کے تمام اعیان ثابتہ کا مجموعہ ہے اور اپنے وجودِ عینی کے اعتبار سے تمام اعیانِ خارجیہ کا مجموعہ ہے اور اپنے عینِ ثابتہ اور وجودیہ دونوں کے اعتبار سے تمام اعیان ثبوتیہ اور خارجیہ کا مجموعہ ہے۔ پس عالم کے اعیانِ ثابتہ انسانِ کامل کے عین ثابتہ کی تفصیل ہیں اور اس کے اعیانِ خارجیہ انسانِ کامل کے عین خارجیہ کی تفصیل ہیں۔"(53)

عالم کا نور انسانِ کامل ہے۔ اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا مظہر اتم ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی شان میں فرماتا ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ پس انسانِ کامل کے وجود سے آسمانِ حقیقت پر وحدت کا

Marfat.com

آفتاب روشن ہے اور اس کے فیضان سے ظلمتِ کثرت میں معرفت کا چشمہ جاری ہے۔[54]

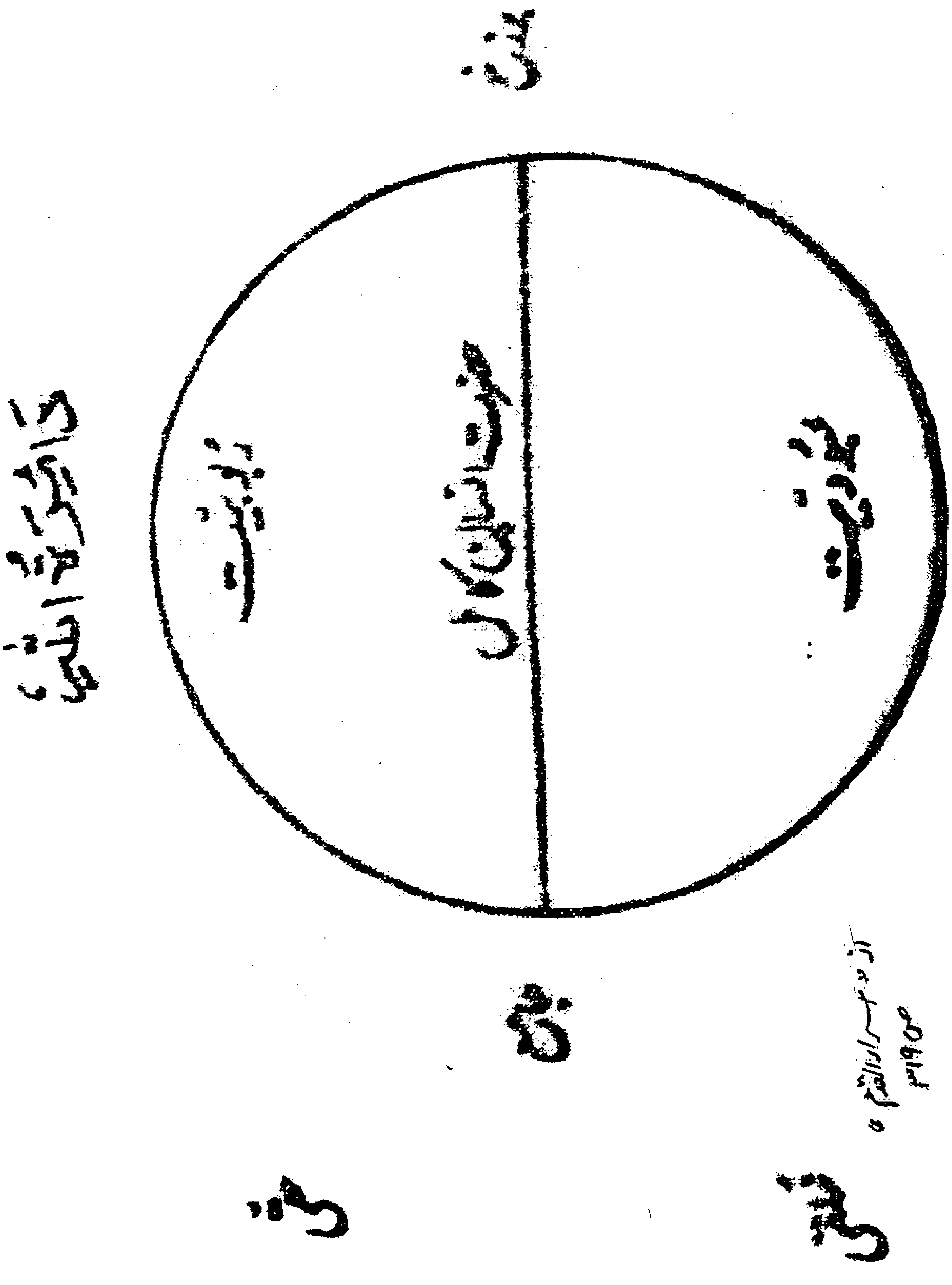
''اسرار المقطعات'' میں لکھا ہے جس طرح الف میں چار صفات پسندیدہ ہیں۔ اول خلعتِ بلندی رکھتا ہے۔ اس لیے تمام حرفوں سے مقدم ہے۔ دوم راستی جس کی وجہ سے تمام حروف اُس کے آگے متواضع ہیں۔ سوم بے نیازی کیونکہ نقطہ اور علامت سے پاک ہے۔ چہارم تنہائی اس لیے کہ تمام حروف سے علیحدہ ہے۔ اسی طرح انسانِ کامل میں چار اوصافِ عالیہ موجود ہیں۔ اول بلندی مرتبہ کیونکہ مظہر خاص ذاتِ رحمان کا ہے اور خلافتِ الٰہیہ کے ساتھ مشرف ہے۔ دوم اعتدالِ حقیقی جس کی وجہ سے مرجع خلائق اور مسجودِ ملائک ہے۔ سوم استغنا یعنی وسمتِ اغیار سے بری ہے۔ اس لیے کہ اخلاقِ الٰہیہ سے متخلق اور اوصافِ خداوندی سے موصوف ہے۔ چہارم تفرید یعنی خلق سے بیگانہ اور خالق کُل کے ساتھ واصل اور یگانہ ہے۔[55]

انسانِ کامل حق اور خلق کے درمیان برزخ جامع ہے یعنی صفات حقی اور خلقی دونوں کا جامع ہے۔ نقشہ ملاحظہ کیجیے:

دایرۃ السین یعنی الانسان الکامل

از اسرار المقطعات
ص ۲۵۳

Marfat.com



ادراک

لغت میں کسی بات کا معلوم کر لیا کسی شے کا پا لینا اور بالغ ہونا ہے۔

اصطلاحِ تصوف میں حق سبحانہ تعالیٰ کو پا لینا یا اس سے مل جانا ادراک ہے۔

ادراک کی دو قسم ہیں بسیط اور مرکب۔ ادراک بسیط یہ ہے کہ سالک حق سبحانہ کی معرفت میں ایسا مستغرق و محو ہو جائے کہ اسے بندے اور مولا کی اضافی نسبت کا شعور باقی نہ رہے اور ادراک مرکب یہ ہے کہ سالک کو حق سبحان تعالیٰ کی معرفت بھی حاصل ہو اور اسی اضافی نسبت کا شعور بھی باقی رہے۔ اضافت سے مراد بندے اور خدا کے درمیان نسبت ہے۔[56]

ایقان

عارف کا وہ انتہائی مقام ہے کہ عارف کو اس امر کا عین الیقین حاصل ہو جائے کہ ہر ذرہ میں ذات ہے اور اسی میں محویت ہو جائے۔[57]

حضرت شاہ سید محمد ذوقیؒ کے مطابق ایقان اس حقیقت کا یقینِ کامل ہے کہ حق تعالیٰ ہر شے میں بلا حلول و اتحاد موجود ہے اور اس یقین میں محو ہو جانا۔[58]

حواشی

(1) ڈاکٹر انور سدید، مضمون ''اردو میں وضع اصطلاحات کا عمومی جائزہ'' مشمولہ ''تحقیق اور اصول وضع اصطلاحات پر منتخب مقالات'' مرتبہ: اعجاز راہی، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، جون 1986ء، ص 63۔

(2) وحید الدین سلیم ''وضع اصطلاحات'' کراچی: انجمن ترقی اردو، 1965ء، ص 12۔

(3) ڈاکٹر سلیم اختر، مضمون ''وضع اصطلاحات کے عمومی مسائل'' مشمولہ ''تحقیق اور اصول وضع اصطلاحات پر منتخب مقالات'' مرتبہ: اعجاز راہی، ص 113۔

(4) ڈاکٹر عطش درانی ''اردو اصطلاحات سازی'' اسلام آباد: انجمن شرقیہ علمیہ، جنوری 1994ء، ص 33۔

(5) مذکورہ حوالہ، ص 321-322۔

Marfat.com

(6) شاہ سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' لاہور: الفیصل، 2008ء، ص32۔

(7) ڈاکٹر عطش درانی ''اردو اصطلاحات سازی'' ص324۔

(8) خواجہ عبداللہ انصاری ہروی ''صد میدان'' مترجم، حافظ محمد افضل فقیر، از پیش لفظ مترجم، لاہور 1977ء، ص1۔

(9) مذکورہ حوالہ، ص84-85۔

(10) ڈاکٹر عطش درانی ''اردو اصطلاحات سازی'' ص 325۔ (رسالہ شاہ راجو، خلاصۃ التوحید، اصطلاحات صوفیا، سرِّ دلبراں، الارشاد، تعرف، صد میدان اور خضرِ راہ کے بارے میں تمام معلومات ڈاکٹر عطش درانی کی کتاب ''اردو اصطلاحات سازی'' سے لی گئی ہیں)

(11) شاہ سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص35-36۔

(12) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، جلد1/14، 2001ء، ص128 تا130۔

(13) ''اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ'' پنجاب یونیورسٹی لاہور، جلد2، 2003ء، ص886۔

(14) یونس خان ایڈووکیٹ ''الٰہیات، تصوف اور علم الکلام'' ص78 اور سرآغاز کتاب، ص7۔ لاہور: خان بک کمپنی، بارِ اول: 2001ء

(15) ایضاً، ص78,67,66۔

(16) میر درد ''دیوانِ درد'' مرتبہ، ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، بارِ اول، جولائی 1965ء، ص37۔

(17) سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' لاہور: الفیصل، ستمبر 2008ء، ص65۔

(18) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' 2011ء، ص19۔

(19) ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' ص115,114۔

(20) ایضاً، 170-176۔

(21) ایضاً، 188۔

(22+23) ایضاً، 288,415-410۔

(24) ایضاً، 316۔

(25) پیر غلام محمد صاحب جلوآنویؒ ''مرات العاشقین'' ملفوظات طیبات سیّد شیر محمد شاہ گیلانی، لاہور: اشرف پریس، بارِ اول، شوال المکرم 1386ھ، ص57,56۔

(26) میکش اکبرآبادی ''مسائلِ تصوف'' نئی دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) 2000ء، ص62۔

(27) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص11۔

Marfat.com

(28) ''اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ'' پنجاب یونیورسٹی لاہور، جلد 1، 2002ء، ص 344,343۔
(29) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص 20۔
(30) شاہ سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص 168۔
(31) شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص 154۔
(32) ایضاً، ص 60۔
(33) اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، جلد 3، پنجاب یونیورسٹی لاہور، 2001ء، ص 208۔
(34) ایضاً، ص 208۔
(35) ایضاً، ص 210,209۔
(36) ایضاً، ص 210۔
(37) ایضاً، ص 210۔
(38) شاہ سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص 85۔
(39) ایضاً، ص 87,86۔
(40) ایضاً، ص 91,90۔
(41) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص 10۔
(42) ''سرِّ دلبراں'' ص 84,83۔
(43) ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص 12۔
(44) اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، جلد 6، پنجاب یونیورسٹی لاہور، 2001ء، ص 434۔
(45) ''اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ'' جلد 3، ص 403۔
(46) ایضاً، ص 404,403۔
(47) پیر غلام محمد صاحب قبلہ امام جلوی ''مرأت العاشقین'' ملفوظات از سید شیر محمد شاہ گیلانی فتح پوری، لاہور: اشرف پریس، شوال المکرم 1386ھ، ص 79,77,66,64۔
(48) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' 2011ء، ص 16-17۔
(49) ایضاً، ص 18,17۔
(50) پیر غلام محمد صاحب قبلہ امام جلوی ''تحقیق العارفین فی حقیقتِ سید المرسلین'' حصہ اول، المعروف بہ رسالہ حقیقتِ محمدیہ۔ لاہور: اشرف پریس، سن ندارد، ص 207۔
(51) ایضاً، ص 209۔
(52) پیر غلام محمد قبلہ امام جلوی ''اسرار المقطعات'' لاہور: اشرف پریس، س۔ن، ص 344۔

Marfat.com

(53) قبلہ امام جلوی، مولف و مترجم ''تحقیق العارفین فی حقیقتِ سید المرسلین''، حصہ اول، ص 184۔

(54) قبلہ امام جلویؒ ''اسرار المقطعات'' ص149۔

(55) قبلہ امام جلویؒ ''اسرار المقطعات'' ص212۔

(56) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص18۔

(57) ایضاً ص20۔

(58) شاہ سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص103۔

---------O---------

Marfat.com

باب دوم

برزخ

برزخ کے معنی مانع، رکاوٹ اور افتراق ہیں۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر تین موقعوں پر آیا ہے اور رکاوٹ، حجاب اور ایک مانع قوت کے طور پر آیا ہے۔ کچھ مفسرین نے برزخ کا مفہوم حائل کے لفظ سے ادا کیا ہے یعنی خدا کی طرف سے ممانعت۔ یہ روحانی مفہوم ہے جبکہ دوسرے مفسّر برزخ کے ظاہری معنوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس سے مراد وہ پردہ لیتے ہیں جو جنت اور دوزخ کے درمیان ہے یا پھر قبر جو اس زندگی اور آئندہ زندگی کے درمیان حائل ہے۔[1]

صوفیا اس لفظ کو مادی دنیا اور پاک روحوں کی دنیا کے درمیانی خلا کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اشرقی فلسفے میں بھی یہ لفظ ملتا ہے۔[2]

سید محمد ذوقی برزخ کہتے ہیں کہ برزخ وہ چیز ہے جو دو مختلف چیزوں کے درمیان اس طور پر حائل ہو کہ دونوں میں واصل و فاصل ہو۔ ایک جہت سے یک چیز اور دوسری جہت سے دوسری چیز سے متصل ہو۔[3]

اصطلاحِ صوفیا میں برزخ کے کئی معنی ہی:

(1) تعین اول یعنی حقیقتِ محمدؐیہ کو برزخ کہتے ہیں کیونکہ یہ ذات اور صفات کے درمیان ہے اور واسطہ ہے درمیان خفاء اور ظہور کے۔ اس کے یہ چند نام ہیں:

(i) برزخ البرازخ (ii) برزخ کبریٰ (iii) برزخ جامع (iv) برزخ اعظم (v) برزخ اول۔

(2) دوسرے عالم مثال کو عالم برزخ کہتے ہیں، اس لیے کہ وہ درمیان ہے عالم ارواح اور عالم اجسام کے۔

(3) تیسرے تجلی روح کو بھی کہتے ہیں اس لیے کہ وہ درمیان ہے عالمِ ارواح اور اعیانِ ثابتہ کے۔

Marfat.com

(4) چوتھے دل برزخ ہے درمیان روح اور مفغہ کے۔

(5) پانچویں صدر برزخ ہے، درمیان دل اور دماغ کے۔

(6) چھٹے علم برزخ ہے درمیان عالم اور معلوم کے۔

(7) ساتویں اسماء برزخ ہیں درمیان اعیان ثابتہ اور وجود کے۔

(8) بعض صوفیا تصورِ شیخ کو بھی برزخ کہتے ہیں اور اس زمانہ کو (جو موت سے حشر تک ہے) بھی کبھی برزخ کہتے ہیں۔[4]

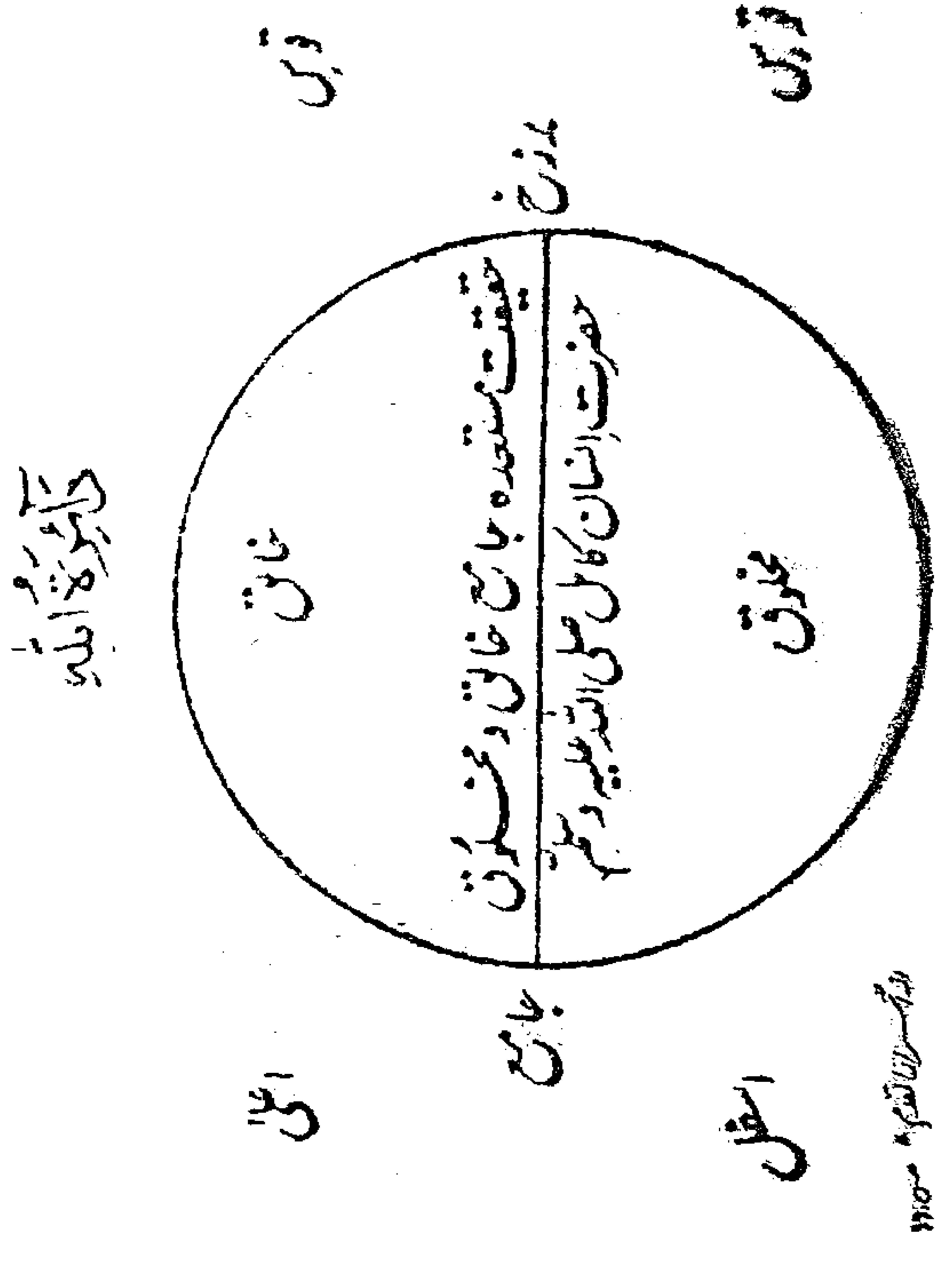
برزخ جامعؐ

ختم المرسلین محبوبِ رب العالمین حضور نبی کریمؐ کے لیے دو جہتیں ہیں۔ جہتِ ربوبیت اور جہتِ عبودیت یعنی آپ حق اور خلق کے درمیان برزخ جامع ہیں اور بقول صوفی عطا محمد قادری جلوی:

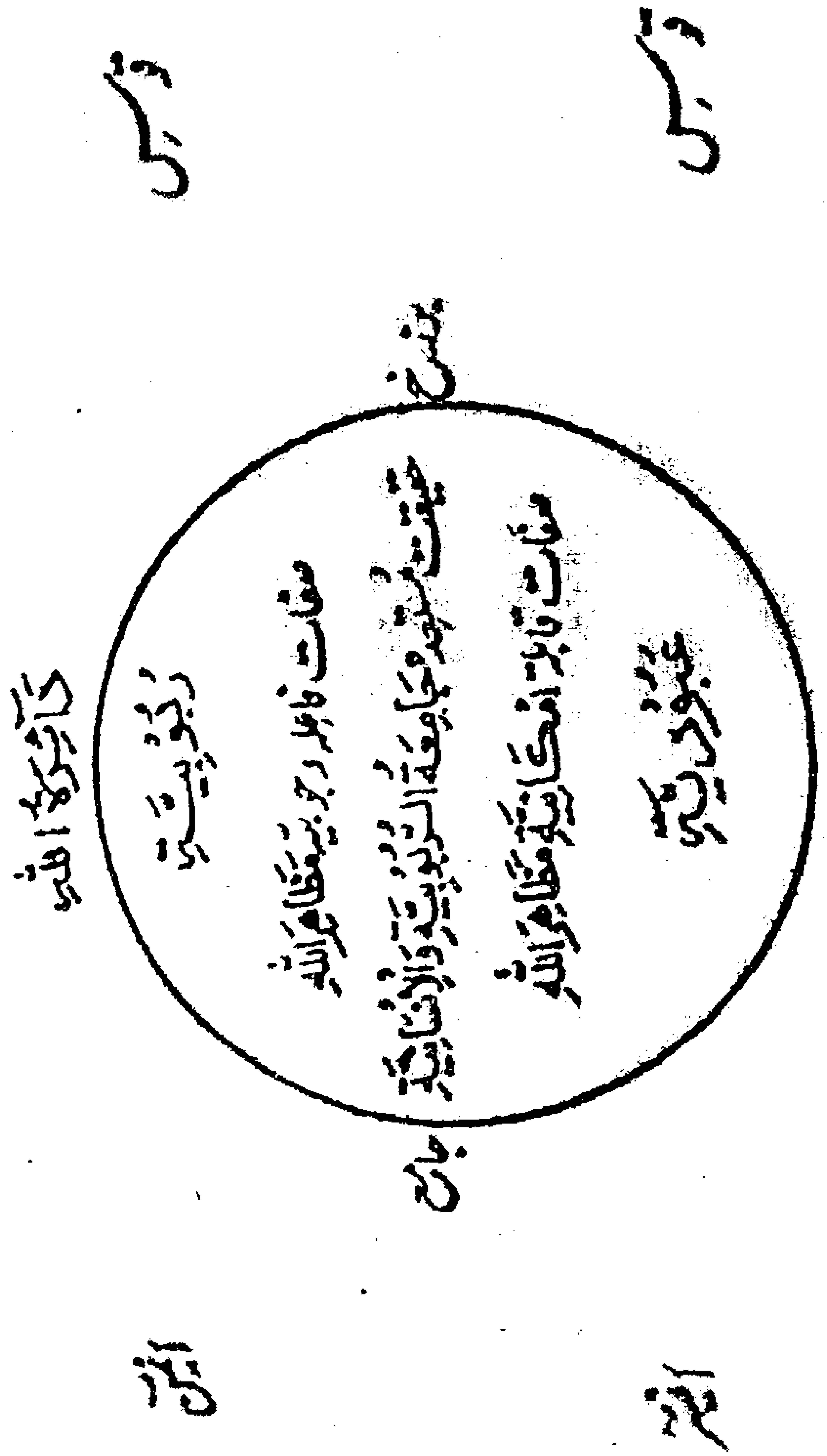
> ''آنحضرتؐ حقائقِ حقیہ اور حقائق خلقیہ کے مابین برزخ ہیں کیونکہ آپؐ تمام حقیقتوں کی حقیقت ہیں اور اسی لیے معراج میں آپ کا مقام عرش کے اوپر ہوا ہے۔ عرش مخلوقات کی انتہا ہے کیونکہ عرش کے اوپر کوئی مخلوق نہیں ہے۔ پس عرش پر حضورؐ کے استوا کے وقت تمام مخلوقات آپؐ کے ماتحت اور حق تعالیٰ آپؐ کے اوپر ہے۔ پس آپ حق اور خلق کے درمیان صورتِ حسّی کے ساتھ بھی اسی طرح برزخ ہیں جیسا کہ معنی کے ساتھ برزخ ہیں اس لیے کہ آپ حق تعالیٰ کے نور سے موجود ہوئے ہیں اور مخلوقات آپؐ کے نور سے پیدا ہوئی ہے۔ پس آنحضرتؐ صورت و معنی اور حکم و عین میں دونوں جہتوں سے دونوں وصفوں کے ساتھ موصوف ہیں۔''[5]

بعض آیات میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے صفاتِ کاملہ الٰہی کی نفی کر کے آپؐ کی جہتِ بشریت ثابت کی گئی ہے اور بعض آیاتِ بیّنات میں آپؐ کے لیے صفاتِ کاملہ الٰہیہ کا اثبات کر کے آپؐ کی جہتِ ربوبیت ثابت کی گئی ہے تا کہ ثابت ہو جائے کہ آپؐ کے لیے دو جہتیں ہیں اور آپ حق اور خلق کے درمیان برزخ جامع ہیں یعنی آپؐ دو رخہ آئینہ ہیں اور اس قد بالا تامہ اور مصفا آئینہ کے ایک رخ میں صفات بشری کا کمال نظر آ رہا ہے اور دوسرے رخ میں صفات حقی کا جلوہ پوری ٹھاٹھ سے چمکارے مار رہا ہے، لہٰذا آپ حق اور خلق کے درمیان برزخ جامع ہیں۔[6]

Marfat.com


دائرۂ اللہ
اعلیٰ
خالق
قوس
حقیقت متحدہ جامع خالق و مخلوق
جامع
برزخ
حضرت انسان کامل صلی اللہ علیہ وسلم
اسفل
مخلوق
قوس

Marfat.com



از "تفسیر برزخ جامع" ص ٦٦

Marfat.com

بُت

صوفی کے نزدیک ہر مظہر بُت ہے اور یہ کائنات ایک بُت خانہ ہے۔ گویا اُس کے نزدیک ہر وہ چیز جو خدا کی جانب رہنمائی کرتی ہے بُت ہے۔ چونکہ کائنات کی ہر چیز واحدِ حقیقی کی مظہر ہے اور ہر چیز اُسی کی جانب رہنمائی کرتی ہے۔ اس لیے ہر چیز بُت ہے اور جملہ مظاہر کو ظاہر ہونے کی حیثیت سے دیکھنا اور ان میں مظہر کو ٹٹولنا صوفیا کی اصطلاح میں بت پرستی ہے۔ صوفیا کے نزدیک ہر وہ صورت جس میں ان کا مطلوب ظاہر ہوتا ہے، بُت ہے۔ ہر مظہر، مظہرِ عشق ہے اور ہر مظہرِ عشق بت ہے۔ ہر تجلی جس میں کہ شاہدِ معنی سالک کے دل پر متجلی ہوتا ہے، بُت ہے۔[7]

بُت کے کئی معنی ہیں:

(1) معشوقِ حقیقی کی وہ تجلی جو سالک کے دل پر وارد ہو کر حجاب اُٹھا دے اور یہ تجلی ہر آن نئے نئے رنگ سے وارد ہوتی ہے۔

(2) مقصود اور مطلوب محبوب معشوق حقیقی کو بھی بُت کہتے ہیں۔

(3) ہر مظہر ہستی مطلق کو بھی بت کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ایسے بت پرست کو حق پرست کہتے ہیں کیونکہ جلوۂ حق بصورتِ بت ظاہر ہوا ہے۔

(4) اور انسان کامل کو بھی اسی وجہ سے بُت کہتے ہیں کہ وہ ذاتِ حق کا مظہر اتم ہے۔

(5) وحدتِ ذاتیہ کو بھی کبھی بُت کہتے ہیں۔[8]

بُت کدہ

بت کدہ عارفِ کامل کے باطن کو کہتے ہیں، اس لیے کہ اس کے باطن میں جملہ حقائق و معارف بھرے ہوتے ہیں۔ عالمِ باطن یا ہر وہ مقام جہاں پہنچ کر سالک کے دل میں ذوق و شوق اور جذبۂ ربانی پیدا ہو اور اسرارِ الٰہی اس پر منکشف ہوں اور یہ انکشاف ھل من مزید کا نعرہ بلند کرنے پر اسے آمادہ کرے، سالک کے لیے ایک بت کدہ ہے۔ اس اعتبار سے کبھی عالم جبروت اور کبھی عالم لاہوت کی جانب بھی ان الفاظ سے اشارہ کیا جاتا ہے کیونکہ ذاتِ حق تعالیٰ ان دونوں عالموں سے ماورائی ہے۔[9] دیوانِ حافظ کے آخر میں اصطلاحاتِ صوفیہ میں کہا گیا "باطن عارف کامل کہ در باطن آن شوق وذوق ومعارف بسیار باشد۔"

Marfat.com

بت خانہ اور بت پرستی

بت خانہ بھی عارفِ کامل کے باطن ہی کو کہتے ہیں اور بعض صوفیائے کرام عالم لاہوت کو بھی بت خانہ کہتے ہیں[10] اور بت پرستی یا عین بُت پرستی سے مراد توحید اور بسا اوقات استغراق فی التوحید ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ کو یگانہ گردانا عین بت پرستی ہے۔ بت کو من حیث الحقیقت غیر جاننا شرک ہے۔ وجود خیر محض ہے جس میں صدہا حکمتیں پوشیدہ ہیں اور عدم شر ہے۔ بت از روئے وجود کوئی بری چیز نہیں۔ بت پرست مجازی کی نظر چونکہ حقیقتِ بُت پر نہیں ہوتی بلکہ اس تعیّن میں محدود رہتی ہے اس لیے شریعت کے نزدیک وہ کافر ہے۔ اگر نظر اُس کی حقیقت پر ہوتی تو شرع کی رو سے بھی وہ کافر نہ ہوتا۔ خلق کی صورتِ ظاہری بھی بت ہے۔ اگر مدعی اسلام خلق کی ظاہری صورت کو دیکھتا ہے لیکن حق کو نہیں دیکھتا جو کہ اس میں پنہاں ہے تو وہ بھی کافر ہے۔[11] بقول حافظ بت خانہ ''باطن عارف کامل و عالم جبروت و گفتہ اند کہ عالم لاہوت را ہم گویند و گفتہ اند کہ جاذبہ ربانی و حالت روحانی بود۔''

بُتِ ترسا بچہ

مضامین تصوف میں بالعموم اور تصوف کی شاعری میں بالخصوص بُت ترسا بچہ سے حقیقتِ محمدیہ مراد ہوتی ہے۔[12]

بصیرت

آنکھ سے کسی چیز کو دیکھنا بصارت ہے۔ دل سے کسی چیز کو معلوم کرنا بصیرت ہے۔ بصارت سے صرف صورِ محسوسہ ہی کا احساس ہو سکتا ہے۔ بصیرت دل کی وہ بینائی ہے جو نورِ قدس سے روشنی پاتی ہے اور جس سے حقائق اشیاء اور ظواہر کے بواطن پر آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔[13]

بصیرت روشن ضمیری کو کہتے ہیں جس طرح انسان اس ظاہری آنکھ سے تمام اشیاء کو دیکھتا ہے اسی طرح روشن ضمیر اُن اشیاء کی حقیقت سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔ فلسفی اس بصر کو عاقلہ نظریہ اور قوت قدسیہ کہتے ہیں۔[14]

Marfat.com

بادہ فروش

صوفیائے کرام کی اصطلاح میں بادہ فروش پیرِ کامل کو کہتے ہیں، اس لیے کہ وہ شرابِ عشق کے جام پلا پلا کر بے کیفوں کو با کیف اور بے ہوشوں کو با ہوش بناتا ہے۔ [15]

بسیط

تمام کائنات میں اُس ہی ایک ذات کو دیکھنا۔ [16]

بطون

یہ لفظ بطن کی جمع ہے ہر چیز کا بطن ذات بحت ہے یعنی تمام کائنات کے مقابلہ میں ذات بحت کو بطن کہتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم شہادت کا بطن عالم مثال ہے اور عالم مثال کا بطن عالم ارواح ہے اور عالمِ ارواح کا بطن عالم اعیان ہے۔ عالم اعیان کا طن ذات بحت ہے۔ [17]

بسط

سالک کی کشادگی دل و سرور کو بسط کہتے ہیں اور اس کی ضد کو قبض کہتے ہیں۔ سالک پر سیر الی اللہ کی حالت میں بعض واردات ایسے وارد ہوتے ہیں جن سے عشق اور محبت کا غلبہ اور دل میں سرور و شوق پیدا ہوتا ہے۔ عبادت میں لذت آتی ہے جس سے سالک کی ترقی باطن ہوتی ہے۔ یہی بسط ہے اور قبض اس کے برعکس۔ صوفیائے کرام فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حالتیں قبض و بسط سالک پر وارد ہونا لازمی ہے۔ [18]

بیداری

بیداری حالتِ صحو کو کہتے ہیں۔ [19]

عارف کی نیند کو بھی عین بیداری کہا گیا ہے۔ [20]

امام غزالی فرماتے ہیں:

''وہ بیداری میں غیب کی باتیں اخذ کر لیتے ہیں۔'' [21]

Marfat.com

شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ:

''اسے خواب اور بیداری دونوں حالتوں میں فرشتے نظر آتے ہیں۔''(22)

بیعت

اصل بیعت اپنی جان اور اپنے مال کو خدا کے ہاتھ فروخت کر دینا ہے۔ حقیقتاً سب کچھ حق تعالیٰ ہی کا ہے لیکن جب بندہ خدا کی ملکیت پر چھاپہ مار کر خدا کی ملک کو اپنے نفس کی خواہش کے مطابق جا و بے جا استعمال کرنے لگتا ہے تو وہ اپنے بادشاہ حقیقی کی مملکت میں مقید ہونے کے باوجود اس مالکِ ارض و سما کے خلاف گویا علمِ بغاوت بلند کرتا ہے لیکن جب وہ اپنی اس غلطی سے متنبہ ہوتا ہے، جب اس سرکشی اور بغاوت سے نادم ہو کر اپنے خیال اور اپنی روش کی اصلاح کرتا ہے، جب اپنے دل میں ہر چیز کو خدا کی ملکیت سمجھنے لگتا ہے اور ایک فرمانبردار عبد کی طرح حق تعالیٰ کی رضا کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتا ہے اور اپنے اس تغیر حال کے متعلق جملہ ضروری شرائط کو پورا کرنا شروع کر دیتا ہے تو اس رجوع الی اللہ کو بیعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کوئی چیز کسی کو پیش کی جاتی ہے اور اس کے بدلہ میں دوسری چیز لی جاتی ہے تو اس لین دین کو بیع کے نام سے پکارتے ہیں۔ بندہ اپنے غلط خیال سے تائب ہو کر اپنے اعضاء و جوارح کو بہ رضا و رغبت اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر کمربستہ ہو جاتا ہے تو اس کے بدلہ میں اللہ کی خوشنودی اور رضامندی حاصل کرتا ہے۔ اس لین دین کو اللہ تعالیٰ بھی خرید و فروخت کے نام سے موسوم فرماتا ہے لیکن خرید و فروخت کی تکمیل کے لیے صرف نیت کافی نہیں بلکہ عمل کے ذریعہ اس نیت کے اظہار کی ضرورت ہے۔ حق تعالیٰ کے ساتھ یہ بیع کسی برگزیدہ شخص کی وساطت سے عمل میں آتی ہے۔ یہ بیعت کسی صحیح شخص کے ہاتھ پر پورے آداب و شرائط کے ساتھ کی جاتی ہے تو وہ سلسلہ بسلسلہ پیغمبر خداؐ تک پہنچتی ہے اور خدا پر جا کر منتہی ہوتی ہے اور جب بیعت کرنے والا اپنے عہد پر آخرت تک قائم رہتا ہے تو حق تعالیٰ کی بارگاہ سے نوازا جاتا ہے اور اجر پاتا ہے۔(23)

بعض لوگوں کے نزدیک بیعت واجب ہے مگر گروہِ کثیر کے نزدیک بیعت سنت ہے اور حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر اس وقت تک متواتر چلی آ رہی ہے۔

بیعت کی کئی اقسام ہیں مثلاً بیعتِ اسلام، بیعتِ خلافت، بیعتِ ہجرت، بیعتِ جہاد، بیعتِ تقویٰ، بیعتِ تمسک بالسنۃ، بیعتِ شوقِ زیادتی عبادت۔ وہ جملہ امور جو تزکیہ نفس اور

Marfat.com

تصفیہ باطن سے متعلق ہیں اور تقرب الی اللہ کا ذریعہ بنتے ہیں، بیعت تصوف میں شامل ہیں۔ (24)

خرقہ میں بیعت کے معنی شامل بتائے گئے ہیں لیکن بیعت رسول اللہؐ کے بعد موقوف ہوگئی تھی۔ اس وجہ سے کہ اسے جناب رسالت مآبؐ کے ساتھ مخصوص سمجھا گیا تھا۔ چنانچہ خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ و تابعین میں سے کسی نے بھی اسے اپنے لیے روا نہ رکھا کیونکہ فتنہ و فساد بھڑک اٹھنے کا خوف تھا اور یہ بھی خوف تھا کہ اس بیعت پر بیعتِ خلافت کے ساتھ مخلوط ہونے کا گمان نہ کرلیا جائے اور اس غلط گمانی کی بنا پر لوگوں کو ناحق ایذا نہ پہنچائی جائے۔ چنانچہ اس زمانے میں صوفیائے کرام نے خرقہ دینے کو قائم مقام بیعت قرار دیا تھا لیکن جب ایک مدت بعد ملوک اور سلاطین سے رسمِ بیعت معدوم ہوگئی اور وہ تمام اندیشے جاتے رہے تو صوفیائے کرام نے اس مردہ سنت کو زندہ کیا اور بیعت تقویٰ کو جاری کردیا۔ صوفیائے کرام ہی کے اسے زندہ کرنے کی بنا پر بیعتِ تقویٰ انقطاع عن ماسوی اللہ کے دیگر لوازمات کو اپنے ساتھ شامل کرکے بیعتِ تصوف کے نام سے مشہور ہوگئی۔ (25)

احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہؐ نے لوگوں سے بیعت لی۔ کبھی ہجرت پر، کبھی جہاد پر، کبھی جہاد میں ثابت قدمی پر، کبھی ارکانِ اسلام پر، کبھی سنتِ نبوی کے تمسک پر اور بدعت سے بچنے پر، کبھی عبادات پر حریص اور عبادات کے شائق ہونے پر، کبھی محتاج مہاجرین سے اس بات پر کہ لوگوں سے کسی چیز کا سوال نہ کریں، کبھی انصار عورتوں سے اس بات پر کہ میت پر نوحہ نہ کریں۔ جریرؓ سے آپؐ نے بیعت کے وقت یہ عہد لیا کہ ہر مسلمان کی خیر خواہی کو اپنے اوپر لازم کریں۔ قومِ انصار سے بیعت کے وقت آپؐ نے یہ شرط لی کہ امرِ خدا میں کسی ملامت گر کی ملامت سے نہ ڈریں اور جہاں رہیں حق بات بولیں۔ (26)

اصحابِ طریقت نے بیعت کو نکاح سے تشبیہ دی ہے اور احکامِ بیعت کو احکامِ نکاح پر منطبق کیا ہے۔ جس طرح کہ شوہر کی حیات میں زوجہ کو غیر مرد پر نگاہ ڈالنا حرام ہے۔ اسی طرح مرید کو بھی اپنے شیخ کی حیاتِ ظاہری میں دوسرے شیخ کی جانب رجوع کرنا حرام ہے۔ (27)

مندرجہ ذیل صورتوں میں تجدیدِ بیعت جائز ہے۔

(1) شیخ کے وصال کے بعد مرید کا سلوک ناتمام رہنے کی صورت میں مرید میں اگر یہ قابلیت نہیں کہ شیخ کے مزار پر حاضر ہوکر اپنے بقیہ سلوک کو تمام کرلے تو ایسی صورت میں تجدیدِ بیعت نہ صرف جائز بلکہ فرض ہے۔

Marfat.com

(2) شیخ لاپتا ہو گیا ہو یا سفر میں کسی بزرگ کے ہاتھ پر بیعت کی اور پھر مفارقت ہو گئی اور باوجود تلاشِ بسیار کچھ نہ پتا چلا کہ کون بزرگ تھے اور کہاں رہتے تھے، ایسی حالت میں انسان کسی دوسرے بزرگ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے مجبور ہے۔

(3) بیعت کے بعد شیخ کے متعلق اگر صحیح طور پر علم ہو جائے کہ وہ صاحبِ نسبت نہیں یا وہ شرائطِ شیخ پر پورا نہیں اترتا اور ناقص ہے تو مرید کو فسخِ بیعت کر لینے کا حق حاصل ہے۔ اگر وہ شخص صاحبِ نسبت نہیں تو بیعت ہی واقع نہیں ہوئی اور فسخِ بیعت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(4) جب شیخ کی جانب سے کرسی مرید کے ساتھ مسلسل اور متواتر بے التفاتی برتی جائے اور مرید کی تربیتِ معنوی نہ ہوتی ہو تو دوسرے شیخ کے لیے جائز ہے کہ اس مرید کو اپنی بیعت میں لے کر اس کی تربیتِ معنوی کی جانب متوجہ ہو۔

(5) بالغ ہونے سے قبل اگر ماں باپ کے حکم سے کسی بزرگ کے ہاتھ پر بیعت واقع ہو گئی ہے تو اُس شخص کو اجازت ہے کہ بالغ ہونے پر کسی دوسرے بزرگ کے ہاتھ پر بیعت کر لے۔(28)

بیعت میں آدابِ مریدی کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے۔ تصوف میں ادب کی بہت سخت ضرورت ہے۔ یہ عشق کا کوچہ ہے اور عشق میں از اول تا آخر ادب کی ضرورت ہے۔ شیخ اللہ اور مرید کے درمیان واسطہ بنتا ہے۔ شیخ آنکھوں کے سامنے ہے۔ اللہ ان ظاہری آنکھوں سے اوجھل ہے۔ مرید ابتداء میں محسوسات میں مقید ہوتا ہے۔ محسوس سے اس کی منزل شروع ہوتی ہے اور غیر محسوس پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ پہلے شیخ ہی سے سابقہ پڑتا ہے جو حق تعالیٰ کے اسم یا ہادی کا مظہر ہے، اس لیے شیخ کے ہاتھ میں ہاتھ دیتے ہی وہ تمام معاملات شروع ہو جاتے ہیں کہ جو اسم یا ہادی کے مظہر کی شان کے شایان ہیں۔ جب مظہر تک رسائی ہو جاتی ہے تو شیخ درمیان سے ہٹ جاتا ہے۔ شیخ بہت بڑی چیز ہے اور بہت بڑا کام کرتا ہے۔ اس لیے مرید کا فرض ہے کہ ہر ظاہری اور باطنی طریق سے شیخ کا بہت ادب کرے اور اس سے بہت زیادہ محبت رکھے۔ یہ سمجھے کہ میرے حصولِ مقصد کے لیے میرے شیخ سے بہتر دنیا میں کوئی اور نہیں۔ اس سے اپنا کوئی راز مخفی نہ رکھے۔ اسے اپنا طبیب سمجھے اور اس کے حکم پر دیانتداری کے ساتھ کاربند رہے۔ اُس کی کسی بات سے بدظن نہ ہو۔ مرید اپنے آپ کو اُس کے ہاتھ میں اس طرح سمجھے جس طرح کہ میت غُسّال کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ مرید کتنا ہی بڑا عالم ہو مگر وہ ہمیشہ یہی سمجھے کہ شیخ علم میں مجھ سے بہت بڑھا ہوا ہے۔ جب تک شیخ خود کسی اسرار سے پردہ نہ اٹھائے اس کے متعلق سوال نہ کرے۔ اجازت کے

Marfat.com

بغیر کچھ عرض نہ کرے۔ آدابِ مریدی میں کمی اور کوتاہی فیضان کی کمی کا باعث ہوتی ہے۔[29]

پاسِ انفاس

پاس انفاس کے لفظی معنی سانسوں کی نگہداشت کے ہیں۔ صوفیوں میں یہ ابتدائی مگر اہم ذکر ہے۔ اندر آنے اور باہر جانے والی سانس پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سانس لا الہ۔ الا اللہ کہہ رہی ہے یا اللہ اللہ۔ یا اللہ ہو کہہ رہی ہے۔ اس ذکر کا خاص فائدہ یہ ہے کہ حدیثِ نفس موقوف ہو جاتی ہے اور پھر بتدریج یکسوئی اور فنا حاصل ہو جاتی ہے۔ حدیث نفس ان باتوں کو کہتے ہیں جو ذہن آپ ہی آپ کرتا رہتا ہے۔[30]

یوگ میں سانس کو روکنا بہت اہم ہے، اس لیے اس قسم کا اذکار ان کے یہاں نہیں ہیں۔ البتہ بدھ مت کے سلوک میں نفس شماری کی جاتی ہے۔ اس کا نام اساس پساس ہے جو صوتی اعتبار سے بھی انفاس سے مشابہ ہے۔ چونکہ ان کے یہاں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے اس لیے صرف سانسوں کو شمار کرنے پر ہی اکتفا کی جاتی ہے۔ اس سے ان کا مقصد توجہ اور ذہن کی یکسوئی ہے۔[31]

پارسائی

خواہشات طبعی اور خواہشاتِ نفسانی سے پاک ہونا۔ اگر سالک کی پارسائی خود بینی کا سبب بن جائے تو وہ اُس کے لیے مقامِ کُفر ہے۔[32]

تجلی

ذات و اسماء و صفات و افعالِ الٰہی کا کسی پر پھینکا جانا تجلی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لغت میں تجلی ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کو کہتے ہیں۔ ذاتِ مطلق کا اظہار لباسِ تعین ہی میں ممکن ہے۔ اس لیے صوفیا کی اصطلاح میں لباسِ تعین کو تجلی کہتے ہیں۔ ہر وہ شان اور وہ کیفیت اور وہ حالت جس میں حق تعالیٰ کا یا اُس کی کسی صفت یا اُس کے کسی فعل کا اظہار ہو، تجلی ہے۔[33]

چونکہ اللہ تعالیٰ کے ظہور کی شانیں لا انتہا ہیں، تجلیات بھی مختلف اور متعدد اور خارج از حدودِ حصر ہیں۔ ہر شخص پر اس کی استعداد کے مطابق جداگانہ تجلیات ہوتی ہیں۔ جو تجلی ایک شخص

Marfat.com

پر ایک مرتبہ ہوتی ہے، وہ پھر دوبارہ اس پر یا کسی اور پر کبھی نہیں ہوتی یعنی تجلیات میں تکرار نہیں۔ تجلی کے لیے استقامت کی ضرورت ہے۔[34]

سالک پر جو تجلیات راہِ فنا میں وارد ہوتی ہیں، وہ مندرجہ ذیل چار قسم میں بالعموم منقسم ہوتی ہیں۔

(1) تجلی آثاری: یہ تجلی صوری ہے اور جس پر تجلی کی جاتی ہے وہ جان لیتا ہے اور اُس کے دل میں اس بات کا پختہ یقین ہو جاتا ہے کہ وہ حضرتِ حق کو اس صورتِ تمثیلی میں دیکھ رہا ہے۔ جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ابتداء میں تجلی بصورتِ نار ہوئی پھر انہوں نے یہ بھی پہچان لیا کہ اس صورت میں کون متجلی ہے۔ خواب بھی تجلی صوری ہے اور تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس تجلی صوری سے حق تعالیٰ کی کیا مراد ہے۔

تجلیاتِ آثاری میں اکمل تجلی صورتِ انسان میں ہوتی ہے۔

(2) تجلی فعلی: اس تجلی میں سالک صفاتِ فعلیہ ربوبیہ میں سے کسی صفت کے ساتھ حق تعالیٰ کو متجلی پاتا ہے اور وہ ہر چیز میں قدرت کے جاری ہونے کو دیکھتا ہے۔

(3) تجلی صفاتی: اس تجلی میں سالک حق تعالیٰ کو اُمہاتِ صفات میں متجلی پاتا ہے۔ امہاتِ صفات، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر کلام ہیں۔

(4) تجلی ذاتی: جب ذات کی تجلی سالک پر ہوتی ہے تو سالک فانی مطلق ہو کر اپنے علم وشعور وادراک سے بے تعلق ہو جاتا ہے۔ عبد گم ہو جاتا ہے اور حق باقی رہتا ہے۔ تجلی ذاتی میں اس فنائیت عبد کے بعد بقائے حق سے باقی ہونے کو بقاء باللہ کہتے ہیں۔ اس وقت اس کا علم (جو دراصل اُس کا نہیں بلکہ حق تعالیٰ کی تجلی ہے) جملہ ذراتِ کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے اور وہ خود جمیع صفاتِ الٰہیہ سے متصف ہو جاتا ہے اور کسی چیز کو غیر خود یا اپنے سے خارج نہیں پاتا۔[35]

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ بھی غیر متناہی صورتیں ہیں۔ کائنات بھی اسماء وصفات کے ساتھ تجلی حق ہے۔ تجلی حق اسماء وصفات کے ساتھ ظہورِ تعینات کا سبب ہے۔ اس بنا پر اس تجلی کو تجلیِ ظہوری بھی کہتے ہیں۔

تجلی ظہوری کی دو قسمیں ہیں:

(1) تجلی رحمانی۔

(2) تجلی رحیمی۔

Marfat.com

ہستی مطلق کا آئینہ نیستی کے مقابل ہونا اور صورِ علمیہ میں ظہور فرمانا تجلی شہودی ہے۔ اس کے تحت تجلی جمادی، تجلی نباتی اور تجلی حیوانی وغیرہ بے شمار تجلیات ہیں۔ (36)

خواجہ محمد عبدالصمد کے نزدیک تجلی کے دوسرے معنی انوارِ غیبی کا دل پر روشن ہونا ہے اور جو انوارِ تجلی غیب سے دلوں پر وارد ہوتے ہیں ان کے مختلف رنگ ہوتے ہیں۔ (37)

صوفیوں کے الفاظ میں تجلی صفاتِ بشری کے بادلوں سے حقیقت کے آفتاب کا نکل آنا ہے۔ (38)

تجرید اور تفرید

تجرید اسے کہتے ہیں کہ دنیا کی کوئی غرض باقی نہ رہے۔ یہاں تک کہ خدا کے سوا آخرت کے ثواب کی خواہش بھی نہ رہے۔ جس شخص میں یہ صفت ہو اس کو مجرد حقیقی کہتے ہیں۔ (39)

تفرید کا مطلب ہے کہ انسان کسی عمل کی نسبت بھی اپنی طرف نہ کرے۔ نہ اس کی نظر اپنے اعمال کی طرف ہو۔ اپنے اعمال کو بھی خدا کی نعمت اور احسان سمجھے۔ (40)

خواجہ محمد عبدالصمد کے نزدیک تجرید علائق دنیا سے اپنے آپ کو پاک کرنا اور تفرید اپنی انانیت اور خودی کو مٹانا کہ گناہ کبیرہ ہے۔ (41)

سید محمد ذوقی ماسوی اللہ سے اعراض کو جرید کی ظاہری صورت قرار دیتے ہیں اور معاوضہ، اجرت اور انعام کی تمنا سے اپنے باطن کو مجرد کر لینے کو اُس کی باطنی کیفیت کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک تفرید یہ ہے کہ اعتبارات کے لباس کو ممکنات کے حقائق سے اتار کر حقیقتِ واحدہ منفردہ کی جانب رجوع کیا جاوے۔ تجرید خلائق و علائق سے بے تعلقی کا نام ہے اور تفرید خودی سے بے تعلقی کو کہتے ہیں اور اس بے تعلق سے بھی بے تعلق ہو جانے کو یعنی اس بے تعلقی تک کے احساس کو گم کر دینے کا نام تجرید ہے۔ (42)

تجدیدِ امثال

تجدید تجلیاتِ رحمانی

فیضانِ وجود نتیجہ ہے اسم رحمٰن کی تجلی کا۔ چنانچہ تجلیاتِ رحمانی کا فیضان موجودات پر علی الدوام فائز رہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عالم ہر آن خلقِ جدید میں تبدیل ہوتا رہتا ہے کیونکہ

Marfat.com

ہر تجلی ایک خلقِ جدید کو لاتی ہے اور خلقِ ماسبق کو لے جاتی ہے۔ خلقِ ماسبق کا جانا فنا ہے اور خلقِ جدید کا آنا بقاء ہے۔ جدید اشیاء بمقتضاءِ امکانِ ذاتی آناً فاناً نیست اور آناً فاناً ہست ہو جاتی ہیں۔ سرعتِ تجدد اور تیزی تسلسل کی وجہ سے اس رفتن و آمدن کا ادراک نہیں ہوتا لیکن یہ التباس اہل حجاب ہی کو ہوتا ہے۔ اہلِ کشف از روئے ادراک جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہر دم اور ہر ساعت تجلی فرماتا ہے اور اس کی تجلی ایک صورت میں مکرر کبھی نہیں ہوتی بلکہ ایک صورت غائب ہوتی ہے اور اس کی جگہ مثل اُس کے دوسری صورت آتی ہے۔ ایک صورت کے عدم کا زمانہ بعینہٖ اس کے مثلِ ثانی کے وجود کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس لیے آمدن عین رفتن اور رفتن عین آمدن ہوا کرتا ہے۔ فی الحقیقت یہ رفتن و آمدن اعتباری ہے نہ کہ محقق الوقوع ورنہ مرتبہٗ اول مرتبہٗ دوئم میں تنزل کرنے کے بعد کلیتہً معدوم ہو جاتا لیکن ایسا نہیں ہوتا۔(43)

میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ یہ عالمِ موجودات ہر آن میں فنا ہو جاتا ہے اور دوسرا ویسا ہی موجود ہو جاتا ہے۔ اسے تجدد امثال کہتے ہیں لیکن نگاہ کو یہ فنا ہونا اور موجود ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ جس طرح چرغ کی لَو جس میں ہر آن پہلا تیل اور پہلی ہوا فنا ہو جاتی ہے اور دوسرا تیل اور دوسری ہوا اس کی جگہ لے لیتی ہے یا جس طرح پانی کی گرتی ہوئی دھار کہ اس میں ہر وقت نیا پانی ہوتا ہے مگر محسوس نہیں ہوتا اس نظریے کی اصل فلسفے کا یہ نظریہ ہے کہ اعراض (عرض کی جمع) ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور دوسرے اعراض ان کی جگہ لے لیتے ہیں لیکن فلسفی کائنات کو جوہر تسلیم کرتے ہیں اور رنگ صورت حرکت سکون وغیرہ کو عرض مانتے ہیں جو اس جوہر میں پائے جاتے ہیں۔ صوفیوں کا عقیدہ یہ ہے کہ سارا عالم اعراض کا مجموعہ ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ ہی اصل وجود ہے۔ اس لیے یہ سارا عالم ہی ہر وقت فنا ہوتا رہتا ہے۔(44)

صوفی عطا محمد قادری جلوی نے تجدد امثال کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ ''اسرار القدم'' میں لکھتے ہیں کہ صوفیائے کا مشاہدہ ہے کہ عالم ہر آن فنا ہوتا ہے اور ہر آن بقاء ہوتا ہے۔ اسم ممیت عالم کو فنا کرتا ہے اور اسم محی اُسی آن میں عالم کو زندہ اور بقاء کر دیتا ہے۔ یہ عالم کا فنا اور بقاء اِس سُرعت سے ہو رہا ہے کہ یہ ظاہری آنکھ اس کو نہیں دیکھ سکتی۔ مثال کے طور پر نہر کا پانی جو دریا سے نہر میں آتا ہے، ایک پانی کا ڈل معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ہر لحظہ اگلا پانی آگے خارج ہو رہا ہے اور پیچھے سے ہر لحظہ نیا پانی آ رہا ہے۔ چراغ جو برابر جلتا نظر آتا ہے، یہ آنکھ کا قصور ہے ورنہ حقیقت میں ہر لحظہ قطرہ قطرہ تیل بتی اوپر کو جذب کرتی ہے۔ سابقہ قطرہ جو اُوپر چڑھتا ہے

Marfat.com

جل کر ختم ہو جاتا ہے اور چراغ حقیقتاً بجھ جاتا ہے لیکن اُس کی جگہ دوسرا نچلا قطرہ اس سرعت سے اوپر چڑھتا ہے کہ چراغ پھر جل پڑتا ہے۔ یہ بجھنا اور جلنا اس سرعت سے ہو رہا ہے کہ آنکھ اس کی تمیز نہیں کر سکتی، لہٰذا چراغ برابر ایک جیسا جلتا نظر آتا ہے۔ اسی طرح انسان کی زندگی لگاتار مسلسل معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت میں ہر لحظہ اس کو فنا ہے اور ہر لحظہ اس کو بقاء ہے۔ اس مسئلۂ تجدد امثال کو سوائے صوفیائے کرام کے کوئی نہیں جانتا۔ اکثر اہل عالم اس سے بے خبر ہیں لیکن اشاعرہ اس مسئلۂ تجدیدِ خلق پر اس قدر مطلع ہوئے ہیں کہ وہ بعض موجودات میں تجدید کے قائل ہیں اور بعض میں نہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ اعراضِ عالم میں فقط تجدد ہی جواہرِ عالم میں تجدد نہیں۔ امام ابوالحسن اشعری متکلمین اشاعرہ کے مُقتدا ہیں یعنی امام ابوالحسن اشعری کے تابعین کا نام اشاعرہ ہے۔ فرقہ حِسبانیہ کُل عالم میں تجدید کا قائل ہے لیکن تمام اہل نظر اس گروہ کو جہالت کے ساتھ منسوب کرتے ہیں کیونکہ ان کو معرفت الٰہی نصیب نہیں۔ ان دونوں فریقوں نے خطا کی ہے۔ حسبانیہ کی خطا تو یہ ہے کہ باوجود تمام عالم میں تجدد امثال کے قائل ہونے کے وہ اس حقیقت پر مطلع نہ ہوئے کہ ان جملہ صُورِ عالم کا جوہرِ معقول ذاتِ احد ہے اور وہ جوہر ان صورِ عالم کے بغیر پایا نہیں جاتا جیسا کہ ان صورتوں کا وجود بغیر اس جوہر کے محال ہے۔ مراد یہ ہے کہ جمیع صُورِ عالم کا وجود ذاتِ حق کے ساتھ ہے اور ذاتِ حق کا ظہور ساتھ صورِ عالم کے ہے۔ مثال کے طور پر کتاب کے جملہ الفاظ کا وجود ساتھ سیاہی کے ہے اور سیاہی کا ظہور ساتھ الفاظ کے ہے۔ اگر وہ اس حقیقت کے قائل ہوتے تو تجددِ عالم کے امر میں تحقیق کے درجہ پر فائز ہوتے۔ اشاعرہ اعراضِ عالم میں تجدید کے قائل ہیں اور جواہرِ عالم میں تجدد کے قائل نہیں۔ جوہر وہ چیز ہے جو بذاتِ خود قائم ہو اور عرض وہ چیز ہے جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ اس کا قیام اس جوہر کے ساتھ ہو۔ مثال کے طور پر سونا جوہر ہے اور زیورات عرض ہیں۔ روئی جوہر ہے اور ملبوسات سب اعراض ہیں۔ اب اشاعرہ کی خطا یہ ہے کہ انہوں نے یہ نہ جانا کہ عالم سارے کا سارا اعراض کا مجموعہ ہے اور ان جملہ اعراض کا جوہرِ واحد ذاتِ حق ہے، لہٰذا عالم سارے کا سارا ہر زمانہ میں متبدل ہوتا ہے کیونکہ عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا۔ مراد یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اسم ممیت کے ساتھ تجلی کرتا ہے تو عالم کی جملہ صور فنا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اسم محی کے ساتھ اللہ تعالیٰ تجلی کرتا ہے تو یہ تجلی عالم کی جملہ اشیاء کو ہست کر دیتی ہے اور جملہ اشیاء کو سابقہ صور کی مثل جدید صور عطا کر دیتی ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ سابقہ صور کا وجود پہلی تجلی کے بعد یعنی دوسری تجلی کے وقت باقی نہیں رہتا۔ (45)

Marfat.com

عالم میں اگرچہ بعض اشیاء جواہر ہیں اور بعض اعراض ہیں لیکن عالم کے جملہ جواہر و جملہ اعراض ذات حق کے لیے اعراض ہیں کیونکہ سب کا وجود ساتھ ذاتِ حق کے ہے اور جب علماء کسی شے کی تعریف کرتے ہیں تو وہ تعریفیں اُس شے کے لیے اعراض کا حکم رکھتی ہیں کیونکہ ان تعریفوں یعنی ان صفات کا وجود ساتھ اس شے کے ہے اور وہ شے جوہر کا حکم رکھتی ہے اور یہ اعراض مذکورہ یعنی صفات اس جوہر کا عین ہیں کیونکہ صفات کا بغیر موصوف یعنی جوہر کے علیحدہ کوئی وجود نہیں اور حقیقت کی رو سے صفات عین ذات یعنی جوہر ہیں، اس لیے وہ بذاتِ قائم ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ تعریف باصفت عرض ہے وہ تعریف بنفسہٖ قائم نہیں ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز بذاتِ خود قائم ہے وہ ہی چیز ایک اعتبار سے بذاتِ خود قائم نہیں۔ مثال کے طور پر کپڑے پر پھول دستکاری سے بنائے جاتے ہیں۔ اب پھولوں کا وجود بغیر کپڑے کے نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کپڑا تو جوہر کا حکم رکھتا ہے اور پھول عرض کا حکم رکھتے ہیں۔ اب کپڑے کا وجود بغیر روئی کے نہیں ہوسکتا، اس لیے روئی تو جوہر کا حکم رکھتی ہے اور کپڑا اعرض کا حکم رکھتا ہے۔ آگے کپڑا جوہر تھا اور اب کپڑا ہی عرض ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایک شے ایک اعتبار سے جوہر کا حکم رکھتی ہے اور ایک اعتبار سے وہی شے عرض کا حکم رکھتی ہے، لہٰذا عالم کے جملہ جواہر اور اعراض اللہ تعالیٰ کے ساتھ اعراض کا حکم رکھتے ہیں کیونکہ کسی شے کا وجود بغیر اللہ تعالیٰ کی ذات کے نہیں ہوسکتا خواہ وہ شے جوہر ہو یا عرض ہو۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے جملہ عالم عرض کا حکم رکھتا ہے اور ہر لحظہ فنا و بقاء ہوتا رہتا ہے۔ اہلِ کشف شہود کی آنکھ سے اس بات کو دیکھتے ہیں کہ ہر تجلّی خلقِ جدید کو عطا کرتی ہے اور خلقِ قدیم کو لے جاتی ہے۔ پس خلقِ قدیم کا تجلّی کے وقت لے جانا اُس کا فنا ہے اور تجلّی ثانی کا اُس کو خلق جدید عطا کرنا اس کا بقاء ہے۔ ایک تجلّی سے اللہ تعالیٰ صورِ عالم کو فنا کر دیتا ہے اور تجلّی ثانی سے اُس صورِ عالم کو دوبارہ پیدا کر دیتا ہے۔ دوبارہ پیدا کرنے کو خلق جدید کہا گیا ہے۔ تجلّی اول سے پہلی صورتیں چونکہ مٹ جاتی ہیں اس لیے تجلّی ثانی سے پہلی صورتوں کی مثل صورتیں عالم کو عطا کی جاتی ہیں، اسی لیے اس مسئلہ کو مسئلہ تجدد امثال کہا جاتا ہے۔ (46)

ہر آن وہ ذات نئی شان میں ہے۔ اللہ تعالیٰ شان بدلتا ہے اور عالم کا حال بدلتا ہے۔ اس کی تجلیات غیر مکرر ہیں۔ جس شان سے ایک دفعہ تجلّی کی پھر من وعن اُس شان سے ابدالآباد تک تجلّی نہیں کرے گا کیونکہ اس کے اسما و صفات لامتناہی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ہر لحظہ ہر شے کو نیا وجود حاصل ہوتا ہے، لہٰذا وہ شے جو اب حلال ہے اور ماضی میں حرام تھی، اس حرام شے کا

Marfat.com

عین نہیں ہے۔ وہ حلال شے اُس حرام شے کی صورت میں مثل ہو سکتی ہے لیکن حقیقت میں یعنی صفات اور کمالات میں وہ حلال شے اُس حرام شے کا عین نہیں ہے کیونکہ ہر لحظہ اللہ تعالیٰ اُس شے پر نئی شان سے تجلی کرتا تھا اور نیا لباس عطا کرتا تھا۔ اُس کی تجلیات میں تکرار نہیں ہے۔ ایک انسان کو لیجیے، اس کی مِن وعَن مثل سارے عالم میں ابدالآباد تک نہ ملے گی۔ ایک درخت کو لیجیے، اس کی من وعن مثل سارے عالم میں ابدالآباد تک نہ ملے گی کیونکہ ہر لحظہ اُس کی نئی شان ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر لحظہ نئی شان سے متجلی ہوتا ہے کیونکہ اس کی تجلیات غیر متناہی ہیں۔ ایک لباس کو تو انسان بھی پسند نہیں کرتا لہٰذا رب تعالیٰ بھی ایک لباس یعنی ایک شان کو پسند نہیں کرتا۔ وہ ہر لحظہ نیا لباس بدلتا ہے، لہٰذا ہر شے کو ہر لحظہ نیا وجود عطا کرتا ہے۔ اس کو خلقِ جدید اور تجدد امثال کہتے ہیں۔ (47)

لفظ تجدید حدوث کا ہم معنی ہے۔ ہر لحظہ یا ہر وقت کے نئے پن کی تجلیوں کو علیحدہ سمجھ کر اس کا نام تجدد رکھ دیا گیا۔ ہر نئی چیز کی شخصیت کو بھی اسی لحاظ سے جدا جدا تصور کر کے معنوی اتحاد اور اعتباری لحاظ کے راستے امثال سے منسوب کیا گیا۔ حدوث کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ذاتی حدوث اور دوسرا زمانی حدوث ہیں اور اسی طرح تجدد کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک حقیقی تجدد جو ذاتی حدوث کی طرح ممکنات کا حصہ ہے اور ایک اضافی تجدد جو حدوث زمانی کی طرح ارضی مادیات سے مخصوص ہے، لہٰذا جس وقت بے بضاعت ممکن اس ذات واجب الوجود سے وجود کا استفادہ کرتا ہے، ہر لحظہ اور ہر آن کا حدوث وتجدد اس کے ساتھ آتا ہے اور واجب الوجود تمام اوقات میں اس کی تجدید اور اسے عدم سے وجود میں لانے کی طرف متوجہ رہتا ہے اور اسے وجود سے مستفید کرتا ہے۔ یہ آیت کریمہ کہ ذاتِ حق ہر آن اک نئے کام میں ہے، انہی معانی میں آئی ہے، لہٰذا لازم ہے کہ تم ہمیشہ فیض ربانی کے منتظر رہو اور حق سبحانہ تعالیٰ کے بے مثال اور لاثانی ذات سے اک دائمی کشش اور توجہ پیدا کرو اور اپنے آپ کو مشاہدۂ ذات سے ہر لحظہ اور ہر آن مٹا کر حضوری کا سرور حاصل کرو، پھر تم مسئلہ تجدد امثال کو سمجھو یا نہ سمجھو، یکساں بات ہے۔ (48)

تجدد امثال کے مذکورہ معانی تو صوفیا کے مطابق تھے لیکن علم الکتاب کے مترجم لکھتے ہیں کہ مصنف خود اس کی وضاحت یوں کرتا ہے کہ میں جس لحظہ اس جہان میں آتا ہوں اور ظہور پذیر ہوتا ہوں تو میں اپنی شناخت کا راستہ گم کیے ہوئے آتا ہوں۔ تجدد امثال کی وجہ سے میرے لحظہ بہ لحظہ نئی شکل میں آنے کا پتہ ہی نہیں چلتا اور اسی تجدد امثال کی وجہ سے ہر لحظہ یہ بدن جو اربعہ عناصر سے مرکب ہے، تحلیل ہوتا رہتا ہے اور حل ہونے والے اجزاء کا بدل غذاؤں سے حاصل ہوتا

Marfat.com

ہے۔ ہر چند بدنی اعضاء شعلہ کی مانند نیست و نابود ہوتے رہتے ہیں۔ اسی لحظہ ان اجزاء کے بدلے اک اور مشابہ شے پیدا ہو جاتی ہے لیکن ظاہری حواس سے دیکھی یا پہچانی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ اور شے ہوتی ہے اور یہ کوئی اور۔ اسے عقلی قوت کی بناپر دریافت کیا جاسکتا ہے۔[49]

صوفیا تجدد امثال کے قائل ہیں۔ وہ چونکہ تمام کائنات کو اُس ذات پاک کا ظہور سمجھتے ہیں اسی بناپر وہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہر آن اک نئی شان میں جلوہ فرما ہوتا ہے اور یہ ہے بھی قرینِ قیاس کہ موجودات اُس کے وجود اور کمالات کے مظاہر ہیں اور وجود اُس واجب الوجود ذات کی پہلی صفت ہے۔ کائنات کا تغیر و تبدل بھی بالکل واضح و عیاں ہے۔ شیخ ابو طالب مکی نے ''قوت القلوب'' میں لکھا ہے، نہیں ظاہر ہوتا ایک صورت میں دو کے لیے۔ حاصل مطلب یہ ہے کہ ایک ہی تجلی دو بار نہیں آتی اور نہ ہی حق تعالیٰ کسی ایک شخص پر ایک صورت میں دوبارہ تجلی ریز ہوتا ہے اور نہ ہی ایک صورت میں دو شخصوں پر تجلی گراتا ہے۔ وہ ہر لحظہ اک نئی شان میں ہوتا ہے۔ اسمائے جلالیہ ہر لحظہ موجودات میں سے کسی نہ کسی وجود کا قلع قمع کر دیتے ہیں اور اسمائے جمالیہ اگلے ہی لمحے میں اُنہیں نئے وجود کے لباس میں ملبوس کر دیتے ہیں۔[50]

اللہ تعالیٰ کا ہر اسم تمام اسماء کا جامع ہے۔ اسمائے جمالی میں جلال پایا جاتا ہے اور جلال کے معنی یہاں بزرگی و عظمت کے ہیں، غیض و غضب کے نہیں۔ اسمائے جلالی میں جمال بھی ہے اور جمال کا مطلب یہاں قوت ظہور ہے نہ خوبصورتی و خوش خلقی جو انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ ہر اسم جو اپنی جمالی حیثیت سے اپنے کسی مظہر کو وجود عطا کرتا ہے۔ وہی اسم جلالی حیثیت میں اس وجود کو اکھاڑ پھینکتا ہے۔ پس ہر اسم اپنی اس موجودت کی حالت میں اپنے اندر معدومیت کی حیثیت بھی رکھتا ہے جس سے ہر معدومیت میں اسی وقت پہلی موجودیت کی بجائے دوسری موجودیت ظہور میں آجاتی ہے۔ تجدد امثال کے یہ معنی وجود کے لحاظ سے ہیں۔ ایک حسی تجدد امثال بھی ہے، لہٰذا ایک گروہ نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ کیا آپ چراغ کو نہیں دیکھتے کہ اس کا شعلہ ہر لحظہ ہوا میں کھو جاتا ہے اور ایک نیا شعلہ وجود میں آتا ہے اور تم سمجھتے ہو کہ گویا وہی اک شعلہ اپنے حال پر قائم ہے۔ تجدد امثال کی کیفیت کو بیان کرنے کے لیے صوفیا نے اکثر و بیشتر یہی مثال دی ہے اور اس سے اُن کا مقصود فنائے عالم اور واجب الوجود کی ہر لحظہ تجلی کا اظہار ہے۔[51]

متکلمین کی جماعت نظام بھی صوفیا سے اتفاق کرتے ہوئے تجدد امثال کی قائم ہے اور انہوں نے اجسام میں تجدد امثال ثابت کیا ہے نہ کہ نفوس میں۔ صوفیا کے کلام کا ماحصل بھی یہی

Marfat.com

معلوم ہوتا ہے کہ تجدد تجلیات و کیفیات میں ہے نہ کہ ذات میں جو ان سے پیش کی گئی ہے۔(52)

تلوین و تمکین

تلوین مقامِ طلب ہے جس میں حالتیں آتی ہیں اور جاتی ہیں اور مغلوب الحالی کے دورے رہتے ہیں۔ اصحابِ تلوین کو حال سے سابقہ رہتا ہے۔ تمکین مقامِ رسوخ و استقرار ہے، جس میں سالک صاحبِ مقام ہوتا ہے اور مغلوب الحال نہیں ہونے پاتا۔ حال سے مقام اعلیٰ ہوتا ہے۔ زنانِ مصر جنہوں نے یوسف علیہ السلام کو دیکھ کر مدہوشی میں اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے تھے، تلوین میں تھیں۔ زلیخا بھی اس وقت وہیں موجود تھی۔ یوسف علیہ السلام کے حسن کی مبصر تھی اور ان تمام عورتوں سے زائد ان کی عاشق اور ان پر فریفتہ تھی مگر رات دن کے مشاہدہ نے اسے اس قسم کے مناظر کا متحمل بنا دیا تھا، چنانچہ وہ نہ بے ہوش ہوئی نہ اس نے اپنے ہاتھ کاٹے نہ اس کی زبان سے کوئی بے ساختہ کلمہ نکلا۔ حالانکہ اس کا عشق روز افزوں ترقی پر تھا اور ترقی پر رہا۔ زلیخا مقامِ تمکین میں تھی۔ مقامِ تمکین میں سالک انبیاء علیہم السلام کے کمالاتِ معنوی سے فیض یاب ہوتا ہے لیکن مقامِ تلوین میں وہ ان کمالات سے محروم رہتا ہے۔(53)

حضرت خواجہ شاہ محمد عبدالصمد کے نزدیک مطلوبِ حقیقی کی طلب میں سالک کا ایک حال سے دوسرے حال میں متبدل ہوتے رہنا اور ایک صفت سے دوسری صفت میں منتقل ہوتے رہنا تلوین ہے اور جب سلوک پورا کر کے سالک مطلوبِ حقیقی سے واصل ہو گیا، وہ تمکین اور ثبات ہے۔ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ تلوین سے تمکین اعلیٰ مقام ہے لیکن تلوین کے دوسرے معنی یہ ہیں جو حضرت شیخ اکبر نے بیان کیے ہیں کہ سالک پر وحدت الوجود طاری ہو جائے اور کل یوم ہو فی شان کی حقیقت کھل جائے اور ہر ذرہ میں اُسے آشکارا دیکھے اور یہ کثرت اُس کے لیے حاجب اور پردہ نہ رہے، یہ تلوین تمکین سے اعلیٰ مقام ہے۔(54)

میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ تمکین ایک مقام پر قائم ہو جانے کو کہتے ہیں۔ تلوین بدلتے رہنے کا نام ہے۔ کبھی کچھ حال ہے اور کبھی کچھ۔ جو سالک کہ عالم صفات میں ہوتے ہیں، ان کے حالات و کیفیات بدلتے رہتے ہیں کیونکہ صفات بہت ہیں۔ ان کو اربابِ تلوین اور اربابِ قلوب کہتے ہیں اور جو سالک کہ عرفانِ ذات حاصل کر لیتے ہیں وہ اربابِ تمکین کہلاتے

Marfat.com

ہیں کیونکہ ذات میں تغیر نہیں ہے۔ (55)

صوفی عطا محمد قادری جلوی حالتِ تلوین کے صاحب عارف کو صاحبِ حال کہتے ہیں اوران کے نزدیک بعض اخص الخواص عارف اس سے ترقی کر کے مقام تمکین و استقامت پر فائز ہو جاتے ہیں اور وہ صاحب مقام کہلاتے ہیں۔ صاحبِ حال دریا ہیں جو کبھی بھرے ہوئے اور کبھی خشک ہو جاتے ہیں۔ صاحبِ مقام سمندر ہیں جو کبھی خشک نہیں ہوتے۔ وہ قبض بسط سے فارغ ہو جاتے ہیں لیکن مدو جزر سمندر میں بھی ہوتی رہتی ہے۔ (56)

حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ ''کشف المحجوب'' میں لکھتے ہیں کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام مقامات سے گزر کر محل تمکین میں پہنچے اور اسبابِ تلوین ساقط ہو گئے تو حق تعالیٰ نے فرمایا: اپنی جوتیاں اتارو اور عصا ڈال دو کیونکہ یہ سفر آلہ سے تھا اور مقام وصل میں آلہ باطل ہو جاتا ہے اور ابتداء دوستی میں طلب ہوتی ہے مگر انتہا میں قرار ہو جاتا ہے۔ پانی جب تک راستہ میں ہوتا ہے، جاری ہوتا ہے۔ جب سمندر میں پہنچ جاتا ہے، قرار پالیتا ہے۔ (57)

مشائخ میں سے ایک فرماتے ہیں کہ تمکین رفع تلوین کو کہتے ہیں۔ یہ تلوین اس جماعت کے نزدیک ہے جو حال اور مقام کو ایک معنی میں مانتی ہے اور تلوین نام ہے ایک حال سے دوسرے حال میں بدلنے کا، مراد یہ ہے کہ متمکن متردد نہیں ہوتا اور حضور میں فائز ہو چکا ہوتا ہے اور غیر کا اندیشہ اپنے دل سے صاف کیے ہوئے ہوتا ہے اور نہ اس پر ایسا معاملہ آتا ہے کہ اس کے ظاہر کو بدل دے اور نہ ایسا حال ہوتا ہے کہ اس کے باطن کے حکم کو بدل دے جیسے موسیٰ علیہ السلام متلون تھے۔ اللہ تعالیٰ کی ایک نظر طور پر متجلی ہونے سے بے ہوش ہو گئے اور ہمارے حضورؐ متمکن تھے۔ مکہ معظمہ سے قاب قوسین تک عین تجلی میں رہے اور اپنی اصلِ حال نہ بدلی نہ متغیر ہوئے اور درجۂ اعلیٰ تھا۔ (58)

توکل

تصوف کی اصطلاح مین خدا پر بھروسہ کرنے کو توکل کہا جاتا ہے۔ توکل توحید کی ایک شاخ ہے۔ حقیقی توحید سے توکل پیدا ہوتا ہے۔ توکل ایمانِ کامل کا نتیجہ اور معرفت الٰہی کا ثمر ہے۔ اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی سمجھنا اور کسی کے سامنے دامنِ طلب دراز نہ کرنا توکل ہے۔ ضروریات کے حصول کے لیے کوشش کرنا توکل کے منافی نہیں لیکن کلی طور پر اسباب پر اعتماد کرنا اور دل کا ان کی

Marfat.com

طرف متوجہ ہونا توکل کے منافی ہے۔ توکل اسباب و وسائل کو ترک کرنے کا نام نہیں بلکہ توکل اپنی امید کو اللہ کے ساتھ وابستہ کرنے، اس کی تدبیر وحکمت پر مکمل اعتماد کرنے کا نام ہے۔ (59)

توکل اپنے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنے اور تمام احوال میں اُسی کی طرف رجوع کرنے اور اپنی قوت وطاقت پر ناز نہ کرنے کا نام ہے۔ توکل ایک قلبی مقام ہے اور یہ مقام ایمانِ کامل کا نتیجہ ہے۔ اور معرفتِ الٰہی کا ثمر ہے۔ بندے کو جس قدر اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل ہوگی اسی قدر اس کا توکل مضبوط ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر حقیقی توکل اسے ہی حاصل ہوسکتا ہے جو اللہ کے سوا کسی کو حقیقی فاعل نہ سمجھے۔ صوفیا کے نزدیک توکل وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر ایک صوفی اسباب وعلائق سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور وہ اللہ کی مرضی پر اپنے آپ کو چھوڑ دیتا ہے۔ (60)

توکل کے دو معنی ہیں، ایک یہ کہ اسباب ظاہری کی طرف بالکل متوجہ نہ ہونا بلکہ اسباب ظاہری کو بالکل منقطع کر دینا اور ہر امر میں صرف ذات کی طرف متوجہ رہنا۔ یہ توکل خواص اولیاء کرام کا ہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ ظاہری اسباب کو استعمال تو کیا جائے لیکن بھروسہ ذاتِ حق تعالیٰ ہی پر ہو۔ خواص کے توکل کی مثال اصحاب صفہ ہیں۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ انہی میں سے تھے۔ آپ کا مشرب تھا کہ ایک پائی پاس رکھنی حرام ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے کاملین اس مشرب کے ہوئے ہیں۔ (61)

صوفی عطا محمد قادری جلوی فرماتے ہیں کہ ''ولایت کی ابتداء نہایت تلخ اور انتہا نہایت شیریں ہوتی ہے کیونکہ آخر میں توکل کا لذیذ کھانا دیا جاتا ہے۔'' مزید فرماتے ہیں کہ جناب غوثِ اعظمؒ کا فرمان ہے کہ ''توکل دل کو مہذب بنا دیتا ہے۔'' حضرت شیخ الاکبر محی الدین ابن عربیؒ فرماتے ہیں: ''فقیر وہ ہے جس کے پاس اگر شام کا کھانا ہو تو صبح کے متعلق اسے معلوم نہ ہو کہ کہاں سے آئے گا اور کہاں سے کھائے گا۔ درویش ہر وقت یادِ الٰہی میں مشغول ہو اور اس کی روزی کا فکر خود اللہ رازق کو ہو لیکن توکل شرط ہے اور توکل کی شرط یہ ہے کہ خلقت کی طرف سے دروازے بند کر لے اور اپنے اور خدا کے درمیان دروازہ کھول دے۔'' (62)

سید محمد ذوقیؒ توکل خدا پر بھروسہ کرنے اور اپنے جملہ امور خدا کے سپرد کر دینے کو کہتے ہیں۔ اس کے بھی مختلف مدارج ہیں۔

صالحین اور ان سے کمتر درجہ کے لوگ خدا پر توکل کرتے ہیں مگر اس خواہش کے ساتھ

Marfat.com

کہ اللہ تعالیٰ ان کے امور کو ان کی مصلحتوں کے مطابق انجام دے۔

محسنین کا توکل یہ ہے کہ وہ اپنے جملہ امور خدا کی طرف رجوع کر دیں اور خدا کے کیے ہوئے پر معترض نہ ہوں بلکہ خوش ہوں کہ اللہ کا چاہا پورا ہوا۔

صدیقین کا توکل یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے حال سے خدا کی ذات کے حال کی طرف پھر جاویں۔ ان کی نظر اپنی ذات پر نہیں پڑتی بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے شہود میں مستغرق اور اس کی ذات میں فنا رہتے ہیں۔ بس یہی ان کا توکل ہے۔

محققین کا توکل یہ ہے کہ وہ بساط میں جگہ پکڑنے کے بعد بے چین رہتے ہیں۔ (63)

توکل مقدمہ ہے احسان کا کیونکہ احسان کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ خدا کی نظر کو اپنی جانب دیکھے اور جو شخص حق تعالیٰ کی نظر کو اپنی جانب دیکھتا ہے، اسے لازم ہے کہ اپنے جملہ امور حق تعالیٰ ہی کی جانب رجوع کر دے کیونکہ حق تعالیٰ بندہ کی مصلحتوں کو بندہ سے بہتر جانتا ہے۔ متوکل خوب سمجھتا ہے کہ بے فائدہ محنت میں اپنا نفس ہلاک کرنا حماقت ہے۔ (64)

توکل کے لیے یہ شرط ضروری ہے کہ غلام اس امر پر خوش ہو جو اس کا آقا اُس کے لیے پسند فرماتا ہے لیکن یہ عوام کا کام نہیں بلکہ مومنین ہی کا کام ہے۔ اس لیے توکل کا حکم بھی مومنوں ہی کو دیا گیا۔ (65)

سہل بن عبداللہ تستری کے نزدیک توکل کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ بندہ اللہ کے حضور اس طرح رہے جیسے مردہ غسّال کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ وہ اسے جس طرح چاہتا ہے الٹتا پلٹتا ہے لیکن اس میں کوئی حرکت و قوت نہیں ہوتی۔ (66) اس لحاظ سے توکل، تصوف اور فقر ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ صوفی کے نزدیک توکل تصوف کا سب سے بلند مقام ہے۔ حضرت نوری صحرا میں بھوکے پڑے ہوئے تھے۔ غیب سے ندا آئی کہ بھوک مٹانے کے لیے کوئی ذریعہ چاہتے ہو یا اللہ کو اپنے حق میں کافی سمجھتے ہوئے یونہی رہنا چاہتے ہو اور وہ سترہ روز تک وہیں بھوکے پڑے رہے۔ (67)

امام قیشری کے استاد شیخ ابو علی دقاق کے خیال میں توکل کے تین درجے ہیں: ابتدائی درجہ توکل کا ہے، درمیان میں تسلیم ہے اور انتہا تفویض۔ پھر ان مراتب ثلاثہ کے لحاظ سے انہوں نے اہلِ ایمان کی درجہ بندی کی ہے اور فرماتے ہیں:

"توکل مومنین کی صفت ہے، تسلیم اولیاء کی اور تفویض موحدین

Marfat.com

کی..... چنانچہ توکل عوام کی صفت ہوئی، تسلیم خواص کی اور تفویض اخص خواص کی۔'' (68)

توکل کے موضوع پر تفصیلی بحث شیخ ابو طالب مکی اور امام غزالی کے یہاں ملتی ہے۔ اول الذکر کی تصنیف قوت القلوب میں یہ بحث تقریباً چون صفحات پر پھیلی ہوئی ہے اور ثانی الذکر نے اپنی تین تصانیف میں اس موضوع کو اٹھایا ہے اور مجموعی طور پر چورانوے صفحات صرف کیے ہیں۔ امام غزالی کی یہ تین تصانیف درج ذیل ہیں:

(1) احیاء علوم الدین

(2) کتاب الاربعین

(3) منہاج العابدین

امام غزالی نے تصوف کے بیشتر مسائل میں قوت القلوب سے استفادہ کیا ہے۔ خصوصاً توکل پر ان کی ساری بحث اسی کتاب سے ماخوذ ہے۔ امام غزالی کے ساتھ بڑی مشکل یہ ہے کہ کبھی شریعت کی زبان میں گفتگو کرتے ہیں اور کبھی طریقت کی زبان میں۔ توکل میں اسباب ظاہری کے بجائے سببِ حقیقی کو اہمیت حاصل ہے اور تصوف کے نقطۂ نظر سے اسبابِ ظاہری ناقابلِ التفات ہیں کیونکہ سبب کے اختیار کرنے کے معنی سببِ حقیقی کی طرف سے بے التفاتی کے ہیں جو کہ توکل کے خلاف ہے۔ مزید برآں انسان کو تلاشِ اسباب کے لیے کوشش و تدبیر کی ضرورت ہوتی ہے جس کے لیے اپنے اختیار کو بروئے کار لانا پڑتا ہے جبکہ توکل کا آغاز ہی ترک اختیار ہوتا ہے۔ تدبیر کو ترک کر دینا توکل کے لوازم میں سے ہے۔ (69)

شیخ ابو طالب مکی نے ترک تدبیر کے معنی ترکِ خواہشات بتائے ہیں یعنی آرزوؤں کو ختم کر دینا، فکر امروز و فردا سے بے نیاز ہو جانا اور مستقبل سے کوئی امید نہ باندھنا۔ متوکل یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ کم یا بیش جو کچھ اس کے خالق کی طرف سے ملتا ہے وہی اس کا متعین رزق ہے اور جتنا اس کے لیے مقدور کر دیا گیا اتنا اسے ہر حال میں مل کر رہے گا۔ دنیا میں اس کا حصہ اس کی صورت گری کے وقت ہی سے لوحِ تقدیر میں لکھ دیا گیا ہے جس میں اس کی کوشش و تدبیر سے کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ (70)

توکل کے لیے تقدیر پر بھروسہ کرنے کی تعلیم تصوف کے حلقوں میں مختلف انداز سے

Marfat.com

دی جاتی رہی ہے مگر حضرت بایزید بسطامی توکل میں ترک اسباب کے قائل نہیں معلوم ہوتے۔ انہوں نے شفیق بلخی کو صوفیانہ توکل سے باز رہنے کی تلقین کی۔ اہلِ تصوف کے ان معتقدات پر علمائے شریعت نے کی نکتہ چینی کی ہے اور انبیائے کرام اور صحابہ وتابعین کے احوال ومعاملات سے یہ ثابت کیا ہے کہ روزی کمانا کسی بھی حالت میں توکل کے منافی نہیں ہے اور نہ توکل کسی اعتبار سے انسان کے ارادہ واختیار اور تدبیر میں حارج بنتا ہے بلکہ تدبیر اختیار کرنا وجوب کے درجہ میں ہے۔ جیسا کہ جنگ کی تیاریوں کے سلسلہ میں وارد ہے۔ یہاں تک کہ ایسے موقع پر نماز میں بھی اسلحہ سے لیس رہنے کا حکم ہے۔ اسی طرح حصول رزق کے لیے بھی سعی وعمل اور اختیار اسباب کے واضح احکام موجود ہیں۔ جیسا کہ فرمایا ہے: ''وہی ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو مسخر کیا، سوتم اس کے رستوں میں چلو اور اس کے دیئے ہوئے رزق میں سے کھاؤ۔'' (سورہ ملک:15)

اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص یقینِ کامل رکھتا ہو کہ حقیقی رزاق خدا ہی ہے تو پھر وہ کس طرح اپنے لیے طلب وسعی کو روا رکھ سکتا ہے؟ امام قشیری اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ انسان کا ان وسائل واسباب سے استفادہ کرنا جو رزاقِ حقیقی نے ہمارے لیے مہیا کر رکھے ہیں، خدا کی شانِ رزاق پر توکل کے منافی نہیں اور یہ بات ایسی نہیں جس سے اس کے ایمان وایقان میں کسی قسم کی کمزوری پیدا ہو، چنانچہ یہی وہ مسلک ومنہاجِ ترقی تھا جس پر گامزن سے تصوف نے اپنا قدیم راہبانہ دبستان پیچھے چھوڑ دیا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات میں کہیں عزم کے بعد، کہیں عمل کے بعد، کہیں دشمنوں کے مقابلے میں استقلال کے بعد، کہیں بقدرِ وسعت وطاقت اصلاحِ قوم کے بعد، کہیں ضعفِ قلب کو زائل کر کے جرأت ظاہر کرنے کے بعد توکل کا اعلان کیا گیا یا تعلیم دی گئی ہے۔ غرض اسباب سے کام نہ لینا اور اسے توکل قرار دینا مذہبی اپاہجوں کا کام ہے اور اسے اُس قلبی یقین سے کچھ تعلق نہیں جس کا نام اسلام کی اصطلاح میں توکل ہے۔ دراصل محل توکل قلب ہے۔ آنحضرتؐ متوکلانہ زندگی بسر فرماتے تھے لیکن کسب بھی آپؐ ہی کی سنت تھی۔[71]

توکل کا طبعی نتیجہ یا صبر ہوتا ہے یا شکر۔ اگر متوکل کے منشا کے مطابق معاملات ظہور پذیر ہوئے تو اس سے تشکر اور ممنونیت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور اگر ایسا نہیں تو پھر صبر کی قلبی عبادت ظاہر ہوتی ہے۔ حضرت ابوسعید خراز نے توکل کو اضطراب بلاسکون اور سکون بلا اضطراب

Marfat.com

قرار دیا ہے۔[72] دراصل توکل اس قلبی یقین کا نام ہے جس میں فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ توکل کوشش و تدبیر ترک کرنے کا نام نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر و حکمت پر مکمل اعتماد کا نام ہے۔ توکل جذبوں کی تہذیب کر کے دل کو مہذب بنانے کا نام ہے۔

تنزیہہ اور تشبیہ

تنزیہہ کے کئی معنی ہیں۔ ایک یہ کہ ذات حق تعالیٰ کو جملہ عیوب اور نقائص امکانیہ سے پاک جاننا۔ دوسرے یہ کہ ان تعینات سے بالا درجہ (جس کو احدیت اور ذات بحت اور وجود مطلق کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں) مرتبہ تنزیہ کہلاتا ہے کیونکہ ذات اس مرتبہ میں ہر اسم ہر صفت سے مبرا و منزہ ہے اور بعض مرتبہ وحدت اور مرتبہ واحدیت کو بھی مرتبہ تنزیہہ کہتے ہیں۔ تیسرے معنی یہ ہیں کہ ذات حق سبحانہ باوجود مختلف شانوں میں ظاہر ہونے کے اور اپنی صفات و اسماء میں آشکار ہونے کے بھی ویسی ہی منزہ ہے اور صفات عین ذات ہیں، لہٰذا ذات باوجود اس کثرت اور مراتب ظہور اور تعینات کے اپنی بساطت اور صرافت اور احدیت پر ہے۔ ان معنی کو عالم کثرت میں ملاحظہ کرنا اور کل عالم کو ایک دیکھنا، ایک سمجھنا تنزیہ ہے۔[73]

خدا کو مکان زمان جہت صورت اور ہر قید اور ہر حد سے پاک سمجھنا تنزیہ ہے اور خدا کو ممکنات میں پائی جانے والی صفات سے بھی منزہ سمجھا جائے۔ ابن عربیؒ اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ خدا اپنی ذات کے اعتبار سے منزہ ہے اور ہر صفت اور حد اور قید سے پاک ہے۔[74]

صوفی عطا محمد قادری کے بقول تنزیہ محض ذاتِ حق کو عین محدود اور مقید کرنا ہے۔ تنزیہ سے مراد فقط حقیقت مطلقہ، حق تعالیٰ کو بغیر لحاظ تقید اور تعین کے ملاحظہ کرنا اور اسی حقیقت مطلقہ کو نقائص اِمکانیہ سے بری کرنا ہے اور تشبیہ سے مراد ذات حق کو مظاہر کونیہ کی صورتوں میں ملاحظہ کرنا ہے۔ پس صرف تنزیہ کرنے والا حق تعالیٰ کے مراتب سے جاہل ہے کیونکہ وہ قرآن مجید اور حدیث شریف کی تکذیب کرتا ہے۔ قرآن مجید اور حدیث شریف کی رو سے تشبیہ ثابت ہے۔ پس مومن جو شریعتوں کا قائل ہے، نے جب حق تعالیٰ کی تنزیہ کی اور صرف محض تنزیہ کا قائل ہوا اور اس کے سوا یعنی حق تعالیٰ کی تشبیہ پر اُس کی نظر نہ پڑی اُس نے حق تعالیٰ کے ساتھ بے ادبی کی کیونکہ

Marfat.com

اُس نے معرفتِ الٰہی کا حق ادا نہیں کیا اور اس نے حق تعالیٰ و جملہ رُسل کی تکذیب کی۔ اگرچہ وہ مومن اس تکذیب کا شعور نہیں رکھتا ہے۔ وہ مومن اپنے گمان میں خیال کرتا ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہے جن کو معرفت الٰہی حاصل ہے۔ حالانکہ وہ ان لوگوں میں سے ہے جن کو عرفان حاصل نہیں اور وہ مومن اُس شخص کی مانند ہے جو قرآن مجید کی بعض آیات پر ایمان لایا اور بعض کا انکار کیا۔ مراد یہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض آیات تنزیہ پر دال ہیں اور بعض تشبیہ پر دال ہیں۔ عارفِ کامل وہ ہے جو تنزیہ در تشبیہ اور تشبیہ در تنزیہ کا قائل ہو کیونکہ وہ ذات جامع الاضداد بلکہ عین الاضداد ہے۔(75)

جس شخص نے حق تعالیٰ کی محض تشبیہ کی اور تنزیہ نہ کی، اس کا بھی ایسا ہی حال ہے کیونکہ اس نے بھی حق تعالیٰ کو مقید اور محدود کر دیا۔ جیسا کہ ذات حق محض تنزیہ کی تعریف سے مقید اور محدود ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی ذاتِ حق محض تشبیہ کی تعریف سے مقید اور محدود ہو جاتی ہے۔ پس محض تشبیہ کے قائل نے بھی حق تعالیٰ کو نہیں پہچانا۔ شعر ہے:

ترجمہ: ''اگر تو محض تنزیہ کا قائل ہے تو تُو اس کو قید لگانے والا ہے اور اگر تو محض تشبیہ کا قائل ہے تو تُو اس کو حد لگانے والا ہے اور اگر تو دونوں امور تنزیہ و تشبیہ کا قائل ہے تو تو راہِ راست پر چلنے والا ہے اور تو معارف میں امام اور سردار ہے۔''(76)

اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اس کی مثل کوئی شے نہیں۔ پس حق تعالیٰ نے تنزیہ کی، پھر فرمایا وہی سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ پس حق تعالیٰ نے تشبیہ اور دوئی کی۔ آیہ کریمہ کا ہر ٹکڑا تشبیہ اور تنزیہ دونوں پر دال ہے۔ عالم کی ہر شے تنزیہ تشبیہ دونوں کو شامل ہے اور عالم کی ہر شے پر حق تعالیٰ کا ظہور ہے۔

سید محمد ذوقی لکھتے ہیں کہ جس نے تنزیہ کیا اور وہیں ٹھہر گیا، اس نے بے ادبی کی اور خدا کو محدود ٹھہرایا۔ اس نے ذاتِ حق کے آثار کو مظاہر میں ظہور کی حیثیت سے نہ پہچانا۔ ایسے شخص کو صرف آدھی معرفت حاصل ہوئی، گویا وہ بعض پر ایمان لایا اور بعض پر ایمان نہ لایا۔ صحیح راہ درمیان تشبیہ و تنزیہ کے ہے جس نے دونوں کو جمع کیا اس نے حق تعالیٰ کو مجملاً پہچانا۔ مجملاً کی قید اس لیے ہے کہ عالم کی تمام صورتوں کا احاطۂ تفصیلی چونکہ بندہ کے لیے ناممکن ہے، تفصیلی تشبیہ و تنزیہ بھی اس کے لیے محال ٹھہرا۔ یہ جامعیت تشبیہ و تنزیہ حضرت محمدؐ میں رونما ہوئی۔ آپؐ جامعیت الٰہی کے مظہر ہیں اور آپؐ کی مبارک تعلیم میں روحانیات و

Marfat.com

جسمانیات اور مشاہدۂ انوارِ تجلیاتِ الٰہی در جمیع موجودات شامل ہیں۔ آپ کے مسلک پر چلنے والے اور آپ کی پیروی کرنے والے بحرِ انوارِ تجلیاتِ جمالی وجلالی میں مستغرق ہیں اور تنزیہ میں تشبیہ اور عین تشبیہ میں تنزیہ مشاہدہ کرتے ہیں۔[77]

پیر غلام محمد صاحب قبلہ امام جلوی کی کتاب ''نورِ ولایت'' کا ایک شعر ہے جو مذکورہ بات کی ترجمانی کرتا ہے:

تنزیہوں تے تشبیہوں پاک منزہ عاری حضرت باری
ہر دو وصف حقیقی ذاتی ذات بہ ہر دو ساری رمز نیاری[78]

تنزلاتِ ستّہ

ذاتِ حق کا تعینات میں ظاہر ہونا تنزل ہے۔ تنزلات ستہ تصوف کا مشہور مسئلہ ہے۔ صوفیا نے وجود کے سات مراتب قرار دیے ہیں اور جن منازل سے گزر کر وجود نے نزول فرمایا، انہیں تنزلات کہا جاتا ہے۔ بلند ترین زینہ لاتعین کا ہے جس کے اوپر کوئی مرتبہ نہیں۔ تمام مرتبے اس کے نیچے ہیں۔ باقی چھ مرتبے تعینات ہیں۔

عالم عینِ حق ہے۔ جب اُس بے صورت نے مختلف مراتب میں تنزل فرمایا تو عالم تیار ہو گیا۔ محققین کے نزدیک وہ مراتبِ معلوم حسبِ ذیل ہیں:

(1) احدیت

(2) وحدت

(3) واحدیت

(4) عالمِ ارواح

(5) عالمِ امثال

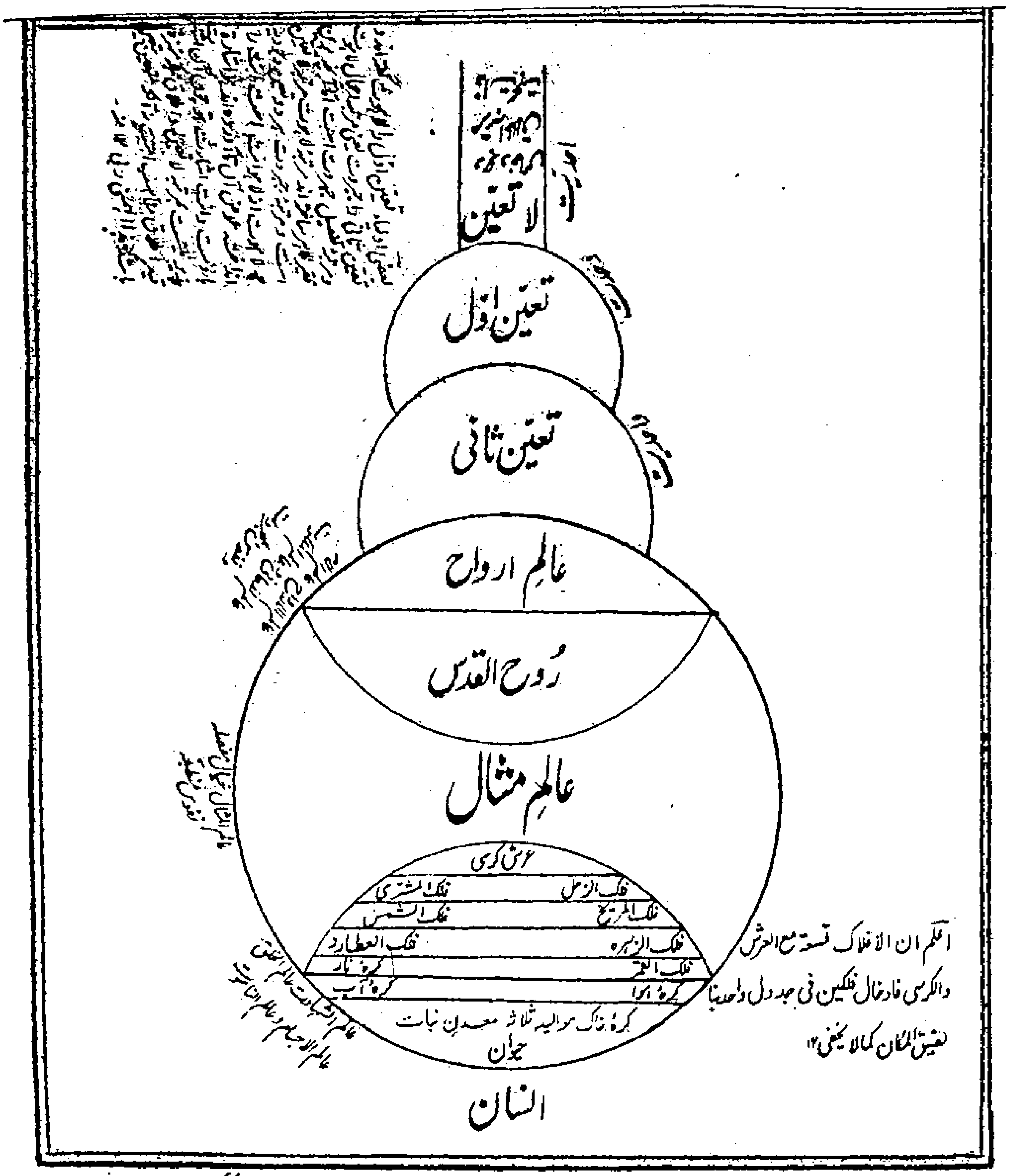
(6) عالمِ اجسام

پہلے تین مراتب حقی ہیں اور پچھلے تین مراتب خلقی ہیں۔ ان مراتب کو مراتبِ ستہ کہا جاتا ہے۔

ساتواں مرتبہ اور لباسِ اخیر حضرت انسان ہے جو جامع جمیع مراتب حقی و خلقی ہے۔ پس واحد نے اعداد کو ایجاد کیا اور اعداد نے واحد کی تفصیل کی۔ اگرچہ ذات حق کے

Marfat.com

جملہ مراتب ذاتِ واحد کا ظہور ہیں لیکن ہر مرتبہ کی ایک مخصوص ماہیت ہے جس میں دوسرا مرتبہ شریک نہیں ہے۔ (79)



از "اسرار المقطعات" ص ۲۱۱

حواشی

(1) اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، جلد 4 پنجاب یونیورسٹی لاہور، 2002ء، ص 392۔

(2) ایضاً، ص 393۔

Marfat.com

(3) سید محمد ذوقی "سرِّ دلبراں" ص 114
(4) خواجہ شاہ محمد عبدالصمدؒ "اصطلاحات صوفیا" ص 24
(5) صوفی عطا محمد قادری جلویؒ "تفسیر برزخ جامع" لاہور: اشرف پریس، 1386ھ، ص 40-41
(6) ایضاً ص 62
(7) سید محمد ذوقی "سرِّ دلبراں" ص 109-110
(8) خواجہ شاہ محمد عبدالصمدؒ "اصطلاحاتِ صوفیا" ص 27
(9) سید محمد ذوقی "سرِّ دلبراں" ص 113
(10) شاہ محمد عبدالصمد "اصطلاحاتِ صوفیا" ص 27
(11) سید محمد ذوقی "سرِّ دلبراں" ص 111
(12) ایضاً ص 112-113
(13) ایضاً ص 115-114
(14) شاہ محمد عبدالصمد "اصطلاحاتِ صوفیا" ص 26
(15) ایضاً ص 26
(16+17) ایضاً
(18) ایضاً ص 25
(19) ایضاً ص 29
(20) قوت القلوب، اول ص 124، بحوالہ ڈاکٹر عبیداللہ فراہی "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" لاہور: مطبع اے این اے پرنٹرز، 2001ء، ص 147
(21+22) ڈاکٹر عبیداللہ فراہی "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" ص 147
(23) سید محمد ذوقی "سرِّ دلبراں" ص 116 تا 120
(24) ایضاً ص 120
(25) ایضاً ص 121
(26) ایضاً ص 122
(27) ایضاً ص 134
(28) ایضاً ص 134-135
(29) ایضاً ص 136-137
(30) میکش اکبرآبادی "مسائل تصوف" نئی دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) 2000ء، ص 83-84۔
(31) ایضاً ص 84

Marfat.com

(32) شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص32

(33) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص142-143

(34) ایضاً ص143-144

(35) ایضاً ص144-145-146

(36) ایضاً ص146-147

(37) شاہ محمد عبدالصمدؒ ''اصطلاحات صوفیا'' ص34

(38) میکش اکبر آبادی ''مسائلِ تصوف'' ص86

(39) ایضاً ص85

(40) ایضاً

(41) شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص35

(42) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص142

(43) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص141-142

(44) میکش اکبر آبادی ''مسائل تصوف'' ص86-87

(45) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' 2011ء ص264-265

(46) ایضاً ص265-266

(47) ایضاً ص551

(48) ڈاکٹر عبداللطیف، مترجم ''علم الکتاب'' از خواجہ میر درد لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، مارچ 1997ء، ص371-372

(49) ایضاً ص372

(50) ایضاً ص373-374

(51) ایضاً ص374

(52) ایضاً ص375

(53) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص153,154,168

(54) شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص37

(55) میکش اکبر آبادی ''مسائل تصوف'' ص87-88

(56) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' ص228

(57) حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ ''کشف المحجوب'' نسخۂ سمرقند، ترجمہ مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، 1978ء، ص579

Marfat.com

(58) ایضاً،ص579-580

(59) ڈاکٹر نفیس اقبال ''اردو شاعری میں تصوف: میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2007ء،ص39۔

(60) ایضاً،ص184

(61) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص 41

(62) ڈاکٹر نفیس اقبال ''کاشفِ اسرار'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2010ء،ص30

(63) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص155

(64) ایضاً،ص155

(65) ایضاً،ص156

(66) عوارف المعارف ورسالہ قیشریہ بحوالہ ڈاکٹر عبیداللہ فراہی ''تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ'' لاہور: اے این اے پرنٹرز، 2001ء ص37

(67) ڈاکٹر عبیداللہ فراہی ''تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ'' ص38

(68) ایضاً،ص38

(69) ایضاً،ص44

(70) ایضاً،ص48,47

(71) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد6، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، 2005ء،ص751 تا753

(72) ایضاً،ص753

(73) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص42

(74) میکش اکبرآبادی ''مسائل تصوف'' ص87

(75) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' ص68-69

(76) ایضاً،ص71,69

(77) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص151,150

(78) پیر غلام محمد قبلہ امام جلوی ''نورِ ولایت'' لاہور: اشرف پریس، 1381ھ،ص12

(79) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' ص98,97

----------O----------

Marfat.com

باب سوم

تصوف و صوفی

معانی:

لغات کشوری میں:

پشمینہ پہننا ماخوذ صوف بمعنی پشم اور اصطلاح میں خواہشِ نفسانی سے پاک ہونا اور کل شے میں خدائے تعالیٰ کا ظہور جاننا اور اُس علم کا نام جو صوفی لوگ پڑھتے ہیں یعنی علمِ فقیری اور صوفی آلائشِ دنیا سے پاک اور بمعنی مخلص بھی آیا ہے۔[1]

فرہنگ عامرہ میں:

تصوف اللہ تعالیٰ سے لَو لگانے کا ایک علم، ایک طرف چلنا، یکسو ہونا ہے اور صوفی کا مطلب حکیم ہے۔[2]

فرہنگ آصفیہ میں:

تصوف:

1- خواہش نفسانی سے پاک ہونا ہے۔
2- وہ علم جس کے وسیلے سے صفائی قلب حاصل ہو گویا یہ تزکیہ نفس کا طریق ہے۔
3- اشیائے عالم کو مظاہرِ صفاتِ حق جاننا ہے۔
4- قطع عن الغیر یعنی سوائے واجب الوجود کے سب اشیاء کو موہوم اور لاموجود سمجھ کر مشغولی کے لائق نہ ماننا یا جاننا ہے۔
5- مذہبِ صوفیا ہے۔[3]

کریم اللغات میں:

تصوف اُس علم کا نام ہے جو صوفی لوگ پڑھتے ہیں یعنی علمِ فقیری اور صوفی پشم پوش، اون کا کپڑا پہننے والا فقیر ہے۔[4]

Marfat.com

جامع اللغات میں:

جامع اللغات میں تصوف کے معنی حسب ذیل ہیں:

i- صوفیوں کا عقیدہ۔

ii- علم و معرفت۔

iii- دل سے خواہشوں کو دور کر کے خدا کی طرف دھیان لگانا۔

iv- تزکیہ نفس کا طریقہ اور صوف صاف ہونا، خالص ہونا۔(5)

اردو لغت میں:

i- اردو لغت میں تصوف وہ مسلک ہے جس کے وسیلے سے صفائی قلب حاصل ہو۔

ii- تزکیہ نفس کا طریقہ ہے۔

iii- اشیائے عالم کو صفاتِ حق کا مظہر جاننا۔

iv- علم معرفت۔(6)

فرہنگ فارسی میں:

تصوف کے معنی ہیں:

i- صوفی بننا۔

ii- درویشانہ مسلک اختیار کرنا۔

iii- باطن صاف کرنا۔

iv- اصطلاح میں ماسوا اللہ ترک کر کے خدا سے لو لگانا۔

v- صوفیا کی اصطلاح میں نفسانی خواہشات کو مارنا۔

vi- نفس امارہ پر قابو پانا اور صوف کا مطلب پشم اور اون اور صوفی پشم پوش اور دنیاوی آلائشوں سے پاک صاف۔(7)

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ میں:

اسلامی اصطلاح کے مطابق ''صوفی'' بن کر خود کو متصوفانہ زندگی کے لیے وقف کر دینے کو تصوف کے نام سے تعبیر کریں گے۔(8)

اردو انسائیکلو پیڈیا میں:

تصوف صوف سے مشتق ہے یعنی وہ لوگ صوف (گدڑی یا کمبل) کے کپڑے پہنتے تھے۔

Marfat.com

ایک خیال یہ بھی کہ اصطلاحِ حدیث میں جس کو احسان کہا جاتا ہے پہلی صدی ہجری کے آخر میں اسی کو تصوف کہنے لگے۔[9]

کشف المحجوب میں:

''اہلِ تصوف نے اپنے تمام معاملات اخلاقی، معاشی اور ملی مہذب کر لیے اور اپنا دل کدورتِ آفاتِ دنیا سے صاف فرما لیا، اس لیے انہیں صوفی کہا گیا۔'' اور

''صوفی وہ ہے کہ جب کلام کرے تو اس کا کلام اس کے حال کی حقیقت کا مظہر ہو اور کوئی ایسی بات نہ کہے جو اس میں نہ ہو اور جب خاموش رہے تو اس کی خاموشی اس کے حال کی ترجمان ہو اور علائق دنیاوی سے بے تعلقی کا ثبوت اس کے اعضاء سے واضح ہو گویا گفتارِ صوفی اُس کے حسبِ حال ہو اور کردارِ صوفی میں شانِ تجرید اس قدر ہو کہ قطع دنیا واضح نظر آئے۔ غرضیکہ اگر وہ کلام کرے تو ایسا کہ سب اس پر صحیح اُتر آئے اور سچ نظر آئے اور خاموش رہے تو خاموشی سے اس کے فقر کی ادائیں نظر آئیں۔''[10]

حضرت شبلیؒ فرماتے ہیں:

''صوفی وہ ہے جو دونوں جہان میں سوائے ذاتِ قدیم کے کچھ نہیں دیکھتا۔''[11]

اشتقاق

علامہ لطفی جمعہ اپنی کتاب ''تاریخ فلاسفۃ الاسلام'' میں لکھتے ہیں کہ صوفی کا لفظ ''شیوصوفیا'' سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے جس کا مطلب حکمتِ الٰہی ہے۔[12]

ابوریحان البیرونی (م: 440ھ/49-1048ء) لکھتے ہیں کہ تصوف کا لفظ اصل میں سین سے تھا اور اس کا مادہ ''سوف'' تھا جس کے معنی یونانی زبان میں ''حکمت'' کے ہیں۔ چونکہ صوفیا میں اشراقی حکما کا انداز پایا جاتا تھا اس لیے لوگوں نے ان کو صوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ ''سوفی'' سے ''صوفی'' ہو گیا۔[13]

علامہ شبلی نعمانی نے بھی مذکورہ رائے کی تائید کی ہے۔[14]

ڈاکٹر قاسم غنی ایرانی کی رائے میں تصوف عربی زبان کا لفظ ہے اور ''صوف'' سے مشتق ہے۔[15]

Marfat.com

ں کوان کی پاکیزگی قلب (صفا) اور تصفیہ اعمال کی

م) یا صوفۃ القضا (گدی کے بال) سے بھی مشتق

صفہ دالان یا چبوترہ کو کہتے ہیں۔ دورِ نبویؐ میں مسجد
ں وہ صحابہ کرام رہائش پذیر تھے جو دنیا ترک کر کے
کا حال اصحابِ صفہ کے مشابہ ہے، اس لیے صوفیا
ت سمجھتے ہیں اسی لیے صفہ کو صوفی کا ماآخذ قرار دینے

'صف'' سے مشتق ہے، اس لیے کہ تصوف کے حامل
ل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ خدا کے حضور میں صفِ
ں رائے کو اس قدر صحیح بھی مان لیا جائے تو لفظ کے اعتبار
ت ہوئی تو وہ ''صفی'' ہوگا نہ کہ صوفی۔ [20]

لٹریری ہسٹری آف پرشیا'' میں لکھتے ہیں کہ اس
ے ہے، اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ ایران میں
(Noeldeke) بحوالہ نکلسن کہتے ہیں کہ صوفی کلمہ
دیا گیا جنہوں نے ترکِ دنیا کے بعد صوف یعنی پشم کا

Marfat.com

بہت سے صوفیا نے صوفی کا اشتقاق ''صفا'' سے مانا ہے۔ ان میں شیخ ہجویریؒ بھی ہیں۔ ان کے خیال میں صوفی وہ ہے جس نے پیہم مجاہدات اور ریاضیات سے صفائے قلب حاصل کیا ہو۔ اس لیے صفائے قلب ہی حقیقت میں وہ چیز ہے جس کی بدولت انسان کو خدا تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے اور اس کے جملہ اعمال کا انحصار اسی صفائے قلب پر مبنی ہے۔ (26)

بیشتر مشرقی علماء اور متشرقین صوفی ''صوف'' سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ صوف اون کو کہتے ہیں۔ دنیا کی کئی قوموں میں اونی لباس درویشی کی علامت سمجھا جاتا رہا ہے۔ اربابِ باطن کا دستور صوف پوشی رہا ہے اور اسے شناختی لباس کی حیثیت رہی ہے۔ مختلف روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضورؐ اور صحابہ کرامؓ بھی بعض اوقات صوف کا پہنتے تھے۔

ملا کاتب چلپی، امام جلال الدین سیوطی اور مولانا عبدالرحمٰن جامی کے نزدیک سب سے پہلے صوفی کہلانے والا شخص ابو ہاشم تھا۔ صرف ماسینون (Massignon) نے پہلے جابر بن حیان کا نام لیا ہے۔ وہ بھی قطعیت کے ساتھ نہیں بلکہ ابو ہاشم کا نام ساتھ لے کر ابہام پیدا کیا ہے جبکہ دوسرے مورخین نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اولیت کا شرف ابو ہاشم کو حاصل ہے۔ پھر بھی قطعیت سے یہ کہنا مشکل ہے کہ پہلے صوفی کون تھے۔

تصوف کی تعریف:

تصوف ایک ذاتی، ذوقی اور وجدانی شے ہے۔ اس لیے اصحابِ رائے نے اس کی تعریف بھی اپنے ذوق و وجدان کے مطابق کی ہے۔

قدیم صوفیا کی نظر میں تصوف:

تصوف کے معنی پوچھنے پر حضرت جنید بغدادیؒ نے فرمایا:

''دل کو رجوع خلق سے صاف کرنا اور صفاتِ بشریت کو دل سے محو کرنا، خواہشاتِ نفسانی کو ترک کرنا اور صفاتِ روحانی پر پہنچ جانا۔ تمام امت کو نصیحت کرنا اور شریعت میں جناب رسالت مآب کی پوری اور سچی متابعت کرنا۔'' (27)

حضرت سہل بن عبداللہ تستریؒ کے نزدیک تصوف کے معنی کم کھانا، خدا سے قربت حاصل کرنا، خلق سے بھاگنا اور توکل رکھنا ہے۔ (28)

حضرت ابو حفص نیشاپوریؒ فرماتے ہیں:

Marfat.com

(17) تصوف قیل وقال سے نہیں لیا گیا بلکہ بھوک اور پسندیدہ ومحبوب چیزوں کو چھوڑ دینے سے لیا گیا ہے۔[32]

امام غزالی کے نزدیک جس طرح عالمِ جسمانی کے لیے دل کی جانب حواس خمسہ کے پانچ دروازے ہیں اسی طرح عالمِ روحانی کی طرف بھی دل میں ایک دروازہ ہے۔[33]

اور وہ دروازہ تصوف ہے۔ معرفت کے مقام تک پہنچنے والے شخص کے دل میں خدا اپنی طرف سے بات ڈال کر دل کی حفاظت کرتا ہے تاکہ اس میں غیر اللہ کی جانب سے کوئی بات القانہ ہو۔ اسی لیے تصوف کو باطنی تعلیم کہا جاتا ہے۔ دل کے حال سے بحث کرنے کا نام تصوف ہے۔ من کی دنیا میں ڈوب کر سراغِ زندگی پانے کا نام تصوف ہے۔

جدید صوفیا اور اہلِ قلم کی نظر میں تصوف:

اسلام کی اصطلاح میں روحانی سکون حاصل کرنے کے اصول کو احسان یا تصوف کہا جاتا ہے اور احسان سے مراد وہ طریقۂ فکر وعمل ہے جس پر چل کر انسان قلبی طور پر نیک بن جائے۔ کسی خارجی سزا کے خوف کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے حقوق ادا کرنے کی فکر کرتا ہے۔ اسلام کی پابندی خوش ہو کر کرے اور ہر گناہ سے قلبی نفرت پیدا ہو جائے۔[34]

پروفیسر یوسف سلیم چشتی تصوف کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''تصوف اس اشتیاق کا نام ہے جو ایک صوفی کے دل ودماغ میں خدا سے ملنے کے لیے اس شدت کے ساتھ موجزن ہوتا ہے کہ اس کی پوری عقلی اور جذباتی زندگی پر غالب آجاتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ صوفی خدا کو اپنا مقصودِ حیات بنالیتا ہے۔ گفتگو کرتا ہے تو اسی کی، خیال کرتا ہے تو اسی کا، یاد کرتا ہے تو اسی کو، کلمہ پڑھتا ہے تو اسی کا...... تمام مظاہرِ فطرت اور مناظرِ قدرت میں اسے خدا ہی کا جلوہ نظر آتا ہے۔ تصوف خدا سے ملنے یا دریافت کرنے یا اسے دیکھنے کی شدید ترین آرزو کا دوسرا نام ہے۔ تصوف مذہب کی روح ہے اور مذہب اپنی حقیقت کے لحاظ سے زندہ خدا کے ساتھ زندہ رابطہ پیدا کرنے کا نام ہے۔''[35]

جیلانی کامران تصوف کو خالص مسلمانوں کی شے سمجھتے ہیں اور تصوف کے آداب کو انہی کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ وہ علمِ تصوف کی تاریخ کو ایک طے شدہ صداقت کہتے ہیں۔

Marfat.com

تصوف باطن کو آزاد کرنے کے اثباتی فکر کی پہلی منزل ہے۔تصوف نے انسان کی سائیکالوجی میں اتر کر خواب ورویا، القا، مکاشفات اور وصل ووحدت کے مختلف ذریعوں سے انسان کے باطن میں روشنی کرنے کا اہتمام کیا۔تصوف نے اس زمین پر انسان کو قلب وذہن کے ساتھ آباد کیا اور کائنات کی نشانیوں کے کھلنے اور کھل جانے کے امکانات پیدا کیے۔اس اعتبار سے تصوف مسلمانوں کی جانب سے انسانیت کو سونپا ہوا ایک منفرد اور بیش قیمت تحفہ تھا۔(36)

عصرِ حاضر میں تصوف کی تعبیر وتفسیر کے سلسلے میں پروفیسر احمد رفیق اختر کا نام معتبر گردانا جاتا ہے اور انہوں نے بقول افتخار عارف تصوف کو توہمات وکرامات کے منطقوں سے نکال کر دلیل ودانش سے جوڑ دیا ہے۔(37)

پروفیسر احمد رفیق اختر کے تصوف کے بارے میں خیالات کو درج کرتے ہیں:

1- تصوف مذہب میں ڈاکٹریٹ کی اعلیٰ سند ہے۔(38)

2- مناسب عمر میں رب کو اولین ترجیح بنانا تصوف ہے۔(39)

3- دنیا کی کوئی یونیورسٹی کردار سازی کو علم کا حصہ نہیں بناتی جبکہ تصوف کی ابتداء ہی کردار سازی سے ہوتی ہے۔(40)

4- ذاتی جذبات کا اثر علمی تجربات پر نہیں ہوتا مگر تصوف میں ذراسی لغزشِ خیال نتائج پر اثر انداز ہوتی ہے۔ایک جھوٹ نتائج کو مسخ کر دیتا ہے۔قلبِ ویران کی ایک کیفیت زمین پر آسمان کے نقشے بدل دیتی ہے۔(41)

5- تصوف جذبات کی سائنس ہے۔نفسیات ایک بدتر نفس کو بہتر نفس میں ڈھال دیتی ہے مگر وہ بندے کو خدا تک نہیں پہنچا سکتی۔ جہاں نفسیات کی آخری حدود شروع ہوتی ہیں وہاں تصوف کا ابتدائی قدم اٹھتا ہے۔(42)

4- تصوف ایمان کی ایک جہت ہے۔

7- تصوف میں اخلاص اہم ہے۔عابد کا خلوصِ قلب زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

8- تصوف میں نفس کی کانٹ چھانٹ ضروری ہے۔تصوف میں خدا کی حمایت میں نفس کے خلاف ارتکاز ہوتا ہے جبکہ باقی علوم میں اپنے حق میں نفس کے ارتکاز میں جاتے ہیں۔(43)

9- تصوف مشاہداتِ ربانی کی طرف پیش رفت کرنا ہے۔(44)

Marfat.com

10- تصوف غیر معمولی ہونا نہیں بلکہ نارمل ہونے کا نام ہے۔

11- تصوف اللہ کے توسط سے اپنی بے محابہ حیوانی جبلتوں کو اعتدال میں لانے اور خدا کے احکامات کے تحت حدود اللہ سے تجاوز نہ کرنے کا نام ہے۔[45]

12- خارجی اور باطنی گناہوں سے بچنے کا نام تصوف ہے۔[46]

13- تصوف اپنی ذات کے خلاف عمل کرنے کا نام ہے۔ اس میں اپنے نفس کے خلاف جانا پڑتا ہے۔ ایک خصوصی تہذیبِ نفس سے آگہی حاصل کرنا پڑتی ہے۔[47]

14- تصوف کسی انسان کی (Arrangement of priorities) کو کہتے ہیں۔ زندگی کی ترجیحات کو منقسم کرنے کا نام تصوف ہے۔[48]

15- تصوف کی ایک بنیادی شرط یہ ہے کہ تمام صوفیا صاحبِ علم ہوتے ہیں۔ تمام علماء عارف نہیں ہوتے مگر تمام صوفی صاحبِ علم ہوتے ہیں۔ خدا کو جاننے کی ایک بنیادی شرط علم ہے۔[49]

16- تصوف علوم ذات اور اپنی ذات کی سائیکاٹری سے شروع ہوتا ہے۔ جہاں دور حاضر کی نفسیات ختم ہوتی ہے، صوفی کا ادراک وہاں سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نفسیات ایک کمتر سیلف کو بہتر سیلف میں ڈال دیتی ہے۔ ایک مجبور و مقہور اور گھٹی ہوئی ذات کو کارآمد بنا کر سوشل کر دیتی ہے مگر اس کے پاس یہ ٹاسک نہیں ہے کہ وہ سیلف کو سرنڈر کر کے قوم کی خدمت کا تصور دے۔ صوفی اپنے زمانے کے مکمل انٹلکچوئل ہیں اور اپنے زمانے کی انٹلکچوئل سطح سے گزر کر خدا کو پہنچتے ہیں۔[50]

ڈاکٹر محمد شریف سیالوی کے نزدیک تصوف دینِ اسلام کی ایک صحیح اور مکمل تعبیر ہے۔ وہ تصوف کو روحِ دین کہتے ہیں اور باعمل عالم کو صوفی جس کا ہر فعل اخلاق پر مبنی ہوتا ہے۔[51]

پروفیسر ڈاکٹر خالق داد ملک نے تصوف کو امتِ مسلمہ کی طاقت ور غذا (Tonic) کہا ہے اور تصوف کی بنیاد غور و فکر اور (Commitment) کو بتایا ہے۔ وہ تصوف کا بنیادی اصول یہ بتاتے ہیں کہ مخلوق کی طرف سے نظر چرائی جائے اور صرف اللہ کریم کی طرف ہر لحظہ توجہ مرکوز رکھی جائے۔[52]

ڈاکٹر محمد اسحاق قریشی لکھتے ہیں کہ صوفیا کا دعویٰ بھی ہے اور یقین بھی کہ تصوف داخل کی اصطلاح، باطن کی تہذیب اور ظاہر و خارج کی تربیت کا کفیل ادارہ ہے۔ اس سے وہ قوتیں بیدار

Marfat.com

ہوتی ہیں جو مادی یلغار اور نفسانی خواہشات کے دباؤ کی وجہ سے مضمحل ہو جاتی ہیں۔ یہ قوتیں داخل کو قوی اور ظاہر کو آداب آشنا بناتی ہیں۔ تصوف کے ضوابط، اندازِ اخذ و ترک اور طریقِ اصلاح کے ذریعے صفائے قلب کی روشنی اعضاء و جوارح کے اعمال میں منعکس ہوتی ہے، جس سے باطن اور ظاہر کی یک رنگی کی نمود ہوتی ہے۔ اس سے ملی وحدت کو بھی فروغ ملتا ہے اور اصلاح بشر کی تحریکوں میں قربت کا احساس بھی ابھرتا ہے۔(53)

تصوف ''تلاشِ احسن'' اور ''جستجوئے احسان'' کی وہ ہمہ گیر تحریک ہے جس کا مقصود عبادات میں حسن کی تلاش ہے، یہ ہرگز ترکِ عبادت نہیں، یہ تو ظاہری اعمال کے حسن کے ساتھ مقصدِ اعمال تک رسائی کا نام ہے۔ اس میں اسلامی تعلیمات سے بغاوت نہیں بلکہ ان کی پاسداری کا عزم موجود ہے۔(54)

پروفیسر ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی لکھتے ہیں کہ توحید اور انسان دوستی کے مطالب تصوف کو ہر انسان کے لیے اہم اور ہر معاشرے کے لیے مفید بناتے ہیں۔ صوفیا کے توحید خالص، حسن خلق اور انسان دوستی کے تصورات میں انسان کی آخرت اور دنیا دونوں کی بھلائی ہے۔(55)

تصوف درحقیقت انسان کا خود کو خدا کے رنگ میں رنگنے کا نام ہے۔ خدا کے رنگ میں رنگے جانے سے انسان کی زندگی نور میں ڈھل جاتی ہے۔ اس کی گفتار حق و صداقت کا معیار، اس کا کردار ہدایت و رحمت کا سرچشمہ اور اس کی شخصیت اہل جہاں کے لیے روشنی کا مینار بن جاتی ہے۔(56)

ڈاکٹر طاہر رضا بخاری نے تصوف کو منشائے شریعت کی تکمیل کہا ہے اور تصوف کے تین مقاصد بتائے ہیں:

(1) تزکیہ نفس

(2) تصفیہ قلب

(3) معرفت ربانی(58)

محمد محمود علی قطبی اپنی کتاب "Fragrance of Sufism" میں لکھتے ہیں:

"Tasawwuf as a moral vitru is the backbone of inner discipline and therefore, an advanced station in the spiritual journey."(58)

Marfat.com

قدیم صوفیا اور جدید دانشوروں کے تصوف کی اساس ایک ہی ہے۔ وہاں بھی خدمت خلق اور انسان دوستی کی اہمیت ہے اور یہاں بھی یہی جذبہ کارفرما ہے۔ وہاں بھی تصوف اور شریعت میں کوئی دوری نہیں یہاں بھی یہی کیفیت ہے۔ عشق رسولؐ کے بغیر خدا تک رسائی پہلے بھی ناممکن تھی اور اب بھی ناممکن ہے۔ نفس کی مخالفت قدیم صوفیا نے بھی کی اور نفس کو تسخیر کرنا اب بھی ضروری سمجھا گیا۔ اعتدال اور اخلاص کو پہلے بھی ضروری گردانا گیا اور اس کی تلقین جدید دانشور بھی کرتے ہیں۔ خدا کی تلاش اور اس کے قرب کی خواہش پہلے بھی موجود تھی اور آج بھی ہے۔ تصوف دیدارِ ذات کا وسیلہ اور خدا کے حصول کی عملی شکل ہے۔ تصوف ثابت کرتا ہے کہ انسان کے لیے باطنی طور پر خدا کا براہ راست تجربہ کرنا ممکن ہے۔

اسلامی تصوف

تصوف کی جڑیں اسلامی تہذیب میں بہت گہرائی تک پھیلی ہوئی ہیں۔ تصوف اپنی اصلی، خالص اور سادہ صورت میں اسلام کی کامل ترین تصویر ہے اور اسلامی تصوف قرآن و شریعت سے ماخوذ ہے۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

> ''اسلامی تصوف کی بنیادیں قرآن کی تعلیمات، احادیثِ نبویؐ، صحابہ کرام کی پاک زندگی، تابعین اور تبع تابعین کی سیرت پاک سے استوار ہوئی ہیں اور سچے مسلمان صوفی نہ کبھی حدودِ شریعہ سے باہر نکلے ہیں اور نہ انہوں نے ترکِ دنیا، ترکِ اسباب، رہبانیت، بے عملی، سستی اور کاہلی کی تلقین کی ہے۔''(59)

پروفیسر یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں کہ اسلامی تصوف کا دستور العمل یا طریقہ جسے اصطلاح میں تزکیہ نفس کہتے ہیں، قرآن ہی سے ماخوذ ہے اور تصوف تزکیۂ نفس کا دوسرا نام ہے۔ تزکیہ نفس کے علاوہ اسلامی تصوف میں جن باتوں کی تلقین کی جاتی ہے، وہ بھی سب قرآن سے ماخوذ ہیں یا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ سے اخذ کی گئی ہیں کیونکہ روحانی امراض کے ازالے کے لیے شیخ کامل کی نگرانی میں رہ کر سلوک کی منزلیں طے کرنا ضروری ہے۔(60)

اسلام میں ابتداء ہی سے تصوف عملی صورت میں موجود تھا۔ تصوف کے اہم مسائل، افکار اور خیالات بجز مسئلہ وحدت الوجود کے سب کا تعلق اسلام سے ہے اور سب کا منبع قرآن مجید

Marfat.com

اور حدیث شریف کا صاف و شفاف چشمہ ہے اور سب کا عملی وجود آنحضرتؐ اور صحابہ کرامؓ کے عہد مبارک میں پایا جاتا ہے۔(61)

پروفیسر محمد فرمان کے بقول:

''تصوف خالصاً اسلامی تعلیمات کی عملی صورت کا نام ہے اور جب اس میں غیر ضروری عناصر کو شامل کر کے افراط و تفریط اختیار کی گئی ہے، اپنے اپنے وقت پر ہر سلسلے کے پیر طریقت نے اپنے اجتہاد اور مکاشفات کی بنا پر اس کی اصلاح کی ہے اور دین و دنیا دونوں کو پیش نظر رکھا ہے، ان کے ہاں نہ فرقہ بندی ہے نہ کینہ پروری۔''(62)

مولانا اشرف علی تھانوی لکھتے ہیں کہ اعمالِ باطنی سے متعلق شریعت کا جزو تصوف و سلوک کہلاتا ہے۔ اس لیے تصوف و طریقت دین و شریعت کے قطعاً منافی نہیں بلکہ ہر مسلمان کو چاہیے کہ وہ صوفی بنے کہ اس کے بغیر مسلمان پورا مسلمان کہلانے کا مستحق ہی نہیں رہتا۔(63)

ڈاکٹر تاراچند اپنی تصنیف ''تمدنِ ہند پر اسلامی اثرات'' میں لکھتے ہیں:

''تصوف کا اصل مآخذ قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہے۔''(64)

ڈاکٹر ڈونالڈسین (Donaldson) اپنی کتاب ''مسلمانوں کا فلسفۂ اخلاق'' میں لکھتا ہے:

''بقول ابن خلدون، صوفیوں نے جو طریقہ اختیار کیا وہ آغاز اسلام سے مسلمانوں میں متداول تھا اور اکابر صحابہؓ اسے سچائی اور ہدایت کا طریقہ یقین کرتے تھے۔''(65)

پروفیسر گیوم (Guillaume) اپنی کتاب ''اسلام'' میں لکھتا ہے:

''قرآنی تعلیمات میں دنیا سے بے تعلقی اور تصوف کا رنگ بھی پایا جاتا ہے...... جو بات یقینی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام نے بذاتِ خود صوفیوں کی طرز حیات کے لیے سامان مہیا کیا ہے۔''(66)

پروفیسر گب (Gibb) اپنی کتاب ''محمڈن ازم'' (Muhammadanism) میں لکھتا ہے:

Marfat.com

''پروفیسر ماسینیوں (Massignon) نے اسلامی تصوف کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مسلمانوں میں تصوف کی تحریک اُس زہد و اتقا کا نتیجہ ہے جو قرآن سے ماخوذ ہے اور پیغمبر اسلام کی سنت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔''(67)

پروفیسر ہٹی (Hitti) اپنی تالیف ''تاریخِ اقوامِ عرب'' میں لکھتا ہے:

''تصوف کا مآخذ قرآن اور حدیث ہے۔ خدا کے ساتھ خود پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ذاتی تعلق میں صوفیانہ رنگ پایا جاتا ہے۔ صوفیوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم آنحضرتؐ کی اس روحانی تعلیم کے سچے وارث ہیں جو احادیث میں محفوظ ہے۔''(68)

پروفیسر ہنٹ (Hunt) اپنی تالیف "Pantheism" مطبوعہ لندن سنہ 1893ء میں لکھتا ہے:

''پروفیسر پامر (Palmer) نے لکھا ہے کہ تصوف دراصل اسلام کی باطنی تعلیم کا نام ہے۔ اس کے مبادی قرآن سے اخذ کیے جا سکتے ہیں لیکن قرآن عقیدۂ حلول کی مطلق تائید نہیں کرتا۔''(69)

عقیدۂ حلول کی تائید قرآن نہیں کرتا اور نہ ہی صوفیا نے اس کی تائید کی ہے۔ منصور حلاج پر عقیدۂ حلول رکھنے کا الزام تھا حالانکہ حسین بن منصور حلاج کے عقیدۂ توحید کا لفظ لفظ کتاب وسنت کے مطابق ہے، پس ایسے شخص کی زبان سے اگر کسی وقت انا الحق نکل گیا تو اس کا مطلب یہ 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۔(70)

پروفیسر آربری (Arberry) اپنی تصنیف ''صوفزم'' (Sufism) میں لکھتا ہے:

''قرآن مجید صوفیوں کے لیے وہ سندِ اعلیٰ ہے جس کی طرف وہ ہدایت حاصل کرنے کے لیے رجوع کرتے ہیں۔''(71)

محمد محمود علی قطبی تصوف کو روحانی سفر کا ایک Advanced Station قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"It is not a game for all, and suits only to

Marfat.com

such wayfarer who walk in the light of two lamps holding firmly in their hands namely the lamp of the Book and the lamp of the sunnah, avoid pitfalls of superstitions and dispel the darkness of innovation."(72)

اسلامی تصوف مجرد تصورات کی تبلیغ نہیں بلکہ اس کے پیشِ نظر پوری انسان کی ذات کو تبدیل کرنا ہے۔ اسی لیے رسول کریمؐ کے دستِ حق پرست پر بیعت کرنے والے سب صوفی تھے۔ یہ لوگ قرآن وحدیث کے سوا کسی چیز پر عمل نہ کرتے تھے۔ ان میں ہر فرد عابد وزاہد بھی تھا اور معلم وجج بھی۔ ان کی عزتِ نفس اور خودداری کا یہ عالم تھا کہ کسی سے سوال کرنا یا کسی پر بار ہونا عار سمجھتے تھے۔ گھوڑے پر راستہ چلتے چلتے اگر ہاتھ سے کوڑا گر گیا تو خود اتر کر اٹھا لیا، کسی سے سوال نہیں کیا کہ ہمارا کوڑا اٹھا دو...... خزانوں پر حکمران رہنے کے باوجود ان کی ملکیت میں مصلی، عصا اور کاسہ ان چیزوں کے سوا کچھ بھی نہ تھا۔ محنت و ایثار کا یہ عالم تھا کہ تاریخِ عالم کسی قوم اور کسی زمانے میں ان کی نظیر نہیں پیش کر سکتی۔ یہ تھا وہ تصوف اور تصوف کی تعلیم کا نتیجہ۔(73)

اسلامی تصوف کی تعلیمات تین اصولوں پر مبنی ہیں:

(1) محبت الٰہی۔

(2) مکارم اخلاق۔

(3) خدمتِ خلق

اسلامی تصوف کی بنیاد عشق الٰہی پر رکھی گئی ہے۔ انسان کی پیدائش کا مقصد بھی رب العالمین کی محبت ہے۔ اسلامی تصوف ایک مکمل ضابطۂ اخلاق کا نام ہے اور قرب الٰہی کا بہترین ذریعہ انسانوں کی خدمت ہے۔

حواشی

(1) مولوی سید تصدق حسین رضوی ''لغات کشوری'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 1986ء، ص

Marfat.com

296,102۔ ''لغاتِ کشوری'' لکھنؤ مطبع منشی نول کشور، 1923ء
(2) محمد عبداللہ خان خویشگی ''فرہنگ عامرہ'' کراچی: ٹائمز پریس، اشاعت چہارم، جون 1957ء، ص 396,154۔
(3) مولوی سید احمد دہلوی ''فرہنگِ آصفیہ'' جلد اول: مرتبہ، خورشید احمد خان، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، طبع چہارم، 1986ء، ص610۔
(4) مولوی کریم الدین ''کریم اللغات مع اضافہ عظیم اللغات'' لاہور: مقبول اکیڈمی، 1988ء، ص148,54۔
(5) خواجہ عبدالمجید ''جامع اللغات'' جلد اول، لاہور: اردو سائنس بورڈ، مارچ 1989ء، ص647۔
(6) اردو لغت (تاریخی اصول پر) جلد پنجم، کراچی: اردو ڈکشنری بورڈ، 1983ء، ص259۔
(7) ڈاکٹر محمد عبداللطیف ''فرہنگ فارسی'' یعنی جدید لغات فارسی، لاہور: کتابستان پبلشنگ کمپنی، سنہ ندارد، ص635,208۔
(8) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد 6، لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع اول، 1381ھ/62-1961ء، ص418۔
(9) اردو انسائیکلوپیڈیا، لاہور: فیروز سنز، تیسرا ایڈیشن، جنوری 1984ء، ص322۔
(10) علی بن عثمان ہجویری ''کشف المحجوب'' (اردو ترجمہ نسخۂ سمرقند) مترجم: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، 1978ء، ص113-121۔
(11) ایضاً، ص126۔
(12) علامہ لطفی جمعہ ''تاریخ فلاسفۃ الاسلام'' بحوالہ ڈاکٹر روبینہ ترین ''تصوف'' ملتان: بیکن بکس، بار اول 2001ء، ص14۔
(13) ابوریحان البیرونی ''کتاب الہند'' بحوالہ ڈاکٹر غلام قادر لون ''مطالعہ تصوف'' لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، 1997ء، ص23-24۔
(14) علامہ شبلی نعمانی ''الغزالی'' اعظم گڑھ (یو۔پی) 1956ھ، ص104۔
(15) ڈاکٹر قاسم غنی ایرانی ''تاریخ تصوف در اسلام'' تہران: 1322ھ/5-1904ء، ص45۔
(16) ڈاکٹر غلام قادر لون ''مطالعہ تصوف'' ص16-17۔
(17) Mir Vali-ud-din "The Quranic Sufism" Delhi: 1959 p.1
(18) ڈاکٹر غلام قادر لون ''مطالعہ تصوف'' ص27۔
(19) ایضاً، ص25 تا27۔
(20) ڈاکٹر میر ولی الدین ''قرآن اور تصوف'' دہلی: 1959ء، ص8۔
(21) Professor Browne, "Literary History of Persia" Vol 1 London.

Marfat.com

1929, p.417

(22) Professor R.A Nicholson, "Mystics of Islam" London Karachi University Library Typed copy 1914. p2.

(23) بحوالہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع اول 1381ھ/1961-62ء، ص 418

(24) J.S Trimingham "The Sufi Orders in Islam" Oxford University Press, 1973, p1.

(25) ڈاکٹر ابوسعید نورالدین ''اسلامی تصوف اور اقبال'' لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع سوم، 1995ء ص 39۔

(26) علی بن عثمان ہجویری ''کشف المحجوب'' مترجم: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، ص 120 تا 122۔

(27) ملک محمد عنایت اللہ، مترجم: ''تذکرۃ الاولیا اردو'' لاہور: دین محمدی پریس، سنہ ندارد، ص 304۔

(28) ایضاً، 225۔

(29) علی بن عثمان ہجویری ''کشف المحجوب'' مترجم: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، ص 129، 130۔

(30) ایضاً، ص 128۔

(31) ایضاً، ص 129۔

(32) شیخ عبدالحق محدث دہلوی ''شرح فتوح الغیب'' مترجم: علامہ ظہور احمد جلالی، لاہور: منور اکیڈمی، سنہ ندارد، ص 860۔

(33) امام غزالی ''کیمیائے سعادت'' مترجم محمد سعید الرحمٰن علوی، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، 1980ء، ص 12

(34) مولانا محمد منظور الوجیدی ''اسلامی عقائد و اعمال'' لاہور: شرکۃ الآفاق، 1986ء، ص 860

(35) پروفیسر یوسف سلیم چشتی ''مقدمہ تاریخ تصوف'' لاہور: دارالکتاب، ص 1، 3، 4، 5۔

(36) جیلانی کامران ''ہمارا ادبی اور فکری سفر'' لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، طبع اول، 1987ء، ص 31، 32، 166، 169۔

(37) افتخار عارف فلیپ ''پسِ حجاب'' سے مشمولہ ''حقیقتِ منتظر'' مصنف پروفیسر احمد رفیق اختر، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، 2004ء، ص 287۔

(38) پروفیسر احمد رفیق اختر ''حقیقت منتظر'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2004ء، ص 19

(39) ایضاً، ص 95

(40+41+42) ایضاً، ص 100-101۔

(43) ایضاً، ص 111، 130-131۔

(44) پروفیسر احمد رفیق اختر ''اٹھتے ہیں حجاب آخر'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2004ء، ص 73۔

Marfat.com

(45) ایضاً،ص68۔

(46) ایضاً،ص104۔

(47) ایضاً،ص107,106۔

(48) پروفیسر احمد رفیق اختر ''اسلام اور عصرِ حاضر'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2006ء،ص71

(49) ایضاً،ص72۔

(50) پروفیسر احمد رفیق اختر ''پس حجاب'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2008ء،ص95۔

(51) مجلّہ ''معارف اولیاء'' جلد6، شمارہ 3، لاہور: مرکز معارفِ اولیاء ایڈیشن اول، ستمبر 2008ء،ص 18-17۔

(52) ایضاً،ص48,47,37۔

(53) ایضاً،ص62,61۔

(54) ایضاً،ص62

(55) پروفیسر ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی، ابتدائیہ ''تصوف اور تصوراتِ صوفیہ'' لاہور: سیٹھی بکس 2008ء،ص10۔

(56) ایضاً،ص477۔

(57) معارف اولیاء، جلد6، شمارہ3، 2008ء،ص115۔

(58) Mohammad Mahmood Ali Qutbi "Fragrance of Sufism" Karachi: Royal Book Company, 1993.p1

(59) ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، مضمون ''تاریخ تصوف کا ہندی، یونانی اور اسلامی پس منظر''، ''اقبال''، مجلّہ بزم اقبال، لاہور، اپریل 1958ء،ص86۔

(60) پروفیسر یوسف سلیم چشتی ''تاریخ تصوف'' ص117,116,109۔

(61) ڈاکٹر ابوسعید نورالدین ''اسلامی تصوف اور اقبال'' ص70,69۔

(62) پروفیسر محمد فرمان ''اقبال اور تصوف'' لاہور: بزم اقبال، طبع سوم، مارچ 1984ء،ص27۔

(63) مولانا اشرف علی تھانوی ''شریعت و تصوف'' ملتان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، 1983ء،ص92۔

(64) ڈاکٹر تاراچند ''تمدنِ ہند پر اسلامی اثرات'' مترجم: محمد مسعود احمد، لاہور: مجلسِ ترقی ادب، طبع دوم، جون 2002ء،ص193۔

(65) بحوالہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی ''تاریخ تصوف'' ص122۔

(66) ایضاً،ص123۔

(67) ایضاً،ص132۔

(68) ایضاً،ص124۔

Marfat.com

(69) ایضاً، ص125۔

(70) محمد اکرام چغتائی، مرتب ''حسین بن منصور حلاج'' مضمون ''ملفوظات'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2008ء، ص396۔

(71) بحوالہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی ''تاریخ تصوف'' ص125۔

(72) Mohammad Mahmood Ali Qutbi "Fragrance of Sufism" p1

(73) عبدالصمد صارم الازہری ''تاریخ تصوف'' لاہور: ادارہ علمیہ، مطبع نقوش پریس، بار اول، 1996ء، ص25۔

---------O---------

Marfat.com

باب چہارم

تصورِ شیخ

تصور بھی محبت کی ایک شاخ ہے۔ جس سے محبت ہوتی ہے اُس کا تصور آپ سے آپ بندھ جاتا ہے۔ جس سے محبت جائز ہے اُس کا تصور بھی جائز ہے جو محبت مستحسن بلکہ ضروری ہے جب اس میں کمی ہوتی ہے تو وہ بتکلف بڑھائی جاتی ہے۔(1)

شیخ یا پیر آشنائے راہ اور دانائے راز ہوتا ہے۔ علومِ باطنی بلکہ علم لدنی سے مشرف ہوتا ہے۔ جب مرید بیعت کر کے مکمل سپردگی اور حوالگی کی منزل سے گزر جاتا ہے تو پھر اپنے شیخ کے تصور میں ڈوب جاتا ہے کیونکہ وحدتِ خیال کے حصول کے لیے تصورِ شیخ ضروری ہے۔ ویسے بھی شیخ کا مقام اور منصب غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ خدارسیدگی کے لیے صرف اعمال کافی نہیں ہوتے بلکہ کسی شیخ کا دامن تھامنا بھی ضروری ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

''جس کی رہنمائی کے لیے کوئی شیخ نہ ہو اُسے شیطان لازمی طور پر اپنی راہوں پر لے جائے گا۔''(2)

تصورِ شیخ سے پہلے مرید صحبتِ شیخ اختیار کرے اور اپنا علم فراموش کر کے جو کچھ شیخ بتائے اسے قبول کرے۔ شیخ کی کسی بات کے خلاف کوئی خیال تک دل میں نہ لانا چاہیے۔ مرید کے دل پر شیخ کا روحانی فیض اس وقت تک جاری نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں کے قلوب باہم ملے ہوئے نہ ہوں اور ان کے بیچ کوئی پردہ حائل نہ ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مرید شیخ کے حق میں اپنے ارادہ و اختیار سے دست بردار ہو کر اس کی ذات میں فنا ہو جائے۔ شیخ سہروردی ''عوارف المعارف'' میں فرماتے ہیں:

''یہ صرف اس مرید کو حاصل ہو سکتا ہے جو خود کو شیخ سے وابستہ کر دے اور اپنے ارادہ و اختیار کو چھوڑ کر فنا فی الشیخ ہو جائے۔''(3)

Marfat.com

شیخ کو تصوف میں نیابت رسول کا حق حاصل ہے، اسی لیے بیعت لینے میں اس کا ہاتھ رسول اللہؐ کے ہاتھ کا نائب سمجھا جاتا ہے اور اس کے تئیں مرید کی خود سپردگی بعینہ اللہ اور اس کے رسولؐ کے لیے تسلیم و سرفگندگی بتائی جاتی ہے۔[4]

شیخ باطنی طور پر مرید کے حال کی نگرانی کرتا ہے۔ زمان و مکاں کے فاصلے اس کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتے۔ اس لیے مرید کو چاہیے کہ پیر یا شیخ کے تصور کو مضبوط کرے۔ شیخ سے محبت و اخلاص کا تعلق اور اس پر کامل اعتقاد مرید کی ہدایت یابی کے لیے ضروری ہے۔ یہ اعتقاد اس درجہ محکم ہونا چاہیے کہ مرید اس بات کا تصور بھی نہ کرے کہ اس کے زمانہ میں اس کے شیخ کے علاوہ کوئی دوسرا خدا تک پہنچانے والا ہو سکتا ہے۔[5] شیخ پر غیر متزلزل اعتقاد مرید کی روحانی تربیت کے لیے ضروری ہے کیونکہ شیخ اپنے مریدوں کو روزِ الست ہی سے جانتے ہیں۔

مشائخ سے عقیدت و تعلق اور اُن کی تعظیم و تکریم کا ایک بڑا محرک تصور شفاعت ہے۔ تصوف میں نظریہ شفاعت کی وجہ سے ہی حضرت نظام الدینؒ اولیا ہر کس و ناکس سے بیعت لیتے تھے اور اس کی وجہ بتاتے تھے کہ اُن کے شیخ حضرت فرید الدینؒ گنج شکر نے انہیں اس کا اطمینان دلایا ہے کہ ان کے مریدوں کو اپنے ہمراہ لیے بغیر خود بھی جنت میں قدم نہ رکھیں گے۔ حضرت نظام الدین فرماتے تھے کہ جب ایسے شیخ کامل نے مجھ سے بیعت کرنے والوں کی ذمہ داری لے لی ہے تو پھر اب کون سی چیز میرے بیعت لینے میں مانع ہو سکتی ہے۔[6]

شیخ کی اطاعت کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ پیر کی صحبت درسگاہ کا درجہ رکھتی ہے اور پیر کی مجالس میں فیوض روحانی کی بارش ہوتی ہے۔ پیر مرید کا مشاطہ ہے کیونکہ جس امر کی پیر مرید کو تلقین کرے گا وہ حصولِ کمال کے لیے ہوگی۔ پیر یا شیخ کے سامنے مرید اپنے ارادے سے خالی ہونا چاہیے۔ سب سے بڑا مجاہدہ ہی پیر کامل کی صحبت ہے۔ بقول پیر غلام محمد امام جلوی ''صورت شیخ کا تصور ہر حال میں مجلسِ محمدیؐ کے حصول کا احسن طریقہ اور وصالِ حق کا بہترین وسیلہ ہے۔''[7]

محمد حنیف رامے اپنی کتاب ''اسلام کی روحانی قدریں'' میں تصورِ شیخ کو یوں بیان کرتے ہیں کہ جب مرید اپنے مرشد کے ہاتھ میں ہاتھ دیتا یا بیعت کرتا ہے تو اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ نہ صرف مرشد کی حکم برداری کرے گا بلکہ یہ بھی تصور کرے گا کہ اُس کا مرشد رسولِ خداؐ کی حیثیت رکھتا ہے، لہٰذا وہ اسی عزت و احترام کا مستحق ہے جو ہر سچے مسلمان کے دل میں حضرت محمدؐ کے لیے موجود ہے۔ کوئی غیر مسلم اس محبت کا تصور بھی نہیں کر سکتا، گنہگار سے گنہگار

Marfat.com

مسلمان بھی رسولِ خداؐ کے نام پر نہ صرف لڑنے بلکہ مرنے پر بھی تیار ہو جاتا ہے۔ جس طرح مرید سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ مرشد کو رسولِ خداؐ کی حیثیت سے دیکھے۔ اسی طرح مرشد اپنا فرض سمجھتا ہے کہ مرید کی روحانی تربیت کو اس مقام پر پہنچا دے کہ وہ مرید کا ہاتھ اپنے ہاتھ کے بجائے خود رسولِ خداؐ کے مبارک ہاتھ میں دے دے۔ اسی تربیتی عرصے میں مرشد اپنے مرید پر خصوصی توجہ دیتا ہے اور اس کے احوال و اعمال کی نگرانی کرتا ہے۔ اس دوطرفہ تصور کو تصوف کی دنیا میں تصورِ شیخ کے عنوان سے پہچانا جاتا ہے۔ (8)

توبہ

توبہ لغت میں رجوع کے معنی دیتی ہے۔ خدائے تعالیٰ کی جانب رجوع کرنا۔ یہ سیرِ رجوعی کا پہلا مقام ہے۔ اصلاحِ تصوف میں اسے بابُ الابواب بھی کہتے ہیں کیونکہ تمام دروازے اس دروازے ہی کے کھلنے کے بعد کھلتے ہیں۔ (9)

توبہ سالک کا وہ فعل ہے جس میں سالک خوفِ الٰہی سے مرعوب ہو کر خدا کی جانب رجوع کرتا ہے اور صمیم قلب سے اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ آئندہ اس سے کوئی گناہ سرزد نہ ہوگا۔ عوام الناس گناہوں سے اور خواص غفلت سے توبہ کرتے ہیں۔ حضورؐ گناہوں سے معصوم ہونے کے باوجود کثرت سے توبہ واستغفار کرتے۔ صوفیائے کرام ہر اُس چیز سے توبہ کرتے ہیں جو ان کو اپنے رب کی یاد سے غافل کر دے۔ (10)

خواجہ شاہ محمد عبدالصمد توبہ کی تین قسمیں بتاتے ہیں:

1- ممنوعاتِ شریعہ یعنی صغیرہ وکبیرہ گناہوں سے توبہ کرنا اور پچھلے گناہوں پر ندامت۔

2- گناہانِ طریقت سے باز رہنا جیسے حسد، بغض، کبر، کینہ، بخل، عجب، ریا، حبِ مال، حبِ جاہ وغیرہ۔

3- گناہِ حقیقت سے پرہیز کرنا کہ وہ اپنی خودی ہے اس کو مٹا دینا۔ (11)

کشف المحجوب میں توبہ کے تین درجے بتائے گئے ہیں۔

1- عذابِ الٰہی کے خوف کے باعث گناہِ کبیرہ سے توبہ۔ یہ عام مومنین کا درجہ ہے۔

2- مزید ثواب کے حصول کے لیے توبہ۔ یہ اولیاء اور مقربینِ بارگاہِ الٰہی کا درجہ ہے۔ اسے انابت کہتے ہیں۔

Marfat.com

3- فرمانِ الٰہی کی رعایت کے لیے توبہ کرنا۔ یہ انبیاء اور مرسلین کا درجہ ہے۔ یہ توبہ اوّاب کہلاتی ہے۔[12]

جلال و جمال

تصوف میں ان الفاظ کے استعمال سے جمالِ الٰہی اور جلالِ الٰہی کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔اس کائنات میں حقیقتاً حسن مطلق ہی کا ظہور ہے۔اس بنا پر فی الاصل ہر چیز ملیح ہے۔ وجود مع اپنے کمال کے ایک صورتِ حسنہ ہے اور تمام چیزیں اسی کے حسن و جمال کی صورتیں اور اسی کے کمالات کا پرتو ہیں۔ برائی کا وجود مطلقاً مفقود ہے۔کوئی چیز اپنی ذات کے لحاظ سے بری نہیں۔ برائی کا جب اس پر حکم لگایا جاتا ہے تو وہ محض اعتباری ہوتا ہے۔ کسی وجہ سے وہ برائی اس چیز میں عارض ہوتی ہے۔ جب وہ وجہ جاتی رہتی ہے تو برائی کا حکم بھی اُٹھ جاتا ہے۔[13]

اسماء وصفات کو جلال و جمال میں جو تقسیم کیا گیا ہے۔اس میں بھی اعتبارات کو دخل ہے، ورنہ ہر اسم جلالی بھی ہے اور جمالی بھی۔ بعض اعتبارات سے جلالی ہے اور بعض اعتبارات سے جمالی۔ ہر جلال کے لیے جمال اور ہر جمال کے لیے جلال لازمی ہے۔ ہر جمال شدتِ ظہور سے جلال اور ہر جلال خفتِ ظہور سے جمال ہو جاتا ہے۔ آفتاب کی روشنی میں نسبتاً جلال ہے مگر جب آفتاب میں کسی قدر بُعد ہو جاتا ہے اور اُس کی روشنی زیادہ فاصلہ سے چل کر آتی ہے اور چاند کے پردہ میں سے اپنا منہ دکھلاتی ہے تو اُس روشنی میں جو اب چاندنی کے نام سے موسوم ہو گئی ہے، ایک جمال پیدا ہو جاتا ہے۔ انگارہ دُور سے کس قدر خوش نما نظر آتا ہے اور اس میں کیسا جمال چمکتا ہے۔ جب قریب آ کر ہاتھ کو اس سے متصل کر دیا جائے تو یکلخت جلال چمک اٹھتا ہے۔ان مثالوں سے یہ بات سمجھ میں آ جائے گی کہ جلال کو ذاتِ حق سے زیادہ قرب ہے بہ نسبت جمال کے۔ موجودات میں سے بعض چیزیں مظہر جلال ہیں اور ہر چیز مظہر جمال ہے۔ صرف انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اسمائے ذاتیہ کا مع جُملہ اسمائے مشترکہ کے جو جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی، مظہر ہے۔[14] الغرض مرتبہ وحدت جس کو تعین اول کہتے یعنی حقیقتِ محمدیہؐ جلال و جمال دونوں کا مظہر ہے۔ جلال قہاری ہے۔ جملہ افعال معصیت و شر کا صدور اس سے ہوتا ہے اور جمال تجلی لطف و رحمت اور جملہ افعال و آثار خیر و طاعت و عبادت و حسنات کا صدور اسی سے ہے۔ کبھی ذات کے مرتبہ خفا کو جلال اور مرتبہ ظہور کو جمال کہتے ہیں اور بعض عالم ارواح و مثال کو جلال اور عالم اجسام کو جمال کہتے ہیں۔[15]

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کا ہر اسم تمام اسماء کا جامع ہے۔ جب اسمائے جمالی میں جلال پایا جاتا ہے تب جلال کے معنی غیض وغضب کی بجائے بزرگی وعظمت کے ہوتے ہیں اور جب اسمائے جلالی میں جمال ہوتا ہے تو اس وقت جمال قوتِ ظہور کے معنوں میں آتا ہے۔ ہر اسم جو اپنی جمالی حیثیت سے اپنے کسی مظہر کو وجود عطا کرتا ہے تو وہی اسم جلالی حیثیت میں اُس وجود کو اکھاڑ پھینکتا ہے۔

جبروت

ذوقیؒ جبروت کو مرتبۂ وحدت، مرتبۂ صفات اور حقیقتِ محمدیؐ کہتے ہیں۔[16] خواجہ محمد عبدالصمد اسماءِ الٰہی اور صفاتِ الٰہی کے عظمت وجلال کو کہتے ہیں اور کبھی مرتبہ وحدت و مرتبہ شیون کو بھی جبروت کہتے ہیں[17] جبکہ محمد حنیف رامے کے نزدیک حقیقت کا یہ دائرہ طاقت یا (Power) سے تعلق رکھتا ہے۔ خدا کے حوالے سے اس عرشِ معلٰی یا تختِ بالاتر (The Highest Throne) کہتے ہیں۔ یہ فرشتوں کی دنیا ہے جو خدا ہی کی مخلوق ہیں لیکن غیر مرئی ہیں یعنی ان کا انسان کی طرح یا ہماری دنیا کی دوسری مخلوقات کی طرح جسم نہیں ہوتا کہ اسے چھو کر دیکھا جا سکے۔ حقیقت کے اسی دائرے میں فرشتوں کے علاوہ خدا کے تمام رسول اور انسانِ کامل (مسلمانوں کے نزدیک حضرت محمدؐ) بھی شامل ہیں جن پر خدا وحی نازل کرتا ہے۔ جنت بھی اسی دائرہ حقیقت میں شامل ہے۔[18]

چلّہ

چالیس دن کا روزہ جو زاہد اور درویش لوگ گوشہ نشینی، نماز اور روزہ رکھنے میں گزارتے ہیں۔[19]

حال

تصوف میں یہ ایک روحانی کیفیت کا نام ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ الوہی کیفیت جس سے روحانی توازن پیدا ہو کر ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ اصطلاحاتِ صوفیا میں ''حال وہ کیفیت ہے جو دل میں بغیر تصنع واجتناب واکتساب پیدا ہوتی ہے۔ کبھی طرب، کبھی حزن یا قبض یا بسط اور کبھی ہیبت وخوف کی صورت میں اور نفس کی دوسری صفات زائل ہو کر یہ کیفیت چھا جاتی ہے، مگر اصلاً عارضی ہوتی ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری کیفیت اس کے بعد آئے یا نہ آئے لیکن اگر یہ کیفیت دائمی ہو جائے اور ہر وقت رہے تو اسے مقام کہیں گے۔ مقامات وہ منازل

Marfat.com

ترقی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی جستجو میں روح کے مدنظر ہیں۔'' اہلِ طریقت میں سے بعض کا یہ خیال ہے کہ حال زائل ہونے والی کیفیت ہے اور اس طرح کی کیفیت ایک کے بعد دوسری آ سکتی ہے لیکن بعض کے نزدیک زائل نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے اور اس طرح کی کوئی اور وارد نہیں ہوتی۔ بعض مشائخ حال کو تغیر پذیر صفت نہیں مانتے۔ ان کا خیال ہے کہ اس صفت میں بقا و دوام ہوتا ہے اور جن احوال میں بقا و دوام نہ ہو انہیں ''لوائح'' کہنا چاہیے، حال نہیں کہا جا سکتا۔ احوال کا حصول یا تو اعمال صالحہ اور تزکیۂ نفس پر منحصر ہے یا ذاتِ حق سے محض بطور امتحان یا انعام حاصل ہوتا ہے۔[20]

احوال اور مقامات کا فرق سب سے پہلے ذوالنون مصری (م:240ھ/809ء) نے بیان کیا جسے بعد میں کلاسیکی حیثیت حاصل ہوگئی۔ حال سے سابقہ اصحابِ تلوین کو رہتا ہے۔

حال کی کئی قسمیں ہیں: وہبی، کسبی، نسبتی اور مجازی۔ اور سالک کے دل پر جو کیفیات کوشش کے بغیر محض اللہ کریم کی طرف سے وہبی طور پر وارد ہوں اس کی دو قسمیں ہیں:

1- ایک وہ کہ بوجہ صفات نفسی کے زائل ہو جائے اور کوئی کیفیت باقی نہ رہے۔

2- دوسری یہ کہ کیفیت ہمیشہ کے قائم رہے۔

اول کو حال اور دوسری کو مقام کہتے ہیں۔

کشف المحجوب میں لکھا ہے کہ صاحبِ حال کی زبان بیانِ حال سے ساکت ہوتی ہے اور اس کی تمام کیفیت اور تحقیق حال کی گویا ہوتی ہے۔ اس لیے حال کلام فنا کرنے کا ہی نام ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام صاحب حال تھے۔ وہ نہ تو فراق سے غم ناک تھے نہ وصال سے خوش حال۔ ستارہ، چاند، آفتاب سب اس کے حال کے معاون تھے اور وہ رویت میں سب سے فارغ حتیٰ کہ جو دیکھتے سب حق دیکھتے۔[21]

صاحبِ حال کو حق سے بشارت رہتی ہے۔ اسی وجہ سے اس پر حجاب ہو یا کشفِ نعمت ہو یا بلا سب اس پر یکساں ہوتا ہے۔ صاحبِ وقت جب صاحبِ حال ہوتا ہے تو تغیر اس سے قطع ہو جاتا ہے اور وہ اپنے وقت میں قائم ہو جاتا ہے۔[22]

حقیقتِ محمدیہ ﷺ

حقیقتِ انسانی کی اصل حقیقتِ محمدیہ ﷺ ہے کیونکہ سب سے پہلے حقیقتِ محمدیہ ﷺ ہی کا تعین

Marfat.com

ہوا اور حق تعالیٰ نے سب سے پہلے تنزل حقیقتِ محمدیہ ؐ میں فرمایا۔ حضور نے خود فرمایا کہ خدا نے سب سے پہلے جو چیز پیدا کی وہ میرا نور تھا اور یقین کا یہ مرتبۂ اول سبھی تعینات پر محیط ہے اور ساری مخلوقات کے ظہور کا باعث۔ آپ ؐ اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہیں جو سب سے پہلے چمکا اور جس سے تمام کائنات کی تخلیق ہوئی۔

تخلیق کے لحاظ سے آپ ؐ اول اور بلحاظ ظہور کے آپ ؐ آخر ہیں۔ حقیقت کے لحاظ سے آپ خلقِ اول، تعین اول، برزخِ کبریٰ اور رابطہ بین الظہور والبطون ہیں۔ آپ ؐ جملہ کائنات کی اصل ہیں۔ آپ ؐ خلاصۃ الموجودات ہیں۔ آپ ؐ جانِ عالم ہیں۔ آپ ؐ اُن اسماء وصفات کا اجمال ہیں جن کا ظہور تفصیلی کائنات میں ہے۔ آپ ؐ ہی نورِ نبوت ہیں۔ آپ ؐ ہی آدم علیہ السلام کی حقیقت ہیں۔ جس طرح آدم علیہ السلام پر تخلیقِ کائنات ختم ہوئی۔ آپ ؐ پر تکمیلِ انسانی ختم ہوئی۔ آپ ؐ اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہیں جو اسماوصفات کے ظہور سے پہلے درخشاں ہوا۔ زمان اور مکان کے پیدا ہونے سے پہلے چمکا۔ اللہ تعالیٰ نے اس نور کو عقلِ اول کے اندر اس طرح جگہ دی جیسے انجینئر کے دل میں مکان کا نقشہ قبل تعمیر مکان جگہ پکڑتا ہے۔ اُسی نور سے آسمانوں کو ستاروں کے ساتھ رونق دی گئی اور اسی نور سے زمینیں بچھائی گئیں اور انہیں آباد کیا گیا۔ یہی نورِ ربانی آدم کے قلب میں امانت بن کر آیا اور منتقل ہوتے ہوئے پہلوئے آمنہ سے ہویدا ہوا اور اُس نے صورتِ محمدی ؐ اختیار کی۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اس نور سے عالمِ روحانی کا ابداع فرمایا۔ اسی طرح اس نور سے عالمِ جسمانی کو مجسم فرمایا۔ (23)

حقیقتِ محمدیہ ؐ مختصراً اور کلیتہً تمام کمالات کی جامعیت کا ظہور ہے اور یہ مرتبہ اسم اللہ کا مکمل مظہر ہے کیونکہ جملہ کمالات کی جامعیت کی حیثیت تو وہی ذات احدیت ہی ہے جو لامحدود اور وحدہ لاشریک ہے۔ بلاشبہ سب سے پہلے تخلیق پانے اور ظہور کرنے والا نام ان تمام صفات کا جزئیات سمیت جامع ہے۔ جس طرح صبح سورج کے ظہور کی تمہید ہے، اسی طرح حقیقتِ محمدیہ ؐ بھی تکوینِ کائنات کی تمہید ہے۔ (24)

متاخرین صوفیا اسے تنزلِ اول اور مرتبۂ وحدت بھی کہتے ہیں اور اسی مرتبے کو مرتبۂ احدیت اور مرتبۂ واحدیت کا درمیانی واسطہ سمجھتے ہیں۔

''تحقیق العارفین'' میں حقیقتِ محمدی ؐ کے متعلق لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد مصطفیٰ ؐ کو سعادتِ کبریٰ کی کیمیا اور صورت میں اپنی خوبیوں کا نمونہ پیدا کیا ہے اور وجود میں آپ ؐ کا مرتبہ اتنا بلند فرمایا ہے جس کے اوپر کسی موجود کا مرتبہ نہیں ہے اور اولیاء اسرارِ محمدی ؐ پر مطلع اور کمالِ محمدی ؐ کے

Marfat.com

سمندر کے غوطہ زن ہیں۔ فقہا حضورؐ کے اقوال کے وارث اور عابدین آپؐ کے احوالِ ظاہری کے وارث اور مریدین آپؐ کے افعالِ قلبی و باطنی کے وارث اور عارفین آپ کے اخلاقِ روحانی اور اوصافِ رحمانی کے وارث ہیں۔ کاملین و محققین حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسرار کے وارث ہیں اور وہ رتبۂ کمال کی حفاظت میں اقوال و افعال کی وارثت کے جامع ہیں۔ (25)

اللہ تعالیٰ نے جب اپنی ذات وصفات کے خزانوں کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا تو آپؐ کی زبان کو فصاحتِ ربوبیت کا لباس پہنایا اور آپؐ کے دل کو نورِ معرفت سے روشن کیا اور آپؐ کی آنکھ کے لیے عینِ حقیقت کو ظاہر فرمایا اور پھر اولیاء، عارفین اور فقہا کو حقیقتِ محمدیہؐ بیان کرنے کے لیے آمادہ کیا۔

قبلہ امام جلوی پیر غلام محمد لکھتے ہیں:

''حقیقتِ محمدیؐ ہی اسمِ اعظم ہے۔ پس جو شخص اسم اعظم کا طالب ہو، وہ حقیقتِ محمدیؐ کے عشق میں محو ہونے کی کوشش کرے فائز المرام ہوگا۔'' (26)

قبلہ امام جلویؒ فرماتے ہیں کہ حقیقتِ محمدیؐ جو کہ تمام حقیقتوں کی حقیقت ہے اور ہر موجود کے لیے اس حقیقت میں بقدرِ قابلیت حصہ ہے لیکن بذاتِ خود وہ ایک ہی حقیقت ہے۔ (27)

''انسانِ کامل'' بالاتفاق آپؐ ہی ہیں۔ کتاب انسان کامل کے باب 60 میں حضورؐ کی شانِ اقدس میں فرمایا گیا ہے:

وہ تحقیق کا نقطہ اور اس کا محیط ہے۔
وہ شریعت کا مرکز اور اس کا امکان ہے۔
وہ الوہیت کے دریا کا موتی اور اس کا کنارہ ہے۔
اور وہ عبودیت کی زمین کی تلوار اور اس کی منزل ہے۔ (28)

کتاب ''انسانِ کامل'' کے مذکورہ باب میں ہی لکھا ہے:

''انسانِ کامل وہ قطب ہے جس پر وجود کے افلاک اول سے آخر تک گردش کرتے ہیں اور وہ جب سے موجود ہوا ہے ابدالآباد تک ایک ہے۔ پھر اس کے واسطے لباسوں میں قسم قسم کی حالت ہے اور پردوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ پس لباس کے اعتبار سے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے اور دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا۔ پس اس کا اصل نام محمدؐ ہے۔ پھر دوسرے لباسوں کے اعتبار سے اُس کے اور نام ہیں اور ہر زمانہ میں اُس کا

Marfat.com

ایک اسم ہے جو اُس زمانہ میں اُس کے لباس کے لائق ہے۔''(29)

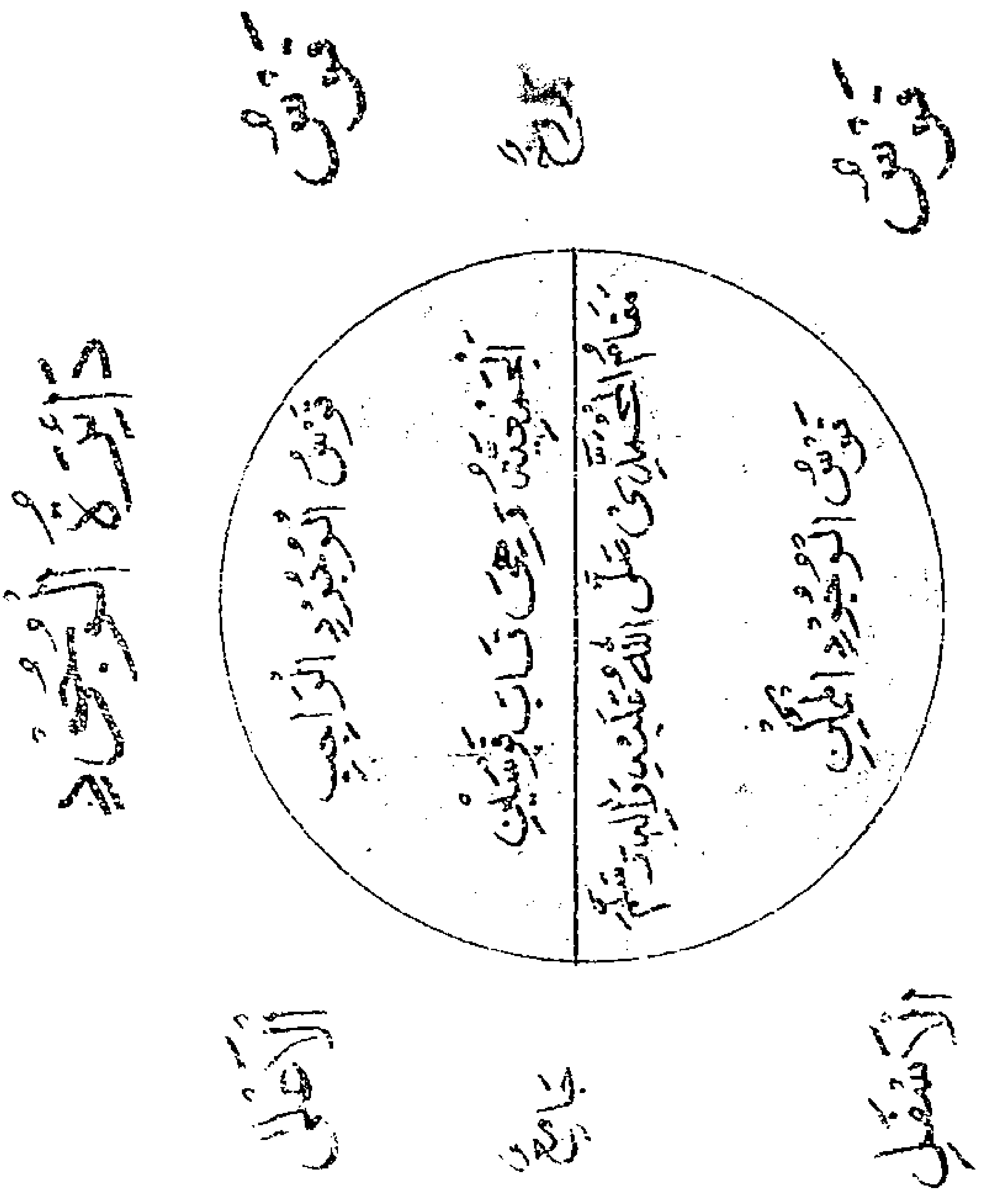
آنحضرت محبوبِ ازلی اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور ربوبیت کے شاہد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ عدم سے ظاہر کیا ہے، ارواح اور نفوس اور اجسام اور اجساد معادن اور نبات اور حیوان اور فرشتہ اور جن اور انسان وغیرہ سے، سب کے آپ شاہد ہیں تاکہ افعالِ الٰہی کے اسرار اور اُس کی صفت وقدرت کے عجائب وغرائب کا ادراک جتنا کہ خلق کے لیے ممکن ہے، آپ سے نہ چھوٹے اور اس میں آپ کا کوئی شریک نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مقامِ محمدیؐ صورت ومعنی کے اعتبار سے تمام کمالاتِ الٰہیہ اور کمالاتِ خلقیہ کا جامع ہے اور آنحضرتؐ حقائق حقیہ اور حقائق خلقیہ کے مابین برزخ ہیں کیونکہ آپؐ تمام حقیقتوں کی حقیقت ہیں۔(30)

قبلہ امام جلویؒ نے اپنی دوسری تصنیف ''اسرار المقطعات'' میں بھی اس حقیقت الحقائق کے متعلق فرمایا ہے:

''انسان کاملؐ کے آئینہ میں کمالاتِ خداوندی کا ظہور ہے۔ اس لیے کہ جو نقش ونگار آئینہ میں ظاہر ہوتے ہیں، وہ آئینہ کے نہیں بلکہ آئینہ والے کے ہوتے ہیں۔''(31)

آنحضرتؐ برزخِ کلی ہیں جو کہ وجودِ قدیم اور حادث کی دونوں طرفوں میں قائم ہے۔ پس آپؐ ذات اور صفات میں دونوں جہتوں کی حقیقت ہیں کیونکہ آپؐ نورِ ذات سے پیدا ہوئے ہیں اور ذات اپنی صفات اور افعال اور آثار اور موثرات کی ازروئے حکم اور عین کے جامع ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضورؐ کی شان میں فرمایا ہے کہ آپؐ نزدیک ہوئے۔ پس اُتر آئے پس رہ گیا فرق برابر دو کمان کے یا اس سے بھی نزدیک تر۔ عارفِ معنوی صوفی عطا محمد قادری نے حضورؐ کے کمالاتِ عالیہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تمام وجود مثل ایک دائرہ کے ہے جو مرکزِ دائرہ پر نصف میں ایک خط کے گزرنے کے ساتھ تقسیم شدہ ہے۔ نصفِ اعلیٰ وجودِ قدیم اور واجب اور حق کے ساتھ مسمّٰی ہے اور اللہ تقسیم وانقسام سے پاک ہے اور نصف اسفل وجودِ محدث اور ممکن اور خلق کے ساتھ موسوم ہے۔ پس دائرہ کا ہر نصف ایک قوس ہے اور خطِ واحد اُس قوس کا وتر ہے۔ پس خط دائرہ کے دونوں قوسوں کا وتر ہے اور اُس کے ساتھ دائرہ کا ہر نصف اپنے حال پر مقوس ہے۔ پس اس خط نے جو کہ وتر ہے قاب قوسین کو تقسیم کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مقامِ محمدیؐ صورت ومعنی کے اعتبار سے تمام کمالاتِ خلقیہ کا جامع ہے(32) اور دائرہ وجودیہ مثالیہ کی صورت یہ ہے۔

Marfat.com



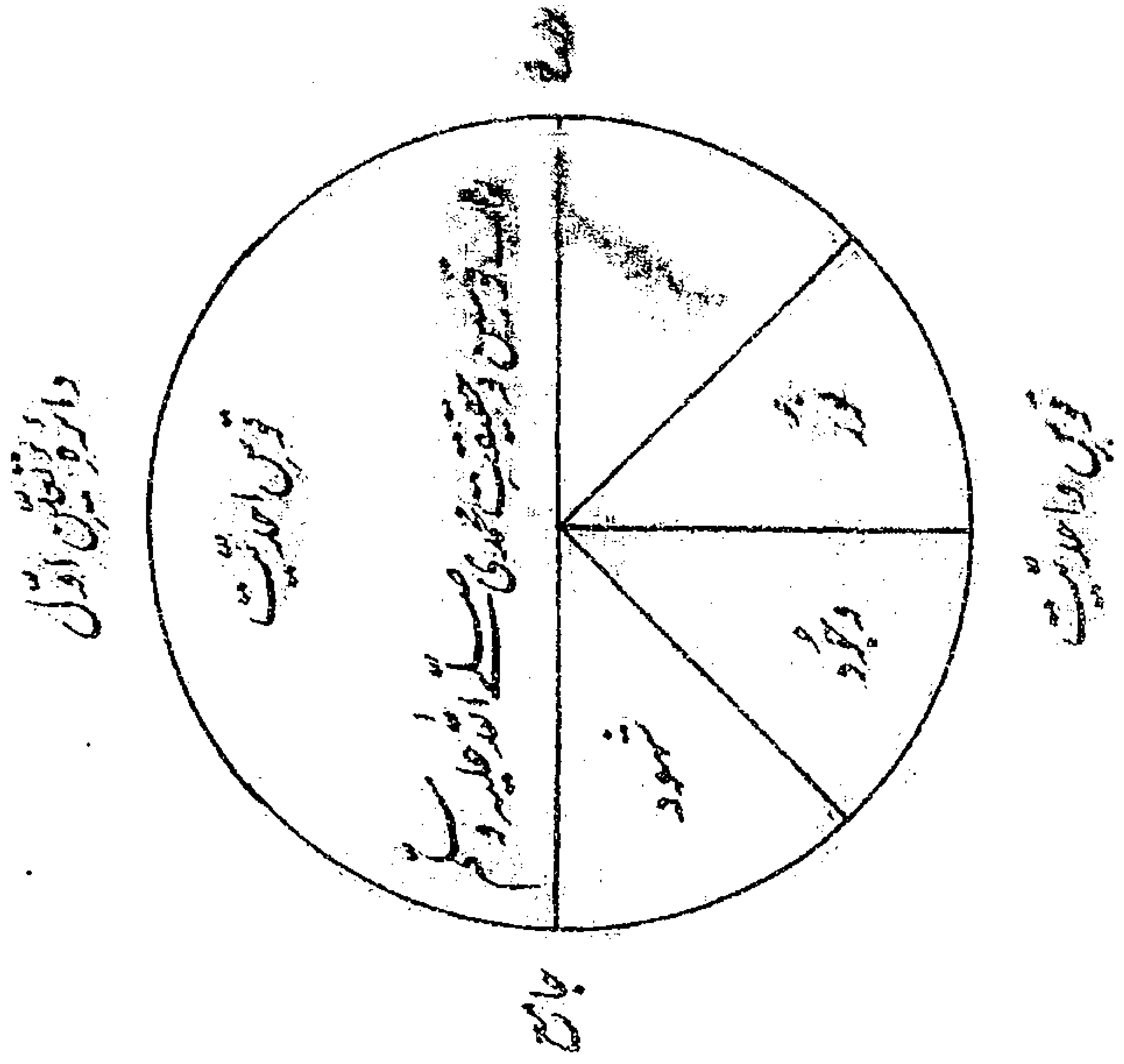
قبلہ امام جلویؒ نے حقیقت محمدیہ کو سمجھنے کے لیے یعنی تعین اول کی تفہیم کے لیے اپنی کتاب ''تحقیق العارفین فی حقیقتِ سید المرسلینؐ'' المعروف بہ رسالہ حقیقتِ محمدیہ میں دائرے کھینچے ہیں۔

درج ذیل دائرہ بسبب ایک خط کے جو اُس کے وسط میں گزرتا ہے دو قوسوں میں مقوس ہے۔ ایک قوس احدیت ہے اور دوسرا قوس واحدیت ہے اور خط قاب قوسین ہے اور یہ خط تجلی اول کے حامل ہونے کے اعتبار سے حقیقتِ محمدیؐ نام رکھا گیا ہے۔ پھر قوسِ وحدیت چار

Marfat.com

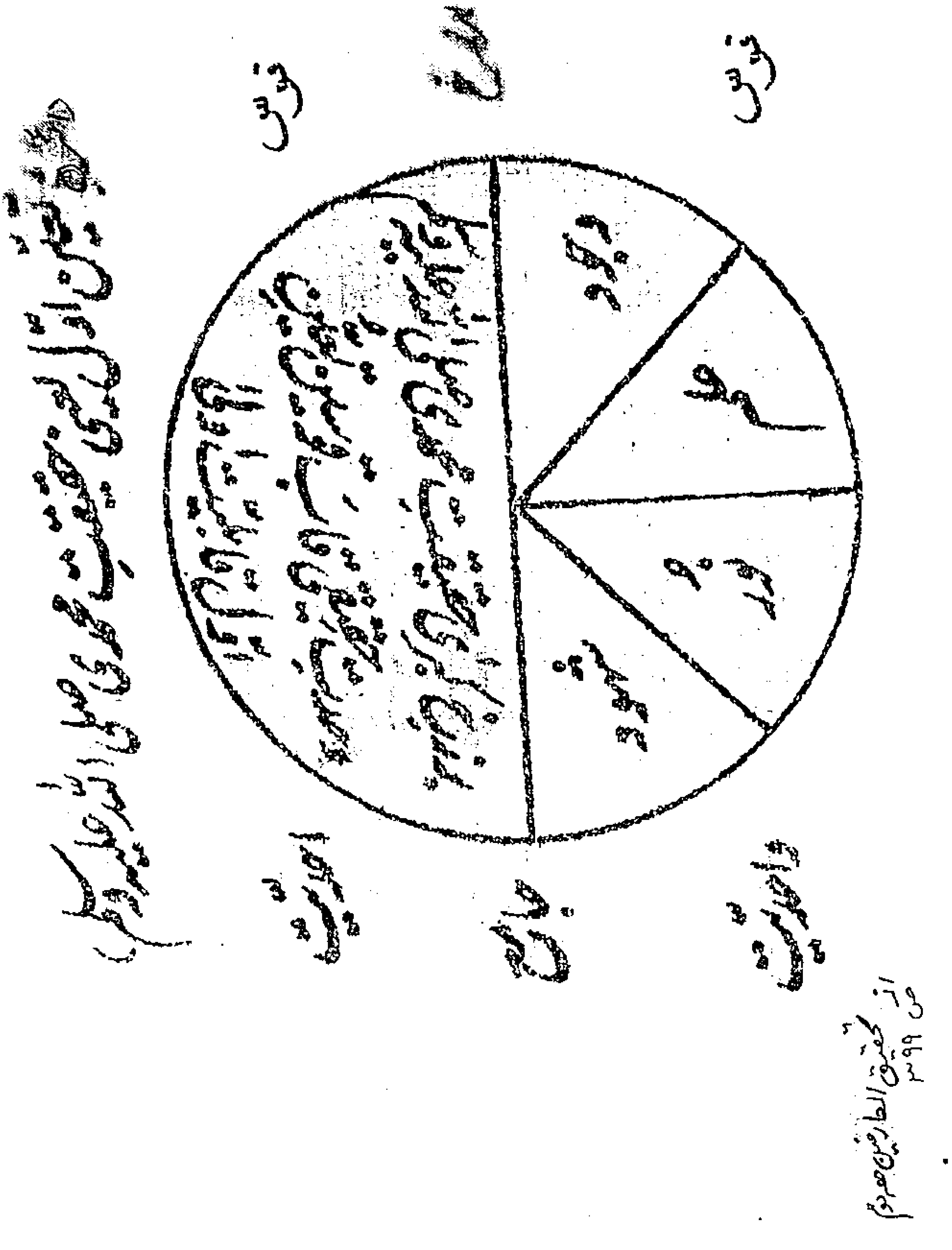
قسموں میں منقسم ہے اور وہ اعتباراتِ اربعہ جو اس میں ثابت ہیں، وجود اور علم اور نور اور شہود ہیں کیونکہ حق تعالیٰ اپنی ذات کے تعین اول کے ساتھ ظاہر ہوا اور وہ علم ہے پس روشن ہوا اور وہ نور ہے اور اپنی ذات کو پایا اور وہ وجود ہے اور وہ شہود ہے اور چونکہ اعتباراتِ اربعہ میں کثرتِ اعتباری ہے۔ اس لیے قوسِ واحدیت میں زیادہ مناسب ہیں کیونکہ احدیت میں ان کی تمیز نہیں ہے بلکہ اُن میں سے ہر ایک اُس میں ایک دوسرے کا عین ہے۔ برزخیت کبریٰ عین حقیقتِ محمدیؐ ہے اور یہ احدیت اور واحدیت کی قاب قوسینِ اول ہے اور یہ محمد پاکؐ کے معراج کی انتہا ہے۔ (33)

دائرہ ملاحظہ ہو:



امام جلویؒ لکھتے ہیں کہ حقیقتِ محمدیؐ کی معرفت عین معرفتِ الٰہی ہے کیونکہ کسی کو اس کی کنہہ کا ادراک ممکن نہیں ہے اور اسی لیے حضورؐ کی حقیقت کا نام منتہی العابدین ہے اور حقیقتِ محمدیؐ کی معرفت اور اُس تک پہنچنا ممکن نہیں مگر اُس شخص کو جو حضورؐ کے نقش قدم پر چلے اور ظاہر و باطن میں آپؐ کی پیروی کرے۔ حقیقتِ محمدیؐ حجابِ اعظم ہے اور تمام حجابات حقیقتِ محمدیؐ میں اس طرح درج ہیں جیسے مفصل مجمل میں اور عددِ کثیر واحدِ عددی میں اور درخت گٹھلی میں درج ہوتا ہے۔ امام جلویؒ مزید فرماتے ہیں کہ مجھے اس کے ظاہر کرنے کا اذن نہ ملتا تھا، پھر ایک رسالہ سے مشرف ہوا جس میں دو دائرے مرقوم تھے اور ان میں عالمِ وجوب اور عالمِ امکان کا میری مراد اور مقصد اور کوشش کے مطابق بیان تھا، پس میں نے چاہا کہ اُن میں سے دائرہ اول کا اس سفر میں ذکر کروں کیونکہ اُسی کی طرف سوائے دائرۂ ثانی کے ہر امر رجوع کرتا ہے[34] اور وہ دائرہ یہ ہے:

Marfat.com



حقیقت

ظہورِ ذاتِ حق با احجابِ تعینات:

اربابِ تصوف میں اس کا استعمال اس طرح ہوتا ہے:

1) اول حقیقت کا استعمال مجاز کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ یہاں حقیقت سے مراد باطن

Marfat.com

اور مجاز سے مراد ظاہر ہے۔ مثلاً عالمِ شہادت مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالمِ مثال حقیقت ہے اور عالمِ مثال مجاز ہے جس کے مقابلہ میں عالمِ ارواح حقیقت ہے۔ عالمِ ارواح مجاز ہے جس کے مقابلہ میں عالمِ اعیان حقیقت ہے۔ عالمِ اعیان مجاز ہے جس کے مقابلہ میں علم حقیقت ہے۔ علم مجاز ہے جس کے مقابلہ میں ذات حقیقت ہے اور چونکہ ذات ہر چیز کی مبدع ہے وہ حقیقۃ الحقائق ہے۔ بندہ کے اوصاف جب حق تعالیٰ کے اوصاف میں محو ہو جاتے ہیں اور بندہ کی ذات حق تعالیٰ کی ذات میں گم ہو جاتی ہے تو بندہ اپنی حقیقت کو پالیتا ہے۔

2) دوسرا استعمال حقیقت کا اعتبارات کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ ذاتِ حق تعالیٰ ہر چیز کی حقیقت ہے۔ ہر چیز کا وجود اعتباری ہے اور حق تعالیٰ ہی سے اپنا وجود پائے ہوئے ہے۔ اس لیے حق تعالیٰ ہی حقیقۃ الحقائق ہے۔

3) تیسرا استعمال حقیقت کا اس موقع پر ہوتا ہے جہاں کسی چیز کو واقعی اور فی نفس الامر بیان کرنا منظور ہوتا ہے۔ اس محل میں اس لفظ سے مراد صورِ علمیہ اور اعیانِ ثابتہ سے ہوتی ہے جنہیں حقائق الممکنات بھی کہتے ہیں۔[35]

ابنِ عربیؒ جیسے صوفی فلسفیوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اگر ہم حقیقت تک پہنچ گئے تو گویا خدا تک پہنچ گئے اور اگر ہم خدا تک پہنچ گئے تو گویا حقیقت کو پا گئے۔ اس نظریہ کے مطابق حقیقت کی پانچ سطحیں یا دائرے ہیں جن سے تلاشِ حق کے مسافروں کو گزرنا پڑتا ہے۔ تصوف کی تاریخ میں انہیں ''پانچ حاضرات'' (الحاضرت الالٰہیہ Divine Presences) کا نام دیا جاتا ہے۔ ابنِ عربیؒ کے علاوہ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ ان حاضرات کا غزالیؒ اور عبدالکریم الجیلیؒ نے بھی ذکر کیا ہے۔ یہ پانچ حاضرات یہ ہیں:

1) ہاہُوت: یہ لفظ اصطلاح خدا کے خصوصی نام ھُو پر مبنی ہے۔ (لا الہ الا ھو 59:22) یہ دائرہ خدا کی ذاتِ مطلق (اللہ) سے مخصوص ہے۔ سورۃ الاخلاص (قل ھو اللہ احد......) اس دائرۂ حقیقت یا ذاتِ خداوندی کی مکمل تفسیر ہے۔

2) لاہُوت: یہ لفظ اصطلاح ''اِلٰہ'' سے بنی ہے۔ اس سے مراد خدا کی ہستی یا وجود (Being) ہے۔ لاہوت کا تعلق خدا کی صفات سے ہے اور صفات ایک دوسرے میں کمی بیشی کر سکتی ہیں۔ مثلاً خدا رحمان اور رحیم ہے لیکن ساتھ ہی وہ منتقم (بدلہ لینے والا) اور جبار بھی ہے۔ وہ اول ہے تو آخر بھی ہے۔ ظاہر ہے تو باطن بھی ہے۔ زندگی دینے والا ہے تو موت دینے والا بھی

Marfat.com

ہے۔ ہاہوت کا دائرہ اگر حقیقتِ مطلق (Absolute Reality) یا خدا کی ذاتِ مطلق سے تعلق رکھتا ہے تو لاہوت کا دائرہ محدود طور پر مطلق ہے کیونکہ وہ اپنی تکمیل کے لیے خدا کی کسی دوسری صفت کا حاجت مند ہے۔ مثلاً القلم کو اپنی تکمیل کے لیے وما یسطرون یا لوحِ محفوظ کی ضرورت ہے۔ حقیقت کا یہ دائرہ مکمل طور پر بے نیاز نہیں ہے۔ لاہوت کے دائرہ حقیقت کا انسان پر اطلاق کریں تو دماغ اور دل یا عقل اور نفس کی طرح مرد اور عورت بھی ایک دوسرے کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں۔ ہاہوت اور لاہوت، دونوں کو ایک ساتھ "عالم الغیب المطلق" (The World of Absolute Unseen) بھی کہتے ہیں۔

3) جبروت: حقیقت کا یہ دائرہ طاقت یا (Power) سے تعلق رکھتا ہے۔

4) ملکوت: یہ حقیقت کا چوتھا دائرہ ہے جس سے جنات تعلق رکھتے ہیں۔

5) ناسوت: یہ حقیقت کا پانچواں اور آخری دائرہ ہے۔ یہ ہماری اپنی دنیا ہے۔ اس دائرے کو دائرۂ حیات بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں زمان و مکان، ہیئت یا شکل صورت، اعداد اور مادہ شامل ہے۔ (36)

حیرت

سالک کا مرتبہ احدیت میں محو ہو کر تجلی اسم ہو کا مشاہدہ کرنا اُس کے لیے مقامِ حیرت ہے کیونکہ وہ انکشافِ حقیقت پر ہکا بکا ہو جاتا ہے۔

حیرت کی دو قسمیں ہیں:

1) حیرتِ مذموم

2) حیرتِ محمود

حیرتِ مذموم جہالت کا نتیجہ ہے اور تنزل کا سبب ہے۔ اس کی مثال اُس جاہل گنوار میں پائی جاتی ہے جو محلِ شاہی کی تعمیر اور آرائش دیکھ کر بھونچکا ہو جاتا ہے اور اس کی نگاہیں خیرہ ہو جاتی ہیں۔ وہ محل کی خوبیاں نہیں سمجھتا اور بسا اوقات وہاں سے نکال دیا جاتا ہے۔

حیرتِ محمود علم کا نتیجہ اور عروج و ترقی کا سبب ہے۔ مثلاً ایک انجینئر کسی اعلیٰ درجہ کی عمارت دیکھ کر متحیر ہو جاتا ہے اور اُس کا تحیر اس کے علم میں اضافہ کرتا ہے۔ اسے سیر بھی خوب کرائی جاتی ہے اور اس عمارت کی خوبیاں اسے بالتفصیل بتلائی جاتی ہیں کیونکہ وہ ایسی چیزوں کا مبصر اور

Marfat.com

قدر دان ہوتا ہے۔(37)

حیرتِ محمود میں علم سکوت عطا کرتا ہے اور معرفت الٰہی میں متحیر ہونے والے کا ادراک بعض اوقات عاجز ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک حق تعالیٰ کے ادراک میں ادراک کا عاجز ہو جانا ہی ادراک ہے۔(38)

قبلہ امام جلوی پیر غلام محمد صاحب فرماتے ہیں کہ حیرت معرفت سے حاصل ہوتی ہے۔ شبلیؒ کا قول ہے، معرفت حیرت کی ہمیشگی ہے اور جب حیرت کمال کو پہنچ جاتی ہے تو علم حاصل ہوتا ہے۔ اسی لیے عارفین فرماتے ہیں؛ اے متحیروں کے راہنما مجھے حیرت میں زیادہ کر اور الٰہی اپنی ذات میں میری حیرت کو بڑھا۔ پس مقام حیرت میں عارف اپنی ہستی اور نیستی سے بے خبر ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ خدا تعالیٰ اس کو اپنا علم عطا فرماتا ہے جس سے وہ خدا کو پہچان لیتا ہے۔(39)

حق الیقین

یقین کے تین درجے ہیں:

(1) علم الیقین

(2) عین الیقین

(3) حق الیقین

معتبر ذرائع اور معتبر دلائل سے کسی چیز کا یقین کے ساتھ علم ہونا علم الیقین ہے۔ علم الیقین کے مطابق خود بھی مشاہدہ کر لینا عین الیقین ہے اور یہ درجہ پہلے درجہ سے بہت قوی ہے۔ کسی شے کا اس درجہ یقین ہو جانا کہ عالم اس کی ماہیت میں مستغرق اور فنا ہو جائے حق الیقین ہے۔ یہ درجہ عین الیقین سے بڑھا ہوا ہے۔

ظاہر شریعت پر عامل ہونا علم الیقین اور اس میں اخلاص و محبت کا پیدا ہو جانا عین الیقین اور اس کا مشاہدہ حاصل ہو جانا حق الیقین ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ایک ماننا اور سب کا خالق جاننا علم الیقین اور اللہ تعالیٰ کی صفات، اسماء افعال آثار سے اس کی ذات کو پہچاننا عین الیقین اور اس سے آگے ترقی کر کے ذات بحت تک پہنچنا، ہر ذرہ میں ذات دیکھنا اور ذات میں جملہ کائنات دیکھنا اور ذات میں فنا ہو جانا حق الیقین ہے۔(40)

میکش اکبر آبادی کے نزدیک استدلال سے حاصل ہونے والا علم، علم الیقین ہے اور

Marfat.com

عین الیقین وہ ہے کہ مشاہدہ اس استدلال کی تصدیق کر دے اور حق الیقین وہ کیفیت ہے جو مشاہدے کے بعد حاصل ہوتی ہے لیکن بعض صوفیوں کے نزدیک علم الیقین کا تعلق استدلال اور عقل سے نہیں ہے بلکہ شہادتِ وجد و ذوق اور نورِ حقیقت سے ہے اور حق الیقین یہ ہے کہ مشاہد، شہود اور مشہود میں دوئی اور امتیاز باقی نہ رہے اور تینوں ایک ہو جائیں۔ (41)

علی بن عثمان ہجویریؒ لکھتے ہیں کہ عین الیقین عارفوں کا اور حق الیقین محبوں کا مقامِ فنا ہے۔ علم الیقین مجاہدہ سے، عین الیقین انس سے اور حق الیقین مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے اور پہلا درجہ عام، دوسرا خاص اور تیسرا خاص الخاص ہے۔ (42)

خلوت در انجمن

بظاہر مخلوق کے ساتھ اور بہ باطن حق تعالیٰ کے ساتھ رہنا۔ (43)

نقشبندیہ کی گیارہ اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بظاہر مخلوق کے شامل رہے اور بباطن مشغول بحق رہے۔ (44)

خرقہ

خرقہ پیر کے اُس لباس کو کہتے ہیں جو مرید کرتے وقت یا خلافت دیتے وقت وہ مرید کو عطا کرتا ہے۔ خرقہ کی رسم خود حضور نبی کریمؐ سے جاری ہوئی۔ آپؐ نے ایک خرقہ حضرت علیؓ کو مرحمت فرمایا تھا اور ایک خرقہ حضرت اویس قرنیؒ کو عطا فرمایا تھا۔ اس سنت کو مشائخ طریقت نے برابر جاری رکھا ہے۔ خرقہ دراصل ظلِ ولایتِ شیخ ہے۔ خرقہ ارادتِ مرید اور صحبتِ شیخ کا پتا دیتا ہے اور بسا اوقات تکمیل حال کا ذریعہ بنتا ہے کیونکہ شیخ قوی الحال ہوتا ہے اور اس کا حال اس کے لباس میں سرایت کیے ہوتا ہے۔ جب شیخ اپنے جسم مبارک سے لباس اُتار کر مرید کو پہناتا ہے تو شیخ کا حال مرید میں سرایت کرتا ہے اور باعثِ ترقی مدارج ہوتا ہے۔

خرقہ کی دو اقسام ہیں:

(1) خرقۂ ارادت

(2) خرقۂ تبرک

خرقۂ ارادات شیخ کی جانب سے صرف سالکوں ہی کو عطا ہوتا ہے اور مرید کی ارادت

Marfat.com

اور شیخ کی محبت کا گواہ ہوتا ہے۔ یہ خرقہ مرید کے ساتھ وہ کام کرتا ہے جو پیراہن یوسفؑ نے دیدۂ یعقوب علیہ السلام کے ساتھ کیا۔ خرقۂ تبرک حسنِ ظن اور عقیدت مندی کی بنا پر مرید کی جانب سے شیخ سے طلب کیا جاتا ہے اور اس خرقہ کے عطا فرماتے وقت شیخ احکامِ شریعت کی پابندی کی ہدایت فرماتا ہے۔ (45)

کشف المحجوب میں خرقہ کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا اوپر کا حصہ صبر کے ساتھ ہو اور دونوں آستین خوف و امید کی ہوں اور اُس کے آگے پیچھے کے دامن قبض و بسط سے بنیں۔ اس کا گریبان مخالفتِ نفس کے ساتھ ہو اور دونوں کلیاں صحت و یقین کی ہوں۔ اس کی سنجاف یعنی مغزی اخلاص کی ہو۔ اس سے بھی بہتر حقائق خرقہ یہ ہیں کہ وہ قبۂ محبت میں رنگ فنا سے رنگا جائے اور اس کی دونوں آستینیں حفظ و عصمتِ نفس کی ہوں اور اس کا آگا پیچھا فقر و صعوبت کا بنے اور گریبان مشاہدۂ جمال کے لیے مضبوط اور قائم ہو اور اس کی کلیاں ایسی امن کی ہوں کہ تقرب حضرت احدیت میں مامون رکھیں اور اُس کی مغزی اور سنجاف قرار تام کا ہو جو مقامِ وصل میں اسے مضطرب نہ ہونے دے۔ جب صوفی اپنے باطن کا اس شان کا مرقعہ بنا لے تو ظاہر کے لیے بھی اسے خرقہ بنانا چاہیے۔ (46)

خرقہ پوشی کا مقصد درحقیقت دنیاوی حیات کی لذتوں سے انقطاع کر کے دل کو زندگی کی راحتوں سے صاف کرتے ہوئے اپنی عمر ساعت حق کے لیے وقف کرنا ہے۔ خرقہ پوش ہو کر طلبِ حق کے سوائے سب چیزوں سے کنارہ کشی کرنا اس کی شرط اولین ہے۔ خرقہ پہننے کے بعد مرید کا فرض ہے کہ اس خرقہ کا خاص لحاظ رکھے۔ خرقہ اس لیے بنائے کہ بارِ ملبوسات سے ہلکا ہو جائے اور انواع و اقسام کے لباسوں سے فراغت حاصل کرے۔ اربابِ صفا تو خرقہ پہننے سے دونوں جہان کے تعلق سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور مرغوبِ طبع اشیاء سے بے نیازی حاصل کر لیتے ہیں۔ وہ خرقہ کے ذریعے دنیا سے آزادی پاتے ہیں۔ اصحابِ صفا کے لیے خرقہ پیراہنِ وفا ہے۔ خرقہ جوانمردوں کا لباس ہے، لہٰذا اسے پہن کر جوانمردوں کے بوجھ سے بچنا نفاق ہے۔ طریقت سے آشنائی کے بعد ہی خرقہ موزوں ہے۔

ذکر

ذکر اللہ کی یاد ہے۔ یادِ الٰہی میں جمیع غیر اللہ کو دل سے فراموش کر کے حضورِ قلب کے

Marfat.com

ساتھ قرب و معیتِ حق تعالیٰ کا انکشاف حاصل کرنے کی کوشش کو ذکر کہتے ہیں۔ چنانچہ ہر وہ چیز جس کے توسل سے یادِ حق ہو، خواہ اسم ہو یا رسم، فعل ہو یا جسم، کلمہ ہو یا نماز، تلاوتِ قرآن ہو یا درود شریف یا ادعیہ یا کیفیات یا کوئی اور چیز جس سے مطلوب کی یاد ہو اور طالب و مطلوب میں رابطہ پیدا ہو یا بڑھے۔ اصطلاحِ تصوف میں ذکر کے نام سے موسوم ہے۔ چنانچہ صوفی کے جملہ افعال و اقوال و احوال جو کہ یادِ حق سے خالی نہیں رہتے، اذکار ہیں۔ ذکر کا کمال یہ ہے کہ ذاکر و مذکور کے درمیان سے جملہ حجابات اٹھ جاویں۔ (47)

اقسامِ ذکر

(1) ذکرِ لسانی: جو ذکر زبان سے کیا جائے۔ اسے ذکرِ ناسوتی بھی کہتے ہیں۔ اسی کو ذکرِ لفظی بھی کہتے ہیں یعنی زبان سے الفاظ ادا کرنا اور ترتیب الفاظ کی رعایت رکھنا اور دل سے اس کے معنی کی طرف متوجہ ہونا۔ اس کی دو قسم ہیں، ایک ذکرِ جہریہ یعنی آواز کے ساتھ الفاظ ادا کرنا، دوسرے ذکرِ خفیہ یعنی آہستہ سے الفاظ ادا کرنا کہ اس کی دوسرا آواز نہ سنے۔

(2) ذکرِ قلبی: جو ذکر دل سے کیا جائے یعنی مطلوب کے اسم کا مطالعہ کرنا بلا رعایت ترتیب الفاظ۔ اسے ذکر ملکوتی بھی کہتے ہیں۔ مقصود کا تصور دل میں جمانا، اسے مراقبہ بھی کہتے ہیں۔

(3) ذکرِ نفسی: تصورِ عقلی سے مقصودِ اصلی کی جانب بڑھنا، اسے فکر بھی کہتے ہیں۔

(4) ذکرِ روحی: مطلوب یا حق کا بجہت اسماء و صفات مشاہدہ کرنا۔ اسے ذکرِ جبروتی اور مشاہدہ بھی کہتے ہیں۔

(5) ذکر لاہوتی: انوارِ تجلیات ذاتِ بے جہت و بے مثل و بے مثال کا قلبِ سالک پر چمکنا اسے ذکرِ سری اور معائنہ بھی کہتے ہیں۔ ذکر سری وہ حضوری مطلوب کی ہے جس میں ذاکر یہ تمیز رکھتا ہے کہ میں ذاکر ہوں اور میرا مطلب حاضر ہے۔

(6) ذکرِ خفی: وہ ذکر ہے کہ مطلوب کی حضوری غالب ہو جائے اور ایسی محویت ہو کہ اپنی خودی مٹ جائے، صرف لذتِ ذکر ہی باقی رہ جائے۔ اشغال بشری مانع نہ ہوں، ذاکر مرتبہ احدیت میں پہنچ کر محو و بے خود ہو جائے۔

Marfat.com

(7) ذکرِ نفی اثبات: کلمۂ طیبہ لاالٰہ الا اللہ ہو کا ذکر کرنا۔

(8) ذکرِ اسم ذات: اللہ کا ذکر

(9) ذکر ملکوتی: الا اللہ کا ذکر

(10) ذکر جبروتی: اللہ کا ذکر

(11) ذکر لاہوتی: ہُو ہُو کا ذکر

(12) ذکر اخفی: مطلوب کی حضوری اس درجہ غالب ہو کہ ذکر و ذاکر و مذکور میں تمیز بالکل اٹھ جائے اور لذتِ ذکر بھی باقی نہ رہے۔

(13) ذکر اخفی الاخفی: وہ ذکر ہے کہ ذکر، ذاکر، مطلوب، لذت ذکر، علم لذت ذکر سب کچھ درمیان سے اٹھ جائے، صرف مطلوب ہی مطلوب رہ جائے۔

(14) ذکرِ محزونہ: غمناک کی آواز میں ذکر کرنا، قادریہ حضرات کی یہ خصوصیت ہے۔

(15) ذکر عشقیہ: ذوق و شوق کے غلبہ کی آواز میں ذکر کرنا، یہ حضراتِ چشتیہ کی خصوصیت ہے۔

(16) ذکر مریضہ: بیمار کے کراہنے کے مثل بوقت ذکر آواز نکالنا۔ حضراتِ سہروردیہ کی تعلیم بیشتر اسی طرح ذکر کرنے کی ہوتی ہے۔

(17) ذکر رابطہ: رابطہ شیخ کو قائم رکھنا حاضر و غائب، حضور میں رعایتِ ادب اور رضائے خاطر کے ساتھ، اور غیبت میں نگہداشتِ تصور کے ساتھ۔ (48)

حدیث میں ذکر کو جہاد سے افضل و بہتر قرار دیا گیا ہے۔ جہاد کا نتیجہ جنت ہے اور ذکر الٰہی کا نتیجہ خود مشاہدۂ ذاتِ حق ہے کیونکہ حق تعالیٰ ذاکر کا جلیس ہے۔ جہاد سے معرفت الٰہی نصیب نہیں ہوتی جبکہ ذاکر ذکر الٰہی کے باعث مذکور تک پہنچ جاتا ہے۔ وہ ذاکر جو ذکرِ مطلوب کرے اور یہ ذکر مطلوب لسانی ذکر نہ ہو بلکہ ذکر کے ساتھ ساتھ فکر بھی ہو۔ اس کا مرتبہ سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ یہ ذکر دو قسم کا ہے، ایک ذکر خفی اور دوسرا ذکر جلی۔ ذکر خفی پاس انفاس ہے اور وہ اللہ ہو کا ذکر ہے۔ ذکر جلی کلمہ طیبہ کا ذکر ہے۔ دونوں اذکار سے مراد یہ ہے کہ شجرۂ کون پر ذاتِ حق کا ظہور ہے اور اس درخت کا ثمر اور خلاصۂ موجوداتِ حضرتِ انسان ہے۔ ہر دو اذکار کے ساتھ مراقبۂ وحدت الوجود مطلوب ہے۔ پس بقول عارفِ کامل صوفی عطا محمد قادری جلوی فرماتے ہیں:

Marfat.com

''پس ذکرِ مطلوب وہ ذکر ہے جس کے ساتھ فکرِ توحید بھی شامل ہو، لہٰذا ذکرِ مطلوب کے ساتھ ذاکر حق تعالیٰ کو پالیتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ اپنے ذاکر کا ہم نشیں ہوتا ہے اور ہم نشیں ذاکر کے لیے مشہود ہوتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ ذاکر ذکر کرنے سے اپنی حقیقت کو پالیتا ہے اور اس راز کو پالیتا ہے کہ ذاکر ہی مذکور ہے یعنی انسان کی صورت اور معنی پر حق تعالیٰ جلوہ نما ہے۔''(49)

جب اللہ تعالیٰ کا ذکر ذاکر کے دل میں بیٹھ جاتا ہے اور دل قرار پکڑتا ہے تو دل صاف ہو کر نورِ معرفت سے منور ہو جاتا ہے اور ذاکر اپنی حقیقت پالیتا ہے۔ معرفت کا مقدمہ یہ ہے کہ ذاکر اپنے رُوم رُوم سے ذکر الٰہی سنتا ہے اور جس ذاکر کو ذکر الٰہی مذکور تک نہ پہنچائے، حقیقت میں وہ ذاکر ہی نہیں ہے یعنی اُس کے ذکر کے ساتھ فکرِ توحید نہیں۔ اس کا ذکر لسانی ہے۔ لسانی ذکر کے وقت لسان لذت حاصل کرتی ہے اور اگر یہ ذکر قلب اور روح تک پہنچ جائے تو قلب اور روح بھی لذت حاصل کرتے ہیں۔ زبانی ذکر سے حاصل ہونے والی لذت گویا مشاہدۂ حق ہے۔ (50)

تصوف کے مختلف سلسلوں میں ذکر کرنے کے انداز، ڈھب اور قواعد کا فرق رہا ہے لیکن سب کا مقصد اپنی زبان، اپنے قلب اور اپنے جسم کے رگ و ریشہ میں ذکر کے کلمات کو اس طرح جاری و ساری کرنا ہے کہ پورا وجود حق بول اٹھے۔ تصوف کے تمام سلسلوں میں سب سے زیادہ رائج اور مقبول ذکر ''لا الٰہ الا اللہ'' کا ذکر ہے جو صوفیا کی اصطلاح میں نفی و اثبات کا ذکر کہلاتا ہے۔ اس ذکر کے لیے کچھ یوگا طرز کی نشست کا اہتمام کیا جاتا ہے۔

ذکر کا کورس مشائخ صوفیا نے اپنے علم اور تجربہ کی بنیاد پر مرتب کیا ہے۔ تصوف میں ہر شخص کے لیے اس کے حال کی مناسبت سے ذکر اور اس کی مقدار ہے جسے ایک مرشدِ کامل ہی بہتر طور پر جان سکتا ہے۔ مشائخ صوفیا ذکر پر مداومت کے لیے اپنے اوپر بہت سختی کرتے تھے۔ حضرت شبلی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ابتدائے حال میں اگر کبھی ان کے دل میں ذرا دیر کے لیے بھی ذکر سے غفلت پیدا ہوتی تھی تو وہ خود کو اتنا پیٹتے تھے کہ لکڑی ٹوٹ جاتی تھی۔ اگر ہاتھ میں لکڑی نہ ہوتی تو اپنے ہاتھ پاؤں دیوار پر مارتے تھے۔ (51) ہمہ وقتی ذکر کے لیے یہ شدت اس

Marfat.com

لیے روا رکھی گئی کہ تصوف میں ذکر کا حق اس وقت تک ادا نہیں ہوسکتا جب تک کہ خد کے سوا ہر چیز کو فراموش نہ کر دیا جائے۔ شیخ ابو طالب مکی فرماتے ہیں:

''ذکر کا حق یہ ہے کہ اس کے علاوہ سب کچھ فراموش کر دیا جائے جس طرح ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے سوا ہر معبود کا انکار کر دیا جائے۔''(52)

تصوف کے مختلف سلسلوں میں رائج اذکار و اوراد کے حیرت انگیز اثرات و فوائد بتائے گئے ہیں۔ ان کی تاثیر روحانی سطح کے ساتھ ساتھ مادی زندگی میں بھی ہوتی ہے۔ ذکر اللہ کے سوا ہر چیز کی محبت کو دل سے خارج کر دیتا ہے۔ قلب میں ایک ٹھہراؤ اور اطمینان پیدا ہو جاتا ہے۔

رضا

رضا کے لغت میں معنی خوشنودی کے ہیں یعنی ہر حال میں اللہ تعالیٰ سے خوش رہنا۔ اللہ تعالیٰ پر اعتماد کلی رکھنا اور اس کے برتاؤ سے خوش رہنا۔ اصطلاحِ تصوف میں اس سے مراد یہ ہے کہ بندے کا دل حکمِ خداوندی کے مقابلے میں ساکن و مطمئن رہے۔ وہ تقدیر پر ایمان رکھنے کے ساتھ یہ اعتقاد بھی رکھے کہ خدا تعالیٰ نے کسی شخص کی قسمت متعین کرنے میں غلطی نہیں کی ہے، جس کو جو کچھ دیا ہے بجا طور پر دیا ہے۔ جو بھی واقعہ پیش آئے، اس کو خدا کی طرف سے جان کر ہر حال میں اس پر راضی رہے تاکہ خدا تعالیٰ بھی اس سے راضی رہے۔(53)

رضا سالک کا بلند ترین مقام ہے۔ اس سے ماورا کوئی مقام نہیں ہے۔ تہذیبِ نفس کا آخری مرحلہ یہی ہے۔ اس مقام میں سالک ہر حال میں اللہ سے راضی رہتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اللہ کی طرف سے جو کچھ بھی پیش آتا ہے، خیر ہے۔ سالک اس مقام پر پہنچ کر حق تعالیٰ کی مرضی کے خلاف نہ کچھ کہہ سکتا ہے نہ کر سکتا ہے اور نہ ہی حق تعالیٰ اس کی مرضی کے خلاف فرمان جاری کرتا ہے۔ اسی بلند ترین مقام کے پیشِ نظر علامہ اقبال نے کہا:

ع در رضایش مرضیٔ حق گم شود (54)

رضا ایک قلبی مقام ہے۔ اس مقام پر فائز ہو جانے والا مومن مصائب اور حادثات کا

Marfat.com

استقبال ایمان راسخ، سکون قلب اور اطمینانِ نفس کے ساتھ کرتا ہے اور کبھی تو اس سے بھی ارفع و اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے یعنی وہ قضا کی تلخی میں فرحت و سرور حاصل کرتا ہے۔ درحقیقت یہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس سے سچی محبت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ (55)

رضا کا ادنیٰ مرتبہ صبر اور اعلیٰ مرتبہ تسلیم ہے اور رضا سے محروم اضطراب میں مبتلا رہتا ہے اور بعض اوقات خودکشی کی نوبت بھی آجاتی ہے۔ رضا سکونِ قلب کا نام ہے۔

رویت

کسی چیز کو آنکھ سے دیکھنا نہ کہ بصیرت سے معلوم کرنا۔

رویتِ حق

ذاتِ حق سبحانہ تعالیٰ کو مخلوقات میں دیکھنا کیونکہ خلق مظہر حق ہے اور دونوں عالم میں بجز ذاتِ حق کے کوئی غیر موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ غیر حق عدم محض ہے، لہٰذا جو کچھ نظر آتا ہے حق سبحانہ تعالیٰ ہی کی ذاتِ پاک ہے جو مختلف تعینات اور رنگ برنگ تشبیہات میں جلوہ گر ہے لیکن اس بھید کو وہی سمجھ سکتا ہے جو سلوک کی منازل طے کر چکا ہو۔

صوفی عطا محمد قادری جلوی فرماتے ہیں:

"جس شخص کو نماز میں رُویت الٰہی کا درجہ حاصل نہیں، وہ نماز کی غرض وغایت کو نہیں پہنچا۔" (56)

رجال اللہ

مردانِ خدا:

ان کا وجود آدم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے تک اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے لے کر ظہورِ مہدی علیہ السلام اور نزول عیسیٰ علیہ السلام تک رہا اور رہے گا۔ قیامِ کائنات کا دارومدار ان پر ہے۔ عبد و رب کے درمیان فیض رسانی کا یہ ذریعہ ہوتے ہیں۔ امور تکوینی کے انصرام اور تصرفات کونیہ کی قدرت سے حق تعالیٰ ان کو مشرف فرماتا ہے۔ ان کی برکات سے نزولِ باران اور سرسبز نباتات اور بقائے انواعِ حیوانات

Marfat.com

اور آبادی شہر و قصبات اور تقلب احوال اور تحولِ اقبال و ادبارِ سلاطین اور انقلابِ حالاتِ اغنیاء و مساکین اور ترقی و تنزلِ اصاغر و اکابر اور اجتماع و تفرقِ جنود و عساکر اور رفعِ بلا اور رفعِ وباء وغیرہ امور ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ (57)

مردانِ خدا کی دو اقسام ہیں:

(1) اولیائے ظاہرین (2) اولیائے مستورین

اولیائے ظاہرین کے سپرد خدمت ہدایت خلق ہوتی ہے اور اولیائے مستورین کے سپرد انصرامِ امورِ تکوینی ہوتا ہے اور یہ اغیار کی نگاہ سے مستور رہتے ہیں۔ حق تعالیٰ ان کے حسنِ احوال اور کمالاتِ باطنی کو اغیار کی نگاہوں سے پوشیدہ رکھتا ہے۔

رجال اللہ ظاہرین ہوں یا مستورین بارہ اقسام میں منقسم ہیں۔

(1) اقطاب: ہر زمانہ میں تمام دنیا میں سب سے بڑا قطب ایک ہوتا ہے جسے قطبِ عالم یا قطبِ کبریٰ یا قطب ارشاد یا قطب مدار یا قطب الاقطاب یا قطبِ جہان یا جہانگیر عالم کے ناموں سے پکارتے ہیں۔ عالمِ سفلی و علوی میں اس کا تصرف ہوتا ہے اور سارا عالم اُسی کے فیض برکت سے قائم رہتا ہے۔ اگر قطبِ عالم کا وجود درمیان سے ہٹا دیا جائے تو سارا عالم درہم برہم ہو جائے۔ قطبِ عالم حق تعالیٰ سے براہِ راست اور بلا واسطہ فیض حاصل کرتا ہے اور اس فیض کو اپنے ماتحت اقطاب میں تقسیم کرتا ہے۔ کسی بڑے شہر میں سکونت رکھتا ہے۔ بڑی عمر پاتا ہے۔ ماتحت اقطاب کے تقرر و تنزل کا اختیار رکھتا ہے۔

اقطاب کے بھی بے شمار انواع ہیں جو سب قطبِ عالم کے ماتحت ہوتے ہیں۔

(2) غوث: بعض بزرگوں کے نزدیک قطب اور غوث ایک ہی چیز ہیں مگر ابنِ عربیؒ کے بقول قطب الاقطاب اور غوث جدا ہیں۔ بعض کے نزدیک قطبیت اور غوثیت دو جداگانہ منصب ہیں جو ایک ہی شخص میں مجتمع ہو سکتے ہیں۔ قطبیت کے اعتبار سے اُسے قطب الاقطاب اور غوثیت کے اعتبار سے غوث کہتے ہیں۔

(3) امامان: قطب الاقطاب کے دو وزیر ہوتے ہیں جنہیں امامان کہتے ہیں۔

(4) اوتار: چار ہوتے ہیں۔ عالم کے چاروں کونوں میں متعین ہوتے ہیں۔ ایک مغرب میں، دوسرا مشرق میں، تیسرا جنوب میں، چوتھا شمال میں۔

Marfat.com

(5) ابدال: یہ سات ہوتے ہیں اور سات اقالیم پر متعین ہوتے ہیں۔ ان کا کام مددِ معنوی اور عاجزوں کی فریاد رسی ہے۔ ان کا مشرب سات انبیاء علیہم السلام کے مشرب پر ہوتا ہے۔ متذکرہ کے علاوہ پانچ ابدال اور بھی ہوتے ہیں۔ تین سو پچاس ابدال اور بھی ہوتے ہیں جو ان کے علاوہ ہیں۔

(6) اخیار: متذکرہ بالا ابدال میں سے سات ہمیشہ سفر میں رہتے ہیں۔ انہیں اخیار کہتے ہیں۔

(7) ابرار: ان ہی میں چالیس ابدال ابرار کہلاتے ہیں۔

(8) نقباء: یہ سب تین سو ہیں۔

(9) نجباء: ستر ہیں۔

(10) عمد: چار ہوتے ہیں۔

(11) مکتوبان: چار ہزار ہوتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔

(12) مفردان: افراد کو کہتے ہیں۔ جب قطبِ عالم ترقی کرتا ہے تو فرد ہوتا ہے۔ افراد جب مزید ترقی کر کے فردانیت میں کامل ہو جاتے ہیں تو محبوبیت کا مرتبہ پاتے ہیں اور پھر محبوبیت میں بھی بعض ایک خاص امتیازی شان سے نوازے جاتے ہیں۔ جیسے حضرت غوث الثقلین سید عبدالقادر جیلانیؒ۔ (58)

روح

روح امرِ ربی سے ہے۔

روح ایک ایسی چیز ہے جس کے جسم میں آنے سے جسم زندہ ہو جاتا ہے اور جسم سے نکل جانے سے جسم کو موت آ جاتی ہے۔ حرکتِ حیات کا سبب قریبی یہی روح ہے۔ ہر چیز میں روح جاری و ساری ہے۔ حیاتِ انسانی کو قائم رکھنے والی روح تین اجزا سے مرکب ہے:

(1) روحِ حیوانی: روحِ حیوانی کے قلب سے بے تعلق ہو جانے کا نام موت ہے۔ اس بے تعلقی سے انسان کی وہ کیفیت ہو جاتی ہے جو درخت کی جڑیں کاٹ دینے کے بعد درخت کی ہو

Marfat.com

جاتی ہے۔

(2) روحِ انسانی: یہ روحِ حیوانی پر ایک اضافی چیز ہے۔ اللہ کا ایک نور ہے جس کا پرتو روحِ حیوانی پر ڈالا جاتا ہے۔ اسے روحِ ملکوتی بھی کہتے ہیں۔

(3) روح القدس: ہر چیز میں اللہ کی روح ہے اور اسی بنا پر روح القدس کہلاتی ہے اور اسی کو روح الارواح بھی کہتے ہیں۔ سرِ الٰہی اور وجودِ ساری کے ساتھ بھی اسے تعبیر کیا جاتا ہے۔

روحِ حیوانی ہو یا روحِ ملکوتی یا روح القدس سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور حقیقتاً سب ایک ہی اصل کی جانب راجع ہیں۔ حقیقتاً ایک ہی روح ہے جو ایک ہی سرچشمہ سے نکلی اور مختلف مراتب اور مختلف مدارج میں سے گزرتی ہوئی حیات کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہوئی مختلف عالموں پر محیط ہوگئی۔ چونکہ روحِ انسانی اپنی اصل اور حقیقت کے لحاظ سے روحِ اعظم ہے اور روحِ اعظم مظہرِ ربوبیتِ ذاتِ الٰہی ہے اس لیے ممکن نہیں کہ سوائے اللہ کے کوئی اور اس کی کنہ تک پہنچ سکے۔

حواشی

(1) سیّد محمد ذوقیؒ "سرِّ دلبراں" لاہور: الفیصل، 2008ء، ص152

(2) امام غزالیؒ "احیاء علوم الدین" سوم ص65 بحوالہ "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" از ڈاکٹر عبیداللہ فراہی، لاہور: اے این اے پرنٹرز، 2001ء، ص157

(3) بحوالہ "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" ص160

(4) عوارف المعارف بحوالہ "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" ص161

(5) سیر الاولیاء بحوالہ "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" ص167۔

(6) سیر الاولیاء بحوالہ "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" ص172۔

(7) ڈاکٹر نفیس اقبال "کاشفِ اسرار" لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2010ء، ص196

(8) محمد حنیف رامے "اسلام کی روحانی قدریں" لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2006ء، ص53-54

(9) سیّد محمد ذوقیؒ "سرِّ دلبراں" ص154

Marfat.com

(10) ڈاکٹر نفیس اقبال ''اردو شاعری میں تصوف: میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2007ء، ص38

(11) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص37

(12) مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، مترجم ''کشف المحجوب'' نسخہ سمرقند لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، 1978ء، ص487

(13) سید محمد ذوقیؔ، ''سرِّ دلبراں'' ص159-160۔

(14) ایضاً، ص160

(15) حضرت خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص49

(16) سید محمد ذوقیؔ ''سرِّ دلبراں'' ص159

(17) خواجہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص48۔

(18) محمد حنیف رامے ''اسلام کی روحانی قدریں'' ص363-364۔

(19) اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، جلد7، ص678

(20) ایضاً، ص828۔

(21) مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، مترجم ''کشف المحجوب'' نسخہ سمرقند، ص576-577۔

(22) ایضاً

(23) سید محمد ذوقیؔ ''سرِّ دلبراں'' ص46-47

(24) خواجہ میر درد ''علم الکتاب'' جلد اول، مترجم، ڈاکٹر عبداللطیف، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، مارچ 1997ء، ص303-305

(25) قبلہ امام جلوی پیر غلام محمد، مولف و مترجم ''تحقیق العارفین'' حصہ اول لاہور: اشرف پریس، سنہ ندارد، ص301-304۔

(26) ایضاً، ص71-72

(27) ایضاً، ص75

(28) ایضاً، ص207

(29) ایضاً، ص209

(30) ایضاً، ص97، 294-295۔

(31) قبلہ امام جلوی پیر غلام محمد ''اسرار المقطعات'' لاہور: اشرف پریس، سنہ ندارد، ص344

Marfat.com

(32) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''تفسیر برزخ جامع'' مطبوعہ لاہور: اشرف پریس، سال اشاعت 1386ھ،ص40

(33) قبلہ امام جلوی پیر غلام محمد، مولف ومترجم ''تحقیق العارفین'' حصہ دوم، لاہور: اشرف پریس، سنہ دارد، ص400۔

(34) ایضاً،ص462-463۔

(35) سید محمد ذوقیؒ ''سِرّ دلبراں'' ص180-181

(36) محمد حنیف رامے ''اسلام کی روحانی قدریں'' ص362 تا365

(37) سید محمد ذوقیؒ ''سِرّ دلبراں'' ص184-185

(38) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' سنہ اشاعت 2011ء،ص49

(39) پیر غلام محمد قبلہ امام جلوی ''مراۃ العاشقین'' ملفوظات طیبات سید شیر محمد شاہ صاحب، لاہور: اشرف پریس، 1386ھ،ص39۔

(40) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص58-59

(41) میکش اکبرآبادی ''مسائل تصوف'' نئی دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) 2000ء،ص100۔

(42) مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، مترجم ''کشف المحجوب'' نسخہ سمرقند،ص589

(43) سید محمد ذوقیؒ ''سِرّ دلبراں'' ص197۔

(44) شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص79

(45) سید محمد ذوقیؒ ''سِرّ دلبراں'' ص188 تا191

(46) مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، مترجم ''کشف المحجوب'' ص149

(47) سید محمد ذوقیؒ ''سِرّ دلبراں'' ص208

(48) ایضاً،ص209؛ ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص78-79

(49) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' ص401۔

(50) ایضاً،ص401-402

(51) ڈاکٹر عبیداللہ فراہی ''تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ'' ص102

(52) ایضاً،ص102

(53) ڈاکٹر قاسم غنی ''تاریخ تصوف در اسلام'' بحوالہ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین ''اسلامی تصوف اور اقبال'' لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع سوم، 1995ء،ص179۔

Marfat.com

(54) علامہ اقبال ''اسرار ورموز'' لاہور وکراچی: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعت طبع سوم، 1948ء، ص70

(55) شیخ عبدالقادر عیسیٰ شاذلی ''تصوف کے روشن حقائق'' ترجمہ ''حقائق عن التصوف'' مترجم، محمد اکرم الازہری، لاہور: زاویہ، 1998ء، ص316

(56) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' ص630

(57) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص211

(58) ایضاً ص212 تا 216۔

---------O---------

Marfat.com

باب پنجم

زہد

تصوف کی ایک اصطلاح ہے جو ابتدائی استعمال میں گناہ سے پرہیز، بعد میں ہر فالتو چیز سے پرہیز پھر ہر اس چیز سے پرہیز جو خدا سے بیگانہ کردے۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ اس کے معنی ہر فانی چیز سے دل ہٹانا ہو گئے۔ [1]

شاہ محمد عبدالصمد کے نزدیک زہد کے معنی حسبِ ذیل ہیں:

(1) خواہشاتِ نفسانی کے مارنا۔

(2) جسمانی عیش و آرام کو ترک کرنا۔

(3) دل کو ماسوائے اللہ سے خالی کرنا۔

(4) عبادت اور تقویٰ اختیار کرنا۔ [2]

سیّد محمد ذوقی تھوڑی چیز پر قناعت کو زہد کہتے ہیں۔ اس لیے زاہد عام طور پر اُسے کہتے ہیں جو بقدرِ ضرورت تھوڑی دنیا پر قناعت کرے مگر سالک حقیقتاً بڑا حریص ہوتا ہے۔ تھوڑی چیز پر قناعت نہیں کرتا بلکہ چھوٹی چیز کو بڑی چیز کی خاطر قربان کر دیتا ہے۔ حادث کو قدیم کی خاطر چھوڑ دیتا ہے۔ فانی کو باقی کے لالچ میں ترک کر دیتا ہے اور اسفل سے بے زار ہو کر اعلیٰ کی جانب لپکتا ہے۔ [3]

ڈاکٹر عبیداللہ فراہی لکھتے ہیں کہ تصوف عملاً زہد سے مشابہت رکھنے کے باوجود اس سے مختلف ہے۔ ایک زاہد کے لیے ضروری نہیں کہ وہ صوفی بھی ہو لیکن ایک صوفی کے لیے عملی طور پر زاہد ہونا لازمی ہے۔ فقر کی مناسبت سے ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ زہد میں دنیا سے جو بے رغبتی اور کنارہ کشی پائی جاتی ہے وہ کسی ایسے نظریہ پر مبنی نہیں جو خواہشات و رغبات کے فنا کو شامل ہو بلکہ سادہ طور پر دنیاوی آسائشوں اور لذتوں کو حقیر جاننے اور انہیں ایک خطرہ اور فتنہ

Marfat.com

کی چیز سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ زہد میں فقر غایت درجہ احتیاط کا نتیجہ ہوسکتا ہے جبکہ تصوف میں یہ بذات خود مقصود ہے۔ اس فرق کے باوجود چونکہ زہد میں دنیا سے بے تعلقی پائی جاتی ہے اس لیے اہلِ تصوف نے نہ صرف یہ کہ اس پر اپنے نظامِ حیات کی بنیاد رکھی بلکہ اسے اپنے نظریہ کے عین مطابق بنالیا جیسا کہ شیخ ابو طالب مکی ''قوت القلوب'' میں فرماتے ہیں کہ فقر اختیار کرنا ہی زہد ہے۔ اُن کے خیال میں زہد دو طریقوں پر ہوسکتا ہے: اگر زاہد صاحبِ مال ہو تو زہد کا تقاضا ہے کہ وہ نہ صرف مال کو بلکہ دل سے اس کے خیال تک کو نکال دے، یہاں تک کہ اس سے بے رغبتی پیدا ہو جائے کیونکہ زہد اس وقت تک صحیح نہیں ہوسکتا جب تک دل میں اس کا ایک شائبہ بھی موجود ہو، یہ تو اغنیاء کا زہد ہوا۔ فقراء کا زہد یہ ہے کہ وہ اپنی بے سروسامانی پر خوش ہوں اور اپنے فقر کو غنا سے بدلنے کے لیے ہرگز تیار نہ ہوں۔ (4)

تصوف میں زہد بمعنی فقر پسندی ہے جیسا کہ شفیق بلخی اور یوسف ابن اسباط رسالہ قشیریہ میں لکھتے ہیں کہ فقر کو پسندیدہ سمجھنا ہی زہد ہے جبکہ حضرت سفیان ثوری اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک زہد کے اصل معنی خواہشات کو کم کرنے کے ہیں۔ (5)

مدارجِ فضائل کی ترتیب دیتے ہوئے بعض صوفیا کے نزدیک مرتبۂ ورع سالک کو مرتبۂ زہد کی جانب لے جاتا ہے۔ امام غزالیؒ اس کو فقر کے بعد اور توکل سے پہلے رکھتے ہیں۔ دوسری تیسری صدی ہجری میں زہد کا تخیل جو حسن بصری سے لے کر الدارانی تک عمیق سے عمیق تر ہوتا چلا آ رہا تھا، آخر کار محدود اور معین کر دیا گیا۔ یہ صرف ترکِ لباس، ترکِ مکاں اور ترکِ طعامِ لذیذ ہی نہیں بلکہ ترکِ نساء بھی ہو گیا۔ اس کے بعد جب المحاسبی کا (اور ملامتیہ) کا باطنی طریق ترقی کر گیا تو داخلی اور باطنی اجتناب اور ترکِ خواہشات وشہوات پر زور دیا گیا جس سے توکل کے تصور کی طرف رستہ کھلتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک زہد سے مراد دنیا سے بے رغبتی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زہدِ محمود کو زہدِ مذموم سے متمیز کیا ہے۔ زاہدوں پر بعض اوقات غالب آنے والے افعال کو شریعت نے پسند نہیں کیا۔ زہدِ محمود کی حد یہ ہے کہ آدمی تمام زائد از ضرورت چیزوں کی طلب سے اجتناب کرے۔ ترکِ کامل (کسی صوفی کے ذاتی عمل کے طور پر قابلِ لحاظ ہوسکتا ہے لیکن) ایک عمومی عقیدہ وفعل کے طور پر مذموم ہے۔ چونکہ شریعت کا نزول طبائع بشریہ کے موافق ہوا ہے، اس لیے طبائع کے بنیادی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ شے نظامِ اجتماعی میں اختلال کا

Marfat.com

باعث ہے۔شریعت کا اصول ہے کہ انسان کے حیوانی تقاضوں کی اصلاح کی جائے، یہ نہیں کہ ان کو بالکل مٹا دیا جائے۔زہد کے سلسلے میں دو باتوں کی رغبت دلائی گئی ہے: اول یہ کہ جو زائد از ضرورت شے قبضے میں نہیں آئی اس کی طلب میں آدمی غلطاں و پیچاں نہ ہو۔دوم یہ کہ جو شے ہاتھ سے نکل گئی اس کے چلے جانے پر غمگین نہ ہو۔

علماء نے زہد میں غلو کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اس کی انتہا پسندانہ صورتوں کو قاطع حیات قرار دیا ہے۔مسلمانوں کی صوفیانہ شاعری میں بعض اوقات اس انتہا پسندانہ زہد کی جھلک ملتی ہے لیکن وسیع المشربی کی شاعری میں اس قسم کے زہد پر گہرا طنز بھی ملتا ہے۔[6]

حظ نفس کو چھوڑ دینا اور دنیا سے متعلق جملہ آرزوؤں سے دست بردار ہو جانا زہد کہلاتا ہے۔مومن غیر مشروع لذائذ سے پرہیز کرتا ہے لیکن زاہد مشروع لذائذ سے بھی پرہیز کرتا ہے۔

زہد کے بھی تین درجے ہیں:

(1) مبتدیوں کا درجہ: ان کے ہاتھ دنیا سے کوتاہ اور ان کے دل طمع دنیا سے خالی ہوتے ہیں۔

(2) ان صوفیوں کا زہد جو دنیا کی تمام لذتوں کو ترک کر کے زہد میں لذت محسوس کرتے اور سکونِ قلب حاصل کرتے ہیں۔

(3) خواص کا زہد: عاشقِ صادق دنیا کی ہست و نیست سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے زہد میں اللہ کے سوا جملہ اشیائے کائنات کو لاشی تصور کرتے ہیں۔

زہد سے مراد طلبِ حرام سے نفس کو روکنا اور رزق حلال پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے۔ زہد سے مراد دنیا کی محبت کو دل سے نکالنا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک زُہد زاہد کے لیے خوبصورت عورت پر زیور سے بھی زیادہ حسین ہے۔[7]

سلوک

خدا تک پہنچنے کا راستہ۔اس راستہ پر چلنے والے کو سالک کہتے ہیں۔یہ راستہ استدلال کے ذریعے سے طے نہیں ہوتا بلکہ بطریقہ سیرِ کشفی عیانی مکمل ہوتا ہے۔یہ منجانب اللہ ایک کشش ہوتی ہے اور اوقاتِ خاص میں مبتدی پر یادِ الٰہی کا اس درجہ غلبہ ہوتا ہے کہ دوسرے خیالات محو ہو جاتے ہیں۔اس حالت کو صفائی مبتدی کہتے ہیں۔یہ حالت مبتدیوں پر طاری ہوتی ہے۔اس

Marfat.com

مرتبہ کے سالک کو سالکِ مجذوب کہتے ہیں۔

صوفی پر جب تجلیات وارد ہوتی ہیں تو اس حالت کو صفائی متوسط کہتے ہیں اور جب صوفی واصلِ ذات ہو کر مقامِ تمکین میں پہنچتا ہے تو اس حالت کو صفائی منتہی کہتے ہیں۔

سلوک کے کئی طریقے ہیں لیکن تین طریقے عام ہیں:

(1) طریقِ اخیار: کثرتِ صوم وصلوٰۃ وتلاوت وحج وجہاد وغیرہ کے ذریعہ منزلِ مقصود پر پہنچنا۔

(2) طریقِ اصحابِ مجاہدات وریاضیات: اخلاقِ ذمیمہ کو محنت وریاضت اور مجاہدہ سے اخلاقِ حمیدہ میں تبدیل کرنا اور اس طور پر عالمِ علوی سے مناسبت پیدا کر کے اپنا راستہ طے کرنا۔

(3) طریقِ اصحابِ شطاریہ: ریاضت سے گریز، صحبت خلق سے پرہیز، ماسویٰ سے بیزاری، درد واشتیاق، ذوق وشوق اور ذکر وفکر کے علاوہ کسی اور شغل سے سروکار نہ رکھنا اس طریقہ کی خصوصیت ہے۔

نقشبندیہ مجددیہ کے ہاں سلوک طے کرنے کا جداگانہ طریق ہے۔

سلوک اور سیر کے ایک ہی معنی ہیں۔ سیر دو طرح کی ہوتی ہے۔

(1) سیر الی اللہ یعنی اللہ کی طرف راستہ چلنا۔ یہ سیر فنا فی اللہ پر ختم ہو جاتی ہے۔

(2) سیر فی اللہ یعنی اللہ میں راستہ طے کرنا یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء وصفات اور علم اور حکمت کی معرفت حاصل کرنا۔ یہ سیر بقا باللہ کے بعد شروع ہوتی ہے۔

سُکر وصحو

جب سالک کے دل پر کوئی قوی کیفیت وارد ہوتی ہے تو اس کو عالمِ ظاہر سے ایک قسم کی بے خبری ہو جاتی ہے اور ایک سرور وانبساط حاصل ہوتا ہے تو اُسے سُکر کہتے ہیں۔ سُکر کے لغوی معنی بھی نشہ کے ہیں۔ سُکر فنا سے کم درجے کی کیفیت ہے۔ سُکر کا مطلب ہے کسی حال کا غالب آ جانا۔ سُکر میں ظاہر وباطن کے احکام کا امتیاز جاتا رہتا ہے۔

صَحو، سُکر کی حالت سے ہوش کی حالت میں واپس آنے کو کہتے ہیں۔ (8)

سکر جمالِ محبوب کے مشاہدہ کے وقت مست و بے خود ہو جانا اور عقل کا عشق سے مغلوب ہو جانا اور اس نوبت پر پہنچنا کہ اس کو عاشق ومعشوق کی تمیز نہ رہے۔ اسی حالت میں

Marfat.com

حضرت منصورؒ سے اناالحق اور حضرت بایزید بسطامیؒ سے سبحانی مااعظم شانی صادر ہوا۔[9]

صحو عربی کا لفظ ہے جس کے معنی ابر کے بغیر صاف وشفاف 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 اشیاء کو دیکھتے ہیں۔ اہلِ صحو کے لیے صبر اور رضا کے مقامات مخصوص ہیں۔ اسرارِ الٰہی کی حفاظت بھی صحو کی حالت میں ہوسکتی 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 بڑھائی اور خدمتِ خلق کا میدان ہموار کیا۔ اُن کے نزدیک صحو کا درجہ سُکر سے بڑا ہے اور خالص توحید کی مکمل صورت موحد کا مدہوشی اور عالمِ سرشاری سے نکل کر بحالی ہوش یعنی صحو کی فضائے حقیقت میں آجانا ہے۔ عبداللطیف خان نقشبندی لکھتے ہیں:

> ''تصوف میں فنا کے مقام پر پہنچنے کے بعد پھر اس دنیا کے مقام میں واپس آنا ہوتا ہے تاکہ بنی نوع انسان کی خدمت کر سکے اور عوام کے دکھ 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 ہوسکتی ہے، سُکر میں نہیں۔''[10]

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

(1) صحو بر غفلت

(2) صحو بر محبت

صحو بر محبت کو کاشفِ حجاب قرار دیا گیا ہے۔

صوفی کی حالتِ کمال یہ ہے کہ وہ ہوش میں آجائے یعنی حالتِ صحو میں رہے کیونکہ صوفی جب ہوش کی حالت میں واپس آتا ہے تو وہ اس حالت میں بھی حالتِ فنا کے تجربات کا خزانہ اپنے اندر رکھتا ہے۔ یہ خزانہ اس کے باطن سے معرفت کی شعاع بن کر پھوٹتا ہے اور دوسرے لوگ اس سے مستفید ہوتے ہیں۔ انسانی سوسائٹی یا معاشرے میں ایک صوفی کی واپسی ایک بدلے ہوئے

Marfat.com

کامل تر وجود کے ساتھ ہوتی ہے۔ حالتِ صحو میں صوفی کے پاس وسیع علم کے ساتھ بھرپور تجربہ بھی ہوتا ہے۔ وہ بیک وقت ذاتِ خداوندی میں بھی رہتا ہے اور اپنے معاشرے میں بھی رہتا ہے۔ حالتِ صحو میں اس کی ذات فیض رسانی کا ذریعہ بنتی ہے۔

سماع

''اصطلاحاتِ صوفیا'' میں سماع مجلسِ انس و محبت کو کہتے ہیں۔[11] حقیقت یہ ہے کہ سب سے زیادہ اصطلاحی معنوں میں اس کا استعمال تصوف میں ہوتا ہے جہاں اس کے معنی موسیقی میں انہماک، گانا، الاپنا اور مذہبی جوش اور وجد پیدا کرنے کے لیے سُر تال سے گانے کے ہیں۔ نیز آواز اور ساز کے ذریعے گانا بجانا۔[12]

صدائے دلکش اور نغمۂ شیریں سُن کر محظوظ ہونا انسانی فطرت میں ہے۔ سب سے پہلے مستی جو روحِ انسانی پر طاری ہوئی وہ اَلَسْتُ بِرَبِّکُم کے دلکش نغمہ کو سن کر طاری ہوئی۔ حضرت داؤد علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے حسنِ صوت اور خوش الحانی کا معجزہ عطا فرمایا تھا۔ جب آپ زبورِ شریف کی لحنِ داؤدی میں تلاوت فرماتے تھے تو آپ کی مجلس میں بعض سننے والے جان دے دیتے تھے۔ صوفیائے کرام کے واقعات بھی ہیں جنہوں نے لطیف شعر یا بلیغ مصرعہ کو سنا اور جان فدائے حق کر دی۔ حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ حالتِ سماع میں ایک شعر پر خنجرِ تسلیم و رضا کے نیچے قربان ہو گئے لیکن صوفیائے کرام کی اصطلاح میں محض گانا سننا یا اشعار سننا یا کمالاتِ موسیقی سے حظِ نفس حاصل کرنا سماع سے تعبیر نہیں کیا جاتا بلکہ صوفیائے کرام کے نزدیک مجلس سماع اُس کو کہتے ہیں جس میں اہل صفا حظوظِ نفسانی سے مجرد اور عاداتِ شہوانی سے بے تعلق ہو کر صدق و صفا کے ساتھ طلبِ الٰہی کے ذوق و شوق میں جمع ہوں اور مناسب آداب اور ضروری شرائط کے ساتھ اصحابِ حال کا توحید و عشق میں ڈوبا ہوا موزوں کلام حسنِ صوت اور لحنِ دلکش میں سنیں اور اول سے آخر تک حضورِ قلب کے ساتھ حق تعالیٰ کے ساتھ قیام کرنے کی نیت ہو۔ جو سماع ان لوازمات سے معراء ہے وہ صوفیا کے نزدیک سماع نہیں۔[13]

سماع کے لیے تین چیزوں کی صحت کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ ان ہی کی صحت پر سماعِ صوفیا کے جواز و مفید و موثر ہونے کا دار و مدار ہے۔ وہ تین چیزیں درج ذیل ہیں:

(1) زمان (2) مکان (3) اخوان۔

Marfat.com

سماع سننے کے لیے ایسا وقت تجویز کرنا چاہیے جبکہ دلوں میں یکسوئی ہو، جمعیتِ خاطر ہو۔ شوقِ سماع بھڑکا ہوا ہو۔ حق تعالیٰ کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے کے لیے طبیعت آمادہ ہو اور کوئی امر اُس کے مانع نہ ہو۔ سماع کے لیے ایسی جگہ منتخب کی جائے جہاں یکسوئی پیدا کرنے والے سامان مہیا ہوں۔ وہ جگہ شارعِ عام نہ ہو، بازار نہ ہو بلکہ زاویہ یا خانقاہ ہو۔ سماع کے اہل ہم نشین ایسے ہوں جو ہم مذاق ہوں، ہم مشرب ہوں اور ہم رنگ ہوں۔ غلبۂ نفسانی سے آزاد ہو چکے ہوں۔ بندۂ حرص وہوا نہ ہوں۔ سماع کے منکر نہ ہوں۔ اہلِ دنیا ریا کار نہ ہوں۔ مغرور ومتکبر نہ ہوں۔ کھیل تماشے کے طور پر شریک محفل نہ ہوئے ہوں۔

اخوان میں قوال بھی شریک ہیں کیونکہ وہ بھی ہم نشین ہیں اور ان کی ہم نشینی پر تو مجلس کے انعقاد کا دارومدار ہے۔ قوال درویش سیرت ہوں، حریصِ دنیا نہ ہوں محفل میں باوضو ہیں اور درویشوں کی مجلس میں بغیر لالچ کے آویں اور معاوضہ کی کمی وبیشی پر زیادہ دھیان نہ دیں۔(14)

سماع اختلافی مسئلہ رہا ہے۔ بعض علماء اور صوفیا نے اس کو روحانی ترقی کے لیے ضروری اور بعض نے صریحاً حرام بتایا اور بعض نے اس سلسلے میں سکوت اختیار کیا ہے۔ مشائخ چشت سماع کو روحانی غذا سمجھتے تھے لیکن اس کے آداب کا سختی سے خیال رکھتے تھے۔ نقشبندیہ صوفیا کا سماع کے متعلق یہ مقولہ ہے کہ:

"نہ انکارے کنم نہ ایں کارے کنم"

جب انہیں سماع سے انکار نہیں تو ان کے نزدیک بھی یہ حرام کیونکر ہو سکتا ہے۔ متعدد نقشبندیہ بزرگوں نے سماع سنا ہے۔ مولانا جامیؒ بھی نقشبندی تھے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ پر ایسے حالات طاری ہو جاتے ہیں جن میں بجز سماع کے کوئی اور چیز میری معاون ثابت نہیں ہوتی۔ ہر سلسلہ کے بکثرت بزرگوں نے سماع سنا ہے اور اپنے مدارج کی ترقی کے حصول کا ذریعہ اسے پایا ہے۔(15)

خواجہ حسن بصریؒ سماع کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ جب سماع سنتے وجد میں آ جاتے۔ فرمایا کرتے کہ:

"سماع جو حق سے سنتا ہے حق رسیدہ ہو جاتا ہے اور جو نفس سے سنتا ہے زندیق بن جاتا ہے۔"(16)

حضرت ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں:

Marfat.com

''سماع واردازحق ہے اور دلوں کا اس کی طرف میلان ہے۔ جو اسے حق سے سنتا ہے، وہ حق کی طرف راستہ پاتا ہے اور جو نفس سے سنتا ہے زندیق ہو جاتا ہے۔''(17)

بابا فرید فرماتے ہیں:

''سماع انہی لوگوں کے لیے جائز ہے جو اس میں ایسے مستغرق ہوں کہ ایک لاکھ تلواریں اُن کے سر پر ماری جائیں یا ایک ہزار فرشتے ان کے کان میں کچھ کہیں تو بھی اُن کو خبر نہ ہو۔''(18)

شیخ جمال الدین ہانسوی نے فرمایا:

''سماع دلوں کے لیے موجبِ راحت ہے۔ اس لیے اہلِ محبت کو جو دریائے آشنائی میں تیرتے رہتے ہیں، جنبش و حرکت ہوتی ہے۔''(19)

شیخ نظام الدین اولیاءؒ فرمایا کرتے تھے کہ سماع کی چار قسمیں ہیں: حلال، حرام، مکروہ اور مباح۔ اگر صاحبِ وجد کو حق کی طرف زیادہ میل ہے تو سماع اس کے حق میں مباح ہے۔ اگر اس کا میلان مجاز کی طرف زیادہ ہے تو سماع اس کے حق میں مکروہ ہے لیکن جس کا دل بالکل مجاز ہی کی طرف ہو، اس کے لیے سماع حرام ہے۔ جب میلانِ طبع بالکل حق کی طرف ہو تو حلال ہے۔(20)

سماع میں ہُو ہا کرنے کے متعلق امیر خسرو لکھتے ہیں کہ ''بعض درویش سماع کی محفل میں چیخنے لگتے ہیں اور نامناسب آوازیں نکالتے ہیں۔ اس پر خواجہ نظام الدینؒ فرمانے لگے کہ وہ بہت بُرا کرتے ہیں اس لیے کہ اہلِ سماع نے کبھی ایسا نہیں کیا اور یہ کاملوں کا طریقہ نہیں ہے۔ اس قسم کے طرزِ عمل کی انہی لوگوں سے توقع ہو سکتی ہے جو گمراہ اور مذہبِ طریقت سے نا آشنا ہوں۔ اس لیے کہ حسن بصری کا قول ہے کہ اگر کوئی سماع کے وقت چیخنے لگے تو سمجھ لو وہ شیطان ہے اور شیطان کا پیرو ہے۔ جس شخص کو کامل روحانیت حاصل ہے وہ (سماع کے وقت) عالمِ ملکوت میں پہنچ جاتا ہے۔ اسے حرکت کرنے یا رقص کی ممانعت نہیں ہے کیونکہ اس وقت وہ بحرِ معرفت میں غوطہ زن ہوتا ہے اور اٹھارہ ہزار عالموں کے وجود سے بے خبر ہوتا ہے۔ جس طرح سونا کٹھالی میں پگھلتا ہے وہی حال اہلِ سماع کا عالمِ حیرانگی میں ہوتا ہے۔''(21)

امیر خسرو نے حضرت نظام الدینؒ اولیاء کے حوالے سے لکھا ہے:

''سب بڑے بڑے مشائخ سماع سے لطف اندوز ہوتے رہے ہیں

Marfat.com

اور جو لوگ اس کی اصل قدر و قیمت جانتے ہیں اور ذوق و جذبہ رکھتے ہیں
وہ کسی قوال سے ایک بیت سن کر ہی متاثر ہو جاتے ہیں۔"(22)

نے نواز کے ضمیر کے پاک ہونے کی صورت میں سماع قوتِ روحانی بن جاتا ہے:

جناب شیخ عبدالقادر جیلانیؒ فرماتے ہیں:

"وجد اور سماع دو آلے ہیں جو عاشقوں اور عارفوں کے دلی جذبات
کو متحرک کرتے ہیں اور دونوں اہلِ محبت کی غذا اور طالبانِ حق کو قوت
بخشنے والے ہیں۔" (ترجمہ)(23)

صوفیائے کرام نے سماع سے دل پلٹنے کا کام کیا اور عشق کی عالمگیر واردات کے حقائق باطن پر کھول دیئے۔ حالتِ سماع میں صوفیا نے جس پر نظر ڈالی وہ صاحبِ کرامت ہو گیا۔ صوفیا کے چہروں سے حالتِ سماع میں نورِ تاباں ظاہر ہوتا ہے۔ صوفیا نے سماع کو اللہ کا ایک بھید قرار دیا۔

حضرت خواجہ عثمان ہارونیؒ بکثرت سماع سنتے اور فرماتے:

"سماع اللہ کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے۔ حالتِ سماع میں
بندہ اور خدا کے درمیان پردے بالکل اُٹھ جاتے ہیں۔ میں نے خدائے
تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ قیامت تک میرے مرید اور فرزند سماع سنتے رہیں
اور کسی کو اہلِ سماع پر ظفر نہ حاصل ہو۔"(24)

حضرت خواجہ معین الدین چشتی سنجری اجمیریؒ سماع کا شوق بکثرت فرماتے۔ اس وقت کے علماء و فقہاء میں کسی کو آپ کے سماع پر انکار نہ ہوا۔ اکثر مشائخِ کبار آپ کی مجلس سماع میں حاضر ہو کر آپ کے فیوض و برکات سے مالا مال ہوئے۔

بیسویں صدی کے کاشفِ اسرار صوفی عطا محمد قادریؒ محفلِ سماع منعقد کرواتے تھے اور فرماتے سماع یعنی قوالی بامزامیر عندالشرع جائز ہے۔ حضرت میاں میرؒ بھی سماع سُن لیتے تھے جبکہ سلسلۂ سہروردیہ کے بزرگ حضرت بہاؤالدین زکریا ملتانی سے توراگ بھیم پلاسی یا پوریا دھنا سری تک منسوب ہے کہ اس کے موجد آپؒ ہیں۔ حضرت سلطان المشائخ کو سماع کا ذوق تھا۔ حالتِ سماع میں آپ پر بکا کا غلبہ رہتا۔ گو آپ کی مجلس میں مزامیر کی اجازت نہ تھی۔ تاہم علماء نے تغلق شاہ کے زمانے میں سماع کے متعلق آپ سے مناظرہ کیا اور شکست کھائی۔ شیخ عبدالقدوس گنگوہی علمِ ظاہر و باطن میں کمال رکھنے کے باوجود سماع غنا بامزامیر میں افراط رکھتے تھے۔

Marfat.com

سماع کے وقت عالمِ بالا سے سامعین پر تین قسم کی سعادتیں فائض ہوتی ہیں:

(1) انوار عالمِ ملکوت سے پیدا ہو کر ارواح پر نزول کرتے ہیں۔

(2) احوال عالمِ جبروت سے علیحدہ ہو کر قلوب پر نازل ہوتے ہیں۔

(3) آثار عالمِ ملک سے پیدا ہو کر جوارح پر اثر ڈالتے ہیں۔

سماع اپنی تاثیر کے لحاظ سے دو اقسام پر منقسم ہے:

(1) ہاجم (2) متکلف۔

ہاجم قلب میں ایسی غیر معمولی تحریک پیدا کرتا ہے جو بیان سے باہر ہے۔

متکلف کی شان یہ ہے کہ اس کے سننے والے کا دل خود بخود بے اختیارانہ طور پر محبوب کی جانب برانگیختہ ہو یا مرشد و ہادی یا جناب نبی عربیؐ کی جانب میلان کرے یا حق سبحانہ تعالیٰ کے تقدس کی جانب مائل ہو۔ (25)

شیخ سعدیؒ سماع کرنے والے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس کا طائرِ خیال حقیقت کی بلندی سے پرواز کرے تو اس کی پرواز سے فرشتہ بھی عاجز آ جاتا ہے۔ ''کشف المحجوب'' میں آدابِ سماع میں لکھا ہے کہ جب تک ضرورت نہ ہو سماع نہیں کرنا چاہیے اور اسے عادت نہیں بنانا چاہیے۔ سماع دیر کے بعد کرے تا کہ اس کی عظمت دل سے نہ جائے۔ یہ بھی لازم ہے کہ جب سماع کرے تو شیخ وہاں حاضر ہو اور عوام سے وہ جگہ خالی ہو۔ یہ بھی ضروری ہے کہ قوال صاحبِ عزت ہو اور دل شغلوں سے خالی ہو اور طبیعت لہو ولعب سے متنفر ہو اور تکلف درمیان نہ ہو اور جب تک قوتِ سماع پیدا نہ ہو یہ شرط نہیں کہ تو اس میں مبالغہ کرے۔ جب قوتِ سماع قوی ہو جائے تو اسے آپ سے ہٹانا شرط نہیں اور قوتِ سماع کا تابع ہو جائے یعنی جو اس کا مقتضا ہو وہی کرے۔ اگر وہ قوت ہلائے تو ہلے اگر ٹھہرائے تو ٹھہرا رہے۔ کسی کے سماع میں دخل نہ دے تا کہ اس کا وقت پراگندہ نہ ہو۔ (26)

سِرّ

بھید الٰہی کو کہتے ہیں۔ اس کی چند اقسام ہیں۔

(1) لطیفہ ذات: یہ سِرّ قلب میں رکھا گیا ہے جس طرح روح جسم میں ہے اور یہ سِرِّ محل مشاہدۂ ذات ہے جس طرح روح محل محبت اور قلب محل معرفت ہے۔

Marfat.com

(2) دوسرا وہ سر ہے جس کی بابت نبی کریمؐ یوں فرماتے ہیں کہ انسان کے جسم میں ایک مضغہ ہے اور مضغہ میں دِل ہے اور دل میں روح ہے اور روح میں سرّ ہے اور سرّ میں خفی اور خفی میں اخفی اور اخفی میں انا۔

(3) تیسرا وہ سر ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی شے کی ایجاد کا ارادہ فرماتا ہے تو اس شے کو مخصوص اور متعین فرما کر لفظ کُن سے اس کو مخاطب کرتا ہے۔ پس وہ شے ہو جاتی ہے۔

(4) چوتھا سرّ سر العلم ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا پانچواں سرّ سر الحال ہو یعنی وہ سر جس کے ذریعہ سے ارادہ حق سبحانہ کی معرفت حاصل ہو۔

(5) سر الحال۔

(6) سر الحقیقت: وہ سر جس کو افشاء نہیں کیا جاتا اور وہ ہر شے میں ہے یعنی شے کا عین ہے۔

(7) سر التجلیات: وہ سر جس میں سالک مرتبہ وحدت تک پہنچ کر تجلی تعین اول کے انکشاف کے بعد ہر اسم اور ہر مظہر میں احدیت کا مشاہدہ کرتا ہے۔

(8) سر القدر یعنی اللہ تعالیٰ نے ازل میں ہر ایک اعیان ثابتہ کے لیے جو احکام اور احوال مقرر فرمائے ہیں جن کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں ہے اور جب یہ اعیان ثابتہ وجود خارجی میں ظہور پذیر ہوتی ہیں تو بحکم خدا وہی احکام اور احوال ان سے صادر ہوتے ہیں۔

(9) سرّ الربوبیہ: یعنی ذات حق سبحانہ رب ہے اور اعیانِ ثابتہ مربوب ہیں اور ربوبیت ایک نسبت ہے درمیان ذاتِ حق اور اعیانِ ثابتہ کے، لہٰذا ربوبیت کا ظہور اعیانِ ثابتہ پر موقوف ہے اور اعیان ثابتہ معدوم ہیں، لہٰذا غیریت اعتباری کے لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ربوبیت معدوم ہے کیونکہ وہ اعیانِ ثابتہ پر موقوف ہے جو فی نفسہ معدوم ہیں۔

(10) دسواں سرّ سرِّ الربوبیۃ ہے یعنی سر الربوبیۃ کو نظرِ حقیقت سے دیکھا جاوے تو اس میں ایک اور سر ہے وہ یہ کہ غیریت اعتباری اور اضافی نسبت کو اٹھا کر دیکھو تو وہی ذات حق رب ہے اور وہی ذات حق بصورت اعیان ثابتہ مربوب ہے۔ کوئی غیر شئ نہیں ہے، وہی رب، وہی مربوب وہی موجود لہٰذا نسبت ربوبیۃ کسی غیر شئ پر موقوف نہیں ہے کیونکہ رب کا غیر موجود ہی نہیں ہے۔ پھر ربوبیت معدوم کیوں ہو سکتی ہے، خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ ''خود بر سر آن کوزہ خریدار بر آمد۔''(27)

Marfat.com

شرک

شرک تین قسم پر ہے۔

(1) شرک جلی: خدا کی ذات وصفات میں دوسرے کوشریک کرنا اور صفاتِ حق کو ذاتِ حق کے غیر سمجھنا۔

(2) شرک خفی: شرک خفی غیر اللہ کو فی نفسہ موجود سمجھنا جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اعیان ثابتہ بذاتِ خود موجود ہیں۔

(3) شرک اخفی: سالک کا اپنی ہستی کو غیر خدا سمجھنا۔[28]

شہود

رویت حق بحق یعنی جملہ کائنات اور جمیع موجودات کو عین حق بمرتبہ حق الیقین سمجھنا اور اعتبارات غیریت کو اُٹھا دینا اور ہر ذرہ میں ذاتِ واحد کو اور ذات میں جملہ موجودات کو بصفت عینیۃ دیکھنا۔[29]

حق کو حق دیکھے کیونکہ حق کا غیرِ حق ہونا محال ہے۔[30]

شطحیات

یہ وہ کلمات ہیں جو واصلین کاملین صوفیا کی زبان سے مستی وشوق اور غلبۂ حال میں بے اختیار صادر ہو جاتے ہیں جو بظاہر شریعت کے خلاف معلوم ہوتے ہیں مگر باطناً کسی سِرّ کی جانب اُن میں اشارہ ہوتا ہے جیسے منصور حلاجؒ سے ''انا الحق'' اور حضرت بایزید بسطامیؒ سے ''سبحانی ما اعظم شانی۔''

اس قسم کے کلمات کے متعلق مشائخ کی روش یہ ہے کہ انہیں نہ رد کرتے ہیں نہ قبول جب تک کہ سمجھ نہ لیں۔ اللہ کے عاشق مغلوب الحالی میں کچھ کہہ بھی بیٹھتے ہیں تو ان مشائخین کے نزدیک قابلِ معافی ہوتے ہیں۔ ''انا الحق'' کے بارے میں سلطانِ طریقت صوفی عطا محمد قادریؒ فرماتے ہیں:

''اگر کوئی صرف اپنی حقیقت شناخت کرنے کے بعد یہ دعویٰ کرے

Marfat.com

کہ یہ میرا وجود میرا نہیں ہے تو اس میں کوئی خطا ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ یہ عین صواب ہے۔ یہ تھی مراد انا الحق سے حضرت منصور کی جس پر علمائے رسوم نے اعتراض کیا تھا۔"(31)

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۔"(32)

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۔

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا فرمان ہے "جو عارف حق بن جاتا ہے اُس کی زبان گویا گونگی ہو جایا کرتی ہے کہ وہ حق ہی بولتا ہے۔" (الفتح الربانی، ص569)

فریدالدین عطارؒ نے لکھا ہے کہ حسین بن منصور حلاج 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۔(33)

ماسینون نے "انا الحق" کا ترجمہ الحق الخلائق (The Creative Truth) کرتے ہوئے کہا ہے کہ حلاج خدا کی ورائیت کا قائل ہے مگر وہ خدا کی ذات کو انسان کی رسائی سے بالاتر تسلیم نہیں کرتا۔ ڈاکٹر سلیم اختر کے نزدیک حلاج کا انا الحق : اس روحانی حالت کا ثمر ہونے کے ساتھ حق کی منزل سے واپس نہ آنے کا ایک انداز بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"منصور تجربے کی توانائی کے باعث پکار اٹھا انا الحق، انا الحق۔ یہ اعلانِ 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۔"(34)

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 ہوسکتا کہ وہ اپنے کو خدا کہتا تھا کیونکہ انسان کا حادث ہونا ظاہر ہے اور ابن منصور کے عقیدہ میں حادث محتاج قدیم سے

Marfat.com

متحد نہیں ہوسکتا۔ اس وقت ابن منصور کی زبان کلام حق کی ترجمان تھی، ان کی زبان سے اسی طرح انا الحق نکلا 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 کلام الٰہی کا ترجمان تھا۔ غلبۂ حالات وواردات میں بار ہا ایسا ہوتا ہے کہ عارف کی زبان سے اللہ تعالیٰ تکلم فرماتے ہیں، جس کو سالکین اصحابِ حال سمجھ سکتے ہیں۔

گفتہ او گفتۂ اللہ بود
گرچہ حلقوم عبداللہ بود (35)

شیون

صور علمیہ اور حقائق عالم کو کہتے ہیں۔

شریعت اور طریقت

شریعت احکامِ ظاہر کا نام ہے اور طریقت ان کے باطن کا نام ہے۔ مثلاً طہارت شرعی یہ ہے کہ جسم کو پاک کر لیا جائے لیکن طریقت کی طہارت یہ ہے کہ دل کو تمام برائیوں سے پاک کیا جائے۔ طریقت سفر در باطن ہے "طریقت دین کے مقاصد کی محافظ ہے۔ شریعت ان مقاصد کے حصول کے قوعد وضوابط کا نام ہے۔ طریقت تلاشِ حق میں نکلا ہوا عشق ہے، شریعت اس عشق کی باگ ڈور ہے۔" (36)

شعور

ذاتِ حق تعالیٰ سے آگاہ ہونا۔

طبیبِ روحانی

طبیبِ روحانی وہ ہے جو طبِ روحانی کا کامل اور ماہر ہو۔ طالب کی تمام روحانی بیماریوں کا علاج کر سکے۔ تمام سلسلوں کے مشائخ روحانی طبیب ہیں اور انہی کے وسیلے سے مخلوق کی اصلاح اور نجات ہوتی ہے۔ طبیب روحانی سالک کے دل کو اعتدال میں رکھتا ہے۔ تصوف

Marfat.com

میں طبیب روحانی شیخ یا پیر کو کہتے ہیں۔ طبیب روحانی مرید کو اہلِ یقین میں تبدیل کر کے مجسم بندگی بنا دیتا ہے اور اسے بامعنی زندگی دے کر جسم کی کیفیتوں سے آزاد کر کے خارج کے ساتھ متعارف کرواتا ہے۔

طالب

طالب سے مراد طالب حق ہے۔ طلبِ کامل اور طلبِ صادق سے مراد طلبِ مولیٰ ہے۔ دن رات اللہ تعالیٰ کو یاد کرے۔ طالب ہر مقام پر پہنچ کر اس سے اعلیٰ کی کوشش کرتا ہے۔ طالبِ حق وہ ہے جس کی طلب مدام ہو۔ اللہ کے عاشقوں کے دل سے دونوں جہانوں میں اپنے محبوب کی طلب نہیں کی جا سکتی۔

ظِلّ (سایہ)

وجود اضافی کو کہتے ہیں اور ذات کے ہر ظہور اور ہر تعین کو ظل کہتے ہیں کیونکہ تمام ممکنات عدم محض میں جن کا ظہور اسم نور کے مظہر سے ہوا اور اس وجود خارجی نے ان ممکنات کے عدم کی ظلمت کو اپنے گوناگوں نورانی صورتوں میں چھپا لیا اور اس وجودِ حقیقی کا ظل بن گیا ہے[37]

بعض صوفی اس عالم کو خدا کا سایہ مانتے ہیں۔ جس طرح سائے کا بذاتِ خود وجود نہیں ہے اسی طرح اس عالم کا بھی وجود نہیں ہے اور جس طرح سایہ کسی دوسری چیز کا تابع ہے۔ اسی طرح یہ عالم بھی حق تعالیٰ کے وجود کا تابع ہے۔ اس لیے کہ یہ خدا کے اسماء وصفات کا مظہر ہے اور اسماء وصفات عینِ ذات حق ہیں۔ اس مسلک کے ماننے والوں کو وجودیہ ظلّیہ کہتے ہیں۔

ہے وہ عالم صاحب ظل ہے یہ ظل
اصل ہی وہ ہے یہ اس کی نقل ہے
فرع عینِ اصل ہے گر ہو شعور
فرع ہے ظل، صاحبِ ظل اصل ہے
(غمگین)[38]

Marfat.com

سید محمد ذوقیؒ کے مطابق معدومات کا ظہور جس نور کے سبب سے ہوا، اس نور کو ظل کہتے ہیں۔ جملہ تعینات باعتبارِ ہویت حق کے حق تعالیٰ ہی کا وجود ہے اور باعتبار صورتوں کے اختلاف کے وہ سب تعیناتِ اعیانِ ممکنات ہیں۔ جس طرح صورتوں کے اختلاف سے ظل کا نام اُس سے دُور نہیں ہو سکتا اسی طرح صورتوں کے اختلاف سے عالم اور غیرِ حق کے نام بھی اس سے دور نہیں ہو سکتے۔ (39)

جب عالم ایک ظل ہے تو عالم کا وجود اصلی نہیں بلکہ ظلی، وہمی، خیالی اور اعتباری ہے۔ سایہ کو اصل سے جو اتصال ہے اس کا ٹوٹنا محال ہے۔ کوئی چیز سایہ کو اصل سے جدا نہیں کر سکتی۔ ہر شخص تھوڑی سی کوشش کے اپنے عین کو یا اپنی ہویت کو پہچان لے گا لیکن باوجود اس قرب واتصال کے بندہ ظل ہی رہتا ہے۔ (40)

عارف ومعرفت

عارف وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات وصفات اور افعال کے اسرار سے آگاہ کیا اور دولتِ مشاہدہ سے سرفراز فرمایا۔ وہ صفاتِ باری تعالیٰ کو حال اور مکاشفہ کے طریق سے پہچانتا ہے نہ کہ مجرد علم سے۔ ذاتِ باری کے عارف کو موحد کہتے ہیں۔ موحد کے نزدیک غیرحق کا وجود نہیں۔ عارف کو ذات وصفات کے مشاہدے کے ساتھ جملہ موجودات کی حقیقت و ماہیت سے آگاہی ہوتی ہے اور وہ مراتب عروج ونزول سے گزر کر مقام ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ'' کے حال میں ہوتا ہے۔

آئمہ تصوف کہتے ہیں کہ عارف حلیم اور بردبار ہونے کے علاوہ بادلوں کی طرح نیک و بد ہر ایک پر سایہ شفقت ڈالتا ہے اور بارش کی طرح نیک و بد ہر ایک کو سیراب کرتا ہے۔ ذوالنون مصریؒ کہتے ہیں عارف اخلاقِ خداوندی سے متصف ہوتا ہے۔ اس لیے عارف کے ساتھ میل جول رکھنا اس طرح ہے جس طرح اللہ کے ساتھ میل جول رکھنا۔ وہ عارف کی تین علامتیں بتاتے ہیں۔ عارف کا نورِ معرفت اُس کے ورع اور پرہیزگاری کے نور کو بجھاتا ہے۔ اس کے علمِ باطنی کے اعتقادات اُس کی ظاہری حالت کو خراب نہیں کرتے اور اللہ کی نعمتوں اور کرامتوں کی کثرت اسے محرمات الٰہی کی پردہ داری پر آمادہ نہیں کرتی۔ نعمتوں میں اضافہ اس کی تواضع اور انکساری میں اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔ معرفت میں کامل

Marfat.com

ہونے کی وجہ سے عارف میں استقامت بھی اعلیٰ درجے کی ہوتی ہے اور استقامت سے تمام محاسن مکمل ہو جاتے ہیں۔ (41)

خواجہ عبدالصمد اصطلاحاتِ صوفیا میں چشتی بزرگ خواجہ عثمان ہارونیؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ عارفِ کامل کو دنیا وآخرت کی نعمتیں عطا کر دی جائیں تو خوش نہیں ہوتا۔ اسی طرح دونوں جہانوں کی عزت سے وہ مسرور نہیں ہوتا اور ذلت سے ملول نہیں ہوتا۔ یہ امور اس کے مقصودِ اصلی سے کم درجے کے ہیں اور حق تعالیٰ انتہا سے بھی آگے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی کے نزدیک عارف وہ ہے جو خود تو خاموش رہے مگر اللہ تعالیٰ اس کے اسرار بیان کرے اور اسے کوئی حالت محصور نہیں کر سکتی اور ایک منزل سے دوسری منزل کو منتقل ہونے میں کوئی منزل نہیں روک سکتی۔ ابوسلیمان درانی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ عارف کے لیے عام حالت میں بھی وہ باتیں کھول دیتے ہیں جو اوروں کے لیے کھڑے نماز پڑھتے بھی نہیں کھولتے۔ (42)

حضرت ذوالنون مصریؒ سے لوگوں نے عارف کا پہلا درجہ پوچھا، فرمایا کہ حیرت، اس کے بعد اختیار، پھر انتقال اور پھر زندگی عینی حیات۔ پھر لوگوں نے عارف کے عمل کے متعلق سوال کیا تو فرمایا کہ وہ ہر حال میں خداوند تعالیٰ کو دیکھتا ہے۔ (43) لوگوں نے حضرت ذوالنون مصریؒ سے عارف کی صفات پوچھیں تو فرمایا کہ عارف بغیر علم، چشم مشاہدہ، کشف اور حجاب کے دیکھتا ہے کیونکہ وہ قریب رہتا ہے بلکہ ذاتِ حق تعالیٰ میں واصل ہو جاتا ہے۔ ان کی گردش اللہ تعالیٰ کی گردش، ان کی باتیں اللہ کی باتیں۔ ان کی نظر خدا کی نظر ہوتی ہے۔ یہ بھی فرمایا کہ زاہد آخرت کے بادشاہ ہیں مگر عارف لوگ زاہدوں کے بادشاہ ہوتے ہیں۔ (44)

حضرت ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں کہ عارف الٰہی کا ہر گھڑی خوف زیادہ بڑھتا رہتا ہے کیونکہ ہر گھڑی وہ زیادہ نزدیک ہوتا جاتا ہے۔ عارف مخلوق میں رہ کر مخلوق سے جدا رہتا ہے۔ عارف کو خائف ہونا چاہیے نہ کہ واصف۔ عارف کے لیے ایک حالت لازم نہیں ہوتی، ہر گھڑی عالمِ غیب سے اس پر نئی حالت طاری ہوتی رہتی ہے تاکہ وہ صاحب حالات رہ سکے نہ کہ صاحب حالت اور عارف کا ہی ادب سب سے زیادہ ہوتا ہے کیونکہ معرفت الٰہی اس کو مؤدب بنا دیتی ہے۔ (45)

حضرت خواجہ بایزید بسطامیؒ فرماتے ہیں کہ عارف کا ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ اس

Marfat.com

میں اللہ تعالیٰ کی صفات پائی جاتی ہیں اور عارف کے کمال کا درجہ یہ ہے کہ وہ محبت میں جلتا ہو۔ عارف کا ادنیٰ ترین فرض یہ ہے کہ جملہ ماسوا سے بےزار ہو جائے اگر اس کی دوستی میں کائنات کو بھی ترک کر دے تو تھوڑا ہے۔ عارف ماسوا کے ذکر میں زبان نہیں کھول سکتا۔ فرماتے ہیں کہ عارف وہ ہے جس کو کسی قسم کا شور وشغب یا شغل یا کدورت مکدر نہ کر سکے بلکہ کدورت خود صاف ہو جائے۔ عارف وصالِ الٰہی کے سوا اور کسی بات سے خوش نہیں ہوتا۔ عارف کا دل ایسے چراغ کی مانند ہے جو بلور کی ایسی قندیل میں رکھا ہوا ہو جس کی شعاعیں تمام عالم ملکوت کو منور کرتی رہتی ہوں۔ عارف وہ شخص ہے جو اللہ کے سوا خواب و بیداری میں اور کچھ نہ دیکھے اور نہ کسی سے کسی قسم کی موافقت کرے اور اپنا راز اس کے سوا اور کسی سے بیان نہ کرے کیونکہ جو اللہ تعالیٰ کو پہچان لیتا ہے اس کی زبان گونگی ہو جاتی ہے۔ (46)

معرفت کے معنی پہچاننا اور جاننا ہیں۔

اصطلاح تصوف میں حق تعالیٰ کو اس کے اسماء صفات کے ساتھ پہچاننے کو معرفت کہتے ہیں۔ امام بخاری نے کتاب ''الایمان'' میں معرفت کو قلبی فعل کہا ہے اور سید علی ہجویریؒ نے اسے حالی معرفت کہا ہے یعنی حق کے ساتھ حیات دل۔ اسی معرفت کو وہ مطلوب اور مقصود قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ علمائے دین اور ان کے ساتھ فقہا اور باقی لوگ خداوند تعالیٰ کے صحیح علم کو معرفت کا نام دیتے ہیں مگر مشائخ صوفیا کے نزدیک معرفت حالی ہی اصل معرفت ہے۔ اگرچہ حال کی صحت علم کی صحت کا نتیجہ ہوتی ہے لیکن صحت علم کو صحت حال نہیں کہا جا سکتا۔ علم و عقل حصولِ معرفت کے ذرائع ہیں، علت نہیں۔ علت صرف خداوند کریم کی عنایت ہے۔ الکلاباذی اپنی کتاب ''التعرف'' میں فرماتے ہیں کہ عقل حادث اور مخلوق ہے اور صرف مخلوق کی طرف ہی رہنما ہو سکتی ہے۔ حصولِ معرفت الٰہی میں وہ کسی حد تک رہنما ضرور ہو سکتی ہے لیکن حق تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہیں کہ وہاں تک عقل کی رسائی ہو سکے۔ وہ حضرت جنید بغدادیؒ کا ایک قول نقل کر کے کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے متعلق جو تصور بھی کسی کے دل میں ہے، ضروری نہیں کہ حق ہو۔ حق شاید کچھ اور ہی ہے۔ انسان کا تصور جس قدر بھی پرواز کرتا جائے اللہ کی ذات اس سے ماورا ہوتی ہے۔ الفاظ اللہ تعالیٰ کے وجود کی وضاحت کر ہی نہیں سکتے (دیکھیے الکلاباذی: کتاب التعرف، قاہرہ 1960ء، ص 132، 134، 136، 139) الکلاباذی یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کو وہی شخص پہچان سکتا ہے جسے خود اللہ اپنی معرفت عطا کرے۔ یہ معرفت قلبی جب محض عنایت خداوندی سے حاصل ہوتی ہے تو ہر سالک کی

Marfat.com

مسلسل دعا رہتی ہے: (ترجمہ) ''اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں کہ تو اپنی معرفت میرے قلب میں بو دے تاکہ میں تجھے ویسا پہچان لوں جیسے تیرے پہچاننے کا حق ہے۔'' ''کشف المحجوب'' میں لکھا ہے کہ حق تعالیٰ کی عنایت اور نظر کرم بھی درحقیقت سچی طلب اور مخلصانہ کوشش کے نتیجے ہی میں منعطف ہوتی ہے۔ کتاب اللہ اور تعلیماتِ نبویؐ کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے بارے میں صحیح علم حاصل کر کے مجاہدہ کیا جائے تو مقصد حاصل ہوتا ہے۔ (47)

ابی طالب مکی ''قوت القلوب'' میں علم معرفت اور یقین کو تمام علوم سے افضل قرار دیتے ہیں۔ صوفیا معرفت کو اس لیے ضروری سمجھتے ہیں کہ دین کا دارومدار معرفت باللہ پر ہے۔ سید علی ہجویری ''کشف المحجوب'' میں اس آیۂ کریمہ: **وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون** (56:51) سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ جنوں اور انسان کو پیدا ہی معرفت باللہ کے لیے کیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان کے لیے ہر زمانے اور ہر حال میں اللہ تعالیٰ کی معرفت سے بہتر کوئی چیز نہیں۔ شبلی کے نزدیک معرفت کی ابتداء دل اور زبان سے اللہ کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور اس کی انتہا کی کوئی انتہا نہیں۔ کسی کے نزدیک اللہ کے ساتھ دل کی زندگی کا نام معرفت ہے اور کسی بزرگ کے نزدیک اللہ کا انسان کے باطن پر مسلسل انوار کے ساتھ طلوع ہونا معرفت کہلاتا ہے اور کسی بزرگ نے معرفت کو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے اُس نور کی چمک سے پہچانا جو اُس کے دل پر پڑی۔

سالک جب آفاتِ نفس سے پاک ہو کر ایسے کامل پیر کی صحبت اختیار کرتا ہے۔ جس پر انکشافِ حقیقت ہو چکا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی توجہ اس کی جانب ہو جاتی ہے۔ اپنے تمام احوال میں وہ اللہ تعالیٰ سے صدق اور خلوص کا معاملہ رکھتا ہے۔ ایسے سالک کے باطن کی نگہداشت خود خدا کرتا ہے۔ سالک جس قدر اپنے نفس سے بیگانہ ہوتا چلا جاتا ہے اسی قدر اسے اپنے رب کی معرفت حاصل ہوتی چلی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کو پہچاننے کے بعد اُس کے دل میں کوئی اور چیز داخل نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ سے وہ مناجات میں رہتا ہے اور حق تعالیٰ تقدیروں کے پوشیدہ اسرار اور حکمتوں کو اس پر کھول دیتا ہے۔ بے قراری اور اللہ کی ہیبت کے بعد اس کے دل میں سکون اور انبساط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ معرفت سے حیا اور تعظیم پیدا ہوتی ہے جس طرح توحید سے رضا اور تسلیم۔ (48)

معرفت کی تین قسمیں ہیں:

Marfat.com

(1) معرفت عقلی: یہ ہے کہ دلائل عقلیہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کو پہچانے جیسے فلاسفروں نے پہچانا اور اس کے دلائل قائم کیے ہیں۔ یہ معرفت بہت ناقص ہے۔

(2) معرفت علمی: معرفت علمی یہ ہے کہ دلائل عقلیہ اور دلائل نقلیہ سے حق تعالیٰ کو پہچانے جیسے علماء متکلمین۔ چونکہ دلائل نقلیہ انبیاء علیہم السلام سے منقول ہیں اور جو دلائل عقلیہ ان کے مطابق ہیں جیسے علم کلام کی وہ فلسفیوں کے دلائل سے بہت قوی ہوتی ہیں، اس لیے یہ معرفت علمی معرفت عقلی سے بہت قوی ہوتی ہے اور معرفت علمی سے راہِ حق معلوم ہو جاتی ہے لیکن واصل بحق اس سے بھی نہیں ہوتا جب تک کہ راہ سلوک طے نہ کرے۔

(3) معرفتِ کشفی: معرفتِ حقیقی ہے یعنی راہِ سلوک طے کر کے اور آثار و صفات و ذات حق میں فنائیت حاصل کر کے حق کو پہچانے۔ یہ معرفت علمی معرفت سے بھی اعلیٰ ہے۔ اس سے عارف کامل ہوتا ہے۔ یہ صوفیائے کرام کا حصہ ہے جو ان کو متابعت و پیروی نبی کریمؐ سے حاصل ہوتی ہے۔ صوفیائے کرام نے اس معرفت کشفی کی تین قسم فرمائی ہیں:

(1) معرفت افعالی: یعنی سالک اپنے ارادے کو فنا کر کے ارادت اللہ پر جملہ افعال و آثار کا حصر کرے اور مشاہدہ کرے کہ جو آثار و افعال بظاہر خلق سے ظاہر ہوتے ہیں، وہ سب کچھ حق تعالیٰ ہی سے صادر ہوتے ہیں۔

(2) معرفت صفاتی: یعنی صفات کو مظہر ذات جانے اور مشاہدہ کرے۔

(3) معرفت ذاتی: یعنی سالک فنا فی الذات ہو جائے اور جملہ موجودات کو عین ذاتِ حق معائنہ کرے۔ یہ درجہ معرفت کا سب درجوں سے اعلیٰ و ارفع ہے۔(49)

حضرت ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں کہ معرفت تین قسم کی ہوتی ہے۔ اول معرفت توحید کی جو کہ عام مومنین کو حاصل ہے۔ دوسری معرفت صحبت و بیان کی جو کہ حکماء اور علماء کے لیے مخصوص ہے۔ تیسری معرفت صفات وحدانیت کی جو کہ صرف اولیاء اللہ کو حاصل ہے جو کہ دیدۂ باطن سے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔(50)

حضرت خواجہ بایزید بسطامیؒ فرماتے ہیں کہ معرفت اس بات کا نام ہے کہ عارف کو معلوم ہو جائے کہ خلقت کی تمام حرکات و سکنات اللہ تعالیٰ سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی دوستی اہل معرفت کے لیے سراسر نور ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ ناممکن بات ہے کہ خداشناس ہو کر خدا کو کوئی شخص

Marfat.com

دوست نہ رکھے یعنی بغیر محبت کے معرفت کی قدر کچھ نہیں۔ (51)

حضرت بایزیدؒ فرماتے ہیں کہ معرفت یہی ہے کہ بندہ جان لے کہ مخلوقات کی تمام حرکتیں اور جملہ سکون حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں جبکہ حضرت شبلیؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت معرفت یہ ہے کہ معرفت حق سے بندہ خود کو عاجز سمجھے۔ (52)

علامہ اقبال نے ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں فلسفی کی حیثیت سے عارف کی صوفیانہ واردات کا ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صوفی خدا کا عرفان چاہتا ہے۔ یہ تشنگی اُسے ادراکِ حقیقت عطا کرتی ہے جو ماورائے عقل ہوتا ہے۔ غور و فکر سے اُس کا درجہ کہیں اونچا ہوتا ہے۔ معرفتِ خداوندی کے اس درجے پر صوفی کی شخصیت کا تار و پود ہل جاتا ہے۔ پروفیسر ہاکنگ کا قول نقل کر کے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ اس وقت حقیقتِ سرمدیہ کمال محسوسیت کے ساتھ صوفی کی روح پر چھا جاتی ہے۔ اس تجربہ سے انسان کی قوتِ ادراک کہیں بڑھ جاتی ہے اور صوفیانہ مشاہدات کی تعبیر سے ذاتِ الٰہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ پروفیسر نکلسن کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کامل درحقیقت اس مراقبے کا ادراک ثانی ہے جس میں روح جسم کے وجود میں آنے سے پہلے منہمک تھی۔ (53)

معرفت دو قسم کی ہوتی ہے: (1) معرفت صفات الٰہیہ (2) معرفت ذاتِ الٰہی۔ معرفت صفات دونوں جہاں میں وجود کا حصہ ہے اور معرفتِ ذات آخرت میں روح القدس کا نصیبہ ہے۔ یہ دونوں معرفتیں علوم ظاہری اور باطنی کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتیں۔ پہلے علم شریعت کی ضرورت ہے پھر علمِ باطن کی۔ معرفت صفائی قلب اور دل کے آئینہ سے نفس کا حجاب دور کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے اور انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت کے لیے ہی پیدا کیا ہے کیونکہ جو اس ذاتِ باری کو پہچانتا ہی نہیں وہ کس طرح اُس کی عبادت کر سکتا ہے۔

عشق

عشق محبت کے انتہائی مرتبہ کا نام ہے۔ محبت ایک کششِ مقناطیسی ہے جو کسی کو کسی جانب کھینچتی ہے۔ کسی میں حسن و خوبی کی ایک جھلک کا دیکھ لینا اور اس کی جانب طبیعت کا مائل ہو جانا، دل میں اُس کی رغبت، اُس کا شوق، اس کی طلب و تمنا اور اس کے لیے بے چینی کا پیدا ہونا،

Marfat.com

اسی کے خیال میں شب و روز رہنا، اسی کی طلب میں تن من دھن سے منہمک ہونا، اس کے فراق سے ایذا پانا، اس کے وصال سے سیر نہ ہونا، اس کے خیال میں اپنا خیال، اس کی رضا میں اپنی رضا، اس کی ہستی میں اپنی ہستی کو گم کر دینا، یہ سب عشق کے کرشمے ہیں۔ (54)

انسان سب سے اعلیٰ وارفع مخلوق ہے۔ اس لیے محبت کا انتہائی مرتبہ یعنی عشق بھی اُسی کے حصے میں آیا۔ عشق جمیل حقیقی کے اپنے اصل کمال کی جانب میلان کا نام ہے۔

تصوف کے عناصرِ ترکیبی میں عشقِ الٰہی کی بڑی اہمیت ہے۔ یہ منازل سلوک کی بلند ترین چوٹی ہے۔ جب عباسیوں کے دور میں مسلمان یونانی فلسفے اور علومِ عقلیہ سے آشنا ہو کر مذہبی عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے لگے تو صوفیا نے عقلیت کے اس طوفان میں عشق الٰہی پر زور دیا۔ عشق الٰہی پر زور دینے والے صوفیا میں حضرت بایزید بسطامیؒ، حضرت معروف کرخیؒ، حضرت ذوالنون مصریؒ، ابن عربیؒ اور امام غزالیؒ خاص طر پر قابل ذکر ہیں۔ قرآن پاک میں ایمان کی سب سے بڑی علامت اور خاصیت محبت الٰہی کو قرار دیا گیا ہے۔ عقل کی انتہاء بے تابی ہے اور اس بے تابی کا علاج عشق ہے۔ صدقِ خلیل اور صبر حسینؓ بھی عشق کی شکلیں ہیں۔ خدا شناسی کا ذریعہ خرد نہیں بلکہ عشق ہے۔ عشق الٰہی کبھی فنا نہیں ہوتا۔ جس طرح یکتا کی دوستی انسان کو یکتا کر دیتی ہے۔ اسی طرح غیر فانی کا عشق بھی انسان کو غیر فانی کر دیتا ہے۔

عشق و محبت معرفتِ الٰہی کا سب سے معتبر اور مستند راستہ ہے۔ تصورِ عشق کو نظامِ تصوف میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ افلاطون نے عشق کی تعریف اس طرح کی ہے کہ حسن کی آرزوئے تخلیق کا نام عشق ہے۔ حسن اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ اسی خواہشِ اظہار نے حسنِ مطلق کو خود بینی کے لیے مجبور کیا اور کائنات کے مختلف مظاہر و اعیان میں اس نے ظہور کیا۔ معرفت کے نصیب ہونے کے لیے عشق و محبت ہی رہبر حقیقی ہیں۔ صدق و محبت متابعت ہے اور متابعت انسان کو نفس کُشی سکھاتی ہے اور اپنی خواہشات کو محبوب کے تابع فرمان کر دینے کی تعلیم دیتی ہے۔ اسی لیے عشق مجازی کو بھی رد نہیں کیا گیا کیونکہ اس سے متابعت کی تعلیم ملتی ہے اور انسان عشق مجازی کی ناکامیوں اور حسن مجازی کے عارضی ہونے کے احساس سے عشق حقیقی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ (55)

عشق کی کارفرمائی دور دور تک ہے۔ اگر آتش سوزِ عشق ہے تو پانی رفتارِ عشق ہے۔ اگر

Marfat.com

زمین قرارِ عشق ہے تو ہوا اضطرارِ عشق ہے۔ اگر حدت مستی عشق ہے تو کافر جلالِ عشق اور گناہ بُعدِ عشق ہے۔

عشق سے جا نہیں کوئی خالی
دل سے لے عرش تک بھرا ہے عشق

''تفسیر رومی'' میں عشق کے بارے میں کہا گیا ہے:

''اے طالب! محبت اور عشق پیدا کرتا کہ صرف صورت بین نہ بنے
بلکہ کون و مکان میں یار ہی یار نظر آئے۔''(56)

صورت فرع عشق ہے کیونکہ بغیر عشق اس صورت کی قدر نہ تھی۔ فرع وہ چیز ہوتی ہے جس کا وجود بغیر اصل کے نہ ہو سکے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کے لیے صورت کا اطلاق نہیں کرتے کیونکہ صورت فرع ہے اور اُس ذات کو فرع نہیں کہا جا سکتا۔ عشق بھی چونکہ بلا صورت متصور نہیں ہے اس لیے عشق بھی فرعِ صورت ہے(57) لیکن صوفی صاحب فرماتے ہیں کہ کیوں عشق بلا صورت متصور نہیں ہے بلکہ صورتوں کا پیدا کرنے والا ہے۔ صد ہزار صُور کیا علمی کیا عینی عشق سے پیدا ہو جاتی ہیں۔(58)

صورت سے جو عشق متعلق ہے وہ تین طرح کا ہے۔ ایک یہ کہ عاشق ظاہری صورت میں معشوقِ حقیقی (خدا) کا اس طرح مشاہدہ کرتا ہے جس طرح آئینے میں اپنی صورت دیکھتا ہے کہ آئینہ اس کی نظر میں معدوم ہوتا ہے۔ یہ عشق صورت نہیں سمجھا جاتا اور یہ عشق کا بلند ترین درجہ ہے۔ اس حال کے لوگ حسین و جمیل صورتوں میں خدا کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ عاشق اگرچہ حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے مگر اس کا یہ مشاہدہ کسی خاص صورت میں منحصر ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ مرتبہ اتنا بلند نہیں ہے جتنا کہ پہلا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ عاشق کسی صورت کے ظاہری رنگ و روپ سے محبت کرتا ہے۔ اس کا محبوب وہ ظاہری صورت ہے، اس کا باطن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ دراصل یہ عشق نہیں صورت پرستی ہے۔ جو رنگ روپ کے زوال کے بعد حسرت اور ندامت بن جاتی ہے۔(59)

جس شخص کے دل پر اللہ تعالیٰ اپنے عشق کے ساتھ تجلّی کرتا ہے یعنی اپنا عشق عطا کرتا ہے اُس کے دل میں اللہ تعالیٰ کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک ولولہ اور جنون پیدا ہو جاتا ہے۔ نارِ عشق

Marfat.com

سوائے اللہ تعالیٰ کے ہر شے کو جلا دیتی ہے۔ اس کا قلب مثل آئینہ کے جھلکنے لگ جاتا ہے۔ اس کے قلب سے وساوس نفسانی اور شیطانی سب جل جاتے ہیں۔ اس کا قلب الہام الٰہی کا خزانہ بن جاتا ہے۔ جب عاشق کا دل صاف ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے اور اس بندے کے درمیان سے حجابِ غیریت اٹھا دیتا ہے اور اس کو اپنی معرفت عطا کر دیتا ہے۔ (60)

اہلِ عشق نے جس معرفت الٰہی کو بیان کیا ہے وہ بالکل صحیح ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں، اسی لیے اہل عشق کو اہل عقل پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ عاقل اگر کسی مرتبہ پر پہنچتا ہے تو وہ بھی اس طلب کی بدولت پہنچتا ہے جو اس کی عقل میں پنہاں ہے۔ جب عاقل آدمی اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کی جستجو کرتا ہے تو جو معرفت وہ حاصل کرتا ہے وہ اس جستجو ہی کا ثمرہ ہے اور کسی چیز کی جستجو تب ہی انسان کرتا ہے جب اُس چیز کے حاصل کرنے کا اس کو وہم اور جنون ہوتا ہے اور کسی چیز کا وہم، دائمی تصور اور جنون تب ہی پیدا ہوتا ہے جب اس چیز کے ساتھ فرطِ محبت ہو اور فرطِ محبت کا نام عشق ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ عاقل بھی جس مرتبہ پر پہنچتا ہے وہ اس عشق کی بدولت ہے جو اس کی عقل میں پنہاں ہے۔ اہل عشق میں عشق کا غلبہ ہے۔ ان کی جزوی عقل نیست و نابود ہو جاتی ہے اور ان کے دل کا دہانہ عقلِ کُل کے سمندر سے ملا دیا جاتا ہے۔ وہاں اللہ ہی اللہ رہ جاتا ہے۔ اس لیے ان کے دل میں الہامات الٰہیہ اور اسرارِ ذاتِ الٰہیہ کی نہریں جاری ہو جاتی ہیں۔ ان کی معرفت کامل ہوتی ہے۔ (61)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی مندرجہ ذیل مراتبِ محبت و عشق بیان فرماتے ہیں:

(1) میل

(2) رغبت

(3) طلب

(4) فریفتگی

(5) مطلوب کے نہ ملنے پر دل تنگ ہونا

(6) ہوا

(7) شغف

(8) طلبِ محبوب میں اپنے کو ہلاک کر دینے کے درپے ہو جانا

Marfat.com

(9) حب مطلق یا عشق[62]

عشقِ حقیقی پر بحث حسین بن منصور حلاج کی وجہ سے شروع ہوئی۔ ابن سینا پہلا فلسفی ہے جس نے حسین بن منصور حلاج کے حوالے سے عشق کو موضوع بنایا۔

حسین بن منصور حلاج عشق کی حقیقت بتاتے ہوئے کہتا ہے:

ترجمہ: ''محبت کی حقیقت یہ ہے کہ تم اپنے سارے اوصاف چھوڑ کر محبوب کے ساتھ قائم اور اسی کے اوصاف سے متصف ہو جاؤ۔''[63]

ترجمہ: ''عشق کی نماز دوگانہ کا وضو خون کے بغیر کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا۔''[64]

منصور حلاج ایسا عاشق تھا جو اپنے اندر کی روشنی سے زندانِ وقت میں چراغاں کر گیا۔ منصور حلاجؒ کی محبت حلاوت کو پہنچ چکی تھی۔ اسی لیے لوگوں کے پتھر مارنے پر بھی انہوں نے اُف تک نہ کی۔ یحیٰی 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۔[65]

اصلی عشق و محبت یہی ہے کہ وہ ظلم اور سختی سے کم نہیں ہوتا اور بخشش و عطا سے زیادہ نہیں ہوتا۔ عشق ہی روحِ کائنات ہے۔ زندگی اور کائنات پر چھایا ہوا عشق ہر عمل کا محرک ہے۔ دنیا میں عشق سے ہی رونق ہے اور بقول میر تقی میر

عشق ہی عشق ہے جہاں دیکھو — سارے عالم میں بھر رہا ہے عشق
عشقِ معشوق عشق عاشق ہے — یعنی اپنا ہی مبتلا ہے عشق
کوہ کن کیا پہاڑ کاٹے گا — پردے میں زور آزما ہے عشق
کون مقصد کو عشق بن پہنچا — آرزو عشق، مدعا ہے عشق

عشق درد بھی ہے اور دوا بھی ہے۔

کیا حقیقت کہوں کہ کیا ہے عشق
حق شناسوں کا ہاں خدا ہے عشق
اور تدبیر کو نہیں کچھ دخل
عشق کے درد کی دوا ہے عشق

Marfat.com

عاشق

طالبِ ذاتِ حق سبحانہ تعالیٰ اور شیفتہ جمال وجلال حق سبحانہ تعالیٰ کو کہتے ہیں۔ سالک جب جملہ مراتب ومقامات عروج ونزول طے کر کے جب ذاتی عشق یعنی حقیقت محمدیہؐ میں پہنچتا ہے تو عاشقِ کامل کہلاتا ہے۔ (66)

اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں لکھا ہے کہ عاشق ایک عربی لفظ ہے جس کے معنی محبت کرنے والا ہیں۔ یہ لفظ عموماً تصوف کی ایک اصطلاح کے طور پر مستعمل ہے۔ نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی کے آخر یا دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی سے اناطولیہ اور آذربائیجان کے ترکوں میں یہ لفظ چلتے پھرتے گویے شاعروں کے لیے استعمال ہونے لگا جو عام مجمعوں میں گاتے اور شعر سناتے تھے۔ ان کے نغموں میں مذہبی اور عشقیہ گیت، مرثیے اور بہادری کی حکایات شامل ہوتی تھیں۔ شروع میں یہ لوگ مقبولِ عام شاعروں کے اجزائے کلمہ پر مبنی اسلوب کی پیروی کرتے تھے لیکن آگے چل کر یہ براہ راست بھی اور فارسی سے متاثر ترک صوفی شاعروں کے واسطے سے بھی ایرانی انداز سے متاثر ہو گئے۔ ان شاعروں کے سلسلے میں کوپرولی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ لوگ عوامی شاعروں، درباری شاعروں اور مدرسے یعنی مکاتیب دینی کے تعلیم یافتہ مذہبی شاعروں سے ایک اور منفرد معاشرتی عنصر کے نمائندہ ہیں اور ابتدائی زمانے کے ترکی بھاٹوں کے جانشین ہیں جو ''اوزان'' کہلاتے تھے۔ ان کی تعداد سترہویں صدی عیسوی میں بالخصوص زیادہ نظر آتی ہے جبکہ وہ ہمیں درویشی سلسلوں، ینی چری افواج اور دوسرے مسلح عساکر میں دکھائی دیتے ہیں۔ اس گروہ میں مشہور ترین گوہری اور عاشق عمر ہیں۔ (67)

علمائے ربانی

قرآن مجید اور احادیث شریف میں اولی الامر کی طاعت کی سخت تاکید کی گئی ہے اور اولی الامر سے مراد علمائے ربانی ہیں اور یہ وہ علمائے کرام ہیں جو سید المرسلین شفیع المذنبین رحمتہ للعالمین حضور نبی کریم رؤف رحیم نورِ قدیم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہر زمانہ میں تلقین وارشاد کے منصب پر مامور کیے جاتے ہیں اور یہی لوگ صاحبِ امر صاحب اجازت یا

Marfat.com

صاحب ارشاد ہیں اور یہ شرف اور عزت ان کو اپنے مشائخ عظام وصوفیائے کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے نصیب ہوتا ہے جیسے سلطان العارفین عالی جناب حضرت سلطان باہوؒ فرماتے ہیں:

دست بیعت کرد مارا مصطفیٰؐ
فرزندِ خود خواند است مارا مجتبیٰؐ
شُد اجازت باہوؒ از مصطفیٰؐ
خلق را تلقین کُن بہرِ خدا (68)

حضرت پیر سیّد مہر علی شاہ گولڑویؒ اپنے ملفوظات شریف میں فرماتے ہیں کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے مطالب اور معانی، حقائق اور دقائق سوائے عارفین باللہ کے کوئی نہیں جانتا۔(69)

پس قرآن مجید اور حدیث شریف کے مطالب اور معانی کو سوائے علمائے ربانی یعنی فقرائے کاملین کے کوئی نہیں جانتا۔ اسی واسطے ہر عام وخاص کو ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کا حکم دیا گیا ہے۔(70)

حواشی

(1) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد 10، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، 1973ء، ص 520
(2) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد "اصطلاحات صوفیا" لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص 88۔
(3) سیّد محمد ذوقی "سِرِّ دلبراں" لاہور: الفیصل، 2008ء، ص 233۔
(4) ڈاکٹر عبید اللہ فراہی "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" لاہور: اے این اے پرنٹرز، 2001ء، ص 32,31۔
(5) ایضاً، ص 32
(6) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد 10، ص 521۔
(7) بحوالہ "تصوف کے روشن حقائق" شیخ عبدالقادر عیسیٰ الشاذلی، مترجم محمد اکرم الازہری، لاہور: زاویہ، 1998ء، ص 313,308
(8) میکش اکبرآبادی "مسائل تصوف" نئی دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) 2000ء، ص 96
(9) شاہ محمد عبدالصمد "اصطلاحاتِ صوفیا" ص 97

Marfat.com

(10) عبداللطیف خان نقشبندی ''جنیدؒ و بایزیدؒ'' لاہور: جنگ پبلشرز، اکتوبر 2003ء، ص 247ء
(11) شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص 97
(12) اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، جلد 11، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، 1975ء، ص 277
(13) سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص 246،247،249۔
(14) ایضاً، ص 249،250،252
(15) ایضاً، ص 261،262
(16) ایضاً، ص 263
(17) علی بن عثمان الہجویریؒ ''کشف المحجوب'' مترجم، مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، 1978ء، ص 616
(18) ملا واحد دہلوی، مترجم: ''راحت القلوب'' اردو ترجمہ، ملفوظات بابا فرید الدین مسعود گنج شکر، لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز، جنوری 2004ء، ص 32
(19) ایضاً، ص 71-72
(20) سیر الاولیاء، بحوالہ ''تاریخ مشائخ چشت'' جلد اول از پروفیسر خلیق احمد نظامی، دہلی: ادارۂ ادبیاتِ دلی، 1980ء، ص 391
(21) ڈاکٹر وحید مرزا ''امیر خسروؒ'' لاہور: بک ہوم، 2005ء، ص 247
(22) ایضاً
(23) بحوالہ ''ذکرِ عطاؒ'' مرتبہ: محمد یوسف، سن اشاعت: 1411ھ، ص 95
(24) بحوالہ ''سرِّ دلبراں'' ص 266
(25) سیّد محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص 267،268
(26) علی بن عثمان الہجویریؒ ''کشف المحجوب'' مترجم: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، ص 631،632
(27) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص 93،94
(28) ایضاً، ص 99
(29) ایضاً
(30) سیّد محمد ذوقیؒ ''سرِّ دلبراں'' ص 287
(31) صوفی عطا محمد قادری ''تفسیر غوثیہ'' سن اشاعت، 1406 ہجری، ص 262۔
(32) حضرت مجدد الف ثانی ''مکتوبات'' جلد دوم، مکتوب 44
(33) فرید الدین عطار ''تذکرۃ الاولیاء'' کراچی: شمع بک ایجنسی، 2002ء، ص 281
(34) ڈاکٹر سلیم اختر، مضمون ''انا الحق'' مشمولہ ''جوش کا نفسیاتی مطالعہ اور دوسرے مضامین'' مقبول اکیڈمی،

Marfat.com

ص34,33

(35) ظفر احمد عثمانی، مضمون "ملفوظات" مشمولہ "حسین بن منصور حلاجؒ" مرتب: محمد اکرام چغتائی، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2008ء، ص396

(36) محمد حنیف رامے "اسلام کی روحانی قدریں" لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2006ء، ص38

(37) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد "اصطلاحات صوفیا" ص115

(38) میکش اکبر آبادی "مسائل تصوف" ص98

(39) سید محمد ذوقیؒ "سرِ دلبراں" ص295-296

(40) ایضاً ص296-297

(41) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد 21 لاہور: پنجاب یونیورسٹی، باردوم: 2001ء، ص363-364

(42) ایضاً

(43) فریدالدین عطار "تذکرۃ الاولیاء" (اردو ترجمہ) ص138

(44) ایضاً ص134

(45) ایضاً ص133

(46) ایضاً ص164،165،167،169،171

(47) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 21، ص361-362

(48) ایضاً ص362-342

(49) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد "اصطلاحات صوفیا" ص158،159

(50) فریدالدین عطار "تذکرۃ الاولیا" ص133،134

(51) ایضاً ص166،169،167

(52) "کشف المحجوب" ترجمہ: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری. ص467

(53) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 21، ص364

(54) سیّد محمد ذوقیؒ "سرِ دبراں" ص304،305

(55) پروفیسر محمد حسن "اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر" دہلی: اردو اکادمی، 1989ء، ص253،254

(56) صوفی عطا محمد قادریؒ، مترجم: "تفسیر رومی" لاہور: اشرف پریس، پہلا ایڈیشن، 1386ھ، ص79

(57+58) ایضاً ص126

(59) میکش اکبر آبادی "مسائل تصوف" ص105

(60) صوفی عطا محمد قادریؒ جلوی "اسرار القدم من فصوص الحکم" 2011ء، ص464

(61) ایضاً ص465

Marfat.com

(62) سید محمد ذوقی ''سرِ دلبراں'' ص318

(63+64) پروفیسر صابر آفاقی ''حسین بن منصور حلاج'' لاہور: تخلیقات، 2002ء، ص25,54

(65) امیر خورد ''سیر الاولیا'' مترجم: اعجاز الحق قدوسی، لاہور: اردو سائنس بورڈ، پانچواں ایڈیشن، 2004ء، ص706

(66) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص116

(67) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد12، پنجاب یونیورسٹی لاہور، بارِ ثانی 1426ھ/2005ء، ص667

(68) صوفی عطا محمد قادری جلوی دیباچہ ''تفسیر برزخ جامع'' بار اول، لاہور: اشرف پریس، سالِ اشاعت 1386ھ، ص13

(69) ایضاً، ص14

(70) ایضاً، ص15

---------O---------

Marfat.com

باب ششم

عالمِ مثال

عالمِ ارواح اور عالم اجسام کے درمیان جو برزخ ہے اسے عالمِ مثال کہتے ہیں اور مرتبہ واحدیت کا نام بھی ہے۔[1] مثال کے لغوی معنی مانند اور جسم ہے اور اصطلاح میں عالم مثال اس عالمِ لطیف سے عبارت ہے جو عالمِ ارواح اور عالم شہادت کے درمیان ایک واسطہ ہے اور عالمِ مثال کا وجود بھی عالم شہادت کی طرح تعینات میں سے ہے جس کے اثبات کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہیں کیونکہ ہر شخص نیند کی حالت میں خواب یا کوئی چیز دیکھتا ہے اور جو کچھ دیکھتا ہے، اس عالم سے الگ ہے۔ پس ظاہر ہے کہ اس عالم کے علاوہ بھی اس عالم سے ملتے جلتے عالم ہیں اور انسانوں کو اس عالم کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے۔ جس طرح عوام کو نیند کی حالت میں ظاہری حواس سے چھٹکارا مل جاتا ہے اور اس عالم کا انکشاف ہوتا ہے، اسی طرح خواص کو بعض اوقات بیداری کی حالت میں بھی بالائی طرف مکمل توجہ کی وجہ سے اس دنیا سے کوئی التفات نہیں رہ جاتا اور ظاہری حواس سے بھی وہ چھٹکارا پا لیتے ہیں اور اس دنیا کے عجائب مشاہدے میں آ جاتے ہیں۔ اس عالم مثال کے تین مراتب ہیں۔ ایک مرتبۂ ادنیٰ اور وہ ہیں اشکال جو آئینے اور پانی جیسی صاف شفاف چیزوں میں نظر آتی ہیں۔ انہیں بصری حواس سے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ عالم مثال کا دوسرا مرتبہ وسطی ہے اور وہ ایسے امور اور ایسی صورتیں ہیں جو خواب میں ہر خاص و عام کو نظر آ جاتی ہیں اور ان کے حواس اور قوت متخیلہ میں بھی آ جاتی ہیں۔ تیسرا مرتبہ اعلیٰ مثال کا ہے جس میں قوتِ متخیلہ کی شراکت کے بغیر ہی انسانی نفس پر شکل وصورت کا انکشاف ہوتا ہے، خواہ اس عالم کی مادی صورتوں کا انکشاف ہو، خواہ مفرد معانی کسی مناسب صورت میں ظاہر ہوں، ایک برابر ہے۔ حکماء اپنی اصطلاح میں عالم مثال کو عالم نفوس منطبعہ کہتے ہیں اور وہ فی الحقیقت خیال عالم ہے اور اشراقی (مراقبہ ومکاشفہ سے تزکیہ نفس کرنے والا گروہ) اسے آٹھویں ولایت اور عالم اشیاء (یعنی عالم

Marfat.com

اجسام)۔ کہتے ہیں۔ (2)

شیخ محی الدین اکبرؒ کے کلام کا ما حصل یہ ہے کہ انسان چونکہ تینوں عالم یعنی عالم شہادت، عالم مثال اور عالم ارواح کا جامع ہے، لہٰذا خدا نے ہر ذی روح میں عالم مثال پیدا کر رکھا ہے اور اس عالم میں بھی دیگر کائناتوں کی طرح مخلوق پیدا کی ہے جو دن رات خدا کی تسبیح و تقدیس کرتی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ صوفیا کہتے ہیں کہ عالم مثال کا مرتبہ ان دنیوی اشیاء کے ظہور سے عبارت ہے جو مرکب ہیں اجزائے لطیف سے جو کسی قسم کی بانٹ، تقسیم، توڑ پھوڑ اور پھر سے باہمی جوڑ قبول نہیں کرتیں۔ (3)

سیّد محمد ذوقیؒ کہتے ہیں کہ عالم مثال عالم ملکوت اور عالم ناسوت کے درمیان عالم برزخ ہے۔ محسوس و مقداری ہونے میں وہ جوہر جسمانی کے مشابہ اور نورانی ہونے میں جوہرِ مجردِ عقلی کے مشابہ ہے۔ نہ وہ جسم ہے جو مادہ سے مرکب ہو نہ مجرد جوہر عقلی ہے بلکہ دونوں کا غیر ہے اور دونوں کے درمیان برزخ وحدِ فاصل ہے۔ ایک جہت سے عالم غیب سے مناسبت رکھتا ہے اور دوسری جہت سے عالم شہادت سے۔ اس کا نام عالم مثالی اس لیے رکھا گیا ہے کہ وہ عالم جسمانی کی صورتوں پر مشتمل ہے۔ اعیانِ حقائق کی جو علم الٰہی میں صورتیں ہیں ان کا پہلا ظہور عالم مثال ہی میں ہوتا ہے۔ خیالِ منفعل بھی اسی کا نام ہے کیونکہ مادی نہیں اور خیالِ متصل سے بہت مشابہ ہے۔ کوئی چیز اور کوئی روح ایسی نہیں جو اپنے کمال کی مناسبت سے کوئی صورتِ مثالی نہ رکھتی ہو۔ کیونکہ ہر چیز کو اسمِ ظاہر سے کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ملا ہے۔ (4)

عالمِ شہادت میں نمایاں تمام محسوس صورتیں صورِ مثالیہ ہی کی ظل ہیں۔ عالم مثال اس عالم شہادت سے متصل ہے۔ یہ عالم اس عالم سے روشن ہے۔ وہ عالم گویا ایک روزن ہے جس میں سے روشنی اس عالم میں آتی ہے اور پھیلتی ہے۔ انسان بوجہ اسفل السافلین میں ہونے کے اس وقت تک عالم مثال کی سیر نہیں کر سکتا جب تک کہ اپنے لطیفۂ سرّ میں خیالاتِ مقیدہ سے تجاوز کر کے عالم مثالی مطلق کے قریب نہ پہنچ جاوے۔ پھر اس صورت میں اسے تمام مشاہدات حاصل ہونے لگیں گے اور ہر امر کو وہ اصلی طور پر ادراک کرنے لگے گا اور ان صورِ عقلیہ کی بینائی اسے حاصل ہو جائے گی جو لوحِ محفوظ میں ثبت ہیں اور لوحِ محفوظ علم الٰہی کی مظہر ہے۔ اسی مقام سے انسان کو اپنی عین ثابتہ اور اس کے حالات کا بالمشاہدہ علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ وہ ظلال سے انوارِ حقیقی کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ (5)

Marfat.com

عالم حسی میں جو چیز ہے اس کا عالم مثالی میں ہونا ضروری ہے لیکن عالم مثال کی ہر چیز کا عالم حسی میں ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ عالمِ مثالی عالمِ حسی کے مقابلہ میں بہت زیادہ وسیع ہے۔(6)

عالم صغیر، عالم کبیر

عالمِ کبیر آسمانوں اور زمین سے عبارت ہے اور جو ان دونوں کے درمیان ہے اور عالم صغیر کنایت انسان سے ہے جو کچھ اللہ تعالیٰ نے عالم کبیر میں پیدا کیا ہے اس کی نظیر عالم صغیر میں پیدا فرمائی ہے۔(7)

خواجہ شاہ محمد عبدالصمد لکھتے ہیں کہ عالم کبیر ذات کے مراتب داخلی: مرتبہ احدیت، وحدت، واحدیت کو کہتے ہیں اور عالم صغیر ذات کے مراتبِ خارجی یعنی عالم ارواح، عالم مثال، عالم اجسام کو کہتے ہیں اور بعض صوفیائے کرام اس کے برعکس کہتے ہیں یعنی مراتب داخلی کو عالم صغیر اور تینوں مراتب خارجی کو عالم کبیر اس لحاظ سے کہ واضح طور پر ظہور ذات مراتب خارجی میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ عالم ارواح، عالم مثال، عالم اجسام تینوں کا نام عالم کبیر ہے اور عالم صغیر خاص حضرت انسان ہے اور بعض اس کے برعکس کہتے ہیں یعنی خاص انسان کو عالم کبیر کیونکہ یہ سب سے زیادہ ظاہر ہے اور اس میں جملہ مراتب ظہور مجتمع ہیں اور ارواح مثال اجسام کو عالم صغیر کہتے ہیں۔(8)

علم لدنی

وہ علم ہے جو انبیاء کو بلاواسطہ اللہ تعالیٰ عطا فرماتا ہے جس کے ذریعے سے انبیاء علیہم السلام جملہ کائنات کی حقیقت سے آگاہ ہوتے ہیں اور ذات وصفات کے اسرار ان پر منکشف ہوتے ہیں اور اولیاء اللہ کو بوسیلہ انبیاء کے حاصل ہوتا ہے۔ جملہ اولیا اللہ نور نبوت سے تربیت پا کر علم لدنی حاصل کرتے ہیں جس سے رموز معرفت اور اسرارِ حقیقت ان پر منکشف ہو جاتے ہیں۔(9)

علم لدنی علم حقیقت ہے اور یہ علم حقیقت علم اذواق ہے یعنی یہ علم عشق الٰہی سے حاصل ہوتا ہے اور عشق الٰہی اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے۔ یہ علم اپنے عقل وفکر سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ شیخ کامل کی تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم لدنی ہے اور صحیح علم ہے اور ماسوی اس علم وجدان کے جملہ علوم

Marfat.com

ظن اور گمان ہیں۔ وہ ہرگز علم نہیں ہیں کیونکہ ؎

علم وہ ہے جس سے آوے بیخودی　　باخودی کا علم ہے سو سو بدی!
نہ بتا دے علم جب رُخ یار کا　　جہل اس سے خوب ہے سو بار کا (10)

عین الکبریٰ اور عین الصغریٰ

دل کی دو آنکھیں ہوتی ہیں۔ عین الصغریٰ و عین الکبریٰ۔ عین الصغریٰ سے عارف مخلوق کو دیکھتا ہے اور عین الکبریٰ سے عارف اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے۔ (11)

غوث

اپنے زمانہ میں ساری دنیا میں ایک ہوتا ہے اور اپنے وقت کے جملہ اولیا اللہ پر حاکم اور سب سے اعلیٰ و افضل ہوتا ہے۔ سارا نظام عالم ظاہر و باطن اس کے تصرف میں ہوتا ہے۔ غوث ظاہر و باطن میں قدم بقدم حضور خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتا ہے۔

قطب الاقطاب بھی غوث ہی کو کہتے ہیں۔ قطب و غوث ایک ہی شے ہے باعتبار حاجت روائی خلق کے غوث نام ہے اور باعتبار قربِ ذات حق کے قطب نام ہے۔ (12)

فتوح

اللہ تعالیٰ کی جناب سے بندہ کو ظاہری و باطنی نعمتوں کا عطا ہونا جیسے رزق مکاشفہ وعلم معرفت وغیرہ۔ فتوح کی چار قسمیں ہیں۔

(1) ایک فتوحات دنیاوی جیسے رزق و مال و اولاد وغیرہ۔

(2) دوسرے فتوح عبادت ظاہری یعنی بندہ عبادات ظاہری میں استقامت و مضبوطی کے ساتھ شریعت اور پیرانِ سلاسل کی پیروی کرے۔ اس سے مرتبہ اسلام کا حاصل ہوتا ہے۔

(3) فتوح باطن میں عبادت کی حلاوت پانا۔ اس سے درجہ ایمان حاصل ہوتا ہے۔

(4) چوتھے فتوح مکاشفہ کا حصول جو کہ مرتبۂ احسان ہے۔

آخر کے تینوں فتوح کو فتوحات دینی کہتے ہیں۔

فتوح باطنی کی تین قسمیں ہیں:

Marfat.com

فتح قریب: سالک پر نفس کی منزلیں طے کرنے کے ایام میں کمالات وصفاتِ مقام قلب کا ظاہر ومنکشف ہونا فتح قریب ہے۔

فتح مبین: سالک کا مقام ولایت میں پہنچنا اور اس پر اسماء الٰہیہ کی تجلیات کا وارد ہونا۔ اس سے مقام قلب کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں۔

فتح مطلق: سالک پر تجلی ذات احدیت کا منکشف ہونا فتح مطلق ہے۔ یہ سب سے اعلیٰ فتوح ہے۔ یہاں پہنچ کر سلوک تمام ہوجاتا ہے اور سالک جملہ رسوم واعتبارات غیریت سے پاک ہوکر عین ذات ہوجاتا ہے اور پھر مستغرق فی الذات ہوکر ہر آن اعلیٰ سے اعلیٰ اور ارفع سے ارفع ذاتِ احدیت میں برابر عروج وترقی کرتا رہتا ہے۔ اسی وجہ سے اس پر عالمِ حیرت طاری ہوتا ہے۔[13]

فقیر

فقیر وہ ہے جس کو فقر حاصل ہو اور وہ سوائے خدا کے کسی کا محتاج نہ ہو اور بعض کے نزدیک وہ خدا کا بھی محتاج نہیں رہتا کیونکہ احتیاج صفتِ موجود ہے۔ حالانکہ فقیر بحرِ نیستی میں غوطے لگاتا ہے اور اپنی ہستی سے گزر جاتا ہے۔ جب ہستی ہی نہ رہی تو احتیاج کیسی۔[14]

فیضِ اقدس اور فیضِ مقدس

عالم میں ہر موجود کا ظہور اس کے علمی وجود یعنی عین ثابتہ کے احکام اور آثار کے مطابق ہوا ہے۔ وہ ذات چونکہ تنوع پسند ہے اس لیے اس کی تجلیات غیر مکرر ہیں اور صورتوں کا محل عین ثابتہ ہے۔ حق تعالیٰ اپنی لامتناہی صفات کے ساتھ اپنے لامتناہی علمی مظاہر پر تجلی فرماتا ہے اور اس کو فیضِ اقدس کہتے ہیں۔ پھر ان علمی مظاہر یعنی اعیان ثابتہ کے احکام کے مطابق ان علمی مظاہر کے محلِ ظہور یعنی خارجی مظاہر پر تجلی فرماتا ہے اور اس کو فیض مقدس کہتے ہیں۔[15]

فیض اقدس سے اللہ تعالیٰ نے ممکناتِ عالم کے اعیان ثابتہ کو استعدادات عطا کیں اور فیضِ مقدس سے استعدادت کے مطابق اعیان ثابتہ کو اعیانِ خارجیہ کا لباس پہنایا۔ پس فیضِ اقدس تجلی ذات ہے اور فیض مقدس تجلی اسمائی ہے۔[16]

ایک ہی شے ناظرین کی آنکھوں میں نوع بنوع ہوتی ہے۔ جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام

Marfat.com

کی آگ لوگوں کی نظر میں نار تھی اور ابراہیم علیہ السلام کی نظر میں گلزار تھی۔ یہی حال تجلی الٰہی کا ہے کہ ایک ہی تجلی ہر متجلی لہ، کی استعداد کے مطابق نوع بنوع معلوم ہوتی ہے اور نوع بنوع اثر پیدا کرتی ہے جیسا کہ بارش آسمان سے یکساں نازل ہوتی ہے لیکن کہیں سبزہ وگلزار اُگتا ہے، کہیں سرکنڈا اُگتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ اگرچہ ہر انسان میں ذات حق کا ظہور ہے لیکن صفات کاملہ کا ظہور ہر انسان میں اُس انسان کی استعداد اور قوتِ جذب کے مطابق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانوں میں بعض عاجز اور حقیر ہیں اور بعض صاحبِ کن فقیر ہیں۔ (17)

فراست

دلوں کی باتوں یا لوگوں کے حالات پر اللہ کے نور سے آگاہ ہونا۔

فکر

اللہ تعالیٰ کی صفات، نعمتوں اور مصنوعات میں غور کرنا فکر ہے۔

فکر کی چار قسمیں ہیں۔

(1) سالک غور کرے کہ خلاف شرع اور معصیت کے امور کون سے ہیں تا کہ ان سے نفس کو روکے۔

(2) سالک اللہ تعالیٰ کے حقوق کی پوری ادائیگی کرے اور اس کے احسانات کا شکر بجا لاتا رہے۔

(3) سالک اپنی تقدیر پر صابر وشاکر رہے۔ اس یقین کے ساتھ کہ جو کچھ ازل میں مقرر ہو چکا ہے، وہی ظہور میں آئے گا۔

(4) سالک اس صانع مطلق کی نیرنگیوں اور اس کی صفت وحکمت میں غور کرے۔

فنا وبقا

سالک کا اپنی ہستی اور وجود اضافی کو فنا کر کے وجود حقیقی ذات حق سبحانہ کے ساتھ بقاء حاصل کرنا بقاء باللہ ہو جانا ہے یعنی نور بصیرت سے اپنے وجود اضافی کو عدم محض جاننا فنا ہے اور صرف ذات حق سبحانہ (جو وجودِ حقیقی ہے) کو موجود جاننا بقاء ہے۔ (18)

Marfat.com

فنائیت عدمِ شعور کو کہتے ہیں۔ ذاتِ احد میں اس درجہ استغراق کہ اپنا بھی ہوش نہ رہے، اس ہوش نہ رہنے کا بھی ہوش نہ رہے تو اسے فنا الفناء کہتے ہیں۔

فنا کی تین قسمیں ہیں:

فنائے افعالی: اپنے افعال اور خلق کے افعال کو افعالِ حق مین فنا کر دینا۔

فنائے صفاتی: اپنی صفات اور خلق کی صفات کو صفاتِ حق میں فنا کر دینا۔

فنائے ذاتی: اپنی ذات کو اور خلق کی ذات کو ذاتِ حق میں فنا کر دینا۔

فنائے صفاتی کے بعد جو بقا حاصل ہوتی ہے اسے قربِ نوافل کہتے ہیں یعنی بندہ کی صفات اور بندہ کے افعال فنا ہو جانا اور ان کی جگہ خدا کی صفات اور خدا کے افعال کا قائم ہونا فنائے ذاتی کے بعد جو بقاء حاصل ہوتی ہے اسے قربِ فرائض کہتے ہیں یعنی بندہ کی ذات کا خدا کی ذات میں گم ہو جانا۔ اس مرتبہ میں بندہ اپنی ذات سے غائب اور ذاتِ حق سے حاضر ہو جاتا ہے۔ (19)

تصوف میں فنا سے صوفیا نے یہ مراد لی ہے کہ سالک سے اوصافِ مذمومہ ساقط ہو جائیں۔ فنا کا مطلب فنائے نفس نہیں بلکہ تزکیہ نفس ہے اور تزکیہ نفس کا مطلب اللہ کی صفات سے اپنے نفس کو منور کرنا ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ نے فنا کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔ پہلی منزل اپنے نفس امارہ کی خواہشوں کو فنا کر کے احکامِ خداوندی پر عمل کرنا۔ فنا کی پہلی منزل کا تعلق سالک کی اخلاقی اور عملی زندگی سے ہے۔ دوسری منزل لذاتِ حسی سے بالکل کنارہ کش ہو جانا ہے اور اتباع شریعت کرنا ہے۔ یہ منزل سالک کی ذہنی اور باطنی زندگی سے متعلق ہے۔ تیسری منزل خدا میں فنا ہو کر ابدی زندگی سے ہمکنار ہونا ہے۔ اس منزل پر خدا کی حضوری کا شعور بھی فنا ہو جاتا ہے۔ سالک اللہ کا ہو جاتا ہے اور اللہ اس کا ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر سالک باقی باللہ کے مرتبے پر فائز ہو جاتا ہے۔ گویا فنا فی اللہ کا ثمرہ بقا باللہ ہے۔ (20)

بندے کے اللہ تعالیٰ میں فنا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ بندہ تمام موجودات کے شعور سے حتیٰ کہ اپنے آپ کے شعور سے بھی فنا ہو جائے، اس حد تک کہ اس کی نظر میں سوائے وجودِ حق کے اور کچھ باقی نہ رہے۔ اپنے آپ کے شعور سے فنا ہونے کے بعد بقاء کا سفر شروع ہو جاتا ہے۔ فنا و بقاء کے بارے میں صوفی عطا محمد قادریؒ لکھتے ہیں:

''جب تک تو ذاتِ حق میں فانی نہ ہوگا۔ ذاتِ حق کے ساتھ باقی نہ ہوگا۔ اپنے آپ سے نظر اٹھا لینی فنا ہے اور حق تعالیٰ پر نظر رکھنی بقاء ہے۔

Marfat.com

مراد یہ ہے کہ سالک کو تحقیق ہو جائے کہ من نیم اوست۔ یعنی ابتداء میں گاہے تو عروج کر کے مقامِ ربوبیت میں پہنچ جائے گا اور گاہے تنزل کر کے مقامِ عبودیت میں واپس آ جائے گا۔ یہ صاحب حال عارف کی حالت ہے۔ وہ مثل دریا کے ہو جاتا ہے جو گاہے سیلاب میں ہوتا ہے اور گاہے خشک بھی ہو جاتا ہے۔ اس کو حالت تلوین بھی کہتے ہیں۔ اس حالت سے بعض اقل اخص الخصواص عارف ترقی کر کے صاحبِ مقام ہو جاتے ہیں۔ صاحبِ مقام عارف وہ ہے جس کو دائمی ربوبیت اور دائمی عبودیت معاً حاصل ہو۔ یہ مقامِ استقامت و تمکین ہے جو فنا بقاء کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اس مقام کے بعد نہ فنا ہے نہ بقا ہے۔"(21)

حضرت جنید بغدادیؒ نے فنا کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(1) 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۔

(2) 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۔

(3) 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 بقاء حاصل کر لیتا ہے۔ حضرت جنیدؒ "رسائل جنید" کے مکتوب نمبر 10 میں لکھتے ہیں کہ جب صوفی کا وجود (فنا کے بعد) نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں وہ قبل از آفرینش (یعنی عالمِ ارواح میں) اور جب وہ دنیا میں آیا تو اپنے آپ میں نہیں تھا اور اس مقام میں وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی میں بھی تو گویا وہ اب اپنی پہلی حالت میں سے نکل کر حالتِ ہوش کی کھلی فضا میں آ جاتا ہے اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔(22) مشاہدہ میں فنا اور بقاء دونوں ہی احوال پائے جاتے ہیں جیسا کہ شیخ سہروردیؒ فرماتے ہیں کہ مشاہدہ ہی اول اور اصل ہے۔ اسی سے فنا ہوتی ہے اور جب فنائے تام کے نتیجہ میں مشاہدہ حال بن جاتا ہے اور معرفت حق حاصل ہو جاتی ہے تو اس سے کہا جاتا ہے کہ چاہے تو صاحب اختیار ہو یا بے اختیار ہو۔

Marfat.com

اگر صاحبِ اختیار ہوتا اس نے قبول کیا تو خدا ہی کے اختیار سے مختار ہوا۔ اسے اختیار کی طرف لوٹانا ہی تصرف بالحق ہے اور یہی بقاء ہے۔ [23]

اصحابِ سلوک کے نزدیک فنا کے تین درجے ہیں:

(1) پہلا درجہ فنا فی الشیخ

(2) دوسرا درجہ فنا فی الرسولؐ

(3) فنا فی اللہ

فنا کے مذکورہ تینوں درجوں کے حصول کے بغیر سالک کے حق میں قربِ الٰہی روا نہیں۔ جب سالک فنا فی الشیخ کے درجے سے ترقی پاتا ہے اور مرشد کی ذیل سے نکل آتا ہے تو وہ فنا فی الرسولؐ کے مرتبے کو پہنچتا ہے۔ جب اس مرتبے سے بھی ترقی کر جاتا ہے تو وہ مرتبۂ فنا فی اللہ پر فائز ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد جب بقا باللہ کی کیفیت وارد ہوتی ہے تو اسے اصحابِ سلوک نزولی معاملے کا آغاز سمجھتے ہیں کیونکہ بقاء باللہ کی حالت میں عارف روبہ مخلوق ہو جاتا ہے جبکہ فنا فی اللہ کی حالت میں وہ روبحق ہوتا ہے اور مکمل واکمل سالک وہ ہوتا ہے جو زیادہ تر حالتِ نزولی میں رہتا ہو اور فنا فی الرسولؐ کے مقام پر آ کر ثابت قدم ہو جائے۔ اس نزولی درجے کے مالک کو اس عروجی درجے والے سے اعلیٰ وارفع سمجھتے ہیں کہ انتہا کو پہنچ کر پھر ابتداء کی طرف رجوع کیا۔ بڑے بڑے مشائخ اور اولیائے کرام جو مرجع خلائق اور نائبانِ نبوت رہے ہیں، اسی منصب کے مالک تھے۔ خلقِ خدا کے رشد و ہدایت کا سلسلہ اس نزولی مقام پر آئے بغیر صورت پذیر نہیں ہوتا اور خالق و مخلوق سے یہ معاملہ انبیائے کرام ہی کا کام ہے اور انہی کا تتبع کرتے ہوئے پھر ان اولیائے کرام کا جو مقامِ ارشاد پہ پہنچ چکے ہیں۔ [24]

جس طرح حدوثِ وقِدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ذاتی حدوث و ذاتی قِدم (کہنگی) دوسرا حدوث زمانی اور قدمِ زمانی۔ اسی طرح فنا و بقا کی بھی دو شکلیں ہیں۔ ایک فنا و بقا ذاتی اور ایک فنا و بقاء زمانی۔ سو جس طرح ذاتی حدوث تمام ممکنات کا نصیب ہے اسی طرح ذاتی فنا بھی انہی ممکنات کا حصہ ہے اور ذاتی کہنگی اور ذاتی بقا فقط اللہ تعالیٰ ہی کو حاصل ہے۔ [25]

سلوک میں جب سالک اپنی خودی اور انانیت کے داغ دھبوں سے پاک ہو کر فنا فی اللہ ہو جاتا ہے۔ فنائے کامل حاصل ہونے کے بعد فنا ہونے والا شخص پھر کبھی بشری غفلتوں اور حرص و ہوا کے احکام کی طرف نہیں پلٹتا جیسا کہ خواجۂ خواجگان (خواجۂ خواجگان سے مراد خواجہ

Marfat.com

بہاؤالدینؒ المعروف شاہ نقشبند ہے) فرماتے ہیں کہ وجودِ عدم تو وجودِ بشریت میں لوٹ کر آجاتا ہے مگر وجودِ فنا وجودِ بشریت میں لوٹ کر نہیں آتا۔ وجودِ عدم کے معنی فنائے اول اور وجود بشریت سے مراد عوام الناس کی طرح غافلانہ انداز میں خودی کا امتیاز اور ماسوی اللہ کا شعور ہے۔ وجود کے فنا ہونے سے مراد مکمل اور کامل فنا ہے جو آخیر میں جا کر حاصل ہوتی ہے۔ کامل فنا نصیب ہو جانے پر چشمِ بصیرت سے امکانیت کا پردہ بالکل اٹھ جاتا ہے۔ فنا فی اللہ ہونے کی سعادت سے شرف یاب ہونے والے پھر کبھی اپنی خودی کی طرف لوٹ کر نہیں آتے اور نہ ہی اس دنیاوی جال میں پھنستے ہیں۔ اب ان کی ہر نسبت کا منسوب اور ان کی ہر اضافت کا مضاف اللہ کی طرف سے عطا کیا ہوا وہ وجود ہے جسے اللہ تعالیٰ نے بقا باللہ سے مشرف فرما دیا ہے اور جس کے ظاہر و باطن کو خدا نے اپنے نور سے منور کر دیا ہوتا ہے[26] اور بقا کے آثار نمود ہونے پر اس عطا شدہ وجود پر اس وجودِ مطلق کی نورانیت منکشف ہو جائے گی جو نور الانوار ہے۔ اس نور کے ظہور کے بعد سب موجودات کے تشخصات چشمِ بصیرت سے اوجھل ہو جائیں گے اور نگاہ ان ستاروں اور دیگر اشیاء کے آثار پر ہرگز نہ پڑے گی۔ وہ جلوۂ حقانی تمام اعتبارات کو بے نور کر دے گا۔ نورِ حق کے سامنے دنیاوی موجودات عارفوں کی چشمِ بصیرت سے مخفی ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ اپنی اپنی ذات میں وہ موجودات سب موجود ہوتی ہیں لیکن عارف انہیں نہیں دیکھ پاتے جس طرح کہ دن کے وقت سورج کے سوا اور کوئی ستارہ نظر نہیں آتا حالانکہ وہ ستارے وہاں موجود ہوتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ اپنی عنایت سے نور میں محویت کی سعادت بخشے اور کمالِ مشاہدے سے حضوری کا ادراک بھی نہ رہے تو ایسی حالت کو فنائے فنا کہتے ہیں۔ مشاہدۂ ذات میں کلی محویت اکتسابی چیز نہیں۔ فنائے فنا کی منزل میں فنا کے معنی کا ادراک باقی نہیں رہتا اور کلی فنا ظہور پذیر ہوتی ہے۔[27]

فنا کے لغوی معنی ہیں ختم ہونا اور نیست و نابود ہو جانا اور اصطلاحی معنی دنیوی نقوش کا صفحۂ دل سے مٹ جانا اور دل کا خیالات و خطرات سے خالی ہونے کے ہیں۔ فنا اوصافِ مذمومہ کا گر جانا ہے۔ جیسے کہ بقاء اوصافِ محمودہ کا وجود ہے۔ بقاء کے لغوی معنی دنیا میں زندہ رہنا اور جینا ہے اور اصطلاحی معنی اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ وجود کے ساتھ باقی رہنا اور حضوری و مشاہدۂ ذات میں دوام پیدا کرنا ہے اور اپنے آپ میں تجلیات کمالاتِ الٰہیہ کا مشاہدہ کرنا ہے۔[28]

فنا و بقاء کی صوفیانہ اصطلاحات جو بظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں، درحقیقت ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ اسلامی تصوف میں اس نوع کی اور بھی اصطلاحات ہیں۔ مثلاً صحو و

Marfat.com

سکر، وحدت و کثرت اور نفی و اثبات جو ضد ہونے کے باوجود باہم تکمیلی حیثیت رکھتی ہیں۔[29]

صوفی کا صفات و کمالاتِ الٰہی کے مشاہدہ میں اتنا مستغرق ہو جانا کہ اس شعور کے سامنے کائنات کے وجود کے شعور اور خود صوفی کا اپنے ذاتی ہستی کے شعور کو کھو بیٹھنا یہاں تک کہ یہ شعور بھی ضائع ہو جائے کہ صوفی اس شعور کو کھو بیٹھا ہے، فنا فی اللہ ہے۔ صوفی کی بشری اور اعتباری صفات کے محو ہو جانے کے بعد جنابِ قدسی کی کامل صفات کا ان کی جگہ حاصل ہو جانا بقا باللہ ہے۔

بقا باللہ میں جب صوفی پر جنابِ الٰہی کے خاص فیوض سے جو صفات نازل ہوتی ہیں ان کے سلسلے میں مندرجہ ذیل نکات کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

(1) معاملہ صرف صفات کا ہے، ذات کا نہیں۔ اس ذوق میں صوفی کی بشری ذات ذاتِ الٰہی میں جذب نہیں ہوتی نہ ذاتِ الٰہی حلول کر کے جسمِ انسانی میں اتر آتی ہے۔ حقیقت صرف یہی نہیں کہ ذات بشری فنا نہیں ہوتی بلکہ انسانی ''انا'' کی صفات میں تبدیلی آنے کی وجہ سے اس ''انا'' کی ایک تشکیل و توسیع ہوتی ہے جیسا کہ حضرت علی ہجویریؒ اور دیگر صوفیا کہتے ہیں کہ صفات کا مورد انسانی ''انا'' ہی رہتا ہے۔ اتحاد اور حلول صوفیا کے ذوق کی بنا پر دونوں غلط تعبیریں قرار دی گئیں ہیں حتیٰ کہ وہ صوفیا بھی جو ذوق کی بنا پر صوفی کی ذات کے عالمِ ظاہر (Phenomend World) سے چھٹکارا پا کر عالمِ باطن میں داخل ہونے کے قائل ہیں، اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان اپنے ذاتی وجود سے نکل کر خدا کے لامتناہی وجود میں شامل نہیں ہو سکتا اور نہ وہ اپنی ذات اور ذاتِ الٰہی کی عینیت کا اعلان کر سکتا ہے۔

(2) فنا کا ذوق صوفی کے لیے ایک شخصی یا نفسیاتی کیفیت ہے۔ کوئی لاہوتی حقیقت نہیں۔ جو فوائد فنا سے صوفی کو حاصل ہوتے ہیں، وہ اخلاقی اور روحانی ہیں، لاہوتی نہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صوفی کی ذات حقیقت میں عین حق ہو گئی ہے اور دائمی ہے، اس لیے اس حالت کو ''سکر'' کہا گیا ہے جس میں صوفی کا شعور کائنات معدوم ہو جاتا ہے نہ کہ خود کائنات۔

(3) صوفی کو اس ذوق سے جو حقیقی فوائد ہوتے ہیں، وہ صفاتی ہیں۔ اس کی بشری سلبی صفات مثلاً جہالت، خود غرضی، طمع وغیرہ اعلیٰ اور اثباتی صفات میں تبدیل ہو جاتی ہیں اور اس سے صوفی کے اخلاق و اعمال میں ایک انقلابی تغیر رونما ہوتا ہے۔[30]

بقا ذوقِ فنا کا دوسرا (اثباتی) پہلو ہے۔ اکثر صوفیوں کے نزدیک بقا کی حالت فنا کی

Marfat.com

حالت سے بہتر ہے۔ صوفی خدا کے ساتھ ہو کر مخلوق کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ صوفی کا مخلوق کی طرف رجوع ان سلبی صفات کی طرف رجوع نہیں جو اس میں قبل از فنا موجود تھیں۔ دراصل رجوع کا مطلب مخلوقات کے نقائص پر نظر کرنا اور انہیں دور کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ اسلامی تصوف کے اس نظریۂ بقاء سے ایک عام صوفی کے شعور اور ایک نبی کے شعور کے بنیادی فرق پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے۔ اکثر صوفی فنا کی حالت سے بقا کی طرف پلٹ کر نہیں آتے۔ یہ ایک رسول ہی کا منصب ہے کہ وہ بیک وقت خدا کے ساتھ بھی ہو اور مخلوق کے ساتھ بھی اور جو دینی اور اخلاقی معرفت اس کو خدا کے ساتھ رہنے میں حاصل ہوتی ہے، وہ اسے انسانیت کی بہتری کے لیے عمل میں لاتے ہوئے انسانی تاریخ کو نئے سانچوں میں ڈھال دے۔[31]

فنا اور بقاء کے مربوط نظریئے کا ارتقا خاص طور سے منصور حلاج کے قتل (922ء) کے بعد کے دور میں واقع ہوا۔ مسلمان صوفیا نے باطنی ذوق کو دین کے قریب لا کر اسے نئے اسلوب میں بیان کرنا شروع کیا تاکہ تصوف کے خلاف اہلِ ظاہر کی غلط فہمیوں کو رفع کیا جائے۔ سید علی ہجویریؒ کے قول کے مطابق نظریۂ فنا و بقا کا موجود ابوسعید الخراز ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ حضرت جنیدؒ بغدادی اور دیگر صوفیا نے اس کے ارتقا میں بڑا حصہ لیا۔

بیسویں صدی کے کاشفِ اسرار صوفی عطا محمد قادریؒ فنا اور اس کے مراتب کے بارے میں لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "بندہ اپنی وہمی ہستی سے فانی ہو جاتا ہے اور ذاتِ حق کے ساتھ باقی ہو جاتا ہے۔ حالتِ فنا کے طاری ہونے کے بعد سالک کے قلب میں صفاتِ کاملہ الٰہیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ جب سالک ذاتِ حق سے باقی ہو جاتا ہے تو وہ انسانِ کامل بن جاتا ہے اور حق اور خلق کے درمیان برزخ جامع بن جاتا ہے۔ عبد ترقی کر کے صفاتِ ربوبیت سے متصف ہو جاتا ہے اور رب تنزل کر کے صفاتِ عبودیت سے متصف ہو جاتا ہے۔ انسانِ کامل گاہے مرتبۂ ربوبیت میں ہوتا ہے اور گاہے مرتبہ عبودیت میں ہوتا ہے۔"[32]

فقر

فقر سالک کا تمام مراتبِ نزول وعروج کو طے کر کے ذاتِ حق سبحانہ تعالیٰ میں فانی ہو

Marfat.com

جانا اور دونوں عالم سے بے نیاز ہو جانا ہے۔[33]

فقر افلاس کا نام نہیں بلکہ شرع محمدی کا باطن اور دولتِ جاودانی ہے۔ فقیر وہ نہیں ہے جو سامان سے خالی ہو بلکہ وہ ہے جس کا دل مراد سے خالی ہو۔ شیخ ہجویریؒ کے نزدیک ذاتِ حق کے سوا تمام چیزوں سے قلب کے فارغ ہونے کا نام فقر ہے۔

فقر سے مراد صوفی کا ہاتھ دنیا کی متاع سے خالی ہو اور دل دنیا کی خواہش سے خالی ہو اور فنافی اللہ ہو کر بقاء باللہ ہو جائے۔ فقر پیغمبروں کا لباس، صالحین کی پوشش، مومنین کی زینت، عارفین کی کمائی ہے۔

خواصِ فقر

مقامِ فقر کے خواص درج ذیل ہیں:

(1) خدا پر اعتماد

(2) قلبی طمانیت

(3) ماسوی اللہ سے مکمل قطع تعلق

(4) تسلیم و رضا کی کیفیت

(5) مخلوق سے بے نیازی

(6) ظاہری دنیاوی اسباب کی گرفتاری سے رہائی

(7) موت و حیات کو یکساں سمجھنا

(8) تنگی و فراخی کو ایک برابر جاننا

(9) رنج و راحت کو یکساں جاننا

(10) مشاہدہ ذات حق کا دوام[34]

شرائط فقر

شرائط فقر مندرجہ ذیل ہیں:

(1) پاکیزہ نفس

(2) عالی ہمتی

Marfat.com

(3) ذاتی شجاعت

(4) دلی غنا

(5) طبعی غیرت

(6) ایمانی قوت

(7) عرفان کی تیزی

(8) عقل رسا

(9) تزکیۂ نفس

(10) شرافت اور استقلال واستقامت[35]

مقامِ فقر کے آثار (نشانیاں)

مقامِ فقر کے آثار یہ ہیں:

(1) عزت وحرمت

(2) واجب غلبہ

(3) حقی ثبوت

(4) قلبی جذب

(5) کلام میں تاثیر

(6) صحبتِ بزرگان کی برکت اور اُن سے محبت

(7) دنیا اور اہل دنیا کو ہیچ جاننا

(8) آخرت پر یقین کامل

(9) دلی آسودگی

(10) مکمل فراغت[36]

فقر کے لوازم

(1) دنیاوی اسباب کا نہ ہونا

(2) جسمانی بے آرامی

Marfat.com

(3) نفسانی ناپسندیدہ اور مکروہ چیزوں کا واقع ہونا

(4) حیوانی طبع کی مرغوبات اور حاجتوں کی شورش کا میسر نہ آنا

(5) تابعین ولواحقین کی آزمائش وزحمت

(6) نفس وطبیعت سے مستقلاً دائمی جہاد اور تصنع و بناوٹ کے بغیر دائمی طور پر محنت و مشقت اور ریاضت میں مشغول رہنا

(7) بے تکلف عبادات اور لامتناہی ترقیاں اور بے انتہا درجوں کی بلندیاں

(8) اللہ کی جانب سے قدرتی تربیت اور مکروہات وناپسندیدہ امور سے بلاقصد وارادہ محفوظ رہنا۔(37)

فقر کی اقسام

اختیاری فقر: اپنی رضا اور غبت سے درویشانہ زندگی گزارنا اور دل کو اس قدر خوشی حاصل ہونا کہ اس کی نظر میں سب نعمتیں اور دولتیں ہیچ ہوں۔ یہ فقر کا عالی ترین مرتبہ ہے۔

اضطراری فقر: اضطراری فقر وہ ہے جو دماغ کو مضطرب اور دل کو پریشان رکھتا ہو۔ یہ فقر کا سب سے نچلا درجہ ہے۔

فنا فی الشیخ یا فنا فی المرشد

سالک کا مرشد کی پیروی میں منہمک ہونا اور اپنی ہستی وخودی کو مرشد کی ہستی میں فنا کر دینا۔ یہ پہلا درجہ ہے اور اس کا زینہ محبت اور اتباع شیخ ہے۔(38)

کمالِ ادب یہی ہے کہ خود کو اور اپنے ارادوں کو مرشد اور اُس کے ارادوں کے سامنے بالکل ہیچ سمجھا جائے اور فنا فی المرشد ہو جانا چاہیے تا کہ یہ من وتو کا پردہ اٹھ جائے اور فقط وہی رہ جائے۔ مرشد سے رابطہ کی نسبت جب تک عشق کی حدوں کو نہ چھو جائے، یہ مقام فنا فی الشیخ حاصل نہیں ہوسکتا۔(39)

فنا فی الرسول

سالک کا وجود باوجود نبی کریمؐ میں محو ہونا۔ اس کا زینہ فنا فی الشیخ ہے۔ یہ دوسرا

Marfat.com

درجہ ہے۔[40]

فیض

جذبہ باطنی کا نام ہے۔[41]

قاب قوسین

قاب قوسین وہ مقام ہے جس میں عبد حق سبحانہ سے متحد ہو جاتا ہے اور خلق کو عین حق اور حق کو عین خلق دیکھتا ہے اور جملہ اعتبارات غیریت کو وہی سمجھتا ہے۔ یہ مقام مراتب قرب حق میں سب سے اعلیٰ مقام ہے۔[42]

قبض

سالک کے دل پر ان وارداتِ غیبی کا نزول بند ہو جانا جن سے اُسے سرور اور ذوق شوق اور لذتِ عبادت حاصل ہوتی تھی، اس حالتِ قبض میں سالک کے دل پر وحشت ہوتی ہے اور کسی عبادت میں دل نہیں لگتا۔ وارداتِ قلبی کے بند ہو جانے کو قبض کہتے ہیں۔

قبض کا مطلب سکیڑنا اور بھینچنا کے ہیں۔ قبض عروض کی ایک اصطلاح کو بھی کہتے ہیں اور قبض سے مراد کسی چیز کا جائز قبضہ حاصل کرنا بھی ہے۔[43]

قبض سے حظ اور سرور کی کیفیت جاتی رہتی ہے۔ قبض کا سبب نفس کی صفات کا ظاہر ہونا ہے جو حجاب بن جاتی ہیں۔

قبض کی دو قسمیں ہیں:

1) قبضِ محمود: قبضِ محمود وہ قبض ہے جس میں سالک کے دل میں اس بندش سے ملال پیدا ہو۔ ملال کا پیدا ہونا بھی ایک کیفیت ہے جو مفید ثابت ہوتی ہے۔

2) قبضِ مذموم: وہ قبض جس سے کسی قسم کا ملال نہ پیدا ہو اور دل میں کچھ لاپروائی سی پائی جائے۔ اس نوعیت کا قبض مُفر ہے۔ حالتِ بسط میں کوئی بے ادبی ہو جائے اور نشۂ محبت میں تعلّی کرنے لگے تو وارداتِ غیبی رک جاتے ہیں۔ یہ سالک کے

Marfat.com

لیے تنبیہ ہے۔قبض غیریتِ حق تعالیٰ کی علامت ہے اور حجاب کی حالت میں دل کا منقبض ہونا قبض ہے۔

قلندر

وہ فقیر جو بحرِ تجرید و تفرید میں اکمل ہو اور دونوں عالم سے بے نیاز ہو جملہ کائنات سے منقطع ہو کر محوِ ذاتِ حق سبحانہ ہو جائے اور دریائے ناپیدا کنار عشق میں مستغرق رہے۔(44)

کشف

لغت میں کشف پردہ اُٹھانے کو کہتے ہیں یعنی کھول دینا یا انکشاف کر دینا۔

اصطلاحِ صوفیا میں امورِ غیبی اور معانی حقیقی پر سے حجابات کا اٹھنا کشف ہے۔ کسی امر کا نفسِ انسانی پر ظاہری و باطنی حواس کی وساطت کے بغیر محض نورِ ربانی کے فیض سے منکشف ہونا کشف ہے۔ نبی کریمؐ کی زبان میں اسے فراست سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ نبی کریمؐ نے فرمایا ''مومن کی فراست سے بچو بے شک وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے'' یعنی کہ بندۂ مومن کے کشف سے بچو کہ وہ نورِ الٰہی سے دیکھتا ہے۔ لفظ مومن سے مراد ولی اللہ ہے۔

کشف کی چار قسمیں ہیں:

1) دنیوی کشف: دنیوی کشف یہ ہے کہ کائنات کے مادی احوال میں سے کسی چیز کا انکشاف ہو جانا اور یہ کشف بدنی ریاضتوں اور عبادتوں کا نتیجہ ہوتی ہے اور صالح اعمال کی برکت سے خواب یا مراقبے میں اس کشف کا دروازہ کھلتا ہے۔ اس کا تعلق تزکیہ نفس سے ہوتا ہے۔ اس کشف کی انواع میں کسی شدنی یا نشدنی امر کا اس کے وقوع سے پہلے ہی معلوم ہو جانا یا نظروں سے اوجھل اشخاص کے حالات کا پتہ چل جانا یا چشم بصیرت کے نور کی بدولت ظاہری آنکھوں سے پوشیدہ معاملات کو دیکھ لینے سے ہے۔

2) کشفِ الٰہی: ایک کشفِ الٰہی یہ ہے کہ عالم موجودات کے احوال میں سے کوئی بات دل پر منکشف ہو جاتی ہے۔ یہ کشف باطنی اذکار و اوراد و وظائف کا ثمرہ ہوتا ہے جو اپنی برکت سے قلبی کیفیات و حالات کو کھول دیتا ہے۔ اس کا تعلق دل کی صفائی سے

Marfat.com

ہوتا ہے۔اس کشف کی قسموں میں وہ حقائق و معارف آتے ہیں جن کا تعلق ذات وصفات اور اسمائے الٰہیہ سے ہے یا عالم ارواح اور ملائکہ کا کشف یا کشفِ قبور اور کشفِ قلوب اور ایسے ہی دیگر امور سے۔

3) کشفِ عقلی: کشفِ عقلی یہ ہے کہ موجودات میں سے خواہ وہ مادی ہوں یا مجرد کسی چیز کا عقل کے نور سے پتہ چل جانا۔ یہ کشف حکماء کو بھی حاصل ہوتا ہے۔اس کی انواع میں سے عملی و نظری حکمت، طبیعیات، ریاضیات اور الٰہیات کے مسائل کا انکشاف اور ایسے ہی دیگر امور۔

4) کشفِ ایمانی: ایمان کی نورانیت کی بدولت عالم غیب کی کسی چیز کا آشکار ہو جانا، وہ خواہ موجودات مادیہ کے احوال سے ہو خواہ مجردات کے۔ایک ہی بات ہے اور یہ کشف ایمانی قوت، یقینی شدت اور پختہ عقیدے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کی انواع میں خاص الہامات سے شرف یاب ہونا ہے یا فرشتوں سے سوال و جواب کرنا اور لیلۃ القدر اور ماہِ رمضان کی برکات کو عالمِ مثال میں انسانی شکل میں دیکھنا اور ارواحِ جلیلہ سے اولیائے کرام کا ملاقات کرنا اور ایسے ہی دیگر امور۔(45)

کامل

تصوف میں کامل وہ شخص کہلاتا ہے جو سلوک کی تمام منزلیں طے کر کے واصل بحق ہو گیا ہو۔حضرت خواجہ عثمان ہارونیؒ فرماتے ہیں کہ کامل میں یہ چار خصلتیں ضرور ہوتی ہیں:

(1) دونوں عالم دنیا و آخرت کی نعمتیں اور فائدے اس سے چھین لیے جاویں تو وہ غمگین نہ ہو۔

(2) ایسے ہی اگر دونوں عالم کی نعمتیں اور فائدے اس کو عطا کر دیئے جائیں تو وہ خوش نہ ہو۔

(3) دونوں جہان کی عزت سے مسرور نہ ہو۔

(4) دونوں جہان کی ذلت سے غمگین نہ ہو۔اس لیے کہ کامل دونوں جہاں سے غنی ہوتا

Marfat.com

ہے اور بجز ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے کسی شے کا طالب و عاشق نہیں ہوتا۔[46]

کنز الکنوز

کنہ ذات یا ذات بحت ہے جس کی حقیقت نہ بیان ہوسکتی ہے نہ عقل میں آ سکتی ہے۔ یہاں پہنچ کر عارف پر عالمِ حیرت طاری ہوتا ہے۔ مُرشدِ کامل کو بھی کہتے ہیں جس کی صحبت سے عشقِ الٰہی پیدا ہوتا ہے اور اسرارِ الٰہی منکشف ہوتے ہیں۔

کرامت

نظامِ عالم کی جاری عادت کے خلاف کسی امر کا ظہور ہونا۔ یہ امر کسی ولی سے ظاہر ہو تو کرامت اور نبی سے ظاہر ہو تو معجزہ کہلاتا ہے۔ غیر مسلم سے ہو تو اسے استدراج کہتے ہیں۔

گوہرِ معانی

تصوف میں گوہرِ معانی صفات و اسمائے الٰہی ہیں۔

لاہوت

لاہوت درج ذیل معنوں میں آتا ہے:

(1) حقیقتِ واحد جو جمع اشیاء میں ساری ہے۔

(2) گنجِ مخفی

(3) مقامِ فنا

(4) محویتِ تامہ

(5) مرتبۂ ذات

(6) لاہوت دراصل لاہُوَ اِلاہُوَ ہے۔[47]

Marfat.com

لقاء

معشوق کا ظہور اس شان کے ساتھ کہ عاشق کو یقین آ جائے کہ معشوق وہی ہے جس نے صورتِ انسانی میں ظہور فرمایا۔

حواشی

(1) حضرت خواجہ شاہ محمد عبد الصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص118

(2) ڈاکٹر عبد اللطیف، مترجم: ''علم الکتاب'' جلد اول از خواجہ میر دردؔ لاہور: ''ادارہ ثقافت اسلامیہ، مارچ1997ء، ص397,396,395

(3) ایضاً، ص403-402

(4) حضرت شاہ سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' لاہور: الفیصل، ستمبر 2008ء، ص300

(5) ایضاً، ص302-301

(6) ایضاً، ص302

(7) پیر غلام محمد صاحب قبلہ امام جلوی ''مراۃ العاشقین'' (ملفوظات طیبات سید شیر محمد شاہ صاحب گیلانی فتح پوری) لاہور: اشرف پریس، بار اول، شوال المکرم، 1386ھ، ص79۔

(8) شاہ محمد عبد الصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص17

(9) ایضاً، ص119

(10) صوفی عطا محمد قادریؒ جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' 2011ء، ص420

(11) ایضاً، ص422۔

(12) شاہ محمد عبد الصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص127,126

(13) ایضاً، ص133,132۔

(14) حضرت شاہ سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص329

(15) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' ص102

(16) ایضاً، ص405

Marfat.com

(17) ایضاً،405,404

(18) شاہ محمد عبدالصمد ''اصلاحات صوفیا'' ص131

(19) حضرت شاہ سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص330-331

(20) ڈاکٹر نفیس اقبال ''اردو شاعری میں تصوف: میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2007ء، ص193

(21) صوفی عطا محمد قادری ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' لاہور: اشرف پریس، بار اول، 1387ھ، 155

(22) ڈاکٹر نفیس اقبال ''ابدیت کے تناظر سے'' لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، 2011ء، ص55-56

(23) عارف المعارف بحوالہ ڈاکٹر عبید اللہ فراہی ''تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ'' لاہور، مطبع: اے این اے پرنٹرز، 2001ء، ص125

(24) ڈاکٹر عبداللطیف، مترجم ''علم الکتاب'' از خواجہ میر دردؔ، جلد اول، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، مارچ 1997ء، ص316-317

(25) ڈاکٹر عبداللطیف، مترجم ''علم الکتاب'' از خواجہ میر دردؔ، جلد دوم، لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، 2002ء، ص12

(26) ایضاً، ص27-28

(27) ایضاً، ص78,77,76

(28) ایضاً، ص98

(29) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 4، پنجاب یونیورسٹی لاہور، 2002ء، ص686

(30) ایضاً، ص687,686

(31) ایضاً، ص688,687

(32) صوفی عطا محمد قادری ''ینبوع الغیب من فتوح الغیب'' لاہور: اشرف پریس، ص291، سنہ ندارد

(33) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحاتِ صوفیا'' ص129

(34) ڈاکٹر عبداللطیف، مترجم ''علم الکتاب'' حصہ دوم از خواجہ میر دردؔ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، 2002ء، ص817

(35) ایضاً، ص817

(36) ایضاً

(37) ایضاً، ص818

Marfat.com

(38) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص130
(39) ''علم الکتاب'' جلد اول، ص316
(40) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصلاحات صوفیا'' ص120
(41) ایضاً ص134
(42) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص136
(43) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 1/16 پنجاب یونیورسٹی، لاہور، مارچ 2004، ص251
(44) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص138
(45) ''علم الکتاب'' جلد دوم، ص384 تا 386
(46) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' ص144
(47) سیّد محمد ذوقیؒ ''سرِّ دلبراں'' ص354

---------O---------

Marfat.com

باب ہفتم

مشاہدہ

تجلیاتِ حق کو حجاب کے بغیر دیکھنا مشاہدہ کہلاتا ہے یعنی اسما و صفات کی جہت سے حق کا مشاہدہ کرنا۔ 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 علیؓ کا قول ہے: ''میں اُس رب کی عبادت نہیں کرتا جس کو میں نہیں دیکھتا۔''(1)

صوفیا جب مشاہدۂ حق کی بات کرتے ہیں تو اس سے ان کا مقصود یقینِ قلب کے نور سے مشاہدہ ہوتا ہے۔ شیخ ابو طالب مکی فرماتے ہیں:

''بنظرِ یقین غیب بینی کو مشاہدہ کہتے ہیں۔''(2)

صفات و ذاتِ الٰہی کے مشاہدہ سے اہلِ تصوف کی مراد یہ ہے کہ اسما و صفاء کے معانی اور ذاتِ حق کے اسرار قلب پر درجۂ یقین کی حد تک منکشف ہو جائیں۔ مشاہدہ اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ بندہ کی کوئی صفت اس کے اندر باقی ہو۔ اہلِ تصوف نے اپنی توحید کی بنیاد تمام تر مشاہدہ ہی پر رکھی ہے جس کے تین درجے ہیں اور تینوں مشاہدہ کے درجات کے اعتبار سے ہیں:

(1) مجاہدہ و ریاضت سے دل میں نورِ بصیرت پیدا ہو کر اس بات کا مشاہدہ کرائے کہ فاعلِ حقیقی ایک ہی ذات ہے۔

(2) اس بات کا مشاہدہ کہ تمام موجوداتِ عالم ذاتِ حق اور اس کے صفات و افعال

Marfat.com

کے نور میں گم ہیں۔

(3) مشاہدہ کرنے والا خود کو مع تمام موجودات کے فنا ہوتا ہوا دیکھتا ہے۔ تصوف میں فنا فی التوحید ہونا اسی کو کہتے ہیں۔ مشاہدے میں جذب وفنا کی آخری منزل ہے۔ انوار صفات کا مشاہدہ ہوتا ہے تو وہ نور اپنی تعریف آپ کرواتا ہے۔

مشاہدہ کی اس ذوقی کیفیت کو مختلف الفاظ میں بیان کرتے ہیں جیسے سکر، غیبت، وجدو فنا وغیرہ۔ جب نورِ حق بے حجاب مشاہدہ میں آتا ہے تو اس وقت عقل وفہم کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور مشاہدہ کرنے والا حیرت میں گم ہو جاتا ہے۔ اس کیفیت کے بارے میں شیخ یحیٰ منیری مکتوبات میں فرماتے ہیں:

''بے رنگی، بے کیفی، بے جسدی، بے مثلی اور بے ضدی ظاہر ہوگی۔
اس مقام میں نہ طلوع ہے نہ غروب، نہ یمین ہے نہ یسار، نہ بلندی ہے نہ پستی، نہ مکان ہے نہ زمان ہے، نہ قرب ہے نہ بعد ہے، نہ دن ہے نہ رات، اس مقام میں عرش ہے نہ فرش، دنیا ہے نہ آخرت۔ اس مقام کا کیا بیان ہو۔ قلم ٹوٹ گیا، زبان حرکت میں نہ رہی۔ عقل چاہِ عدم میں غرق ہو گئی اور علم وفہم صحرائے حیرت میں گم ہو گئے۔''(3)

مشاہدہ اس وقت حاصل ہوگا جب سالک اپنے کو اور کل کائنات کو ظہورِ حق کے نور میں گم کر دے اور خود کو گم کرنے کا شعور بھی گم کر دے۔ مشاہدہ فنا فی التوحید ہونا ہے۔ محمد بن واسعؒ فرماتے ہیں:

''میں نے کسی شے کو کبھی نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو دیکھا۔''(4)

اللہ تعالیٰ کے دیدار میں ہماری خواہش حجابِ اعظم ہے اور جب دنیا میں ارادت کامل ہو جائے تو مشاہدہ حاصل ہو جاتا ہے اور جب مشاہدہ ہو جائے تو دنیا و عقبیٰ یکساں ہے۔

حضرت ابو یزیدؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے بھی ہیں کہ اگر ایک پل دنیا و عقبیٰ میں اس کے جمال سے محجوب ہوں تو وہ اپنے کو مرتد سمجھیں یعنی ان کی زندگی ہی مشاہدہ میں ہے اور محبت کی حیات ہی مشاہدہ سے ہے۔(5)

مشاہدۂ حق میں بندہ جب اپنے احساس وشعور اور علم وآگہی سے جاتا رہا اور اسے فنائے کلی حاصل ہو گیا تو وہ صفات الٰہی کے رنگ میں رنگ گیا اور اسے بقا بالحق حاصل ہو گیا۔ اس

Marfat.com

کے اس رنگ میں رنگ جان اور باقی بالحق ہونے کے صلہ میں دو چیزیں خصوصیت کے ساتھ اسے عطا ہوتی ہیں: ایک علم الٰہی یا علم لدنی اور دوسرے قدرت کاملہ یا تصرف بالحق۔ یہ دونوں ہی خصوصیات بندہ کے اپنے دو خواص جن سے اس کا وجود عبارت ہے، کھو دینے کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہیں یعنی اپنا علم و شعور اور اپنی حرکت و طاقت۔ صوفیا کے تمام مجاہدات اور ان کی تمام ریاضتیں انہیں دونوں کو کھونے کے لیے ہیں تا کہ وہ دونوں حاصل ہوں۔ گرچہ یہ بات بہت ہی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ عقل و فہم کو کھو کر علم کیسے حاصل ہوتا ہے اور قوت کو ختم کرنے سے قدرت کیسے حاصل ہوتی ہے لیکن تصوف میں ایسا ہی ہے۔ (6)

صوفی عطا محمد قادری جلوی فرماتے ہیں کہ معرفت الٰہی کا تعلق مشاہدہ کے ساتھ ہے اور مقامِ مشاہدہ فکر کے نتائج سے بعید ہے۔ ہر شے میں حق تعالیٰ کا مشاہدہ سوائے عشق الٰہی اور سوائے پیر کامل کی صحبت و تربیت کے حاصل نہیں ہوتا یعنی مشاہدہ عشقِ الٰہی سے حاصل ہوتا ہے، اپنے عقل و فکر سے حاصل نہیں ہوتا۔ (7)

عین الیقین کے مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد مشاہدۂ ذات نصیب ہوتا ہے۔ عقل جزوی کی نظر مشاہدہ سے بے خبر ہے لیکن عشق الٰہی نصیب ہونے کے بعد جزوی عقل زائل ہو جاتی ہے اور عقل کُل نصیب ہو جاتی ہے اور مشاہدہ بھی نصیب ہو جاتا ہے۔ عشاق الٰہی کے دلوں سے وہم غیریت کے حجاب اٹھا دیئے جاتے ہیں۔ عارفین باللہ کے لیے دنیا و آخرت یکساں ہو جاتی ہے۔ دنیا میں دیدار الٰہی سر کی آنکھوں سے ناممکن ہے البتہ دل کی آنکھ سے جائز ہے۔ عارف اپنے دل کی آنکھ سے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے۔ دل کی دو آنکھیں ہیں، ایک عین الصغریٰ، دوسری عین الکبریٰ۔ عین الصغریٰ سے عارف اشیاء کو دیکھتا ہے اور عین الکبریٰ سے عارف اللہ تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ (8)

جس عارف کی معرفت تام ہو جائے گی اور وہ علم الیقین کے مرتبہ سے ترقی کر کے عین الیقین کے مرتبہ پر فائز ہوگا۔ وہ عارف جن امور کا علم قرآن مجید اور حدیث شریف سے حاصل کرتا ہے وہ ان امور کی ظاہری صورتوں اور ان کے حقائق و اسرار کو آنکھوں سے مشاہدہ کرتا ہے۔

مکاشفہ

کشف صغریٰ کو مکاشفہ کہتے ہیں۔ کشف صغریٰ کو کشف کونی بھی کہتے ہیں یعنی سالک

Marfat.com

اپنی قلبی توجہ سے زمین و آسمان، ملائکہ، ارواح اہل قبور، عرش و کرسی لوح محفوظ الغرض دونوں جہان کا حال معلوم کرے اور مشاہدہ کرے۔[9]

حضورِ معنوی، ناسوت و ملکوت و جبروت و لاہوت کا نفس و دل و روح و سرّ کے سامنے آشکارا ہو جانا۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کو ان واقعات سے پہلے مطلع فرما دینا جو دنیا میں پیش آنے والے ہیں۔[10]

دورانِ ذکر و فکر میں جب سالک کا ذہن محسوسات سے غائب ہو جاتا ہے تو اس پر بعض حقیقتیں اور غیب کی باتیں کھل جاتی ہیں۔ اس کو واقعہ کہتے ہیں۔ اگر یہ انکشاف بیداری میں ہو تو اس کو مکاشفہ کہتے ہیں۔ کشفِ مجرد اور مکاشفہ میں فرق یہ ہے کہ کشفِ مجرد خواب اور استغراق میں ہوتا ہے اور کشف بیداری میں۔[11]

کشف المحجوب میں محاضرہ اور مکاشفہ میں فرق بتاتے ہوئے شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ لکھتے ہیں کہ محاضرہ حضور دل کے لیے بولا جاتا ہے اور مکاشفہ حضور سر پر ہوتا ہے۔ محاضرہ شواہد آیات پر ہوتا ہے اور مکاشفہ شواہد مشاہدات میں۔ محاضرہ کی علامت کنہ ذات میں فکر کرنا ہے اور مکاشفہ دوام تحیر میں ہوتا ہے جو کنہ ذات میں ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ افعال میں متفکر ہو اور جلال میں متحیر ہو۔[12]

مراقبہ

مراقبہ کے لغوی معنوی سوچنا، غور کرنا اور گردن جھکا کر فکر کرنا ہیں۔

تصوف کی اصطلاح میں مراقبہ سالک کو یقین ہو جانا کہ خداوند تعالیٰ دنیا کے تمام احوال، اس کے قلب و ضمیر اور جملہ اسرارِ نہانی سے باخبر ہے اور ہمیشہ سے سالک کو اور اس کے اعمال کو دیکھ رہا ہے۔[13] مراقبہ حضوری قلب ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے دل سے حاضر ہونا کہ اس وقت کوئی خطرہ نہ آئے، اگر آئے تو اسے دفع کرے۔ شروع میں ایسا کرتے ہیں کہ آنکھ بند کر کے سر جھکا لیتے ہیں جب خوب مشق ہو جاتی ہے تو چشم بصیرت اور بصر ایک ہو جاتی ہے، پھر آنکھ بند کرنے اور سر جھکانے کی ضرورت نہیں ہوتی، مراقبہ کی چار قسمیں ہیں۔

1) مراقبہ ناظر: وہ یہ ہے کہ سالک یقین کرے کہ حق سبحانہ میری صورت بر ظاہر ہے۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے افعال کا میں آلہ ہوں۔ مخلوق پر فیضان الٰہی کا وسیلہ بھی سالک ہوتا ہے۔ یہی

Marfat.com

لوگ سندِ ارشاد کے وارث ہوتے ہیں۔ ان سے مخلوق کی حاجت روائی ہوتی ہے۔ یہ قرب فرائض ہے جو فنا ذات عبد کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

2) **مراقبہ حضوری:** سالک یقین کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کی آنکھ سے دیکھتا ہوں، اسی کے کان سے سنتا ہوں۔ اسی کے پیر سے چلتا ہوں۔ یہ قرب نوافل ہے۔

3) **مراقبہ جمع:** سالک ذرہ ذرہ میں حق سبحانہٗ کا مشاہدہ کرے۔

4) **مراقبہ جمع الجمع:** یعنی خلق کو حق میں اور حق کو خلق میں دیکھے اور حق کو حق میں۔ خلق کو خلق میں مشاہدہ کرے یعنی سالک حق اور خلق کو ایک دیکھے، ایک جانے، کسی قسم کی دوئی اور نسبت غیریت باقی نہ رہے۔ (14)

سید محمد ذوقی کے مطابق مراقبہ دل کی ماسویٰ سے نگہبانی، دل میں مقصود کے تصور کی محافظت کرنا اور بندہ کا اپنے علم کو بغرض فیضان علم قدسی حق تعالیٰ کی جانب رجوع کرنا ہے۔ (15)

میکش اکبرآبادی کہتے ہیں کہ مراقبہ رقیب سے بنا ہے۔ رقیب کے معنی نگہبان اور پاسبان کے ہیں یعنی انسان کو چاہیے کہ اپنے اعمال حرکات اور خیالات پر نظر رکھے اور دل کی نگہبانی کرتا رہے کہ اس میں کوئی غلط خیال نہ آنے پائے یعنی خدا کے سوا کسی کا خیال نہ آئے۔ مراقبہ یہ ہے کہ خدا کی یاد میں انسان ڈوب جائے۔ الفاظ اور آواز سے بے نیاز ہو کر یہاں تک کہ غیر خدا کا شعور باقی نہ رہے۔ (16)

مجذوب

مجذوب وہ ہے جسے جذبۂ الٰہی نے اپنی طرف کھینچ لیا ہو کہ وہ بلا دقت و کوشش واصل بحق ہو جائے اور تمام مقامات عروج کسب و مجاہدہ کے بغیر طے ہو جائیں اور وہ مستغرق و محو ذات ہو جائے اور اس عالم سے بالکل بے خبر ہو جائے اور بحر عشق دریائے توحید مست و بے خود ہو جائے۔ اس وجہ سے ان پر قانون شریعت نافذ نہیں ہوتا ہے۔ مجذوب حالتِ سُکر میں رہتے ہیں۔ محققین صوفیا مجذوب کو کامل نہیں مانتے کیونکہ کمال یہ ہے کہ بعد فنائیت کے خلق کی طرف نزول کرے اور مقامِ عبدیت میں آئے جو سب سے ارفع مقام ہے۔ مجذوب دوسروں کو ہدایت کرنے کے قابل نہیں ہوتا کیونکہ وہ سیر و سلوک کے راستے سے واقفیت نہیں رکھتا، اس لیے مجذوب سے سالک کا درجہ افضل ہے۔

Marfat.com

وہ لوگ جن میں جذب کی کیفیت سلوک سے مقدم اور ان کی روحانی زندگی میں غالب ہوتی ہے انہیں مجذوب سالک کہا جاتا ہے اور اگر سلوک مقدم اور غالب ہو یعنی پہلے سلوک کی منزلیں طے کریں اور پھر جذبِ الٰہی نے اپنی طرف کھینچ لیا تو انہیں سالک مجذوب کہا جاتا ہے۔ مجذوب اور سالک کی اصطلاحوں کو حلاج نے استعمال کیا ہے اور بعد کے صوفیا کے ہاں کثرت سے مستعمل ہیں۔ سالک شرعی اور اخلاقی پابندیوں کو تسلیم کرتا ہے اور مجذوب ان سے بے نیاز ہوتا ہے۔

مرید

مرید کے لغوی معنی ہیں ارادہ کرنے والا یا ارادت رکھنے والا۔

یہ اصطلاح ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتی ہے جو درویشوں کے کسی سلسلے میں شامل ہونے کی خواہش رکھتا ہو۔

''کشاف اصطلاحات الفنون'' میں مرید کے دو معنی ہیں: ایک بمعنی محب یعنی سالک مجذوب، دوسرے بمعنی مقتدی جس کے دیدۂ بصیرت کو اللہ تعالیٰ نور ہدایت سے بینا کر دے تا کہ وہ اپنے نقصان کو دیکھتا رہے اور دائماً کمال کی طلب رکھے اور جب تک اس کی مراد پوری نہ ہو جائے اسے قرار حاصل نہ ہو۔ اس کی مراد قرب حق تعالیٰ کا حصول ہوتا ہے دونوں جہانوں میں حق کے بغیر اس کی کوئی مراد نہیں ہوتی۔ اگر ایک لحظہ بھی اس کی طلب کو وہ چھوڑتا ہے تو پھر صرف مجازی مرید رہ جاتا ہے۔ مرید صادق وہ ہوتا ہے جو کلی طور پر رو بخدا رہتا ہے۔ اس کا دل ہمیشہ اپنے شیخ کے ساتھ ہوتا ہے اور پوری ارادت کے ساتھ شیخ کی روحانیت کو حاضر سمجھتا ہے۔ تمام احوال میں اور راہِ باطن میں اس سے استمداد کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو شیخ کے سامنے اس طرح سمجھتا ہے جس طرح غسال کے ہاتھ میں میت ہوتی ہے تا کہ شیطان اور نفس امارہ سے محفوظ رہے۔(17)

مرید وہ شخص ہے جو اپنے ارادہ کو اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں فنا کر دے اور اسے یقین حاصل ہو کہ جو کچھ ہوتا ہے ارادہ حق سبحانہ سے ہوتا ہے۔ گویا مرید راضی برضائے حق ہوتا ہے۔ ابو حامد علیہ الرحمتہ فرماتے ہیں کہ مرید پر اسماء الٰہیہ کے دروازے کھل جاتے ہیں اور ترقی کر کے زمرۂ واصلین میں ہو جاتا ہے اسی وجہ سے بیعت کرنے والے کو شیخ کے ساتھ یہی نسبت ہونی چاہیے ورنہ محروم رہے گا۔(18)

Marfat.com

خدارسیدگی کے لیے اپنے اعمال ہی کافی نہیں بلکہ خود کو کسی آشنائے راہ اور دانائے راز کی مکمل سپردگی اور حوالگی میں دے دینے کا حکم ہے۔ اسی لیے صحبتِ شیخ تصوف کا ایک لازمی باب ہے اور کسی شیخ کا دامن تھامنا ضروری ہے۔ شیخ ابوطالب مکی فرماتے ہیں:

''کسی عالم باللہ کی ہم نشینی ضروری ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ اسے سب پر ترجیح دی جائے۔''(19)

مرید کے لیے سب سے بہترین چیز پیر کی صحبت ہے۔ مرید کی روحانی تربیت کے لیے شیخ پر غیر متزلزل اعتقاد و اعتماد ضروری ہے۔

مراد

وہ شخص ہے جس کو جذبہ الٰہی نے اپنی طرف کھینچ لیا ہو۔ بلاکسب اس شخص کا بندۂ مقبول بن جانا۔ ایسے شخص کو مجذوب بھی کہا جاتا ہے۔ ایسا شخص جو محنت کے بغیر محبوب بن گیا ہو۔

ماسوا اور دوئی

خدا کے سوا جو کچھ ہے، اسے ماسوا کہتے ہیں۔ پورا لفظ ماسوی اللہ ہے اور دوئی کے معنی غیریت ہیں۔ ماسوا عربی کا لفظ ہے اور دوئی فارسی کا۔ مفہوم تقریباً ایک سا ہی ہے۔ محل استعمال میں فرق ہے۔ فانیؔ کا شعر ہے:

ماسوا کی راہ سے جانا پڑا ہے سوئے دوست
کفر بھی دل کی بدولت جزو ایماں ہو گیا

شاہ نیازؒ کے شعر میں دوئی کا استعمال اس طرح ہے:

من و تو اٹھے جہاں ہوں ہو میں وہاں کہاں ہوں
جو دوئی کے تھے لوازم سو رہائی اُن سے پائی(20)

نیاز اور ناز

یہ عاشق کی صفت ہے۔ عاشق کو معشوق کی احتیاج ہے اور وہ اپنے آپ کو اس کے سامنے ہیچ اور ناچیز سمجھتا ہے۔ یہی عاشق کی نیازمندی ہے، ناز صفتِ الٰہی ہے۔ صفتِ معشوق

Marfat.com

ہے یعنی عاشق سے معشوق کا بظاہر بے پروائی کرنا اور دل سے قدر کرنا۔ بعض کے نزدیک ناز ذوق وشوق کو بڑھانے کے لیے ہوتا ہے۔ گویا ناز صفتِ معشوقیت ہے اور نیاز صفت عاشقیت ہے۔

نفس

کسی چیز کی ذات کو اُس کا نفس کہتے ہیں۔ نفس کی حقیقت اس کی روح ہے اور روح کی حقیقت حق تعالیٰ ہے۔ حق تعالیٰ نے محمدؐ کے نفس کو اپنے نفس سے پیدا کیا۔ پھر آدم علیہ السلام کی ذات کو محمدؐ کے نفس کا ایک نسخہ بنایا۔ انسان میں یہ نفس لطائف ستہ میں سے ایک لطیفہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک اس لطیفہ کا مقام جسم انسانی میں ناف کے متصل ہے۔ نفس ربوبیت کی ایک شعاع ہے۔ یہ شعاع ربوبیت تعین انسانی میں آکر ایک تقید اعتباری میں مقید ہو جاتی ہے۔ اس تقید سے آزادی اور مبداء اصلی کی طرف مراجعت کی کوشش موجب سعادت ہے اور برعکس اس کے تقید مذکور سے انس اور مبداء اصلی سے برگشتگی موجب شقاوت ہے۔[21]

نفس تین طرح کے ہیں۔ نفس دراصل ایک ہی ہے۔ یہ اس کی مختلف صفتیں ہیں اور اس اعتبار سے مختلف نام رکھے گئے ہیں۔

نفس کُل: حقیقتِ کُل ہے اور اس سے مراد حقیقتِ محمدیہ ہے کیونکہ جملہ عالم کی حقیقت و ماہیت یہی حقیقتِ محمدیہ ہے۔ اسی سے سب کچھ بنا ہے۔

نفس حیوانی: یہ جوہر لطیف مادی ہے اور قوتِ حیات اور قوتِ حسن وحرکتِ ارادی کا حامل ہے۔ فلسفے والے اسی کو روح حیوانی کہتے ہیں۔ یہ نفس حیوانی نفس ناطقہ یا قلب اور جسد کے درمیان برزخ ہے۔ اپنی لطافت کی وجہ سے قلب سے مناسبت رکھتا ہے اور کثافت کی وجہ سے جسد سے اسی لیے دونوں کو ملانے والا ہے۔

نفس ناطقہ: جوہر نورانی ہے، مادہ سے مجرد ہے۔ روح اور نفس حیوانی کے درمیان برزخ ہے۔ اپنی لطافت مجردہ کے سبب روح سے اور کثافتِ جوہریہ کے سبب نفس حیوانی سے متصل ہے۔ اسی لیے ان دونوں کا ملانے والا ہے۔

نفسِ ناطقہ کی چار اقسام ہیں:

1) **نفس امارہ:** طبیعت عنصری اور عاداتِ سفلی کی تاریکی میں گھرا ہوا نفس، نفسِ امارہ کہلاتا ہے۔ اس نفس کا میلان طبیعت جسمیہ کی طرف ہوتا ہے۔ اسی لیے انسان کو جہت سفلی و

Marfat.com

کثافت یعنی لذات اور شہوات کی رغبت دلاتا ہے۔ یہ نفس امارہ برے اخلاق اور گناہوں کا سرچشمہ ہے۔ جہل، غصہ، کینہ، حسد، بغض، نفاق، کفروشرک، حرص، کذب، حرام، غیبت، طمع اور ریا وغیرہ اس کی صفات ہیں۔ یہ نفس ظلمت سے بھرا ہوا اور نیکی سے دور ہے۔

2) نفسِ لوامہ: جب نفس ریاضت اور مجاہدہ سے پستی سے ابھرنا شروع ہوتا ہے اور برقِ ہدایت وقتاً فوقتاً اس پر روشنی ڈالنے لگتی ہے تو اسے اپنی گمراہی کا احساس ہونے لگتا ہے اور وہ معصیت سے بھاگنا چاہتا ہے اور ہر معصیت پر ملامت کا اظہار کرتا ہے۔ اس وقت اسے نفسِ لوامہ کہتے ہیں۔ نور ہدایت کی روشنی شروع ہو جاتی ہے۔ عبادت وتقویٰ اور اعمالِ حسنہ اس کی صفات ہیں۔ اگرچہ یہ نفس بہت سی کثافتوں سے پاک ہو چکا ہے لیکن اس میں ابھی تک پختگی نہیں ہے۔

3) نفسِ مطمنہ: جب نفس میں پوری پختگی ہو جاتی ہے اور وہ گناہوں سے اجتناب کرتا ہے اور نیکی کی طرف اس کی طبیعت راسخ ہو جاتی ہے۔ نورِ ہدایت کی روشنی پوری ہو جاتی ہے تو اس وقت وہ نفس مطمئن ہو جاتا ہے اور نفس مطمنہ کہلاتا ہے۔ یہ نفس اخلاقِ حمیدہ سے متصف ہوتا ہے۔ ذوق وشوق سے عبادت واطاعت الٰہی میں مصروف ہو جاتا ہے۔ جہتِ سفلی کی طرف تنزل کرنے کا خطرہ جاتا رہتا ہے۔ یہ نفس اولیاء اللہ کو حاصل ہوتا ہے۔

4) نفسِ ملہمہ: یہ سب سے اعلیٰ وارفع ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہے۔ وہ علمِ معرفت سے خبردار ہے۔ رموز واسرارِ حقیقت سے آگاہ ہے، گویا شریعت میں کامل اور طریقت کا راستہ طے کیے ہوئے ہے۔ بعض اس کو نفس قدسیہ بھی کہتے ہیں۔ یہاں نفس ناطقہ کثافات اعتباریہ سے صاف ہو کر لطافتِ توحید سے مزین ہو جاتا ہے۔

نفس الامر

اعیانِ ثابتہ یعنی صور علمیہ کو کہتے ہیں۔

ناسوت

بشریت، عالم بشریت۔

اسرار القدم من فصوص الحکم میں لکھا ہے:

Marfat.com

''ناسوت وہ محل ہے جس کے ساتھ روح القدس قائم ہے۔ عالمِ شہادت کو ناسوت کہتے ہیں۔ یہ عالم ہی ظہورِ حق ہے۔ عالم ناسوت چونکہ روح الٰہیہ کے ساتھ قائم ہے اس لیے اس کو روح بھی کہتے ہیں یعنی عین ذاتِ حق کہتے ہیں۔ سیاہی کا ظہور کتاب کے ساتھ ہے۔ اب اگر کتاب کو سیاہی کہا جائے تو بجا ہے۔ ایسے ہی عالم چونکہ ظہورِ حق ہے، اگر عالم ناسوت یا عالم شہادت کو روح یعنی ذات حق کہا جائے تو بجا ہے۔''(22)

واجب الوجود اور ممکن الوجود

واجب الوجود وہ ذات ہے جس کا ہونا ضروری ہے اور ممکن الوجود وہ ہے جس کا ہونا، نہ ہونا یکساں ہے۔ سیاہی واجب الوجود ہے اور الفاظ ممکن الوجود۔ سیاہی کا وجود تھا بھی، ہے بھی اور رہے گا بھی۔ الفاظ کا وجود پہلے کوئی نہ تھا۔ اب ہے اور مٹ بھی سکتا ہے۔ الفاظ کے تعین مٹ سکتے ہیں لیکن ان کی حقیقت یعنی سیاہی کا وجود نہیں مٹ سکتا۔ پس عالمِ امکان سے ہے یعنی الفاظ ممکن الوجود ہیں۔(23)

وجود کی دو قسمیں ہیں، واجب اور ممکن۔

واجب اُسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے قدیم اور ازلی ہو۔ اپنے وجود میں اور بقاء میں کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو۔ جو کسی طرح معدوم نہ ہو سکے اور نہ کبھی معدوم رہا ہو، اسے واجب الوجود بھی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ بجز ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے کوئی شے واجب نہیں ہے کیونکہ جملہ کائنات و موجودات وجود و بقا میں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں ہے۔

ممکن الوجود کی تعریف یہ ہے کہ وہ اپنی موجودیت کے لیے کسی غیر کا محتاج ہے۔

ممکن کی دو قسمیں ہیں: جوہر اور عرض۔

جوہر وہ ماہیت ہے کہ جب وہ وجودِ خارجی میں پائی جائے گی تو کسی موضوع میں نہ ہوگی یعنی حال نہ ہوگی اور عرض وہ ہے جو کسی موضوع میں ہوگا اور بغیر موضوع کے نہ پایا جائے گا۔ میکش اکبرآبادی کہتے ہیں کہ عرض کی نو قسمیں ہیں۔ کمیت، کیفیت، اضافت، ملک، وضع، فعل، انفعال، این (کہاں) متٰی (کب)۔

حضرت رکن الدین عشق کا شعر ہے:

Marfat.com

ممکن نہیں غیر بہ جز واجب کے
ہے عابد و معبود وہ اللہ اللہ (24)

وجدان

قلبی لذت یعنی سالک کا ذات حق سبحانہ کو ہر ذرہ میں مشاہدہ کرنا اور اس میں محو ہونا اور اس سے لذت و ذوق لینا۔

وجود

ہستی، ذاتِ بحت، ہستی مطلق، واحدیت، ذات کا وہ مرتبہ جہاں صفات سلب ہوں، مراد ذات حق سبحانہ تعالیٰ ہے۔ ماسوائے اس کے عدم ہے۔ وجود کے معنی ہستی اور عدم کے معنی نیستی۔ وجود عدم کا ضد ہے۔ ایک وجودِ حقیقی ہے اور ایک وجود اضافی۔ اسی طرح ایک عدم حقیقی ہے اور ایک عدم اضافی۔ وجود کے ایک معنی مصدری ہیں جو محض تصور ہے جس کی خارج میں کوئی حقیقت نہیں ہے لیکن تصوف میں وجود بمعنی حقیقت ہے جس کے بغیر کسی چیز پر ہستی کا اطلاق نہیں ہوسکتا اور جو تمام موجودات کی حقیقت اور ان کا عین ہے۔

وجود چھ اقسام پر منقسم ہے:

1) **واجب الوجود:** حقیقی ذات حق سبحانہ تعالیٰ۔ اسے لازم الوجود بھی کہتے ہیں۔
2) **ممکن الوجود:** یعنی جسمِ مثال۔
3) **ممتنع الوجود:** یعنی روحِ اضافی۔
4) **عارف الوجود:** یعنی اعیانِ ثابتہ۔
5) **شاہد الوجود:** یعنی مرتبہ وحدت، حقیقت محمدیہ
6) **واحد الوجود:** یعنی مرتبۂ احدیت۔

وجد

وجد خدا کی طرف سے سالک کے دل پر وارد ہونے والی ایک کیفیت ہے جو باطن کی موجودہ ہیئت کو بدل دیتی ہے جیسے غم اور سرور وغیرہ۔ امام غزالیؒ وجد اس حالت کو کہتے ہیں جو سماع

Marfat.com

سے پیدا ہوتی ہے۔(25)

کشف میں لکھا ہے کہ وجد کی کیفیت عبارت سے بیان نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ وہ ایک الم ہے اور دیکھنے کے بعد الم کو قلم سے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ وجد اس غم کو کہتے ہیں جو غیر کے نصیبِ محبت کی وجہ پر ہو۔ وجد مریدوں کے سوز کا نام ہے۔(26)

وصال

تعین کا اُٹھ جانا اور ہستی مجازی سے جدائی کا واقع ہو جانا اور اپنی خودی کے وہم سے بیگانہ ہو جانا وصالِ حق ہے۔ اسے آشنائی حق بھی کہتے ہیں۔(27)

حواشی

(1) ڈاکٹر نفیس اقبال ''اردو شاعری میں تصوف: میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز 2007ء، ص41۔

(2) قوت القلوب بحوالہ ''تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ'' از ڈاکٹر عبید اللہ فراہی، لاہور: مطبع اے این اے پرنٹرز، 2001ء، ص112

(3) بحوالہ ''تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ'' ص120

(4) بحوالہ ''کشف المحجوب'' مترجم، مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، 1978ء، ص530

(5) مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، مترجم ''کشف المحجوب'' ص532

(6) ڈاکٹر عبید اللہ فراہی ''تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ'' ص127

(7) صوفی عطا محمد قادری جلویؒ ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' سنہ اشاعت 2011ء، ص420,76,75

(8) ایضاً، ص487

(9) خواجہ شاہ محمد عبد الصمد ''اصطلاحات صوفیا'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص145,158

(10) سید محمد ذوقیؒ ''سرِ دلبراں'' لاہور: الفیصل، 2008ء، ص365,364

(11) میکش اکبر آبادی ''مسائل تصوف'' نئی دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) 2000ء، ص117,116۔

(12) ''کشف المحجوب'' مترجم، مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، ص580

(13) ڈاکٹر نفیس اقبال ''اردو شاعری میں تصوف: میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں'' ص39

Marfat.com

(14) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد "اصلاحاتِ صوفیا" ص158,157

(15) سید محمد ذوقیؒ "سرِّ دلبراں" ص362

(16) میکش اکبرآبادی "مسائل تصوف" ص118,117

(17) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد20 پنجاب یونیورسٹی، لاہور، طبع اول: 1984ء، ص491

(18) خواجہ شاہ محمد عبدالصمد "اصلاحاتِ صوفیا" ص178,177

(19) قوت القلوب بحوالہ "تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ" از ڈاکٹر عبیداللہ فراہی، ص157

(20) میکش اکبرآبادی "مسائل تصوف" ص120

(21) سید محمد ذوقیؒ "سرِّ دلبراں" ص385

(22) صوفی عطا محمد قادری جلویؒ "اسرار القدم من فصوص الحکم" سنہ اشاعت: 2011ء، ص309,308

(23) ایضاً، ص419,418

(24) میکش اکبرآبادی "مسائل تصوف" ص125,124

(25) ایضاً، ص126

(26) "کشف المحجوب" مترجم، مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری، ص626ـ627

(27) سید محمد ذوقیؒ "سرِّ دلبراں" ص397

--------O---------

Marfat.com

باب ہشتم

وحدت الوجود و وحدت الشہود

وحدت الوجود تصوف و معرفت کا اہم اور بحث طلب مسئلہ ہے۔ اس نظریہ کی رو سے خدا ہی کائنات کی سب چیزوں میں جاری وساری ہے یا یوں کہیے کہ جملہ موجودات کا وجود ایک ہے۔ اس تعین اول کا نام حقیقتِ محمدیہ ہے۔ اس نظریہ وحدت الوجود کے مطابق حقیقی وجود اللہ کا ہے اور باقی تمام اشیائے کائنات کا وجود غیر حقیقی ہے۔ چونکہ وہی ذاتِ باری ہر شے میں موجود ہے، اس لیے اس کے وجود کی وحدت کثرت میں پھیل گئی ہے۔ جملہ عوالم کی صورتوں پر ذاتِ الٰہی کا ظہور ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ کا ظہور عالم ذات، عالم ارواح اور عالم اجسام کی صورتوں پر ہے اور باقی عوام ان تین عوالم کے تحت ہیں۔ جس طرح ہر حرف میں سیاہی کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح ہر صورت میں خدا کا ظہور ہوتا ہے۔ ذاتِ حق ہی تنزل فرما کر عبد کی صورت پر جلوہ گر ہے۔ حق تعالیٰ ہی ہر شے کا عین ہے۔ خدا غیب الغیب کے مرتبے سے تنزل فرما کر عالم کی صورت پر جلوہ نما ہے۔ ربوبیت اور عبودیت دونوں ذاتِ واحد کی شاخیں ہیں۔ انسان شجرۃ الکون کا ثمرہ ہے۔ اس لیے خدا کے جمیع کمالات انسان میں جمع ہیں۔ ذاتِ حق نے اپنے کمالات کے ظہور کی خاطر اپنے اسماء صفات کو خارج میں عالم کی صورت میں ظاہر کیا۔ خدا نے اپنی ذات کے ادراک کے لیے مراتبِ حقی سے مراتبِ خلقی میں تنزل کیا۔ ذاتِ حق ہی مرتبۂ احدیت سے تنزل کر کے مرتبۂ وحدت میں اور پھر مرتبۂ واحدیت میں ظاہر ہوئی۔ یہ تینوں مراتب حقی ہیں۔ پھر واحدیت سے عالمِ ارواح، عالم اِرواح سے عالم مثال اور عالم مثال سے عالم اجسام میں ظاہر ہوئی۔ یہ تینوں مراتب خلقی ہیں۔ مرتبۂ احدیت ذاتیہ میں کسی صفت کا ظہور نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اسمائے صفات کا مظہر جامع انسان ہے۔[1]

ایک عاشق اپنے محبوب کی صورت کے آئینے میں اسی حقیقت اور ذات کا عکس دیکھتا

Marfat.com

ہے جو صورتِ معشوق پر جلوہ نما ہے۔ کولرج (Coleridge) نے شاید یہ راز پالیا تھا کہ ہر صورت پر اسی بے صورت کا ظہور ہے، اس لیے وہ کہتا ہے:

> ''انسان کائنات میں رہتے ہوئے کسی مخصوص ذات سے سروکار نہیں رکھتا۔ وہ تو اس شے کو دیکھتا ہے جو تمام مخلوق کے چہروں، جانوروں، پودوں اور پھولوں سے، سطح آب، سطح ریگ سے منعکس ہوتی ہے۔''(2)

کولرج کی متخیلہ کا کام بھی دریا، شیر اور شعلے میں خدا کے وجود کا احساس دلانا ہے۔ شیفٹبری (Shaftesbury) کا تصور تھا کہ فطرت کے متوازن حسن میں بھی خدا خود کو ظاہر کرتا ہے اور رسکن (Ruskin) نے تو فنون کو بھی جمالِ خداوندی کا مظہر بتایا اور کہا کہ تمام فنون خدائی صفات کے حامل ہیں۔(3) یہاں تک کہ رسکن حسن کو مظہرِ ذاتِ الٰہی سمجھتے ہوئے اس سے اعلیٰ و ارفع مسرت حاصل کرتا ہے۔

خدا غیب الغیب اور صرافتِ ذاتی کے اعتبار سے بے صورت ہے اور ظہورِ تجلیات کے اعتبار سے باصورت ہے۔ مرتبۂ لاتعین میں جس کا نام رب ہے۔ مرتبۂ تعین میں اسی کا نام عبد ہے۔ ابن عربیؒ کے خیال میں تنزیہ کا قائل خدا کو مقید کرنے والا اور محض تشبیہ کا قائل اس کو حد لگانے والا ہے۔ خدا اور کائنات کو دو کہنے والا ابن عربیؒ کے نزدیک مشرک ہے اور دوئی کا قائل یعنی خدا کو خلق سے جدا اور علیحدہ تصور کر کے خلق کو حق کی صورت جاننے والا شرک کرتا ہے اور حق کو عین خلق جاننے والا اور محض تنزیہ محض کا قائل راہِ راست سے بھٹکا ہوا ہے۔

خدا ہر شے کا عین ہے۔ خدا ہر شے میں اس طرح موجود ہے جس طرح کپڑوں میں روئی، زیورات میں سونا چاندی اور الفاظ میں سیاہی موجود ہوتی ہے۔ سیاہی الفاظ کا عین ہے اور الفاظ سیاہی کا عین ہیں بلکہ الفاظ کی صورت پر سیاہی ہی متشکل ہوتی ہے۔

انسانی قالب میں خدا ہی مکین ہے۔ خود خدا نے فرمایا کہ اے انسانو! میں تمہاری ذاتوں میں بستا ہوں۔ خدا کا انسان کی ذات میں بسنا ایسا ہی ہے جس طرح خوشبو پھول میں بستی ہے۔ رب ایک ہے اور ظہورِ صفات بہت۔ معنی ایک عبارتیں مختلف ہیں۔ فرقت تو وہمی اور جدائی کا لفظ ہی غلط ہے۔ شانِ ربوبیت میں وہی ذات معبود و مسجود ہے اور شانِ

Marfat.com

عبودیت میں وہی ساجد و عابد ہے۔ ہر بات سے آسان خدا کا پانا ہے کیونکہ نہ کہیں جانا ہے نہ کہیں سے آنا ہے۔ ہم خود دریا میں ہیں اور پانی کو ڈھونڈ رہے ہیں۔ جب عرصہ وجود میں غیر نہیں تو نفی کس کی کرنی ہے۔ ہم کو جو اپنے ہونے کا وہم ہے بس اسی وہمِ غیریت کی نفی کرنی ہے۔ یہی نفی ہے جسے فنا کہتے ہیں اور یہی فنا عین بقا ہے۔ جونہی قطرہ مٹ جاتا ہے دریا ہو جاتا ہے۔ قطرہ کا مٹنا ہی دریا ہونا ہے۔[4]

انسان تمام عالم کو محیط ہے۔ خارج سے کچھ نہیں آتا ہے۔ انسان عالم کے اندر نہیں بلکہ ایک عالم انسان کے اندر ہے۔ حضرت علیؑ فرماتے ہیں: تجھ سے باہر خارج میں کوئی شے نہیں ہے۔ باہر تو خلا ہے جو عدم محض اور لاشے ہے۔ سب کچھ دائرے کے اندر ہے۔ تمام تعینات میں وجود اور ہستی اُسی ذات کی ہے۔ ذاتِ حق کا موجوداتِ خارجی کی صورت میں جلوہ نما ہونا ایسے ہی ہے جیسے اکائی کا عدد جملہ اعداد میں بالترتیب ظاہر ہے۔ ہر عدد کا وجود اکائی کے ساتھ ہے۔[5]

سید شاہ گل حسن قلندر لکھتے ہیں:

> ''اگر تم حجابِ تعینات کو اُٹھا کر بغور و تفکر خیال کرو گے تو تمہارے خیال میں بجز ذاتِ واحد کے کسی کی بھی گنجائش نہ ہو گی مثلاً شعاعِ آفتاب کی گرمی سے سمندر کا پانی بخارات بن کر اڑا اور مختلف صورتوں میں نمودار ہوا اور ہر تعین میں ایک نام علیحدہ پایا۔ غرض ہر لباس میں ایک نئی شان دکھائی اور ہر جگہ مختلف ناموں سے نامزد ہو کر ایک نئی صورت بنائی۔ اب اگر تم ان ملبوسات کو پھاڑ و اور تعینات کو توڑ کر دیکھو تو وہی سمندر کا پانی ہے جو تھا غیر نہیں۔''[6]

اگرچہ ہر انسان کی صورت پر اللہ تعالیٰ کا ظہور ہے لیکن اس ذات نے ہر انسان میں اس کی استعداد کے مطابق تجلی فرمائی۔ اللہ تعالیٰ کے لیے مراۃ تامہ صرف اور صرف آپؐ ہیں۔ باقی انسان چھوٹے چھوٹے آئینے ہیں۔ چھوٹے آئینہ میں صرف چہرہ نظر آتا ہے، سارا وجود نہیں آتا۔ سارا وجود صرف قدِ آدم آئینہ میں نظر آتا ہے۔

وجودی اور شہودی مکاتب کے بارے میں بحث کرتے ہوئے وحدت الشہود کو ابتدائے سلوک اور وحدت الوجود کو انتہائے مقام اور کمالِ ایمان کہا جاتا ہے۔

Marfat.com

حقیقت واحد ہے جو لاتعداد صورتوں میں اپنے جلوہ کی نمائش کرتی ہے۔ جو دیکھ سکتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تمام پردوں کے پیچھے ایک ہی نور پوشیدہ ہے۔ جو نہیں دیکھ سکتے، وہ کثرت کے پجاری ہیں۔ وحدت الوجود کے مقام پر پہنچ کر انسان ہر صورت میں ذاتِ حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ماسوا کو ذہن سے نکال پھینکتا ہے۔ اب اس پر یہ بھید کھلتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی حقیقت اور اصلیت نہیں۔

تصوف میں وحدت الوجود کی مرکزی حیثیت ہے۔ وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ وجود واحد ہے، رب ایک ہے، ظہورِ صفات بہت، معنی ایک عبارتیں مختلف۔ موجودات کی ہر صورت اُس کے حسن کی ایک صورت ہے۔ ہر مکان و لامکاں میں خدا کی ذات موجود ہے۔ اجسام اور صور طلسمی نظر بندی ہے۔ اگر تعینات کے حجاب کو اٹھا کر غور کیا جائے تو بجز ذاتِ واحد کے کسی کی بھی گنجائش نہیں۔ وجودِ حقیقی اللہ تعالیٰ کا ہے، باقی تمام اشیائے کائنات اور لاتعداد مخلوقات کا وجود غیر حقیقی ہے۔

تصوف کے سلسلوں میں وحدت الوجود کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ نقشبندیہ سلسلے کے علاوہ برصغیر پاک و ہند میں رائج تصوف کے سلسلوں سہروردیہ، چشتیہ اور قادریہ کے متقدمین صوفیا پر وحدت الوجود کا رنگ غالب تھا۔ وحدت الوجود کے نظریہ کی رو سے خدا اور کائنات دو نہیں بلکہ خدا ہی کائنات کی چیزوں میں جاری و ساری ہے۔ ذاتِ باری ہر شے میں موجود ہے۔ اس لیے اس کے وجود کی وحدت کثرت کی شکل میں پھیل گئی ہے۔ مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں کہ تمام عالم اس ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے، محض اعتباری ہے۔[7] اگرچہ موجوداتِ خارجیہ میں کثرت بہت ہے لیکن یہ کثرت وحدت پر حجاب نہیں۔ مثال کے طور پر سمندر میں بے شمار امواج ہیں لیکن تمام امواج کی صورت پر آبِ واحد کا ظہور ہے۔ موجودات میں کثرت اسمائے الٰہیہ کی کثرت کے باعث ہے، اسمائے الٰہیہ ذاتِ واحد کی نسبتیں ہیں۔ وہی ذات ایک نسبت سے رحیم، دوسری نسبت سے جبار و قہار ہے لیکن تمام اسمائے الٰہیہ کی حقیقت ایک ہے۔ وحدت اور کثرت دونوں ایک ہی ذات کے مقام ہیں۔

اٹھ جائے گر یہ بیچ سے پردہ حجاب کا
دریا ہی پھر تو نام ہے ہر اک حباب کا

Marfat.com

تصوف میں عالم کا ہر ذرہ اور تعین اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی ہے۔ اگرچہ لباس مختلف ہیں لیکن محبوب ایک ہی ہے۔ وحدت الوجود میں تو اور میں کا کیا کام ہر جگہ وجود ایک۔ ہر ذرہ انا الحق پکار رہا ہے اور ہر ایک میں ''انا'' کہنے والا وہی ایک ہے۔ اس مقام پر عابد بھی وہی معبود بھی وہی، ساجد بھی وہی اور مسجود بھی وہی۔ وحدت الوجود کا خلاصہ ''ہمہ اوست'' ہے۔ وحدت الوجودیوں کے نزدیک خارج میں احدیت مجردہ کے سوا کچھ موجود نہیں اور یہ کثرت جو نظر آتی ہے وہ ان اعیانِ ثابتہ کا عکس ہے جبکہ وحدت الشہودیوں کے نزدیک کثرت عکس نہیں بلکہ خارج میں موجود ہے۔ وہ ممکن کو واجب کا عین نہیں مانتے اس لیے وہ ''ہمہ از اوست'' کہتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی نے عقیدۂ وحدت الوجود کی نئی توجیہہ کی اور وحدت الشہود کا نظریہ قائم کر کے مسلمان صوفیا اور علماء کے اختلافات رفع کر دیئے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں فی نفسہ کوئی فرق نہیں۔ دوئی کو وحدت میں پرو دیا گیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کی۔ ان کے خیال میں بھی دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ یہ نزاع لفظی ہے۔ تصوف ذاتِ احد کی یکتائی کا احساس ہی تو ہے۔ اللہ کی وحدانیت کو حق جان کر اُسے یکتا ماننا ہی توحید ہے اور یہی وحدت الوجود ہے۔

''اصطلاحاتِ صوفیا'' میں شاہ محمد عبدالصمد لکھتے ہیں کہ ''ہمہ از وست'' کے معنی یہ ہیں کہ سب کچھ اس کی طرف سے ہوتا ہے۔ وہی خالق کل افعال خیر و شر کا ہے۔ اس کا یقین کرنا توحید افعالی ہے۔ یہ مرتبہ شریعت ہے۔ ''ہمہ باوست'' یہ یقین کرنا ہے کہ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، خالقیت، رازقیت وغیرہ تمام صفات حق سبحانہ اس کی ذات کے ساتھ ہیں اور اس کے عین ہیں۔ یہ توحید صفاتی ہے اور مرتبہ طریقت ہے۔ ''ہمہ اوست'' تمام عالم و جملہ موجودات و افعال و آثار و صفات سب کچھ عین حق سبحانہ تعالیٰ ہے بلکہ سب کچھ وہی ذات حقانی ہے۔ یہ توحید حقیقی ہے اور معرفت و حقیقت یہی ہے۔[8]

توحید کے تین مراتب ہیں:

1) توحید عامہ یعنی توحید شرعی

2) توحید خاص

3) توحید اخص الخاص

توحید شرعی کا ماننا سب پر فرض ہے لیکن اس توحید شرعی میں موحد پر اللہ تعالیٰ کی حقیقت

Marfat.com

کھلنا ضروری نہیں لیکن انسان جب اس توحید شرعی پر قائم ہو جاتا ہے اور شریعت کی پیروی خلوص و محبت سے کرتا ہے اور اولیاء اللہ کے فیضانِ صحبت اور ان کی تعلیم و تلقین سے بہرہ ور ہوتا ہے اور عشقِ حقیقی میں قدم رکھتا ہے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کے ایک ہونے کے معنی اس پر کھلتے ہیں اور وہ توحید شرعی سے آگے بڑھ کر توحید ذوقی یعنی وحدت الوجود کے مزے لیتا ہے۔ اس توحیدِ ذوقی کے دو مرتبے ہیں:

1) توحید خاص

2) توحید اخص الخاص

توحید خاص میں سالک پر وحدت الوجود کا انکشاف اس طرح ہوتا ہے کہ اس ذات واحد کو ہر ذرہ میں عیاں دیکھتا ہے۔ اس کو وحدت فی الکثرت کہتے ہیں یا اس طرح ہوتا ہے کہ وہ ذات احد میں جملہ کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس کو کثرت فی الوحدت کہتے ہیں گویا توحید خاص کے ان دو درجوں کو طے کر کے جب سالک آگے بڑھتا ہے اور توحید اخص الخاص کے مزے لیتا ہے تو حقیقت کی آنکھ سے دیکھتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے وجود کے سوا کوئی دوسرا حقیقی وجود نہیں ہے۔ سب موجودات اس کا ظل اور سایہ ہیں۔ موجودات کو اس ذات سے ایسی ہی نسبت ہے جیسے حباب کو دریا سے یا مختلف آئینوں کے عکس کو آفتاب سے۔ سالک ایمان رکھتا ہے کہ نورِ حق ہر ذرہ میں ساری و طاری ہے اور ذات باین ہمہ مجرد ہے۔ نہ اس میں عقل کام کرتی ہے نہ فہم نہ وہم۔ (9)

قرآن میں یہ بات صراحت سے بیان کی گئی ہے کہ اول آخر ظاہر باطن خدا ہی ہے۔ وہ ہر چیز کو محیط ہے۔ احادیث میں بھی ایسی ہی باتیں ہیں مثلاً میں ہی دہر ہوں، خدا کے سوا ہر چیز باطل ہے۔ بہت سی آیتیں اور حدیثیں ہیں جن سے صوفیوں نے استدلال کیا ہے۔ تصوف کی بنیادی چیزیں کسی نہ کسی شکل میں عملی طور پر آپؐ کی حیاتِ گرامی میں موجود تھیں۔ صوفیوں کی ابتدائی تصانیف میں بھی کچھ اقوال اور اشارے اس مسئلے پر ملتے ہیں۔ حضرت جنید بغدادیؒ اور حضرت شبلیؒ کے اقوال میں وحدت الوجود کا اقرار ہے۔ اربابِ کشف و عرفان نے عینی مکاشفے سے دیکھا کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے اور ہر چیز اللہ کے سوا فنا ہے۔ حضرت شیخ فرید الدین عطارؒ کی روایت کے بموجب حضرت شبلیؒ سب سے پہلے صوفی ہیں جنہوں نے مسئلہ وحدت الوجود کو منبر پر بیان کیا اور جب حضرت جنیدؒ بغدادی نے ان کو ٹوکا کہ میں نے تمہیں یہ باتیں خلوت میں بتائی

Marfat.com

تھیں اور تم سب کے سامنے بیان کر رہے ہو تو انہوں نے کہا، یہاں غیر کون ہے۔ وہی کہہ رہا ہے اور وہی سن رہا ہے۔

ابن عربیؒ نے وحدت الوجود کو فصوص الحکم میں تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ابن عربیؒ کے زمانے ہی میں بلکہ ان سے کچھ پہلے شیخ فرید الدین عطار نیشاپوری اور شیخ نظامی گنجوی نے اپنے اشعار میں صراحت سے وحدت الوجود کو بیان کیا ہے۔ ابن عربیؒ کے مقلدین میں مولانا جلال الدین رومی، علامہ جلال الدین سیوطی، عبدالکریم جیلی، امام عبدالوہاب شعرانی اور مولانا جامی تھے۔ یہ تمام وحدت الوجود کو مانتے تھے۔ حضرت مجدد الف ثانی کے والد شیخ عبدالاحد اور ان کے پیر و مرشد خواجہ باقی باللہ کا مسلک تمام صوفیوں کی طرح وحدت الوجود ہی تھا۔ اب تک علمائے ظاہر وحدت الوجود کی مخالفت کرتے آئے تھے۔ یہ مخالفت دلائل علمی سے تھی، کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ میرا کشف و شہود یہ کہتا ہے کہ وحدت الوجود غلط ہے۔ شیخ احمد سرہندی جنہیں مجدد الف ثانی کا لقب ملا، وہ پہلے عالم اور صوفی ہیں جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ وحدت الوجود حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ ایک حال ہے جو اثنائے سلوک میں صوفیوں پر وارد ہوتا ہے۔ حضرت شیخ احمدؒ کی مخالفت ان کے عہد کے تمام صوفیوں نے کی لیکن ان کو اپنے ہی سلسلے کے ایک زبردست محقق اور جامع ظاہر و باطن عالم اور صوفی کی طرف سے بھی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، وہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی ہیں۔ وہ مکتوبِ مدنی میں فرماتے ہیں:

> ''میں کہتا ہوں یہ قول (وحدت الوجود) عقل سے اور کشف سے دونوں طرح صحیح ہے جس کا کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا۔ اس پر اہل عقل کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے۔ صوفی جب یہ کہتے ہیں کہ عالم عین حق ہے تو اس سے وجوداتِ خاصہ کی نفی نہیں ہوتی۔ مجدد صاحب نے جو شیخ اکبر کی مخالفت کی، وہ بغیر سوچے سمجھے کی اور یہ علمی لغزش ہے۔ اس سے علماء محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یہ بات مجدد صاحب کے عالی مرتبہ ہونے کے خلاف نہیں ہے۔''(10)

مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی وحدت الوجود کو حق ثابت کیا ہے۔ صوفی عطا محمد قادریؒ نے بھی اپنی کتاب ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' میں وحدت الوجود کو بڑی تفصیل سے

Marfat.com

بیان کیا ہے۔ ابن عربی ''فصوص الحکم'' میں ''خطبۃ الکتاب'' میں فرماتے ہیں:

''جملہ انبیاء کا اصل دین ایک ہے۔ اصل دین سے مراد توحید باری تعالیٰ ہے۔ پس علم حقیقت جملہ انبیاء کے لیے ایک ہے۔ جملہ انبیاء کی دعوت الی اللہ لا الہ الا اللہ پر مبنی ہے جس کا مفہوم حقیقت میں یہ ہے کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی چیز موجود نہیں۔''(11)

صوفی عطا محمد قادری لکھتے ہیں کہ ہم اس بات میں شک نہیں رکھتے کہ ہم اہل عالم افراد اور انواع کے ساتھ کثیر ہیں، اگرچہ ہم سب پر حقیقتِ واحدہ کا ظہور ہے اور پھر عالم کے افراد میں تمیز کرنے کے لیے ایک فرق کرنے والی چیز ہے اور وہ یہ ہے کہ عالم کی بعض اشیاء جوہر ہیں اور بعض عرض ہیں۔ افرادِ عالم میں تمیز کرنے کے لیے ایک اور فارق ہے اور وہ یہ ہے کہ چونکہ حق تعالیٰ کے اسماء وصفات لامتناہی ہیں اس لیے ہر فردِ عالم ایک خاص اسم و ایک خاص صفت کا مظہر ہے اور اگر یہ چیز نہ ہوتی تو وحدت میں کثرت نہ ہوتی۔ مراد یہ ہے کہ واحد میں کثرت کا باعث ظہورِ اسماء صفاتِ واحد ہے۔ پس ایسا ہی حال افرادِ انسان کا بھی ہے یعنی انسانوں میں بھی تمیز کا باعث یہی ہے کہ کوئی انسان کسی صفت کا مظہر ہے، کوئی کسی صفت کا مظہر۔ کوئی جمال کا مظہر ہے کوئی جلال کا مظہر ہے۔ مراد یہ ہے کہ اگرچہ یہ شجرۃ الکون ایک بیج کا ظہور ہے لیکن اس پر پھول بھی ہیں اور کانٹے بھی ہیں۔ پھول کون ہیں؟ ابرار لوگ یعنی انبیاء، اولیاء، صالحین پھول ہیں اور کانٹے اشرار و فجار لوگ۔ اگرچہ پھول کانٹا نہیں ہو سکتا اور کانٹا پھول نہیں ہو سکتا لیکن دونوں درختِ واحد کا ظہور ہیں۔(12)

موجیں سمندر سے پیدا ہوتی ہیں اور سمندر میں مٹ جاتی ہیں۔ جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عقلِ کُل سے حصہ نصیب ہوتا ہے، اس کے لیے یہ امر کوئی عجیب نہیں۔ اب موج عین بحر ہے اور بحر عین موج۔ پس عالم میں جملہ عطایا اسی طریق پر جاری ہیں یعنی کسی شخص میں سوائے اللہ کے اور کوئی چیز نہیں اور کسی شخص میں سوائے اُس کی ذات اور حقیقت کے اور کوئی چیز نہیں۔ مراد یہ ہے کہ ہر انسان کی حقیقت ذاتِ حق ہے جیسا کہ ہر حرف کی حقیقت سیاہی ہے۔ چونکہ جملہ صور اسی حقیقت واحدہ کا ظہور ہیں اور وہ حقیقت انسان ہی کی حقیقت ہے اسی لیے جملہ صور حقیقتِ انسانی کی صور ہیں۔ مراد یہ ہے کہ عالم میں اگرچہ صور کی کثرت ہے لیکن جملہ صور کی حقیقت ذاتِ حق ہے۔ مثال کے طور پر کتاب میں حروف

Marfat.com

بے شمار ہیں لیکن سب صورتوں پر ایک ہی سیاہی کا ظہور ہے۔ یہ مسئلہ وحدت الوجود ہے۔ ہر کوئی اس مسئلہ سے واقف نہیں ہے۔ اہل اللہ میں سے کوئی اس راز کو جانتا ہے کیونکہ یہ علم اہلِ اللہ میں سے اخص الخواص کو نصیب ہوتا ہے۔[13]

عارف محمدیؐ جانتا ہے کہ عالم کی جمیع اشیاء متفرقہ اور متکثرہ کی حق تعالیٰ کے ساتھ وہ ہی نسبت ہے جو ایک صورتِ محسوسہ کے ساتھ اس کے اعضاء کی نسبت ہے اور ایک صورتِ روحانیہ کے ساتھ اس کے قویٰ معنویہ کی نسبت ہے۔ انسان ایک ہے اور اس کے ظاہری و باطنی اجزا بے شمار ہیں۔ اجزا کی کثرت انسان کی وحدت پر حاجب نہیں۔ ایسے ہی عالم کی کثرت حق تعالیٰ کی وحدت پر حاجب نہیں۔ پس ہر ذرہ میں، ہر شے میں، ہر تعین میں، ہر معبود میں اور ہر انسان میں ایک ذات حق کا ظہور ہے جیسے کہ ہر حرف میں، ہر لفظ میں، ہر کلمہ میں، ہر عبارت میں، ہر آیت میں، ہر شدّ میں، ہر مدّ میں، ہر زبر میں اور ہر زیر میں ایک سیاہی کا ظہور ہے۔[14] مراد یہ ہے کہ ذاتِ حق کے لیے تعدد نہیں ہے، وہ معبودِ حقیقی واحد ہی ہے۔ اگر چہ صورتِ متکثرہ میں جلوہ نما ہے۔ پس سب سے اعلیٰ عارف وہ ہے جو وحدت الوجود کا قائل ہے اور ہر ہر صورت میں اس بے صورت کو دیکھتا ہے۔[15]

صوفی عطا محمد قادری مذکورہ دلائل کے بعد لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ وحدت الوجود پر کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کیونکہ جملہ آسمانی کتب اس پر شاہد ہیں۔ جملہ انبیاء خلق خدا کو توحید کی دعوت دیتے تھے۔ توحید سے مراد وحدت الوجود ہے۔ یہ اور بات ہے کہ سابقہ انبیاء میں بعض کو اس مسئلہ میں صرف علم الیقین حاصل تھا اور بعض کو عین الیقین کا مرتبہ حاصل تھا لیکن حق الیقین کا مرتبہ صرف اور صرف سرکارِ دو عالم جناب محمد پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے یعنی بعض انبیاء کو علم تو حاصل تھا کہ سوائے ذاتِ واحد کے کسی چیز کا وجود نہیں لیکن اُن کو مشاہدہ حاصل نہ تھا۔ بعض کو مشاہدہ بھی حاصل تھا لیکن چونکہ ذات حق کے لیے مراۃِ تامہ اور مظہرِ اتم صرف اور صرف جناب محمد پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اس لیے حق الیقین کا مرتبہ صرف حضورؐ کو حاصل ہے۔[16]

جب تک بندہ اپنی وہمی خودی کو مٹا نہ دے خدا کو نہیں دیکھ سکتا۔ خواجہ معین الدین چشتیؒ کے بقول ''کوئی خود بین خدا بین نہیں ہو سکتا۔ صوفیا تو جلوۂ الٰہی کے سوا کچھ نہیں دیکھتے اور اس کے لیے تجھ کو تیری ''توئی'' سے جدا ہونا ہے کیونکہ سرتاجِ شہداء حضرت امام حسینؓ ''مرات العارفین''

Marfat.com

میں فرماتے ہیں کہ ہر وجود ذاتِ حق کے ساتھ موجود اور بنفسہٖ معدوم ہے۔ عارف واصل جدھر نگاہ کرتا ہے اسے ذاتِ حق کا دیدار ہوتا ہے اور وہ اپنی خودی اور غیرت کا نقش مٹا دیتا ہے۔ اگر اپنے آپ سے پردہ ہٹا دیا جائے تو ایک ہی ذات دکھائی دے اور بقول شبلیؒ صوفی وہ ہے جو دونوں جہان میں سوائے ذاتِ قدیم کے کچھ اور نہیں دیکھتا۔

وحدت الوجود کی اصطلاح اس امر کو واضح کرتی ہے کہ خلق شدہ کثرت کے موہوم حجاب کے اندر صرف ایک حقانی وحدت موجود ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ اللہ کئی اجزا پر مشتمل ہے بلکہ مخلوق کائنات کے مختلف اور بظاہر ایک دوسرے سے منفرد مظاہر کے ماورا لامتناہی کاملیتِ الٰہی اپنی غیر منقسم کلیت کے ساتھ موجود ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا یعنی اگر کوئی ایسا وجود ہوتا جو حالِ ابدی کی حقیقت میں اپنے آپ کو غیر اللہ ظاہر کرسکتا تو اللہ لامتناہی نہ ہوتا کیونکہ ایسی حالت میں لاانتہائیت اللہ پر اور اس مخصوص وجود دونوں پر مشتمل ہوتی۔ بلاشبہ ابن عربیؒ کا جزوی طور پر مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی لاانتہائیت کے تصور کی حفاظت و حمایت کریں جو اس حدیث میں ظاہر کی گئی ہے کہ ''اللہ تھا اور اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔'' اور اس کی شرح میں جو نبی کریمؐ ہی سے مروی ہے: ''وہ آج بھی ویسا ہی ہے جیسا کبھی تھا۔'' یہی وجہ ہے کہ ابن عربیؒ نے اس عقیدے پر اپنے پیشروؤں سے زیادہ زور دیا کیونکہ روز بروز رجحان یہ ہو رہا تھا کہ عقیدۂ توحید کی توجیہہ و تعبیر خالص عددی اعتبار سے کی جائے لیکن وحدت الوجود پر اصرار کی ایک خاص اصولی اہمیت بھی ہے کیونکہ اس سے ہر متصوف مجبور ہوتا ہے کہ ہمیشہ اپنے آپ کو اگر فعلاً نہیں تو کم از کم بالقوۃ ''حالِ ابدی'' میں رکھے جو ہر قسم کے تصوف کی آخری منزل ہے اور جس کے بغیر اس عقیدے کے کوئی معنی نہیں رہتے۔ (17)

وحدت الوجود آدمیت کا مثبت اور جمالی نظریہ ہے اور اس کی بنیاد محبت پر ہے، وصل پر ہے، جوڑنے پر ہے، گلے لگانے پر ہے اور قربت پر ہے۔ (18)

حقیقت تو یہ ہے کہ انسانیت کے موجودہ روگوں اور دنیا کو لاحق تمام عوارض اور قتل و جدال کے تباہ کن رقصِ ابلیس کا واحد علاج محبت ہے، امن ہے اور آدمیت کو اعضائے یک دیگر سمجھنے میں ہے اور یہ نسخہ صرف اور صرف وحدت الوجود کے پاس ہے۔ اس کے علاوہ جو بھی نظریات ہیں وہ توڑنے، جدا کرنے اور مرنے مارنے پر مشتمل ہیں چاہے وہ مذہبی نظریات ہوں، سیاسی نظریات ہوں یا اقتصادی اور معاشی نظریات ہوں۔ (19)

Marfat.com

ہے غلط گر گماں میں کچھ ہے
تجھ سوا بھی جہاں میں کچھ ہے

نظر میرے دل کی پڑی دردؔ کس پر
جدھر دیکھتا ہوں وہی روبرو ہے

ناصر کاظمی کا شعر ملاحظہ کیجیے:

وہ کوئی اپنے سوا ہو تو اس کا شکوہ کروں
جدائی اپنی ہے اور انتظار اپنا ہے

میر دردؔ فرماتے ہیں:

وحدت میں تیری، حرف دوئی کا نہ آسکے
آئینہ کیا مجال تجھے منہ دکھا سکے

ہشیاری

حالت صحو کو کہتے ہیں۔ مقامِ سکر سے مقامِ صحو میں آنا۔

ہویت

لفظ ہو سے مشتق ہے۔ ہویت سے حق تعالیٰ کی کنہٗ ذات کی جانب اشارہ ہے۔ اس سے مراد حقیقتِ شے ہے اور جملہ اشیاء کی حقیقت وہی وجودِ حقانی ہے۔

ہیولیٰ

حکماء اور فلسفیوں کے یہاں ہیولیٰ ایک جوہر ہے جو صورت جسمیہ کا محل ہے اور صوفیائے کرام اعیان ثابتہ کو ہیولیٰ کہتے ہیں۔

سید محمد ذوقی کے نزدیک ہیولیٰ وہ چیز ہے جس میں صورِ اشیاء ظاہر ہوتی ہیں اور وہ نفسِ

Marfat.com

رحمانی ہے۔ ہر وہ باطن بھی ہیولیٰ ہے جو صورتِ ظاہر رکھتا ہے۔[20]

یاد

ماسوائے اللہ کو فراموش کرنا اور مشغول بحق ہونا ہے۔

یقین

ایمان کی قوت سے رویتِ عیاں نہ کہ بذریعۂ حجتِ برہان۔[21]

حواشی

(1) ڈاکٹر نفیس اقبال ''اردو شاعری میں تصوف: میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2007ء، ص 33

(2) سجاد باقر رضوی ''مغرب کے تنقیدی اصول'' لاہور، مطبع عالیہ، طبع دوم، اکتوبر 1971ء، ص 214

(3) ایضاً، ص 263

(4) نفیس اقبال ''مجاز کا سوال کہاں'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2001ء، ص 11 تا 24

(5) ایضاً، ص 24

(6) سید شاہ گل حسن قلندر قادری ''تعلیمِ غوثیہ'' لاہور: گیلانی پریس، سنہ ندارد، ص 267

(7) مولانا شبلی نعمانی ''سوانح مولانا روم'' لاہور: طبع اول، 1952ء، ص 206

(8) حضرت خواجہ شاہ محمد عبدالصمد ''اصطلاحات صوفیا'' لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2011ء، ص 201

(9) ایضاً، ص 44 تا 46

(10) بحوالہ میکش اکبرآبادی ''مسائل تصوف'' نئی دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) 2000ء ص 58

(11) صوفی عطا محمد قادری جلوی ''اسرار القدم من فصوص الحکم'' سنہ اشاعت 2011ء، ص 8

(12) ایضاً، ص 28

(13) ایضاً، ص 59

(14) ایضاً، ص 78-79

Marfat.com

(15) ایضاً،ص80

(16) ایضاً،ص464,463

(17) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد6، پنجاب یونیورسٹی لاہور2005ء،ص432تا434

(18) سعداللہ جان برق ''وحدت الوجود اور بگ بینگ'' لاہور: بک ہوم،2009ء،ص186

(19) ایضاً،ص191

(20) سید محمد ذوقی ''سرِّ دلبراں'' ص402

(21) ایضاً،ص403

---------O---------

Marfat.com

''تصوف ایک ایسے مجموعۂ ادب کا نام ہے جو ہر وقت اور ہر مقام اور ہر حال میں ایک خاص ادب کی راہنمائی کرتا ہے۔ جس نے اس راہ میں ملازمت آداب واوقات کرلی، مردانِ خدا کے درجہ کو پہنچ گیا۔''(29)

حضرت حصریؒ فرماتے ہیں:

''صوفی وہ ہے کہ اس کی ہستی کو نیستی نہ ہو اور اس کی نیستی کو ہستی نہ ملے۔''(30)

حضرت محمد بن احمد مقریؒ فرماتے ہیں:

''تصوف وہ استقامت حال ہے جو ذاتِ حق کے ساتھ ہو۔''(31)

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ ''فتوح الغیب'' میں تصوف کے لیے مندرجہ ذیل باتوں کو اہمیت دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

(1) خدا سے ڈرو۔

(2) خدا کی اطاعت کرو۔

(3) ظاہری شریعت کی پیروی کرو۔

(4) سینے کو پاک رکھو۔

(5) نفس کی سخاوت اور چہرے کی بشاشت کا اہتمام کرو۔

(6) مصرف میں آنے والی چیزوں کو خرچ کرو۔

(7) مخلوق کو ایذا دینے سے ہاتھ روک لو۔

(8) ان کی تکالیف برداشت کرلو۔

(9) فقر لازم کرلو۔

(10) مشائخ کا احترام کرو۔

(11) بھائیوں سے حسنِ معاشرت کا برتاؤ کرو۔

(12) چھوٹوں کو نصیحت کرتے رہو۔

(13) دوستوں سے خصومت ترک کردو اور ایثار کو شعار بنالو۔

(14) ذخیرہ اندوزی سے احتراز کرو۔

(15) جو لوگ سالکینِ راہ مولیٰ اور طالبینِ حق نہیں ان کی محبت ترک کردو۔

(16) مسلمانوں کی ان کے دینی اور دنیاوی معاملات میں مدد کرو۔

Marfat.com