نہ کرلو کہ وہ شرعی اوامر و نواہی پر بھی عامل ہے یا نہیں اور شرعی حدود کی حفاظت کہاں تک کرتا ہے۔"

عبداللہ الخیاط فرماتے ہیں :۔

"آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل لوگ اپنے قلبی جذبات و احساسات کے پیرو ہوتے تھے آپ نے تشریف لاکر ان کی توجہ دل سے ہٹاکر دین و شریعت کی طرف موڑ دی۔"

قشیری فرماتے ہیں :۔

"میں نے ابو علی دقاق کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی نے جنید بغدادی کے ہاتھ میں تسبیح دیکھی تو آپ نے دریافت کیا کہ آپ اپنی شرف و عظمت کے باوجود ہاتھ میں تسبیح پکڑے رہتے ہیں۔ فرمایا جس ذریعہ سے میں نے اپنے خدا کو پایا ہے میں اسے ترک نہیں کروں گا۔"

حضرت جنید روزانہ بازار جاتے تھے۔ اپنی دکان کا دروازہ کھول کر اس میں داخل ہوتے اور پردہ لٹکا دیتے پھر چار صد رکعت پڑھ کر اپنے گھر کو لوٹ جاتے۔

حضرت جنید پر نزع کی حالت طاری تھی کہ ابن عطاء داخل ہوئے اور سلام کہا آپ نے سلام کا جواب نہ دیا۔ کچھ دیر کے بعد سلام کا جواب دیا اور فرمایا۔ میں اپنے وظیفہ میں مشغول تھا اس لئے سلام کا جواب نہ دے سکا۔ پھر کعبہ کی طرف رخ کیا۔ اللہ اکبر کہا اور اپنی جان جان آفرین کے سپرد کر دی۔

ابوبکر العطوی فرماتے ہیں :۔

"جب حضرت جنید کا انتقال ہوا میں ان کے پاس موجود تھا۔ آپ نے قرآن ختم کیا اور دوسرا ختم شروع کر دیا۔ ابھی صرف ستر آیات تلاوت کر پائے تھے کہ آخری وقت آپہنچا۔"

محمد بن ابراہیم فرماتے ہیں :۔

"میں نے حضرت جنید کو خواب میں دیکھا۔ عرض کیا، فرمایئے خدا نے آپ سے کیا سلوک کیا؟ فرمایا سب اشارات و عبادات اور علوم و فنون کسی کام نہ آئے رسومات بھی مٹ گئے اور ہمیں صرف ان نوافل نے فائدہ

Marfat.com

پہونچایا جو ہم بوقت سحر پڑھا کرتے تھے۔"

ابن قیّم صوفیہ عظام کے یہ اقوال پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

" اس ملحد و رہزن کی بات مطلق نہ سنئے جو ایک عارف باللہ کا لبادہ اوڑھے آپ سے کہے کہ تقرب الی اللہ کے مقام پر پہونچ کر شریعت کے ظاہری اعمال باطنی اعمال کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور انسان ظاہری طاعات و عبادات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے لگ جاتا ہے اور ان پر عمل کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔"

خلاصۂ بیاناتِ سابقہ: یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیّم صوفیہ سابقین کے اقوال پر کس حد تک اعتماد کرتے تھے۔

لہٰذا ہمارا یہ قول موجبِ حیرت و استعجاب نہیں ہے کہ صوفیہ عظام کے اقوال ابن قیّم کے مصادرِ تصوف میں سے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بنا بریں فن تصوف سے متعلق آپ کے معلومات تین علمی سرچشموں کے رہین منت تھے۔

(اوّل) قرآن کریم، حدیث نبوی، صحابہ کرام کے اقوال و آثار

(دوم) امام ابن تیمیہ کے فرمودات اور مشاہدات۔

(سوم) صوفیہ عظام کے ارشادات۔

ابن قیّم کی صاف و شفاف روح نے تصوف کے ان تین سرچشموں سے تازگی پائی۔ آپ فطری طور پر بلند ترین روحانی مقام پر فائز اور مادّی لذائذ و زخارف سے کنارہ کش تھے۔ تصوف کی اس چاشنی نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا اور آپ علمی و عملی دونوں اعتبار سے تصوّف کے رمز شناس قرار پائے۔

ابن قیّم نے صوفیہ کے جو اقوال نقل کئے اور جس حد تک ان کے ارشادات سے اعتنا کیا اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آپ ایک اعتدال پسند فاضل تھے۔ حق و صداقت کی طلب و تجسّس آپ کا نصب العین تھا۔ اگر اسے پاتے تو بسر و چشم اسے قبول کرتے۔ نہ جھگڑتے نہ باطل پر اصرار کرتے۔ صوفیہ کی مذمت کرنے کا اعتراض ابن قیّم کے متعلق درست نہیں۔ کیونکہ آپ نے بعض صوفیہ میں عیوب و نقائص بچشم خود ملاحظہ کئے اور پھر ان پر کڑی تنقید کی۔ دراصل آپ یہ چاہتے

Marfat.com

تھے کہ تصوّف کا تزکیہ کر کے اسے ان حشو و زوائد سے پاک کر دیں جو اس میں آملے تھے۔ اور ان کے اختلاط سے تصوّف کا چشمۂ صافی گندلا کر رہ گیا تھا۔ چنانچہ ان کی تفصیلات آگے آ رہی ہیں۔

Marfat.com

۴۶ — تصوّف کے بارے میں ابنِ قیّم کا اندازِ فکر

صُوفیہ اور فُقہا کی باہمی کشمکش: آغازِ اسلام میں علوم دینیہ سینہ میں محفوظ رکھے جاتے تھے۔ جب فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور ممالک عربیہ میں تہذیب و تمدن کو فروغ ہوا تو تدوینِ علوم کا سلسلہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے شرعی علوم مثلاً تفسیر حدیث، فقہ اور عقائد مدوّن ہوئے۔ صوفیہ بھی نئی تہذیب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے چنانچہ انہوں نے اپنے علوم کی تدوین کی، ریاضت کی تشریح و توضیح کی اپنے الفاظ میں روحانی زندگی کی تصویر کھینچ کر رکھ دی۔ سالک جن مقامات و احوال سے گذر کر اپنے مقصد تک پہونچتا ہے وہ بیان کئے اور ان پر جو نتائج تزکیہ نفس اور طہارت قلب کی صورت میں مترتب ہوتے ہیں ان کی حقیقت واضح کی۔

تدوین علوم ہی کے زمانہ سے فقہا اور صوفیہ کے مابین رفتہ رفتہ اختلافات پیدا ہوتے چلے گئے۔ باہمی مناقشت کی اصل وجہ صوفیہ کا یہ قول تھا کہ فقہ ایک ایسے علم کا نام ہے جس میں ظاہری اعمال مثلاً عبادات، معاملات، جنایات اور شخصی احوال سے متعلق احکام مذکور ہوتے ہیں۔

مگر اس کے برعکس تصوّف باطنی اعمال، قلبی احساسات اور ریاضت نفس پر مشتمل ہے صوفیہ فقہا کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور طنزاً انہیں ارباب ظاہر کے نام سے پکارتے تھے۔ خود اپنے ارباب باطن ہونے پر کبر و نخوت کا اظہار کرتے تھے۔ فقہا بھی خاموش نہیں بیٹھ سکتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے بھی غیظ و غضب کا اظہار کرنا شروع کیا اور ان کی تکفیر کرنے لگے۔ اس کشمکش کے وجوہات حسب ذیل تھے:-

پہلا سبب:- صوفیہ غلوّ سے کام لیتے تھے ان کا دعویٰ تھا کہ ہم معرفتِ خداوندی اور ظاہری اعمال میں اپنے ضمیر کے فتوی پر عمل کرتے ہیں۔

Marfat.com

دوسرا سبب :۔ اس کی دوسری وجہ یہ تھی کہ صوفیاء کا اعتماد اس معرفت پر تھا جو دل کی راہ سے حاصل ہوتی ہے۔ حالانکہ قرآن اس معرفت کا داعی ہے جو بطریق نظر و استدلال حاصل ہو۔ وہ ضمیر کو حکم مانتے تھے اور اس کے فیصلہ جات کو اعمال کے بارے میں ناطق تصور کرتے تھے یہ بھی شریعت کی کھلی ہوئی خلاف ورزی ہے۔ کیونکہ شریعت ظواہر اعمال کی پابندی کا حکم دیتی ہے باطن کا نہیں۔ اعمال صالحہ انجام دینے والے کو شرعی نقطہ نظر کے مطابق اس کا صلہ ملتا ہے اور برے اعمال کا ارتکاب کرنے والا سزا کا مستحق ٹھیرتا ہے۔

دونوں فرقوں کی اس باہمی جنگ و جدل کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالنون مصری اور حلاج وغیرہ کو قضاۃ بغداد کی عدالت میں فیصلہ جوئی کے لئے حاضر ہونا پڑا۔ تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں اس کشمکش کا آغاز ہوا اور امام غزالی (۴۵۰-۵۰۵ھ) کے زمانہ تک جاری رہی امام غزالی نے اصل دینی دعوت کا بیڑا اٹھایا اور اس کے پہلو بہ پہلو تصوف کی ترغیب بھی دیتے رہے۔ آپ نے واضح کیا کہ یقینی معرفت اور سعادت حقیقی کا حصول تصوف کے بغیر ممکن نہیں۔ امام غزالی کو اللہ تعالےٰ نے بہترین صلاحیتوں سے نوازا تھا۔ آپ بڑے عالی دماغ، ذہین و فطین اور اس کے ساتھ ساتھ قوی الایمان بھی تھے۔ فقہا کے نائرۂ غیظ و غضب کو فرو کرنے کے سلسلہ میں آپ کی مساعی جمیلہ رنگ لائیں۔ آپ دین صحیح کی طرف دعوت دیتے تھے۔ اور اہل سنت کے دلوں میں تصوف کی محبت اجاگر کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء کی کثیر جماعت تصوف کی ذوق آشنا ہوئی جس سے ان پر معرفت یقینی اور سعادت حقیقی کے دروازے کھل گئے۔ انہوں نے نہ صرف تصوف کو قبول کیا بلکہ اس کو بڑے اونچے مقام پر فائز کیا۔ یہ واقعات پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں پیش آئے[1]

امام غزالی کے بعد بعض ایسے صوفیہ منصہ شہود پر جلوہ گر ہوئے جنہوں نے تصوف کے ساتھ علم الکلام اور الٰہیات کے مسائل کو گڈمڈ کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اتحاد، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات عالم وجود میں آئے۔ جب فقہاء نے صوفیہ کے ان رجحانات و میلانات کو دیکھا تو اسے الحاد و زندقہ سے تعبیر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ساتویں صدی ہجری میں اور اس کے بعد جانبین کے یہ تنازعات کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے۔

---

[1] الحیاۃ الروحیہ فی الاسلام از ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی ص ۱۱۱۔

Marfat.com

امام ابن تیمیہ اور صوفیہ :- یہ فرقہ وارانہ خصومات زیادہ تر وحدت الوجود وحدت الشہود اور عقیدۂ حلول کے نظریات کے اردگرد گھومتے تھے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) نے ان صوفیہ کے خلاف علَم مخالفت بلند کیا۔ شیخ نے اپنے تابڑ توڑ حملوں سے ابنِ عربی، ابن فارض، ابن سبعین اور عفیف الدین تلمسانی کو مجروح کر کے رکھ دیا۔ ابن تیمیہ نے ان کی ضلالت کو دو باطل اصولوں پر مبنی قرار دیا۔

اصلِ اول : پہلی وجہ ان کے باطل نظریات تھے۔ مثلاً عقیدہ حلول، اتحاد، وحدت الوجود وغیرہ۔ ان عقائد کا حاصل یہ ہے کہ وجود واحد ہے خواہ وہ واجب الوجود (ذات باری تعالےٰ) میں پایا جاتا ہو یا ممکن الوجود (مخلوقات) میں۔ ابن تیمیہ ان عقائد کے حاملین کو یہود و نصاریٰ اور غالی شیعہ حضرات سے تشبیہ دیتے ہیں بلکہ یہ ان سے بھی بدتر ہیں کیونکہ یہ صوفیہ حلولِ مقیّد خاص کے قائل ہیں جب کہ یہود و نصاریٰ حلول عام کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

اصلِ دوم :- دوسری وجہ یہ ہے کہ صوفیہ کا یہ گروہ تقدیر سے منہیات کے ارتکاب پر استدلال کرتا ہے، یعنی انسان گناہ کے کام اس لئے کرتا ہے کہ تقدیر میں یونہی لکھا تھا۔ حالانکہ تقدیر پر ایمان لانا ضروری ہے۔ مگر خدا کے اوامر و نواہی اور وعدہ و وعید کی مخالفت پر تقدیر سے احتجاج کرنا روا نہیں[1]

امام ابن تیمیہ نے ۷۲۶ھ میں جب علانیہ زیارتِ قبور کی حرمت اور اولیاء کے لئے دعا اور ان سے توسّل کے عدمِ جواز کا فتویٰ دیا تو ان کی مخالفت انتہا کو پہنچ گئی۔ اس وقت سے فقہاء و صوفیہ کے مابین شدید خصومت کا آغاز ہوا جس کا ظہور کئی طریق سے ہونے لگا۔ اس کی واضح ترین دلیل ابنِ عربی اور ابن فارض کی شدید مخالفت ہے۔ بعض علماء نے ان کو اتحاد، حلول، اور وحدت الوجود کے عقائد کی طرف منسوب کیا اور ان کے صوفیانہ طرزِ عمل پر طعنہ زن ہوئے۔ دوسرے لوگوں نے ان کی برأت ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔

امام ابن تیمیہ اس تحریک کے اولین قائد تھے جو اصحاب باطن صوفیہ کے خلاف اٹھی اور جس میں تکفیر و تشنیع تک سے گریز نہ کیا گیا۔ اس کے بعد صوفیہ کے جو مخالفین پیدا ہوئے وہ شیخ ہی کے ہموار کردہ راستہ پر جادہ پیما رہے اور کم و بیش آپ ہی کے خیالات

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۶۶ تا ۷۲۔

Marfat.com

کو دہراتے رہے۔

ابن قیّم نے بھی صوفیہ پر کڑی نکتہ چینی کی اور اس میں ذرا بھر مداہنت گوارا نہ کی۔ اب ہم اسی پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ فقہاء اور صوفیہ کی باہمی خصومت نے فکر اسلامی کی تاریخ پر بڑا اثر ڈالا۔ دونوں فرقوں کے زعماء نے اپنے نظریات کی تائید اور مخالفین کے افکار و آراء کے ابطال کے سلسلہ میں گہری سوچ بچار سے کام لینا شروع کیا۔ محدّث ابن جوزی کی تلبیس ابلیس اور امام ابن تیمیہ و ابن قیّم کی تنقید تصوّف سے متعلق کتب اسی کشمکش کا نتیجہ ہیں اس سے ہمیں صوفیہ کے اس رجحان کا پتا چلتا ہے جو انہوں نے شریعت کو بالائے طاق رکھ کر حقیقت پر عمل پیرا ہونے اور علم کی مذمّت کے بارے میں اختیار کیا تھا۔ نیز اس سے فقہاء کے تمسک بالشریعت ان کے علمی ذوق اور صوفیہ کی تردید و مذمّت کے میلانات کا بھی حال معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ محدّث ابن جوزی اور پھر ابن تیمیہ اور ابن قیّم نے کہا۔ آگے چل کر ان پر تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی۔

❋❋

صُوفیہ پر تنقید اور ابنِ قیّم

۱- وحدت الوجود اور ابنِ عَربی :-

ابن قیّم نے متعدد خلاف شرع امور کی بنا پر صوفیہ پر نکتہ چینی کی۔ ان میں سے وحدت الوجود کا عقیدہ اولین حیثیت کا حامل ہے۔ یہ عقیدہ ابنِ عربی کی طرف منسوب ہے۔ جن کا نسب نامہ یہ ہے۔

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ الحاتمی جو عبداللہ بن حاتم کی اولاد میں سے تھے۔ عبداللہ بن حاتم، عدی بن حاتم کے بھائی تھے۔ ابن عربی کی کنیت ابوبکر اور لقب محی الدین تھا۔ ان کو حاتمی اور ابنِ عربی بھی کہتے ہیں۔ ابن عربی الف لام سے معرا لکھا جاتا ہے تاکہ ان میں اور قاضی ابوبکر ابن العربی میں امتیاز کیا جا سکے[1]

ابن عربی ۵۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔

۲- ابن عَربی حلّاج اور بایزید بسطامی کے نظریات میں فرق و امتیاز:

ابن عربی پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے وحدت الوجود کا عقیدہ ایجاد کیا۔ باقی رہا ابویزید بسطامی کا "سبحانی ما اعظم شانی" اور حلّاج کا "انا الحق" کہنا تو یہ ایک خاص حالت میں تھا۔ ان کے مذہبی قواعد پر مبنی نہ تھا۔ اس کے برخلاف ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کی اساس اس کے مذہبی اصولوں پر رکھی گئی ہے۔ علاوہ ازیں ابن عربی کے وحدت الوجود اور بسطامی و حلّاج کے نظریات میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ بسطامی اور حلّاج کے اقوال کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ ذات خداوندی ان میں حلول کر آئی۔ جب کہ ابن عربی وحدت الوجود کے قائل تھے۔ یعنی ان کے نزدیک خدا اور مخلوقات کا وجود متحد ہے اور مخلوقات خدا کے وجود کا مظہر ہیں۔ لہٰذا ابن

---

[1] التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۱ ص ۱۶۰-۱۶۱

Marfat.com

عربی اتحادِ وجود کے قائل تھے۔ مگر بسطامی اور حلاج "تنویت رُدُوئی" کا عقیدہ رکھتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ خالق و مخلوق یا لاہوت اور ناسوت کا وجود الگ الگ ہے اور لاہوت ناسوت میں حلول کر آتا ہے۔

میرا یہ منشا نہیں کہ ابن عربی کے مخالفین کی پیروی کرتے ہوئے ان کے مذہب کی ایسی تصویر کھینچوں جو حقیقت سے بہت دور ہو بلکہ میں آپ کی تصنیفات کے اقتباسات پیش کرکے حقیقت حال واضح کروں گا۔ اب میں آپ کی کتاب فصوص الحکم سے چند اقوال پیش کرکے ابن عربی کے نظریات پر روشنی ڈالتا ہوں۔

ابن عربی لکھتے ہیں:ے

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ولیس خلقاً بذاک الوجه فاوکروا
من یدٍ ما تلت لم تخذل بصیرته ولیس بد ریه الاّ من له بصرُ
جَمعٌ و فرقٌ فانّ العین واحدةٌ وهی الکثیرة لا تُبقی ولا تَذرُ[1]

ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود درحقیقت ایک ہی ہے۔ ایک اعتبار سے اسے خلق کہتے ہیں اور دوسرے لحاظ سے اسی کا نام حق ہے۔ وجود کی حقیقت متحد ہے جو مختلف صُوَر و اشکال میں رونما ہوتی ہے یہ سب عالمِ ارضی خدا کا ظلّ ہے[2]

۳۔ فصُوص الحکم کی روشنی میں ابن عربی کا مذہب:

ابن عربی کی فصوص الحکم کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ وہ مختلف اسالیب و الفاظ میں اپنے طرزِ فکر و نظر کو واضح کرتے ہیں مگر جوہری اعتبار سے ان میں نمایاں فرق نہیں ہوتا حسنِ اتفاق سے تلاش کرتے کرتے مجھے ابن عربی کی ایک ایسی عبارت مل گئی ہے جس سے آپ کے مسلک کی پوری پوری وضاحت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں ابن عربی وجودِ عالم کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صرف ایک وہم ہے اس کا کوئی وجود نہیں۔ اصلی وجود خداوند تعالیٰ کا ہے۔

---

[1] فصوص الحکم ص ۷۹ طبع ۱۹۴۶ء

[2] حوالہ مذکور ص ۱۰۱۔

Marfat.com

ابن عربی لکھتے ہیں:

"جب بات وہ ہے جو میں نے ذکر کی تو یہ کائنات ایک فرضی چیز ہے جس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ عکس و ظل کے بھی یہی معنیٰ ہیں تمہارا خیال ہے کہ یہ عالم ارضی حق سے ایک جداگانہ چیز ہے جو بذاتِ خود قائم ہے اور اس سے زائد ہے۔ حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ محسوسات میں کم ملاحظہ کرتے ہو کہ ظلّ اپنے اصل سے متصل ہوتا ہے اور اس کا انفعال و انفکاک محل ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک چیز کا اپنی ذات سے جدا ہونا محال ہے[1]۔ پس وجودِ ظلّ ہی ظلّ ہے اور وجود حق دراصل صرف ذات خداوندی ہے اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور اپنے عین کے لحاظ سے بھی[2]۔"

سرسری نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جوہر و عرض کے بارے

۴۔ ابن عربی اور اشاعرہ: میں ابن عربی کا نظریہ جسے ذاتِ الٰہی یا عین واحدہ سے تعبیر کرتے ہیں اشاعرہ کے مسلک سے ملتا جلتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ابن عربی جسے ذات الٰہی یا عین واحدہ سے تعبیر کرتے ہیں اشاعرہ کی رائے میں اسے جوہر کہتے ہیں ابن عربی کے نزدیک ذات کا ظہور جن مظاہر مختلفہ میں ہوتا ہے وہ اسے "مجالی مختلفہ" کہہ کر پکارتے ہیں اور اشاعرہ اسے اعراض و احوال کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ابن عربی کی اصطلاح میں ذات الٰہی کا ظہور ہر آن موجودات مختلفہ کی صورت میں ہوتا رہتا ہے وہ اسے "خلق جدید" کہتے ہیں اشاعرہ اسے جوہر واحد پر اعراض کے بدلتے رہنے اور ایک جگہ پر قیام نہ کرنے سے تعبیر کرتے ہیں[3]۔

اشاعرہ کے نزدیک یہ عالم ارضی جوہر و اعراض سے مرکب ہے۔ یہ اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں یہاں تک کہ ایک عرض ایک جوہر میں دو لمحہ تک بھی قیام پذیر نہیں ہو سکتا اشاعرہ کا مذہب وحدت الوجود کے نظریہ سے بہت بعید ہے کیونکہ وہ جواہر و اعراض کے دوش بدوش ایک خالق کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ابن عربی نے اشاعرہ کے مسلک میں تصرف کر کے

---

[1] فصوص الحکم ص ۱۰۳

[2] فصوص الحکم ص ۱۰۴

[3] دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اول حاشیہ از ڈاکٹر ابو العلا عفیفی۔

Marfat.com

اسے وحدت الوجود کے نظریہ سے ہم آہنگ کر دیا۔ کیونکہ اس نے "ذاتِ حق" کو اشاعرہ کے جوہر کے قائم مقام قرار دیا جس سے اس کا نظریہ ثابت ہوگیا۔ پہلے وہ ثنائیہ تھا اور اب واحدیہ کی صورت اختیار کر گیا۔ اب وجود ایک ہی جوہر میں منحصر و محدود ہو کر رہ گیا جسے وہ "الذات" کہہ کر پکارتے ہیں اور جو اعراض اس پر باری باری آتے ہیں وہ ابن عربی کی اصطلاح میں صورِ وجودیہ کہلاتے ہیں[1]

ابن عربی کی رائے میں اشاعرہ غلطی پر ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

"اشاعرہ یہ بھی معلوم نہ کر سکے کہ یہ کائناتِ ارضی اعراض کا مجموعہ ہے۔ جوہر لمحہ تغیر پذیر رہتا ہے۔ کیونکہ عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا[2]"

اشاعرہ کے خطا کار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اتنا معلوم نہ کر سکے کہ یہ عالم اعراض و ظواہر کا مجموعہ ہے اور ایک جوہر یعنی ذات الٰہی اسے قائم رکھے ہوئے ہے۔ بلکہ انہوں نے ذات الٰہی کے ساتھ ساتھ ایک جوہر یا متعدد جواہر کا وجود بھی فرض کر لیا حالانکہ یہ جواہر سرے سے موجود ہی نہیں۔

۵- خلاصۃ ابحاث سابقہ:

سابقہ مباحث سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) ابن عربی کا مذہب اشاعرہ کے نظریہ سے ماخوذ ہے اور اس میں قدرے تصرف کیا گیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عربی اسے ذاتِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں اور اشاعرہ اسے جوہر کہتے ہیں۔

(۲) ابن عربی اور اشاعرہ کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ اشاعرہ خالقِ عالم کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب کہ ابن عربی کے نزدیک خدا کی صورت اور مظہر کو عالم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عالم کوئی چیز نہیں بلکہ ایک فرضی نام ہے جس کا کوئی وجود نہیں۔

۶- ابن عربی اور اسپینزا کے نظریات کی یگانگت:

ابن عربی کا مذہب مشہور فلسفی اسپینزا سے ملتا جلتا ہے جو وحدت کا قائل تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ جمیع موجودات ذات

---

[1] فصوص الحکم مع حواشی ڈاکٹر ابوالعلا عفیفی ج ۲ ص ۱۵۲

[2] فصوص الحکم ص ۱۲۵۔

خداوندی میں پائی جاتی ہیں اور خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں۔

اسپنیزا لکھتا ہے :۔

"خدا کے سوا جو بھی جواہر ہیں وہ اسی کی ذات میں پائے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اعراض اور مظاہر جو ہر آن بدلتے رہتے ہیں ان کا وجود جوہر کے بغیر ممکن نہیں یہی وجہ ہے کہ ذات باری تعالےٰ کے علاوہ کوئی جوہر پایا ہی نہیں جاتا"[1]

۷۔ ابن تیمیہ اور ابن عربی : ابن عربی ابن تیمیہ سے متقدم تھے۔ ابن عربی ۶۳۸ھ میں فوت ہوئے جب کہ ابن تیمیہ کا سن ولادت ۶۶۱ھ ہے۔ تاخرِ زمانی کے باوجود ابن تیمیہ نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر کڑی تنقید کی اور اپنے متعدد رسائل میں اس کا بطلان ثابت کیا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اپنے مجموعۃ الرسائل المسائل جلد اول و چہارم میں اس نظریہ کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ مجموعۃ الرسائل کے ضمن میں ایک مستقل رسالہ بنام الرّد الاقوم علی مانی کتاب فصوص الحکم" تصنیف کیا۔ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے کیا۔

فرماتے ہیں :۔

"فصوص الحکم اور ابن عربی کی دیگر تصانیف میں جو باتیں مذکور ہیں وہ ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے کفر ہیں ان کا باطنی پہلو تو اپنے دامن میں اور بھی قباحت رکھتا ہے۔ علماء ان کو اہل وحدت اہل حلول اور اہل اتحاد کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنا نام محققین تجویز کر رکھا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں :

قسم اوّل :۔ پہلی قسم میں جو لوگ داخل ہیں وہ علی الاطلاقِ وحدت الوجود کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ مثلاً ابن عربی، ابن سبعین، ابن فارض، قونوی، تلمسانی وغیرہم ان کا قول ہے کہ وجود دراصل ایک ہے۔ خالق و مخلوق کا وجود ایک دوسرے کا عین ہے۔ گویا خالق مخلوق ہے اور مخلوق خالق ہے۔ دونوں میں کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ خالق اور مخلوق

---

[1] ابن الفارض والحب الالٰہی ص ۲۴۴ طبع اول شائع کردہ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر از ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی۔

Marfat.com

دونوں موجود ہیں۔ اور خالق نے مخلوق کو پیدا کیا بلکہ ان کی عینیّت کے معتقد ہیں۔ ان کا قول ہے کہ اَصنام (بتوں) کا وجود درحقیقت خدا کا وجود ہے۔ بتوں کے پرستار ان کی رائے میں خدا ہی کی پرستش کرتے تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مخلوقات کو جن صفات قبیحہ سے موصوف کیا جا سکتا ہے ذاتِ حق کو بھی ان سے موصوف قرار دینا درست ہے۔

وہ کہتے ہیں جو یہودی بچھڑے کی پوجا کرتے تھے دراصل وہ خدا کے پرستار تھے۔ حضرت موسیٰ نے ہارون کو جو تنبیہ کی اس کی وجہ یہی تھی کہ حضرت ہارون بچھڑے کی پوجا کرنے پر انہیں معتوب کرتے تھے۔ حضرت موسیٰ نے اس پر اظہار ناراضگی فرمایا کہ آپ نے انہیں کیونکر نہیں روکا۔ ان کے زعم فاسد میں حضرت موسیٰ ان عارفین میں سے تھے جو ذات حق کو ہر چیز میں ملاحظہ کرتے ہیں بلکہ انہیں ہر شئ کا عین تصوّر کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ فرعون "انا ربکم الاعلیٰ" کہنے میں حق بجانب تھا بلکہ وہ عین حق تھا اور ہمچو قسم کے اباطیل جو فصوص الحکم میں مذکور ہیں[1]

قسم دوم :- عقیدہ وحدت الوجود کے قائلین کی دوسری قسم وہ ہے جو خاص اشخاص و رجال کے بارے میں حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ جیسے نصاریٰ کا عقیدہ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یا وہ غالی قسم کے شیعہ جو حضرت علی اور ان کے بعض اہل بیت کے بارے میں حلول کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح حاکمیہ حاکم باللہ کے بارے میں حلاجیہ منصور حلاج کے متعلق اور فرقہ یونسیہ یونس کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ اسی طرح دوسرے متعدد فرقے جو بعض انسانوں کی الوہیت کے قائل تھے اور ہر چیز کے متعلق وہ حلول و اتحاد کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے[2]"

ابن تیمیہ نے ابن عربی کے مسلک کو خوب خوب واضح کیا اور ان اصول و قواعد کا

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ابن تیمیہ طبع اوّل ۱۳۶۸ھ ص ۴۱-۴۲ مطبع الفقہ المحمدیہ

[2] حوالہ مذکور ص ۴۳-۴۴۔

پردہ چاک کر دیا جن پر ابن عربی اعتماد کرتے تھے۔ ان اصولوں کی شدید مخالفت کی اور ان کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر کر رکھ دیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے:

۸- ابنِ عربی کے اصُول اور ان کا اِبطال:

ابن عربی کے نظریہ کی اساس دو قواعد پر ہے۔

ابن عربی کا پہلا اصول:۔ معدوم ایک چیز ہے جو عدم میں ثابت ہے۔

ابن عربی کا دوسرا اصول:۔ موجودات کا وجود عین ذات حق ہے۔

پہلے قاعدہ کا ابطال:۔ ابن عربی کا پہلا قاعدہ اس استدلال پر مبنی تھا کہ جب اللہ تعالےٰ اشیاء کو ان کے عالم وجود میں آنے سے قبل جانتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ اشیاء عدم میں موجود ہوں گی ورنہ خدا کو ان کا علم حاصل نہ ہوتا۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال بڑا کمزور ہے۔ کیونکہ وہ خدا کے جاننے سے ان کا ثبوت فی العدم ثابت نہیں ہوتا انسان ہی کو دیکھئے وہ موجودات کو جانتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ معدوم ممکن اور معدوم مستحیل کا علم بھی اسے حاصل ہے۔ اللہ تعالےٰ نے دوزخیوں کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر انہیں دوبارہ دنیا میں بھیجا جاتا تو پھر محرمات اور منہیات کا ارتکاب کرتے۔ اب انسان کو خدا کے بتانے سے اس حقیقت کا علم حاصل ہوگیا۔ اسی طرح انسان کو اس آیت کریمہ کا علم بھی حاصل ہے۔

"وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ" (الانفال-۲۳) اگر خداوند تعالےٰ ان میں کوئی بہتری جانتے تو انہیں سنا دیتے۔

اور اسی طرح کے دیگر شرطیہ جملے جن میں شرط و جزا دونوں منتفی ہوتے ہیں۔

پس یہ ایسے امور ہیں جن کا صرف تصوّر کیا جاتا ہے۔ اور خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا علم حاصل ہونے سے اس کا خارج میں موجود ہونا لازم نہیں آتا۔

دوسرا یہ کہ معدوم کو "شئی" سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے۔

ارشاد فرمایا۔

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ (میں نے قبل ازیں تجھے پیدا کیا تھا اور تو کچھ

شَيْئًا (مریم - ۶) بھی نہ تھا۔

نیز فرمایا:۔

اَوَلَا يَذْكُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا[1] (مریم - ۶۷) کیا انسان کو یاد نہیں کہ ہم نے اُسے پیدا کیا اور وہ کچھ بھی نہ تھا۔

دوسرے قاعدہ کا ابطال:۔ ابن عربی کا دوسرا قاعدہ بھی باطل ہے کیونکہ اس سے ذات حق کا وجود اور اس کی خالقیت کا انکار لازم آتا ہے اور اس کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی خالقیت رب و مربوب اور خالق و مخلوق کا انکار کر دیا جائے۔ کیونکہ یہ اعیانِ ثابتہ ہیں۔ اور وجود ان کے ساتھ قائم ہے۔ ابن عربی کے نظریہ کی رُو سے اعیان اور وجود میں سے کوئی بھی مخلوق نہیں ہے۔ اور یہ امر واضح ہے کہ کتاب و سنت سے خلق اور ربوبیت کا اثبات ہوتا ہے۔ اور جو قول نصوصِ کتاب و سنت کے صریح مناقض ہو اس کے باطل ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔[2]

ابن عربی کے انہی اصولوں کے پیشِ نظر ابن تیمیہ کو ان کے کفر میں کوئی تردد نہ تھا۔ بلکہ ان کے نزدیک ابن عربی اور اس کے ہم عقیدہ لوگوں کا کفر یہود و نصاریٰ سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ اس کے دو اسباب ہیں:۔

۱۔ پہلا سبب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ خدا اپنے مقرب اور برگزیدہ بندوں سے متحد ہو جاتا ہے۔ ابتداءً بندہ اور رب الگ الگ ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں ابن عربی کہتے ہیں کہ بندہ اور رب میں شروع ہی سے اتحاد پایا جاتا ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کا عین ہیں شروع سے کوئی فرق ہی نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کے یہاں عبد و معبود کا اتحاد صرف خواص میں ہوتا ہے مثلاً مسیح علیہ السلام۔ مگر ابن عربی تو یہ اتحاد خنزیر اور کتے میں بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جب اللہ تعالےٰ نے الوہیت مسیح کا عقیدہ رکھنے والوں کو کافر ٹھیرایا ہے۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل مطبع المنار ص ۱۴ تا ۱۴ طبع اوّل۔

[2] حوالہ مذکور ص ۱۷۔

Marfat.com

تو جو شخص کفار، منافقین اور اس سے بڑھ کر بچوں اور فاتر العقل لوگوں کو بھی خدا کہے اس کے کفر میں کیا شبہ ہوگا؟ جب خدا نے نَحْنُ اَبْنٰٓؤُا اللّٰهِ وَاَحِبَّآؤُهٗ (ہم خدا کے بیٹے اور اسکے عزیز ہیں) کہنے والوں کی یہ کہہ کر تردید فرمائی (المائدۃ - ۱۸)

"قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوْبِكُمْ بَلْ اَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ" (المائدۃ - ۱۸)

(کہہ دیجئے کہ پھر وہ تمہیں تمہارے گناہوں کے باعث سزا کیوں دیتا ہے بلکہ تم اس کے پیدا کردہ انسان ہو)

(یعنی اگر تم خدا کے عزیز ہو تو وہ تمہارے گناہوں کے باعث تمہیں عذاب کیوں دیتا ہے بلکہ تم خدا کے پیدا کردہ انسان ہو)

تو ان لوگوں سے کیونکر خوش ہوگا جو یہ کہیں کہ یہود و نصاریٰ بعینہٖ خدا تھے۔ ان میں اور ذات باری تعالےٰ میں سرمو فرق نہیں[1]

۹- ابن تیمیہ کے ابن عربی پر اہم اعتراضات:-

ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ اعیان موجودات عدم میں بھی موجود تھے۔ ابن تیمیہ نے اس پر یہ گرفت کی ہے۔

پہلا اعتراض:- یہ اعیانِ معدومہ جو عدم میں ثابت تھے کیا معدوم ہونے کے بعد خدا نے ان کو پیدا کیا تھا یا پیدا نہیں کیا اور یہ اسی طرح حسبِ سابق معدوم رہے؟

بصورتِ اول یہ اعیان خدا کا عین نہیں ہو سکتے کیونکہ خدا معدوم نہ تھا جسے وجود میں لایا گیا ہو بلکہ وہ ازل سے ہے۔ لہٰذا اعیان خدا کی ذات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتے۔

بصورت ثانی جب انہیں معدوم تسلیم کیا جائے تو اس عالم کون و مکان کی کوئی چیز موجود نہ ہوگی۔ حالانکہ یہ مشاہدہ عقل اور شرع کے خلاف ہے اور کوئی عاقل اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں[2]

دوسرا اعتراض:- ابن عربی کا قول ہے:

"ظَهَرَ الْحَقُّ وَتَجَلّٰى وَهٰذِهٖ مَظَاهِرُ الْحَقِّ وَمَجَالِيْهِ۔"

ذات حق ظاہر ہے اور کائنات عالم اس کا مظہر اور تجلّی گاہ ہے۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۲۵

[2] کتاب مذکور ج ۴ ص ۲۸ - ۲۹۔

Marfat.com

ابن تیمیہ کہتے ہیں اگر ابن عربی کا مطلب یہ ہے کہ خدا تعالےٰ مخلوقات کے ساتھ متحد ہوگیا ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ مخلوقات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا اور اگر وہ یہ مراد لیتے ہیں کہ ذاتِ حق نے اپنے آپ کو ظاہر کیا اور کائنات ارضی کو بھی اس کے ظہور کا علم ہوگیا تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ ابنِ عربی کے نزدیک یہ کائنات معدوم ہے اور معدوم کو کسی چیز کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

علاوہ ازیں اگر ابن عربی کا مقصد اس عبارت سے یہ ہے کہ کائنات کا وجود ذات حق کے ظہور کا سبب اور ذریعہ ہے تو یہ عالم گویا ذات خداوندی کے وجود کی علامت ہے۔ جیسے قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَ	بلاشبہ آسمانوں، زمینوں، شب و روز کے
اخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ	آنے جانے اور ان کشتیوں میں جو دریا میں لوگوں
الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ	کے فائدہ کے لئے چلتی ہیں اور آسمانوں سے
وَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً	نازل کردہ بارش میں جس سے مردہ زمین
فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا۔	میں زندگی کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں البتہ
(البقرۃ - ۱۶۴)	بڑی نشانیاں پائی جاتی ہیں۔

مگر ابن عربی کے الفاظ سے یہ مفہوم ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ وہ کہتے ہیں۔ "تجلی لها" خدا اس کائنات کے سامنے ظاہر ہوا یہ نہیں کہا کہ اس کی پیدائش خدا کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا اعتراض :- ابن عربی کہتے ہیں :-

"لا تقع العین الا علیہ"	آنکھ جس چیز کو بھی دیکھتی ہے وہ خدا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ظاہری نگاہ سے رؤیتِ خداوندی ممکن ہے، حالانکہ یہ حدیث رسول اللہ کے خلاف ہے آنحضورؐ کا ارشاد ہے :-

"واعلموا انّ احدًا منکم لن یری ربّہ حتیٰ یموت" — جان لو کہ موت سے پہلے کوئی شخص خدا کو نہیں دیکھ سکتا۔

یہ حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے[1]

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۲۸ - ۲۹۔

۱۰۔ ابن تیمیہ کی انصاف پسندی: ابن تیمیہ ابن عربی کی مخالفت کرنے میں جادۂ عدل و انصاف پر گامزن رہے اور اس سے کبھی منحرف نہ ہوئے۔ کوئی غلط چیز ان کی جانب منسوب نہ کی۔ ان کی عظمت شان اور حبِ اسلام کا اعتراف کیا۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:۔

"ابن عربی عام صوفیہ کی نسبت اسلام سے زیادہ قریب ہیں۔ بعض جگہ ان کا کلام بہت عمدہ ہے۔ ابن عربی ظاہر اور مظاہر میں فرق کرتے ہیں۔ اوامر و نواہی اور شرعی احکام کو قائم رکھتے ہیں اور مشائخ کے طریق اخلاق و عبادات پر چلنے کی نصیحت کرتے ہیں۔"[1]

ایک معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ابن تیمیہ کے کلام میں کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے۔ وہ ابن عربی کی مدح بھی کرتے ہیں اور مذمت بھی دونوں میں سے کونسی بات صحیح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن تیمیہ صرف اسی بات میں ابن عربی کی مخالفت کرتے ہیں جو دین سے ٹکراتی ہو۔ مثلاً وحدت الوجود کے عقیدہ میں ابن تیمیہ ابن عربی کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ دین صحیح کے خلاف ہے۔ دین حنیف یہ کہتا ہے کہ وجود دو ہیں:۔

۱۔ وجودِ قدیم یعنی خالق کا وجود۔

۲۔ وجودِ حادث یعنی مخلوقات کا وجود۔

مدح و ستائش کی وجہ یہ تھی کہ ابن عربی بڑے عابد مشہور تھے اور اس کے ساتھ ساتھ اخلاق فاضلہ اختیار کرنے اور سلوک و تصوف کی راہ پر چلنے کی تلقین کرتے تھے۔

ابن تیمیہ نے ابن عربی کی مدح و ستائش میں جو رویہ اختیار کیا ہے۔ ڈاکٹر ابوالعلاء عفیفی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف لکھتے ہیں:۔

"وحدت الوجود کا نظریہ ابن عربی اور مشہور فلاسفر اسپینوزا کو اس امر سے نہ روک سکا کہ وہ مالکِ حقیقی کے سامنے اظہار عجز و نیاز کریں اور اپنے اندر

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۷۶۔

Marfat.com

گہرا دینی شعور پیدا کریں۔ ان کا شعور اس یقین واطمینان سے مالا مال تھا کہ وہ ذات خداوندی کے اسی طرح محتاج ہیں جیسے ایک ممکن الوجود واجب الوجود کا دست نگر ہوتا ہے یا جس طرح صورت اپنے قیام کے لئے ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ بلاشبہ وہ حق وخلق دونوں کو ایک سمجھتے ہیں مگر بایں ہمہ انہیں اپنے مالکِ حقیقی سے والہانہ عشق ہے اور وہ اس کی عبادت بھی کرتے ہیں[1]!!

❋

---

[1] دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اوّل ص ۲۳۴ برحاشیہ۔

۴۷۔ ابنِ قیّم اور وحدت الوجود

ابن قیّم نے ابن عربی کو جن اعتراضات کا مورد بنایا ہے اس میں سب سے زیادہ سنگین وحدت الوجود کا نظریہ ہے۔ ابن قیّم ابنِ عربی اور اس کے متبعین کو ملحد قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے عقیدہ کی بنا پر احکام شرعیہ کا بے کار ہونا اور خالق و مخلوق کا اتحاد لازم آتا ہے۔ یہ وحدت الوجود کے نظریہ کو صحیح تسلیم کرنے کا نتیجہ یہ بھی ہوگا کہ عبودیت اور صفات خداوندی معطل ہو کر رہ جائیں اور یہ خلاف شرع ہے۔ صوفیہ میں سے جو لوگ تعطیل عبودیت اور صفات کے قائل ہو گئے تھے۔ آخر کار وہ وحدت الوجود کے معتقد ہو گئے اور ذاتِ باری تعالےٰ اور اس کی صفات و عبودیت کا انکار کرنے لگے۔[1]

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"جب ان لوگوں کا قول باطل ٹھیرا تو اہلِ اتحاد کا نظریہ بھی غلط ہوگا جو وحدت الوجود کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ قدیم اور خالق کا وجود حادث اور مخلوق کے وجود سے ہرگز جدا نہیں۔ بلکہ اس کائنات کا وجود کا عین ہے۔ اور ان دونوں میں ہرگز کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ گویا وحدت الوجود کے قائلین کے یہاں رب اور عبد مالک اور مملوک راحم اور مرحوم، عابد اور معبود مستعین اور مستعان کا تصور ہی موجود نہیں ہے۔"[2]

وحدت الوجود کے عقیدہ کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ طاعت اور معصیت میں سرے سے کوئی فرق ہی نہ رہے۔ ابن قیّم اس کا تذکرہ کرتے

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۵

[2] حوالہ مذکور ج ۱ ص ۱۲۶

Marfat.com

ہوئے اور ان کے مذہب سے احتراز کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اہل اتحاد کے یہاں طاعت و معصیت کا وجود ہی پایا نہیں جاتا کیونکہ طاعت و معصیت کا امکان تو عبد و معبود کے مابین ہو سکتا ہے۔ مگر یہاں مطیع اور مطاع میں عینیت پائی جاتی ہے (بقول قائلین وحدت الوجود) یہاں کسی غیر کا وجود ہی نہیں پایا جاتا۔ پس وحدت کا عقیدہ طاعت و معصیت کی نفی کرتا ہے۔ لہذا اس سے احتراز لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ اہل وحدت کا عقیدہ ہے جن کے یہاں عبد اور رب میں کوئی فرق و امتیاز سرے سے موجود نہیں۔ تعالی اللہ عن افکھم علوا کبیرا۔"[1]

ابن قیم اہل اتحاد پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ہم ان کے موقف کی توضیح کے لئے طویل عبارت نقل کرتے ہیں:۔

ابن قیم رقمطراز ہیں:۔

"شخصی وجود کی نفی ان ملاحدہ کا عقیدہ ہے جو وحدت الوجود کے قائل ہیں اور خدا کے وجود کے سوا کسی دوسرے وجود کو نہیں مانتے۔ ان کا خیال ہے کہ عارفین و سالکین کا منتہائے مقصود وحدت مطلقہ میں فنا ہو جانا اور تکثر و تعدد کی ہر لحاظ سے نفی کرنا ہے۔ ان کی رائے میں اس کائنات ارضی میں کوئی غیر موجود نہیں۔ عبد کا وجود وجود رب کا عین ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ وہ رب و عبد کی علیحدگی کے نظریہ کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ یہ فرقہ ایک ہی وجود کو مانتا اور وہ واجب الوجود کی ذات ہے۔ ممکن و واجب کے الگ الگ وجود کو وہ تسلیم نہیں کرتے وہ خالق و مخلوق اور رب العالمین میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں اوامر و نواہی ان لوگوں کے لئے ہیں جو اپنے شہود و فنا سے محجوب ہیں اور یہ محض فریب دہی پر مبنی ہے۔ محجوب ان کے نزدیک اپنے اچھے یا برے افعال کو دیکھتا ہے، کیونکہ وہ ابھی فرق و امتیاز کے مقام پر ہوتا ہے۔ جب اس کا درجہ بلند ہو جاتا ہے تو وہ اپنے افعال کو صرف طاعات کی صورت میں دیکھتا ہے۔ تو نہ طاعت باقی رہتی ہے اور نہ معصیت، طاعات و معاصی سرے

[1] مدارج السالکین ص ۱۲۶۔

Marfat.com

سے غائب ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان سے دوئی اور تعدد کا واہمہ پیدا ہوتا ہے اور یہ ایک مطیع اور دوسرے مطاع ایک عاصی اور دوسرے معصی، رجس کی نافرمانی کی جائے، کو مستلزم ہیں۔ جو وحدت الوجود کے قائلین کی نگاہ میں شرک ہے اور توحید کے منافی ہے[1]۔"

ابن قیّم کے نظریات کا خلاصہ: سابقہ بیانات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ابن قیّم کے نزدیک وحدت الوجود کا عقیدہ باطل ہے اور اس کے قائلین ملحد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقیدہ چند وجوہات کی بنا پر دینِ اسلام سے ٹکراتا ہے ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

۱- وحدت الوجود کا نظریہ دین اسلام کے اس مسلّمہ اصول کے خلاف ہے کہ ذات خداوندی قدیم ہے۔ یہ کائناتِ ارضی حادث ہے اور صنعت گری کا نمونہ ہے۔

۲- وحدت الوجود کو صحیح تسلیم کرنے سے احکامِ شرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے۔ کیونکہ شرعی احکام خدا کے اوامر و نواہی ہیں اور بندہ ان کو بجا لانے کے لئے مامور ہے مگر وحدت الوجود کے قائلین اسے تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کی رائے میں یہ عالم ارضی خدا کے وجود کا مظہر ہے اور خداوند تعالےٰ اپنے آپ کو شرعی احکام کا مکلف نہیں بنا سکتے۔ لہٰذا احکامِ شرعیہ باطل ٹھہریں گے اور بندہ ان کا مکلف نہ ہو سکے گا۔

۳- وحدت الوجود کی صحت تسلیم کرنے سے خدا کی صفت ربوبیت کا سقوط لازم آتا ہے۔ کیونکہ ربّ مربوب کے بغیر متصوّر نہیں۔ اسی طرح خدا کی صفت خالقیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ خالق ہونے کا تصور اسی صورت میں ممکن ہے جب کوئی مخلوق ہو۔ ابن عربی کے نزدیک مربوب و مخلوق کا کوئی وجود نہیں پس ربّ، خلق اور خالق کی نفی لازم آئے گی۔

ابن عربی کے افکار و آراء کی توضیح: وحدت کے نظریہ اور اس ضمن میں امام ابن تیمیہ اور ابن قیّم کے طرزِ فکر سے متعلق

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۳۔

بیانات کو ختم کرنے سے پیشتر میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ابن عربی کے زاویہ نگاہ کی پوری وضاحت کر دوں اور پھر اس پیچیدہ مسئلہ کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کر دوں۔

ابن عربی خداوند تعالےٰ کے وجود ازلی کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں خدا کا ایک فیضِ اقدس بھی ہے۔ فیضِ اقدس سے مراد یہ ہے کہ ذاتِ الٰہی ازل ہی سے جملہ ممکنات کی صورت میں ظہور پذیر ہے۔ یہ صورت محض عقلی ہے۔ اور خارج میں موجود نہیں۔ ابن عربی اس کا نام "اعیان ثابتہ فی العدم" رکھتے ہیں۔ یہ اعیان ثابتہ خدا کے علم میں اسی طرح ثابت ہیں جس طرح معانی انسانی عقل میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے معدوم ہیں کہ خارج میں موجود نہیں۔ ابن عربی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"خوب جان لیجیے کہ امور کلیہ کا اگرچہ خارج میں کوئی عینی وجود نہیں ہوتا تاہم بلاشک وشبہ وہ ذہن میں معقول ومعلوم ہوتے ہیں ان کا تعلق باطن سے ہوتا ہے اور وہ وجود عینی نہیں رکھتے۔ البتہ وہ عینی اور خارجی اشیاء پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ یوں کہیے کہ امور خارجی ان کا عین ہوتے ہیں اور ان میں غیریت بالکل نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود وہ بذاتِ خود عقلی ہی رہتے ہیں۔ گویا ان کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت سے ظاہر ہیں اور دوسرے اعتبار سے باطن۔ اعیانِ موجودات کو دیکھا جائے تو ظاہر ہیں اور ان کی معقولیت کا اعتبار کیا جائے تو باطنی ہیں۔ لہٰذا ہر عینی چیز جو خارج میں موجود ہے ان امور کلیہ کی جانب منسوب ہے۔ ان امور کلیہ کو نہ عقل سے دور ہٹایا جا سکتا ہے اور نہ اس طرح ان کو خارج میں دیکھا جا سکتا ہے جس سے یہ عقلی نہ رہیں"[1]

اس سے واضح ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک اعیانِ ثابتہ کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ انہی سے اللہ تعالےٰ موجودات کا حال معلوم کرتے ہیں۔ پھر اپنے حاصل کردہ علم کے مطابق ان کو ایجاد کرتے ہیں۔ اعیان ثابتہ سے زیادہ اشیاء کو پیدا نہیں کرتے۔ ان کا التزام کرتے ہیں اور ان سے تجاوز نہیں کرتے۔

---

[1] فصوص الحکم ص ۵۱-۵۲۔

Marfat.com

ابن عربی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"ان میں سے بعض وہ لوگ بھی ہیں جو جانتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کو اس کے جملہ احوال کا جو علم حاصل ہے وہ وہی احوال ہیں جو اس کے عین کو اعیانِ ثابتہ کے وجود میں آنے سے قبل اسے حاصل تھے[1]

"انہیں یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالےٰ انہیں وہی کچھ دیتے ہیں جو ان کے عین نے خدا کو بتایا اور جو اُسے حالتِ ثبوت میں حاصل تھا[2]"

یہ اعیان جو عدم میں موجود ہوتے ہیں عالم معقول سے عالم محسوس میں آتے ہیں ان کا یہ ظہور فیض مقدس کہلاتا ہے۔ ثبوت کے وقت اشیاء کی جو حالت ہوتی ہے۔ خارج میں آنے کے بعد اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ پس ذات الٰہی کے دو فیض ہوتے ہیں:

اوّل :۔ فیض اقدس۔ اسی کی بنا پر اعیان ثابتہ عدم میں موجود تھے۔

دوم :۔ فیض مقدّس۔ اسی کے باعث یہ اعیان عالم محسوسات میں ظہور پذیر ہوئے[3]۔

عقیدۂ وحدت الوجود کا مختصر جائزہ :۔ سابقہ بیانات اس امر کی غمازی کرتے ہیں کہ وحدت الوجود کے نظریہ میں ایسے نقائص موجود ہیں جن کے پیش نظر ابن عربی پر تنقید کی جا سکتی ہے۔ اہم اعتراضات حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ ابن عربی کی رائے میں اللہ تعالےٰ اعیانِ ثابتہ فی العدم سے معلومات حاصل کرتے ہیں۔

ابن عربی کا قول ہے۔

"جان لیجئے کہ قضا سے مراد خدا کا حکم ہے جو وہ اشیاء کے بارے میں صادر فرماتے ہیں اور خدا کا حکم اشیاء میں اسی حد تک ہوگا جس قدر خدا کو ان اشیاء کا علم حاصل ہے اور اس کا علم وہی ہے جو اسے اعیانِ ثابتہ

---

[1] فصوص الحکم ص ۶۰

[2] فصوص الحکم ص ۶۰

[3] فصوص الحکم ج ۲ ص ۸ - ۹ - حواشی ڈاکٹر ابو العلا عفیفی۔

Marfat.com

کے ذریعہ حاصل ہوا۔"[1]

ابن عربی کی اس عبارت میں جہالت کو خدا کی جانب منسوب کیا گیا ہے کیونکہ اسلامی عقائد میں یہ ایک طے شدہ بات ہے کہ خدا کا علم ذاتی ہے اور کسی سے مستفاد نہیں ہے۔

۲۔ ابن عربی کا قول ہے :

"اعیان محسوسہ کو عالم محسوسات میں وہی کچھ حاصل ہوتا ہے جس کے لئے ان کے اعیانِ ثابتہ فی العدم مستعد تھے۔"

ظاہر ہے کہ اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے خدا کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔

۳۔ ابن عربی لکھتے ہیں :

"عالم محسوسات میں اعیان ثابتہ فی العدم سے زیادہ اشیاء ایجاد نہیں کی جا سکتیں۔"

اس کی صحت تسلیم کرنے سے خدا کا عجز لازم آتا ہے اور نیز یہ کہ اس کی قدرت کا دائرہ بڑا محدود ہے۔

۴۔ ابن عربی اپنی اصطلاح میں جنہیں اَعیانِ ثابتہ فی العدم قرار دیتے ہیں وہ باطل ہیں ان کا بطلان قبل ازیں ابن تیمیہ کے دلائل سے واضح کیا جا چکا ہے۔

۵۔ ابن عربی کے نظریات میں جبر کا عقیدہ پایا جاتا ہے جس سے چشم پوشی ممکن نہیں ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ہر چیز اسی حیثیت و حالت میں محدود و مقید رہتی ہے جو ظہور میں آنے سے قبل اعیان ثابتہ میں اسے حاصل تھی اور اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ بلکہ خداوند تعالےٰ بھی اس میں تبدیلی پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ مومن، کافر اطاعت شعار اور نافرمان اسی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں جو اَعیان ثابتہ میں اسے حاصل تھی۔ اسی لئے فرمان باری تعالےٰ ہے :-

"وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" (النحل ۱۱۸)

ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا وہ اپنی جانوں پر خود ہی ظلم کرتے تھے۔

---

[1] فصوص الحکم ج ۲ ص ۸-۹ - حواشی ڈاکٹر ابوالعلا عفیفی۔

Marfat.com

نیز فرمایا :۔

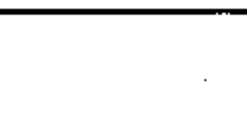
"وَمَا اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ" (سورہ ق ۔ ۲۹) میں بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔

ابن عربی ان آیات کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"یعنی میں نے ان کی قسمت میں وہ کفر مقدر نہیں کیا جو ان کے لئے موجب شقاوت ہوا ور پھر انہیں ان باتوں کا حکم دیا ہو جنہیں انجام دینے سے وہ قاصر ہوں۔ بلکہ ہم نے ان سے وہی معاملہ کیا جو ہمیں ان کے متعلق معلوم تھا اور ہمیں وہی کچھ معلوم ہے جو خود انہوں نے ہمیں بتایا۔ اگر ان پر ظلم ہوا ہے تو اس کے ذمہ دار وہ خود ہیں[1]۔"

مزید برآں ابن عربی رقمطراز ہیں۔

"بھلائی بھی وہی عنایت کرتا ہے اور برائی کا دینے والا بھی وہی ہے۔ بلکہ وہ اپنی ذات پر احسان بھی کرتا ہے۔ اور اسے عذاب بھی دیتا ہے۔ لہٰذا اپنے ہی نفس کی مدح و ستائش کرنی چاہیئے اور نہ مذمت کے لائق بھی اسی کو ٹھیرانا چاہیئے۔ خدا ہی کے لئے حجت بالغہ ہے کہ اس کا علم ان کو محیط ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے[2]۔"



---

[1] فصوص الحکم ص ۱۳۰

[2] حوالہ مذکور ص ۹۶۔

Marfat.com

۴۸ ــ تصوّف اور شرعی اَحکام کا اسقاط

۱۔ مُحدّث ابن حزم کا طرزِ استدلال : ابن قیّم نے صوفیہ پر جو تنقید کی ہے اس میں احکام شرعیہ کے سقوط کا نظریہ بھی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بعض صوفیہ کے نزدیک جب کوئی شخص تقرب الی اللہ کے مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے تو وہ شرعی احکام سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

محدّث ابن حزم لکھتے ہیں :

"صوفیہ کے ایک گروہ کا دعویٰ ہے کہ بعض اولیاء تمام انبیاء و مرسلین سے افضل ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص ولایت کے بلند مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے تو اس سے شرعی احکام مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں۔ محرّمات شرعیہ مثلاً زنا، شراب وغیرہ روا ہو جاتے ہیں۔ اس کی بنا پر وہ دوسروں کی عورتوں کو اپنے لئے مباح ٹھیراتے ہیں"[1]

۲۔ ابن جوزی کا موقف : صوفیہ کے اسی زعم فاسد کے پیش نظر بعض دینی غیرت رکھنے والے اہل علم ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور ان کے غلط عقائد کی تردید و مذمت پر کمربستہ ہو گئے۔ انہی میں سے محدّث عبدالرحمٰن ابن الجوزی ہیں۔ محدث مذکور فرائض کو ترک کرنے والے صوفیہ کی مذمت بیان کرتے ہیں اور اسے شیطان کی فریب دہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

ابن جوزی لکھتے ہیں :

"ابلیس نے بعض صوفیہ کو اپنے دام تزویر میں پھنسایا اور وہ راہبوں کی طرح پہاڑ میں رہنے لگے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جمعہ، نماز باجماعت

---

[1] الفصل فی الملل والاہواء والنحل ج ۴ ص ۲۲۶ طبع اوّل مطبع موسوعات مصر۔

Marfat.com

اور اہل علم کی صحبت سے محروم ہو گئے۔[1]"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"زائرین مکہ کی ایک جماعت کو ابلیس نے اپنے دامِ فریب میں پھنسایا چنانچہ وہ نمازوں کی پروا نہیں کرتے، خرید و فروخت کرتے وقت کم تولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کی تلافی حج سے ہو جائے گی۔[2]"

۳- وحدت الوجود کے بارے میں ابن قیّم کا زاویۂ نگاہ:

ابن قیّم بھی ان دینی غیرت رکھنے والے علماء میں سے ایک تھے۔ نماز کی عدم فرضیت کا عقیدہ رکھنے والے ایک صوفی کے بارے میں فرماتے ہیں

"ایک صوفی سے جب کہا گیا کہ نماز پڑھئے تو جواباً اس نے یہ شعر پڑھا:۔

یُطَالَبُ بِالْاَوْرَادِ مَنْ کَانَ غَافِلاً وَکَیْفَ بِقَلْبٍ کُلَّ اَوْقَاتِہٖ وِرْدُ

ورد کا مطالبہ تو اس شخص سے کیا جاتا ہے جو غافل ہو۔ اس دل سے مطالبہ کرنے کی کیا حاجت ہے جو ہر وقت ورد وظیفہ میں مشغول رہتا ہو)

جو شخص سازگار حالات کے باوجود فرائض ادا کرنے کا قائل نہ ہو وہ کافر اور دین سے خارج ہے۔ جو سنتِ رسول، نفع بخش علم، جہاد، امر بالمعروف نہی عن المنکر اور ایسے امور کو کسی مصلحت کے پیشِ نظر چھوڑ رہا ہو جس کا فائدہ دوسروں کو پہنچتا ہو تو وہ شخص دین میں ناقص ہے۔[3]"

اس سے معلوم ہوا کہ ابن قیّم کی رائے میں فرائض کی عدم ادائیگی موجب کفر ہے۔ ابن قیّم کا خیال ہے کہ تقرب خداوندی میں آدمی جس مرتبہ کو بھی پہونچ جائے اس کے لیے سنّت رسول، علم، جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کرنا جائز نہیں۔ وہ اس سے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ تقرب الی اللہ میں بلند مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد کثرت عبادت اور شرعی اوامر کی تعمیل میں مزید ترقی کرنا چاہیئے۔

---

[1] تلبیس ابلیس لابن الجوزی مطبع السعادۃ مصر طبع ۱۳۳۰ھ

[2] کتاب مذکور ص ۱۵۴

[3] مدارج السالکین ج ۳ ص ۷۱-۷۲۔

Marfat.com

ابن قیّم فرماتے ہیں :

"آدمی خدا سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اسی قدر دینی احکام کی تعمیل میں زیادہ کوشش کرے گا کیونکہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :۔

"وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ" اور اللہ کی راہ میں کوشش کرو جس طرح (الحج - ۷۸) کوشش کرنے کا حق ہے)

آنحضور صلے اللہ علیہ اور صحابہ کرامؓ کا حال دیکھئے کہ وہ جس قدر قرب خداوندی حاصل کرتے اسی قدر زیادہ جہد وسعی سے دینی احکام کا اتباع کرتے۔ بات یوں نہیں ہے۔ جس طرح بعض نام نہاد ملحد صوفی کہتے ہیں کہ قرب حقیقی حاصل کرنے کے بعد آدمی اعمال ظاہری سے منتقل ہوکر باطنی اعمال کی جانب پہونچ جاتا ہے اور اپنے جسم واعضاء کو عمل کی کاوش سے راحت پہنچاتا ہے۔ یہ لوگ کفر والحاد میں بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں۔ انہوں نے عبودیت کو بے کار کرکے رکھ دیا ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ اپنے باطل خیالات کی بنا پر جو محض خواہش نفس اور شیطان کی فریب دہی پر مبنی ہیں خدا کی بندگی سے بے نیاز ہوگئے ہیں ایک صوفی شاعر اپنے اور اپنے ہم خیال صوفیہ کے بارے میں کہتا ہے ؎

رَضُوْا بِالْاَمَانِیِّ وَابْتُلُوْا بِحُظُوْظِهِمْ وَخَاضُوْا بِحَارَ الْحُبِّ دَعْوٰی فَمَا ابْتَلُوْا

فَهُمْ فِی السَّرِیِّ لَمْ یَبْرَحُوْا مِنْ مَکَانِهِمْ وَمَا ظَعَنُوْا فِی السَّیْرِ عَنْهُ وَقَدْ کَلُّوْا[1]

(وہ اپنی آرزوؤں اور تمناؤں پر خوش ہوگئے اور دنیوی حظوظ میں مبتلا ہوگئے۔ انہیں محبت کے سمندر میں غوطہ زن ہونے کا دعویٰ ہے حالانکہ ابھی ابتلاء میں نہیں ڈالے گئے۔ شب و روز چلنے کے باوجود وہیں کے وہیں رہے۔ اپنی جگہ سے چل کر دور نہ جاسکے اور تھک بھی گئے۔

تارکین احکام کے بارے میں صُوفیہ کے اقوال :

ابن قیّم ان معتزل صوفیہ کے اقوال نقل کرتے ہیں جو شرعی احکام کو ساقط کرنے والوں کی مذمت کے بارے میں ان سے منقول ہیں۔

ابویزید بسطامی فرماتے ہیں :۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۴۷۔

"اگر تم کسی ایسے شخص کو دیکھو جو بہت سی کرامات سے بہرہ ور ہو یہاں تک کہ ہوا میں اڑنے کی استطاعت بھی رکھتا ہو تو اس سے دھوکا میں مت آؤ جب تک تمہیں یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ اوامر و نواہی اور شریعت کی حدود کا تحفظ کرنے میں کیسا ہے۔"

عبداللہ الخیاط فرماتے ہیں۔

"آنحضور کی بعثت سے قبل لوگ اپنے قلبی احساسات کی پیروی کرتے تھے۔ آپ تشریف لائے تو آپ نے ان کو دل کی جانب سے ہٹا کر دین و شریعت کی طرف موڑ دیا۔"[1]

اسی طرح ابن قیمؒ اپنے دعویٰ کی تائید میں متقدمین صوفیہ کے اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔

قشیری نے ابوعلی الدقاق کو کہتے ہوئے سنا:

"کسی شخص نے جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ میں تسبیح دیکھی تو دریافت کیا، آپ اپنی شان کے باوصف تسبیح پکڑے رہتے ہیں؟ جواباً فرمایا جس ذریعہ سے میں نے خدا کو پایا ہے، میں اسے ہرگز نہیں چھوڑوں گا۔"

محمد بن ابراہیم کا قول ہے:

"میں نے حضرت جنید کو خواب میں دیکھا تو عرض کیا، فرمایئے! خدا نے آپ سے کیا سلوک کیا؟

جواباً فرمایا، وہ اشارات و عبارات کسی کام نہ آئے۔ رسم و رواج اور علوم و فنون بھی صفحۂ ہستی سے مٹ گئے اور ہمیں صرف ان نوافل نے کچھ فائدہ دیا جو ہم بوقت سحر پڑھا کرتے تھے۔"

ایک مرتبہ حضرت کی مجلس میں ان اہل معرفت کا ذکر آیا جو ورد وظیفہ اور عبادت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں تو حضرت جنیدؒ نے فرمایا: اہل معرفت کے لئے عبادت سلاطین کے سروں کو تاج سے آراستہ کرنے سے بہتر ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ص ۷۵۔

حضرت جُنید کا مقولہ ہے:

"تمام مخلوقات پر خیر و برکت کے دروازے مسدود ہیں سوائے اس شخص کے جو آثار و سنن رسول علیہ السلام کا متبع ہو اور آپ کے نقش قدم پر چلتا ہو۔ اس کے لئے نیکی کے سب دروازے کھلے ہیں۔[1]"

ابن قیّم شرعی احکام و عبادات سے جو شغف رکھتے ہیں اس کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ انہیں علامہ ھروی کے یہ الفاظ "وَیَطوِیُ خسِئَۃَ التکالیف" پسند نہیں آئے اگرچہ اُن کی مراد خسۃ التکالیف سے شرعی احکام کا بوجھ اور ان کی گراں ذمہ داری ہے۔ ابن قیّم ھروی کے الفاظ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"اے کاش! کہ ھروی اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے کوئی اور لفظ استعمال کرتے۔ بخدا! "خسۃ التکالیف" کے الفاظ میری دانست میں خار چشم اور حلق کے کانٹے سے بھی بدتر ہیں۔ شرعی احکام و عبادات کو خسّت کے لفظ سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ شرعی احکام بوجھل اور گراں نہیں بلکہ اس کے عین برخلاف آنکھ کی ٹھنڈک دل کا سرور اور روحانی زندگی کا باعث ہیں۔ ان کا حکم دینے والا صاحبِ حکمت اور بڑی صفاتِ حمیدہ کا مالک ہے، یہ عبادات خدا کا عظیم ترین انعام ہیں اور ان کو انجام دینے پر جو صلہ ملے گا ان تمام نعمتوں سے بڑی نعمت ہیں جو بندے کے حصّہ میں آئیں گی۔[2]"

شرعی احکام کے اسقاط پر ایک نظر:

سابقہ ذکر کردہ ابحاث سے یہ نتائج ظہور میں آئے کہ

۱۔ جادہ مستقیم سے برگشتہ صوفیہ کا خیال ہے کہ آدمی تقرّب ایزدی حاصل کرنے کے بعد عبادات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

۲۔ دینی غیرت سے بہرہ ور علماء ربّانی نے ان صوفیہ پر کڑی تنقید کی۔ محدّث ابنِ حزم، ابن جوزی اور ابن قیّم انہی علماء حقانی میں سے ہیں۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۷۵-۷۶۔

[2] حوالہ مذکور ص ۹۶۔

۳۔ ابن قیّم ان صوفیہ پر معترض ہوئے اور حقیقت واضح کی کہ آدمی جتنا قرب خداوندی حاصل کرتا جائے اسی قدر اُسے زیادہ عبادت کرنا چاہیئے اور شکر خداوندی بجالانا چاہیئے۔ اس پر وہ سرورِ کائنات صحابۂ کرام اور اعتدال پسند صوفیہ کے اقوال و اعمال سے استناد کرتے ہیں۔ روایات میں مذکور ہے کہ جب عبادت کرتے کرتے آپ کے پاؤں سوج گئے، تو حضرت عائشہ نے عرض کیا حضورؐ! اپنے آپ پر رحم فرمایئے! خدا نے آپ کے سب گناہ معاف کر دیئے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا۔ کیا میں خدا کا شکر گذار بندہ نہ بنوں؟

حضرت جُنید تادمِ واپسیں مشغولِ عبادت رہے۔ مروی ہے کہ ایک نوجوان مرضُ الموت میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ کا چہرہ متورّم ہو چکا تھا۔ آپ کے سامنے ایک تکیہ پڑا تھا۔ جس کو سامنے رکھے آپ نماز پڑھ رہے تھے۔ نوجوان نے کہا حضورؐ! آپ اس وقت بھی نماز نہیں چھوڑتے۔ نماز سے فارغ ہوئے تو اُسے بلا کر کہا جس چیز سے میں نے خدا کو پایا ہے۔ میں اُسے خیرباد نہیں کہہ سکتا۔ تھوڑی دیر بعد آپ عالمِ آخرت کو سدھارے۔

Marfat.com

۴۹۔ حقیقت و شریعت میں فرق و امتیاز

۱۔ فرق و امتیاز کی اساس: حقیقت و شریعت میں امتیاز پیدا کرنا بھی ان مسائل میں سے ایک ہے جن کی بنا پر ابن قیمؒ صوفیہ پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ مسئلہ بھی دراصل صوفیہ و فقہاء کی باہمی کشمکش کی پیداوار ہے۔ تدوین علوم کے دور میں اس کھینچا تانی کا آغاز ہوا۔ صوفیہ اپنے آپ کو ارباب حقیقت اور فقہاء کو اصحاب الظواہر کہلانے لگے۔

۲۔ ڈاکٹرز کی مبارک کی رائے: ڈاکٹر مبارک لکھتے ہیں کہ حقیقت و شریعت کا باہمی فرق دو امور پر مبنی ہے۔

۱۔ علم فقہ ظاہری احکام پر مشتمل ہے۔ مثلاً عبادات، معاملات، جنایات، حدود۔ اس کے برعکس علمِ تصوف باطنی امور اور قلبی جذبات و احساسات کا نام ہے۔

۲۔ قرآن کریم میں ایسی آیات بھی ہیں جن میں تاویل کا احتمال پایا جاتا ہے مثلاً:

ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَآئِعِينَ" (سورہ فصلت ۔۱۱)

اس آیت کریمہ میں دو معانی کا احتمال پایا جاتا ہے۔ پہلا یہ کہ یہ تمثیلی انداز میں فرمایا گیا ہے۔ نہ خدا نے آسمان و زمین سے کچھ کہا، نہ انہوں نے کچھ سنا اور نہ جواب دیا۔ بلکہ آسمان و زمین کی اطاعت شعاری اور ان کے تابع قدرتِ خداوندی ہونے کو ایک قول سے تعبیر کیا گیا ہے اور پھر ان کے جواب دینے کا ذکر کیا گیا ہے۔

دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ حقیقتہً خداوند تعالیٰ نے زمین و آسمان سے یہ الفاظ کہے۔ زمین و آسمان میں قوتِ سامعہ و ناطقہ پیدا کی گئی اور انہوں نے سن کر جواب عرض

لے التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۲ ص ۱۰۷۔

Marfat.com

کیا۔ مگر یہ درست نہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ یہ آیت کریمہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"ایک غبی شخص آیت کا مفہوم سمجھنے کے لئے اس امر کا محتاج ہے کہ آسمان و زمین میں زندگی اور خطاب خداوندی کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کرے۔ خدا کا خطاب حرف و صوت پر مشتمل ہو۔ آسمان و زمین اسے سنیں۔ پھر حرف و صوت ہی کے ذریعے "ائتیا طائعین" کے الفاظ کہیں۔ مگر اس کے برعکس ایک دانا آدمی جانتا ہے کہ آسمان و زمین بزبان حال ایسا کہتے ہیں اور خدا نے صرف ان کی اطاعت شعاری کا اظہار کرنا چاہا ہے"[1]۔

میرے خیال میں اس قسم کی آیات صوفیہ و فقہاء کے جدل و نزاع کا باعث نہیں بلکہ اس کی وجہ وجیہ صوفیہ کا یہ قول تھا کہ وہ اہلِ حقیقت ہیں اور فقہاء ارباب ظواہر۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ طرفین کے مابین جدل و خلاف کا بازار گرم ہوا۔ جس میں دونوں گروہ بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔

ہمارا فرض ہے کہ ہم فقہاء کو آیات کا ایسا غلط مفہوم اخذ کرنے سے بری الذمہ قرار دیں۔ اس راہ کے اصل سالک وہ ارباب ظواہر ہیں جو ظاہر حروف کی پیروی کرتے ہیں۔ اور حروف کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ مگر اعتدال پسند فقہاء کا دامن بڑی حد تک اس مریضانہ طرز فہم سے پاک ہے۔ وہ فقہاء ہوتے ہیں اسم بامسمّٰی ہیں۔ انہیں یہ خطاب اس لئے ملا کہ انہوں نے شرعی مسائل کو سمجھا، ان کے اسرار و رموز کی حقیقت کو پا لیا۔ غزالی نے اس حقیقت کا پردہ چاک کیا اور احیاء علوم الدین کی پہلی جلد میں ارباب ظواہر کی خوب خبر لی ہے۔ مگر غزالی کی مراد فقہاء ہرگز نہیں بلکہ وہ ظاہر پسند طبقہ علماء ہے جو حروف کی پیروی کرنے میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ ڈاکٹر زکی مبارک کا ایسی آیات کو فریقین کے مابین وجہ نزاع و تفریق قرار دینا قرین صحت و صواب نہیں۔

۳۔ فقہاء و صوفیہ کا باہمی جدل و نزاع:۔

فقہاء و صوفیہ کے مابین جدل و پیکار اور اس کے اسباب کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ فریقین سے بعض ایسے اقوال نقل کئے گئے ہیں جن سے اس نزاع کی

---

[1] احیاء علوم الدین للغزالی ج ۱ ص ۷۷۔

Marfat.com

اصلی تصویر سامنے آجاتی ہے۔

ایک مجلس میں ابو یزید بسطامی سے کہا گیا کہ فلاں شخص فلاں کو ملا۔ اس سے علم حاصل کیا اور بہت کچھ تحریر کیا۔ تو ابو یزید نے فرمایا:۔

"ان بیچاروں نے مردہ علم مُردوں سے حاصل کیا۔ ہم نے اس ذات سے تحصیل علم کی جو زندہ ہے اور اسے کبھی موت نہیں آئے گی۔"[1]

صوفیہ کا یہ دعویٰ غلو پر مبنی تھا کہ تصوّف کے اختیار کرنے سے آدمی دوسروں پر فائق ہو جاتا ہے۔ ابن الکاتب جب رودباری کا ذکر کرتا تو کہا کرتا تھا۔

"سیدنا ابو علیؒ جب اس سے اس کی وجہ دریافت کی گئی تو اس نے کہا۔ میں اس لئے ان کا احترام کرتا ہوں کہ وہ علوم شرعیہ سے حقیقت کے علم تک پہونچ گئے اور ہم حقیقت سے شرعی علوم کی طرف لوٹ آئے۔"[2]

۴۔ اعتدال پسند صوفیہ:

ہم نے صوفیہ کے متعلق جو کچھ کہا ہے، اعتدال پسند صوفیہ کا گروہ اس سے بری الذمہ ہے۔ با انصاف صوفیہ شریعت و حقیقت میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کے خلاف تھے۔ مثلاً غزالی، قشیری اور ابو سعید خراز۔

ابو سعید خراز کا قول ہے:۔

"ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

ابو بکر دقاق فرماتے ہیں:

"میں دشتِ بنی اسرائیل (وادی تیہ) میں سے گذر رہا تھا کہ مجھے خیال آیا کہ حقیقت کا علم شریعت سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔ ایک درخت کے نیچے سے ہاتف غیبی نے آواز دی کہ جو حقیقت شریعت کے تابع نہ ہو وہ کفر ہے۔"[3]

امام غزالی کا قول ہے:۔

---

[1] تلبیس ابلیس از ابن جوزی ص ۳۴۴

[2] تاریخ بغداد از خطیب بغدادی ج ۱ ص ۲۳۱ مطبع السعادۃ طبع ۱۹۳۱ء

[3] تلبیس ابلیس ص ۳۴۶ - ۳۴۷ -

"جو شخص یہ کہے حقیقت شریعت کے خلاف ہے یا باطن ظاہر کی نقیض ہے وہ ایمان کی نسبت کفر سے زیادہ قریب ہے[1]۔"

غزالی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

"ہماری غرض اس سے، ظاہر و باطن کی موافقت و یگانگت اور ان کی عدم مخالفت کا اظہار ہے[2]۔"

قشیری حقیقت و شریعت کی موافقت کا تذکرہ کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں :-

"شریعت عبودیت کے التزام کو کہتے ہیں اور حقیقت ربوبیت کے مشاہدہ کا نام ہے۔ ہر وہ شریعت حقیقت جس کی تائید نہ کرتی ہو مقبول نہیں اور جو حقیقت شریعت کا التزام نہ کرتی ہو قرین عقل و قیاس نہیں ہے شریعت کا مطلب یہ ہے کہ تم عبادات کو ادا کرو۔ حقیقت سے مراد یہ ہے کہ تم اس کا مشاہدہ کرو۔ شرعی احکام کی تعمیل کو شریعت کہتے ہیں جب کہ حقیقت قضا و قدر اور ظاہر و باطن کے مشاہدہ کا نام ہے۔ شریعت اس لحاظ سے حقیقت ہے کہ خدا کے حکم سے واجب ہوئی اور حقیقت بدیں وجہ شریعت ہے کہ معرفت ذات الٰہی اس کے حکم کی بنا پر واجب ہے[3]۔"

۵۔ فقہاء کا موقف :-

فقہاء بھی صوفیہ کے ان شدید حملوں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ تاریخ کے اوراق میں یہ حقیقت محفوظ چلی آتی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا :-

"جو شخص طلوع آفتاب کے وقت صوفیہ کی صحبت اختیار کرے تو ظہر کا وقت آنے تک وہ پاگل ہو جائے گا۔"

امام شافعی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

"جو شخص چالیس روز تک صوفیہ کی صحبت میں رہے اس کی عقل کبھی اس

---

[1] الاحیاء ج ۱ ص ۴۷

[2] کتاب مذکور ص ۸۷

[3] الرسالۃ القشیریہ ص ۶۷۔

کی جانب لوٹ کر نہیں آسکتی۔"

امام موصوف یہ شعر پڑھا کرتے تھے: ؎

وَدَعِ الَّذِیْنَ اِذَا دَعَوْکَ تَنَسَّکُوْا وَاِذَا خَلَوْا کَانُوْا ذِئَابَ عِقَابٍ[1]

(ان لوگوں کو جانے دیجئے جو تمہارے پاس آئیں تو عبادت کرنے لگ جائیں اور جب تنہا ہوں تو بھیڑیے ایسا سلوک کریں)

تاریخ کے اوراق ابن جوزی رحمۃ اللہ علیہ کے حق ہمیشہ کے لئے محفوظ ہیں کہ ابنِ جوزی، ابن تیمیہ اور ابنِ قیم نے فریقین کی اس خصومت میں کیا پارٹ ادا کیا اور آخر کار اس نتیجہ پر پہونچے کہ شریعت و حقیقت میں سر مو فرق نہیں ہے۔ حالانکہ وہ جلیل القدر فقہا میں سے تھے۔ علاوہ ازیں امام غزالی اور قشیری نے بھی یہی مسلک اختیار کیا، باوجودیکہ وہ عظیم صوفیہ میں سے تھے۔

ابن جوزی کا نقطۂ نگاہ:

محدث ابن جوزی شریعت و حقیقت کے فرق سے متعلق صوفیہ کے نظریہ پر تنقید کرتے ہیں:۔

ابنِ جوزی فرماتے ہیں:۔

"صوفیہ نے علم شریعت کا نام ظاہری علم رکھا ہے اور اپنے ذاتی خیالات کو علم باطن سے تعبیر کرتے ہیں وہ حضرت علی کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں جو انہوں نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کی، کہ آپ نے فرمایا۔ علم باطن خدا کے اسرار میں سے ایک سر ہے اور اس کے احکام میں سے ایک حکم ہے جسے اولیاء میں سے جس کے دل میں چاہتے ہیں ڈالتے ہیں۔

یہ حدیث قطعی طور پر بے بنیاد ہے اور اس کی سند میں چند مجہول راوی ہیں جن کا کوئی پتا نہیں چلتا کہ وہ کون ہیں[2]۔"

ابنِ جوزی بیان کرتے ہیں کہ علم عقل و الہامی علوم شرعیہ کی ضرورت کو پورا نہیں کرسکتے اس ضمن میں ابو یزید بسطامی کے مقولہ اَخَذْنَا عِلْمَنَا مَیِّتًا عَنْ مَیِّتٍ (انہوں نے اپنے مُردہ علم کو مُردوں سے حاصل کیا) کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

---

[1] نقد العلم والعلماء از ابن جوزی ص ۳۹۷۔

[2] حوالہ مذکور ص ۳۴۳۔

"یہ حقیقت پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ الہامی علم جو دل پر القاء کیا جاتا ہے علوم نقلیہ کی ضرورت کو پورا نہیں کر سکتا۔ جس طرح علوم عقلیہ علومِ شرعیہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علومِ عقلیہ غذا کا کام دیتے ہیں جب کہ شرعی علوم دوا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غذا دوا کا کام نہیں دے سکتی۔ جہاں تک بسطامی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ قول کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہنا زیادہ موزوں ہو گا کہ ان کو اپنے اس مقولہ کی قباحت معلوم نہیں، ورنہ یہ شریعت پر ایک عظیم طعن ہے[1]۔"

ابنِ جوزی لکھتے ہیں :۔

"بہت سے صوفیہ شریعت و حقیقت میں فرق کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ جہالت پر مبنی ہے۔ کیونکہ شریعت مجموعہ حقائق ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد رخصت و عزیمت کا باہمی فرق ہے۔ تو ان کو معلوم ہونا چاہیئے کہ رخصت و شریعت دونوں شریعت کے دائرہ میں داخل ہیں۔ بہت سے قدیم صوفیہ اس نظریہ کے قائل نہیں تھے۔ اور ظواہر شرع سے انکار کرنے والوں کی تردید کرتے تھے[2]۔"

ابنِ جوزی ایک دوسری جگہ رقمطراز ہیں :۔

"صوفیہ حقیقت و شریعت کے مابین تفریق پیدا کرتے ہیں اور یہ درست نہیں۔ کیونکہ شریعت ان احکام کا نام ہے جو خداوند تعالےٰ نے لوگوں کی مصلحت کے لئے تجویز کئے۔ اب شریعت کے بعد حقیقت شیطانی وساوس کے سوا اور کیا چیز ہے؟ جو شخص شریعت کو چھوڑ کر حقیقت کو حاصل کرنا چاہے وہ فریب خوردہ ہے۔ صوفیہ کی حالت یہ ہے کہ کسی کو حدیث روایت کرتے دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں "ان کا علم مُردہ ہے اور مُردوں سے حاصل کردہ ہے۔ ہمارا علم زندہ ہے اور زندوں سے مستفاد ہوتا ہے"۔ فقہاء سے بغض رکھنا ان کے زندیق ہونے کی علامت ہے۔ کیونکہ فقہاء اپنے فتاویٰ سے ان کو ضلال و فسق

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۳۴۳

[2] حوالہ مذکور ص ۳۴۵۔

Marfat.com

سے آگاہ کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ اہل حدیث سے بھی عداوت رکھتے ہیں اور یہ بھی ان کے زندیق ہونے کی نشانی ہے[1]۔"

یہ اقتباسات اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ شریعت و حقیقت میں تفریق پیدا کرنا صحیح نہیں ہے۔ شریعت و حقیقت باہم ہم آہنگ ہیں۔ حقیقت اگر خلافِ شریعت ہو تو وہ شیطانی وسوسہ ہے۔ جو شیطان ضعیف الایمان لوگوں کے قلوب و اذہان میں ڈالتا ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔

۷۔ امام ابن تیمیہ کا زاویۂ فکر و نظر:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ شریعت و حقیقت کے باہمی فرق کو باطل قرار دیتے ہیں اور ابن عربی کو کافر تصور کرتے ہیں۔ اس کی وجہ ابن عربی کا یہ قول ہے:

انہ یاخذ علم الشریعۃ من الموضع الذی یاخذ منہ الرسول

ہیں (ابن عربی) وہاں سے شریعت کا علم اخذ کرتا ہوں جہاں سے رسول علیہ السلام حاصل کیا کرتے تھے۔

ابن تیمیہ اس قول کی بنا پر اسے مسیلمہ کذاب سے تشبیہ دیتے ہیں کیونکہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالت کا مدعی تھا۔

ابن عربی مزید کہتے ہیں:۔

"انہ مختص بعلم الحقیقۃ دون الرسول۔"

حقیقت کا علم صرف مجھے دیا گیا ہے رسول کو نہیں۔

ابن عربی ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو ایک محل سے تشبیہ دی ہے جس میں ایک اینٹ کی جگہ خالی پڑی ہو پس سرورِ کائنات قصرِ نبوت کی آخری اینٹ تھے۔ البتہ سرورِ کائنات اسے ایک ہی اینٹ سمجھتے تھے۔ خاتم الاولیا (ابن عربی) بھی یہ خواب دیکھتے ہیں۔ مگر انہیں دو اینٹیں نظر آتی ہیں۔ ایک اینٹ سونے کی ہے اور دوسری چاندی کی۔ وہ دیکھتے ہیں کہ دیوار میں دو اینٹیں

---

[1] نقد العلم والعلما، ص ۳۴۶ - ۳۴۷۔

Marfat.com

کم ہیں اور اگر وہ وہاں نصب کر دی جائیں تو مکان مکمل ہو جاتا ہے دو اینٹیں نظر آنے کی وجہ یہ ہے کہ خاتم الاولیاء بظاہر خاتم الانبیاء کی شریعت کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ چاندی کی اینٹ کا مقام ہے اور یہ ظاہری حصہ ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو وہ بذات خود بھی خدا سے احکام و مسائل اخذ کرتے ہیں۔ اس کا تعلق باطن سے ہے۔ اس طریق سے وہ احکام کو ان کی اصل شکل و صورت میں دیکھتے ہیں۔ یہ باطن میں سونے کی اینٹ کا مقام ہے۔

کیونکہ خاتم الاولیاء بھی اسی مقام سے احکام حاصل کرتے ہیں جہاں سے وہ فرشتہ حاصل کرتا ہے جو خدا کا پیغام لے کر انبیاء کی طرف آتا ہے۔ پس خاتم الرسل کی ولایت کا لحاظ کرتے ہوئے ان کی نسبت خاتم الاولیاء کی طرف اسی طرح ہو گی جیسے انبیاء و رسل کی نسبت آپ کی طرف ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ولی رسول، اور جملہ اوصاف سے موصوف ہیں۔ جب کہ خاتم الاولیاء ولی ہے وارث انبیاء ہے اور اسی ماخذ سے احکام اخذ کرتا ہے جہاں سے انبیاء کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ مراتب کا بچشم خود ملاحظہ کرتا ہے۔"[1]

شیخ الاسلام ابن تیمیہ ابن عربی کی نقل کردہ عبارت پر سخت تنقید کرتے ہیں اور اس کے اغلاط کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس میں اہم اغلاط حسب ذیل ہیں:۔

پہلی غلطی:۔ ابن عربی علم شریعت کو چاندی کی اینٹ سے تعبیر کرتے ہیں یہ ظاہری علم ہے۔ علم حقیقت کو سونے کی اینٹ کا نام دیتے ہیں اور ان کے نزدیک صرف صوفیہ ہی اس علم کے رمز آشنا ہیں۔

دوسری غلطی:۔ ابن عربی دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ خدا سے انبیاء کی طرح احکام اخذ کرتے ہیں۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے اور مسیلمہ کذاب کے دعوی نبوت سے ملتا جلتا ہے۔

تیسری غلطی:۔ ابن عربی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ علم حقیقت میں منفرد ہیں اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا مرتبہ سرورِ کائنات سے بلند تر ہے۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ وہ

---

[1] فصوص الحکم از ابن عربی ص ۶۳-۶۴۔

Marfat.com

وہاں سے احکام اخذ کرتے ہیں جہاں سے وہ فرشتہ حاصل کرتا ہے، جو خدا کا پیغام انبیاء کو پہونچاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول علیہ السلام فرشتہ سے پیغامات خداوندی وصول کرتے ہیں اس کے برخلاف ابن عربی فرشتے سے نہیں بلکہ اس مقام سے احکام حاصل کرتے ہیں۔ جہاں سے فرشتہ اخذ کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ مسیلمہ کذاب کے دعویٰ سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ مسیلمہ نے یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ اس کا مرتبہ رسول علیہ السلام سے بھی بڑھ کر ہے[1]

ابن تیمیہ جس طرح ابن عربی کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے کہ علم دو قسموں میں منقسم ہے :-

۱ - علم شریعت۔

۲ - علم حقیقت۔

اسی طرح ان کی رائے میں یہ دعویٰ بھی سراسر باطل ہے کہ کوئی شخص اتباع رسول کے بغیر بھی خدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے بلکہ آنحضورؐ کی خلاف ورزی کے باوجود فلاح ونجات حاصل کر سکتا ہے۔ یہ دعویٰ کرنے والے حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ دو امور کی بنا پر ان کے احتجاج واستناد کو باطل ٹھیراتے ہیں۔ وہ دو امور یہ ہیں :-

حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ سے استدلال :-

اوّل : حضرت موسیٰ علیہ السلام خضر کی جانب مبعوث نہیں ہوئے تھے۔ ورنہ خضر پر ان کی پیروی ضروری ہوتی۔

دوم :- حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ میں کوئی امر خلاف شریعت نہیں جیسا کہ شرعی احکام کو ساقط کرنے والوں کا دعویٰ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ افعال شریعت کی رُو سے مباح ہیں بشرطیکہ یہ افعال انجام دینے والا ان کے اسباب سے آگاہ ہو جس طرح خضر ان سے واقف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خضر نے حضرت موسیٰ سے ان کے اسباب بیان کئے تو موسیٰ علیہ السلام نے آپ سے اظہار اتفاق کیا۔

خضر نے جو افعال انجام دیئے ان کے موافق شریعت ہونے کی تفصیلات یہ ہیں کہ کشتی توڑنے کا واقعہ اس فقہی قاعدہ میں داخل ہے کہ جب کسی کا سب مال ضائع ہو رہا ہو تو اس

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۶۹۔

Marfat.com

کا کچھ حصہ ضائع کرکے باقی مال کو بچا لینا چاہیئے۔ کیونکہ ایک جزو کا ضائع کرنا سارے مال کو تلف کرنے سے بہتر ہے۔ جس طرح عہد نبوی میں ایک چرواہے نے جب بکری کو قریب المرگ دیکھا تو اسے ذبح کر دیا۔ لڑکے کو قتل کرنے کا واقعہ اسی فقہی مسئلہ سے ملتا ہے کہ جب کوئی لڑکا کسی پر حملہ کرنا چاہتا ہو تو اُسے قتل کرنا روا ہے۔ ابن عباس فرماتے ہیں:

"اگر لڑکوں کے متعلق تمہیں وہ سب کچھ معلوم ہو جو خضر جانتے تھے تو انہیں قتل کر دو ورنہ نہیں۔"

دیوار تعمیر کرنے کا کام ایک نیک کام تھا جو شدید ضرورت کے باوجود بلا اجرت انجام دیا۔ کیونکہ ایک نیک آدمی کی اولاد اس کی مالک تھی۔[1]

مسئلہ زیر بحث میں ابن تیمیہ کا واضح ترین قول وہ ہے جو انہوں نے اس بات کی تردید میں ارشاد فرمایا کہ باطنی علم صوفیہ کا حصہ ہے اور ظاہری علم فقہاء کے ساتھ مختص ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"علم باطنی ہو یا ظاہری، شریعت ہو یا حقیقت ان کو کتاب و سنت کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا۔ مشائخ و فقراء ملوک و امراء اور قضاۃ و علماء علوم کیلئے معیار نہیں ہے۔ بلکہ جملہ مخلوقات پر خدا اور رسول کی اطاعت فرض ہے۔"[2]

اس سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہ جملہ امور کے لئے کتاب و سنت کو سند قرار دیتے ہیں۔ شریعت و حقیقت اور ظاہر و باطن کے مابین فرق و امتیاز کو جائز نہیں تصور کرتے۔ صوفیہ کا یہ دعویٰ حدِ اعتدال سے بہت بڑھا ہوا ہے کہ وہ براہِ راست اللہ تعالےٰ سے مسائل و احکام اخذ کرتے ہیں اور وہ آنحضور کے صحابہ پر بھی فوقیت رکھتے ہیں۔ بعض صوفیہ کا قول ہے۔

"فلاں شخص محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے طفیل اس مرتبہ پر پہونچا اور میں نے بلا واسطہ سب کچھ پایا۔"

ایک دوسرے صوفی کا مقولہ ہے:۔

"ان کا علم مردہ ہے وہ مردوں سے مستفاد ہے۔ جب کہ ہمارا علم اس ہستی سے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۳۷۔

[2] حوالہ مذکور ج ۴ ص ۶۷-۶۸۔

ماخوذ ہے جس کو کبھی موت نہیں آئے گی"

ابن تیمیہ اس زعم باطل کی سخت تردید کرتے ہیں۔ اور واضح کرتے ہیں کہ جملہ احکام و مسائل کا اصل مصدر و ماخذ کتاب و سنت ہے، جو ان کے ساتھ ہم آہنگ ہو وہ حق ہے۔ اور جو ان میں سے کسی ایک کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"ان کے پاس حق و باطل اور رحمانی و شیطانی کو پہچاننے کا اور کوئی معیار نہیں۔ اس کے لئے اصل کسوٹی کتاب و سنت ہے، جو ان کے موافق ہو وہ حق ہے اور جو مخالف ہے وہ غلط ہے"

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

وَمَنْ يَّعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهٗ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهٗ قَرِيْنٌ۔ وَاِنَّهُمْ لَيَصُدُّوْنَهُمْ عَنِ السَّبِيْلِ وَيَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ حَتّٰى اِذَا جَآءَنَا قَالَ يٰلَيْتَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِيْنُ۔

(الزخرف - ۳۶ - ۳۸)

جو خدا کے ذکر سے منہ موڑ لیتا ہے ہم اس کے لئے ایک شیطان مقرر کر دیتے ہیں جو اس کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ وہ لوگوں کو سیدھی راہ سے روکتے ہیں اور اس کے باوجود اپنے آپ کو ہدایت یافتہ خیال کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب ہمارے پاس آئے گا تو کہے گا اے کاش! میرے اور تمہارے درمیان بعد المشرقین ہوتا۔ پس شیطان اس کے لئے بدترین رفیق ثابت ہوگا۔

صوفیہ کا یہ کہنا کہ "یاخذ عن اللہ" وہ براہِ راست خدا سے اخذ کرتا ہے۔ یہ الفاظ مجمل ہیں اور ان کا مطلب واضح نہیں۔ اگر اس کی مراد خدا کے عطیہ اور اخذِ عام سے ہے یعنی کونی و خلقی اعتبار سے اور خدا کی مشیت و قدرت سے اسے یہ مقام حاصل ہوا تو یہ کلام درست ہے۔ مگر اس میں اسکی کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ دوسرے لوگ بھی اس ضمن میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ جو شخص کتاب اللہ سے مسائل اخذ کرتا ہے۔ وہ بھی گویا خدا ہی سے حاصل کرتا ہے۔ بلکہ مشرکین اور اہل کتاب میں سے جو کافر ہیں وہ بھی اسی طرح اخذ کرتے ہیں۔ اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ جو چیز مجھے حاصل ہوئی ہے۔ خدا اسے جانتے اور اس پر اظہار

Marfat.com

خوشنودی فرماتے ہیں اور یہ کلام جو مجھ پر القا کیا جا رہا ہے کلام خداوندی ہے تو اس کے دو طریقے ہیں :-

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا تمہیں کیونکر معلوم ہے کہ تم نے یہ خدا سے حاصل کیا اور شیطان سے نہیں۔ کیونکہ شیاطین بھی اپنے احباب کے دل میں وسوسہ ڈالتے ہیں۔ سوال کا مقصد یہ ہے کہ جب اہل کلام اہل حق اور اہل باطل کے مابین مشترک ہے تو اس کے حق ہونے کی دلیل کیا ہے ؟

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا کہ یہ شیطانی کلام ہے۔ کیونکہ یہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی غرض سے متصادم ہے۔ اگر ہم اس کے حاصل کردہ کلام پر غور کریں۔ اور اس کے مقصد و غایت کو دیکھیں تو یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ اس کا سبب اور غایت دونوں غیر شرعی ہیں۔ مثلاً اسے کہا جائے کہ اس بت کو سجدہ کیجئے تاکہ تمہارا مطلوب حاصل ہو یا اس مخلوق کے سامنے سر نیاز جھکایئے اور اس سے فریاد رسی کیجئے تو اس سے جو نتیجہ ظہور میں آئے گا وہ شرک کی وجہ سے ہوگا جس طرح مشرکین کہا کرتے تھے۔ کہ شیاطین ان کو دکھائی دیتے تھے اور بعض ضروریات بھی پوری کر دیتے ہیں۔ اس طرح شیاطین ان کے توحید و ایمان کو ضائع کر کے اس کے عوض میں ان کو معمولی نفع پہنچا دیا کرتے ہیں [1]

یہ ہیں حقیقت و شریعت کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے اقوال و ارشادات!

مسئلہ زیر بحث میں ابن قیّم کے اقوال جو ابن تیمیہ سے ملتے جلتے ہیں۔ البتہ جو فرق و امتیاز پایا جاتا ہے وہ تعبیر و بیان کا فرق ہے جوہری نہیں۔

۸۔ حقیقت و شریعت کے بارے میں ابن قیّم کی تحقیقات :

ابن قیّم مسئلہ زیر بحث کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"صوفیہ کا قول ہے کہ علماء سرکہ اور رائی کی نسوار دیتے ہیں اس کے برخلاف عارف کے یہاں مشک و عنبر سونگھنے کے لئے ملتے ہیں"

ایک دوسرے صوفی کا قول ہے :-

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ - از صفحہ ۹۸ تا ۱۰۴۔

Marfat.com

"جو لوگوں کو علم کی نگاہ سے دیکھے گا ان سے ناراض ہوگا اور جو ان پر حقیقت کی نظر ڈالے گا انہیں معذور تصور کرے گا۔"

ابن قیّم حقیقت و شریعت کے باہمی فرق پر راضی نہ تھے۔ انہوں نے اس پر جو کڑی تنقید کی اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :۔

۱۔ صوفیہ کا یہ کلام بظاہر بڑا چکنا چپڑا مگر حقیقت میں سمّ قاتل اور بے حد ضرر رساں ہے۔ آدمی اسے معمولی سمجھتا ہے۔ مگر خدا کے ہاں یہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ لوگوں کو آزاد منشی، بے راہ روی، ارتکاب جرائم، عبادتِ اصنام اور ظلم کی دعوت دیتا ہے۔ بایں ہمہ لوگ پھر بھی معذور ہی تصور کئے جاتے ہیں۔

۲۔ مقام حیرت ہے کہ صوفیہ علماء کے پیش کردہ اوامر و نواہی کو سرکہ اور رائی سے تعبیر کرتے ہیں اور عارفین بلا دلیل شرعی جو کام کرتے ہیں ان کو مشک و عنبر کا نام دیا جاتا ہے۔ حالانکہ انصاف کا تقاضا اس کے برعکس ہے۔

۳۔ حقیقت کی نگاہ سے دیکھنا لوگوں کو معذور تصور کرنے کا موجب کیونکر ہو سکتا ہے۔ جب کہ سرور کائنات نے دینی امور کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ملامت کی ہے۔ اور انہیں بنظر استحسان نہیں دیکھا۔ جب یہ لوگ معذور تصور کئے جانے کے لائق ہیں تو خداوند تعالےٰ بالاولیٰ ان کو معذور تصور کریں گے اور ان کو معاف کر دیں گے[1]

ابن قیّم کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ شریعت و حقیقت کے مابین منافات نہیں پائی جاتی۔ دونوں میں سے ہر ایک کا خاص پہلو ہے۔ شریعت خدا کی عبادت کا نام ہے۔ خدا کی صفات کا مشاہدہ کرنے کو حقیقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ابن قیّم فرماتے ہیں :۔

"شریعت یہ ہے کہ تو خدا کی عبادت کرے۔ حقیقت اس کے مشاہدہ کو کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اوامر کی تعمیل کرنا شریعت ہے اور اس کی صفات کا مشاہدہ حقیقت"[2]

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۰۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۰۸۔

Marfat.com

ابن قیّم شریعت وحقیقت کی یگانگت واضح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :۔

" جو خدا کے اوامر کی تعمیل کرتا ہے اور نواہی کو ترک کرتا ہے، اسے شریعت کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ قضاء وقدر پر ایمان لاتا ہے اور صفاتِ حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے۔ یہ دونوں امور مندرجہ آیات کی تعمیل پر مبنی ہیں "

۱۔ "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ اَنْ يَسْتَقِيْمَ " جو تم میں سے سیدھی راہ پر چلنا چاہے۔

۲۔ "وَمَا تَشَاءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ " (التکویر ۲۸-۲۹) تمہاری مشیت خداوندی مشیت کے تابع ہے۔

ابن قیّم ایک اور مقام پر فرماتے ہیں :

یہ چار امور ہوئے۔

۱۔ جہد وسعی

۲۔ علم کو حکم تسلیم کرنا۔

۳۔ حقیقت کی نگاہ سے دیکھنا۔

۴۔ دوسرے کی جانب توجہ نہ دینا[1]

علم لدنّی کی شناخت :

حقیقت وشریعت میں تطبیق دینے کے بعد ابن قیّم بطریق الہام حاصل شدہ علم لدنّی میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ مخالف شریعت نہ ہو۔ علم لدنی ابن قیّم کی رائے میں عبودیت، اتباع رسول اور مشکوٰۃ نبوت سے کسب علم میں جہد وسعی صرف کرنے کا ثمرہ ہے۔ اللہ تعالےٰ ایسے شخص کو فہم وشعور سے نوازتے ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے دریافت کیا گیا کہ آیا آنحضورؐ نے خصوصی طور پر آپ کو کوئی ایسی ہدایت دی ہے۔ جس میں عوام الناس شریک نہ ہوں آپ نے فرمایا، بخدا آپ نے ہمیں کوئی خصوصی بات نہیں بتائی البتہ اللہ تعالےٰ کسی بندے کو کتاب الٰہی میں فہم وفراست عطا کر دے تو الگ بات ہے۔

---

[1] کتاب مذکور ص ۵۲-۵۳۔

ابن قیّم فرماتے ہیں:

"یہی اصلی علم لدنی ہے۔ جو شخص کتاب وسنّت سے اعراض کرتا ہوا وران کا پابند نہ ہو۔ اس کا علم لدنی نہیں بلکہ نفسانی وشیطانی ہے"

ابن قیّم ایک معیار مقرر کرتے ہیں جس سے حقیقی علم لدنی کی شناخت کی جاسکتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"علم لدنی رحمانی کی پہچان یہ ہے کہ وہ آنحضورؐ کے اقوال واعمال کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ علم لدنی کی دو قسمیں ہیں (۱) علم لدنی رحمانی (۲) علم لدنی شیطانی اس کی پہچان کرنے کا اصلی معیار وحی ہے اور رسول اللہ کے بعد وحی بند ہے"

بعض لوگ حضرت موسیٰ وخضرؑ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ علم لدنی شریعت کے خلاف ہوتا ہے۔ ابن قیّم اس کی تردید کرتے اور اسے الحاد اور کفر قرار دیتے ہیں۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ خضر کی جانب مبعوث نہ تھے ورنہ خضر پر ان کی پیروی واجب ہوتی اور آپ ہجرت کرکے حضرت موسیٰ کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ خضر نے حضرت موسیٰ سے دریافت کیا کہ آیا آپ بنی اسرائیل کے پیغمبر موسیٰ ہیں؟ حضرت موسیٰ نے اثبات میں جواب دیا۔ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے ساتھ مخصوص تھی۔ بخلاف ازیں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی شریعت عام ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا (سورہ سبا۔ ۲۸)	ہم نے آپ کو سب لوگوں کے لئے بشیر ونذیر بنا کر بھیجا ہے۔

جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کو محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہے جو خضر کو موسیٰ علیہ السلام سے۔ تو وہ کافر ہے۔ ابن عربی اور اس کے ہمنوا صوفیہ کے لئے یہ زیبا نہ تھا کہ وہ اصحاب حقیقت ہونے کا دعویٰ کرتے اور شریعت محمدی کو خیرباد کہہ دیتے۔

آخری فیصلہ: سابقہ بیانات سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ تینوں عظیم فقہاء ابن جوزی ابن تیمیہ اور ابن قیّم حقیقت وشریعت میں یگانگت کے قائل ہیں صوفیہ کا ایک گروہ مثلاً قشیری اور ان کے ہمنوا بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔

قشیری فرماتے ہیں:

"شرعی احکام کی پیروی کا نام شریعت ہے اور مشاہدہ ربوبیت کو حقیقت کہتے ہیں۔ ہر شریعت جس کی تائید حقیقت سے نہ ہوتی ہو قابلِ قبول نہیں۔

Marfat.com

اسی طرح وہ حقیقت جس میں شریعت کی پابندی نہ ہو وہ قرین عقل و قیاس نہیں ہے۔"

حقیقت و شریعت میں موافقت پیدا کرنا ہی مذہب حق ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب "احسان" کا مطلب دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: احسان کا مفہوم یہ ہے کہ تم خدا کی عبادت اس طرح ادا کرو جیسے اُسے مشاہدہ کر رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہیں تو کم از کم یہ تصور قائم کیجئے کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے۔ اس حدیث میں آپؐ نے شریعت و حقیقت کو جمع کر دیا۔ شریعت خدا کی عبادت کو کہتے ہیں۔ خدا کی صفات اور عظمت کا مشاہدہ حقیقت کہلاتا ہے۔ اعتدال پسند صوفیہ بھی دونوں کی یگانگت کی دعوت دیتے تھے۔

حضرت جُنید کا مقولہ ہے:

"ہمارا علم کتاب و سنت پر مبنی ہے جو قرآن و حدیث نہیں پڑھتا وہ لائق اتباع نہیں ہے۔"[1]

ابو سعید خرّاز فرماتے ہیں:۔

"ہر باطنی علم جو ظاہری علم کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

ابوالحسین النوری کا قول ہے:

"جو شخص خدا کے ساتھ ایسی حالت کا دعویٰ دار ہو جو شرعی حکم کی حدود سے خارج ہے تو اسے تسلیم نہ کیجئے۔"[2]

نفسِ انسانی طبعاً شریعت کی پیروی کرنے اور خدا کی عظمت و جلال کے سامنے سرِ نیاز خم کرنے کی جانب مائل ہوتا ہے۔ پھر اس سے انسان میں اعمالِ شرعی بجا لانے کا داعیہ ابھرتا ہے اور وہ قربِ خداوندی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ پھر افعال قبیحہ سے اجتناب و احتراز کا شوق دامنگیر ہوتا ہے۔ اور انسان گناہوں سے ایسے محفوظ و مصئون ہو جاتا ہے کہ گویا قلعہ میں محصور ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے وہ صرف ظاہری حواس کے ساتھ خدا کا تابع فرمان تھا اب روحانی طور پر بھی اس کا اطاعت شعار ہو گیا۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ج ۵ ص ۹۹

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۷۔

ابن قیّم نے صوفیہ پر جو حرف گیری کی ہے۔ اس میں ایک چیز یہ بھی ہے کہ وہ ذوق کی پیروی کرتے ہیں اور علم کی چنداں پروا نہیں کرتے۔ حالانکہ انسانی عقل اس سے ابا کرتی ہے۔ لہٰذا میں اس موقع پر صوفیہ کے اقوال پیش کروں گا، مبادا کوئی شخص کہے کہ ابن قیّم کا یہ دعویٰ مبالغہ آمیزی پر مبنی اور صوفیہ پر ظلم و تعدّی کے مترادف ہے۔ صوفیہ کے اقوال پیش کرنے کے بعد میں اعتدال پسند صوفیہ اور فقہاء کا موقف بیان کروں گا۔ پھر بتاؤں گا کہ ذوق کو حکم قرار دینا اور علم سے روگردانی کرنا کن مضرّات کا موجب ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد علم، حال اور عبادت کا باہمی ربط و تعلق واضح کروں گا۔ نیز بتاؤں گا کہ سالک کو ان کی کس قدر ضرورت ہے۔ پھر خاتمہ پر جملہ ابحاث کا خلاصہ بیان کرونگا۔

موضوع زیر بحث میں ترتیب مضامین حسب ذیل ہو گی:۔

۱۔ تحکیم ذوق اور ترکِ علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال۔

۲۔ فقہاء اور اعتدال پسند صوفیہ کا موقف۔

۳۔ ذوق کو حکم بنانے کے مضرّات۔

۴۔ علم و حال اور علم و عبادت کا باہمی ربط و تعلق۔

۵۔ خلاصہ ابحاث سابقہ۔

۱۔ تحکیمِ ذوق اور ترکِ علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال:

صوفیہ اپنے ذوق و وجدان کی برتری کو مبالغہ آمیزی کی حد تک تسلیم کرتے تھے۔ ذوق کی حیثیت ان کے یہاں شریعتِ اسلامیہ ایسی تھی۔ وہ اس کے اوامر کی تعمیل کرتے، منہیات سے رک جاتے، بلکہ اس حد تک تجاوز کرتے کہ جب ان کا ذوق علم یا شرع سے متصادم ہوتا تو وہ اسے علم و شرع کے مقابلہ میں ترجیح دیتے۔

اصحاب ذوق و وجد کا قول ہے:۔

"جب ذوق و وجد کشف اور شرع باہم متصادم ہوں تو ہم ان تینوں کو شریعت کے مقابلہ میں ترجیح دیں گے۔"[1]

کسی صوفی سے کہا گیا تھا:۔

"کیا اب عبدالرزاق سے حدیث کا سماع کرنے کے لئے ان کی خدمت میں

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۸۔

حاضر ہوں گے۔"

انہوں نے جواباً کہا:۔

"جو خدا سے براہِ راست استفادہ کرتا ہو وہ عبدالرزاق کو کیا کرے۔"

ایک صوفی کا قول ہے:۔

"علم خدا اور دل کے مابین ایک حجاب ہے۔"

ایک دوسرا صوفی کہتا ہے:۔

"جب تم دیکھو کہ کوئی صوفی "حدثنا واخبرنا" میں مشغول ہے تو اُسے خیرباد کہ دو۔"[1]

محدّث ابنِ جوزی ابوسعید کنِدی کا قول نقل کرتے ہیں:۔

"میں صوفیہ کی سرائے میں اقامت پذیر تھا اور خفیہ طور پر علمِ حدیث پڑھا کرتا تھا تاکہ انہیں پتا نہ چلے۔ ایک روز میری آستین سے دوات گر گئی تو ایک صوفی نے کہا اپنا سر ڈھانپیے۔"[2]

ابن جوزی جعفر خالدی سے روایت کرتے ہیں:۔

"اگر صوفیہ مجھے اجازت دیتے تو میں ساری دنیا کی سندات جمع کر لیتا۔ میں عباس کی خدمت میں طلبِ حدیث کے لئے گیا تھا۔ ایک نشست میں حدیثیں لکھیں اور ان کے یہاں سے نکلا تو ایک صوفی دوست سے ملاقات ہوئی۔ اس نے دریافت کیا آپ کے پاس یہ کیا ہے؟ میں نے وہ اوراق اسے دکھائے، وہ بولا افسوس ہے کہ آپ خرقہ کا علم چھوڑ کر ورقہ کا علم حاصل کر رہے ہیں۔ پھر اس نے وہ اوراق چاک کر دیئے۔ اس کی بات میرے دل میں اتر گئی اور میں پھر کبھی عباس کے یہاں نہ گیا۔"[3]

شبلی علومِ دینیہ کے طلبہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ شعر ے

---

[1] بحوالہ مذکور ج ۲ ص ۲۵۸

[2] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۳۵۱۔

[3] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۳۵۱۔

Marfat.com

اذاخاطبونی بعلم الورق برزت علیھم بعلم الحرق[1]

(جب مجھے ورقہ کے علم سے خطاب کرتے ہیں تو میں ان پر خرقہ کا علم پیش کرتا ہوں)

۲۔ فُقَہا اور اعتدال پسند صُوفیہ کا موقف :-

اعتدال پسند صوفیہ اور فقہاء صوفیہ کو یہ نظریات پسند نہ آئے اور اسی لئے انھوں نے اس کی سخت تردید کی۔ چنانچہ ابن جوزی، ابن تیمیہ، ابن قیّم اور منصف مزاج صوفیہ کے اقوال اس ضمن میں نقل کیے جاتے ہیں۔ جنھوں نے ان نظریات پر کڑی تنقید کی۔

ابن جوزی کی تنقید :-

ترک علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال کو ابنِ جوزی تغافل شعاری یا ظن باطل پر محمول کرتے ہیں :-

ابن جوزی لکھتے ہیں :-

"صوفیہ دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم کے صوفیہ حصولِ علم میں تغافل شعاری سے کام لیتے ہیں۔ دوسری قسم کے صوفیہ عبادت کے اثرات کو علم سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ باطنی علم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ظاہری علوم میں مشغول ہونے سے روکتے ہیں[2]۔"

ابن جوزی کہتے ہیں کہ علم کی مخالفت کرنا گویا خدا کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے کے مترادف ہے۔ کیونکہ علم سے احکام شرعیہ واضح ہوتے ہیں اور خدا کی ہستی کا پتا چلتا ہے۔ لہٰذا اس کی مخالفت خدا کے خلاف نبرد آزمائی ہے۔ خدا کے خلاف بغض و عناد رکھنے کی قوی ترین دلیل خدا کی راہ سے روکنا ہے اور خدا کے راستوں میں سے سب سے نمایاں راستہ علم کا ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ اس کے احکام کو واضح کرتا ہے۔ اور اس کے محبوبات و مکروہات پر روشنی ڈالتا ہے۔ پس اس سے روکنا اللہ تعالےٰ اور اس کی شریعت سے عناد رکھنے کے مترادف ہے۔ مگر افسوس کہ علم سے روکنے والوں پر یہ حقیقت آشکارا نہ ہو سکی[3]۔

---

[1] کتاب مذکور ص ۳۵۲۔

[2] کتاب مذکور ص ۳۵۱۔

[3] نقد العلم والعلما لابن الجوزی ص ۳۵۲۔

ابن جوزی صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اپنی تائید میں ان ائمہ متقدمین کے اقوال پیش کرتے ہیں جن کی علمی برتری مسلم ہے اور جنہوں نے دینی زندگی کے قیام کے لئے ایسے فقہی اصول اور اساسات وضع کئے ہیں جو آج تک معمول بہا چلے آتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ جب طلبہ کے ہاتھ میں دواتیں دیکھتے تو فرماتے یہ دین کے چراغ ہیں۔ آپ بڑھاپے کے باوجود دوات اٹھائے رہتے۔ کسی شخص نے کہا اے ابو عبداللہ! آپ کب تک دوات اٹھائے رہیں گے۔ امام نے جواباً فرمایا قبر تک۔

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:۔

"میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ غالب رہے گا اور تا قیام قیامت معاندین کی عداوت اسے کچھ نقصان نہیں پہونچا سکے گی"

امام احمد اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

ان لم یکونوا اصحاب الحدیث فلا ادری من ھم — اگر اس حدیث کا مصداق اصحاب الحدیث نہیں ہیں تو مجھے نہیں معلوم اس سے کون لوگ مراد ہیں۔

امام احمد سے عرض کیا گیا کہ ایک شخص نے اہل حدیث کو "قوم سوء" بری قوم کہا۔ امام نے فرمایا وہ زندیق ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

اذا رایت رجلاً من اصحاب الحدیث فکانی رایت رجلاً من اصحاب الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔ — جب میں اصحاب حدیث میں سے کسی شخص کو دیکھتا ہوں تو یوں سمجھتا ہوں جیسے میں نے کسی صحابی کو دیکھ لیا۔

ابن تیمیہ کا اظہار خیال:۔

صوفیہ کے علم سے اعراض کرنے کی وجہ ابن تیمیہ کی نگاہ میں یہ ہے کہ شیاطین انہیں علم سے متنفر کرتے ہیں اور ان کی عبادات کو بڑے آراستہ و پیراستہ انداز میں ان کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ چونکہ وہ علم سے نفرت کرتے ہیں۔ لہٰذا علماء کو بھی نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"مبتدعانہ عبادات کو انجام دینے والے شیطان کے ورغلانے سے اپنی

Marfat.com

عبادات کو بڑی اچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ شرعی طریقے انہیں مذموم دکھائی دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ علم اور قرآن سے بھی بغض رکھنے لگتے ہیں۔"

ایک دوسرے مقام پر صوفیہ کی تردید کرتے ہوئے انہیں یہود و نصاریٰ اور قوم نوح سے تشبیہ دیتے ہیں:۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

"بہت سے صوفیہ شریعت اور قرآن کا ذکر کرنے والوں اور کتابوں کے لکھنے پڑھنے والوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کا یہ احساس ہے کہ کتابوں میں ان کی مخالفت پائی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے شیاطین ایسے لوگوں کے خلاف ان کے دل میں نفرت و حقارت کے جذبات پیدا کر دیتے ہیں۔ جس طرح یہودی اور نصرانی اپنی اولاد کو مسلمانوں کی صحبت میں رہنے سے روکتے ہیں۔ مبادا وہ اپنے مذہب سے برگشتہ ہو جائیں۔ یا جس طرح قوم نوح کے لوگ اپنے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیتے تھے اور کپڑوں میں لپٹے لپٹائے رہتے تھے تاکہ نوح علیہ السلام کی آواز ان کے کان میں نہ پڑے۔"

اللہ تعالیٰ مشرکوں کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

"وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْاٰنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ (السجدہ - ۲۶)

کافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو نہ سنئے اور اس میں شور ڈالئے تاکہ تمہیں غلبہ حاصل ہو۔

نیز فرمایا:

"فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِيْنَ كَاَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ" (المدثر - ۵۰)

کیا وجہ ہے کہ وہ قرآن حکیم سے انحراف کر رہے ہیں گویا وہ گدھے ہیں جو شیر سے بھاگے ہوں۔

انہیں باجے گاجے اور گانے بجانے سے دلچسپی ہے اور قرآنی آیات سننے سے کوئی رغبت نہیں۔[1]"

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ ص ۹۸-۹۹۔

Marfat.com

ابن تیمیہ کا یہ نظریہ سفیان بن عاصم کے بیان سے ملتا ہے۔ جسے ابن جوزی نے ذکر کیا ہے:۔

"سفیان کہتے ہیں وکیع نے مجھ سے دریافت کیا تم نے شام سے حدیث اخذ کرنا کیوں ترک کر دیا۔ میں نے جواب دیا میں چند صوفیہ کی صحبت میں بیٹھا اور ان سے بڑا متاثر ہوا۔ وہ کہنے لگے اگر تم شام سے روایت کردہ احادیث نہیں مٹاؤ گے تم ہم تجھ سے قطع تعلق کر لیں گے۔ میں نے ان کی بات مان لی وکیع فرمانے لگے صوفیہ میں حماقت پائی جاتی ہے۔"[1]

ابن قیّم کی جرح و قدح: ابن قیّم نے صوفیہ کے نقد و جرح فضیلت علم کے اظہار و بیان اور تحکیم ذوق اور ترکِ علم کے مفاسد و مضرات کو طشت از بام کرنے کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

فرماتے ہیں۔

"صوفیہ اپنے ذوق کو حکم مانتے ہیں اور حلال و حرام اور جائز و ناجائز میں اس کے فیصلہ کو ناطق تصور کرتے ہیں۔ حق و باطل کا معیار ان کی رائے میں صرف انسانی ذوق ہے۔ وہ علوم شرعیہ اور نصوص کے موجبات کی کچھ پروا نہیں کرتے اور اس کے برخلاف اپنے ذوق و حال اور جذبات و احساسات کو حکم تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے جو فساد پیدا ہوتا ہے وہ عیاں ہے اور محتاج بیان نہیں۔"[2]

نیز فرماتے ہیں:۔

"جس شخص کا عقیدہ یہ ہو کہ وہ اپنے ذاتی افکار و نظریات کی بنا پر سرورِ کائنات کی لائی ہوئی شریعت سے بے نیاز ہے۔ اس کا کفر سب لوگوں سے بڑھا ہوا ہے۔ کیونکہ دل میں جو باتیں القاء ہوتی ہیں وہ نا قابلِ اعتماد ہوتی ہیں اور اس وقت لائق التفات نہیں جب تک ان کو آنحضورؐ کی لائی ہوئی شریعت کی کسوٹی پر پرکھ نہ لیا جائے۔ ورنہ اس کی حیثیت شیطانی الہام سے زیادہ نہیں۔ ابن قیّم اس کے اثبات میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں:۔

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۳۹۷۔

[2] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۰۔

Marfat.com

پہلی دلیل :- عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جس سے نکاح کرتے وقت مہر مقرر نہ کیا جائے کہ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے۔ آپ نے ایک مہینہ تک کوئی جواب نہ دیا۔ مہینہ گذرنے کے بعد فرمایا۔ میں اپنی رائے سے فتویٰ دوں گا اگر درست ہوا تو بتوفیق ربانی ہوگا اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوگی اور خدا و رسول اس سے بری ہوں گے۔ اسے مہر مثل دیا جائے گا، نہ کم اور نہ زیادہ۔ بعض صحابہ نے جب شہادت دی کہ آنحضورؐ نے بھی یہی فیصلہ فرمایا تھا تو اس سے ابنِ مسعود بے حد خوش ہوئے۔

دوسری دلیل :- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک کاتب نے ایک مرتبہ یہ الفاظ لکھ دیئے "ھذا ما اری اللہ عمرؓ" (خدا نے حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ بات ڈال دی) حضرت عمر نے فرمایا: اسے مٹا دو اور لکھو: حضرت عمرؓ کی یہ رائے ہے"

حضرت عمر فرمایا کرتے تھے۔ دین کو متہم کرنے کے بجائے اپنی رائے کی غلطی تسلیم کرلو۔ ابوجندلؓ والے دن میں نے بذات خود اس کا تجربہ کیا اور اگر میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کو رد

---

[1] ابوجندل والے دن سے مراد صلح حدیبیہ کا روز ہے۔ ابوجندل صلح نامہ لکھتے وقت حدیبیہ پہونچا وہ مشرف باسلام ہو چکا تھا اور قریش کے مظالم سے بھاگ کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ جب سہیل بن عمرو نے اسے مسلمانوں کے پاس ٹھہرنے کی اجازت نہ دی تو آپ نے اسے مکہ واپس کر دیا۔ ابوجندل نے ابوبصیر کے ساتھ مل کر ایک گروہ بنا لیا تھا۔ جو مکہ سے شام جانے والے تجارتی قافلہ پر حملہ آور ہوتے تھے۔ قریش نے آنحضورؐ سے درخواست کی کہ ان کو قافلہ پر غارت کرنے سے روکا جائے۔ (دیکھئے زاد المعاد ج ۲) مصنف نے حاشیہ ہذا میں اختصار بلکہ اقتصار سے کام لیا ہے۔ جس سے اصل واقعہ پر روشنی نہیں پڑتی۔ واقعہ مختصراً یہ ہے کہ ابوجندل نمائندہ قریش سہیل بن عمرو کے فرزند تھے اور مشرف باسلام ہو جانے کی بناء پر قریش مکہ کے معتوب تھے جب آنحضورؐ صحابہ سمیت حدیبیہ تشریف لائے تو ابوجندل پابزنجیر آپ کی خدمت میں حدیبیہ کے مقام پر حاضر ہوئے۔ سہیل نے کہا کہ شرائط صلح کے مطابق اسے مکہ واپس کر دیجئے۔ آنحضورؐ نے فرمایا ابھی معاہدہ قلمبند نہیں ہوا۔ سہیل نے کہا کہ ہمیں صلح بھی منظور نہیں۔ مجبوراً آپ نے سہیل کو مکہ واپس روانہ کر دیا۔ ابوجندل کو کافروں نے اس قدر مارا تھا کہ ان کے جسم پر نشان تھے۔ مجمع کے سامنے زخم دکھائے اور کہا برادرانِ اسلام کیا پھر مجھ کو اسی حالت میں دیکھنا چاہتے ہو۔ میں اسلام لا چکا ہوں کیا پھر مجھ کو کافروں کے ہاتھ میں دیتے ہو۔ تمام مسلمان تڑپ اٹھے۔ حضرت عمر ضبط نہ کر سکے۔ آنحضرت کی خدمت میں آئے اور کہا: یا رسول اللہ! کیا (باقی اگلے صفحہ پر)

کرنے کی ہمت رکھتا تو میں اسے تسلیم نہ کرتا۔[1]

ابن قیّم کا قاری اس حقیقت نفس الامری سے آگاہ ہے کہ وہ صوفیہ کی تنقید سے متعلق اپنے نظریات کو بڑے تاکیدی انداز میں بیان کرنے کے آرزومند تھے اور جرح و قدح کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"صوفیہ کی گفتگو زیادہ تر ان کے حال و ذوق کے بارے میں ہوتی ہے ظاہر ہے کہ علمی انداز میں بات چیت کرنے میں ذوق کی زبان سے بولنے کی نسبت زیادہ جامعیت اور وسعت پائی جاتی ہے اور حجت و برہان سے بھی قریب تر ہے۔"[2]

ابن قیّم کی رائے میں علم عمل کی اساس اور اس کا معیار ہے۔ علامہ ہروی کا قول ہے :۔

"تیسرا درجہ عملِ خالص ہے جو علم کے پہلو بہ پہلو چلتا ہے"

ابن قیّم ھروی کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تمہارا عمل علم کے تابع، اسی کے موافق اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ پچھلا) آپ پیغمبر برحق نہیں ہیں ؟ آپ نے فرمایا، ہاں۔ حضرت عمر نے کہا کیا ہم حق پر نہیں ؟ آپ نے ارشاد فرمایا ہاں ہم حق پر ہیں۔ حضرت عمر نے کہا ہم دین میں یہ ذلت گوارا کیوں کریں۔ آپ نے فرمایا: میں خدا کا پیغمبر ہوں اور خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتا۔ خدا میری مدد کرے گا۔ حضرت عمر نے کہا آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ ہم لوگ کعبہ کا طواف کریں گے۔ آپ نے فرمایا لیکن یہ تو نہیں کہا تھا کہ اسی سال کریں گے۔ حضرت عمر اُٹھ کر حضرت ابوبکر کے پاس آئے اور وہی گفتگو کی۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا وہ پیغمبر خدا ہیں جو کچھ کرتے ہیں خدا کے حکم سے کرتے ہیں (صحیح بخاری کتاب الشروط) حضرت عمرؓ کو اپنی ان گستاخانہ معروضات کا جو بے اختیاری میں ان سے سرزد ہوئیں۔ تمام عمر سخت رنج رہا اور اس کے کفارہ کے لئے انہوں نے نمازیں پڑھیں، روزے رکھے، خیرات کی، غلام آزاد کئے۔ بخاری میں اگرچہ ان اعمال کا ذکر اجمالاً ہے لیکن ابنِ اسحاق نے تفصیل سے یہ تمام باتیں گنائی ہیں۔ (دیکھئے سیرت النبی جلد اوّل صفحہ ۴۵۶-۴۵۷) (غلام احمد حریری مترجم)

[1] اغاثۃ اللہفان ص ۶۸ - [2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۔

Marfat.com

زیرِ اثر ہونا چاہیئے۔ چلنے پھرنے، حرکت کرنے اور سکون پذیر ہونے میں علم کی پیروی ناگزیر ہے۔ علم کی منزل مقصود پر قیام کیا جائے اور اس کے موارد و ماخذ سے استفادہ کیا جائے۔ دینی احکام کو پیشِ نظر رکھا جائے۔ اوامر کی تعمیل کی جائے اور منہیات سے احتراز و اجتناب کیا جائے۔"

ابن قیّم کے ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ذوقِ انسانی کو حکم بنانے میں کس قدر مفاسد لازم آتے ہیں۔ رائے میں ضعف و نقص پیدا ہوتا ہے۔ دینِ اسلام کے احکام و مسائل باطل ٹھیرتے ہیں۔

ابن قیّم کے ارشادات کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:۔

۱۔ ذوق و وجدان اور شیطانی خیالات کی بنا پر شریعت و ایمان پر معترض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دینِ اسلام کو باطل قرار دے کر ایک ایسے جدید مذہب کا اجراء کیا جائے جو خدا و رسول کے احکام پر مبنی نہیں اور نہ اس نے ایسے مذہب کی اجازت دی ہے۔

۲۔ مقامِ تعجب ہے کہ صوفیہ مسلمانوں کے خوشحال طبقہ کی مذمت کرتے ہیں۔ حالانکہ بذات خود دنیوی طمع و حرص کے لیے بھی کچھ کرتے رہتے ہیں۔ دین کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور اس پر طرّہ یہ کہ اسے تقرّب خداوندی کہتے ہیں۔

ابن قیّم ذوق و وجدان کا سہارا لینے والے صوفیہ اور دولت مند مسلمانوں کے مابین موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ دنیا داران صوفیہ کے مقابلہ میں غنیمت ہیں کیونکہ یہ اپنے گناہوں کا اعتراف کر کے خدا سے مغفرت طلب کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے ذوق پسند صوفیہ اپنے ذوق و وجدان کو دین سمجھے بیٹھے ہیں اور شریعت کے مقابلہ میں اسے ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اپنے ذوق پر دلوں کو فریفتہ کر کے خدا کی راہ سے ہٹا دیتے ہیں[2]۔

جن صوفیہ کا یہ مقولہ ہے کہ "میرے دل نے خدا سے سن کر بتایا" یا جو صوفیہ حدثنا واخبرنا کے طریقہ سے حاصل کردہ علم کے خلاف ہیں۔ ابن قیّم بھلا کیونکر انہیں معاف کر سکتے

---

[1] حوالہ مذکور ج ۲ ص ۲۵۔

[2] مدارج السالکین ص ۲۷۔

تھے۔ چنانچہ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

۱۔ ایسے قائل کا قول یا تو اس کی نادانی کا مظہر ہے جس میں اسے معذور تصور کرنا چاہیئے۔ یا شطحیات کے قبیل سے ہے۔

۲۔ اگر عبدالرزاق اور ان جیسے محدثین نہ ہوتے اور اخبرنا و حدثنا کا غلغلہ فضائے آسمانی میں بلند نہ ہوتا تو ایسے صوفیہ قطعی طور پر اسلام سے نابلد رہتے اور ان تک اسلام کی کوئی بات نہ پہونچتی۔ جو شخص حدثنا و اخبرنا سے تمہاری توجہ ہٹا کر کسی اور طرف متوجہ کرنا چاہتا ہے تو وہ تمہیں یا تو صوفیانہ خیالات میں الجھائے گا۔ یا فلسفیانہ قیاس آرائیوں اور ذاتی آراء و افکار میں پھنسائے گا۔ کیونکہ قرآن مجید اور حدثنا و اخبرنا کے بعد آخر باقی رہ ہی کیا چیز جاتی ہے۔ اس کے بعد تو صرف متکلمین کے شبہات منحرفین کے آراء و افکار، صوفیہ کے اباطیل اور فلسفیوں کے مزعوماتِ فاسدہ ہی رہ جاتے ہیں۔ خلاصۂ کلام ہر وہ راستہ جس کی تائید کتاب و سنت کے دلائل و براہین سے نہ ہوتی ہو جہنم اور شیطان مردود تک لے جانے کا ذریعہ ہے۔ اور اس کے سوا کچھ نہیں[1]"

ابن قیمؒ علم اور علماء کی عظمتِ شان پر مندرجہ ذیل آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں:

"وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (سبا-۶)

جو لوگ خدا کے نازل کردہ علم سے بہرہ ور ہیں۔ وہ اسے حق اور خدا کی راہ کی جانب رہنمائی کرنے والا تصور کرتے ہیں۔

اہل علم کے علاوہ اگرچہ دوسرے اہل ایمان بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ مگر علماء اور عام مومنین کے نظریات میں بڑا فرق پایا جاتا ہے[2]۔ اسی پر بس نہیں بلکہ ابن قیمؒ علم کو خواص کی ریاضت قرار دیتے ہیں[3]۔

۳۔ انصاف پسند صوفیہ کے ارشادات: انصاف پسند صوفیہ تحکیم ذوق اور ترکِ علم سے متعلق غالی صوفیہ کے اقوال کی

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۷۔
[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۲۵۱
[3] کتاب مذکور ص ۲۷۰۔

Marfat.com

تردید کرتے ہیں جس سے فقہاء کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم چند صوفیہ کے اقوال پیش کرتے ہیں :۔

ابوالحسین النوری فرماتے ہیں :۔

"تم جس شخص کو دیکھو کہ وہ خدا کے ساتھ ایسی حالت کا دعویٰ کرتا ہے۔ جو علمی حدود سے متجاوز ہے تو اس کے نزدیک مت جاؤ۔"

ابوسعید خراز کا قول ہے :۔

"ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

ابن عطا فرماتے ہیں :۔

"جو اپنے نفس کو آدابِ سنت کا پابند بناتا ہے۔ خدا تعالیٰ اس کے دل کو نورِ معرفت سے منور کرتے ہیں۔ اوامر و نواہی اور افعال و اخلاق میں سرور کائنات کی اتباع سے بڑھ کر کوئی اونچا مقام نہیں۔"

نیز فرماتے ہیں :۔

"جو کچھ تلاش کرنا ہو وہ علم کے میدان میں ڈھونڈے، حکمت کے صحرا میں طلب کیجئے ورنہ اُسے توحید کے ترازو میں تولئے اور ان کے علاوہ جو چیز ہو اسے شیطان کے منہ پر مار دیجئے۔"[1]

ابو عمر بن نجید فرماتے ہیں :۔

"جو حالت علم کی پیداوار نہ ہو اس کا ضرر اس کے نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔"[2]

ابوسلیمان دارانی کا مقولہ ہے :۔

"بعض اوقات مجھے کوئی بات سوجھتی ہے اور کئی روز تک مجھے اس کا خیال آتا رہتا ہے۔ جب تک کتاب و سنت کے دو شاہد مجھے نہیں ملتے میں اسے تسلیم نہیں کرتا۔"

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۰۲-۲۵۷۔

[2] کتاب مذکور ص ۲۵۸۔

Marfat.com

ابو حفص فرماتے ہیں :

"جو شخص کتاب و سنت کی روشنی میں اپنے افعال و احوال کا جائزہ نہیں لیتا اور اپنے خیالات پر تنقید نہیں کرتا اسے مردوں کی فہرست میں شامل نہ کیجئے"۔
جُنید بغدادی کا قول ہے :

"ہمارا مذہب اصول کتاب و سنت کا پابند ہے۔ جسے کتاب اللہ یاد نہیں اور جو حدیثِ نبوی لکھ کر محفوظ نہیں کرتا وہ اس قابل نہیں کہ اس کی پیروی کی جائے"[1]۔

۴۔ ذوق کو حکم بنانے کے مضرات :

ابن قیّم کا قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ ذوقِ انسانی کو حکم قرار دینا بیشمار دینی نقصانات کا موجب ہے۔ ابن قیّم اس کے دینی مضرات گنتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

پہلا نقصان :۔ جہالت جب عبادت میں مل جاتی ہے تو اس میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادت اس وقت خدا تعالےٰ کے یہاں شرفِ قبول حاصل کرتی ہے۔ جب علم صحیح پر مبنی ہو۔ بہت سے عابد ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو عبادت میں سے سوائے شب بیداری اور تھکان کے کچھ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ عبادت کی کیفیت سے آشنا نہیں ہوتے اور غیر شرعی طریقہ سے عبادت کو انجام دیتے ہیں۔

ابن قیّم رقمطراز ہیں :۔

"عبادت میں جب جہالت کا اختلاط ہو جاتا ہے۔ تو آدمی اُسے غلط طریقہ سے انجام دیتا ہے اور اس کے اصلی مقام سے ہٹا کر غلط موقع پر ادا کرتا ہے۔ بسا اوقات اس سے ایسے افعال سرزد ہو جاتے ہیں۔ جن کو وہ موجبِ اصلاح سمجھتا ہے حالانکہ وہ عبادت میں فساد کے موجب ہوتے ہیں[2]"۔

دوسرا نقصان :۔ تحکیم ذوق کا دوسرا نقصان یہ ہے۔ کہ اس سے لوگوں کو نقصان پہونچتا ہے۔ بلکہ بہت سے لوگ ملحد ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی ذوق یکساں

---

[1] اغاثۃ اللہفان ص ۶۸۔
[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۴۔

نہیں ہوتا بلکہ اس میں بہت تفاوت پایا جاتا ہے۔ اگر انسان اپنے اپنے ذوق کے پیچھے چلنے لگیں تو ان میں اختلاف پیدا ہو جائے گا اور ان کے سب کام بگڑ جائیں گے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"ذوق کو حکم قرار دینے سے بڑا نقصان پہونچا۔ کیونکہ انسانی ذوق میں بڑا تفاوت پایا جاتا ہے۔ اپنے اپنے افکار و معتقدات کے مطابق ہر گروہ اپنے جداگانہ جذبات و احساسات اور احوال رکھتا ہے۔ قائلین وحدت الوجود کا اپنا ذوق اور حال ہے۔ اپنے عقائد و ریاضت کے مطابق نصاریٰ بھی نصرانیت کا ذوق رکھتے ہیں۔ جو شخص بھی کسی بات کا معتقد ہو جاتا ہے یا کسی راہ کا سالک ہوتا ہے۔ حق ہو یا باطل وہ اس کا عادی ہو جاتا ہے اور اس سے اسے یک گونہ وابستگی ہو جاتی ہے اور اس طرح اسکا حال ذوق اور لگاؤ اس میں جاگزیں ہو جاتا ہے

ابن قیّم اسی طرح اپنے نظریہ کی تشریح و توضیح کئے جاتے ہیں اور دلیل میں حضرت عمرؓ کا موقف پیش کرتے ہیں۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"ذرا دیکھئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اس امت کے اہلِ کشف اور ارباب ذوق و وجد کے سردار تھے۔ اور ملھم من اللہ بھی تھے۔ آپ نے دینی امور میں اپنے ذوق و وجد کی جانب ذرا بھر توجہ نہ دی۔ جب رسول اللہ سے کوئی حدیث سنتے تو اپنے ذوق و وجد کو خاطر میں نہ لاتے بلکہ یوں فرماتے اگر ہم یہ حدیث نہ سنتے تو ہمارا فیصلہ اس سے مختلف ہوتا۔"

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ یہ الفاظ فرمائے :۔

"ایھا الناس اصابت المرءۃ و اخطا عمر" — ارے لوگو! عورت کی بات قرینِ صحت ہے اور عمر غلط کہتے ہیں۔

تیسرا نقصان : ذوق کو حکم قرار دینا اصلی وضع کے خلاف ہے۔ کیونکہ مختلف امور کا اندازہ کرنے اور ان کی اصلی قدر و قیمت معلوم کرنے کے لئے اصلی معیار علم ہے۔ پس ذوق کے فیصلہ کو ناطق تصور کرنا اور علم کو اہمیّت نہ دینا حق و صواب کے عین برعکس ہے۔ حق یہ ہے کہ علم کو جملہ امور میں حکم تسلیم کیا جائے۔ کیونکہ ذوق بھی اسی کا ایک جزو ہے۔ لہٰذا جب

Marfat.com

کسی فعل کے حکم اور ذوق میں نزاع پیدا ہو تو علم کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔
ابن قیّم فرماتے ہیں :۔

"جب کسی فعل کے حکم شرعی یا حال و ذوق میں تنازع پیدا ہو تو خدا کی حجت مقبولہ کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے اور وہ اس کی وحی ہے۔ جو وحی کے مطابق درست ہو اسے قبول کیا جائے گا۔ جو وحی کی نگاہ میں باطل ہو وہ پھینک دینے کے قابل ہے۔ جس شخص کا علم سلوک اور عمل اس اساس پر مبنی نہ ہو وہ قطعی طور پر بے کار ہے خواہ وہ کسی درجہ کا شخص ہو۔ ایسا آدمی یقیناً فریب خوردہ ہے۔ جیسے بیابان کا سراب کہ پیاسا آدمی اسے پانی تصور کرتا ہے مگر قریب پہنچ کر پتا چلتا ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں۔ پھر اللہ تعالےٰ اس کا حساب چکا دیتے ہیں اور وہ جلد محاسبہ کرنے والے ہیں[1]۔"

۵۔ علم اور حال کا باہمی ربط و تعلّق :۔ ابن قیّم کی رائے میں سالک جس حال میں بھی ہو اس کے لئے علم کی پیروی ضروری ہے۔ جو حال علم کے تابع نہ ہو وہ باطل ہے اور طریقِ حق سے دُور نکل جانے کے مترادف ہے۔
ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"جو حال علم کے تابع نہ ہو وہ فاسد اور خدا سے دُور لے جانے والا ہے۔ جس شخص کا یہ نظریہ ہو کہ حال علم کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ علم غیوبت و حجاب کا داعی ہے اس کے برعکس حال کشف و حضور کی محبت پیدا کرتا ہے۔ اس کا یہ خیال غلط ہے۔ مثلاً بعض لوگ کہتے ہیں "علم دل اور خدا کے درمیان حجاب ہے[2]۔"

ابن قیّم حال اور علم کے مابین مُوازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ان کا مقصد اس سے واضح ہوتا ہے کہ علم حال پر حاکم ہے اور حال اس کے تابع ہے۔
فرماتے ہیں :۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۱
[2] کتاب مذکور ج ۲ ص ۲۰۲ - ۲۵۸ -

Marfat.com

"علم حاکم ہے اور حال محکوم علیہ ہے۔ علم ہادی ہے۔ اور حال اس کے تابع ہے۔ علم آمر و ناہی ہے اور حال اس کی تعمیل کرتا ہے۔ حال تلوار ہے۔ اگر اسے علم کی ہمراہی نصیب نہ ہو تو یہ کھیلنے والے کے ہاتھ میں ایک کوڑے کی مانند ہے۔ حال ایک سرکش گھوڑا ہے۔ علم کے بغیر جو اس پر سوار ہو گا وہ اسے ہلاک کر دے گا۔ حال بدوں علم کے ایک بادشاہ ہے جسے حملہ آور ہونے سے کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ علم کے بغیر حال ایک آگ ہے جسے کوئی بجھانے والا نہیں۔ اس کے برعکس علم ایک ترازو ہے جس میں قلوب و اذہان اور اعمال و احوال کو تولا جاتا ہے۔ علم ہی کے بل بوتے پر شک و یقین، رشد و ضلالت اور خواہش نفسانی و بے راہ روی میں فرق و امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالےٰ نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو مامور فرمایا کہ آپ بارگاہ ایزدی سے مزید علم طلب کریں۔

وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا [1]"

اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابن قیّم حال سے بے نیاز رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ بلکہ وہ علم کو حال پر فضیلت دیتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق سالک کے لئے علم اور حال دونوں ناگزیر ہیں۔ البتہ علم کو حال پر برتری حاصل ہے۔ اوامر و نواہی میں حال کو علم کے تابع ہونا چاہیئے۔ سالک کو مزید علم کا طالب رہنا چاہیئے کیونکہ حال اور علم دونوں حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں سالک کے مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

ابن قیّم فرماتے ہیں :۔

"سالک کا علم اس کے حال پر اثر انداز ہوتا ہے۔ علم اسے حکم دیتا ہے۔ اور وہ ان کے تابع فرمان ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ان کا حال علم میں تصرف کرتا ہے اور اسے ایک جگہ ٹھیرنے نہیں دیتا بلکہ اسے منتہائے مقصود تک پہنچانے کی دعوت دیتا ہے۔ علم حال کی دعوت کو قبول کرتا ہے۔ یہ اس امت کے کاملین کا حال ہے۔ طلب و تجسّس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کی حالت بھی یہی تھی۔ متاخرین جب حال اور علم میں فرق کرنے لگے تو ان میں طرح

---

[1] مدارج السالکین ص ۲۵۸-۲۵۶

Marfat.com

طرح کے نقائص و معائب پیدا ہو گئے اور خدا ہی سے امداد کی درخواست کی جاتی ہے۔ جسے چاہے علم سے نوازے اور جسے چاہے حال سے بہرہ ور کرے جسے چاہے دونوں سے مشرف فرمائے اور جسے چاہے دونوں سے محروم کر دے۔"

۶۔ علم اور عبادت کا باہمی رابطہ:۔ ابن قیّم علم کو عبادت پر فضیلت دیتے ہیں کیونکہ علم سے حق تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ انسان میں بھلے اور برے کی تمیز پیدا ہوتی ہے۔ عبادت اگرچہ صفاء روح اور تہذیب نفس کی موجب ہے۔ مگر اسے علم کی شدید ضرورت ہے کیونکہ علم ہی سے شرعی اور غیر شرعی، صحیح اور باطل عبادت کا پتا چلتا ہے۔ ابن قیّم علم کی فضیلت پر حسب ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل:۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"علم حاصل کرنا نفلی نماز سے افضل ہے۔"

دوسری دلیل:۔ ابن وہب کا قول ہے:۔

"میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو تختیاں نیچے رکھ دیں اور نماز پڑھنے لگ گیا۔ امام نے فرمایا جس کام میں آپ مشغول ہوئے وہ اس سے افضل نہیں جسے آپ نے ترک کیا۔"

اسی طرح ابن قیّم علم کی فضیلت کے اثبات میں دلیل پر دلیل پیش کئے جاتے ہیں۔ پھر اس آیت قرآنی سے استشہاد کرتے ہیں:۔

"شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ۔" (آل عمران۔ ۱۸)

بناء استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے توحید جیسی بیش بہا چیز پر علماء کی شہادت کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر علماء کی شہادت کو اپنی اور ملائکہ کی شہادت سے متصلاً ذکر کیا۔ اس سے علماء کا قابل اعتماد ہونا واضح ہوتا ہے کیونکہ فاسق کی شہادت کو معتبر نہیں سمجھا جاتا۔ حدیث نبوی میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

"صلاحیت و عدالت سے بہرہ ور لوگ اس علم کو حاصل کر کے اس سے غلو پیشہ لوگوں کی تحریفات اور غلط کار لوگوں کی تاویلات کو دور کریں گے۔"[2]

---

[1] کتاب مذکور ج ۳ ص ۸۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۹۔

۷۔ علم وسلوک: ابن قیّم اور علامہ ھروی کی نگاہ میں سالک کے لئے علم از بس ضروری ہے۔ علم سے مراد وہ پیام ہے جو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کر مبعوث ہوئے اور جو وحی سے آپ کو حاصل ہوا۔ ابن قیّم واضح کرتے ہیں کہ سالک کو علم سے کیا فائدہ پہونچتا ہے۔ اس کے فوائد پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

پہلا فائدہ:- مشکوٰۃ نبوّت سے حاصل شدہ علم سالک کو مہذّب بناتا ہے اور اس میں طریق عبودیت پر چلنے، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی اور ظاہری و باطنی آداب واخلاق کی تعمیل کی صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ آپ کے اوامر و نواہی کی دعوت پر لبیک کہنا ان کے ٹھیرانے سے ٹھیرنا اور ناراضگی اور رضامندی میں ان کی پیروی کرتا ہے۔ خلاصۂ کلام، تصوّف وسلوک کا راستہ صرف اسی شخص کے لئے کھلا ہے جو آثارِ رسول کا متبع ہو اور ظاہر و باطن میں ان کی پیروی کرتا ہو۔ جو آنحضور کی اتّباع کے بغیر سلوک کی راہ پر گامزن ہو تو اُسے مشقّت و تکلیف کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور اس کے اعمال بیابان کے اس سراب کی طرح ہیں جسے ایک پیاسا شخص پانی سمجھ کر وہاں جائے اور وہاں اُسے کچھ بھی حاصل نہ ہو۔

اتّباع رسول میں یہ خاصیت پائی جاتی ہے کہ جب انسان ہمت ہار بیٹھے اور عمل کرنے پر قادر نہ ہو تو اطاعت رسول سے اس کے عزائم میں بلندی پیدا ہوتی ہے اور عمل کا جذبہ اجاگر ہوتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے:ے

من لی بمثلِ سیرک المُدّلِل تمشی رویدا وتجیٔ فی الاول

(آپ کی سبک رفتار کے کیا کہنے کہ آہستہ روی کے باوجود آپ دوسروں سے آگے نکل جاتے ہیں)

اس کے برعکس اتّباع سنت سے انحراف کرنے والوں کی حالت یہ ہے کہ جب وہ اعمال واجتہادات کے لئے تیار ہوتے ہیں تو ان کی بے راہ روی آڑے آتی ہے اور وہ ہمت کھو بیٹھتے ہیں۔ ایک شاعر کا قول ہے: ے

قوم فی السریٰ لم یبرحوا من مکانھم
وما ظعنوا فی السیر عنہ وقد کلّوا[1]

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۸۹-۹۰۔

Marfat.com

(وہ رات کے سیر میں اپنی جگہ سے ذرا بھر حرکت نہ کر سکے اور کوچ کرنے کے
لیے ہی تھک ہار کر بیٹھ رہے)

دوسرا فائدہ :- علم کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علم سالک کو اس کی منزل مقصود سے ہمکنار کرتا ہے۔ بہت سے ایسے بھی ہیں جو اپنی منزلِ مقصود سے آشنا ہی نہیں۔

تیسرا فائدہ :- علم کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس سے سالک کا عزم و ارادہ درست ہو جاتا ہے، سب سے بلند تر عزم وہ ہے جس سے ذات باری تعالےٰ تک رسائی حاصل ہو۔ یہ انبیاء کرام اور اُن کے متبعین کا عزم ہے۔ اگر عزائم و نیات کے درجات معلوم کرنا چاہیں تو آنحضورؐ کے صحابی ربیعہ بن کعب اسلمی کا عزم ملاحظہ فرمایئے۔ آنحضورؐ نے ان سے فرمایا "کچھ مانگئے" ربیعہ نے جواباً عرض کیا "مجھے جنت میں آپ کی رفاقت چاہیئے"۔

اگر کوئی اور شخص ہوتا تو اپنی شکم پروری کے لئے کوئی کھانے کی چیز طلب کرتا یا تن ڈھانپنے کے لئے کپڑے کا مطالبہ کرتا۔

ذرا آنحضورؐ کے عزم کی بلندی پر غور کیجئے۔ جب آنحضورؐ کو روئے زمین کے خزانوں کی کنجیاں پیش کی گئیں تو آپؐ نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔[1]

ان فوائد ثلاثہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ ہروی صفاء کے مراتب بیان کرتے ہیں۔

صفائی کے تین درجات ہیں:-

صفائی کا پہلا درجہ :- صفائی کا پہلا درجہ علم کی صفائی ہے جو سلوک کی راہ پر چلنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ منتہائی جہد و سعی کو واضح کرتی ہے اور سالک کے عزم کو درست کرتی ہے۔

صفائی کا دوسرا درجہ :- صفائی کا دوسرا درجہ صفاءِ حال ہے۔ جس سے شواہد تحقیق کا مشاہدہ کہا جاتا ہے۔ مناجات کی شیرینی کا مزا چکھا جاتا ہے اور اس میں منہمک ہو کر سب کون و مکان کو فراموش کر دیا جاتا ہے۔

صفائی کا تیسرا درجہ :- صفائی کا تیسرا درجہ صفاء اتصال ہے جو عبودیت کو ربوبیت

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۸۹-۹۰۔

کے حق میں داخل کر دیتی ہے۔ جس سے انتہائی درجہ کی نیکی واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے اور شرعی احکام کی تکلیف و مشقت جو ازل کی نگاہ میں ہوتی ہے۔ دور ہو جاتی ہے۔

پس درجہ اول ان فوائدِ ثلاثہ سے عبارت ہے جنہیں ابن قیّم نے علم کے فوائد واضح کرتے ہوئے ذکر کیا۔

۸- خلاصۂ بیانات سالقہ:- سالقہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ بعض صوفیہ اپنے وجدان اور ذوق کو حکم قرار دیتے ہیں۔ اور علم کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ اس سے فقہاء کو ان پر جرح و نقد کا موقع ملا۔ ابن قیم بھی انہی فقہاء میں سے ایک ہیں۔ ابن قیّم نے تحکیم ذوق اور ترک علم کے نقصانات واضح کئے۔ علم و حال کا موازنہ کیا اور ان کے باہمی ربط و تعلق پر روشنی ڈالی۔ اعتدال پسند صوفیہ بھی غالی صوفیہ کے طرزِ فکر کو پسند نہیں کرتے اور ان پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ ابن قیّم واضح کرتے ہیں کہ فقہاء اور معتدل صوفیہ کا لقطہ نگاہ ہی قریب حق و صواب ہے۔ کیونکہ ذوق کو حکم قرار دینا ایک غیر شرعی بات ہے۔ عبادت اگر ذوق کے زیر اثر ہو تو آدمی سیدھی راہ سے بھٹک جائیگا۔ اگر یہ غلو پیشہ صوفیہ غور و فکر سے کام لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ ان کے دعویٰ کی صحت تسلیم کرنے سے سب احکام و شرائع اور انبیاء و رسل کی بعثت قطعی طور پر بے کار ہو جاتی ہے۔ گویا انبیاء و رسل سے قطع نظر لوگوں کو صرف ان کے ذوق پر چھوڑ دیا جاتا ہمیں حتمی طور پر معلوم ہے۔ کہ اللہ نے لوگوں کو ان کی عقل پر نہیں چھوڑا۔ بلکہ ان کی جانب انبیاء کو مبعوث فرمایا حالانکہ عقلِ انسانی صوفیہ کے ذوق کی نسبت اقرب الی الصواب ہے۔ لہٰذا صوفیہ کے علم کو چھوڑ کر اپنے ذوق پر اعتماد کرنے کیلئے کوئی وجہ جواز نہیں پائی جاتی۔ ذوق کو حکم بنانے میں حسب ذیل نقصانات پائے جاتے ہیں

۱- تنوّع اذواق کے پیش نظر لوگوں میں بے حد اختلاف پیدا ہو جائے گا۔

۲- ذوق کو حکم قرار دینا غیر شرعی ہے۔ کیونکہ خدا نے اس کا حکم نہیں دیا۔

۳- ذوق کو حکم تسلیم کرنے سے انبیاء و رسل کی بعثت عبث ہو جاتی ہے اور خداوند تعالےٰ ایک عبث کام کرنے سے منزّہ ہیں۔

۹- نتیجۂ ابحاثِ مذکورہ: سالقہ بیانات سے ہیں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں:-

۱- غالی صوفیہ کی ایک جماعت علم کو چھوڑ کر ذوق کو حکم قرار دیتی ہے۔

Marfat.com

۲- فقہاء نے ان کے دعویٰ کا بطلان ثابت کیا ہے۔ اور وہ ابن جوزی، ابن قیّم اور ابن تیمیہ ہیں۔ با انصاف صوفیہ بھی ان پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔

۳- ابن قیّم بھی انہی فقہاء میں سے ہیں۔ وہ چند امور کی بنا پر صوفیہ کے دعویٰ کو باطل قرار دیتے ہیں۔

(الف) اوّل یہ کہ جہالت جب عبودیت میں شامل ہو جاتی ہے تو اس میں فساد پیدا کرتی ہے۔

(ب) دوم یہ کہ علم ہی صحیح اور باطل ذوق کی پہچان کے لئے اصلی معیار ہے۔

(ج) تحکیم ذوق دینی نقصان کا موجب ہے اور اس سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔

Marfat.com

۵۰ــــ غیر شرعی عبادات

۱۔ عبادات میں حکمِ خداوندی کا اِلتزام :

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو مواخذات کئے ہیں ان میں غیر شرعی عبادات بھی ہیں۔ ابن قیمؒ کی یہ گرفت بجا ہے، کیونکہ عبادات میں خدا کے مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے۔ عبادت عبد و معبود کے باہمی رابطہ کا مظہر ہے، لہٰذا بندہ نہ عبادت کو وضع کر سکتا ہے۔ نہ اس کی کیفیت بیان کر سکتا ہے۔ عبادت کی تعیین و تبیین خدا کے ساتھ مختص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء اصول امورِ تعبدیہ میں اجتہاد کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ابن قیمؒ سے قبل ان کے پیش رو علماء میں سے ابنِ جوزی اور ابن تیمیہ اس ضمن میں اپنا موقف بیان کر چکے تھے۔ لہٰذا مناسب ہوگا۔ کہ مسئلہ زیر بحث میں ہم ان دو جلیل القدر علماء کی صحبت میں قدرے ٹھہر کر ان کے نظریات معلوم کریں کیونکہ ان سے ہمارے مبحث پر روشنی پڑتی ہے اور مسئلہ ہذا کے تمام پہلو کھل کر سامنے آجاتے ہیں۔ اس سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ کہ ابن قیمؒ کی حیثیت اس مسئلہ کی تشریح و توضیح میں اس شخص کی سی ہے جو فقہاء سلف کی راہ پر گامزن ہو۔ نیز یہ کہ صوفیہ پر جرح و قدح کرنے میں خواہ یہ مسئلہ ہو یا دیگر مسائل ابن قیمؒ ہرگز متفرد نہیں بلکہ ان کے پیش رو فقہاء قبل ازیں یہ راستہ ہموار کر چکے تھے۔

۲۔ مُحدِّث ابن جوزی اور غیر شرعی عبادات :-

ابن جوزی روایت کرتے ہیں کہ محمد بن طاہر مقدسی کا بیان ہے کہ صوفیہ جن سنتوں میں متفرد ہیں اور جو ان کی جانب منسوب ہیں۔ ان میں سے ایک سنت یہ بھی ہے کہ تائب ہوتے اور خرقہ پہننے کے بعد وہ دو رکعت نماز ادا کرتے ہیں۔ وہ ثمامہ کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ جب وہ مشرف باسلام ہوئے تو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا۔

ابن جوزی مقدسی کے اس قول کو پسند نہیں کرتے کہ یہ صوفیہ کی منفرد سنت ہے۔ وہ

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں. کہ بقول مقدسی صوفیہ جن سنتوں میں منفرد ہیں وہ شرع کے موافق ہوں گی یا مخالف. بصورت اوّل سب مسلمان ان سے متعارف ہیں. خاص طور سے فقہاء تو کلیتہً ان سے آگاہ ہوں گے. کیونکہ وہ خداوندی احکام سے پوری واقفیت رکھتے ہیں. لہٰذا صوفیہ کے منفرد ہونے کی کوئی وجہ نہیں. بصورت ثانی اگر وہ شرع کے مخالف ہیں. تو وہ صوفیہ کی خودساختہ ہوں گی اور یہ ظاہر ہے کہ من گھڑت چیز عبادت تصوّر نہیں کی جا سکتی۔

ابن جوزی کی رائے میں ثمامہ کی روایت کردہ حدیث سے صوفیہ کا احتجاج صحیح نہیں. کیونکہ اس میں نماز کا کوئی ذکر نہیں۔ حدیث میں صرف یہ مذکور ہے کہ ثمامہ جب اسلام لائے تو آنحضورؐ نے انہیں غسل کرنے کے لئے مامور فرمایا۔ فقہاء کی ایک جماعت جن میں سے امام احمد حنبل بھی ہیں. اسلام لاتے وقت غسل کو واجب سمجھتے ہیں مگر دو رکعت پڑھنے کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے[1]

ابن جوزی جس طرح صوفیہ پر غیر شرعی عبادات کی بنا پر تنقید کرتے ہیں اسی طرح یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ وہ زہد و تقویٰ کے پیش نظر مشروعات کو چھوڑ دیتے ہیں. مثلاً اس لئے شادی نہیں کرتے کہ مبادا بیوی دینی احکام کی ادائیگی میں حائل ہو۔ نکاح کو ترک کرکے وہ ایک شرعی امر کو ترک کرنے کا ارتکاب کرتے ہیں جو بدکاری کا خوف ہو تو واجب ہو جاتا ہے ورنہ سنت موکدہ۔

آنحضورؐ کا ارشاد ہے :۔

"النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی"

نکاح میری سنت ہے. جو میری سنت سے روگردانی کرتا ہے وہ میری اُمت میں سے نہیں۔

کثیر آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ میں نکاح کرنے کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ ایک حدیث میں آپ اس ثواب کا ذکر فرماتے ہیں جو شادی شدہ آدمی کو ملتا ہے۔

"آنحضورؐ نے فرمایا بیوی سے مجامعت کرنے میں بھی ثواب ملتا ہے۔ صحابہ نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا اسی طرح جب جائز طریقہ سے فریضہ

---

[1] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۱۸۵۔

Marfat.com

زوجیت ادا کرے گا تو اسے ثواب ملے گا. آپ برائی کو مدنظر رکھتے ہیں اور نیکی کو نہیں"
ابو سلیمان دارانی کا قول ہے:۔
"جب آدمی علم حدیث حاصل کرنے کے لئے سفر اختیار کرے یا طلب معاش میں سفر کرے، یا شادی کرے تو وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا"
ابن جوزی اس قول پر جرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔
"یہ سب کچھ خلاف شرع ہے. جب فرشتے طالب علم کے پاؤں کے نیچے اپنے پر بچھاتے ہیں تو حدیث کا علم کیونکر حاصل نہ کیا جائے. طلب معاش میں سفر کرنا کیونکر معیوب ہو جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالےٰ عنہ فرماتے ہیں: کہ میں تلاش معاش میں پا پیادہ بھاگتے ہوئے مر جاؤں تو یہ اس سے بہتر ہے کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے میری موت واقع ہو. غیر شادی شدہ رہنے کی بھی کوئی وجہ نہیں. جب شارع کا فرمان ہے "تناکحوا" شادی کیجئے. لہٰذا یہ جملہ امور جو ابو سلیمان دارانی کے قول میں مذکور ہوئے خلاف شرع ہیں[1]"
امام غزالی فرماتے ہیں:۔
"سالک کو چاہیئے کہ بیاہ شادی میں مشغول نہ ہو. کیونکہ بیوی کی صحبت میں گرفتار ہو کر وہ سلوک کی راہ پر نہ چل سکے گا اور جو غیر اللہ سے مانوس ہو جاتا ہے وہ خدا کو چھوڑ دیتا ہے"
ابن جوزی غزالی کے اس قول پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرتے ہیں اور چند وجوہات کی بنا پر اسے رد کرتے ہیں۔

۱۔ امام غزالی کا یہ نظریہ اس لئے غلط ہے کہ اپنے نفس کو گناہ کی آلودگی سے بچانا، اولاد پیدا کرنا اور بیوی کی عصمت کا تحفظ کرنا کسی لحاظ سے بھی ایک معیوب فعل نہیں اور نہ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے آدمی جادۂ مستقیم سے منحرف ہو جاتا ہے۔
۲۔ اس کے باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بیوی سے طبعی محبت کرنا اس محبت و انس کے ہرگز منافی نہیں جو دلوں کو خدا کے ذکر سے ہوتی ہے. خداوند تعالےٰ قرآن

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۱۸۵۔

حکیم ہیں اپنا احسان جتلاتے ہیں کہ اس نے بیوی کو مرد کے لئے راحت وسکون کا سبب بنایا۔ آنحضورؐ نے ایک صحابی کو یہ کہہ کر بیوی سے محبت کرنے کی تلقین فرمائی کہ "آپ نے کسی دوشیزہ سے شادی کیوں نہ کی۔ کہ وہ تم سے کھیلتی اور تم اس سے دل لگی کرتے"۔ احادیث میں وارد ہے کہ آپؐ ازواج مطہرات سے خوش طبعی فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ سے دوڑ لگاتے۔ بایں ہمہ اس سے خدا کی الفت و محبت میں کوئی فرق نہ آنے پاتا تھا[1]۔

۲۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور صوفیہ:- امام ابن تیمیہ مسئلہ زیر بحث پر ایک ماہر علم اصول کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ صوفیہ کی عبادات کو وہ مباحات میں سے شمار کرتے ہیں اور مباحات پر ان کے مباح ہونے کی حیثیت سے عمل کیا جاتا ہے۔ مستحب یا واجب ہونے کے اعتبار سے نہیں۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں:۔

"تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ جو امور شریعت میں مستحب نہیں ہیں انہیں عبادت کی حیثیت سے اختیار کرنا تقرب خداوندی اور اس کی ذات تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ بنانا اور حصولِ ولایت وحبِ ربانی کا سبب قرار دینا درست نہیں۔ یہ ایک عظیم اصول ہے جو ہر لحاظ سے قابلِ اعتنا ہے اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ مباحات کو صرف مباح ہونے کی حد تک محدود و مقید رکھنا چاہیئے۔ جب مباحات کو واجبات یا مستحبات کا درجہ دے دیا جائے۔ تو یہ ایک ایسا دین ہوگا جسے خدا نے مشروع نہیں ٹھیرایا۔ جو امور واجبات اور مستحبات میں سے نہیں ان کو واجب اور مستحب ٹھیرانا اسی طرح ہے جس طرح کسی حلال چیز کو حرام قرار دینا۔ کیونکہ حرام وہی ہے جسے خدا نے حرام قرار دیا ہو اور دین وہی ہے جسے خدا نے مشروع کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اس شخص کی مذمت کی گئی ہے جو ایسے دین کو رائج کرتا ہے جس کا خدا

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۳۱۵۔

نے حکم نہیں دیا۔[1]

جو امر بالاتفاق نہ واجب ہو نہ مستحب اور نہ تقرب خداوندی کا موجب ہو اسے عبادت تصوّر کرنا یا تقرّب بارگاہِ ایزدی کا سبب ٹھیرانا کسی طرح روا نہیں ہے۔ سب مسلمان اس میں متحد الخیال ہیں کہ ایسی چیز کو وجہ تقرب بنانا، اسے عبادت سمجھنا اور دین و مذہب کی حیثیت دینا ناروا ہے۔ اعتقاد و قول کے اعتبار سے بھی اسے دین تصوّر کرنا درست نہیں۔ ارادہ و عمل کے لحاظ سے بھی اس عظیم اصول سے بے اعتنائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے علماء و عوام غلطی میں مبتلا ہو گئے۔ جب وہ کسی امر کو دیکھتے ہیں جس کی حرمت قرآن و سنت میں مذکور نہیں تو وہ اس میں ہرگز کوئی فرق نہیں سمجھتے کہ اُسے مُباحاتِ محضہ کی طرح استعمال کیا جائے یا اسے دین و عبادت کی حیثیت دے دی جائے۔ یہ واضح ہے کہ ایک مباح چیز کو اعتقاد قول یا عمل کی بناء پر دین کی حیثیت دینا عظیم ترین محرّمات اور بدترین گناہوں میں سے ایک ہے۔ اور یہ ان بدعاتِ مُنکرہ میں سے ہے جن کو عظیم ترین معصیت تصوّر کیا جاتا ہے۔[2]"

امام ابن تیمیہ کے مذکورہ بیان سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں :-

۱۔ مباحات کو واجبات یا مستحبات تصور نہیں کرنا چاہیئے۔

۲۔ مباحات کو واجب یا مستحب کا درجہ دینا کوئی دینی کام نہیں اور یہ حلال کو حرام اور ایک غیر مشروع چیز کو مشروع ٹھیرانے کی مانند ہے۔

۳۔ جو چیز نہ واجب ہو نہ مستحب اور نہ تقرب خداوندی کی موجب ہو اسے اعتقاداً قولاً یا عملاً تقرّب ربانی کا موجب ٹھیرانا ناروا ہے۔ بہت سے لوگوں سے یہ غلطی سرزد ہوئی کہ وہ خالص مباحات کو مباحات کی طرح استعمال کرتے

---

[1] قرآن مجید میں وارد ہے۔ اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ ۭ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ ۭ وَاِنَّ الظّٰلِمِيْنَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (آیت ۲۱ سورہ شوریٰ)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۲۵ - ۱۲۶ -

اور انہیں شریعت و مذہب اور طاعت و عبادت کا درجہ دینے کے مابین امتیاز نہ کر سکے۔

۴- ابن قیّم کا نقطۂ نگاہ :- ابن قیّم مسئلہ زیرِ بحث پر بڑی غائرانہ نگاہ ڈالتے ہیں۔ ان کی رائے میں نفسِ انسانی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان طاعات و عبادات میں جو اس پر ضروری ہیں اور شرعی مباحات میں فرق و امتیاز پیدا کر دے۔ ان کے نزدیک انسان کے لئے دونوں کے مابین امتیاز پیدا کرنا اور ہر ایک کو مناسب درجہ دینا بے حد ضروری ہے۔ مسئلہ پیشِ نظر میں لوگ دو قسم کی رائے رکھتے ہیں اور ابن قیّم دونوں میں سے کسی کو بھی بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے۔

پہلا گروہ :- لوگوں کا ایک گروہ حقوق واجبہ کو اسی قبیل کے حقوق میں سے تصوّر کرتا ہے جو ان کے مفاد کے لئے مشروع ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتا۔ وہ اپنے آپ کو ایسے افعال کے انجام نہ دینے اور انہیں ترک کرنے میں مختار سمجھتے ہیں۔ اگر وہ انہیں انجام بھی دیتے ہیں۔ تو یہ نہیں سمجھتے کہ ایک ضروری حق کو ادا کر دیا۔ بلکہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک زائد کام کیا۔

دوسرا گروہ :- لوگوں کا دوسرا گروہ اپنے حق میں مفید امور کو فعل اور عدم فعل میں حقوق واجبہ کے مساوی قرار دیتا ہے۔ چنانچہ انہیں جن کاموں کے کرنے کی اجازت ہے ان کے ترک کرنے کو وہ عبادت تصور کرتے ہیں۔ مثلاً وہ مباحات کو ترک کر دیتے ہیں اور اسے اپنے لئے ضروری سمجھتے ہیں یا جن کاموں کو وہ چھوڑ سکتے تھے ان کو انجام دینا ان کے یہاں عبادت تصور کیا جاتا ہے۔ اور وہ اسے ایک ضروری حق خیال کرتے ہیں۔

مباحات کے ترک کرنے کو عبادت تصوّر کرنے کی مثال یہ ہے کہ بعض لوگوں کی رائے میں شادی بیاہ نہ کرنا، گوشت نہ کھانا۔ میوہ جات اور عمدہ کھانوں سے احتراز کرنا، اچھا لباس نہ پہننا عبادت میں داخل ہے۔ وہ ان چیزوں کے ترک کرنے کو واجب خیال کرتے ہیں یا کم از کم اسے تقرب بارگاہ ایزدی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مگر حدیث نبوی ان کے زعم باطل کی تردید کرتی ہے۔

حدیث نبوی میں وارد ہے کہ چند صحابہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق بات چیت کر رہے تھے وہ اس نتیجہ پر پہونچے کہ آپ بہت کم عبادت کرتے ہیں۔ ایک

Marfat.com

کہنے لگا میں کبھی گوشت نہیں کھاؤں گا۔ دوسرا بولا میں شادی نہیں کروں گا۔ تیسرے نے یہ خیال ظاہر کیا کہ وہ بستر پر نہیں سوئے گا۔ آنحضورؐ کو پتا چلا تو آپ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔ کیا وجہ ہے کہ صحابہ میں ایسی باتیں ہونے لگی ہیں۔ کوئی یہ کہتا ہے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا دوسرا کہتا ہے۔ شادی نہیں کروں گا اور تیسرا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ میں بستر پر نہیں سوؤں گا مگر اس کے برعکس میں شادی بھی کرتا ہوں، گوشت بھی کھاتا ہوں، سوتا ہوں اور اٹھ کر نماز بھی پڑھتا ہوں، روزہ بھی رکھتا ہوں۔ اور نہیں بھی رکھتا (نفلی روزے) یاد رکھئے جو میری سنت سے رُوگردانی کرتا ہے۔ وہ میری امت میں سے نہیں۔

ابن قیمؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جو شخص سنّت سے اعراض کرتا ہے اور مباحات و طیبات کو اس نقطہ نظر کے تحت چھوڑتا ہے کہ اُن سے رُوگردانی عبادت ہے ایسے شخص سے آپؐ نے بیزاری کا اظہار کیا۔ کیونکہ یہ شخص مباحات اور امورِ واجبہ میں امتیاز قائم نہیں کرتا۔ بندہ جن امور کو ترک کرنے کا مجاز ہے۔ ان کے انجام دینے کو عبادت تصوّر کرنے کی مثال وہ خاص قسم کی ریاضتیں اور مخصوص طور طریقے ہیں جو صوفیہ نے اپنے ذوق و وجدان اور تصوّف کی اصطلاحات کے مطابق مقرر کر رکھے ہیں۔"[1]

ابن قیمؒ کا یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ وہ غیر شرعی عبادات کو پسند نہیں کرتے اور نہ ہی زہد و تقویٰ کے زعم میں مباحات کے ترک کرنے کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے مباحات کو عبادت کے لئے نہیں بنایا بلکہ بندے کو ان کے کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا۔ اگر انہیں عبادت میں شامل کرنا مقصود ہوتا تو انہیں واجبات یا مستحبات کی قسم میں داخل کرتے نہ کہ عبادت میں۔

۵۔ سابقہ بیانات پر ایک نظر: سابقہ بیانات سے روشن ہوتا ہے کہ صوفیہ غیر مشروع امور کو عبادت میں شامل کر دیتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ عبادت بذاتِ خود مشروع ہو مگر اس خاص موقع پر مشروع نہیں جس پر

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۳-۹۴۔

Marfat.com

اسے ادا کیا گیا۔ جیسے بعض صوفیہ توبہ کرنے کے بعد دو رکعت نماز ادا کرتے ہیں کہ نماز اگرچہ مشروع ہے۔ مگر خاص اس موقع پر نماز ادا کرنا شرعاً ثابت نہیں۔ دوم یہ کہ کوئی کام ذاتی اعتبار سے مباح ہو مگر زہد و تقویٰ کے زعم میں اسے ترک کر دیا جائے۔

پہلی قسم کا خارج از شرع ہونا واضح ہے کیونکہ شرعی عبادت کو ایک معین حالت میں محدود کرنا دینی کام نہیں۔ عبادت کو ایک خاص موقع و مقام میں محدود کرنا خداوند تعالےٰ کی صفت ہے۔

دوسری قسم یعنی مباحات کے انجام دینے یا ترک کرنے کو عبادت تصور کرنا بھی خارج از شرع ہے۔ کیونکہ مباحات کی شرعی شکل و صورت یہ ہے کہ مکلّف کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا جائے۔ مباح کو انجام دینا یا اسے ترک کرنا شرعی مقاصد میں شمار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو ادا کرنے یا ترک کرنے پر ثواب مترتب نہیں ہوتا۔ لہٰذا تحصیل ثواب کی خاطر سے ادا کرنا یا ترک کرنا خارج از شرع ہے اور ایک ایسا قول ہے۔ جس کا دینِ اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ ہمارے استاذ محترم مرحوم شیخ محمد خضری فرماتے ہیں[1]

"مباح وہ امر ہوتا ہے جس میں کرنے نہ کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ نہ فعل پر کسی مدح کی امید ہو اور نہ ترک کرنے پر مذمت کا ڈر ہو۔ ظاہر ہے کہ جس کا ادا کرنا اور نہ کرنا درجہ کے اعتبار سے مساوی ہو۔ اور فاعل کو شرعاً فعل اور ترک کا اختیار حاصل ہو تو اس کے تارک کو اطاعتِ شعار تصور نہیں کر سکتے کیونکہ شریعت نے اس سے اجتناب کرنے کی ہدایت نہیں کی اطاعت تو اسی صورت میں ہوتی ہے۔ جب کوئی حکم دیا گیا ہو۔ اور حکم یہاں موجود نہیں لہٰذا اطاعت بھی سرے سے موجود نہیں"

شیخ محمد خضری مزید لکھتے ہیں:۔

"حاصل کلام یہ ہے کہ شارع کا نہ مباحات کو ادا کرنے سے کوئی تعلق ہے اور نہ ان کو ترک کرنے سے۔ بلکہ شارع کا اصل مقصد مکلّف کو اختیار دینا ہے کہ وہ اسے ادا کرے یا نہ کرے۔ مکلّف اس کو ادا کرنے یا نہ کرنے میں سے

---

[1] اصول الفقہ للخضری ص ۶۶-۶۷۔

Marfat.com

جو پہلو بھی اختیار کرتا ہے وہی شارع کا مقصد ہوتا ہے۔ مباحات کا کرنا یا نہ کرنا گویا ان امور کی طرح ہے جن سے کفارہ ادا کیا جا سکتا ہے کہ جس طریق سے بھی کفارہ ادا کر دے وہی شارع کا مقصد ہوتا ہے۔ ایسا ہرگز نہیں کہ شارع کا مباح کو انجام دینے یا ترک کرنے میں ایک معین مقصد ہوتا ہے اور اسی معین طریقہ سے شارع کے ارادہ کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔"

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو تنقید کی ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد ہم ابن قیمؒ اور علامہ صرصری کا باہمی ربط و تعلق واضح کرتے ہیں۔

Marfat.com

۵۱ــ ابن قیّم اور علّامہ ھِرَوِی

ابن قیّم نے علامہ ھِرَوی کی کتاب "منازل السائرین" کی شرح بنام "مدارج السالکین" تحریر کی اور مندرجہ ذیل مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے:۔

۱ - ترتیب مقاماتِ سالک

۲ - توحید و فکر۔

۳ - صبر و محبّت۔

۴ - کیا غم و حزن منازل تصوف میں شامل ہے یا نہیں؟

۵ - کیا طلب علم سالک کے لئے سنگِ راہ ہے؟

۶ - مشاہدہ و مکاشفہ۔

چونکہ ابن قیّم کو ھِرَوِی کی تصنیف مذکور کے شارح ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ لہٰذا ابن قیّم کا سوانح نگار ہونے کے اعتبار سے میرا فرض ہے کہ میں دونوں کا علمی ربط و تعلق واضح کر دوں۔ چنانچہ مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ابن قیّم ہر جگہ ھِرَوی کی تائید ہی نہیں کرتے بلکہ ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ آپ اپنی شخصیت کو علامہ ھِرَوی کی ذات میں گم نہ کر سکے کہ آپ کے آراء افکار ھِرَوی کے نظریات کی صدائے بازگشت ہوا ور بس۔ اس کے عین برعکس آپ بسا اوقات ھِرَوی پر تابڑ توڑ حملے بھی کرتے ہیں اور ان سے ہم آہنگ بھی ہوتے ہیں۔ اب میں وہ بعض مسائل بیان کروں گا جن میں ابن قیّم ھِرَوِی کے خلاف ہیں۔ یہ مسائل اس حقیقت کا بیّن ثبوت ہیں کہ ابن قیّم تصوف کا کس قدر گہرا شعور رکھتے تھے اور مسائل کے ذکر و بیان میں حریّت فکر اور جادۂ حق و صواب کو ہاتھ سے جانے نہ دیتے تھے۔

Marfat.com

۱۔ ترتیبِ مقاماتِ سالک :-

مقاماتِ[1] تصوّف وسلوک میں ابن قیّم ہروی کی ذکر کردہ ترتیب کو تسلیم نہیں کرتے۔ منازل السائرین کا مطالعہ کرنے کے بعد میں دونوں اصحاب کی ذکر کردہ ترتیب میں موازنہ کرکے اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ ابن قیّم مندرجہ ذیل امور میں ہروی سے اختلاف رائے کرتے ہیں

(الف) ابن قیّم کی رائے میں قصد وارادہ سب مراتب سے مقدم ہے مگر ہروی قصد کو اصول وقواعد میں شامل کرتے ہیں۔

(ب) ابن قیّم محاسبہ کو توبہ پر مقدم کرتے ہیں۔ کیونکہ نفس کا محاسبہ کرنے سے سالک کو اپنے مالہ وماعلیہ سے آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ جس کی بناء پر وہ اپنے حقوق واجبہ کو ادا کرنے میں لگ جاتا ہے۔ اسی کا نام توبہ ہے۔ ابن قیم بیان کرتے ہیں کہ صاحب المنازل علامہ ہروی نے توبہ کو مُحاسبہ پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ ان کی رائے میں

---

[1] مصنف اللمع مقام کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ مقام نام ہے۔ ان عبادات، مجاہدات، ریاضات اور انقطاع الی اللہ کا جنہیں خشیتِ ایزدی اور محاسبہ اعمال کے ڈر سے انجام دیا جائے۔ دیکھئے اللمع صفحہ ۴۲۔ سید شریف جرجانی حال کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں "حال دل کی کیفیت مثلاً طرب وحزن وبسط یا رعب وجلال کو کہتے ہیں جو از خود بدون تکلف وتصنّع دل پر وارد ہو۔ اور نفس کے دیگر صفات ظاہر ہونے پر زوال پذیر ہو جائے خواہ بار دگر معرض ظہور میں آئے یا نہ آئے یہ کیفیت جب دائمی ہو تو اسے مقام سے تعبیر کرتے ہیں۔ حال عطیۂ خداوندی ہے۔ اس کے مقابلہ میں مقام کسبی چیز ہے جسے کاوش وجہد سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ احوال چشمہ فیض یعنی ذات خداوندی کی جانب سے عطا ہوتے ہیں۔ اور مقامات ذاتی جہد وسعی کا نتیجہ ہیں" دیکھئے التعریفات للجرجانی صفحہ ۵۶ سالک تصوف کی راہ پر گامزن ہو کر تدریجی طور پر مختلف مراحل ومنازل سے گذرتا ہے۔ انہی مراحل کو مقامات کہا جاتا ہے ان مقامات سے گذرتے وقت سالک مختلف احوال سے دوچار ہوتا ہے۔ خوشی کے بعد غم اور قوت کے بعد ضعف عارض ہوتا ہے۔ مشہور انگریز مصنف نکلسن احوال ومقامات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے "احوال میں یہ امور شامل ہیں۔ مراقبہ، قرب، حُبّ، خوف، رجاء، شوق، انس، طمانیت، مشاہدۂ یقین۔ مقامات میں یہ امور داخل ہیں۔ توبہ، ورع، زہد، فقر صبر توکل رضا" دیکھئے الصوفیۃ فی الاسلام۔ از نکلسن ترجمہ نورالدین شربیہ ص ۳۳-۳۴) نکلسن کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ سالک جن نفسانی حالات سے دوچار ہوتا ہے انہیں احوال کہتے ہیں۔ بخلاف ازیں عبادت کے وہ درجات عابد جن کا التزام کرتا ہے مقامات کہلاتے ہیں۔

Marfat.com

توبہ سالک کا اولین مقام ہے اور توبہ بدون محاسبہ متصور نہیں کیونکہ محاسبہ سے توبہ کی تکمیل ہوتی ہے۔ پس محاسبہ سے توبہ کا دائمی تحفظ مراد ہے تاکہ سالک کسی وقت بھی اس سے غافل نہ رہے[1]۔

ابن قیّم فرماتے ہیں :۔

"اب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ قصد و عزم جملہ منازل پر مقدم ہے اور اس کی تاخیر کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ محاسبہ نفس رتبہ کے اعتبار سے بھی توبہ پر فوقیت رکھتا ہے۔ کیونکہ نفس کا جائزہ لینے کے بعد آدمی اپنے واجبات ادا کرنے میں کوشاں ہوتا ہے اور یہی توبہ کی حقیقت ہے یہ بات بھی کھل کر سامنے آگئی کہ توکل کا مرتبہ انابت سے پہلے ہے کیونکہ انابت کے حصول میں بھی توکل سے کام لیا جاتا ہے۔ گویا توکل ذریعہ ہے اور انابت اس کی غایت ہے۔ توکل نصف دین ہے۔ اور دین کا نصف ثانی انابت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین استعانت و عبادت کے مجموعہ کا نام ہے۔ توکل استعانت ہے اور انابت عبادت۔ یہ امر بھی روشن ہوا کہ سالک کا اولین مقام اور اس کا نقطۂ آغاز عقیدۂ توحید ہے[2]۔"

(ج) ہروی مقامِ توحید کو آخری مقام دیتے ہیں۔ بخلاف ازیں ابن قیّم کے نزدیک توحید سالک کا اولین مقام ہے۔ ابن قیّم اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"توحید کو آخری مقام قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ توحید انبیاء و رسل کی دعوت کا نقطہ آغاز ہے۔ اور یہ پہلا فریضہ ہے جسے اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا۔ اس کے سوا باقی سب اقوال غلط ہیں[3]۔"

ابن قیّم اپنے نظریہ کے اثبات میں وہ آیاتِ قرآنیہ پیش کرتے ہیں جن میں انبیاء و رسل کی دعوتِ توحید کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ابن قیّم اس حدیثِ نبوی سے بھی احتجاج کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت فرمایا تھا۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۷

[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۲۷

[3] کتاب مذکور ج ۱ ص ۲۱۳۔

Marfat.com

"آپ اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جائیں گے ان کو سب سے پہلے خدائے واحد کی عبادت کی دعوت دیجئے۔ جب وہ توحید و رسالت کا اقرار کرلیں تو انہیں بتایئے کہ خدا نے ان پر شب و روز میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں[1]۔"

علامہ ھِرَوِی کا قاری اس حقیقت سے آشنا ہے کہ وہ توحید کو مختلف اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلی قسم وہی ہے جسے ابن قیّم مراد لیتے ہیں اور اسے دوسرے مقامات پر ترجیح دیتے ہیں۔ ھروی کی درج ذیل عبارت اس حقیقت کی غمازی کرتی ہے:۔

توحید کے اقسام:

"توحید کی تین قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم:۔ عوام کی توحید جو شواہد و دلائل سے ثابت ہوتی ہے۔

دوسری قسم:۔ خواص کی توحید جو حقائق سے ثابت ہوتی ہے۔

تیسری قسم:۔ خواص الخواص کی توحید جو قدیم سے قائم ہے[2]۔"

توحید کی پہلی قسم عبادت کی اساس ہے اور باقی مقامات پر فائق ہے۔ ابن قیّم کی مراد یہی توحید ہے۔

توحید کی دوسری قسم خواص سے مختص ہے اور اسے مکاشفہ، مشاہدہ اور اتصال سے حاصل کیا جاتا ہے۔ جملہ مقامات میں سے یہ آخری مقام ہے۔

توحید کی تیسری قسم وہ ہے جسے خدا نے خود واضح فرمایا۔

۲۔ توحید و فکر:۔ ھِرَوی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فکر و تامل کو نابود کرنے کے بعد ہی مقام توحید کا حصول ممکن ہے۔ ھِرَوی کا قول ہے:۔

"الفکرۃ فی عین التوحید اقتحام البحر الحجود[3]۔"

توحید کے بارے میں فکر و تامل کرنا کفر و جحود کے سمندر کی غواصی کرنے کے مترادف ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۵،

[2] کتاب مذکور ج ۳ ص ۳۱۰

[3] کتاب مذکور ج ص ۹۷۔

Marfat.com

ھروی کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ غور و فکر کرنے سے آدمی توحید صحیح سے محروم رہتا اور کفر کے دائرہ میں جا داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ صحیح توحید جبھی حاصل ہوتی ہے کہ انسان اپنے قوائے فکر و نظر کو فنا کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر و نظر بقاء رسوم کی علامت ہے اور توحید کامل کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں جب تک رسوم باقی ہوں۔

مگر ابن قیّم اس کی پر زور تردید کرتے ہیں۔ ابن قیّم کا زاویہ نگاہ قرین حق و صواب ہے۔ کیونکہ ایمان باللہ اور توحید کے حصول کے لئے غور و فکر کی دعوت تو خود قرآن میں موجود ہے متعدد مقامات پر ارشاد ہوا ہے:۔

"اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ (الرعد۔۳) بے شک اس میں غور کرنے والوں کیلئے نشانیاں ہیں[1]۔

ھروی فرماتے ہیں:۔

۳۔ صبر و محبت:۔ "صبر نام ہے مکروہات میں نفس کو قابو میں رکھنے اور زبان کو شکوہ و شکایت سے روکے رکھنے کا۔ صبر عوام کے لئے دشوار ترین مرحلہ ہے۔ طریق محبت میں صبر بڑا وحشت ناک ہوتا ہے اور توحید کی راہ میں بڑا نامانوس نظر آتا ہے"

ابن قیّم ھروی کے قول کی مخالفت کرنے سے قبل اس کی توضیح کرتے اور بتاتے ہیں کہ عوام پر صبر کے دشوار ہونے کی کیا وجہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ عوام کے سفر کا ابھی نقطہ آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ مصائب و آلام کو برداشت نہیں کر سکتے۔ صبر و محبت کی راہ اس لئے وحشت ناک ہے۔ کہ محبت تقاضا کرتی ہے کہ محبّ محبوب کی آزمائش کر کے اس سے لذّت اندوز ہو جب کہ صبر اس کی کراہت کا مقتضی ہے۔ طریق توحید میں صبر کے انکر المنازل ہونے کا سبب یہ ہے کہ صبر میں قوتِ برداشت کا دعویٰ پایا جاتا ہے۔ گویا صابر قوتِ تحمّل و ثبات کا مدعی ہوتا ہے اور یہ توحید کے معارض ہے۔ کیوں کہ توحید کا فیصلہ یہ ہے کہ قوت کا اصلی سرچشمہ ذات باری تعالےٰ ہے اور دوسروں میں بالکل قوت نہیں پائی جاتی۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۷۔

ھِرَوی کے قول کی تشریح و توضیح کے بعد ابن قیّم اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"یہ قول ھِرَوی کے غلط اقوال میں سے ایک ہے۔ بخلاف ازیں صبر محبت کی راہ میں بڑا ضروری مقام ہے اور عشاق کے لئے ازبس ناگزیر ہے۔ محب کو اس منزل کی دیگر منازل کے مقابلہ میں شدید ضرورت ہے۔ توحید کی راہ میں یہ منزل بڑی جانی پہچانی اور کھلی ہوئی ہے۔ جس میں کوئی ابہام و اشتباہ نہیں ہے۔ ابن قیّم اسی طرح ضرورت صبر کے بیان کو جاری رکھتے اور قرآن کی ان آیات سے استشہاد کرتے ہیں جن میں صراحتہً مذکور ہے کہ صابر بلاحساب جنت میں داخل ہوں گے اور یہ کہ فرشتے انہیں سلام کہتے ہیں۔ ان کی رائے میں محب حقیقی اور محبت کا دعویٰ کرنے والوں میں صبر کی بنا پر ہی فرق و امتیاز قائم کیا جا سکتا ہے۔ اگر عشاق حقیقی محبت کی راہ میں حوادث و آلام سے دوچار نہ ہوتے تو محبت میں ان کا اخلاص واضح نہ ہو پاتا۔ خداوند کریم نے قرآن مجید میں ایوب علیہ السلام کی مدح و ستائش کی ہے۔ کیونکہ آپ صابر تھے۔ یہ بھی فرمایا کہ صبر کرنے والوں کو بلاحساب بدلہ ملے گا۔"[1]

حقیقت یہ ہے کہ ھِرَوی نے یہ بات مثالی انداز میں کہی ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے۔ کہ محب محبوب کی ہر بات کو خندہ پیشانی سے گوارا کرے اور اس پر اظہار ناراضگی نہ کرے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔ ؎

لئن صدفتْ عنا فَرُبَّ انفسٍ
صَرادٍ الی تلکَ النفوس
الصَّوادف

اگر محبوب روٹھ کر ہم سے چل دیا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ بہت سے لوگ ان روٹھنے والوں کی محبت کے بھی پیاسے ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ صبر اسی وقت کرنا ہوتا ہے۔ جب آدمی تکلیف محسوس کر رہا ہو اور

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۸۶-۹۰-۹۱۔

Marfat.com

صروی کو یہ بات پسند نہیں کہ عاشق محبوب کی کسی بات کو اپنے لئے باعثِ تکلیف خیال کرے صروی یہ بھی کہتے ہیں کہ موحد کا اولین فرض ہے کہ دینی احکام کو ذوق و شوق سے بجا لائے اور اس کے لذت و سرور میں شب و روز اضافہ ہی ہوتا چلا جائے اور صبر اس وقت ہوتا ہے۔ جب آدمی میں قلق و ملال کا احساس پیدا ہو جائے علامہ صروی موحد کے قلق و اضطراب کو پسند نہیں کرتے۔

۴۔ کیا حزن مَنازلِ تصوّف میں شامل ہے یا نہیں؟:-

ہروی حزن و غم کو منازل تصوف میں شمار نہیں کرتے

ابن قیّم اس ضمن میں ان سے اتفاق نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم و حزن ان مصائب میں سے ہے۔ جو انسان پر نازل ہوتے ہیں۔ ابن قیّم حدیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں ارشاد ہوتا ہے:-

"مومن کو جو ہم و غم اور تکلیف پہونچتی ہے۔ اس کے بدلہ میں اس کے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں"

اس سے مستفاد ہوتا ہے۔ کہ حزن ایک مصیبت ہے وہ کوئی منصب نہیں جس کے حصول کے لئے جہد و سعی سے کام لیا جائے۔ حزن کا لفظ قرآن میں یا نہی کی صورت میں آیا ہے یا نفی میں۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:-

"لَا تَهِنُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا" (سست نہ پڑو اور غم نہ کرو)
(آل عمران - ۱۳۹)

نیز فرمایا:-

"وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ" (النحل - ۱۲۷) (اُن پر غم نہ کر)

نیز فرمایا:-

"لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا" (غم نہ کر بے شک اللہ ہمارے ساتھ ہے)
(التوبہ ۴۰)

ایک اور جگہ ارشاد ہوا:-

"لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ" (نہ انہیں ڈر ہوگا اور نہ وہ غم کریں گے)

ابن قیّم کے حزن کو منازلِ سلوک میں شمار نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حزن آدمی میں سستی اور کاہلی کے جذبات پیدا کر دیتا ہے۔ انسان کے غم ناک ہونے پر شیطان

Marfat.com

اظہارِ مسرت کرتا ہے۔

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :۔

"اِنَّمَا النَّجْوٰی مِنَ الشَّیْطٰنِ لِیَحْزُنَ الَّذِیْنَ آمَنُوْا۔"

(المجادلۃ ۔ ۱۰)

سرگوشی کی تحریک شیطان کی جانب سے ہوتی ہے۔ تاکہ ایمانداروں کو غم میں مبتلا کرے۔

نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تین آدمی موجود ہوں تو ان میں سے دو شخص تیسرے کے بغیر کوئی خفیہ بات نہ کریں کیونکہ وہ اس سے غمناک ہو جائے گا۔ پس حزن نہ مطلوب ہے۔ نہ مقصود۔ اس میں کوئی فائدہ بھی نہیں۔ آنحضورؐ حزن سے خدا کی پناہ طلب کیا کرتے تھے۔ دعا فرمایا کرتے تھے :۔

"اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنَ الْھَمِّ وَالْحُزْنِ"

(اے اللہ میں حزن و غم سے تیری پناہ چاہتا ہوں)

اس سے معلوم ہوا کہ حزن ہم کا معاون و مماثل ہے[1]

۵۔ کیا علم سالک کے لئے سنگِ راہ ہے؟:۔

ھروی فرماتے ہیں کہ علم سالک کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔ ان کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمایئے :۔

"علم سالک کو اس مقصد سے باز رکھتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں حال اس میں مزید آمادگی پیدا کرتا ہو۔"

ابن قیمؒ اس ضمن میں ھروی کے ہم خیال نہیں بلکہ اس پر شدید جرح کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں علم سلوک کی راہ میں بہترین معاون کا کام دیتا ہے اور سالک میں مزید آمادگی پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا علم کے مخلِّ مقصد ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ علم فنا کی وادی میں چلنے سے ضرور سست کر دیتا ہے۔ کیونکہ علم اور فنا کا اجتماع ممکن نہیں۔ مگر اس سے علم کی اہمیت میں کوئی قدح وارد نہیں ہوتی۔ کیونکہ سالک کی غرض و غائت

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۶-۲۸۷

فنا نہیں ہے۔ اور نہ سالک کے لوازمات سے اسے کوئی سروکار ہے۔ بلکہ فنا ایک عارضہ ہے۔ جو اس راہ کے نامکمل اور خام کار سالکین کو پیش آتا ہے۔ دراصل فنا و کامل سالک کی اصلی غایت ہے اور فنا و کامل کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی محبت میں فنا ہو کر غیر کی محبت اور اس کے ارادہ کو یکسر فراموش کر دے۔ اور خدا کے ارادہ امید اور توکل میں ماسوی اللہ کے ارادہ، امید اور توکل کو بالکل نظر انداز کر دے۔ ظاہر ہے۔ کہ یہ علم کے منافی نہیں بلکہ علم اس کی تائید کرتا ہے اور اس سے علم کو مزید تائید و تقویت حاصل ہوتی ہے۔[1]

حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں ابن قیّم اور ھِرَوِی کے مابین سرے سے کوئی اختلاف ہی پایا نہیں جاتا۔ ھِرَوی جس علم کا ذکر کرتے ہیں اس سے مراد وہ دقت خیال اور علمی موشگافیاں ہیں جو سالک کو حصولِ مقصد سے باز رکھتی ہوں۔ ایسا ہرگز ممکن نہیں کہ ھروی سالک کو جاہل رکھنا چاہتے ہوں۔ ابن قیّم کی مراد علم سے وہ ضروری علم ہے جس کی روشنی میں سالک پر معرفت خداوندی کا دروازہ کھل جائے۔ تاکہ دلیل و برہان کی بنا پر عبادتِ خداوندی کو بجالا سکے۔ اور یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے جس میں کسی کو مجالِ اختلاف نہیں یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ایسا علم سالک کے لئے ہرگز سنگِ راہ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لئے معین و مفید ہوگا اور سالک میں عبادات کے متعلق مزید علم و بصیرت پیدا کرے گا۔

۶۔ مُشاہَدہ و مُکاشَفہ:۔ عبد و رب کے مابین حجاب اٹھ جانے کو مشاہدہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح صفات خداوندی سے آگاہ ہونے کا نام مکاشفہ ہے۔ ھِرَوی کے نزدیک مشاہدہ مکاشفہ کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:۔

> "صفاتِ باری تعالےٰ سے باخبر ہونے کا نام مکاشفہ ہے اور اس میں کسی حد تک رسم پرستی پائی جاتی ہے۔ ذاتِ حق کے دیکھنے کو مشاہدہ کہتے ہیں۔[2]"

ابن قیّم ھِرَوی کے اس نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں مشاہدہ کو مکاشفہ

---

[1] کتاب مذکور ج ۳ ص ۸۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۴۶

Marfat.com

سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ بلاشبہ مکاشفہ مشاہدہ سے افضل ہے۔ ابن قیم اس سے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ مکاشفہ ممکنات میں سے ہے جب کہ مشاہدہ باری تعالےٰ اس دنیا میں ناممکن ہے۔ انبیاء مکاشفہ کی دعوت دیتے چلے آئے ہیں۔ آنحضور کا ارشاد گرامی ہے:۔

"تفکروا فی خلق اللہ ولاتفکروا فی ذاتہ فتھلکوا" — خدا کی مخلوقات میں غور و فکر کیجیے مگر اس کی ذات میں سوچ بچار کرنے سے احتراز کیجیے ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے۔

جب مشرکین عرب نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے خدا کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو یہ سورت کریمہ نازل ہوئی۔

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ۔ لَمْ يَلِدْ۔ وَلَمْ يُوْلَدْ۔ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ"

فرعون نے جب ان الفاظ میں موسیٰ علیہ السلام سے خدا کی حقیقت کے متعلق سوال کیا "وَمَا رَبُّ الْعَالَمِيْنَ" — خدا کی حقیقت کیا ہے؟۔

تو موسیٰ علیہ السلام نے بایں الفاظ جواب دیا:۔

"رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا"[1] — وہ آسمان و زمین اور ان اشیاء کا رب ہے جو ان دونوں کے مابین ہیں۔

ابن قیمؒ اور ھِرَوی کے باہمی تعلق کے بیان کو میں اسی پر ختم کرتا ہوں۔ یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیمؒ نے ھِرَوی کی کتاب منازل السائرین کی شرح لکھتے وقت اپنی شخصیت کو ھِرَوی کی ذات میں مدغم نہیں کیا۔ آپ ھِرَوی کے نظریات سے اتفاق بھی کرتے ہیں اور بڑی بے باکی سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ آپ کا مقصد اظہارِ حق و صواب اور ہر چیز کو اس کے مناسب مقام پر رکھنا ہے قطع نظر اس سے کہ وہ کسی کے موافق ہو یا مخالف اب میں یہ بتاؤں گا کہ ابن قیمؒ نے تصوف پر کیا اثر ڈالا؟ چنانچہ اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۴۶ تا ۱۴۸۔

۵۲ــــ تصوّف پر ابنِ قیّم کے اثرات

۱۔ تصوّف کی تظہیر:- سابقہ بیانات سے یہ حقیقت آشکارا ہو چکی ہے کہ ابن قیّم نے غیر شرعی افعال کا ارتکاب کرنے کی بناء پر صوفیہ پر شدید جرح و قدح کی ہے۔ ابن قیّم نے امورِ ذیل کی بناء پر صوفیہ کو ہدف طعن بنایا۔

۱۔ نظریہ وحدت الوجود۔
۲۔ شرعی احکام کا اِسقاط۔
۳۔ حقیقت و شریعت کے مابین امتیاز پیدا کرنا۔
۴۔ غیر شرعی عبادات۔
۵۔ تحکیم ذوق و ترک علم۔

صوفیہ کے ان جملہ اعمال قبیحہ کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے دین صحیح کے خلاف بغاوت کر رکھی تھی۔ اس سے واضح ہوتا ہے۔ کہ ابن قیّم کیسا تصوّف چاہتے تھے۔ اور یہ کہ انہوں نے تصوف پر کیا اثر ڈالا اور کس طرح اسے حشو و زوائد سے پاک کیا لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں اور اس میں ذرا بھر مبالغہ نہیں ہے کہ ابن قیّم نے تصوّف کو ان شوائب سے پاک کر دیا جو غالی صوفیہ کے ہاتھوں اس میں شامل ہو گئے تھے۔

۲۔ ابن قیّم کا نظریہ تصوّف:- ابن قیّم کے زاویہ فکر و نظر کے مطابق اتباع سنت کا دوسرا نام تصوّف ہے۔ آپ اپنے اس نظریہ پر ابراہیم بن محمد کے قول سے احتجاج کرتے ہیں۔ ابراہیم فرماتے ہیں:-

"اصلی تصوّف یہ ہے کہ بدعات کو چھوڑ کر کتاب و سنت کے دامن کو مضبوطی سے تھام لیا جائے۔ ائمہ سلف کی پیروی کی جائے۔ متاخرین کی ایجاد کردہ بدعات و محدثات کو خیرباد کہہ کر جادۂ سلف کو ہاتھ سے جانے

نہ دیا جائے۔"[1]

ابن قیّم اسماعیل بن نجید کے قول سے استشہاد کرتے ہیں۔

اسماعیل سے ایک مرتبہ دریافت کیا گیا۔

"بندے کے لئے کیا چیز ضروری ہے؟"

انہوں نے فرمایا:۔

"اتباعِ سنّت اور دوامِ مراقبہ"

پھر پوچھا گیا۔ تصوّف کسے کہتے ہیں؟

جواباً فرمایا:۔

"اوامر و نواہی کی تعمیل کا نام تصوّف ہے"[2]

ابن قیّم یہ بھی کہتے ہیں کہ تصوّف کو تین امور کی بناء پر سمجھا اور حاصل کیا جا سکتا ہے وہ تین امور یہ ہیں:۔

۱۔ علم۔

۲۔ جُود و کرم

۳۔ صبر۔

ھِروی کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔

ھِروی فرماتے ہیں۔

"ماہرین تصوّف کا خیال ہے کہ اخلاق حسنہ کا دوسرا نام تصوّف ہے اس کا امکان تین امور یعنی علم، جُود اور صبر سے معلوم کیا جا سکتا ہے"

ابن قیّم ھِروی کی مندرجہ بالا عبارت کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"علم کی بدولت معلوم ہوتا ہے کہ خرچ کہاں کرنا چاہیئے۔ جود و کرم کا جذبہ انسان کو مجبور کرتا ہے کہ وہ ذاتی حقوق و مفادات سے چشم پوشی کر کے دوسروں کو نفع پہونچائے۔ صبر انسان میں یہ آمادگی پیدا کرتا ہے کہ ان

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۴۷۔

[2] کتاب مذکور ص ۴۷۔

Marfat.com

اخلاق کا پابند رہے اور انہیں ہاتھ سے نہ جانے دے۔ پس امورِ ثلاثہ سے
تصوّف کا فہم و شعور حاصل ہوتا ہے۔"

اس سے واضح ہوا کہ ابن قیّم کی رائے میں کتاب و سنت پر عامل ہونے کو تصوّف کہتے ہیں اور بس نیز یہ کہ تصوّف کا ادراک ان تین امور سے ہوتا ہے۔ ابن قیّم کے نزدیک تصوّف سلوکِ حقیقی کا ایک جزو ہے اور سلوک حقیقی ان کے یہاں عبارت ہے۔ نفس انسانی کے تطہیر و تزکیہ سے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں:-

"تصوّف سلوکِ حقیقی کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے۔ سلوک حقیقی سے مراد یہ ہے کہ تزکیہ و تطہیر کے بعد نفسِ انسانی کو "الرفیق الاعلیٰ" اور اپنے احباب خصوصی کی معیّت و رفاقت کے قابل بنایا جائے۔ کیونکہ آدمی اسی کی رفاقت وصحبت اختیار کرتا ہے جسے وہ چاہتا ہو[1]۔"

ان اقوال کا لُبِّ لُباب یہ ہے کہ ابن قیّم کی رائے میں دین اسلام پر عامل رہنے اور اس سے سبقت و زیادتی کرنے کا نام تصوّف ہے۔ اس کے حصول میں علم، جود اور صبر سے مدد لی جا سکتی ہے۔ یہ وہ اہم ترین اوصاف ہیں جن سے مومن اپنے آپ کو آراستہ کر سکتا ہے۔ ابن قیّم کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ سلوکِ حقیقی کا مطلب اپنے نفس کو جلا دینا اور اس کا تزکیہ و تطہیر ہے۔ تاکہ وہ مادیت سے مجرّد ہو کر اپنے اندر روحانی بلندی پیدا کرنے کی صلاحیت پیدا کر سکے لہٰذا ان کے یہاں تصوّف سلوکِ حقیقی کا ایک ضروری جزو ہے۔

۳۔ صوفیہ کے قواعد اور ابن قیّم:- ابن قیّم نے تصوف کو حشو و زوائد سے ہی پاک نہیں کیا بلکہ صوفیہ کے اصطلاحات و مبادی کی تعریف و تحدید بھی کی اور ان کا مقصد واضح کیا۔ ہم ذیل میں آپ کے تصوّف سے متعلق مباحث کے چند نمونے پیش کرتے ہیں۔ جن سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ آپ نے تصوف کے قواعد و مبادی کی تحدید و تعریف پر کیا اثر ڈالا۔

۴۔ مقامات و احوال ابن قیّم کی نگاہ میں:- مقامات و احوال کے سلسلہ میں ابن قیّم نے آغاز سخن یہاں سے کیا کہ ان میں علماء کے

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۱۷۷۔

یہاں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مقامات جہد وسعی سے حاصل کئے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس احوال خدا کی داد ہے۔ جسے چاہے عنایت کر دے۔ بعض مقامات و احوال کو ایک دوسرے کا نتیجہ قرار دیتے، جس کے اعمال صالحہ ہوں گے اس کا مقام بھی اعلیٰ و ارفع ہوگا۔ اور جس کا مرتبہ اونچا ہوگا اس کے حال میں بھی عظمت پائی جاتی ہوگی۔ یہ اختلاف بیان کرنے کے بعد ابن قیمؒ اپنی حتمی رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"صحیح بات یہ ہے کہ واردات قلبی کا نام احوال کے اعتبار سے رکھا جاتا ہے۔ آغاز ظہور میں ان کو لوامع بوارق اور لوائح کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ دور سے بجلی کی طرح چمکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جب کسی شخص پر ان کا نزول ہوتا ہے اور وہ ان سے ملاقی ہوتا ہے تو انہیں احوال کا نام دیا جاتا ہے۔ جب یہ واردات اس میں جاگزیں ہو جاتے ہیں تو ان کو مقامات سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا آغاز کار میں یہ واردات لوامع اور لوائح تھے۔ وسط میں پہونچ کر احوال کہلائے۔ آخر میں ان کو مقامات کا نام دیا گیا۔ اس سے واضح ہوا کہ جسے ابتدا میں بارق کہتے تھے۔ وہی حال ہے اور جو قبل ازیں حال تھا وہ بعینہٖ اب مقام ہے واردات کے یہ مختلف نام ان کے قلب کے ساتھ وابستہ ہونے، اس میں ظہور پذیر ہونے اور اس میں قائم و ثابت ہونے کے ہیں[1]۔"

صوفیہ نے مقامات میں جو ترتیب پیدا کی ہے ابن قیمؒ اسے پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتے بلکہ اسے دعویٰ و تحکم پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب کوئی شخص دین اسلام کا پابند ہو جاتا ہے۔ تو اس کے ظاہری اور باطنی احکام کو اپنا شعار بناتا ہے۔ مزید براں جن صوفیہ نے بھی منازل و مقامات کی ترتیب ذکر کی ہے وہ تحکم و دعویٰ سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص بھی اسلام کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے وہ اس کے ظاہری و باطنی لوازم اور مقامات و احوال کا التزام کرتا ہے۔ اسلام کے جملہ عقود و معاملات اور واجبات و فرائض ہیں وہ ایسے احوال و مقامات سے دوچار ہوتا ہے کہ ان سے عہدہ برآ ہوئے بغیر وہ ان واجبات کو ادا

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۷۳۔

نہیں کر سکتا۔ جب ایک واجب کو ادا کر لیتا ہے۔ تو دوسرا واجب سامنے آتا ہے ایک منزل سے گذرنے کے بعد دوسری منزل درپیش ہوتی ہے[1]

ابن قیم کی نگاہ میں متقدمین صوفیہ مثلاً سہل بن عبداللہ تستری، ابوطالب المکی، جنید بغدادی ابوعثمان نیشاپوری اور یحییٰ بن معاذ رازی کا طرز بیان زیادہ بہتر اور پسندیدگی کے لائق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان متقدمین صوفیہ نے اعمال قلب کے بارے میں بڑی جامع گفتگو کی ہے۔ مگر وہ ترتیب سے آزاد ہے۔ نیز وہ مقامات کو کسی عددِ خاص میں محدود و محصور بھی نہیں کرتے۔ ان صوفیہ کا مقصد حکمت و معرفت کی تحصیل قلوب کی طہارت، نفوس کی تطہیر و تزکیہ اور معاملات کی تصحیح ہے[2]

۵۔ علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کے مابین فرق و امتیاز:-

ابن قیمؒ نے اصطلاحات تصوّف کی جو توضیح و تشریح کی ہے۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ آپ علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کے مابین فرق واضح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں :-

"علم الیقین اور عین الیقین میں وہی فرق ہے جو سچی خبر اور بچشم خود ملاحظہ کرنے میں ہے۔ حق الیقین کا مرتبہ ان دونوں سے بڑھ کر ہے۔ ان مراتب سہ گانہ کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص تمہیں بتائے کہ اس کے یہاں شہد موجود ہے اور تمہیں اس کی راست بیانی میں شبہ نہ ہو۔ پھر وہ شخص شہد لاکر دکھا دے لامحالہ اس سے سابقہ یقین میں اضافہ ہوگا۔ پھر تم اس پیش کردہ شہد کا ذائقہ چکھ کر اپنے علم و یقین میں مزید اضافہ کر لو۔ خبر کی حد تک یہ علم الیقین تھا۔ اس کو دیکھنے سے عین الیقین حاصل ہوا اور چکھ کر حق الیقین کے مرتبہ تک پہونچے۔ ذکر کردہ مثال کے پیشِ نظر اس وقت ہمیں جنت و جہنم کا جو علم حاصل ہے یہ علم الیقین ہے۔ جب میدان حشر میں مخلوقات بچشم خود ان کو ملاحظہ کریں گی تو یہ عین الیقین ہوگا۔ جب اہل جنت جنت میں اور اہل جہنم جہنم

---

[1] مدارج السالکین ج-۱- ص ۷۴

[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۷۵۔

Marfat.com

میں داخل ہو جائیں گے تو یہی علم حق الیقین میں تبدیل ہو جائے گا۔"[1]

۶۔ فنا اور اس کے اقسام: تصوف کے مبادی و قواعد کی تشریح میں ابن قیّم نے جو قیمتی ورثہ چھوڑا ہے، اس میں فنا اور اس کے متعلقات کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ فنا کے بارے میں ابن قیّم نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس پر دورِ حاضر کے بیشتر مصنفین نے اعتماد کیا ہے اور فنا کا ذکر کرتے وقت اسے من وعن بیان کر دیا ہے[2]۔

فنا ایک نفسانی حالت کا نام ہے۔ سالک ذاتِ حق میں محو ہو کر جب اپنے احساسات کو کھو بیٹھتا ہے۔ تو اسے فنا سے تعبیر کرتے ہیں۔ جوہر انسانی کے تحلیل ہو جانے اور وجود کے عدم میں مستحیل ہونے کا نام فنا نہیں بلکہ فنا ایک انسانی حالت کا نام ہے جس میں انسان عظمت باری اور مشاہدہ حق میں منہمک ہو کر اپنے حواس اور عالمِ محسوسات سے کلیتہً بے بہرہ ہو جاتا ہے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں:۔

"فنا جس کی جانب صوفیہ اشارہ کرتے اور جس پر عمل پیرا ہیں یہ ہے کہ جملہ مخلوقات بندہ کی نگاہ سے اوجھل ہو کر معدوم ہو جائیں جس طرح وہ قبل از آفرینش تھیں۔ صرف ذات لایزال باقی رہے۔ پھر جملہ مشاہد و مناظر اور ان کے نشانات نظر سے غائب ہو جائیں اور ان کا کوئی نشان اور صورت باقی نہ رہے، پھر ان کا شہود بھی غائب ہو جائے اور وہ تنہا ذات حق کا مشاہدہ کرے۔ جس طرح مخلوقات کی ایجاد سے قبل ذاتِ باری کے سوا کچھ موجود نہ تھا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ سب فانی اشیاء نگاہ سے معدوم ہو جائیں اور صرف ذات لم یزل موجود رہے[3]۔"

اس سے واضح ہوا کہ فنا کے لئے تین امور ناگزیر ہیں:۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۴۔

[2] پروفیسر مصطفےٰ عبدالرزاق مرحوم نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں "التصوف" پر مقالہ لکھتے ہوئے ابن قیّم کے فنا سے متعلق خیالات کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی نے اپنی کتاب "ابن الفارض والحب الالٰہی" میں ابن قیّم کی اس تقسیم کا تذکرہ کیا اور فنا سے متعلق ابن الفارض کے نظریات بیان کرتے وقت اس سے فائدہ اٹھایا ہے

[3] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۰۔

Marfat.com

۱۔ مخلوقات کا بندے کی نگاہ سے غائب ہونا۔
۲۔ صورت مشاہدہ کی غیوبت۔
۳۔ شہود کی غیوبت و عدمِ بقاء۔

سید شریف جرجانی لکھتے ہیں:

"اوصافِ ذمیمہ کے ترک کرنے کو فناء کہتے ہیں اور اوصافِ حمیدہ کی راہ پر گامزن ہونے کا نام بقاء ہے۔ فناء کی دو قسمیں۔ ایک وہ جو ہم نے ذکر کی یہ کثرتِ ریاضت سے حاصل ہوتی ہے۔ فناء کی دوسری قسم عالم الملک والملکوت کا عدمِ احساس ہے جو عظمتِ باری اور مشاہدۂ حق میں مستغرق ہونے سے حاصل ہوتا ہے"[1]

جرجانی نے فناء کی جو دوسری قسم بیان کی ہے۔ ابن قیّم بھی اسی کا ذکر کرتے ہیں۔

ابن قیّم کے نزدیک فناء کی تین قسمیں ہیں:۔
۱۔ ماسوی اللہ کے وجود سے فناء ہونا۔
۲۔ ماسوی اللہ کے شہود سے فناء ہونا۔
۳۔ ماسوی اللہ کے ارادہ سے فناء ہونا۔

قسم اوّل:۔ وحدت الوجود کا عقیدہ رکھنے والے فناء کی پہلی قسم کے قائل ہیں۔ ابن قیّم اسے پسند نہیں کرتے بلکہ اسے باطل تصور کرتے ہیں کیونکہ اس سے وجودِ ممکنات یعنی مخلوقات کے وجود کی نفی ہوتی ہے جو اپنے وجود میں ذاتِ حق کے وجود کی محتاج ہیں۔ اس کے بطلان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے شرعی احکام کا باطل ہونا انبیاء و رسل کی بعثت کا عبث ہونا اور ثواب و عقاب کا بے مقصد ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ جب مخلوقات کا سرے سے وجود ہی نہیں تو اللہ تعالےٰ اپنی ذات کو کیونکر شرعی احکام کا مکلّف کر سکتے ہیں۔ نیز جب یہ کائنات ارضی ان کے عقیدہ کے مطابق خدا کی صورت ہے۔ تو انبیاء و رسل کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے باطل ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ چونکہ یہ عالم خدا کی صورت ہے۔ لہٰذا خدا تعالےٰ اپنی ذات کو عذاب میں مبتلا نہیں کر سکتے[2]

---

[1] التعریفات للجرجانی ص ۱۱۳
[2] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۳۔

Marfat.com

قسم دوم :۔ ماسوی اللہ کے شہود سے فنا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماسوی اللہ یہاں تک کہ اپنے نفس سے بھی بے خبر ہو جائے۔ کیونکہ بندہ معبود میں محو ہو کر اس کی عبادت سے اور مشہود میں منہمک ہو کر اس کے شہود سے یکسر بے بہرہ ہو جائے اور ایسا صرف حالت سکر ہی میں ہو سکتا ہے۔ جب سالک کے ہوش و حواس لوٹ کر آجاتے ہیں تو وہ عبد و معبود اور خلق و مخلوق میں فرق کرنے لگتا ہے۔ ابو یزید بسطامی کو اسی قسم کا واقعہ پیش آیا تھا۔ ان پر ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ اپنی ذات اور ہر چیز کو بھول گئے اور یہ کہنے پر مجبور ہوئے۔

سبحانی ما فی الجبۃ الا اللہ (میرے جبہ میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں)۔

دونوں قسموں میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کا تعلق ماسوی اللہ کے وجود کے فنا ہونے سے ہے۔ جو صوفیہ اس کے معتقد ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ وجود صرف ذاتِ حق کا ہے اور کوئی موجود نہیں۔ خدا کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ حق ہی کی صورت ہے۔ وہ [illegible] عقیدہ کا اظہار حالتِ صحو میں بقائمی ہوش و حواس کرتے ہیں۔ جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے اس کے معتقدین حالتِ صحو میں رب و عبد کے مابین فرق و امتیاز کرتے ہیں۔ ان پر صرف ایک کیفیت طاری ہوتی ہے جس میں وہ ماسوی اللہ کے شہود اور اپنے نفس سے بے خبر ہو جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ پہلی قسم کی طرح فنا کی دوسری قسم کو بھی بنظر استحسان نہیں دیکھتے۔ ان کے نزدیک قسم ثانی کا قابلِ تعریف پہلو یہ ہے کہ اس میں آدمی ماسوا اللہ کی محبت اس کے خوف و رجاء اور اس پر توکل کرنے اور اس سے استمداد کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں یہ عیب بھی پایا جاتا ہے کہ آدمی میں فہم و شعور کا اس قدر فقدان ہوتا ہے کہ عبد و رب میں بھی امتیاز نہیں کر سکتا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :۔

"یہ چیز نہ موجب ستائش ہے نہ اوصافِ کمال میں سے کوئی وصف نہ یہ اس قابل ہے کہ اس میں دلچسپی لی جائے اور دوسروں کو اس کا حکم دیا جائے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جو شخص اس صفت فنا سے بہرہ ور ہو اسے بناء بر عجز و ضعفِ قلب و عقل تمیز و تفریق سے عاجز تصور کیا جائے۔"[1]

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۱-۸۴۔

Marfat.com

تیسری قسم:۔ فناء کی تیسری قسم ماسوی اللہ کے ارادہ کا ترک کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ محبوب سے اپنی آرزو بر لانے کے برعکس اس کی ان تمناؤں کو پورا کرے جو محبوب نے اس سے وابستہ کر رکھی ہیں۔ ابن قیّم کے نزدیک فناء کی یہ تیسری قسم غائت درجہ کی محبت ہے اور صرف خواص کا حصہ ہے۔

ابن قیّم فرماتے ہیں:۔

"یہ اتحاد و فناء عشاق خصوصی کا حصہ ہے کہ وہ محبوب حقیقی کی عبادت میں محو ہو کر غیر خدا کی عبادت محبت خوف و رجاء توکل و استعانت سبھی اشیاء سے بے نیاز ہو گئے۔ فناء کی اس قسم کا تقاضا ہے۔ کہ محبت کی جائے تو خدا کے لئے بغض ہو تو اسی کی خاطر دیا جائے تو اسی کے لئے نہ دیا جائے تو بھی اسی کے لئے۔ اسی سے اپنی امیدوں کو وابستہ کیا جائے۔ اسی سے مدد طلب کی جائے۔ گویا ظاہری و باطنی دین اسی کے ساتھ مختص ہو کر رہ جائے اللہ تعالےٰ اور رسول علیہ السلام کو سب دنیا و ما فیہا سے عزیز تر تصور کیا جائے۔ خدا و رسول سے عناد رکھنے والے کے ساتھ دوستانہ تعلقات استوار نہ کئے جائیں اگرچہ وہ ساری مخلوقات سے اسے قریب تر ہو۔[1]"

سوال:۔ ابن قیّم پر یہ اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فناء کے اقسام بیان کرتے وقت بعض ایسی قسموں کو اس میں داخل کر دیا ہے جن کا فناء سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً فناء کی پہلی قسم فناء کی حدود سے خارج ہے۔ کیونکہ جو شخص اسے اختیار کرتا ہے وہ صحو اور بیداری کی حالت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فناء کی تیسری قسم کا بھی فناء سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ یہ بھی حالت صحو میں ہوتی ہے، لہٰذا ان دونوں قسموں کو فناء کے اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں۔

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فناء کا لفظ نفی کے معنی میں مستعمل ہے۔ لہٰذا قسم اوّل میں غیر خدا کے وجود کی نفی اور دوسری قسم میں ماسوی اللہ کا ارادہ کرنے کی نفی مراد ہے اور یہ واضح ہے کہ فناء ایک نفسانی کیفیت ہے اور اس میں نفی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ گویا ابن قیّم نے فناء کا لفظ بول کر نفی مراد لی ہے، خواہ یہ نفی اس صورت

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۰-۹۱۔

Marfat.com

میں متحقق ہو جب آدمی پر غیبوبت کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ جیسا کہ فناء کی دوسری قسم میں، یا صحو کی حالت میں جیسا کہ فناء کی پہلی اور تیسری قسم میں۔ ابن قیم فناء کو نفی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اس کی تائید ان کے اس قول سے ہوتی ہے۔

ابن قیم لکھتے ہیں:۔

"توحید میں فناء و بقاء باہم ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔ جب تم اپنے دل میں خدا کی الوہیت کو جگہ دو گے اور غیر خدا کی خدائی کی نفی کرو گے، تو تم نفی و اثبات کو یکجا کرو گے۔ نفی کو فناء سے تعبیر کرتے ہیں اور اثبات کو بقاء سے اس کی حقیقت یہ ہے کہ خدا کی عبادت میں منہمک ہو کر غیر خدا کی عبادت کو یکسر ترک کر دیا جائے۔ اس کی محبت خشیت اور طاعت میں مشغول ہو کر ماسوی اللہ کی محبت خوف اور اطاعت کو مطلقاً ترک کر دیا جائے۔"[1]

۷۔ صحو کی افضلیت اور ابن قیم:۔ فناء کے متعلق ہم ابن قیم کا موقف بیان کر چکے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم کا رجحان و میلان صحو کی جانب ہے اور وہ اسے فناء کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔ ابن قیم کی درج ذیل عبارت اس کی روشن دلیل ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"عبادت میں دل لگانا اور اسے توجہ سے ادا کرنا اس سے زیادہ اولیٰ اور افضل ہے کہ معبود کو حاضر مانا جائے۔ کیونکہ شہودِ عبادت و معبود کاملین کا درجہ ہے۔ اور ان ہر دو میں سے ایک میں دل لگا کر دوسرے سے غافل ہونا ناقصین کا شعار ہے۔ جس طرح عبادت میں محو ہو کر معبود سے بے خبر ہونا نقصان کا موجب ہے۔ اسی طرح معبود میں منہمک ہو کر عبادت سے غافل ہونا خسارہ کا باعث ہے بعض عارفین تو سرے سے ایسی عبادت کو شمار ہی نہیں کرتے اور اسے کالعدم قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ بندہ اس کی عبادت میں حاضر اور متوجہ رہے غائب نہ ہو جو شخص عبادت میں متوجہ نہیں ہوتا وہ نفسانی خواہش کی پیروی کرتا ہے اور ذاتِ حق میں محو ہو کر اپنے لئے لذت

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۳۱۲

Marfat.com

اندوزی کا موقع بہم پہونچاتا ہے۔ مگر اللہ تعالےٰ بندے سے جو چاہتے ہیں اسے پورا نہیں کرتا۔ اور ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ جو شخص زبان سے اِیَّاکَ نَعْبُدُ کہہ رہا ہو، مگر اسے عبودیت کا شعور نہ ہو تو وہ عبادت کی حقیقت کو پورا کرنے والا کیونکر ہوگا۔ اس کے برعکس اسے ان الفاظ کی حقیقت پر علم و معرفت قصد و ارادہ اور عمل کی روشنی میں غور کرنا چاہیئے۔ جو فنا اور غیبوبت کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔"

ابن قیّم کے بار بار اس نظریہ کو دہرانے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اس کے اِثبات پر اصرار تھا۔

ابن قیّم ایک دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:۔

"بندے کا شہود عبادت کو پابندی اور التزام سے ادا کرنا ہے اور یہ عبادت سے غیوبت کی نسبت اکمل فی العبودیت ہے۔ بندہ جب دل لگا کر عبادت نہ کر رہا ہو اور اپنے نفس سے بھی آگاہ نہ ہو تو اس کی یہ عبادت سوئے ہوئے اور مخمور آدمی کی عبادت کے مشابہ ہے۔ اس کے برعکس کمالِ بیداری اور بقائمی حوش و حواس پوری تفصیلات کے ساتھ عبادت کرنا زیادہ کامل اور عبودیت کے اعتبار سے قوی تر ہے۔ خلاصہ کلام انسان فانی ہے لہٰذا فناء و عبودیت اسکے حصہ میں آیا ہے اور یہی اسکی مراد ہے۔ بخلاف ازیں علم و شعور، فرق و امتیاز اور اشیاء کو انکا مناسب مرتبہ عطا کرنا خدا کا حق اور اسکی مراد ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے"[1]

ابن قیّم کی رائے میں صحو کا درجہ ان لوگوں کی خصوصیت ہے۔ جو محبت میں کمال حاصل کرتے ہیں[2] وہ اس کے اثبات میں مندرجہ ذیل دلائل و براہین پیش کرتے ہیں:۔

پہلی دلیل:۔ سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم معراج پر تشریف لے گئے اور خدا جلّ نے آپؐ نے کیا کچھ ملاحظہ فرمایا مگر بایں ہمہ آپ کا قلب مبارک دگرگوں نہ ہونے پایا اور سکون و اطمینان سے حسب سابق بہرہ ور رہا۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ص ۸۴۔

[2] اغاثۃ اللہفان ص ۳۳۱۔

Marfat.com

"مازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى۔ لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى۔"

(النجم - ۱۷-۱۸)

ان کی آنکھ نہ اور طرف مائل ہوئی اور نہ حد سے آگے بڑھی۔ انہوں نے اپنے رب کی کتنی ہی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔

اور اگر فنا ہو جانا صحو کے مقابلہ میں افضل ہوتا تو آپ بھی اس کیفیت میں از خود رفتہ ہو جاتے اس سے ثابت ہوا کہ آنحضورؐ موسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ نے جب اپنے تجلیات کو پہاڑ پر ڈالا تھا تو موسیٰ علیہ السلام ثابت قدم نہ رہ سکے اور بے ہوش ہو کر گر پڑے تھے۔

دوسری دلیل :- عزیز مصر کی بیوی یقیناً ان عورتوں کے مقابلہ میں جنہوں نے جمال یوسفی کی تاب نہ لا کر اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے تھے۔ یوسف علیہ السلام کو زیادہ چاہتی تھی۔ مگر اس کے باوصف ان کی طرح اس نے اپنا ہاتھ نہیں کاٹا اور نہ ان کی طرح از خود رفتہ ہوئی حالانکہ اس کی محبت ان کی محبت سے قوی تر اور زیادہ کامل تھی کیونکہ اس کی محبت بقاء کے ساتھ تھی اور دوسری عورتوں کی فناء کے ساتھ ان عورتوں کو جمالِ یوسفی نے از خود رفتہ کر دیا اور وہ ہاتھ کاٹنے پر مجبور ہوئیں۔ اس کے عین برعکس عزیز کی بیوی اپنے آپ کو فراموش نہ کر سکی۔ لہٰذا اس کی محبت ان لوگوں ایسی ہے جو محبت میں بڑے قوی ہوتے ہیں۔ جب کہ دوسری عورتیں اصحاب فناء کی طرح تھیں کہ ایسی کیفیت کے طاری ہونے کی صورت میں اپنے ہوش و حواس کو بحال نہیں رکھ سکتے۔[1]

مقامِ فناء کو اختیار کرنے سے جو خطرہ لاحق ہوتا ہے۔ ابن قیمؒ اس کی نشان دہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"مقامِ فناء کو پیش نظر رکھنے کا نتیجہ بہت سے صوفیہ کے حق میں یہ ہوا کہ وہ شرعی اعمال کو بالکل ہی چھوڑ بیٹھے اور اسی پر اکتفاء کرنے لگے۔ یہاں تک کہ رئیس الطائفہ حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ کو یہ کہنا پڑا کہ ایسے صوفیہ سے تو زانی اور چور ہی اچھے ہیں۔[2]"

---

[1] الہجرتین بر حاشیہ اغاثۃ اللہفان ص ۳۳۱

[2] کتاب مذکور ص ۳۴۲

Marfat.com

ابن قیم کا طریق فکر و نظر اس ضمن میں حضرت جنید اور ان کے متبعین سے ملتا ہے جضرت جنید صحو کے قائل ہیں اور سکر کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ سکر ان کے خیال میں بندے کے لئے اضطراب حال اور سلامت روی اور ضبطِ نفس کے فقدان کا موجب ہوتا ہے۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق اس وقت تک مبدء تحقیق تک رسائی ممکن نہیں جب تک سالک سلیم المذاق نہ ہو۔[1]

۸۔ اہتمامِ قلب اور ابن قیم :- ابن قیم نے صوفیہ کی طرح قلب کا بڑا اہتمام کیا ہے۔ قلب صوفیہ کی رائے میں دائرہ کے مرکز کی حیثیت رکھتا ہے کہ گھوم پھر کر وہ ہمیشہ دل ہی کا ذکر کرتے ہیں۔ جس طرح علماء ہمیشہ عقل اور اس کے نظریات کے ذکر و بیان میں رطب اللسان رہتے ہیں۔ ابن قیم نے اپنی کتاب اغاثۃ اللہفان کے آغاز میں اہتمام قلب سے متعلق بارہ ابواب باندھے ہیں جس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم دل کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ ان ابواب میں آپ نے قلب اور اس کے متعلقات کے بارے میں ایک ماہر طبیب کی حیثیت سے گفتگو کی ہے، دل کے امراض ذکر کئے۔ ان کا علاج تجویز کیا اور آخر اسے معرفت و سعادت کے نظریات پر ختم کیا۔ اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے :

۹۔ معرفت و سعادت :- معرفت و سعادت کا خلاصہ حسبِ ذیل دو امور ہیں :-

(۱) حق کے ادراک سے دل کو حیاتِ نو حاصل ہوتی ہے۔

(۲) خدا کی عبادت دل کے لئے موجب سعادت ہے۔

معرفت کے بارے میں ابن قیم کے نظریات کا ملخص یہ ہے کہ معرفت سے دل میں حیات نو کے آثار پیدا ہوتے ہیں۔ معرفت کے بغیر دل ایک مردہ ہے جس سے کسی فائدہ کی توقع نہیں ابن قیم کے مندرجہ ذیل خیالات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فرماتے ہیں :-

"دل میں دو قسم کی قوتیں پائی جاتی ہیں (۱) علم و تمیز کی قوت (۲) ارادہ و حب کی قوت۔ دل کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے فائدہ کے لئے ان دونوں قوتوں کو استعمال کرے۔ چنانچہ علمی قوت کو حق کا ادراک اور اس کی معرفت حاصل کرنے اور حق و باطل کے مابین امتیاز حاصل کرنے کے لئے استعمال کرنا چاہیئے

---

[1] ابن الفارض والحب الالہی ص ۱۴۹۔

Marfat.com

اورارادہ ومحبّت کی قوت سے حق کی تلاش اور محبت اور اس کو باطل کے مقابلہ میں ترجیح دینے کے سلسلہ میں فائدہ اٹھانا چاہیئے۔[1]"

سعادت کے بارے میں ابن قیّم کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ دل کی سعادت خدا کی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔

ابن قیّم اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"خدا کی عبادت بجالانے میں بندے اسی طرح اس کے محتاج ہیں جس طرح اپنی آفرینش میں، اس سے رزق حاصل کرنے میں، اپنے جسمانی صحت کے قیام میں، اپنی تن پوشی میں اور امن وسکون کے حصول میں۔ بلکہ بندوں کو اس کی الوہیّت کے تسلیم کرنے، اس کے ساتھ لَو لگانے اور اس کی عبادت کو بجالانے کی کچھ زیادہ ہی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہی ان کا مقصدِ حیات ہے۔ اس کے بغیر نہ اُن کی فلاح وبہبود ممکن ہے۔ نہ کسی نعمت ولذت کی توقع ہے اور نہ سعادت سے بہرہ ور ہونے کا کوئی امکان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاالہ الا اللہ کو احسن الحسنات کہا جاتا ہے۔ اور توحیدِ ربّانی کو رئیس الامور کا لقب دیا جاتا ہے۔[2]"

ابن قیّم اس کو دلائل سے ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اسی لئے خدا کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت بجالائیں۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیرائیں۔ جیسا کہ حضرت مُعاذ بن جبل کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے، آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ اے معاذ! کیا تمہیں معلوم ہے۔ کہ خدا کا بندوں پر کیا حق ہے؟ حضرت معاذ نے جواباً عرض کیا خدا اور اس کا رسول ہی خوب جانتے ہیں۔ آپ نے فرمایا خدا کا بندوں پر یہ حق ہے کہ صرف اسی کی عبادت بجالائیں۔ کسی کو اس کے ساتھ شریک نہ ٹھیرائیں۔

---

[1] اغاثۃ اللہفان۔ ص ۳

[2] اغاثۃ اللّہفان ص ۱۵۔

آپ نے پھر دریافت فرمایا کیا تجھے معلوم ہے کہ خدا پر بندوں کا کیا حق ہے؟ معاذ بولے خدا اور رسول ہی بہتر جانتے ہیں۔ فرمایا بندوں کا حق خدا پر یہ ہے کہ وہ انہیں جہنم رسید نہ کرے[1]

اسی طرح ابن قیّم اپنے بیان کو جاری رکھتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اصطلاح سلوک میں دل کون سے اثرات پیدا کرتا ہے۔ ابن قیّم کبھی واضح طور سے بلا واسطہ اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہیں اور کبھی تمثیلی انداز میں آنکھ اور دل کے مابین ایک مناظرہ منعقد کرکے اس مسئلہ کی گتھیاں سلجھاتے ہیں۔ اس مناظرہ میں آنکھ اور دل دونوں ایک دوسرے کو ملامت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو گناہوں کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ آخر ابن قیّم مسئولیت کی ذمہ داری قلب پر ڈالتے ہیں۔ کہ آمر اور ناہی کی حیثیت اسی کو حاصل ہے اور باقی حواس اس کے وفادار خادم ہونے سے زیادہ نہیں ہیں۔ یہ مناظرہ جو ابن قیّم کی طبع رسا کی پیداوار ہے۔ آپ کے طرز تعلیم و تدریس کے علاوہ اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ آپ حقائق کی علمی و ادبی منظر کشی میں کس قدر ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے اور علمی مسائل کو ایسے جاذب اور دلکش اسلوب بیان میں واضح کرتے کہ قاری دل تھام کر رہ جاتا اور مسئلہ کی تہ تک پہونچ کر ہی دم لیتا[2]

دل کو مسئول اور جواب دہ قرار دینے میں ابن قیّم کا نظریہ صدق و صواب کا حامل ہے کیونکہ آنحضورؐ کا ارشاد گرامی ہے:۔

"جسم انسانی میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے۔ اگر وہ ٹھیک ہو جائے تو سارا نظامِ جسمانی سدھر جاتا ہے اور اگر وہ بگڑ جائے تو سارا جسم بگڑ جاتا ہے اور وہ دل ہے"

---

[1] کتاب مذکور ص ۱۱۶

[2] اس مناظرہ کے لئے دیکھئے "روضۃ المحبین ص ۱۱۸-۱۱۹"۔

۵۳ــ ترکِ دُنیا اور ترغیبِ آخرت

ابن قیمؒ انسان کو مادیات سے چھڑا کر اسے عالمِ روحانی کی طرف لے جانا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ آپ کے لذت کو تین اقسام میں منقسم کرنے سے واضح ہوتا ہے۔ وہ تین قسمیں حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ لذّتِ جسمانی۔

۲۔ خیالی و فرضی لذّت۔

۳۔ روحانی لذت۔

پہلی قسم:۔ جسمانی لذت کا تعلق کھانے، پینے اور مجامعت کرنے سے ہے۔ اس میں انسان اور حیوان سب شریک ہیں۔ اس لذّت کے حصول سے انسان میں کوئی کمال پیدا ہی نہیں ہوتا کیونکہ کم درجہ کے حیوانات بھی اس لذّت سے بہرہ یاب ہوتے ہیں اور اگر لذّت سے بہرہ اندوز ہونا انسانی لذّت کا باعث ہوتا تو محمد صلے اللہ علیہ وسلم میں کھانے پینے اور مجامعت کا وصف دوسروں کی نسبت زیادہ ہوتا۔ جب معاملہ اس کے برعکس ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حصولِ لذّت انسان کی لذّت میں شامل نہیں۔ لذت اس وقت کمال کی موجب ہوتی ہے جب اس سے عظیم دائمی لذّت کے حصول میں مدد ملتی ہو۔[1]

دوسری قسم:۔ وہمی و فرضی لذّت لوگوں پر اپنی ریاست و عظمت جتانے کی لذّت ہے۔ اس لذّت کے طالب سابقہ لذت کے متلاشیوں کی نسبت اشرف ہوتے ہیں مگر اس لذّت میں راحت و سکون کے مقابلہ میں مشقت و تکلیف زیادہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جن لوگوں پر وہ اپنی عظمت ظاہر کرتا ہے وہ سب اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس میں حقیقی لذّت حاصل نہیں ہوتی اگرچہ نفس انسانی کسی حد تک خوش ہو جاتا ہے۔

---

[1] روضۃ المحبین ص ۱۷۹۔

تیسری قسم :- عقلی و روحانی لذت علم و معرفت، کرم وجود، عفت و شجاعت، صبر و حلم، مروت اور خدا کی معرفت اور محبت سے موصوف ہونے کی لذت ہے۔ کسی عارف کا قول ہے۔

"بیچارے دنیا دار لوگ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور اس کی نعمتوں سے محظوظ نہ ہو سکے۔ کسی نے پوچھا آپ کن نعمتوں کا ذکر کر رہے ہیں؟ انہوں نے کہا خدا کی محبت اور اُنس، اس کی ملاقات کا شوق اور اس کے اسماء و صفات کی جان پہچان۔"

ابن قیّم کا قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ ابن قیّم انسان کو ان مادیات سے چھڑانا چاہتے ہیں جو روحانی بلندی کے حصول میں سنگِ راہ ہیں۔ ان مادیات میں انسان کو کوئی امتیازی خصوصیت حاصل نہیں بلکہ انسان و حیوان سبھی اس سے بہرہ یاب ہیں اور اس سے اپنی شہوتِ اکل و شرب اور جماع کو تسکین دیتے ہیں۔ اسی طرح ابن قیّم انسان کی حبِ نمود و نمائش کو رد کرنا چاہتے ہیں جو انسان کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے۔ مگر طبعی امور سے نجات حاصل کرنا بازیچۂ طفلاں نہیں بلکہ بڑا دشوار کام ہے۔ کیونکہ یہ امور انسان کی فطرتِ ثانیہ ہیں۔ البتہ کسی حد تک ان کی تقویم و تعدیل ممکن ہے۔ حق بات یہ ہے۔ کہ انسان اپنے مفاد کے لئے جو جد و جہد کرتا ہے۔ مثلاً کھانے پینے اور دوسروں پر تفوّق حاصل کرنے میں اس میں کسی طرح بھی کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ اس کی فضیلت کا انحصار صرف ان امور پر ہے۔ جن سے دوسروں کو فائدہ پہنچتا ہو۔ مثلاً جود و کرم، شجاعت و عدل اور اصلاح باہمی اور علاوہ ازیں وہ اخلاق و آداب جن کی معاشرہ کو ضرورت ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ خدا کی محبت پر ذی روح کا منتہائے مقصود ہے۔ ذاتِ الٰہی کی محبت انسان میں کامل اطاعت و انقیاد کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔ اور انسان ایک لمحہ کے لئے بھی خدا سے غافل رہنا گوارا نہیں کرتا۔

اَخلاق کے باب میں نیا اضافہ :-

ابن قیّم نے صرف تصوف کی اصطلاحات کو ہی شرح و بسط سے بیان نہیں کیا بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اخلاق و آداب میں قابلِ قدر اضافہ بھی کیا ہے اور وہ یہ کہ آپ مروّت کو بھی منازلِ تصوف میں شمار کرتے ہیں۔ جس میں آپ متفرد ہیں اور کسی ماہر تصوّف نے مروّت کا ذکر تک نہیں کیا۔ ہجویری بھی مطلقاً اسے بیان نہیں کرتے۔ ابن قیّم اخلاق کی تقسیم میں مروت پر روشنی ڈالتے اور اس کی حقیقت واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

Marfat.com

"مروت کی حقیقت ادنیٰ اور رذیل اقوال اخلاق اور اعمال سے احتراز کرنا ہے"

ابن قیّم کے نزدیک مروّت کے تین درجات ہیں:۔

اوّل :۔ انسان کی اپنی ذات سے مروّت اور وہ یہ ہے کہ اپنے نفس کو اخلاق حسنہ پر ابھارا جائے اور اخلاق رذیلہ سے باز رکھا جائے۔

دوم :۔ مخلوقات سے مروّت اور یہ لوگوں کا ادب و احترام بجا لانا اور ان سے حسن سلوک سے پیش آنا ہے۔

سوم :۔ خدا سے مروّت: اور وہ یہ ہے کہ ہر لحظہ خداوند تعالےٰ سے حیاء کی جائے اور امکانی حد تک اخلاقی نقائص کو دور کیا جائے[1]

تصوّف پر ابن قیّم کے اثرات بیان کرنے کے بعد ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ابن قیّم کے یہاں معرفت و محبّت کے مابین کس قسم کا رابطہ پایا جاتا ہے اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۱۹۷-۱۹۸۔

Marfat.com

۵۴۔ معرفت و محبت کا ربط و تعلق اور ابن قیم

۱۔ معرفت کی فوقیت محبت پر:

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم ابن قیم کے نزدیک معرفت و محبت کا ربط و تعلق واضح کریں۔ ابن قیم کا قاری اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ آپ کے نزدیک معرفت محبت کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ علماء منطق اسی کے قائل ہیں اور یہ چیز عقل بھی فطرت و طبیعت کے تقاضا کے مطابق ہے۔ کیونکہ دوسرے کے ساتھ روابط استوار کرتے ہیں سب سے پہلے معرفت (جان پہچان) کا مرحلہ پیش آتا ہے۔ انسان جب اس سے فارغ ہوتا ہے دوسرے کے متعلق ایک رائے قائم کر لیتا ہے اور اس میں ایسے اوصاف دیکھتا ہے۔ جن کی بنا پر وہ اس کی نگاہ میں محبوب ہو جاتا ہے تو اس سے محبت کرنے لگتا ہے اور اس کی محبت میں فنا ہو جاتا ہے۔

۲۔ معرفت کی تقدیم ابن قیم کی نگاہ میں:

ابن قیم اس نظریہ کی صداقت پر اصرار کرتے اور اپنی مختلف کتابوں میں اسے دہراتے ہیں۔ ہم ذیل میں آپ کی مختلف تصانیف کا ملخص آپ کی تصنیف مدارج السالکین سے پیش کرتے ہیں۔

ابن قیم رقمطراز ہیں:۔

"مدعو الیہ (ذات حق) کے اوصاف کمال اور اس کے اسماء حسنیٰ کے حقائق دلوں کو اس کی محبت کی جانب کھینچتے اور اس کی ملاقات کا شوق پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ دل ہمیشہ اسی چیز کی محبت میں مگن ہوتا ہے جسے پہچانتا ہو جس سے ڈرتا ہو، جس سے اس کی امیدیں وابستہ ہوں۔ جس کا وہ مشتاق ہو جس کے قرب سے لذت اندوز ہوا اور جس کے ذکر سے اطمینان قلب حاصل کرتا ہو۔ کیونکہ وہ اس کی صفات کی بنا پر اس کی پہچان حاصل کرتا ہے۔ جب کسی

Marfat.com

وجہ سے صفات کی معرفت میں حجاب حائل ہو جائے تو جو چیزیں معرفت کے ساتھ مشروط و ملزوم ہوتی ہیں وہ بھی ممتنع ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ ملزوم اور مشروط لازم اور شرط کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔[1]"

ذکر کردہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

اوّل :- اول یہ کہ صفات خداوندی کی معرفت حاصل کرنے سے دلوں میں خدا کی محبت اجاگر ہوتی ہے۔ کیونکہ ہمیشہ دل اسی سے محبت کرتا ہے۔ جسے جانتا پہچانتا ہو اور اس میں اپنی رغبت کا سامان پاتا ہو۔

دوم :- دوسرا یہ کہ جو شخص صفات باری تعالےٰ کی معرفت سے بیگانہ ہو وہ محبت کو حاصل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ معرفت محبت کی اوّلین شرط ہے اور شرط کے مفقود ہونے سے مشروط کا فقدان ناگزیر ہے۔

ابن قیّم اپنی کتاب اغاثۃ اللّہفان میں اسی مضمون کو ایک دوسرے اسلوب بیان میں ادا کرتے ہیں :-

"دل میں دو قوتیں پائی جاتی ہیں :-

۱- علم و تمیز کی قوت۔

۲- محبت و ارادہ کی قوت۔

"دل کی صلاحیت و کمال کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے مفاد کے لئے دونوں قوتوں سے کام لے۔ علم و تمیز کی قوت کو حق کا فہم و شعور حاصل کرنے اور حق و باطل کے مابین امتیاز قائم کرنے کے لئے استعمال کرے۔ محبت و ارادہ کی قوت سے طلب حق اور اسے باطل کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا کام لے۔ اس سے واضح ہوا کہ حق کی معرفت حاصل نہ کرنا گمراہی ہے جو اس کی معرفت حاصل کر کے غیر کو اس پر ترجیح دے وہ بارگاہِ لایزال میں معتوب و مغضوب ہے اور جو پہچان کر اس کی پیروی کرے وہ منعم علیہ ہے۔[2]"

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۴۔

[2] اغاثۃ اللہفان۔

Marfat.com

ابن قیّم اپنی کتاب روضۃ المحبین میں لکھتے ہیں :-

"جو شخص خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے، دنیا کی کوئی چیز اس کی نگاہ میں خدا سے محبوب تر نہیں ہو سکتی۔ خدا کے ماسوا اسے کسی چیز سے رغبت نہیں رہتی۔ سوائے اس چیز کے جس سے قربِ بارگاہِ ایزدی حاصل ہوتا ہے اور خدا تک رسائی حاصل کرنے میں مدد ملتی ہو۔"[1]

ابن قیّم کی مذکورہ کتب کے اقتباسات سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ ان کی نگاہ میں معرفت محبت سے مقدّم ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ عقل و منطق بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

۳- امام غزالی اور ابن قیّم کا توافق و تطابق :-

ابن قیّم معرفت کو محبت پر ترجیح دینے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے پیش رو امام غزالی ہیں جو خود بھی ایک بڑے صوفی تھے۔ اور جنہوں نے تصوف پر بڑا اثر ڈالا ہے۔ وہ قبل ازیں اس نظریہ کا اظہار کر چکے تھے۔ امام غزالی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب احیاء علوم الدین میں اس پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ آپ محبت کو معرفت کا ثمرہ قرار دیتے اور فرماتے ہیں کہ محبت کا تصور معرفت و ادراک کے بغیر متصور ہی نہیں۔ جمادات محبت سے اس لئے بیگانہ ہیں کہ وہ ادراک سے محروم ہیں۔ ان کا اصل اقتباس ملاحظہ فرمایئے :-

"محبت معرفت کا ثمرہ ہے۔ معرفت کے منعدم ہونے سے محبت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ اس کے کمزور ہونے سے کمزور اور طاقتور ہونے سے اس میں بھی قوت آجاتی ہے۔ اسی لئے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

مَنْ عَرَفَ رَبَّهٗ اَحَبَّهٗ وَمَنْ عَرَفَ الدُّنْیَا زَهِدَ فِیْهَا[2]"

(جو اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے وہ اس سے محبت کرنے لگتا ہے اور جو دنیا کی پہچان حاصل کرتا ہے وہ اس سے بے رغبت ہو جاتا ہے)

---

[1] روضۃ المحبین ص ۴۳۲۔

[2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۷۔

Marfat.com

امام غزالی مزید فرماتے ہیں :-

"یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ محبت کا تصور معرفت و ادراک کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان اسی سے محبت کرتا ہے جسے جانتا پہچانتا ہو یہی وجہ ہے کہ جمادات کو محبت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ محبت کرنا زندہ شخص کی خصوصیت ہے جو معرفت و ادراک کی صفت سے بہرہ ور ہو۔"

امام غزالی دوسری جگہ لکھتے ہیں :-

"چونکہ محبت معرفت و ادراک کے زیر اثر ہوتی ہے۔ لہٰذا حواس کی تقسیم کے ساتھ ساتھ محبت بھی مختلف قسموں میں بٹ جاتی ہے۔ ہر حس کا ایک جداگانہ ادراک ہوتا ہے اور ہر ایک کی علیحدہ لذت ہوتی ہے۔ مثلاً آنکھ کی لذت حسین و جمیل صورتوں کا دیکھنا ہے۔ کان کی لذت خوش آئند نغمات کا سننا ہے۔ قوتِ شامہ کی لذت خوشبو کا سونگھنا ہے۔ قوتِ ذوقیہ کی لذت مزے دار کھانوں کا تناول کرنا ہے۔ قوتِ لامسہ نرم و ملائم اشیاء کو ٹٹول کر لذت اندوز ہوتی ہے۔ غزالی حدیث نبوی سے احتجاج کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا مجھے دنیا کی تین چیزیں محبوب ہیں :-

۱- خوشبو۔
۲- عورتیں۔
۳- مجھے نماز میں سرورِ قلب حاصل ہوتا ہے۔

خوشبو کے محبوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک لذت پائی جاتی ہے۔ جس کا تعلق قوت شامہ سے ہے۔ عورتیں اس لئے محبوب ہیں کہ ان میں جو لذت پائی جاتی ہے۔ اس کا ادراک آنکھوں سے کیا جاتا ہے۔ نماز کے محبوب ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس میں ایک لذت موجود ہے جسے چھٹے حاسہ سے محسوس

---

۱ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۱-۲۴۲

کیا جاتا ہے اور وہ دل یا نور یا عقل ہے۔ غزالی کا خیال ہے کہ چھٹا حواس دیگر حواس کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ ہر حواس خمسہ میں انسان و حیوان سبھی شریک ہیں مگر یہ چھٹا حواس صرف انسان کے ساتھ مختص ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو انسان کو حیوانات پر کوئی فضیلت حاصل نہ ہوتی۔[1]

امام غزالی رقمطراز ہیں:-

"باطنی بصیرت و فراست ظاہری بصارت کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ قلب میں جو قوت ادراکیہ پائی جاتی ہے وہ آنکھ سے زیادہ ہے۔ عقل جن معانی کا ادراک کرتی ہے ان کا حسن و جمال ظاہری نگاہ سے دیکھی جانے والی حسین و جمیل صورتوں سے کہیں بڑھ کر ہے۔ پس قلب ان عظیم روحانی امور کا ادراک کرتا ہے جو ظاہری حواس کی رسائی سے باہر ہیں ان سے حاصل شدہ لذت زیادہ کامل اور بلیغ ہوگی۔ طبع سلیم اور عقل صحیح کا میلان بھی اس کی جانب زیادہ ہوگا۔ محبت کا مطلب بھی یہی ہے۔ کہ جس چیز کے ادراک میں لذت پائی جاتی ہو اس کی طرف میلان و رجحان کا اظہار کیا جائے۔ اس سے واضح ہوا کہ ذات خداوندی کی محبت سے انکار کرنا قطعی طور پر بے بنیاد ہے۔ اور صرف اسی شخص کو اس سے مجال انکار ہوگی جو حیوانات کی طرح بے حس و حرکت بیٹھ رہنے کا عادی ہو اور اسے ظاہری حواس کی حد درجہ آگے بڑھنا گوارا نہ ہو۔"[2]

امام غزالی کے ارشادات کا لُبِّ لُباب:-

(۱) امام غزالی کے زاویۂ نگاہ کے مطابق معرفت محبت سے مقدم ہے۔ کیونکہ محبت معرفت کا ثمرہ و حاصل ہے۔ لہٰذا محبت کا تصور معرفت حاصل کرنے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ معرفت سے بہرہ یاب ہونا انسانی خاصہ ہے لہٰذا جمادات میں معرفت اور محبت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۲۴۳۔

[2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳۔

Marfat.com

۲- انسان چھٹے حاسہ یعنی دل کے ذریعہ معرفت حاصل کرتا ہے۔ جب معرفت کا تحقق ہو جاتا ہے تو اس سے محبت کا ظہور ہوتا ہے۔ انسان چھٹے حاسہ میں منفرد ہے باقی حیوانات اس سے محروم ہیں۔ بخلاف ازیں حواس خمسہ سب میں پائے جاتے ہیں ہر حاسہ اپنے مناسب حال اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ بعض مدرکات سے وہ لذت یاب ہوتا ہے اور ان کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ جس طرح حواس خمسہ لذت یاب ہونے کے بعد اپنے اندر میلان اور محبت پیدا کرتے ہیں۔ اس طرح خدا کی معرفت اور اس کی صفات کا ادراک کرنے سے دل محظوظ ہوتا ہے۔ پھر اس معرفت اور ادراک کا نتیجہ محبت خداوندی کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔

Marfat.com

خاتمہ

۵۵۔ نتائج وگذارشات

خاتمہ میں ان آثار ونتائج کا تذکرہ پیشِ نظر ہے جن تک مجھے رسائی حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ چند گذارشات بھی پیش کرنا چاہتا ہوں۔ نتائج حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ ابن قیّم کے عہد میں سیاسی بیداری:۔ سابقہ ذکر کردہ حقائق سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ مملوک سلاطین کے عہد میں جو سیاسی زندگی بلاد مصر وشام پر چھائی ہوئی تھی۔ اس کے نتیجہ میں مسلمانوں میں بیدار مغز لوگوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہوا جن سے حکام بالا بھی مرعوب رہتے تھے اور ان سے مشورہ کئے بغیر کوئی کام انجام نہ دیتے تھے۔

۲۔ مملوک سلاطین کی علم نوازی:۔ علم کا پودا ہمیشہ ان مخلص حکّام کے زیرسایہ پروان چڑھتا ہے جو اس کی حفاظت ونگہداشت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے ہوں اور ان علماء کے ہاتھوں پھلتا پھولتا ہے جو علم و ادب میں ماہرانہ بصیرت رکھتے ہوں۔ مملوک سلاطین کے زمانہ میں یہی ہوا۔ اس عہد میں علم کو خوب خوب ترقی ہوئی آنے والے ادوار میں اس کے بڑے خوش آئند ثمرات ظہور میں آئے۔ علماء کے نتائج فکر سے مختلف علوم وفنون میں تصانیف کی وہ بھرمار ہوئی کہ لائبریریاں بھر گئیں۔ اس کا سبب یہ تھا کہ مملوک سلاطین اس حقیقت سے بخوبی آشنا تھے کہ علم تحفظ مملکت کے لئے ایک عظیم فصیل اور ستون کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے علماء کی حوصلہ افزائی شروع کر دی انہیں اپنا مقرّب خاص بنایا۔ ان کو بڑی گراں بہا تنخواہیں دینی شروع کر دیں۔ علماء نے بھی اس علمی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اس نقصان عظیم کی تلافی کے لئے ہمہ تن تیار ہو گئے جو سقوطِ بغداد کے بعد علمی ورثہ کو پہونچا تھا۔

Marfat.com

۳- ابن تیمیہ و ابن قیّم کی اصلاحات:- جمال الدین افغانی نے اگر اصلاح معاشرہ کے لیئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی تو ان سے قبل ایک عظیم صلح یعنی شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اصلاح معاشرہ کا بیڑا اٹھایا تھا آپ نے حکام کو رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے کوشاں رہنے پر مجبور کیا۔ دوسری جانب علماء کو مشورہ دیا کہ وہ اپنے وقار کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ سیاسی امور سے کنارہ کش نہ رہیں بلکہ اس میں سلاطین کے ساتھ سہیم و شریک ہوں۔ آپ نے سیاسی مسائل سے متعلق ایک کتاب بنام السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ تصنیف کی۔ ابن تیمیہ کے بعد ان کے لائق شاگرد ابن قیّم نے اس گراں قدر امانت کا بار سنبھالا اور اپنے محترم استاذ کی ہموار کردہ راہ پر گامزن ہوئے۔ آپ مسلمانوں کے عقائد کی اصلاح کے درپے ہوئے اور دین اسلام اور سلف صالحین کے اس پاکیزہ طرز فکر و نظر کی دعوت دیتے تھے جو کج رو لوگوں کے انحراف اور باطل پیشہ لوگوں کے توہمات سے یکسر پاک تھا۔

۴- تاریخ ولادت و وفات:- ابن قیّم ۷ ماہ صفر ۶۹۱ھ مطابق ۱۲۹۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۳ رجب ۷۵۱ھ مطابق ۱۳۵۰ء میں وفات پائی۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کا یہ بیان صحیح نہیں کہ آپ ۶۹۱-۷۵۱ ہجری مطابق ۱۲۹۲-۱۳۵۶ عیسوی تک بقید حیات رہے۔ کیونکہ اس کی صحت تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے۔ کہ آپ نے ہجری سن کے اعتبار سے ساٹھ سال کی عمر پائی اور سن عیسوی کے پیش نظر آپ کی عمر چونسٹھ (۶۴) برس بنتی ہے۔ حالانکہ اس میں صریح تناقض پایا جاتا ہے۔

۵- عربی زبان و ادب میں مہارت:- سابقہ بیانات سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ ابن قیّم صرف شرعی علوم کے ہی ماہر یگانہ نہ تھے بلکہ عربی زبان و ادب میں بھی یکتا تھے۔ یہاں تک کہ فن بلاغت کی امہات الکتب کے درس و مطالعہ کے بعد آپ نے علم بلاغت میں "کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان" نامی کتاب تصنیف کی اور سابقہ کتب کے مضامین کے علاوہ اس میں بیش قیمت معلومات کا اضافہ کیا اور عربی زبان کے اسرار و رموز بیان کئے۔

۶- حریّت فکر و عدم تقلید:- ابن قیّم ایک حریت پسند اور خود اعتمادی سے بہرہ ور مفکر تھے۔ اپنے فکر سے کام لیتے اور کسی دوسرے

Marfat.com

کی پابندی نہ کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اپنے محترم استاذ ابن تیمیہ کے قول کو بھی بعض اوقات تسلیم نہیں کرتے تھے۔ جب آپ کو ابن تیمیہ کے قول سے ارجح قول مل جاتا تو اسے چھوڑ دیتے۔ باب اول میں "شخصیت" کے عنوان کے تحت اس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ ابن قیم کی شخصیت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے اقوال کو خاطر میں نہ لانا اور ان کو ترک کر دینا ان سے کچھ بعید نہیں۔ کیونکہ آپ حریتِ فکر و نظر کے زبردست داعی تھے اور یہ دعوت آپ کا وہ نصب العین تھا جس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے آپ عمر بھر کوشاں رہے۔

۷۔ استاد و شاگرد کے خصائص ممیزہ: ابن تیمیہ اور ابن قیم کا قاری اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہے کہ استاد شاگرد دونوں میں کافی فرق پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ مرصع نثر لکھتے وقت لہجہ شیریں اور تیز مزاج واقع ہوئے ہیں۔ جب کہ ابن قیم مقابلتہً نرم مزاج اور متوازن ہیں۔ ابن تیمیہ میدان قتال کے بھی دھنی تھے اور راہوارِ قلم کی جولانیوں سے بھی بہرہ یاب تھے۔ مہارت جنگ کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے دشمنوں کے مقابلہ میں فتح پائی۔ دوسری جانب علمی و ادبی کاوشوں کے ثمرہ میں آپ نے فقہ و عقائد اور تصوف پر بیش قیمت کتب کا ذخیرہ باقی چھوڑا۔ مگر ابن قیم نے ان علمی مسائل کو بڑے صبر و سکون اور حلیمانہ انداز میں حل کیا۔ اس کے دو اسباب تھے۔

اوّل :۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ طبعاً تند مزاج تھے جب کہ ابن قیم ان کی نسبت بردبار اور متوازن تھے۔ لہٰذا ابن تیمیہ کی طبعی حدّت و شدّت اور ابن قیم کی اعتدال پسندی اس امر کی متقاضی ہوئی کہ وہ اپنے مخالفین سے نپٹنے میں بھی اپنے اپنے طبعی تقاضوں کے مطابق رویہ اختیار کریں۔

دوم :۔ اس کی دوسری وجہ ان دونوں اکابر کے مختلف ظروف و احوال تھے جب ابن تیمیہ نے اپنے اعداء و خصوم کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا تو اس وقت شدید مخاصمت پائی جاتی تھی۔ ابن قیم کا دور آیا تو یہ حدّت بڑی حد تک فرو ہو چکی تھی۔ اس کی بنا پر ابن قیم اپنے علمی معارضات میں بڑے معتدل اور متوازن تھے۔ آپ دوسروں کے اقوال کو بڑے صبر و سکون سے رد کر دیتے۔ مدافع شرع آراء و افکار کو اخذ کرتے اور شرع کے مخالف اقوال کو مردود سمجھ کر پھینک دیتے۔

۸۔ اتباعِ کتاب وسنّت :۔

چند مقاصد ابن قیّم کی جولانیٔ فکر و نظر کی آماجگاہ تھے۔ اور ابن قیّم کو انہیں پایۂ تکمیل تک پہونچانے کی فکر دامنگیر رہتی تھی۔ مختلف مکاتبِ فکر کے اختلافات واضطرابات نے ابن قیّم کے دور میں مسلمانوں میں جو مذہبی اور سیاسی ضعف پیدا کر دیا تھا وہ ابن قیّم کے لئے مزید تازیانۂ عبرت ثابت ہوا اور آپ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ مسلمان جس ضعف وانتشار کا شکار ہوئے ہیں، اس کا ازالہ صرف استحادِ فکر و نظر اور ترکِ اختلافات ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ یہ اختلافات ذہن وعقل پر چھا گئے تھے اور انہوں نے ایک بدترین تعصب کی صورت اختیار کر لی تھی۔ ابن قیّم کا مخلصانہ نقطۂ نظر یہ تھا کہ اس دور میں بھلائی کا واحد طریقہ اسلاف کی طرح کتاب وسنت کو فیصل قرار دینے اور اس کے ماسوا کو چھوڑ دینے میں مضمر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اپنے محترم استاد ابن تیمیہ کی طرح عقائدِ سلف کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنایا اور اسی راہ پر گامزن ہوئے۔

ان دونوں اکابر نے کتاب وسنت کی نشر واشاعت اور ان کے ماسوا کے خلاف نبرد آزما ہونے میں اپنی زندگی صرف کر دی۔ ابن قیّم کی اوّلین آماجگاہِ فکر و نظر طریقِ سلف کی دعوت تھی۔ کیونکہ سلف کا طرزِ فکر ہی اصل دین کی نمائندگی کرتا ہے جو ہر طرح کے گمراہ کن آراء و افکار سے منزّہ تھا۔ وہ فکری جمود و تعطّل بھی ابن قیّم کی پریشانی کا موجب ہوا جس نے عقلِ انسانی پر محیط ہو کر اسے راحت وآرام کا خوگر کر دیا۔ عقل بے کار ہو کر رہ گئی اور لوگوں کو تقلید کی لت پڑ گئی۔ چنانچہ آپ نے اس کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا اور حریّتِ فکر و نظر اور ترکِ تقلید کی دعوت دینے لگے۔ ان کے دور میں ایک اور فتنہ نے سر اٹھایا جیلہ جات کے نام سے حقائق کو بگاڑا جانے لگا اور شرعی احکام کو کھیل کود سے زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ چنانچہ آپ اس کے خلاف بھی نبرد آزما ہوئے اور اپنے دلائل کے تیروں سے اسے چھلنی کر دیا۔ ابن قیّم کا نصب العین یہ بھی تھا کہ صرف شریعت کے ظاہری احکام پر ہی عمل نہیں کرنا چاہیئے بلکہ دین کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے اصلاحِ عقائد کے پہلو بہ پہلو فقہی اصلاحات کا بیڑا بھی اٹھایا تھا۔ عقائد و فقہ کے میدان میں آپ کو جو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی وہ تا ابد آپ کی فضیلت وعظمت کی آئینہ دار ثابت ہوئی۔

Marfat.com

۹- حیلہ جات کا ابطال :- ابن قیّم نے جب دیکھا کہ حیلہ جات کے نام سے شرعی احکام و مسائل کا مذاق اڑایا جا رہا ہے۔ شارع کے مقاصد کو قربان کر کے حیلہ سازوں کی من مانی خواہشات کو پورا کیا جا رہا ہے تو ان کی پریشانی کی حد نہ رہی کیونکہ شرعی احکام فلاح و مصلحت کے تقاضا کے تحت مشروع ہوئے ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ کا مقصد فقراء کی دست گیری اور اعانت ہے۔ منہیات سے اس لئے روکا گیا کہ ان سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اوامر مثلاً زکوٰۃ کو ساقط کر دیا جائے یا محرمات مثلاً ربا کو جائز قرار دیا جائے تو شارع کا مقصد فوت ہو جائے گا مگر حیلہ گروں کے لئے یہ امر باعث خوشنودی ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قیّم دلائل و براہین کے اسلحہ سے مسلح ہو کر ان حیلہ گروں کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔

۱۰- ابن قیّم کی دقتِ نظر و فکر :- ابن قیّم کے نظریات میں بڑا عمق پایا جاتا ہے۔ اسی دقت فکر و نظر کا نتیجہ ہے کہ آپ عقود میں میانہ روی کو معتبر سمجھتے ہیں اور سابقہ شرائط اور ذرائع کو بے کار نہیں تصور کرتے۔ امام شافعی اس کے خلاف ہیں۔ ان کا قول ہے :-

"ایک عقد صرف عقد ہی سے فاسد ہوتا ہے، کسی متقدم یا متاخر چیز سے اس میں فساد پیدا نہیں ہوتا۔ یوں کہنے سے عقود میں فساد پیدا نہیں ہوتا کہ یہ ذریعہ ہے یا اس میں نیت کی خرابی پائی جاتی ہے۔"

اس کے برخلاف شروط متقدمہ اور مقاصد و ذرائع ابن قیّم کے یہاں معتبر ہیں۔ وہ اس مقولہ پر عمل کرتے ہیں کہ "پرہیز علاج سے بہتر ہوتا ہے۔" میں نے ابن قیّم کے نظریہ کو ترجیح دی اور اس کا سبب یہ ذکر کیا تھا کہ اشیاء کے حقائق پر اعتماد کیا جاتا ہے، ان کی ظاہری شکل و صورت پر نہیں۔ آخر ایسے معاملہ کو کیونکر جائز ٹھہرایا جا سکتا ہے، جس کا مقصد ایک ممنوع کام کا ارتکاب ہو۔ یا اس سے پہلے کوئی ممنوع شرط پائی جاتی ہو۔ اگرچہ فی الحال وہ ایسی شرط سے خالی ہو۔ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے کہ ہمیں سطحی النظر نہیں ہونا چاہیئے بلکہ عدل و انصاف کی روشنی میں مختلف امور کا موازنہ کرنا چاہیئے۔ ان کی تہ تک پہونچنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور ان کے ظاہر سے فریب خوردہ نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ بعض امور آغاز کار ہی سے قبیح ہوتے ہیں۔ اور ان کا مقصد بھی اچھا نہیں ہوتا۔ دورِ جدید کے علماء امام شافعی کے نظریہ کو شریعتِ اسلامیہ کی مادی تعبیر سے موسوم کرتے ہیں۔ امام شافعی شریعتِ

Marfat.com

اسلامیہ کے اصول وفروع اور قضایا کی ظاہری توضیح کرتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں۔ کیونکہ ظاہر کو چھوڑ کر غیر ظاہر کو مراد لینا ایک وہمی اور فرضی بات ہے۔ اس میں خطا کا احتمال زیادہ ہے اور صواب کم ہے۔ ظاہر ہے کہ احکام شریعت کا تعلق امور مطردہ سے ہوتا ہے غیر مطردہ سے نہیں۔

۱۱۔ دینی روح کا فہم وشعور:۔ ابن قیم دین اسلام کی اصلی روح کو سمجھنے کے بڑے دلدادہ تھے۔ ان کی انتہائی آرزو یہ تھی کہ ان کی یہ دعوت صدا بصحرا ثابت نہ ہو اور مسلمان اس پر بڑے ذوق شوق سے لبیک کہیں، دین کی روح کو سمجھیں اور اس کے تقاضوں پر عمل پیرا ہوں۔ مقاصد پر عمل کرنے، شروط مقدمہ کو باطل ٹھیرانے اور محرمات کے ذرائع کا انسداد کرنے میں آپ کی اس دیرینہ آرزو کا عملی مظاہرہ ہوا۔ ابن قیم کی ان فقہی موشگافیوں سے حنبلی فقہ میں بڑی سہولت اور لچک پیدا ہو گئی اور وہ صرف امور کی ظاہری شکل وصورت ہی پر جامد نہ رہی۔ بلکہ حنبلی فقہ کی روشنی میں امور کا فیصلہ صادر کرتے وقت ان کے نتائج واسباب کو بھی پیش نظر رکھا جاتا اور وسائل کو حرام ہوں یا حلال مقاصد کا حکم دیا جاتا۔

۱۲۔ حریت متعاقدین کا نظریہ:۔ فقہاء حنابلہ حریت تعاقد کے اصول کو ایک فقہی قاعدہ کی حیثیت سے مانتے ہیں۔ ان کی رائے میں بائع ومشتری اپنی پسندیدہ شرائط کے مطابق جو معاملہ چاہیں طے کریں۔ بشرطیکہ وہ عقود وشرائط کسی امر حرام پر مشتمل نہ ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں متعاقدین کا ارادہ معتبر ہے۔ یہ فقہی قاعدہ اس آیت کریمہ سے ماخوذ ومستنبط ہے۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" (النساء-۲۹)

اے ایمان والو! اپنے مالوں کو ناروا طریقہ سے مت کھاؤ۔ البتہ اپنے حسب مرضی اگر کوئی تجارتی معاملہ کرنا چاہو تو الگ بات ہے۔

ابن قیم بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ فقہاء حنابلہ کے مخالفین کی تردید کرتے اور بتاتے کہ حریت متعاقدین پر پابندی عائد کرنا اور اسے محدود ٹھیرانا شریعت اسلامیہ کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ ابن قیم واضح کرتے ہیں کہ عقد معاملہ کرنے والوں پر آزادی معاملہ کی راہ بند کر دینا معاملات میں فساد کا موجب ہے۔ آپ عبادات اور معاملات میں فرق کرتے ہیں کہ

Marfat.com

عبادات میں اصل عدم جواز اور بطلان ہے۔ اس کے برعکس معاملات میں اصل صحت اور جواز ہے۔ روح شریعت بھی اسی کی مؤید ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات خدا کے ساتھ مخصوص ہیں اور خدا کی عبادت مشروع طریقہ سے ہی کرنا چاہیئے۔ بخلاف ازیں معاملات لوگوں کی ضروریات اور ان کی مصلحت کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔ ان کی مصلحت کے تقاضا ہے کہ معاملات کا دروازہ کھلا رکھا جائے اور صرف انہی معاملات کو حرام قرار دیا جائے جن کو شارع نے کسی مقصد کے پیش نظر حرام ٹھیرایا ہو۔

درحقیقت حنابلہ کا یہ فقہی قاعدہ مبنی بر عدل و انصاف ہے۔ کیونکہ معاملات کی آزادی کا نظریہ روح دین سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ دین کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ کیا جائے اور ان کی زندگی میں امکانی حد تک نظم و ضبط پیدا کیا جائے۔ لہٰذا لوگوں کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ اپنی ضروریات کے پیش نظر معاملات انجام دینے میں انہیں کھلی آزادی حاصل ہو بشرطیکہ وہ کسی حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دینے کے مرتکب نہ ہوں۔

۱۳۔ حنبلی مسلک کی سہولت:

حنبلی مسلک بڑا نرم اور سہل ہے اور اس قابل ہے کہ مختلف ادوار میں اس پر عمل کیا جا سکے۔ اس کی سہولت کی یہ دلیل ہے کہ اس میں قیمت مقرر کئے بغیر عقد بیع کی اجازت پائی جاتی ہے۔ بائع اور مشتری ایک خاص وقت میں جس عام نرخ پر رضامند ہو جائیں گے وہی نرخ مقرر کر لیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس میں [illegible] لئے بے حد سہولت پائی جاتی ہے۔ امام احمد بن حنبل، ابن تیمیہ اور ابن قیم اسی کے قائل ہیں۔

۱۴۔ قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ:

ابن قیم کو قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ کا خیال دامنگیر رہتا تھا چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"جب قرض مقروض کے مال پر محیط ہو جائے۔ تو وہ ایسے صدقات دینے کا مجاز نہیں جس سے قرض خواہوں کو ضرر پہونچنے کا خطرہ ہو خواہ حاکم نے اس پر کوئی پابندی لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔"

ابن قیم کا یہ نظریہ متعدد فقہاء کے خلاف ہے۔ امام شافعی، ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ صرف قاضی مقروض کو معاملات انجام دینے سے روک

Marfat.com

سکتا ہے. امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس پر پابندی لگانے کے قائل نہیں ہیں. کیونکہ پابندی لگانے سے اس میں کاروبار کی جو صلاحیت پائی جاتی ہے، بے کار ہو کر رہ جاتی ہے. امام ابو حنیفہ سے یہ قول منقول ہے کہ میں مقروض پر پابندی عائد نہیں کرتا. جب مقروض کے ذمہ متعدد اشخاص کا قرض واجب الادا ہو اور قرض خواہ اسے قید کرنا اور اس پر پابندی عائد کرنے کا تقاضا کرتے ہوں تو میں اس پر حجر نہیں کروں گا۔"

اس ضمن میں ابن قیّم کا اختیار کردہ نظریہ قرین حق و صواب ہے. جب شریعت مصالح کو پیش نظر رکھتی ہے تو ظاہر ہے کہ قرض خواہوں کی مصلحت کا پیش نظر رکھنا دوسروں کی نسبت زیادہ ضروری ہے. کیونکہ انہوں نے مقروض کو اپنا مال دے کر اس لئے اس پر احسان کیا تھا کہ وہ اپنے مالی واجبات ادا کر دے. اب مقروض کو صدقات کی اجازت دینے سے قرض خواہوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں. حالانکہ اسلامی شریعت کسی کے حقوق کو رائگاں نہیں ہونے دیتی.

۱۵۔ ابن قیّم کے اجتماعی نظریات:۔

ابن قیّم فقہی مسائل میں غور و فکر کرتے کرتے جدید ترین اجتماعی نظریات تک پہونچے۔ انکا خیال ہے کہ لوگ باہم ایک دوسرے کے کفیل ہیں. اس کے نتیجہ میں آپ فضولی (جو از خود کسی کا وکیل بن جائے) کے اعمال کو بھی معتبر سمجھتے ہیں۔ ابن قیّم اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہر شخص پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ ایسے کام کرے جن میں اجتماعی مصلحت پائی جاتی ہو۔ آج کل کی اصطلاح میں اسے مسئولیت اجتماعیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے. ایک شخص کو دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا حق بھی حاصل ہے۔ بشرطیکہ اس میں دوسرے کی مصلحت مقصود ہو. کیونکہ تمام اہل اسلام شخص واحد کی طرح ہیں وہ ایک دوسرے کے معاون اور کفیل ہیں. ابن قیّم سے یہ قول منقول ہے۔

"اگر اپنے بھائی کے مال میں حفاظت کے نقطۂ نظر سے تصرّف کرنے والے کو معلوم ہو کہ اس کا صرف کردہ مال ضائع ہو گا اور اس کا احسان بے کار ثابت ہو گا تو وہ کبھی ایسا احسان کرنے کی جرأت نہیں کرے گا اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ لوگوں کے مصالح و فوائد ضائع ہو جائیں گے اور وہ ایک دوسرے کے مال کی حفاظت نہیں کریں گے یہ امر پیش نظر رہے کہ جو شریعت تمام عقول و شرائع پر فائق ہے۔ جمیع مصالح کو شامل اور جملہ مفاسد سے

منزہ ہے وہ اس سے اباد کرتی اور اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں"

ابن قیّم مزید فرماتے ہیں:-

" اگرچہ بعض جامد قسم کے فقیہ اسے تسلیم نہیں کرتے اور اس سے روکتے ہیں ان کے خیال میں یہ غیر کی ملکیت میں تصرّف بے جا ہے۔ اس خشک مزاج فقیہ کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ خداوند کریم نے تصرّفِ بے جا کو اس لئے ممنوع قرار دیا تھا کہ اس سے دوسروں کو نقصان پہونچتا ہے مگر یہاں اس کے عین برعکس تصرّف نہ کرنا ضرر رسانی کا موجب ہے"

۱۶۔ نصوص سے آغازِ بحث:- ابن قیّم نے ایک غیر مسبوق اور نرالا اسلوب بیان اختیار کیا۔ آپ کے قبل اور بعد کے فقہاء کسی شرعی مسئلہ کو اپنی علمی بحث کی اساس قرار دیتے ہیں۔ مگر ابن قیّم اس کے خلاف نصوصِ کتاب و سنت کو اپنی بحث کا مرکز و محور بنانے میں انہیں پیش کرتے اور ان سے مسائل استنباط کرتے ہیں۔ آپ کا اسلوب بیان دوسروں کے طرزِ ذکر و بیان کی نسبت زیادہ سلامت روی پر مبنی ہے۔ کیونکہ اس کی اساس نصوص پر رکھی گئی ہے۔ اس کے برعکس مخالفین کا اسلوب بیان عقلی تقسیمات اور تفریعات کثیرہ کا پلندہ ہوتا ہے۔ ابن قیّم کے طرزِ نگارش کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس سے نصوص کتاب و سنت کا احیاء ہوتا ہے۔ علمی بحث میں ان کی قدر و قیمت کا اظہار ہوتا ہے اور شرعی احکام کے بیان کرنے میں ان کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں مزید براں سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قاری بیزاری اور اکتاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ ابن قیّم کا قاری جب مطالعہ کا آغاز کرتا ہے تو اس کی اولین نگاہ ان آثار و سُنن پر پڑتی ہے جن پر نورِ نبوت کی تند و تیز شعاعیں ضیا بار ہوتی ہیں اور کون بدنصیب قاری ایسا ہو سکتا ہے جو شرعی آثار کو پڑھ کر روحانی لذّت و سکون سے محفوظ نہ ہوتا ہو۔

۱۷۔ نصب العین اور اسلوبِ بیان کی یگانگت:- ابن قیّم کے نصب العین اور طریق بحث و نظر میں کامل یگانگت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ آپ کے اہداف و مقاصد کا محور دعوتِ اجتہاد اور ترکِ تقلید ہے۔ آپ نے اپنے طریق بحث میں بھی اسے پیش نظر رکھا اور نظر سے اوجھل نہ ہونے دیا۔ آپ بحث کا آغاز نصوصِ کتاب و سنت سے کرتے ہیں پھر

Marfat.com

کثرت سے عقلی و نقلی دلائل لاتے ہیں۔ دوران بحث فقہاء کے آراء و افکار بھی پیش کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے بعض اقوال کی تردید کرتے ہیں اور بعض کو اپنے مسلک کی حیثیت سے اختیار کر لیتے ہیں۔ بعض مقامات پر متوسط قول کو اخذ کرتے ہیں اور دوسرے کو چھوڑ دیتے ہیں۔ مخالفین کے دلائل و براہین بھی ذکر کرتے ہیں اور ان کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیتے ہیں۔ یہ جملہ امور دعوتِ اجتہاد سے ہم آہنگ ہیں۔ ابن قیّم اپنے نصب العین کو عملی جامہ پہنانے کا بے پناہ جذبہ رکھتے تھے۔ کیونکہ کسی مصنّف کی سب سے بڑی علمی لغزش یہ ہے کہ اپنی علمی و ادبی بحث کے دوران اپنے اختیار کردہ نظریات کو ترک کر دے اور عملاً ان کی پیروی نہ کر سکے۔ اکثر مصنّفین اپنے انداز بیان کے لیے بڑا بلند و بالا معیار اور بڑے اونچے درجے کے شرائط مقرر کرتے ہیں۔ مگر انہیں نبھا نہیں سکتے۔ لہٰذا وہ نقّاد کی نگاہ میں موردِ طعن و ملامت ٹھیرتے ہیں، مگر ابن قیّم اس سے مستثنیٰ ہیں۔ آپ کا مقصد و مطمح اور آپ کے طرزِ نگارش دونوں ایک ہی جانب رواں دواں تھے اور کہیں بھی آپ دوسرے سے جدا نہ ہو سکے۔

۱۸۔ زیادت علی الکتاب:

ابن قیّم کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ حدیث نبوی ایسے مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے جو قرآن میں مذکور نہ ہوں۔ مثلاً مندرجہ ذیل مسائل صرف حدیث سے ثابت ہیں، قرآن میں ان کا ذکر موجود نہیں۔

۱۔ پھوپھی، بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنا۔
۲۔ رضاع سے ان تمام رشتوں کا حرام ہونا جو نسباً حرام ہوتے ہیں۔
۳۔ حضر کی حالت میں شفعہ و رہن کا جواز۔
۴۔ دادی کو وارث ٹھیرانا۔
۵۔ مسلم اور کافر کے مابین عدمِ توارث۔
۶۔ میّت کی پوتی کا اس کی بیٹی کی موجودگی میں ½ کا وارث ہونا۔

ابن قیّم فرماتے ہیں:۔

"حدیث نبوی میں بیان کردہ مسائل جو قرآن میں مذکور نہیں اگر قرآن کے مبینہ مسائل سے زیادہ نہ ہوئے تو کم بھی نہیں ہونگے اگر نصِ قرآن سے زائد ہر سنت کو رد کر دینے کی گنجائش موجود ہوتی تو آنحضورؐ کی

سب سنتیں بے کار ہو جاتیں سوائے اس سنت کے جسے قرآن بھی بیان کرتا ہو"

ابن قیّم کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث قرآن سے زائد مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی حدیث قرآن سے زائد مسئلہ بیان کرے گی اور ہم اس سے استناد کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہ ہوگا کہ ہم نے کتاب اللہ کی خلاف ورزی کا ارتکاب کیا۔ کیونکہ قرآن خود سنّت سے تمسک کرنے کی تاکید کرتا ہے۔ ابن قیّم اپنے نظریہ کے اثبات میں وہ آیات کریمہ پیش کرتے ہیں جن میں اطاعت رسول علیہ السلام کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز وہ احادیث نبویہ ذکر کرتے ہیں جو صراحتہً یہ بیان کرتی ہیں کہ سنت قرآن سے زائد مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ مزید برآں ابن قیّم سنّت میں وارد شدہ ان احکام سے بھی احتجاج کرتے ہیں جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔

امام شافعی کا نظریہ بھی یہی ہے کہ سنت زائد عن القرآن ہو سکتی ہے۔

میں کہتا ہوں آخر اس میں حرج ہی کیا ہے؟ کیا رسول علیہ السلام قرآن کے شارح اور ترجمان نہیں ہیں؟ جس طرح آپ نے مجمل عام اور مطلق احکام کی توضیح و تشریح کی۔ اسی طرح ان مسائل و احکام سے بھی تعرّض فرمایا جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔

۱۹۔ مسئلہ طلاقِ ثلاثہ:۔ علماء کا بیان ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ طلاق ثلاثہ کو نافذ کر دیتے تھے، جب کہ عہد رسالت میں ایسا نہیں ہوتا تھا۔ میں نے اس مسئلہ کی وضاحت کر کے اپنا موقف بیان کیا ہے اور اس بات پر روشنی ڈالی ہے۔ کہ آیا حضرت عمر کا فعل عہد رسالت کے موافق تھا یا مخالف۔ بحث و تحقیق سے مندرجہ ذیل نتائج تک پہونچا ہوں۔

۱۔ صحابہ عہد رسالت میں لفظ ہائے "الطّلاق مرتان" صرف ایک طلاق دیا کرتے تھے۔

۲۔ تین طلاق دینے والے کی بیوی اس سے الگ ہو جاتی تھی۔ ابن عباسؓ کا فتویٰ یہی ہے۔

۳۔ حضرت عمرؓ کا یہ فعل عہد رسالت کے بالکل مطابق ہے۔ کیونکہ عہد رسالت میں جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دیتا تھا۔ اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی تھی جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔ لہٰذا حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حضرت فاروقؓ کے زمانہ اور عہد رسالت میں صرف یہ فرق تھا کہ عہد رسالت میں تین طلاق دینے

Marfat.com

کے واقعات کم پیش آتے تھے۔ البتہ جو شخص تین طلاق دیتا تھا اس کی بیوی مطلقہ ہو جاتی تھی۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اس کا زیادہ رواج ہو گیا تھا جیسا کہ حضرت عمر کے درج ذیل قول سے عیاں ہوتا ہے۔

"جس کام میں لوگوں کے لئے ڈھیل پائی جاتی تھی اس میں انہوں نے جلد بازی سے کام لیا۔"

لہٰذا حضرت عمر کے قول کے مخالفِ رسول ہونے کی کوئی وجہ نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ آپ نے ہنگامی مصلحت کے تحت ایسا کیا تھا۔

۲۰۔ عقائدِ سلف کی پیروی: ابن قیم عقائد صفاتِ خداوندی اور آیات متشابہات کے بارے میں سلف کے متبع تھے۔ آپ کی رائے دو امور پر مبنی تھی۔

۱۔ تنزیہہ

۲۔ عدمِ تاویل۔

افعال العباد اور حسن و قبح کے مسائل میں بھی ابن قیمؒ علماء سلف کے پیرو تھے۔

۲۱۔ تصوّف کا تنقیہ و تزکیہ: آپ نے تصوف کو حشو و زوائد سے پاک کرنے کی ٹھانی صوفیہ کے غلط عقائد پر کڑی تنقید کی۔ ان کے مندرجہ ذیل مسائل ابن قیمؒ کی نگاہ میں بے بنیاد تھے۔

۱۔ عقیدہ وحدت الوجود۔

۲۔ شرعی احکام کا اسقاط۔

۳۔ حقیقت و شریعت کے مابین فرق و امتیاز۔

۴۔ علم کو چھوڑ کر انسانی ذوق کو فیصل تسلیم کرنا۔

۵۔ غیر شرعی عبادات۔

کتاب و سنت کی روشنی میں ان مسائل کا بطلان ثابت کرنے کے بعد آپ نے صوفیہ کی اصطلاحات کی تعریف و توضیح بیان کی۔ معرفت و سعادت کا نظریہ واضح کیا اور امام غزالی کی طرح معرفت کی فوقیت محبت پر ثابت کی۔ انسان کو مادیات سے چھڑانے کے لئے جہد و سعی کی۔ دنیا سے بے رغبتی اور آخرت کی ترغیب کا سبق دیا۔

Marfat.com

دو اہم گذارشات:- اختتام کتاب پر میں دو ضروری گذارشات پیش کرنا چاہتا ہوں۔

؎ گر قبول افتد زہے عز و شرف

اوّل :- ابن قیّم کی تصانیف میں تکرار بڑی کثرت سے پائی جاتی ہے۔ ایک ہی موضوع کو مختلف و متعدد کتب میں بیان کیا گیا ہے۔ جس کی بنا پر مندرجات کی یکسانی دیگا نگت ناگزیر ہے۔ مثلاً حسن و قبح کا مسئلہ "مدارج السالکین" "مفتاح دار السعادۃ" اور "شفاء العلیل" تینوں میں مذکور ہے۔ لہٰذا ایک ایسے ادارہ کا قیام از بس ضروری ہے۔ جو ممدوح کی تصانیف کو بلا تکرار شائع کرنے کا اہتمام کرے۔ اس پر عمل کرنے کی صورت میں ابن قیّم کی تصانیف سے استفادہ کرنا بڑی حد تک آسان ہو جائے گا اور ان کی افادیت میں قابلِ قدر اضافہ کا موجب ہو گا۔

دوم :- دوسری گذارش یہ ہے کہ وہ دلدادگان علم و ادب جو حریتِ فکر و نظر کے علمبردار مفکرین مثلاً ابن عبد السلام، علامہ سبکی اور حافظ ابنِ حجر عسقلانی رحمہم اللہ تعالیٰ کے علمی آثار کی تجدید و احیاء کے درپے ہوں، امکانی حد تک ان کی حوصلہ افزائی کی جائے اور ان کے ساتھ تعاون و ہمدردی کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا جائے۔ اس کے تکمیل پذیر ہونے کی صورت میں درس و مطالعہ کے خواہاں اصحاب لاتعداد علمی فوائد سے مالا مال ہوں گے۔ اور عقائد و فقہ کے میدان میں ان کو وہ بیش بہا علمی موتی ہاتھ لگیں گے جو سالہا سال سے غبار آلود رہے اور کما حقہٗ ان کی قدر افزائی نہ کی گئی۔ جن لوگوں نے اپنے اپنے مخصوص دائرہ علم و فن کی حد تک تجدید علوم و معارف میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی، وفاء و مروّت کا تقاضا ہے کہ ان کی عزت و تکریم کے فریضہ کو بطریق احسن ادا کیا جائے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب۔

عبد العظیم عبد السلام شرف الدین
کلیۃ دار العلوم جامعۃ القاہرہ
مورخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۵۵ء

خاکسار مترجم
غلام احمد حریری، ایم اے
پروفیسر و صدر شعبہ اسلامیات
اسلامیہ کالج لائل پور ۱۳۸۲ھ
۳ مارچ ۱۹۶۳ء ۱۴ شوال المکرم ڈی ۔ ۱۱۱ پیپلز کالونی
لائل پور

۵۶ــــمَراجع و مآخذ

۱۔ ابو حنیفہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ۔
۲۔ اجتماع الجیوش الاسلامیہ علی غزو المعطلۃ والجہمیہ از ابن قیّم۔
۳۔ إحیاء علوم الدّین امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی۔
۴۔ الاختلاف فی اللفظ ابن قُتیبہ
۵ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول امام محمد بن علی بن محمد الشوکانی مطبعۃ السعادہ طبع اول ۱۳۲۷ھ۔
۶۔ اُسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ ابن اثیر۔
۷۔ الاسلام والحضارۃ العربیہ محمد کرد علی۔
۸۔ اسنی المطالب شیخ الاسلام زکریا بن محمد الانصاری، المتوفی ۹۲۶ھ شرح روض الطالب از ابن ابی بکر المقری الیمنی۔
۹۔ ابو الحسن الاشعری از پروفیسر ڈاکٹر حمودہ غرابہ پروفیسر کلیہ اصول الدین۔
۱۰۔ اصول التشریع الاسلامی پروفیسر علی حسب اللہ مطبعۃ العلوم طبع اول ۱۳۷۱ھ
۱۱۔ اصول الفقہ شیخ محمد خضری مرحوم المطبعۃ الرحمانیہ مصر طبع ثانی ۱۳۵۲ھ
۱۲۔ اعلام الموقعین ابن قیّم مطبعۃ الکردی۔
۱۳۔ اغاثۃ اللّہفان من مصائد الشیطان ابن قیّم۔
۱۴۔ اقامۃ الدلیل علی ابطال التخلیل ابن تیمیہ۔
۱۵۔ الام محمد بن ادریس الشافعی المطبعۃ الامیریہ مطبع بولاق ۱۳۲۱ھ
۱۶۔ الانتصار ابو محمد المخیاط
۱۷۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع علاء الدین ابی بکر الکاسانی حنفی ملقب بملک العلماء

Marfat.com

مطبعۃ شرکت المطبوعات العلمیہ طبع اول ۱۳۲۷ھ
۱۸- البدایہ والنہایہ عماد الدین ابی الفداء اسماعیل بن عمر کثیر المتوفی ۷۷۴ھ مطبعۃ السعادۃ مصر، طبع اوّل ۱۳۵۱ھ
۱۹- البحر المحیط ابو عبداللہ الاندلسی الغرناطی الشہیر بابی حیّان ولادت ۶۵۴ھ وفات قاہرہ ۷۵۴ھ مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۳۲۸ھ
۲۰- تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جرجی زیدان مطبعۃ الہلال طبع سوم قاہرہ۔
۲۱- تاریخ بغداد ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۳۴۹ھ
۲۲- تاریخ التشریع الاسلامی شیخ محمد خضری مرحوم مطبعۃ الاستقامہ طبع پنجم ۱۳۵۸ھ
۲۳- تاریخ دولۃ الممالیک فی مصر از سر ولیم میور ترجمہ محمود عابدین وسلیم حسن طبع اول
۲۴- تاریخ الفتح الاسلام فی عہد الرسول وعصر الخلفاء الراشدین وبنی امیّہ، پروفیسر محمد فخر الدین مطبعۃ العلوم مصر۔
۲۵- تاریخ الممالیک البحریہ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن۔
۲۶- التبیان فی اقسام القرآن ابن قیّم المطبعۃ الامیریہ مکہ ۱۳۲۴ھ
۲۷- تراجم رجال القرنین السادس والسابع شہاب الدین معروف ابو شامہ المقدسی الدمشقی طبع اول ۱۹۴۷ء شائع کردہ سید عزت العطار الحسینی۔
۲۸- التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق ڈاکٹر زکی مبارک مرحوم مطبع الرسالہ طبع اول ۱۹۳۸ء
۲۹- التعریفات سید شریف علی بن محمد البرجانی مطبعۃ المحمدیہ مصر ۱۳۲۱ھ
۳۰- التعریف بالقرآن والحدیث پروفیسر محمد الزفزاف مطبع السنۃ المحمدیہ طبع اول ۱۳۱۱ھ
۳۱- تلبیس ابلیس یا نقد العلماء ابن جوزی مطبعۃ السعادہ ۱۳۴۰ھ
۳۲- التوفیقات الالہامیہ للواء محمد مختار پاشا مطبعۃ الامیریہ بولاق طبع اول ۱۳۱۱ھ
۳۳- ابن تیمیہ پروفیسر عبدالعزیز المراغی مرحوم۔
۳۴- ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ طبع اول مطبع دار الفکر العربی
۳۵- الجامع لاحکام القرآن ابو عبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی مطبع دار الکتب المصریہ ۱۳۵۶ھ۔

Marfat.com

۳۶- جامع البیان فی تفسیر القرآن محمد بن جریر بن کثیر بن غالب ابی جعفر الطبری مطبعۃ المیمنۃ مصر

۳۷- صحیح مسلم.

۳۸- جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین سید نعمان خیر الدین الشہیر بابن آلوسی البغدادی۔

۳۹- حاشیہ برکشاف شیخ محمد علیان المرزوقی الشافعی۔

۴۰- حاشیۃ الصبان علی الاشمونی مطبع مصطفےٰ محمد۔

۴۱- حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلال الدین السیوطی الشافعی المطبعۃ الشرقیہ۔

۴۲- ابن حنبل پیشوا محمد ابوزہرہ المطبعۃ النموذجیہ مصر ۱۳۷۷ھ

۴۳- الحیاۃ الروحیہ فی الاسلام ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی۔

۴۴- الخراج یحییٰ بن آدم القرشی شارح کردہ احمد شاکر طبع ۱۳۴۷ھ

۴۵- الخطط الجدیدہ التوفیقیہ علی مبارک مرحوم۔

۴۶- خطط الشام محمد کرد علی المطبعۃ الحدیثہ دمشق طبع اول ۱۹۲۵ء

۴۷- الخطط المسماۃ بالمواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار تقی الدین احمد بن علی مقریزی مطبعۃ النیل طبع اول ۱۳۶۲ھ

۴۸- دائرۃ المعارف الاسلامیہ۔

۴۹- الدارس فی تاریخ المدارس از نعیمی مطبعۃ الترقی دمشق۔

۵۰- دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن مطبعۃ الاعتماد ۱۹۴۴ء

۵۱- الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ ابن حجر طبع ہند۔

۵۲- الرسالۃ امام محمد بن ادریس الشافعی طبع اول مطبع مصطفےٰ البابی الحلبی ۱۳۵۸ھ

۵۳- الرسالۃ التدمریہ ابن تیمیہ۔

۵۴- الرسالۃ القشیریہ از قشیری مطبع صبیح ۱۹۴۸ء

۵۵- رسالۃ القیاس ابن تیمیہ المطبعۃ السلفیہ مصر ۱۳۴۶ھ

۵۶- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی شہاب الدین محمود آلوسی ادارۃ الطباعۃ المنیریہ۔

۵۷- روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین ابن قیم۔

۵۸- زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ابن قیم مطبع محمد علی صبیح طبع اول ۱۳۵۳ھ

۵۹۔ السلوک المعرفتہ دول الملوک تقی الدین المقریزی مطبع دارالکتب المصریہ ۱۹۳۴ء

۶۰۔ الشافعی پروفیسر محمد ابوزہرہ مطبع مخیمر مصر طبع ثانی۔

۶۱۔ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب ابن عماد طبع قاہرہ ۱۳۵۰ھ

۶۲۔ شرح الاشمونی علی الفیہ ابن مالک۔

۶۳۔ شرح سعدالدین تفتازانی علی العقائد النسفیہ۔

۶۴۔ الشرح الکبیر شمس الدین بن قدامہ المتوفی ۶۸۲ھ مطبعۃ المنار طبع ثانی

۶۵۔ شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل ابن قیم المطبعۃ الحسینیہ مصر۔

۶۶۔ صبح الاعشیٰ قلقشندی المطبعۃ الامیریہ قاہرہ ۱۳۳۳ھ

۶۷۔ شرح صحیح مسلم للنووی طبع اول ۱۳۴۷ھ

۶۸ الصدیق ابوبکر ڈاکٹر محمد حسین ہیکل مطبعۃ مصر طبع ثانی ۱۳۶۳ھ

۶۹۔ الصلاۃ واحکام تارکہا ابن قیم مطبع صبیح طبع اول۔

۷۰۔ الصوفیۃ فی الاسلام پروفیسر نیکلسن ترجمہ عربی نورالدین شربیہ

۷۱۔ ضحیٰ الاسلام استاد احمد امین مرحوم۔

۷۲۔ طبقات الحنابلہ ابن رجب مصورہ ومخطوطۃ دارالکتب المصریہ

۷۳۔ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ تاج الدین ابونصر عبدالوہاب ابن تقی الدین السبکی المطبعۃ الحسینیہ قاہرہ طبع اول۔

۷۴۔ الطرق الحکمیہ فی السیاستہ الشرعیہ ابن قیم مطبعۃ الآداب والمؤید قاہرہ ۱۳۱۷ھ

۷۵۔ عصر سلاطین الممالیک ونتاجہ العلمی والادبی پروفیسر محمود رزق سلیم المطبعۃ النموذجیہ قاہرہ ۱۳۶۸ھ

۷۶ العقود الدریہ من مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ لابن عبدالہادی مطبعۃ حجازی قاہرہ ۱۳۵۶ھ

۷۷۔ عقیدۃ السلف ابوعثمان اسماعیل الصابونی۔

۷۸۔ عیون المسائل الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ پروفیسر علی حسب اللہ مطبعۃ العلوم طبع ثانی ۱۳۷۰ھ

۷۹۔ ابن الفارض والحب الالٰہی ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی مطبعۃ الجنۃ التالیف والترجمہ والنشر

Marfat.com

طبع اول ۱۹۴۵ء

۸۰- فتح القدیر کمال الدین محمد بن عبدالواحد بن الہمام المتوفی ۸۶۱ھ طبع اول مطبع الامیریہ ۱۳۱۵ھ

۸۱- الفرق بین الفرق از بغدادی مطبعۃ المعارف مصر۔

۸۲- الفروسیۃ الشرعیہ النبویہ ابن قیم مطبعۃ الانوار ۱۳۶۰ھ

۸۳- الفصل فی الملل والاہواء والنحل ابن حزم مطبعۃ الموسوعات مصر۔

۸۴- فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن عربی المتوفی ۶۳۸ھ مطبع الحلبی ۱۳۶۵ھ

۸۵- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت المطبعۃ الامیریہ طبع اول۔

۸۶- فوات الوفیات محمد بن شاکر الکتبی المتوفی ۷۶۴ھ طبع مصر ۱۲۶۹ھ

۸۷- القاموس المحیط مجدالدین فیروزآبادی مطبع دارالمامون ۱۳۵۷ھ

۸۸- القرآن الکریم۔

۸۹- الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ ابن قیم مطبع التقدم العلمیہ مصر ۱۳۴۴ھ

۹۰- الکامل ابوالحسن علی بن ابی الکرم المعروف بابن الاثیر طبع اول۔

۹۱- الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی التاویل محمود بن عمر زمخشری مطبع مصطفی محمد ۱۳۵۴ھ

۹۲- لسان العرب جمال الدین ابن منظور افریقی مصری طبع اول مطبعۃ الامیریہ بولاق ۱۳۰۰ھ

۹۳- اللمع للسراج الطوسی شائع کردہ پروفیسر نیکلسن ۱۹۱۴ء

۹۴- مجلہ الازہر۔

۹۵- مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبع السنۃ المحمدیہ طبع اول ۱۹۴۱ء

۹۶- مجموعۃ الرسائل والمسائل ابن تیمیہ مطبعۃ المنار طبع اوّل ۱۳۴۹ھ

۹۷- مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ الکردی قاہرہ ۱۳۲۶ھ

۹۸- مختصر سنن ابی داؤد للحافظ المنذری مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۶۹ھ

۹۹- مختصر طبقات الحنابلہ شیخ جمیل الشطی۔

۱۰۰- مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین ابن قیم مطبعۃ المنار طبع اول تین اجزاء

حیاتِ حافظ ابنِ قیم رحمۃ اللہ علیہ

تصنیف

عبدالعظیم

ترجمہ و تحشیہ

پروفیسر غلام احمد حریری

جلد

Marfat.com