اسلامی تصوف

اہل مغرب کی نظر میں

مؤلفہ
سید مظفر احمد رضا

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلامی تصوّف

اہلِ مغرب کی نظر میں

مؤلفہ

سید مظفر احمد ضیا

Marfat.com

جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ

بار اوّل ـــــ ۱۹۹۲

تعداد ـــــ ایک ہزار

قیمت ـــــ ساٹھ (۶۰) روپے

ناشر ـــــ الصّفہ اکیڈمی

اے ۱۲/۳۴۴ الیف، بی ایریا

کراچی پاکستان۔

تعاون: جناب اختر حنیف، کراچی یونیورسٹی

کتابت: ضیاء الحسن

مطبع ـــــ ایجوکیشنل پریس کراچی۔

Marfat.com

اِنتساب

اُستادِ گرامی جناب ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب کی نذر

سیّد مظفر احمد ضیاؔ

Marfat.com

فہرست

- سید مظفر احمد ضیا کا علمی سفر از جناب ڈاکٹر سید محمد ابوالخیر کشفی صاحب صفحہ ۵
- شرحِ آرزو ۔ سید مظفر احمد ضیا ۱۶
- مقدمہ " ۱۹
- مقالہ نگار (جناب آر اے نکلسن) کا تعارف " ۳۰
- ترجمۂ مقالہ " ۳۳
- ضمیمہ " ۷۸
- اقتباسات از الاشرف و دائرۃ المعارف اسلامیہ ۸۶
- کتابیات ۱۱۶
- روشنی کا سفر (نظم) سید مظفر احمد ضیا ۱۱۸
- انگریزی متنِ مقالہ MYSTICISM از جناب آر اے نکلسن ۱۲۹

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سیّد مظفر احمد ضیا کا علمی سفر

○

ڈاکٹر سیّد محمد ابوالخیر کشفی

میں جناب سیّد مظفر احمد ضیا کو ایک خوش بیاں شاعر، نفیس طبع انسان، اور خوش وضع آدمی کی حیثیت سے جانتا تھا۔ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اُن کی نسبتِ نسبی پر بھی میری نظر تھی اور جنیات Genetics کے اس دور میں کون ہے جو نسبی نسبت کو "تنگ نظری" اور "عصبیت" کہہ کر گزر سکے۔ مظفر ضیا صاحب غزل میں تغزل کے سخت قائل ہیں، مگر ان کی غزلوں میں ایسے شعر موجود ہیں، جو محدود سے لامحدود کی طرف سفر کے اشاروں کا درجہ رکھتے ہیں۔ غزل اور جذبۂ فکر کی قربت کا ایک سبب اختصار اور محکم گیری بھی ہے۔ غزل نے تصوّف

Marfat.com

سے کتنے ہی اشارے مستعار لیے ہیں، یا پھر غزل کے اشاروں کو تصوّف نے مسخّر کر لیا۔ "زلف، رخسار"، "عشوہ" "غمزہ، ناز"۔ "مشاہدۂ حق کی گفتگو" بادہ و ساغر کے وسیلے ہی سے کی جاتی ہے۔

فضائیں ہر طرف پھیلی ہے خوشبو
کوئی شاید ہمارے درمیاں ہے

راہِ مسدود پہ اک نعرۂ مستانۂ ضیا
تا کہ اِس گنبدِ بے در سے کوئی در اُبھرے

اک پرتوِ تنویرِ ضیا مجھ میں ہے پنہاں!
اک خواب پسِ خواب ہے، معلوم نہیں کیوں

میں ضیا صاحب کے ایسے اشعار کو محض غزل کی روایت سمجھنے پر اپنے آپ کو مجبور نہ کر سکا۔ شاید کی تشکیک، کائنات کی خوشبو میں کسی کا سُراغ پانا، اک نعرۂ مستانہ سے فضائے دُنیا کو وسعت دینے کی آرزو۔ اور پھر "معلوم نہیں کیوں؟" کے وسیلے سے اس تلاش اور جستجو کا اظہار جو سارے پردے ہٹا کر کسی تک رسائی حاصل کرنے سے عبارت ہے۔

جب مظفر احمد ضیا نے مجھے اپنی کتاب "تصوّف اہلِ مغرب کی نظر میں" کا مسودہ عنایت کیا تو بیان کردہ پس منظر کی وجہ سے مجھے استعجاب کی منزل سے نہیں گزرنا چاہیئے تھا، مگر مجھے اقرار ہے کہ مجھے مسرّت آمیز تعجب

Marfat.com

ہوا کیوں کہ میں اُن کی شخصیت کے اس علمی پہلو سے واقف نہیں تھا۔
ضیا صاحب صُحبت یافتہ آدمی ہیں، اُنھوں نے عالموں اور بزرگوں کی آنکھیں دیکھی ہیں، اس کے بغیر آدمی صحیح معنوں میں تعلیم یافتہ نہیں بن پاتا، بلکہ "تعلیم زدہ" رہتا ہے۔ ضیا صاحب نے اسلامیات اور اردو میں ایم، اے کی اسناد حاصل کی ہیں، لیکن اہم تر بات یہ ہے کہ اُنھوں نے ادبیات میں ڈاکٹر سیّد عبداللہ، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، سیّد وقار عظیم اور ڈاکٹر عبادت بریلوی سے اکتسابِ علم و نظر کیا ہے اور اسلام کے مطالعے میں اُنہیں پروفیسر ڈاکٹر برہان احمدؒ فاروقی کی رہنمائی حاصل رہی، بُرہان صاحب اُن بزرگوں میں سے ہیں جن پر دین و شریعت کے نُکتے واضح ہیں، اور جو طریقت کے رمز آشنا ہیں، —
ڈاکٹر برہان احمد صاحب نے حضرت مجدّد الف ثانی کے نظریۂ وحدت الشہود پر جو اعلیٰ کام کیا ہے وہ آج بھی اس راہ کے رہروؤں کی راہوں کو منوّر کرتا ہے۔
مظفر احمد ضیا صاحب نے پروفیسر نکلسن کے مقالہ "اسلامی تصوّف کا ترجمہ فاروقی صاحب کی نگرانی میں کیا ہے۔ یہ مقالہ "میراثِ اسلام" کا جُز ہے۔
مظفر احمد ضیا صاحب نے محض ترجمہ ہی نہیں کیا ہے بلکہ پروفیسر نکلسن کا تعارف قلم بند کیا ہے اور اپنے مقدمے میں اس مقالے کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ آپ ملاحظہ کریں گے کہ ضیا ذہنی مرعوبیت کے مرض میں مبتلا نہیں ہیں، اُنھیں اسلام، اسلام کی روایات اور اسلامی تصوّف سے حقیقی آگہی حاصل ہے۔ وہ واضح الفاظ میں لکھتے ہیں کہ ہم اسلامی تصوّف کے باب میں پروفیسر نکلسن کو سند نہیں مان

Marfat.com

سکتے۔ انہیں مغربیوں کے علم اور نیت دونوں پر بجا طور پر شبہ ہے جو یقین کی حدود کو جا چھوتا ہے۔

" تصوّف کے بارے میں پروفیسر نکلسن کے نتائجِ افکار اس اعتبار سے تو لائقِ اعتنا ہو سکتے ہیں کہ مستشرقین کا تصوّفِ اسلام کے بارے میں کیا نقطۂ نگاہ ہے؟ لیکن مسلمانوں کے تصوّف کی صحیح نوعیت، سرچشمۂ نشوونما اور اُس کی اصل حقیقت کے سمجھنے اور بیان کرنے کے بارے میں اُنھیں سند نہیں مانا جا سکتا۔"

ضیا صاحب نے یہ نتیجہ محض جذبات کی بنا پر اخذ نہیں کیا ہے، بلکہ اُنھوں نے اپنے مقدمہ میں پروفیسر نکلسن کے تضادات کی نشان دہی بھی کی ہے۔ اُنھوں نے مقدمہ میں مستشرقین کی جو زمرہ بندی کی ہے اُس سے اسلام اور اسلامی تہذیب و تمدن اور اس کے ثمرات کا جائزہ لینے والے مغربیوں کے مقاصد اور فکر و نظر کے سمجھنے میں قارئین کو مدد ملے گی۔ ان مستشرقین کی کثرت "عیسائیت کی عظمت" کو اُبھارنے کے لیے اسلام کی نفی کرتی ہے۔ اور "اسلام اور اسلامی تہذیب میں تمام فضائل کو غیر اسلامی سرچشموں سے ماخوذ قرار دیتی ہے" —

دوسرے مستشرقین "مسلمانوں کے عروج و زوال کے اسباب" کی تلاش میں دلچسپی لیتے ہیں، کچھ مستشرقین، بالخصوص یہودی ایسے ہیں کہ اُنھوں نے "اسلام دشمنی کے جذبہ کی بنا پر اسلام کی نسبت پڑھا"، چوتھے گروہ مستشرقین میں وہ سیاسیین ہیں جو اپنے امپیریلسٹک مقاصد کی راہ میں مسلمانوں کو رکاوٹ سمجھتے ہیں"

Marfat.com

اور" پانچواں گروہ اُن مستشرقین کا ہے جو اینگلو امریکن مفادات کے لیے مسلمانوں کو روسی بلاک کے خلاف استعمال کرنا چاہتے ہیں۔"

واوین کے درمیان جو عبارتیں اوپر پیش کی گئیں جو جناب مظفر احمد ضیا کے مقدمہ سے ماخوذ ہیں ۔ یہ مقدمہ کافی پہلے لکھا گیا جب سوویت یونین "آنجہانی" نہیں ہُوا تھا۔ اس تجزیہ سے آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ مظفر احمد ضیا صاحب نے کس عمق اور دقتِ نظر سے مستشرقین کے ذہن کا تجزیہ کیا ہے۔" زیرِ نظر کتاب بہت طویل نہیں، اس لیے میں زیادہ اقتباسات پیش نہیں کروں گا ۔ آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ ضیا صاحب نے تصوّف کے مختلف پہلوؤں کی مدد سے تصوف کی حقیقت تک کس طرح پہنچنے کی کوشش کی ہے ۔ وہ تصوّف کے عملی پہلو کو بنیادی اہمیت دیتے ہوئے اُس کے مابعدالطبیعاتی اور علمی پہلوؤں کو بھی اپنے قاری کے سامنے لے آتے ہیں۔ علمی پہلو کو انھوں نے "اسرار و رموز کا پہلو" کہا ہے اور شاید یہ اصطلاح "علمی" سے زیادہ حقیقت سے قریب ہے۔ یہ وجدان اور دانشِ نورانی کا احاطہ کر لیتی ہے کیوں کہ تصوّف، مابعدالطبیعاتی پہلوؤں پر علمائے تصوّف کے نہایت اہم علمی کارناموں کے باوجود "دانشِ برہانی" کی اساس پر قائم نہیں ہے۔ تصوّف پر ضیا صاحب نے اپنے مقدمہ میں جو کچھ لکھا ہے اُس میں فلسفیانہ آہنگ اور طرزِ استدلال بہت محکم ہے اور اس میں اُن کے استاد ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا فیضِ نظر اور فیضِ علم موجود ہے۔

بعض ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب مستشرقین کے بیشتر

Marfat.com

بلکہ تمام تر گروہ دشمنِ اسلام ہیں، یا نرم الفاظ میں اسلام کے مخالف ہیں (اِلاَّ ماشاءاللہ) تو اُن کے افکار و خیالات کا ترجمہ کیوں کیا جائے۔ میرے نزدیک یہ نہایت اہم کام ہے۔ ہمارے بیشتر علماء و مشائخ انگریزی زبان سے واقف نہیں، انگریزی جاننے والوں میں جنہیں دین اور تصوّف سے دلچسپی ہے اُن پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ ان بزرگوں اور عام قارئین کے لیے مغرب کی تحریروں کا ترجمہ کریں، کیوں کہ اِس لسانی دشواری سے قطعِ نظر آج بھی اِن علماء میں کتنے ہی ایسے لوگ موجود ہیں جو ہر علمی مغالطے کا جواب وسیع تر پس منظر میں دے سکتے ہیں، اور اِس دورِ تجارت میں حلقۂ مشائخ میں بھی ایسے بزرگ موجود ہیں، جو دلوں سے شک و شرک کے کانٹوں کو نکال کر انہیں جلوہ گۂ توحید بنا سکتے ہیں۔

جناب مظفّر احمد ضیاؔ کا یہ کام ایک نقطۂ آغاز ہے اُنھوں نے اپنی ایک منثر د نظم "تشنگی" میں وقت کی کمی اور اُن دوسری دلچسپیوں کا ذکر کیا ہے، جو فنکار کو کوئی بڑا نقش اور کارنامہ پیش نہیں کرنے دیتے۔ شاعر غزل لکھنے بیٹھتا ہے اور بیٹا آ کر کہتا ہے کہ "ابو چلیے" احباب دعوت دیتے ہیں کہ "لبِ جو چلیے" کبھی ٹیلی فون کی گھنٹی سلسلۂ خیال کو توڑ دیتی ہے اور کبھی فکرِ معاش غالب آ جاتی ہے،

ایک بند ملاحظہ فرمائیے:

لاکھ سوچا کہ لکھوں چند کتابیں لیکن
ملنے جلنے کے مسائل سے نمٹ لوں تو لکھوں
دو گھڑی دُور رہوں دہر کے ہنگاموں سے
کسی تنہائی کے گوشے میں سمٹ لوں تو لکھوں

Marfat.com

راقم الحروف کے خیال میں اب ضیاؔ صاحب "لمحے لمحے کے مسائل" کو پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور اُن کے پاس تنہائی کے گوشے کو آباد کرنے کے لیے وقت بھی ہے اور وسائل بھی، شاعری تو اپنے لیے وقت خود چھین لیتی ہے۔ کیا اچھا ہو کہ ضیاؔ صاحب، قرآن وحدیث کی روشنی میں تصوفِ اسلام کے بنیادی خدوخال کو تلاش کر کے پیش کریں، اسی کے ساتھ مختلف اَدوار کے صوفیانہ ادب کی مدد سے اس کام کو توسیع دیں، مستند ملفوظات کا انتخاب مُرتب کریں، اسلام کے عظیم صوفیائے کرام کے واقعات یوں تحریر کریں کہ انسانی زندگی پر تصوّف کے اثرات کا اندازہ ہو سکے۔ یہ ایسے کام ہیں جن کی ہم کو بھی ضرورت ہے اور مغرب کو بھی۔ یہ ہم پر فرضِ کفایہ ہے کہ اسلام سے متعلق ہم انگریزی اور دوسری مغربی زبانوں میں کتابیں لکھیں۔ آخر اغیار سے حق کو چھپانے اور بددیانتی کی شکایت کب تک؟

ایک ایسے دَور میں جو تشدد اور امن شکنی کا دَور ہے، آدمی کو اپنی اور اپنی دنیا کی بقا کے لیے اپنی ذات کو مُسخّر کرنا ہے اور یہی تصوّف کا دائرہِ کار ہے۔ کلاشن کوف کلچر اور منشیات سے نجات حاصل کرنے کے لیے ہمیں اپنے بطون اور ذات کو سمجھنا اور پرکھنا ہے جس دور میں ذہن اور ذات کی فضا اور ملّی زندگی پر جمود طاری ہو، تصوّف خاکستر میں شعلے فروزاں کرتا ہے اور جب آدمی پر خودی کا نشہ یوں چڑھے کہ وہ خدا بننے کی آرزو کرے تو تصوّف اُسے بے خودی کے مرحلہ سے آشنا کرتا ہے۔

Marfat.com

"اسرارِ خودی" کو "رموزِ بے خودی" سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ایک طرف تصوّف تو شہنشاہوں کے گریبانوں سے کھیلتا ہے یا اُن کی تربیّت کرتا ہے (حضرت مجدّد الف ثانیؒ، شاہ ولی اللہؒ، حضرت میرزا مظہر جانجاناںؒ) تو دوسری طرف تصوّف صاحبانِ اقتدار و جلالِ نفس کو یوں مومن بنا دیتا ہے کہ نانِ جویں اُن کی غذا ہوتی ہے، اینٹ اُن کا تکیہ بنتی ہے اور میٹھا کھانا اُن کی حسرت (ابوبکر و عمر و عثمان و حیدر رضی اللہ عنہم)۔ اور وہ بھی اس عالم میں کہ وسیع علاقے ان کے زیرِ فرمان ہوتے ہیں۔ پھر یہی صاحبانِ تصوّف وہ ہیں کہ بستیوں اور ملکوں پر جن کا سایہ امن و عافیت کی علامت بن جاتا ہے (سیدِ ہجویر، خواجہ معین الدین، حضرت نظام الدین اولیاؒ)

یہ درست ہے کہ تصوّف کا لفظ اُس وقت رائج نہ تھا، یہ بھی درست ہے کہ شریعت و طریقت میں انسان ساز دوری اور آویزش بھی نہیں تھی۔ حضرت سیدِ ہجویر داتا گنج بخشؒ نے کشف المحجوب میں فرمایا ہے کہ پہلے صوفی تھے، مگر لفظِ تصوّف نہ تھا۔ آج صوفی ہیں مگر تصوّف اور اُس کی رُوح غائب ہے بہرحال ؎ الفاظ کے پھندے میں اُلجھتے نہیں دانا

یہ اور بہت سی دینی اصطلاحات عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ کے بعد مختلف علوم کی ترویج اور زندگی کی پیچیدگی کے ساتھ عام ہوئیں۔ اس وقت میں مضمون کو سمیٹنا چاہتا ہوں لیکن آج کے قاری کے لیے ایک مثال سے مختلف علوم (Disciplines) اور ان کی اصطلاحات کے مسئلہ کو سلجھانا چاہتا

Marfat.com

ہوں۔ پہلے مغرب کی جامعات میں ایک مضمون پڑھایا جاتا تھا۔ Political (Economy) ، پھر پولیٹیکل سائنس اور اکنامکس دو مختلف علوم بنے۔ پھر پولیٹیکل سائنس نے "بین الاقوامی تعلقات" Inter national Affaris اور بین الاقوامی قانون (International Law) کے علوم اور شعبوں کو جنم دیا۔ اور اب کئی نئے شعبوں کا اضافہ ہو چکا ہے۔ یہی حال تمام علوم کا ہے۔

تصوف کے مقصد کو سامنے رکھیے تو تصوف نبوت کے فرائض میں سے ایک فرض کے طور پر سامنے آتا ہے۔ ہاں اسے قرآنِ حکیم اور زبانِ رسالت ﷺ نے "تزکیہ" اور "احسان" کی اصطلاحات سے یاد فرمایا۔ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصدِ بعثت کو قرآنِ حکیم میں کئی مواقع پر بیان کیا گیا ہے اور ان مقامات کی زبان میں بھی بڑی یکسانیت ہے۔ سورۂ جمعہ میں ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ نے اُمیوں کے درمیان انہیں میں سے ایک رسول مبعوث فرمایا جو ان کو اللہ کی آیات سناتا ہے ان کا تزکیہ فرماتا ہے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

تلاوتِ آیات، تزکیہ اور تعلیمِ کتاب و حکمت کی ترتیب تو بدل جاتی ہے، مگر یہ بات ہر جگہ روشن ہے کہ یہ چاروں اجزا باہم رشتہ ہیں۔ اللہ کے رسول نے آیات و کتاب و حکمت سے لوگوں کے نفوس کو آراستہ کیا۔ اور قلوب کے آئینوں کو صیقل کیا۔ یہی تصوف ہے۔ اس کی مؤسس تعلیم و حکمت عطا کرنے والا رسول ﷺ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے اگر کتاب نازل نہ ہوتی بلکہ پہاڑوں پر قرآن حکیم کندہ کر دیا جاتا تو لوگوں کے

Marfat.com

سامنے تعلیمات پر عمل کرنے کا کوئی معیار نہ ہوتا۔ قرآنِ ناطق ہی نے معانی کتاب اللہ کو ہمارا حوالۂ حیات بنایا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد معرفت و کردار، علم و حکمت، نظر و خبر کے انوار صحابۂ کرام اور اہلِ بیت کے ذریعہ آنے والی نسلوں کو منتقل ہوتے۔ پھر تابعین اور تبع تابعین نے انہیں پھیلایا اور یہ سلسلہ صالحینِ اُمت، اولیائے کرام اور علما کے ذریعہ آج بھی جاری ہے اور تا قیامِ قیامت جاری رہے گا۔ اس نکتہ کو سامنے رکھیے تو ختمِ نبوت کا مسئلہ اپنے تمام پہلوؤں کے ساتھ آپ پر روشن ہو جاتے گا۔ اسلام کا علم سے وہ رشتہ ہے کہ اولیائے کرام، علم کے وارث ہیں اور علمائے کرام تزکیۂ قلب کے حامل ہیں۔ حضرت عبدالقادر جیلانی، محی الدین ابنِ عربی، سید ہجویری، خواجہ معین الدین اجمیری، حضرت نظام الدین اولیا سے لے کر ہمارے عہد تک کی شخصیتوں کو دیکھ لیجیے جن میں داعی، عالم، اور مرشد کی شخصیتیں یکجا نظر آتی ہیں۔ مولانا یعقوب مجددی مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مولانا محمد احمد پرتاب گڑھی اور مولانا محمد عبدالرشید نعمانی مدظلہٗ کے نام مثال کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں۔ ان بزرگوں کے علاوہ وہ تاجر جو میزان کو قائم رکھتے ہیں، آپ کو سودا دیتے ہیں اور قلب میں اپنے رب کو یاد کرتے ہیں۔ وہ عالم و مجاہد جن کا ایک نعرہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ جیسے ہمیں اپنے وجود کی گہرائیوں تک لرزا دیتا ہے، وہ اساتذہ جو علم کی ترسیل کے وقت یہ نہیں بھولتے کہ یہ کارِ نبوت کی میراث ہے، وہ اربابِ اقتدار جو اپنے آپ کو ہر گھڑی یہ بات یاد دلاتے ہیں کہ ان کا اقتدار امانت ہے اور سروری و حکمرانی صرف رب العزت

Marfat.com

کا حق اور حصّہ ہے۔ یہ سب تصوّف کی عملی تصویریں اور علمی تفسیریں ہیں۔

میری تمنّا ہے کہ جناب مظفر احمد ضیا علم اور تاریخ کی روشنی میں ان مباحث پر تفصیل سے لکھیں اور ایک نیا تذکرۂ اولیا مرتب کریں جس میں کرامتوں کے بیان کی جگہ قاری تک یہ سبق پہنچایا جائے کہ اتباعِ سنت اور زندگی کا اعتدال ہی سب سے بڑی کرامت ہے۔ حضرت ابنِ تیمیہ کو ہمارے یہاں جس طور پر پیش کیا گیا ہے اُس کی بنا پر انہیں دشمنِ تصوف سمجھا گیا ہے مگر اُن کے ذوقِ عبادت، خاکساری، فروتنی اور اتباعِ سنت کی بنا پر میں تو اُنہیں اولیائے کبار کی صف میں شامل سمجھتا ہوں۔ اسی طرح صوفیائے کرام کی عزیمت کو بھی اُبھارنے اور روشن کرنے کی ضرورت ہے۔ تاتاریوں تک اسلام کا پیغام اولیا و صوفیا ہی نے پہنچایا۔ ہند کے بت کدے میں صوفیائے کرام ہی نے اذان دی اور یوں کہ شبستانِ وجود لرز اُٹھا اور کروڑوں انسانوں نے اللہ کی بندگی کو اختیار کیا۔ میں تو سورۂ اخلاص اور اذان کو تصوّف کا منشور سمجھتا ہوں — اخلاص کو زندگی کی اساس بنانا، صلوٰۃ و فلاح کی طرف بلانا، دلوں کو غفلت سے دُور رکھنا، اللہ کی کبریائی اور محمدؐ کی نبوّت کا اعلان — اور اس کے ذریعہ انسان کی بازآفرینی۔ آج زندگی کے ہنگاموں اور انسان کے وسیع تر ہوتے ہوتے دامانِ ہوس نے اُسے اپنے آپ سے بہت دُور کر دیا ہے، تصوّف آدمی کو اپنے آپ سے ملانے کا نسخہ اور راستہ ہے۔ ضرورت ہے کہ، مظفر احمد ضیا اور اُن جیسے دوسرے اہلِ قلم اور اہلِ دل اس پیغامِ محبت کو دور دور تک پہنچا دیں۔

اللہ تعالیٰ اُن کی اِس علمی کاوش کو قبول فرمائے اور بہترین جزا سے نوازے۔

Marfat.com

شرحِ آرزو

سید مظفّر احمد ضیاؔ

"اسلامی تصوّف اہلِ مغرب کی نظر میں" حاضرِ خدمت ہے۔ اس پیش کش کا مقصد نہ صرف یہ ہے کہ کبھی، زندگی میں کسی مرحلہ پر کیا ہُوا کوئی تحقیقی اور علمی کام محفوظ ہو جائے (جیسا کہ یہ تالیف ہے) بلکہ یہ بھی کہ قارئین، بالخصوص علومِ اسلامی کے طلباؑ اگر اس سے استفادہ کر سکیں تو میں سمجھوں گا کہ اس طرح اہل اللہ کے صدقے مجھ عاصی کی عاقبت بھی سنورنے کا امکان ہو سکتا ہے، چنانچہ کچھ مواد اور حوالے اِس کتاب میں ایسے بھی شامل کیے گئے ہیں، کہ جن کے مطالعے سے علمِ تصوّف کو بحیثیت

Marfat.com

مجموعی سمجھنے میں بھی خاطر خواہ مدد مل سکے گی۔ مثلاً اُردو دائرۃ المعارف اسلامیہ، مطبوعہ دانش گاہ پنجاب لاہور سے ایک اقتباس "تصوف" کے موضوع پر اس کتاب میں شامل ہے، قارئین کرام مجھ سے اتفاق کریں گے کہ یہ اقتباس اس موضوع پر یقیناً تازہ ترین تحقیقی کاموں میں سے ایک ہے، اور زیادہ سے زیادہ حوالہ جات پر مشتمل ہے، اتنے حوالے بیک وقت بالعموم یکجا ممکن نہیں ہوتے، لہٰذا اس کتاب کے مطالعے کے بعد قاری کو اپنی ذہنی فضا میں ایک علمی اطمینان کا احساس ضرور ہو گا۔

تصوّف جیسے بظاہر دشوار اور سنجیدہ موضوع کو عام فہم بنانے اور اس سے دلچسپی پیدا کرنے کے لیے ایک نہایت مفید مضمون "علم تصوّف" بھی شکریہ کے ساتھ تبرکاً شامل کیا گیا ہے، جس کے مصنف خود ایک درویش، بزرگ ہیں اور سلسلۂ اشرفیہ الجیلانی کے سجادہ نشین ہیں، میری مُراد قبلہ پیرِ طریقت حضرت ابو محمد سید احمد اشرف شاہ اشرفی الجیلانی صاحب سجادہ

Marfat.com

نشین درگاہِ عالیہ اشرفیہ کراچی سے ہے جنھوں نے یہ مضمون نہایت دل نشین، عام فہم اور سلیس زبان میں قلم بند فرمایا ہے۔

اُمیدِ واثق ہے کہ قارئینِ کرام اس کے مطالعے سے بھی کما حقہٗ مستفید ہوں گے۔

معروف و ممتاز دانشور، محقق اور ماہرِ تعلیم جناب پروفیسر ڈاکٹر سید محمد ابوالخیر کشفی کا میں تہِ دل سے شکر گزار ہوں، کہ اُنھوں نے ازراہِ کرم میری اس حقیر کاوش کو شرفِ پذیرائی بخشا اور بطورِ ہمت افزائی تقریظ قلم بند فرمائی، جو محض رسمی تعریف و توصیف نہیں، بلکہ انتہائی مفید، ہدایتوں اور مشوروں پر مشتمل ہے، یہ بلاشبہ اس کتاب پر مکمل تبصرہ بھی ہے۔ اور بذاتِ خود تصوف کے بعض اہم نکات پر ایک وضاحتی مقالہ بھی" — میں کوشش کروں گا کہ بشرط زندگی و صحت ڈاکٹر کشفی کے ارشادات کے مطابق اسلامی تصوف کے بنیادی خدوخال پر انشاءاللہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اور مستند ملفوظات پر مبنی، کچھ مزید کام کرسکوں، یہ میری آرزو ہے

قارئین کی دعاؤں کا طالب ہوں۔

احقر العباد

سید مظفر احمد ضیا

Marfat.com

مقدمہ

○

مغرب کے کچھ علمائ مشرقی علوم وفنون کا مطالعہ اپنی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور پھر ان علوم وفنون کے بارے میں خود اپنے نقطۂ نگاہ سے لکھتے ہیں۔ ان علمائ کو "مستشرقین" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یہ لوگ ان تہذیبوں کا مطالعہ کرتے ہیں جو مشرق میں پیدا ہوئیں اور صدیوں زندہ رہ کر فنا ہوگئیں۔ قدیم مصری اور قدیم ہندی وغیرہ تہذیبوں کے ساتھ ساتھ یہ اسلام کو بھی ایک مردہ تہذیب یقین کرکے اسلامی تہذیب کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے پانچ مختلف گروہ ہیں جن کا اجمالی ذکر درج ذیل ہے۔

مستشرقین کا گروہ اولین وہ ہے جس کے سامنے یہ سوال ہے کہ مسلمانوں کے عروج وزوال کے اسباب کیا ہیں؟ یہ گروہ علوم طبیعی سے متاثر ہوکر نفسِ اجتماعی کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ اور نفسِ اجتماعی کے مظاہر کے طور پر ان علمائ نے اسلام کو منجملہ دیگر مٹی ہوئی تہذیبوں کے یقین کرکے مطالعہ کیا۔

دوسرے گروہ کے مستشرقین عیسائی مبلغ ہیں جو اسلام کو مسیحیت کی تبلیغ کی راہ میں ایک رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے منکر ہیں، اس لیے وہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں تمام فضائل کو غیر اسلامی سرچشموں سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔ تاکہ عیسائیت کی عظمت مُسلّم ہوسکے۔

Marfat.com

مستشرقین کا تیسرا طبقہ اُن یہودی علما پر مشتمل ہے جنھوں نے موسوئیت کی تجدید کی خاطر عبرانی پڑھی اور ضمناً عربی کا مطالعہ کیا، پھر اسلام دشمنی کے جذبہ کی بنا پر اسلام کی نسبت پڑھا۔ چنانچہ ان کا نقطۂ نگاہ بھی قطعی طور سے معاندانہ ہے۔

چوتھے گروہِ مستشرقین میں وہ سیاسئین ہیں جو اپنے امپیریلسٹک مقاصد کی راہ میں مسلمانوں کو رکاوٹ سمجھتے ہیں اور ان پر غالب آنے کے لیے ان کی قوت اور ضعف کے اسباب کو براہِ راست اسلام کے مطالعہ سے سمجھنا چاہتے ہیں۔

پانچواں گروہ اُن مستشرقین کا ہے جو اینگلو امریکن مفادات کے لیے مسلمانوں کو روسی بلاک کے خلاف استعمال کرنا چاہتا ہے یہ گروہ معرضِ تشکیل میں ہے۔ (۱۹۵۳)

مقالہ "MYSTICISM" کے مصنف پروفیسر آر۔ اے نکلسن بھی بجا طور پر سرآمدِ مستشرقین سمجھے جاتے ہیں، انھوں نے بھی اسلامیات کا مطالعہ کیا ہے۔ ان کی متعدد تصانیف اسلامی موضوعات پر دستیاب ہوتی ہیں جن میں بہت انہماک اور استیعاب کا پتہ چلتا ہے، خصوصاً تصوفِ اسلام سے انھیں بہت دلچسپی ہے۔ پروفیسر موصوف مستشرقین کے پہلے گروہ کے طرزِ فکر سے متاثر ہیں اور دوسرے گروہ میں شامل ہیں یعنی اُن کے پیشِ نظر مسیحیت کی تبلیغ ہے۔

مستشرقین کا نقطۂ نگاہ مطالعۂ اسلامیات میں یہ ہے کہ کسی نہ کسی طرح ثقافتِ اسلامی کے مختلف پہلوؤں کی نشوونما کی توجیہ کی جا سکے

Marfat.com

چنانچہ وہ میکانی اصولِ علیت کے تحت یہ توجیہہ پیش کرنا چاہتے ہیں. اور اُن کے نزدیک "توجیہ میکانی اصول علیت" ایک علمی توجیہ متصور ہوتی ہے علتِ میکانی کا اصولِ توجیہ یہ ہے کہ "کوئی حرکت بطور خود پیدا نہیں ہوسکتی جب تک متحرک کے لیے کوئی بیرونی مؤثر یا محرک موجود نہ ہو" — یہ اُصول عالمِ غیرنامی کے حقائق کی توجیہ کے لیے تو ایک علمی اصُولِ توجیہ ہے، لیکن نمو، شعور اور خود شعوری Self consciousness کی صفات سے متصف حقائق کی دُنیا میں اس اصول کی حیثیت صحیح علمی اصُول کی حیثیت نہیں ہے، شاید ہی کوئی ایسا مستشرق ہو جس نے ثقافتِ اسلامیہ کے کسی ایک یا ہر پہلو کی توجیہہ کے لیے اس اصُول کو اختیار نہ کیا ہو۔

میکانی اصولِ توجیہ ہی کے تحت پروفیسر نکلسن نے بھی یہ نتیجہ نکالا ہے کہ چونکہ اسلامی تصوّف کے مماثل متصوفانہ خصوصیات مسیحیت میں کہیں پہلے سے موجود ہیں، لہٰذا یہ لازم ہے کہ اسلامی تصوّف ضرور مسیحیت سے متاثر ہوکر ہی اس مرحلے پر پہنچا جہاں اُس کی حیثیت ایک متصوفانہ نظامِ فکر کی ہوئی، لیکن کیا یہ سوال پیدا نہیں ہوسکتا کہ مسیحیت میں تصوّف کی نشوونما پہلی بار کیوں کر ہوئی؟ — اگر کوئی مماثلت اسلامی اور مسیحی تصوّف میں ہے تو یہ کیوں کر کہا جاسکے گا کہ بعد میں آنے والا تصوّف یقینی اور حتمی طور پر سابق متصوفانہ رجحانات سے متاثر ہوا ہے، دوسرے اگر اصُولِ توجیہ یہی تسلیم کیا جائے تو پھر یہ کیوں کر مانا جاسکتا ہے کہ مسیحی تصوّف پہلی بار اَزخود وجود میں آیا اور اس کے لیے کوئی میکانی اصولِ علیّت نہیں، لیکن مستشرقین حضرات اس پر بضد ہیں کہ "چہ می تواند کرد"؟ سب سے بڑی دقت

Marfat.com

اِس اصولِ توجیہ میں یہ ہے کہ انسان کے اِنفرادی، ارادی اور مختارانہ اعمال اور فیصلوں کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

کسی حقیقت کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُس کا اصل سرچشمہ Origin دریافت کیا جائے یا اُس کی ماہیت متعین کی جائے، یا اُس کی غایت کا تعین کیا جائے، یا تینوں شرائط پوری کی جائیں اور جب کسی واقعہ کا تعلق انفرادی یا عمرانی ارادے سے ہو تو محال ہے کہ اُس کی غایت کے حوالے کے بغیر اس واقعہ کو سمجھا جا سکے، لہٰذا تصوّفِ اسلامی کے سلسلہ میں یہ تین سوال اَز بس ضروری ہیں کہ اس کی ابتدا کیوں کر ہوئی؟ اس کی نوعیت Nature کیا ہے؟ اور اس کا مقصد کیا ہے؟

دراصل تصوّف کے تین۳ پہلو ہیں، ایک عملی پہلو دوسرا اسرار و رموز کا پہلو اور تیسرا مابعد الطبیعاتی پہلو —— ان تینوں پہلوؤں میں عملی تقاضہ غالب ہے، اور سوال یہ ہے کہ اس عالم میں انسان کا جو مقام اور منصب ہے — اور حقیقت حقہ سے اُسے جو تعلق ہے اُس کا انکشاف کیوں کر ہو سکتا ہے؟ — تصوّف کا عملی پہلو اسی سوال کا جواب ہے اس کے پھر دو پہلو ہیں ایک وہ جس میں خاص خاص ریاضات اور مجاہدات اس غرض سے کیے جاتے ہیں کہ تزکیہ ہو جائے اور وجدان ترقّی کر کے اس قابل ہو جائے کہ اُس کے توسّل سے ایک صُوفی پر سرِ حقیقت منکشف ہو جائے اس کے لیے مناسب ریاضات و مجاہدات کیے جاتے ہیں لیکن عملی تصوّف کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ ریاضات و مجاہدات اُس وقت مفید ہوتے ہیں جب خاص خاص فضائلِ اخلاق ایک متصوّف اپنے اندر پیدا کر لے، اور ریاضات و فضائلِ اخلاق کا پیدا کرنا دونوں متصوّفانہ

۱۲۴۳۷۷

Marfat.com

غایت کار کے لیے ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں ـــــ تصوّف میں اسرار و رموز کا پہلو جس کا تعلق خرقِ عادت، واقعات و کرامات سے ہے از خود ظاہر ہوتا ہے جس میں متصوّف کے ارادے کو دخل نہیں ہوتا۔ اگر ہو تو روحانی اعتبار سے یہ متصوّف کا ایک نقص شمار ہوتا ہے، یہ پہلو بلا ارادہ دبتا اور ابھرتا ہے تیسرا پہلو مابعد الطبیعاتی پہلو ہے، اس کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ اس عالم میں جو کثرت موجود ہے اُس کا وحدت سے، جو کثرت کا سرچشمہ ہے، کیا تعلق ہے؟ ـــــ دراصل یہ سوال "کونیات" (Cosmology) کا ہے اس کا کوئی تعلق با اعتبار ایک نظری مسئلہ کے مذہب سے نہیں ہے اور فلسفیانہ کونیات کو اس بات پر کوئی اصرار نہیں ہے کہ وحدت مادی یا روحانی، کامل ہو یا ناقص، مجبور ہو یا مختار اُسے تو ایسا ہونا چاہیئے کہ اُس سے کثرت کے وجود کو منتزع کیا جا سکے۔ جب اس خالص نظری تقاضے میں اور مذہبی تقاضے میں التباس پیدا ہو جائے تو ذہن ملتبس یہ کوشش کرتا ہے کہ وہ اس نظری مسئلہ کو مذہب کے بنیادی تصوّرات کی اساس پر حل کرے یعنی خدا اور بندے کے تصوّرات، خالق اور مخلوق کے تصوّرات پر اس التباس کا نتیجہ یہ ہے کہ اِن مذہبی تصوّرات کو فلسفیانہ مدعا کے لیے استعمال کرنے سے ان تصوّرات کا مفہوم فلسفیانہ طلب کی تسکین کی خاطر بدل دیا جاتا ہے، تاہم متصوّفین کے پیشِ نظر عملی سوال ہے اور وہ یہ کہ "اگر انسان کی غایت تصوری وجدانی طور پر حقیقت کو سمجھنا اس کی معرفت حاصل کرنا ہو تو یہ معرفت کیوں کر حاصل ہو سکتی ہے۔ اس لیے اس کے باوجود کہ تصوّف نظری تقاضے کی تکمیل چاہتا ہے۔ متصوّفین کی نظر ہمیشہ اس پہلو پر مرکوز رہتی ہے کہ انفرادی زندگی

Marfat.com

کا معیار کیا ہے اور ایک متصوف اس پر کیوں کر فائز ہو سکتا ہے ؟

دراصل متصوفانہ فکر میں ایک تسلسل اور نمو پایا جاتا ہے ، سوال یہ ہے کہ یہ نمو اور ارتقائی کیوں کر واقع ہوتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ تصوّف کا عملی پہلو فقیہانہ ظاہریت پر اصرار کے ردِ عمل کا پہلو رکھتا ہے۔ جس میں اخلاقی رُوح کی تکمیل پر زیادہ زور ہے اور صورتِ فقہی کے شرعی تقاضوں پر کم یا بالکل نہیں —— دوسرے اپنے مابعد الطبیعاتی پہلو میں تصوّف، تصوّف متکلمانہ عقلیت Thcological Rationalism کے ردِ عمل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ جس طرح افکار کے تمام پہلوؤں کے نشوونما کا اصول منطقی جدلیت ہے ، اسی طرح متصوفانہ تصوّرات کے ارتقا کا اصول بھی جدلیت ہی ہے ، لیکن ہر دَور کے متصوفین ، مصلحین کی یہ خصوصیت معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں شریعت و طریقت میں تطبیق پیدا کرتے رہے ہیں اور متصوفانہ فکر کا ارتقاء اس میں مضمر ہے کہ قول اور فعل اور اعتقاد اور عمل کا تضاد مٹ جاتے اور متصوفانہ تصوّرات اپنی رُوح اور اپنی صورت کے اعتبار سے اَز سر تا پا آنحضرت ؐ سے مو بہ مو مطابق ہو جائیں —— تاریخِ تصوّف اس مقصد اور اس سمت کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور جب متصوفانہ فکر کے ارتقا میں کوئی پہلو واشگاف ہونے سے رہ جاتا ہے تو پھر یہ درکار ہوتا ہے کہ جدلی عمل از سرِ نو شروع ہو اور جو پہلو دورِ ماسبق میں واضح اور آشکار ہونے سے باقی رہ گئے ہیں ، وہ نمایاں ہو جائیں، اگر اس اصول پر متصوفانہ فکر کو سمجھنے کے لیے غور کیا جائے تو یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ مذہبی تعلیمات میں وہبتِ وحی کو معیار مان کر اسی

Marfat.com

کی طرف لوٹنا درکار ہے اور یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے قول و فعل اور اعتقاد اور عمل میں سراپا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تابع ہو جائیں۔ اس اصول پر صرف مسلمان ہی کے متصوفانہ فکر نہیں بلکہ فکرِ انسانی کے تمام پہلوؤں کی نشوونما کی توجیہ ہو سکتی ہے اور اس اصول کے پیشِ نظر درکار ہے کہ متصوفانہ فکر کی نشوونما کی بھی ایسی ہی توجیہ اختیار کی جائے، جس اصول پر تمام افکارِ انسانی کی نشوونما کی توجیہہ ہو سکتی ہے۔

جہاں تک تصوف میں نشوونما کا تعلق ہے، تصوف میں بھی نشوونما ہو رہی ہے اور نشوو ارتقاء کا مفہوم یہ ہے کہ متصوفانہ فکر کی حرکت اپنے اتمام کو پہنچ جائے اور اس کا کمال اس میں مضمر ہے کہ ایک متصوف کا تمام و کمال اپنے نظری، ارادی، اور جذباتی پہلوؤں میں آنحضرتؐ کی تعلیمات کے بالکل مطابق ہو جائے اور متصوفانہ فکر کی اس سمت میں جو اصولِ ارتقاء کارفرما ہے وہ وہی اصول جدلیت ہے جو اپنے اثبات و نفی کے مراحل سے گزر کر تطبیق کی صورت میں اپنے اتمام کو پہنچتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کے متصوفانہ فکر میں صاحبِ نبوت کی تعلیمات بتمام و کمال ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور ان تک پہنچتے پہنچتے متصوفانہ فکر میں یہ پہلو نمایاں ہو گیا ہے کہ محمدیت کی روح ہی کا نام طریقت ہے اور اس کی صورت کا شریعت ہے ـــــ شریعت، طریقت ہی کا ظاہر ہے اور طریقت، شریعت ہی کا باطن ہے ان میں نہ کوئی بُعد ہے اور نہ کوئی تضاد۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ "پروفیسر نکلسن کو مسلمانوں کے تصوف سے خاص دلچسپی ہے" وہ اپنی مشہور تصنیف "MYSTICS OF ISLAM" میں ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:

"Even if Islam had been miraculo usly

Marfat.com

shut off from contract with foreign religions and Philosophies, some form of mys t. icism would have arisen with in it, for the seeds were already there. "

From "Mystics of Islam", by R.A.Nicholson Page 20

اسی طرح اپنے اس مقالے (MYSTICISM) میں ایک جگہ رقمطراز ہیں کہ :

"Surely the seeds of mysticism are there And, for the early sufis, the Qur an is not only the word of God: it is the primary means of drawing near to Him."

ان عبارات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر نکلسن خود ذہنی طور پر یہ محسوس کرتے ہیں کہ قرآن میں متصوفانہ زندگی کے لیے مواد خام موجود ہے اور مسلمانوں میں میکانی اصول کے لغیر بھی خود بخود تصوف کی نشوونما ہوئی ہے۔ ایک جگہ تو مسلمانوں کے تصوف کی عظمت کو اس حد تک تسلیم کرتے ہیں کہ :

"Concerning the problems of mystical psychology and speculation the west can still learn something from Islam."

لیکن چونکہ ان کا مقصد مسیحیت کی عظمت بتانا ہے اس لیے اسی مقالے میں ایک جگہ خود ہی اپنی بات کی تردید کر دیتے ہیں۔

1. From "The Legacy of Islam" Page No. 212
2. From "The Legacy of Islam" Page No. 210

Marfat.com

فرماتے ہیں :

"We may well believe that the rahib (christian monk or hermit), a figure familiarto Muhammad him self, supplied his followers with a model for the life they led. The celebrated words put in his mouth, larahbaniyyata fit - Islam, no monkery in Islam, are in fact a later protest against the christian ideal and a proof of its influence."

یہاں پروفیسر موصوف اس بات پر تلے ہوتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ تصوّفِ اسلام مسیحیت کا مرہونِ منت ہے۔ مقالہ کے آخری حصہ میں تو پروفیسر صاحب نے حد ہی کر دی ہے، ملاحظہ فرمائیے کہ ایک طرف تو وہ صوفیا کو اُن کے گوہرِ مقصود کے حصول میں ناکام بتاتے ہیں اور ساتھ ساتھ تصوّف کو اسلام کے مقابلہ میں ایک افضل ضابطۂ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ مقالہ کے آخری حصہ میں فرماتے ہیں :

" Instead of judging them by ordinary standards, which is futile, Iet us rather reflect that sincere devotion to the Ideal or as they would say, The Real - covers

1. The Legacy of Islam, Page No : 213

Marfat.com

a multitude of sins, and acknowledge that in the course of their quest they reached, if not the goal, at any rate apurer religion and a higher morality than Islam could offer them."

یہاں ایک تو مقالہ نگار کی اسلام دشمنی واضح ہوگئی دوسرے خود تصوّف کے بارے میں ایک جگہ عظمت تسلیم کرنے کے بعد دوسری جگہ یعنی مقالہ کے اس آخری حصّہ میں تصوّف کی اس قدر تحقیر کر صوفیا کو اُن کے گوہرِ مقصود کے حصُول میں ناکام قرار دے دیا اور اُن کے ریاضات و مجاہدات کے نتائج کو قطعی منظر انداز کر دیا۔ سمجھ میں نہیں آتا یہ اندازِ بیان کس حد تک جائز ہے ؟ ہم تو بس اِس قدر کہہ سکتے ہیں کہ

ع "ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بہ کجا ؟"

علاوہ ازیں پروفیسر نکلسن نے "اسلام میں خوفِ خدا" کا غلط مفہوم سمجھ کر اپنی تصنیف "Mystics of Islam" میں اس قسم کا اعتراض کیا ہے کہ ہمارے لیے یہ تصوّر کرنا بہت ہی مشکل ہے کہ خوفِ خدا کیوں کر نیکی کا مُحرک ہو سکتا ہے ؟ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ مسیحیت میں اللہ کی محبت کے پہلو پر زیادہ زور دیا جاتا ہے، اِس لیے خوفِ خدا کے بجائے محبتِ الٰہی کو نیکی کا مُحرک ہونا چاہیئے۔ لیکن اس میں مشکل صرف ان مستشرقین ہی کے لیے نہیں ہمارے لیے بھی ہے کیوں کہ ہماری تہذیب اور ثقافت کی تعبیر کی ذمہ داری سونپے

2. The Legacy of Islam, Page No : 238

Marfat.com

اتفاق سے مستشرقین پر آ پڑی ہے جس سے قطع نظر سوئے نیت کے ناقص تعبیر کے ایک فطری مشکل یہ ہے کہ ایک غیر تہذیب کی رُوح کو سمجھنا آسان کام نہیں ہے اور بات زیادہ قابلِ اعتراض اس وقت ہوتی ہے جب نہ سمجھنے کے باوجود مسندِ ارشاد پر بیٹھنے کا حق حاصل ہو جائے ـــ اسلام میں خوفِ خدا کا مفہوم اس خوف کے مماثل نہیں، جس میں ایک شخص دوسرے شخص کی گردن پر تلوار رکھ کر اُس سے سچ کہلوا لے اور وہ اپنی جان جانے کا خوف سے سچ کہہ دے یہ خوف واقعی نیکی کا محرک نہیں ہے لیکن خوفِ خدا اس خوف سے بنیادی طور پر مختلف ہے، خوفِ خدا سے وہ خوف مُراد ہے جو حبِ الٰہی کے جذبے سے اس کی رضا کے خلاف صدورِ فعل کے احتمال سے وابستہ ہے کہ جو خدا مجھے ساری کائنات سے زیادہ پیارا ہے وہ مجھ سے راضی رہے اور میرا کوئی فعل اُس کی ناراضگی کا موجب نہ ہو۔ اور یہی عین حُبِ الٰہی ہے اور بس!

Marfat.com

مقالہ نگار کا تعارف

پروفیسر رینلڈ ایلین نکلسن Prof. Reyncld Alleyne Nicholson

یارک شائر (انگلینڈ) کے ایک متموّل گھرانہ میں ۱۸ اگست ۱۸۶۸ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے آباؤ اجداد علم و ادب سے کافی شغف رکھتے تھے، خصوصاً عربی و فارسی زبانوں سے اُنہیں بہت دلچسپی تھی چنانچہ پروفیسر نکلسن کو مشرقی زبانوں کا ذوق و شوق ورثہ میں ملا تھا۔ ۱۸۹۱ میں جبکہ وہ فارسی پڑھ رہے تھے تو اُن کی ملاقات ڈاکٹر براؤن سے ہوئی۔ ڈاکٹر براؤن نے اُنہیں السنہ شرقیہ کا گہرا مطالعہ کرنے کی ترغیب دلائی، اُن کا کہنا ہے کہ:

" Browne first in spired me to pursue the study of the oriental languages"

چنانچہ پروفیسر نکلسن نے پورے انہماک کے ساتھ عربی و فارسی کا مطالعہ شروع کردیا۔ انگلینڈ کی مختلف یونیورسٹیوں مثلاً کیمبرج وغیرہ میں مشرقی زبانوں کا مطالعہ کرنے کے بعد وہ خود ان زبانوں کے پروفیسر ہوگئے اور علوم مشرقی کا دلچسپی کے ساتھ مطالعہ کرتے رہے، چنانچہ پروفیسر موصوف نے مشرقی علوم اور زبانوں کے سلسلے میں کافی کتابیں (تصنیف و تالیف) پیش کی ہیں۔ ڈاکٹر براؤن سے اُنہیں اسقدر عقیدت تھی کہ اپنی ابتدائی کتب اُنہی کے نام معنون کی ہیں۔

اُن کی پہلی کتاب "دیوان شمس تبریز کا انتخاب" ہے، لبعد ازاں The Don and the Darvesh تالیف کی۔ اس میں عربی و فارسی اشعار کا ترجمہ ہے اور Literary History of the Arabs

Marfat.com

Studies in Islamic poetry پیش کرکے پروفیسر نکلسن نے مشرقی شعر و ادب سے گہری دلچسپی اور لگاؤ کا ثبوت دیا۔

عربی اور فارسی زبانیں پڑھتے پڑھتے اُنھیں علومِ اسلامی سے دلچسپی ہوئی، بالخصوص "تصوف" سے وہ بے حد شغف رکھتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں بھی اُنہوں نے کافی کام کیا۔ محی الدین ابنِ عربی کی تصنیف "ترجمان الاشواق" کا یورپ سے تعارف کرایا۔ علامہ ہجویری کی کتاب "کشف المحجوب" کا ترجمہ انگریزی میں کیا۔ ۱۹۱۴ میں Mystics of Islam پیش کی جو بہت مقبول ہوئی، علاوہ ازیں مثنوی مولانا رومؒ کا گہری دلچسپی سے مطالعہ کیا، عمر کے آخری حصہ میں مولانا رومؒ کی سوانح حیات پر کچھ کام کر رہے تھے کہ ۱۹۴۵ء میں انتقال فرما گئے۔

پروفیسر نکلسن اُن مستشرقین میں سے ہیں جن پر یورپ کو ناز ہے۔ انہیں یورپ میں "علمِ تصوف" کے بارے میں سند (Authority) سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ہم پروفیسر موصوف کو اس معاملہ میں سند ماننے سے قاصر ہیں، کیوں کہ اُنہوں نے مسلمانوں کے تصوف کو سمجھنے میں جو بنیادی غلطی کی ہے وہ یہ ہے کہ:۔

اُنہوں نے مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کو سمجھنے کے لیے میکانی اُصولِ علیت کو بطور مسلمہ کے اختیار کیا اور مسلمانوں کے علمِ تصوف کی توجیہہ بھی اسی اصول کے پیشِ نظر کی۔

اس کے علاوہ ان کے لیے چند مشکلات اور تھیں مثلاً، اربابِ کشف نے کوئی متعین نظامِ عقائد نہیں پیش کیا تھا۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ مسلمانوں کے اتنے گوناں گوں اور کثیر سلسلہ ہائے طریقت ہیں کہ اُن میں سے ہر ایک کو اور اس کے مخصوص طریقہ حصولِ معرفت کو سمجھنا اور اُن کے اختلافات میں حقیقی وحدت کی تلاش

Marfat.com

میں کامیاب ہو جانا، نہایت مشکل امر ہے، چنانچہ تصوف کے بارے میں پروفیسر نکلسن کے نتائج افکار اس اعتبار سے تو لائقِ اعتنا ہو سکتے ہیں کہ مستشرقین کا تصوفِ اسلام کے بارے میں کیا نقطۂ نگاہ ہے؟ لیکن مسلمانوں کے تصوف کی صحیح نوعیت، سرچشمۂ نشوونما اور اس کی اصل حقیقت کے سمجھنے اور بیان کرنے کے بارے میں اُن کو سند نہیں مانا جا سکتا۔

○

Marfat.com

ترجمۂ مقالہ

Marfat.com

تصوّف

MYSTICISM

حال ہی مجھے مس انڈرہل کی تصنیف "مسٹسزم" Mysticism کی ورق گردانی کا اتفاق ہوا۔ تو دو اقتباسات میری نظر سے گزرے، اُن میں سے ایک تو قرونِ وسطیٰ کے کسی جرمن متصوف کا تھا۔ اور دوسرا اقتباس اُس انگریز مصنف کا تھا جس کی وفات کا حال ہی میں اعلان ہوا ہے۔ معاً مجھے یاد آیا کہ بالکل اسی طرح کے دو مسلمان متصوف بھی گزرے ہیں۔ ایکہارٹ کا مشہور مقولہ ہے کہ "لفظ[۱] "کل" کا اطلاق کسی مخلوق پر نہیں ہوسکتا، یہ صرف اللہ تعالےٰ ہی کی ذات کے لیے مخصوص ہے، کیوں کہ خود تحقیق کرنے والی مخلوق کا وجود اس امر کی دلیل ہے کہ وہ "کل" نہیں ہے ـــ!"

اس مقولہ سے ابوالنصر السراج کی یاد تازہ ہوگئی جو آج سے ساڑھے تین سو سال پہلے بغداد میں مقیم تھے اور متصوفانہ توحید کے بارے میں یہ نظریہ رکھتے تھے کہ کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں وجود رکھتا ہوں۔ کیوں کہ وجودِ حقیقی صرف اللہ تعالےٰ ہی کی ذات ہے۔ ایڈورڈ کارپینٹر کا خیال ہے کہ اس نظریے کے مطابق تمام احساسات ایک احساسِ واحد میں مرکوز ہوجاتے ہیں ـــــ چنانچہ میں مصر کے ایک بزرگ شاعر ابن فرید (م ۱۲۳۵ء) کی "طائیہ" کے چند اشعار پڑھنے پر مجبور ہوگیا جہاں موصوف نے اپنے متصوفانہ شعور کو ذاتی تجربہ کی روشنی میں اس طرح واضح کیا ہے کہ وارداتِ قلبی کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ تمام حواس متحد ہوکر بیک وقت مصروفِ عمل ہوجاتے ہیں۔

[۱] دیکھیے ضمیمہ صفحہ 69

Marfat.com

ترجمہ اشعار :۔

"میری آنکھوں نے گفتگو کی اور زبان خاموشی سے دیکھتی رہی، میرے کانوں میں قوتِ گویائی آگئی اور میرے ہاتھ چُپ چاپ سُنتے رہے۔
اور جب میرے کان ہر مرئی شے کو دیکھنے میں محو تھے تو میری آنکھ ایک نغمہ سُن رہی تھی۔"

یہ محض توارد ہے اور اس کی شہادت قطعی مُسلّم ہے، جہاں تک متصوفانہ نظریات اور نفسیاتِ باطنی کا تعلق ہے اہلِ مغرب آج بھی اسلام سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں جبکہ مسلمانوں کے آفتابِ علوم و فنون کی شعاعیں ہسپانیہ کے مرکز سے عیسائی یورپ کو منور کر رہی تھیں تب ہم نے اسلام سے کیا کچھ حاصل کیا۔
یوں تو یہ بات واضح ہے کہ بہت کچھ سیکھا ہے تاہم اس کا تفصیلی جائزہ لینا ضروری ہے اور یہ بات بھی یقیناً تعجب خیز ہوگی کہ ٹامس اکوئنیس، ایکہارٹ اور دانتے جیسی (عظیم) شخصیتیں بھی اسلام سے متاثر نہ ہوئی ہوں کیوں کہ اسلام اور قرونِ وسطیٰ کی مسیحیت کی ہم آہنگی صرف میدانِ تصوف ہی میں نظر آتی ہے، چنانچہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات درست ہے، اس ہم آہنگی کی دلیل اس دور کے رومن کیتھولک اور مُسلم صوفیا کے ہم آہنگ نظریات اور روحانی نظام کے یکساں وسائل ہیں۔ رومن کیتھولک کلیسا نے تو آج بھی اپنی روایات کو برقرار رکھ چھوڑا ہے لیکن تیرہویں صدی کے بعد مسلمانوں کے متصوفانہ رجحانات میں یکایک تبدیلی آگئی ہے، قدامت پسند یا (راسخ العقیدہ) مسلمانوں کے نزدیک تصوف میں مذہب کے علاوہ اور سب کچھ ہے۔

⁂

دوسری صدی ہجری کے اواخر ۷۱۹ تا ۸۱۶ء میں ہم میسوپوٹامیہ (عراق)

Marfat.com

میں لفظ صوفی کو پہلے پہل استعمال ہوتا ہوا دیکھتے ہیں اس کے بعد مُسلم عارفین کے لیے یہی اصطلاح عام ہوگئی ــــ "صوفی" لفظِ صوف سے مشتق ہے اور صوف سے مُراد وہ اُونی نمدہ ہے جسے عیسائی راہب پہنتے تھے لفظ صوف کے اسی قسم کے اور بھی کئی معنی ہیں ــــ سرچشمہ تصوّف کے بارے میں اختلافِ رائے تو ہو سکتا ہے مگر میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ہم پہلے اس نظریہ پر غور کریں کہ تصوّف کا سرچشمہ لازماً اسلام ہی ہے، صوفیاً کا یہ دعویٰ کہ "تصوّف کے بنیادی نظریات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سینہ بہ سینہ حاصل ہوتے ہیں"۔

لائقِ التفات ہے، آنحضرتؐ کی سیرت کا مستند ترین ریکارڈ جو ہم تک پہنچا ہے قرآن حکیم ہے اور اس میں بھی آنحضرتؐ کی زندگی کے راہبانہ اور متصوفانہ پہلو دوسرے قطعی مختلف پہلوؤں کے ساتھ خلط ملط دکھائی دیتے ہیں حالانکہ صوفیاً آنحضرتؐ کے ادلزکر (متصوفانہ پہلو) کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اتنا مبالغہ کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے خود بھی اتنا کچھ نہ فرمایا تھا۔ تاہم استدلال سے یہ دعویٰ ہرگز پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا کہ علم تصوّف قرآن سے ماخوذ نہیں ہے" ــــ اور پھر مسلمانوں کے نزدیک تو یہ دعویٰ بالکل ہی بے معنی ہوگا کیوں کہ وہ قرآن کا غایت درجہ احترام کرتے ہیں اور بچپن سے اُسے اپنے سینوں میں محفوظ کرتے ہیں، نہایت تحقیق اور شغف کے ساتھ اُس کا مطالعہ کرتے ہیں اور اُس کو تمام علوم انسانی کا کلیہ مانتے ہیں۔ یہ دعویٰ تاریخی لحاظ سے بھی غلط ہے۔ آنحضرتؐ نے اگرچہ متصوفانہ اور ازعانی رجحانات کی کوئی تعلیم نہیں چھوڑی لیکن قرآن میں دونوں کے لیے مواد عام موجود ہے، وجود بجائے اس کے کہ وہ فکر و نظر کا نتیجہ ہو، جذبہ کا نتیجہ ہے، پیغمبرِ اسلام کے بیانات جو خدا کے بارے میں ہیں وہ اپنی صوری حیثیت سے متضاد ہیں اور بخلاف اس کے مسلمان متکلمین نے

Marfat.com

اُنہیں اپنے مسلک میں تنزیہہ کے پہلو کو اپنایا، صوفیا نے پیغمبر اسلام کی پیروی کرتے ہوئے تنزیہہ کے پہلو کو تشبیہہ کے ساتھ جمع کر دیا ہے جس پر وہ نظری طور پر زیادہ زور دیتے ہیں اگرچہ قرآن مجید میں تشبیہہ کے پہلو پر اتنا زور نہیں دیا گیا۔

آیاتِ قرآنی :-

۱۔ اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (سورۃ ۲۴ ۔ النور ۳۵۔)

۲۔ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (۵۷ الحدید۔۳)

۳۔ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ (۲۰ القصص ۸۸)

۴۔ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ (۱۵ الحجر ۲۹)

۵۔ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ۝ (۵۰ ق ۱۶)

۶۔ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۝ (۲ البقرہ ۱۱۵)

۷۔ وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ ۝ (۲۴ النور ۴۰)

ترجمہ :-

۱۔ اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔

۲۔ وہی سب سے پہلا اور سب سے آخری اور ظاہر اور پوشیدہ ہے۔

۳۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اُس کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

۴۔ اور اس میں اپنی رُوح پھونک دوں۔

۵۔ اور بے شک ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم جانتے ہیں جو وسوسہ اُس کے دِل میں گزرتا ہے اور ہم اُس سے اُس کی رگِ گُلو سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

۶۔ جدھر نظر ڈالو گے اللہ (کا نور) چہرہ نظر آئے گا۔

Marfat.com

۷۔ اور جسے اللہ ہی نے نور نہ دیا ہو اس کے لیے کہیں نور نہیں۔

بلاشبہ قرآن حکیم میں متصوفانہ رجحانات کی بنیادیں موجود ہیں اور صوفیائے متقدمین کے نزدیک قرآن نہ صرف کلام اللہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ بلکہ قربِ الٰہی حاصل کرنے کا بنیادی وسیلہ بھی یہی تھا۔ یہ لوگ آنحضرتؐ کے واقعہ معراج (القرآن بنی اسرائیل ۱۷-۱ والنجم ۵۳ - ۱۸ ، ۱) سے بے حد متاثر تھے، چنانچہ ریاضات و مجاہدات کے ذریعہ اپنے اندر بھی آنحضرتؐ جیسی[۲] واردات باطنی پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔

○

اب ذرا اُس دور کے حالات اور سیاسی پس منظر پر غور کیجیے جب سلطنتِ اسلامی کا پایۂ تخت یکایک دمشق سے بغداد منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اسلام کو ایک قدیم تہذیب اور نظریات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اگرچہ ان نظریات و عقائد کو ہتھیار ڈالنے ہی پڑ گئے ہوں تاہم ایسے سیاسی حالات میں نظریات، کلیتاً ہی نہیں بدل جایا کرتے، اور ہم تو ایسی عالمگیر تحریک کے متعلق غور کر رہے ہیں جو ایسے ایسے علاقوں میں پھیلتی جا رہی تھی، جہاں ایک عرصہ سے (Hellenism) دشنی کا غلبہ تھا اور جہاں متکلمانہ عقائد کے سلسلہ میں روزانہ مناظرے ہوتے تھے۔ ان مناظروں میں ایک طرف تو مسلمان ہوتے تھے اور دوسری طرف عیسائی، مانوی manicheans اور زردشتی Zoroastrians ہوتے تھے، مفتوحہ قومیں جنہیں اسلام قبول کیے زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا وہ بعض اوقات اپنی ضروریات کے مطابق اپنے ذاتی متصوفانہ رجحانات (جو انہیں بے حد عزیز ہوتے تھے) کو درست ثابت کرنے کے لیے نبی کریمؐ سے سند لانے کی کوشش میں رہتی تھیں۔ یہ ضرور ہے کہ صوفیاء قرآن کے اسرارِ باطنی

۲۔ دیکھیے ضمیمہ صفحہ ۷۰

Marfat.com

کے طالب علم تھے لیکن میرے خیال میں تصوف کو خالصتاً قرآنی تعلیم کا نتیجہ کہنا درست نہیں، کیوں کہ دسویں صدی عیسوی کے بعد تصوف فلسفۂ یونان سے متاثر ہونا شروع ہو گیا تھا اب تک جو زیادہ سے زیادہ تحقیق ہو سکی وہ یہ ہے کہ تصوف کا ابتدائی ارتقا عیسائی رہبانیت اور وثنی تصوف کے زیرِ اثر ہوا ہے یہ تو باور کیا جا سکتا ہے کہ آنحضرت ؐ کی طرح ایک راہب نے بھی اپنے معتقدین کو زندگی کے لائحۂ عمل سے روشناس کرایا مگر آنحضرت ؐ نے آئندہ یہ حکم ــــ کہ لا رہبانیت فی الاسلام " (اسلام میں رہبانیت جائز نہیں) صادر فرما کر عیسائی رہبانیت کو غیر اسلامی قرار دے دیا۔ دراصل یہ عمل عیسائی عقیدہ کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور یہی اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اوّل اوّل تصوف پر رہبانیت کا اثر تھا۔[۴]

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ آنحضرت ؐ نے رہبانیت اور تجرد کی زندگی کی مذمت کی ہے۔ لیکن قرآن حکیم کی سورہ الحدید[۵] آیت ۲۷ کے مفہوم کا نظریہ جو تیسری صدی تک کارفرما رہا اس کے پیشِ نظر رہبانیت کو ایک روحانی طریقۂ تربیت تسلیم کرنا پڑا[۶] (نبی کریم ؐ کا) یہ فیصلہ (کہ رہبانیت ناقص فعل ہے) صرف ان لوگوں پر صادق آتا ہے جنھوں نے رہبانیت کو محض ریاکاری کے لیے ایک آلہ کار کی حیثیت سے استعمال کیا[۶] ــــ

ابتدائی اسلامی عبادات میں خوفِ آخرت کے نتیجہ کے طور پر جو ریاضات و مجاہدات ہوئے اُن میں متصوفانہ رجحانات کا دخل ضروری تھا۔ (اس بات پر ایمان کہ اللہ ایک ہے اور اُس کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ کی عبادت حصولِ جنت کے لیے

[۴] (دیکھیے ضمیمہ صفحہ ۷۱) [۵] (دیکھیے ضمیمہ صفحہ ۷۲) [۶] (دیکھیے ضمیمہ صفحہ ۷۳)

Marfat.com

یا خوفِ جہنم کی وجہ سے کرنا اللہ تعالےٰ کی طرف ایک غیر کی نسبت کرنا ہے، چنانچہ یہ بیم و رجا کا ایک دوسرا پہلو ہے کہ عابد کے لیے لازم ہے کہ وہ اللہ پر توکل رکھے اور سب کچھ رضائے الٰہی کے واسطے کرے لیکن یہ بات حرفِ آخر نہیں ہو سکتی۔ باطل خداؤں سے قطعی علیحدگی سے ایک اللہ کے ساتھ پوری طرح وابستگی مراد ہے۔ متصوفانہ زبان میں اسے حُبِ الٰہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اصول تمام مذہبی اور متصوفانہ رجحانات پر چھایا ہوا ہے، حضرت رابعہ بصریؒ (م ۱۸۵ھ) پہلی عورت ہیں جو مشہور ولیہ گزری ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ ایک کنیز تھیں اور اُن کے آباؤ اجداد نامعلوم ہیں، مندرجہ ذیل اشعار میں جو قطع نظر اس کے کہ حضرت رابعہ بصریؒ کے ہیں کہ نہیں" محبوبِ حقیقی کا قرب حاصل کرنا ایک صوفی یا عابد کا منتہائے مقصود ہے۔

ترجمہ اشعار:-

" مجھے تجھ سے دو طرح محبّت ہے
یعنی خود غرضانہ طور پر اور تیرے استحقاق (محبوبیت) کے پیشِ نظر۔
یہ خود غرضانہ عشق ہی ہے کہ میں اس کے علاوہ کچھ اور نہ کروں۔ اور
ہر وقت تیرے خیال میں کھوئی رہوں۔
عشقِ حقیقی وہ ہے کہ تیرے ذریعہ
تمام حقائق مجھ پر روشن ہو جائیں۔
اس میں میری تعریف نہیں بلکہ،
میری خواہش تو یہ ہے کہ سب تعریفیں تیرے لیے ہوں۔"

یہ متصوفانہ اصولِ روحانیت احکامِ قرآنی کی حدود سے تجاوز کر جاتا ہے، لیکن نبی کریمؐ کے ارشاد کے مطابق کہ اللہ تعالےٰ کا حکم ہے۔

Marfat.com

"جب میرا بندہ میرے قرب کے حصول کی خاطر ریاضت و
مجاہدات کرتا ہے تو میں اُس سے محبّت کرتا ہوں اور جب
میں اُس سے محبّت کرتا ہوں تو میں اُس کے کان بن جاتا ہوں
پھر وہ جو کچھ بھی سُنتا ہے میرے ذریعہ ہی سنتا ہے، میں
اُس کی گویائی اور بینائی میں شامل ہوجاتا ہوں تو وہ میرے
توسط ہی سے بولتا اور دیکھتا ہے، یہاں تک کہ اُس کی
قوّتِ گرفت (یعنی ہاتھ) بھی میری ہی شمولیت کی حامل
ہوتی ہے ــــ!"

صوفیاء "ذکر" کے ذریعہ ایک نفسیاتی طریقے پر معرفتِ الٰہی حاصل کرتے جاتے ہیں۔ جس سے اُن کی رُوح پر اسرارِ ایزدی عیاں ہوجاتے ہیں اور صُوفیا مخصوص انداز میں (یہ محسوس کرتے ہیں کہ) خُدا اُن کے دل میں ہے۔ پہلا مُسلم متصوّف حارث المحاسی بصری (م ۸۵۷ء) ہے جس نے ایک مقالہ بعنوان "رعایۃ الحقوق اللہ" یعنی ــ Method of religious observance ــ لکھا ہے جس کا مسودہ آکسفورڈ میں موجود ہے۔ اس میں اگرچہ بیشتر حصص، مسیحی اور یہودی مآخذوں سے مستعار ہیں تاہم روحانی تربیت کے لیے جو "طریقہ" مصنف کے بعد لوگوں نے بیان کیا ہے وہ مقاماتِ تغیرات اور احوالِ متصوفانہ پر مشتمل ہے ــــ

پہلا درجہ اظہارِ ندامت یا تبدیلی کا ہے بعد ازاں دوسرے مدارج، مثلاً ترکِ دنیا، فقر، صبر اور توکّل وغیرہ آتے ہیں، ان میں ہر ایک دوسرے کے لیے آمادگی، تیاری کی حیثیت رکھتا ہے۔ تفصیلات میں فرق ہوسکتا ہے مگر عام خصوصیات میں کافی ہم آہنگی ہے، مرید کے واسطے ضروری ہے کہ وارداتِ قلبی سے آشنا ہو اور احکام دینی کی نہایت عمدگی سے پیروی کرتا ہو اور ان احکام کو "حقیقت" کے (ادراک) کے لیے

Marfat.com

امثال سمجھتا ہو۔ یہ اصول اگرچہ (کسی حد تک) خلافِ شریعت تھے۔ تاہم شریعتِ اسلامی میں جذب ہو گئے ہیں اور انہیں امام غزالیؒ (م ۱۱۱۱ء) نے اخلاقیات میں خاص مقام دیا ہے، شیخ سعدیؒ (م ۱۲۹۱ء) جیسے مصلح نے بھی اُن کی تلقین کی ہے اِس میں شک نہیں کہ صوفیاء نے بعض اوقات حُبِ الٰہی کے جذبہ کے تحت اپنے ہم سایہ انسانوں کی پرواہ نہ کی لیکن وہ خود بھی اپنی ذات سے محبت نہ کرتے تھے۔ اور آخر کار انہیں حُبِ مخلوق کے بغیر حُبِ الٰہی بھی برقرار رکھنی محال ہو گئی۔

⁂

اسلام میں ایک مکمل نظری و عملی تصوف کی بنیاد ایک متصوف حضرت ذوالنون مصری کے ہاتھوں تیسری صدی ہجری میں رکھی گئی جس کا مقصد حصولِ معرفت تھا، اور جو علمی عقلی روایات سے مختلف تھا۔ جب اُن سے دریافت کیا گیا کہ آپ خدا کو کس طرح پہچانتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "میں اللہ کو اللہ ہی کے واسطے سے جانتا ہوں" اُن کا یہ دعویٰ تھا کہ ____،

"تم جس چیز کا تصور کر سکو خدا اُس سے مختلف
ہو گا، جو شخص خدا کو جس قدر جانتا ہے وہ اس
میں اتنا ہی گم ہو کر رہ جاتا ہے"۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ عجیب استعاروں اور اصطلاحوں میں صرف مخصوص لوگوں کی فہم تک پہنچ سکے نہ کہ عامۃ الناس تک ____ بعد ازاں ایرانی بایزید بسطامی نے جو کہ ہندی نظریہ وحدت الوجود سے متاثر ہیں اس میں فنا اور بقا (خود کی فنا اور خدا کی بقا) کا تصور شامل کیا۔ اگرچہ اُن کی مساعی برائے حصولِ وحدت قطعی مبہم ہیں جس کا انہوں نے خود بھی اعتراف کیا ہے تاہم صوفیاء مابعد کے لیے بایزید ایک حکایتی ہیرو بنکر رہ گئے۔

Marfat.com

یہ صوفیا کثیر تعداد میں شطحیات بایزید اپناتے ہیں، مثلاً "سبحانی" اور ان کا قصۂ معراج جس میں اُن کے خواب تحت الٰہی تک کی داستان ہے ــــ ان سے جو کہاوتیں منسوب کی جاتی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عام انسان دنیاوی ریاستوں کے علائم ہیں مگر عارف کی کوئی ریاست نہیں کیونکہ اس کی کاوش اور جستجو وجود الوہیت میں جذب ہے۔

(۲) تیس سال تک خداوندکریم کی حیثیت میرے لیے ایک پرتو کی سی رہی اور اب میں خود اپنا آئینہ ہوں (یا اپنا پرتو ہوں) یعنی میں جو کچھ پہلے تھا اب وہ نہیں ہوں کیوں کہ میں اور خدا وحدت الوہیت کی نفی کے مترادف ہیں، پس میرا کوئی وجود نہیں ہے اور وجودِ باری تعالےٰ اپنا آپ آئینہ ہے، میں کہتا ہوں کہ میں خود اپنا پرتو ہوں اس لیے کہ میرے اندر خود خدا محو گفتار ہے اور ذاتی طور پر میری ہستی ختم ہو چکی ہے۔"

(۳) میں بایزیدیت سے اس طرح نکل آیا ہوں جس طرح سانپ اپنی کینچلی سے نکل بھاگتا ہے پھر میں نے دیکھا کہ "محب" "محبوب" اور "محبّت" تینوں ایک ہی ہیں۔ اس لیے کہ دُنیائے توحید میں سب ایک ہو سکتے ہیں۔"

جبکہ بایزید کو وہ لوگ پسند کرتے ہیں کہ جو "حالتِ سکر" کو "حالتِ ہوشمندی" پر ترجیح دیتے ہیں ان کے مخالفین جنید بغدادی کے پیرو ہیں، جنید کے نظریہ توحید کو اُن کے معروف شاگرد حلاج (حسین بن منصور) نے بے حد مشتہر اور عام کیا۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ جب حلاج بدعت کے الزام میں گرفتار ہو گیا تھا تو جنید نے نہایت دانشمندانہ انداز میں (اُس کے نظریہ کی) تردید کی۔ حلاج کی تصنیف "کتاب الطواسین" میں مندرجہ ذیل، اصول نے مسلمانوں میں ہلچل مچا دی ہوتی (اگرچہ یہ مسلمہ انا الحق نہ بھی ہوتا)۔ اس میں مصنف نے تاریخی اعتبار سے نہایت دلنشیں انداز میں اس نظریہ کو پیش کیا تھا اس معاملہ کی

Marfat.com

تاریخی اہمیت کے پیشِ نظر ضروری ہے کہ اس کے مباحث کا نظرِ عمیق سے مطالعہ کیا جائے اور اس کا امکان بھی حال ہی میں ہُوا ہے۔ (کیونکہ) پروفیسر میناں آف پیرس، یونیورسٹی نے حال ہی میں حلاج کے منتشر متن کو یکجا کیا ہے۔

○

حلاج کے نظریہ کے مطابق خدا نے جو بحیثیتِ مجموعی "محبّت" ہے انسان کو یہ سمجھ کر پیدا کیا کہ انسان صرف اُسی سے محبت کرے گا۔ اور اس طرح وہ اپنے اندر نورِ الٰہی۔ روحانی پاکیزگی اور حُبِ الٰہی پیدا کر سکتا ہے۔ یہ بات بالکل عیاں ہے کہ حلاج کا نظریہ جو کہ اُس کے ذاتی تجربات کا نچوڑ ہے اور قطعاً "نظریہ ہمہ اوست"

Panthiestic نہیں ہے، بعض مسلمانوں نے اور یورپین محققین نے غلطی سے اس کو نظریہ ہمہ اوست سے ماخوذ بتایا ہے۔ "حلول" کی اصطلاح جسے وہ اکثر پیش کیا کرتا تھا اُس کے ہم عقیدہ لوگوں کے ذہنوں میں "مسیحی" تجسیم کے مفہوم کے تحت راسخ ہو گئی وہ خود اس مفہوم کو اپنانے کے لیے تیار نہ تھا۔ لیکن اور کئی دوسرے ہم عصروں نے اس کے معنی مسیحی تجسیم کے سمجھے۔ صفحہ ۲۱

اس کے نزدیک ایک متصوف جسے قربِ الٰہی حاصل ہو اُس نبی سے بڑھ کر ہے جو صرف ایک خارجی مشن لے کر بھیج دیا گیا ہو۔

متصوفانہ زندگی کے امام نبی کریمؐ نہیں بلکہ حضرت عیسیٰؑ ہیں۔ کمالِ انسانیت اور نمائندگیِ الٰہی کا منصب جس سے "انا الحق" کی تائید ہوتی ہے حضرت عیسیٰؑ ہی کی شخصیت ہے۔ مزید براں پروفیسر میناں نے حلاج کی متصوفانہ اتحادِ ذاتی (جو کہ کلمۂ کُن کے قریب ہے) کو پیش کیا ہے کہ یہ (کلمہ کن) قرآن میں حضرت عیسیٰؑ کی ولادت اور اُن کے دوبارہ زندہ ہونے کے مقامات پر استعمال ہُوا ہے ـــــ

Marfat.com

یعنی ایسا قرب جو احکامِ قرآنی کی صحیح فہم سے پیدا ہوتا ہے اور ارادہ علی الاطلاق Tiatof will کو مستقلاً قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک متصوف کی رُوح رُوحِ الٰہی سے بطورِ امرِ الٰہی کے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ اِس آیۂ پاک سے ظاہر ہے "قل الروح من امر ربی" (کہو! اے نبی! کہ رُوح اللہ کے حکم سے ہے)۔ القرآن سورہ ۱۷ آیت ۸۷ اور یہاں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر انسانی فعل دراصل خدا کا فعل ہے اور حلاج اس کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوا کہ اُس نے کتنی کامیابی سے یہ سبق حاصل کیا تھا کہ تقدس اپنی ذات کی نفی اور ایثار سے اپنے کمال کو پہنچتا ہے۔ اس کا قتل بغداد میں سنہ ۹۲۲ء میں واقع ہوا جب اُس نے سولی اور میخوں کو دیکھا تو لوگوں کی طرف منہ پھیر کر ایک دُعا کی جو ان الفاظ پر ختم ہوتی ہے۔ کہ

اور اے خدا تیرے بندے جو مجھے قتل کرنے کے لیے جمع ہوئے ہیں اور تیری رضا کے حصول خاطر اپنے تئیں ایک فریضۂ مذہبی انجام دے رہے ہیں تو انہیں معاف کر دے، اے رب العزت ان پر رحم کر، اس لیے کہ جو بات تو نے اُن پر عیاں کی ہے وہی مجھ پر ظاہر کی ہے اُنھوں نے جو کچھ کیا ہے وہ نہ کیا ہوتا بشرطیکہ جو کچھ تو نے اُن سے چھپا رکھا ہے وہ مجھ سے بھی پوشیدہ رکھتا، پھر مجھے یہ دُکھ نہ برداشت کرنا پڑتا ——————

(بہرحال) تیرا ہر کام پُر مصلحت ہوتا ہے، اور

Marfat.com

ع "سرِ تسلیم خم ہے جو مزاجِ یار میں آئے"!

اسلام میں جہاں کہ انسان اپنے افعال سے پرکھا جاتا ہے اصولاً عدم تقلید کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، البتہ باطنی حقیقت کا تصادم شریعت سے ہو سکتا ہے، لیکن جب تک صوفی دوسرے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ عبادت کرتا رہے تب تک کوئی ہرج بھی نہیں ہے۔ یہ امر مسلمہ ہے کہ حلاج فرائضِ دینیہ کی انجام دہی میں بھی کافی حد تک محتاط تھا حالانکہ یہ بھی ممکن تھا کہ وہ اُن کی پرواہ نہ کرتا۔ نہ تو وہ کسی سے نفرت کرتا تھا اور نہ ہی کسی کی خوشامد اس کے پیشِ نظر تھی۔

بنیادی مدارج جن سے گزر کر انسان صحیح مذہبیت پر فائز ہوتا ہے وہ پُر جوش عبودیت اور قلبِ متنزکی ایمیں مضمر ہیں۔ اس سے اکثر صوفیا کا رجحان شریعتِ اسلامی کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہی مناسب ترین طریقہ ہے کہ جس کے ذریعہ وہ دوآقاؤں کی بندگی کر سکتے ہیں، لیکن حلاج شعوری طور پر کافی مخلص تھا۔ مسلمان برسرِ اقتدار طبقہ اور علمائے دین کے خلاف وہ اپنی ذاتی خود اختیاری کا پرچم لہراتا ہے، یہ اختیار اُس نے اللہ تعالےٰ سے براہِ راست اللہ تعالےٰ کی ذات میں جذب ہو کر حاصل کیا تھا۔ وہ جنید کی طرح کوئی نظریاتی فرد نہ تھا۔ اُس بیچارے کو تو ہمیشہ شک شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا کہ وہ Carmathians قرامطہ سے ساز باز رکھتا ہے، اور اس کے نظریئے کو اُس نے مشتہر کیا ہے۔ سب سے زیادہ یہ کہ اُس نے کرامات کے ذریعہ بھی اُس نے کافی تبلیغ کی ہے اور ان بنیادوں پر اس کا مواخذہ کرنا بجا تھا۔ اُس کا جُرم جیسا کہ کچھ صوفیائے سمجھتے، یہ نہ تھا کہ اُس نے اسرار و رموزِ الٰہی ظاہر کر دیئے ہوں بلکہ جُرم یہ تھا کہ ایک داخلی تقاضہ کا حکم بجا لانے کے طور پر اس نے ایسی حقیقت دریافت کی کہ جس سے مذہبی، سیاسی اور معاشرتی انتشار Anarchy

Marfat.com

پھیلنے کا امکان تھا۔ ہمارے صوفیائے نے حقیقت کا مشاہدہ کرلیا ہے، حلاج اسی اصول کی خاطر زندہ رہا اور اسی کے لیے اس نے اپنی جان دے دی، چنانچہ جن پر خلوص جذبات کا مظاہرہ (جو تصوف میں ممتاز ہیں) وہ اپنے اشعار میں کرتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوبِ حقیقی سے کس قدر وابستگی رکھتا ہے :

ترجمہ اشعار :

"میرے اور تیرے درمیان جو کلمہ "انا الحق" ہے
وہ بھی مجھے گوارا نہیں۔
تو اپنے کرم سے اس (انا الحق) کو بھی ہمارے
درمیان سے ہٹا دے۔
میں وہ ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جسے
میں چاہتا ہوں وہ "میں" ہے۔
ہم ایک جان دو قالب ہیں۔
(اے انسان!) اگر تو مجھے دیکھتا ہے تو اسے
(خدا کو) دیکھتا ہے، اور اگر تو اسے (خدا کو) دیکھتا
ہے تو ہم دونوں کا دیدار کرتا ہے۔"

یہاں میں یہ کہہ سکتا ہوں ان چار سطور میں سے دوسری سطر کوئی وحدت الوجودی Pantheist نہیں لکھ سکتا۔ یہی اندازِ بیان جلی (عبدالکریم jili) نے ایک جگہ اختیار کیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ :

"ہم روحانی طور پر ایک ہی ہیں گو دو اجسام میں مقید ہیں"

اور بقول مولانا جلال الدین رومی : (ترجمہ اشعار)

Marfat.com

خوشا وہ لمحات جب ہم دونوں محل میں بیٹھے تھے ،

بس تم اور میں !

ہمارے جسم اور ہماری شکلیں ضرور دو تھیں مگر ہماری

روح ایک تھی ، میری اور تمہاری روح !

حلاج کا دعویٰ تھا کہ بعض اوقات ایک مخصوص کیفیت کے تحت وہ خدا کی ذات میں جذب ہو جاتا تھا اور یہ تعجب کی بات نہیں کہ بعض اوقات منطقی موشگافیاں بھی تصوف میں حقیقت بن جاتی ہیں ۔ اس کا اصول اور اس کے نظریہ کی بنیادیں اس کے بعد دیرپا ثابت ہوئیں تاہم اس نے " انسانِ کامل (Perfect man) کے تصور کی بنیادیں ضرور استوار کردیں جو ابنِ عربی کی تحریروں اور فارسی متصوفانہ شاعری میں اچھی خاصی اہمیت حاصل کر گیا۔ لیکن ہمیں اس کے ذاتی کردار یا اس کے المیہ Tragedy کے متعلق کچھ مواد نہیں ملتا ، جو اس نے اپنی معرکتہ الآرا نظم میں پیش کیا ہے، کہتا ہے :

" درمیانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردہ

باز میگوئی کہ دامن ترمکن ہشیار باش"

جس صدی میں حلاج فوت ہوا اگرچہ بہت ہی خشک قسم کا دور تھا تاہم متصوفانہ اصولوں پر باقاعدہ اور مرتب کام اپنی ابتدائی منازل طے کر رہے تھے ، مثلاً " قوت القلوب (QuatulQulub) اور (kitabul Luma) اور کتاب اللمع جیسی اہم کتب تصنیف ہوئیں ان میں بیشتر مواد ان ماخذوں سے لیا گیا ہے جو آج نایاب ہیں ____ تصوف اب اپنا رخ اسلام سے الگ رہ کر قلندریت اور بالخصوص " نظریہ ہمہ اوست " کی طرف پھیر رہا تھا اور یہ رجحان یونانی فلسفہ (دیکھیے صفحہ ۴۷) کے زیرِ اثر پیدا ہوا تھا، اس کی واضح مثالیں ابوسعید (۹۶۷ تا ۱۰۴۹)

Marfat.com

کی فارسی متصوفانہ شاعری میں ملتی ہیں اس کی تعلیمات کافی حد تک قابل ستائش ہیں، اُس کا موقف یہ ہے کہ اصل درویش وہ ہے جو عام لوگوں میں آتا جاتا رہتا ہو، اُن کے ساتھ کھاتا پیتا اور اٹھتا بیٹھتا ہو انہی کے ساتھ خرید و فروخت کرتا ہو اور شادی کرتا ہو اور دوسرے معاشرتی اُمور میں پوری دلچسپی رکھتا ہو اور (ان تمام باتوں کے باوجود) ایک لمحہ کے لیے بھی اللہ تعالیٰ کو نہ فراموش کرتا ہو۔ وہ تمام مخلوق کو خالق کی نظر سے دیکھتا رہا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ رحم اور صدقات اور خیرات سے بڑھ کر کوئی چیز ایسی نہیں کہ جس سے انسان کا دل خوش ہو سکے، اور اُسے قربِ خداوندی حاصل ہو سکے جو کچھ وہ درویش اور شریعت کے رشتہ کے متعلق کہتا ہے اس کا مقابلہ حلاج سے کیا جا سکتا ہے لیکن روحانی اور عملی فرق بہت زیادہ ہے، حلاج نے طوعاً و کرہاً تو شریعت کو برقرار رکھنے کی کوشش کی مگر جو تقاضے اُس کی داخلی کیفیت کے تھے ان کی اہمیت اس کے نزدیک کہیں زیادہ تھی ـــــ ابو سعید کا موقف یہ ہے کہ اُن لوگوں کے واسطے کم از کم اس وقت تک شریعت ضروری ہے جس وقت تک وہ "طریق" کے مراحل میں ہوں اور جب اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ جائیں تو یہ چیز زائد از ضرورت ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ سے پیوستگی، کوئی عارضی یا وقتی تجربہ نہیں ہے بلکہ ایک مستقل نتیجہ ہے، جو فرد کی فنا اور پھر بارگاہِ الٰہی میں اس کی قبولیت سے پیدا ہوتا ہے ـــــ کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے مریدوں کو حج کعبہ کی ممانعت کر دی تھی، اور کہا تھا کہ وہ "بیت الحجر" (Stone House) ہے۔ ایک اور موقع پر جبکہ ایک صوفی اذان سن کر محوِ رقص ہوا تو اس کو منع نہ کیا اور کہا کہ یہ ہماری نماز ہی کا ایک حصّہ ہے ـــــ تاہم اگر یہ باتیں لفظاً و تلفظاً درست نہ بھی ہوں پھر بھی ان کے عجیب و غریب ہونے میں کوئی

Marfat.com

شک نہیں کیا جا سکتا۔ مشہور "مکتوب قشیری" (مصنفہ ۱۰۴۵ء) میں مصنف نے صوفیائے قدیم (جو اپنے اصولوں کی بنیادیں سنت رسولؐ پر رکھتے ہیں) کا مقابلہ اپنے دور کے بے ہنگم اور بے شرلیعت صوفیا سے کیا ہے، تیس ۳۰ سال بعد مصنف "کشف المحجوب" نے دعویٰ کیا ہے کہ اس کے دور کے صوفیا اپنے جذبات کثیف کو شرلیعت کا نام دیتے ہیں اور لایعنی و مبہم نظریات کو علم روحانی، حرکتِ قلب حیوانی روح کی جاذبیت، صفا، فقر، ترک اور مذہب میں عقیدہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے اولیا اپنے بے شمار مریدین اور پرستاروں کے ساتھ روایت اور تاریخِ اسلام کو مسخ کرنے کا باعث ہوئے، راسخ العقیدہ گروہ نے اپنے خلاف یا تو الفاظِ قرآنی کے ظاہری معنی کے ساتھ پرجوش عصبیتی وابستگی یا فقیہانہ اور متکلمانہ موشگافیوں میں اُلجھ کر بڑی سُرعت کے ساتھ اُس باطنی رُوح اور زندگی سے بعد پیدا کر لیا جو مذہب کو ایک حقیقت کی حیثیت دیتی ہے، بہت سے مخلص مسلمانوں نے اپنے آپ سے یہ سوال کیا ہوگا کہ یہ حالت کب تک جاری رہ سکتی ہے کیا ان حقائق کو محفوظ کرنے کے لیے جو دین کے لیے نہایت اہم ہیں بغیر ایک فرقہ کی صورت میں علیحدہ ہوئے بھی کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے اسلام نے ایک عظیم شخصیت پیدا کی جس کا نام ابوحامد غزالیؒ (۱۰۵۸ء تا ۱۱۱۱ء) ہے، انہیں دورِ وسطیٰ کا یورپ Abuhamct اور Alghazel کے نام سے جانتا تھا۔

○

امام غزالیؒ کا تصوف کی طرف مائل ہونا بقول اُن کے ایک بہت ہی دلچسپ قصہ ہے یہاں یہی بتا دینا کافی ہوگا کہ وہ اوائل عمر میں ایک Scentic

Marfat.com

(متشکک) تھے لیکن ایک متصوفانہ تجربہ نے ان کے اس عقیدے کی بنیادوں کو متزلزل کر کے رکھ دیا اور وہ اپنی تمام زندگی تلاش حق کے لیے وقف کرنے پر مجبور ہو گئے، اُن کو فلسفہ اور کلام کے مطالعہ سے یہ بات کھٹک گئی تھی کہ ان علوم میں "حقیقی روشنی" نایاب ہے، اور نہ ہی مذہب کے علمبرداروں میں یہ صلاحیت ہے کہ اُسے مکمل طور پر عملی جامہ پہنا سکیں — بعد ازاں وہ حارث المحاسبی کی اُن متصوفانہ تحریروں کی طرف راغب ہو گئے جن میں "طریقت" کی تعلیمات تھیں اس کے علاوہ تیسری صدی ہجری کے اساتذہ (کی تعلیمات) کا مطالعہ کرنے پر حقیقت اُن کے سامنے واضح ہو گئی۔ وہ فرماتے ہیں :-

> "صوفیا کی خصوصیات یہ نہیں ہیں کہ وہ کچھ کتب وغیرہ سے حاصل کرتے ہیں بلکہ ان کے احوال تو ان کے مجاہدات و ریاضات کے نتیجہ ہوتے ہیں اُن کے ذاتی تجربات اور وارداتِ قلبی ہی متصوفانہ زندگی ہیں"

اُنھوں نے یہ محسوس کیا کہ متصوفانہ انہماک میں اُن کے لیے بیحد مشکلات ہیں اور اس کے برعکس دنیاوی توقعات اور مواقع اور سامان تن آسانی و تن پروری کی کمی نہیں چنانچہ اُن کو چھوڑنے کے لیے اُنھیں کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کی صحت جواب دے چکی تھی، آخر کار اُنھوں نے عالمِ بے نیازی میں بارگاہِ ایزدی میں پناہ لی، اور چالیس[۴] سال کی عمر میں اُنھوں نے بغداد کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا۔

○

امام غزالیؒ نے صوفیا کو برحق سمجھا، جس کے نتیجہ کے طور پر ایک عظیم الشان

Marfat.com

تحریک احیا سے دین کی داغ بیل پڑ گئی اُن کی تحریروں بالخصوص احیا العلوم سے زیادہ اُن کی زندگی کا یہ واقعہ (تصوف کی طرف مائل ہونا) ایسے لوگوں پر بھی اثر انداز ہوا جو تصوف کے شدید مخالف تھے، چنانچہ بعد کے صوفیا اسلام کی حدود ہی میں رہے۔ کیوں کہ امام غزالیؒ اور مسلمانوں کے سوادِ اعظم کے نقطۂ نگاہ سے صوفیا پر جو الہامات ہوتے رہے ہیں وہ انبیاؑ کے الہام (دیکھیے ضمیمہ ۲۷) کے ضمیمہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور علم حقیقی کا سرچشمہ ہیں ـــــ بایں ہمہ غزالیؒ کا اصرار ہے کہ تصوف تعلیمات نبوی سے ماخوذ ہے اور وہ بجا بجا محمدؐ کے "آخری سند فی الدین" ہونے کی طرف دعوت دیتا ہے جن کا لایا ہوا نظامِ حیات اپنے الفاظ و مطالب ہی میں بجا لانا ضروری ہے، اگرچہ امام غزالیؒ کا نظریۂ روح (کہ روح ایسی حقیقت ہے جس میں خدا تعالیٰ اپنے جوہر اور صفات کا پرتو ڈالتا ہے یعنی روح ایک ایسا آئینہ ہے جو نور الٰہی سے منور ہے) کسی دوسرے صوفی کو ملحدانہ قیاس آرائیوں میں مبتلا کر سکتا تھا۔ لیکن غزالیؒ بذاتِ خود کسی ایسے خطرے سے دوچار نہ تھے۔ اُنھوں نے اپنی کتابوں میں جو تعلیمات پیش کیں ذاتی طور پر وہ اُن سے بھی بہت بلند ہو کر سوچتے تھے۔ "مشکوٰۃ الانوار" میں لکھتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ آفتاب ہے اور اگر آفتاب کے سوا کچھ اور ہے تو وہ صرف اُس کا پرتو ہے" لیکن اسلام میں "وحدۃ الوجود" کا انداز کلام ہرگز یہ معنی نہیں رکھتا کہ مصنف وحدۃ الوجود ہی کا قائل ہے۔ اگرچہ غزالیؒ نے نظریہ "وحدت الوجود" کو بعض اوقات بڑی شد و مد سے پیش کیا ہے تاہم اُنھوں نے اس امر کو کبھی فراموش نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ خالق کائنات ہے جس کے ارادہ مطلق سے دنیا وجود میں آئی ـــــ یوں تو امام غزالیؒ علم تصوف کے مرہونِ منت تھے۔ لیکن اس کے احسان کا بدلہ چکانے کا بھی حق ادا کر دیا ـــــ ہو سکتا ہے کہ صوفیا کی عظیم اکثریت (بجا طور پر) یہ خیال رکھتی ہو کہ

Marfat.com

امام غزالیؒ اُن سے اتنے ہم آہنگ نہیں تھے جتنے کہ مسلک اہلِ سنت والجماعت سے تھے اور اس مسلک کے ساتھ اخلاقی ولولہ اور گہری وابستگی رکھتے تھے۔ صوفیا امام غزالیؒ کو خواہ کتنا ہی شک وشبہ کی نظر سے کیوں نہ دیکھیں، بہر حال یہ حقیقت ہے کہ امام غزالیؒ ہی کی تنقیدی اور داخلی اندازِ فکر پر صوفیا کے لیے بنیادیں استوار ہوئیں۔ امام غزالیؒ نے کافی حد تک مذہبی قدامت پسندی ہی کو روحانیت کا رنگ دیا اور فطرتاً یہ غیر ممکن تھا کہ تصوّف کو قدامت پسندی کی طرف مائل کرنے میں اُن کی مساعی بار آور ہوتیں تاہم امام غزالیؒ نے متصوفانہ تحریک میں کافی حد تک موثر اور قابلِ قبول قدامت پسندانہ نظریات داخل کر دیے جو انتہائی ہنگامی ادوار میں بھی بریک کا کام دیتے رہے لیکن تصوّف کی روز افزوں ترقی کا باعث ایک دوسرا حلقہ بنا۔ اور وہ نظریات جو کہ تصوّف پر پوری طرح چھائے ہوئے تھے اور جن کے مستقبل میں بھی مسلط رہنے کا امکان تھا۔ غزالیؒ کے نظریات سے کوئی مطابقت نہ رکھتے تھے، جدید تصوف کے مکتبِ فکر نے آنحضرت ﷺ کو جو خراجِ تحسین پیش کیا ہے اُس سے یہ بات واضح ہے کہ اُس کا روحانی مرکز مکہ طیبہ نہیں بلکہ اسکندریہ اور ایتھنز کے شہر ہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ پر تاریخِ تصوف کا ایک اہم دور ختم ہوتا ہے اس دور تک صوفیا نے خدا، روح کے درمیان ایک ایسے نظریہ باہمی ربط کو بالخصوص پیش کیا ہے جو ان رسمی عبادات کے سراسر منافی تھا جن کا مدار قرآن اور سنت پر تھا اس نظریہ کو اُنھوں نے ایک حد تک قرآن کے دینی تصورات سے لیا اور کسی حد تک ان ارسطوئی اور نو افلاطونی تعلیمات سے اخذ کیا جو ان تک پہنچ سکیں جونہی کہ مسلمانوں کے غلبہ کی گرفت ہلکی ہوئی، بیرونی اثرات نے جڑ پکڑنا شروع کر دی حتیٰ کہ سقوطِ خلافت کے بعد ان اثرات کو پورا پورا تسلط دجمانے کا موقع

Marfat.com

مل گیا۔ جس کے نتیجہ کے طور پر فلسفہ "ہمہ اوست" معرضِ ظہور میں آیا۔ جو آج تک مسلمانوں کے بڑے بڑے فرقوں پر سات سو سال سے چھایا ہُوا ہے اور جیسے مولانا جلال الدین رُومی اور خواجہ حافظ وغیرہ دیگر ایرانی متصوف شعرائنے پیش کر کے ہزارہا قلوب کو متاثر کیا، اصُولی طور پر اس نظریے کو محی الدین ابنِ عربی (۱۱۶۵ء تا ۱۲۴۰ء) نے پیش کیا تھا لیکن اسے سمجھنا ذرا مشکل کام ہے۔ ابنِ عربی کی طرف متوجہ ہونے سے قبل ہمیں اس دور کی ایک اور نمایاں خصوصیت کا تذکرہ کرنا ہے، بارہویں صدی میں ہم مسلمانوں کی مجموعی زندگی (مذہبی) کو دورِ متوسط کے عیسائی، خانقاہی نظاموں کے مطابق ڈھلتا ہوا دیکھتے ہیں اگرچہ ابتداً ایسے نامور اساتذہ نے کافی تعداد میں اپنے اردگرد مریدین جمع کیے لیکن یہ مدرسے کے نظم وضبط سے عاری تھے اس لیے بعض پہلے اور بعض کچھ عرصہ بعد صفحۂ ہستی سے نابود ہو گئے، مریدین کو اپنے شیوخ کے ساتھ مربوط رکھنے کی جگہ رفتہ رفتہ ایسے حلقوں نے لے لی جو فرداً فرداً صوفیاً کے ایک طویل سلسلہ سے اپنا تعلق جوڑتے اور اس طرح اپنا سلسلہ آنحضرتؐ کے ساتھ جا ملاتے، صوفیاً کے مختلف مسالک کے آداب ورسوم مختلف ہیں۔ یہ مذہبی قوانین کے بارے میں بھی اپنے رجحان اور اصولوں کے اعتبار سے باہم دگر مختلف ہیں۔ حلقہ ارادت میں شامل ہونے کے لیے بہت کم شرط لگائی جاتی اور اپنے ناپختہ کار مریدوں کے ذریعہ جو معاشرے کے ہر طبقے سے تعلق رکھتے تھے، خصوصاً غربا کے ذریعہ وہ کافی حد تک سوسائٹی کی تخریب و تعمیر پر اثر انداز ہوتے، صفحہ ۲۲۴ بعض یورپین ناقدین نے نظریاتی وحدت الوجود اور عملی بداخلاقی کو یکساں قرار دیا ہے لیکن مشرقی ذہن کو اس نوعیت کے پیمانے پر جانچنا درست نہیں، صوفیاً کے نظریۂ ہمہ اوست کا جب عملی زندگی پر انطباق کیا جاتا ہے

Marfat.com

تو اس میں صرف روحانی اور اخلاقی فرائض کی انجام دہی مضمر ہوتی ہے ___

اس کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ تصوف میں کسی معروف اصولی ہدایات اسلامی نہ ہونے کی وجہ سے صوفیا کو آزادیٔ فکر و عمل کی کافی گنجائش رہی ہے جس کا بہت سے صوفیاء نے ناجائز فائدہ اٹھایا ___

محی الدین ابن عربی جو سرآمد متصوفین ہیں، ہسپانیہ میں بمقام مرشیا پیدا ہوئے، اور ۱۲۴۰ء میں بمقام دمشق فوت ہوئے، ان کا آفاقی فلسفہ بہت سی ضخیم تصانیف میں نہایت خوبی سے مذکور ہے ان کی کتابوں میں سے "فتوحاتِ مکیہ" اور "فصوص الحکم" مقبول ترین تصانیف ہیں اُن کی تحریروں کا بیشتر حصّہ پیچیدہ اور ناقابلِ یقین ہے لیکن اس کے باوجود قاری مصنّف کی ذہنی اور تخلیقی قوت سے متحیر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اگرچہ بعض دوسرے صوفیاء نے بھی انہی مسائل کو اس سے کہیں بہتر انداز میں جامعیت اور اختصار کے ساتھ پیش کیا ہے مثلاً عبد الکریم جیلی (م ۱۴۱۰ء) کا نام خصوصاً قابلِ ذکر ہے، ذیل میں ابن عربی کی شخصیت کے بعض اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

ابن عربی ایک کٹر موحد ہیں اور ان کے نظریے کا نام "وحدت الوجود" پورے طور پر اس کی تصدیق کرتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "تمام چیزیں اللہ کے علم میں پہلے سے موجود ہیں وہ جہاں سے پیدا ہوتی ہیں وہیں لوٹ جاتی ہیں۔ کوئی چیز قائم بالذات نہیں، دنیا محض اس حقیقت کا رُخ ظاہری ہے جس کا باطنی حصّہ خود خدا کی ذات ہے، درآنحالیکہ دُنیا کی ہر شئے حقیقت کی کسی ایک خصوصیت کو ظاہر کرتی ہے۔ انسان کائناتِ اصغر ہے جس میں تمام صفاتِ الٰہی جمع نہیں ہو سکتیں، اور صرف انسان کی ذات ہی کے ذریعہ اللہ تعالےٰ نے خود کو پہچانا" یہ نظریہ

Marfat.com

جو ادریت نو افلاطونی اور عیسائی وغیرہ ماخذوں سے لے کر تراش لیا گیا ہے (دیکھیے ضمیمہ صفحہ نمبر ۷۶) محی الدین ابن عربی کے افکار میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے، یہ یقیناً بنیادی طور پر عیسائی تثلیث کا نظریہ ہے، الوہیت کو مادہ قرار دے دیا گیا ہے اور اسے انسانیت کے صحیح تصور میں عملی طور پر ظاہر کر دیا گیا ہے، وہ ذات کا انسان جس کی عملی صورت (تجسیم) ہے "انسانِ کامل" خدا کا پرتو ہے اور کائنات کا نقشِ اولین ہے۔ انسان بیک وقت حسنِ الٰہی اور اصولِ کائنات کے درمیان ایک واسطہ ہے جس کی وجہ سے کائنات پیدا ہوئی، اور نظامِ کائنات قائم ہے اور انسانِ کامل یعنی افضل البشر محمد علیہ وسلم ہیں، ابنِ عربی سے بہت پہلے مسلمانوں میں جنابِ محمدؐ کے تخلیقِ کائنات سے پہلے موجود ہونے کا تصور ملتا ہے، محمدؐ کا روحانی جوہر جسے اللہ تعالٰے نے پیدا فرمایا ایک ملکوتی نور (نورِ محمدیؐ) کی شکل میں نمودار ہوا، جس سے آدمؑ میں رُوح پڑ گئی اور انبیاءؑ کے تمام سلسلے میں نسلاً بعد نسلاً منتقل ہوتا چلا آیا، حتیٰ کہ آنحضرتؐ کی شکل میں نمودار ہوا۔ شیعہ حضرات کے نزدیک پھر یہ نُور حضرت علیؓ کی طرف منتقل ہو گیا اور پھر ائمہ اہلِ بیت کی طرف بھی۔ متصوفین کا کہنا ہے کہ یہ نُور طبعی طور پر صوفیائیں ہوتا ہے، ابنِ عربی نے آنحضرتؐ کو ان کی اصل شکل نورانی میں "حقیقت الحقائق" کے نام سے یاد کیا ہے جو ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا استعمال اقانیم ثلاثہ کے لیے اور بعین فلسفی نے کیا یا جسے ارسطو نے عقلِ فعال کے نام سے تعبیر کیا ہے، ابنِ عربی کے نزدیک اس طرح آنحضرتؐ کائناتِ ارضی کی تخلیق کا واسطہ ہیں یعنی "الحق المخلوق" " زمین پر اللہ تعالیٰ کے نائب (خلیفہ) ہیں اور ایک ایسا "قطب" ہیں جس پر دنیا کا وجود قائم ہے اور جس کی خاطر یہ دنیا تخلیق پذیر ہوئی۔ الہاماتِ الٰہی کا ایک منفرد اور بے نظیر منبع اور سرچشمہ ہیں،

Marfat.com

کیوں کہ آپ اس وقت نبوت سے سرفراز ہوئے جبکہ آدمؑ مٹی ہی میں تھے اور یہ نظریہ دراصل سینٹ پال کی کتاب انجیل رابع کی صدائے بازگشت معلوم ہوتا ہے جو اُس نے عیسیٰؑ کے متعلق تصنیف کی ہے۔ ایسا ہونے کا کسی حد تک امکان بھی ہے۔ بہرحال ابن عربی کو عیسائیت سے ایک منفرد قسم کی دلچسپی ہے اور آنحضرتؐ اور حضرت عیسیٰؑ دونوں کے واسطے "کلمہ" کا لفظ استعمال کرتا ہے اگرچہ صرف اُن ہی کے لیے استعمال نہیں کرتا۔

ایک خالص خداپرستانہ تصوف لازماً یا تو نظریہ وحدت الوجود کی طرف لے جاتا ہے یا ائمہ پرستی کی طرف مائل کر دیتا ہے یا پھر جیسا کہ مسلمانوں کے یہاں ہے۔ دونوں میں مبتلا کر دیتا ہے۔

انسان کی عقیدتوں کا مرکز ذاتِ خداوندی کے بعد صرف رسولؐ کی ذات ہے یا پھر وہ ائمہ دین یا اولیاء اللہ ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے، اسلام کا الٰہیاتی نظریہ نہایت گہری مذہبی تمناؤں کی تکمیل کے لیے معرضِ وجود میں آیا ہے جن سے وحدتِ الٰہی پر کوئی حرف نہ آئے، عیسائی عقائد اور نظریات کے برعکس خدا کی ذات میں مادی اجزا کو جمع کرنے کی بجائے اسلام میں خدا کی مختلف صفات بیان کی گئی ہیں، مکمل انسان دنیا میں اپنی روش اور طرزِ عمل کے اعتبار سے ذاتِ باری تعالیٰ کا مظہر ہے، چنانچہ محمدؐ کی متصوفانہ عبادت کو بسا اوقات کچھ ایسے انداز میں بیان کیا جاتا ہے جیسے رسولؐ مکی شاید کلمۂ کفر قرار دیتے ہیں یعنی:۔

"کیا یہ ہمارے پیغمبر محمدؐ کا ہی نور نہ تھا کہ جس کے بغیر دنیا کا کوئی راز فاش نہ ہو سکتا (یا کوئی عقدہ سُلجھ نہ سکتا)

Marfat.com

نہ کوئی چشمہ اُبلتا نہ ہی کوئی دریا بہہ سکتا تھا ــــ !"

صوفیا انھیں محبوبِ خدا قرار دیتے ہیں۔ اُن کا ایمان ہے کہ خدا ہی ہر نعمت کا بخشنے والا ہے اور یہ انعامات صرف انہی لوگوں کو نصیب ہوتے ہیں، جو نبی کریمؐ سے محبت کرتے ہیں اور ان کی رُوح سے ربط پیدا کرتے ہیں۔

○

لیکن ابنِ عربی کے نزدیک رسول اکرمؐ کی تقدیس اور اولیا اللہ کا احترام دراصل اُن مختلف صورتوں کی بنا پر ہے جن میں خدا خود کو ظاہر کرتا ہے۔ اُن کے نزدیک ایک حقیقی سالک ہر مذہب میں خدا کو پا سکے گا۔

ترجمہ اشعار:۔

"میرا دل ہر طرح روپ دھار سکتا ہے اور میں تمام
چیزوں کو عزیز رکھتا ہوں، مجھے پادری کا حجرہ، موحدوں
کا کعبہ، بت پرستوں کا صنم کدہ، غزالاں کی چراگاہ،
توریت کی آیات اور قرآن حکیم سب ہی محبوب ہیں"۔
میں صرف محبت پر ایمان رکھتا ہوں۔
کوئی بات کتنی ہی ناقابلِ فہم کیوں نہ ہو اس کے
باوجود میرا اپنا عقیدہ اور ایمان برحق رہتا ہے"۔

اگر مذہب کے خدا کا تصوف کے خدا سے موازنہ کیا جائے تو یہ غیر مطلق ہے اس لیے یہ لاعلمی اور بے انصافی ہوگی کہ اپنے کی تعریف کی جائے اور دوسرے عقیدہ کی تحقیر کی جائے، ملحد اور بت پرست بھی خدا ہی کے بندے ہیں، اُسی کا پرتو ہیں چنانچہ اُس کے بندوں کی طرف توجہ سب سے اہم فریضہ ہے،

Marfat.com

خواہ قانون انھیں موت کے گھاٹ اُتارنا چاہتا ہو۔ اس حقیقت نفس الامری سے کہ روح بھی ذاتِ الٰہی کا ایک پہلو ہے' ابنِ عربی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انسان خود اپنے افعال کا مختار ہوتا ہے، لیکن عام معنوں میں اُن کے نظامِ فکر میں آزادیٔ رائے کا کوئی دخل نہیں اللہ تعالیٰ اپنی منشا کے مطابق جو چاہتا ہے کرتا ہے، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اُس کی صفات کا غیر مختتم اور گوناگوں سلسلہ اشیا پر ابدی اور لوقلموں، اثرات ڈالے جس سے کہ وہ عملاً ظہور پذیر ہوں۔

اس تصور میں روشنی اور تاریکی، بھلائی اور برائی نیز دیگر اضداد کا ظہور بھی آجاتا ہے جن پر کہ ہمارے علم کا انحصار ہے۔ اس اعتبار سے بدی کا مستقل وجود نہیں اور اسی لیے دوزخ ایک عارضی کیفیت ہے اور عاصی و گنہگار بالآخر نجات پائے گا۔ ابنِ عربی کے یہاں بہت سی ایسی باتیں ملتی ہیں جن کی مناسبت سے ہمارے ذہن میں اسپنوزا کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بات وثوق سے نہیں کہی جا سکتی کہ آیا اسپنوزا ابنِ عربی کے افکار و نظریات سے باخبر تھا؟ اسپنوزا کہ جس کے باطنی قیاسات بالعموم اس حقیقت کو مستور کر دیتے ہیں کہ وہ بھی ایک فہیم اور جدت طراز مفکر تھا، اس کے برعکس اسے یقینی طور پر بعض عیسائی یعنی (medivial school men) پر اثر ڈالا۔ جیسا کہ پروفیسر آسین پیلٹس نے حال ہی میں انکشاف کیا ہے کہ دوزخ' جنت اور دیگر روحانی پیکروں کے مناظر اور احوال کا جو نقشہ دانتے نے پیش کیا ہے وہ ابنِ عربی کے بیانات سے اس قدر مشابہ ہے کہ اسے شاید ہی توارد کہا جا سکے۔

جہنم کے طبقے، فلکیاتی کرے، گلاب کی پنکھڑیوں کے حلقے، روحانی نور کے حلقے کے گرد فرشتوں کا رقص وغیرہ وغیرہ اور تثلیث کے تین دائرے (تمثیلی)

Marfat.com

اِن سب کو دانتے نے بالکل ویسے ہی بیان کیا ہے جیسے ابنِ عربی نے بیان کیا تھا۔ دانتے ہمیں بتاتا ہے کہ وہ کیوں کر جنت کے بلند سے بلند تر مقامات پر چڑھتا چلا گیا۔ اسکی محبت بڑھتی چلی گئی۔ اور اس کی روحانی نظر اپنے محبوب Beatrice کو دیکھ کر حسین سے حسین تر ہوتی چلی گئی۔

ابنِ عربی کی ایک نظم میں ایک صدی پہلے یہی تخیل پیش کیا گیا تھا ــــ (ترجمان الاشواق)

ترجمہ اشعار:

"اس سے مل کر مجھ پر وہ کیفیت طاری ہوتی ہے جو
پہلے کبھی متصور نہ ہو سکتی تھی۔ کیوں کہ میں ایک ایسی ذات
کی تجلیات سے باریاب ہو رہا ہوں کہ اُسے دیکھنے کا
جتنا موقع ملتا ہے اتنی ہی اُس کی آب و تاب اور شان و
شوکت بڑھتی جاتی ہے۔ ایسے موقع پر یہ لازمی ہے کہ
اللہ تعالیٰ کا حُسن و جمال کسی مصلحت بالغہ کے تحت جتنا نمایاں
ہوتا جائے اتنی ہی اس کی محبت بڑھتی جائے"

یہاں یہ بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ عربی کی ایک محبوبہ بھی جس کا نام "نظام" تھا۔ یہ مکین الدین کی لڑکی تھی۔ ابنِ عربی نے جو متصوفانہ نظمیں اپنی محبوبہ کے نام لکھی تھیں۔ اُن کی بنا پر رسوائی کے خوف سے اس نے اپنے اشعار کی شرح لکھی تاکہ نکتہ چینیوں پر اُن کی غلط فہمی واضح ہو جائے۔

اسی طرح دانتے نے "مہمان" (Convito میں لکھا ہے کہ وہ یہ ارادہ رکھتا ہے کہ اپنی چودہ غزلوں کی حقیقی تعبیر پیش کرے جنھیں اُس نے

Marfat.com

اوائل عمر میں لکھا تھا۔ ان چودہ غزلوں کے نفسِ مضمون سے لوگوں میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی تھی کہ ان میں عشقی محبت نہیں ہے بلکہ شہوانی محبّت کا تذکرہ ہے۔

المختصر دونوں کا بحیثیت مجموعی اور بعض اجزا میں اتنا حیرت انگیز تشابہ پایا جاتا ہے کہ صرف ایک نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ مسلمانوں کی مذہبی روایات — (معراج یا آنحضرت کا صعود آخرت کے زبان زد خلائق اور فلسفیانہ عقائد کو جنہیں مسلمانوں کے مصنفین مثلاً فارابی، ابنِ سینا، غزالی اور ابنِ عربی نے مسلمان راویوں سے اخذ کیا تھا) — مسلمانوں کے ادبی اور ثقافتی رجحان میں سرایت کر گئی تھیں اور یورپ کے تیرہویں صدی کے بہترین دماغوں کے ہاتھوں تک پہنچ چکی تھی، ہسپانیہ اور سسلی کے عرب فاتحین نے بھی کسی حد تک وہی موثر عمل دہرایا۔

وہ جیسا کہ خود پہلے شام اور ایران کے یونانی افکار سے متاثر ہو چکے تھے بہرحال اگر دونوں صورتوں میں علوم کے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا ثبوت فراہم نہ کیا جا سکے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہمیشہ مشکل ہوتا ہے کہ تحریری نوشتوں میں اُن تمام تفصیلات کو محفوظ کیا جا سکے، جو ایک طویل عرصہ میں دو زندہ قوموں کے درمیان روزمرہ باہمی تعلقات کی بنا پر علوم و فنون کے اخذ و انتقال میں پیش آتی رہیں۔

آیئے اب ہم ذرا مشرق کی طرف متوجہ ہوں جہاں ایرانی تصوّف کے زرّیں دَور کا آغاز ہو چکا تھا۔ جس طرح شب و روز ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں اسی طرح یہ عہدِ زرّیں اُس تباہی اور قتل و غارت کے دور کے بعد شروع ہوتا ہے جس میں وحشی منگول ایشیا میں ایک آندھی کی طرح چھا گئے

Marfat.com

اور جاتے ہوئے اپنے پیچھے خوف و ہراس بدنظمی اور انتشار چھوڑ گئے۔

قوموں میں افراد کی طرح شدید اور طویل تکالیف اس امر کی متقاضی ہوتی ہیں کہ کوئی سکون اور دوا ملے اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ایران جو اس قدر درماندہ ہو چکا تھا کہ اپنے پاؤں پر بھی نہ کھڑا ہو سکتا تھا، ایسے لوگوں کی طرف سکون و امن حاصل کرنے کے لیے بڑھا جنھوں نے ایک طرف تو ایسی اہم چیزوں کا بہترین نمونہ پیش کیا جو بظاہر صفحۂ ہستی سے ناپید ہو چکی تھیں، یعنی نظم — احساس تحفظ، عدل، کرم گستری اور کئی دوسری معاشرتی نیکیاں جو کہ پہلے سے قائم شدہ دستور اور روایات کے ساتھ وابستہ تھیں، اور کسی منظم قومی زندگی کی اساس بن سکتی تھیں، — دوسری طرف جنھوں نے ایران کے لیے ایسا متصوفانہ نقطۂ نگاہ پیش کیا جس میں دائمی امن اور مسرت ایک پاکیزہ دل و دماغ بخوبی پا سکتا ہے۔ وہ یہ سمجھے کہ صرف روحانی زندگی ایک سچی اور دائمی زندگی ہو سکتی ہے اس زاویۂ نگاہ کی جاذب توجہ تصویر کھینچنے کا کام صوفی شعرا نے سرانجام دیا اور اُنھوں نے اس تصویر کشی میں جو کامیابی حاصل کی اس کی بنا پر ایران کی متصوفانہ شاعری اُن تمام ممالک میں مقبول اور معروف ہو گئی ہے جہاں کہ تھوڑے بہت افراد بھی اس زبان کے جاننے والے موجود ہیں۔

○

صفحہ ۲۲۹ اس تصویر میں علمی رنگ آمیزی ابن عربی کے قلم نے کی، ہم دیکھیں گے کہ ابن عربی کے زیر اثر صوفی ازم صرف ایک ضمیر و قلب کی بات نہ رہی بلکہ ایک ایسے نظری اور اصولی فلسفہ کی صورت اختیار کر گئی۔ جو کہ ان اخلاقی اور مذہبی احساسات سے عاری تھا۔ جس سے صوفیائے

Marfat.com

متقدین میں حرکتِ عمل پیدا ہوتی تھی۔ ایک ظاہری صوفی ایسا شخص نہیں ہوتا جو اللہ کی تلاش میں ریاضات کرتے ہوئے مارا مارا پھرتا رہا ہو اور خدا کو اُس نے پالیا ہو۔ اور محنتِ شاقہ سے اپنی ہیئت کو تبدیل کرنے کے لیئے ناقابلِ توجیہہ انداز میں کوشش کرتا رہا ہو جس کی قبولیت کا انحصار کسی دوسری چیز پر نہ ہو بلکہ رضائے خدا پر ہو، وہ غالباً مکمل ولی ہے اور جس کے راز پوشیدہ نہیں۔ وہ ایسا کامل شخص ہے جو اپنے آپ کو ذاتِ خداوندی کی رضا کے تابع کر دیتا ہے۔ (ترجمہ اشعار)

"میں اُس دن موجود تھا جب اسما موجود نہ تھے۔!
اور نہ ہی ذی حیات کی کسی نوع کو کوئی بھی نام نہ دیا
گیا تھا۔
میری وجہ سے اسما اور مسمیٰ اشیا ظہور پزیر اس
وقت ہوئیں جبکہ کوئی ذات "میں یا ہم" موجود نہ تھی۔"

اِس شاعری کی خصوصیّت کو سمجھنے سے پہلے وہ فلسفیانہ نظریہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جو اُس کے پیچھے کام کر رہا ہے۔
اللہ تعالےٰ کا جوہر ہی حقیقی طور پر موجود ہے، حالانکہ اُس کی صفات اُس کی ذات سے الگ سمجھی جاتی ہیں لیکن وہ عین ذات ہی ہیں۔ اللہ تعالےٰ کی صفات کے مظاہر کا مجموعہ جسے ہم کائنات کہتے ہیں، ہمیشہ متغیر ہونے والا منظر ہے جس میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ اور وہ بس اتنا ہی ہے جتنا کہ کائنات میں اُس کا پرتو موجود ہے۔ مظاہر قدرت کوئی وجود نہیں رکھتے اُن کا وجود محض عارضی ہے جو وجودِ مطلق سے تنزلات کی صورت میں ظہور پزیر ہوتا ہے، جس کی

Marfat.com

وجہ سے وہ متمیز اور قابلِ فہم ہو جاتے ہیں کائنات میں انسان کا مقام اور اُس کا مقصدِ حیات دونوں اوپر بیان کیے جا چکے ہیں، انسان میں روحانی اور جسمانی دونوں عالموں کا اجتماع ہوتا ہے وہ کائنات کا مرکزی نقطہ ہے۔ اور اس کی روح بھی ہے لیکن اپنی مادی صورت کے اعتبار سے وہ تاریک ہے، عدم وجود کی بنا پر اس کے جسمانی علائق اُسے جکڑے رہتے ہیں، اور وہ اپنے آپ کو خدا تعالےٰ سے الگ وجود تصور کرتا ہے۔

یہ پُرفریب نظریہ، اگرچہ حسی اور عقلی دلائل پر قائم نہیں تاہم صوفیاً کے پہلے فلسفہ کی تردید کرتا ہے جس کا منشا یہ ہے کہ تمام وجود اور حرکت جوہرِ الٰہی کا مظہر ہیں اس سے مُراد یہ ہے کہ اس حقیقت کو صرف صوفیا جن پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے سمجھ سکتے ہیں۔ اور دوسروں تک اس احساس کو استعارے کی زبان کے سوا کسی دوسری طرح نہیں پہنچا سکتے۔ عشقیہ شاعری میں جب ان احساسات کی عکاسی کی جاتی ہے تو اس سے صرف تخیلی طور پر حظِ وافر اُٹھایا جا سکتا ہے اور اُسے انسانی عقل سمجھنے سے قاصر رہ جاتی ہے۔

چنانچہ جذبہ محبت کی بہترین مثال وجد کی کیفیتیں ہوتی ہیں جیسے صوفیاً روحانی اور باطنی علم کا ایک جزو سمجھتے ہیں۔ شروع شروع میں وجد لانے کے لیے قرآن کی آیات کی تلاوت کا اہتمام ہوتا رہا۔ لیکن جلد ہی عشقیہ غزلوں کا بھی (جو قطعی طور سے متصوفانہ مقاصد کے پیشِ نظر نہ لکھی گئی تھیں) استعمال ہونے لگا۔ اس قسم کی بہت سی عشقیہ نظمیں بعض اوقات موسیقی کے ساتھ اور بعض اوقات اس کے بغیر پڑھی جاتیں تاکہ جوش ولولہ اور وجد کی کیفیت پیدا کی جا سکے، اور بعض اوقات تو عشقیہ نظمیں ہی متصوفانہ مقصد کے پیشِ نظر

Marfat.com

لکھی جاتیں، ان غزلوں کے لکھنے والے شعرا کا مقصد صرف حقیقت کا بیان ہی کر دینا نہ تھا بلکہ ان کا مدعا یہ بھی تھا کہ وہ اپنی فنّی قابلیت کے ذریعہ ایک حسین دنیائے خواب کی تخلیق کریں جو غیر فانی اور ناقابلِ بیان حقائق سمجھنے کے لیے ممد و معاون ثابت ہو اور جو انسانی روح کو فلک الافلاک کی معراج تک سازگاری کے ساتھ بڑھاتے لیے جائے، اور اسے مزید بلند متصوفانہ کیفیات اور واردات کا مرکز بننے میں مددگار ثابت ہو، ایسی نظموں میں سے ہم پہلی نظم ابوفرید کے عربی دیوان "طائیہ" میں سے پیش کرتے ہیں،

ترجمہ اشعار ابوالفرید : (طائیہ)

○ میرے اور میرے محبوب کے درمیان راز و نیاز کی باتیں اس طرح ہوتی رہیں جس طرح شام کے وقت ہوا کی سرگوشیاں ہوں۔

○ میری تمنا پوری ہوئی، اور مجھے اُس کے دیدار کی سعادت نصیب ہوگئی۔ اُس کے دیدار کے فیضان سے مجھ ایسے گمنام کو لقائے دوام حاصل ہوگئی۔

○ اُس کے جمال اور جلال کی تجلّیات کے درمیان دم بخود کھڑا رہا۔ اور میں اپنی وارداتِ قلبی کی خاموش تصویر بنا ہوا تھا۔

○ اُس کا حُسن میرے حُسنِ نظر کا مظہر ہے، اور تمام حُسن اُس کی ذات میں سمٹ کر آگیا ہے۔

○ اُسے دیکھتے ہی دِل پکار اُٹھتا ہے کوئی بھی اُس کے سوا خدا نہیں ہے اور وہی ذاتِ اعلیٰ و برتر ہے۔

(مولانا جلال الدین رومی کی فارسی تشبیب (خطابیہ) کے اقتباس کا ترجمہ :-

Marfat.com

خانۂ مودّت

○ یہ وہ گھر ہے جس کی چہار دیواری میں ہر وقت نغمگی طاری رہتی ہے۔
اے رب العزّت یہ کس کا گھر ہے۔؟

کیا یہ خانۂ کعبہ ہے؟ اس عبادت گاہ سے کیا مقصد ہے؟ کیا یہ عبادت خانۂ ایرانی ہے؟

نورِ الٰہی سے کیا مُراد ہے؟

کیا یہ خانۂ مقدس ایک ایسا خزینہ ہے جس کی دولت دُنیا بھر میں بھی نہ سما سکے؟

کیا یہ گھر اور اس گھر کا محافظ دونوں پُراسرار انداز میں گم ہیں؟

○ اس گھر کی طرف ہاتھ نہ بڑھاؤ کیوں کہ یہ گھر پُراسرار ہے، اور اس کے محافظ کی طرف متوجہ نہ ہو کیوں کہ وہ نشۂ مئے شبینہ میں بدمست ہے۔

○ اس گھر کی مٹی اور گرد وغبار بھی عطر و خوشبو ہے۔

○ اس گھر کی چھت اور در و دیوار شعر و نغمہ ہیں۔

○ جو شخص اس آستانہ پر جھک گیا وہ شاہجہاں اور سلیمان وقت بن گیا۔

○ تمھاری پیشانی پر خوش نصیبی کی علامات ہویدا ہیں، اس لیے اس کے محافظ کے سامنے عقیدت سے گردن جھکا دو۔

○ اے خانۂ خدا تیری تصویر میری رُوح پر اس طرح مرتسم ہو گئی۔ جیسے کسی آئینہ پر اس کا عکس پڑ جاتا ہے۔

○ تمھاری زلفِ پیچاں میرے دل پر لہرا رہی ہے۔

○ یہ گھر آسمان کا آستانہ ہے۔

Marfat.com

○ چاند اور حسن اس کے دو مماثل مظہر ہیں۔

○ یہ بیت اللہ ہے اور غیر فانی عظمت کا حامل ہے۔

○ (رومی)

یہ غزلیں زمان و مکان کی حدود سے بلند ہو کر ایسی وجد کی کیفیت طاری کرتی تھیں، جس میں ہر شے کی حقیقت منکشف ہو جاتی، علاوہ ازیں شاعری کی ایک دوسری صنف جسے نظامی نے معراجِ کمال تک پہنچایا اس میں نہایت کامیابی سے وہ صعوبتیں اور آرزوئیں بیان کی جا سکتی ہیں، جو کہ روح کو اللہ تعالےٰ کی ذات کی معرفت حاصل کرنے کے راستہ میں پیش آتی ہیں۔ اس لیے ہمیں بہت سے متصوفانہ تذکرے Versions اُن پرانی داستانوں کے ملتے ہیں جن میں لیلیٰ مجنوں اور یوسف زلیخا کا تذکرہ ہے۔ ایک تیسرا ذخیرۂ نظم جس کا مقصد پند و نصیحت ہے اپنی ابتدائی شکل میں صرف منظوم وعظ ہیں، جنھیں مختصر سی حکایتوں سے واضح کیا گیا ہے۔ مثلاً حدیقۃ الحدیقہ (گلشنِ صداقت) جسے ثنائی غزنوی نے مرتب کیا، یا وہ مجازی بیاناتِ حسن میں وحدت الوجود کے حامی صوفیاً کے مراتب صعود یا تذکرہ ہے ـــــ یہ دونوں قسم کی نظمیں نہایت سُرعت کے ساتھ ارتقائی منازل طے کرنے لگیں، ان میں (صفحہ نمبر ۲۳۲) اول ذکر سے مُراد مثنوی مولانا جلال الدین رومی ہے اور ثانی الذکر سے مقصود مولانا فرید الدین عطار کی منطق الطیر (مجموعہ نظم) ہے۔ منطق الطیر جیسا کہ فرید الدین عطار کے عنوان سے ظاہر ہے۔ ایسے پرندوں کی حکایت جو اپنے پُراسرار بادشاہ سیمرغ کی تلاش میں ہاپ ہو پرند (جنوبی یورپ کا پرند جس کے کئی رنگ

Marfat.com

ہوتے ہیں اور سر پر کلغی ہوتی ہے) کی زیرِ رہنمائی نکلتے ہیں ۔ تلاش، محبّت علم، استغنا، وحدت، عالمِ تحیر، اور نفیِ ذات کی سات وادیوں کو عبور کرنے کے بعد باقی ماندہ تیس ۳۰ پرندے سیمرغ کی خدمت میں باریابی حاصل کرتے ہیں اور وہاں پہنچ کر انھیں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ خود بھی سیمرغ ہیں اور سیمرغ اُن تیس پرندوں کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔

○ ترجمہ اشعار:

"انھوں نے پُراسرار حقیقت سے آگاہ ہونے کی
تمنّا کا اظہار کیا ۔ کہ من و تو کا راز فاش ہو جائے"
ایک مسموع آواز آئی، یہ پُرانوار تجلیات ایسے آئینہ
کی مثل ہیں کہ اس کی طرف جو دیکھے وہ اپنی روح
اور اپنے جسم دونوں کو اس میں منعکس پائے ۔!"

ممکن ہے کہ کوئی شخص شاعر کے منشائے کلام کو ایک ہی پیراگراف میں سمجھ سکے، جس میں رومی نے عیسائیوں کی یہ خامی گنوائی ہے کہ انھوں نے مظاہرِ ذاتِ باری تعالےٰ کو عیسیٰؑ کی شخصیت تک محدود کر دیا ہے اللہ کا ارشاد ہے کہ میں نے آدم میں اپنی روح پھونک دی۔ اور آدمؑ سے مُراد ہر بنی نوع انسان ہے وہ افراد جو انسان میں اللہ تعالےٰ کا جلوہ دیکھتے ہیں، فکری اعتبار سے کامل ترین انسان ہیں۔ کچھ اسی قسم کا نقطۂ نگاہ عیسائیوں کا ہے اور ایک دن وہ حقیقت کو پالیں گے، جبکہ تمام حقائق پر سے پردہ اُٹھ جائے گا۔ اور یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ تمام بنی نوع انسان آئینوں کی مانند ہیں، ہر آئینہ اپنے اندر "کُل" کا پَرتو رکھتا ہے اور اس لیے وہ اپنے انفس میں خدا کو

Marfat.com

پائیں گے اور اُس کی وحدتِ مطلقہ کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائیں گے۔

حالتِ وجد میں کوئی ضابطہ اور قانونی نقطۂ ملحوظِ خاطر نہیں ہوتا اس لیے خدا تعالےٰ کا بندہ مذہب اور لامذہب دونوں سے بے نیاز ہوتا ہے لیکن چند نہایت ہی گرے ہوتے صوفیوں کو چھوڑتے ہوتے وجد میں ہر قسم کی لامذہبیت اور بداخلاقی کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ سچا متصوف قانون کی پابندی کرتا ہے کیوں کہ وہ ایسا کرنے پر مامور ہے گرچہ وہ اپنے آپ کو خدا تعالےٰ کی ہستی میں گُم کر دیتا ہے۔ محبوبیت کے دائرے میں بیرونی اور اندرونی الوہیت کے دونوں پہلو مضمر ہوتے ہیں۔ وحدت اور کثرت بھی اور صداقت اور قانون بھی ـــــ پس یہی کافی نہیں ہے کہ انسان تمام مخلوقاتِ الٰہی سے کنارہ کشی اختیار کرلے اور اللہ تعالےٰ کے غیر فانی، وجود میں گُم ہو جائے جیساکہ وہ اپنے آپ کو اپنے شاہکاروں میں ظاہر کرتا ہے۔

اللہ تعالےٰ کی ذاتِ سرمدی کے ساتھ بقا حاصل کرنے کے لیے روح کو فنا کے مدارج سے گزرنا پڑتا ہے جو کہ کامل انسان کی صفت ہے، اور جو نہ صرف خدا تعالےٰ کی طرف بڑھتی ہے بلکہ کثرت سے وحدت کی جانب بھی بڑھتی ہے اور پھر خدا کی ذات میں اور خدا کی ذات کے ساتھ گم ہو جاتی ہے۔

اُسی کیفیت " فنا فی الوحدت " میں وہ مظاہرِ عالم کی جانب پھر خدا تعالےٰ کی طرف سے لوٹتا ہے اور وحدت کو کثرت میں سمو دیتا ہے، اور اس کے نزول کا انداز ایسا ہوتا ہے کہ۔ ترجمہ شعر: " وہ قانونِ شریعت کو اپنا خارجی لبادہ بناتا ہے اور صوفیانہ طریقت کو اپنا داخلی لباس قرار دیتا ہے "

Marfat.com

کیوں کہ وہ صداقت انسانیت کو پہنچاتی ہے اور تمام مذہبی قواعد و ضوابط کی پابندی کرتے ہوئے عملی نمونہ بن کر دکھاتی ہے بہت سے عظیم صوفیاً (عامل، منظر باتی اعتبار سے قطع نظر اس امر کو بہتر سمجھتے ہیں کہ اپنے علم کو اُن اشخاص کے سامنے بیان کریں جنھوں نے ابھی کم مدارج طے کیے ہوتے تھے سینٹ پال کی طرح وہ اس بات کی تمیز رکھتے تھے، کہ کیوں کہ مخاطبین کے ایک گروہ کے لیے دُودھ اور دوسرے گروہ کے لیے گوشت مناسب رہے گا، (یعنی مخاطب کے مذاق کے مطابق اُسے ہدایت دیتے تھے) حقیقت کو اس دوگنا انداز میں پیش کرنے کے طریقے کو اختیار کرنے کی بنا پر وہ صوفیاً اس بات میں کامیاب ہو گئے، کہ قرآن کے تصورِ الوہیت اور ہمہ اوست کے نظریے دونوں کو ہم آہنگ اور متوافق تر ہوں اور اس بنیاد پر ایک عظیم نظامِ تصوف مرتب کریں جس کا اوّلین اصول یہ تھا کہ باطل بے بنیاد ہے۔

ایرانی تصوف کا عام تصور مثنوی معنوی (یا ابیات روحانی) میں ظہور پذیر ہوتا ہے جسے مولانا جلال الدین رومی نے مرتب کیا۔ مولانا موصوف سلسلۂ مولوی (درویش) کے بانی ہیں۔ مولانا رومی ۱۲۷۳ء میں قونیہ میں فوت ہوئے، مثنوی معنوی کو قرآنِ عجم بھی کہتے ہیں اور اس کتاب کے مصنف کا دعا تھا، کہ وہ وحی الہامی کی روحانی تفسیر کر رہے ہیں لیکن ہر شخص اُن کی تصانیف پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے بادیٔ تامل معلوم کہہ سکتا ہے کہ اُن کے اُصول جو اخلاق تصوف حکایات، سیر اولیاً اور روایاتِ مذہبی سے آراستہ ہیں گرچہ متوسط دور کے مسلمانوں کی مذہبی اور فکری دنیا پر چھائے ہوئے ہیں۔ مولانا رومؒ نے اپنی غزلوں میں ایک (صفحہ ۲۳۴) متصوفانہ نقطۂ نگاہ سے عموماً اپنے آپ کو

Marfat.com

ایک فصیح البیان اور سرگرم معلم کی حیثیت سے دکھایا ہے جو لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی معرفت کے حصول کی راہ بتاتا رہا ہے، ابتدائی مصرعوں میں ہی شاعر نے سخن گسترانہ بات کہہ دی ہے جہاں مولانا رومؒ نے درویش کے مقدس ساز کا خداوند تعالیٰ سے جدا ہونے والی روح کو ان الفاظ میں تذکرہ کیا ہے:

○ اشعار کا ترجمہ:

"یہ بستر کاہ کیوں دو رفیقوں کی جدائی پر غمناک نغمے چھیڑ رہا ہے؟
جب سے مجھے بستر آب و گل سے جدا کر دیا گیا ہے، تب سے میرے
ترانے دنیا کو نم کردہ بناتے ہوتے ہیں۔
مجھے ایک قلب جلیس درکار ہے جسے میں اپنا افسانۂ غم
سنا سکوں۔ انسان اپنے ازلی اور قدیم گھر کی یاد میں بیقرار
مضطرب گھومتا پھر رہا ہے۔"

اس نظم کے لیے کسی نے درست کہا ہے کہ یہ مذہبی جذبے کو محبت سے مزید پاکیزہ تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ رومی کے نقطۂ نگاہ کے مطابق وہ نظریہ جسے معقول ہونے کا دعویٰ ہو اُسے عقلی دلائل کے بغیر پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچایا جا سکتا، یکسر بے سود ہے۔

○ ترجمہ شعر:

"انسان قدرتی طور پر دو خصوصیات میں سے
ایک پاتا ہے یہ خصوصیات شیطان کی پُر فریب عقل
اور انسان کی حقیقی محبت ہیں ــــ ان کے حصول و ثبوت
کے لیے جدوجہد ضروری نہیں۔"

Marfat.com

اللہ تعالےٰ کے نزدیک مختلف مسلکوں اور رسموں کی کوئی اہمیت نہیں کیوں کہ اللہ تعالےٰ مسجد یا کلیسا میں محدود نہیں ہے، بلکہ وہ قلب پاکیزہ میں ہوتا ہے۔ اہم ترین تقاضہ یہ ہے کہ انسان کی رُوح نیک اعمال اور ریاضات عاجزانہ سے پاک کی جائے۔

مولانا رومیؒ کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا "پاک" ہے اور انسان عاصی ہے، اس لیے وہ بُرائی خالق کی طرف منسوب کرنے کی بجائے انسان کی طرف منسوب کرتے ہیں، جہاں تک ذاتِ خداوندی کا تعلق ہے اُس کی صفات کا مظہر خیر ہے، جس طرح کسی فنکار کا کسی بدصورت یا خوبصورت چیز کو مصوّر کرنا اُس کی فنّی مہارت کی دلیل ہوتا ہے نہ کہ اُس کی بدصورتی کا مظہر۔ چنانچہ اِسمیں یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ "ہم آہنگی ناقابلِ فہم ہے"
"بدی جزوی پہلو ہے اور خیر فطرت کا عالم گیر حصّہ ہے"

یہ ایرانی النسل متصوف جذبات شہوانی کے خلاف مسلسل جدوجہد کی تلقین کرتا ہے، اُس کے نزدیک سات دروازوں والی دوزخ ام الکفر ہے اور انسان جو دوسروں میں بُرائی تلاش کرتے ہیں دراصل وہ ان کی اپنی خامیوں کا پرَتو ہوتا ہے۔

○ ترجمہ:

"تم خود گناہ کرتے ہو اور زمانے کی شکایت کرتے ہو،
تم اپنی خامیوں سے اس لیے اغماض برتتے ہو کہ کہیں تمہیں
اپنی رُوح سے نفرت نہ ہو جائے۔"

شاعر موصوف نے جذبات و شہوات کی کمالِ مہارت کے ساتھ

Marfat.com

کافی تفصیل سے تصویر کشی کی ہے۔ اور اس نے اس موضوع پر اتنے حقیقت پسندانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے کہ جس کو ترجمہ کرتے ہوئے مترجمین جھجکتے ہیں۔ "نظریہ جبر" کے دلائل کا جواب دیتے ہوئے وہ پُر زور انداز میں کہتا ہے کہ اگرچہ ہمارے افعال آسمانی قوتوں کا ہی نتیجہ ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم پوری آزادی سے اُن کا ارتکاب کرتے ہیں اس لیے اس کا ہم خدا تعالے کو ذمہ دار نہیں ٹھہرا سکتے، اگر گنہگار اپنے آپ کو مجبور محض سمجھتے رہیں تو آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ وہ بدی کی طرف اس قدر سُرعت سے مائل ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد شرمندہ اور نادم بھی ہوتے ہیں، کامل اختیار اُس وقت تک ناممکن الحصول ہے جب تک کہ انسان اپنی رضا کو خدا کی رضا کے تابع نہ کر دے۔

ترجمہ:

لفظ "جبر" سے مجھے محبوبِ حقیقی کے لیے بیقراری کا شکار ہونا پڑتا ہے
یہ لفظ وہ ہے جس کی محبت جبر کی پابندیوں سے آزاد ہے ۔۔۔
اصل بات کو خدا تعالے کی ذات میں فنا ہو جانا ہے۔ اور اسے
جبر کہنا غلط ہے، چاند کی ضیا پاشیاں دیکھو، بادلوں کے جھرمٹوں میں
کیوں گم ہوتے ہو؟ اگر یہ فی الواقع "جبر" ہے تو عام قسم کا جبر
نہیں۔ کیوں کہ ہمارا گناہوں کی طرف جانا ہماری مجبوری نہیں ۔۔۔! "

مثنوی کا جو اخلاقی مقصد ہے اُس میں اس امر پر فلسفیانہ انداز میں توجہ دی گئی ہے کہ انسان ایک ہی وحدت الوجود سے تنزلات کی صورت میں متنزع ہو کر حیات پذیر (۲۳۶) ہوا ہے۔ اس عمل در عمل کا اختصار رُوح کے ارتقا میں ہو جاتا ہے جو ایک "عقلِ کلی" کی صورت میں مادی دنیا کی طرف اُترتی

Marfat.com

ہے، جماداتی، نباتاتی اور حیوانی منازل سے گزرتی ہوئی انسان میں شعور و عقل کی صورت اختیار کر لیتی ہے، پھر وہ عالمِ ملکوت کی جانب پرواز کر جاتی ہے اور اپنی ترقی کو جاری رکھتی ہے۔ حتیٰ کہ یہ پھر ایک ذاتِ مطلق میں جا کر مدغم ہو جاتی ہے (وہ ذاتِ مطلق جس کا یہ پرتو ہے) اور یہ محسوس کرتی ہے کہ اُس ذاتِ حقیقی کے ہجر و فراق کا تمام دور بالکل ایک خواب تھا۔

ترجمہ:

- پہلے وہ عالمِ غیر فانی میں وجود پذیر ہوا، پھر وہ عالمِ نباتی میں آیا۔
- سال ہا سال تک وہیں رہا۔
- اُسے یہ شعور نہ تھا کہ وہ کیا ہے؟
- وہ ارتقائی منازل طے کرتے کرتے عالمِ حیوانی میں جا پہنچا، اور
- وہاں پہنچ کر عالمِ نباتی کو بالکل بھول گیا۔ لیکن
- اُسے وہ لمحات یاد رہے جبکہ وہ نورس پھولوں کی طرف موسمِ بہار میں اس طرح ہمکتا ہوا بڑھا۔ جیسے کوئی بچّہ اپنی ماں کی چھاتی سے دودھ پینے کے لیے بڑھتا ہو۔
- پھر خدائے علیم و حکیم اُسے عالمِ حیوانی سے انسان کی سطح پر لے آیا۔
- اس طرح درجہ بدرجہ ارتقائی مراحل طے کرتا ہوا وہ ذی شعور ہو گیا نہایت ذی ہوش و باتدبیر۔
- وہ اپنے ماضی سے غافل ہو چکا ہے۔
- اور اُس کی موجودہ روح بھی نیا روپ دھارے گی۔

Marfat.com

○ گرچہ وہ (انسان) غفلت کی نیند سو رہا ہے۔

○ لیکن خدا تعالےٰ اپنی رحمتوں سے اُسے فراموش نہ کرے گا۔

○ جب وہ موت کی نیند سے اُٹھے گا۔ تو حیران ہو کر سوچے گا، کہ کتنا پریشان کُن خواب میں نے دیکھا ہے اور وہ دور کتنا آرام دہ تھا جس سے وہ گزر چکا ہے،۔

○ انسان یہ بھول جاتا ہے اور اپنی کوتاہ فہمی سے سمجھ نہیں سکتا کہ دنیوی مسرتیں محض فریب ہیں۔

○ یہ دُنیا فانی ہے اور ایک خوابیدہ انسان کا خواب۔

○ جب یومِ قیامت کی سحر طلوع ہو گی۔ تو وہ تاریک و بھیانک خیالات سے بھاگنے کی کوشش کرے گا۔ جو اُس کا پیچھا کریں گے۔

○ پھر وہ غم و یاس کے بھولوں پر قہقہے لگائے گا۔ اور عالمِ ابدی اُس کے سامنے ہو گا۔

○ یاد رکھو تم نے جو بُرائی یا بھلائی کی اللہ اُسے افشا کرے گا۔

○ وہیں تمھارے خوابوں کی تعبیریں پوری ہوں گی۔

○ اسے خُدا کے بائی، تم زیردستوں پر کیوں ظلم کرتے ہو۔

○ تمھیں اس غفلت کے خوابِ گراں سے بیدار ہونا پڑے گا۔

○ تمھارے جذباتِ شر، بھیڑیوں کی شکل میں اُٹھ کھڑے ہوں گے۔

○ تاکہ تمھارے ایک ایک عضو کو چیر ڈالیں۔"

تنگدامانیٔ صفحات اِس عظیم اور پُرمغز نظم کا مزید اقتباس پیش کرنے سے روکتی ہے جس میں کہ ایرانی متصوفانہ رجحانات کی رُوح کو اس

Marfat.com

کمالِ قدرت اور بصیرت سے پیش کیا ہے جس کی کوئی نظیر ملنا محال ہے اگرچہ پُر پیچ طول طویل اور بالعموم مُبہم ہونے کی وجہ سے بہت کم لوگ اس کا مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا کریں گے ۔ مصنف موصوف حالاتِ حاضرہ کی رفتار سے پوری طرح باخبر ہیں ۔ اور امام غزالیؒ سے بھی زیادہ وسیع النظر ہیں جن کی روش دورِ متوسط کے روشن خیال متکلمین کی سی ہے۔

متصوفین کے لیے طبعی امر ہے کہ وہ بلندیوں میں پرواز کریں، مثلاً "جس طرح کسی فقیہہ کا ہی یہ کام ہوسکتا ہے کہ وہ اُس ضعیف عورت کی طرح بادشاہ کی فاختہ کے ناخن کاٹ دے جو کہ اُسنے پکڑی ہو۔

اسلام میں بہرحال اس قسم کی سزاؤں کا نفاذ تقریباً" ناممکن تھا۔ چنانچہ اسلامی معاشرے میں تصوف اپنی ترقی کی شاہراہ پر گامزن رہا۔ چنانچہ صوفیاؔ اور فقہا کی یہ آزادئ رائے، بحیثیتِ مجموعی دونوں گروہوں کے لیے مفید ثابت ہوئی، دونوں گروہوں کی ناگزیر کشمکش میں اس کی بدولت کافی حدتک صُلح رہی اس کی وجہ سے باہمی رُواداری بھی پروان چڑھی اور بعض رومن کیتھولک مصنفین اُن کی جو خامی بیان کرتے ہیں وہ اتنی گھناؤنی نہیں، جتنی کہ وہ صورتِ حال گھناؤنی تھی، جسے خود یورپ نے کلیسا کی سند پر اصلاح کرنے کی کوشش کی تھی جیساکہ ہم دیکھ چکے ہیں، صوفیاؔ اس حقیقت سے باخبر تھے کہ اُن کے مسلمات میں، کون کون سے چور دروازے ہیں، لہٰذا اُنھوں نے ایسے ماہرین کی زیرِ رہنمائی ایک نظامِ تربیت مرتب کیا جنھیں غیر معمولی اثر و اختیار حاصل تھا، یہ لوگ ظاہری اور باطنی صوفیاؔ کے طبقہ کے ارکان تھے، جن کا سربراہ "قطب" ہوا کرتا تھا اور جن کے ذریعہ صوفیاؔ کے عدم عقیدوں کے مطابق دنیا کی روحانی حکومت

Marfat.com

کا نظام چل رہا ہے۔ ان کی ذمہ داری عظیم ہوتی تھی۔ کیوں کہ وہ کسی شیخ کے تربیت یافتہ ہوتے، اور وہ اپنی تربیت خود کرنے والے کو اپنی برادری سے خارج کر دیتے تھے لیکن ۱۹۴۸ء میں صوفیا کی اخلاقی خوبیوں پر گفتگو کرنے کا خود کو مجاز نہیں سمجھتا لیکن اُن لوگوں کے لیے رسمی اخلاق کے ضابطے اور دوسرے قوانین کیا اہمیت رکھتے ہیں۔ جو روحانی طریقوں سے وجد کی کیفیت پیدا کرتے ہیں، اور خود کو اس قدر محو و متاثر کرتے ہیں، کہ اُن کی وحدت خدا کے وجود میں کھو جاتی ہے۔ اُنھیں عام معیاروں سے پرکھنے کی بجائے ہمیں چاہیے کہ اُن کے اپنے مقصد کے لیے اُن کے ایثار و قربانی پر غور کریں۔ یا جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں کہ ذاتِ حق ہزار گناہوں کو ڈھانپ دیتی ہے، اور جیسا کہ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنی تلاش و جستجو میں کامیاب رہے، بالفرض اگر وہ اپنے گوہرِ مقصود کو نہیں پا سکے، تو کم از کم اُنھوں نے اسلام کی نسبت ایک پاکیزہ تصورِ مذہب اور بلند معیارِ اخلاق ضرور حاصل کر لیا۔

(آر، اے، نکلسن)
ترجمہ

Marfat.com

ضمیمہ

صفحہ ۱۹ سطر

○

"کُل" اور "جزو" کی اصطلاح میں خدا اور بندے کی نسبت کو بیان نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ کُل کا وجود جزو کے ماورا متصور نہیں ہوسکتا، یا تو کُل اپنے اجزا کے مجموعہ میں موجود ہوتا ہے، یا اجزا بہ اعتبار مظاہر کُل موجود ہوتے ہیں۔ کُل ایک وجود ذہنی کی حیثیت رکھتا ہے، اگر کُل ہے تو جزو نہیں ہے اور اجزا ہیں تو کُل نہیں۔ دونوں میں سے کسی ایک کا وجود اعتباری ہوگا۔ اور ایک کا حقیقی — ایک موجود ہوگا، اور دوسرا معدوم، دونوں برابر برابر ایک دوسرے کے بالمقابل موجود نہیں ہوسکتے۔

اور مذہب میں جب تک بندہ اور خدا ایک دوسرے سے ممتاز اور متبائن جن میں ایک ناقص ہو دوسرا کامل دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل موجود نہ ہوں، مذہب کا مدعا پورا ہونا محال ہے۔

○

یہ بات کہنے میں فاضل مقالہ نگار نے ذمہ داری کے بجائے سہل انگاری کا ثبوت دیا ہے۔ یہ بیان اس غلط فہمی کی غمازی کرتا ہے، کہ نبوت اور ولایت کے درمیان گویا کوئی فرق نہیں ہے اور یہ غلطی اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ مذہب اور تصوف کو سمجھنے کے لیے خالص علمی — (Scientific) طریقہ اختیار نہیں کیا گیا۔ اس بات میں علمی، (Scientific) طریقہ صرف یہ ہے کہ مذہب کو صاحبِ مذہب

Marfat.com

کے حوالے سے سمجھنا چاہیئے اور تصوف کو متصوف کے حوالے سے۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ حالانکہ درکار ہے کہ اُس فرق کو نمایاں کر کے پیش کیا جائے۔

○

صفحہ ۲۵ سے
یہاں تو غور طلب یہ ہے کہ تصوّف کو کیا کہنا درست ہے؟ نہ کہ یہ کہ کیا کہنا درست نہیں ہے؟ دراصل تصوّف ایک اعتبار سے فقہی ظاہر ہیئت کا ردِعمل Reaction ہے جس میں اُس اخلاقی رُوح کو لوٹانے کی طرف میلان ہے جو فقہی ذہن کے حیلِ شرعی کی جستجو سے پیدا ہو گیا تھا۔

ایک اور نقطۂ نگاہ سے تصوّف ردِعمل ہے عقلی علمِ کلام Scholesticism کا تمام استدلالات مہیا کرنے کے باوجود بھی معتقدات مذہبی کے باب میں اطمینانِ قلب حاصل نہ ہو سکا، اس کے علاوہ جہاں تصوّف کے مابعد الطبیعاتی Metaphysical پہلو کا تعلق ہے وہ دراصل شعور مذہبی اور شعور نظری کے درمیان التباس کے تحت پیدا ہونے والے تقاضہ کی تکمیل کا نتیجہ ہے۔

○

صفحہ ۲۵ سے
تصوّف بھی ایک مسلسل عمل (process) ہے، جس میں دو قسم کی تدریج پائی جاتی ہے۔ ایک منطقی دوسرے تاریخی، تاریخی تدریج کے اعتبار سے زہد ورع کا ایک ایسا دور تصوف کا ابتدائی دور شمار ہو گا جس میں اخلاقیت کی رُوح کے تقاضوں کو نہایت مبالغہ کے ساتھ پورا کرنا درپیش تھا۔ اُس مرحلہ پر تصوّف کا مابعد الطبیعی پہلو نمایاں نہیں ہوا۔ صرف

Marfat.com

اخلاقی پہلو نمایاں ہُوا، اسی لیے ریاضات اور مجاہدات اور زہد و ورع پر اصرار ہے اور چونکہ تصوّف کی نشو و نما میں متصوفین کے اپنے ایما اور ارادہ کو دخل ہے اور وہ قطعی طور پر تعلیماتِ نبوی ہی کے مطابق نہیں بلکہ تاریخی تقاضوں سے اثر پذیری بھی اس میں موجود ہے، اس لیے متصوفین کا اندازِ حیات اُس دور میں نصرانی راہبوں کے مماثل نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے پروفیسر نکلسن کو یہ گمان ہوا ہے کہ مسلمانوں کا تصوّف مسیحیت سے ماخوذ ہے لیکن جو مماثلت تصوّف میں مسیحی رہبانیت سے پائی جاتی ہے، اس کا سبب مسیحی تصوّف نہیں بلکہ وہی عناصر ہیں جن کے باعث خود مسیحیت میں راہبانہ رجحانات پائے جاتے ہیں۔

○

صفحہ ۲۵ ؎

رہبانیت کا مفہوم یہ ہے کہ خداطلبی اور خدا کی رضاجوئی کے بالمقابل جبلی تقاضوں کا وجود بنفسہٖ خود ایک شر ہے حالانکہ جبلی تقاضوں کی نفی کرنے سے تمام عملی جدوجہد کے اساس کی نفی لازم آتی ہے اور "نتیجۃً" ایک غیر متوازن Disintegerated شخصیت پیدا ہوتی ہے حالانکہ نہ نفس جبلت میں کوئی شر ہے اور نہ جبلی تقاضوں کو پورا کرنا خداطلبی کے منافی ہے۔ جو مبالغہ جدلی عمل dilecticul Process کے مدارجِ اثبات و نفی کے تضاد میں مضمر ہے، وہ اسلام کی نگاہ میں پسندیدہ نہیں ہے اور عملی زندگی بسر کرنے میں دو ہی امکان ہیں یا تو محرکِ حیات اخلاقی ولولہ ہو یا جبلی تقاضوں کی تکمیل اور اس کے نفسیاتی ردِعمل کے طور پر اس کی نفی ——

یہ اندازِ حیات جس قوم میں اور تاریخ کے جس مرحلہ پر اُبھر آئے ایک

Marfat.com

ہی نتیجہ پیدا ہوگا۔ اس کو کسی خاص دین یا کسی ثقافت کا اثر اس کی مماثلت کے پیش نظر قرار دینا غلط ہے۔

صفحہ ۲۵ پر فاضل مقالہ نگار نے جو امتیاز مخلصانہ اور ریاکارانہ رہبانیت میں پیدا کیا، اور پھر صرف ریاکارانہ رہبانیت رد کرنے کا پہلو اختیار کیا ہے۔ اس کے دو اساس ہیں ایک تو یہ کہ قرآن کی رو سے پیغمبر کی ذات معیار ہے جیسا کہ اس آیۂ کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ:

ما اٰتٰکم الرسول فخذوہ و .... الخ

(یعنی جو کچھ پیغمبر تمہیں دیے اُسے قبول کرلو، اور جس سے منع کرے اُس سے بچو")

اور چونکہ رہبانیت ممنوع ہے اس لیے اسلامی موقف یہ ہے، کہ رہبانیت مخلصانہ ہو یا ریاکارانہ، بہرطور مردود و ناپسندیدہ ہے، اس موقف کو نہ تو فاضل مقالہ نگار کا دل قبول کرنے کو تیار ہے، اور نہ ہی یہ ان کے پیش نظر ہے۔ اس لیے مخلصانہ اور غیر مخلصانہ کی موشگافیاں پیدا کی جا رہی ہیں، دوسرے یہ کہ وہ رہبانیت جس کو مسیحیت نے رواج دیا فطرت انسانی کو اس حد تک مسخ کردیتی ہے کہ پاپائے اعظم کے لیے اس سے چاہے زنا کا جواز پیدا ہو جاتے لیکن نکاح کا نہیں ہوسکتا، کیوں کہ نکاح منافیٔ رہبانیت ہے۔ اور مسیحی رہبانیت کی حمایت صرف اخلاص فی الرہبانیہ پر اصرار کرنے ہی سے ہوسکتی ہے۔ حالانکہ ؎

خلاف پیمبر کسے رہگذید
کہ ہرگز بمنزل نہ خواہد رسید!

(سعدیؒ)

Marfat.com

صفحہ ۳۵ ؎ یونانی فلاسفہ میں نظریۂ وحدت الوجود کا نمائندہ فلاطینوس (Plotinus) ہے، جو مذہباً عیسائی ہے اور اسکندریہ کے یہودی فلو Philo کا شاگرد ہے جو ایک مشہور اشراقی تھا۔ فلاطینوس کے پیشِ نظر مسیحیت اور وثنیت میں ہم آہنگی پیدا کرنے کا مسئلہ تھا۔ اور مسئلۂ ہم آہنگی اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دو متضاد نظریات میں ذہن اُلجھا ہوا ہو اور یہ ضروری ہو کہ یا تو دونوں میں سے کسی ایک مؤقف کو اختیار کیا جائے اور اگر ایک سے دستبردار ہونے اور دوسرے کو اختیار کرنے پر قدرت نہ ہو اور دونوں سے یکساں قوی پیوستگی ہو تو ان کے درمیان ہم آہنگی پیدا کر دی جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ دونوں سے بیک وقت وابستگی میں تضاد نہیں ہے اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی یہ خواہش ایسی غالب ہے کہ شاید ہی کوئی ایسا بڑا فلسفی ہو جس نے اس خواہش کا شکار ہو کر دو متضاد نظریات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی سعی نہ کی ہو۔ اور ہم آہنگی کی تلاش میں نادانستہ طور پر کسی ایک نظریہ سے قوی تر وابستگی کی بنا پر دوسرے نظریے کو خواہ مخواہ اپنے پسندیدہ نظریہ کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش نہ کی ہو، یہی وجہ ہے کہ فلاطینوس کو مسیحی اعتقادِ الوہیت اور یونانی وثنیت میں تطبیق پیدا کرنے کے لیے صرف وحدت الوجود میں پناہ مل سکی۔

یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ جو تقاضہ فلاطینوس کے شعور میں وحدت الوجود کا محرک ہوا یہ تھا کہ شعور مذہبی اور شعور نظری کے تقاضوں کے درمیان جو التباس پیدا ہوا تھا اُس کی وجہ سے بیک وقت دونوں تقاضوں کی تکمیل در پیش تھی جس کا پورا ہونا سوائے وحدت الوجود کے کسی اور نظریہ سے

Marfat.com

ممکن نہ تھا۔ اگر یہ التباس اور اس التباس کے پیشِ نظر بیک وقت دونوں تقاضوں کی تکمیل کی خواہش فلاطینوس میں ابھر سکتی تھی، تو یہ بات کسی طرح بعید از قیاس نہیں ہو سکتی کہ مسلمان متصوفین میں بھی اسی التباس کے نتیجہ میں نظریۂ وحدت الوجود کی نشو و نما ہوئی ہو، چونکہ فاضل مقالہ نگار کی نظر فلسفیانہ افکار کے اس اصولِ توجیہہ پر نہیں رہی ہے، اس لیے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ مسلمان متصوفین میں نظریہ وحدت الوجود کا پیدا ہونا فلاطینوس کے افکار کا مرہونِ منت ہے، اور وہیں سے مستعار و مستفاد ہے، اگر پروفیسر نکلسن پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہوتی کہ فلاطینوس کے نظریات کے مطالعہ کی طرف مسلمانوں کا میلان وحدت الوجودی رجحانات کے پیدا ہونے کا سبب نہیں، نتیجہ ہے تو یہ ممکن نہ تھا کہ انھیں اپنی رائے کی اصابت پر اس درجہ وثوق اور اصرار ہوتا جتنا مسلمانوں کے نظریۂ وحدت الوجود کو فلاطینوس کے نظریۂ وحدت الوجود سے ماخوذ ہونے پر ہے، اگر ابن عربی اور فلاطینوس کے نظریاتِ وحدت الوجود کے امتیازی پہلوؤں پر غیر جانبداری سے غور کیا جائے تو شاید اس درجہ اصرار باقی نہ رہے۔

○

صفحہ ۳۹ ش وحی اور الہام کے بنیادی فرق کو نظر انداز کرنا اگر بالارادہ التباس پیدا کرنے کی کوشش کا نتیجہ نہیں تو نا سمجھی ضرور ہے۔ صوفیائے اسلام میں کوئی شخص اس بات کا مدعی نہیں ہو سکتا کہ اس کا الہام کسی اور (غیر) کے لیے حجت ہو سکتا ہے اور خود اس کی ذات کے لیے بھی وہ تب حجت ہو سکتا ہے، جب تعلیماتِ نبویؐ کے مخالف نہ ہو۔ اس کے علاوہ یہ بھی سمجھنا ضروری ہے کہ تمام کشفی معارف ظنی ہوتے ہیں کسی صاحب ولایت

Marfat.com

کے کشف کو صحت و یقین کے اعتبار سے وہ حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی جو صاحب وحی کے الہامات کو ـــ اور تاریخ تصوف میں کوئی متصوف اس بات کا دعویدار پیش نہیں کیا جاسکتا۔

○

صفحہ ۴۴ ۹ دیکھیے ۷ صفحہ ۴۷

○

صفحہ ۴۸ ۱۰ یہ مضمون اس قدر التباس اور گو مگو کے عالم میں ختم نہ ہوتا۔ اگر شروع سے یہ بات مدِ نظر ہوتی کہ متصوفین کی غایت کیا ہے؟ اس غایت کو اسلام کی غایت سے کیا تعلق ہے؟ اور وہ غایت کس طریقے سے حاصل ہوتی ہے؟ اور متصوفین کو حاصل ہوئی یا نہیں؟ تاہم اتنا ضرور واضح ہو گیا، کہ فاضل مقالہ نگار کے نزدیک متصوفین نے اگر کوئی کمال پیدا کیا ہے تو وہ مسیحیت کا مرہونِ منت ہے لیکن یہ ایک سطحی اور سرسری غور و فکر کا انداز ہے، کہ یہ نتائج کسی اصول سے منتزع کیے بغیر صرف ظاہری مماثلت کی چند مثالیں سامنے رکھ کر نتیجہ نکالا جائے ـ حالانکہ یہ موضوع غیر جانبداری اور دقتِ نظری کا متقاضی تھا۔

○

DONATED TO PUNJAB UNIVERSITY LIBRARY LAHORE
BY: DR.MIAN MUHAMMAD SAEED
M.A. Ph.D (LONDON) F.R.A.S
PROFESSOR EMERITUS OF HISTORY
GEORGE MASON UNIVERSITY FAIRFAX U.S.A

Marfat.com

اقتباسات

از الاشرف

و

اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ

دانش گاہ پنجاب ، لاہور

DONATED TO PUNJAB UNIVERSITY LIBRARY LAHORE
BY: DR.MIAN MUHAMMAD SAEED
M.A, Ph.D (LONDON) F.R.H.S
PROFESSOR EMERITUS OF HISTORY
GEORGE MASON UNIVERSITY FAIRFAX U.S.A

Marfat.com

علمِ تصوّف

پیرِ طریقت حضرت ابو محمد سیّد احمد اشرف شاہ اشرفی الجیلانی
سجادہ نشین درگاہِ عالیہ اشرفیہ، اشرف آباد، فردوس کالونی، کراچی پاکستان

لفظ تصوّف کی اصل وہی ہے جو لفظ صُوفی کی ہے اور صوفی کی اصل کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔

(۱) ایک قول ہے کہ صوفی صفا سے مشتق ہے جس کے معنی پاکیزگی کے ہیں۔

(۲) صوفی صوف سے مشتق ہے جس کے معنی یکسُوئی کے ہیں، اور ظاہر ہے صفائی قلب یکسوئی کی طرح کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی، تو تصوّف کی بنیاد پاکیزگی اور یکسوئی پر ہے۔

(۳) لفظ صفہ صوفی کا مبدأ اشتقاق ہے۔ اصحابِ صفہ اُن چند صحابہ کرام کو کہا جاتا ہے جو تارکِ دُنیا ہو کر مسجدِ نبوی کے پاس ایک چبوترہ یعنی صفہ پر آ کر بیٹھتے تھے۔ اور مشغولِ ذکر و فکر رہ کر صُحبتِ نبوی ؐ سے استفاضہ و استفادہ کرتے تھے۔ گویا اصحابِ صفہ کے باقیات الصالحات نے صوفی کا لقب پایا، جن کے اسماے گرامی تذکرۃ الاولیاء میں مذکور ہیں، جن کے حالات سیر الاولیا میں ہیں۔

جیسے حضرت خواجہ عثمان ہارونیؒ، سلطان الہند حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ

Marfat.com

خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ، حضرت بابا فرید شکر گنجؒ، حضرت نظام الدین اولیاؒ حضرت بہاؤالدین نقشبندؒ، حضرت شاہ رکن عالمؒ، حضرت بہاؤالدین ذکریا ملتانیؒ حضرت موسیٰ پاک شہیدؒ، حضرت داتا گنج بخشؒ، حضرت مخدوم میر اوحدالدین سلطان سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ اور متاخرین میں حضرت سرکار گولڑہ مخزن علوم و فنون پیر مہر علی شاہ صاحبؒ، قطب ربانی حضرت ابو مخدوم شاہ سید محمد طاہر اشرف الاشرفی الجیلانیؒ (کراچی)، سائیں توکل شاہ انبالویؒ، شاہ جمال صاحبؒ شاہ فضل الرحمٰن گنج مرادآبادیؒ، سرکار تونسہ شریف، سرکار سیال شریف قدس سرہم العزیز وغیرہ وغیرہ لاکھوں ہیں۔

④ بعض کی تحقیق میں صوفی کی اصل صفوی تھی۔ کثرتِ استعمال سے صوفی ہو گئی۔

⑤ بعض نے کہا صوفی صوف یعنی پشمینہ سے مشتق ہے۔ چونکہ علی العموم صوفیا کرام کا لباس پشمینہ ہوتا ہے جو بہ تقلیدِ انبیاؑ کرام یہ استعمال کرتے تھے۔ اس لیے صوفی کہلاتے ہے۔

اور غالباً نمبر ۵ کی توجیہہ زیادہ صحیح ہو۔ اس لیے یہ لفظ حضرت حسن بصری المتوفی ۱۱۰ھ کے زمانے میں مروج ہوا۔ ان کے زمانے میں اور حضرت سفیان ثوری علیہ الرحمۃ کے اقوال میں یہ لفظ اسی توجیہہ سے مستعمل ہوا ہے۔

کتاب اخبار مکہ کی ایک روایت کے مطابق یہ لفظ عہدِ اسلام سے قبل کا مروج ہے لیکن عہدِ نبوی میں یہ مستعمل نہیں ہوا، بلکہ خلافتِ راشدہ میں بھی اس کا استعمال نہیں کیا گیا۔ اس پر قدرتاً یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ لفظ تصوف اور صوفی نہ عہدِ نبویؐ میں مستعمل ہوا نہ خلافت راشدہ میں، تو یہ کیسے تسلیم کر لیا جائے کہ تصوف کا ماخذ حضورؐ کی تعلیم ہے۔

Marfat.com

اس کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں کو حضورؐ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایمان لانے کے بعد صحبت میسر ہوئی اُن سب کو بلا تفریق صحابی کہتے ہیں۔ یہ لفظ ایسا جامع فضائل ہے کہ اس میں جملہ مناقب و مکارم شامل ہیں، غوث، قطب ابدال اوتاد عام اولیاءؒ کا درجہ ان کے برابر نہیں ہوسکتا۔ کسی صحابی کو صحابی کہہ دینے کے بعد حافظ، قاری، مفسر، محدّث، فقیہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی، اس کے عامۃ مسلمین میں سے جو شخص جس فن میں صاحبِ کمال ہو، وہ اُسی فن کی اضافت سے موسوم ہوگیا، مثلاً جیسے فنِ حدیث میں کمال ہُوا وہ محدّث کہلایا، جیسے فنِ تفسیر میں دسترس ہوئی، وہ مفسر کہلانے لگا۔ جیسے فقہ میں شغف تھا وہ فقیہ کہلایا۔ علیٰ ہٰذا البتہ صحابہ کے دیکھنے والے تابعی کے لقب سے ملقب ہوئے، اور اُن سے ملنے والے تبع تابعی ہوئے، اسی طرح جو ذکرِ الٰہی میں منہمک ہوئے، علائق دنیوی سے مجتنب رہے وہ صوفی کہلانے لگے۔ اور اس فن کی کتابیں کتبِ تصوّف سے ملقب ہوئیں، اور اس فن کو تصوّف کہا گیا اور یہ حقیقت ہے کہ دوسری صدی کے ختم سے پہلے یہ اصطلاح عام ہوگئی تھی، اب حسبِ موقع یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ اصحابہ طائفہ نے تصوّف کی تعریف کیا کی۔

مولانا شبلی نے سوانحِ رومی میں بتایا ہے کہ مولانا جلال الدین رومیؒ سے پوچھا گیا، شریعت، طریقت، حقیقت کیا ہے، تو آپ نے فرمایا۔ شریعت ہمچوں شمعیت کہ راہ می نماید۔ چوں در راہ آمدی این رفتن تو طریقت است، و چوں بمقصود رسیدی آں حقیقت است، شریعت ایک چراغ ہے، جو راہ دکھاتی ہے جو راہ میں آجاتے تو اس چلنے کا نام طریقت ہے اور جب

Marfat.com

منزلِ مقصود کو پہنچ جائے وہ حقیقت ہے۔

پھر فرماتے ہیں۔ حاصل آنکہ شریعت ہمچوں علمِ کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب وطریقت استعمال کردن داروہا ومس را درکیمیا الیدن وحقیقت زر شدن مس۔ یعنی شریعت مثل علمِ کیمیا کے ہے کہ اسے استاد سے سیکھے یا کتاب سے حاصل کرے اور طریقت علم حاصل کرکے اس کی دوائیں استعمال کرنا اور تانبہ پر ان ادویہ کو ملنا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس تانبہ کا سونا بن جانا پھر تیسری مثال میں فرمایا۔ شریعت ہمچوں علمِ طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علمِ طب و دارو خوردن۔ وحقیقت صحت یافتن۔ یعنی شریعت مثل علمِ طب سیکھنے کے ہے طریقت اس علم کے مطابق پرہیز کرنا، دوا کھانا ہے۔ حقیقت صحت یاب ہو جانا ہے۔

تمام مثالوں کا خلاصہ یہ نکلا کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل ہے اور حقیقت اس عمل کا نتیجہ ہے یا بہ الفاظِ دیگر یوں سمجھیے کہ اعتقاد اگر تقلید و استدلال سے پیدا ہو، شریعت ہے اور اگر کشف وحال سے ہو پیدا ہو طریقت ہے اور کشف وحال کی قابلیت سلوک و تصوف مجاہدہ وریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور اس کا نتیجہ حقیقت ہے تو واضح ہوا کہ شریعت و طریقت دو متضاد چیزیں نہیں بلکہ دونوں مثل جسم وجان کے ظاہر وباطن اور پوست و مغز کی طرح ہیں۔

تصوف کی ساری بنیاد اس پر ہے کہ آدابِ شریعت کی پابندی کی جائے۔ کسی بزرگ نے تصوف کی نہایت جامع مانع تعریف فرمائی تصوف نام ہے خدا پر نظر رکھنا، خدا ہی کو اپنا مقصود بنایا اور ماسوا و لایعنیٰ

Marfat.com

مشاغل سے کوئی واسطہ نہ رکھنا۔ نیکیوں طاعتوں کی جانب خلوصِ نیت سے پیش پیش رہنا، بلاتِ الٰہی پر صابر، قضائے الٰہی پر شاکر رہنا، مجاہدہ در ریاضت میں لیل ونہار گزارنا۔

O

Marfat.com

اقتباس از اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ دانش گاہ پنجاب لاہور

تصوف : (۱) اشتقاق، مادہ صوف (= اون) سے باب تفعّل کا مصدر ہے اور اونی لباس عادۃً پہن لینے (لبس الصّوف، [سمعانی]) کو ظاہر کرتا ہے، لہٰذا اسلامی اصطلاح کے مطابق "صوفی" بن کر خود کو متصوفانہ زندگی کے لئے وقف کر دینے کو تصوف کے نام سے تعبیر کریں گے۔

اسم "صوفی" کے لئے اس کے علاوہ جتنے قدیم و جدید اشتقاقات (۱) پیش کئے جاتے ہیں ان سب کو رد کیا جاسکتا ہے، مثلاً یہ کہ صوفیہ منسوب بہ اہل الصّفہ ہیں (اہل الصّفہ وہ زہاد تھے جو بعہد رسالت مدینہ [منورہ] میں مسجد نبوی کے شمالی جانب کے پیش دالان (عربی صفۃ) میں رہتے تھے)۔ یا منسوب بہ صف اول (۲) یا بہ بنو صوفۃ (ایک بدوی قبیلہ) [سمعانی]، یا بہ صوفانۃ (ایک قسم کی ترکاری)، یا بہ صوفۃ القفا (گدی پر کے بالوں کا گچھا)، یا بہ صوفی (مادہ صفا [سمعانی] کے باب مفاعلۃ کا ماضی مجہول بمعنی صاف کیا گیا) [صافی سے صوفی بر وزن قُوبِل مجہول قابل]، بہت ابتدائی زمانے (آٹھویں صدی عیسوی) سے یہ ماضی مجہول لفظ صوفی [زاہد پشمینہ پوش] کے ساتھ بطور توریہ استعمال ہوتا رہا ہے، یا منسوب بہ کلمہ یونانی ------ (سوفوس): (کوشش یہ بھی کی گئی کہ تصوف کو تھیوسوفیا Theosophia سے مشتق ثابت کیا جائے)، نوالڈ کہ Noldeke (Z.D.M.G.: ۴۸ : ص ۴۵) نے اس آخری اشتقاق کی تردید اس بنا پر کی ہے کہ یونانی حرف Sigma عربی میں ہمیشہ "س" کی صورت میں آتا ہے (نہ کہ ص کی صورت میں) پھر یہ کہ آرامی میں ایسا کوئی لفظ موجود نہیں جسے ------ سوفوس اور صوفی کی درمیانی صورت سمجھا جاسکے۔

الصوفی کو لقب کے طور پر تاریخ میں پہلے پہل آٹھویں صدی کے نصف آخر میں کوفے کے ایک شیعہ کیمیاگر جابر بن حیان کے نام کے ساتھ جو زہد میں ایک مسلک خاص رکھتا تھا، استعمال کیا گیا (قب خشیش نسائی، م ۲۵۳ھ [۸۶۷ء]: استقامۃ، بذیل کلمہ)، نیز ایک نامور صوفی ابو ہاشم کوفی کے نام کے ساتھ۔ اس کا صیغہ جمع صوفیۃ پہلی دفعہ ۱۹۹ھ / ۸۱۴ء میں اسکندریہ کی ایک معمولی سی شورش کے سلسلے میں نظر آتا ہے (الکندی: قضاہ مصر، طبع گیسٹ Guest، ص ۱۶۲ و ۴۴۰)۔ محاسبی (مکاسب فارسی مخطوطہ، ص ۸۷)، اور جاحظ (بیان [قاہرہ ۱۳۳۲ھ]، ۱ : ۱۹۵) کے مطابق، تقریباً اسی زمانے میں اس کا استعمال نیم شیعی مسلمانوں کی ایک جماعت صوفیہ کے لئے ہوا تھا، جو کوفے میں پیدا ہوئی اور جس کا آخری امام عبدک الصوفی تھا، یہ شخص نبات خور اور تارک اللحم اور خلافت میں حق ارث کا قائل تھا اور تقریباً ۲۱۰ھ / ۸۲۵ء میں بغداد میں فوت ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابتدا میں صوفی کا لفظ کوفے ہی تک محدود تھا۔

اس اصطلاح کے نصیبوں میں ایک شاندار مستقبل تھا، چنانچہ پچاس سال کے اندر یہ لفظ

Marfat.com

(خراسان کے ملامتیہ متصوفین کے مقابلے میں) تمام عراقی متصوفین کے لئے استعمال ہونے لگا اور دو صدی بعد صوفیہ کی اصطلاح جملہ مسلمان متصوفین کے لئے اسی طرح استعمال ہونے لگی جس طرح آج کل ہم صوفی اور تصوف کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس درمیانی وقفے میں صوف یا "سفید اونی خرقہ" جسے ۱۰۰ھ / ۷۱۹ء میں غیر ملکی اور ناپسندیدہ عیسائی لباس سمجھا جاتا تھا (اور جس کے استعمال کی بنا پر حسن بصریؒ کے مرید فرقد سبخی کو ملامت بھی کی گئی، [رک بہ العقد، طبع ۱۳۲۱ھ (۱ : ۲۰۳): دع عنک نصرانیتک ہذہ]) نمایاں طور پر راسخ العقیدہ مسلمانوں کا لباس بن گیا اور آج تک یہی صورت ہے۔ بے شمار احادیث سے (جو جویباری [احمد بن عبداللہ بن خالد، ذہبی : میزان الاعتدال، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۵۰] سے مروی اور غالباً اسی کی موضوعات میں سے ہیں) تو یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] اسے متدین لوگوں کا پسندیدہ لباس تصور فرماتے تھے۔

۲ ۔ منابع تصوف: تصوف کے نقطہ نظر سے لکھی ہوئی قرآن [مجید] کی تفسیریں اور احادیث جو آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] کی متصوفانہ باطنی زندگی کے متعلق، جس کا حال ہمیں بہت کم معلوم ہے، ملتی ہیں وہ مقابلۃً بعد کے زمانے کی ہیں اور اس لئے مشتبہ ہیں، لیکن متصوفانہ زندگی بسر کرنے کے رجحانات، جو سب ملکوں اور قوموں میں پائے جاتے ہیں، عرب کے دور اسلامی کی پہلی دو صدیوں میں بھی مفقود نہیں تھے اور اگر بعد کی ناقابل اعتبار روایات کو نظر انداز کر کے بھی دیکھا جائے تو جاحظ اور ابن الجوزی (قصاص) نے اس زمانے کے چالیس سے زیادہ مستند زہاد کے نام محفوظ کر دئے ہیں۔ انہوں نے ظواہر عبادات کی روحانی معنویت (Interiorisation) کو جو اہمیت دی ہے اس سے صوفیانہ زندگی کی خصوصیات نمایاں ہوتی ہیں۔ یہ دعوی اب قطعاً پیش نہیں کیا جاسکتا کہ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] نے قیاس قبل از وقوع کے طور پر متصوفین کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیا تھا، اس لئے کہ اب یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مشہور حدیث "لارہبانیہ فی الاسلام" (اسلام میں رہبانیت نہیں ہے)۔ جسے شپرنگر نے مندرجہ بالا معنی پہنائے تھے ایک غیر مستند، موضوع و مجعول حدیث ہے اور زیادہ سے زیادہ تیسری صدی ہجری میں اسی لئے وضع کی گئی ہوگی کہ قرآن [مجید] کی اس مشہور آیت (سورہ ۲۷ [الحدید]: ۵۷) کی، جس میں رہبانیت کا ذکر ہے، جدید تفسیر کر کے اس کی تقبیح اور ممنوعیت کو موکد بنایا جائے۔ یہ وہ آیت ہے جسے پہلی تین صدیوں کے مفسرین مثلاً مجاہد اور ابوامامۃ الباہلی [۸۶ھ] (قب میرا مقالہ Essai, ص ۱۲۳ تا ۱۳۱) اور قدیم صوفیہ میں سے محتاط تر افراد (قب جنید: دواء الارواح) نے متفقہ طور پر رہبانیت کے جواز اور اس کی تعریف کے معنوں میں قبول کیا ہے (۱) تا آنکہ اس کی مخالف

Marfat.com

تفسیر شائع ہوئی اور زمخشری نے اسے مروج کر دیا۔

صوفیانا اسلام جائز طور پر کہہ سکتے ہیں کہ صحابہ اکرام ؓ میں سے ابوزرؓ اور حذیفہؓ کو تصوف کے دو حقیقی پیش رو تسلیم کرنا چاہیے۔ اویس کا صوفی ہونا حتمی طور پر ثابت نہیں۔ ان کے بعد وہ لوگ پیدا ہوئے جو نساک، زہاد، بکاؤن (رونے والے، تابعین) اور قصاص (عوام کے واعظ) کہلائے۔ شروع میں یہ گروہ ایک دوسرے سے الگ رہے، لیکن مسلمانوں کے دوسرے فکری دبستانوں کے پیروؤں کی طرح یہ سب بھی آہستہ آہستہ دو منفرد جماعتوں میں تقسیم ہوگئے اور انہوں نے بھی اپنے مرکز بصرے اور کوفے میں بنالیے۔

بصرے کی عرب نو آبادی تمیمی الاصل تھی۔ بصریوں کے مزاج حقیقت پسندانہ (Realist) اور ناقدانہ تھے۔ وہ صرف و نحو میں سے منطق کے، شاعری میں حقیقت نگاری کے، حدیث میں تنقید کے علم کلام میں معتزلی اور قدری رجحانات کے ساتھ سنت کے دلدادہ تھے۔ ان کے شیوخ تصوف حسب ذیل تھے: حسن بصری (م۔ ۱۱۰ھ / ۷۲۸ء) مالک بن دینار، فضل رقاشی، رباح بن عمرو قیسی، صالح مری اور عبدالواحد بن زید (م۔ ۱۷۷ھ / ۷۹۳ء) جو عبادان کے مشہور طائفہ زہاد کے سرسلسلہ تھے۔

کوفے کی عرب نوآبادی یمنی الاصل تھی۔ یہ لوگ طبعاً مثالیت پسند (Idealist) اور روایت پرست (Traditionalist) تھے۔ وہ صرف و نحو میں شواذ، شاعری میں فلاطونیت Plastonism حب العذری، حدیث میں ظاہر ہے (Zahirism) کے دلدادہ تھے۔ یہ لوگ کلام میں شیعی، مگر مرجئہ کی طرف مائل تھے۔ ان کے شیوخ تصوف حسب ذیل تھے: ربیع بن خثیم (م۔ ۶۷ھ / ۶۸۶ء) ابو اسرائیل ملائی [سمعانی، ۵۴۷ الف] (م ۱۴۰ھ / ۷۵۷ء) جابر بن حیان، کلیب، صیداوی، منصور بن عمار، ابوالعتاہیہ اور عبدک۔ ان میں سے منصور، ابوالعتاہیہ اور عبدک نے اپنی زندگی کا آخری حصہ دارالخلافہ بغداد میں بسر کیا، جو ۲۵۰ھ / ۸۶۴ء کے بعد اسلامی تصوف کا مرکز بن گیا تھا۔ یہی وہ سال ہے جس میں مذہبی مناظروں کے مرکز اور حلقے قائم ہوئے اور مساجد میں پہلی دفعہ تصوف پر درس دیئے جانے لگے۔

یہی وہ زمانہ تھا جب متصوفین اور فقہاء کے درمیان پہلا کھلا تصادم ہوا اور بغداد کے قاضیوں کی عدالت میں [ابوالفیض] ذوالنون [ابن ابراہیم] مصری (۲۴۰ھ / ۸۵۴ء)، [ابوالحسن احمد بن محمد] نوری اور ابو حمزہ [البغدادی البزاز] (ابن الجوزی: تلبیس، ص ۱۸۳ کی روایت کے مطابق ۲۶۲ھ / ۸۷۵ء اور ۲۶۹ھ / ۸۸۲ء کے درمیان) اور حلاج پر مقدمے چلائے گئے [نوری اور ابو حمزہ کے مقدمے کے لئے دیکھئے ترجمہ کشف المحجوب، از نکلسن، ص ۱۹۰]

Marfat.com

۳۔ اسلامی جماعت پر تصوف کے اثرات

صوفیائے متقدمین کو اس بات کا اندازہ نہیں تھا کہ انھیں اسلامی حکومت کے ارباب حل و عقد سے ٹکر لینا پڑے گی۔ اگر وہ دانستہ طور پر گوشہ نشین سے ہوکر فقر و فاقہ کی زندگی کو ترجیح دیتے تھے تو محض اس لئے کہ قرآن پر مزید غور و فکر کر سکیں (تقرا تصوف کا پرانا مرادف ہے) اور عبادت میں تقرب الٰہی حاصل کرنے کی سعی کریں۔ تصوف کی طرف انسان کی کشش اصولاً ضمیر کے اس اندرونی احتجاج کا نتیجہ ہے جو معاشرتی بے انصافیوں کے خلاف کیا جاتا ہے۔ یہ احتجاج نہ صرف دوسروں کی بے انصافیوں کے خلاف ہوتا ہے بلکہ سب سے پہلے اور بالخصوص اپنی کوتاہیوں کے خلاف ہوتا ہے: اس خواہش کے ساتھ (جو تزکیہ نفس سے اور بھی قوی ہو جاتی ہے) کہ وصال باری تعالے ہر ممکن وسیلے سے نصیب ہوجائے۔ یہی نکتہ ہے جو حسن بصریؒ کی زندگی اور ان کے عبر و مواعظ میں واضح طور پر عیاں ہے (قب Schaeder : Isl ۱۴: تا ۷۲) اور ماسینیوں :Essai ص ۱۵۲ تا ۱۷۹) اور جس کی وضاحت بڑے نمایاں طور پر دو بلند پایہ صوفیوں کے رقت انگیز خود نوشت سوانح (یعنی محاسبی کی وصایا (ترجمہ در ماسینیوں، ص ۲۱۶ تا ۲۱۸) اور امام غزالی کی منقذ (ترجمہ از باربیہ د مینارد) Barbier de Meynard سے ہوتی ہے، لیکن اس وقت تک قائم شدہ نظام کے لئے اس عقیدے میں خطرے کی کوئی بات نہ تھی، خواہ حکمران کا رویہ کیسا ہی غیر عادلانہ کیوں نہ ہو لیکن فقہاء اور متکلمین کو یہ امر سخت ناگوار تھا کہ لوگ آپس میں محاسبہ نفس کا ذکر کریں اور اس باطنی عدالت کے ذریعے ایک دوسرے کے خلاف فیصلے صادر کریں، اس لئے کہ شریعت قرآنی نے تو صرف ظاہری اعمال کا محاسبہ کیا ہے اور لوگوں کے ظاہری گناہوں کی سزائیں مقرر کی ہیں؛ نفاق (منافقت) کے خلاف کوئی سزا تجویز نہیں کی۔ چنانچہ فقہاء نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ جس زندگی کی بنیاد صوفیہ کے طریق عمل پر ہو اس کا انجام بالآخر کجی اور گمراہی پر ہوگا، کیونکہ صوفیہ کے نزدیک نیت عمل سے مقدم ہے اور سنت فرض سے (یعنی عمل، شریعت کی لفظی پابندی سے) اور اطاعت عبادت سے بہتر ہے۔

اسلامی فرقوں میں تصوف سے عداوت کا اظہار سب سے پہلے خارجیوں کی طرف سے حسن بصریؒ کے معاملے میں ہوا۔ اس کے بعد فرقہ ہای امامیہ (زیدی، اثنا عشری اور غلاہ نے تیسری صدی ہجری میں تصوف کے ہر میلان کی مرمت اس بناء پر کی کہ ان کے نزدیک تصوف مومنین کے سامنے ایک طرح کی غیر معمولی زندگی (صوف، خانقاہ) کی کیفیات پیش کرتا ہے اور وہ ---------- ائمہ دوازدہ سے توسل جوئی اور تمسک با امامت کے بجائے حالت رضا (تسلیم) کی جستجو میں لگ جاتے ہیں۔

Marfat.com

اہل سنت و الجماعت نے صوفیہ کے خلاف اپنا طرز عمل ظاہر کرنے میں مقابلۃً آہستگی سے کام لیا ہے۔ علاوہ ازیں تصوف کو مطعون کرنے کے سلسلے میں وُہ کبھی متفق الرائے بھی نہیں ہوئے۔ سنیوں کے صرف دو گرہوں نے تصوف کو ہدف ملامت بنایا ہے: ایک تو قدامت پسند حشویہ نے: [امام] احمد بن حنبل نے اس وجہ سے تصوف کو مورد الزام ٹھہرایا کہ تصوف ظاہر عبادات کے مقابلے میں مراقبے پر زور دیتا ہے اور روح کے لئے ذات خداوندی سے براہ راست ذاتی تقرب (خلہ) کی راہیں نکالتا ہے اور اس کے بعد اسے شرعی فرائض کی پابندی سے آزاد کر دیتا ہے (اباحت) ان کے خاص شاگرد خشیش اور ابوزرعہ نے تصوف کو زنادقہ کے کفر و الحاد کی ایک شاخ (الروحانیت) میں شامل کیا ہے۔

مخالفین کا دوسرا گروہ جو معتزلہ اور ظاہریوں پر مشتمل تھا عشق کے ذریعے خالق و مخلوق کو ایک ہی رشتے میں منسلک کرنے کے خیال کو لایعنی سمجھتا ہے، کیونکہ یہ عقیدہ نظریاتی طور پر تشبیہ اور عملاً ملامسہ اور حلول کے مرادف ہے۔

مگر حقیقت میں، اہل سنت و الجماعت نے معتدل تصوف کو کبھی اسلام سے خارج نہیں کیا، بلکہ وہ ہمیشہ عملی اخلاق اور عبادات کے معاملے میں ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱ھ / ۸۹۴ء) کے چھوٹے چھوٹے مقبول رسائل اور ابو طالب مکی (م ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء) کی قوت القلوب اور خاص کر امام غزالی کی احیاء جیسی شاہکار تصانیف سے راہنمائی اور ہدایت طلب کرتے رہے ہیں۔ تصوف کی مخالفت کے باوجود، بڑے بڑے سنی علماء، مثلاً ابن الجوزی، ابن تیمیہ، اور ابن قیم اخلاقیات میں غزالی کے بلند مرتبے کا احترام کرتے ہیں اور انہیں اخلاقیات میں حجت تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ بعد میں [شیخ اکبر] ابن عربی کے مقلدین کے عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف بعض سنی فقہاء نے غیظ و غضب کا اظہار کیا ہے، تو انہیں زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اسی طرح فرقہ وہابیہ کے بانی، گو وہ تصوف کے خلاف تھے، پھر بھی انہوں نے صوفی شقیق کی وصیت بنام حاتم الاصم کی شرح لکھی۔

(۴)۔ تصوف میں اتحاد کے تصور کے ارتقاء کی تاریخ: ابتداء تصوف ذیل کے دو موضوعہ اصولوں پر مبنی تھا: (ا) ذوق و شوق کی عبادت گذاری روح میں ایسے "فوائد" پیدا کرتی ہے۔ جو غیر مادی مگر قبل ادراک حقائق ہوتے ہیں۔ (حشویہ اس اصول کے قائل نہیں): (ب) علم القلوب سے روح کو معرفت حاصل ہوتی ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ قوت ارادی حصول فوائد کے لئے مستعد ہو جاتی ہے۔ (معتزلہ اس اصول کی تردید کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ محض نظریاتی معرفت نفس پر قانع ہیں)۔ صوفیوں کے نزدیک "علم القلوب" میں ایک محرک قوت موجود ہے۔ یہ علم قلوب کے سفر الی اللہ کی منزلوں کا سراغ دیتا ہے اور اس سفر کے بارہ مقامات اور احوال متعین کرتا ہے۔ اس سفر میں

Marfat.com

بعض فضائل کسب کئے جاتے ہیں اور بعض فوائد (موہبت الٰہی سے) موصول ہوتے ہیں۔ Scala Sancta میں سینٹ جون قلیماقوس St. John Climacus نے بھی اسی طرح بیان کیا ہے۔ مقامات و احوال کی دہری فہرست مختلف مصنفین کے نزدیک مختلف ہے (قب سراج، قشیری، غزالی) لیکن ان سب تفصیلات میں تقریباً ہمیشہ توبہ، صبر، توکل اور رضا جیسی معروف اصطلاحیں ملتی ہیں۔ صوفیہ نے منازل سلوک کے اختلاف پر زور دیے بغیر اس منزل مقصود کی توضیح کو اپنا مقصد بنایا ہے۔ جب روح تمام جسمانی علائق پر غالب آکر ذات حق کو پالیتی ہے، جس کی وہ مشتاق تھی (لفظ الحق تیسری صدی ہجری جیسے قدیم زمانے میں استعمال ہوا اور شاید کتاب الالٰہیات سے مستعار لیا گیا ہو، جو ارسطو کی طرف غلط طور پر منسوب ہے)، لیکن سوال یہ ہے کہ اہل سنت کی مسلمہ تعبیرات میں اس بلند حالت کو بیان کیسے کیا جائے جب کہ روح حالت وجدان میں باری تعالٰی سے ہم کلام ہوتی ہے۔ اس وجدانی کیفیت کا اظہار سب سے پہلے رابعہ محاسبی اور یحییٰ رازی نے کیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں فیضان الٰہی سے اثر پذیر ہو کر مخاطبت الٰہی سے سرفراز ہونے (شطح [ر ک بان]) کا مشکل مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

اس وقت سے صوفی اپنے زمانے کی مروجہ دینی اصطلاحات استعمال کرنے پر مجبور ہوگئے۔ وہ اپنی اصطلاحات انہیں مروجہ دینی اصطلاحات میں سے اخذ کرنے اور انہیں کوئی متعین مفہوم دیے بغیر، معنی کے معمولی تغیر کے ساتھ استعمال کرنے لگے؛ مثلاً شقیق نے، توکل، مصری اور ابن کرام نے معرفہ، ذوالنون مصری اور بسطامی نے، فناء، (ضد بقاء = قب قرآن، ۵۵ [الرحمٰن]: ۲۶-۲۷، کل من علیہا فان الخ) خراز نے، عین الجمع اور ترمذی نے ولایہ، وغیرہ اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اصطلاحات کے استعمال میں اس طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ عہد اول کا اسلامی تصوف ابتدائی زمانے کے متکلمین کے مابعد الطبیعی فکر (یعنی مسائل جوہرالفرد، مادیت اور اتفاق (Occasionalism) کی الجھنوں میں پڑ گیا، جو فکر کہ نفس کی روحانیت بلکہ اس کی بقاء سے بھی منکر ہے اور جس نے وجودی وحدت (Ontological Unity) اور عددی وحدت کو باہم خلط ملط کر دیا ہے، جس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان تشریحی کوششوں کو جو صوفیائے اسلام کے اولین دبستانوں نے کیں حلولی الحاد کے ساتھ جگہ دی جائے؛ مثلاً اگر ہم فرقہ کرامیہ کی مثال لیں، جو اس بات پر زور دینا چاہتے ہیں کہ فی الواقع خلق ارواح و نفوس میں اللہ کی ایک شان خاص ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اشعریہ انہیں یہ الزام دیتے ہیں کہ انہوں نے ذات ازلی میں اعراض کا اضافہ کر دیا۔ یا سالمیہ کو لیں جو یہ کہنے کی طرف مائل ہیں کہ شور و شوق والی ارواح کے لئے یہ ممکن ہے کہ حضور باری تعالٰی میں واصل رہیں، تو ان کے خلاف حنبلیوں کا کہنا یہ ہے کہ ان کے نزدیک ذکر

Marfat.com

خدا معرفت الٰہی کا ذریعہ ہے یا حلاجیہ اس مخاطبت الٰہی سے جو حالت وجد میں کی جاتی ہے اور اس تغیر سے جو اس حالت میں صاحب وجد کی روح کی گہرائیوں میں پیدا ہوتا ہے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ خدا نے اولیاء کی صورت میں اپنے زندہ شواہد پیدا کر رکھے ہیں اس نظریے پر کفر و الحاد کا الزام رکھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے جسم فانی نے الٰہیت غصب کرلی ہے۔ اس لئے کہ دو ذاتیں بہ یک وقت ایک ہی مکان پر حاوی نہیں ہو سکتیں۔

چوتھی صدی ہجری میں یونانی فلسفے کے نفوذ کی بدولت جو شروع شروع کے قرامطہ اور یہ Gnostics اور طبیب رازی سے ابن سینا تک برابر بڑھتا چلا جا رہا تھا روح اور نفس کی غیر مادیت تصورات عمومی اور سلسلہ علل ثانویہ سے متعلق زیادہ صحیح مابعد الطبیعیاتی مصطلحات وضع ہوئیں۔ لیکن یہ مصطلحات کتاب الالہٰیات منسوب بارسطو، افلاطون کے فلسفہ فکریہ (Idealism) اور فلوطینس Plotinus کے نظریہ صدور (Emanation) سے خلط ملط ہو گئیں اور اس بات نے تصوف کی آئندہ نشوونما پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ اس دور کے فاضل مشائخ صوفیہ مذبذب تھے کہ صوفیانہ اتحاد کی مفصلۂ ذیل تین تشریحوں میں سے کس تشریح کو قبول کریں: (ا) اتحادیہ، ابن مسرہ اور اخوان الصفاء سے لے کر فارابی اور ابن قیسی Ibn. Kasyi تک کی یہ رائے تھی کہ نفس منفعل پر عقل فعال کی تاثیر سے معانی کی تشکیل کا نام اتحاد ہے (اور عقل فعال نام ہے فیض الٰہی کا اور قرامطہ اور سالمیہ کے نزدیک فیض الٰہی نور محمدی ہی ہے)۔ (ب) اشراقیہ: سہروردی، حلبی اور جلد کی سے دوانی اور صدرالدین شیرازی تک جو تجوہر روح کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ روح نور ایزدی کا وہ شرارہ ہے جس کی زندگی عقل فعال کے اشراقات سے منور ہوتی ہے۔ (ج) وصولیہ: ابن سینا سے ابن طفیل اور ابن سبعین تک، جنہوں نے اس کی تشریح میں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کیا ہے کہ روح کو ذات الٰہیہ سے موافقت حاصل ہوجاتی ہے اور پھر ایک ایسے وجود جامع کا شعور حاصل ہوجاتا ہے جس میں تعدد اور کسی طرح کے امتیاز کا سوال ہی باقی نہیں رہتا سرسری طور پر اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ کہ اتحادیہ کے اس نظریے کی جسے ابن سینا نے اول اول نجاب (قاہرہ، ص ۴۰۲ و ۴۸۱ میں) تسلیم کیا تھا، لیکن بعد ازاں اشارات (باب ۹، ص ۱۱۸ قب ابن عربی: تجلیات) میں رد کر دیا تھا، امام غزالی نے (مقاصد الفلاسفہ، ص ۴۷ میں) تردید کی ہے، نیز یہ کہ ابن سبعین کو، جو نظریہ قدم مادہ کا پکا قائل تھا، ذات باری میں مخلوقات کی صورت یا ان کے اصول تفرد (انیہ) کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا۔

نظریہ تصوف کے ارتقاء کے تیسرے اور آخری دور کا آغاز ساتویں (تیرھویں)

Marfat.com

صدی میں ہوتا ہے ۔ اس کے ممتاز ترین دبستان کو اس کے حریفوں نے بجا طور پر وحدتیہ (یا وحدت الوجودیہ) کا نام دیا ہے، اس لئے کہ وہ عقیدہ وحدت الوجود کا قائل ہے ۔ عقیدہ وجودیہ کا دعوی ہے کہ اس کی تاریخ بہت پرانی ہے ۔ اس نے بعض آیات قرآنی کی تاویل اپنے حق میں کرلی ہے (۲ [البقرہ]: ۱۰۹ ـ ۲۸ [القصص]:
۸۸، ۵۰ [ق]: ۱۵) اور اسی طرح قدیم اشعری متکلمین کے اس نظریے کی بھی جس میں تمام روحانی احوال بلا واسطہ افعال الٰہی ہیں؛ اور شروع شروع کے صوفیوں، مثلاً بسطامی اور حلاج، کے مبالغہ آمیز بیانات کی تاویل بھی کرلی ہے (جن میں سے بعض عین القضاہ ہمذانی نے اپنی کتاب تمہیدات میں جمع کئے ہیں، ان میں لفظ وجود "وجد" سے مشتق ہے اور اس کے معنی ہمذانی نے بھی ان صفات کے لئے ہیں جو خدائے تعالٰی کلمہ "کون" کے مقابل اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے، اور اس کا مطلب ہے اس کا وجود مکان میں) لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذہب وحدتیہ تیسری ہجری سے چلا آرہا ہے اور اس طرح پیدا ہوا کہ یہ قرار دیا گیا کہ مسلمان اور یتین (Gnosticism) کا نظریہ نور محمدی بالکل وہی ہے جو یونانی نظریہ بروز کے تصور عقل فعال کا ہے (ابن رشد بھی اس نظریہ بروز سے آزاد نہیں، کیونکہ تہافہ التہافہ میں وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ علم خدا میں موجود ہونا وجود اشیاء کا بلند ترین درجہ ہے اور ارواح کو اس علم میں یوں متحد ہو جانا چاہئے جیسے ایک عقل منفعل عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے ۔ ابن عربی (م ۶۷۸ھ / ۱۲۸۰ء) وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مذہب وحدت وجود کے اصول منضبط کئے ۔ ابن عربی کے نزدیک جیسا کہ ابن تیمیہ نے بجا طور پر کہا ہے "مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے" ("وجود المخلوقات عین وجود الخالق") ۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اشیا لازماً علم باری سے جہاں وہ پہلے ہی سے اعیان کی شکل میں موجود (ثبوت) تھیں ایک فیض کی شکل میں صدور کرتی ہیں جو پانچ مراتب یا ادوار میں جلوہ گر ہوتا ہے اور یہ کہ ہر روح ایک معکوس طریق پر ایسے مراحل طے کرتی ہوئی جن میں ایک منطقی تسلسل اور رابطہ قائم ہے پھر ذات الٰہی سے جا ملتی ہے ۔ اس مذہب میں جسے آج تک سب مسلمان صوفی مانتے ہیں، فرغانی اور جیلی نے صرف چند معمولی جزئیات کا اضافہ کیا ہے ۔ فارسی شعراء نے اسی نظریے کو غیر منتظم طور پر اس سادہ اور سہل شکل میں اپنے اشعار میں جگہ دی ہے ۔ جسے قونوی نے عطار کے خیالات کو ترتیب دے کر اس طرح بیان کیا ہے: "اللہ ہی وجود ہے اس اعتبار سے کہ وہ کلی ہے قائم بالغیر نہیں ہے" جس طرح سمندر اپنی موجوں کے نیچے بہتا چلا جاتا ہے اسی طرح یہ افراد کائنات کی چلتی پھرتی صورتوں کے اندر رواں دواں ہے ۔ سترہویں صدی میلادی کے آخر میں کورانی اور نابلسی نے یہ کہہ کر راسخ الاعتقاد سنی مسلمانوں میں غم و غصہ کی ایک لہر دوڑا دی کہ

Marfat.com

شہادت ان لاالہ الااللہ کی صحیح ترین تاویل صرف عقیدہ وحدت الوجود ہی کے ماتحت ممکن ہے (قب ماسینیوں Hallaj : Massignon ص ۴۸۷ تا ۴۹۰)۔ ان کے نزدیک "شہادت" کا مطلب جس کے ذریعے اسلام نے خدائے واحد کے کاملاً وراء الوراء ہونے کا اثبات کیا تھا، یہ ہے کہ خدا کا اتصال اپنی تمام مخلوقات کے ساتھ اتصال مطلق ہے اور یہ کہ جملگی موجودات اپنے تمام افعال میں جو اس سے صادر ہوتے ہیں جلوہ گاہ ایزدی ہے اور اس کی مستحق کہ اللہ کی عبادت اس کے توسط سے کی جائے۔ اس فلسفہ سکون (Quietism) سے، جو فقہی احکام پر مشیت الٰہی کی برتری قائم کرتا ہے، صوفیاء کے وہ متناقض تصورات مرتب ہوئے جن میں سے ایک کے ماتحت ابلیس کو فتوت کا مرتبہ دے کر پھر بحال کیا گیا (جیلی اس رائے کا موید تھا) اور اسی طرح بائبل کی کتاب خروج والے فرعون کو بھی پھر سے بحالی نصیب ہوئی (یہ ابن عربی کے مشہور اقوال میں سے ہے) (۵)۔ تصوف کی دیگر امتیازی خصوصیات اور اس کے مآخذ کا مطالعہ۔

مذہب تصوف کی دوسری خصوصیات، جن کا ذکر ابھی باقی ہے، حسب ذیل ہیں:

(۱)۔ اسناد جس کے ماتحت حدیث کی طرح یہاں بھی یہ تصور کیا جاتا ہے کہ تعلیمات مشائخ صوفیہ کا روحانی سلسلہ براہ راست تعلیمات نبوی اعلیٰ صاحبہا الصلوات و السلام ا سے جا ملتا ہے۔ قدیم ترین اسناد (فہرست، ص ۱۸۳) ہمیں خلدی

(م ۳۴۸ھ/۹۵۹ء) کی ملتی ہے۔ وہ اسے ذیل کے واسطوں سے نبی [صلی اللہ علیہ وسلم] تک پہنچاتے ہیں: جنید (۷)، سقطی (۶) معروف کرخی (۵) فرقد (۴) حسن بصری (۳) اور انس بن مالک (۱) [رحمہم اللہ اجمعین] (۲) بیس سال بعد دقاق (م ۴۰۶ھ یا ۴۱۲ھ قب قشیری ص ۱۵۸) نے اپنے سلسلے میں یہی نام گنوائے ہیں فرق صرف یہ ہے کہ اس نے کرخی سے پہلے داؤد طائی (۴) [رحمہما اللہ] کا نام لیا ہے (ب) سب سے آخر میں چودھویں صدی میلادی کی متفقہ اسناد (ابن ابی اصیبعہ عیون، ۲ : ۲۵۰) جسے اس وقت سے بہت بڑے بڑے صوفی سلسلے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، یہ ہے: جنید (۷) روذباری (ج) (۸) ابو علی کاتب یازجاجی (۹) مغربی (۱۰) جرجانی (۱۱) اور اوپر کے حصے میں داؤد طائیؒ (۴) سے پہلے حبیب عجمی (۳) حسن بصری (۲) [رحمہم اللہ اجمعین] اور علیؓ

(۱) ابن الجوزی اور ذہبی نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس اسناد میں قدیم ترین چار واسطے [یعنی ۱ تا ۴] منحول ہیں کیونکہ یہ بزرگ کبھی آپس میں ملے ہی نہیں تھے۔ بعض مذہبی سلسلے ایک ایسی اسناد استعمال کرتے ہیں جس میں معروف کرخی سے پہلے نو شیعی امام آتے ہیں، اس اسناد کی صحت اور بھی زیادہ مشکوک ہے۔

(ب) طبقات رجال الغیب، صوفیہ کے نزدیک دنیا اس لئے قائم ہے کہ اولیاء اللہ کے ایک

Marfat.com

مستور مگر منظم سلسلے کی شفاعت سے اس کی بلائیں ٹلتی رہتی ہیں، دنیا میں ان اولیاء اللہ کی تعداد مقرر ہے۔ جب ایک ولی کا انتقال ہوجاتا ہے تو دوسرا فوراً اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ اس تعداد میں تین سو نقباء، چالیس ابدال، سات امناء چار عمود اور ان کا قطب شامل ہیں (قطب یعنی وہ محور جس کے گرد بخیال صوفیہ دنیا کا سارا نظام گردش کرتا ہے = غوث)۔

(ج) رخص (رخصتیں یا رعایتیں) جن پر صوفیہ کی جماعتی زندگی قائم ہے [قب طریقہ] بسطامی شبلی اور ابو سعید کے زمانے سے عصر حاضر کے کم و بیش غیر ذمے دار اور بدنام مجذوبین تک ہمیں ایسی ایسی رعایتیں نظر آتی ہیں جو بارہا غیر معمولی بھی ہیں اور فوضوی (anarchical) بھی۔ اپنی محفلوں میں صوفیہ خاص نظمیں پڑھتے ہیں اس قسم کی شاعری، جو مسلمانوں کے ادب کا خاصہ ہے اور جس نے ہر جگہ بے حد نشوو نما پائی، عموماً بے تنوعی اور بے ذوقی سے مبرا نہیں۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ جمالیاتی وسائل کی مدد سے وجدانی ھیجان پیدا کر کے سامعین میں جذب و مستی کی ایک مصنوعی کیفیت پیدا کی جائے۔

یہ شاعری تصوف کی زبان میں شراب (خمر) کی مدح سرائی کرتی ہے، حالانکہ شریعت نے اس دنیا میں اسے حرام قرار دیا اس میں محبت کے اس پیالے (کاس المحبت) کا ذکر ہوتا ہے جو ساقی =) شماس الدیر = ترسابچہ Tersabecc گردش میں لاتا اور پیش کرتا ہے۔ یہ شاعری اس طرح کی طویل اور مفصل تمثیلات و تلویحات سے پُر ہے جنھیں اکثر خطرناک قسم کے جوش اور سرگرمی سے پیش کیا جاتا ہے اور جنھیں اکثر یورپی مترجمین، از روے مصلحت اندیشی، اپنے تراجم میں خفیف کر کے دکھاتے ہیں۔ اس طرح کے اشعار میں حسب ذیل خاص طور پر مشہور ہیں: عربی میں ابن فارض اور تستری کی نظمیں: فارسی میں رباعیات ابو سعید اور عطار اور رومی کی طویل مثنویاں (قب رومی کی وحدۃ الوجودی حکایت، کیست آنجا ؟---- توئی،!) حافظ کی غزلیں اور جامی کی مختلف نظمیں: ترکی میں نسیمی اور نیازی کی تصنیفات۔ اسطرح کا ادب اردو اور ملائی زبانوں نے بھی اپنا لیا ہے اور آج بھی ان میں رائج ہے، اگرچہ مشرق وسطی میں یہ شاعری اب معدوم ہو رہی ہے اور دور حاضر کے مسلمان ادیب روز بروز اسے ترک کرتے جارہے ہیں۔

تصوف کے مآخذ کا تنقیدی جائزہ ابھی تک تکمیل کو نہیں پہنچا۔ تصوف کے موجودہ عقیدہ وحدت الوجود اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کے صحیح عقائد میں جو گہرا بنیادی اختلاف ہے اس سے متحیر ہو کر اسلام کا مطالعہ کرنے والے ابتدائی یورپی محققین نے تصوف کا سرچشمہ غیر اسلامی عناصر میں تلاش کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ یہ عقیدہ شامی رہبانیت سے ماخوذ ہے (مرکس Merx کا یہی خیال تھا) یا یونانی فلسفہ اشراق سے یا پھر اسے ایران کے زرتشتی مذہب یا

Marfat.com

ہندوستان کے ویدانت کے فلسفے سے لیا گیا ہے (یہ جونز Jones کا خیال ہے) لیکن نکلسن کی تحقیق کی رو سے یہ مفروضہ کہ اس سادہ شکل میں عقیدہ تصوف مستعار لیا گیا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ابتدائے اسلام ہی سے یہ بات نظر آتی ہے کہ صوفیائے اسلام کے خصوصی نظریات کی تشکیل خود ان کے اذہان کے اندر تلاوت قرآن [مجید] و حدیث [شریف] کی مداومت اور قرآن و حدیث میں تفکر اور تدبر کے نتیجے کے طور پر اندر ہی اندر رونما ہوئی۔ ان نظریات کی تشکیل میں اسلامی معاشرے کے عین مرکز میں جو اجتماعی اور انفرادی بحران واقع ہوئے ان کا اثر بھی شامل ہوا مگر یہ تسلیم کرتے ہوئے بھی کہ تصوف کا ابتدائی ڈھانچا خالصتاً اسلامی اور عربی تھا ان بیرونی عناصر کو متعین کرنا بالکل ہی سعی لاحاصل نہ ہو گا جو اس ڈھانچے کے حسن و زیبائش کے لئے بڑھائے گئے اور پھر وہیں پھلے پھولے۔ چنانچہ زمانہ حال کے بعض محققین (آزین پلاچیوس Asin Palacios ونسنک Wensinck اندریہ T. Andrae) کو بعض ایسی ریاضتوں کا سراغ ملا ہے جن کا منبع مسیحی رہبانیت ہے اسی طرح متعدد یونانی فلسفیانہ اصطلاحات کا علم بھی ہوا ہے جن کا ترجمہ سریانی سے کیا گیا۔ ایرانی مماثلتوں کا (جن کی طرف بلوشہ Blochet نے اشارہ کیا ہے) ابھی مطالعہ نہیں کیا گیا۔ رہے ہندوستانی عناصر (ہورٹن Horton کے نظریے کے مطابق) سو البیرونی اور داراشکوہ کی ان پرانی قیاس آرائیوں کے سوا جو انہوں نے قدیم تصوف کے تصورات اور اپنشد اور یوگا سوترا میں مشابہت دیکھ کر کی تھیں بہت کم دلائل کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس جن مراحل سے ہو کر آج کل مجالس صوفیہ میں ذکر رونما ہوا ہے ان کا بالغ نظر مطالعہ کرنے والا اغلب ہے کہ اس نتیجے پر پہنچے کہ تصوف میں ہندو زھاد کے بعض طریقے داخل ہو گئے ہیں۔

مآخذ: تصوف کے متعلق ان مغربی مآخذ کی فہرست جن کی طرف مراجعت کرنا چاہئے G. Pfannmuller نے Handbuch der islam - Litteratur لیپزگ ۱۹۲۳ء ص ۲۶۵ تا ۲۹۲) میں بڑی احتیاط سے مرتب کی ہے۔ اس طویل فہرست میں عام مطالعے کی بہترین کتابیں آرائے نکلسن کی یہ تصنیفات ہیں: (۱) The Mystics of islam, لندن ۱۹۱۴ء (۲) Studies inIslamic Mysticism کیمبرج ۱۹۲۱ء (۳) The Idea of personality in sufism. کیمبرج ۱۹۲۳ء مسائل خصوصی کے لئے مندرجہ ذیل تصانیف کو دیکھنا چاہئے: مصادر تصوف کے لئے (۴) دقیق مقالات از گولٹ تسیہر Goldziher: R.H.R. ۳۷۔ ص ۳۱۴۔ (۵) W. Z. K. ۱۳M. ۳۵۔ (۶) Z. Ä. ۲۲۔ ۳۱۷۔ (۷) Z.D.M.G. ۶۸۔ ۵۴۴۔ (۸) Isl ۹۔ ۱۴۴۔ (۹) Massignon. Essai sur les Origines du Lexique

Marfat.com

La وہی مصنف (۱۰) اور ۱۹۲۲ء پیرس techniquede la mystique musulmane
(۱۱)، غزالی کے متعلق ۱۹۲۲ء پیرس Passiond al-Hallaj, martyr mystique del islam
Algazel سرقسطہ Saragossa ۱۹۰۱ء نیز در (۱۲) Cultura espanola ۱۹۰۶ء ص ۲۰۹
اور (۱۳) M.F.O.B. ۱۹۱۴ء ص ۶۷ ۔ (۱۴) Der: Obermann Philosophishche und
religioseSubjektivismus Ghazalis ، ویانا ۱۹۲۱ء ۔ ابن الفارض کے متعلق (۱۵)
Nallino (بجواب Di Matteo در R.S.O. ۱۹۱۹ء - ۱۹۲۰ء) ابن عربی کے متعلق (۱۶)
Asin, El mistico Murciano Abenarabi : Palacios میڈرڈ ۱۹۲۵ - ۱۹۲۶ء تین جلدوں
میں - سترہویں صدی کے ہنود کے تصوف کے لئے (۱۷) J.A. : von Kremer ۱۸۶۹ء ص
۱۰۵ ۔ تصوف کے عام نفسیاتی طریقوں کے لئے (۱۸) افلاکی کی دستاویزات (ترجمہ از Huart
در Les Saints des derviches tourneurs، پیرس ۱۹۱۸ء) اور (۱۹) ملاحظات از ڈی = بی ۔
میکڈانلڈ ۔ The Religious Attitude and Life in islam شکاگو ۱۹۰۸ء (۲۰) جہاں تک
اصل متون کا تعلق ہے ہمارے پاس نکلسن کے (مرتب کئے ہوئے) سراج، عطار، ابن عربی اور
رومی کے عمدہ مطبوعہ نسخے موجود ہیں اور حسب ذیل تراجم بھی ہیں ۔ از رچرڈ، ہارٹمن
Hartmann(قشیری کا) از اوار (Huart وار اشکوہ در J.A.
۱۹۲۶ء ص ۲۸۵) اسی طرح شروح بھی ہیں (۲۱) Gairdner کی شرح مشکوہ الانوار - Al
GhazzalisMishkat al-anwar لنڈن ۱۹۲۴ء) سہروردی حلبی کے فلسفے کی شرح از ہورٹن
یعنی (۲۲) Horten Die Philo sophiue der Erleuchtung nach Suhrawardi
ہالہ Halle ۱۹۱۲ء نیز (۲۳) ترکی کے صوفیائے متقدمین سے متعلق کوپرولو زادہ محمد فواد (
TurkEdebiyatinda ilk mutasawwifler استانبول ۱۹۱۹ء) اور ابن عربی سے متعلق (۲۴)
نوبرژ Nyberg Kleinere Schriften des ibn al Arabi لائیڈن ۱۹۱۹ء) کی شرحیں، اور
دیگر شروح، عربی میں بنیادی مآخذ (۲۵) محاسبی کی غزالی اور ابن العربی کی تصانیف تصوف کی
حمایت میں اور اس کے دو سخت مخالفوں یعنی (۲۶) ابن الجوزی (تلبیس ابلیس قاہرہ ۱۳۴۰ھ) اور
ابن تیمیہ کی تصنیفات (۲۷) دائرہ المعارف الاسلامیہ، ۵ : ۲۷۵ تا ۲۹۸ (۲۸) اصغر علی روحی : مانی
الاسلام، لاہور ۱۳۵ھ، ۲: ۱۷۶ تا ۲۴۲ آربری : Sufism ۱۹۵۰ء

(ماسینیون Louis Massignon)

تصوف (۲) - ۱ - اشتقاق ۔ "تصوف" مادہ ص - و - ف کے باب تفعل سے مصدر ہے جس کے معنی
ہیں اپنے آپ کو صوفیانہ زندگی کے لئے وقف کرنا یہ کلمہ غالباً لفظ "صوفی" سے براہ راست وضع کیا

Marfat.com

گیا ہے اس طرح تصر براہ راست نصرانی سے وضع کیا گیا ہے لیکن اگر یہ لفظ "ص - و - ف" کے مادے سے براہ راست وضع کیا گیا ہے تو ابتداء اس کے معنی "صوف" یعنی اونی کپڑا پہننا ہوں گے۔
بہر کیف لسانی اعتبار سے لفظ صوفی "صوف" (اون یا پشم) کا اسم منسوب ہے۔ بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونی کپڑے پہنے (مثلاً بخاری، لباس)۔ آپ کا انتقال اونی کپڑے میں ہوا (ترمذی، لباس ۱۰ قب ابن ماده لباس، ۱)۔ حدیث میں ہے کہ جب اللہ [تعالیٰ] نے موسیٰ سے کلام کیا تو وہ از سر تا پا اونی لباس پہنے ہوئے تھے (ترمذی، محل مذکور)۔ بہرحال صوفیانہ زندگی اور ایک خاص قسم کے لباس کا باہمی تعلق اس قدر سطحی اور غیر ضروری ہے کہ اس سے اس امر کی پوری تصریح نہیں ہوتی کہ لفظ صوفی کا اطلاق علے العموم صوفیاء اسلام پر کیوں ہوا۔ قشیری نے (رسالہ باب التصوف) "صوف" سے لفظ صوفی کے تعلق کی نسبت لکھا ہے "یہ اس لفظ کا صرف ایک پہلو ہے لیکن صوفیہ نے پشم پوشی ہی کو اپنا مخصوص شعار قرار نہیں دیا" "ولکن القوم لم یختصوا بلبس الصوف") اور یہ امر قریب قریب یقینی ہے کہ صوفی کی اصطلاح کبھی عام نہ ہوتی اگر "ص - و - ف" کا مادہ صوتی دلالتوں سے مالا مال نہ ہوتا یا علم الحروف کے مطابق جس کے صوفی بہت ماہر تھے۔ ان حروف صامتہ کی عددی قدر یعنی مادہ "ص - ف و" سے اس لفظ کی سری مشابہت نہ ہوتی جس سے بے شمار ایسے الفاظ مشتق ہیں جو تصوف کے بعض بنیادی پہلوؤں کو واضح کرتے ہیں، مثلاً صفاء (پاکیزگی) صفو
(برگزیدہ لوگ) صفی (خالص دوست) مصطفےٰ وغیرہ۔ بندار بن حسین نے لکھا ہے
(دیکھیے کلاباذی: تعرف، باب دوم (۱) صوفی وہ ہے جسے ذات حق نے اپنے لئے چن لیا ہو اور اسے اپنا مقرب دوست بنا لیا ہو -------- یعنی وہ دوست بنالیا گیا" (صوفی / مادہ ص - ف - و سے باب مفاعلہ میں ماضی مجہول ا)۔ ممکن ہے صوفی کی اصطلاح "صوف" کے بجائے براہ راست اسی ماضی مجہول سے وضع کی گئی ہو گو یہ غیر اغلب معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح دونوں لفظوں سے الگ الگ بنائی گئی ہو جیسے ماسینیوں Massignon نے اشارہ کیا ہے Essai sur les Origines du Lixiqurtechnique , de la Mystique musulmane ص ۱۵۵ طبع ۱۹۵۴ء) اس لفظ کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس کی صوتی مناسبت اہل الصفۃ سے ہے۔ سب سے پہلے اس کا اطلاق ابوہاشم بن شریک (حدود ۱۳۰ھ) اور جابر بن حیان، ماہر علم کیمیا (حدود ۱۶۰ھ)، پر کیا گیا، جو دونوں کوفی تھے، لیکن ممکن ہے کہ یہ لفظ اس سے قبل بھی استعمال کیا گیا ہو اور گو موجودہ تحریروں میں وہ شاذ طور پر مستعمل ہوا پھر بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا استعمال جتنا تحریروں سے ثابت ہے اس سے بہت زیادہ عام ہو۔ بہرحال چوتھی صدی میں یہ اصطلاح عام طور پر مروج تھی۔

Marfat.com

۲۔ منابع تصوف :۔

تصوف اسلامی کی تاریخ اپنے آغاز میں اس کے نام کی تاریخ سے بہت مختلف ہے۔ ہجویریؒ نے (کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، صفحہ ۴۴) ابوالحسن الفوشنجی (م ۳۴۸ ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ "آج کل تصوف ایک نام ہے بغیر حقیقت کے لیکن زمانہ سابق میں یہ ایک حقیقت تھی بغیر نام کے۔ پھر ہجویری اپنی طرف سے اضافہ کرتے ہیں کہ "صحابہ کرام اور سلف صالحین کے زمانے میں یہ نام موجود نہ تھا، لیکن اس کی حقیقت ہر شخص میں جلوہ گر تھی" اگر "ہر شخص" کا لفظ کسی قدر مبالغہ آمیز بھی ہو تب بھی یہ حقیقت ہے (اور سب بڑے بڑے صوفی متقدمین و متاخرین متفق ہیں) کہ اگرچہ متاخرین میں ہمیشہ بے شمار مقدس ہستیاں (مرد و زن) مختلف اقطار عالم میں موجود رہی ہیں لیکن تقدس اتنا ہمہ گیر نہ تھا جتنا اسلام کے قرن اول میں پایا جاتا تھا۔ مزید برآں اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تاریخی اعتبار سے تصوف کی جڑیں رسول اللہ کی گوشہ گیری کے اس عمل میں پائی جاتی ہیں جو حضور اولین نزول وحی سے پہلے ماہ رمضان میں غار حرا میں فرمایا کرتے تھے۔ حنفاء کا (سا) یہ عمل، جس پر آنحضرت مدینے میں اپنی زندگی کے آخری سالوں میں بھی متواتر کاربند رہے اور ان کے بعض اصحاب بھی اس میں ان کی پیروی کرتے رہے۔ گویا ابراہیمی تصوف اور اسلامی تصوف کے درمیان ایک رشتہ اتصال سمجھا جاسکتا ہے۔

امام غزالیؒ نے (منقذ، ص ۶۰ تا ۶۹) تصوف کو "قرب" الٰہی اور "ذوق" یعنی راست روحانی مشاہدے سے تعبیر کیا ہے۔ قدرتی طور پر نئے دین کی طرف سب سے پہلے قوم کے ان افراد کو کشش ہوتی ہے جو قرب باری تعالٰی کے سب سے زیادہ آرزومند ہوتے ہیں اور وہ اپنی روحانیت کی وجہ سے اس دین کے الہامی منبع کا عرفان سب سے پہلے حاصل کر لیتے ہیں۔ ابتدائی مکی سورتوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ایسے منتخب اور برگزیدہ لوگ موجود تھے جن کی زندگیاں از سر تا پا اللہ [تعالٰی] کے لئے وقف تھیں اور صاف ظاہر ہے کہ ان کا جذبہ عبادت عام انسانی قوت کے معیار سے بہت زیادہ شدید تھا۔ اس زمانے کے بنیادی روحانی رجحانات کا پتا ان آیات قرآنی سے چلتا ہے: ففروا الی اللہ ([۵۱ الذریات]: ۵۰ [یعنی اللہ ہی کی طرف بھاگو] واسجد و تتوب ([۹۶ العلق]: ۱۹) [خدا کی جناب میں سجدے کرو (یعنی نماز پڑھو) اور قرب (خدا) حاصل کرو] وَ سَبِّحۡهُ لَيۡلًا طَوِيۡلًا (۷۶ [الدھر] ۲۶) [رات کے بڑے حصے میں اس کی تسبیح (و تقدیس) کرتے رہو] قُمِ الَّيۡلَ اِلَّا قَلِيۡلًا (۷۳ [المزمل]: ۲) [رات کے وقت نماز میں کھڑے رہا کرو (سو بھی ساری رات نہیں) بلکہ ساری رات سے کم] وَاذۡكُرِ اسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ اِلَيۡهِ تَبۡتِيۡلًا (۷۳ [المزمل] ۸) [اپنے پروردگار کے نام لیتے رہو اور (سب سے) ٹوٹ کر اسی کے ہو رہو]۔ مسلمانوں کا مسلک اس وقت

Marfat.com

انتہائی جدوجہد کا خالص متصوفانہ مسلک تھا اور ابھی اس میں فقہی اعتبار سے اقل عبادت کی حد بندی نہیں ہوئی اس لئے یہ ہرگز مقام تعجب نہیں کہ تھیں کہ بہت سے صحابہ کرام، جنہیں صوفیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اپنا روحانی رہنما تسلیم کرتے ہیں۔ وہی تھے جنہوں نے ابتدا ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا، مثلاً پہلے چار خلفاء (خصوصاً ابوبکرؓ اور علیؓ) جیسے وہ صحابی جو ان چار سے مل کر "عشرہ مبشرہ" سے موسوم ہیں اور جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی زندگی ہی میں جنت کی بشارت دے دی تھی اور بہت سے دیگر صحابہ، جن میں شاید سب سے زیادہ قابل ذکر سلمان فارسیؓ اور ابوذر [غفاریؓ] ہیں۔ انصار میں بھی بہت سی نہایت ممتاز مقدس ہستیاں موجود تھیں اور اس طبقے میں بھی جو حضورؐ کے دور رسالت میں نشو و نما پا کر بلوغ کو پہنچا۔

خلفائے اربعہ کے زمانے تک تصوف، یعنی تقرب الٰہی کی شدید خواہش، اتنی عادی چیز تھی کہ مجموعی طور پر پوری امت کے اندر نفوذ کر گئی تھی اور اس کا اثر اسی آسانی اور غیر شعوری بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ طبیعی اور اساسی طور پر محسوس کیا جا سکتا تھا جیسے قلب کا عمل پورے جسم میں جاری و ساری ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ روحانی ترفع میں ابھی سیاسی اقتدار بھی مضمر تھا۔ اگرچہ یہ اغلب نہیں کہ اس زمانے میں جماعتوں اور گروہوں کی کوئی واضح تشکیل موجود تھی تاہم دوسرے قرن کے لوگوں (تابعین) نے خود بخود ہی صحابہ [کرام] کے حلقوں میں اپنے آپ کو منسلک کر لیا تھا اور روایت کے مطابق اس قسم کے اہم ترین صوفی حلقوں میں جس کی طرف لوگ کھنچے چلے آتے تھے وہ حلقہ تھا جو [حضرت] علی [کرم اللہ وجہہ] کے گرد جمع تھا۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ .... [حضرت] علیؓ کے انتقال فرمانے کے بعد بھی مورخین نے جس چیز کو شیعیت قرار دیا وہ [ابتدائی] تصوف کے سوا کوئی اور شے نہ تھی اگرچہ یہ مسلم ہے کہ [حضرت] حسنؓ (م ۴۹ھ) اور [حضرت] حسینؓ (م ۶۱) کو صوفیہ نے ہمیشہ صدر اسلام کے اکابر اولیاء اللہ میں شمار کیا ہے۔ سید اشباب اہل الجنۃ کے علاوہ بزرگان ذیل کا بھی ذکر کرنا چاہئے: مجاہد بن زبیر المخزومی المکی (م ۱۰۴ھ) جو عبداللہ بن عباسؓ (۶۷ھ) کے شاگرد ہیں اور جنہوں نے اپنے استاد کی تفسیر قرآن کی تدوین کی عبداللہ بن خثیم کوفی (م ۶۷ھ) اور سب سے بڑھ کر حسن بصری (م ۱۱۰ھ) اور ان کے مریدین: مالک بن دینار (م ۱۲۸ھ) ثابت البنانی (م ۱۲۷ھ) اور حبیب العجمی (م ۱۵۶ھ) جن میں سے ہر ایک کے متبعین کا اپنا اپنا حلقہ تھا، رابعہ عدویہ غالباً ابن دینار کے حلقے میں شامل تھیں۔

۳۔ تصوف کے اعمال روحانی:-

ان میں کچھ تو وہ ہیں جو تمام مسلمانوں پر فرض ہیں اور کچھ وہ ہیں جو اپنی مرضی سے ادا کئے

Marfat.com

جاتے ہیں (نافلۃ) تمام نوافل میں سے اسم ذات یعنی اللہ کے ذکر کو جس کی تاکید قرآن نے اصرار کے ساتھ کی ہے، صوفیہ نے ہمیشہ قرب الٰہی کے حصول کا قطعی ذریعہ تصور کیا ہے۔ مشائخ تصوف نے دوسرے اسمائے حسنیٰ کے ذکر (۷ [الاعراف] ۱۷۹) تلاوت قرآن مجید اور دیگر مختلف اوراد (رک بہ ورد) اور وظائف پر بھی خاص زور دیا ہے جو اب مختلف صوفی سلاسل کے مقررہ معمولات میں شامل ہو چکے ہیں۔ پوری توجہ کے ساتھ عبادت کرنے کے لئے تنہائی سب سے بڑی معاون ہے جسے روزے سے اور بھی زیادہ تقویت پہنچتی ہے یعنی مذکورہ بالا روحانی کنارہ کشی (اعتکاف یا خلوہ)۔ عبادت میں مدد دینے والا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ یاران طریقت مل کر مجالس ذکر منعقد کریں (دیکھئے مسلم ذکر ۸)۔ مختصر یہ کہ صوفیہ اسلام کے اذکار و اشغال میں آخری آیت کے نزول سے لے کر آج تک کوئی بنیادی تغیر نہیں ہوا۔ بعض ثانوی قسم کے مرحلوں کے ارتقاء کے لئے دیکھئے "ذکر" اور "ورد"

۴۔ عقیدہ تصوف کی وضع و ترکیب:۔

یہ حقیقت ہے کہ تمام روحانی حقائق تمام انسانوں پر ظاہر نہیں کئے جا سکتے۔ اس معاملے کو مختلف مذاہب نے مختلف طریقوں سے نمایا ہے مثلاً [حضرت] عیسیٰؑ اپنے مقرب پیرووں سے کہتے ہیں کہ "تمہیں عنایت ہوا کہ آسمان کی بادشاہت کے بھید جانو پر انہیں عنایت نہیں ہوا" (متی، ۱۳: ۱۱) قرآن تمام ملت اسلامی کو مخاطب کر کے اسی خیال کی تعمیم ان الفاظ میں کرتا ہے۔ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ، وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (۱۲ [یوسف]۔ ۷۶) [ہم جس کو چاہتے ہیں اس کے درجے بلند کر دیتے ہیں اور (دنیا میں) ہر ایک دانا سے بڑھ کر (دوسرا) دانا (موجود) ہے] اور جیسے [حضرت] عیسیٰ لوگوں کو مخاطب کر کے تمثیلیں بیان کرتے تھے قرآن [حکیم] بڑے بڑے اسرار کو بلیغ اور موجز کلمات کے ذریعے پیش کرتا ہے۔ مزید برآں یہ ناگزیر تھا کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم بھی دوسرے انبیاء کی طرح خواص کو بعض اوقات ایسی تعلیمات دیں جو عام مومنین کے لئے مقصود نہ تھیں اور ایسی ہی تعلیمات کی طرف [حضرت] علیؓ نے اشارہ کیا تھا کہ۔ "لوگوں کو ان کے فہم کے مطابق احادیث سنایا کرو۔ کیا تم چاہتے ہو کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کو جھٹلائیں؟" (بخاری، علم، ۴۹)۔

صوفیہ کی بلند ترین روحانی کیفیت، جسے مستشرقین عام طور پر "اتحاد متصوفانہ" "Mystic Union" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس لقب میں مضمر ہے جو قرآن نے درجہ اعلیٰ کے اولیاء اللہ

Marfat.com

کو دیا ہے، یعنی "المقربون" (وہ جو خدا کے قریب لائے گئے)۔ اس لقب کو قرب الٰہی کی تعریف کی روشنی میں سمجھنا چاہئے نحن اقرب الیہ من حبل الورید (۵۰ق ا۔۱۵) [ہم (اس کی) شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں] اس آخری آیت سے صوفیوں کے اتحاد کی تعیین بھی ہو جاتی ہے کہ وہ ایک دائم الحضور حقیقت ہے۔ جس کا حصول تو نہیں لیکن ادراک ممکن ہے اور یہ صداقت کہ یہ ادراک صوفی کا عمل نہیں بلکہ اللہ کا عمل ہے اس آیت میں ظاہر کی گئی ہے۔ لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ وَ ھُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ (۶ الانعام ا۔ ۱۰۴) [مخلوقات کی نظریں تو اس کو معلوم کر نہیں سکتیں اور لوگوں کی نظروں کو وہ خوب جانتا ہے]

یہ کہا جا سکتا ہے کہ پورا تصوف اس حدیث قدسی میں جمع کر دیا گیا ہے [جس کا ترجمہ یہ ہے]" میرا بندہ نوافل کے ذریعے سے میرا قرب حاصل کرتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے (بخاری ۸۱، رقاق۔ ۳۸)۔

جو متون گم ہو چکے ہیں ان سے تو ہم بے خبر ہیں لیکن عمومی حیثیت سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلی دو صدیوں تک تو مذہب تصوف کو جن کلمات قصار (Aphoristic Frmulations) میں پیش کیا جاتا تھا وہ کافی سمجھے جاتے تھے اور صوفیوں نے ہمیشہ اس امر کا اعتراف کیا کہ اس قسم کے کلمات میں ناقابل بیان حقائق کے اظہار کے دوسرے طریقوں کی نسبت محدودیت کم ہوتی ہے لیکن جب رفتہ رفتہ اس مذہب کے اسرار روز بروز عام اور غیر عالمانہ علمی مباحثے کا موضوع بنتے چلے گئے تو مشائخ صوفیہ کے لئے ضروری ہو گیا کہ اپنے عقائد کو واضح تر صورت میں بیان کریں۔ صوفیہ متقدمین کی تعلیمات مدون کرنے والے پہلے بزرگ محاسبی (۲۴۳ھ تھے، جن کی کتاب رعایہ (طبع وقفیہ گب) میں مسلک تصوف کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس میں محاسبہ نفس پر خاص زور دیا گیا ہے؛ چنانچہ اسی نظریہ محاسبہ کی بناء پر وہ محاسبی کہلائے [قب سمعانی، بذیل کلمہ] انہوں نے اپنی زندگی کا دوسرا [اور بیشتر] حصہ بغداد میں بسر کیا، جو بہت جلد تصوف کے سب سے بڑے مرکزوں میں سے ایک مرکز بننے والا تھا اور جہاں ایک مدت تک جنید (م ۲۹۷ھ) بھی ان کے مریدوں میں شامل رہے۔ جنید نے "توحید" (اتحاد الٰہی) اور "فناء" (انفرادی روح کے نابود ہو جانے) کے عقائد کی اس طرح تدوین کی جس سے ان کے معاصرین اور بعد کے علماء کو اطمینان ہو گیا کہ مذہب تصوف سنت کے مطابق ہے۔ صوفیہ کے تمام سلسلوں (دیکھئے "طریقہ") کا اسناد آپ تک پہنچتا ہے۔

Marfat.com

چوتھی اور پانچویں صدی کے دوران میں عقیدہ تصوف کی تدوین اور بھی وسیع پیمانے پر کی گئی اس تدوین میں زیادہ تر اصطلاحات کی تعریفیں شامل تھیں (اور حسب ضرورت ہر اصطلاح کے صوفیانہ و فلسفیانہ مفہوم کو متمیز کر دیا گیا تھا)۔ اس کے علاوہ اس میں صوفیہ سلف کے متعلق حکایات اور ان کی تصانیف کے اقتباسات کا قیمتی اضافہ کر دیا گیا۔ ابو نصر سراج طوسی (م ۳۷۸ھ) نے اپنی کتاب اللمع غالباً کئی مختلف مقامات پر تصنیف کی کیونکہ انہوں نے بڑے بڑے لمبے سفر اختیار کیے تھے۔ کلاباذی (م ۳۸۰ھ) نے اپنی کتاب التعرف بخارا میں لکھی۔ ابوطالب المکی (م ۳۸۶ھ) نے قوت القلوب غالباً بغداد میں تالیف کی سلمی (م ۴۱۲ھ) نے طبقات الصوفیہ نیشاپور میں۔ ابو نعیم الاصبہانی (م ۴۳۰ھ) نے اپنی حلیۃ الاولیاء اصفہان میں، قشیری (م ۴۶۵ھ) نے اپنا رسالہ نیشاپور میں اور ہجویری (م ۴۷۰ھ [؟]) نے اپنی فارسی کتاب کشف المحجوب لاہور [؟] میں لکھی۔ بغداد میں پانچویں صدی کے اواخر کو یہ امتیاز حاصل تھا کہ اس میں امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کی تعلیمات و تصنیفات شائع ہوئیں ان کی بعض تصنیفات خصوصاً ان کی احیاء علوم الدین اور المنقذ من الضلال، میں خطاب ساری امت سے ہے) (انہوں نے اپنی خود نوشت سوانح عمری المنقذ کے ذریعے اس نظریئے کی توثیق کی کہ تصوف کی زندگی بلند ترین زندگی ہے) غزالی کا مقصد نہیں یہ کہنا چاہیئے کہ ان کا وظیفہ۔ اس لئے کہ وہ اس انتشار کے زمانے میں اپنے مقصد میں تاحد امکان کامیاب ہوئے یہی تھا کہ روحانیت کی عام سطح کو بلند کریں بلکہ یہ کہ ملت اسلامیہ میں اس کی اصلی متصوفانہ ذہنیت کو بحال کر دیں۔ ان کے انتقال کے جلد بعد اس وظیفے کو شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ (۵۶۱ھ) نے سنبھال لیا۔ تاہم ان متفقہ بیانات کے مطابق جو ہم تک پہنچے ہیں [جناب] شیخ کی ذات [والاصفات] جس قدر نور پاشی اور ضیاباری کرتی تھی اس کا ان فصیح و بلیغ مواعظ سے جو ہمارے پاس موجود ہیں اب صرف ایک دھندلا سا تصور ہی قائم کیا جاسکتا ہے۔ وہ عام طور پر "سلطان الاولیاء" کے لقب سے مشہور اور قادری طریقے کے بانی ہیں، جو ان کی وفات کے بعد ایک ہی پشت میں دنیائے اسلام کے اکثر حصوں میں پھیل گیا۔

شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کی قریبی روحانی اولاد میں محی الدین ابن العربی (م ۶۳۸ھ) تھے جنہیں صوفی "شیخ اکبر" کہتے ہیں۔ وحدت الوجودؒ کا عقیدہ انہیں سے منسوب ہے اگرچہ کسی قدر مبالغے کے ساتھ بے شک وہ پہلے بزرگ تھے جنہوں نے اس عقیدے کو پورے طور پر منضبط کیا لیکن یہ عقیدہ تمام تصوف میں مضمر ہے۔ اس سے قبل مثال کے طور پر تستری (م ۲۸۳ھ) اور طریقہ سالمیہ اسے واضح طور پر بیان کر چکے تھے۔ ان کے علاوہ حلاج (م ۳۰۹ھ) (اگرچہ ماسینیوں Massignon نے اس کے خلاف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے) اور امام غزالیؒ بھی (مشکوٰۃ الانوار میں) اس

Marfat.com

عقیدے کے حامی تھے۔ اسلام میں اس عقیدے کی اساس ان آیات قرآنی پر ہے۔ فَاَینَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجہُ اللہ (۲البقرہ|۔ ۱۰۹) [تو جہاں کہیں منہ کر لو ادھر ہی کو اللہ کا سامنا ہے] کُلُّ شَیْئٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجہَہ (۲۸|القصص|۸۸) [اس کی ذات کے سوا سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں] کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَانٍ وَ یَبْقٰی وَجْہُ رَبِّکَ ذُوالْجَلَالِ وَ الْاِکْرَامِ (۵۵|الرحمٰن|۔۲۷) [جتنی مخلوقات روئے زمین پر ہے سب فنا ہو جانے والی ہے اور (صرف) تمہارے پروردگار کی ذات باقی رہ جائے گی] "حال ابدی" (Eternal Present) میں ہر وہ چیز جو ھالک تھی پہلے ہی ہلاک ہو چکی ہے، ہر وہ چیز جو فانی تھی پہلے ہی فنا ہو چکی ہے اور صرف رب ذوالجلال و الاکرام کی ذات باقی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کی اصطلاح اس امر کو واضح کرتی ہے کہ خلق شدہ کثرت کے موہوم حجاب کے اندر صرف ایک حقائی وحدت موجود ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ اللہ کئی اجزاء پر مشتمل ہے، بلکہ "مخلوق کائنات" کے مختلف اور بظاہر ایک دوسرے سے منفرد مظاہر کے ماوراء لامتناہی کاملیت الٰہی اپنی غیر منقسم کلیت کے ساتھ موجود ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ یعنی اگر کوئی ایسا وجود ہوتا جو "حال ابدی" کی "حقیقت" میں اپنے آپ کو غیر اللہ ظاہر کر سکتا تو اللہ لامتناہی نہ ہوتا کیونکہ ایسی حالت میں لاانتہائیت اللہ پر اور اس مخصوص وجود دونوں پر مشتمل ہوتی۔ بلاشبہ ابن عربی کا جزوی طور پر مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی لاانتہائیت کے تصور کی حفاظت و حمایت کریں جو اس حدیث میں ظاہر کی گئی ہے کہ۔ "اللہ تھا اور اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا" (بخاری، ۵۹ (خلق)۔ ۱) اور اس کی شرح میں جو نبی اصلی اللہ علیہ وسلم اہی سے مروی ہے۔ "وہ آج بھی ویسا ہی ہے جیسا کبھی تھا (الان کما کان)" یہی وجہ ہے کہ ابن عربی نے اس عقیدے پر اپنے پیشرووں سے زیادہ زور دیا کیونکہ روز بروز رجحان یہ ہو رہا تھا کہ عقیدہ توحیہ کی توجیہ و تعبیر خالص "عددی اعتبار" سے کی جائے لیکن وحدت الوجود پر اصرار کی ایک خاص اصولی اہمیت بھی ہے کیونکہ اس سے ہر متصوف مجبور ہوتا ہے کہ ہمیشہ اپنے آپ کو اگر فعلاً نہیں تو کم از کم بالقوہ "حال ابدی" میں رکھے جو ہر قسم کے تصوف کی آخری منزل ہے اور جس کے بغیر اس عقیدے کے کوئی معنی نہیں رہتے۔ جب ابن عربی سے سوال کیا گیا کہ اگر تم مثلاً غلاظت یا مردار کو دیکھو تو کیا یہ کہو گے کہ یہ اللہ ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا "استغفراللہ، اللہ ایسا کیونکر ہو سکتا ہے، لیکن ہمارا روئے سخن اس کی طرف ہے جو مردار کو مردار کی صورت میں اور غلاظت کو غلاظت کی شکل میں دیکھتا ہی نہیں۔ ہمارا مخاطب وہ ہے جو بینائی رکھتا ہے اور پیدائشی اندھا نہیں ہے (دیکھئے رائل ایشیاٹک سوسائٹی جرنل، ۱۹۰۱ء، ص ۸۲۳) جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زیر بحث عقیدہ اس نظام فلسفہ سے بالکل مختلف ہے جو مستشرقین نے اسے تصور کیا ہے۔ دوسرے صوفی مشائخ نے بھی اپنے مریدوں کو ٹھیک اسی مقصد سے یہ تلقین کی

Marfat.com

ہے کہ "چھلکا پھینک دو اور مغز لے لو" وحدت الوجود کے عقیدے کا جاذب توجہ بیان ابن عربی کے دو ہم عصر شاعروں کے کلام میں پایا جاتا ہے ، یعنی عمر بن الفارض مصری (م ۶۳۲ھ) اور جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ) کے ہاں اور اس زمانے سے لے کر آج تک زیادہ تر مشائخ صوفیہ کی تعلیمات و تصنیفات میں یہ عقیدہ بہت نمایاں رہا ہے۔

"الانسان الکامل" کا عقیدہ قدیم زمانے سے صوفیوں کی تعلیمات میں مضمر ہے یعنی یہ عقیدہ کہ انسان کامل ایک عالمگیر شخصیت کا حامل ہوتا ہے اور متصوفانہ اتحاد کا پیکر ہے اور اس کے مصداق تمام صوفیہ کے نزدیک ہمیشہ سے محمد [مصطفیٰ] ہیں۔ اس عقیدے پر حلاج نے کتاب الطواسین میں اور ابن عربی نے فصوص الحکم میں بہت زور دیا ہے لیکن اسے پوری وضاحت کے ساتھ عبدالکریم الجیلی (ا بہ حدود ۸۱۰ھ) نے اپنے رسالے الانسان الکامل میں پیش کیا ہے

۵ - تصوف اور ملت اسلامی کی دوسری شاخیں:-

تصوف اصولاً سنی اسلام کا لازمی جز ہے اور بہت سے ائمہ فقہ خود بھی تصوف کے مختلف طریقوں سے وابستہ رہے ہیں۔ ذوالنون مصری (م ۲۴۵ھ) اور حلاج کے خلاف بغداد کے قاضیوں کی عدالتوں میں جو مقدمے دائر ہوئے ان سے جن کشمکشوں کا پتا چلتا ہے وہ محض افراد سے یا محض عقائد کے خاص طریقہ اظہار سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً ابن جوزی کو لیجئے جنہوں نے اپنی کتاب تلبیس ابلیس میں تصوف کے بعض مظاہر کی تنقید کی یا ابن تیمیہ کو جنہوں نے ابن عربی کی مخالفت عقیدہ وحدت الوجود کی بنا پر کی دونوں قدیم صوفیہ کا بہت احترام کرتے تھے درآنحالیکہ ابن تیمیہ کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ نے ایک حنبلی صوفی عبداللہ الہروی (م ۴۸۱ھ) کی کتاب منازل السائرین کی شرح میں تین قسم کے صوفیوں کا ذکر کیا ہے اور تسلیم کیا ہے کہ قسم اول کے صوفیوں کے سامنے بڑے بڑے فقہاء و متکلمین کے بھی سر جھکتے ہیں۔ اسی طرح بہت بعد کے زمانے میں [مفتی] محمد عبدہ (م ۱۳۲۳ھ) جو عام طور پر تصوف کے سخت مخالف سمجھے جاتے ہیں حالانکہ وہ اتنے مخالف نہ تھے ہمدانی کے مقامات کی اپنی طباعت میں (بیروت ۱۸۸۹ء ص ۲۱ح ۷) لفظ "صوفی" کے متعلق ایک تعلیقے میں لکھتے ہیں کہ "صوفیہ میں سے وہ عارف جو سلوک کی آخری منزل تک پہنچ گئے وہ انبیاء کے بعد انسانی کمال کے بلند ترین درجے پر فائز ہیں" سنی عقیدے کے مسلمانوں میں سے جن افراد نے تصوف کی بحیثیت مجموعی مخالفت کی ہے وہ [اہل حدیث] ہیں۔ گو ماسینیوں کے بیان کے مطابق (مقالہ "تصوف" (۱)) ان کے مسلک کے بانی نے صوفی شقیق البلخی (م ۱۹۴ھ) کی وصیۃ بنام حاتم الاصم (م ۲۳۷ھ) کی شرح لکھی ہے۔

اس مقالے کے آغاز میں تصوف کے لحاظ سے تشیع کی ابتدا کی نسبت جو کچھ لکھا جا چکا ہے

Marfat.com

اس میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ پہلی دو صدیوں میں دونوں فرقوں کے درمیان ہر انفرادی صورت میں فرق و تفاوت قطعاً واضح نہیں مثلاً چھٹے امام جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ) جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان سے احادیث کا ایک ایسا مجموعہ مروی ہے جن میں آیات قرآنی کی شرح متصوفانہ انداز میں کی گئی ہے تقریباً یقینی ہے کہ وہ بہ نسبت تشیع کے تصوف سے قریب تر تھے۔ تیسری صدی تک شیعی نقطہ نگاہ نے معین شکل اختیار کر لی اور وہ یہ تھی کہ تصوف قطعی طور پر ناپسندیدہ مذہب ہے۔ اس کے برعکس یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ گو صفوی طریقے کی بنیاد ایک سنی بزرگ صفی الدین اسحاق (م ۷۳۵ھ) نے رکھی تھی چھٹی پشت میں ان کی اولاد یعنی صفویوں کی قیادت میں اس طریقے کے زیادہ تر افراد عالم اسلام کے زبردست شیعی مجاہدین بن گئے۔

۶۔ روحانی سلسلہ:۔

صوفیوں کا دعویٰ ہے کہ تصوف رسول اللہ ﷺ سے غیر منقطع سلسلے کی وساطت سے ان تک پہنچا ہے اور تاریخی اعتبار سے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ زمانہ رسالت سے لے کر ہر نسل میں مشائخ تصوف مع اپنی اپنی جماعت مریدین کے موجود رہے ہیں۔ مزید برآں اکابر صوفیہ میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے اپنی زندگی میں ایک سے زیادہ شیوخ سے فیض حاصل کیا۔ لہٰذا متعدد مختلف اور مستند سلسلوں کا قائم کرنا ممکن ہو گیا۔ عام طور پر خود صوفیہ جس سلسلے کا پتا دیتے ہیں اسے اگر تیسری صدی تک لیا جائے تو اس کی صورت یوں ہے۔ حضرت علیؓ (م ۴۰ھ) حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ) حبیب العجمیؒ (م ۱۵۶ھ) داؤد الطائیؒ (م ۱۶۵ھ) معروف کرخیؒ (م ۲۰۱ھ) سری السقطیؒ (م ۲۵۳ھ) جنیدؒ (م ۲۹۷ھ)۔ اس سلسلے کی تاریخی صداقت پر شبہ کرنے کی کوئی صحیح وجہ موجود نہیں۔ اس پر ذہبی کی نکتہ چینیاں محض خیالی ہیں۔ ماسینیوں (Essai ص ۱۲۹) کے نزدیک ترجیح اسے ہے کہ معروف کرخی کے روحانی سلسلے کو بکر بن خنیس، ثابت البنانیؒ کے واسطے سے حسب بصریؒ تک پہنچایا جائے۔ خود حسن بصریؒ کے متعلق ان کی رائے یہ ہے (وہی کتاب ص ۱۷۹) کہ وہ براہ راست حضرت علیؓ کے مرید نہ تھے جن کے وصال کے وقت حسنؒ کی عمر صرف بیس سال تھی بلکہ وہ ایک صحابی عمران بن حصین الخزاعیؓ (م ۵۲ھ) سے فیض یاب ہوئے تھے۔

۷۔ مستشرقین کی تعبیرات:۔

تصوف کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ زمانہ حاضر کے محققین کے طریقے اور ان کا تصور تناسب اسے غالباً دوسرے تمام مضامین سے کم اپنے دام میں لا سکتا ہے۔ مغربی علماء کی یہ خدمت

Marfat.com

قابل تعریف ہے کہ انہوں نے تصوف کی کتابوں کے ترجمے کئے لیکن ان کی کوتاہیاں بھی اتنی عام ہیں کہ ان کی فہرست پیش کی جا سکتی ہے۔

(الف) لفظ تصوف کے معنی پر اس کی وسعت کو کم کرنے والے تضمنات عائد کرنے کا غیر شعوری رجحان جن سے انگریزی لفظ (اصطلاح) Mysticism کا مدلول مغربی یورپ ہی میں محدود ہو گیا ہے۔

(ب) مذہب تصوف اور ایک فلسفیانہ نظام کے فرق کو سمجھنے سے قاصر رہنا۔

(ج) نتیجہ یہ سمجھنے سے قاصر رہنا کہ صوفی مسلسل طور پر ایک نقطہ نگاہ کو چھوڑ کر دوسرے نقطہ نگاہ کو اختیار کرتے رہتے ہیں اور ہر نقطہ نگاہ کو اس طرح دل و جان سے اختیار کرتے ہیں کہ صرف صوفی ہی اس کے اہل ہیں اور وہ اکثر (خاص کر جب وہ صوفی عرب ہوں) ایسے قطعیت کے لہجے میں اس نقطہ نگاہ کی توثیق کرتے ہیں کہ گویا اس کے سوا کوئی دوسرا نقطہ نگاہ ممکن ہی نہیں۔

(د) آج کل کی محققین جو جماعت بندی کا ذوق مفرط رکھتے ہیں صوفیوں کے درمیان سطحی اختلاف آراء پر بہت زور دیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دو بظاہر متضاد متصوفانہ نظام ہائے عقاید میں جو بنیادی مطابقت ہے اسے سمجھنے سے یہ محقق قاصر رہ جاتے ہیں۔

(ہ) وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ ہر قسم کے تصوف میں "سکوت" نہایت اہم فریضہ سرانجام دیتا ہے لہذا وہ یہ بھی بھول جاتے ہیں کہ تاریخ ادب تصوف کو تاریخ تصوف کے مرادف نہیں سمجھا جاسکتا اور تحریر شدہ مواد کسی اعتبار سے بھی تصوف کے ارتقاء کا صحیح اندازہ نہیں ظاہر کرسکتا۔

(و) چار صدیوں میں مسلسل و متواتر تعصب جمع ہوتا رہا جس کا میلان پہلے مذہب نوع پرستی (Humanism) کی جانب تھا اس کے بعد تکامل تدریجی کے عقیدے (Orolutionism) نے اسے بد سے بدتر کر دیا لہذا مغربی علماء اس امر کے سمجھنے سے قاصر رہے کہ روحانیت کی کوئی ایسی شکل بھی ہو سکتی ہے جو کسی تدریجی ترقی کے بغیر تقریباً فی الفور درجہ کمال کو پہنچ سکتی ہے۔

(ز) اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خود صوفیہ تصوف کے آغاز کے متعلق جس اتفاق آراء کا اظہار کرتے ہیں انہیں مستشرقین بالکل نظرانداز کر دیتے ہیں۔

ماخذ: ان متون کے علاوہ جن کا ذکر کیا جا چکا ہے مندرجہ ذیل کا مطالعہ بھی مفید مطلب ہے۔ طباعتوں (ایڈیشنوں) کی تاریخیں سرورق کے مطابق ہجری میلادی ہیں۔

(۱) خراز: کتاب الصدق (تصحیح و ترجمہ اربیری The Book of Truthfulness آکسفورڈ ۱۹۳۷ء

(۲) جنید۔ کتاب الفناء، تصحیح و ترجمہ علی عبدالقادر Islamic Quarterly جلد اول شمارہ ۲ (

لنڈن ۱۹۵۴ء)(۳)ابن عربی الفتوحات المکیہ (بولاق ۱۲۹۳ھ)(۴) تفسیر الشیخ الاکبر، قرآن [پاک] کی تفسیر (منسوب بہ ابن عربی، لیکن منسوب بہ عبدالرزاق کاشی بھی) (بولاق ۱۲۸۳ھ)(۵) کوپرولو زادہ محمد نواز Turk Edebiyatenae ilk mutasawwifler مستند صوفیہ ترکی سے متعلق (استانبول ۱۹۱۹ء) احمد بن مصطفیٰ العلوی۔ رسالہ الناصر معروف مشق ۱۹۳۱ء)(۷) وہی مصنف۔ رسالہ القول معروف مستغانم ۱۳۶۷ھ (۸) محمد مصطفیٰ -----۔ الحیات الروحیہ فی الاسلام (قاہرہ-----)(۹) ابوبکر سراج الدین۔--------The Book of (لنڈن ۱۹۵۲ء)(۱۰)---------TitusBurch(لاہور ۱۹۵۶ء)

مندرجہ ذیل تراجم بھی اہم ہیں۔ (۱۱) کلاباذی۔ ----- TheDoctrine of the ترجمہ کتاب التعرف، از آربری Arberry کیمبرج ۱۹۳۵ء)(۱۲) غزالی مشکوۃ الانوار (ترجمہ از----- لنڈن ۱۹۲۴ء) (۱۳) Montgomery Watt The Faith and Practice of Ghad یعنی ترجمہ مقدمن الضلال و بدایہ الھدایہ للغزالی (لنڈن ۱۹۵۳ء) La Sagesse des Prophetes :Burckhardt اجزائے فصوص الحکم کا ترجمہ، پیرس ۱۹۵۵ء)(۱۶) ابن عربی۔ رسالہ الاحدیہ المعرف بہ کتاب الاجوبہ۔ اور کتاب الالف (ترجمہ از در jras ۱۹۰۱ء۔ ص ۸۰۹ تا ۸۲۵) (۱۸) نکلسن۔The Perfect Man ترجمہ بعض اجزائے الانسانی الکامل از جیلی، در StudiesinIslamicMysticlas کیمبرج ۱۹۲۱ء) de p Homme Universel : Burckhar کے بعض اجزاء کا ترجمہ، Lyon 1953ء)

دوسری کتابوں کے لئے مندرجہ ذیل مقالات کے مآخذ ملاحظہ ہوں۔ رابعہ العدویہ۔ محاسبی، حلاج، غزالی، ابن عربی، عمر بن الفارض، عطار، جلال الدین الرومی، سہروردی (یحییٰ) شعرانی شعرانی۔

---

(۱) ان کے متعلق دیکھئے دائرہ المعارف الاسلامیہ قاہرہ، ۵۔۷۔ ص ۲۷۶ بعد۔

(۲) وہ اللہ عزو جل کے حضور میں صف اول میں ہیں، اس لئے کہ ان کے قصد اس کی طرف بلند ہوتے ہیں اور دل ادھر متوجہ ہیں اور وہ اپنے بواطن کے ساتھ اس کے حضور میں کھڑے ہیں، قب تعرف، مصر ۱۹۳۳ء، ص ۵

---

(۱) تفسیر طبری میں یہ جواز اور تعریف نظر نہیں آئی

---

(۱) اس کے بعد فہرست میں صرف یہ ہے۔ اور مالک ستر اہل بدر سے ملے۔ (ب) رسالہ محل

Marfat.com

مذکور میں ہے۔ اور داؤد الطائیؒ تابعین سے ملے۔ (ج) عیون محل مذکور میں نظر نہیں آیا۔ ا

((۱) "من اختیارہ الحق لنفسہ فصافاہ ــــــــــ وصوفی، علی زنہ عوفی ای عافاہ ربہ فعوفی" ا

DONATED TO PUNJAB UNIVERSITY LIBRARY LAHORE
BY: DR.MIAN MUHAMMAD SAEED
M.A. Ph.D (LONDON) F.R.A.S
PROFESSOR EMERITUS OF HISTORY
GEORGE MASON UNIVERSITY FAIRFAX U.S.A

Marfat.com

کتابیات

BIBLIOGRAPHY

DONATED TO PUNJAB UNIVERSITY LIBRARY LAHORE
BY: DR.MIAN MUHAMMAD SAEED
M.A, Ph.D (LONDON) F.R.A.S
PROFESSOR EMERITUS OF HISTORY
GEORGE MASON UNIVERSITY FAIRFAX U.S.A

Marfat.com

کتابیات

BIBLIOGRAPHY
****

(زیرِ بحث موضوع سے متعلق مندرجہ ذیل کتب سے براہِ راست استفادہ کیا گیا۔)

1. Encyclopedia of Islam
   (Relevant article)
2. Encyclopedia of Religion and Ethics
   (Relevant article)
3. Proceedings of the British Academy vol xxxi
   (London)
4. Muslim Thought and it's source
   (by S.Muzaffer ud Din Nadvi)
5. Out lines of Islamic Culture
   (by AMA Shustari)
6. Mystics of Islam
   (by R.A.Nicholson)
7. Tasawwuf-e-Islam
   (by Abudul Majid)
8. Ibn - al - Arabi
   (by S.A.Q Husaini)
9. Al - Ghazali
   (by Maulana Shibli)

Marfat.com

10. Mujaddid's conception of Tawhid
(by Dr.Burhan Faruqui)

11. Ilm-e-Tasawwuf
(Abadullah Akhtar)

12. Behsay dar Tasawwuf
(by Dr.Qasim Ghani)

13. Shah waliul-lah aur unka Falsafa
(by Ubaidullah Sindhi)

14. Tasawwuf ki Haqueequat aur uska Falsafa-i-Tarikh
(Urdu transtation of Hamat)
(Tranlation by Mohd Sarwar)

15. Tajdeed-o-Ehya-i-Din
(by Syed Abul Ala Modudi)

16. Majzoob
(by Ibn-e-Tamiya)
(Urdu translation by A. Razzaq)

Marfat.com

روشنی کا سفر

سید مظفر احمد ضیا

جرم کا سبب ٹھیرا ایک دانہ گندم کا
اور جرم کی پاداش! انخلائے جنت تھا

سیکڑوں برس پہلے یہ جہان کیسا تھا
علم خون روتا تھا جہل کارفرما تھا

چاک کر رہے تھے لوگ دامنِ شکیبائی!
چھوٹی چھوٹی باتوں پر تھی محاذ آرائی!

Marfat.com

سانحے بنتے، ہر دن زندگی دکھاتی تھی
بیٹیوں کی پیدائش! جرم سمجھی جاتی تھی

ڈھنگ رہنے سہنے کے کب کسی کو آتے تھے
کُل متاع لوگوں کی لوگ چھین کھاتے تھے

—○—

وقت نے جو لی کروٹ اک حسین موڑ آیا
گرم ریت کا صحرا مسکرا کے لہرایا

اور ذہنِ انساں نے زیست کا مزہ پایا
رنج کا فسوں ٹوٹا! سرخوشی کا وقت آیا

اور شب نے دم توڑا چھٹ گئے سیہ بادل
نُور نے اُلٹ پھینکا رات کا سیہ آنچل

آمدِ شہِ دیں سے جہل کا فسوں ٹوٹا
جبر کے شکنجے سے طائرِ خرد چھوٹا

Marfat.com

روشنی زمانے میں ہر طرف نظر آئی
ضعفِ ابنِ آدم میں آ گئی ــــــ توانائی

جیسے صحنِ گلشن میں خوشبوئیں اُمنڈتی ہیں،
جیسے صبحدم کلیاں پھُول پھول ہنستی ہیں

جیسے رقص کرتی ہوں قاف کی حسیں پریاں
جیسے کوہساروں میں ڈھلتی ہوئی ندیاں!

مثلِ یک عُروسِ نو زندگی بنی دُلہن
مثلِ ماہتاب اُبھری اور بن گئی گلشن

—○—

دُور دسعتوں میں دُور تارے جھلملا اُٹھے
فرشِ خاک پر کیا کیا کھیت لہلہا اُٹھے

اور عشق کا پیکر! جیسے ہو غزل کوئی
سطحِ آب پر ــــ جیسے کھِل اُٹھے کنول کوئی،

Marfat.com

شعر کا ہُوا الہام زندہ حرفوں میں
حُورین سے کے نظم آئی فکر کے ہیولوں میں،

فہم زیست سہی ہے آساں عشق کا تو جذبہ ہو
مستحق وہی ٹھیرے قلب جس کا زندہ ہو

لیکن ان مناظر میں درد کے شجر بھی ہیں
یاں کروڑ ہا انساں خاک بسر بھی ہیں

لطفِ زیست کیا معنی زیست کو ترستے ہیں
ہیں شکارِ محرومی یہ جہاں بھی بستے ہیں

غم کے مارے دُکھیا لوگ مرتے ہیں نہ جیتے ہیں،
زندگی کے دریا سے اپنی پیاس پیتے ہیں

صد ہزار نغمے ہیں سیکڑوں طرب گاہیں
بھانت بھانت کی بولی اور اُن میں کچھ آہیں

Marfat.com

راہِ گم ہی میں گم منزلیں ہوئیں ساری
راہبر ہوئے رہزن اور یہ کھیل ہے جاری

یوں تو سام کی دھرتی ڈالروں کی دُنیا ہے
لیکن ایشیا اکثر آج بھوکا ننگا ہے

کتنے سانچوں میں ابلیس تو نے بھیس بدلے ہیں؟
ہم رہے نہ خدا سے پنے جو بھی ہیں وہ تیرے ہیں،

—○—

یہ تضاد اے مولا زندگی میں کیسا ہے
دو طرح کی دُنیا ہے دو رُخا تماشا ہے

جانے ختم کب ہوگا انتشار دنیا کا
لے نہ ڈوبے دُنیا کو خلفشار دنیا کا

Marfat.com

اب نہ رہنمائی کو آئیں گے نئے سرور
آسماں سے اُتریں گے اب نئے نہ پیغمبر

کاش آدمی سنبھلے وقت ہے سنبھلنے کا
آخری ہی موقع ہے راستہ بدلنے کا

کوہسار کی دیوی بن سنور گئی جیسے
خوشبوؤں کو اوڑھے ہے رنگ و نور ہے پہنے

لالہ کی حسیں کلیاں یک بیک نکھر آئیں!
جوہی کے شگوفوں نے خوشبوئیں ہی بکھرائیں

ابر کے دریچوں سے چاند مسکراتا ہے
جیسے ذہنِ شاعر میں اک خیال آتا ہے

Marfat.com

راہ سیدھی سچی ہے آخری پیامی کی
دھوم دو جہاں میں ہے جن کے نامِ نامی کی

خالقِ دو عالم کی آخری ہدایت ہے!
آخری پیمبرؐ کی آخری رسالت ہے

داستانِ ہستی کا آخری فسانہ ہے
آخری مغنی کا آخری ترانہ ہے

○

Marfat.com

سید مظفر احمد ضیا کی شعری تخلیقات

○

کاغذی ہے پیرہن

(طبع شدہ : دوسرا ایڈیشن)

مطبوعہ: مکتبہ ممتاز بی ۱۶۹ بلاک ۶ گلشن اقبال کراچی۔

○

روشنی کا سفر

(زیر ترتیب)

○

Marfat.com

سُرُور

○

عشقِ احمدؐ سے ہوں ضیاؔ سرشار
اس سے بڑھ کر کوئی سُرُور نہیں!
میں دیارِ نبیؐ سے دُور سہی،
دل دیارِ نبیؐ سے دُور نہیں!

مظفّر ضیاؔ

Marfat.com

سوزِ نہاں

○

رہے دل میں اک شمعِ احساس روشن
بہ ہر لمحہ سوزِ نہاں چاہتا ہوں
یہ مانا کہ شہ رگ سے نزدیک ہے تو
میں یہ فاصلہ بھی کہاں چاہتا ہوں

مظفؔر ضیاؔ

Marfat.com

Marfat.com

متنِ انگریزی

(از آر، اے نکلسن)

Marfat.com

speak of the saintly virtues; but what can the laws of conventional morality or anything else in the world matter to men who cultivate ecstasy by autohypnotic methods and feel themselves inspired to such an extent that their individuality is lost in God? Instead of judging them by ordinary standards, which is futile, let us rather reflect that sincere devotion to the Ideal—or as they would say, the Real—covers a multitude of sins, and acknowledge that in the course of their quest they reached, if not the goal, at any rate a purer religion and a higher morality than Islam could offer them.

R. A. Nicholson.

Marfat.com

Be sure, the Day of Judgement will draw out
What good or ill soever thou hast done
In this life, and interpret all thy dream.
O tyrant who didst tear the innocent,
Thou from this heavy slumber shalt arise
A wolf, thy wicked passions one by one
Made howling wolves to rend thee limb from limb.

Space forbids further quotation from this great and many-sided poem which expresses the spirit of Persian mysticism with a power and insight that have never been equalled, though on account of its discursiveness, prolixity, and frequent obscurity few would care to read it through. The author has glimpses of the modern world and breathes a larger air than Ghazālī, whose religious attitude is that of an enlightened medieval theologian. It is the nature of mystics to soar, just as it is the business of legalists to imitate the old woman who clipped the wings and cut the talons of the king's falcon that fell into her hands. In Islam, however, such penalties are hard to enforce, and Ṣūfism followed its logical line of development within the Muslim community. This freedom was, on the whole, advantageous to both parties; it secured fair play in the inevitable conflict between them, it fostered mutual tolerance, and the diseases which some Roman Catholic writers attribute to it were at least no worse than the remedies formerly applied by ecclesiastical authority in Europe. As we have seen, the Ṣūfīs themselves, conscious of the dangers inherent in their doctrine, gradually organized a system of discipline under the direction of adepts who claimed and received unquestioning obedience. These were members of the hierarchy of visible and invisible saints, with the *Quṭb* (Axis) at their head, by whom according to Ṣūfī belief the spiritual government of the world is carried on. Their responsibility was the greater because practically every Ṣūfī has been trained by a shaikh and regards the self-instructed as alien to the brotherhood. But *quis custodiet ipsos custodes?* I do not

Marfat.com

form of universal reason, descends to the material world, passes through the mineral, vegetive, and animal kingdoms, attains to rationality in man, suffers probation, undergoes retribution, ascends to the sphere of the angels, and continuing its spiritual development till it is reunited with the infinite One, of which it is the mirror, realizes that all its experience of separation was 'such stuff as dreams are made on'.

First he appeared in the realm inanimate;
Thence came into the world of plants and lived
The plant-life many a year, nor called to mind
What he had been; then took the onward way
To animal existence, and once more
Remembers naught of that life vegetive,
Save when he feels himself moved with desire
Towards it in the season of sweet flowers,
As babes that seek the breast and know not why.
Again the wise Creator whom thou knowest
Uplifted him from animality
To Man's estate; and so from realm to realm
Advancing, he became intelligent,
Cunning and keen of wit, as he is now.
No memory of his past abides with him,
And from his present soul he shall be changed.

Though he is fallen asleep, God will not leave him
In this forgetfulness. Awakened, he
Will laugh to think what troublous dreams he had,
And wonder how his happy state of being
He could forget and not perceive that all
Those pains and sorrows were the effect of sleep
And guile and vain illusion. So this world
Seems lasting, though 'tis but the sleeper's dream;
Who, when the appointed Day shall dawn, escapes
From dark imaginings that haunted him,
And turns with laughter on his phantom griefs
When he beholds his everlasting home.

Marfat.com

Mathnawī illustrates copiously the view that all discord is

> harmony not understood,
> All partial evil universal good,

the Persian mystic preaches war to the death against the carnal self, which he describes as 'a Hell with seven gates' and as 'the mother of all idols'. The evil that men see in others is the reflection of their own.

You are that evil-doer, and you strike those blows at yourself: 'tis yourself you are cursing at that moment.
You do not see clearly the evil in yourself, else you would hate yourself with all your soul.

The poet devotes much space to a masterly description of the passions and vices, treating the topic with a realism which is sometimes embarrassing to his translators. Answering the necessitarian argument, he insists that our actions, though the effect of divine agency, are freely willed by us, so that we have no right to make God responsible for them. If sinners are conscious of acting under compulsion, why do they yield to it so readily and why do they afterwards feel ashamed and guilty? Yet this cannot be the final solution. Perfect freedom is impossible without perfect love and consists in union of the human will with the divine.

> The word 'compulsion' makes me impatient for Love's sake;
> 'Tis only he who loves not that is fettered by 'compulsion'.
> This is communion with God, not 'compulsion',
> The shining of the moon, not a cloud;
> Or if it be 'compulsion', it is not ordinary compulsion,
> It is not the compulsion of self-will inciting us to sin.

The moral purpose by which the *Mathnawī* is inspired asserts itself even in philosophical passages describing the emanation of the One Being through every grade of existence. This process is epitomized in the evolution of the soul which, as the

Marfat.com

domain of medieval religious life and thought. Whereas in his odes he often writes from the standpoint of the mystic who sees nothing but God, the *Mathnawī* shows him as an eloquent and enthusiastic teacher explaining the way to God for the benefit of those who have entered upon it. The keynote is struck in the opening lines, where the reed-flute, 'the sacred musical instrument of the Mevlevī dervishes', represents the soul separated from God.

Hark, how the Reed with shrill sad strain
Of lovers' parting doth complain.
'From the reed-bed since I was torn,
My song makes men and women mourn
Love's pain and passion to impart,
I want a sympathizing heart.
He pines, the wretch who far must roam,
For his old happiness and home.'

The poem has been well defined as 'an attempt to purify the religious sentiment by love'. According to Jalālu'ddīn, the faith that calls itself 'rational' and cannot be satisfied without intellectual proofs is just as worthless as that which is rooted in conformity, custom, and respectability.

The blest initiates know and need not prove;
From Satan logic, and from Adam love.

Rites and creeds count for little with God, who dwells neither in mosque nor church nor temple, but in the pure heart. The essential thing is a complete moral transformation, only to be wrought by ardent faith and humble prayer. Jalālu'ddīn is profoundly convinced of the goodness of God and the sinfulness of man; therefore, while denying the reality of evil in relation to its Creator, he affirms it in relation to the creatures. As regards God, it is good in so far as it makes manifest His perfection, just as the artist's power to depict the ugly as well as the beautiful affords evidence of his skill, not of his ugliness. But though the

Marfat.com

cause he is obliged to do so, but through feeling himself one with God. The full circle of deification must comprehend both the inward and outward aspects of Deity—the One and the Many, the Truth and the Law. It is not enough to escape from all that is creaturely without entering into the eternal life of God the Creator as manifested in His works. To abide in God (*baqā*) after having passed away from selfhood (*fanā*) is the mark of the perfect man, who not only journeys *to* God, i.e. passes from plurality to unity, but *in* and *with* God, i.e. continuing in the unitive state, he returns with God to the phenomenal world from which he set out, and manifests unity in plurality. In this descent

> He makes the Law his outer garment
> And the mystic Path his inner garment,

for he brings down and displays the truth to mankind while fulfilling all the duties of the religious law. Theory apart, the great Muslim saints, many of whom were directors of souls, generally knew better than to cast their higher knowledge before those who had not yet mastered the lower. Like St. Paul, they distinguished 'between the milk which is necessary to one set of men and the strong meat which is allowed to others'. This doctrine of 'the double truth' enables them to harmonize the Qur'ānic conception of Allah with a pantheistic philosophy and build up a lofty ethical system of which the ultimate basis is the fact that evil is unreal.

The *Weltanschauung* of Persian Ṣūfism appears in popular form in the *Mathnawī-i Ma'nawī* or 'Spiritual Couplets' of Maulānā Jalālu'ddīn Rūmī, founder of the Maulawī (Mevlevī) order of dervishes, who died at Qōniya (Iconium) in A.D. 1273. The *Mathnawī* has been called 'the *Qur'ān* of Persia', and its author professes, indeed, to expound the inmost sense of the prophetic revelation; but any one looking through the work at random can see that its doctrines, interwoven with apologues, anecdotes, fables, legends, and traditions, range over the whole

Marfat.com

types rapidly attained their highest development: the former in the *Mathnawī* of Jalālu'ddīn Rūmī, and the latter in the *Manṭiqu 'l-Ṭayr* of Farīdu'ddīn 'Aṭṭār. 'Bird-speech', as the title of 'Aṭṭār's poem may be rendered, is the story of the birds which set out under the leadership of the hoopoe to seek the Sīmurgh, their mysterious king. After traversing the seven valleys of Search, Love, Knowledge, Detachment, Unity, Bewilderment, and Self-noughting, the survivors, thirty in number, are admitted to his presence and realize that 'they themselves are the Sīmurgh, while the Sīmurgh is nothing but those thirty birds (*sī murgh*).'

They besought the disclosure of this deep mystery and demanded the solution of 'we-ness' and 'thou-ness'.
Without speech came the answer from that Presence, saying, 'This sun-like Presence is a mirror,
Whosoever enters it sees himself therein; body and soul see therein the same body and soul'.

One may, perhaps, gather the poet's meaning from a passage, interesting for its own sake, in which Jīlī finds fault with the Christians for restricting the divine self-manifestation to the person of Jesus. 'God said, "I breathed my Spirit into Adam"; and here the name "Adam" signifies every human individual. The contemplation of those who behold God in man is the most perfect in the world. Something of this vision the Christians possess, and their doctrine about Jesus will lead them at last, when "the Thing shall be discovered as it really is", to the knowledge that mankind are like mirrors set face to face, each of which contains what is in all; and so they will behold God in themselves and declare Him to be absolutely One.'

The ecstatic state knows no law, and therefore 'the man of God is beyond infidelity and religion'. But, except by Ṣūfīs of the baser sort, this is not understood as sanctioning irreligious and immoral behaviour. The true saint keeps the law, not be-

Marfat.com

THE HOUSE OF LOVE

This house wherein is continually the sound of the viol,
Ask of the Master, what house is this?
If it is the Ka'ba, what means this idol-form?
And if it is the Magian temple, what means this light of God?
In this house is a treasure which the universe is too small to hold;
This 'house' and this 'Master' is all acting and pretence.
Lay no hand on the house, for this house is a talisman;
Speak not with the Master, for he is drunken overnight.
The dust and rubbish of this house is all musk and perfume,
The roof and door of this house is all verse and melody.
In fine, whoever has found his way into this house
Is the sultan of the world and the Solomon of the time.
O Master, bend down thy head once from this roof,
For in thy fair face is a token of fortune.
Like a mirror, the Soul has received thy image in its heart;
The tip of thy curl has sunk into its heart like a comb.
This is the Lord of Heaven, who resembles Venus and the moon;
This is the House of Love, which hath no bound or end.

While these lyrics, soaring beyond space and time, give free rein to an ecstasy that sees all things *sub specie unitatis*, another favourite form of Persian poetry, the love-romance, which had been brought to perfection by Niẓāmī (*ob.* A.D. 1203), is particularly well adapted to describe the pains and longings of the soul on its way towards God. Hence we find many mystical versions of old tales such as the passion of Majnūn for Laylā and of Zalīkhā (Potiphar's wife) for Joseph. A third and very large class of poems comprises those of which the object is mainly or entirely didactic. In their earliest form they are little more than versified homilies, illustrated by brief parables and anecdotes, like the *Ḥadīqatu 'l-Ḥaqīqa* ('The Garden of the Truth') composed by Sanā'ī of Ghazna; or allegorical descriptions of the ascending stages of the mystic's progress to unity. Both

Marfat.com

course they cannot communicate it to others except symbolically. The erotic form of the poetry in which it is shadowed forth serves admirably to suggest to the imagination what the intellect is unable to apprehend. Moreover, the passion of love affords the most obvious analogy to the fits of ecstasy which Ṣūfīs have always associated with gnosis and sainthood. In the early period recitation of the *Qur'ān* was regularly employed to bring about the trance-state, and soon love-poems (in which at first there was no mystical intention) began to be used for the same purpose. Many odes of this kind were chanted, with or without the accompaniment of music, in order to stimulate enthusiasm and induce ecstasy; in some cases they were composed with that object. The aim of the writers is not only to convey transcendental truth, but also to create by their art a beautiful dream-world capable of suggesting the infinite and inexpressible, of attuning the soul to heavenly harmonies, and of preparing it for the highest mystical experience. The first of the following examples is taken from the Arabic *Dīwān* of Ibnu 'l-Fāriḍ (see p. 210 *supra*), while the second is part of a Persian ode by Jalālu'-ddīn Rūmī.

With my Beloved I alone have been
When secrets tenderer than evening airs
Passed, and the Vision blest
Was granted to my prayers,
That crowned me, else obscure, with endless fame,
The while amazed between
His beauty and His majesty
I stood in silent ecstasy,
Revealing that which o'er my spirit went and came.
Lo, in His face commingled
Is every charm and grace;
The whole of Beauty singled
Into a perfect face
Beholding Him would cry,
'There is no god but He, and He is the Most High!'

Marfat.com

become, not so much an affair of the heart and conscience, as a speculative philosophy out of touch with those intimate moral and religious feelings that inspired the earlier mystics. The typical saint is no longer one who has sought God with prayer and aspiration and found Him, after sore travail, in the transfiguration of dying to self through an inexplicable act of grace depending on nothing but the personal will of the Creator; he is rather the complete theosophist and hierophant from whom no mystery is hidden, the perfect man who identifies himself with God or the Logos.

> I was on that day when the Names were not,
> Nor any sign of existence endowed with name.
> By me Names and Named were brought to view
> On the day when there were not 'I' and 'we'.

Before considering the characteristics of this poetry, it may be well to state briefly the philosophical theory which underlies it.

The Essence of God is all that really exists; His attributes are distinguished from Him in thought, but in reality are not other than He. The aggregate of divine attributes, which we call the universe, is the ever-changing kaleidoscope wherein He displays Himself, and is real only in so far as He is reflected in it. Phenomena *per se* are not-being; they acquire a contingent existence from the efflux of Absolute Being by which they are irradiated. The position and function of man in the scheme of things has been explained above. In him the spiritual and physical worlds meet, and he stands at the centre of the universe of which he is the soul. But on his phenomenal side he is 'black with the darkness of not-being'; his bodily affections hold him in bondage, so that he thinks he is separate from God. That illusion, though supported by sense and reason, contradicts the first principle of the Ṣūfī philosophy, which teaches that all existence and all action is the manifestation of divine energy. What this means only the mystics who have experienced it can realize, and of

Marfat.com

Prophet, together with popular and philosophical conceptions of the after-life—derived from Muslim traditionists and such writers as Fārābī, Avicenna, Ghazālī, and Ibnu 'l-'Arabī—must have passed into the common stock of literary culture that was accessible to the best minds in Europe in the thirteenth century. The Arab conquerors of Spain and Sicily repeated, though on a less imposing scale, the same process of impregnation to which they themselves had been subjected by the Hellenistic civilization of Persia and Syria. If in both cases direct evidence of transmission is frequently hard to obtain, the reason is that no written record can preserve the details of an intellectual communication carried on, over a long period of time, between two races living in daily intercourse with each other.

Let us turn to the East, where the golden age of Persian mysticism had already begun. It followed, 'as the night the day', an epoch of indescribable carnage and devastation, during which the Mongol barbarians swept across Asia, leaving only terror, misery, and chaos behind them. In nations, as in individuals, intense and prolonged suffering demands an anodyne. No wonder that Persia, too exhausted to help herself, turned for comfort to those who offered her on the one hand an ideal representation of things more prized because they seemed to have vanished from the earth—order, security, justice, beneficence, the social virtues bound up with established custom and tradition and forming the basis of any organized national life; and on the other hand, the mystic's vision of everlasting peace and joy to be attained by the pure in heart who contemplate within themselves the spiritual world that alone is real and enduring. To draw this picture was the task of the Ṣūfī poets, and the manner in which they accomplished it has made Persian mystical poetry famous even in countries where the language is read by few.

The intellectual groundwork of the picture comes from Ibnu 'l-'Arabī. We shall see that under his influence Ṣūfism tends to

Marfat.com

acquainted with the ideas of the Spanish Muslim, whose cabbalistic extravagances often disguise the fact that he is also a serious and original thinker. On the other hand, he certainly influenced some of the Christian medieval schoolmen, and, as Professor Asín Palacios has recently pointed out, many peculiar features in his descriptions of Hell, Paradise, and the Beatific Vision are reproduced by Dante with a closeness that can scarcely be fortuitous. 'The infernal regions, the astronomical heavens, the circles of the mystic rose, the choirs of angels around the focus of divine light, the three circles symbolizing the Trinity—all are described by Dante exactly as Ibnu 'l-ʿArabī described them'. Dante tells us how, as he mounted higher and higher in Paradise, his love was made stronger and his spiritual vision more intense by seeing Beatrice grow more and more beautiful. The same idea occurs in a poem of Ibnu 'l-ʿArabī written about a century earlier (*Tarjumānu 'l-Ashwāq*, No. LV):

> Meeting with Him (the Beloved) creates in me what I have never imagined . . .
> For I behold a form whose beauty, as often as we meet, grows in splendour and majesty,
> So that there is no escape from a love that increases in proportion to every increase in His loveliness according to a predestined scale.

It may be added that Ibnu 'l-ʿArabī too had a Beatrice—Niẓām, the beautiful and accomplished daughter of Makīnu'ddīn—and that owing to the scandal caused by the mystical odes which he composed in her honour he wrote a commentary on them in order to convince his critics that they were wrong. Similarly 'in the *Convito* Dante declares his intention to interpret the esoteric meaning of fourteen love-songs which he had composed at an earlier date, and the subject of which had led to the erroneous belief that they dealt with sensual rather than intellectual love'. In short, the parallelism, both general and particular, reaches so far that only one conclusion is possible. Muslim religious legends, e. g. the *Miʿrāj* or Ascension of the

Marfat.com

world. Hence the mystical worship of Muḥammad is frequently expressed in terms which the prophet of Mecca would have deemed rank blasphemy, e. g. 'were it not for the Light of our Lord Muḥammad, no mystery on earth would be revealed, no fountain would gush, no river flow'. The Ṣūfis call him 'the Beloved of God', and he is the dispenser of every divine gift to those who love him and live in communion with his spirit.

For Ibnu 'l-'Arabī, however, the popular adoration of the Prophet and the saints is but one of the many forms of belief in which God reveals Himself. The true mystic, he says, will find Him in all religions.

> My heart is capable of every form:
> A cloister for the monk, a fane for idols,
> A pasture for gazelles, the votary's Ka'ba,
> The tables of the Torah, the Koran.
> Love is the faith I hold: wherever turn
> His camels, still the one true Faith is mine.

The God of religion, as contrasted with the God of mysticism, is finite; hence it shows ignorance and injustice to praise one's own creed or blame that of another. Even infidels and idolaters are God's servants created in His image, and 'compassion towards His servants has the greater claim', though the law condemn them to die. From the fact that the soul is a mode of divine being, Ibnu 'l-'Arabī infers that human actions are self-determined. But his system excludes free-will in the ordinary sense. God himself acts according to the necessity of His nature, which requires that the infinite variety of His attributes should produce an infinite variety of effects in the objects wherein they are displayed. This involves the appearance of light and darkness, good and evil, and all the opposites on which the possibility of knowledge depends. Since evil, as such, does not exist, hell is only a temporary state and every sinner will ultimately be saved.

There is much in Ibnu 'l-'Arabī that reminds us of Spinoza, but it would be hazardous to suggest that the Spanish Jew was

Marfat.com

al-Kāmil), as the image of God and the archetype of Nature, is at once the mediator of divine grace and the cosmic principle by which the world is animated and sustained. And, of course, the perfect man *par excellence* is Muḥammad. Long before Ibnu 'l-ʿArabī, the dogma of his pre-existence had established itself in Islam. His spiritual essence, the first thing that God created, was conceived as a celestial light (*nūr Muḥammadī*), which became incarnate in Adam and in the whole series of prophets after him from generation to generation until its final appearance in Muḥammad himself; according to the Shī ʿites, however, it passed from him to ʿAlī and the Imāms of his House, while the Ṣūfīs believe that it is immanent in the saints. Ibnu 'l-ʿArabī identifies Muḥammad, in his real nature, with the *ἰδέα ἰδεῶν* (*ḥaqīqatu 'l-ḥaqā'iq*), a phrase which is used by Origen to describe the Logos, and with the 'active intellect' of Aristotle. As such he is the agent in the creation of the world (*al-ḥaqq al-makhlūq bihi*), the vicegerent (*khalīfa*) of God on earth, and the pole (*quṭb*) on whom its existence depends and for whose sake it was created, the unique source and channel of all divine revelations; for he was a prophet when Adam was clay. This sounds like an echo of the doctrine of St. Paul and the author of the Fourth Gospel concerning Christ; and in some measure it may be so; at any rate Ibnu 'l-ʿArabī shows a peculiar sympathy with Christianity and applies the word *kalima* (*λόγος*) both to Jesus and Muḥammad, though not exclusively to them. A purely unitarian mysticism leads almost inevitably either to pantheism or saint-worship or, as in Islam, to a combination of the two. Apart from the bare divine nature, there remains as an object of personal devotion only the prophet or saint in and through whom God makes Himself known. The Islamic Logos doctrine seems to have arisen from the need of satisfying deep religious aspirations without impairing the divine unity. It substitutes for the Christian distinction of persons in God a distinction of aspects: the perfect man represents God *in relation to the*

Marfat.com

identify theoretical pantheism with practical immorality, but the mind of the East cannot be reduced to simple equations of this sort. Ṣūfī pantheism, as applied to life, generally includes a doctrine of divine personality and moral obligations. It must be admitted, however, that on account of the absence in Islam of a recognized doctrinal authority the mystics enjoy a freedom which many of them have abused.

Muḥyi'ddīn Ibnu 'l-'Arabī, the greatest speculative genius among them, was born at Murcia in Spain and died in 1240 at Damascus. His system of universal philosophy is embedded in an enormous mass of writings, of which the most celebrated are the *Futūḥāt al-Makkiyya* (Meccan Revelations) and the *Fuṣūṣu 'l-Ḥikam* (Bezels of Wisdom). Much of it is abstruse and fantastic; yet no one who studies it can fail to be astonished by the intellectual and imaginative power of the author, though others, e.g. 'Abdu 'l- Karīm Jīlī (*ob. circa* A.D. 1410), have explained it more lucidly and concisely than he himself has done. The following sketch comprises only a few points of outstanding importance.

Ibnu 'l-'Arabī is a thoroughgoing monist, and the name given to his doctrine (*waḥdatu 'l- wujūd*, the unity of existence) justly describes it. He holds that all things pre-exist as ideas in the knowledge of God, whence they emanate and whither they ultimately return. There is no creation *ex nihilo*; the world is merely the outward aspect of that which in its inward aspect is God. While every phenomenon reveals some attribute of reality, Man is the microcosm in which all the divine attributes are united, and in Man alone does God become fully conscious of Himself. This doctrine, fusing together elements derived from Gnosticism, Neoplatonism, Christianity, and other sources, occupies the central place in Ibnu 'l-'Arabī's system. It is essentially a Logos doctrine. Divinity is objectified and made manifest in the true idea of Humanity, of which Adam was the first incarnation. The Perfect Man (*al-Insān*

Marfat.com

his. The homage paid to the Prophet by many of the new school cannot hide the fact that their spiritual home is not Mecca but Athens and Alexandria. With Ghazālī an epoch in the history of Ṣūfism passes away. Hitherto the mystics had, in the main, represented the idea of an intimate personal relation between God and the soul as opposed to that of a formal worship based on authority and tradition, and this they combined with a theology constructed partly from the *Qur'ān* and partly with materials which had come down to them from Aristotle and the Neo-platonists. In proportion as the binding power of Islam grew feebler, the foreign elements gained ground until the collapse of the caliphate left them in full possession of the field. The result is a pantheistic philosophy which after seven hundred years still maintains its sway over large sections of the Muslim world and, as interpreted by Jalālu'ddīn Rūmī, Ḥāfiẓ and other Persian mystical poets, has charmed many who would find its original author, Ibnu 'l- 'Arabī (1165–1240), quite unreadable. Before returning to him, we may note another characteristic feature of the period. The twelfth century witnessed the beginnings of a vast organization of Muslim religious life, corresponding to the monastic orders in medieval Christendom. Formerly, though famous teachers had gathered round them groups of disciples, who sometimes lived together in a convent (*khānaqāh*), the schools thus formed were lacking in cohesion and sooner or later disappeared. These free associations of 'seekers' inspired by personal attachment to a shaykh were now supplanted by perpetual brotherhoods, each tracing its descent through a long line of saints from the Prophet to its own founder. The ritual varies in the different orders, which also diverge widely as regards their doctrine and their attitude towards the religious law. Celibacy is seldom demanded as a condition of membership; and through their lay members, belonging to all ranks of society but especially numerous amongst the poor, they have had a very great influence both for good and evil. Some European critics

Marfat.com

revival which his example no less than his works—notably the *Iḥyā*—brought about in circles hitherto unfriendly to mysticism. Henceforward the Ṣūfīs are definitely within the fold of Islam; for, according to Ghazālī and the majority of Muslims after him, the revelations bestowed on the saints supplement those of the prophets as the source and basis of all real knowledge. But at the same time he insists that sainthood is derived from prophecy and constantly appeals to the supreme authority of Muḥammad, whose law must be obeyed both in letter and spirit. And though his doctrine of the soul as a substance in which God causes His essence and qualities to be reflected—a mirror illumined by the 'divine spark'—might have led a bolder mystic into heretical speculations, he himself stood in no such danger. Perhaps what he thought in private went beyond what he taught in his books, though in the *Mishkātu 'l-Anwār* he says, for instance, that 'Allah is the Sun, and besides the Sun there is only the Sun's light'; but in Islam the use of pantheistic language does not necessarily mean that the writer is a pantheist. While Ghazālī sometimes pushes the doctrine of Unity to extreme lengths, he never forgets that God is the Creator whose absolute will brought the world into existence. Great as was his debt to Ṣūfism, he repaid it in full. Yet most Ṣūfīs think, and with justice, that he belongs not so much to themselves as to the Catholic Church of Islam, in which his heartfelt piety, moral enthusiasm, firm hold on tradition, and—however they may distrust it—his critical and objective philosophical method, established them securely. To a large extent he succeeded in making orthodoxy mystical; it was impossible in the nature of things that equal success should attend his efforts to make mysticism orthodox. He drew into the movement a strong and fairly tolerant body of conservative opinion, which acted as a brake in the stormy times ahead; but its driving force now came from another quarter, and the ideas that swung it irresistibly forward and were to dominate it in the future had little in common with

Marfat.com

legal and ritual minutiae or analysing theological dogmas in the dry light of intellect, was fast losing touch with the inward spirit and life which makes religion a reality. Many earnest Muslims must have asked themselves how long such a state of things could last. Was there no means of preserving what was vital to the Faith without rending the community asunder? That question was decided by the intervention of one of the greatest men Islam has ever produced, Abū Ḥāmid Ghazālī (A. D. 1058–1111), known to medieval Europe as Abuhamet and Algazel.

The story of Ghazālī's conversion to Ṣūfism, as told by himself, is a classic of its kind. Here it will be enough to recall that in his younger days he had been a sceptic, but that a mystical experience cured him of this malady and caused him to devote all his powers to searching after absolute truth. His study of philosophy and scholastic theology convinced him that no light was to be found there; nor did the Ta'līmīs, with their doctrine of an infallible religious authority, come off any better when put to the test. Then he turned his attention to the mystic Way revealed in the writings of Ḥārith al-Muḥāsibī and the old masters of the third century A. H., and as he read, the truth dawned upon him. 'I saw plainly', he says, 'that what is most peculiar to them (the Ṣūfīs) cannot be learned from books, but can only be reached by immediate experience and ecstasy and inward transformation', in other words, by leading the mystical life. He saw, too, that his own salvation was at stake; but his worldly prospects were brilliant, and it cost him a hard struggle to give them up. His health broke under the strain, and at last he surrendered himself entirely, taking refuge with God 'as a man in sore affliction who has no resource left'. He was not yet forty when he quitted Baghdād with the resolve never to enter it again.

The truth, then, lay with the mystics; and it was Ghazālī's personal experience of this truth that inspired the great religious

Marfat.com

the market and marries and takes part in social intercourse and never forgets God for a single moment.' He saw all creatures 'through the eyes of the Creator', and set such store on charity and lovingkindness that he knew no better way of attaining to God than by bringing joy to the heart of a Muslim. What he says concerning the relation of the saint to the religious law may suggest a comparison with Ḥallāj; but the difference both in spirit and practice is immense. Whereas Ḥallāj would fain have kept the law and was faced with an insoluble conflict between loyalty to its ordinances and obedience to the higher authority which he felt within him, Abū Sa'īd regards the law as a state of bondage, necessary for those who are still on the Way, but superfluous after they have reached the goal. In his view, union with God is not an occasional or intermittent experience, but the permanent result of extinction of the individual self and assumption of the divine nature. It is related that he forbade his disciples to perform the pilgrimage to the Ka'ba, which he contemptuously described as 'a stone house'; and once, so it is said, on hearing the call of the muezzin he refused to interrupt the mystic dance of the dervishes, saying, 'This is our service of prayer'. Even if not literally true, these stories are typical. The famous *Epistle* of Qushayrī, written in A.D. 1045, contrasts the piety of the older school of Ṣūfīs, who had based their doctrine upon faithful observance of the *Sunna*, with the lawlessness and hypocrisy prevailing amongst the mystics of his own time. Thirty years later the author of the *Kashfu 'l- Maḥjūb* declares that his contemporaries give the name of 'law' to their lusts and call senseless fancies 'divine knowledge', the motions of the heart and affections of the animal soul 'divine love', heresy 'poverty', scepticism 'purity', and disbelief in positive religion 'self-abandonment'. While the saints, with their innumerable followers and worshippers, menaced the Islam of history and tradition, the orthodox party, divided against itself, either clinging fanatically to the letter of the *Qur'ān* or disputing over

Marfat.com

expression of the same idea is found in Jīlī's words, 'We are the spirit of One though we dwell in two bodies', and in the verse of Jalālu'ddīn Rūmī,

Happy the moment when we are seated in the palace, thou and I,
With two forms and with two figures but with one soul, thou and I.

That Ḥallāj declared himself to have become, at certain moments and in a certain sense, the God whose transcendence he nevertheless affirms in the strongest terms possible, will astonish no one who has remarked how often the paradoxes of logic are the truths of mysticism. Although his original doctrine did not long survive him, it furnished a basis for the development of speculations, e.g. concerning the nature of the Perfect Man, which play a large part in the writings of Ibnu 'l- 'Arabī and in Persian mystical poetry. But we do not find there any understanding of his character or of the tragic personal crisis which he has depicted in a widely echoed verse:

God cast him into the sea, with his arms tied behind his back,
And said to him, 'Take care, take care, lest thou be wetted by the water!'

The century following the death of Ḥallāj, though otherwise comparatively barren, produced the first systematic and general works on Ṣūfī doctrine, such as the *Kitābu 'l-Luma'* by Abū Naṣr al-Sarrāj and the *Qūtu 'l- Qulūb* by Abū Ṭālib al-Makkī, which preserve much valuable material drawn from sources that have been lost. Ṣūfism was now beginning to drift from its anchorage in Islam towards pantheism and antinomianism, a tendency favoured by the growing influence of Greek philosophical ideas, especially that of 'emanation'. This is illustrated in striking fashion by the life and sayings of the Persian mystic, Abū Sa'īd (A.D. 967–1049). In some respects his teaching is admirable. 'The true saint', he said, 'goes in and out amongst the people and eats and sleeps with them and buys and sells in

Marfat.com

sharply the truth of mysticism may clash with the law of religion, nothing very serious is likely to occur so long as the mystic continues to worship with his fellow Muslims. It is agreed that Ḥallāj was scrupulous in the performance of his religious duties, and he never scorned, though he certainly did not flatter, 'the base degrees' by which one must ascend to the real religion that consists in the humble and ardent devotion of a pure heart. This represents the attitude of many Ṣūfīs towards the Islamic law, and it seems to be the best way in which they can serve two masters. But Ḥallāj was too much in earnest to compromise with his conscience. Against the public authority of the Muslim Church and State he sets up the personal authority immediately derived from God with whom the saint is one. And he was no theorist like Junayd: he was suspected of dealings with the Carmathians, he had preached his faith to believers and infidels alike, and, above all, sought to win converts by working 'evidentiary' miracles. On these grounds he was justly condemned. His crime was not that, as later Ṣūfīs put it, 'he divulged the mystery of the divine Lordship', but that in obedience to an inward call he proclaimed and actively asserted a truth which involves religious, political, and social anarchy. Other mystics have seen that truth. Ḥallāj lived it and died for it. Hence the intimacy and tenderness, so rare in Ṣūfism, of the verses in which he prays for union with his Beloved or tries to utter his feeling of perfect harmony with Him.

> Betwixt me and Thee there lingers an 'it is I' that torments me.
> Ah, of Thy grace, take away this 'I' from between us!

> I am He whom I love, and He whom I love is I,
> We are two spirits dwelling in one body.
> If thou seest me, thou seest Him,
> And if thou seest Him, thou seest us both.

I may remark by the way that the second of these four lines could not have been written by a pantheist. The monistic

Marfat.com

of an extraordinary kind which mark him out as the nearest of all Muslim mystics to the spirit of Christ. For him, the saint in union with God is superior to the prophet charged with an external mission, and the model of the saintly life is not Muḥammad, but Jesus, the type of glorified humanity, the deified man whose personality, transfigured and essentialized, stands forth as the witness and representative of God, revealing from within himself *al-Ḥaqq*, the Creator through whom he exists, the Creative Truth in whom he has all his being. Moreover, as Professor Massignon has observed, Ḥallāj conceives the mystical union as union with the Creative Word (*Kun*, Be!), which in the *Qur'ān* is appropriated to the birth of Jesus and the Resurrection, a union obtained 'by means of close and fervent adhesion of the understanding to the commandments of God'. And the result of this permanent acceptance of the divine *fiat* is the coming into the mystic's soul of the divine Spirit, which proceeds 'from the command of my Lord' (*Qur'ān*, xvii. 87) and thenceforth makes of each of the acts of that man 'acts truly divine'. Nor did Ḥallāj fail to prove how well he had learned the lesson that holiness is made perfect by suffering and self-sacrifice. His execution took place at Baghdād in A.D. 922. When he was brought to be crucified and saw the cross and the nails, he turned to the people and uttered a prayer, ending with the words:

> And these Thy servants who are gathered to slay me, in zeal for Thy religion and in desire to win Thy favour, forgive them, O Lord, and have mercy upon them; for verily if Thou hadst revealed to them that which Thou hast revealed to me, they would not have done what they have done; and if Thou hadst hidden from me that which Thou hast hidden from them, I should not have suffered this tribulation. Glory unto Thee in whatsoever Thou doest, and glory unto Thee in whatsoever Thou willest!

In Islam, where men are judged by their actions, mere heterodoxy cannot as a rule be effectively penalized, and however

Marfat.com

mirror, now I am my own mirror—i. e. that which I was I am no more, for "I" and "God" is a denial of the Unity of God. Since I am no more, the transcendent God is His own mirror. I say that I am my own mirror, for 'tis God that speaks with my tongue, and I have vanished.' 'I came forth from Bāyazīd-ness as a snake from its skin. Then I looked. I saw that lover, beloved, and love are one, for in the world of Unity all can be one.' While Bāyazīd is admired by those who prefer mystical 'intoxication' to 'sobriety', their opponents follow the teaching of Junayd of Baghdād, whose theory of 'union' was applied and exhibited to the Muslim world with uncompromising realism by his pupil, the famous Ḥallāj. It is not surprising that when Ḥallāj was arrested and imprisoned on grave charges of heresy, Junayd prudently disavowed him. The doctrine set forth in his *Kitābu 'l- Ṭawāsīn* would have shocked Muslims, even without the incisive formula, *Ana 'l- Ḥaqq*, 'I am God', in which its author summed it up, but is so original, profound, and historically important that an attempt must be made to sketch its leading ideas and call attention to some problems connected with it. This has only recently become possible through the recovery and exhaustive study of the scattered Ḥallājian texts by Professor Massignon of the University of Paris.

According to Ḥallāj, God, who in essence is love, created Man after His image to the end that His creature, loving Him alone, may suffer a spiritual transformation, find the divine image in himself, and thus attain to union with the divine will and nature. It is evident that the union of which Ḥallāj speaks and which he personally experienced is not pantheistic, though it has often been so described by Muslim as well as European writers. The term *ḥulūl*, which he used to denote it, was associated in the minds of his co-religionists with the Christian doctrine of incarnation. He does not appear to have attached this meaning to it in his own case, yet there are other parallels.

DONATED TO PUNJAB UNIVERSITY LIBRARY LAHORE
BY: DR.MIAN MUHAMMAD SAEED
M.A, Ph.D (LONDON) F.R.A.S
PROFESSOR EMERITUS OF HISTORY
GEORGE MASON UNIVERSITY FAIRFAX U.S.A

Marfat.com

great theologian Ghazālī (*ob.* A.D. 1111) and illustrated by popular moralists like Sa'dī (*ob.* A.D. 1291). While the Ṣūfīs cannot be accused of loving themselves, it is true that they have sometimes loved God at the expense of their neighbours, especially those other than their own brethren. But in the end their conception of the divine Unity made it impossible for them to love God without loving His creatures too.

The foundations of a complete theory and practice of mystical religion were laid by the Ṣūfīs of the third century A.H. Dhu 'l- Nūn of Egypt introduced into Islam the idea of gnosis (*ma'rifa*)—a knowledge given in ecstasy, which differs altogether from intellectual and traditional knowledge (*'ilm*). Being asked how he knew God, he replied, 'I know Him through Himself'; and, like Dionysius, he declared that 'God is the opposite of anything you can imagine', and that 'the more one knows God, the more one is lost in Him'. Henceforth we note the increasing use of symbolism and technical terms proper to a doctrine reserved for the elect; it was felt that these high mysteries must not be divulged to profane ears. The Persian Abū Yazīd (Bāyazīd) of Bisṭām, possibly under the influence of Indian monism, developed the doctrine of *fanā* (the passing away of the self); and its positive counterpart, *baqā* (the unitive life in God), was added soon afterwards. Although his endeavour to reach the pure Unity by a process of negation pushed to extreme lengths culminated, as he himself confessed, in disillusionment, Bāyazīd became the legendary hero of the later Persian Ṣūfīs, who are never tired of quoting his ecstatic ejaculations (*shaṭḥiyyāt*), such as *Subḥānī*, 'Glory to me', and the story of his ascension to the Throne of God, which is said to have taken place in a dream. Among the sayings attributed to him are the following, 'Creatures are subject to "states", but the gnostic has no "state", because his vestiges are effaced and his essence is noughted by the essence of Another and his traces are lost in Another's traces'. 'Thirty years the transcendent God was my

Marfat.com

'Tis purest love when Thou dost raise
The veil to my adoring gaze.
Not mine the praise in that or this:
Thine is the praise in both, I wis.

The doctrine of a mystical union imparted by divine grace goes beyond anything in the *Qur'ān*, but is stated plainly in apocryphal traditions of the Prophet, e.g. 'God said, "My servant draws nigh unto Me by works of supererogation, and I love him; and when I love him, I am his ear, so that he hears by Me, and his eye, so that he sees by Me, and his tongue, so that he speaks by Me, and his hand, so that he takes by Me."' Starting from a voluntary practice of devotion characterized by constant repetition (*dhikr*) of the name of Allah, the Ṣūfis worked out a psychological method, a *via purgativa et illuminativa*, leading, or rather predisposing, the soul to attain to the gnosis (*ma'rifa*), which is defined as 'knowledge of the attributes of the divine Unity, peculiar to the saints who behold God with their hearts'. The first Muslim to give an experimental analysis of the inner life was Ḥārith al-Muḥāsibī of Baṣra (*ob.* A. D. 857); his treatise entitled *Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, or 'Method of religious observance', extant in a unique manuscript at Oxford, shows delicacy and originality, though he draws largely on Jewish and Christian sources for the purpose of edification. 'The Path' (*ṭarīqa*), as described by later writers, consists of acquired virtues (*maqāmāt*) and mystical states (*aḥwāl*). The first stage is repentance or conversion; then comes a series of others, e.g. renunciation, poverty, patience, trust in God, each being a preparation for the next. Details vary, but the general features are the same. The disciple learns to place 'the works of the heart' above 'the works of the members', the intention above the act, and even when scrupulously observing the religious law, to regard its ordinances as expressions or symbols of a deeper truth. These principles, notwithstanding their antinomian tendency, have permeated Muslim legalism and underlie the ethics expounded by the

Marfat.com

the pure result of Qur'ānic study. After A. D. 1000 it began to absorb and assimilate Hellenistic philosophy, and the evidence so far collected suggests that its origin and early development were influenced by Christian asceticism and Hellenistic mysticism. We may well believe that the *rāhib* (Christian monk or hermit), a figure familiar to Muḥammad himself, supplied his followers with a model for the life they led. The celebrated words put in his mouth, *lā rahbāniyyata fī 'l- Islām*, 'no monkery in Islam', are in fact a later protest against the Christian ideal and a proof of its influence. The Prophet is usually supposed to have condemned *rahbāniyya*, including celibacy, in the *Qur'ān*, but the exegesis of Sūra lvii. 27 that prevailed till the end of the third century A. H. makes him commend it as an institution divinely ordained: his censure falls only on those who had corrupted it.

Early Muslim asceticism, with its fearful visions of the wrath to come, its fasters and 'weepers', its austerities, devotions, and endless litanies, was a forcing-house for mysticism. Since 'there is no god but Allah', and to worship Him for the sake of being saved from Hell or rewarded with Paradise is to associate with Him a 'god', i. e. another object of hope or fear, the ascetic is impelled to trust in Him alone (*tawakkul*) and acquiesce entirely in His will (*riḍā*). But these words cannot be the last. Perfect detachment from 'gods' involves perfect attachment to God: in mystical language, union with God through *love*. This is the doctrine that inspires all religious and ethical Ṣūfism. The woman saint, Rābi'a of Baṣra (*ob.* A. D. 801), in whom our authorities find its first conspicuous exponent, is said to have been a slave, and her parentage is unknown. In the following verses, whether they be hers or not, the mystic's goal is depicted as ecstatic contemplation of the Beloved.

> Two ways I love Thee: selfishly,
> And next, as worthy is of Thee.
> 'Tis selfish love that I do naught
> Save think on Thee with every thought.

Marfat.com

have embodied in their creed the aspect of transcendence, the Ṣūfīs, following his example, have combined the transcendent aspect with that of immanence, on which, though it is less prominent in the *Qur'ān*, they naturally lay greater stress. 'Allah is the Light of the heavens and the earth' (xxiv. 35); 'He is the first and the last and the outward and the inward' (lvii. 3); 'there is no god but He; everything is perishing except His Face' (xxviii. 88); 'I have breathed into him (man) of My spirit' (xv. 29); 'Verily, We have created man and We know what his soul suggests to him, for We are nigher unto him than the neck-artery' (l. 15); 'wheresoever ye turn, there is the Face of Allah' (ii. 109); 'he to whom Allah giveth not light hath no light at all' (xxiv. 40). Surely the seeds of mysticism are there. And, for the early Ṣūfīs, the *Qur'ān* is not only the Word of God: it is the primary means of drawing near to Him. By fervent prayer, by meditating profoundly on the text as a whole and in particular on the mysterious passages (xvii. 1; liii. 1–18) concerning the Night-journey and Ascension, they endeavoured to reproduce the Prophet's mystical experience in themselves.

Consider now the circumstances of time and place. The political revolution which transferred the seat of government from Damascus to Baghdād had brought Islam into immediate contact and conflict with the ideas of an older civilization; and if eventually these ideas were vanquished, yet history shows that in such encounters the victory is seldom complete. We are dealing with a widespread movement in lands where Hellenism had long been at home; where theological controversies were daily being carried on between Muslims on one side and Christians, Manichaeans, and Zoroastrians on the other; where members of the subject races, recently converted to Islam and anxious to adapt the new religion to their needs, might—sometimes in good faith—claim the authority of the Prophet for doctrines and practices which they valued. It is right to regard the Ṣūfīs as esoteric students of the *Qur'ān*, but not, I think, to see in Ṣūfism

Marfat.com

mysticism was the common ground where medieval Christianity and Islam touched each other most nearly. The fact is founded on history, as we shall see. It explains why the ideas, methods, and systems produced by mystics—Roman Catholic and Muslim—of that period seem to bear the stamp of one and the same spiritual genius. But while the Catholic Church has kept her tradition unbroken, in Islam, after the thirteenth century, the main current runs in the channels of a new religious philosophy which, in the eyes of the orthodox, includes everything except religion.

The end of the second century of the Hijra (A.D. 719–816) is approaching when we meet, in Mesopotamia, with the name *Ṣūfī* by which the Muslim mystics soon afterwards became generally known; its derivation from *ṣūf*, the garment of coarse undyed wool worn by Christian ascetics, is one of many signs pointing the same way. Difficult questions of origin cannot be discussed here, but I may state the position as it appears to me. Let us take first the view that the basis of Ṣūfism is essentially *Islamic*. The claim of the Ṣūfīs to have inherited their doctrine from the Prophet deserves respect. In the *Qur'ān*, perhaps almost the only genuine record of his personality that has come down to us, ascetic and mystical elements are mingled with those of a different kind. The former, of course, are emphasized by the Ṣūfīs and given a deeper and more special significance than he himself attached to them, but this does not justify the assertion that Ṣūfism owes little to the *Qur'ān*. To Muslims, who have always venerated their Holy Scripture, learned it by heart in childhood, and studied it with intense concentration as the key to all human knowledge, such a notion would seem absurd. It is also historically untrue. Though Muḥammad left no system of dogmatic or mystical theology, the *Qur'ān* contains the raw materials of both. Being the outcome of feeling rather than reflection, the Prophet's statements about God are *formally* inconsistent, and while Muslim scholastics

Marfat.com

MYSTICISM

Not long ago, as I was turning over the first few pages of Miss Underhill's *Mysticism*, my eye fell on two quotations, one from a medieval German mystic, the other from an English author whose death had just been announced; and it struck me that I could recall exact Muslim parallels to both. Eckhart's famous saying, 'the word *Sum* can be spoken by no creature, but by God only; for it becomes the creature to testify of itself *Non Sum*', reminded me that three and a half centuries earlier, at Baghdād, Abū Naṣr al-Sarrāj, commenting on a definition of mystical unity (*tawḥīd*), had written 'None saith "I" except God, since real personality belongs to God alone'. The remark of Edward Carpenter, 'this perception seems to be one in which all the senses unite into one sense', caused me to look up some verses (580 foll.) in the *Tā'iyya* of the Egyptian poet and saint, Ibnu 'l- Fāriḍ (*ob.* A.D. 1235), where he describes his mystical consciousness as an experience in which all the senses are unified and exercised simultaneously:

> My eye conversed whilst my tongue gazed; my ear spoke and my hand listened;
> And whilst my ear was an eye to behold everything visible, my eye was an ear listening to song.

This is a 'coincidence' that obviously has evidential value. Concerning the problems of mystical psychology and speculation the West can still learn something from Islam. How much it actually learned of these matters during the Middle Ages, when Muslim philosophy and science radiating from their centre in Spain spread light through Christian Europe, we have yet to discover in detail, but the amount was certainly considerable. It would indeed be strange if no influence from this source reached men like Thomas Aquinas, Eckhart, and Dante; for

Marfat.com

1 Edition 1992

Printed at Educational Press Karachi.

1000 Copies

Price Rs. 60.000

U.S. $ 5.00

PUBLISHED BY

AS SUFFA ACADEMY

A,12/344. F,B, Area- KARACHI

(P A K I S T A N)

Marfat.com

۱۴۰

MYSTICISM

BY

R.A. NICHOLSON

EXTRACT FROM

THE

LEGACY OF ISLAM

Edited by the late

SIR THOMAS ARNOLD
C.I.E., F.B.A., Litt.D.

and

ALFRED GUILLAUME
M.A. Oxon., Principal of Culham College
Formerly Professor of Oriental Languages
in the University of Durham

With Compliments of

OXFORD UNIVERSITY PRESS

Urdu Translation, commentary
and compilation

BY

S. MUZAFFAR AHMAD ZIA

Marfat.com

اسلامی تصوف

اہل مغرب کی نظر میں

مؤلفہ

سید مظفر احمد رضا

Marfat.com