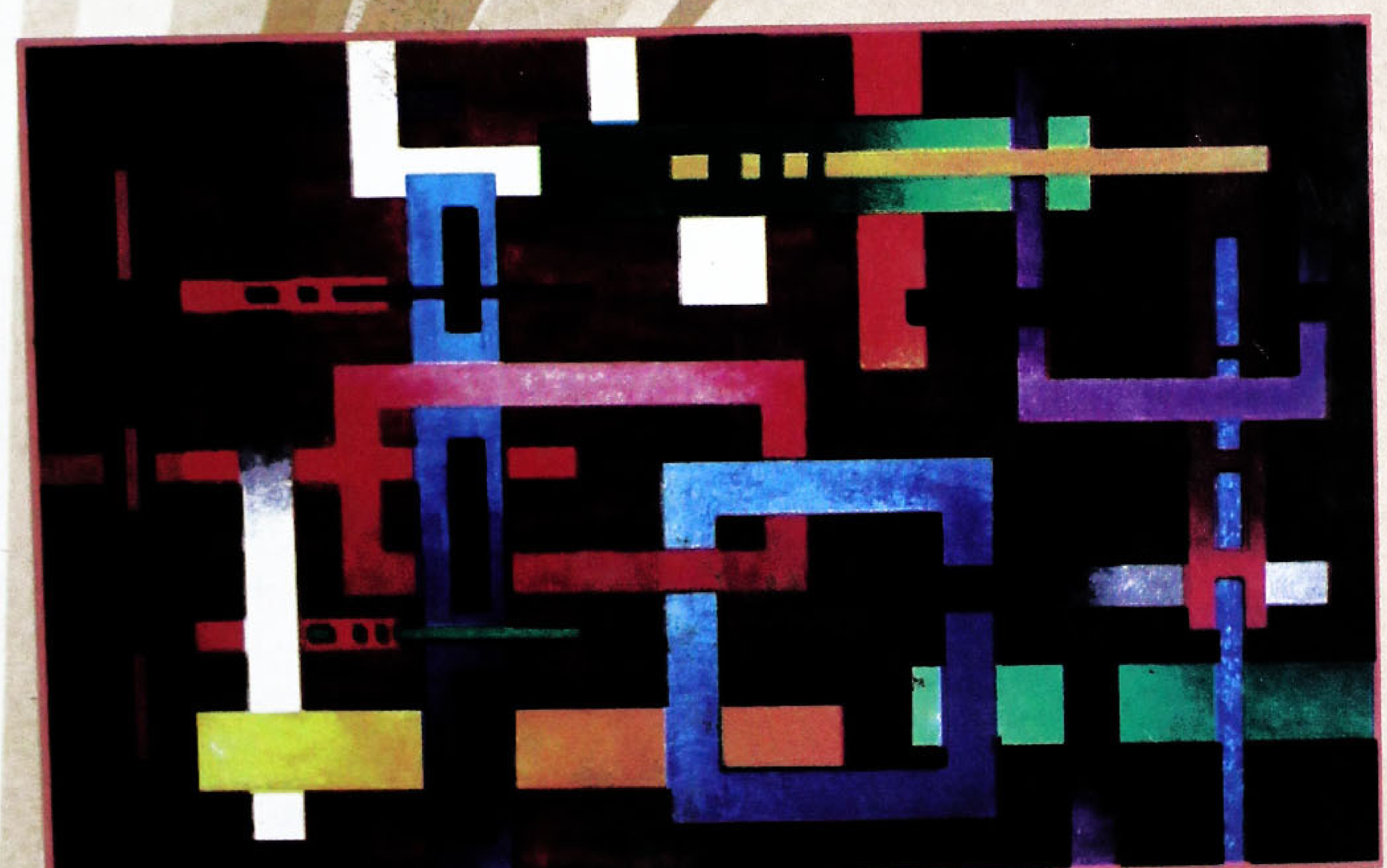
تاریخِ اسلام کی روشنی میں تصوف کا ارتقاء

(سقوطِ بغداد تک)



ڈاکٹر شیما ربانی

Marfat.com

تاریخِ اسلام کی روشنی میں
تصوف کا ارتقاء

(سقوطِ بغداد تک)

ڈاکٹر شیما ربانی

رنگِ ادب پبلی کیشنز

Marfat.com

نگرانِ اشاعت
شاعر علی شاعؔر
0345-2610434

جملہ حقوق بحقِ ناشر محفوظ ہیں

کتاب : تاریخ اسلام کی روشنی میں تصوف کا ارتقاء
(سقوطِ بغداد تک)
(مقالہ برائے: پی ایچ ڈی)
(شعبہ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی......۲۰۱۱ء)

مقالہ نگار : ڈاکٹر شیما ربانی
0305-2247787
drsheema73@gmail.com

زیر نگرانی : پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج

اشاعت : ستمبر/ 2017ء

تزئین کار : شیرازی شاعر
0300-2054154

ناشر : رنگِ ادب پبلی کیشنز، کراچی
0336-2085325
021-32761100
rangeadab@yahoo.com
www.facebook.com/rangeadab

تعداد : 300

صفحات : 304

قیمت : =/600 روپے

پبلی کیشن کی جدید ٹیکنالوجی کے مطابق کتاب کی اشاعت کے لیے رابطہ کیجیے
رنگِ ادب پبلی کیشنز
آفس نمبر 5- کتاب مارکیٹ، اُردو بازار، کراچی

Marfat.com

انتساب...

اپنے والدین کے نام...

جو میرے اعتماد اور علم کی بنیادی سیڑھی ہیں۔

اور اپنے تمام اساتذہ کرام کے نام...

خصوصاً محترم ڈاکٹر شکیل اوج (مرحوم) کے نام،

جن کی رہنمائی و مدد کے بغیر اس کام کا مکمل ہونا ناممکن تھا۔

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

صفحہ نمبر	عنوانات	نمبر شمار
7	خاکہ	۱۔
9	اظہارِ تشکر	۲۔
12	پیش لفظ	۳۔
15	باب اوّل	۴۔
16	**تصوف کے معانی ومفاہیم...... مذاہب عالم کی روشنی میں**	
17	فصل اوّل: ہندومت کی روشنی میں ''روح'' و ''نفس'' کا مفہوم	
45	فصل دوم: بدھ مت کی روشنی میں ''روح'' و ''نفس'' کا مفہوم	
58	فصل سوم: یہودیت کی روشنی میں ''روح'' و ''نفس'' کا مفہوم	
71	فصل چہارم: عیسائیت کی روشنی میں ''روح'' و ''نفس'' کا مفہوم	
79	فصل پنجم: فلسفہ اور صوفیانہ تشبیہات کی روشنی میں ''روح'' و ''نفس'' کا مفہوم	

Marfat.com

۵۔	باب دوم	99
	عرب قوم کا تاریخی پس منظر تہذیبی و مذہبی تاریخ	100
۶۔	باب سوم	134
	عہدِ بنواُمیہ میں تصوف کا آغاز وارتقاء	135
۷۔	باب چہارم	178
	عہدِ بنوعباس میں تصوف کا ارتقاء وعروج	179
۸۔	نتیجۂ تحقیق	295
۹۔	کتابیات	298

◆◆◆

Marfat.com

Abstract

The Development of 'Tassawuf' in the Light of Muslim History

'Tassawuf' (Mysticism) is a terminology which has become popular in societies through religion and spiritual spheres. There are different interpretations and theories of Tassawuf since known ages. The fact is that in the beginning Tassawuf was adopted as an attitude but later, this concept acquired a form of faith. Different explanations and definitions have been given in different eras. Before Islam also, it had been there in different forms and with the pace of time it under went changes and evolution while reaching us. If we study with respect to Islam only, we find difference of opinions among the Sufis and Jurists. Different religious and cultural impacts, scientific and linguistic

Marfat.com

background of different nations, the inner aspect of Tassawuf, chrismatic personalities of Sufis and their magical impacts (karamat), philosophical thoughts and interpretations and the natural principles of change and different levels of understanding, together with a mixture of traditions and myths, have enveloped the concept of Tassawuf with such a mist that its real features have become hidden from sight. However, this very important aspect of human life must be understood in its true light. This is only possible if we make honest research of all the available material related to this concept, and then prepare a theoretical history of Tassawuf in the perspective of world history. But it is a vast project, not possible to comprehend in a single thesis. Therefore in this thesis, this endeavor has been limited to the study of the concept of Tassawuf and its history from the time before Islam till the period of Abbasids, its development and impact on the region.

◆◆◆

Marfat.com

اظہارِ تشکّر

میں اِس مقالہ کی تکمیل کے موقع پر اللہ رب العزت کی بارگاہ میں سجدۂ شکر ادا کرتی ہوں، جس نے اِس سفر میں مجھے ہمت و استقلال عطا فرمایا اور اِس عظیم ذات کا احسانِ بے پایاں ہے کہ یہ تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی بعنوان ''تاریخِ اسلام کی روشنی میں تصوف کا ارتقاء'' کا کام مکمل ہوا۔

اِس مقالہ کی تیاری میں مجھے جن لوگوں کا تعاون حاصل رہا، اُن کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا فرض سمجھتی ہوں:

سب سے پہلے میں اپنے نگرانِ تحقیق جناب پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج، شعبۂ علومِ اسلامیہ، جامعہ کراچی کی ممنون ہوں جنہوں نے اِس مقالے کی نگرانی کی ذمہ داری قبول کی، مکمل تعاون کیا۔ میری تحقیقی مشکلات میں بھرپور مدد کی۔ ڈاکٹر صاحب کی علمی معاونت، مشاورت اور علمی دلچسپی ہی کی وجہ سے یہ مقالہ تکمیلی مراحل پورے کر سکا۔

بڑی ناشکری ہوگی اگر میں ڈاکٹر حافظ محمد سہیل شفیق صاحب (اسسٹنٹ پروفیسر) شعبۂ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی کا ذکر نہ کروں جنہوں نے میرے تحقیقی مسائل میں میری اعانت کی، اور انتہائی اہم نوعیت کی کتب مجھے فراہم کیں اور مختلف تکنیکی مراحل پر خصوصی تعاون کیا جس کے لیے میں اُن کی بے حد مشکور ہوں۔

میں شکر گزار ہوں اپنی ساتھی، محترمہ ڈاکٹر مزملہ شفیق (اسسٹنٹ پروفیسر) شعبۂ فلسفہ، پی ای سی ایچ ایس کالج، کراچی کی جنہوں نے اِس تحقیق کے ہر مرحلہ پر خصوصی تعاون اور میری حوصلہ افزائی کی جس کی وجہ سے یہ مقالہ جلد پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

Marfat.com

اِس مقالہ کی تیاری میں مجھے جن کتب خانوں سے اخذ و استفادہ کا بھرپور موقع ملا ہے، میں اُن سب کی شکر گزار رہوں۔ اِس ضمن میں چند مکتبات کا نام لیے بغیر نہیں رہ سکتی۔

۱۔ پی ای سی ایچ ایس گورنمنٹ کالج برائے خواتین لائبریری، کراچی

۲۔ قومی اسمبلی پاکستان لائبریری، اسلام آباد

۳۔ وفاقی شرعی عدالت لائبریری، اسلام آباد

۴۔ محمود حسین صدیقی لائبریری، جامعہ کراچی

۵۔ سیمینار لائبریری، شعبۂ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی

۶۔ موتمر عالم اسلامی لائبریری، کراچی

پی ای سی ایچ ایس گورنمنٹ کالج برائے خواتین، کراچی کی لائبریری انچارج محترمہ عذرا جمیل صاحبہ اور محترمہ محمودہ اسحاق صاحبہ اور اُن کی معاونین محترمہ ثمینہ اور محترمہ فرزانہ صاحبہ کے تعاون کی میں خصوصی طور پر شکر گزار رہوں۔

یہاں اُن پُرخلوص ساتھیوں کا ذکر بھی ضروری ہے جنہوں نے تحقیق کے مختلف مراحل میں میرا ساتھ دیا۔

اُن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ پروفیسر محترمہ نسرین حسین صاحبہ
(سابق پرنسپل پی ای سی ایچ ایس کالج برائے خواتین، کراچی)

۲۔ پروفیسر محترمہ صبیحہ پرویز صاحبہ
(سابق پرنسپل پی ای سی ایچ ایس کالج برائے خواتین، کراچی)

۳۔ محترم نعیم صدیقی صاحب
(سابق ڈائریکٹر لائبریری سندھ ہائی کورٹ، کراچی)

۴۔ محترم ایشور داس صاحب
(ایڈووکیٹ)

Marfat.com

۵۔ پروفیسر ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر صاحبہ،
(شعبۂ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی)

۶۔ پروفیسر ناصر عباس زیدی،
(شعبۂ تاریخ عام، وفاقی اُردو یونیورسٹی برائے فنون و سائنس، ٹیکنالوجی، کراچی)

اور یقیناً اس کام میں میرے والدین محترم جسٹس (ر) ایس اے ربانی اور محترمہ خالدہ ربانی، میرے بھائی جناب خاور ربانی اور جناب یاسر ربانی و دیگر اہلِ خانہ برابر کے شریک ہیں جن کی دعائیں اور ہر ممکن تعاون میرے شاملِ حال رہا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ تمام معاونین و مخلصین کو بہترین جزاء عطا فرمائے۔

شیما ربانی

۲۰۱۱ء

◆◆◆

Marfat.com

پیش لفظ

'تصوف' ایک ایسی اصطلاح ہے جو مذہبی و روحانی طبقوں سے ہوتی ہوئی معاشرے میں عام ہوئی۔ تصوف کے بارے میں مختلف نظریات و توضیحات قدیم زمانے سے کی جاتی رہی ہیں۔ درحقیقت 'تصوف' اپنی ابتداء سے تاریخِ عالم میں بحیثیت ایک معاشرتی 'رویہ' کے عام رہا ہے جو کہ وقت کے ساتھ ساتھ بحیثیت 'روحانی عقیدے' کے عام نظر آتا ہے۔

تاریخ کے مختلف ادوار میں تصوف کی مختلف تعریفات سامنے آتی رہی ہیں، اسلام کے حوالے سے اِس کا جائزہ لیا جائے تو صوفیاء کے مختلف فیہ نقطہ ہائے نظر سامنے آتے ہیں، تصوف معاشرتی و مذہبی جہت کے اعتبار سے محض اسلامی معاشرے کا ہی حصہ نہیں بلکہ اسلام سے قبل دنیا میں موجود دیگر الہامی وغیر الہامی مذاہب میں کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے اور وقت کے ساتھ ساتھ مختلف تغیرات اور ارتقاء کے عمل سے گزر کر ہم تک پہنچا ہے۔

دیگر اقوام اور طبقات کے مذہبی، تہذیبی اثرات، علمی اور لسانی پس منظر، تصوف کے باطنی پہلو، صوفیاء کی سحر انگیز شخصیات، کرامات، فلسفیانہ افکار و تغیر کے فطری اصول اور تفہیم کی مختلف سطحوں نیز روایات اور اساطیر کی آمیزش نے اس کے گرد ایک ایسا ہالہ بنا دیا ہے کہ اس کے خدوخال نظروں سے اوجھل ہو گئے۔

انسانی زندگی کے اس اہم رویے کو درست طور پر سمجھنا ازبس ضروری ہے، یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ تمام دستیاب وسائل کی تحقیق اور تفتیش کی جائے اور پھر تاریخ اسلام کی روشنی میں اس کے نظریاتی ادوار کی تاریخ مرتب کی جائے۔ اس مقالے کا دائرہ مسلم تاریخ کے عہد بنوعباس میں تصوف کے نقطۂ عروج اور ارتقاء کا جائزہ ہے۔

Marfat.com

پیش نظر مقالے کے سلسلے میں یہ وضاحت انتہائی اہم ہے کہ اس کا موضوع تصوف کے فلسفے، طریقت اور اس کے حسن و قبح کی افادیت سے تعلق نہیں رکھتا۔ یہاں محض اس کے تاریخی پہلو کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ لہٰذا اس کو اسی پہلو سے دیکھا جانا چاہیے۔

ابتداء میں اسلام سے قبل دنیا میں موجود بڑے مذاہب میں اس کیفیت کا تاریخی جائزہ لیا جانا ضروری ہے، جس کے تحت مختلف مذاہب عالم و معاشرت میں 'تصوف' کے معنی و مفاہیم کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے جس سے مسلمانوں میں تصوف کے ارتقائی عمل کی تفہیم میں مدد ملی ہے۔

اس مقالے کا اصل محور تاریخ اسلام ہے، لہٰذا تاریخ کے حوالے سے زیر تحقیق خطے میں آباد قومِ عرب کے پس منظر کا جائزہ اہم ہے کیونکہ اس قوم میں اسلام کا ظہور ہوا، اور یہ قوم اسلام کی نئی نظریاتی تحریک کو قبول کر کے اس کے ذریعے دنیا میں ایک بالکل نئی معاشرت و تہذیب کی بنیاد رکھنے میں کامیاب ہوئی، اور ابتدائی صدیوں میں ہی دو عظیم الشان مسلم سلطنتیں وجود میں آئیں بنو اُمیہ اور بنو عباس۔

تصوف کے باب میں روح و نفس کی اصطلاحات کا واضح ہونا از بس ضروری ہے، لہٰذا اس مقالے کا باب اول انھیں اصطلاحات کے مفہوم کو مختلف مذاہب کی روشنی میں بیان کرتا ہے جن میں ہندومت، بدھ مت، یہودیت، عیسائیت اور اسلام شامل ہیں۔

اب چونکہ اس مقالہ کا تعلق تاریخ اسلام کے دو اہم ادوار سے ہے یعنی عہد اُموی اور عہد عباسیہ اور ان دونوں ادوار میں یہ سلطنتیں عرب تھیں اور ان پر عرب تہذیب کا نمایاں اثر رہا، لہٰذا باب دوم عرب قوم کی تہذیبی اور مذہبی تاریخ کا پس منظر پر مبنی ہے۔

باب سوم مسلمانوں کی سیاسی و معاشرتی ترقی کے اس عہد کے مطالعہ پر مشتمل ہے جس میں اسلامی تہذیب کے بنیادی ستون و شعبے یعنی علم عقائد، علم فقہ اور تصوف وضع ہو رہے تھے، لہٰذا مسلمانوں میں تصوف کے نقطۂ آغاز سے آگاہی کے لیے اس دور کا عصری جائزہ اہم ہے۔

باب چہارم اس مقالہ کے اصل موضوع اور سب سے اہم دور پر مشتمل ہے۔ جس میں مسلمان بنو عباس کے ماتحت عرب، عراق، اور ایران پر وسیع مملکت قائم کر چکے تھے، اور چوتھی صدی ہجری تک 'تصوف' ان علاقوں میں مختلف مراحل طے کر کے ایک اہم معاشرتی جہت کی حیثیت اختیار کر

Marfat.com

چکا تھا۔

بنو عباس کے دورِ اقتدار میں مسلمان نہ صرف علاقائی تہذیب وثقافت سے متاثر ہوئے بلکہ ہمسایہ تہذیبوں (ایران وروم) سے بھی متاثر ہوئے، لہٰذا اس تہذیبی اثر کا مطالعہ اس باب کا اہم موضوع ہے۔ 'تصوف' کے تاریخ اسلام میں ایک اہم مقام رکھنے کے بارے میں دو آراء نہیں ہیں، لہٰذا تصوف کے علمی ارتقاء اور پھر اس علم کی ترقی کے نقطۂ عروج کا جائزہ بھی اس باب کا حصہ ہے، جس میں تصوف کے مختلف سلسلے وجود میں آئے۔

آخر میں اس مخصوص خطے پر تصوف کے مختلف نوعیت کے اثرات کا مطالعہ کرنا مقصود ہے کیوں کہ 'تصوف' نے نہ صرف مملکت اسلامیہ کے علمی حلقوں کو متاثر کیا ہے بلکہ عوام الناس کے دلوں میں بھی جگہ بنائی جس کا اثر اس عہد کے معاشرے، تمدن، فکر اور رویوں پر عام نظر آتا ہے۔ نیز تمام مقالے کا نتیجۂ تحقیق آخر میں پانچویں باب کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔

◆◆◆

Marfat.com

بابِ اوّل

Marfat.com

باب اوّل

تصوف کے معانی ومفاہیم
مذاہب عالم کی روشنی میں

'روح' اور 'نفس' کی اصطلاحات تصوف سے بہت گہرا تعلق ہے، لہٰذا تصوف پر باقاعدہ بحث کا آغاز کرنے سے پہلے ان اصطلاحات کے مفہوم کو دیگر مذاہب کے حوالے سے واضح کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے کیونکہ ان معنوں میں تصوف دنیا کے تقریباً تمام ہی اہم مذاہب میں موجود نظر آتا ہے۔

◆◆◆

Marfat.com

پہلی فصل

ہندومت کی روشنی میں
روح (برہما) اور نفس (آتما) کا مفہوم

ا۔ مذہبی کتب کی تشکیل کے لحاظ سے زمانہ کا تعین:

ہندوؤں کے مذہبی نظام کی تشکیل میں لاتعداد اشخاص کا حصہ ہے اس لیے اس میں کوئی واحد عقیدہ، قانون یا رسوم وشعائر کی کوئی یکسانیت نہیں ملتی۔ جب ۲۰۰۰ ق م سے ہندوستان میں آریائی قبیلے آ کر آباد ہونے شروع ہوئے تو وہ اپنے ساتھ مذہبی عقائد بھی لائے تھے جو یہاں کی مقامی آبادی (دڑاوڑ قوم) کے عقائد سے مختلف تھے۔

۲۰۰۰ ق م سے ۵۰۰ ق م کے عرصے میں ان آریائی لوگوں نے اپنے مذہبی عقائد کو جن کی بنیاد عناصرِ قدرت کی عبادت پر رکھی گئی تھی، ایک ایسی مستقل شکل دے دی جو ''ہندومت'' کہلائی اور جس نے ہندوستان کی سماجی یا اقتصادی اور سیاسی تاریخ پر گہرے اثرات قائم کیے۔ ہندومت کا کوئی ایک بانی نہیں تھا بلکہ اس کے عقائد اور تعلیمات کو بھجن اور گیتوں کے ذریعے پھیلایا گیا اور جن کے لکھنے اور یاد رکھنے والے ''رشی'' یعنی استاد کہلائے۔

آریائی لوگوں نے ہندوستان میں داخل ہونے کے بعد دو اہم کام انجام دیے:

ا۔ اوّل، انہوں نے ہندوستان کے قدیم باشندوں کو جنگوں کے ذریعے شمال کی جانب

Marfat.com

دھکیل دیا۔

۲۔ دوم، انہوں نے وہ مذہبی تصانیف تحریر کیں جو ''وید'' (رگ وید) کے نام سے بھجن اور گیتوں کی شکل میں موجود ہیں اور جن سے آریاؤں کی فتوحات، طرزِ زندگی اور مذہبی عقائد کا پتا چلتا ہے۔(۱)

ویدک زمانہ:

وسط ایشیا میں آریائی نسل کے لوگ زمین کی کاشت کرتے تھے اس لیے وہ جہاں بھی گئے انہوں نے کاشتکاری کو ہی پیشہ کے طور پر اپنایا چنانچہ ہندوستان میں جب یہ آریائی قبیلے پنجاب میں آباد ہوئے تو ان کے مذہبی عقائد پر وہی عناصرِ قدرت چھائے ہوئے تھے جو کاشتکاری کے لیے ضروری تھے۔ پنجاب میں فتوحات حاصل کرنے کے بعد آریاؤں نے جس طرح کی زندگی کا آغاز ۲۰۰۰ ق م میں کیا اس کا علم ہمیں رگ وید اور دوسری مذہبی کتابوں سے ہوتا ہے، اسی لیے پنجاب میں آریاؤں کے قیام کے زمانہ کو ''ویدک زمانہ'' کہا جاتا ہے۔

ہندومت کا آغاز ''ویدوں'' کے عہد سے ہوتا ہے جن کا زمانہ ۱۵۰۰ ق م کا ہے۔ جب ہندو آریا پہلے پہل ہندوستان میں داخل ہوئے اس وقت ان کے مذہبی تصورات نہایت سادہ تھے۔

رگ وید کے مطابق تاریخ دانوں کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ یہ کتاب کسی ایک مذہبی رہنما، یا ''رشی''، کی لکھی ہوئی نہیں ہے بلکہ وقتاً فوقتاً مختلف رشیوں نے اس کی تصنیف میں حصہ لیا ہے۔ رگ وید کا زمانہ اس وقت تک رہا جب تک آریائی پانچ دریاؤں کے علاقے میں آباد رہے لیکن جب انہوں نے کثرتِ آبادی اور فتوحات کی بنا پر شمالی ہندوستان (گنگا اور جمنا کی وادی) کا رُخ کیا اور وہاں تہذیب کے مرکز قائم کیے تو پھر وہ دور ''شجاعت کا زمانہ'' کہلایا۔(۲)

لفظ ''وید'' کا مصدر ''وِد'' ہے جس کے معنی ''جاننا'' اور ''سوچنا''، غور کرنا اور حاصل کرنا ہے۔ لفظ ''وید'' معروف کتب کے لیے استعمال نہیں ہوا بلکہ یہ وہ لٹریچر ہے جو دو ہزار سال کے عرصے میں ہندوؤں نے مختلف علوم و رسوم سے متعلق جمع کیا اور اس کا نام 'وید' رکھ دیا۔

ڈاکٹر سریندرناتھ گپتا اپنی مشہور کتاب A History of Indian Philosophy کی

Marfat.com

جلد اوّل (ص ۱۲-۱۱) میں لکھتے ہیں کہ:

''وید یا سرتی (سُنی سنائی باتیں)، نام ہے ان سب کا۔ اس لیے کہ وید اپنے وسیع مفہوم کے اعتبار سے کسی خاص کتاب کا نام نہیں بلکہ یہ نام ہے قریب دو ہزار سال کے طویل عرصے پر پھیلے ہوئے لٹریچر کا۔ چونکہ یہ لٹریچر مظہر ہے اس علمی تاگ وتاز کے ماحصل کا جو ہندوستان کے رہنے والوں نے مختلف اطراف و جوانب سے اس قدر طویل عرصے میں جمع کیا۔ اس لیے لازماً اسے متضاد عناصر کا مجموعہ ہونا چاہیے۔''

وید چار ہیں اور ان چاروں کا آغاز بالترتیب اگنی (آگ)، وایو (ہوا)، سوریہ (سورج) اور آپہ (پانی) سے ہوتا ہے۔ ان ویدوں کی تصنیف کی غرض وغایت آگ، ہوا، سورج، پانی کی پرستش کرنا اور پھر ان کے ذریعے سے دنیوی فوائد حاصل کرنا ہے۔

ان ویدوں کی ترتیب کے لحاظ سے درجہ بندی اس طرح ہے:

(۱) رِگ وید: یہ تمام ویدوں میں قدیم ہے۔ اس میں ایک ہزار سے زیادہ اشلوک ہیں اس کتاب کے مصنف کا نام بتانا ناممکن ہے۔ یہ وید سارا نظم کی صورت میں ہے۔

(۲) سام وید: جس کے معنی ''ترنم'' کے ہیں اور اس وید میں محض راگ اور گیت ہیں جو کہ بھجن ہیں اور ان کو پڑھنے والے ''ارگھتری'' کہلاتے ہیں۔

(۳) یجر وید: یہ قربانی والا وید ہے اس میں مذہبی رسوم کی ادائیگی کے طریقے بیان ہیں اور اس کے پڑھنے والے ''ادھدریو'' کے نام سے پہچانے جاتے ہیں۔

(۴) اتھر وید: اس کی تصنیف کا زمانہ بہت بعد کا ہے اس کا زمانہ وہ ہے جب آریا اور قدیم ہندی باشندوں کی باہمی کشمکش اور تصادم نے آخرکار مصالحت کی شکل اختیار کر لی تھی۔ یہ وید منتروں کا ہے۔ (۳)

ویدوں کی یہی ترتیب ''سوامی پربھانندا'' نے اپنی کتاب The Spiritual Heritage of India کے ص ۲۶ پر بیان کی ہے۔

Marfat.com

ویدک زمانہ کے مذہبی عقیدوں کو مختصراً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ:

(۱) اس زمانے میں عناصرِ قدرت کی عبادت عام تھی۔

(۲) عبادت اور قربانیوں کی ذمہ داری خاندان یا قبیلے کے سربراہ کی تھی۔

(۳) پیشوں کے اعتبار سے آریائی لوگ فرقوں میں تقسیم ہونے شروع ہو گئے تھے۔

شروع میں دیوتاؤں کو خوش رکھنے کے لیے قربانیاں دینے اور عبادت کرنے کی ذمہ داریاں خاندان اور قبیلے کے سربراہوں پر رکھی گئی تھیں لیکن رفتہ رفتہ ذمہ داریاں ایک مخصوص گروہ کے سپرد ہو گئیں جو بعد میں ''برہمن'' کہلائے۔

برہمنا کا عہد:

آریاؤں کے گنگا اور جمنا کے درمیان آباد ہونے کا زمانہ ''برہمنا'' کہلاتا ہے۔ ویدوں کے زمانہ کے بعد برہمنوں کو مذہبی قیادت حاصل ہو گئی تھی انہوں نے اپنی مذہبی قیادت کے جواز میں جو کتب تصنیف کیں وہ ہی ''برہمنا'' کہلاتی ہیں۔

اس عہد کے آغاز میں ہندو ذہن پر مایوسی اور قنوطیت چھا گئی تھی۔ برہمنا دراصل ویدوں کی رسوم اور دینیات ہیں۔ برہمنا کا عہد ۸۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م تک ہے۔ اس عہد میں ہندو مذہب انحطاط پذیر ہو گیا تھا اور لوگوں میں کسی قسم کے مذہب کی لگن نہ رہی تھی۔ ظاہر پرستی عام ہو گئی تھی۔ اس عہد میں یہ نظریہ عام ہوا کہ جب انسان کا دل قربانی کے ذریعے خالص ہو جاتا ہے تو ہی اس میں برہمنا کی علیت پیدا ہوتی ہے۔ اس دور میں قربانیوں کو اتنی اہمیت حاصل ہو گئی کہ انہوں نے اصل مذہب کی جگہ لے لی۔ اس صورت میں عبادات اور بت پرستی غیر ضروری سمجھی جانے لگی اور یہ خیال عام ہوا کہ بیان شدہ طریقے سے مخصوص قربانی کی ادائیگی کی صورت میں خداؤں کو خوش کر کے اپنی خواہشات کا حصول ممکن ہے۔ (۴) اس زمانے کے مذہبی عقائد اور طریقۂ عبادات کے بعض اثرات دیرپا اور مستقل رہے۔ ان میں سے ایک ویدانتی فلسفہ ہے جو ''اُپنشد'' میں مرتب کیا گیا ہے۔

Marfat.com

اُپنشد:

ویدوں کے بعد سب سے اہم تحریریں ''اُپنشد'' ہیں۔ یہ تین الفاظ کا مجموعہ ہے، ''اُپ'' (نزدیک)، ''نی'' (نیچے)، ''شد'' (بیٹھنا)۔ یعنی ''نزدیک ہو کر نیچے بیٹھنا'' بالفاظِ دیگر ''گرو'' یا استاد کے قدموں میں، جو شاگردوں کے ساتھ مکالمہ میں ہستی کے اساسی معاملات پر غور کرتا ہے۔ ہندوستان (ہندوؤں) کے فلسفیانہ فکر کی وسیع تر بنیاد فراہم کرنے والے ''بنیادی اپنشد'' ''ویدانت'' بھی کہلاتے ہیں۔ ''ویدانت'' (Vedanta) کے معنی ہیں ''وید کا اختتام''۔ یعنی آخری وید۔

ویدک زمانہ میں دیوتاؤں کی عبادت کا مقصد دنیاوی خوشحالی اور زندگی میں دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنا تھا۔ لیکن اب یہ تصور پیدا ہوا کہ کوئی ایسی ہستی بھی ہے جس نے انسان اور دیوتاؤں کی تخلیق کی ہے جو انسان کی روح پر اس کے مرنے کے بعد بھی اختیار رکھتی ہے اور جو انسان کے اعمال کو پرکھ کر سزا و جزا دینے کی قوت رکھتی ہے۔ وہ مسائل جو انسان کی زندگی میں یا اس کے مرنے کے بعد اُسے پیش آتے ہیں، کتابوں کی صورت میں نثر میں ۸۰۰ ق م تا ۶۰۰ ق م تک کے عرصے میں لکھے گئے اور انہی کتابوں کو ''اپنشد'' کہا گیا۔

ان کتابوں میں دنیا کی تخلیق، تخلیقِ کائنات، خالق کے متعلق، زندگی کی تکالیف اور مصائب کے متعلق اور ان غموں، مشکلات اور مصائب کو ختم کرنے کے متعلق فلسفیانہ انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ اپنشد تعداد میں کُل کتنی ہیں، اس کا تو علم نہیں مگر ان میں سے ۱۰۸ محفوظ ہیں۔ (۵)

یہ اپنشد فلسفہ ہندومت کی بنیاد بن گیا۔ اس فلسفہ کے اہم خیالات اس طرح ہیں:

۱۔ ایک ایسی روح ضرور ہے جس نے کائنات کو، دیوتاؤں کو اور تمام ارواح کو پیدا کیا۔ تمام روحیں اس سے وجود میں آئی ہیں اور آخر میں انہیں اسی سے مل جانا ہے۔

۲۔ برہما کا کام صرف تخلیق کرنا ہے، کائنات کی ہر شے اور ہستی کو قائم رکھنا دوسرے بڑے دیوتا ''وِشنو'' کے سپرد ہے۔ برہما اور وِشنو کے کام کو فنا یا تباہ کرنا تیسرے بڑے دیوتا کا کام ہے جو موت اور تباہی کا دیوتا ''شیو'' کہلاتا ہے۔

Marfat.com

۳۔ ہندومت میں بتوں کی شکل میں لاتعداد دیوتاؤں کی عبادت اور ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے قربانیاں دینے اور منتر پڑھنے کو ضروری سمجھا گیا۔

۴۔ کائنات کی ہر ہستی اور روح کا آخری مقصد برہما سے مل جانا قرار دیا گیا جب برہما نے کسی ہستی کو تخلیق کر دیا تو پھر اب یہ اس ہستی کے اعمال پر منحصر ہے کہ اس کی روح برہما سے جلد مل جائے یا مختلف جنم لینے کے بعد ملے۔ اس طرح آواگوان یا تناسخِ ارواح کے عقیدے کو ماننا ضروری قرار دیا گیا۔ اس طرح اپنشدوں نے برہما کا ہمہ اُوست کا نظریہ پیش کیا ہے۔

اپنشدوں کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان تحریروں کے مصنفین نے جو کہ جوگی تھے، اپنے باطنی تصورات اور خیالات کو بیان کیا ہے۔ مگر یہ لوگ کسی نظام کے قائم کرنے والے نہیں بلکہ محض اپنے باطنی تجربات کو ضبطِ تحریر میں لانے والے ہیں۔ (۶)

نئی برہمنیت:

جب برہمنوں نے محسوس کیا کہ لوگ بدھ مت اور جین مت کی طرف زیادہ راغب ہیں تو انہوں نے اپنے مذاہب کی از سرِ نو تنظیم کی۔ اس سلسلے میں ویدک مذہب میں بنیادی تبدیلیاں کی گئیں اور اس نئے مذہب کا نام ''ہندو دھرم'' رکھا گیا۔

انہوں نے بدھ مت کے اثرات مٹانے کے لیے مذہبی کتابیں لکھیں۔ ''پُرانوں'' کی تصنیف گپت خاندان کے عہد یعنی تقریباً چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں عمل میں آئی تھی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ برہمنیت اور ہندومت کے احیاء کا زمانہ وہی ہے جو شمالی ہندوستان میں بدھ مت کے زوال کا دور ہے۔

نئی برہمنیت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس نے ہندوؤں کی عبادات اور سماجی اطوار کو باقاعدہ قوانین کی شکل میں مرتب کیا اور یہ قانونی کتب ''دھرم شاستر'' کہلاتی ہیں اور ان کا زمانہ ۶۰۰ صدی عیسوی ہے۔ اس نئی برہمنیت کی ادبی تخلیقات میں ''رامائن'' اور ''مہا بھارت'' کی رزمیہ نظموں کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہے۔ مذہبی نقطۂ نگاہ سے مہا بھارت کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس کو ''بھگوت گیتا'' کہا جاتا ہے۔ اس میں کرشن کو الوہیت کا مجسم ظہور سمجھا گیا ہے۔ اس کا

۱۲۵۸ ۵۵

Marfat.com

مذہب عقیدۂ توحید پر مبنی تھا اور اس نے اخلاقیات پر زور دیا ہے۔ اس دین کے پیروؤں کو ''بھگوتا'' کہا جاتا ہے۔ کچھ عرصے بعد ہی برہمنوں نے اس مذہب کو اپنا لیا اور کرشن کو 'وشنو' کا اوتار یا مظہر قرار دیا۔ اس طرح ''بھگوتی مذہب'' کے پیروکار برہمنیت کے نظام میں جذب ہو گئے۔(۷)

بھگوت گیتا میں تقریباً سات سو اشعار ہیں جو دراصل کرشن اور ارجن کے مابین مکالمہ کی صورت میں ہے جس میں فلسفہ، مذہب اور اخلاق کے زریں اصول بیان ہوئے ہیں۔ اس طرح ہندومت تاریخ کے مختلف ادوار سے گزرا اور فلسفہ، رسوم اور دینیات کے لحاظ سے تصورات و قوانین کا ایک بڑا ذخیرہ اپنے اندر محفوظ کرتا گیا جو کہ مختلف ادوار میں ظاہر ہوتا رہا ہے۔

۲۔ روح (برہما) کا مفہوم:

دو ہزار سال قبل از مسیح میں ہندی آریاؤں نے خدا کے متعلق بلند تصورات قائم کر لیے تھے۔ وہ روح کو غیر فانی مانتے تھے اور ''روحِ عظیم'' (پر ماتما) کو خالقِ کائنات مانتے تھے۔

زمانے کے ساتھ ساتھ مذہب کی ابتدائی سادگی مفقود ہوتی جا رہی تھی اور اب اس کی جگہ برہمنوں کی تعلیمات اور نظریات پھیل رہے تھے۔

ایک ایسی ہستی کا تصور پیدا ہو گیا تھا جس نے زندگی اور کائنات کی تخلیق کی تھی۔ یہ ہستی روح کی شکل میں سمجھی جاتی تھی اور یہ وہ روح تھی جس سے تمام روحیں تخلیق ہوئی تھیں۔ اس ''پر ماتما'' (روحِ کُل) کا نام ''برہما'' رکھا گیا۔

''برہما'' (Brahman) محض کائنات کا خالق تھا، مگر کائنات کو قائم رکھنے والا ''وشنو'' (Vishnu) تھا اور کائنات کی ہر چیز کو تباہ کرنے والا ''شِیو'' (Shiva) تھا۔ اس طرح تخلیق، قیام اور فنا کے لیے تین دیوتاؤں کا تصور وجود میں آیا اور ان کی عبادت اور خوشنودی حاصل کرنا ہر ہندو کے لیے ضروری قرار دیا گیا۔

ایشوَر کا تصور:

ویدوں میں ایشوَر (خدا) کا تصور منتروں، مناجات، دعاؤں اور علم کے تصور سے بندھا ہوا

Marfat.com

ہے۔ایشور ساری موجودات کا ماخذ ہے۔وہ عارضی (فانی) کو تخلیق کرنے والا دائم ہے۔اپنے اظہار کی قوتِ محرکہ، قادرِ مطلق کا جوہر ہے۔

وہ لازمی عمل ہے جو کائنات کی ساری قوتِ حیات میں جلوہ گر ہے۔کائنات کی تخلیق کے بعد ایشور تمام موجودات کو اپنی جانب راغب کرتا ہے اور قائم رکھتا ہے۔ایشور فنا کا باعث بھی ہے۔ہر شے ایشور میں سمائی ہوئی ہے۔ایشور حقیقت کا عمیق ترین جوہر، تمام کثرت میں ظہور پذیر ہے۔ایشور ہر چیز کے اندر سمائے ہونے کے باوجود تمام موجودات سے قطعی ماوراء ہے کیونکہ وہی ان کا سرچشمہ اور اختتام ہے۔(۸)

برہما، وشنو اور شیوا کا تصور:

موجودہ ہندو مذہب پرانوں (Puranas) پر مبنی ہے۔ہندوؤں کے بڑے بڑے دیوتا تین ہیں، برہما، وشنو اور شیوا۔ان کے تحت لاتعداد دیوتا اور دیویاں ہیں۔ برہما، عالم کا خالق اور قائم بالذات ہے۔یہ اس تخلیقی شعور کا حامل ہے جس نے عالم کو عدم سے پیدا کیا لیکن اس کی حیثیت ایک فلسفیانہ تصور سے زیادہ نہیں، وہ صرف کائنات کے لیے ایک نقطہ آغاز کا کام دیتا ہے لیکن نظامِ عالم کے ایک مرتبہ حرکت میں آنے کے بعد اس کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں رہتا۔ وشنو اور شیوا، اصل ہندو معبود سمجھے جاتے ہیں اور ہندوؤں کو اس لحاظ سے دو گروہ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ان دیوتاؤں میں وشنو کی اہمیت زیادہ ہے۔وہ اشیاء کی بقاء، اور حفاظت کا ذمہ دار ہے اور اس کو انسانی دعاؤں، عبادتوں اور منتروں سے حرکت میں لایا جا سکتا ہے اور زندگی کے نازک موقعوں پر اسے عالمِ مادّی میں نزول پر آمادہ کیا جا سکتا ہے۔اور یہ معبود کسی بڑے انسان کی شکل میں نمودار ہو کر کارنامے دکھاتا ہے۔مثلاً رام اور کرشن اسی کے اوتار تھے۔یعنی دونوں میں خود وشنو مجسم ہو گیا تھا۔شیوا ایک دوسرے اصول کا نمائندہ ہے۔وہ زندگی کی پرانی صورتوں کو مٹاتا ہے اور نئی صورت بناتا ہے۔اس کی سرپرستی میں ہندو عابد و زاہد ریاضت کی بڑی بڑی مشقتیں اٹھاتے ہیں اور نفس کشی اور رہبانیت کے مدارج طے کرتے ہیں۔ہندوستان کے اکثر سنیاسی، فقراء اور درویش اس دیوتا کے پرستار ہیں۔(۹)

Marfat.com

''برہما'' کے لیے علّتِ اولیٰ کا تصور:

ہندوؤں میں فعل کے مفہوم کے متعلق مختلف رائے ہیں۔ جو لوگ فعل کا سرچشمہ خدا کو قرار دیتے ہیں اُسی کو ''علّتِ کُلی'' تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجودِ خدا سے ہی (فاعل) موجودات کا وجود ہے۔ اس لیے وہی ان افعال کا سبب ہے۔ جبکہ بعض لوگ فعل کا سبب خدا کو نہیں بلکہ دوسری چیزوں کو قرار دیتے ہیں۔ جبکہ بعض کا خیال ہے کہ حقیقی وجود صرف ''علّتِ اولیٰ'' کا ہے اس لیے کہ وہ اپنے وجود کے لیے کسی اور کا محتاج نہیں جبکہ دوسری تمام اشیاء اس کی محتاج ہیں اور جو چیز اپنے وجود کے لیے دوسرے کی محتاج ہے اس کا وجود خواب کی طرح غیر حقیقی ہے اور موجودِ حقیقی صرف واحدِ اوّل ہے۔ روح کی کیفیت بارش کے پانی جیسی ہے جو آسمان سے ہمیشہ ایک ہی انداز میں زمین پر برستا ہے لیکن اگر اسے سونے، چاندی، شیشے، مٹی اور پتھروں کی مختلف اقسام سے بنے ہوئے برتنوں میں جمع کر لیا جائے تو اس کی شکل، مزہ اور خوشبو میں فرق آ جاتا ہے۔ اس طرح روح بھی مادہ سے مل کر اس میں زندگی پیدا کرنے کے علاوہ اس پر اور کچھ اثر نہیں کرتی۔

روح کی رہنمائی عقل کرتی ہے جو رہنمائی پر مامور ہے۔ اس عقل کی تعریف ان لوگوں نے یہ کی ہے کہ عقل وہ چیز ہے جس سے اشیاء کی حقیقت کا ادراک ہوتا ہے۔ جس کے ذریعے معرفتِ الٰہی تک اور ایسے افعال تک رسائی ہوتی ہے جنہیں سب پسند کرتے اور مستحسن گردانتے ہیں۔

(۱۰) بھگوت گیتا میں خدا کا جو تصور ملتا ہے اس کی رو سے خدا ایک ذی شعور، ابدی اور توانا ہستی ہے جو ازل سے موجود تھی۔ اس کے مطابق خدا کی دو فطرتیں ہیں:

۱۔ ایک اعلیٰ روحانی طاقت سے عبارت ہے جس پر کائنات قائم ہے۔

۲۔ دوسری فطرت مادّیت سے ملوث ہے یعنی اس میں ''مادّہ'' کے خواص موجود ہیں۔

مادہ اور روح دونوں لافانی ہیں۔ لیکن مادہ تغیر پذیر ہے اور روح تمام تغیرات سے مبرّا ہے۔ مادہ پر جو تغیرات و کیفیات وارد ہوں روح ان سے بالکل غیر متاثر رہتی ہے۔

بھگوت گیتا کے مطابق ''ایشور'' تمام کائنات کا پیدا کرنے والا ہے جس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام۔ ''ایشور'' نہ صرف تمام انسانی کائنات سے بلکہ انسانی روح سے بھی ماوراء ہے۔

Marfat.com

(باب ا/ا شلوک 2-3) تمام کائنات فانی ہے اور روح لافانی۔لیکن ایشور دونوں سے جدا اور لافانی ''برہما'' ہے۔(۱۱)

''برہما'' کے متعلق تصورات:

رِشیوں کے مطابق یہ تمام کائنات متحرک ہے۔زندگی و موت،نشو ونما و فرسودگی،چاند کا گھٹنا بڑھنا،ہوا اور لہریں تمام۔لیکن کیا یہ سب یہاں ہمیشہ سے تھا؟ کیا یہاں کچھ ایسا نہیں جو ہمیشہ یکساں رہا ہو اور جس کو ''حقیقت'' کہا جا سکے،ان اشیاء کے مقابلے میں جو مسلسل تغیر پذیر ہیں؟ رِشیوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں کچھ ایسا ضرور ہے اور وہ ہے 'برہما' یعنی 'خدا' یہاں اب ایک جانب ''برہما'' اور دوسری جانب ''کائنات'' ہے۔تو سوال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان کیا تعلق ہے؟ برہما کے بارے میں نظریات اپنشد میں اس طرح سے بیان ہوئے ہیں:

۱۔بعض اوقات یہ لوگ ''برہما'' اور ''کائنات'' کو دو الگ چیزیں کہتے ہیں جو کہ دونوں مستقل حقیقت کی آئینہ دار ہیں۔ان دونوں کے درمیان تعلق کو مختلف نوعیت سے بیان کیا جاتا ہے تو کبھی ان کو روح اور جسم کہا جاتا ہے جس میں روح ''برہما'' ہے اور کائنات ''جسم'' ہے۔ ''برہما'' کا اظہار زندگی،روشنی،طاقت اور توانائی کی صورت کیا جاتا ہے،اور کائنات وہ ہے جس میں برہما موجود رہتا ہے۔

"In the heart of all things,of whatever there is in the universe dwells the Lord."(Isa:1)

(i,۱۲)

۲۔ایک اور نظریہ برہما کے متعلق یہ ہے کہ ''برہما'' ایک اور صرف ایک ہے جو یہ کہ وہ مکمل طور پر ماوراء ہے اور بلند ہے۔

"This is Brahman,without cause and without effect, without anything inside or outside."

(ii,۱۲)

Marfat.com

۳۔ تیسرا نظریہ جو اپنشد میں برہما کے متعلق ملتا ہے اس میں "برہما" کے وجود کے بارے میں تصدیق سے احتراز کیا گیا ہے، اور تمام تعریفات اور توضیحات سے فرار اختیار کیا جاتا ہے کہ "برہما" انسان کی سمجھ وعقل سے بہت بلند ہے اور اس کا تعین کرنا ناممکن ہے۔

"That which is not seen by the eye but by which the eye sees_know that to be Brahman is not the being who is worshipped of men."

(iii,۱۲)

گیتا کے مطابق خدا لامحدود "infinite" ہے، اپنے تمام پہلوؤں میں اور اس تک پہنچنے کے راستے بھی لامحدود ہیں۔ اتھرویدمیں ہے کہ "ایک روشنی ہے جو مختلف صورتوں (ہمہ جہت صورتوں) میں ظاہر ہوتی ہے۔" بھگوت گیتا میں بھی کہا گیا ہے:

Whatever wish men bring me in worhips
That wish I grant them.
Whatever path men travel,
Is my path:
No matter where they walk
it leads to me !"

(IV;II) B.G (13)

ایک اور جگہ پر یہی بات اس طرح بیان ہوئی ہے:

He is all knowing God, Lord of the emperors,
Ageless,Subtler far than mind's of inmost subtlely
Universal Sustainer,
Shining sunlike,self luminous.

Marfat.com

What fashion His form has, who shall conceive of it?

He dwells beyond delusion, the dark of Maya.

On Him let man meditate, Always..."

(VIII:9) B.G

۳۔ نفس (آتما) کا مفہوم:

جب رشیوں نے اپنی باہر کی دنیا کا جائزہ لیا تو دنیا کو متحرک دیکھا اور جب انہوں نے اپنی ذات کے اندر دیکھا تو وہاں بھی جذبات، تصورات، خیالات کو مستقل متغیر پایا جیسے بپھری ہوئی بے ساحل سمندر کی لہریں ہوں۔ لیکن کیا یہ سب بھی ہمیشہ سے تھا؟

اس کا جواب اس طرح دیا گیا کہ رشیوں نے اس کو ایک خاموش اور مستقل ناظر یا گواہ کا نام دیا جس کو ''آتما'' یا ''نفس'' کہا گیا۔ ان کے مطابق ''آتما'' کا وجود اسی طرح تمام موجودات، درخت، پتھر اور چٹانوں میں اور حیوانات، چرند، پرند میں اور انسان میں ہے۔ ان کے مطابق ہر شے، جو اس کائنات میں ہے، کا دل (جوہر) اپنے اندر ''نفس'' یا ''آتما'' رکھتا ہے۔

ہندو جو رموز کی جگہ واضح تعریفات کے قائل ہیں، نفس کو ''پُرش'' بھی کہتے ہیں اس لیے کہ موجودات میں زندہ عنصر صرف ''نفس'' ہے اور یہ لوگ نفس کو صرف ایک ہی وصف یعنی زندگی سے متصف کرتے ہیں اور اُسے بیک وقت عالم اور بے خبری کہتے ہیں جس کا مطلب ہے کہ وہ بالفعل بے خبر ہے اور بالقوہ عالم ہے۔ اس کی لاعلمی فعل کے واقع ہونے کا سبب ہے اور علم فعل کے ختم ہونے کا سبب ہے۔

''آتما'' یعنی ''خود آگہی'' بعد میں ''روحِ کل'' یعنی ''برہما'' کے ساتھ مطابقت کی جانب رہنمائی کرنے کا باعث بنتی ہے۔ کیا ''آتما'' یا ''نفس'' کا وجود ہے؟ اس کے بارے میں کئی نکات بیان ہوئے ہیں:

Marfat.com

ا۔ اگر ''آتما'' (نفس) نہیں ہے اور انسان کے جسم اور دماغ کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے تو پھر وہ کیا شے ہے جو گہری نیند کے باعث پیدا ہونے والی ذہنی اور انفرادی موجودگی (individual existence) کے درمیان تفاوت کو پاٹ دیتی ہے؟ (آتما) نفس اس کا جواب فراہم کرتا ہے۔

۲۔ جسم، ذہن اور ہر شے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے ہمارے علم کے مطابق متحرک ہے، مگر اس سے ماوراء کوئی شے ہے ہمارے اندر جو اپنی جگہ ساکن ہے۔ اور یہ ''کوئی شے'' آتما (نفس) ہے۔

۳۔ ہمارے ذہن، انا، حواس اور اجسام دراصل مفعول ہیں، جو کہ کسی فاعل کے تابع ہیں۔ اگر یہ اشیاء مفعول ہیں تو فاعل کا تصور لازمی ہوگا۔ اور یہ فاعل دراصل وہی خاموش ناظر ''آتما'' (نفس) ہے۔ (۱۴)

نفس اور مادہ میں ربط کی کیفیت:

نفس (آتما) کے بعد مطلق مادہ یعنی مجرّد ہیولیٰ ہے۔ جسے ہندو ''اویکتا'' یعنی ''بے صورت'' کہتے ہیں۔ یہ بے جان ہے اور اس میں تین قوتیں ہیں:

ا۔ پہلی طاقت راحت اور خیر ہے اور اس کا اثر پیدا ہونا اور بڑھنا ہے۔

۲۔ دوسری طاقت محنت اور تھکن ہے اس سے ثبات و بقا کا ظہور ہے۔

۳۔ تیسری طاقت کمزوری اور بے چینی ہے جس سے انتشار و فنا کا ظہور ہے۔

مادہ جب مختلف صورتوں اور تین ابتدائی قوتوں کے ساتھ موجود ہوتا ہے تو ''ویکتی'' یعنی ''صورت دار'' کہلاتا ہے۔ بے صورت اور صورت دار مادے کے مجموعہ کو ''پراکرتی'' کہتے ہیں۔ اس کے بعد ''مزاج یا طبیعت'' ہے جسے ہندو ''اہنکار'' کہتے ہیں۔ یہ لفظ غالب آنا، ارتقاء پذیر ہونا اور خودنمائی کے مفہوم کو ادا کرتا ہے کیونکہ جب مادہ صورت پذیر ہوتا ہے تو اشیاء کی نئی شکلیں پیدا ہونے کا باعث بنتا ہے اور بڑھنا یا اُگنا ہے سوائے اس کے کچھ نہیں کہ دوسری چیز بدل کر نئی چیز میں جذب ہو جائے۔ اس کے بعد پانچ حواس آتے ہیں جو ''پنچ ماتر'' کہلاتے ہیں۔ یہ کائنات میں موجود عناصر ہیں۔ ہندوؤں کے نزدیک یہ آسمان، ہوا، آگ، پانی اور مٹی ہیں۔ ان کو امہاتِ

Marfat.com

خمسہ کہتے ہیں۔ ان کے خواص یہ ہیں کہ آسمان کا مفرد جُز ''شُنید'' ہے جسے سُنا جا سکتا ہے، ہوا کا مفرد جُز ''سپرش'' ہے جسے چھوا جا سکے۔ آگ کا مفرد جُز ''روپ'' ہے جسے دیکھا جا سکے، پانی کا مفرد جُز ''رس'' ہے جسے چکھا جا سکے اور زمین کا مفرد جُز ''گندھ'' ہے یعنی جسے سونگھا جا سکے۔ ان کے بعد ارادہ ہوتا ہے جو حواس سے مختلف کام لیتا ہے۔ ارادے کا مسکن ''دل'' ہے اس لیے اس کو ''من'' یعنی ''ارادہ'' کہا جاتا ہے۔ ارادی افعال کسی حیوان کے بدن سے اس وقت تک ظہور پذیر نہیں ہوتے جب تک بدن زندہ نہ ہو اور ذی حیات روح کے ساتھ متصل نہ ہو۔ نفس (آتما) نہ صرف اپنی ذات سے بلکہ اس ذات کے نیچے جو مادی سطح ہے اس سے بھی ناواقف ہے اور وہ جو کچھ نہیں جانتا اس کو جاننے کا متمنی ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ مادے کے بغیر اس کا وجود ممکن نہیں اور اپنی خواہش کے لیے مادے کے ساتھ مل جانے کے لیے تیار ہے۔ چونکہ مادہ کمال کا طلب گار ہے اور کم اچھی چیز ہے، بہتر کو اپناتا ہوا کمال کی منزل کی طرف گامزن رہتا ہے۔ اس طرح مادے کی طبیعت میں جو خود نمائی اور کمال کی امنگ ہے وہ نفس کو نباتات اور حیوانات کی تمام انواع میں گردش کراتی رہتی ہے۔ (۱۵)

نفس (آتما) کے متعلق بھگوت گیتا کی رائے:

بھگوت گیتا کے مختلف اشلوکوں میں بعض جگہ ایشور کی مطلق قدرت کا اظہار ایسے لفظوں میں کیا گیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انسان اس کائنات میں محض ایک بے جان تنکا ہے۔ مگر ایک جگہ شری کرشن اپنا واعظ ختم کرتے ہوئے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

> ''میں نے تمہیں علم سکھایا ہے جو تمام رموز سربستہ کا سرتاج ہے، اس پر غور و تدبّر کرو اور اس کے بعد جو تمہارے جی میں آئے کرو۔'' (۱۸:۶۳) بھگوت گیتا۔

یہ الفاظ اس حقیقت کا اعلان ہیں کہ گیتا کے مصنف کے نزدیک انسان با اختیار اور موثر ہستی ہے جو نیکی اور بدی کے راستوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ گیتا کے مطابق ایک فرد کے جذبات اور ذہن کے پیچھے اس کا غیر متغیر نفس (آتما) ہوتا ہے جو کہ ایک مستقل حقیقت ہے اور

Marfat.com

سب سے بڑی حقیقت ''روحِ کُل'' اور یہ حقیقت ''نفس'' دراصل ایک ہی ہیں۔

The Atman is the light
The light is covered by darkness:
This darkness is delusion:
That is why we dream.
When the light of the Atman
Drive out our darkness
That light shines forth from us,
A sun in splendor,
The revealed Brahman.

(V:15-16) B.G

ویدانت کا بنیادی نظریہ بھی یہ ہے کہ آتما (نفس) اور برہما (روح کُل) ایک ہیں۔ برہما کی ذات ابدی اور لامحدود ہے اور اسی کی طاقت تمام اشیاء میں کام کر رہی ہے، لیکن یہ ذات تقسیم پذیر نہیں ہوسکتی اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہر نفس انسانی (آتما) اور حیوانی کُل برہما ہے نہ کہ اس کا کوئی جُزو یا مظہر۔ مگر خود وید میں اس سے اختلاف موجود ہے کیونکہ ہندومت کی رسوم تناسخ اور پاداشِ عمل کے نظریہ پر مبنی ہیں لہٰذا لازماً متعدد نفوس کو موجود قرار دیتی ہیں۔

۴۔ نفس (آتما) اور روح (برہما) کا تعلق:

نویں صدی عیسوی میں اپنشدوں کا اثر بہت شدت اختیار کر گیا تھا، درحقیقت انہیں ہندو صوفی اسکالر شنکرا چاریہ کی کوششوں سے ایک طرح کی نئی زندگی ملی۔ اُس کی تحریروں نے اپنشدوں کے بنیادی خیالات کا باقاعدہ اصول کے تحت جائزہ پیش کیا۔ شنکرا چاریہ نے مادہ اور روح کی برابر حیثیت کو مسترد کر دیا تھا (یعنی مادہ کی نفی کے بعد صرف روح ہے) اور یہ روح (آتما) خدا کی ہستی (ایشور) کا پرتو ہے۔ ہندو مذہب میں معبودوں کی کثرت کا اس کے ہمہ اوستی نظریہ سے گہرا تعلق

Marfat.com

ہے، ہمہ اوستی عقیدہ یہ ہے کہ تمام دیوتا اور دیویاں اور سارے مظاہر فطرت مثلاً ہوا، آگ وغیرہ ایک واحد قوت حیات کے مختلف ظہوروں کا نتیجہ ہیں۔ خود انسان ایک ظرف ہے جس میں یہ قوت حیات رواں دواں ہے۔ فطرت اور خدا ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں، اس لیے فطرت ذی حیات یا بے جان فطرت کی پرستش خدا کی پرستش ہے۔(١٦)

فلسفیانہ توضیحات:

ہندو فلسفہ کا سرچشمہ 'وید' ہیں۔ وید کی تفسیر میں دو گروہ بن گئے تھے۔

١۔ ایک صرف عمل یعنی عبادات و رسوم کی ادائیگی کا قائل تھا۔

٢۔ دوسرا گروہ فلسفیانہ افکار سے استنباط کرنے لگا تھا۔

ان گروہ کی کاوشوں سے مختلف نظریات سامنے آئے جو کہ اس طرح بیان کیے گئے ہیں:

١۔ فلسفہ بیایا:

اس فلسفیانہ افکار کا بانی 'گوتم' ہے جس کی تصنیف کا نام 'نیائے سوترا' (Nyaya Sutra) ہے جو پانچ جلدوں پر مشتمل ہے۔ نیائے سوترا منطقی مذہب ہے جس پر مابعد الطبیعات کا اثر ہے، اس وجہ سے اس کے پیروؤں کے لیے منطق کی تعلیم لازمی ہے اس فلسفہ کی رو سے خدا علت العلل اور نگہبان سمجھا جاتا ہے۔ وہی اشیاء کو نیست و نابود کرتا ہے مگر یہ خدا کسی شے کو عدم سے وجود میں نہیں لا سکتا بلکہ موجودات کو صرف ترتیب اور صورت دیتا ہے۔ جان، جوہر ہے جس کی صفت عقل یا علم ہے۔ جب جان کا نفس سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو اس پر علم کی روشنی پڑتی ہے۔ نفس علم کی روشنی سے زندہ ہو جاتا ہے اور حواس کو روشن کر دیتا ہے، حواس نفس کے نور سے روشن ہوتے ہیں اور اشیاء کو تابانی بخشتے ہیں۔

٢۔ فلسفہ ولیشکا: (Valshesika)

اس فلسفہ میں مادہ اور روح کی تفریق تسلیم کی گئی ہے۔ مادہ غیر فانی، غیر مرئی اور بے صورت

Marfat.com

ذرات پر مشتمل ہے۔ ان کی ترکیب سے کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔ ان دونوں فلسفوں میں فرق یہ ہے کہ بیایا فلسفہ میں عقل کے وسائل چار ہیں اور ولیشکا فلسفہ میں دو ہیں یعنی ادراک اور استدلال، ادراک حواس پنجگانہ سے اور استدلال قوت ممیزہ کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے۔ ولیشکا میں جن عنوانات پر بحث ہوتی ہے وہ یہ ہیں جوہر جو اپنی ذات میں مستقل ہے اس میں فعل مضمر ہوتے ہیں اگر جوہر نہ ہو تو فعل بھی نہیں ہو سکتے۔ جوہر نو (۹) ہیں:

۱۔ خاک ۲۔ آب ۳۔ روشنی ۴۔ آسمان ۵۔ ہوا ۶۔ زمان ۷۔ مکان ۸۔ جان ۹۔ نفس۔

۳۔ فلسفہ سانکھیہ: (Sankhya)

یہ فلسفہ سب سے پرانا ہے۔ تقریباً ۸۰۰ ق م کے وسط میں وجود میں آیا۔ اس فلسفہ کا بانی 'کپیلا' نامی فلاسفی ہے۔ اس کی تصنیف کا نام 'تت وسماس' (Tat Aiva Smas) ہے۔ سانکھیہ فلسفہ کائنات کو دو مستقل اجزاء میں تقسیم کرتا ہے۔

۱۔ روح یا پروشہ

۲۔ پراکرتی یہ وہ قوت جو عام مادیت کی علت العلل ہے۔

پروشہ یعنی روح بہت سی ہیں اور یہ ہمیشہ جدا رہتی ہیں، اس لیے اس فلسفہ کو فلسفۂ انفرادیت بھی کہا جاتا ہے۔ پروشہ (روح) غیر متغیر ہے اس لیے پراکرتی (مادہ) کی طرح ظاہری اشکال میں تغیر نہیں ہوتا، چونکہ بے حس مادے کی چیزیں پروشہ سے متحد رہتی ہیں اس لیے وہ باحس ہو جاتی ہیں اور غیر حامل پروشہ عامل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اس فلسفہ میں پروشہ اور پراکرتی دو مستقل حقیقتیں ہیں اور دونوں ازلی اور ابدی ہیں اور آپس میں ہم جنس ہیں، انکا آپس میں قرب مادی زندگی اور بُعد موت ہے۔ اس فلسفہ میں خدا کا تصور بہت اہم ہے اس کے مطابق خدا خالق نہیں لیکن مخلوقات کا محافظ ونگہبان ضرور ہے۔

۴۔ فلسفہ یوگ: (Yog)

اس فلسفہ کا بانی 'پت نجلی' ہے جس کی تصنیف 'یوگ سوتر' ہے۔ اس فلسفہ کا ہندوستان پر بہت

Marfat.com

اثر رہا، فلسفہ سانکھیہ نظری ہے جبکہ فلسفہ یوگ عملی ہے۔اس میں خدا کا تصور بھی پایا جاتا ہے فلسفہ یوگ اور فلسفہ سانکھیہ میں پروشہ (روح) حقیقی، پاک اور بے نقص ہے۔ پروشہ نے عقل، نفس اور حواس کے ذریعے جسم سے تعلق پیدا کیا ہے جبکہ عقل پراکرتی کا معلول ہے۔

۵۔فلسفہ میماسہ:(Mimasa)

اس فلسفہ کا بانی 'جے منی' ہے، یہ انسان کو راہ عمل (کرم یوگ) دکھاتا ہے۔اس فلسفہ کی رو سے علم، روح اور جسم کو متحد رکھتا ہے۔ جب روح جسم سے الگ ہو جائے تو وہ علم کی محتاج نہیں رہتی کیونکہ روح کے معنیٰ حیات کے ہیں اور زندگی کی عقل مختلف وسائل سے وابستہ ہے۔ میماسہ کے بنیادی عقائد یہ ہیں:

۱۔دنیا اور اس کے موجودات حقیقی ہیں۔

۲۔ارواح بے شمار اور ازلی و ابدی ہیں۔

۳۔اس قانون کو بھی ابدی مانا جاتا ہے جو تمام کائنات میں جاری ہے۔

۴۔اس فلسفہ کے پیرو خدا کو نہیں مانتے۔

۵۔وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ فلسفہ ویدانت میں ضم ہو گیا۔

۶۔اتر میماسہ یا فلسفہ ویدانت:

ویدانت کا فلسفہ کہتا ہے کہ ہر چیز میں خدا ہے اور ہر چیز خدا میں ہے۔سانکھیہ کا عقیدہ ہے کہ روح خود شعور ہے جبکہ فلسفہ ویدانت کہتا ہے کہ روح نہ صرف خود شعور ہے بلکہ تمام ذی حس موجودات میں بھی ایک ہی ہے۔روح اور خدا بھی ایک ہی ہیں، روح جہالت سے دنیا میں آتی ہے اور مصائب کا شکار ہوتی ہے۔مصائب سے نجات صرف جہالت کے بجائے اصل حقیقت کو پہچاننے میں ہے۔فلسفہ ویدانت کا اثر تمام ہندوستان پر ہوا۔ویدانت کو فلسفہ وحدت الوجود بھی کہا جاتا ہے جس میں ہر شے خدا کا عکس ٹھہرتی ہے اور خالق و مخلوق کے درمیان خطِ امتیاز ختم ہو جاتا ہے، اور توحید متاثر ہوتی ہے۔(۱۷)

Marfat.com

نفس (آتما) اور روح (برہما) کے تعلق کے متعلق رائے:

بھگوت گیتا کے مطابق اس مرئی دنیا کے وجود کے پیچھے ایک غیر متغیر، مستقل حقیقت 'عظیم برہما' کی صورت میں موجود ہے، اور اس کے احساسات، جذبات اور انفرادی ذہن کے پیچھے نفس (آتما) موجود ہے جو کہ خود بھی غیر متغیر حقیقی استقلالی حیثیت رکھتی ہے اور وہ 'عظیم برہما' اور یہ 'آتما' دونوں ہی اصل میں ایک ہیں۔ یہ لافانی روح تمام اشیاء میں ہے اور تمام موجودات اس میں ہیں، یہ روح افعال، اعمال، خیالات اور انفرادی نیکی یا بدی سے مبراء ہے۔ ہندو فلسفہ نہ صرف تنوع بلکہ اتحاد کا بھی قائل ہے۔ انسان کی روح میں جنس اور ذات کی کوئی تخصیص نہیں ہے اور ایک خدا تمام موجودات کے دلوں میں یکساں موجود ہے۔ بھگوت گیتا اور اپنشد دونوں میں خدا کو 'پروشہ' کہا ہے جب کہ وہ جسم میں موجود ہوتا ہے۔ (۱۸) بنیادی طور پر بھگوت گیتا نفس (آتما) کے علم اور روح (برہما) کے علم کے حصول پر زور دیتی ہے جو کہ دراصل مقصدِ حیات ہے۔ بھگوت گیتا میں ہے کہ:

Give me your whole heart
Love and adore me
Worship me always
Bow to me only
And you shall find me
This is my promise
Who Love you dearly
Lay down all duties
In my , your refuge
fear no longer
for I will save you
from sin and from bondage .

(xviii : 65,66) B.G

Marfat.com

ایک اور جگہ اس طرح بیان ہوا ہے کہ:

The seer's duty,
ordained by his nature,
is to be tranquil selfcontrolled,
in mind and in spirit
Austere and stainless,
upright , forbearing,
To follow wisdom,
To know the Atman,
firm of faith
in the truth that is Brahman.

(xviii : 41-44) B.G

۵۔ مقصدِ حیات: پرآتما سے حصولِ اتحاد:

ہندومت کا ایک مشترکہ عقیدہ، جو ہندو ذہن پر عام طور پر حاوی رہا 'تناسخ' اور 'حلول' کا نظریہ ہے قدیم ویدک عہد میں یہ عقیدہ ناپید تھا۔ اس زمانے تک ہندو اپنی مادی ارضی زندگی کے بارے میں پرامید نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ برھمنا کے عہد میں سب سے اہم عقیدہ یہی تھا، جس کے مطابق مرنے کے بعد انسان کی روح (آتما) باقی رہتی ہے مگر 'ست پت برھمنا' میں پہلی بار بتایا گیا ہے کہ جو لوگ مذہبی رسوم کو مکمل طور پر ادا نہیں کرتے انہیں موت کے بعد دوبارہ دنیا میں آنا پڑتا ہے۔ زندگی کا مقصد یہ بتایا گیا کہ روح کو آخر کار 'پرآتما' سے مل جانا ہے۔ اگر روح پاک نہیں ہے اور زندگی میں گناہ اور برائیاں زیادہ کی گئی ہیں تو اتنی ہی زیادہ مرتبہ روح کو مختلف قالب میں دنیا میں آنا ہے اور ایک جنم کے بعد دوسرا جنم لینا ہے۔ زندگی کی بلند ترین منزل برہمن کی زندگی قرار دی گئی کہ اس کے بعد روح 'پرآتما' سے مل جانی لازمی سمجھی جاتی تھی۔ اس طرح 'تناسخ' یا 'آواگون' کے تصور پر اتنا زور دیا گیا کہ وہ ہندومت کا بنیادی فلسفہ بن گیا۔ (۱۹)

Marfat.com

تناسخ کا نظریہ:

ہند کے آریاؤں نے بعد الموت کے تصور کو منطقی طور پر 'تناسخ' کے خیال سے ظاہر کیا تھا یعنی ہر عمل کا کوئی نہ کوئی نتیجہ ضرور ہونا چاہیے اور اس نتیجہ کو حاصل کرنے کے لیے روح (آتما) کا کسی نہ کسی شکل میں پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ اچھے عمل کرنے والا بہتر انسان یا دیوتا کی شکل اختیار کرتا اور بد عمل کو جانوروں کی شکل میں پیدا ہونا پڑتا ہے، غرضیکہ جس تصور کو وسط ایشیاء کے آریاؤں نے جنت و دوزخ کے تصور کے ذریعے لوگوں کو سمجھایا تھا، اُسے ہند کے آریاؤں نے تناسخ اور کرم پھل (نتائج عمل) کے ذریعے سمجھایا، مقصد دونوں کا یہ تھا کہ نیک زندگی بسر کی جائے۔

نظریۂ تناسخ کی فلسفیانہ توضیح:

ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ روح (آتما) جب تک شعور مطلق کو نہیں پا لیتی اس وقت تک اس کو جزئیات کا پتا لگانے اور ممکنات کا کھوج کرنے کی ضرورت رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روح کے پاس علم حاصل کرنے کا اس کے علاوہ کوئی طریقہ نہیں کہ وہ افراد و انواع اور ان کے افعال کا مشاہدہ کرتی رہے۔ اس مشاہدے سے ہی اسے ہر ایک کے بارے میں تجربہ اور نیا علم حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ دنیا تدبیر سے خالی نہیں ہے اور کوئی ہستی اس کی باگ تھام کر اسے واضح سمت میں لے جا رہی ہے۔ لہٰذا باقی رہ جانے والی ارواح اپنے افعال کے مطابق فنا ہو جانے والے جسموں میں آتی جاتی رہتی ہیں۔ ارواح کا تناسخ کا یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک روح (آتما) اور مادہ دونوں پوری طرح اپنا مقصد حاصل نہیں کر لیتے۔ ادنیٰ یعنی مادے کے معاملے میں مقصد کا حصول یہ ہے کہ مادے میں جو صورت ہے وہ فنا ہو جائے اور صرف وہ تمثال باقی رہے جو پسندیدہ ہے۔ اعلیٰ کے معاملے میں یہ مقصد اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ روح (آتما) کو ان باتوں کا علم ہو جائے جن کو وہ نہیں جانتی اور شوق باقی نہ رہے کیونکہ اب اس کو اپنے الگ وجود کا یقین ہو جاتا ہے، اس کے بعد روح، مادے سے منہ موڑ لیتی ہے ان کے درمیان رابطے ٹوٹ جاتے ہیں اور روح (آتما) اپنے ساتھ علم کی مسرت لیے اپنے منبع کی جانب واپس آ جاتی ہے۔

Marfat.com

علاوہ ازیں یہ انسانی نفس (آتما) دراصل (برہما) کے سوا اور کچھ نہیں کیونکہ برہما ہی حقیقتاً موجود ہے اور باقی تمام موجودات سراب محض ہیں، اس لیے برہما کی ابدیت اور محیط کل ہونے کا تصور نفس (آتما) پر بھی یکساں صادق آتا ہے علم صحیح کے لیے اسی نفس کی طرف رجوع کرنا چاہیے لہٰذا رازِ کائنات اور حل انسان کو صرف اپنے باطن کے اندر مل سکتا ہے۔(۲۰)

تناسخ (آواگوان) کے متعلق بھگوت گیتا کی آراء:

نفس کو برہما میں فنا کر دینے کے مرحلے کو 'نروان' کہتے ہیں۔اس مقام پر اپنی انا کو اعلیٰ مقصد یا اعلیٰ نفس کے لیے ختم کر دیا جاتا ہے جو کہ تمام علم، بقا اور مسرت کی اعلیٰ ترین منزل ہے۔ ہندو اس مقام کو 'سمادھی' بھی کہتے ہیں بھگوت گیتا میں اس طرح ہے کہ انسانیت کے روحانی شعور کا حصول در اصل بلند ترین مقصد حیات ہے:

All mankind
is born for perfection
and each shall attain it,
will he but follow
His nature's duty.

(xviii: 45) B.G

ایک اور جگہ ہے کہ علم کا حصول صرف نفس (آتما) کے (برہما) سے متصل ہو جانے سے متعلق ہے:

Absorbed in Brahman
He overcomes the world
even here,alive in the world
Brahman is one,
changeless, untouched by evil:

Marfat.com

what home have we but Him?

(v : 19-20) B.G

جب کوئی نفس (آتما) نروان حاصل کر لیتی ہے تو اس کی کیفیت بھگوت گیتا اس طرح بیان کرتی ہے:

His heart is with Brahman
His eyes in all things
sees Brahman
equally present,
Knows his own Atman
in every creature,
And all creation
within that Atman.

(v: 24) B.G

۶۔ نجات کا مفہوم:

ہند کے مذاہب اور فلسفیوں کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جب دنیا میں ظلمت و کفر عام ہو جاتا ہے تو خدا اپنا اوتار بھیجتا ہے جو سچے دین کی ہدایت کرتا ہے، اور تین راستے بتاتا ہے۔ جن میں سے کسی بھی ایک پر چلنے والا نجات، فراغت کاملہ، جنت یا گیان حاصل کر لیتا ہے۔ ایک راستہ نیک عملی کی زندگی کا ہے دوسرا راستہ معرفت نفس (آتما) اور معرفت روح اعظم (پرآتما) کا ہے اور تیسرا محبت (بھگتی) کا ہے۔ لہٰذا کھشتری، برہمن اور عام لوگ ان تینوں عمل، علم اور محبت کے راستے سے خدا تک پہنچ سکتے ہیں۔ ہندو مت میں نجات کے معنی خدا کے ساتھ مل کر ایک ہو جانا ہیں، یعنی خدا کی ذات میں گم ہو جانا کیونکہ ان کے خیال میں خدا ہی وہ ہستی ہے جو جزا کی امید اور مخالفت کے خوف دونوں سے بے نیاز ہے۔

Marfat.com

ہندومت کا فکری میلان:

برہمنوں نے ہندومت کی جدید تشکیل میں نجات (مُکتی) کا دارومدار اس امر پر رکھا ہے کہ انسان ذات الٰہی کا مکمل عرفان حاصل کرلے، اس عرفان کے حصول کی صورت یہ ہے کہ انسان اشیائے خارجی اور محسوسات سے توجہ ہٹا کر فکر اور مراقبہ کی زندگی گزارنے پر آمادہ ہوجائے۔ وہ چند افراد جو اس درجہ کو پہنچ جاتے ہیں، موت کے بعد روح کل میں کاملۃً جذب ہوجاتے ہیں اور جن میں کمی رہ جاتی ہے وہ اس عالم میں ہی رہتے ہیں جہاں ان کی روح کو کسی لطیف جسم میں داخل ہوکر اس وقت تک انتظار کرنا پڑتا ہے جب وہ اس کے قابل ہوجائیں۔ حیات بعدالممات کے بارے میں بھگوت گیتا کا عقیدہ بھی یہ ہے کہ انسان مرنے کے بعد خدا کے حضور میں اپنا انفرادی شعور قائم رکھتا۔ (۲۱)

نجات کا راستہ:

نجات کا ایک راستہ تو یہ ہے کہ آدمی کاروبارِ دنیا سے کنارہ کش ہوکر علم کی تلاش میں محو ہو جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انسان زندگی کے فرائض بجالائے اور ادنٰی خواہشات کی غلامی ترک کردے۔ مگر پہلا تصور ہندو ذہن پر اتنا حاوی تھا کہ پیدائش اور موت کے لامتناہی سلسلہ سے نجات صرف ترک حیات اور مراقبہ کے ذریعے ممکن ہے اس بات کی تردید کرنا آسان نہ تھا۔ ہندووں کا عقیدہ ہے کہ جہالت اس بندش کا سبب ہے جو نجات کی راہ میں حائل ہے اور اس سے نجات کا واحد ذریعہ علم ہے اور علم کی بھی وہ منزل جب نفس یا روح علم کی اس منزل کو پالے کہ موجودات میں امتیاز کر سکے تو اس کو اپنی ذات کا عرفان بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ بھگوت گیتا نے نجات کے لیے ضبطِ نفس سے کام لینے کی تلقین کی ہے کیونکہ اگر دنیا کی دلچسپیوں میں دل لگایا جائے تو موت اور پیدائش کے چکر سے نجات پانا ناممکن ہے، اس لیے بدی کے سرچشمہ کو شروع ہی میں بند کرنا ضروری ہے اس لیے ضابطۂ اخلاق کو اپنانا لازمی ہے، بھگوت گیتا نے اس کو 'یوگ' کا نام دیا ہے۔ (۲۲)

Marfat.com

'یوگ' کا مفہوم

'یوگ' کے لغوی معنی 'اتحاد' کے ہیں اور آغاز سے ہی ضبطِ نفس کا وہ نظام ہے جس کی مدد سے ایک فرد ایشور کی ذات میں وصل حاصل کر سکتا ہے۔ بھگوت گیتا میں جہاں بھی 'یوگ' استعمال ہوا ہے اس سے مراد ضبطِ نفس کا کوئی طریقہ ہی ہے۔

بھگوت گیتا نے یوگ کے تین طریقے بتائے ہیں:

۱۔ کرم یوگ......۲۔ ضیان (جنان) یوگ......۳۔ بھگتی یوگ

یہ ضبطِ نفس صحیح عمل، صحیح علم اور صحیح عبادت سے حاصل ہوتا ہے۔

کرم یوگ:

بھگوت گیتا نے یوگی کی تعریف یوں کی ہے کہ جو ریاضتوں سے نفس پر قابو پاتا ہے یا جو علم خالص کا راستہ اختیار کرتا ہے یا جو اس زندگی کے عملی مسائل سے دوچار ہوتا ہے لیکن ایک صحیح اور بلند مرتبہ یوگی وہ ہے جو ان تمام باتوں کے ساتھ ایشور سے محبت کرتا ہے اس پر ایمان لاتا ہے اور اپنا تن من اس کے لیے وقف کر دیتا ہے۔

ضبطِ نفس کی تین منازل:

بھگوت گیتا کے مطابق ضبطِ نفس کی تین منزلیں ہیں:

۱۔ پہلی منزل:

اس منزل میں انسان کا عقیدہ بہت پختہ ہوتا ہے اور کسی قسم کے شکوک وشبہات اس کے ایمان میں داخل نہیں ہوتے اس منزل پر وہ مذہبی رسوم اور اعمال میں منہمک رہتا ہے۔

Marfat.com

۲۔دوسری منزل:

اس کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب علم کی تحصیل سے اس کے دل میں مختلف سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ کیا واقعی خدا ہے؟ کیا مذہب اور اخلاق کی کوئی حقیقت ہے؟ وغیرہ۔ بعض لوگ اس منزل میں کھو جاتے ہیں جبکہ بعض اس سے آگے گزر جاتے ہیں۔ ان کو ان سوالات کے تسلی بخش جوابات مل جاتے ہیں جہاں سے وہ نئے سرے سے اعمال کی دنیا میں داخل ہو جاتے ہیں۔

۳۔تیسری منزل:

اس منزل میں رسوم وآداب تقلیدی نہیں رہتے بلکہ اس کی روح کے وجدانی تعلق کا اظہار بن جاتے ہیں۔ اب وہ ان تمام رسوم کو بجالاتا ہے جو پہلی منزل میں اس سے سرزد ہوتے تھے لیکن اب وہ ان رسوم سے روحانی لذت پاتا ہے۔ یہ اس کی زندگی کا سرمایہ ہوتے ہیں اب اس کے دل، ذہن، قلب وروح میں ہم آہنگی ہوتی ہے اور اس کی زندگی اپنے کمال کو پہنچ کر خدائے مطلق کا مکمل اظہار بن جاتی ہے۔(۲۳)

جنان یوگ (ضیان یوگ):

ہندو فلسفہ میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ انسان عمل سے دستبردار ہو جائے اور وہ علمی حیثیت سے اس بات پر یقین کرے کہ حق مطلق ہی وجود اور حقیقت ہے باقی مخلوق حق مطلق ہی کی دوسری شکل ہے تو یہ عمل نجات کے لیے کافی ہوگا، اس لیے عملی کوشش ضروری نہیں۔ بھگوت گیتا کے مطابق علم کا مقصد انسانی زندگی کی مقصدیت اس کائنات اور خالق کائنات سے تعلق کی وضاحت کرنا ہے تاکہ انسان اس کی روشنی میں اپنے اخلاق کی بنیاد استوار کر سکے، البتہ بھگوت گیتا کے نزدیک اس صورت کے حصول کے لیے تنہائیوں اور پہاڑوں میں جا کر ریاضت کرنا صحیح نہیں۔

Marfat.com

بھگتی یوگ:

بھگوت گیتا میں خدا کے توحیدی تصور پر زور دیا گیا ہے، وحدت الوجود کے مقابل توحیدی مذاہب کا خدا واحد بھی ہے اور رحم و کرم کرنے والا بھی اس سے محبت کی جا سکتی ہے جس کے جواب میں وہ بھی محبت کرتا ہے، جس سے مدد طلب کی جا سکتی ہے اور وہ مدد دیتا بھی ہے اور اپنے بندوں کی دعاؤں کو سنتا اور جواب دیتا ہے۔ بھگوت گیتا نے بھگتی کے تصور کی اصلاح کی اور یہ تصور اپنی پاکیزگی اور بلندی کے لحاظ سے بھگتی کے دوسرے تصورات سے ممتاز ہے بھگوت گیتا میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا ایمان اس کی فطرت کے تقاضوں کے مطابق بنتا ہے۔ انسانی روح گویا ایمان، عمل صالح کی طرف رجحان، اپنی ذات اور وجود کائنات پر یقین کا نتیجہ ہے۔ جس قسم کا ایمان، ارادہ یا عقیدہ ہوگا ویسے ہی انسان کی فطرت ہوگی۔ بھگوت گیتا میں بھگتی کا تصور محض وفور جذبات میں نہیں بلکہ انسانی فطرت کے تمام اجزاء اور عناصر کا ایک متناسب اظہار ہے جس میں معاشرتی فرائض اور عقلی مطالبات کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔ مذہبی زندگی میں جذبات کا ایک اہم مقام ہے لیکن بھگوت گیتا نے اس عنصر کو عملی زندگی اور علمی کاوشوں سے الگ رکھنے کی کوشش نہیں کی اور نہ اس کی خاطر عمل اور علم کی تحقیر کی گئی، مگر بہت جلد یہ بلند تصور دھندلا گیا اور اس کی جگہ رہبانیت نے لے لی۔ (۲۴)

بھگوت گیتا کے مطابق نجات کا بیان:

بھگوت گیتا نے ایک جگہ اس طرح بیان کیا ہے کہ:

The enlightened,the Brahman- abiding,
Calm-hearted , unbewildered,
is niether elated by the pleasant,
nor saddened by the pleasant.
His mind is dead

Marfat.com

to the touch of the external:
it is alive
to the bliss of the Atman
because his heart knows Brahman
His happiness is forever.

(v : 19-20) B.G

ایک اور جگہ اس طرح یوگی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ:

Only that Yogi
whose joy is inward,
inward his peace,
and his vision inward
shall come to Brahman
and know Nirvana.

(v : 24) B.G

غرضیکہ اپنشد کی تعلیم کے مطابق انسانی زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد 'نجات' کا حصول ہے جو کہ اس موت اور پیدائش کے چکر سے باہر آ جانے اور اپنے حقیقی نفس (آتما) کا شعور حاصل کرنا ہے جو دراصل (برہما) روح کُل ہی ہے۔ یہ مقام ہی ہندومت میں 'نروان' یا 'سمادھی' کہلاتا ہے، اور مقصدِ حیات ہے۔ (۲۵)

◆◆◆

Marfat.com

فصل دوم

بدھ مت کی روشنی میں

'روح' اور 'نفس' کا مفہوم

تاریخی پس منظر:

گوتم بدھ کے دور میں ہندوستان میں وسیع پیمانہ پر تبدیلیاں ہو رہی تھیں، ویدک مذہب زوال پذیر تھا۔ یہ محض رسومات کا گورکھ دھندا بن کر رہ گیا تھا، معاشرہ 'ورن آشرم' یعنی چار ذاتوں (برہمن، کھشتری، ویش اور شودر) کی سخت گیر درجہ بندیوں میں جکڑا ہوا تھا۔ جس میں پست ذاتیں (ویش اور شودر) معاشی استحصال اور معاشرتی نفرت کی دوہری مصیبتوں کا بوجھ اٹھائے ہوئے تھیں۔ گوتم بدھ کی تعلیم کو جاننے سے پہلے اس کے فکری پس منظر کو جاننا بہت ضروری امر نظر آتا ہے، گوتم کے عہد میں ایک سوفسطائی فرقہ موجود تھا جس کا بانی اور سردار 'حکم چارواک' نامی شخص تھا۔ اس کا نظریہ کائنات مادی تھا، اس گروہ کے لوگوں کا کام مباحثے کرنا تھا اور وہ شہر بہ شہر اور قریہ بہ قریہ پھرتے تھے اور لوگوں کو مناظرے کی دعوت دیتے تھے، ان کے نزدیک کوئی چیز سفید ہے نہ سیاہ۔ اس طرح وہ نیک و بد کی تمیز کے بھی قائل نہ تھے۔

Marfat.com

چارواک کے نظریات:

اس کے نزدیک یہ کائنات خود بخود پیدا ہوئی اور موت کے بعد بھی کوئی زندگی نہیں ہے۔ انسان خالص مادہ ہے اور روح کا کوئی وجود نہیں۔ مذہب اور دین محض چند سرپھرے لوگوں کا ڈھکوسلہ ہے۔ فطرت نیکی اور بدی میں کوئی امتیاز نہیں کرتی۔ سورج، ہوا، پانی سب انسانوں کے لیے عام ہیں، جذبات اور خواہشات پر قابو پانے کی کوئی ضرورت نہیں نہ ہی کوئی فائدہ ہے، زندگی کا مقصد خوشی کا حصول اور عیش وعشرت ہے۔ اس گروہ نے خوشی حاصل کرنے کے لیے زن، شراب اور دیگر اشیاء کو عام قرار دیا۔ چارواک کے فلسفہ مادیت کے زبردست پرچار اور زن و شراب کے ذریعے لوگوں کو مسرت حاصل کرنے کا راستہ اور فائدے کی یقین دہانی نے اخلاق اقدار کو تباہ کر دیا تھا۔ اس کا سب سے بڑا سبب حیات بعد الممات میں انسانی اعمال کے مطابق سزا و جزا کے عقیدے کو جھٹلانا تھا۔ گوتم بدھ اس تمام افکار و فکری ماحول کے خلاف تھے۔ بدھ نے انسان کی نجات کے لیے دولت وثروت، علمی مباحث اور فلسفیانہ افکار، صوفیانہ مجاہدات سبھی کو آزمایا اور سب کو بیکار سمجھ کر مسترد کر دیا۔ (۲۶) بدھ نے گیان دھیان اور غور وفکر کو اپنایا، گوتم بدھ کے تمام نظریات اس سوفسطائی گروہ کے خلاف ہیں جس نے انسانوں کو گمراہ کر رکھا تھا۔ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ گوتم بدھ نے ویدک مذہب کے خلاف کوئی نظریہ دیا جبکہ درحقیقت ایسا نہیں بلکہ اس نے یہ واضح کیا کہ وہ سچ جو مذاہب میں موجود ہے وہ محض کتب پر مہارت حاصل کر لینے سے حاصل نہیں ہو جاتا بلکہ اپنی ذات میں موجود روح کو جاننے کے عمل سے حاصل ہوتا ہے، یہ روحانی علم محض مقدس کتب کے مطالعہ سے نہیں بلکہ ان کی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے جس کے تحت لوگ صحیح زندگی گزارنے کے قابل ہو جاتے ہیں جو کہ انکو ان کے اندر موجود روشنی سے آگاہی دیتی ہے۔ چالیس سال سے زائد عرصے تک گوتم بدھ نے سچ کی تبلیغ کی۔ بدھ کی وفات کے بعد ان کے شاگردوں نے بدھ مت کے سلسلے میں پہلی کونسل منعقد کی جو کہ راج گرہ (مگدھ) میں ہوئی۔ جس میں انھوں نے اپنے استاد (گوتم بدھ) کی تعلیمات کو ترتیب دینے اور مدون کرنے کا کام شروع کیا جو کہ ان تک زبانی پہنچا تھا، بالآخر ان کو ضبط تحریر میں لایا گیا۔ اس

Marfat.com

طرح بدھ کی تعلیمات ایک مجموعہ کے طور پر محفوظ کر لی گئیں جو کہ 'تری پٹک' 'TRI PITAKA' کہلائیں، جس کے معنی ہیں 'تین ٹوکریاں'۔ پالی زبان وادب میں 'تری پٹک' نام کے اس مشہور مجموعہ کتب کے تین حصے ہیں:

۱۔ ست پٹک:Suttapitaka

جس میں کتھائیں ہیں جو گوتم بدھ کے ان مکالمات پر مبنی ہیں جو ان کے روحانیت کو پا لینے کے سلسلے میں عملی طریقوں کا بیان ہے۔

۲۔ ونے پٹک:Vinayapitaka

اس میں وہ اصول وقواعد بیان ہوئے ہیں جو جوگیوں کے ضابطۂ اخلاق سے متعلق ہیں۔

۳۔ ابھی دھم پٹک:Abhidhammapitaka

یہ مجموعہ ان اصول وقواعد سے متعلق ہے جو گوتم بدھ کے اخلاقی ونفسیاتی نظریات کو واضح کرتے ہیں۔ (۴۷) یعنی بدھ کی تعلیمات ان کے شاگردوں، جوگیوں اور ان کی تشریحات کی صورت میں حاصل ہی ہیں۔ مذاہب عالم کی تاریخ اور چارواک کا سوفسطائی فلسفہ اس بات کا شاہد ہے کہ ان مسائل (روح، کائنات کی قدامت، نجات یافتہ انسان کا انجام، کائنات کی محدودیت وغیرہ) پر بحث ومباحثہ نے انسانی اخلاق اور ان پر عمل پیرا ہونے میں کوئی مدد نہ دی ہے، بلکہ انسان ان میں اُلجھ کر اخلاقی راستہ بھول جاتے ہیں، لہٰذا گوتم بدھ نے اس پر بحث کو رد کر دیا تھا تاکہ انسانی معاملات میں اخلاقی اقدار پر عمل پیرا رہا جا سکے۔

بدھ مت کے اساسی نظریاتی اصول:

گوتم بدھ کا عقیدہ راسخ ہو گیا کہ تپسیا کے بجائے سیدھے سادھے دھیان مارگ (گیان دھیان) سے ہی علم الحقائق کا حصول ممکن ہے۔ بدھ کو جو حصول کمال (علم الحقائق) ہوا وہ چار

Marfat.com

بنیادی یا عظیم صداقتوں اور ایک ہشت پہلو راستہ پر مشتمل تھا۔ گوتم بدھ سے پہلے حیات و ممات کا عمومی غم شرمنوں (جوگیوں) کے لیے نہ صرف قابل قبول تھا بلکہ وہ اس غم کے خاتمے کے لیے تپسیا کرتے تھے البتہ غم کے اسباب و علل کے سلسلے میں ان کے درمیان اختلاف رائے تھا، بعض کے نزدیک غم روح کا پیدا کردہ تھا، بعض کے نزدیک اسے فطرت نے پیدا کیا تھا، اور بعض کا کہنا تھا کہ غم روح اور فطرت نے پیدا کیا ہے جبکہ بعض کے خیال کے مطابق اسے نہ روح نے اور نہ ہی فطرت نے پیدا کیا بلکہ یہ محض اتفاقی ہے۔ اس ماحول میں گوتم بدھ نے اس صداقت کا انکشاف کیا کہ غم کا حقیقی سبب روح یا فطرت نہیں بلکہ اس کا دوسرا نام انسانی خواہشات ہے۔ پچھلے جنم اور اس جنم کی خواہشات کی وجہ سے ہی غم پیدا ہوتا ہے۔ خواہشات کا خاتمہ کرنے سے ہی انسان غم سے نجات حاصل کر سکتا ہے اور خواہشات کے خاتمے کا ذریعہ وہ راستہ ہے جو دو انتہاؤں کے درمیان میں سے گزرتا ہے اور اعلیٰ ہشت پہلو راستہ کہلاتا ہے۔ (۲۸)

ا۔ چار عظیم صداقتیں:

گوتم بدھ کے وضع کردہ مذہب کے بنیادی فکری نظام کی پوری عمارت جس بنیاد پر استوار ہے اس کی تشکیل 'چار عظیم صداقتیں' کرتی ہیں۔

(ا) دُکھ:

پہلی عظیم حقیقت 'دکھ' ہے یہ زندگی کی اصل حقیقت ہے۔ بدھ کے خیال میں جسمانی تکالیف، بیماری، ذہنی پریشانی، حالات کا جبر، عزیزوں کی جدائی اور قابل نفرت لوگوں کی صحبت کے علاوہ زندگی کی عارضی مسرتیں اور عیاشیاں بھی آخر کار دکھ کا باعث ہوتی ہیں یعنی تغیر پذیر، کسی مستقل عنصر سے محروم اور کھوکھلی زندگی بجائے خود دکھ کا بڑا باعث اور انسان کے لیے غیر تسلی بخش صورت حال پیدا کرنے کی محرک ہوتی ہے۔

Marfat.com

(۲) دُکھ کی علت:

دوسرا عظیم سچ یہ ہے کہ دکھ کے اس ازلی ابدی کارواں کی کہیں نہ کہیں کوئی بنیادی اور حقیقی علت ضرور موجود ہے۔ دکھ کے لامحدود سلسلے کا اصلی سبب اور علت گوتم بدھ کے مطابق 'خواہش' ہے۔ یہی خواہش، طلب اور آرزو انسان کو اس دنیا میں جنم لینے پر مجبور کرتی ہے اور پھر زندگی بھر اسے مختلف صورتوں میں اپنی تسکین کے سامان ڈھونڈنے پر لگائے رکھتی ہے۔ یہاں انسان جس طرح ناآسودہ اس دنیا میں آتا ہے اسی طرح غیر مطمئن رخصت ہو جاتا ہے۔

(۳) دکھ کا انسداد:

تیسری عظیم سچائی یہ ہے کہ دکھ کے اس سلسلے کا اگر کوئی بنیادی سبب ہے جیسا کہ دوسری عظیم سچائی سے ثابت ہے تو پھر اس کا انسداد بھی ممکن ہے۔ خواہش یا حرص و آرزو کو صرف جاری زندگی یا آئندہ زندگیوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے دکھ کا بنیادی سبب قرار دینا، اس لیے بھی مناسب ہے کہ جاری زندگی میں اگر اس علت کو کسی ڈھنگ سے متاثر کر دیا جائے تو بقیہ زندگی اور آئندہ جنم میں دکھ کا انسداد ناممکن الحصول امر نہیں رہتا۔ اس سچائی کے مطابق خواہش کو متاثر کر کے دکھ کا ازلی و ابدی جال توڑا جا سکتا ہے اور جنم اور مرنے جینے کے چکر سے ہمیشہ کے لیے نجات پا کر نروان کی منزل حاصل کی جا سکتی ہے۔

(۴) دکھ سے نجات کا راستہ:

چوتھی عظیم حقیقت وہ آٹھ نکاتی راستہ ہے جس پر چل کر دکھوں کے سلسلے کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ یہ سچائی وہ عملی طریقہ بیان کرتی ہے جن کے اختیار کرنے سے دکھ دور ہو جاتے ہیں اور نجات قریب آ جاتی ہے۔(۲۹)

Marfat.com

نروان کا نظریہ:

گوتم بدھ نے نجات یا نروان کا دارومدار انسان کی ذاتی کوششوں پر رکھا ہے۔ بدھ نے کہا ہے کہ انسان برائی کا خود ارتکاب کرتا ہے اور اس کے خراب نتیجہ کو بھگتنا بھی اس کی اپنی ذمہ داری ہے۔ پاکیزگی اور نجاست دونوں ذاتی صفات ہیں کوئی کسی دوسرے کو پاکیزہ نہیں بنا سکتا۔ ان کے نزدیک گناہ دو قسم کے ہیں:

ا۔ اخلاقی قوانین کی خلاف ورزی کرنا

۲۔ جہالت یعنی حقائق سے عدم واقفیت

گناہوں سے محض توبہ اور کفارہ سے نجات ممکن نہیں بلکہ انسان اگر اپنی زندگی کو یکسر بدل دے تو گناہوں سے اپنا دامن بچا سکتا ہے۔ البتہ نروان کیا ہے؟ اس پر بدھ مت کے علماء میں اتفاق رائے نہیں رہا ہے بعض کے نزدیک یہ کرم یا پیدائش کے لامتناہی سلسلے کا اختتام ہے۔ بعض کے نزدیک یہ ایک انسان کی پر سکون راحت ہے جس کو دوبارہ جنم لینا پڑے گا، جس کی خواہشات بالکل فنا ہو چکی ہوں گی، اور جس کی خودی یکسر مٹ گئی ہوگی۔ بعض کے نزدیک یہ ہماری موجودہ زندگی کی ایک ایسی حالت ہے جبکہ ہمارا اخلاق ارتقاء کے اس درجہ پر پہنچ جائے کہ ہمارے اندر کوئی جذبہ اور خواہش باقی نہ ہو۔ نروان کو 'فنائے کامل' بھی کہا جاتا ہے۔ (۳۰) غرضیکہ نروان درحقیقت ایسی حالت ہے جس میں انسان کے خیالات وجذبات دونوں ساکن ہو جائیں۔

۲۔ ہشت پہلو راستہ:

گوتم بدھ کے نزدیک خواہشات کے خاتمے کا ذریعہ دو انتہاؤں کے درمیان کا معتدل راستہ ہے جو کہ اعلیٰ ہشت پہلو راستہ کہلاتا ہے۔ اس ہشت پہلو راستے کی سیڑھیوں کی وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے:

Marfat.com

۱۔ نیک اعتقاد:

یعنی چار بنیادی صداقتوں پر مکمل اعتقاد، کہ دنیا میں غم ہی غم ہے اور نسل انسانی کی شدید خواہشات کا خاتمہ کرنے سے ہی سب کو امن وسکون حاصل ہو سکتا ہے اور ایک دوسرے سے محبت، رواداری، اخلاق اور اعتماد سے پیش آنا ہی اس امن وسکون کا راستہ ہے۔

۲۔ نیک ارادہ:

اگر ہر شخص اپنی دولت واختیار کو بڑھانے کی کوشش کرے گا تو اس سے اس کو اور دوسروں کو یکساں نقصان ہوگا۔ اس لیے ملکیت کی تمنا کے تابع نہ ہو اور دوسروں کی خوشی اور خوشحالی میں اضافہ کرنے کے لیے نیک ارادہ دل میں رکھنا چاہیے۔

۳۔ نیک قول:

جھوٹ، چغلی، فضول گوئی اور بدکلامی کے باعث سماج کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اور تشدد کا باعث بنتے ہیں اس لیے ہمیشہ صحیح اور شیریں کلامی سے کام لینا چاہیے اس کو نیک قول کہا گیا ہے۔

۴۔ نیک فعل:

قتل، چوری، زنا وغیرہ بڑھ جائیں تو اس سے معاشرے کو بے حد نقصان پہنچتا ہے لہٰذا ایسے افعال کو ترک کر کے ایسے افعال اپنانے چاہئیں جن سے لوگوں کی فلاح ہو، اس کو ہی نیک فعل کہتے ہیں۔

۵۔ نیک معاش:

نیک ذریعہ معاش کا مطلب ہے، ایسے ذرائع زندگی اختیار کرنا جن سے سماج کو نقصان نہ

Marfat.com

پہنچے مثلاً شراب فروشی وغیرہ ترک کر دینا چاہیے۔نیک ذرائع زندگی اختیار کرنا ہی نیک معاش ہے۔

۶۔نیک کوشش:

جو برے خیالات دل میں پیدا نہ ہوئے ہوں ان کو پیدا نہ ہونے دیا جائے اور جو برے خیالات پیدا ہو چکے ہوں انہیں نکال دیا جائے اور دل میں نیک خیالات کو جگہ دینا اور ان کو بڑھانے کی کوشش کرنا، نیک کوشش ہے۔

۷۔نیک خیال:

جسم اور ذہنی میلانات کا جائزہ لینا اور حواس خمسہ پر کڑی نظر رکھنا تا کہ نیک خیال پیدا ہو۔

۸۔نیک مراقبہ:

اپنے جسم پر، مردہ جسم پر، ذہنی میلانات پر اور مٹی، پانی اور آگ و ہوا وغیرہ عناصر ترکیبی پر ذہن مرکوز کر کے مراقبہ کرنا، نیک مراقبہ ہے۔اس ہشت پہلو راستے کے تمام پہلو دو انتہاؤں کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔(۳۱)

نفس 'انا' و 'خودی' کا مفہوم:

بدھ مت میں خدا کی ہستی سے متعلق واضح تعلیم نہیں ملتی جس کا نتیجہ یہ رہا کہ گوتم بدھ کی تعلیم کو خدا کے انکار پر مبنی قرار دے دیا گیا۔اسی طرح انسان کے اندر کسی مستقل جوہر کے انکار نے بھی کائنات کے مقابلے میں انسان کی برتری کا منفی تصور دیا۔اگر یہ سمجھا جائے کہ کوئی مستقل جوہر موجود نہیں تو موت کے بعد انسان کو قطعی طور پر فنا ہو جانا چاہیے، حالانکہ کئی مقامات پر خود گوتم بدھ نے اگلی زندگی کے وجود کو تسلیم کیا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے جو سبب بیان کیا جاتا ہے، وہ مہاتما بدھ کے نزدیک اشیاء و

Marfat.com

موجودات میں انا کا شعور کے بارے میں رائے ہے۔ان کے نزدیک تمام حیوانات، اشیاء اور انسان خودی سے عاری ہیں، ان کے اندر کوئی ایسی مستقل حقیقت نہیں جس کو وہ اپنی اصلی ذات قرار دے سکیں، نہ ہی ان میں کوئی روح ہے جس کو اپنی ہستی سے تعبیر کر سکیں۔اس طرح انا کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کیفیات اور واردات کا ایک تسلسل ہے۔اپنشدوں نے خارجی حقیقت اور باطنی نفس کا انکار کیا تھا مگر ایک عالمگیر حقیقت بھی 'برہما آتما' کا اثبات کیا تھا، لیکن بدھ مت نے اس سے یعنی 'روحِ کُل' سے بھی انکار کیا ہے۔(۳۲)

گوتم بدھ کے نزدیک انسان اپنے اندر کسی مستقل جوہر کی تلاش نہیں کر سکتا، کیونکہ وجود انسانی اسباب کے ایک تسلسل پر قائم ہے ہر چیز کا وجود کسی نہ کسی سبب کا مرہونِ منت ہے اگر یہ سبب ناپید ہو جائے تو وہ چیز بھی فنا ہو جائے گی جو سبب کے ذریعے قائم ہے۔اس طرح کوئی نفس یا خودی ایسی نہیں جسکا وجود اسباب سے بالکل بے نیاز اور قائم بالذات ہو اس لیے انسان کا یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس کی اپنی کوئی مستقل ہستی ہے۔ بدھ مت کے تمام فرقے اس بات پر متفق ہیں کہ سارے مصائب کا مصدر انسان کا ذاتی تشخص اور اس کی انفرادی ہستی ہے۔رنج والم درحقیقت اس کوشش کا نتیجہ ہیں جو انسان اپنے ذاتی تشخص کو قائم رکھنے اور دیگر موجودات سے اپنے آپ کو منفرد رکھنے کے لیے کرتا ہے۔بدھ مت کی تعلیم دراصل 'ان آتما' کی ہیں جس کے معنی ہیں کہ کوئی مستقل جوہر موجود نہیں لہٰذا ایسی کوئی مستقل شے نہیں جس کو 'خودی' 'نفس' یا 'آتما' کا نام دیا جائے۔گوتم بدھ کے نزدیک 'نفس' یا 'خودی' کا وجود اعمال اور اخلاق کے لحاظ سے ہے نہ کہ مابعد الطبیعاتی لحاظ سے۔وہ نہ 'نفس' اور 'خودی' کا واضح اقرار کرتے ہیں اور نہ ہی انکار۔لہٰذا ویدانتی نظریہ آتما مابعد الطبیعاتی ہے جبکہ بدھی نظریۂ نفس مکمل طور پر عملی ہے۔(۳۳)

بدھ مت کے مقدس نسخوں میں ایک واقعہ ملتا ہے کہ جب گوتم بدھ سے ایک بھکشو نے نفس کے بارے میں سوال کیا تو بدھ نے خاموشی اختیار کی اور جب عدم نفس کے بارے میں سوال کیا تو بھی خاموشی اختیار کی گئی۔ جب بھکشو نے دونوں صورتوں میں خاموشی کا مقصد جاننا چاہا تو بدھ نے کہا کہ اگر وہ نفس کے ہونے کا بیان کرتے تو بھکشو شاید اپنے اندر موجود غیر مستقل عنصر کو مستقل سمجھ لیتے اور اگر وہ نفی میں جواب دیتے تو بھکشو شاید اس کے برعکس ہر عنصر کو رد کر دیتے لہٰذا وہ خاموش

Marfat.com

رہے۔ غرض کہ جس طرح 'جسم' نام ہے کچھ حرکاتی نظام کے جاری رہنے کا اسی طرح 'نفس' یا 'خودی' نام ہے کچھ ان کیفیات کا جو انسانی ذہن کی موجودگی کا پتا دیتی ہیں۔

'روح' کا مفہوم:

اس زمانے کے دیگر رشیوں میں روح کے متعلق جو تصورات تھے اس کا علم ہمیں اپنشد سے ہوتا ہے۔ جس میں روح، چاول اس سے بھی چھوٹی اور دل میں رہتی بتائی گئی ہے۔ بعض جگہ انسان کے سو جانے پر روح کے جسم سے باہر نکل جانے اور پھر واپس آجانے کے بارے میں بھی پتا چلتا ہے۔ بدھ کہ ہم عصر برہمن رشیوں میں جو تصورات پھیلے ہوئے تھے ان تمام تصورات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک خیال تھا کہ روح اور اربعہ عناصر لافانی ہیں، ازل سے چلے آرہے ہیں اور ابد تک قائم رہیں گے۔ جبکہ دوسرا خیال تھا کہ یہ روح چار عناصر اربعہ کے مرکب اور نطفہ سے پیدا ہوئی ہے جسم کے ساتھ ہی اس کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ کچھ رشیوں کا نظریہ تھا کہ روح ایک حد تک لافانی ہے اور ایک حد تک فانی ہے۔ عام طور پر ان نظریات کے دو نتائج برآمد ہوئے تھے:

(۱) عام طور پر ایک یہ رہا کہ عیش و عشرت میں راحت سمجھا جانے لگا۔

(۲) دوسرے تپسیا کے ذریعے جسم کو ایذا دینے کا رواج ہوا۔

گوتم بدھ کو عیش و عشرت اور تپسیا کے دونوں نظریات ناقابل قبول معلوم ہوئے کیونکہ ان سے نسل انسانی کا دکھ کم نہیں ہوتا۔ روح فانی ہو یا لافانی اس دنیا میں دکھ تو ہے ہی، یہ دکھ انسان کی خواہشات کا نتیجہ ہے، لہٰذا اہشت پہلو راستے کے ذریعے ان خواہشات کو ختم کرنے سے ہی انسان کو سکون و اطمینان حاصل ہوسکے گا۔ روح فانی ہے یا لافانی اس سوال کا جواب دوٹوک دینے میں گڑبڑ ہونے کا احتمال تھا لہٰذا گوتم بدھ نے روح کو ٹھیک طریقہ پر سمجھنے کے لیے اسے پانچ عناصر میں تقسیم کیا، مادہ، احساس، قوت ورجحان، تصور اور شعور۔ لیکن یہ پانچوں عناصر تغیر پذیر، یعنی فانی ہیں، تکلیف دہ ہیں اس لیے یہ کہنا مناسب نہ ہوگا کہ وہ میری روح ہیں۔ (۳۴) روح کے وجود کا انکار کرنے کے ساتھ ساتھ حصول نروان ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہوئے گوتم بدھ کہتے ہیں کہ جب تک نروان حاصل نہیں ہوتا تب تک انسان اپنے اعمال اور خواہش عمل کی وجہ سے ایک زندگی سے

Marfat.com

دوسری زندگی میں گھومتا رہتا ہے۔ اس طرح وہ تناسخ کا قائل نظر آتا ہے لیکن اگر روح نہیں تو پھر اگلا جنم کس کا ہوتا ہے؟ اس حوالے سے جواب ملتا ہے کہ انسان کے اعمال فنا نہیں ہوتے لہٰذا جب کوئی انسان مرجاتا ہے تو اس کے اعمال کی نوعیت کے مطابق ہے نئے انسان کی پیدائش ہوتی ہے۔ اس طرح گوتم بدھ نے 'کرم' یعنی اعمال نیک و بد کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ عمل کے مطابق جیسے ہی کوئی انسان، جانور، یا دیوتا مرتا ہے تو اس کی نئی زندگی شروع ہوجاتی ہے اس زندگی کی ناگوار یا خوشگوار نوعیت کا انحصار مرنے والے کے سابقہ اچھے یا برے اعمال پر ہوتا ہے۔ بدھا کے نزدیک انسان زندگی و موت کے چکر میں قید ہے، جب تک وہ اس کو نہیں توڑتا وہ نروان کا حصول ممکن نہیں بنا سکتا، جو کہ انسان کا اصل مقصد ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس تغیر کے چکر سے نکالے اور اپنی انفرادی زندگیوں کو اپنی فطری خصوصیات کے ذریعے ترقی دے۔ گوتم بدھ نے اس پر اصرار کیا ہے کہ حصول کمال کے شوق کو فروغ دیا جائے تا کہ اس کے ذریعے زندگی کی متغیر کیفیت سے بلند ہوا جاسکے۔ گو کہ گوتم بدھ کے مطابق اعمال یہ ہیں کہ گناہ پر مائل کرنے والے تمام جذبات کو تہس نہس کر دیا جائے جس سے اس قسم کے جذبات کا خاتمہ ہو چکا ہو اور ان کے اندر دوبارہ پیدا ہونے کا امکان باقی نہ رہا ہو، اسے پرہیز گار کہا جاسکتا ہے۔ گوتم بدھ کے نزدیک اصل چیز دماغ یا قوت غور وفکر ہے، وہ روح کو دماغ سمجھتا ہے اور دماغ کی ہستی کا اقرار کرتا ہے، ایسا شخص اس راستی کا معلم ہے جو انسان کے دماغ کو منور کر کے اس کو توانائی بخشتی ہے۔ (۳۵)

'کرم' کا بدھی تصور، معتدل راستہ:

برہمن یہ چاہتے تھے کہ رائج الوقت معاشرہ میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہ ہو۔ ان کا نظریۂ اعمال یہ تھا کہ برہمن یگیہ کریں، کھشتری جنگ کریں، ویش تجارت اور کھیتی باڑی کریں اور شودر خدمت کریں اور جسے یہ نظریۂ اعمال پسند نہ ہو وہ جنگل میں جا کر کڑی تپسیا کریں اور وہیں اپنی زندگی تمام کرلیں۔ جہاں تک تپسیا کا سوال تھا تو تمام جماعتیں اس پر متفق تھیں ان میں جینیوں نے نظریۂ اعمال کو خاص اہمیت دی تھی، ان کے رہنما کہتے تھے کہ یہ جنم دکھوں سے بھرا ہوا ہے اور یہ دکھ گناہوں سے پیدا ہوتے ہیں لہٰذا دکھ اس صورت میں کم ہوسکتا ہے کہ جنگلوں میں جا کر کڑی تپسیا

Marfat.com

کی جائے اور گوتم بدھ چونکہ تپسیا کے مخالف تھے اس لیے جینیوں نے گوتم بدھ کو نظریۂ اعمال کا منکر کہا۔ بدھ نے چونکہ ہتھیاروں سے ہاتھ کھینچ لیا تھا اس لیے برہمنوں کی نظر میں بھی انہوں نے تپسیا چھوڑ دی تھی لہٰذا وہ تپسیویوں کی نظر میں منکر اعمال ہو گئے تھے۔ بدھا نے گھربار چھوڑ کر تپسیا شروع کی اور جب یہ دیکھا کہ تپسیا سے کچھ حاصل نہیں ہوتا تو اسے چھوڑ کر ایک درمیانی راستہ ڈھونڈ نکالا۔ 'کرم' کے بدھی تصور نے دو نظریاتی انتہاؤں کے درمیان ایک معتدل راستہ نکالا۔ ایک شخص جو بدھ کا درمیانی راستہ اختیار کرنے کا دعویٰ کرتا ہے وہ روح کا انکار کرنے کے باوجود اصرار کرتا ہے کہ ہمیں اپنے نیک و بد اعمال کا نتیجہ ہر صورت ملنا ہے۔ اس تصور عمل کے تحت انسان کے لیے لازم ہے کہ وہ نیک و صالح زندگی اختیار کرتے ہوئے نجات کے حصول کی طرف پیش قدمی کرے تاکہ آئندہ زندگیوں کے مصائب سے محفوظ و مامون رہ سکے۔ (۳۶)

اعمال میں سے نیک اعمال کے راستے ہشت پہلو راستہ میں شامل ہیں۔ تین قسم کے جسمانی نیک اعمال ہی 'نیک فعل' ہیں زبان سے ادا ہونے والے چار قسم کے نیک اعمال 'نیک قول' ہیں۔ ذہن سے کیے جانے والے تین قسم کے نیک اعمال ہیں 'نیک اعتقاد' اور 'نیک نیت' ہیں۔ اس اعلیٰ و اشرف ہشت پہلو راستہ کے باقی ماندہ چار پہلو، نیک معاش، نیک کوشش، نیک خیال اور نیک مراقبہ، دراصل نیک اعمال کے راستوں کے لیے رہنما کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان پر عمل پیرا ہوئے بغیر نیک اعمال کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ بدھا کے دور میں برہمن کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ اگر نیکی کا راستہ مل جائے تو اسے لوگوں پر ظاہر نہیں کرنا چاہیے۔

'فنا' کا مفہوم:

ویدانت کے فلسفہ کی رو سے اعلیٰ ترین درجہ کمال یہ ہے کہ انسانی نفس، روح کُل میں جذب ہو جائے، لیکن بدھ مت میں استیصال ہوس خود آخری مقصود حیات ہے کیونکہ بدھ مت کی تعلیمات میں خدا یا برہما کا کوئی واضح وجود نہیں۔ لہٰذا بعض بدھ علماء کے نزدیک نروان ہماری موجودہ زندگی کی ایک ایسی حالت ہے کہ جب ہمارا اخلاقی ارتقاء اس درجہ کو پہنچ جائے کہ ہمارے اندر کوئی جذبہ اور خواہش باقی نہ ہو، نروان کو ہی 'فنائے کامل' کہا گیا ہے۔ (۳۷)

Marfat.com

اپنشدوں نے جنت کا جو تصور پیش کیا تھا کہ جب انسانی روح، برہما یا نفس کلی میں جذب ہو جائے تو یہی جنت ہے لیکن بدھ مت نے جنت و دوزخ کے بجائے نروان کا عقیدہ پیش کیا جو ایسی حالت ہے کہ جب اس میں انسانی نفس بالکل فنا ہو جائے۔

گوتم بدھ کے نزدیک خودی کے تنگ اور محدود حجم کے ظرف میں عظیم کامیابیاں نہیں سما سکتیں لیکن راستی کا ظرف بہت بڑا ہے اس میں تمام وجودوں کے اعلیٰ مراتب اور ارفع خواہشات کے لیے گنجائش ہے۔ ایسے ظرف میں موجود ہر چیز محفوظ اور ابدی زندگی کی حامل ہے۔ خودی پر فتح پانے کا طریقہ بدھ مت میں اس لیے نہیں سکھایا جاتا کہ لوگ ارواح کو فنا کر لیں بلکہ اس کا مقصد تو ارواح کو محفوظ کرنا ہے۔ خودی کو شکست دینے والا مستقل زندگی، مستقل کامیابیوں اور مستقل فتوحات کا زیادہ اہل ہے جو راستی کی محبت کو دل میں جگہ دیتا ہے، لافانی ہے۔ غرض کہ انسان کے زندگی موت کے چکر سے نجات کے حصول کو ہی مقصد حیات قرار دیا گیا ہے، جس کا راستہ وہ ہشت پہلو راستہ ہے جس کے ذریعے نروان کا حصول ممکن ہے جو کہ بدھ مت کا اصل مقصود ہے اور 'فنائے کامل' کہلاتا ہے۔

◆◆◆

Marfat.com

فصل سوم

یہودیت کی روشنی میں 'روح' و 'نفس' کا مفہوم

ا۔ یہودی تصوف کی مذہبی کتب کا تاریخی پس منظر:

یہودیت کے مختلف مکتبہ فکر میں اختلاف کے باوجود اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ روحانیت کے حصول کی مہم انتہائی اہمیت کی حامل ہے اور وہ مذہبی زندگی کا مقصد خدا کو جاننے اور اس کی الوہی موجودگی کے تجربے کو قرار دیتے ہیں۔ قوم یہود کی زندگی میں بائبل اس صوفیانہ تجربہ کے لیے بنیاد بنتی ہے اور اس ہی الوہی تعلق کا یہ ریکارڈ یہودی تصوف کے ارتقاء کے لیے بنیاد فراہم کرتا ہے۔ (۳۸)

یہودیت اپنی روایتی اور اصطلاحی ساخت میں ایک ایسے ایمان کو ظاہر کرتی ہے جو ایک خدا (وحدانیت) پر قائم ہے، جس میں خدا نے کائنات کو تخلیق کیا اور پھر اپنے منتخب کردہ افراد پر اپنے آپ کو زندگی کے اصولوں کے ذریعے ظاہر کیا وہ اصول ''توریت'' کہلایا۔

یہودی تصوف کے قیام کے ادوار:

(ا) ابتدائی ادوار سے چھٹی صدی قبل از مسیح:

یہ وہ صدیاں ہیں کہ جب قوم یہود بابل سے جلاوطن ہونے کے بعد واپس ہوئی، اس دور میں انسان اور خدا کے تعلق کے بارے میں نمایاں کام ہوا اور یروشلم کے ہیکل کی مقدس حیثیت قائم

Marfat.com

ہوئی۔ اس دور میں ہی کائنات کے وجود میں آنے اور نظام، انسان کے وجود میں آنے (تخلیق انسان) کے بارے میں روایات عام ہوئیں۔ مفکرین نے پہلی اور دوسری صدی قبل از مسیح میں جن روایات پر کام کیا اس نے مختلف سمتیں اختیار کر لیں اور مختلف نظریات (فرشتوں، شیطان اور سماوات) کے بارے میں سامنے آئے۔ اس دور میں ہی انسانی تخلیق کی دوئی پر کام ہوا جس میں بیان ہوا کہ انسان مٹی سے بنا ہے مگر خدا کے عکس پر تخلیق کیا گیا ہے اور آخرت میں دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ اس دور میں یہودی تصوف کے سلسلے میں ایک اہم کام سامنے آیا جو کہ ''Sefer yetzira''(Book of Creation)(کتاب تخلیق) کہلاتا ہے۔ جس میں کائنات کے اصل اور انتظام کے بارے میں مسائل بیان ہوئے ہیں وہ نظام بیان ہوا کہ جس میں کہا گیا کہ تخلیق خدا کا کام ہے جو کہ ''دس جواہر'' پر مشتمل پیچیدہ عمل کے ذریعے انجام پایا ہے۔ یہ ''دس جواہر'' ''Ten Sefirot'' کہلاتے ہیں۔ البتہ یہ کتاب تخلیق مکمل طور پر بائبل یا ربانیکل روایات پر مبنی نہیں بلکہ اس پر یونانی اثرات بھی نظر آتے ہیں۔ یونانی اثر بعد کے زمانوں میں بھی یہودی تصورات پر نمایاں رہا، یہاں تک کہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ''کبالہ'' نے بے شمار اصطلاحات اس سے مستعار لی ہیں۔ (۳۹)

(ii) عرب۔ اسلامک اثرات کا دور (۷ویں صدی عیسوی۔ ۱۳ویں صدی عیسوی):

عرب اسلامک تہذیب نے یہودی تصوف کی نشوونما پر واضح اثر ڈالا، جو علاقے اسلامی تہذیب کے ماتحت آ گئے وہاں موجود قوم یہود نے عرب اسلامی تہذیب میں کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس دور میں جو تصور تینوں اہلِ کتاب مذاہب میں عام رہا وہ ''الوہی وحدانیت'' کا تھا۔ یہ تصور بھی قائم ہوا کہ الگ الگ روحانی راستے کو اختیار کرتے ہوئے، روح کو دنیا سے آزاد کر کے خدا تک رسائی ممکن ہے۔

(iii) ''کبالہ'' کا قیام (۱۲۵۰ء۔ ۱۱۵۰ء):

تقریباً ۱۱۵۰ء میں فرانس کے جنوب میں دو مختلف نوعیت کے تصورِ الٰہیات قائم ہو گئے۔

ا۔ Sefer ha bahir: (Book of brightness) (کتابِ نور):

Marfat.com

پہلی قسم جو سامنے آئی وہ ایسی تحریروں کا مجموعہ تھی جو کہ خستہ انداز میں لکھی گئی تھیں اور بے ترتیبی سے جمع کی گئی تھیں۔ دراصل یہ روایات پر مشتمل توجیہات تھیں جو مخصوص طریقوں کو استعمال کرتے ہوئے کی گئی تھیں، یہ روایات زیادہ تر قدیم ربانیکل مواد پر مشتمل تھیں۔ یہی روایات Sefer ha bahir (Book of Brightness) کہلائی۔

۲۔ Sefer ha Lyyum: (Book of Speculation) (کتابِ تصور):

ایک اور مکتبۂ فکر جو جنوبی یورپ میں تیرہویں صدی عیسوی کے ابتدائی نصف میں پروان چڑھا، اس کے پیروکار اپنے آپ کو پوشیدہ رکھتے تھے مگر ان کا کام اور تحریریں "Sefer ha Lyyum" کے نام سے شائع ہوئیں۔ انھوں نے "دس جواہر" (Ten sefirot) سے آگے کے پہلوؤں پر قلم اٹھایا اور نور کی علامت پر کام کیا۔ (Symbolism of light)

۳۔ جرمن حیدازم اور Sefer ha Zohar:

۱۱۵۰ء سے ۱۲۵۰ء کے دوران فرانس میں کبالہ کے قیام پر جو نمایاں کام ہوا اس کے ساتھ ہی یہودی تصوف کی ایک اور یورپی شاخ شمالی فرانس، انگلینڈ اور جرمنی میں ظاہر ہوئی یہ تیرہویں صدی عیسوی کا نصف آخر تھا، لیکن یہ تحریک زیادہ طویل عرصے اپنی جُدا حیثیت برقرار نہ رکھ سکی۔ اس عرصے میں جو خیال زیر بحث رہا اور جو مسئلہ نمایاں رہا وہ خدا سے اس کی اعلیٰ ماورائی حیثیت میں مکمل اتحاد کے ساتھ تعلق کا قیام تھا جو کہ اس کے تخلیق کے عمل اور وحی کے عمل اور انسان کے ساتھ ربط پیدا کرنے میں ظاہر ہو سکتا ہو۔ (۴۰)

جرمن حیدازم کے بعد جو سب سے نمایاں کام سامنے آیا وہ Moses ben shem tov کی جانب سے تیرہویں صدی کی آخری چوتھائی میں رہا جس نے یہودی تصوف کے لیے ایک محوری کردار ادا کیا۔ یہ "Sefer ha Zohar" (Book of Splendor) (کتابِ روشن) ہے۔ جس کو عام زبان میں "Zohar" بھی کہتے ہیں۔ اس میں مافوق الفطرت وحیات (وحی) اور ان کی بکثرت توجیہات پر مشتمل کام سامنے آیا جو کہ بعد میں یہودی الٰہیات کے لیے بنیادی حوالہ بن گیا اور آئندہ آنے والی صدیوں میں یہودی تصوف کے لیے مددگار رہا۔

Marfat.com

۲۔ یہودی تصوف میں 'روح' اور 'نفس' کا مفہوم:

یہودی تصوف کے مطابق 'روح' کے تین عناصر ہوتے ہیں۔ 'Zohar' میں انسانی روح کے یہ تین عناصر بیان ہوئے ہیں:

ا۔ نفیش (نفس)(Nephesh)

۲۔ روح(Ruah)

۳۔ نشامہ(Neshamah)

'روح' کے بارے میں یہ تصور رہا ہے کہ تمام ارواح ایک قصر میں جمع تھیں جو کہ "Beriyah" یا "تخلیق" کا محل ہے جہاں ان کو الوہی رازوں سے آگاہی عطا کی جاتی ہے مگر جب یہ ارواح "Asiyah" یا "عالمِ وجود" میں داخل ہوتی ہیں تو وہ آگاہی اور علم جو ان کو دیا گیا تھا وہ ان سے روپوش ہو جاتا ہے۔ موت کے بعد ارواح جسم چھوڑ کر "حقیقتِ اعلیٰ" کی جانب پرواز کر جاتی ہیں۔(۴۱)

ا۔ نفیش:(Nephesh)

یہ روح کا سب سے آخری طبقہ ہے اور روح کی خام حالت ہے، یہ وہ حصہ ہے جو جان دار ہوتا ہے اور انسان کے اندر حیات بخش عنصر کو ظاہر کرتا ہے، یہ محسوس کرتا ہے، یہ بھوک و پیاس محسوس کرتا ہے، پسند و ناپسند کرتا ہے اور سب سے اہم یہ کہ یہ مر سکتا ہے۔ نفیش، تمام انسانوں میں ہوتا ہے اور انسان کی پیدائش کے وقت جسم میں داخل ہوتا ہے جب انسان پہلی سانس لیتا ہے یہ انسان کی جسمانی اور نفسیاتی فطرت کا ماخذ ہے۔

روح کے باقی دو عنصر پیدائش کے وقت ودیعت نہیں ہوتے بلکہ وقت کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور پروان چڑھتے ہیں، ان کی نشو و نما انسان کے اعمال اور عقائد پر منحصر ہے۔

Marfat.com

۲۔روح:(Ruah)

روح کا درمیانی طبقہ ''روح'' کہلاتا ہے۔ یہ اخلاقی فضائل کی ضامن ہے اس میں خیر وشر میں فرق کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جدید اصطلاح میں اس کو ''نفسیات'' یا ''ایگو'' بھی کہا جاتا ہے۔

۳۔نشامہ:(Neshama)

یہ ''روح اعلیٰ'' یا ''روح کبریٰ'' کہلاتا ہے۔ یہ روح کا وہ حصہ ہے جو انسان کو حیات کی دوسری تمام تر شکلوں سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کا تعلق ذہن سے ہے، اور یہ انسان کو آخرت کی زندگی کے فوائد سے لطف اندوز ہونے کے قابل بناتا ہے۔ روح کا یہ عنصر یہود اور غیر یہود سب کو پیدائش کے وقت یکساں ملتا ہے۔ یہ انسان کو خدا کے وجود اور اس کی موجودگی کا کسی حد تک شعور بخشتا ہے۔ ''Zohar'' کے مطابق روح کی کیفیت اس طرح رہتی ہے کہ موت کے بعد نفیش ختم ہو جاتا ہے، روح ایک طرح کے ''برزخ'' میں چلی جاتی ہے جہاں اس کو پاک کیا جاتا ہے اور پھر وہ ایک ''عارضی جنت'' میں داخل ہو جاتی ہے، جبکہ نشامہ اپنے منبع کی طرف لوٹ جاتا ہے یعنی افلاطون کی زبان میں ''عالم اعیان'' ''World of ideas'' کی طرف۔ سب سے آخر میں روح اور نشامہ، روح اور نفس کا وجود کی ایک مستقل طور پر قلبی ماہیت حالت سے (مکمل طور پر تبدیل شدہ ماہیت سے) دوبارہ اتصال ہو جاتا ہے۔ (۴۲)

روح کی یہ تینوں جہتیں، تین جواہر ''Sefirot'' سے متاثر ہیں، یعنی نشامہ، جس جوہر سے برآمد ہوا ہے وہ عقل (Wisdom) ہے۔ روح جس جوہر سے نکلی ہے وہ حسن (Beauty) ہے، جبکہ نفیش، کا تعلق جس جوہر سے ہے وہ بنیاد (Foundation) ہے۔ یہی وہ ذریعہ یا پہلو ہیں جس کے تحت الوہیت نے مادی کائنات سے ربط قائم کیا ہے۔

انسانی روح کے دو مزید عناصر بھی بیان ہوتے ہیں:

Marfat.com

۱۔ چھایا:(Chayyah)

یہ روح کا وہ عنصر ہے جو بذاتِ خود الوہی قوتِ حیات کی آگاہی بخشتا ہے۔

۲۔ یاہدہ:(Yehidah)

روح کا سب سے اعلیٰ مقام، جہاں انسان کو خدا سے ممکنہ حد تک مکمل اتصال نصیب ہوتا ہے۔

روح کی چند مزید حالتیں:

کبالہ اور دیگر ربانیک روایات میں روح کی چند مزید حالتیں بیان ہوئی ہیں:

۱۔ روح ہاکودیش:(Rush Hakodesh)

یہ روح کی وہ حالت ہے جو نبوت کا باعث بنتی ہے۔ چونکہ اب نبوت کا دور ختم ہو چکا ہے اس لیے اب کسی کو نبوت کی روح حاصل نہیں ہو سکتی۔

۲۔ نشامہ یسیرہ:(Neshamah Yeseira)

یہ ضمنی روح ہے، جس کا تجربہ ایک یہودی کو ''یوم سبت'' پر ہوتا ہے۔ اس دن یہ ایک عظیم روحانی لذت کو ممکن بناتا ہے۔ یہ روح صرف تب ہی وجود میں آتی ہے جب کوئی ''سبت'' کے دن کا اہتمام کرے، اس کو کھویا بھی جا سکتا ہے اور حاصل بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس بات کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ ایک یہودی سبت کے دن کا اہتمام کس طرح کرتا ہے۔

۳۔ نشامہ کیدوشہ:(Neshamah Kedosha)

یہ حصہ یہودیوں کو بلوغت میں ودیعت ہوتا ہے، اور اس کا تعلق تورات کے احکامات کے مطالعے اور ان پر عمل درآمد سے ہے، اس کا کھونا اور حصول ایک شخص کے مطالعہ اور عمل پر منحصر ہے۔(۴۳)

Marfat.com

۳۔ یہودی تصوف میں خدا کا تصور:

یہودی تصوف میں خدا کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ تمام یہودی روایات کی طرح یہودی تصوف میں بھی خدا کے تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس کو مختلف طریقوں سے سمجھایا گیا ہے۔ یہودی مذہبی ادب میں خدا کو زیادہ تر ایک ''عدم وجود'' کے طور پر بیان کیا گیا ہے عبرانی میں ''Ayin'' یا ''Ayn sof'' (لاانتہا، لامحدود) کہا گیا ہے۔

ا۔ عدم وجود تکمیل کا نام ہے:

یہودی فلسفہ خدا کے تصور کو محض ''نفی'' سے بیان کرتا ہے (یعنی تمام صفات کی نفی) مگر کبالہ مکتبۂ فکر خدا کو ایک ایسی تکمیل کے طور پر دیکھتا ہے جس میں ہر شے کی نفی ہے، اور ان کے مطابق عدم وجود کسی بھی دوسری حقیقت سے انتہا درجہ زیادہ حقیقی ہے، دنیا کے تمام تر موجودات سے زیادہ ''موجود'' ہے، اور اس میں روحانی خزانہ مضمر ہے، Ayin کو وجود کمال کا استعارہ کہا جاتا ہے جو کہ وجود سے ماوراء ہے Ayin میں ہر شے سما جاتی ہے۔ (۴۴)

یہودی صوفی اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ دنیا کا خروج خدا کی ذات سے ہوا ہے۔ ہیزیڈک مکتبۂ فکر کے یہودی عالم اور ربی ''Kalman Epstien'' الٰہی جوہر کے بارے میں لکھتے ہیں:

That HE was , is and will be and that HE is the ground and root of all worlds."

یہ تصور کے دنیا کا خروج خدا کی ذات سے ہوا ہے، اکثر ان معنوں میں لیا جاتا ہے کہ دنیا بھی دراصل ''خدا'' ہے۔ اس سے یہ خیال بھی پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے دو پہلو ہیں: عدم وجود۔ جو کہ انسانوں کی سمجھ اور احاطے سے باہر ہے، اور خروج۔ یعنی یہ کہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں۔ مگر یہ تصور بہر حال، خدا کی وحدانیت کے روایتی تصور سے جو یہودیت کا مضبوط عقیدہ ہے، متصادم ہے۔

Marfat.com

''کبالہ'' دراصل یہودی تصوف کو ثنوئیت سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی نظر سے پوشیدہ خدا، جس کے بارے ہم کچھ نہیں جانتے، اور وہ زندہ خدا جس کا کہ ہمیں روحانی تجربہ اور وحی سے ادراک ہوتا ہے، اصل میں ایک ہی ہیں۔ان میں فرق صرف انسانی نقطۂ نظر سے پیدا ہوتا ہے۔یہودی عالم شوہام (Shoham) لکھتے ہیں کہ کبالہ کے نزدیک انسان کی باطنی ذات خدا کے آفاقی شعور سے ہم آہنگ ہے۔انسان کی ذاتِ محض، اس کی آنی، اور خدا، دراصل ایک ہی ہیں۔آنی 'Ani' خدا کا عکس نہیں۔ بلکہ خود خدا ہے۔انسانی روح اوپر بیٹھے خدا کا ہی حصہ ہے۔خدا کی الوہیت کا ایک شعلہ جو جسم کے اندر آسماتا ہے تاکہ اس دنیا میں خدا عظیم کے لیے ایک مقام تخلیق کرے۔(۴۵)

۲۔کسی شے کا جدا وجود نہیں ہے:

یہودی تصوف کے مطابق جدا اور الگ الگ وجود جیسی کوئی چیز نہیں، ہر شے دوسری سے جڑی ہوئی ہے، اور خدا سے باہر کچھ بھی نہیں ہے۔ذات یا نفس کے ایک جدا وجود کا تصور جھوٹی انا کو ظاہر کرتا ہے۔ایک علاحدہ وجود، انسانی نقطۂ نظر سے ایک تجربہ ہو سکتا ہے مگر خدا کے نزدیک نہیں۔ تمام موجودات ایک دوسرے پر انحصار کرتی ہیں اور ایک آفاقی کل ہیں۔ایک یہودی عالم Kook انسانی شخصیات کے فرق کو مانتا ہے مگر اس کے مطابق یہی فرق دراصل وجہ ہے جس سے سب کے سب ایک مقصد کے لیے متحد ہوتے ہیں، یعنی دنیا کی تکمیل اور بہتر سے بہترین بنانے میں حصہ لیتے ہیں۔ہر فرد اپنے مخصوص ہنر کی بدولت، تمام مختلف اذہان اور انفرادی وجودں کے اتصال سے عظیم ہم آہنگی لیے ہوئے ایک مکمل وجود کو جنم دیتا ہے۔''دس جواہر'' ''Ten Sefirot'' مل کر ایک بنیادی اور ہر شے میں جاری وساری (ہمہ جہت) حقیقت کو جنم دیتے ہیں، Sefirot میں سے ہر ایک الگ اپنا مخصوص عمل رکھتا ہے، یہ ایک دوسرے کے ساتھ ایک خفیہ ''رابطے'' میں جڑے ہوتے ہیں۔ایک صوفی کی نظر میں دنیا خدا سے بالکل الگ اور مختلف شے نہیں رہتی، اگر ہم دنیا کو ایک علیحدہ وجود کے طور پر دیکھتے ہیں تو یہ محض ایک واہمہ اور نظر کا دھوکا ہے۔

Marfat.com

۳۔عدم وجود کا تجربہ:

انسان کے خدا سے اتصال کا تصور تو یہودی تصوف میں کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے مگر اس بات پر اکثر اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ یہ اتصال کس حد تک اور کتنا قریب سے ہوسکتا ہے۔ Scholem لکھتے ہیں کہ عالم وجود میں بھی ایک یہودی صوفی کو خالق اور مخلوق کے درمیان ایک فاصلے کا ادراک بہر حال رہتا ہے، لہٰذا یہ بہت ہی کم یا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے یا ہوسکتا ہے کہ بے خودی کی اس کیفیت میں صوفی کی ذات مکمل طور پر خدا کے اندر مدغم ہوجائے۔ جبکہ کبالہ میں ایک اور رائے بھی پائی جاتی ہے، Matt کا کہنا ہے کہ 'Ayin' کو فکر یا (تعقل) کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا مگر براہ راست اس کا مشاہدہ ممکن ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ تجربہ فکر کو بالکل پیچھے چھوڑ دے۔ دوسرے ادیبوں نے بھی روحانی ارتقاء کے تجربہ اور خدا یا 'Ayin' تک پہنچنے یا اس سے اتصال کے تجربہ کو ایک سرخوشی، سرشاری اور نور کی کیفیت قرار دیا ہے جس میں فکر مکمل طور پر تحلیل ہوجاتی ہے۔ (۴۶)

ہیذ یڈک مکتبہ فکر نے کبالسٹک مواد کو نفسیاتی رنگ دے دیا ہے۔ 'Ayin' ان کے نزدیک مذہبی فلسفہ کا حصہ نہیں رہا بلکہ ایک نفسیاتی حقیقت بن گیا ہے، جو کہ ایک ایسے شخص کے لیے واحد ذہنی حالت ہے جو کہ اپنے اندر الوہیت کو بسانا چاہتا ہو۔ فکر کے تحلیل ہوجانے سے تمام فرق مٹ جاتے ہیں اور ان کے نزدیک سب برابر ہوجاتے ہیں۔ عدم وجود میں مدغم ہوجانا کسی خالی پن کا نام نہیں بلکہ یہ یہودی صوفی کے لیے سب سے عظیم روحانی تجربہ قرار دیا جاتا ہے اور اس میں ایک انتہائی مسرت اور سرخوشی و جوش کا احساس ہوتا ہے۔

۴۔حیات بعد الموت (آخرت):(Olam Haba)

گو کہ یہودیت میں اس دنیا کی زندگی پر زیادہ توجہ مرکوز کی گئی ہے یعنی (عالمِ ھٰذا) پر۔ مگر تمام تر کلاسیکل یہودی نظریات میں حیات بعد الموت پر اور دوسری دنیا پر کچھ روشنی ضرور ڈالی گئی ہے۔ یہودی روایات میں اس بات کا اثبات کیا جاتا ہے کہ انسانی روح لافانی ہے، لہٰذا طبعی موت کے بعد بھی برقرار رہتی ہے۔ آخرت کی دنیا کو ''Olam Haba'' کہا جاتا ہے۔

Marfat.com

قرونِ وسطیٰ کے ربانیکل نظریات:

ا۔ جہاں کلاسیکل ربی مآخذ آخرت کی زندگی کا تذکرہ کرتے ہیں، وہاں قرونِ وسطیٰ کے عالم ''ایامِ آخر'' (End of Days) میں وجود کی ماہیت کے بارے متنازع نظریات رکھتے ہیں، جیسا کہ ''Maimonides'' ارواح کی ایک بالکل روحیتی زندگی کو بیان کرتے ہیں، جن کو وہ ''غیر جسمانی عقول'' کہتے ہیں، جبکہ "Nahmanides'' زمین پر ہی ایک انتہا درجہ کی روحانی زندگی کو بیان کرتے ہیں جس میں روحانی اور طبعی عناصر اکٹھے ہو جاتے ہیں، مگر دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ موت کے بعد کی زندگی ویسی ہی ہے جیسی ''ایامِ آخر'' (End of Days) میں بیان کی گئی ہے، اس زندگی میں الوہی وجود اور اس کے ساتھ ہمارے تعلق کا ایک انتہائی اعلیٰ درجہ کا شعور حاصل ہوگا۔ یہی تصور تمام کلاسیکل ربیوں کا بھی ہے۔ (۴۷)

۲۔ مرنے کے بعد روح پر کیا گزرتی ہے، وہ کن تجربات سے گزرتی ہے اور کہاں جاتی ہے اس بارے میں خاصا ربانیک مواد موجود ہے۔ دوسری زندگی کے سفر میں کئی مقامات پر روح کو قبر کا عذاب کا، خاموشی کے فرشتہ کا، شیطان بحیثیت موت کے فرشتہ، روح کی کشمکش، برزخ اور جنت کا سامنا ہوتا ہے۔ تمام کلاسیکل ربی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تصورات عام انسان کی سمجھ سے باہر ہیں لہٰذا یہ تصورات تمام تر ربانیک ادب میں تماثیل اور مثالوں کے ذریعے بیان کیے جاتے ہیں۔

۳۔ ''Gehinom'' کو ربی ادب میں بہت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے، کہیں کہیں اسے ''جہنم'' کے معنوں میں بھی لیا جاتا ہے، مگر ''جہنم'' کا یہ تصور عیسائیت کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ یہودیت میں ''Gehinom'' گو کہ ایک انتہائی تکلیف دہ جگہ ہے اور ایک ناخوشگوار جگہ ہے مگر بہر حال جہنم نہیں ہے۔ یہ نظریہ ہے کہ روحوں کو Gehinom میں ہمیشہ کے لیے اذیت کا شکار نہیں کیا جائے گا بلکہ وہاں صرف بارہ ماہ روح کو رکھا جائے گا، یہ کہ ''Gehinom'' ایک ایسی بھٹی ہے جہاں روح کو پکا کر پاک کر لیا جاتا ہے تاکہ وہ اپنے آخری

Marfat.com

سفر پر "Gan Eden" (باغِ عدن) کو روانہ ہو سکے۔(۴۸)

یہودیت میں کوئی ایسی توجیہہ نہیں جو آخرت کا انکار کرتی ہو مگر اس موضوع پر آزاد خیال تحریکوں نے غیر مذہبی توجیہات بھی کی ہیں مگر کوئی بھی حیات بعد الموت سے انکار نہیں کرتے، البتہ قدیم صدیصیوں (Sadducees) میں سے بہت سے حیات بعد الموت کے قائل نہ تھے۔

۵۔تناسخِ ارواح:

تناسخ کا تصور، جسے بعض اوقات صوفیانہ عقیدہ کے طور پر بھی مانا جاتا ہے، روایتی یہودیت کا بنیادی تصور نہیں، روایتی کلاسیکل مآخذوں میں جیسے کہ "تناخ" (Tannakh) (عبرانی بائبل) اور کبالہ کی کتاب (GilGul) تناسخ ارواح کے عقیدے کا پرچار کرتی نظر آتی ہیں اس ہی لیے یہ عقیدہ ہیذیڈک یہودیت میں ملتا ہے جو کہ عام طور پر کبالہ کو ایک مقدس کلام کے طور پر مانتا ہے۔(۴۹)

یہودی تصوف کے کچھ مکاتیب فکر، خاص طور پر Lurianic اور Hasidic تناسخ ارواح پر یقین رکھتے ہیں، ہر روح کو دنیا کی تعمیر نو اور ترقی کا کام سونپا گیا ہے، جو وہ خود اپنی تکمیل اور اپنی روحانی تعمیر کے ذریعے کرتی ہے۔ جب تک کہ یہ کام مکمل نہیں ہو جاتا، روح تناسخ کے قانون کی پابند رہتی ہے روح کا کسی اور جسم میں دوبارہ پیدا ہونا محض سزا نہیں بلکہ اس کام کو پورا کرنے کا ایک اور موقع فراہم کرنا بھی ہے جو اسے سونپا گیا تھا، جو کہ وہ اپنی پرانی حالت میں نہ کر سکی، اور اس طرح تکمیل کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ جو روح اپنے حصے کا کام مکمل کر لیتی ہے وہ دنیا کو مجموعی طور پر درجۂ کمال تک پہنچا ہوا دیکھنے کے لیے اپنی موت تک انتظار کر سکتی ہے یا کسی اور روح کو اس کے فرض میں مدد دینے کے لیے دوبارہ بھی آ سکتی ہے اور تناسخ کے اس چکر سے نکل بھی سکتی ہے۔

تناسخ کا یہ تصور یہودی تصوف۔ کبالہ کا ایک اہم عنصر ہے۔ "Zohar" میں یہ اس طرح بیان ہوا ہے کہ:

"All souls must undergo transmigration and men donot understand the ways of the a HolyOne"

Marfat.com

یہ عمل اس لیے ضروری ہے کہ روح ارتقائی عمل کے ذریعے اپنی اس بلند ترین حالت کو پہنچ جائے کہ جہاں سے وہ اپنے منبع کی جانب لوٹ سکے۔(۵۰)

روح کے اس درجۂ کمال کو پہنچنے کی وضاحت کے لیے جو عمل بیان کیا جاتا ہے۔ وہ دردمندی کے مذہبی نظریہ کی صورت میں ہے۔

دردمندی کا مذہبی نظریہ:

دردمندی اور دوسروں سے ہمدردی اور ان کے مفاد کا خیال رکھنا، یہودی تصوف کا ناگزیر جزو ہے اور یہ براہ راست مذہبی نظریات اور تجربات سے متعلق ہے۔ چونکہ انسان کی روح وجود باری تعالیٰ کا ایک حصہ ہے اور کسی بھی دوسرے شخص کو نقصان پہنچانا گویا کہ اپنے ہی اندر موجود الوہی عکس کو نقصان پہنچانا ہے۔

Winther (ربی عالم) خدا میں جذب ہوجانے کی خواہش اور اپنے سے متعلقہ لوگوں کی مادی بھلائی کرنے کو ایک ہی قرار دیتا ہے، مزید یہ کہ جتنی زیادہ شدید جستجو انسانی دل میں ہوگی، اتنی ہی انسانوں کی محبت اس کے دل میں پروان چڑھے گی۔ جرمن حسیدازم کا مکتبہ فکر ''خدائی قانون'' کا احترام کرتا ہے جو کہ خصوصیت سے معاشرتی رشتوں کا تقاضا کرتا ہے اگر حقیقی معنوں میں خدا سے محبت اور اس کا خوف دل میں ہو تو روح کے اندر مسرت کا ایک سیلاب آجاتا ہے اور وہ ہر سطحی اور ناپسند جذبے کو اپنے ساتھ بہالے جاتا ہے۔ Kook نے تمام لوگوں سے محبت اور تمام اقوام سے محبت پر زور دیا ہے، ایسی محبت اپنا اظہار روحانی اور مادی ترقی کی صورت میں کرتی ہے۔(۵۱)

۶۔اعلیٰ ترین مقصد کا حصول:

کبالہ میں صوفی اس صلاحیت کے حامل ہوجاتے ہیں کہ وہ روح کو اپنے لامتناہی منبع کی جانب لوٹا سکیں۔ وہ اعلیٰ ترین مقام جو روح کو اپنے سفر کے آخر میں حاصل ہوتا ہے، وہ صوفی کا اپنے خدا سے قائم ہونے والا تعلق ہے جس کو ''Devekut'' کہا گیا ہے۔

ابتدائی کبالہ صوفیاء نے ''Devekut'' کو ایک صوفی کی زندگی کا ''اعلیٰ ترین مقصد''

Marfat.com

قرار دیا تھا اور یہی ''توریت'' کی تمام دعاؤں کا محوری اصول ہے۔ ''Nahmanides'' نے ''Devekut'' کو ذہن کی ایسی حالت قرار دیا ہے کہ جب کوئی صوفی مستقل خدا اور اس کی محبت کو یاد کرتا رہتا ہو۔ ''Devekut'' دراصل انسان اور خدا کے درمیان فاصلے کو مکمل طور پر ختم نہیں کرتا بلکہ یہ خوشی کی اس حالت کو بیان کرتا ہے جو روح اور اس کے منبع کے درمیان نزدیک ترین اتحاد قائم ہونے سے واقع ہوتی ہے۔ کبالہ میں دعائیں دراصل فرد کو حقیقتِ اعلیٰ کی جانب لے جانے کا ذریعہ ہیں۔ ان روحانی تجربات سے یہودی صوفیاء روح کو وجد و بے خودی کی اس حالت تک پہنچانے پر یقین رکھتے ہیں جو الوہی حقیقت کو ان پر آشکار کرنے کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ (۵۲)

◆◆◆

Marfat.com

فصل چہارم

عیسائیت کی روشنی میں 'روح' و 'نفس' کا مفہوم

تیرہویں صدی میں یورپ میں ایک شاندار فلسفیانہ ذوق کا آغاز ہوا۔ اسی زمانے میں دینی فلسفے کا ایک مکتب پہلی بار وجود میں آیا۔ طامس اکینوس (Thomas Aquinas) جو نیپلز کے قریب ۱۲۲۵ء میں پیدا ہوا، اس مکتبۂ فکر کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ اس کی مشہور کتاب "تکمیل الہیات" (Summa Theologica) کیتھولک فرقے کے دینی نظریات کی بہترین تعبیر پیش کرتی ہے۔ اس کی دوسری کتاب "خلاصہ رد المخالفین" (Summa Contra Gentiles) مناظراتی ہے جس میں دیگر مذاہب کے نظریات پر کیتھولک نقطۂ نگاہ سے تنقید کی گئی ہے۔ طامس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کو عیسائیت کے رنگ میں اور عیسائیت کو ارسطو کے رنگ میں رنگ دیا اور صدیوں تک کیتھولک علم الکلام اس کے قائم کردہ اصولوں کی پیروی کرتا رہا۔ (۵۳)

طامس اکینوس کے طریقۂ کار کے متعلق اکثر اقوال اس کی کتاب "خلاصہ رد المخالفین" سے عکس کیے گئے ہیں، جن میں کیتھولک مذہب کے اہم معاملات پر دلائل دیے گئے ہیں جن میں سب سے پہلے خدا کی ذات کا اثبات ہے۔

Marfat.com

۱۔خدا کی ذات کا اثبات:

ایسا خدا جو واجب الوجود کامل، غیر متغیر، حکیم اور محسوسات کی علت ہے۔ طامس نے اس کے اثبات کے لیے حسبِ ذیل دلائل دیئے ہیں۔

دلائل:

۱۔ خدا کے وجود کا ثبوت پانچ طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔ پہلی اور واضح تر دلیل حرکت کی بنیاد پر پیش کی جا سکتی ہے۔

یہ مشاہدہ ہے کہ بعض چیزیں متحرک ہیں اور یہ حرکت کسی اور وجود کے باعث ظاہر ہوتی ہیں۔ حرکت کا عمل اس ہی بالقوہ صلاحیت کو بالفعل شکل میں تبدیل کر دینے کا نام ہے، لیکن کسی شے کا بالقوہ حالت میں تبدیل ہونا تب ہی ممکن ہے کہ کوئی دوسری شے بالفعل حالت میں پہلے سے موجود ہو۔ بعد کے محرک اسی صورت میں متحرک ہوتے ہیں جب پہلا محرک انہیں حرکت میں لاتا ہے، چنانچہ اس طرح محرکِ اوّل تک پہنچا جا سکتا ہے جسے کسی دوسرے نے متحرک نہیں کیا اور یہی خدا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل علت فاعلی کی بنیاد پر قائم کی گئی ہے۔ محسوسات کی دنیا میں علت فاعلی کی ایک ترتیب ہے۔ دنیا میں کوئی ایسی شے موجود نہیں جو اپنے وجود کی خود علت فاعلی ہے۔ اگر ایسا ہو تو وہ اپنے آپ سے مقدم ہو گی جو ناممکن ہے۔ اس لیے علت کا لامتناہی سلسلہ نہیں ہو سکتا اس لیے مجبوری ہے کہ کسی پہلی علت فاعلی کو تسلیم کریں اور یہی خدا ہے۔ (۵۴)

۳۔ تیسری دلیل امکان و وجوب کی بحث ہے، محسوسات کی دنیا کی ہر شے موجود بھی ہے اور معدوم بھی۔ ہر شے پیدا ہوتی ہے اور پھر درجۂ تکمیل تک پہنچ کر زوال پذیر ہو جاتی ہے اور اس طرح معدوم ہو جاتی ہے۔ اس کا ہمیشہ موجود رہنا ناممکن ہے کیونکہ وہ شے جو ایک دن معدوم ہو جاتی ہے ضرور اپنے موجود ہونے سے پہلے بھی معدوم ہو گی، اس لیے ہر شے ناممکن الوجود نہیں، ایسا کوئی وجود ضرور ہے جو اپنی ذات میں واجب ہے۔ پس کسی ایسے وجود کو تسلیم کرنا ضروری ہے جس کا وجوب اس کی اپنی ذات کا باعث ہو جو واجب الوجود ہے اور یہی خدا ہے۔

Marfat.com

۴۔ چوتھی دلیل اشیاء کے مراتب وجود پر مبنی ہے کوئی شے ایسی ضرور ہے جس میں نیکی، شرافت اور رحم دلی ایک نصب العین حالت میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہ شے بہترین وجود کی بھی حاصل ہوگی کیونکہ جہاں صفات کی انتہائی بلندی ہو وہاں وجود کی صفت کا پایا جانا ناگزیر ہے یعنی اس کائنات کی ہر شے کے وجود اور کمال کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

۵۔ پانچویں دلیل اس دنیا کے نظام پر مبنی ہے۔ وہ مادی اشیاء جو عقل و نطق سے عاری ہیں، کسی خاص مقصد کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ ہر مادی شے جو عقل سے عاری ہے، اس سے فائدہ وہی شخص اُٹھا سکتا ہے جو عقل و فہم سے آراستہ ہو، اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذات حکیم و علیم ایسی ضرور ہے جس نے اس کائنات کو ایک خاص مقصد کے لیے پیدا کیا ہے اور اسی ذات کو خدا کہتے ہیں۔

یہ تمام دلائل ایک ہی بنیادی استدلال کے کسی نہ کسی پہلو کو نمایاں کرتے ہیں اور جس وجود کی طرف رہنمائی کرتے ہیں وہ ایک ہی ذات ہے۔ حرکت کا اوّلین محرک وہی ہے جو سب کی علت فاعلی ہے کیونکہ تمام معاملات، غیر ہی سے وجود میں آتے ہیں یہ علت اولیٰ ان تمام کمالات کی جامع ہے، جو مختلف معمولات میں پائے جاتے ہیں اور جن کی بنیاد پر ان کا انفرادی وجود قائم ہے اس لیے یہ علت اولیٰ وہی وجود ہے جو جامع کمالات ہے یعنی خدا۔ (۵۵)

خدا کی صفتِ خیر:

جب انسان اس کمال کو حاصل کر لیتا ہے جو اس کی فطرت کے تقاضے کے مطابق ہے تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خیر و خوبی کا حامل ہو چکا ہے اب چونکہ خدا تمام کمالات کا جامع ہے، لہٰذا وہ محض خیر ہی نہیں بلکہ خیر مطلق ہے۔ خدا کی صفات میں خیر و حکمت سے طامس نے ارادہ اور مخلوق سے محبت کی صفات کا بھی استنباط کیا ہے۔ حکمت و علم خداوندی تمام اشیاء کی ماہیتوں اور خیر پر حاوی ہے اور چونکہ خدا بلاتعین و بلاحد خیر کو سمجھتا اور اس کی طرف رجوع کرتا ہے اس لیے وہ نہ صرف اپنی ذات کے لیے خیر کا ارادہ کرتا ہے بلکہ تمام مخلوق کے لیے خیر کا ارادہ کرتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان سے محبت کرتا ہے۔ (۵۶)

Marfat.com

۲۔ ''نفس'' کا مفہوم:

حضرت عیسٰی کی تعلیمات میں 'ذات کی نفی' کے معنی بہت مختلف ہیں۔ حضرت عیسٰی انفرادی ذات کو ایک حقیقی اور سچی مخلوق کے طور پر مانتے ہیں۔ یہ انفرادی ذات کبھی کسی برتر ذات میں فنا نہیں ہوتی، بلکہ اس کو ایک مخصوص شخصی وجود کے ساتھ تخلیق کیا گیا ہے۔ حضرت عیسٰی کے مطابق ایک شخص ایک انفرادی وجود کے طور پر ہمیشہ قائم رہتا ہے، چاہے وہ خدا سے ایک تعلق کی حالت میں ہو یعنی (جنت میں) یا خدا سے الگ ہو (جہنم میں)۔

حضرت عیسٰی کے نزدیک انسان کا اصل مسئلہ علم نہیں بلکہ گناہ ہے یعنی خدا کے خلاف بغاوت۔ یہ تب واقع ہوتا ہے جب انسان جو کہ ایک علیحدہ اور انفرادی مخلوق ہے، ایک ایسا طرز زندگی اپنا لے جو خدا کے احکامات کے خلاف ہو اور اس کا احترام نہ کرتا ہو۔ حضرت عیسٰی کے ذات کی نفی کی تعلیم دینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک ایسی حقیقی اور خود مختار ذات کی خواہشات کی نفی کی جائے جو خدا کے طریقوں کے خلاف ہوں۔ حضرت عیسٰی کے مطابق ذات کے لیے جینے کا مطلب ہے کہ گناہ میں زندہ رہا جائے اور اس سلسلے میں ذات کی ان گناہ آلودہ خواہشات کو ختم کیا جائے جو کہ انسان کی فطرت کا ایک حصہ ہے، لہٰذا عیسٰی کے مطابق نفیِ ذات کی فضیلت علم نہیں اور نہ ہی ایک آفاقی ذات کی آگہی ہے بلکہ انسان کا اپنی ذاتی خواہشات کی نفی کر کے خدا کے بتائے ہوئے خیر کے راستے کو اختیار کرنا ہے۔

ہر انسان ایک ایسی جبلت رکھتا ہے جو کہ اس کو مطلق اعلیٰ کی آگاہی دیتی ہے۔ انسان میں اس کا باطنی نفس موجود ہے جو کہ عام حالت میں اس کے شعور سے گہرائی میں موجود رہتا ہے، یہ باطنی نفس اس صوفیانہ زندگی کے لیے بنیادی عامل ہے جو زندگی حقیقت اور ماورائی دنیا سے متعلق ہوتی ہے۔

اینماس (Animus) یعنی ظاہری نفس جو کہ سطحی نفس بھی ہوتا ہے۔ اینما (Anima) یعنی باطنی نفس جو کہ انسان کے اندر سے متعلق ہوتا ہے اینماس منطقی علم ہے جبکہ اینما صوفیانہ علم کی بنیاد ہے۔ (۵۷)

Marfat.com

۳۔ ''روح'' کا مفہوم:

زیادہ تر عیسائی اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ صرف ''روح'' لافانی ہوتی ہے اور خدا سے اتصال کرسکتی ہے۔ کیتھولک چرچ روح کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے کہ یہ انسان کا سب سے نہائی بنیادی پہلو (جوہر) ہے اس کا سب سے زیادہ اہم پہلو جس کی وجہ سے وہ خاص طور پر خدا کا پرتو کہلاتا ہے یعنی روح انسان کے اندر ایک روحانی اصول کو ظاہر کرتی ہے۔ عیسائی اس بات کے قائل ہیں کہ روح انسان کا غیر فانی جوہر ہے اور موت کے بعد خدا روح کو سزا یا جزا دے گا۔

روح کی نیند کے نظریہ کے مطابق روح موت کے وقت ''نیند'' میں چلی جاتی ہے اور یوم آخرت تک اسی خوابیدہ حالت میں رہتی ہے۔ برزخ کے نظریہ کے مطابق ناقص روح ایک مخصوص وقت برزخ میں گزارتی ہے تاکہ وہ پاک ہو جائے اور یوم آخر کے لیے تیار ہو سکے۔

افلاطون کے مطابق روح ایک انسان کا جوہر ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے وہ کل اختیار کرتا ہے۔ اس نے اس جوہر کو انسانی وجود کا ایک غیر جسمانی حصہ قرار دیا ہے۔ مگر روایت پسند عیسائی اس بات کے قائل ہیں کہ بائبل ایک باشعور ذات کے موت کے بعد بھی قائم رہنے کے متعلق بتاتی ہے وہ اس کو ایک درمیانی حالت سے تعبیر کرتے ہیں، قبل اس کے کہ مرنے والے ایک بار پھر اپنے جسموں سے مل جائیں اور اپنی ذہنی و جسمانی وحدت اختیار کرلیں جو کہ پیدائش کے وقت تھی اور جسے موت نے جدا کر دیا تھا۔

روح کے خواص:

ا۔ روح اور قوت عقلیہ:

طامس اور اس کے متبعین عقل اور دیگر قوتوں کے درمیان تمیز کرنے پر زور دیتے ہیں۔ قوت عقلیہ انسان کی باقی قوتوں سے زیادہ حاوی اور مؤثر ہے۔ عقل اور ہر وہ چیز جو اس سے پیدا ہوتی ہے یا اس سے وابستہ ہوتی ہے۔ مادے سے آزاد ہے اور جسمانی عضو سے بے تعلق ہوتی ہے۔

Marfat.com

اگرچہ وقتی طور پر وہ جسم سے منسلک ہے چونکہ وہ غیر مادی ہے اس لیے وہ ماہیت و فطرت کے لحاظ سے ملکوتی ہے اس لیے کہ روح کی خاصیت ہی مادے سے آزادی ہے۔(۵۸)

۲۔روح کی وسعت:

انسان کو ایک جانب اپنی خودی کی وحدت کا شعور ہے اور دوسری جانب انسانی جسم کے مادے میں بے شمار تغیرات کے باوجود اس کی خودی کا تسلسل قائم رہتا ہے۔ان دونوں کے باعث انسانی روح کے بسیط ہونے کا پتا چلتا ہے۔طامس کے نزدیک کمتر قوتوں کا عمل انسانی جسم کی فنا کا باعث بنتا ہے لیکن عقل زندہ رہتی ہے اور اپنا کام کرتی ہے۔

۳۔خیر کی تلاش:

عقل کے سامنے خیر عمومی ماہیت کا ادراک ہے جس کے باعث اس میں خیر کے حصول کا بے پناہ جذبہ پیدا ہوتا ہے۔انسان کی خصوصی صفت عقل ہے اور وہ خیر مطلق سے کم کسی شے پر مطمئن نہیں ہوتا۔جب انسان اس لامحدود نصب العین کی طرف توجہ کرتا ہے تو انسانی قوت ارادی اپنی آزادی اور اپنے اختیار کا ثبوت مہیا کرتی ہے جو علت اس فیصلے کا باعث ہوتی ہے وہ انسان کی اپنی خودی ہوتی ہے جو عمومی خیر کی متلاشی ہے۔

روح کی بقا کا اثبات:

انسان اپنی فطرت کے تقاضے کے باعث خیر کا طالب ہوتا ہے لیکن اس دنیا کے حالات ایسے ہوتے ہیں کہ اس خیر کی تکمیل ممکن نہیں ہوتی، اس کی تکمیل کے لیے ایک ابدی زندگی کی ضرورت ہے۔خدا ایک وجود کامل ہے جو خیر کامل اور اپنی مخلوق اور خاص کر انسان سے محبت رکھتا ہے۔ایسی حالت میں یہ فرض کرنا ایک مشکل امر ہے کہ خدا نے انسان کی فطرت میں لامحدود خیر کا جذبہ تو رکھ دیا لیکن اس کی تکمیل کے لیے ذرائع و مواقع فراہم نہ کیے ہوں۔اس نے انسان کو اس طرح پیدا کیا کہ وہ ہمیشہ کی زندگی سے سرفراز ہوتا کہ اس طرح وہ تکمیل ذات کر سکے اور خیر و بھلائی کے نصب العین تک پہنچ سکے۔(۵۹)

Marfat.com

۴۔ جزو کُل کا اتصال: اعلیٰ ترین مقصد

اس اتصال کی زوایتی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ انسان کی ایسی زندگی جس میں انسانی خواہشات، خدا کی خواہش میں ضم ہو جائے تو یہ ایک اتصالی کیفیت ہوگی۔ یہ انسانی روح کی آخری منزل ہے اور اعلیٰ انسانی مقصد ہے۔(۶۰)

حالات سے مقابلہ کرنا اس اتصالی زندگی کی سب سے بڑی خصوصیت ہوتی ہے۔ جو ایک باطنی، مستقل اور اعلیٰ پائے کی شخصیت بناتی ہے جو کہ ظاہری نفس کے لیے ایک مستقل وجود اور اس کے درجہ بہ درجہ صوفیانہ ارتقاء کا باعث بنتی ہے جہاں انسان شعوری طور پر حقیقی اور لافانی نفس کا ادراک کرتا ہے اور اس کو اپنی منزل جانتا ہے۔ جہاں ظاہری نفس اور باطنی نفس باہم متحد ہو جاتے ہیں۔(۶۱)

اب وہ ایسے لافانی نظام میں داخل ہوتا ہے کہ اس کو وہ حالت حاصل جو کہ وہ مقناطیسیت رکھتی ہے جس سے تمام کائنات اپنی قوت حاصل کرتی ہے، اس کا باطنی شعور اس کو آگاہ کرتا ہے کہ وہ ایک واضح مقصد کے لیے کوشاں ہے۔

اس اتصالی کیفیت کی ایک اور وضاحت اس طرح ہے کہ یہ وہ کیفیت ہے کہ جس میں انسانی نفس خدا کے سمندر میں گُم ہو جاتا ہے۔ اس داخلے کی صورت میں وہ ایک مطلق زندگی میں الوہی حیثیت سے شامل ہو جاتا ہے جو کہ ہر کامل زندگی کی روح ہے، جبکہ وہ اپنے آپ کو جسم کی پابندیوں سے آزاد کرلے اور ایسے لافانی نظام کا حصہ بن جائے جس کے لیے وہ پیدا کی گئی ہے۔ سب سے سادہ انداز میں اتصالی زندگی کی وضاحت یہ ہے کہ جب انسان یہ اعلان کر دے اس کو مکمل اور بھرپور شعوری علم حاصل ہو چکا ہے کہ کامل محبت کیا ہے۔(۶۲)

۵۔ اختتامیہ:

انسان ایک محدود ہستی ہے جس کی عقل نامکمل اور ناقص ہے وہ ایسے خیر کا متلاشی ہے جو مافوق الفطرت اور ماورا ہے۔ اس کا حصول ایسی شرائط سے وابستہ ہے جن کا اندازہ لگانا محال ہے۔

Marfat.com

ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ فوق الفطرت مدد کے بغیر اس خیر اعلیٰ تک پہنچنے کا کچھ زیادہ امکان نہیں۔

انسان اپنی محدود عقل کے ذریعے خدا کے وجود اور اس کی کچھ صفات کا استدلالی علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس علم کی خصوصیت یہ ہے کہ ہم محسوسات سے بذریعۂ تجرید ایک علت اولیٰ تک جا پہنچتے ہیں۔ یہ علم انفرادی اور خصوصی تصورات سے بالکل پاک نہیں ہوتا ایک دوسرا ذریعہ ایمان ہے۔ اس ذریعے سے انسان مافوق الفطرت رہنمائی حاصل کرتا ہے اور اس طرح اس کی ذات کا بہتر علم حاصل ہوتا ہے جو عقل کی کارفرمائی سے بالکل پاک ہوتا ہے۔ یہ مشاہدہ خود ذات کی ضوفشانی کا باعث ہوتا ہے جو لامحدود اور محدود کے فاصلوں اور امتیازات کو دور کر کے انسانی ذہن کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ وجود مطلق کے نور کو برداشت کر سکے۔ (۶۳)

خدا صرف خیر مطلق ہی نہیں بلکہ خود خیر ہے۔ اس کی ذات مجسم خیر ہے وہ ایک نصب العین اور منزل آخر ہے، جو انسان کو اپنی طرف آنے کی دعوت دیتا ہے لیکن یہ دعوت صرف وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو ارادہ رکھتے ہوں۔ اس نے انسان کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ ہمیشہ کی زندگی سے سرفراز ہو اور تکمیلِ ذات کر سکے اور خیر و بھلائی کے نصب العین تک پہنچ سکے۔

◆◆◆

Marfat.com

فصل پنجم

فلسفہ اور صوفیانہ تشبیہات کی روشنی میں روح اور نفس کا مفہوم

ا۔ فلسفہ کی رُو سے 'روح' اور 'نفس' کا مفہوم:

فلسفہ کا سب سے قدیم موضوع مادہ، حیات اور نفس رہا ہے، چنانچہ ان بنیادی مسائل کے عقلی جواز سے ہی روح کے فلسفے کا نظام تشکیل پاتا ہے۔ جس میں ایک فرد غور کرتا ہے، سیکھتا ہے، یاد رکھتا ہے، پلان کرتا، تصور کرتا اور اپنے تجربے کے مسلمہ حقائق کو اخذ کرتا ہے، چنانچہ یہ فکری عوامل کسی نہ کسی روح اور نفس کے وجود کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس اصول حیات کے ہاتھوں ہی انسانی عضوی نظام میں ایک طرح کی نفسی یا ذہنی فعلیت کی نشان دہی ہوتی ہے۔

حیات۔ بالذات منظم، خود مرمت پذیر، اور بذات خود تخلیق نو پر قادر صفات سے متصف ہے۔ ارسطو کے قول کے مطابق یہ ایک اصول 'کامل' (Entelechy) ہے جو جسم میں موجود ہوتا ہے۔ (۶۴)

اس موضوع کا دوسرا حصہ نفس ہے۔ یہ نفس (ذہن) انسانی تجربے کا ایک ایسا اصول ہے جو اس کو عمل تفکر، عمل احساس اور عمل خواہش کے قابل بناتا ہے، اور فرد دراصل مادے اور حیات کی ایک بھرپور 'کلیت' ہے۔ مادہ، حیات اور نفس کسی ایک ہی اصول کے تین پہلو ہیں، اب اس اصول

Marfat.com

کا نام خواہ جوشِ حیات، روح یا توانائی کچھ بھی رکھ لیا جائے۔ حیات مادے سے پیچیدہ ہے اور نفس یا ذہن، حیات سے بھی زیادہ پیچیدہ تر چیز ہے۔

ان تینوں حدود میں امتیاز کیا جاتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ مادہ بغیر حیات کے وجود رکھتا ہے، لیکن حیات جیسی کہ وہ ہے بغیر مادے کے ممکن نہیں۔ نفس یا ذہن اپنی ترقی یافتہ شکل میں بغیر کسی ذی حیات جسم کے وجود میں نہیں آ سکتا۔(۶۵)

نفس (ذہن) کے مختلف نظریات:

ذہن، روح اور نفس کے الفاظ فلسفہ میں عام اصطلاحیں ہیں خود اپنے ذہن سے ہماری واقفیت براہ راست ہے اور اسی نسبت سے ہم دوسرے انسانوں میں بھی اس کے وجود کی حدوں کو اور وسیع کر دیتے ہیں، انسان خواہش کرتے اور مشاہدہ کرتے ہیں اور یہی افعال نفسی قرار پاتے ہیں۔ ابتدائی دور کے انسان کے نزدیک 'روح' جسم کا ایک طرح کا عکس ظلی یا نقش ثانی سمجھا جاتا تھا اس کے بارے میں یہ بھی تصور تھا کہ از قسم بھاپ یا سانس کے کوئی چیز ہے، جو عالم خواب میں جسم کو چھوڑ جاتی ہے اور بعد الموت اُسے پھر سے جلا بخشتی ہے۔ قدیم یونانی تحریروں میں لفظ 'Psyche' (نفس) حیات، روح اور شعور کے معنی میں بہت مقبول تھا۔

افلاطون پہلا فلسفی تھا جس نے روح کے تصور کو 'روحیتی جوہر' کی حیثیت سے روشناس کرایا اور انسانی روح کو کائنات کی روح کی ہی ایک قسم تصور کیا جو ابدی اور لافانی جوہر تھا۔ ارسطو کے نزدیک روح جسم ہی کی تنظیم وترتیب کا نام ہے بلکہ یہ جسم کے قلب میں ایک روحیتی جوہر یا اصول ہے۔

روح، جسم نہیں ہے مگر یہ جسم سے متعلق ہے یہ ایک قوت ہے زندہ جسم اس کا حامل ہوتا ہے مگر مردہ جسم میں اس کا فقدان ہوتا ہے۔ روح کا عقلی پہلو ربانی، روحیتی اور لافانی عنصر ہے جو خدا سے اس کا تعلق قائم کرتا ہے، وہ خدا جو تمام کائنات کی علت آخر 'Final Cause' ہے۔(۶۶)

فلاسفہ روح، نفس اور ذہن کو ایک ہی معنوں میں استعمال کرتے رہے ہیں ان کے نزدیک روح کی اصطلاح کو روحیتی جوہر، لافانی جوہر، غیر متغیر وابدی جوہر کے مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مشہور فلسفی ہیگل اور اس کے پیروؤں نے یہ رائے دی کہ روح یا ذات ایک دائم روحیتی

Marfat.com

اصول ہے جو اپنے آپ کو کیفیتوں اور عوامل کی کثرت میں ظاہر کرتا رہتا ہے۔تمام کائنات ایک روح مطلقہ کی مظہر ہے اور کوئی شے مکمل طور پر غیر حقیقی نہیں ہے۔لیکن اس میں صداقت اور حقیقت کے مراتب ہیں چنانچہ وہ حقیقت کہ جو ذات یا روح میں موجود ہوتی ہے، بے روح مادے کے اندر پائی جانے والی حقیقت سے مقابلتاً بہتر اور اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے، مادہ، حیات اور نفس اسی روح مطلق کے مختلف مظہری مراتب ہیں۔(٦٧)

روح یا نفس (ذہن) کا مادی نظریہ:

مادیت کی رو سے تمام کائنات کا مبداءِ اوّل اور اساسی عنصر مادہ ہے۔دنیا کی بنیاد مادہ ہے اور مادے کے علاوہ کوئی شے حقیقی نہیں۔کائنات مادی سالمات کا ایک میکانکی کل ہے، جو قوانین حرکت کے بموجب ایک دوسرے پر عمل ورد عمل کرتے ہیں۔ ہر موجود ذات کی توجیہہ مادے و حرکت کے معنی میں کی جاسکتی ہے۔

مادیت ایک غیر تسلی بخش نظریہ ہے کیونکہ یہ انسان کی بنیادی اقدار کی وضاحت نہیں کر پاتا یعنی اخلاقی تقاضے، مذہبی جذبات وغیرہ عام روزمرہ کی تجرباتی زندگی کے مسلمہ حقائق ہیں اور مادیت ان تجربات کے بارے میں خاموش ہے۔چونکہ روح یا نفس کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا تجربہ گاہوں میں مشاہدہ کیا جاسکے پھر بھی تصوریت پرست، روحیت پرست اور اخلاقیین اس امر کے لیے کافی جواز لاتے ہیں کہ روح لافانی ہے۔

ڈیکارٹ کا کہنا ہے کہ روح جوہر ہے جس کا وصف شعور محض ہے، اس لیے اس قسم کی شے ظاہر ہے فنا کا شکار نہیں ہوسکتی۔جبکہ کانٹ کے نزدیک اخلاقی آدرش کو زندگی میں پورے طور پر حاصل کر لینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اخلاقی زندگی تقاضہ کرتی ہے کہ نیک نفس کو جزا ملے اور بدطینیت کو سزا لیکن حقیقی زندگی میں عموماً ایسا نظر نہیں آتا چنانچہ ایک حیات مابعد یقیناً ہوگی جہاں ان تضادات کا مداوا ہوگا۔لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابدیت کی صفت 'روح' کو ایک مخصوص قدر و قیمت اور رفعت عطا کرتی ہے اور اپنی مذہبی اور اخلاقی زندگی کے لحاظ سے یہ محسوس کیا جاسکتا ہے کہ 'بقا' موجود ہے۔(٦٨)

Marfat.com

۲۔ بلحاظ صوفیانہ تشبیہات 'روح' اور 'نفس' کا مفہوم:

فلاسفہ کی طرح صوفیانہ تشبیہات میں بھی 'روح' اور 'نفس' کا مطالعہ اہم ترین موضوع رہا ہے۔ 'روح' اور 'نفس' کی جنگ کے سلسلے میں یہ صورت پیش کی جاتی ہے کہ یہ جنگ دراصل 'دل' کے حصول کے لیے رہتی ہے۔ یہاں 'الروح' دراصل ایک فہم ہے جو کہ انسان کی انفرادی فطرت کا حصہ ہے، اور 'النفس' اس انسان کی نفسیات ہے جو کہ اس میں 'میں' کے لیے حرکات وسکنات کا تعین کرتا ہے، جبکہ 'القلب' اس کا دل ہے جو کہ اس انسان کا سب سے مرکزی عضو ہوتا ہے اور یہ مرکزیت اس کی روحانی وجسمانی دونوں حیثیتوں میں ہوتی ہے۔

'القلب' مرکزی نقطہ ہے جہاں افقی (Vertical) لکیر یعنی 'الروح' اور عمودی (Horizontal) لکیر یعنی 'النفس' آپس میں مل جاتے ہیں۔ اگر دل پر نفس غالب آجائے تو اس کی کیفیت کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اب دل پر ایک پردہ آجاتا ہے جو کہ 'حجاب' کہلاتا ہے، اور دل اب خودکار انداز میں کام کرنے لگتا ہے جبکہ نفس دنیا کے ہمراہ ہوجاتا ہے۔

اور اگر دل پر روح حاوی آجائے تو دل پورے طور پر روح میں تبدیل ہوجاتا ہے اور روح اس کو مکمل طور پر روحانی روشنی سے منور کردیتی ہے۔

اس طرح دل پر اس کی اصل اور وہ حقیقت سے آشنا ہوجاتا ہے واضح ہوجاتی ہے۔ جس کو اصطلاح میں 'مشکوٰۃ' (Mishkat) یعنی انکشاف کہتے ہیں جو کہ خود انسان کے اندر کے راز یا (سر) (Sirr) یعنی الوہی راز کے بارے میں جاننا ہے۔

اپنی اساس میں 'الروح' کو 'امرِ ربی' سے ظاہر کیا جاتا ہے جس کو خود قرآن کی تشبیہات میں 'کُن' کی صورت میں بیان کیا گیا ہے جو کہ ایک فوری اور ابدی اعلان تھا، سب سے طاقتور ہستی یعنی خدا کا۔ (۶۹)

۳۔ قرآن میں 'روح' اور 'نفس' کا تصور:

قرآن میں روح اور نفس کی وضاحت کے لیے مختلف جگہ آیات آئی ہیں جو کہ ان

Marfat.com

اصطلاحات کے تصور کو بیان کر رہی ہیں، جیسا کہ سورۃ الحجر کی آیت ۲۹۔۲۸ میں ہے کہ:

و اِذ قا ل ر بُک للملٰکۃ اِنی خالق بشراً من
صلصا ل من حما مسنو ن ۃ فاذا سو یتہ و نفخت فیہ من رو
حی فقعو ا لہٗ سٰجِدین ۃ

ترجمہ: 'اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں کو میں بناؤں گا
ایک بشر کھنکھناتے سنے ہوئے گارے سے، پھر جب ٹھیک کروں اس کو اور
پھونک دوں اس میں اپنی جان سے تو گر پڑیو اس کے آگے سجدہ کرتے
ہوئے۔'

'روح' (جان) کی اضافت جو خدا نے اپنی طرف کی ہے وہ روحِ انسانی کا امتیاز ظاہر کرنے کے لیے ہے یعنی وہ خاص 'جان' جس میں نمونہ ہے میری (خدا کی) صفات (علم وتدبر) کا اور جو اصل فطرت میں مجھے یاد کرنے والی ہے اور باسبب خصوصی لطافت کے مجھ سے (خدا سے) نسبتاً قریبی تعلق رکھنے والی ہے۔ (۷۰)

ایک اور جگہ واضح بیان ہے کہ:

و یسئلو نک عن ا لرو ح ط قُل ا لرو ح من ا مر
ربی و ما اُو تیتُھم من ا لعلمِ اِلا قلیلاً ۃ

ترجمہ: 'اور تجھ سے پوچھتے ہیں روح کو، کہہ دے روح ہے
میرے رب کے حکم سے اور تم کو علم دیا ہے تھوڑا سا۔'

سورۃ بنی اسرائیل، آیت ۸۵۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان میں مادی جسم کے علاوہ کوئی اور چیز موجود ہے جسے 'روح' کہتے ہیں، وہ 'عالم امر' کی چیز ہے اور خدا کے حکم اور ارادہ سے فائز ہوتی ہے۔

'روح' کی صفات علم وشعور وغیرہ بتدریج کمال کو پہنچتی ہیں اور ارواح میں حصول کمال کے اعتبار سے بے حد تفاوت مراتب ہے، حتیٰ کہ خدا تعالیٰ کی تربیت سے ایک روح ایسے بلند اور اعلیٰ مقام پر پہنچ جاتی ہے جہاں دوسری ارواح کی قطعاً پہنچ نہ ہو سکے، جیسے روح محمدی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پہنچی۔ (۷۱)

Marfat.com

روحِ انسانی خواہ علم و قدرت اور دیگر صفات میں کتنی ترقی کر جائے حتیٰ کہ اپنے تمام ہم جنسوں سے سبقت لے جائے، پھر بھی اس کی صفات محدود رہتی ہیں، صفات باری تعالیٰ کی طرح لامحدود نہیں ہو جاتیں۔ دوسرا یہ کہ کتنی کامل روح ہو، حق تعالیٰ کو یہ قدرت حاصل ہے کہ جس وقت چاہے اس سے کمالات سلب کر لے۔

یہاں ایک لفظ 'عالم امر' استعمال ہوا جس کا جان لینا ضروری نظر آتا ہے۔ 'امر' کا لفظ قرآن میں کئی جگہ آیا ہے، اس کے معنی کے تعین میں علماء نے کافی کلام کیا ہے لیکن اگر 'سورۃ الاعراف' کی آیت:

'اَ لا لَهُ الخلقُ و الامرُ'

ترجمہ: 'سن لو اُسی کا کام ہے پیدا کرنا اور حکم فرمانا'

کی طرف نظر کی جائے تو اس میں 'امر' کو 'خلق' کے مقابل رکھا گیا ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے یہاں دو حد بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں ایک خلق اور دوسرا امر۔

دونوں میں فرق کو اس طرح بیان جا سکتا ہے کہ:

'ان رَبَّکُمُ اللّٰہُ الذی خلق السَّمٰوٰت و الا
رض فی ستة ایّامُ'

سورۃ الاعراف، رکوع ۷

ترجمہ 'بے شک تمہارا رب اللہ ہے جس نے پیدا کیے آسمان
اور زمین چھ دن میں'۔

یہاں خلق کا بیان اس طرح آیا ہے، مزید فرمایا ہے کہ:

'یغشِی الیل النہار یطلبُہ حثیثاً وَّ الشمسَ و
القمرَ و النجوم مسخراتٍ باَمرہٖ'

سورۃ الاعراف، رکوع ۷

ترجمہ: 'اوڑھاتا ہے رات پر دن کہ وہ اس کے پیچھے لگا آتا ہے،
دوڑتا ہوا اور پیدا کیے سورج اور چاند اور تارے، تابعدار اپنے حکم کے'۔

یعنی ان مخلوقات کی ایک معین و محکم نظام پر چلاتے رہنا جسے تدبیر و تصریف کہتے ہیں یہ ہی

Marfat.com

'اَمر' ہے۔ بہرحال یہاں 'امر' کے معنی 'حکم' کے ہیں اور وہ حکم یہ ہی ہے جسے لفظ 'کُن' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یعنی مختصراً یہ کہ 'روح' کے ساتھ اکثر جگہ قرآن میں 'امر' کا لفظ استعمال ہوا ہے مثلاً:

قل الروح من امر ربی و کذلکَ اوحینا

الیکَ روحاً من امرنا (سورۃ شوریٰ۔آیت ۵۲)

ترجمہ: اور اسی طرح بھیجا ہم نے تیری طرف فرشتہ اپنے حکم سے،

یعنی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ 'امر' عبارت ہے کلمہ 'کُن' سے یعنی وہ کلام انشائی جس سے مخلوقات کی تدبیر و تصریف اس طریقے پر کی جائے جس پر یہ قائم ہوئی ہو، لہٰذا ثابت ہوا کہ 'روح' کا مبداء حق تعالیٰ کی صفت علم کے ماتحت ہے۔(۷۲)

قرآن میں 'نفس' کا لفظ تین معنوں میں مختلف جگہ استعمال ہوا ہے۔

ا۔ نفس امارہ:

سورۃ یوسف کی آیت ۵۳ میں آیا ہے کہ:

و ما اُبری نفسی ج اِن النفس لا مارۃ بِالسوءِ

اِلا ما رحم ربی ط اِن ربی غفور رحیم ۃ

ترجمہ: 'میں کچھ اپنے نفس کی براَت نہیں کر رہا ہوں، نفس تو بدی پر اکساتا ہی ہے، الا یہ کہ کسی پر میرے رب کی رحمت ہو، بے شک میرا رب بڑا غفور و رحیم ہے۔'

سورۃ یوسف، آیت ۵۳

یہاں پر نفس کا لفظ 'نفس امارہ' کے معنوں میں آیا ہے یعنی وہ نفس جو برائی پر اُبھارتا ہے۔

۲۔ نفس لوّامہ:

انسان کے اندر ایک اور نفس بھی ہے جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ 'نفس لوامہ' ہے یعنی انسان کو اندر سے روکنے ٹوکنے والا جس کو ہم عام فہم انداز میں 'ضمیر' بھی کہتے ہیں۔ یہ 'امر ربی' اور 'روح' کا

Marfat.com

مظہر ہے۔شاہ ولی اللہ نے اس کو ملکیت کا نام دیا ہے کہ یہ نفس فرشتوں کی صفات رکھتا ہے اس طرح انسان بنیادی طور پر دونفوس کا حامل ہے یعنی نفس امارہ اور نفس لوامہ۔

اس کا ذکر سورۃ القیامہ کی آیت ۲۔۱میں ملتا ہے:

لآ اُقسمُ بیو مِ القیمۃ ۃ و لا اُ قسمُ با لنفس اللو ا مۃِ ط

ترجمہ: "قسم کھاتا ہوں قیامت کے دن کی اور قسم کھاتا ہوں اس جی کی کہ جوملامت کرے برائی پر۔"

سورۃ القیامہ، آیت ۲۔۱

یہاں نفس لوامہ کی قسم کھا کر اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر فطرت صحیح ہو تو خود انسان کا نفس دنیا ہی میں برائی اور تقصیر پر ملامت کرتا ہے، یہی چیز ہے جو اپنی اعلیٰ ترین صورت میں قیامت کے دن ظاہر ہوگی۔

۳۔نفس مطمئنہ:

مذکورہ دونوں صفات انسان کے اندر موجود ہیں اوران کی مسلسل کشمکش اورلڑائی جاری رہتی ہے۔اس لڑائی کے نتیجے میں یا تو نفس امارہ مستقل طور پر غالب آجاتا ہے جس کے تحت انسان برائی کی جانب مائل ہو جاتا ہے یا پھر اس نفس کو نفس لوامہ اپنے تحت کر لیتا ہے جس کے نتیجے میں اطمینان کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے تو اس کیفیت کے نتیجے میں یہ دونوں نفس مل کر ایک تیسری قسم کا نفس بن جاتے ہیں اس کو "نفس مطمئنہ" کہتے ہیں اور پھر اطمینان سے منزل کی جانب رخ کیا جا سکتا ہے اور وہ منزل اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔اس کا ذکر قرآن میں اس طرح آیا ہے کہ:

یـآ یتھـم ا الـنـفس المطمئنۃ ۃ ا رجعی الیٰ ربِک راضیۃ مرضیۃ ۃ فا د خلی فی عبٰدی ۃ و اد خلی جنتی ۃ

ترجمہ: "اے اطمینان حاصل کر لینے والے نفس، اپنے پروردگار کی طرف لوٹ آ۔اس حالت میں کہ تو اپنے پروردگار سے راضی ہو اور تیرا پروردگار تجھ سے راضی ہو۔میرے بندوں میں داخل ہو جا اور

Marfat.com

میری جنت میں داخل ہو جا۔'

سورۃ الفجر، آیت ۳۰۔۲۷

۴۔ مقصد حیات تزکیۂ نفس:

روح اور نفس کے مفہوم کو جان لینے کے بعد یہ امر اہم ہے کہ اس نفس اور روح کے دنیا میں مقصد کے بارے میں بھی معلوم ہو جائے کہ کسی بھی روح اور نفس کے دنیا میں آنے کا بنیادی مقصد کیا بیان کیا گیا ہے۔ مختلف زمانوں اور ادوار میں انسانوں پر جو ہدایات، احکامات اور تعلیمات نازل ہوتی رہی ہیں ان سب کا نچوڑ قرآن نے بیان کیا ہے کہ:

هو الذی بعث فی الاُمین رسولاً منهم یتلوا
علیهم ایٰتهِ ویزکیهم و یعلمهم الکتٰب و الحکمة. و اِن
کانو مِن قبل لفِی ضلل مُبین ة

ترجمہ: 'وہی تو ہے جس نے (عرب کے) ناخواندہ لوگوں میں اُنہی (کی قوم) میں سے (محمد) کو پیغمبر (بنا کر) بھیجا جو ان کو اللہ کی آیات پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو پاک کرتے ہیں اور (اللہ کی) کتاب اور دانائی سکھاتے ہیں اور اس سے پہلے تو یہ لوگ صریح گمراہی میں تھے۔'

سورۃ الجمعہ، آیت ۲۔(۴۳)

اس طرح بیان کیا گیا کہ رسول اللہ نے قرآن کی تلاوت کی اور لوگوں سے کروائی اور پھر قرآن کے ذریعے ہی تزکیۂ قلوب اور تطہیر نفس کا عمل عظیم پایۂ تکمیل تک پہنچایا اور تزکیہ کا اصل ذریعہ صرف قرآن ہے۔ لہٰذا حتمی بات کہہ دی گئی اور یہ ہی انسان کا اصل مطمعٔ نظر ہے کہ وہ تزکیۂ نفس کے ذریعے صریح گمراہی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے۔

◆◆◆

Marfat.com

نتیجۂ بحث

اقوام عالم کے صوفیانہ افکار و اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے تصوف اس اشتیاق کا نام ہے جو ایک انسان کے دل و دماغ میں خدا سے ملنے کے لیے اس شدت سے موجزن ہوتا ہے کہ اس کی پوری عقلی اور جذباتی زندگی پر غالب آجاتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان، اسی خدا کو اپنا مقصود حیات بنالیتا ہے۔

خدا کو مقصود حیات بنانے کے لیے ایک نقطۂ نظر اور بھی ہے جو مذہب پیش کرتا ہے۔ مذہب کی رو سے خدا، خالق کائنات ہے اور انسان اس سے رابطہ پیدا کر سکتا ہے، ہر مذہب نے دو چیزیں پیش کی ہیں:

i۔ اگر خدا کی اطاعت کرو گے تو جزا اور نافرمانی پر سزا ملے گی۔

ii۔ اگر اطاعت کے علاوہ خدا سے محبت بھی کرو گے تو وہ بھی محبت کرے گا اور اس کی صفات انسان کی شخصیت میں منعکس ہو جائیں گی اور یہ قرب و اتصال انسان کو بچشم دل دیدار تک لے جائے گا۔

اسی لیے مذاہب دو گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ جن لوگوں پر عقل کا غلبہ تھا انھوں نے اطاعت شریعت کو اپنا مقصود بنالیا لیکن جن پر عشق کا غلبہ تھا انھوں نے اطاعت کے علاوہ محبت کو بھی ضروری سمجھا یعنی دیدار کو مقصود بنالیا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تصوف یعنی روح انسانی کا اپنی اصل (خدا) سے واصل ہو جانے کے اشتیاق کا جذبہ انسان میں کب پیدا ہوا۔

چونکہ فکر و فلسفہ کا سب سے قدیم و اہم موضوع مادہ، حیات اور نفس رہا ہے، چنانچہ اس پر ایک

Marfat.com

فرد غور کرتا ہے، سیکھتا ہے، یاد رکھتا ہے، تصور کرتا ہے اور اپنے تجربے کے مسلمہ حقائق کو اخذ کرتا ہے۔ چنانچہ یہ فکری عوامل کسی نہ کسی روح اور نفس کے وجود کی نشان دہی کرتے ہیں۔

ارسطو کے مطابق حیات ایک اصول 'کامل' ہے جو جسم میں موجود ہوتا ہے، جبکہ نفس انسانی تجربے کا ایک اصول ہے جو اس کو عمل تفکر، عمل احساس اور عمل خواہش کے قابل بناتا ہے اور فرد دراصل مادے اور حیات کی ایک بھرپور 'کلیت' ہے۔ حیات مادے سے پیچیدہ ہے اور نفس، حیات سے بھی زیادہ پیچیدہ تر چیز ہے مگر ان تینوں حدود میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ فلاسفہ روح کو روحیتی جوہر، لافانی جوہر اور غیر متغیر و ابدی جوہر کے مفہوم میں لیتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابدیت کی صفت 'روح' کو ایک مخصوص قدر و قیمت اور رفعت عطا کرتی ہے اور اپنی مذہبی اور اخلاقی زندگی کے لحاظ سے یہ محسوس کی جا سکتا ہے کہ 'بقا' موجود ہے۔

صوفی اذہان میں یہ نقطہ راسخ ہوتا ہے کہ اگر خدا اور روح میں باعتبار حقیقت، غیریت ہوتی تو خدا اپنی ذات سے محبت کا حکم نہ دیتا اور اگر خدا انسان سے محبت کرتا ہے تو انسان کی روح بھی اس سے محبت کرتی ہے اس مرکزی نقطۂ خیال پر تصوف کا سارا دارومدار ہے۔

لہٰذا انسان کا مقصود حقیقی، اللہ سے رابطہ یا تعلق پیدا کرنا ہے اس تقاضے کا نتیجہ اس رجحانِ طبع کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس میں انسان اپنی پوری شخصیت کو دنیا کی فانی اور عارضی دلچسپیوں سے ہٹا کر خدا سے وابستہ کر لیتا ہے۔

مذاہب کی طرح تصوف بھی عالمگیریت رکھتا ہے اور کوئی قوم جس طرح تصور مذہب سے خالی نہیں اسی طرح تصوف بھی ہر قوم میں کارفرما نظر آتا ہے۔ دنیا کی تاریخ میں تصوف کی جانب مذاہب کا اشارہ قدیم چین کے مذاہب سے ملتا ہے مگر فصول کے مطالعہ کے مطابق ہندومت میں اس فکری نظام کو باقاعدہ واضح شکل دینے کا پتا چلتا ہے۔

ہندومت میں دو ہزار سال قبل از مسیح میں ہندی آریاؤں نے خدا کے متعلق بلند تصورات قائم کر لیے تھے۔ وہ روح کو غیر فانی مانتے تھے اور 'روح عظیم' (پرماتما) کو خالق کائنات مانتے تھے۔

ہندومت کے علاوہ ایک اور غیر الہامی مذہب بدھ مت میں اس اتصالی کیفیت کے حصول

Marfat.com

کے لیے باقاعدہ فکری نظام قائم کیا گیا جس کو فصول میں واضح کیا گیا ہے، بدھ مت نے ہندو مت سے اتصالی رویے میں تفریق وتغیر اپنایا تھا۔

اب اگر الہامی مذاہب پر نظر ڈالی جائے تو اس میں سب سے پہلے یہودیت دین کی صورت میں دنیا میں عام ہوا مگر اس میں خدا سے اتصال کا مخصوص رویہ بہت وقت گزرنے کے بعد نظام کی شکل میں سامنے آیا، یہودی تصوف کے مطابق روح کے تین عناصر بیان ہوئے ہیں، جو کہ روح کے طبقات ہیں۔ یہودی تصوف میں خدا کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔

یہودی مذہبی ادب میں خدا کو زیادہ تر 'عدم وجود' کے طور پر بیان کیا جاتا ہے یعنی یہودی فلسفہ خدا کے تصور کو محض 'نفی' سے بیان کرتا ہے کیونکہ ان کے مطابق 'عدم وجود' کسی بھی دوسری حقیقت سے زیادہ حقیقی ہے اور دنیا کے تمام موجودات سے زیادہ 'موجود' ہے۔

انسان کے خدا سے اتصال کا تصور تو یہودی تصوف میں کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا مگر اس بات پر اکثر اختلاف رائے رہا کہ یہ اتصال کس حد تک اور کتنا قریب سے ہوسکتا ہے۔ عیسائیت میں 'ذات کی نفی' کے معنی بہت مختلف ہیں۔

حضرت عیسٰی انفرادی ذات کو ایک حقیقی مخلوق کے طور پر مانتے ہیں یہ انفرادی ذات کبھی کسی برتر ذات میں فنا نہیں ہوتی بلکہ حضرت عیسٰی کے نزدیک ایک شخص ایک انفرادی وجود کے طور پر ہمیشہ قائم رہتا ہے چاہے وہ خدا سے ایک تعلق کی حالت میں ہو یا خدا سے الگ ہو حضرت عیسٰی کے ذات کی نفی کی تعلیم دینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک ایسی حقیقی اور خود مختار ذات کی خواہشات کی نفی کی جائے جو خدا کے طریقوں کے خلاف ہو۔ جبکہ کیتھولک چرچ کے نزدیک 'روح' لافانی ہوتی ہے اور خدا سے اتصال کرسکتی ہے اور یہ کہ یہ انسان کا سب سے نہائی بنیادی پہلو (جوہر) ہے اس کا سب سے زیادہ اہم پہلو جس کی وجہ سے وہ خاص طور پر خدا کا پرتو کہلاتا ہے، روح انسان کا غیر فانی جوہر ہے۔ مگر یہ اتصال وحدت الوجودی اتصال سے بالکل مختلف ہے اس میں ذات کو فنا کرنا نہیں بلکہ انسانی خواہشات کو احکامات کے تابع کرنا ہوتا ہے۔

اسلامی تصوف کے سلسلے میں اس اتصالی کیفیت کی منزل اور اس کے حصول کے لیے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ باقاعدہ فکری نظام تشکیل پاتا گیا۔ صوفیاء نے اس سلسلے میں 'روح' اور

Marfat.com

'نفس' کی یہ صورت بیان کی ہے کہ ان دونوں کے درمیان دراصل ایک جنگ کی کیفیت رہتی ہے جس کا مقصد 'دل' کا حصول ہے کیونکہ 'القلب' انسانی دل، انسان کا سب سے مرکزی عضو ہے اور اس کی یہ مرکزیت روحانی اور جسمانی دونوں حیثیتوں میں ہے۔

روح اور نفس کے درمیان جنگ کا مقصد قرآن نے تزکیۂ قلوب اور تطہیرِ نفس بیان کیا ہے جس کا واحد ذریعہ ذکرِ الٰہی اور قرآن ہے۔ یہ تزکیۂ نفس ہی دراصل انسان کو اپنی منزل سے اتصال کی جانب لے جاتا ہے۔ یہ اتصال کس حد تک ہو سکتا ہے اس کے متعلق مختلف مکتبہ ہائے فکر وجود میں آتے رہے ہیں۔

غرض یہ کہ تصوف ایک رویے اور رجحان کو ظاہر کرتا ہے جو مذاہب اور کبھی تہذیب کے فکری نظام سے متصل ہوتا آیا ہے، دیکھنا یہ ہے کہ اسلام کے فکری نظام سے اس رویے کا تعلق کب پیدا ہوا اور اس نے کیا جہت اختیار کی، آیا یہ مذہب کا حصہ تسلیم کیا گیا یا محض معاشرتی و تہذیبی ضرورت رہا ہے۔

◆◆◆

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔عمر ظفر زبیری پروفیسر، قدیم تہذیبیں اور مذاہب، دارالشعور لاہور، اپریل ۲۰۰۵ء، ص ۷۷۔۷۶

۲۔عمر ظفر زبیری پروفیسر، قدیم تہذیبیں اور مذاہب، دارالشعور لاہور، اپریل ۲۰۰۵ء، ص ۷۹

۳۔رشید احمد، تاریخِ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز کوئٹہ، ۲۰۰۵ء، ص ۱۳۰

۴۔ Swami prabhavananda،The spiritual heritage of india،Sri Ramakrishna Math,1977 pg 36 ،Madras،India

۵۔ Sri ramakrishna Math ,India,Madras,The piritual heritage of india,Swami Prabhavananda,1977,pg39

۶۔ Sri ramakrishna Math,India,Madras,The spiritual heritage of india,Swami Prabhavananda 1977 pg 40

۷۔مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۱۶

۸۔الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۴۴

۹۔مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۴۰

Marfat.com

۱۰۔ابوریحان البیرونی، کتاب الہند، بک ٹاک لاہور،۲۰۰۲ء،ص ۳۰

۱۱۔الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور،۲۰۰۴ء،ص ۱۱۴

۱۲۔ (i, ii, iii) , The spiritual heritage of india, Swami Prabhavanandaindia, Madras, 1977
pg (i) 41,(ii) 43(iii) 45

۱۳۔کرشن کرپا مورتی، شریمد بھگود گیتا اصلی صورت میں، بھگتی ویدانت بک ٹرسٹ لاس انجلیس ،۲۰۰۱ء،ص ۱۷۴

۱۴۔ The spiritual heritage of india,swami prabhavananda India, Madras,1977 pg54-55

۱۵۔ابوریحان البیرونی، کتاب الہند، بک ٹاک لاہور،۲۰۰۲ء،ص ۲۹

۱۶۔مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور،۱۹۶۵ء،ص ۲۰

۱۷۔الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور، ۲۰۰۴ء،ص ۵۸۔۵۷

۱۸۔ ,The spiritual heritage of india, swami prabhavananda India , Madras, 1977 pg103

۱۹۔عمر ظفر زبیری پروفیسر، قدیم تہذیبیں اور مذاہب، دارالشعور لاہور،۲۰۰۵ء،ص ۸۵

۲۰۔مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور،۱۹۶۵ء،ص ۹۰

۲۱۔مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور،۱۹۶۵ء،ص ۲۱۔۱۹

۲۲۔الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور،۲۰۰۴ء،ص ۱۱۹

۲۳۔الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور،۲۰۰۴ء،ص ۱۲۱

Marfat.com

۲۴۔الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲۶

۲۵۔ The spiritual heritage of india, Swami prabhavananda India, Madras 1977, pg109

۲۶۔الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۳۵۔۱۳۴

۲۷۔ Swami prabhavananda، The spiritual heritage of india، Sri ramakrishna MathIndia, Madras 1977, pg172

۲۸۔دھرمانند کوسمبی، گوتم بدھ سوانح عمری (ترجمہ پرکاش پنڈت)، بک ہوم مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۲۲

۲۹۔کرشن کمار، گوتم بدھ راج محل سے جنگل تک (ترجمہ پرکاش دیو)، نگارشات مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۴۶

۳۰۔مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۳۰۔۲۹

۳۱۔دھرمانند کوسمبی، گوتم بدھ سوانح عمری (ترجمہ پرکاش پنڈت)، بک ہوم مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۲۳

۳۲۔مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۲۵

۳۳۔ The new encyclopaedia Britannica vol 30، Encyclopaedia Britannica inc1973-1974pg 426 ،n Helen, Hemingway bento،

۳۴۔دھرمانند کوسمبی، گوتم بدھ سوانح عمری (ترجمہ پرکاش پنڈت)، بک ہوم مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۶۳

Marfat.com

۳۵۔ کرشن کمار، گوتم بدھ راج محل سے جنگل تک (ترجمہ پرکاش دیو)،
نگارشات مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۵۲

۳۶۔ کرشن کمار، گوتم بدھ راج محل سے جنگل تک (ترجمہ پرکاش دیو)،
نگارشات مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۶۷

۳۷۔ مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم تقابلی مطالعہ،
ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۳۰۔۲۹

۳۸۔ Dan cohn sherbok , Kabbalah & Jewish Mysticism , Oneworld oxford England 2007 , pg 02

۳۹۔ Jewish Mysticism , New Encyclopeadia Britannica vol 30 , 1973-74 , pg 184 -185

۴۰۔ Jewish Mysticism , New Encyclopeadia Britannica vol 30 , 1973 - 74 , pg 187

۴۱۔ Dan cohen sherbok , Kabbalah & Jewish Mysticism , oneworld oxford England , 2007 , pg 12 -13

۴۲۔ www. wekipeadia .com/ Jewish beliefs/ 09 / 25 / 2007 , (pg 02)

۴۳۔ www . wekipeadia .com/ Jewish beliefs/ 09/25/2007 , (pg 02)

۴۴۔ www. wekipeadia .com/ Jewish beliefs/ 09/25/2007 , (pg 13)

۴۵۔ www. wekipeadia .com/ significant traits of jewish mysticism /09/25/2007 , (pg 14)

Marfat.com

۴۶۔ www. wekipeadia .com/ significant traits of jewish mysticism /09/25/2007 , (pg 16)

۴۷۔ www. wekipeadia .com/ Jewish eschotology/ afterlife/09/25/2007 , (pg 09)

۴۸۔ www.wekipeadia .com/ Jewish echotology/ medieval Rabbinical view/09/25/2007 , (pg 9)

۴۹۔ www. wekipeadia .com/ Jewish echotology / Reincarnation/09/25/2007 , (pg 11)

۵۰۔ Dan cohn sherbok , Kabbalah & Jewish Mysticism , Oneworld oxford England 2007 , pg 13

۵۱۔ www. wekipeadia .com/ significant traits of jewish mysticism/09/25/2007 , (pg 17)

۵۲۔ Dan cohn sherbok , Kabbalah & Jewish Mysticism , Oneworld oxford England 2007 , pg 15

۵۳۔ ایڈون۔اے۔برٹ، فلسفہ مذہب (ترجمہ بشیر احمد ڈار)،
۲۔نرسنگ داس گارڈن، کلب روڈ لاہور، طبع اول ۱۹۶۳ء، ص ۱۰۸

۵۴۔ ایضاً، ص ۱۱۱

۵۵۔ ایضاً، ص ۱۲۳

۵۶۔ ایضاً، ص ۱۲۵۔۱۲۴

۵۷۔ Evelyn Underhill، Mysticism، OneWorld Publication Oxford England، S. A Ist edition 2006 pg 69

۵۸۔ ایڈون۔اے۔برٹ، فلسفہ مذہب (ترجمہ بشیر احمد ڈار)،
۲۔نرسنگ داس گارڈن، کلب روڈ لاہور، طبع اول ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۳

Marfat.com

۵۹۔ ایضاً، ص ۱۳۸

۶۰۔ Evelyn Underhill ,،Mysticism ،OneWorld Publication Oxford England ،S .A 1st edition 2006 pg 413

۶۱۔ Evelyn Underhill ،Mysticism ،OneWorld Publication Oxford England ،S .A 1st edition 2006 pg 417

۶۲۔ Evelyn Underhill ،Mysticism ،OneWorld Publication Oxford England ،S .A

pg 427 1st edition2006

۶۳۔ ایڈون۔اے۔برٹ، فلسفہء مذہب (ترجمہ بشیر احمد ڈار)،

۲۔ نرسنگ داس گارڈن، کلب روڈ لاہور، طبع اول ۱۹۶۲ء، ص ۱۳۷

۶۴۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی،

۱۹۹۲ء، ص ۱۴۰

۶۵۔ ایضاً، ص ۱۴۲

۶۶۔ ایضاً، ص ۱۴۵

۶۷۔ ایضاً، ص ۱۵۴

۶۸۔ ایضاً، ص ۱۶۸۔۱۶۹

۶۹۔ Titus Burckhardt،An Introduction to Sufi Doctrine،Sh. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar ،Lahore1959ص ۲۰۔۲۱

۷۰۔ شبیر احمد عثمانی، مولانا، تفسیر قرآن کریم، شاہ فہد قرآن کریم پرنٹنگ کمپلکس مدینہ منورہ،

۱۹۸۹ء، ص ۳۵۰

Marfat.com

۷۱۔ ایضاً، ص ۳۸۷

۷۲۔ ایضاً، ص ۳۸۷۔۳۸۶

۷۳۔ ملک غلام مرتضیٰ، ڈاکٹر، انوار القرآن جلد اول، سروسز بک کلب، لاہور، ۱۹۹۸ء ص ۴۴۔۴۳

◆◆◆

Marfat.com

باب دوم

Marfat.com

باب دوم

عرب قوم کا تاریخی پس منظر
تہذیبی و مذہبی تاریخ

عرب قوم کی اقسام:

علم الاقوام اور علم الالسنہ کے اعتبار سے اقوام عالم کو اخلاق، عادات، اعتقادات اور زبان کے لحاظ سے تین مختلف خاندانوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

تقسیم بلحاظ علم الاقوام:

۱۔ اریانی (ایرین یا انڈو یورپین اقوام)

۲۔ تورانی (ٹیرنین یا منگولین)

۳۔ سامی (سمیٹک)

تقسیم بلحاظ علم الالوان:

۱۔ جنس ابیض

۲۔ جنس اسود

۳۔ جنس اصفر

Marfat.com

تقسیم بلحاظ علم النساب:

تیسری تقسیم توراۃ میں ہے جو طوفان نوح کے بعد دنیا کی تمام قوموں کو تین خاندانوں پر منقسم کرتی ہے۔ حضرت نوح کے تین بیٹے تھے۔ یافث، حام اور سام جن سے نسل انسانی کی افزائش ہوئی۔(۱)

ا۔ بنو یافث: یافث کی سات اولادیں ہوئیں جن میں غامر، ماجوج، مادی، یادان، توبال، موشوخ، تیرس ہیں جن سے اقوام وجود میں آئیں۔

۲۔ بنو حام: حام کی چار اولادیں ہوئیں کوش، مصرائیم، کنعان اور فوط۔ کوش کی نسل سے بابل کا پہلا بادشاہ ہوا۔ مصرائیم (پدر مصر) سے فلسطین کا خاندان پیدا ہوا۔ کنعان اور فوط سے شام کے باشندے تھے۔

۳۔ بنو سام: سام کے پانچ بیٹے تھے عیلام، ارفخشد، لود، اشود (اسیریا) اور ارام۔ ان میں سے ارام کے چار بیٹے تھے۔ عوض، حول، جبشر اور مس۔ جبکہ ان میں سے ارفخشد کے بیٹے کا نام سلح تھا جس کا بیٹا عبر تھا جو بنو عبر (یعنی بنو قحطان، بنو ابراہیم، بنو اسماعیل اور بنو اسرائیل) کا باپ ہے۔ عبر کے دو بیٹے تھے یقطان (یعنی قحطان) اور فلج، فلج کی نسل میں تارح (آذر) ہیں جو حضرت ابراہیم کے والد ہیں۔(۲)

عرب قوم تاریخی حالات کے اعتبار سے تین طبقوں میں منقسم ہے۔

ا۔ عرب البائدہ:

یعنی وہ عرب جو معدوم ہو چکے تھے اور جن میں وہ حامی (کوشی) قبیلے جنھوں نے سامیوں سے پہلے عرب میں بود و باش اختیار کی تھی اور ان کے علاوہ شام، فونیشیا اور دیگر علاقوں کی ارامی قومیں۔

۲۔ عرب العاربہ یا متعاربہ:

یعنی اصل عرب اور خالص سامی قومیں، جو روایت کے مطابق قحطان کی اولاد تھیں اور

Marfat.com

جنھوں نے اپنی جنوب کی جانب نقل وحرکت کے دوران ابتدائی باشندوں کو تباہ کر دیا تھا۔ قحطانی عربوں نے حامی النسل ستارہ پرست باشندوں پر اپنا تسلط قائم کر لیا تھا۔ ان کا اصلی وطن وہ خطہ تھا جہاں سے نسل ابراہیمی آئی تھی اور اس کی حدود کا تعین قحطان کے دو اسلاف کے ناموں سے ہوتا ہے یعنی ارفخشد (Arphaxad) اور عابر (Eber)، اول جس کے معنی 'سرحدِ کالدیہ' اور دوسرا جس کے معنی 'دریا کے پار سے آیا ہوا آدمی' ہیں، یعنی دریائے فرات کے پار بابل یا عراقِ عرب سے آیا ہوا۔ (۳)

عرب کی جغرافیائی حالت:

عرب قدیم کے جغرافیہ کے تین ماخذ ہیں۔ تورات، یونان وروماں اور خود عرب۔ مگر یہ تینوں ماخذ تین مختلف زمانوں سے متعلق ہیں۔

عرب جغرافیہ از تورات (۲۵۰۰ ق م۔ ۸۰۰ ق م):

عرب میں جب قبائل کی شکل پیدا ہونی شروع ہوئی، تو یہ وہ دور ہے جب ابتدائے عہد میں شمالی عرب میں مختلف قبائل ادوم، عموانی، بنوعمان، مدیانی اور عمالیق آباد ہوئے۔ حضرت سلیمان کا عہد عبرانیوں کے اوج شباب کا زمانہ ہے۔

عبرانیوں نے عرب کا کوئی منظم جغرافی علم نہ دیا تھا وہ ایک مدت تک صرف شمالی عرب سے واقف تھے اور شمالی عرب کے ہی انھوں نے دو حصے کیے تھے۔

زمین مشرق۔ زمین جنوب

زمین مشرق۔ میں کنعان کے مشرق کے ممالک، سواحل خلیج فارس، بحرین اور عرب، عراق اور زمین جنوب میں سینا، حجاز، بادیہ عرب، شام اور بعض حصہ نجد داخل تھے۔ (۴)

حضرت موسیٰ کے عہد میں ان کی معلومات میں اضافہ ہوا۔ جنوبی عرب میں جہاں عدن واقع ہے حضرت سلیمان کے دور میں ''اوفر'' نامی بندرگاہ تھی۔ یمن کے شہروں میں سے سبا کا نام بھی تورات میں آیا ہے۔ سبا کے علاوہ یمن کے دوسرے تجارتی مقام کا نام 'اوزال' آیا ہے جبکہ شمالی عرب میں حجاز کے کسی قطعہ میں 'حویلا' تھا جہاں بنو اسماعیل کی آبادی تھی۔ (۵)

Marfat.com

جغرافیہ عرب از مصنفین یونان و روماں (۵۰۰ق م-۲۰۰ عیسوی):

ہیرو ڈوٹس مسیح سے ۴۵۰ برس پہلے تھا۔ وہ عرب کی نسبت خیال کرتا تھا کہ وہ جنوب میں آبادی کا سب سے آخری حصہ ہے عرب کی مغربی حد اس نے دریائے نیل قرار دی تھی۔(۶)

سکندر اعظم کی فتوحات و اسفار نے تیسری صدی ق م میں یونانیوں کی معلومات جغرافیائی کو بہتر کر دیا تھا اور وہ صحیح طور پر عرب کی حدود کو جاننے لگے تھے کہ عرب مغرب میں بحر احمر، مشرق میں خلیج فارس، جنوب میں بحر ہند اور مشرق و شمال میں بحر فرات اور شمال و مغرب میں شام اور حدود مصر واقع ہیں اس بنا پر جزیرہ نمائے سینا کے اکثر حصے کو عرب میں داخل سمجھتے تھے۔(۷)

اصل میں شمالی اور مغربی گوشہ میں عرب کی کوئی قدرتی حد بندی نہیں، اس لیے جغرافیہ نویس مختلف الرائے رہے ہیں۔ سب سے مقبول تقسیم بطلیموس نے کی جو قدرتی حصوں کے لحاظ سے تھی۔

۱۔عرب آبادان (Arabia Felix) یا عرب المیمونۃ:

اس میں تمام جزیرہ نما عرب جو مغرب میں بحر احمر، مشرق میں خلیج فارس، جنوب میں بحر ہند اور شمال میں عرب پیٹرا اور عرب ڈزرٹا سے محاط ہے۔

۲۔عرب ریگستان (Arabia Desert) یا عرب الرمال:

یہ جنوب میں ہے اس کی مشرقی و شمالی حد نہر فرات اور الجزیرہ (میسوپٹیمیا) سے شروع ہو کر مغرب و شمال میں عرب سنگستان کی مغربی و شمالی حد پر ختم ہوتی ہے۔

۳۔عرب سنگستان (Arabia Petra) یا عرب الحجر:

اس کی سرحد مغرب میں مصر سے جزیرہ نمائے سینا سے گزر کر مغرب میں بصریٰ پر ختم ہوتا ہے اور شمال و مغرب میں تدمر تک اس کا گوشہ جاتا ہے۔(۸)

Marfat.com

جغرافیہ عہد قرآن:

عرب جغرافیہ نویسوں نے اس طرح بیان کیا ہے مغرب میں بادیہ شام کے بعض حصے، یعنی مقام بلقاء سے مقام ایلیہ جو عقبہ کے قریب ہے، مغرب اور جنوب میں، بحر احمر، مدین اور جدہ سے سواحل یمن تک، مشرق میں، بحر ہند، عدن اور ظفار سے مہرہ تک، مشرق میں بحر عمان اور خلیج فارس اور عمان، بحرین سے بصرہ اور کوفہ تک اور شمال میں نہر فرات و بلقاء تک۔

یعنی مشرق میں اس کی حد خلیج فارس سے شروع ہو کر بحر عمان کو طے کرتی ہوئی بحر ہند پر ختم ہوتی ہے،، بحر ہند عرب کے تمام جنوبی حدود میں پھیل کر مغربی اور شمالی گوشہ عرب میں بحر احمر پر ختم ہوتا ہے۔(۹)

خلیج عقبہ جنوبی گوشہ میں جزیرہ نمائے سینا اور عرب کو ایک فاصلہ قریب تک باہم علیحدہ کرتا ہے اور پھر شام کی حد شروع ہو جاتی ہے اور بادیہ شام کو قطع کر کے جنوب میں نہر فرات کے ساتھ ساتھ مشرق کی طرف اور پھر مشرق و شمال کی سمت میں بصرہ کے پاس آ کر خلیج فارس پر ختم ہوتی ہے۔(۱۰)

عرب جغرافیہ نویسوں کا عرب عبرانی و یونانی جغرافیہ نویسوں سے چھوٹا ہے۔

عرب عاربہ کی بہت سی شاخیں ہیں جن میں جدیس، عاد اولیٰ، ثمود، عمالقہ، طسم، امیم، جرہم اور حضرموت، لاوذ ابن سام ابن نوح کی اولاد ہیں۔

(i) بنی عاد: جو حامی النسل تھے۔ جزیرہ نما عرب کے سب سے پہلے آباد کار ہیں اور زیادہ تر وسطی عرب کے اس خطے میں آباد تھے۔ بنی عاد کی بیشتر تعداد خشک سالی کا شکار ہو کر تباہ ہو گئی جو لوگ بچ گئے ان سے نئی بنی عاد کی تشکیل ہوئی جس نے کچھ عرصے یمن میں خوشحال زندگی بسر کی مگر بالآخر نئے بنی عاد بھی ختم ہو گئے۔

(ii) عمالقہ: یہ نسلاً ارامی خیال کیے جاتے ہیں یہ وہ ہیں جنھیں یہودی اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ میں عمالقہ کے نام سے اور مصری آثار قدیمہ کے کتبوں میں شثو کے نام سے [illegible]

Marfat.com

ہے۔ یہ بابل سے نکلے اور عرب میں داخل ہوئے اور رفتہ رفتہ یمن، حجاز، فلسطین اور شام میں پھیل گئے۔ حجاز کے عمالقہ بنی جرہم کے ہاتھوں تباہ ہوئے اور ملک سے نکال دیئے گئے۔ بنی جرہم ابتداء میں جنوب میں آباد ہوئے مگر پھر شمال کی طرف بڑھتے ہوئے عمالقہ پر غالب آ گئے۔ عمالقہ، عملیق بن لاوذ کی اولاد ہیں۔ عمالقہ نے مصر میں بھی قدم جمائے، مصر پر عمالقہ اس وقت قابض ہوئے جب ایک قبطی بادشاہ نے عمالقہ کے بادشاہ سے مدد مانگی اور وہ بغرض اعانت مصر آیا اور پھر یہاں ہی رہ گیا اور قبطیوں کو مصر سے نکال کر قابض ہوا۔ (۱۱)

(iii) بنی ثمود: یہ بنی عاد کی طرح نسلاً کوشی یا حامی تھے۔ ادوم کے سرحدی علاقوں میں آباد ہوئے اور پھر حجر میں (جو حجاز اور شام کے درمیان واقع ہے) یہ چٹانوں میں غار بنا کر ان میں رہتے تھے۔ شام، نجد اور حجاز کے درمیان جتنی تجارت ہوتی تھی وہ سب بنی ثمود کی وساطت سے ہوتی تھی جس کی وجہ سے یہ لوگ خوشحال تھے۔

بنی ثمود ایک ہولناک تباہی کا شکار ہوئے جس کا ذکر قرآن میں بھی آیا ہے اور ان میں سے جو بچ گئے بہت جلد ہمسایہ قبیلوں میں جذب ہو کر معدوم ہو گئے۔

(iv) بنی جدیس اور بنی طسم: جدیس ارم بن سام کی اولاد تھے اور یمامہ میں رہتے تھے۔ اسی طرح طسم، لاوذ بن سام کی اولاد ہیں اور بحرین میں رہتے تھے۔ ایک مؤرخ جریر طبری ان دونوں کو لاوذ بن سام کی اولاد بتاتے ہیں اور یہ کہ یہ دونوں یمامہ میں رہتے تھے۔ (۱۲)

(v) آلِ امیم: امیم وہ شخص ہے جس نے سب سے پہلے پتھروں کے ٹکڑوں سے مکان بنایا اور اس کی چھت لکڑیوں سے تیار کرائی تھی۔ یہ عملاق بن لاوذ کا نسبی بھائی تھا اور فارس میں رہتا تھا جس کی وجہ سے اہل فارس امیم کی اولاد کہلاتے ہیں۔

(vi) بنی جرہم: جنھوں نے حجاز میں عمالقہ کو ہلاک و بے دخل کر کے ان کی جگہ لی تھی۔ اس نام کے دو قبیلے تھے ایک تو قدیم ترین قبیلوں میں سے بنی عاد کا ہمعصر تھا اور غالباً حامی النسل تھا جبکہ دوسرا قحطان کی اولاد میں سے تھا جس نے سخت خشک سالی کے زمانے میں یمن سے نکل کر حجاز پر قبضہ کر لیا اور عمالقہ کو ملک بدر کر کے خود ان کی املاک پر قابض ہو گئے۔ (۱۳)

Marfat.com

۳۔عرب المستعربہ:

یعنی وہ لوگ جو عرب میں آ کر آباد ہوئے یہ لوگ ابراہیمی خاندان کے سامی تھے جو پرامن مہاجروں اور فوجی آباد گاروں کی حیثیت سے جزیرہ نمائے عرب میں آئے اور قحطانی عربوں کے ساتھ شادی بیاہ کر کے انہی کے ساتھ رہنے لگے۔مہاجرین کی جو لہر اس وقت جزیرہ نمائے عرب میں آئی اس کے سردار قحطان تھے توراۃ میں قحطان کے بجائے یقطان مذکور ہے جو عابر کے بیٹے ہیں۔(۱۴)

یمن کا بادشاہ یعرب، قحطان کا بیٹا تھا۔جس نے مشہور دارالحکومت مآرب کی بنیاد رکھی اور جو مشہور عبد الشمس ملقب بہ سبا کا باپ تھا۔سبا کے دو بیٹے تھے حمیر (Himyar) اور کُہلان (Kuhlan)، حمیر اپنے باپ کے تخت پر بیٹھا، اسی کے نام پر یہ خاندان حمیری کہلایا، اس کے اخلاف اور اس کے بھائی کُہلان کے اخلاف ظہور اسلام سے ایک صدی پہلے تک یمن پر باری باری حکمران رہے۔(۱۵)

جرہم یمن کا رہنے والا تھا اس کی زبانی عربی تھی۔یعرب بن قحطان کا جس وقت دور دورہ ہوا اس وقت جرہم کو بلاد حجاز کا والی مقرر کیا گیا، بنو جرہم یہیں مقیم رہے یہاں تک کہ اسمٰعیلؑ مکہ میں آئے اور آپ کو نبوت مرحمت فرمائی گئی بنو جرہم آپ کے بعد بیت اللہ کے متولی رہے۔یہاں تک کہ ان پر بنو خزاعہ غالب آ گئے اور بنی جرہم مکہ سے نکل کر یمن آ گئے اور یہیں ہلاک ہوئے۔ حضرت اسمٰعیلؑ نے ان میں ہی پرورش پائی اور انھی کی طرف مبعوث ہوئے اور اسی قبیلے میں آپ کی شادی ہوئی تھی۔مضاض بن عمرو جو کہ جرہمی سردار تھا اس سے آپؑ کی رشتہ داری قائم ہوگئی تھی۔ حضرت اسمٰعیلؑ عرب مستعربہ کے جدِ اعلیٰ ہیں۔اس ہی زمانے میں کعبہ کی تعمیر ہوئی تھی۔

تہذیبی ادوار

جنوبی عرب:

جنوبی عرب میں سبائی سب سے پہلے عرب تھے جنھوں نے تمدن کے میدان میں قدم رکھا۔سبائیوں نے یمن سے شام تک بری راستہ نکالا جو مکہ اور بترا سے گزر کر ایک طرف مصر اور

Marfat.com

دوسری طرف شام اور عراق کو جاتا تھا۔ وہاں سے ایک راستہ سبائیوں کے پائے تخت مآرب تک آتا اور شمال کی تجارتی شاہراہ سے مل جاتا تھا اس بڑی سڑک پر جنوب سے شمال تک کئی سبائی بستیاں بسا دی گئی تھیں جنوبی عرب کے لوگوں نے زراعت وتجارت میں کامیابیاں حاصل کیں، لیکن ان کی بنائی ہوئی ریاستیں جنگی نہیں تھیں۔ (۱۶)

(i) منائی (معین) ریاست:

سب سے پہلے جنوبی عرب کی منائی قوم کی مملکت ظاہر ہوئی تھی۔ اس کے عروج کا زمانہ ۱۲۰۰ ق م سے ۶۵۰ ق م تک بتایا جاتا ہے۔ قدیم یونانی کتابوں میں منائی نام اسی شکل میں آتا ہے۔ توراۃ کے لکھنے والے ماعون، معون یا معین کو مقام کا نام بتاتے ہیں۔ حقیقتاً یہ لفظ قدیم عربی میں معان تھا پھر اسی عام زبان میں تلفظ بدل کر 'معین' ہو گیا۔ منائی ریاست نے نجران اور حضر موت کے درمیان 'جوف ال یمن' میں نشو ونما پائی۔ عروج کے زمانے میں جنوبی عرب کا بڑا حصہ اس میں شامل تھا۔ یعنی حضر موت، قطبان، ملحہ کا وہ خطہ جو غالباً وسطی اور شمالی مغربی عرب تک پھیلا ہوا تھا۔ معان علاقہ مدین میں بترا کے قریب معقول آبادی اور تجارت کی منڈی تھا سبائی حکومت ۶۴۰ ق م کے قریب معان کی وارث ہوئی پھر ملوک لحیان کا قبضہ تمام جزیرہ نما پر ہو گیا ان کا دارالحکومت 'دے دان' پہلی منائی چھاؤنی تھی۔ اب اس کا نام 'ال علا' ہے۔ معان شمال مغربی عرب میں منائی قوت کا مرکز تھا، جدید قریہ معین اس کی یادگار ہے۔ منائی وہی زبان بولتے تھے جو بعد کے سبائیوں کی بولی تھی ان کے کتبات میں قطبان کے شاہی کتبے اور حضر موت کے چند نوشتے شامل ہیں۔ (۱۷)

(ii) سبائی ریاست:

سبائی دور تقریباً ۹۵۰ ق م سے ۱۱۵ ق م تک رہا یعنی آخری منائی بادشاہوں کے وقت میں ان کے بادشاہ بھی حکومت کرنے لگے تھے حتیٰ کہ تین صدی بعد وہی اپنے منائی رشتہ داروں کے وارث اور پورے جنوبی عرب کے حاکم ہو گئے۔ یہی دور اس خطے کا زریں دور تھا۔ اس کا پہلا دور ۹۵۰ ق م میں ختم ہوا جس میں فرماں روا مذہبی پیشوا بھی تھے اور ان کا لقب 'مکرب سبا' ہوتا تھا۔

Marfat.com

سبائیوں نے سب سے پہلے خربیہ کا قلعہ بنایا اور اسے اپنا دارالحکومت قرار دیا۔ ال ہمدانی نے اپنی کتاب 'اکلیل' (۱۸)

میں مآرب کے تین قلعوں کا ذکر کیا ہے لیکن وہ خاص طور پر پانی کے بند 'سدِ مآرب' کی وجہ سے مشہور ہے جو سبائی دارالحکومت بھی ہے۔ سبائیوں کے آخری دور ۶۵۰ ق م تا ۱۱۵ ق م میں بادشاہی کی مذہبی نوعیت بظاہر ختم ہوگئی اور فرماں روا صرف 'ملک سبا' کہلانے لگے۔ اس عہد میں مآرب دارالحکومت بنا۔ (۱۹)

اس عہد کے ایک حصے میں حضر موت اور قطبان کے اپنے الگ الگ بادشاہ ہو گئے تھے۔ حضر موت کا دارالحکومت 'شب وہ' تھا اور قطبان کا 'تمنا' تھا۔ بہر حال جنوبی عرب کی سب سے ممتاز قوم سبائی تھی اور یہی دور آخران کے عروج کا زمانہ بھی تھا۔

(iv) حمیری ریاست:

۱۱۵ ق م کے بعد سے جنوبی عرب میں ریدان کے بعد ظفار اہم بن گیا۔ یہیں سے پہلی حمیری بادشاہی کا آغاز ہوا جو تقریباً ۳۰۰ء تک قائم رہی۔ حمیری، سبائیوں کے قریبی عزیز اور اسی نسل کی سب سے نئی شاخ تھے اسی لیے منائی و سبائی تہذیب و تجارت کے وارث ہو گئے۔ 'ظفار' کو قدیم یونانی کتابوں میں سپ ھر یا سپفر لکھا گیا ہے۔ یہ حمیری خاندان کا صدر مقام تھا اور اس نے مآرب جیسی شہرت پائی۔

پانچویں صدی عیسوی کے وسط میں جب جنوبی عرب کے بہت سے قبائل اپنے گھروں سے اکھڑ گئے اور بعض شام و عراق میں جا بسے تو کچھ حبشہ کی قدیم عرب بستیوں میں اضافے کا باعث بھی ہوئے۔ عام روایت ہے کہ یہ نقل مکانی مآرب کے بڑے بند کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے ہوئی۔ چوتھی صدی عیسوی میں اہل حبشہ نے حملہ کیا اور تقریباً ۳۴۰ء سے ۳۷۸ء تک ملک پر قابض رہے لیکن اس کے بعد پھر حمیری غالب آ گئے اور ۵۶۵ء تک حکومت کرتے رہے۔ کتبات میں ذو حمیری بادشاہوں کے نام آئے ہیں اسلامی ادبیات میں 'تبع' کا لفظ سلامت رہا۔ یہ حمیری بادشاہوں کا شاہی لقب تھا۔ (۲۰)

Marfat.com

اہلِ حبشہ ایک بار پھر ۵۶۵ء سے ۵۷۵ء تک قابض ہو گئے اور اپنی بستیاں بسائیں۔ ابرہہ جنوبی عرب کا والی مقرر کیا گیا اور اپنے نئے صدر مقام 'صنعا' میں اس نے شاندار کلیسا تعمیر کروایا، اور مکہ پر ایک مہم لے کر گیا اور یہی سال رسول اللہ محمد (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کی ولادت کا سال بیان کیا جاتا ہے، یہ ۵۷۰ء یا ۵۷۱ء کا واقعہ ہے۔ مآرب بند کے ٹوٹنے کا واقعہ بھی اسی زمانے یعنی ۵۴۶ء سے ۵۷۰ء کے درمیان کا بیان کیا جاتا ہے بند کے کسی رخنے سے بنی غسان اور بنولخم کی ہجرت کا بھی تعلق ہے کہ یہاں سے غسانی تو شام کے علاقے میں 'حوران' میں آباد ہوئے اور سلطنت روم کے دست و بازو بنے جبکہ بنولخم نے حیرہ کا علاقہ بسایا۔ بنوغسان تو اپنا نیا سن مآرب کے ٹوٹنے کے سال سے شروع کرتے تھے۔ شمالی اور وسطی عرب بنوطے اور کندہ جیسے کئی بڑے اور طاقتور قبیلے دعویٰ کرتے ہیں کہ جنوبی عرب سے آئے تھے۔ (۲۱)

شمالی اور وسطی عرب:

(i) نبطی ریاست:

جزیرہ نما عرب کے شمال اور وسط میں بھی اسلام سے قبل کئی آزاد ریاستیں قائم ہوئیں۔ ان میں سب سے پہلی نبطی مملکت تھی۔ وہ چھٹی صدی قبل از مسیح میں صحرائی قوم کے طور پر اس علاقے میں آئے جو اب شرق اردن کہلاتا ہے اور انہوں نے ادومی قوم کی اراضی اور آخر میں شہر 'بترا' پر قبضہ کر لیا۔

ادومی حضرت یعقوبؑ کے بڑے بھائی ادوم کی اولاد تھے۔ نبطی ۳۱۲ ق م تک اتنے طاقت ور تھے کہ شام میں رومی بادشاہ کی فوج کے دو حملے روکے تھے، بعد میں سلطنت روم کے حلیف بن گئے تھے رومیوں سے ان کا قریبی رابطہ حارث ثالث (۸۷ تا ۶۳ ق م) کے عہدِ حکومت میں قائم ہوا۔ لیکن 'بترا' کی مملکت کو عروج تقریباً ۹ تا ۴۰ ق م کے درمیان حاصل ہوا۔ شمالی حجاز کا 'ال حجر' پہلی صدی عیسوی میں نبطی مملکت کا اہم شہر تھا۔ (۲۲)

بترا کے علاوہ پہلی صدی عیسوی کے بعد ایک نیا شہر نمودار ہوا جو صحرائے شام کے وسط میں

Marfat.com

ایک سرسبز خطے میں واقع تھا، یہ شہر 'پامیرا' عربی میں 'تدمر' کہلایا۔ تدمر کی شان و شوکت کا زمانہ ۱۳۰ء تا ۲۷۰ء تھا۔ مشہور عرب ملکہ زنوبیا یہاں کی ملکہ تھی۔ جس کو رومی بادشاہ نے ۲۷۲ء میں شکست دے کر تدمر پر قبضہ کر لیا۔ (۲۳)

(ii) غسانی ریاست:

غسانی جنوبی عرب سے آئے تھے، خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سدِ مآرب کے ٹوٹنے کے وقت تیسری صدی عیسوی میں یمن چھوڑ کر حوران و بلقا کی جانب نکل آئے تھے۔ لیکن شام میں عربوں کی پہلی بادشاہی قبیلہ سلیح نے قائم کی تھی۔ اب اس یمنی قبیلے نے انھیں بے دخل کیا اور مآرب و دمشق کی بڑی شاہراہ کے شمال پر دمشق کے شمال مشرق میں حاکم بن گئے۔

زمانے کے ساتھ ساتھ غسانیوں نے دین مسیح اور ارامی تمدن و زبان اختیار کر لیا تاہم اپنی عربی کو ترک نہیں کیا اور ذولسانین ہوگئے۔ پانچویں صدی کے آخر میں وہ بازنطینی سلطنت کے اثر میں آگئے۔ غسانیوں نے مسیحیت کے وہ عقائد اختیار کر لیے جو مقامی حلولی اعتقاد سے مطابقت رکھتے تھے۔

غسانی حکومت کو شہرت چھٹی صدی عیسوی میں حاصل ہوئی، غسانیوں کے حکمرانوں میں ایک مشہور نام ال منذر ہے۔ عرب تاریخ میں بنو غسان کے آخری بادشاہ کا نام جبلہ ابن ایہم آیا ہے۔ (۲۴)

بنی غسان، بازنطینی سلطنت کے ہمسائے تھے اور انھیں تہذیب کے لحاظ سے وہ بلندی حاصل ہوئی جو ان کے حریف لخمی مملکت کو حاصل نہ ہوسکی۔ مدینہ کے شاعر حسانؓ بن ثابت ملوک غسان سے رشتہ داری رکھتے تھے۔

(iii) لخمی ریاست:

قدیم زمانے سے عرب صحرانوردوں کے گروہ جزیرہ نما کے مشرقی ساحل سے بڑھتے ہوئے وادیٔ دجلہ و فرات تک پہنچ کر بس گئے۔ اس قسم کے کئی قبائل تیسری صدی عیسوی کے اوائل میں

Marfat.com

فرات کے مغرب کے سرسبز خطے میں سکونت پذیر ہو گئے۔ یہ اپنے آپ کو 'تنوخ' کہتے تھے اور اصلاً یمنی تھے۔ ان کی ابتدائی بود و باش خیموں میں تھی پھر رفتہ رفتہ ان کی چھاؤنی 'ال حیرہ' بن گئی۔ یہی حیرہ ایرانی عرب کا صدر مقام قرار پا گیا، یہاں کی مقامی آبادی عیسائی اور مشرقی شامی کلیسا کی پیرو کار تھی جو بعد میں نسطوری فرقہ کہلایا۔ وہ تنوخی جو آخر میں جنوبی لبنان میں آئے اپنا حسب و نسب حیرہ کے لخمی بادشاہوں تک لے جاتے ہیں۔ لخمی ریاست کا اصلی بانی عمرو بن عدی بن نصر بن ربیعہ بن لخم تھا۔ عمرو نے حیرہ پر قبضہ پا کر اسے اپنا صدر مقام بنایا تیسری صدی کے آخر میں اس لخمی خاندان کے بادشاہ ہوئے، ملوک لخمی کے تقریباً بیس نام مشہور ہیں ان میں سب سے واضح شخصیت امراء القیس اول (م ۳۲۸ء) کی ہے۔ (۲۵)

چھٹی صدی کے نصف اول میں حیرہ کی حکومت ال منذر ثالث کے حصے میں آئی تقریباً ۵۰۵ء۔ ۵۵۴ء تک۔ لخمی تاریخ میں وہ سب سے نامی گرامی بادشاہ گزرا ہے۔ لخمی خاندان کا خاتمہ ال منذر رابع کے بیٹے نعمان ثالث ۵۰۰ء تا ۶۰۲ء پر ہوا جس کی کنیت 'بوقابوس' تھی۔ ملوک حیرہ نے سیاسی اغراض کی خاطر ایران سے دوستانہ تعلقات میں کبھی فرق نہ آنے دیا۔ یہاں تک کہ خالدؓ بن ولید لشکر اسلام لے کر آئے تو اہل حیرہ نے ان کی اطاعت قبول کر لی۔ (۲۶)

(iv) کِندہ کی ریاست:

وسط عرب کے ملوک کِندہ یمن کے خاندان تُبّع کے آخری بادشاہوں سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ عرب کے اندر صرف یہی حکمران تھے۔ جنھیں 'مِلک' کا خطاب حاصل ہوا جو کہ عربوں میں عموماً اجنبی فرماں رواوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ کِندہ کا طاقت ور قبیلہ جنوبی عرب سے آیا اور اسلام کے ظہور سے پہلے حضر موت کے مغرب میں آباد ہو گیا۔ پہلی بار تاریخ میں ان کا نام چوتھی صدی عیسوی میں آیا ہے اس خاندانِ شاہی کا بانی حُجر تھا۔

حارث کِندہ کا سب سے مشہور بادشاہ تھا۔ اس نے ایرانی بادشاہ قُبَد کے مرنے کے بعد حیرہ پر ۵۲۹ء میں قبضہ کر لیا لیکن لخمی منذر ثالث کے مقابلے میں قائم نہ رکھ سکا بلکہ منذر کے ہاتھ سے ہی یہ شاہی خاندان پچاس افراد کے ساتھ ۵۲۹ء میں مارا گیا۔ (۲۷)

Marfat.com

کندہ کا عروج اس لیے بھی اہم ہے کہ یہ اندرون عرب میں بہت سے قبائل کو مشترک امیر کے زیر علم متحد کرنے کی پہلی کوشش تھی۔

الحجاز:

نجد کے اونچے قطعات اور ساحلی نشیبی میدانوں کے درمیان جنھیں تہامہ کہتے ہیں۔ ال حجاز واقع ہے، اس بنجر ملک میں تین شہر تھے، طائف، مکہ اور مدینہ۔ طائف سایہ دار درختوں کے جھنڈ میں چھپ ہوا سمندر سے تقریباً چھ ہزار فٹ بلند ٹکڑا تھا۔

شہر مکہ کی بنیاد مذہبی تعلق سے ہی پڑی تھی اور رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی ولادت سے بہت پہلے یہ مذہبی مرکز بن چکا تھا۔ یہ جنوبی حجاز میں ساحل قلزم سے اڑتالیس میل کے فاصلے پر ایک بنجر پہاڑی علاقے میں واقع تھا۔ مکہ سے تقریباً تین سو میل شمال میں یثرب واقع ہے، یہ قدرتی محل وقوع اور آب و ہوا کے اعتبار سے مکہ سے بہتر ہے۔ یمن سے شام کی بڑی سڑک پر واقع ہے۔ یہاں اوس وخزرج کے علاوہ یہودی قبیلے بنونضیر اور بنو قریظہ آباد تھے جس نے اس شہر کو زراعت کے لحاظ سے نمایاں مرکز بنا دیا تھا۔ عرب کے زمانہ شجاعت ۵۶۵ء سے ۶۲۲ء تک پھیلا ہوا ہے۔ (۲۸)

جنوبی عرب والوں کے مقابلے میں شمالی عرب کی آبادی کی اکثریت خانہ بدوش ہے، اور بدو تاریخ زیادہ تر قزاقانہ جنگ وجدل پر مشتمل تھی جنھیں 'ایام العرب' کہتے ہیں۔

حجاز ونجد کی شہری آبادیوں نے عہد قدامت میں اپنی کسی تہذیب کی نشو ونما نہیں کی، اس معاملے میں وہ اپنے ہمسائے نبطی، تدمری، غسانی اور لخمی سے بالکل مختلف تھے۔

مدینہ کے دو ہم نسل قبیلوں اوس وخزرج کی لڑائی 'یوم بعاث' ہجرت نبوی سے چند سال قبل تک ہوتی رہیں تھیں جبکہ مکہ کے قبائل کے درمیان ہونے والے ایسے معرکوں میں آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے قبیلے قریش، ان کے حلیف بنوکنانہ اور مقابل ہوازن کے درمیان ہوئے۔ یہ جنگیں 'ایام فجار' کہلائیں۔ ان معرکوں میں سے چند میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے قبل از نبوت حصہ بھی لیا تھا۔

Marfat.com

اوس وخزرج دو ممتاز قبائل بھی نسلاً یمنی تھے۔ مکہ میں بنی جرہم کے بعد بنی اسماعیل غالب آئے اور کعبہ کے متولی رہے مگر بعد میں بنو جرہم اور پھر بنو خزاعہ ان کے جانشین ہوئے آخر میں بنی اسمٰعیل کی نسل میں قریش کو یہ منصب حاصل ہوا جو اسلام کے غلبہ تک ان میں رہا۔ (۲۹)

عرب قوم کی مذہبی تاریخ

ا۔ مذاہب:

عرب بدو کا مذہب سامی النسل کی بالکل ابتدائی بدوی شکل پیش کرتا ہے۔ جنوب میں جب مدنیت وجود میں آئی اور مذہب میں کواکب پرستی کے عناصر داخل ہوئے اور پر تکلف مندر بنے، نیاز اور قربانیوں کی پیچیدہ رسوم کا آغاز ہوا تو یہ مذہب کی بعد کی ترقی یافتہ شکل تھی۔ بترا اور تدمر کی مہذب قوموں کا شمس پرستی پر زور دینا زراعتی عہد کی یاد دلاتا ہے کہ جب سورج کی جان بخش شعاعوں سے نباتات کے اُگنے کا تعلق انسان کی سمجھ میں آ گیا تھا۔

بدو کے مذہب کی اساس دوسرے بدوی مذاہب کی طرح اصنام پرستی پر قائم تھی۔ اسے سب سے پہلے خاص خاص خدائی قوتوں کا تصور پیدا ہوا اور زمین کی قابلیت میں خدائے رحمت کارفرما نظر آیا۔ جس کی مذہبی عظمت کرنی مناسب تھی۔ خدا کا تصور تشکیل پانے کے بعد بھی، قدرتی اشیاء جیسے درخت، چشمے، غار، پتھر وغیرہ لائق تقدیس رہے کیونکہ عبد کے معبود تک پہنچنے کا واسطہ یہی سمجھے جاتے تھے۔ (۳۰)

بدو عقائد کا مرکز چاند تھا جس کی چاندنی میں وہ اپنے گلہ چراتا تھا۔ قمر پرستی، گلہ بانی کی معاشرت کی یاد دلاتی ہے۔

(i) مظاہر پرستی:

عربوں میں مظاہر پرستی کا دور دورہ رہا تھا۔ چاند، سورج، ستارے، شجر، حجر، حیوانات، نباتات سب کو اعلیٰ قوتوں کا مسکن مانا جاتا تھا۔ جنوبی عرب میں بالخصوص ستارہ پرستی زوروں پر تھی۔

Marfat.com

اہل عرب نے اجرام سماوی کی پرستش اہل بابل سے سیکھی تھی۔

عرب قبائل مختلف ستاروں کو مقدس سمجھتے تھے۔ بنو اسد عطارد کے پرستار تھے۔ جدام، مشتری کو اپنا معبود کہتے تھے۔ بنو طے مریخ کی عبادت کرتے تھے۔ ایک اور ستارہ جو اہل عرب کا مسجود تھا وہ شعریٰ (Sirius) ہے۔ (۳۱)

جس کے لیے قرآن میں بھی ذکر آیا ہے۔

وانہٗ ھو اغنٰی و اقنٰی لا و انہٗ ھو رب الشعرٰی لا

سورۃ النجم آیت ۴۸۔۴۹

ترجمہ: 'اللہ تعالیٰ نے کسی کو غنی اور کسی کو فقیر بنایا ہے اور وہی شعریٰ ستارے کا پروردگار ہے'۔

شعریٰ اہل عرب کے نزدیک دولت کا دیوتا تھا، خوشحالی اس دیوتا کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

قدیم عربوں میں قمر پرستی کا بھی بڑا چرچا تھا، قریش چاند کی تین دیویوں پر عقیدہ رکھتے تھے۔ لات چمکدار چاند کی دیوی تھی۔ منات اندھیری راتوں کے چاند کی دیوی سمجھی جاتی تھی جبکہ عزیٰ دیوی دونوں کے اتحاد کو پیش کرتی تھی۔ (۳۲)

ہشام ابن الکلبی کی کتاب 'کتاب الاصنام' کے انگریزی ترجمہ "Book OF Idols Translated by Nabih Amin Faris" میں منات، لات اور عزیٰ کے مسکن اور مراکز کے بارے میں یوں تحریر ہے:

The most ancient of all these idols was Manah ... Manah was erected on the seashore in the vicinity of the Arabs used to venerate her and sacrifice before her . The Aws and The Khazraj , as well as the inhabitants of Madina and Mecca and their vicinities , used to venerate Manah , sacrifice before her and bring unto her their offerings (pg12)

Marfat.com

اور منات کی پرستش قریش میں اس وقت تک ہوتی رہی جب تک کہ اللہ کے پیغمبر نے (۸ھ/۶۲۹ء) میں مکہ فتح کیا اور اللہ تعالیٰ نے یہ عظیم کامیابی عطا کی، اور مدینہ سے بنوخزاعہ کو اسی سال جلاوطن کر دیا گیا، منات ان کی خاص دیوی تھی۔

The Quraysh as well as the rest of the Arabs continued to venerate Manah until The Apostle of God set out them from Madina in the eight year of the Hijrah. The year in which God accorded him the victory. (pg13)

منات کے بعد عربوں نے لات کی دیوی کو اپنا لیا اور اس کی پرستش اختیار کر لی۔ لات کا مرکز طائف تھا اور بنوثقیف اس کے متولی تھے۔ قریش اور دیگر عرب لات کی بھی پرستش کرتے تھے اور قربانی چڑھاتے تھے۔ ہشام ابن الکلبی کی کتاب 'کتاب الاصنام' کے ترجمہ "Book OF Idols Translated by Nabih Amin Faris" میں اس طرح مذکور ہے کہ:

They then adopted Allat as their goddess. Allat stood on al taif, and was more recent than Manah... Her custody was in the hands of banu Attab ibn Malik of the Thaqif,... The Quraysh, as well as all the Aarbs, were want to venerate Allat. (pg 14) (۳۳)

بنوثقیف کے اسلام لانے تک لات کی پرستش جاری رہی یہاں تک کہ اللہ کے پیغمبر نے المغیرۃ بن شعبہ کو بھیجا جنھوں نے لات کے بت کو توڑا اور اس کے مندر کو جلا دیا۔

Allat continued to be venerated until the Thaqif embraced islam, when the Apostle of God dispatched Al mughirah ibn shubah, who destroyed her and burnt her [temple] to the ground. (pg 15)

Marfat.com

لات کے بعد عزیٰ کو عربوں نے اپنی دیوی تسلیم کیا یہ دور کے اعتبار سے منات اور لات سے عصر جدید کی دیوی تھی۔ اس کا مرکز نخلہ میں تھا۔ عزیٰ قریش کے بت میں سب سے عظیم بت سمجھا جاتا تھا وہ اس پر نذر نیاز اور قربانی چڑھاتے تھے۔

"Book of Idols Translated by Nabih Amin Faris" میں یہ اس طرح بیان ہوا ہے کہ:

They then adopted al Uzza as their goddess . she is , in point of time , more recent then either Allat or Manah ... Her idol was situtated in a valley in Nakhlat al shamiyah called Hurad ... to the right of the road from Mecca to al Iraq'

Furthermore al Uzza was the greatest idol among the Quraysh. They used to journey to her , offer gifts unto her , and seek her favours through sacrifice. (pg 16)

یہ تینوں دیویاں عرب میں 'خدا کی بیٹیاں' بھی تصور کی جاتی تھیں۔

These were also called 'The Daughter of Allah. (pg 17)

عزیٰ کی پرستش اس وقت تک ہوتی رہی جب تک کہ اللہ کے پیغمبر نے اس کو دیگر بتوں کے ساتھ توڑ نہ ڈالا اور اس کی عبادت کو ساقط نہ کر دیا۔

Al Uzza continued to be venerated until God sent His prophet who ridiculed her togather with other Idols and forbade her worship (pg 20) (۳۴)

Marfat.com

قرآن میں شمس اور قمر پرستی کی بھی ممانعت آئی ہے اور دونوں کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق بتایا گیا ہے۔

تبٰرک الذی جعل فی السماء برو جاً و جعل
فیھا سرٰجاً و قمراً منیراً ۃ

سورۃ الفرقان آیت ۶۱

ترجمہ: 'خدا بڑی برکت والا ہے۔ جس نے آسمانوں میں برج بنائے، اور ان میں (سورج کا نہایت روشن) چراغ اور چمکتا ہوا چاند بھی بنایا۔'

(ii) حیوان پرستی:

عربوں میں کچھ جانور بھی مقدس سمجھے جاتے تھے جیسے اونٹ کو خدائی صفات کا حامل سمجھا جاتا تھا۔ عرب میں بے شمار قبائل ایسے تھے جن میں طوطمیت (Totemism) طائر پرستی پائی جاتی تھی۔ یعنی اشخاص و قبائل اپنے آپ کو دیویوں، ستاروں، حیوانوں اور درختوں کی طرف منسوب کرتے تھے۔ مثلاً بنو اسد، بنو فہد، بنو ثعلب، بنو کلب وغیرہ۔ قرآن میں بھی حضرت نوح کے زمانے میں ہونے والی عقاب پرستی کا ذکر موجود ہے۔

(iii) کثرت پرستی:

عرب میں ہر قبیلے کا دیوتا ہوتا تھا۔ دو قبیلوں میں جنگ کو دیوتاؤں کی باہمی جنگ کے مترادف سمجھا جاتا تھا۔ دو قبیلے باہمی دوستی کا عہد کر لیتے تھے تو وہ ایک دوسرے کے معبودوں کی پرستش کرنا بھی شروع کر دیتے تھے، قریش کا قبیلہ جو پورے عرب میں مذہبی لحاظ سے تمام قبائل پر فوقیت رکھتا تھا، اور جس کے ذمہ قدیم ترین معبد (کعبہ) کی نگرانی تھی، دوسرے قبائل سے ان کے تعلقات دوستانہ تھے۔ اس نے تقریباً تمام ملک کے تمام دیوتاؤں کو اپنا لیا تھا، جس کی وجہ سے ان کی تعداد تین سو ساٹھ تک جا پہنچی تھی۔ سال کے ہر دن ایک ایک بت کی پرستش کی جاتی، اس طرح تین سو ساٹھ بتوں میں سے ہر ایک پورے قمری سال میں ایک ہی بار پوجا جاتا تھا۔ (۳۵)

Marfat.com

دیوتاؤں کی مختلف اقسام:

ا۔غیر مرئی دیوتا: عرب کے باشندے کچھ غیر مرئی اور غیر شخصی معبودوں کا بھی عقیدہ رکھتے تھے جن کی حیثیت مخفی قوتوں کی سی تھی۔ان قوتوں کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ انسانی تقدیر کو متاثر کرتی ہیں ان میں اہم مثال 'زمانے' کی ہے جس کو اہل عرب 'زمان' کہتے تھے۔

قرآن میں ہے کہ:

و قا لو ا ما ھی اِ لا حیا تُنا ا لد نیا نمو ت و نحیا
وما یھلکنا اِلا ا لد ھر ج و ما لھم بذ لک مِن عِلم ج اِن ھم
اِ لا یظنو ن ۃ

ترجمہ: ''اور وہ کہتے ہیں اور کچھ نہیں بس یہی ہے ہماری دنیاوی زندگی کہ ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہم کو صرف زمانہ مارتا ہے''۔

سورۃ الجاثیہ آیت ۲۴

۲۔مقامی دیوتا: عرب میں ایسے دیوتاؤں کی موجودگی کے وافر ثبوت ملے ہیں جن کو اس لحاظ سے مقامی دیوتا کہا جاتا ہے جن کی پرستش نہ صرف ایک خاص مقام تک محدود تھی بلکہ وہ اسی مقام سے موسوم ہوتے تھے۔اس قسم کا ایک دیوتا 'ذی الخلصہ' بھی تھا۔ہشام ابن الکلبی کی کتاب 'کتاب الاصنام' کے انگریزی ترجمہ ''Book OF Idols'' میں اس طرح بیان ہوا ہے۔

Among those idols , too was dhu al khalsah . It was a carved piece of white quartz with something in the form of a crown upon it head.

It stood in Tabalah between Mecca and Sana , at a distance of seven nights journey from Mecca . Its custody was in the hands of the banu umamah- (pg29-30)

Marfat.com

فتح مکہ کے بعد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے حکم پر جریر بن عبداللہؓ نے اس بت اور اس کے مندر کو ختم کیا۔

۳۔قبائلی دیوتا: عرب میں معبودوں کی ایک قسم تھی جو کسی خاص قبیلے یا خاص خاندان تک محدود رہتے تھے جس کو خاندان کے جد امجد کے نام سے پکارا جاتا تھا مثلاً رب نوح، رب ابراہیم، رب ربیعہ وغیرہ۔

۴۔دیگر دیوتا: بیان کردہ دیوتاؤں کے علاوہ کچھ دیوتا بھی تھے جو عرب میں معبود سمجھے جاتے تھے۔

۱۔یغوث: یہ دیوتا کاروبار حیات میں مدد و معاون سمجھا جاتا تھا اور اہل عرب اس سے اپنی عبدیت کا اظہار کرتے تھے یہ جنوبی و شمالی عرب دونوں میں مشہور تھا۔

کتاب الاصنام کے ترجمہ 'Book Of Idols' میں مذکور ہے کہ:

The madhhij as well as the people of Jurash adopted Yaghuth [as their god] (pg09)

۲۔یعوق: جس کے لفظی معنی قائم رکھنے والے کے ہیں اس دیوتا کی پرستش جنوبی عرب میں ہوتی تھی۔

"Book Of Idols" میں اس کے بارے میں اس طرح بیان ہوا ہے:

''The Khaywan adopted yauq as their god . It was placed in a village of theirs called khaywan , at a distance of two nights journey towards Mecca ''. (pg10)

۳۔سواع: سواع کا ذکر قرآن میں بھی آیا ہے۔ "Book OF Idols" میں ہے کہ:

" The Hudhayal adopted suwa as their god and placed it in Ruhat in the vicinity of yanbu . one of the villages of Madina . The custodians of its temple were the banu lihyan ''. (pg 08)

Marfat.com

قرآن میں ہے کہ حضرت نوح نے خدا سے شکایت کی کہ:

قال نوح رب انھم عصونی واتبعوا من لم یزدہ مالہ وولدہ الا خسارا ج ومکروا مکرا کبارا ج وقالوا لا تذرن الھتکم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث ویعوق ونسرا ج

سورۃ نوح آیت ۲۱۔۲۳

ترجمہ: "نوح نے کہا اے میرے رب انہوں نے میری نافرمانی کی اور اس کی پیروی کی جس کے مال واولاد نے اسے نقصان ہی میں بڑھایا اور انہوں نے بڑی بھاری سازش کی تدبیر کی۔ وہ کہتے ہیں کہ اپنے معبودوں کو نہ چھوڑو، نہ ود کو اور نہ سواع کو اور نہ یغوث اور یعوق اور نسر کو۔

سورۃ نوح آیت ۲۱،۲۲،۲۳

ان آیات سے دو نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں کہ یہ دیوتا بہت پرانے ہیں۔ حضرت نوح کے زمانے میں بھی موجود تھے اور دوسرے یہ کہ یہ مال واولاد میں اضافہ کا ذریعہ سمجھے جاتے تھے۔ (۳۶)

۴۔وُد: یہ بھی حضرت نوح کے زمانے کا دیوتا ہے۔ اہل عرب بھی اس کی پرستش کرتے تھے اس کا معبد دومتہ الجندل میں تھا:

"Book Of Idols" میں ہے کہ:

"The Kalb adopted wadd as their god . That was in Dumat al jandal' (pg 09)

۵۔ہبل: عرب کا سب سے بڑا دیوتا تھا جس کا بت خانہ کعبہ کی چھت پر نصب تھا یہ بت جنگ میں کامیابی اور فتح کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ ہبل کے بت کو عرب میں لانے والا شخص عمرو بن لحی ہے۔ جب مکہ فتح ہوا تو ہبل کو بھی دوسرے بتوں کی طرح توڑ دیا گیا۔

Marfat.com

(iv) شجر پرستی:

عرب میں درختوں کو بہت مقدس سمجھا جاتا تھا۔ نجران کے علاقے میں ایک کھجور کے درخت کی عبادت کی جاتی تھی سالانہ تہوار کے موقع پر اس پر عمدہ عمدہ کپڑے لٹکائے جاتے تھے۔ اہل مکہ بھی ایک اور کھجور کے درخت کے پرستار تھے۔ ان درختوں کے لیے قربانیاں پیش کی جاتی تھیں اور قربانیوں کے گوشت کے ٹکڑے ان کی شاخوں سے لٹکا دیئے جاتے تھے۔

بیماریوں کے لیے یہ درخت شفا کا ذریعہ سمجھے جاتے تھے۔ عرب میں درختوں کے ایک جھنڈ کو 'ذات الانواط' کہا جاتا تھا ان کی بھی پرستش ہوتی اور قربانی چڑھائی جاتی تھی۔ نخلہ میں عزیٰ کی پرستش بھی تین درختوں کے واسطے سے کی جاتی تھی۔ (۳۷)

عرب اسلام سے قبل الہامی مذاہب میں عیسائیت و یہودیت سے واقف تھے:

غسانی حجاز کے لوگوں میں اپنے مسیحی خیالات پھیلاتے رہتے تھے۔ اسلام سے چار صدی پیشتر یہ شامی رنگ میں رنگے ہوئے تھے اور اپنے اہل وطن عربوں کا نہ صرف شام بلکہ بازنطینی سلطنت سے رابطہ قائم رکھے ہوئے تھے۔ قبل از اسلام عربوں میں داؤد، سلیمان، عیسیٰ جیسے نام کچھ غیر معروف نہ تھے۔

عرب میں جو الہامی عقائد اثر انداز ہوئے تھے ان میں محض مسیحی عقائد نہ تھے بلکہ شمالی حجاز کے مختلف نخلستانوں اور مدینہ میں بہت سی یہودی بستیاں بھی آباد تھیں۔ غرضیکہ مسیحیت نے نجران میں اور یہودیت نے یمن و حجاز میں قدم ٹکائے ہوئے تھے تاہم ان میں سے کسی کا بھی بظاہر پائیدار نقش شمالی عرب پر نہیں پڑ سکا تھا۔

ملک میں موجود مشرکانہ عقائد جو ایک مدت سے رائج تھے وہ اب فرسودہ ہو چکے تھے کیونکہ ان سے لوگوں کے مذہبی تقاضوں کی سیری نہ ہوتی تھی چنانچہ ایک غیر مطمئن گروہ بت پرستی کا دائرہ چھوڑ کر مبہم سے توحیدی عقائد اختیار کرنے لگا اور 'حنیف' کے نام سے موسوم ہو گیا۔ اُمیہ بن ابی الصلت اور ورقہ بن نوفل جو حضرت خدیجہؓ کے رشتہ دار تھے اسی قسم کے حنیف تھے۔ (۳۸)

Marfat.com

۲۔عبد و معبود کے تعلقات:

عرب میں عبد و معبود کے باہمی تعلقات میں برابری کا دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔دونوں آقا اور غلام یا خادم و مخدوم کا تعلق رکھتے تھے۔عرب اپنے معبودوں کے ساتھ بہت عجز و انکساری سے پیش آتے تھے اور اپنی مرادوں کے بر آنے کے لیے التجا کرتے ان کے نزدیک تمام دنیاوی نعمتوں کا سرچشمہ یہی بت تھے۔

عرب جن غیر مرئی ارواح پر عقیدہ رکھتے تھے ان میں 'جن' ایک اہم روح تھے۔جنوں کے متعلق عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ روپ دھار سکتے ہیں اور بالخصوص موذی جانوروں مثلاً سانپ، بچھو وغیرہ کے بھیس میں آ جاتے ہیں۔یہ لوگ دیوتاؤں کے مقرب سمجھے جاتے تھے، ان کے مسکن ویرانے پہاڑ اور کنویں بتائے جاتے تھے۔ان میں کچھ انسانوں کے دوست ہوتے تھے جو 'عامر' کے نام سے مشہور تھے۔ان میں سب سے خطرناک 'غول' کہلاتے تھے جو کہ انسانوں پر حملہ آور ہو جاتے تھے۔مؤنث جن 'صلاۃ' کہلاتے تھے۔(۳۹)

جن قدیم عربوں کے سب سے قدیم اور ابتدائی ذرائع کے مطابق ان کے دین کا حصہ تھے۔جن صحراء کے دیومالائی کردار تھے جو کہ صحرا کی نیم پختہ اور تنہا فطرت کے آئینہ دار تھے اور ایک طرح اس فطرت کے نمائندہ بھی تھے جو انسان کے قابو سے باہر تھی۔عرب عقیدے کے مطابق یہ مخلوق مستقل جانوروں سے متعلق رہتی تھی اور اکثر وحشی جانوروں کی شکل میں ظاہر ہوتی تھی۔

عہد جاہلیت کے مکی لوگ ان کو اللہ سے نسبت دیتے تھے اور ان کو اللہ کی بیٹیاں اور بیٹے کہتے تھے اور اس طرح ان کو اللہ کا شریک ٹھہرایا جاتا تھا۔اللہ، جس کو محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے جانا اور یقین کیا اور لوگوں سے منوایا، وہ ایک ہے۔مگر جنوں کی حقیت مسلم رہی ہے۔وہ شعور رکھنے والی مخلوقات کے طور پر جانے جاتے ہیں اور یہ اللہ کی مخلوق ہیں بالکل انسان کی طرح اور اس کی بادشاہی (خدائی) سے باہر نہیں۔

عہد جاہلیت میں عرب جنوں کی بعض حالت میں 'پناہ مانگا کرتے تھے' یعنی ان سے مدد اور حفاظت کی درخواست کی جاتی تھی کیونکہ عقیدہ تھا کہ جن آسمانوں پر جا کر خبریں سن آتے ہیں۔اس

Marfat.com

کو قرآن نے اس طرح بیان کیا کہ ''جو کوئی بھی یہ سنے (یا سنتا ہے) وہ ایک شہاب ثاقب کو اپنا منتظر پاتا ہے۔'' اور ''فرشتے ان ستاروں کو جمع کرتے ہیں جو انھیں (جنوں) کو آسمانوں سے باہر دھکیل دیتے ہیں''۔(۴۰)

عبد و معبود میں تعلق پیدا کرنے کے لیے عرب میں قربانی دینے کا طریقہ رائج تھا اور ہر قسم کی قربانیوں کا دستور تھا۔ بچوں تک کو بتوں پر قربان کر دینے کا طریقہ عرب میں عام تھا۔ خود حجاز میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے دادا عبدالمطلب نے قسم کھائی تھی کہ اگر ان کے بارہ بیٹے ہوئے تو وہ ایک بیٹے کو قربان کر دیں گے اور بعد میں حضرت عبداللہ کی قربانی کی جگہ فال نکال کر سو اونٹوں کی قربانی دی گئی تھی۔ عرب میں جانوروں کی قربانی کا بھی خوب چرچا تھا اور ان جانوروں کا خون دیوتاؤں کا حق سمجھا جاتا تھا۔ یہودیوں کی طرح عربوں میں بھی جانوروں کے پہلے بچے کو قربان کرنے کا بھی رواج تھا۔ دیوتاؤں کے نام پر جانوروں کو چھوڑ دینے کا طریقہ بھی عربوں میں بہت عام تھا۔ اس قسم کے جانوروں کے لیے قرآن میں مختلف نام آئے ہیں

ما جعل ا للہ من بحیر ہ و لا سا ئبہ ولا و صیلۃ و لا حا م

سورۃ المائدہ آیت ۱۰۳

ترجمہ: 'اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے کوئی جانور بحیرہ، سائبہ، وصیلۃ اور حام نہیں بنائے'۔(۴۱)

عرب میں نذر و نیاز بھی بتوں پر چڑھائی جاتی تھیں۔

عرب میں عبادت کے بھی مختلف طریقے رائج تھے وہ بتوں کے سامنے کھڑے ہو جاتے اس کو وہ 'وقوف' کہتے تھے اور بڑے بڑے معابد میں تالیاں اور سیٹیاں بجاتے اور معبد کا طواف کرتے جاتے تھے۔ اس کا ذکر قرآن بھی کرتا ہے۔

ما کا ن صلا تھم عند ا لبیت ا لا مکا ء و تصد یتہ

سورۃ انفال آیت ۳۵

ترجمہ: ''ان کی عبادت بیت اللہ کے پاس سیٹیاں اور تالیاں بجانے کے سوا اور کیا ہے'۔

Marfat.com

اس کے علاوہ عربوں میں دعا کا طریقہ بھی تھا وہ بتوں کے سامنے دعا کرتے اور خصوصاً مقدس مہینوں میں، عرب اپنے آپ کو حضرت ابراہیمؑ کی اولاد بتاتے اس لیے مکہ میں بیت اللہ کی ہر سال زیارت کرتے جس کو وہ 'حج' کہتے تھے۔ عربوں مین روزے کا طریقہ بھی رائج تھا۔ روزوں کی حیثیت توبہ یا کفارہ کی تھی۔

عرب میں دیوتاؤں کے لیے خاص جگہ مقرر ہوتی تھی جو کہ ان دیوتاؤں کے معبد تھے جہاں ہر قسم کی خونریزی منع تھی اور کسی جانور کا شکار اور درخت کاٹنا بھی منع تھا۔ یہاں جو بت ہوتے وہ یا تو ایسا پتھر ہوتے جو گڑھا نہ ہو اس کو اہل عرب 'صنم' یا 'نصب' کہتے تھے یا پھر گڑھے ہوئے پتھر ہوتے جو 'وثن' (ادثان) کہلاتے تھے، ان بتوں پر نذریں چڑھائی جاتی تھیں۔

عرب میں پروہتوں کو 'سادن' کہا جاتا تھا یہ مقدس مقامات میں مقیم رہتے تھے اور ان کو بہت عزت واحترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا ان پر کوئی حملہ نہیں کرتا تھا۔ (۴۲)

عربوں میں کاہنوں کو بڑی اہمیت حاصل تھی یہ لوگ تیروں کے ذریعے فال نکالتے تھے۔ عرب کاہنوں کی بڑی تعظیم کرتے تھے۔ کاہن کی تمام حرکات غیب دانی پر محمول کی جاتی تھیں۔ اہل عرب کا عقیدہ تھا کہ دیوتاؤں کی روحیں کاہنوں کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور ان کو غیب کی باتیں بتادیا کرتی ہیں یا آسمان سے جن آکر ان کو وہاں کی خبریں سنا جاتے ہیں۔

'کاہن' عام طور پر مستقبل کی باتوں اور رازوں کو کھول کر بتادینے والے شخص کو کہتے تھے۔ ایسا شخص عموماً ایک خانقاہ تک محدود رہتا تھا جس سے ہر معاملے میں خانقاہ جاکر مدد لی جاتی تھی۔ جبکہ اس کے برخلاف 'شاعر' آزادانہ گھومتا تھا اور اپنے لوگوں کو مشورے دے کر ان کی مدد کرتا تھا۔ اس کے مشورے اور تجاویز ایک ان دیکھی طاقت کی طرف سے سمجھے جاتے تھے۔ شاعر کسی خانقاہ سے متعلق نہیں ہوتا تھا۔ وہ شعور رکھتا تھا اور اس کے الفاظ خوب صورت اور دل پذیر ہوتے تھے جیسے اس کے اندر موجود پراسرار طاقت اس سے یہ سب کہلواتی ہو۔ شاعروں کے اشعار میں ایک طرح کی جادوئی خاصیت بھی پنہاں سمجھی جاتی تھی۔ جیسا کہ اس زمانے میں شاعروں کے 'دیوان' جادوئی سمجھ کر محفوظ بھی کر لیے جاتے تھے۔ (۴۳)

شاعر کے کلام اور کاہن کی پیشین گوئیوں کے لہجے اور اسلوب ان کو لوگوں کے نزدیک

Marfat.com

ماورائی حیثیت دیتے تھے۔عرب شاعری کو ایسا ساحرانہ کلام سمجھتے تھے جو کسی ان دیکھی طاقت سے متاثر ہو کر بیان کیا گیا ہو۔شاعر نہ صرف ایسا پیشین گوئی کرنے والا اور ساحر سمجھا جاتا تھا جس کے مشورے اور تنبیہہ اہم ہوتی تھی۔عربی زبان میں شاعر کے معنی' مشاہدہ کرنے والے اور جاننے کے ہیں عرب قبائل شاعروں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے غالباً انھیں شاعروں کا دوسرے لوگوں سے مختلف ہونے کی وجہ نے ان کو اس جانب متوجہ کیا تھا۔(۴۴)

جبکہ کاہنوں کا پیشین گوئی کا انداز کسی پر ایک پیغمبرانہ' وحی کا نزول' یا' وجد کی کیفیت' کا سا ہوتا تھا جو یہ ظاہر کرتا تھا کہ اس لمحے وہ شخص اپنے آپ میں نہیں ہوتا اور اس کے الفاظ کی شکل ایک منظوم نثر کی سی ہوتی تھی جس کو' سجع' (Saj) کہا جاتا تھا۔یہ زبان صوفیانہ تصورات کے لیے مخصوص سمجھی جاتی تھی۔اس طرح دوہری شخصیت کا تصور بھی منفرد ہے کہ کسی لمحے اس شخص کی آواز براہ راست خدا کی آواز ہوتی ہے اور کسی دوسرے لمحے وہ اپنی ذاتی حیثیت اور انسانی روح کے اندر رہتے ہوئے عام لہجے میں خطاب کر رہا ہوتا ہے۔

عربوں میں جادوگر اور جادو کی ماروا حیثیت کا بھی عقیدہ موجود تھا۔ابن خلدون کے مطابق یہ وہ لوگ ہوتے تھے جو اس چیز کا دعویٰ کرتے تھے کہ انھیں ایک ان دیکھی طاقت کی رہنمائی حاصل ہے مگر دراصل ان کی اپنی ذہانت اور اندازے ہی ان کے رہنما ہوتے تھے۔وہ اپنے اندازوں کے ذریعے روحانی دنیا سے اپنے ابتدائی نوعیت کے تعلق اور معلومات پر انحصار کرتے تھے۔جس کے بارے میں ان کا دعویٰ تھا کہ ان کو ان دیکھی دنیا کا مکمل علم حاصل ہے۔(۴۵)

ابن خلدون کے مطابق جادوگروں میں خصوصی صلاحیت بالکل اس طرح موجود ہوتی ہے جیسے کہ تمام انسانوں میں خوابیدہ قوتیں ہوتی ہیں کہ اس خوابیدہ صلاحیت کو مشق کے ذریعے بر سر عمل لایا جاتا ہے۔اگر یہ جاننا چاہیں کہ آیا جادو کے اندر کوئی خارجی حقیقت بھی پنہاں ہوتی ہے یا نہیں تو اس کے لیے مختلف قسموں کے جادوؤں میں فرق کرنا ضروری ہے۔

دو اقسام کا ذکر قرآن بھی کر رہا ہے کہ اللہ نے بابل میں دو فرشتوں ہاروت و ماروت کو بھیجا تھا جو کہ ان لوگوں کو جادو سکھایا کرتے تھے۔اس کے علاوہ قرآن ایک جگہ سورۃ میں' گرہوں پر پڑھ کر پھونکنے والیوں کے شر'' کا ذکر بھی کرتا ہے،اس کے علاوہ مصر کے ساحروں کا ذکر بھی آیا ہے جن کا

Marfat.com

حضرت موسیٰؑ نے مقابلہ کیا تھا۔(۴۶)

البتہ اس تمام عملی جد و جہد کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسان خدا واحد کو چھوڑ کر غیر اللہ کی جانب متوجہ ہو جائے جو کہ کفر ہے لہٰذا جادو کو بڑی حد تک کفر کی ایک شکل ہی سمجھا جاتا ہے۔

عرب میں اسلام کی آمد کے ساتھ ہی مکہ میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی حیثیت مختلف ہو گئی اور وہ محض قریش میں بنو ہاشم کے ایک معزز فرد نہ تھے بلکہ ایک رہبر اور رہنما کی حیثیت اختیار کر گئے تھے۔ لہٰذا اب عام عربوں نے ان کو بھی اپنے قدیم مذہبی عقائد و نظریات کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا اور کبھی ان پر آنے والی وحی (الہامی احکامات) کو کہانت کے زمرے میں رکھا جانے لگا تو کبھی ان کی توحید الٰہی کی تبلیغ کو سحر کہا گیا اور کبھی ان کے حقائق بیان کرنے پر ان کے بارے میں مجنوں (دیوانہ) ہونے کے الزام عائد کیے گئے۔ یہ سب اس لیے تھا کہ اب تک عرب اب تک مذہبی تربیت میں مختلف النوع خیالات و نظریات بیان کرنے والوں کو وہ یہی سب کچھ سمجھتے آئے تھے، مگر ان کے رسول کے بارے میں ان تمام خیالات کو خدا نے بالکل مسترد کر دیا اور یہ واضح کیا کہ وہ سب کچھ جو رسول ان تک پہنچا رہے ہیں۔ دراصل اللہ کے احکامات ہیں اور وہ عقائد ہیں جو اس قوم کی نظر میں زمانے کی دھول سے اَٹ کر دھندلا چکے ہیں لہٰذا ان کو دوبارہ شفافیت سے ظاہر کرنا ضروری ہے۔

اور یہ کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اپنے دل سے کچھ بنا کر نہیں لاتے ہیں بلکہ یہ سب خدا کی طرف سے نازل کردہ ہے جس کا اصل مقصد انسان کو اس کی زندگی کے لیے رہنما اصول فراہم کرنا ہے۔

قرآن عربوں کے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بارے میں اندازوں کو اس طرح رد کرتا نظر آتا ہے:

وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ج وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِينِ

سورۃ التکویر آیت ۲۲۔۲۳

ترجمہ: 'اور تمھارا ساتھی دیوانہ نہیں ہے۔ اس نے اس (فرشتے) کو آسمان کے کھلے کنارے پر دیکھا بھی ہے'۔(۴۷)

Marfat.com

آگے یوں بیان ہوا ہے کہ:

کـذ لک مآ اتی الذ ین من قبلھم من ر سو ل اِلا
قا لو سا حر او مجنو ن ؁

سورۃ الذریات آیت ۵۲

ترجمہ: 'اسی طرح جو لوگ ان سے پہلے گزرے ہیں ان کے
پاس جو بھی رسول آیا انہوں نے کہہ دیا کہ یہ یا تو جادوگر ہے یا دیوانہ ہے'۔

مزید یوں آیا ہے کہ:

و ا ذ ا تُتلٰی علیھم اٰیتنا بینٰت قا ل الذ ین کفر
و اللحقِ لما جآء ھُم لا ھٰذا سحر مبین ة

سورۃ الاحقاف آیت ۷

ترجمہ: 'اورانہیں جب ہماری واضح آیات پڑھ کر سنائی جاتی
ہیں تو منکر لوگ سچی بات کو جب کہ ان کے پاس آ چکی، کہہ دیتے ہیں کہ یہ
صریح جادو ہے'۔

اللہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) سے ایک اور جگہ فرما رہا ہے کہ:

اُنظر کیف ضر بو ا لک ا لا مثا ل فضلو ا فلا
یستطیعو ن سبیلا ؏

سورۃ الفرقان آیت ۹

ترجمہ: 'خیال تو کیجیے! کہ یہ لوگ آپ کی نسبت کیسی کیسی
باتیں بناتے ہیں۔ پس جس سے خود ہی بہک رہے ہیں اور کسی طرح راہ
پر نہیں آ سکتے'۔

ایک اور جگہ ہے کہ:

و ما ینطقُ عنِ الھو ی ط اِن ھُو اِلا و حی یُو حی ط

سورۃ النجم آیت ۳۔۴

ترجمہ: 'اور نہ وہ اپنی خواہش سے کوئی بات کہتے ہیں۔ وہ تو
صرف وحی ہے جو اُتاری جاتی ہے'۔

Marfat.com

۳۔ محمد (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) (رسول اللہ) کے معاملے میں وحی کا خدا سے تعلق:

ایک مذہبی رہنما کے طور پر اگر آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کی زندگی پر نظر ڈالی جائے اور قرآن کا بہ حیثیت ایک روحانی تجربہ (وحی) کے، مطالعہ کیا جائے تو آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کی سرگرمیوں اور قرآن کی رہنمائی کے درمیان ایک اندرونی ہم آہنگی نظر آئے گی۔ جو چیز حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کو اس صورت حال یعنی غیب سے تعلق کے قدیم تصور سے جدا کرتی ہے وہ دو تصورات ہیں جن کی وجہ سے وہ شاعر اور کاہن و جادوگر سے الگ خدا کے منتخب بندے اور پیغمبر ہیں، وہ یہ ہیں:

۱۔ ناداروں کے معاملے میں ان کا احساسِ فرض، زکوٰۃ و خیرات پر زور دینا۔

۲۔ خدا کی مطلق حاکمیت اور وحدانیت کا تصور اور اس پر زور دینا۔ (۴۸)

اللہ کی وحدانیت کے ٹھوس تصور نے دوسرے ہر تصور کو مٹا دیا وہ سارا کثیر خداؤں کا نظام جس میں وحدانیت کہیں پس منظر میں چھپ گئی تھی سب حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کے تصور کے آگے تحلیل ہو گیا۔ ایک خدا کے سامنے کوئی دوسری پراسرار طاقت (جن وغیرہ) متاثر کن نہ رہی، اور کوئی ایسا وجود باقی نہ بچا جس سے کہ وحی یا الوہی پیغام آنے کا تصور جنم لے سکتا ہو۔ جب ایک فرشتہ آپ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) سے مخاطب ہوتا تھا یعنی جبرائیلؑ تو کسی نیم الوہی ہستی کا وجود ہی نہ رہتا تھا۔ اس موقع پر ایک طرف اللہ تھا تو دوسری طرف اس کی مخلوق، جس میں فرشتے، جن، شیاطین، انسان سب شامل ہیں۔

اس طرح جہاں ایک جھٹکے سے آپ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) نے تمام کمتر وجودوں، جن وغیرہ، جن سے ان دیکھی باتوں کی معلومات کی امید ہوتی تھی کے انکار سے انسان پر اس ان دیکھی دنیا کے دروازے بند کر دیئے، وہاں انسان کو خدا، واحد خدا سے براہ راست تعلق میں پیوست کر دیا۔ خدا، بذاتِ خود انسان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ کبھی پیغمبر کے ذریعے اور انسان عبادت (صلوٰۃ) کے ذریعے خدا سے براہ راست رابطے میں آ گیا۔ یہی حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کی عظیم ترین کامیابی بھی ہے کہ انفرادی انسان کو اس کے خدا کے مقابل کر دیا۔ (۴۹)

Marfat.com

یہ دو تصور یعنی خدا بہ حیثیت واحد خالقِ حقیقی اور یوم حساب جو سماجی و معاشی انصاف کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، جو ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے اور باہمی طور پر لازم و ملزوم ہونے کی وجہ سے حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے اصل روحانی تجربہ کے لازمی اجزا تھے۔

ابتداء میں مکہ والوں کے اس تعلیم کو عمومی طور پر رد کر دینے کے بعد، قرآن میں اقوام کے اجتماعی رویوں کی وجہ سے تاریخ کی ان مثالوں کا ذکر ہوا ہے جن کا حساب کتاب اس دنیا میں ہو گیا تھا۔ جنھوں نے اپنے اعمال کا مزہ اسی دنیا میں چکھا اور مکی دور کے وسطی زمانے میں یہ حوالے زیادہ طاقتور اور جلالی انداز میں دیئے گئے ہیں۔ اس حد تک کہ یہ تصور، یعنی دنیاوی عذاب کا، یوم حساب کے تصور پر حاوی ہوتا نظر آتا ہے۔ البتہ مدنی دور میں جہاں آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کو ایک ایسے سماجی وسیاسی معاشرے کی تعمیر کی ذمہ داری درپیش تھی جس کی بنیاد اخلاقیات پر ہو، وہاں اس ضمن میں ایک بالکل نئی صورت حال اور مواقع پیش آئے۔ وہاں اب قدیم اقوام پر نازل ہونے والے عذابوں اور ان کے تاریخی انجام کا حوالہ دینے کی ضرورت باقی نہ رہی تھی۔ لہٰذا اب ایک آفاقی حساب کتاب کا تصور دیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ خدا کے وجود کا شعور اور یوم حساب کی یقین دہانی قرآن کے بہت طاقتور اور مستقل موضوعات رہے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ خدا کا تصور اور انسان کے جوابدہ ہونے کا تصور ایک قطعی عملی کردار ادا کرتا بھی نظر آتا ہے۔

قرآن کا بنیادی مطمعِ نظر انسان کا کردار ہے۔ قرآنی اصطلاح میں بھی خدا اور یوم حساب، جواب دہی کے تصور کے بغیر کوئی حقیقی اخلاقیات ممکن نہیں ہوسکتی۔ یعنی محض عقیدہ بنانے کے لیے ہی نہیں بلکہ اخلاقی معاشرہ قائم کرنے کے لیے ان تصورات پر زور دیا گیا ہے۔

خدا ایک ایسی الوہی مرکزی طاقت ہے جہاں سے انسان اپنی ساری توانائی حاصل کرتا ہے۔ جہاں سے حیات، تخلیق، طاقت، رحم، انصاف اور اخلاقی اقدار جیسی صفات کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ جن کا ایک انسانی معاشرے کو تابع ہونا چاہیے، جو کہ خیر کو اختیار کرنے کی ایک لامتناہی جدوجہد ہے۔ مستقل جدوجہد انسان کے معیاری وجود کا عنوان ہے اور یہی خدا کی عبادت ہے۔

خدا ایک مومن کے ذہن میں موجود ہے تا کہ وہ اپنے عمل کو درست کر سکے اگر وہ روحانی و اخلاقی تجربہ سے گزرتا ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے اسلام کا سارا زور اس تصور پر تھا جو عمل کروانے میں

Marfat.com

معاون ہے یعنی خدا ہم سے کیا کروانا چاہ رہا ہے یعنی اس دنیا میں ہمارا عمل، مگر اس دور میں یہ تصور بھی مسلمانوں میں عام ہوا کہ خدا اور انسان کے ایک دوسرے کے قریب آنے کے لیے مخلوق کو خالق کا ایک جزو بننا پڑتا ہے اور بالآخر اس کی ذات میں فنا ہو جانا اس کا منتہائے نظر قرار پاتا ہے۔ یعنی 'ہمہ اوست' (سب کچھ وہی ہے)، جو وحدت الوجود کا نظریہ کہلاتا ہے۔ جو تمام تصوف کی بنیاد بنا، اس نظریئے کے فروغ پانے کے بعد خدا کی حقیقت مبہم سمجھی جانے لگی اور اس طرح معاشرتی عمل کو پس پشت ڈال کر، وجود باری تعالیٰ کے اثبات' پر عقلی توجیہات اور مباحث اصل مطمع نظر بن کر رہ گئے۔ (۵۰)

خدا کے وجود کے اثبات کے روحانی تجربہ سے اخلاقی اقدار اخذ کرنے کے بجائے، جو اس دنیا میں ہمارے کردار کو درست بناتے محض خدا کے تصور کو ہی اوّل و آخر مقصد بنالیا گیا کہ آیا اس روحانی تجربہ (ذات باری تعالیٰ کی موجودگی کے تجربہ) کا کوئی اور پہلو نکلتا تھا یا نہیں، نظر انداز کر دیا گیا۔

اس روحانی تجربہ سے محض صوفی کی اپنی تکمیل ہوتی تھی مگر سماجی اخلاق کو سنوارنے کی جانب یا تو بہت غیر ذمہ دارانہ رویہ اختیار کیا گیا یا پھر بالکل ہی منفی رویہ بھی اختیار کیا گیا (یعنی نفس کشی یا ترک دنیا وغیرہ)۔ اس طرح وہ بنیادی تصورات حیات بعد الموت، یوم حساب اور خدائے واحد کے تصور پر اخلاقیات کی جو ساری عمارت کھڑی ہے، اگر اخلاقی اقدار کے وجود کو سچ مانا جائے تو ان تصورات پر یقین کرنا حق ہے۔ ورنہ اس کے علاوہ ان تصورات کو عقلی پیمانے اور مباحثوں سے ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ عقل کی حد سے ماورا ہیں۔ اخلاقی اقدار اور خدائے واحد کا تصور عقیدے اور معاشرے کے قیام کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔

◆◆◆

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔سید سلیمان ندوی، علامہ، تاریخ ارض القرآن جلد اول ودوم،
مجلس نشریات الاسلام کراچی، تاریخ ندارد، ص ۱۱۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۱۲

۳۔سید امیر علی، روح اسلام (ترجمہ محمد ہادی حسین)، ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ،
لاہور، طبع دوم ۱۹۸۰ء، ص ۵۵

۴۔سید سلیمان ندوی، علامہ، تاریخ ارض القرآن جلد اول ودوم،
مجلس نشریات الاسلام کراچی، تاریخ ندارد، ص ۷۲۔۷۱

۵۔ ایضاً، ص ۷۴

۶۔ ایضاً، ص ۷۶

۷۔ ایضاً، ص ۷۷

۸۔ ایضاً، ص ۷۸

۹۔ ایضاً، ص ۹۱

۱۰۔ ایضاً، ص ۹۲

۱۱۔ابن خلدون عبدالرحمٰن، علامہ، تاریخ ابن خلدون حصہ اول،
(ترجمہ حکیم احمد حسین الہ آبادی، علامہ)، نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی ۱۹۹۰ء، ص ۵۹۔۶۰

۱۲۔ ایضاً، ص ۵۶

۱۳۔سید امیر علی، روح اسلام (ترجمہ محمد ہادی حسین)، ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ،
لاہور، طبع دوم ۱۹۸۰ء، ص ۵۸

Marfat.com

۱۴۔ سید سلیمان ندوی، علامہ، تاریخ ارض القرآن جلد اول و دوم، مجلس نشریات الاسلام کراچی، تاریخ ندارد، ص ۲۲۳
۱۵۔ سید امیر علی، روح اسلام (ترجمہ محمد ہادی حسین)، ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور، طبع دوم ۱۹۸۰ء، ص ۵۹۔۶۰
۱۶۔ فیلپ کے حتی، پروفیسر، تاریخ ملت عربی (ترجمہ سید ہاشمی صاحب فرید آبادی)، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی ۱۹۵۴ء، ص ۷۹۔۸۰
۱۷۔ ایضاً، باب ۵، ص ۸۴
۱۸۔ ممتاز حسین پٹھان، ڈاکٹر، سندھ عرب پیریڈ، سندھی ادبی بورڈ حیدر آباد، ۱۹۷۸ء، ص ۴۷
۱۹۔ فیلپ کے حتی، پروفیسر، تاریخ ملت عربی (ترجمہ سید ہاشمی صاحب فرید آبادی)، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی ۱۹۵۴ء، ص ۸۶
۲۰۔ فیلپ کے حتی، پروفیسر، تاریخ ملت عربی (ترجمہ سید ہاشمی صاحب فرید آبادی)، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی ۱۹۵۴ء، باب ۵، ص ۹۴
۲۱۔ ایضاً، ص ۱۰۰
۲۲۔ ایضاً، باب ۶، ص ۱۰۴۔۱۰۵
۲۳۔ ایضاً، باب ۶، ص ۱۱۶۔۱۱۷
۲۴۔ ایضاً، باب ۶، ص ۱۲۱
۲۵۔ ایضاً، باب ۶، ص ۱۲۴
۲۶۔ ایضاً، باب ۶، ص ۱۲۹
۲۷۔ ایضاً، باب ۶، ص ۱۳۰
۲۸۔ ایضاً، باب ۷، ص ۱۳۹
۲۹۔ ایضاً، باب ۷، ص ۱۵۵
۳۰۔ ایضاً، ص ۱۴۹
۳۱۔ رشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز کوئٹہ ۲۰۰۵ء، ص ۲۶۵
۳۲۔ رشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز کوئٹہ ۲۰۰۵ء، ص ۲۶۶

Marfat.com

۳۳-pg14, 1952 Princeton University Press New Jersey, The Book Of Idols, Nabih Amin Faris
۳۴۔ ایضاً، ص۲۰
۳۵۔ رشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز، کوئٹہ، ۲۰۰۵ء، ص ۲۶۷
۳۶۔ ایضاً، ص ۲۷۰
۳۷۔ ایضاً، ص ۲۷۲
۳۸۔ فیلپ کے حتی پروفیسر، تاریخ ملت عربی (ترجمہ سید ہاشمی صاحب فرید آبادی)، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی، ۱۹۵۴ء، ص ۱۶۶
۳۹۔ رشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز، کوئٹہ، ۲۰۰۵ء، ص ۲۷۴
۴۰- D.B.Macdonald pg 136 lect 5 ,1965 Khayats Beyrouth ,The Religious Attitude and life in Islam
۴۱۔ رشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز، کوئٹہ ۲۰۰۵ء، ص ۲۷۶
۴۲۔ رشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز، کوئٹہ ۲۰۰۵ء، ص ۲۷۹
۴۳- D. B.Macdonald pg 25-27 lect 1 , Khayats Beyrouth , The Religious Attitude and Life in Islam
۴۴۔ ایضاً، لیکچر ۰۱، ص ۲۳
۴۵۔ ایضاً، لیکچر ۰۴، ص ۹۹
۴۶۔ ایضاً، لیکچر ۰۴، ص ۱۱۲-۱۱۳
۴۷۔ قرآن شریف، شاہ فہد قرآن کریم پرنٹنگ کمپلیکس مدینہ منورہ، ۱۴۲۴ھ، ص ۱۶۹۱
۴۸- D. B.Macdonald pg 37, lect 1 , Khayats Beyrouth , The Religious Attitude and Life in Islam
۴۹۔ ایضاً، لیکچر ۰۱، ص ۳۶
۵۰۔ ایضاً، لیکچر ۰۱، ص ۳۹

❖ ❖ ❖

Marfat.com

باب سوم

Marfat.com

باب سوم

عہدِ بنو اُمیہ میں
تصوف کا آغاز وارتقاء

تاریخی اعتبار سے تصوف کی جڑیں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی گوشہ نشینی کے اس عمل سے جوڑی جاتی ہیں جو حضور (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اوّلین نزول وحی سے پہلے ماہ رمضان میں غار حرا میں فرمایا کرتے تھے، اس عمل کی ان کے بعض اصحاب نے پیروی کی۔ بہت سے صحابہ کرام جنھیں صوفیا، رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بعد اپنا روحانی رہنما تسلیم کرتے ہیں، وہی ہیں جنھوں نے ابتداء میں ہی اسلام قبول کرلیا تھا مثلاً پہلے چار خلفاء راشدین (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ) اور وہ چھے صحابی جو ان چار سے مل کر ''عشرہ مبشرہ'' سے موسوم ہیں جن کو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے ان کی زندگی میں جنت کی بشارت دے دی تھی۔ (۱)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنی کتاب 'Islam' میں لکھا ہے کہ یہ دلچسپ امر ہے کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے روحانی تجربات کا دوران کی مذہبی زندگی کا مکی دور رہا ہے جبکہ مدنی دور میں توجہ اخلاقی مذہبی اصولوں کو بتدریج بیان کرنے کی جانب رہی اور اس دور میں مشکل سے ہی کوئی باطنی تجربہ زیر بحث آیا ہے۔ مکی دور کے باطنی تجربات کو بھی قرآن نے محض وضاحت کے لیے بیان نہیں کیا بلکہ ان تفصیلات کا مقصد بھی رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے اصل مشن کو واضح کرنا ہے۔ (۲)

Marfat.com

جب ابتدائی اسلامی معاشرہ تشکیل پا رہا تھا تو روحانی تجربات کے بیان کی اتنی ضرورت نہ رہی تھی بلکہ تصوف رسالت میں ضم تھا۔ نہ ہی صحابہ کرامؓ کی بڑی تعداد ان روحانی تجربات کے بارے میں استفسار کرتی تھی، وہ لوگ زیادہ تر الہامی احکامات کی جانب متوجہ تھے جو معاشرے کے نظام کو کھڑا کر رہے تھے۔

لیکن صحابہ کرام یہ ضرور سمجھتے تھے کہ یہ روحانی تجربات الہامی پیغمبر کی خصوصیت ہیں اور صحابہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ جس چیز پر ایمان لا چکے ہیں اس پر قائم رہیں اور اس کی ترویج کریں۔ بھرپور ذمہ داری کا احساس اور خدا کے سامنے جوابدہی کا احساس ان میں تابعداری کے رویہ کو پیدا کر رہا تھا۔ جس کی بنیاد خشیت الٰہی تھی۔ صحابہ کرام میں سے کچھ نے خشیت الٰہی کو بہت گہرائی سے محسوس کیا جس سے ان کے باطنی رویوں میں بھی تبدیلی آئی ان کی ابتدائی مثال حضرت ابوذر غفاریؓ ہیں جن کے گرد مدینہ کے زاہدوں کا حلقہ قائم ہوا۔ اس حلقے نے اسلامی زہد کی بنیاد رکھی جو پھر پہلی اور دوسری صدی ہجری میں فروغ پاتا گیا۔ (۳)

خلفائے راشدین کے زمانے تک 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 غیر شعوری طور پر پورے نظام میں نظر آ رہا تھا۔

مولانا عبید اللہ سندھی نے شاہ ولی اللہ کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ تصوف اور طریقت کا مسلک رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے زمانے میں رائج نہ تھا اور اس کا اہم سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ کی صحبت میں اتنا نور اور برکت تھی کہ اس زمانے میں باطنی تزکیہ کے لیے تصوف کے اس عام تصور کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔ (۴)

ایک اور جگہ شاہ ولی اللہ کے حوالے سے پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضٰی تحریر کرتے ہیں کہ شاہ صاحبؒ نے تصوف کو تاریخ کے اعتبار سے چار ادوار میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ اسلام کی پہلی صدی والا دور جس میں تصوف کا حامل 'احسان' تھا۔

۲۔ یہ دور حضرت جنید بغدادیؒ سے شروع ہوتا ہے، اس میں 'تعلق باللہ' کی نسبت حاصل کرنے کی طرف توجہ دی جاتی تھی۔

۳۔ یہ دور شیخ ابوسعید بن ابی الخیر اور شیخ ابوالحسن خرقانیؒ کا ہے۔ اس میں صوفیاء نے

Marfat.com

اعمال اور احوال سے گزر کر 'جذب' تک رسائی حاصل کی۔

۴۔ یہ ابن عربی کا دور ہے جس میں حقائق تصوف کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس میں اعمال سے زیادہ فلسفہ، تجسس اور مابعد الطبعیات کی لٹک ہے۔(۵)

اسلام کی پہلی صدی والا دور جس میں تصوف کا حامل 'احسان' تھا کے بارے میں ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ نے اپنی کتاب 'شاہ ولی اللہ کا فلسفہ (مابعد الطبعیات)' میں بیان کیا ہے کہ قرآن میں تصوف کا لفظ استعمال نہیں ہوا لیکن 'احسان' کی اصطلاح اس کے ہم معنی ہے۔ تصوف کا اصل مقصد درجہ 'احسان کا حصول' ہے۔ 'احسان' کی تعریف مشہور حدیث جبرائیل میں یوں بیان کی گئی ہے:

"و حدثنا ابو بکر بن ابی شیبة و زهیر بن حرب جمیعاً عن ابن علیة قال زُهیر حدثنا اسمعیل بن ابراهیم عن ابی حیان عن ابی زُرعة بن عمرو بن جریر عن ابی هریرة قال کان رسول الله (صلی الله علیه وآلهٖ وسلم) یوماً بارِزاً للناس فاتاهُ رجل فقال یا رسول الله ما الایمانُ قال ان تومن بالله وملائکته و کُتُبه و لقائِه و رُسُله و تومن بالبعثِ الاخرِ قال رسول الله ما الاسلامُ قال الاسلامُ ان تعبد الله و لا تشرک به شیئاً و تقیم الصلوة المکتوبة وتئودی الزکوة المفروضة و تصوم رمضان قال رسول الله ما الاحسانُ قال ان تعبدالله کانک تراهُ فاِنک اِن لا تراهُ فانهُ یراک قال یا رسول الله متی الساعةُ..."

ترجمہ: "حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک دن نبی اکرم (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) بعض صحابہ کرام کے ہمراہ تشریف فرما تھے۔ ایک شخص وہاں آیا اور عرض کی، یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) ایمان کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا (ایمان یہ ہے کہ) تم اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کی بارگاہ میں حاضری، اس کے رسولوں،

Marfat.com

(قیامت کے دن) دوبارہ زندہ کیے جانے پر ایمان لاؤ۔ اس شخص نے عرض کی، اے اللہ تعالیٰ کے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)! اسلام کیا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے فرمایا (اسلام یہ ہے کہ) تم اللہ کی عبادت کرو، کسی کو اس کا شریک نہ سمجھو، فرض نمازیں پڑھو، فرض زکوٰۃ ادا کرو، رمضان کے روزے رکھو۔ اس نے عرض کی، یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)! احسان کیا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے فرمایا (احسان یہ ہے کہ) تم اللہ تعالیٰ کی اس طرح عبادت کرو جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو اور اگر تم نہیں دیکھ رہے، تو وہ بہر حال تمہیں دیکھ رہا ہے۔ اس نے اگلا سوال کیا، قیامت کیا ہے؟......" (حدیث مبارک)۔(۶)

بالفاظ دیگر "احسان" اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضوری کی ایک عظیم کیفیت کا نام ہے۔

قرآن مجید میں تصوف کا لفظ استعمال نہیں ہوا لیکن احسان کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے اس حدیث جبرائیل میں احسان کی تعریف رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی زبانی یوں بیان ہوئی ہے:

"تو اپنے رب کی اس طرح عبادت کر گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے اور اگر تو اس کو نہیں بھی دیکھ رہا تو وہ تجھے دیکھ ہی رہا ہے۔"

یعنی: "احسان" اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضوری کی کیفیت کا نام ہے اور اتنی بڑی کیفیت بغیر مسلسل مشق کرنے کے حاصل نہیں ہوتی۔ سلوک وطریقت اس کیفیت کی تلاش میں چل نکلنے کا نام ہے۔

شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ حضور (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے زمانے میں صرف حضور (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی زیارت اور مختصر سی صحبت سے احسان کا درجہ حاصل ہو جاتا تھا، اس لیے اس دور میں کسی قسم کی مشق اور مجاہدہ کی ضرورت ہی نہ تھی (اور اس کیفیت کو باقی رکھنے کے لیے پانچ وقت کی نماز، روزہ، زکواۃ اور حج اور مختصر ذکر وفکر کافی تھے)، مگر بعد کے زمانے میں یہ نسبتِ احسان مدھم پڑتی گئی اور آخر کار اس کو حاصل کرنے کے لیے اور برقرار رکھنے کے لیے لوگوں کو مجاہدات

Marfat.com

کرنے پڑے۔ ذکر سے مراد ایسی شعوری کیفیت اپنانا ہے جس میں اس بات کا یقین ہو کہ میں خدا کی نگاہ میں ہوں اور وہ میری نگاہ میں ہے۔ اس سے ایسی کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ انسان کی سوچ صرف اللہ کی ہستی کے بارے میں مرکوز ہو جاتی ہے اور اس کو ہر لمحے یہ فکر رہتی ہے کہ اسے اللہ کا حقیقی قرب نصیب ہو جائے یہ "فکر" ہے۔ (۷)

شاہ ولی اللہ کے نزدیک احسان، ایمان کا مغز و جوہر اور غایت و نتیجہ ہے اور ایمان اس کا مقدمہ ہے۔ نفس، باطن و روح کی تکمیل کامل اس کے درجۂ احسان پر فائز ہونے میں ہے عالم لاہوت کے مالک کا حق ہے کہ اس کا رنگ اختیار کیا جائے۔

جو شخص درجۂ احسان پر فائز ہونا چاہے اس کو چاہیے کہ وہ اپنے دل و دماغ کو خارجی پریشانیوں اور طبعی تشویشوں سے پوری طرح خالی رکھے اور اپنے ایمان کو ٹھیک طور پر درست کرے اور پوری ہمت سے لاہوت کی طرف متوجہ ہو جائے۔

اس جانب متوجہ ہونے کے لیے ان ریاضتوں اور مراقبوں میں ایک عرصہ گزارے گا تو اس کے دل میں اللہ کی طرف رغبت اور توجہ پیدا ہو جائے گی اور اس پر ایسا حال طاری ہو جائے گا کہ وہ اللہ کو دیکھتا ہوا پائے گا اور اس حالت میں عبادت کرے گا جیسے وہ خدائے پاک کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہو۔ (۸)

شاہ صاحب نے محسنین کے تین درجے بیان کیے ہیں اول وہ جو اس عالم ناسوت و مادی سے کلی طور پر لاتعلق ہو جاتے ہیں دوم وہ جو کم درجہ پر علائق دنیویہ سے تعلق توڑتے ہیں اور سوم وہ ادنیٰ ترین درجہ احسان جو درجہ ایمان کے قریب ہوتا ہے اس میں دل و ذہن پر انقیاد کی کوئی نہ کوئی کیفیت ضرور طاری رہتی ہے۔ (۹)

قرآن میں لفظ "احسان" مختلف مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ جس کی تفصیل اس طرح ہے:

ا۔ فمن عُفِی لهٗ ا خیه شی ءٌ فا تبا ع با لمعرو ف
و ادآءٌ ا لیهِ بِا حسا نٍ ط ذٰلِک تخفِیفٌ مِن ر بکُم و ر حمةٌ
ط فمنِ ا عتدٰ ی بعد ذٰ لک فلهٗ عذا بٌ ا لِیمٌ ة

ترجمہ: "پس جس کسی کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے

Marfat.com

کچھ رعایت کی گئی تو اس کے لیے دستور کی پیروی کرنا اور خوبی کے ساتھ اس کو ادا کرنا ہے۔ یہ تمھارے رب کی طرف سے ایک قسم کی تخفیف اور مہربانی ہے۔ تو اس کے بعد جو زیادتی کرے گا اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔'

سورۃ البقرۃ آیت ۱۷۸

۲. الطلاق مرتٰن ص فامساکٌ بمعروفٍ اوتسریحٌ باحسان ط و لا یحل لکم ان تاخذو امما اتیتموھن شئنا ...'

ترجمہ: 'طلاق دو مرتبہ ہے۔ پھر دستور کے مطابق یا تو روک لینا ہے یا احسان کے ساتھ رخصت کر دینا ہے۔ اور تمھارے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ تم نے جو کچھ عورتوں کو دیا ہے اس میں سے کچھ واپس لو......'

سورۃ البقرۃ آیت ۲۲۹

۳. والسّٰبقون الاولون من المھٰجرین والانصار والذین اتبعوھم باحسانٍ رضی اللہ عنھم ورضوا عنہُ ...'

ترجمہ: 'اور مہاجرین و انصار میں سے جو سب سے پہلے سبقت کرنے والے ہیں اور پھر جن لوگوں نے خوبی کے ساتھ ان کی پیروی کی ہے۔ اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اس سے راضی ہوئے.....'

سورۃ التوبہ آیت ۱۰۰

۴. اِن اللہ یامُرُ بالعدلِ والاحسانِ وایتآی ذی القربٰی و ینھٰی عنِ الفحشآءِ و المنکر و البغیِ ج یعظکم لعلکم تذکرون ۃ

Marfat.com

ترجمہ: 'بے شک اللہ حکم دیتا ہے عدل کا، احسان کا اور ذی القربیٰ کو دیتے رہنے کا اور روکتا ہے بے حیائی، برائی اور سرکشی سے وہ تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم یاددہانی حاصل کرو۔'

سورۃ النحل آیت ۹۰ (۱۰)

۵. فبای الاءِ ربکما تکذبٰن ۃ ھل جزآءُ الاِ حسانِ الا الاِحسانُ ۃ

ترجمہ: 'تو تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے؟ نیکی کا صلہ تو آخر احسان ہی ہوگا۔'

سورۃ الرحمٰن آیت ۶۰

''احساناً'' لفظ کی حامل آیات اس طرح ہیں:

۱. و اِذ اخذنا میثاق بنی اِسرآءیل لا تعبدون اِلا اللہ قف و بالوالدینِ اِحساناً و ذی القُربیٰ و الیتٰمیٰ و المسٰکین و قولوا للناسِ حُسناً و ...'

ترجمہ: 'اور (یاد کرو) جبکہ ہم نے بنی اسرائیل سے عہد لیا کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو گے والدین کے ساتھ احسان کرو گے، قرابت داروں یتیموں اور مسکینوں کو (ان کا حق دو گے) اور یہ کہ لوگوں سے اچھی بات کہو گے.....'

سورۃ البقرۃ آیت ۸۳

۲. و لا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسنُ حتیٰ یبلغُ اشُدہ ج

ترجمہ: 'اور یتیم کے مال کے پاس نہ پھٹکو، بجز اس طریقے کے جو اس کے لیے بہتر ہو یہاں تک کہ وہ سن شعور کو پہنچ جائے.....'

سورۃ الانعام آیت ۱۵۲

Marfat.com

۳. قُل تعالوا اتلُ ما حرم ربکُم علیکُم الا تُشرکوا بہ شیئًا وبالوالدین احسانا ج

ترجمہ: 'کہو آؤ میں سناؤں جو چیزیں تم پر تمھارے رب نے حرام کی ہیں، وہ یہ ہیں کہ تم کسی چیز کو اس کا شریک نہ ٹھہراؤ اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرو.....'

سورۃ الانعام آیت ۱۵۱

اس طرح قرآن میں ''احسان'' کا ذکر جہاں جہاں بھی آیا ہے وہاں اخلاقیات اور حقوق العباد کی ادائیگی اور اصلاح معاشرہ کے لیے بنیادی اصولوں پر زور دیا گیا ہے۔ وہ چار بڑے مقاصد جو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) اپنی شریعت میں متعین کرنا چاہتے تھے ان کو شاہ ولی اللہ نے اس طرح واضح کیا ہے کہ یہ چار سماجی تنظیمی پہلو ہیں جن کی اصلاح، قیام اور نفاذ کی جانب رسول کی توجہ رہی۔ ان کو شاہ صاحب نے ارتفاقات کا نام دیا ہے۔

ارتفاق اول انسان کی فطرت ہے اور اللہ سے تعلق ہے جو کہ بنیادی طور پر بدیہی ہے، ارتفاق ثانی، انسان کا انسان سے تعلق ہے جو کہ اس کی معاشی بنیاد ہے۔ ارتفاق ثالث انسان کا معاشرے سے تعلق ہے جو کہ اس کی معاشرتی وتہذیبی زندگی کی بنیاد ہے، جبکہ ارتفاق رابع انسان کا ریاست سے تعلق ہے جو اس کی ریاستی زندگی کی بنیاد ہے۔

ان مقاصد میں معاشی زندگی کی اصلاح بھی اہم مقصد ہے جس کے ذریعے معاشی زندگی میں شامل ہو جانے والی بدعنوانیوں اور کجی کو دور کرنا تھا، رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) نے انسان کی معاشی اصلاح کو اللہ کی یاد اور اس کی تعظیم سے منسلک کر دیا اور یہ طریقہ تہذیب وتمدن کی اصلاح کے لیے بہت نافع رہا۔ اس اصلاح کے سلسلے میں مستحب امور پر کاربند رہنے کی ترغیب دی، کچھ امور کو حرام قرار دیا اور ان کو ترک کرنے کی سخت تاکید کی۔ کچھ امور کو مکروہات قرار دیا اور کچھ کو مباحات کہا جن کو اختیار کرنے میں کسی نقصان کا کوئی احتمال نہ تھا۔

دوسرا مقصد یہ رہا کہ مروجہ رسوم کو ایسی شکل دی جائے جو اللہ تعالیٰ کی جانب توجہ مبذول کرانے کا باعث بن جائیں اور ان رسوم میں لچک ہو نہ کہ تنگی اور یہ عام لوگوں کے لیے نقصان کا

Marfat.com

باعث نہ ہوں۔

تیسرا مقصد یہ تھا کہ عدل کا نظام قائم کیا جائے تا کہ ظلم و دست درازی کے لیے سزا مقرر ہو جائے اور لوگ اپنے تنازعات و مقدمات میں عدل وانصاف سے فیصلہ لے سکیں تا کہ زمین میں فساد برپا کرنے والوں کے خلاف جہاد کیا جائے اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے ذریعے دین کی تبلیغ کا اہتمام کیا جا سکے۔

چوتھا مقصد یہ ہے کہ دین اسلام کو تمدنی لحاظ سے نافذ کیا جائے، تا کہ دین کا زمین پر غلبہ ہو اور ہر قسم کے لوگ جن میں مومن، ضعیف الایمان مسلمان اور وہ شخص جو کافر ہو مگر جزیہ دیتا ہو اسلامی حکومت کے تابع زندگی بسر کرتا رہے۔ اسلامی حکومت کا قیام چوتھا مقصد ہے ایسی حکومت جو شریعت اسلام پر عمل پیرا رہے اور اس کو نافذ کر سکے کیونکہ خوشنودی الٰہی اس دین محمدی کی پیروی اور پابندی میں ہی ہے۔(۱۱)

ان مقاصد کے حصول کے لیے ایک اہم نقطہ یہ ہے کہ لوگوں کو مقام احسان پر فائز کیا جائے۔ اس سلسلے میں جو تربیت و اصلاح چاہیے ہے اس میں انسان کو اس کی فطرت پر باقی رکھنا ضروری ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ انسان کی طبیعت کو اس کی فطرت سے جُدا کر کے اس کو فطری تقاضوں سے محروم کر دیا جائے۔ یہ ایک بڑے اجتماعی فساد کا باعث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان کا انحصار معاشرتی روابط و اجتماعی تعلقات پر ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ نفس کشی کی ہدایت کو تمام افراد قبول ہی نہیں کر سکتے۔ لہٰذا اس قسم کی تعلیم سے عمومیت کا مقصد نظر انداز ہو جانے کا احتمال ہے جو کہ شریعت کا بنیادی مقصد ہوتا ہے کہ احکامات کا نفاذ سب پر یکساں ہو۔

یہی وجہ ہے کہ فطرت کو اس کے تقاضوں سے جدا کر دینے کے بجائے اس کی تہذیب و اصلاح پر توجہ رکھی گئی ہے کیونکہ اسی اعتدال کے لیے پاکیزہ غذا اور نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کی تدبیر یہ ہے کہ طبیعت کو معتدل ریاضتوں مثلاً روزہ، اعتکاف اور نماز کے ذریعے مغلوب رکھنے کا طریقہ سکھایا گیا ہے۔ اس سے اللہ کی طرف رغبت و توجہ پیدا ہو جائے گی اور یہ کیفیت پیدا ہوگی کہ جیسے اللہ اس کو دیکھ رہا ہے اور یہی احسان ہے۔(۱۲)

غرضیکہ احسان دراصل وہ درجہ ہے جو انسان کو اپنے معاشرے اور اپنی اصلاح پر قائم کرتا

Marfat.com

ہے۔احسان انفرادیت سے اجتماعیت تک وسیع ہوجاتا ہے۔کیونکہ عمومیت دین کا ایک اہم مقصد ہے یعنی تزکیۂ نفس (انفرادی پاکیزگی و اصلاح) کے ساتھ ساتھ (اجتماعی اصلاح و پاکیزگی) بھی ہے۔جس کو دین اسلام نے احسان کا نام دیا ہے۔عہدِ رسالت میں صحابہ کرام نے زہد وتقوای کی جو مثالیں قائم کیں وہ احسان کے ذریعے ہی پیش کی گئی ہیں، ایسی ہی ایک مثالی شخصیت جو اپنے زہد وتقویٰ اور احسان میں قابل ذکر ہیں حضرت ابوذر غفاریؓ ہیں۔

اسلام نے اپنے ابتدائی ماننے والوں میں جو جذبہ پیدا کر دیا تھا وہ انتہا درجہ کا تقویٰ اور احساس ذمہ داری تھا یعنی ہر ایک کو خدا کے آگے جواب دہ ہونا ہے۔ان کے اس زہد وتقویٰ کی بنیاد خوف خدا اور اس کی جانب احساس فرض تھا۔صحابہ کرامؓ میں سے کچھ اس زہد وتقویٰ کو اپنانے میں حد سے زیادہ احتیاط اختیار کرتے تھے۔انھوں نے اسلام کے تمام اخلاقی اقدار و احکامات کو ان کے روحانی معنوں میں گہرائی سے سمجھنے کی کوشش کی۔ان اصحاب میں حضرت ابوذر غفاریؓ اہم ہیں جن کو مدینہ میں زاہدوں کی جماعت میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔(۱۳)

حضرت ابوذر غفاریؓ کا نام جُندب بن جنادہ تھا۔حضرت ابوذرؓ کا مال کے بارے میں نظریہ طبقات ابن سعد میں اس طرح مروی ہے کہ ابوذرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) نے فرمایا کہ اے ابوذر اس وقت تمھارا حال کیا ہوگا جب تم پر ایسے امراء ہوں گے جو مال غنیمت خود لے لیں گے، عرض کی قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا، اس وقت میں اپنی تلوار سے اتنا ماروں گا کہ آپ سے مل جاؤں، فرمایا میں تمھیں وہ طریقہ نہ بتاؤں جو اس سے بہتر ہے (وہ یہ کہ) صبر کرنا، یہاں تک کہ مجھ سے مل جانا۔(۱۴)

زید بن وہب سے مروی ہے کہ میں الربذہ سے گزرا تو ابوذر ملے، میں نے کہا کہ تم کو اس منزل میں کس نے اُتارا، انھوں نے کہا کہ میں شام میں تھا۔میرا معاویہ سے اس آیت میں اختلاف ہوا:

'و الذین یکنزون الذھب و الفضۃ و لا ینفقونھا فی سبیل اللہ'

ترجمہ: اور وہ لوگ جو سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے،

Marfat.com

معاویہ نے کہا کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی، میں نے کہا کہ ہمارے بارے میں اور ان کے بارے میں نازل ہوئی، میرے اور ان کے درمیان اس بارے میں بحث ہوگئی۔

اختلاف کے باوجود ابوذرؓ سلطان کے خلاف کوئی بھی باغیانہ رویہ اختیار کرنے کے ہمیشہ مخالف رہے اور انھوں نے لوگوں سے کہا جوان کو حضرت عثمانؓ کے خلاف رویہ اختیار کرنے کے لیے اُکسایا کرتے تھے کہ اہل اسلام، تم لوگ مجھ پر یہ امر نہ پیش کرو اور نہ سلطان کو ذلیل کرو کیونکہ جس نے سلطان کو ذلیل کیا اس کے لیے توبہ نہیں ہے۔

حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ مجھے میرے خلیل (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے سات باتوں کی وصیت فرمائی:

۱۔ مساکین سے محبت کرنے اور ان کے قریب رہنے کا حکم دیا۔
۲۔ اپنے سے کمتر کو دیکھوں اور اپنے سے برتر کو نہ دیکھوں۔
۳۔ میں کسی سے کچھ سوال نہ کروں۔
۴۔ میں صلہ رحمی کروں۔
۵۔ حق کہوں اگرچہ وہ تلخ کیوں نہ ہو۔
۶۔ اللہ کے معاملے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کا خوف نہ کروں۔
۷۔ مجھے یہ حکم دیا کہ 'لاحول ولاقوۃ الا باللہ' کی کثرت کروں۔ (۱۵)

سعید بن ابی الحسن نے ابوذرؓ کے اس رویہ کا ذکر کیا ہے جو وہ اپنے مال کے لیے اختیار کرتے تھے جس کے تحت وہ ضرورت سے زائد ہر مال مساکین پر خرچ کر ڈالتے تھے اور کہتے تھے کہ جس نے سونے چاندی کو بخل کر کے جمع کیا تو وہ اپنے مالک پر آگ بن کر بھڑکے گا۔ ایک اور جگہ عبداللہ بن الصامت سے مروی ہے کہ ابوذرؓ نے ندا دی کہ اے گروہ قریش دنیا کو تمہی اختیار کرو اور تمہی لوگ اسے سمیٹو، ہمیں اس کی حاجت نہیں ہم اسے کوئی چیز نہیں سمجھتے۔ (۱۶)

آگے چل کر زہد کی اس تحریک کو مہمیز کرنے میں دو اہم محرک کارفرما رہے۔ اوّلین یہ کہ بنو اُمیہ کے دور میں دولت وثروت میں اضافہ ہوا جس کی وجہ سے عیش پسندی کا مزاج پیدا ہوا اور اس کے شدید ردعمل میں زہد وتقویٰ کی تحریک ایک ادارے کے طور پر مستحکم ہوتی گئی مگر اس دور میں یہ

Marfat.com

بات اہم رہی کہ علماء و صوفیاء ایک ہی جماعت تھے اور انھوں نے مل کر حکمرانوں کو اس بات پر مجبور کرنے کی کوشش کی کہ وہ شرعی احکامات کے مطابق فیصلہ کریں اور اپنی ذاتی خواہشات کی بنیاد پر حکومت نہ کریں۔ اس کے ذریعے یعنی شریعت پر عمل سے ان علماء و صوفیاء کا خیال تھا کہ وہ خلافت راشدہ کا طرز حکمرانی واپس لا سکتے ہیں۔ اس طرح عہد بنو اُمیہ میں علماء و صوفیاء کا رجحان خالص تقویٰ اور اسلامی اخلاقیات کو اصل روح کے ساتھ اختیار کرنے پر زور دینے کی جانب رہا۔ اس اخلاقی تقویٰ کو رواج دینے والے صوفیاء میں اہم نام حضرت حسن بصریؒ کا ہے، جو نہ صرف اپنے ہم عصروں کے لیے بلکہ صوفیانہ تاریخ میں ایک بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔

دوسرا محرک اس زہد و تقویٰ کا وہ خانقاہیت کا رجحان رہا جو خارجیوں اور سیاسی تنازعوں کے ردعمل کے طور پر پیدا ہوا تھا۔ اس خانقاہیت کی تبلیغ میں اس بات کو اہمیت حاصل تھی کہ انسان کو صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ انتظامی و سماجی امور سے بھی اپنے آپ کو جدا کر لینا چاہیے۔ لہٰذا ایسی احادیث جس کے تحت اس خیال کو تقویت ملے کہ انسان کو دنیا کو چھوڑ کر ویرانوں میں تنہا رہنا چاہیے۔ اس طرح ابتدائی صدیوں میں ہی مسلمانوں کی فکر دو رجحانات میں تقسیم ہوگئی۔ ایک جانب وہ لوگ تھے جو فقہاء و فلسفی تھے اور دوسری جانب وہ لوگ تھے جنھوں نے مذہب کو ذاتی بنیادوں پر اپنا لیا اور خود کو مذہب کے لیے وقف کر دیا تھا۔ (۱۷)

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ ابتدائی زہد و تقویٰ جو معاشرے کو سنوارنے کا درس دیتا تھا، وہ باقاعدہ قسم کے خانقاہیت میں تبدیل ہو گیا جس کے باقاعدہ اصولِ طریقت وضع ہونے لگے۔ توکل علی اللہ کا قرآنی تصور جو ابتداء میں ایک اخلاقی انداز میں اپنایا جا تا رہا تھا، کچھ حلقوں میں انتہا درجہ کی ترک دنیا کی شکل اختیار کرنے لگا اور فطری تقاضوں کو رد کرنے کی تعلیم دینے لگا۔ لہٰذا اب توکل کا یہ تصور تصوف میں خدا اور انسان کے بنیادی تعلق کو معنیٰ بخشتا نظر آتا ہے یعنی تعظیم و محبت کے دو تصورات تصوف کی صورت میں ایک ہی جذبہ میں ڈھل گئے۔ جبکہ فقہاء کے نزدیک تقویٰ کی بنیاد قانون شریعت کی پاس داری اور تابعداری اور اس پر سختی سے عمل کرنا قرار پائی۔ (۱۸)

غرضیکہ اسلامی تصوف کی ابتداء اسلامی معاشرے کے داخلی رجحانات کے عمل و ردعمل کی وجہ سے ہوئی، جس کے لیے بنو اُمیہ عہد کی معاشرتی صورتحال کا جائزہ لینا از بس ضروری ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

خلافت بنواُمیہ کا قیام، اقتدار اور معاشرت:

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے ساتھ ہی اسلامی مملکت میں انتشار کا دروازہ کھل گیا تھا۔ جب عہد رسالت اختتام پذیر ہوا تو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بعد ان کی جانشینی اور مسلمانوں کے حکمران کا ایک اہم سوال مسلمانوں کے پیش نظر آیا کیونکہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے اپنے بعد جانشینی کے لیے کسی کی جانب کوئی اشارہ نہ دیا تھا۔ لہٰذا اس طرح ہر مسلمان خلیفہ کے عہدے کے لیے امیدوار ہوسکتا تھا۔ لیکن صرف اس شخص کا ہی انتخاب ہوسکتا تھا جو سب سے معزز ہو۔ لیکن اہل عرب کے دلوں میں موجود پرانی عربیت کا عنصر اب پھر کارفرما ہوا اور وہ خلافت کے لیے سب سے زیادہ حقدار خاندان اور قبیلہ کی بنیاد پر سمجھنے لگے۔

اس سوچ کا زیادہ نمایاں اثر مکہ پر تھا۔ لہٰذا حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بالترتیب خلیفہ بنے اور دونوں قریش کے دو معزز خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ بنو تمیم اور بنو عدی۔ حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد اہل مدینہ نے خود حضرت عثمانؓ کو بحیثیت خلیفہ سوم منتخب کیا جو کہ ایک معزز صحابی رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اور دامادِ رسول بھی ہیں۔

اہل مکہ حضرت عثمانؓ کو اپنا نمائندہ تصور کرتے تھے کیونکہ وہ مکہ کے ایک اہم خاندان بنواُمیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں جب اکثر حکومتی عہدوں پر بنواُمیہ کے نوجوان فائز ہوئے تو لوگوں نے اس کو اقربا پروری سے موسوم کیا جس کی وجہ سے آہستہ آہستہ دیگر خاندانوں کے افراد اور اہل مملکت میں بے چینی پھیلنے لگی اس ماحول نے خلیفہ کے خلاف بغاوت کو پنپنے میں مدد فراہم کی (بغاوت کے دیگر عوامل بھی رہے مگر وہ اس وقت موضوع نہیں ہیں)، جس کا نتیجہ حضرت عثمانؓ کی شہادت رہا۔

اب خلافت کے لیے دو واضح گروہ سامنے آگئے ایک اہل مدینہ تھے، جو کہ ایک جمہوری زاویہ رکھتے تھے اور دوسری جانب اہل مکہ تھے، جو کہ اپنے خاندان وقبیلہ کو اقتدار کے لیے سب سے اہم بنیاد تصور کرتے تھے۔ آئندہ آنے والے سالوں میں ان زاویہ فکر کے تفاوت نے بہت سی جنگوں کو جواز فراہم کیا اور تقریباً تیس (۳۰) سال کا عرصہ شہادت عثمانؓ کے بعد اقتدار کے حصول

Marfat.com

کی کشمکش میں گزرا۔(۱۹)

حضرت عثمانؓ کی شہادت نے مملکت میں خانہ جنگی کے اشارے دے دیئے تھے۔اہل مکہ کی جماعتوں نے قصاص عثمانؓ کا مطالبہ کیا اس سلسلے میں پہلا ٹکراؤ حضرت علیؓ جو کہ اہل مدینہ کے منتخب کردہ خلیفہ تھے اور اہل مکہ کی جانب سے امیدواروں حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کے درمیان ہوا۔اس میں حضرت علیؓ کامیاب رہے۔مگر سب سے اہم ٹکراؤ اس کشیدگی کے دوسرے دور میں ہوا جب حضرت علیؓ اور شام کے گورنر حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان جنگ صفین ۳۷ھ/۶۵۷ء پیش آئی۔اس قضیہ کے دوران حضرت علیؓ کی فوج میں دو گروہ سامنے آئے اور دونوں گروہوں نے فوری طور پر مذہبی رنگ اختیار کرلیا، جو کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دو مذہبی وسیاسی فرقوں میں تبدیل ہوگئے۔ایک شیعہ اور دوسرا خوارج۔جنگ صفین کے بعد حضرت امیر معاویہؓ شام میں اپنی خلافت مستحکم کر چکے تھے۔

۴۰ھ/۶۶۰ء میں حضرت علیؓ کی شہادت واقع ہوئی اور پھر ۶۱ھ/۶۸۰ء میں ان کے صاحب زادے حضرت امام حسینؓ کی شہادت کا واقعہ کربلا پیش آیا۔حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت معاویہؓ تمام مملکت اسلامیہ کے خلیفہ بن گئے تھے مگر اس کے باوجود بنواُمیہ کو تیس سال کا عرصہ اپنی حکومت واقتدار کو مکمل ومستحکم کرنے میں لگا۔حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے بعد بھی بنو اُمیہ کو مکہ وحجاز میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے دعویٰ خلافت کا سامنا تھا۔جن کو اُموی خلیفہ عبد الملک بن مروان نے ۷۳ھ/۶۹۲ء میں شکست دے کر بنواُمیہ کے اقتدار کو مکمل کیا۔

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اہل مدینہ کے نمائندے تھے ان کے بعد مدینہ سیاسی لحاظ سے اپنی حیثیت کھونے لگا۔یزید بن معاویہ ۶۰ھ/۶۸۰ء۔۶۴ھ/۶۸۳ء کے دور میں اہل مدینہ میں جب بغاوت کے آثار نمایاں ہوئے تو بنواُمیہ کے حامیوں کو مدینہ سے بے دخل کردیا گیا۔جس کے جواب میں مدینہ پر چڑھائی کی گئی، جس کے نتیجہ میں مدینہ میں بہت تباہی ہوئی اور اہل مدینہ کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔جس کے بعد مدینہ میں سیاسی سرگرمیاں ماند پڑ گئیں اور مدینہ کی جو حیثیت عہد رسالت اور خلفاء راشدین کے ابتدائی دور میں تھی اس میں کمی آ گئی، البتہ مدینہ علمی اور روحانی مرکز کی حیثیت سے مسلسل اہم رہا۔(۲۰)

Marfat.com

مملکت اسلامیہ کے ابتدائی دور میں علمی صورت حال:

علامہ محمد امین مصری لکھتے ہیں کہ اسلام کی آمد کے وقت سارے قریش میں صرف سترہ افراد لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔ جب اسلام آیا تو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے ان لوگوں کو جنھیں لکھنا پڑھنا آتا تھا، میں سے بعض کو قرآن کی وحی لکھوانے کا کام دیا۔ جب رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) مدینہ تشریف لائے تو ابتداء میں اُبی بن کعب انصاریؓ قرآن لکھتے تھے اور جب وہ نہ ہوتے تو حضرت زید بن ثابت انصاریؓ قرآن لکھتے تھے۔

غزوہ بدر کے بعد آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے بعض قیدیوں جن کو پڑھنا لکھنا آتا تھا، کا فدیہ یہ مقرر کیا کہ وہ مدینہ کے بچوں میں سے کم از کم دس بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھادیں تو وہ آزاد ہیں۔ خود مسلمانوں میں یہ احساس بیدار ہورہا تھا کہ دین کی معرفت کامل طریقہ پر حاصل کرنے کے لیے انھیں لکھنا پڑھنا سیکھنے کی ضرورت ہے۔ (۲۱)

جب بعد میں اسلامی حکومت کی جانب سے مختلف ممالک فتح کیے گئے تو اس وقت عرب عنصر ہی حاکم عنصر تھا جس کی وجہ سے دیگر اقوام میں یہ ضرورت سمجھی جانے لگی کہ وہ عربی زبان سے واقفیت حاصل کریں۔ چنانچہ یہ رجحان بڑھتا گیا خصوصاً تابعین کے دور میں اس میں کافی ترقی ہوئی۔ اس طرح غیر عرب اقوام جو اسلام کے دائرے میں داخل ہورہے تھے، انھوں نے عربی زبان سیکھنے کے سلسلے میں اس زبان کی گرائمر سیکھنے کی بھی ضرورت محسوس کی تاکہ زبان کو بہتر طور پر سمجھا جاسکے اور عبور حاصل ہوسکے۔

اسلام میں ایک اور اہم چیز جس نے عربوں کی حیات عقلیہ پر گہرا اثر چھوڑا وہ خدا اور اس کی صفات، علم، قدرت، وحدانیت وغیرہ پر ایمان لانے کی دعوت ہے، اور اس سلسلے میں ایسا رویہ اختیار کرنا جو لوگوں کی عقل کو بیدار کرسکے یعنی اسلام نے دعوت دی کہ دنیا کے ظواہر پر غور و تدبر کرو۔

قرآن نے 'حکمت' کا لفظ استعمال کیا ہے، قرآن اس موقع و مقام کو بھی حکمت کہتا ہے جس سے نصیحت حاصل کی جائے۔ نیز رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر جو وحی بھیجی جاتی ہے قرآن

Marfat.com

نے اس کو بھی حکمت کہا ہے۔ جب ایک بار امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ حکمت کس چیز کا نام ہے؟ تو آپ نے جواب دیا دین کی معرفت، دین میں سمجھ اور اس کی پیروی کو حکمت کہتے ہیں۔

لفظ 'علم' کو قرآن نے معرفت کے وسیع ترین مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ یہ وہ معرفت ہے جو خدا کی میزان میں اپنا وزن رکھتی ہے۔ (۲۲)

اسلامی مملکت کے ابتدائی عہد سے لے کر خلافت بنو اُمیہ کے دور آخر تک مملکت میں علمی صورت حال بنیادی طور پر تین جہات میں تقسیم نظر آتی ہے:

۱۔ دینی جہت

۲۔ تاریخی جہت

۳۔ فلسفیانہ جہت

۱۔ دینی جہت:

یہ علم کی سب سے بڑی جہت تھی اور اپنے مفہوم کے اعتبار سے سب سے زیادہ وسیع بھی تھی لوگ قرآن کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کے معانی و مطالب کو سمجھنے کی کوششیں کیں اور اس کی آیات کی تفاسیر میں منہمک ہوئے اور ایسا ہی کچھ احادیث کے سلسلے میں ہوا۔ یہ جہت خود رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے دور میں شروع ہو چکی تھی۔ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بعد اس میں اور وسعت ہوئی جس میں صحابہ کرام کا نمایاں حصہ رہا۔

صحابہ کرامؓ اپنے علمی اعتبار سے کئی طبقات میں منقسم ہیں اور اپنی اپنی علمی جہات میں ایک دوسرے سے جدا جدا نظر آتے ہیں جو کہ ایک فطری امر ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ جو نہ تو زیادہ اقوال تفسیر قرآن کہتے نظر آتے ہیں اور نہ ہی بکثرت احادیث کو جمع کرنے والے ہیں مگر ان کا بڑا امتیاز یہ ہے کہ وہ حکم لگانے کی فطری صلاحیت رکھتے تھے اور عدل و ظلم کی پہچان میں اصابتِ رائے ہیں۔ حضرت عمر کی عقل عدالتی عقل ہے وہ لوگوں کو معاملات پر فتوے دیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی زندگی میں بھی مشکل مسائل میں ان سے بہت سے احکام ملتے ہیں۔

Marfat.com

حضرت عمرؓ کے برعکس ان کے صاحب زادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ حدیثوں کو جمع کرنے والے تھے، جہاں بھی احادیث کو پاتے اس کو محفوظ کرتے تھے، البتہ تقویٰ اور خوف خدا نے انھیں بکثرت فتوے دینے اور مسلمانوں کے باہمی فتنوں میں عملی حصہ لینے سے باز رکھا۔ حالانکہ اہل شام کا ان کی جانب میلان تھا مگر انھوں نے کسی جنگ میں حصہ نہیں لیا۔ (۲۳)

ایک اور اہم شخصیت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے۔ پڑھنا پڑھانا ان کا مشغلہ تھا۔ وہ امارت اور گورنری میں زیادہ عرصہ مشغول نہیں رہے، مختصر عرصہ کے لیے وہ بصرہ کے گورنر رہے۔ انھیں شعر، انساب، ایام عرب پر مکمل معلومات حاصل تھیں۔ وہ احادیث جمع کرنے والے بھی تھے، فرائض و مغازی کے بارے میں بھی ان کی معلومات کافی تھیں۔

حضرت علی بن ابو طالبؓ کی شخصیت بھی علمی لحاظ سے بہت اہم ہے۔ ان سے احادیث بھی مروی ہیں، حضرت علیؓ بھی عدالتی عقل کے مالک تھے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے آپ کو یمن کی قضا پر مقرر کیا تھا۔ قرآن کے بارے میں آپؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے استاد ہیں۔ جب دونوں کا موازنہ کیا جاتا ہے تو عموماً یہ رائے ہوتی ہے کہ ابن عباسؓ کو قرآن کا علم تھا اور حضرت علیؓ کو مبہماتِ قرآن کا زیادہ علم تھا۔ (۲۴)

ان شخصیات کے علاوہ دو اہم شخصیات ہیں جن کا خاص علمی میدان تھا۔ حضرت عبداللہ بن سلامؓ جو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی ہجرت مدینہ کے بعد اسلام لائے، یہ پہلے یہودی تھے۔ آپ کی علمی وسعت تورات اور متعلقات تورات کے بارے میں ہے۔ ان سے ابو ہریرہؓ اور انس بن مالک نے احادیث نقل کی ہیں۔

حضرت سلمان فارسیؓ جنھوں نے مدینہ پہنچ کر اسلام قبول کیا تھا۔ ان کا دینی رجحان زہد و ورع کا تھا، ان کا مدائن میں انتقال ۳۶ھ/ ۶۵۶ء ہوا۔ صوفیاء کے کچھ سلسلے ان کو تصوف کے بانیوں میں شمار کرتے ہیں۔ اس طرح علمی جہت میں مختلف دینی رجحان کی شخصیات مختلف زاویہ فکر کی حامل رہیں۔ یہ صحابہ کرام مملکت اسلامیہ کے اطراف و جوانب میں پھیل گئے۔ خود رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے جزیرۂ عرب کے مختلف شہروں میں صحابہ کو تبلیغ کے لیے بھیجا تھا، بعد میں جب حضرت عمرؓ کے زمانے میں فتوحات ہوئیں تو حضرت عمرؓ نے بھی یہی طرز عمل

Marfat.com

اختیار کیا۔اس طرح یہ صحابہ کرام مختلف شہروں میں پھیل گئے،وہ جہاں بھی پہنچتے وہاں حلقۂ درس قائم کر لیتے تھے۔ چنانچہ ان سے بعد کی نسلوں جو تابعین کہلائے، نے علم حاصل کیا اور پھر تبع تابعین نے اس طرح علم کی یہ تحریک وسیع ہوئی۔

شہروں کے باشندے دو عناصر پر مشتمل تھے۔ایک عرب عنصر تھا اور دوسرا عجمی عنصر تھا۔ صحابہ کے عہد میں حاملین علم زیادہ تر عرب تھے۔ جب صحابہ نے مفتوحہ شہروں میں تعلیم کا سلسلہ شروع کیا تو ان سے علم حاصل کرنے والوں میں عرب و عجمی دونوں عناصر شامل ہو گئے۔یہاں تک کہ جب تابعین و تبع تابعین کا دور آیا تو بعض حاملین علم عرب تھے لیکن زیادہ تر موالی یا ان موالیوں کی اولادیں تھیں۔(۲۵)

بعد کے ادوار میں علم کی ترویج اور حفاظت میں ان موالی یا عجمی عنصر کی اہم خدمات رہیں۔ ایسے علماء جو موالی تھے یا ان کی اولاد میں سے تھے۔ان میں سے کچھ اہم نام یہ ہیں:

مکہ مکرمہ کے علماء میں مجاہد بن جبر بنو مخزوم کے غلام تھے اور ابن عباسؓ سے تفسیری روایات نقل کرتے ہیں۔ایسے ہی عکرمہ تھے جو ابن عباسؓ کے غلام تھے،عطا بن رباح جو بنو فہر کے غلام تھے۔بصرہ کے مشہور عالم حسن بن یسار ہیں جو حضرت زید بن ثابتؓ کے غلام تھے۔محمد بن سیرین جن کے والد میسان کے قیدیوں میں سے تھے جن کی والدہ حضرت ابو بکر کی باندیوں میں سے تھیں۔اسی طرح حضرت حسن بصری جن کے والد بھی میسان کے قیدیوں میں سے تھے۔

اس دور میں علماء کی اکثریت کا غلاموں پر مشتمل ہونے کا سبب یہ پیش کیا جاتا ہے کہ صحابہ کی خدمت میں اکثر غلام رہتے تھے جو ان کے گھروں اور دوسرے کاموں میں ان کی خدمت کرتے تھے اس طرح یہ غلام علم میں ترقی کرتے گئے کیونکہ ان کا صحابہ کے ساتھ خلوت و جلوت میں اٹھنا بیٹھنا ہوا کرتا تھا اور سفر و حضر میں بھی ان کا ساتھ رہتا تھا۔(۲۶)

۲۔تاریخی جہت:

دوسری جہت تاریخی جہت ہے جس کے تحت تاریخی واقعات، قصوں اور کہانیوں نے آگے چل کر کتابوں کی شکل اختیار کر لی۔اس جہت کے پروان چڑھنے میں کئی اہم وجوہات رہیں جن

Marfat.com

میں بعض خلفاء کی جانب سے اس ضرورت کا احساس بھی تھا کہ تدبیر مملکت اور سیاست و انتظام کے لیے دوسری قوموں کے بادشاہوں کے حالات و واقعات جاننا ضروری ہیں۔اس طرح بہت سی تاریخی معلومات مسلمانوں کے خواص طبقہ میں آہستہ آہستہ سرایت کرتی چلی گئیں۔

دوسری وجہ یہ رہی کہ بہت سے مختلف قبائل اور اقوام جو تاریخی اہمیت رکھتے تھے جب اسلام میں داخل ہوئے تو انھوں نے اپنی قوم کی تاریخ عام مسلمانوں تک پہنچانی شروع کر دی۔ مثلاً یہودیوں میں سے بہت لوگ مسلمان ہوئے تھے جنھیں یہودی تاریخ و واقعات کا علم تھا۔اس علم کی بنیاد تورات پر تھی وہ لوگوں سے ان واقعات کو بیان کرتے تھے۔جس سے مسلمان ان واقعات کا ربط قرآن کی تفسیر سے قائم کرنے لگتے تھے۔(۲۷)

مگر ان دونوں وجوہات سے حاصل ہونے والا تاریخی علم محض قصص اور افسانے سے زیادہ حیثیت نہ رکھتا تھا۔

مگر تیسری وجہ اہم رہی، مسلمانوں نے شروع زمانہ سے ہی احادیث جمع کرنا شروع کر دیں تھیں اور یہ احادیث ہر طرح کے معالات زندگی کے متعلق تھیں چنانچہ جو احادیث رسول کی مکی زندگی، ہجرت کے واقعات یا مختلف غزوات اور جنگوں کے متعلق ہیں ان میں بعض صحابہ کرامؓ نے خاص دلچسپی لی اور یہی تاریخی احادیث بعد میں سیر و مغازی کے موضوع پر کتابوں کی بنیاد بنیں۔یہاں تک کہ یہ الگ فن قرار پا گیا۔

علامہ امین مصری نے مسلمانوں کے عصر اول میں سیر و مغازی سے متعلق کتابیں تصنیف کرنے والوں میں یہ اہم نام لکھے ہیں، عروہ بن زبیر بن عوامؓ نے جو مدینہ کے فقیہہ و محدث بھی تھے، سب سے پہلے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی سیرت پر ایک کتاب لکھی تھی۔اس طرح حضرت عثمانؓ کے بیٹے ابان نے بھی سیرتِ رسول پر ایک کتاب لکھی تھی جسے ان کے ایک شاگرد عبدالرحمٰن بن مغیرہ نے قلم بند کیا تھا۔ان کتابوں کی تالیف وہ صرف سیر و مغازی سے متعلق احادیث کو ایک جگہ جمع کر دینے کا اسلوب تھا۔

Marfat.com

قصہ گوئی:

ابتدائے اسلام سے ہی قصہ گوئی کی صنف موجود تھی۔ علامہ محمد امین مصری نے لکھا ہے کہ ابن شہاب زہریؒ سے روایت کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مسجد نبوی میں جس نے قصہ بیان کیے وہ تمیم داریؓ تھے۔ بعد کے عہد میں جب انھوں نے حضرت عمر سے اجازت چاہی کہ وہ لوگوں کو وعظ ونصیحت کیا کریں تو ابتداء میں حضرت عمرؓ نے ان کو اجازت نہ دی مگر بعد میں دے دی کہ وہ حضرت عمر کے مسجد میں آنے سے پہلے جمعہ کے دن لوگوں کو وعظ ونصیحت کر دیا کریں۔ حضرت عثمانؓ کے عہد میں حضرت تمیم داریؓ ہفتہ میں دو مرتبہ لوگوں کو وعظ ونصیحت کیا کرتے تھے۔ (۲۸)

حضرت حسن بصری سے بھی ایک روایت ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ یہ قصے کہانیاں کب سے پیدا ہوئیں تو انھوں نے کہا حضرت عثمانؓ کے عہد میں۔ پھر سوال کیا گیا کہ سب سے پہلے یہ قصہ کس نے بیان کیے؟ تو امام حسن بصریؒ نے جواب دیا تمیم داریؓ نے۔ حضرت تمیم داری نصرانی تھے اور یمن کے باشندے تھے اور ۹ھ / ۶۳۰ء میں مسلمان ہوئے تھے، وعظ ونصیحت میں قصہ گوئی ایک نصرانی رجحان تھا جو ان کے ذریعے مسلمانوں میں داخل ہوا۔ (۲۹)

اس قصہ گوئی کی شکل یہ ہوا کرتی تھی کہ قصہ گو مسجد میں بیٹھ جاتا تھا اور اس کے ارد گرد لوگ جمع ہو جاتے تھے۔ وہ ان کو خدا کی آیات پڑھ کر سناتا اور نصیحت کرتا تھا اور ان کے سامنے دوسری اقوام کے قصے، واقعات بیان کرتا جاتا۔ قصے دو طرح کے ہوتے تھے عوام کے قصے اور خواص کے قصے۔ عوام کے قصے تو یہ ہوتے کہ لوگ کسی قصہ گو کے گرد جمع ہو جاتے تھے اور وہ قصوں کے ذریعے وعظ و نصیحت کرتا جاتا تھا۔

خواص کے قصے کی صورت یہ تھی کہ حضرت امیر معاویہؓ نے اپنے عہد خلافت میں قصہ گوئی کے لیے باقاعدہ ایک خاص شخص کو مقرر کر دیا تھا جو مسجد میں بیٹھ کر پہلے حمد کرتا، پھر درود بھیجتا پھر خلیفہ، اہل ولایت اور افواج کے لیے دعائے خیر کرتا تھا۔ (۳۰)

قصہ گوئی کا یہ طریقہ بہت جلد عام ہو گیا کیونکہ عوام کے رجحانات سے میل کھاتا تھا اور بہت جلد قصہ گوئی میں جھوٹ کا عنصر غالب آ گیا تھا جس کی وجہ سے حضرت علیؓ نے اپنے عہد خلافت میں اس طرح کے لوگوں کو وعظ ونصیحت سے منع کر دیا تھا۔

Marfat.com

۳۔فلسفیانہ جہت:

فلسفیانہ جہت کا منبع ابتدائی زمانہ میں وہ سریانی مدارس رہے جو مملکت اسلامیہ کے مختلف علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ان سے ہی مسلمانوں نے فلسفہ سیکھا۔اس عہد میں بہت سے نصرانی اطباء کا اثر ورسوخ خلفاء کے محلات تک پہنچ چکا تھا۔ان میں زیادہ تر لوگ فلسفی اور طبیب تھے، کیونکہ ان کی طبی تعلیم فلسفیانہ تعلیم سے الگ نہیں ہوتی تھی۔اس دور میں ہونے والے مناظرے و مباحثے اس فلسفیانہ جہت کا حصہ تھے مگر یہ جہت ابتدائی عہد اور پہلی صدی ہجری تک بہت کمزور ہی تھی۔ان علمی جہات میں خلفائے بنواُمیہ کا موقف یہ رہا کہ بظاہر انھوں نے ان تینوں جہات کی کوئی حوصلہ افزائی نہیں کی بلکہ اس کے مقابلے میں ان کا رجحان ادبی ورسمی حلقۂ وعظ ونصیحت کی جانب رہا اور ان کے دربار کے دروازے شعراء اور خطیبوں کے لیے کھلے رہے، جس کی بنیادی وجوہات یہ نظر آتی ہیں، کیونکہ بنواُمیہ کی حکومت مطلق العنانیت پر مبنی تھی اور جبر وقہر کے اصول کو اپنائے ہوئے تھی لہٰذا ان کو شعراء، قصہ گو واعظوں کی ضرورت تھی جو ان کے نقطۂ نظر کو عوام تک پہنچانے میں ان کے معاون بنیں۔(۳۱)

اس کے علاوہ بنواُمیہ کا طبعی رجحان خالص عربیت پر مبنی تھا لہٰذا وہ بلیغ زبان، شاعری اور حکمت آموز قصہ گوئی سے دلچسپی رکھتے تھے، دین اور فلسفہ کے گہرے مسائل ان کی توجہ کا باعث نہیں بنتے تھے۔البتہ خلفاء بنواُمیہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کا رجحان دینی تھا اور خالد بن یزید بن معاویہ کا رجحان فلسفہ کی جانب رہا۔بنواُمیہ کے دور آخر میں لوگ یہود ونصاریٰ سے مناظرہ و مباحثہ کرنے کے لیے فلسفہ سے کام لینے لگے تھے مگر اس کا کوئی باقاعدہ مدرسہ نہ تھا۔

خلفائے بنواُمیہ کے متعلق کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی کہ انھوں نے خود مدارس قائم کیے ہوں البتہ ان کے دور میں علمی درس وتدریس کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا جو مساجد یا پھر لوگوں کے اپنے اپنے مکانات پر ہوتا تھا۔

جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کعبہ کے صحن میں بیٹھ کر اپنے اردگرد جمع ہونے والے لوگوں کو تفسیر قرآن کا درس دیا کرتے تھے۔یہی حال بصرہ کی مسجد میں حضرت امام حسن بصری کے

Marfat.com

حلقہ کا تھا۔ اس طرح بے شمار لوگ مختلف شہروں میں پھیلے ہوئے تھے جنھوں نے مساجد کو مدرسہ بنا لیا تھا جہاں وہ مختلف علوم وفنون کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ مگر ایسی کوئی مثال نہیں ملتی کہ اس دور میں تحصیلِ علم کے لیے الگ مدرسے بنائے گئے ہوں۔ البتہ سید امیر علی نے اپنی کتاب 'مختصر تاریخ عرب' میں لکھا ہے کہ حُر بن یوسف بن حکم بن ابی العاص بن اُمیہ نے جو ہشام بن عبد الملک کی طرف سے موصل کے گورنر مقرر ہوئے تھے موصل میں ایک مدرسہ بنوایا تھا۔ البتہ حُر بن یوسف کی بنوائی ہوئی ایک اور عمارت 'منقوشہ' ایک محل تھا جس کو وہ اپنی رہائش گاہ کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ (۳۲)

علوم کے مراکز کی حیثیت سے ممتاز مملکت اسلامیہ کے اہم شہر:

مختلف شہر مختلف اقسام کے علوم میں ممتاز ہوتے تھے۔ جس کی اہم وجہ یہ رہی کہ اسلامی مدنیت ان پرانی اور قدیم تہذیبوں کے کھنڈرات سے مرتب ہوئی جو ان ممالک پر ایک خاص انداز سے چھائی رہی تھیں۔ مسلمانوں نے جب ان ممالک کو فتح کیا تو وہ شہر پرانی تہذیبوں کی چھاپ اور اپنی قدیم عقلیت سے خالی نہیں ہوئے تھے لہٰذا اسلام کے بعد وہاں جو جدید عقلیت پیدا ہوئی وہ ایک ساتھ قدیم وجدید تہذیب کے اثرات کا نتیجہ تھی۔

ایک وجہ یہ بھی نظر آتی ہے کہ صحابہ اور تابعین سے تعلق رکھنے والے علماء مختلف شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے اور وہاں انھوں نے اپنے اپنے مزاج کے مطابق مختلف حلقۂ درس اور مناہجِ فکر کی بنیاد ڈالیں، لہٰذا مختلف شہران ہی مختلف مزاجوں کے مطابق علمی میدان بن گئے۔

سیاسی اور غیر سیاسی حالات نے بھی کچھ شہروں کو خاص خاص علوم میں ممتاز کر دیا۔ یعنی رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے مکہ میں مبعوث ہونے اور پھر مدینہ ہجرت فرمانے نے مکہ اور مدینہ کو خاص علمی رنگ دے دیا تھا۔ اسی طرح جب عراق میں نئے نئے سیاسی حادثات رونما ہوئے تو دینی مذاہب ومسالک کی نشوونما میں ان کا بہت حصہ رہا۔

بنو اُمیہ خلافت دمشق (شام) میں مستحکم ہوئی جس نے شام کی علمی زندگی کا مخصوص رخ متعین کر دیا۔ لہٰذا اس دور میں اہم ترین علمی مراکز میں حجاز میں مکہ، مدینہ، عراق میں بصرہ اور کوفہ، شام میں دمشق اور مصر میں فسطاط جیسے شہر قرار پائے۔ (۳۳)

Marfat.com

ا۔ مدینہ کے علمی حالات:

اسلام کی آمد سے حجاز کے دونوں شہروں مکہ اور مدینہ کی علمی شان میں بے حد اضافہ ہوا۔ مگر یہ محض دینی علم تھا جس پر عربی کی چھاپ تھی۔ مکہ اسلام کا سرچشمہ تھا وہیں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی پیدائش ہوئی، وہیں وہ ابتدائی حالات پیش آئے جو قریش کو دعوت اسلام دینے اور اس دعوت کا مقابلہ کرنے میں ظاہر ہوئے۔ لہٰذا مکہ سے ہی ان تشریعی مسائل کا تعلق رہا۔ ان کو سمجھنا اس وقت ممکن نہیں جب تک ان کے ظہور میں آنے والے حالات کا بالکل صحیح علم نہ ہو۔ اس کے علاوہ کچھ قدیم عرب میں رائج رسوم کو ترمیم کے ساتھ برقرار رکھا گیا مثلاً حج کے مناسک وغیرہ۔

البتہ مدینہ جہاں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے ہجرت فرمائی اور یہ اکثر ابتدائی تاریخی حوادث کا سرچشمہ رہا اور قرآن کا ایک بڑا حصہ مدینہ میں ہی نازل ہوا تھا لہٰذا اس شہر کے حالات کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ مدینہ اسلامی عہد کے اہم ترین دور نیز خلفائے راشدین کے دور میں مرکزِ خلافت رہا تھا اور یہاں بیشتر صحابہ موجود رہے تھے جنھوں نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی حیات مبارکہ کو بہت قریب سے دیکھا تھا۔ غرضیکہ یہ شہر بہت اہمیت کا حامل رہا۔ (۳۴)

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں اکابر قریش کو مدینہ منورہ چھوڑنے سے سختی سے منع فرما دیا تھا، بلکہ حضرت عمرؓ کے دور میں جو فتوحات ہوئیں اس کے نتیجے میں جو اسیران جنگ ہوتے تھے وہ بھی مدینہ ہی لائے جاتے تھے اور تقسیم کیے جاتے تھے، یہ غلام صحابہ کرامؓ کے ہاتھوں پر مسلمان ہوئے اور انھوں نے حیات اسلامی کو اپنی قدیم عقلیت کے رنگ سے متاثر بھی کیا۔

یہی وجہ ہے کہ مدینہ کا مدرسہ علم کی کثرت اور دور دراز شہرت اختیار کر گیا لہٰذا اکثر علماء نے تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ میں یہیں تحصیل علم کیا۔ مثلاً محمد بن اسحاق اور واقدی نے مدینہ میں ہی علمی نشو ونما پائی لہٰذا مغازی اور سیر کے موضوعات پر جو بھی لکھا جاتا رہا ہے یہ دو شخصیات اس کی بنیاد بنی ہیں۔

ان کے علاوہ یہاں کے علماء صحابہ کو بڑی شہرت حاصل ہوئی مثلاً حضرت زید بن ثابت

Marfat.com

انصاریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ تھے۔ حضرت زید بن ثابتؓ مدینہ میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے تک رہے جب حضرت علیؓ نے کوفہ کو دارالخلافہ بنایا تو اس کے بھی پانچ سال بعد تک حضرت زیدؓ قضاء، فتاویٰ، قرات اور فرائض میں مدینہ کے رئیس العلماء شمار ہوتے تھے۔ آپ کا انتقال ۴۵ھ/۶۶۵ء میں حضرت امیر معاویہؓ کے دور خلافت کے دوران ہوا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ ایک عالم اور حدیثوں کو جمع کرنے والے تھے مگر وہ فتویٰ دینے اور اجتہاد کرنے سے گریز فرماتے تھے۔ ان علماء صحابہ سے بہت سے علمائے تابعین نے فیض حاصل کیا جن میں سعید بن المسیب ہیں۔ یہ حضرت زید بن ثابتؓ کے شاگرد تھے۔ ان کے علاوہ حضرت عروہ بن زبیر بن عوام ہیں۔ یہ اہل مدینہ کے بزرگ ترین عالم و زاہد تھے ان کے حلقۂ درس سے فیض حاصل کرنے والوں میں ابن شہاب زہری قرشی م ۱۲۴ھ/۷۴۱ء شامل تھے۔ (۳۵)

مدینہ کے ہی علمی مدرسے سے حضرت امام مالک بن انس جو کہ مشہور محدث وفقیہہ، مفتی ہیں، کا تعلق ہے۔

حجاز میں اس دینی رنگ کے علاوہ بھی ایک الگ طرز کی زندگی موجود تھی جو کہ اپنے قدیم تہذیبی وروایتی رنگ میں رنگی ہوئی تھی۔ یہ فرح وسرور اور طرب وشرب کی زندگی تھی۔ معاشرے کے اس پہلو کو عرب کے ادب کی کتابوں خصوصاً ابوالفرج کی کتاب الاغانی نے پیش کیا ہے۔ اس زندگی نے موسیقی، شاعری اور ادب کے فنون کو فروغ دیا۔ حجاز میں موسیقی سے بے حد دلچسپی بیان کی جاتی ہے۔ امراء بنواُمیہ کے محلات کے اکثر موسیقار اور ان کے جانشین زیادہ تر وہی تھے جنھوں نے اس حجازی اسکول میں اس فن کی تربیت حاصل کی تھی۔

اس کی وجہ یہ رہی کہ حجاز میں عربوں کی ارستقراطیت (Aristocracy) قائم تھی۔ یہی لوگ فاتح عنصر تھے یہاں کے امراء کے حصہ میں بہترین باندیاں آئی تھیں جو نسب کے لحاظ سے بلند ترین تھیں اور ادب میں دوسری تمام باندیوں پر فوقیت رکھتی تھیں، انھوں نے بادشاہوں کے محلات میں تربیت پائی تھی، ان باندیوں نے یہ تمام تہذیب ورسومات حجاز کی معاشرتی زندگی میں منتقل کر دیں اور انھیں عربیت کے رنگ میں رنگ دیا۔ حجاز میں موسیقی کا اسکول قائم کرنے میں ان باندیوں کو سبقت حاصل رہی۔ (۳۶)

Marfat.com

۲۔ مکہ کے علمی حالات:

جب رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے مکہ فتح کر لیا تو آپ نے وہاں حضرت معاذؓ کو مقرر کیا کہ لوگوں کو فقہ اور حلال و حرام کی تعلیم دیں اور قرآن پڑھائیں۔ ان کے علاوہ مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بھی تعلیم دی آپ مسجد حرام میں بیٹھ جاتے تھے اور تفسیر، حدیث، فقہ اور ادب کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ مدرسۂ مکہ کو جو علمی شہرت حاصل ہوئی اس میں ابن عباسؓ اور ان کے شاگردوں کا بڑا حصہ ہے۔ مشہور تابعین میں جن اصحاب نے یہاں علم حاصل کیا ان میں مجاہد بن جبیر، عطا بن ابورباح اور طاؤس بن کیسان شامل ہیں مگر طاؤس بن کیسان کے مکہ کے فقہی ہونے میں اختلاف ہے البتہ ان کو یمن کے مفتیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

مجاہد بن جبیر بنو مخزوم کے آزاد کردہ غلام ہیں ان کی زیادہ تر شہرت تفسیر قرآن کے حوالے سے ہے۔ عطاء بن ابورباح بنوفہر کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ یہ مکہ کے عظیم ترین فقیہہ اور زاہد سمجھے جاتے ہیں ان کو مسائل حج کا سب سے بڑا عالم تصور کیا جاتا ہے یہ بھی مسجد حرام میں بیٹھ کر درس دیتے تھے اور لوگ ان سے معاملات پر فتوے لیا کرتے تھے۔ (۳۷)

طاؤس بن کیسان نے بے شمار صحابہ سے علم حاصل کیا مگر بعد میں ابن عباس کے شاگرد ہو گئے۔ ابن عباس کا مدرسہ مسلسل قائم رہا اس مدرسہ کے پانچویں طبقہ میں مشہور شخصیات مثلاً سفیان بن عیینہ اور مسلم بن خالد زنجی ہیں جن سے امام شافعی نے اپنے ابتدائی دور میں فیض حاصل کیا تھا۔ (۳۸)

مکہ کی بھی معاشرتی زندگی میں موسیقی، شاعری اور ادب کا رجحان بھرپور تھا۔ ابوالفرج کی کتاب الاغانی میں مکہ اہم گانے والوں اور والیوں کے نام ملتے ہیں۔ امراء مکہ کے بیٹے خطیر رقوم ان موسیقاروں کی سرپرستی پر خرچ کیا کرتے تھے۔ دمشق کے دربار کو موسیقاروں کی بڑی تعداد مکہ سے ہی مہیا ہوتی تھی۔ شاعری میں بھی معیاری عشقیہ شاعری میں اہم نام عمر بن ربیعہ ہے جس کے اشعار زبان زدِ عام ہوتے تھے۔ (۳۹)

بنواُمیہ کے دور پر عربیت کی خوب چھاپ تھی، جس میں دینی علوم اور ادب شاعری، موسیقی کے علوم معاشرے میں متوازی طور پر موجود نظر آتے ہیں۔

Marfat.com

عراق کے علمی مراکز:

عراق دوسرے اسلامی علاقوں کے مقابلہ میں علمی وادبی ثروت میں سب سے بڑھا ہوا تھا۔عراق قدیم تہذیبوں کا مسکن رہا تھا، جب عراق فتح ہو گیا اور آبادی کا بڑا حصہ اسلام میں داخل ہو گیا تو قدیم افکار و آراء نے اسلامی رنگ اختیار کرنا شروع کر دیا چنانچہ اہل عراق کے علمی مشاغل میں دوبارہ تیزی آ گئی۔

اس کے علاوہ بنو اُمیہ کے دورِ حکومت میں عراق بہت سے فتنوں اور جنگوں کا میدان بنا رہا تھا، حضرت عثمان کی شہادت کے بعد کا ہنگامہ اور پھر حضرت عائشہؓ اور حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ بصرہ کی جانب آئے اور حضرت علیؓ نے کوفہ کا رخ کیا اس طرح بصرہ اور کوفہ کے درمیان جنگ جمل ۳۶ھ/۶۵۶ء پیش آئی۔

اسی طرح حضرت امام حسینؓ کوفہ گئے اور پھر کربلا کے حادثہ پیش آیا۔مختار ثقفی نے کوفہ میں ہی حضرت امام حسینؓ کے خون کا انتقام لینے کے لیے بغاوت کی۔عبدالملک بن مروان نے اپنے دورِ حکومت میں مصعب بن زبیرؓ کے خلاف بصرہ کی جانب لشکر بھیجا اور وہ شہید کر دیئے گئے۔

ان تمام واقعات کا فطری نتیجہ تھا کہ لوگوں کے دلوں میں بے شمار سوالات پیدا ہو گئے جو کہ کثرت سے اُٹھائے جانے لگے اور مساجد میں اکثر یہ سوالات موضوعِ بحث بن جاتے تھے۔ان کا نتیجہ یہ رہا کہ عراق زیادہ تر مذاہب دینیہ کا مرکز بن گیا کیونکہ ان مذاہب نے زیادہ تر ان مسائل ہی پر اپنی بنیادیں استوار کیں تھیں۔حضرت امام حسن بصری کے پاس بھی ان فتنوں اور جنگوں کے زمانے میں علماء آتے تھے اور اکثر سوالات کیا کرتے تھے۔

عراق میں ہی موالی اور غیر عرب بھی بڑی تعداد میں آباد تھے جن کی زبان عربی نہ تھی مگر بنو اُمیہ حکومت عرب تھی اور عربی سرکاری زبان کا درجہ پا چکی تھی لہٰذا موالی اور دیگر غیر عرب اقوام کے لیے عربی سیکھنا ضروری ہو گیا تھا۔اس لیے انھیں ایسے علم کی ضرورت محسوس ہوئی جس سے یہ زبان سیکھنا آسان ہو جائے، اس طرح علم نحو کی بنیاد پڑی۔یہی وجہ ہے کہ نحو کی ایجاد میں اول بصرہ والوں نے کی اور ان کے بعد کوفہ والوں نے سبقت کی۔عراق کے یہ دو مراکز بصرہ اور کوفہ بہت اہم علمی مراکز ہیں۔(۴۰)

Marfat.com

ا۔ کوفہ کے علمی حالات:

کوفہ میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بہت سے اصحاب کرام جا کر سکونت پذیر ہوئے جن میں حضرت علیؓ بن ابو طالب اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ مشہور ہیں۔ حضرت علیؓ اپنی سیاسی اور حکومتی مصروفیات کی وجہ سے علمی مشاغل کے لیے وقت نہ نکال پاتے تھے مگر عبد اللہ بن مسعودؓ کا معاملہ مختلف رہا انھوں نے کوفہ کی علمی فضا پر بہت اہم اثرات مرتب کیے۔ آپ کو حضرت عمر بن خطابؓ نے درس وتدریس کے لیے کوفہ بھیجا تھا۔ (۴۱)

بے شمار لوگوں نے آپؓ سے فیض حاصل کیا، آپ کے شاگردوں کو کوفہ کے چراغ کہا جاتا ہے۔ آپؓ لوگوں کو قرآن اور قرآن کی تفسیر کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ آپ فتوے بھی دیتے تھے اور ان امور میں جن کے بارے میں کتاب یا سنت میں کوئی حکم موجود نہ ہوتا تھا، اپنی رائے کا استعمال کرتے تھے۔

کوفہ کے بے شمار علماء نے مدینہ منورہ جا کر بھی علم حاصل کیا جس کی وجہ سے کوفہ کے علمی ماحول میں وسعت پیدا ہوگئی تھی۔ کوفہ کی علمی ترقی میں اضافہ ہوتا جارہا تھا یہاں تک کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اس شہر کے علماء کی جماعت کے عروج کے نمائندہ بن گئے۔ (۴۲)

۲۔ بصرہ کے علمی حالات:

بصرہ میں بھی بے شمار صحابہ آکر آباد ہوئے تھے جن میں سب سے زیادہ شہرت حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت انس بن مالکؓ کی ہے۔ حضرت ابو موسیٰ یمن کے رہنے والے تھے اور مکہ آکر مسلمان ہوئے تھے آپ بعد میں بصرہ آگئے اور یہاں تعلیم وتدریس کا کام شروع کیا۔ آپ قرآن وحدیث کی معرفت کے علاوہ فقیہہ بھی تھے۔

حضرت انس بن مالکؓ انصاری دس سال تک رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی خدمت کرتے رہے۔ آپ نے بھی بصرہ میں سکونت اختیار کی۔ آپ فقیہہ ہونے کی نسبت محدث زیادہ تھے۔

Marfat.com

بنو اُمیہ دور خلافت میں جو لوگ مدرسہ بصرہ میں زیادہ شہرت کے مالک رہے ان میں حضرت امام حسن بصری اور محمد بن سیرین سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ یہ دونوں حضرات موالی کی اولاد ہیں جو میسان سے قید ہو کر آئے تھے۔ حضرت حسن بصری کے والد حضرت زید بن ثابت کے آزاد کردہ غلام تھے اور محمد بن سیرین کے والد حضرت انس بن مالک کے آزاد کردہ غلام تھے۔ بصرہ میں ان دونوں حضرات کی شخصیات غالب رہیں۔ (۴۳)

امام حسن بصری بہت صاحب رائے شخص تھے اور نہایت پرہیزگار تھے صوفیاء انھیں اپنی جماعت کے آئمہ میں شمار کرتے ہیں اور ان کے پُر حکمت جملوں کو بحیثیت ضرب الامثال پیش کرتے ہیں۔ جبکہ معتزلہ کا آغاز بھی آپ کے مکتب سے ہی ہوا تھا کیونکہ آپ قضا و قدر کے مسائل میں گفتگو کرتے اور انسان کو ارادہ میں آزاد تسلیم کرتے تھے۔ آپ فقیہہ بھی تھے، آپ سے مسائل میں فتویٰ بھی لیا جاتا تھا۔ آپ کی شہرت صادق ترین قصہ گو کی بھی تھی، آپ کا انتقال ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں بصرہ میں ہوا۔

محمد بن سیرین، امام حسن بصری کے ہم عصر ہیں اور انھوں نے بھی علم حضرت زید بن ثابت اور انس بن مالکؓ سے حاصل کیا۔ یہ محدث، فقیہہ اور امام ہیں آپ پیش آنے والے مسائل پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ آپ کا انتقال بھی ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں ہوا۔ البتہ تقویم ہاشمی میں آپ کا سال وفات ۱۰۵ھ/۷۲۳ء آیا ہے، آپ دونوں اہل بصرہ کے امام مانے جاتے ہیں۔ (۴۴)

بعد میں کوفہ اور بصرہ علم فلسفہ کے بھی اہم مرکز بن گئے اور یہاں کے فلاسفہ میں کئی بڑے نام گزرے ہیں۔ عہد بنو عباس میں بصرہ میں فلاسفہ کی ایک جماعت پیدا ہوئی جو 'اخوان الصفا' کے نام سے مشہور ہوئی۔

۳۔ شام کے علمی حالات:

جب اسلام نے شام کے علاقوں کو فتح کر کے اپنی تعلیمات وہاں پھیلا دیں تو شام کے عربوں نے بھی قریشی لب ولہجہ اور زبان سیکھنی شروع کر دی۔ حضرت عمرؓ نے شام کی فتح کے بعد یہاں لوگوں کی ضرورت کے لیے انھیں قرآن و فقہ کی تعلیم دینے کے لیے حضرت معاذؓ، حضرت

Marfat.com

عبادہؓ اور حضرت ابو درداءؓ کو یہاں بھیجا۔ یہ حضرات شام میں دینی مدرسہ کے اوّلین بانی ہیں۔ حضرت معاذ نے اپنا آخری زمانہ ایک معلم کی حیثیت سے شام میں ہی گزارا تھا۔

حضرت عبادہ بن الصامتؓ انصاری حافظ قرآن تھے یہ فلسطین کے قاضی بھی رہے اور دین کے ایک بڑے فقیہہ شمار ہوتے ہیں۔ آپ نے شام میں ہی وفات پائی۔ حضرت ابو درداء انصاریؓ بھی بڑے فقیہہ تھے۔ یہ دمشق کے قاضی بھی رہے اور وہیں انتقال کیا۔ ان کی تربیت سے بہت سے بلند مرتبہ تابعین پیدا ہوئے اور بالآخر اسی مدرسہ سے اہل شام کے امام عبدالرحمٰن اوزاعی پیدا ہوئے۔ (۴۵)

خلافت بنو اُمیہ کا دارالحکومت دمشق رہا، اس لیے یہاں اطراف سے علماء آتے تھے، مگر خلفائے بنو اُمیہ کا عمومی رجحان دینی علوم کی ترویج کی جانب نہ تھا اس کے مقابلے میں انھوں نے شعر، خطابت اور فنون ادب کی حوصلہ افزائی کی۔

مگر مختلف سیاسی حالات کے پیش نظر لوگوں کو حلال وحرام کے مسائل میں دلچسپی پیدا ہوئی اور نئے نئے حکم معلوم کرنے کی ضرورت پیدا ہوئی جس نے دینی علوم کو از خود ترقی دی۔

اسلام اور نصرانیت کے درمیان مناظرے اور مباحثے ہونے لگے اور قضاء وقدر و جبر جیسے مسائل پر مباحثے شروع ہو گئے اور خدا کی صفات اور ذات کے بارے میں بحثوں نے جنم لیا اور اسلام میں فلسفیانہ رجحان کی ابتداء ہوئی جس نے باقاعدہ ایک علم 'علم الکلام' کو بنیادیں فراہم کرنے میں مدد دی۔

شام کی ادبی وثقافتی سرگرمیوں کی سرپرستی حکومتِ وقت کی جانب سے کی جاتی تھی یہاں فن تعمیر میں رومی تہذیب اور اسلامی فکر نے جدت پیدا کی اور خوبصورت طرز تعمیر کے فن پاروں نے جنم لیا۔ فن موسیقی کے ماہرین شام کے دربار میں بلوائے جاتے تھے اور ان کی خوب پذیرائی کی جاتی تھی۔

عہد بنو اُمیہ میں سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اسلامی مملکت کے تمام باشندوں نے عربی زبان کو اختیار کر لیا اور اب ایرانی، شامی، بربر سب 'عرب' کہلائے جانے لگے۔ اب 'عرب' سے مراد وہ تمام لوگ ہو گئے جو عربی زبان لکھ اور پڑھ سکتے تھے۔

Marfat.com

زبان کی مرکزیت اس عہد کی اسلامی تہذیب کے قیام کے سلسلے میں اہم ترین واقعہ ہے، جس کے اوپر بعد میں عہد بنوعباس میں اسلامی تہذیب وثقافت کی پوری عمارت تعمیر کی گئی۔(۴۶)

۴۔مصر کے علمی حالات:

مسلمانوں نے جب مصر کو فتح کیا تو وہاں یونانی اور رومی تہذیب موجود تھی۔اسکندریہ کا مدرسہ ان کے مذہب اور ان کی تعلیمات کے لیے مشہور تھا۔مصر کی فتح کے بعد بہت سے قبطی مسلمان ہو گئے اور ان کے نسب عربوں کے نسب کے ساتھ خلط ملط ہو گئے۔مصر میں عربوں کے داخلے کے بعد مملکت اسلامیہ میں مصر کو سیاسی حیثیت بھی حاصل ہوئی اور یہ علمی مرکز بھی بنا۔فتح کے بعد جب مصر میں دوبارہ مصر کے قدیم تہذیبوں سے وابستہ خیالات وعقائد نے سر اُبھارنا شروع کیا تو ان میں سے محض وہ چیزیں ہی زندہ رہ سکیں جو اسلام اور اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ ہو سکی تھیں۔

جو صحابہ مصر میں آ کر سکونت پذیر ہوئے انھوں نے یہاں کے لوگوں کو اسلام کی تعلیم دی یہی صحابہ یہاں کے مدرسے کی بنیاد تھے۔ان میں سب سے مشہور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں جو سب سے زیادہ احادیث جمع کرنے والوں میں سے ہیں۔حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اپنے والد کے ساتھ مصر آئے تھے جب حضرت عمرو بن العاصؓ کا انتقال م۴۳ھ/ ۶۶۴ء ہو گیا تو حضرت عبداللہ کو مصر کا گورنر بنا دیا گیا۔آپ کا انتقال عبدالملک بن مروان کے زمانے میں ہوا۔(۴۷)

آپ مصر کے مدرسے کے بانی شمار ہوتے ہیں۔مصر کے مدرسے میں صحابہ کے بعد حضرت یزید بن ابی حبیب بہت مشہور ہوئے۔یہ حرام وحلال کے مسائل پر فتوے دیا کرتے تھے۔حضرت یزید کے مشہور شاگردوں میں لیث بن سعد ہیں۔

لیث بن سعد موالی میں سے ہیں۔آپ اکتساب علم کے لیے بہت سے شہروں میں گئے جن میں مکہ، مدینہ، بیت المقدس وغیرہ شامل ہیں۔آپ کو مدینہ میں امام مالک سے خاص لگاؤ تھا۔آپ سے مصر کے گورنر اور قاضی بھی تمام اہم معاملات پر مشورے لیا کرتے تھے۔آپ فقیہہ بھی

Marfat.com

ہیں آپ کا خاص مسلک بھی تھا جس کی مصریوں نے تقلید بھی کی لیکن بعد میں یہ مسلک متروک ہو گیا جیسا کہ شام میں اوزاعی مسلک کے ساتھ معاملہ رہا تھا اور وہ بھی متروک ہو گیا تھا۔(۴۸)

بنو اُمیہ دور میں اُبھرنے والے مذہبی فرقے:

خلافت کا مسئلہ وہ پہلا مسئلہ تھا جس کی بنیاد پر مسلمانوں میں اختلافات نے شدت اختیار کر لی تھی۔ مسلمانوں کی آراء اس معاملے پر باہم مختلف ہوتی چلی گئیں اور اس اختلاف کی بنیاد پر عصر اول میں اسلام کے اہم ترین فرقوں نے جنم لیا یہ اہم ترین فرقے خوارج، شیعہ، اور مرجئہ تھے۔

ا۔ خوراج:

خوارج ابتداء میں حضرت علیؓ کے ساتھ تھے لیکن جنگ صفین کے دوران پیش آنے والے واقعۂ تحکیم کے بعد ان ہی کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہوئے۔ تحکیم کا واقعہ یوں ہوا کہ حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان مصالحت کے لیے حضرت علیؓ کی جانب سے ابوموسیٰ اشعریؓ اور امیر معاویہؓ کی طرف سے حضرت عمرو بن العاص حکم تجویز کیے گئے تھے مگر حضرت علیؓ کے حامیوں نے ان کی مخالفت کی تھی ان کا کہنا تھا کہ ان الحکم الا اللہ۔ فیصلہ صرف اللہ کا ہونا چاہیے۔
لہٰذا مسلمانوں کو اپنے دینی معاملات میں خدا کے سوا کسی کو حکم بنانا کفر ہے۔ یہی فرقہ ہے جس سے خوارج کی ابتداء ہوئی اور حضرت علیؓ کو ان کے خلاف جنگ کرنا پڑی۔
خوارج کی رائے میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت درست تھی، حضرت عثمانؓ کی خلافت کے ابتدائی چند برس درست تھے اور حضرت علیؓ کی خلافت بھی اس وقت تک شرعی تھی جب تک انھوں نے تصفیہ کے لیے قاضی ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت عمرو بن العاص کو ثالث نہیں مانا تھا۔(۴۹)

عبدالملک بن مروان کی خلافت کے دور میں خوارج نے اپنے سیاسی نظریات کو دینی مباحث سے خلط ملط کر دیا تھا، اور نئے اعتقادات کی تخلیق کی جو کہ ادا مر دین یعنی نماز روزہ اور صدق اور عدل کے احکام اور ان پر عمل، ایمان کا جزو ہیں۔ ایمان کے لیے محض خدا اور رسول کی

Marfat.com

رسالت پر اعتقاد کافی نہیں ہے بلکہ جو شخص صرف خدا کی وحدانیت اور رسول کی رسالت پر اعتقاد رکھے اور اسلام نے جن چیزوں کو فرض کیا ان پر عمل نہ کرے اور گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے وہ کافر ہے۔ خوارج اپنے سیاسی و دینی نظریات میں متشدد تھے۔ خوارج نے یہ دینی اصول بنالیا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے۔ خوارج اپنے مخالفین کے معاملے میں بڑے سخت تھے۔ اس لیے وہ اپنے دشمنوں سے بڑی بے جگری سے لڑتے تھے اور ایک مدت تک حکومت کے خلاف جنگ وجدال میں مصروف رہے۔ (۵۰)

بنواُمیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کے عہد میں خوارج کا خطرہ ایک بار پھر شدید ہوگیا تھا۔ خوارج نے بنواُمیہ کے باہمی اختلاف اور انتشار سے فائدہ اٹھایا اور عراق میں بار بار شورش برپا کیں۔ بنواُمیہ کے خلاف مختلف فرقوں خصوصاً خوارج نے جو شورشیں اٹھائی تھیں فرو کرنے میں بنواُمیہ کی تمام تر طاقت صرف ہوگئی جس کی وجہ سے انھیں امور سلطنت کی جانب پوری توجہ دینے کا موقع نہ ملا جس کی وجہ سے انحطاط وزوال تیز تر ہوتا گیا۔

۲۔ شیعہ:

شیعیت کا پہلا بیج اس جماعت نے بو دیا تھا جس کا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی وفات کے بعد یہ خیال تھا کہ اہل بیت رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی جانشینی کے زیادہ حقدار ہیں۔ شیعہ فرقے کا یہ عقیدہ تھا کہ خاندان رسول میں خلافت کا محدود رہنا ضروری ہے۔
ان کا خیال میں خلافت کا حق سب سے پہلے حضرت علیؓ کا تھا، جو ان کے بعد موروثی طور پر یہ حق ان کی اولاد کو پہنچتا ہے۔ اس فرقے کے لوگوں کا خیال تھا کہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے بعد آئمہ معصومین خلافت کے مستحق ہیں۔ (۵۱)

عبداللہ بن سبا جو کہ نومسلم یہودی تھا، نے عقیدۂ وصایہ کا پرچار کیا جس کا مطلب تھا کہ حضرت علیؓ، محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے وصی ہیں۔ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے اپنے بعد انہیں جانشین بنانے کی وصیت کی تھی اور جس طرح حضرت محمد خاتم النبیین ہیں، اسی طرح حضرت علیؓ خاتم الاولیاء ہیں۔ (۵۲)

Marfat.com

بنو اُمیہ دور میں شیعہ فرقہ کو واقعہ کربلا ۶۱ھ/ ۶۸۰ء نے مجتمع کر دیا اور ان کے دلوں میں حضرت حسینؓ کا قصاص لینے کا بے پناہ جوش پیدا کر دیا۔ اس واقعہ نے شیعہ فرقے کو سیاسی نظریے سے بڑھا کر دینی جذباتی حد تک وسیع کر دیا۔ اس زمانے میں ایرانی قوم میں شیعیت عام ہوئی اور ایرانی حضرت امام حسینؓ اور ان کے بعد ان کی اولاد کو سب سے زیادہ خلافت کا مستحق خیال کرتے تھے۔(۵۳)

واقعہ کربلا سے بنو اُمیہ کے خلاف جو ماحول پیدا ہوا اس سے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے مدد لی اور اپنی عملی جدوجہد شروع کی بعد میں مختار ثقفی (مختار بن عبید ثقفی) نے بھی ماحول غنیمت جانا اور محمد بن حنفیہ کی امامت کا دعویٰ عام کیا۔ اس طرح مختار ثقفی کو لوگوں کی بھرپور حمایت حاصل ہوتی چلی گئی۔

اگرچہ بنو اُمیہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر کو شکست دے دی تھی مگر کربلا کے واقعہ نے اور اس کے ردعمل نے بنو اُمیہ حکومت کی بنیادیں ہلا دیں تھیں کیونکہ اس حادثے نے شیعوں کا منتشر شیرازہ مجتمع کیا اور اب امام حسینؓ کا قصاص ہی ان کا مطالبہ تھا۔ اس میں ایرانی قوم پیش پیش رہی۔

۳۔ مرجئہ:

یہ بھی ایک سیاسی فرقہ تھا مگر ان فتنوں سے اپنے ہاتھ رنگین نہیں کرنا چاہتا تھا، جو اس دور میں پیش آ رہے تھے۔ وہ کسی جماعت کا خون بہانا نہیں چاہتا تھا بلکہ وہ تو یہ فیصلہ کرنا بھی پسند نہیں کرتا تھا کہ کون سا فریق حق پر ہے اور کون سا باطل پر۔

مرجئہ کا لفظ 'ارجا' سے ماخوذ ہے جس کے معنی 'مہلت دینا' اور 'مؤخر کرنا' ہوتے ہیں۔ انھیں مرجئہ اس لیے کہتے تھے کہ انھوں نے ان لوگوں کے معاملات کو جنھوں نے آپس میں ایک دوسرے کا خون بہایا تھا قیامت کے دن پر مؤخر رکھ چھوڑا تھا۔ فرقہ مرجئہ اس دور میں پیدا ہوا جب لوگوں نے دیکھا کہ خوارج حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ اور تحکیم کے قائل لوگوں کو بے تکلف کافر بتا رہے تھے۔(۵۴)

مرجئہ نے کہا کہ جو شخص خدا اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھے اور فرائض و واجبات کو چھوڑ

Marfat.com

بیٹھے یا کبائر کا ارتکاب کرے تو وہ بھی مومن ہی ہوتا ہے۔ بلکہ مرجئہ کے نزدیک ایمان صرف قلبی اعتقاد کا نام ہے، چاہے کوئی شخص اپنی زبان سے اعلانیہ کفریہ کلمات ہی کیوں نہ بیان کرتا رہے۔

یہ باتیں ان کی سیاسی رائے سے مطابقت رکھتی تھیں وہ نہ بنواُمیہ کو کافر کہتے تھے اور نہ خوارج وشیعہ کو۔ یہ فرقہ کسی نہ کسی حد تک بنواُمیہ کے لیے مددگار رہا اور ان کے عہد میں پروان بھی چڑھا مگر بنواُمیہ کے بعد یہ فرقہ دوسرے فرقوں میں ضم ہو گیا۔ (۵۵)

۴۔ معتزلہ:

معتزلہ کو قدریہ بھی کہتے ہیں کیونکہ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان اپنے اچھے بُرے عمل میں مجبور نہیں بلکہ خود مختار ہے۔ قدریہ کے نزدیک مسلمان ہونے کے لیے خدا کی وحدانیت کا اقرار، عدل کرنا، اچھے کام کرنا اور برے کاموں سے احتراز لازمی تھا۔ ان کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ خدا نے گناہ گاروں کے لیے سزاؤں کی محض وعید دی ہے ورنہ عملی طور پر کسی بندے کو سزا نہیں دے گا۔ معتزلہ ابتداء میں ایک مذہبی فرقہ کی حیثیت رکھتے تھے، سیاست سے انھیں دلچسپی نہ تھی لیکن کچھ عرصہ بعد معتزلہ بھی سیاست کے میدان میں اُتر گئے۔

معتزلہ نے خوارج اور مرجئہ کے بین ایک درمیانی موقف اختیار کیا۔ جو نہ بہت سخت تھا اور نہ نرم۔ خصوصاً واصل بن عطا اور ان کے متبعین نے، انھوں نے دو درجوں کے درمیان ایک درجہ کا اعتراف کیا۔ یعنی خوارج اور مرجئہ کے مابین ایک راہ اختیار کی۔ انھوں نے کہا کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ تو مومن ہے کیونکہ ایمان سے مراد وہ فضائلِ خیر ہیں کہ جب کسی آدمی میں جمع ہو جائیں تو اسے مومن کہا جاتا ہے اور فاسق میں وہ خصائل خیر جمع نہیں ہو سکتے لہٰذا اسے مومن نہیں کہا جا سکتا۔ وہ مطلق کافر بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ شہادت اور باقی اعمال خیر اس میں موجود ہیں جن کے انکار کی وجہ نہیں۔ (۵۶)

معتزلہ صحابہؓ کے اعمال کی تحلیل کرنے اور ان پر تبصرہ کرنے اور ان پر حکم لگانے میں زیادہ جری واقع ہوئے تھے، بنواُمیہ نے صحابہ پر تنقید کرنے میں معتزلہ کی اس جرأت کو اپنے لیے ایک قسم کی تائید سمجھا۔ اعتزال کی طرف ابتدائی داعیوں میں واصل بن عطاء اور عمرو بن عبید مشہور ہیں۔

Marfat.com

واصل موالیوں میں سے تھے۔ مدینہ منورہ میں ۸۰ھ/۶۹۹ء میں پیدا ہوئے پھر وہاں سے بصرہ چلے گئے۔ جہاں امام حسن بصری سے استفادہ کیا اور ۱۳۱ھ/۷۴۸ء میں انتقال کیا۔(۵۷)

اسی طرح عمرو بن عبید بھی موالی تھے جو امام حسن بصری کے شاگرد ہوئے اور اعتزال میں واصل بن عطاء کی رائے کے مبلغ بن گئے۔ ان کا انتقال ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں ہوا۔(۵۸)

عہدِ بنو اُمیہ میں معاشرے میں تصوف کی صورت حال:

مندرجہ بالا بیان کردہ فلسفیانہ و سیاسی حیثیت سے اپنی اہمیت کا اظہار کرنے والے فرقوں کے علاوہ اس دور میں ایک اور رجحان معاشرے میں نظر آتا ہے جس سے بعد کے زمانوں میں صوفیت کی باقاعدہ تحریک جنم لیا اور تصوف کو معاشرے کی ایک اہم جہت میں تبدیل کر دیا۔

صوفیاء متقدمین کو اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ انھیں اسلامی حکومت کے اربابِ اقتدار سے ٹکر لینی پڑ جائے گی۔ وہ دانستہ طور پر گوشہ نشینی کو ترجیح دیتے تھے تو اس کی وجہ محض یہ تھی کہ قرآن پر غور و فکر کر سکیں اور عبادت کے ذریعے تقربِ الٰہی حاصل کرنے کی کوشش کریں۔

سیاسی حالات اور فرقوں کی موجودگی معاشرے میں جس ابتری اور انتشار کی طرف اشارہ کر رہی تھی ان حالات میں صوفیاء کا احسان کے ذریعے فلاح انسانی کا تصور متاثر ہو گیا تھا جس کی وجہ سے اب انسان کی باطنی پاکیزگی کے تصور کی اہمیت میں بہت اضافہ ہو گیا تھا۔ لہٰذا تصوف جس کی طرف رجحان دراصل انسان کے ضمیر کی طرف سے اندرونی احتجاج ہے جو معاشرتی بے انصافیوں کے خلاف ہوتا ہے بلکہ سب سے پہلے اپنی کوتاہیوں کے خلاف ہوتا ہے۔ جس کو تزکیہ نفس کی مشق کے ذریعے سدھارا جا سکتا ہے تاکہ تقربِ الٰہی اس وسیلے سے ممکن ہو سکے۔ اور یہی نکتہ ہے جو اس دور کے مشہور بزرگ امام حسن بصریؒ کی زندگی اور ان کے مواعظ میں واضح طور پر ملتا ہے۔

ابتداء میں تصوف دو اہم اصولوں پر مبنی تھا:

۱۔ ذوق و شوق کی عبادت گزاری روح میں ایسے فوائد بیدار کرتی ہے جو غیر مادی مگر قابلِ ادراک حقائق ہوتے ہیں۔

۲۔ علم القلوب سے روح کو معرفت حاصل ہوتی ہے یعنی قوت ارادی حصولِ فوائد

Marfat.com

کے لیے مستعد ہو جاتی ہے۔

صوفیاء کے نزدیک 'علم القلوب' ایک محرک قوت ہے۔ یہ علم قلوب کے سفر الی اللہ کی منزلوں کا پتا دیتا ہے اور اس سفر کے کئی مقامات اور احوال متعین کرتا ہے۔ (۵۹)

روح کی اس بلند حالت یعنی حالت وجدان میں باری تعالیٰ سے ہم کلام ہونے کو سب سے پہلے حضرت رابعہ بصری سے بیان کیا جاتا ہے۔ (۶۰)

عہد رسالت میں قرب الٰہی کی خواہش اتنی عادی چیز بن چکی تھی کہ مجموعی طور پر تمام امت کے اندر نفوذ کر گئی تھی۔ خلفائے راشدین کے دور میں جماعتوں اور حلقوں کی کوئی واضح صورت موجود نہ تھی لیکن بعد کے زمانے میں تابعین نے خود کو مختلف صحابہ کرامؓ کے حلقہ ہائے درس سے منسلک کر لیا تھا۔ اس دور میں ایک اہم حلقہ وہ تھا جو حضرت علیؓ کے گرد جمع ہوا۔ پھر بعد کے زمانے میں حضرت حسن بصری اور ان کے شاگرد حضرت مالک بن دینار کے حلقے اہم رہے۔

حضرت حسن بصری۔ ابوسعید بن ابوالحسن یسار البصری ۱۲ھ/۶۴۱ء۔ ۱۱۰ھ/۷۲۸ء اموی دور کے مشہور واعظ اور صوفی ہیں اور تابعین کے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ حضرت حسن بصری کے والد میسان کی فتح کے موقع پر اسیر ہوئے اور مدینہ لائے گئے تھے۔ آپ کی والدہ کا نام خیرہ تھا۔ حضرت حسن بصری مدینہ میں پیدا ہوئے۔ (۶۱)

حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں آپ کی عمر تیرہ چودہ سال تھی۔ بعد میں آپ بصرہ کے عظیم واعظ و معلم رہے۔ حضرت حسن بصری جامع کمالات تھے، عالم تھے، فقیہہ تھے، عابد و زاہد تھے اور فصیح و بلیغ تھے۔ ان کی شخصیت ایسی تھی کہ لوگ ان کا دامن نہ چھوڑتے تھے ابن سعد کے مطابق حضرت حسن بصری کو عہدۂ قضاء پر بھی مامور کیا گیا تھا۔ (۶۲)

آپ بصرہ کے بہت بڑے فقیہہ اور مفتی تھے اور مسائل پر روایتی سند پر ہی اکتفا نہ کرتے تھے بلکہ رائے اور قیاس سے اجتہاد کرتے تھے۔ حسن بصری کی ذات کو تصوف کا منبع اور علم باطن کا سرچشمہ سمجھا جاتا ہے اور تصوف کے اکثر بڑے بڑے سلاسل آپ کے ہی واسطہ سے حضرت علیؓ تک منتہی ہوتے ہیں۔ اگرچہ محدثین کے نزدیک حضرت علیؓ سے آپ کا روحانی استفادہ ثابت نہیں ہے۔ لیکن اہل تصوف کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ حسن بصری حضرت علیؓ کے فیض یافتہ تھے۔ شاہ معین

Marfat.com

الدین ندوی نے شاہ ولی اللہ کے رسالے 'انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ' کے حوالے سے لکھا ہے کہ ارباب طریقت کے نزدیک حسن بصری حضرت علیؓ کی جانب یقینی منسوب ہیں، محدثین کے نزدیک یہ انتساب ثابت نہیں ہے۔(٦٣)

لیکن حضرت شاہ فخر الدین دہلوی نے جو حضرت شاہ ولی اللہ کے معاصر تھے، ان کے اس خیال سے اختلاف کیا اور اس کی تردید اپنی کتاب 'فخر الحسن' میں کی۔ اس کتاب میں انھوں نے حضرت حسن بصری کا حضرت علیؓ سے استفادہ کو ثابت کرنے کے لیے دلائل دیئے ہیں البتہ انھوں نے اس میں جگہ جگہ یہ لکھا ہے کہ 'بہر حال بصرہ میں امام حسن بصری کی امیر المومنین حضرت علیؓ سے ملاقات کے بارے میں ہمیں آئمۂ حدیث کی کتابوں میں کوئی صحیح روایت دستیاب نہ ہو سکی۔'(٦٤)

ایک اور جگہ وہ رقم طراز ہیں کہ 'امام ترمذی فرماتے ہیں: اور ہم حضرت علی بن ابوطالب سے حضرت حسن بصری کی سماعت یعنی استفادہ کے بارے میں نہیں جانتے۔'(٦٥)

لیکن سلف سے لے کر خلف تک تمام اکابر صوفیہ حضرت حسن بصری کو سلاسل تصوف کا سرچشمہ اور شیخ الشیوخ مانتے ہیں۔ شیخ ابونصر سراج اور شیخ شہاب الدین سہروردی وغیرہ اپنی کتاب اللمع اور عوارف المعارف میں حسن بصری کے اقوال سے استنباد کرتے نظر آتے ہیں۔ حضرت حسن بصری کے نزدیک زہد محض ظاہری وضع کا نام نہیں بلکہ اصل شے عمل و اخلاص تھا۔ ان کے مطابق انسان جو کچھ کہتا ہے اگر اس کے مطابق عمل بھی کرتا ہے تو یہ فضیلت ہے۔(٦٦)

حضرت حسن بصری ظالم حکمران کے بارے میں مختلف طرز عمل رکھتے تھے اور ان کے مقابلے کے بجائے سکوت کو بہتر سمجھتے تھے۔ حضرت حسن کے مطابق جب لوگ سلطان کی طرف سے آزمائش میں مبتلا کیے جائیں اگر وہ صبر کریں تو کچھ دنوں کے بعد آزمائش کا دور ختم ہو جائے گا لیکن اگر لوگ بے صبر ہو کر تلواریں نکال لیتے ہیں اور ان پر بھروسہ کر لیتے ہیں، اللہ کی قسم اس طرح کبھی پُرامن دور نہیں آسکتا۔(٦٧)

لیکن حکام اور سلاطین کے مقابلہ میں وہ ہر موقع ہر خاموشی سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ جب بھی ان کے سامنے خیالات کے اظہار کا موقع آتا تو بلاخوف وخطر اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے۔

Marfat.com

حضرت حسن بصری کے علاوہ ان کے شاگرد مالک بن دینار کا حلقہ بھی اہم رہا۔ حضرت حسن کے شاگرد حضرت مالک بن دینار نے سب سے زیادہ زور نیت کے اخلاص پر دیا ہے کہ اخلاص کا تعلق باطن کے معاملات سے ہے اور عبادت ظاہری اعمال میں سے ہے اور ظاہری اور باطنی اعمال مل کر ہی مکمل ہوتے ہیں۔ باطنی اعمال ظاہری اعمال کے ساتھ ہی قیمتی بنتے ہیں اور جب تک خلوص نیت انسان کے عمل کے ساتھ نہیں ہوگا اس کا عمل عبادت نہیں قرار پائے گا۔(٦٨)

غرضیکہ اسلام کے ابتدائی دور میں صحابہ کرامؓ اور تابعین تقویٰ کو معراج سمجھتے تھے اور تقویٰ سے مراد فرائض اور معاشرے کی جانب احساس ذمہ داری تھا۔ جس کا مقصد انسان کی فلاح کا حصول تھا اور یہی انسانی زندگی کا اوج کمال تھا۔ اس دور تک تصوف ایک باقاعدہ ادارے کی حیثیت سے وجود میں نہیں آیا تھا اور نہ ہی اس کے مدارجِ طریقت وضع ہوئے تھے۔ اس دور تک معاشرے کو جو سیاسی حالات متاثر کر رہے تھے ان کے ردعمل میں صوفیاء کا رویہ گوشہ نشینی اور ہنگامۂ سیاست سے اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھنے کا رہا اور عمومی مقصد انسان کو تقویٰ و احسان کے ذریعہ معاشرتی فلاح کی طرف لانا رہا۔ لہٰذا یہ دور تصوف میں احسان کا حامل رہا جس کا حصول تزکیۂ نفس کے ذریعہ ممکن سمجھا جاتا تھا۔ آئندہ آنے والے دور میں تصوف ایک واضح ادارتی شکل اختیار کر گیا اور معاشرے کی ایک اہم جہت کے طور پر قبول کر لیا گیا۔

◆◆◆

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

ا۔ دائرہ معارف اسلامیہ جلد ٦، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ۴۳۰

۲۔ It is interesting that all these descriptions of experiences and visions belong to the Meccan period ;in the Medina era we have a progressive unfolding of the religio-moral ideal,and the foundation of the social order for the newly instituted community but hardly and allusions to inner experiences... the illusions in Meccan period are not made by the Quran for sake of pure description but to support the truth of the prophet's mission. 128 p ,1965,weidenfeld and nicolson 5 winsley street london,Islam ,Dr, Fazl ur Rehman

۳۔ ایضاً، ص ۱۲۹

۴۔ عبیداللہ سندھی، مولانا، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ ساگرا کادمی لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۱۹۱

۵۔ یہ اقتباس ہمعات از شاہ ولی اللہ سے ماخوذ ہے، یہ کتاب مقالہ نگار کی کوشش بسیار کے باوجود حاصل نہ ہوسکی، یہاں تک کہ مقالہ نگار کے نگرانِ تحقیق محترم ڈاکٹر شکیل اوج صاحب نے

Marfat.com

شاہ ولی اللہ اکیڈمی دہلی (انڈیا) کے ڈائریکٹر جناب ڈاکٹر یاسین مظہر صدیقی صاحب سے بھی رابطہ کیا مگر معلوم ہوا یہ کتاب اب آوٹ آف پرنٹ ہے اس لیے وہاں سے بھی دستیاب نہ ہو سکی۔ لہٰذا یہ اقتباس بحوالہ ڈاکٹر ملک غلام مرتضٰی، پروفیسر، شاہ ولی اللہ کا فلسفہ (مابعد الطبعیات)، زیب تعلیمی ٹرسٹ گلبرگ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۸۷ سے لیا گیا ہے۔

۶۔ ابوالحسین مسلم بن حجاج، امام، صحیح مسلم شریف جلد اول
(ترجمہ ابوالعلاء محمد بن محی الدین جہانگیر) شبیر برادرز اردو بازار لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۶۳

۷۔ ڈاکٹر ملک غلام مرتضٰی، پروفیسر، شاہ ولی اللہ کا فلسفہ (مابعد الطبعیات)،
زیب تعلیمی ٹرسٹ گلبرگ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۸۶۔۱۸۵

۸۔ شاہ ولی اللہ، البدور البازغۃ (ترجمہ قاضی مجیب الرحمٰن، ڈاکٹر)،
سندھ ساگر اکادمی لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۲۸۷۔۲۸۶

۹۔ ایضاً، ص ۲۸۹۔۲۸۸

۱۰۔ قرآن (ترجمہ امین احسن اصلاحی)، فاران فاؤنڈیشن لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۰۴

۱۱۔ شاہ ولی اللہ، البدور البازغۃ (ترجمہ قاضی مجیب الرحمٰن، ڈاکٹر) سندھ ساگر اکادمی لاہور،
۲۰۰۳ء، ص ۳۹۴

۱۲۔ ایضاً، ص ۳۸۹

۱۳۔ 129p ,1965,weidenfeld and nicolson london,
Islam ,Dr,Fazl ur Rehman

۱۴۔ ابو عبداللہ محمد بن سعد بصری، طبقات ابن سعد حصہ چہارم
(ترجمہ چوہدری طارق اقبال) نفیس اکیڈمی کراچی، طبع سوم ۱۹۸۲ء، ص ۳۵۷

۱۵۔ ایضاً، ص ۳۶۱۔۳۶۰

۱۶۔ ایضاً، ص ۳۶۳

۱۷۔ 130-129p,1965, weidenfeld and nicolson
london ,Islam ,Dr,Fazal ur Rehman

Marfat.com

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۳۰

۱۹۔ 57p, 1943,Sh.Mohammad Ashraf Lahore,Arab Civilization , S.KhudaBakhsh

۲۰۔ ایضاً، ص ۵۸

۲۱۔ محمد امین مصری، علامہ، فجر اسلام، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۴۲۳

۲۲۔ ایضاً، ص ۴۳۰

۲۳۔ ایضاً، ص ۴۳۸

۲۴۔ ایضاً، ص ۴۴۴

۲۵۔ ایضاً، ص ۴۵۲

۲۶۔ ایضاً، ص ۴۵۹

۲۷۔ ایضاً، ص ۴۶۲

۲۸۔ ایضاً، ص ۴۶۶

۲۹۔ ایضاً، ص ۴۶۷

۳۰۔ ایضاً، ص ۴۶۹

۳۱۔ ایضاً، ص ۴۸۱

۳۲۔ سید امیر علی، تاریخ اسلام (ترجمہ ایس۔ ڈی۔ علی) موڈرن پبلشرز صدر کراچی، ۱۹۵۹ء، ص ۱۸۳۔۱۸۲

۳۳۔ محمد امین مصری، علامہ، فجر اسلام، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ لاہور، ۱۹۵۹ء ص ۴۹۹۔۴۹۸

۳۴۔ ایضاً، ص ۵۰۱

۳۵۔ ایضاً، ص ۵۱۱

۳۶۔ ایضاً، باب ۵، ص ۵۲۱

۳۷۔ ایضاً، ص ۵۰۶

Marfat.com

۳۸۔ ایضاً، ص ۵۰۷

۳۹۔ 60p, 1943, Sh.Mohammad Ashraf Lahore, Arab Civilization, S.KhudaBakshah

۴۰۔ محمد امین مصری، علامہ، فجر اسلام، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۵۳۲

۴۱۔ ایضاً، ص ۵۳۳

۴۲۔ ایضاً، ص ۵۳۵

۴۳۔ ایضاً، ص ۵۳۶

۴۴۔ ایضاً، ص ۵۳۹۔۵۳۸

اور عبدالقدوس ہاشمی، تقویم ہاشمی، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، طبع دوم ۱۹۸۷ء، ص ۲۷

۴۵۔ ایضاً، ص ۵۴۶

۴۶۔ 69-70p, 1943, Sh.Mohammad Ashraf Lahore, Arab Civilization, S.KhudaBakhsh

۴۷۔ محمد امین مصری، علامہ، فجر اسلام، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۵۵۱۔۵۵۰

۴۸۔ ایضاً، ص ۵۵۴

۴۹۔ حسن ابراہیم حسن، ڈاکٹر، مسلمانوں کی سیاسی تاریخ حصہ دوم (ترجمہ علیم اللہ صدیقی)، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۶

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۰۔۹

۵۱۔ ایضاً، ص ۲

۵۲۔ ایضاً، ص ۳

۵۳۔ ایضاً، ص ۴

۵۴۔ محمد امین مصری، علامہ، فجر اسلام، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۷۸۴

۵۵۔ ایضاً، ص ۷۸۹

Marfat.com

۵۶۔ ایضاً، ص۸۲۲

۵۷۔ ایضاً، ص۸۲۹۔۸۲۸

۵۸۔ ایضاً، ص۸۳۰۔۸۲۹

۵۹۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۶، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۶۲ء، ص۴۲۲

۶۰۔ ایضاً، ص۴۲۳

۶۱۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۸، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۲۶۲

۶۲۔ ابوعبداللہ محمد بن سعد بصری، طبقات ابن سعد حصہ ہفتم
(ترجمہ راغب رحمانی، مولانا نفیس اکیڈمی کراچی، طبع سوم ۱۹۷۹ء، ص۱۷۴

۶۳۔ شاہ معین الدین ندوی، تابعین، در مطبع معارف شہر اعظم گڑھ (انڈیا)،
۱۹۵۶ء، ص۸۴۔ بحوالہ شاہ ولی اللہ، رسالہ انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ
(ترجمہ سید ظہیر الدین عرف سید احمد)، در مطبع احمدی دہلی انڈیا، ۱۳۱۱ھ، ص۳۵

۶۴۔ محمد فخر الدین دہلوی، خواجہ، فخر الحسن، دار العلوم مہریہ، کراچی، ۱۹۹۴ء، ص۳۳

۶۵۔ ایضاً، ص۴۵

۶۶۔ شاہ معین الدین ندوی، تابعین، در مطبع معارف شہر اعظم گڑھ (انڈیا) ۱۹۵۶ء، ص۸۷

۶۷۔ ابوعبداللہ محمد بن سعد بصری، طبقات ابن سعد حصہ ہفتم
(ترجمہ راغب رحمانی، مولانا)، نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۷۹ء، ص۱۸۰۔۱۷۹

۶۸۔ ہجویری، ابوالحسن سید عثمان، کشف المحجوب (ترجمہ عبدالروف فاروقی، مولانا)،
اسلامی کتب خانہ اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۱۳۶

◆◆◆

Marfat.com

باب چہارم

Marfat.com

باب چہارم

عہدِ بنو عباس میں تصوف کا ارتقاء وعروج

دنیا کی تمام بڑی تہذیبوں نے اپنے اپنے زمانے میں ہمیشہ یہ کوشش کی کہ وہ انسانی زندگی کے باطنی تقاضوں اور خارجی ضرورتوں میں جہاں تک ممکن ہو ہم آہنگی پیدا کریں۔ چنانچہ جب تک یہ تہذیبیں اس مقصد میں کامیاب رہ سکیں ان میں زندگی کے ارتقاء اور ترقی کے صالح عناصر موجود رہے اور ان کے معاشروں میں بھی کسی حد تک نظم موجود رہا۔

لیکن جب کوئی تہذیب اس ہم آہنگی کو قائم نہ رکھ سکی تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس کے معاشرے میں انتشار پیدا ہو گیا اور فرد اور جماعت میں جو توازن تھا وہ جاتا رہا۔ چنانچہ اس بدنظمی میں فرد اپنے آپ کو معاشی، سیاسی اور روحانی اعتبار سے غیر محفوظ محسوس کرنے لگا اور وہ مجبور ہو گیا کہ جماعت کی دست درازیوں سے بچنے کی تدبیر کرے۔ اس حالت میں فرد کے لیے دو ہی صورتیں ممکن ہوتی ہیں۔ یا تو وہ مادّی لذتوں میں گم ہو جائے یا پھر اس کا رخ خارج سے ہٹ کر باطن کی طرف ہو جاتا ہے۔ اخلاقی اور روحانی اعتبار سے ان دونوں صورتوں میں واضح فرق ہے لیکن عملاً معاشرہ کے لیے ان کے نتائج ایک ہی سے ہوتے ہیں۔

سیاسی منظر نامہ:

اپنے ابتدائی دور میں اسلامی تہذیب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ رہی تھی کہ اس نے فرد کی زندگی کے باطنی اور خارجی دونوں پہلوؤں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ اس

Marfat.com

نے مذہب کا جو تصور پیش کیا وہ جامع تھا۔انسان کی پوری زندگی اور اس کے تمام شعبوں پر اس کی مادّی اور داخلی زندگی کا مقصد ''حسنۃ فی الدنیا'' کے حصول کے لیے ایک اجتماعی نظام پیش کیا جس کی دو بنیادیں تھیں۔ایک معاشی اور دوسری سیاسی۔

اسلامی تہذیب کی معاشی اساس ''وفی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم'' یعنی 'دولت مندوں کے مال میں غریبوں اور محتاجوں کا حق' ہے۔وہ قانوناً مجبور ہیں کہ اپنے بھائیوں کی کفالت کریں۔جبکہ ''وامرھم شوریٰ بینھم'' یعنی 'حکومت افراد کے مشورے سے ہو' اسلامی تہذیب کی سیاسی اساس ہے۔

''حسنۃ فی الآخرۃ'' کے لیے اسلامی تہذیب میں انسان کی باطنی زندگی کی صحیح نشوونما کا بھی پورا پورا انتظام کیا گیا تھا۔انسان کی باطنی زندگی اس کی نفسی زندگی ہے اور نفس اس کے جذبات سے، اس کی عقل اور عزم وارادے سے عبارت ہے۔جذبات کی اصلاح وتزکیہ کے لیے اسلامی تہذیب میں خدا اور اس کی مخلوق سے محبت کرنا ضروری قرار دیا گیا جبکہ عقل کی ترقی کے لیے تدبر اور فکر کا حکم دیا گیا ہے اور عزم وارادے کے لیے ایمان اور اعمالِ صالحہ پر زور دیا گیا ہے۔

اسلامی تہذیب میں اس بات کا خیال رکھا گیا کہ باطنی زندگی کے یہ اعمال واخلاق محض فرد کی ذاتی زندگی تک محدود ہو کر نہ رہ جائیں لہٰذا اس مقصد کے لیے اسلامی تہذیب نے عبادات کو بھی اجتماعی شکل دینے کی کوشش کی کیونکہ صالح زندگی کے لیے خارجی اور داخلی زندگی میں ہم آہنگی کی ضرورت ہوتی ہے۔(۱)

اسلامی تہذیب میں خارجی اور باطنی زندگی میں ہم آہنگی کا یہ وہ نظام تھا جس پر خلافتِ راشدہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔خلافتِ راشدہ کا زمانہ بہت مختصر رہا لیکن اس کے بعد بھی اسلامی تہذیب اپنی اس خصوصیت کو عرصۂ دراز تک قائم رکھنے میں کامیاب رہی۔بس یہ ہوا کہ جیسے جیسے زمانہ بدلتا گیا اور نئے نئے حالات پیش آتے گئے اسلامی تہذیب کی اس خصوصیت کو محفوظ رکھنے کی بھی مختلف صورتیں سامنے آتی رہیں۔

جس طرح خلافتِ راشدہ میں مِلّی زندگی کا ایک جامع اور ہمہ گیر مرکزی نظام موجود تھا جو مسلمانوں کی زندگی کے معاشی، سیاسی، روحانی، علمی اور اخلاقی، تمام شعبوں کا کفیل تھا۔چنانچہ جو

Marfat.com

خلیفہ ہوتا وہی حکومت کا سربراہ ہوتا تھا، وہی مقدمات کے فیصلے کرتا، فتوے دیتا۔ اخلاق واعمال کی نگرانی کرتا، نماز بھی وہی پڑھاتا اور امیرِ حج میں وہی بنتا۔ غرضیکہ ملّت کی وحدت اپنی مکمل ترین شکل میں خلیفہ کی ذات میں مجسّم تھی۔ لیکن یہ صورت زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکی۔

خلافتِ راشدہ کے بعد اموی دور آیا تو ملّی زندگی کی یہ وحدت دو حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ جو حکمراں تھے انہوں نے سلطنت کے انتظام کو اپنے ہاتھ میں لے لیا اور اہلِ علم کے طبقے ملت کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے علمی، روحانی اور اخلاقی نشو ونما میں لگ گئے۔ یعنی جو کام پہلے ایک ہی مرکزی نظام کے تحت ہوتا تھا وہ اب دو جماعتوں کے درمیان بٹ گیا۔ مگر ان طبقوں، یعنی اہلِ علم اور اہلِ اقتدار، کے درمیان بہت دوری نہ تھی۔ بے شک خلافتِ راشدہ میں مدینہ مسلمانوں کا سیاسی مرکز بھی رہا تھا اور علمی بھی۔ جب بنوامیہ آئے تو سیاسی مرکز دمشق (شام) میں منتقل ہوگیا جبکہ مدینہ بدستور علمی مرکز رہا۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اہلِ علم اور اہلِ سیاست میں تعاون ختم ہوگیا تھا۔ بلکہ یہ تعاون بنوامیہ کے دور میں بھی اور پھر بعد میں عباسیوں کے زمانے تک جاری رہا۔ ہر خلیفہ اپنے سیاسی مرکز سے حج کے موقع پر مکہ و مدینہ پہنچتا اور اسلام کے اس علمی سرچشموں سے متعارف ہونے کی کوشش کرتا تھا۔

خلیفہ ہارون الرشید اور مامون الرشید تک اسلامی خلافت پر عربوں کا قومی تسلط واضح تھا۔ اس دور میں حکمرانوں اور علمی طبقوں میں تعاون پایا جاتا رہا تھا۔ چنانچہ اسلامی تہذیب کی اس نمایاں خصوصیت یعنی خارجی و باطنی زندگی میں ہم آہنگی مسلمانوں میں کم وبیش قائم رہی۔ (۲)

پھر بنوعباس کا دور آیا، جب اسلامی سلطنت کی شمالی سرحدوں پر عیسائیوں کے حملے شروع ہوئے اور دوسری جانب ایرانی وترک نیم آزاد حکومتیں قائم ہوئیں اور آپس میں دست وگریباں ہوتی رہیں جس سے اسلام کے سیاسی نظام کی وحدت کو بہت نقصان پہنچا۔ اسی دور میں مسلمانوں میں یونانی علوم اور ایرانی ادب اور ہندی افکار کی اشاعت ہوئی اور اسلامی ذہن ایک بحرانی کیفیت کا شکار ہوگئے۔ ابھی مسلمان ان حالات سے سنبھلنے نہ پائے تھے کہ شام اور فلسطین اور مصر پر یورپ کی جانب سے صلیبی حملے شروع ہوگئے جو کم وبیش ایک صدی جاری رہے۔ جب مسلمانوں کو اس مصیبت سے نجات ملی تو تاتاری وسط ایشیاء سے نکلے اور اسلامی تہذیب کے مرکزوں پر حملہ آور

Marfat.com

ہوئے اور ان کو تباہ کر ڈالا۔

اس داخلی اور خارجی خلفشار سے جب مسلمانوں کی جماعت پراگندہ ہوگئی اور ایک ملّی وحدتِ سیاسی کے بجائے طوائف الملو کی کی دور دورہ ہوا اور مسلمانوں کے درمیان جھگڑے شروع ہوگئے اور افراد کے لیے زندگی گزارنا محال ہوگیا تو معاشرے کے ایک طبقے یعنی صوفیاء نے اس انتشار سے عاجز آ کر یہی غنیمت جانا کہ جو جہاں ہے وہاں اپنے اپنے زاویوں اور خانقاہوں میں بیٹھ کر اسلامی تہذیب کو بیرونی زندگی کی آلائشوں سے پاک رکھنے کی کوشش کرے۔اس طرح یہ زاویے اور خانقاہیں مدرسے اور تربیت گاہ بن گئیں اور عوام الناس کی بڑی تعداد ان کا رُخ کرنے لگی اور تعلیم و تربیت پانے لگی۔

خارجی لحاظ سے اس زمانے میں مسلمانوں میں کوئی پائیدار سیاسی نظام نہ رہا تھا۔فوجی طاقت بالکل جاہل طبقوں کے ہاتھ میں جا چکی تھی۔عوام میں کوئی سیاسی شعور نہ رہا تھا اور ہر وقت بیرونی اور اندرونی حملوں اور بغاوتوں کا خطرہ تھا جس سے لوگ پریشان رہتے تھے۔تصوف وسلوک کا بیشتر ادب اور اس کی طریقت کے سلسلے زیادہ تر اسی دورِ خلفشار میں پیدا ہوئے کیونکہ یہ زندگی کی مشکلات اور بے اطمینانی پر ان کا ردِ عمل تھا۔اس ادب و طریقت کے سلسلوں کے ذریعے باطنی زندگی کی نشو و نما کے ساتھ ساتھ خارجی زندگی کی تعمیر و ترقی پر بھی بہت زور دیا اور رہبانیت کی سخت مذمت کی۔یہ وہ صوفیاء تھے جو دین سے بھی آگاہ تھے اور حکمت و فلسفہ کی صداقتوں اور اس کی خام خیالیوں کو بھی سمجھتے تھے اور اخلاق اور جماعتی زندگی کے ضابطوں اور قواعد کی ضرورت سے بھی آشنا تھے۔(۳)

تصوف کا رجحان

مگر ہوا یہ کہ ایک طرف تو زندگی کے ناسازگار ماحول اور آئے دن کی مصیبت نے تصوف کا ذوق رکھنے والوں کو دنیا کے تعلق سے بیزار کر دیا اور انہوں نے خانقاہوں میں پناہ لی۔دوسری جانب علمِ دین اور رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) اور آپ کے صحابہ کی مثالیں موجود تھیں جو رہبانیت کو خلافِ اسلام بتاتی تھیں۔لہٰذا اس عمل اور ردِ عمل کے نتیجہ میں صوفیاء کے دو واضح طبقے

Marfat.com

ہو گئے۔ایک بڑی تعداد رراہِ اعتدال سے ہٹ گئی اور انہوں نے خارجی زندگی پر سے توجہ ہٹا کر محض باطنی زندگی کو اپنا مقصد بنالیا اور ایک جماعت صوفیاء میں ایسی ہوگئی جو کہ تصوف کو شریعت کے تابع اور جماعتی ضابطوں کا پابند بنانے پر زور دیتی رہی۔ یہ طالب علموں کو دینی علوم کا درس دیتے اور ان کے نفس کا تزکیہ کرتے اور بادشاہوں کو بھی خلقِ خدا کی بہبود اور مظلوموں کی دادرسی کی طرف متوجہ کرتے تھے۔دورِ عباسی میں تصوف کے انہی رجحانات کا جائزہ اس باب کا اصل موضوع ہے۔لیکن اس سے قبل بنوعباس کے دور کے آغاز اور ان کے سیاسی نظام اور معاشرتی پہلوؤں کا تذکرہ لازمی نظر آتا ہے۔

بنوعباس کے دور کا آغاز

تحریکِ عباسیہ اور بنوہاشم کا اتحاد واقتدار:

حضرت امام حسین کی شہادت سے عام مسلمانوں کے جذبات کو ٹھیس پہنچی تھی۔اس واقعہ کی وجہ سے آلِ علیؓ کے حق میں دعوت کو بہت تقویت پہنچی تھی اور امویوں اور علویوں میں بغض ودشمنی کی ایک وسیع خلیج حائل ہوگئی تھی۔اسی زمانے میں تاریخی اعتبار سے ایک اہم واقعہ یہ پیش آیا کہ امامت کا حق حضرت علیؓ کے خاندان سے بنوعباس میں منتقل ہوگیا۔امامت کا یہ حق امام ابوہاشم بن محمد بن حنفیہ نے بنوعباس میں منتقل کیا تھا۔یہ واقعہ ۹۸ھ/۷۱۶ء میں پیش آیا۔امام ابوہاشم اموی خلیفہ سلیمان بن عبدالملک کے مدعو کرنے پر دارالخلافہ تشریف لے گئے۔جہاں سے واپسی کے سفر کے دوران جب وہ حمیمہ (شام اور حجاز کے درمیان ایک گاؤں) پہنچے تو مرض الموت میں مبتلا ہو گئے اس وقت اس گاؤں میں بنوعباس کے محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس اقامت گزیں تھے۔ابوہاشم نے ان کو اپنے پاس بلایا اور دعوت ہاشمیہ کے اسرار سے انہیں آگاہ کردیا اور ان کے حق میں امامت سے دستبردار ہوگئے۔اس طرح امامت علویوں کے خاندان سے عباسیوں کے خاندان میں منتقل ہوگئی۔بنوہاشم میں علویوں اور عباسیوں کے باہمی تعلقات شروع سے دوستانہ تھے اور دونوں اپنے مقصد یعنی بنوامیہ کے اقتدار کے خاتمہ میں ہم آہنگ تھے۔مگر علویوں کے ایک بہت بڑے گروہ

Marfat.com

نے امام ابوہاشم کے اس اقدام کو پسند نہیں کیا تھا اور دولت عباسیہ کے قیام کے بعد عباسیوں کے خلاف جدوجہد کرتا رہا تھا۔(۴)

امام محمد بن علی بن عباس جانتے تھے کہ ایک خاندان سے دوسرے خاندان میں حکومت کے انتقال کے لیے ضروری ہے کہ عوام کے افکار میں تبدیلی پیدا کی جائے اور زمین ہموار کی جائے۔اس سلسلے میں انہوں نے اس وقت علویوں اور عباسیوں میں اتحاد قائم رکھنے کی بڑی شدید ضرورت محسوس کی اور اپنے حامیوں سے کہا کہ وہ لوگوں میں صرف اہلِ بیت کی امامت کے لیے تبلیغ کریں اور کسی خاص فرد کا نام نہ لیں۔

محمد بن علی نے سیاسی بصیرت سے کام لے کر دعوت عباسیہ کے لیے کوفہ وخراسان کو مرکز کی حیثیت سے منتخب کیا۔کوفہ آلِ علیؓ کا مرکز تھا جبکہ خراسان حکومت کے ''خدادادحق'' کے قائل تھے اور اہلِ بیت کی امامت کا انہوں نے یہی مفہوم لیا تھا۔محمد بن علی بن عباس دعوتِ عباسیہ کا دائرہ وسیع کرنے میں مصروف تھے انہوں نے مختلف علاقوں میں داعیوں اور نقیبوں کو روانہ کیا کہ وہ خاموشی سے دعوتِ عباسیہ کو پھیلانے کا کام کریں۔اس طرح دوسری صدی ہجری کے اوائل میں یہ خاموش دعوتِ عباسیہ حمیمہ سے شروع ہوئی جس کو عباسیوں نے اپنی دعوت وتبلیغ کا مرکز بنایا تھا۔

محمد بن علی کا انتقال ۱۲۵ھ/۷۴۲ء میں ہوا۔اس وقت دولتِ عباسیہ کا دائرۂ عمل بہت وسیع ہوگیا تھا۔محمد بن علی نے اپنے بیٹے ابراہیم کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ابراہیم کے زمانے میں امویوں اور عباسیوں کی کشمکش ایک نئے دور میں داخل ہوگئی۔ جسے عملی دور کہا جاسکتا ہے۔یہ عوتِ عباسیہ کا دوسرا دور تھا جو ۱۲۷ھ/۷۴۴ء سے شروع ہوتا ہے۔اس دور میں امام ابراہیم کے ساتھ دعوتِ عباسیہ میں ایک نوجوان شامل ہوا جو غیر معمولی صلاحیتوں کا مالک تھا۔اس شخص نے دعوتِ عباسیہ کو خراسان میں بہت وسعت دی اور بہت جلد بنوامیہ کے اقتدار کا خاتمہ کردیا۔اس نوجوان کا نام ابراہیم بن عثمان اور کنیت ابومسلم خراسانی تھی۔(۵)

۱۲۸ھ/۷۴۵ء میں خراسان کے معاملات ابومسلم خراسانی کے سپرد کردیے گئے۔اس زمانے میں بلادِ خراسان بنوامیہ کے خلاف شورشوں کی آماج گاہ تھے۔اس ماحول سے ابومسلم کو بہت مدد ملی۔ابومسلم نے سیاسی بصیرت سے کام لے کر عرب قبائل کے اختلافات اور تصادم سے

Marfat.com

فائدہ اٹھایا۔ ابو مسلم کی فوجیں سات ماہ تک خراسان کے دارالحکومت مرو کے باہر موجود رہیں۔ اس دوران ابو مسلم نے بڑی حکمتِ عملی سے یمنیوں کو اپنے ساتھ ملا لیا اور ان کی مدد سے اس علاقے پر بڑی آسانی سے تسلّط قائم کر لیا۔

دعوتِ عباسیہ ایک مدت تک بڑی خاموشی سے پھیلتی رہی اور اس کے لائحۂ عمل کا علم داعیوں اور نقیبوں کے سوا کسی کو نہ تھا۔ آخری اموی فرماں روا مروان بن محمد کو اس وقت علم ہوا جب امام ابراہیم کا ایک خط پکڑا گیا جو ابو مسلم کے نام لکھا گیا تھا۔ مروان کے حکم سے امام ابراہیم گرفتار کر لیے گئے اور خراسان میں نظر بند کر دیئے گئے۔ انہوں نے اپنے انتقال سے قبل اپنے بھائی ابو العباس عبداللہ بن محمد کو اپنا ولی عہد مقرر کیا اور وصیت کی کہ وہ دعوتِ عباسیہ کے مشن کو جاری رکھیں اور کوفہ چلے جائیں۔

عباسیوں نے بنو امیّہ کے ممتاز جنرل یزید بن عمر بن ھبیرہ کو کوفہ کے باہر شکست دے دی۔ ۱۳۲ھ/۷۴۹ء کے اواخر میں عباسیوں نے دمشق پر قبضہ کر لیا اور ابو العباس سب سے پہلا عباسی خلیفہ منتخب ہوا۔ ابو العباس کے چچا عبداللہ بن علی نے دریا ''ذاب اصغر'' (عراق) پر مروان کی فوج کو شکست دے دی۔ مروان بن محمد موصل کی جانب فرار ہوا اور پھر مختلف علاقوں میں فرار ہوتا ہوا مصر پہنچا۔ جہاں عباسیوں کے ساتھ جھڑپ میں آخری اموی خلیفہ مروان بن محمد مارا گیا۔ یہ ۲۷ ذوالحجہ ۱۳۲ھ/۱۱ جولائی ۷۴۹ء کا واقعہ ہے۔ اس طرح بنو امیہ کا اقتدار ختم ہو گیا اور بنو عباس کی خلافت کا آغاز ہو گیا۔ (۶)

سلطنتِ بنو عباس کا سیاسی نظام:

ابو جعفر المنصور نے جس سیاسی نظام کی بنیاد رکھی تھی اسی پر دورِ اول کے عباسی خلفاء چلتے رہے تھے۔ امویوں کی طرح عباسیوں نے بھی اپنے بیٹوں کو اپنا ولی عہد مقرر کیا تھا۔ اسی روایت کو جاری رکھا تھا جس کو بنو امیہ نے رواج دیا تھا۔

عباسیوں نے اپنے حقِ حکومت کی بنیاد اس امر پر قائم کی تھی کہ وہ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کے وارث ہیں۔ انہوں نے اپنی حکومت کو دینی حکومت قرار دے دیا تھا جس میں

Marfat.com

اقتدار اعلیٰ مذہبی پیشواؤں کو حاصل ہوتا ہے۔ اس سے ان کا مدعا یہ تھا کہ بنوامیہ کی حکومت اور اپنی حکومت میں ایک حدِ فاصل قائم کریں۔ ایرانیوں کی طرف خلفاء عباس کے رجحان کا نتیجہ یہ رہا کہ عباسیوں کا نظامِ حکومت آلِ ساسان کے نظامِ حکومت کی طرز پر ڈھل گیا۔ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی نہایت کی حیثیت کو نمایاں کرنے کے لیے عباسی خلفاء نے امام کا لقب بھی اختیار کیا ہوا تھا۔ کیونکہ عباسیوں نے اپنی حکومت کی بنیاد خداداد حقِ حکمرانی پر قائم کی تھی اور ان کی تمام جدوجہد میں اس دور کی سیاسی زندگی میں یہ نظریہ غیر متزلزل طور پر کارفرما تھا۔

بنوامیہ کی طرح عہدِ عباسی میں بھی ایک سے زائد ولی عہد بنانے کی رسم نہ صرف جاری رہی بلکہ اس سلسلے میں وہ بنوامیہ سے بھی آگے نکل گئے۔ سفاح ۱۳۲ھ تا ۱۳۶ھ/۷۵۳ء تا ۷۴۹ء نے اپنے بھائی ابوجعفر المنصور ۱۳۶ھ۔ ۱۵۸ھ/۷۵۳ء۔ ۷۷۴ء اور اپنے بھتیجے عیسیٰ بن موسیٰ کو یکے بعد دیگرے اپنا ولی عہد مقرر کیا تھا۔

جب منصور خلیفہ ہوا تو اس نے اپنے بیٹے مہدی کو ولی عہد مقرر کیا اور پھر مہدی ۱۵۸ھ۔ ۱۶۹ھ/۷۷۴ء۔ ۷۸۵ء نے عیسیٰ بن موسیٰ کو ولی عہدی سے خارج کر کے اپنے دو بیٹوں ہادی اور ہارون کو یکے بعد دیگرے اپنا ولی عہد مقرر کر دیا۔ ہادی ۱۶۹ھ۔ ۱۷۰ھ/۷۸۵ء۔ ۷۸۶ء کے بعد ہارون الرشید ۱۷۰ھ۔ ۱۹۳ھ/۷۸۶ء۔ ۸۰۹ء نے اپنے تینوں بیٹوں امین، مامون اور موتمن کو اپنا ولی عہد مقرر کیا اور اپنی زندگی میں سلطنت کے تین حصے کر کے ایک ایک حصے کا گورنر تینوں کو مقرر کر دیا تھا۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہارون کی وفات کے بعد تینوں بھائیوں میں اختلاف پیدا ہو گیا اور داخلی جنگیں شروع ہو گئیں۔ دورِ اول کے خلفاء میں خلیفہ واثق ۲۲۷ھ۔ ۲۳۲ھ/۸۴۱ء۔ ۸۴۶ء نے اس روش سے انحراف کیا اور کسی کو اپنا ولی عہد نامزد نہیں کیا۔

ولی عہدی کے اس نظام نے خاندانِ خلافت کے افراد میں باہمی عداوت اور رقیبانہ کشمکش پیدا کر دی تھی۔ بعد میں یہ رقابتیں دولتِ عباسیہ کے لیے شدید خطرہ بن گئیں۔ (۷)

سلطنت کا نظم ونسق:

عباسیوں کے دورِ اول میں ملکی نظام میں مرکزیت قائم تھی۔ صوبوں کے گورنر مرکز کے احکام

Marfat.com

کے پابند تھے۔وہ مطلق العنان گورنر نہ تھے۔عباسی دورِاول میں اہم صوبائی عہدے دار بیت المال کا افسر، ڈاک کا افسر اور قاضی تھے۔گورنر کے اختیارات وفرائض نماز کی امامت اور فوجی قیادت تک محدود تھے۔اس دور میں خلیفہ مملکت کے انتظام کے لیے گورنروں کا تقرر خود کرتا تھا۔لیکن گورنروں کے اختیارات مطلق نہ تھے۔گورنری عہدے کی میعاد زیادہ طویل نہیں ہوتی تھی۔عباسی خلفاء کا معمول تھا کہ وہ دور دراز اسلامی صوبوں کا گورنر خاندان عباسی کے ممتاز افراد اور بڑے بڑے جرنیلوں کو مقرر کرتے تھے۔

جب سلطنت کی مرکزی قوت میں ضعف وانحطاط پیدا ہونے لگا تو اس وقت ان صوبوں میں گورنروں کے بعض قائم مقاموں نے مرکز سے خودمختاری کا اعلان کر دیا جس سے مرکزیت کو نقصان پہنچا۔

ہارون الرشید کے دور تک عباسیوں کا نظامِ حکومت وہی رہا جو منصور نے قائم کیا تھا۔اگرچہ محکموں کے افسروں اور شاہی خاندان کے ممتاز افراد سے اہم معاملات میں مشورہ لیا جاتا تھا جس کی حیثیت غیر سرکاری تھی۔حکومت کی ذمہ داریوں کو تقسیم کرنے کے لیے مختلف محکمے قائم کیے گئے تھے تاکہ ان کے عہدہ دار نظم ونسق میں حکمران کا ہاتھ بٹائیں۔البتہ حکومتِ عباسیہ معاشرتی معاملات میں حتی الامکان دخل نہیں دیتی تھی۔ہر شہر اور گاؤں کے باشندے اپنے ان معاملات کا انتظام خود کرتے تھے۔حکومت صرف شورشوں اور ٹیکس کی عدم ادائیگی کی صورت میں دخل اندازی کرتی تھی۔عباسیوں کے دورِاول میں پولیس کا محکمہ نظم ونسق حکومت کا ایک اہم محکمہ تھا۔(۸)

مالیات کا صحیح نظام اور آمد وصرف میں توازن کا خیال رکھنا سلطنت کے لیے بے حد ضروری ہوتا ہے۔اس لیے مسلمان سلطنتوں نے ابتداء سے ہی بیت المال کا محکمہ قائم کیا جو اجتماعی فلاح و بہبود کا ضامن تھا۔بیت المال کے اہم ذرائع آمدنی خراج، جذیہ، زکوٰۃ، فے، مالِ غنیمت اور عشر تھے۔عباسیوں کے دورِاول میں خراج وصول کرنے کے تین طریقے تھے:

۱۔محاسبہ: یہ پیمائش کا طریقہ تھا اس میں زمین کی پیمائش کے بعد خراج نقد یا پیداوار کی صورت میں مقرر کر دیا جاتا تھا۔

۲۔مقاسمہ: یہ بٹوارے کا طریقہ تھا۔اس میں پیداوار کی ایک معین مقدار مقرر کی جاتی تھی۔

Marfat.com

۳۔مقاطعہ: یہ ان جاگیرداروں کا خراج تھا جو حکومت نے اپنے خاص امکان کو نقد کی ایک معین مقدار کے عوض دے دی تھیں۔

عباسیوں نے خراج کے معاملات کی اصلاح کی طرف پوری توجہ دی تھی۔خصوصاً ہارون الرشید نے خراج کے نظام کی خرابیوں کو دور کرنے کے لیے امام ابوحنیفہ کے شاگرد اور اپنے زمانے کے مشہور فقیہہ امام ابو یوسف بن یعقوب بن ابراہیم انصاری سے خراج کے بارے میں ایک جامع کتاب مرتب کرنے کو کہا تھا۔ہارون کی درخواست پر امام ابو یوسف نے ''کتاب الخراج'' کے نام سے ایک جامع کتاب تحریر کی تھی جو خراج کا سرکاری قانون قرار دے دی گئی تھی۔مملکت کی آمدنی کا مصرف رعایا اور سلطنت کی فلاح و بہبود تھا۔اہم مصارف یہ تھے:

۱۔ قاضیوں، گورنروں، خراج کے افسروں، بیت المال کے افسر اور دوسرے عہدے داروں کی تنخواہیں۔
۲۔ فوج کی تنخواہیں۔
۳۔ نہروں کا اجراء، ان کی اصلاح۔
۴۔ مسلم اور غیر مسلم قیدیوں کے خورد و نوش، لباس اور تجہیز و تکفین کے اخراجات۔
۵۔ سامانِ جنگ کی خرید۔
۶۔ علماء و ادباء کے وظائف۔(۹)

علم و ثقافت کے مرکز:

عہدِ بنو عباس میں مساجد ثقافت کا ایک بڑا مرکز تھیں جہاں قرآن، حدیث اور فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔اسی دور میں دیگر علوم کی تدریس کا رواج بھی شروع ہوا اور یہ مسجدیں علمی تحریکوں کا اہم مرکز بن گئیں۔ان میں سب سے بڑا مرکز مسجدِ بصرہ تھی جہاں ایک طرف مناظرین کا حلقہ قائم تھا جو مناظرہ اور بحث و مباحثہ کرتے رہتے تھے جبکہ دوسری جانب اربابِ شعر و ادب کا حلقہ تھا جو شعر و سخن میں مگن رہتے تھے۔ان حلقوں میں مختلف خیالات اور مختلف فرقوں کے لوگ جمع ہوتے تھے۔

Marfat.com

غیر عرب جب مسلمان ہوتے تھے تو ان کے لیے عربی سیکھنا ضروری ہوجاتا تھا تاکہ وہ قرآن پڑھ سکیں۔ اس طرح یہ نومسلم اپنی قومی ثقافت اور عربوں کی ثقافت دنوں کے جامع ہوجاتے تھے۔

بنوامیہ کے دور میں کوئی خاص لائبریریاں نہیں تھیں لیکن عباسی دور میں جب ترجمہ اور تالیف کا رواج عام ہوا اور کاغذسازی کی صنعت نے ترقی کی تو علمی مذاکروں کے لیے علماء اور ادیبوں کے مرکز قائم ہوگئے۔ اس علمی ماحول کی وجہ سے لائبریریاں کثرت سے قائم ہوئیں جہاں مذہبی، علمی اور ادبی کتابوں کے ذخیرے جمع تھے۔ بعد میں یہ لائبریریاں اسلامی ثقافت کا اہم مرکز بن گئیں۔ مشہور تاریخی لائبریری بیت الحکمت کی بنیاد ہارون الرشید نے رکھی تھی۔ اس عہد میں علوم کی حوصلہ افزائی محض خلفاء تک محدود نہ تھی بلکہ اس کا دائرہ وزیروں اور مملکت کے بڑے بڑے عمائدین تک وسیع تھا۔ (۱۰)

معاشرتی حالت:

عباسیوں کے دورِ اول میں مختلف سیاسی طبقے تھے:

۱۔ عرب۔ مصری ویمنی قبائل

۲۔ ایرانی۔ خصوصاً خراسانی

۳۔ ترک

۴۔ مغاربہ

مذہبی طور پر مسلمان دو فرقوں میں منقسم تھے، سنّی اور شیعہ۔ ان دونوں فرقوں کے درمیان کشمکش عباسیوں کے دورِ اول میں جاری رہی بلکہ اس میں تنوع پیدا ہوتا رہا۔ اس دور میں ایک طبقہ ذمّیوں کا بھی تھا اور وہ یہود ونصاریٰ تھے۔ ان کو بہت سی مذہبی مراعات حاصل تھیں۔ بغداد میں بھی بہت سے گرجے موجود تھے۔ یہود ونصاریٰ بغداد سے باہر اپنے اپنے مذہبی شعائر اپنے گرجوں میں آزادی سے ادا کرتے تھے۔

مشترکہ معاشرت اور معیشت کی وجہ سے مسلمانوں، یہودیوں اور نصرانیوں میں باہمی میل

Marfat.com

جول قائم تھا اور وہ ایک دوسرے سے رواداری کا سلوک کرتے تھے۔ اسلامی حکومت نے اس بات کا پورا لحاظ رکھا تھا کہ وہ ذمیوں کے مذہبی معاملات میں کوئی دخل نہیں دیتی تھی اور ان کے معاشرتی، مذہبی اور سیاسی حقوق کے تحفظ کا خاص حکم دیا گیا تھا۔

لیکن یہ مذہبی طبقے اس لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ حیثیت رکھتے تھے کہ ایک دوسرے کا مذہب قبول نہیں کر سکتے تھے۔ تبدیلیِ مذہب کا دائرہ صرف قبولِ اسلام تک محدود تھا۔(۱۱)

دولت کی کثرت اور ملک کی خوشحالی کی وجہ سے عباسیوں کے دور میں عوام عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ تعمیرات کے سلسلے میں بھی یہی خوشحالی و ثروت مندی نظر آتی ہے۔ بغداد اور سلطنت کے دوسرے شہروں میں کئی کئی منزلوں کی عمارتیں تھیں۔

عباسی عہد میں عورتوں کو بہت آزادی حاصل تھی۔ خواتین بعض اوقات حکومت کے معاملات میں بھی دخیل رہی ہیں۔ ہارون الرشید کی ملکہ زبیدہ کا حکومت کے معاملات میں بہت اثر ونفوذ تھا۔ اس زمانے میں عورتوں کو جنگوں میں شرکت کی بھی اجازت تھی اور خلیفہ منصور کی اپنی بیٹیاں بھی جنگوں میں شریک رہیں۔

عباسیوں کے دور میں ایرانی اثرات بہت پھیل گئے تھے۔ یہ اثرات زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی تھے۔ ایران کے قدیم جشنوں کے موقعوں پر عظیم الشان اجتماع منعقد کیے جاتے تھے۔ مثلاً نوروز، مہرجاں وغیرہ کے موقع پر۔

عہدِ بنو عباس میں علمی و فکری رُجحان:

معاشرت کا علمی و فکری رجحان قرآن کے سینہ بہ سینہ منتقل ہونے کا رواج جس پر ابتداء میں بہت سختی سے عمل کیا جاتا تھا، بالآخر کم ہوتے ہوتے ختم ہو گیا۔ قرآن کی روایتی قرأت کا رواج پڑا۔ اس کو تحریر میں لایا جاتا اور اس پر سیرِ حاصل تبصرہ اور تفسیر کا طریقہ عام ہوا۔

ایک اہم تبدیلی یہ آئی کہ الٰہیاتی بحث و مباحث رواج پانے لگے۔ انہیں الٰہیاتی مباحثوں میں ہی ''مرجئہ'' کے گروہ کا جنم ہوا جو اس سوچ کے حامل تھے کہ کافرانہ نظریات رکھنے والا بھی، اگر

Marfat.com

وہ اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کو مانتا ہے، تو اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔

بصرہ میں معتزلہ نے زور پکڑا۔(۱۲) معتزلہ خدا کے جوہر اور اس کی صفات کی حقیقت جیسے مسائل پر غور وفکر کرتے تھے، تقدیر اور جبر کا انکار کرتے تھے، اور انسان کے اپنے ارادے میں آزاد ہونے کا اثبات کرتے تھے۔ عباسی دور میں قرآن کی قدامت جیسے مسائل بھی زیرِ بحث آنے لگے جس کو خلیفہ مامون کی حمایت بھی حاصل تھی۔ مامون کے جاری بیان کے مطابق قرآن کو ''مخلوق'' قرار دیا گیا نہ کہ ''قدیم''، یعنی وہ ہمیشہ سے نہیں ہے بلکہ اسے تخلیق کیا گیا ہے۔

معتزلہ کے مدِّ مقابل الاشعریہ(۱۳) کو فروغ حاصل ہوا جنہوں نے معتزلہ کے مکتبۂ فکر کو رد کرتے ہوئے روایت پسندی (orthodoxy) کو فروغ دیا۔ انہوں نے معتزلہ کا ہم پلّہ فلسفہ دینے کی کوشش اس طرح کی کہ روایتی تعلیم جو عقائد پر مبنی ہوتی تھی، اسے الٰہیاتی فلسفہ کی بنیاد پر استوار کیا اور طریقۂ جدلیت (۱۴) کو اسلام میں داخل کر دیا۔

ان بال کی کھال نکالنے والے مباحثوں اور بے لچک فقہی نظریات کے درمیان صوفیاء بالکل مختلف طرزِ فکر کے ساتھ سامنے آئے۔ صوفیاء نے روحانی عروج کو مذہبی حیات کا آخری مقصد قرار دیا۔ کچھ نے غور وفکر کے ایسے طریقے سکھائے جو بالآخر خدا سے ملا دیتے ہیں۔ جبکہ کچھ صوفیاء نے ''فنا فی اللہ'' کے جوش میں عشقِ الٰہی کے سرور وکیف کے نغمے گائے۔ ان میں القشیری اور الغزالی باقاعدہ قسم کے تصوف کی ترویج اور ابن العربی عرب صوفیانہ شاعری کی بہترین مثال ہیں۔(۱۵)

غرضیکہ تصوف جو ابتداء میں زہد واحسان کا نام تھا، وہ پہلی صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوتے عام لوگوں کی زندگیوں میں آنے والے تغیرات کی وجہ سے ایک عمیق ومبہم رویئے کی صورت اختیار کرتا چلا گیا۔

اس نے پہلے ایک گہری اور پرجوش عقیدت اور پھر عشق ومحبت کا روپ اختیار کر لیا۔ اب ایک صوفی کے نزدیک برائی سے اجتناب کرنا اس لیے ضروری ہو گیا کہ یہ اس کی عمیق محبت کا ادنیٰ سا تقاضا تھا کہ وہ اپنے رب کی خوشنودی حاصل کرنا چاہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تصوف عشق ومحبت کے مقام سے آگے بڑھ کر اب معرفت کی راہوں میں داخل ہو گیا اب ایک صوفی کی

Marfat.com

ریاضت کا مقصد قرار پایا کہ وہ حقیقتِ الوہی کی جستجو میں اس آخری مقام تک جانے جہاں سے آگے کوئی مقام نہیں۔ اس طرح ''معرفت'' کی راہ پر چل کر تصوف بالآخر ''وحدت الوجودیت'' کی منزل تک آ گیا اور وحدت الوجودیت کا نقطۂ عروج حسین بن منصور حلاج قرار دیئے گئے۔

اگلی منزل وہ رہی جس میں صوفیا نے اعمال اور احوال سے گزر کر ''جذب'' تک رسائی حاصل کی۔ اس کے بعد صوفیاء کی جانب سے تصوف اور روایت پسند الٰہیات (orthodox theology) میں تطبیق کی کاوش کی جاتی رہی۔ پھر وہ وقت آیا کہ جب تصوف میں اعمال سے زیادہ فلسفہ اور مابعد الطبیعات کو اہمیت حاصل ہوئی اور شیخ الاکبر ابنِ عربی جیسی شخصیت نے تصوف کی توضیح کی۔

تصوف:

بنوعباس کے دور میں تصوف نے ایک باقاعدہ ادارے کی شکل اختیار کر لی اور مختلف مکاتبِ فکر عمل میں آئے۔ لہٰذا تصوف کا جائزہ تین نکات کے تحت لیا جا سکتا ہے:

۱۔ تصوف کا گرانقدر علمی سرمایہ یعنی تصانیف

۲۔ صوفیانہ مکاتبِ فکر کا ارتقاء

۳۔ تصوف کے سلسلے

ذیل میں انہیں نکات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

تصانیف:

صوفیائے کرام نے تصنیف و تالیف کی جانب اپنی توجہ تیسری صدی ہجری میں مبذول کی۔ ان کی ابتدائی تصانیف سیاسی ابتری خصوصاً منگولوں کے حملے کے باعث خاصی تعداد میں ضائع ہو گئیں مگر وہ مواد جو زمانہ کی دستبرد سے محفوظ رہا وہ آج عہدِ بنوعباس میں ہونے والی تصوف کے میدان میں سرگرمیوں کا پتا دیتا ہے۔

تصوف کے نظریات میں عہد بہ عہد جو تبدیلیاں ہوئیں اور جو وسعت پیدا ہوئی، نیز جو

Marfat.com

تغیرات اور فکری پھیلاؤ تصوف میں رونما ہوئے وہ ان تصانیف میں جگہ پاتے رہے۔ پہلا دور سادہ تصانیف کا اور دوسرا دور علمی تصانیف کا دور تھا۔

دورِ اول کی زیادہ تر تصانیف ایسے رسائل پر مشتمل ہیں جن کی تمام تر تعلیمات طالبانِ طریقت اور مریدانِ راہِ سلوک کی رہنمائی و ہدایت کے لیے ہیں۔ یہ رسائل دراصل ان تقاریر کے مجموعے ہیں جو مشائخ عظام نے حلقۂ مریدان میں کی تھیں اور ان کے مریدوں نے ان کو تحریر کرلیا تھا۔

یہ دورِ اوّلین چند صدیوں تک پھیلا ہوا ہے۔ مگر یہ دور تصوف میں حکیمانہ افکار و آراء سے خالی ہے کیونکہ اس وقت تک تصوف میں یہ افکار دخیل نہ ہوئے تھے۔ اس لیے یہ رسائل محض علمی مسائل، محاسنِ اخلاق اور اکتسابی موضوعات تک محدود ہیں جن کو مخصوص قرآن واحادیث کے حوالوں کے ساتھ پیش کردیا گیا ہے۔ (۱۶) پہلے دور کی زیادہ تر تصانیف عربی میں ہیں اور ان تصانیف میں اور فقہا وعلماء کی فقہی واخلاقی تحریروں میں کوئی خاص فرق دکھائی نہیں دیتا ہے۔

دوسرے دور کی تصانیف علمی طرز کی ہیں یعنی صوفیائے کرام نے تصوف کو بطور ایک نظریہ اور ایک فطری رجحان کے پیش کیا ہے۔ یہ وہ دور ہے جب فلسفہ وحکمت نے تصوف میں اثر انداز ہونا شروع کردیا تھا اور مباحثِ دینی میں بھی ان کا نفوذ ہو چکا تھا۔

جب عہدِ بنوعباس میں مسئلہ خلقِ قرآن نے بے شمار مسائل کو جنم دیا تو فلسفہ وحکمت نے اصولِ دین میں علم الکلام کی بنیاد ڈال کر قیاس ورائے کے دروازے کھول دیئے اور تصوف میں بھی فلسفیانہ مباحث کو جگہ ملی تو اس میں بھی خود بخود تنوع پیدا ہو گیا۔ (۱۷)

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں بہت سے نظریاتی سلاسل یا مکاتیبِ فکر تصوف میں پیدا ہو گئے۔ ان طبقوں کے درمیان فرق کی وضاحت حضرت علی ہجویریؒ کی کشف المحجوب میں بیان کی گئی ہے۔

عرب وعجم میں تصوف کے موضوع پر تیسری صدی سے نویں صدی ہجری تک جو کتابیں تصنیف یا تالیف کی گئیں اور اب بھی دستیاب ہیں۔ ان میں زیادہ تر عربی زبان میں ہیں۔ جن میں سے چند مشہور نام مندرجہ ذیل ہیں:

Marfat.com

۱۔ شیخ حارث محاسبی۔کتاب الرعایہ
۲۔ شیخ ابونصر سراج۔کتاب اللمع فی التصوف
۳۔ شیخ ابوبکر بن ابی اسحاق الکلاباذی۔کتاب التعرف المذہب اہلِ تصوف
۴۔ شیخ ابوطالب مکّی۔قوت القلوب
۵۔ شیخ عبدالکریم قشیری۔رسالہ قشیریہ
۶۔ علی ہجویری داتا گنج بخش۔کشف المحجوب
۷۔ ابوحامد الغزالی۔احیائے اسلام، احیاء العلوم، کیمیائے سعادت
۸۔ شیخ فریدالدین عطاّر۔تذکرۃ الاولیاء
۹۔ شیخ شہاب الدین سہروردی۔عوارف المعارف
۱۰۔ شیخ الاکبر محی الدین ابن عربی۔فتوحاتِ مکّیہ، فصوص الحکم
۱۱۔ شیخ عبدالقادر جیلانی۔فتوح الغیب، غنیۃ الطالبین
۱۲۔ شیخ مولانا نورالدین جامی۔نفحات الانس، لوائح وغیرہ۔(۱۸)

مولانا جامی کے بعد سرزمینِ ایران میں ادبیات کی تابناکیاں ماند پڑ گئیں کیونکہ اب ایران میں صفوی سلطنت قائم ہوگئی تھی جس کے باعث اہلِ سنّت والجماعت صوفیاء کرام وہاں سے مختلف علاقوں میں ہجرت کر گئے۔ان میں سے بیشتر برِ صغیر پاک وہند میں آبسے اور یہاں چشتی، سہروردی، قادری اور نقشبندی سلسلہ ہائے تصوف کی تبلیغ کا فریضہ سرانجام دینے لگے۔

جس طرح عرب وعجم میں صوفیاء کے یہاں تصوف کے بلند و وسیع موضوع پر فکری حوالے سے تصنیفات لکھی گئیں وہاں برِ صغیر میں اس نوعیت کی تصنیفات کم لکھی گئیں۔یہاں زیادہ تر توجہ ملفوظات کی ترتیب کی جانب رہی۔پانچویں صدی ہجری میں کشف المحجوب کے بعد یہاں بہت کم ایسی کتابیں ملتی ہیں۔یہاں مشائخ حضرات اور صوفیائے کرام کے ملفوظات کی تدوین کی طرف زیادہ تر توجہ رہی یعنی کسی عقیدت مند نے شیخِ طریقت کے ارشادات کو جمع کیا اور پھر ان کی نقول اطراف واکناف میں پھیلادیں۔

چشتی صوفیاء کے ملفوظات سے ان صنفِ صوفی ادب میں بے تحاشا اضافہ ہوا جن میں اہم

Marfat.com

شیخ معین الدین چشتیؒ کے دلیل العارفین، حضرت بختیار کاکیؒ کے فوائد السالکین، شیخ بابا فریدؒ کے راحت القلوب، شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے فوائد الفواد وغیرہ۔ (۱۹)

صوفیائے کرام کے مکتوبات ان کے نظریات کو ماننے کا ایک اہم مآخذ بنتے ہیں یہ مکتوبات انہوں نے مختلف لوگوں کے نام رکھے اور ان میں تصوف کے اسرار و رموز بیان کیے ہیں۔

یہ مکتوبات نجی اور شخصی افکار و خیالات کا مؤثر ذریعہ بنے اور صوفیا نے اس صنف کے ذریعے تبلیغ و دعوت و اشاعت کا کام لیا۔ جن اہم صوفیاء کے مکتوبات دستیاب ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ مکتوباتِ حضرت جنید بغدادیؒ (م ۲۹۸ھ/۹۱۰ء)

۲۔ مکتوباتِ الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)

۳۔ مکتوباتِ جلال الدین رومیؒ (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء)

۴۔ مکتوباتِ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء)

علمِ تصوف کے بنیادی مواخذ میں صوفیائے کرام کی تصانیف، تالیفات، ملفوظات، تذکرے اور مکتوبات شامل ہیں۔ تیسری صدی ہجری سے پیشتر صوفیاء کا رجحان تصوف کے عملی پہلو کی جانب رہا۔ تیسری صدی ہجری میں صوفیاء نے اپنے اعتقادات کو ضبطِ تحریر میں لانے کی طرف توجہ دی۔

تصوف کے دوسرے دور کی تصانیف علمی طرز کی ہیں جن میں صوفیاء نے تصوف کو بطور ایک نظریہ اور فکری رجحان کے پیش کیا ہے۔ ابتداء میں صوفیا مختلف فکری گروہوں میں تقسیم تھے جو کہ بعد میں مختلف سلسلوں کی شکل اختیار کر گئے۔ صوفیانہ عقائد میں جو عقیدہ سب سلسلوں میں یکساں اہم رہا وہ عقیدہ توحید ہے۔

صوفیائے کرام کی اہم تصانیف کا جائزہ

۱۔ کتاب الرعایہ (۱۶۵ھ۔۲۴۳ھ/۷۸۱ء۔۸۵۷ء)

از حضرت حارث المحاسبیؒ

صاحبِ موصوف کا پورا نام ابوعبداللہ حارث بن اسد المحاسبی العنزی ہے۔ محاسبی ۱۶۵ھ/

Marfat.com

۷۸۱ء میں بصرہ میں پیدا ہوئے۔ وہ ایک بلند مرتبہ صوفی اور عالم، متکلم، محدث، مفسر اور فقیہ بھی تھے۔ تمام دینی علوم انہوں نے امام شافعیؒ سے حاصل کیے اور ایک عرصے تک بغداد میں ان علوم کا درس دیا۔ چونکہ وہ علم الکلام میں بھی بلند مرتبہ رکھتے تھے اور اپنے افکار و نظریات کو اس علم کی روشنی میں ثابت کرتے تھے اس لیے حنابلہ ان کے شدید مخالف ہو گئے۔ جس کی وجہ سے ان کو بغداد میں درس دینے کی ممانعت کر دی گئی اور ان کی تصانیف کا مطالعہ بھی ممنوع قرار دے دیا لہٰذا وہ کوفہ میں جلاوطن ہونے پر مجبور ہوئے مگر کچھ عرصے کے بعد انہیں بغداد واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ لیکن اب انہوں نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور اپنا سارا وقت تصنیف و تالیف، مراقبات و مجاہدات میں بسر کرنے لگے۔ ان کی وفات ۲۴۳ھ/۸۵۷ء میں بغداد میں ہوئی۔ آپ کی وفات کا سال سفینۃ الاولیاء میں داراشکوہ نے ۲۴۱ھ/۸۵۵ء تحریر کیا ہے۔

محاسبی کی مخالفت کے باوجود ان کی تعلیمات کا اثر برقرار رہا اور صرف صوفیوں ہی نے انہیں اپنا مقتدا تسلیم نہیں کیا بلکہ اشاعرہ نے بھی ان کی علمی عظمت کو تسلیم کیا ہے۔

علامہ شہرستانی نے حارث بن اسد المحاسبی کے علمائے سلف کی حیثیت کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ:

''معتزلہ اور سلف کے مابین ہر زمانہ میں صفات (باری تعالیٰ) کے بارے میں اختلافات رہے ہیں۔ جو سلف (صفات کے متعلق) معتزلہ سے مناظرے کرتے تھے ان علمائے سلف کو 'الصفاتیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔ عبداللہ بن سعید کلابی، ابو العباس قلانسی اور حارث بن اسد المحاسبی (سلف میں) سب سے زیادہ متین و مدلل بحث کرتے تھے۔'' (۲۰)

صوفیاء نے انہیں ان پانچ شیوخ میں شامل کیا ہے جن کی تعلیمات لائقِ اتباع ہیں۔ رسالۃ القشیریہ میں المحاسبی کو علم 'ورع' معاملات اور حال کے اعتبار سے اپنے زمانے میں بے نظیر کہا گیا ہے۔ (۲۱)

''ابو عبداللہ بن خفیف فرماتے ہیں کہ ہمارے شیوخ میں سے پانچ کی اقتدا کرو اور باقی کو ان کے حال پر چھوڑ دو:

Marfat.com

۱۔ حارث بن اسد محاسبی

۲۔ جنید بن محمد

۳۔ ابو محمد ادھم

۴۔ ابوالعباس بن عطاء

۵۔ عمرو بن عثمان مکی

کیونکہ یہ لوگ علم اور حقائق دونوں کے جامع ہیں۔'' (۲۲)

امام ابوبکر بن اسحاق الکلاباذی نے اپنی تصنیف ''تصرف'' میں حارث بن اسد المحاسبی کا نام ان صوفیاء کی فہرست میں شامل کیا ہے جنہوں نے معاملات کے بارے میں تصنیفات کی ہیں۔

ان کی تصنیفات میں ''کتاب الرعایۃ'' ان کا شاہکار ہے۔ اس کتاب کا پورا نام ''کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ والقیام بہا'' ہے۔ اس کتاب کی تصنیف میں انہوں نے تلقینی اسلوب اختیار کیا ہے یعنی ایک مرید ان سے سوالات کرتا جاتا ہے اور وہ ان کے جوابات دیتے جاتے ہیں۔ (۲۳)

''مصنف شیخ حارث المحاسبی کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ، تصوف کی قدیم ترین کتاب ہے۔ اس کتاب میں شیخ نے عبادات واخلاقیات کی وضاحت کی ہے۔ صوفیاء کے اخلاق صبر ورضا، توکل، قناعت، تحمل وغیرہ کی تشریح صوفیانہ انداز میں کی ہے۔'' شمس بریلوی اپنے مقدمہ، جو ''عوارف المعارف'' کے ترجمے میں شامل ہے، کتاب الرعایۃ کے بارے میں اس طرح رقم طراز ہیں۔ (۲۴)

ابنِ ندیم کی ''کتاب الفہرست'' میں حارث بن اسد المحاسبی کو صاحبِ تصنیف زہاد و متکلمین کی جماعت میں شمار کیا گیا ہے۔ (۲۵)

ان کے علاوہ بھی دیگر مشاہیرِ تصوف نے اپنی تصانیف میں ان کا ذکر کچھ اس طرح کیا ہے:

''آپ کی کنیت ابوعبداللہ ہے، حارث نام ہے، طبقۂ اول کے صوفیوں میں سے ہیں اور علماء ومشائخِ متقدمین میں آپ کا شمار ہوتا ہے۔ علومِ ظاہری، اصولِ معرفت، معاملات واشارات کے جامع ہیں، صاحبِ تصنیف بزرگ ہیں، آپ احبابِ بغداد کے استاد ہیں۔'' (۲۶)

حضرت حارث بن اسد المحاسبی کا قول ہے:

Marfat.com

''مِنَ صَحَّ باطِنه بالمراقبة ولاخلاں زين الله ظاهره و بالجاعدة واتباع السُّنةِ''

ترجمہ: ''جس شخص کا باطن مراقبہ اور اخلاص سے صحیح اور درست ہو جاتا ہے کو اللہ تعالیٰ اس کے ظاہر کو مجاہدہ اور اتباع سنت سے آراستہ فرما دیتا ہے۔''(۲۷)

ابوالحسن سید علی بن عثمان ہجویریؒ حارث بن اسد المحاسبیؒ کے لیے اس طرح رقم طراز ہیں:

''حضرت ابوعبداللہ حارث بن اسد المحاسبیؒ بھی تبع تابعین میں سے اصول اور فروع کے بہت بڑے عالم اور اپنے دور میں تمام اہلِ علم کے لیے مرجع ہیں۔ (وہ) اپنے دور میں بغداد کے شیخ المشائخ تھے۔''(۲۸)

۲۔کتاب الصدق۔ابوسعید الخراز

حضرت ابوسعید احمد بن عیسیٰ الخرازؒ کا شمار تیسری صدی ہجری کے نامور صوفیاء میں ہوتا ہے۔ ان کی تاریخِ وفات میں اختلاف ہے۔تذکروں میں آتا ہے کہ خرازؒ گاہے بہ گاہے ذوالنون مصریؒ، بشر بن الحارثؒ، سری سقطیؒ اور النباحیؒ سے ملتے رہتے تھے۔(۲۹) رسالہ القشیر یہ میں تحریر ہے کہ: ''انہی بزرگوں میں سے ایک ابوسعید احمد بن عیسیٰ خزار (یا خراز) ہیں۔ یہ بغداد کے رہنے والے تھے، ذوالنون مصریؒ، نباحیؒ، ابوعبید بسریؒ، سریؒ، بشرؒ اور دیگر شیوخ کی صحبت میں رہے۔ان کی وفات ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں ہوئی۔''(۳۰)

تاریخِ تصوف میں مصنف نے ان کی ایک اہم کتاب ''کتاب الصدق'' کا ذکر کیا ہے جو حارث المحاسبیؒ کی ''کتاب الرعایہ لحقوق اللہ'' کے بعد تصوف کے موضوع پر مطبوعہ کتب میں قدیم ترین ہے۔(۳۱) عبدالرحمٰن جامی کی ''نفحات الانس'' میں ہے کہ آپ صوفیوں کے پیشوا اور عظیم مشائخ میں سے ہیں۔آپ کے انتقال کے سلسلے میں البتہ لوگ مختلف الخیال ہیں۔بعض کے نزدیک آپ کا انتقال ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں ہوا، بعض کے مطابق ۲۸۵ھ/۸۹۸ء میں اور بعض کہتے ہیں ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں وفات پائی۔یہی سال حضرت عبداللہ یافعی کی کتاب میں بھی تحریر ہے جس

Marfat.com

کا حوالہ نفحات الانس میں دیا گیا ہے۔

شیخ فرید الدین عطار کی ''تذکرۃ الاولیاء'' میں ابو سعید خرازؒ کو قطبِ وقت اور الکبر المشائخ کہا گیا ہے جو ورع اور ریاضت میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے۔ آپ کو ''لسان التصوف'' کہا جاتا ہے۔ (۳۲) صوفیاء میں سب سے پہلے آپ ہی نے فنا اور بقاء کے سلسلے میں کلام فرمایا۔ تذکرۃ الاولیاء میں ہے کہ ابو سعید خرازؒ فرماتے ہیں کہ فنا کے معنی بندے کا بندگی کو فنا کر دینے کے ہیں اور بقا کا مطلب یہ ہے کہ حضورِ الٰہی میں بندے کا باقی رہنا اور فنا کا متلاشی ہونا بقاوحق کے ساتھ۔ (۳۳)

علی بن عثمان ہجویریؒ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''کشف المحجوب'' میں ابو سعید خرازؒ کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں:

''توکل و رضا کا سفینہ اور راہِ فنا کے سالک حضرت ابو سعید احمد بن عیسیٰ الخراز بھی حضراتِ تبع تابعین میں سے ایک ہیں۔ ''فنا و بقا کے طریقہ کی وضاحت کرنے والے آپ پہلی شخصیت ہیں۔ آپ ہی نے اس کے اصول و ضوابط مرتب فرمائے۔'' (۳۴)

شیخ ابو سعید خرازؒ اپنی کتاب ''کتاب الصدق'' کا آغاز سوال و جواب کی صورت میں کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے یہ سوال کیا کہ صدق کیا ہے، اور خود ہی جواب دیا کہ ''صدق' وہ لفظ ہے جو تمام معانی پر حاوی ہے۔'' انہوں نے مزید کہا کہ اخلاص بغیر صدق و صبر کے کامل نہیں ہوسکتا اور صبر بغیر اخلاص و صدق کامل نہیں ہوسکتا۔ شیخ نے اس کتاب میں اس بات کا التزام کیا کہ سب سے پہلے اپنے دعوے کی تائید میں قرآن کی ایک یا زیادہ آیات درج کی ہیں پھر ایک یا زیادہ احادیث نقل کی ہیں اور ان کی روشنی میں اپنا دعویٰ ثابت کیا ہے اور صحابہ کرامؓ میں سب سے زیادہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت فاروقِ اعظمؓ کی زندگی سے اجتہاد کیا ہے۔ (۳۵)

علی بن عثمان ہجویریؒ نے ابو سعید خراز کی ''احسان'' کے بارے میں رائے یوں واضح کی ہے کہ درحقیقت احسان وہی ہوتا ہے کہ جو مالک الملک کی طرف سے ہو کیونکہ بغیر کسی بدلہ یا احتیاج کے کسی کے ساتھ نیکی کرنے کا نام احسان ہے اور جو کوئی خود کسی دوسرے سے کسی احسان کا محتاج ہو وہ کسی کے ساتھ نیکی اور احسان کیسے کرسکتا ہے اور صرف اللہ تعالیٰ ایسی ذات ہے جو غیر سے بے نیاز ہے۔ لہٰذا جس نے اس کو جان لیا تو اس نے احسان و انعام میں حقیقی محسن کا مشاہدہ کرلیا۔ لہٰذا

Marfat.com

غیر اللہ سے اس نے منہ موڑ لیا۔(۳۶)

آپ کا مزارِ مبارک مکہ معظمہ میں ہے۔

۳۔ حضرت جنید بغدادیؒ (۲۱۵ھ۔۲۹۸ھ/۸۳۰ء۔۹۱۰ء)

تیسری صدی ہجری میں شہر بغداد ارتقاء کے کئی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی اور روحانی مراحل طے کر چکا تھا۔ اسی زمانے میں مذہب کے دائرے میں ایک جدید تحریک سامنے آئی اور وہ تھی بغداد کا مدرسۂ تصوف۔ یہ اپنی خصوصیات میں تمام دوسرے صوفیانہ مدارس سے ممتاز تھا۔ یہ اپنے افکار میں خراسانی مدرسے سے اختلاف رکھتا تھا۔ اس مدرسے نے خدا اور انسان کے بارے میں از سرِ نو بحث و استفسار کا دروازہ کھولا اور ذاتی تجربہ کو بہت اہمیت دی جس سے روایتی تصورات متزلزل ہونے لگے۔

تیسری صدی کے نصف آخر میں بغدادی مدرسے کے اساتذہ میں حضرت جنید بغدادیؒ کا نام قابلِ ذکر ہے۔ ان کا پورا نام ابوالقاسم الجنید ابن محمد بن الجنید الخزار القواریری ہے۔ آپ بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی لیکن آپ کے آباؤ اجداد ایران میں صوبہ جبال کے شہر نہاوند کے رہنے والے تھے۔(۳۷) حضرت جنیدؒ کے والد قواریری کہلاتے تھے جس کے معنی ''شیشہ گر'' کے ہیں۔ حضرت جنید خود خزار کے نام سے پکارے جاتے تھے جس کے معنی ''خام ریشم کا سوداگر'' کے ہیں۔ آپ کے ماموں سری کا نام سقطی تھا یعنی ''مسالہ فروش''۔ اس طرح حضرت جنید کی تربیت سوداگروں کے خاندان میں سوداگری کے ماحول میں ہوئی تھی۔

حضرت جنیدؒ کی تاریخِ پیدائش تو کہیں درج نہیں ہے لیکن ان کا سالِ وفات ۲۹۷ھ یا ۲۹۸ھ/۹۰۹ء یا ۹۱۰ء بتایا جاتا ہے جس میں زیادہ مصدقہ سال ۲۹۸ھ/۹۱۰ء ہے۔ مگر نفحات الانس میں آپ کا انتقال کا سال ۲۹۷ھ/۹۰۹ء (بغداد) تحریر ہے۔(۳۸) رسالۂ قشیریہ میں بھی یہی سالِ وفات بتایا گیا ہے یعنی ۲۹۷ھ/۹۰۹ء (۳۹) حضرت جنیدؒ کی زیادہ قرینِ قیاس تاریخِ پیدائش ۲۱۵ھ/۸۳۰ء ہی پڑتی ہے۔ آپ نے فقہ اور حدیث کی تعلیم ابوثور سے حاصل کی تھی۔ بعد میں تصوف میں اس زمانے میں مشہور صوفی حارث المحاسبیؒ کی صحبت اختیار کی اور دس سال تک

Marfat.com

استفادہ کیا۔

رسالۂ قشیریہ میں ہے کہ جنید بغدادیؒ فقہ میں ابوثور کے مذہب کے فقیہ شمار ہوتے ہیں۔ یہ اپنے خالو سری، حارث المحاسبی اور محمد بن علی قصاب کی صحبت میں رہے اور ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں وفات پائی۔ (۴۰) جنید بغدادیؒ نے اپنے عہد کے تمام نامور علماء وحکماء اور صوفیاء سے استفادہ کیا تھا۔ اس لیے ان کے علم میں غیر معمولی وسعت اور جامعیت پیدا ہوگئی تھی۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے تصوف میں شریعت اور طریقت کو ہم آہنگ کر دیا۔ بغداد کے مدرسے اور اس دبستانِ تصوف کے بانی سری سقطیؒ اور حارث المحاسبیؒ تھے۔ یہ دونوں اہلِ سنت والجماعت تھے اور ان کی تعلیمات کا مرکزی تصوف عقیدۂ توحید تھا۔

جنید بغدادیؒ کی وفات سے کچھ پہلے یعنی تیسری صدی ہجری کے آخر میں ہی صوفیوں کے متعلق بدگمانی کا آغاز ہوگیا اور فقہا ان پر زندقہ اور الحاد اور حلول کے الزامات عائد کرنے لگے تھے۔ چنانچہ جب الموفق خلیفۂ بغداد کے دربار میں تحقیقِ احوال کے لیے صوفیہ کو طلب کیا گیا تو حضرت جنید بغدادیؒ نے اپنے بارے میں وضاحت کی کہ وہ اصلاً محدّث اور فقیہ ہیں۔ (۴۱) مگر بعد میں انہی حالات کی وجہ سے حضرت جنیدؒ نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور اپنی تعلیمات کو مخصوص لوگوں تک محدود کر دیا۔

حضرت جنیدؒ کے شاگردوں میں ابو محمد احمد بن الحسین الجُریریؒ، ابوبکر دولاف ابن جہدار شبلیؒ، ابو المغیث الحسین ابن منصور الحلاجؒ، جعفر الخلدی ابو سعید العربیؒ وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ ان میں سب سے مشہور نام حلاج کا ہے۔ اگرچہ حلاج کی تعلیمات جنیدؒ کی تعلیمات سے مشابہ تھیں لیکن انہوں نے توحیدِ الٰہی کا عقیدہ ایسے انداز میں پیش کیا جس سے مسلمان مضطرب ہو گئے۔ انہوں نے اپنی کتاب ''الطواسین'' میں توحید کا خلاصہ ''انا الحق'' کے لفظوں میں پیش کیا یہی وجہ ہے کہ جب انہیں الحاد کے جرم میں گرفتار کیا گیا تو بغداد کے بہت سے شیوخِ تصوف نے ان سے بیزاری کا اعلان کیا اور مخالفت کی۔ (۴۲)

حقیقت یہ ہے کہ بغداد تیسری صدی ہجری میں اسلامی دنیا کا روحانی اور ثقافتی مرکز بن گیا تھا اور یہاں کا دبستانِ تصوف اسلامی دنیا کے تمام تر تصوف کا نمائندہ تھا۔

Marfat.com

علی بن عثمان ہجویریؒ حضرت جنید بغدادیؒ کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں:

''انہی تبع تابعین میں سے ایک طریقت میں شیخ المشائخ اور شریعت میں امام الآئمہ حضرت ابو القاسم جنید بن محمد بن جنید بغدادی بھی ہیں۔ آپ اہلِ ظاہر اور اربابِ قلوب میں یکساں مقبول تھے۔'' (۴۳)

حضرت جنیدؒ اپنے استاد المحاسبیؒ کی طرح بے شمار کتابوں کے مصنف نہیں ہیں۔ بلکہ انہوں نے بہت کم لکھا۔ ابن الندیم نے ''الفہرست'' میں آپ کی جو تصانیف بتائی ہیں ان میں ''امثالِ القرآن'' اور ''رسائل'' شامل ہیں۔ ابو نصر سراج نے اپنی کتاب ''اللمع فی تصوف'' میں جنیدؒ کی تصنیف ''شرح شطحیات ابی یزید بسطامی'' میں سے ایک ٹکڑے کا ذکر کیا ہے اور ایک کتاب ''المناجاۃ'' کا حوالہ دیا ہے۔ حضرت علی ہجویریؒ نے اپنی کتاب ''کشف المحجوب'' میں حضرت جنیدؒ کی ایک اور تصنیف ''کتاب تصحیح الارادہ'' کا تذکرہ کیا ہے۔ ان سب میں سے جو کچھ محفوظ رہ گیا وہ صرف ان کے ''رسائل'' کی کتاب ہی ہے۔ (۴۴) حضرت جنیدؒ کی قلتِ تصنیف کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے شاگردوں کو درس زبانی دیا کرتے تھے۔ البتہ ان کی تحریروں کا انداز رسائل کا سا ہے جن میں وہ اپنے احباب کو خطوط کی شکل میں مخاطب کرتے ہیں۔ ان کا طرزِ تحریر منظم ہے۔ ان کا اسلوب اشارات سے پُر ہوتا تھا۔ کیونکہ اس زمانے کے صوفیاء کے درمیان خط وکتابت کا یہی انداز ہوتا تھا۔ اس زمانے کے صوفیاء کے گوشہ نشین نہیں تھے بلکہ وہ احباب کا ایک گروہ تھے جن میں سے ہر ایک دوسرے کے دینی وروحانی تجربات میں شریک ہوتا تھا اور جب کبھی موقع ہوتا وہ یہ تجربات خطوط کے ذریعے ایک مفید مطلب اشاراتی زبان ایک دوسرے سے بیان کرتے تھے۔ ان خطوط کے اندر تصوف کی مخصوص اصطلاحی زبان دکھائی دیتی ہے۔ اس طرح بغدادی مدرسۂ تصوف نے خصوصاً حضرت جنید بغدادیؒ نے تصوف کی ابتدائی اصطلاحی زبان کی بنیاد رکھی۔ ابو نصر سراج کی کتاب ''اللمع فی التصوف'' میں حضرت جنید کے مکتوب بنام یحییٰ ابن معاذ کا ایک حصہ ہے اور ''شرح شطحیاتِ بایزید بسطامی'' کا حوالہ دیا ہے۔ ان کے علاوہ ابو بکر کہتانی کے نام حضرت جنیدؒ کے خط کے حصے اور دیگر خطوط ورسائل کے ابتدائی حصے بھی کتاب اللمع میں موجود ہیں۔ (۴۵) کتاب المناجاۃ میں سے حضرت جنید بغدادیؒ کی ایک دعا کا بھی اقتباس کتاب اللمع میں دیا

Marfat.com

گیا ہے (ص ۳۸۲)۔

حضرت جنیدؒ کی کچھ وہ تصانیف بھی ہیں جن کے نام اور حوالے تو ملتے ہیں مگر وہ ضائع ہو گئیں ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں:

۱۔ امثالِ قرآن۔ جس کا ذکر (الفہرست) ابن الندیم نے ص ۲۶۴ پر کیا ہے۔

۲۔ تصحیح الارادہ (ارادہ و نیت کی اصلاح) کشف المحجوب میں حضرت ہجویریؒ نے ص ۳۳۸ پر اس کا تذکرہ کیا ہے۔

۳۔ کتاب المناجاۃ (دعا کی کتاب)۔ کتاب اللمع میں ابو نصر سراج (ص۔۲۵۹) نے تذکرہ کیا ہے۔

حضرت جنیدؒ کی تحریروں میں ہمیں ان کی فقیہانہ تربیت کے اثرات بھی ملتے ہیں۔ وہ اپنی عبارتوں میں بعض اوقات ایک جدلیاتی طریقہ استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح کہ اپنے خیالات کا ایک حصہ وہ کسی اہلِ علم کے منہ میں ڈال دیتے ہیں اور دوسرا حصہ کسی حکیم و دانا کی زبانی بیان کرتے ہیں اور اس طرح ایک مکالمہ کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ان کے رسالہ ''فنا'' اور یحییٰ ابن معاذ کے نام ایک مکتوب میں نظر آتی ہے۔ (۴۶)

۴۔ طواسین۔ ابوالمغیث حسین ابن منصور الحلاج:

تاریخ میں حسین بن منصور بیضاوی کے نام سے مذکور ہیں۔ آپ کی کنیت ابوالمغیث یا ابو عبداللہ بتائی جاتی ہے۔ آپ کا مولد شہر بیضا کے شمال مشرق میں واقع ایک قریہ طور ہے۔ آپ کا سالِ ولادت ۲۴۴ھ/۸۵۸ء بتایا جاتا ہے۔ آپ کے والد روئی کا کاروبار کرتے تھے اس لیے حلاج (دُھنیا۔ نداف) کے نام سے مشہور تھے اور یہی لقب آپ کے نام کے ساتھ بھی منسوب ہو گیا۔ (۴۷) شیخ فرید الدین عطار نے لکھا ہے کہ حلاج ان کے باپ کا نہیں بلکہ دوست کا پیشہ تھا۔ (۴۸)

حلاج کا بچپن ہی تھا کہ ان کے والد طلبِ روزگار کی خاطر اپنے آبائی وطن کو خیر باد کہہ کر شہر واسط (عراق) میں آ کر آباد ہو گئے جو پارچہ بافی کا مرکز تھا۔ حلاج نے یہاں ایک مدرسہ

Marfat.com

دارالمغاظ سے سولہ برس کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا اس کے بعد اپنے عہد کے مشہور عالم اور صوفی سہل بن عبداللہ تستریؒ کی شاگردی اور مریدی اختیار کی۔ کچھ عرصے بعد بغیر اجازت وہاں سے بصرہ چلے گئے اور پھر وہاں قیام کیا جس کے دوران حلاج کا رابطہ بنی مجاشع کے ساتھ ہوا۔ یہ لوگ سیاسی اعتبار سے حکومتِ وقت کی نظروں میں معتوب تھے۔ بعد میں حلاج کو بصرہ چھوڑنا پڑا اور وہ بغداد میں عمرو بن عثمان مکّی کے پاس پہنچے اور خرقۂ تصوف حاصل کیا۔ اسی دور میں حلاج کا تعلق حضرت جنید بغدادیؒ سے بھی استوار ہوا۔ حلاج کا یہ دوران کی طبیعت کے ہیجان کا دور تھا اور وہ وہ تصوف وفقہ کے بعض متنازعہ فیہ مسائل کو برملا بیان کرتے تھے۔ (۴۹)

حلاج نے اُم الحسین بنتِ ابویعقوب اقطع بصری سے شادی کی۔ ان کے چار بچے تھے تین بیٹے اور ایک بیٹی۔ ۲۷۰ھ/۸۸۳ء میں حلاج نے مکہ کا سفر اختیار کیا اور پہلا حج ادا کیا۔ مکہ میں انہوں نے تین برس تک قیام کیا اور واپسی میں خوزستان میں قیام کیا اور یہاں سلسلۂ تبلیغ شروع کیا۔ آپ کو اپنے مخالفین کی وجہ سے مشرقی ایران سے، جہاں آپ پانچ برس تک تبلیغ میں مشغول رہے تھے، ۲۹۰ھ/۹۰۲ء میں تُستر سے ہوتے ہوئے بغداد آنا پڑا۔ یہاں سے ۲۹۱ھ/۹۰۳ء میں ایک بار پھر وہ اپنے مریدوں کے ساتھ دوسرا حج کرنے کے لیے روانہ ہوئے۔ آپ نے ہندوستان اور دیگر ممالکِ اسلامیہ کی سیر وسیاحت بھی کی۔ اسی عرصہ میں تیسرا حج بھی ادا کیا۔ دوسری جانب بغداد کے سیاسی منظرنامہ میں بڑی تیزی سے تبدیلیاں ہورہی تھیں۔ حامد بن عباس جو وزیرِ اعظم کے عہدے پر فائز تھا اس نے خلیفہ مقتدر باللہ کی رائے حلاج کے معاملے میں اپنے مطابق ہموار کرنی شروع کردی اور خلیفہ کو مشورہ دیا کہ حلاج کو قتل کرادینا چاہیے کیونکہ ان کا وجود حکومت کے لیے ایک خطرہ ہے۔ لہٰذا ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں حلاج کو سب سے پہلے ابن داؤد اصفہانی الظاہری کے فتویٰ پر گرفتار کیا گیا مگر ایک برس بعد حلاج قید سے فرار ہونے میں کامیاب ہوئے اور علاقہ سوس میں جاکر خفیہ طور پر رہنے لگے۔ (۵۰) ۳۰۱ھ/۹۱۳ء میں وباس نامی غلام کی مخبری پر حلاج کی گرفتاری دوبارہ عمل میں آئی اور مسلسل آٹھ برس تک جیل میں رکھا گیا۔ اس طرح کہ انہیں بغداد کی مختلف جیلوں میں منتقل کیا جاتا رہا تاکہ فرار ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔

۳۰۷ھ/۹۱۹ء میں حامد بن عباس کے اصرار پر مقدمہ دوبارہ شروع ہوا اور ۳۰۸ھ/۹۲۰ء

Marfat.com

میں باقاعدہ کاروائی کے بعد ان کے خلاف ملحد اور دہریہ ہونے کے سلسلے میں شرعی شہادتیں طلب کی گئیں۔ دربارِ خلافت کے وزیر اعظم نے تقریباً ۸۴ شہادتیں جمع کر لیں۔ آخر کار پورے ایک سال کے محاکمہ کے بعد ۲۴ ذیقعد ۳۰۹ھ/ ۳ مارچ ۹۲۱ء کو حسین ابن منصور الحلاج کو بغداد میں تختۂ دار پر چڑھا دیا گیا۔ بعد میں ان کی لاش کا مثلہ کیا گیا۔ (۵۱)

صوفیا کی تصانیف میں الحلاج کا تذکرہ:

☆ شیخ ابوبکر بن ابی اسحاق کلاباذی المتوفی ۳۸۵ھ/ ۹۹۵ء نے اپنی تصنیف ''کتاب التعرف'' میں کئی جگہ حلاج کے اقوال درج کیے ہیں مگر ان کا نام نہیں لکھا۔ کیونکہ حلاج کے قتل کے بعد علماء، صوفیاء اور مؤرخین کے دو گروہ ہو گئے تھے۔ ایک وہ جوان کو عارف اور مردِ مومن سمجھتا تھا، اور دوسرا گروہ اس کے برعکس ان کو ملحد، زندیق اور کافر تک قرار دیتا تھا۔ ایک تیسرا گروہ بھی ہے جو حلاج میں بارے میں توقف کرتا ہے اسے نہ مومن کہتا ہے نہ کافر۔ (۵۲)

☆ ابونصر سراج المتوفی ۳۷۸ھ/ ۹۸۸ء نے اپنی تصنیف ''کتاب اللمع'' میں پانچ مقامات پر حلاج کا ذکر کیا ہے اور ہر جگہ ان کے نام کے بعد ''رحمۃ اللہ علیہ'' لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کی نگاہ میں مومن تھا۔

☆ ابوطالب مکیؒ المتوفی ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء نے اپنی تصنیف 'قوت القلوب' میں حلاج کا کوئی قول نقل نہیں کیا۔ (۵۳)

☆ شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ المتوفی ۴۷۲ھ/ ۱۰۷۹ء اپنی تصنیف ''کشف المحجوب'' میں لکھتے ہیں:

''اپنے دعویٰ میں ہلاک شدہ حضرت ابوالمغیث الحسین ابن منصور حلاج رحمۃ اللہ علیہ بھی حضراتِ تبع تابعین میں سے ایک ہیں۔'' (۵۴)

☆ شیخ فریدالدین عطّار المتوفی ۶۲۱ھ/ ۱۲۲۴ء اپنی تصنیف ''تذکرۃ الاولیاء'' میں ذکر کرتے ہیں کہ اغلب مشائخِ کبار نے حلاج کے مرتبے سے انکار کیا اور کہا کہ تصوف میں اسے کوئی دخل نہیں تھا۔ مگر محمد خفیف، شبلی اور اکثر متاخرین نے اسے قبول کیا ہے۔ (۵۵)

Marfat.com

☆عبدالرحمٰن جامی المتوفی ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء نے اپنی تصنیف ''نفحات الانس'' میں حلاج کو صوفیاء کے تیسرے طبقے سے متعلق قرار دیا ہے اور ان کی کنیت ابوالمغیث اور وطن بیضا بتایا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''آپ کے بارے میں مشائخ کرام کی آراء مختلف ہیں۔ اکثر بزرگوں نے آپ کو رد کیا ہے مگر شیخ ابوالعباس، شیخ عطا، شیخ شبلی، شیخ عبداللہ خفیف اور شیخ ابوالقاسم نصر آبادی نے آپ کو رد نہیں کیا۔'' (۵۶)

تصانیف:

حلاج کی تمام تصانیف عربی میں ہیں جن کی تعداد ابن الندیم نے ''الفہرست'' میں ۴۶ بیان کی ہے۔ (۵۷) آپ کی تصانیف میں سے اکثر و بیشتر کا موضوع تصوف والٰہیات اور علمِ کلام وفلسفہ ہے۔ ان کے تمام رسالوں میں سے ایک اہم ترین رسالہ ''طاسین الازل والالتباس'' بھی ہے۔ جو ابنِ عطاء کو ۳۰۹ھ/۹۲۱ء میں ملا تھا۔ اس زمانہ کی طرزِ نگارش عام طور پر اسلوبِ قرآنی سے بہت متاثر ہوئی تھی اور اس ادیب کو ہی باکمال سمجھا جاتا تھا جو اپنی تحریرات میں اس اسلوب کا رنگ شامل کر سکے۔ طواسین کا اسلوب بھی یہی نگارش ہے۔ جو کہ حلاج کی تصانیف میں اہم ترین اور مشہور ترین کتاب ہے۔

طواسین میں دو مقامات ایسے ہیں جہاں ''انا الحق'' کا مفہوم ملتا ہے۔ پہلی مرتبہ تیسرے باب کی دفعہ ۶ اور ۷ میں ہے:

دفعہ ۶: من الشجرۃ من جانب الطّور ما سمع من شجرۃ ما سمع من برزہ۔

دفعہ ۷: ومثلی مثلُ تلک الشجرۃِ ھٰذا کلامُہ۔

ترجمہ: ''کوہِ طور پر درخت کی جانب سے جو آواز (موسیٰ علیہ السلام) نے سنی وہ درخت سے نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے سنی۔ میری مثال بھی اسی درخت کی طرح ہے۔ یہ کلام بھی اسی کا ہے'' یعنی جو کچھ میں کہتا ہوں وہ میری طرف سے نہیں ہوتا بلکہ اسی کی طرف سے ہوتا ہے۔ (۵۸)

دوسری جگہ چھٹے باب یعنی طاسین الازل والا التباس کی ۲۰ لغایت ۲۵ دفعات میں ''انا الحق''

Marfat.com

کا تذکرہ ملتا ہے۔ان دفعات میں حلاج نے اپنے اور ابلیس و فرعون کے درمیان ہونے والے مناظرے کو قلم بند کیا ہے جس میں آخر میں حلاج کہتا ہے کہ ''میں نے کہا کہ اگر تم اس کو نہیں پہچانتے ہو تو اس کے اثر اور نشان ہی کو پہچان لو اور وہ اثر اور نشان میں ہوں اور میں حق ہوں (انا الحق) اس لیے کہ میں ہمیشہ فی الواقع (درحقیقت) حق کے ساتھ رہا ہوں۔'' (۵۹)

الطّواسین کے محقق عتیق الرحمٰن عثمانی نے اس بیان کی وضاحت یوں کی ہے کہ ''اس میں دو باتیں غور طلب ہیں۔ایک حلاج نے اپنے آپ کو حق کا اثر یعنی پرتو، عکس اور مظہر کہا ہے۔دوسری بات یہ کی ہے کہ میں ہمیشہ فی الواقع (درحقیقت) حق کے ساتھ رہا ہوں۔ان دونوں باتوں سے بھی خدائی کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق کا پرتو ہونا خدا ہونا نہیں ہے۔اس طرح حق کے ساتھ ہونا بھی خدائی کے دعویٰ میں شامل نہیں ہے۔اس میں ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ حق تک رسائی مشکل بلکہ محال ہے تم صرف اس کے پرتو، اثر، تجلّی اور عکس کا ہی مشاہدہ کر سکتے ہو۔چونکہ اس کو حق سے نسبت و وابستگی حاصل ہے۔اس لیے اس تجلی اور اثر کو بھی حق ہی سمجھو۔اس کے پرتو اور اثر ہونے کی نسبت سے حلاج نے اپنے آپ کو حق کہا ہے۔'' (۶۰)

مگر بعض حضرات نے حلاج کو حلول اور تناسخ کے عقیدہ کا حامل بھی گردانا ہے۔مگر طواسین کے دو باب ''طاسین التنزیہہ'' اور ''بستان المعرفہ'' میں حلاج خدا کی ذات و صفات کو بیان کرتے نظر آتے ہیں۔البتہ وہ وحدت الوجود کے قائل تھے اور وحدت الوجود کا مسئلہ وحدتِ ادیان کی جانب لے جاتا ہے جس کے اشارے حلاج کی تصانیف میں ملتے ہیں۔(۶۱)

الحلاج کی تصنیف ''الطّواسین'' ہماری نظر سے گزری ہے مگر دیگر تصانیف تک کوشش کے باوجود رسائی نہ ہو سکی اس لیے الحلاج کے اس اہم ترین نعرہ ''انا الحق'' کا جائزہ طواسین کے ابواب کو زیرِ نظر رکھ کر پیش کیا گیا ہے۔

ابوعبدالرحمٰن السلمی المتوفی ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء نے اپنی تصنیف ''طبقات الصوفیہ'' میں لکھا ہے:

''آپ کے بارے میں مشائخ مختلف خیال رکھتے ہیں، اکثر مشائخ نے انہیں صوفیہ سے نکال رکھا ہے۔وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ تصوف میں ان کا کچھ دخل ہے لیکن ان میں سے حضرت ابوالعباس بن عطاء، حضرت ابوعبداللہ محمد بن خفیف اور ابوالقاسم ابراہیم بن محمد نصر بادی

Marfat.com

رحمتہ اللہ علیہ نے انہیں قبول کیا ہے اور ان کے بارے میں اچھے الفاظ کہے ہیں، ان کے حال کو صحیح قرار دیا ہے، ان کا کلام نقل کیا ہے اور انہیں حقیقی صوفی تسلیم کیا ہے اور پھر محمد بن خفیف نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ حسین بن منصور رحمتہ اللہ علیہ عالمِ ربانی تھے۔ آپ کو بغداد میں ۲۴ ذی القعدہ ۹۲۱ء میں باب الطاق پر قتل کر دیا گیا۔'' (۶۲)

۵۔ کتاب اللمع۔ ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ھ/ ۹۸۸ء)

ان کا پورا نام عبداللہ بن علی بن محمد بن یحییٰ ابوالنصر سراجؒ تھا۔ لقب طاؤس الفقراء اور وطن طوس تھا۔ آپ کا مزار بھی طوس میں ہی ہے۔

سراجؒ علومِ ظاہری و باطنی کے جامع تھے۔ آپ کے استادوں میں جعفر الخلدی المتوفی ۳۴۸ھ/ ۹۵۹ء، ابوبکر محمد بن داؤد الدُّ می المتوفی ۳۶۰ھ/ ۹۷۰ء اور احمد بن سائح (بعض کتب میں السُلمی لکھا ہے) کے نام لیے گئے ہیں۔ (۶۳)

آپ نے تصوف پر متعدد کتابیں تصنیف کیں مگر ان کے بارے میں ''نفحات الانس'' میں عبدالرحمٰن جامی نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ آج بجز ''کتاب اللمع'' کے اور کوئی کتاب بظاہر موجود نہیں بلکہ ان کے نام بھی معلوم نہیں۔

''نفحات الانس'' میں عبدالرحمٰن جامی نے ابونصر سراج کے حوالے سے حفظِ آداب کے طبقات کا یوں ذکر کیا ہے:

''لوگ حفظِ آداب میں طبقات پر منقسم ہیں۔ پہلے درجے میں دنیادار ہیں۔ ان کا ادب فصاحت و بلاغت حفظ العلوم اور بادشاہوں کے انساب بھی علم الانساب اور شعرائے عرب کے اشعار ہیں۔ دوسرے درجے میں اہلِ دین یعنی دوسرا درجہ دین داروں کا ہے اور ان کا ادب نفوس کی ریاضت، اپنے جوارح کی تادیب، حدودِ شرعیہ کی حفاظت اور ترکِ خواہشات ہے۔ تیسرے طبقے میں اہلِ خصوص ہیں۔ ان کا ادب دلوں کا پاک کرنا، رازوں کی رعایت کرنا، عہد کا وفا کرنا، اوقات کا تحفظ، دل کے خطرات کی طرف کم التفاتی، ظاہر اور باطن پر غلبہ پانا اور موافق کی طلب میں حسنِ ادب کو ملحوظ رکھنا اور اوقاتِ حضوری اور مقاماتِ قرب کے آداب کا لحاظ رکھنا ہے۔'' (۶۴)

Marfat.com

ابونصر سراجؒ نے ''کتاب اللمع'' میں متعدد شہروں کا ذکر کیا ہے جہاں ان کی ملاقات متعدد صوفیاء سے ہوئی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے دور دراز کی سیاحت کی اور طویل سفر اختیار کیے۔ جن شہروں کا ذکر ہے ان میں اہم بصرہ، بغداد، دمشق، رملہ، انطاکیہ، صور، طرابلس، تبریز، قاہرہ، دمیاط، بسطام اور تُستر وغیرہ ہیں۔

ابونصرؒ کے مریدوں میں صرف ایک نام نمایاں ملتا ہے وہ ہیں ابوالفضل بن حسن سرخسیؒ جو بعد میں مشہور ایرانی صوفی ابوسعید بن ابی الخیر کے پیر ہوئے۔

ابونصر سراجؒ کے بارے میں تذکرہ نگاروں نے یہ نہیں بتایا کہ ان کا تعلق کس قبیلہ سے تھا لیکن ''رسالہ قشیریہ'' میں ہے کہ ابونصر کا تعلق عربوں کے مشہور قبیلہ بنو تمیم سے تھا۔ ''رسالہ قشیریہ'' میں انہیں عبداللہ بن علی بن یحییٰ التمیمی کہا گیا ہے۔ (۶۵)

کتاب اللمع:

یہ کتاب چوتھی صدی ہجری کے وسط میں تحریر کی گئی اور اس کا شمار تصوف کی قدیم ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ کتاب کا پورا نام ''کتاب اللمع فی التصوف'' ہے۔ کتاب کی ضخامت ایک مقدمہ اور ۱۳ ارحصوں پر مشتمل ہے۔ مقدمہ اس قسم کے مباحث پر مشتمل ہے:

۱۔ باب البیان عن علم التصوف

۲۔ باب فی لغتِ طبقات اصحاب حدیث

۳۔ باب الکشف عن اسم الصوفیہ

۴۔ باب الثبات علم الباطن

۵۔ باب التصوف ماھوَ

۶۔ باب التوحید وصوتہ الموحد

مقدمہ کے بعد کتاب ایک منطقی ترتیب سے شروع ہوتی ہے۔ جس کی تقسیم حسبِ ذیل حصوں پر ہے:

۱۔ کتاب الاحوال والمقامات:

Marfat.com

''حال'' و ''مقام'' صوفیا کی بڑی اہم اصطلاحیں ہیں، اس باب میں ان پر الگ الگ باب میں بحث کی گئی ہے۔ مثلاً باب مقام التوبہ، باب مقام الورع، باب مقام الیزید وغیرہ۔

۲۔ کتاب اہلِ صفوۃ فی الفہم والا تباع لکتاب اللہ:

مبادی کی تشریح کے بعد آغازِ کلام اللہ سے ہوتا ہے۔ اس کے تحت اس قسم کے ابواب ہیں: باب الموافقتہ لکتاب اللہ، باب ذکر تفاوت المستمعین خطاب اللہ تعالیٰ، باب وصف ارباب القلوب فی فھم القرآن وغیرہ۔

۳۔ کتاب الاسوۃ والاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

''کتاب'' کے بعد ''سُنّت'' کا ذکر فوراً آتا ہے لہٰذا اس کتاب میں بھی یہی ترتیب ہے۔ اس کے تحت عنوانات یہ ہیں: باب وصفِ اہل الصفوۃ فی الفہم والموافقہ والاتباع للنبی صلعم وغیرہ۔

۴۔ کتاب المستنبطات:

قرآن وحدیث کے نصوص کے بعد ترتیباً احکام وشعائر کا ذکر آتا ہے۔ مثلاً باب مذہب اہل الصفوۃ فی المستنبطات الصحیحہ فی فھم القرآن والحدیث، باب فی کیفیتہ الاختلاف فی مستنبطات اہل الحقیقہ فی معنی علوھم واحوالھم وغیرہ۔

۵۔ کتاب الصحابۃ رضوان اللہ علیہم:

رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بعد محترم ترین ہستیاں صحابہ کرامؓ کی ہیں اور قدیم صوفیا سنتِ نبوی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بعد آثارِ صحابہ ہی کو اپنے لیے دلیلِ راہ جانتے تھے اس لیے کتاب کا ایک مستقل حصہ ان کی نذر ہے جس میں خلفاء اربعہؓ اصحابِ صفّہؓ اور عام اصحابِ نبوی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر گفتگو کی گئی ہے۔

۶۔ کتاب آداب المتصوفہ:

اس عنوان کے تحت مندرجہ ذیل ابواب آئے ہیں: باب ذکرِ آدابھم فی الوضوع والطھارۃ، باب ذکرِ آدابھم فی الزکوٰۃ والصدقات، باب فی ذکر الصوم وآدابھم وغیرہ۔ اس حصہ میں صوفیہ کے تمام آدابِ زندگی اور شغل درج ہیں۔

۷۔ کتاب المسائل واختلاف التاویلھم فی الاخویۃ:

Marfat.com

اس حصہ میں صوفیائے کرام کی زبان سے ان سوالات کے جوابات دیئے ہیں جن کا حل فقہاء اور علماء ظاہر کے لیے دشوار ہے مثلاً فنا و بقا، مسئلہ صدق، مسئلہ اخلاص، مسئلہ روح وغیرہ۔

۸۔ کتاب المکاتبات والصدور والاشعار والدعوات والرسائل:

اس حصہ میں صوفیا کے مکتوبات، رسائل، اشعار اور وصایا کا ذکر ہے۔ اور سب کے لیے الگ الگ ابواب باندھے ہیں۔

۹۔ کتاب السماع:

صوفیا اور علماءِ ظاہر کے درمیان اور خود صوفیا میں باہم ایک اختلافی مسئلہ ''مسئلہ سماع'' ہے جس کی توضیح وتشریح کی گئی ہے۔ جس کے تحت اہم عنوانات یہ ہیں: باب فی حسن الصوت والسماع وتفاوت المستمعین، باب فی وصف سماع العامۃ واباحۃ ذالک وغیرہ۔

۱۰۔ کتاب الوجد:

وجد وحال بھی تصوف کے موضوعات ہیں جن کا ذکر چند اہم ابواب میں کیا گیا ہے۔ باب فی ذکر اختلافھم فی ماھیۃ الوجد، باب فی صفات اواجدین۔

۱۱۔ کتاب اثبات الآیات والکرامات:

کراماتِ اولیاء کا صحیح مفہوم، ان کے اثبات کے دلائل اور معجزات، انبیاء سے ان کا فرق اسی عنوان کے تحت آئے ہیں۔ اس سلسلہ کے اہم باب یہ ہیں: باب فی معانی الآیات والکرمات، باب فی الادلۃ علیٰ اثبات الکرامات للاولیاء وغیرہ۔

۱۲۔ کتاب البیان عن المشکلات:

اس حصہ میں دو باب شامل ہیں جن میں سے پہلے باب میں ان الفاظ کو جمع کیا گیا ہے جو صوفی کی زبان میں مخصوص اصطلاحی معنی رکھتے ہیں۔ مثلاً حال، مقام، مکان، وقت، سر، کشف، فنا، بقاء، توحید وغیرہ اور دوسرے باب میں ان کی تشریح شامل ہے۔

۱۳۔ کتابِ تفسیر الشطحیات والکلمات التظاہرِ یا مستشنع وباطنہا صحیح مستقیم:

یہ کتاب کا آخری حصہ ہے جو تفصیلاً لکھا گیا ہے۔ اس میں شطحیاتِ صوفیا کی توجیہ وتوضیح کی گئی ہے۔ چند ابواب کے عنوانات یہ ہیں: باب فی معنیٰ الشطح، باب تفسیر العلوم وبیان مابشکل علی فھم

Marfat.com

[illegible]

[illegible]

۷۔ التعرف ۔ شیخ ابوبکر بن ابی اسحاق کلابازی (متوفی ۳۸۵ھ/۹۹۵ء)

آپ کا پورا نام ابوبکر بن ابی اسحاق محمد بن ابراہیم بن یعقوب بخاری کلابازی ہے۔ کلاباذ بخارا کے ایک محلے کا نام ہے۔ انہوں نے بخارا میں ہی وفات پائی۔ آپ کے سن وفات میں اختلاف ہے [illegible] کی تاریخ وفات [illegible] ہے۔

کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف کے مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن نے مقدمہ میں کلابازی کے سن وفات کے بارے میں لکھا ہے کہ کلابازی کی وفات اگرچہ چوتھی صدی ہجری کے آخر میں نہیں تو پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں ہوئی ہے۔ (۲۸)

کلابازی کی شہرت کتاب التعرف کی وجہ سے ہے۔ اس کتاب کو ابتدائی صوفیانہ تعلیمات پر ایک مستند متن تسلیم کر لیا گیا تھا اور اس کی کئی شرحیں لکھی گئی تھیں۔ اس کتاب کو تصنیف کرنے کی اہم وجہ یہ تھی کہ صوفیاء کے متعلق یہ واضح کر دیا جائے کہ ان کے عقائد خلاف شریعت و سنت نہیں ہیں۔ کلابازی نے ابتداء کتاب میں اسلام کے بنیادی عقائد کی طویل فہرست دی ہے۔ اس کے مقدمہ میں اس دور کے اصول سنت کے انحطاط کا ذکر کیا ہے۔

ڈاکٹر پیر محمد حسن ترجمہ التعرف کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

”میرے نزدیک اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ اس دور میں غلط کار اور جعلی صوفیاء نے اس فرقہ کو بدنام کر رکھا تھا۔ وہ اپنے غیر شرعی اعمال اور اپنے الحاد اور زندقہ کو

Marfat.com

تصوف کے رنگ میں پیش کرتے اور اپنے ظاہری زہد اور عبادت کی آڑ لے کر لوگوں کو گمراہ کرتے تھے۔ اس بات میں اس زمانہ میں کرامیہ پیش پیش تھے۔"(٦٩)

کلاباذی کے دور میں کرامیہ کا سردار ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد م ٣٨٣ھ/ ٩٩٣ء تھا، جس کا مرکز نیشاپور اور نواحی علاقے تھے۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا ابو بکر محمد بن اسحاق بن محمشاد جانشین ہوا۔ ان کے اہم عقائد یہ تھے:

١۔ ایمان نہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ۔

٢۔ محض زبان سے اقرار کر لینا ایمان ہے خواہ کوئی دل میں کفریہ عقائد کیوں نہ رکھتا ہو۔

٣۔ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اوپر کی جہت میں ہے، وہ عرش کی اوپر کی سطح کو چھو رہا ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے، نیچے اترتا ہے اور اوپر بھی چڑھتا ہے۔

کلاباذی نے واضح کیا کہ صوفیاء معتزلہ کی طرح قرآن کو مخلوق نہیں مانتے بلکہ درحقیقت اللہ کا کلام مانتے ہیں۔ جبکہ کرامیہ کا عقیدہ تھا کہ قرآن از خود پیدا ہو گیا ہے نہ کسی نے پیدا کیا جیسا کہ معتزلہ کہتے تھے اور نہ قدیم اور ازلی ہے جیسا کہ اہلِ سنت کا عقیدہ ہے۔(٧٠)

کلاباذی نے یہ واضح کیا کہ کرامیہ جو تصوف کا لبادہ اوڑھ کر لوگوں کو گمراہ کر رہے ہیں صوفیاء کا ان سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کے علاوہ کلاباذی نے قدریہ، جبریہ، جہمیہ وغیرہ پر کتاب میں الگ الگ باب باندھا ہے تاکہ صوفیاء کے عقائد کی وضاحت کر دی جائے۔ اس طرح کلاباذی نے کتاب کا بیشتر حصہ (باب ١ تا ٣٠) صوفیاء کے عقائد پیش کرنے میں صرف کیا ہے جو کہ تعرف لکھنے کی اصل وجہ ہے۔ (باب ٣١ تا ٥١) میں صوفیاء کے مسائل اور ان کے احوال کا ذکر ہے جبکہ (باب ٥٢ تا ٦٣) میں صوفیانہ عبارتوں اور اصلاحات کی تشریح کی گئی ہے۔ (باب ٦٤ تا ٧٥) میں دیگر مسائل پر بحث ہے۔

التعرف کی چند شروح کا ذکر بھی ملتا ہے۔

١۔ پہلی "حسن التعرف" جس کو عموماً خود الکلاباذی سے منسوب کیا جاتا ہے مگر یہ

Marfat.com

دراصل علاؤالدین علی بن اسماعیل قونوی (م ۷۲۹ھ/ ۱۳۲۸ء) کی ہے۔

۲۔ دوسری عبداللہ بن محمد النصاری (م ۴۸۱ھ/ ۱۰۸۹ء) کی شرح ہے۔

۳۔ تیسری اسماعیل بن محمد بن عبداللہ المستملی (م ۴۳۴ھ/۱۰۴۲ء) کی شرح ہے۔(۷۱)

المستملی نے کلابادی کی دواور کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔کتاب ریاضت اور کتاب الروح و الجسد والقلب۔ یہ دونوں کتابیں اب دستیاب نہیں، یہ دونوں تصوف کے اہم مسئلہ روح اور نفس کے موضوع پر لکھی گئی تھیں۔(۷۲)

۷۔ قوت القلوب فی معاملۃ المحبوب۔شیخ ابوطالب المکی (م ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء)

ابوطالب مکی کے سوانح کے بارے میں مفصل معلومات دستیاب نہیں ہیں۔طبقات الصوفیہ اورتذکرۃ الاولیاء میں بھی ان سے متعلق معلومات نہیں ملتیں البتہ عبدالرحمٰن جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ:

ابوطالب محمد بن علی بن عطیہ حارثی مکی کتاب قوت القلوب کے مصنف ہیں۔یہ کتاب اسرار طریقت کا مجموعہ ہے اور علماء کا قول ہے کہ دقائق طریقت کے اعتبار سے اس کی مثل کوئی کتاب دنیائے اسلام میں تصنیف نہیں کی گئی۔

آپ مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے پھر وہاں سے بصرہ آئے،بغداد پہنچے اور اسی شہر میں جمادی الآخر ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء میں وفات پائی۔ابوطالب مکی شیخ ابوالحسن بصری کے مرید تھے جو اپنے والد شیخ ابوعبداللہ احمد بن سالم کے مرید تھے اور وہ حضرت سہل تستری کے مرید تھے۔(۷۳)

تصنیف:

قوت القلوب فی معاملۃ المحبوب،شیخ ابوطالب مکی کی تصنیف ہے اس کتاب کی دو شرحیں مشہور ہوئی تھیں،ایک کا نام ''سراج القلوب'' ہے جو شیخ ابوعلی زین الدین علی المعیر ی کی تصنیف ہے اور دوسری کا نام ''حیات القلوب'' ہے جو شیخ عمادالدین بن الاموی کی تصنیف ہے۔(۷۴)

یہ کتاب ''قوت القلوب'' اڑتالیس فصول پر مشتمل ہے۔جن کا بیان اس طرح ہے:

۱۔فصل، معاملات سے متعلق آیات پر مشتمل ہے۔

Marfat.com

۲۔فصل، دن اور رات کے وظائف کے ذکر پر مشتمل آیات پر مشتمل ہے۔

۳۔فصل، مرید کے دن اور رات کے معمولات کا بیان ہے۔

۴۔فصل، فجر کی نماز میں سلام کے بعد مستحب ذکر اور مندوب قرأت کے بیان میں ہے۔

۵۔فصل، فجر کی نماز کے بعد مقبول دعاؤں کا بیان ہے۔

۶۔فصل، صبح کی نماز کے بعد مرید کے معمولات کے بیان میں ہے۔

۷۔فصل، دن کے سات وظائف بیان ہوئے ہیں۔

۸۔فصل، رات کے پانچ وظائف بیان ہوئے ہیں۔

۹۔فصل، فجر کے وقت کا بیان ہے۔

۱۰۔فصل، وقت زوال اور قدموں کے ذریعے سائے کے گھٹنے بڑھنے کی پہچان کا بیان ہے۔

۱۱۔فصل، دن اور رات کی نماز کی فضیلت کے باب میں بیان ہے۔

۱۲۔فصل، وتر اور صلوٰۃ الیل کی فضیلت کے بیان میں ہے۔

۱۳۔فصل، نیند میں اُٹھنے اور صبح کے وقت میں مستحب دعاؤں کے باب میں بیان ہے۔

۱۴۔فصل، قیام لیل کی تقسیم اور قیام کرنے والوں کی صفت کے بیان میں ہے۔

۱۵۔فصل، دن رات کی تسبیح اور نماز جیسے معمولات اور صلاۃ التسبیح کے بیان میں ہے۔

۱۶۔فصل، تلاوت کرنے والوں کی صفت کے بیان میں ہے۔

۱۷۔فصل، کلام اللہ میں فصل و وصل کی ایک قسم کا بیان ہے۔

۱۸۔فصل، غافلین کی ناپسندیدہ صفت کا بیان ہے۔

۱۹۔فصل، بلند آواز سے تلاوت قرآن اور اس کی نیات کا بیان ہے۔

۲۰۔فصل، فضلیت والی راتوں اور اس میں قیام کا بیان ہے۔

۲۱۔فصل، جمعہ کے آداب اور جمعہ کے دن اور رات میں مرید کے لیے ذکر کا بیان ہے۔

۲۲۔فصل، روزہ اور روزہ داروں کی صفت کا بیان ہے۔

۲۳۔فصل، محاسبہ نفس اور رعائیت وقت کا بیان ہے۔

۲۴۔فصل، مرید کے وظیفہ کی حقیقت اور عارف بالمرید کے بیان میں ہے۔

Marfat.com

۲۵۔ فصل، نفس کی تعریف اور عارفین کے باطنی احوال کے بیان میں ہے۔
۲۶۔ فصل، اہل مراقبہ کے مشاہدہ کا بیان ہے۔
۲۷۔ فصل، مریدین کی اساس کے باب میں ہے۔
۲۸۔ فصل، مقربین کے مراقبہ کے باب میں ہے۔
۲۹۔ فصل، صاحب مقامات مقربین اور ان کی پہچان، عابدین کی صفت کا بیان۔
۳۰۔ فصل، اہل دل کے وساوس قلب کے باب میں بیان ہے۔
۳۱۔ فصل، علم کی فضیلت، علماء کے اوصاف، معرفت، علماء دنیا و علماء آخرت کے بیان میں ہے۔ (۷۵)
۳۲۔ فصل، مقامات یقین کی تشریح، اہل یقین کے احکام اور مقامات یقین کی اصل کا بیان ہے۔
۳۳۔ فصل، ارکان اسلام کی تشریح کا بیان ہے۔
۳۴۔ فصل، اسلام اور ایمان کی تفصیل کے باب میں بیان ہے۔
۳۵۔ فصل، سنت کے فضائل کی تشریح اور آداب شرعی کے بیان میں ہے۔
۳۶۔ فصل، شریعت اور ایمان کا بیان۔
۳۷۔ فصل، کبائر کی تشریح و تفصیل اور کفار کے حساب و کتاب کے باب میں بیان۔
۳۸۔ فصل، اخلاص، احوال کی درستگی اور افعال میں آفات سے بچنے کے باب میں بیان ہے۔
۳۹۔ فصل، غذا میں کمی بیشی کے ساتھ اس کی ترتیب کا بیان ہے۔
۴۰۔ فصل، کھانوں کا بیان، کھانے کے آداب و سنت کا بیان۔
۴۱۔ فصل، فقر کے فرائض و فضائل کا بیان۔
۴۲۔ فصل، مسافر کے احکام اور سفر کے مقاصد کا بیان۔
۴۳۔ فصل، امام کا حکم اور امامت اور مقتدی کی صفت کے باب میں بیان ہے۔
۴۴۔ فصل، اللہ کے لیے دوستی اور محبت کے احکام اور محبت کرنے والوں کے اوصاف کے باب میں بیان ہے۔

Marfat.com

۴۵۔ فصل، حمام میں جانے کے باب میں بیان۔

۴۶۔ فصل، صنعت، معیشت اور خرید وفروخت کے باب میں بیان۔

۴۷۔ فصل، حلال وحرام کی تفصیل کے باب میں بیان۔

۴۸۔ فصل، نکاح وترک نکاح کے باب میں بیان۔(۷۶)

اس طرح یہ کتاب صوفیاء کے عقائد، اصول اور معاملات کے بارے میں بھرپور تفصیل پیش کرتی نظر آتی ہے۔

۷۔رسالۃ القشیر یہ فی علم التصوف۔ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (متوفی ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء)

آپ کا پورا نام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ بن محمد بن القشیری ہے۔آپ کے آباؤ اجداد عرب سے نقل مکانی کر کے خراسان میں آباد ہو گئے تھے۔امام ابوالقاسم القشیری ماہ ربیع الاول ۳۷۶ھ/۹۸۶ء میں ضلع استوا نیشا پور میں پیدا ہوئے۔امام قشیری کا ابتداء میں ارادہ دنیاوی علوم حاصل کرنے کا تھا، نیشاپور اس زمانے میں خراسان کا دارالحکومت تھا اور علماء کا مرکز بھی تھا، جب آپ نیشا پور پہنچے تو اس وقت وہاں ابوعلی الحسن بن علی الدقاقؒ کی بزرگی کا شہرہ تھا، آپ بھی ان کی مجلس میں حاضر ہوئے اور پہلے ہی دن ان کے وعظ سے متاثر ہوئے اور پھر ان کی مجالس میں شرکت کی پابندی کرنے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے دنیاوی علوم کے بجائے سلوک کی منازل طے کرنے کا فیصلہ کرلیا۔(۷۷)

شیخ ابوعلی دقاق نے انھیں پہلے دینی علوم میں کمال حاصل کرنے کا حکم دیا اور آپ نے حکم کی تعمیل میں تفسیر، حدیث، کلام، اصول، فقہ، نحو، شعر وغیرہ کے علوم میں مہارت حاصل کرلی۔(۷۸)

شیخ ابوعلی دقاق کی خانقاہ تصوف وفقر میں آپ نے قدم رکھا اور ان کی وفات کے بعد شیخ ابو عبدالرحمٰن سُلمی سے مستفید ہوتے رہے۔آپ عبادت سے بے حد شغف رکھتے تھے یہاں تک کہ مرض الموت میں نفلیں تک نہ چھوٹنے دیں اور نمازیں قیام کے ساتھ ادا کرتے رہے۔

اس دور میں خراسان کے حالات (۷۹) علماء کے لیے سخت مشکل ہو چکے تھے، لہٰذا آپ بھی

Marfat.com

ان سے دل برداشتہ ہوکر بغداد آ گئے، بغداد اس وقت عروس البلاد تھا آپ یہاں ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء میں آئے اور یہاں آ کر شافعی فقہ کا درس دینے لگے۔

آپ عقائد میں اشعری اور فقہ میں شافعی تھے۔آپ کی متعدد تصانیف کا ذکر ملتا ہے شاہ عبدالعزیز دہلوی نے ان تصانیف کی تصریح یوں کی ہے:

۱۔رسالہ قشیریہ ۲۔نحو القلوب ۳۔تفسیر القرآن ۴۔لطائف الاشارات ۵۔کتاب الجواہر ۶۔کتاب احکام السماع ۷۔کتاب آداب الصوفیہ ۸۔کتاب عیون الاجوبۃ ۹۔کتاب المناجات ۱۰۔کتاب المنتہی (۸۰)

ان کے علاوہ امام قشیری کے تین رسالہ بھی مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامی پاکستان نے شائع کیے ہیں:

۱۔شکایۃ اہل السنۃ ۲۔ترتیب السلوک ۳۔کتاب السماع

امام قشیری، ابوعلی دقاقؒ کے مرید تھے اور ابوعلی فارمدی کے شیخ تھے۔امام قشیری نے ماہ ربیع الثانی ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء میں وفات پائی۔(۸۱)

تصنیف:

امام قشیری، رسالہ قشیریہ اپنی بغداد آمد سے گیارہ برس قبل ۴۳۷ھ/۱۰۴۵ء میں تصنیف کر چکے تھے۔(۸۲)

کتاب کا پورا نام 'رسالۃ القشیریہ فی علم التصوف' ہے۔متاخرین نے اکثر صرف الرسالہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔تصوف کے موجودہ قدیم ذخیرہ میں جو شہرت اس کو حاصل ہے وہ کم ہی کسی کے حصے میں آئی ہے۔امام قشیری نے اس رسالہ کی تالیف کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ صوفیۂ متقدمین دنیا سے رخصت ہو چکے تھے ان کے طور طریقے بھی ان کے ساتھ ناپید ہو گئے تھے، ان کے بعد جو لوگ ہیں اور ان کی نیابت کے مدعی ہیں وہ عبادات کے تارک ہیں اور غفلتوں میں مبتلا ہیں۔لہٰذا جب ان لوگوں میں عبادت میں انہماک کے بجائے ان سے غفلت شروع ہوگئی اور شریعت کی پیروی کی جگہ اس کی خلاف ورزی باعث فخر ہوگئی اور روح کے تزکیہ سے واسطہ جاتا رہا اور اس پر

Marfat.com

طرہ یہ کہ ان سب کے باوجود دعویٰ روحانیت قائم رہا تو ایسی حالت میں شیخ قشیری نے ضروری خیال کیا کہ جماعت کی خدمت میں ایسا رسالہ پیش کیا جائے جس میں صوفیہ متقدمین کے صحیح حالات بیان ہوں اور ان کے اخلاق، عبادات، عقائد و معلومات وغیرہ کی تفصیل ہو۔(۸۳)

رسالہ کے ابتدائی چند صفحات میں اصول توحید و مسائل توحید کا ذکر ہے اور اس ضمن میں قدمائے صوفیاء کے اقوال درج کیے گئے ہیں۔ باب اول میں اسی ۸۰ ہزار سے زائد بزرگوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جو اپنے زمانے میں کامل صوفی ہیں۔ سب سے پہلے لفظ تصوف کی تاریخ کا بیان ہے، اس کے بعد اکابر طریقت کی حکائتیں اور اقوال نقل کیے گئے ہیں۔ ان حکایات واقوال کا حاصل صرف یہ چند چیزیں ہیں کہ تعظیم شریعت، علم قرآن و حدیث، اتباع سنت نبوی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)، ترک لذات قطع علائق، لزوم عبادات ومجاہدات۔

باب دوم میں تصوف کی اصطلاحات کی توضیح وتشریح کی گئی ہے۔ مثلاً وقت، مقام، حال، قبض، بسط، ہیبت، انس، وجد، وجود، جمع، فرق، فنا، بقا، غیبیت، حضور، صحو وسکر وغیرہ۔(۸۴)

اس کے بعد احوال، مقامات ومسائل تصوف سے متعلق جتنے اہم عنوانات ہیں ان سب پر الگ الگ ایک باب باندھا گیا ہے ان ابواب کی تعداد پچاس ہے۔ یہ تمام ابواب اختصار کے باوجود جامعیت کا وصف رکھتے ہیں۔ ان تمام ابواب میں امام قشیری نے قرآنی آیات کے بعد احادیث بنوی سے وضاحت کی ہے۔ جس باب سے متعلق کوئی واضح آیت قرآنی نہ مل سکی تو اُسے حدیث سے شروع کیا ہے یوں عملاً یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ تصوف کے ماخذوں میں قرآن کے بعد دوسرا درجہ حدیث کا ہے۔

باب اکیاون باب السماع پر ختم ہوتا ہے۔ باب باون اثبات کرامات الاولیاء پر ہے۔ یہ باب متعدد فصول میں تقسیم ہے۔ باب ترپن کا عنوان رویا النوم ہے۔ اس میں آیت نوم، رویائے صالحہ، پریشان خوابی اور مسائل متعلقہ پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ باب چوون باب وصیۃ للمریدین ہے۔ یہ ایک اہم باب ہے، سابق ابواب میں عموماً اقوال وحکایات کی نقل پر اکتفا کیا گیا ہے لیکن اس باب میں امام قشیری نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر مریدین وطالبین کے لیے ہدایات ونصیحتیں کی ہیں۔ یہ باب چھوٹی چھوٹی فصول میں تقسیم ہے اور ہر فصل کسی اہم حقیقت یا نصیحت پر مشتمل ہے۔(۸۵)

Marfat.com

امام قشیری اپنے دور میں موجود تصوف کی حالت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ 'اس طریقے میں فترت کا زمانہ آ گیا ہے۔ نہیں بلکہ طریقت درحقیقت ختم ہو گئی ہے۔ وہ شیوخ رخصت ہو گئے جو راہ دکھلاتے تھے اور وہ نوجوان کم پڑ گئے جن کی سیرت قدوۂ حسنہ تھی، ورع کا سورج غروب ہو گیا ہے اور لالچ کی گھٹائیں چھا گئیں۔' (۸۶)

آگے فرماتے ہیں کہ: 'لیکن جب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مشکلات میں اضافہ ہوتا گیا اور اہل زمانہ اپنے اختیار کردہ میں حد سے تجاوز ہی کرنے لگے، تو مجھے ان قلوب پر شفقت ہوئی کہ جو یہ خیال کر بیٹھے تھے کہ ان کے اس کام کی بنیاد اسلاف کے منہج پر ہے۔ تو میں نے اس کتاب کی تصنیف کا ارادہ کیا، اس میں میں نے اس طریقے کے شیوخ کے حالات، ان کے آداب، اخلاق، معاملات، عقائد، ان کے وجدانی اشارات اور ابتداء سے انتہاء تک ان کی ترقی کے احوال ذکر کیے ہیں، تاکہ اس راہ کے سالک کو قوت حاصل ہو اور میری طرف سے اس کی تصحیح کی سند ہو۔' (۸۷)

۹۔ کشف المحجوب۔ شیخ علی بن عثمان ہجویری
(متوفی ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء)

آپ کا پورا نام علی بن عثمان بن علی الغزنوی ہجویری ہے۔ آپ عرف عام میں داتا گنج بخش سے شہرت رکھتے ہیں۔ وطن غزنی (افغانستان) کے مضافاتی قصبے ہجویر و جلاب ہیں دونوں میں آپ کا قیام رہا، آخر عمر میں لاہور میں سکونت اختیار کی اور یہیں انتقال کیا، یہیں مدفون ہوئے۔

آپ کا شجرہ نسب حضرت امام حسن سے حضرت علی مرتضیٰ تک پہنچتا ہے۔ اس کا ذکر یوں آیا ہے علی بن عثمان بن سید علی بن شجاع بن ابوالحسن علی بن حسن اصغر بن سید زید بن سیدنا حضرت حسن بن سیدنا حضرت علی مرتضیٰ۔ آپ نے شیخ ابوالفضل بن حسن ختلی سے بیعت کی تھی جو شیخ ابوالحسن حصری کے مرید تھے۔ (۸۸)

آپ حنفی المذہب تھے اور امام ابوحنیفہ سے خاص عقیدت رکھتے تھے۔ آپ اکثر سفر و سیاحت میں رہتے آپ نے شام سے ترکستان اور ساحل سندھ سے بحر قزوین تک اپنی سیاحی کا ذکر کیا ہے۔ آپ نے لاہور آنے کے بارے میں بعض جگہ ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے پیر و مرشد

Marfat.com

کے حکم سے آئے تھے، اس کا ذکر شیخ نظام الدین اولیاء دہلوی نے فوائد الفواد میں کیا ہے۔

کشف المحجوب میں کچھ ایسا پایا جاتا ہے کہ جیسے لاہور کا قیام کسی مجبوری کی وجہ سے تھا۔

آپ کے سال وفات کے بارے میں اختلاف ہے، البتہ مزار پر جو قطعۂ تاریخ کندہ ہے اس میں ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء درج ہے جبکہ 'عوارف المعارف' کے مقدمہ از مترجم میں تاریخ وفات ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء بیان ہوئی ہے۔(۸۹)

تصوف وطریقت پر آپ نے متعدد کتابیں لکھیں مگر اب وہ ناپید ہیں۔ نکلسن مشہور مستشرق نے کشف المحجوب سے ہی کئی کتابوں کا پتہ لگایا ہے مثلاً:

۱۔ وجدان ۲۔ منہاج الدین ۳۔ کتاب الفناء والبقاء ۴۔ اسرار الخرق والمؤنات ۵۔ کتاب البیان لاہل العیان ۶۔ بحر القلوب ۷۔ الرعایۃ الحقوق

ان کے علاوہ کشف المحجوب کی عبارتوں میں دو اور کتابوں کے حوالے موجود ہیں۔ نکلسن کے خیال میں دو کتابیں ان سات کے علاوہ ہیں تو اس طرح کشف المحجوب کو شامل کر کے ان کتابوں کی کل تعداد دس ہو جاتی ہے۔(۹۰)

تصنیف:

فارسی میں تصوف کی قدیم ترین موجود کتاب کشف المحجوب ہے۔ شیخ علی بن عثمان کی رحلت کا سال اگر ۴۵۶ھ/۱۰۷۲ء ہے اور مصنف نے اس کتاب میں اپنی متعدد پچھلی کتابوں کا ذکر اور سکونت لاہور کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کی آخر عمر کی تصنیف ہے۔ اس کتاب کے طرز تصنیف میں دیگر کتب سے یہ اہم فرق ہے کہ اس میں شیخ علی بن عثمان ہجویری ایک محققانہ انداز سے اپنے ذاتی تجربات، مکاشفات، واردات، مجاہدات وغیرہ کو قلم بند کرتے گئے ہیں۔

کشف المحجوب تصنیف کرنے کے سبب کے بارے میں شیخ صاحب اس کتاب کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں کہ:

'میں نے اس کتاب کا نام کشف المحجوب رکھا ہے۔ یہ کتاب راہ حق کے بیان، امر حق کی

Marfat.com

شرح اور بشریت کے حجابات کھولنے کے لیے لکھی گئی ہے۔'(۹۱)

آگے فرماتے ہیں کہ:

'لیکن حجاب کی دو قسمیں ہیں، ایک حجاب رینی (۹۲) کہ اس کا اٹھنا ہر گز ممکن نہیں اور دوسرا حجاب غینی (۹۳)، یہ بہت جلدی اٹھ جاتا ہے۔' 'پس یہ کتاب اس لیے لکھی ہے کہ یہ ان دلوں کے لیے صقیل (۹۴) کا کام دے جو حجاب غین کی تاریکیوں میں گھرے ہوئے ہیں۔

لیکن نورِ حق ان کے دلوں میں موجود ہے تاکہ اس کے مطالعہ کی برکت سے تاریکی کا وہ پردہ ان کے دلوں پر سے اٹھ جائے اور حقیقت معنی کی طرف راہ پالیں۔'(۹۵)

کشف المحجوب پر اگر سرسری نظر ڈالیں تو اس کے شروع کے کچھ صفحات بہ طور تمہید یا مقدمہ کے ہیں جس میں سبب تالیف اور موضوعِ سخن بیان ہوا ہے۔

باب اول فی اثبات العلم ہے، جس میں علم کی ماہیت، علم کے فضائل اور علم کی اقسام کا بیان ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ علم صحیح یا معرفت کے لیے علم ظاہر یا شریعت اور علم باطن یا طریقت کی حاجت ضروری ہے، صرف ایک وجود مضر ہوگا۔

باب الثانی فی الفقر ہے اس باب میں فضائل فقر و مسکنت کا بیان ہے اور متعدد آیات قرآنی اور احادیث سے حوالے موجود ہیں۔

تیسرا باب ماہیت تصوف پر ہے۔ شیخ کے نزدیک صوفی وہ ہے جس کا قلب 'صفا' (صفائی) سے لبریز ہو اور 'کدر' (گندگی) سے خالی ہو اور اس مرتبہ تک کاملانِ ولایت ہی پہنچ سکتے ہیں۔ اہل تصوف کے تین درجے ہیں۔ ا۔ صوفی ۲۔ متصوف ۳۔ مستصوف۔ قدیم ترین صوفیہ نے صوفی اور تصوف کی جو تعریفات بیان کی ہیں۔ شیخ نے اس باب میں انہیں سنداً پیش کیا ہے۔ اسی باب میں اہل تصوف کے مزید خصوصیات ان کے معاملات اور انبیائے کرام کی پیروی میں ان کی کوششوں کا بیان ہے۔(۹۶)

چوتھا باب فی لبس المرقعات ہے اس باب میں مرقع پوشی یعنی پیوند لگے ہوئے لبادہ اور گدڑی پہننے کی فضیلت کا ذکر ہے۔

پانچواں باب فی ذکر اختلافھم فی الفقر والصفوۃ ہے۔ اس باب میں اس مسئلے پر بحث ہے کہ

Marfat.com

فقر اور صفا دونوں میں افضل کون سا ہے۔ بعض صوفیاء نے فقر کو ترجیح دی ہے بعض نے صفا کو۔

چھٹا باب الملامت ہے۔ اس میں ملامت کی ستائش کی گئی ہے اور یہ دکھایا ہے کہ اہل حق راہ حق میں کسی ملامت کی پرواہ نہیں کرتے۔ حصول ملامت کی ممکن صورتیں تین ہیں:

۱۔ پہلی صورت 'راست رفتن' یعنی معمولی طور پر راہ راست پر چلتے رہنے کی ہے۔

۲۔ دوسری صورت 'قصد کردن' یعنی بالقصد ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جس سے نفس کے حب جاہ کو صدمہ پہنچے۔

۳۔ تیسری صورت 'ترک کردن' کی ہے یعنی ارادۃً کوئی عمل خلاف شریعت کرنا یہ طریقہ غلط اور ناپسندیدہ ہے۔ (۹۷)

ساتواں باب ذکر ائمتھم من الصحابۃ ہے۔ اس باب میں خلفائے راشدین کا ذکر ہے۔ جو تمام صوفیاء کے پیشوا ہوئے۔

آٹھواں باب فی ذکر ائمتھم من اہل البیت ہے۔ یہ خاندان نبوی کے اخلاف صالحین کے کمالات ومناقب پر مشتمل ہے۔

نواں باب فی ذکر اہل الصفۃ ہے۔ اس میں اصحاب صفہ کے حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اپنی ایک تصنیف منہاج الدین کا حوالہ دیا ہے۔

دسواں باب فی ذکر ائمتھم فی التابعین ہے۔ یہ باب حضرت اویس قرنی اور ہرم بن حیان، حسن بصری اور سعید بن المسیبؒ کے تذکروں پر مشتمل ہے۔

گیارھواں باب فی ذکر ائمتھم من تبع التابعین ہے۔ اس باب میں ۶۴ عنوانات ہیں اور ہر عنوان ایک ایک بزرگ کے تذکروں کے لیے وقف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، مالک بن دینارؒ وغیرہ۔

بارھواں باب فی ذکر ائمتھم من المتاخرین ہے۔ متاخرین صوفیہ میں دس بزرگوں کے حالات کا ذکر ہے جن میں ابوالحسن خرقانی اور امام ابوالقاسم قشیری قابل ذکر ہیں۔ (۹۸)

تیرھواں باب فی ذکر الرجال الصوفیہ من المتاخرین علی الاختصار من اہل البلدان ہے۔ یہ باب پچھلے ابواب کا تکملہ ہے اور اس میں معاصر صوفیہ کا ذکر ہے اور ان کے طبقات کو ان کی وطنیت

Marfat.com

کی بنیاد پر تقسیم کیا گیا ہے۔

چودھواں باب فی فرق فرقھم فی مذاھبھم ہے۔ یہ سب سے طویل باب ہے اس میں صوفیہ کے مختلف سلسلے اوران کے آپس میں اختلافات کا ذکر ہے۔ اس وقت تک کے سلسلوں میں شیخ نے بارہ سلسلے لکھے ہیں جن میں دس کو راہ حق پر بتایا ہے جبکہ دو کو اہل باطل میں شمار کیا ہے۔

اس باب میں مسائل تصوف پر بحث کی گئی ہے۔ مثلاً حقیقت رضا، فرق بین الحال والقال، الکلام فی السکر والصحو وغیرہ کتاب کے اس حصہ کے اختتام پر مستقل مسائل سلوک کی تشریح شروع کی گئی ہے اور کشف المحجوب میں حجابات کا کشف ہونے لگتا ہے۔

اس کے بعد ہر باب میں ایک ایک حجاب کو اٹھایا گیا ہے اور ہر باب کئی کئی حصوں میں تقسیم ہے۔ حجابات کی تعداد گیارہ قرار دی گئی ہے اس میں چند اہم عنوانات یوں ہیں:

۱۔ کشف الحجاب الاول فی معرفۃ اللہ

۲۔ کشف الحجاب الثانی فی التوحید

۳۔ کشف الحجاب الثالث فی الایمان

۴۔ کشف الرابع فی الطھارۃ

۵۔ کشف الحجاب الخامس فی الصلوٰۃ

۶۔ کشف الحجاب السادس فی الزکوٰۃ

۷۔ کشف الحجاب السابع فی الصوم

۸۔ کشف الحجاب الثامن فی الحج

۹۔ کشف الحجاب التاسع فی الصحبۃ

۱۰۔ کشف الحجاب العاشر فی بیان منطقھم وحدود الفاظھم وحقائق معانیھم

۱۱۔ کشف الحجاب الحادی عشر فی السماع

یہ کتاب کا آخری جزو خود دس ابواب میں تقسیم ہے۔ کتاب کے آخری جزو کے آخری باب کا عنوان آداب السماع ہے جس پر شیخ نے آداب واصول طریقت کا خاتمہ کیا ہے۔ (۹۹)

Marfat.com

۱۰۔احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت۔محمد بن محمد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)

آپ کی کنیت ابو حامد ہے اور زین الدین لقب ہے۔آپ خراسان کے ایک ضلع طوس کے قصبے طابران میں ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔(۱۰۰)

آپ کی نسبت ارادت شیخ ابو علی فارمدی سے ہے۔امام غزالی نے تحصیل علم کی ابتداء طوس اور نیشا پور میں کی، بعد میں آپ کی ملاقات نظام الملک (وزیر ملک شاہ سلجوقی) سے ہوئی۔آپ نظام الملک کے دربار میں قبولیت عام حاصل کر چکے تھے۔

آپ کو مدرسہ نظامیہ بغداد کی تدریس کے فرائض سونپے گئے لہٰذا آپ ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں بغداد تشریف لے گئے وہاں بھی آپ کو بے حد عزت اور مرتبت حاصل ہوئی۔(۱۰۱)

نیشا پور وغیرہ میں سلاجقہ کے اثر کی بدولت (وہ راسخ العقیدہ سنی مذہب تھے) دوسرے مذاہب کا چرچا بہت کم تھا لیکن بغداد دنیا بھر کے عقائد اور خیالات کی آماجگاہ بنا ہوا تھا اور یہاں آ کر ہر شخص مکمل آزاد ہو جاتا تھا کہ جو چاہے کہہ سکے اور جو چاہے سوچ سکے اور کوئی شخص ان پر معترض نہ ہو سکتا تھا اس فضا میں وہاں ہر قسم کے مختلف النوع عقائد و خیالات پھیلے ہوئے تھے۔

جب امام غزالی بغداد پہنچے تو مختلف فرقوں و مذاہب کے لوگوں سے ملاقات رہی جس سے امام صاحب پر اثر ہوا اور ان کی زندگی کا قالب بدل گیا۔خود امام صاحب نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ ابتداء میں طبیعت تحقیقات اور جو عقائد بچپن سے سنے تھے ان کی تقلید کی طرف مائل تھی مگر رفتہ رفتہ یہ کیفیت جاتی رہی اور حقیقی علم کی طرف مائل ہوا، یہ وہ علم ہے کہ جس میں کسی قسم کا شبہ کا احتمال نہیں ہوتا۔اس سلسلے میں امام صاحب مختلف علوم کی طرف متوجہ ہوئے علم الکلام، فلسفہ اور پھر آخر میں تصوف اور اس فن میں حضرت جنیدؒ، شبلیؒ، بایزید بسطامیؒ کے ملفوظات کو دیکھا۔ابو طالب مکی اور حارث المحاسبی کی تصنیفات پڑھیں لیکن چونکہ خیال ہوا کہ یہ فن دراصل عملی فن ہے لہٰذا عمل کے لیے ضروری ہے کہ زہد و ریاضت کو اختیار کیا جائے لہٰذا دل میں ان تبدیلیوں سے تحریک پیدا ہوئی اور امام صاحب بغداد سے تمام تعلقات کو چھوڑ کر نکل کھڑے ہوئے بالآخر ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں

Marfat.com

سفر کا ارادہ کر لیا اور شام چلے گئے اور دو برس تک وہاں مقیم رہے۔(۱۰۲)

پھر بیت المقدس کا سفر کیا اور وہاں قیام کے دوران مجاہدہ کرتے رہے۔ بیت المقدس کی زیارت کے بعد حج کی نیت سے مکہ و مدینہ کا قصد کیا۔ جہاں مدت تک قیام رہا اور پھر اسی سفر میں مصر و اسکندریہ میں قیام کرتے ہوئے واپس شام آ گئے۔

البتہ نفحات الانس میں اس سفر کی ترتیب میں حج کو شام کے قیام سے پہلے بیان کیا ہے یعنی ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء حج کا سال بیان ہوا ہے۔(۱۰۳)

اسی سفر کے دوران امام صاحب نے احیاء العلوم تصنیف کی۔ شام میں ایک عرصہ مقیم رہنے کے بعد آپ اپنے وطن نیشاپور آ گئے اور یہاں کئی کتب کی تصنیف میں مشغول رہے۔ جن میں تفسیر جواہر القرآن، تفسیر یاقوت التاویل، چالیس جلدوں میں مشکوٰۃ الانوار۔ آپ دوبارہ ۴۹۹ھ/ ۱۱۰۵ء میں مدرسہ نظامیہ سے منسلک ہو گئے مگر جب فخر الملک (وزیر نظام الملک کا بڑا بیٹا) وزیر اعظم کو ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں شہید کر دیا گیا تو آپ نے نظامیہ کے عہدہ تدریس سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور طوس میں خانہ نشینی اختیار کر لی اور گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ کی بنیاد ڈالی جہاں آپ تدریسِ علوم کے کاموں میں مصروف رہے اور یہیں ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء میں انتقال فرمایا۔(۱۰۴) البتہ تقویم تاریخی از عبدالقدوس ہاشمی میں سال وفات عیسوی ۳ جنوری ۱۱۱۲ء دیا گیا ہے۔

تصانیف:

امام غزالی کی تصانیف کی تعداد کئی سو تک پہنچتی ہے علامہ شبلی نعمانی نے 'الغزالی' میں کافی جستجو کے بعد حروف تہجی کی ترتیب سے آپ کی تصانیف کی صراحت کی ہے۔

تصوف کے موضوع پر آپ کی دو اہم کتابیں احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت لازوال مقام رکھتی ہیں۔ احیاء العلوم الدین عربی زبان میں ہے اور چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ فارسی زبان میں اس کی تلخیص کیمیائے سعادت میں امام صاحب نے شریعت اور تصوف میں تطبیق کی کامیاب کوشش کی ہے۔(۱۰۵)

Marfat.com

احیاء العلوم الدین چار ارکان پر مشتمل ہے جن کی وضاحت چار جلدوں میں کی گئی ہے۔
ہر رکن دس دس ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب چند فصول پر مبنی ہے۔

ا۔ رکن اول یعنی عبادات پر ہے جس کے دس باب ہیں۔ کتاب العلم، کتاب العقائد، کتاب الصیام وغیرہ

۲۔ رکن دوم یعنی عادات پر ہے اس میں شامل اہم باب یہ ہیں۔ کتاب الآداب الاکل، کتاب آداب النکاح، کتاب احکام کسب، کتاب امر بالمعروف و نہی عن المنکر، اور کتاب آداب معیشت والاخلاق النبوت وغیرہ

۳۔ رکن سوم یعنی مہلکات کے تحت ان مباحث کو بیان کیا گیا ہے، جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے۔ مثلاً شرح عجائبات قلب، ریاضت نفس، آفات زبان اور مذمت غرور، وغیرہ

۴۔ رکن چہارم یعنی منجیات۔ اس کے ذیلی عنوانات میں اہم یہ ہیں۔ یہ حصہ اخلاق صوفیہ اور صفات صوفیہ سے متعلق ہے۔ یعنی توبہ، شکر وصبر، خوف، دعا، فقر، زہد، توکل، اخلاص اور ذکر موت وغیرہ

امام صاحب نے ان تمام ابواب کی شرح نہایت وضاحت سے نصوص قرآنی و احادیث نبوی سے پیش کی ہے۔ غرض یہ کہ احیاء العلوم الدین امام صاحب کی ایک فقید المثال تصنیف ہے۔ یہ مدتوں تک تصوف کی درسی کتب میں شامل رہی ہے۔ (۱۰۶)

کیمیائے سعادت: مولانا شبلی نعمانی نے کیمیائے سعادت کو فارسی زبان میں احیاء العلوم الدین کی ایک دلکش تلخیص قرار دیا ہے۔ یہ امام صاحب کی فارسی تصانیف میں بہت اہم ہے۔ امام صاحب نے اس تصنیف کو ایک الگ مستقل تصنیف کی صورت مین پیش کیا ہے۔

یہ تصنیف ایک دیباچہ اور چار حصوں پر منقسم ہے ہر حصہ کو رکن کہا ہے اور ہر رکن دس اصل پر مشتمل ہے اور پھر چند فصلوں پر مبنی ہے۔ اس کے بھی وہی چار ارکان ہیں۔ عبادات، معاملات، در پیدا کردن عقبات راہ دین (مہلکات) اور منجیات۔

اس تصنیف کا اردو میں قدیم ترجمہ 'اکسیر ہدایت' کے نام سے موجود ہے۔ امام صاحب کا اسلوب نگارش نہایت سادہ ہے اور وہ دقیق سے دقیق اور باریک ترین موضوع کو بھی سادہ ترین

Marfat.com

انداز میں بیان کر دیتے ہیں۔

موضوع تصوف پر امام صاحب کے کئی اہم رسائل بھی موجود ہیں مگر تصوف کے موضوع پر مبسوط اور اہم کتابیں صرف یہی دو ہیں۔ احیاء العلوم الدین اور کیمیائے سعادت۔ (۱۰۷)

۱۱۔ فتوح الغیب۔ شیخ عبدالقادر محی الدین جیلانیؒ (متوفی ۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء)

پورا نام عبدالقادر، کنیت ابو محمد اور محی الدین لقب تھا۔ آپ کو دیگر تعظیمی القابات کے ساتھ بھی یاد کیا جاتا ہے جیسے 'غوث اعظم' 'محبوب سبحانی' وغیرہ آپ کا زمانہ قدماء صوفیہ کا آخر زمانہ ہے۔ آپ عظیم حنبلی عالم و واعظ اور بلند مرتبہ محدث وفقیہہ ہیں اور تصوف کے سلسلہء قادریہ کے بانی بھی ہیں۔ آپ کا سال ولادت باختلاف ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء یا ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء بیان ہوا ہے۔ والد کی جانب سے آپ کا سلسلۂ نسب سیدنا حضرت حسنؓ تک پہنچتا ہے جبکہ والدہ کی جانب سے سیدنا حضرت حسینؓ تک۔ (۱۰۸)

آپ طبرستان میں قصبہ 'جیلان' یا 'گیلان' میں پیدا ہوئے۔ مقدمہ غُنیۃ الطالبین میں آپ کے مقام پیدائش کے بارے میں مقام 'جیل' لکھا ہے جو کہ بغداد اور واسط کے درمیان ایک گاؤں ہے۔ سلسلۂ تعلیم کی ابتداء قرآن مجید سے ہوئی، حفظ کیا اور پھر ادب، فقہ وحدیث کی باضابطہ تعلیم حاصل کی۔ پھر آپ اٹھارہ برس کی عمر میں بغداد تشریف لے گئے۔ (۱۰۹)

بغداد میں آپ نے حنبلی فقہ کی تعلیم ابوالوفاء بن العقیل سے حاصل کی ان کے علاوہ حنبلی فقہ میں آپ کے استاد قاضی ابو اسعد المبارک المخز می ہیں۔ حدیث کی تعلیم ابو محمد جعفر السراج سے حاصل کی۔ تصوف سے آپ کو ابوالخیر حماد الاباس نے روشناس کرایا اور مدتِ سلوک ختم کر لینے کے بعد آپ کو خرقہ طریقت شیخ قاضی ابوسعید مخزومی نے پہنایا۔ ان کے علاوہ بھی آپ کے اساتذہ میں شیخ ابو یوسف یعقوب ہمدانی کا نام ملتا ہے۔ (۱۱۰)

آپ کے وعظ کے ابتدائی چھ سال بعد آپ کے شیخ خرقہ ابوسعید مخزومی نے اپنا مدرسہ آپ کے حوالے کر دیا جہاں آپ افتاء، درس تفسیر، حدیث، فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ آپ کا سال وفات ۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء ہے۔ آپ نے عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں گزارا، یہیں وفات پائی اور مدفون

Marfat.com

ہوئے۔(۱۱۱)

آپ نے متعدد تصانیف چھوڑیں غُنیۃ الطالبین کے مقدمہ میں آپ کی چودہ تصانیف کے نام ملتے ہیں۔جن میں سے چند نام اس طرح ہیں: الغنیۃ الطالبی طریق الحق، الفتح الربانی والفیض الرحمانی، الفیوضات الربانیہ فی الاورادالقادریہ، فتوح الغیب، مراتب الوجود، معراج لطیف المعانی ودیگر۔(۱۱۲)

تصنیف:

فتوح الغیب آپ کی ایک اہم تصنیف ہے جوکہ عربی زبان میں ہے،اس کا فارسی ترجمہ ہندوستان میں شیخ سیف الدین عبدالحق دہلوی نے کیا اور 'مفتاح الفتوح' کے نام سے شرح بھی لکھی ہے۔

یہ کتاب حمد ونعت کے بعد اٹھہتر ۷۸ مختصر مقالوں میں تقسیم ہے۔ان میں سے چند اہم عنوانات اس طرح ہیں:

۱۔مقالہ اول تعمیل اوامر، اجتناب نواہی ورضا بالقضاء ہے۔

۲۔مقالہ دوم اتباع سنت وترک بدعت پر ہے۔آگے چل کر اس مقالہ میں گناہوں سے توبہ اور غفلت دور کرنے میں تاخیر کی مخالفت اور رجوع الی اللہ کو اپنے لیے بار نہ سمجھنے کے بارے میں نصیحت ہے۔

۳۔مقالہ سوم اس میں ابتلا ومصیبت کو انسان کے لیے خاص مقصد سے وجود میں لائے جانے کا بیان ہے۔

۴۔مقالہ چہارم مخلوقات اور خواہش وارادہ کی طرف سے فنا کے مراتب کا بیان ہے۔

۵۔مقالہ پانچ دنیا اور دنیا کی طرف اہل دنیا کی مشغولیت کا بیان ہے۔

۶۔مقالہ چھ مخلوقات اور خواہش سے بے نیازی کا بیان ہے۔

۷۔مقالہ سات دل کے غم دور کرنے کا بیان ہے۔

۸۔مقالہ آٹھ تقرب الٰہی کے حصول کا بیان ہے۔

Marfat.com

۹۔ مقالہ نو کشف و مشاہدہ کے بیان میں ہے۔

۱۰۔ مقالہ دس مخالفتِ نفس کے بیان میں ہے۔

۱۱۔ مقالہ گیارہ و بارہ خواہش نکاح اور مال کی محبت سے مناہی کا بیان ہے۔

۱۲۔ مقالہ تیرہ قضائے الٰہی کی تعلیم و رضا کے بیان میں ہے۔

۱۳۔ مقالہ چودہ و پندرہ بالترتیب اتباع احوال کاملین اور خوف و رجا کا بیان ہے۔

۱۴۔ مقالہ سولہ مخلوقات اور اسباب پر تکیہ کرنے کی ممانعت کے بیان میں ہے۔

۱۵۔ مقالہ سترہ وصول الی اللہ کے معنی کے بیان میں ہے۔

۱۶۔ مقالہ اٹھارہ رضا کے معنی کے بیان میں ہے۔

۱۷۔ مقالہ انیس دولت عرفان، مقام رضا اور مراد حقیقی کے انکشاف کا بیان ہے۔

۱۸۔ مقالہ بیس دع ما یریبک الی مالا یریبک کا بیان ہے۔

۱۹۔ مقالہ اکیس و بائیس بالترتیب شیطان کی گفتگو اور مومن پر بلا نازل ہونے کا بیان ہے۔

۲۰۔ مقالہ تیئیس قناعت کے بیان میں ہے

۲۱۔ مقالہ چوبیس چند ملفوظات جلیلہ کا بیان ہے۔

۲۲۔ مقالہ پچیس شجر ایمان کا بیان ہے۔

۲۳۔ مقالہ چھبیس عظمت و جبروت کی عطا کا بیان ہے۔

۲۴۔ مقالہ ستائیس خیر و شر کے بیان میں ہے۔ (۱۱۳)

۲۵۔ مقالہ اٹھائیس وانتیس وتیس بالترتیب مرید کے حال، فقر سے متعلق حدیث نبوی، اور صبر کی صفت کا بیان ہے۔

۲۶۔ مقالہ اکتیس سے پینتیس میں حب فی اللہ، محبت الٰہی میں عدم مشارکت، تقسم رجال اور اللہ پر راضی ہونے کا بیان ہے۔

۲۷۔ مقالہ چھتیس سے سینتیس میں دنیا و عقبیٰ کا بیان، حسد کی برائی کا بیان ہے۔

۲۸۔ مقالہ اڑتیس اللہ تعالیٰ کے حضور میں صدق و اخلاص رکھنے کے بیان میں ہے۔

۲۹۔ مقالہ انتالیس سے تینتالیس بالترتیب نفاق، شقاق، سالک کے روحانی زمروں میں

Marfat.com

داخلہ، غنا، نفس کی حالتیں، غیر اللہ سے سوال کی مذمت کا بیان ہے۔

۳۰۔ مقالہ چوالیس سے سینتالیس میں بالترتیب عارف کی دعاؤں کی قبولیت، نعمت و ابتلاء، قربِ الٰہی کی ابتداء و انتہاء کا بیان ہے۔

۳۱۔ مقالہ اڑتالیس اس شخص کے بارے میں جس پر فرائض باقی ہوں اور وہ نوافل میں مشغول ہو جائے۔

۳۲۔ مقالہ انچاس و پچاس نیند کی برائی اور بُعدِ الٰہی کی دوری کے علاج کا بیان ہے۔

۳۳۔ مقالہ پچاس زہد کے بیان میں ہے۔

۳۴۔ مقالہ اکیاون سے پچپن میں زہد کا بیان، خوشنودیِ الٰہی کی طلبی، دنیا و آخرت میں زہد کا بیان ہے۔

۳۵۔ مقالہ چھپن سے ساٹھ فنا کے مراتب، قبض و بسط، صاحبِ حال کی کیفیات کا بیان ہے۔

۳۶۔ مقالہ اکسٹھ پرہیزگاری اور تقوٰی کے بارے میں بیان ہے۔

۳۷۔ مقالہ باسٹھ محبت و محبوب کا بیان ہے۔

۳۸۔ مقالہ ترسٹھ اخلاص اور ریاکاری کے بیان میں ہے۔

۳۹۔ مقالہ چونسٹھ سے سڑسٹھ، میں ابدی حیات و موت، اجابتِ دعا، دعا کو ترک نہ کرنے کا بیان اور جہادِ نفس کا بیان ہے۔

۴۰۔ مقالہ اڑسٹھ سے ستر، میں آیتِ قرانی، اللہ سے مغفرت و عصمت کی طلبی، شکر اور اعترافِ قصور کا بیان ہے۔

۴۱۔ مقالہ اکہتر مصیبتوں پر صبر کے بیان میں ہے۔

۴۲۔ مقالہ بہتر سے چوہتر، آداب و اقسام کا بیان، اور عاقل پر واجب امور کا بیان ہے۔

۴۳۔ مقالہ پچھتر سے ستتر، تصوف کی بنیاد کا بیان، معیتِ الٰہی اور فناعن الخلق کا بیان ہے۔

۲۱۔ مقالہ اٹھہتر اہلِ محاسبہ و مجاہدہ کی دس خصلتوں کے بیان میں ہے۔

فتوح الغیب میں ایک جگہ شیخ اپنے بیٹوں کو دو دستور العمل بتاتے ہیں جس سے انسان

Marfat.com

عارف کامل بن جاتا ہے۔ایک پابندی شریعت اور ضبط نفس اور مجاہدہ اور ادائے حقوق العباد۔

وفات سے ذرا پیشتر آپ کے بڑے صاحب زادے سیف الدین عبدالوہاب نے عرض کی کہ ہم کو کچھ وصیت فرمایئے تو شیخ عبدالقادر نے ارشاد فرمایا: 'اللہ کے تقویٰ اور اطاعت کو اپنے اوپر لازم رکھو، بجز اللہ کے کسی سے نہ خوف رکھو نہ امید، تمام حاجتیں بس اللہ ہی کے سپرد کردو اور اسی سے طلب کرتے رہو اور بجز اللہ کے کسی پر اعتماد نہ رکھو، اپنے اوپر لازم کرلو توحید کو، توحید کو، توحید کو اس پر سب کا اجماع ہے۔' (۱۱۴)

۱۲۔عوارف المعارف۔شیخ شہاب الدین سہروردی (متوفی ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء)

آپ کا نام ابوحفص شہاب الدین عمر بن محمد البکری سہروردی ہے۔آپ کی ولادت رجب ۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء میں ہوئی اور وفات محرم ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں پائی۔(۱۱۵)

آپ عراق کے ایک قصبہ سہرورد میں پیدا ہوئے آپ کا قیام عموماً بغداد میں رہا، مزار بھی بغداد میں ہی ہے۔آپ کا سلسلہ نسب بارہ وسیلوں سے حضرت ابوبکرؓ تک پہنچتا ہے۔آپ ایک مستقل سلسلۂ تصوف سہروردیہ کے بانی ہیں۔شیخ شہاب الدین سہروردی کے ایک چچا ایک مشہور صوفی شیخ ابوالنجیب سہروردی کے مرید ہوئے اور پرورش بھی انہی کے سایۂ عاطفت میں پائی۔آپ کا رجحان ابتداء میں علم الکلام کی جانب تھا ایک روز حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس ملاقات کے نتیجے میں علم کلامیہ کے بجائے دل علم لدنی کی جانب مائل ہو گیا۔شیخ کے مریدین بہ کثرت تھے اور اکثر خود بھی صاحب سلسلہ ہوئے، مثلاً شیخ بہاء الدین زکریا ملتانیؒ، شیخ حمیدالدین ناگوریؒ، شیخ نجیب الدین علی برغشؒ وغیرہ۔(۱۱۶)

آپ نے متعدد تصانیف چھوڑیں جن میں سے اکثر معدوم ہوگئی ہیں۔آپ کی سب سے اہم تصنیف 'عوارف المعارف' ہے جس کا سالِ تصنیف ۵۶۰ھ/۱۱۶۴ء ہے۔اس وقت شیخ بہت کم عمر تھے مگر یہ کتاب ہر طبقہ میں مستند سمجھی جاتی ہے۔یہ عربی زبان کی تصنیف ہے۔یہ تصوف کی جامع ترین کتاب ہے۔یہ ۶۳ ابواب پر مشتمل ہے جن میں علم تصوف کی نشو و نما، ماہیت تصوف، صوفی

Marfat.com

فرقے، مشائخ کی حقیقت، آداب سفر، آداب حضر، سماع، چلہ نشینی، صوفیہ کے اخلاق، عبادات و معاملات، آداب صحبت، اخوت مکاشفات، خطرات خاطر، مقامات واحوال، نظام خانقاہی وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔

فارسی میں 'عوارف المعارف' کی دو شرحیں بھی بہت مشہور ہیں ایک کے مترجم ظہیر الدین عبدالرحمٰن بن علی شیرازی ہیں اور دوسری شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی ہیں۔ برصغیر میں فارسی کے مترجمین حضرات میں حضرت سید بندہ نواز گیسودرازؒ بہت مشہور ہیں۔(117)

تصنیف:

عورف المعارف کے دو حصے ہیں اور ۶۳ باب ہیں۔ حصہ اول میں ۳۲ ابواب ہیں جبکہ حصہ دوم ۳۱ ابواب پر مشتمل ہے۔

ابتداء میں مقدمہ ہے اور پھر حمد ونعت کے بعد تالیف کا سبب بیان ہوا ہے کہ گروہ صوفیہ میں انحطاط پیدا ہوگیا تھا اور اعمال فاسد ہوتے جارہے تھے اور ان کے نقال پیدا ہوگئے تھے اور اتباع کتاب وسنت کا پہلو کمزور ہوتا جارہا تھا۔ اور لوگ حقیقت تصوف کی جانب سے بدگمان ہوتے جا رہے تھے۔

کتاب کے اہم عنوانات کا اجمالی خاکہ اس طرح ہے:

۱۔ فی ذکر منشاء علوم الصوفیہ۔ اس میں علم تصوف اور علم متعلقہ کی ابتدائی تاریخ اور ان کا منشاء بیان ہوا ہے۔

۲۔ فی ذکر تخصیص الصوفیہ بحسن الاستماع۔ اس میں کلام الٰہی اور کلام رسول کے حسن استماع اور اس کی برکتوں کا ذکر ہے۔

۳۔ پانچواں باب ماہیت تصوف پر ہے۔

۴۔ سات سے نواں یہ تین باب ملامتی اور مصنوعی اہل تصوف پر ہیں۔

۵۔ دسواں باب مرتبہء مشیخیت کی شرح میں ہے۔

۶۔ تیرہ سے پندرہ باب اہل خانقاہ واہل صفہ کی باہمی نسبت وتعلقات پر ہے۔

Marfat.com

۷۔سولہ سے اٹھارہ یہ تین باب صوفیہ کے آداب سفر و قیام اور ان کے متعلقات پر ہیں۔

۸۔اکیس یہ باب صوفیہ متجرد و متاہل کے احوال و مقاصد میں ہے۔

۹۔بائیس سے پچیس یہ چار باب سماع اور اس کے آداب و شرائط کے بارے میں ہیں۔

۱۰۔انتیس اور تیس ان دو ابواب میں اخلاق صوفیہ کا بیان ہے۔

۱۱۔بتیس یہ باب اہل قرب کے آداب حضوری پر ہے۔

یہاں کتاب کا حصہ اول ختم ہو جاتا ہے۔

حصہ دوم میں شامل اہم ابواب کے عنوانات اس طرح ہیں:

۱۔نماز کے فضائل و آداب و اسرار کا بیان

۲۔روزہ اور اس کے فضائل و اسرار کا بیان

۳۔فضائل شب بیداری کا بیان

۴۔فرائض و آداب مرید کا بیان

۵۔فرائض و آداب شیخ کا بیان

۶۔معرفت نفس و مکاشفہ صوفیہ کا بیان

۷۔حال و مقام کی تشریح اور ان کے فرق کا بیان

۸۔احوال کی تشریح

۹۔بعض مصطلحات صوفیہ کی تشریح کا بیان

۱۰۔فی ذکر شی من البدایات والنہایات وصحتہا کا بیان۔(۱۱۸)

شیخ سہروردی کتاب و سنت رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر عبور رکھتے تھے اور علوم قرآن کے فاضل اور فقہ و حدیث کے عالم تھے۔آپ نے اپنی تصنیف میں اکثر ابواب کے عنوان کسی آیت یا حدیث کو رکھا ہے۔آپ نے اس زمانے میں پھیلے عام خیال کہ تصوف و طریقت دین اسلام سے الگ ایک مستقل نظام مذہبی کا نام ہے، سے مختلف رائے رکھی اور آپ اکابر طریقت کے ہم خیال رہے کہ تصفیۂ قلوب اور تزکیۂ نفس براہ راست تعلیمات رسول کا ثمرہ ہے۔

شیخ سہروردی کے سلسلے میں ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ عموماً ان کو شہاب الدین یحییٰ بن حبش

Marfat.com

بن امیرک سہروردی کے حوالے سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے جو کہ ایک فلسفی وصوفی بزرگ ہیں جو کہ سہرورد میں ہی پیدا ہوئے مگر بعد میں حلب چلے گئے اور وہاں صوفیانہ عقائد کی تعلیم دینے لگے، آپ کے اور حلب کے علماء کے آپس میں نظریاتی اختلاف ہو گئے جس کے نتیجے میں علماء کے مطالبہ پر والیِ حلب ملک الظاہر بن صلاح الدین نے سہروردی کو قید کر کے قتل کرا دیا۔ (۱۱۹)

ان کا سال وفات ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء 'تعرف' از کلاباذی کے سرورق پر درج ہے۔ ان کو شیخ الشہید سہروردی بھی کہا جاتا ہے۔

۱۳۔ فتوحات مکیہ، فصوص الحکم۔ شیخ محی الدین محمد بن علی ابن عربی (متوفی ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء)

شیخ ابوبکر محی الدین محمد بن علی جو بالعموم ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ اندلس کے شہر مرسیہ میں ۱۷ رمضان المبارک ۵۶۰ھ/۱۱۶۴ء کو پیدا ہوئے اور ۲۲ ربیع الآخر ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء کو دمشق میں انتقال فرمایا اور کوہ قاسون کے دامن میں 'صالحیہ' نامی جگہ پر مدفون ہوئے۔ (۱۲۰)

آپ کا تعلق عرب کے قدیم قبیلہ طے سے تھا۔ ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں ابن عربی اشبیلیہ آگئے جو اس وقت علم وادب کا بڑا مرکز تھا آپ نے یہاں تیس سال کا عرصہ تحصیل علم میں صرف کیا۔ (۱۲۱)

۵۹۸ھ/۱۲۰۱ء میں شیخ صاحب بلادِ مشرق کی طرف روانہ ہو گئے۔ سب سے پہلے مصر پہنچے پھر ایشیائے کوچک کی سیر وسیاحت کی اس سلسلے میں وہ بیت المقدس، مکہ، بغداد اور حلب گئے۔ بالآخر انھوں نے دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی جہاں آپ کا انتقال ہوا۔

ابن عربی نے اپنی تصنیفات کا عظیم ذخیرہ چھوڑا ہے لیکن ان کی بیشتر تصانیف کا موضوع تصوف ہے ان کے علاوہ ابن عربی نے حدیث، تفسیر، سیرت، ادب میں متصوفانہ شاعری پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ ابن عربی نے ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں ایک یادداشت مرتب کی جس میں اپنی ۲۵۱ سے زیادہ کتابوں کے نام درج کیے تھے۔

التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ الانسانیۃ کے اردو مترجم ابرار احمد شاہی نے ابن عربی

Marfat.com

کے حالات زندگی میں لکھا ہے کہ: "۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں محرم کا چاند نکلنے پر آپؒ نے ملک المظفر بہاء الدین غازی کو اپنی تمام کتب سے روایت کی اجازت لکھی اس اجازت میں آپ نے تقریباً اپنی ۲۹۰ تالیفات کا ذکر کیا ہے۔ جن کی نسبت آپ کی طرف بلاشک وشبہ درست ہے۔" (۱۲۲)

آپ کے اصل شیخ طریقت تیونس کے شیخ ابومدین تھے۔ فتوحات مکیہ میں شیخ اپنے شیخ کی تعظیم 'رجال غیب' ملک الملک کا قطب کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ (۱۲۳)

ان کی صرف چند کتابوں کے علاوہ سب تصنیفات بلاد مشرق، دمشق اور مکہ میں لکھی گئی تھیں۔ فتوحات، فصوص الحکم اور تنزلات ان کی زندگی کے آخری دور کی ہیں۔

تصانیف: فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم

الفتوحات المکیہ فی معرفۃ الاسرار المالکیۃ والملکیۃ سب سے اہم اور ضخیم کتاب ہے جو مکہ میں لکھی گئی۔ اس کی ابتداء سن ۵۹۸ھ/۱۲۰۱ء میں ہوئی' جو دمشق میں ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں مکمل ہوئی مگر بعد میں اس میں ترامیم کے لیے ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء پھر کچھ کام ہوا جو کہ ۶۳۶ھ/۱۲۳۸ء میں مکمل ہوئی۔ (۱۲۴)

فصوص الحکم، جو دمشق میں ۶۲۷ھ/۱۲۲۹ء میں لکھی گئی۔ ابن عربی کے اسلوب میں یکسانیت نہیں ہے۔ ان کا انداز بیان، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کا انداز فکر بھی، وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے، کہیں واضح وسلیس ہو جاتا ہے اور کہیں بے حد دقیق اور مبہم اسلوب سے کام لیتے ہیں۔ فصوص الحکم مبہم ترین ہے۔ اس کا اسلوب رمزیہ ہے اور بیان انتہائی اصطلاحی قسم کا ہے۔ (۱۲۵)

ابن عربی نے دنیا کے سامنے متصوفانہ فلسفے کا ایک نظام پیش کیا جس کے عناصر ترکیبی عناصر ہر ممکن ماخذ سے حاصل کیے گئے تھے۔ لیکن یہ نظام ان کی کسی ایک کتاب میں اپنی پوری تکمیل کے ساتھ نہیں ملتا اگرچہ فصوص الحکم میں اس نظام کے بڑے بڑے اصولوں کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

ابن عربی کے ساتھ تصوف میں مابعد الطبعیاتی مسائل آ گئے اور تصوف کے اندر ایک نیا موڑ آ گیا۔ وہ بنیادی اصول جس پر ابن عربی کے سارے متصوفانہ فلسفے کا دارومدار ہے۔ عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ یعنی اس وجود حقیقی کا جو ہر ہر شے کی آخری بنیاد ہے۔ ابن عربی نے وحدت الوجود کے

Marfat.com

ساتھ ساتھ انسان کامل کا بھی عقیدہ دیا۔ انسان کامل جو خود کلمۂ الٰہی بھی ہے۔ پوری کائنات کی وحدت اس میں سمائی ہوئی ہے۔ انسان کامل خدا کا حکم اور اس کا فضل ابدی ہے۔ (۱۲۶)

انسان کامل اس زمین پر خدا کا نائب ہے اور وہ واحد ہستی ہے جسے خدا کی صورت میں بنایا گیا ہے۔

فتوحات مکیہ عربی زبان میں تصوف کی ایک بلند پایہ کتاب ہے۔ جس میں نظریہ وحدت الوجود کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ چار جلدوں پر مشتمل ہے۔

فصوص الحکم ۲۷ فصوص پر مشتمل ہے۔ یہ ایک اوسط حجم کی کتاب ہے۔ اس کا موضوع بھی تصوف ہے اس میں شیخ اکبر نے انبیائے کرام کے قصص اور ان کے حالات کو بطور توجیہہ پیش کیا ہے اور تصوف کے مسائل کا استنباط کیا ہے۔

فصوص الحکم اور التدبیرات الالھیۃ کا مرکزی موضوع انسان کامل ہے۔ ابن عربی پہلے مسلمان مفکر ہیں جنھوں نے انسان کامل کے بارے میں ایک مکمل نظریہ پیش کیا۔ (۱۲۷)

غرض یہ کہ ابن عربی کی شخصیت نے تصوف پر گہرے اثرات مرتب کیے ان کے نظریات کی بنیاد فلسفہ وحدت الوجود اور فلسفہ توحید رہے، انھوں نے انسان کامل اور وحدت ادیان کا نظریہ بھی پیش کیا۔ ان کی نظر میں متخیلہ کو بہت اونچا مقام حاصل ہے جس کے ذریعے حقیقی علم حاصل ہوسکتا ہے۔

شیخ صدرالدین قونوی ابن عربی کے فلسفہ کے سب سے بڑے مبلغ اور شارح سمجھے جاتے ہیں جن کی صحبت میں مولانا جلال الدین رومیؒ نے بھی منازل سلوک طے کی تھیں۔

ان گرانقدر صوفیانہ تصانیف کے علاوہ بھی چند اہم تصانیف ہیں۔ مگر ان میں سے بعض کے مصنفین کا تعلق بغداد سے نہ تھا اور ان میں سے بعض سقوط بغداد کے بعد کی تصانیف ہیں۔ ان میں:

شیخ فریدالدین عطار کی اہم منظوم تصنیف منطق الطیر ہے جو فارسی زبان میں لکھی گئی ہے۔ اس کے علاوہ تذکرۃ الاولیاء جس میں شیخ صاحب نے ۹۷ صوفیہ کے حالات وسوانح کو مختصراً بیان کیا گیا ہے یہ بھی فارسی زبان میں ہے۔

شیخ محمد بن حسین سلمی نیشاپوری کی تصنیف 'طبقات الصوفیہ' جو کہ عربی زبان میں صوفیائے کرام کا تذکرہ ہے۔

Marfat.com

شیخ عبدالرحمٰن جامی کی تالیف نفحات الانس ہے جو صوفیہ کرام کے حالات وسوانح پر مشتمل ہے۔ یہ فارسی زبان میں ہے۔

مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی جو کہ ایک منظوم تصنیف ہے جس میں تصوف کے تمام مقالات، احوال اور اسرار طریقت کو مولانا نے قلبی سوز وگداز سے پیش کیا ہے۔

مولانا جلال الدین رومی نے نثر فارسی میں بھی تصانیف تحریر فرمائی ہیں جن میں ایک اہم تصنیف 'فیہ مافیہ' ہے جو کہ ملفوظات ہیں۔ ان کے علاوہ مولانا کے ۱۳۵ مکتوبات کا مجموعہ بھی ہے، یہ مکتوبات اسرار ورموز تصوف اور طریقت کی تعلیم وتشریح پر مبنی ہیں۔ (۱۲۸)

لفظ 'تصوف' کی تحقیق:

لفظ 'تصوف' کے ماخذ کی تحقیق میں خود صوفیاء اور محققین کے درمیان گہرا اختلاف پایا جاتا ہے۔ جس کی چند مثالیں یوں دی جاسکتی ہیں:

ابونصر عبداللہ السراج الطوسی م ۳۷۸ھ/۹۸۸ء اپنی کتاب 'کتاب اللمع فی التصوف' میں لکھتے ہیں کہ لفظ 'صوفی' کی نسبت 'لباس صوف' سے ہے کہ یہ انبیاء، اولیاء اور اصفیاء کا لباس تھا۔ ان کا خیال ہے کہ یہ لفظ حضرت حسن بصری کے دور میں بھی رائج تھا۔ (۱۲۹)

حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء کہتے ہیں کہ اہل تصوف کو صوفی کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ 'صوف' کا بنا ہوا لباس زیب تن کرتے تھے اور بعض افراد ان صوفیاء کی برگزیدگی اور ان کے اس صفت میں 'صف اول' میں ہونے کے باعث ان کو صوفی کہتے ہیں۔ (۱۳۰)

جبکہ ایک گروہ صوفیاء کو 'اصحاب صفہ' کے قبیل کا سمجھتا ہے۔ حضرت داتا گنج بخش کا اپنا خیال ہے کہ تصوف 'صفا' سے ماخوذ ہے اور تصوف کا حامل یعنی 'صوفی' وہ ہے جس نے مسلسل مجاہدات و ریاضت سے 'صفائے قلب' حاصل کیا ہو۔ 'صفائے قلب' وہ چیز ہے جس کی بدولت انسان کو خدا تعالیٰ کا عرفان حاصل ہوسکتا ہے۔ (۱۳۱)

ابوریحان البیرونی مشہور مؤرخ ومحقق ہے جس نے اپنی کتاب 'کتاب الہند' میں 'تصوف'

Marfat.com

کی اصل حرف 'س' سے بیان کی ہے۔ جس کا مادہ 'سوف' ہے جس کے معنی یونانی زبان میں 'حکمت' کے ہیں اور یونانی تراجم کے ذریعے یہ لفظ عربی میں داخل ہوا۔ چونکہ حکمائے اشراق کا انداز فکر حکیمانہ تھا اس لیے ان صوفیاء کو 'سوفی' کہا جانے لگا اور پھر کثرت استعمال سے یہ لفظ 'صوفی' میں تبدیل ہو گیا۔ (۱۳۲)

ابن خلدون م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء ایک بڑا مورخ ہے اس نے عربی لغت کے حوالے سے تصوف کے معنی 'اس نے لباس صوف پہنا' کے لکھے ہیں اور یہ لباس زیب تن کرنے والے کو 'صوفی' کہا جانے لگا۔ (۱۳۳)

حضرت معروف کرخیؒ م ۲۰۰ھ/۸۱۶ء کہتے ہیں کہ حقائق کو گرفت میں لانا، دقائق پر گفتگو کرنا اور خلائق کے پاس جو کچھ ہے اس سے ناامید ہونا 'تصوف' ہے۔ (۱۳۴)

حضرت ذوالنون مصری م ۲۴۵ھ/۸۵۹ء فرماتے ہیں کہ صوفی وہ لوگ ہیں جنہوں نے تمام کائنات میں صرف خدائے بزرگ و برتر کو پسند کیا۔ (۱۳۵)

لفظ 'صوف' سے تصوف کا لفظ نکلا ہے، کیونکہ عربی میں صوف کا لباس پہننے والے کے لیے تصوف کا لفظ استعمال ہوتا تھا مگر یہ ان لوگوں کا مخصوص لباس نہ تھا بلکہ وہ اکثر یہ پہنا کرتے تھے۔ کچھ لوگ اس لفظ کو اہل صفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں مگر یہ درست نہیں، اور جو لوگ اس کو صفاء کی طرف منسوب کرتے ہیں تو یہ بھی بعیدا ز قیاس ہے۔ (۱۳۶)

لفظ 'صوفی' کی ایک نسبت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ عرب کے ایک قبیلہ کے جد اعلیٰ کا نام 'صوفہ' تھا اور یہ قبیلہ خانہ کعبہ اور حجاج کی خدمت کے فرائض انجام دیتا تھا اور اسی قبیلہ کی نسبت سے یہ لوگ 'صوفی' کہے جاتے تھے۔ غرضیکہ یہ بھی ایک روایت اس لفظ کی تحقیق میں پیش کی جاتی ہے۔ (۱۳۷)

جب سلطنت اسلامیہ میں مختلف فرقوں کے مدعی پیدا ہوئے تو اس وقت اہل سنت کے خواص نے جو اللہ کے ساتھ اپنے نفوس کا احتساب کرتے تھے اور اپنے دلوں کو غفلت طاری ہونے سے محفوظ رکھتے تھے اور اپنے دلوں کی نگرانی کرتے تھے، فرقوں کے اعتبار سے ناموں کو ترک کر کے اپنا نام 'صوفی' رکھ لیا اور خود کو اہل تصوف کہنے لگے یہ نام دوسری صدی ہجری سے پہلے مشہور ہو

Marfat.com

گیا۔ابو ہاشم کوفی وہ پہلے بزرگ ہیں جن کو سب سے پہلے 'صوفی' کہا گیا۔(۱۳۸)

امام غزالی کے مطابق تصوف ابتداء میں صرف زہد و عبادت کا نام تھا۔رفتہ رفتہ یہ بہت سی چیزوں کا مجموعہ بن گیا۔صوفی لفظ 'صوف' سے ماخوذ ہے جس کے معنی 'پشمینہ' کے ہیں۔لیکن پشمینہ پوش ہونا اس فرقے کی خاصیت نہیں۔(۱۳۹) غرضیکہ تصوف علم و رسم کے بجائے در اصل اخلاق کا نام ہے، علم کی صورت میں تو یہ مجاہدہ سے حاصل ہو جاتا ہے مگر تصوف کا حصول ریاضت کے ذریعے ہی ممکن ہوتا ہے۔زمانے کے ساتھ ساتھ تصوف ایک نظریہ کی حیثیت اختیار کر گیا اور تیسری صدی ہجری میں تصوف کو جب علمی دنیا میں نمایاں مقام حاصل ہو گیا تو پھر اس کے مآخذ کی تلاش کی جانب کوشش شروع ہوئیں اور اس سلسلے میں ابو نصر سراج، البیرونی، امام القشیری، شیخ علی ہجویری اور امام غزالی نے اس تحقیق کے سلسلے میں خاص اہمیت حاصل کی جن کی آراء مندرجہ بالا سطور میں پیش کی گئی ہیں۔

صوفیانہ مکاتیبِ فکر کے ارتقائی ادوار:

تصوف کی تاریخ چار ادوار میں تقسیم ہے۔جس میں پہلا دور 'احسان' کا حامل دور ہے جس کی نمایاں ترین شخصیت حضرت حسن بصریؒ کی رہی اس دور کا تفصیلی تجزیہ مقالہ ہذا کے باب سوم میں کیا گیا ہے، جبکہ دوسرا دور حضرت جنید بغدادیؒ کا ہے جس میں تصوف ایک 'با قاعدہ منظم ادارتی' شکل اختیار کر گیا۔ان دو ادوار کا درمیانی عرصہ بھی بہت اہم ہے کیونکہ اس عرصے میں 'صوفیانہ الہیات کی ابتداء' ہوئی جو حضرت جنید بغدادی کے دور میں تصوف کی وضع ہونے والی منظم شکل کی بنیاد بنی۔لہٰذا یہ درمیانی عرصہ 'تصوف کی تاریخ کے دوسرے دور' کے پس منظر کے لحاظ سے نہایت اہم معلوم ہوتا ہے۔

تصوف جو ابتداء میں صرف 'احسان' و 'زہد و فقر' کا نام تھا، وہ رفتہ رفتہ ایک عمیق اور رازدرانہ اور مبہم رویے کی صورت اختیار کرتا گیا۔دوسری صدی ہجری میں تصوف خوف کی منزل سے چل کر 'محبت و عشق' کے مقام تک پہنچ گیا۔تیسری صدی ہجری میں تصوف میں اصطلاحات کی ابتداء ہوئی جو صوفیاء نے اپنے احساسات کی تعبیر اور اپنی کیفیات کے بیان کے لیے استعمال کی۔

Marfat.com

'محبت و عشق' کے مقام سے تصوف 'معرفت' کے مقام تک پہنچا اس راہ پر چل کر صوفیہ بالآخر 'وحدت الوجودیت' کی منزل تک آ گئے۔ اس 'وحدت الوجودیت' کا نقطۂ عروج حسین بن منصور حلاج کے وہ اقوال تھے جو 'انا الحق' کو بیان کر رہے تھے جن پر صوفیاء کی آراء مختلف رہی ہیں جو کہ آئندہ عنوان میں بیان کی جائیں گی۔ (۱۴۰)

تصوف کے اس اول و دوم ادوار کے درمیانے عرصے کو تصوف کے تاریخی ارتقاء میں پس منظر کی حیثیت سے اہمیت حاصل ہے، اس میں چند ایسی شخصیات سامنے آئیں جنہوں نے اپنے نظریات کے ذریعے صوفیانہ مکاتیبِ فکر کے جنم کے لیے اہم بنیاد فراہم کی ان میں یہ نام اہم ہیں:

۱۔ حضرت ابومحفوظ معروف بن فیروز کرخی (م ۲۰۰ھ/۸۱۶ء)
۲۔ حضرت ذوالنون مصری (م ۲۴۵ھ/۸۶۰ء)
۳۔ حضرت سری سقطی (م ۲۵۱ھ/۸۶۵ء)
۴۔ حضرت الحارث بن اسد المحاسبی (م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء)
۵۔ حضرت بایزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء)

ان صوفیاء نے تصوف کے اہم نظریات کو بیان کیا مگر انھوں نے تصوف کا کوئی باقاعدہ نظام مرتب نہیں کیا تھا، البتہ ان شخصیات کے نظریات نے حضرت جنید بغدادی کے دور میں وضع ہونے والے نظام کے لیے ضروری بنیادیں فراہم کر دیں۔ لہٰذا ان شخصیات کا ذکر ضروری اور اہم ہے:

۱۔ حضرت معروف کرخیؒ (م ۲۰۰ھ/۸۱۶ء)

حضرت معروف کرخیؒ کا نام ابومحفوظ معروف بن فیروز الکرخی ہے۔ آپ ایرانی نژاد تھے۔ آپ امام علی بن موسیٰ رضا کے غلام تھے، پہلے آپ غیر مسلم تھے مگر بعد میں امام موسیٰ رضا کے ہاتھ پر ایمان لائے، اور زیادہ تر بغداد کے محلہ کرخ میں اقامت پذیر رہے اس لیے کرخی کے نام سے مشہور ہوئے۔ آپ نے بغداد میں ہی ۲۰۰ھ/۸۱۶ء میں انتقال فرمایا اور مدفون ہوئے۔

حضرت معروف کرخی کے اقوال میں 'حق' اور 'صدق' کا کافی ذکر کیا گیا ہے۔ 'حق' یا 'حقیقت' کے مسئلے سے مراد یہ اعتقاد ہے کہ خدا ہی واحد حقیقت ہے اور مخلوق محض مظاہر ہے۔ نیز یہ

Marfat.com

کہ انسانی صفات محض ایک نقشِ بے ثبات ہیں جن میں ان خدائی صفات کا ایک دھندلا سا عکس نظر آتا ہے۔(۱۴۱)

حضرت معروف کرخیؒ نے صبرورضا کے نئے تصورات دیئے یہ وہ اہم اصطلاحات ہیں جو بعد میں حضرت سری سقطیؒ اور حضرت جنید بغدادیؒ کے یہاں بھی ملتے ہیں۔حضرت معروف کرخی سے ایک روایت 'کشف المحجوب' میں ملتی ہے کہ:'للفتیان ثلاث علامات وفاء بلا خوف ومدح بلا جود وعطاء بلا سوال'۔یعنی جوانمردوں کی تین نشانیاں ہیں ا۔خلاف ورزی کے بغیر وعدہ پورا کرنا ۲۔کسی طمع ولالچ کے بغیر مستحق کی تعریف کرنا ۳۔مانگے بغیر محتاج کی امداد کرنا۔(۱۴۲)

شیخ ہجویریؒ لکھتے ہیں کہ یہ صفات دراصل خدا کی ہیں جو کہ اپنے بندوں پر ان کا اظہار کرتا ہے اور جس کے ذریعے فعل بظاہر مخلوق کے درمیان وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

حضرت معروف کرخیؒ کے نزدیک خالق کا ادراک کرنا اور جو چیز مخلوق کے قبضے میں ہے اسے ترک کردینا ہی تصوف ہے۔(۱۴۳)

حضرت معروف کرخی، داؤد بن طائی کے مرید اور سری سقطی کے استاد ہیں لہٰذا ان کا اثر حضرت جنید بغدادی تک بھی پہنچا جو کہ سری سقطی کے عزیز اور مرید رہے تھے لہٰذا ان تینوں شخصیات کے اندازِ فکر میں اور طریقۂ تصوف میں سب سے اہم عنصر براہ راست عرفان الٰہی اور حقیقت خداوندی اور توحید کی معرفت یکساں نظر آتا ہے۔

۲۔حضرت ذوالنون مصریؒ (م ۲۴۵ھ/۸۶۰ء)

آپ کا نام ثوبان بن ابراہیم تھا۔اور کنیت ابوالفیض ہے۔آپ نوبہ (مصر کے جنوبی علاقہ) کے رہنے والے تھے۔آپ نے صوفیاء کے روحانی درجات (مقامات) اور حالت (حال) کو پہلی بار بیان کیا جو کہ قرآن کی ہی استعمال شدہ اصطلاحات سے اخذ کی گئی تھیں۔یہ دور اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں صوفیاء تصوف کے معیار کے قیام اور نشوونما کے لیے کوئی طریقہ کار وجود میں لانا چاہ رہے تھے۔(۱۴۴)

'مقام' کی اصطلاح تصوف میں اس منزل کو کہتے ہیں، جسے انسان خدا کی طرف سے حاصل

Marfat.com

کرتا ہے۔ اس میں انسان کی کوشش اور مشق شامل ہوتی ہے گویا انسان کا مقام وہ ہے جہاں تک وہ اپنے ریاضت کی مشق کے ذریعے اس وقت تک پہنچا ہوتا ہے اور وہ اس مقام کے احکام پورے کیے بغیر اس مقام سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔

'حال' کی اصطلاح کیفیت کے لیے استعمال ہوتی ہے، جو بلا ارادہ اور بغیر کوشش کے دل پر طاری ہو جاتی ہے مثلاً طرب، غم، قبض، شوق، بے قراری، ہیبت وغیرہ۔ اس طرح 'احوال' 'وہبی' ہوتے ہیں جو کوشش کے بغیر حاصل ہو سکتے ہیں جبکہ 'مقام' 'کسبی' ہوتے ہیں اور محنت اور کوشش سے حاصل ہوتے ہیں اور صاحبِ مقام اپنے مقام پر ٹھہر سکتا ہے اور صاحبِ حال اپنے مقام سے ترقی کرتا ہے۔ (۱۴۵)

حضرت عباس بن حمزہ فرماتے ہیں کہ ذوالنون مصری نے فرمایا: ایک عارف شخص ہر وقت ایک حالت پر نہیں رہتا، وہ اپنی ہر حالت میں اپنے پروردگار کی طرف متوجہ رہتا ہے۔ (۱۴۶)

۳۔ حضرت سری سقطیؒ (م ۲۵۱ھ/۸۶۵ء)

حضرت ابوالحسن سری بن سقطیؒ بغداد میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے توحید کی زبان میں بات کی اور حالات کے حقائق بیان کیے وہ بغداد والوں کے امام اور اپنے وقت کے شیخ ہیں۔ (۱۴۷)

آپ حضرت جنید بغدادی کے ماموں اور استاد ہیں جبکہ حضرت معروف کرخیؒ کے شاگرد ہیں۔ آپ علم توحید، احوال سنت، اور ورع میں یکتائے روزگار ہیں۔ حضرت سری سقطیؒ ۲۵۱ھ/ ۸۶۵ء میں انتقال کر گئے۔ حضرت سری سقطی 'اشارات' میں بھی اہل بغداد کے رہنما تھے۔ (۱۴۸)

بغدادی مدرسہ تصوف کا اصل موضوع 'توحید' تھا۔ اس مدرسہ کے لوگ اپنے ہم عصروں میں 'ارباب توحید' کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ لوگ اس توحید کی معرفت کی تلاش میں اتنی بلندیوں پر جا پہنچے تھے کہ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے خاص عقائد اور اصول وضع کر لیے تھے اور ان کا ایک نظام قائم کر لیا تھا اور مخفی طور پر اس کی تعلیم دینے لگے تھے اس راز داری کو قائم رکھنے کے لیے عموماً ایسی اشاراتی زبان استعمال کرتے تھے جو اسی مقصد کے لیے وضع کی گئی تھی۔

بغداد کے اس مدرسۂ تصوف کے اوّلین بانی حضرت سری سقطیؒ اور المحاسبیؒ ہیں۔ جن میں

Marfat.com

حضرت سری سقطی توحید کے بارے میں اپنی رائے کے پیش نظر اس مدرسہ کے ترقی پسند گروہ کی نمائندگی کرتے تھے جبکہ المحاسبی اپنے اعتدال اور عملی زندگی کے اخلاقی معاملات میں دلچسپی کے باعث روایت پسند گروہ کے نمائندہ تھے۔(۱۴۹)

بغداد کا مدرسۂ تصوف اپنی ایک صفت فصاحت و بلاغت کی وجہ سے بھی اپنے زمانے میں ممتاز رہا ہے۔ حضرت جنید بغدادی کہتے ہیں کہ انھوں نے سری سقطی کو یہ دعا کرتے سنا کہ اے اللہ! جو چاہے عذاب دے دے لیکن اپنے آپ سے دور رکھنے کا عذاب نہ دے۔(۱۵۰)

حضرت سری سقطیؒ کی خاصیت یہ ہے کہ ان کے تصوف کی بنیاد مدرسی تعلیم پر تھی، جس کا موضوع 'توحید' کا فلسفیانہ مزاج کا بیان تھا جو ایسی چیز ہے جو اسلام میں نئی ہوئی تھی مگر اس سے نتائج اخذ کرنے کا طریقہ نیا نہیں تھا۔

۴۔ابوعبداللہ الحارث بن اسد المحاسبی (م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء)

آپ حضرت سری سقطیؒ کے ہم عصر اور دوست تھے۔ محاسبی نے معتزلہ کے ساتھ جھگڑوں میں سرگرمی سے حصہ لیا اور اپنے منطقی رجحانات کی وجہ سے کافی مشہور رہے۔ ان کی شہرت بحیثیت ایک مصلحِ اخلاق کے بھی ہے ان کی تعلیمات کا مرکزی خیال یہ رہا تھا کہ روح کی حفاظت اور قدم بہ قدم اُسے آگے بڑھا کر اخلاقی پاکیزگی کے بلند مقام تک لے جانا اہم ہے۔ البتہ آپ توحید اور فنائے ابدی کے صوفیانہ نظریات اور اپنے عہد کے مبہم اشارات میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔

'محاسبی نے اپنے آپ کو مذہب کے اس مروج ماورائی مکتبِ فکر تک محدود رکھا جو کافی حد تک مذہب میں مقبول ہے۔ محاسبی کے نزدیک تصوف کا راز قرآن کے گہرے اور عمیق علم میں تھا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے خدا تک رسائی حاصل کرنے کا راستہ بتلا دیا تھا، ان کی سنت نے ان ہدایت کو اور زیادہ واضح شکل دے دی تھی لہٰذا ایک مسلمان کا اصل کام اب وحی کے سامنے سرِتسلیم خم کرنا تھا۔'(۱۵۱)

یعنی آپ منطقی طریقے سے ذات باری کے ایک علمی طور پر واضح صوفیانہ تصور کی جانب لے جاتے ہیں، اسی لیے ان کو روایت پسند گروہ کا نمائندہ کہا گیا ہے۔

Marfat.com

آپ کی مشہور تصنیف 'کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ' ہے۔ آپ بغداد کے اکثر علماء کے استاد ہیں، آپ بصرہ کے رہنے والے تھے مگر بعد میں بغداد آ گئے اور پھر یہیں ۲۴۳ھ/۸۵۷ء میں انتقال فرمایا۔ (۱۵۲)

۵۔ ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء)

آپ کا نام ابو یزید طیفور بن عیسیٰ بن سروشان ہے۔ آپ نے اپنی پوری زندگی شہر بسطام میں گزاری اور وہیں ۲۶۱ھ/۸۷۵ء میں وفات پائی۔ آپ نے کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن ان کے تقریباً پانچ سو اقوال نقل کیے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی نے ان کے ملفوظات کی ایک شرح لکھی تھی جس کے بعض حصے ابو نصر سراج کی 'اللمع فی التصوف' میں محفوظ ہیں۔ (۱۵۳)

ابو یزید محض باطنی (Introvert) صوفی تھے، یعنی بعد کے صوفیاء کی طرح معاشرتی سرگرمیوں میں حصہ نہیں لیتے تھے۔ البتہ وہ انسانیت کو جہنم کے عذاب سے بچانے کے لیے ان کی جگہ خود تکلیف اٹھانے کے لیے آمادہ رہتے تھے۔

ابو یزید نے اس آرزو کا بھی جا بجا اظہار کیا ہے کہ با قاعدہ ریاضتِ نفس کے ذریعے ان تمام رکاوٹوں سے جو انھیں خدا سے جدا رکھتی ہیں، سے نجات کلی حاصل کرنا چاہتے ہیں تا کہ اُسے پا سکیں۔ اس آرزو کو انھوں نے اپنے اقوال میں بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ دنیا، زہد، عبادت، کرامات، ذکر، حتیٰ کہ مقاماتِ سلوک بھی سب ایسی رکاوٹیں ہیں جو انھیں اللہ سے دور رکھتے ہیں۔ لہٰذا جب انسان اپنی 'انا' کو فنا کر ڈالتے ہیں تو وہ اپنے مطلوبہ مقام پر جا پہنچتے ہیں۔ (۱۵۴)

ان کے اس 'احوال' (تبدیل شدہ شعورِ خودی) کو ان کے مشہور اقوال 'شطحیات' کی شکل میں واضح کرتے ہیں۔ (۱۵۵)

ابو یزید بسطامی کی انتہائی حالت کی کیفیت کو حضرت جنید بغدادی نے ان سے منسوب حکایات میں اس طرح بیان کیا ہے کہ: 'اللہ نے ایک بار مجھے بلند کیا پھر اپنے سامنے کھڑا کر کے کہا: اے ابو یزید میری مخلوق تمھیں دیکھنا چاہتی ہے۔'

'میں نے اس کے جواب میں کہا: مجھے اپنی وحدانیت کے ساتھ مزین کر دیجیے اور اپنی

Marfat.com

انانیت کا لباس مجھے پہنا دیں اور مجھے اپنی احدیت کی طرف اٹھالیں تا کہ جب لوگ مجھے دیکھیں تو کہیں ہم نے اللہ کو دیکھا ہے، لہٰذا اس صورت میں تو ہی تو ہوگا میں نہ ہوں گا۔'(۱۵۶)

اسی طرح ایک اور حکایت یوں بیان ہوئی ہے کہ ابو یزید کی نسبت سے یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فرمایا'میں نے فنا کے مقام کو جھانک کر دیکھا پھر میں مسلسل دس سال تک اس میں پرواز کرتا رہا تا آنکہ اس مقام سے 'لیس بلیس' کے مقام کو جا پہنچا پھر میں نے تضییع یعنی میدان توحید پر نظر ڈالی اور وہاں بھی 'لیس فی التضییع' کے میدان میں پرواز کرتا رہا تا آنکہ میں اس 'ضیاع' سے بھی فنا ہو گیا اور اس مقام کو پہنچ گیا جہاں کسی قسم کی فنا نہیں اس کے بعد میں نے اس توحید کو دیکھا جہاں مخلوق عارف سے بے خبر ہو جاتی ہے اور عارف مخلوق سے بے خبر ہو جاتا ہے۔'(۱۵۷)

یہ حکایت حضرت ابو یزید کے نظریہ فناء کو بیان کرتی ہے جس کے متعلق حضرت جنید بغدادی نے فرمایا کہ اس میں فنا کی کئی کیفیات پائی جاتی ہیں جن میں سے ایک 'فناعن الفناء' کا مقام ہے جو کہ کلی فناء کی کیفیت کا اظہار ہے۔ ابو یزید نے فنا کے نظریہ کو سب سے پہلے بیان کیا ہے۔

ابو یزید بسطامی کے ایک اور اہم نظریہ 'نظریہ سُکر' کا ذکر بھی اہم ہے۔ سُکر کی حالت میں سالک کا تعلق عوام سے منقطع ہو جاتا ہے اور اس کی زندگی راہبانہ ہو جاتی ہے۔ سُکر (جذب) کو کہا گیا ہے۔ 'سُکر' کسی قوی کیفیت کے وارد ہونے کی وجہ سے، احساس سے غائب ہونے کو کہتے ہیں۔(۱۵۸)

ابو یزید بسطامی کے اقوال کے باعث بصرہ کے عالم ان پر کفر کا فتویٰ دیتے رہے۔ آئندہ سالوں میں حضرت جنید بغدادی جو کہ اہل تصوف کے شیخ ہیں انھوں نے ابو یزید کے نظریہ فنا اور نظریہ سُکر پر بھی روشنی ڈالی اور تصوف کے مزید عقائد و اصول وضع کیے اور باقاعدہ صوفیانہ طریقے کی تشکیل کی جو کہ اس سے قبل ابو یزید بسطامی کے دور تک نظر نہیں آتی۔

تصوف کے ارتقاء کا دوسرا دور۔ جنید بغدادی کا مکتبۂ فکر:

بغداد کے صوفیانہ مکتبۂ فکر کا باقاعدہ آغاز حضرت جنید بغدادیؒ سے ہوتا ہے اس مکتبۂ فکر کے موسس سری سقطیؒ ہیں جو حضرت جنید بغدادیؒ کے استاد اور رشتہ دار بھی تھے۔ حضرت جنید

Marfat.com

بغدادیؒ نے اپنے پیشرو صوفیاء کے نظریات کو باقاعدہ و مربوط اور منظم کیا اور اس کو ایک واضح مکتبہٗ فکر کی صورت دی اور یہ دور 'تعلق باللہ' کی نسبت حاصل کرنے کی طرف توجہ کا حامل رہا۔

حضرت جنید بغدادیؒ کی صوفیانہ تعلیمات کے اہم نظریات اس طرح رہے ہیں:

۱۔ نظریہ توحید

۲۔ نظریہ میثاق

۳۔ نظریہ فنا

۴۔ نظریہ سکر وصحو

تصوف میں بغداد کے مکتبہٗ فکر کا اہم ترین موضوع 'توحید' رہا ہے۔ جس کی خصوصیات پر پُر جوش بحث و مباحثہ ہوا کرتے تھے۔ خصوصاً معتزلہ اس میں پیش پیش تھے جو کہ عقل کے ذریعے 'خدا تعالیٰ کی وحدانیت' کی گہرائی تک پہنچنے کی کوشش کر رہے تھے۔ مگر صوفیاء 'عقل' کے نتائج سے مطمئن نہیں تھے لہٰذا وہ 'خدا کی وحدانیت' کو تجربہ، احساس اور الہام کی مدد سے معلوم کرنا چاہتے تھے۔

حضرت جنید بغدادیؒ نے 'توحید' کے سلسلے میں سب سے اہم قول حضرت ابوبکر کا قرار دیا ہے 'کہ تعریف ہو خدائے عز و جل کی جس نے اپنے بندوں کو اپنا علم حاصل کرنے کا کوئی دوسرا ذریعہ عنایت نہیں فرمایا، سوائے ان کے عجز و بے بسی کے جو انھیں اس کا علم حاصل کرنے میں درپیش آتی ہے۔' (۱۵۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جنید کا نظریہ یہ ہے کہ توحید کا علم، سرحدِ ادراک سے باہر ہے۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ:

'توحید ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی راہ کے نشانات مٹ جاتے ہیں اور علامات ماند پڑ جاتی ہیں اور ذاتِ خداوندی جیسی تھی ویسی ہی رہتی ہے۔' (۱۶۰)

نظریۂ توحید سے متعلق حضرت جنید کا یہ قول 'التوحید افراد القدیم عن المحدث'۔ بے انتہا مشہور ہوا جس کو تقریباً تمام صوفیاء نے مختصر و جامع قرار دیا اور اس جملے کی تفسیریں اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے کرتے رہے۔ صوفیہ کے مطابق توحید احاطۂ بیان میں نہیں آسکتی مگر اس جملے 'توحید قدیم کو محدث سے جدا کرنے کا نام ہے۔' کے معنی ہیں 'جو ہر قدیم، کو جو ہر محدث سے الگ کر دیا

Marfat.com

جائے۔ یعنی جوہر مطلق سے وابستگی رکھی جائے اور دیگر وجودوں کو رد کر دیا جائے۔

امام القشیری نے 'رسالہ' میں لکھا ہے کہ حضرت جنید بغدادیؒ نے توحید، قدم کو حدوث سے علاحدہ رکھنے کا نام ہے، قرار دیا ہے۔ (۱۶۱)

حضرت جنید بغدادیؒ نے توحید کے مراتب اربعہ اس طرح بیان کیے ہیں:

۱۔ توحید عوام: سادہ توحید یہ ہے کہ اسلام ہر مومن سے بطور ایمان باللہ کی بنیاد کے طلب کرتا ہے۔ ایسا شخص خدا کی کامل معرفت نہیں رکھتا کیونکہ اس میں خدا کے علاوہ دوسروں سے امیدیں اور خوف موجود رہتے ہیں۔

۲۔ توحید علماء: جو لوگ دینی علوم کو جانتے ہیں وہ عام توحیدی عقیدے کے علاوہ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ اللہ کے علاوہ کوئی ہستی نہیں جو کوئی نفع یا نقصان پہنچا سکے لہٰذا وہ کسی سے نہیں ڈرتے۔

۳۔ توحید عرفاء طبقہ: اس طبقہ کو توحید سے ان دونوں عقیدوں کے علاوہ یہ بھی یقین رہتا ہے کہ جب وہ عبادات میں مشغول ہوتے ہیں تو خدا ان کو دیکھ رہا ہوتا ہے لہٰذا انہیں حضوری کا احساس رہتا ہے، کہ خدا ان کو حکم دیتا ہے اور وہ اس کو پورا کر رہے ہیں۔ اس مرتبے میں سالک کو اپنی انفرادیت کا احساس باقی رہتا ہے۔

۴۔ توحید عرفاء طبقہ خاص الخاص: توحید کے اس مرتبے میں سالک اپنی انفرادیت سے نکل کر اپنی شخصیت کو خدا میں محو کر دیتا ہے اور حقیقتاً قرب و اتصال کی لذت سے بہرہ ور ہو جاتا ہے۔ (۱۶۲)

توحید کا یہ اعلیٰ مرتبہ حضرت جنید بغدادی کے مطابق نظامِ فکر کے دو نظریوں پر قائم ہے۔

نظریۂ میثاق اور نظریۂ فنا

نظریۂ میثاق:

اس نظریہ کا مطلب ہے کہ رب اور انسان یعنی خالق و مخلوق کے درمیان تعلق اور انسان کو خدا کے سامنے اپنے مقام کی آگہی ہو۔ حضرت جنید بغدادیؒ کا نظریہ ہے کہ ایک انسان اپنے اس ارضی وجود سے پہلے ایک اور طرح کا وجود رکھتا تھا جو کہ قرآن کی سورۃ الاعراف کی آیت ۱۷۲ سے واضح ہوتا ہے:

Marfat.com

'و اِذ ا خـذ ر بک مِـن ا بنی اٰدم من ظھورِ ھم ذُ ر
یتھُـم و ا شھـد ھُم علٰی ا نفسُھِم ا لستُ بر بِکُم، شھِد ن ج
ان تقُو لوٗ یو م القیٰمۃِ اِنا کُنا عن ھذا غٰفلِین ۃ'.

سورہ الاعراف آیت ۱۷۲

اس آیت میں اللہ مطلع فرماتا ہے کہ اس نے اولادِ آدم سے اس وقت خطاب کیا جب وہ خارجی دنیا میں موجود نہ تھی مگر وہ علمِ خداوندی میں ضرور موجود تھی، مگر اس وقت کی ماہیت اور نوعیت فہم انسانی سے باہر ہے۔

جب اللہ نے اولادِ آدم سے سوال کیا اور انھوں نے جواب اقرار میں دیا تو دراصل یہ جواب بھی خدا ہی کی طرف سے تھا۔ خدا نے ان ارواح انسانی کو اپنی ذات کا علم عطا فرمایا جب کہ وہ خود ابھی خدا کے علم میں تھیں اور انھیں وجود خارجی حاصل نہیں ہوا تھا۔ (۱۶۳)

اس طرح حضرت جنید بغدادی کی رائے میں ہستی دو قسم کی ہے:

ایک وہ جو زمان و مکان سے بالاتر ہے اور دنیا میں آنے سے پہلے موجود تھی۔ دوسری وہ جو اس عالم خارجی (دنیا) میں انسان کو ملی ہے۔ لہٰذا حضرت جنید کے مطابق توحید کی آخری اور اعلیٰ منزل میں سالک اُسی حالت اصلی کی طرف واپس لوٹ جاتا ہے جس میں وہ اپنی تخلیق سے قبل موجود تھا اور اپنی مادی دنیاوی زندگی سے بالکلیہ قطع تعلق کر لیتا ہے۔ ایسی حالت میں اس پر توحید کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ (۱۶۴)

لہٰذا حضرت جنید بغدادی نے تصوف کی تعریف اس طرح کی ہے۔

'تصوف کی ماہیت یہ ہے کہ خدا بندے پر بندے کی حیثیت سے موت وارد کرے اور پھر اپنی ذات میں اسے دوبارہ زندہ کر دے'۔ (۱۶۵)

نظریۂ فنا:

یہ نظریہ بھی توحید کی اعلیٰ حالت کے حصول کے مقصد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یعنی جو

Marfat.com

انسان توحید کی اعلیٰ حالت کے حصول کا آرزومند ہوا سے اپنے اوپر فنا طاری کرنی پڑے گیا۔

حضرت جنید نے فنا کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔

ا۔پہلی حالت فناء کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے کہ انسان اپنی صفات اخلاق اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جائے اور خوب محنت و ریاضت کرے اور اپنے نفس کی خواہشات کے خلاف عمل کرے اس طرح فنا کی یہ حالت ایک اخلاقی مرتبہ ہوتی ہے۔

۲۔فنا کی دوسری حالت کا مطلب ہے کہ عبادت گزار اپنے آپ کو تمام دنیاوی لذتوں سے منقطع کر لے یہاں تک کہ خدا کے احکام کی پیروی میں جو مسرت حاصل ہوتی ہے اس کے احساس سے بھی عاری ہو جائے۔فنا کی یہ حالت ذہنی اور داخلی قسم کی ہوتی ہے۔(۱۶۶)

۳۔فنا کی تیسری حالت یہ ہے کہ انسان اس شعور سے بھی عاری ہو جائے کہ وہ ذات حق کے روبرو پہنچ چکا ہے۔یہ فنا کی آخری حالت ہے اس حالت میں بقا بھی شامل ہوتی ہے کیونکہ انسان کی انفرادیت فنا ہو کر خدا کی ذات کے اندر باقی اور جاوداں ہو جاتا ہے۔

'فنا' کے متعلق حضرت جنید کی تعلیمات میں یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ 'فنا یہ نہیں کہ انسان کا وجود خدا کے وجود میں منتقل ہو جائے۔' 'دراصل انسان ذات خداوندی سے علاحدہ رہتا ہے صرف انسان کی رضا، خدا کی رضا میں شامل ہو جاتی ہے'۔(۱۶۷)

مگر بعد میں آنے والے مفسروں نے اسے غلط سمجھا جس کو ابونصر سراج نے 'اللمع فی التصوف' میں بیان کیا ہے:

وہ کہتے ہیں کہ 'بغداد کے کچھ صوفیاء نے اپنے عقائد میں یہ کہہ کر ٹھوکر کھائی ہے کہ جب وہ اپنی انسانی صفات سے گزر جاتے ہیں تو وہ خدا کی صفات میں داخل ہو جاتے ہیں تو اس سے 'حلول' لازم آتا ہے۔' مزید کہتے ہیں 'جن لوگوں نے اس عقیدے میں غلطی کھائی وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں کہ خدا کی صفات خود خدا نہیں۔خدا کو اس کی صفات کا ہم معنی قرار دینا ایک طرح کا کفر ہے۔ اس لیے کہ خدا خود دلِ انسان میں نہیں اترتا بلکہ انسان کے دل میں جو چیز اُترتی ہے وہ خدا پر ایمان، اس کی وحدانیت کا اعتقاد اور اس کے ذکر کی پاکیزگی ہے۔'(۱۶۸)

Marfat.com

اس طرح حضرت جنیدؒ یہ واضح کرتے ہیں کہ فنا فی اللہ ہو جانے کے باوجود انسان انسان ہی رہتا ہے، خدا نہیں بن جاتا اور فنا کا مطلب یہ ہے کہ سالک کی اپنی مرضی باقی نہ رہے بلکہ خدا کی مرضی اس کی مرضی بن جائے۔

اس طرح حضرت جنید بغدادی کا یہ مقام ہے کہ انھوں نے توحید کی تعلیم کو مرتبہ کمال تک پہنچایا اپنے بعد آنے والے صوفیاء کو بھرپور انداز میں متاثر کیا۔

نظریہ سُکر وصحو:

حضرت جنیدؒ نے ابو یزید بسطامیؒ کے نظریہ 'سُکر' کے مقابلے میں 'نظریہ صحو' پیش کیا۔ 'سُکر' کے تحت سالک کا تعلق عوام سے منقطع ہو جاتا ہے اور اس کی زندگی راہبانہ ہو جاتی ہے۔ لیکن حضرت جنید بغدادی نے اس بات کو وضاحت سے بیان کیا ہے کہ 'نظریہ فنا' سالک کی آخری منزل نہیں ہے اگر سالک سُکر سے مغلوب ہو جائے تو اس کو نقصان پہنچ سکتا ہے کیونکہ پھر وہ اپنے فرائض انجام نہیں دے سکتا جو معاشرے کی طرف سے ایک فرد کی حیثیت سے اس پر عائد ہوتے ہیں۔

حضرت جنید کے مطابق اللہ اپنے بندے سے اس بات کا طالب ہے کہ وہ جس معاشرے میں رہتا ہے اس کے حقوق وفرائض کو پوری توجہ سے ادا کرے۔ جب بندہ فانی فی اللہ ہو کر 'باقی باللہ' کے مقام کو حاصل کر لیتا ہے تو وہ حالت سُکر (مدہوشی) سے حالت 'صحو' (بحالیء ہوش) کی طرف آتا ہے اور انسانوں کے لیے ایک نمونہ بن جاتا ہے اور اپنے اعمال سے لوگوں کو درس دیتا ہے۔ (۱۶۹)

اس طرح حضرت جنید کا 'نظریہ صحو' ایسا نظریہ ہے جس نے ان مفاسد کا تدارک کر دیا جو حالت سُکر میں مبالغہ کرنے سے پیدا ہو سکتے تھے۔ صوفیاء نے جنید بغدادیؒ کے 'نظریہ صحو' کو اختیار کیا، چنانچہ حضرت ہجویری لکھتے ہیں کہ جنید کا نظریہ صحو بہت مشہور و معروف ہے اور تمام شیوخ نے اسے اختیار کیا ہے۔ (۱۷۰)

Marfat.com

حضرت جنید بغدادیؒ کے ہم عصر صوفیاء و تلامذہ

تصوف کے دورِ ثانی کے چند مشہور صوفیاء

ا۔ حضرت ابوسعید الخرازؒ:

یہ حضرت جنید بغدادیؒ کے ہم عصر صوفی ہیں جو کہ صاحب تصنیف بزرگ ہیں۔ ان کی تصنیف 'کتاب الصدق' تصوف کی قدیم کتب میں شمار ہوتی ہے۔ آپ نے مسئلہ 'بقاوفنا' سب سے پہلے سمجھایا۔ آپ نفس کشی اور ریاضت پر سختی سے کار بند رہتے تھے۔ حضرت جنید نے انؒ کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ اپنی کھڈی پر سالہا سال سے بیٹھے ہیں لیکن کیا مجال کہ کسی تانے بانے کے درمیان خدا کا نام لینا بھول جائیں۔ (۱۷۱)

آپ کا پورا نام ابوسعید احمد بن عیسیٰ الخراز ہے آپ نے ۲۷۹ھ/۸۹۲ء میں انتقال فرمایا۔ (۱۷۲)

۲۔ حضرت سہل التستریؒ:

آپ کا نام سہل بن عبداللہ تستری ہے اور کنیت ابومحمد ہے آپ بھی حضرت جنید بغدادی کے ہم عصر ہیں آپ کا انتقال ۲۸۳ھ/۸۹۶ء میں ہوا۔ (۱۷۳)

آپ نے اس عہد میں اپنے آپ کو 'ولایت' (Saintship) کے معاملے پر بحث میں الوہی مسائل تک محدود رکھا۔ (۱۷۴)

۳۔ حضرت محمد بن علی الحکیم ترمذیؒ:

آپ کی کنیت ابوعبداللہ ہے آپ کثیر التصانیف بزرگ ہیں۔ آپ کی اہم ترین تصنیف 'ختم الولایۃ' ہے اس تصنیف میں آپ نے 'خاتم الاولیاء' کی اصطلاح استعمال کی ہے اور اپنے عہد کے صوفیانہ نظریات کو منظم کیا ہے۔ آپ نے 'حب' کی جگہ 'معرفہ' یعنی علم پر زور دیا ہے اور آئندہ صوفیانہ مباحث کے لیے راہ ہموار کر دی ہے۔ (۱۷۵)

Marfat.com

'ولایت' (Saintship) کے اس نظریہ سے 'صوفیاء کی جانشینی' کا تصور پیدا ہوا اور یہ تصور آئندہ صدیوں میں تصوف کا اہم نظریہ بن گیا۔ اس کے تحت صوفیاء کو اس دنیا کے نظام کے قیام میں مختلف ذمہ داریاں دی جاتی ہیں جو کہ وہ مختلف حیثیت میں ادا کرتے ہیں جیسے 'ابدال' جو کہ مختلف زمانوں میں جانشین' ہوتے ہیں اس دنیا میں۔ پھر 'اوتاد' پھر 'عماد' اور آخر میں 'قطب' ہیں جن کے گرد پوری کائنات گردش کر رہی ہے۔ (۱۷۶)

ان صوفیاء کے علاوہ حضرت جنید بغدادی کے اس مکتبۂ فکر سے متعلق چند اور اہم احباب بھی تھے جن کی وجہ سے بغداد کے مدرسۂ تصوف کی شہرت ہوئی:

۱۔ ابوحمزہ محمد بن ابراہیم بغدادی، انھوں نے سب سے پہلے عوام سے خطاب کیا۔ آپ نے ۲۹۶ھ/۸۸۲ء میں وفات پائی۔

۲۔ ابوعبداللہ عمر بن عثمان المکی، حضرت جنید سے پہلے المکی ہی حلاج کے استاد تھے، انھوں نے ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں وفات پائی۔

۳۔ ابوالحسن محمد بن اسماعیل زہیر النساج، آپ حضرت سری سقطی کے شاگرد اور صوفیاء کے طبقہ اولیٰ میں شامل ہیں۔ ابوبکر شبلی، النساج کے حلقہ کے زیرِ اثر تصوف کی طرف مائل ہوئے تھے۔

۴۔ ابوالحسن سمنون ابن حمزہ، آپ حضرت جنید بغدادی کے قریبی دوست تھے اور آپ 'عشق' کے موضوع پر بہت دل آویز انداز میں گفتگو کرتے تھے۔ آپ نے ۲۹۸ھ/۹۱۱ء میں وفات پائی۔ (۱۷۷)

حضرت جنید بغدادیؒ کے تلامذہ:

۱۔ حضرت جعفر الخُلدی:

ابومحمد جعفر بن نصیر ابن القاسم الخواص البغدادی الخُلدی ۲۵۲ھ/۸۶۶ء میں پیدا ہوئے اور ۳۴۸ھ/۹۵۹ء میں وفات پائی۔ آپ ابتداء میں محدث تھے بعد میں تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ آپ حضرت جنید کے مقرب اور منظورِ نظر شاگرد تھے، آپ نے اپنے استاد کا احسان یوں چکایا کہ حضرت جنید کی زندگی کی جو جو تفصیلات معلوم ہوئیں مرتب کر دیں اور ان کے اقوال محفوظ کر دیئے ان کی تصنیف 'حکایات الاولیاء' بغداد میں مشہور تھی۔ (۱۷۸)

Marfat.com

۲۔ حضرت حسین بن منصور حلاج:

حضرت جنید کے شاگردوں میں سب سے نامور ابو مغیث الحسین بن منصور الحلاج ہیں۔ آپ کی پرورش تستر میں ہوئی اور آپ سہل التستری کے شاگرد رہے بعد میں بغداد آ گئے اور یہاں حضرت عمر المکی کے حلقہ کے ساتھ منسلک ہو گئے بعد میں ان سے بھی رفاقت منقطع کر کے حضرت جنید کے حلقۂ مریدین میں شامل ہونے کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

حضرت جنید سے ہوش وخرد کے بارے میں حلاج کا مکالمہ ہوا جس میں حلاج نے صحو وسُکر کو انسان کی دو صفات قرار دیا کہ جب تک یہ قائم رہیں، انسان خدا سے محجوب ومستور رہتا ہے۔ اس پر حضرت جنید نے کہا کہ تم صحو وسُکر کے مفہوم کو نہیں سمجھ سکے۔ 'صحو' تعلق باللہ کی صحیح کیفیت کا نام ہے اور 'سُکر' اشتیاق کی شدت اور عشق کی انتہا کو کہتے ہیں اور ان میں سے کوئی حالت انسانی کوشش سے حاصل نہیں ہوتی۔ (۱۷۹)

حلاج کی تعلیمات کافی حد تک حضرت جنید اور بغداد کے مدرسۂ تصوف کی تعلیمات ہی کی طرح تھیں لیکن حلاج، حضرت جنید کا عقیدہ توحید اس قدر بڑھی ہوئی حقیقت پسندی سے پیش کرتے تھے جس کی تاب عام مسلمان نہیں لا سکتے تھے۔ (۱۸۰)

اور جب انھوں نے الطّواسین میں توحید کا خلاصہ 'انا الحق' کے لفظوں میں پیش کیا اور اس کی وجہ سے جرم الحاد میں گرفتار کیے گئے تو بغداد کے اکثر صوفیاء نے ان سے بیزاری کا اعلان کیا اور حمایت کے بجائے مخالفت کی۔

متاخرین صوفیا نے ان کے بارے میں خیال ظاہر کیا ہے کہ ان کا جرم یہ نہ تھا کہ انھوں نے الوہیت مقدسہ کے راز فاش کیے بلکہ اپنے باطن کی آواز کے تابع ہو کر انھوں نے ایک ایسی بات کا اعلان کیا اور ایک ایسی حقیقت کو منوانے کے درپے ہو گئے تھے جو دینی، سیاسی اور اجتماعی فساد کا سبب بن سکتی تھی۔ (۱۸۱)

لہٰذا اسی پاداش میں حسین بن منصور الحلاج کو ۳۰۹ھ / ۹۲۲ء میں بغداد میں پھانسی کی سزا دے کر قتل کر دیا گیا۔

Marfat.com

۳۔ابوبکر دولاف ابن جہدار شبلی:

آپ کی پیدائش اور پرورش بغداد میں ہوئی آپ اصلاً خراسانی تھے۔ابتداء میں خلیفہ کے مہتمم امورِ خانگی رہے لیکن بعد میں حضرت النساج کے مکان پر آپ نے تصوف اختیار کرنے کا فیصلہ کیا اور سرکاری ملازمت چھوڑ کر حضرت جنید بغدادی کے حلقۂ اطاعت میں داخل ہو گئے، آپ پر تصوف کا رنگ ایسا چڑھا کہ بغداد میں آپ خبطی مشہور ہو گئے۔شبلی اشارات کے استعمال اور اپنے مختصر ملفوظات میں بہت اخفاء سے کام لیتے تھے۔اصول وعقائد کے اعتبار سے شبلی حضرت جنید کا ہی مسلک رکھتے تھے۔الحلاج کے لیے آپ کا طرزِ عمل یہ رہا کہ آپ حلاج کی عزت وتکریم کرتے تھے مگر عام لوگوں کے سامنے آپ نے حلاج کے طرزِ عمل کو رد کیا تھا۔آپ نے بغداد میں ۳۳۴ھ/۹۴۶ء) میں انتقال فرمایا۔(۱۸۲)

بغداد کے اس مدرسۂ صوفیہ کا حلقہ اس دور کی عام روحانی زندگی کے لیے محور بن گیا تھا، احباب وتلامذہ پر مشتمل اس روحانی حلقہ کے مرکز میں حضرت جنید بغدادیؒ کی شخصیت نظر آتی ہے۔

حضرت جنید بغدادی سے تصوف کا یہ دوسرا دور شروع ہوا جو کہ تقریباً دو صدیوں پر پھیلا ہوا ہے اس دور میں تصوف کا رجحان 'عمل' کی جانب رہا جس کی بنیاد علم یعنی 'معرفہ' رہی جس کے دوران صوفیاء کا عام رویہ 'تعلق باللہ' کی نسبت قائم کرنے کا رہا۔

البتہ حسین بن منصور حلاج کی شخصیت کے بارے میں روایت پسند (Orthodox) علماء وصوفیاء میں یہ رائے برقرار رہی کہ وہ 'وحدت الوجود' کے علم بردار ہیں، جس کی بنیاد ان کا 'انا الحق' کا نعرہ تھا۔مگر اس کے موضوع پر صوفیاء ہمیشہ مختلف الرائے رہے ہیں، جن کا ذکر گزشتہ صفحات پر حسین بن منصور حلاج کی تصانیف کے حوالے سے کیا جا چکا ہے۔

تصوف کا تیسرا دور: ابوالحسن الخرقانی اور ابوالحسن ابوالخیر کا دور:

اس دور میں تصوف 'اعمال' 'واحوال' سے گزر کر 'جذب' تک رسائی حاصل کر گیا تھا۔(۱۸۳)

اس دور میں دو اہم شخصیات نظر آتی ہیں: اول ابوالحسن الخرقانی اور دوم ابوالحسن ابوالخیر

Marfat.com

ا۔حضرت ابوالحسن الخرقانیؒ:

آپ کا نام علی بن جعفر ہے آپ کی نسبت تصوف حضرت ابویزید بسطامی سے ہے۔آپ کی روحانیت کے اطوار شیخ ابویزید بسطامی کی روحانیت سے قریب معلوم ہوتے ہیں۔آپ نے ۴۳۵ھ/۱۰۴۳ء میں وفات پائی۔(۱۸۴)

آپ کے ارشادات میں 'جذب' کی کیفیت واضح نظر آتی ہے، جیسے 'ایک دن انہوں نے اپنے مریدوں سے ارشاد کیا کہ:

کون سی چیز سب سے بہتر ہے، سب مریدوں نے کہا کہ اے شیخ آپ ہی بتایئے،آپ نے فرمایا وہ دل جس میں صرف 'اُسی' کی یاد ہو!'۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے کہ 'جب آپ سے دریافت کیا گیا کہ صوفی کون ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ 'صوفی وہ ہے جو خود کچھ نہ ہو' مزید فرماتے ہیں 'نیستی یہ ہے کہ ہستی کی ضرورت باقی نہ رہے'۔(۱۸۵)

اور اس کیفیت تک پہنچنے کے لیے شدید ریاضت کا راستہ ہے۔آپ فرماتے ہیں کہ 'چالیس سال سے میرا نفس ٹھنڈے پانی کا گھونٹ مانگ رہا ہے یا ترش، میٹھا لیکن ابھی تک میں نے اس کو نہیں دیا ہے'۔(۱۸۶)

۲۔حضرت ابوسعید ابوالخیر:

ابوسعید فضل اللہ ابوالخیر چوتھی اور پانچویں صدی کے مشہور فارسی شاعر،صوفی اور بزرگ ہیں جن کی ولادت صوبہ خراسان کے قصبہ میہنہ میں ہوئی۔ابوسعید کا ابتداء سے ہی میلان تصوف کی جانب تھا انھوں شافعی فقہ کی تعلیم ابوعبداللہ الحصر ی اور ابوبکر القفال سے حاصل کی اور دینی تعلیم سرخس میں ابوعلی ظاہر سے حاصل کی۔(۱۸۷)

دینی تعلیم کے بعد سرخس میں ہی شیخ ابوالفصل کے ہاتھ پر بیعت کی۔اس واقعہ کو ابوسعید کے بیان کیا جاتا ہے کہ بیعت کے بعد ان کے شیخ نے ان کو حکم دیا کہ حجرے میں بیٹھ کر پوری توجہ سے

Marfat.com

اللہ اللہ کرتے رہو چنانچہ وہ سات برس تک مسلسل شب و روز اللہ ہی اللہ کہتے رہے یہاں تک کہ ان کے روم روم سے اللہ اللہ کی صدا آنے لگیں۔ بعد میں انھوں نے اللہ سے دعا کی کہ 'اے اللہ تو جانتا ہے کہ میرا کتابی علم مجھے تجھ سے برگشتہ کر رہا ہے اور میں تجھے پانا چاہتا ہوں اس لیے تو اپنے فضل سے میری دستگیری فرما۔' (۱۸۸)

آپ نے بہت سے علاقوں کی سیاحت کی مگر بعد میں اپنے وطن میں ہی قیام رہا اور وہیں ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء میں وفات پائی۔

ان کے ارشادات بھی 'جذب' کی کیفیت میں ڈوبے نظر آتے ہیں' ایک بار انہوں نے اپنے مریدوں سے کہا کہ یہ تصوف بھی تو شرک ہے! کیونکہ تصوف نام ہے نفس کو غیر اللہ میں مشغول ہونے سے باز رکھنے کا۔ مگر اللہ کے سوا غیر اللہ کا وجود ہی کہاں ہے؟ غیر اللہ تو موجود ہی نہیں۔' (۱۸۹)

ابو سعید ابوالخیر کا شمار ان صوفیاء میں بھی کیا جاتا ہے جنھوں نے خانقاہیت کے نظام کی ابتداء کی۔ (۱۹۰)

تصوف کے تیسرے اور چوتھے دور کا درمیانی عرصہ۔
تطبیقِ تصوف کے سلسلے میں امام غزالی کی کاوشیں:

تصوف کے ان مندرجہ بالا ادوار کے دوران چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں کچھ صوفیاء کی جانب سے یہ کوشش بھی سامنے آتی رہیں کہ جن کے ذریعے روایت پسند الٰہیات (Orthodox Theology) اور مروّجہ تصوف کے درمیان فرق کو کم کیا جا سکے۔ اس سلسلے میں ابو طالب المکی کی 'قوت القلوب' اور امام القشیری کی جانب سے 'رسالۃ القشیریہ' قابل ذکر کوششیں رہی ہیں۔ یہ تصوف کے سلسلے میں سب سے جامع اور علمی لحاظ سے بہترین کاوش تھی۔

یہ کاوشیں جاری رہیں مگر ان کے ذریعے تصوف اور روایت پسند الٰہیات میں فاصلہ خاطر خواہ حد تک کم نہ کیا جا سکا، یہاں تک کہ حضرت امام غزالی اس پہلی شخصیت کی حیثیت سے سامنے آئے جنھوں نے علمی طور پر اس 'فن' کو مرتب کر دیا۔ اور ان دونوں موضوعات کی انتہائی حد تک تطبیق کر دی۔

Marfat.com

جیسا کہ ابن خلدون اپنے مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں کہ:

'امام الغزالی نے احیاء العلوم میں زہد، اقتداء دونوں کے احکام جمع کر دیئے ہیں پھر صوفیا کے آداب و ترک بیان کیے ہیں اور انہیں عبادتوں سے ان کی اصطلاحات کی وضاحت کی ہے اس طرح اسلام میں علم تصوف دوسرے علوم کی طرح ایک کتابی فن بن گیا جو کہ پہلے فقط عبادت کا طریقہ تھا۔' (۱۹۱)

اس طرح امام غزالی نے تصوف کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ تصوف شریعت کی طرح دو چیزوں کا مرکب ہے۔ علم و عمل۔ لیکن فرق یہ ہے کہ شریعت میں علم کے بعد عمل پیدا ہوتا ہے۔ جبکہ تصوف میں عمل کے بعد علم پیدا ہوتا ہے۔ امام صاحب سے پہلے تصوف پر جو بھی تصانیف سامنے آئیں ان میں انسان کے اخلاق کا ذکر تو موجود ہے مگر ان کی حد و حقیقت کو بیان نہیں کیا گیا ہے۔ جبکہ امام صاحب کے نزدیک تصفیۂ قلب کے لیے انسان کا اخلاق رویہ سے بری ہونا چاہیے مگر اس کی ابتداء اخلاق سے ہی ہوتی ہے، اور اس کے لیے انسان کی کوشش ہونی چاہیے کہ وہ ذمائم اخلاق سے پاک ہو سکے، لہٰذا امام صاحب نے اس کی وضاحت کے لیے احیاء العلوم میں ان اخلاق پر الگ الگ مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے ان کی حقیقت بیان کی ہے۔ انہی کاوششوں کے ذریعے امام صاحب نے تصوف کو ایک 'فن' کی شکل دے دی ہے۔ اور یہ اس قدر جامع کوشش ہے کہ اس پر آج تک مزید اضافہ نہ کیا جا سکا ہے۔

تصوف کے فن کی حیثیت سے ترقی کے ساتھ ساتھ خاص صوفیانہ اصطلاحات قائم ہوئیں جو کہ امام قشیری کے زمانے تک مروج اصطلاحات پر مزید اضافہ ثابت ہوئیں۔ (۱۹۲)

تصوف کا چوتھا دور۔ تصوف میں مابعد الطبعیات کی ابتداء:

یہ دور ابن عربی کا دور ہے جس میں اعمال سے زیادہ فلسفہ، تجسس اور مابعد الطبعیات کی جھلک نظر آتی ہے۔

شیخ ابوبکر محی الدین محمد بن علی ابن العربی کے نام سے شہرت رکھتے ہیں۔ آپ مُرسیہ (اندلس) میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء میں دمشق میں انتقال کیا۔ آپ شیخ اکبر کے لقب

Marfat.com

سے موسوم کیے جاتے ہیں۔آپ نے بہت سفر کیے اور بے شمار تالیفات آپ سے منسوب ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق ۶۳۲ ھ/۱۲۳۴ء میں آپ نے ملک المظفر بہاء الدین غازی کو اپنی تمام کتب سے روایت کی اجازت دی تھی اس اجازت میں آپ نے اپنی تقریباً ۲۹۰ تالیفات کا ذکر کیا ہے۔(۱۹۳)

ان تالیفات میں آپ کا اسلوب یکسانیت نہیں رکھتا۔ یہ اسلوب آپ کے اندازِ فکر کے ساتھ ساتھ کبھی واضح و آسان ہو جاتا ہے اور کبھی بے حد مبہم ہو جاتا ہے۔اسی طرح آپ کے ہاں شاعرانہ رنگینی اور سادہ نثر دونوں ملتے ہیں۔ جیسے 'ترجمان الاشواق' کی نظمیں اعلیٰ عربی میں متصوفانہ فکر کو پیش کرتی نظر آتی ہیں جبکہ آپ کی دورِ آخر کی تصنیفات میں بالخصوص فصوص الحکم بہت مبہم اور اصطلاحی اسلوب رکھتی ہے۔جس میں آپ اپنے 'وحدت الوجودی' عقائد کو اصطلاحی اسلوب میں پوشیدہ کر دیتے ہیں۔آپ ایک بلند تخیل اور گہرے صوفیانہ جذبات رکھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ آپ کی تحریروں میں جدلیاتی (۱۹۴) استدلالی سلسلہ ایسا مربوط نظر نہیں آتا جو کہ جگہ جگہ صوفیانہ جذبات کے اتار چڑھاؤ سے متاثر نہ ہوا ہو۔

ابن عربی اپنی فکر میں متخیلہ کو بہت اونچا درجہ دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ ایسی قوت ہے جو حقیقی علم کے حصول کا اصل ذریعہ ہے۔آپ اپنے تخیل کے ذریعے اپنے مشاہدات کا اپنی تصنیفات میں جا بجا ذکر کرتے نظر آتے ہیں۔(۱۹۵)

ابن عربی کے صوفیانہ فلسفہ کا ایک اہم نکتہ 'عقیدہ وحدت الوجود ہے۔جس کو آپ نے فتوحات مکیہ میں اس طرح واضح کیا ہے کہ بزرگ و برتر ہے وہ ذات جس نے سب اشیاء کو پیدا کیا اور جو خود ان کا جوہرِ اصلی (اعیانُھا) ہے۔

اس عقیدے کو ایک اور جگہ فصوص الحکم میں یوں بیان کرتے نظر آتے ہیں کہ اے کہ تو نے تمام اشیاء کو اپنی ذات میں خلق کیا، تو جمع کرتا ہے ہر اس چیز کو جسے تو پیدا کرتا ہے، تو وہ چیز پیدا کرتا ہے جس کا وجود تیری ذات میں (مل کر) کبھی فنا نہیں ہوتا اور اسی طرح تو ہی تنگ ہے اور تو ہی وسیع بھی ہے۔(۱۹۶)

اسی طرح وحدت الوجود کو ایسا تصور بیان کرتے نظر آتے ہیں جس کی رو سے تمام عالم اشیاء

Marfat.com

اُس حقیقت کا محض ایک سایہ (عکس) ہے' جو اس کے پیچھے مخفی ہے۔ اس طرح ابن عربی کے نزدیک تمام عالم ہستی ایک دائرے کی صورت میں ہے جو اُسی نقطے پر ختم ہو جائے گا کہ جس نقطہ سے اس کا آغاز ہوا تھا۔

ابن عربی کی اہم تصنیف 'فتوحات مکیہ' ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں مکمل ہوئی مگر بعد میں کچھ ترامیم کی گئی۔ ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء میں آپ کو قادریہ سلسلہ کا خرقہ پہنایا گیا اور مکہ میں ہی آپ نے اپنے خاتم الولایۃ کے منصب پر فائز ہونے کا خواب دیکھا جس کے بعد 'رسالہ حلیۃ الابدال' بھی تحریر کیا۔ (۱۹۷)

آپ کے فلسفہ کا ایک اور اہم نکتہ 'کلام الٰہی' یا 'الکلمۃ' کا تصور ہے جس کے تحت آپ نے 'انسان کامل' کے بارے میں مکمل نظریہ پیش کیا۔ آپ کی تصانیف میں 'التدبیرات الالھیۃ اور فصوص الحکم' اس نظریہ کو موضوع بناتی ہیں۔ جس کے مطابق انسان کامل وہ آئینہ ہے جس میں تمام اسرار الالہیۃ منعکس ہوتے ہیں اور وہ واحد تخلیق ہے جس سے تمام صفات الٰہیۃ ظاہر ہوتی ہیں اور وہ اس زمین پر خدا کا نائب ہے اور وہ واحد ہستی ہے جسے خدا کی صورت میں بنایا گیا ہے۔ جس میں تمام انبیاء اور خود محمد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) شامل ہیں۔ (۱۹۸)

ابن عربی کی ملاقات ایک موقع پر شہاب الدین ابوحفص عمر سہروردیؒ سے بھی ہوئی اور جب آپ نے ۶۱۳ھ/۱۲۱۶ء میں قونیہ کا سفر کیا تو اس موقعہ پر آپ کی ملاقات مولانا بہاء الدین سے ہوئی جو جلال الدین رومی کے والد ہیں اس وقت مولانا رومی کی عمر آٹھ برس تھی۔ ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء میں آپ کے نہایت قریبی ساتھی مجد الدین اسحاق وفات پا گئے جو حضرت صدر الدین قونویؒ کے والد تھے۔ حضرت صدر الدین قونویؒ آپ کے زیر سایہ بھی رہے۔ ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء میں ابن عربی نے اپنی مشہور تصنیف فصوص الحکم کے سماع کی اجازت حضرت صدر الدین قونوی کو عطا کردی۔ (۱۹۹)

حضرت صدر الدین قونوی، مولانا رومیؒ کے شریک صحبت رہے ہیں اس طرح مولانا رومؒ جو خود بھی 'وحدت الوجودی نظریہ' کے علم بردار ہیں۔ ابن عربی کے اثرات سے واقف ہوئے۔ مولانا روم وحدت الوجود کے قائل ہیں ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور

Marfat.com

صورتیں ہیں، اس بنا پر صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے اور یہ جو تعدد محسوس ہوتا ہے وہ محض اعتباری ہے۔ (۲۰۰)

اس طرح مولانا رومؒ اور ابن عربی کے نظریات مماثل نظر آتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن عربی کا تمام کام سوائے ان کے باطنی تجربات کے ریکارڈ کے کچھ نہیں، جس میں ان کے عالم الخیال میں معجزانہ اسفار کا ذکر ملتا ہے یہ سفر ان کو افلاکی جہانوں کی سیر کرا لائے تھے۔ (۲۰۱)

ان کے یہ سفر ایسے اسلوب میں بیان ہوئے ہیں جو مبہم اور اصطلاحی ہے اور یہ اصطلاحات مابعد الطبیعاتی رنگ لیے ہوئے ہیں۔ خود ابن عربی نے بھی اپنی متصوفانہ اصطلاحات پر مبنی ایک رسالہ تحریر کیا تھا جو کہ ۶۱۵ھ/۱۲۱۸ء میں ملطیہ میں 'اصطلاحات صوفیہ' کے نام سے تصنیف کیا تھا۔ (۲۰۲)

اس طرح تصوف کے ارتقاء کے تاریخی ادوار یہ چار ہیں جو مختلف زمانوں اور ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے یہاں تک پہنچے ابن عربی کی وفات کے بعد کا دور سلطنت بنو عباس کے زوال کا بھی آخری دور ہے اور سلطنت محض آخری آندھی کی منتظر نظر آتی تھی جس نے بالآخر اس کا رخ کر ہی لیا اور ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء کو اندوناک واقعۂ سقوط بغداد پیش آیا۔ جس نے سلطنت اسلامیہ کی زندگی کے ہر جہت کو شدید انتشار کا شکار کر دیا۔ اس نے مسلمانوں کی علمی و ذہنی سرگرمیوں کو بھی ایک عرصے کے لیے بالکل روک دیا۔

◆◆◆

Marfat.com

تصوف کے چند مشہور و اہم سلسلے

پس منظر:

چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) تصوف کی تنظیم سازی اور تعمیر کا دور ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں حضرت عثمان بن علی ہجویریؒ نے اپنی کتاب 'کشف المحجوب' میں صوفیاء کے بارہ فرقوں کا ذکر کیا ہے جس میں سے دس کو قدامت پرست کہا گیا ہے اور بقیہ دو کو بدعت کہا گیا ہے۔ حضرت علی ہجویری ان فرقوں کی تفصیل تو ضرور بیان کرتے ہیں مگر ان کے بارے میں اپنی رائے نہیں دیتے۔

صوفیانہ سلسلوں کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ شاگردوں نے اپنے صوفی استاد سے جو کچھ حاصل کیا اور اس میں سے جو کچھ یاد رکھ سکے انہوں نے اس کو آگے منتقل کر دیا اس طرح مزید فرقے تو وجود میں نہیں آئے مگر انفرادی مکتبۂ فکر وجود میں آ گئے اور ان کی اسناد کی طرز پر روحانی شخصیات سے ایک تسلسل فراہم ہو گیا، جس طرح احادیث کی صداقت کو پرکھنے کے لیے اسناد پیش کرنے کی روایت جاری ہوئی تھیں۔

اس تسلسل نے تصوف کی تاریخ کو منظم اور مرقوم انداز میں پیش کر دیا۔ ایسا اس وجہ سے بھی ضروری ہوا کہ حلاج کے واقعہ کے بعد تصوف کو قدامت پرستوں سے مخاصمت کا سامنا تھا، المحاسبی کے بعد شاید ہی کوئی صوفی عالم ایسا رہا ہو جس کو 'زندیق' کا خطاب نہ ملا ہو۔ یہ اصطلاح (قدامت پرستوں کے مطابق) ہر بدعتی کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ لہٰذا تصوف کی تحریک کو معاشرے میں جاری رکھنے کے لیے باقاعدہ کوشش کی جانے لگی۔ اس سلسلے میں چوتھی صدی ہجری میں ایک صوفی

Marfat.com

حضرت ابومحمد الخُلدیؒ م ۳۴۸ھ/۹۵۹ء نے اپنی روحانی تعلیم کا سلسلہ حضرت حسن بصریؒ م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء سے جوڑا اوران سے ہوتے ہوئے حضرت انس بن مالکؓ کے ذریعے خود آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے جوڑلیا۔(۲۰۳)

تصوف کا سب سے پہلا اہم تذکرہ کتاب 'اللمع فی تصوف' میں ملتا ہے جس میں مصنف ابونصر سراج نے کتاب کا ایک مکمل حصہ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی تقلید کے موضوع پر لکھا ہے دوسرے حصہ میں صحابہ رسولؐ کا ذکر ہے۔اس کے بعد مختلف صوفی مکاتیب فکر کے عقائد کے درمیانی فرق کو بیان کیا گیا ہے اور مختلف عارفوں کے حالت جذب میں نکلنے والے الفاظ کا دفاع کیا ہے خصوصاً حضرت ابویزید بسطامیؒ کے الفاظ کا۔(۲۰۴)

ابونصر سراج نے حضرت جنید بغدادیؒ کا بھی تذکرہ کیا ہے جن کی توجہ تصوف کے نظم وضبط و معرفت کی طرف رہی۔

ابونصر سراج کے ہم عصر صوفیاء میں ابوطالب مکی م ۳۸۶ھ/۹۹۶ء بھی ہیں جنھوں نے اس بات پر توجہ دی ہے کہ صوفیانہ عقائد اور اشغال کو روایت کے مطابق ثابت کیا جائے اس لیے انہوں نے اپنی کتاب 'قوت القلوب' میں دلائل دیئے ہیں۔

یہ کتاب اس لحاظ سے یہ کتاب اہم ہے کہ اس میں تصوف کے سلسلے کو قدامت پرستانہ انداز میں منظم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ابوطالب مکی نے 'قوت القلوب' میں اسلامی مذہبی رویوں کو بہت باریکی سے بیان کیا ہے اور اس بات پر اصرار کیا ہے کہ صوفیانہ طرز زندگی اور تعلیمات کا سلسلہ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی مستند روایات اور تعلیمات سے اخذ کردہ ہے۔جس کے سب سے پہلے راوی حضرت حسن بصری ہیں جن کی تعلیمات کو بعد کے اساتذہ اور تلامذہ نے احتیاط سے محفوظ کرلیا تھا۔(۲۰۵)

چوتھی صدی کے اختتام پر تصوف پر ایک اور تصنیف سامنے آئی جس کا مصنف ابوبکر الکلاباذی م ۳۹۰ھ/۹۹۹ء ہے۔

اس تصنیف کا نام 'التعرف المذاہب اہل التصوف' ہے۔جس میں مصنف تصوف کے مقام کو بحال کرنے کے لیے حوالے دیتا نظر آتا ہے اور پھر مختصراً تصوف کے مختلف عارفانہ عقائد کو پیش

Marfat.com

کر دیتا ہے۔ بعد کے دور میں اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہوئی۔

الکلاباذی کے بعد پانچویں صدی ہجری میں ابوعبدالرحمٰن السلمی م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء نے صوفیا کی سوانح حیات سے متعلق ایک اہم کتاب تصنیف کی جس کا نام 'الطبقات الصوفیہ' ہے۔ جس کی بنیاد پر مشہور شاعر عبدالرحمٰن جامی م ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء نے اپنی کتاب 'نفحات الانس' کی بنیاد رکھی۔

پانچویں صدی ہجری تک تصوف کی تحریک عالم اسلام میں پھیل چکی تھی اور کافی مستحکم بھی ہو گئی تھی۔ صوفیاء کی سوانح حیات سے متعلق ایک اور اہم تصنیف مشہور مؤرخ ابونعیم اصفہانی م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ء کی 'حیات الاولیاء' ہے۔ جس میں صوفیاء کے انفرادی عقائد پر بھی مواد جمع کیا گیا ہے۔ یہ دس جلدوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے۔ جس کی آخری تین جلدیں تصوف کی تفصیل سے متعلق ہیں۔ (۲۰۶)

پانچویں صدی ہجری میں ہی ابوالقاسم القشیری م ۴۶۵ھ/۱۰۷۳ء کی مشہور کتاب 'رسالہ القشیریہ' میں تصوف کے نظریاتی ڈھانچے اور مکمل تذکرہ کیا گیا ہے۔ 'رسالہ' تصوف پر ایک جامع اور مستند کتاب کی حیثیت رکھتی ہے، بعد کے دور میں عرصہ تک یہ کتاب علماء کے زیرِ مطالعہ بھی رہی۔

اس طرح یہ تصانیف تصوف کی تاریخ اور اس کی روایت کے تسلسل کے بیان کے سلسلے میں اہم دستاویزات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس طرح پانچویں صدی ہجری تک تصوف ایک واضح نظامِ فکر و عمل کی صورت اختیار کر گیا تھا۔ لہٰذا یہ نظریہ عام رہا کہ کلاسیکی انداز میں مرتب شدہ صوفی عقائد کے عارفانہ حصوں کی تشکیل کا کارنامہ امام قشیری نے انجام دیا ہے۔ جبکہ تصوف کو قدامت پرست سنی شرعی اور فقہی سلسلے سے ہم آہنگ کرنے کا کام اور مرتب کرنے کا فریضہ علامہ ابوحامد الغزالی م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء نے انجام دیا جو کہ 'احیاء العلوم' کی صورت میں اپنی مکمل اور حتمی شکل میں سامنے آیا جس کو ۴۹۲ھ/۱۰۹۸ء۔ ۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء کے درمیان قلم بند کیا گیا۔ (۲۰۷)

امام غزالی نے اپنے آخری دورِ زندگی میں اس بات کی کوشش جاری رکھی کہ تصوف اور قدامت پرست اسلام میں مطابقت پیدا کی جائے۔

چھٹی صدی ہجری میں محی الدین ابن عربی جیسی اہم صوفیانہ شخصیت سامنے آئی جو مرسیہ میں

Marfat.com

پیدا ہوئے۔اور جب تیونس آئے تو تصوف کی جانب میلان ہوا،مختلف علاقوں کا سفر کرتے ہوئے دمشق آ گئے اور پھر یہاں سکونت اختیار کر لی اور پھر یہیں انتقال کیا۔انھوں نے بے شمار کتب تصنیف کیں جن میں سے دو اہم کتابیں 'فتوحاتِ مکیہ' اور 'فصوص الحکم' تصوف پر ہیں اور شہرت دوام رکھتی ہیں۔ابن عربی کی تحریروں میں غیر معمولی پیچیدگی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ابتدائی صوفیاء اور مسلمان فلسفیوں کی تمام تعلیمات اور عالم اسلام کو متاثر کرنے والی مختلف نظریاتی تحریکوں سے آگہی حاصل کر کے ان کو اپنی تصانیف میں ایک متنوع نظام کو بیان کرنے کے لیے اصطلاحات کی صورت میں استعمال کیا ہے۔(۲۰۸)

ابن عربی کا 'ولایت' سے متعلق بھی ایک مخصوص نظریہ ہے۔کہ تمام انبیاء ولی ہوتے ہیں اور ان کی ولایت کی خصوصیت بہت اہم چیز ہے۔تمام انبیاء اور ولی دراصل 'حقیقت محمدیہ' کا اظہار ہیں۔آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کا تاریخی وجود ان کے خاتم الانبیاء ہونے کی وجہ سے دوسرے تمام انبیاء سے برتر ہے۔ابن عربی اس طرف اشارے کرتے نظر آتے ہیں کہ ولیوں کی بھی مہر ہوتی ہے اسے 'خاتم الاولیاء' کہتے ہیں اور یہ حقیقت محمدیہ کا مکمل اظہار ہے۔

صوفیانہ نظریات کی تاریخ میں ابن عربی ایک اہم موڑ ہیں۔ابن عربی کے عارفانہ نظریات نے عارفانہ ادب پر گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔اس طرح ابن عربی ہی وہ پہلے مسلمان مفکر ہیں جنھوں نے 'الکلمۃ' اور 'انسان کامل' کے بارے میں مکمل نظریہ دیا جو کہ ان کی تصانیف 'فصوص الحکم' جو 'التدبیرات الالھیۃ' کا مرکزی موضوع ہے۔

آفاقی روح کے مادے میں حلول کرنے اور انسان کے مادی حالت سے بلند ہونے کے نظریات صوفیاء کے یہاں پہلے سے موجود تھے۔ان نظریات نے ابن عربی کے نظریات کے نظام سے اثرات قبول کرتے ہوئے انسان کامل کے نظریہ کو ایک مابعد الطبعیاتی شکل میں پیش کیا۔اس سلسلے میں ایک اہم تصنیف عبدالکریم جیلی م ۸۳۲ھ/۱۴۲۸ء کی 'انسان الکامل' ہے۔(۲۰۹)

قرون وسطیٰ کے صوفیانہ نظریات کے اثرات جدید دور کے فلسفیوں پر بھی گہرے رہے جس کا اندازہ ڈاکٹر محمد اقبال م ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء کے خودی کے فلسفہ سے ہوتا ہے جو کہ 'انسان الکامل' کے نظریہ سے ماخوذ رہا ہے۔(۲۱۰)

Marfat.com

صوفیانہ سلسلے

جیسا کہ تذکرہ کیا جاچکا ہے کہ اسلام میں عارفانہ تحریک کا آغاز دراصل زہد سے ہوا تھا اور مرد وزن انفرادی طور پر عبادت وریاضت میں مصروف رہا کرتے تھے۔ اس کے بعد وہ دور آیا جس میں علم وعمل شانہ بہ شانہ ہوگئے اور مشہور صوفیاء جو کہ 'شیخ' کہلائے اپنے شاگردوں کو الگ الگ یا ایک گروہ کی صورت میں ابتدائی قسم کے تصوف کے اسرار ورموز سکھایا کرتے تھے۔

وقت کے ساتھ ساتھ تصوف میں استاد اور شاگرد کا تعلق ارتقاء پذیر ہوا اور شیخ اور اس کے شاگردوں کا ایک باقاعدہ نظام قائم ہوگیا، خانقاہیں قائم ہونے لگیں۔

صوفی ادارے کا مرکز 'شیخ' کی ذات ہوتی ہے۔ جس کی رہائش یا تدریس کی جگہ عرب میں 'زاویہ' یا 'رباط' اور ایران وہندوستان میں 'خانقاہ' اور ترکی میں 'تکیہ' کہلاتی ہے، جو کہ تمام تر روحانی سرگرمیوں کا مرکز ہوتی ہے۔ 'شیخ' اپنے شاگردوں میں ہر شخص کی صلاحیت وضرورت دیکھ کر معاملہ کرتا ہے۔ (۲۱۱)

مشہور مستشرق آربری کے مطابق تصوف کے اسرار ورموز کے حصول کا آغاز باقاعدہ ایک تقریب کے ذریعے ہوتا تھا جس میں سالک کو ایک خرقہ عطا کیا جاتا تھا جس کا مطلب تھا کہ عطا کنندہ کو ریاضت الٰہی کے عمل میں شریک کرلیا گیا ہے۔ جبکہ یہ رائے بھی ہے کہ یہ خرقہ تکمیل تربیت کی سند ہوتا تھا، اور قابل مزید کو دیا جاتا تھا جس کے بعد وہ شیخ کے خلیفہ کے طور پر اس کی سکھائی ہوئی تعلیم دوسروں تک پہنچانے کے قابل ٹھہرتا تھا۔

چھٹی صدی ہجری تک صوفیوں کے بڑے بڑے سلسلے قائم ہوچکے تھے، اکثر سلسلے حضرت علیؓ سے جڑے ہوئے ہیں البتہ نقشبندیہ سلسلہ اپنا تعلق حضرت ابوبکرؓ سے اور سہروردیہ سلسلہ حضرت عمرؓ سے جوڑتا ہے۔ (۲۱۲)

چند مشہور صوفیانہ سلسلے یہ ہیں:

۱۔ سلسلہ قادریہ:

انفرادی صوفی سلسلے دنیا میں بے شمار ہیں البتہ چند ان میں بے حد مشہور ومقبول ہیں جن میں

Marfat.com

ایک اہم سلسلہ 'قادریہ' ہے۔ جو کہ 'شیخ عبدالقادر گیلانیؒ' کی طرف منسوب ہے جو ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء میں 'گیلان' نامی علاقے میں پیدا ہوئے۔ آپ اٹھارہ برس کی عمر میں بغداد آئے جہاں آپ نے فلسفہ اور فقہ حنبلی کی تعلیم حاصل کی۔ ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء میں آپ نے بغداد میں لوگوں کو تعلیم دینی شروع کر دی ان کے واعظ سننے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا جس کی وجہ سے آپ نے ایک علیحدہ 'رباط' قائم کیا جو کہ شہر کے دروازے سے باہر تھا، اب آپ مدرسہ اور 'رباط' دونوں میں درس دیتے تھے۔ آپ نے ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء میں وفات پائی۔ (۲۱۳)

آپ کا مدرسہ اور 'رباط' اسلامی دنیا کے کافی مشہور ادارے بن گئے تھے، جو ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں بغداد کے سقوط کے وقت ختم ہو گئے۔ شیخ کے بعد ان کے بیٹے عبدالوہاب اور پھر ان کے بعد عبدالسلام اس مدرسہ میں ان کے جانشین ہوئے۔ (۲۱۴)

بہجۃ الاسرار میں ہے کہ شیخ کی زندگی میں ہی متعدد اشخاص نے ان کے سلسلے کی عوام میں اشاعت شروع کر دی تھی، اس سلسلے میں کئی نام ملتے ہیں جیسے علی بن حداد نے یمن میں، محمد البطائحی نے شام میں، محمد بن عبدالصمد نے مصر میں شیخ کی بیعت لی۔

قادریہ سلسلے میں بہت زیادہ رواداری پائی جاتی ہے اور اس کے قواعد میں کسی قسم کی انتہا پسندانہ شدت موجود نہیں، اس کے علاوہ اس سلسلے کے بانی حنبلی تھے مگر اس کا دائرہ حنابلہ تک محدود نہیں رہا۔

قادریہ سلسلہ سب سے زیادہ امن پسند سلسلہ رہا اس کی خصوصیت پاکبازی، اخلاص اور انسانیت پسندی ہے۔ جن کا شیخ عبدالقادر گیلانی نے درس دیا۔ یہ سلسلہ غیر شرعی رویوں اور افکار کی سختی سے مذمت کرتا ہے۔ اس سلسلہ سے متعلق اہم کتاب 'غنیۃ الطالبین' ہے جس کی تعلیمات کی بنیاد نہایت سختی سے قرآن اور حدیث پر رکھی گئی ہے۔

اس سلسلہ کا مرکز بغداد ہے مگر بعد میں مغرب میں شمال افریقہ تک پھیلا اور پھر نیگرو افریقہ تک وسیع ہوا جبکہ شمال میں ترکی تک اور مشرق میں ہندوستان اور چین تک وسیع ہو گیا۔ (۲۱۵)

۲۔ سلسلۂ سہروردیہ:

تصوف کا ایک اور اہم سلسلہ سہروردیہ کہلاتا ہے۔ یہ سلسلہ شہاب الدین ابوحفص عمر بن

Marfat.com

عبداللہ کی طرف منسوب ہے جو ۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء میں ایران کے صوبہ جبال میں بمقام سہرورد پیدا ہوئے۔ آپ شافعی مذہب کے عالم ہیں۔ آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے چچا ابوالنجیب سہروردی م، ۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء اور شیخ عبدالقادر گیلانی سے حاصل کی۔ آپ بغداد میں رہائش پذیر تھے جہاں آپ کا تعلق خلیفہ الناصر کے دربار سے رہا، آپ نے طویل عمر پائی اور ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں رحلت فرمائی۔(۲۱۶)

ابوحفص عمر بن عبداللہ سہروردی راسخ الاعتقاد صوفیاء کے نمائندے ہیں، ان کی سب سے مشہور تصنیف 'عوارف المعارف' ہے۔ جو تصوف کی ایک مقبول کتاب ہے۔ یہ زیادہ تر علم الاخلاق اور عملی تصوف پر ہے۔

شہاب الدین سہروردی کے نظریات قدامت پرستانہ تھے، ان کے وعظ بغداد میں بہت مقبول تھے جب وہ ۶۲۸ھ/۱۲۳۰ء میں مکہ حج کے لیے گئے تو وہاں ان کی ملاقات مصر کے صوفی شاعر عمر بن فریہ سے ہوئی۔ حضرت سہروردیؒ کے شاگردوں میں شیخ سعدی م ۶۹۱ھ/۱۲۹۲ء جیسے مشہور شاعر بھی شامل ہیں۔

برصغیر میں سہروردیہ سلسلے کی تعلیمات متعارف کرانے کا سہرا حضرت بہاءالدین زکریا ملتان کے سر ہے وہ ان کی تعلیمات لے کر ملتان آئے جہاں ان کو بہت پذیرائی حاصل ہوئی۔(۲۱۷)

سہروردیہ سلسلے میں ذکر خفی وجلی کو اہمیت حاصل ہے اور یہ سماع کے بجائے تلاوت کلام پاک پر زور دیتے ہیں۔ یہ سلسلہ افغانستان اور پھر برصغیر پاک وہند میں پھیلا۔

۳۔ سلسلۂ شاذلی:

ایک اور اہم صوفیانہ سلسلہ تیونس میں پھیلا اور اس نے مصر کو بھی متاثر کیا، یہ سلسلہ نورالدین احمد بن عبداللہ شاذلی ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء سے منسوب ہے۔ تیونس میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ شاذلی کے مریدوں کی تعداد بڑھ گئی جس سے حکومت خوف زدہ ہوگئی اس لیے شاذلی اسکندریہ چلے گئے جس کی وجہ سے اس سلسلے کو مصر میں بھی فروغ حاصل ہوا۔ شاذلی سلسلہ خصوصاً مصر میں اور عام طور پر شمالی افریقہ، عرب، شام میں مقبول ہوا۔(۲۱۸)

Marfat.com

حضرت شاذلی خاص طور پر رہبانیت کے خلاف تھے انھوں نے اپنے مریدوں کو دنیا اور روزگار چھوڑ دینے کے تصور سے باز رکھا۔ ان کی تعلیمات کے اہم نکات خدا کا خوف، رسول کی سنت پر عمل، خوشی اور غم دونوں میں اللہ سے ہی رجوع کرنا۔

حضرت شاذلی نے خود کوئی تحریر نہیں چھوڑی مگر ان کے ایک مرید اسکندریہ کے ابن عطاء اللہ م ۷۰۹ھ/۱۳۰۹ء نے ان کے اقوال کو جمع کر کے ایک مجموعہ ترتیب دیا جس کا نام 'الحکام العطایہ' ہے۔(۲۱۹)

۴۔ سلسلۂ چشتیہ:

برصغیر پاک و ہند کے مقبول اور بااثر صوفی سلسلوں میں ایک چشتیہ سلسلہ بھی ہے۔ اس سلسلے کے نام کی نسبت چشت سے ہے، جو ہرات (افغانستان) کے قریب واقع ایک گاؤں ہے۔ جہاں اس سلسلے کے بانی خواجہ ابو اسحاق شامی اپنے روحانی پیشوا خواجہ ممشاد علو دینوری کے حکم سے آکر آباد ہوئے تھے۔ یہ سلسلہ حضرت حسن بصری کو حضرت علیؓ کا روحانی جانشین بتاتے ہیں۔ چشتیہ سلسلے کی ہندوستان آمد سے پہلے کی تاریخ کے کوئی معتبر ذرائع موجود نہیں جس کی وجہ سے اس دور کی تاریخ مرتب کرنا ممکن نہیں ہے۔

برصغیر میں اس سلسلے کو حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ لائے جو کہ اجمیر میں ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء میں وفات پا گئے تھے۔ یہ سلسلہ ہندوستان میں خوب پھیلا جہاں ان کی سرگرمیاں مختلف ادوار میں منقسم رہی ہیں۔(۲۲۰)

شیخ فرید گنج شکرؒ اور شیخ نظام الدین اولیاء کی کوششوں نے اس سلسلے کا اثر پورے ہندوستان میں پھیلایا۔ حضرت امیر خسرو کا تعلق بھی سلسلہ چشتیہ سے ہے مگر انہوں نے تصوف پر کوئی کتاب نہیں لکھی البتہ ان کی شاعری میں صوفیانہ رجحانات پائے جاتے ہیں جن سے اس عہد پر روشنی پڑتی ہے۔ چشتیہ سلسلہ میں شیخ شہاب الدین سہروردی کی کتاب 'عوارف المعارف' کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ اس کے علاوہ شیخ ہجویری کی 'کشف المحجوب' بھی بہت مقبول کتاب تھی۔ چشتی تصورات میں 'تصور وحدت الوجود' بنیادی تصور تھا۔

Marfat.com

چشتیہ صوفیاء ذاتی جائداد پر قبضہ رکھنے کو توکل علی اللہ کے منافی سمجھتے تھے اور تمام دنیاوی ساز وسامان اور مادی شہوات کو ترک کر دینا پسند کرتے تھے۔ وہ امن وصلح اور عدم تشدد کے قائل تھے اور انتقال اور بدلے کو حیوانی عمل قرار دیتے تھے۔

اس سلسلہ کے خیال میں جینا صرف اللہ کے لیے ہے اس لیے صوفی کو نہ تو یہ زیب دیتا ہے کہ وہ جنت کی تمنا رکھے اور نہ ہی دوزخ سے خوف فزدہ ہونا چاہیے۔ ان کی رسومات میں ذکر جہر یعنی مقررہ اوقات میں بیٹھ کر اللہ کے نام کا بلند آواز میں ذکر کرنا، ذکر خفی، اللہ کے نام کا خاموشی سے ذکر کرنا۔ مراقبہ صوفیانہ تفکر میں محو ہونا، چلہ کسی گوشۂ عزلت میں عبادت وتفکر کے لیے چالیس روز تک مشغول رہنا شامل ہے۔ اس سلسلے میں سماع پر بھی زور دیا جاتا ہے۔ (۲۲۱)

۵۔ مولائیہ سلسلہ:

تصوف کا ایک اہم سلسلہ جس کا آغاز ترکی میں ہوا 'مولائیہ سلسلہ' ہے۔ جس کے بانی مشہور صوفی شاعر جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) ہیں یہ مولانا روم کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ مولانا روم کی مشہور تصنیف 'مثنوی' کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ اس سلسلے کی سب سے مشہور رسم 'رقصِ درویش' ہے۔ اس سلسلے کو عثمانیہ عہد میں بہت فروغ حاصل رہا، اوران کی خانقاہیں پوری عثمانیہ سلطنت میں پھیلی ہوئی تھیں۔ (۲۲۲)

۶۔ سلسلۂ نقشبندیہ:

ایک اور صوفی سلسلہ جو وسط ایشیاء سے ترکی تک پھیلا ہوا تھا اور پھر برصغیر اور مشرقی مسلم ممالک تک پہنچا 'نقشبندیہ' سلسلہ ہے۔ محمد بن بہاء الدین البخاری ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۸ء۔ ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۸ء اس سلسلہ کے بانی ہیں۔ ان کے لقب نقشبند کے معنی مصور کے ہیں۔ جس کی تشریح 'علم الٰہی کی لاثانی تصویر کھینچنے والا' سے کی جاتی ہے۔ (۲۲۳)

شیخ کے مریدوں میں یہ طریقہ مقبول ہوا کہ جب وہ 'ذکر' کرتے تھے تو اپنے دل پر غیر مرئی لکیریں کھینچتے جاتے تاکہ دل کو پاک کر سکیں۔ شیخ محمد بہاء الدین البخاری کی ولادت بخارا سے کچھ

Marfat.com

فاصلے پر واقع گاؤں کشک عارفان میں ہوئی۔ شیخ بہاءالدین نے تصوف کی تعلیم سماس کے محمد بابا السماسی سے حاصل کی۔ مگر بعد میں شیخ محمد بن بہاءالدین نے ذکر کے طریقے میں ایک اور صوفی عبدالخالق الغجد وانی م ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء کی پیروی کی اور ذکر خفی کو اپنایا۔

السماسی کی وفات کے بعد وہ سمرقند چلے گئے اور پھر وہاں سے بخارا، بعدازاں نسف گئے جہاں انھوں نے السماسی کے ایک خلیفہ امیر کلال کی زیر ہدایت اپنی تعلیم کو جاری رکھا۔ بعد میں انہوں نے سلطان خلیل جس کا دارالحکومت سمرقند تھا، کے پاس ملازمت اختیار کر لی اور بارہ برس اس سے منسلک رہے۔ جب ۷۴۷ھ/۱۳۴۶ء میں اس سلطان کو زوال آیا تو وہ بخارا کے قریب گاؤں زورتون واپس آ گئے اور آئندہ زندگی اپنے وطن بخارا میں ہی گزاری اور وہیں انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوئے، جس مقام پر ان کا مزار ہے اس کا نام 'بودین' ملتا ہے جو کہ بخارا سے کچھ فاصلے پر واقع ہے۔ (۲۲۴)

یہ سلسلہ 'سلسلہ خواجگان' بھی کہلاتا ہے۔ اس سلسلے کے تذکرے سے متعلق ایک اہم تصنیف 'رشحات عین الحیوۃ' جو کہ مولانا علی الواعظ الکاشفی م ۹۳۹ھ/۱۵۸۵ء نے تصنیف کیا ہے۔ اس کی رو سے یہ سلسلہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت سلمان فارسیؓ سے شروع ہوتا ہے۔ (۲۲۵)

خواجہ محمد بن بہاءالدین نقشبند نے روحانی فیض خواجہ عبدالخالق غجد وانی سے حاصل کیا تھا۔ خواجہ غجد وانی سے ہی وہ مصطلحات منقول ہیں جو کہ نقشبندیہ سلسلے کی بنیاد قرار دی جاتی ہیں: ۱۔ ہوش دردم ۲۔ نظر برقدم ۳۔ سفر در وطن ۴۔ خلوت در انجمن ۵۔ یاد کرد ۶۔ بازگشت ۷۔ نگہداشت ۸۔ یادداشت۔ بعد میں ان میں خواجہ محمد بن بہاءالدین نقشبند نے تین اور اصطلاحات کا اضافہ کیا: ۱۔ وقوف زمانی ۲۔ وقوف قلبی ۳۔ وقوف عددی۔ (۲۲۶)

خواجہ نقشبند نے اتباع سنت پر خاص زور دیا اور صحابہ کرام کے آثار کی اقتداء سے منافی افعال کو خطرناک قرار دیا، اور ذکر خفی کو اختیار کیا۔ جب یہ سلسلہء خواجگان سمرقند و بخارا میں پوری طرح پھیل گیا تو پھر حضرت خواجہ باقی باللہؒ م ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء کے ذریعے ہندوستان آیا۔ وہ پہلے لاہور آئے اور پھر یہاں سے دہلی آ کر قیام کیا جہاں انہوں نے اپنی زندگی کے آخری سال گزارے، اور نقشبندیہ سلسلے کی بنیاد کو ہندوستان میں مستحکم کیا۔

Marfat.com

اس سلسلے کو ہندوستان میں اصل تقویت خواجہ باقی باللہؒ کے مرید حضرت مجدد الف ثانیؒ کی بدولت حاصل ہوئی۔ جنھوں نے قرآن وسنت کی قطعیت اور اتباع سنت نبوی کی فرضیت کی طرف مسلمانوں کی توجہ دلائی اور اس دور میں شہنشاہ اکبر کے دین الٰہی سے پیدا ہونے والے خلفشار کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ اس کے علاوہ تصوف میں مسئلہ رقص بھی اس وقت اہم موضوع بن چکا تھا جس کی اصلاح کے لیے مجدد الف ثانی نے تحریک احیاء اسلام جاری کی جس کے تحت شریعت و حقیقت، اتباع سنت نبوی اور فکری اجتہاد جیسے معاملات ومسائل کو اہمیت دی گئی۔ (۲۲۷)

یہ سلسلہ عام طور پر روایت پسندی سلسلہ کہا جاتا ہے۔

۷۔ قلندر:

صوفیاء کا ایک طبقہ قلندر کہلاتا ہے۔ یہ کوئی باقاعدہ صوفی سلسلہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک طریقۂ زندگی ہے جس کی جانب مختلف صوفیانہ سلسلوں کے صوفی راغب رہے ہیں۔ اس طریقۂ تصوف کا آغاز حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی ۷۲۴ھ / ۱۳۲۴ء سے ہوتا ہے۔ جو اناطولیہ کے شاہ شیخ خضر رومی اور سعید نجم الدین کے مرید تھے۔ قلندروں میں کئی اہم نام ملتے ہیں جن میں شیخ فخر الدین عراقی، لال شہباز قلندر اور شیخ سعدی مولانا تیرہویں صدی عیسوی کے اہم اور مشہور صوفی قلندر ہیں۔ یہ لوگ عموماً اپنی جذب کی کیفیت میں رہتے تھے اور زہد و تزکیۂ نفس ان کا مطمع نظر ہوتا تھا، ان میں سے اکثر نے اپنے روحانی تجربات رقم نہیں کیے البتہ شیخ شرف الدین بوعلی قلندر نے اپنے مکتوبات میں اکثر مقامات پر تصوف کی وضاحت کی ہے۔ قلندر شریعت کی پابندی کو اہم خیال کرتے تھے۔ (۲۲۸)

◆◆◆

Marfat.com

تصوف کا معاشرے پر عمومی اثر

۱۔ صوفیاء کی تحریک نے اسلام کی پرانی حدود و قیود کے اندر ایک نئی تحریک کے طور پر جنم لیا، جس نے پرانے نظام کے ایک بہت بڑے حصے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور عوام الناس میں خاص طور پر اثر انداز ہوئی۔

۲۔ عہد بنو عباس کے دوران فقہاء و علماء کے ساتھ جاری حکومتی کشیدگی کے باعث اعتماد کی عام فضا کو نقصان پہنچا تھا جس کی وجہ سے اب لوگوں کا رجحان معاشرے کے ان حلقوں کی جانب ہوا جو امن و سلامتی کا پیغام دے رہے تھے، جس میں اس وقت صوفیاء کے حلقۂ درس اہم مرکز بن گئے۔

۳۔ تصوف جب ایک منظم ادارے کی شکل اختیار کر گیا اور اس میں طریقت کے مختلف قواعد و ضوابط وضع ہو گئے اور مختلف سلسلے وجود میں آئے جن کو عالم اسلام کے مختلف علاقوں میں بے حد پذیرائی ہوئی تو بعد میں یہ سلسلے موروثی بنیادوں پر قائم پیشہ وارانہ اداروں کی صورت اختیار کر گئے۔(۲۲۹)

۴۔ یہ تحریک البتہ حکمرانوں اور فقہاء کے لیے مسئلہ بنتی گئی، لہٰذا صوفی تحریک کے ردعمل میں علماء نے مدرسے کھولے جن کے ذریعے وہ فقہی تعلیم دینا چاہتے تھے، جس کے نتیجے میں تیرہویں سے پندرھویں صدی عیسوی کے دوران پوری سلطنت میں بے شمار مدرسے کھولے گئے۔

۵۔ ابتدائی صوفیاء کی تحریروں میں علم، معرفت اور علم کے دیگر میدانوں پر مباحث کیے گئے ہیں۔ جیسا کہ حضرت امام غزالیؒ نے احیاء العلوم: میں علم کے موضوع پر ایک ضخیم باب تحریر کیا ہے جس میں علم کی اہمیت کو احادیث کی روشنی میں بیان کیا ہے اس کے ساتھ ساتھ منطقی دلائل

Marfat.com

بھی دیئے ہیں۔ وہ آگے علم کی اقسام پر بھی بحث کرتے ہیں۔ جس میں وہ کچھ علوم کو غیر دینی علوم کی فہرست میں رکھتے ہیں مثلاً حساب، طب وغیرہ اس کے علاوہ ان علوم کو فرض کفایہ میں شمار کرتے ہیں کہ اگر ایک قصبہ میں سے ایک شخص نے بھی یہ حاصل کرلیا ہے تو سب کے لیے کافی ہے۔ فلسفہ کو وہ علم کے شعبہ کی حیثیت سے مسترد کرتے نظر آتے ہیں، فلسفہ کے رد میں تو امام الغزالی نے 'تہافتہ الفلاسفہ' تحریر کی تھی، وہ علم الکلام کو بھی مسترد کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک عوامی ایمان کو کسی منطق عقائد کے ماتحت لانا درست نہیں ہے۔ امام صاحب کے خیالات نے مسلم عقائد کو بہت متاثر کیا اور امام غزالیؒ کے بعد کے ادوار میں مسلم معاشرے میں سائنس کے بجائے صوفیانہ علوم کا رجحان عام ہوا۔ (۲۳۰)

اسی طرح حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ بھی اپنی تصنیف میں سائنسی علوم وتحقیق کو 'علم غیر نافع' قرار دیتے نظر آتے ہیں۔ اس طرح اسلامی معاشرے میں تحقیقی کے بجائے تقلیدی رجحان کو مزید تقویت حاصل ہوئی۔

۶۔ سماع، ابتدائی صوفیاء کے درمیان مباحث کا موضوع رہا جو کہ بعد میں ایک باقاعدہ صوفیانہ رسم کی شکل اختیار کر گیا سماع کی اہمیت کی وجہ سے موسیقی اور شاعری میں صوفیانہ تصورات کو خوب فروغ حاصل ہوا جس کے ذریعے معاشرے کے تمدن اور تہذیب وادب میں شاعری اور صوفیانہ تمثیلات کو بھی رواج حاصل ہوا جس کی مثالیں فریدالدین عطارؒ کی منطق الطیر اور مولانا جلال الدین رومیؒ کی مثنوی معنوی ہیں۔ (۲۳۱)

۷۔ مولانا جلال الدین رومی کے سلسلۂ مولائیہ میں مخصوص رقص کو اہمیت حاصل رہی اور رقص بھی صوفیانہ وجد کے اظہار کا ذریعہ قرار پایا اور ایک اہم صوفیانہ رسم کی صورت میں قبول کرلیا گیا۔

۸۔ صوفیانہ ادب میں صوفیائے کرام کے ملفوظات، شطحیات، تذکرہ، لطائف اور تصنیفات کو اہم مقام حاصل ہے جن میں حضرت جنید بغدادیؒ کے ملفوظات، منصور بن حلاج کی تصنیف طواسین، شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف، علی بن عثمان ہجویری کی کشف المحجوب چند اہم مثالیں ہیں۔

Marfat.com

۹۔ خانقاہیت اور زاویے وجود میں آئے جن کے ذریعے عوام الناس کا تعلق مختلف صوفیانہ سلسلوں سے قائم ہوا جن کی تربیت سے معاشرے میں رواداری اور حب انسانیت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی اور تصوف نے ایک اہم معاشرتی جہت کی شکل اختیار کر لی جو باطنی زندگی کے اظہار کا تصور کی جانے لگی۔

۱۰۔ صوفیاء نے اپنے اپنے وقت کے صاحب اقتدار طبقہ کو بھی متاثر کیا اور ان کے اعمال وافعال پر کڑی نظر رکھی، اکثر سلاطین، صوفیاء سے بعض معاملات میں مشاورت بھی کرتے تھے اس طرح صوفیاء کا دربار سے بھی تعلق رہا۔

غرضیکہ تصوف کی تحریک نے عہد بنوعباس کے اختتام تک معاشرے کی ایک اہم جہت کے طور پر علم وادب، شاعری وثقافت، تہذیب وتمدن اور یہاں تک کے نظام حکومت کو بھی متاثر کیا۔ تصوف، جو ابتداء میں محض ایک روحانی رویہ تھا مختلف ادوار میں ارتقائی مراحل طے کرتا ہوا اب معاشرے کی ایک مضبوط جہت بن چکا تھا جس کو عوام کے بے حد پذیرائی حاصل ہوئی تھی، اور اب یہ صرف ایک مذہبی تحریک نہیں بلکہ معاشرتی تحریک کی صورت اختیار کر چکا تھا جس کا اثر اب بھی عالم اسلام کے اکثر خطوں میں بھرپور نظر آتا ہے۔

◆◆◆

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔ شاہ ولی اللہ، القول الجمیل (اردو ترجمہ پروفیسر محمد سرور)، سندھ ساگر اکادمی لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۵۔۱۴

۲۔ ایضاً، ص ۱۷۔۱۶

۳۔ ایضاً، ص ۱۹۔۱۸

۴۔ حسن ابراہیم حسن، ڈاکٹر، مسلمانوں کی سیاسی تاریخ حصہ دوم (اردو ترجمہ علیم اللہ صدیقی) مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۲۹

۵۔ ایضاً، ص ۳۸

۶۔ ایضاً، ص ۴۶

۷۔ ایضاً، ص ۴۹۸

۸۔ ایضاً، ص ۵۲۸

۹۔ ایضاً، ص ۵۵۷

۱۰۔ ایضاً، ص ۶۵۱

۱۱۔ ایضاً، ص ۷۰۹

۱۲۔ معتزلہ: عقلیت پسندوں کا ایک گروہ تھا۔ یہ بات حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی کہ یہ نام ان لوگوں کو کب دیا گیا۔ لیکن زیادہ تر تاریخ دانوں کے نزدیک ان کو یہ نام اس وقت دیا گیا۔ جب ان کے بانی واصل بن عطاء، حسن بصری کے حلقۂ درس سے الگ ہو گئے (جس کو عربی میں اعتزال کہتے ہیں) (بحوالہ اسلام از ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ص ۸۸)۔ یہ واقعہ کچھ اس طرح

Marfat.com

ہے کہ ایک مسئلہ حسن بصری کی مجلس میں پیش کیا گیا جو کہ ان لوگوں کے بارے میں تھا جو گناہ کبیرہ کرتے ہیں کہ ان کا اسلام میں کیا مقام ہوگا۔ آیا وہ مسلمان کہلائیں گے یا کافر۔ ابھی حسن بصری نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا تھا کہ ان کے طلباء میں سے ایک واصل بن عطاء نے آگے بڑھ کر کہا کہ ایسا شخص نہ تو مسلمان ہوگا نہ کافر بلکہ اس کو ان کے درمیان کے ایک مقام پر گردانا جائے گا جسے 'منزل بین المنزلین' کہا گیا۔ اس کے بعد واصل بن عطاء اپنے استاد کی جماعت سے الگ ہو کر مسجد کے ایک کونے میں اپنی فکر کی تبلیغ کرنے لگے، ان کے استاد نے یہ دیکھ کر کہا 'اعتزل انا' (یعنی یہ ہم سے الگ ہو گیا)۔ یہاں سے اس جماعت کو معتزلی کا نام دیا جانے لگا اور اس کا مکتبۂ فکر معتزلہ کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنے مکتبۂ فکر کی بنیاد دو عظیم اصولوں پر رکھی یعنی الوہی وحدت اور الوہی انصاف اور ان کی بنیاد عقلِ محض پر رکھی۔ Muslim thought and its sources by Dr.s.Muzaffar ud din Nadvi ,sh. Muhammad Ashraf Lahore, 1965, p23)

۱۳۔ اشاعرہ: (علم الکلام) کو بجا طور پر معتزلہ کا ایک ردِعمل کہا جاتا ہے، یہ نام اس مکتبۂ فکر کے بانی ابوالحسن الاشعری کے نام پر رکھا گیا جو اپنے معتزلی استاد الجبائی سے اس نقطہ پر الگ ہو گئے کہ الوہی انصاف کی تعریف انسان کی بتائی ہوئی اصطلاحات میں نہیں کی جا سکتی۔ العشری نے جو نظریات پیش کیے وہ اس زمانے میں روایت کے غیر فلسفیانہ اور غیر فکری نظریات کو سمیٹ کر ان کی ایک فلسفیانہ توجیہہ، اس توجیہہ کو معتزلہ کے نظریات کے ساتھ ملا کر ان دونوں کے بین بین ایک نظریہ پیش کرنے کی کوشش تھی۔ (اسلام از ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ص ۹۱)، معتزلہ اور اشاعرہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقل کو سب سے مقدم رکھتے ہیں اور تمام عقائد کو اس پر پرکھتے ہیں جبکہ آخرالذکر وحی کو مقدم رکھتے ہیں۔(Muslim thought and its (sources, pg06

۱۴۔ جدلیت: جدلیات کے لغوی معنی ہیں 'جواباً سوالاً فن مباحثہ'۔ زینو پہلا فلسفی تھا جس نے جدلیاتی طریقہ کار اپنایا مگر سوالاً جواباً فن مناظرہ کی ابتدا عموماً سقراط سے وابستہ کیا جاتا ہے۔ پیمانہ علم میں تدریجی فروغ کے مقصد کو یقینی طور پر پا لینے کے لیے پیہم سوال و جواب کا یہ

Marfat.com

طریقہ کار انتہائی موثر اور کارگر گردانا گیا ہے۔لہٰذا جدلیات ایک طریقہ کار کی حیثیت سے، اصول اولیہ کی حکمت یا سائنس ہے۔

(بحوالہ فلسفے کے بنیادی مسائل از قاضی قیصر الاسلام،ص ۹۵)

۱۵۔ Hell Josph,The Arab Civilization (Translation by S.KhudaBakhsh),sh. Muhammad Ashraf Lahore,1943,p90-91

۱۶۔ عذرا وقار، علم تصوف کے بنیادی مآخذ، نگارشات مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۸

۱۷۔ ایضاً، ص ۹

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۴۔۱۳

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۶

۲۰۔ عبدالکریم بن ابی بکر احمد الشہر ستانی، امام، کتاب الملل والنحل (اردو ترجمہ پروفیسر علی محسن صدیقی)، قرطاس کراچی، طبع ثانی ۲۰۰۷ء، ص ۶۲

۲۱۔ ابوالقاسم عبدا کریم ھوازن القشیر ی، امام، الرسالہ القشیر یہ (اردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص ۶۷

۲۲۔ ایضاً، ص ۶۸

۲۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، تاریخ تصوف، دارلکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۴۸

۲۴۔ سہروردی، شہاب الدین، عوارف المعارف (اردو ترجمہ شمس بریلوی)، پروگریسو بکس اردو بازار لاہور، باردوم ۲۰۱۰ء، ص ۲۲

۲۵۔ الندیم، محمد بن اسحاق، کتاب الفہرست الندیم، ماروی آفسیٹ پرینٹنگ، تہران، ایران، تاریخ ندارد، ص ۲۳۶

۲۶۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی)، پروگریسو بکس لاہور،

Marfat.com

۱۹۹۸ء، ص۱۸۶

۲۷۔ ایضاً، ص۱۸۶

۲۸۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۱۶۳

۲۹۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۱۹۱

۳۰۔ ابوالقاسم عبدالکریم ھوازن القشیری، امام، الرسالہ القشیریہ (اردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۹۸

۳۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۱۹۱

۳۲۔ عطار، فریدالدین، تذکرۃ الاولیاء (اردو ترجمہ حفیظ طاہر)، شمع بک ایجنسی اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۲۰۹

۳۳۔ ایضاً، ص۲۱۳

۳۴۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص۲۱۵

۳۵۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۱۹۴

۳۶۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص۲۱۶

۳۷۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنیدِ بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۳۱

۳۸۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی) پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ۲۲۵

Marfat.com

۳۹۔ ابوالقاسم عبدالکریم ھوازن القشیری، امام، الرسالہ القشیریہ (اردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۸۷

۴۰۔ ایضاً، ص ۸۷

۴۱۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص ۲۱۰

۴۲۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۴۳۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۹۳

۴۴۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۱۰۸

۴۵۔ طوسی، ابونصر سراج، اللمع فی التصوف (اردو ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)، ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص ۳۵۰۔۳۵۲

۴۶۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۱۷۔۱۱۶

۴۷۔ الحلاج، حسین بن منصور، طواسین (اردو ترجمہ عتیق الرحمٰن عثمانی)، المعارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۰۸

۴۸۔ ایضاً، ص ۰۹

۴۹۔ الحلاج، حسین بن منصور، طواسین (اردو ترجمہ عتیق الرحمٰن عثمانی)، المعارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۰۹

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۱

۵۱۔ ایضاً، ص ۱۲

۵۲۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص ۲۵۴

Marfat.com

۵۳۔ ایضاً، ص ۲۵۵

۵۴۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)،
اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۲۲۵

۵۵۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور،
تاریخ ندارد، ص ۲۵۶

۵۶۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی)،
پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۳۱۵

۵۷۔ الندیم، محمد بن اسحاق، کتاب الفہرست اللندیم، ماروی آفسیٹ پرنٹنگ
تہران، ایران، تاریخ ندارد، ص ۲۴۳

۵۸۔ الحلاج، حسین بن منصور، طواسین (اردو ترجمہ عتیق الرحمٰن عثمانی)،
العارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۸

۵۹۔ ایضاً، ص ۱۹

۶۰۔ ایضاً، ص ۲۰۔۱۹

۶۱۔ ایضاً، ص ۲۱

۶۲۔ السلمی، ابوعبدالرحمٰن محمد بن حسین، طبقات الصوفیہ (اردو ترجمہ شاہ محمد چشتی)،
اُردو پیغام القرآن لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۲۳۶

۶۳۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور،
۱۳۹۳ھ، ص ۶۰

۶۴۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی)،
پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۴۸۰

۶۵۔ طوسی، ابونصر سراج، اللمع فی التصوف (اردو ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)،
ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص ۱۴

۶۶۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور،

Marfat.com

۱۳۹۳ھ، ص ۱۶

۶۷۔ طوسی، ابونصر سراج، اللمع فی التصوف (اردو ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص ۱۱

۶۸۔ الکلاباذی، ابن یعقوب البخاری، تعرف (اردو ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)، المعارف گنج بخش روڈ، ۱۳۹۱ھ، ص ۲۳

۶۹۔ ایضاً، ص ۲۶

۷۰۔ ایضاً، ص ۲۷

۷۱۔ ایضاً، ص ۱۵

۷۲۔ ایضاً، ص ۳۲۔۳۱

۷۳۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی)، پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۷۷

۷۴۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص ۴۰۶

۷۵۔ المکی، ابوطالب محمد بن عطیہ حارثی، قوت القلوب حصہ اول، (اردو ترجمہ عبدالرحمٰن)، دارالاشاعت اردو بازار کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۲۲

۷۶۔ ایضاً، ص ۲۴

۷۷۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد ص ۴۵۸۔۴۵۷

۷۸۔ دریابادی عبدالماجد، تصوف اسلام، العارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۳۹۳ھ، ص ۶۱

۷۹۔ خراسان میں ملک سلطان طغرل بیگ سلجوق کا وزیر ابونصر منصور بن محمد اکندی تھا جو معتزلی، رافضی تھا اور اکثر صحابہ کی شان میں گستاخی کرتا رہتا تھا اور کرامیہ کے عقائد کی حمایت کرتا تھا۔ اس نے امام ابوسہل ابن الموفق سے بغض رکھتے ہوئے ان کو وعظ و خطابت سے روک دیا

Marfat.com

اور کچھ عرصے بعد سلطان کی طرف سے امام القشیری، امام حرمین اور ابو سہل ابن الموفق کی جلا وطنی کا حکم دے دیا، جس پر بڑا ہنگامہ ہوا۔ اس صورت حال کا ذکر امام القشیری نے ایک رسالہ 'شکایۃ اہل سنت' میں کیا ہے جو کہ انھوں نے ۴۴۵ھ/۱۰۵۳ء میں لکھا تھا۔

(بحوالہ تاریخ تصوف از یوسف سلیم چشتی، ص ۴۶۲۔۴۶۳)

۸۰۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، العارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۳۹۳ھ، ص ۶۲

۸۱۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی) پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۵۱۱

۸۲۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۳۹۳ھ، ص ۶۴

۸۳۔ ایضاً، ص ۶۷۔۶۸

۸۴۔ ایضاً، ص ۷۲

۸۵۔ ایضاً، ص ۷۴

۷۶۔ ابوالقاسم، عبدالکریم ہوازن القشیری، امام، الرسالہ القشیریہ، (اُردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۴۲

۸۷۔ ایضاً، ص ۴۳

۸۸۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۳۹۳ھ، ص ۳۰

۸۹۔ ایضاً، ص ۳۶

۹۰۔ ایضاً، ص ۳۷۔۳۶

۹۱۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اُردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۴۔۱۳

۹۲۔ رینی: عربی میں رین 'زنگ' کو کہتے ہیں۔ (بحوالہ کشف المحجوب، ص ۱۶۔۱۵)

Marfat.com

۹۳۔ غین: عربی میں اندھیرے کو کہتے ہیں، (بحوالہ کشف المحجوب، ص ۱۶۔۱۵)

۹۴۔ صقیل: آئینہ پر سے زنگ صاف کرنے کے کام آتا ہے۔
(بحوالہ کشف المحجوب، ص ۱۶۔۱۵)

۹۵۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۶۔۱۵

۹۶۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، العارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۳۹۳ھ، ص ۵۰

۹۷۔ ایضاً، ص ۵۱۔۵۰

۹۸۔ ایضاً، ص ۵۳

۹۹۔ ایضاً، ص ۵۹

۱۰۰۔ نانوتوی، احسن صدیقی، مذاق العارفین، (اُردو ترجمہ احیاء العلوم جلد اول از امام غزالی)، دارالاشاعت کراچی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۱

۱۰۱۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اُردو ترجمہ شمس بریلوی) پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۵۶۷

۱۰۲۔ نانوتوی، احسن صدیقی، مذاق العارفین (اُردو ترجمہ احیاء العلوم جلد اول)، دارالاشاعت کراچی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۸

۱۰۳۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اُردو ترجمہ شمس بریلوی) پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۵۶۷

۱۰۴۔ ایضاً، ص ۵۶۷

۱۰۵۔ سہروردی، شہاب الدین، عوارف المعارف (اُردو ترجمہ شمس بریلوی)، پروگریسو بکس لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۲۷

۱۰۶۔ ایضاً، ص ۲۹۔۲۸

۱۰۷۔ ایضاً ص ۳۰۔۲۹

Marfat.com

۱۰۸۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور،
۱۳۹۳ھ، ص ۷۷
۱۰۹۔ گیلانی، شیخ عبدالقادر، غنیۃ الطالبین (اردو ترجمہ مولانا احمد صاحب مدراسی)،
مکتبہ رحمانیہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۲
۱۱۰۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور،
۱۳۹۳ھ، ص ۷۸
۱۱۱۔ ایضاً، ص ۷۸
۱۱۲۔ گیلانی، شیخ عبدالقادر، غنیۃ الطالبین (اردو ترجمہ مولانا احمد صاحب مدراسی)،
مکتبہ رحمانیہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۴
۱۱۳۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، العارف گنج بخش روڈ لاہور،
۱۳۹۳ھ، ص ۸۶۔۸۵
۱۱۴۔ ایضاً، ص ۸۱
۱۱۵۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی) پروگریسو بکس لاہور،
۱۹۹۸ء، ص ۶۶۷
۱۱۶۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، العارف گنج بخش روڈ لاہور،
۱۳۹۳ھ، ص ۹۱
۱۱۷۔ سہروردی، شہاب الدین، عوارف المعارف (اردو ترجمہ شمس بریلوی)
پروگریسو بکس لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۳۸
۱۱۸۔ دریابادی، عبدالماجد، تصوف اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور،
۱۳۹۳ھ، ص ۹۴۔۹۳
۱۱۹۔ قاسم محمود، سید، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، شاہکار بک فاؤنڈیشن کراچی،
۱۹۸۴ء، ص ۹۶۵
۱۲۰۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی)،

Marfat.com

پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۷۵۴

۱۲۱۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول، دانش گاہ پنجاب لاہور،
طبع ثانی ۱۹۸۰ء، ص ۶۰۵

۱۲۲۔ ابن عربی شیخ محی الدین، التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ الانسانیۃ
(اردو ترجمہ ابرار احمد شاہی)، ابن عربی فاؤنڈیشن پاکستان، ۲۰۰۸ء، ص ۴۶

۱۲۳۔ ایضاً، ص ۴۱

۱۲۴۔ ایضاً، ص ۴۳

۱۲۵۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول، دانش گاہ پنجاب لاہور،
طبع ثانی ۱۹۸۰ء، ص ۶۰۸

۱۲۶۔ عذرا وقار، تصوف کے بنیادی مآخذ، نگارشات۔ ۲۴ مزنگ روڈ لاہور،
۲۰۰۵ء، ص ۷۸۶

۱۲۷۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول، دانش گاہ پنجاب لاہور،
طبع ثانی ۱۹۸۰ء، ص ۶۱۲

۱۲۸۔ سہروردی، شہاب الدین، عوارف المعارف (اُردو ترجمہ شمس بریلوی)،
پروگریسو بکس لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۴۲

۱۲۹۔ طوسی، ابونصر سراج، اللمع فی التصوف (اُردو ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)،
ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص ۵۶۔۵۵

۱۳۰۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اُردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)
اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۵۸۔۵۶

۱۳۱۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی،
طبع سوم ۱۹۹۲ء، ص ۴۰۹

۱۳۲۔ البیرونی، ابوریحان، کتاب الہند (اردو ترجمہ سید اصغر علی)،
وفاقی اردو یونیورسٹی کراچی، ۲۰۰۹ء، ص ۲۲

Marfat.com

۱۳۳۔ ابن خلدون، عبدالرحمٰن، مقدمہ ابن خلدوں (اردو ترجمہ مولانا راغب رحمانی)، نفیس اکیڈیمی کراچی، ۱۹۸۶ء، ص ۳٦۷

۱۳۴۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۲۱، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۸۷ء، ص ۳٦۷

۱۳۵۔ شیخ فرید الدین عطار، تذکرۃ الاولیاء (اُردو ترجمہ حفیظ طاہر)، شمع بک ایجنسی کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۱۳۸

۱۳٦۔ ابوالقاسم، عبدالکریم ہوازن القشیری، الرسالہ القشیر یہ (اُردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی) مکتبہ رحمانیہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۴۱۷۔۴۱٦

۱۳۷۔ قلبی، محمد اسحاق، تاریخ اسلام انسائیکلو پیڈیا، آواز اشاعت گھر لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۰٦

۱۳۸۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی) پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۱٦۰۔۱۵۷

۱۳۹۔ نعمانی، مولانا شبلی، الغزالی، ایم ثناءاللہ۔ ۲٦ ریلوے روڈ لاہور، طبع سوم ۱۹۵٦ء، ص ۲٦۸۔۲٦٦

۱۴۰۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۱۳

۱۴۱۔ ایضاً، ص ۴۹

۱۴۲۔ ہجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب (اردو ترجمہ مولانا عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۱۷۱

۱۴۳۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۲۱، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۸۷ء، ص ۳٦۷

۱۴۴۔ Fazl ur rehman ,Dr. Islam ,weidenfeld and nicolson 5 winsley london, 1966, p135

Marfat.com

۱۴۵۔ ابوالقاسم القشیری، امام، الرسالہ القشیریہ (اردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ لاہور، ص ۱۲۷

۱۴۶۔ السلمی، عبدالرحمٰن محمد بن حسین، الطبقات الصوفیہ (اردو ترجمہ شاہ محمد چشتی)، ادارۂ پیغام قرآن لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۳۰

۱۴۷۔ ایضاً، ص ۴۱

۱۴۸۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۲

۱۴۹۔ ایضاً، ص ۸۰

۱۵۰۔ ابوالقاسم القشیری، امام، الرسالہ القشیریہ (اردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ لاہور، ص ۶۵

۱۵۱۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۵۹

۱۵۲۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۰ء، ص ۹۳۲

۱۵۳۔ السلمی، عبدالرحمٰن محمد بن حسین، الطبقات الصوفیہ (اردو ترجمہ شاہ محمد چشتی) ادارۂ پیغام القرآن لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۴۷

۱۵۴۔ ایضاً، ص ۹۳۳

۱۵۵۔ 'شطح' کے معنی ہیں کہ وہ غیر معروف عبادت جس میں وجد کو بیان کیا جائے جو بڑی قوت کے ساتھ فیضان الٰہی سے صوفی پر وارد ہو اور صوفی اپنے شدید جوش اور غلبہ کی وجہ سے جوش میں آجائے۔

(بحوالہ اللمع فی التصوف از ابونصر سراج طوسی، ص ۵۳۷)

۱۵۶۔ طوسی، ابونصر سراج، اللمع فی تصوف (اردو ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)، ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص ۵۴۴

Marfat.com

۱۵۷۔ ایضاً، ص۵۵۲

۱۵۸۔ ابوالقاسم القشیری، امام، الرسالہ القشیریہ (اردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ لاہور، ص۱۴۴

۱۵۹۔ طوسی، ابونصر سراج، اللمع فی تصوف (اردو ترجمہ پیر محمد حسن)، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص۱۹۹

۱۶۰۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۱۳۱

۱۶۱۔ ابوالقاسم القشیری، امام، رشالہ القشیریہ (اردو ترجمہ محمد عبدالنصیر العلوی)، مکتبہ رحمانیہ لاہور، ص۴۵

۱۶۲۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد، ص۲۳۰

۱۶۳۔ ایضاً، ص۲۳۲

۱۶۴۔ ایضاً، ص۲۳۵۔۲۳۴

۱۶۵۔ ایضاً، ص۲۳۷

۱۶۶۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۱۵۴۔۱۵۳

۱۶۷۔ ایضاً، ص۱۵۶

۱۶۸۔ طوسی، ابونصر سراج، اللمع فی تصوف (اردو ترجمہ پیر محمد حسن)، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص۶۵۶

۱۶۹۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، ص۲۴۳۔۲۴۲

۱۷۰۔ ایضاً، ص۲۴۲

۱۷۱۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۸۹

Marfat.com

۱۷۲۔ السلمی، ابو عبدالرحمٰن، الطبقات الصوفیہ (اردو ترجمہ شاہ محمد چشتی)،
ادارۂ پیغام القرآن لاہور، ص ۱۷۵
۱۷۳۔ جامی عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی)،
پروگریسو بکس لاہور، ص ۲۰۹
۱۷۴۔ Athar Hussain , syed, Islamic Mysticism ,Royal book company karachi 1997,p 94
۱۷۵۔ ایضاً، ص ۹۴
۱۷۶۔ Fazl ur rehman,Dr, Islam,weidenfeld & nicolson 5 winsley london,1966,p136
۱۷۷۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)،
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۹۱۔۹۰
۱۷۸۔ ایضاً، ص ۲۰
۱۷۹۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، ص ۲۱۴
۱۸۰۔ ایضاً، ص ۹۴
۱۸۱۔ ایضاً، ص ۹۶
۱۸۲۔ علی حسن عبدالقادر، جنید بغداد (اردو ترجمہ محمد کاظم)،
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۹۳
۱۸۳۔ ملک غلام مرتضٰی، ڈاکٹر، شاہ ولی اللہ کا فلسفہ، زیب تعلیمی ٹرسٹ لاہور،
تاریخ ندارد، ص ۱۸۷
۱۸۴۔ جامی عبدالرحمٰن، نفحات الانس (اردو ترجمہ شمس بریلوی)،
پروگریسو بکس لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۴۹۵
۱۸۵۔ ایضاً، ص ۴۹۵
۱۸۶۔ ایضاً، ص ۴۹۶

Marfat.com

۱۸۷۔ کبیر احمد جائسی، ڈاکٹر، ایرانی تصوف، قرطاس کراچی، ۲۰۰۷ء، ص ۲۰۷۔۲۰۶

۱۸۸۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دارالکتاب اردو بازار لاہور، ص ۵۱۰۔۵۰۹

۱۸۹۔ Nicholson,Reynold Alleyne, Studies in islamic Mysticism, Cambridge university press ,reprint 1967, p 8-9

۱۹۰۔ ایضاً، ص ۷۶

۱۹۱۔ ابن خلدون عبدالرحمٰن، علامہ، مقدمہ ابن خلدون حصہ دوم (اردو ترجمہ مولانا راغب رحمانی)، نفیس اکیڈیمی کراچی، طبع دہم ۱۹۸۶ء، ص ۳۶۸

۱۹۲۔ نعمانی، مولانا شبلی، الغزالی، ایم ثناء اللہ خان۔ ۲۶ ریلوے روڈ لاہور، طبع سوم ۱۹۵۶ء، ص ۲۷۵۔۲۷۴

۱۹۳۔ ابن عربی، شیخ محی الدین، التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ الانسانیۃ (اردو ترجمہ ابرار احمد شاہی)، ابن عربی فاؤنڈیشن پاکستان، ۲۰۰۸ء، ص ۴۶

۱۹۴۔ جدلیاتی استدلال، متضاد دلائل سے ایک نیا نظریہ اخذ کرنا جدلیاتی استدلال کہلاتا ہے۔

۱۹۵۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۰ء، ص ۶۰۸

۱۹۶۔ ایضاً، ص ۶۰۹

۱۹۷۔ ابن عربی، شیخ محی الدین، التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ الانسانیۃ (اردو ترجمہ ابرار احمد شاہی)، ابن عربی فاؤنڈیشن پاکستان، ۲۰۰۸ء، ص ۴۴

۱۹۸۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۰ء، ص ۶۱۲

۱۹۹۔ ابن عربی، محی الدین، التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ الانسانیۃ

Marfat.com

(اردو ترجمہ ابرار احمد شاہی)، ابن عربی فاؤنڈیشن پاکستان، ۲۰۰۸ء، ص ۶۴

۲۰۰۔ نعمانی، مولانا شبلی، سوانح مولانا روم، مکتبہ دین و دنیا اردو بازار لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۱۸۳

۲۰۱۔ Claude Addas ,In quest of Red sulpher, (translated by peter kingsley), suhail Academy lahore , ist edition 2000,p 10

۲۰۲۔ ابن عربی، محی الدین، التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ فی الانسانیۃ (اردو ترجمہ ابرار احمد شاہی)، ابن عربی فاؤنڈیشن پاکستان، ۲۰۰۸ء، ص ۴۵

۲۰۳۔ Fazl ur rehman ,Dr. Islam ,weidenfeld & nicolson london,1966,p156

۲۰۴۔ آربری، اے جے، اور نکلسن آر، اے، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ تصوف (اردو ترجمہ پروفیسر ایس ایم طارق، ذوقی شاہ صاحب)، بُک پوائنٹ اردو بازار کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۶۰

۲۰۵۔ ایضاً، ص ۶۱

۲۰۶۔ ایضاً، ص ۶۳۔۶۲

۲۰۷۔ ایضاً، ص ۶۶

۲۰۸۔ ایضاً، ص ۹۲۔۹۱

۲۰۹۔ ایضاً، ص ۹۴

۲۱۰۔ ایضاً، ص ۹۴

۲۱۱۔ Fazl ul rehman , Islam ,wiedenfeld & nicolson london, 1966,p157

۲۱۲۔ ایضاً، ص ۱۵۶

۲۱۳۔ ایضاً، ص ۱۵۸

۲۱۴۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۱/۱۶، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول،

Marfat.com

۱۹۷۵ء،ص ۱۱

۲۱۵۔ Fazl ul rehman , Islam , wiedenfeld & nicolson london, 1966 , p 159

۲۱۶۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۱۱، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۷۵ء، ص ۴۶۹

۲۱۷۔ آر بری، اور نکلسن، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ تصوف (اردو ترجمہ ایس ایم طارق پروفیسر، ذوقی شاہ صاحب)، سٹی بک پوائنٹ کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۸۰

۲۱۸۔ ایضاً، ص ۸۰

۲۱۹۔ ایضاً ص ۸۰

۲۲۰۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۷، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۷۵ء، ص ۶۴۸

۲۲۱۔ ایضاً، ص ۶۵۲

۲۲۲۔ آر بری، اور نکلسن، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ تصوف (اردو ترجمہ ایس ایم طارق، ذوقی شاہ صاحب)، سٹی بک پوائنٹ کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۸۲۔۸۱

۲۲۳۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۲۲، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۷۵ء ص ۴۳۴

۲۲۴۔ ایضاً، ص ۴۳۵

۲۲۵۔ ایضاً، ص ۴۳۶

۲۲۶۔ شاہ ولی اللہ، القول الجمیل (اردو ترجمہ پروفیسر محمد سرور)، سندھ ساگر اکادمی لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۷۷

۲۲۷۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۲۲، دانش گاہ پنجاب لاہور، ص ۴۳۷

۲۲۸۔ Athar Hussain ,Syed, Islamic Mysticism,Royal book company karachi,1997,p 129

Marfat.com

۲۲۹_ Gibb.H.A.R.and Bowan Harold, Islamic society and the west vol I ,part II, oxford university press london, 1975,p75

۲۳۰_ ایضاً، ص۴۰۰

۲۳۱_ Raiz ul islam , Sufism in South Asia , Oxford university press , 2nd edition2003, p 429

◆◆◆

Marfat.com

نتیجہ تحقیق

''روح'' کے خدا سے کسی نہ کسی حد تک اتصال کا فلسفیانہ تصور مذاہب عالم میں ایک عمومی رویہ کے طور پر ہر زمانے میں موجود رہا ہے، البتہ اس کے لیے ذرائع اور اسلوب مختلف رہے ہیں جو اپنے اپنے دور کے عام مذہبی رسوم وطریقۂ عبادت سے مطابقت رکھتے تھے۔

روح کے غیر فانی ہونے کا تصور اور اس کے ایک جوہر مطلق سے متصل ہونے کا خیال تمام اقوام کی شعوری تہذیب کا حصہ رہا، البتہ اس اتصال کے درجہ کے بارے میں آراء مختلف ہیں۔

قوم عرب میں بھی عبد و معبود کے درمیان تعلق پر کسی حد تک بحث رہی مگر ابتدائی عرب قوم کے مزاج میں فلسفہ اتنا دخیل نہیں تھا لہٰذا یہ موضوع مباحث کا مرکز نہیں رہا۔

اسلام کی آمد کے بعد پیغمبر اسلام کی ذات میں روح اعلیٰ اور وحی کے ذریعے اُس کے اپنے رب یا جوہر مطلق سے تعلق کا اظہار ہوا جو مذہب کے محور کی صورت میں واضح تھا۔ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بعد خلفائے راشدین کے ادوار خلافت میں تقویٰ و زہد عام معاشرتی رویے تھے، اور اس تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور میں قبائلی، لسانی اور نسلی فرق و تفاخر بے معنی تھے، تقویٰ کے ذریعے صحابہ کرام 'احسان' کے مقام تک پہنچ گئے تھے جہاں فلاح کا مقصد ان کا حاصل زندگی بن گیا تھا۔

عہد خلافتِ راشدہ کے بعد پہلی اور دوسری صدی ہجری میں جب بنواُمیہ سلطنت کے حکمران ہوئے تب انھوں نے سلطنت میں عربیت کو ایک بار پھر باعث فخر و امتیاز بنا دیا، ان کا انداز حکومت بھی عہد رسالت اور عہد خلفائے راشدین سے مختلف ہو گیا جس کی وجہ سے معاشرے میں عمومی سادگی میں کمی آ گئی اور ریاست کے فلاحی تصور کو نقصان پہنچا، جس کی وجہ سے معاشرے

Marfat.com

کے عالم طبقے نے 'احسان' و'فلاح' کی ضرورت کو محسوس کیا اور انسان کے ساتھ حسن سلوک اور رواداری کی تعلیم دی، اور حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت امام حسن بصری جیسی شخصیات نمایاں ہوئیں جنھوں نے جاہ وحشمت کونصب العین قرار دینے کے بجائے فلاح عمومی کی ترغیب دی اور اس کو اصل مقصد حیات بیان کیا۔

آئندہ صدیوں میں ''احسان'' کے معنی اتنے سادہ نہ رہے اور اس نے خصوصاً عہد بنوعباس میں ایک باقاعدہ روحانی رویے ''تصوف'' کی صورت اور نام اختیار کرلیا۔ اب جس کے اختیار کرنے کے لیے باقاعدہ طریقے اور اس کی تربیت کے لیے حلقۂ درس یعنی منظم ادارے قائم ہوئے اور تصوف کا ایک باقاعدہ نظام مرتب ہوگیا اور اس روحانی رویے کو ایک اہم معاشرتی جہت کے طور پر قبول عام حاصل ہونے لگا۔ جس کی بنیادیں مذہبی جہت سے ہم آہنگ تھیں۔

تصوف کے باقاعدہ نظام کی وضع کے چار ادوار اہم ہیں:

۱۔ احسان کا حامل دور۔ اس دور میں حضرت ابوذر غفاریؓ اور امام حسن بصریؒ کی شخصیات نمایاں رہیں۔

۲۔ تعلق باللہ کی نسبت کے حصول کی کاوش کا دور۔ یہ دور حضرت جنید بغدادیؒ سے شروع ہوتا ہے۔

۳۔ جذب تک رسائی کے حصول کی کاوش کا دور۔ اس دور میں شیخ ابوشعید بن ابوالخیر اور شیخ ابوالحسن خرقانی کی شخصیات نمایاں نظر آتی ہیں۔

۴۔ تصوف کی مابعد الطبیعات توجیہات کا دور۔ اس دور کی نمایاں ترین شخصیت شیخ محی الدین ابن عربی ہیں۔

یہ ادوار تصوف کے دو اہم پہلوؤں کو ظاہر کرتے ہیں:

۱۔ اجتماعیت (معاشرتی پہلو)

۲۔ انفرادیت (نفسیاتی پہلو)

یہ دونوں پہلو تصوف کے دو بالکل الگ الگ میدان رہے ہیں۔

ابتدائی صوفیاء کا رویہ معاشرے میں تبدیلی اور شعور کے لیے تصوف کے استعمال کا تھا یعنی

Marfat.com

زہد و تقویٰ کی تلقین اور تربیت کرنے کی طرف توجہ رکھی گئی۔ اس طرح ابتدائی دوادوار حضرت ابوذر غفاری، حضرت امام حسن بصری اور پھر حضرت جنید بغدادیؒ کے زمانے میں صوفیاء کا عمومی رویہ تصوف کے ذریعے معاشرے میں شعور اور مثبت تبدیلی پیدا کرنے کا رہا، اور توجہ انسان کے معاشرے سے منسلک رہنے پر مرکوز رکھی گئی، البتہ اس دور میں چند مثالیں انفرادی سرور اور جذب کی بھی ملتی ہیں یعنی حسین بن منصور حلاج اور شبلی، مگر ان کے لیے اس معاشرے کا عام رویہ ہرگز سازگار نظر نہیں آتا۔

جبکہ بعد کے دوادوار یعنی حضرت ابوسعید بن ابوالخیر اور پھر حضرت ابن عربی کے زمانوں میں انفرادی رفعت کی جانب صوفیاء کی توجہ زیادہ ہوئی اور سرور کو بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی، اس طرح تصوف انسانی نفسیاتی پہلو کا زیادہ حامل نظر آنے لگا اس کے ساتھ ہی معاشرے کا رویہ بھی اس دور تک آتے آتے تصوف کے انفرادی پہلو کے لیے سازگار ہو گیا۔

لہٰذا تصوف کے اس پہلو کے لیے معاشرے کے اس قابل قبول اندازِ آمادگی کی وجہ سے اس دور کے تمام ادب، شاعری، موسیقی اور دیگر فنون لطیفہ اس انفرادی پہلو کی عکاسی کرتا نظر آنے لگا۔

اس طرح تصوف کے یہ چار ادوار تصوف کے معاشرتی پہلو اور نفسیاتی پہلو دونوں میں واضح منقسم نظر آتے ہیں۔

غرضیکہ ''احسان'' کے روحانی تصور میں معاشرے کی تعمیر اور فلاح اور انسانیت کا معاشرے سے ربط قائم رکھنے کا مقصد موجود رہا جبکہ ''سرور کے حصول'' کے روحانی تصور نے انسان کو اپنے وقت کے معاشرے سے غیر منسلک ہو جانے اور گوشہ نشینی کی جانب ترغیب دی جو کسی بھی معاشرے کی نمو اور تعمیر کے لیے مددگار نہیں رہتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں خانقاہیت کو فروغ حاصل ہوتا گیا۔

◆◆◆

Marfat.com

کتابیات

اُردو کتب:

۱۔ قرآن (ترجمہ امین احسن اصلاحی)، فاران فاؤنڈیشن لاہور، ۲۰۰۷ء

۲۔ قرآن (ترجمہ شبیر احمد عثمانی)، شاہ فہد قرآن کریم کمپلکس مدینہ منورہ، ۱۹۸۹ء

۳۔ شریمد بھگود گیتا (ترجمہ کرشن کرپا مورتی)، بھگتی ویدانت بک ٹرسٹ لاس انجلیس، ۲۰۰۱ء

۴۔ عمر ظفر زبیری، پروفیسر، قدیم تہذیبیں اور مذاہب، دارلشعور لاہور، اپریل ۲۰۰۵ء

۵۔ رَشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز کوئٹہ، ۲۰۰۵ء

۶۔ مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۵ء

۷۔ الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، اپنا ادارہ اردو بازار لاہور، ۲۰۰۴ء

۸۔ ابوریحان البیرونی، کتاب الہند، بک ٹاک لاہور، ۲۰۰۲ء

۹۔ دھرمانند کوسمبی، گوتم بدھ سوانح عمری، بک ہوم مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۶ء

۱۰۔ کرشن کمار، گوتم بدھ راج محل سے جنگل تک، نگارشات مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۵ء

۱۱۔ ایڈون۔اے۔برٹ، فلسفہ مذہب، ۲۔نرسنگ داس گارڈن کلب روڈ لاہور، طبع اول ۱۹۶۳ء

Marfat.com

۱۲۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی، ۱۹۹۲ء

۱۳۔ ملک غلام مرتضیٰ، ڈاکٹر، انوار القرآن جلد اول، سروسز بک کلب لاہور، ۱۹۹۸ء

۱۴۔ محمد ہادی حسین، روح اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور، طبع دوم ۱۹۸۰ء

۱۵۔ ابن خلدون، عبدالرحمٰن، تاریخ ابن خلدون حصہ اول (ترجمہ حکیم احمد حسین الہ آبادی، علامہ) نفیس اکیڈمی اُردو بازار کراچی، ۱۹۹۰ء

۱۶۔ سید سلیمان ندوی، علامہ، تاریخ ارض القرآن جاد اول و دوم، مجلس نشریات الاسلام کراچی، تاریخ ندارد

۱۷۔ فلپ کے حتی، پروفیسر، تاریخ ملت عربی (ترجمہ سید ہاشمی صاحب فرید آبادی)، انجمن ترقی اردو کراچی، پاکستان، ۱۹۵۴ء

۱۸۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۶، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۶۲ء

۱۹۔ عبید اللہ سندھی، مولانا، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ ساگر اکادمی لاہور، ۱۹۹۸ء

۲۰۔ ملک غلام مرتضیٰ، پروفیسر، شاہ ولی اللہ کا فلسفہ (مابعد الطبیعات)، زیب تعلیمی ٹرسٹ گلبرگ لاہور، تاریخ ندارد

۲۱۔ ابوالحسین مسلم بن حجاج، امام، صحیح مسلم شریف لد اول، شبیر برادرز اردو بازار لاہور، ۲۰۰۷ء

۲۲۔ شاہ ولی اللہ، البدور البازغۃ، سندھ ساگر اکادمی لاہور، ۲۰۰۳ء

۲۳۔ ابو عبد اللہ محمد بن سعد، بصری، طبقات ابن سعد حصہ چہارم، نفیس اکیڈمی کراچی، طبع سوم ۱۹۸۳ء

۲۴۔ محمد امین مصری، علامہ، فجر الاسلام، ادارۂ طلوع اسلام گلبرگ لاہور، ۱۹۵۹ء

Marfat.com

۲۵۔ سید امیر علی، تاریخ اسلام، موڈرن پبلشرز صدر کراچی، ۱۹۶۵ء

۲۶۔ حسن ابراہیم حسن، ڈاکٹر، مسلمانوں کی سیاسی تاریخ حصہ دوم، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء

۲۷۔ ہجویری، ابوالحسن سید عثمان، کشف المحجوب (ترجمہ عبدالرؤف فاروقی)، اسلامی کتب خانہ لاہور، تاریخ ندارد

۲۸۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۸، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۷۳ء

۲۹۔ ابوعبداللہ محمد بن سعد، بصری، طبقات ابن سعد حصہ ہفتم (ترجمہ راغب رحمانی)، نفیس اکیڈمی کراچی، طبع سوم ۱۹۷۹ء

۳۰۔ شاہ معین الدین ندوی، تابعین، در مطبع معارف شہر اعظم گڑھ، انڈیا، ۱۹۵۶ء

۳۱۔ محمد فخر الدین دہلوی، فخر الحسن، دارالعلوم مبریہ گلشن اقبال کراچی، ۱۹۹۴ء

۳۲۔ شاہ ولی اللہ، القول الجمیل (ترجمہ پروفیسر محمد سرور ۹، سندھ ساگر اکادمی لاہور، ۲۰۰۳ء

۳۳۔ عذرا وقار، علم تصوف کے بنیادی مآخذ، نگارشات مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۰۵ء

۳۴۔ عبدالکریم بن ابی بکر احمد الشہرستانی، امام، کتاب الملل والنحل (ترجمہ محسن علی صدیقی، پروفیسر)، قرطاس کراچی، طبع ثانی ۲۰۰۷ء

۳۵۔ ابوالقاسم عبدالکریم ھوازن القشیری، امام، الرسالہ القشیریہ (ترجمہ محمد بن عبد البصیر بن عبدالنصیر علوی)، مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد

۳۶۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، تاریخ تصوف، دارلکتاب اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد

۳۷۔ الندیم، محمد بن اسحاق، کتاب الفہرست اللندیم، ماروی آف سیٹ پرنٹنگ تہران، ایران، تاریخ ندارد

۳۸۔ جامی، عبدالرحمٰن، مولانا نفحات الانس (ترجمہ شمس بریلوی)، پروگریسو بکس اردو بازار لاہور، ۱۹۹۸ء

Marfat.com

۳۹۔ عطار، فرید الدین، تذکرۃ الاولیاء، شمع بک ایجنسی اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد
۴۰۔ علی حسن عبد القادر، ڈاکٹر، جنید بغداد (ترجمہ محمد کاظم)، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۷ء
۴۱۔ طوسی، ابو نصر سراج، اللمع فی التصوف (ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)، ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، ۱۹۹۲ء
۴۲۔ الحلاج، حسنی بن منصور، طواسین (ترجمہ عتیق الرحمٰن عثمانی)، المعارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۹۸۳ء
۴۳۔ السلمی، ابو عبد الرحمٰن محمد بن حسین، طبقات الصوفیہ (ترجمہ شاہ محمد چشتی)، ادارۂ پیغام القرآن اردو بازار لاہور، ۲۰۰۹ء
۴۴۔ دریابادی، عبد الماجد، تصوفِ اسلام، المعارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۳۹۳ھ
۴۵۔ الکلاباذی، ابن یعقوب البخاری، تعرف (ترجمہ پیر محمد حسن، ڈاکٹر)، العارف گنج بخش روڈ لاہور، ۱۳۹۱ھ
۴۶۔ المکی، ابو طالب محمد بن عطیہ حارثی، قوت القلوب حصہ اول (ترجمہ عبد الرحمٰن)، دار الاشاعت اردو بازار کراچی، ۲۰۰۰ء
۴۷۔ گیلانی، شیخ عبد القادر، غنیۃ الطالبین (ترجمہ مولانا احمد صاحب مدراسی)، مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور، تاریخ ندارد
۴۸۔ نانوتوی، احسن صدیقی، مذاق العارفین، دار الاشاعت کراچی، ۱۹۷۹ء
۴۹۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد اول، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۰ء
۵۰۔ ابن عربی، محی الدین، التدبیرات الالھیۃ فی اصلاح المملکۃ الانسانیۃ (ترجمہ ابرار احمد شاہی)، ابن عربی، فاؤنڈیشن، پاکستان، دسمبر ۲۰۰۸ء
۵۱۔ سہروردی، شہاب الدین، عوارف المعارف (ترجمہ شمس بریلوی)، پروگریسو بکس لاہور، ۲۰۱۰ء
۵۲۔ ابو ریحان البیرونی، کتاب الہند (ترجمہ سید اصغر علی)، وفاقی اردو یونیورسٹی

Marfat.com

کراچی، ۲۰۰۹ء
۵۳۔ قلبی، محمد اسحاق، تاریخ اسلام انسائیکلوپیڈیا، آواز اشاعت گھر لاہور، ۲۰۰۳ء
۵۴۔ نعمانی، مولانا شبلی، الغزالی، ایم ثناءاللہ خان۔ ۲۶ ریلوے روڈ لاہور، طبع سوم ۱۹۵۶ء
۵۵۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۲۱، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۸۷ء
۵۶۔ کبیر احمد جائسی، ڈاکٹر، ایرانی تصوف، قرطاس کراچی، اگست ۲۰۰۷ء
۵۷۔ نعمانی، مولانا شبلی، سوانح مولانا روم، مکتبہ دین و دنیا اردو بازار لاہور، ۱۹۵۹ء
۵۸۔ آربری، اے۔ جے اور نکلسن، آر۔ اے، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ تصوف (ترجمہ ایس۔ ایم۔ طارق، پروفیسر، ذوقی شاہ صاحب)، سٹی بک پوائنٹ اردو بازار کراچی، ۲۰۰۶ء
۵۹۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۱۶/۱، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۷۵ء
۶۰۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۱۱، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۷۵ء
۶۱۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۷، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۷۵ء
۶۲۔ دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۲۲، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول ۱۹۷۵ء
۶۳۔ ہاشمی عبدالقدوس، تقویم تاریخی، ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، طبع ثانی ۱۹۸۷ء

ENGLISH BOOKS:

1. Swami Prabhavananda,The spiritual heritage of india,sir ramakrishna Math ,Madras,India,1977

2. The new encyclopaedia Britannica Vol 30,Encyclopaedia Britannica Inc,Helen ,Hemingway Benton,1973-74

3. Dan Cohn Sherbok , Kabbalah & Jewish

Marfat.com

Mysticism, One world publication Oxford England ,2007

4. Evelyn Underhill, Mysticism , one world publication Oxford England, South Asian ,Ist edition , 2006

5. Titus Burckhardt , An introduction to sufi Doctrine , Sh. Muhammad Ashraf ,Kashmiri Bazar Lahore , 1959

6. Nabih Amin Faris , The Book of Idols , Princeton University Press , New jerssey , 1952

7. D.B.Macdonald , The Religious Attitude And Life in Islam, Khayats Beyrouth , 1965

8. Fazl ur Rehman ,Dr, Islam , Weidenfeld & Nicolson 5 winsley street London , 1965

9. S.KhudaBakhsh , Arab Civilization , Sh. Muhammad Ashraf Lahore ,1943

10. Athar Hussain Syed , Islamic Mysticism (Tassawwuf) ,Royal Book Company Krachi , 1997

11. Nicholson , Reynold Alleyne, Studies in Islamic Mysticism , Cambridge University Press, Reprint 1967

12. Claude Addas , In Quest of Red Sulpher , Sohail Academy Lahore,1st edition, 2000

Marfat.com

13. Gibb.H.A.R& Bowan Harold , Islamic Socity and The west Vol I part II , Oxford university Press London , 1957

14. Riaz ul Islam , Sufism in South Asia, Oxford University Press, 2nd edition ,2003

15. Mumtaz Hussain Pathan ,Dr, Sindh Arab period, Sindhi Adbi Board Haiderabad,1978

ELECTRONIC BIBLOGRAPHY:

1. www.wekipeadia.com/jewish beliefs/ 09/25/2007

2. www.wekipeadia.com/significant traits of jewish mysticism/09/25/2007

3. www.wekipeadia.com/jewisheschotology/ afterlife/09/25/2007

4. www.wekipeadia.com/jewish echotology/ medieval rabbinical view/09/25/2007

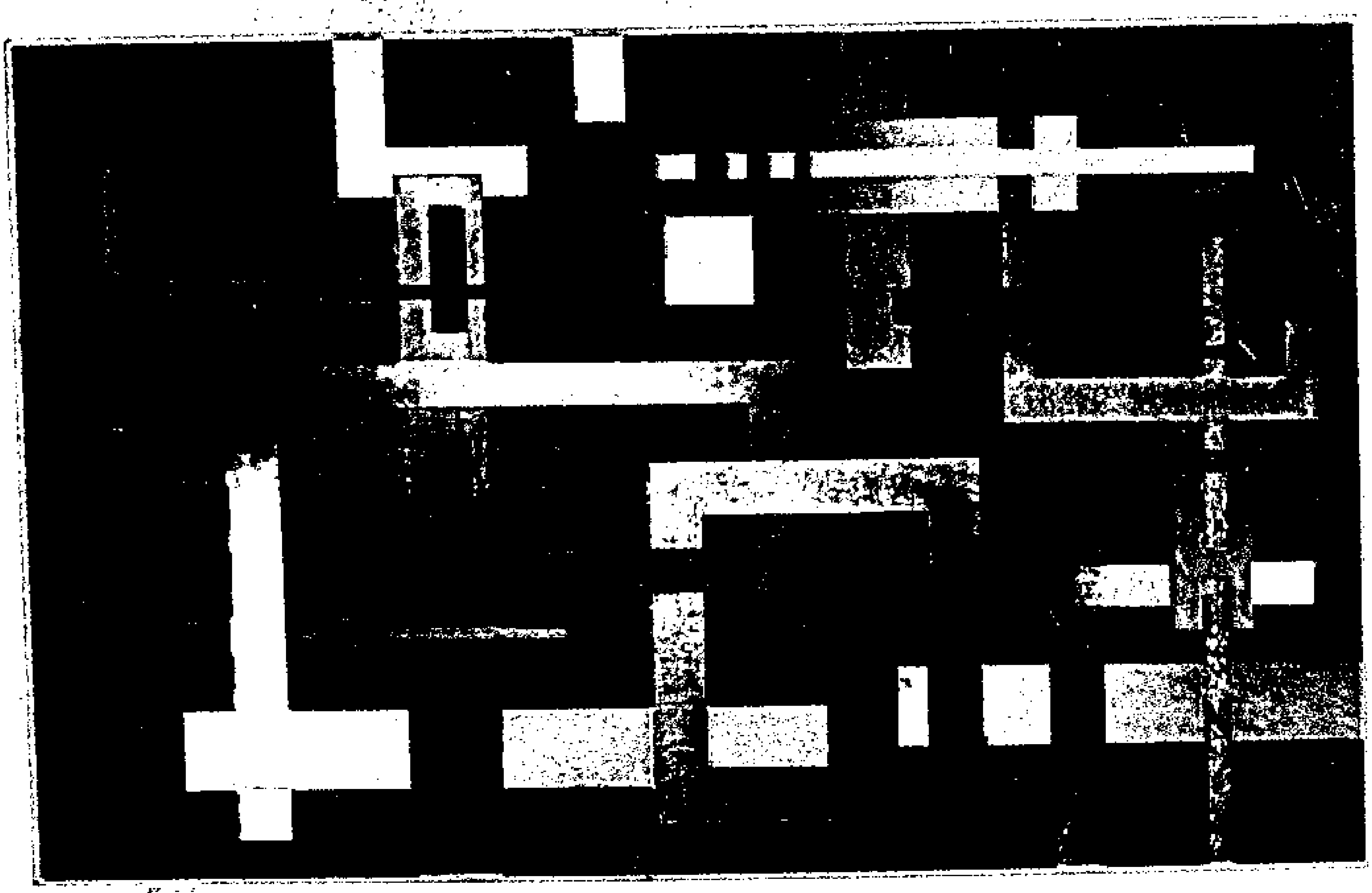
5. www.wekipeadia.com/jewishechotology/ Reincarnatin/09/25/2007

◆◆◆

Marfat.com

تاریخِ اسلام کی روشنی میں
تصوف کا ارتقاء

(سقوطِ بغداد تک)



ڈاکٹر شیما ربانی

Marfat.com