جلد اوّل

تصوّف اور شریعت

مجدّد الف ثانیؒ کے افکار کا مطالعہ

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

MARKAZI MAKTABA ISLAMI PUBLISHERS
NEW DELHI
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

Marfat.com

جلد اوّل

تصوّف اور شریعت

مجدّد الف ثانیؒ کے افکار کا مطالعہ

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

MARKAZI MAKTABA ISLAMI PUBLISHERS
NEW DELHI
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

Marfat.com

سنٹر فار ریلیجیس اسٹڈیز اینڈ گائڈنس (CRSG) علی گڈھ کی پیش کش

تصوّف اور شریعت

مجدد الف ثانیؒ کے افکار کا مطالعہ

تالیف

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

ترجمہ

مفتی محمد مشتاق تجاروی

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۲۵

Marfat.com

مطبوعات ہیومن ویلفیئر ٹرسٹ (رجسٹرڈ) نمبر ۵۴۴
© جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

84649

نام کتاب	:	تصوف اور شریعت جلد اول
مؤلف	:	ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری
مترجم	:	مفتی محمد مشتاق تجاروی
صفحات	:	۲۰۸
اشاعت	:	اپریل ۲۰۰۸ء
تعداد	:	۱۰۰۰
قیمت	:	-/۹۰ روپے
ناشر	:	مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

ڈی ۳۰۷، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی ۔ ۱۱۰۰۲۵

فون: ۲۶۹۷۱۶۵۲، ۲۶۹۵۴۳۴۱ فیکس: ۲۶۹۴۷۸۵۸

E-mail: mmipub@nda.vsnl.net.in

Website: www. mmipublishers.net

مطبوعہ	:	اصیلہ آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی-۲

ISBN 80-8088-007-9

TASAWUF AUR SHARIAT-I (Urdu)

By: Dr. Muhammad Abdul Huque Ansari

Translated by:

Mufti Muhammad Mushtaq Tejarvi

Pages: 208

Price: Rs.90.00

Marfat.com

فہرست

دیباچہ ۵

مقدمہ ۷

باب اوّل

شیخ مجدد الف ثانیؒ: حیات اور کارنامے ۲۹

ابتدائی زندگی ۳۱

بیعت اور روحانی سفر ۳۳

سلسلۂ نقشبندیہ کی اشاعت ۳۸

عہد اکبری میں اسلام کی زبوں حالی اور شیخ مجددؒ کی اصلاحی کوششیں ۳۹

شیخ مجددؒ کا اصل کارنامہ ۵۲

باب دوم

تصوف کیا ہے؟ ۵۳

تصوف کی مختلف تعریفیں ۵۵

تصوف کا امتیازی پہلو: تجربہ فنا و بقا ۵۷

راہ سلوک کے مراحل: مقام جمع ۶۰

فرق بعد الجمع ۶۱

فرق مطلق ۶۵

مقام جمع کی خصوصیات ۷۱

فرق بعد الجمع کی خصوصیات ۷۸

جمع کی حقیقت ۷۹

فنا و بقا کا مقصد ۸۳

باب سوم

شریعت اور تصوف ۸۷

طریقۂ نبوت اور طریقۂ تصوف ۹۱

شریعت اور معرفت ۱۰۰

شریعت اور حقیقت ۱۰۴

Marfat.com

احکام شریعت اور کشف ۱۰۷
شریعت کی ترجیحات اور تصوف ۱۱۰
نبیؐ اور نبوت ۱۱۴
اصحاب نبیؐ ۱۱۹
ولی اور ولایت ۱۲۰
شیخ مجددؒ کے دعاوی ۱۲۵

باب، چہارم

وحدۃ الشہود ۱۳۳

ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود ۱۳۵
نظریۂ وحدۃ الوجود پر شیخ مجددؒ کی تنقید ۱۳۸
نظریۂ وحدۃ الشہود ۱۴۳
وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں فرق ۱۴۷

باب پنجم

اسلامی تصوف کے خطّ وخال ۱۵۳

اسلامی تصوف کے خطّ وخال ۱۵۳
ابن تیمیہؒ اور تصوف ۱۶۳

حواشی

باب اوّل ۱۷۳
باب دوم ۱۷۹
باب سوم ۱۸۸
باب چہارم ۱۹۷
باب پنجم ۱۹۹

مراجع:

عربی ۲۰۳
فارسی ۲۰۵
اردو ۲۰۶
انگریزی ۲۰۷

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

تصوف کے موضوع پر لکھنے کا ایک انداز یہ ہے کہ اسے تزکیۂ نفس کا ایک طریقہ قرار دیا جائے، اور تفصیلات اس طرح بیان کی جائیں کہ بیشتر چیزیں عین سنت معلوم ہوں۔ جو چیزیں اس قبیل میں نہ آئیں ان کو یا تو ذریعہ اور وسیلہ بتایا جائے یا انہیں مجذوب الحال صوفیہ کی بدعت کہہ کر نظر انداز کر دیا جائے۔

دوسرا انداز یہ ہے کہ قلبی اعمال و کیفیات جیسے توبہ و انابت، خوف و محبت، صبر و شکر، رجاء، وتوکل اور تسلیم ورضا کو روح تصوف قرار دیا جائے اور ان کی تشریح اس ڈھنگ سے کی جائے کہ وہ قرآن وسنت کے عین مطابق نظر آئیں۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ تصوف کی امہات کتب میں سے کسی ایک کتاب کی تلخیص اس طرح کی جائے کہ صرف متفق علیہ نکات سامنے آئیں، مگر جن میں کلام کی گنجایش ہو ان کا کوئی ذکر نہ کیا جائے۔

پیش نظر کتاب میں ان میں سے کوئی طریقہ اختیار نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے بجائے کوشش کی گئی ہے کہ تصوف کے سارے پہلو جیسے کہ وہ ہیں قاری کے سامنے آجائیں۔ تصوف اولاً تزکیۂ نفس کا ایک طریقہ ہے، ثانیاً قرب الٰہی کے ایک خاص مفہوم کا علمبردار ہے، ثالثاً علم وعرفان کی ایک مخصوص راہ تجویز کرتا ہے اور رابعاً زندگی کے بارے میں ایک مخصوص نقطۂ نظر اور مثالی زندگی کا ایک خاص نقشہ پیش کرتا ہے۔ ان سارے ہی شعبوں میں کچھ چیزیں وہ ہیں جو عین قرآن وسنت ہیں، کچھ ان سے مختلف ہیں اور کچھ متعارض۔

Marfat.com

جو لوگ تصوف اور شریعت کے درمیان اس پیچیدہ تعلق کو سمجھنا چاہیں یہ کتاب ان شاء اللہ ان کے لیے مفید ثابت ہوگی۔ اس لیے کہ یہ تصوف کی ایک ایسی عظیم شخصیت کے فکر کا مطالعہ ہے جو نہ صرف سلسلۂ نقشبندیہ کی تاریخ میں بلند مقام کا مالک ہے، بلکہ جس نے تصوف کی اصلاح کو اپنی زندگی کا مشن قرار دیا۔ اس کے افکار، نظریات، طریقوں، اعمال، احوال اور مقامات میں سے جس چیز کو قرآن وسنت سے ہٹا ہوا پایا، اس کی نشاندہی کی، جسے قابل اصلاح پایا، اس کی اصلاح کی کوشش کی اور جسے ناقابل اصلاح دیکھا اس کی تردید کی اور اس غیر معمولی کام کی انجام دہی میں تصوف کی بڑی سے بڑی شخصیت کے احترام کو اظہار حق میں مانع نہیں ہونے دیا۔

یہ کتاب اول انگریزی میں لکھی گئی تھی، ۱۹۸۵ میں اس کا پہلا اڈیشن اسلامک فاؤنڈیشن لیسٹر (انگلینڈ) سے شائع ہوا اور دوسرا اڈیشن ۱۹۹۶ میں آیا۔ انگریزی کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک حصے میں شیخ مجددؒ کے فکر کا مطالعہ کیا گیا ہے اور دوسرے میں ان کے مکتوبات کی تینوں ضخیم جلدوں سے ان حصوں کا ترجمہ دیا گیا ہے، جن کا تعلق پہلے حصے کے زیر بحث مضامین سے ہے۔ اردو ترجمہ صرف پہلے حصے کا کیا گیا ہے۔ اُردو قارئین کے پیشِ نظر ایک مقدمے کا اضافہ بھی کر دیا گیا ہے۔ اس سے موضوع کی تفہیم میں مزید آسانی ہوگی۔ دوسرے حصے کے ترجمے کی ضرورت اس لیے نہیں سمجھی گئی کہ مکتوبات امام ربانی کا مکمل ترجمہ اردو میں بآسانی دستیاب ہے۔

ترجمہ کا نازک اور دشوار کام مرکز مذہبی تحقیقات ورہنمائی علی گڑھ (CRSG) کے رفیق مولانا محمد مشتاق تجاروی نے بڑی خوبی سے انجام دیا ہے۔ ادق اور مشکل مضامین کو سلیس اور رواں اردو میں بڑے سلیقے سے منتقل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مساعی کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور تصوف وشریعت کے درمیان تعلق کے پیچیدہ مسئلے کو سمجھنے میں معاون بنائے۔

محمد عبدالحق انصاری

الریحان، مزمل منزل کمپلکس
دودھ پور، علی گڑھ
۲۳ رفروری ۲۰۰۱ء

Marfat.com

مقدمہ

تصوف کیا ہے اور شریعت سے اس کا کیا تعلق ہے؟ یہ ایک تفصیل طلب موضوع ہے۔ زیرِنظر کتاب میں اسی اہم مسئلے کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات جان لینے کی ہے کہ شریعت سے مراد محض احکام وضوابط کا وہ مجموعہ نہیں ہے جو قرآن وسنت میں موجود یا اس سے مستنبط ہے بلکہ اس سے وہ پورا دین مراد ہے جو عقائد، عبادات، اخلاق، معاشرت، معیشت اور حکومت سب کو محیط ہے۔ اس کے دائرے میں وہ طریقہ بھی آتا ہے، جس کے ذریعہ رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے اصحاب کا تزکیہ فرمایا، انہیں محاسن اخلاق سے آراستہ کیا، خدا سے ان کا تعلق استوار کیا اور انہیں اس انقلاب عظیم کے لیے تیار کیا، جو آپ نے پوری دنیا کی اصلاح وتعمیر کے لیے برپا کیا تھا۔ مجدد الف ثانیؒ، شیخ احمد سرہندی، جن کے افکار کا مطالعہ اس کتاب میں خاص طور پر پیش نظر ہے، شریعت کو اسی وسیع معنی میں لیتے ہیں اور شریعت سے تصوف کے تعلق کو اسی تناظر میں دیکھتے ہیں۔

شیخ مجدد کا دور ہندوستان میں اسلام کی زبوں حالی کا دور تھا۔ اس کے تین بڑے اسباب تھے۔ پہلا سبب وہ رویہ تھا جو مذہب اور خاص طور پر اسلام کے سلسلے میں اکبر نے اپنے عہد میں اور اس کے جانشین جہانگیر نے اپنے عہد کے ابتدائی حصے میں اپنایا۔ دوسرا امراء کے حلقے میں مذہب بیزار اور اہل سنت مخالف عناصر کا غلبہ تھا۔ اور تیسرا تصوف کے حلقوں میں غلط افکار اور خلاف سنت طریقوں کی اشاعت تھا۔ اس کی وجہ سے مسلم عوام میں شرک وبدعت اور دوسرے

Marfat.com

مفاسد بری طرح پھیل رہے تھے۔ شیخ مجدد نے پہلی دو خرابیوں کے ازالے کے سلسلے میں جو کارنامہ انجام دیا اس سے دنیا واقف ہے۔ ہم نے پہلے باب میں اس پر اختصار کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ تیسرے محاذ پر جو کام شیخ نے کیا وہ غیر معمولی اور اپنی نوعیت کا منفرد کام ہے۔ اب تک اس کا کماحقہ تعارف نہیں کرایا گیا ہے۔ میں نے اس کتاب میں اس کمی کی تلافی کرنے کی کوشش کی ہے۔

شیخ مجدد نے پورے تصوف پر شریعت کی روشنی میں نظر ڈالی، اس کے ہر پہلو خواہ اس کا تعلق تزکیۂ نفس اور وصول الی اللہ کے طریقے سے ہو یا علوم و معارف سے، یا زندگی اور دین کے نقطۂ نظر سے ہو، شیخ نے سب کا گہرائی سے جائزہ لیا۔ جو فکر، رجحان یا طریقہ یا عمل شریعت سے ہٹا ہوا یا قرآن و سنت سے متصادم پایا اس پر کھل کر تنقید کی۔ اس معاملے میں کسی بڑے سے بڑے صوفی، متقدم یا متاخر کے احترام کو حائل ہونے نہیں دیا۔ اس اہم تنقیدی کام کے ساتھ شیخ نے کئی دوسرے کام غیر معمولی نوعیت کے انجام دیے۔ میں یہاں صرف دو چیزیں مثال کے لیے پیش کروں گا:

یہ سوال کہ تزکیہ و احسان کا جو طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار فرمایا اور وہ جو صوفیہ نے بعد میں اپنایا کیا دونوں میں کوئی بنیادی فرق ہے؟ اس کا جواب عام طور پر صوفیہ نفی میں دیتے رہے ہیں اور یہ کہتے رہے ہیں کہ اگر کچھ فرق ہے تو جزئیات میں ہے اور ذرائع و وسائل کے حدود میں ہے۔ اس کے برخلاف شیخ مجدد نے بڑی جرأت سے یہ بات کہی کہ دونوں طریقوں میں ایک بنیادی فرق ہے۔ صوفیہ کا طریقہ فنا و بقا سے عبارت ہے، یہی روحانی تجربہ اس کا امتیازی پہلو ہے، جہاں تک طریقۂ نبوت کا تعلق ہے، تو اس میں اس تجربہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ تصوف کی آٹھ سو سالہ تاریخ میں شیخ مجدد وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس بنیادی فرق کی نشاندہی کی۔ یہ اسی دوٹوک اعتراف کا نتیجہ تھا کہ سوا سو سال بعد شاہ ولی اللہ نے اپنی مشہور تصنیف "حجة الله البالغة" میں صاف لفظوں میں لکھا کہ خدا تک رسائی کے دو طریقے ہیں، ایک انبیاء کا اور دوسرا مجذوبین صوفیہ اور متاکلہین فلاسفہ کا۔ اور ان کے نواسے شاہ اسماعیل نے "صراط مستقیم" میں طریقۂ نبوت اور طریقۂ ولایت کے عنوان سے دو الگ الگ فصلیں قائم کر کے ان پر تفصیل سے بحث کی، اور ان کی خصوصیات، مویدات اور ثمرات پر کلام کیا۔

دوسری چیز شیخ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کے مقابلہ میں نظریہ وحدۃ الشہود کی علمی تشکیل

Marfat.com

ہے۔ شیخ ابن عربی کا نظریہ چار سو سال تک صوفیہ کے حلقہ میں چھایا رہا۔ اس کے خلاف کچھ متکلمین نے آواز اٹھائی۔ بعض صوفیہ نے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور شیخ علاء الدولہ سمنانی (م ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۰ء) جیسے بزرگوں نے اس سے اپنی براءت کا اعلان کیا۔ مگر اس نظریے پر قرآن و سنت کی روشنی میں مفصل تنقید اور اس کے مقابل نظریے کی فلسفیانہ تشکیل اور دفاع کا کام صرف شیخ مجدد نے انجام دیا(۱)۔

یہ کتاب اول انگریزی میں لکھی گئی تھی، اس لیے مباحث کے بیان میں انگریزی داں طبقہ ہی پیش نظر رہا، مخاطبین کے معاملے میں بھی کسی ملک کی رعایت نہیں کی گئی۔ اب جب کہ اس کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ موضوع کے مختلف پہلوؤں کا تعارف کسی قدر وضاحت سے کرا دیا جائے۔

ہندو پاک بلکہ پورے عالم اسلام میں تصوف کے بارے میں دو مختلف رجحانات پائے جاتے ہیں، ایک کے مطابق تصوف روح دین اور حقیقت دین ہے۔ اس کے دائرے سے باہر حقیقی دینداری کا تصور نہیں کیا جا سکتا، احیاے دین کی جو تحریکیں آج چل رہی ہیں وہ سب کی سب گمراہ کن اور دین کے پردے میں دنیا داری کر رہی ہیں۔ جبکہ دوسرا رجحان تصوف کو رہبانیت کی ایک قسم بتاتا ہے، اُسے دین و دنیا کی تقسیم کا قائل اور حق کو غالب کرنے کے بجائے باطل کے لیے راہ ہموار کرنے والا قرار دیتا ہے۔

اس مقدمہ میں میری کوشش ہوگی کہ شریعت اور تصوف کے درمیان جو چیزیں مشترک ہیں اور جو مختلف ہیں دونوں کی نشاندہی کروں تاکہ دونوں رجحانات کے حامل افراد کو اپنے موقف پر غور کرنے میں آسانی ہو۔

(۱)

تصوف کیا ہے؟ بعض صوفیہ کے نزدیک تصوف تزکیۂ نفس، تہذیب اخلاق اور احسان کی صفت پیدا کرنے کا نام ہے(۱) مولانا محمد منظور نعمانیؒ نے اپنی کتاب ''تصوف کیا ہے'' میں گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے دین کے تین شعبے بتائے ہیں: ایک ایمان، دوسرا اعمال صالحہ اور تیسرے شعبے کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ''محبت، خشیت، یقین و توکل اور احسان و اخلاص جیسی روحانی و قلبی صفات اور تزکیہ اخلاق پر مشتمل ہے'' پھر لکھا ہے کہ یہی چیزیں تصوف اور سلوک کا موضوع ہیں اور

Marfat.com

انہیں کی پیدائش تصوف کے اعمال واشغال کا مقصود ہے (۲)۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، اپنی کتاب ''احسان یا تصوف وسلوک'' میں تصوف کو ایک الہامی نظام قرار دیتے ہیں اور اس کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''تزکیۂ نفس، تہذیب اخلاق کا وسیع ومستحکم نظام جس نے بعد کی صدیوں میں ایک مستقل علم وفن کی شکل اختیار کرلی، نفس وشیطان کے مکاید کی نشاندہی، نفسانی اور اخلاقی بیماریوں کا علاج، تعلق مع اللہ اور نسبت باطنی کے حصول کے ذرائع وطرق کی تشریح وترتیب جن کی اصل حقیقت تزکیہ واحسان کے ماثور وشرعی الفاظ میں پہلے سے تھی اور جس کا عربی واصطلاحی نام بعد کی صدیوں میں تصوف پڑ گیا اسی اجتماعی الہام کی ایک درخشاں مثال ہے'' (۳)

ان دونوں تعریفوں میں تصوف کا صرف ایک پہلو پیش کیا گیا ہے: طریقت، اور اس کا بھی صرف ایک جز نمایاں کیا گیا ہے: نفس انسانی کو اخلاقی ونفسانی برائیوں سے پاک کرنا، محاسن اخلاق سے آراستہ کرنا، خدا کی نافرمانی سے بچانا، اور خوف وخشیت، یقین وتوکل، اخلاص ومحبت جیسی صفات پیدا کرنا، یہ طریقت کا صرف ایک حصہ ہے۔ طریقت کا دوسرا حصہ ذکر وفکر اور عشق الٰہی کے ذریعے اپنی ذات سے فانی اور خدا کی ذات سے واصل ہونا ہے، جس کی تشریح کے لیے صوفیہ نے فنا وبقا، جمع، جمع الجمع، فرق اور تفرقہ وغیرہ اصطلاحات وضع کی ہیں اور متعلقہ احوال کے بیان کے لیے غیبت وحضور، محو واصطلام، صحو وسکر جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ پہلی تعریف میں اس جز کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے، دوسری تعریف میں تعلق مع اللہ اور نسبت باطنی کے الفاظ کے ذریعے صرف ایک ہلکا سا اشارہ کیا گیا ہے۔

طریقت کے علاوہ تصوف کے دو اور پہلو بھی ہیں، ایک کا تعلق کشفی علوم ومعارف سے ہے اور دوسرے کا زندگی کے نقطۂ نظر اور دین کے تصور سے۔ جس کسی کو بھی تصوف کی بارہ سو سالہ تاریخ سے ہلکی سی بھی واقفیت ہوگی، اسے ان دونوں پہلوؤں کو تسلیم کرنے میں کوئی تکلف یا تردد نہیں ہوگا۔

تصوف کا دوسرا پہلو معرفت سے عبارت ہے جب سالک طریقت کی راہ طے کر لیتا ہے یا بڑی حد تک طے کر چکتا ہے؛ تو اس کے سامنے علم کا ایک نیا دروازہ کھلتا ہے، کچھ چیزیں اس کے مشاہدے میں آتی ہیں، کچھ حقائق اس پر منکشف ہوتے ہیں، کچھ معارف اس کے قلب پر نازل

Marfat.com

ہوتے ہیں، وہ کچھ آوازیں سنتا ہے، کچھ چیزیں خواب میں دیکھتا ہے۔ یہ سارے مشاہدات، مکاشفات، الہامات، ہواتف اور رویا صوفیہ کے لیے عقل و وحی سے جدا ایک مستقل ذریعہ علم کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس کے ذریعے ماضی، حال اور مستقبل کے واقعات و حوادث معلوم ہو جاتے ہیں، اس علم کی روشنی میں سلوک کی منزلیں بھی دریافت کی جاتی ہیں اور سفر بھی طے کیا جاتا ہے۔ بعض صوفیہ اس ذریعے سے خدا، کائنات اور انسان سے متعلق مختلف حقائق دریافت کرتے ہیں اور ان کی بنیاد پر فلسفے تشکیل دیتے ہیں اور کچھ دینی امور میں فیصلے بھی کر لیتے ہیں۔ مولانا نعمانی نے تصوف کی جو تعریف کی ہے اس میں یہ عرفانی پہلو نہیں ہے، مولانا ندوی نے تصوف کو ایک الہامی نظام کہہ کر ایک طرح سے اس کا اثبات کیا ہے اور اپنی کتاب ''تاریخ دعوت و عزیمت'' کے ان حصوں میں، جو شیخ مجدد اور شاہ ولی اللہ سے متعلق ہیں۔ ان بزرگوں کے عرفانی نظریات کا ذکر بھی کیا ہے۔ بیسویں صدی کے ہندوستانی صوفیہ میں سب سے بلند قامت شخصیت مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۳۶۲/۱۹۴۳) نے اپنی اکثر کتابوں میں تصوف پر کلام کے ضمن میں صرف طریقت کا پہلو نمایاں کیا ہے۔ لیکن جب مولانا روم اور شیخ ابن عربی کا ذکر آیا ہے تو ان کے فلسفیانہ نظریات سے بھی تعرض کیا ہے اور اپنی کتاب ''بوادر النوادر'' میں تو انہوں نے وحدۃ الوجود کی خود ایک تعبیر بھی پیش کی ہے۔

تصوف کا یہ پہلو مغربی اسکالرس کے لیے خصوصی دلچسپی کا موضوع ہے۔ ان کی اکثریت کے نزدیک تصوف عالمی مسٹزم یا علم اسرار کی ایک شکل ہے۔ انسان نے فوق العقلی ذرائع سے غیبی حقائق کی دریافت کی جو کوششیں مختلف ملکوں اور زمانوں میں کی ہیں، ان میں سے ایک کوشش وہ ہے جو مسلمانوں نے کی ہے اور تصوف اسی کوشش کا نام ہے۔ چنانچہ تصوف کے مطالعے میں ان حضرات کی دلچسپی کا موضوع عارفین صوفیہ اور ان کے عرفانی نظریات ہوتے ہیں، خواہ عملی تصوف، تزکیۂ نفس، تہذیب اخلاق اور تعلق باللہ کی استواری کے کاموں میں ان کا کوئی مقام ہو یا نہ ہو۔

تصوف کا تیسرا پہلو وہ ہے جس کا تعلق زندگی کے نقطۂ نظر اور دین کے تصور سے ہے۔ بعض صوفیہ نے اس پہلو پر تفصیل سے گفتگو کی ہے جن میں امام غزالی اور شیخ ابن عربی نمایاں ہیں اور بعضوں کے اقوال و بیانات اور زندگی کے حالات سے ان کا موقف معلوم کیا جا سکتا ہے۔

زندگی کے بارے میں نقطۂ نظر اور دین کے تصور سے ہماری مراد کیا ہے اس کا اندازہ چند سوالات سے کیا جا سکتا ہے۔ انسان کی حقیقت کیا ہے؟ کیا وہ اصلاً ایک روحانی وجود ہے اور

Marfat.com

مادہ سے اس کا تعلق ایک اتفاقی حادثہ ہے، جس کی بنا پر روح کی بالیدگی کے لیے انسان کو اپنی تمام تر کاوش مادہ سے نجات پر مرکوز کرنی چاہیے؟ یا انسانی زندگی روح اور مادہ دونوں کی ایک ایسی وحدت ہے جو نہ صرف دنیا میں بلکہ آخرت میں بھی باقی اور قائم رہے گی۔ اس لیے انسانی زندگی کا مطمح نظر روح اور مادہ دونوں کی ترقی ہونی چاہیے؟

دوسرا سوال یہ کہ کیا انسان دوسری مخلوقات کی طرح خدا کا صرف ایک بندہ ہے جس سے اپنی بندگی کا اعتراف، خدا کی الوہیت و ربوبیت پر ایمان، اور اس کی تسبیح اور حمد، تعظیم و پرستش، یاد و عبادت مطلوب ہے اور بس، یا وہ زمین میں خدا کا خلیفہ بھی ہے اور اس کی زندگی کا مقصد خدا کی عبادت کے ساتھ اس کی خلافت کی ذمے داریوں کی ادائی، اس کی زمین میں اس کا حکم نافذ کرنے اور اس کا دین اور اس کی بادشاہت قائم کرنے کی جدوجہد کرنی بھی ہے۔

تیسرا سوال، آخرت کی نجات اور کامیابی کا کیا تصور ہے؟ اس کی فلاح اور دنیا کی فلاح میں کیا ربط ہے، کیا آخرت کی کامیابی کے لیے انسان کو اپنی کوششیں صرف اپنی بقا اور اس کے لیے ناگزیر اجتماعی تعلقات اور مادی وسائل کی فراہمی تک محدود رکھنی چاہئیں اور ساری قوت، صلاحیت، وقت اور فرصت خدا کی عبادت اور یاد میں اور ان کے ذریعے خدا کے ساتھ اخلاص و محبت، یقین و توکل جیسی روحانی صفات پیدا کرنے میں صرف کرنی چاہیے؟۔ یا آخرت کی کامیابی، دنیا کی زندگی، انفرادی اور اجتماعی، ربّانی اور انسانی کو اس نہج پر گزارنے اور اس نقشہ پر کامیاب بنانے کے ساتھ وابستہ ہے، جو شریعتِ اسلامیہ پیش کرتی ہے؟۔ اس ذیل میں یہ سوال بھی سامنے آتا ہے کہ کیا اخلاص و محبت، یقین و توکل، خوف وخشیت اور صبر و رضا کی وہ روحانی صفات جو اس جدوجہد کے نتیجے میں پیدا ہوں گی وہ بھی مطلوب ہیں؟ یا صرف وہ جو اول الذکر جدوجہد کے نتیجے میں پیدا ہوں گی؟

صوفیہ نے ان سوالات کے جوابات دیے ہیں۔ کچھ نے الفاظ میں اور خاصی شرح وبسط کے ساتھ اور اکثر نے اپنے عمل سے۔

میں نے اب تک اس سوال سے تعرض کیا ہے کہ تصوف کیا ہے؟ اب میں تصوف اور شریعت کے تعلق پر گفتگو کروں گا۔ لیکن ابتدا کرنے سے پہلے چند باتیں اور سامنے رکھنا ضروری سمجھتا ہوں۔ ایک یہ کہ اوّلین صوفیہ نے تصوف کی عمارت قرآن وسنت اور صحابہ کے عمل پر ہی

Marfat.com

اٹھائی۔ طریقت ہو یا معرفت، زندگی کا نقطۂ نظر ہو یا دین کا تصور، ہر جگہ انہوں نے قرآن و سنت ہی کو سامنے رکھا۔ رسول اللہؐ اور آپؐ کے اصحاب کی زندگیاں ہی ان کے پیش نظر رہی ہیں لیکن جوں جوں وقت گزرتا گیا اس عمارت کی تعمیر میں کچھ اینٹیں باہر سے لی گئیں اور کچھ اپنی بھٹی میں تیار کی گئیں، کچھ طریقے، اعمال، رجحانات اور افکار دوسری تہذیبوں، روحانی مسالک اور فکری مکتبوں سے اخذ کیے گئے اور کچھ خود اپنے ذاتی تجربات کی روشنی میں اپنائے گئے۔ اخذ وایجاد کا یہ عمل طریقت، معرفت، دین اور زندگی ہر میدان میں جاری رہا۔ اصولوں میں بھی اور جزئیات میں بھی، مقاصد میں بھی اور ذرائع میں بھی۔ اس لیے تصوف میں شریعت کی پابندی بھی ہے اور اس سے آزادی بھی، تمسک بالکتاب والسنۃ بھی ہے اور اس پر اضافہ بھی۔ یہ آزادی اور اضافہ کہاں اسلامی حدود میں ہے اور کہاں اس سے باہر؟ یہ سوال تصوف کے مؤیدین اور ناقدین دونوں کے لیے قابل غور ہے۔

دوسری بات یہ کہ قرآن وسنت سے باہر جو استفادات وایجادات کیے گئے ان کے نتائج و اثرات پسندیدہ بھی رہے ہیں اور ناپسندیدہ بھی۔ ذکر کے لیے تسبیح کا استعمال استفادۂ حسنہ کی ایک مثال ہے۔ اور نام ونمود سے بچنے اور اخلاص وللّٰہیت بڑھانے کے لیے بعض صوفیہ کا جنہیں ملامتیہ کہا جاتا ہے، رہن سہن اور دوسرے طریقوں میں مکروہ اور قبیح چیزوں کا استعمال ایجاد کی بری مثال ہے۔ ذکر کی کثرت اگر حدود وضوابط کے اندر ہو تو مطلوب ہے، لیکن اس میں اس درجہ استغراق کہ کسی چیز کا ہوش حتی کہ اپنی ذات کا شعور بھی باقی نہ رہے فنا اور جمع، وحدت واتحاد کی راہ تو ہموار کرسکتا ہے لیکن نہ قرآن وسنت کا مطلوبہ احسان پیدا کرسکتا ہے اور نہ اس کا بدل ہوسکتا ہے۔ اس کے اثرات ونتائج کا تذکرہ کتاب میں تفصیل سے آیا ہے اس لیے یہاں اس پر گفتگو نہیں ہوگی۔

یہ مثالیں اس لیے دی گئی ہیں تاکہ معلوم ہوجائے کہ قرآن وسنت کے باہر سے جو چیزیں لی گئی ہیں یا جو اپنے تجربات کی روشنی میں اختیار کی گئی ہیں ان میں کچھ پسندیدہ ہیں اور کچھ ناپسندیدہ۔ بعض صوفیہ نے ناپسندیدہ رجحانات، اعمال اور آراء پر تنقیدی نظر ڈالی ہے، کچھ کو مردود اور کالعدم قرار دیا ہے اور کچھ میں تبدیلیاں کی ہیں۔ خود احتسابی اور خود اصلاحی کا یہ عمل تصوف میں شروع سے پایا جاتا ہے۔ چوتھی صدی ہجری کے مشہور صوفی مصنف ابونصر سراج (م ۳۷۸ھ/ ۹۸۸) نے اپنی گراں قدر تصنیف ''کتاب اللمع'' میں چالیس صفحات غلط آراء، اقوال، طریقوں اور اعمال پر

Marfat.com

تنقید میں صرف کیے ہیں۔ موجودہ دور میں یہ کام مولانا اشرف علی تھانویؒ نے انجام دیا ہے۔ مگر یہ کام زیادہ تر جزئیات میں ہوا ہے۔ شیخ مجدد جیسے بزرگ جنہوں نے اصول اور قواعد کا بھی جائزہ لیا ہو کم پیدا ہوئے ہیں۔

اخذ و اختراع اور نقد و اصلاح کا دوطرفہ عمل تصوف کی سنت جاریہ ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ ممکن نہیں کہ تصوف کی کوئی ایک قسم ہو، مختلف اقسام ہیں۔ کوئی قرآن و سنت سے قریب، کوئی دور، اور قربت و دوری کے درجات بھی مختلف ہیں۔ کوئی لائق ستائش ہے، کوئی قابل رد اور کوئی طالبِ اصلاح۔

(۲)

ان ابتدائی ملاحظات کے بعد اب ہم تصوف کے مختلف پہلوؤں پر تفصیل سے گفتگو کریں گے اور قرآن و سنت کے تعلق سے جو سوالات اٹھتے ہیں انہیں پیش کریں گے۔

طریقت یا وصول الی اللہ کا جو طریقہ صوفیہ اختیار کرتے ہیں اس کے پہلے حصہ میں سالک اپنے نفس کے تزکیے، اخلاق کی تہذیب، معاصی سے اجتناب اور اطاعت کی تکمیل کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور توبہ و انابت، خوف و خشیت، صبر و شکر اور یقین و توکل جیسی صفات پروان چڑھانے میں لگا رہتا ہے۔ طریقت کے دوسرے حصّے میں اس کی تمام تر توجہ ذکر و فکر پر مرکوز ہوتی ہے۔ ہر چیز سے ہٹ کر پوری قوت اسی پر لگاتا ہے اور عشق الٰہی کی لَو کو اس قدر تیز کرتا ہے کہ اپنی ذات سے فنا ہو کر خدا سے واصل ہو جائے۔ یہ سارا سفر اسے ایک ایسے مرشد کی رہنمائی میں طے کرنا ہوتا ہے جو خود پوری مسافت طے کر چکا ہو، سفر کے تمام نشیب و فراز سے واقف ہو اور مُریدوں کی رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہو۔

پانچویں صدی ہجری میں صوفیہ طریقت کا ابتدائی مرحلہ جس طرح طے کرتے تھے اس کی تفصیل امام غزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱) نے احیاء العلوم میں دی ہے (۴)۔ ضروری نکات کا خلاصہ یہ ہے:

اس راہ میں قدم رکھنے سے پہلے سالک کو چار چیزیں کرنی ہوں گی۔ اول، یہ کہ جو مال و جائداد اس کے پاس ہو اس میں سے بقدر ضرورت رکھ کر باقی سے دستبردار ہو جائے۔ دوم، اگر جاہ و منزلت کے کسی منصب پر فائز ہو تو اس سے سبکدوش ہو جائے۔ سوم، ہر قسم کی مسلکی تقلید اور مذہبی عصبیت سے آزاد ہو کر صرف خدا اور رسول کے امر کا پابند ہو جائے۔ اور چہارم، ماضی کے تمام

Marfat.com

گناہوں، قصوروں اور زیادتیوں سے توبہ کر کے آئندہ کسی برائی اور معصیت کے پاس نہ پھٹکنے کا عہد کرے۔

آغاز سفر کی ان شرطوں کی تکمیل کے بعد سالک کو مزید چار مراحل سے گزرنا ہوگا۔ اوّل خلوت، دوم خامشی، سوم بھوک اور چہارم شب بیداری۔ خلوت سالک کو گناہوں سے بچائے گی اور دوسرے مشاغل سے ہٹا کر خدا کے ذکر و فکر میں لگائے گی، خامشی خلوت کی زندگی آسان بنائے گی، بھوک کی مشق قلب میں رقت پیدا کرے گی، شب بیداری اسے جلا دے کر مشاہدۂ حق کے لیے تیار کرے گی۔

مگر سالک کو یہ سمجھنا چاہیے کہ صرف مال و جاہ سے دست برداری، حب دنیا کا ازالہ اور خلق کی طرف عدم التفات وصول الی اللہ کے لیے کافی نہیں ہیں۔ ضروری ہے کہ ان چیزوں کا خیال بھی دل میں نہ آئے۔ برائیوں اور گناہوں سے اجتناب ہی کافی نہیں ہے ان کے ارادے کی کلیتہً نفی بھی ضروری ہے۔ سالک کی وہ کیفیت ہونی چاہیے جس کا اظہار شیخ ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵) نے ان الفاظ میں کیا: اُرِیْدُ اَنْ لَّا اُرِیْدَ (میں چاہتا ہوں کہ دل میں قطعاً کوئی خواہش پیدا نہ ہو)۔

جب سالک سفر کا یہ مرحلہ طے کر لے تو ہمہ تن ذکر و فکر میں لگ جائے۔ فرائض و رواتب کے علاوہ کوئی اور کام حتی کہ قرآن کی تلاوت بھی نہ کرے، سارا وقت ذکر و فکر میں لگائے۔ مختلف اذکار کے بجائے صرف ایک ذکر پر اکتفا کرے، کوشش کرے کہ خدا کے علاوہ کسی اور کی یاد نہ آئے۔ شیخ ابوبکر شبلیؒ (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۶) نے اپنے شاگرد حصری کو ان الفاظ میں تنبیہ کی تھی: ''تم میرے پاس ہر جمعہ کو آتے ہو، خیال رہے کہ اگر اس جمعہ اور اگلے جمعہ کے درمیان تمہارے دل میں خدا کے علاوہ کسی اور کا خیال آئے تو ہرگز میرے پاس مت آنا۔'' (۵)

راہ سلوک میں جن چیزوں کی پابندی کا امام غزالی نے تذکرہ کیا ہے، ان پر صوفیہ نے کس طرح عمل کیا ہے، اس پر ایک نظر ڈال لیجیے۔ سفر کے آغاز سے پہلے سالک کو مال و جائداد میں بقدر ضرورت رکھ کر بقیہ سے دست بردار ہونا ہے۔ بہت سے صوفیہ نے اتنا ہی نہیں کیا، ان کے پاس جو کچھ تھا سب راہ خدا میں دے ڈالا اور خالی ہاتھ چل پڑے۔ یوسف بن اسباط کو باپ سے ستر ہزار درہم ورثے میں ملے تھے اس میں سے اپنے لیے کچھ نہیں رکھا، اور گزر اوقات کے لیے

Marfat.com

کھجور کی پتیوں سے ٹوپی بنا کر بیچنا شروع کیا (۶)۔ شیخ ابو یزید بسطامی اپنے اخراجات کے لیے کچھ نہیں کرتے تھے۔ کسی نے سوال کیا تو فرمایا: میرا رب کتوں اور سوروں کو کھلاتا ہے تمہارا کیا خیال ہے وہ ابو یزید کو نہیں کھلائے گا؟ (۷)

کسب رزق کے بارے میں ابونصر سراج (م ۳۷۸ھ/ ۹۸۸) نے لکھا ہے کہ صوفیہ اسے توکل کے منافی سمجھتے ہیں۔ صرف ان کے حق میں رخصت کہتے ہیں، جو توکل میں ابھی پختہ نہیں ہوئے (۸)۔

حکومتی عُہدوں اور اجتماعی مناصب سے گریز کی ایک وجہ حکومت کے دباؤ یا مال کے لالچ میں آ کر ظلم و ناانصافی کر بیٹھنے کا اندیشہ ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں مشغولیت، عبادت اور ریاضت میں حارج ہوگی، ذکر و فکر کے لیے جس غیر معمولی یکسوئی کی ضرورت ہے اور جس کے لیے خلوت اور خامشی کو مقدم قرار دیا گیا ہے وہ باقی نہیں رہے گی۔

صوفیہ نے عبادت و ریاضت میں اشتغال اور ذکر و فکر میں یکسوئی کے لیے حکومت کے عُہدوں اور عزت و جاہ کے مناصب سے ہی کنارہ کشی پر بس نہیں کیا، لوگوں سے ملنا ملانا اور بستیوں کا قیام بھی ترک کیا، زاویوں، خانقاہوں، پہاڑوں اور جنگلوں کی پناہ لی۔ شادی کی زندگی کے مقابلے میں تجرد کو ترجیح دی۔ اگر شادی کر ہی لی تو بیوی کو بیوہ بنا کر رکھا۔ مالک بن دینار (م ۱۳۱ھ/ ۷۴۸) حضرت حسن بصری کے شاگردوں میں سے تھے ان کا کہنا تھا: انسان صدیق کے درجے تک اس وقت تک نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ اپنی بیوی کو اس طرح نہ رکھے جیسے کہ وہ بیوہ ہو (۹)۔ ابوسلیمان دارانی (م ۲۱۵ھ/ ۸۳۰) کا خیال تھا "جس کسی نے تین چیزیں کیں وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا: جس نے معاش کے لیے کاوش کی، عورت سے شادی کی یا حدیث کی کتابت شروع کی۔" انہوں نے یہ بھی فرمایا: "میں نے اپنے ساتھیوں میں سے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس نے شادی کی ہو اور اپنے مقام پر قائم رہ سکا ہو" (۱۰)۔ نہ صرف بیوی اور بچوں کی ذمہ داری روحانی سفر میں مخل سمجھی گئی بلکہ والدین کی دیکھ بھال اور خدمت بھی گراں گزرنے لگی۔ شیخ ابو یزید بسطامی جب قرآن کی تلاوت میں سورہ لقمان کی اس آیت پر پہنچے جس میں اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنا اور والدین کا شکر ادا کرنے کے لیے کہا ہے (ان اشکرلی ولوالدیك) تو سوچ میں پڑ گئے۔ والد کا انتقال ہو چکا تھا، والدہ کے پاس جا کر کہا: میں خدا کا حق اور آپ کا حق دونوں ایک ساتھ ادا

Marfat.com

نہیں کرسکتا، یا تو آپ خدا سے دعا کریں کہ مجھے آپ کی خدمت کے لیے فارغ کردے یا آپ مجھے خدا کے لیے فارغ کردیں تاکہ سارا وقت اس کے ساتھ گزاروں۔ والدہ نے ان کو اپنی خدمت سے بری کرکے خدا کے لیے فارغ کردیا (۱۱)۔

کم کھانا، روزہ رکھنا، وقت آنے پر فاقہ کرلینا، خدا کی راہ میں بھوک پیاس کی شدت برداشت کرنا ایک چیز ہے اور ضرورت یا مجبوری کے بغیر بھوکے رہنا، کئی کئی دن اور کئی کئی راتیں فاقے کرنا اور اسے روح کی بالیدگی میں معاون سمجھنا دوسری چیز ہے اور اسے روحانی ترقی کا پیمانہ قرار دینا تیسری چیز ہے۔ مگر صوفیہ میں یہ رجحان پیدا ہوا اور بعض حلقوں میں اسے خاصا فروغ حاصل ہوا۔ قشیری نے لکھا ہے کہ سہل بن عبداللہ تستری (م۲۸۳ھ/ ۸۹۶) پندرہ دن بھوکے رہتے اور ایک دن کھانا کھاتے تھے۔ جب رمضان شروع ہوتا تو عید کا چاند دیکھ کر ہی نوالہ اٹھاتے، افطار صرف پانی سے کرتے (۱۲)۔ ابوعثمان مغربی (م۳۲۳ھ/ ۹۳۵) کا کہنا تھا: ربّانی وہ ہے جو چالیس دن تک نہ کھائے اور صمدانی وہ ہے جو اسّی دن تک بھوکا رہے (۱۳)۔

شب بیداری، نماز، تلاوت، ذکر، دعا اور استغفار صوفیہ کا معمول رہا ہے۔ بعض پوری پوری راتیں عبادت میں گذارتے اور بعض سنت کے خیال سے کچھ گھنٹے سوتے اور کچھ گھنٹے عبادت کرتے۔ صوفیہ نے قیام لیل کو خدا کی قربت، اس سے تعلق کی استواری اور اس کی محبت پروان چڑھانے کا انتہائی اہم ذریعہ سمجھا ہے اور اس کا غیر معمولی اہتمام کیا ہے۔

طریقت کے پہلے حصہ پر صوفیہ نے کس طرح عمل کیا ہے اس کی تفصیل بیان کرنے اور مثالیں دینے میں ہمارے سامنے دو باتیں رہی ہیں۔ ایک یہ کہ ہم صرف ان بزرگوں کا حوالہ دیں اور انہیں کا عمل بتائیں جن کا ترجمہ قشیری نے اپنے ''رسالہ'' میں دیا ہے اور جو اکابر صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ اور دوسری یہ کہ مثالیں ایسی ہوں جن سے اندازہ ہوسکے کہ مختلف اصولوں پر عمل کرتے ہوئے صوفیہ کن حدوں تک جاسکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ کسی کا یہ خیال ہو کہ میں نے جو تصویر پیش کی ہے وہ یک رخی ہے۔ یہ خیال صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ یقیناً صوفیہ میں ہر سطح پر ایسے لوگ بھی رہے ہیں جن کی زندگیوں میں بڑا اعتدال رہا ہے، ان کا طریقہ سنت سے قریب اور ان کا عمل شریعت کا پابند رہا ہے۔

طریقت کے دوسرے حصے میں صوفیہ پوری قوت سے ذکر وفکر میں مشغول ہوجاتے ہیں اور محبت الٰہی کی آگ کو تیز سے تیز تر کرتے ہیں۔

اس حصے کی تفصیلات میں ان کے درمیان جزوی اختلاف ہے، لیکن اصولوں میں اتفاق

Marfat.com

ہے، سلسلہ قادریہ میں ذکر وفکر کا جو طریقہ شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۳) کے زمانے میں رائج تھا، اسے شاہ صاحب نے دوسرے سلسلوں کے طریقوں کے ساتھ ''القول الجمیل'' میں بیان کیا ہے ہم نے کتاب میں اس کا خلاصہ دیا ہے، حاجی امداد اللہ مہاجر مکی (۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹) کے زمانہ میں جو معمول رہا اس کا ذکر حاجی صاحب نے ''ضیاء القلوب'' میں کیا ہے۔ متقدمین صوفیہ کا کیا طریقہ تھا اس کا اندازہ قشیری کی کتاب ''تربية السلوك'' سے ہوتا ہے، ذیل میں اس کا ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

> يقول له: قل الله الله الله ثم يوصيه ان يواظب على قول هذا الذكر، ولايشهد غيره، ولايفكر في غيره، ان شغله عن هذا الذكرامر من الامور يطرح ذلك الامر، وان كان موت والديه۔ ولايفعل شيئاً من الطاعات الا الفرائض والسنن وركعتي الضحى، وبعد كل وضوءٍ ركعتين، فاما ما سواه من النوافل وقراء ة القرآن فلا۔ ويشتغل بهذا الذكر الى ان يغيب بالذكر عن جميع الاشياء بتوفيق الله لقوة ارادته، ثم يغيب بالذكر عن نفسه، ثم يغيب بالذكر عن الذكر(۱۴)۔

> ''استاد شاگرد کو ہدایت کرے کہ اللہ اللہ اللہ کہے اور اسی ذکر پر مواظبت کرے، نہ کسی چیز کی طرف دیکھے، اور نہ کوئی خیال دل میں لائے، اگر کوئی کام اسے ذکر سے پھیرے تو اسے ترک کردے خواہ والدین کی موت کا معاملہ ہی کیوں نہ ہو۔ فرض نمازوں، سنتوں، ضحیٰ کی دو رکعتوں اور ہر وضو کے بعد دو رکعتوں کے علاوہ نفل کے سارے کام چھوڑ دے خواہ قرآن کی تلاوت ہی کیوں نہ ہو۔ اس ذکر میں ایسا لگے کہ خدا کی توفیق اور قوت ارادی کی بدولت دنیا کی ہر چیز کا شعور جاتا رہے، پھر اس ذکر کا ایسا غلبہ ہو کہ اپنی ذات کا شعور بھی باقی نہ رہے، بالآخر یہ غلبہ اتنا بڑھے کہ ذکر کرنے کا شعور بھی جاتا رہے۔''

اس اقتباس سے صوفیہ کے طریقۂ ذکر اور اس کے مدارج کا کسی قدر اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس میں فکر و مراقبہ کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسے بیان کیا ہے اور ہم نے اس کا

Marfat.com

جو خلاصہ کتاب میں دیا ہے اس میں اس کا ذکر ہے۔ یہاں اس کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، یہ بات صرف ذہن میں رہنی چاہیے کہ صوفیہ نے ذکر وفکر کا جو نصاب تجویز کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ سالک کو نہ دنیا کی کسی چیز کا احساس باقی رہے اور نہ اپنی ذات کا۔ صرف اور صرف خدا کا احساس ہی باقی رہ جائے۔ صرف یہ شعور کہ وہی ہے اور کچھ اور نہیں ہے۔ لیکن خدا کا بہ حیثیت خدا احساس اسی وقت تک قائم رہ سکتا ہے جب تک کہ بندگی کا احساس باقی رہے۔ اس لیے جب خود کا شعور جاتا رہے گا تو اس کے ساتھ خدا کا شعور بھی جاتا رہے گا۔ پھر جو شعور، اگر اسے شعور کہا جائے، باقی رہے گا وہ ایک مجرد وحدت کا شعور ہوگا نہ کہ خدا کا۔ اور ہر فرق و امتیاز سے خالی ہوگا، اس میں نہ خدا کا شعور ہوگا نہ بندے کا، اور نہ کسی دوسری مخلوق کا۔

اس اتحادی کیفیت یا تجربے کے مختلف مراحل کے لیے تصوف کی کتابوں میں جمع، جمع الجمع اور عین الجمع کے الفاظ آتے ہیں۔ شیخ ابو یزید بسطامی اسے وصل سے تعبیر کرتے ہیں۔ کوئی اسے اتحاد کہتا ہے اور کوئی توحید کا نام دیتا ہے۔ تصوف کے مغربی اسکالرس اسے تجربۂ اتحاد یا وحدت (UNITIVE EXPERIENCE) کہتے ہیں اور یاددلاتے ہیں کہ ایسا تجربہ صوفیہ کو ہی نہیں نوفلاطونی فلسفیوں، ہندو جوگیوں اور عیسائی راہبوں کو بھی ہوتا ہے، یہ اور بات ہے کہ وہ اس کے بیان کے لیے دوسرے الفاظ استعمال کرتے ہیں، اس تک پہنچنے کے لیے دوسری چیزوں کا ورد کرتے ہیں، اور دوسرے طریقوں سے مدد حاصل کرتے ہیں۔

طریقت کے راستے سے جب سالک جمع کی اس منزل پر پہنچ جاتا ہے تو کیا اس کا سفر ختم ہو جاتا ہے؟ کیا جمع، اتحاد یا وصل سلوک کی آخری منزل ہے؟ کیا یہی وحدت وہ انتہائی حقیقت ہے جس کا ادراک صوفی کی ساری تگ ودو اور سارے مجاہدوں اور ریاضتوں کا حاصل ہے؟ اکثر صوفیہ اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں۔ قشیری نے جمع الجمع کے بعد فرق یا تفرقہ یا فرق بعد الجمع کی منزل بتائی ہے۔ شیخ ہجویری (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲) نے ''کشف المحجوب'' میں اور مختلف دوسرے صوفیہ نے اس فرق و تفرقہ کا ذکر کیا ہے، شیخ ابو یزید بسطامی نے فصل بعد الوصل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور وصل خالص کے بعد اسے آگے کی منزل قرار دی ہے (۱۵)۔ شیخ مجدد کا بھی یہی خیال ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قشیری نے ''رسالے'' میں جن صوفیہ کا ترجمہ دیا ہے انہوں نے جمع کی منزل میں قیام نہیں کیا، دیر یا سویر فرق بعد الجمع کی منزل پر پہنچ کر رہے۔ سوائے حسین منصور (م ۳۰۹ھ/۹۲۳) کے جن کا قدم جمع کی منزل سے آگے نہیں بڑھا۔

Marfat.com

جمع کی منزل میں سالک کو ہر چیز اور خود اپنی ذات خدا کے ساتھ متحد اور ایک دکھائی دیتی ہے۔ اس کے بعد فرق کی منزل میں ایک معنی میں متحد اور دوسرے معنی میں مختلف نظر آتی ہے۔ شیخ مجدد کا خیال ہے کہ فرق کی یہ منزل بھی سلوک کی آخری منزل نہیں ہے، اس کے بعد ایک اور منزل آتی ہے جسے وہ فرق مطلق کہتے ہیں جس میں اتحاد اور وحدت کا احساس کلیتہً ختم ہو جاتا ہے اور صرف فرق و امتیاز ہی کا احساس باقی رہتا ہے، خدا کائنات سے وراء الورا نظر آتا ہے۔ فرق مطلق کی بات شیخ مجدد کے علاوہ دوسرے صوفیہ نے بھی کہی ہے جن میں وہ شیخ علاء الدولہ سمنانی کا نام لیتے ہیں۔

طریقہ صوفیہ کے پہلے اور دوسرے حصے کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں ان پر نظر ڈالیں تو آپ کو یہ پورا طریقہ انتہائی مربوط نظر آئے گا۔ اس کی ایک کڑی دوسری کڑی سے پیوست ملے گی اور سب مل کر اس مقصد کے حصول کا ذریعہ دکھائی دیں گے جو صوفیہ نے اپنے پیش نظر رکھا ہے۔ یعنی اپنی ذات سے فانی اور خدا سے واصل ہونا۔ وصل و اتحاد کی منزل چاہتی ہے کہ اس کا قاصد دنیا سے یکسر منہ موڑ لے اور مال و دولت سے کلیتہً دست بردار ہو جائے۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو ناگزیر حد تک رکھ کر باقی سے کنارہ کش ہو جائے، کھانے پینے اور تن ڈھانکنے کے لیے ہاتھ پاؤں نہ چلائے۔ اللہ پر بھروسا رکھے، وہ کھلائے تو کھائے اور بھوکا رکھے تو بھوکا رہے۔ بلکہ بھوک تو اس کی یاد اور اس کی محبت کو اور تیز کرتی ہے اس لیے دنوں، ہفتوں اور مہینوں بے کھائے پیے رہنے کی عادت ڈالے۔ اگر کبھی بھوک برداشت نہ ہو تو دست سوال دراز کرنے میں عار محسوس نہ کرے۔ مشہور صوفی بزرگ ابو سعید خرّاز (م ۲۸۶ھ/ ۸۹۹) جو شیخ جنید کے ہم عصر تھے اور ابو جعفر حداد جو ان کے اساتذہ میں سے تھے کسی کے دروازے پر حاضر ہو کر کھانا طلب کرنے میں قباحت محسوس نہیں کرتے تھے (۱۶)۔ اگر نفس پر قابو پا سکے تو شادی نہ کرے، اور اگر کر لی ہو تو عائلی زندگی میں دلچسپی نہ لے۔ اجتماعی مناصب اور ذمّے داریوں سے سبکدوش ہو جائے، ملنا ملانا کم کر دے، خلوت اختیار کرے، کم بولے، خاموش رہے، راتوں کو جاگے، اور رات دن ذکر و فکر میں اس طرح لگا رہے کہ اپنی سدھ نہ رہے۔ کوشش کرے کہ کسی کا خیال، کوئی ارادہ، کوئی خواہش پیدا نہ ہو۔ صرف اور صرف خدا کی یاد باقی رہے، اسی کی محبت میں گھلتا رہے، عشقیہ اشعار اگر اس محبت کی آگ کو بھڑکا سکیں تو ضرور سنے، وجد و حال طاری کرنے کے لیے اگر تھرکنا مفید ہو تو کوئی حرج محسوس نہ کرے۔ نہ وہ سرود ممنوع ہے اور نہ یہ رقص حرام۔ اگر اس سے کام نہ چلے تو جامہ پھاڑ کر

Marfat.com

جنگل کی راہ لے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے بارہ سال بہیہ اور راجگیر کے جنگلوں میں آتش شوق فروزاں کیا (۱۷)۔ سالک کی منزل اپنے آپ کو فنا کر دینا اور خدا سے واصل ہونا ہے۔ پہلے دنیا جہان کو فنا کرنا، پھر اپنے آپ کو اور آخر میں خود احساس فنا کو۔ اس پورے سفر پر نظر ڈالیے کس طرح اس کا ایک ایک قدم دوسرے قدم سے ملا ہوا ہے، اور صوفی یہ سفر کس غیر معمولی یکسوئی، بے پناہ محنت، کوہ شکن مجاہدے، ذکر مسلسل، فکر غیر منتہیٰ اور عشق عالم سوز و خود سوز سے طے کرتا، اور جمع و اتحاد، وحدت و توحید کی منزل تک پہنچتا ہے!!

شریعت سے تصوف کا کیا تعلق ہے؟ یہ اس کتاب کا موضوع ہے، اس لیے مناسب ہوگا کہ طریقہ نبویہ کے بارے میں کچھ باتیں سامنے آجائیں تاکہ دونوں طریقوں کے درمیان تعلق پر غور کرنے میں آسانی ہو۔

طریقۂ نبوت میں مسافر کی منزل نہ فنا ہے نہ بقا، نہ جمع نہ اتحاد۔ انسان خدا کا بندہ، غلام یا قرآن کی زبان میں عبد ہے۔ اسی حقیقت کا گہرا شعور اور اعتراف، زندگی کے ہر شعبے اور ہر عمل میں، ہر سانس اور ہر لمحہ اس کا اظہار انسان کا مقصد وجود ہے، اس معنی میں بندگی اور عبادت اس کی منزل اور غایت ہے۔

اس عبادت کی جو تشریح قرآن و سنت میں آئی ہے اس کی رو سے اس کا ایک جز خدا کی حمد و ثنا، تعظیم و تکبیر، نماز و روزہ، ذکر و تلاوت، نذر و نیاز ہے۔ دوسرا جز نفس کو ہر طرح کی برائیوں سے پاک کرنا، صفات حسنہ سے آراستہ کرنا، خدا کی نافرمانی سے بچانا، اس کے احکام کا پابند کرنا، اور اپنی قوتوں اور صلاحیتوں اور وسائل و ذرائع کو اس کی رضا کی طلب میں بیش از بیش لگانا ہے۔ اور تیسرا اپنے خاندان، اعزا و اقارب، پڑوس و محلے، ملک و وطن اور ساری دنیا کے انسانوں کو جس حد تک ممکن ہو خدا کے احکام کا پابند بنانا اور ان کی زندگی کے ہر شعبے کو اُس کے قانون کے مطابق ڈھالنا ہے۔ اور یہ بھی اسی عبادت کا ایک جز ہے کہ یہ ساری جدوجہد اُس خوف وخشیت، اخلاص و محبت، یقین و توکل اور صبر و رضا کے ساتھ ہو جو خدا کو مطلوب ہے۔

عبادت کے ان تمام شعبوں میں ایک حصہ وہ ہے جو فرض ہے اور جس کا کرنا واجب ہے، اور ایک حصہ وہ ہے جو اگرچہ واجب نہیں لیکن خدا کو محبوب ہے۔ عبادت کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ انسان تمام فرائض کو خواہ ان کا تعلق کسی بھی شعبے سے ہو اپنی استطاعت کی حد تک ادا کرنے

Marfat.com

کی کوشش کرے۔ ان میں جو زیادہ اہم ہیں انہیں پہلے اور جو کم اہم ہیں انہیں بعد میں۔ مگر اسے ان میں سے کسی کو کرنے اور کسی کو چھوڑنے کا اختیار نہیں ہے اور نہ اسے یہ اختیار ہے کہ زیادہ اہم کو کم اہم اور کم اہم کو زیادہ اہم قرار دے اور اپنی قوت و صلاحیت کو اپنی پسند کے مطابق لگائے۔

جہاں تک مستحبات کا تعلق ہے ان میں ہر فرد کو اپنی صلاحیت و قوت اور حالات و ظروف کے مطابق انتخاب و اختیار کی ایک حد میں آزادی ہے۔ ایک حد میں اس لیے کہ ان امور میں بھی شریعت نے اہم اور اہم تر، فاضل اور افضل کا فرق رکھا ہے۔ یہ فرق اسے ملحوظ رکھنا ہے، اور شریعت کے مجموعی مقاصد کو اپنی ذاتی پسند و ناپسند پر ترجیح دینی ہے۔

اس وسیع معنی میں اور ان ترجیحات کے ساتھ عبادت کی تکمیل وہ منزل ہے جو طریقۂ نبوت کے مسافر کو ہر وقت پیش نظر رکھنی ہے۔ اس سفر میں بندہ جتنا آگے بڑھتا ہے اتنا ہی رب سے قریب ہوتا جاتا ہے۔ قرآن نے اس تعلق کے لیے قرب کا لفظ استعمال کیا ہے۔ قرب دو شخصیتوں میں گہرے اور پائیدار تعلق کا نام ہے، نہ کہ اتحاد و انضمام کا۔ بندگی کی تکمیل اپنی ذات سے فانی اور خدا کی ذات میں منضم ہونے میں نہیں ہے، بلکہ ان صفات عالیہ و اخلاق حمیدہ سے متصف اور آراستہ ہونے اور ان اعمال کو انجام دینے اور ان ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں ہے جس کا خدا تقاضا کرتا ہے۔

اس مقصد کے حصول اور اس منزل تک رسائی کے لیے جو راستہ قرآن و سنت نے بتایا ہے، وہ سب کے لیے کھلا ہے۔ امیر و غریب، حاکم و محکوم، مزدور و کسان، عالم و عامی، مرد و عورت سب اسی شاہراہ پر سفر کر سکتے ہیں، کسی کو نہ مال و جائیداد سے دستبردار ہونا ہے، نہ آبادی سے دور جانا ہے، نہ عائلی زندگی کو بار سمجھنا ہے نہ اجتماعی ذمہ داریوں سے اجتناب کرنا ہے، نہ فقر و فاقہ کی مشق کرنی ہے اور نہ کسبِ رزق سے منہ موڑنا ہے۔ ایک نارمل انسان کی نارمل زندگی گزارتے ہوئے ان تمام تقاضوں کو حسب استطاعت پورا کرنا مطلوب ہے، جیسا خدا کی بندگی اور اس کی عبادت چاہتی ہے۔

اس راستے یا طریقے کی تفصیلات بیان کرنے کا یہ موقعہ نہیں اس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین کی زندگیوں کا کھلے ذہن سے مطالعہ ضروری ہے۔ راہ نبوت اور راہ ولایت میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں اور بہت سی چیزیں مختلف۔ ایسا بھی

84649

Marfat.com

ہے کہ جو چیزیں دونوں میں مشترک ہیں ان میں بھی بعض احکام کا مفہوم ایک راستے میں کچھ اور دوسرے راستے میں کچھ ہے۔ توکل کی مثال گزر چکی ہے، صوفیہ کسب رزق کو توکل کے منافی سمجھتے ہیں مگر صحابہ کے یہاں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح خدا کی محبت طریقہ نبوت میں کچھ اور ہے طریقہ ولایت میں کچھ اور۔ شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ نے اس پر مفصل گفتگو کی ہے۔ انہوں نے قرآن و سنت کی محبت کو حُبِ ایمانی کا نام دیا ہے اور صوفیہ کی محبت کو حب عشقی کہا ہے۔

(۳)

تصوف کا دوسرا جز جسے معرفت کا نام دیا گیا ہے، اس کا ایک حصہ تو وہ ہے جو قرآن و سنت اور صحابہ کے عمل میں غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ اور دوسرا وہ جو مختلف غیر عادی طریقوں سے صوفیہ کو حاصل ہوتا ہے۔ ان طریقوں کی رعایت سے صوفیہ نے انہیں مختلف نام دیے ہیں: مشاہدہ، مکاشفہ، مکالمہ، ھاتف، القا، الہام، رؤیا، خاطر وغیرہ۔ شاہ اسماعیل کا اتباع کرتے ہوئے ہم انہیں ایک لفظ کشف سے یاد کریں گے اور ان علوم کو کشفی علوم کہیں گے۔

معرفت کا وہ جز جو قرآن و سنت اور عمل صحابہ میں تدبر کا نتیجہ ہے اس وقت زیر بحث نہیں ہے۔ اس کی اہمیت، افادیت، صحت و عدم صحت کا معیار وہی ہے جو ان علوم کا ہے جو غیر صوفیہ کو ان مصادر پر تدبر کے نتیجے میں حاصل ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں صرف اتنا کہہ کر ہم آگے بڑھنا چاہیں گے کہ ان میں بے شمار ہیرے اور جواہر ہیں جن کا بہ شوق مطالعہ کرنا چاہیے، مگر کچھ پتھر اور کوئلے بھی ہیں جن سے گزر جانا چاہیے۔

کشفی علوم کی ایک قسم وہ ہے جن کا تعلق قدرت کے حقائق، ماضی و مستقبل کے واقعات، نئی دریافتوں اور ایجادات سے ہے۔ یہ اولیاء اور غیر اولیاء دونوں کو حاصل ہوتے ہیں، جوگیوں، بھکشوؤں، راہبوں اور روحانی طریقوں کے دوسرے عاملین کو بھی۔ ان کے لیے ایمان اور عمل صالح شرط نہیں ہیں۔ قدرت کے حقائق کی دریافت اور نئی ایجادات کے لیے روحانی قوت کی بھی ضرورت نہیں ہوتی، تمدن کی گاڑی چلانے کے لیے اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا ہے انعام فرماتا ہے۔

کشفی علوم و معارف کا دوسرا حصہ وہ ہے جس کا تعلق دین سے ہے اور جو عقائد و اخلاق، احکامات و ضوابط، اور تزکیہ و تربیت وغیرہ امور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان معارف کے امکان کا تعلق ہے، اس سے کسی کو انکار نہیں۔ قرآن مجید میں ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ

Marfat.com

تَتَّقُوا اللّٰهَ یَجۡعَلۡ لَّكُمۡ فُرۡقَانًا (۸:۲۹) اے ایمان والو اگر تم خدا کا تقویٰ اختیار کرو تو وہ تمہارے لیے (حق و باطل اور صحیح و غلط) میں پہچان عطا فرمائے گا۔ اور وَالَّذِیۡنَ جَاهَدُوۡا فِیۡنَا لَنَهۡدِیَنَّهُمۡ سُبُلَنَا (۲۹:۶۹) جو لوگ ہماری راہ میں جہاد کرتے ہیں ہم انہیں اپنی راہیں دکھاتے ہیں۔ یہ عنایتیں عادی طریقوں سے بھی ہوتی ہیں اور غیر عادی طریقوں سے بھی۔ راہ نبوت کے مسافر اور راہ ولایت کے سالکین دونوں پر۔ شاہ اسماعیل کا کہنا ہے کہ یہ نعمت سالکین کے حصہ میں زیادہ آتی ہیں، جس طرح کرامتیں بھی ان سے زیادہ ظاہر ہوتی ہیں۔

لیکن کشفی علوم و معارف اور کرامتیں کسی کی ولایت، بزرگی یا قرب الٰہی کی دلیل نہیں ہیں۔ ولایت یا بزرگی کے دوسرے معیار ہیں۔

تصوف اور شریعت کے تعلق کے تناظر میں کشف کے بارے میں بعض سوالات اہم ہیں۔ ایک یہ کہ کشفی علوم کا دائرہ کیا ہے؟ کیا زمانی واقعات، غیبی حقائق اور دینی احکام و ترجیحات سبھی اس کے دائرہ میں شامل ہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ کشفی معارف میں خطا کا امکان ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو صحت کے علم کا کیا ذریعہ ہے؟

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، صوفیہ کی اکثریت کے نزدیک کشف کا دائرۂ عمل واقعات و حقائق تک محدود ہے۔ کشف سے ماضی، حال اور مستقبل کے ان واقعات کا علم ہوتا ہے، جو عام لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا۔ مثلاً اہل قبور پر کیا گزر رہی ہے، کسی کے دل میں کیا بات ہے، پردہ کے پیچھے کیا ہو رہا ہے، یا مستقبل میں کیا ہونے والا ہے؟ ان سب کا علم کشف سے ہوتا ہے، مگر جہاں تک شرعی امور کا تعلق ہے ان کے بارے میں عام صوفیہ کا مسلک یہ ہے کہ کشف ان کے علم کا ذریعہ نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں کشف کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔

البتہ جب کسی امر میں شرعی دلائل دونوں طرف ہوں اور فیصلہ دشوار ہو تو وہاں کشف ترجیح کا سبب بن سکتا ہے، جس طرح کہ ایسے امور میں قلب کا اطمینان ترجیح کی بنیاد بنتا ہے، لیکن ایک آدمی کا کشف صرف اسی کے لیے باعث ترجیح ہو سکتا ہے دوسروں کے لیے نہیں۔

جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے تو اصولاً صوفیہ کشف کو خطا سے پاک نہیں سمجھتے۔ یہ بالکل الگ مسئلہ ہے کہ اس اصول کی رعایت خود ان کی عملی زندگی میں کس حد تک ہوتی ہے۔ طریقت و سلوک میں قرآن و سنت کے علاوہ کشف و الہام کا کیا دخل رہا ہے، استفادہ اور اختراع

Marfat.com

نے کیا رول ادا کیا ہے، اس سلسلے میں کچھ باتیں پہلے بیان کی جا چکی ہیں وہ پیش نظر رہنی چاہئیں۔

بعض صوفیہ اصلاً کشف کی صحت کے قائل ہیں، غلطی اور خطا کا امکان صرف اس کی تعبیر میں سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک کشف بذات خود صحیح ہوتا ہے۔ البتہ صاحب کشف سے اس کے مدعا کے سمجھنے میں غلطی ہو سکتی ہے۔ یہ موقف شاہ ولی اللہ کا ہے۔ جہاں تک شیخ مجدد کا تعلق ہے وہ نفس کشف میں خطا کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے اسباب بتاتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے تصریح کی ہے کہ کشف ظنی ہے، قطعی نہیں ہے۔

کشف کی بنیاد پر خدا، کائنات اور انسان کے بارے میں جو نظریات تشکیل دیے جاتے ہیں ان کی حیثیت کیا ہے؟ کیا کشفی معارف اور ان کی بنیاد پر تشکیل کردہ نظریات میں فرق کیا جا سکتا ہے؟ کیا اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا بھی لازماً صحیح ہوگا؟ قرآن وسنت کے بیانات کی عقلی تفسیر و تشریح جو علمائے کلام نے کی ہے اس میں اور کشفی معارف کی بنا پر ان کی جو توجیہ و تعبیر صوفیہ نے کی ہے دونوں میں اختلاف ہو تو ترجیح کسے حاصل ہوگی؟ اس معاملے میں ایک رائے امام غزالی کی ہے، وہ عقل کے مقابلے میں کشف اور کلامی تعبیر کے مقابلے میں کشفی تعبیر کو ترجیح دیتے ہیں۔ دوسری رائے شیخ مجدد کی ہے جو اس کے برعکس ہے۔ وہ کلامی نظریات کو کشفی نظریات پر فوقیت دیتے ہیں۔

کشفی نظریات کی صحت کے بارے میں کسی رائے پر پہنچنے میں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ بسا اوقات ایک مسئلے میں ایک صاحب کشف کا نظریہ کچھ ہوتا ہے اور دوسرے کا کچھ، اور تطبیق کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر شیخ ابن عربی نے اپنی کتاب فصوص الحکم کی صحت پر یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ حضور کریم نے خواب میں اس کی تصدیق فرمائی (۱۸)۔ ان کے نظریہ وحدۃ الوجود کو غلط قرار دیتے ہوئے شیخ مجدد نے وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش فرمایا، اور اس کی بنیاد بھی اپنا کشف و مشاہدہ بتایا۔ عبدالکریم جیلی (م ۸۱۱ھ/ ۱۴۰۸) نظریہ وحدۃ الوجود کے بنیادی تصورات میں شیخ ابن عربی سے اتفاق رکھتے ہیں۔ مگر مختلف امور میں ان کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں اور اپنے حق میں عقلی دلائل کے علاوہ کشف بھی پیش کرتے ہیں (۱۹)۔

تصوف کے تیسرے پہلو کا تعلق انسانی زندگی کے بارے میں نقطۂ نظر سے ہے۔ انسان کیا ہے؟ کائنات میں اس کا مقام کیا ہے؟ یا اس کی تخلیق کی غرض و غایت کیا ہے؟ بعض صوفیہ نے ان سوالات کے جواب الفاظ میں دیے ہیں اور بہتوں کی زندگیوں سے ان کے جوابات اخذ کیے

Marfat.com

جا سکتے ہیں۔ ان جوابات کی تشکیل میں ان بزرگوں کا قرآن وسنت کا علم، دوسرے علوم اسلامی پر ان کی نظر، تزکیہ نفس اور وصول الی اللہ کا ان کا طریقہ، ان کے کشفی علوم ومعارف، کلام اور فلسفہ سے ان کی واقفیت، اکابر صوفیہ کے اقوال واعمال، اور ان کے سلسلوں کی روایات سبھی کا دخل ہے۔

انسان کیا ہے؟ اس سوال کا ایک جواب یہ ہے کہ انسان روح اور مادہ کی ایک حسین وحدت ہے اور اسی وحدت کی ترقی وتکمیل مطلوب ہے، نہ کہ تنہا روح کی یا تنہا مادے کی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ انسان روح اور مادہ، دو متضاد ومتناقض عناصر کا مجموعہ ہے۔ روح کی بالیدگی مادے سے نجات کے بغیر ممکن نہیں۔ پہلا جواب قرآن وحدیث کا ہے، دوسرا سادھوؤں، جوگیوں، بھکشوؤں اور راہبوں کا۔

کائنات میں انسان کا کیا مقام ہے یا اس کی تخلیق کی غرض وغایت کیا ہے؟ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ انسان خدا کا بندہ ہے اور زمین میں اس کا خلیفہ ہے۔ اس کی تخلیق کی غایت خدا کی عبادت واطاعت اور اس کی خلافت کی تکمیل ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ انسان خدا کا محض ایک بندہ ہے اور اس کی تخلیق کا مقصد صرف خدا کی حمد وثنا، تسبیح وتعظیم، ذکر وعبادت ہے۔ زندگی کے دوسرے مشاغل، خواہ ان کا تعلق اپنی ذات کی بقا وترقی تزکیہ وتعمیر سے ہو یا دوسرے انسانوں کو خدا کی راہ کی طرف دعوت، ان کے ایمان واسلام، ان کی زندگی کی تشکیل وتکمیل اور ان کی فلاح وبہبود سے ہو، کوئی چیز بھی فی نفسہ کسی قدر وقیمت کی حامل نہیں۔ قیمت اگر ہے تو صرف اس حد تک کہ وہ بندگی اور عبادت کے اس محدود تصور کے حصول میں کتنی مدد ومعاون ہوتی ہے، جس کا ذکر آیا ہے۔

پہلا جواب خدا کی کتاب اور رسول اللہ کی سنت کا ہے۔ صوفیہ کی ایک تعداد بھی یہی رائے رکھتی ہے اور اپنے طریقے، اپنے معارف اپنے نظریات اور اپنے رجحانات کو اس سے ہم آہنگ کرنے کی پوری کوشش کرتی ہے۔ کچھ وہ ہیں جن پر خارجی عوامل، روحانی مسالک، نظریات اور فلسفوں کا اتنا اثر ہے کہ ان میں اور راہبوں میں فرق کرنا دشوار ہے۔ اور ایک تعداد دونوں کے بیچ میں ہے کچھ پہلی جانب زیادہ مائل ہیں اور کچھ دوسری جانب۔

تصوف کے مختلف پہلوؤں اور شریعت کے باہمی ربط وتعلق کے بارے میں جو سوالات اٹھتے ہیں میں نے گزشتہ صفحات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ صوفیہ نے ان کے جو جوابات دیے ہیں ان کا تذکرہ کیا ہے۔ شریعت اور تصوف کے درمیان جو چیزیں مشترک ہیں اور جو مختلف ہیں

Marfat.com

دونوں کی نشاندہی کی ہے۔ ان نکات پر تفصیل سے گفتگو ان شاء اللہ کتاب میں آئے گی۔ اس مقدمہ میں ان کی اہمیت واضح کرنا ہی پیش نظر تھا۔

اندیشہ ہے کہ تصوف اور شریعت کے درمیان مشترک اور مختلف فیہ امور پر گفتگو کے دوران اختلاف کا پہلو اشتراک کے پہلو پر غالب آ گیا ہو۔ تصوف کو عین شریعت کہنے اور کوئی فرق تسلیم نہ کرنے یا صرف ذرائع تک محدود کرنے کا رجحان اتنا غالب رہا ہے کہ فرق کی وضاحت میں زیادہ وقت لگنا غیر متوقع نہیں۔ لیکن میں قارئین کو یہ تاثر ہرگز نہیں دینا چاہتا کہ میرے نزدیک مشترک پہلو مختلف فیہ کے مقابلے میں کم ہیں یا کم اہمیت کے حامل ہیں۔

مشترک اور مختلف فیہ پہلوؤں میں کیا نسبت ہے اور اہمیت کے اعتبار سے کون سا پلڑا بھاری ہے۔ اس کا کوئی ایک جواب پورے تصوف کے بارے میں صحیح نہیں ہوگا۔ جیسا کہ شروع میں عرض کیا ہے تصوف کے مختلف اقسام ہیں۔ اس لیے جب تک کسی مخصوص تصوف یا کسی متعین صوفی کے بارے میں سوال نہ کیا جائے اس وقت تک جواب نہیں دیا جا سکتا۔ بہت سے صوفیہ ہیں جن کے تصوف میں مشترک پہلو غالب اور نمایاں ہے، ان کا فکر قرآن وسنت کی تفسیر اور عمل نمونہ اور اسوہ ہے اور بہت سے ایسے ہیں جن میں حقیقت برعکس ہے۔

اس سلسلے کی آخری بات یہ ہے کہ کسی صوفی کا دین میں کیا مقام ہے اس کا دارومدار اس کے مجموعی عمل اور اس کی صحت اور اس کے اخلاص وللّٰہیت پر ہے نہ کہ اس کی فکری خطاؤں اور علمی انحرافات پر اس لیے کہ ان میں کیا کچھ قابل عفو ہے اس کا علم صرف علام الغیوب کو ہے۔

حواشی

(حوالے صرف ان امور کے سلسلے میں دیے جائیں گے جن کا ذکر کتاب میں نہیں آیا ہے)

۱۔ شیخ مجدد کے فلسفہ وحدۃ الشہود کے لیے ملاحظہ ہو میرا مضمون Sheikh Ahmad Sirhind's Doctorine of Wahdat al Shuhud. *Islamic Studies*, 37:3 (1998) Islamabad, PP.281-313

۲۔ مولانا محمد منظور نعمانی: تصوف کیا ہے، الفرقان بک ڈپو لکھنؤ ۱۹۷۸ء ص ۲۳۔

۳۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی: تزکیہ واحسان یا تصوف وسلوک، مجلس تحقیقات ونشریات لکھنؤ، ۱۹۷۹ء، ص ۲۹۔

Marfat.com

۴۔ امام غزالی: احیاے علوم الدین، شرکہ مکتبہ مصطفی البابی الحلبی، القاہرہ، ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ جلد ۳ ص۷۲۔۷۶ واں باب: بیان شروط الارادۃ ومقدمات المجاهدة۔

۵۔

۶۔ عبدالکریم قشیری، الرسالۃ القشیریۃ، تحقیق۔ عبدالحلیم محمود، محمود بن الشریف، دارالکتب الحدیثہ، قاہرہ، ص۵۴۳۔

۷۔ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۹۶۶ص ۱۵۹۔

۸۔ ابونصر سراج، کتاب اللمع، تحقیق ۔ عبدالحلیم محمود وطہ عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثہ، قاہرہ، ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ص۵۲۴۔

۹۔ ابونعیم: حلیۃ الاولیاء، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰، ج۲ص ۳۵۹۔

۱۰۔ عوارف المعارف، حوالہ سابق، ص ۱۶۵۔

۱۱۔ فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، طہران، ۱۳۳۱ ج اص ۱۳۔

۱۲۔ قشیری، الرسالہ، حوالہ سابق، ص ۳۷۳۔

۱۳۔ ایضاص ۳۷۵۔

۱۴۔ مرتب: Oriens, Fritz Meier (۱۹۶۳) جلد ۱۶ص ۱۶۔

۱۵۔ عبدالرحمن بدوی، شطحات الصوفیہ، وکالۃ المطبوعات، کویت، ۱۹۷۶، ص ۱۰۱۔

۱۶۔ عوارف المعارف، حوالہ سابق، ص ۱۵۰۔

۱۷۔ سیدابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت، مجلس تحقیقات ونشریات لکھنؤ، جلد ۳ص ۱۹۷۔

۱۸۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مرتب ابوالعلاء عفیفی، شرکۃ الحلبی، قاہرہ، ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ص ۴۷۔

۱۹۔ عبدالکریم الجیلی: الانسان الکامل: شرکۃ الحلبی، قاہرہ، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ جلداول ص ۸۳۔

Marfat.com

باب اوّل

شیخ مجدد الف ثانیؒ

حیات اور کارنامے

Marfat.com

Marfat.com

شیخ مجدد الف ثانی رح: حیات اور کارنامے

ابتدائی زندگی

شیخ احمد سرہندی ۱۴؍شوال ۹۷۱ھ مطابق ۲۶؍مئی ۱۵۶۴ء بروز جمعہ پنجاب کے مقام سرہند میں پیدا ہوئے۔ نسباً فاروقی تھے۔ خاندان میں کئی پشتوں سے تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری تھا۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ عبدالاحد (۹۲۷ھ/۱۵۲۱ء-۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) سے حاصل کی اور قرآنِ مجید حفظ کیا۔ اس کے بعد سیالکوٹ (حال واقع پاکستان) کے مشہور عالم ملا کمال کشمیری (م ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء) سے منطق، فلسفہ اور علم کلام کی تعلیم حاصل کی۔ صحیح بخاری کے شارح شیخ یعقوب صرفی (م ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء) (۱) سے حدیث اور قاضی بہلول بدخشانی سے تفسیر کی امہات کتب پڑھیں۔ سترہ سال کی عمر میں تحصیل علوم کے بعد وطن واپس ہوئے۔

تین سال بعد شہنشاہ اکبر (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء-۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کے پایۂ تخت آگرہ کا سفر کیا۔ وہاں فیضی (۹۴۵ھ/ ۱۵۳۹ء-۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء) ابوالفضل (۹۵۸ھ/۱۵۵۱ء-۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء) اور بعض دوسرے درباری علماء کے ساتھ نشست و برخاست رہی۔ کہا جاتا ہے کہ فیضی کی غیر منقوط تفسیر 'سواطع الالہام' کی تصنیف میں شیخ احمد نے بھی تعاون کیا تھا۔ مگر ابوالفضل کے ساتھ زیادہ دنوں تک نہیں نبھ سکی۔ اس لیے کہ اس کے مذہبی عقائد صحیح نہیں تھے۔ وہ اللہ کے وجود پر تو یقین رکھتا تھا لیکن شریعت و عبادت کا منکر تھا اور تمام مذاہب کو مبنی بر غلط قرار دیتا تھا۔ ہر معاملے میں محض عقل پر بھروسا کرتا تھا (۲) یہ خیالات تنہا ابوالفضل کے نہیں تھے، شاہی دربار سے وابستہ دوسرے کئی علماء بھی یہی خیالات رکھتے تھے (۳)۔ شیخ احمدؒ نے اس صورت حال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

Marfat.com

"لما رأیت فتور اعتقاد الناس فی هذا الزمان فی اصل النبوة ثم فی ثبوتها و تحققها لشخص معین ثم فی العمل بما شرعته النبوة وتحقق شیوع ذلك فی الخلق حتی ان بعض متغلبة زماننا عذب كثیرا من العلماء بتشدیدات وتعذیبات لا يناسب ذكرها لرسوخهم فی متابعة الشرائع واذعان الرسل(٤)..."

''جب میں نے اس زمانے میں لوگوں کے اعتقاد میں نفس نبوت کے متعلق فتور دیکھا پھر ایک شخص معین کی نبوت کے ثبوت اور تحقق میں اور نبوت کے مشروع کردہ امور میں (فتور دیکھا) اور لوگوں میں اس کا شیوع بڑھا یہاں تک کہ شریعت کی پیروی اور رسولوں کے اتباع اور ان پر یقین کی وجہ سے ہمارے زمانے کے بعض جابروں نے بہت سے علماء کو سخت ایذائیں پہنچائیں، جن کا ذکر مناسب نہیں ہے...''

ابوالفضل کے ساتھ ایک مباحثے میں شیخ احمدؒ نے نبوت کا اثبات کیا۔ اسے یہ بات ناگوار گزری اور اس نے شیخ کے ساتھ توہین آمیز سلوک کیا۔ شیخ نے بد دل ہو کر اس سے کنارہ کشی اختیار کر لی (۵)۔ جب اس بات کی اطلاع شیخ کے والد کو ہوئی تو آگرہ آئے اور انھیں لے کر سرہند روانہ ہو گئے۔ راستے میں تھانیسر کی مقتدر شخصیت شیخ سلطان کی خواہش پر ان کی دختر سے شیخ احمد کا نکاح کر دیا (۶)۔ سرہند پہنچ کر شیخ احمد نے اپنے والد کی نگرانی میں تصوف کی امہات کتب جیسے شیخ ابوبکر کلاباذی (م ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء) کی التعرف لمذہب اہل التصوف، شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) کی عوارف المعارف اور ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کی فصوص الحکم وغیرہ کا مطالعہ کیا (۷)۔

شیخ احمدؒ کے والد محترم شیخ عبدالاحد نے اوائل عمر میں وحدۃ الوجود کے قائل اور بڑے ہی صاحب جذب و سکر بزرگ شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ (م ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء) کے ہاتھ پر بیعت کرنی چاہی، لیکن شیخ گنگوہی نے انھیں پہلے علوم شرعیہ کی تکمیل کا حکم دیا۔ اُنھوں نے تعمیل ارشاد میں متعدد مقامات کا سفر کیا اور مختلف علماء سے دینی علوم کی تحصیل کی۔ لیکن چوں کہ چند سال بعد جب شیخ عبدالاحد واپس لوٹے تو شیخ گنگوہیؒ کا وصال ہو چکا تھا، اس لیے ان کے فرزند و خلیفہ شیخ رکن الدینؒ سے قادری اور چشتی سلسلوں میں اجازت و خلافت حاصل کی (۸)۔ شیخ رکن الدین

Marfat.com

بھی اپنے والد محترم شیخ عبدالقدوس گنگوہی کی طرح وحدۃ الوجودی تھے۔ اگرچہ شیخ عبدالاحد بھی وحدۃ الوجود میں یقین رکھتے تھے لیکن جیسا کہ شیخ احمد نے وضاحت کی ہے وہ وحدۃ الوجود کے اندھے مقلد نہیں تھے۔ انھوں نے اس نظریے کے بعض پہلوؤں کی خود اپنے طور پر تشریح کی تھی (۹)۔

شیخ احمدؒ نے اپنے ایک مکتوب میں شیخ عبدالاحد کی ایک تصنیف ''کنز الحقائق'' کا (۱۰) اوران کے سوانح نگار محمد ہاشم کشمی نے ایک دوسری کتاب ''اسرار التشہد'' کا تذکرہ کیا ہے (۱۱)۔

بیعت اور روحانی سفر

شیخ احمدؒ نے تصوف کا مطالعہ اپنے والد کی نگرانی میں کیا اور انہی کی صحبت میں راہ سلوک طے کی۔ اپنی کتاب ''مبدأ و معاذ'' میں اپنے والد کے اس احسان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد سے نسبت فردیہ حاصل کی (۱۲) اور انھوں نے یہ نسبت ایک مشہور صاحبِ وجد صوفی سے حاصل کی تھی۔ مجھے نفل عبادات کا ذوق بھی اپنے والد سے ملا۔ انھوں نے یہ ذوق ایک چشتی صوفی سے حاصل کیا تھا (۱۳)۔

۱۰۰۷ھ/ ۹۸۔۱۵۹۷ء میں اپنے والد کی وفات کے بعد شیخ احمد نے حج کے لیے رختِ سفر باندھا، دوران سفر دہلی میں ہندوستان میں سلسلہ نقش بندیہ کے بانی خواجہ باقی باللہؒ (۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء۔۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے یہاں حاضری دی۔ خواجہ باقی باللہؒ چند ماہ پیش تر ہی دہلی تشریف لائے تھے، لیکن اس مختصر سے عرصے میں اُنہیں غیر معمولی شہرت حاصل ہوگئی تھی۔

خواجہ باقی باللہؒ کی ترغیب پر شیخ احمد نے کچھ وقت ان کی خدمت میں گزارنے کا ارادہ کیا اور جلد ہی اتنے متاثر ہوئے کہ ان کے ہاتھ پر بیعت کر کے سلسلۂ نقشبندیہ سے جڑ گئے اور فنائے حقیقی یا جمع الجمع کی منزل تک رسائی حاصل کی (۱۴)۔ حتیٰ کہ ترقی کر کے فرق بعد الجمع کے مقام تک پہنچ گئے۔ خواجہ باقی باللہ فرق بعد الجمع کو انسانی کوششوں کی معراج تصور کرتے تھے۔ (۱۵) خواجہ نے اپنے مرید کی اس حیرت انگیز ترقی سے متاثر ہوکر اپنے ایک دوست کو لکھا:

> ''سرہند سے شیخ احمد نامی ایک شخص ابھی جلد ہی آیا ہے، وہ بہت پڑھا لکھا ہے، اس میں غیر معمولی روحانی استعداد ہے، اس نے چند دن میرے پاس قیام کیا، اس درمیان

Marfat.com

اس سے متعلق میں نے جو کچھ دیکھا، اس کی بنیاد پر میں امید کرتا ہوں کہ وہ مستقبل میں ایک ایسا چراغ ثابت ہوگا، جو پوری دنیا کو روشن کرے گا (۱۶)۔

آیندہ چار سال کے عرصے میں شیخ احمد نے اپنے مرشد کی خدمت میں دوبار حاضری دی۔ دوسری ملاقات میں سرہند واپسی کے وقت خواجہ باقی باللہ نے ان کو اپنا خلیفہ بنایا اور اپنے کچھ متوسلین کو تعلیم و تربیت کے لیے ان کے سپرد کیا۔

اگرچہ شیخ احمدؒ نے اس ذمّے داری کو قبول کرنے میں تامل کیا تاہم خواجہ کی اس یقین دہانی کے بعد کہ اب وہ کامل ہو گئے ہیں، اسے قبول کرلیا (۱۷)۔ شیخ تیسری اور آخری بار خواجہ باقی باللہ کی وفات سے کچھ پہلے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ خواجہ صاحب نے چند قدم چل کر اپنے مرید کا استقبال کیا اور خود اپنے بیٹوں کو بھی ارشاد و سلوک کی غرض سے ان کے سپرد کیا (۱۸)۔

شیخ احمدؒ نے اپنے روحانی سفر کا حال کہیں اجمال اور کہیں تفصیل سے کئی جگہ بیان کیا ہے۔ ذیل میں ان کا ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے:

> معتقد فقیراز خوردی با مشرب اهل توحید بود والد فقیر قدس سره بظاهر برهمیں مشرب بوده اندو برسبیل دوام به همیں طریق اشتغال داشته اند باوجود حصول نگرانی تمام درباطن که بجانب مرتبهٔ بے کیفی داشته اند و بحکم ابن الفقیه نصف الفقیه فقیر را از یں مشرب ازروئے علم حظ وافر بود و لذت عظیم داشت تا آنکه حق سبحانه و تعالیٰ به محض کرم خویش به خدمت ارشاد پناهی حقائق و معارف آگاهی مؤید الدین الرضی شیخنا ومولانا و قبلتنامحمد الباقی قدس اللّٰہتعالی سره رسانید۔ وایشاں به فقیر طریقه علیا نقشبندیه تعلیم فرمود ند وتوجه بلیغ بحال ایں مسکین مرعی داشتند، بعد از ممارسهٔ ایں طریق علیا دراندك مدت توحید وجودی منکشف گشت وغلودریں کشف پیدا شد علوم و معارف ایں مقام فراواں ظاهر گشتند وکم دقیقه ازد قائق ایں مرتبه مانده باشد که آنرا منکشف نه گردانیدند، دقائق معارف شیخ محی الدین

Marfat.com

ابن العربی راکما ینبغی لائح ساختند وتجلی ذات که صاحب فصوص آنرابیان فرموده است ونهایت عروج جز آں را نمی داند ودر شان آں تجلی می گوید وما بعد هذا الا العدم المحض، بآں تجلی ذاتی مشرف گشت وعلوم و معارف آں تجلی را که شیخ مخصوص بخاتم الولایة می داند نیز به تفصیل معلوم شدند و سکر وقت وغلبه حال د ریں توحید بحدے رسید که در بعضے عریضها که بحضرت خواجه نوشته بودایں دوبیت را که سراسر سکر است نوشته بود، رباعی ؎

اے دریغا ! کیں شریعت ملت اعمائی است
ملت ما کافری و ملت ترسائی است
کفر وایماں زلف وروئے آں پری زیبائی است
کفر وایماں هر دو اندر راه مایکتائی است

وایں حال تامدت مدید کشید واز شهور بسنیں انجامید(۱۹)

نوعمری سے اس فقیر کا اعتقاد اہل توحید کا مشرب تھا، میرے والد بھی ظاہراً اسی مسلک پر تھے اور اسی طریقے سے مستقل اشتغال رکھتے تھے۔ مشہور ہے کہ فقیہ کا بیٹا آدھا فقیہ ہوتا ہے، مجھ کو بھی اس نسبت سے علمی طور پر حظ وافر حاصل تھا اور میں بھی اس میں بڑی لذت پاتا تھا۔ یہاں تک کہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے محض اپنے کرم سے ارشاد پناہ، حقائق و معارف آگاہ مؤید الدین شیخ مولانا محمد الباقی قدس سرہ کی خدمت میں پہنچایا اور آنجناب نے مجھے طریقہ علیا نقشبندیہ کی تعلیم دی اور میرے حال پر توجہ بلیغ ملحوظ رکھی اس طریقہ علیا کے اشتغال وممارست کے بعد تھوڑی مدت میں مجھ پر توحید وجودی کا انکشاف ہوا اور اس انکشاف میں ایک طرح کا غلو پیدا ہوگیا، اس مقام کے علوم ومعارف کا بہ کثرت فیضان ہوا، اور اس کے دقائق میں شاید ہی کوئی بات رہی ہو جو مجھ پر منکشف نہ کردی گئی ہو۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے دقیق علوم ومعارف کما حقہٗ سامنے آئے اور تجلیٔ ذات جس کو صاحب فصوص الحکم نے بیان کیا ہے اور اس کو انتہائی عروج کا مقام بتایا ہے، جس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد سوائے عدم

Marfat.com

محض کے کچھ نہیں اس سے بھی مشرف ہوا اور وہ تجلی اور علوم و معارف جن کو شیخ نے خاتم الولایت کے ساتھ مخصوص سمجھا ہے، بہ تفصیل علم میں آئے۔ اس توحید میں سکر و غلبۂ حال اس حد تک پہنچا کہ میں نے اپنے بعض خطوط میں حضرت خواجہ کو یہ رباعی لکھ کر بھیجی جو سراسر سکر کی دین تھی۔

افسوس یہ شریعت اندھوں کی شریعت ہے
ہمارا راستہ تو کفار اور مجوسیوں کا راستہ ہے
کفر اور ایماں اس خوبصورت پری کے زلف اور رخسار ہیں
ہمارے طریقے میں کفر وایماں دونوں ایک ہیں

اس حالت نے مدت مدید تک طول کھینچا اور مہینوں سے برسوں کی نوبت آ گئی۔

اپنے روحانی ارتقا کے دوسرے مرحلے کو شیخ احمدؒ نے ذیل کی عبارت میں بیان کیا ہے:

بعد از مدتے نسبت دیگر برایں درویش غلبہ آورد و در غلبہ آں در توحید توقف نمود اما ایں توقف بحسن ظن بود نہ با نکار مدتے متوقف بود آخر الامر کار بانکار انجامید ونمودند کہ ایں پایہ پایانست رخت بمقام ظلیت برد اما دریں انکار بے اختیار بود و نمی خواست کہ ازآں مقام براید بواسطہ آں کہ مشائخ عظام بآں مقام اقامت دارند و چوں بمقام ظلیت رسید وخودرا وعالم را ظل یافت چناں کہ طائفہ ثانیہ بآں قائلند آرزوئے آں شد کہ کاشکے ازیں مقام نہ برند کہ کمال در وحدت وجود می دانست و ایں مقام فی الجملہ باو مناسبت دارد اتفاقا از کمال عنایت و غریب نوازی ازاں مقام ہم بالا بردند وبمقام عبدیت رسانیدند ایں زمان کمال ایں مقام در نظر آمد و علو آں واضح گشت و از مقامات گذشتہ تائب ومستغفر شد اگر آں درویش را بایں طریق نمی بردند و فوقیت بعض را از بعض نمی نمودند تنزل خود را دریں مقام می دانست چہ نزد او بالا تر از توحید مقام دیگر نبودہ "واللہ یحق الحق وھو یھدی السبیل"(۲۰)

Marfat.com

''ایک مدت کے بعد دوسری نسبت کا اس فقیر پر غلبہ ہوا اور اس غلبہ کی حالت میں اس کو توحید وجودی کے بارے میں توقف لاحق ہوا۔ لیکن یہ توقف حسن ظن کے ساتھ تھا انکار کے ساتھ نہیں۔ مدت تک میں متوقف رہا بالآخر معاملہ انکار تک پہنچ گیا اور مجھے دکھایا گیا کہ یہ مرتبہ (وحدۃ الوجود) فروتر ہے اور مجھے مقام ظلیت تک پہنچایا گیا، جو اس سے بالاتر ہے۔ میرا یہ انکار ارادی نہیں تھا، میں نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے باہر نکلوں، اس لیے کہ بہت سے کبار مشائخ اسی مقام پر مقیم تھے، لیکن جب میں مقام ظلیت تک پہنچا اور میں نے خود کو اور عالم کو ظل پایا تو مجھے یہ آرزو ہوئی کہ اس مقام سے نہ ہٹایا جاؤں، اس لیے کہ وحدۃ الوجود اس وقت بھی میرے لیے تکمیل کی علامت تھی اور یہ مقام فی الجملہ اس سے مناسبت رکھتا تھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنی عنایت اور بندہ پروری سے مجھے اس مقام سے بھی اٹھا کر مقام عبدیت تک پہنچایا۔ اس وقت اس مقام کا کمال نظر آیا اور اس کی بلندی واضح ہوئی اور مقامات گزشتہ سے توبہ واستغفار کرنے لگا۔ اگر مجھ پر اللہ تعالیٰ کی عنایت نہ ہوتی اور ایک مقام کے بعد دوسرے مقام کی فوقیت اس طرح نہ بتائی جاتی تو میں اس کو مقام تنزل ہی سمجھتا۔ اس لیے کہ میرے نزدیک توحید وجودی سے بالاتر کوئی مقام نہیں تھا اور اللہ تعالیٰ ہی حق بات کہنے والا اور سیدھے راستے کی ہدایت دینے والا ہے۔''

میں نے یہاں نسبتاً لمبا اقتباس نقل کیا ہے، تاکہ شیخ احمدؒ کے روحانی ارتقا سے خود انہی کے الفاظ میں واقفیت ہو سکے۔ اور ان شکوک وشبہات کا بھی ازالہ ہو جائے، جنھیں بعض معاصر مصنّفین (۲۱) نے شیخ کے روحانی ارتقا کے بارے میں، اس کو پورے طور پر نہ سمجھ پانے کی وجہ سے اٹھایا ہے۔ شیخ احمدؒ نے اپنے روحانی سفر کے تین مراحل کے لیے یہ تین اصطلاحات استعمال کی ہیں: ۱۔ وحدۃ الوجود، ۲۔ ظلیت، ۳۔ عبدیت۔ خالص سلوکی زبان میں یہ تین اصطلاحیں تین مقامات کی نشان دہی کرتی ہیں یعنی جمع الجمع، فرق بعد الجمع اور فرق مطلق۔ پہلے دو مقام عام ہیں اور بیشتر صوفیہ کی ان تک رسائی رہی ہے۔ جبکہ آخری مقام تک نسبتاً کم صوفیہ پہنچ سکے ہیں۔

شیخ احمدؒ نے ان مقامات کا ذکر دو وجوہ سے کئی جگہ کیا ہے (۲۲)۔ اولاً وہ معاصر صوفیہ کے ذہن میں، جن کی اکثریت پہلے یا دوسرے مقام پر فائز تھی، یہ بات بٹھانا چاہتے ہیں کہ روحانی ارتقا کا ان سے بھی آگے ایک اور مقام ہے، جہاں اللہ تعالیٰ اور کائنات کی وحدت کا تصور

Marfat.com

ختم ہو جاتا ہے اور یہ یقین جازم ہو جاتا ہے کہ کائنات اور خالق کائنات میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالی کائنات سے کلی طور پر جدا ہے اور انسان محض اس کی ایک مخلوق ہے۔ دوسری بات جسے وہ واضح کرنا چاہتے تھے وہ یہ تھی کہ خدا تعالی کی تنزیہہ مطلق کا عقیدہ ان کے لیے صرف ایمان کا مسئلہ نہیں جیسا کہ عام لوگوں کے لئے ہے اور نہ ہی عقلی فیصلہ ہے جو اہل کلام کی آخری منزل ہے، ان کے لیے تو یہ حقیقت ایک ذاتی تجربہ ہے جو ان کی خواہش کے علی الرغم ان کو حاصل ہوا ہے۔

خواجہ باقی باللہ کی وفات کے بعد شیخ احمدؒ نے سرہند میں مستقل سکونت اختیار کرلی اور یکسو ہو کر کچھ عظیم کاموں کی تکمیل میں مصروف ہو گئے۔ انھوں نے سرہند سے بہت کم اسفار کیے، چند بار دہلی اور آگرہ گئے اور وہ بھی صرف اپنے پیش نظر کاموں کی تکمیل کے لئے۔

سلسلۂ نقشبندیہ کی اشاعت

پہلا کام جس کا شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ نے بیڑا اٹھایا، وہ ہندوستان میں سلسلۂ نقشبندیہ کی توسیع و اشاعت تھی۔ جلد ہی ان کی شہرت پورے ملک میں پھیل گئی اور چاروں طرف سے لوگ ان کے پاس روحانی ہدایت کے لیے آنے لگے۔ شیخ ان کی رہنمائی کرتے، ان کی روحانی ترقیوں پر نظر رکھتے اور جب وہ ایک مخصوص مقام تک پہنچ جاتے تو ان کو ان کے علاقوں میں واپس بھیج دیتے تاکہ وہاں جا کر نقشبندیہ سلسلے کو فروغ دیں۔ ان میں جو زیادہ باصلاحیت تھے ان کو شیخ نے ہندوستان کے اہم شہروں لاہور، دہلی، آگرہ، سہارنپور، بدایوں، جونپور، الہ آباد، مکن پور، پٹنہ، منگل کوٹ (بنگال) اور برہان پور (۲۳) وغیرہ میں بھیجا اور سلسلۂ نقشبندیہ کی اشاعت کا حکم دیا۔ ان حضرات کی کوششوں کے نتیجے میں یہ سلسلہ بہت جلد مقبول ہو گیا۔ اس کی مقبولیت کا اندازہ جہانگیر کے اس جملے سے لگایا جاسکتا ہے، جو اس نے اس سلسلے کے آغاز کے ۱۶ سال بعد لکھا تھا:

"شیخ کے عقیدت مند ہندستان کے تمام شہروں میں پھیل گئے ہیں (۲۴)۔"

یہ سلسلہ صرف ہندوستان تک محدود نہیں رہا بلکہ افغانستان، ترکستان، طبرستان اور ایران میں بھی پھیلا۔ شیخ نے شادمان (اصفہان) حسین ابدال (کابل) کشم (بدخشاں) بیرک

Marfat.com

(قندھار) اور طالقان وغیرہ شہروں میں بھی اپنے خلفاء بھیجے اور ان سے مستقل رابطہ رکھا۔ جب انھیں کوئی مشکل پیش آتی تو وہ شیخ سے رجوع کرتے اور شیخ ان کے سوالات کا جواب دیتے۔ اپنے جوابی خطوط (۲۵) میں شیخ مجددؒ نے نقشبندیہ طریقے کے بنیادی نکات واضح کیے ہیں، خاص طور پر اتباع سنت کی اہمیت جتائی ہے، سماع، رقص اور ذکر جہری کی ممانعت کی ہے، پُر مشقت عبادات اور سخت ریاضت کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے اور کھانے، پینے اور پہننے میں میانہ روی کی تعلیم دی ہے۔ شیخ نے لکھا ہے کہ ان کا طریقہ وجد، مشاہدات، تجلیات اور شطحیات کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا، مکاشفات کو شریعت کے اصولوں پر پرکھتا ہے۔ یہ نکتہ شیخ نے بار بار واضح کیا ہے کہ تصوف کا مقصد نہ تو خدا تعالیٰ کے ساتھ اتحاد ہے اور نہ اس کی صفات میں اشتراک۔ اس کی غایت صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی اور اطاعت ہے۔ مقام عبدیت سے بلند تر کوئی اور مقام نہیں ہے۔

عہد اکبری میں اسلام کی زبوں حالی اور شیخ مجددؒ کی اصلاحی کوششیں

سلسلۂ نقشبندیہ کی اشاعت چاہے جتنی اہم ہو، وہ شیخ مجددؒ کے مشن کا صرف ایک جزٔ تھی۔ شیخ نے لکھا ہے کہ میرا مقصد لوگوں کی محض روحانی تربیت نہیں ہے، میں تو کسی اور کام کے لیے پیدا کیا گیا ہوں (۲۶)۔ وہ اپنے آپ کو ولی سے آگے بڑھ کر ایسا مجدد سمجھتے تھے جو الف ثانی (دوسرے ہزارے) میں کار تجدید کے لئے اٹھایا گیا ہو (۲۷)۔ اگر چہ انھوں نے خود تفصیل سے نہیں لکھا، تاہم یہ واضح ہے کہ ان کے سامنے ان کا مشن اور اس کے تقاضے پوری طرح واضح تھے۔ شیخ کے کام کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا اصل مقصد الحاد اور غلط طریقوں پر تنقید کرنا، وحی، نبوت اور شریعت محمدیہ میں از سر نو یقین راسخ پیدا کرنا، نافرمانیوں اور بدعات و خرافات کو مٹانا، اچھائیوں، نیکیوں اور اتباع سنت کا احیا کرنا اور اسلام مخالف عناصر اور قوتوں کے خلاف جہاد اور اسلامی اداروں کا قیام تھا۔ شیخ مجددؒ نے اپنی ساری ذہنی طاقتوں کو اس مقصد کی تحصیل کے لیے وقف کر دیا تھا۔ انھوں نے سماج کے ہر طبقے، عوام، علماء، صوفیہ اور اہل حکومت و سیاست کے غلط خیالات کی اصلاح کے لیے کتابیں اور رسالے تصنیف کیے (۲۸) اور واضح کیا کہ قرآن وسنت اور عقل وطریقت کی روشنی میں کیا درست ہے اور کیا غیر درست۔ انھوں نے زندگی کے ہر پہلو سے متعلق اہم شخصیات کو، چاہے ان کا تعلق مدارس سے ہو یا خانقاہوں سے،

Marfat.com

فوج سے ہو یا حکومت سے، خطوط لکھے اور سب کو توجہ دلائی کہ وہ اپنے زیر اثر حلقے میں لوگوں کی اصلاح کریں اور ان کو اس بھاری ذمّے داری کا احساس دلائیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے کاندھوں پر ڈالی ہے۔ انھوں نے ان کے پاس اپنے پیغام رساں بھی بھیجے اور جب ضرورت محسوس ہوئی خود بھی سفر کیا۔ ہند اور بیرون ہند میں اپنے مریدین کے ذریعے لوگوں کے عقائد کی درستی اور اتباع سنت کی مہم چلائی، انھوں نے اپنے مکاتیب، کی متعدد کاپیاں تیار کرا کے اپنے حلقہ مریدین میں تقسیم کرائیں۔ آیندہ سطور میں مختصراً اس عظیم کام کا بیان ہے جو شیخ مجدد نے انجام دیا۔

سماج کا ایک طبقہ جس کے عوام پر بڑے گہرے اثرات تھے۔ درباری علماء کا تھا۔ عوام پر اس طبقے کے بڑے گہرے اثرات تھے۔ ابوالفضل کا ذکر ابتدا میں آچکا ہے۔ اس کے علاوہ اس گروہ میں اور بھی لوگ شامل تھے۔ مثلاً ابوالفضل کے والد ملا مبارک ناگوری (م ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۳ء) جس نے اکبر کو الحاد کی راہ پر ڈالا تھا (۲۹)، میر فتح اللہ شیرازی (م ۹۹۷ھ/۱۵۸۸ء) جو اس کمیٹی کا سربراہ تھا، جو شریعت مطہرہ کی معقولیت جانچنے کے لئے بنائی گئی تھی (۳۰)۔ شریف آملی جس کو اکبر نے اپنے مذہب کی تبلیغ کے لئے بنگال میں متعین کیا تھا (۳۱)۔ اور بھی متعدد افراد تھے جنھوں نے یونانی فلسفہ پڑھا تھا اور ہندو پنڈتوں سے ہندی فلسفہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔ یہ لوگ وحی اور نبوت کی معقولیت پر اعتراض کرتے تھے اور الٰہی شریعت کی ضرورت کے منکر تھے۔ اس رجحان کا مقابلہ کرنے کے لئے شیخ مجدد نے آگرہ کے دوران قیام اپنی پہلی کتاب 'اثبات النبوۃ' لکھی۔ دربار کے حالات کا مختصر سا ذکر کرنے کے بعد، نبوت کے مزاج اور اس کی ضرورت کے متعلق تفصیلی بحث کی اور یہ بتایا کہ کسی نبی کے دعوائے نبوت پر یقین لانے کے کیا وجوہ ہیں؟ خواب اور کشف کے حوالے سے وحی کے امکان کو ثابت کیا (۳۲)۔ وحی کی ضرورت بیان کرتے ہوئے بتایا کہ انسانی عقل محسوسات سے ماوراء صداقتوں کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ جہاں تک صوفیہ کے کشف کا تعلق ہے تو اس میں غلطی کا امکان بہت ہے۔ کیوں کہ مختلف صوفیہ کے مکاشفات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے (۳۳)۔ جہاں تک کسی نبی کے دعوائے نبوت کے اثبات کا تعلق ہے تو شیخ مجددؒ نے معجزوں کے علاوہ نبی کی زندگی، اس کے پیغام اور اس کے کام کو بطور ثبوت پیش کیا ہے۔ محمد ﷺ کی نبوت کے اثبات کے ضمن میں انھوں نے قرآن کریم، نبی ﷺ کی مثالی

Marfat.com

زندگی، آپ کی شریعت کا مکمل ہونا اور معاشرہ پر آپؐ کے غیر معمولی اثرات کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔'اثبات النبوۃ' اپنے موضوع پر مختصر مگر بہت اہم کتاب ہے۔ اس کتاب میں اور دوسرے کلامی مباحث میں جو شیخ کے خطوط میں جا بجا پائے جاتے ہیں، انھوں نے اسلام کی پوری کلامی روایت سے استفادہ کیا ہے، خاص طور پر اس مکتب فکر سے، جو اس وقت وسط ایشیا میں چھایا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ بھی ان کی تحریروں میں صفاتِ ذات باری، آزادئ ارادہ، ایام فترۃ کے ایمان وغیرہ سے متعلق متعدد نئے مباحث اور نکتے ملتے ہیں۔ وحدۃ الشہود کے صوفیانہ نظریہ کی تفصیل آگے آئے گی۔

اکبری عہد میں نبوت کے علاوہ مقام صحابہ کو بھی ہدف طعن بنایا جارہا تھا، شیعوں نے ملک بھر میں تنقیص صحابہ کی پرجوش مہم چلا رکھی تھی، خاص طور پر ایران میں صفوی بادشاہوں کے ذریعے شیعیت کے احیا کی تحریک سے متاثر ہو کر یہاں بھی شیعوں نے خلفاء ثلاثہ کو یہ کہہ کر مطعون کرنا شروع کیا کہ انھوں نے حضرت علیؓ کو خلافت سے محروم کر دیا تھا۔ حضرت علیؓ کے خلاف جنگ میں حصہ لینے کی وجہ سے حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور امیر معاویہؓ کے خلاف بھی وہ زبان درازی کرتے تھے، اور ان صحابہ کو بھی جنھوں نے ان کی حمایت کی تھی ہدف طعن بناتے تھے۔ ان کی طعن و تشنیع بڑھتے بڑھتے حضرت علی اور ان کے چند حامیوں کو چھوڑ کر پورے گروہ صحابہ پر حاوی ہوگئی تھی۔ دربار آگرہ کے جو لوگ اس تحریک میں پیش پیش تھے ان کی قیادت قاضی نور اللہ شوشتری کر رہے تھے (۳۴)۔ جنوب میں اس کی قیادت برہان نظام شاہ (۱۵۰۸ء۔ ۱۵۵۳ء) نے سنبھال رکھی تھی جس نے صحابہ کرام پر تبرا کرنے اور اس راہ میں مزاحم ہونے والوں کو قتل کرنے کے لئے سینکڑوں لوگوں کو بطور خاص ملازم رکھا تھا (۳۵)۔ شمال میں اس مہم کا دوسرا مرکز کشمیر تھا۔ آگرہ میں شیعہ عالموں نے ایک کتاب شائع کی جس میں شیعہ مسلک پر وسط ایشیاء کے سنی علماء کی تنقید کا جواب دیا گیا تھا، اور اپنے موقف کو درست ٹھیرایا گیا تھا۔ اس کتاب کو ایک معرکہ آرا کتاب کی حیثیت سے پیش کیا جارہا تھا۔

شیخ مجدد نے اپنی تصنیف 'رد روافض' میں اس کتاب کا تنقیدی جائزہ لیا اور اہل سنت کے موقف کی تائید کی۔ اس تصنیف میں اور اس موضوع سے بحث کرنے والے دوسرے خطوط

Marfat.com

میں (۳۶) شیخ مجدد نے دکھایا کہ نبی کریم ﷺ کے اصحاب کی تنقیص واہانت غلط ہے، اول تو یہی درست نہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت علیؓ کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی وصیت کی تھی اس سلسلے کی جتنی روایات ہیں، سب موضوع ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابتدائی تین خلفاء سے یہ بات مستبعد ہے کہ وہ نبی ﷺ کی وصیت کے خلاف کام کریں اور اگر حضور ﷺ نے حضرت علیؓ کو جانشین بنایا ہوتا تو یہ بات حضرت علیؓ کے وقار کے بھی خلاف ہے کہ وہ ان تینوں کی اطاعت کر کے اپنے حق کا ابطال کرتے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگر شیعہ موقف قبول کر لیا جائے اور صحابہ کی مذمت کی جانے لگے، تو اس سے قرآن کی حقانیت شدید طور پر متاثر ہوگی۔ اس لیے کہ قرآن پاک کو صحابہ نے ہی جمع کیا تھا۔ اسی طرح حدیث کے پورے ذخیرے کا اعتبار بھی مجروح ہو جائے گا، اس لیے کہ وہ بھی صحابہ سے ہی نقل ہو کر آیا ہے۔ یہ بات نبی کریم ﷺ کے اس مشن کو بھی مجروح کرتی ہے، جس کے لیے آپؐ مبعوث ہوئے تھے۔ کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپؐ نے پوری زندگی ایسے لوگوں کو تیار کرنے میں گزار دی جنھوں نے اپنے پیشوا کی آنکھیں بند ہوتے ہی اس کی ایک غیر معمولی وصیت کی خلاف ورزی شروع کر دی۔ صحابہ میں جنھوں نے بعد میں حضرت علیؓ کی مخالفت کی تھی، ان کے بارے میں شیخ مجددؒ نے واضح طور پر لکھا ہے کہ اس معاملے میں حضرت علیؓ برسرِ حق تھے اور ان کے مخالفین غلطی پر تھے۔ تاہم ان کی غلطی اجتہادی تھی، جیسا کہ بہت سے علماء نے اشارہ کیا ہے۔ چوں کہ اس اختلاف کا سبب ذاتی اغراض نہیں تھے (۳۷) اس لیے ان پر تنقید کرنے کے بجائے ان کو معذور سمجھنا چاہیے۔ اگر کسی کو یہ خیال ہو کہ یہ توجیہ حضرت طلحہؓ، زبیرؓ اور عائشہؓ کو تو بری کر دیتی ہے، لیکن حضرت معاویہؓ کو نہیں (۳۸) جنھیں شیخ مجدد نے بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے، تب بھی ان حضرات کی وفات کے بعد ان کی تنقیص کا عمل نامناسب ہے (۳۹) خاص طور پر جبکہ انھوں نے اسلام کی بے شمار قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ شیخ مجدد کی 'رد روافض' کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ اس کی مقبولیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کی تصنیف کے تقریباً ایک صدی بعد شاہ ولی اللہ جیسی شخصیت نے اس کی شرح لکھی اور اس کی مقبولیت میں اضافہ کیا (۴۰)۔

شیخ مجددؒ کے دور میں عام مسلمانوں کی زندگی کافی حد تک شرک و بدعت سے عبارت

Marfat.com

تھی، مشرکانہ مذاہب اور ہندستانی ثقافت سے ربط و تعلق کی وجہ سے مسلمان غیر مسلموں کے مذہبی رسوم میں شرکت کرتے تھے (۴۱) اپنی اغراض کے لیے ان کے دیوی دیوتاؤں سے منت مانگتے تھے۔عورتیں چیچک سے بچنے کے لئے ان کی پرارتھنا کیا کرتی تھیں (۴۲)۔ راکھی اور دیوالی جیسے ہندو تیوہاروں میں بھی مسلمان شریک ہونے لگے تھے، دیوالی کے موقعے پر وہ بھی بالکل ہندوؤں کی طرح دیئے جلاتے تھے اور کھانا پکا کر رنگ برنگ برتنوں میں دوستوں کے یہاں تحفے بھیجا کرتے تھے (۴۳)۔ ہندو تہذیب کا اثر اوپر کے طبقوں تک بھی پہنچ چکا تھا، مثلاً دکن میں خانخاناں کے دربار میں ایک شاعر نے کفری تخلص اختیار کر رکھا تھا۔ (۴۴)

مذہبی انحطاط کا دوسرا سبب جاہل اور گمراہ صوفیہ کے اثرات تھے، ان کے نام کی نذریں مانی جاتی تھیں اور مرحوم صوفیہ کی قبروں پر قربانیاں کی جاتی تھیں، عورتیں اپنے صوفی پیروں کے نام کے روزے رکھتی تھیں اور دوسری بہت سی رسوم بھی ادا کرتی تھیں، مثال کے طور پر وہ چاہے کتنی ہی مال دار کیوں نہ ہوں، مانگی ہوئی بھیک سے ہی روزہ افطار کرتی تھیں (۴۵)۔ پندرہ شعبان کی شب، رجب کی ستائیسویں شب اور رجب کی پہلی جمعرات کو جسے لیلۃ الرغائب کہا جاتا تھا بڑے اہتمام سے منایا جاتا تھا۔ اس موقع پر اجتماعی طور سے نفل پڑھنے کا بھی اہتمام کیا جاتا تھا (۴۶)۔

صوفیہ میں سماع، وجد اور رقص عام تھا، جشن میلاد النبیؐ بھی بڑی دھوم سے منایا جاتا تھا۔ (۴۷) خود شیخ مجدد کے پیرزادے بھی جمعرات کے دن قوالی میں شرکت کو معیوب نہیں سمجھتے تھے (۴۸)۔ فرائض و سنن کے مقابلے میں ذکر و فکر کو زیادہ اہمیت دی جاتی تھی، لوگ چلہ کشی تو کرتے تھے مگر نماز باجماعت کا اہتمام نہیں کرتے تھے (۴۹) پیروں کے بارے میں یہ تصور عام تھا کہ ان کے اندر ایسی روحانی قوت ہے کہ اگر وہ کسی سے ناراض ہو جائیں، تو اسے روحانی ارتقا سے محروم کر سکتے ہیں (۵۰) اور اگر کسی سے راضی ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ سے اس کے گناہ بھی بخشوا سکتے ہیں (۵۱)۔

وجودی صوفیہ تو شریعت کو درخور اعتنا ہی نہیں سمجھتے تھے، شریعت کو صرف علم یقین حاصل کرنے کا ذریعہ تصوّر کرتے تھے۔ ایسی صورت میں ان کے خیال میں کسی وحدۃ الوجودی کے لیے

Marfat.com

انبیائی شریعت کی حاجت باقی نہیں رہتی (۵۲)۔ کچھ صوفیہ یہ کہہ کر نماز کی اہمیت گھٹایا کرتے تھے کہ یہ اللہ اور بندے کے درمیان تفریق کرتی ہے (۵۳)۔ بعض صوفیہ فنا اور بقا کو وفات اور حشر کا مساوی قرار دیتے اور جزا و سزا کا انکار کرتے تھے (۵۴)۔ بعض صوفیہ حسین چہروں کو دیکھنے اور خوش گلو کی آواز سننے کا یہ جواز نکالتے تھے کہ یہ حسن ازلی کے مظاہر ہیں (۵۵)۔ شیخ مجدد نے ان افکار و خیالات کا تذکرہ اپنے خطوط میں کیا ہے اور انھیں کفر، شرک اور بدعت قرار دیا ہے۔ انھوں نے صوفیہ کو ہدایت کی ہے کہ ان گمراہیوں سے بچیں اور اپنی زندگی کو درست کریں۔ تھانیسر کے ایک صوفی کے نام ایک خط میں انھوں نے لکھا:

"نماز عشاء کو نصف شب تک اس ارادے سے مؤخر کرنا کہ اس طرح تہجد کی نماز پڑھ لی جائے، قابل اعتراض ہے۔ حنفی فقہاء نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے یہ چیز ختم ہونی چاہیے۔ آپ اپنے وضو کا ماء مستعمل دوسروں کو پینے کی ہدایت ہرگز نہ کریں۔ اس لیے کہ ماء مستعمل امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناپاک ہے، فقہاء نے اس کے استعمال سے منع کیا ہے۔ مجھے معتبر ذرائع سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ آپ کے خلفاء کو ان کے مریدین سجدہ کرتے ہیں اور تعظیم کے لئے صرف سر جھکا دینے کو کافی نہیں سمجھتے یہ فعل شنیع ہے اس کی شدید مذمت کرنی چاہیے اور اس کو بند کر دینا چاہیے (۵۶)۔"

شیخ احمد بدعت حسنہ و سیئہ میں کوئی تفریق نہیں کرتے، ان کا کہنا ہے کہ دین میں ہر اضافہ بدعت ہے، اپنے ایک مرید کے نام خط میں لکھتے ہیں:

"تم نے پوچھا ہے کہ میں ذکر جہری کو کیوں منع کرتا ہوں اور بدعت کہتا ہوں جب کہ اور بہت سی دیگر اشیاء کو منع نہیں کرتا جو عہد نبوی میں نہیں تھیں جیسے فرجی لباس (سامنے کا پورا حصہ کھلا ہوا، اچکن کی طرح) اور پائجامہ وغیرہ۔ اس بات کو یاد رکھو کہ رسول عربی ﷺ کے اعمال دو طرح کے تھے، کچھ تو عبادات کے قبیل سے تھے اور کچھ عرف و عادات یا رسوم رواج کے قبیل سے۔ جو اعمال آپؐ نے بطور عبادات کیے تھے، ان میں مداخلت بدعت ہے، اس کی سختی سے مخالفت ہونی چاہیے کیونکہ یہ دین میں اضافہ ہے۔ البتہ جو کام آپؐ نے بطور عرف و عادت کیے ہیں، ان میں تبدیلی بدعت نہیں کہلائے گی اس لیے کہ ان کا تعلق دین سے نہیں ہے، ان کا وجود اور عدم وجود عرف و عادت پر مبنی ہوتا ہے مذہب پر نہیں (۵۷)۔"

Marfat.com

شیخ مجدد نے جن بدعات کا تذکرہ کیا ہے ان میں سے کچھ تو دین میں اضافہ ہیں جن کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے، اور ان سے شریعت کی قائم کردہ ترجیحات بھی متاثر ہوتی ہیں۔ ان سے ایسی چیزوں کو فروغ ملتا ہے جو شریعت کے خلاف ہیں۔ اسی طرح کا ایک تصرف یہ تھا کہ شریعت نے جن احکام کے لیے وقت اور جگہ کا تعین کیا تھا لوگ ان میں جگہ اور مقام کی تبدیلی کرتے تھے۔ شیخ مجدد کا کہنا تھا کہ ہر قسم کی بدعت، اعمال کی انجام دہی کے مطلوبہ طریقوں میں تبدیلی کرتی ہے اور سنت کو ہٹا کر اس کی جگہ لے لیتی ہے (۵۸)۔

شیخ مجدد نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ جو علماء لوگوں کو شریعت کے مطابق زندگی گزارنے کا حکم دینے پر مامور تھے، وہ خود بدعت و گمراہی میں مبتلا ہیں، لکھا ہے کہ اس وقت سارا عالم بدعت کے دریا میں غرق ہو چکا ہے اور برائیاں فروغ پا رہی ہیں، آج کے علماء بھی بدعت کے مبلغ اور سنت کے مخالف بنے ہوئے ہیں۔ بدعت کی مخالفت اور سنت کی حمایت کرنے کی کسی میں ہمت نہیں ہے۔ بیشتر علماء لوگوں کو یہ کہہ کر بدعت میں مبتلا کر رہے ہیں کہ یہی طریقہ زیادہ صحیح اور قابل اعتماد ہے (۵۹)۔

علماء صرف بدعت کے فروغ پر اکتفا نہیں کر رہے ہیں بلکہ پورے نظام دین کو مسخ کرنے کی کاوش کر رہے ہیں۔ ایک عالم جو پورے ملک کے سب سے معتبر دینی عہدے پر فائز ہیں، انھوں نے فتویٰ دیا ہے کہ مکہ کا راستہ پر خطر ہونے کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط ہوگئی ہے (۶۰)۔ ایک دوسرے عالم نے لاہور میں فتویٰ دیا ہے کہ سود لینا جائز ہے (۶۱)۔ کچھ دوسرے علماء نے بادشاہ کے سامنے تعظیماً رکوع کرنے اور زمین پر سر رکھنے کو جائز قرار دیا ہے (۶۲)۔ اس فعل کے جواز میں ایک "تاج العارفین" نے وحدۃ الوجود کا سہارا لیتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ بادشاہ اور خدا دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے (۶۳)۔ ایک دوسرے عارف کہتے ہیں کہ چونکہ جنت میں لوگ بغیر داڑھی کے ہوں گے اس لیے داڑھی منڈوانا جائز ہے (۶۴)۔

شیخ مجدد اس طرح کے اقوال کو دین میں مداخلت قرار دیتے ہیں، ان کے کہنے والوں پر سخت تنقید کرتے ہیں، اور ان کو دین کا رہزن بتاتے ہیں (۶۵)۔ شیخ مجدد اکبر کو گمراہ کرنے والے درباری علماء جیسے ملا مبارک اور ابوالفضل پر سخت تنقید کرتے ہیں (۶۶)۔ ان کی سطحیت اور علمی کم مائیگی کو اسلام سے انحراف اور آزاد خیالی کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے ان کے بارے

Marfat.com

میں لکھا ہے کہ یہ لوگ ایسے خود غرض اور کم ظرف ہیں کہ ذاتی مفادات کے لیے آپس میں لڑتے رہتے ہیں اور ایک دوسرے کو فاسق و فاجر اور مفسد قرار دیتے ہیں اور اپنے منصب سے فائدہ اٹھا کر محض دولت دنیا جمع کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں (۶۷)۔

شیخ مجدد نے ملک کے خدا ترس علماء سے اپیل کی کہ وہ اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے ان غلطیوں کی اصلاح کریں، جنھوں نے عوامی زندگی کو متاثر کیا ہے اور اسلام کی تصویر بگاڑی ہے۔ انھوں نے تنبیہ کی کہ اس معاملے میں مفاہمت کی کوئی بھی کوشش خطرناک ثابت ہوگی۔ جب لاہور کے بعض علماء نے سود کے جواز کا فتویٰ دیا تو وہاں کے ایک بڑے عالم کے نام طویل خط لکھا۔ اس میں شیخ نے ان کے دلائل کی تردید کی، اور توجہ دلائی کہ علماء حق کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دینا چاہیے (۶۸)۔ ایک دوسرے خط میں اپنے خلیفہ ملا احمد برکی کے نام لکھا:

> ''جہاں جہاں بدعات کا زور ہے، وہاں پوری توجہ اور لگن سے شرعی احکام اور فقہی اصولوں کو رواج دینے کی کوشش کرو، اپنے آپ کو تیار کر کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دو، یہ تمھاری ذمے داری ہے اور اسے صرف خوشنودیٔ رب کے حصول کے لیے کرو (۶۹)۔''

۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء میں درباری علماء نے ایک محضر نامہ تیار کیا (۷۰) اور اس پر مختلف علماء کے دستخط کروا کے اسے اکبر کی خدمت میں پیش کیا۔ اس میں انھوں نے لکھا کہ اکبر نہایت عادل، ذی علم اور خدا ترس بادشاہ ہے، اس لیے اس کا مقام مجتہد سے بھی افضل ہے اور اس کو مجتہدین کے مابین مختلف فیہ معاملات میں فیصلہ دینے کا اختیار ہے۔ یہ حق حاصل کرنے کے بعد اکبر نے اگلے دو دہوں میں تین ایسے بنیادی اقدامات کیے جن سے برصغیر میں اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل پر دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ اول اکبر نے ملا مبارک اور اس کے بیٹے ابوالفضل کا تجویز کردہ ایک نیا مذہب دین الٰہی جاری کیا (۷۱)۔ اس دین کی بنیاد یہ کہہ کر رکھی گئی کہ چونکہ اسلام اپنے ہزار سال پورے کر چکا ہے جو کسی بھی مذہب کی طبعی عمر ہے، اس لئے اب اس کو تبدیل کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ دین الٰہی اس طرح ترتیب دیا گیا کہ اس میں اسلام کے سوا دیگر تمام مذاہب جیسے ہندو مذہب، عیسائیت، یہودیت وغیرہ کے عقائد و رسوم شامل تھے۔

Marfat.com

اس کی تفصیلات بہت دلچسپ ہیں (۷۲) لیکن یہاں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اس مذہب کے بانی اور چند دیگر چیلوں کے علاوہ کسی نے بھی اس کو سنجیدگی سے نہیں لیا۔ ایسے اشارے موجود ہیں کہ خود اکبر جو اس مذہب کا سرپرست اعلیٰ تھا وہ بھی آخر میں اس سے تائب ہو گیا تھا (۷۳)۔ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ شیخ مجدد نے اکبر کے دیگر اعمال پر تنقید کی لیکن انھوں نے اس کے مذہب کا نوٹس لینا ضروری نہیں سمجھا۔ بحیثیت مذہب دین الٰہی مکمل طور پر ناکام ہوا۔

دوسری اور زیادہ اہم بات یہ ہوئی کہ اکبر نے اپنے دربار میں ایسے لوگوں کو جمع کیا جو اسلامی عقائد و عبادات اور اسلامی شخصیات کو ہدف تنقید بناتے اور ان کی تحقیر و استخفاف کرتے تھے۔ اکبر اگرچہ بنیادی طور پر مختلف مذاہب میں صداقت کا متلاشی تھا لیکن بعض خودغرض اور تنگ نظر علماء کی آپسی چپقلش نے اس کی کوشش کو اسلام کے خلاف ایک مہم میں تبدیل کردیا تھا۔ خدا پر ایمان تو باقی رہا لیکن باقی چیزیں جیسے تخلیق کائنات، ملائکہ، بعث بعد الموت، وحی و رسالت وغیرہ کا انکار کردیا گیا، ان کے بجائے عالم کو ازلی قرار دیا گیا، عقیدہ تناسخ کی تصدیق کی گئی اور رسول کریم ﷺ کی حیات طیبہ کو ہدف طعن بنایا گیا۔ مختلف افراد کے ناموں میں آپ کا نام نامی جز کے طور پر استعمال ہوتا تھا، اسے حذف کردیا گیا (جیسے محمد فرید کو صرف فرید کہا جانے لگا)، نماز اور دوسرے اعمال پر تنقید کی گئی، حلت و حرمت کے قانون کا مضحکہ اڑایا گیا وغیرہ (۷۴)۔ اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ جس نے بھی ان باتوں کو قبول کرنے سے انکار کیا یا اعتراض کرنے کی ہمت کی اس کی تذلیل کی گئی، سزائیں دی گئیں اور بعض کا تو خاتمہ بھی کردیا گیا (۷۵)۔

تیسری اہم بات یہ ہوئی کہ اکبر نے شریعت اسلامیہ پر مبنی ملک کے قانون کو تبدیل کرنے کی کوشش کی، اس نے زکوۃ اور جزیہ کو ختم کردیا، شراب نوشی اور جوئے کو جائز قرار دیا، چچازاد بھائی اور بہن کے مابین مناکحت اسلام میں جائز ہے، اس کو ممنوع کردیا، ایک سے زائد شادیوں پر پابندی عائد کردی، جسم فروشی کے کاروبار کو فروغ دیا، ذبیحہ گائے پر پابندی لگادی اور مختلف ایام میں دیگر جانوروں کا ذبح ممنوع قرار دے دیا، خطبہ جمعہ سے رسول ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے اسماء مبارکہ نکال دیے گئے، سنہ ہجری موقوف کردیا گیا، نئے ہزار سالہ کے آغاز پر نئے

Marfat.com

سکے جاری کیے گئے، عربی اور اسلامیات کے مطالعے کی حوصلہ شکنی کی گئی، عربی مدارس کے لیے دی جانے والی سرکاری امداد یا تو بند کردی گئی یا مختصر کردی گئی اور جو اسلامی عہدے اور مناصب خالی ہو گئے تھے ان کو پُر نہیں کیا گیا (۷۶)۔

ان چیزوں کا اثر یہ ہوا کہ اسلام کا دوسرے مذاہب کے درمیان، بحیثیت مذہب زندہ رہنا مشکل ہوگیا۔ اس کو دبانے اور معتوب کرنے کی کوشش کی گئی۔ شمالی ہند میں چیتنیہ کی سرکردگی میں چلنے والی ہندو احیاپرستی کی تحریک نے صورت حال اور بھی خراب کردی۔ متعدد مقامات پر مسلمانوں کی جان غیر محفوظ ہوگئی، مسجدیں شہید کی گئیں اور اسلامی اعمال کی انجام دہی ممنوع قرار دی گئی۔ شیخ مجدد نے اس صورت حال کا اپنے متعدد خطوط میں تذکرہ کیا ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے:

''سابقہ ایام میں غیر مسلم، مسلم بستیوں میں بھی اپنے مذہبی رسوم آزادانہ ادا کرتے تھے لیکن مسلمان اسلام پر عمل نہیں کر سکتے تھے۔ وہ اگر اس کی ہمت کرتے تو موت کے گھاٹ اتار دیے جاتے تھے'' (۷۷)۔ ہندو مسجدوں کو شہید کرنے اور ان کی جگہ مندر تعمیر کرنے سے بھی نہیں ہچکچاتے۔ کوروکشیتر میں ایک مسجد اور کسی بزرگ کا مزار تھا، ہندوؤں نے اس کو شہید کر کے اس کی جگہ ایک بہت بڑا مندر تعمیر کرلیا۔ غیر مسلم حضرات اپنے مذہبی رسوم علانیہ ادا کرتے ہیں جب کہ مسلمان اپنی مذہبی عبادات کو ادا کرنے کی بھی طاقت نہیں رکھتے۔ ایکادشی کے دن ہندو برت رکھتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ اس دوران مسلمان اپنے محلوں میں بھی نہ کھانا بنائیں اور نہ فروخت کریں۔ جب کہ رمضان المبارک میں وہ لوگ کھلے عام کھانا تیار کرتے اور اشیاے خورد ونوش فروخت کرتے ہیں۔ اہلِ اسلام کی کمزوری کی وجہ سے کوئی ان سے کچھ نہیں کہہ سکتا۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ ملک کا حکمراں ہم ہی میں سے ایک فرد ہے اور ہم اس قابل رحم حالت میں رہ رہے ہیں (۷۸)۔

اکبر کی وفات کے بعد ان کے بیٹوں میں جانشینی کا مسئلہ کھڑا ہوا، سلیم (جہانگیر) کو بعض ایسے درباری امراء کی حمایت حاصل ہوگئی، جو اکبر کی مذہبی پالیسی کے خلاف تھے۔ اس نے ان سے وعدہ کیا تھا کہ وہ شریعت کی حمایت کرے گا (۷۹)۔ چنانچہ اکبر کی وفات کے بعد ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء میں وہی تخت نشین ہوا۔

شیخ مجدد کو جہانگیر کی تخت نشینی سے مسرت ہوئی، لیکن انھیں یقین نہیں تھا کہ جہانگیر

Marfat.com

اپنے وعدے کو پورا کر سکے گا یا اگر وہ کرنا بھی چاہے تو اس کو اس کام کا صحیح طریقہ معلوم ہوگا۔ اس لیے شیخ مجدد نے شریعت سے جہانگیر کے تعلق کو مضبوط کرنے اور اس تک صحیح مشورہ پہنچانے کی کوشش کو اپنا مطمح نظر بنایا۔ شیخ کو ان عناصر کی مخالفت کا بھی اندیشہ تھا جو اگرچہ دب گئے تھے لیکن ختم نہیں ہوئے تھے۔ صورت حال کے اس تجزیہ کے بعد انھوں نے جہانگیر کے قریبی بڑے عہدیداروں کو خطوط لکھے اور انھیں اسلام اور مسلمانوں کی قابل رحم حالت کے بارے میں بتا کر فوری کارروائی کی ضرورت کا احساس دلایا۔ مثال کے طور پر جہانگیر کے استاذ اور ملک کے صدر الصدور صدر جہاں (م ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۸ء) کے نام ایک خط میں انھوں نے لکھا:

''اب جبکہ صورت حال بدل چکی ہے، لوگوں کی عداوتیں کم ہو چکی ہیں اسلامی زعماء، صدر اسلام اور علماء اسلام پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ شریعت کو نافذ کرنے کی کوشش کریں، اسلام کے وہ ارکان جو منہدم ہو گئے ہیں ان کو دوبارہ رائج کریں، مجھے اس بات کا شدید احساس ہے ... اگر بادشاہ شریعت مصطفویہ کے نفاذ کے بارے میں کوشاں نہ ہو اور اس کے قریبی لوگ اپنے آپ کو اس معاملے میں معذور سمجھیں اور وقت کو اسی طرح گزار دینا چاہیں تو آگے چل کر عام مسلمانوں کے لئے جنھیں کوئی قوت حاصل نہیں ہے زندگی دشوار ہو جائے گی (۸۰)۔''

ایک دوسرے درباری امیر خان جہاں (م ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء) کے نام انھوں نے لکھا:

''جب بادشاہ آپ کی بات غور سے سنے اور اس کو اہمیت دے تو آپ انھیں اہل سنت والجماعت کے عقائد مختصر یا تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں تو یہ بڑی بات ہوگی، براہ کرم بادشاہ کو شریعت محمدیہؐ کے بارے میں بتائیے، اسلام اور مسلمانوں کے دفاع میں جب کوئی موقع ملے تو اس کو ہاتھ سے نہ جانے دیجیے، اسلام کے اصولوں کا دفاع کیجیے اور بدعت و گمراہی پر تنقید کیجیے (۸۱)۔''

جب جہانگیر نے علماء کی ایک چہار رکنی کمیٹی تشکیل دی تو شیخ فرید کو جنھوں نے جہانگیر کی حکومت کو بچانے میں نمایاں کردار ادا کیا تھا، شیخ مجدد نے لکھا کہ صرف ایک خدا ترس، فاضل و لائق عالم کا انتخاب کیا جائے اگر ایک سے زائد علماء ہوں گے تو کہیں ایسا نہ ہو کہ باہمی چپقلش میں مبتلا ہو کر جہانگیر کو بھی اُسی طرح گمراہ کر دیں جس طرح ان سے قبل ان کے باپ کو گمراہ کر دیا تھا (۸۲)۔

Marfat.com

شیخ مجدد نے مختلف صوبوں کے اعلی حکام کو بھی اپنے حلقۂ اثر میں اسلام کو نافذ کرنے کی طرف متوجہ کیا۔ انھوں نے گجرات کے حاکم شیخ مرتضی، لاہور کے نائب قلیچ خاں، بہار کے حاکم لالہ بیگ، دکن کے سالار اعظم عبدالرحیم خانخاناں اور ان کے علاوہ متعدد اہم شخصیات کے نام خطوط لکھے اور ان سے اسلامی تعلیمات کی اشاعت، ایمان کی حفاظت، غیر اسلامی قوانین کی ترمیم، اسلامی ارکان کے احیاء اور اسلام کی معاندانہ قوتوں کو دبانے کی درخواست کی اور انھیں بتایا کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو آخرت میں اجر عظیم سے نوازے جائیں گے۔ اس لیے کہ وہ حقیقتاً وہ کام کریں گے، جس کے لیے انبیاء بھیجے جاتے تھے (۸۳)۔

اپنی تخت نشینی کے چھ سال بعد جہانگیر نے نور جہاں سے شادی کی۔ جس نے اپنے حسن، علم اور ذہانت سے بہت جلد جہانگیر پر غیر معمولی گرفت حاصل کر لی اور اپنے بھائی کو وزیر اعظم اور والد کو دربار کا اہم رکن بنوا کر پوری حکومت پر غلبہ حاصل کر لیا۔ نور جہاں کے اس عروج سے دربار کے شیعہ عناصر، سنیوں کے خلاف متحرک ہو گئے۔ چونکہ شیخ مجدد کے بھی سنی طبقہ پر بڑے اثرات تھے اس لیے یہ عناصر ان کے بھی مخالف ہو گئے۔ انھوں نے جہانگیر کو یہ باور کرایا کہ شیخ کے مریدین سارے ہندستان میں پھیلے ہوئے ہیں، دربار کے امراء اور مختلف ریاستوں کے حکام سے بھی ان کے تعلقات ہیں، اس لیے وہ حکومت کے لیے خطرہ بن سکتے ہیں (۸۴)۔ دوسری طرف وہ صوفیہ جن کے مشائخ اور طریقے پر شیخ مجدد نے تنقید کی تھی، وہ بھی ان سے ناخوش تھے۔ جب شیخ مجدد کے مریدین اور خلفاء میں سے بعض نے شیخ کے روحانی کمالات کا ذکر کرنا شروع کیا اور ان کے مکاشفات کی اشاعت شروع کی تو انھوں نے علی الاعلان شیخ پر تنقید شروع کر دی (۸۵)۔ شیخ کا ایک خط جو انھوں نے چھ سال قبل اپنے مرشد کو لکھا تھا اور اس میں اپنے مشاہدے کا ذکر کیا تھا کہ وہ مقام صدیق سے بھی آگے چلے گئے ہیں، اس کی بنیاد پر مختلف لوگوں کی طرف سے سخت تنقیدیں شروع ہوئیں۔ حتیٰ کہ کچھ لوگوں نے کفر کا فتوی لگا کر انھیں واجب القتل قرار دے دیا (۸۶)۔

۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹ء میں جہانگیر نے شیخ مجدد کو ان الزامات کی وضاحت کے لیے بلوایا۔ تزک جہانگیری سے پتا چلتا ہے کہ جہانگیر شیخ مجدد کے جوابات سے مطمئن نہیں ہوا اور ان کی اصلاح اور

Marfat.com

عوامی شورش کو کم کرنے کے لئے انھیں قید کرنے کا حکم دے دیا (۸۷)۔ بعض دوسرے ذرائع سے اندازہ ہوتا ہے کہ جہانگیر ان کے جوابات سے مطمئن ہو گیا تھا لیکن چونکہ شیخ مجدد نے دربار میں داخل ہونے کے آداب کی خلاف ورزی کی تھی، اس لیے جہانگیر نے انھیں جیل بھجوادیا (۸۸)۔

شیخ مجدد نے قید و بند کی صعوبتوں کو اولوالعزمی کے ساتھ برداشت کیا۔ انھوں نے نہ تو اپنے اس اقدام پر اظہار افسوس کیا اور نہ رہائی حاصل کرنے کی جدوجہد کی۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی مرضی نہ ہوتی تو انھیں قید نہ کیا جاتا۔ انھوں نے اس کو قرب الٰہی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ سمجھا (۸۹) اور جیل کے اندر اپنے کام کو اسی جذبے کے ساتھ جاری رکھا، جس جذبے سے انھوں نے جیل کے باہر شروع کیا تھا۔ ان کی زندگی اور تعلیمات سے متاثر ہو کر سینکڑوں غیر مسلم قیدیوں نے اپنے سابقہ اعمال سے توبہ کی اور اسلام قبول کر لیا (۹۰)۔

ایک سال بعد جہانگیر نے شیخ مجدد کی رہائی کا حکم صادر کر کے انھیں دربار میں بلایا اور خلعت سے سرفراز کیا، ان کی جائداد انھیں واپس کر دی، مزید ایک ہزار روپے کا عطیہ دیا۔ اور اجازت دی کہ چاہیں تو معسکر (فوجی چھاؤنی) میں قیام کریں اور چاہیں تو سرہند چلے جائیں (۹۱)۔ شیخ مجدد نے معسکر میں رہنے کا فیصلہ کیا۔ اس لیے کہ اس طرح ان کو بادشاہ اور درباریوں میں دعوت و تبلیغ کا موقع تھا۔ جہانگیر کے ساتھ مختلف نشستوں میں شیخ ان کو قرآن پڑھ کر سناتے، قرآن کے پیغام سے آشنا کرتے اور ایمان اور شریعت کے اصولوں کی وضاحت کرتے (۹۲)۔ ایسا لگتا ہے کہ ان ساری چیزوں کا اس پر خاصا اثر پڑا۔ ایک سال بعد جب جہانگیر نے کانگڑا قلعہ فتح کیا تو اس نے وہاں اسلامی قوانین کے نفاذ میں غیر معمولی جوش اور جذبے کا اظہار کیا۔ اسی سال اس نے کشمیر میں مسلمان لڑکیوں کی غیر مسلموں سے شادی کرنے پر روک لگا دی۔ اس نے ہجری سنہ کو دوبارہ رواج دیا، سکّوں پر اسلامی علامات کندہ کرائیں، جن مسجدوں کو شہید کر دیا گیا ان کی دوبارہ تعمیر کروائی اور عربی و اسلامی تعلیمات کی حوصلہ افزائی کی (۹۳)۔

شیخ مجدد نے تین سال معسکر میں قیام کیا، مختلف مہموں میں بادشاہ کے ہم رکاب رہے، بہت سے مقامات کا دورہ کیا، جب ان کی صحت گرنے لگی تو سرہند واپس چلے گئے اور دوسری مصروفیات کو کم کر کے صرف اذکار و عبادات میں مشغول ہو گئے۔ شیخ نے ۲۸ صفر ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء کو رحلت فرمائی۔

Marfat.com

شیخ مجددؒ کا اصل کارنامہ

جن کاموں کا اوپر ذکر ہوا ہے، وہ شیخ مجدد کے پیش نظر کام کا صرف ایک حصہ ہے۔ مختلف اعتبارات سے اس سے زیادہ اہم کام وہ ہے جو شیخ نے تصوف اور شریعت سے اس کے تعلق کی وضاحت کے سلسلے میں انجام دیا۔ تصوف کی تاریخ میں وہ پہلے عظیم صوفی ہیں جنہوں نے صوفیہ کے روحانی سفر کی حقیقت بیان کی، اس کے مختلف مراحل کی خصوصیات پر روشنی ڈالی اور اس کی اہمیت پر تفصیل سے کلام کیا۔ اس طرح وہ پہلے شخص ہیں، جنھوں نے خدا تک پہنچنے کے نبوی طریقے اور صوفی طریقہ میں امتیاز کیا اور مؤخر الذکر پر طریق نبوت کی روشنی میں تبصرہ کیا۔ شیخ مجدد نے غیر معمولی جرأت کے ساتھ تصوف کی پوری تاریخ پر نظر ڈالی اور واضح کیا کہ کون سے نظریات اور اعمال شریعت کی حدود کے اندر ہیں اور کون سے شریعت سے منحرف اور قابل تنقید ہیں۔ کوئی شخصیت چاہے کتنی ہی عظیم کیوں نہ ہو، اگر اس نے شریعت کے خلاف کوئی بات کہی ہے تو شیخ مجدد نے اس پر بے تکلف تنقید کی۔ خاص طور پر انہوں نے وحدۃ الوجود کے فلسفہ کو ہدف تنقید بنایا اور اسلامی عقائد، اقدار اور اعمال پر اس کے برے اثرات سے آگاہ کیا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ انھوں نے وحدۃ الوجود کے بجائے وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا جو شریعت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے (۹۴)۔ یہ وہ کام ہے جسے خود شیخ مجدد نے احیاے اسلام کے لیے اپنی کاوشوں میں سب سے بڑی خدمت قرار دی ہے۔ مگر ابھی تک نہ تو اس کا صحیح طور پر مطالعہ کیا گیا ہے اور نہ اس کی اہمیت اچھی طرح واضح کی گئی ہے۔

Marfat.com

باب دوم

تصوف کیا ہے؟

Marfat.com

Marfat.com

تصوف کیا ہے؟

تصوف کی مختلف تعریفیں

تصوف کی اصلاح کے سلسلہ میں شیخ مجدد کی کاوشوں کا مطالعہ کرنے سے پہلے نفس تصوف کا تعارف مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ابتدائی عہد کے صوفیہ سے جب سوال کیا جاتا کہ تصوف کیا ہے؟ تو وہ تصوف کی کوئی منطقی تعریف بیان کرنے کی بجائے اس کے کسی ایک ایسے پہلو کا ذکر کرتے تھے جس کی اہمیت جتانی ان کے پیش نظر ہوتی تھی۔ ان اقوال کی روشنی میں جو بات سب سے زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ تصوف کا تعلق اصلاً انسان کے داخل سے ہے، نہ کہ خارج سے۔ اس کا مقصد صبر، توکل اور اخلاص جیسے فضائل، خوف، خشیت اور محبت جیسی کیفیات، دنیا سے بے نیازی، خاموشی اور خلوت نشینی جیسے رجحانات، فقر و فاقہ، عبادت و شب بیداری اور ذکر و فکر جیسے اعمال پیدا کرنا ہے تا کہ روح میں مطلوبہ صفات پیدا ہو سکیں۔

ابوالحسین نوری (۱) (۲۹۵ھ/ ۹۰۷ء) سے جب سوال کیا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ''تصوف نہ تو رسوم و اعمال کا نام ہے نہ علم ہی کا، یہ تو حسنِ خلق ہے'' (۲)۔ شیخ جنید (۳) (۲۹۷ھ/ ۹۰۹ء) نے اس سوال کے جواب میں فرمایا: ''تصوف اللہ تعالیٰ سے بے غرض محبت سے عبارت ہے'' (۴)۔ سہل بن عبداللہ تستری (۵) (۲۸۳ھ/ ۸۹۷ء) نے کہا: ''تصوف، کم خوری، خلوت گزینی اور اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کا نام ہے'' (۶)۔

متعدد معاصر صوفی مصنفین نے بھی تصوف کے اس پہلو کے پیشِ نظر اسے فقہ باطن، تزکیہ نفس اور سلوک و احسان کا نام دیا ہے (۷)۔ یہ بیانات اس حد تک تو درست ہیں کہ ان سے تصوف کے

Marfat.com

عمومی رجحان کا پتا چلتا ہے نیز ان سے تصوف اور شریعت کے تعلق کی نوعیت بھی ایک حد تک واضح ہوتی ہے، لیکن ان سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ صوفی کی روحانیت اور ایک عابد وزاہد کی روحانیت میں کیا فرق ہے؟ نہ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طریقۂ نبوی اور طریقۂ صوفی میں کن امور میں فرق ہے (۸)۔

ایک دوسری تعریف کے مطابق تصوف حقیقت کے عرفان کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ تعریف اگرچہ متقدمین صوفیہ کے یہاں ناپید نہیں ہے، تاہم امام غزالی (۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)(۹) سے قبل تصوّف کو اس شکل میں پیش نہیں کیا گیا۔ ابنِ عربی (۱۰) (۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) اور دوسرے فلسفہ پسند صوفیہ بھی یہی نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ بعض صوفیہ جن کے نزدیک توحید بمعنی حقیقتِ واحدہ کا روحانی وجدان تصوف کی آخری منزل ہے، شیخ الاسلام عبداللہ انصاری (۴۸۱ھ۔۱۰۸۸ء) (۱۱)، بڑی حد تک اسی خیال کے حامل ہیں۔

تصوف کی عرفانی تعبیر دور حاضر کے مغربی و مشرقی محققین کے یہاں بے حد مقبول ہے۔ وہ تصوف کا ترجمہ اسلامی یا مسلم مسٹزم (حقیقت کی نقاب کشائی) کرتے ہیں اور تصوف کو مسلمانوں کے رازہائے کائنات کے انکشاف کی سعی قرار دیتے ہیں۔ مشہور مستشرق پروفیسر نکلسن نے تصوف پر اپنی بحث کا آغاز معروف کرخی (۱۲) (۲۰۰ھ۔۸۱٦ء) کے اس مقولے سے کیا ہے: ''تصوف ماورائی حقائق کے ادراک کا نام ہے'' (۱۳)۔ ایک دوسرے مستشرق ٹائیٹس برک ہارڈ نے ایک قدم آگے بڑھ کر حقیقت کی معرفت ہی نہیں بلکہ حقیقت کی نظریاتی تشکیل کو تصوف کی اصل غایت اور مقصد قرار دیا ہے (۱۴)۔ یہ درست ہے کہ تصوف میں عرفانیت کا خصوصی رجحان موجود ہے تاہم اس کی بنیاد پر دعویٰ کرنا کہ معرفت ہی تصوف کی اصل غایت ہے، محتاج دلیل ہے۔ تصوف کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے لیے امام غزالی اور ابنِ عربی پر اکتفا کرنا درست نہیں ہے۔ اگرچہ یہ دونوں حضرات نظری تصوف کے بلند مقام پر فائز ہیں۔ لیکن عملی تصوف میں ان کا پایہ دیگر صوفیہ سے فروتر ہے، تصوف کے بارے میں رائے قائم کرتے وقت سید الطائفہ شیخ جنید بغدادی (۲۹۷ھ۔۹۰۹ء) بانی سلسلہ قادریہ، شیخ عبدالقادر جیلانی (۱۵) (۵٦۱ھ۔۱۰٦۴ء)، بانی سلسلہ سہروردیہ، شیخ شہاب الدین سہروردی (۱٦) (٦۳۲ھ۔۱۲۳۴ء) اور بانی سلسلہ نقشبندیہ خواجہ بہاء الدین نقشبند (۱۷) (۷۹۱ھ۔۱۳۸۹ء) کو نظر انداز کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

Marfat.com

تصوف کی تعریف کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس میں فنا اور بقا کے روحانی تجربات کو مرکزی مقام دیا جائے۔ شیخ جنید کا قول ہے: ''تصوف فنا فی اللہ اور بقا باللہ کا نام ہے'' (۱۸)۔ ابوبکر شبلی (۱۹) (۳۳۴ھ/۹۴۶) نے کہا ہے: ''تصوف عالم کے شہود سے بے نیاز ہو جانے کا نام ہے'' (۲۰)۔ ابوعلی جوزجانی (۲۱) (تیسری صدی ہجری نصف اول) کا قول ہے: صوفی وہ ہے جو فانی عن نفسہ اور باقی باللہ ہو، جسے نہ اپنی خبر ہو نہ کسی اور کی (۲۲)۔ علامہ جامی (۲۳) (۸۹۸ھ/۱۴۹۳) نے فرمایا: ''ولایت نام ہے فنا فی اللہ اور بقا باللہ کا'' (۲۴) اسی تعریف کو شیخ مجدد نے اختیار کیا ہے، ان کا قول ہے ''ولایت عبارت از فنا و بقا است'' (۲۵)۔

اس تعریف کے صحیح معنی متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فنا اور بقا کے تجربے اور اس تجربے کی روشنی میں حقائق کے بارے میں جو نظریہ تشکیل دیا جاتا ہے، دونوں کے درمیان فرق کیا جائے۔ اس تعریف کی رو سے تصوف کی اصل امتیازی خصوصیت فنا اور بقا کا تجربہ ہے نہ کہ اس کی روشنی میں قائم کیا گیا حقیقت کا نظریہ جس کی تشکیل اور قدر و قیمت کے تعین میں خاصا اختلاف ہے۔ فنا اور بقا کو تصوف میں مرکزی مقام عطا کرنے کے نتیجے میں وہ معیار بھی ہاتھ آ جاتا ہے، جو تصوف کی روحانیت کو زاہد اور عابد کی روحانیت سے ممتاز کرتا ہے، اور اس کے ذریعہ سلوک کے نبوی طریقے اور صوفی طریقے میں فرق کرنا بھی آسان ہو جاتا ہے۔

تصوف کا امتیازی پہلو: تجربۂ فنا و بقا

فنا کے لغوی معنی ہیں: فنا ہو جانا، مٹ جانا، غائب ہو جانا، اور بقا کے معنی ہیں: باقی رہنا، قائم رہنا اور زندہ رہنا۔ تصوف کے سیاق میں فنا کا صلہ عام طور پر (عن) آتا ہے جس سے اس کے معنی کسی چیز کو بھول جانے یا اس کا شعور کھو دینے کے ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح بقا کا صلہ (ب) آتا ہے، جس سے اس کے معنی کسی چیز میں مشغول ہو جانا اور اس میں یا اس کے سہارے زندہ رہنا ہے۔ فنا اور بقا کے اور بھی معنی بیان کئے گئے ہیں مثلاً برائیوں سے بچنا اور نیکیاں کرنا، یا اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے بچنا اور اس کی اطاعت کرنا۔

لیکن تصوف کی اصطلاح میں فنا اور بقا ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے، جس کے حصول کے لیے سالک کو مخصوص طریقہ اختیار کرنا ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ (۲۶) نے اپنی کتاب

Marfat.com

''القول الجمیل''میں ان طریقوں کی وضاحت کی ہے،جن کو صوفیہ کے تین بڑے سلاسل قادریہ، چشتیہ اور نقشبندیہ نے اختیار کیا ہے۔ ان طریقوں کے درمیان اگرچہ تفصیلات میں قدرے اختلاف ہے۔لیکن بنیادی اصولوں پر اتفاق ہے۔شاہ صاحب نے قادریہ طریقہ کی جو وضاحت کی ہے اس کا خلاصہ درج ذیل ہے(۲۷)۔

سالک کو پہلے تیاری کے ایک بڑے مرحلے سے گزرنا ہوتا ہے،اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اپنے عقائد درست کرے، بری عادتیں ترک کرے، کبائر سے کلیّتاً اجتناب کرے، صغائر سے بھی حتی الامکان بچے اور فرائض ونوافل کا اہتمام کرے۔ان مراحل سے گزرنے کے بعد اس کو ذکر بالجہر کرنا ہوتا ہے۔اس کی شکل یہ ہے کہ سالک اسم ذات (اللہ) کی ضرب لگائے۔یعنی لفظ'اللہ' کو مد کے ساتھ کھینچ کر زور سے ایک ضرب میں ادا کرے۔ایسا کرتے وقت اسے قلب وحلق کی ساری قوت لگا دینی ہوتی ہے۔ جب اس کی مشق ہو جائے تو اسی اسم ذات کو دو ضربوں کے ساتھ ادا کرے،یعنی قعدہ کی حالت میں بیٹھ کر پہلے اللہ کہتے ہوئے اپنے دائیں پہلو کی طرف اشارہ کرے،پھر دوسری بار اللہ کہتے ہوئے قلب کی طرف اشارہ کرے۔ بلا توقف مسلسل یہ ذکر کرتا رہے۔قلب پر ضرب لگاتے ہوئے خاص طور پر پوری قوت لگا دے تا کہ قلب اس کا اثر محسوس کرے اور ذہن کو یکسوئی حاصل ہو۔اس ذکر کو تین اور چار ضربوں کے ساتھ بھی کرے۔(اس کی تفصیلات شاہ ولی اللہ نے بیان کی ہیں)۔ پھر ذکر نفی واثبات کی ابتدا کرے،یعنی لا الٰہ (نفی) الا اللہ (اثبات) کو اس طرح ادا کرے جیسے یہ لفظ ناف سے نکال کر اپنے داہنے کندھے تک کھینچ رہا ہو۔ پھر لفظ اللہ کو اس طرح ادا کرے جیسے پیشانی سے نکال رہا ہو،اور آخر میں الا اللہ کو بھرپور قوّت سے ادا کرے۔ یہ الفاظ ادا کرتے وقت خود کو ایسے عالم میں محسوس کرنے کی کوشش کرے، جہاں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی چیز نہ مطلوب ہے نہ محبوب۔ بلکہ اس کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔

ان دونوں اذکار کی مدد سے ذہن اللہ تعالیٰ پر مرکوز ہو جائے گا اور عشق الٰہی کی آگ دل میں بھڑک اٹھے گی۔ اگر سالک یہ ذکر دن رات میں چار ہزار بار کرے تو صرف دو مہینے میں اس کے اثرات محسوس کرنے لگے گا۔ جب یہ کمال حاصل ہو جائے تو سالک کو ذکر خفی شروع کرنا چاہیے۔اس کا طریقہ یہ ہے کہ دل ہی دل میں ''اللہ سمیع''، ''اللہ بصیر'' اور ''اللہ علیم'' کا ورد کچھ اس انداز میں کرے گویا وہ یہ الفاظ ناف سے قلب تک،قلب سے دماغ تک اور دماغ سے عرش الٰہی

Marfat.com

تک پہنچا رہا ہو۔ دوسری بار اس عمل کو الٹا دہرائے اور یہ محسوس کرے کہ وہ ان الفاظ کو عرش الٰہی سے کھینچ کر دماغ میں پھر قلب اور پھر ناف میں لا رہا ہے۔ یہی عمل ذکر نفی و اثبات کے ساتھ کرے۔

ان اذکار کے نتیجے میں سالک کے دل میں عشق الٰہی کی آگ بھڑک اٹھے گی، زبان خاموش ہو جائے گی، لوگوں سے میل جول ختم ہو جائے گا۔ سالک دنیا سے کلیتاً بے رغبت ہو کر صرف اللہ تعالیٰ کی ذات میں مستغرق ہو جائے گا۔

ان مراحل کے بعد سالک کو مراقبے کا عمل شروع کرنا چاہیے۔ مراقبے میں اس کو یہ تصور باندھنا چاہیے کہ اللہ میرے سامنے ہے اللہ مجھے دیکھ رہا ہے، اللہ سمیع ہے، اللہ میرے ساتھ ہے، اور ساتھ ہی چشم تصور میں یہ دیکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ سچ مچ سامنے موجود ہے اور مجھے دیکھ رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی لامکانیت کے اثبات کے ساتھ اس کی ذات میں اتنا غور و فکر کرنا چاہیے کہ اس میں جذب ہو جائے، ساتھ ہی درج ذیل آیات میں سے کسی کا ورد جاری رکھے:

هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ (۲۸)

''وہ تمھارے ساتھ رہتا ہے خواہ تم لوگ کہیں بھی ہو۔''

فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (۲۹)

''پس تم لوگ جس طرف بھی رخ کرو ادھر ہی اللہ تعالیٰ کا رخ ہے۔''

نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدُ (۳۰)

''ہم انسان سے اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں۔''

اس طرح سالک پر اللہ تعالیٰ میں استغراق کا عالم طاری ہوتا جائے گا اور وہ خود کو خدا میں جذب ہوتا ہوا محسوس کرنے لگے گا۔ اگر سالک آیت کریمہ: '' كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ '' (۳۱) (سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں بجز اس کی ذات کے) کا ورد کرے گا تو دنیا سے بے رغبتی پیدا ہو جائے گی اور اس پر سکر و محویت کا عالم طاری ہو جائے گا، پھر مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کی ذات میں ضم ہو جائے گا۔ اس کیفیت کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سالک یہ تصور کرے کہ میں فانی ہوں اور راکھ کا ڈھیر ہوں، ہوائیں مجھ کو اڑائے جا رہی ہیں، کائنات کی ہر چیز پارہ پارہ ہو گئی ہے، صرف حق تعالیٰ شانہ کی ذات موجود ہے۔ اس مراقبے کے تسلسل سے سالک پر خود فراموشی طاری ہو جائے گی اور اسے مقامِ فنا حاصل ہو جائے گا۔ یہ مقام فنا کی ابتدا ہے، جیسے

Marfat.com

جیسے سالک مراقبے میں پیش رفت کرتا جائے گا، اس کو اس کیفیت کے اعلیٰ ترین مدارج حاصل ہوتے چلے جائیں گے۔

اس بیان سے فنا کی کیفیت کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ فنا فضائل اخلاق کے اختیار کرنے اور رذائل سے بچنے یا اللہ کی اطاعت اور اس کی نافرمانی سے اجتناب کا نام نہیں بلکہ فنا ایک حال ہے ایک احساس اور ایک کیفیاتی تجربہ ہے۔ اس لیے تصوف کی کوئی ایسی تعریف جو اس حقیقت کو نظر انداز کرے، ناقص قرار پائے گی۔

راہِ سلوک کے مراحل: مقام جمع

فنا اور بقا ایک ہی کیفیت کے دو رخ ہیں۔ اس کیفیت پر ایک زاویے سے نظر ڈالیے تو یہ سالک کی نفی ہے، اس کے ارادے، صفات، خودی بلکہ خود اس کے وجود کی نفی ہے۔ دوسرے زاویے سے دیکھیے تو یہ خدا کے ساتھ سالک کا جمع ہونا اور اس طرح متحد ہونا ہے کہ اس کی مشیت، صفات اور حتیٰ کہ اس کا وجود بھی اس ذات کے ساتھ ضم ہو جائے۔ صوفیہ پہلے رخ کے لئے فنا، محو، اضمحلال اور غیبت وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اور دوسرے رخ کے لیے وصال، جمع، اتحاد، توحید اور عینیت جیسے الفاظ کا استعمال کرتے ہیں۔

جمع و اتحاد کے دو مدارج بتائے گئے ہیں۔ پہلے درجے میں سالک اپنے کو خدا کی ذات میں متحد پاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ اپنے کو ایک معنی میں غیر بھی سمجھتا ہے۔ تمام صوفیہ اسے مقام جمع کہتے ہیں۔ دوسرے درجے میں غیریت کا احساس بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے۔ سالک کو محض ایک ایسے وجود واحد کا شعور رہتا ہے جو ہر طرح کے فرق اور امتیاز سے بلند ہو۔ صوفیہ اسے جمع الجمع کا مقام کہتے ہیں۔ اس مقام کے بارے میں امام غزالی نے لکھا ہے:

> ''جو صوفیہ اس مقام پر پہنچ جاتے ہیں ان میں سے بلا استثنا سبھی نے کہا ہے کہ وہ کائنات میں ذات باری کے علاوہ اور کسی چیز کا وجود نہیں پاتے۔ ان میں سے بعض کے لیے یہ علمی ادراک ہوتا ہے اور بعض کے لیے حال اور ذوق۔ ان کے لیے کثرت کے تمام جلوے یک لخت مٹ جاتے ہیں۔ وہ فردانیت محضہ میں بالکلیہ جذب ہو جاتے ہیں، اپنی عقل کھو بیٹھتے ہیں اور مبہوت و حیران رہ جاتے ہیں۔ ان کو نہ کائنات کی کسی چیز کا ہوش رہتا ہے اور نہ اپنی ذات کا۔ ان کو سوائے خدا کے کچھ نظر نہیں آتا۔ ان پر سکر کی

Marfat.com

کیفیت طاری ہو جاتی ہے، جس میں کوئی انا الحق کہہ اٹھتا ہے، کوئی سبحانی اور کوئی لیس فی جبتی سوی اللہ۔ اس کیفیت کو فنا یا فناء الفنا کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس حالت میں آدمی کو اپنی ذات کا احساس باقی نہیں رہتا۔ بلکہ اسے احساس کھودینے کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اگر یہ احساس باقی رہتا تو اپنی بے ہوشی کا بھی احساس ہوتا۔ صوفیہ اس مقام کو مجازاً اتحاد اور حقیقت کی زبان میں توحید کہتے ہیں (۳۲)۔"

فرق بعد الجمع

جمع و اتحاد کے بارے میں عام خیال ہے کہ یہ سلوک کی آخری منزل ہے، اس کے بعد کوئی اور منزل نہیں۔ اس لیے جب سالک خدا کے ساتھ اتحاد کامل کے بعد فرق کی طرف مراجعت کرتا ہے تو اسے نزول سے تعبیر کیا جاتا ہے، بالفاظ دیگر اہل سلوک کا اپنی اصل حالت کی طرف یعنی خدا اور بندے کے درمیان فرق کی طرف مراجعت کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی پہاڑ کے اوپر چڑھ کر نیچے اترنے لگے۔ اس خیال کے پشت پر کئی عوامل کارفرما ہیں۔ ایک: صوفیہ کے وہ بیانات جن میں مقام جمع و اتحاد کی عظمتیں بیان کی گئیں ہیں اور اتحاد کے بعد فرق کے احساس کو رجوع اور نزول سے تعبیر کیا گیا ہے۔ دوسرے: یہ مابعد الطبعیاتی نظریہ کہ وحدت ہی کثرت کا سرچشمہ ہے۔ تیسرے: نظریہ وحدۃ الوجود۔ چوتھے: دیگر مذاہب اور فلسفیانہ مکاتب فکر کے عارفین کا یہ خیال کہ وحدت کاملہ ہی اصل صداقت ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے ساتھ کامل اتحاد کی کیفیت سالک کی غایت نہیں ہے۔ اس کے بعد بھی ایک منزل آتی ہے جسے فرق بعد الجمع کا نام دیا جاتا ہے۔ ابوالقاسم قشیری (۳۳) نے لکھا ہے:

"جمع الجمع یا وحدت کاملہ کے مقام کے بعد ایک حالت عالیہ ہوتی ہے، جسے صوفیائے کرام فرق ثانی کہتے ہیں۔ یعنی وہ حالت جس میں سالک حالتِ صحو میں آجاتا ہے تاکہ فرائض منصبی کو اوقات مقررہ پر ادا کرسکے۔ اس کی یہ کیفیت اس کی ذاتی نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوتی ہے (للہ باللہ)۔ اس عالم میں وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا ہر عمل اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے، حق تعالیٰ ہی اپنی قوت و جبروت سے اس کو بھی وجود بخشتا ہے اور وہی اس کے تمام افعال و احوال کو اپنے علم اور ارادے کے مطابق وجود عطا کرتا ہے (۳۴)۔"

Marfat.com

اس اہم اقتباس میں قشیری نے بعض باتوں کو نہایت واضح طور پر بیان کر دیا ہے۔ پہلی بات یہ کہ فرق بعد الجمع اتحاد مطلق کے بعد کی منزل ہے، جس میں اتحاد کے برخلاف فرق و امتیاز کا احساس ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اتحاد کے بعد فرق کی جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ اتحاد سے پہلے والے فرق سے اس معنی میں مختلف ہوتی ہے کہ اس میں فرق کا احساس للہ اور مع اللہ ہوتا ہے جب کہ پہلے والا فرق للناس اور مع الناس ہوتا ہے۔ اس لیے یہ کیفیت مراجعت یا نزول کی نہیں ہے بلکہ اتحاد مطلق سے فرق در اتحاد کا سفر ہے۔ اس مقام پر سالک صحو کے عالم میں آ جاتا ہے اور اس کو یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ وہ موجود ہے، لیکن یہ وجود محض اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ ہے۔ تیسری بات یہ کہ اتحاد کے بعد والی فرق و امتیاز کی کیفیت ایک بلند منزل ہے، امام قشیری نے اس کو حالت عزیزہ کہا ہے، جسے ہم اپنے الفاظ میں ایک عظیم تجربہ اور برتر کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ اس تجربے کی جو بھی تعبیر کی جائے بہر حال یہ ایک اعلیٰ تر کیفیت ہے۔ منطقی اعتبار سے اتحاد مطلق کا حصول عمل جمع کا نقطہ عروج ہے، لیکن اس کو روحانیت کی آخری اور اعلیٰ تر کیفیت نہیں کہا جا سکتا۔ قشیری کی تائید میں متعدد صوفیہ کے اقوال پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ذیل میں ہم صرف تین کبار صوفیہ، ابو یزید (۳۵) ابن عربی اور شاہ ولی اللہ کے اقوال نقل کریں گے۔ ان میں سے اوّل الذکر ہمہ اوست کے قائل سمجھے جاتے ہیں۔ ثانی الذکر وحدۃ الوجود کے بانی ہیں، اور موخر الذکر نے اس نظریے کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔ میں نے ابو یزید کے بارے میں ایک دوسرے مقام پر تفصیل سے لکھا ہے۔ (۳۶) یہاں صرف ان کا ایک اقتباس نقل کروں گا:

> "الوصل من الفصل، ثم الفصل من الوصل، ولكل واحد منها اسم و مجرى، ولكل مجرى منه علم فصل، فاذا و صل بفصله اعطى علم غيب ازله، فاذا كمل فيه استحكامه رجع الفصل الى الفصل بلا ازالة الوصل ولا نفى الفصل "(۳۷)۔

"فصل کے بعد وصل آتا ہے، پھر وصل کے بعد فصل آتا ہے۔ دونوں جدا جدا کیفیتیں ہیں اور دونوں کے نام بھی الگ الگ ہیں۔ جب سالک فصل کے بعد وصل کے مقام تک پہنچتا ہے تو اسے خدا تعالیٰ کے غیب ازلی کا احساس ہوتا ہے۔ مگر جب مزید ترقی کرتا ہے تو فصل عود کر آتا ہے، لیکن یہ فصل ایسا فصل ہوتا ہے جو نہ وصل کی نفی کرتا ہے اور نہ فصل کی۔"

Marfat.com

یہ بہت اہم اقتباس ہے اس کی اہمیت اس لئے اور بڑھ جاتی ہے کہ یہ اس صوفی کا قول ہے جو جمع واتحاد کے لیے مشہور ہیں۔اس سے قشیری کے بیان کردہ تمام نکات کی تائید ہوتی ہے۔ اوّل یہ کہ جمع واتحاد کے بعد فرق کی منزل آتی ہے، دوم یہ کہ یہ فرق اپنی نوعیت کے لحاظ سے اس فرق سے مختلف ہے جو جمع سے پہلے ہوتا ہے اور آخری بات یہ کہ یہ مقام، جمع واتحاد کے مقام سے بلند ہے۔

ابنِ عربی جمع الجمع کی کیفیت کو جہالت قرار دیتے ہیں۔انہوں نے لکھا ہے:

''جمع کی وہ کیفیت جس میں فرق کی کلیتاً نفی ہو قابلِ اعتماد نہیں ہے بلکہ ایک جہالت ہے''(۳۸)۔

یہ قول ابنِ عربی کے اس فلسفیانہ موقف سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، جس کے مطابق انسان اور خدا کے درمیان فرق بھی اتنا ہی درست ہے، جتنا ان دونوں کے درمیان اتحاد، اس لیے وہ تجربہ یا کیفیت جس میں جمع کا اثبات ہو اور فرق کی نفی، اس مقام سے فروتر ہے، جس میں دونوں پہلوؤں کا اثبات ہو۔ابنِ عربی فتوحات مکیہ میں مقام جمع کی وضاحت میں رقم طراز ہیں:

''وہ کیفیت جو کسی چیز کو اس کے صحیح مقام سے ہٹا کر حقیقت کو مخفی کر دے، ہماری نگاہوں میں اس کی کوئی اہمیت نہیں کیونکہ وہ حقیقت کو مسخ کر کے پیش کرتی ہے اور ہمیں (یعنی ان صوفیہ کو جو اسے حقیقت نفس الامری سمجھتے ہیں) جہلاء کی سطح پر کھینچ لاتی ہے(۳۹)۔''

وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود پر اپنے ایک رسالے میں شاہ ولی اللہ نے یہ لکھنے کے بعد کہ یہ اصطلاحیں فلسفہ اور سلوک دونوں سیاق میں مستعمل ہیں سلوک کے سیاق میں ان کی وضاحت یوں کی ہے:

و معنى وحدة الوجود ههنا الاستغراق فى معرفة الحقيقة الجامعة التى تعين العالم فيها بحيث يسقط عنه احكام التفرقة و التمايز التى معرفة الخيروالشر مبنية عليها، و الشرع والعقل مخبران عنها مبينان لهااتم بيان و اوفى اخبار، وهذا مقام يحل فيه بعض السالكين حتى يخلصه الله تعالىٰ منه۔ومعنى وحدة الشهود الجمع بين احكام الجمع والتفرقة فيعلم ان الاشياء واحدة بوجهٍ من الوجوه و كثيرة مبائنة بوجه آخر، وهذاالمقام اتم وارفع من الاول(٤٠)۔

''(سلوک کے سیاق میں) وحدۃ الوجود کے معنی اس حقیقت جامعہ (وجود منبسط) (۴۱)

Marfat.com

میں، جس کا یہ عالم ایک تعین ہے اس طرح استغراق کے ہیں کہ فرق وتمیز کے وہ تمام احکام ختم ہو جائیں، جن پر خیر وشر کی معرفت منحصر ہے اور عقل وشرع جن کا اثبات کرتی ہیں اور واضح طور پر بیان کرتی ہیں۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں پر اکثر صوفیہ رک جاتے ہیں، الا یہ کہ خدا تعالٰی انہیں اس سے آگے لے جائے۔ اس کے برخلاف اس سیاق میں وحدۃ الشہود کے معنی ہیں کہ وحدت اور فرق دونوں کا احساس وشعور باقی رہے، یعنی یہ شعور کہ مخلوقات ایک معنی میں ایک ہیں اور دوسرے معنی میں کثیر۔ یہ مرحلہ پہلے مرحلے کے مقابلے میں بلند تر اور کامل تر ہے۔"

شاہ ولی اللہؒ نے روحانی تجربہ کے دونوں مراحل کے لیے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ یہ تعجب کی بات ہے۔ بہرحال ہمارے لیے جو بات نوٹ کرنے کی ہے وہ یہ کہ شاہ ولی اللہ جیسے صوفی جو وحدۃ الوجود کے بنیادی تصورات کی تائید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی جمع مطلق کی کیفیت جہاں امتیازات کلیتاً ختم ہو جاتے ہیں، اس تجربے کے مقابلے میں فروتر ہے، جہاں اتحاد کے ساتھ فرق کا بھی اثبات ہوتا ہے۔

ہر سالک جمع الجمع کی منزل سے آگے بڑھ کر فرق بعد الجمع کی منزل تک نہیں پہنچتا، شاہ ولی اللہؒ کے الفاظ میں کچھ صوفیہ اس مقام پر آ کر ٹھہر جاتے ہیں، شیخ مجددؒ نے لکھا ہے (۴۲) کہ وہ صوفیہ، جن کا تذکرہ قشیری نے "الرسالۃ" میں اور عبد الرحمٰن سلمی نے طبقات الصوفیۃ میں کیا ہے، ان کی اکثریت جلد یا بدیر پہلی منزل سے آگے بڑھ گئی اور دوسری منزل پر پہنچ گئی۔ اس لیے ان کے وہ اقوال جن میں صرف جمع کا تذکرہ ہے اور فرق وامتیاز کا ذکر نہیں ہے ان کو ان کی آخری منزل کی ترجمانی نہیں سمجھنا چاہیے۔ مثلاً ابو یزید جو جمع واتحاد کے لیے مشہور ہیں، اپنی عمر کے آخری حصے میں فرق بعد الجمع کے مقام تک پہنچ گئے تھے۔ ان کا مستدل ابو یزید کا یہ قول ہے "اے اللہ میں نے تجھے نہ پہچاننے کے بعد جانا اور عبادت نہ کرنے کے بعد تیری عبادت کی" (۴۳)۔ میں نے ابو یزید کا جو قول "فرق بعد الجمع" سے متعلق نقل کیا ہے، اس سے بھی اس موقف کی تائید ہوتی ہے۔ یہ قول ان کے ذاتی تجربات کا بیان ہے۔ ابو یزید کی عادت عالمانہ بیانات دینے کی نہیں تھی۔

دوسری مثال ابو بکر شبلی کی ہے۔ قدیم مآخذ میں ان کی زندگی تجربات اور واردات سے متعلق جو مختلف حوالے محفوظ ہیں، ان کا تعلق اس زمانے سے ہے جب وہ جمع کی منزل میں

Marfat.com

تھے، لیکن آخر میں وہ مقام جمع سے آگے بڑھ گئے تھے۔ اس کا اشارہ ان کے اس جملے سے ہوتا ہے، جو انھوں نے ابویزید کے بارے میں کہا تھا کہ ''اگر ابویزید یہاں ہوتے تو ہمارے کسی مرید کے ہاتھ پر طریقت کے اسلام میں داخل ہو جاتے'' (۴۴)۔ طریقت کا اسلام فرق بعد الجمع کا دوسرا نام ہے۔

جو بات ابویزید اور شبلی کے لیے درست ہے، وہی بات ابوالحسین نوری، ابوحمزہ (۴۵) اور قدیم صوفیہ کے لیے بھی درست ہے۔ اس لیے کہ ان سب کی رسائی دوسری منزل تک ہوگئی تھی۔ شیخ مجددؒ اس فہرست میں سے صرف منصور حلاج (۴۶) کا استثنا کرتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ حلاج جمع کی منزل سے آگے نہیں بڑھ سکے اور اسی حالت میں ان کا انتقال ہو گیا (۴۷)۔

فرق مطلق

فرق در اتحاد (یعنی فرق بعد الجمع) کی منزل اگرچہ جمع و اتحاد کی منزل سے بلند ہے، تاہم یہ بھی روحانی تجربے کی آخری منزل نہیں ہے۔ بلکہ اس سے بھی آگے ایک منزل ہے۔ گزشتہ باب میں میں نے شیخ مجددؒ کے تین مراحل کا تذکرہ کیا ہے؛ پہلا مرحلہ جس میں کائنات اور خالق کائنات ایک ہی نظر آتے ہیں، دوسرا مرحلہ جس میں کائنات خدا تعالیٰ کا ظل (سایہ) محسوس ہوتی ہے اور تیسرا مرحلہ وہ ہے جس میں حق تعالیٰ شانہ اس کائنات سے کلیتہً منزہ اور مختلف نظر آتے ہیں۔ شیخ مجدد نے مکتوبات جلد اوّل مکتوب ۲۹۰ میں ان کیفیات و واردات کو تفصیل سے بیان کیا ہے (۴۸)۔ میں یہاں ان کے اہم نکات کا ذکر کروں گا۔

شیخ مجددؒ پر سب سے پہلے بے خودی اور غیبت کی کیفیت طاری ہوئی۔ اس حال میں انھوں نے ایک بحرِ ذخار دیکھا، جس میں اشیاء کی صورتیں سایوں کی طرح نظر آ رہی تھیں۔ جب اس کیفیت نے شدت اختیار کی تو شیخ مجددؒ کے پیر خواجہ باقی باللہ نے فرمایا: ''ایک طرح کی فنا تمھیں حاصل ہوگئی۔'' اس کے بعد شیخ مجددؒ نے ساری کائنات کو شئ واحد کی شکل میں دیکھا، جو ذات واحد سے متحد ہے۔ اس کے بعد وہ بے شعوری کے عالم میں چلے گئے، جس میں انھوں نے خدا تعالیٰ کا براہِ راست مشاہدہ کیا اور انھیں محسوس ہوا کہ ان کی تمام صفات درحقیقت باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔ یہ فناء الفنا کا مقام تھا، جہاں فنا کا احساس بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے

Marfat.com

ایک ایسی تجلّی کے پردے میں اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا، جو ہر چیز کو محیط تھی۔ خواجہ نے تصدیق کی کہ تم نے حق تعالیٰ کا جلوہ دیکھ لیا ہے۔ ساتھ ہی یہ ہدایت بھی کی کہ تم اس تصور کی بھی نفی کرو۔ چنانچہ شیخ مجددؒ نے اپنا مراقبہ جاری رکھا۔ وہ تجلّی سمٹنے لگی اور سمٹتے سمٹتے ایک نکتہ بن گئی۔ پھر آخر میں یہ نکتہ بھی غائب ہو گیا۔ اور ان پر عالم حیرت طاری ہو گیا اور اس عالم میں خدا بذاتہ ان کے مشاہدے میں آیا تو خواجہ نے فرمایا کہ تمہیں نسبت نقشبندیہ حاصل ہو گئی (۴۹)۔

اگلے مرحلے میں شیخ مجددؒ نے محسوس کیا کہ ان کا قلب غیر معمولی وسعت اختیار کرتا جا رہا ہے، شیخ لکھتے ہیں ''اس وسعت قلبی کے سامنے ساری دنیا عرش سے لیکر زمین کے محور تک ایک ذرّے کی طرح نظر آ رہی تھی۔ اس کے بعد مجھے محسوس ہوا کہ کائنات کی ہر چیز فرداً فرداً مجھ سے متحد ہو گئی ہے اور میں اور یہ ساری کائنات کلیتاً شے واحد بن گئے ہیں۔ ساری کائنات ایک ذرہ نظر آ رہی تھی۔ اس کے بعد میں نے اپنے کو بلکہ ہر ذرے کو اتنا وسیع ہوتے دیکھا کہ اس میں نہ صرف یہ کائنات بلکہ اِس جیسی اور بھی کئی کائناتیں سما جائیں۔ پھر میں نے دیکھا کہ میں اور کائنات کا ہر ذرہ نور میں ڈھل کر ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہو رہے ہیں کہ کائنات کے تمام صور واشکال اس کے اندر غائب ہو گئے۔ اس کے بعد میں نے دیکھا کہ میں خود، بلکہ ہر ذرہ کائنات کو تھامے ہوئے ہے۔'' خواجہ نے اس مقام کے بارے میں فرمایا کہ یہ جمع الجمع کی منزل ہے۔

شیخ مجددؒ نے آگے لکھا ہے: ''اس کے بعد میں نے دیکھا کہ کائنات کی وہ اشکال جنھیں میں نے خدا کے طور پر دیکھا تھا محض خیالی اور تصوراتی ہیں اور ہر وہ ذرہ جو مجھے خدا نظر آیا تھا فریب نظر محسوس ہونے لگا۔ اس کی وجہ سے میں حیرت زدہ رہ گیا۔'' جب میں نے اس کیفیت کی اطلاع اپنے مرشد خواجہ باقی باللہ کو دی تو انہوں نے لکھا: ''ابھی تمہارا مشاہدۂ حق صاف نہیں ہے۔ مراقبہ جاری رکھو تا کہ موجود کو موہوم سے جدا کر سکو۔'' شیخ نے مراقبہ جاری رکھا۔ یہاں تک کہ وہ موجود (اللہ تعالیٰ) اور موہوم (کائنات) میں فرق کرنے لگے۔ انہوں نے لکھا: ''اب مجھے اس حقیقت کا ادراک ہوا کہ ذاتِ حق موہوم سے بالکل علاحدہ ہے، موہوم کی صفات اور اس سے صادر ہونے والے اعمال و نتائج دراصل حق تعالیٰ کی طرف سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ مجھے اس حقیقت کا بھی احساس ہوا کہ وہ صفات اور اعمال موہوم محض تھے اور حق تعالیٰ کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔''

جب شیخ مجددؒ نے اس کی اطلاع اپنے مرشد خواجہ باقی باللہ کو دی تو خواجہ نے فرمایا کہ یہ

Marfat.com

فرق بعد الجمع کا مقام ہے۔

شیخ مجددؒ کے فرق کے تجربے کی ابتدا یہاں سے ہوتی ہے۔ جیسے جیسے وہ اس میں مزید ترقی کرتے گئے فرق کا شعور گہرا ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ فرق وامتیاز کی کیفیت بالکل واضح ہوگئی۔ ان کا پہلا مشاہدہ جس میں انہوں نے ہر ذرے کو خدا دیکھا تھا ختم ہوگیا۔ اس کی جگہ یہ احساس جاگزیں ہوگیا کہ ''اللہ تعالیٰ کائنات کا عین نہیں کائنات کے ساتھ متحد ہے۔'' پھر انہوں نے دیکھا کہ ''اللہ تعالیٰ نہ تو کائنات کے ساتھ متحد ہے اور نہ مختلف، نہ کائنات کے اندر ہے نہ باہر۔'' ابتدا میں کائنات کے ساتھ خدا کی معیت، احاطہ اور سریان کا جو احساس تھا وہ بالکل ختم ہوگیا۔ لیکن ابھی بھی شیخ مجددؒ اس سے منفک ہوکر خدا تعالیٰ کا کوئی تصور قائم نہیں کر پائے تھے۔ لیکن بعد میں یہ احساس ختم ہوگیا اور انھوں نے دیکھا کہ خدا اور کائنات کے درمیان اب تک تعلقات کی جو مختلف صورتیں سامنے آئیں تھیں، اللہ تعالیٰ ان سے کلیتاً مختلف ہے، آخر میں یہ احساس بھی جاتا رہا اور شیخ نے دیکھا کہ خدا اور کائنات کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے نہ معروف نہ مجہول۔ شیخ نے لکھا ہے: اس وقت مجھے ایک مخصوص علم سے سرفراز کیا گیا، جس کی رو سے حق تعالیٰ اور کائنات کے درمیان کوئی رشتہ نہیں تھا۔ میں نے دونوں کا بیک وقت مشاہدہ کیا تھا۔ اس وقت مجھے بتایا گیا کہ میرا مشہود باوجودیکہ وہ ایک ماورائی حقیقت ہے خدا نہیں ہے، وہ خدا کی تخلیقی نسبت کی صرف ایک علامتی شکل ہے۔ اس طرح شیخ مجددؒ ترقی کرتے کرتے اس مقام تک پہنچ گئے، جہاں انھوں نے حق تعالیٰ شانہ کو تمام مخلوقات سے منزہ اور ان سے کلیتاً ماورا دیکھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ عظیم یافت تھی لیکن ایسا نہیں ہے کہ شیخ مجددؒ سے قبل کسی کو اس کا ادراک ہی نہ ہوا ہو۔ خود شیخ مجددؒ کا خیال ہے کہ بہت سے صوفیہ کو اس کا ادراک ہوا تھا۔ لیکن اس کا اظہار بہت کم صوفیہ نے کیا ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس طرح کے تجربات دوسرے صوفیہ کو بھی ہوئے تھے، تو انہوں نے اس کا اظہار کیوں نہیں کیا۔ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے شیخ مجددؒ لکھتے ہیں: صوفیہ کے یہاں اس کی تفصیلات دستیاب نہ ہونے سے کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا کہ اُن کو یہ تجربہ نہیں ہوا۔ اس طرح کے بیانات کی کم یابی کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ سالک اس کیفیت سے سلوک کی آخری منزل میں ہم کنار ہوتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر بالعموم صوفیہ پر خاموشی طاری ہوجاتی ہے۔ اس لیے انہوں نے اپنے اس طرح کے

Marfat.com

تجربات بیان نہیں کیے۔ ابو یزید نے لکھا ہے: ''جو حق تعالیٰ کو جان لیتا ہے، وہ اس قدر حیرت زدہ ہو جاتا ہے کہ بول نہیں پاتا'' (۵۰) بولتے صرف وہ لوگ ہیں، جو جمع واتحاد کی وجہ سے پیدا شدہ سُکر کی حالت سے باہر نہیں نکلے ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کو دوسری مخلوقات سے منفک دیکھنے کے تجربات بعض دوسرے صوفیہ کے یہاں بھی ملتے ہیں۔ مثلاً ملا جامی (۸۹۸ھ/۱۴۹۳ء) نے علاء الدولہ سمنانی (۵۱) (۷۳۶ھ/۱۳۳۶ء) کا ایک خط نقل کیا ہے، جو انہوں نے عبدالرزاق کاشی (۵۲) (۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء) کے نام لکھا تھا۔ منقولِ ذیل مکتوب میں انہوں نے جن کیفیات کا تذکرہ کیا ہے، وہ شیخ مجددؒ کی بیان کردہ منازل و کیفیات سے بہت حد تک مماثل ہیں:

''ابتدائے سلوک میں میں نے چند روز اسی حالت میں گزارے، جس حالت کا کیشی (۵۳) نے اپنی اس رباعی میں ذکر کیا ہے:

ہر نفس کہ بر تختہ ہستی پیدا است
آں صورت آن کس است کاں نقش آراست
دریائے کہن چوں بر زند موج نو
موجش خوانند در حقیقت دریاست

ہر نفس جو دنیا میں وجود پزیر ہوتا ہے، وہ دراصل اس کے پیدا کرنے والے کی ہی صورت ہوتی ہے، جیسے دریا میں جب نئی موجیں اٹھتی ہیں تو اگر چہ ان کو موج کہا جاتا ہے، لیکن وہ دریا ہی ہوتی ہیں۔

''میں نے اس حالت کا خوب لطف اٹھایا، لیکن جلد ہی میں نے اس حالت کو پیچھے چھوڑ دیا، میرا مطلب ہے کہ میں جب مکاشفے کی ابتدائی اور درمیانی منزل طے کر کے آخری مرحلے میں پہنچا تو پچھلے تجربات کی غلطی واضح ہوگئی اور اس نئی منزل پر پہنچ کر اطمینان بھی ہوا اور مسرت بھی ہوئی۔ مکاشفے کے درمیانی مراحل میں مجھ پر بھی ایسے معارف آشکارا ہوئے، جن کا تذکرہ کیشی نے کیا ہے۔ میں نے اللہ تعالیٰ کو بحرِ مواج کی صورت میں دیکھا، جس کی کچھ موجیں فنا ہو رہی تھیں اور کچھ نئی وجود میں آ رہی تھیں۔ مخلوقات کو چھوٹے بڑے دائروں کی شکل میں دیکھا۔ ان میں سے بعض رحمت خداوندی کے حصول پر خوش تھے اور اپنی خوبیوں کے اعتبار سے وسیع بھی تھے اور بعض قہر خداوندی

Marfat.com

کے مستوجب ہونے کی وجہ سے پراگندہ حال تھے اور اپنی بدبختیوں کے اعتبار سے ان کے دائرے بھی تنگ تھے۔ سمندر محافظ کی حیثیت سے کچھ کی حفاظت کر رہا تھا، فنا کرنے والے کی حیثیت سے کچھ کو فنا کر رہا تھا، اور خالق کی حیثیت سے نئی موجیں تخلیق کر رہا تھا۔ لیکن جب میں آخری مکاشفے پر پہنچا تو حق الیقین کی ہوا چلنے لگی اور سارے معارف کو اڑا لے گئی، جو ابتدائی اور درمیانی مراحل میں منکشف ہوئے تھے۔"

"اے عزیز من! سچا یقین حقیقت سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور شریعت کے مطابق ہوتا ہے۔ مکاشفے کی ابتدا میں تمہیں علم الیقین، درمیانی مرحلے میں عین الیقین اور آخری مرحلے میں حق الیقین حاصل ہوتا ہے۔ حق الیقین کو اللہ تعالیٰ نے صرف لفظ یقین سے تعبیر کیا ہے۔" واعبدربك حتی یا تیلك الیقین" یہ یقین صرف مکاشفے کے آخری مرحلے میں حاصل ہوتا ہے اور اس مقام تک رسائی حاصل کرنے کے بعد سالک جو کچھ بھی کہے گا وہ حق ہی ہوگا کچھ اور نہیں۔

صاحب منازل السائرین (۵۴) توحید کو سالک کا آخری مقام قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے یہ اسی واں مقام ہے سواں اور آخری مقام عبودیت ہے۔ یعنی شعور کی حالت میں جمال الٰہی کے فیضان سے بندے کا اپنی اصل کی طرف رجوع کرنا۔ شیخ جنید سے سوال کیا گیا: سلوک کی آخری غایت کیا ہے؟ فرمایا: "ابتدا کی طرف واپسی" (۵۵)۔

مذکورہ بالا بیان سے صاف ظاہر ہے کہ شیخ سمنانی کا پہلا تجربہ جمع و اتحاد کا تجربہ تھا، جس میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کو ایک سمندر کی شکل میں اور عالم کو اس میں ڈوبتی ابھرتی موجوں کی شکل میں دیکھا۔ صوفیائے کرام اپنے اتحاد کے تجربات کو عموماً اسی مثال سے بیان کرتے ہیں۔ شیخ سمنانی کا بیان ہے کہ جب انہوں نے اس کا مشاہدہ کیا تو انہیں اس کی حقانیت کا پورا یقین تھا بلکہ عین الیقین تھا، لیکن جیسے جیسے مراقبے میں ترقی ہوتی رہی، انہیں ایک دوسرا تجربہ ہوا، انہیں محسوس ہوا کہ انسان صرف بندہ ہے اور سالک کی منزل جمع و اتحاد نہیں بلکہ عبودیت ہے۔ اس مرحلے میں انہیں حق الیقین حاصل ہوگیا اور ان کے سابقہ مشاہدات و خیالات ختم ہوگئے۔

اگرچہ شیخ سمنانی نے شیخ مجددؒ کی طرح اپنے آخری تجربے کی تفصیل بیان نہیں کی تاہم لفظ عبودیت اور اپنی اصل کی طرف واپسی جیسے الفاظ سے یہ واضح ہے کہ اس سے ان کی مراد فرق مطلق کی کیفیت ہی ہے۔ اس کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب

Marfat.com

''العروۃ لاھل الخلوۃ'' (۵۶) میں نظریہ وحدۃ الوجود کی تردید کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی مطلق ورائیت کا صریح الفاظ میں اثبات کیا ہے۔

فرق مطلق کے تجربے کو بہت کم صوفیہ نے بیان کیا ہے۔ اگرچہ شیخ مجددؒ اور شیخ سمنانی کے جیسے بیانات دوسرے صوفیہ کے یہاں کم ملتے ہیں تاہم ایسے الفاظ و بیانات بکثرت ملتے ہیں جن سے اس طرح کے تجربات کا پتا چلتا ہے، مثلاً سیّد الطائفہ شیخ جنید بغدادیؒ کے وہ الفاظ جو شیخ سمنانی نے نقل کیے ہیں۔ متقدمین صوفیہ میں شیخ جنید ایک عالی مرتبت صوفی ہیں، ان پر متعدد مطالعات و تحقیقات شائع ہو چکی ہیں۔ میں نے بھی ایک الگ مقام پر ان کے نظریات سے بحث کی ہے تمام محققین (۵۷) کا اس پر اتفاق ہے کہ شیخ جنید حق تعالیٰ کی مطلق ورائیت کے قائل تھے۔ اس کی مزید تصدیق ان کے اس جملے سے ہوتی ہے: ''قدیم کو حادث سے کلیتاً علاحدہ کرنے کا نام توحید ہے (۵۸)۔

صوفی کا سلوک دراصل فرق سے فرق کی طرف جمع و اتحاد کے راستے سے سفر اور فنا و بقا کی منزلوں سے گزر کر عبودیت کی بازیافت ہے۔ اس کو شیخ سمنانی نے ولایت سے اور شیخ جنید نے ابتدا کی طرف واپسی سے تعبیر کیا ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے سلوک کے آغاز و انجام کے بارے میں کلام کرتے ہوئے یہی بات اپنے اسلوب میں یوں کہی ہے:

البدایة ھی الخروج من المعھود الی المشروع ثم المقدورثم الرجوع الی المعھود ویشترط حفظ الحدود (۵۹)۔

''آغاز کے معنی ہیں عامیانہ زندگی کو ترک کر کے شریعت کی پابندیاں اختیار کرنا پھر اپنے لیے جو مقدر ہو اس پر قانع ہو جانا آخر میں معمول کی زندگی کی طرف اس طرح لوٹ آنا کہ شریعت کی پاسداری قائم رہے۔''

اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ بہت سے صوفیہ نے توحید بمعنی جمع و اتحاد کو سلوک کی آخری منزل قرار دیا ہے۔ ابنِ عربی، شیخ عبداللہ انصاری اور ملا جامی اسی کے قائل تھے (۶۰)۔ لیکن اس کے برخلاف بعض جلیل القدر صوفیہ جیسے شیخ جنید بغدادی، شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ بہاء الدین نقشبند، علاءالدولہ سمنانی اور شیخ مجدد وغیرہم کا خیال یہ ہے کہ جمع و اتحاد، سلوک کی منزلوں میں سے ایک درمیانی منزل ہے، آخری نہیں۔ آخری منزل عبودیت ہے۔

Marfat.com

مقام جمع کی خصوصیات

جمع وتفرقہ کے تجربات کے ساتھ مختلف احوال وکیفیات، افکار و اعمال وابستہ ہیں۔ بہت سے صوفیہ ان باتوں سے واقف رہے ہیں۔ انہوں نے ان میں سے ایک یا زائد چیزوں کی طرف بعض اوقات اشارے بھی کیے ہیں۔ مگر تمام چیزوں اور پہلوؤں کا تفصیلی ذکر شیخ مجددؒ سے قبل کسی نے نہیں کیا۔

شیخ مجدد حالت جمع کو ''کفر طریقت'' اور حالت تفرقہ کو ''اسلام طریقت'' کہتے ہیں، جمع واتحاد کے تجربے کی حالت کو کفر طریقت اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کیفیت خدا اور کائنات، مالک و بندہ، خیر و شر اور ایمان و کفر کے درمیان شریعت کی قائم کردہ تفریق کو چھپا دیتی ہے۔ اس کے مقابلے میں حالت فرق میں یہ تفریق عود کر آتی ہے۔ اس لیے اس کو اسلام طریقت کا نام دیا ہے۔ شیخ نے کفر طریقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> کفر طریقت مقام جمع کا نام ہے، جس میں حقیقت چھپ جاتی ہے اور حق و باطل کے امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ اس حالت میں سالک ہر چیز کے آئینے میں خواہ وہ نیک ہو یا بد اسی ذات واحد کا جلوہ دیکھتا ہے۔ جس سے وہ محبت کرتا ہے۔ اس کی نظر میں خیر و شر اور نقص و کمال اسی وحدت کے مظاہر ہیں۔ اس لیے اس کے دل میں شر و باطل کی مذمت کا جذبہ نہیں ابھرتا چناں چہ وہ صلح کل کے مسلک پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس کی نظر میں ہر شے سیدھی راہ پر گامزن ہے۔ وہ قرآن پاک کی یہ آیت پڑھتا ہے اور لطف لیتا ہے:
>
> مَامِنْ دَآبَّةٍ اِلَّا هُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبِّي عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (۶۱)۔
>
> روئے زمین پر جو شے بھی رینگتی ہے، اس کی چوٹی اس کے ہاتھ میں ہے یقیناً میرا رب صراط مستقیم پر ہے۔ اس حالت میں وہ مظہر کو ظاہر، کائنات کو خدا، اور بندے کو رب کے ساتھ متحد سمجھنے لگتا ہے۔ یہ ہیں وہ نتائج و آثار جو جمع واتحاد کے تجربے کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اسی حالت میں منصور حلاج نے کہا:
>
> كَفَرْتُ بِدِيْنِ اللّٰهِ وَ الْكُفْرُ وَاجِبٌ   لَدَيَّ وَ عِنْدَ الْمُسْلِمِيْنَ قَبِيْحٌ (۶۲)
>
> ''میں نے اللہ کے دین کا انکار کردیا اور میرے نزدیک اس کا انکار واجب ہے اگرچہ کہ یہ مسلمانوں کے نزدیک سخت برا ہے۔''

Marfat.com

جمع کا تجربہ کائنات اور خدا، ایمان اور کفر کے درمیان فرق پر پردہ ڈال دیتا ہے اور شریعت اس فرق کو نمایاں کرتی ہے۔اس لیے یہ تجربہ شریعت سے متصادم ہے۔صوفیہ نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔اس کی ایک مثال شاہ ولی اللہ کا جمع سے متعلق وہ قول ہے، جس کا تذکرہ اوپر آچکا ہے۔صوفیہ کا یہ مشہور جملہ کہ جمع بلا فرق زندقہ ہے (۶۳) اسی بات کی مزید تائید ہے۔منصور حلاج کا مذکورہ بالا شعر جس کا تذکرہ شیخ مجددؒ نے کیا ہے اس کا کھلا اعتراف ہے۔منصور کا یہ کہنا کہ میں اللہ تعالیٰ کے دین کا منکر ہوں، اس معنی میں ہے کہ میں خالق ومخلوق میں اسلام کے قائم کردہ فرق کو تسلیم نہیں کرتا۔ظاہر ہے کہ ان الفاظ سے منصور کا مقصد شریعت محمدی کا انکار نہیں ہے وہ اخیر عمر تک شریعت کے فرائض کی پابندی کرتے رہے۔شیخ مجددؒ نے لکھا ہے:

"منصور باوجود قول اناالحق درشب درزندان بازنجیر گران پانصد رکعت نماز نافلہ ادامی کرد،و طعامے کہ از دست ظلمہ بآں می رسیدہ اگرچہ از وجہ حلال بودہ نمی خورد(٦٤)۔"

"منصور حلاج نے اگرچہ انا الحق کہا تھا لیکن (دار پر چڑھائے جانے سے قبل) قید خانہ میں بھی ہر روز پانچ سو رکعت نفل پڑھا کرتے تھے، اور جو کھانا ظالموں کی طرف سے انہیں ملتا تھا اگرچہ کہ حلال تھا لیکن انہوں نے اسے کھانے سے انکار کر دیا تھا۔"

شیخ مجددؒ نے جمع کے تجربے کے تین ثمرات بیان کیے ہیں:

۱- خیر وشر کی تفریق تسلیم نہ کرنا اور کائنات کی ہر چیز کو خیر ماننا

۲- ہر عقیدے اور مذہب کو درست ماننا اور کسی پر تنقید نہ کرنا

۳- اپنے آپ کو خدا کے ساتھ متحد گردانا اور ہمہ اوست میں یقین کرنا

جمع کے تجربے کے ان اثرات کی تصدیق ہر وہ صوفی کرتا ہے جو اس تجربے سے گزرا ہے اور جنھوں نے اس سے پیدا ہونے والی کیفیات اور خیالات کا اظہار کیا ہے۔ابن الفرید (۶۵) (۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء)، منصور حلاج (۶۶) (۳۰۹ھ/ ۹۲۶ء)، مولانا جلال الدین رومی (۶۷) (۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) اور شیخ فرید الدین عطار (۶۸) (۶۲۸ھ/ ۱۲۳۰ء) نمایاں مثالیں ہیں۔انہوں نے جمع واتحاد کی کیفیات برملا بیان کی ہیں، ہر چیز میں ایک ہی حسن کا جلوہ دیکھا ہے اور بلا استثناء ہر چیز کو خیر کہا ہے۔ان کے اشعار اتنے معروف ہیں کہ انہیں بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں

Marfat.com

ہے۔ فلسفیانہ سطح پر ابن عربی کے نظریات جن میں برائی کی معروضیت کا انکار کیا گیا ہے، عقیدے کی صداقت کو اضافی بتایا گیا ہے اور بدعقیدگی و بدکرداری کو قابلِ عفو درگزر گردانا گیا ہے۔ عذاب آخرت کی غلط تاویل کی گئی ہے اور جہنم کو ایک طرح کی جنت قرار دیا گیا ہے (۶۹) سب اسی تجربے کے ثمرات ہیں۔

جمع کے تجربے سے صرف عقائد ہی نہیں اعمال وافعال بھی متاثر ہوتے ہیں۔ چنانچہ صوفیہ بسا اوقات احکامِ شریعت اور اپنے احوال و کیفیات میں تصادم محسوس کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ ابوبکر شبلی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے لیکن شروع نہیں کی، کچھ دیر اسی حالت میں رہے پھر نماز ادا کی۔ اس کے بعد کہا: ''افسوس اگر نماز پڑھتا ہوں تو انکار کرتا ہوں اور اگر نہیں پڑھتا تو کافر قرار دیا جاتا ہوں'' (۷۰) شبلی کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھنا اللہ اور بندے کے درمیان فرق کو تسلیم کرنا ہے، جس سے جمع اور وحدت کی نفی لازم آتی ہے۔ مگر نماز نہ پڑھنا خدا تعالیٰ کی نافرمانی ہے جو کفر ہے۔ ایک مرتبہ وہ اذان دے رہے تھے اذان میں شہادتین (اشهد ان لا اله الاالله اور اشهد ان محمدارسول الله) کے بعد اللہ تعالیٰ کو مخاطب کر کے فرمایا: ''اگر تو اس کا حکم نہ دیتا تو میں تیرے نام کے ساتھ کسی کا نام نہ لیتا'' (۷۱)۔

شبلی کا یہ قول صرف یہ بتاتا ہے کہ اُنھوں نے شریعت اور اپنی واردات و کیفیات کے درمیان تضاد محسوس کیا، اور اس کا اظہار کیا۔ ان کا مقصد ہرگز شریعت کی تحقیر و استخفاف یا اس کے احکام کی خلاف ورزی نہیں تھا۔ بعض صوفیہ کو تو اپنے اوپر اتنا بھی قابو نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر سولھویں صدی کے ایک ہندستانی صوفی شیخ محمد شطاری نے شریعت کو ایک حجاب قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں: ''علم حجاب اکبر ہے اور علم سے میری مراد عبودیت کا علم ہے، اگر یہ حجاب درمیان سے مرتفع ہو جائے تو کفر اسلام اور اسلام کفر بن جائے گا اور عبادت و اطاعت کی ضرورت باقی نہیں رہے گی'' (۷۲)۔ البتہ ایسی مثالیں بہت کم ہیں جن میں کسی صوفی نے جمع کی کیفیت سے دوچار ہونے کے نتیجہ میں شریعت کی پیروی ترک کر دی ہو۔

دوسری چیز جسے شیخ مجددؒ جمع کے تجربے سے وابستہ کرتے ہیں، شطحات ہیں۔ شطحات وہ الفاظ ہیں جو سکر کی حالت میں صوفیہ کی زبان سے نکلتے ہیں اور جن میں بعض اوقات صوفیہ فوق الانسانی قوتوں یا درجات کے حصول کا دعویٰ کرتے ہیں، انا الحق، سبحانی اور لیس فی جبتی الا اللہ شطحات کی مثالیں

Marfat.com

ہیں۔ایسے کلمات سالک کی زبان سے اس وقت ادا ہوتے اور ہیں، جب وہ حق تعالیٰ کے عشق میں اتنا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اس کو سوائے ذات باری تعالیٰ کے کچھ دکھائی نہیں دیتا (۷۳)۔

شطح کے مسئلے پر سب سے پہلے ابوبکر سراج (م ۳۷۸ھ/ ۹۸۸ء) نے بحث کی ہے، ان کا خیال ہے کہ صوفیہ سے شطح کا صدور اس وقت ہوتا ہے جب سکر کے زیر اثر ان پر شدید ہیجانی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ جس کے نتیجے میں ان کو نہ تو اپنی عقل پر قابو رہتا ہے اور نہ زبان پر۔ وہ جو کچھ کہتے ہیں اگرچہ حقیقت سے خالی نہیں ہوتا لیکن اس کے لیے جو زبان وہ استعمال کرتے ہیں، وہ عجیب و غریب ہوتی ہے (۷۴)۔ سراج نے ابو یزید، شبلی، ابوالحسین نوری اور ابوحمزہ کے شطحات پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ خاص طور پر ابو یزید کے شطحات پر جو کچھ لکھا ہے اس میں اس شرح سے بے حد استفادہ کیا ہے جو شیخ جنید نے ابو یزید کے شطحات کی تفسیر میں لکھی ہے (۷۵) انہوں نے شیخ جنید کا یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ "باوجود اس کے کہ ابو یزید عظیم واردات و کیفیات سے گزرے اور بہت سے غیر معمولی اہمیت کے معارف ان کی زبان سے صادر ہوئے، وہ سلوک کی پہلی منزل سے آگے نہیں جا سکے تھے۔ مجھ تک ان کا کوئی جملہ ایسا نہیں پہنچا جس کی روشنی میں میں یہ کہہ سکوں کہ وہ سلوک کی آخری منزل تک پہنچ گئے تھے" (۷۶)۔ پہلی منزل سے شیخ جنید کی مراد مقام جمع ہے اس لئے ان کا یہ تبصرہ اس بات کی تائید ہے کہ شطح کا صدور حالت جمع کا نتیجہ ہے۔ ابوالنصر سراج کے اس قول سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے کہ "کاملین سے شطحات کا صدور نہیں ہوتا" (۷۷)۔

شیخ مجددؒ نے اس موضوع پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ وہ شطح کو وسیع معنی میں لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک شطح میں صرف ایسے الفاظ شامل نہیں ہیں جن میں صوفی اپنے کو خدا کے ساتھ متحد قرار دیتا ہے اور اپنی الوہیت کا ذکر کرتا ہے بلکہ وہ الفاظ بھی شامل ہیں جو کیفیت جمع کے زیر اثر ادا کیے گئے ہوں اور جن میں کسی پہلو سے شریعت سے انحراف پایا جاتا ہو۔ انہوں نے شطحات کی مختلف اقسام سے جو بحث کی ہے، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

شطح کی پہلی قسم میں اناالحق، سبحانی، **لیس فی جبتی سوی اللہ** اور **انا لوح محفوظ** جیسے کلمات آتے ہیں۔ یہ الفاظ سالک کی زبان سے اس وقت ادا ہوتے ہیں، جب وہ اپنے آپ کو خدا کی ذات یا اس کی کسی صفت سے متحد سمجھتا ہے۔ شیخ مجددؒ کے نزدیک یہ الفاظ ان تجربات کا موضوعی اظہار ہیں، جن سے ان کے حاملین گزرتے ہیں، وہ جیسا دیکھتے یا محسوس کرتے ہیں، وہی

Marfat.com

زبان سے ادا کرتے ہیں۔ شیخ ان الفاظ کو کسی حقیقت کا بیان یا اثبات قرار نہیں دیتے (۷۸)۔ ابو یزید کے شطحات کی شرح کرتے ہوئے شیخ جنیدؒ نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے۔

دوسری قسم میں وہ شطحات آتے ہیں جو بظاہر غلط محسوس ہوتے ہیں لیکن اگر ان کی تاویل کی جائے تو انہیں محمل حسن پر اتارا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہ جملہ کہ جمع محمدیؐ کی جامعیت اللہ تعالیٰ کی جامعیت کے مقابلے میں زیادہ جامع ہے بظاہر غلط محسوس ہوتا ہے لیکن شیخ مجددؒ اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ محمدؐ کی جامعیت کا مطلب یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم حقیقت کے دونوں مراتب امکان اور وجوب کے جامع ہیں۔ جبکہ اللہ تعالیٰ صرف واجب الوجود ہے۔ اس معنی میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جامعیت اللہ تعالیٰ کی جامعیت سے زیادہ جامع ہے۔ مگر یہ یاد رکھنا چاہیے، شیخ مجددؒ کہتے ہیں، کہ محمدؐ میں وجوب کا جو پہلو ہے وہ وجوب کی صورت ہے حقیقت نہیں۔ جب تک یہ ملحوظ نہ ہو محمدؐ کو امکان اور وجوب کا جامع کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ محمدؐ صرف ایک مخلوق ہیں، محدود اور متناہی جب کہ اللہ تعالیٰ غیر محدود اور لا متناہی ہے۔ شیخ مجددؒ کے الفاظ ہیں:

> اینجا نیز صورت را حقیقت تصور نموده این حکم کرده اند، محمد علیه وعلی اله الصلوات و التسلیمات جامع صورت مرتبه وجوب است نه حقیقت وجوب، و الله تعالیٰ و تقدس واجب الوجود حقیقی است و اگر فرق می کردند درمیان حقیقت وجوب و صورت وجوب چنیں حکم نه کردند حاشا و کلا من هذه الاحکام السکریه محمد بنده ایست محدود و متناهی واو تعالی و تقدس غیر محدود است و لامتناهی(۷۹)۔

> ''یہاں صورت کو حقیقت فرض کر کے یہ حکم لگایا گیا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم صورت وجوب کے جامع ہیں حقیقت وجوب کے نہیں اور اللہ تعالیٰ واجب الوجود حقیقی ہے۔ اگر حقیقت وجوب اور صورت وجوب میں فرق کیا جاتا تو ایسا حکم نہ لگایا گیا ہوتا۔ اللہ تعالیٰ اس طرح کے سکرانہ اعمال سے حفاظت کرے۔ محمدؐ ایک محدود و متناہی بندے ہیں اور وہ ذات خداوندی غیر محدود اور لا متناہی ہے۔''

تیسری قسم میں وہ شطحات داخل ہیں جو یکسر غلط ہیں کوئی تاویل ان کو محمل حسن پر نہیں اتار سکتی۔ مثلاً ابو یزید کے یہ الفاظ کہ ''میرا علم علمِ محمدی سے بلند ہے''۔ اپنے علم (جھنڈے)

Marfat.com

سے ابویزید کی مراد ولایت ہے اور علمِ محمدی سے مراد نبوت ہے۔ وہ کہنا چاہتے ہیں کہ ولایت نبوت سے افضل ہے۔ بعض لوگ اس قول سے یہ مراد لیتے ہیں کہ ولی کی ولایت نبی کی نبوت سے افضل ہے۔ دوسرے اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہوتی ہے۔ شیخ مجددؒ نے تفصیل سے لکھا ہے کہ چاہے اس کے جو معنی لیے جائیں یہ جملہ بہر حال غلط ہے۔ نبوت ولایت سے ہر حال میں افضل ہے چاہے ولایت کسی ولی کی ہو یا نبی کی (۸۰)۔

شطحیات کی چوتھی قسم میں وہ الفاظ داخل ہیں، جو سالک اس وقت ادا کرتا ہے، جب وہ خدا کی ذات میں اس طرح جذب ہو جاتا ہے کہ شریعت کے دوسرے لوازم اس کی نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اس کی ایک مثال ابوالحسن خرقانی (۸۱) (۴۲۵ھ/۱۰۳۴ء) کا وہ قول ہے جس میں انہوں نے کہا کہ میں ابھی حق تعالیٰ کی ذات میں اتنا منہمک ہوں کہ مجھے یہ کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ میں ابھی تک اطاعت رسول کے میدان میں قدم نہیں رکھ سکا۔ شیخ مجددؒ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ جملہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت دونوں میں فرق کرتا ہے اور یہ فرض کرتا ہے کہ اطاعت حق کے بعض طریقے ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کی نشاندہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی۔ لیکن یہ مفروضہ ہی غلط ہے اس لیے کہ اطاعت حق کا وہی طریقہ درست ہے جو اطاعت رسول کے ذریعہ اختیار کیا گیا ہو (۸۲)۔

کچھ کلمات ایسے بھی ہوتے ہیں جنہیں شطح قرار دے دیا جاتا ہے۔ حالانکہ وہ شطح نہیں ہوتے۔ لوگ ان کو اس لیے شطح کہتے ہیں تاکہ ان کے قائلین پر ملامت نہ کی جائے۔ شطح وہ الفاظ ہوتے ہیں جو سکر کے زیر اثر صادر ہوتے ہیں۔ لیکن وہ الفاظ جو سنجیدہ غور و فکر کا نتیجہ ہوں، وہ شطح نہیں ہیں مثلاً شیخ کبیر یمانی کا یہ قول کہ ''حق تعالیٰ عالم الغیب نہیں ہے'' شطح نہیں، ایک سنجیدہ جملہ ہے، جو انّ اللّٰہ یعلم غیب السموات والارض سے صراحتاً متصادم ہے اس قسم کے الفاظ کی سختی سے مذمت ہونی چاہیے۔ لفظ غیب کی کسی نئی تاویل کے ذریعے شیخ کبیر اس کی شناعت سے اپنے کو بری نہیں کر سکتے۔ اگر وہ اور ہی کچھ کہنا چاہتے تھے، تو غیب کی جگہ اور لفظ بھی استعمال کر سکتے تھے۔ ایسی زبان استعمال کرنے کا تو کوئی جواز ہی نہیں ہے جو کفر تک پہنچا دے (۸۳)۔

تیسری چیز جس کو شیخ مجددؒ جمع کے تجربے سے وابستہ کرتے ہیں، وہ سکر یا غیبت ہے، جمع کا تجربہ ایک وجد کی حالت ہے، جس میں عقل کلیتاً مغلوب ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ کیفیت ایک

Marfat.com

مختصر وقفے کے لیے ہوتی ہے اور جلد ہی ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن سالک پر اس کے اثرات عرصے تک رہتے ہیں۔ سالک پر سکر کا اثر بالکل شراب کے نشے کی طرح ہوتا ہے۔ کچھ صوفیہ تو جلد ہی اس سکر کی کیفیت سے باہر آجاتے ہیں اور صاحی ہو جاتے ہیں، جب کہ بعض صوفیہ گھنٹوں بلکہ ہفتوں اور بسا اوقات مہینوں اس کیفیت میں ڈوبے رہنے کے بعد ہوش میں آتے ہیں۔ بعض صوفیہ کا سکر شدید ہوتا ہے اور بعض کا ہلکا۔ بعض صوفیہ اس حالت میں نہ کھاتے ہیں، نہ پیتے ہیں نہ سوتے ہیں اور گرد و پیش سے بالکل بے خبر ہو جاتے ہیں۔ تاہم ان میں سے جن کی اللہ تعالیٰ حفاظت فرماتا ہے، وہ پنج وقتہ نماز ادا کرتے ہیں اور گناہوں سے بھی محفوظ رہتے ہیں۔ اس کیفیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے دو مثالیں ملاحظہ کریں: ایک مرتبہ ابوبکر شبلی شیخ جنیدؒ سے ملنے آئے۔ اس وقت شیخ جنید اپنی اہلیہ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے۔ شبلی کو دیکھ کر ان کی اہلیہ نے پردہ کرنا چاہا، لیکن شیخ جنید نے کہا کہ اس وقت شبلی عالم بے خودی میں ہیں، اس لیے ان سے پردہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے بعد شیخ جنید نے شبلی سے گفتگو شروع کی۔ شبلی رونے لگے اور ان کے حواس درست ہوئے اس وقت شیخ جنید نے اپنی اہلیہ سے کہا کہ اب تم یہاں سے چلی جاؤ (۸۴) دوسری مثال ابوالحسین نوری کی ہے، شیخ جنید نے ایک مجلس میں فرمایا کہ ایک مرتبہ شیخ نوری مسجد شنیزی میں کئی دن تک بنا کھائے پیے پڑے رہے اور اللہ کا ذکر کرتے رہے، اس دوران سوئے بھی نہیں، البتہ نمازیں وقت پر ادا کرتے رہے اہل مجلس میں سے کسی نے پوچھا کہ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حالت صحو میں تھے؟ شیخ جنید نے کہا نہیں، ایسا نہیں ہے، اصحاب وجد کی اللہ تعالیٰ حفاظت کرتا ہے (۸۵)۔

اگر کوئی صوفی سکر کو صحو سے برتر قرار دے تو تعجب کی بات نہیں۔ منصور حلاج جو شیخ عبدالقادر جیلانی (۸۶) اور شیخ مجددؒ (۸۷) کی نظر میں جمع کے مرحلے سے آگے نہیں بڑھ سکے، اگر سکر کی تعریف کرتے ہیں تو تعجب نہیں کرنا چاہیے۔ اس پر حلاج اور شیخ جنید کے درمیان گفتگو بھی ہوئی تھی تاہم حلاج یہ ماننے کو تیار نہیں ہوئے کہ کاملین کی علامت صحو ہے نہ کہ سکر (۸۸)۔ شیخ ابویزید بسطامی کے متبعین کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ بھی سکر کو صحو پر ترجیح دیتے تھے۔ لیکن ان کی یہ رائے ابویزید کے ان کلمات سے متاثر تھی جو بقول شیخ جنید ابویزید کے ابتدائی دور کے تھے۔ اگرچہ آخر میں وہ مقام جمع سے آگے نکل گئے تھے لیکن ان کی فرق اور صحو کی باتیں زیادہ مشہور نہ ہو سکیں (۸۹) ان کی شناخت ان کے ابتدائی اقوال سے ہی قائم رہی۔

Marfat.com

فرق بعد الجمع کی خصوصیات

جب سالک جمع کی منزل سے گزر کر فرق کی منزل پر پہنچتا ہے تو فرق وامتیاز کا احساس از سر نو عود کر آتا ہے۔ سالک دوبارہ خالق ومخلوق، عبد ومعبود، خیر وشر، ایمان وکفر، معصیت و اطاعت میں فرق کرنے لگتا ہے، برے اعمال پر تنقید کرتا ہے، اچھے اعمال کی تلقین کرتا ہے اور اتباع سنت کی تبلیغ کرتا ہے۔ یہ اسلام طریقت کا مرحلہ ہے۔ شیخ مجددؒ نے لکھا ہے: اسلام طریقت عبارت ہے اس فرق سے جو جمع کے بعد آتا ہے اور جس میں تفریق کا احساس از سر نو عود کر آتا ہے اور حق وباطل اور خیر وشر میں فرق نظر آنے لگتا ہے (۹۰)۔

جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے فرق کی کیفیات میں بھی درجات ہیں۔ سب سے نچلے درجے میں سالک فرق کا احساس تو کرتا ہے۔ لیکن خالق ومخلوق اور حق وباطل کو ایک دوسرے سے پوری طرح ممتاز نہیں کر پاتا۔ وہ انہیں مختلف بھی کہتا ہے اور متحد بھی۔ اس کے خیال میں ان کے درمیان فرق کی تہ میں جوہری نوعیت کا اتحاد پایا جاتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے وہ منازل طے کرتا جاتا ہے فرق کا احساس گہرا ہوتا جاتا ہے، اور جب سلوک کی آخری منزل میں پہنچتا ہے تو اس پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ خالق ومخلوق جوہری اعتبار سے ایک نہیں، مختلف ہیں اور خالق ومخلوق کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے تصور وراسے بھی ورا (وراء الوریٰ) ہے۔

سالک جتنا اس منزل سے قریب ہوتا جاتا ہے سکر کے اثرات ختم ہوتے جاتے ہیں۔ اور وہ صاحی ہوتا جاتا ہے۔ زبان وعقل پر اُسے قدرت حاصل ہوتی جاتی ہے، اس سے شطحات کا صدور نہیں ہوتا۔ وہ متواضع، منکسر المزاج اور اطاعت گزار بن جاتا ہے۔ اس پر خوف وخشیت کا غلبہ ہوتا ہے وہ حالت سکر میں کہے گئے گستاخانہ الفاظ پر پشیمان ہوتا ہے۔ توبہ واستغفار کرتا ہے۔ اب اس کو اپنی کیفیت اور شریعت کے درمیان کوئی تضاد محسوس نہیں ہوتا۔ اب وہ پورے طور پر متبع سنت ہو جاتا ہے۔ شیخ مجددؒ فرماتے ہیں: جب تک کوئی سالک سلوک کی انتہائی منزل کو نہیں پہنچتا اور خالق کی مطلق ماورائیت کا اثبات نہیں کر لیتا اس وقت تک نہ تو وہ سکر کے اثرات سے پورے طور پر بری ہوتا ہے۔ اور نہ اس کے عقائد واعمال شریعت سے پوری طور پر ہم آہنگ ہوتے ہیں (۹۱)۔

کاملین صوفیہ کے اس تصور کی تائید میں ذخیرۂ تصوف سے متعدد اقوال پیش کیے جاسکتے

Marfat.com

ہیں۔ لیکن یہاں میں صرف چند مثالوں پر اکتفا کروں گا۔ عبداللہ نباجی فرماتے ہیں: ''تصوف ذات الجنب کی طرح ہے، صوفی شروع میں تو ہذیان بکتا ہے اور درجہ کمال حاصل ہونے کے بعد خاموش ہو جاتا ہے'' (۹۲)۔ ابو یزید فرماتے ہیں: ''جب صوفیہ واقعتہً خدا کو جان لیتے ہیں تو ان کی زبان سے الفاظ نہیں نکلتے، اور جب وہ خاموش ہو جاتے ہیں تو انہیں خدا کی ذات میں سکون حاصل ہو جاتا ہے'' (۹۳)۔ شیخ جنید فرماتے ہیں: ''جب تک صوفیہ کو سکر کی حالت میں لذت ملتی ہے، وہ اس کے خواہش مند رہتے ہیں۔ لیکن خدا کے حضور پہنچتے ہی ان کی یہ سکر کی کیفیت ختم ہو جاتی ہے'' (۹۴)۔ ذوالنون مصری فرماتے ہیں: ''تم کو جتنا اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوگا تم اس سے اتنا ہی خوف وخشیت محسوس کرو گے'' (۹۵)۔ ابن عربی فرماتے ہیں: ''اگر کاملین سے شطح کا صدور ہو تو یہ لغزش میں شمار کیا جائے گا'' (۹۶)۔ ابو یزید فرماتے ہیں کہ ''جب صوفی آخری منزل پر پہنچ جاتا ہے تو وہ ایک ہی چیز کا طالب ہوتا ہے اور وہ ہے مغفرت'' (۹۷)۔ شیخ سہروردی فرماتے ہیں: ''جب صوفی اپنی آخری منزل پر پہنچتا ہے تو اسوۂ رسولؐ کا اتباع کرتا ہے اور لوگوں کو بھی اس کی دعوت دیتا ہے'' (۹۸)۔

جمع کی حقیقت

جمع کے معنی کیا ہیں؟ اس کی اصل اور حقیقت کیا ہے؟ ان سوالات سے متعلق جن صوفیہ کرام نے اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے، انہیں دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک گروہ صرف اپنے احوال و تجربات بیان کرتا ہے اور یہ نہیں بتاتا کہ وہ ان کے نزدیک کیا معنی رکھتے ہیں۔ اپنے تجربے کی حقیقت کے بارے میں نہ وہ کوئی نظریہ رکھتے ہیں، اور نہ اس کے مرتبے اور حیثیت کے بارے میں اپنی کسی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابو یزید کا تعلق اسی گروہ سے ہے۔ وہ اپنے مختلف تجربات، فنا و بقا اور وحدتِ خالصہ میں انضمام وانجذاب وغیرہ کو بڑی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ ''خدا نے مجھ پر میرا حجاب ڈالا تو میں فنا ہو گیا، پھر اس نے خود اپنا حجاب ڈالا تو میں جی اٹھا اور پھر اس نے اپنا اور میرا حجاب ڈالا تو میں حالت غیبت میں چلا گیا'' (۹۹)۔ انہوں نے اس کیفیت کی مختلف خصوصیات بھی بیان کی ہیں، جن کا تذکرہ مسٹزم کے باحثین نے بارہا کیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ ''مجھے وقت کا احساس نہیں ہے، نہ دن کا ہوش ہے نہ رات کا۔ میں تو

Marfat.com

ابدیت کی فضا میں محوِ پرواز ہوتا ہوں" (۱۰۰)۔ "مجھے مکان کا بھی ہوش نہیں ہوتا، میں تو ایک بحر ناپیدا کنار ہوں" (۱۰۱)۔ ابو زید کو اپنی انسانی صفات کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ فرماتے ہیں: "میری کوئی صفت نہیں" (۱۰۲) "خدا نے مجھے اپنے ساتھ متحد کر لیا ہے اور میرے اندر ہیجان پیدا کر دیا ہے" (۱۰۳)۔ "میں عقل و خرد سے بے گانہ ہو گیا ہوں" (۱۰۴)۔ ان الفاظ میں دراصل وہ اپنی وجدانی کیفیات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ان کو اس حال میں دیکھنے والوں کا بیان ہے کہ ابو یزید پر ایسا حال طاری رہتا تھا کہ کوئی ذرا چھیڑ دے تو ان کے منہ سے شطحات نکلنے لگتے تھے (۱۰۵)۔ ابو یزید نے اپنے تجربات اور واردات سے متعلق یہ معلومات تو بہم پہنچائی ہیں لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ تجربات ان کی نظر میں کیا معنی رکھتے ہیں اور وہ ان کو کس حیثیت سے دیکھتے ہیں؟ جو لوگ انہیں وحدۃ الوجود کا قائل سمجھتے ہیں، وہ ایک ایسے شخص کی طرف ایک فلسفیانہ نظریے کو منسوب کرتے ہیں، جو صرف اپنی ذاتی کیفیات کا اظہار کرتا ہے اور ان کی بنیاد پر کوئی نظریہ نہیں پیش کرتا۔

صوفیہ کا دوسرا گروہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ انھیں جمع کے تجربے میں خدا کے ساتھ جوہری طور پر اپنے متحد اور ایک ہونے کا ادراک حاصل ہوتا ہے اگر چہ کہ عام زندگی میں وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں اور یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ وہ خدا سے جدا ہیں۔ مگر جب بھی جمع کی کیفیت ان پر طاری ہوتی ہے ان کو دوبارہ اتحاد کا ادراک ہونے لگتا ہے۔ فرق بعد الجمع کی کیفیت اس اتحاد کی نفی نہیں کرتی، خدا اور انسان کے درمیان فرق کو صرف اضافی قرار دیتی ہے، جس پر جمع کی کیفیت میں پردہ پڑ جاتا ہے۔ اس جوہری وحدت کی حقیقت کیا ہے اور انسان کن معنوں میں خدا سے مختلف ہے؟ دنیا کا ذات باری سے صدور کس معنی میں ہے؟ ان سوالات کے جوابات دینے کی کوشش ہر صوفی نے نہیں کی اور جنہوں نے کی، انہوں نے مختلف جوابات دیے۔ مثلاً ابن عربی کا خیال ہے کہ جمع کے تجربے میں سالک کو جس اتحاد کا ادراک ہوتا ہے، وہ وجود کی وحدت ہے، اور یہ کہ انسان اور کائنات کی تمام اشیاء ایک ہی وجود کے مخصوص تعینات ہیں، اور یہ کہ وحدت سے کثرت کا ظہور تجلی کی راہ سے ہوتا ہے۔ ابن عربی نے جس انداز سے ان تینوں بنیادی تصورات کی تشریح کی ہے اور ان کی جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان کی وجہ سے ان کے فلسفے نے ایک مخصوص

Marfat.com

شکل اختیار کر لی ہے۔ دوسرے صوفیہ نے ان مسائل کو اپنے طور پر بیان کیا ہے اور اپنا الگ فلسفہ پیش کیا ہے۔ تاہم اس گروہ کے تمام صوفیہ اس پر متفق ہیں کہ جمع کے تجربے میں جمع کی کیفیت ایک حقیقی کیفیت ہے۔

تیسرے گروہ کے صوفیہ کا یہ خیال ہے کہ یہ کیفیت شہودی ہے، حقیقی نہیں یعنی وحدت صرف نظر آتی ہے، حقیقتاً وحدت ہوتی نہیں۔ سالک کو صرف یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو گیا، حالانکہ ایسا حقیقتاً نہیں ہوتا (۲)۔ شیخ مجددؒ اور شیخ علاء الدولہ سمنانی کا یہی خیال ہے۔ شیخ مجددؒ نے لکھا ہے:

> ''فنا اور بقا شہودی ہے، وجودی نہیں۔ بندہ نہ تو خدا بن سکتا ہے اور نہ خدا کے ساتھ متحد ہی ہو سکتا ہے۔ بندہ ہمیشہ بندہ رہتا ہے اور خدا ہمیشہ خدا ہی رہتا ہے۔ جو لوگ فنا اور بقا کو وجودی کہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے وجودی تعینات سے بالاتر ہو کر ذاتِ حق سے جو تعینات اور قیود سے بالاتر ہے متحد ہو جاتا ہے، یا یہ سمجھتے ہیں کہ رر قطرہ تھے جو دریا میں مل کر دریا ہو گئے اور ان کی وجودی انفرادیت ذات واحد میں گم ہو گئی، وہ لوگ ملحد اور زندیق ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اس طرح کے ملحدانہ افکار سے محفوظ رکھے (۱۰۶)۔''

شیخ مجددؒ نے مزید لکھا ہے کہ بندہ جس سے متحد ہوتا ہے، وہ خدا نہیں خدا کا ظل ہوتا ہے، جو خدا کا غیر اور اس کی مخلوق ہے۔ یہی بات ان تجلیات اور اصوات کے بارے میں بھی درست ہے جنہیں وہ دیکھتا یا سنتا ہے۔ شیخ مجددؒ نے خواجہ بہاء الدین نقشبند کا یہ جملہ نقل کیا ہے:
''جو کچھ دکھائی دیتا ہے یا سنائی دیتا ہے یا جو بھی کیفیت محسوس ہوتی ہے وہ سب غیر اللہ ہے۔ کلمہ طیبہ کے ورد سے اس کی نفی کرنی چاہیے'' (۱۰۷)۔

ان احوال، اشکال اور تجلیات کے بارے میں جو رائے شیخ مجددؒ کی ہے وہی رائے بعض دوسرے صوفیہ کی بھی ہے۔ مثلاً ابوالنصر سراج لکھتے ہیں:

> ''یہ بات ذہن نشیں رہے کہ وہ تجلی جو آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے، مخلوق ہے، اس کے اور خدا کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے یہ کوئی الٰہی صفت نہیں بلکہ کلیتاً مخلوق ہے (۱۰۸)۔''

یہ خیال کہ تجربہ جمع واتحاد کے نتیجے میں حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے، شیخ مجددؒ کے

Marfat.com

نزدیک درست نہیں۔ اپنے ایک مرید کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں:

باید که از احوال گزشته بمحول احوال باید رسید که آں‌جا همه جهالت و نادانی است، بالجمله هر چه دردید و دانش برآید قابل نفی است اگرچه شهود وحدت در کثرت باشد، چه آں وحدت را در کثرت اصلاً گنجائش نیست، آں چه می نماید شبح و مثال آں وحدت است نه او۔ پس مناسب حال شما دریں وقت ذکر کلمه طیبه لااله الا اللّٰه است و تکرار ایں کلمه تا بحد یکه دردید و دانش هیچ نه گزارد، و رخت را بحیرت و جهالت ببرد، و معامله را به فنا اندازد۔ تا بحیرت و جهل نرود از فنا نصیبے نیست آنچه شما فنا دانسته اید معبر بعدم است نه فنا وچوں بعد از وصول بجهل فنا دست دهد۔ اول قدم دریں راه زده باشند،وصل کجا واتصال کرا(۱۰۹)۔

”تمہیں چاہیے کہ ان احوال سے گزر کر محول احوال تک پہنچو، جہاں صرف جہالت و نادانی ہے (اس کے بارے میں کوئی علم نہیں) جو کچھ مشاہدہ میں آئے یا خیال میں آئے قابل نفی ہے، چاہے وحدت میں کثرت کا مشاہدہ کیوں نہ ہو۔ چونکہ وحدت میں کثرت کی گنجائش ہی نہیں، جو نظر آتا ہے وہ اس وحدت کا پرتو یا تمثیل ہے نہ کہ وہ خود، اس لئے اس وقت تمھارے احوال کے مناسب یہ ہے کہ کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کا ورد کرتے رہو اور اتنا کرو کہ مشاہدہ وخیال میں کچھ بھی باقی نہ رہے اور حیرت و جہالت تک پہنچو اور فنا حاصل کرو۔ جب تک تم جہل و حیرت تک نہیں پہنچو گے فنا حاصل نہیں ہوگی۔ جس کو تم نے فنا سمجھا ہے وہ عدم سے تعبیر ہے فنا نہیں۔ جب جہل تک پہنچنے کے بعد فنا حاصل ہوگی تب گویا پہلا قدم اس راہ میں پڑے گا۔ ابھی سے کہاں وصل اور کیسا اتصال۔“

صوفی کی آخری منزل کی علامت حیرت ہے، علم نہیں۔ اسے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ وہ خدا کو جانتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ وہ نہ تو خدا کو جانتا ہے اور نہ جان ہی سکتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ”تمام تعریفیں اس ذات

Marfat.com

کے لئے ہیں جس کے بارے میں ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ ہم اسے نہیں جان سکتے'' (۱۱۰)۔ ذوالنون مصری فرماتے ہیں: ''جو خدا کو جتنا زیادہ جانتے ہیں اتنا ہی زیادہ خدا کی ذات میں حیران ہوتے ہیں'' (۱۱۱)۔

فنا اور بقا کا مقصد

فنا اور بقا کا تجربہ الوہیت میں شرکت نہیں ہے۔ جب صوفی خود کو فنا کر کے خدا کے ساتھ متحد ہوتا ہے تو اس کی یہ کیفیت خواب جیسی ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ حقیقتاً نہیں ہوتا۔ شیخ مجددؒ فرماتے ہیں: اگر تم خواب دیکھو کہ تم بادشاہ بن گئے، تو بادشاہ نہیں بن جاؤ گے۔ اسی طرح جب سالک دیکھتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو کر خدا بن گیا ہے، تو وہ خدا نہیں بن جاتا (۱۱۲)۔ جب وہ یہ دیکھتا ہے کہ وہ زمان و مکان سے ماوراء ہو کر لا متناہی ہو گیا ہے، یا یہ کہ وہ خدا کا ہاتھ ہے، یا خدا کا علم ہے، یا یہ کہ وہ خدا ہے، تو حقیقتاً ایسا نہیں ہوتا۔ یہ صرف اس کا احساس ہوتا ہے، اور اس احساس کی حقیقت خواب سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اس کے بارے میں شیخ مجددؒ کے خیالات کی تائید اور بھی صوفیہ سے ہوتی ہے۔ خواجہ بہاؤالدین نقشبند کا قول پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ہر چیز جو مشاہد یا مسموع ہو، یا جس کا ادراک ہو وہ سب غیر اللہ ہے، اس کی نفی کی جانی چاہیے۔ امام غزالی کی بھی یہی رائے ہے۔ ابوالقاسم گورگانی (۱۱۳) (۴۶۵ھ/۱۰۷۲) کے قول: ''آخری منزل میں خدا کی صفات بندے کی صفات بن جاتی ہیں'' پر تنقید کرتے ہوئے امام غزالی نے ان تمام ممکنہ توجیہات کی نفی کی ہے، جن سے صوفی کے خدا بن جانے کا کوئی پہلو نکلتا ہو (۱۱۴)۔ مثلاً یہ خیال کہ سالک خدا تعالیٰ کی ماہیت میں شریک ہوتا ہے، یا وہ خدا کی طرح الہیاتی وجود بن جاتا ہے، یا خدا کی صفات اس کی ذات میں سرایت کر جاتی ہیں، یا یہ کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے یا یہ کہ خدا اس میں حلول کر جاتا ہے وغیرہ۔ امام غزالی ان تمام توجیہات کی تردید کرتے ہیں اور صرف ایک توجیہ کو قابل قبول گردانتے ہیں، وہ یہ کہ صوفی ان تمام رذائل سے پاک ہو جائے جو انسان میں پائے جاتے ہیں اور ان صفات حسنہ سے متصف ہو جائے جو خدا کی صفات کے مشابہ ہیں۔ اس مشابہت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام غزالی نے لکھا ہے: یہ مشابہت یا شرکت صرف نام میں ہوتی ہے۔ صوفی کسی حال میں انسانی حدود سے بلند نہیں ہو سکتا۔ امام غزالی

Marfat.com

سے پہلے ابوالنصر السراج (۱۱۵) امام قشیری (۱۱۶) اور شیخ علی ہجویری (۱۱۷) سے بھی یہی بات منقول ہے۔

موجودہ دور میں تصوف پر لکھنے والے مستشرقین کا خیال ہے کہ الوہیت میں شرکت کا حصول ہی تصوف کا نصب العین اور اس کی غایت ہے، مثلاً نکلسن نے لکھا ہے: ''صوفی وہ ہے جو اپنی ذات میں فنا ہو جاتا ہے اور خدا میں زندہ رہتا ہے۔ اس معنی میں فنا ہو جانا دراصل خدا کے ساتھ متحد ہو جانا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مسلم صوفیہ کی آخری غایت خدا بن جانا اور الوہیت میں شریک ہو جانا (Deification) ہے'' (۱۱۸)۔ اگر نکلسن کی مراد ان چار چیزوں میں سے ایک کے حصول سے ہے، جن کی امام غزالی نے تردید کی ہے، تو یہ بات درست نہیں ہے۔ امام غزالی کے علاوہ ابوالنصر سراج، قشیری، شیخ علی ہجویری، شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ بہاؤالدین نقشبند اور متعدد صوفیہ کرام کے نقطۂ نظر سے بھی یہ بات درست نہیں ہے۔ لیکن اگر نکلسن کی مراد وہ ہے، جس کی تشریح امام غزالی کے نزدیک خدا کی صفات میں مشارکت ہے، تو یہ خدا بن جانا نہیں ہے۔ دراصل نکلسن نے سبحانی اور انا الحق جیسے شطحات کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی ہے۔ اگر ہم فرض کرلیں کہ ان شطحات کے قائلین مقام جمع سے آگے نہیں بڑھ سکے تھے اور ان شطحات سے پیدا ہونے والے ظاہری مفہوم کی صداقت کو تسلیم کرتے تھے، تو نکلسن کے بیان کو درست قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم گزشتہ صفحات میں بتا چکے ہیں شیخ ابو یزید جنھوں نے سبحانی کہا تھا وہ مقام جمع سے آگے بڑھ گئے تھے۔ انھوں نے خدا کی ورائیت کو تسلیم کرلیا تھا اور اپنے پہلے اقوال پر توبہ واستغفار کیا تھا (۱۱۹)۔ البتہ منصور حلاج جنھوں نے انا الحق کہا تھا غالباً مقام جمع سے آگے نہیں بڑھ سکے تھے اور اسی مقام پر ان کا انتقال ہو گیا۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ منصور نے جو کچھ کہا، وہ اسے دل سے مانتے تھے تب بھی کیا تصوف کے بارے میں نکلسن کا وہ بیان جس کی بنیاد منصور کا انا الحق یا مقام جمع پر رہ جانے والے دوسرے صوفیہ کے بیانات ہیں درست تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ نکلسن کو درج ذیل نکات بھی پیش نظر رکھنے چاہئیں۔ اول کیا مقام جمع سے آگے بھی کوئی مقام ہے۔ دوم اکثر صوفیہ مقام جمع سے آگے نکل گئے تھے۔ سوم شطح ناپختگی کی علامت ہے، اور یہ کہ کاملین صوفیہ سکر کے زیر اثر نہیں ہوتے بلکہ صاحی اور متواضع ہوتے

Marfat.com

ہیں۔ خدا بننے کو تصوف کا نصب العین قرار دینا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی شخص شہر کی صرف جھگیاں دیکھ کر اس کے بارے میں رائے قائم کر لے۔

فنا اور بقا کے تجربات سے ایسا کوئی مخصوص علم حاصل نہیں ہوتا جو شریعت میں پہلے سے نہ ہو، خواجہ بہاؤالدین سے پوچھا گیا کہ سلوک کا مقصد کیا ہے؟ فرمایا: جو تم اجمالاً جانتے ہو اسے تفصیل سے جاننا اور جو بات دلائل کے ذریعے جانتے ہو اس کا مشاہدہ کرنا۔ ان الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے شیخ مجددؒ نے فرمایا: شیخ نقشبند نے یہ نہیں کہا کہ سلوک کا مقصد ایسے حقائق کا عرفان ہے، جو شریعت میں نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفی پر راہ سلوک میں اور بھی دوسرے معارف کا نزول ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ سلوک کی آخری منزل تک پہنچتا ہے، تو فاضل خیالات خود بخود ہوا میں اڑ جاتے ہیں اور شریعت کے معروف حقائق اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں، وہ خرد کی تنگنائے سے نکل کر کشف کے وسیع میدان میں آ جاتا ہے (۱۲۰)۔

شیخ مجددؒ فرماتے ہیں: سلوک کا مقصد شریعت کے معارف میں یقین جازم پیدا کرنا ہے۔ راہ سلوک میں سفر کرنے کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ شریعت کے بیان کردہ عقائد و اعمال پر ایمان اس قدر پختہ اور قوی ہو جائے کہ کسی متشکک کے شکوک یا مخالف کے اعتراضات سے متزلزل نہ ہو سکے (۱۲۱)۔ شیخ مجددؒ ماورائی مشاہدات اور مسموعات کو حقیقت پر محمول کرنے کے سخت خلاف ہیں۔ فرماتے ہیں: سلوک کا مقصد ماورائی حقائق کی خیالی صورتوں یا تمثیلات یا الوان و تجلیات کا مشاہدہ نہیں ہے، دراصل یہ تمام چیزیں ایک کھیل سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ تجلیات خواہ مادی ہوں یا روحانی، یہ سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں، اور اللہ تعالیٰ ان سب سے ماورا ہے۔ یہ تو صرف اس کی نشانیاں ہیں (۱۲۲)۔

سلوک کا دوسرا مقصد شریعت کی تعمیل کو آسان بنانا ہے۔ آدمی شریعت کے احکام کو برضا و رغبت اور مستعدی سے انجام دینے لگے، ان کی تعمیل میں سستی و کاہلی چھوڑ دے اور نفس امارہ کا کوئی اثر قبول نہ کرے (۱۲۳)۔

شیخ مجددؒ نے صوفی کے سلوک اور شریعت محمدیہؐ کے تعلق پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے: شریعت کے تین حصے ہیں: پہلا علم، دوسرا عمل، تیسرا اخلاص۔ یعنی شریعت کے حقائق پر ایمان لانا اور صدق و خلوص نیت کے ساتھ صرف اللہ کی رضا کے لئے احکام شرعیہ کی اتباع کرنا۔ صوفیہ کے

Marfat.com

فنا و بقا کا مقصد کوئی نیا علم حاصل کرنا ہے اور نہ ایسا ہی کام کرنا ہے جس کا شریعت نے حکم نہیں دیا (۱۲۴)۔ صوفی فنا اور بقا کے احوال سے اس لیے گزرتا ہے کہ وہ اپنے وجود کی مکمل نفی کرے اور صرف رضائے الٰہی کے لیے زندہ رہے۔ فنا اور بقا خدا کی مکمل اطاعت کے نصب العین تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے، جسے شیخ مجددؒ فنائے حقیقی کا نام دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں: فنائے حقیقی کا مطلب رضائے الٰہی میں خود کو مٹا دینا ہے (۱۲۵)۔

ایک دوسری جگہ انھوں نے اس کا اظہار اس طرح کیا ہے: حقیقی فنا غیر اللہ کو فراموش کر دینا، خود کو حب دنیا سے آزاد کر لینا، قلب کو تمام نفسانی خواہشوں سے پاک کر لینا ہے، جیسا کہ ایک بندے کو چاہیے، اور حقیقی بقا اپنی خودی باقی رکھتے ہوئے رب کی مرضیات کی تکمیل اور اپنی خواہشوں کو اس کے حکم کے تابع بنا لینے کا نام ہے (۱۲۶)۔

Marfat.com

باب سوم

شریعت اور تصوف

Marfat.com

Marfat.com

شریعت اور تصوف

اسلام اور تصوف کے درمیان ربط کے بارے میں مغرب کے اہل علم نے مختلف رائیں پیش کی ہیں۔ کچھ کا خیال ہے کہ تصوف ایک درآمد شدہ چیز ہے۔ چنانچہ وہ لوگ اس کے مختلف عناصر کو مختلف خارجی عوامل میں تلاش کرتے ہیں۔ اس کے زہد، فقر اور رہبانیت کا ماخذ عیسائیت کو بتاتے ہیں۔ استغراق اور فنا کو بدھ مت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ تزکیۂ نفس کے ذریعے ماورائی حقائق کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش کو عرفانیت (Gnosticism) کی دین کہتے ہیں۔ وحدت سے کثرت کے صدور کے نظریے کا ماخذ نو افلاطونی فلسفے کو قرار دیتے ہیں اور وحدۃ الوجودی نظریات کو ہندستانی ویدانت کا اثر مانتے ہیں (۱)۔

دوسرے حضرات کا خیال ہے کہ تصوف خالصتہً اسلامی ہے اور روح اسلامی کا معتبر اظہار ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ صوفیہ کا فقر و فاقہ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب کی حیات سے مستفاد ہے۔ عزلت گزینی و گوشہ نشینی کا جواز بھی شریعت میں موجود ہے۔ انسان، ماحول اور سماج میں پھیلی ہوئی بدعنوانی اور اخلاقی زوال سے خود کو بچانے کے لیے گوشہ نشین ہوسکتا ہے۔ عبادت گزاری اور ذکر وفکر میں اشتغال کے لیے حدیث نبوی میں ترغیب ملتی ہے۔ وحدۃ الوجود جیسے نظریے کو بھی بعض صوفیہ قرآن وسنت سے مستنبط سمجھتے ہیں (۲)۔

کچھ اہلِ علم (۳) کے خیال میں تصوف اور شریعت کا تعلق کسی قدر پیچیدہ ہے۔ چنانچہ اُنہوں نے تصوف کے دو حصے کیے ہیں، ایک حصے میں فقر و زہد اور ذکر و عبادت کو شامل کیا ہے، اور دوسرے حصے میں عشق، وجد و تواجد، فنا و بقا اور مکاشفات و تجلیات کو رکھا ہے۔ پہلے حصے کو وہ اسلامی اور دوسرے حصے کو خارجی عوامل کی دین سمجھتے ہیں۔ کچھ لوگوں نے تصوف کی دو قسمیں کی

Marfat.com

ہیں سنی تصوف اور فلسفی تصوف۔ یہ لوگ اول الذکر کا نمایندہ امام غزالی (۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) کو قرار دیتے ہیں اور موخر الذکر کا نمایندہ ابنِ عربی (۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کو (۴)۔ اس تقسیم سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اول الذکر کا تعلق اسلام کی روح سے ہے اور مؤخر الذکر ایک حد تک درآمد شدہ چیز ہے۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے حضرات کا خیال ہے کہ ابنِ عربی کا تصوف سچا اور حقیقی ہے، اور شیخ عبدالقادر جیلانی (۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) شیخ شہاب الدین سہروردی (۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) اور ایک حد تک امام غزالی کا تصوف صوفیانہ نہیں بلکہ دینی نوعیت کا ہے (۵)۔

ابتدائی عہد کے صوفی مصنفین جیسے ابوالنصر سراج (۳۷۸ھ/۹۸۸ء) ابوبکر محمد کلاباذی (۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء) ابونعیم اصفہانی (۴۳۰ھ/۱۰۳۸ء) اور ابوالقاسم قشیری (۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) وغیرہ کا دعویٰ ہے کہ تصوف اسلام کی داخلی حقیقت کا معتبر ترین مظہر اور اس کی روحانی قدروں کی تکمیل ہے (۶) انہوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صوفیہ کے عقائد وہی ہیں جو متکلمین کے ہیں (۷) وہ انہی احکام کے پابند ہیں جن کی تفصیل فقہاء نے بیان کی ہے اور ان کے احوال، مقامات، اعمال اور طریقے سب قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں (۸)۔ صوفیہ کے وہ اقوال جو بظاہر شریعت کے خلاف تھے۔ ان بزرگوں نے ان کی تاویل کر کے انہیں شریعت کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور جو متصادم تھے، ان سے براءت کا اظہار کیا ہے (۹)۔

امام غزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) نے ایک غیر معمولی قدم اٹھایا، انہوں نے تصوف کی توجیہ کر کے اسے قرآن وسنت کے مطابق اسلام سے قریب لانے کے بجائے اسلام کی توجیہ و تفہیم صوفیہ کے افکار وتجربات کی روشنی میں کی۔ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام کی صحیح تعبیر اس تصوف سے مختلف نہیں ہے، جو کبار صوفیہ کے یہاں ملتا ہے۔ **احیاء علوم الدین** میں انہوں نے یہی کام انجام دیا ہے (۱۰)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام اور تصوف ایک ہو گئے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی اور شیخ شہاب الدین سہروردی نے اس تصور کی نہ صرف توثیق وتائید کی بلکہ اس کو اور مستحکم کیا، البتہ انہوں نے خود کو امام غزالی کے فلسفیانہ افکار سے دور رکھا (۱۱)۔ امام غزالی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ابن عربی نے صوفی تجربات ومکاشفات کی روشنی میں اسلامی عقائد و اعمال کی تاویل کے عمل کو اور آگے بڑھایا (۱۲)۔

کچھ تو ان اسباب کی وجہ سے اور کچھ صوفیہ کے قابلِ رشک صلاح وتقویٰ کی زندگی کی

Marfat.com

وجہ سے عوام میں یہ خیال جڑ پکڑ گیا کہ اسلام کی سب سے بہتر شکل وہی ہے، جو صوفیہ کے یہاں پائی جاتی ہے۔ ابنِ تیمیہ (۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) جیسی بعض شخصیات نے انبیاء کی روحانیت اور صوفیہ کی روحانیت کے درمیان امتیاز کرنے کی سعی کی۔ اور ان صوفی نظریات اور طریقوں پر تنقید کی جو اسلامی شریعت سے ٹکراتے تھے (۱۳)۔ لیکن ان کی آرا کو یہ کہہ کر نظر انداز کر دیا گیا کہ وہ تصوف سے ناآشنا تھے۔ خود تصوف کے حلقے میں کسی نے صوفیہ کے طریقوں اور نظریات کا جائزہ لینے اور یہ دیکھنے کی کوشش نہیں کی کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش کردہ تصورات، اصولوں اور طریقوں سے کہاں تک ہم آہنگ ہیں۔ یقیناً تصوف کی تاریخ ایسے افراد سے خالی نہیں ہے جنھوں نے تصوف کے اعمال وافکار پر تنقیدی نظر ڈالی ہے، لیکن یہ تنقید صرف جزوی امور تک محدود رہی ہے (۱۴)۔

طریقۂ نبوت اور طریقۂ تصوف

شیخ مجددؒ وہ پہلے صوفی ہیں، جنھوں نے اسلام کی روشنی میں پورے تصوف کا جائزہ لیا اور بتایا کہ تصوف میں کیا نئی چیزیں شامل ہوئیں۔ ان میں سے کون سی چیزیں شریعت کے دائرے میں آتی ہیں اور شریعت کے مقاصد کی تکمیل میں معاون ہیں اور کونسی اس کے خلاف ہیں۔ انہوں نے طریقۂ نبوت اور طریقۂ ولایت دونوں طریقوں کے فرق کو اچھی طرح وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان سے قبل متعدد صوفیہ نے شریعت اور تصوف کے بعض امور کے درمیان تصادم محسوس کیا ہے (۱۵) اور منصور حلاج جیسے بعض صوفیہ نے اس تصادم کا پرزور الفاظ میں اظہار بھی کیا ہے۔ لیکن کسی نے بھی شعوری طور پر اس بات کا اعتراف نہیں کیا کہ طریقۂ ولایت جس میں صوفیہ کو مختلف احوال و مقامات سے گزرنا ہوتا ہے، طریقۂ نبوت سے الگ کوئی چیز ہے۔ شیخ مجددؒ نے نہ صرف دونوں کے درمیان فرق کی واضح الفاظ میں تصریح کی، اس فرق کی تفصیلات بھی بیان کیں۔ انہوں نے کہا کہ ان دونوں طریقوں کے درمیان بنیادی فرق فنا و بقا کے تجربے کا ہے، یہ تجربہ طریقۂ ولایت کا لازمی جز ہے۔ شیخ کے الفاظ ہیں: ولایت عبارت از فنا و بقا است (۱۶) (ولایت فنا اور بقا سے عبارت ہے) مگر طریقۂ نبوت میں نہ فنا و بقا ہے اور نہ جذبہ وسلوک (۱۷)۔

Marfat.com

شیخ مجدد لکھتے ہیں:

" قربے که منوط بفنا و بقا و سلوك و جذبه است قرب و لایت است که اولیائے امت بآں مشرف گشته اندو قربے که اصحاب کرام را در صحبت خیر الانام علیه وعلیهم الصلوٰة و السلام میسرمی شد قرب نبوت است که به تبعیت و وراثت ایشاں را حاصل می گشت و دریں قرب نه فنا است نه بقا نه جذبه است نه سلوك وایں قرب بمراتب از قرب ولایت اعلیٰ وا فضل است چه ایں قرب قرب اصالت است و آں قرب قرب ظلیت(۱۸)۔"

''وہ قرب جس کا انحصار فنا و بقا، سلوک اور جذبہ پر ہوتا ہے قرب ولایت ہے اور امت کے اولیاء کو اس قرب سے نوازا گیا ہے، لیکن وہ قرب الٰہی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کو آپؐ کی معیت میں حاصل ہوا تھا وہ قرب نبوت تھا، جو ان کو آپؐ کی اتباع کے ذریعہ ملا تھا۔ اس قرب میں نہ تو فنا ہے نہ بقا، نہ جذبہ ہے نہ سلوک اور یہ قرب قرب ولایت سے کئی گنا زیادہ افضل ہے، کیونکہ یہ حقیقی قرب ہے، جبکہ دوسرا قرب ظلی قرب ہے۔''

ایک دوسرے مقام پر شیخ مجددؒ نے قرب کی دونوں قسموں کے فرق پر بہت تفصیل سے ''بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فنا جو صوفی قرب کا حصہ ہے، اس کا مطلب ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان کی دوئی (اثنینیت) ختم ہو جائے۔ یہ فنا قرب نبوت کا حصہ نہیں ہے۔ اس لیے اس میں دوئی کو ختم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کے برعکس قرب نبوت میں نہ صرف یہ کہ یہ دوئی برقرار رکھی جاتی ہے بلکہ اس کی حفاظت بھی کی جاتی ہے''(۱۹)۔

چونکہ صوفی دوئی کو مٹا دینا چاہتا ہے اس لیے وہ ہمیشہ سکر کی حالت میں رہتا ہے۔ طریقۂ نبوت میں دوئی برقرار رکھی جاتی ہے۔ اس لیے اس میں سکر کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ طریقۂ نبوت کی خصوصیت صحو ہے (۲۰)۔ اس نکتے کی تفہیم اس وقت زیادہ بہتر طور پر ہو سکے گی، جب یہ بات مستحضر رہے کہ فنا اس کیفیت کا نام ہے، جو آتش عشق کو تیز کر کے نفی ذات کے مراقبے سے حاصل ہوتی ہے۔ صوفی اس تجربے سے پہلے اور اس تجربے کے بعد ایک غیر معمولی ذہنی کیفیت (وجد) کی حالت میں ہوتا ہے۔ جبکہ طریقۂ نبوت میں نہ عشق و وجد شامل ہے نہ نفی ذات کا مراقبہ اور نہ جمع واتحاد کا تجربہ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سکر سے پاک ہوتا ہے۔

Marfat.com

خدا کے ساتھ صوفیہ کا عشق شدید جذباتی عشق ہوتا ہے۔صوفی خود کو فنا کر کے خدا میں ضم ہونا چاہتا ہے اور جب تک اس کو یہ کیفیت حاصل نہ ہو جائے وہ اضطراب اور بے چینی کے عالم میں رہتا ہے اور بے خودی اور وجد کو ابھارنے والی چیزوں مثلاً موسیقی اور رقص وغیرہ میں مشغول ہوتا ہے۔اس کے برخلاف وہ محبت جس کی تعلیم انبیاء دیتے ہیں ایک دوسری قسم کی محبت ہے اس میں نہ ہجر کی غم انگیزی ہے اور نہ وصل کی سرمستی (۲۱)۔

چونکہ ولایت خدا اور بندے کے درمیان دوئی کو ختم کر دینا چاہتی ہے۔اس لیے ولی چاہتا ہے کہ اس کی ذات وصفات اور اس کے ارادے کی نفی ہو جائے۔شیخ مجددؒ نے بطور مثال شیخ ابو یزید کا یہ قول نقل کیا ہے: ''اریدان لا ارید'' (۲۲) (میں چاہتا ہوں کہ کچھ نہ چاہوں)۔اس کے ساتھ شیخ جنید کے الفاظ کا بھی اضافہ کر لیجیے ''تصوف نام ہے طبعی میلانات کو مٹانے، انسانی خصوصیات کی نفی کرنے، نفسانی خواہشوں کو فنا کرنے اور روحانی صفات کو پروان چڑھانے کا'' (۲۳)۔ چونکہ طریقۂ نبوت میں دوئی کو ختم کرنا مقصود نہیں، اس لیے اس راہ کا سالک نہ تو اپنے ارادے یا اپنی صفات کی نفی کرتا ہے، اور نہ اپنی ذات کو فنا۔اس کو صرف اتنا کرنا ہوتا ہے کہ برے خصائل کی جگہ اچھے فضائل اختیار کرے۔ کیونکہ علم، ارادہ اور دوسری قوتیں بذاتِ خود بری صفات نہیں ہیں بلکہ فی نفسہٖ اچھی ہیں۔ یہ بری اس وقت ہوتی ہیں جب ان کو مذموم مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے۔اس لیے ان کو ختم کرنے کی بجائے ان کو صالح مقاصد کے لیے استعمال کرنا مطلوب ہے۔انبیاء کی دعوت انسانی صفات کو ختم کرنا نہیں ہے بلکہ اس کے مذموم مقاصد کو ختم کرنا ہے (۲۴)۔

صوفی طریقے میں انسانی صفات کا خاتمہ مقصود ہوتا ہے، جو بہت مشکل ہے۔اس لیے صوفی سخت مجاہدے، خطرناک ریاضتیں اور تعذیب نفس کے انتہائی دشوار طریقے اختیار کرتا ہے۔ انبیاء کے طریقے میں ان چیزوں کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔اس لیے کہ اس طریقے میں انسانی صفات کا خاتمہ مطلوب نہیں ہوتا۔شیخ مجددؒ خود اپنا تجربہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے سب سے پہلے ارادے کی نفی کرنے کی سعی کی، لیکن جب معلوم ہوا کہ اصل مقصود ارادے کی نفی نہیں بلکہ اس کے غلط مقاصد کی نفی ہے، تو انہوں نے یہ کوشش ترک کر دی۔نبوی طریقہ آسان، محفوظ اور یقینی ہے جب کہ صوفی طریقہ مشکل، خطرناک اور غیر یقینی۔ اول الذکر راہ اجتبا ہے، جس میں خدا

Marfat.com

بندے کی رہنمائی کرتا ہے موخر الذکر راہ انابت، جس میں سالک خود اپنی کوشش سے خدا تک پہنچنے کی سعی کرتا ہے (۲۵)۔

راہ ولایت میں سالک دنیا اور آخرت دونوں سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ آخرت کی طلب دنیا کی طلب سے بہتر نہیں ہے۔ شیخ مجددؒ، شیخ داؤد طائیؒ (۲۶) کا قول نقل کرتے ہیں کہ اگر تم محفوظ رہنا چاہتے ہو تو دنیا کو ترک کر دو اور اگر عزت چاہتے ہو تو آخرت کو بھی ترک کر دو۔ رابعہ عدویہ (۲۷) کا وہ قول بھی شیخ نے نقل کیا ہے جس میں وہ جنت کی طلب کو خدا کی محبت سے متصادم بتاتی ہیں اور جنت کو جلا دینا چاہتی ہیں۔ اس کے بالمقابل نبوی طریقے میں آخرت کی طلب مستحسن بھی ہے اور مطلوب بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار صرف آخرت میں ہی ہو سکتا ہے۔ انبیاء کی دعوت میں یہ حقیقت مستحضر رہتی ہے۔ اس لیے اس میں جنت کی محبت اور خدا کی محبت میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہے۔ لیکن صوفیہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اس لئے ان کو ان دونوں کے درمیان تضاد و تباین محسوس ہوتا ہے (۲۸)۔

راہ ولایت میں سالک کو انوار و تجلیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، مختلف شکلیں، صورتیں، رنگ، روشنیاں اور تجلیاں نظر آتی ہیں۔ سلوک کے ابتدائی مراحل میں ایسا اکثر ہوتا ہے اور سالک انہیں الوان و اصوات میں مگن ہو جاتا ہے۔ جبکہ انبیاء کے طریقے میں اس طرح کے نظارے مشکل ہی سے نظر آتے ہیں، اور صحیح بات یہ ہے کہ اس طریقے میں ان کی ضرورت ہی نہیں ہوتی اس لیے کہ ان نظاروں کی حیثیت سایوں اور اظلال کی ہے، اور طریقۂ انبیاء کا متبع نہ اظلال میں دلچسپی رکھتا ہے نہ انوار و تجلیات میں (۲۹)۔

شیخ مجددؒ جیسے ممتاز صوفی اور سرخیل کارواں کے ذریعہ انبیائی طریقے اور صوفیانہ طریقے کے درمیان کی جانے والی اس اہم اور واضح تفریق نے بعد کے ادوار میں تصوف کی تاریخ کو بے حد متاثر کیا۔ اس کا ایک اہم فائدہ یہ ہوا کہ جو صوفیہ دونوں طریقوں کے درمیان فرق کو تسلیم کرتے تھے، ان کی تعداد بڑھنے لگی اور وہ تصوف کی اصلاح کر کے اسے شریعت کے قریب لانے کی سعی کرنے لگے۔

شیخ مجدد کی کوششوں کا ہی اثر تھا کہ ایک صدی بعد شاہ ولی اللہ نے نبوی اور صوفی طریقوں کے درمیان فرق کو واضح الفاظ میں تسلیم کرتے ہوئے **حجة اللہ البالغة** میں لکھا:

Marfat.com

''سعادت کے حصول کے دو طریقے ہیں، ایک متأخرین حکماء اور مجذوب صوفیہ کا اور دوسرا طریقہ وہ ہے، جس کے لیے انبیا کی بعثت ہوئی'' (۳۰)۔ بعد کی ایک تصنیف ''ہمعات'' میں تصوف کی تاریخ بیان کرتے ہوئے طریقۂ صوفیہ اور طریقۂ انبیا کے درمیان فرق کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

درزمان پیغمبر صلی اللّٰہ علیہ وسلم و اصحاب تا قرون متعددہ غالباً توجہ اہل کمال بقصد اولی بظاہر شرع بود و مراتب دیگر مضمحل در آں بودند پس احسان ایشاں آں بود کہ صلوٰۃ و صوم وذکر و تلاوت و حج و صدقہ و جہاد کنند ، ہیچ کس از ایشاں ساعتے سربجیب تفکر نمی افگند و نسبت حضور را بحیالھا بے ملابسہ اذکارو اعمال نصب العین نمی ساخت تا در ترتیب آں فقط سعی کند، آرے محققین در نماز و ذکرحلاوت مناجات می یا فتند در تلاوت متعظ می شدند و زکوٰۃ از دید اذیت بخل یا غیرت بر اشتغال بغیر اللہ می دادندو علی ھذا القیاس و ہیچ کس از ایشاں صعقہ و وجد و فرق نمی کرد و شطح نمی گفت و از تجلی و استتار و مثل آں خبر نمی داد ،رغبت ایشاں بہ بہشت بود و خوف ایشاں از نار، کشف و خوارق عادات و سکر و غلبات از ایشاں اندکے ظاہر می شد و انچہ ظاہر شد غالباً بطور اتفاقیا ت است نہ مثل امور قصدیہ کہ از ملکہ خویش صادر شوند و از قبیل احتضار است بانچہ در اصل ایماں بداں یقین آوردہ اند کما قال قائلھم ” الطبیب امرضنی“و قریب است بمنامات و فراسات کہ عوام از اصل آں منفلك نیستند،این بود غالب احوال این طبقہ (۳۱)۔

''عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ سے کئی صدیوں بعد تک اہل کمال کی توجہ شریعت کے ظاہری اعمال کی بجا آوری پر تھی، دوسری چیزوں پر نہیں۔ ان کا احسان یہ تھا کہ نماز اور روزہ ذکر و تلاوت اور حج ادا کریں، صدقہ دیں اور جہاد کریں۔ ان میں سے کسی نے بھی ایک لمحے کے لیے مراقبہ نہیں کیا اور اذکار و اعمال کے علاوہ کسی اور طریقے سے اللہ کو یاد نہیں کیا، ان کو خدا سے مناجات اور نماز و ذکر میں لطف حاصل ہوتا تھا۔ تلاوت

Marfat.com

کے ذریعہ نصیحت حاصل کرتے تھے، غیر اللہ سے تعلق کو ختم کرنے اور بخل سے نجات پانے کے لیے زکوٰۃ دیا کرتے تھے۔ ان میں سے کسی نے نہ چیخ ماری اور نہ ان پر وجد کی کیفیت طاری ہوئی، نہ کسی سے غیر معمولی حرکات سرزد ہوئیں اور نہ ان سے شطحات کا صدور ہوا، تجلی یا استتار جیسی کیفیات سے ناواقف تھے، وہ جنت کے طلبگار تھے اور جہنم سے خائف۔ کشف و کرامات، خوارق عادات یا سکر ان کے یہاں نہیں تھا، اگر کوئی چیز تھی تو اتفاقیہ تھی۔ اس کو قصداً محنت سے حاصل نہیں کیا گیا تھا۔ ان میں سے اگر کسی نے کہا ''الطبیب امرضنی'' (طبیب ہی نے مجھے بیمار کر دیا ہے) تو وہ ایسا ہی ہے جیسے کہ عام آدمی کو کسی چیز میں گہری بصیرت حاصل ہو۔ ابتدائی عہد میں یہی صورتحال تھی۔''

شیخ مجدد نے طریقۂ نبوت اور طریقۂ ولایت میں جس اختلاف اور فرق کی نشاندہی کی ہے، شاہ ولی اللہؒ نے اپنے اس اہم اقتباس میں اس کی مزید وضاحت کر دی ہے۔ انہوں نے طریقۂ ولایت کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رجحان کو اس طرح بیان کیا ہے:

"وکلا منا فی الطریقة الثانیه انهالیست عند النبی صلی الله علیه وسلم بمنوهة ولا مر غوبة لا نه علیه الصلوٰة و السلام عنوان فیضان الطریقة الاولی وجعله الله فی الخلق وکرا لعنایته بافاضاتها ومظنة لظهورها (۳۲)۔"

''میرا خیال ہے کہ دوسرا طریقہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک نہ عالی قدر ہے اور نہ پسندیدہ۔ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تو قرب الٰہی کے پہلے طریقے کا عنوان تھی اور اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو اپنی اس عنایت کا مرکز بنایا تھا کہ آپ کے ذریعہ قرب الٰہی کے پہلے طریقہ کا فیض عام طور پر پھیلے۔''

شیخ مجددؒ اور شاہ ولی اللہؒ نے طریقۂ ولایت کے درمیان جو فرق کیا ہے، اس کی مزید تفصیل شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی (۳۳) (۱۲۴۶ھ/ ۱۸۳۰ء) نے اپنی کتاب ''صراط مستقیم'' میں بیان کی ہے۔ حب الٰہی کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے بتایا ہے: طریقۂ نبوت میں اس کے کیا معنی ہیں اور طریقۂ ولایت میں کیا معنی ہیں؟ لکھتے ہیں: طریقۂ ولایت میں حب الٰہی کا مطلب یہ ہے کہ انسانی روح خدا کی ذات کا حصہ ہے، جو اس مادی جسم میں قید ہے، اس لیے

Marfat.com

جب تک انسان اپنی روح کو اس قید سے آزاد کر کے خدا کے ساتھ ضم نہیں کر دیتا اسے سعادت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس تصور کی وجہ سے صوفی اپنے خلاف جہاد کرتا ہے اور سخت ریاضتیں کرتا ہے جس سے اس کی روح حیوانی میں، جو روح الٰہی کو جسم سے مربوط کرتی ہے، بے چینی، بے قراری اور اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطراب کا عالم اس وقت تک صوفی پر طاری رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے کو فنا کر کے خدا میں ضم نہیں ہو جاتا (۳۴)۔ اس محبت کو شاہ اسمٰعیلؒ حبِ عشقی کہتے ہیں۔

دوسری طرف شریعت جس حبِ الٰہی کی بات کرتی ہے وہ ایک عقلی محبت ہے، اس کی ابتدا اس شعور سے ہوتی ہے کہ خدا منعم حقیقی ہے، اس کی ذات بے عیب اور عظمت وجلال کی مالک ہے، اس نے انسان پر بے پایاں انعامات و احسانات کیے ہیں، انسان لاشئ محض ہے، اس کی ہستی کو وجود بخشنے والی ذات وہی ہے۔ انسان کلیتاً اس کا محتاج ہے اس بنیاد پر شاہ اسمٰعیلؒ اس محبت کو حب ایمانی کہتے ہیں (۳۵)۔

حبِ عشقی اور حب ایمانی کا اختلاف صرف اصل ہی میں نہیں ہے، بلکہ ان کے مؤیدات، اثرات اور ثمرات میں بھی ہے۔ شاہ اسمٰعیلؒ نے ان تمام پہلوؤں پر تفصیل کے ساتھ کلام کیا ہے۔ میں ان میں سے صرف چند نکات کی طرف توجہ دلانا چاہوں گا۔

حبِ عشقی کو فروغ دینے کا طریقہ یہ ہے کہ جسمانی ضرورتوں اکل، شرب اور نوم وغیرہ میں تخفیف کی جائے اور کم گوئی و کم آمیزی اختیار کی جائے۔ اس سے روح حیوانی کمزور ہو جائے گی اور روحِ حیوانی جتنی کمزور ہوگی، عشق الٰہی میں اتنا ہی اضافہ ہوتا جائے گا۔ شیریں آوازوں، خوش الحان نغموں اور عشقیہ اشعار سے بھی اس محبت میں اضافہ ہوتا ہے (۳۶)۔

اس کے برخلاف حب ایمانی میں اضافے کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ شریعت پر پابندی سے عمل کیا جائے، سنت و نوافل کا التزام کیا جائے، بدعات و خرافات سے اجتناب کیا جائے، خارجی و داخلی ہر سطح پر قرآن و سنت کی پیروی کی جائے۔ نفس امارہ کو قابو میں کرنے کے لئے یہی کافی ہے۔ سخت ریاضتوں، مجاہدوں اور ترک لذات کی حاجت نہیں (۳۷)۔ حب ایمانی خواہشوں کو مارنے سے نہیں بلکہ اپنی خواہشوں پر خدا کی مرضی کو ترجیح دینے سے بڑھتی ہے (۳۸)۔ اسی طرح دین کی اشاعت احیائے سنت، نفاذ شریعت کی جدو جہد، ظلم و ناانصافی کے خلاف جنگ، بیماری، افلاس اور مفلوک الحالی کے ازالے اور معاشرتی فلاح و سعادت کے لیے کوشش وغیرہ سے بھی اس کو تقویت حاصل ہوتی ہے (۳۹)۔

Marfat.com

شاہ اسماعیلؒ نے ذکر وفکر کے بارے میں لکھا ہے کہ تصوف کے سیاق میں اس کے معنی کچھ اور ہیں اور شریعت یا حب ایمانی کے سیاق میں کچھ اور (۴۰)۔

حب عشقی انسانی حجاب کو اٹھا کر اصل الٰہی میں متحد ہونا چاہتی ہے۔ اس لیے سالک ہر قسم کے قانون سے بے پروا ہو جاتا ہے، چاہے قوانین شریعت ہوں یا ضابطۂ ادب و اخلاق (۴۱) بلکہ بعض ایسے اعمال میں بھی مشغول ہو جاتا ہے، جو شریعت کے مطابق جواز کے دائرے میں نہیں آتے، جیسے رقص و موسیقی، سماع اور شغل برزخ وغیرہ (۴۲) شاہ اسمٰعیلؒ نے وضاحت کی ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ لوگ شریعت کا اتباع نہیں کرتے، وہ شریعت کا اتباع کرتے ہیں اور اچھے طریقے پر کرتے ہیں، لیکن اتباع شریعت کے لیے ان کا محرک احترام شریعت ہوتا ہے، محبت شریعت نہیں (۴۳)۔ دیوانگی اور بے خودی کا یہ رجحان اس محبت میں بھی دکھائی دیتا ہے، جو راہِ تصوف کے سالک کو اپنے شیخ سے ہوتی ہے، اس محبت کو بھی وہ بے لگام بنانا چاہتا ہے۔ اور وہ شیخ سے بحیثیت اس کی ذات کے محبت کرتا ہے، اس اعتبار سے نہیں کہ یہ شخص فیضانِ الٰہی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ حتیٰ کہ اس راہ کے ایک سالک نے کہا ہے، کہ اگر حق تعالیٰ بھی میرے شیخ کے علاوہ کسی اور شکل میں تجلی فرمائے تو مجھے اس سے التفات درکار نہیں (۴۴)۔

عشقیہ محبت کرنے والا خلوت پسند ہو جاتا ہے اور صرف خدا کے تصور میں محو رہتا ہے۔ عام لوگوں سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے، انسانی معاملات، اجتماعیت اور حکومت میں دلچسپی نہیں لیتا، اہلِ خانہ اور قرابت داروں اور ہمسایوں کے حقوق سے صرف نظر کرتا ہے۔ شادی چونکہ سماجی تعلقات میں گرفتار ہونے کا ذریعہ ہے اس لیے اس سے بھی گریز کرتا ہے (۴۵)۔ وہ شریعت کے داخلی اور خارجی دونوں پہلوؤں کے درمیان ربط سے ناواقف ہوتا ہے، نہیں سمجھ پاتا کہ شریعت داخلی خوبیوں کی آبیاری کے ساتھ ظاہری اعمال پر عمل کرنے کو کیوں لازم قرار دیتی ہے۔ اس لیے شریعت کے خارجی اعمال سے صرف نظر کرتا ہے اور پوری توجہ داخلی اعمال کی آبیاری پر مرکوز کر دیتا ہے (۴۶)۔ اس کے مقابلے میں جو شخص حب ایمانی کا حامل ہوتا ہے، وہ شریعت کے ظاہر و باطن کے تعلق کو بخوبی سمجھتا ہے، وہ شریعت کو ایک وحدت سمجھتا ہے اور مکمل طور پر اس کا اتباع کرنے کی کوشش کرتا ہے (۴۷)۔ اس حب کا حامل نہ مکالمے اور مشاہدے کا طالب ہوتا ہے نہ فنا وبقا کا اور نہ اُسے حقائق اشیاء کے انکشاف کی تمنا ہوتی ہے (۴۸)۔ اس کا مقصد صرف

Marfat.com

رضائے الٰہی کا حصول ہوتا ہے۔ وہ تمام مشکلات ومصائب برداشت کرکے اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیتا ہے اور نفاذ شریعت کی کوشش کرتا ہے، اسے عبادت، اطاعت اور انقیاد میں خوشی محسوس ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ سے مناجات کرکے اسے اطمینان قلب حاصل ہوتا ہے، وہ گناہوں سے بچتا ہے، برائیوں کے خلاف جدوجہد کرتا ہے، وہی کام کرتا ہے جس سے خدا تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہو۔ وہ اپنے آپ میں مگن نہیں رہتا بلکہ خود کو معاشرے کا ایک حصہ سمجھتا ہے اور معاشرے کی فلاح وصلاح کے لیے کوشاں رہتا ہے (۴۹)۔

حبِ عشقی کی انتہا خدا کے ساتھ متحد ہو جانا ہے۔ سالک اپنی خودی کو فنا کرکے خدا تعالیٰ کی ذات میں اس طرح جذب ہو جاتا ہے، جس طرح لوہے کا ٹکڑا آگ میں پڑ کر بالکل آگ ہی کی طرح سرخ ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر بعض سالکین انا الحق کہہ اٹھتے ہیں جس طرح کہ سرخ لوہے کا ٹکڑا کہ اگر اس کے زبان ہوتی تو کہہ اٹھتا کہ میں آگ ہوں، اس مقام پر سالک سے کرامات کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ اس کی دعائیں بھی قبول ہوتی ہیں۔ اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کس طرح ساری کائنات کو محیط ہے، اس کو صرف ایک ہی وجود نظر آتا ہے، جس کی وجہ سے وہ وحدۃ الوجود میں یقین کرنے لگتا ہے (۵۰)۔

حبِ ایمانی کے سالک کو نہ تو اتحاد وجمع کا تجربہ حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ وحدۃ الوجود کا مشاہدہ کرتا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ اسے دوسرے ثمرات سے نوازتا ہے، اسے محدث، شاہد اور حواری کے مقام تک پہنچاتا ہے۔ مذاہب کی حقیقتوں کو اس کے قلب پر القا کرتا ہے، اس کو دنیا میں شہادۃ علی الناس کے منصب پر فائز کرتا ہے، اس سے دین کی تبلیغ واشاعت اور حمایت ونصرت کا کام لیتا ہے اور اسے اُسی طرح حقیقی ایمان عطا کرتا اور اپنا خلیفہ بناتا ہے، جس طرح حضرت داؤدؑ کو بنایا تھا۔ شریعت کے نفاذ اور دشمنانِ دین کے خاتمے میں بھی اس کی مدد کرتا ہے (۵۱)۔

اوپر کی بحث سے ان اہم نکات کی نشاندہی بڑی وضاحت سے ہوگئی ہوگی، جن پر شریعت اور تصوف کا اختلاف ہے اور یہ بھی واضح ہوگیا ہوگا کہ صوفیہ جس قسم کا تقرب حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ شریعت کے بتائے ہوئے تقرب سے الگ ہے۔ شریعت اور تصوف کے درمیان تعلق کا یہ ایک پہلو ہے، جس کی وضاحت شیخ مجددؒ اور بعد میں شاہ ولی اللہؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ دہلوی نے کی ہے۔ اب ہم دوسرے پہلوؤں کی وضاحت کریں گے۔

Marfat.com

شریعت اور معرفت

شیخ مجددؒ نے لفظ شریعت کا استعمال دو معنوں میں کیا ہے۔ ایک اس معنی میں جو عام طور پر اس لفظ سے لیا جاتا ہے۔ یعنی شریعت ان اصول و احکام کا نام ہے جو قرآن و سنت سے ماخوذ و مستنبط ہیں، جن میں عبادات، رسوم و آداب، اخلاقیات، معاشیات اور حکومت سے متعلق امور شامل ہیں۔ لیکن بسا اوقات لفظ شریعت کا اطلاق ان سے زیادہ وسیع معنی میں ہوتا ہے۔ اس میں اصول وقوانین کے ساتھ ایمان، عقائد، اقدار، ترجیحات، تقویٰ اور احسان کے حصول کے وہ طریقے سب کچھ شامل ہیں جن کی تعلیم رسول اللہؐ نے دی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں شریعت ہر اس چیز کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے خواہ بہ راہِ راست یا نبی کی زبان سے یعنی اصلاً شریعت اور دین میں کوئی فرق نہیں ہے (۵۲)۔

اس معنی میں شریعت ایمان وعمل کا ایک جامع اور مکمل نظام ہے۔ شیخ مجدد کے بقول "شریعت متکفل جمیع سعادات دنیویه و اخرویه آمد و مطلبی نما ند که بما ورائے شریعت دراں مطلب احتیاج افتد" (۵۳) (شریعت دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائیوں کی جامع ہے۔ اس کے دائرے سے کوئی بھی ایسی چیز خارج نہیں جو انسان کو مطلوب ہو، جس کے لئے انسان کو شریعت کے باہر جانا پڑے)۔

شیخ مجددؒ کے اس بیان کو ذیل میں نسبتاً تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے۔ شریعت کا پہلا جز ایمان ہے جس کا مطلب ہے غیب کے حقائق جیسے اللہ تعالیٰ، فرشتے، آخرت، وحی اور نبوت وغیرہ پر شریعت کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ایمان لانا۔ شیخ نے واضح طور پر لکھا ہے کہ ان ایمانیات کو صرف وحیٔ نبوی کے ذریعے ہی معلوم کیا جا سکتا ہے، عقل یا کشف کے ذریعے نہیں، عقلی دلائل چاہے کتنے ہی مضبوط کیوں نہ ہوں قطعی اور یقینی نہیں ہو سکتے۔ شیخ مجددؒ نے لکھا ہے:

> سائرسمعیات که به تبلیغ انبیاء علیهم الصلوات و التسلیمات بما رسیده است از وجودو صفات کمال و اجبی جل سلطانه واز بعثت انبیاء و از عصمت ملائکه علیهم الصلوٰات و التحیات والتسلیمات والبرکات و از حشر و نشر و از وجود بهشت و دوزخ و تنعیم و

Marfat.com

تعذیب دائمی اینهاں و امثال اینهاں که شریعت باں ناطق است عقل
در ادراك شاں قاصر است۔ (٥٤)

''وہ تمام چیزیں جن کا علم نبی کے واسطہ سے ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا وجود اس کی صفات، وحی، نبوت، فرشتے، جنت، دوزخ، دائمی فوز و فلاح اور عذاب آخرت وغیرہ، ان کے ادراک سے عقل قطعاً عاجز ہے۔''

شیخ مجددؒ نے عقل کی محدودیت سے متعلق امام غزالیؒ کی وہ رائے نقل کی ہے، جس کا اظہار انہوں نے تهافة الفلاسفة اور المنقذ من الضلال میں کیا ہے اور ان کے کچھ اقتباسات بھی نقل کیے ہیں (۵۵)۔

صوفیانہ کشف کے بارے میں شیخ مجدد کا نظریہ مختلف ہے۔ اس پر ان لوگوں کو خاص طور پر غور کرنا چاہیے جو حقیقت کے ادراک کو ہی تصوف کا منتہائے مقصود سمجھتے ہیں۔ سب سے پہلے شیخ مجددؒ نے اس کا انکار کیا ہے کہ کشف وحی کے متوازی ایک مستقل ذریعۂ علم ہے، ان کے بقول یہ زیادہ سے زیادہ وحی کی تشریح کر سکتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ الہام مذہب کی کسی غیر واضح بات کو واضح تو کر سکتا ہے، اس میں اضافہ نہیں کر سکتا۔ اس کی حیثیت اجتہاد کی سی ہے، جس طرح اجتہاد کے ذریعے شریعت و قانون کی وضاحت ہوتی ہے، اسی طرح الہام کے ذریعے ایمان کے غیر واضح پہلوؤں کی وضاحت ہو سکتی ہے (۵۶)۔ دوسری بات یہ ہے کہ تشریح و تاویل کے معاملے میں کشف غلطی کے امکان سے پاک نہیں ہے، مجتہد کے اجتہاد کی طرح صوفی کا کشف بھی صحیح اور غلط دونوں ہی ہو سکتا ہے۔ چوں کہ کشف ظنی ہوتا ہے، اس لیے اس سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا (۵۷)۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگر کشف کی روشنی میں کسی صوفی کے خیالات اہل سنت کے نظریات کے خلاف ہوں، تو انہیں صوفی کے سکر کی پیداوار سمجھا جائے گا، اور علماء کے موقف کو درست سمجھا جائے گا۔ شیخ مجدد نے لکھا ہے:

"حق بجانب علماء اهل حق است شكر الله سعيهم زيرا كه علوم علماء مقتبس ازمشكوة نبوت است على صاحبها الصلوة والسلام والتحية كه مؤيد است بوحی قطعی، و مقتدائے معارف ایں صوفیه کشف والهام است که خطا را بوے راه است و مصداق صحت

Marfat.com

کشف و الہام مطابقت است باعلوم علماء اہل سنت، اگر سر موئے مخالفت است از دائرہ صواب بیرون است(۵۸)۔

''حق، علمائے اہل حق کے ساتھ ہے چونکہ ان کا علم مشکوٰۃ نبوت سے مقتبس ہے اور نبوت کو وحی الٰہی کی تائید حاصل ہے جبکہ ان صوفیہ کے علوم و معارف کا ذریعہ کشف و الہام ہے جس میں غلطی کا امکان ہے۔ اس لئے کشف و الہام کے صحیح ہونے کا معیار ان کا علمائے اہل سنت کے علوم سے مطابق ہونا ہے، اگر اس کے خلاف ذرا سی بھی بات ہوئی تو وہ دائرہ صواب سے خارج ہوگی۔''

شیخ مجدد نے ایک دوسری جگہ لکھا ہے:

''علامت درستی علوم لدنیہ مطابقت است بہ صریح علوم شرعیہ اگر سرموتجاوز است از سکراست، الحق ماحققہ العلماء من اہلِ السنۃ و الجماعۃ و ماسوی ذلک اما زندقۃ و الحاد اوسکر وقت وغلبہ حال (۵۹)۔

''علوم لدنیہ کی درستی کا معیار یہ ہے کہ وہ علوم شریعت کے مطابق ہوں۔ اگر ان میں معمولی سا بھی تجاوز پایا جائے تو سکر کا نتیجہ سمجھا جائے گا۔ حق صرف وہ ہے جسے علمائے اہل سنت والجماعۃ نے حق تسلیم کرلیا ہے۔ اس کے علاوہ سب الحاد و زندقہ ہے اور سکر وغلبہ حال کا نتیجہ ہے۔''

دوسرے الفاظ میں صوفیہ کا کشف نہ صرف قرآن و سنت کی نصوص کے تابع ہے بلکہ علماء نے ان نصوص کی جو تفسیر و تاویل کی ہے، اس کے بھی تابع ہے۔

امام غزالی اس سلسلے میں مختلف رائے کے حامل ہیں۔ ان کی رائے میں وحی ایمان کی ماورائی حقیقتوں کو بیان نہیں کرتی بلکہ ان کے اظہار کے لیے علامتی زبان اور تشبیہات استعمال کرتی ہے، ان کی حقیقی مراد کو جاننے کے لیے لامحالہ ان کی تاویل کرنی پڑے گی (۶۰)۔ اگر یہ کام عقل کے سپرد کیا جائے تو وہ اس سلسلے میں ناکام رہے گی، جس کا نمونہ کلامی مباحث میں دیکھا جاسکتا ہے۔ صرف صوفیہ کا کشف ہی وہ واحد ذریعہ ہے، جس کے ذریعے ان کی تشریح ممکن ہے۔ اس طرح کشف امام غزالی کے نزدیک تاویل کا سب سے زیادہ قابل اعتماد ذریعہ ہے۔ بلکہ ان کے مطابق علماء کی تاویل و تفسیر بھی اسی کشف و الہام کے تابع ہوگی۔ احیاء العلوم وغیرہ کتابوں

Marfat.com

میں امام غزالی نے عقل کی کم مایگی کو ثابت کرنے اور کشف کی اہمیت کو بڑھانے کی کوشش کی ہے۔ بسا اوقات وہ کشف کو وحی کے بالمقابل ایک مستقل ذریعۂ علم قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر کشف قرآن وسنت کی کسی نص اور عقل کے مسلمات اور ثابت شدہ حقائق کے خلاف نہ ہو تو لازمی طور پر درست ہوتا ہے (۶۱)۔

اصولی طور پر ابنِ عربی امام غزالی سے متفق ہیں تاہم عقل کی اہمیت کو کم کرنے میں وہ امام غزالی کی حد تک نہیں جاتے بلکہ عقل کو نسبتاً زیادہ اہم مقام دیتے ہیں اور اُسے حقیقت کے ادراک کا ایک اور ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مگر کشف کے مقابلے میں اس کا مرتبہ ان کے نزدیک بھی کم ہی ہے (۶۲)۔

سلاسل اربعہ کے بانیوں کے خیالات شیخ مجدد کے خیالات سے مختلف نہیں ہیں۔ میں نے اس سے قبل خواجہ نقشبند (۶۳) کے خیالات کا حوالہ دیا ہے اور شیخ مجدد پر ان کے اثرات کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے صوفیہ کے بھی یہی خیالات ہیں۔ چنانچہ سلسلہ سہروردیہ کے بانی شیخ شہاب الدین سہروردی نے "عوارف المعارف" میں صوفیہ کے اس مخصوص علم کی جس کو وہ علم الوراثہ کہتے ہیں ان الفاظ میں وضاحت کی ہے:

> "علم الوراثہ" نام ہے احوال ومقامات، ایمان واخلاص، روح اور اس کی حقیقت اور اس کی کیفیات کے جاننے کا، یہ نام ہے اس علم کا جو زندگی کی مختلف قسموں اور اس کی خواہشات خاص طور پر لطیف خواہشات کا، چاہے وہ اچھی ہوں یا بری، یہ نام ہے ان چیزوں کے جاننے کا جو روح کے لئے ضروری ہیں اور یہ کہ انسان کس طرح گفتگو کرے، ماکولات ومشروبات اور لباس وخواب وغیرہ میں کم سے کم پر کیسے گزارہ کرے، صغائر سے بچی توبہ کیسے کرے، چونکہ عام انسانوں کے لئے جو چیزیں چھوٹی ہوتی ہیں، خواص کے لیے وہی انتہائی اہم ہوتی ہیں۔ اسی طرح "علم الوراثہ" نام ہے اس علم کا کہ نفس کو غیر ضروری چیزوں کے چھوڑنے پر کیسے آمادہ کیا جائے، یہ نام ہے مراقبہ اور اس کی راہ میں حائل چیزوں کے جاننے کا، یہ نام ہے خود احتسابی، تحفظ، توکل، رضا، زہد، انابت، دعا، محبت، ہیبت، انس، قبض وبسط جیسی کیفیات کے علم کا، یہ نام ہے فنا، بقا اور اس کے مختلف درجات سے واقف ہونے کا، یہ نام ہے استتار، تجلی، ضم اور فرق، لوامع، طوالع اور بوادی کے علم کا، اور یہ نام ہے صحو وسکر کے علم کا (۶۴)"۔

Marfat.com

اس اقتباس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ شیخ سہروردی کا علم الوراثہ دراصل صوفی طریقے اور سلوک، نیکیوں اور برائیوں، ریاضتوں اور مشقتوں، تجربات، احوال اور مقامات کا علم ہے۔ اس فہرست میں ماورائی صداقتوں کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ شیخ شہاب الدین درحقیقت ماورائی صداقتوں کے انکشاف کے سلسلے میں متشکک ہیں۔ روح کے بارے میں انہوں نے جو بحث کی ہے، اس سے ان کے اس رجحان کی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے۔ فلسفیانہ نوعیت کی اس واحد بحث میں انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ سالک کو روح کے بارے میں زیادہ تلاش و تفحص نہیں کرنا چاہیے اور شیخ جنید کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ نے روح کے علم کو اپنی ذات تک محدود رکھا ہے'' پھر اس موضوع پر مختلف صوفیہ کے افکار کا تذکرہ کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ مجھے ان میں سے کسی بھی رائے کے بارے میں کچھ نہیں کہنا چاہیے، میں ان معاملات میں ہر اظہارِ خیال سے دور رہنا چاہتا ہوں (٦٥)۔ یہ بات یقیناً اہمیت سے خالی نہیں ہے کہ امام غزالی کے صرف نصف صدی بعد شیخ شہاب الدین سہروردی نے صوفیہ کے علم باطن کو علم الوراثہ کہا ہے نہ کہ علم مکاشفہ۔ امام غزالی نے علم مکاشفہ کے جو معنی بیان کیے ہیں ان میں ماورائی حقائق کا علم شامل ہے۔ میرے خیال میں شیخ عبدالقادر جیلانی کا بھی یہی موقف ہے۔ ان کی کتاب غنیة الطالبین اور ''فتوح الغیب'' میں اس سے مختلف کوئی بات موجود نہیں ہے۔

شریعت اور حقیقت

تصوف کی کتابوں میں حقیقت کے مختلف معنی آئے ہیں۔ کبھی اس کے معنیٰ صوفیانہ تجربے کے ذریعہ حقیقت کے ادراک کے ہوتے ہیں، یہ حقیقت کے اس عقلی ادراک سے بھی مختلف ہوتا ہے، جس کی بات فلاسفہ کرتے ہیں، اور عام انسانوں کے ایمان سے بھی۔ اس معنی میں حقیقت کے لیے عام طور پر معرفت کا لفظ بولا جاتا ہے، اگرچہ کہ معرفت سے وہ تصورات اور نظریات بھی مراد ہوتے ہیں جو صوفیانہ تجربات و مشاہدات کی روشنی میں تشکیل دیے جاتے ہیں۔

حقیقت کا دوسرا مفہوم جو صوفیہ کے یہاں زیادہ مروج ہے یہ ہے کہ آدمی جان لے کہ مذہبی حقیقی زندگی کسے کہتے ہیں۔ ایمان، اخلاص اور توحید کی حقیقت کیا ہے؟ عبادت، دعا اور ذکر کے کیا معنی ہیں؟ زکوٰۃ و صدقات اور جہاد کا کیا مقصد ہے؟ سچی محبت اور خوف، زہد و ورع، صبر، شکر،

Marfat.com

توکل اور رضا کیا ہیں؟ تقویٰ اور احسان کی حقیقت کیا ہے؟ خلاصہ یہ کہ دینی زندگی اپنے کمال میں کس چیز سے عبارت ہے؟

ایک صوفی ان تمام حقائق کو کس نظر سے دیکھتا ہے کیا وہ یہ سمجھتا ہے کہ شریعت نے ان حقائق کو واضح کیا ہے؟ کیا یہ بتایا ہے کہ ان کے کیا معنی ہیں اور ان کی تکمیل کس طرح ہوتی ہے؟ کیا انھیں جاننے اور حاصل کرنے کے لیے اسے دوسرے ذرائع مثلاً ان اوراد و وظائف، ذکر و فکر، فنا اور بقا، جمع و فرق، کشف و شہود کی مدد لینی ہوگی جو صوفیہ کے یہاں رائج ہیں۔

اس سلسلے میں صوفیہ کے درمیان مختلف آراء ہیں۔ ایک رائے جس کی شیخ مجدد نے تصویب کی ہے، یہ ہے کہ مذہبی زندگی کی حقیقت اور اس کے اجزاے ترکیبی کو شریعت نے پورے طور پر بیان کر دیا ہے۔ شریعت صرف ان قوانین وضوابط کے مجموعے ہی کا نام نہیں ہے، جن سے خارجی اعمال متعین کیے جاتے ہیں۔ بلکہ اس بات کی بھی پوری وضاحت کر دی ہے کہ ایمان، توحید، محبت، توکل، شکر، صبر، عبادت، ذکر، جہاد، تقویٰ اور احسان کیا ہے؟ اور ان حقائق کے حصول کی راہ بھی بتائی ہے۔ شریعت کا تعلق خارجی اعمال سے بھی ہے اور داخلی حقائق سے بھی۔ وہ صور ، اور حقیقت دونوں پر حاوی ہے۔ گویا شریعت ایک مکمل وحدت ہے (٦٦)۔ شریعت یہ بھی بتاتی ہے کہ تقویٰ اور احسان کی حقیقی زندگی کیسے حاصل کی جائے۔ صوفی طریقہ ان مذہبی حقائق کے حاصل کرنے کا محض ایک ذریعہ ہے، جن کی شریعت نے وضاحت کر دی ہے۔ اس سے یہ نہیں معلوم کیا جا سکتا کہ توحید کیا ہے، یا محبت، توکل اور رضا کا کیا مطلب ہے یا احسان کسے کہتے ہیں؟ صوفی طریقہ شریعت کی بیان کردہ چیزوں کی صرف توثیق کرتا ہے، ان میں کسی نئی چیز کا اضافہ نہیں کرتا شریعت سے باہر حقائق کا کوئی وجود نہیں ہے۔ صوفی طریقہ صرف ان کے حصول میں معاون ہو سکتا ہے اور بس۔

دوسری رائے جس کے اکثر صوفیہ قائل ہیں، یہ ہے کہ بنیادی طور پر شریعت ایک ضابطۂ قوانین ہے، جس کا مقصد خارجی اعمال کی انجام دہی ہے۔ ایمان اور دینی زندگی کی حقیقت شریعت کے دائرے میں نہیں آتی۔ اس کو صرف صوفی طریقے یا سلوک کے ذریعے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر شریعت تصوف کے بغیر صرف ایک صورت ہے، جو حقیقت سے خالی ہو، ایک ہڈی ہے جس میں گودا نہ ہو، ایک ایسا خوشہ ہے جس میں دانہ نہ ہو۔ شیخ مجددؒ نے اس گروہ کے بارے میں

Marfat.com

لکھا ہے: ''یہ لوگ اپنے کو اہل حقیقت کہتے ہیں۔ لیکن ان کی حقیقت شریعت کی حقیقت نہیں ہے۔ ان کے نزدیک شریعت صرف ایک صورت ہے، محض ایک خول۔ ان کے نزدیک مغز اس خول سے باہر ہے'' (۶۷)۔ تاہم اس گروہ کے بیشتر صوفیہ شریعت کے پابند ہیں فرائض کا التزام کرتے ہیں، محرمات سے اجتناب کرتے ہیں۔ یہ نہیں سوچتے کہ تکلیف شرعی کبھی ان سے مرتفع ہو سکتی ہے۔ شیخ اگرچہ ان کے نظریات کے حامی نہیں ہیں، لیکن ان کی زندگی پر انگشت نمائی نہیں کرتے۔ اس کے برخلاف وہ ان کو اولیاء اللہ مانتے ہیں اور ان کے نظریات سے محض اس لیے چشم پوشی کرتے ہیں کہ انہوں نے محض اللہ تعالیٰ کی محبت میں ہر چیز ترک کر دی (۶۸)۔

صوفیہ کا ایک مختصر سا گروہ اس کا قائل ہے کہ اتباع شریعت صرف اس وقت تک لازم ہے جب تک کہ معرفت حاصل نہ ہو جائے۔ معرفت کے حصول کے بعد شریعت کے احکام کا اتباع ساقط ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ لوگ پھر بھی احکام شریعت کا اتباع کرتے ہیں لیکن اس کو لازمی سمجھ کر نہیں بلکہ اس لیے کہ جن لوگوں کی رسائی ابھی حقیقت تک نہیں ہوئی ہے وہ کہیں شریعت کو ترک نہ کر بیٹھیں۔ ان کی نظر میں شریعت ان عام انسانوں کے لیے ہے، جو حقیقت سے واقف نہیں ہیں۔ جن لوگوں نے حقیقت کا ادراک کر لیا ہے، ان کو اس کی مزید ضرورت نہیں۔ شیخ مجددؒ ان نظریات کو کفر قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:

> آن قدر احتیاج کہ عارفاں را بعبادات است عشر آن مر مبتدیان را از آن احتیاج حاصل نیست چہ عروجات ایشان مربوط بعبادات است و ترقیات ایشاں منوط باتباع احکام و شرائع (۶۹)۔

> ''وہ لوگ جو تصوف کے آخری مراحل میں ہوتے ہیں، ان کو مبتدیوں کے مقابلے میں دس گنا زیادہ عبادت کرنی ہوتی ہے، کیونکہ ان کی ترقی اور کامیابی کا انحصار عبادات کی کثرت اور شریعت کی مکمل پیروی میں ہی ہے۔''

جو بات شیخ مجددؒ نے کہی وہی بالعموم محققین صوفیہ کا مسلک ہے۔ مثلاً شیخ جنیدؒ سے کسی نے کہا کہ بعض عارفین ایسے مقام تک پہنچ جاتے ہیں، جہاں ان سے تکلیف شرعی بھی مرتفع ہو جاتی ہے۔ شیخ جنید نے اس پر شدید ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ احکام شریعت کے ساقط ہو جانے کی بات کرنے والے گناہ عظیم کے مرتکب ہیں۔ یہ لوگ چوروں اور زانیوں سے بھی بدتر ہیں۔ سچا

Marfat.com

عارف وہی ہے، جو احکام شریعت کی اتباع کرتا رہے۔ اگر میں ایک ہزار برس بھی زندہ رہا تب بھی چھوٹے سے چھوٹے اعمال کو بھی ترک نہیں کروں گا الا یہ کہ میں اس سے معذور ہو جاؤں (۷۰)۔

وہ لوگ جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ شریعت صرف ایک صورت ہے اور حقیقت اس کے باہر ہے، ان کے اس یقین کے مختلف اسباب ہیں۔ ایک تو یہ کہ بعض صوفیہ راہ سلوک طے کرتے ہوئے اتحاد و عینیت کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں، لیکن اس سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔ بعض صوفیہ فلسفیانہ دلائل کی روشنی میں اس کو پہلے ہی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس کا تجربہ بعد میں کرتے ہیں۔ بہر حال جس راہ سے بھی وہ آگے بڑھیں جب وہ اتحاد و عینیت کے مقام تک پہنچتے ہیں تو ان کی ترقی رک جاتی ہے اور ان کے اندر یہ یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ وحدۃ الوجود ہی آخری حقیقت ہے۔ اس لیے پھر وہ پورے مذہب کو اسی زاویے سے دیکھنے لگتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ توحید کو وحدۃ الوجود کے ہم معنی قرار دینے لگتے ہیں اور یہ کہنے لگتے ہیں کہ شریعت تو توحید کی تعلیم نہیں دیتی۔ تلمسانی (۷۱) (۶۹۰ھ/۱۲۹۱) جیسے بعض صوفیہ کو یہ کہنے میں بھی باک نہیں ہوتا کہ شریعت تمام تر شرک ہے اور توحید خالص کی تشریح تو ہمارا نظریہ ہی کرتا ہے (۷۲)۔ یہ اس بات کی ایک مثال ہے کہ صوفیہ کے تجربات و نظریات کس حد تک اور کس طرح شریعت اور دینی زندگی کے تصور کو تبدیل کر دیتے ہیں۔

ایک دوسرا عامل جس کے تحت صوفیہ نے لاشعوری طور پر حقیقت کو شریعت سے جدا چیز قرار دیا ہے، وہ صوفیہ کا ذاتی رجحان ہے۔ کچھ لوگوں کے لیے زہد و تقویٰ اور ذکر و مراقبہ کی زندگی اس زندگی کے مقابلے میں زیادہ پرکشش ہوتی ہے، جس زندگی میں ذکر کا مقام اگرچہ نسبتاً کم ہو مگر اس میں انسانوں کی خدمت، اجتماعی زندگی میں شرکت، نظام عدل کے قیام کے لیے جد و جہد اور دعوت و جہاد شامل ہو۔ ایسے صوفیہ کو شریعت میں حقیقت کم نظر آتی ہے اور جذبہ و فنا اور وجد و سکر میں زیادہ۔

احکام شریعت اور کشف

صوفیہ کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کے جاننے کا واحد ذریعہ قرآن و سنت ہے یا پھر مجتہدین کا اجتہاد اور اجماع۔ اعمال کے درجات (فرض،

Marfat.com

واجب، حرام، مندوب، مکروہ اور مباح) جاننے کے بھی یہی ذرائع ہیں، کشف یا الہام کو ان میں کوئی دخل نہیں ہے۔ کشف کے ذریعے نہ کسی چیز کی حلت ثابت کی جا سکتی ہے، اور نہ اعمال کی درجہ بندی۔ شیخ مجددؒ نے لکھا ہے:

پس مقرر شد که معتبر در اثبات احکام شرعیه کتاب و سنت است و قیاس مجتهداں و اجماع امت نیز مثبت احکام است بعد ازیں چهار ادله شرعیه هیچ دلیلے مثبت احکام شریعه نمی تو اند شد۔ الهام مثبت حِل و حرمت نبود و کشف ارباب باطن اثبات فرض و سنت نه نماید۔ ارباب ولایت خاصه یا عامّه مومناں در تقلید مجتهداں برابر اند، کشوف و الهامات ایشاں را مزیت نمی بخشد و از ربقه تقلید نمی بر آرد۔ ذوالنون، جنید و شبلی باز ید، عمر و بکر، خالد که از عوام مومناں اند در تقلید مجتهداں در احکام اجتهادیه مساوی اند (۷۳)۔

"ثابت ہوا کہ احکام شرعیہ صرف قرآن و سنت، اجتہاد و اجماع سے ہی ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ ان چار ادلہ شرعیہ کے علاوہ کسی بھی چیز سے احکام ثابت نہیں کیے جا سکتے۔ اولیاء بھی عام مسلمانوں کی طرح اتباع شریعت کے معاملے میں برابر ہیں۔ ان کے کشف و الہام کی وجہ سے ان کو کوئی فضیلت نہیں اور نہ وہ فقہا کی تقلید ہی سے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔ ذوالنون اور جنید، شبلی اور بایزید اتباع شریعت کے معاملے میں عام مسلمانوں زید و عمر، بکر اور خالد کے برابر ہیں۔ ان کو بھی اجتہادی مسائل میں مجتہدین کی آراء کا اتباع کرنا لازم ہے۔"

ابن عربی نے بھی یہی بات لکھی ہے:

لان الملك لاینزل بوحی علی قلب غیر نبی اصلاً ولا بامرالهی جملة واحدة، فان الشریعة قداستقرت و تبین الفرض والواجب والمندوب و المباح والمکروه فانقطع الامر الالهی بانقطاع النبوة والرسالة، فما بقی احد من خلق الله یامره الله بامر یکون شرعا یتعبده به فانه ان امره بفرض کان الشارع قد امره به فالامر للشارع وذلك وهم منه واما ان تراء ی له الملك،او تراء ت له الرقیقة رجلا ممثلا او صورة

Marfat.com

حیوان یخاطبه بما جاء به الیه فان کان ولیا فیعرضه علی الکتاب والسنة فان وافق رأه خطاب حق وتشریف لاغیر لازیادة حکم ولا احداث حکم لکن قد یکون بیان حکم او اعلام بما هو الامر علیه فیرجع ما کان مظنونا معلوما عنده وان لم یوافق الکتاب والسنة رأه خطاب حق وابتلاء لا بد من ذلک فعلم ان تلک الرقیقة لیست برقیقة ملک ولا بمجلی الهی ولکن هی رقیقة شیطانیة(۷۴)۔

''اس لیے کہ فرشتہ وحی لیکر نبی کے علاوہ کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم منکشف کرتا ہے۔ شریعت محکم کر دی گئی ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی نئی شریعت نازل نہیں ہوگی اس لیے کہ نبوت اور رسالت کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ اب کوئی ایسی نئی شریعت نازل نہیں ہوگی، جس پر انسان خود عمل کرے اور اس کی تبلیغ واشاعت بھی کرے۔ اگر کوئی ولی کسی ایسے فرض کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے، جس کو شارع نے مشروع کیا تھا تو مشروعیت شارع کی طرف سے ہوئی (نہ کہ ولی کی طرف سے)، اور اسے (ولی کو) صرف وہم ہوا ہے۔ اگر اس کو فرشتہ نظر آئے یا انسانی شکل میں یا کسی حیوان کی شکل میں کوئی رقیقہ نظر آئے اور اسے پیغام دے تو اس پیغام کا جائزہ قرآن و سنت کی روشنی میں لینا چاہیے اگر اس کے مطابق ہو تو اسے حقیقت کا الہام اور ایک اعزاز سمجھنا چاہیے اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔ البتہ بسا اوقات کسی حکم کا بیان یا کسی امر واقعہ کا اظہار ہوسکتا ہے تو اس سے علم، یقین میں بدل جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ قرآن وسنت کے موافق نہ ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ آزمائش ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس طرح یہ واضح ہوگیا کہ یہ کوئی ملکوتی ظہور نہیں اور نہ یہ الٰہی تجلی ہے بلکہ یہ شیطانی وسوسہ ہے۔''

تاہم شیخ ابن عربی کشف کو بھی ایک مقام دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اوتعریف بصدق حکم مشروع ثابت انه من عند اللّٰه لهذا النبی الذی ارسل الی من ارسل الیه اوتعریف بفساد حکم قد ثبت بالنقل صحته عند علماء الرسوم فیطلع صاحب هذا المقام علی صحة ماصح من ذلک وفساد ما فسد مع وجود النقل بالطرق الضعیفة اوصحة مافسد عند ارباب النقل اوفساد ماصح عندهم(۷۵)۔

Marfat.com

''کشف کے ذریعے یہ جانا جاسکتا ہے کہ کوئی مخصوص حکم جسے حکم شرعی کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا ہو، وہ خدا کی طرف سے نبی کے ذریعہ اس کی امت کے لیے دیا جانا درست ہے یا نہیں۔ یہ بھی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ کوئی حکم جس کو علماے حدیث نے معتبر قرار دیا ہے، وہ درحقیقت معتبر ہے یا نہیں۔ ولی کشف کے ذریعے کسی حکم کے معتبر ہونے یا غیر معتبر ہونے کو جان سکتا ہے، خواہ وہ بات ضعیف روایت ہی سے مروی کیوں نہ ہو۔''

میں نہیں سمجھتا کہ شیخ مجددؒ یا محققین صوفیہ میں سے کوئی اور کشف کو یہ مقام دے کہ وہ احکام شرعیہ کی بنیادوں کے بارے میں اس طرح کا کوئی فیصلہ کرے کہ کون سی حدیث ضعیف ہے اور کون سی قوی۔ اس کا فیصلہ کشف سے نہیں کیا جاسکتا۔ خاص طور پر جبکہ اس کا فیصلہ علماے حدیث کے موقف کے خلاف ہو۔ دراصل کسی مسئلے کو سمجھنے کے لیے اس مسئلے کے اصول اور اس کے نفاذ کے درمیان فرق کرنا چاہیے۔ کشف کے ذریعے اصولی طور پر احکام معلوم نہیں ہو سکتے، البتہ مخصوص حالات میں ان کے نفاذ کی حکمت عملی محسوس ہوسکتی ہے، مثلاً حارث المحاسبی (۷۰) (۱۶۵ھ/۷۸۱ء۔ ۲۴۳ھ/۸۵۱ء) کے بارے میں مشہور ہے کہ جب انھیں کھانے پر مدعو کیا جاتا اور وہ کھانا حلال وطیب نہ ہوتا تو ان کی انگشت شہادت پھڑ کنے لگتی تھی۔ چناں چہ وہ اس کھانے سے ہاتھ اُٹھا لیتے (۷۷)۔ یہ وہ صورت ہے، جس میں کشف اس معاملے میں معاون بنتا ہے کہ ایک حکم کا اطلاق کسی پر ہوتا ہے یا نہیں۔ گویا کشف کے ذریعے یہ معلوم کرنے میں تو مدد ملتی ہے کہ کوئی مخصوص چیز کیسی ہے، جائز یا ناجائز۔ لیکن اس سے کسی حکم کا اثبات نہیں ہوسکتا اور نہ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کون سی چیزیں حلال ہیں اور کون سی حرام۔ کشف کے ذریعے کسی امر واقعہ کا علم ہوسکتا ہے، لیکن کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔

اس طرح کسی مبہم مسئلے میں جس میں شرعی دلائل دونوں طرف یکساں ہوں، کشف کے ذریعے یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ کون سی صورت اقرب الی الصواب ہے۔ نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان، استفت قلبك (۷۸) (اپنے دل سے پوچھ)، ایسے ہی موقعے کے لیے ہے۔ لیکن یہ بات ہمیشہ پیش نظر رہے کہ صاحب کشف کا کشف صرف اسی کے لیے دلیل بن سکتا ہے۔ دوسروں کے لیے نہیں۔ اس کے برخلاف اجتہاد دوسروں کے لیے بھی اسی طرح حجت ہوتا ہے، جس طرح خود مجتہد کے لیے (۷۹)۔

Marfat.com

شریعت کی ترجیحات اور تصوف

عقائد، فضائل اور اعمال کے ساتھ شریعت کا ایک چوتھا پہلو بھی ہے۔ وہ ہے مثالی زندگی کا تصور۔ شریعت کی مطلوبہ مثالی زندگی کیا ہے؟ اس کے اصول و اقدار کیا ہیں؟ جسمانیات و روحانیات کا کیا تعلق ہے؟ معاشرے کی فلاح کے ذریعے فرد کی فلاح کیسے ممکن ہے؟ دنیوی سعادت اور اخروی سعادت کیا ہے؟ وہ اصول کیا ہیں جن کی روشنی میں احکام شرعیہ کی درجہ بندی کی جاسکے، اور یہ بتایا جاسکے کہ کیا فرض ہے اور کیا مستحب؟ واجبات کیا ہیں اور کیا ان کے علاوہ بھی کوئی درجہ بندی ہے؟ وہ کیا باتیں ہیں جن میں انسان کو عمل کی آزادی ہو وغیرہ مختصراً یہ کہ شریعت کا آئڈیل کیا ہے اور اس کی اقدار و ترجیحات کیا ہیں؟

یہاں چند مسائل کا ذکر مناسب ہے۔ مثلاً انسان کا منتہائے مقصود کیا ہے، کیا خدا کی معرفت یا اس کے ساتھ جمع و اتحاد کی کیفیت یا پھر اس کے احکام کی اطاعت اور اس کی عبادت۔ اچھی زندگی کے اجزا کی بذات خود کوئی اہمیت ہے یا نہیں؟ انسان کے منتہائے مقصود سے ان کا کیا تعلق ہے۔ دوسرا سوال اس دنیا کی زندگی اور آخرت کی زندگی کے بارے میں پیدا ہوتا ہے، کیا انسان کو آخرت کی فلاح و بہبود کے لیے دنیا کی زندگی کے کچھ پہلوؤں پر پوری توجہ مرکوز کرنا اور باقی سے صرف نظر کرنا چاہیے یا پوری زندگی اس طرح گزارنی چاہیے، جیسا کہ شریعت چاہتی ہے۔ مثال کے طور پر شریعت یہ چاہتی ہے کہ انسان کی پوری زندگی میں خدا کی عبادت ہو، ذکر و فکر میں اعتدال ہو اور اس کے ساتھ انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے بھی سرگرم کوشش ہو۔ قرآن پاک میں عقائد و فضائل کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مثالی زندگی کیا ہے، اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں، ان میں باہم کیا تعلق ہے، اس مثالی زندگی کا نمونہ کون لوگ ہیں، سنت کے ذریعے ان بنیادی اقدار و مسائل اور ترجیحات کی مزید وضاحت ہوتی ہے لیکن بعد میں اسلامی فکر میں مزید کام بہت کم ہوا۔ فقہ زندگی کے مختلف پہلوؤں سے الگ الگ بحث کرتی ہے، مثلاً خاندان و سماج، عبادات و اخلاق، سیاست اور اقتصاد سب میں فقہ صرف یہ بتانے کی کوشش کرتی ہے کہ کیا جائز ہے کیا ناجائز، کیا صحیح ہے کیا غلط۔ فقہ کے متعدد مکاتب فکر ہیں اور ہر مکتب فکر پر سینکڑوں کتابیں موجود ہیں، جن میں اصولی احکام سے لے کر معمولی جزئیات تک سب کی تفصیل موجود

Marfat.com

ہے۔لیکن ایسی کتابوں کی تعداد نصف درجن سے زیادہ نہیں، جن میں ہمارے قائم کردہ سوالوں کے بارے میں کلام کیا گیا ہو(۸۰)۔

عربی اور فارسی زبانوں میں اخلاقیات پر جو کتابیں لکھی گئیں ہیں، ان کے بارے میں توقع تھی کہ ان میں یہ مسئلہ زیر بحث آئے گا، لیکن وہ زیادہ تر یونانی فلسفۂ اخلاق کی تشریحات پر مبنی ہیں۔ یہ درست ہے کہ مسلم علماء نے یونانی فلسفۂ اخلاق میں کچھ تبدیلیاں بھی کی ہیں۔لیکن ان کا بنیادی منہج فکر تبدیل نہیں کر سکے۔ انھوں نے قرآن وسنت یا شریعت کے حوالے سے شاید ہی کہیں کلام کیا ہو(۸۱) ایسی صورت میں جب صوفیہ نے اسلامی اقدار وترجیحات کا تعین اپنے کشف وتجربات اور طریقت وسلوک کے تقاضوں اور اپنے فلسفیانہ نظریات کی روشنی میں شروع کیا تو کوئی چیز مانع نہیں ہوئی۔مثال کے طور پر شیخ ابن عربی نے اپنے روحانی تجربے سے یہ دریافت کیا کہ وحدت ہی اصل حقیقت ہے اور انسان اور خدا میں جو فرق ہے، وہ اضافی اور ثانوی ہے۔اس سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جو چیز وحدت واتحاد کے حصول میں معاون ہو، وہ اس سے افضل ہے جو فرق اور دوئی (اثنینیت) کو نمایاں کرتی ہو۔اسی بنیاد پر انھوں نے روزے کو نماز پر فوقیت دی۔شیخ مجددؒ نے لکھا ہے:

گروہے از اینہاں نماز را دوراز کار دانستہ بنائے آں را برغیر و غیریت داشتند وصوم را ازصلوٰۃ افضل انگا شتند صاحب فتوحات مکیہ می گوید کہ درصوم کہ ترک اکل و شرب است بصفت صمدیت متحقق شدن است و در نماز بغیر وغیریت آمدن و عابد ومعبود دانستن، وھو کماتری مبنی علی مسئلۃ التوحید الوجودی الذی ھومن احوال السکاری(۸۲)۔

”کچھ وجودی صوفیہ کا خیال ہے کہ نماز سے کوئی فائدہ نہیں چونکہ ان کے بقول اس کی بنیاد غیر وغیریت پر ہے۔وہ روزے کو نماز سے افضل گردانتے ہیں۔صاحبِ فتوحات مکیہ نے لکھا ہے: روزے میں اکل وشرب ترک کرکے انسان خدا کی صمدیت میں شریک ہوتا ہے جبکہ نماز میں غیریت پیدا ہوتی ہے، اور عابد ومعبود کے درمیان فرق لازم آتا ہے۔ یہ تصور جیسا کہ ظاہر ہے توحید وجودی کے نتائج میں سے ہے جو اصحاب سکر کا حصہ ہے۔“

Marfat.com

طریقۂ تصوف میں اصلاح باطن کے لیے شریعت کے موجودہ طریقوں کے مقابلے میں صرف ذکر ومراقبہ پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے۔ اور اصلاح کے دوسرے ذرائع سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ صوفیہ کا یہ اصرار بھی ہے کہ ان کے اصول حتمی ہیں۔ ان میں کسی اصلاح یا نظر ثانی کی ضرورت نہیں۔ عزلت نشینی، یکسوئی، فنا، وجد اور جمع تک رسائی کے لیے صوفی کو جسمانی ضروریات میں تقلیل کرنی پڑتی ہے اور انسانوں سے قطع تعلق کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح ایک غیر مطلوب زہد وورع کو فروغ ملتا ہے۔ شریعت اس کی قطعاً اجازت نہیں دیتی (۸۳) یہ ٹھیک ہے کہ شریعت نے مخصوص حالت میں گوشہ نشینی کی بھی اجازت دی ہے لیکن وہ مخصوص حالات میں ہے اور ان میں بھی وہ رخصت ہے عزیمت نہیں (۸۴)۔

فلسفیانہ نظریہ اقدار کے بارے میں کسی صوفی کے نظریات کو کس طرح متاثر کرتا ہے، اس کی ایک مثال امام غزالی ہیں۔ جب وہ اپنی کتاب ''میزان العمل'' میں سعادت قصوی سے متعلق بحث کرتے ہیں تو انہیں دلائل کو پیش کرتے ہیں، جو افلاطون (۸۵) نے اپنی کتاب جمہوریت میں اور ارسطو نے Nicomacḥean Ethics (۸۶) میں پیش کیے ہیں، اور جن کی تلخیص مسکویہ نے اپنی کتاب ''السعادۃ'' (۸۷) اور ''تہذیب الاخلاق'' (۸۸) میں کی ہے۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ انسان کی سعادت اس کی عقل کی تکمیل میں ہے جو انسان کی خصوصیت اور اس کا مابہ الامتیاز ہے (۸۹)۔ شروع میں سعادت کے تصور میں حقائق کی معرفت کے ساتھ عقل کی روشنی میں زندگی کی تشکیل بھی شامل تھی لیکن بعد میں بعض وجوہ سے حقیقت کی معرفت سعادت قصوی قرار پائی اور عقل واخلاق کی روشنی میں زندگی کی تشکیل فروتر سعادت سمجھی گئی۔ مشہور فلسفی فارابی (۳۳۹ھ/۹۵۰) کی بعض تحریروں میں زندگی کی عقلی اور اخلاقی تشکیل کی قدر اور کم ہوگئی (۹۰)۔ امام غزالی نے فارابی سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہہ دیا کہ حقائق کی معرفت ہی اصل سعادت ہے (۹۱)۔ ان کے یہاں عمل کی صرف اتنی ہی اہمیت رہ جاتی ہے کہ وہ معرفت کے حصول کا ایک ذریعہ ہے (۹۲)۔ ان کے بقول سوائے علم کے کوئی چیز بذاتہ خیر نہیں، انسان کو حقیقی مسرت صرف علم سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ عبادت، اخلاق اور سماجی زندگی کی حیثیت ذرائع سے زیادہ نہیں۔ انسان کی مثالی زندگی کا یہ عرفانی تصور جسے غزالی نے ''میزان العمل'' میں پیش کیا ہے (۹۳) اسے وہ فلاسفہ کے ساتھ ساتھ صوفیہ سے بھی منسوب کرتے ہیں جنھیں وہ اسلامی

Marfat.com

زندگی کے بہترین نمایندے قرار دیتے ہیں۔ وہ کبھی یہ دیکھنے کی کوشش نہیں کرتے کہ ان کے دلائل کس حد تک قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں۔ نہ ان کی نظر قرآن پاک کی متعلقہ آیات پر جاتی ہے جن میں کہا گیا ہے کہ ''انسان کو صرف عبادت کے لئے پیدا کیا گیا ہے'' (۹۴)، یا یہ کہ ''انسان زمین پر اللہ کا خلیفہ ہے'' (۹۵)۔ امام غزالی نے '' احیاء العلوم '' میں بھی سعادت کا یہی تصور پیش کیا ہے۔ اور اس کے لیے مزید دلائل فراہم کیے ہیں (۹۶)۔ ان دلائل میں سے کوئی بھی قرآن وسنت سے ماخوذ نہیں ہے اور نہ کشف کے ذریعہ ان کی تائید وتوثیق ہی ہوتی ہے۔

شیخ مجدد شریعت کی اقدار وترجیحات اور تصوف سے ان کے تعلق کے مسئلے پر کلام نہیں کرتے۔ اسلامی فکر کی تاریخ کا جو مختصر جائزہ میں نے اوپر پیش کیا ہے، اس کی روشنی میں ان کا یہ رویہ قابل فہم ہے۔ تاہم ان کا نقطۂ نظر معلوم کرنا چنداں دشوار نہیں۔ وہ کلامی امور میں کشف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ دوسری طرف عقل کو بھی حتمی اور قابل اعتماد ذریعہ نہیں مانتے۔ انھوں نے متعدد مقامات پر شریعت کے مکمل اتباع پر زور دیا ہے اور ہر قسم کی بدعت پر شدید تنقید کی ہے (۹۷)۔ انھوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ انسان کا منتہائے مقصود عبادت واطاعت ہے۔ ان ملحوظات کی روشنی میں بہ آسانی کہا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک شریعت کی اقدار وترجیحات کا معیار بالکل الگ ہے، جسے صرف شریعت پر غور وفکر کر کے ہی سمجھا جا سکتا ہے، کشف یا فلسفہ کی روشنی میں نہیں۔

نبی اور نبوت

نبی وہ ولی ہے، جس کا مشن معاشرے کی اصلاح وتعمیر ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی کتاب ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں نبی کی جو تعریف کی ہے اس کا یہ حاصل ہے (۹۸)۔ نبوت کے اس تصور کا آغاز دور اول کے صوفیہ کے یہاں ہو گیا تھا۔ غالباً سب سے پہلے حکیم ترمذی (۲۱۶ھ/ ۸۳۱) (۹۹) نے اس تصور کو پیش کیا تھا۔ بعد میں امام غزالی (۱۰۰) اور ابن عربی (۱۰۱) وغیرہ نے اس کا اعادہ کیا اور اب یہ اسلامی فکر کا ایک جز بن گیا ہے۔

شیخ مجددؒ کا بھی ابتدا میں یہی تصور تھا۔ اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ انھوں نے کبھی اپنے اس تصور پر نظر ثانی کی ہو۔ حالانکہ اس تصور کے بعض اجزا کے بارے میں انھوں نے دوسرے صوفیہ سے اختلاف کیا ہے۔ اگر ہم ولایت کی اس تعریف کا بغور جائزہ لیں جو انھوں نے کی ہے، اور

Marfat.com

ولایت ونبوت کے درمیان جوفرق انھوں نے کیا ہے، اس پر نظر ڈالیں تو ہم بعض ایسے نتائج تک پہنچتے ہیں جو خود شیخ مجددؒ کو چونکا دینے والے ہوں گے اور نبی کے بارے میں معروف تصور پر نظر ثانی کے متقاضی ہوں گے۔ اس بات کی مزید وضاحت سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان مختلف مفاہیم کی وضاحت کردی جائے، جن کے لیے شیخ مجددؒ نے لفظ ولایت استعمال کیا ہے۔

ولایت کا ایک مفہوم اللہ تعالیٰ سے قربت، محبت اور اس سے تعلق ہے۔ خواہ یہ قربت کسی بھی معنی میں ہو اور اس کے حصول کے لیے کوئی بھی طریقہ اختیار کیا گیا ہو۔ اس معنی میں شیخ مجددؒ اس لفظ کو ملاے اعلیٰ کی ولایت اور انبیاء وصوفیہ کی ولایت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ولایت کا دوسرا مفہوم صوفی سلوک کا پہلا مرحلہ ہے، جسے سیر الی اللّٰہ اور سیر فی اللّٰہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے نتیجے میں بندہ خدا کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، اسے صوفیہ کا عروج کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا مقام نزول کا ہے۔ اسے سیر عن اللّٰہ اور سیر فی الاشیاء کہا جاتا ہے۔ ولایت کا تیسرا مفہوم یہ ہے کہ انبیاء کی زندگی کے دولمحات ہوتے ہیں۔ ایک لمحے میں ان کا تعلق انسانوں سے ہوتا ہے اور دوسرے لمحے میں صرف خدا تعالیٰ سے۔ یہی لمحہ ولایت کہلاتا ہے جب کہ اوّل الذکر کو نبوت و رسالت کہا جاتا ہے۔ ولایت کا چوتھا مفہوم طریقۂ ولایت اور تزکیۂ نفس کا وہ طریقہ ہے، جو طریقۂ نبوت کے مقابل ہو۔ ولایت کا آخری مفہوم خود تصوف ہے۔

شیخ مجددؒ جب نبی کے لیے ولایت کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو ان کا مقصد نبی کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص تعلق ہوتا ہے، جو نبی کے انسانوں کے ساتھ تعلق سے مختلف ہوتا ہے۔ اس سے وہ روحانی ترقی کا مرحلہ مراد نہیں لیتے، جسے صوفیہ کی اصطلاح میں عروج یا صعود کہا جاتا ہے اور جس سے صرف صوفیانہ سلوک ہی میں سابقہ پیش آتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ نبی کا انسانوں کے ساتھ تعلق اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ تعلق اس کی زندگی کے دو مختلف مراحل نہیں ہوتے جو یکے بعد دیگرے آتے ہوں جیسا کہ صوفیہ کی زندگیوں میں ہوتا ہے۔ بلکہ یہ اس کی زندگی کے دو لمحات ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ نبی صوفیہ کی طرح نہ فنا اور بقا کے مراحل سے گزرتا ہے، نہ کشف و ضم کے تجربے سے دوچار ہوتا ہے، اور نہ وجد وسکر کی کیفیات اس پر طاری ہوتی ہیں۔ اس سے شطحات کا بھی صدور نہیں ہوتا۔ وہ نہ خدا میں جذب ہوتا ہے نہ اس سے جدا ہوتا ہے۔ اس پر جذب واستغراق یا عروج ونزول کے مراحل بھی نہیں آتے۔ وہ خدا کی ذات میں کبھی اتنا مستغرق

Marfat.com

نہیں ہوتا کہ اپنی ذات کو ہی بھلا دے اور نہ دنیا میں ہی اتنا منہمک ہوتا ہے کہ خدا کو بھول جائے۔ وہ جس وقت دنیا کے کاموں میں ہمہ تن مصروف ہوتا ہے، اس وقت بھی اس کا تعلق خدا تعالیٰ کے ساتھ پورے طور پر قائم رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ خدا کو یاد رکھتا ہے۔ شیخ مجددؒ کہتے ہیں کہ نبوت میں نبی کا واسطہ صرف مخلوق سے نہیں بلکہ خالق و مخلوق دونوں سے بیک وقت اور یکساں ہوتا ہے (۱۰۲)۔

اگر نبی کا یہی تصور ہے، جو شیخ مجددؒ اور بعد میں شاہ ولی اللہؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی تحریروں سے مترشح ہوتا ہے، تو نبی کو ولی کہنے کا آخر کیا جواز ہے۔ نبی بلا شبہ ولی ہوتا ہے اور قرآن کے مطابق تمام اولیاء سے افضل و برتر۔ لیکن اس معنی میں نہیں جس معنی میں صوفی ولی ہوتا ہے۔ صوفی ایسا ولی ہوتا ہے جو سلوک و جذبہ، فنا و بقا، وجد و سکر، جمع و اتحاد، اور صعود و نزول وغیرہ کی کیفیات سے گزرا ہو، جس نے دنیا کی لذات سے دور رہ کر، اپنے اوپر سختیاں کر کے اور کثرتِ ریاضت سے، صعود و نزول کی منزلیں طے کی ہوں اور جمع و اتحاد کا تجربہ کیا ہو۔ اس معنی میں نبی کو ولی کہنے کا کوئی جواز نہیں۔ نبی نہ اس معنی میں ولی ہوتا ہے نہ نبوت اس معنی میں ولایت ہوتی ہے۔ نبوت بالکل منفرد چیز ہے۔ یہ تو رہا نبوت اور ولایت کے سلسلے میں شیخ مجددؒ، شاہ ولی اللہؒ اور شاہ اسماعیل شہیدؒ کے خیالات کا خلاصہ۔ لیکن افسوس کی بات ہے کہ یہ بزرگ اپنی فکر کو آخری مرحلے تک نہ پہنچا سکے۔

اس کے باوجود یہ بات صحیح ہے کہ نبی اور ولی کے درمیان بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ مثلاً ولی رویائے صادقہ سے بہرہ مند ہوتا ہے، اس پر مشاہدات و الہامات ہوتے ہیں، وہ غیبی آوازیں سنتا اور ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ اس طرح کی کیفیات نبی کی بھی ہوتی ہیں۔ تاہم دو چیزیں ایسی ہیں جو نبی کے کشف و الہام کو ولی کے کشف و الہام سے ممتاز کرتی ہیں۔ پہلی یہ کہ فرشتے کے ذریعہ وحی صرف نبی پر نازل ہوتی ہے کسی اور پر نہیں۔ دوسری بات یہ کہ نبی پر نازل ہونے والی وحی چاہے، جس شکل میں بھی نازل ہوئی ہو سچی، یقینی اور حجت ہوتی ہے۔ جب کہ ولی کا کشف ظنی ہوتا ہے اور اس میں خطا کا امکان ہوتا ہے (۱۰۳)۔ ایک اور فرق جو دراصل پہلے فرق کا لازمی نتیجہ ہے، یہ ہے کہ وحی پر ایمان لانا لازمی ہوتا ہے، جب کہ ولی کے کشف کو ماننا لازمی نہیں ہوتا۔ کشف اگر قرآن و سنت کے مطابق نہ ہو تو کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان کی فلاح و بہبود کا دارو مدار صرف نبی کی وحی پر ایمان لانے میں ہے (۱۰۴)۔

Marfat.com

رسول کی زندگی کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک اس کا خدا کے ساتھ تعلق، اس کا مہبط وحی ہونا، اس کا عالم ملکوت، جنت، جہنم، ملائکہ وغیرہ کا مشاہدہ کرنا، ذکر وفکر، نماز روزہ، ریاضت و عبادت اور حج وغیرہ کرنا، اللہ تعالیٰ سے اس کی رحمت، نصرت، فضل اور تائید طلب کرنا، اسی سے ڈرنا اسی پر توکل کرنا، اسی کی مدد اور انعامات واکرامات سے مستفیض ہونا، اس کا شکر ادا کرنا، اس کی اطاعت اور تسلیم ورضا وغیرہ۔ اس کی زندگی کا دوسرا پہلو عام انسانوں سے متعلق ہے، وہ ہے وحی کا پیغام دوسروں تک پہنچانا، دین کی تبلیغ واشاعت کرنا، اپنے متبعین کا تزکیہ کرنا، احسان وتقویٰ کی تعلیم دینا، زمین پر اللہ تعالیٰ کی حاکمیت نافذ کرنے کے لیے جدوجہد کرنا اور دشمنان دین سے جہاد کرنا وغیرہ۔

نبی کی زندگی کے یہ دونوں پہلو آپس میں مربوط ہوتے ہیں۔ صحابہ بلکہ تابعین کے عہد میں بھی کسی نے ان کے درمیان فرق کے بارے میں نہیں سوچا اور نہ یہ سوال اٹھایا کہ ان میں سے کون سا پہلو اعلیٰ وارفع ہے اور کون سا ادنیٰ واسفل۔ یہ سوال اس وقت اٹھایا گیا جب فقر وفاقہ کی زندگی، عبادت وذکر، ترک دنیا، ترک لذات، ذکر، مراقبہ، عشق، جذب، فنا، بقا، کشف والہام وغیرہ کو زندگی کا سب سے اعلیٰ وارفع مقصد قرار دے دیا گیا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے پہلے پہلو کو ولایت کہا گیا، اور دوسرے پہلو (نبوت ورسالت) کے مقابلے میں اُسے فائق تر کہا گیا۔ لوگوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ کچھ لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔

جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے شیخ مجددؒ نے اس رجحان کی شدید مخالفت کی ہے اور بڑی صراحت سے لکھا ہے کہ نبی کا مرتبہ ولی سے برتر ہے۔ اکثر صوفیہ کا بھی یہی مسلک ہے، کہ نبی، ولی سے بدرجہا افضل ہوتا ہے۔ بعض صوفیہ نے نبوت پر ولایت کی فضیلت کا جو تصور پیش کیا ہے، اس کی ان کے پاس قرآن وسنت میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ انھوں نے صرف اپنے تجربات و مکاشفات پر اعتماد کر کے یہ تصور پیش کر دیا ہے۔ یہاں اس کی تفصیل نہیں بیان کی جائے گی بلکہ صرف شیخ مجددؒ کے نظریات کی وضاحت کی جائے گی۔ ان کا خیال ہے کہ نبی کی نبوت خود اس کی ولایت سے افضل ہوتی ہے (۱۰۵) اس سلسلے میں ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اوّل تو یہ بات ہی درست نہیں کہ کار نبوت میں نبی کی توجہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ہٹی ہوتی ہے اور صرف انسانوں پر مرکوز ہوتی ہے۔ نبی کو کبھی بھی خدا کی طرف توجہ اور انسانوں کی طرف توجہ

Marfat.com

میں تضاد محسوس نہیں ہوتا۔ اس طرح کی کشمکش یا ٹکراؤ کی صورت صرف صوفیہ کی زندگی میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ نبی چونکہ صوفی کے طریقے پر نہیں چلتا اس لیے وہ اس طرح کا تضاد بھی محسوس نہیں کرتا۔ وہ جس وقت انسانوں کے ساتھ مصروف ہوتا ہے، اسی وقت اللہ تعالیٰ سے بھی اس کا تعلق ہوتا ہے، اور جس وقت وہ اللہ تعالیٰ سے مربوط ہوتا ہے، اس وقت انسانوں سے بھی اس کا تعلق ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ نبی جس وقت لوگوں کو دین کا پیغام پہنچا رہا ہوتا ہے اور ان کے مابین فیصلے کر رہا ہوتا ہے، اس وقت بھی وہ خدا تعالیٰ کی اطاعت کر رہا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ انسانوں سے اس کا تعلق اس کی ذاتی خواہش یا ارادے کے تحت نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جب لوگوں کے ساتھ مشغول ہوتا ہے، تو گویا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ آخری بات یہ کہ خدا کے بندوں کے پاس اس غرض سے جانا کہ وہ نیک بن جائیں اللہ تعالیٰ کی عبادت واطاعت کریں، اس پر ایمان لائیں اور اس کے فرماں بردار بندے بن جائیں، یہ اس سے بدرجہا بہتر ہے، کہ انسان سب سے قطع تعلق کر کے خدا کی یاد میں گم ہو جائے۔ خدا تعالیٰ نے فی الواقع آخرت کی زندگی کو ایسے ہی کاموں کے لیے محفوظ کر رکھا ہے۔ دنیا کی زندگی کا بہترین مصرف یہ ہے کہ وہ خدا کی مرضیات کی تکمیل اور اس کے بندوں کو اس کے قریب لانے میں صرف ہو۔

نبی کے مشن کے بارے میں شیخ مجدد ایک وسیع تصور رکھتے ہیں۔ نبی اپنے کام کا آغاز شریعت کی تبلیغ سے کرتا ہے۔ جس کا مطلب جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے دین کی تبلیغ واشاعت ہے۔ جو لوگ نبی کا لایا ہوا دین اختیار کرتے ہیں اور اللہ پر ایمان لاتے ہیں، نبی ان کے سامنے اپنا اسوہ حسنہ پیش کرتا ہے، اور انھیں اللہ تعالیٰ کی عبادت، اس کا ذکر، گناہوں سے اجتناب، تزکیہ و طہارت، فضائل اخلاق کے اختیار کرنے، انسانیت کی فلاح وسعادت کے لیے جدوجہد کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ نبی یہ بھی بتاتا ہے کہ انسان کی زندگی کا مقصد خدا کی بندگی ہے۔ نبی دین کی تبلیغ بھی کرتا ہے اور اس پر عمل کر کے بھی دکھاتا ہے۔ اس راستے کو شیخ مجدد طریقۂ نبوت کہتے ہیں۔

جو لوگ رسول پر ایمان لاتے ہیں، رسول ان سے ایک نئے معاشرے کی تشکیل کرتا ہے۔ پرانے نظام کا جو حصہ اُس کے دین سے متصادم ہوتا ہے، وہ اُسے منہدم کر دیتا ہے۔ اپنے دین کی مخالف قوتوں سے نبرد آزمائی کرتا ہے اور ان سے اس وقت تک جنگ جاری رکھتا ہے،

Marfat.com

جب تک کہ وہ مغلوب نہ ہو جائیں، اور زمین پر اللہ کی بادشاہت قائم نہ ہو جائے۔

شیخ مجددؒ نے اس پہلو پر زیادہ لمبی گفتگو نہیں کی تاہم انھوں نے کسی شک کی گنجایش بھی نہیں چھوڑی کہ یہ سب چیزیں کارِ نبوت کا جزوِ لاینفک ہیں۔ انھوں نے اس بات کو ان خطوط میں کئی بار لکھا ہے، جو انھوں نے اپنے زمانے کے مختلف امراء اور سرکاری عہدیداروں کو لکھے تھے۔ ان خطوط میں انھوں نے اسلامی نقطۂ نظر سے وہ ذمہ داریاں یاد دلائی ہیں جو ان پر عائد ہوتی تھیں کہ وہ شریعت اسلامیہ کو نافذ کریں اور اندرونی و بیرونی حملوں سے اسلام کی حفاظت کریں۔ مثلاً ایک صوبے کے حاکم کے نام خط میں اُنھوں نے لکھا ہے: ''اگر آپ اپنے انتظامی امور کے ساتھ شریعت کو نافذ کر سکیں تو یوں سمجھیے کہ آپ انبیاء کا کام کر رہے ہیں'' (۱۰۶)۔

اصحاب نبیؐ

انبیاء تمام انسانوں میں افضل ہیں۔ اور محمد ﷺ تمام انبیاء میں۔ آپؐ کے صحابہ انبیاء کے بعد تمام انسانوں سے افضل ہیں۔ وہ صحابہ جو فتح مکہ سے قبل ایمان لائے اور اس پر جمے رہے اور دین اسلام کے لیے بے شمار سختیاں برداشت کیں وہ ان سے افضل ہیں جنھوں نے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا۔ تمام صحابہ میں بھی فرق مراتب ہے، کچھ کا مقام زیادہ بلند ہے اور کچھ کا کم۔ اس کے باوجود صحابہ میں جو سب سے کم درجہ والا ہے، وہ بعد کے زمانے کے ولی سے بھی افضل ہے، حتیٰ کہ حضرت حمزہؓ کا قاتل وحشی جو بعد میں اسلام لے آیا تھا، وہ بھی عظیم تابعی حضرت اویس قرنی سے بہتر ہے (۱۰۷)۔

صحابہ کی عظمت کا راز ان کی عبادت و نوافل میں مضمر نہیں ہے۔ بعد کے ادوار میں بہت سے ولیوں نے ان سے زیادہ عبادت و ریاضت کی ہوگی۔ ان کی افضلیت کے دو بنیادی اسباب ہیں، پہلا ان کا ایمان جو ایمان سے بڑھ کر ایک جیتا جاگتا تجربہ تھا (۱۰۸)۔ دوسرا یہ کہ اسلام کی آواز پر سب سے پہلے لبیک کہنے والے یہی لوگ تھے، انھوں نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت کے لیے اپنے جان و مال کی قربانی دی، اس راہ کی تمام صعوبتیں برداشت کیں، دشمنوں سے جنگیں کیں اور اس وقت تک لڑتے رہے جب تک کہ اسلام پورے طور پر غالب نہیں ہو گیا۔ اور زمین پر اللہ تعالیٰ کی بادشاہت قائم نہیں ہو گئی (۱۰۹)۔

Marfat.com

شیخ مجددؒ نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام کی عظمت کسی معرفت یا علم کی وجہ سے نہیں، بلکہ نبوت پر سادہ طریقے سے ایمان لانے کی وجہ سے ہے۔ انھوں نے کوئی غیر معمولی روحانی تجربہ کیا نہ فنا و بقا اور جمع و فرق کے مراحل سے گزرے۔ انہوں نے ریاضتیں کیں نہ مجاہدے کیے، نہ ان پر سکر کی کیفیات طاری ہوئیں۔ مختصر یہ کہ وہ تمام مراحل جو صوفی کو راہ سلوک میں پیش آتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی صحابہ کرامؓ کی عظمت کی وجہ نہیں ہے۔ صحابہ نے رسول کے بتائے ہوئے راستے کا اتباع کیا، آپؐ کے مشن میں شامل ہوئے، گناہوں سے اجتناب کیا اور عمل صالح اختیار کر کے، احسان و تقویٰ کا اعلیٰ وارفع مقام حاصل کیا (۱۱۰)۔

یہی شاہ ولی اللہؒ کا بھی موقف ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نظر میں عظمت ان چیزوں میں ہے، جن کا تعلق نبی کے مشن سے ہے یعنی ایمان کی تبلیغ اور شریعت پر عمل پیرا ہونے کے لیے لوگوں کو تلقین میں نہ کہ جذب وفنا میں (۱۱۱)۔

ولی اور ولایت

نبی علم، ایمان، اخلاص، تقویٰ، طہارت اور روحانیت کے درجۂ کمال پر فائز ہوتا ہے۔ وہ بہترین نمونہ ہے، جس پر ولی کی ولایت کو پرکھا جا سکتا ہے، ایسے اولیاء جو خود کو خدا کی ذات میں مستغرق کر لیتے ہیں اور فرائض دینیہ کے علاوہ کسی بات پر توجہ نہیں دیتے، عوام الناس سے قطع تعلق کر لیتے ہیں، وہ ان اولیا سے کم تر ہیں جو حقوق اللہ کے ساتھ حقوق العباد پر بھی توجہ دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اولیاء کی زندگی نبیوں کے طریقے کے مطابق ہوتی ہے (۱۱۲)۔

وہ صوفیہ جو خود کو خدا کی ذات میں ضم کر لیتے ہیں، وہ دراصل آدھے راستے میں ہیں۔ انھوں نے صرف سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ کی منزل طے کی ہے۔ وہ جمع کی منزل تک ہی پہنچ پائے ہیں، اس لیے ان پر سکر طاری ہو گیا، جو جمع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے گروہ کے صوفیہ جو اس مرحلے سے آگے نکل گئے اور جنھوں نے سیر عن اللہ اور سیر باللہ کی منزل طے کر لی اور فرق بعد الجمع کے مقام تک پہنچ گئے، ان سے سکر کی کیفیت جاتی رہتی ہے، وہ اجتماعی زندگی میں شرکت کرنے لگتے ہیں۔ یہ وہ اولیاء اللہ ہیں، جو ان ذمہ داریوں کو ادا کرتے ہیں جن کا حکم انبیاء کو دیا گیا تھا۔ اس راہ کا پہلا قدم لوگوں کو اللہ کی طرف دعوت دینا، ان کا تزکیہ کرنا، اور انھیں خدا تعالیٰ

Marfat.com

کا سچا اور مطیع بندہ بنانے کی کوشش کرنا اور آخری قدم اللہ کی شریعت کو نافذ کرنا ہے۔ وہ ولی جو رسول اللہ ﷺ کا زیادہ اتباع کرتا ہے اور آپؐ کے پیغام کو آگے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ زیادہ افضل واعلیٰ اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ قریب ہے۔

کرامتیں جنھیں بالعموم ولایت کی پہچان بلکہ ولی کی عظمت کا معیار تصور کیا جاتا ہے، دراصل ان کی وہ حیثیت نہیں ہے۔ شیخ مجددؒ لکھتے ہیں:

ظہور خوارق نہ ازارکان ولایت است ونہ ازشرائط آن، بخلاف معجزہ مر نبی را علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ از شرائط مقام نبوت است(۱۱۳)۔

''کرامتیں نہ تو ولایت کا جز ہوتی ہیں، اور نہ اس کی شرط، البتہ نبوت کے لیے معجزات لازمی ہیں۔''

شیخ مجدد آگے لکھتے ہیں:

اما کثرت ظہور خوارق بر افضلیت دلالت ندارد وتفاضل آنجا باعتبار درجات قرب الٰہی است جل سلطانہ، تواند بود کہ از ولی اقرب ظہور خوارق اقل باشد واز ابعد اکثر، خوارقے کہ از بعضے اولیاء ایں امت بظہور آمدہ از اصحاب کرام رضوان اللّٰہ تعالی علیہم اجمعین عشر عشیر آں بظہور نیامدہ، بانکہ افضل اولیاء بمرتبہ ادنی صحابی نرسد، جنید کہ سیدایں طائفہ است معلوم نیست کہ ازاو دہ خوارق نقل کردہ باشند(۱۱۴)۔

''کسی ولی کا مقام ومرتبہ کرامتوں کی تعداد سے متعین نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ولی کا درجہ اس پر منحصر ہے کہ وہ خدا سے کتنا قریب ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک ولی خدا تعالیٰ کا زیادہ مقرب نہ ہواور اس کی کرامتیں اس ولی سے زیادہ ہوں، جو خدا تعالیٰ کا مقرب ہو۔ سب سے بڑا ولی بھی سب سے کمتر صحابی کا مقابلہ نہیں کرسکتا، حالانکہ بہت سے اولیاء سے اتنی کرامتیں صادر ہوئی ہیں کہ صحابہ کرام سے ان کا عشرعشیر بھی صادر نہیں ہوئیں۔ شیخ جنید صوفیہ کے سردار ہیں ان سے بھی دس کرامتیں نقل نہیں ہیں۔''

بعض کرامتیں جیسے مخفی باتوں کو آشکار کرنا، قسمت کا حال بتانا، مستقبل کی پیش گوئی کرنا وغیرہ ان کے لیے اس بات کی بھی ضرورت نہیں ہوتی کہ کرامت دکھانے والا ولی ہو بلکہ یہ بھی

Marfat.com

ضروری نہیں کہ مسلمان ہو۔ بہت سے یوگی، جادوگر اور مداری بھی ایسی خرقِ عادت چیز دکھا دیتے ہیں (۱۱۵)۔

بعض اوقات صوفی کا مقام ان معارف وافکار کی بنیاد پر متعین کیا جاتا ہے، جن کا صوفی کو کشف ہوتا ہے یا جنھیں وہ تشکیل دیتا ہے۔ شیخ مجددؒ نے ان معارف کی تین قسمیں کی ہیں: ایک وہ جو قرآن وسنت میں بیان کردہ حقائق یا علماء کلام کے ہاتھوں ان سے مستنبط نظریات کے مؤید ہوں، یا ان کی تشریح کرتے ہوں۔ شیخ مجددؒ کہتے ہیں کہ مکشوفہ نظریات کے قابل قبول ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کلامی نظریات سے متصادم نہ ہوں۔ اس اصول کے بیان میں شیخ نے کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ لیکن ان کے عمل پر نظر ڈالنے سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ شیخ کے نزدیک کشف اسی وقت قابل قبول ہوگا، جب وہ اہل سنت کے متفق علیہ نظریات وافکار کے مطابق ہو۔ خواہ تفصیلات میں کسی حد تک مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ مثال کے لیے وجود کے مسئلہ کو لیجیے۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے باقی چیزیں موجود نہیں ہیں۔ جب کہ علماء کہتے ہیں کہ اشیاء کا بھی وجود ہے اور اللہ تعالیٰ کا بھی وجود ہے۔ شیخ مجدد علماء کے موقف میں پہلے جز سے اتفاق نہیں کرتے، بلکہ صوفیہ کے ہم خیال ہیں۔ اس لیے کہ ان کے خیال میں جس بات کا اثبات مقصود ہے، وہ خدا تعالیٰ کی تنزیہہ وماورائیت ہے۔ شیخ کہتے ہیں کہ حقیقی وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے اور اسی اصول پر اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ اور ماورائیت کی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ ان کے فلسفے کا یہی امتیازی نکتہ ہے اور اسی نکتے پر ابنِ عربی سے ان کا اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

کشف کے معارف کی دوسری قسم وہ ہے جو نہ تو قرآن وسنت کی تردید کرتے ہیں اور نہ تائید۔ اس ضمن میں جن، فرشتے، زمین وآسمان اور کائنات وغیرہ سے متعلق وہ تمام معارف آتے ہیں جن کا تذکرہ قرآن وسنت میں نہیں ہے۔ شیخ مجددؒ کہتے ہیں کہ یہ معارف غلط بھی ہو سکتے ہیں اور صحیح بھی۔ انھوں نے ان اسباب کی بھی وضاحت کی ہے جن کی بنیاد پر کشف میں غلطی ہو سکتی ہے۔ مثلاً بعض اوقات شیطان صوفی کے دل میں غلط خیال ڈال دیتا ہے۔ کوئی بھی ولی القائے شیطانی سے محفوظ نہیں ہوتا (۱۱۶)۔ انبیاء کو بھی یہ صورت حال پیش آ سکتی ہے، لیکن ان کو فوراً تنبیہ کر دی جاتی ہے اور ان کی غلطی کی اصلاح کر دی جاتی ہے۔ ولی کے معاملے میں اصلاح کی کوئی ضمانت نہیں ہے (۱۱۷)۔ ولی کے مشاہدے میں غلطی کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ایک

Marfat.com

درست کشف کے ساتھ کسی وجہ سے ایک ایسے غلط خیال کو جوڑ دے جو اس نے دوسرے ذرائع سے حاصل کیا ہو۔ تیسری وجہ خود صوفی کا تخیل ہوسکتا ہے اسے مشاہدے میں صرف وہی چیزیں نظر آئیں، جو اس کے خیال اور وہم کی پیداوار ہوں۔ چوتھی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ولی کشف کو پورے طور پر سمجھ نہ پائے۔ مثال کے طور پر ایک ولی مستقبل میں ہونے والے ایک واقعے کو دیکھتا ہے، لیکن جن اسباب کے تحت وہ واقعہ ظہور پذیر ہوگا، ان کو نہیں دیکھ پاتا۔ اس بنیاد پر کشف کے بیان میں غلطی ہوسکتی ہے۔ پانچویں وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ جو کچھ صوفی نے دیکھا، وہ تو درست دیکھا لیکن وہ اس کی درست تاویل نہ کرسکا۔ ان مختلف وجوہ کی بنا پر کشف اور مشاہدے میں غلطی ہوسکتی ہے۔ اس لیے کشف والہام کی قطعیت اور ان کے یقینی ہونے پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا، چاہے وہ قرآن وسنت سے متصادم نہ بھی ہو۔

کشفی معارف کی تیسری قسم وہ ہے جو قرآن وسنت سے متصادم ہوں۔ شیخ مجددؒ اس قسم میں توحید فعلی، توحید صفاتی اور توحید وجودی کو رکھتے ہیں (۱۱۸)۔ چونکہ توحید فعلی اور توحید صفاتی دونوں توحید وجودی کے اجزا ہیں، اس لیے ان پر ہم اگلے باب میں گفتگو کریں گے۔ صوفیہ کے وہ شطحات جو اتحاد وعینیت کے نتیجے میں ان سے صادر ہوتے ہیں۔ جیسے اناالحق یا سبحانی بہ شرطے کہ ان کو ان کے حقیقی مفہوم میں لیا جائے، اس زمرے میں شامل ہیں۔ کیوں کہ اس صورت میں وہ شریعت کے خلاف ہوں گے۔ لیکن اگر ان کو بعض کیفیات کا ترجمان سمجھا جائے، جیسا کہ وہ واقعتہً ہیں تو ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ان سے صرف یہ پتا چلتا ہے کہ صوفی اب کس منزل میں ہے اور اسے کتنا اور آگے جانا ہے (۱۱۹)۔ لیکن اگر اس کو سلوک کی آخری منزل سمجھ لیا جائے یا صوفی یہ عقیدہ کرلے کہ وہ خدا کے ساتھ ضم ہوگیا ہے، تو یہ غلط ہوگا۔ وہ صوفیہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس سے آگے کی منزل تک پہنچایا، انھوں نے محسوس کیا کہ ان کے سابقہ خیالات ونظریات غلط تھے۔ بہت سے صوفیہ کے بارے میں یقین کے ساتھ معلوم ہے کہ وہ جمع واتحاد کے مرحلے سے آگے بڑھ گئے تھے اور انھیں اپنے خالص عبد ہونے کا احساس ہوگیا تھا۔ تاہم بہت سے صوفیہ ایسے ہیں جنھیں توقع ہے کہ اپنی عبدیت کا احساس ہوگیا ہوگا۔ لیکن ان کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

ایسے افکار ونظریات جو شرعی اصولوں کے خلاف ہیں اور صوفیہ نے محض کشف کی روشنی

Marfat.com

میں ان کو حاصل کیا ہے، وہ بھی اس ضمن میں آتے ہیں۔ ان کا سبب صوفیہ کی غلط فہمی بھی ہو سکتی ہے اور شیطانی وسوسہ یا مذکورہ بالا اسباب میں سے کوئی اور سبب بھی ہو سکتا ہے۔ اس زمرے میں کچھ اور نظریات بھی آتے ہیں مثلاً خیر و کمال کے بارے میں صوفیہ کے وہ تصورات جو شریعت کے مطابق نہیں ہیں، اسی طرح یہ نظریہ کہ ولایت نبوت سے افضل ہے، یا یہ کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے بہتر ہے، یا یہ کہ انسانی زندگی کا مقصد خدا سے اتحاد ہے، یا یہ کہ خدا تعالیٰ میں استغراق رجوع الی الناس سے افضل ہے، یا یہ کہ حالت سکر حالت صحو سے افضل ہے وغیرہ۔

صوفیہ کے وہ نظریات جو حقائق کی تفسیر اور اس کے اصولوں کے مؤید ہوتے ہیں، وہ حقیقت میں صوفیہ پر اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کا اعزاز ہیں۔ لیکن وہ نظریات جو شریعت سے زائد ہیں وہ صوفیہ کی عظمت کی دلیل نہیں ہیں۔ اگر وہ حق ہیں تو ان کی افادیت کی بنیاد پر ان کا فیصلہ ہوگا اور اگر وہ غلط ہیں تو ان کے نقصان و اثرات کی ذمّے داری صوفیہ پر عائد ہوگی۔ لیکن وہ نظریات جو شریعت سے متصادم ہیں وہ بہرحال قابل اعتراض ہیں۔ تاہم جو باتیں انھوں نے عشق الٰہی کے غلبے اور سکر کی حالت میں کہیں، توقع ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو نظر انداز کر دے گا۔ اسی طرح مذہبی امور کے بارے میں ان کے وہ نظریات جو غلط ہیں لیکن ان کی تشکیل میں صوفیہ کی بدنیتی کو کوئی دخل نہیں، اللہ تعالیٰ ان سے بھی درگزر فرمائے گا اور ممکن ہے کہ ان پر ان کو صلہ بھی ملے (۱۲۰)۔ جس طرح کہ ایک فقیہ جو اپنی حد تک پوری کوشش کرتا ہے اگر درست نتیجے تک نہ پہنچ سکے تب بھی اس کو یک گونہ اجر ملے گا۔ مگر وہ تصورات جو شریعت کے خلاف ہیں اور جان بوجھ کر تخلیق کیے گئے ہیں، وہ ناقابل معافی ہیں۔ اگر کسی صوفی نے الفاظ شریعت کے خلاف استعمال کیے ہیں لیکن اس کی مراد درست ہے تب بھی وہ شریعت کی بے حرمتی کا ملزم ہوگا (۱۲۱)۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسے صوفیہ کے بارے میں ہمیں کیا سوچنا یا ان کے بارے میں ہمارا کیا رویہ ہونا چاہیے۔ شیخ مجددؒ کا خیال ہے کہ ایسے صوفی جو دوسرے اسباب کی بنا پر ولی محسوس ہوتے ہوں لیکن ان کی زندگی شریعت کے خلاف ہو ان کا اتباع کرنا ناجائز ہے۔ البتہ جو لوگ راہ تصوف سے واقف نہیں ہیں، انہیں صوفیہ اور ان کے نظریات پر تنقید اور مذمت سے گریز کرنا چاہیے مگر جو لوگ راہ تصوف کے واقف کار ہیں، ان کو ان نظریات پر تنقید کا پورا حق ہے۔ صوفیہ کے وہ اقوال جو فنا کے تجربے کے نتیجے میں یا سکر کے زیر اثر کہے گئے ہیں انھیں شطح قرار

Marfat.com

دینا چاہیے اور قائل کو معذور سمجھنا چاہیے۔ یہ بات بہ ہر حال پیش نظر رہنی چاہیے کہ صوفی کے خیالات سکر کی آمیزش سے پاک نہیں ہوتے جب تک کہ وہ سلوک کی آخری منزل پر پہنچ نہ جائے۔صدیقیت سے پہلے کی ہر منزل میں سکر کی کسی نہ کسی درجہ میں آمیزش ہوتی ہے۔خواہ زیادہ ہو یا کم (۱۲۲) خلاصہ یہ کہ صوفی کے وہ نظریات جو شریعت کے خلاف ہوں، انھیں جوں کا توں قبول نہیں کر لینا چاہیے صرف صحیح کے قبول اور غلط کی مذمت کا رویہ اختیار کیا جائے۔تاہم صوفی کو برا بھلا کہنے سے احتراز کرنا چاہیے اس لیے کہ اس نے جو کچھ کہا ہے وہ حالت سکر میں کہا ہے۔

شیخ مجددؒ نے ابن عربی کے بارے میں بھی یہی اصول اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن عربی کا نظریۂ وحدۃ الوجود غلط ہے، اس کے متعدد تصورات اور نتائج شریعت سے متصادم ہیں۔اس لیے اس کی تردید ضروری ہے۔ اسی لیے وہ اس نظریے پر تنقید کرتے ہیں، اس کی غلطیاں واضح کرتے ہیں، اور لوگوں کو بھی اس کے خطرات سے متنبہ کرتے ہیں۔اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگرچہ شیخ نے اپنے تجربے کی روشنی میں وحدۃ الوجود کا نظریہ تشکیل دیا تھا، تاہم وہ اتحاد خالص کی منزل پر نہیں رکے تھے۔اس سے کچھ ہی آگے گئے۔لیکن بہت زیادہ آگے نہیں گئے۔اس لیے وہ خدا کی مطلق ورائیت اور تنزیہہ کا اثبات نہ کر سکے۔اسی بنا پر وہ ابن عربی کی مذمت کرنے کی بجائے انھیں معذور سمجھتے ہیں۔ جہاں تک ان کی ولایت کا تعلق ہے شیخ مجددؒ کے نزدیک اس کا انحصار ان کے اتباع شریعت پر ہے۔ان کے خیال میں ابن عربی اس معیار پر پورے اترتے ہیں۔اس لیے وہ ایسے ولی ہیں جن سے اللہ تعالیٰ راضی ہے۔ان کے خیالات و نظریات کی غلطی ان کی ولایت کو متاثر نہیں کرتی (۱۲۳)۔شیخ مجددؒ کا خیال ہے کہ شیخ ابن عربی کے بارے میں یہی موقف صحیح ہے۔ان کے غلط نظریات کی نہ تصدیق کرنی چاہیے اور نہ ان پر خاموش رہنا چاہیے۔لیکن ان کی زندگی اور ان کے مقام سے صرف نظر کرتے ہوئے محض اس بنیاد پر کہ انھوں نے غلط نظریہ تشکیل دیا ملحد اور کافر نہیں کہنا چاہیے۔

شیخ مجددؒ کے دعاوی

شیخ مجددؒ نے دو طرح کے دعوے کیے ہیں۔ایک دعویٰ تو یہ ہے کہ وہ مجدد ہیں (۱۲۴) ان کا مقصد صرف روحانی ارشاد و تلقین نہیں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اسلام کی تشریح، صحیح

Marfat.com

عقیدہ اور درست اعمال کی اشاعت، اسلامی ارکان اور اداروں کا دفاع اور ان غیر اسلامی اعمال کی اصلاح ہے، جو اسلام کے نام پر ہونے لگے۔

شیخ مجددؒ کی زندگی کا اصل کارنامہ یہی کار تجدید ہے۔ انھوں نے تصوف کے افکار و اعمال کی تجدید کا جو کارنامہ انجام دیا ہے، بلاشبہ وہ عظیم اور اپنی نوعیت کا منفرد کارنامہ ہے اور اس کی اہمیت صرف برصغیر کے تناظر میں نہیں عالمی تناظر میں ہے۔ اس کے واضح اثرات تصوف کے عالمی فکر پر مرتب ہوئے ہیں۔ شیخ مجددؒ کا یہ دعویٰ کہ وہ الف ثانی (دوسرے ہزارے) پر مجدد بنا کر بھیجے گئے ہیں، اگرچہ ایک بڑا دعویٰ ہے، لیکن درست ہے۔ امید ہے کہ اس باب کے مطالعے سے ان کے کام کی قدر و قیمت واضح ہو گئی ہو گی۔

شیخ مجددؒ کا دوسرا کارنامہ جس پر اس کتاب کے پہلے باب میں بحث ہے، وہ بھی اہم ہے، لیکن اس کی حیثیت مقامی اور برصغیر تک محدود ہے۔ بلاشبہ برصغیر میں عہد اکبری کی خرافات کی اصلاح اور اسلامی ارکان کے احیاء کی جو کوشش شیخ مجدد نے کی ہے، اس کا اپنا ایک مقام ہے یہ دونوں پہلو شیخ مجدد کے کار تجدید سے متعلق ہیں۔

شیخ مجددؒ کے دوسرے دعوے کا تعلق ان کی ولایت سے ہے۔ اپنے مرشد خواجہ باقی باللہ کے نام ایک خط (۱۲۵) میں انھوں نے لکھا ہے کہ وہ مقام عثمان بن عفانؓ، عمر بن خطابؓ اور ابوبکر صدیقؓ سے یکے بعد دیگرے گزرے اور محبوبیت کے مقام تک پہنچے، جو نبوت کے مقام سے صرف ایک درجہ کم ہے۔ جب شیخ مجددؒ کی مخالفت بڑھی (جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے) (۱۲۶) تو ان کے اس خط کو خاص طور پر ہدف تنقید بنایا گیا اور یہ الزام لگایا گیا کہ وہ خود کو اکابر صحابہ سے بھی بڑھ کر مانتے ہیں۔ بعض جدید مصنفین (۱۲۷) نے بھی اس پر گرفت کی ہے۔

شیخ مجددؒ نے اس الزام کی تردید کی۔ پہلی بات تو انھوں نے یہ لکھی کہ انھوں نے اپنا یہ مشاہدہ خواجہ باقی باللہ کے نام لکھا تھا اور اس لیے لکھا تھا کہ خواجہ کا حکم تھا کہ اپنے مشاہدات و تجربات مجھے لکھتے رہو (۱۲۸)۔ دوسری بات وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کے مشاہدات سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ غلط ہے۔ انھوں نے اس مشاہدے کو اس مفہوم میں کبھی نہیں لیا اور نہ ایک لمحے کے لیے بھی ایسا عقیدہ رکھا۔ اس کے برخلاف ان کا واضح عقیدہ ہے کہ سب سے کم تر درجے کا صحابی بھی امت کے بڑے سے بڑے ولی سے افضل ہے۔ حتیٰ کہ حضرت حمزہ کا قاتل (حضرت وحشی جو بعد

Marfat.com

میں ایمان لائے) بھی مشہور تابعی حضرت اویس قرنی (۱۲۹) سے جو اپنے زہد و عبادت کے لیے مشہور ہیں، افضل ہے۔

جہاں تک مشاہدے کا تعلق ہے، تو اس کی اہمیت اس سے زیادہ نہیں کہ انھوں نے ان صحابہ کی بعض خصوصیات میں کسی حد تک اشتراک کر لیا تھا، جن کا انھوں نے ذکر کیا ہے۔ ان بزرگ صحابہؓ کرام پر اللہ تعالیٰ کا جو لطف و کرم ہوا تھا، کچھ لمحے کے لیے اس سے وہ بھی مستفید ہوئے تھے۔ جہاں تک ان کے مقام و مرتبے تک رسائی کا تعلق ہے، تو وہ کیا، بڑا سے بڑا ولی اس کے بارے میں خواب میں بھی نہیں سوچ سکتا (۱۳۰)۔ جو لوگ شیخ مجددؒ پر ان کے اس مشاہدے کی بنا پر الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحابہ کے مقام پر فائز ہونے کے دعویدار ہیں، وہ ان کے مشاہدے کو ظاہری طور پر لیتے ہیں۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ صوفیانہ مشاہدات کی حقیقت اور اس کے معنی کیا ہوتے ہیں، شیخ مجددؒ کے اس الزام کی تردید کے علی الرغم وہ اس پر اصرار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ شیخ نے عذر لنگ کیا ہے۔

صوفیہ کے مشاہدات کو ظاہر پر محمول کرنا درست نہیں ہے۔ ہمیں یہ دیکھنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ ان کا حقیقی مقصد کیا ہے اور وہ اپنی اشاراتی زبان کے ذریعے کیا کہنا چاہتے ہیں۔ میں یہاں چند مثالیں پیش کروں گا۔

جب شاہ ولی اللہؒ نے عصری اسلوب میں حدیث کی تعبیر و تشریح شروع کرنے سے قبل مدینہ منورہ کا سفر کیا تو انھوں نے خواب دیکھا کہ حسنؓ اور حضرت حسینؓ نے آپ ﷺ کا ایک قلم جس کا قط ٹوٹا ہوا تھا، درست کر کے انھیں دیا (۱۳۱) اس خواب کی لفظی توجیہ نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نہ قلم رکھتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے۔ اگر آپ قلم رکھتے بھی ہوتے تب بھی کوئی شخص اس مرتبہ کا حامل نہیں ہو سکتا کہ وہ اسلام کی ایسی توضیح کرے، جیسی خود حضور ﷺ نے فرمائی تھی۔ اس مشاہدے کی تعبیر شاہ ولی اللہ نے یہ کی کہ حضور ﷺ نے اسلام کی حقانیت کے اثبات اور احیائے سنت کے لیے انھیں متعین فرمایا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے والد شاہ عبدالرحیم نے خواب دیکھا کہ خدا کی ایک جھلک دیکھنے کے لیے بہت سے لوگ بھاگے چلے جا رہے ہیں، وہ خود بھی ان کے ساتھ دوڑے چلے جا رہے ہیں۔ جب عصر کی نماز کا وقت آیا تو ان سے امامت کی درخواست کی گئی، جب انھوں نے نماز

Marfat.com

پڑھادی تو لوگوں سے پوچھا کہ وہ کہاں جا رہے ہیں، انھوں نے جواب دیا کہ خدا کے دیدار کے لیے دوڑ رہے ہیں۔ شیخ عبدالرحیم نے کہا کہ وہ تو میں ہی ہوں، جس کی تمھیں تلاش ہے۔ لوگ کھڑے ہو گئے اور ان سے مصافحہ کیا۔ اس خواب کا تذکرہ کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ اس طرح کے خواب کا مطلب یہ ہے کہ خواب دیکھنے والا شخص خدا کی دی ہوئی قوتوں کے سہارے لوگوں کو متاثر کرے گا۔ کبھی اس طرح کے مشاہدات جمع و اتحاد کے تجربے کی نشان دہی کرتے ہیں (۱۳۲)۔

اس طرح کے خوابوں اور مراقبوں کی بہت سی مثالیں ہیں۔ مجھے امید ہے کہ یہ دو مثالیں یہ بتانے کے لیے کافی ہوں گی کہ خوابوں اور مُشاہدوں کی لفظی تفسیر اکثر غلط ہوتی ہے۔ شیخ مجددؒ کے مشاہدے کا وہ مطلب نہیں ہے، جو بظاہر نظر آتا ہے۔ یہ مشاہدہ صرف یہ بتاتا ہے کہ شیخ مجددؒ کو بھی کچھ ایسی خوبیاں عطا ہوئی تھیں، جو حضرت عثمانؓ، عمرؓ اور ابوبکر صدیقؓ کو حاصل تھیں اور یہ کہ ان حضرات کی طرح شیخ مجددؒ پر بھی اللہ تعالیٰ کی خصوصی رحمت نازل ہوگی۔ اگرچہ یہ مشاہدہ اس بات کی نشاندہی نہیں کرتا کہ وہ کون سے فضائل و انعامات ہیں جو ان کو نصیب ہوں گے، لیکن شیخ کی زندگی اور ان کے کارناموں کو پیشِ نظر رکھا جائے تو ان فضائل و انعامات کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنا مشکل نہیں ہے۔ میرے نزدیک اس سے مراد ان کی وہ کاوش ہے، جو انھوں نے طریقۂ نبویؐ کی تشریح و وضاحت میں کی، جس کا اتباع ان جلیل القدر صحابہ نے کیا تھا اور اس طریقے کی روشنی میں تصوف کی تجدید اور اسلام کی ایسی خدمت کی جیسی ان صحابہ کرامؓ نے انجام دی تھی۔

راہِ تصوف فنا اور بقا پر منحصر ہے، جس کے ساتھ وجد اور سکر دونوں شامل ہیں۔ صوفی اس وقت بھی سکر کے زیرِ اثر ہوتا ہے، جب وہ جمع کی منزل پر ہوتا ہے اور اس منزل سے آگے جا کر فرق بعد الجمع کی منزل پر پہنچنے کے بعد بھی سکر کے اثرات سے بری نہیں ہوتا۔ وہ صوفیہ بھی سکر سے پوری طور پر مبرا نہیں تھے جو صحو کے لیے مشہور ہیں، مثلاً شیخ جنید اور شیخ شہاب الدین سہروردی وغیرہ۔ شیخ مجددؒ نے شیخ جنید کے کچھ سکرانہ الفاظ نقل کیے ہیں، مثلاً وہ عارف بھی ہے اور معروف بھی، جو پانی کا رنگ ہے وہی گلاس کا رنگ ہے اور جب حادث قدیم سے جڑتا ہے تو اس کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا (۱۳۳)۔ شہاب الدین سہروردی کے بارے میں بھی انھوں نے لکھا ہے: ''عوارفِ المعارف'' کے مصنف حالتِ صحو کے لیے سب سے زیادہ مشہور ہیں، پھر

Marfat.com

بھی ان کی کتابوں میں ایسے بہت سے الفاظ ملتے ہیں، جو سکر کی پیداوار ہیں۔ یہاں ان کو دہرانا مناسب نہیں، میں نے ایک دوسرے مقام پر ان میں سے کچھ نقل کر دیے ہیں (۱۳۴)۔

شیخ مجددؒ نے اپنے معاملے میں بھی اس بات کو خارج از امکان قرار نہیں دیا۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''میں خدا کا براہ راست شاگرد ہوں اور میرا ہاتھ خدا کا ہاتھ ہے۔ میں مختلف سلسلوں میں محمد ﷺ کا شاگرد ہوں۔ لیکن میں بلاواسطہ خدا کا بھی شاگرد ہوں اس لیے محمد ﷺ کا شاگرد بھی ہوں اور ان کا ساتھی بھی۔ آپ ﷺ کے بعد دسترخوان پر آنے والا ہوں۔ میں اگرچہ آیا ہوں لیکن بنا بلائے نہیں آیا۔ حالانکہ میں غلام ہوں لیکن ایک طرح کی آزادی بھی رکھتا ہوں۔ حالانکہ میں ان کا متبع ہوں لیکن ان کے اعزاز میں شریک بھی ہوں۔ اگرچہ میری شرکت ہم سر کی شرکت نہیں ہے وہ تو کفر ہے۔ میری شرکت مالک کے ساتھ خادم کی شرکت ہے، یعنی جس طرح خادم مالک کا شریک ہوتا ہے'' (۱۳۵)۔

جب ان سے اس خط کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے بڑی تفصیل سے اس کی وضاحت کی۔ ان کی وضاحت کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

صوفیہ کی روحانی ترقی کے دو پہلو ہوتے ہیں ایک شریعت کے اتباع کے ذریعہ خدا تک رسائی کا، دوسرا صوفی پر خدا کی طرف سے توجہ کا، یعنی اللہ تعالیٰ صوفی کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ دعوے کا اصل نکتہ یہ ہے کہ روحانی ترقی میں اگرچہ صوفی کی کوشش بھی شامل ہوتی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی بے پناہ کشش کے مقابلے میں اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ ایک معنی میں یہ نبوت کے مشابہ ہے اور نبوت میں بندے کے عمل کا دخل بالکل نہیں ہوتا۔ دوسرا نکتہ جس کی طرف شیخ مجددؒ نے یہاں اشارہ کیا ہے اور دوسرے مقام پر اس کی تشریح کی ہے (۱۳۶) یہ ہے کہ ان کی ولایت عام صوفیہ کی ولایت جیسی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے نبی کی ولایت سے زیادہ قریب ہے۔ یہ مکمل طور پر صحو کی حالت ہے اور شطح سے کلیتاً پاک ہے۔ اس میں خدا، خدا ہے اور انسان، انسان۔ اس کے اور رب کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ انسانی ترقی کی سب سے اعلیٰ منزل عبودیت ہے، نہ کہ جمع واتحاد۔ وہ حقائق جو ان پر آشکارا ہوتے ہیں، وہ پیغمبری

Marfat.com

شریعت کے عین مطابق ہیں اور ان کا مشن شریعت کی تبلیغ اور رسول کے طریقے کی ترویج و تنفیذ ہے(۱۳۷)۔

شیخ مجدد کو اس کا اعتراف ہے کہ انھوں نے جو الفاظ استعمال کیے وہ شیخی بھرے ہیں۔ اس لیے وہ انتہائی عجز کے ساتھ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ سکر کا نتیجہ ہیں۔ ان کے بعض خلفاء کو بھی ان کے ان دعاوی سے بڑا صدمہ ہوا تھا (۱۳۸) انھوں نے ایک مرید کے نام ایک خط میں لکھا ہے "یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ میں نے جو کچھ لکھا یا کیا ہے وہ سکر سے کلیتاً پاک ہے، سکر ولایت کا جز ہے، وہ صوفی جو اپنے صحو کے لیے معروف ہیں وہ بھی بسا اوقات سکر کی کیفیات سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ اسلام میں یہ پہلا شیشہ نہیں ہے جو ٹوٹا ہو (**لیس هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام**) بلکہ اس طرح کی لغزشیں شیخ جنید، شیخ شہاب الدین سہروردی اور شیخ عبدالقادر جیلانی وغیرہ سے بھی صادر ہوئی ہیں۔ اس کے بعد شیخ مجددؒ نے اپنے مریدین کو نصیحت کی کہ ان کے اقوال کو شریعت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے جو صحیح ہو اسے قبول کرنا چاہیے اور جو غلط ہو اسے رد کر دینا چاہیے (۱۳۹)۔ اگر انھیں کوئی بات خلاف توقع یا مخالف شریعت نظر آئے تو اس کی بنا پر انھیں شیخ کی مذمت نہیں کرنی چاہیے۔ بلکہ اس بات کی کوشش کرنی چاہیے کہ اسے شریعت کے مطابق محمل حسن پر اتاریں اگر محمل حسن پر نہ اتر سکے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ شیخ سے سہو ہو گیا۔

Marfat.com

باب چہارم

وحدۃ الشہود

Marfat.com

Marfat.com

وحدۃ الشہود

تصوف کی کتابوں میں لفظ توحید چار معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اول، خدا کی وحدانیت پر ایمان لانا۔ دوم، اس عقیدے کے مطابق خارجی اور داخلی زندگی کی تعمیر۔ سوم، ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جمع واتحاد۔ چہارم، روحانی مکاشفات و تجربات کی روشنی میں حقیقت کی فلسفیانہ اور متصوفانہ تشکیل۔

شریعت کی اصطلاح میں توحید اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان اور اس کے تقاضوں کے مطابق زندگی گزارنے کا نام ہے۔ ان تقاضوں کی تفصیلات شریعت میں بیان کی گئی ہیں۔ البتہ چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ جمع واتحاد کا تجربہ طریقہ نبوت کا جز نہیں ہے، اس لیے توحید کے تیسرے اور چوتھے معنی شریعت میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن ایمان کا بیان قرآن وسنت میں آیا ہے اور کلام کی کتابوں میں اس کی تفسیر وتشریح کی گئی ہے۔ اس لیے جس حد تک یہ تشریح شریعت کا جز ہے، اس حد تک اسے حقیقت کے متصوفانہ نظریے کے مقابل رکھا جا سکتا ہے۔

تصوف کی بعد کی کتابوں میں مذکور بالا تیسرے معنی میں توحید کے لیے توحید شہودی کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی صوفی کو اپنے روحانی تجربے میں صرف ایک ہی وجود کے شہود ہونے کے ہیں۔ یہ کیفیت جمع کی آخری منزل ہے۔ چوتھے معنی میں توحید کے لئے توحید وجودی یا وحدۃ الوجود کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ بسا اوقات اس کے لیے صرف توحید کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ چونکہ توحید وجودی یا وحدۃ الوجود کی سب سے زیادہ قوی اور مفصل تشکیل ابن عربی نے کی اس لیے یہ توحید ابن عربی کے فلسفے سے وابستہ ہوگئی ورنہ بعض اور صوفیہ نے بھی اپنے طور پر اس کی تعبیر کی ہے(۱)۔

Marfat.com

شیخ مجدد نے توحید وجودی اور توحید شہودی میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

توحید شہودی یکے دیدن است یعنی مشہود سالک جز یکے نباشدو توحید وجودی یک موجود دانستن است وغیر اورامعدوم انگاشتند باجود عدمیت محالے و مظاهر آں یکے پنداشتن(۲)۔

''توحید شہودی صرف ایک ذات کے مشاہدے کا نام ہے، یعنی یہ کہ سالک کے مشاہدے میں ایک ذات کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں توحید وجودی اس اعتقاد کا نام ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات کا وجود ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور شئ وجود نہیں رکھتی اور یہ کہ تمام اشیا باوجود غیر موجود ہونے کے ایک ہی وجود کے مظاہر اور اشکال ہیں۔''

توحید شہودی صرف ایک ہی ذات کے مشاہدے کا نام ہے لیکن اس مشاہدے کا یہ مطلب بالکل نہیں ہے کہ دوسری اشیا موجود نہیں ہیں۔ دن میں ہم سورج کو دیکھتے ہیں، لیکن ستاروں کو نہیں دیکھ پاتے۔ پھر بھی ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ستارے موجود نہیں ہیں (۳) اس کے برخلاف توحید وجودی یہ ہے کہ نہ صرف مشاہدے میں بلکہ حقیقت میں بھی صرف ایک ہی ذات کا وجود ہے۔ اس کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ دنیا ایک فریب نظر ہے اور اشیائے کائنات کا کوئی وجود نہیں ہے، اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ تمام دوسری اشیاء اس ذات واحد سے علیحدہ وجود نہیں رکھتیں بلکہ اس ایک ذات کے مظاہر ہیں۔ گویا خارج میں صرف ایک ہی ہستی کا وجود ہے۔

ابن عربی کا فلسفہ دو مقدمات پر مبنی ہے اول یہ کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور دوم یہ کہ کائنات میں جو بے شمار چیزیں نظر آتی ہیں، وہ ذات واحد کے مظاہر اور اشکال کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں۔ بہت سے اہل علم نے ابن عربی کے فلسفے کا مطالعہ کیا ہے اور اس کی تشریح کرنے کی سعی کی ہے۔ اس پر میں نے بھی ایک دوسرے مقام پر تفصیل سے گفتگو کی ہے (۴)۔ یہاں میں اس فلسفے کے بنیادی نکات بیان کروں گا، تاکہ شیخ مجدد کے فلسفے سے اس کا موازنہ کرنے میں آسانی ہو اور یہ معلوم ہو سکے کہ شیخ نے اس پر جو تنقید کی ہے اس کی کیا حیثیت ہے۔

Marfat.com

ابنِ عربی کا نظریۂ وحدۃ الوجود

ابن عربی کے فلسفہ کا پہلا بنیادی تصور یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود (Being) ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں۔ عربی میں Being اور Existence دونوں کے لیے وجود کا لفظ آتا ہے۔ دور حاضر میں Being اور Existence میں فرق کیا جاتا ہے، لیکن ابن عربی نے ان میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ یہ بات کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے، اس کا مطلب ابن عربی کے یہاں یہ ہے: (الف) خارج میں جو کچھ بھی ہے وہ ایک ہی وجود ہے، (ب) اور یہ وجود نہ مختلف اجزا کا حامل ہے (ج) اور نہ ایسا ہے کہ اس وجود کا ظہور ایک شئ میں زیادہ ہو اور دوسری شئ میں کم۔ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے، جو ناقابل تجزی اور کلیتاً متجانس اور ہر طرح کے درجات ومراتب کے امتیاز سے بلند ہے۔

یہ ذات جب اپنے آپ کو متعین کرتی ہے، تو اس تعین کے نتیجے میں اس کے اندر فرق و امتیاز پیدا ہوتا ہے اور وحدت سے کثرت کا صدور ہوتا ہے لیکن اس عمل کے دوران وہ نہ تو تقسیم ہوتی ہے اور نہ کم یا زیادہ۔ وہی ذات بحیثیت کل مختلف مظاہر میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں ایک شکل میں اور وہاں دوسری شکل میں۔ مگر ظہور کے اس عمل میں نہ اس میں کوئی تقسیم ہوتی ہے اور نہ کمی وبیشی۔ اس کی صورت بالکل ایک اداکار کی ہوتی ہے، جو مختلف بھیس بدل کر، مختلف کرداروں کی شکل میں اور مختلف ناموں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے اور مختلف کام انجام دیتا ہے۔ ابن عربی اس کی مثال پانی سے بھی دیتے ہیں، جو کبھی برف کی شکل اختیار کر لیتا ہے، کبھی پانی کی اور کبھی بھاپ کی۔

عام طور پر ذات واحد کے تعینات کے پانچ مراحل بیان کیے جاتے ہیں: جو وجود ہر تعین سے بالاتر ہے، اسے احد کہتے ہیں۔ اور یہ احدیت یا وحدت مطلقہ کا مرحلہ کہلاتا ہے۔ دوسرے مرحلے کو وحدت کہتے ہیں۔ جب کہ ذات واحد کے اندرونی تعینات وجود میں آتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ذات اپنے علم میں ان تعینات کو پیش کرتی ہے، جو مستقبل میں کائنات کے اندر ظہور پذیر ہونے والے ہوتے ہیں۔ ان علمی تعینات کو اعیان ثابتہ کہا گیا ہے۔ اس لیے کہ وہ حضرت علم میں ابد سے موجود ہیں۔ تیسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوتا ہے، جب وہ ذات اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ اس مرحلے کو واحدیت کہتے

Marfat.com

ہیں۔ چونکہ اس عمل میں اعیان ثابتہ حضرت علم سے باہر نہیں آتے اور ثبوت کے عالم ہی میں ہمیشہ رہتے ہیں، جو ظاہر وجود کے مقابلے میں ایک طرح اضافی عدم کی حالت ہے، اس لیے ابن عربی انھیں معدوم کہتے ہیں۔ اگلے تین مراحل وجود کے مخصوص خارجی تعینات ہیں، پہلا روحانی تعین ہے دوسرا مثالی اور تیسرا جسدی۔ یہ خارجی تعینات متناہی ہوتے ہیں۔ جبکہ حضرت علم میں اعیان ثابتہ غیر متناہی تعینات ہیں۔ ان پانچوں مراحل کو حضرات خمس بھی کہا جاتا ہے۔

وجود جو کہ مختلف شکلوں میں اپنا تعین کرتا ہے، وہ خدا ہی کا وجود ہے۔ خدا کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں ہے، کیونکہ وجود دو نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور کائنات دونوں کا وجود ایک ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

چونکہ خدا اور کائنات دونوں ایک ہی وجود ہیں اس لئے خدا اور کائنات کے درمیان علت و معلول اور خالق و مخلوق کا تعلق نہیں ہوسکتا، جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے اور نہ ان کے درمیان مصدر اور صادر کا تعلق ہوسکتا ہے، جیسا کہ نو افلاطونی فلاسفہ کا خیال ہے۔ کیونکہ خلق، علیت اور صدور کے سارے تعلقات خدا اور کائنات کے درمیان مختلف نوعیتوں کی ثنویت کو مستلزم ہیں اور اس بنیادی تصور کے منافی ہیں کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے، اس لیے ابن عربی نے خدا اور کائنات کے درمیان تعلق کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے تجلی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس کے معنی اظہار ذات کے ہوتے ہیں۔ اگرچہ ابن عربی نے خلق اور خالق، فیضان، صدور اور علت و معلول سارے الفاظ استعمال کیے ہیں لیکن وہ ان کو ان معنوں میں استعمال نہیں کرتے جو بالعموم ان سے مراد لیے جاتے ہیں۔ بلکہ دوسرے معنوں میں استعمال کرتے ہیں، جو ابن عربی کے بنیادی تصور سے مطابقت رکھتے ہیں۔

خدا کی ذات ان ساری صفات سے متصف ہے، جو وجود کے داخلی تعینات سے پیدا ہوتی ہیں۔ جب وجود اپنے اندرون سے اشیاء کے اعیان کو اپنے علم میں لاتا ہے، تو یہ علم الٰہی ہے، وہ اعیان جو حضرت علم میں اشیاء کے علمی تعینات ہیں وہی علم الٰہی کا موضوع ہیں۔ اسی طرح سے ذات واحد جب خارجی تعینات کے ساتھ متعین ہوتی ہے تو اسے تخلیق یا خلق کہا جاتا ہے اور اس عمل سے متصف ذات کو خالق کہا جاتا ہے۔ خارج میں جو چیزیں موجود ہیں وہ اس ذات کی متناہی شکلیں ہیں اور ایک وقت میں یہ شکلیں جتنی ہوتی ہیں، کائنات انہیں سے عبارت ہے۔

Marfat.com

وہی وجود خالق بھی ہے اور مخلوق بھی عالم بھی ہے اور معلوم بھی۔ اس طرح وہی ذات عالم اور خالق کی حیثیت سے خدا ہے، اور معلوم ومخلوق کی حیثیت سے کائنات۔ بالفاظ دیگر وہی وجود جو غیر منقسم اور یکساں ہے، اسے جب ہم ایک زاویے سے دیکھتے ہیں تو وہ خدا ہے۔ اور جب دوسرے زاویے سے دیکھتے ہیں تو کائنات۔

اسمائے باری تعالیٰ تین قسم کے ہیں۔ ایک قسم ان ناموں کی ہے جو منفی ہیں جیسے لامحدود، یا منفی معنی کے حامل ہیں، جیسے ازلی اور ابدی۔ اس لیے کہ ازلی اسے کہتے ہیں جس کی ابتدا نہ ہو اور ابدی اسے کہتے ہیں جس کی انتہا نہ ہو، دوسری قسم کے نام نسبتی ہیں جیسے اول، آخر، خالق، رب وغیرہ۔ تیسری قسم کے نام وہ ہیں، جو خدا تعالیٰ کی داخلی صفات سے ماخوذ ہیں، جیسے عالم، قادر، بصیر وغیرہ۔

جہاں تک پہلی اور دوسری قسم کی صفات کا تعلق ہے، تو وہ خدا تعالیٰ کی ذات کے لیے مخصوص ہیں، اشیائے کائنات ان سے متضاد صفات کی حامل ہوتی ہیں، جیسے کہ خدا کی ذات لامتناہی ہے اور عالم متناہی، خدا تعالیٰ خالق کائنات اور رب ہے، جبکہ کائنات مخلوق اور مربوب ہے۔ جہاں تک تیسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا کی صفات سے ماخوذ ضرور ہیں، مگر اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں، جیسا کہ علمائے کرام کا عقیدہ ہے۔ بلکہ اس کے احوال ہیں، جو اس پر اشیاء کے حوالے سے طاری ہوتے ہیں، جب اس کا تعلق اشیاء سے قائم ہو جاتا ہے، تو یہ صفات ظاہر ہوتی ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے، تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ذات الٰہی کا اشیاء سے ایک خاص طرح کا تعلق ہے، جس سے اشیاء اس کے علم میں آتی ہیں، مگر چونکہ خدا کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں، اور اشیاء بھی اپنی متناہی شکلوں میں اس وجود کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں، اس لیے خدا عالم ہے کا مطلب ہے کہ خدا ایسی حالت میں ہے کہ اسے اپنے متناہی مظاہر کا شعور ہے۔ عالم ومعلوم دونوں ایک ہیں۔ یہی بات خدا قادر ہے اور خدا مرید ہے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ زید عالم ہے، یا مرید ہے، تو اس کے کیا معنی ہوں گے؟ چونکہ زید کا وجود خدا کا ایک مخصوص اور متناہی مظہر ہے، اس لیے زید عالم ہے یا مرید ہے اس کے معنی ہوں گے کہ خدا عالم ہے یا مرید ہے، لامتناہی وجود کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے محدود اور متناہی مظہر کی حیثیت سے۔

ابنِ عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود سے لازم آتا ہے کہ ہر محمول کا موضوع خدا ہے۔ خواہ

Marfat.com

ظاہر میں انسان ہو یا غیر انسان۔ خدا ہی عالم ہے خدا ہی معلوم ہے، وہی قادر ہے، اور وہی مقدور، وہی مرید ہے، اور وہی مراد، وہی محرک ہے اور وہی محرَّک۔ اچھے اور برے تمام اعمال کا صدور اسی سے ہوتا ہے، ہر طرح کے عقیدے کو ماننے والا بھی وہی ہے، وہی اچھے برے تجربات سے گزرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اچھے برے تمام اعمال بھی وہی کرتا ہے۔ اس طرح سارے اعمال، تجربات اور احساسات، افکار و عقائد بھی اسی کے ہیں۔

خدا کائنات کے اندر پنہاں بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ وہ کائنات کے اندر پنہاں اس معنی میں ہے کہ وہ اور کائنات ایک ہیں۔ اور وہ اور کائنات ایک ہیں وجود میں، صفات میں، اور اعمال و تجربات میں۔ علم اور اعتقاد، ارادہ و عمل، احساسات و کیفیات، تمام محمولات کا موضوع وہی اور صرف وہی ہے۔ وہ ماوراء اس معنی میں ہے جس معنی میں وہ کائنات سے مختلف ہے۔ اور وہ کائنات سے صرف ان صفات میں مختلف ہے، جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں اور جن میں اشیائے کائنات اس کے ساتھ شریک نہیں ہیں جیسے اس کی لامتناہیت، ابدیت، خالقیت، الوہیت، ہدایت اور فرماں روائی وغیرہ۔

نظریۂ وحدۃ الوجود پر شیخ مجددؒ کی تنقید

وحدۃ الوجود کے اس نظریے پر شیخ مجدد کی پہلی تنقید یہ ہے کہ یہ نظریہ، انبیاء کے بیان کردہ تصورِ توحید کے منافی ہے (۵) انبیاء کی تعلیم یہ نہیں ہے کہ وجود صرف ایک ہے ان کی تعلیم یہ ہے کہ خدا ایک ہے۔ انبیاء یہ نہیں کہتے کہ خدا کے علاوہ کسی بھی چیز کا وجود نہیں، وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی الٰہ نہیں ہے۔ ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے برعکس وہ یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کائنات کا اپنا وجود ہے اور یہ وجود خدا کے وجود سے مختلف ہے۔ خدا کائنات کی کسی بھی چیز میں شریک نہیں ہے۔ وہ کائنات سے کلیتہً ماوراء ہے۔ شیخ مجدد کہتے ہیں کہ انبیاء جس مذہب کے داعی ہیں، وہ خدا اور کائنات کی دوئی (اثنینیت) پر مبنی ہے نہ کہ ان کی عینیت پر۔ ان کا مذہب مخلوق کو خالق سے اور بندے کو رب سے الگ رکھتا ہے۔ وہ یہ کبھی نہیں کہتے کہ خالق ہی مخلوق ہے یا رب ہی بندہ ہے۔ انبیائے کرام انسان یا دیگر مخلوقات کے علم و ارادہ، قدرت اور فعل کی نفی نہیں کرتے اور نہ ان کے اعمال و افعال کو خدا کی طرف محمول کرتے ہیں۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ کائنات میں صرف ایک ہی فاعل یا ایک ہی وجود ہے۔

Marfat.com

ابنِ عربی اوران کے متبعین قرآن پاک کی مختلف آیات جیسے:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ (٦)

''اور اے (نبیؐ) تو نے نہیں پھینکا جب تم نے پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا۔''

سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس طرح کی آیات سے، وہ بات ثابت نہیں ہوتی، جو وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مذکورہ آیت کو ہی لیجیے اس میں صرف یہ بات کہی گئی ہے کہ آپؐ کے عمل سے دشمنوں پر جو اثرات مرتب ہوئے، وہ اللہ تعالیٰ کا فعل تھا نہ کہ آپؐ کا۔ جہاں تک آپ ﷺ کے فعل کا تعلق ہے، اس کی نفی نہیں کی گئی۔ نفی صرف آپ کے فعل کے تنہا مؤثر ہونے کی کی گئی ہے۔ ایک حدیث میں ہے: ''اس شخص کا ایمان نہیں جو بدعہدی کرتا ہے'' (۷) اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بدعہدی کا مرتکب مومن نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس کا ایمان کمزور اور غیر مؤثر ہے۔ جس طرح یہ حدیث بدعہد انسان کے ایمان کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس کو غیر مؤثر بتا رہی ہے، اسی طرح مذکورہ آیت میں آپ ﷺ کے عمل کی نفی نہیں ہے۔ اس کے تنہا مؤثر ہونے کی نفی ہے۔

وحدۃ الوجود پر یقین رکھنے والے اصحاب قرآن وسنت کی تفسیر بالعموم اپنے نظریات کی روشنی میں کرتے ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض افراد جو دین میں گہری بصیرت رکھتے ہیں، وہ ایسا نہیں کرتے۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) جو وحدۃ الوجود کے بنیادی تصورات کی ایک نئی تعبیر کر کے انہیں تسلیم کرتے ہیں، انھوں نے لکھا ہے:

آن که کلام ایشان را در مسائل وحدت، وجود فرود می آرد ایشان را نه شناخته است وراه ایشان را ندانسته (۸)

''جو شخص انبیاء کے اقوال کی تفسیر وحدۃ الوجود کی روشنی میں کرتا ہے وہ نہ انبیاء سے واقف ہے نہ ان کے طریقہ سے۔''

ایک دوسرے مقام پر عام انسانوں کی زبان جسے وہ ''طور فطرۃ'' کہتے ہیں اور فلسفیانہ زبان میں تمیز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''انبیاء عوامی زبان میں گفتگو کرتے ہیں نہ کہ وحدۃ الوجود کی زبان میں (۹)۔''

ابن عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود پر شیخ مجددؒ کی دوسری تنقید یہ ہے کہ وہ اسلام کے بہت

Marfat.com

سے بنیادی اصولوں سے متصادم ہے۔ مثلاً یہ نظریہ بت پرستی کے لیے جواز فراہم کرتا ہے، چونکہ یہ نظریہ کائنات کو خدا کا عین قرار دیتا ہے، اس لیے کائنات کی کسی بھی چیز کی عبادت عین خدا کی عبادت قرار پاتی ہے، بہ شرطے کہ اس کی عبادت مظہر خداوندی سمجھ کر کی جائے (۱۰) عام طور پر بت پرست بھی اپنے معبودوں کی عبادت خدا کا مظہر سمجھ کر ہی کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس نظریے کے اعتبار سے ہر چیز خیر بن جاتی ہے۔ کوئی چیز خواہ کتنی ہی بری کیوں نہ ہو وہ خیر مطلق کا ظہور ہے، اس لیے وہ بھی خیر ہے۔ اگر اس میں شر کا کوئی پہلو ہے تو وہ محض اضافی ہے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین کفر والحاد کو بھی خیر کہنے سے گریز نہیں کرتے۔ انہیں صرف اسلام کے مقابلے میں شر کہتے ہیں، شیخ مجددؒ نے لکھا ہے:

> **ازا ینجاست که هیچ چیز را قبیح نمی داند حتی که کفر و ضلالت را بنسبت بایمان وهدایت بد می دانند نه نسبت به ذوات خود(۱۱)۔**
>
> ''اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ کسی چیز کو برا نہیں جانتے حتی کہ کفر وضلالت کو بھی۔ وہ انھیں ایمان وہدایت کے مقابلے میں برا کہتے ہیں، فی نفسہ برا نہیں کہتے۔''

یہ نظریہ انبیاء کے مشن سے متصادم ہے۔ اس کی رو سے دعوت وتبلیغ فعل عبث ہے (۱۲)۔ یہ نظریہ توحید فعلی کو بھی مستلزم ہے۔ چونکہ کائنات میں دو وجود نہیں اس لیے دو ارادے بھی نہیں۔ یہاں جو بھی کام ہوتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ ہی کا فعل ہے اور اسی کے ارادے سے انجام پاتا ہے۔ شیخ مجددؒ کہتے ہیں کہ توحید فعلی سکر کی پیداوار ہے، اس سے جبریت (۱۳) کے نظریے کو فروغ ملتا ہے اور انسان کی اخلاقی ذمہ داری کی نفی ہوتی ہے۔ شیخ مجددؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ نظریہ وحدۃ الوجود سے انسان کا ہر غلط عقیدہ اور ہر برا فعل اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو جاتا ہے (۱۴)، انسان کے اختیار اور ارادے کا خاتمہ ہو جاتا ہے (۱۵) اور کچھ ارواح کی ابدیت لازم آتی ہے۔ (۱۶)

وحدۃ الوجود پر شیخ مجدد کی تیسری تنقید یہ ہے کہ وجود کی وحدت کا نظریہ محض موضوعی (Subjective) فکر کا نتیجہ ہے۔ یہ نظریہ جس طریقے سے پیدا ہوتا ہے اور فروغ پاتا ہے، وہی اس کے موضوعی ہونے کی دلیل ہے۔ یہ تصور دو طریقوں سے پیدا ہوتا ہے۔ شیخ مجدد نے پہلے طریقے کے بارے میں لکھا ہے:

Marfat.com

جمعے را کثرت ممارست مرا قبات توحید است و تعقل معنی کلمه طیبه لااله الا اللّٰه بلا موجود الااللّٰہ ظهور ایں قسم توحید بعد از تحمّل و تامل وتخیل بواسطه استیلائے سلطان خیال است که ازکثرت مزاولت معنی توحید ایں معرفت در متخیله نقش بسته است (۱۷)۔

''ایک گروہ کے لیے اس کا سبب توحید کے مراقبات کی کثرت اور کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کو لاموجود الا اللہ کے معنی میں لینا ہے۔ توحید کی اس قسم کا ظہور غور وخوض اور تفکر کے ذریعہ ذہن پر اس تصور کے غالب کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ طویل مزاولت کے نتیجہ میں توحید کی یہ قسم قلب ودماغ پر چھا جاتی ہے۔''

دوسرے طریقے کے بارے میں لکھتے ہیں:

و جمعے دیگر رامنشاتوحید وجودی انجذاب و محبت قلبی است که ابتداء با ذکار و مراقبات که خالی از تخیل معنی توحید است اشتغال نموده اند و بجد و جهد یابمجرد سابقه عنایت بمقام قلب رسیده اند و جذبے پیدا کر ده اند د ریں مقام اگربرایشان جمال توحید وجودی ظاهر شود سبب آں غلبه محبت محبوب خواهد بود که ماسواء محبوب را از نظر شان مختفی ساخته است ومستور گر دانیده۔ وچوں ماسواء محبوب را نمی بینند و نمی یابند لا جرم جز محبوب را موجود نمی دانند۔ ایں قسم توحید از أحوال است و از علت تخیل و شائبه توهم پاك ومبرا(۱۸)۔

''کچھ صوفیہ عشق ومحبت کے راستے سے وحدۃ الوجود تک پہنچتے ہیں، اذکار ومراقبات کی ابتدا میں ان کا ذہن توحید کے اس تخیل (کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے) سے خالی ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ اپنی کوششوں اور خدا کے فضل سے مقام قلب تک پہنچتے ہیں تو اگر ان پر توحید وجودی کا جمال آشکارا ہوتا ہے، تو محبوب سے غایت درجہ کی محبت سے ہوتا ہے جو ماسوائے محبوب کو اس کی نظر سے مخفی اور مستور کر دیتی ہے، اور جب وہ ماسوائے محبوب کو دیکھ نہیں پاتا تو لامحالہ اس کے سوا ہر چیز کو غیر موجود سمجھتا ہے۔ توحید کی یہ قسم ایک حال اور کیفیت ہے اور تعقل اور تخیل کی پیداوار نہیں ہے۔''

Marfat.com

وجود واحد کا عقیدہ کلمہ طیبہ کے مسلسل ورد سے پیدا ہو، یا خدا تعالیٰ سے گہرے عشق کا نتیجہ، بہ ہر حال یہ راہ سلوک کا ایک مقام ہے۔ جب صوفی اس سے ایک قدم آگے جاتا ہے تو جمع کی جگہ فرق کا شعور ابھرتا ہے۔ پھر آہستہ آہستہ یہ شعور اتنا پختہ ہو جاتا ہے کہ صوفی یہ مشاہدہ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا عین نہیں بلکہ کلیتاً غیر ہے۔

وحدۃ الوجود پر شیخ مجددؒ کی چوتھی تنقید یہ ہے کہ تصوف کی تاریخ میں یہ نظریہ ایک نئی چیز ہے۔ ابن عربی سے قبل کسی نے بھی اسے پیش نہیں کیا۔ ان سے قبل صرف توحید شہودی تھی، نہ کہ توحید وجودی (۱۹)۔ شیخ مجددؒ کا یہ تبصرہ بحیثیت مجموعی صحیح ہے۔ ابتدائی عہد کے صوفیہ جیسے ابراہیم ابن ادہم (۲۰) (م ۱۴۰ھ/ ۷۵۷ء) اور فضیل ابن عیاض (۲۱) (م ۱۸۷ھ/ ۸۰۳ء) وغیرہ معروف معنوں میں صوفی نہیں تھے بلکہ عابد و زاہد تھے۔ صحیح معنوں میں تصوف کا باقاعدہ آغاز ذوالنون مصری (۲۲) (م ۲۴۶/ ۸۶۰) ابو یزید بسطامی (۲۳) (م ۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء) اور ابو سعید خراز (۲۴) (م ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء) سے ہوتا ہے۔ ان حضرات نے فنا، بقا، جمع اور فرق کے تجربات کیے اور ان تجربات و واردات کو بیان بھی کیا۔ تاہم انھوں نے یہ صراحت نہیں کی کہ وہ ان کو کن معنوں میں لیتے تھے۔ انھوں نے روح کی حقیقت یا خدا اور کائنات کے تعلق پر بھی گفتگو نہیں کی (۲۵)۔ روح اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے تعلق کے درمیان غور و فکر کا آغاز شیخ جنید بغدادی (م ۲۹۷ھ/ ۹۰۹ء) سے ہوتا ہے۔ شیخ جنید کی تحریروں سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ غالباً توحید فعلی کے قائل تھے (۲۶)۔ حلاج (م ۳۰۹ھ/ ۹۲۲ء) نے مختلف اور متضاد باتیں کہی ہیں۔ کبھی خدا تعالیٰ کی مطلق ورائیت کا اثبات کیا ہے (۲۷)، کبھی حلول جسمانی کا (۲۸) اور کبھی کائنات اور ذات باری تعالیٰ کی عینیت کا (۲۹)۔ امام غزالی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) نے صرف ایک وجود کا تصور پیش کیا ہے۔ البتہ وہ ابن عربی کے اس تصور سے متفق نہیں کہ اشیاء اس ذات واحد کے مظاہر ہیں (۳۰)۔ شیخ عبدالقادر جیلانی (م ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء) اور شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۴ء) کو فلسفیانہ طرز فکر سے دلچسپی نہیں تھی (۳۱)۔ ابن فرید کا تصور توحید جیسا کہ پروفیسر نکلسن کا خیال ہے شہودی تھا وجودی نہیں (۳۲)۔ اس لیے شیخ مجددؒ کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ وحدۃ الوجود کی ابتدا ابن عربی نے کی (۳۳)۔

وحدۃ الوجود پر شیخ مجددؒ کی آخری تنقید یہ ہے کہ فنا کے حصول کے لیے وحدۃ الوجود کی

Marfat.com

قطعاً ضرورت نہیں، اس کے لیے توحید شہودی کافی ہے۔ توحید شہودی کے ذریعے بھی وہ اخلاص حاصل ہوتا ہے، جو صوفیہ کے سلوک کی غایت ہے۔ شیخ مجدد لکھتے ہیں: ''فنا کے لیے صرف توحید شہودی کافی ہے۔ اس کے ذریعے بھی غیر اللہ کو بھلا کر فنا کا مقام حاصل کیا جا سکتا ہے۔'' توحید وجودی کے بارے میں ان کی رائے ہے: ''یہ بالکل ممکن ہے کہ اس سے گزرے بغیر بھی سالک راہ سلوک کی تمام منزلیں قطع کر لے اور وجود کی وحدت کا تصور اس کے ذہن میں بالکل نہ آئے۔ بلکہ اسے یہ یقین بھی نہ آئے کہ اس سفر میں یہ تصور پیش آتا ہے۔ میرے خیال میں سلوک کی وہ راہ جو ان تصورات سے خالی ہو وہ اس راہ سے آسان تر ہے جس میں یہ تصورات پیش آتے ہیں۔ مزید برآں اس صورت میں منزل تک رسائی آسان ہوتی ہے۔ جب کہ وحدۃ الوجود کے راستے سے سالک کے گم ہونے کا اندیشہ زیادہ ہوتا ہے۔ ایسے لوگ دریا کو چھوڑ کر قطروں کے پیچھے بھاگتے ہیں، حقیقت کو چھوڑ کر محض سراب اور اظلال کے پیچھے سرگرداں رہتے ہیں۔ مجھے اس حقیقت کا ادراک اپنے ذاتی تجربے سے حاصل ہوا ہے'' (۳۴)۔

نظریۂ وحدۃ الشہود

شیخ مجددؒ نے نہ صرف توحید نبوی اور توحید وجودی کے درمیان فرق کیا، انھوں نے یہ بھی واضح کیا کہ وجودی توحید نبوی توحید سے متصادم ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر انھوں نے ایک ایسے فلسفے کی بھی تشکیل کی، جو ایک طرف نبوی توحید کے مطابق ہو اور دوسری طرف صوفیہ کے مشاہدے (وجود واحد کے شہود) سے بھی پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ اس فلسفہ کو وحدۃ الشہود کا نام دیا گیا ہے۔ اس کی رو سے صوفی کو اپنے تجربے میں جو وحدت نظر آتی ہے، وہ صرف مشاہدے کی چیز ہے نہ کہ کوئی معروضی حقیقت۔ توحید شہودی سے اس منفی معنی کے علاوہ شیخ مجدد کے فلسفے کی نوعیت کا پتہ نہیں چلتا۔ میں نے ان کے فلسفے کو تفصیل کے ساتھ دوسرے مقام پر بیان کیا ہے (۳۵)۔ یہاں صرف اس کے اہم تصورات کا ایک خاکہ پیش کرنا مقصود ہے۔

شیخ مجددؒ کے فلسفے کا سب سے بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور کلیتاً غیر ہے۔ کائنات کسی معنی میں خدا کے ساتھ متحد نہیں ہے، وجود کے معنی میں تو قطعاً کوئی اشتراک نہیں ہے۔ خدا تعالیٰ کا وجود ایک وجود ہے اور کائنات کا وجود بالکل دوسرا وجود ہے۔

Marfat.com

شیخ مجددؒ کو اس بات کا احساس تھا کہ ابن عربی کائنات اور خدا تعالیٰ میں کلی نوعیت کی عینیت کے قائل نہیں تھے۔ بلکہ وہ دونوں کے درمیان فرق کرتے تھے اور ایک معنی میں خدا کی تنزیہ کے قائل تھے۔ تاہم شیخ مجددؒ کا خیال تھا کہ وحدۃ الوجود میں خدا اور کائنات کی عینیت کا تصور بنیادی ہے۔ اس کے مطابق ایک ہی وجود ہے غیر منقسم اور غیر متمیز جو خدا بھی ہے اور کائنات بھی۔ شیخ مجدد عینیت کے اس تصور کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا اور کائنات دونوں جداگانہ وجود ہیں، خدا کا وجود کائنات کا وجود نہیں ہے۔

چونکہ خدا تعالیٰ کائنات سے جدا ایک وجود ہے، اس لیے بنیادی حقیقت وجود کی وحدت نہیں دوئی (اثنینیت) ہے۔ شیخ مجددؒ خدا اور کائنات میں جو فرق کرتے ہیں، یہ اس کا منطقی نتیجہ ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں نے ان کے فلسفے کو اثنینیت کا نام دیا ہے (۳۶)۔ خود انھیں بھی اس اصطلاح کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ دوئی آخری صداقت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگرچہ کائنات خدا کے ساتھ متحد نہیں ہے مگر خدا سے صادر ہوتی ہے، ہمہ اوست نہیں ہے گرچہ ہمہ از وست ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ خدا کے وجود اور کائنات کے وجود میں کوئی موازنہ نہیں ہے۔ خدا کا وجود حقیقی اور کائنات کا وجود خیالی اور موہوم ہے۔ اس لیے حقیقت یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک وجود ہے۔ یعنی خدا کا اور کائنات کا وجود کوئی وجود نہیں ہے۔ اس مفہوم میں اگر کوئی شیخ مجددؒ کے فلسفے کو وحدۃ الوجود کہے تو انھیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

ابن عربی اور شیخ مجددؒ میں اس بات پر اتفاق ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ اختلاف دونوں کے درمیان اس بات پر ہے کہ اللہ تعالیٰ اور کائنات میں تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ ابن عربی کے نزدیک خدا کا وجود اور کائنات کا وجود دونوں ایک ہی ہیں۔ اسی ایک وجود کو جب ایک زاویے سے دیکھا جائے تو وہ خدا ہے اور دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو وہ کائنات ہے۔ خدا کائنات کے ساتھ ایک بھی ہے اور اس سے الگ اور منفرد بھی۔ کائنات کے ساتھ ایک اس معنی میں کہ اس کا وجود ہی دراصل کائنات کا وجود ہے اور الگ یا منفرد اس معنی میں کہ وہ لامتناہی ہے جب کہ کائنات متناہی ہے۔

اس کے مقابلے میں شیخ مجددؒ کے نزدیک خدا اور کائنات دونوں ایک وجود نہیں ہیں۔ خدا کائنات سے جدا اور منفک ہے، اس میں شامل نہیں۔ خدا کی ذات کے علاوہ خارج میں

Marfat.com

کائنات کا وجود تسلیم کر لینے سے اس حقیقت کی نفی نہیں ہوتی کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے۔ خدا کا وجود حقیقی وجود ہے اور کائنات کا وجود ایک خیالی وجود ہے۔ خیالی وجود سے حقیقی وجود کی وحدت متاثر نہیں ہوتی۔

شیخ مجددؒ اپنے فلسفے کے اس اچھوتے تصور کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ کائنات کا وجود ایسا ہی ہے جیسے کہ آئینے میں عکس کا وجود۔ جس طرح کہ شئ اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے، اسی طرح خدا اور کائنات کے درمیان کوئی موازنہ نہیں۔ شئ آئینے کے سامنے ہوتی ہے اور عکس اس کے پیچھے لیکن حقیقتاً نہ وہ آئینے کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینہ کے اندر۔ عکس خارج میں نہیں ہوتا خارج میں صرف شئ ہوتی ہے۔ اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں، وہ عکس میں نہیں ہوتیں۔ اس لیے عکس کے وجود کو شئ کا وجود نہیں کہا جا سکتا۔ شئ کا وجود حقیقی ہے اور حقیقی خارج میں ہے۔ جب کہ عکس کا وجود غیر حقیقی ہے اور صرف حس و گمان میں ہے۔ عکس کا غیر حقیقی وجود شئ کے حقیقی وجود سے کلیتاً مختلف ہے۔ اس طرح سے کائنات کا وجود محض ظلی ہے۔ اس کا خدا تعالیٰ کے حقیقی وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس طرح آئینے میں کسی چیز کا عکس دیکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔ اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔

کائنات کے ظلی اور غیر حقیقی وجود کی فلسفیانہ تشریح شیخ مجددؒ نے اپنے نظریۂ عدم کے ذریعے کی ہے۔ یہ تصور ابنِ عربی کے یہاں نہیں پایا جاتا۔ ابن عربی جب عدم کا ذکر کرتے ہیں، تو ان کی مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ اعیان ثابتہ جو کہ حضرت علم میں ہیں وہ صرف ثبوتی حقیقت رکھتے ہیں، خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں۔ شیخ مجددؒ کا تصور عدم بالکل مختلف ہے اور بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ان کے فلسفے میں اس کا مقام وہی ہے جو نو افلاطونی نظریے میں مادے کا، یا شنکر اچاریہ کے ویدانت میں اودّیا کو حاصل ہے۔

اشیائے کائنات ابن عربی کے نزدیک وجود کے تعینات ہیں۔ اس کے برخلاف شیخ مجددؒ کے نزدیک وہ عدم کے تعینات ہیں۔ اشیاء میں جو علم ہے، وہ عدم علم یعنی جہل کے تعینات ہیں جن پر علم الٰہی کا سایہ ہے، اور ان میں جو قدرت ہے وہ عدم قدرت یعنی عجز کے تعینات ہیں جن پر خدا کی قدرت کا عکس ہے۔ یہی بات اشیاء کی دوسری صفات اور ذات کے لیے بھی درست ہے۔ اشیاء کی ذات عدم کے ہی تعینات ہیں، جن پر خدا کی ذات کا عکس ہے۔

Marfat.com

اس سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ کسی چیز کا سایہ بذات خود وہ چیز نہیں، جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین مانتے ہیں (۳۷)۔ ایک چیز کا سایہ اصل سے عددی اور صفاتی ہر معنی میں مختلف ہوتا ہے۔

شیخ ابن عربی کے فلسفے سے یہ دو بنیادی نوعیت کے اختلافات یعنی اول یہ کہ اشیاے کائنات درحقیقت عدم کے تعینات ہیں نہ کہ وجود کے، اور یہ کہ وجود کے اظلال جن سے یہ عدمات قائم ہیں اور جو عدداً وصفتاً بھی وجود اور اس کی صفات سے مختلف ہیں۔ شیخ مجدد کے فلسفے کو ابن عربی کے فلسفہ سے کلیتاً ممتاز کرتے ہیں۔ مثلاً ابن عربی کے فلسفے میں اعیان ثابتہ حضرت علم میں وجود کے تعینات سے عبارت ہیں۔ جب کہ شیخ مجددؒ کے فلسفے میں وہ مرکبات ہیں جو عدم کے مختلف تعینات جیسے جہل، عجز وغیرہ پر خدا کی مختلف صفات جیسے علم اور قدرت کے سایے سے مل کر تشکیل پاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ مجددؒ ان کو اعیان ثابتہ کہنے کی بجائے حقائق ممکنات کہتے ہیں۔ ابن عربی کے مطابق خلق عبارت ہے وجود کے ان تعینات سے جو اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں واقع ہوں، جب کہ شیخ مجددؒ کے بقول خلق عبارت ہے حقائق ممکنات کا خدا کے وجود کے ظل کے ساتھ خارج ظلی میں ظاہر ہونے سے۔

شیخ مجددؒ کے خیال میں کائنات حقیقت میں عدم ہے، جو چیز اسے ایک ظلی وجود اور حقیقت کی پرچھائیں عطا کرتی ہے اور عدم محض سے بلند کر کے پائیداری اور استحکام بخشتی ہے، وہ اس پر خدا تعالیٰ اور اس کی صفات کا سایہ ہے۔ ان کی حیثیت ایسی ہے جیسے جادو سے کوئی چیز بنالی جائے گرچہ وہ بظاہر زندہ نظر آتی ہے لیکن حقیقتاً زندہ نہیں ہوتی۔ ٹھیک اسی طرح یہ کائنات ہے جادوئی چیز کی طرح یہ بھی کلیتاً غیر حقیقی اور خیالی نہیں ہے۔ جادوئی شی اور کائنات میں فرق صرف یہ ہے کہ جادو کی چیزیں لمحاتی وجود کی حامل ہوتی ہیں، جب کہ کائنات اتنی مستحکم ضرور ہے کہ اس پر دنیا و آخرت کی زندگی استوار ہو سکے۔ مختصر یہ کہ کائنات حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی۔ گویا یہ ایک غیر حقیقی حقیقت ہے۔

خدا نے اس غیر حقیقی کائنات کو جو اضافی استحکام بخشا ہے، اس نے اسے خدا سے الگ اپنا ایک تشخص عطا کیا ہے، اور یہ تشخص ایک ایسی سطح پر ہے کہ خدا کی وحدت اس سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کی اشیاء کے اندر ان کی قوت و حرکت ان کی اپنی ہے۔ اسی طرح انسان کو جو قوت و

Marfat.com

استطاعت اور ارادہ حاصل ہے، وہ بھی اس کا اپنا ہے۔ شیخ مجددؒ نہ تو قدرت میں علت و معلول کے تعلق کا انکار کرتے ہیں اور نہ انسانوں میں آزادیٔ فکر اور ارادے کی نفی کرتے ہیں۔ وہ صرف ان کی خود اکتفائی اور استقلال کی نفی کرتے ہیں۔ انسانوں کے عقائد و اعمال اور تجربات ان کے اپنے ہوتے ہیں، خدا کے نہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس علم اور قدرت کے نتیجے میں ہوتے ہیں جو ان کو اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ دائرہ کار میں فعال ہوتے ہیں، اگر کوئی اچھے عقاید اختیار کرتا ہے، نیک افعال و اعمال کرتا ہے تو اس کو اس کا اجر ملے گا، اور اگر غلط عقاید رکھتا ہے اور برے اعمال کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کو اس کی سزا ملے گی۔

وحدۃُ الوجود اور وحدۃُ الشہود میں فرق

شیخ مجددؒ اور ابن عربی کے فلسفے میں جو فرق ہے، وہ بنیادی نوعیت کا ہے۔ لیکن بعض اسباب کی بنا پر اس کو وہ اہمیت نہیں دی گئی، جس کا وہ مستحق ہے۔ ایک حد تک اس کے ذمے دار خود شیخ مجددؒ بھی ہیں۔ اپنے فلسفے کی تشکیل کے لیے شیخ نے خطوط کو ذریعہ بنایا جو دوسرے کاموں کے لیے اگرچہ موثر ثابت ہو سکتا ہے لیکن ایک مربوط بحث چہ جائیکہ ایک فلسفیانہ نظریہ کی تشکیل کے لیے غیر موزوں ہے۔ شیخ مجددؒ ایک خط میں اپنے فلسفے کا خاکہ پیش کرتے ہیں، دوسرے میں اس کے کسی تصور کی وضاحت کرتے ہیں اور تیسرے میں کسی اور مسئلے کی تشریح کرتے ہیں۔ کسی مسئلے کے ایک پہلو پر بحث ایک جگہ ہے، دوسرے پہلو پر دوسری جگہ۔ ایک نکتہ ایک خط میں بیان ہوا ہے تو دوسرا نکتہ کسی دوسرے خط میں۔ اس لیے جب تک مکتوبات کی تینوں ضخیم جلدوں کی ورق گردانی نہ کر لی جائے، اس وقت تک ان کے فلسفے سے آگاہی نہیں ہو پاتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ شیخ کی فلسفیانہ فکر مختلف تبدیلیوں سے گزری ہے۔ حالانکہ شیخ نے سلوک کے تمام مراحل بہت جلد قطع کر لیے، لیکن اپنے افکار کو فلسفیانہ قالب دینے میں انہیں کئی سال لگ گئے (۳۸)۔ تیسری بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنے فکر کی تشکیل میں بیش تر انہی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے، جنہیں ابن عربی نے اپنے مخصوص فلسفے کی تشکیل کے لیے وضع کیا تھا، اس لیے غلط فہمی کا امکان خاصا بڑھ گیا ہے۔

دونوں فلسفوں کو بیان کرتے وقت میں نے بعض غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً میں نے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ "وجود ایک ہے" کا مطلب ابن عربی کیا لیتے

Marfat.com

ہیں اور شیخ مجددؒ کیا۔ اسی طرح اعیان ثابتہ کے بارے میں دونوں کے اختلافات کا تذکرہ کیا ہے۔ اعیان ثابتہ یا خلق سے پہلے انسان کا حضرت علم میں تعین اور خود تخلیق کے بارے میں دونوں بزرگوں کے یہاں جو اختلاف ہے اس کا ذکر کیا ہے، کائنات کی حقیقت کے بارے میں دونوں کے نظریات کو بیان کیا ہے، دونوں کے نزدیک کائنات کے ظل، سایہ، عدم اور موہوم ہونے کے الفاظ آتے ہیں لیکن دونوں ان سے دو مختلف معنی مراد لیتے ہیں۔ ابن عربی جب عالم کو ظل کہتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ عالم از خود موجود نہیں ہے بلکہ صرف خدا کا ایک ظہور ہے۔ انھوں نے صراحت کی ہے کہ کائنات خدا سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن جب شیخ مجددؒ کائنات کو ظل کہتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ کائنات نہ صرف اپنے وجود میں خدا کی ذات پر منحصر ہے بلکہ اس سے مختلف ایک وجود ہے جو اگر چہ خارج میں موجود ہے لیکن اس کا وجود بہت ہی کم تر درجہ کا وجود ہے، تقریباً لاشئ۔

اسی طرح جب ابن عربی یہ کہتے ہیں کہ عالم معدوم ہے تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء کی ذوات یعنی اعیان ثابتہ جو حضرت علم میں علمی تعینات ہیں ہمیشہ ہمیشہ خدا کے علم ہی میں رہتی ہیں۔ خارجی دنیا میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ جو کچھ خارج میں نظر آتا ہے، وہ اعیان ثابتہ کے نمونے پر خدا تعالیٰ کا وجود ہے۔ دوسری طرف جب شیخ مجددؒ یہ کہتے ہیں کہ کائنات معدوم ہے تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ کائنات کی اشیاء اپنی ذات میں عدم کے ایسے تعینات ہیں، جن پر خدا کی صفات کا محض ایک عکس پڑا ہے اور جو خدا تعالیٰ کے وجود سے اس عکس کی وجہ سے جو ان پر پڑتا ہے خارجی دنیا میں وجود پذیر ہوتی ہیں۔ لیکن ان کے وجود کو خدا تعالیٰ کے وجود کے مقابلے میں عدم ہی کہا جا سکتا ہے، کچھ اور نہیں۔

اسی طرح جب ابن عربی یہ کہتے ہیں کہ کائنات خیالی اور موہوم ہے تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کائنات کے بارے میں یہ عام تاثر کہ وہ خدا سے الگ ایک مستقل وجود ہے محض وہم اور گمان ہے۔ حقیقت میں وہ خدا کے ساتھ متحد ہے، اگر چہ ایک معنی میں اس سے مختلف ہے۔ در اصل یہ خدائے لامحدود کی ایک محدود و متعین شکل ہے۔ دوسری طرف جب شیخ مجددؒ یہ کہتے ہیں کہ کائنات خیالی اور موہوم ہے تو اس سے ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کائنات کا خدا کی ذات سے الگ ایک وجود ہے لیکن خدا کے وجود کی طرح یہ کوئی حقیقی وجود نہیں ہے بلکہ ایک ظلی وجود یا سحر و

Marfat.com

جادو کے ذریعہ پیدا کردہ کسی خیالی اور موہوم وجود کی طرح ایک نمود بے بود ہے (۳۹)۔

اس طرح کی دشواریاں شیخ مجدد کے فلسفے کی تفہیم میں آتی ہیں۔ان کی وجہ سے ان کے فلسفے کی تفہیم اور مشکل ہو جاتی ہے۔تاہم ان کی تحریروں کے گہرے اور سنجیدہ مطالعے سے ان کے فلسفے کو یقیناً سمجھا جا سکتا ہے۔لیکن بعد کے چند اصحاب علم کو جو ان کے اور ابن عربی دونوں کے عقیدت مند تھے یہ بات عجیب سی نظر آئی کہ تصوف کے ان اساطین میں اتنا بنیادی نوعیت کا اختلاف ہو۔اسی لیے انھوں نے ان اختلافات کو نظر انداز کر کے انھیں کم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کی ایک مثال شاہ ولی اللہؒ (۱۷۱۱ھ/۱۷۶۲ء) تھے، جو ایک طرف ابن عربی کے عقیدت مند تھے اور نظریہ وحدۃ الوجود کو بنیادی طور پر صحیح سمجھتے تھے، انھیں اس نظریہ میں صرف ایک بات قابل اعتراض محسوس ہوتی تھی کہ اس نظریہ کی جس طرح بالعموم تشریح کی جاتی ہے اس سے خدا تعالیٰ کی ورائیت متاثر ہوتی ہے (۴۰) ان کا خیال تھا کہ اس کمی کو بعض تصورات کی نئی تشریح کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے (۴۱)۔دوسری طرف شیخ مجددؒ سے بھی ان کو بڑی عقیدت تھی، اور انہی کے سلسلہ سے وابستہ بھی تھے۔نیز شیخؒ کے متعدد خیالات کے ہم نوا تھے۔ان کے لیے یہ تسلیم کرنا مشکل تھا کہ دونوں بزرگوں کے مکاشفات ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہوں۔اگر وہ اس اختلاف کو تسلیم کرتے تو صوفیانہ تجربات و مکاشفات بے قیمت ہو جاتے۔اسی لیے انھوں نے یہ کہہ دیا کہ دونوں کے درمیان اختلاف صرف جزئیات میں ہے، بنیادی مسلمات میں دونوں متفق ہیں (۴۲)۔

اس مفروضے کی بنیاد پر شاہ ولی اللہؒ دونوں بزرگوں کے نظریات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں (۴۳) سب سے پہلے وہ شیخ مجددؒ کے نظریہ عدم کو لاشئ کہہ کر رد کر دیتے ہیں (۴۴) جس کا مطلب شیخ مجددؒ کے فلسفہ کے دو بنیادی تصورات میں سے ایک کا انکار ہے۔شیخ مجددؒ کا دوسرا بنیادی تصور ظل کا ہے شاہ ولی اللہؒ اس کو بھی یہ کہہ کر رد کر دیتے ہیں کہ یہ استعارہ ہے (۴۵)۔ان دونوں بنیادی تصورات کی نفی کر دینے کے بعد یہ کہنے میں انہیں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ دونوں کے بنیادی نظریات ایک ہیں۔اب رہ جاتا ہے وحدۃ الوجود پر شیخ مجددؒ کی تنقید کا معاملہ تو شاہ ولی اللہ اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔غالباً ان کا خیال یہ ہے کہ اگر وحدۃ الوجود کی ایسی تشریح کر دی جائے جیسی کہ انھوں نے کرنے کی کوشش کی ہے تو اعتراضات

Marfat.com

خود بخود رفع ہو جائیں گے (۴۶)۔ شاہ ولی اللہ نے وحدۃ الوجود کی اپنے طور پر جو تشریح کی ہے، اسے میں دوسرے مقام پر بیان کر چکا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ ان کی تشریح سے بھی اس نظریے میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں آتی۔

شاہ ولی اللہ کی اس کوشش سے کہ شیخ مجددؒ اور ابن عربی کے بنیادی اصولوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اختلاف محض لفظی ہے۔ سلسلہ مجددیہ کے بعض صوفیہ نے اختلاف کیا ہے۔ مثلاً مرزا مظہر جانجاناں (۴۷) (م ۱۱۹۵ھ/۱۷۸۰ء) کے ایماء پر ان کے مرید شاہ غلام یحییٰ (۴۸) (م ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء) نے ''کلمۃ الحق'' کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں پہلے انھوں نے شیخ مجددؒ کے فلسفے کی وضاحت کی، پھر ان نکات کو بیان کیا جن پر ابن عربی سے ان کا اختلاف ہے اور شاہ ولی اللہ پر تنقید کی جن کے نزدیک وہ اختلافات غیر اہم تھے۔ اس کے رد میں شاہ ولی اللہ کے صاحبزادے شاہ رفیع الدین (م ۱۲۲۷ھ/۱۸۳۳ء) نے ''دمغ الباطل'' تصنیف کی (۴۹)۔ دوسری طرف شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ اسماعیل شہید دہلوی (م ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء) نے جو شیخ مجددؒ سے زیادہ متاثر تھے۔ ''عبقات'' لکھی (۵۰)۔ انھوں نے ابن عربی اور شیخ مجددؒ کے درمیان اختلافات کی اہمیت کو گھٹایا نہیں بلکہ اس اختلاف کے حقیقی ہونے کو تسلیم کیا اور ابن عربی کے الفاظ و تعبیرات کے ذریعے شیخ مجددؒ کے نظریہ میں خدا تعالیٰ کی ماورائیت کو نمایاں کرنے کی کوشش کی۔

Marfat.com

باب پنجم

اسلامی تصوف کے خطّ وخال

Marfat.com

Marfat.com

اسلامی تصوف کے خط وخال

گزشتہ صفحات میں شیخ مجددؒ کے تصورات پر جو گفتگو ہوئی ہے، اس سے اس تصوف کے خط وخال واضح ہوگئے ہوں گے، جو شریعت کے حدود میں ہو اور اس کے اصول واقدار سے ہم آہنگ ہو۔ ذیل میں اس بحث کے اہم نکات کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے:

تصوف کا مقصد حقیقت کے اس تصور کا اثبات ہے، جو قرآن وسنت نے پیش کیا ہے۔ اس کا مقصد حیات وکائنات کے اسرار سے پردہ اٹھانا اور نئی روشنی حاصل کرنا نہیں بلکہ وحی کے بیان کردہ حقائق پر کسی تبدیلی یا حذف واضافہ کے بغیر پختہ ایمان اور گہری بصیرت حاصل کرنا ہے۔

قرآن وسنت میں حقیقت کا جو تصور پیش کیا گیا ہے، وہ واضح اور متعین ہے۔ شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حقائق کو اتنی وضاحت سے بیان کردیا ہے کہ اب اس کی ضرورت باقی نہیں رہی کہ کوئی فلسفی اپنی عقل سے کام لے کر یا کوئی صوفی اپنے کشف کی مدد سے ان حقائق کی کنہ دریافت کرے۔ ان حقائق میں سے بعض کا یہاں ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا۔

قرآن وسنت حقیقت کا جو تصور پیش کرتے ہیں، اس کا پہلا جزیہ ہے کہ اشیاء کا اپنا ایک وجود ہے۔ وہ اپنی مخصوص صفات اور خصوصیات کی حامل ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ ان اشیاء اور ان کی صفات وافعال کا خالق تو ہوتا ہے، مگر وہ ان کا حامل اور فاعل نہیں ہوتا۔ محض تخلیق کی بنا پر ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہیں۔ قرآن وسنت کے مطابق اشیاء اچھی بھی ہوتی ہیں اور بری بھی، کامل بھی ہوتی ہیں اور ناقص بھی، خوبصورت بھی ہوتی ہیں اور بدصورت بھی۔ اپنے اعمال کی وہ خود ذمے دار ہوتی ہیں، خدا نہیں۔

قرآن وسنت کے مطابق اللہ تعالیٰ اور انسان وکائنات دو جداگانہ وجود ہیں۔ انسان کا

Marfat.com

اپنا ایک علیحدہ تشخص ہے۔اس کے افکار،عقائد،ارادے،اعمال،احساسات اور تجربات اس کے اپنے ہوتے ہیں۔اللہ تعالیٰ ان کا خالق ضرور ہے،مگر ان کا فاعل نہیں۔یہ کہنا درست نہیں کہ انسان کے اعمال دراصل خدا تعالیٰ کے اعمال ہیں،یا انسان کے افکار و تجربات اللہ تعالیٰ کے افکار و تجربات ہیں۔

قرآن وسنت کے مطابق انسانوں کے کچھ اعمال درست ہوتے ہیں اور کچھ غلط، کچھ جائز، کچھ ناجائز،بعض صفات اچھی ہوتی ہیں اور بعض بری۔سب ،کا ذمہ دار خود انسان ہے۔اس کے جو کام اچھے ہوں گے،اللہ تعالیٰ ان پر اجر دے گا اور جو برے ہوں گے ان پر سزا۔اگر چہ یہ درست ہے کہ انسان کے اعمال و افکار سے اللہ تعالیٰ پہلے سے واقف ہوتا ہے اور ساری چیزیں اسی کی قضا و قدر کے مطابق انجام پاتی ہیں،لیکن اس سے انسان کی آزادیِ ارادہ و عمل متاثر نہیں ہوتی اور نہ وہ اپنے افعال و افکار سے بری الذمہ ہوتا ہے۔یہ کوشش غلط ہوگی کہ انسان اپنی ذمّے داریوں کو خدا کی ذمّے داری قرار دے (۱)۔قرآن وسنت کے مطابق کائنات پر اللہ تعالیٰ کی کامل حکمرانی اور قضاو قدر یعنی انسان کی صلاح و کجروی اور سعادت و شقاوت کا علم و تعین اور انبیاء کی بعثت و تلقین اور رشد و ہدایت کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے،اللہ تعالیٰ کے امر تکوینی اور امر تشریعی میں کوئی تصادم نہیں ہے۔

کائنات کی کوئی بھی چیز خدا کی ذات، صفات اور اس کے اختیارات میں شریک نہیں ہے۔خدا تعالیٰ بذاتہ موجود ہے اور کائنات اس کی وجہ سے موجود ہے۔وہ لامتناہی ،ازلی، ابدی، عالم الغیب والشھادۃ، مالک و رب اور سمیع و بصیر ہے۔اس کی ان صفات میں کوئی اس کا شریک و سہیم نہیں۔وہ بے عیب اور ہر قسم کے نقص و کمی سے پاک ہے۔اس کے علاوہ ہر چیز ناقص و نامکمل ہے۔ ساری قوتیں اس کے ہاتھ میں ہیں۔تمام انعامات و اکرامات اس کا عطیہ ہیں۔تمام تعریفیں اسی کو سزاوار ہیں۔وہی عظمت و جلال کا مالک ہے۔کلی اطاعت اور خالص محبت کا وہی تنہا سزاوار ہے۔

قرآن وسنت کے مطابق بہت سی صفات اللہ تعالیٰ اور کائنات میں مشترک ہیں۔ مثلاً: وجود، علم، ارادہ، قدرت اور عمل وغیرہ۔لیکن ان میں یہ صراحت بھی کردی گئی ہے کہ کائنات اور انسان کے اندر یہ اوصاف بالذات نہیں ہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں۔ان کا خالق وہی ہے۔ یہ خصائص انسان یا کائنات میں چاہے جس پیمانے کے ہوں، ان سے کوئی شے یا کوئی انسان مرتبہ مخلوقیت سے بلند نہیں ہوسکتا۔ وہ ہر حال میں اللہ تعالیٰ کی مخلوق اور پورے طور پر اس

Marfat.com

کے قبضۂ قدرت میں رہے گا۔ اس کی الوہیت میں کبھی شریک نہیں ہو سکتا۔ مخلوق ہمیشہ مخلوق ہی رہے گی۔

یہ حقائق قرآن وسنت کے محکمات اور خدا تعالیٰ کی تنزیہہ و ورائیت کے تصور کے لازمی اجزا ہیں۔ شیخ مجددؒ جب کہتے ہیں کہ انبیائی دین دوئی (اثنینیت) پر مبنی ہے تو اس سے ان کی مراد یہی ورائیت ہوتی ہے۔ وہ قرآن کے اس اصول کو پورے طور پر مانتے ہیں کہ خدا ہی اول و آخر، ظاہر و باطن، ہر چیز کو محیط اور ہر ایک کے ساتھ اور ہر جگہ ہے اور ہم سے ہماری شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ شیخ مجددؒ کے نزدیک قرآن کے یہ متشابہات اس کے محکمات سے کسی طرح بھی متصادم نہیں۔ البتہ اگر ان کی ایسی تشریح کی جائے، جو قرآن کے خلاف ہو تو قرآن ایسی ہر کوشش کی سختی سے تردید کرے گا اور اسے دل کی کجی قرار دے گا (۲)۔

علم کلام میں اللہ تعالیٰ کی ورائیت کو اولیت دی گئی ہے اور ان متشابہات کی ایسی تاویل کی گئی ہے کہ وہ محکمات سے متصادم نہ ہوں۔ تصوف کو بھی اس کا اتباع کرنا چاہیے اور خدا تعالیٰ کی عظمت و ورائیت کو انہیں خطوط پر تسلیم کرنا چاہیے جو قرآن وسنت میں متعین کیے گئے ہیں۔ اگر ایسا نہیں ہوتا اور صوفیانہ مکاشفات و تجربات کی بنا پر قرآن وسنت کے مسلمات کی مخالفت ہوتی ہے تو وہ چاہے جو کچھ بھی ہوں اسلامی نہیں ہو سکتے۔

یہ صحیح ہے کہ قرآن میں وحی کے علاوہ رشد و ہدایت کے دوسرے ذرائع کا بھی ثبوت ہے، لیکن وہ جمع و اتحاد، فنا اور بقا وغیرہ نہیں ہیں۔ شیخ مجددؒ اور شاہ ولی اللہ دونوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ انبیاءؑ اور صحابہؓ اس طرح کے تجربات سے بالکل واقف نہیں تھے۔ مولانا جامیؒ نے بھی ایک طرح سے اس کی تائید کی ہے (۳)۔ بالفرض اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ علم کے ماورائی ذرائع میں صوفیہ کے فنا اور بقا اور اتحاد و وحدت کے تجربات شامل ہیں تب بھی یہ تسلیم کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے کہ ان کے ذریعے وحی کے بیان کردہ معارف میں کوئی تبدیلی کی جا سکتی ہے۔

کشف حقیقت کو جاننے کا کوئی مستقل بالذات ذریعہ نہیں ہے۔ یہ اگر وحی کے مطابق ہوگا تو درست تسلیم کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ قرآن پاک میں جمع و فنا جیسے تجربات کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے۔ یہ تجربات صوفی کو سلوک کے ابتدائی مرحلے میں پیش آتے ہیں، آخری منزل میں نہیں۔ اس کے بعد دو منزلیں اور بھی ہیں، جنہیں فرق بعد الجمع اور فرق مطلق کہا جاتا ہے۔ اس

Marfat.com

کے معنی یہ ہیں کہ صوفی جمع کے مقام پر جن حقائق کا مشاہدہ کرتا ہے، ان کی حیثیت عبوری حقیقت کی ہوتی ہے، آخری حقیقت خدا تعالیٰ کی مطلق تنزیہہ کا ادراک ہے، جو آخری منزل میں حاصل ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ درمیانی منزل میں منکشف ہونے والے معارف ایک صوفی کے کچھ اور دوسرے صوفی کے کچھ اور ہوتے ہیں۔ مثلاً: اس مرحلے میں امام غزالی اور ابن عربی کو وجود واحد کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جب کہ شیخ جنید کو یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ صاحب ارادہ اور فاعل صرف ایک ہے۔ مزید برآں امام غزالی وجود کو جس معنی میں واحد کہتے ہیں، وہ اس معنی سے مختلف ہے، جس میں ابن عربی وجود کو واحد کہتے ہیں۔ امام غزالی کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ حقیقی معنی میں وجود صرف خدا کا ہے، اس معنی میں کائنات کا کوئی وجود نہیں۔ وہ دونوں میں عینیت کا تعلق نہیں بتاتے اور نہ کائنات کو خدا کے وجود کا مظہر قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن عربی کہتے ہیں، بلکہ خدا اور کائنات کے درمیان روح اور جسم کا تعلق ثابت کرتے ہیں (۴)۔ اس کے مقابلے میں ابن عربی ہر طرح کی اثنینیت کا انکار کرتے ہیں، خواہ وہ امام غزالی کے معنی میں ہو یا شیخ جنید کے معنی میں۔ وہ ایک ایسی وحدت کا اثبات کرتے ہیں، جو ہر طرح کی اثنینیت سے کلیتاً بلند ہے۔ وہ کائنات کو خدا کا عین کہتے ہیں اور وجود خداوندی کا تعین قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تعین حقیقت کی ایک غیر منفک معروضی صفت ہے جب کہ وحدۃ الوجود کے دوسرے قائلین کے نزدیک وہ محض اعتباری ہے (۵)۔

صوفیہ کا کشف متکلمین کی عقل سے زیادہ قابل اعتماد نہیں ہے۔ وحی سے آزاد ہو کر حقیقت کا علم عطا کرنے کی صلاحیت کسی میں نہیں ہے۔ ان کی پہنچ محدود ہے۔ وہ صرف وحی کی تشریح اور تعبیر کر سکتے ہیں اور بس۔ اس کام میں بھی کشف اور عقل مساوی نہیں ہیں۔ صوفیہ کا کشف علماء کلام کی عقل کے تابع ہے۔ صوفیہ ان حقائق کا انکار نہیں کر سکتے جنھیں متکلمین اسلام نے وحی سے اخذ کیا ہے۔ شیخ مجددؒ کا خیال ہے کہ صوفیہ کا کشف وحی اور اس کی متفق علیہ تشریح سے فروتر ہے۔ دوسرے صوفیہ کو اس خیال سے اتفاق نہیں ہے۔ لیکن اگر کشف کے بارے میں مذکورہ بالا باتوں کو ذہن میں رکھا جائے تو ان کے لیے بھی اس سے مختلف رائے رکھنا دشوار ہوگا۔

اس بات پر صوفیہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ ان کا کشف وحی کے بیان کردہ معارف و حقائق میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ کیا کشف کی روشنی میں قائم کیا گیا حقیقت کا تصور، وحی سے مختلف ہو سکتا ہے۔ شیخ مجددؒ کہتے ہیں کہ ابن عربی

Marfat.com

کے وحدۃ الوجود کے لیے قرآن وسنت میں کوئی بنیاد نہیں ہے۔ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ کے خلاف اور وحی کی بیان کردہ مختلف صداقتوں سے متصادم ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس نظریئے کو سب سے پہلے ابن عربی ہی نے پیش کیا ہے۔ ان سے پہلے کے صوفیہ اس کے قائل نہیں تھے۔ توحید سے ان کی مراد توحید شہودی ہوتی تھی نہ کہ توحید وجودی۔ ان کے اقوال سے وحدۃ الوجود کو ثابت کرنا درست نہیں۔ مزید یہ کہ ایسے بہت سے صوفیہ ہوئے ہیں، جنھیں جمع کی منزل سے آگے نکل جانے کے بعد اپنے گزشتہ تجربات پر افسوس ہوا اور انھوں نے اس سے توبہ کی۔ اس طرح ایسے نہ معلوم کتنے صوفیہ ہوں گے، جو اس منزل سے گزر گئے لیکن ان کے بارے میں ہمارے پاس معلومات کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

جن صوفیہ نے وحدۃ الوجود کا نظریہ پیش کیا ہے وہ وہی ہیں، جو جمع کی منزل سے آگے نہیں بڑھ سکے، اور اگر آگے بڑھے بھی تو تھوڑی دور تک گئے، اللہ اور کائنات میں تفریق نہیں کر پائے۔ ابن عربی کا تعلق اسی دوسرے گروہ سے ہے۔ ان کا فلسفہ ان کے سلوک کا عکاس ہے۔ وہ خدا اور کائنات کی وحدت کو بنیادی صداقت قرار دیتے ہیں اور ان میں فرق کو اضافی بتاتے ہیں۔ بہت سے صوفیہ نے ابن عربی کا اتباع کیا اور ان کے نظریئے کو بغیر کسی ردو بدل کے تسلیم کرلیا۔ مگر کچھ صوفیہ نے محسوس کیا کہ اس نظریئے کی عام طور پر جو تشریح کی جاتی ہے، اس سے خدا تعالیٰ کی تنزیہہ متاثر ہوتی ہے(۲)، اس لیے انھوں نے بعض تصورات کی ایسی تشریح کرنی چاہی جو خدا کی تنزیہہ سے زیادہ ہم آہنگ ہو۔

بہت سے صوفیہ وحدۃ الوجود کے صرف بنیادی تصور کو ہی مانتے ہیں۔ وہ ابن عربی کے ان خیالات سے اتفاق نہیں کرتے، جو شریعت سے متصادم ہیں۔ بعض صوفیہ ان خیالات کو نظریۂ وحدۃ الوجود کا لازمی جز نہیں سمجھتے۔ بعض ان کی تاویل کرتے ہیں اور بعض اس نظریئے کے صرف بنیادی نکات کو ہی اہمیت دیتے ہیں، تفصیلات سے سروکار نہیں رکھتے۔ جن صوفیہ نے ابن عربی کے فلسفے کو اس کے تمام نتائج کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ ان کی تعداد اس سے بہت کم ہے جتنی کہ خیال کی جاتی ہے۔ صوفیہ کا ایک بڑا گروہ جس میں شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ بہاؤ الدین نقشبند اور دیگر اکابر صوفیہ شامل ہیں، وحدۃ الوجود کے نظریئے اور دوسرے فلسفیانہ نظریات سے مجتنب رہا۔ ان بزرگوں کے نزدیک فنا و بقا اور جمع و تفریق کے

Marfat.com

تجربات کی اہمیت صرف اس لیے ہے کہ وہ تزکیۂ نفس کا ذریعہ ہیں۔ انھوں نے اس کو حقیقت کے ادراک کا ذریعہ کبھی نہیں سمجھا۔ ان کی نظر میں تصوف رضائے الٰہی کے حصول اور نفسانی خواہشوں پر قابو پانے کا نام ہے۔

وحدۃ الوجود کے معاملے میں صوفیہ میں اختلاف رہا ہے۔ لیکن نظریہ حلول کے غلط ہونے پر سب متفق ہیں۔ خواہ یہ حلول خدا کی ذات کا ہو یا اس کی بعض صفات کا۔ اور خواہ پوری کائنات میں ہو یا کسی ایک فرد یا شئ میں۔ صوفیہ کے درمیان اس بات میں تو اختلاف ہے کہ حلاج حلول کے قائل تھے یا نہیں اور اگر تھے تو کس معنی میں تھے؟ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ نظریۂ حلول کے ماننے سے جہاں خدا تعالیٰ کی تنزیہہ کی نفی ہوتی ہے، وہیں اسلام کا تصور توحید بھی زد میں آ جاتا ہے۔ ساتھ ہی انھیں اس سے بھی انکار نہیں کہ جمع وسکر کی حالت میں صوفی کی زبان سے ایسے الفاظ نکل سکتے ہیں، جن پر حلول کا شبہ ہوتا ہو۔

توحید فعلی یعنی یہ نظریہ کہ ہر فعل کا ایک ہی فاعل اللہ ہے، اس کے سوا کسی کے پاس قدرت ہے نہ ارادہ اور نہ کوئی فاعل ہی ہے، مختلف صوفیہ کا پسندیدہ نظریہ رہا ہے۔ بعض صوفیہ توحیدِ صفاتی کے بھی قائل ہیں، جس کی رو سے نہ صرف ارادہ اور فعل بلکہ تمام انسانی صفات کا اصل محمول اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اکثر صوفیہ توحید فعلی اور توحید صفاتی کو راہ سلوک کی دو منزلیں قرار دیتے ہیں اور انہیں حال وشہود کی چیز سمجھتے ہیں۔ جب کہ وجودی صوفیہ ان کو شہود کے بجائے حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔ اگر کوئی اس کو حال وشہود کا معاملہ قرار دے تو شیخ مجددؒ کے نزدیک قابل اعتراض نہیں ہے۔ لیکن اس پر اعتقاد رکھنا ان کے نزدیک غلط ہے۔ ان کا خیال ہے کہ توحید فعلی سے زندیقیت کی راہ کھل جاتی ہے (۷)۔ توحید فعلی اور توحید صفاتی دونوں وحدۃ الوجود کے اجزا ہیں اور خاص طور پر انہیں دونوں کی وجہ سے شیخ مجددؒ وحدۃ الوجود کے سخت ناقد ہیں۔

تصوف کا مقصد یہ ہے کہ آدمی وہ مقصد حاصل کر لے، جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا ہے۔ قرآن میں ہے کہ انسان خدا کا بندہ ہے اور اس کی زندگی کا مقصد صرف خدا کی عبادت و اطاعت ہے۔ تصوف کا کام یہ ہے کہ انسان کے اندر اس مقصد کا گہرا شعور پیدا ہو جائے، اور وہ خدا تعالیٰ کا پکا اور سچا بندہ بن جائے۔ اس کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں ہے۔ اسی عبودیت کی تکمیل تصوف کا نصب العین ہے۔

Marfat.com

جمع و اتحاد تصوف کی آخری منزل نہیں ہے، نہ قرآن و سنت میں ان کا کوئی تذکرہ ہے۔ یہ اس تنزیہہ کے بھی منافی ہے جس کی تعلیم اللہ تعالیٰ نے قرآن و سنت میں دی ہے۔ مزید یہ کہ جمع و اتحاد سلوک کا صرف ایک مرحلہ ہے۔ صوفی کو اس مرحلہ سے آگے جانا چاہیے اور خدا اور بندے کے درمیان جو دائمی فرق ہے، اس کا اثبات کرنا چاہیے۔

جمع و اتحاد کا تجربہ حقیقت کا ادراک نہیں، صرف ایک کیفیت کا نام ہے۔ صوفی کو محض محسوس ہوتا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے ساتھ متحد ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب صوفی اس مرحلے سے گزر جاتا ہے تو اس کو بھی اس بات کا ادراک ہو جاتا ہے اور وہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس کائنات سے کلیتاً ماوراء ہے۔

جن صوفیہ نے جمع و اتحاد کو تصوف کا نصب العین قرار دیا ہے، وہ وہی صوفیہ ہیں جو جمع کی منزل پر رک جاتے ہیں۔ اس مرحلے میں ان پر سکر طاری ہو جاتا ہے۔ قوت تمیز کمزور پڑ جاتی ہے اور ان کی زبان سے انا الحق، سبحانی جیسے شطحات ادا ہونے لگتے ہیں۔ تاہم وہی صوفیہ جب آگے بڑھ جاتے ہیں تو سکر کی جگہ صحو عود کر آتا ہے۔ اس وقت ان کو اپنے دعاوی پر پشیمانی ہوتی ہے اور وہ اس سے توبہ کرتے ہیں سکر و شطح صوفی کے ناپختہ ہونے کی علامت ہیں، تکمیل کی نہیں۔

اللہ تعالیٰ کی کامل عبادت جو تصوف کی بھی غایت ہے، انسان کی پوری زندگی کو محیط ہے۔ انسان کی عقل، اس کا ارادہ، اس کے جذبات و کیفیات وہ سب کو محیط ہے۔ خدا کی وحی پر پختہ ایمان اس کی قضا و قدر پر رضا، اس کے اوامر کا اتباع، اس کی عظمت و جلال کے سامنے اظہار عجز و نیاز، اس کے غضب سے خوف، اس کی خوشنودی کی طلب، مصائب و آلام پر صبر، فرائض و واجبات کی ادائیگی، محرمات سے اجتناب، غیر ضروری اور لغو کاموں سے گریز، مستحب اور مندوب اعمال کی انجام دہی، دل میں انسانیت کا درد، عامۃ الناس کی بھلائی کے لیے کوشش، دین کی تبلیغ و اشاعت، حق و صداقت کی حمایت میں شر اور باطل کے خلاف جہاد، اقامت دین اور نفاذ شریعت الٰہی کے لیے سعی سب کچھ اس عبادت میں شامل ہیں۔ یہ درست ہے کہ اس ہمہ گیر عبادت کے مختلف اجزا یکساں اہمیت کے حامل نہیں ہو سکتے۔ ان میں درجات کا فرق ہے۔ اور احوال و ظروف میں تبدیلی کی وجہ سے ترجیحات میں بھی فرق ہو سکتا ہے، لیکن یہ بات اہم ہے کہ اقدار و ترجیحات کا فیصلہ بھی شریعت ہی کے اصولوں کی روشنی میں ہوگا۔ صوفیانہ تجربات و مشاہدات یا ان

Marfat.com

کی روشنی میں تعین کا کوئی نظریہ یا طریقہ تصوف کے تقاضوں، یا ذاتی رجحانات ومیلانات میں سے کسی کا کوئی کردار درجات وترجیحات کے تعین میں تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ ان کی بنیاد پر کسی ضعیف حدیث کو قوی اور کسی قوی کو ضعیف نہیں قرار دیا جائے گا۔ احادیث کے ضعف وصحت کے معیار کے سلسلے میں علم اصول حدیث کے مسلمہ اصول ہی قابل قبول ہوں گے۔ کشف کے ذریعے کسی فعل کے واجب، مکروہ یا مباح وغیرہ کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ جو بات روحانی تجربات و مکاشفات کے لیے صحیح ہے، وہی فلسفیانہ نظریات کے لیے بھی صحیح ہے۔ انسانی زندگی کے مقصد و غایت کو سمجھنے میں جس طرح تصوف دخیل نہیں ہے، اسی طرح فلسفے یا عقلیت کا اس راہ میں کوئی کردار نہیں ہے۔ انسانی زندگی کا مقصد ہو یا زندگی کی دیگر اقدار، ان میں ترجیحات وہی قابل قبول ہوں گی، جو قرآن وسنت کے مطابق ہوں۔

تصوف پیغمبر اسلام کے طریقے سے مختلف زندگی گزارنے کا نام نہیں ہے آپ ﷺ جس طرح ایک عام انسان کے لیے نمونہ ہیں، اُسی طرح ایک صوفی کے لیے بھی۔ آپ ﷺ کے اسوے سے انحراف یا اس سے مختلف زندگی گزارنا کسی طرح بھی قابل ستایش نہیں۔

صوفیہ کا خدا کی ذات میں استغراق اور ماحول یا معاشرے سے کلیتاً بے نیازی جیسا کہ ایک خاص مرحلے میں پیش آتا ہے کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے۔ اس کی اجازت صرف اسی صورت میں دی جا سکتی ہے، جب یہ تجربہ کامل صحو اور اللہ تعالیٰ کی مکمل اطاعت کے لیے معاون ہو۔ استغراق و استہلاک کی کیفیت کا اِستمرار کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے۔ صوفی کے لیے ضروری ہے کہ وہ حالت صحو کی طرف عود کرے۔ خود فراموشی اور عزلت گزینی کی زندگی سے نکل آئے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت و عبادت اخلاص کے ساتھ کرے۔ دعوت دین، تعلیم وتعلم، تزکیہ واحسان کو فروغ دے اور اسلام کی تبلیغ واشاعت میں رسول کریم ﷺ کا اسوہ اختیار کرے، جو صوفی خارجی اور داخلی ہر اعتبار سے شریعت کا کامل اتباع کرتا ہے اور اسوہ رسول کا پیروکار ہے، وہی آپ ﷺ کا حقیقی وارث ہے۔

صوفی کی عظمت کا انحصار اس کے ایمان کی پختگی، ذکر وعبادت، خوف ومحبت، صبر وتوکل، اخلاص وصداقت، اتباع شریعت، دعوت وتبلیغ اور جہاد وقربانی پر ہے۔ کرامات اور خرق عادت اعمال نہ تو ولایت کے لوازمات میں سے ہیں اور نہ قرب خداوندی کا پیمانہ۔ ان کو اشاعت اسلام کے لیے استعمال کیا جائے تو ان سے انسان کی عظمت میں اضافہ ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اسی طرح کشف

Marfat.com

کا معاملہ ہے اگر وہ شریعت کے مطابق ہے تو اس سے صاحب کشف کا احترام افزوں ہوگا ورنہ نہیں۔

کوئی ولی نہ تو نبی کی ہمسری کر سکتا ہے اور نہ اتباع نبوی سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ صوفی کے تجربات اور مکاشفات مکمل طور پر شریعت کے تابع ہوں۔ ولی کو قرب خداوندی تو طریقۂ نبوی کے اتباع سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جن صوفیہ نے نبی کریم ﷺ سے ہمسری کا دعویٰ کیا ہے، انھوں نے سکر کے زیر اثر کیا ہے۔ اس لیے ان کی گرفت کرنے کی بجائے ان کو معذور سمجھنا چاہیے۔

یہ خیال بھی غلط ہے کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہوتی ہے۔ دراصل نبی اور ولی کی زندگی کے غلط موازنے سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ہے۔ ولی وہ ہے جو جمع و اتحاد کے مراحل سے گزر کر فرق اور بقا کے مراحل تک پہنچتا ہے۔ پھر دنیا میں واپس آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس کا عروج اور پھر دنیا کی طرف اس کا نزول اس کی زندگی کے دو مراحل ہیں۔ جب کہ نبی کی زندگی میں نہ تو فنا کا کوئی مقام ہے نہ بقا کا، نہ عروج کا نہ نزول کا۔ نبی پر وحی کا آنا اور اس کا خدا کی عبادت میں مشغول ہونا جسے صوفیہ ولایت کا نام دیتے ہیں اور اس کا انسانوں سے ربط وضبط اور دعوت و تبلیغ وغیرہ جسے صوفیہ نبوت سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی زندگی کے دو مرحلے نہیں بلکہ دو لمحات ہیں، جو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ نبی جب خدا سے بہت قریب ہوتا ہے تب بھی وہ بندوں سے غافل نہیں ہوتا۔ نہ وہ اس وقت خدا کی طرف سے غافل ہوتا ہے، جب انسانوں کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ جتنا وہ نبوت کے فرائض ادا کرتا ہے، اتنا ہی وہ خدا کے قریب ہوتا ہے۔ نبی کی حیثیت سے اس کے سارے اعمال خدا سے قربت اور اس کی اطاعت ہیں۔

تصوف درحقیقت ایک طریقہ ہے جس کا مقصد تزکیۂ نفس اور وحی کے بیان کردہ حقائق پر ایمان کی پختگی ہے اور اس کے ذریعے اخلاص کے ساتھ اتباع شریعت اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے کوشش ہے۔ تصوف اللہ تعالیٰ کی پرخلوص عبادت کا نام ہے۔ اس کا مقصد اسرار و رموز کائنات کی معرفت یا الوہیت میں شرکت نہیں ہے۔

طریقۂ تصوف ایک معنی میں طریقۂ نبوی کے مطابق ہے اور ایک معنی میں مختلف۔ عبادات مثلاً: نماز، روزہ، تلاوتِ قرآن، ذکر و دعا وغیرہ جن میں کچھ فرض و واجب ہیں اور کچھ مستحب اور مندوب، دونوں میں مشترک ہیں۔ تصوف کا ایک دوسرا حصہ وہ ہے، جو اصولی طور پر قرآن وسنت

Marfat.com

سے ماخوذ ہے، لیکن کچھ دوسرے خطوط پر پروان چڑھایا گیا ہے۔ جیسے صوفیہ کے ایجاد کردہ ذکر وفکر کے مختلف طریقے۔ تصوف کا تیسرا حصہ بالکل نیا ہے۔ یعنی فنا، بقا، جمع اور فرق کا تجربہ اور وہ طریقہ جن کے ذریعہ یہ تجربات حاصل ہوتے ہیں۔ تبلیغ واشاعت، اقامت دین اور جہاد جو طریقہ نبوی میں تزکیہ نفس کے لازمی ذرائع ہیں، انہیں طریقہ تصوف میں یا تو نظر انداز کر دیا جاتا ہے یا ان کی اہمیت گھٹا دی جاتی ہے۔ تاہم اس میں مستثنیات بھی ہیں۔ طریقہ صوفیہ میں اصلاً انحصار ذکر وفکر پر ہے۔ اس کی امتیازی چیز جو اسے طریقۂ نبوی سے ممتاز کرتی ہے، فنا، بقا اور جمع وتفریق کا تجربہ ہے۔

صوفیہ کا طریقہ نبی کے طریقے سے کس معنی میں مختلف ہے اور کس معنی میں متحد، اس کی وضاحت ضروری ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ صوفیہ اپنے ان اعمال اور طریقوں کو جو طریقۂ نبویہ کے خلاف ہیں، مناسب حدود میں رکھ سکیں گے اور طریقۂ نبوت کے دیگر اعمال جو طریقۂ تصوف میں نہیں ہیں، ان کو اختیار کر سکیں گے۔

شیخ مجددؒ نے لکھا ہے کہ فنا و بقا کے حصول کے لیے وحدۃ الوجود کو ماننا ضروری نہیں ہے۔ اس کے لیے توحید شہودی کافی ہے۔ صوفیہ اپنے سلوک کے دوران وحدۃ الوجود کی طرف مائل ہو سکتے ہیں اور اس سے بچ بھی سکتے ہیں۔ یہ بات بعید نہیں کہ صوفی جن آوازوں کو سنتا ہے، جن مناظر کا مشاہدہ کرتا ہے اور جو روشنیاں اور تجلیاں دیکھتا ہے، انھیں وہ خدا کا ظہور سمجھ لے۔ لیکن اس کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ سب چیزیں عالم خلق کا حصہ ہیں، اس لیے ان سے گزر جانے اور آگے جانے کی کوشش کرنی چاہیے اور یہ یقین کرنا چاہیے کہ خدا ان تمام مسموعات ومشہودات سے ماوراء اور بلند ہے۔

تصوف کا یہ تصور تنہا شیخ مجددؒ کا نہیں ہے، ہر دور کے اُن تمام کبار صوفیہ کے یہی خیالات تھے جنھوں نے ہزاروں انسانوں کی اصلاح کی ہے۔ جن صوفیہ سے اس کے برعکس باتیں منسوب ہیں، وہ سکر کے زیر اثر جمع واتحاد کی منزل پر کہی ہوئی باتیں ہیں۔ بعض صوفیہ جمع کی منزل سے آگے گئے، لیکن زیادہ آگے نہ جا سکے۔ اس لیے وہ سکر کے اثر سے بھی آزاد نہیں ہو پائے۔ ان سے بھی اس قسم کی باتیں منسوب ہیں۔ البتہ جو صوفیہ آخری منزل تک پہنچے وہ شیخ مجددؒ کے تصور سے پورے طور پر متفق ہوں گے۔ اگر اس کے باوجود ان کی زندگیوں میں کوئی تناقض نظر آئے تو ممکن ہے کہ وہ اس تناقض سے آگاہ ہی نہ ہوں۔

Marfat.com

تصوف کا جو تصور شیخ مجددؒ نے پیش کیا ہے اسلام میں اس کا ایک مقام ہے۔ اس کو اسلامی تصوف کہا جاسکتا ہے۔ اس کی تائید شیخ مجددؒ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ (۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) کے تقابلی مطالعے سے بھی ہوسکتی ہے۔ ابن تیمیہ نے تصوف کا گہرا مطالعہ کیا اور صوفیہ کے اعمال و افکار پر قرآن و سنت کی روشنی میں تبصرہ بھی کیا ہے اور اس کی تعبیر و تشریح بھی کی ہے۔ انھوں نے تصوف کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اسے ہم یہاں مختصراً بیان کریں گے تاکہ قاری ہمارے اس خیال کی صحت کے بارے میں خود فیصلہ کرسکیں۔

ابن تیمیہؒ اور تصوف

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے بارے میں مغرب کے بعض اسکالرس اور مشرق کے کچھ علماء نے یہ تاثر عام کیا ہے کہ وہ تصوف کے شدید مخالف ہیں اور صحیح و غلط میں فرق کیے بغیر پورے ذخیرہ تصوف کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں اور تصوف کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں پاتے (۸) حالانکہ ان میں سے کوئی بات بھی درست نہیں ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ابن تیمیہؒ نے تصوف کے بعض پہلوؤں پر سخت تنقیدیں کی ہیں اور یہ بھی درست ہے کہ ان کی تنقید صرف چند فلسفیانہ نظریات، طریقوں و اعمال تک محدود نہیں رہی ہے (۹) بلکہ ان کی تنقید کا دائرہ تصوف کی مجموعی فکر، صوفیہ کے نظریات اور ان کے احوال سب کو محیط ہے۔ لیکن یہ بات بالکل صحیح نہیں ہے کہ وہ تصوف کے صحیح اور غلط اجزا میں امتیاز نہیں کرتے۔ یقیناً ان کا لہجہ کہیں کہیں سخت ہوگیا ہے لیکن مجموعی طور پر تصوف کے ساتھ ان کا رویہ مخالفانہ نہیں ہمدردانہ ہے۔ انھوں نے تصوف کو خارج از اسلام قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ ان کے متبعین میں سے بعض غالی حضرات کا خیال ہے۔ انھوں نے تو اسلامی تصوف کے خطّ و خال متعین کرنے کی کوشش کی ہے (۱۰)۔

تصوف کے بارے میں ابن تیمیہ کے اصولی موقف کا اندازہ ان کے اس قول سے لگایا جاسکتا ہے:

> صنف يقر بحقها و باطلها و صنف ينكر حقها و باطلها كما عليه طوائف من اهل الكلام والفقه۔ و الصواب انما هوالا قرار بما فيها وفى غير ها من موافقة الكتاب والسنة والانكار لما فيها وفى غير ها من مخالفة الكتاب والسنة (۱۱)۔

Marfat.com

”کچھ لوگ تصوف کی ہر بات کو تسلیم کر لیتے ہیں خواہ وہ صحیح ہو یا غلط، اور کچھ اس کی کلیتاً نفی کرتے ہیں خواہ اس کا کوئی حصہ صحیح ہی کیوں نہ ہو۔ علمائے فقہ و کلام کا بالعموم یہی رویہ رہا ہے، جب کہ تصوف یا کسی اور نظریے کے بارے میں صحیح رویہ یہ ہے کہ جو بات قرآن و سنت کے مطابق ہو اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو متصادم ہو اسے رد کر دیا جائے۔“

ابن تیمیہ نے تصوف کے اعمال، نظریات اور شخصیات پر اپنی تنقید میں اس اصول کو پیش نظر رکھا ہے۔ وہ صوفیہ کو تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے صوفیہ میں جن کے لیے وہ مشائخ اسلام، مشائخ کتاب وسنت اور امام الھدیٰ جیسے الفاظ استعمال کرتے ہیں (۱۲) وہ فضیل بن عیاض (م ۱۸۷ھ/۸۰۳ء) ابراہیم بن ادھم (م ۱۶۰ھ/۷۷۷ء)، شقیق بلخی (م ۱۹۴ھ/۸۱۰ء) ابوسلیمان دارانی (م ۲۱۵ھ/۸۳۱ء) معروف کرخی (م ۲۰۰ھ/۸۱۵ء) بشر حافی (م ۲۲۷ھ/۸۴۱ء) سری سقطی (م ۲۵۷ھ/۸۷۱ء) جنید بغدادی (م ۲۹۷ھ/ ۹۱۰ء) سہل بن عبداللہ تستری (م ۱۸۳ھ/۸۹۷ء) اور عمرو بن عثمان مکی (م ۲۹۱ھ/۹۰۴ء) کو شامل کرتے ہیں۔ بعد کے صوفیہ میں جن بزرگوں کو ابن تیمیہ نے اس گروہ میں شامل کیا ہے ان میں شیخ عبدالقادر جیلانی (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) شیخ حماد دباس (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۵ء) اور شیخ ابوالبیان (م ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) وغیرہ ہیں (۱۲)۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ یہ صوفیہ اصحاب سکر نہیں تھے اور نہ انھوں نے کبھی قرآن و سنت کے خلاف کوئی بات کہی۔ وہ تاحیات مستقیم الاحوال رہے (۱۳)۔

دوسری قسم میں ابن تیمیہ ان صوفیہ کو شمار کرتے ہیں، جو اصحاب سکر تھے، جنہیں فنا اور جمع کے تجربات نے مغلوب الحال کر دیا تھا، جس کی وجہ سے ان کی زبانوں سے ایسے الفاظ بھی نکلے جو خلاف حقیقت تھے اور جن کی غلطی کا احساس خود انہیں حالت صحو میں آنے کے بعد ہوا (۱۴)۔ ان میں سے بعض سے سکر کے زیر اثر ایسے کام بھی سرزد ہوئے جن کی شریعت تائید نہیں کرتی (۱۵)۔ لیکن جلد یا بدیر جب وہ صاحی ہوئے تو شریعت کا التزام کرنے لگے۔ اس قسم میں ابن تیمیہ ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء)، ابوالحسین نوری (م ۲۹۵ھ/۹۰۷ء) اور ابوبکر شبلی (م ۳۳۴ھ/۹۴۶ء) کو شامل کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ نہ تو ان صوفیہ کے فنا اور سکر کے تجربات پر اعتراض کرتے ہیں اور نہ حالت سکر میں ان سے سرزد ہونے والے اعمال کی مذمت کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ان کا کہنا ہے کہ چونکہ ان حضرات کو حالت سکر میں اپنی عقل پر قابو نہیں رہتا اس لیے انھیں معذور سمجھنا چاہیے (۱۶)۔

Marfat.com

ابن تیمیہ کی تنقید کا اصل ہدف تیسری قسم کے صوفیہ ہیں، جن کے افکار ونظریات اسلامی اصولوں سے متصادم ہیں یا جو ایسے اعمال کے مرتکب ہوئے ہیں جو شریعت میں مذموم ہیں۔ اس گروہ میں پہلا نام منصور حلاج (م ۳۹۰ھ/۹۹۹ء) کا ہے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ حلاج حلول کے اس معنی میں قائل تھے جیسا کہ عیسائی حضرت عیسیٰ کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ حلاج کو سحر اور شعبدہ کا بھی مرتکب قرار دیتے ہیں (۱۷)۔ حلاج کے بعد ابن تیمیہ کی تنقید کا نشانہ وجودی صوفیہ ہیں۔ خاص طور پر ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) صدرالدین قونوی (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) ابن سبعین (م ۶۶۸ھ/ ۱۲۶۹ء) اور تلمسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء)۔ ابن تیمیہ نے وحدۃ الوجود کے نظریے کے ہر پہلو سے بحث کی ہے۔ ان بنیادی تصورات پر بھی تنقید کی ہے جو تمام وجودی صوفیہ کے درمیان مشترک ہیں (۱۸) اور ان پر بھی جن میں ان کا اختلاف ہے اور عقل ونقل دونوں کی بنیاد پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ اسلام کے بنیادی تصورات سے متصادم ہے۔

ابن تیمیہ نے ابن عربی پر بہت تفصیل سے تنقید کی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ وحدۃ الوجود کے قائلین میں سے انہیں کا نظریہ اسلام سے سب سے زیادہ قریب ہے اور یہ کہ ابن عربی کے بہت سے خیالات درست ہیں، وہ شریعت کے اوامر ونواہی کو تسلیم کرتے ہیں۔ ظاہر اور مظہر میں فرق کرتے ہیں۔ سلوک میں انھوں نے ایسے متعدد اعمال واوراد کو رواج دیا ہے جن کو مشائخ نے قبول کیا ہے۔ ان کی کتابوں سے بہت سے سالکین کو فیض پہنچا، یہ الگ بات ہے کہ وہ بسا اوقات ان کے حقیقی معنوں سے واقف نہیں ہو سکے (۱۹)۔

ابن تیمیہ کے خیال میں ابن عربی کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ وجود کی وحدت کے قائل ہیں اور خدا اور کائنات دونوں کے وجود کو ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ اشیاء ان کے نزدیک خدا کے ہی تعینات ہیں۔ چونکہ ابن عربی اشیاء کے اعیان ثابتہ کا کوئی وجود خارجی دنیا میں تسلیم نہیں کرتے، اس لیے وہ خدا اور کائنات کے درمیان حقیقی فرق ثابت نہیں کر پاتے، اگرچہ وہ تلمسانی کی طرح یہ نہیں کہتے کہ خدا اور کائنات کے درمیان فرق موضوعی (Subjective) ہے (۲۰)۔ ابن تیمیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے بہت سے لوازم اسلام کے بنیادی اصولوں سے متصادم ہیں۔

مثال کے طور پر ان کے نظریے کا ایک لازمہ یہ ہے کہ ہر چیز خواہ وہ کتنی ہی نجس اور حقیر

Marfat.com

کیوں نہ ہو۔ خدا کے وجود کا عین قرار پاتی ہے اور ان کی تمام اچھی بری صفات اور اعمال خدا کی صفات و اعمال قرار پاتے ہیں۔ اس نظریے کے اعتبار سے خدا ہی حسین و جمیل ہے اور وہی بدصورت اور قبیح ہے۔ وہی کامل ہے اور وہی ناقص، وہی صحیح ہے اور وہی غلط، وہی ایمان کا حامل ہے اور وہی کفر کا بھی۔ برے اور بھلے ہر قسم کے کام وہی انجام دیتا ہے۔ خوشی و مسرت اور حزن و غم وہی محسوس کرتا ہے۔ اچھے اعمال پر اجر اور برے اعمال پر سزا دونوں کا سزاوار وہی ہے۔ وہی سعید و نیک ہے اور وہی منحوس و بد ہے وغیرہ۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ یہ نتائج ابن عربی کے نظریے کے صرف مستنباطات نہیں ہیں بلکہ ابن عربی نے خود ان کی صراحت کی ہے (۲۱)۔

ابن عربی کا نظریہ شرک و بت پرستی کے لیے جواز فراہم کرتا ہے، توحید اور شرک کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتا، انبیاء کی دعوت توحید کو ان کا مکر کہہ کر اس کی تضحیک کرتا ہے (۲۲)۔ ابن عربی ختم الاولیاء کے بے بنیاد نظریے کے مؤید ہیں۔ خود کو خاتم الاولیاء کہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ صرف ان کا نظریہ ہی کلی طور پر درست ہے۔ باقی تمام نظریات صرف جزوی طور پر درست ہیں۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ تمام اولیاء (بشمول خاتم الانبیاء کے) حقیقت کا علم خاتم الاولیا کے واسطے سے حاصل کرتے ہیں۔ ابن عربی خدا کی ازلی تقدیر کو تمام غلط افکار اور برے اعمال کے لیے ڈھال بتاتے ہیں (۲۳) اور عذاب آخرت کی ایسی توجیہ کرتے ہیں کہ وہ عذاب باقی نہیں رہتا (۲۴)۔ ابن تیمیہ ان خیالات کو کفر اور زندقہ کہہ کر رد کرتے ہیں (۲۵)۔ تاہم وہ ابن عربی کی زندگی اور ان کے کردار پر کوئی تنقید نہیں کرتے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین میں تلمسانی واحد شخص ہیں جن کو اخلاقی قیود کا انکار کرنے کے سبب ابن تیمیہ فاجر کہتے ہیں (۲۶)۔

اصولی طور پر ابن تیمیہ صوفیہ کے فنا و بقا کے بھی مخالف نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں مراحل صوفیہ کو اپنے سلوک میں پیش آتے ہیں۔ وہ خدا کی ذات میں اس قدر فنا ہو جاتے ہیں کہ کائنات حتّٰی کہ خود اپنی ذات کو بھی فراموش کر دیتے ہیں۔ انھیں محسوس ہونے لگتا ہے کہ ان کا وجود بالکل ختم اور فنا ہو چکا ہے اور وہ مکمل طور پر خدا تعالیٰ کی ذات میں ضم ہو گئے ہیں (۲۷)۔

بعض صوفیہ اس مقام پر آ کر اپنی قوت تمیز کھو بیٹھتے ہیں اور انا الحق یا سبحانی جیسے کلمات ادا کرنے لگتے ہیں، بعض غلط دعاوی کرنے لگتے ہیں۔ مثلاً میں جہنم پر اپنا خیمہ گاڑ دونگا (تاکہ لوگوں کو جہنم میں جانے سے روک سکوں) اور بعض دوسرے اعمال کا بھی ارتکاب کرتے ہیں۔

Marfat.com

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ ان الفاظ و اعمال پر گرفت نہیں کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ انھیں ہوش ہی نہیں کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں اور جو آدمی اپنے حواس سے بے گانہ ہو وہ معذور ہے (۲۸)۔

ابن تیمیہ صوفیہ کے فنا اور جمع کو صرف شہود کا معاملہ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک مشاہدے سے زیادہ اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ صوفی کو فقط یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ باقی نہیں رہا خدا کے ساتھ متحد ہو گیا۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ متحد ہو گیا یا اس کو یہ یقین ہو گیا کہ خدا کے ساتھ متحد ہو گیا۔ البتہ اس تجربے کے نتیجے میں بعض صوفیہ یہ سوچ سکتے ہیں اور بعضوں نے یہ سوچا بھی ہے کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو گئے ہیں۔ ان کے اس اعتقاد کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ صوفی کو یہ خیال ہو کہ خدا اس میں حلول کر گیا ہے، جیسا کہ حلاج کا خیال تھا۔ یا یہ کہ خدا پوری کائنات میں سما گیا ہے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ خدا اور کائنات دونوں درحقیقت ایک ہی وجود ہیں، بندہ و آقا میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ فنائے وجودی کہلاتا ہے (۲۹)۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ صوفیہ میں اس طرح کا اعتقاد اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ان کا قلب کم زور ہوتا ہے، وہ اشیاء کو ان کی اصل حالت میں دیکھ نہیں پاتے اور نہ جمع میں فرق اور وحدت میں کثرت کا مشاہدہ کر پاتے ہیں (۳۰)۔

رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحاب فنا کی ان قسموں سے نا آشنا تھے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ صحابہ کا ایمان کامل اور ان کا عقیدہ راسخ تھا۔ نہ انھوں نے کبھی اپنی قوت تمیز کھوئی اور نہ ان پر سکر طاری ہوا۔ نہ انھوں نے فنا کا تجربہ کیا اور نہ وہ عشق الٰہی میں دیوانہ ہوئے۔ ان چیزوں کی ابتدا تابعین کے عہد میں بصرہ میں ہوئی (۳۱) ابن تیمیہ نے مزید لکھا ہے کہ جس فنا کا تذکرہ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری (م ۴۴۱ھ/ ۱۰۵۰ء) اور ان سے پہلے کے صاحی صوفیہ نے کیا ہے، وہ فنائے شہودی ہے۔ گرچہ ان میں سے بعض نے اس تجربے کے بارے میں غلط نظریات قائم کیے ہیں (۳۲) مثلاً بعض صوفیہ خدا کی قدرت کاملہ، کائنات پر اس کے مطلق اختیار اور اس کی تقدیر کے بارے میں اتنے حساس ہوتے ہیں کہ اشیاء کو اچھا یا برا کہنے سے بھی گریز کرتے ہیں۔ حالانکہ شریعت چیزوں کو اچھا یا برا کہتی ہے۔ اسی طرح بعض صوفیہ اُلوہیت کے مشاہدات میں اس قدر مستغرق ہو جاتے ہیں کہ الوہیت کے مطالبات کو پورا کرنے کی سعی نہیں کرتے (۳۳)۔ لوگوں کی نظر میں دعا کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی (۳۴) اور دعوت و جہاد بھی بے معنی ہو جاتے

Marfat.com

ہیں (۳۵)۔ ان کا ایمان چاہتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے ہر فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کر کے ہر بات کو قبول کر لینا چاہیے، خواہ وہ بات اچھی ہو یا بری۔ وہ برائیوں کی اصلاح یا ان کے خلاف جدوجہد کو بھی درست قرار نہیں دیتے (۳۶)۔

ابن تیمیہ نے ان سارے غلط افکار کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا ہے، قرآن وسنت کی روشنی میں ان کی خامیوں کی وضاحت کی ہے، اور تقدیر کے بارے میں ایک معقول نظریہ پیش کیا ہے۔ ساتھ ہی انھوں نے شیخ عبدالقادر جیلانی جیسے صوفیہ کی تعریف بھی کی ہے۔ اس لیے کہ ان سے اس طرح کی غلطیوں کا صدور نہیں ہوا۔ وہ تقدیر پر ایمان بھی رکھتے تھے اور شریعت کا التزام بھی کرتے تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے امر وتدبیر کے بھی قائل تھے اور باطل کے خلاف جہاد بھی کرتے تھے (۳۷) شیخ عبدالقادر جیلانی کی فتوح الغیب کے ایک جز پر ابن تیمیہ نے جو شرح لکھی ہے اس کا مقصد یہی بتانا ہے کہ شیخ نے حقیقت کے دونوں پہلوؤں کے درمیان کیسی راہ نکالی ہے۔

کچھ صوفیہ کا خیال ہے کہ فنائے شہودی ہی تصوف کی غایت ہے۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری جیسے جلیل القدر صوفی بھی اسی کے قائل تھے (۳۸)۔ حالانکہ یہ قاصر وناقص صوفیہ کا نصب العین ہے، کاملین کا نہیں (۳۹)۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ صوفی کو فنائے شہودی سے بہت آگے جا کر فرق ثانی کی منزل میں قدم رکھنا چاہیے (۴۰) اور اپنی عبدیت کے ازسرنو اثبات کے ساتھ ساتھ اپنی تمام خواہشوں اور ارادوں کو اللہ تعالیٰ کی مرضی کے مطابق کرنا چاہیے۔ کامل صوفیہ کا نصب العین فنائے ارادی ہے۔ ابن تیمیہ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ ایک ایسی کیفیت ہے، جس میں آدمی ہر اس چیز سے بے تعلق ہو جاتا ہے، جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم نہیں دیا، اور ہر اس چیز پر عمل پیرا ہو جاتا ہے، جس کا اس نے حکم دیا ہے، ہر طرح کی بندگی سے منھ موڑ کر صرف خدا تعالیٰ کی بندگی میں لگ جاتا ہے اور ہر طرح کی فرماں برداری کو ترک کر کے صرف خدا تعالیٰ کی فرماں برداری کرتا ہے۔ اسی پر توکل کرتا ہے۔ صرف اس سے اور اس کے رسول سے محبت کرتا ہے اور صرف اُسی سے ڈرتا ہے (۴۱)۔ اسی سے مدد مانگتا ہے اور اسی کو راضی اور خوش کرنے کی کوشش کرتا ہے (۴۲) یہی وہ فنا ہے جس کی تعلیم قرآن وسنت میں دی گئی ہے۔ ابن تیمیہ اسے فنائے دینی اور فنائے شرعی کہتے ہیں۔ ان کے بقول انبیاء، صحابہ اور مستقیم الاحوال صوفیہ کا یہی طریقہ ہے (۴۳)۔

ابن تیمیہ وحی کے علاوہ ہدایت کے دیگر طریقوں (کشف وغیرہ) کا انکار نہیں کرتے۔

Marfat.com

قرآن پاک کی سورہ شوریٰ آیت نمبر ۵۱ کا حوالہ دیتے ہوئے ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ خدا بندوں سے تین طریقوں سے گفتگو کرتا ہے، پردے کے پیچھے سے، فرشتے کے توسط سے یا ایحا والقا کے ذریعے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ پہلے دونوں طریقے انبیاء کے ساتھ مخصوص ہیں جب کہ تیسری چیز اولیاء کو بھی حاصل ہے (۴۴) لیکن ان کا کشف یقینی اور معصوم عن الخطا نہیں ہوتا۔ یقینی علم تو صرف نبی کی وحی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس سلسلے میں ابن تیمیہ نے بہت سے صوفیہ کے اقوال بطور استشہاد پیش کیے ہیں۔ مثلاً ابوالحسن شاذلی (۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) کا یہ قول کہ ہمیں قرآن وسنت کی حقانیت پر پورا اعتماد ہے۔ جب کہ کشف کے ذریعے حاصل شدہ علم کی صحت یقینی نہیں ہے (۴۵)۔

صفائی قلب کے ذریعے معرفت کا جو طریقہ صوفیہ کے یہاں رائج ہے ابن تیمیہ نے اس کا بھی انکار نہیں کیا ہے۔ لکھتے ہیں: ”ایک عیسائی راہب جب اپنی روح کا تزکیہ کرتا ہے تو اس کو تثلیث کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے اور تثلیث اس سے کلام کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دل و دماغ میں شروع ہی سے تثلیث کا تصور موجود رہتا ہے۔ جب عبادت اور صفائی قلب کے ذریعے اس کی روح صیقل ہو جاتی ہے تو اس کو تثلیث کا ہی مشاہدہ ہوتا ہے۔ مسلمان صوفی کی بھی یہی صورت حال ہے۔ چونکہ اس کے ذہن میں پہلے سے توحید اور رسالت کا عقیدہ موجود ہوتا ہے، اس لیے وہ اپنے عقیدے کے مطابق خدا اور رسول کا مشاہدہ کرتا ہے (۴۶)۔ ابن تیمیہ نے مزید لکھا ہے کہ فلاسفہ اور عقلیت زدہ لوگوں کا یہ خیال کہ صفائی قلب اور عبادات میں انہماک معرفت میں اضافہ کا سبب نہیں بن سکتا، درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تقویٰ اور قلب کی طہارت علم کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے (۴۷)۔ تاہم ان کے خیال میں یہ طریقہ نہ تو مستقل بالذات ہے اور نہ پورے طور پر قابل اعتماد۔ ابن تیمیہ کا اصرار ہے کہ علم اور عمل کا حقیقی سرچشمہ صرف قرآن وسنت ہیں لہٰذا غیب کے بارے میں جو کچھ نبی نے بتایا ہے اس کو بلا چون و چراں تسلیم کر لینا چاہیے۔ اس کے بارے میں کوئی آدمی از خود کچھ نہیں معلوم کر سکتا غیب کے بارے میں نبی کے فرمودات کی صحت کو جانچنے کی ضرورت نہیں ہوتی، وہ اپنی دلیل آپ ہیں۔ کسی کے کشف یا الہام کے ذریعے ان میں ترمیم یا تنسیخ ممکن نہیں (۴۸)۔

عبادت اور تقرب الی اللہ کے اثبات میں کشف کا کوئی مقام نہیں ہے۔ عبادت کی

Marfat.com

شکلیں صرف نبی کے واسطے سے معلوم ہو سکتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو حرام کیا ہے، اس کے سوا کچھ حرام نہیں اور جس کو دین قرار دیا صرف وہی دین ہے (۴۹)۔ لیکن جن معاملات میں شریعت کے اصل مراجع سے مستنبط دلائل میں اختلاف ہو اور کسی ایک پہلو کو ترجیح دینا مشکل ہو، کشف کے ذریعے اس میں رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ ان معاملات میں کشف کا مقام کمزور روایت یا قیاس سے بھی بلند ہے۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں ''جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ الہام کا کوئی مقام نہیں وہ غلطی پر ہیں اور جو لوگ الہام کو غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں وہ بھی جادۂ اعتدال سے منحرف ہیں۔ اگر سالک تمام شرعی دلائل کے تتبع کے باوجود کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے میں ناکام رہے، تو اس کا الہام یا کشف بھی دلیل ہو سکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ صاحب کشف متقی و مخلص ہو۔ کشف قیاس بعید، کمزور روایت اور استصحاب سے، جن پر ایک مکتب فقہ کے لوگوں نے بہت اعتماد کیا ہے، زیادہ مضبوط دلیل ہے (۵۰)۔

ولی کی عظمت اس کے وجودی یا شہودی ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کی بندگی اور اطاعت کی وجہ سے ہے۔ انسان اللہ کا بندہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی عبادت میں ہی اس کی عظمت پنہاں ہے۔ جتنا زیادہ وہ خدا کی عبادت واطاعت کرے گا اتنا ہی وہ عظیم اور کامل ہوتا جائے گا۔ اگر کوئی یہ سوچے کہ وہ خدا کی اطاعت سے بے نیاز ہو سکتا ہے یا عبودیت کی حدود سے آگے جا سکتا ہے تو جاہل اور گمراہ ہے (۵۱)۔

ولی کی عظمت کا معیار اس کا خدا پر ایمان اس کی اطاعت و فرماں برداری ہے، کرامات نہیں۔ کشف وتصرف اگر دین میں معاون نہ ہوں تو خالص دُنیوی چیز ہیں۔ چناں چہ بہت سے کافر، بت پرست اور اہل کتاب خرق عادت چیزیں انجام دے لیتے ہیں، جب کہ بہت سے مسلمان نہیں دے پاتے (۵۲) اللہ تعالیٰ کے سب سے بڑے ولی وہ ہیں، جو انبیاء کی سنت پر سب سے زیادہ عمل پیرا ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضور ﷺ کے بعد سب سے بڑے ولی حضرت ابوبکر صدیق ہیں (۵۳)۔

ابن تیمیہ اصولاً طریقہ صوفیہ کے خلاف نہیں ہیں۔ نہ بعض جائز اعمال پر ان کے توجہ مرکوز کرنے کے مخالف ہیں۔ حتی کہ نئے طریقے اختیار کرنے کے بھی خلاف نہیں ہیں، بہ شرطے کہ ناجائز نہ ہوں۔ مثال کے طور پر وہ فنا اور جمع کے مخالف نہیں ہیں۔ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ان کو تصوف کی غایت نہ سمجھ لینا چاہیے۔ اس طرح ذکر کے جائز طریقوں کے مطابق کثرت پر بھی

Marfat.com

انھیں کوئی اعتراض نہیں ہے اور نہ اس پر اعتراض ہے کہ تزکیۂ نفس کے بعض طریقوں پر ارتکاز کر لیا جائے اور بعض سے صرف نظر۔ وہ صرف یہ شرط لگاتے ہیں کہ یہ سب کچھ شریعت کے دائرے میں رہ کر ہو (۵۴)۔ مثال کے طور پر وہ اس کو جائز سمجھتے ہیں کہ ایک صوفی وقتی طور پر خلوت گزیں ہو جائے اس شرط کے ساتھ کہ وہ فرض نماز جماعت سے پڑھے اور جمعہ کی نماز میں بھی شرکت کرے اور یہ بھی کہ اپنی دوسری مفوضہ ذمے داریوں کی ادائی میں کوتاہی نہ کرے (۵۵)۔ ابن تیمیہ صرف یہ چاہتے ہیں کہ ان اعمال سے شریعت کی متعین کردہ ترجیحات متاثر نہ ہوں (۵۶)۔ خلاصہ یہ کہ خارجی اور داخلی زندگی میں رسول کریمؐ کے اتباع کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ خدا تک پہنچنے کا نہیں ہے (۵۷)۔

دین کے داخلی حقائق جیسے زہد، ورع، محبت، توکل، رضا، اخلاص، شکر اور صبر وغیرہ کو جاننے کا واحد ذریعہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور صحابہ کرام کی زندگیاں ہیں، جیسے جیسے ہم اس خیر القرون سے دور ہوتے جاتے ہیں ان حقائق کے معنی مختلف خارجی عوامل مثلاً فلاسفہ کے افکار، صوفیہ کے اعمال و تجربات، ضعیف روایات اور زاہدانہ رجحانات وغیرہ سے متاثر ہوتے جاتے ہیں (۵۸)۔

میں نے تصوف پر ابن تیمیہ کے نقطۂ نظر کو حتی الوسع پوری صحت اور ایمانداری کے ساتھ بیان کرنے کی سعی کی ہے۔ مجھے توقع ہے کہ یہ کوشش لوگوں کے ذہنوں میں ایسے بہت سے غلط تصورات کو دور کرے گی، جو انھوں نے تصوف کے بارے میں ابن تیمیہ کے نقطہ نظر سے متعلق قائم کر رکھے تھے۔ ابن تیمیہ اصلاً تصوف کے مخالف نہیں ہیں اور نہ صوفیہ سے ان کو اللہ واسطے کا بیر ہے۔ اگر وہ منصور حلاج، تلمسانی اور ابن عربی جیسے صوفیہ پر تنقید کرتے ہیں تو فضیل، جنید اور شیخ عبدالقادر جیسے صوفیہ کی عظمت کے بھی معترف ہیں۔ انھیں صوفیہ کے فنا اور بقا کے تجربات پر بھی اعتراض نہیں ہے، لیکن وہ اس میں استغراق کو تصوف کی غایت قرار نہیں دیتے البتہ ان کی بنیاد پر حلول یا وحدۃ الوجود جیسے نظریات تشکیل دینے کے سخت مخالف ہیں۔ اسی طرح وہ ذکر و فکر یا سیر و سلوک کے بھی مخالف نہیں ہیں۔ وہ صرف ذکر کے کچھ خاص طریقوں پر تنقید کرتے ہیں۔ جیسے صرف اللہ اللہ یا ھُوَ ھُوَ کا ورد (۵۹)۔ اس لیے کہ قرآن و سنت میں جن اذکار کی تعلیم دی گئی ہے، وہ سب بامعنی جملے ہیں اسماء یا ضمائر نہیں ہیں۔ ابن تیمیہ اس طرح کے اذکار کو بدعت کہتے ہیں اور ان سے احتراز ضروری قرار دیتے ہیں۔ وہ ولی یا ولایت کے بھی اس اصطلاحی مفہوم میں مخالف

Marfat.com

نہیں ہیں، جس میں صوفیہ انھیں استعمال کرتے ہیں۔ مگر وہ اس بات کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں کہ ولی کبھی شریعت سے بے نیاز بھی ہوسکتا ہے۔ ابن تیمیہ کشف کے بھی مخالف نہیں ہیں۔ لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کشف حقائق کے علم یا اقدار وترجیحات کے جاننے کا کوئی مستقل ذریعہ ہے۔

ان صفحات کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ تصوف کے بنیادی مسائل جیسے تصوف کی غایت، صوفیانہ تجربات اور ان کے مختلف مدارج کی نوعیت، وحی اور کشف کے درمیان فرق، نبی اور ولی، شریعت وطریقت اور حقیقت کے بارے میں ابنِ تیمیہ اور شیخ مجدد کے خیالات میں کس قدر یکسانی ہے۔ یہی نہیں بلکہ نبوت، نبی کا مشن، عبادت اور حیاتِ انسانی کے مقصد کے بارے میں بھی ان کے خیالات یکساں ہیں۔

کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ مجدد پر ابنِ تیمیہ کے اثرات ہیں؟ یہ سوال ذرا مشکل ہے۔ چونکہ شیخ مجدد نے اپنے اسلاف کی خدمات کا اعتراف کیا ہے چاہے صوفیہ ہوں یا متکلمین یا منطقیین۔ لیکن انھوں نے ابنِ تیمیہ کا تذکرہ نہیں کیا۔ اس لیے اس بات کا قوی امکان ہے کہ شیخ مجدد ان سے واقف نہ ہوں۔ اگر اس بات کو درست مان لیا جائے تو ان کے اتفاق کی توجیہ صرف یہ کی جاسکتی ہے کہ قرآن وسنت کے بارے میں دونوں کا موقف یکساں تھا، اس لیے دونوں کے خیالات میں اس قدر یکسانی ہے۔

میں یہ تاثر نہیں دینا چاہتا کہ ابنِ تیمیہؒ اور شیخ مجددؒ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان کے درمیان اختلاف ہے۔ کلامی مباحث میں تو بنیادی اختلافات ہیں۔ لیکن اگر ان سے صرفِ نظر کرکے صرف تصوف کو دیکھیں تو ان کے اختلافات محض جزوی نوعیت کے ہیں، اصولی نہیں۔ مثلاً ابنِ تیمیہ حلاج اور ابنِ عربی کی شخصیت اور افکار پر سخت تنقید کرتے ہیں۔ جب کہ شیخ مجدد ان کے افکار پر تنقید تو کرتے ہیں لیکن ان کی شخصیت کو مطعون کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ شیخ مجدد کے نقش بندی طریقے کے بعض اعمال کے بارے میں بھی ابنِ تیمیہ کی رائے مخالف ہوسکتی ہے۔

میں ان الفاظ کے ساتھ اس باب کو ختم کرتا ہوں کہ جس اسلامی تصوف کا بیان شیخ مجدد نے کیا ہے، ابنِ تیمیہ کے خیالات اس کی تائید کرتے ہیں۔ میں یہ امید کرتا ہوں کہ اس کتاب کے مطالعے کے بعد یہ واضح ہوگیا ہوگا کہ اگر تصوف ان حدود کا پابند ہو جن کا تذکرہ اوپر آیا ہے تو وہ بلا تکلف اسلامی تصوف ہوگا اور یقیناً اسلام میں اس کا ایک مقام ہوگا۔

Marfat.com

حواشی

باب اول: مجدد الف ثانی: حیات اور کارنامے

(۱) ملا کمال کے ایک شاگرد ملا عبدالحکیم سیالکوٹی (۱۰۶۷ھ ۱۶۵۶ء) ہیں۔ یہ زبردست عالم تھے، عہد شاہجہانی میں شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز رہے۔ متعدد کتابیں تصنیف کیں، شیخ مجددؒ کے بڑے مداح تھے اور ان کو مجدد الف ثانی کہا کرتے تھے اور اپنی کتاب "دلائل التجدید" میں ان کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو نورالحسن: ابوالفضل، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، طبع جدید ص: ۱/۱۱۷، اور Rizwi S.A.A., Religious and Intellectual History of The Muslims in Akbar's Reign ,pp.339-73، منشی رام منوہر لال پبلشر دہلی۔

(۳) دیکھیے: اسی کتاب کا صفحہ ۴۰

(۴) شیخ مجدد: اثبات النبوۃ، مع اردو ترجمہ، ترتیب غلام مصطفیٰ خاں، کراچی ۱۳۸۳ھ ص: ۶۔

(۵) محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، نول کشور لکھنؤ ۱۸۹۰ء ص: ۱۳۲، اس کی طرف شیخ مجدد نے اثبات النبوۃ میں اشارہ کیا ہے، حوالہ سابق ص: ۶۔

(۶) ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت وعزیمت لکھنؤ ۱۹۸۰ ج ۴ ص: ۱۴۰۔

(۷) زبدۃ المقامات، ص: ۱۱۳۔

(۸) خرقہ وہ لباس ہے، جو کسی شیخ کی طرف سے اپنے مرید کو یا تو راہ سلوک کی ابتدا کرتے وقت یا تکمیل کے بعد اس وقت عنایت کیا جاتا ہے، جب اسے راہ سلوک کے سالکین کی رہنمائی کی اجازت ملتی ہے۔

(۹) شیخ مجدد: مکتوبات، ترتیب نور احمد، طبع نور کمپنی لاہور ۱۳۸۴ جلد دوم، مکتوب نمبر ۴۴ ص: ۹۸۹۔۹۹۵۔

(۱۰) شیخ مجدد: رسالۃ تھلیلیۃ، مع اردو ترجمہ، غلام مصطفیٰ خاں، ادارہ مجددیہ کراچی، ۱۹۶۵ء ص: ۲۸، زبدۃ المقامات، ص: ۱۱۷۔

(۱۱) زبدۃ المقامات ص: ۱۱۷، تاریخ دعوت عزیمت ج ۴ ص: ۱۳۶۔

(۱۲) شیخ کی وضاحت کے مطابق نسبت فردیہ عبارت ہے، اس داخلی کیفیت سے، جو صوفی کو اپنے روحانی سفر کی تکمیل پر حاصل ہوتی ہے۔

Marfat.com

(۱۳) شیخ مجدد: مبدا و معاد، مطبع انصاری، دہلی، ص:۴۔

(۱۴) مکتوبات جلد اول، م ۲۹۰ ص:۷۴۱، ج ۱، م ۲۶۶، ص:۵۸۴۔ نقشبندی نسبت کے لیے ملاحظہ ہو باب دوم حاشیہ ۴۹۔

(۱۵) حوالہ سابق ج ۱، م ۲۹۰، ص:۷۴۴۔

(۱۶) تاریخ دعوت و عزیمت ج ۴ ص:۱۵۰، محمد حسن: مقامات امام ربانی مجدد الف ثانی، شاہی پریس لکھنؤ، ۱۳۱۳ھ ص:۹

(۱۷) مکتوبات، ج ۱، م ۲۹۰، ص ۷۴۴، منقول ہے کہ خواجہ باقی باللہ نے شیخ مجدد کو نقشبندیہ سلسلے کی اشاعت کے لیے لاہور میں متعین کیا تھا۔ ملاحظہ کیجیے۔ تاریخ دعوت و عزیمت ج ۴ ص:۱۵۳۔

(۱۸) مکتوبات، ج ۱، م ۲۶۶ ص:۵۸۵، تاریخ دعوت و عزیمت ۴/۱۵۰۔

(۱۹) مکتوبات، ج ۱، م ۳۱، ص ۱۰۲۔

(۲۰) ایضاً ج ۱، م ۱۶۰، ص:۹۔۳۳۸۔

(۲۱) شیخ مجدد کے اس دعوے پر کہ آخری صداقت کو پانے سے قبل وہ مقام اتحاد (وحدۃ الوجود) سے گزرے، Dr Yohanan Friedmann نے اعتراض کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ شیخ مجدد نہ تو اتحاد کامل کے تجربے سے گزرے، نہ ان پر جذب کی کیفیات طاری ہوئیں اور نہ ہی ان سے شطحات کا صدور ہوا۔ ملاحظہ کیجیے:

Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity, Montreal, McGill/ Queen's University Press 1971, pp.6, 20, 24

اگرچہ یہ واضح نہیں ہے کہ وہ کیا کہنا چاہتے ہیں، لیکن اس کا مقصد ظاہر ہے۔ یعنی وہ شیخ مجدد کو حقیقی صوفی ماننے کو تیار نہیں، اس لیے کہ انھوں نے نہ تو اتحاد کا تجربہ کیا اور نہ ہی وجد اور سکر کی کیفیات ان پر طاری ہوئیں جو تصوف پر جدید دور کے لکھنے والوں کے مطابق حقیقی تصوف کی علامات ہیں۔ پروفیسر مجیب نے بڑی صاف گوئی کے ساتھ لکھا ہے کہ شیخ مجدد اس مزاج اور فکر کے حامل نہیں ہیں، جو صوفیہ کی خصوصیت ہے۔

(Muhammad Mujib, The Indian Muslims: London Allen & Unwin 1967,pp. 245)

Dr.Friedmann کے اعتراض کی اساس یہ ہے کہ شیخ مجدد نے لکھا ہے کہ توحید وجودی کے تجربہ سے گزرتے ہوئے وہ اس سے اس درجہ متاثر تھے کہ انھوں نے اپنی تحریروں میں اس کا بیان کیا تھا، لیکن اصلاً ان کی دستیاب تحریروں میں اس طرح کے بیانات نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس تجربے کا دعویٰ درست نہیں ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ جلد اول مکتوب نمبر ۲۹۰ جس کا ترجمہ مذکور ہے اور جس میں شیخ احمد نے اپنے روحانی تجربات کے مختلف منازل کا بیان کیا ہے، اس میں اتحاد اور جمع کے مرحلے کا بھی ذکر ہے۔ وہ اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ شیخ احمد نے حقیقی تجربات بیان کیے ہیں۔ جہاں تک توحید وجودی کے تجربے سے گزرتے ہوئے دور کی تحریروں کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں شیخ احمد نے لکھا ہے کہ وہ دوستوں کے پاس منتشر ہیں۔ ان کو جمع کرنا دشوار ہے۔ اس لیے میں نے انھیں علیٰ حالہ چھوڑ دیا۔ (مکتوب نمبر ۲۹۱ ص:۷۵۸)۔ جب شیخ مجددؒ نے ان نظریات سے رجوع کر لیا تو ان کو محفوظ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس طرح کی کچھ تحریریں ان

Marfat.com

کے شاگردوں نے جمع کی ہیں جنھیں "معارف لدنیہ" میں محفوظ کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب کے فاضل مرتب نے اس کے مقدمے میں لکھا ہے کہ میرے جمع اور موازنہ کے دوران مجھے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوگئی کہ یہ حالات شیخ مجدد کو نقشبندیہ سلسلے میں راہ سلوک طے کرتے ہوئے ابتدائی مراحل میں پیش آئے تھے۔ ان معارف میں شیخ خدا کی ذات کو وجود کا عین قرار دیتے ہیں اور ممکنات کی ذوات کو علم الٰہی میں خدا کے شئون ذاتیہ کے تعینات قرار دیتے ہیں اور انھیں بھی واجب کہتے ہیں۔ اسی طریقے سے ان میں یہ خیال بھی ملتا ہے کہ تکمیل نام ہے تنزیہہ اور تشبیہہ کے امتزاج نیز ظلیت کے اثبات کا۔ یہ چار اصول شیخ اکبر کے طریقے کی بنیاد ہیں (معارف لدنیہ ترتیب عبدالمجید سلفی، لاہور، ۱۳۷۶ء ص ۲) اس سلسلے میں زیادہ اہم معارف ۵، ۸، اور ۱۰ ہیں۔ چوتھی بات یہ ہے کہ شیخ کا وہ اقتباس جو ہم نے نقل کیا ہے اس میں یہ ذکر ہے کہ انھوں نے اپنے پیر خواجہ باقی باللہ کے پاس اس وقت ایک رباعی لکھ کر بھیجی جب وہ توحید وجودی کے مرحلہ سے گزر رہے تھے۔ نیز اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ خواجہ نے ان کو اس طرح کی رباعی لکھنے پر تنبیہہ کرتے ہوئے لکھا "تم نے جو بات لکھی ہے وہ احمقانہ اور معقولیت سے عاری ہے، اس طرح کے خیالات کا حامل شخص خدا کی بارگاہ میں مقبول نہیں ہو سکتا تم کو خدا کا فرمانبردار ہونا چاہئے، وہ بے نیاز اور غیور ہے" (شیخ اکرام، رود کوثر، کراچی تاج آفس، ص ۱۵۳)۔

ان ملاحظات کی وجہ سے یہ سوچنا صحیح نہیں ہوگا کہ بعض مصنفین کی طرح میرا بھی خیال ہے کہ وحدۃ الوجود میں یقین اور شطح کا صدور صوفیہ کے طریقے کا لازمی جز ہے۔ حقیقی صوفی کے لئے جمع کا تجربہ تو ضروری ہے لیکن وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنا یا شطح کا صادر ہونا ضروری نہیں۔

(۲۲) شیخ مجدد: مکتوبات ج ۱م ۱۳، ۳۱، ۳۶، ۱۶۰، ۲۹۱۔

(۲۳) تفصیلات کے لئے دیکھئے تاریخ دعوت و عزیمت ج ۴/۴-۵۶ ۱۵۴۔

(۲۴) نورالدین جہانگیر: تزک جہانگیری، تحقیق سید احمد خاں علی گڑھ، ۱۸۶۴ء، ص ۳-۲۷۲۔

(۲۵) شیخ مجدد: مکتوبات، ج ۱م ۱۳۱ ص ۵-۳۰۴، م ۱۶۸ ص ۲ ۳۵۲، م ۲۲۱ ص ۵-۲۶۴، ۲ م ۳۱۳ ص ۸-۸۲۷۔

(۲۶) ایضاً ج ۲ م ۶ ص ۲-۸۷۔

(۲۷) ایضاً ج ۱م ۲۳۴ ص ۴۹۵، ج ۱م ۲۶۱ ص ۴-۵۷، ج ۲ م ۴ ص ۸۷۰، ج ۳ م ۱۰۰ ص ۱۵۰۶۔

(۲۸) ملاحظہ کیجئے کتابیات۔

(۲۹) عزیز احمد: Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford University Press 1964, pp.175
ملا مبارک ناگوری کے سلسلہ میں دیکھئے: Sir Wolseley Haig (Planned) Sir Richard Burn(ed)
Cambridge History of India Vol. iv Cambridge 1937 pp. 114, 106۔

(۳۰) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۵ء، ج ۳ ص ۱۳۰، فتح اللہ شیرازی کے بارے میں دیکھئے، ایم اسلم: سرمایۂ عمر، ندوۃ المصنفین، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۳۰-۹۔

(۳۱) منتخب التواریخ ص ۲/۸-۲۴۵۔

Marfat.com

(۳۲) اثبات النبوۃ، ص۱۹، ۲۰۔

(۳۳) دیکھئے اسی کتاب میں

(۳۴) محمد اسلم: سرمایۂ عمر ص۱۱۴۔

(۳۵) تاریخ دعوت وعزیمت: ۴/۴۵۔

(۳۶) مکتوبات، ج۱، م۱۲۰، ص۲۷۸، م۲۵۱، ص۸۔۵۲۳، م۲۶۶، ص۲۰۔۶۱۶، ج۲، م۱۵، ص۸۹۳، م۳۶، ص۵۸۔۹۳۱، م۶۷، ص۸۔۱۰۷۷، م۹۶، ص۵۰۔۱۱۳۹

(۳۷) ایضاً ج۱، م۲۵۱، ص۵۲۳، ج۲، م۹۶، ص۱۱۵۰۔

(۳۸) شیخ مجدد نے لکھا ہے مولانا جامی (۸۹۸/۱۴۹۲) اور بعض دوسرے مصنفین نے امیر معاویہ پر اعتراض کیا ہے۔ (مکتوبات، ج۱، م۲۵۱، ص۵۔۵۲۴)۔

(۳۹) اپنی کتاب ردروافض میں شیخ مجدد نے متعدد شیعہ فرقوں اوران کے عقائد کا تذکرہ کیا ہے ان میں سے کچھ عقائد ایسے ہیں جو اسلام کی بنیاد ہی منہدم کردیتے ہیں۔ مثلاً حضرت علیؓ کی الوہیت کا عقیدہ یا یہ کہ وحی دراصل حضرت علی کی طرف آرہی تھی لیکن جبرئیل کی غلطی سے محمد ﷺ کی طرف منتقل ہوگئی اور یہ کہ روحیں مختلف شکلوں میں بار بار پیدا ہوتی رہتی ہیں، شیعوں کے بڑے فرقے ان عقائد کے حامل نہیں ہیں، صرف کچھ ہی انتہا پسند فرقے یہ خیالات رکھتے ہیں اور انہی کو امت نے کافر قرار دیا ہے۔ جو شیعہ صحابہ کرام پر خاص طور پر ابتدائی تین خلفائے راشدین اور ان صحابہؓ پر تبرا کرتے ہیں جنھوں نے حضرت علیؓ کے خلاف جنگ میں حصہ لیا تھا، ان کے بارے میں رائے مختلف ہے۔ اگرچہ اس طرح کے فعل کو سنیوں نے سختی سے رد کیا ہے تاہم کچھ حنفیوں اور علمائے ماوراء النہر کے ایک گروہ کے علاوہ علما کی اکثریت نے ان کو کافر قرار نہیں دیا ہے اگرچہ ان میں سے بھی اکثر ان شیعوں کو کافر کہہ دیتے ہیں جو حضرت ابوبکر، عمر اور دوسرے صحابہ کو کافر کہتے ہیں۔ ردروافض میں شیخ مجدد نے علماء ماوراء النہر کی توثیق کی ہے کہ صحابہ کرام کو کافر قرار دینے والے یا تبرا کرنے والے شیعہ کافر ہیں۔ مگر جہاں تک مکتوبات کا تعلق ہے تو شیخ نے اس عمل کو فسق و بدعت تو قرار دیا ہے لیکن ان کے عمل کرنے والوں کو کافر کہنے سے احتراز کیا ہے۔ (اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کے لئے دیکھئے: ابن عابدین کا رسالہ "تنبیہ الولاۃ والحکماء علی احکام مشائخ خیر الانام و اصحابہ الکرام، مشمولہ رسائل ابن عابدین تاریخ طبع ندارد، ج۱، ص۳۵۷-۷۱، شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتاب الصارم المسلول علی شاتم الرسول، سبکی کی السیف المسلول علی من سب الرسول، قاضی عیاض کی الشفاء وغیرہ)۔

(۴۰) محمد منظور نعمانی: تذکرۂ امام ربانی، مکتبہ الفرقان لکھنؤ ۱۹۸۲ ص۲۹۹۔

(۴۱) مکتوبات، ج۱، م۲۶۶، ص۶۱۲۔

(۴۲) ایضاً ج۳، م۱۴۱، ص۱۲۹۷۔

(۴۳) ایضاً ج۳، م۱۴۱، ص۱۲۹۸، ج۱، م۲۶۶، ص۶۱۲۔

(۴۴) تذکرہ امام ربانی، ص۱۲۳، یہ تعجب خیز بات ہے کہ شیخ اکرام نے بغیر حوالہ کے کفری تخلص کا انتساب خود شیخ مجدد

Marfat.com

کی طرف کیا ہے۔ (Muslim Civilization in India, New York London, -Columbia University Press, 1964, pp 167)

(۴۵) مکتوبات، ج ۳،م ۴۱،ص ۱۲۹۸۔

(۴۶) ایضاً ج ۱،م ۲۹۸،ص ۷۲۲۔

(۴۷) ایضاً ج ۱،م ۲۶۱،ص ۵۷۳۔

(۴۸) ایضاً ج ۱،م ۲۶۶،ص ۶۲۶، ج ۲،م ۶۲،ص ۱۰۶۱۔

(۴۹) ایضاً ج ۱،م ۲۶۰،ص ۵۶۲۔ اگرچہ فرض وواجب کے یہ الفاظ عام ہیں تاہم یہاں ان سے نماز مراد ہے۔

(۵۰) ایضاً ج ۲،م ۲۸،ص ۲-۹۲۱۔

(۵۱) ایضاً ج ۳،م ۴۱،ص ۱۳۰۶۔

(۵۲) ایضاً ج ۱،م ۲۷۶،ص ۶۷۳۔

(۵۳) ایضاً ج ۱،م ۲۶۱،ص ۵۷۳۔

(۵۴) ایضاً ج ۱،م ۲۹۴،ص ۶۷۷، ج ۲،م ۵۸،ص ۱۰۵۰۔

(۵۵) ایضاً، ج ۳،م ۶۶،ص ۱۳۶۷، ج ۱،م ۲۳۴،ص ۳-۴۹۲۔

(۵۶) ایضاً ج ۱،م ۲۹،ص ۶-۹۵۔

(۵۷) ایضاً ج ۱،م ۲۳۱،ص ۴۸۱۔

(۵۸) بدعت کے سلسلہ میں شیخ مجدد کی گفتگو کے لیے ملاحظہ کیجئے مکتوبات: ج ۱،م ۱۸۶،ص ۳۷۸-۳۷۵،م ۲۳۱، ص ۴۸۱-۴۸۰ اور اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کے لئے دیکھئے ابو اسحاق الشاطبی کی کتاب ''الاعتصام'' مکتبة التجارية الکبریٰ، قاهره، جلد ۲۔

(۵۹) مکتوبات، ج ۲،م ۵۴،ص ۱۰۳۲۔

(۶۰) منظور نعمانی، تذکرہ امام ربانی، ص ۸۷۔

(۶۱) مکتوبات، ج ۱،م ۱۰۲،ص ۲۵۶۔

(۶۲) تذکرہ امام ربانی، ص ۲۵۵، ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت، ص ۴/۱۲۲، ۱۶۳۔

(۶۳) تذکرہ امام ربانی، ص ۶۹۔

(۶۴) ایضاً، ص ۷۲۔

(۶۵) مکتوبات، ج ۱،م ۲۱۳،ص ۴۲۵،م ۱۹۴،ص ۳۸۹۔

(۶۶) ایضاً، ج ۱،م ۴۷،ص ۱۶۳۔

(۶۷) ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت، ج ۴/۹۱-۸۸۔

(۶۸) مکتوبات، ج ۱،م ۱۰۲،ص ۲۵۶۔

(۶۹) ایضاً ج ۱،م ۲۷۵،ص ۶۷۰۔

Marfat.com

(۷۰) محضر نامہ کی تفصیلات کے لئے دیکھئے منتخب التواریخ: بدایونی، ج ۲/۲-۲۷۱، اس کے انگریزی ترجمہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ M.Mujeeb:Indian Muslims, Allen & Unwin 1967, pp.242-3

(۷۱) Aziz Ahmad: Islamic Culture in The Indian Environment, Oxford Clarendon Press, 1964, pp.175

(۷۲) دین الٰہی کی تفصیلات کے لئے دیکھئے ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت: ۴/۲۵-۱۰۸۔

(۷۳) اکبر کی مذہبی پالیسی میں ابوالفضل کے کردار کے لئے دیکھئے، مشیر الحسن کا مقالہ Studies in Islam دہلی، ج ۱۰، جنوری تا اپریل ۱۹۷۳، ص ۱۱۹ اور عزیز احمد کی کتاب Islamic Culture in The Indian Environment, P173-

(۷۴) تفصیلات کے لئے رجوع کیجئے شیخ اکرام Muslim Civilization in India, P 162-3

(۷۵) جن لوگوں نے اکبر کی مذہبی پالیسی کی مخالفت کی اور اس کی بنا پر شہید کردیے گئے ان میں شیعہ عالم اور جونپور کے قاضی ملا محمود یزدی اور بنگال کے قاضی القضاۃ معز الملک شامل ہیں۔ (شیخ اکرام: Muslim Civilization in India P160) شیخ مجدد نے ان کی شدید تعذیب اور موت کے گھاٹ اتار دیے جانے کا تذکرہ اپنے خطوط میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو مکتوبات ج ۱م ۴۷ ص ۱۶۲، اور ج ۱م ۸۱ ص ۲۲۵۔

(۷۶) عزیز احمد Islamic Culture in Indian Environment P180، شیخ اکرام Muslim Civilization in India, P180، مکتوبات ج ۱م ۱۹۵، ص ۳۹۱۔

(۷۷) مکتوبات، ج ۱م ۴۷، ص ۱۶۲ م ۸۱، ص ۲۲۵۔

(۷۸) ایضاً، ج ۲م ۹۲، ص ۳۰-۱۱۲۹۔

(۷۹) K.A.Nizami: Naqshbandi Influence on The Mughal Rulers and Politics, Islamic Culture, Jan. 1965, P47.-

(۸۰) مکتوبات، ج ۱م ۱۹۵، ص ۱-۳۹۰۔

(۸۱) ایضاً، ج ۲م ۶۷، ص ۱۰۸۲۔

(۸۲) ایضاً، ج ۱م ۵۳، ص ۱۷۱۔

(۸۳) ملاحظہ کیجئے مکتوبات، ج ۱م ۲۶۹، ص ۶۴۲، م ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۹۵، ۶۵، ج ۳م ۵۴۔

(۸۴) شیخ اکرام: رودکوثر، ص ۱۵۹۔

(۸۵) ایضاً، ص ۱۵۷۔

(۸۶) کچھ نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا (تذکرہ امام ربانی، ص ۹۹) اور کچھ نے ان کو قتل کرنے کا مطالبہ کیا (رودکوثر، ص ۱۶۲)۔

(۸۷) رودکوثر، ص ۱۶۰۔

(۸۸) بدرالدین: حضرات القدس، ص ۱۷-۱۱۶، بحوالہ تاریخ دعوت وعزیمت، ج ۴ص: ۳-۱۶۲۔

(۸۹) مکتوبات، ج ۳م ۵، ص ۱۲۰۲، م ۲ص ۴-۱۱۹۳، م ۱۲۰۳۔

Marfat.com

(۹۰) Arnold, T.W. Preaching of Islam, 2nd Revised ed. London Constable & Company, 1913, P-412

(۹۱) رودکوثر، ص ۱۶۳۔

(۹۲) مکتوبات، ج ۳، م ۴۳، ص ۱۳۰۷، م ۱۰۶، ص ۱۵۱۳، م ۲۷، ص ۱۳۷۸۔

(۹۳) محمد اسلم: سرمایۂ عمر، ص ۱۳۱۔۱۲۸، Shaikh Ikram, Muslim Civilization in India, P-169,

(۹۴) مکتوبات، ج ۲، م ۴، ص ۸۷۰، ج ۱، م ۲۶۱، ص ۵۔۵۷۴، م ۲۳۴، ص ۴۹۴۳، م ۱۰۰، ص ۱۵۰۶۔

باب دوم: تصوف کیا ہے؟

(۱) ابوالحسین احمد بن محمد نوری (۲۹۵ھ/۹۰۷ء) کے والدین خراسان کے رہنے والے تھے لیکن ان کی ولادت اور پرورش بغداد میں ہوئی۔ ابوالحسین نوری اپنے رفیق شیخ جنید بغدادی کے مقابلے میں کہیں زیادہ عبادت گزار تھے ان پر وجد و سکر کا غلبہ بھی تھا، وہ اپنے اشارات کے لیے مشہور ہیں ان میں سے کچھ کی تشریح ابوالنصر السراج نے کی ہے۔ دیکھئے کتاب اللمع ص ۴۔۴۹۲۔ رسالہ قشیریہ ص ۴۔۱۲۳، ابوبکر الکلاباذی کی "التعرف لمذهب اهل التصوف" ص ۹۶۔۱۰۰، علی ہجویری کی کشف المحجوب ص ۶۔۱۶۴، اور عطار کا تذکرۃ الاولیاء ج ۲ ص: ۴۷۔۳۹۔

(۲) تذکرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۴۶۔

(۳) ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی (۲۹۷ھ/۹۰۹ء) اپنے عہد کے ممتاز ترین صوفی، زبردست عالم اور اصحاب صحو میں سے تھے۔ انھوں نے سختی کے ساتھ شریعت کا اتباع کیا صوفیہ انہیں سید الطائفہ کہتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے ان کو مشائخ الاسلام اور ائمۃ الہدیٰ میں شمار کیا ہے۔ (فتاویٰ، ص ۱۰/ ۱۷۔۵۱۶) ڈاکٹر حسن علی عبدالقادر نے ان کے رسائل کو اپنی کتاب: The life.Personality and Writings of Al-Junayd (London1962) میں شامل کیا ہے۔ Prof. R.C. Zeahner نے اپنی کتاب Hindu and Muslim Mysticism میں ایک باب (ص ۶۱۔۱۳۵) شیخ جنید کے لئے وقف کیا ہے۔ میں نے بھی شیخ جنید پر درج ذیل عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے: Doctrine of one Actor: Junayd's Views of Tawhid, The Muslim World, Jan.1983,pp.33-36-

(۴) رسالہ قشیریہ، ص ۲۵۲۔

(۵) ابومحمد صالح بن عبداللہ التستری (۲۸۳ھ/۸۹۷ء) فارس کے شہر خوزستان کے مقام تستر کے رہنے والے تھے، علوم اسلامیہ اور تصوف کے حصول کے بعد بصرہ میں مستقل سکونت اختیار کرلی۔ ان کا زہد و ورع ضرب المثل تھا، صائم الدہر تھے ان کی کرامات بھی مشہور ہیں، حلاج نے بھی ان سے استفادہ کیا تھا (رسالہ قشیریہ، ص ۵۔۹۲؛ تذکرۃ الاولیاء، ص ۱/۱۴۱۔ ۲۲۷؛ کشف المحجوب ص/ ۲۴۴ اور ۶۔۱۷۵؛ نفحات الانس ص ۶۹)۔

Marfat.com

(۶) تذکرۃ الاولیا، ص ۱/ ۲۳۷۔

(۷) ابوالحسن علی ندوی: تزکیہ واحسان یا تصوف وسلوک طبع لکھنؤ ،۱۹۷۹ص ۱۴۔۱۶،۲۴ منظور احمد نعمانی: تصوف کیا ہے، طبع لکھنؤ ۱۹۷۸ ص ۲۴،۳۳،۶۵۔

(۸) صوفی طریقہ اور نبوی طریقہ میں فرق کے لئے دیکھیے اس کتاب کے صفحات ۹۹-۹۱۔

(۹) حجۃ الاسلام ابو حامد محمد الغزالی (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء۔۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)، ایک بلند پایہ اشعری متکلم، ممتاز شافعی فقیہ اور یونانی فلسفہ کے زبردست ناقد تھے، ان کی ولادت ایران کے شہر طوس میں ہوئی، نیشاپور میں تعلیم پائی، جامعہ نظامیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیئے، بالآخر تصوف کی طرف رجحان ہوگیا، اپنی اس ذہنی تبدیلی کا بیان اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں کیا ہے اس کا ترجمہ M.Watt نے The Faith and Practice of Al-Ghazali,(London, 1951) کے نام سے کیا ہے، نیز ان کی کتاب احیاء العلوم کے متعدد حصے انگریزی اور دیگر زبانوں میں ترجمہ ہوگئے ہیں ان کے افکار اور شخصیت پر بھی بہت کام ہوا ہے۔ امام غزالی نے اپنا تصور اخلاق میزان العمل میں پیش کیا ہے مزید دیکھیے پروفیسر ایم عمر الدین کی کتاب The Ethical Philosophy of ImamGhazali علی گڑھ ۱۹۶۲ء۔

(۱۰) ابوبکر محی الدین محمد بن علی الطائی المعروف با بن عربی (۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء۔۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) اسپین کے شہر مرسیہ (Mursia) میں پیدا ہوئے اور دمشق میں انتقال ہوا وہ زبردست صوفی اور عالم تھے انھوں نے فلسفہ وحدۃ الوجود کی تشکیل کی جو فلسفہ کئی صدیوں تک عالم اسلام پر چھایا رہا اور اب بھی بہت سے لوگ اس سے متاثر ہیں۔ ان کے بارے میں تفصیلات کے لئے دیکھئے حسین نصر کی کتاب Three Muslim Sages (Harvard, 1964) ص ۹۲۔۱۰۲۔ ان کے فلسفہ پر سب سے عمدہ کتاب عفیفی کی The Mystical Philosophy of Muhiyuddin Ibnul Arabi(London), reprint Ashraf (Lohore) ہے۔

(۱۱) شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبداللہ بن ابی منصور الانصاری (۳۹۶ھ/۱۰۰۶ء۔۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) افغانستان کے شہر ہرات کے رہنے والے تھے، حنبلی المسلک تھے، علوم شریعت اور تصوف کے زبردست عالم شاعر اور مصنف تھے۔ انھوں نے صوفیہ کا ایک تذکرہ لکھا ہے، لیکن ان کی شہرت ایک مختصر مگر اہم کتابچہ 'منازل السائرین' کی وجہ سے ہے۔ اس کتاب پر متعدد شروحات لکھی جا چکی ہیں جن میں ایک الفرکاوی کی اور دوسری الاسکندری کی قاہرہ سے طبع ہو چکی ہیں۔ ان کو S.de Laugier de Beaure cueil D.P. نے ایڈٹ کر کے شائع کیا ہے۔ نیز ایک کتاب Khwaja Abdullah Ansari: Mystique Hambalite کے نام سے لکھی جو بیروت سے شائع ہوگئی ہے، ابن تیمیہ کے ممتاز شاگرد ابن قیم (۷۰۱ھ/۱۳۰۲ء) نے بھی اس پر ایک تفصیلی شرح لکھی جو مدارج السالکین کے نام سے قاہرہ سے ۱۹۵۶ میں شائع ہوئی ہے۔

(۱۲) ابو محفوظ معروف بن فیروز کرخی (۲۰۰ھ/۸۱۵ء) کے والدین بغداد کے مضافات میں کرخ کے رہنے والے تھے۔ علی بن موسیٰ رضا کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا، ابن تیمیہ نے ان کا شمار احباب صحو صوفیہ جیسے فضیل بن عیاض سری سقطی اور جنید بغدادی وغیرہ میں کیا ہے، جن کو وہ مشائخ اسلام اور ائمۃ الھدیٰ کہتے ہیں۔ (فتاوی،

Marfat.com

ص: ۱۰/۱۷/۱۔۵۱۶) رسالہ قشیریہ ص ۸۔۶۵، کشف المحجوب ۳۔۱۴۱، تذکرۃ الاولیا ص ۱/۵۔۲۴۱۔

(۱۳) نکلسن نے The Mystics of Islam (لندن ۱۹۶۶) ص ۱۰ پر معروف کرخی کے جس جملے کے پہلے حصہ کا ترجمہ کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں "التصوف هو الاخذ بالحقائق و اليأس مما في ايدي الخلائق" نکلسن نے حقائق کا ترجمہ Divine realities کیا ہے اور اس کے مابعد الطبعیاتی معنی لیے ہیں مجھے اس کے امکان سے انکار نہیں ہے لیکن میں اس کا ترجمہ صرف Realities کروں گا میری نظر میں یہاں حقائق سے مراد شرعی حقائق ہیں جیسے ایمان، خوف، خشیت، محبت اور صبر وغیرہ۔ معروف کرخی کے بقیہ جملے کا مفہوم بھی تقاضا کرتا ہے کہ اس کے یہی معنی لیے جائیں اور شیخ کے عہد کے پیش نظر جبکہ عرفانی نظریات کو تصوف میں اہمیت نہیں ہوئی تھی۔ یہی معنی مناسب معلوم ہوتے ہیں۔

(۱۴) Titus Burckhardts: An Indtoduction to Sufi Doctrine انگریزی ترجمہ از D M. Mathson، طبع لاہور ۱۹۶۸ء ص ۱۶، ۱۸۔ ذیل کا جملہ مصنف کے فکر کی ایک نمایاں مثال ہے: "چونکہ یہ نظریہ صوفی طریقہ کی بنیاد بھی ہے اور صوفیانہ تفکر کا نتیجہ بھی جو اس کی غایت ہے اس لئے حقیقی تصوف اور دینی تصوف میں وجہ امتیاز یہ عرفانی نظریات ہی ہیں۔"

(۱۵) شیخ عبدالقادر جیلانی (۴۷۱ھ/۱۰۷۹ء۔ ۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء) ایران کے شہر جیلان میں پیدا ہوئے، اٹھارہ سال کی عمر میں بغداد تشریف لائے اور قرآن، حدیث اور فقہ کے ساتھ سلوک کی تربیت شیخ حماد الدباس (۵۲۵ھ/۱۱۳۰ء) سے حاصل کی انھوں نے پچاس سال کی عمر میں وعظ کہنے شروع کیے، جن میں ہزاروں لوگ شریک ہوتے تھے۔ ان کی تصنیفات میں غنیۃ الطالبین، فتوح الغیب اور الفتح الربانی شامل ہیں۔ ابن تیمیہ نے فتوح الغیب کے ایک حصہ کی شرح بھی لکھی ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اس کتاب کا فارسی ترجمہ بھی کیا اور اس کی شرح بھی لکھی۔ Walther Braune نے بھی اس کتاب کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا جو جرمنی سے ۱۹۳۳ میں شائع ہوا۔

(۱۶) شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبداللہ بن عمویہ سہروردی (۵۸۹ھ ۱۱۹۳ء۔ ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) سلسلہ سہروردیہ کے بانی اور اپنے عہد میں بغداد کے شیخ الشیوخ تھے۔ سلوک کی تربیت اپنے چچا ابونجیب السہروردی سے حاصل کی اور شیخ عبدالقادر جیلانی سے بھی فیض اٹھایا ان کی کتاب عوارف المعارف تصوف کی معرکہ آرا کتاب ہے۔ ۵۲۳ھ/۱۱۲۹ء)۔

(۱۷) بہاؤالدین محمد بن محمد البخاری نقشبند (۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) نقشبندیہ سلسلہ کے بانی ہیں یہ سلسلہ مغرب میں بوسنیا سے لیکر مشرق میں سماترا کے علاقہ تک مقبول ہوا۔ قادریہ کے بعد سب سے زیادہ یہی سلسلہ پھیلا اس سلسلہ میں مشکوک اعمال جیسے سماع، ذکر بالجہر اور خلوۃ وغیرہ سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ نقشبندیہ سلسلہ کی ترویج و اشاعت کے سلسلہ میں دیکھئے حامد الغرکی کا مقالہ Bibliographical Notes on the Naqashbandi Tariqah مشمولہ Essays on Islamic Philosophy and Sciences جمع و تحقیق G.H.Hourani طبع نیویارک ۱۹۷۵ ص ۹ ۔۳۵۴، خواجہ بہاؤالدین کے حالات کے لیے دیکھئے نفحات الانس ص ۹ ۔ ۳۴۵۔

Marfat.com

(۱۸) رسالہ قشیریہ،ص ۱۵۵۔

(۱۹) ابوبکر بن جحد ر شبلی (۳۳۴ھ/۹۴۶ء) شیخ جنید کے مرید تھے، بغداد کے بڑے صوفیہ میں شمار ہوتے تھے۔ ان پر سلوک کے ابتدائی دور میں شدید وجد وسکر کا غلبہ تھا۔ ان کے شطحات جن میں سے کچھ کی تشریح ابوالنصر السراج نے کتاب اللمع (۹۱۔۴۷۸) میں کی ہے اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ البتہ سوائے چند مواقع کے جب ان پر سکر کا شدید غلبہ تھا انھوں نے شریعت کی مکمل پاسداری کی۔ بعد میں وہ صاحب صحو ہو گئے اور اپنے عہد کے اجلہ شیوخ میں شمار کئے جانے لگے۔ (رسالہ قشیریہ ص ۶۰۔۱۵۹، کشف المحجوب، ص ۷۔۱۹۵، تذکرۃ الاولیاء، ج ۲/۱۵۴۔۱۳۵، نفحات الانس ص ۸۔۱۷۴) ان پر ابن تیمیہ کی تنقید کے لئے دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام، ۱۰/۳۸۲، ۵۵۷۔

(۲۰) رسالہ قشیریہ ص ۵۵۴۔

(۲۱) ابوعلی جوز جانی حکیم ترمذی کے شاگرد تھے، عطار نے ان کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ''پابندی سے شریعت کی اتباع کرو اور کرامات کے پیچھے مت دوڑو'' (تذکرۃ الاولیاء ص ۲/۱۰۱)۔

(۲۲) نفحات الانس، ص ۴۔

(۲۳) عبدالرحمٰن جامی (۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء) ایک عظیم صوفی، شاعر، درویش اور عالم تھے۔ خراساں کے مقام جام میں پیدا ہوئے ان کی متعدد منظوم تصنیفات کے علاوہ ابن عربی کی فصوص الحکم کی دو شرحیں ہیں ایک تفصیلی دوسری مختصر جس کا نام نقد النصوص ہے۔ ان کی ایک کتاب لوائح ہے اس کے علاوہ الدرۃ الفاخرۃ اور نفحات الانس ان کی تصنیفات ہیں مؤخر الذکر تقریباً ۶۰۰ صفحات پر مشتمل صوفیہ کا تذکرہ ہے۔

(۲۴) نفحات الانس، ص ۴۔

(۲۵) مکتوبات، ج ۱، م ۱۳۵، ص ۳۰۸، م ۹۷، ص ۲۴۱۔

(۲۶) شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴/۱۷۰۲۔۱۷۶/۱۱۷۶۲) اٹھارویں صدی کے مجدد تھے بے مثل محدث ہونے کے ساتھ ساتھ عظیم صوفی بھی تھے انھوں نے اسلام کے پورے نظام کی حجۃ اللہ البالغۃ میں، اخلاقی نظام کی البدور البازغہ، اور سیاسی نظام کی ازالۃ الخفاء میں از سرنو تشکیل کی ہے۔ اسلام کے دیگر پہلوؤں، تفسیر، فقہ اور کلام پر ان کی تصنیفات موجود ہیں۔ تصوف میں انھوں نے وحدۃ الوجود کے دائرہ میں رہتے ہوئے ماورائیت کا اثبات کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے حالات کے لئے دیکھئے انفاس العارفین، طبع دہلی، ۱۸۹۷، محمد رحیم بخش کی حیات ولی، لاہور (۱۹۵۵) G.N.Jalbani:Life of Shah WaliullahS. اور A.A.Rizvi کی Waliullah and His Times، کنبرا، معارف پبلشنگ ہاؤس ۱۹۸۰۔

(۲۷) القول الجمیل مع اردو ترجمہ خرم علی، مکتبہ عزیزیہ دیوبند، ص ۳۴۔۲۷۔

(۲۸) القرآن الحکیم: سورۃ الحدید آیت: ٤۔

(۲۹) القرآن الحکیم: سورۃ البقرۃ آیت: ۱۱۵۔

(۳۰) القرآن الحکیم: سورۃ ق آیت: ١٦۔

Marfat.com

(۳۱) القرآن الحکیم: سورۃ القصص آیت: ۸۸۔

(۳۲) امام غزالی: مشکوۃ الانوار، تحقیق اے. ای. عفیفی، دار القومیہ، قاھرہ ۱۹۶۴ص ۸۔۵۷۔

(۳۳) عبدالکریم بن ہوازن قشیری (۴۶۵ھ/۱۰۷۲) نے راہ سلوک ابوعلی الدقاق (۴۰۵ھ/۱۰۱۴) کی نگرانی میں طے کی۔ اعمال تصوف اور تاریخ تصوف پر ان کی کتاب الرسالہ کو درجہ استناد حاصل ہے۔ انھوں نے لطائف الاشارات کے نام سے تفسیر بھی لکھی اور بعض اور کتابیں بھی تصنیف کیں۔

(۳۴) رسالہ قشیریہ ص ۷۔۲۲۶۔

(۳۵) ابو یزید بن طیفور بن عیسی بسطامی (۲۶۱ھ/۸۷۵) بسطام کے رہنے والے ہیں جو ایران کے صوبہ خمیس میں واقع ہے۔ تصوف کے اولین دور کے اساطین میں سے ہیں، شطحات کے لیے مشہور ہیں۔ پانچویں صدی کے ایک مصنف السہلجی نے ان کے اقوال "النور من کلمات ابی طیفور" کے نام سے جمع کیے۔ اس کتاب کو بعض اور تحریروں کے ساتھ ملا کر عبدالرحمٰن بدوی نے شطحات الصوفیة کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ R.C.Zeahner نے اپنی کتاب Hindu and Muslim Mysticism میں ان پر ایک باب لکھا ہے۔ میں نے ابو یزید پر ایک مقالے میں ان پر کلام کیا ہے۔ جو Hamdard Islamicus جلد ۱ نمبر ۲ میں شائع ہوا۔

(۳۶) ابو یزید پر میرا مقالہ محولہ بالا۔

(۳۷) النور من کلمات ابی طیفور ص ۱۰۱۔

(۳۸) رسائل ابن عربی طبع حیدرآباد ص ۸۔

(۳۹) فتوحات مکیہ (بیروت، دار صادر) جلد دوم، باب ۲۲۱ ص ۵۱۶۔ رسالۃ لایعول علیہ ص ۱۴، انھوں نے لکھا ہے: ''ہر وہ مشاہدہ جو وحدت میں کثرت پیش نہ کرے قابل اعتبار نہیں۔''

(۴۰) التفہیمات الالٰہیة ج ۲ ص: ۵-۲۷۴۔

(۴۱) شاہ ولی اللہ نے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ کے اثبات کے لئے اللہ تعالیٰ اور وجود منبسط میں فرق کیا ہے۔ دیکھیے الطاف القدس، مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۰۵ص ۶۔۵۳، لمحات، تحقیق غلام مصطفیٰ، پاکستان ص ۱۸۔۲۵، ہمعات (محقق مذکور) ۱۹۶۴ ص ۷۷-۶۹، التفہیمات الالٰہیة (محقق مذکور) ۱۹۶۷ ج ۲/۵-۲۷۴۔

(۴۲) مکتوبات، ج ۱، م ۲۹۱ ص ۶۱۷۔

(۴۳) مکتوبات، ج ۱، م ۲۷۲ ص ۶۵۶۔

(۴۴) کتاب اللمع ص ۴۷۹۔

(۴۵) ابوحمزہ (۲۶۹ھ/۸۸۲) شیخ جنید کے احباب میں ایک صاحب حال صوفی تھے لیکن بالآخر صاحی ہو گئے ان کے صاحی ہونے کی دلیل ان کا وہ جملہ ہے جسے امام قشیری نے نقل کیا ہے کہ ''تمام احوال، اعمال اور کلام میں نبی علیہ ﷺ کی اتباع کے سوا خدا تک رسائی کا کوئی طریقہ نہیں'' (رسالہ قشیریہ ص ۱۵۵)۔

(۴۶) حسین بن منصور الحلاج (۲۴۴/۸۵۷۔۳۰۹/۹۲۲) غایت درجہ کے سکران تھے، شیراز کے قریب ایک مقام کے رہنے والے تھے۔ بغداد میں ان پر مقدمہ چلا، ان کے خلاف من جملہ الزامات کے ایک انا الحق کہنا

Marfat.com

بھی تھا۔ ان میں اور ابویزید بسطامی میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حلاج نے اپنے تجربات کی بنیاد پر ایک ایسا نظریہ تشکیل دیا جو واضح طور پر شریعت کے خلاف تھا۔ مشہور فرانسیسی مستشرق Louis Massignon نے حلاج کی کتاب الطواسین اور ان کے دیوان کو شائع کیا ہے اور ان کی حیات و تجربات پر The Passion of al-Hallaj کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس کا انگریزی ترجمہ Herbert Mason نے کیا ہے جو پرنسٹن یونیورسٹی سے ۱۹۸۲ میں شائع ہوا۔

(۴۷) مکتوبات، ج ۳، م ۳۳، ص ۳۔ ۱۲۸۲۔

(۴۸) اس خط کے ترجمہ کے لئے دیکھئے اسی کتاب کا صفحہ۔

(۴۹) سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ کے ایک صوفی محمد عبدالشکور نے لکھا ہے کہ نقشبندی نسبت کا مطلب ہے خدا کے وجود کا ایسا ہمہ وقتی شعور کہ خدا ایک لمحہ کے لئے بھی نظروں سے اوجھل نہ ہو۔ (تذکرہ مجدد الف ثانی، جمع و ترتیب منظور احمد نعمانی ۲۲۶)۔

(۵۰) السھلجی: النور من کلمات ابی طیفور، ص ۱۶۵۔

(۵۱) ابوالمکارم احمد بن محمد السمنانی (۶۵۷ھ/۱۲۶۱۔ ۷۳۶ھ/۱۳۳۶) تبریز کے ایک معزز گھرانے کے فرد تھے، پندرہ سال کی عمر میں حکومت کی ملازمت اختیار کی لیکن بعد میں ایک غیبی آواز کی ترغیب پر اسے ترک کر دیا اور سمنان جا کر شرف الدین سعد اللہ سمنانی کی زیرنگرانی ذکر و فکر شروع کیا۔ سترہ سال کی عمر میں انھیں خرقہ مل گیا، پھر وہ بغداد گئے اور اپنے شیخ کے استاد عبدالرزاق اسفرائنی کی صحبت اختیار کی۔ ۳۲ سال کی عمر تک وہاں رہے۔ انھوں نے متعدد کتابیں تصنیف کیں ان کی سب سے اہم کتاب "العروۃ لا ھل الخلوۃ" ہے (مخطوطہ پٹنہ، خدابخش لائبریری) اس میں انھوں نے خدا تعالیٰ کی مکمل ماورائیت کا اثبات کیا ہے۔

(۵۲) کمال الدین عبدالرزاق کاشی (۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء) وحدۃ الوجود کے زبردست حامی تھے۔ ابن العربی کے "فصوص الحکم" کی شرح لکھی اور ایک کتاب "اصطلاحات الصوفیۃ" کے نام سے مرتب کی۔ انھوں نے قرآن مجید کی تفسیر بھی وحدۃ الوجودی منہاج پر کی۔ یہ تفسیر غلطی سے ابن عربی کی طرف منسوب ہوگئی۔ (مزید دیکھیے نفحات الانس ص: ۴۲۹)

(۵۳) مولانا شمس الدین محمد بن احمد الحکیم کیشی (م ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۵ء) شیراز کے رہنے والے تھے مشہور عالم، جامع منقولات و معقولات اور متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ اپنے وقت کے کبار صوفیہ میں شمار ہوتے تھے، علامہ قطب الدین شیرازی ان کے شاگرد تھے نفحات الانس، تحقیق و تعلیق دکتر محمد عابدی۔ انتشارات تہران ۱۳۷۰ طبع اول ۸۷۴ حاشیہ، ہزار مزار ترجمہ سد الازار فی مزارات شیراز، مترجم جنید شیرازی۔ تحقیق دکتر نورانی وصال انتشارات کتاب خانہ احمدی شیراز ۱۳۶۴ ص ۱۰۲-۱۰۳۔

(۵۴) شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کے بارے میں دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۱۔

(۵۵) نفحات الانس، ص ۴۰۔ ۴۳۷۔

(۵۶) العروۃ لاھل الخلوۃ مخطوطہ، خدابخش لائبریری، پٹنہ، باب اول۔

Marfat.com

(۵۷) دیکھیے حاشیہ نمبر۳۔

(۵۸) رسالہ قشیریہ ص۲۴، ۲۸۵، کشف المحجوب ص ۳۶۔

(۵۹) عبدالقادر جیلانی: فتوح الغیب، مکتبہ حلبی قاھرہ، ۱۹۷۳ء ص ۱۳۸۔

(۶۰) منازل السائرین مع شرح الاسکندری ص ۲۲۷ نفحات الانس ص ۱۶۔۱۵۔

(۶۱) القرآن الحکیم: سورہ ھود آیت: ۵۶۔

(۶۲) مکتوبات، ج ۲، م ۹۵، ص ۱۳۷۔

(۶۳) ابونصر سراج: کتاب اللمع ص ۲۸۳، شہاب الدین سہروردی: عوارف المعارف ص ۵۔۵۲۴۔

(۶۴) مکتوبات، ج ۲، م ۹۵، ص ۱۳۹۔

(۶۵) ابن الفرید (۶۲۲ھ/۱۳۳۵ء) مشہور صوفی شاعر ہیں ان کا معرکہ آرا قصیدہ تائیہ ہے جس میں ۷۶۰ اشعار ہیں۔ پروفیسر نکلسن نے ان کی اس نظم اور بعض دوسری نظموں کا انگریزی ترجمہ کیا ہے۔ دیکھئے نکلسن کی کتاب Studies In Islamic Mysticism طبع دہلی، ۱۹۷۶ء ص ۲۶۶۔۱۶۲، ڈاکٹر مصطفیٰ حلمی، ابن الفرید والحب الالھی، دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۷۱ء۔

(۶۶) دیوان الحلاج، تحقیق میسنیوں، طبع پیرس ۱۹۵۵ء۔

(۶۷) جلال الدین رومی (۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء۔۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) بلخ کے رہنے والے تھے ان کے والد ان کو ایشیائے کوچک میں مقام قونیہ لے کر آئے تھے وہ ایک بزرگ صوفی اور سلسلہ مولویہ کے بانی ہیں۔ مثنوی معنوی ان کا لافانی شاہکار ہے۔ پروفیسر نکلسن نے اس کا ترجمہ کیا ہے اور شرح بھی لکھی ہے۔ ان کی دیگر تصنیفات میں دیوان شمس تبریز اور فیہ مافیہ ہے۔ (نکلسن، Rumi: The Mystic لندن؛ خلیفہ عبدالحکیم: The Metaphysics of Rumi؛ افضل اقبال: The life and Thought of Rumi, Lahore 1968-)

(۶۸) فریدالدین محمد بن ابراہیم عطار (۱۱۳۶ھ۔۱۲۲۳ء) فارسی کے زبردست شاعر تھے ایک درجن سے زیادہ منظوم کتابیں تصنیف کیں جن میں اسرار نامہ، الٰہی نامہ، مصیبت نامہ، منطق الطیر اور پند نامہ وغیرہ کو زیادہ شہرت ملی، نثر میں ان کی 'تذکرۃ الاولیاء' ۲ جلدوں میں اہم تالیف ہے۔ (سعید نفیسی: جستجو در احوال وآثار فریدالدین عطار تہران: ۱۹۴۲ء اور E.G. Brown: A Literary History of Persia, V.2, PP507-14)

(۶۹) عفیفی The Mystical Philosophy of Ibn Arabi.pp 49-70، رسائل ابن تیمیہ، ج ۵/۳۔۴۲۔

(۷۰) الکلاباذی، التعرف لمذھب اھل التصوف ص ۱۶۳۔

(۷۱) رسالہ قشیریہ ص ۵۱۸۔

(۷۲) ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت ص ۳۵/۴۔

(۷۳) مکتوبات، ج ۳، م ۳۳، ص ۱۲۸۳۔

(۷۴) السراج "کتاب اللمع" ص ۴۔۴۵۳، ۳۔۴۲۲۔

(۷۵) ایضاً ص ۴۶۱، ۴۲۳، ابویزید، ابوبکر شبلی، ابوالحسین نوری، اور ابوحمزہ کے شطحات پر بحث کے لئے دیکھئے مذکورہ

Marfat.com

کتاب ص ۹۱۔ ۴۷۸، ۴۔ ۴۹۲ اور ۶۔ ۴۹۵۔

(۷۶) ابونصر سراج، کتاب اللمع ص ۴۷۹۔

(۷۷) ایضاً ص ۴۵۸۔

(۷۸) مکتوبات، ج ۱، م ۲۶۶ ص ۵۸۹، م ۱۳۰، ص ۳۰۳۔

(۷۹) ایضاً ج ۱، م ۹۵ ص ۲۳۷۔

(۸۰) ایضاً ج ۱، ص ۲۳۸۔

(۸۱) علامہ جامی نے لکھا ہے کہ ابوالحسن علی بن جعفر الخرقانی (۴۲۵ھ/۱۰۳۴) راہ سلوک وفنا میں ابویزید کے متبع تھے، ان کا مقولہ ہے کہ سادہ لباس پہننے، مصلی پر بیٹھے رہنے، رسوم وعبادات ادا کرنے اور اچھے خصائل کی آبیاری سے آدمی صوفی نہیں بنتا، صوفی تو فنا کے حصول سے بنتا ہے (نفحات الانس ص ۶۔ ۲۷۵)۔

(۸۲) مکتوبات ج ۱، م ۱۵۲، ص ۷۔ ۳۲۵۔

(۸۳) ایضاً ج ۱، م ۱۰۰، ص ۲۔ ۲۵۱ شیخ عبدالکبیر یمانی زیادہ تر مکہ میں مقیم رہے۔ ایک مرتبہ جب انھوں نے یہ بات کہی تو حاضرین حیرت زدہ رہ گئے، پھر اس کی اس طرح تشریح کی کہ ''ہر چیز اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، اس کے لئے کچھ بھی غیب نہیں اور جب کوئی چیز غیب نہیں تو وہ غیب داں نہیں ہوا، قرآن میں لفظ غیب ہماری (انسانوں) کی نسبت سے استعمال ہوا ہے۔ (حاشیہ مکتوبات ص ۲۵۱)

(۸۴) رسالہ قشیریہ ص ۲۳۳۔

(۸۵) کلاباذی، التعرف لمذھب اھل التصوف ص ۱۳۱۔

(۸۶) مشہور ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی نے کہا تھا کہ حلاج اس لیے گم گشتہ راہ ہوا کہ اس کا ہاتھ تھامنے والا کوئی نہیں تھا۔ اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو اس کا ہاتھ تھام لیتا (قاضی عیاض: الشفاء مع شرح نسیم الریاض، المکتبة السلفیة مدینة، بدون سنہ ص ۵۳۸)۔

(۸۷) مکتوبات، ج ۳، م ۳۳، ص ۱۲۸۳۔

(۸۸) ہجویری، کشف المحجوب ص ۲۳۵۔

(۸۹) دیکھئے ابویزید پر میرا مقالہ حوالہ سابق۔

(۹۰) مکتوبات، ج ۲، م ۹۵، ص ۱۱:۳۸۔

(۹۱) ایضاً ج ۱، م ۴۱، ص ۱۴۴۔

(۹۲) الکلاباذی، التعرف لمذھب اھل التصوف ص ۹۱، ابوعبداللہ سعید بن یزید النجابی، ابوالحسین احمد بن ابو علی الحواری (۲۳۰ھ/۸۴۴ء) کے استاد تھے ان کا تذکرہ قشیری نے اپنے رسالے میں ص ۱۰۵ پر کیا ہے۔ انھوں نے تصوف میں اخلاق وآداب پر زور دیا (نفحات الانس ص ۹۲)۔

(۹۳) السھلجی، النور من کلمات ابی طیفور ص ۱۳۱۔

(۹۴) الکلاباذی، التعرف لمذھب اھل التصوف ص ۱۳۴۔

Marfat.com

(۹۵) السہروردی، عوارف المعارف ص۵۱۵۔ ذوالنون، ثعبان بن ابراہیم (۲۴۵ھ/۸۵۹) مشہور مصری صوفی ہیں۔ ابو یزید کے احباب میں تھے۔نکلسن کا خیال ہے کہ انھوں نے اپنے عہد میں تصوف کو ابو یزید سمیت تمام صوفیہ سے زیادہ متاثر کیا۔ A Historical Enquiry Concerning The Origin and Development of Sufism: J.R.A.S.1906, PP203-48-

(۹۶) ابن عربی، فتوحات مکیۃ ص۲/۵۰۹۔

(۹۷) السہلجی، النور من کلمات ابی طیفور ص۱۵۷۔

(۹۸) السہروردی، عوارف المعارف ص۵۴۱۔

(۹۹) السہلجی، النورمن کلمات ابی طیفور ص۱۸۴۔

(۱۰۰) ابو نصر سراج، کتاب اللمع ص۴۶۴۔

(۱۰۱) السہلجی، النورمن کلمات ابی طیفور ص۱۲۸۔

(۱۰۲) ایضاً ص۹۱،۱۴۳۔

(۱۰۳) ایضاً ص۱۶۰۔

(۱۰۴) ایضاً ص۱۲۲۔

(۱۰۵) ایضاً ص۹۱،۱۴۰،۱۴۳،۱۵۹۔

(۱۰۶) مکتوبات، ج۲،م۹۹،ص۱۱۷۲۔

(۱۰۷) ایضاً ج۱،م۲۳۰،ص۴۷۹، ج۱،م۲۷۲،ص۶۵۵، ج۳،م۸۹،ص۱۴۵۴۔

(۱۰۸) ابو نصر سراج، کتاب اللمع ص۵۴۵۔

(۱۰۹) مکتوبات، ج۱،م۲۴۰،ص۵۰۳-۴۔

(۱۱۰) رسالہ قشیریہ ص۵۸۵، تذکرۃ الاولیاء، ص۲/۳۶۵۔ ابن تیمیہ کے نزدیک حضرت ابوبکر کی طرف ان الفاظ کا استناد مشکوک ہے۔ (رسائل ومسائل ص۴/۵۴-۵)۔

(۱۱۱) رسالہ قشیریہ ص۱۲۹،۲۳۔

(۱۱۲) مکتوبات، ج۱،م۲۶۶،ص۵۸۹۔

(۱۱۳) ہجویری (۴۶۵ھ/۱۰۷۳) نے لکھا ہے کہ انھوں نے ابوالقاسم گورگانی سے طوس میں ملاقات کی اور ان کی صحبت سے فیض اٹھایا۔ انھوں نے ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰ھ/۱۰۴۹) کو ابوالعباس شقانی کا ہم خیال بتایا ہے جو حلاج کے مداح تھے (کشف المحجوب ص۵۵-۱۸۹)۔

(۱۱۴) الغزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء اللہ الحسنیٰ، قاھرہ، مکتبۃ الجندی ص۴۵۔

(۱۱۵) ابونصر سراج، کتاب اللمع ص۲-۴۱،۵۴۱،۵۴۳،۵۵۲۔

(۱۱۶) رسالہ قشیریہ ص۲۲۵،۳۰-۲۲۹،۲۶۰۔

(۱۱۷) ہجویری، کشف المحجوب ص۱۷-۲۱۵،۳۲۷،۳۳۴۔

Marfat.com

(۱۱۸) Nicholson, R.A: Mystics of Islam, PP.149

(۱۱۹) ابویزید پر میرا مقالہ بحوالہ مذکورہ۔

(۱۲۰) مکتوبات، ج ا،م ۳۰، ص ا۔۱۰۰۔

(۱۲۱) ایضاً ج ا،م ۲۲۶، ص ۶۲۳۔

(۱۲۲) ایضاً ج ا،م ۲۶۶، ص ۴۔۶۲۳۔

(۱۲۳) ایضاً ج ا،م ۲۶۶، ص ۶۲۳۔

(۱۲۴) ایضاً ج ا،م ۳۶، ص ۱۶۔۱۱۵۔

(۱۲۵) ایضاً ج ا،م ۹۷، ص ۲۴۱۔

(۱۲۶) ایضاً ج ۲،م ۹۹، ص ۳۔۱۱۷۲۔

باب سوم: شریعت اور تصوف

(۱) عیسائی اثرات کا تذکرہ Adalbert Merx نے اپنی کتاب Ideen und Grundlinier einer algemeinen Geschichte der Mystic (Heidelberg 1893) میں اور Margaret Smith نے Rabi'a the Mystic (Amsteredem Philo Press 1928) میں کیا ہے۔ ایرانی اثرات کا تذکرہ F.R.D Tholuck نے Sufismus sive theologia persica ca pantheistics (Berlin 1921) میں E.H. Palmer نے Oriental Mysticism (London 1969) اور Henri Corbin اور حسین نصر نے اپنی نگارشات میں کیا ہے۔ نوافلاطونی اثرات کا تذکرہ پروفیسر نکلسن نے The Mystics of Islam (طبع لندن ۱۹۱۴) میں کیا ہے، انہوں نے بدھ مذہب کے اثرات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ ویدانت کے اثرات کا تذکرہ Alfred von Kremer نے Culturgeschichtliche Streifzuge auf dem Gebiete des Islams, (1873) میں کیا ہے۔ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ صلاح الدین خدا بخش نے کیا تھا جو Islamic Civilization Vol. I (Calcutta 1929) میں شائع ہوا اس کے علاوہ W. Jones نے Asiatic Researches (London 1803) میں، Max Herten نے Indische Stromungen میں، R.C. Zaehner نے Hindu and Muslim Mysticism میں کیا ہے۔

(۲) اس موضوع پر L. Massignon نے ایک بلند پایہ تحقیقی کتاب Essai sur les origines du lexique Technique de la Mystic Musalmane (Paris 1928) تصنیف کی۔ پروفیسر انا میری شمل نے بھی اپنی کتاب Mystical Dimensions of Islam (Carolina, 1975) میں اسی رجحان کی حمایت کی ہے اکثر مسلم محققین کی بھی یہی رائے ہے مثلاً علامہ اقبال نے اپنی کتاب The Development of Metaphysics in Persia (Lahore) میں، حسین نصر نے اپنی متعدد کتابوں میں انہی خیالات کا اعادہ کیا ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین نے تو ایک قدم آگے بڑھ کر وحدۃ الوجود کو قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کی

Marfat.com

ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی کتاب Quranic Sufism (حیدرآباد ۱۹۵۹)۔

(۳) Ignaz Goldziher, Vorlesungen uber des Islam (1925), Nicholson The Mystics of Islam p 87-133 اور A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism (Royal Asiatic Society 1960) pp 203-48 ان دونوں کتابوں میں اسلام کے دونوں پہلوؤں میں فرق پایا ہے۔

(۴) التصوف السنی اور التصوف الفلسفی کی تقسیم ڈاکٹر عبدالقادر محمود نے اپنی کتاب "الفلسفة الصوفية فی الاسلام (طبع قاہرہ ۱۹۶۷) میں، ڈاکٹر ابوالوفا الغنیمی التفتازانی نے المدخل الی علم التصوف الاسلامی (قاہرہ ۱۹۷۶) میں اور ڈاکٹر ابراہیم مدکور نے فی الفلسفة الاسلامية منهاجه وتطبيقه (قاہرہ) میں کی ہے۔

(۵) ملاحظہ ہو Titus Burckharadt An Intoduction to Sufi Doctrine (کا انگریزی ترجمہ از D.M Mathson طبع لاہور ۱۹۰۹) اور Frithjof Schoun کی کتاب The Transcendental Unity of Religions (انگریزی ترجمہ، Peter Townsend طبع لندن ۱۹۰۳)۔

(۶) ابوالنصر السراج کی کتاب اللمع (حوالہ سابق) کے یہ دو اقتباس نمایاں مثالیں ہیں: ''صوفی زمین پر اللہ کے امین ہیں اور اس کے اسرار و علوم کے محافظ ہیں اور اس کی مخلوقات کا خلاصہ ہیں یہ خدا کے منتخب کردہ معزز دوست اور محبوب ہیں متقین، صابرین، ابرار، مقربین، ابدال، اور صدیقین انہی میں سے ہوتے ہیں'' (ص ۱۹) اور ''ایسا نہیں ہوتا کہ صوفی علم کی ایک شاخ کو اختیار کر لے اور دوسری کو ترک کر دے (جیسا کہ حدیث یا فقہ کے یا زہد کے علماء کرتے ہیں) نہ ہی صوفی کچھ احوال و مقامات پر آ کر رک جاتا ہے۔ صوفیہ ہر قسم کے علوم کی کان ہوتے ہیں اور ہر قسم کے احوال و مقامات اور تمام فضائل اخلاق سے متصف ہوتے ہیں'' (ص ۴۰)۔ مزید دیکھیے قشیری کا رسالہ ص ۱-۲۰، ابونعیم اصفہانی: حلیۃ الاولیاء (بیروت، ج ۱/ ۸-۲۱)۔

(۷) ابوبکر الکلاباذی نے خاص طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صوفیہ کے خیالات اہلِ سنت سے مختلف نہیں ہیں (التعرف لمذهب اهل التصوف ص ۳۳-تا-۸۲)۔

(۸) ایضاً ص ۶-۸۴، کتاب اللمع ص ۴۶-۱۰۵۔

(۹) ابوالنصر السراج نے کتاب اللمع میں ایک مستقل باب شطحات واشارات سے متعلق قائم کیا ہے۔ اس میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اگرچہ صوفیہ کے بعض خیالات شریعت سے متصادم محسوس ہوتے ہیں لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ اسی کتاب میں انہوں نے صوفیہ کے غلط خیالات پر تنقید بھی کی ہے۔ ملاحظہ ہو ۵۱۶ سے ۵۵۵۔

(۱۰) احیاء العلوم پر اس تبصرہ کو ثابت کرنے کے لئے ایک پوری جلد درکار ہے۔ چند چیزیں غور کے لئے پیش کرتا ہوں۔ امام غزالی نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں شریعت کے تمام پہلوؤں پر کلام کیا ہے۔ جلد اول میں عبادات واعمال، جلد دوم میں سماجی اور معاشی زندگی، جلد سوم میں اخلاق اور تزکیۂ نفس، جلد چہارم میں روحانی اور دینی فضائل کا ذکر کیا ہے۔ کتاب کی تالیف کے دوران انہوں نے قرآن وسنت، فقہ، بزرگوں کے اقوال،

Marfat.com

صوفیہ کے اعمال ہر چیز سے استفادہ کیا ہے۔لیکن کتاب کے مباحث کی پوری عمارت جن فکری اصولوں کی بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے اور جو بحث کے سارے نتائج پر اثر انداز ہوتے ہیں۔وہ تین چیزوں علم،سعادت اور حقیقت سے متعلق ان کے وہ نظریات ہیں جن کی تشکیل میں ان کے فلسفیانہ افکار،تصوف کے سلسلہ میں ان کے اپنے روحانی تجربات فیصلہ کن ہیں۔اس سلسلہ میں مزید وضاحت کے لئے دیکھئے۔امام غزالی کی خودنوشت "المنقذ من الضلال"، پروفیسر محمد عمر الدین کی Ethical Philosophy of Imam Ghazali, Aligarh 1962؛ ڈاکٹر علی عیسی عثمان کی "الانسان عند الغزالی" عربی ترجمہ خیری حماد؛ میرا مقالہ The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality طبع اسلامک اسٹڈیز،جلد نمبر۲۲،شمارہ ۳،۱۹۸۲ص ۱تا ۴۷۔

(۱۱) دیکھیے اسی کتاب کے صفحات:۴-۱۰۳

(۱۲) ابن عربی نے اپنی ضخیم کتاب "فتوحات مکیہ" میں یہ کام تفصیل سے کیا ہے۔اس میں انہوں نے تمام اسلامی عقائد واعمال کی تشریح اپنے فلسفہ وحدۃ الوجود کی روشنی میں کی ہے،ساتھ ہی ان تمام چیزوں کی ایسی تفسیر بھی کی ہے جو عام مسلمان کے عقائد کے مطابق ہے،ظاہر ہے کہ یہ ان کے اصل خیالات کی ترجمانی نہیں ہے۔ان کے اصل خیالات اور ان کے فلسفہ کی ترجمانی ان کی دوسری کتاب فصوص الحکم میں ہے، جو ان کے فلسفہ کا خلاصہ ہے۔

(۱۳) دیکھئے اسی کتاب کے صفحات:۱۷-۱۶۳۔

(۱۴) شیخ مجدد کے علاوہ دوسرے صوفیہ نے تصوف پر جو تنقید کی ہے وہ بالعموم دو طرح کے مسائل پر ہے: کچھ تو ایسے مسائل جنہیں تصوف کی بدعات کہا جا سکتا ہے۔(دیکھیے اسی باب کا حاشیہ ۹) دوسرے مسائل کسی قدر تفصیل طلب ہیں جیسے سماع،رقص اور ذکر بالجہر وغیرہ۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن بدوی نے اپنی کتاب تاریخ التصوف الاسلامی (کویت ۱۹۷۵ص:۳۷تا۹۰) میں جو کچھ لکھا ہے اس سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

(۱۵) دیکھئے اس کتاب کے صفحات:۳۷-۴۲

(۱۶) مکتوبات،ج۱،م۳۰۱،ص۷۹۴۔

(۱۷) لفظ سلوک کا مطلب صوفی کا راہ خداوندی میں چلنا اور جذب یا جذبہ کا مطلب اللہ تعالیٰ کا صوفی کو اپنی طرف کھینچنا ہے،لیکن شیخ مجدد اس سے ذرا مختلف معنی مراد لیتے ہیں۔ان کی نظر میں سلوک سے مراد ذکر و مراقبہ کا وہ مکمل نصاب ہے جو اس کو مقام فنا تک پہنچاتا ہے۔اور جذبہ سے ان کی مراد اس راہ کے احوال وکیفیات ہیں جیسے محبت،استغراق،جذبہ وسکر وغیرہ۔

(۱۸) مکتوبات،ج۱،م۳۱۳،ص۸۲۶۔

(۱۹) ایضاً م ۳۰۲،ص۷۹۶۔

(۲۰) " " "

(۲۱) " " "

Marfat.com

(۲۲) " " "

(۲۳) الکلاباذی، التعرف لمذهب اهل التصوف، ص ۳۴۔

(۲۴) مکتوبات، ج ۱، م ۳۰۲، ص ۷۹۷۔

(۲۵) " " ص ۷۹۸

(۲۶) ابوسلیمان داؤد بن نصر الطائی (۱۶۶ھ/۷۸۲ء) ابتدائی عہد کے مشہور صوفیہ میں سے ہیں۔ انہوں نے فقہ امام ابوحنیفہ سے اور سلوک کی تربیت حبیب راعی سے حاصل کی۔ شیخ مجدد نے ان کا جو مقولہ نقل کیا ہے اس کا ذکر جامی نے نفحات الانس ص ۴۲ میں کیا ہے۔ مزید دیکھیے تذکرۃ الاولیاء ج ۱/۴-۲۰۰۔

(۲۷) رابعہ العدویہ (۱۸۵ھ/۸۰۱ء) کے ملفوظات میں یہ بات بار ہا آئی ہے۔ جن الفاظ کا شیخ مجدد نے حوالہ دیا ہے وہ یہ ہیں: ''میں چاہتی ہوں کہ جنت کو جلادوں اور جہنم پر پانی ڈال کر اسے ٹھنڈا کردوں تاکہ یہ دونوں پردے درمیان سے مرتفع ہو جائیں اور بندے بغیر کسی لالچ یا خوف کے خدا کے قریب آسکیں۔'' ان کے حالات کے لئے دیکھیے Margaret Smith: کی کتاب Readings from the Mystics of Islam, London 1972- اسی مصنف نے رابعہ العدویہ پر ایک مستقل کتاب بھی تصنیف کی ہے جس کا نام ہے: Rabia the Mystic, and Her Fellow Saint in Islam (Amsterdam 1974)

(۲۸) مکتوبات، ج ۱، م ۳۰۲، ص ۸۰۰-۷۹۹۔

(۲۹) ایضاً ج ۱، م ۳۰۲، ص ۷۹۶۔

(۳۰) شاہ ولی اللہ : حجة الله البالغة، قاہرہ دار الکتاب الحدیثہ ج ۱/۱۰-۱۰۹۔

(۳۱) شاہ ولی اللہ: ہمعات تحقیق نور الحق علوی اور غلام مصطفیٰ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔ حیدرآباد، پاکستان ۱۹۶۴ ص ۷-۱۶۔

(۳۲) شاہ ولی اللہ: فیوض الحرمین (مع اردو ترجمہ) مکتبہ رحیمیہ دیوبند ص: ۵۰ اور ۵۱۔

(۳۳) شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی (۱۱۹۸ھ/۱۷۷۹ء-۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء) شاہ ولی اللہ کے پوتے ہیں۔ انہوں نے علوم دینیہ شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالعزیز سے حاصل کئے اور راہ سلوک سید احمد بریلوی (۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰) کی خدمت میں رہ کر طے کیں، اور ان کے ساتھ شمالی ہند سے سکھوں کی طاقت ختم کرنے اور اسلامی حکومت قائم کرنے کی مساعی میں شریک رہے اور اسی راہ میں اپنی جاں جان آفریں کے سپرد کردی۔ شاہ اسمٰعیل نے تصوف کی اصلاح کر کے اسے قرآن و سنت کے قریب لانے کی کوشش کی انہوں نے اپنی کتاب صراط مستقیم میں صوفی طریقہ اور نبوی طریقہ کے درمیان فرق پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

(۳۴) شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی: صراط مستقیم مطبع ضیائی، میرٹھ ص ۱۰۔

(۳۵) " " ص ۱۸-۱۵۔

(۳۶) " " ص ۱۱-۱۰۔

(۳۷) " " ص ۴۴۔

Marfat.com

(۳۸) " " ص ۲۵۔

(۳۹) " " ص ۷-۲۶۔

(۴۰) " " ص ۹۔

(۴۱) " " ص ۱۱۔

(۴۲) شاہ اسمعیل شہید دہلوی: صراط مستقیم مطبع ضیائی، میرٹھ ص ۱۱ شغل برزخ کا مطلب غالباً تصور شیخ کا مراقبہ ہے۔ بعض طریقتوں میں مرید کو سالک کے ابتدائی دور میں اس شغل کی تعلیم دی جاتی ہے یہ مشق تصور خدا کے مراقبہ کی تمہید ہے۔

(۴۳) شاہ اسمعیل شہید دہلوی: صراط مستقیم مطبع ضیائی، میرٹھ ص ۱۱۔

(۴۴) " " ص ۱۲۔

(۴۵) " " ص ۱۲۔

(۴۶) " " ص ۱۲۔

(۴۷) " " ص ۲۴۔

(۴۸) " " ص ۲۸۔

(۴۹) " " ص ۲۸۔

(۵۰) " " ص ۱۴-۱۳۔

(۵۱) " " ص ۳۶،۵-۴۳۔

(۵۲) قرآن پاک کی سورہ جاثیہ آیت نمبر ۱۸ میں لفظ شریعت کو پورے دین کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور سورۂ شوریٰ کی آیت نمبر ۱۳ میں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان اور دین کو مشروع کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے الشرع اور الشریعۃ سے بعض اوقات قرآن وسنت مراد ہوتے ہیں (الفرقان بین اولیاء الرحمٰن و اولیاء الشیطان ، دار الفکر، بیروت ص ۲۵)۔

(۵۳) مکتوبات، ج ا، م ۳۶، ص ۱۱۵۔

(۵۴) " ج ۳، م ۲۳، ص ۷-۱۲۴۶۔

(۵۵) " ج ۳، م ۲۳، ص ۱۲۵۱۔

(۵۶) " ج ۲، م ۵۵، ص ۱۰۴۴ (الہام مظہر کمالات خفیہ دین است نہ مثبت کمالات زائدہ در دین)۔

(۵۷) " ج ۲، م ۵۵، ص ۱۰۴۱؛ ج ا، م ۲۰۹، ص ۴۱۶؛ ج ا، م ۲۶۶، ص ۶۰۷؛ ج ا، م ۱۱۲، ص ۲۶۹۔

(۵۸) ایضاً ج ا، م ۱۱۲، ص ۲۷۰۔

(۵۹) ایضاً ج ا، م ۳۱، ص ۱۰۰۔

(۶۰) امام غزالی: احیاء علوم الدین، مصطفی حلبی قاہرہ ۱۹۳۹ ج ۱/ ۱۱-۱۰۔

(۶۱) امام غزالی: المنقذ من الضلال، تحقیق عبد الحلیم محمود، مکتبہ انجلو، قاہرہ ۱۹۶۴ ص ۱۳، اور المقصد الاسنی فی

Marfat.com

شرح اسماء اللّٰہ الحسنی ،مکتبہ الجندی ،قاہرہ ص ۱۰۱۔ نیز میرا مقالہ The Doctrine of Divine Command حوالہ سابق۔

(۶۲) ابنِ عربی: فتوحات مکیۃ ، دار صادر، بیروت، ج۱ باب ۶۰ ص ۲۰-۳۱۹۔

(۶۳) دیکھئے اسی کتاب کا ص-۸۵۔

(۶۴) شیخ شہاب الدین سہروردی ،عوارف المعارف ،ص ۳۴۔

(۶۵) " " ص ۴۴۹۔

(۶۶) مکتوبات، ج۱،م ۲۷۶،ص ۴-۶۷۳۔

(۶۷) " ج۱،م ۲۷۶،ص ۶۷۴۔

(۶۸) " " ص ۶۷۴۔

(۶۹) " " ص ۶۷۳۔

(۷۰) ابونعیم ،حلیۃ الاولیاء ص۱۰/ ۲۷۸، رسالہ قشیریہ ص ۱۰۶۔

(۷۱) سلیمان بن علی تلمسانی (۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء) ایک معروف شاعر اور وجودی صوفی ہیں انہوں نے شیخ عبداللہ انصاری کی منازل السائرین کی شرح بھی لکھی ہے، ان پر الحادوزندقہ کا الزام ہے، اگرچہ مولانا جامی نے انکا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ جمع کی کیفیات کے زیر اثر کہا تھا (نفحات الانس ص ۸-۵۱۷)۔

(۷۲) شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ، مجموعۃ الرسائل والمسائل (لجنۃ التراث العربی قاہرہ) ج۱/ ۱۷۷۔

(۷۳) مکتوبات، ج ۲،م ۵۵ ،ص ۱۰۴۱۔

(۷۴) ابنِ عربی، فتوحات مکیۃ جلد سوم باب ۳۱۰ ص ۹-۳۸۔

(۷۵) ایضاً جلد ۲ باب ۱۵۶ ص ۲۵۴۔

(۷۶) ابوعبداللہ حارث بن اسد المحاسبی (۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء) بغداد کے ایک ممتاز صوفی گذرے ہیں انہوں نے صوفیہ اور تصوف کے اعمال جیسے نیت وارادہ پر تفصیل سے کلام کیا ہے، ان کی کتاب الرعایۃ لحقوق اللّٰہ بہت مشہور ہے Margaret Smith نے اپنی کتاب Al-Muhasibi : An early Mystic of Baghdad (Amsterdam, Philo Press 1935) میں ان پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

(۷۷) ابواسحاق الشاطبی: الاعتصام، المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔ قاہرہ ج ۲/ ۵۵-۳۴۰۔

(۷۸) مسند دارمی، کتاب البیوع، ۲؛ مسند احمد ج ۴/ ۲۲۸۔

(۷۹) مکتوبات، ج۱،م ۳۱،ص ۱۰۴۔

(۸۰) اس موضوع کی اہم کتابیں یہ ہیں۔ الشاطبی کی الموافقات، خاص طور پر جلد دوم، عزالدین ابنِ عبدالسلام کی قواعد الاحکام فی مسائل الانام ،شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللّٰہ البالغۃ اور البدور البازغۃ امام غزالی کی المستصفی وغیرہ۔

(۸۱) عربی میں اخلاق کے موضوع پر مسکویہ (۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء) اور فارابی (۳۳۹ھ/ ۹۵۰ء) کی تحریریں اہم ہیں،

Marfat.com

ان کے خیالات سے واقفیت کے لئے دیکھئے میری کتاب The Ethical Philosophy of Miskawaih (Aligarh 1963) اور (The Moral Philosophy of Al- Farabi (Aligarh1964۔ نصیر الدین طوسی (۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کی اخلاق ناصری اور جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء) کی اخلاق جلالی مسکویہ کی تہذیب الاخلاق پر مبنی ہیں۔ اگرچہ انہوں نے تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ کا اضافہ کیا ہے تاہم وہ مشکل سے ہی مسکویہ کے نظریہ اخلاق سے اختلاف کرتے ہیں۔

(۸۲) مکتوبات، ج ۱، م ۲۶۱ ۲ ص ۲۷۵۔

(۸۳) زہد کا قرآنی نظریہ کیا ہے اور صوفیہ سے کن معنوں میں مختلف ہے اس کے لئے دیکھئے فتاوی ابن تیمیه ج ۱۰/۴۱/۱-۶۱۵ ج ۱۱/۲۷۔

(۸۴) میں یہاں دو حدیثوں کی طرف اشارہ کرنا چاہوں گا ایک حدیث یہ ہے: ''وہ مسلمان جو لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہتا ہے اور ان سے پیش آنے والی ایذارسانیوں پر صبر کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو لوگوں سے دور رہتا ہے اور ان کی ایذارسانیوں پر صبر نہیں کر پاتا۔ (مشکوۃ، طبع دمشق ۱۹۶۱ حدیث نمبر ۵۰۸۷) دوسری حدیث یہ ہے ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ بہتر مسلمان کون ہے؟ آپ نے جواب دیا وہ مومن جو راہ خدا میں اپنے جان و مال سے جہاد کرے، آپ سے پھر پوچھا گیا کہ پھر کون تو آپ نے جواب دیا وہ مومن جو خدا کی نافرمانی اور معاصی سے اجتناب کے لئے کسی وادی میں جا کر پناہ لے لے'' (مشکوۃ حدیث نمبر ۳۷۹۲)۔

(۸۵) افلاطون: جمہوریت ص ۳-۳۵۲۔

(۸۶) ارسطو: Nichomachean Ethics، ترجمہ W.D. Ross ص ۲۵-۱۵۔

(۸۷) مسکویہ: کتاب السعادة۔ مکتبہ محمودیہ قاهرہ، ۱۹۲۸، ص ۴-۳۳۔

(۸۸) مسکویہ: تہذیب الاخلاق، مکتبہ حسینیہ۔ قاهرہ، ۱۳۲۹، ص ۱۱-۹۔ عبدالحق انصاری: The Ethical Philosophy of Miskawaih (Aligarh,1963)

(۸۹) امام غزالی: میزان العمل، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف قاهرہ ۱۹۶۴ ص ۱۹۵، ۱۰-۲۰۹۔

(۹۰) الفارابی: المدینة الفاضلة، تحقیق اے ابن نادر، بیروت ۱۹۵۶ ص ۸۵، الرساله فی الاخلاق، تحقیق Maurice Bouyges بیروت ص ۲-۳۱ مزید دیکھیے عبدالحق انصاری: The Moral Philosohpy of Al- Farabi (Aligarh1964)pp 25-7

(۹۱) میزان العمل، ص ۶-۱۹۵، ۲۰۷۔

(۹۲) '' ص ۲۱۹۔

(۹۳) '' ص ۱۹۵، ۶-۲۲۱۔

(۹۴) '' ص ۳۸۳۔

Marfat.com

(۹۵) " ص ۲۲۷، ۳۳۱، ۲۸۳۔

(۹۶) احیاء علوم الدین ص ۱/ ۱۳ ،ص ۴/ ۲۷۷۔

(۹۷) دیکھئے اسی کتاب کے صفحات ۴۵-۴۴۔

(۹۸) ڈاکٹر اقبال نے نبی کی تعریف میں لکھا ہے کہ ''نبی کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک ایسا صوفی ہے جس کا جمع واتحاد کا تجربہ اپنی سرحدوں سے نکل کر اجتماعی زندگی کی تشکیل وتعمیر کے لیے مناسب مواقع اور قوتوں کا متلاشی ہوتا ہے'' (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) ص ۱۲۵) نبی کو صوفی قرار دینے کے بعد علامہ اقبال کے لئے یہ کہنا آسان تھا کہ انبیا بھی جمع واتحاد کے تجربہ سے گذرتے ہیں اور ان کی زندگی میں بھی صعود ونزول کی کیفیات آتی ہیں۔

(۹۹) ڈاکٹر محمد ابراھیم الغیوشی کا مقالہ Al-Tirmidhi's Theory of Saints and Sainthood, Islamic Studies vol.xv.1971.pp.18-28

حکیم ترمذی (م ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء) نے ختم ولایت کا نظریہ پیش کیا۔ ان کی تصنیفات میں ختم الولایۃ، کتاب النهج اور کتاب معرفۃ الا سرار شامل ہیں (رسالہ قشیریہ ص ۱۳۸ ،نفحات الانس ص ۲۰-۱۱۹؛ تذکرۃ اولیاء ج ۲/ ۸۴؛ کشف المحجوب ص ۹-۱۷۷، ۲۶۵)۔

(۱۰۰) احیاء العلوم ج ۳/ ۲۴، المضنون به علی غیر اهله مشمولة رسائل غزالی قاهره ص ۴۶:۔

(۱۰۱) فصوص الحکم ص ۴-۶۲، ۶-۱۳۴۔

(۱۰۲) مکتوبات، ج ۲، م ۹۵، ص ۲۳۸۔

(۱۰۳) " " ج ۱، م ۴۱، ص ۵-۱۴۴، م ۱۱۲، ص ۲۷۰۔

(۱۰۴) " " ج ۱، م ۴۸، ص ۱۶۴، ج ۳، م ۹۱، ص ۱۴۰۶۔

(۱۰۵) " " ج ۱، م ۹۵، ص ۲۳۸، م ۱۰۸، ص ۲۶۶، ج ۲، م ۴۶، ص ۹۹۸۔ ج ۲، م ۲۷، ص ۹۴۹۔

(۱۰۶) " " ج ۳، م ۵۴، ص ۱۳۴۱ ج ۱، م ۴۸، ص ۵-۱۶۴۔

(۱۰۷) " " ج ۱، م ۶۶، ص ۱۹۴، م ۵۹، ص ۱۸۰۔

(۱۰۸) " " ج ۱، م ۵۹، ص ۱۸۰۔

(۱۰۹) " " ج ۲، م ۹۹، ص ۶۰-۱۱۵۹۔

(۱۱۰) " " ج ۱، م ۳۲، ص ۹۱، م ۳۱۳، ص ۸۲۶۔

(۱۱۱) فیوض الحرمین ص ۵۱۔

(۱۱۲) مکتوبات، ج ۱، م ۲۲، ص ۵۷، ج ۲، م ۹۳، ص ۱۳۳۳، ج ۱، م ۲۷۲، ص ۵۰-۶۴۹۔

(۱۱۳) " " ج ۱، م ۱۰۷، ص ۲۶۱۔

Marfat.com

(۱۱۴) " " ج ۱، م ۱۰۷، ص ۲۶۱۔

(۱۱۵) " " ج ۱، م ۲۹۳، ص ۷۷۰۔

(۱۱۶) " " ج ۱، م ۱۰۷، ص ۲-۲۶۳۔

(۱۱۷) قرآن کریم ۲۲:۵۲۔

(۱۱۸) مکتوبات، ج ۱، م ۱۰۷، ص ۳-۲۶۲، م ۲۱۷، ص ۴-۴۳۳، م ۲۶۸، ص ۶۲۹، م ۳۰، ص ۱۰۱۔

(۱۱۹) " " ج ۱، م ۳۶، ص ۱۱۵۔

(۱۲۰) " " ج ۱، م ۳۱، ص ۱۰۴۔

(۱۲۱) " " ج ۱، م ۱۰۰، ص ۲۵۱۔

(۱۲۲) " " ج ۱، م ۴۱، ص ۱۴۴۔

(۱۲۳) " " ج ۱، م ۲۶۶، ص ۵۹۴۔

(۱۲۴) " ج ۲، م ۶، ص ۴-۸۷۳، ج ۱، م ۲۶۱، ص ۵-۵۷۴، ج ۲، م ۴، ص ۸۷۰۔

(۱۲۵) " ج ۱، م ۱۱، ص ۴۳۔

(۱۲۶) دیکھئے اس کتاب کا ص ۵۱۔

(۱۲۷) عزیز احمد The Islamic Culture in the Indian Environment ص ۱۰۳؛ شیخ اکرام، رود کوثر ص ۱۶۴۔

(۱۲۸) مکتوبات، ج ۱، م ۱۹۲، ص ۳۸۴۔

(۱۲۹) " " ج ۱، م ۲۰۲، ص ۱-۴۰۰، م ۲۶۶، ص ۱۹۴۔

(۱۳۰) " " ج ۱، م ۶۶، ص ۱۹۴۔

(۱۳۱) فیوض الحرمین، ص ۲-۲۱۔

(۱۳۲) شاہ ولی اللہ: انفاس العارفین، طبع دہلی ص ۳۵۔

(۱۳۳) مکتوبات، ج ۳، م ۱۲۱، ص ۱۵۵۹۔

(۱۳۴) " " ج ۳، م ۱۲۱، ص ۱۵۵۹۔

(۱۳۵) " " ج ۳، م ۸۷، ص ۱۴۴۰۔

(۱۳۶) " " ج ۱، م ۸، ص ۶-۳۵، م ۹، ص ۹-۳۸، م ۳۲، ص ۱۰۷۔ ج ۲، م ۶، ص ۴-۸۷۳۔

(۱۳۷) " " ج ۳، م ۱۲۱، ص ۶۰-۱۵۵۰۔

(۱۳۸) " " ج ۳، م ۱۲۱، ص ۱۵۵۰، ۱۵۶۰۔

(۱۳۹) " " ج ۳، م ۱۲۱، ص ۱۵۵۸-۱۵۶۰۔

Marfat.com

باب چہارم: وحدۃ الشہود

(۱) ابن سبعین (۶۱۴ھ/۱۲۱۷-۶۶۹ھ/۱۲۸۰) ابن عربی کے ہم وطن تھے۔ انھوں نے وحدۃ الوجود کی ایک ایسی تعبیر پیش کی جو ابن عربی کے نظریہ سے خاصی مختلف ہے۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر ابوالوفا التفتازانی کی کتاب "ابن سبعین و فلسفتہ (بیروت ۱۹۷۳)۔ ایران کے صوفی عبدالکریم جیلی (۸۱۱ھ/۱۴۰۸-۶۷۶ھ/۱۲۷۸) نے ابن عربی کے فلسفہ میں کچھ اہم ترمیمات کیں۔ ملاحظہ ہو Nichilson کی کتاب Studies in Islamic Mysticism، طبع، دہلی ۱۸۷۶،ص ۷۷ تا ۱۴۲، اور علامہ اقبال کی کتاب Development of Metaphysics in Persia لاہور،ص ۳۳-۱۱۶

(۲) مکتوبات ج ا م ۳۰،۳۴ص ۱۴۸۔

(۳) " "

(۴) انگریزی زبان میں ابن عربی پر سب سے عمدہ کتاب عفیفی کی The Mystical Philosophy of Ibn-Arabi ہے۔ عفیفی نے ابن عربی کی فصوص الحکم کو فاضلانہ حواشی کے ساتھ ایڈٹ بھی کیا ہے۔ اس کے علاوہ Titus Burckhardts کی Introduction to Sufi Doctrine ایک طرح ابن عربی کے نظریہ کی تشریح ہے۔ Henry Corbin کی Creative Imagination in Sufism of Ibn-Arbi ابن عربی کے فلسفہ کے ایک خاص پہلو کی اچھی تفہیم ہے۔ Dr. Toshihuka Izutsu نے اپنی کتاب A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism,2 vol. (Tokyo 1966) میں فصوص الحکم میں پیش کردہ ابن عربی کے بنیادی تصورات کا بیان ہے۔

(۵) مکتوبات، ج ا م ۲۷۲،ص ۶۵۰۔

(۶) سورہ انفال آیت ۱۷۔

(۷) مسند احمد (بیروت، المکتب الاسلامی، طبع دوم، ۱۹۷۸) ص ۱۳۵/۳، ۱۵۴، ۳۱۰، ۳۱۵۔

(۸) شاہ ولی اللہ، ہمعات، تحقیق نورالحق اور غلام مصطفیٰ، حیدرآباد، پاکستان، ۱۹۶۴،ص ۶۴۔

(۹) شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالٰہیۃ حیدرآباد، پاکستان، ۱۹۹۷ ج ۲/۷-۲۶۶۔

(۱۰) مکتوبات، ج ا م ۲۷۲،ص ۱-۶۵۰۔

(۱۱) مکتوبات، ج ا م ۲۳۴،ص ۴۹۴، ج ۲ م ا ص ۸۵۴۔

(۱۲) مکتوبات، ج ا م ۲۷۲،ص ۲-۶۵۱۔

(۱۳) مکتوبات، ج ا م ۳۰،ص ۱۰۱، ج ا م ۲۸۹،ص ۷۳۴، ۷۳۸۔

(۱۴) مکتوبات، ج ۲،۱۴۲، ۸۵۳۔

(۱۵) مکتوبات، ج ا م ۲۸۶،ص ۸-۶۹۷۔

(۱۶) مکتوبات، ج ا م ۲۸۶،ص ۶۹۸۔

(۱۷) مکتوبات، ج ا م ۲۹۱،ص ۷۵۶۔

(۱۸) مکتوبات، ج ا م ۲۹۱،ص ۷۵۶۔

Marfat.com

(۱۹) مکتوبات، ج ا، م۲ ۲۷۲، ص ۶۵۳۔

(۲۰) زاہد و عابد اور صوفی ابو اسحاق ابراہیم بن ادھم بن منصور (۱۶۰ھ/۷۷۷) قبیلہ بکر بن وائل سے تھے۔ یہ قصہ کہ وہ بلخ کے شہزادے تھے اور انھوں نے ایک غیبی آواز سن کر حکومت ترک کر دیا تھا محض ایک اسطورہ ہے۔ اس طرح کے اساطیر متعدد صوفیہ کے بارے میں مشہور ہیں۔ ابراہیم بن ادہم، سفیان ثوری اور فضیل بن عیاض (۱۸۷ھ/۸۰۳) کے احباب میں سے تھے ان کے بارے میں مشہور ہے کہ انھوں نے متعدد جہادوں میں حصہ لیا تھا۔ (دیکھیے عبدالرحمٰن بدوی کی تاریخ التصوف الاسلامی من البدایۃ، کویت، وکالۃ المطبوعات، ۱۹۷۹)

(۲۱) ابو علی فضیل بن عیاض، خراسان کے مشائخ کبار میں شمار ہوتے ہیں۔ ابتدائی زندگی میں ایک غیر معمولی روحانی تجربے کے زیر اثر رہزنی سے توبہ کی اور علم حدیث کی تحصیل کی۔ متعدد محدثین جیسے سفیان بن عیینہ اور یحیٰ بن سعید نے ان سے روایت کی ہیں۔ فضیل بن عیاض، زاہد مرتاض، عبادت گذار، دنیا سے بے رغبت تھے، ان کو فنا و بقا کا کوئی تجربہ نہیں تھا۔ (عبدالرحمٰن بدوی: تاریخ التصوف الاسلامی، ص ۲۶۴-۲۸۰)

(۲۲) دیکھیے اسی کتاب کے باب دوم کا حاشیہ ۹۵۔

(۲۳) دیکھیے اسی کتاب کے باب دوم کا: حاشیہ ۳۴۔

(۲۴) ابوسعید احمد بن عیسیٰ الخراز (۲۷۷ھ/۸۹۰) کا شمار کبار صوفیہ میں ہوتا ہے۔ انھوں نے ذوالنون مصری اور سری سقطی سے سلوک کی تعلیم حاصل کی۔ علامہ جامی کا خیال ہے کہ صوفیہ میں سب سے پہلے الخراز ہی نے فنا و بقا کا تصور پیش کیا۔ ان کی کتاب الصدق (تحقیق عبدالحلیم محمود، طبع قاہرہ ۱۹۵۰) اور ان کے ان الفاظ سے جو ابوالنصر سراج، ابوالقاسم قشیری، اور شیخ علی ہجویری نے نقل کیے ہیں یہ بالکل واضح نہیں ہوتا کہ وہ صوفیہ کے تجربات و واردات کے بارے میں کس نقطہ نظر کے حامل تھے۔ (رسالہ قشیریہ، ص ۱۴۰؛ نفحات الانس ص ۸-۷۵؛ کشف المحجوب، ص ۲-۱۸۰؛ حلیۃ الاولیاء، ج ۱۰/۲۴۶)۔

(۲۵) دیکھیے میرا مقالہ Abu-Yazid Bistami's Description of the Mystical Experience حوالہ مذکور

(۲۶) دیکھیے میرا مقالہ The Doctrine of One Actor: Junaid's View of Tawhid حوالہ مذکور

(۲۷) اخبار الحلاج تحقیق L-Massignon طبع پیرس، ۱۹۳۶، ص ۲-۳۱۔ مزید دیکھیے الرسالۃ القشیریۃ، ص ۴-۳۲۔

(۲۸) دیوان الحلاج، تحقیق L.Massignon(Paris,1955) ص ۴۱، ۸۲، ۹۳۔

(۲۹) اخبار الحلاج، ص ۱۶، ۱۰۸، دیوان الحلاج، ص ۷۵، کتاب الطواسین، تحقیق L. Massignor (Paris, 1913) ص ۳۱۔

(۳۰) دیکھیے میرا مقالہ The Doctrine of Divine Command، حوالہ مذکور ص ۳۱۔

(۳۱) دیکھیے اسی کتاب میں۔

(۳۲) نکلسن: فی التصوف الاسلامی و تاریخیہ، ترجمہ عفیفی، قاہرہ، ۱۹۶۹، ص ۱۳۱۔

Marfat.com

(۳۳) نکلسن کی کتاب ''فی التصوف الاسلامی'' پر عفیفی کا تعارفی مقدمہ اور ان کی کتاب التصوف: الثورۃ الروحیۃ فی الاسلام (بیروت) ص ۱۷۵۔

(۳۴) مکتوبات، ج ۱، م ۲۷۲، ص ۶۵۴، م ۴۳، ص ۱۴۷۔

(۳۵) میری زیر تصنیف کتاب Sufi Perspectives-

(۳۶) فضل حق خیر آبادی، الروض المجود (دہلی) ص ۴۔

(۳۷) علامہ جامی، لوائح، نولکشور، ۱۹۳۶، ص ۲۲۔

(۳۸) مکتوبات، ج ۲، م ۵، ص ۱۷۸، ج ۱، م ۳۲، ص ۱۰۹۔

(۳۹) مکتوبات، ج ۳، م ۶۸، ص ۲۔۱۳۷، م ۱۷، ص ۱۳۷۵، م ۱۰۹، ص ۱۵۱۶، م ۱۴۴، ص ۳۔۱۵۳۲۔

(۴۰) شاہ ولی اللہ، فیوض الحرمین ص ۴، التفہیمات الالھیۃ ج ۲/۲۷۴۔

(۴۱) دیکھئے میرا مقالہ: Shah Wali Allah's Attempt to Revise Wahadat al- Wujud, Islamic Quarterly, London, vol.29 No.3, 1984 pp 150-65.

(۴۲) تفہیمات الالھیۃ ج ۲/۴۔۲۶۳۔

(۴۳) شاہ ولی اللہ نے یہ بحث اپنے اس خط میں کی ہے جو مکتوب مدنی کے نام سے مشہور ہے۔

(۴۴) شاہ ولی اللہ: الخیر الکثیر، طبع قاہرہ ۱۹۷۶ ص ۲۳۔

(۴۵) التفہیمات الالٰھیۃ.....ص ۲/۲۶۴۔

(۴۶) میرا مقالہ Shah Wali Allah's Attempt to Revise Wahdat al-Wujud Islamic Quarterly,London Vol. 28 No. 3, 1984,PP.150-65

(۴۷) شمس الدین حبیب اللہ (۱۱۱۰ھ/۱۶۹۹ء۔۱۱۹۵ھ/۱۷۸۰ء) جو مرزا مظہر جانجاناں کے نام سے مشہور ہیں دہلی کے کبار صوفیہ میں شمار ہوتے تھے۔ شاہ ولی اللہ کے معاصر تھے، شاہ صاحب نے ان کے کمالات اور عظمت کا اعتراف کیا ہے۔ (کلمات طیبات (مطبع مجتبائی دہلی ص ۵۔۱۶۴)۔

(۴۸) شاہ غلام یحیٰ، کلمات الحق، مخطوطہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ، نمبر شمار ۳۹۸۔

(۴۹) شاہ رفیع الدین: دمغ الباطل، مخطوطہ بانکی پور۔

(۵۰) شاہ اسمٰعیل شہید: عبقات (المجلس العلمی، کراچی ۱۹۶۰)۔

باب پنجم: اسلامی تصوف کے خط وخال

(۱) ملاحظہ ہو مثال کے طور پر قرآن پاک کی آیت وقال الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما عبدنا من دونہ من شئ نحن ولا آباؤنا ولا حرّمنا من دونہ من شئ کذلک فعل الذین من قبلھم فھل علی الرسل الا البلاغ المبین (النحل: ۳۵)

اور مشرک لوگ یوں کہتے ہیں اگر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا تو اس کے سوا کسی چیز کی نہ ہم عبادت کرتے اور نہ

Marfat.com

ہمارے باپ دادا اور نہ ہم اس کے بدون حکم کے کسی چیز کو حرام کہہ سکتے۔ جو لوگ ان سے پہلے ہوئے ہیں ایسی ہی حرکت انھوں نے بھی کی تھی سو پیغمبروں کے ذمہ تو صرف صاف صاف پہنچا دینا ہے۔''

(۲) فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله (آل عمران :۷)''سو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ اس کے اسی حصہ کے پیچھے ہو لیتے ہیں جو مشتبہ المراد ہے دین میں شورش گھولنے کی غرض سے اور اس کا غلط مطلب ڈھونڈنے کی غرض سے۔''

(۳) دیکھئے اسی کتاب کا صفحہ ۹۱-۹۰ اور ۹۶-۹۵،...جامی نفحات الانس ص ۵۷۔

(۴) میرا مقالہ The Doctrine of Divine Command, Islamic Studies, Vol. xxi No.3 Autumn 1982, pp.37-38

(۵) مثلاً عفیف الدین تلمسانی اسی نظریہ کے حامل ہیں۔ (ابن تیمیہ، رسائل ومسائل، ج ۴/۲۳)

(۶) دیکھئے اسی کتاب میں۔ ص ۱۴۹

(۷) مکتوبات ج ۱، م ۳۰، ص ۱۰۱۔

(۸) تفصیلات کے لیے رجوع کیجئے George Makdisi, Ibn-Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order, American Journal of Arabic Studies Vol.1, 1973,PP118-22

(۹) مثلاً جارج مقدسی کا خیال ہے کہ ابن تیمیہ نے صرف وحدۃ الوجودی صوفیہ جیسے ابن عربی اور فلاسفہ سے متاثر صوفیہ پر تنقید کی ہے۔ (حوالہ سابق: ص ۱۲۹، ۱۲۲) مولانا ابوالحسن علی ندوی نے لکھا ہے کہ ابن تیمیہ نے صرف صوفیہ کی بدعات اور زیارت قبور وغیرہ کو ہی ہدف تنقید بنایا ہے (تاریخ دعوت وعزیمت طبع دوم، ۱۹۷۱ ج ۲/۲۶، ۳۰-۲۱۷) تصوف پر ابن تیمیہ کی تنقید کا زیادہ جامع اور بہتر تذکرہ ذیل کی کتابوں میں ملتا ہے: ابوزہرہ کی کتاب ''ابن تیمیه: حیاته و عصره و آرائه وفقهه (مطبوعہ، دار الفکر العربی قاہرہ) ص ۳۰۹-۱۹۶ اور ۳۹-۳۱۶، ڈاکٹر مصطفیٰ حلمی: ابن تیمیه و التصوف (طبع: قاہرہ ۱۹۸۲) اور ٹامس مائیکل کا مضمون:

Ibn-Taimiya's Sharh on Futuhul Ghaib ,Hamdard Islamicus, Karachi, Vol.IV No.2,1981, pp.3-12

(۱۰) اس کام کے لیے کسی کا صوفی ہونا ضروری نہیں، خود ابن تیمیہ بھی کسی مخصوص سلسلہ سے وابستہ نہیں تھے پروفیسر جارج مقدسی نے ابن تیمیہ کو قادریہ سلسلہ سے جوڑنے کی سعی کی ہے لیکن ان کے دلائل کمزور ہیں مقدسی کے ان خیالات پر ٹامس مائکل نے بالکل درست اور بجا تنقید کی ہے۔ (ملاحظہ کیجئے ان کا مضمون ص ۲-۳)۔

(۱۱) مجموعة فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیة، تحقیق عبدالرحمن الاصیمی و ابنه محمد، مطبوعه ریاض، ج ۱۰ ص ۸۲۔

(۱۲) صوفیہ کے ان ناموں کے سلسلہ میں دیکھئے ابن تیمیہ کے رسائل کا مجموعہ جسے علامہ رشید رضا نے "مجموعه الرسائل و المسائل" کے نام سے شائع کیا ہے۔ طبع قاہرہ، جلد ۱ ص ۱۷۹، فتاویٰ شیخ الاسلام، ج ۱۰، ص ۱۷-۵۱۶ اور جلد ۱۱ ص ۲۳۳۔

Marfat.com

(۱۳) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۱۷۔۵۱۶۔
(۱۴) فتاویٰ شیخ الاسلام،جلد۱۰ص۲۲۱-۲۲۰-
(۱۵) مثلاً اس کیفیت کے زیر اثر ابوبکر شبلی نے داڑھی منڈوالی اور کپڑے چاک کردیئے (فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۳۸۲،۵۵۷۔
(۱۶) الرسائل والمسائل جلد۱ص۱۶۸، فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۳۸۲،۵۵۷۔
(۱۷) الرسائل والمسائل، ج۱،۱۰ص۸۱۔۸۳، فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۱ص۱۸،ابن تیمیہ نے منصور حلاج کے بارے میں ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے جس کا نام ہے ''رسالة فی الجواب عن سوال عن الحلاج هل كان صديقا اوزنديقا (دیکھئے ڈاکٹر محمد رشاد سالم، جامع الرسائل، قاہرہ ۱۹۶۹، ص۹۰۹۔۱۸۵)۔
(۱۸) ابن تیمیہ نے وحدۃ الوجود کے بانیوں کی آراء اپنی تحریروں میں کئی جگہ نقل کی ہیں مگر دو مقامات پر تفصیل کے ساتھ ان پر کلام کیا ہے۔ایک ابطال وحدة الوجود (الرسائل والمسائل جلد۱ص۶۱۔۱۲۰) اور دوسرے ''حقیقة مذهب الاتحادیین'' (الرسائل والمسائل جلد۴ص۱۔۱۰۱)۔
(۱۹) الرسائل والمسائل جلد۱ص۱۷۶۔
(۲۰) ایضاً جلد۴ص۲۳۔
(۲۱) '' '' جلد۴ص۷۸۔
(۲۲) '' '' جلد۴ص۷۹۔۹۰۔
(۲۳) '' '' جلد۴ص۵۹تا۷۲۔
(۲۴) '' '' جلد۵ص۴۲تا۴۳۔
(۲۵) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۱ص۳۸۵،جلد۱۰ص۳۳۹۔
(۲۶) الرسائل والمسائل جلد۱ص۱۷۷۔
(۲۷) '' ''جلد۱ص۸۳۔
(۲۸) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۳۴۰،الرسائل والمسائل جلد۱ص۱۶۸۔
(۲۹) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۲۱۹،تا۲۲۰،۲۲۲؛ الرسائل والمسائل جلد۱ص۱۶۸،ابن تیمیہ:الرسالة التدمریہ،المکتبةالاسلامی،بیروت،طبع ۱۳۹۱ھ ص۱۳۸۔
(۳۰) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۳۳۸۔
(۳۱) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۲۲۰۔
(۳۲) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۳۴۱۔
(۳۳) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۴۸۷،۴۹۷،۴۹۹، الرسالة التدمریہ ص۱۳۰،۱۳۵۔
(۳۴) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۶۹۴،۷۱۲،۷۱۴۔

Marfat.com

(۳۵) فتاوئ شیخ الاسلام جلد۱۰ص۶۸۲ تا ۶۸۵۔

(۳۶) ایضاً " " جلد۱۰ص۲۶۸۔

(۳۷) فتوح الغیب کی شرح، فتاوئ شیخ الاسلام کی جلد۱۰، (ص ۴۵۵ تا ۵۴۹) میں شامل ہے خاص طور پر صفحات ۴۸۲ تا ۴۸۹ ملاحظہ ہوں۔

(۳۸) فتاوئ شیخ الاسلام جلد۱۰ص ۴۹۸۔

(۳۹) فتاوئ شیخ الاسلام ج۱۰،ص ۲۲۰، الرسائل والمسائل ج۱،ص ۱۶۶۔

(۴۰) فتاوئ شیخ الاسلام ج۱۰،ص ۴۹۷۔

(۴۱) الرسالة التدمرية ص ۱۳۷۔

(۴۲) فتاوئ شیخ الاسلام ج۱۰ص ۱۶۷۔

(۴۳) فتاوئ شیخ الاسلام جلد۱۰ص ۲۱۸ تا ۲۱۹، ۳۳۷ تا ۳۳۸، ۴۴۸۔ الرسائل و المسائل جلد۱ص ۸۳، ۱۰۵۔

(۴۴) الرسائل والمسائل ج۴،ص ۶۴۔

(۴۵) ایضاً ج۴،ص ۶۲ تا ۶۳

(۴۶) فتاوئ شیخ الاسلام ج۱۰،ص ۶۱۲

(۴۷) ابن تیمیہ: کتاب الرد علی المنطقیین تحقیق شرف الدین بیروت ص ۵۱۱۔

(۴۸) ایضاً ۵۱۱۔

(۴۹) فتاوئ شیخ الاسلام، جلد۱۰ص ۷۶۔

(۵۰) فتاوئ شیخ الاسلام، جلد۱۰ص ۴۷۳، استصحاب فقہ اسلامی کا ایک اصول ہے۔

(۵۱) فتاوئ شیخ الاسلام، ج۱۰،۵۴۴ تا ۵۴۵۔

(۵۲) ایضاً، ج۱۱،ص ۳۹۸۔

(۵۳) کتاب الرد علی المنطقیین،ص ۵۱۶۔

(۵۴) الرسائل والمسائل، ج۴،ص ۸۶ تا ۸۷۔

(۵۵) ایضاً ج۴،ص ۸۴ تا ۸۶، ۹۲ تا ۹۳۔

(۵۶) فتاوئ شیخ الاسلام، ج۱۱ص ۳۹۸ تا ۴۰۰۔

(۵۷) ابن تیمیة: الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان: تحقیق محمد عبدالوہاب فائز طبع: دارالفکر، ص: ۱۴۵۔

(۵۸) ابن تیمیہ نے توبہ، شکر، صبر اور توکل کے موضوع پر جو رسالے لکھے ہیں اور رضا، محبت، خوف، رجا اور دعا وغیرہ پر مختلف دوسرے رسائل میں جو کچھ لکھا ہے ان میں ان نکات کا تذکرہ آیا ہے۔ یہ مباحث فتاوئ شیخ الاسلام کی دسویں اور گیارہویں جلدوں میں موجود ہیں۔

(۵۹) فتاوئ شیخ الاسلام، جلد۱۰ص ۳۹۶، ۵۵۸ تا ۵۶۵۔

Marfat.com

مراجع

عربی

(۱) ابو اسحاق الشاطبی: الموافقات، تحقیق عبدالله دراز، قاهره بدون سنة

(۲) ابوالنصر السراج: کتاب اللمع، تحقیق عبد الحلیم محمود و طه عبدالباقی قاهره۔ ۱۳۰۵ھ/۷۵۲

(۳) ابوالحارث المحاسبی: الرعایة لحقوق اللّٰہ، الدکتور عبدالحلیم محمود، عبدالقادر احمد عطا، قاهره طبع سوم ۱۹۷۰ء

(۴) ابوالقاسم القشیری:الرسالة، عبدالحلیم محمود و محمد بن الشریف۔ قاهره ۱۹۷۲ء

(۵) ابوسعید الخراز، کتاب الصدق، تحقیق عبدالحلیم محمود ۱۹۷۲ء

(۶) ابوالوفا التفتازانی: ابن سبعین وفلسفته، بیروت ۱۹۷۳ء

(۷) ابوالعلا عفیفی: فی التصوف الاسلامی وتاریخه، قاهره ۱۹۶۹ء

(۸) ایضاً :التصوف: الثورة الروحیة فی الاسلام، دارالشعب بیروت بدون سنة

(۹) ابراهیم، مدکور البیومی:فی الفلسفة الاسلامیة منهجه وتطبیقه، قاهره بدون سنة

(۱۰) ابونصر الفارابی : آراء اهل المدنیة الفاضله، تحقیق ناصری نادر، بیروت ۱۹۵۶ء

(۱۱) ابونصر الفارابی: الرساله فی العقل تحقیق Maorice Boiryges، بیروت بدون سنة

(۱۲) ابوحامد الغزالی: احیاء علوم الدین، قاهره ۱۹۳۹ء

(۱۳) ایضاً:میزان العمل، تحقیق سلیمان دنیا۔ قاهره ۱۹۶۴ء

(۱۴) ایضاً:المنقذ من الضلال، تحقیق عبد الحلیم محمود، قاهره ۱۹۶۴ء

(۱۵) ایضاً:مشکوٰة الانوار تحقیق ابوالاعلی عفیفی قاهره ۱۹٦٤ء

(۱۶) ایضاً: المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، قاهره ۱۹۶۵ء

(۱۷) ایضاً:المستصفی، قاهره ۱۳۲۲ھ

(۱۸) ایضاً:القصور العوالی من رسائل الامام الغزالی، قاهره ۱۹۷۰ء

(۱۹) منصور حلاج: کتاب الطواسین، تحقیق مسینو، پیرس ۱۹۱۳ء

(۲۰) ابن العربی، محی الدین: فصوص الحکم تحقیق وتعلیق ابو العلا العفیفی، قاهره ۱۹۴۶ء

(۲۱) ایضاً:الفتوحات المکیة، بیروت بدون سنة

Marfat.com

(۲۲) ایضاً: رسائل ابن العربی، طبع حیدر آباد (عکس)

(۲۳) ایضاً:انشاء الدوائر تحقیق H.N.Nyberg

(۲۴) ابن القیم الجوزیة : مدارج السالکین، تحقیق حمید الفقی، قاهره ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء

(۲۵) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مسائل الانام، قاهره ۱۹۸۰ء

(۲۶) ابن تیمیة: الفرقان بین اولیاء الرحمٰن و اولیاء الشیطان، بیروت بدون سنة

(۲۷) ایضاً : مجموعة الرسائل و المسائل، تحقیق رشید رضا مصری، قاهره بدون سنة

(۲۸) ایضاً :مجموعة فتاوی شیخ الاسلام، تحقیق عبدالرحمٰن بن قاسم و ابنه محمد، ریاض ۱۳۹۸ھ

(۲۹) ایضاً :جامع الرسائل، تحقیق رشاد سالمؒ ، قاهره ۱۹۶۹

(۳۰) ایضاً : کتاب الرد علی المنطقیین،تحقیق شرف الدین الکتبی، بیروت ۱۳۶۸ھ

(۳۱) ایضاً :الرسالة التدمریة، بیروت ۱۳۹۱ھ

(۳۲) ابوبکر الکلاباذی: التعرف لمذهب اهل التصوف ، تحقیق عبدالحلیم محمود وطه عبد الباقی سرور، قاهره ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء

(۳۳) عبدالرحمن بدوی: تاریخ التصوف الاسلامی من البدایة حتی نهایة القرن الثانی، وکالة المطبوعات، کویت ۱۹۷۵ء

(۳۴) شیخ مجدد: اثبات النبوة، مع اردو ترجمه کراچی بدون سنة

(۳۵) ایضاً : الرسالة التهلیلیة، مع اردو ترجمه غلام مصطفیٰ خان،کراچی ۱۹۶۵ء

(۳۶) شاه ولی اللّٰه : حجة اللّٰه البالغة، دارالکتب الحدیثة، قاهره بدون سنة

(۳۷) ایضاً : الخیرالکثیر، قاهره ۱۳۹٤ھ/۱۹۷٦ء

(۳۸) ایضاً، لمحات، تحقیق غلام مصطفیٰ القاسمی، شاه ولی الله اکادمی، حیدر آباد، پاکستان، بدون سنة

(۳۹) ایضاً، التفهیمات الالٰهیة، تحقیق غلام مصطفیٰ قاسمی، شاه ولی الله اکادمی، حیدر آباد، پاکستان، ۱۹۹۷

(۴۰) ایضاً، البدور البازغة، المجلس العلمی، سورت، بدون سنة، اردو ترجمه قاضی مجیب الرحمن، اداره مطبوعات، لاهور

(۴۱) ایضاً : القول الجمیل مع اردو ترجمه، سهارنپور، بدون سنة

(۴۲) ایضاً : فیوض الحرمین مع اردو ترجمه، دیوبند، بدون سنة

(۴۳) شهاب الدین سهروردی: عوارف المعارف، بیروت ۱۹٦٦ء

(۴۴) شاه اسماعیل شهید: عبقات، المجلس العلمی کراچی ۱۳۸۰ھ/۱۹٦۰ء

(۴۵) عبدالقادر جیلانی: فتوح الغیب، قاهره ۱۹۷۳

(۴۶) ایضاً : غنیة الطالبین، قاهره ۱۹۵٦

(۴۷) علاؤالدولة سمنانی : العروة لاهل الخلوة، مخطوطة،خدا بخش لائبریری بانکی پورمخطوطه نمبر۱۳۷۳/۱۹۵۳ء

Marfat.com

(۴۸) عبدالرحمٰن السلمی: طبقات الصوفیة، قاهره ۱۹۵۳ء

(۴۹) عبدالقادر محمود: الفلسفة الصوفیة فی الاسلام، قاهره ۱۹۶۷ء

(۵۰) عبد الحیٔ: نزهة الخواطر، حیدر آباد ۱۹۵۵ء

(۵۱) ایضاً: الثقافة الاسلامیة فی الهند، دمشق ۱۹۰۹ء

(۵۲) فضل حق خیر آبادی، الروض المجود، دهلی، بدون سنة

(۵۳) قاضی عیاض: الشفا، مع شرح نسیم الریاض مدینة، بدون سنة

(۵۴) مسکویه: تهذیب الاخلاق، مکتبة حسینیة ۱۳۲۹ھ۔

(۵۵) ایضاً: کتاب السعادة، قاهره ۱۹۶۸ء

(۵۶) ولی الدین التبریزی: مشکوٰة المصابیح، تحقیق ناصر الدین البانی، دمشق ۱۹۶۱ء۔

(۵۷) السهلجی: النور من کلمات ابی طیفور، مشمول بشطحات الصوفیة لعبد الرحمن بدری، وکالة المطبوعات، کویت، ۱۹۷۶ء

فارسی

(۱) بدرالدین ابراهیم سرہندی: حضرات القدس، مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری۔

(۲) جلال الدین دوانی: اخلاق جلالی، لکھنؤ ۱۹۵۷ء۔

(۳) خواجہ محمد معصوم: مکتوبات، مطبع نظامی، کانپور بدون سنہ۔

(۴) رحمان علی: تذکرۂ علماء ہند، لکھنؤ ۱۸۹۴ء۔ طبع مکرر ۱۹۴۱ء۔

(۵) سلطان جہانگیر: تزک جہانگیری، تحقیق سید احمد خاں علی گڑھ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء۔

(۶) شیخ علی ہجویری: کشف المحجوب، تحقیق V.A.Zukovsky، تہران ۱۹۲۶ء۔

(۷) شیخ احمد سرہندی: مکتوبات، تحقیق نور محمد، لاہور ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء۔

(۸) ایضاً: معارف لدنیہ، تحقیق حکیم عبدالمجید احمد سلفی، لاہور ۱۳۷۶ھ۔

(۹) ایضاً: مکاشفات عینیہ، مع اردو ترجمہ کراچی ۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۵ء۔

(۱۰) ایضاً: ردروافض، ملحق بمکتوبات امام ربانی ج ۳، لکھنؤ ۱۳۸۴ھ۔ مجدد

(۱۱) ایضاً: رسالہ مبدأ و معاد، مطبع انصاری، دہلی بدون سنۃ

(۱۲) شاہ ولی اللہ: ہمعات، تحقیق نور الحق علوی و غلام مصطفیٰ قاسمی حیدر آباد ۱۹۶۴ء۔

(۱۳) ایضاً: سطعات، تحقیق غلام مصطفیٰ قاسمی، حیدر آباد ۱۹۶۴ء۔

(۱۴) ایضاً: الطاف القدس، مطبع احمدی ۱۳۰۵ھ۔

(۱۵) ایضاً: انفاس العارفین، دہلی بدون سنہ۔

(۱۶) ایضاً: کشف الغین فی شرح رباعتین، دہلی ۱۳۱۰ھ۔

(۱۷) شاہ رفیع الدین: دمغ الباطل، تحقیق عبدالحمید سواتی، گوجرانوالہ ۱۹۷۶ء۔

(۱۸) شاہ اسمٰعیل شہید: صراط مستقیم، لکھنؤ ۱۳۲۱ھ۔

(۱۹) عبدالحق محدث دہلوی: شرح فتوح الغیب، نول کشور، بدون سنہ۔

(۲۰) ایضاً: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ۔

Marfat.com

(۲۱) ایضاً: رسائل ومسائل، برحاشیہ اخبار الاخیار دہلی ۱۳۳۲ھ۔
(۲۲) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۸ء۔
(۲۳) عبدالقادر فخری: اصل الاصول، تحقیق یوسف کوکن، مدراس ۱۹۵۹ء۔
(۲۴) عبدالرحمان جامی: لوائح، نول کشور لکھنؤ ۱۹۳۶ء۔
(۲۵) ایضاً: نفحات الانس، نول کشور لکھنؤ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء۔
(۲۶) غلام یحییٰ: کلمۃ الحق، مخطوطہ خدابخش لائبریری بانکی پور۔
(۲۷) غلام سرور: خزینة الاصفیاء، کانپور ۱۹۰۲ء۔
(۲۸) فریدالدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، تقدیم محمد بن عبدالوھاب القزوینی، تہران ۱۳۳۱ھ۔
(۲۹) محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، طبع لکھنؤ ۱۹۸۰ء۔
(۳۰) محمد امین نقشبندی: مقامات احمدیہ، مخطوطہ ۱۰۶۸ھ۔
(۳۱) مرزا مظہر جانجاناں: کلمات طیبات، دہلی، بدون سنہ۔
(۳۲) نصیر الدین طوسی: اخلاق ناصری، لکھنؤ ۱۹۵۷ء۔
(۳۳) عبدالعلی بحرالعلوم، وحدۃ الوجود وشہود الحق فی کل موجود، تحقیق شاہ ابوالحسن زید فاروقی، ابوالخیر اکیڈمی، دہلی۔ ۱۹۷۲

اردو

(۱) ابوالاعلیٰ مودودی: تجدید واحیائے دین، دہلی طبع مکرر ۱۹۷۸ء۔
(۲) ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت وعزیمت، لکھنؤ ۱۹۸۰ء۔
(۳) ایضاً: تزکیہ واحسان یا تصوف وسلوک، لکھنؤ ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء۔
(۴) اشرف علی تھانوی: بوادر النوادر، لکھنؤ ۱۳۵۹ھ۔
(۵) ایضاً: تعلیم الدین، لکھنؤ بدون سنہ۔
(۶) ابوالکلام آزاد: تذکرہ، کلکتہ ۱۹۱۹ء۔
(۷) خلیق احمد نظامی: حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، دہلی ۱۹۶۴ء۔
(۸) شیخ اکرام: رود کوثر، لاہور ۱۳۳۶ھ۔
(۹) فرمان محمد: حیات مجدد، لاہور ۱۹۵۸ء۔
(۱۰) محمد اسلم: سرمایۂ عمر، ندوۃ المصنفین، لاہور ۱۹۶۷ء۔
(۱۱) محمد حسن: مقامات امام ربانی، لکھنؤ ۱۳۳۳ھ/ ۱۹۱۵ء۔
(۱۲) محمد میاں: علماء ہند کا شاندار ماضی، دہلی ۱۹۴۲ء۔
(۱۳) منظور احمد نعمانی: تذکرہ امام ربانی، لکھنؤ ۱۹۶۰ء۔ طبع مکرر ۱۹۸۲ء۔
(۱۴) ایضاً: تصوف کیا ہے؟ لکھنؤ ۱۹۷۸ء۔
(۱۵) وکیل احمد سکندر پوری: انوار احمدیہ، دہلی ۱۳۰۹ھ۔
(۱۶) ایضاً: ر۔ا مجددیہ، دہلی بدون سنہ۔

Marfat.com

انگریزی

(1) Abbot, Freeland, Islam in India Before Shah Wali Alla'h, *Studies in Islam*, New Delhi, vol.I-II.

(2) Anawati, G.C. and Gardet, Louis, *Mystique Musalmane*, Paris, 1968.

(3) Ansari,A.S. Bazami, 'Djahangir' *Encyclopaedia of Islam*,2nd. ed., vol. I,pp.379-81.

(4) 'Syed Ahmad Shaheed in the Light of his Letters' *Islamic Studies*, Islamabad, 1976, vol.IV,pp.231-45.

(5) Ansari, M. 'Abdul Haq, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, Aligarh Muslim University Press,1964.

(6) '*The Moral Philosophy of al-Farabi*, Aligarh, 1964.

(7) 'The Doctrine of Divine Command:A Study in the Development of Ghazali's View of Reality. *Islamic Studies*, Islamabad, 1982, vol.XXI, no.3,pp. 1-47.

(8) Abu Yazid - Bistami's Description of the Mystical Experience' *Hamdard Islamicus*, vol. VI, no.2, Summer 1983,pp.33-56.

(9) 'The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid, *The Muslim World*, Connecticut, U.S.A., January 1983,pp.33-56.

(10) 'Shah Wali Allah Attempts to Revise Wahdatal- Wujud, *Islamic Quarterly*, London, vol.28, no.3, 1984,pp. 150-64.

(11) Arberry, A.J., *Sufism*, London, Allen & Unwin, 1950, reprint, New York, Harper & Row, 1970.

(12) *Classical Persian Literature*, London, Allen & Unwin, 1958.

(13) Aristotle, *Nichomachean Ethics, trans.* W.D. Ross, The Works of Aristotle, vol.IX, Oxford, 1966 ed.

(14) Arnold, Thomas, *Preaching of Islam*, London, Constable & Company Ltd.,2nd rev.ed., 1913.

(15) Aslam, Muhammad, Jahangir and Shaykh Ahmad Sirhindi' *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, vol.X(1) pp. 135-48.

(16) 'Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford University Press, 1964.

(17) '*Religious and Political Ideas of Shaykh Ahmad Sirhindi*' Revista degil Studi Orientali, XXXVI (1961),pp. 259-70.

(18) 'Trends in the Political Thought of Medieval Muslim India, *Studia Islamica*, XVII (1962), pp. 121-30.

(19) Burckhardt, Titus, *An introduction to Sufi Doctrine*, (Eng.trans. of the French original by D.M. Matheson), Lahore, Ashraf, 1968.

(20) Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, 1969.

(21) Fadlur Rahman, *Selected Letters of Shah Ahmad Sirhindi*, Karachi, Iqbal Academy, 1968.

(22) Furman Mohammad, Shaykh Ahmad Sirhindi' in M.M. Sharif, (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, Wiesboden, 1966, vol. II, pp.873-83.

(23) Faruqi, Burhan Ahmad, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Lahore, 1940.

(24) Freedman, Yohanan, Shaykh Ahmad Sirhindi: *An Outline of his Thought and History of his Image in the eyes of Posterity*, Canada, Mc Gill, 1971.

(25) Goldziher, Ignaz, *Vorlesungen uber des Islam*, 1925.

(26) Hamid Algar, Bibliographical Notes on the Naqshbandi Tariqah' in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, (ed.) Hourani, J. Albany, State University of New york, 1975,pp. 254-9.

(27) Husain Nasr, Syed, *The Three Muslim Sages*, Cambridge, harvard University, 1964.

(28) Ikram, Shaykh Muhammad, *Muslim Civilization in India*, New York, London, Columbia University Press, 3rd print, 1969.

Marfat.com

(29) 'Inayatullah, S.,Ahmad Sirhindi, *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. I, pp.297-8.
(30) Iqbal Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1968.
(31) *The development of Metaphysics in Persia*, Lahore, Bazm-i-Iqbal,n.d.
(32) Izutsu, Toshihuko, *A Comparative Study of the Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, Tokyo, 2 vols, 1966-67.
(33) Johnes, W., *Asiatic Researches*, London, 1803.
(34) Landolt Hermann, Simnani on Wahdat-al-Wujud in Collected Papers on *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Mehdi Muhaqqiq and Hermann Landolt, Tehran. 1971.
(35) Makdisi, George, Ibn Taymia: A Sufi of the Qadiriya Order, *American Journal of Arabic Studies*, 1973, vol. I,pp. 118-22.
(36) Massignon. Louis, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musalmane*, Paris, 1968.
(37) *Le Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj*, Eng. trans. The Passion of al-Hallaj, by Herbert Mason, Princeton University Press, 1982,4 vols.
(38) Paul Karaus, (ed.) *Akhbar al-Hallaj*, Paris, 1936.
(39) Merx, Adalbert, *Ideen and Gundlinier einer algemeinen Geschichte der Mystic*, Heidelberg, 1893.
(40) Michel, Thomas, Ibn Taymiyah's Sharh on the Futuh-al-Ghaib, *Hamdard Islamicus*, Karachi, Summer 1981, vol. IV, no.2, pp.3-12.
(41) Mujeeb Mohammad, *The Indian Muslims*, London, 1967.
(42) Nicholson Reynold A *Mystics of Islam*, Oxford, 1914, reprint, Routledge & Kegan Paul, 1960.
(43) *Studies in Islamic Mysticism*, Ist ed. 1921, reprint Delhi, 1976.
(44) *'A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism*, ***J.R.A.S.***, 1906, pp.204-48.
(45) Nurul Hasan, S., Shaykh Ahmad Sirhindi and Mughal Politics, *Proceeding of the 8th Indian Historical Congress*, 1945, pp.248-57.
(46) Abul-Fadl, *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol.I, pp. 117-18.
(47) Palmer, E.H., *Oriental Mysticism*, 1867, reprint London 1969.
(48) Plato, *Republic, in The Dialogues of Plato*, trans. B.Jowet, Oxford, 4th ed., 1953, vol.II.
(49) Rizvi, S.A.A., *Muslim Rivivalist Movements In Northern India in the Sixteenth Seventeenth Centuries*, Agra, 1965.
(50) *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1975.
(51) Schimmel: A *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill, North Carolina University, 1975.
(52) Schuon Frithjof: *The Transcendental Unity of Religions*, Eng. trans. Peter Townsend, London, Faber & Faber, 1953.
(53) Smith Margaret: *Rabia the Mystic and her Fellow Saints in Islam*, Amsterdam, Philo Press, 1928, reprint 1974.
(54) *Readings from the Mystics of Islam*, London, Luzac & Co., 1972.
(55) *Al- Muhasibi An Early Mystic of Baghdad*, Amsterdam, Philo Press, 1953.
(56) Tholuck F.R.D., *Sufismus sive theologia Persica Pantheistics*, Berlin, 1921.
(57) Valiuddin Mir, *Qur'anic Sufism*, Academy of Islamic Studies, Hyderabad, 1959.
(58) 'Reconciliation between Ibn 'Arabi's Wahdat-al-Wujud and the Mujaddid's Wahdat al-Shuhud, *Islamic Culture*, XXV (1951), Hyderabad, pp.43-51.
(59) Von Krmer, Alfred, Culturgesc hichtliche Strefzuge auf dem Gebiete des Islams, 1873 Eng.trans. Khuda Baksh, *Islamic Civilization*, vol.I, Calcutta, 1929.
(60) Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, Shocken Books, 1969, Ist ed. 1960.

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com