

سنٹر فار ریسیچس اسٹڈیز اینڈ گائڈنس (CRSG) علی گڑھ کی پیش کش

# تصوف اور شریعت

مجدد الف ثانیؒ کے افکار کا مطالعہ

نالیف

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

ترجمہ

مفتی محمد مشاق تجاروی



مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۵

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**

# فہرست

۵	دیباچہ
-	مقدمہ

## باب اول

### شیخ مجدد الف ثانی: حیات اور کارنامے ۲۹

۳۱	ابتدائی زندگی
۳۳	بیعت اور روحانی سفر
۳۸	سلسلہ نقشبندیہ کی اشاعت
۳۹	عبدالکبریٰ میں اسلام کی زبوں حالی اور شیخ مجدد کی اصلاحی کوششیں
۵۲	شیخ مجدد کا اصل کارنامہ

## باب دوم

### تصوف کیا ہے؟ ۵۳

۵۵	تصوف کی مختلف تعریفیں
۵۷	تصوف کا امتیازی پہلو: تجربہ فنا و بقا
۶۰	راہ سلوک کے مراحل: مقام جمع
۶۱	فرق بعدالجمع
۶۵	فرق مطلق
۷۱	مقام جمع کی خصوصیات
۷۸	فرق بعدالجمع کی خصوصیات
۷۹	جمع کی حقیقت
۸۳	فنا و بقا کا مقصد

## باب سوم

### شریعت اور تصوف ۸۷

۹۱	طریقہ نبوت اور طریقہ تصوف
۱۰۰	شریعت اور معرفت
۱۰۴	شریعت اور حقیقت

## تصوف اور شریعت

۱۰۷	..... احکام شریعت اور کشف
۱۱۰	..... شریعت کی ترجیحات اور تصوف
۱۱۳	..... نبی اور نبوت
۱۱۹	..... اصحاب نبی
۱۲۰	..... ولی اور ولایت
۱۲۵	..... شیخ مجدد کے دعاوی

### باب چہارم وحدة الشہود ۱۳۳

۱۳۵	..... ابن عربی کا نظریہ وحدة الوجود
۱۳۸	..... نظریہ وحدة الوجود پر شیخ مجدد کی تنقید
۱۴۳	..... نظریہ وحدة الشہود
۱۴۷	..... وحدة الوجود اور وحدة الشہود میں فرق

### باب پنجم اسلامی تصوف کے خط و خال ۱۵۳

۱۵۳	..... اسلامی تصوف کے خط و خال
۱۶۳	..... ابن تیمیہ اور تصوف

### حواشی

۱۷۳	..... باب اول
۱۷۹	..... باب دوم
۱۸۸	..... باب سوم
۱۹۷	..... باب چہارم
۱۹۹	..... باب پنجم

### مراجع:

۲۰۳	..... عربی
۲۰۵	..... فارسی
۲۰۶	..... اردو
۲۰۷	..... انگریزی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## دیباچہ

تصوف کے موضوع پر لکھنے کا ایک انداز یہ ہے کہ اسے تزکیہٴ 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، رجا، توکل اور تسلیم و رضا کو روح تصوف قرار دیا جائے اور ان کی تشریح اس ڈھنگ سے کی جائے کہ وہ قرآن و سنت کے عین مطابق نظر آئیں۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ تصوف کی اہمات کتب میں سے کسی ایک کتاب کی تخصیص اس طرح کی جائے کہ صرف متفق علیہ نکات سامنے آئیں، مگر جن میں کلام کی گنجائش 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 تزکیہٴ نفس کا ایک طریقہ ہے، ثانیاً قرب الہی کے ایک خاص مفہوم کا علمبردار ہے، ثالثاً علم و عرفان کی ایک مخصوص راہ تجویز کرتا ہے اور رابعاً زندگی کے بارے میں ایک مخصوص نقطہ نظر اور مثالی زندگی کا ایک خاص نقشہ پیش کرتا ہے۔ ان سارے ہی شعبوں میں کچھ چیزیں وہ ہیں جو عین قرآن و سنت ہیں، کچھ ان سے مختلف ہیں اور کچھ متعارض۔

## تصوف اور شریعت

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 سلسلہ 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 و سنت 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 ایڈیشن اسلامک فاؤنڈیشن ایسٹر (انگلینڈ) سے شائع ہوا اور دوسرا ایڈیشن ۱۹۹۶ میں آیا۔ انگریزی کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک حصے میں شیخ مجدد 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۔ اردو قارئین کے پیش 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 باسانی دستیاب ہے۔

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

محمد عبدالحق انصاری

الریحان، منزل منزل کمپلکس

دودھ پور، علی گڑھ

۲۳ فروری ۲۰۰۱ء

## مقدمہ

تصوف کیا ہے اور شریعت سے اس کا کیا تعلق ہے؟ یہ ایک تفصیل طلب موضوع ہے۔  
زیر نظر 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 و ضوابط کا وہ مجموعہ نہیں ہے جو قرآن و سنت 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 الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اصحاب کا تزکیہ فرمایا، انہیں محاسن اخلاق سے آراستہ کیا، خدا سے ان کا تعلق اتوار کیا اور انہیں اس انقلابِ عظیم کے لیے تیار کیا، جو آپ نے پوری دنیا کی اصلاح و تعمیر کے لیے برپا کیا تھا۔ مجدد الف ثانی، 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 و بدعت اور دوسرے

## تصوف اور شریعت

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 کما حقہ 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 تزکیہ نفس اور وصول الی اللہ کے طریقے سے ہو یا علوم و معارف سے، یا زندگی اور دین کے نقطہ 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 طریقہ 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 جنہوں نے اس بنیادی فرق کی نشاندہی کی۔ یہ اسی دو ٹوک اعتراف کا نتیجہ تھا کہ نو سال بعد شاہ ولی اللہ نے اپنی مشہور تصنیف ”حجۃ اللہ البالغة“ میں صاف الفاظ میں لکھا کہ خدا تک رسائی کے دو طریقے ہیں، ایک انبیاء کا اور دوسرا مجذوبین صوفیہ اور متاکھین فلاسفہ کا۔ اور ان کے نواسے شاہ اسماعیل نے ”صراط مستقیم“ میں طریقہ نبوت اور طریقہ ولایت کے عنوان سے دو الگ الگ فصلیں قائم کر کے ان پر تفصیل سے بحث کی، اور ان کی خصوصیات، مویذات اور ثمرات پر کلام کیا۔

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



ہے۔ شیخ ابن عربی کا نظریہ چار سو سال تک صوفیہ کے حلقہ میں چھپایا رہا۔ اس کے خلاف کچھ متکلمین نے آواز اٹھائی۔ بعض صوفیہ نے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور شیخ علاء الدولہ -منانی (م ۱۳۶۶ھ/۱۳۳۰) 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 جاسکتا، احیاء دین کی جو تحریکیں آج چل رہی ہیں وہ سب کی سب گمراہ کن اور دین کے پردے میں دینداری 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 تزکیہ نفس، تہذیب اخلاق اور احسان کی صفت پیدا کرنے کا نام ہے (۱) مولانا محمد منظور نعمانی نے اپنی کتاب ”تصوف کیا ہے“ میں ”لَفْتَلُوْكَ“ 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

## تصوف اور شریعت

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

”تزکیہ نفس، تہذیب اخلاق کا وسیع و مستحکم نظام جس نے بعد کی صدیوں میں ایک مستقل علم و فن کی شکل اختیار کر لی، نفس و شیطان کے مکاید کی نشاندہی، نفسانی اور اخلاقی بیماریوں کا علاج، تعلق مع اللہ اور نسبت باطنی کے حصول کے ذرائع و طرق کی تشریح و ترتیب جن کی اصل حقیقت تزکیہ و احسان کے ماثور و شرعی الفاظ میں پہلے سے تھی اور جس کا عربی و اصطلاحی 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 و نفسانی برائیوں سے پاک کرنا، محاسن اخلاق سے آراستہ کرنا، خدا کی نافرمانی سے بچانا، اور خوف و خشیت، یقین و توکل، اخلاص و محبت جیسی صفات پیدا کرنا، یہ طریقت کا صرف ایک حصہ ہے۔ طریقت کا دوسرا حصہ ذکر و فکر اور عشق الہی کے ذریعے اپنی ذات سے فانی اور خدا کی ذات سے واصل ہونا ہے، جس کی تشریح کے لیے صوفیہ نے فنا و بقا، جمع، جمع الجمع، فرق اور تفرقہ وغیرہ اصطلاحات وضع کی ہیں اور متعلقہ احوال کے بیان کے لیے غیبت و حضور، مجہول و اصطلاح، صحو و سکر 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 و معارف سے ہے اور دوسرے کا زندگی کے نقطہ نظر اور دین کے تصور سے۔ جس کسی کو بھی تصوف کی بارہ سو سالہ تاریخ سے بلکی 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

ہوتے ہیں، وہ کچھ آوازیں سنتا ہے، کچھ چیزیں خواب میں دیکھتا ہے۔ یہ سارے مشاہدات، مکاشفات، الہامات، ہوائف 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 (۱۳۶۲/۱۹۴۳) نے اپنی اکثر کتابوں میں تصوف پر کلام کیا، جن 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 النوار“ 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 سے نزدیک تصوف عالمی مسٹریزم یا علم اسرار کی ایک شکل ہے۔ انسان نے فوق العقلمی ذرائع سے بھی حقائق کی دریافت کی جو کوششیں مختلف ملکوں اور زمانوں میں کی ہیں، ان میں سے ایک کوشش یہ ہے جو مسلمانوں نے کی ہے اور تصوف انی 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، تزکیہ 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 نقطہ 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 جاسکتا ہے۔

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

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 ادائیگی، 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، ربانی 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 و خشیت 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 و بسط 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 اولین صوفیہ نے تصوف کی عمارت قرآن و سنت اور صحابہ کے عمل پر ہی

اٹھائی۔ طریقت ہو یا معرفت، زندگی کا نقطہ نظر ہو یا دین کا تصور، ہر جگہ انہوں نے قرآن و سنت ہی کو سامنے رکھا۔ رسول اللہ اور آپ 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 و ایجاد 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 و السنۃ 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 و سنت سے باہر جو استفادات و ایجادات کیے گئے ان کے نتائج و اثرات پسندیدہ بھی رہے ہیں اور ناپسندیدہ بھی۔ ذکر کے لیے تسبیح کا استعمال استفادہ حسنہ کی ایک مثال ہے۔ اور نام و نمود سے بچنے اور اخلاص و للہیت بڑھانے کے لیے بعض صوفیہ کا جنہیں ملامتیہ کہا جاتا ہے، رہن سہن اور دوسرے طریقوں میں مکروہ اور فتنی چیزوں کا استعمال ایجاد کی بری مثال ہے۔ ذکر کی کثرت اگر حدود و ضوابط کے اندر ہو تو مطلوب ہے، لیکن اس میں اس درجہ استغراق کہ کسی چیز کا ہوش حتیٰ کہ اپنی ذات کا شعور بھی باقی نہ رہے فنا اور جمع، وحدت و اتحاد کی راہ تو ہموار کر سکتا ہے لیکن نہ قرآن و سنت کا مطلوبہ احسان پیدا کر سکتا ہے اور نہ اس کا بدل ہو سکتا ہے۔ اس کے اثرات و نتائج 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 ہو جائے کہ قرآن و سنت 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

## تصوف اور شریعت

تنقید میں صرف کیے ہیں۔ موجودہ دور میں یہ کام مولانا اشرف علی تھانوی 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 ہوا ہے۔

اخذوا خیرا 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 طالب اصلاح۔

(۲)

ان ابتدائی ملاحظیات 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۔

طریقہ یا اصول انی 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 حصے 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 الہی کی لہو کو اس قدر تیز کرتا ہے کہ اپنی ذات سے فنا ہو کر خدا سے اصل 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 مریدوں 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 عصبيت سے آزاد ہو کر صرف خدا اور رسول کے امر کا پابند ہو جائے۔ اور چہارم، ماضی کے تمام

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

آغاز سفر کی ان شرطوں کی تکمیل کے بعد سالک کو مزید چار مراحل سے گزرنا ہوگا۔ اول خلوت، دوم خامشی، سوم بھوک اور چہارم شب بیداری۔ خلوت سالک کو گناہوں سے بچانے کی 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 مشاہد و 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 / ۸۷۵ء) نے ان الفاظ میں کیا: اَلْأَرِيذُ اَلْأَرِيذُ (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 روایات کے علاوہ کوئی اور کام حتیٰ 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 ابو بکر شبلی (م ۳۳۴ھ / ۹۴۶ء) 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 اس 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

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 ابو نصر 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 عہدوں اور اجتماعی مناصب سے گریز کی ایک وجہ حکومت کے دباؤ یا مال کے لالچ میں آ کر ظلم و نا انصافی 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 خاموشی 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 عہدوں اور عزت و جاہ کے مناصب سے ہی کنارہ کشی پر بس نہیں کیا، لوگوں سے ملنا ملانا اور بستوں 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)۔ ابو سلمان 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 مغل 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 اشکر لى ولو الديق) 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



نہیں کر سکتا، یا تو آپ خدا سے دعا کریں کہ مجھے آپ کی خدمت کے لیے فارغ کر دے یا آپ مجھے خدا کے لیے فارغ کر دیں تاکہ سارا وقت اس کے ساتھ گزاروں۔ والدہ نے ان کو اپنی خدمت سے بری کر کے خدا کے لیے فارغ کر دیا (۱۱)۔

کم کھانا، روزہ رکھنا، وقت آنے پر فاقہ کر لینا، 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 (م ۲۸۳ھ/ 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)۔ ابو عثمان مغربی (م ۳۲۳ھ/ ۹۳۵) کا کہنا تھا: ربانی وہ ہے جو چالیس دن تک نہ کھائے اور صمدانی وہ ہے جو اسی دن تک بھوکا رہے (۱۳)۔

شب بیداری، نماز، تلاوت، ذکر، دعا اور استغفار صوفیہ کا معمول رہا ہے۔ بعض پوری پوری راتیں عبادت میں گزارتے 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 پر وان 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 ا کا بر صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ اور دوسری یہ کہ مثالیں ایسی ہوں جن سے اندازہ ہو سکے کہ مختلف اصولوں پر عمل کرتے ہوئے صوفیہ کن حدوں تک جا سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی کا یہ خیال ہو کہ میں نے جو تصویر پیش کی ہے وہ یک رخنی 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 و فکر میں مشغول ہو جاتے ہیں اور محبت الہی کی آگ کو تیز سے تیز تر کرتے ہیں۔

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

## تصوف اور شریعت

ہے، سلسلہ قادریہ میں ذکر و فکر کا جو طریقہ شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۳ء) 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/۱۸۹۹ء) 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 ”تربیۃ السلوک“ 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، ولا يشهد غيره، ولا يفكر في غيره، ان شغله عن هذا الذكر امر من الامور يطرح ذلك الامر، وان كان موت والديه۔ ولا يفعل شيئاً من الطاعات الا الفرائض والسنن وركعتي الضحى، وبعد كل وضوء ركعتين، فاما ما سواه من النوافل وقراءة القرآن فلا۔ ويشغل 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 کر دے 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 طریقہ ذکر اور اس کے مدارج کا کسی قدر اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس میں فکر و مراقبہ کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسے بیان کیا ہے اور ہم نے اس کا

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 و فکر 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 ہو گا نہ کہ خدا کا۔ اور ہر فرق و امتیاز سے خالی ہو گا، اس میں نہ خدا کا شعور ہو گا 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 ابویزید بسطامی اسے وصل سے تعبیر کرتے ہیں۔ کوئی اسے اتحاد کہتا ہے اور کوئی توحید کا نام دیتا ہے۔ تصوف کے مغربی اسکالرس اسے تجربہ اتحاد یا وحدت (UNITIVE EXPERIENCE) کہتے ہیں اور یاد دلاتے ہیں کہ ایسا تجربہ صوفیہ کو ہی نہیں نوافلاطونی 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 و دو 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 بجوری (م ۳۶۵ھ/۱۰۷۲) نے ”کشف المحجوب“ میں اور مختلف دوسرے صوفیہ نے اس فرق و تفرقہ کا ذکر کیا ہے، شیخ ابویزید 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۔

## تصوف اور شریعت

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 بھروسہ 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 خزاز (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 پاسکے تو شادی نہ کرے، اور اگر کر لی ہو تو عائلی زندگی میں دلچسپی نہ لے۔ اجتماعی مناصب اور ذمے داریوں سے سبکدوش ہو جائے، ملنا ملنا 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 بھڑکائیں 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

جنگل کی راہ لے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے بارہ سال بھیہ اور راجکیر 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 ڈالنے کے لیے اس 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 منتہی 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 ہو گا کہ طریقہ نبویہ کے بارے میں کچھ باتیں سامنے آجائیں تاکہ دونوں طریقوں کے درمیان تعلق پر غور کرنے میں آسانی ہو۔

طریقہ 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، اعز 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 اس کے قانون کے مطابق ڈھالنا ہے۔ اور یہ بھی اسی عبادت کا ایک جز ہے کہ یہ ساری جدوجہد اس خوف و خشیت، 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

## تصوف اور شریعت

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 طریقہ 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 کسب 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 آپ 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

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 دہلوی 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 حُبِ 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، ہاتف، 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 کونکے 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: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ

تصوف اور شریعت

تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (۲۹:۸) 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 وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (۶۹:۲۹) 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 الہی 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 دائرہ 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



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 جاسکتا ہے؟ کیا اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا بھی لازماً صحیح ہوگا؟ قرآن و سنت 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 نقطہ 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

## تصوف اور شریعت

جاسکتے ہیں۔ ان جوابات کی تشکیل میں ان بزرگوں کا قرآن و سنت کا علم، دوسرے علوم اسلامی پر ان کی نظر، تزکیہ نفس اور وصول الی اللہ کا ان کا طریقہ، ان کے کشفی علوم و معارف، کلام اور فلسفہ سے ان کی واقفیت، اکابر صوفیہ کے اقوال و اعمال، 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 و تکمیل مطلوب ہے، نہ کہ تنہا روح کی یا تنہا مادے کی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ انسان روح اور مادہ، دو متضاد و متناقض عناصر کا مجموعہ ہے۔ روح کی بالیدگی مادے سے نجات کے بغیر ممکن نہیں۔ پہلا جواب قرآن و حدیث کا ہے، دوسرا سادھووں، جوگیوں، بھکشوؤں اور راہبوں کا۔

کائنات میں انسان کا کیا مقام ہے یا اس کی تخلیق کی غرض و غایت 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 و اطاعت 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 و ثنا، تسبیح و تعظیم، ذکر و عبادت ہے۔ زندگی کے دوسرے مشاغل، خواہ ان کا تعلق اپنی ذات کی بقا و ترقی تزکیہ و تعمیر سے ہو یا دوسرے انسانوں کو خدا کی راہ کی طرف دعوت، ان کے ایمان و اسلام، ان کی زندگی کی تشکیل و تکمیل اور ان کی فلاح و بہبود سے ہو، کوئی چیز بھی فی نفسہ کسی قدر و قیمت کی حامل نہیں۔ قیمت اگر ہے تو صرف اس حد تک کہ وہ بندگی اور عبادت کے اس محدود تصور کے حصول میں کتنی ممد و معاون 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 و تعلق 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

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 جاسکتا۔ بہت سے صوفیہ ہیں جن کے تصوف میں مشترک پہلو غالب اور نمایاں ہے، ان کا فکر قرآن و سنت 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 دار و مدار اس کے مجموعی عمل اور اس کی صحت اور اس کے اخلاص و ولایت پر ہے نہ کہ اس کی فکری خطاؤں اور علمی انحرافات پر اس لیے کہ ان میں کیا کچھ قابلِ عفو ہے اس کا علم صرف علام الغیوب کو ہے۔

## حواشی

(حوالے صرف ان امور کے سلسلے میں دیے جائیں۔ 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

Doctrine 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 ۸، ۱۹۷۸ء، ص ۲۳۔

۳۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی: تزکیہ و احسان یا تصوف و سلوک، مجلس تحقیقات و نشریات لکھنؤ، ۱۹۷۹ء،

ص ۲۹۔

## تصوّف اور شریعت

- ۴- امام غزالی: احیاء علوم الدین، شرکہ مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلی، القاہرہ، ۱۲۵۸ھ/۱۸۲۲ جلد ۳ ص ۷۲-۷۶ وال باب: بیان شروط الارادة ومقدمات المجاهدة۔
- ۵-
- ۶- عبدالکریم قشیری، الرسالة القشیرية، تحقیق۔ عبدالحلیم محمود، محمود بن الشریف، دارالکتب الحدیث، قاہرہ، ص ۵۳۳۔
- ۷- شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، دارالکتب العربی، بیروت ۱۹۶۶ ص ۱۵۹۔
- ۸- ابونصر سراج، کتاب اللمع، تحقیق۔ عبدالحلیم محمود وط عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیث، قاہرہ، ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ ص ۵۲۳۔
- ۹- ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۳۰۰ھ/۱۹۸۰، ج ۲ ص ۳۵۹۔
- ۱۰- عوارف المعارف، حوالہ سابق، ص ۱۶۵۔
- ۱۱- فرید الدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، ظہران، ۱۳۳۱ ج ۱ ص ۱۳۔
- ۱۲- قشیری، الرسالہ، حوالہ سابق، ص ۳۷۳۔
- ۱۳- ایضاً ص ۳۷۵۔
- ۱۴- مرتب: Oriens, Fritz Meier (۱۹۶۳) جلد ۱۶ ص ۱۶۔
- ۱۵- عبدالرحمن بدوی، شطحات الصوفیہ، وكالة المطبوعات، کویت، ۱۹۷۶، ص ۱۰۱۔
- ۱۶- عوارف المعارف، حوالہ سابق، ص ۱۵۰۔
- ۱۷- سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و غزیمت، مجلس تحقیقات و نشریات لکھنؤ، جلد ۳ ص ۱۹۷۔
- ۱۸- ابن عربی، فصوص الحکم، مرتب ابوالعلاء عینی، شرکہ الحلبي، قاہرہ، ۱۳۶۵ھ/۱۹۳۶ ص ۴۷۔
- ۱۹- عبدالکریم الجلیلی: الانسان الكامل: شرکہ الحلبي، قاہرہ، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ جلد اول ص ۸۳۔

باب اول

شیخ مجدد الف ثانیؒ

حیات اور کارنامے



# شیخ مجدد الف ثانیؒ: حیات اور کارنامے

## ابتدائی زندگی

شیخ احمد سرہندی ۴ 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 قرآن 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 صرہنی (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 - ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۵ء) کے پایہ 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 منقوٹ تفسیر 'سواطع الالہام' کی تصنیف میں شیخ احمد نے بھی تعاون کیا تھا۔ مگر ابوالفضل کے ساتھ زیادہ دنوں تک نہیں بٹھ 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 بھروسہ کرتا تھا (۲) یہ خیالات تنہا ابوالفضل کے نہیں تھے، شاہی دربار سے وابستہ دوسرے کئی علماء بھی یہی خیالات رکھتے تھے (۳)۔ شیخ احمد نے اس صورت حال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”لما رأيت فتور اعتقاد الناس في هذا الزمان في اصل النبوة ثم في ثبوتها و تحققها لشخص معين ثم في العمل بما شرعته النبوة وتحقق شيوع ذلك في الخلق حتى ان بعض متغلبة زماننا عذب كثيرا من العلماء بتشديدات وتعذبات لا يناسب ذكرها لرسوخهم في متابعة الشرائع واذعان الرسل (۴)۔۔۔“

”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 احمد 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/۱۰۰۰) کی التعرف لمذہب اہل التصوف، شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۳ء) کی عوارف المعارف اور ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کی فصوص الحکم وغیرہ کا مطالعہ کیا (۷)۔

شیخ احمد کے والد محترم شیخ عبدالاحد نے اوائل عمر میں وحدۃ الوجود کے قائل اور بڑے ہی صاحب جذب و سکر بزرگ شیخ عبدالقدوس گنگوہی (م ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء) کے ہاتھ پر بیعت کرنی چاہی، لیکن شیخ گنگوہی نے انھیں پہلے علوم شرعیہ کی تکمیل کا حکم دیا۔ انہوں 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 گنگوہی کا وصال ہو چکا تھا، اس لیے ان کے فرزند و خلیفہ شیخ رکن الدین سے قادری اور چشتی سلسلوں میں اجازت و خلافت حاصل کی (۸)۔ شیخ رکن الدین



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۔ انہوں نے اس نظریے کے بعض پہلوؤں کی خود اپنے طور پر تشریح کی تھی (۹)۔

شیخ احمد نے اپنے ایک مکتوب میں شیخ عبدالاحد کی ایک تصنیف "کنز الحقائق" کا (۱۰) اور ان کے سوانح نگار محمد ہاشم کشمیری نے ایک دوسری کتاب "اسرار المشہد" کا تذکرہ کیا ہے (۱۱)۔

## بیعت اور روحانی سفر

شیخ احمد نے تصوف کا مطالعہ اپنے والد کی نگرانی میں کیا اور انہی کی صحبت میں راہ سلوک طے کی۔ اپنی کتاب "مبدأ و معاد" میں اپنے والد کے اس احسان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد سے نسبت فردیہ حاصل کی (۱۲) اور انہوں نے یہ نسبت ایک مشہور صاحب وجد صوفی سے حاصل کی تھی۔ مجھے نفل عبادات کا ذوق بھی اپنے والد سے ملا۔ انہوں 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 رخت سفر باندھا، دوران سفر دہلی میں ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ کے بانی خواجہ باقی باللہ (۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء-۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے یہاں حاضری دی۔ خواجہ باقی باللہ چند ماہ پیش تر ہی دہلی تشریف لائے تھے، لیکن اس مختصر سے عرصے میں انہیں غیر معمولی شہرت حاصل ہو گئی تھی۔

خواجہ باقی باللہ 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 سلسلہ نقشبندیہ سے جڑ گئے اور فنائے حقیقی یا جمع الجمع کی منزل تک رسائی حاصل کی (۱۴)۔ حتیٰ کہ ترقی کر کے فرق بعد از جمع کے مقام تک پہنچ گئے۔ خواجہ باقی باللہ فرق بعد از جمع کو انسانی کوششوں کی معراج تصور کرتے تھے۔ (۱۵) خواجہ نے اپنے مرید کی اس حیرت انگیز ترقی سے متاثر ہو کر 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 میں پاس قیام کیا، اس درمیان

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)۔

آئندہ 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 احمد نے اس ذمے داری کو قبول کرنے میں تامل کیا تاہم خواجہ کی اس یقین دہانی کے بعد کہ اب وہ کامل ہو گئے ہیں، اسے قبول کر لیا (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 احمد 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 فقیر از خوردی با مشرب اهل توحید بود والد فقیر قدس سرہ  
بظاہر برہمیں مشرب بودہ اندو برسبیل دوام بہ ہمیں طریق اشتغال  
داشته اند باوجود حصول نگرانی تمام درباطن کہ بجانب مرتبہ ئے  
کیفی داشته اند و بحکم ابن الفقیہ نصف الفقیہ فقیر را ازین  
مشرب ازروئے علم حظ وافر بود و لذت عظیم داشت تا آنکہ حق  
سبحانہ و تعالیٰ بہ محض کرم خویش بہ خدمت ارشاد پناہی  
حقائق و معارف آگاہی مؤید الدین الرضی شیخنا و مولانا و  
قبلتنا محمد الباقر قدس اللہ تعالیٰ سرہ رسانید۔ وایشان بہ فقیر  
طریقہ علیا نقشبندیہ تعلیم فرمودند و توجہ بلیغ بحال این مسکین  
مرعی داشتند، بعد از ممارسہ این طریق علیا دراندک مدت توحید  
وجودی منکشف گشت و غلودریں کشف پیدا شد علوم و معارف  
این مقام فراوان ظاہر گشتند و کم دقیقہ ازد قائق این مرتبہ ماندہ  
باشد کہ آنرا منکشف نہ گردانیدند، دقائق معارف شیخ محنی الدین

ابن العربی را کما ینبغی لائح ساختند و تجلی ذات کہ صاحب  
فصوص آنرا بیان فرمودہ است و نہایت عروج جز آن را نمی داند  
و در شان آن تجلی می گوید و ما بعد هذا الا العدم المحض، با آن  
تجلی ذاتی مشرف گشت و علوم و معارف آن تجلی را کہ شیخ  
منخصوص بنخاتم الولاية می داند نیز بہ تفصیل معلوم شدند و سکر  
وقت و غلبہ حال درین توحید بحدے رسید کہ در بعضے عریضہا  
کہ بحضرت خواجہ نوشتہ بود این دو بیت را کہ سراسر سکر است  
نوشتہ بود، رباعی م

اے دریغا! کین شریعت ملت اعمائی است

ملت ما کافری و ملت ترسائی است

کفر و ایمان زلف و روئے آن پری زیبائی است

کفر و ایمان ہر دو اندر راہ مایکتائی است

و این حال تا مدت مدید کشید و از شہور بسنیں انجامید (۱۹)

نوعمری سے اس فقیر کا اعتقاد اہل توحید کا مشرب تھا، میرے والد بھی ظاہر 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 و تعالیٰ 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 بلوغ ملحوظ رکھی  
اس طریقہ علیا کے اشتغال و ممارست کے بعد تھوڑی مدت میں مجھ پر توحید و جود ہی کا  
انکشاف ہوا اور اس انکشاف میں ایک طرح کا غلو پیدا ہو گیا، اس مقام کے علوم  
و معارف کا بہ کثرت فیضان ہوا، اور اس کے دقائق میں شاید ہی کوئی بات رہی ہو جو مجھ  
پر منکشف نہ کر دی گئی ہو۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے دقیق علوم و معارف کما حقہ  
سامنے آئے اور تجلی 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

## تصوف اور شریعت

محض کے کچھ نہیں اس سے بھی مشرف ہوا اور وہ تجلی اور علوم و معارف جن کو شیخ نے خاتم الولاہیت کے ساتھ مخصوص سمجھا ہے، بہ تفصیل علم میں آئے۔ اس توحید میں سکرو غلبہ 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 و ایماں دونوں ایک ہیں

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

اپنے روحانی ارتقا کے دوسرے مرحلے کو شیخ احمد نے ذیل کی عبارت میں بیان کیا ہے:  
بعد از مدتی نسبت دیگر برای درویش غلبہ آورد و در غلبہ آن در توحید توقف نمود اما این توقف بحسن ظن بود نہ بانکار مدتی متوقف بود آخر الامر کار بانکار انجامید و نمودند کہ این پایہ پایانست رخت بمقام ظلیت برد اما درین انکار یہ اختیار بود و نمی خواست کہ از آن مقام براید بواسطہ آن کہ مشائخ عظام بآن مقام اقامت دارند و چون بمقام ظلیت رسید و خود را و عالم را ظل یافت چنان کہ طائفہ ثانیہ بآن قائلند آرزوئی آن شد کہ کاشکے ازین مقام نہ برند کہ کمال در وحدت وجود می دانست و این مقام فی الجملہ باو مناسبت دارد اتفاقاً از کمال عنایت و غریب نوازی از ان مقام ہم بالا بردند و بمقام عبودیت رسانیدند این زمان کمال این مقام در نظر آمد و علو آن واضح گشت و از مقامات گذشتہ تائب و مستغفر شد اگر آن درویش را باین طریق نمی بردند و فوقیت بعض را از بعض نمی نمودند تنزل خود را درین مقام می دانست چہ نزد او بالا تر از توحید مقام دیگر نبوده ”واللہ یحق الحق و هو یهدی السبیل“ (۲۰)

”ایک مدت کے بعد دوسری نسبت کا اس فقیر پر غالب ہوا اور اس غابہ کی حالت میں اس کو  
توسید و جودی 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 و ظل پایا تو مجھے یہ آرزو ہوئی کہ اس مقام سے  
: بنایا 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 کسب 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 و استغفار  
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 و جودی 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 احمد کے روحانی ارتقا سے خود انہی  
کے الفاظ میں واقفیت ہو سکے۔ اور ان شکوک و شبہات کا بھی ازالہ ہو جائے، جنہیں بعض معاصر  
مصنفین (۲۱) نے شیخ کے روحانی ارتقا کے بارے میں، اس کو پورے طور پر نہ سمجھ پانے کی وجہ  
سے اٹھایا ہے۔ شیخ احمد نے اپنے روحانی سفر کے تین مراحل کے لیے یہ تین اصطلاحات استعمال  
کی ہیں: ۱۔ وحدۃ الوجود، ۲۔ ظلیت، ۳۔ عبدیت۔ خالص سلوک کی 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 احمد 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

ختم ہو جاتا ہے اور یہ یقین جازم ہو جاتا ہے کہ کائنات اور خالق کائنات میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ کی تزییہ 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 احمد نے سرہند میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور یکسو ہو کر کچھ عظیم کاموں کی تکمیل میں مصروف ہو گئے۔ انہوں 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۔

### سلسلہ نقشبندیہ کی اشاعت

پہلا کام جس کا شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے بیڑا اٹھایا، وہ ہندوستان میں سلسلہ 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، جوینپور، الہ آباد، مکن پور، پٹنہ، منگل کوٹ (بنگال) اور برہان پور (۲۳) وغیرہ میں بھیجا اور سلسلہ 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 ہندوستان 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

(قندھار) اور طالقان وغیرہ شہروں میں بھی اپنے خلفاء بھیجے اور ان سے مستقل رابطہ رکھا۔ جب انہیں کوئی مشکل پیش آتی تو وہ شیخ سے رجوع کرتے اور شیخ ان کے سوالات کا جواب دیتے۔ اپنے جوابی خطوط (۲۵) میں شیخ مجدد نے نقشبندیہ طریقے کے بنیادی نکات واضح کیے ہیں، خاص طور پر اتباع سنت کی اہمیت بتائی 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 شطیحات 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 مجدد کی اصلاحی کوششیں

سلسلہ نقشبندیہ کی اشاعت چاہے جتنی اہم ہو، وہ شیخ مجدد کے مشن کا صرف ایک جز 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)۔ اگرچہ 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 مجدد 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 و سنت اور عقل و طریقت 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،

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 ذمے 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۔ آئندہ سطور میں مختصراً اس عظیم کام کا بیان ہے جو شیخ مجدد نے انجام دیا۔

ساج 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 جنہوں نے یونانی فلسفہ پڑھا تھا اور ہندو پنڈتوں سے ہندی فلسفہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔ یہ لوگ وہی اور نبوت کی معقولیت پر اعتراض کرتے تھے اور الہی شریعت کی ضرورت کے منکر تھے۔ اس رجحان کا مقابلہ کرنے کے لئے شیخ مجدد نے آگرہ کے دوران قیام اپنی پہلی کتاب 'اثبات النبوة' 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 صدائقوں 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 مجدد 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



زندگی، آپ کی شریعت کا مکمل ہونا اور معاشرہ پر آپ کے غیر معمولی اثرات کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ 'اثبات النبوة' 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، انہوں 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 صفات ذات باری، آزادی ارادہ، ایام فترتہ 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 جا رہا 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 خلفائے ثلاثہ کو یہ کہہ کر مطعون کرنا شروع کیا کہ انہوں نے حضرت علیؑ کو خلافت سے محروم کر دیا تھا۔ حضرت علیؑ 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 جنہوں نے ان کی حمایت کی تھی ہدف طعن بناتے تھے۔ ان کی طعن و تشنیع بڑھتے بڑھتے حضرت علیؑ اور ان کے چند حامیوں کو چھوڑ کر پورے گروہ صحابہ پر حاوی ہو گئی 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 (۱۵۶۸ء) 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 ایشیا کے سنی علماء کی تنقید کا جواب دیا گیا تھا، اور اپنے موقف کو درست ٹھہرایا گیا تھا۔ اس کتاب کو ایک معرکہ آرا کتاب کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا تھا۔

شیخ مجدد نے اپنی تصنیف 'ردروافض' 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

میں (۳۶) شیخ مجدد نے دکھایا کہ نبی کریم ﷺ کے اصحاب کی تنقیص و اہانت 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 جنہوں نے اپنے پیشوا کی آنکھیں بند ہوتے ہی اس کی ایک غیر معمولی وصیت کی خلاف ورزی شروع کر دی۔ صحابہ میں جنہوں نے بعد میں حضرت علیؓ کی مخالفت کی تھی، ان کے بارے میں شیخ مجدد نے واضح طور پر لکھا ہے کہ اس معاملے میں حضرت علیؓ برسر 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) جنہیں 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 انہوں نے اسلام کی بے شمار قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ شیخ مجدد کی 'ردروافض' 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 مجدد کے دور میں عام مسلمانوں کی زندگی کافی حد تک شرک و بدعت سے عبارت

تھی، مشرکانہ مذاہب اور ہندوستانی 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 چچک 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 زیادہ اہمیت دی جاتی تھی، لوگ چلہ شی 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 تصور کرتے تھے۔ ایسی صورت میں ان کے خیال میں کسی وحدۃ الوجودی کے لیے

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 گلابی 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۔ تھانیر کے ایک صوفی کے نام ایک خط میں انھوں نے لکھا:

”نماز مشاء 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 منہ کا ماہ مستعمل دوسروں کو پینے کی ہدایت ہرگز نہ کریں۔ اس لیے کہ ماہ 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 شہ بد مذمت کرنی چاہیے اور اس کو بند کر دینا چاہیے (۵۶)۔“

شیخ احمد بدعت حسہ 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 کرنا جو عہد نبوی میں نہیں تھیں جیسے فرجی لباس (سامنے کا پورا حصہ کھلا ہوا، اچکن کی طرح) اور پاجامہ 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 آپ نے بطور عبادت کیے تھے، ان میں مداخلت بدعت ہے، اس کی سختی سے مخالفت ہونی چاہیے کیونکہ یہ دین میں اضافہ ہے۔ البتہ جو کام آپ 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)۔“

شیخ مجدد نے جن بدعات کا تذکرہ کیا ہے ان میں سے بدعات میں انصاف ہے جن کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے، اور ان سے شریعت کی قواعد اور احکامات بھی متاثر ہوتی ہیں۔ ان سے ایسی چیزوں کو فروغ ملتا ہے جو شریعت کے خلاف ہیں۔ ان طریقوں کا ایک تصرف یہ تھا کہ شریعت نے جن اذکار کے لیے وقت اور جگہ کا تعین کیا تھا، ان میں جگہ اور نظام کی تبدیلی کرتے تھے۔ شیخ مجدد کا کہنا تھا کہ ہر قسم کی بدعات، اعمال اور عبادتوں کے متعلق بدعات میں تبدیلی کرتی ہے اور سنت کو ہٹا کر اس کی جگہ سے سنت سے الگ کر دیتا ہے۔

شیخ مجدد نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ جو لوگ دین اور دنیا کے درمیان زندگی گزارنے کا حکم دینے پر مامور تھے، وہ خود بدعت و ممانعت میں مبتلا ہیں، کسی نے اس وقت سارا عالم بدعت کے دریا میں غرق ہو چکا ہے اور ممانعت اور سنت پر ممانعت ہے، آج کے سماج کی بدعت کے مبلغ اور سنت کے مخالف بنے ہوئے ہیں۔ بدعت کی مخالفت اور سنت کی حمایت کرنے کی کسی میں ہمت نہیں ہے۔ بیش تر 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 ملکہ کا راستہ پر خطر ہونے کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط ہو گئی 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 دائرہ کی ہوں گے اس لیے دائرہ 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 رازبان بتاتے ہیں (۶۵)۔ شیخ مجدد اکبر کو کم راہ کرنے والے درباری علماء جیسے ملا مبارک اور ابوالفضل پر سخت تنقید کرتے ہیں (۶۶)۔ ان کی سطحیت اور علمی کمزوری کو اسلام سے انحراف اور آزاد خیالی کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے ان کے بارے

## تصوف اور شریعت

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، جنہوں نے عوامی زندگی کو متاثر کیا ہے اور اسلام کی تصویر بگاڑی ہے۔ انہوں 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 دلانی 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 تمہاری ذمہ داری ہے اور اسے صرف خوشنودی 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 انہوں 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 کئے جن سے برصغیر میں اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل پر دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اول اکبر نے ملا مبارک اور اس کے بیٹے ابوالفضل کا تجویز کردہ ایک نیا مذہب دین الہی 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 الہی 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۔

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 انہوں نے اس کے مذہب کا نوٹس لینا ضروری نہیں سمجھا۔ بحیثیت مذہب دین الہی 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 خود غرض اور تنگ نظر علماء کی آپسی چپقلش نے اس کی کوشش کو اسلام کے خلاف ایک مہم میں تبدیل کر دیا تھا۔ خدا پر ایمان تو باقی رہا لیکن باقی چیزیں جیسے تخلیق کائنات، ملائکہ، بعثت بعد الموت، وحی و رسالت وغیرہ کا انکار کر دیا گیا، ان کے بجائے عالم کو ازلی قرار دیا گیا، عقیدہ تناخ 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 کر دیا گیا (جیسے محمد فرید کو صرف فرید کہا جانے لگا)، نماز اور دوسرے اعمال پر تنقید کی گئی، حلت و حرمت کے قانون کا منسوخ 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 کر دیا 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 زکوٰۃ اور جزیہ کو ختم کر دیا، شراب نوشی اور جوئے کو جائز قرار دیا، چچازاد بھائی اور بہن کے مابین مناکحت اسلام میں جائز ہے، اس کو ممنوع کر دیا، ایک سے زائد شادیوں پر پابندی عائد کر دی، 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 کرام کے اسماء مبارکہ نکال دیے گئے، سنہ ہجری موقوف کر دیا گیا، نئے ہزار سالہ کے آغاز پر نئے

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 کر دی گئی یا مختصر کر دی 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 ہو گیا۔ اس کو دبانے اور معتبوب کرنے کی کوشش کی گئی۔ شمالی ہند میں چیتنیہ کی سرکردگی میں چلنے والی ہندو احیاء پرستی کی تحریک نے صورت حال اور بھی خراب کر دی۔ متعدد مقامات پر مسلمانوں کی جان غیر محفوظ ہو گئی، 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۔ کوروشیتر میں ایک مسجد اور کسی بزرگ کا مزار تھا، ہندوؤں نے اس کو شہید کر کے اس کی جگہ ایک بہت بڑا مندر تعمیر کر لیا۔ 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 اشیائے خورد و نوش فروخت کرتے ہیں۔ اہل اسلام کی کمزوری کی وجہ سے کوئی ان سے کچھ نہیں کہہ سکتا۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ ملک کا حکمران 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 ہو گئی، 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



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 صحیح نظر بنایا۔ شیخ کو ان عناصر کی مخالفت کا بھی اندیشہ تھا جو اگر چہ 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 جنہیں 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 محمدیہ 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 اائق

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 اسی طرح گمراہ کر دیں جس طرح ان سے قبل ان کے باپ کو گمراہ کر دیا تھا (۸۲)۔

شیخ مجدد نے مختلف صوبوں کے اعلیٰ حکام کو بھی اپنے حلقہ اثر میں اسلام کو نافذ کرنے کی طرف متوجہ کیا۔ انھوں نے گجرات کے حاکم شیخ مرتضیٰ، 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 بنا 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 فتویٰ 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

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 بھجوا دیا (۸۸)۔

شیخ مجدد نے قید و بند کی صعوبتوں کو اولوالعزمی کے ساتھ برداشت کیا۔ انھوں نے نہ تو اپنے اس اقدام پر اظہارِ 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 الہی 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 بلا یا 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 سر بند 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، سکوں 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 سر بند واپس چلے گئے اور دوسری مصروفیات کو کم کر کے صرف اذکار و عبادات میں مشغول ہو گئے۔ شیخ نے ۲۸ صفر ۱۰۳۳ھ / ۱۶۲۴ء کو رحلت فرمائی۔

## شیخ مجدد 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، جنہوں 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 انہوں 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 احیائے 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۔

تصوف کیا ہے؟



# تصوف کیا ہے؟

## تصوف کی مختلف تعریفیں

تصوف کی اصلاح کے سلسلہ میں شیخ مجددی 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 جتنی 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 تاکہ 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 حسن 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 عبد اللہ 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 پیش 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

## تصوف اور شریعت

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 و زاہد کی روحانیت میں کیا فرق ہے؟ نہ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طریقہ نبوی اور طریقہ 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 تصوف کو اس شکل میں پیش نہیں کیا گیا۔ ابن عربی (۱۰) (۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) اور دوسرے فلسفہ پسند صوفیہ بھی یہی نقطہ نظر رکھتے تھے۔ بعض صوفیہ جن کے نزدیک توحید بمعنی حقیقت واحدہ کا روحانی وجدان تصوف کی آخری منزل ہے، شیخ الاسلام عبداللہ انصاری (۲۸۱ھ-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 مسٹرم (حقیقت کی نقاب کشائی) کرتے ہیں اور تصوف کو مسلمانوں کے راز ہائے کائنات کے انکشاف کی سعی قرار دیتے ہیں۔ مشہور مستشرق پروفیسر نطلسن نے تصوف پر اپنی بحث کا آغاز معروف کرنی (۱۲) (۲۰۰ھ-۸۱۶ء) کے اس مقولے سے کیا ہے: ”تصوف ماورائی حقائق کے ادراک کا نام ہے“ (۱۳)۔ ایک دوسرے مستشرق ٹائیس 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 ابن 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) (۳۵۶ھ-۱۰۶۳ء)، بانی سلسلہ سہروردیہ، شیخ شہاب الدین سہروردی (۱۶) (۶۳۲ھ-۱۲۳۳ء) اور بانی سلسلہ نقشبندیہ خواجہ بہاء الدین نقشبند (۱۷) (۷۹۱ھ-۱۳۸۹ء) کو نظر انداز کرنا صحیح نہیں ہوگا۔



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)۔ ابو بکر شبلی (۱۹) (۳۳۳ھ/۹۴۶) نے کہا ہے: ”تصوف عالم کے شہود سے بے نیاز ہو جانے کا نام ہے“ (۲۰)۔ ابو علی 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: تجربہ 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 کھودینے 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

”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 کلیتاً اجتناب کرے، صغائر سے بھی حتی الامکان بچے اور فرائض و نوافل کا اہتمام کرے۔ ان مراحل سے گزرنے کے بعد اس کو ذکر بالجبر 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 و حلق 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 تاکہ 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 و اثبات کی ابتدا کرے، یعنی لا الہ (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 قوت 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 الہی 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 الہی

تک پہنچا رہا ہو۔ دوسری بار اس عمل کو الٹا ڈہرائے اور یہ محسوس کرے کہ وہ ان الفاظ کو عرش الہی 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 الہی 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 سچ 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 أَيْنَمَا كُنْتُمْ (۲۸)

”وہ تمہارے ساتھ رہتا ہے خواہ تم لوگ کہیں بھی ہو۔“

فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَانْتُمْ وَجْهَ اللّٰهِ (۲۹)

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

نَحْنُ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ (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 وَجْهَهُ“ (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 سکرو 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 مقام فنا حاصل ہو جائے گا۔ یہ مقام فنا کی ابتدا ہے، جیسے

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 جاسکتا 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۔

## راہ سلوک کے مراحل: مقام جمع

فنا اور بقا ایک ہی کیفیت کے دو رخ ہیں۔ اس کیفیت پر ایک زاویے سے نظر ڈال لیے 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 بالکل 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 بالکل 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 سر کی

کیفیت طاری ہو جاتی ہے، جس میں کوئی انا الحق کہہ سکتا ہے، کوئی سبحانی اور کوئی لیس فی جنتی سوی اللہ۔ اس کیفیت کو فنا یا فنا، الفنا کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس حالت میں آدمی کو اپنی ذات کا احساس باقی نہیں رہتا۔ بلکہ اس کا احساس خود سینے 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 تو حید 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 کار فرما 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 حالت صحو میں آ جاتا ہے تاکہ فرائض منصبی کو اوقات مقررہ پر ادا کر سکے۔ اس کی یہ کیفیت اس کی ذاتی نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوتی ہے (لله 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)۔“

اس اہم اقتباس میں قشیری نے بعض باتوں کو نہایت واضح طور پر بیان کر دیا ہے۔ پہلی بات یہ کہ فرق بعداً جمع 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 اللہ 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 و اتحاد کا سفر ہے۔ اس مقام پر سالک صحو کے عالم میں آجاتا 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 جاسکتا۔ قشیری کی تائید میں متعدد صوفیہ کے اقوال پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ذیل میں ہم صرف تین کبار صوفیہ، ابویزید (۳۵) ابن عربی اور شاہ ولی اللہ کے اقوال نقل کریں گے۔ ان میں سے اول 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 ابویزید 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 وصل بفصله اعطى علم  
غيب اذله، فاذا كمل فيه استحكامه رجع الفصل الى الفصل بلا ازالة  
الوصل ولانفى 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۔“

یہ بہت اہم اقتباس ہے اس کی اہمیت اس لئے اور بڑھ جاتی ہے کہ یہ اس صوفی کا قول ہے جو جمع و اتحاد کے لیے مشہور ہیں۔ اس سے قشیری کے بیان کردہ تمام نکات کی تائید ہوتی ہے۔ اول یہ کہ جمع و اتحاد 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 و اتحاد کے مقام سے بلند ہے۔

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

”جمع کی وہ کیفیت جس میں فرق کی کلیتاً نشی ہو تو بل امتنا نہیں ہے بلکہ ایک جہالت ہے“ (۳۸)۔

یہ قول ابن 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 نشی، اس مقام سے فروتر ہے، جس میں دونوں پہلوؤں کا اثبات ہو۔ ابن عربی فتوحات مکیہ میں مقام جمع کی وضاحت میں رقمطراز ہیں:

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

وحدة الوجود اور وحدة 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 الخير والشر مبنية عليها، و الشرع والعقل مخبران عنها مبینان لها تم بیان و اوفى اخبار، وهذا مقام يحل فيه بعض السالكين حتى يخلصه الله تعالى منه۔ ومعنى وحدة الشهود الجمع بين احكام الجمع والتفرقة فيعلم ان الاشياء واحدة بوجه من الوجوه وكثيرة مبائة بوجه آخر، وهذا المقام اتم و ارفع من الاول (۴۰)۔

”(سلوک کے سیاق میں) وحدة الوجود کے معنی اس حقیقت جامعہ (وجود منبسط) (۴۱)

میں، جس کا یہ عالم ایک تعین ہے اس طرح استغراق کے ہیں کہ فرق و تمیز کے وہ تمام احکام ختم ہو جائیں، جن پر خیر و شر کی معرفت منحصر ہے اور عقل و شرع 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 تعالیٰ انہیں اس سے آگے لے جائے۔ اس کے برخلاف اس سیاق میں وحدۃ الشہود کے معنی ہیں کہ وحدت اور فرق دونوں کا احساس و شعور 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۔ بہر حال 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 اللہ کے الفاظ میں کچھ صوفیہ اس مقام پر آ کر ٹھہر جاتے ہیں، شیخ مجدّد نے لکھا ہے (۴۲) کہ وہ صوفیہ، جن کا تذکرہ قشیری نے ”الرسالۃ“ میں اور عبدالرحمن سلمی نے طبقات الصوفیہ 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 و امتیاز کا ذکر نہیں ہے ان کو ان کی آخری منزل کی ترجمانی نہیں سمجھنا چاہیے۔ مثلاً ابو یزید جو جمع و اتحاد 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



تھے، لیکن آخر میں وہ مقام جمع سے آگے بڑھ گئے تھے۔ اس کا اشارہ ان سے اس جملے سے ہوتا ہے، جو انہوں نے ابو یزید کے بارے میں کہا تھا کہ ”ابو یزید یہاں ہوتے تو ہمارے کسی مرید کے ہاتھ پر طریقت کے اسلام میں داخل ہو جاتے“ (۴۴)۔ طریقت کا اسلام فریق بعد اجماع کا دوسرا نام ہے۔

جو بات ابو یزید اور شبلی کے لیے درست ہے، وہی بات ابو الحسن بن نورانی، ابو حمزہ (۴۵) اور قدیم صوفیہ کے لیے بھی درست ہے۔ اس لیے کہ ان سب کی رسائی دوسری منزل تک ہو گئی تھی۔ شیخ مجدد اس فہرست میں سے صرف منصور حلاج (۴۶) کا استثنا کرتے ہیں۔ ان 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 اجماع) 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 نے شیخ مجدد 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 اول 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 مجدد پر سب سے پہلے بے خودی اور غیبت کی کیفیت طاری ہوئی۔ اس حال میں انہوں نے ایک بحرِ خار دیکھا، جس میں اشیاء کی صورتیں سایوں کی طرح نظر آرہی تھیں۔ جب اس کیفیت نے شدت اختیار کی تو شیخ مجدد کے پیر خواجہ باقی باللہ نے فرمایا: ”ایک طرح کی فن تمہیں حاصل ہوگئی۔“ اس کے بعد شیخ مجدد نے ساری کائنات کو نئی واحد کی شکل میں دیکھا۔ جو ذات واحد سے متحد ہے۔ اس کے بعد وہ بے شعوری کے عالم میں چلے گئے، جس میں انہوں نے خدا تعالیٰ کا براہ راست شاہدہ کیا اور انہیں محسوس ہوا کہ ان کی تمام صفات درحقیقت باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔ یہ فنا، الفنا کا مقام تھا، جہاں فنا کا احساس بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے

ایک ایسی تجلی 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 مجدد نے اپنا مراقبہ جاری رکھا۔ وہ تجلی 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 نقشبند یہ حاصل ہوگئی (۴۹)۔

اگلے مرحلے میں شیخ مجدد 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 ذرے کی طرح نظر آرہی تھی۔ اس کے بعد مجھے محسوس ہوا کہ کائنات کی ہر چیز فرداً فرداً مجھ سے متحد ہوگئی ہے اور میں اور یہ ساری کائنات کلیتاً شے واحد بن گئے ہیں۔ ساری کائنات ایک ذرہ نظر آرہی تھی۔ اس کے بعد میں نے اپنے کو بلکہ ہر ذرے کو اتنا وسیع ہوتے دیکھا کہ اس میں نہ صرف یہ کائنات بلکہ اس 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 و اشکال 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 مجدد نے آگے لکھا ہے: ”اس کے بعد میں نے دیکھا کہ کائنات کی وہ اشکال جنہیں 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 مشاہدہ 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 ذات 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 مجدد نے اس کی اطلاع اپنے مرشد خواجہ باقی باللہ کو دی تو خواجہ نے فرمایا کہ یہ

فرق بعدالجمع کا مقام ہے۔

شیخ مجدد 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 و امتیاز کی کیفیت بالکل واضح ہو گئی۔ ان کا پہلا مشاہدہ جس میں انہوں نے ہر ذرے کو خدا دیکھا تھا ختم ہو گیا۔ اس کی جگہ یہ احساس جاگزیں ہو گیا 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 ہو گیا۔ لیکن ابھی بھی شیخ مجدد اس سے منفک ہو کر خدا تعالیٰ کا کوئی تصور قائم نہیں کر پائے تھے۔ لیکن بعد میں یہ احساس ختم ہو گیا اور انہوں 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 مجدد ترقی کرتے کرتے اس مقام تک پہنچ گئے، جہاں انہوں نے حق تعالیٰ شانہ کو تمام مخلوقات سے منزہ اور ان سے کلیتاً ماورادیکھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ عظیم یافت تھی لیکن ایسا نہیں ہے کہ شیخ مجدد سے قبل کسی کو اس کا ادراک ہی نہ ہوا ہو۔ خود شیخ مجدد 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 مجدد لکھتے ہیں: صوفیہ کے یہاں اس کی تفصیلات دستیاب نہ ہونے سے کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا کہ ان کو یہ تجربہ نہیں ہوا۔ اس طرح کے بیانات کی کم یا بی 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 ہو جاتی ہے۔ اس لیے انہوں نے اپنے اس طرح کے

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 و اتحاد کی وجہ سے پیدا شدہ شکل 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 ماجامی (۱۲۹۳ھ-۱۹۹۸ء) 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۔ منقولہ ذیل مکتوب میں انہوں نے جن کیفیات کا تذکرہ کیا ہے، وہ شیخ مجدد کی بیان کردہ منازل و کیفیات سے بہت حد تک مماثل ہیں:

ابتداء سوک میں میں نے چند روز اسی حالت میں گزارے، جس حالت کا پیشی (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  
دریا کہن چوں بر زند موبے 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 اگرچہ ان کو موج کہا جاتا ہے، لیکن وہ دریا ہی ہوتی ہیں۔

”میں نے اس حالت کا خوب اطف 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 پیچھے تجربات کی غلطی واضح ہو گئی 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 بحر موج کی صورت میں دیکھا، جس کی آچھ موجیں فنا ہو رہی تھیں اور کچھ نئی وجود میں آرہی تھیں۔ مخلوقات نو 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

کے مستوجب ہونے کی وجہ سے پرآئندہ حال تھے اور اپنی برہنگیوں سے اعتبار رکھنے والے دائرے بھی تنگ تھے۔ سمندر کا فظولی حیثیت سے پہلوئی حفاظت کر رہا تھا، فنا کرنے والے کی حیثیت سے پہلوئی 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 اس کے معارف کو اڑانے لگی، جو ابتدائی اور درمیانی مراحل میں منکشف ہوئے تھے۔

”اے عزیز من! سچا یقین حقیقت سے ہمراہ ہوتا ہے اور شریعت کے مطابق ہوتا ہے۔ مکاشفے کی ابتدا میں تمہیں علم الیقین، درمیانی مرحلے میں حقیقت الیقین اور آخری مرحلے میں حق الیقین حاصل ہوتا ہے۔ حق الیقین کو اللہ تعالیٰ نے صرف اللہ یقین سے تعبیر کیا ہے۔“ واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ”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 اچھا، نہیں۔

صاحب منازل السائرین (۵۴) توحید کو سالک کا آخری مقام قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے یہ اتنی وال مقام ہے سواں اور آخری مقام عبودیت ہے۔ یعنی شعور کی حالت میں جمال الہی کے فیضان سے بندے کا اپنی اصل کی طرف رجوع کرنا۔ شیخ جوہر 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۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو ایک سمندر کی شکل میں اور عالم کو اس میں ڈوبتی ایچ کی شکل میں دیکھا۔ صوفیاء 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 حقیقت الیقین تھا، لیکن جیسے جیسے مراقبے میں ترقی ہوتی رہی، انہیں ایک دوسرا تجربہ ہوا، انہیں محسوس ہوا کہ اللہ تعالیٰ صرف بندہ ہے اور سالک کی منزل جمع و اتحاد نہیں بلکہ عبودیت ہے۔ اس مرحلے میں انہیں حق الیقین حاصل ہو گیا اور ان کے سابقہ مشاہدات و خیالات ختم ہو گئے۔

اگرچہ شیخ سمنانی نے شیخ مجدد 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

”العروة لاهل الخلوۃ“ (۵۶) میں نظریہ وحدۃ الوجود کی تردید کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی مطلق وراثیت کا صریح الفاظ میں اثبات کیا ہے۔

فرق مطلق کے تجربے کو بہت کم صوفیہ نے بیان کیا ہے۔ اگرچہ شیخ مجدد 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 سید الطائفہ شیخ جنید بغدادی 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 وراثیت 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 جیلانی نے سلوک کے آغاز و انجام کے بارے میں کلام کرتے ہوئے یہی بات اپنے اسلوب میں یوں کہی ہے:

البداية هي الخروج من المعهود الى المشروع ثم المقدور ثم الرجوع الى المعهود ويشترط 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۔ ابن 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، علاؤ الدولہ 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۔

## مقام جمع کی خصوصیات

جمع و تفرق کے تجربات کے ساتھ مختلف احوال و کیفیات، 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 مجدد سے قبل کسی نے نہیں کیا۔

شیخ مجدد حالت جمع کو "کفر طریقت" اور حالت تفرق کو "اسلام طریقت" کہتے ہیں، جمع و اتحاد 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 مالک 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 چنانچہ وہ صلح کل کے مسدک 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:

مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۶۱)۔

رو سے زمین پر جو شے بھی رہتی 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 و اتحاد کے تجربے کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اسی حالت میں منسور حلاج نے کہا:

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَ الْكُفْرُ وَاجِبٌ لَدَيَّ وَ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ (۶۲)

”میں نے اللہ کے دین کا انکار کر دیا اور میرے نزدیک اس کا انکار واجب ہے

اگرچہ کہ یہ مسلمانوں کے نزدیک سخت برا ہے۔“

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 آپکا 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 مجدد 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 و مخلوق 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 مجدد نے لکھا ہے:

”منصور باوجود قول انا الحق در شب در رنداں بازنجیر گراں بانصد  
رکعت نماز نافلہ ادا می کرد، و طعامی کہ از دست ظلمہ باں می  
رسیدہ اگرچہ از وجہ حلال بودہ نمی خورد (۶۴)۔“

منصور حلاج نے اپنے چہانہ حق 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 اس پر چہانہ حق نہیں انہوں نے اسے کھانے سے انکار کر دیا تھا۔“

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

۱۔ خیر و شر 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 جنہوں 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 و اتحاد 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



ہے۔ فلسفیانہ سطح پر ابن عربی کے نظریات جن میں برائی کی معروضیت کا انکار کیا گیا ہے، مقبولیت کی صداقت کو اضافی بتایا گیا ہے اور بد عقیدگی و بد کرداری کو قابل غنودہ و درمذہب قرار دیا گیا ہے۔ مناسبت آخرت کی غلط تاویل کی گئی ہے اور جہنم کو ایک طرح کی جنت قرار دیا گیا ہے (۶۹)۔ سب ان تجربے کے ثمرات ہیں۔

جمع کے تجربے سے صرف عقائد ہی نہیں اعمال و افعال بھی متاثر ہوتے ہیں۔ چنانچہ صوفیہ بسا اوقات احکام شریعت اور اپنے احوال و کیفیات میں تصادم محسوس کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ ابو بکر 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 کفار قرار دیا جاتا ہوں" (۷۰) شبلی کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھنا اللہ اور اللہ کے بندوں کے درمیان فرق کو تسلیم کرنا ہے، جس سے جمع اور وحدت کی انہی لازم آتی ہے۔ مگر نماز پڑھنے پر اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے جو کفر ہے۔ ایک مرتبہ وہ اذان دے رہے تھے اذان میں نعمان کھڑا شہد ان لولہ ان الا اللہ اور اشہد ان محمد رسول اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کو مخاطبہ کر کے اللہ کے بندوں کو اللہ کے حکم نہ دیتا تو میں تیرے نام کے ساتھ کسی کا نام نہ لیتا" (۷۱)۔

شبلی کا یہ قول صرف یہ بتاتا ہے کہ انہوں نے شریعت اور اپنی اولاد کے تقاضوں کے درمیان تضاد محسوس کیا، اور اس کا اظہار کیا۔ ان کا مقصد ہرگز شریعت کی تنقیح و ترمیم نہیں بلکہ احکام کی خلاف ورزی نہیں تھا۔ بعض صوفیہ کو تو اپنے اوپر اتنا بھی قابو نہیں ہوتا کہ شریعت کے احکاموں سے سو لوہوں صدی کے ایک ہندوستانی صوفی شیخ محمد شطاری نے شریعت کو ایسا حجاب قرار دیا ہے کہ فرماتے ہیں: "علم حجاب اکبر ہے اور علم سے میری مراد عبودیت کا علم ہے، اگر یہ تہذیب و تمدن کے نام سے مرفوع ہو جائے تو کفر اسلام اور اسلام کفر بن جائے گا اور عبادت و اطاعت کی صورت میں نہیں رہے گی" (۷۲)۔ البتہ ایسی مثالیں بہت کم ہیں جن میں کسی صوفی نے جمع کی عقیدت کو حجاب قرار دیا ہے۔ چار ہونے کے نتیجے میں شریعت کی پیروی ترک کر دی ہو۔

دوسری چیز جسے شیخ مجدد 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

## تصوف اور شریعت

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 ابو بکر سراج (م ۸۷۸ھ / 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 ابو حمزہ کے شطحیات پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ خاص طور پر ابو یزید کے شطحیات پر جو کچھ لکھا ہے اس میں اس شرح سے بے حد استفادہ کیا ہے جو شیخ جنید نے ابو یزید کے شطحیات کی تفسیر میں لکھی ہے (۷۵) انہوں نے شیخ جنید کا یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ ”با وجود 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 جاسکتے 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 ”کالمین سے شطحیات کا صدور نہیں ہوتا“ (۷۷)۔

شیخ مجدد 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 شطحیات کی مختلف اقسام سے جو بحث کی ہے، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

شطح کی پہلی قسم میں انا الحق، 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 مجدد کے نزدیک یہ الفاظ ان تجربات کا موضوعی اظہار ہیں، جن سے ان کے کالمین گزرتے ہیں، وہ جیسا دیکھتے یا محسوس کرتے ہیں، وہی

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 جنید 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 جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ جملہ کہ جمع محمدی کی جامعیت اللہ تعالیٰ کی جامعیت کے مقابلے میں زیادہ جامع ہے بظاہر غلط محسوس ہوتا ہے لیکن شیخ مجدد اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ محمد 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 مجدد کہتے ہیں، کہ محمد میں وجوب کا جو پہلو ہے وہ وجوب کی صورت ہے حقیقت نہیں۔ جب تک یہ ملحوظ نہ ہو محمد کو امکان اور وجوب کا جامع کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ محمد صرف ایک مخلوق ہیں، محدود اور متناہی جب کہ اللہ تعالیٰ غیر محدود اور امتناہی ہے۔ نیز مجدد کے الفاظ ہیں:

اینجا نیز صورت را حقیقت تصور نموده ایر حکم کرده اند، محمد علیہ وعلی الہ الصلوٰت و التسلیمات جامع صورت مرتبہ وجوب است نہ حقیقت وجوب، و اللہ تعالیٰ و تقدس واجب الوجود حقیقی است و اگر فرق می کردند در میان حقیقت وجوب و صورت وجوب چنین حکم نہ کردند حاشا و کلامن ہذہ الاحکام السکرہ محمد بنده ایست محدود و متناہی و او تعالیٰ و تقدس غیر محدود است و لامتناہی (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۔ محمد ایک محدود و متناہی بندے ہیں اور وہ ذات خداوندی غیر محدود اور امتناہی 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، علم محمدی سے بلند ہے“۔ اپنے علم (جہنڈے)

## تصوف اور شریعت

استاذ یزید کی مراد ولایت ہے اور نعم محمد کی 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 محمد نے تفصیل سے لکھا ہے کہ چاہے اس کے جو معنی لیے جائیں یہ جملہ بہر حال غلط ہے۔ نبوت ذات سے بہتر ہے اور ولایت کسی ولی کی ہو یا نبی کی (۸۰)۔

تکلیف کی چوتھی قسم میں وہ الفاظ داخل ہیں، جو سالک اس وقت ادا کرتا ہے، جب وہ نماز کی ذمہ داری میں ملتا ہے۔ جذبہ جاتا ہے کہ شریعت کے دوسرے لوازم اس کی نظر سے اوجھل ہو سکتے ہیں۔ اس کی ایک مثال ابو الحسن خرقانی (۸۱) (۲۲۵/۱۰۳۲ء) کا وہ قول ہے جس میں فرماتے ہیں کہ میں بھی حق تعالیٰ کی ذات میں اتنا منہمک ہوں کہ مجھے یہ کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ میں اب تک اسی سنت رسول کے میدان میں قدم نہیں رکھ سکا۔ شیخ مجدد نے اس پر تنقید کی ہے کہ یہ جملہ الفاظ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت دونوں میں فرق کرتا ہے اور یہ فرض ہے کہ اطاعت حق کے عمل طریقے ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کی نشاندہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی۔ لیکن یہ منروضہ 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 انہیں اس لیے شطح کہتے ہیں تاکہ ان کے قائلین پر ملامت نہ کی جائے۔ شطح وہ الفاظ ہوتے ہیں جو سادہ سادہ ہوتے ہیں۔ لیکن وہ الفاظ جو سنجیدہ غور و فکر کا نتیجہ ہوں، وہ شطح نہیں ہیں مثلاً شیخ کبیر ایمانی کا یہ قول کہ "حق تعالیٰ عالم الغیب نہیں ہے" شطح نہیں، ایک سنجیدہ بات ہے، جو ان اللہ يعلم غیب السموات والارض سے صراحتاً متصادم ہے اس قسم کے الفاظ کی ترقی سے مذمت ہونی چاہیے۔ لفظ غیب کی کسی نئی تاویل کے ذریعے شیخ کبیر اس کی شاعت 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)۔

نیسری چیز جس کو شیخ مجدد 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



## فرق بعدالجمع کی خصوصیات

جب سالک جمع کی منزل سے گزر کر فرق کی منزل پر پہنچتا ہے تو فرق و امتیاز کا احساس از سر نو عود کرتا ہے۔ سالک دوبارہ خالق و مخلوق، عبد و معبود، خیر و شر، ایمان و کفر، 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 مجدد 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 کرتا ہے اور حق و باطل اور خیر و شر 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 و مخلوق اور حق و باطل 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 و مخلوق جوہری اعتبار سے ایک نہیں، مختلف ہیں اور خالق و مخلوق کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے تصور و راے سے بھی ورا (وراء الوری) ہے۔

سالک جتنا اس منزل سے قریب ہوتا جاتا ہے سکر کے اثرات ختم ہوتے جاتے ہیں۔ اور وہ صاحبی ہوتا جاتا ہے۔ زبان و عقل پر اسے 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 و خشیت کا غلبہ ہوتا ہے وہ حالت سکر میں کہے گئے گستاخانہ الفاظ پر پشیمان ہوتا ہے۔ توبہ و استغفار کرتا ہے۔ اب اس کو اپنی کیفیت اور شریعت کے درمیان کوئی تضاد محسوس نہیں ہوتا۔ اب وہ پورے طور پر تبع سنت ہو جاتا ہے۔ شیخ مجدد 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 و اعمال شریعت سے پوری طور پر ہم آہنگ ہوتے ہیں (۹۱)۔

کالمین صوفیہ کے اس تصور کی تائید میں ذخیرہ تصوف سے متعدد اقوال پیش کیے جاسکتے

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 بدیان بلکتا ہے اور درجہ کمال حاصل ہونے کے بعد خاموش ہو جاتا ہے“ (۹۲)۔ ابویزید فرماتے ہیں: ”جب صوفیہ واقعتاً 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 و خشیت محسوس کرو گے“ (۹۵)۔ ابن عربی فرماتے ہیں: ”اگر کالمیلین شطیخ کا صدور ہو تو یہ لغزش میں شمار کیا جائے گا“ (۹۶)۔ ابویزید 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 رسول 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 جاسکتا 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۔ ابویزید کا تعلق اسی گروہ سے ہے۔ وہ اپنے مختلف تجربات، فنا و بقا اور وحدتِ خالصہ میں انضمام و انجذاب 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 حالتِ غیبت میں چلا گیا“ (۹۹)۔ انہوں نے اس کیفیت کی مختلف خصوصیات بھی بیان کی ہیں، جن کا تذکرہ مسطورم 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

## تصوف اور شریعت

ابدیت کی فضا میں جو پرواز ہوتا ہوں“ (۱۰۰)۔ ”مجھے مکان کا بھی ہوش نہیں ہوتا، میں تو ایک بحرِ ناپیدائناں رہوں“ (۱۰۱)۔ ابو یزید کو اپنی انسانی صفات کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ فرماتے ہیں: ”میرے 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 انہیں جمع کے تجربے میں خدا کے ساتھ جوہری طور پر اپنے متحد اور ایک ہونے کا ادراک حاصل ہوتا ہے اگرچہ 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 نشانی 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



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 مجدد اور شیخ علاء الدولہ سمنانی کا یہی خیال ہے۔ شیخ مجدد 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 ذات حق سے جو تعینات اور قیود سے بالاتر ہے متحد ہو جاتا ہے، یا یہ سمجھتے ہیں کہ وہ 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 مجدد 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 مجدد 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 نشی کرنی چاہیے“ (۱۰۷)۔

ان احوال، اشکال اور تجلیات کے بارے میں جو رائے شیخ مجدد 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 الہی نعمت نہیں بلکہ کلیتاً مخلوق ہے (۱۰۸)۔“

یہ خیال کہ تجربہ جمع و اتحاد کے نتیجے میں حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے، شیخ مجدد کے

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

باید کہ از احوال گزشتہ بمحول احوال باید رسید کہ آن جا ہمہ  
 جہالت و نادانی است، بالجملہ ہر چہ دردید و دانش برآید قابل  
 نفی است اگرچہ شہود و وحدت در کثرت باشد، چہ آن وحدت را  
 در کثرت اصلاً گنجائش نیست، آن چہ می نماید شبح و مثال آن  
 وحدت است نہ او۔ پس مناسب حال شما دریں وقت ذکر کلمہ  
 طیبہ لا الہ الا اللہ است و تکرار این کلمہ تا بعد یکہ دردید و دانش  
 ہیچ نہ گزارد، و رخت را بحیرت و جہالت ببرد، و معاملہ را بہ فنا  
 اندازد۔ تا بحیرت و جہل نرود از فنا نصیبے نیست آنچه شما فنا  
 دانستہ اید معبر بعدم است نہ فنا و چوں بعد از وصول بجہل فنا  
 دست دہد۔ اول قدم دریں راہ زدہ باشند، وصل کجا و اتصال  
 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 تمہارے احوال کے مناسب یہ ہے کہ کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کا ورد  
 کرتے رہو اور اتنا کرو کہ مشاہدہ و خیال 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 ابو بکر صدیقؓ نے اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ”تمام تعریفیں اس ذات

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 مجدد  
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 ماورا ہو کر لامتناہی 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 مجدد کے خیالات کی تائید  
اور بھی صوفیہ سے ہوتی ہے۔ خواجہ بہاؤ الدین 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) (۳۶۵ھ/۱۰۷۲ء) 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

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 بہاؤ الدین نقشبند اور متعدد صوفیہ کرام کے نقطہ 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 کر لیں 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 جنہوں نے سبحانی کہا تھا وہ مقام جمع سے آگے بڑھ گئے تھے۔ انہوں نے خدا کی وراثت کو تسلیم کر لیا تھا اور اپنے پہلے اقوال پر توبہ و استغفار کیا تھا (۱۱۹)۔ البتہ منصور حلاج جنہوں 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 کر لیں 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 کالمین صوفیہ سکر کے زیر اثر نہیں ہوتے بلکہ صاجی اور متواضع ہوتے

ہیں۔ خدا بننے کو تصوف کا نصب العین قرار دینا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی شخص شہر کی صرف جنگلیاں 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 بہاؤ الدین 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 مجدد 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 تنگنائی سے نکل کر کشف کے وسیع میدان میں آ جاتا ہے (۱۲۰)۔

شیخ مجدد 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 مجدد 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 مجدد نے صوفی کے سلوک اور شریعت محمدیہ 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

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 رضاے الہی کے لیے زندہ رہے۔ فنا اور بقا خدا کی مکمل اطاعت کے نصب العین تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے، جسے شیخ مجدد فنائے حقیقی کا نام دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں: فنائے حقیقی کا مطلب رضاے الہی 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 حسب 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)۔

باب سوم

شریعت اور تصوف





## 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۔ تزکیہ انفس 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 نوافلاطونی فلسفے کو قرار دیتے ہیں اور وحدۃ الوجودی نظریات کو ہندوستانی 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 آپ 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 ہو سکتا ہے۔ عبادت گزار اور ذکر و فکر میں اشتغال کے لیے حدیث نبوی میں ترغیب ملتی ہے۔ وحدۃ الوجود جیسے نظریے کو بھی بعض صوفیہ قرآن و سنت سے مستنبط سمجھتے ہیں (۲)۔

کچھ اہل علم (۳) کے خیال میں تصوف اور شریعت کا تعلق کسی قدر پیچیدہ ہے۔ چنانچہ انہوں 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

## تصوف اور شریعت

ہیں سنی تصوف اور فلسفی تصوف۔ یہ لوگ اول الذکر کا نمائندہ امام غزالی (۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) کو قرار دیتے ہیں اور موخر الذکر کا نمائندہ ابن عربی (۶۳۸ھ/۱۲۳۰ء) کو (۴)۔ اس تقسیم سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اول الذکر کا تعلق اسلام کی روح سے ہے اور موخر الذکر ایک حد تک درآمد شدہ چیز ہے۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے حضرات کا خیال ہے کہ ابن عربی کا تصوف سچا اور حقیقی ہے، اور شیخ عبدالقادر جیلانی (۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) شیخ شہاب الدین سہروردی (۶۳۲ھ/۱۲۳۲ء) 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 و سنت 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 متضاد 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 و سنت کے مطابق اسلام سے قریب لانے کے بجائے اسلام کی توجیہ و تفہیم صوفیہ کے افکار و تجربات کی روشنی میں کی۔ انہوں 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۔ اchiاء 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 و تائید 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 و مکاشفات 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 قابل رشک صلاح و تقویٰ کی زندگی کی

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۔ ابن 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 نا آشنا 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 ﷺ کے پیش کردہ تصورات، اصولوں اور طریقوں سے کہاں تک ہم آہنگ ہیں۔ یقیناً تصوف کی تاریخ ایسے افراد سے خالی نہیں ہے جنہوں نے تصوف کے اعمال و افکار پر تنقیدی نظر ڈالی ہے، لیکن یہ تنقید صرف جزوی امور تک محدود رہی ہے (۱۴)۔

## طریقہ نبوت اور طریقہ تصوف

شیخ مجدد وہ پہلے صوفی ہیں، جنہوں 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 طریقہ نبوت اور طریقہ 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 حلوان جیسے بعض صوفیہ نے اس تصادم کا پر زور الفاظ میں اظہار بھی کیا ہے۔ لیکن کسی نے بھی شعوری طور پر اس بات کا اعتراف نہیں کیا کہ طریقہ ولایت جس میں صوفیہ کو مختلف احوال و مقامات سے گزرنا ہوتا ہے، طریقہ نبوت سے الگ کوئی چیز ہے۔ شیخ مجدد 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 طریقہ 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 طریقہ نبوت میں نہ فنا و بقا ہے اور نہ جذبہ و سلوک (۱۷)۔

شیخ مجدد لکھتے ہیں:

”قربے کہ منوط بفنا و بقا و سلوک و جذبہ است قرب و لایت است کہ اولیائے امت بآن مشرف گشتہ اندو قربے کہ اصحاب کرام را در صحبت خیر الانام علیہ و علیہم الصلوٰۃ و السلام میسر می شد قرب نبوت است کہ بہ تبعیت و وراثت ایشان را حاصل می گشت و دریں قرب نہ فنا است نہ بقا نہ جذبہ است نہ سلوک و این قرب بمراتب از قرب ولایت اعلیٰ و افضل است چہ این قرب قرب اصالت است و آن 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 الہی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کو آپ کی معیت میں حاصل ہوا تھا وہ قرب نبوت تھا، جو ان کو آپ 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 مجدد 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 (اثنیت) 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۔ طریقہ نبوت میں دوئی برقرار رکھی جاتی ہے۔ اس لیے اس میں سکر کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ طریقہ 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 طریقہ نبوت میں نہ عشق و وجد شامل ہے نہ نفی ذات کا مراقبہ اور نہ جمع و اتحاد کا تجربہ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سکر سے پاک ہوتا ہے۔

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 انبیاءؑ دیتے ہیں ایک دوسری قسم کی محبت ہے اس میں نہ بھگت 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 و صفات اور اس کے ارادے کی نفی ہو جائے۔ شیخ مجدد نے بطور مثال شیخ ابویزید 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 طریقہ 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 بذات خود بری صفات نہیں ہیں بلکہ فی نفسہ 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 مجدد 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 اجتہا ہے، جس میں خدا

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 مجدد، شیخ داؤد طائی (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 متضاد م 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 تباہی 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 طریقہ انبیاء کا تتبع نہ اظلال میں دلچسپی رکھتا ہے نہ انوار و تجلیات میں (۲۹)۔

شیخ مجدد 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:

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

در زمان پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب تا قرون متعدده غالباً  
توجه اهل کمال بقصد اولی بظاہر شرع بود و مراتب دیگر  
مضمحل در آن بودند پس احسان ایشان آن بود کہ صلوة و صوم  
و ذکر و تلاوت و حج و صدقہ و جہاد کنند، هیچ کس از ایشان  
ساعتی سربجیب تفکر نمی افگند و نسبت حضور را بحیالہا بے  
ملا بسہ اذکار و اعمال نصب العین نمی ساخت تا در ترتیب آن فقط  
سعی کند، آری محققین در نماز و ذکر حلاوت مناجات می یافتند  
در تلاوت متعظ می شدند و زکوٰۃ از دید اذیت بخل یا غیرت بر  
اشتغال بغیر اللہ می دادند و علی هذا القیاس و هیچ کس از ایشان  
صعقہ و وجد و فرق نمی کرد و شطح نمی گفت و از تجلی و  
استار و مثل آن خبر نمی داد، رغبت ایشان بہ بہشت بود و خوف  
ایشان از نار، کشف و خوارق عادات و سکر و غلبات از ایشان  
اند کہ ظاہر می شد و انچه ظاہر شد غالباً بطور اتفاقیات است نہ  
مثل امور قصدیہ کہ از ملکہ خویش صادر شوند و از قبیل احتضار  
است بانچه در اصل ایماں بدان یقین آورده اند کما قال قائلہم ”  
الطیب امرضنی“ و قریب است بمنامات و فراسات کہ عوام از اصل  
آن منفک نیستند، این بود غالب احوال این طبقہ (۳۱)۔

”مہر رسالت اور عہد صحابہ سے کئی صدیوں بعد تک اہل کمال کی توجہ شریعت کے ظاہری اعمال کی بجائے پرتھی، 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

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 سکران کے یہاں نہیں تھا، اگر کوئی چیز تھی تو اتفاقاً تھی۔ اس کو قصداً محنت سے حاصل نہیں کیا گیا تھا۔ ان میں سے اگر کسی نے کہا ”الطیب امرضنی“ (طیب 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 صورت حال تھی۔“

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

”و کلا منا فی الطریقة الثانیہ انہالیست عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنوہة ولا مرغوبة لانه علیہ الصلوٰۃ والسلام عنوان فیضان الطریقة الاولی وجعله اللہ فی الخلق و کرا لعنایتہ بافاضاتہا ومظنة لظہورہا (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 الہی کے پہلے طریقے کا عنوان تھی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی اس عنایت کا مرکز بنایا تھا کہ آپ کے ذریعہ قرب الہی کے پہلے طریقے کا فیض عام طور پر پھیلے۔“

شیخ مجدد اور شاہ ولی اللہ نے طریقہ ولایت کے درمیان جو فرق کیا ہے، اس کی مزید تفصیل شاہ اسمعیل شہید دہلوی (۳۳) (۱۲۲۶ھ/۱۸۳۰ء) نے اپنی کتاب ”صراط مستقیم“ میں بیان کی ہے۔ حسب الہی کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے بتایا ہے: طریقہ نبوت میں اس کے کیا معنی ہیں اور طریقہ ولایت میں کیا معنی ہیں؟ لکھتے ہیں: طریقہ ولایت میں حسب الہی کا مطلب یہ ہے کہ انسانی روح خدا کی ذات کا حصہ ہے، جو اس مادی جسم میں قید ہے، اس لیے



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 الہی 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 اسماعیل حبِ عشقی کہتے ہیں۔

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

حبِ عشقی اور حبِ ایمانی کا اختلاف صرف اصل ہی میں نہیں ہے، بلکہ ان کے مؤیدات، اثرات اور ثمرات میں بھی ہے۔ شاہ اسماعیل 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 روح حیوانی جتنی کمزور ہوگی، عشقِ الہی 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 حبِ 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، نفسِ امارہ کو قابو میں کرنے کے لیے یہی کافی ہے۔ سخت ریاضتوں، مجاہدوں اور ترک لذات کی حاجت نہیں (۳۷)۔ حبِ 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 اہیائے سنت، نفاذ شریعت کی جدوجہد، ظلم و نا انصافی کے خلاف جنگ، بیماری، افلاس اور مفلوک حالی کے ازالے اور معاشرتی فلاح و سعادت کے لیے کوشش وغیرہ سے بھی اس کو تقویت حاصل ہوتی ہے (۳۹)۔

شاہ اسماعیل نے ذکر و فکر کے بارے میں لکھا ہے کہ تصوف کے سیاق میں اس کے معنی پتھرا اور حیرت اور شریعت یا حب ایمانی کے سیاق میں کچھ اور (۲۰)۔

حب عشقی انسانی حجاب کو اٹھا کر اصل الہی میں متحد ہونا چاہتی ہے۔ اس لیے سالک ہر قسم کے قانون سے بے پروا ہو جاتا ہے، چاہے قوانین شریعت ہوں یا ضابطہ ادب و اخلاق (۲۱) 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 (۲۲) شاہ اسماعیل 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 (۲۳)۔ دیوانگی اور بے خودی کا یہ رجحان اس محبت میں بھی دکھائی دیتا ہے، جو راہ تصوف کے سالک کو اپنے شیخ سے ہوتی ہے، اس محبت کو بھی وہ بے لگام بنانا چاہتا ہے۔ اور وہ شیخ سے بکثرت اس کی ذات کے محبت کرتا ہے، اس اعتبار سے نہیں کہ یہ شخص فیضان الہی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ تھی کہ اس راہ کے ایک سالک نے کہا ہے، کہ اگر حق تعالیٰ بھی میرے شیخ کے ملاوہ کسی اور شکل میں تجلی فرمائے تو مجھے اس سے التفات درکار نہیں (۲۴)۔

عشقیہ محبت کرنے والا خلوت پسند ہو جاتا ہے اور صرف خدا کے تصور میں محور ہوتا ہے۔ عام لوگوں سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے، انسانی معاملات، اجتماعیت اور حکومت میں دلچسپی نہیں لیتا، اہل 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 (۲۵)۔ 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 (۲۶)۔ 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 (۲۷)۔ اس حب کا حامل نہ مکالمے اور مشاہدے کا طالب ہوتا ہے نہ فنا و بقا کا اور نہ اسے حقائق اشیاء کے اکتشاف کی تمنا ہوتی ہے (۲۸)۔ اس کا مقصد صرف

رضائے الہی کا حصول ہوتا ہے۔ وہ تمام مشکلات و مصائب برداشت کر کے 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 کر کے 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 لگن نہیں رہتا بلکہ خود و معاشرے کا ایک حصہ سمجھتا ہے اور معاشرے کی فلاح و صلاح کے لیے کوشاں رہتا ہے (۴۹)۔

حبِ عشقی کی انتہا خدا کے ساتھ متحد ہو جانا ہے۔ سالک اپنی خودی کو فنا کر کے 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 و جمع 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 و اشاعت اور حمایت و نصرت کا کام لیتا ہے اور اسے اسی طرح حقیقی ایمان عطا کرتا اور اپنا خلیفہ بناتا ہے، جس طرح حضرت داؤد کو بنایا تھا۔ شریعت کے نفاذ اور دشمنان دین کے خاتمے میں بھی اس کی مدد کرتا ہے (۵۱)۔

اوپر کی بحث سے ان اہم نکات کی نشاندہی بڑی وضاحت سے ہو گئی ہوگی، جن پر شریعت اور تصوف کا اختلاف ہے اور یہ بھی واضح ہو گیا 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 مجدد اور بعد میں شاہ ولی اللہ اور شاہ اسماعیل شہید دہلوی نے کی ہے۔ اب ہم دوسرے پہلوؤں کی وضاحت کریں گے۔

## شریعت اور معرفت

شیخ مجدد 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 و قوانین کے ساتھ ایمان، عقائد، اقدار، ترجیحات، تقویٰ اور احسان کے حصول کے وہ طریقے سب کچھ شامل ہیں جن کی تعلیم رسول اللہ نے دی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں شریعت ہر اس چیز کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے خواہ بہ راہ راست یا نبی کی زبان سے یعنی اصلاً شریعت اور دین میں کوئی فرق نہیں ہے (۵۲)۔

اس معنی میں شریعت ایمان و عمل کا ایک جامع اور مکمل نظام ہے۔ شیخ مجدد کے بقول ”شریعت متکفل جمیع سعادات دنیویہ و اخرویہ آمد و مطلبی نما نہ کہ بما ورائے شریعت دران مطلب احتیاج افتد“ (۵۳) (شریعت دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائوں 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 مجدد 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 وحی نبوی کے ذریعے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے، عقل یا کشف کے ذریعے نہیں، عقلی دلائل چاہے کتنے ہی مضبوط کیوں نہ ہوں قطعی اور یقینی نہیں ہو سکتے۔ شیخ مجدد نے لکھا ہے:

سائر سمعیات کہ بہ تبلیغ انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیمات بما  
رسیدہ است از وجود و صفات کمال و اجبی جل سلطانہ و از بعثت  
انبیاء و از عصمت ملائکہ علیہم الصلوٰت و التحیات و التسلیمات  
و البرکات و از حشر و نشر و از وجود بہشت و دوزخ و تنعیم و

تعذیب دائمی اینہاں وامثال اینہاں کہ شریعت باں ناطق است عقل  
در ادراک شان قاصر است۔ (۵۴)

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

شیخ مجدد نے عقل کی محدودیت سے متعلق امام غزالی کی وہ رائے نقل کی ہے، جس کا  
اظہار انہوں نے تہافت الفلاسفہ اور المنقذ من الضلال میں کیا ہے اور ان کے پتہ  
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 منہاں مقصود سمجھتے ہیں۔ سب سے  
پہلے شیخ مجدد نے اس کا انکار کیا ہے کہ کشف وحی کے متوازی ایک مستقل ذریعہ 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 سر کی پیداوار سمجھا جائے گا، اور علماء کے موقف کو  
درست سمجھا جائے گا۔ شیخ مجدد نے لکھا ہے:

”حق بجانب علماء اہل حق است شکر اللہ سعیم زیرا کہ علوم  
علماء مقتبس از مشکوٰۃ نبوت است علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام  
والتحیۃ کہ مؤید است بوحی قطعی، و مقتدائے معارف این صوفیہ  
کشف والہام است کہ خطا را بوعی راہ است و مصداق صحت

کشف والہام مطابقت است باعلوم علماء اہل سنت، اگر سرموئے مخالفت است از دائرہ صواب بیرون است (۵۸)۔

”حق، سوائے اہل حق کے ساتھ ہے چونکہ ان کا علم مشکوٰۃ نبوت سے متنبس ہے اور نبوت کو وحی الہی 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 والہام کے صحیح ہونے کا معیار ان کا ہونا اہل سنت کے علوم سے مطابقت ہونا ہے، اگر اس کے خلاف ذرا سی بھی بات ہوئی تو وہ دائرہ صواب سے خارج ہوگی۔“

شیخ محمد علی ایبسا دوسری جگہ لکھتا ہے:

”علامت درستی علوم لدنیہ مطابقت است بہ صریح علوم شرعیہ اگر سرموتجاوز است از سکر است، الحق ماحققہ العلماء من اہل السنۃ و الجماعۃ و ماسوی ذلک اما زندقۃ و الحاد اوسکر وقت وغلہ حال، (۵۹)۔“

”جو لوگوں کی دینی و دنیوی چیزوں کا معیار یہ ہے کہ وہ علوم شریعت کے مطابق ہوں۔ اگر ان میں مضمون سوائے نبوی نہ ہو، زیادہ جاسے تو سکر کا نتیجہ سمجھا جائے گا۔ حق صرف وہ ہے جسے علمائے اہل سنت و الجماعہ نے حق تسلیم کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ سب الحاد و زندقہ ہے اور سکر و غلبہ 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 کر رکھی ہے، اس کے بھی تابع ہے۔

امام فرزالی اس سلسلے میں مختلف رائے کے حامل ہیں۔ ان کی رائے میں وحی ایمان کی ذریعہ تھی کہ زبان نہیں کرتی بلکہ ان کے اظہار کے لیے علامتی زبان اور تشبیہات استعمال کرتی ہے، ان کی حقیقی سراد کو جاننے کے لیے الامثالہ ان کی تاویل کرنی پڑے گی (۶۰)۔ اگر یہ کام عقل سے سیر 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 فرزالی سے نزدیک تاویل کا سب سے زیادہ قابل اعتماد ذریعہ ہے۔ بلکہ ان کے مطابق تاویل و تفسیر بھی اسی کشف والہام کے تابع ہوگی۔ احیاء العلوم وغیرہ کتابوں



## تصوف اور شریعت

اس اقتباس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ شیخ سہروردی کا علم الوراثة دراصل صوفی طریقے اور سلوک، نیکیوں اور برائیوں، ریاضتوں اور مشقتوں، تجربات، احوال اور مقامات کا علم ہے۔ اس فہرست میں ماورائی صدائقوں کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ شیخ شہاب الدین درحقیقت ماورائی صدائقوں 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 اظہار خیال سے دور رہنا چاہتا ہوں (۶۵)۔ یہ بات یقیناً اہمیت سے خالی نہیں ہے کہ امام غزالی کے سرف نصف صدی بعد شیخ شہاب الدین سہروردی نے صوفیہ کے علم باطن کو علم الوراثة 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 غنیۃ 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 معنی 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،



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 لیننی 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 اجزائے ترکیبی کو شریعت نے پورے طور پر بیان کر دیا ہے۔ شریعت صرف ان قوانین و ضوابط 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 صورت اور حقیقت دونوں پر حاوی ہے۔ گویا شریعت ایک مکمل وحدت ہے (۶۶)۔ 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 جاسکتا 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 ضابطہ 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 جاسکتا ہے۔ بالفاظ دیگر شریعت تصوف کے بغیر صرف ایک صورت ہے، جو حقیقت سے خالی ہو، ایک ہڈی ہے جس میں گو دانہ ہو، ایک ایسا خوشہ ہے جس میں دانہ نہ ہو۔ شیخ مجدد نے اس گروہ کے بارے میں

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 لیں۔ 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 کہتا ہے ان نظریات کو کفر قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:

”قدر احتیاج کہ عارفان را بعبادات است عشر آں مرتدیان را  
 بآن احتیاج حاصل نیست چہ عروجات ایشان مربوط بعبادات  
 است و ترقیات ایشان منوط باتباع احکام و شرائع (۶۹)۔“

”لوگوں جو تصوف کے آخری مراحل میں ہوتے ہیں، ان کو مبتدیوں کے مقابلے میں مزید کم از کم عبادت کرنی ہوتی ہے، کیونکہ ان کی ترقی اور کامیابی کا انحصار عبادت کی کثرت اور شریعت کی تکمیل پر ہی ہے۔“

جو بات شیخ مجدد نے کہی وہی بالعموم محققین صوفیہ کا مسلک ہے۔ مثلاً شیخ جنید 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 رد عمل کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ احکام شریعت کے ساقط ہو جانے کی بات کرنے والے کناہ عظیم کے مرتکب ہیں۔ یہ لوگ چوروں اور زانیوں سے بھی بدتر ہیں۔ سچا

عارف وہی ہے، جو احکام شریعت کی اتباع کرتا رہے۔ اگر میں ایک ہزار برس تکی زندہ رہا تب بھی چھوٹے سے چھوٹے اعمال کو بھی ترک نہیں کروں گا ایسا 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 کے طریقے کرتے ہوئے ان دو 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 ان کو گمراہ بنا کر دیکھ کر استغناء میں۔ بہر حال جس راہ سے بھی وہ آئے ہوں، وہ ان دو عینیت کے مقام تک پہنچتے ہیں تو ان کی ترقی رک جاتی ہے اور ان کے اندر یہ یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ وعدہ اللہ جو وہی آخری حقیقت ہے۔ اس لیے پھر وہ پورے مذہب کو اسی زاویے سے دیکھنے لگتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ صوفیہ راہ سلوک و حدیث اللہ جوڑ کے ہم معنی قرار دینے لگے ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ شریعت اللہ تعالیٰ کی حکمت کی ایک جگہ ہے۔ (۱۲۹۱ھ ۶۹۰ھ) جسے بعض صوفیہ راہ سلوک میں بھی پاکستانی صوفیہ راہ سلوک کے شریعتی اصولوں سے متاثر ہو کر ہے اور تو حیدر خاں کی تشریح کو بہر حال جانتے ہیں (۱۳۰۰ھ) اور ان کو اپنے اس فلسفیانہ دلائل سے کہ صوفیہ کے تجربات و نظریات اس حد تک درست ہیں کہ شریعت و حدیث اللہ تعالیٰ کے تقاضے کو تبدیل کر دیتے ہیں۔

ایک دوسرا عمل جس کے تحت صوفیہ راہ سلوک کی نظریاتی بنیاد پر ان کی زندگی گزارنے کا طریقہ ہے۔ وہ صوفیہ کا ذاتی رجحان ہے۔ بہت لوگوں کے لیے زہد و تقویٰ اور زکوٰۃ و مراقبہ زندگی اس زندگی کے مقابلے میں زیادہ پرکشش ہوتی ہے، جس کی زندگی میں ذکر و مراقبہ اور زہد و تقویٰ کم ہو مگر اس میں انسانوں کی خدمت، اجتماعی زندگی اور شریعت کی تعمیل کے لیے کام کرنے کے لیے جدوجہد اور دعوت و جہاد شامل ہو۔ ایسے صوفیہ کو شریعت میں حقیقت کو نظر آنے سے اور جدوجہد اور جہاد سے زیادہ۔

## احکام شریعت اور کشف

صوفیہ کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ جہاد و جہاد اور باطنی امور کے جاننے کے لیے واحد ذریعہ قرآن و سنت ہے یا پھر مجتہدین کا اجتہاد اور اہل علم کے درجہ (فرض)۔

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 جاسکتی ہے، اور نہ اعمال کی درجہ بندی۔ شیخ مجدد نے لکھا ہے:

پس مقرر شد کہ معتبر در اثبات احکام شرعیہ کتاب و سنت است و فیاس مجتہدان و اجماع امت نیز مثبت احکام است بعد ازیں چہار ادلہ شرعیہ ہیچ دلیل مثبت احکام شرعیہ نمی تواند شد۔ الہام مثبت جل و حرمت نبود و کشف ارباب باطن اثبات فرض و سنت نہ نماید۔ ارباب ولایت خاصہ یا عامہ مومنان در تقلید مجتہدان برابر اند، کشف و الہامات ایشان را مزیت نمی بخشند و از ربقہ تقلید نمی بر آرد۔ ذوالنون، جنید و شبلی بازید، عمر و بکر، خالد کہ از عوام مومنان اند در تقلید مجتہدان در احکام اجتہادیہ مساوی اند (۷۳)۔

”ثابت ہوا کہ احکام شرعیہ صرف قرآن و سنت، اجتہاد و اجماع سے ہی ثابت کیے جاسکتے ہیں۔ ان چار ادلہ شرعیہ کے علاوہ کسی بھی چیز سے احکام ثابت نہیں کیے جاسکتے۔ 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 فقہاء کی تقلید ہی سے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔ ذوالنون اور جنید، شبلی اور بازید 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 لا ينزل بوحي على قلب غير نبى اصلاً ولا بامر الهى جملة واحدة، فان الشريعة قد استقرت و تبين الفرض والواجب والمندوب والمباح والمكروه فانقطع الامر الالهى بانقطاع النبوة والرسالة، فما بقى احد من خلق الله يامر الله بامر الله بامر يكون شرعا يتعبده به فانه ان امره بفرض كان الشارع قد امره به فالامر للشارع وذلك وهم منه واما ان تراءى له الملك، او تراءى له الرقيقة رجلا ممثلاً او صورة

حيوان يخاطبه بما جاء به اليه فان كان وليا فيعرضه على الكتاب  
والسنة فان وافق راه خطاب حق وتشريف، لاغير لزيادة حكم ولا  
احداث حكم لكن قد يكون بيان حكم او اعلام بما هو الامر عليه  
فيرجع ما كان مضمونا معلوما عنده وان لم يوافق الكتاب والسنة راه  
خطاب حق وابتلاء لا بد من ذلك فعلم ان تلك الرقيقة ليست برقيقة  
ملك ولا بمجلى الهى ولكن هى رقيقة شيطانية (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 کردی گئی ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی نئی  
شریعت نازل نہیں ہوگی اس لیے کہ نبوت اور رسالت کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اب کوئی  
ایسی نئی شریعت نازل نہیں ہوگی، جس پر انسان خود عمل کرے اور اس کی تبلیغ و اشاعت  
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  
حيوان 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  
عزاز سمجھنا چاہیے اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ البتہ  
بسا اوقات کسی حکم کا بیان یا کسی امر واقعہ کا اظہار ہو سکتا ہے تو اس سے علم، یقین میں  
بدل جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ قرآن و سنت کے موافق نہ ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ آزمائش  
ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس طرح یہ واضح ہو گیا کہ یہ کوئی ملکوتی ظہور نہیں اور نہ  
یہ الہی تجلی ہے بلکہ یہ شیطانی وسوسہ ہے۔“

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

او تعريف بصدق حكم مشروع ثابت انه من عند الله لهذا النبي الذي  
ارسل الي من ارسل اليه او تعريف بفساد حكم قد ثبت بالنقل صحته  
عند علماء الرسوم فيطلع صاحب هذا المقام على صحة ماصح من  
ذلك وفساد ما فسد مع وجود النقل بالطرق الضعيفة او صحة ما فسد  
عند ارباب النقل او فساد ماصح عندهم (۷۵)۔

”کشف کے ذریعے یہ جانا جاسکتا ہے کہ کوئی مخصوص حکم جسے حکم شرعی کی حیثیت سے تسلیم کرنا چاہیے ہو، 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 علمائے 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 مجدد 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، کون سی قوی ہے، اس کا فیصلہ کشف سے نہیں کیا جاسکتا۔ خاص طور پر جبکہ اس کا فیصلہ علمائے حدیث کے موقف کے خلاف ہو۔ دراصل کسی مسئلے کو سمجھنے کے لیے اس مسئلے کے اصول اور اس کے نفاذ کے درمیان کوئی تعلق کرنا چاہیے۔ کشف کے ذریعے اصولی طور پر احکام معلوم نہیں ہو سکتے، البتہ مخصوص حالات میں ان کے ان کی حکمت عملی محسوس ہو سکتی ہے، مثلاً حارث المحاسبی (۷۰) (۱۶۵ھ/۷۸۱ء - ۲۲۳ھ/۸۵۱ء) کے بارے میں مشہور ہے کہ جب انھیں کھانے پر مدعو کیا جاتا اور وہ کھانا حلال و طیب نہ ہوتا تو ان کی انگشت شہادت پھڑکنے لگتی تھی۔ چنانچہ وہ اس کھانے سے ہاتھ اٹھائیے (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 ہو سکتا 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 ہو سکتا ہے، لیکن کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔

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)۔

## شریعت کی ترجیحات اور اقسام

عقائد، فضائل اور اعمال کے ساتھ شریعت کا ایک چوتھا پہلو ہے۔ اس کے سبب سے انسان کا تصور شریعت کا تصور۔ شریعت کی مطلوبہ مثالی زندگی کیا ہے؟ اس کے اصول و اقدار کیا ہیں؟ انسانی حیات و روحانیات کا کیا تعلق ہے؟ معاشرے کی فلاح کے ذریعے فرد کی فلاح کیسے ممکن ہے؟ دنیاوی سعادت اور اخروی سعادت کیا ہے؟ وہ اصول کیا ہیں جن کی روشنی میں ایک معاشرے کی رہنے والی زندگی کی جگہ، اور یہ بتایا جاسکے کہ کیا فرض ہے اور کیا مستحب؟ واجبات کیا ہیں اور یہ ان کے سلسلے میں کوئی درجہ بندی ہے؟ اور کیا باتیں ہیں جن میں انسان کو عمل کی آزادی ہو وغیرہ۔ مختصراً یہ کہ شریعت کا آئندہ کیا ہے اور اس کی اقدار و ترجیحات کیا ہیں؟

یہاں چند مسائل کا ذکر مناسبت سے ہے۔ مثلاً انسان کا منہبہ کے تصور کو سب سے پہلے سمجھنا اور معرفت یا اس کے ساتھ جمع و اتحاد کی کیفیت یا پھر اس کے احکام کی اور انسان کی زندگی اور اس کے اچھی زندگی کے اجزاء کی بذات خود کوئی اہمیت ہے یا نہیں؟ انسان کے مختلف شعبوں کے درمیان کیا تعلق ہے۔ دوسرا سوال اس دنیا کی زندگی اور آخرت کی زندگی کے بارے میں پیدا ہونے والا ہے۔ انسان و 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 اور فکر میں اعتدال ہو اور اس کے ساتھ انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے بھی سرگرمی ہو۔ قرآن پاک میں عقائد و فضائل کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مثالی زندگی کیا ہے، اس کے اجزاء کی ترتیب کیا ہیں، ان میں باہم کیا تعلق ہے، اس مثالی زندگی کا نمونہ کون لگا، میں، سنت کے ذریعے۔ ان بنیادی اقدار و مسائل اور ترجیحات کی مزید وضاحت ہوتی ہے لیکن ہمیں اس بار شریعت کی 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

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 فلسفہ اخلاق کی تشریحات پر مبنی ہیں۔ یہ درست ہے کہ مسلم علماء نے یونانی فلسفہ اخلاق میں کچھ تبدیلیاں بھی کی ہیں۔ لیکن ان کا بنیادی منہج فکر تبدیل نہیں کر سکے۔ انھوں نے قرآن و سنت یا شریعت کے حوالے سے شاید ہی کہیں کلام کیا ہو (۸۱) ایسی صورت میں جب صوفیہ نے اسلامی اقدار و ترجیحات کا تعین اپنے کشف و تجربات اور طریقت و ساوک 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 و اتحاد کے حصول میں معاون ہو، وہ اس سے افضل ہے جو فرق اور دوئی (اثنیت) کو نمایاں کرتی ہو۔ اسی بنیاد پر انھوں نے روزے کو نماز پر فوقیت دی۔ شیخ مجدد نے لکھا ہے:

گروہی از اینہا نماز را دور از کار دانستہ بنائے آن را بر غیر و غیریت  
داشتند و صوم را از صلوة افضل انگاشتند صاحب فتوحات مکہ  
می گوید کہ در صوم کہ ترک اکل و شرب است ب صفت صمدیت  
متحقق شدن است و در نماز بغیر و غیریت آمدن و عابد و معبود  
دانستن، و هو کماتری مبنی علی مسئلہ التوحید الوجودی الذی  
هو من احوال السکاری (۸۲)۔

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



طریقہ تصوف میں اصلاح باطن کے لیے شریعت کے موجودہ طریقوں کے مقابلے میں صرف ذکر و مراقبہ 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۔ عزالت 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 و ورع 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 قصویٰ سے متعلق بحث کرتے ہیں تو انہیں دلائل کو پیش کرتے ہیں، جو افلاطون (۸۵) نے اپنی کتاب جمہوریت میں اور ارسطو نے Nicomachean Ethics (۸۶) میں پیش کیے ہیں، اور جن کی تلخیص مسکو یہ نے اپنی کتاب ”السعادة“ (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 ماہ 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 قصویٰ قرار پائی اور عقل و اخلاق کی روشنی میں زندگی کی تشکیل فروتر سعادت سمجھی گئی۔ مشہور فلسفی فارابی (۳۳۹ھ/۹۵۰) کی بعض تحریروں میں زندگی کی عقلی اور اخلاقی تشکیلات کی قدر اور کم ہو گئی (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 جنہیں وہ اسلامی

زندگی کے بہترین نمائندے قرار دیتے ہیں۔ وہ کبھی یہ دیکھنے کی کوشش نہیں کرتے کہ ان کے دلائل کس حد تک قرآن و سنت 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 و سنت سے ماخوذ نہیں ہے اور نہ کشف کے ذریعہ ان کی تائید و توثیق ہی ہوتی ہے۔

شیخ مجدد شریعت کی اقدار و ترجیحات 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 نقطہ 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 منتہاے مقصود عبادت و اطاعت ہے۔ ان ملحوظات کی روشنی میں بہ آسانی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک شریعت کی اقدار و ترجیحات کا معیار بالکل الگ ہے، جسے صرف شریعت پر غور و فکر کر کے ہی سمجھا جاسکتا ہے، کشف یا فلسفہ کی روشنی میں نہیں۔

## نبی اور نبوت

نبی وہ ولی ہے، جس کا مشن معاشرے کی اصلاح و تعمیر ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی کتاب ”تشکیل جدید الہیات 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 مجدد 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

ولایت و نبوت کے درمیان جو فرق انھوں نے کیا ہے، اس پر نظر ڈالیں تو ہم بعض ایسے نتائج تک پہنچتے ہیں جو خود شیخ مجدد کو چوڑکا 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 کر دی جائے، جن کے لیے شیخ مجدد 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 مجدد اس لفظ کو ملائے اعلیٰ کی ولایت اور انبیاء و صوفیہ کی ولایت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ولایت کا دوسرا مفہوم صوفی سلوک کا پہلا مرحلہ ہے، جسے سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ 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 اللہ اور سیر فی الاشیاء کہا جاتا ہے۔ ولایت کا تیسرا مفہوم یہ ہے کہ انبیاء کی زندگی کے دو لمحات ہوتے ہیں۔ ایک لمحے میں ان کا تعلق انسانوں سے ہوتا ہے اور دوسرے لمحے میں صرف خدا تعالیٰ سے۔ یہی لمحہ ولایت کہا جاتا ہے جب کہ اول الذکر کو نبوت و رسالت کہا جاتا ہے۔ ولایت کا چوتھا مفہوم طریقہ ولایت اور تزکیہ نفس کا وہ طریقہ ہے، جو طریقہ نبوت کے مقابل ہو۔ ولایت کا آخری مفہوم خود تصوف ہے۔

شیخ مجدد 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 و سکر 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 و استغراق یا عروج و نزول کے مراحل بھی نہیں آتے۔ وہ خدا کی ذات میں کبھی اتنا مستغرق

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 ہمتن 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 اسماعیل شہیدؒ کی تحریروں سے مترشح ہوتا ہے، تو نبی کو ولی کہنے کا آخر کیا جواز ہے۔ نبی بلاشبہ 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 روایے صادقہ سے بہرہ مند ہوتا ہے، اس پر مشاہدات والہامات ہوتے ہیں، وہ غیبی آوازیں سنتا اور ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ اس طرح کی کیفیات نبی کی بھی ہوتی ہیں۔ تاہم درپہیزیں ایسی ہیں جو نبی کے کشف والہام کو ولی کے کشف والہام 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 دار و مدار صرف نبی کی وحی پر ایمان لانے میں ہے (۱۰۴)۔

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 و فکر، نماز روزہ، ریاضت و عبادت اور حج وغیرہ کرنا، اللہ تعالیٰ سے اس کی رحمت، نصرت، فضل اور تائید طلب کرنا، اسی سے ذرنا اسی پر توکل کرنا، اسی کی مدد اور انعامات و اکرامات سے مستفیض ہونا، اس کا شکر ادا کرنا، اس کی اطاعت اور تسلیم و رضا وغیرہ۔ اس کی زندگی کا دوسرا پہلو عام انسانوں سے متعلق ہے، وہ ہے وحی کا پیغام دوسروں تک پہنچانا، دین کی تبلیغ و اشاعت کرنا، اپنے تبعیین کا تزکیہ کرنا، احسان و تقویٰ 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 و ارفع ہے اور کون سا ادنیٰ و اسفل۔ یہ سوال اس وقت اٹھایا گیا جب فقر و فاقہ کی زندگی، عبادت و ذکر، ترک دنیا، ترک لذات، ذکر، مراقبہ، عشق، جذب، فنا، بقا، کشف و الہام وغیرہ کو زندگی کا سب سے اعلیٰ و ارفع مقصد قرار دے دیا گیا، نبی ﷺ کی زندگی کے پہلے پہلو کو ولایت کہا گیا، اور دوسرے پہلو (نبوت و رسالت) 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 مجدد 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 و سنت 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 مجدد 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:

اول 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

## نصوف اور شریعت

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 و اطاعت 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 و اشاعت 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 انہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت، اس کا ذکر، گناہوں سے اجتناب، تزکیہ و طہارت، فضائل اخلاق کے اختیار کرنے، انسانیت کی فلاح و سعادت 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 طریقہ 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 اس 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،

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

شیخ مجدد نے اس پہلو پر زیادہ لمبی گفتگو نہیں کی تاہم انہوں نے کسی شک کی گنجائش بھی نہیں چھوڑی کہ یہ سب چیزیں کار نبوت کا جزو لاینفک ہیں۔ انہوں نے اس بات کو ان خطوط میں کئی بار لکھا ہے، جو انہوں نے اپنے زمانے کے مختلف امراء اور سرکاری عہدیداروں کو لکھے تھے۔ ان خطوط میں انہوں نے اسلامی نقطہ نظر سے وہ ذمہ داریاں یاد دلانی 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 انہوں 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۔ آپ 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 جنہوں 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، انہوں 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 ہوئی (۱۰۹)۔

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۔ انہوں 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، آپ کے مشن میں شامل ہوئے، گناہوں سے اجتناب کیا اور عمل صالح اختیار کر کے، احسان و تقویٰ کا اعلیٰ و ارفع مقام حاصل کیا (۱۱۰)۔

یہی شاہ ولی اللہؒ کا بھی موقف ہے۔ انہوں 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 و فنا میں (۱۱۱)۔

## ولی اور ولایت

نبی علم، ایمان، اخلاص، تقویٰ، طہارت اور روحانیت کے درجہ کمال پر فائز ہوتا ہے۔ وہ بہترین نمونہ ہے، جس پر ولی کی ولایت کو پرکھا جاسکتا 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 اولیاء 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۔ انہوں 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 جنہوں 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 انہیں خدا تعالیٰ



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 آپ کے پیغام کو آگے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ زیادہ افضل و اعلیٰ اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ قریب ہے۔

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

ظہور خوارق نہ ازارکان ولایت است ونہ از شرائط آن، بخلاف معجزہ مرنبی راعلیہ 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 و تفاضل آنجا باعتبار درجات قرب الہی است جل سلطانہ، تواند بود کہ از ولی اقرب ظہور خوارق اقل باشد و از ابعد اکثر، خوارقے کہ از بعضے اولیاء این امت بظہور آمدہ از اصحاب کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین عشر عشر آں بظہور نیامدہ، بانکہ افضل اولیاء بمرتبہ ادنی صحابی نرسد، جنید کہ سید این طائفہ است معلوم نیست کہ از او دہ خوارق نقل کردہ باشند (۱۱۴)۔

”کسی ولی کا مقام و مرتبہ 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 ہو اور 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 کر سکتا، حالانکہ بہت سے اولیاء سے اتنی کرامتیں صادر ہوئی ہیں کہ صحابہ کرام سے ان کا عشر عشر 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

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 و افکار کی بنیاد پر متعین کیا جاتا ہے، جن کا صوفی کو کشف ہوتا ہے یا جنہیں وہ تشکیل دیتا ہے۔ شیخ مجدد نے ان معارف کی تین قسمیں کی ہیں: ایک وہ جو قرآن و سنت میں بیان کردہ حقائق یا علماء کلام کے ہاتھوں ان سے مستنبط نظریات کے مؤید ہوں، یا ان کی تشریح کرتے ہوں۔ شیخ مجدد 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 و افکار کے مطابق ہو۔ خواہ تفصیلات میں کسی حد تک مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ مثال کے لیے وجود کے مسئلہ کو لیتے۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے باقی چیزیں موجود نہیں ہیں۔ جب کہ علماء کہتے ہیں کہ اشیا 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 تزیہ و ماورائیت ہے۔ شیخ کہتے ہیں کہ حقیقی وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے اور اسی اصول پر اللہ تعالیٰ کی تزیہ اور ماورائیت کی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ ان کے فلسفے کا یہی امتیازی نکتہ ہے اور اسی نکتے پر ابن عربی سے ان کا اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

کشف کے معارف کی دوسری قسم وہ ہے جو نہ تو قرآن و سنت کی تردید کرتے ہیں اور نہ تائید۔ اس ضمن میں جن، فرشتے، زمین و آسمان اور کائنات وغیرہ سے متعلق وہ تمام معارف آتے ہیں جن کا تذکرہ قرآن و سنت میں نہیں ہے۔ شیخ مجدد کہتے ہیں کہ یہ معارف غلط بھی ہو سکتے ہیں اور صحیح بھی۔ انہوں 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

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 ہو سکتا ہے اسے مشاہدے میں صرف وہی چیزیں نظر آئیں، جو اس کے خیال اور وہم کی پیداوار ہوں۔ چوتھی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ کشف ہر طور پر سمجھ نہ پائے۔ مثال کے طور پر ایک ولی مستقبل میں ہونے والے ایک واقعے کو دیکھتا ہے، لیکن ان اسباب کے تحت وہ واقعہ ظہور پذیر ہوگا، ان کوئی دیکھ پاتا۔ اس بنیاد پر کشف کے بیان میں غلطی ہو سکتی ہے۔ پانچویں وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جو کچھ صوفی نے دیکھا، وہ تو درست دیکھا لیکن وہ اس کی درست تاویل نہ کر سکا۔ ان مختلف وجوہ کی بنا پر کشف اور مشاہدے میں غلطی ہو سکتی ہے۔ اس لیے کشف والہا مہ کی قطعیت اور ان کے یقینی ہونے پر کوئی حکم نہیں لکایا جاسکتا، چاہے وہ قرآن و سنت سے متصادم نہ بھی ہو۔

کشفی معارف کی تیسری قسم وہ ہے جو قرآن و سنت سے متصادم ہوں۔ شیخ مجدد 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 و عینیت کے نتیجے میں ان سے صادر ہوتے ہیں۔ جیسے انا الحق یا مباحثی۔ شریطے کہ ان کو ان کے حقیقی منہوم میں لیا جانے، 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 جاسکے، جیسا کہ وہ واقعہ ہیں تو ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ان سے صرف یہ بتا چلتا ہے کہ صوفی اس منزل میں ہے اور اسے کتنا اور آگے جانا ہے (۱۱۹)۔ لیکن اگر اس کو سوکے کی آخری منزل سمجھ لیا جائے یا صوفی یہ عقیدہ کر لے کہ وہ خدا کے ساتھ ضم ہو گیا ہے، تو یہ غلط ہوگا۔ وہ صوفیہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس سے آگے کی منزل تک پہنچایا، انہوں نے محسوس کیا کہ ان کے سابقہ خیالات و نظریات غلط تھے۔ بہت سے صوفیہ کے بارے میں یقین کے ساتھ معلوم ہے کہ وہ جمع و اتحاد کے مرحلے سے آگے بڑھ گئے تھے اور انہیں اپنے خالص عبد ہونے کا احساس ہو گیا تھا۔ تاہم بہت سے صوفیہ ایسے ہیں جنہیں توقع ہے کہ اپنی عبدیت کا احساس ہو گیا ہوگا، لیکن ان کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

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

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 ذمے داری صوفیہ پر عائد ہوگی۔ لیکن وہ نظریات جو شریعت سے متصادم ہیں وہ بہر حال قابل اعتراض ہیں۔ تاہم جو باتیں انہوں نے عشق الہی 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 بدینتی 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 مجدد 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 انہیں شطح قرار

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 کس 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 مجدد نے ابن عربی کے بارے میں بھی یہی اصول اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن عربی کا نظریہ 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 وراثیت اور تزیہہ 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 مجدد 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 مجدد 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 مجدد کے دعاوی

شیخ مجدد 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

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 مجدد 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 مجدد 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 ہوگئی ہوگی۔

شیخ مجدد کا دوسرا کارنامہ جس پر اس کتاب کے پہلے باب میں بحث ہے، وہ بھی اہم ہے، پہلے 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 پہلوں شیخ مجدد کے کار تجدید سے متعلق ہیں۔

شیخ مجدد 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 ابو بکر صدیقؓ سے یکے بعد دیگرے گزرے اور محبوبیت کے مقام تک پہنچے، جو نبوت کے مقام سے صرف ایک درجہ کم ہے۔ جب شیخ مجدد 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 مجدد 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

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 انہوں نے ان صحابہ کی بعض خصوصیات میں کسی حد تک اشتراک کر لیا تھا، جن کا انہوں نے ذکر کیا ہے۔ ان بزرگ صحابہ 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 بڑا اولیٰ اس کے بارے میں خواب میں بھی نہیں سوچ سکتا (۱۳۰)۔ جو لوگ شیخ مجدد 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 مجدد 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 و 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 اللہ نے عصری اسلوب میں حدیث کی تعبیر و تشریح شروع کرنے سے قبل مدینہ منورہ کا سفر کیا تو انہوں نے خواب دیکھا کہ حسن اور حضرت حسینؑ نے آپ ﷺ کا ایک قلم جس کا قٹ ٹوٹا ہوا تھا، درست کر کے انھیں دیا (۱۳۱) اس خواب کی لفظی توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ 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 توجیہ 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 احیاء سنت کے لیے انھیں متعین فرمایا ہے۔

شاہ ولی اللہ 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 انہوں نے نماز

## تصوف اور شریعت

پڑھادی تو لوگوں سے پوچھا کہ وہ کہاں جا رہے ہیں، انہوں نے جواب دیا کہ خدا کے دیدار کے لیے دوڑ رہے ہیں۔ شیخ عبدالرحیم نے کہا کہ وہ تو میں ہی ہوں، جس کی تمہیں 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 مشاہدوں کی لفظی تفسیر اکثر غلط ہوتی ہے۔ شیخ مجدد کے مشاہدے کا وہ مطلب نہیں ہے، جو بظاہر نظر آتا ہے۔ یہ مشاہدہ صرف یہ بتاتا ہے کہ شیخ مجدد کو بھی کچھ ایسی خوبیاں عطا ہوئی تھیں، جو حضرت عثمانؓ، عمرؓ اور ابو بکر صدیقؓ کو حاصل تھیں اور یہ کہ ان حضرات کی طرح شیخ مجدد 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 پیش 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 انہوں نے طریقہ 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۔

راہ تصوف فنا اور بقا پر منحصر ہے، جس کے ساتھ وجد اور سکر دونوں شامل ہیں۔ صوفی اس وقت بھی سکر کے زیر 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 مجدد 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 انہوں نے لکھا ہے: ”عوارف المعارف“ کے مصنف حالت صحو کے لیے سب سے زیادہ مشہور ہیں، پھر



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 مجدد 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 بلا واسطہ 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 اگر چہ آیا ہوں لیکن بنا بلائے نہیں آیا۔ حالانکہ میں غلام ہوں لیکن ایک طرح کی آزادی بھی رکھتا ہوں۔ حالانکہ میں ان کا تابع 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 مجدد 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 و اتحاد۔ وہ حقائق جو ان پر آشکارا ہوتے ہیں، وہ پیغمبری

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 كسرت 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 مجدد 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 مجمل حسن پر اتاریں اگر مجمل حسن پر نہ اتر سکے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ شیخ سے سہو ہو گیا۔

باب چہارم

وحدة الشہود



## وحدة الشهود

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 و اتحاد۔ 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 و اتحاد 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 و سنت میں آیا ہے اور کلام کی کتابوں میں اس کی تفسیر و تشریح 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 جاسکتا 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 و جودی یا وحدۃ الوجود کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ بسا اوقات اس کے لیے صرف توحید کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ چونکہ توحید و جودی 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 ہو گئی ورنہ بعض اور صوفیہ نے بھی اپنے طور پر اس کی تعبیر کی ہے (۱)۔

شیخ مجدد نے توحید و جود کی اور توحید شہودی میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

توحید شہودی یکے دیدن است یعنی مشہود سالک جز یکے  
نباشد و توحید و جودی یک موجود دانستن است وغیر اور ا معدوم  
انگاشتند با جود عدمیت محال و مظاهر آن 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  
و جودی اس اعتقاد کا نام ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات کا وجود ہے۔ اس کے  
علاوہ کوئی اور شئی 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 و جودی 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 اشیا کے کائنات کا کوئی وجود نہیں ہے، اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ تمام دوسری اشیا 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، تا کہ 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۔

## ابن عربی کا نظریہ 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 شیء میں زیادہ ہو اور دوسری شیء میں کم۔ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے، جو ناقابل تجزی اور کلیتاً متجانس اور ہر طرح کے درجات و مراتب 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 و بیشی۔ 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

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 انہیں 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 وہ نہیں ہے۔ 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 ہو سکتا، جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے اور نہ ان کے درمیان مصدر اور صادر کا تعلق ہو سکتا ہے، جیسا کہ نوافلاطونی فلاسفہ کا خیال ہے۔ کیونکہ خلق، علیت اور صدور کے سارے تعلقات خدا اور کائنات کے درمیان مختلف نوعیتوں کی مبنویت 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 الہی ہے، وہ اعیان جو حضرت علم میں اشیاء کے علمی تعینات ہیں وہی علم الہی 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۔



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 و مخلوق 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۔

اسماے 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، اشیاء 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 الہی 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 و معلوم دونوں ایک ہیں۔ یہی بات خدا قادر ہے اور خدا مرید ہے کے بارے میں کہی جاسکتی 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۔

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

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 محرک۔ 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 اشیاء کائنات اس کے ساتھ شریک نہیں ہیں جیسے اس کی لامتناہیت، ابدیت، خالقیت، الوہیت، ہدایت اور فرماں روائی وغیرہ۔

## نظریہ وحدۃ الوجود پر شیخ مجدد کی تنقید

وحدۃ الوجود کے اس نظریے پر شیخ مجدد کی پہلی تنقید یہ ہے کہ یہ نظریہ، انبیاء کے بیان کردہ تصور 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 الہ 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 (ثنینیت) 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۔ انبیاء کرام انسان یاد گیر 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۔

ابن عربی اور ان کے متبعین قرآن پاک کی مختلف آیات جیسے:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ (۶)

”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 آپؐ کا فعل کا تعلق ہے، اس کی نفی نہیں کی گئی۔ نفی صرف آپؐ کے فعل کے تنہا مؤثر ہونے کی گئی ہے۔ ایک حدیث میں ہے: ”اس شخص کا ایمان نہیں جو بد عہدی کرتا ہے“ (۷) اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بد عہدی 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 بد عہد انسان کے ایمان کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس کو غیر مؤثر بنا رہی ہے، اسی طرح مذکورہ آیت میں آپؐ کے عمل کی نفی نہیں ہے۔ اس کے تنہا مؤثر ہونے کی نفی ہے۔

وحدة الوجود پر یقین رکھنے والے اصحاب قرآن و سنت 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 (۱۷۰۶ھ/۱۷۶۲ء) جو وحدة الوجود کے بنیادی تصورات کی ایک نئی تعبیر کر کے انہیں تسلیم کرتے ہیں، انہوں نے لکھا ہے:

آن کہ کلام ایشان را در مسائل وحدت وجود فرود می آرد ایشان

را نہ شناخته است و راه ایشان را ندانسته (۸)

”جو شخص انبیاء کے اقوال کی تفسیر وحدة 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 وحدة الوجود کی زبان میں (۹)۔“

ابن عربی کے نظریہ وحدة الوجود پر شیخ مجددی دوسری تنقید یہ ہے کہ وہ اسلام کے بہت

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 مجدد نے لکھا ہے:

ازا ینجاست کہ ہیج چیز را قبیح نمی داند حتی کہ کفر و ضلالت  
را بنسبت بایمان و ہدایت بد می داند نہ نسبت بہ ذوات  
خود (۱۱)۔

”اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ کسی چیز کو برا نہیں جانتے حتی کہ کفر و ضلالت کو بھی۔ وہ انہیں

ایمان و ہدایت کے مقابلے میں برا کہتے ہیں، فی نفسہ برا نہیں کہتے۔“

یہ نظریہ انبیاء کے مشن سے متصادم ہے۔ اس کی رو سے دعوت و تبلیغ فعل عبث ہے (۱۲)۔ یہ نظریہ تو حید 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 مجدد کہتے ہیں کہ تو حید 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 مجدد 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:

جمعے را کثرت ممارست مراقبات توحید است و تعقل معنی کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ بلا موجود الا اللہ ظہور این قسم توحید بعد از تحمّل و تامل و تخیل بواسطہ استیلائے سلطان خیال است کہ از کثرت مزاولت معنی توحید این معرفت در متخیلہ نقش بستہ است (۱۷)۔

”ایک گروہ کے لیے اس کا سبب توحید کے مراقبات کی کثرت اور کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کو لا موجود الا اللہ کے معنی میں لینا ہے، توحید کی اس قسم کا ظہور غور و خوض اور تفرّص کے ذریعہ ذہن پر اس تصور کے غالب کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ طویل مزاولت کے نتیجہ میں توحید کی یہ قسم قلب و دماغ پر چھا جاتی ہے۔“

دوسرے طریقے کے بارے میں لکھتے ہیں:

و جمعے دیگر را منشا توحید و جودی انجذاب و محبت قلبی است کہ ابتداء با ذکر و مراقبات کہ خالی از تخیل معنی توحید است اشتغال نموده اند و بجد و جهد یا بمجرد سابقہ عنایت بمقام قلب رسیدہ اند و جذبے پیدا کر دہ اند دریں مقام اگر برایشان جمال توحید و جودی ظاہر شود سبب آن غلبہ محبت محبوب خواہد بود کہ ماسواء محبوب را از نظر شان مخفی ساختہ است و مستور گر دانیدہ۔ و چون ماسواء محبوب را نمی بینند و نمی یابند لا جرم جز محبوب را موجود نمی دانند۔ این قسم توحید از احوال است و از علت تخیل و شائبہ توہم پاک و مبرا (۱۸)۔

”کچھ صوفیہ عشق و محبت کے راستے سے وحدۃ الوجود تک پہنچتے ہیں، از کار و مراقبات 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 و جودی کا جمال آشکارا ہوتا ہے، تو محبوب سے غایت درجہ کی محبت سے ہوتا ہے جو ماسواء محبوب کو اس کی نظر سے مخفی اور مستور کر دیتی ہے، اور جب وہ ماسواء محبوب کو دیکھ نہیں پاتا تو احوالہ 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۔“

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۔

وحدة الوجود پر شیخ مجدد 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 مجدد 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 ۲۴۶ھ/۸۶۰ء) 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)۔ علاج (م ۳۰۹ھ/۹۲۲ء) نے مختلف اور متضاد باتیں کہی ہیں۔ کبھی خدا تعالیٰ کی مطلق وراثیت 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/۱۲۳۳ء) کو فلسفیانہ طرز فکر سے دلچسپی نہیں تھی (۳۱)۔ ابن فرید کا تصور توحید جیسا کہ پروفیسر نکلسن کا خیال ہے شہودی تھا و وجودی نہیں (۳۲)۔ اس لیے شیخ مجدد کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ وحدة الوجود کی ابتدا ابن عربی نے کی (۳۳)۔

وحدة الوجود پر شیخ مجدد کی آخری تنقید یہ ہے کہ فنا کے حصول کے لیے وحدة الوجود کی

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 جاسکتا ہے۔“ توحید و جودی 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 قسطوں 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)۔

## نظریہ وحدۃ الشہود

شیخ مجدد نے نہ صرف توحید نبوی اور توحید وجودی کے درمیان فرق کیا، انہوں نے یہ بھی واضح کیا کہ وجودی توحید نبوی توحید سے متضاد ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر انہوں نے ایک ایسے فلسفے کی بھی تشکیل کی، جو ایک طرف نبوی توحید کے مطابق ہو اور دوسری طرف صوفیہ کے مشابہت (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 مشابہت 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 مجدد 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۔

شیخ مجدد 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 تزیہ کے قائل تھے۔ تاہم شیخ مجدد 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 (اثنیت) ہے۔ شیخ مجدد خدا اور کائنات میں جو فرق کرتے ہیں، یہ اس کا منطقی نتیجہ ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں نے ان کے فلسفے کو اثنیت 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 ازوست 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 مجدد کے فلسفے کو وحدۃ الوجود کہے تو انھیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

ابن عربی اور شیخ مجدد 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 مجدد 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



کائنات کا وجود تسلیم کر لینے سے اس حقیقت کی انہی 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 مجدد 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 شیئ اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے، اسی طرح خدا اور کائنات کے درمیان کوئی موازنہ نہیں۔ شیئ آئینے کے سامنے ہوتی ہے اور عکس اس کے پیچھے لیکن حقیقتاً نہ وہ آئینے کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینے کے اندر۔ عکس خارج میں نہیں ہوتا خارج میں صرف شیئ ہوتی ہے۔ اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں، وہ عکس میں نہیں ہوتیں۔ اس لیے عکس کے وجود و شیئ کا وجود نہیں کہا جاسکتا۔ شیئ 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 شیئ 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 جاسکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔ اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔

کائنات کے ظلی اور غیر حقیقی وجود کی فلسفیانہ تشریح شیخ مجدد نے اپنے نظریہ عدم کے ذریعے کی ہے۔ یہ تصور ابن 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 مجدد کا تصور عدم بالکل مختلف ہے اور بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ان کے فلسفے میں اس کا مقام وہی ہے جو نوافلاطونی نظریے میں مادے کا، یا شکر اچار یہ کے ویدانت میں اوڈیا کو حاصل ہے۔

اشیائے کائنات ابن عربی کے نزدیک وجود کے تعینات ہیں۔ اس کے برخلاف شیخ مجدد کے نزدیک وہ عدم کے تعینات ہیں۔ اشیاء میں جو علم ہے، وہ عدم علم یعنی جہل کے تعینات ہیں جن پر علم الہی کا سایہ ہے، اور ان میں جو قدرت ہے وہ عدم قدرت یعنی جہز 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۔

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 تبعین 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 اشیاء کائنات درحقیقت عدم کے تعینات ہیں نہ کہ وجود کے، اور یہ کہ وجود کے اظلال جن سے یہ عدما قائم ہیں اور جو عدد و 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 مجدد 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 مجدد 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 مجدد کے بقول خلق عبارت ہے حقائق ممکنات کا خدا کے وجود کے ظل کے ساتھ خارج ظلی میں ظاہر ہونے سے۔

شیخ مجدد 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

استطاعت اور ارادہ حاصل ہے، وہ بھی اس کا اپنا ہے۔ شیخ مجدد نے تو قدرت میں غلت و معلول کے تعلق کا انکار کرتے ہیں اور نہ انسانوں میں آزادی 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۔

## وحدة الوجود اور وحدة الشہود میں فرق

شیخ مجدد 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 مجدد 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 مجدد 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 انہوں 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

ہیں اور شیخ مجدد 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۔ انہوں نے صراحت کی ہے کہ کائنات خدا سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن جب شیخ مجدد 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 اگرچہ خارج میں موجود ہے لیکن اس کا وجود بہت ہی کم تر درجہ کا وجود ہے، تقریباً لاشی۔

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 مجدد 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 جاسکتا 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، اگرچہ ایک معنی میں اس سے مختلف ہے۔ دراصل یہ خدائے لامحدود کی ایک محدود و متعین شکل ہے۔ دوسری طرف جب شیخ مجدد 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

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 جاسکتا ہے۔ لیکن بعد کے چند اسحاب 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 اللہ (۱۱۷۱ھ/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 وراثیت متاثر ہوتی ہے (۴۰) ان کا خیال تھا کہ اس کی کو بعض تصورات کی نئی تشریح کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے (۴۱)۔ دوسری طرف شیخ مجدد سے بھی ان کو بڑی عقیدت تھی، اور انہی کے سلسلہ سے وابستہ بھی تھے۔ نیز شیخ 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 اللہ دونوں بزرگوں کے نظریات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں (۴۳) سب سے پہلے وہ شیخ مجدد کے نظریہ عدم کو لاشیٰ کہہ کر رد کر دیتے ہیں (۴۴) جس کا مطلب شیخ مجدد کے فلسفہ کے دو بنیادی تصورات میں سے ایک کا انکار ہے۔ شیخ مجدد کا دوسرا بنیادی تصور ظل کا ہے شاہ ولی اللہ اس کو بھی یہ کہہ کر رد کر دیتے ہیں کہ یہ استعارہ ہے (۴۵)۔ ان دونوں بنیادی تصورات کی انہی 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 مجدد 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

خود بخود دفع 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 مجدد 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 مجدد 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 ”دعۃ الباطل“ تصنیف کی (۴۹)۔ دوسری طرف شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ اسماعیل شہید دہلوی (م ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء) نے جو شیخ مجدد سے زیادہ متاثر تھے۔ ”عقبقات“ لکھی (۵۰)۔ انھوں نے ابن عربی اور شیخ مجدد 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 مجدد کے نظریہ میں خدا تعالیٰ کی ماورائیت کو نمایاں کرنے کی کوشش کی۔

باب پنجم

اسلامی تصوف کے خط و خال





## اسلامی تصوف کے خط و خال

گزشتہ صفحات میں شیخ مجدد کے تصورات پر جو گفتگو ہوئی ہے، اس سے اس تصوف کے خط و خال واضح ہو گئے ہوں گے، جو شریعت کے حدود میں ہو اور اس کے اصول و اقدار 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 و سنت نے پیش کیا ہے۔ اس کا مقصد حیات و کائنات کے اسرار سے پردہ اٹھانا اور نئی روشنی حاصل کرنا نہیں بلکہ وحی کے بیان کردہ حقائق پر کسی تبدیلی یا حذف و اضافہ کے بغیر پختہ ایمان اور گہری بصیرت حاصل کرنا ہے۔ قرآن و سنت میں حقیقت کا جو تصور پیش کیا گیا ہے، وہ واضح اور متعین ہے۔ شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے حقائق کو اتنی وضاحت سے بیان کر دیا 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 کس دریافت کرے۔ ان حقائق میں سے بعض کا یہاں ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا۔

قرآن و سنت حقیقت کا جو تصور پیش کرتے ہیں، اس کا پہلا جز یہ 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 و افعال 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 و سنت 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 و سنت کے مطابق اللہ تعالیٰ اور انسان و کائنات دو جداگانہ وجود ہیں۔ انسان کا

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 و سنت 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۔ اگرچہ 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 آزادی 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 ذمے داریوں کو خدا کی ذمے داری قرار دے (۱)۔ قرآن و سنت کے مطابق کائنات پر اللہ تعالیٰ کی کامل حکمرانی اور قضا و 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 تشریحی میں کوئی تضاد 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 والشہادۃ، 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 تہا سزاوار ہے۔

قرآن و سنت 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 کر دی 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 ہو سکتا۔ وہ ہر حال میں اللہ تعالیٰ کی مخلوق اور پورے طور پر اس

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

یہ حقائق قرآن و سنت کے محکمت اور خدا تعالیٰ کی تزیہہ و وراثیت کے تصور کے لازمی اجزا ہیں۔ شیخ مجدد جب کہتے ہیں کہ انبیائی دینِ دوئی (اشنیت) پر مبنی ہے تو اس سے ان کی مراد یہی وراثیت 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 مجدد کے نزدیک قرآن کے یہ متشابہات اس کے محکمت 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 کچی قرار دے گا (۲)۔

علم کلام میں اللہ تعالیٰ کی وراثیت کو اولینہ دی گئی ہے اور ان متشابہات کی ایسی تاویل کی گئی ہے کہ وہ محکمت سے متصادم نہ ہوں۔ تصوف کو بھی اس کا اتباع کرنا چاہیے اور خدا تعالیٰ کی عظمت و وراثیت کو انہیں خطوط پر تسلیم کرنا چاہیے جو قرآن و سنت میں متعین کیے گئے ہیں۔ اگر ایسا نہیں ہوتا اور صوفیانہ مکاشفات و تجربات کی بنا پر قرآن و سنت 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 مجدد اور شاہ ولی اللہ دونوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ انبیاء اور صحابہ اس طرح کے تجربات سے بالکل واقف نہیں تھے۔ مولانا جامی نے بھی ایک طرح سے اس کی تائید کی ہے (۳)۔ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا 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 جاسکتی 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

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 تزیہہ 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 اثینیت 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 اثینیت 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 ماما، کلام کی عقل کے تابع ہے۔ صوفیہ ان حقائق کا انکار نہیں کر سکتے جنہیں متکلمین اسلام نے وحی سے اخذ کیا ہے۔ شیخ مجدد 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 مجدد کہتے ہیں کہ ابن عربی

کے وحدۃ الوجود کے لیے قرآن و سنت میں کوئی بنیاء نہیں ہے۔ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی تزییہ کے خلاف اور وحی کی بیان کردہ مختلف صداقتوں سے متصادم ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس نظریے 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، جنہیں جمع کی منزل سے آگے نکل جانے کے بعد اپنے گزشتہ تجربات پر افسوس ہوا اور انہوں 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 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 نظریے کو بغیر کسی رد و بدل کے تسلیم کر لیا۔ مگر کچھ صوفیہ نے محسوس کیا کہ اس نظریے کی عام طور پر جو تشریح کی جاتی ہے، اس سے خدا تعالیٰ کی تزییہ متاثر ہوتی ہے (۶)، اس لیے انہوں نے بعض تصورات کی ایسی تشریح کرنی چاہی جو خدا کی تزییہ 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 نظریہ وحدۃ الوجود کا لازمی جز نہیں سمجھتے۔ بعض ان کی تاویل کرتے ہیں اور بعض اس نظریے 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 نظریے اور دوسرے فلسفیانہ نظریات سے مجانب رہا۔ ان بزرگوں کے نزدیک فنا و بقا اور جمع و تفریق کے

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

وحدة 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 شی میں۔ صوفیہ کے درمیان اس بات میں تو اختلاف ہے کہ حلول کے قائل تھے یا نہیں اور اگر تھے تو کس معنی میں تھے؟ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ نظریہ حلول کے ماننے سے جہاں خدا تعالیٰ کی تزیہہ کی نفی ہوتی ہے، وہیں اسلام کا تصور توحید بھی زد میں آجاتا ہے۔ ساتھ ہی انھیں اس سے بھی انکار نہیں کہ جمع و سکر 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 توحید 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 و شہود کی چیز سمجھتے ہیں۔ جب کہ وجودی صوفیہ ان کو شہود کے بجائے حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔ اگر کوئی اس کو حال و شہود کا معاملہ قرار دے تو شیخ مجدد کے نزدیک قابل اعتراض نہیں ہے۔ لیکن اس پر اعتقاد رکھنا ان کے نزدیک غلط ہے۔ ان کا خیال ہے کہ توحید فعلی سے زندگی کی راہ کھل جاتی ہے (۷)۔ توحید فعلی اور توحید صفاتی دونوں وحدة الوجود کے اجزا ہیں اور خاص طور پر انہیں دونوں کی وجہ سے شیخ مجدد و وحدة 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۔

جمع و اتحاد تصوف کی آخری منزل نہیں ہے، نہ قرآن و سنت میں ان کا کوئی تذکرہ ہے۔ یہ اس تزیہہ 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 کھینتا ورا 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 سکرتاری ہو جاتا ہے۔ قوت تمیز کمزور پڑ جاتی ہے اور ان کی زبان سے انا الحق، سبحانی جیسے شیطانات ادا ہونے لگتے ہیں۔ تاہم وہی صوفیہ جب آگے بڑھتے ہیں تو سکری جگہ جمود آتا ہے۔ اس وقت ان کو اپنے دعاوی پر پشیمانی ہوتی ہے اور وہ اس سے توبہ کرتے ہیں سکرو شطیح 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 اظہارِ عجز و نیاز، اس کے غضب سے خوف، اس کی خوشنودی کی طلب، مصائب و آلام پر صبر، فرائض و واجبات کی ادائیگی، محرّمات 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 الہی 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

## نصوف اور شریعت

کی روشنی میں تعین کا کوئی نظریہ یا طریقہ تصوف کے تقاضوں، یا ذاتی رجحانات و میلانات میں سے کسی کا کوئی کردار درجات و ترجیحات 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 و صحت 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 جاسکتا۔ 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 و سنت 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، اسی طرح ایک صوفی کے لیے بھی۔ آپ ﷺ کے اسوے سے انحراف یا اس سے مختلف زندگی گزارنا کسی طرح بھی قابل ستائش 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 جاسکتی ہے، جب یہ تجربہ کامل صحو اور اللہ تعالیٰ کی مکمل اطاعت کے لیے معاون ہو۔ استغراق و استہلاک کی کیفیت کا استمرار کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے۔ صوفی کے لیے ضروری ہے کہ وہ حالت صحو کی طرف عود کرے۔ خود فراموشی اور عزت گزینی کی زندگی سے نکل آئے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت و عبادت اخلاص کے ساتھ کرے۔ دعوت دین، تعلیم و تعلم، تزکیہ و احسان کو فروغ دے اور اسلام کی تبلیغ و اشاعت 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 پیرو کار ہے، وہی آپ ﷺ کا حقیقی وارث ہے۔

صوفی کی عظمت کا انحصار اس کے ایمان کی پختگی، ذکر و عبادت، خوف و محبت، صبر و توکل، اخلاص و صداقت، اتباع شریعت، دعوت و تبلیغ اور جہاد و قربانی 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



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 طریقہ نبوی کے اتباع سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جن صوفیہ نے نبی کریم ﷺ سے ہمسری کا دعویٰ کیا ہے، انہوں 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 و ضبط 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 تزکیہ 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 پر خلوص عبادت کا نام ہے۔ اس کا مقصد اسرار و رموز کائنات کی معرفت یا الوہیت میں شرکت نہیں ہے۔

طریقہ تصوف ایک معنی میں طریقہ نبوی کے مطابق ہے اور ایک معنی میں مختلف۔ عبادات مثلاً: نماز، روزہ، تلاوت 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 و سنت

سے ماخوذ ہے، لیکن کچھ دوسرے خطوط پر پروان چڑھایا گیا ہے۔ جیسے صوفیہ کے ایجاد کردہ ذکر و فکر 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 و اشاعت، 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 گھٹادی جاتی ہے۔ تاہم اس میں مستثنیات بھی ہیں۔ طریقہ صوفیہ میں اصلاً انحصار ذکر و فکر پر ہے۔ اس کی امتیازی چیز جو اسے طریقہ نبوی سے ممتاز کرتی ہے، فنا، بقا اور جمع و تفریق 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 طریقہ نبویہ کے خلاف ہیں، مناسب حدود میں رکھ سکیں گے اور طریقہ نبویہ کے دیگر اعمال جو طریقہ تصوف میں نہیں ہیں، ان کو اختیار کر سکیں گے۔

شیخ مجدد 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 مسوعات و مشہودات سے ماوراء اور بلند ہے۔

تصوف کا یہ تصور تنہا شیخ مجدد کا نہیں ہے، ہر دور کے ان تمام کبار صوفیہ کے یہی خیالات تھے جنہوں نے ہزاروں انسانوں کی اصلاح کی ہے۔ جن صوفیہ سے اس کے برعکس باتیں منسوب ہیں، وہ سکر کے زیر اثر جمع و اتحاد کی منزل پر کہی ہوئی باتیں ہیں۔ بعض صوفیہ جمع کی منزل سے آگے گئے، لیکن زیادہ آگے نہ جاسکے۔ 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 مجدد 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۔

تصوف کا جو تصور شیخ مجدد نے پیش کیا ہے اسلام میں اس کا ایک مقام ہے۔ اس کو اسلامی تصوف کہا جاسکتا ہے۔ اس کی تائید شیخ مجدد اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ (۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) کے تقابلی مطالعے سے بھی ہو سکتی 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 کر سکیں۔

## ابن تیمیہ اور تصوف

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے بارے میں مغرب کے بعض اسکالرز 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 تیمیہ 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 ہو گیا 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 خط 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 یقر بحقها و باطلها و صنف ینکر حقها و باطلها کما علیہ  
طوائف من اهل الکلام والفقہ۔ و الصواب انما هو الاقرار بما فیہا  
وفی غیرها من موافقة الكتاب والسنة والانکار لما فیہا وفی غیرها  
من مخالفة الكتاب والسنة (۱۱)۔

## تصوف اور شریعت

”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 متضاد 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 و سنت اور امام الہدیٰ جیسے الفاظ استعمال کرتے ہیں (۱۲) وہ فضیل بن عیاض (م ۸۷ھ/ ۷۰۶ء)، 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 انہوں 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 ناسیئہ 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 صافی 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 انہیں معذور سمجھنا چاہیے (۱۶)۔

ابن تیمیہ کی تنقید کا اصل ہدف تیسری قسم کے صوفیہ ہیں، جن کے افکار و نظریات 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 حلوں 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/ ۱۲۳۰ء) صدر الدین 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 و نقل 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 و نواہی کو تسلیم کرتے ہیں۔ ظاہر اور مظہر میں فرق کرتے ہیں۔ سلوک میں انہوں نے ایسے متعدد اعمال و اورد 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 نظریہ 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

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 بد صورت 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 مستنبطات 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 الاولیاء 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 حتیٰ 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، یعنی غلط دعاوی کرنے لگتے ہیں۔ مثلاً میں جہنم پر اپنا خیمہ گاڑ دوں گا (تاکہ لوگوں کو جہنم میں جانے سے روک سکوں) اور بعض دوسرے اعمال کا بھی ارتکاب کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ ان الفاظ و اعمال پر گرفت نہیں کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ انہیں 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 مطالبہ 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 ہوئے 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 فنا ہے 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 انہوں نے کبھی اپنی قوت تمیز کھوئی اور نہ ان پر سکرطاری ہوا۔ نہ انہوں نے فنا کا تجربہ کیا اور نہ وہ عشق الہی 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 عبد اللہ انصاری (م ۴۴۱ھ ۱۰۵۰ء) اور ان سے پہلے کے صحاحی صوفیہ نے کیا ہے، وہ فنا ہے 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 کا مانہ، کائنات پر اس کے مطلق اختیار اور اس کی تقدیر کے بارے میں اتنے حساس ہوتے ہیں کہ اشیاء کو اچھایا برا کہنے سے بھی گریز کرتے ہیں۔ حالانکہ شریعت چیزوں کو اچھایا برا کہتی ہے۔ اسی طرح بعض صوفیہ الوہیت 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

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 و سنت 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 و نہی 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 فناے شہودی ہی تصوف کی غایت ہے۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری جیسے جلیل القدر صوفی بھی اسی کے قائل تھے (۳۸)۔ حالانکہ یہ قاصد ناقص صوفیہ کا نصب العین ہے، کالمین کا نہیں (۳۹)۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ صوفی کو فناے شہودی سے بہت آگے جا کر فرق ثانی کی منزل میں قدم رکھنا چاہیے (۴۰) اور اپنی عبدیت کے از سر نو اثبات کے ساتھ ساتھ اپنی تمام خواہشوں اور ارادوں کو اللہ تعالیٰ کی مرضی کے مطابق کرنا چاہیے۔ کامل صوفیہ کا نصب العین فناے 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 اسی 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 و سنت میں دی گئی ہے۔ ابن تیمیہ اسے فناے دینی اور فناے 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۔



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 ایحاء و القا 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 و سنت 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 عبادت 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 و سنت ہیں لہذا غیب کے بارے میں جو کچھ نبی نے بتایا ہے اس کو بلا چون و چرا 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 تینیح ممکن نہیں (۴۸)۔

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

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 جاسکتی 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 جادہ 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 و اطاعت 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 جاسکتا 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 و تصرف اگر دین میں معاون نہ ہوں تو خالص دنیوی چیز ہیں۔ چنانچہ 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 ابو بکر 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۔ حتیٰ 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

انہیں کوئی اعتراض نہیں ہے اور نہ اس پر اعتراض ہے کہ تزیینتوں کے بعض طریقوں پر ارتکاب 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 وقتاً فوقتاً طور پر خلوت گزریں ہو جائے اس شرط کے ساتھ کہ وہ فرض نماز جماعت سے پڑھتے اور جمعہ کی نماز میں بھی شرکت کرے اور یہ بھی کہ اپنی دوسری منغوضہ ذمے داریوں کی اپنی 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 کریم کے اتباع کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ خدا تک پہنچنے کا نہیں ہے (۵۷)۔

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

میں نے تصوف پر ابن تیمیہ کے نقطہ نظر کو حتیٰ الوسع پوری صحت اور ایمان داری 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 انہوں 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 بیزاری ہے۔ اگر وہ منصور حلاج، تلمسانی اور ابن عربی جیسے صوفیہ پر تنقید کرتے ہیں تو تفصیل، جنید اور شیخ عبدالقادر جیسے صوفیہ کی عظمت کے بھی معترف ہیں۔ انہیں صوفیہ کے فنا اور بقا کے تجربات پر بھی اعتراض نہیں ہے، لیکن وہ اس میں استغراق و تصوف کی غایت قرار نہیں دیتے البتہ ان کی بنیاد پر حلول یا وحدۃ الوجود جیسے نظریات تشکیلیں دینے کے تحت 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 ہو ہو کا ورد (۵۹)۔ اس لیے کہ قرآن و سنت میں جن اذکار کی تعلیم دی گئی ہے، وہ سب بامعنی جملے ہیں اسما یا عنما 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

نہیں ہیں، جس میں صوفیہ انہیں استعمال کرتے ہیں۔ مگر وہ اس بات کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں کہ کوئی کبھی شریعت سے بے نیاز بھی ہو سکتا ہے۔ ابن تیمیہ کشف کے بھی مخالف نہیں ہیں۔ لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کشف حقائق کے علم یا قدر اور ترجیحات کے جاننے کا کوئی مستقل ذریعہ ہے۔ ان صفحات کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جائے 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 و طریقت اور حقیقت کے بارے میں ابن تیمیہ اور شیخ مجدد کے خیالات میں کس قدر یکسانی ہے۔ یہی نہیں بلکہ نبوت، نبی کا مشن، عبادت اور حیات انسانی کے مقصد کے بارے میں بھی ان کے خیالات یکساں ہیں۔

کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ مجدد پر ابن 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 انہوں نے ابن 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 و سنت 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 ابن تیمیہ اور شیخ مجدد میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان کے درمیان اختلاف ہے۔ کلامی مباحث میں تو بنیادی اختلافات ہیں۔ لیکن اگر ان سے صرف نظر کر کے صرف تصوف کو دیکھیں تو ان کے اختلافات محض جزوی نوعیت کے ہیں، اصولی نہیں۔ مثلاً ابن تیمیہ حلاج اور ابن 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 ابن تیمیہ کی رائے مخالف ہو سکتی ہے۔

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

## حواشی

### باب اول: مجدد الف ثانی: حیات اور کارنامے

- (۱) ملا کمال کے ایک شاگرد ملا عبد العظیم سیکنی (۱۰۶۹ھ تا ۱۱۶۵ھ) تھے۔ یہ زبردست عالم تھے عہد شاہجہانی میں شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز رہے۔ متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ شیخ مجدد کے بارے میں کتب تاریخ تھے اور ان کو مجدد الف ثانی کہا کرتے تھے اور اپنی کتاب "الکلی" تجدید الفتن ان کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے۔
- (۲) ملاحظہ ہو نور الحسن، ابوالفضل، اس ٹیکٹو پیپر پر "تاریخ جدید ص ۱۷۱، اور Rizwi S.A.A., Religious and Intellectual History of The Muslims in Akbar's Reign, pp.339-73 منشی رام منوہر لال پیشہ دہلی۔
- (۳) دیکھیے: اسی کتاب کا صفحہ ۴۰
- (۴) شیخ مجدد اثبات النبوة، مع اردو ترجمہ، ترتیب نامہ مصطفیٰ خاں، کراچی ۱۳۸۳ھ ص ۶۔
- (۵) محمد ہاشم کشمیری، زبدة المقامات، نول کشور، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۳۲، اس کی طرف شیخ مجدد نے اثبات النبوة میں اشارہ کیا ہے، حوالہ سابق ص ۶۔
- (۶) ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، لاہور، ۱۹۸۰ء، ج ۲ ص ۱۴۰۔
- (۷) زبدة المقامات، ص ۱۱۳۔
- (۸) خرقہ وہ لباس ہے، جو کسی شیخ کی طرف سے اپنے پیروں کو راہ سوگ کی ابتدا کرتے وقت یا تکمیل کے بعد اس وقت عنایت کیا جاتا ہے، جب اسے راہ سلوک کے سامعین کی رہنمائی کی اجازت ملتی ہے۔
- (۹) شیخ مجدد، مکتوبات، ترتیب نور احمد، طبع نور کمپنی، لاہور، ۱۳۸۲ھ، جلد دوم، مکتوب نمبر ۲۴ ص ۹۸۹-۹۹۵۔
- (۱۰) شیخ مجدد، رسالہ تہلیلہ، مع اردو ترجمہ، نامہ مصطفیٰ خاں، ادارہ مجددیہ، کراچی، ۱۹۶۵ء، ص ۲۸، زبدة المقامات، ص ۱۱۱۔
- (۱۱) زبدة المقامات ص ۱۱۱، تاریخ دعوت و عزیمت ج ۲ ص ۱۳۶۔
- (۱۲) شیخ کی وضاحت کے مطابق نسبت فرما یہ عبارت ہے، اس داخلی کیفیت سے، جو صوفی کو اپنے روحانی سفر کی تکمیل پر حاصل ہوتی ہے۔

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

(۱۴) مکتوبات جلد اول، م: ۲۹۰ ص: ۴۱، ج: ۱، م: ۲۶۶، ص: ۵۸۴۔ نقشبندی نسبت کے لیے ملاحظہ ہو باب دوم حاشیہ ۲۹۔

(۱۵) نوادہ سابق ج: ۱، م: ۱۹۰، ص: ۷۴۲۔

(۱۶) تاریخ دعوت و عزیمت ج: ۲، ص: ۱۵۰، محمد حسن: مقامات امام ربانی مجدد الف ثانی، شاہی پریس لکھنؤ، ۱۳۱۳ھ ص: ۹۔

(۱۷) مکتوبات، ج: ۱، م: ۲۹۰، ص: ۷۴۳، منقول ہے کہ خواجہ باقی باللہ نے شیخ مجدد کو نقشبندیہ سلسلے کی اشاعت کے لیے اہور میں منعین کیا تھا۔ ملاحظہ کیجیے۔ تاریخ دعوت و عزیمت ج: ۲، ص: ۱۵۳۔

(۱۸) مکتوبات ج: ۱، م: ۲۶۶، ص: ۵۸۵، تاریخ دعوت و عزیمت م: ۲/۱۵۰۔

(۱۹) مکتوبات، ج: ۱، م: ۳۱، ص: ۱۰۲۔

(۲۰) بیجا ج: ۱، م: ۱۶۰، ص: ۳۳۸۔

(۲۱) شیخ مجدد کے ان دنوں کے اثر کی صداقت کو پانے سے قبل وہ مقام اتحاد (وحدۃ الوجود) سے گزرے، Dr. Yodanan Friedman 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 نہ کی ہوئیں اور نہ ہی ان سے شطحات کا صدور ہوا۔ ملاحظہ کیجیے:

Shakli 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 و جود کی 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 و جود کی 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 مجدد 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

کے شاگردوں نے جمع کی ہیں جنہیں "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 ہوئی کہ یہ حالات شیخ مجدد کو تشہد یہ سلسلے میں راہ سلوک طے کرتے ہوئے ابتدائی مراحل میں پیش آتے تھے۔ ان معارف میں شیخ خدا کی ذات کو وجود کا مین قرار دیتے ہیں اور ممکنات کی ذات کو سمرانی میں خدا کے شہنشاہان ذاتیہ کے تعینات قرار دیتے ہیں اور انہیں بھی واجب کہتے ہیں۔ اسی طریقے سے ان میں یہ بنیاد بھی مقرر ہے کہ شیخ نام ہے تزیید اور تشہید کے مترادف نیز ظلیت کے اثبات کا۔ یہ چار اصول شیخ اکبر کے طریقے کی بنیاد ہیں (معارف لدنیہ ترتیب مجدد المجد سلطی، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۱۳۷-۱۳۸) اس سلسلے میں زیادہ ہم معارف، ۸، ۵، ۱۹۰، ۱۹۱ ہیں۔ چونکہ یہ بات یہ ہے کہ شیخ کا وہ اقتباس جو ہم نے نقل کیا ہے اس میں یہ ذکر ہے کہ انہوں نے اپنے پیروکاروں کو بانہ کے پاس اس وقت ایک ربانی کلمہ کریم بھی جب وہ قادیان پہنچے تھے کہ اس وقت اس وقت تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ خواجہ نے ان کو اس طرح کی ربانی کلمے پر تشہد کرتے ہوئے کہا "تسبیح ربانی" بات لکھی ہے وہ اتنا نہ در معقولیت سے عاری ہے، اس طرح کے خیالات کا اصل شہنشاہ خدا کی بارگاہ میں مقبول نہیں ہو سکتا تم کو خدا کا فرمانبردار ہونا چاہئے، وہ بے نیاز اور شہور ہے" (شیخ اکبر، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۱۳۷-۱۳۸)۔

ان ملاحظیات کی وجہ سے یہ سوچنا صحیح نہیں ہوگا کہ بعض مصنفین کی طرح میرے بھی نہیں ہے کہ وحدۃ الوجود، یقین اور شیخ کا صدور صوفیہ کے طریقے کا لازمی جز ہے۔ حقیقی سونی کے لئے جمع کا توجہ ضروری ہے یقین وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنا یا شیخ کا صدور ہونا ضروری نہیں۔

- (۲۲) شیخ مجدد، مکتوبات ج ۱، ص ۱۳، ۳۶، ۳۶، ۱۶۰، ۲۹۱۔
- (۲۳) تفصیلات کے لئے دیکھئے تاریخ دعوت و عزیمت ج ۱، ص ۱۵۴۔
- (۲۴) نور الدین جہانگیری، تزک جہانگیری، تحقیق سید احمد خاں علی گڑھ، ۱۸۶۴ء، ص ۳-۲۷۲۔
- (۲۵) شیخ مجدد، مکتوبات، ج ۱، ص ۱۳، ۵-۳۰، ۱۶۸، ۳۵۲، ۲۲۱، ۵-۲۶۴، ۳۱۳، ص ۸-۸۲۔
- (۲۶) ایضاً ج ۲، ص ۶، ۸۷۲۔
- (۲۷) ایضاً ج ۱، ص ۲۳۴، ۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۱، ۵۷۴، ج ۲، ص ۴، ۸۷۰، ج ۳، ص ۱۰۰، 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 Wolsley Haig (Planned) Sir Richard Burnted.

-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، ایچ

اسلم: سرمایہ عمر، ندوۃ المصنفین، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۳۰-۹۔

(۳۱) منتخب التواریخ، ص ۸۲-۲۲۵۔

- (۳۲) اثبات النبوة، ص ۱۹، ۲۰۔
- (۳۳) دیکھئے اسی کتاب میں
- (۳۴) محمد اسلم: سرمایہ عمر ص ۱۱۴۔
- (۳۵) تاریخ دعوت و عزیمت: ۴۵/۴۔
- (۳۶) مکتوبات، ج ۱، م ۱۲۰، ص ۲۷۸، م ۲۵۱، ص ۸-۵۲۳، م ۲۶۶، ص ۲۰-۶۱۶، ج ۲، م ۱۵، ص ۸۹۳، م ۳۶، ص ۵۸-۹۳۱، م ۶۷، ص ۸-۱۰۷۷، م ۹۶، ص ۵۰-۱۱۳۹
- (۳۷) ایضاً ج ۱، م ۲۵۱، ص ۵۲۳، ج ۲، م ۹۶، ص ۱۱۵۰۔
- (۳۸) شیخ مجدد نے لکھا ہے مولانا جامی (۱۴۹۲/۸۹۸) اور بعض دوسرے مصنفین نے امیر معاویہ پر اعتراض کیا ہے۔ (مکتوبات، ج ۱، م ۲۵۱، ص ۵-۵۲۴)۔
- (۳۹) اپنی کتاب رد و انقض میں شیخ مجدد نے متعدد شیعہ فرقوں اور ان کے عقائد کا تذکرہ کیا ہے ان میں سے کچھ عقائد ایسے ہیں جو اسلام کی بنیاد ہی منہدم کر دیتے ہیں۔ مثلاً حضرت علیؑ کی الوہیت کا عقیدہ یا یہ کہ وحی دراصل حضرت علیؑ کی طرف آ رہی تھی لیکن جبریل کی غلطی سے محمد ﷺ کی طرف منتقل ہو گئی اور یہ کہ روحمیں 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 جنہوں نے حضرت علیؑ کے خلاف جنگ میں حصہ لیا تھا، ان کے بارے میں رائے مختلف ہے۔ اگرچہ اس طرح کے فعل کو سینوں 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 ابو بکر، عمر اور دوسرے صحابہ کو کافر کہتے ہیں۔ رد و انقض 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 الولاة والحکماء علی احکام مشائخ خیر الانام و اصحابہ الکرام، مشمولہ رسائل ابن عابدین تاریخ طبع ندارد، ج ۱، ص ۷۱-۳۵۷، 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) مجدد منظور نعمانی: تذکرہ امام ربانی کتب الفرقان لکھنؤ ۱۹۸۲، ص ۲۹۹۔
- (۴۱) مکتوبات، ج ۱، م ۲۶۶، ص ۶۱۲۔
- (۴۲) ایضاً ج ۳، م ۴۱، ص ۱۲۹۷۔
- (۴۳) ایضاً ج ۳، م ۴۱، ص ۱۲۹۸، ج ۱، م ۲۶۶، ص ۶۱۲۔
- (۴۴) تذکرہ امام ربانی، ص ۱۲۳، یہ تعجب خیز بات ہے کہ شیخ اکرام نے بغیر حوالہ کے کفری تخلص کا انتساب خود شیخ مجدد



کی طرف آیا ہے۔ (Oriental Institute, New York-London - Collocation, 1954, pp 167)

- (۳۵) مکتوبات، ج ۳، م ۶۱، ص ۲۹۸۔
- (۳۶) ایضاً، ج ۳، م ۲۸، ص ۷۲۔
- (۳۷) ایضاً، ج ۳، م ۲۹، ص ۷۳۔
- (۳۸) ایضاً، ج ۳، م ۲۶، ص ۶۲، ج ۲، م ۶۲، ص ۱۰۶۔
- (۳۹) ایضاً، ج ۳، م ۲۶، ص ۷۲۔ اگرچہ فرس و واجب کے یہ الفاظ ہم میں تاہم یہاں ان سے نماز مٹا ہے۔
- (۴۰) ایضاً، ج ۳، م ۲۸، ص ۹۲۔
- (۴۱) ایضاً، ج ۳، م ۳۱، ص ۱۳۰۔
- (۴۲) ایضاً، ج ۳، م ۲۷، ص ۶۳۔
- (۴۳) ایضاً، ج ۳، م ۲۶، ص ۷۳۔
- (۴۴) ایضاً، ج ۳، م ۲۹، ص ۷۶، ج ۲، م ۵۸، ص ۱۰۵۔
- (۴۵) ایضاً، ج ۳، م ۲۶، ص ۷۲، ج ۱، م ۲۳، ص ۳۹۲۔
- (۴۶) ایضاً، ج ۱، م ۲۹، ص ۶۵۔
- (۴۷) ایضاً، ج ۱، م ۲۳، ص ۳۸۱۔
- (۴۸) بدعت کے سلسلہ میں شیخ مجددی گنٹلو کے لیے ملاحظہ کیجئے مکتوبات: ج ۱، م ۱۸۶، ص ۳۷۸-۳۷۵، م ۲۳۱، ص ۳۸۱-۳۸۰ اور اس موضوع پر تفصیلی گنٹلو کے لئے دیکھئے ابوالسحاق الشاطبی کی کتاب "الاعتصام" مکتبۃ التجارية الكبرى، قاہرہ، جلد ۲۔
- (۴۹) مکتوبات، ج ۲، م ۵۳، ص ۱۰۳۲۔
- (۵۰) منظور نعمانی، تذکرہ امام ربانی، ص ۸۷۔
- (۵۱) مکتوبات، ج ۱، م ۱۰۲، ص ۲۵۶۔
- (۵۲) تذکرہ امام ربانی، ص ۲۵۵، ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، ج ۲، ص ۱۶۳۔
- (۵۳) تذکرہ امام ربانی، ص ۶۹۔
- (۵۴) ایضاً، ص ۷۲۔
- (۵۵) مکتوبات، ج ۱، م ۲۱۳، ص ۳۲۵، م ۱۹۳، ص ۳۸۹۔
- (۵۶) ایضاً، ج ۱، م ۴۷، ص ۱۶۳۔
- (۵۷) ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، ج ۲، ص ۹۱-۸۸۔
- (۵۸) مکتوبات، ج ۱، م ۱۰۲، ص ۲۵۶۔
- (۵۹) ایضاً، ج ۱، م ۲۷۵، ص ۶۷۰۔

- (۷۰) محض 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 الہی کی تفصیلات کے لئے دیکھئے ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت: ۲۵/۳-۱۰۸۔
- (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 P 162-3 Muslim Civilization in India.
- (۷۵) جن لوگوں نے اکبر کی مذہبی پالیسی کی مخالفت کی اور اس کی بنا پر شہید کردئے گئے ان میں شیعہ عالم اور جوئیہور کے قاضی ملا محمود یزدی اور بنگال کے قاضی القضاة معز الملک شامل ہیں۔ (شیخ اکرام: Muslim) Civilization in India P160 شیخ مجدد نے ان کی شدید تعذیب اور موت کے گھاٹ اتار دیئے جانے کا تذکرہ اپنے خطوط میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو مکتوبات ج ۱، ص ۴۷، ج ۲، ص ۱۶۲، اور ج ۱، ص ۸۱، ص ۲۲۵۔
- (۷۶) عزیز احمد P180 Islamic Culture in Indian Environment، شیخ اکرام Muslim Civilization in India, P180، مکتوبات ج ۱، ص ۱۹۵، ص ۳۹۱۔
- (۷۷) مکتوبات، ج ۱، ص ۴۷، ص ۱۶۲، ص ۸۱، ص ۲۲۵۔
- (۷۸) ایضاً، ج ۲، ص ۹۲، ص ۳۰-۱۱۲۹۔
- (۷۹) K.A.Nizami: Naqshbandi Influence on The Mughal Rulers and Politics. Islamic Culture. Jan 1965, P47
- (۸۰) مکتوبات، ج ۱، ص ۱۹۵، ص ۱-۳۹۰۔
- (۸۱) ایضاً، ج ۲، ص ۶۷، ص ۱۰۸۲۔
- (۸۲) ایضاً، ج ۱، ص ۵۳، ص ۱۷۱۔
- (۸۳) ملاحظہ کیجئے مکتوبات، ج ۱، ص ۲۶۹، ص ۶۳۶، م ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۹۵، ۶۵، ج ۳، ص ۵۳۔
- (۸۴) شیخ اکرام: رود کوثر، 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 (رود کوثر، ص ۱۶۲)۔
- (۸۷) رود کوثر، ص ۱۶۰۔
- (۸۸) بدرالدین: حضرات القدس، ص ۱۷-۱۱۶، بحوالہ تاریخ دعوت و عزیمت، ج ۳، ص ۱۶۲-۳۔
- (۸۹) مکتوبات، ج ۳، ص ۵، ص ۱۲۰۲، ص ۲، ص ۱۱۹۳-۱۲۰۳۔

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

1913, P-412

(۹۱) رود کوثر، ص ۱۶۳۔

(۹۲) مکتوبات، ج ۳، م ۴۳، ص ۱۳۰۷، م ۱۰۶، ص ۱۵۱۳، م ۷۲، ص ۱۳۷۸۔

(۹۳) محمد اسلم: سرمایہ عمر، ص ۳۱-۱۲۸، Shaikh Ikram, Muslim Civilization in India, P-169,

(۹۴) مکتوبات، ج ۲، م ۴، ص ۸۷۰، ج ۱، م ۲۶۱، ص ۵-۴۷۲، م ۲۳۴، ص ۴۹۴، م ۳، م ۱۰۰، ص ۱۵۰۶۔

## باب دوم: تصوف کیا ہے؟

(۱) ابوالحسین احمد بن محمد نوری (۲۹۵ھ/۹۰۷ء) کے والدین خر اسمان کے رہنے والے تھے لیکن ان کی ولادت اور

پرورش بغداد میں ہوئی۔ ابوالحسین نوری اپنے رفیق شیخ جنید بغدادی کے مقابلے میں ہمیں زیادہ عبادت گزار تھے ان پر وجد و سرگ 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 ۴-۲۹۲۔ رسالہ قشیریہ ص ۳-۱۲۳، ابوبکر الکللابادی کی "التعرف لمذہب اهل التصوف" ص ۹۶-۱۰۰، علی جبوری کی کشف المحجوب ص ۶-۱۶۳، اور عطار کا تذکرۃ الاولیاء ج ۲ ص: ۳۷-۳۹۔

(۲) تذکرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۴۶۔

(۳) ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی (۲۹۷ھ/۹۰۹ء) اپنے عہد کے ممتاز ترین صوفی، زبردست عالم اور اصحابِ 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 ۱۰۷-۱۱۶) ڈاکٹر حسن علی عبدالقادر نے ان

کے رسائل کو اپنی کتاب : The life, Personality and Writings of Al-Junayd (London 1962)

میں شامل کیا ہے۔ Prof. R.C. Zaehner 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) ابو محمد 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 کر لی۔ 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 ۴۱/۱-۲۲۷؛ کشف المحجوب ص ۲۴۳ اور ۶-۱۷۵؛

نفحات الانس ص ۶۹)۔

(۶) تذکرۃ الاولیاء، ص ۲۳۷۔

(۷) ابوالحسن علی ندوی، تزکیہ، احسان یا تصوف و سلوک طبع لکھنؤ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۳-۱۶، ۲۳، منظور احمد نعمانی: تصوف کیا ہے، طبع لکھنؤ، ۱۹۷۸ء، ص ۲۳، ۳۳، ۶۵۔

(۸) صوفی طریقہ و ربوبی طریقہ میں فرق کے لئے دیکھیے، اسی کتاب کے صفحات ۹۹-۹۱۔

(۹) تاج الاسلام ابو حامد محمد الغزالی (۱۰۵۸ھ/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 ہوا، اپنی اس ذہنی تبدیلی کا بیان اپنی کتاب "المعقد من الضلال" میں کیا ہے اس کا ترجمہ M Watt نے The Faith and Practise 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 ہو گئے 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 Imam Ghazali علی گڑھ ۱۹۶۲۔

(۱۰) ابوبکر محی الدین محمد بن علی الطائی المعروف بابن عربی (۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء-۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) اسپین کے شہر مرسیہ (Murcia) 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 عصفی کی The Mystical Philosophy of Muhiyuddin Ibnul Arabi (London), reprint Ashraf (Lohore) ہے۔

(۱۱) شیخ الاسلام ابواسامعیل عبداللہ بن ابی منصور الانصاری (۳۹۶ھ/۱۰۰۶ء-۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) افغانستان کے شہر ہرات کے رہنے والے تھے، جنبلی 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 الفرکادی 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 Hamalite کے نام سے لکھی جو بیروت سے شائع ہو گئی 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 ۱۹۵۶ء 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 ائمہ الہدی کہتے ہیں۔ (فتاویٰ،

(۱۳) س. ۱۰/۱۷۱-۵۱۶) رسالہ آتشِ یہ اس ۸-۶۵، کشف المحجوب، ۲-۱۳۱، تذکرۃ الصوفیاء، ۱-۵۱-۲۳۱۔  
 انگلین نے The Mystics of Islam (لندن ۱۹۶۶) میں اپنی معروف تشریح کے اس جملے سے پہلے لکھا  
 ترجمہ کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ”التصوف هو الاخذ بالحقائق والیأس معافی یدی الخلائق“  
 انگلین نے حقائق کا ترجمہ Divine realities کیا ہے اور اس کے مابعد الطبیعیاتی معنی لیے ہیں مجھے اس کے  
 امکان سے انکار نہیں ہے لیکن میں اس کا ترجمہ صرف Realities لکھوں گا میری نظر میں یہاں حقائق سے مراد  
 شرعی حقائق ہیں جیسے ایمان، خوف، خشیت، محبت اور صبر وغیرہ۔ معروف تشریح کے بقیہ جملے کا مفہوم بھی متنا  
 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 Burchardts. An Indtroduction 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 طریقت کی  
 بنیاد بھی ہے اور صوفیانہ تفکر کا نتیجہ بھی جو اس کی غایت ہے اس لئے حقیقی تصوف اور دینی تصوف میں، جو امتیاز یہ  
 عرفانی نظریات ہی ہیں۔“

(۱۵) شیخ عبدالقادر جیلانی (۴۷۱ھ/۱۰۷۹ء-۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء) ایران کے شہر جیلان میں پیدا ہوئے، انھار و 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/۱۲۳۳ء) سلسلہ  
 سہروردیہ کے بانی اور اپنے عہد میں بغداد کے شیخ الشیوخ تھے۔ سلوک کی تربیت اپنے چچا ابو نجیب السہروردی  
 سے حاصل کی اور شیخ عبدالقادر جیلانی سے بھی فیض اٹھایا ان کی کتاب عوارف المعارف تصوف کی محرک  
 آرا کتاب ہے۔ (۵۲۳ھ/۱۱۲۹ء)۔

(۱۷) بہاؤ الدین 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 خلوة وغیرہ سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ نقشبندیہ سلسلہ کی ترویج و اشاعت  
 کے سلسلہ میں دیکھئے حامد الغری کی مقالہ Bibliographical Notes on the Naqashbandi Tariqah  
 مشمولہ Essays on Islamic Philosophy and Sciences جمع و تحقیق G.H. Hourani طبع نیویارک  
 ۱۹۷۵ء، ص ۹-۳۵۴، خواجہ بہاؤ الدین کے حالات کے لیے دیکھئے نفحات الانس، ص ۹-۳۳۵۔

- (۱۸) رسالہ قشیریہ، ص ۵۵۱۔
- (۱۹) ابوبکر بن محمد 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 و سکر کا غلبہ تھا۔ ان کے شطحیات جن میں سے کچھ کی تشریح ابوالنصر السراج نے کتاب اللمع (۹۱-۲۷۸) 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 ۱/۵۴-۱۳۵، نفحات الانس، ص ۸-۱۷۴) ان پر ابن تیمیہ کی تنقید کے لئے دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام، ۱۰/۳۸۲، ۵۵۷۔
- (۲۰) رسالہ قشیریہ ص ۵۵۲۔
- (۲۱) ابوعلی جوزجانی 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 ۱۰۱/۲)۔
- (۲۲) نفحات الانس، ص ۴۔
- (۲۳) عبدالرحمن جامی (۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء) ایک عظیم صوفی، شاعر، درویش اور عالم تھے۔ ٹراساں 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 (۱۷۰۲/۱۷۷۶-۱۷۶۲/۱۷۷۶) اٹھارویں صدی کے مجدد تھے بے مثل محدث ہونے کے ساتھ ساتھ عظیم صوفی بھی تھے انھوں نے اسلام کے پورے نظام کی حجة اللہ البالغہ میں، اخلاقی نظام کی البدور البازغہ، اور سیاسی نظام کی ازالۃ الخفاء میں از سر نو 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 العارفين، طبع دہلی، ۱۸۹۷، محمد رحیم بخش کی حیات ولی، لاہور (۱۹۵۵) G.N.Jalbani: Life of Shah Waliullah اور A.A.Rizvi کی Waliullah and His Times، کنبرا، معارف پبلشنگ ہاؤس ۱۹۸۰۔
- (۲۷) القول الجلیل مع اردو ترجمہ مخرم علی، مکتبہ عزیز یو بند، ص ۳۴-۲۷۔
- (۲۸) القرآن الحکیم: سورة الحديد آیت: ۴۔
- (۲۹) القرآن الحکیم: سورة البقرة آیت: ۱۱۵۔
- (۳۰) القرآن الحکیم: سورة ق آیت: ۱۶۔

- (۳۱) القرآن الحکیم: سورة القصص ایت: ۸۸۔
- (۳۲) امام غزالی: مشکوٰۃ الانوار، تحقیق ای. ای. عفیفی، دار الفومیہ، قاہرہ ۱۹۶۴ء، ص ۸۔ ۵۔
- (۳۳) عبدالکریم بن ہوازن قشیری (۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) نے راہ سلوک ابوعلی الدقاق (۴۰۵ھ/۱۰۱۳ء) 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 عیسیٰ بسطامی (۲۶۱ھ/۸۷۵ء) بسطام کے رہنے والے ہیں جو ایران کے سو پینیس میں واقع ہے۔ تصوف کے اولین دور کے اساطین میں سے ہیں، شطحات کے لیے مشہور ہیں۔ پانچویں صدی کے ایک مصنف السہلیجی نے ان کے اقوال ”النور من کلمات ابی طیفور“ کے نام سے جمع کیے۔ اس کتاب کو بعض اور تحریروں کے ساتھ ملا کر عبدالرحمن بدوی نے شطحات الصوفیہ کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ R. C. Zaehner 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 مکہ (بیروت، دارصادر) جلد دوم، باب ۲۲۱ ص ۵۱۶۔ رسالہ لایعول علیہ، ص ۱۳، انھوں نے لکھا ہے: ”ہر وہ مشاہدہ جو وحدت میں کثرت پیش نہ کرے قابل اعتبار نہیں۔“
- (۴۰) التفہیمات الالہیہ ج ۲ ص ۵-۲۷۴۔
- (۴۱) شاہ ولی اللہ نے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کے اثبات کے لئے اللہ تعالیٰ اور وجود منہبط میں فرق کیا ہے۔ دینی الطاف القدس، مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۰۵ھ ص ۶-۵۳، لمحات، تحقیق غلام مصطفیٰ، پاکستان، ص ۱۸-۲۵، جمعاً (محقق مذکور) ۱۹۶۳ء ص ۷۷-۶۹، التفہیمات الالہیہ (محقق مذکور) ۱۹۶۷ء ج ۲ ص ۲۷۴-۲۷۵۔
- (۴۲) مکتوبات، ج ۱، م ۲۹۱، ص ۷۶۔
- (۴۳) مکتوبات، ج ۱، م ۲۷۲، ص ۶۵۶۔
- (۴۴) کتاب اللمع ص ۲۷۹۔
- (۴۵) ابو حمزہ (۲۶۹ھ/۸۸۲ء) شیخ جنید کے احباب میں ایک صاحب حال صوفی تھے لیکن بالآخر صافی ہو گئے ان کے صاحبی ہونے کی دلیل ان کا وہ جملہ ہے جسے امام قشیری نے نقل کیا ہے کہ ”تمام احوال، اعمال اور کلام میں نبی ﷺ کی اتباع کے سوا خدا تک رسائی کا کوئی طریقہ نہیں“ (رسالہ قشیریہ ص ۱۵۵)۔
- (۴۶) حسین بن منصور الحلاج (۲۳۲ھ/۸۵۷-۹۲۲/۳۰۹) 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

بھی تھا۔ ان میں اور ابو یزید بسطامی میں بنیادی فرق یہ ہے کہ علاج نے اپنے تجربات کی بنیاد پر ایک ایسا نظریہ تشکیل دیا جو واضح طور پر شریعت کے خلاف تھا۔ شہور فرانسیسی مستشرق Louis Massignon نے علاج کی کتاب الطواصین اور ان کے دیوان کو شائع کیا ہے اور ان کی حیات و تجربات پر The Passion of al-Hallaq 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) السنہلجی: النور من کلمات ابی طیفور، ص ۱۶۵۔

(۵۱) ابوالکارم 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 زیر نگرانی ذکر و فکر شروع کیا۔ سترہ سال کی عمر میں انھیں مرقہ مل گیا، پھر وہ بغداد گئے اور اپنے شیخ کے استاد عبدالرزاق اسفرائینی کی صحبت اختیار کی۔ ۳۲ سال کی عمر تک وہاں رہے۔ انھوں نے متعدد کتابیں تصنیف کیں ان کی سب سے اہم کتاب ”العروۃ لاہل الخلوۃ“ ہے (مخطوطہ پٹنہ، خدا بخش 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 ہو گئی۔ (مزید دیکھیے نعمات الانس ص: ۲۲۹)

(۵۳) مولانا شمس الدین محمد بن احمد الحکیم کیشی (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 دکن محمد عابدی۔ انتشارات تہران ۱۳۷۰ طبع اول ۸۷۴ حاشیہ، ہزار مزار ترجمہ سدالازار فی مزارات شیراز، مترجم جنید شیرازی۔ تحقیق دکن 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 ۴۰-۴۳۔

(۵۶) العروۃ لاہل الخلوۃ مخطوطہ، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، باب اول۔



- (۵۷) یلمیے حاشیہ نمبر ۳۔
- (۵۸) رسالہ قشیریہ ص ۲۲، ۲۸۵، کشف المحجوب، ص ۲۶۔
- (۵۹) عبدالقادر جیلانی فتوح الغیب، مکتبہ حلبی قاہرہ، ۳-۱۹-۱۳۸۔
- (۶۰) منازل السائرين مع شرح الاسکندری، ص ۲۲، نکتہ، ص ۱۶-۱۵۔
- (۶۱) القرآن الحکیم: سورہ ہود آیت: ۵۶
- (۶۲) مکتوبات، ج ۲، م ۹۵، ص ۱۱۳۔
- (۶۳) ابونصر سراج: کتاب اللمع ص ۲۸۳، شباب الدین سہروردی عوارف المعارف ص ۵-۵۲۳۔
- (۶۴) مکتوبات، ج ۲، م ۹۵، ص ۱۱۳۔
- (۶۵) ابن الفرید (۶۲۲ھ/۱۳۳۵) مشہور صوفی شاعر ہیں ان کا معرکہ آرا تصنیفہ تاجیہ ہے جس میں ۶۰۷ اشعار ہیں۔ پروفیسر نکلسن نے ان کی اس نظم اور بعض دوسری قسموں کا انگریزی ترجمہ کیا ہے۔ دیکھئے نکلسن کی کتاب Studies In Islamic Mysticism طبع دہلی، ۶-۱۹-۱۹۶۶، ڈاکٹر معظف حلی، ابن الفرید والحب الالہی، دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۷۱۔
- (۶۶) دیوان الحلاج، تحقیق مسینیوں، طبع پیرس ۱۹۵۵۔
- (۶۷) جلال الدین رومی (۶۰۳ھ، ۱۲۰۷ء، ۶۷۲ھ، ۱۲۷۳ء) پنج کے رہنے والے تھے ان کے والد ان کو ایشیا کے 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، اقبال: -1968، Lahore) (The life and Thought of Rumi, Lahore 1968)
- (۶۸) فرید الدین محمد بن ابراہیم عطار (۱۱۳۶ھ-۱۲۲۳ء) فارسی کے زبردست شاعر تھے ایک درجن سے زیادہ منظوم کتابیں تصنیف کیں جن میں اسرارنامہ، الہی 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۔ (معین نفیسی: جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار تہران: ۱۹۴۲ء اور ۱۴-۱۵-۱۹۶۷، F. G. Brown A Literary History of Persia, V 2, PP567-14)
- (۶۹) عشفی The Mystical Philosophy of Ibn Arabi, pp 49-70، رسائل ابن تیمیہ، ج ۵-۳۲-۳۴۔
- (۷۰) الکلا باذی، التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۱۶۳۔
- (۷۱) رسالہ قشیریہ ص ۵۱۸۔
- (۷۲) ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، ص ۳۵۴۔
- (۷۳) مکتوبات، ج ۳، م ۳۳، ص ۱۲۸۳۔
- (۷۴) السراج "کتاب اللمع" ص ۴-۴۵۳، ۳-۲۲۲۔
- (۷۵) ایضاً ص ۴۶۱، ۴۲۳، ابویزید، ابوبکر شبلی، ابوالحسین نوری، اور ابو حمزہ کے شطحات پر بحث کے لئے دیکھئے مذکورہ

- کتاب ص ۹۱۔ ۴۷۸، 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 (۳۲۵ھ/۱۰۳۳ء) راہ سلوک و فنا میں ابویزید کے متبع تھے، ان کا مقولہ ہے کہ سادہ لباس پہننے، مصلیٰ پر بیٹھے رہنے، رسوم و عبادات 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 لمذہب اہل 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 الرياض، المكتبة السلفية مدينة، بدون سنہ ص ۵۳۸)۔
- (۸۷) مکتوبات، ج ۳، م ۳۳، ص ۱۲۸۳۔
- (۸۸) جمہوری، کشف المحجوب ص ۲۳۵۔
- (۸۹) دیکھئے ابویزید پر میرا مقالہ حوالہ سابق۔
- (۹۰) مکتوبات، ج ۲، م ۹۵، ص ۱۱۳۸۔
- (۹۱) ایضاً ج ۱، م ۴۱، ص ۱۴۴۔
- (۹۲) الکلاباذی، التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۹۱، ابو عبداللہ سعید بن یزید النجابتی، ابوالحسین احمد بن ابوالخوارزمی (۲۳۰ھ/۸۴۴ء) کے استاد تھے ان کا تذکرہ قشیری نے اپنے رسالے میں ص ۱۰۵ پر کیا ہے۔ انھوں نے تصوف میں اخلاق و آداب پر زور دیا (نفحات الانس ص ۹۲)۔
- (۹۳) السہلجی، النور من کلمات ابی طیفور ص ۱۳۱۔
- (۹۴) الکلاباذی، التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۱۳۴۔

- (۹۵) السهروردی، عوارف المعارف ص ۵۱۵۔ ذوالنون، شعبان بن ابراہیم (۲۳۵ھ/۸۵۹) مشہور مصری صوفی ہیں۔ ابویزید کے احباب میں تھے۔ نکلسن کا خیال ہے کہ انہوں نے اپنے عہد میں تصوف کو ابویزید 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 مکیہ ص ۵۰۹/۲۔
- (۹۷) السہلجی، النور من کلمات ابی طیفور ص ۱۵۷۔
- (۹۸) السهروردی، عوارف المعارف ص ۵۴۱۔
- (۹۹) السہلجی، النور من کلمات ابی طیفور ص ۱۸۲۔
- (۱۰۰) ابو نصر سراج، کتاب اللمع ص ۴۶۲۔
- (۱۰۱) السہلجی، النور من کلمات ابی طیفور ص ۱۲۸۔
- (۱۰۲) ایضاً ص ۹۱، ۱۳۳۔
- (۱۰۳) ایضاً ص ۱۶۰۔
- (۱۰۴) ایضاً ص ۱۲۲۔
- (۱۰۵) ایضاً ص ۹۱، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۹۔
- (۱۰۶) مکتوبات، ج ۲، ص ۹۹، ۱۱۷۔
- (۱۰۷) ایضاً ج ۱، ص ۲۳۰، ج ۲، ص ۲۷۲، ج ۳، ص ۶۵۵، ج ۳، ص ۸۹، ج ۴، ص ۱۳۵۔
- (۱۰۸) ابو نصر سراج، کتاب اللمع ص ۵۴۵۔
- (۱۰۹) مکتوبات، ج ۱، ص ۲۴۰، ج ۲، ص ۵۰۳۔
- (۱۱۰) رسالہ قشیریہ ص ۵۸۵، تذکرۃ الاولیاء، ص ۳۶۵/۲۔ ابن تیمیہ کے نزدیک حضرت ابو بکر کی طرف ان الفاظ کا استناد مشکوک ہے۔ (رسائل و مسائل ص ۵۱۲-۵۱۳)۔
- (۱۱۱) رسالہ قشیریہ ص ۲۳، ۱۶۹۔
- (۱۱۲) مکتوبات، ج ۱، ص ۲۶۶، ص ۵۸۹۔
- (۱۱۳) بجزیری (۳۶۵ھ/۱۰۷۳) نے لکھا ہے کہ انہوں نے ابوالقاسم اور کافی سے طوس میں ملاقات کی اور ان کی صحبت سے فیض اٹھایا۔ انہوں نے ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰ھ/۱۰۴۹) کو ابوالعباس شقانی کا ہم خیال بتایا ہے جو حلاق کے مداح تھے (کشف المحجوب ص ۵۵-۱۸۹)۔
- (۱۱۴) الغزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء اللہ الحسنی، قاہرہ، مکتبۃ الجندی ص ۴۵۔
- (۱۱۵) ابونصر سراج، کتاب اللمع ص ۲-۵۴۱، ۵۴۳، ۵۵۲۔
- (۱۱۶) رسالہ قشیریہ ص ۲۲۵، ۳۰، ۲۲۹، ۲۶۰۔
- (۱۱۷) بجزیری، کشف المحجوب ص ۱۷-۳۱۵، ۳۲۷، ۳۳۴۔

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

(۱۱۹) ابو یزید پر میرا مقالہ بحوالہ مذکورہ۔

(۱۲۰) مکتوبات، ج ۱، ص ۳۰۰، ج ۱، ص ۱۰۰۔

(۱۲۱) ایضاً، ج ۱، ص ۲۲۶، ج ۲، ص ۶۲۳۔

(۱۲۲) ایضاً، ج ۱، ص ۲۶۶، ج ۲، ص ۶۲۳۔

(۱۲۳) ایضاً، ج ۱، ص ۲۶۶، ج ۲، ص ۶۲۳۔

(۱۲۴) ایضاً، ج ۱، ص ۳۶، ص ۱۶-۱۵۔

(۱۲۵) ایضاً، ج ۱، ص ۹۷، ج ۲، ص ۲۴۱۔

(۱۲۶) ایضاً، ج ۲، ص ۹۹، ج ۳، ص ۱۷۲۔

## باب سوم: شریعت اور تصوف

(۱) عیسائی اثرات کا تذکرہ Adalbert Merx نے اپنی کتاب Ideen und Grundlinien einer

Rabi'a نے Margaret Smith اور allgemeinen Geschichte der Mystie (Heidelberg 1893)

F.R.D the Mystic (Amsterdam Philo Press 1928) میں کیا ہے۔ ایرانی اثرات کا تذکرہ

E.H. Tholuck نے Sufismus sive theologia persica ca pantheistics (Berlin 1921) میں

Palmer نے Oriental Mysticism (London 1969) اور Henri Corbin اور حسین نصر نے اپنی

نگارشات میں کیا ہے۔ نوافلاطونی اثرات کا تذکرہ پروفیسر نکلس 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 (1۹75) میں کیا ہے۔ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ صلاح الدین خدا بخش نے کیا تھا جو Islamic

Civilization Vol 1 (Carcutta 1929) میں شائع ہوا اس کے علاوہ W. Jones نے Asiatic

Researches (London 1803) میں، Max Herten نے Indische Stromungen میں، R.C.

Zachner 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 میر 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 میرولی الدین نے تو ایک قدم آگے بڑھ کر وحدۃ الوجود کو قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کی

ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی کتاب 'Oriental Sufism' (۱۹۵۹ء)۔

(۱۳) G. N. Leaman, 'The Mystics of Islam', (London: Duckworth, 1967), p. 25; N. H. Ismail, 'The Mystics of Islam', (London: Duckworth, 1967), p. 33; A. H. H. Khan, 'The Origin and Development of Sufism', (Royal Asiatic Society, London, 1938), p. 48.

(۱۴) 'التصوف احسن اور التصوف الفلسفی فی تقییدہ'، تصنیف: محمد رفیع الرحمن، کتاب "الفلسفہ تصوفیہ فی الاسلام" (تبع قترہ ۱۹۶۷ء) میں، ڈاکٹر ابو الفوف فیاضی نے امداد علی عبد الصمد کے تصوف فی الاسلامی (قترہ ۱۹۷۶ء) میں اور ڈاکٹر ابراہیم مہر نے فی الفلسفہ الاسلامیہ (تبع قترہ ۱۹۷۶ء) میں ذکر کیا ہے۔

(۱۵) ملاحظہ ہو: 'An Introduction to Sufi Doctrine' (London: Duckworth, 1967) کا انگریزی تراجم اور D. M. Mathison (تبع قترہ ۱۹۰۹ء) اور 'The Sufi Path' (London: Duckworth, 1967) کی کتاب اور 'The Sufi Path' (London: Duckworth, 1967) (انگریزی ترجمہ، Peter Townsend، تبع قترہ ۱۹۰۳ء)۔

(۱۶) ابوالنصر السراج کی کتاب اللمع (حوالہ سابق) کے یہ دو اقتباس نمایاں مثالیں ہیں: "صوفی زمین پر بندے 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، صابریں، 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 یافتہ کے یازہد کے علماء کرتے ہیں) نہ ہی صوفی کچھ احوال و مقامات پر آکر 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)۔

(۱۷) ابوبکر الکلاباذی نے خاص طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صوفیہ کے خیالات اہل سنت سے مختلف نہیں ہیں (التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۳-۳-۸۲)۔

(۱۸) ایضاً ص ۶-۸۲، کتاب اللمع ص ۲۶-۱۰۵۔

(۱۹) ابوالنصر السراج نے کتاب اللمع میں ایک مستقل باب شطحات و اشارات 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 و اعمال، جلد دوم میں سماجی اور معاشی زندگی، جلد سوم میں اخلاق اور تزکیہ نفس، جلد چہارم میں روحانی اور دینی فضائل کا ذکر کیا ہے۔ کتاب کی تالیف کے دوران انہوں نے قرآن و سنت، فقہ، بزرگوں کے اقوال،

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 عیسیٰ 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

اسلامک اسٹڈیز، جلد نمبر ۲۲، شمارہ ۳، ۱۹۸۲ء ص ۱ تا 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 و اعمال 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) دیکھیے اسی کتاب کے صفحات: ۷۱-۱۲۳۔

(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 جاسکتا ہے۔ (دیکھیے اسی باب کا حاشیہ ۹) دوسرے مسائل کسی قدر تفصیل

طلب ہیں جیسے سماع، رقص اور ذکر بالجہر وغیرہ۔ ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی نے اپنی کتاب تاریخ التصوف

الاسلامی (کویت ۱۹۷۵ء ص: ۷۳ تا ۹۰) میں جو کچھ لکھا ہے اس سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

(۱۵) دیکھیے اس کتاب کے صفحات: ۷۳-۷۲۔

(۱۶) مکتوبات، ج ۱، م ۳۰۱، ص ۷۹۲۔

(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 و کیفیات ہیں

جیسے محبت، استغراق، جذبہ و سکر وغیرہ۔

(۱۸) مکتوبات، ج ۱، م ۳۱۳، ص ۸۲۶۔

(۱۹) ایضاً م ۳۰۲، ص ۷۹۶۔

(۲۰) ” ” ”

(۲۱) ” ” ”

(۲۲) " " "

(۲۳) اکلاہاؤکی، التعرف لسنذہب اہل التصوف، ص ۳۴۔

(۲۴) مکتوبات، ج ۱، ص ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲۵) " " " ص ۷۹۸۔

(۲۶) ابوسلیمان داؤد بن نصر الطائی (۱۶۶ھ ۸۲ء) ابتدائی عہد کے مشہور صوفیہ میں سے ہیں۔ انہوں نے فقہ امام

ابوحنیفہ سے اور سلوک کی تربیت حبیب رائی سے حاصل کی۔ شیخ مجدد نے ان کا جو مقولہ نقل کیا ہے اس کا ذکر جامی نے زفحات الانس ص ۳۲ میں کیا ہے۔ مزید دیکھیے تذکرۃ الاولیاء ج ۱ ص ۲۰۰۔

(۲۷) رابعہ العدویہ (۱۸۵ھ ۸۰۱ء) کے ملفوظات میں یہ بات بار بار آئی ہے۔ جن الفاظ کا شیخ مجدد نے حوالہ دیا ہے

وہ یہ ہیں: "میں چاہتی ہوں کہ جنت کو جاؤں اور جہنم پر پانی ڈال کر اسے ٹھنڈا کر دوں تاکہ یہ دونوں پردے درمیان سے مرتفع ہو جائیں اور بندے بغیر کسی الجب 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، ص ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲۹) ایضاً ج ۱، ص ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۳۰) شاہ ولی اللہ: حجة الله البالغة، قاہرہ و دارالکتاب الحدیثہ، ج ۱ ص ۱۰۹-۱۰۸۔

(۳۱) شاہ ولی اللہ: ہمععات تحقیق نور الحق عبوی اور غلام مصطفیٰ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی - حیدرآباد، پاکستان ۱۹۶۶ء ص

۷-۱۶۔

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

(۳۳) شاہ اسمعیل شہید دہلوی (۱۱۹۸ھ ۱۷۷۹ء-۱۲۲۶ھ 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 (۱۲۲۶ھ ۱۸۳۰ء) 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 جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔ شاہ اسمعیل 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 اسمعیل شہید دہلوی: صراط مستقیم مطبع ضیائی، میرٹھ ص ۱۰۔

(۳۵) " " " ص ۱۸-۱۵۔

(۳۶) " " " ص ۱۱-۱۰۔

(۳۷) " " " ص ۲۴۔

- (۳۸) " " " " ص ۲۵۔
- (۳۹) " " " " ص ۲۶-۷۔
- (۴۰) " " " " ص ۹۔
- (۴۱) " " " " ص ۱۱۔
- (۴۲) شاہ اسماعیل: یہ دونوں اصطراط مستقیم تابع ضیائی، میرٹھ ص ۱۱، اشغال برزخ کا مطلب غالباً تصور شیخ کا مراقبہ ہے۔ بعض طریقوں میں مریدوں کو اس وقت تک کہ ابتدائی دور میں اس اشغال کی تعلیم دی جاتی ہے یہ مشق تصور خدا کے مراقبہ کی تمہین ہے۔
- (۴۳) شاہ اسماعیل: یہ دونوں اصطراط 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 ۱۳-۱۲۔
- (۵۱) " " " " ص ۲۳-۵، ۳۶۔
- (۵۲) قرآن پاک کی سورہ جاثیہ آیت نمبر ۱۸ میں لفظ شریعت کو پورے دین کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور سورہ 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 الشریعہ سے بعض اوقات قرآن و سنت مراد ہوتے ہیں (الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، دارالفکر، بیروت ص ۲۵)۔
- (۵۳) مکتوبات، ج ۱، م ۳۶، ص ۱۱۵۔
- (۵۴) " " " " ج ۳، م ۲۳، ص ۷-۱۲۳۶۔
- (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 ۱، م ۲۰۹، ص ۴۱۶؛ ج ۱، م ۲۶۶، ص ۶۰۷؛ ج ۱، م ۱۱۲، ص ۲۶۹۔
- (۵۸) ایضاً ج ۱، م ۱۱۲، ص ۲۷۰۔
- (۵۹) ایضاً ج ۱، م ۳۱، ص ۱۰۰۔
- (۶۰) امام غزالی: احیاء علوم الدین، مصطفیٰ حلبی قاہرہ ۱۹۳۹ ج ۱/۱۱-۱۰۔
- (۶۱) امام غزالی: المنقذ من الضلال، تحقیق عبدالحلیم محمود، مکتبہ انجلو، قاہرہ ۱۹۶۳، ص ۱۳، اور المقصد الاسنی فی



شرح اسماء اللہ الحسنی، مکتبہ الجندی، قاہرہ ص ۱۰۱۔ نیز میرا مقالہ The Doctrine of Divine Command حوالہ سابق۔

- (۶۲) ابن عربی: فتوحات مکیہ، دار صادر، بیروت، ج ۱ باب ۶۰ ص ۲۰-۳۱۹۔
- (۶۳) دیکھئے اسی کتاب کا ص ۸۵۔
- (۶۴) شیخ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، ص ۳۴۔
- (۶۵) " " ص ۳۴۹۔
- (۶۶) مکتوبات، ج ۱، م ۲۷، ص ۲-۶۷۳۔
- (۶۷) " " ج ۱، م ۲۷، ص ۶۷۳۔
- (۶۸) " " ص ۶۷۳۔
- (۶۹) " " ص ۶۷۳۔
- (۷۰) ابو نعیم، حلیۃ الاولیاء ص ۱۰/۲۷۸، 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 الحاد و زندقہ 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 ابن تیمیہ، مجموعۃ الرسائل والمسائل (لجنة التراث العربی قاہرہ) ج ۱/۷۷۔
- (۷۳) مکتوبات، ج ۲، م ۵۵، ص ۱۰۴۱۔
- (۷۴) ابن عربی، فتوحات مکیہ جلد سوم باب ۳۱۰ ص ۹-۳۸۔
- (۷۵) ایضاً جلد ۲ باب ۱۵۶، ص ۲۵۴۔
- (۷۶) ابو عبداللہ حارث بن اسد المحاسبی (۲۴۳ھ/۸۵۷ء) بغداد کے ایک ممتاز صوفی گذرے ہیں انہوں نے صوفیہ اور تصوف کے اعمال جیسے نیت و ارادہ پر تفصیل سے کلام کیا ہے، ان کی کتاب الرعاۃ لحقوق اللہ 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 الکبریٰ۔ قاہرہ ج ۲/۵۵۲-۳۳۰۔
- (۷۸) مسند دارمی، کتاب البیوع، ۲؛ مسند احمد ج ۲/۲۲۸۔
- (۷۹) مکتوبات، ج ۱، م ۳۱، ص ۱۰۴۔
- (۸۰) اس موضوع کی اہم کتابیں یہ ہیں۔ الشاطبی کی الموافقات، خاص طور پر جلد ۱، ابن عبد السلام کی قواعد الاحکام فی مسائل الانام، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغۃ اور البدور البازغۃ امام غزالی کی المستصفی وغیرہ۔
- (۸۱) عربی میں اخلاق کے موضوع پر مسکو یہ (۲۲۱ھ/۱۰۳۰ء)، اور فارابی (۳۳۹ھ/۹۵۰ء) کی تحریریں اہم ہیں،

- ان کے خیالات سے واقفیت کے لئے دیکھئے میری کتاب The Ethical Philosophy of Miskawaih (Aligarh 1963) اور The Moral Philosophy of Al-Farabi (Aligarh 1964)۔ نصیر الدین طوسی (۶۷۲ھ / ۱۲۷۳) کی اخلاق ناصری اور جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ھ / ۱۵۰۲) کی اخلاق جلالی مسکوئیہ کی تہذیب الاخلاق پر مبنی ہیں۔ اگرچہ انہوں نے تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ کا اضافہ کیا ہے تاہم وہ مشکل سے ہی مسکوئیہ کے نظریہ اخلاق سے اختلاف کرتے ہیں۔
- (۸۲) مکتوبات، ج ۱، م ۲۶۱، ص ۵۷۳۔
- (۸۳) زبد کا قرآنی نظریہ کیا ہے اور صوفیہ سے کن معنوں میں مختلف ہے اس کے لئے دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۱۰ / ۲۱۰-۶۱۵ 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 ایذا رسانیوں پر صبر کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو لوگوں سے دور رہتا ہے اور ان کی ایذا رسانیوں پر صبر نہیں کر پاتا۔ (مشکوٰۃ، طبع دمشق ۱۹۶۱ حدیث نمبر ۵۰۸) 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 راہِ 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“ (مشکوٰۃ حدیث نمبر ۳۷۹۶)۔
- (۸۵) افلاطون: جمہوریت ص ۳-۳۵۲۔
- (۸۶) ارسطو: Nichomachean Ethics، ترجمہ W.D. Ross ص ۲۵-۱۵۔
- (۸۷) مسکوئیہ: کتاب السعادة۔ مکتبہ محمودیہ قاہرہ، ۱۹۲۸ ص ۳-۳۳۔
- (۸۸) مسکوئیہ: تہذیب الاخلاق، مکتبہ حسینیہ۔ قاہرہ، ۱۳۲۹ ص ۱۱-۹۔ عبدالحق انصاری: The Ethical Philosophy of Miskawaih (Aligarh, 1963)
- (۸۹) امام غزالی: میزان العمل، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف قاہرہ ۱۹۶۳ ص ۱۰، ۱۹۵، ۲۰۹۔
- (۹۰) الفارابی: المدينة الفاضلة، تحقیق اے ابن نادر، بیروت ۱۹۵۶ ص ۸۵، الرسالة فی الاخلاق، تحقیق Maurice Bouyges بیروت ص ۲-۳۱ مزید دیکھیے عبدالحق انصاری: The Moral Philosophy of Al-Farabi (Aligarh 1964) pp 25-7
- (۹۱) میزان العمل، ص ۶-۱۹۵، ۲۰۷۔
- (۹۲) ” ص ۲۱۹۔
- (۹۳) ” ص ۶، ۱۹۵-۲۲۱۔
- (۹۴) ” ص ۳۸۳۔

(۹۵) ” ص ۲۳۷، ۲۳۱، 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 و اتحاد کا تجربہ اپنی سرحدوں سے نکل کر اجتماعی زندگی کی تشکیل و تعمیر کے لیے مناسب مواقع اور قوتوں کا متلاشی ہوتا ہے“ (تشکیل جدید البیات اسلامیہ (انگریزی) ص ۱۲۵ نبی کو صوفی قرار دینے کے بعد علامہ اقبال کے لئے یہ کہنا آسان تھا کہ انبیا بھی جمع و اتحاد کے تجربہ سے گذرتے ہیں اور ان کی زندگی میں بھی صعود و نزول کی کیفیات آتی ہیں۔

(۹۹) ڈاکٹر محمد ابراہیم الغیوشی کا مقالہ Islamic Al-Firmdhu's Theory of Saints and Samthood , Studies vol.xv.1971.pp.18-28

Studies vol.xv.1971.pp.18-28

حکیم ترمذی (م ۲۸۰ھ/۸۹۳ء) نے ختم و الیت کا نظریہ پیش کیا۔ ان کی تصنیفات میں ختم الولایۃ، کتاب النهج اور کتاب معرفة الاسرار شامل ہیں (رسالہ قشیریہ ص ۱۳۸، صفحات ۱۱۹-۲۰ تذکرہ اولیاء ج ۲/۸۳: کشف المحجوب ص ۹-۱۷۷، ۲۶۵)۔

(۱۰۰) احیاء العلوم ج ۳/۲۳، المصنوعون بہ علی غیر اہلہ مشمولۃ رسائل غزالی قاہرہ ص ۴۶۔

(۱۰۱) فصوص الحکم ص ۴-۶، ۶۲-۱۳۴۔

(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 ۱۳۶۰۔

(۱۰۵) ” ” ج ۱، م ۹۵، ص ۲۳۸، م ۱۰۸، ص ۲۶۶، ج ۲، م ۴۶، ص ۹۹۸۔ ج ۲، م ۲۷۲، ص ۶۵۹۔

(۱۰۶) ” ” ج ۳، م ۵۴، ص ۱۳۳۱، ج ۱، م ۴۸، ص 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 الخرمین ص ۵۱۔

(۱۱۲) مکتوبات، ج ۱، م ۲۲، ص ۷۵، ج ۲، م ۹۳، ص ۱۳۳، ج ۱، م ۲۷۲، ص ۶۵۹-۵۰۔

(۱۱۳) ” ” ج ۱، م ۷۰، ص ۲۶۱۔

- (۱۱۳) ” ” ج ۱، م ۱۰۷، ص ۲۶۱۔
- (۱۱۵) ” ” ج ۱، م ۲۹۳، ص ۷۷۰۔
- (۱۱۶) ” ” ج ۱، م ۱۰۷، ص ۲۶۲۔
- (۱۱۷) قرآن کریم ۵۲: ۲۲۔
- (۱۱۸) مکتوبات، ج ۱، م ۱۰۷، ص ۲۶۲-۲۶۳، م ۲۳۲-۲۳۳، 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 ۲۱، 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 ۶۶، ص ۱۹۴۔
- (۱۳۰) ” ” ج ۱، م ۶۶، ص ۱۹۴۔
- (۱۳۱) فیوض الحرمین، ص ۲-۲۱۔
- (۱۳۲) شاہ ولی اللہ: انفاس العارفين، 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 ۱۰۷-۱۰۸، 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۔

## باب چہارم: وحدۃ الشہود

(۱) ابن سبعین (۶۱۴ھ/۱۲۱۷-۶۷۹ھ/۱۲۸۰) ابن عربی کے ہم وطن تھے۔ انہوں نے وحدۃ الوجود کی ایک ایسی تعبیر پیش کی جو ابن عربی کے نظریہ سے خاصی مختلف ہے۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر ابو الوفا القنطاری کی کتاب "ابن سبعین و فلسفتہ" (بیروت ۱۹۷۳)۔ ایران کے صوفی عبدالکریم جبلی (۸۱۱ھ/۱۴۰۸-۶۷۶ھ/۱۲۷۸) نے ابن عربی کے فلسفہ میں کچھ اہم ترمیمات کیں۔ ملاحظہ ہو Nicholson کی کتاب Studies in Islamic Mysticism، طبع، دہلی ۱۸۷۶ء، ص ۱۷۷ تا ۱۴۲، اور علامہ اقبال کی کتاب Development of Metaphysics in Persia، طبع، لاہور، ص ۳۳-۱۱۶

(۲) مکتوبات ج ۱م، ص ۴۳، ص ۱۲۸۔

(۳) ” ”

(۴) انگریزی زبان میں ابن عربی پر سب سے عمدہ کتاب عصفی کی The Mystical Philosophy of Ibn-Arabi ہے۔ عصفی نے ابن عربی کی فصوص الحکم کو فاضلانہ حواشی کے ساتھ ایڈٹ بھی کیا ہے۔ اس کے علاوہ Titus Burekhardtس کی Introduction to Sufi Doctrine ایک طرح ابن عربی کے نظریہ کی تشریح ہے۔ Henry Corbin کی Creative Imagination in Sufism of Ibn-Arabi 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 ۱م، ص ۲۷۲، ص ۶۵۰۔

(۶) سورہ انفال آیت ۱۷۔

(۷) مسند احمد (بیروت، المکتب الاسلامی، طبع دوم، ۱۹۷۸) ص ۳۵۳، ۱۵۴، ۳۱۰، ۳۱۵۔

(۸) شاہ ولی اللہ، بمعانت، تحقیق نور الحق اور غلام مصطفیٰ، حیدرآباد، پاکستان، ۱۹۶۴ء، ص ۶۴۔

(۹) شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالہیہ حیدرآباد، پاکستان، ۱۹۹۷ء، ج ۲، ص ۷۲-۲۶۶۔

(۱۰) مکتوبات، ج ۱م، ص ۲۷۲، ص ۱-۶۵۰۔

(۱۱) مکتوبات، ج ۱م، ص ۲۳۴، ص ۴۹۴، ج ۲م، ص ۸۵۴۔

(۱۲) مکتوبات، ج ۱م، ص ۲۷۲، ص ۲-۶۵۱۔

(۱۳) مکتوبات، ج ۱م، ص ۳۰، ص ۱۰۱، ج ۱م، ص ۲۸۹، ص ۷۳۲، ص ۷۳۸۔

(۱۴) مکتوبات، ج ۱م، ص ۸۵۴، ص ۱۲۲۔

(۱۵) مکتوبات، ج ۱م، ص ۲۸۶، ص ۸-۶۹۷۔

(۱۶) مکتوبات، ج ۱م، ص ۲۸۶، ص ۶۹۸۔

(۱۷) مکتوبات، ج ۱م، ص ۲۹۱، ص ۷۵۶۔

(۱۸) مکتوبات، ج ۱م، ص ۲۹۱، ص ۷۵۶۔

- (۱۹) مکتوبات، ج ۱، م ۲۷۲، ص ۶۵۳۔
- (۲۰) زاہد و عابد اور صوفی ابواسحاق ابراہیم بن ادہم بن منصور (۱۶۰ھ/۷۷۷ء) قبیلہ بکر بن وائل سے تھے۔ یہ قصہ کہ وہ بلخ کے شہزادے تھے اور انہوں 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/۸۰۳ء) کے احباب میں سے تھے ان کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے متعدد جہادوں میں حصہ لیا تھا۔ (دیکھئے عبدالرحمن بدوی کی تاریخ التصوف الاسلامی من البدایۃ، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۹ء)
- (۲۱) ابوعلی فضیل بن عیاض، خراسان کے مشائخ کبار میں شمار ہوتے ہیں۔ ابتدائی زندگی میں ایک غیر معمولی روحانی تجربے کے زیر اثر رہنے سے توبہ کی اور علم حدیث کی تحصیل کی۔ متعدد محدثین جیسے سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید نے ان سے روایت کی ہیں۔ فضیل بن عیاض، زاہد مرتاض، عبادت گزار، دنیا سے بے رغبت تھے، ان کو فنا و بقا کا کوئی تجربہ نہیں تھا۔ (عبدالرحمن بدوی: تاریخ التصوف الاسلامی، ص ۲۶۲-۲۸۰)
- (۲۲) دیکھئے اسی کتاب کے باب دوم کا حاشیہ ۹۵۔
- (۲۳) دیکھئے اسی کتاب کے باب دوم کا حاشیہ ۳۴۔
- (۲۴) ابوسعید احمد بن عیسیٰ الخراز (۲۷۷ھ/۸۹۰ء) کا شمار کبار صوفیہ میں ہوتا ہے۔ انہوں 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 عبدالحمید محمود، طبع قاہرہ ۱۹۵۰ء) اور ان کے ان لفاظ 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؛ نجات الانس ص ۸-۷۵؛ کشف المحجوب، ص ۲-۱۸۰؛ حلیۃ الاولیاء، ج ۱۰، ص ۲۴۶)۔
- (۲۵) دیکھئے میرا مقالہ Abu-Yazid Bistami's Description of the Mystical Experience حوالہ مذکور
- (۲۶) دیکھئے میرا مقالہ The Doctrine of One Actor: Junaid's View of Tawhid حوالہ مذکور
- (۲۷) اخبار الحلاج تحقیق L. Massignon طبع پیرس، ۱۹۳۶ء، ص ۲-۳۱۔ مزید دیکھئے الرسالة القشیریہ، ص ۳۲-۳۱۔
- (۲۸) دیوان الحلاج، تحقیق L. Massignon (Paris, 1955) ص ۸۲، ۸۳۔
- (۲۹) اخبار الحلاج، ص ۱۶، ۱۰۸، دیوان الحلاج، ص ۷۵، کتاب الطواسین، تحقیق L. Massignon (Paris, 1913) ص ۳۱۔
- (۳۰) دیکھئے میرا مقالہ، The Doctrine of Divine Command، حوالہ مذکور، ص ۳۱۔
- (۳۱) دیکھئے اسی کتاب میں۔
- (۳۲) نکلسن: فی التصوف الاسلامی و تاریخہ، ترجمہ عفیسی، قاہرہ، ۱۹۶۹ء، ص ۱۳۱۔

- (۳۳) نکلسن کی کتاب 'فی التصوف الاسلامی' پر عقیلی کا تعارفی مقدمہ اور ان کی کتاب التصوف: الثورة الروحیة فی الاسلام (بیروت) ص ۱۷۵۔
- (۳۴) مکتوبات، ج ۱، م ۲۷۲، ص ۶۵۴، م ۴۳، ص ۱۳۷۔
- (۳۵) میری زیر تصنیف کتاب Sufi Perspectives۔
- (۳۶) فضل حق خیر آبادی، الروض النجود (دہلی) ص ۴۔
- (۳۷) علامہ جامی، لوائح، نولکشور، ۱۹۳۶ء، ص ۲۲۔
- (۳۸) مکتوبات، ج ۲، م ۵، ص ۸۷۱، ج ۱، م ۳۲، ص ۱۰۹۔
- (۳۹) مکتوبات، ج ۳، م ۶۸، ص ۲-۱۳۷۱، م ۷۱، ص ۱۳۷۵، م ۱۰۹، ص ۱۵۱۶، م ۱۴۴، ص ۱۵۳۲۔
- (۴۰) شاہ ولی اللہ، فیوض الحرمین، ص ۴، التفہیمات الالہیة ج ۲/۲۔
- (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 الالہیة ج ۲/۲-۲۶۳۔
- (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 الكثير، طبع قاہرہ ۱۹۷۶ء ص ۲۳۔
- (۴۵) التفہیمات الالہیة ص ۲۶۳/۲۔
- (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 کلمات اور عظمت کا اعتراف کیا ہے۔ (کلمات طیبات (مطبع مجتہدانی دہلی ص ۵-۱۶۳)۔
- (۴۸) شاہ غلام۔ مکی، کلمات الحق، مخطوطہ، ندوۃ العلماء، لکھنؤ، نمبر شمار ۳۹۸۔
- (۴۹) شاہ رفیع الدین: دغ الباطل، مخطوطہ بانکی پور۔
- (۵۰) شاہ اسمعیل شہید: عبقات (مجلس علمی، کراچی ۱۹۶۰ء)۔

## باب پنجم: اسلامی تصوف کے خط و خال

- (۱) ملاحظہ ہو مثال کے طور پر قرآن پاک کی آیت وقال الذین اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذین من قبلهم فهل 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

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 انہوں نے بھی کی تھی سو پیغمبروں کے ذمہ تو صرف صاف صاف پہنچا دینا ہے۔“

(۲) فاما للذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (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 نجات الانس ص ۷۵۔

(۴) میرا مقالہ The Doctrine of Divine Command, Islamic Studies, Vol. xxi

No.3 Autumn 1982, pp.37-38

(۵) مثلاً عقیف الدین تلمسانی اسی نظریہ کے حامل ہیں۔ (ابن تیمیہ، رسائل و مسائل، ج ۲۳/۴)

(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 و عزیمت طبع دوم، ۱۹۷۱

ج ۲/۳۶، ۲۱۷) تصوف پر ابن تیمیہ کی تنقید کا زیادہ جامع اور بہتر تذکرہ ذیل کی کتابوں میں ملتا ہے: ابوزہرہ

کی کتاب ”ابن تیمیہ: حیاتہ و عصرہ و آرائہ و فقہہ (مطبوعہ، دار الفکر العربی قاہرہ) ص ۳۰۹-۱۹۶ اور

۳۹-۳۱۶، ڈاکٹر مصطفیٰ حلمی: ابن تیمیہ 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 مائیکل نے بالکل درست اور بجا تنقید کی ہے۔ (ملاحظہ کیجئے ان کا مضمون ص ۲-۳)۔

(۱۱) مجموعة فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، تحقیق عبدالرحمن الاصبی و ابنہ محمد، مطبوعہ

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 ”مجموعہ

الرسائل والمسائل“ کے نام سے شائع کیا ہے۔ طبع قاہرہ، جلد ۱ ص ۱۷۹، فتاویٰ شیخ الاسلام، ج ۱۰،

ص ۱۷-۱۵۱۶ اور جلد ۱۱ ص ۲۳۳۔



- (۱۳) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۱۷-۵۱۶۔
- (۱۴) فتاویٰ شیخ الاسلام، جلد ۱۰، ص ۲۲۱-۲۲۰۔
- (۱۵) مثلاً اس کیفیت کے زیر اثر ابو بکر شبلی نے داڑھی منڈوالی اور کپڑے چاک کر دیئے (فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۳۸۲، ۵۵۷۔
- (۱۶) الرسائل والمسائل جلد ۱ ص ۱۶۸، فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۳۸۲، ۵۵۷۔
- (۱۷) الرسائل والمسائل، ج ۱، ص ۸۱-۸۳، فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۱، ص ۱۸، 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، ص ۹۰۹-۱۸۵)۔
- (۱۸) ابن تیمیہ نے وحدة 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 جلد ۱ ص ۶۱-۱۲۰) اور دوسرے ”حقیقة مذهب الاتحادیین“ (الرسائل والمسائل جلد ۲، ص ۱-۱۰۱)۔
- (۱۹) الرسائل والمسائل جلد ۱، ص ۱۷۶۔
- (۲۰) ایضاً جلد ۲ ص ۲۳۔
- (۲۱) ” ” جلد ۳ ص ۷۸۔
- (۲۲) ” ” جلد ۳ ص ۷۹-۹۰۔
- (۲۳) ” ” جلد ۳ ص ۵۹-۷۲۔
- (۲۴) ” ” جلد ۵ ص ۳۲-۳۳۔
- (۲۵) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱ ص ۳۸۵، جلد ۱۰، ص ۳۳۹۔
- (۲۶) الرسائل والمسائل جلد ۱ ص ۱۷۷۔
- (۲۷) ” ” جلد ۱ ص ۸۳۔
- (۲۸) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۳۳۰، الرسائل والمسائل جلد ۱ ص ۱۶۸۔
- (۲۹) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲؛ الرسائل والمسائل جلد ۱، ص ۱۶۸، ابن تیمیہ الرسالة التدمریہ، المكتبة الاسلامی، بیروت، طبع ۱۳۹۱ھ ص ۱۳۸۔
- (۳۰) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۳۳۸۔
- (۳۱) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۲۲۰۔
- (۳۲) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۳۳۱۔
- (۳۳) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۴۸۷، ۴۹۷، ۴۹۹، الرسالة التدمریہ ص ۱۳۰، ۱۳۵۔
- (۳۴) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰، ص ۶۹۳، ۷۱۴، ۷۱۵۔

(۳۵) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰ ص ۶۸۲ تا ۶۸۵۔

(۳۶) ایضاً ” ” جلد ۱۰ ص ۶۶۸۔

(۳۷) فتوح الغیب کی شرح، فتاویٰ شیخ الاسلام کی جلد ۱۰، (ص ۴۵۵ تا ۴۹۲) میں شامل ہے خاص طور پر صفحات ۴۸۲ تا ۴۸۹ ملاحظہ ہوں۔

(۳۸) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰ ص ۴۹۸۔

(۳۹) فتاویٰ شیخ الاسلام ج ۱۰، ص ۲۲۰، الرسائل والمسائل ج ۱، ص ۱۶۶۔

(۴۰) فتاویٰ شیخ الاسلام ج ۱۰، ص ۴۹۷۔

(۴۱) الرسالة التدمرية ص ۱۳۷۔

(۴۲) فتاویٰ شیخ الاسلام ج ۱۰ ص ۱۶۷۔

(۴۳) فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۰ ص ۲۱۸ تا ۲۱۹، ۳۳۷ تا ۳۳۸، ۴۴۸۔ الرسائل والمسائل جلد ۱ ص ۸۳، ۱۰۵۔

(۴۴) الرسائل والمسائل ج ۲، ص ۶۲۔

(۴۵) ایضاً ج ۲، ص ۶۲ تا ۶۳۔

(۴۶) فتاویٰ شیخ الاسلام ج ۱۰، ص ۶۱۲۔

(۴۷) ابن تیمیہ: کتاب الرد علی المنطقیین تحقیق شرف الدین بیروت ص ۵۱۱۔

(۴۸) ایضاً ۵۱۱۔

(۴۹) فتاویٰ شیخ الاسلام، جلد ۱۰ ص ۷۶۔

(۵۰) فتاویٰ شیخ الاسلام، جلد ۱۰، ص ۴۷۳، استصحاب فقہ اسلامی کا ایک اصول ہے۔

(۵۱) فتاویٰ شیخ الاسلام، ج ۱۰، ص ۵۴۴ تا ۵۴۵۔

(۵۲) ایضاً، ج ۱۱، ص ۳۹۸۔

(۵۳) کتاب الرد علی المنطقیین، ص ۵۱۶۔

(۵۴) الرسائل والمسائل، ج ۲، ص ۸۶ تا ۸۷۔

(۵۵) ایضاً ج ۲، ص ۸۴ تا ۸۶، ۹۲ تا ۹۳۔

(۵۶) فتاویٰ شیخ الاسلام، ج ۱۱، ص ۳۹۸ تا ۴۰۰۔

(۵۷) ابن تیمیہ: الفرقان بین اولیاء الرحمن واولیاء الشیطان: تحقیق محمد عبدالوہاب فارطج: 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 فتاویٰ شیخ الاسلام کی

دسویں اور گیارہویں جلدوں میں موجود ہیں۔

(۵۹) فتاویٰ شیخ الاسلام، جلد ۱۰، ص ۳۹۶، ۵۵۸ تا ۵۶۵۔

## مراجع

## عربی

- (۱) ابو اسحاق الشاطبی: الموافقات، تحقیق عبداللہ دراز، قاہرہ بدون سنہ
- (۲) ابوالنصر السراج: کتاب اللمع، تحقیق عبد الحلیم محمود و طہ عبدالباقی قاہرہ۔ ۱۳۵ھ/۷۵۲
- (۳) ابوالحارث المحاسبی: الرعاۃ لحقوق اللہ، الدكتور عبدالحلیم محمود، عبدالقادر احمد عطا، قاہرہ طبع سوم ۱۹۷۰ء
- (۴) ابوالقاسم القشیری: الرسالة، عبدال حلیم محمود و محمد بن الشریف۔ قاہرہ ۱۹۷۲ء
- (۵) ابوسعید الخراز، کتاب الصدق، تحقیق عبدالحلیم محمود ۱۹۷۵ء
- (۶) ابوالوفا التفتازانی: ابن سبعین و فلسفتہ، بیروت ۱۹۷۳ء
- (۷) ابوالعلا عقیفی: فی التصوف الاسلامی و تاریخہ، قاہرہ ۱۹۶۹ء
- (۸) ایضاً: التصوف: الثورة الروحية فی الاسلام، دار الشعب بیروت بدون سنہ
- (۹) ابراہیم، مذکور الیومی: فی الفلسفة الاسلامیة منہجہ و تطبیقہ، قاہرہ بدون سنہ
- (۱۰) ابونصر الفارابی: آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق ناصری نادر، بیروت ۱۹۵۶ء
- (۱۱) ابونصر الفارابی: الرسالة فی العقل تحقیق Maurice Bouyges۔ بیروت بدون سنہ
- (۱۲) ابو حامد الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۹۳۹ء
- (۱۳) ایضاً: میزان العمل، تحقیق ساجمان دنیا۔ قاہرہ ۱۹۶۴ء
- (۱۴) ایضاً: المنقذ من الضلال، تحقیق عبد الحلیم محمد، د، قاہرہ ۱۹۶۴ء
- (۱۵) ایضاً: مشکوٰۃ الانوار تحقیق ابوالاعلیٰ عقیفی قاہرہ ۱۹۶۴ء
- (۱۶) ایضاً: المقصد الاسنی فی شرح اسماء اللہ الحسنی، قاہرہ ۱۹۶۵ء
- (۱۷) ایضاً: المستصفی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ
- (۱۸) ایضاً: القصور العوالی من رسائل الامام الغزالی، قاہرہ ۱۹۶۰ء
- (۱۹) منصور حلاج: کتاب الطواسین، تحقیق مسینو، پیرس ۱۹۱۳ء
- (۲۰) ابن العربی، محی الدین: فصوص الحکم تحقیق و تعليق ابوالعلا العقیفی، قاہرہ ۱۹۴۶ء
- (۲۱) ایضاً: الفتوحات المکیة، بیروت بدون سنہ

- (۲۲) ایضاً: رسائل ابن العربی، طبع حیدر آباد (عکس)
- (۲۳) ایضاً: انشاء الدوائر تحقیق H.N.Nyberg
- (۲۴) ابن القيم الجوزیة: مدارج السالکین، تحقیق حمید الفقی، قاہرہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء
- (۲۵) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مسائل الانام، قاہرہ ۱۹۸۰ء
- (۲۶) ابن تیمیہ: الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، بیروت بدون سنہ
- (۲۷) ایضاً: مجموعۃ الرسائل والمسائل، تحقیق رشید رضا مصری، قاہرہ بدون سنہ
- (۲۸) ایضاً: مجموعۃ فتاویٰ شیخ الاسلام، تحقیق عبدالرحمن بن قاسم وابنہ محمد، ریاض ۱۳۹۸ھ
- (۲۹) ایضاً: جامع الرسائل، تحقیق رشاد سالم، قاہرہ 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 وطہ عبد الباکی سرور، قاہرہ ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء
- (۳۳) عبدالرحمن بدوی: تاریخ التصوف الاسلامی من البداية حتی نهاية القرن الثانی، وكالة المطبوعات، کویت ۱۹۷۵ء
- (۳۴) شیخ مجدد: اثبات النبوة، مع اردو ترجمہ کراچی بدون سنہ
- (۳۵) ایضاً: الرسالة التهلیلیة، مع اردو ترجمہ غلام مصطفیٰ خان، کراچی ۱۹۶۵ء
- (۳۶) شاہ ولی اللہ: حجة اللہ البالغة، دارالکتب الحدیث، قاہرہ بدون سنہ
- (۳۷) ایضاً: الخیر الكثير، قاہرہ ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۶ء
- (۳۸) ایضاً: لمحات، تحقیق غلام مصطفیٰ القاسمی، شاہ ولی اللہ اکادمی، حیدر آباد، پاکستان، بدون سنہ
- (۳۹) ایضاً: التفہیمات الالہیة، تحقیق غلام مصطفیٰ قاسمی، شاہ ولی اللہ اکادمی، حیدر آباد، پاکستان، ۱۹۹۷
- (۴۰) ایضاً: البدور البارغة، المجلس العلمی، سورت، بدون سنہ، اردو ترجمہ قاضی مجیب الرحمن، ادارہ مطبوعات، لاہور
- (۴۱) ایضاً: القول الجمیل مع اردو ترجمہ، سہارنپور، بدون سنہ
- (۴۲) ایضاً: فیوض الحرمین مع اردو ترجمہ، دیوبند، بدون سنہ
- (۴۳) شہاب الدین سہروردی: عوارف المعارف، بیروت ۱۹۶۶ء
- (۴۴) شاہ اسماعیل شہید: عبقات، المجلس العلمی کراچی ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء
- (۴۵) عبدالقادر جیلانی: فتوح الغیب، قاہرہ ۱۹۷۳
- (۴۶) ایضاً: غنیة الطالبین، قاہرہ ۱۹۵۶
- (۴۷) علاؤالدولہ سمنانی: العروة لاهل الخلوة، مخطوطہ، خدا بخش لائبریری بانکی پور مخطوطہ نمبر ۱۳۷۳/۱۹۵۳ء

- (۴۸) عبدالرحمن السلمي: طبقات الصوفية، قاهرہ ۱۹۵۳ء
- (۴۹) عبدالقادر محمود: الفلسفة الصوفية في الاسلام، قاهرہ ۱۹۶۷ء
- (۵۰) عبدالحی: نزہة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۵۵ء
- (۵۱) ایضاً: الثقافة الإسلامية في الهند، دمشق ۱۹۰۹ء
- (۵۲) فضل حق خیر آبادی، الروض المحمود، دہلی، بدون سنہ
- (۵۳) قاضی عیاض: الشفاء، مع شرح نسیم الرياض ماہینہ، بدون سنہ
- (۵۴) مسکویہ: تہذیب الاخلاق، مکتبہ حسینیہ ۱۳۲۹ھ۔
- (۵۵) ایضاً: کتاب السعادة، قاهرہ ۱۹۶۸ء
- (۵۶) ونی الدین التبریزی: مشکوة المصابیح، تحقیق ناصر الدین البانی، دمشق ۱۹۶۱ء۔
- (۵۷) السہلجی: النور من کلمات ابی طیبور، مسئول نشطحات الصوفیة لعبد الرحمن بدری، وكالة المطبوعات، کویت، ۱۹۷۶ء

## فارسی

- (۱) بدرالدین ابراہیم سرہندی: حضرات القدس، مخطوطہ انڈیا آفس لاہور۔
- (۲) جلال الدین دوانی: اخلاق جلالی، لکھنؤ ۱۹۵۷ء۔
- (۳) خواجہ محمد معصوم: مکتوبات، مطبع نظامی، کانپور بدون سنہ۔
- (۴) رحمان علی: تذکرہ علماء ہند، لکھنؤ، ۱۸۹۴ء۔ طبع کررا ۱۹۴۱ء۔
- (۵) سلطان جہانگیری: تزک جہانگیری، تحقیق سید احمد خاں علی گڑھ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء۔
- (۶) شیخ علی بھویری: 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: رد و افض، ملحق بمکتوبات امام ربانی ج ۳، لکھنؤ ۱۳۸۴ھ۔ محدود
- (۱۱) ایضاً: رسالہ مبداء و معاد، مطبع انصاری، دہلی بدون سنہ۔
- (۱۲) شاہ ولی اللہ: ہمعات، تحقیق نور الحق خلوی وغلام مصطفی قاسمی حیدرآباد ۱۹۶۴ء۔
- (۱۳) ایضاً: سطعات، تحقیق غلام مصطفی قاسمی، حیدرآباد ۱۹۶۴ء۔
- (۱۴) ایضاً: الطاف القدس، مطبع احمدی ۱۳۰۵ھ۔
- (۱۵) ایضاً: انفاس العارفين، دہلی بدون سنہ۔
- (۱۶) ایضاً: کشف الغمین فی شرح رباعین، دہلی ۱۳۱۰ھ۔
- (۱۷) شاہ رفیع الدین: دمع الباطل، تحقیق عبدالشہید سواتی، گوجرانوالہ ۱۹۷۶ء۔
- (۱۸) شاہ اسمعیل شہید: صراط مستقیم، لکھنؤ ۱۳۲۱ھ۔
- (۱۹) عبدالحق محدث دہلوی: شرح فتوح الغیب، نول کشور، بدون سنہ۔
- (۲۰) ایضاً: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ۔

- (۲۱) ایضاً: رساںک و مساںک، بر حاشیہ اخبار الاخبار و بیلی ۱۳۳۲ھ۔
- (۲۲) عبد القادر بدایونی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۸ء۔
- (۲۳) عبد القادر فخری: اصل الاصول، تحقیق یوسف کوکن، مدراس ۱۹۵۹ء۔
- (۲۴) عبد الرحمان جامی: اوانحیح نول کشور، لکھنؤ ۱۹۳۶ء۔
- (۲۵) ایضاً: فحاشات الانس، نول کشور، لکھنؤ ۱۳۲۸ھ، ۱۹۱۰ء۔
- (۲۶) غلام سبکی: کلمۃ الحق، مخطوطہ خدابخش لائبریری بانکی پور۔
- (۲۷) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۹۰۲ء۔
- (۲۸) فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، تقدیم محمد بن عبدالوہاب القزوی، تہران ۱۳۳۱ھ۔
- (۲۹) محمد ہاشم نشمی: زبدۃ المقامات، طبع لکھنؤ ۱۹۸۰ء۔
- (۳۰) محمد امین نقشبندی: مقامات احمدیہ، مخطوطہ ۱۰۶۸ھ۔
- (۳۱) مرزا مظہر جانجاناں: کلمات طیبات، دہلی، بدون سنہ۔
- (۳۲) نسیم الدین طوسی: اخلاق ناصر، لکھنؤ ۱۹۵۷ء۔
- (۳۳) عبد الحلیم بحر العلوم، وحدۃ الوجود و شہود الحق فی کل موجود، تحقیق شاہ ابوالحسن زید فاروقی، ابوالخیر اکیڈمی، دہلی ۱۹۷۲ء۔

## ارو

- (۱) ابوالاعلیٰ مودودی: تجدید و احیاء، دہلی طبع مکرر ۱۹۷۸ء۔
- (۲) ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، لکھنؤ ۱۹۸۰ء۔
- (۳) ایضاً: تزکیہ و احسان یا تصوف و سلوک، لکھنؤ ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء۔
- (۴) اشرف علی تھانوی: بوادر انوار، لکھنؤ ۱۳۵۹ھ۔
- (۵) ایضاً: تعلیم الدین، لکھنؤ بدون سنہ۔
- (۶) ابوالکلام آزاد: تذکرہ، کلکتہ ۱۹۱۹ء۔
- (۷) خلیق احمد نظامی: حیات شیخ عبدالحق مجدد ریلوی، دہلی ۱۹۶۳ء۔
- (۸) شیخ اکرام: پروڈکٹر، اہور ۱۳۳۶ھ۔
- (۹) فرمان محمد: حیات مجدد، اہور ۱۹۵۸ء۔
- (۱۰) محمد اسلم سرمانیہ: عمر، ندوۃ المصنفین، اہور ۱۹۶۷ء۔
- (۱۱) محمد حسن: مقامات امام ربانی، لکھنؤ ۱۳۳۳ھ، ۱۹۱۵ء۔
- (۱۲) محمد میاں: علما، بنکاشا نندار ماضی، دہلی ۱۹۴۲ء۔
- (۱۳) منظور احمد نمائی: تذکرہ امام ربانی، لکھنؤ ۱۹۶۰ء، طبع مکرر ۱۹۸۲ء۔
- (۱۴) ایضاً: تصوف کیا ہے؟ لکھنؤ ۱۹۷۸ء۔
- (۱۵) کیس: سید سائدر پوری: انوار احمدیہ، دہلی ۱۳۰۹ھ۔
- (۱۶) ایضاً: اجداد، دہلی بدون سنہ۔

- (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 Musulmane*, Paris, 1968
- (3) Ansari, A.S. Bazam, 'Djhangir' *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 Miskawath*, 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, *Nicomachean 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) 'Islam - 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 degli 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) Coomra, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, 1969.
- (21) Laddar 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*, Wiesbaden, 1966, vol. II, pp.873-83
- (23) 'The Sufi, Burhan Ahmad, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Lahore, 1940.
- (24) 'Laddar, Yohanan, 'Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought and History as an Image in the eyes of Posterity', Canada, Mc Gill, 1971.
- (25) Goldziher, Ignaz, *Vorlesungen über des Islam*, 1925.
- (26) 'Bamid Algar, 'Bibliographical Notes on the Naqshbandi Tariqah' in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, (ed) Hourani, J. Albany, State University of New York, 1971, pp 284-9
- (27) 'Goran, Nasr, Syed, *The Three Muslim Sages*, Cambridge, harvard University, 1964
- (28) 'Khan, Shaykh Muhammad, *Muslim Civilization in India*, New York, London, Columbia University Press, 3rd print, 1969.

- (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 Karas, (ed.) *Akhbar al-Hallaj*, Paris, 1936.
- (39) Merx, Adalbert, *Ideen and Gundlinier einer allgemeinen 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*, 1st 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) Abu'l-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 Pantheistica*, 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, Schocken Books, 1969, 1st ed. 1960.





