

تصوف : احيائے دين کی روحانی تحریک

(سریال-۲)

□ پروفیسر سید جعفر رضا

نظریاتی مسائل و مباحث

زیر نظر مقالہ کا سر بالہ ۱۔ گذشتہ شمارہ میں شائع ہو کر انتہائی مقبول ہوا اور ادبی حلقوں کے علاوہ مذہبی و روحانی حلقوں میں بھی اس کی غیر معمولی پذیرائی ہوئی ہے۔ جس کے لیے ہمیں مسلسل ستانی خطوط موصول ہو رہے ہیں۔ ہمیں مسرت و افتخار ہے کہ ادارہ کو پروفیسر سید جعفر رضا کا تعاون حاصل ہے۔ پروفیسر سید جعفر رضا بین الاقوامی شہرت و عظمت کے حامل ان معدودے چند ادیبوں اور دانش ورؤں میں ہیں جن کے علم و فضل کے متعدد و متنوع جہات ہیں۔ موصوف بیک وقت کئی زبانوں کے ماہر و مصنف ہیں۔ اسلامیات سے متعلق ان کے علمی کارناموں کے اعتراف میں اسلامی جمہوری ایران نے نویں اندیشہ اسلامی عالمی کانفرنس ۱۹۹۲ء (تہران) کے موقع پر انہیں خصوصی تمغہ طلائعی سے مزین کیا تھا۔ (ادارہ)

تصوف کو علم کا درجہ حاصل ہے۔ اس کے علمی ارتقا کی مختلف منزلیں ہیں لیکن دیگر اسلامی علوم کی طرح ہی تصوف کو اکثر و بیشتر یورپی حکماء کی توضیحات کی روشنی میں سمجھا جاتا رہا ہے جو بڑے زور و شور سے باور کراتے رہتے ہیں کہ انسانی علوم کے متعلق اسلام بڑی حد تک نظری (Theoretical) اور داخلی (Subjective) نظریات تک محدود ہے۔ اس میں تجربی (Empirical) عوامل شامل نہیں ہیں حالانکہ سچ یہ ہے کہ مغرب کا نظریہ عملی Pragmatism جو کوری مادیت پر قائم ہے، بذاتہ انتہائی محدود و جامد ہے، جبکہ اسلامی علم و حکمت کا

دائرہ عمل لامحدود و بیکراں ہے، جس میں مادیت کے راحت افزا نتائج کے علاوہ روحانی و دینی فلاح کے عناصر شامل ہیں۔ اے کاش، ان توفیق الہی سے محروموں کو یک رنہ متعصبانہ رویے سے نجات ملتی، ان کی نگاہیں اس حقیقت کی جانب بھی اٹھیں کہ یہ اسلامی علوم کا اثباتی و مشاہداتی رجحان ہی تھا، جس نے یورپ میں ازم منہ مظلمہ کے خالص داخلی تصور علم کے بعد ہی ذوق مشاہدہ اور شوقی تجربہ پیدا کیا۔ اسلامی علوم کی بدولت یورپ کو علمی روشنی حاصل ہوئی۔ اور یہ یورپ کی بد نصیبی ہے کہ وہ علم وہی کا قائل نہیں ہے۔ حالانکہ تمام تر انسانی علم بدست ربانی کا فیض ہے کیونکہ حیاتِ انسانی ہی فیضِ ربانی کی دلیل ہے۔

تصوف اسلامی علوم میں اس خصوصیت کی بنا پر امتیاز کا حامل ہے کہ اس میں یک وقت نظری اور داخلی نظریات کے پہلو بہ پہلو تجربی عوامل شامل ہیں۔ عصر حاضر کی اہم ترین کتابوں میں علامہ محمد اقبال کی دو عہد آفریں تصانیف The Development of Metaphysics in Persia اور Reconstruction of Religious Thoughts in Islam ہیں۔ پہلی کتاب ان کا تحقیقی مقالہ ہے۔ اس کی عصری معنویت کے متعلق خود علامہ اقبال کا خیال ہے: کہ ”اب اس کتاب کا صرف تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید سے بچ سکے۔“ ہمارے نزدیک یہ ”تھوڑا سا حصہ“ بھی تصوف کو سمجھنے میں کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی تصنیف Reconstruction of Religious Thought in Islam میں اسلامی زندگی کے متعدد و متنوع اساسی مسائل و مباحث کا تجزیہ کیا ہے، جن کے موضوعات ہیں۔... علم و مذہب، مشاہدات، مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ ذات الہیہ کا تصور اور حقیقی دعا، خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت، اسلامی ثقافت کی روح، اسلام میں اجتہاد اور کیا مذہب کا امکان ہے! یہ عنوانات خود آشکارا ہیں۔! مگر ان پر بار بار اور نئے سرے سے غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اساسی مسائل و مباحث اپنی کمیت و کیفیت تبدیل و متحرک کرتے رہتے ہیں۔ ان میں انتہائی ضروری و اہم ذریعہ تصوف ہے۔ جو اسلامی ثقافت کی روح میں اتری ہوئی ہے۔ اس کی اساس توحید پر قائم ہے، جو مغربی ثقافت سے متضاد نہیں تو مختلف ضرور ہے۔ مغربی فلسفہ روحانیت اور مادیت کی تفریق سے ہنوز آزاد نہیں

ہو سکا ہے، جبکہ ہمارے صوفیہ نے ایک ہزار سال قبل بتادیا تھا۔۔۔ عالم مادی عالم روحانی کی تجلی سے بیگانہ نہیں ہے! کبھی آپ نے اپنے بزرگوں کی اعلیٰ و فکر انگیز تصانیف کی جانب توجہ فرمائی، جو نقش بنی آپ سے فرمادی ہیں! ان کی وسعت کا اندازہ علم تصوف سے متعلق کتابوں کے مباحث سے کیا جاسکتا ہے۔ علم تصوف کی اولین کتابوں میں امام زین العابدین (م: ۶۰ھ/۶۷۰ء) کی تصنیف کتاب لصیغۃ السجادیہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے، جو حضرت علی ابن ابی طالب (م: ۴۱ھ/۶۶۱ء) کی بے مثل تصنیف نخب البلاغہ کے بعد اقوال ائمہ اہلبیت کا بہترین صحیفہ ہے۔ امام جعفر صادق (م: ۱۱۷ھ/۷۳۴ء) سے صوفیہ کے تمام مکاتیب فکر اپنا سلسلہ قائم کرتے ہیں۔ ان کی کتاب مصباح الشریعہ کو علم تصوف میں اساسی حیثیت حاصل ہے۔ ان کے علاوہ ذیل کے عنوانات کے تحت بعض دیگر اہم کتابوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے، تاکہ موضوع بیان کا اجمالی خاکہ ذہنوں میں ابھر سکے۔

(۱) تصوف کی اصولی کتابیں: خواجہ بسطامی کی شطحیات اور اس کی شرح جنیدی، خواجہ جنید بغدادی کی کتاب المناجات، ابو سعید اعرابی کی کتاب الوجد، ابو نصر سراج کی کتاب اللمع، القشیری کی الرسائل، ابو طالب کی قوت القلوب فی معاملۃ النجب، ابن عربی کی فصوص الحکم، جلال الدین سیوطی کی جلالین، منصور حلاج کی کتاب الطواسین، انیسابوری کی عیوب النفس، سعید الواعظ کی ریاض الانس، سید علی ہجویری کی کشف النجب، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی سلطعات اور تیسری صدی ہجری کی کاوش رسائل اخوان الصفاء وغیرہ

(۲) صوفیہ کے تذکرے: امام غزالی کے بھائی احمد الغزالی کی سوانح العشاق ابو نعیم الاصبہانی کی حلیۃ الاولیاء، فرید الدین عطار کی سیر الاولیاء، شہزادہ داراشکوہ کی سفینۃ الاولیاء، غلام سرور لاہوری کی تذکرہ خزینۃ الاصفیاء، سید محسن امین کی اعیان الشیعہ، سعید نفیس کی تصوف و ایران، شاہ علی اکبر کی مجمع الاولیاء، شیخ سلیم چشتی کے داماد شیخ ابراہیم کی سلسلۃ الاسلام، امام بیگ عالم گیری کی ثمرات القدس وغیرہ (۳) ملفوظات و اقوال: امیر حسن ہجری کی فوائد الفوائد، طوطی ہند، امیر خسرو کی افضل الفوائد، شمس العارفین قوام الدین کی قوام العقائد وغیرہ

(۴) مجالس: مثلاً ابن الجوزی کی مجال، شیخ یحییٰ منیری کی مونس المریدی شیخ قاضی

علا شطاری کی معدن الاسرار، شیخ حسن دایم بلخی کی کاشف الاسرار وغیرہ

(۵) دیگر مباحث: سید صدیق حسن کی الفرع اللغوی فی اصل سامی، شاہ ولی اللہ کی الاعتبہ فی

سلاسل اولیاء اللہ، شاہ ملک شجاع الملک لیکچر الانساب علی بن محمود چانداری کی درنظامی وغیرہ

ابتدا میں علم حدیث کے طرز پر صوفیہ نے اپنی تصانیف میں اسناد کو بنیاد بنایا تھا، جو بعد کے ادوار میں ترک ہو گیا، البتہ بیان اقوال کا سلسلہ جاری رہا۔ علم تصوف اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں کن کن اصطلاحی و معنوی مراحل سے گذرتا رہا، اس کے مطالعہ کا دائرہ سید علی بجوری (م: ۱۰۷۲ھ/۱۰۷۲ء) اور ابوالقاسم القشیری (م: ۳۶۵ھ/۱۰۷۲ء) سے امام غزالی (م: ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) پھر ابن عربی (م: ۶۳۸ھ/۱۲۳۰ء) اور ان سے بعد کے صوفیائے کبار تک پھیلا ہوا ہے۔ سید علی بجوری متعدد کتابوں کے مصنف تھے، مثلاً کشف المحجوب، منہاج الدین، الرعاۃ الحقوق اللہ، کتاب الفنا والبقا، اسرار الخرق والمونات، بحر القلوب، کتاب البیان لابل العیان، دیوان شاعری وغیرہ لیکن دست برد زمانہ سے کشف المحجوب کے علاوہ کوئی کتاب باقی نہیں رہ سکی۔ کشف المحجوب تصوف کی اساسی کتب میں ہے۔ ابوالقاسم القشیری نے رسالۃ القشیریہ کی تصنیف ۳۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں کی تھی۔ انھوں نے آغاز بیان میں لکھا ہے کہ ہر علم میں کچھ الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن سے مخصوص معانی و مفہیم ادا کیے جاتے ہیں لیکن بعض اوقات اظہار مطالب کی بجائے معانی و مفہیم کا پوشیدہ رکھنا بھی مقصود ہوتا ہے، تاکہ ان لوگوں سے اسرار و مقامات مخفی رکھے جاسکیں، جن میں ان کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس لیے تصوف میں دونوں طرح کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ ایسے الفاظ، جن سے معانی و مفہیم واضح ہو جائیں اور ایسے الفاظ کہ جو رمز و علامت کا درجہ رکھتے ہیں۔ ۲

۱۰۷۱ء، ۱۱ویں عیسوی (چوتھی، پانچویں صدی ہجری میں) عقیدہ تصوف کی تدوین و وسیع تر پیمانے پر کی گئی۔ ابونصر سراج (م: ۳۷۸ھ/۹۸۸ء) کی کتاب اللع تصوف کی اولین ممتاز کتب میں سے ہے۔ اس نے صوفیہ کو اصحاب اللہ یث پر ترجیح دی ہے کیونکہ فقہاء محض علوم حدیث پر قدرت رکھتے ہیں، علمی استنباط اور اصول شرع تک محدود ہوتے ہیں جبکہ صوفیہ ان علوم سے بھی بہرہ ور ہوتے ہیں اور علم باطن سے بھی۔ اعمال بھی دو طرح کے ہوتے ہیں — ایک وہ اعمال، جن کا انسان کی

جو ارج جسمانی سے تعلق ہے اور دوسرے وہ اعمال، جو قوائے باطنی (قلب) سے متعلق ہیں۔ علماء و فقہاء، خوارج ظاہری تک محدود ہوتے ہیں جبکہ صوفیہ فرد کے خوارج ظاہری اور قوائے باطنی دونوں سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کا مشہور قول ہے: العلم ظاہر و باطن والقرآن ظاہر و باطن و حدیث رسول اللہ ظاہر و باطن والا سلام ظاہری و باطنی علم ظاہر و باطن کے اجتماع کے بغیر علم مکمل نہیں ہو سکتا۔ محض علم ظاہر کافی نہیں ہو سکتا۔ انھوں نے صوفیہ کی تخصیص کے لیے تین امور پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے: ... شریعت کی متابعت، زہد و ترک کی اہمیت اور سربیت کا مرتبہ۔ ابو نصر سمرانی نے علم تصوف کو کتاب (قرآن) اور اثر (حدیث) پر مبنی قرار دیا ہے۔ ۳ ابو بکر محمد انکلا بازی (م: ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء) نے واضح کیا ہے کہ احوال کی پیداوار اعمال سے ہوتی ہے۔ علم کو عمل میں تبدیل کرنے سے قبل بندے کو علم آفات نفس سے واقف ہونا چاہئے، جس کو صوفیہ علم حکمت کہتے ہیں۔ اس کے ذریعہ مراقبہ الخواطر، (دل میں جاں گزریں خیالات اور وساوس کو روکنا) اور تطہیر السرائر (مخفی خیالات سے پاک کرنا اور وجدان کی حفاظت کرنا) پر قابو حاصل کر سکتا ہے۔ ۴ ابو طالب محمد الہکی (م: ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء) کے طویل علمی و تحقیقی مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم ظاہری (فقہ، اصول وغیرہ) درست ہیں، ان کی افادیت سے بھی انکار نہیں ہو سکتا لیکن اصلی علوم ہیں... علوم الیقین اور علوم الباطن (یعنی علوم تصوف) باقی ہوس! ۵

امام غزالی (م: ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) کی تعلیمات و تصنیفات میں احیاء علوم الدین اور المہند من الفضل نے جمہور اسلام کو بیدار کیا ہے۔ المہند ان کی خود نوشت سوانح عمری ہے، اس میں انھوں نے صوفیانہ زندگی کو افضل ترین زندگی قرار دیا ہے۔ غزالی اپنے 'مقصد' (جس کو معتقدین 'وظیفہ' کہتے ہیں) میں غیر معمولی طور پر کامیاب ہوئے۔ ان کے بعد اس وظیفہ کو شیخ عبد القادر جیلانی نے (م: ۵۶۲ھ / ۱۱۶۶ء) سنبھالے رکھا لیکن ان کے مواعظ کا ایک دھندلا سا تصور ہی امتداد زمانہ سے باقی رہ سکا۔ شیخ عبد القادر جیلانی کے قریبی روحانی اولاد کی حیثیت سے محی الدین ابن عربی (م: ۱۲۳۰ء) کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

ہندوستان میں صوفیہ کے تذکرے عموماً فارسی میں لکھے گئے، بعد میں جن کے ترجمے اردو میں

ہوئے جن میں چند کا ذکر درج بالا طور میں ہو چکا ہے۔ ان تذکروں میں صوفیہ کی نجی زندگی، سوانح حیات اور عقائد و تصورات کا بیان ہے، ان پر شدید مبالغہ آرائی کا الزام عائد کیا جاتا ہے۔ اگر اس حقیقت پر نظر رکھی جائے کہ تذکرہ نگاروں نے اپنے پیرومرشد یا اسی درجہ کے محترم بزرگ کے حالات اپنے ذاتی عقائد کی بنیاد پر رقم بند کیے ہیں تو مبالغہ آرائی کا الزام وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ ذاتی عقائد کا معاملہ مبالغہ سے آزاد ہوتا ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر عقیدہ فی نفسہ مبالغہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ان تذکروں میں خوارق و کرامات کا خوب خوب بیان ہوا ہے۔ ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ سب سے زیادہ مقبول رہا ہے، اس لیے اس کے تذکرے بھی سب سے زیادہ ہیں۔ ان میں سرور الصدور و نور البدور کو اولیت حاصل ہے، جو خواجہ بختیار کاکی (م: ۶۳۴ھ/ ۱۲۳۶ء) اور خواجہ حمید الدین ناگوری (م: ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) کے ملفوظات پر مشتمل ہے۔ ضیاء الدین برنی نے شیخ فرید الدین محمود چاک پراں ناگوری (م: ۷۳۴ھ/ ۱۳۳۳ء) کے ملفوظات سلک السلوک لکھے۔ خواجہ نظام الدین اولیاء (م: ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۴ء) کے حالات و ملفوظات پر مبنی کئی کتابیں ہیں، جنہیں عصری مآخذ کہا جاسکتا ہے۔ ان میں (فوائد الفوائد اردو ترجمہ خواجہ حسن ثانی نظامی نے اور قوام العقائد کا پروفیسر ثار احمد فاروقی نے کیا ہے۔ دیگر اہم و معروف کتابوں میں سید محمد بن مبارک علوی امیر خور دکرمانی (م: ۷۷۰ھ/ ۱۳۶۸ء) کی سیر الاولیاء فی محبت الحق جل و علا، اللہ دیا چشتی کی سیر الاقطاب عبدالقدوس گنگوہی کی رشد نام عبدالرحمن چشتی کی مراۃ الاولایہ، مراۃ مدار اور مراۃ الاسرار علی اکبر حسین اردستانی کی محفل الاصفیاء و مجمع الاولیاء، محمد عوثی شطاری کی گلزار ابرار، خلیفہ خویہی کی معارج الاذیت وغیرہ اہم ہیں لیکن یہ ذکر شہزادہ داراشکوہ (م: ۱۶۵۸ء) کے عہد آفرین تذکرہ مسغینۃ الاولیاء اور سکینۃ الاولیاء کے بغیر مکمل نہیں کیا جاسکتا، جس میں علم و فضل، ریاضت و عبادت اور روحانی زندگی کے اصول و ضوابط بیان کیے گئے ہیں اور مسئلہ سماع پر عملی بحثیں ہیں۔ اسلامیات سے متعلق زیادہ تر کتابوں میں تصوف کا ذکر ناگزیر رہتا ہے۔ ہندوستان میں تصوف سے متعلق متعدد کتابیں دیگر مذاہب کے اہل قلم کی بھی مرہون منت ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو ہندوستانی مسلمانوں میں تصوف سے متعلق متعدد کتابوں کا سلسلہ برہور میں رہا ہے اور ہنوز جاری ہے۔

❖ سریت : نفوذ و اثرات :

تصوف کے پردے میں غیر اسلامی عناصر خصوصاً سریت کے فروغ کا سبب بنو امیہ کی زائیدہ عرب قومیت کا تصور ہے، جس کے نتائج بعد کے ادوار میں برآمد ہوئے۔ تصور عرب قومیت نے اسلامی تصور حیات کو شدید صدمہ پہنچایا۔ اسلام نے ملتوں کو مٹا کر اجزائے ایمان بنادیا تھا لیکن بنو امیہ نے عرب قومیت کے نام پر دوبارہ موروثی حکمرانی کو معیار ایمان بنادیا۔ حکمرانی کے عرب بچوں میں غیر عرب موت سے بدتر حیات کرتے رہے۔ بالآخر عوام نے حکمرانی کے بچوں کو توڑ دیا۔ اس عرب قومیت کے رد عمل میں تحریک شعوبیت نے جنم لیا۔ جس کا نعرہ تھا کہ عربوں کو غیر عربوں پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے لیکن جلد ہی اس تحریک نے عرب مخالف اور ایران موافق تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ متعدد ایسے لوگ، جن کے دلوں میں اسلام کے خلاف شکوک تھے، شعوبی تحریک کے زیر سایہ آ گئے۔ ان کو 'زنداد' کہا گیا۔ انھوں نے مانی، زردشت اور مزدک کے مذاہب و عقائد کو زندہ کرنا شروع کیا۔ یہ لوگ عباسی خلیفہ منصور کے عہد (۵۸-۱۳۶ھ / ۵۷-۷۴ء) میں پوری طرح سراٹھا چکے تھے۔ اس کا سبب پہلوی اور فارسی زبان کے تراجم تھے، جنھوں نے کئی طرح کے سوالوں کو جنم دیا تھا۔ یے شعوبیت کے زیر اثر تصوف کے خدوخال بھی بدلے، جس کو ایرانی تصوف کہا جاسکتا ہے۔ اس ایرانی تصوف کا اسلامی عقائد سے تقابلی مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایرانیوں نے ظہور اسلام سے قبل کے اپنے افکار کو کلیتاً ترک نہیں کیا تھا بلکہ حیلوں اور چالاکیوں سے قدیم عقائد کی نگہداشت کرتے رہتے تھے۔ یہ بات شعوبی تحریک میں سب سے زیادہ ابھر کر سامنے آئی۔ بقول پروفیسر سعید نفیسی تقریباً تمام شعوبی ایرانی تھے اور اگر ایران کے باہر دوسری جگہوں پر بھی کچھ شعوبی پیدا ہوئے تو ان میں بھی اس نئی فکر کی بنیاد ڈالنے والے گروہ کے رہنما ایرانی تھے۔ عربوں کے درمیان جو سب سے زیادہ فعال اور طاقت ور شعوبی پیدا ہوئے، وہ 'اصحاب الزنج' تھے جن کا رہنمائے کارہنے والا ایک شخص علی محمد تھا۔ یہی حال قرامطہ کا ہے۔ قرامطہ کا بھی رہنما بھی ایرانی بھی تھا۔ اہم ترین شعوبی تحریک ایرانی تصوف کی شکل میں منتہی ہوئی۔ ۱۔

تصوف کے سرخی حرکات کو مطالعہ و تجزیہ کی سہولت کے پیش نظر تین زمروں میں تقسیم

کرنا مناسب ہوگا۔ اولاً: عراق اور جزیرہ (دجلہ و فرات کے درمیان کی سرزمین) کا تصوف، جو نستوری نصرانیوں، یعقوبیوں، صابیوں، مرقیوں، ابن دلیمان اور ہرمز کے تعلیمات سے متاثر رہا۔ دوم: ایران اور ہندوستان کا تصوف، جس پر زردشت، مانئی، ویدانت اور بدھ تعلیمات کے اثرات نظر آتے ہیں۔ سوم: مصر شام، مغرب اور اندلس کا تصوف، جس پر نوافلاطونیت، ابی قوریت، رواقیت اور عیسائیت کی پرچھائیاں دکھائی دیتی ہیں۔ اس سلسلے میں تاریخی تقدم کو صرف نظر نہیں کرنا چاہئے کہ تصوف پہلے عراق و جزیرہ کی سرزمین میں عالم وجود میں آیا، پھر ایران و ہندوستان میں پھیلا اور آخر میں مصر سے اندلس تک پہنچ گیا۔ ان تینوں علاقوں کا تصوف باہمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ البتہ بعض امور میں ہم آہنگی بھی ہے۔ اگر ان کو سامی اور غیر سامی تصورات و عقائد کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے تو آریائی تصورات و عقائد ہند ایرانی تصوف پر واضح طور پر نظر آتے ہیں اور سامی تصورات و عقائد عراق و جزیرہ اور مغربی تصوف کی اساس بنتے ہیں۔ پھر پورا تصوف نظریاتی اعتبار سے دوزمروں میں تقسیم ہو جاتا ہے... سامی تصورات اور آریائی تصورات۔ یہ دونوں تصورات بیشتر مسائل و مباحث میں ایک دوسرے سے متضاد و متضارب نظر آتے ہیں۔

یونانی حکمت حراں اور شام کی راہوں سے عراق و جزیرہ میں داخل ہوئی تھی۔ یہ وہی راہیں تھیں، جن سے اسلام مغرب میں وارد ہوا تھا۔ شامیوں نے یونان کے آخری نظام فلسفہ نوافلاطونیت کو اختیار کر لیا۔ غلطی یہ ہوئی کہ اس کو ارسطو (م: ۳۲۲ ق م) کا اصلی فلسفہ سمجھ بیٹھے۔ تا آنکہ فلو طینس (م: ۷۰ء) کی اپنی دس (Enneads) کو ارسطو کی دینیات، قرار دے کر صدیوں تک بحث و تکرار کرتے رہے۔ حالانکہ ان دونوں اساتذہ فلاسفہ یونان کے تفکر میں نمایاں فرق ہے۔ ۹۔ فلاطون کے نظریہ عینیت (Idealism) اور فلو طینس کے نظریہ صدور (Emanation) کے خلط ملط ہو جانے کی بنا پر تصوف کی نشو و نما پر دریا اثرات مرتب ہوئے۔ اس دور کے صوفیہ و مشائخ تذبذب میں تھے کہ مندرجہ ذیل تین تشریحوں میں کس کو قبول کریں اور کیوں؟ ۱۰۔

اولاً: تشریح اتحادیہ: ابن مسرہ اور اخوان الصفا سے فارابی اور ابن قسّی تک اتفاق رائے تھی کہ نفس منفعل کو عقل فعال متاثر کرتی ہے تو اس کے تشکیل معانی کو اتحاد کہتے ہیں۔ عقل فعال کی

تشریح میں بھی اختلاف تھا بعض اس کو فیض الہی اور بعض نور محمدی قرار دیتے تھے۔

ثانیاً: تشریح، اشراقیہ: سہروردی اور حلی سے دوانی اور صدر الدین تک جوہر روح پر زور دیتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ روح نور یزدی کا شرارہ ہے، جو زندگی کے عقل فعال سے روشنی حاصل کرتی ہے۔

ثالثاً: تشریح و صولیہ: ابن سینا سے ابن طفیل اور ابن سبعین تک کا خیال ہے کہ روح ذات الہیہ سے ہم آہنگ ہوتی ہے تو ایک ایسے وجود جامع کا شعور بیدار ہوتا ہے، جس میں تعدد اور امتیاز باقی نہیں رہتا۔

چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) سے یونانی حکمت کے زیر اثر، جو قرامطہ عرفانیت (Gnostic) طبیب رازی (م: ۳۲۰ھ / ۹۳۲ء) سے ابن سینا (م: ۳۲۹ھ / ۱۰۳۷ء) تک پھیلی گئی، صوفیہ و مشائخ مابعد الطبیعیاتی مصطلحات وضع کرتے رہے۔ نو فلاطونیت کا خدا ہر جگہ موجود بھی ہے اور موجود نہیں بھی ہے۔ وہ موجود اس طرح ہے کہ وہی تمام اشیاء کی علت ہے۔ اشیاء موجود ہیں، اس لیے وہ بھی موجود ہے اور موجود نہیں ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ اشیاء الگ الگ وجود رکھتی ہیں، اس لیے خدا کا وجود کہیں بھی نہیں ہے۔ اس سے نکتہ پیدا ہوا کہ اگر خدا کا وجود ہر جگہ ہوتا تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کہیں نہیں ہے تو اس صورت میں خدائی سب کچھ ہوتا۔ اسی کو صوفیہ 'ہمہ اوست' کہتے ہیں۔ البتہ نو فلاطین مادے کے استرار یا استقلال کو کسی حد تک جائز قرار دیتے ہیں جبکہ صوفیہ تمام عالم امکان کو تجربات کے ذریعہ دیکھتے ہیں۔ تجربات خواب ہیں، قید زندگی بھی ایک خواب کا نام ہے، جس سے موت ہی بیدار کر سکتی ہے۔ اسی تفکر سے شیخ محی الدین ابن عربی (م: ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) نے نظریہ وحدت الوجود کی تشکیل کی۔ ابن عربی اندلس نژاد تھے۔ بعد میں دمشق آئے اور وہیں بس گئے۔ ان کا خاندان عرب کے مشہور قبیلہ طائی سے تھا۔ وہ نو فلاطونیت سے، دیگر صوفیہ کے مقابلہ میں، مکانی اعتبار سے بھی قریب تھے اور تفکر کے معیاروں پر بھی۔

تصوف میں سرایت داخل کرنے اور اس کو فروغ دینے میں ان یہودی اور عیسائی علماء و حکماء اور مفکرین کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، جنہوں نے کبھی باہر سے اور کبھی دائرہ اسلام میں داخل ہو کر اپنے

مذہبی تصورات کو اسلامی رنگ و آہنگ عطا کرنے کی شعوری کوشش کی۔ حالانکہ اسلام نے تمام انبیاء مرسلین کو ایک ہی دین کا رہنما قرار دے کر ادیان عالم کو کامل وحدت کے رشتہ میں منسلک کیا ہے لیکن دنیا کے تین بڑے مذاہب، یہودیت، مسیحیت اور اسلام، جو ساری نژاد ہونے کی بنا پر متعدد مشترک خصوصیات کے حامل ہیں، باہمی طور پر ہم آہنگ نہیں ہو سکے۔ اسلام کے ساتھ ان کا وہ یہ حلیفانہ ہونے کی بجائے حریفانہ بلکہ بڑی حد تک معاندانہ رہا۔ خصوصاً اہل یہود کو مسیحیوں کے مقابلہ میں اسلام سے زیادہ ہی مخالفت رہی ہے۔ یہ حقیقت عیاں راجحہ بیاں ہے۔ وہ علماء و مشائخ قبول اسلام سے قتل یہودی یا نصرانی رہ چکے تھے، ان کے دیرینہ تصورات و معمولات خواہ کتنے ہی غیر شعوری کیوں نہ ہوں، غیر اسلامی اساس رکھتے تھے اور تصوف میں ان کی اثر پذیری سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ حقیقت تقلیدی و پرستاری عینک اتار دینے پر ہر شخص کو نظر آسکتی ہے کہ یہودی اور نصرانی مذاہب کی تعلیمات کو سب سے پہلے محمد بن عبد اللہ بن مسرہ (م: ۳۱۹ھ/۹۳۱ء)، پھر ابو العباس رفاعی (م: ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء) احمد شاذلی (م: ۶۵۷ھ/۱۲۵۸ء) اور سید احمد بدوی مصری (م: ۶۷۱ھ/۱۲۷۶ء) اور خاص کر شیخ محی الدین ابن عربی (م: ۱۲۴۰ء) نے مغربی تصوف کا جزد بنادیا۔ ۱۲

اسلامی علماء و مشائخ کی زندگیوں پر بسا اوقات اہل یہود اور مسیحیوں کے فکری اثرات کی نشان دہی ہوتی رہی ہے، اس سے صاف انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی واضح ترین مثال خانقاہی رہبانیت ہے۔ اس تصور کے مطابق دنیا ایک قید خانہ ہے۔ روح جسم کی قید میں ہے۔ انسانی خواہشات نفس کی تیلیاں ہیں۔ ان سے انسان اسی صورت میں نجات حاصل کر سکتا ہے، جب وہ اس قید خانہ کی دیواریں توڑ دے اور روز افزوں خواہشات کے نفس سے اپنی روح کو آزاد کرالے۔ اپنی جبلت اور جبلی خواہشات کو کچل کر فنا کر دے۔ دین کے اسی نظریے کو رہبانیت یا ویراگ کہا گیا ہے۔

رہبانیت کے متعلق قرآنی ارشاد انتہائی واضح ہے کہ کسی سخن سازی کی گنجائش نہیں رہتی، ملاحظہ ہو: **رہبانیتہ ما یبتدعوھا ما کتبناھا علیہم** (اور جس رہبانیت کو ان لوگوں نے از خود ایجاد کر لیا تھا: الحدید ۵۷/۲) اس سے واضح ہے کہ خدا کی جانب سے کسی بھی شریعت کے لیے رہبانیت وارد نہیں ہوئی ہے بلکہ بعض بندوں نے خود ایجاد کر لیا ہے، جس کو اللہ تعالیٰ کی پسندیدگی

حاصل نہیں ہے۔ رسول اسلام کی واضح حدیث موجود ہے: لا رهبانیت فی الاسلام (اسلام میں رهبانیت نہیں ہے)۔ اس مشہور حدیث کو اکثر صوفیہ غیر مستند اور موضوعی و مجہول قرار دیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی میں) اس لیے وضع کی گئی کہ قرآن مجید کی مذکورہ آیت سورہ الحمد، جس میں رهبانیت کا ذکر آگیا ہے، موکد بنادیا جائے۔ مستشرقین میں لوئس مسین نے خاص طور پر اولین تین صدیوں کے مفسرین مثلاً مجاہد اور ابوالمہدی الباہلی کی اسناد پیش کی ہیں تا آنکہ مخالف تفسیریں شائع ہوئیں اور زحتری نے اسے مروج و عام کر دیا۔ یہ مشہور حدیث وضعی ہو سکتی ہے لیکن اس کا کیا جواز پیش کیا جائے گا کہ رسول اسلام کی دیگر بکثرت احادیث بھی موجود ہیں، جن میں رهبانہ زندگی سے مختلف زندگی گزارنے کی تعلیم دی ہے۔ مثلاً نکاح سے گریز کرنا، فحشی ہونا، مسلسل عبادت سے اذیت میں پڑنا، شب بیداریاں کرنا، اہل عیال کے حقوق سے بے اعتنائی برتنا وغیرہ پر سخت تنقید کی گئی ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے صوفیہ میں رهبانیت کے رجحان پر تلخ و ترش تبصرہ کیا ہے کہ جاہلیت رهبانہ نے علماء مشائخ، زہاد اور پاک بازوں پر حملہ کیا، جس سے اسلامی معاشرہ میں مایوسانہ نقطہ نظر پھیل گیا۔ ۱۳ ذاکر سعید نفیسی کا خیال کہ رسم و راہ خانقاہی مرتب کرنے کا تصور مانینوں سے ماخوذ ہے۔ عربوں نے فارسی لفظ 'خان گاہ' کو معرب کر کے 'خان قاہ' بنادیا۔ شہر سرقند میں مانینوں کی خانقاہیں ہیں، جن کو مقامی زبان میں 'نفوشاک' کہتے ہیں۔ ۱۴

تصوف کے آریائی تصورات میں سریت سامی تصورات کے مقابلے میں زیادہ واضح و یقینی نظر آتی ہے۔ آریوں کا مرکز اصلی پامیر ہے، جو موجودہ تاجیکستان میں شامل ہے۔ اسی پامیر سے نقل مکانی کر کے آریہ ہندوستان اور ایران میں آباد ہوئے۔ رگ وید اور اوستا کی داستانوں کی مماثلت ان کے تصورات کی یکسانیت نمایاں کرتی ہے۔ فارسی زبان میں ایک گھاس کا نام 'ہنومہ' ہے، جو زردشتیوں کی عبادت میں استعمال ہوتی ہے۔ سنسکرت میں 'ہ' تبدیل ہو کر 'س' ہو گیا۔ اس کا ہندو نام 'سوم' (सोम) ہے، جو دیوتاؤں میں 'گنی' اور 'اندرا' کے بعد تیسرے ترین شے ہے۔ آکاش پر چند رہا ہے، سورگ کی آیتا اور رس ہے۔ اس طرح کی صدہا مثالیں ہیں۔ مثلاً زردشتی کستی، ہندو 'جینو' زردشتی، گنوتر، اور سنسکرت گوتم وغیرہ۔ ہندوستان سے باہر، جن علاقوں میں بودھیت کو مقبولیت حاصل ہوئی، ان میں

موجودہ افغانستان شامل ہے۔ ایسے کتبے دستیاب ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ۲۵۶ ق م میں بودھیت افغانستان میں رائج ہو چکی تھی۔ ۱۵۱ بچ بودھیت کا عالمی مرکز رہا ہے، جس کی زیارت کے لیے زائرین بیرون جات سے آتے تھے۔ ’برکی‘، سنسکرت کے ’پرکھ‘ (प्रमूख) ماخوذ ہے، جو بچ کے بودھ معابد ’نودہار‘ (नवविहार) سے تعلق رکھتے تھے جو مفرس ہو کر ’نوبہار‘ ہو گیا ہے۔ بچ کو یونانی سلطنت میں مرکزیت حاصل تھی اور اس کا رشتہ زردشت سے بھی تھا۔ صوفیہ میں ممتاز شخصیتیں بچ سے وابستہ ہیں مثلاً شیخ ابوالفتح ابراہیم بلی (م: ۱۶۳ھ / ۷۸۰ء)، شیخ ابو علی شقین بلی (م: ۱۹۵ھ / ۸۱۰ء)، شیخ ابو عبد اللہ محمد بن فضل بلی (م: ۳۱۹ھ / ۹۳۱ء)، طوطی ہند امیر خسرو (م: ۷۲۵ھ / ۱۳۲۳ء) مولانا جلال الدین رومی (م: ۷۶۷ھ / ۱۲۷۳ء) وغیرہ۔ شیخ ابوالفتح ابراہیم بن ادھم بھی بلی شہزادے تھے۔ ان کی حیات اور گوتم بدھ کی زندگی میں کئی مماثلتیں ہیں۔ دونوں نے تحت و تاج کو خیر باد کہا اور درویشی اختیار کی۔ ان کے پیغامات میں بھی ہم آہنگی ہے۔ ۱۶ سرخیل طائفہ ریشیان کشمیر شیخ العالم نور الدین نورانی (م: ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) اور مہاتما بدھ میں چھپیں مماثلتوں کا ذکر کیا گیا ہے جو کشمیر کے دیگر ریشیوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ۱۷

قدیم ایرانی مذہب کا بانی و پیشوا مانی (م: ۷۵۷ء) خود کو زردشتی مذہب کا سیوشیانس، مسیحی مذہب کا فارقلیط موعود اور بودھ موعود کہتا تھا۔ اس کا باپ ایرانی نژاد تھا لیکن ہمدان سے ہجرت کر کے بابل میں آباد ہو گیا تھا، جہاں مانی (۱۶-۲۱۵ء میں) پیدا ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ اس کے وطن میں بدھ مت کا بہت زور تھا۔ اس نے ایران قدیم کے پیغمبر زردشت کے برعکس، جو دینیاتی نقطہ نظر سے موحد اور فلسفیانہ زاویہ نظر سے شمولیہ تھا اور جس کے پیش نظر یہ مسئلہ رہا کہ بدی کے وجود اور خدا کے ازلی نیکی میں صلح کرا دی جائے۔ اس لیے تعلیم دی کہ اشیاء کی کثرت و گونا گونی کا سبب نور و ظلمت کی قوتوں کا اتصال ہے۔ یہی نظریہ صوفیہ میں مختلف روپ دھارن کر کے کبھی تصور اتحاد و حلول میں معاون ہوا تو کبھی تصور حقیقت نور کی حیثیت سے جلوہ گر ہوا۔ مانی کے تصور کونیات اور ہندوستانی مفکر کپل میں حیرت انگیز مماثلت ہے، جس نے کائنات کی توجیہ تین علتوں سے بیان کی تھی۔ نیکی یعنی ستیہ (सत्य) ظلمت یعنی تمس (तमस) حرکت یا جذبہ یعنی رجت (रजत)۔ ویدائیموں نے کائنات کو التباس قرار دے کر

مسئلہ کا حل تلاش کیا۔ صوفیہ اسی مفہوم کو التباس کی بجائے تعینات کے ذریعہ حل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک نفس کی معرفت حاصل کرنا رب شناسی کا وسیلہ ہے۔ جو حضرت علی کے مشہور و معروف قول من عرف نفسه عرف ربه (جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا) پر مبنی ہے جس کی بنیاد پر مشہور فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ نے کہا... میں سوچتا ہوں، اس لیے میرا وجود ہے۔ اسی خیال کو صاحبِ حمیری نے اپنی ایک غزل میں پیش کیا ہے، جس کا مطلع ہے:

دریچ پرده نیست کہ نبود صدای تو
عالم پرست از تو و خالی ست جانی تو

❖ وحدت الوجود:

تصوف میں عقیدہ وحدت الوجود کو اساسی اہمیت حاصل ہے لیکن اس کے مآخذ کے متعلق شدید اختلافات ہیں۔ اگرچہ وحدت الوجودی تصورات کی اساس اسلامی شریعت ہے لیکن اس میں نوفلاطونیت، یہودیت اور عیسائیت کے مغربی اثرات، زردشتیت و مانیت کے ایرانی عوامل اور بدھیت، ویدانت اور آپنہد کے ہندوستانی عناصر کی کار فرمائی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مزید برآں مولانا جلال الدین رومی (م۔ ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) نے نوفلاطونیت کے اثرات کو قرآنی آہنگ عطا کر دیا۔ ۱۸ خلافت بنو عباس کے اولین دور (۳۳۹-۲۶۱ھ / ۹۵۰-۸۷۴ء) میں بغداد مغرب و مشرق کا سنگم بنا تو عرب و غیر عرب تہذیبی اختلاط میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے تصوف کو نصرانی و یہودی اولیاء سے نسبت دیدی ہے، حتیٰ کہ ایک ساری النسل فرد لقمان کو، جو بائبل کے رہنے والے تھے، وینمبیروں کی فہرست میں شامل کر لیا۔ ۱۹ تصوف کے اولین مراکز، جہاں سے تصوف دنیا بھر میں، اور خاص طور پر ہندوستان میں پھیلا، ماوراء النہر، سمرقند اور بخارا تھے، جو بدھیت کے زبردست مراکز رہ چکے تھے۔ ۲۰ البیرونی (م۔ ۴۳۰ھ / ۱۰۴۸ء) اور بعد از شہزادہ داراشکوہ (م۔ ۹۶۶ھ / ۱۵۵۸ء) نے آپنہدوں سے عقیدہ وحدت الوجود کی حقانیت ثابت کی۔ ایرانی تصوف کے مآخذ میں زردشت ومانی کے اثرات واضح ہیں۔ ۲۱ غالباً صوفیہ جس چیز کو وسیع المشربی قرار دیتے ہیں، مختلف عقاید و مذہب سے اکتساب کا دوسرا

نام ہے۔

عقیدہ وحدت الوجود کی اساس چند آیات کریمہ پر بیان کی جاتی ہے پہلی آیت: واللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ ان اللہ واسع علیم (اور اللہ کے لیے مشرق بھی ہے اور مغرب بھی لہذا تم جس جگہ بھی قبلہ کا رخ کر لو گے، سمجھو، وہیں خدا موجود ہے، وہ صاحب وسعت بھی ہے اور صاحب علم بھی: البقرہ ۱۱۵/۲) اس میں مشرق و مغرب (یعنی ہر جگہ) خدا کے موجود ہونے، اس کے صاحب وسعت اور صاحب علم ہونے اور عبارت کی تاکید کے لیے دلیل ہے۔ دوسری آیت: کل شئی ہالک الا وجہہ (اس کی ذات کے ماسوا ہر شے ہلاک ہونے والی ہے: القصص ۲۸/۸۸) اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کے علاوہ ہر شے کے ہونے کی دلیل ہے۔ تیسری آیت: کل من علیہا فان (جو بھی روئے زمین پر ہے، سب فنا ہو جانے والے ہیں: الرحمن ۲۶/۵۵) چوتھی آیت: ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام (صرف تمہارے رب کی ذات جو صاحب جلال و اکرام، وہی باقی رہنے والی ہے: الرحمن ۲۷/۵۵) اللہ تعالیٰ اپنی بقا کا اعلان اپنے جلال و اکرام کے ساتھ کرتا ہے۔ جلال سے بندہ میں خوف پیدا ہوگا، لہذا اکرام کا ذکر کر دیا گیا تاکہ بندہ مایوس نہ ہو لیکن عذاب الہی سے لاپرواہی نہ برتے بلکہ درمیانی زندگی گزارے۔ خوف کے ذریعہ بدی کو روکا جاسکے اور اکرام کے ذریعہ نیکیوں کا حوصلہ پیدا کیا جاسکے۔ پانچویں آیت: ہو معکم این ما کنتم (وہ تمہارے ساتھ تم جہاں بھی رہو۔ المدیدہ ۲۵/۵۷)

یہ آیات کریمہ دلیل ہیں کہ حال ابدی (Eternal Present) میں ہر وہ شے جو ہلاک ہو سکتی تھی، ہلاک ہو چکی ہے۔ اسی طرح ہر وہ شے جو فنا ہو سکتی تھی، فنا ہو چکی ہے اور اب صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات باقی ہے اور باقی رہے گی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مخلوقات کی کثرت وجود کے حجاب میں، تمام موجودات میں صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی حقانی وحدت موجود ہے لیکن اس سے یہ مفہوم نہیں پیدا کرنا چاہئے کہ ذات باری تعالیٰ متعدد اجزا پر مشتمل ہے۔ بلکہ اس حقیقت کو ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ مخلوقات کے ایک دوسرے سے مختلف و منفرد ہونے کے باوجود لامتناہی کاملیت باری تعالیٰ اپنی غیر منقسم کلیت کی صورت میں موجود ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ بھی لامتناہی نہ ہوتا۔ اس تصور کو مزید تقویت عطا کرنے کے لیے صحیح بخاری سے یہ حدیثیں پیش کی جاتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تھا اور

اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا... وہ آج بھی ویسا ہی ہے، جیسا کہ کبھی تھا۔ ۲۲

صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ رسول اسلام نے قرآنی تعلیم کے علاوہ حضرت علی ابن ابی طالب کو ایک باطنی تعلیم و حکمت بھی عطا کی تھی جس کی تائید حضرت علی کے ایک خطبہ سے بھی ہوتی ہے، جب انھوں نے فرمایا: فوالذی خلق الجنہ وبرأ نسمہ ان الذی انتقمکم ہی۔ عن النبی الامی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (اس ذات کی قسم، جس نے دانہ کو شکافہ کیا اور ذی روح کو پیدا کیا، میں تمہیں خبر دیتا ہوں، وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے پہنچی ہے۔ نوح البلاغہ: خطبہ ۹۹) اس کے مماثل متعدد اقوال نوح البلاغہ میں ملتے ہیں۔

صوفیہ باطنی تعلیم (حکمت) کے دعویٰ کی تائید میں قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں: کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم نتلوا علیکم آیتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتب والحکمۃ ویعلمکم ما لم تکتونوا تعلمون۔ (جس طرح ہم نے تمہارے درمیان تمہیں میں سے ایک رسول بھیجا ہے، جو تم پر ہماری آیات کی تلاوت کرتا ہے۔ تمہیں پاک و پاکیزہ بناتا ہے اور تمہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور وہ سب کچھ بتاتا ہے جو تم نہیں جانتے تھے۔ البقرہ ۱۵۱/۲) اسی طرح قرآن نے مسلمان کی یہ تعریف کی ہے: الذین یومنون بالغیب ویقیمون الصلوۃ ومما رزقنہم ینفقون (جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں۔ پابندی سے پورے اہتمام کے ساتھ نماز ادا کرتے ہیں اور جو کچھ ہم نے رزق دیا ہے، اس میں سے ہماری راہ میں خرچ کرتے ہیں۔ البقرہ ۳/۲) پھر 'غیب' کے متعلق کیا؟ اور کیوں؟ کس طرح؟ کے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا جواب بھی قرآن میں موجود ہے کہ اس 'غیب' کو کہیں ماورائی تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تمہاری روح میں موجود ہے۔ آیات ملاحظہ ہوں: وفی الارض آیات وللموقنین۔ وفی انفسکم افلا تبصرون (اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے بہت سی نشانیاں پائی جاتی ہیں۔ اور خود تم میں بھی۔ کیا تم نہیں دیکھ رہے ہو: الذاریات ۲۰/۵۱) پھر اس 'غیب' کی ماہیت بھی بیان کر دی گئی۔ اللہ نور السموات والارض (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے: النور ۲۳/۲۵) اور اس نور کے متعلق ارشاد ہوا: لیس کمثلہ شئی (اس کا جیسا کوئی نہیں: الشوریٰ ۱۱/۳۴)

ان آیات کریمہ کی روشنی میں صوفیہ کا وحدت الوجودی نقطہ نظر نمودار تھا حاصل کرتا ہے۔ اس کی چار منزلیں بتائی گئی ہیں۔ پہلی منزل یہ کہ غیب پر ایمان ہو۔ دوسری منزل یہ کہ غیب کی جستجو کرے۔ تیسری منزل یہ کہ غیب کا علم حاصل کرے۔ اور چوتھی منزل یہ کہ تحقیق کرے جو عدل و احسان کی مسلسل مشق سے حاصل ہوتی ہے۔ صوفیہ اس کا استنباط اس آیت کریمہ سے کرتے ہیں:

ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبعض يعظلكم لعلكم تذكرون (پیشک اللہ تعالیٰ عدل، احسان اور قرابت داروں کے حقوق کی ادائیگی کا حکم دیتا ہے اور بدکاری، ناشائستہ حرکات اور ظلم سے منع کرتا ہے کہ شاید تم اسی طرح نصیحت حاصل کر لو: التحل ۹۰/۱۶) اور غیب کی جستجو کے لیے ان آیات کریمہ سے استنباط کرتے ہیں: افلا ينظرون الا بل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت۔ (کیا یہ لوگ اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ اسے کس طرح پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو کس طرح بلند کیا گیا ہے، پہاڑ کس کس طرح نصب کیا گیا ہے: الغاشیہ ۸۸/۱۷، ۱۸) چونکہ روح کا معاملہ 'امر ربی' پر مبنی ہے، آیات کریمہ نازل ہوئی: نقل الروح من امر ربی (اور پیغمبر یہ روح کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو ان سے کہہ دو کہ یہ میرے پروردگار کا ایک امر ہے: الاسراء ۵/۱۲) اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہر شے ادنیٰ سے ترقی کر کے اعلیٰ تک اپنے مبدائے فیاض (ذات باری تعالیٰ) سے اتحاد و وصل کی خواہش مند ہے۔ عین القضاۃ ہمدانی نے لفظ وجود کو 'وجود' سے مشتق قرار دے کر دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے کہ وجود کے معانی اللہ تعالیٰ کے ان صفات سے ہے، جسے وہ کلمہ 'کون' کے مقابل اپنے مخلوق کو عطا کرتا ہے۔ یعنی اس کا وجود مکان میں ہے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (م: ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کو وحدۃ الوجود کے موسس کہا جاتا ہے، حالانکہ ان سے قبل شیخ ابو عبد اللہ محمد سہل بن عبد اللہ تسری (م: ۲۸۳ھ/۸۹۶ء) اپنے مسلک سہلی کے عقائد میں اس کی وضاحت کر چکے تھے۔ ان کے علاوہ منصور حلاج (م: ۳۰۹ھ/۹۲۱ء) اور امام غزالی نے مشکوٰۃ الانوار میں اس عقیدہ کی وضاحت اور حمایت کی ہے، حالانکہ مسین اس کے خلاف ہے۔ ۲۳ ہمارے نزدیک شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو عقیدہ وحدۃ الوجود کا موسس یا موجد قرار دینے

کی بجائے، یہ کہنا زیادہ درست ہو گا کہ عقیدہ تصوف جو قبل میں شیخ ابو عبد اللہ تشری، امام غزالی وغیرہ کی توجہ کی بنا پر اہمیت حاصل کر چکا تھا، اس کو شیخ اکبر نے زیادہ بہتر طور پر مرتب و مدون کر دیا۔ انھوں نے اپنے پیش روؤں سے زیادہ وحدت الوجودی نظریات پر زور دیا کیونکہ اس دور میں عقیدہ توحید کی توجیہ و تعبیر عددی اعتبار سے ہو رہی تھی۔ وحدت الوجود پر اصزار کا دوسرا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عقیدہ وحدت الوجود کا پابند ہونے کی صورت میں صوفی کے لیے پر لازمی ہو جاتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی اعتبار سے خود کو 'حال ابدی' میں رکھے۔ 'حال ابدی' صوفی کی آخری منزل ہے، جس کی نفی کرنا عقیدہ وحدت الوجود کو لایعنی قرار دینے کے مترادف ہوتا ہے۔ وجود کے متعلق ابن تیمیہ کا مشہور قول ہے: وجود المخلوقات عین وجود الخالق (مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے)۔ اسلامی عقیدہ ہے کہ تخلیق کائنات سے قبل فقط ذات باری تعالیٰ کا وجود تھا۔ اس نے کائنات کو خلق کیا، جس سے عالم موجودات وجود میں آیا۔ اس طرح موجودات کا سلسلہ لامتناہی شروع ہوا۔ ان میں بھی موجود مطلق ذات باری تعالیٰ ہے۔ ایک بار کسی نے ابن عربی سے سوال کیا— کیا غلاظت یا مردار کو دیکھ کر آپ کہیں گے کہ یہ خدا ہے؟ ابن عربی تڑپ اٹھے، بولے— استغفر اللہ! یہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ ہمارا مخاطب وہ ہے جو بینائی رکھتا ہے، پیدا نش اندھا نہیں ہے۔ ۲۳

ابن عربی نے وحدت الوجود کے علاوہ اسائے ذات و صفات الہی، انسان کامل، حقیقت محمدی، حقیقت وجود تخلیق کائنات اور وحدت مذہب پر روشنی ڈالی ہے لیکن ان کا فکری محور وحدت الوجود کے گرد و پیش گھومتا ہے۔ ان کے نزدیک ماسوا ذات الہی باقی تمام مخلوقات تعینات ہیں۔ فقط ذات باری تعالیٰ بالاعتین ہے جو چھ مختلف مراتب (تنزلات) سے گذر کر عالم ممکنات میں ظہور کرتی ہے۔ یہ تنزلات مختلف شکونات کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ان کو تنزلات ستہ، تعینات ستہ یا مراتب ستہ بھی کہا جاتا ہے۔ ذیل میں ان کا اجمالی تعارف پیش کیا جاتا ہے:

تنزل اول: اس کو وحدیث یا حقیقت محمدیہ کہتے ہیں، جو تمام مخلوقات و موجودات کا ماخذ ہے۔ یہی ذات باری تعالیٰ اور مظاہر کو نین کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ اسی میں اللہ تعالیٰ کی اجمالی صفات جلوہ افروز ہوتی ہیں۔

تنزل ثانی: اس کو واحدیت کہتے ہیں۔ اس میں ذات باری تعالیٰ کی صفات کا تفصیلی ظہور ہوتا ہے۔ تنزل اول کے اتصال و اتحاد سے تینوں تنزلات یعنی احدیت، وحدت اور واحدیت سے مراتب الہی جلوہ گر ہوتے ہیں۔ وحدت اور واحدیت میں تمام ممکنات کے حقائق مضمر ہیں، جو تمام و کمال علم الہی میں موجود ہیں۔

تنزل ثالث: اس کو عالم ارواح یا عالم ملکوت کہتے ہیں۔ اس میں آسانی و دنیا کا بیان ہوتا ہے۔ تنزل رابع: اس کو 'تنزل مثالی' بھی کہتے ہیں۔ اس سے عالم مثال کا ظہور ہوتا ہے جس کا مقصد عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان ربط یا ہی پیدا کرنا ہوتا ہے۔

تنزل خامس: اس کو عالم ناسوت کہتے ہیں۔ اس سے عالم اجسام کا ظہور ہوتا ہے۔ جس کو کائنات کہتے ہیں۔

تنزل ششم: اس کو 'کون جامع' بھی کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام 'حقیقت انسانیہ' ہے، جس کو 'عالم انسان' کہتے ہیں۔

مذکورہ بالا تنزلات میں آخری الذکر تین تنزلات کو تنزلات کونیہ یا مراتب کونیہ بھی کہا جاتا ہے۔ ابن عربی ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ کو دو مختلف حقیقت قرار دیتے ہیں۔ وہ 'حقیقت محمدیہ' کو 'کلمہ محمدیہ' یا 'النور المحمدي' بھی کہتے ہیں۔ الانعام ۱۰۳/۶۔

یہی تصور انسانِ کامل بھی ہے۔ الانسان الكامل کا عقیدہ ازمنہ قدیم سے تمام صوفیہ میں مروج رہا ہے، 'المقربون' (وہ جو خدا کے قریب لائے گئے) کے حامل ہیں۔ سرکارِ دو عالم کے رحمت العالمین ہونے کی خصوصیت کو رب العالمین کی وسعتوں کے پہلو بہ پہلو قرب الہی کے تناظر میں بھی سمجھنا چاہئے: نحن اقرب الیہ من حبل الوريد (ہم اس سے رگ گردن سے زیادہ قریب ہیں) (ق ۱۵/۵۰) یہی آیت صوفیہ کے تعین اتحاد کے لیے، جس کو ہمارے مستشرقین کرام عام طور پر سری اتصال (Mystic Union) کہتے ہیں، اور جسے رہنما اصول کا درجہ عطا کرتے ہیں۔ تعین اتحاد ہمیشہ سامنے رہتا ہے مگر نظر نہیں آتا۔ البتہ اس کا ادراک ممکن ہے لیکن کسی مراقبہ و مجاہدہ کے ذریعہ ممکن نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ ذات باری تعالیٰ اس کو عطا کر دے۔ قرآن نے واضح کر دیا ہے: لا تدركہ

الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير۔ سورہ انعام: ۱۰۳۔ (نگاہیں اسے پا نہیں سکتیں اور وہ نگاہوں کا برابر اور اک رکھتا ہے کہ وہ لطیف بھی ہے اور خبیر بھی ہے۔ ق ۱۵/۵۰) ابن عربی نے تصور انسان کامل پر اپنی کتاب فصوح الحکم میں بہت زور دیا ہے لیکن ان سے تین صدی قبل منصور حلاج نے کتاب الو اصلین میں اسی شدت سے تصور انسان کامل پر زور دیا ہے۔ اس کے خیال ہوتا ہے کہ ابن عربی کے تصور انسان کامل میں منصور حلاج سے اکتساب کیا ہے۔ اور مسلم اور عارفیت (Gnosticism) کا نظریہ نور محمدی، یونانی نظریہ بروز کے تصور عقل فعال سے ماخوذ ہو سکتا ہے۔

تصور انسان کامل پر عبدالکریم الجلیلی (م۔ ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) نے اپنے رسالہ الانسان الکامل میں تفصیلی بحث کی ہے۔ حالانکہ یہ کتاب ابن عربی کی کتاب الفصوص الحکم کی شرح ہے لیکن اپنی اہمیت میں کسی کتاب سے کم نہیں ہے۔ الجلیلی انسان کامل کے ارتقاء کی تین منزلیں بیان کرتے ہیں۔ پہلی منزل اسماء الہی پر استغراق و مراقبہ ہے۔ جب خدا بندہ کو اپنے اسماء کے نور سے منور کر دیتا ہے تو بندہ اسی نور میں فنا ہو جاتا ہے۔ اس لیے جب خدا پکارتا ہے تو بندہ اس کی آواز کا جواب دیتا ہے۔ روحانی تادیب کی دوسری منزل 'تجلی صفات' ہے۔ بندہ صفات ربانی سے تجلی حاصل کر کے روح کائنات میں شامل ہو جاتا ہے۔ پھر انسان ہوا میں پرواز کرنے، پانی پر چلنے اور اشیاء کے حجم کو تبدیل کر دینے کی قدرت پیدا کر لیتا ہے۔ جیسا کہ حضرت مسیح نے کیا۔ تیسری منزل اسم و اعراض کے دائرہ سے گذر کر جوہر یا وجود مطلق کے قلمرو میں گامزن ہونا ہے۔ اس منزل پر سرکار دو عالم فائز ہوئے۔ بالفاظ دیگر انسان کامل بندے اور خدا کے درمیان ایک کڑی ہے، جس میں ایک طرف بندہ اساس اسماء سے تجلی حاصل کرتا ہے اور دوسری طرف تمام صفات ربانی کا حامل بنتا ہے۔ یہ صفات ہیں: حیات یا وجود مستقل، علم، ارادہ، قوت، کلام، غیر مسموع کو سننے کی قوت، غیر مرئی کو دیکھنے کی صلاحیت، جمال فطرت، عظمت و جلال اور کمال یعنی خدا کا علم جو لامتناہی اور لامحدود ہے۔ ۲۵۔ الجلیلی ویدانت کے زیر اثر دو قسم کے 'برہم' کا تصور کرتا ہے۔ ایک جس میں صفات ہوتی ہیں۔ دوسرے، جس میں صفات نہیں ہوتی۔ وہ فکر مطلق کو 'استیہ' (استیہ) قرار دیتا ہے اور اس کے ظہور پذیر ہو کر محدود ہونے کو ہونے کو 'ستیہ' (ستیہ) کہتا ہے۔ ۲۶۔

ابن عربی کی اہم خصوصیت ہے کہ انھوں نے علم تصوف کو رمزی و علامتی زبان عطا کی۔

جس میں علم شعر، ہندسہ، ریاضی وغیرہ کی روشنی میں تاویلات پیش کیں۔ 'تاویل' کے اصطلاحی معانی کسی شے کے اصل کی طرف واپس ہونا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک 'تاویل' کا مقصد ظاہر سے باطن کی طرف لوٹ جانا ہے۔ انھوں نے کائنات کی ہر شے کو ظاہر اور باطن میں تقسیم کر کے دیکھا۔ حتیٰ کہ شرعی احکامات میں بھی ظاہر و باطن کی تفریق کر دی۔ ظاہر و باطن کا شاخسانہ بعد کے ادوار میں کیا کچھ برگ و بہار نہ لایا۔ اس کے نتیجے میں بعض وحدت الوجودیوں نے عبادت کو غیر ضروری قرار دے دیا۔ ظاہر و باطن کی رمزیت ابن عربی تک محدود نہیں ہے۔ دیگر صوفیہ بھی ظاہر و باطن اور تاویلات کا عمل ساری کائنات پر جاری کرتے رہے ہیں۔

ابن عربی کے افکار و تصورات کی ترویج و اشاعت میں صدر الدین محمد اسحاق قونینوی (م: ۶۷۳ھ / ۱۲۷۳ء) کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ وہ اصلاً ایرانی تھے۔ ایشائے کوچک میں بود پاش اختیار کر لی تھی۔ ان کا حلقہ اثر اہل تسنن سے اہل تشیع تک پھیلا ہوا تھا۔ قونینوی نے دل و جان سے ابن عربی کے افکار و تصورات کو پھیلا یا۔ اس دور میں قونینوی کے ہم مشرب شعراء میں عمر بن الفارح مصری (م: ۶۳۲ھ / ۱۲۳۲ء) اور مولانا جلال الدین رومی (م: ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) بھی ابن عربی سے متاثر ہوئے۔ رومی کی مثنوی کو 'فتوحات در فارسی' کہا جاتا ہے۔ مولانا رومی حکمت الاشراق کے مصنف قطب الدین شیرازی (م: ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء) کے استاد تھے۔ شیرازی اور شیخ محقق طوسی (م: ۷۷۵ھ / ۱۲۷۵ء) کے درمیان خط و کتابت رہتی تھی۔ دونوں ایک دوسرے کے معترف و مداح تھے۔ اس طرح شیخ طوسی بھی ابن عربی سے متاثر ہوئے۔ دیگر شیعہ شارحین و محققین میں ابن ترکہ، سید حیدر عالی اور ابن جمہور اہم ہیں۔ ان کی بدولت ابن عربی کے افکار و تصورات شیعہ فکریات میں شامل ہوئے۔ حتیٰ کہ ملا صدرا (م: ۷۳۲ھ / ۱۰۵۰ء) نے فلسفہ و حکمت کا جزو بنادیا۔ ابن عربی کے دیگر شارحین کی تعداد بھی کم نہیں ہے۔ ان میں ابن الزمکانی کمال الدین (م: ۷۷۲ھ / ۱۳۷۲ء) کمال الدین عبد الرزاق الکاشانی (م: ۷۳۰ھ / ۱۳۲۹ء) شیخ داود القیسری (م: ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) بالی آفندی (م: ۷۵۲ھ / ۱۳۵۲ء) مولانا عبد الرحمن جامی (م: ۸۹۸ھ / ۱۴۹۲ء) کی بدولت ابن عربی کے افکار و تصورات کا دائرہ وسیع ہو گیا۔ خاص طور پر عبد الوہاب الشعری (م: ۷۷۳ھ / ۱۵۶۵ء) نے ابن عربی

کی ایسی توضیحات پیش کیں جو مصر و شام کے علاوہ ہندوستان میں بھی ہنوز مقبول ہیں۔ الہ آباد کے مشہور صوفی بزرگ شاہ محبت اللہ (م: ۱۰۵۸ھ / ۱۶۳۸ء) نے بھی فصوص الحکم کی شرح فارسی میں لکھی جس کا اردو ترجمہ حافظ غلام مرتضیٰ نے شائع کیا۔ ان کے علاوہ جن ہندوستانی علماء و شیوخ نے فصوص الحکم پر مفید شرحیں لکھیں، ان میں سید شرف الدین دہلوی (م: ۹۵۷ھ / ۱۳۹۲ء) شیخ شمس الدین دہلوی (م: ۷۹۷ھ / ۱۳۹۲ء) سید اشرف بن ابراہیم کچھوچھو (م: ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء) شیخ علاؤ الدین علی مہانگی (م: ۸۳۵ھ / ۱۴۳۱ء) شیخ محمد افضل الہ آبادی (م: ۱۱۲۳ھ / ۱۷۱۲ء)، شیخ طاہر بن یحییٰ الہ آبادی وغیرہ کے نام خاص طور پر لیے جاسکتے ہیں۔

تصوف کو علم کا درجہ حاصل ہوا تو وحدت الوجود بھی عقیدہ کے دائرہ سے نکل کر فلسفہ کی سرحد میں داخل ہو گیا۔ ابن عربی اور ان کے تبعین نے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور عقیدہ توحید کے افہام و تفہیم میں ایسی ایسی فلسفیانہ موشگافیاں کیں، جن کے بارے میں نہ تو قرآن میں وضاحت تھی، نہ احادیث میں۔ مثلاً کیا خدا کی صفات اس کی ذات میں داخل ہیں، یعنی عین ذات ہیں؟ یا کیا ان صفات سے خدا کی ذات جدا ہے یعنی یہ صفات غیر ذات ہیں؟ کیا یہ صفات لاعین و لا غیر ہیں، یعنی یہ صفات نہ خدا کی ذات میں داخل ہیں، نہ اس سے جدا ہیں؟ کیا یہ ممکن ہے کہ خدا کی ذات میں کوئی صفت ہی نہ ہو یا کیا خدا کی ذات میں خارجی یا داخل صفات کا عقیدہ شرک نہیں ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ بحثیں صوفیہ اور متکلمین دونوں کی فکر و تحقیق کا مرکز بنی رہیں۔ متکلمین نے موقف اختیار کیا کہ خدا کی صفات لاعین و لا غیر ہیں یعنی یہ کہ صفات خدا نہ اس کی ذات میں داخل ہیں، نہ باہر ہیں۔ اس سے مسئلہ پیدا ہوا کہ پھر ذات خدا سے ان کے ربط کی نوعیت کیا ہے؟ اس کا تسلی بخش جواب متکلمین کے پاس نہیں تھا۔ علمائے عظام نے جن میں معتزلہ پیش پیش تھے، صفات کی نفی کر دی۔ انھوں نے توحید کی وضاحت تعقل سے کرنا شروع کی۔ اس سے ان کو 'اصحاب التوحید کا لقب مل گیا! ان فلسفیانہ نکتہ سنجیوں کی دلداری جاسکتی ہے لیکن انھیں قرآن و احادیث کی روشنی میں سمجھنا ممکن نہیں ہو سکتا! اس لیے انھوں نے اپنی اپنی بحثوں میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے غیر اسلامی آخذ سے مدد لی جس سے پوری بحث میں اسلامی نقطہ نظر سے ایسی کبھی پیدا ہو گئی ہے کہ اس کو تاثر یا بلند کرتے جائے خشت اول کی پیدا کردہ کچی بڑھتی ہی جائے گی!

صوفیہ بھی اہل ظاہر و متکلمین کے جوابات سے مطمئن نہ ہوئے۔ انھوں نے الہامات، قیاسات اور تشبیہات کے ذریعہ ان مباحث کا جواب دینا شروع کیا۔ ابن عربی کی رمزی و اشارتی زبان میں گفتگو ہوئی تو یہ دقیق مسائل مزید ناقابل فہم و تفہیم ہو گئے۔ اسلامی مباحث توحید بھی ترسیل کے المیہ کا شکار ہو گئے! یہی وہ نقطہ انحراف ہے، جس نے تصوف میں بالعموم اور عقیدہ وحدت الوجود میں بالخصوص غیر اسلامی تصورات کی راہیں ہموار کر دیں۔

علامہ اقبال کے بقول وحدت الوجود کے عناصر اربعہ: ایمان بالغیب، غیب کی جستجو، علم الغیب اور تحقیق پر غور و فکر کے لیے بعض صوفیہ اور خاص کر فرقہ نقشبندیہ نے جو دیگر ذرائع ایجاد کیے، ہندوستانی وایدانتیوں سے مستعار ہیں۔ مے کنڈلیٹی (یوگ) (कुण्डलितिनियोग) کے ہندو نظریہ سے مستعار لے کر انھوں نے جسم انسانی کو مختلف رنگوں کے چھ مراکز تقسیم کر دیا۔ وحدت الوجودی انھیں چھ مراکز کو مراقبہ کے چند طریقوں سے متحرک کر دیتا ہے۔ پھر ان رنگوں کی ظاہری کثرت و تعداد سے اساسی نور کا عرفان حاصل کرتا ہے۔ یہ اساسی نور بے رنگ ہے، جس سے ہر چیز نظر آتی ہے اور غیر مرئی بھی ہے۔ صوفیہ نور کے چھ مراکز سے اسمائے الہی اور دیگر پراسرار کلمات کے درد سے جسم کو حرکت کے ذریعہ متعین راستے پر ڈالتے ہیں، جس سے ان مراکز نور کا عرفان ہوتا ہے۔ یہی نور صوفی کے جسم کو منور کر دیتا ہے۔ یہاں اس امر کی صراحت کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نظریہ وحدت والوجود تمام تر ہندو فلسفہ کامرہون منت نہیں ہے بلکہ، اس کے بعض پہلوؤں پر ویدانتی اثرات کی کار فرمائی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

❖ ویدانتی توحیدیت:

’ویدانت‘ (वेदांति) سنسکرت کے دو الفاظ ’وید‘ (वेद) اور ’انت‘ (अन्त) کا مجموعہ ہے۔ ویدوں کے آخری حصہ کو ویدانت کہتے ہیں۔ ویدی ادبیات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس کا پہلا حصہ عمل سے متعلق ہے جس کو ’کرم کاٹھ‘ (कर्मकाण्ड)، دوسرا حصہ علم سے متعلق ہے، جس کو ’گیمان کاٹھ‘ (ज्ञानकाण्ड) اور تیسرا حصہ عبادات سے متعلق ہے، جس کو ’اسانا کاٹھ‘ (अपासनाक) کہتے ہیں لیکن عام طور پر ویدی ادبیات میں ’برہمن‘ (ब्रह्मण) ہی کو ’کرم کاٹھ‘ کہتے ہیں کیونکہ

ان میں یکہ (यज्ञ) کا بیان ہے۔ آپ نحدوں (उपनेशतो) کو 'گیان کانڈ' کہتے ہیں۔ 'انت' (अन्त) کے معانی ہیں۔۔۔ مراد، اصول، داخلی مفہوم یا بیان ہے۔ آپ نحدوں کے مطابق دیوی دیوتا، انسان، چرند و پرند، جمادات و نباتات اور ہر خشک و ترشے 'برہم' میں شامل ہے۔ یہی 'ویدانت' کا اساسی نظریہ ہے۔ بعد کے ادوار میں 'ویدانت' سے ہندو فلسفہ کا ایک مخصوص فرقہ مراد لیا جانے لگا، جو آپ نحدوں کی بنیاد پر محض 'برہم' کے صاحب اختیار ہونے کا قائل ہوتا ہے۔ بعض اصول مباحث میں باہمی اختلاف کی بنا پر ان کے کئی مسالک بن گئے۔۔۔۔۔ 'ادویت واد' (अद्वैतवाद) 'وششٹ دویت' (विशिष्टद्वैत) اور 'شدھ اڈویت' (शुद्धवेदवाद) وغیرہ۔ صوفیہ کے حوالے سے خاص طور پر 'ادویت واد' کا ذکر کیا جاسکتا ہے جو وحدت الوجود کا ہندو روپ ہے۔ ۲۸

ہندو فلسفہ میں 'ادویت' تلاش حق کا فلسفہ ہے۔ جو فلسفی حق کی وحدانیت کے قائل ہیں، 'ایک تئو وادی' (एकत्ववादी) کہلاتے ہیں اور جو حق کی کثرت کے قائل ہیں، ان کو 'انیک تاوادی' (अनेकतावादी) کہتے ہیں۔ 'ادویت وادی' کہتے ہیں کہ حق، نہ وحدت ہے، نہ کثرت۔ وہ حق کو عدد یا اعداد میں محدود کرنے کے خلاف ہیں۔ 'ادویت وادیوں' کے کئی فرقے ہیں، جن میں آچاریہ شنکر کے مسلک کو خصوصی مقبولیت ہوئی۔ شنکر کا 'ادویت واد' رامانج کے 'وششٹ دویت' اور بلھا چاریہ کے 'اشد وادویت' سے مختلف ہے۔ ان کی تفصیل پیش کرنے کا محل نہیں۔ صوفیہ مختلف ادوار میں ان تینوں مسالک سے متاثر ہوتے رہے ہیں۔ خاص طور پر شنکر کے اثرات ابتدائی دور سے نظر آتے ہیں۔ شنکر کے مطابق خارجی عالم واقعی و حقیقی وجود نہیں رکھتا بلکہ التباس محض ہے جس کی ہستی علم حاصل ہونے تک محدود ہے۔ علم سے دھوکا کھل جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ حقیقت ذات واحد کا نام ہے۔ کائنات فقط وہم و گمان ہے۔ یہی وجودی وحدت عنویت اور ردئی کے شاہد کے بغیر شنکر کا 'ادویت واد' ہے۔ یہی تصور باریک سانقلاب ڈال کر شیخ اکبر ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود میں نظر آتا ہے۔ یہ نقاب ہے، کائنات کے متعلق وحدت الوجودی تصور۔ ابن عربی کائنات کو التباس نہیں قرار دیتے بلکہ التباس کی بجائے تعینات کہتے ہیں۔ 'کنڈیلینی یوگ' (कुंडिलीनियोग) جسم انسانی کو چھ رنگوں کے مرکبوں میں تقسیم کیا کرتا ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی کے نزدیک ذات باری تعالیٰ مختلف مراتب سے گذر

کر عالم ممکنات میں ظہور کرتی ہے۔ شکر کے ادویت واد سے وحدت الوجودی تصورات کی ہم آہنگی کا سلسلہ شیخ اکبر سے قبل بھی دراز ہو چکا تھا، جن کے بعض مباحث میں بڑی یکسانیت ہے۔

تصوف 'پرویدانی توحیدیت' کے اثرات تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) سے واضح ہیں، جبکہ سنسکرت سے عربی میں تراجم ہوئے۔ اس کی بہترین مثالیں 'فنا' اور 'بقا' کی اصطلاحیں ہیں، جو اسی دور میں تصوف میں داخل ہوئیں۔ ان اصطلاحات کے معانی و مفہیم کا ذکر گذشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔ 'فنا' اور 'بقا' کی اصطلاحیں بالکل انھیں معنوں میں 'غیبت' اور 'حضور' اور قدرے ترمیم کے ساتھ 'جمع' اور 'تفرقہ' کے ذریعہ پیش کی گئیں۔ ان اصطلاحات سے تیسری صدی ہجری نویں صدی عیسوی سے قبل صوفیہ کے کان آشنا نہ تھے۔ شیخ ابو سعید احمد بن عیسیٰ خرز (م۔ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء) نے 'فنا' اور 'بقا' کی اصطلاحیں، شیخ ابو عبد اللہ محمد بن خفیف شیرازی (م۔ ۳۷۱ھ/۹۸۱ء) نے 'غیبت' اور 'حضور' کی اصطلاحیں اور شیخ ابو العباس سیاری نے 'جمع' اور 'تفرقہ' کی اصطلاحیں رائج کیں۔ ان میں شیخ ابو سعید خرز کو اولیت حاصل ہے، جنھوں نے پہلی بار ان اصطلاحات کو جاری کیا جو بعد میں صوفیہ کے بیان کشف و شہود کا عام حصہ بن گئے۔

سید علی ہجویری نے شیخ ابو سعید خرز کا قول نقل کیا ہے کہ علم کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا اور اس کے سب متعلقات عارضی و فانی ہیں اور بقا کا مطلب یہ ہے کہ عقبی اور جو کچھ خدا کے پاس ہے، وہی باقی ہے۔ ۲۹۔ انھوں نے شیخ ابراہیم شیبانی کا قول بھی نقل کیا ہے کہ فنا و بقا کے علمی مراکز اخلاص اور توحید کا جاری و ساری ہونا اور بندگی میں درستی ہے۔ جو لوگ فنا و بقا میں اس کے علاوہ کچھ اور مراد لیتے ہیں وہ بے دین اور زندیق ہیں۔ ۳۰۔ شیخ ابو الفیض ذوالنون بن ابراہیم مصری کا ایک مرید شیخ بایزید بسطامی (م۔ ۲۳۴ یا ۲۶۱ یا ۲۸۸ یا ۳۷۸ء) کی زیارت کی غرض سے ان کی عبادت گاہ پر پہنچا اور دروازہ پر دستک دی۔ مکان کے اندر سے شیخ بایزید بسطامی نے دریافت کیا۔ کون ہے اور کیا کام ہے؟ اس نے جواب دیا۔ شیخ بسطامی کی زیارت کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ انھوں نے جواب دیا۔ کون بایزید؟ کہاں رہتا ہے؟ مدت ہوئی، میں نے بھی اس کو تلاش کیا تھا، وہ نہ ملا۔ مرید نے واپس آکر شیخ ذوالنون مصری سے واقعہ بیان کیا تو انھوں نے فرمایا کہ میرا بھائی بایزید خدا کی طرف جانے والوں میں شامل ہو گیا۔ اسے شیخ شہاب

الدین سہروردی کے نزدیک فنائے مطلق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہستی سالک کی اپنی ہستی پر غالب ہو جائے۔ اس کو فنائے مطلق کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں — فنائے ظاہر اور فنائے باطن۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے فنا کی سات قسمیں بیان کی ہیں۔ ان میں فنائے مخالفت و معاصی اور صفات حق و تعلقات وغیرہ شامل ہیں۔ ۳۲ ان کی تفصیلات پیش کرنے کا محل نہیں ہے۔

تصوف پر ویدانتی توحید کے اثرات شیخ یازید بسطامی کے حوالے سے تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ شیخ موصوف اور شیخ ابو سعید خراز ہم عصر تھے۔ ان کے کشفی و شہودی مدارج بیان میں ہم آہنگی ہے۔ دونوں بزرگ ایک دوسرے کے شہود کی تائید و توثیق کرتے ہیں۔ طیفوری صوفیہ کہتے ہیں کہ جب تک اپنے آپ سے رہائی نصیب نہیں ہوگی، اس کو نہیں پاؤ گے۔ مقدم کون ہے، وہ جانے! انھیں الفاظ میں خرازی صوفیہ بھی کہتے ہیں کہ جب تک اس کو نہیں پالو گے، اپنے سے رہائی نہیں ہوگی۔ ان دونوں میں مقدم کون ہے۔ یہ وہ جانے! ۳۳ ان میں شیخ یازید بسطامی کو بہ اعتبار قدمت اور بہ اعتبار حلقہ اثر دونوں حیثیتوں سے تقدیم و ترجیح حاصل ہے۔ غالباً تصوف پر ویدانتی توحیدیت کے اثرات انھیں کے ذریعہ وارد ہوئے ہوں گے اور بعد میں تصوف میں کشف و شہود کا عام حصہ بن گئے۔ شیخ یازید بسطامی پر ویدانتی توحیدیت کے اثرات و تمثیلات واضح ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ ایک بار مجھے اٹھا کر اپنے سامنے کھڑا کر لیا اور کہا۔ ابو یزید، میری مخلوق تھے دیکھنا چاہتی ہے۔ میں نے کہا۔ اپنی وحدانیت سے مجھے زینت بخشیے، اپنی انانیت کا لباس عطا کیجئے اور اپنی احدیت تک بلند کر دیجئے تاکہ تیری مخلوق مجھے دیکھ کر کہہ اٹھے کہ ہم نے تجھے دیکھا۔ تو وہاں ہونہ ہو۔ ۳۴ اس بیان میں 'برہم' اور 'آتما' کے ویدانتی تصورات تمثیلی و رمزیہ پیرایہ میں بیان کیے گئے ہیں۔ ایک اور مثال ملاحظہ ہو: سانپ کا کینچلی سے نکل جانا ویدانتی تمثیل ہے۔ 'اُپ نشد برہد رینک' (उपनिदब्रह्मदा रयनक) میں جسم و روح کا رشتہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ گویا پہاڑی کے باہر سانپ کی کینچلی اتری پڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح جسم بے جان پڑا ہوتا ہے۔ غیر مادی و غیر فانی روح تو در حقیقت 'برہم' ہے یا نور حقیقی۔ ۳۵ شیخ بسطامی کا قول ہے کہ میں اپنے آپ سے اس طرح نکل گیا جس طرح سانپ اپنی کینچلی سے نکل جاتا ہے۔ پھر میں نے اپنے آپ کو محسوس کیا کہ میں ہی وہ ہوں۔ ۳۶ ابو نصر سراج نے (م: ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴

بسطای کے کشفی شہود انھیں کی زبانی نقل کیے ہیں۔ درگاہ بے نہایت کی سیر کے متعلق لکھتے ہیں کہ درگاہ وحدانیت سے سیر کی ابتدا ہوئی جو ایک پرندے کی مانند ہوئی۔ اس کا جسم احدیت کا اور بازو دیومت کے تھے۔ میں عالم کیف میں مسلسل دس برس تک پرواز کرتا رہا۔ حتیٰ کہ فضائے عقل میں پہنچ گیا۔ وہاں کروڑوں برس اترتا رہا۔ وہاں سے میدان ازلیت میں پہنچ گیا۔ وہاں شجر احدیت دیکھا۔ پھر میں نے خود پر نظر کی تو معلوم ہوا کہ بس سب دھوکہ ہے! اس بیان سے شکر کے مطابق خارجی دنیاؤں کے واقعی و حقیقی وجود کا نہ ہونا بلکہ التباس محض ہونا ثابت ہے۔ شکر کے تصور کا دوسرا جزو کہ التباس کی ہستی علم حاصل ہونے تک محدود ہے، اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

شیخ بسطای کے استاد شیخ ابو علی سندھی کا قول ہے کہ پہلے میں ایک ایسے حال میں تھا کہ وہ میری ذات سے متعلق تھا، پھر ایک ایسے حال میں آگیا ہوا اس کی طرف سے تھا۔ اس سے متعلق تھا اور اس کا تھا۔ اسے پہلی حالت وجود التباس کی ہے، جو علم کے حصول سے قبل تھی۔ دوسری حالت میں حصول علم کے بعد التباس کا پردہ اٹھ جانے سے متعلق ہے۔ یہ صاف صاف شکر کے وجودی توحید کا بیان ہے۔ شیخ ابو علی سندھی نو مسلم سندھی صوفی تھے۔ شیخ بسطای لکھتے ہیں کہ میں ابو علی سندھی کی صحبت میں رہا۔ میں انھیں فریضہ کی ادائیگی کی تلقین کرتا تھا اور وہ مجھے توحید خالص اور حقائق کی تعلیم دیتے تھے۔ عبد الرحمن جانی کا بیان ہے کہ شیخ ابو علی شیخ بسطای سے سورہ الحمد اور سورہ قل ہو اللہ یکھتے تھے اور وہ انھیں علم فنا اور توحید کی تعلیم دیتے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ شیخ ابو علی سندھی سے جس علم فنا اور توحید کی تعلیم حاصل کی، اس کے ویدانت زدہ ہونے کے امکانات سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر سید اعجاز حسین نے بھکتی تحریک کے معنوی پہلوؤں کی روشنی میں صحیح نتائج برآمد کیے ہیں: ”اس کا منشا یہ ہے کہ سالک ریاض و محبت کر کے اس بہترین ہستی سے واصل ہو جائے جس کو خدا کہتے ہیں۔“ لیکن ان اثرات سے یہ نتیجہ نکالنا، سراسر غلط اور تعصب پر مبنی ہو گا کہ وحدت الوجود کا فلسفہ غیر اسلامی عناصر کا ملغوبہ ہے۔ حقیقت بس اتنی ہے کہ نظریہ وحدت الوجود پر ویدانتی یا دیگر غیر اسلامی تصورات کے اثرات مختلف ادوار میں متنوع انداز میں مرتب ہوتے رہے ہیں، جن کو بعض صوفیہ نے اپنی تعلیمات کو وسیع تر تناظر میں رکھتے ہوئے، اپنے طور پر اسلامی رنگ و آہنگ

✽ تصور اتحاد و حلول :

تصور اتحاد و حلول کی ماہیت کا جائزہ لینے سے قبل چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) کے منظر نامہ پر نظر ڈالنا ضروری ہے جس نے اس تصور کو مختلف النوع تناظر عطا کر دیا کہ اس کے اثرات تصوف کے ہر دور میں مرتب ہوتے رہے۔ اس دور کا سب سے بڑا المیہ فقہ اسلامی میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونا تھا۔ اس دور کے علماء نے گزشتہ مسالک فقہ کی تقلید کو اپنا طرہ امتیاز بنالیا۔ گزشتہ فقہاء کی عبارتیں نقل کرنے، شرح لکھنے اور کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ فروع مسائل کو جمع کر دینے پر زور قلم صرف ہونے لگا۔ ایسے فرضی مسائل کی فہرستیں تیار ہوئیں جو کبھی واقع نہیں ہوئے لیکن ان کے لئے جواب لکھے گئے۔ فقہاء کے اس رویے کی دوسری تبدیلی شدید تعصب و تنگ نظری کی شکل میں رونما ہوئی، جس میں ایک مسلک کا فقیہ دوسرے مسالک کو برداشت کرنے کا تیار نہ تھا۔ اگر کوئی حنفی ہے تو اسے ہر مسئلہ میں فقط فقہ حنفی کا پابند رہنا ہوتا۔ اگر کسی اور فقہ کا پابند ہے تو بس اسی فقہ کا پابند رہنا ہوتا۔ کسی دیگر فقیہ کی جانب رجوع نہیں کر سکتا تھا۔ جبکہ قدیم میں ایسی پابندی نہیں تھی۔

صوفیہ کا معاملہ بھی مختلف نہ تھا۔ تیسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) سے تصوف میں ہندی یونانی اور ایرانی فلسفہ کی آمیزش شروع ہو چکی تھی۔ اس سے تصوف کی فطری و دیرینہ سادگی ختم ہو رہی تھی۔ غالباً سب سے شیخ حارث محاسبی نے تصوف میں فلسفہ داخل کیا۔ انھوں نے خواطر، وساوس اور دیگر مسائل پر گفتگو کی جو مسلمانوں کے لیے سراسر نئی تھیں۔ امام احمد بن حنبل نے ان کی شدید مخالفت کی۔ نتیجہ میں انھیں اپنی جان بچانے کے لیے روپوش ہونا پڑا اور اسی عالم میں ان کی وفات ہوئی تو نماز جنازہ میں صرف چار افراد شامل ہو سکے۔ حالانکہ امام غزالی نے ان کی تصانیف کو اصول اعتبار سے قابل اعتبار مانا ہے۔ لیکن ان کا قول دیگر فقہاء اور صوفیہ کے درمیان مفاہمت کی دلیل نہ بن سکا۔ اس دور میں فقہاء اور صوفیہ کے درمیان نزاع نے اتنی شدت اختیار کر لی تھی کہ دونوں دو متخاصم گروہوں کی شکل میں ایک دوسرے کے آمنے سامنے آمادہ پیکار رہتے تھے۔ اصلاً دیکھا جائے تو یہ دو گروہوں کا ٹکراؤ نہ تھا بلکہ دو مختلف مکاسب فکر ایک دوسرے سے متحارب تھے۔ ایک طرف یہ عقیدہ

تھا کہ اعتقاد، قلب، ذوق، باطن کا مدار ایسی معرفت پر مبنی ہے جو الہام سے حاصل ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف اعتقاد کا اظہار فقط کتاب و سنت پر تھا۔ وہ باطن کے قائل نہ تھے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صوفیہ کی توجیہ روح اور نفس پر تھی، فقہاء شریعت کے ظاہری و عملی حیثیت کے علاوہ کسی اور طرف دیکھنا بھی گناہ قرار دیتے تھے۔ صوفیہ کے طبقے کو 'روحانی اور فقہاء کو 'قانونی گروہ' کہا جاسکتا ہے۔ دونوں کے مقاصد عبادت مختلف تھے۔ صوفیہ کی توجہ عشق الہی کی جانب تھی۔ انھیں اوامر و نواہی پر ثواب و عتاب سے دلچسپی نہ تھی جبکہ فقہاء عبادت پر اس لیے زور دیتے تھے کہ ثواب حاصل ہو، گناہوں سے بچا سکے۔ ایک اور اساسی اختلاف یہ تھا کہ فقہاء خالق اور کائنات کا دو مختلف وجود مانتے تھے اور صوفیہ کے نزدیک کائنات میں خدا کے سوا کوئی اور وجود ہوتا ہی نہیں۔ لاموجود الا اللہ۔ یہ وحدت الوجودی نظریہ ہے۔ تصور اتحاد و حلول کے لیے متہم شیخ عبدالمغیث الحسین بن منصور (م: ۳۱۰ھ / ۹۲۲ء) کے یہ اشعار ان کے موقف کی وضاحت کرتے ہیں

انامن اھدی ومن اھدی انا نحن روحان حللنا بدلنا

فاذا بصیرت البصر تنی و اذا البصر تنی الصر تنی

(میں کس سے محبت کرتا ہوں۔ وہ کون ہے جس سے محبت کرتا ہوں۔ ہماری روحمیں بدن میں حلول کر گئی ہیں۔ جب تو نے اس کو دیکھا تو مجھے کو دیکھا۔ تو نے مجھے کو دیکھا تو ہم دونوں کو دیکھا)

'اتحاد و حلول': دونوں زبان عربی کے الفاظ ہیں جن کو صوفیہ نے اصطلاحات کا درجہ عطا کر دیا۔ 'اتحاد' (Fusion) کا مفہوم ہے کہ خدا اور بندے کا متحد فی الذات ہو جانا۔ 'حلول' (Incarnation) سے مراد ہے کہ خدا اور انسان دونوں تحلیل ہو کر ایک ہو جائیں، جس سے ایک تیسری شے وجود میں آتی ہے۔ 'اتحاد' میں دونوں اپنی اپنی کیفیات ذاتی پر برقرار رہتے ہیں۔ سید جویری اور بعض دیگر صوفیہ نے 'اتحاد و حلول' کو کفر قرار دیا ہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے علاج کے مذکورہ بالا اشعار کے بارے میں دونوں فتویٰ دے دیے ہیں: "قارئین دھوکا نہ کھا جائیں۔ یہ وحدۃ الوجود نہیں بلکہ حلول یا اتحاد ہے۔ کیونکہ علاج بار بار دوئی کا اعلان کر رہا ہے۔ وحدت الوجود کی رو سے دوئی محال ہے کیونکہ لا محدود فی الحقیقۃ الا اللہ۔ یہ کائنات اس کی تجلیات کا دوسرا نام ہے۔" (دگر گز، ص ۸)

وحدت الوجود اور اتحاد حلول کے نظریات کے مابین خط امتیاز اتنا واضح نہیں ہے کہ ان کے متعلق آسانی سے فیصلہ کیا دیا جاسکے۔ اگر ایسا ہوتا تو صوفیہ نے منصور حلاج کو واقعہ دار کے بعد ترک کر دیا ہوتا۔ لیکن انھوں نے نہ صرف یہ کہ منصور حلاج کو شہید قرار دیا بلکہ منصور سے قبل سلطان العاد فیمن شیخ ابو یزید طیفور بن عیسیٰ بسطامی نے بھی اعلان کیا تھا: سبحانی ما اعظم شأنی (پاکیزہ و یا عظمت میری ذات ہے) اور لیس فی جیبنتی سری اللہ (میرے جبہ میں اللہ کا کوئی راز نہیں ہے)۔ ان نعروں پر سزا اور تادیب تو کیا، انھیں صوفیہ قلب سے لگا کر رکھتے ہیں۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے منصور حلاج کو ان کے عقاید اتحاد حلول کی بنا پر نہیں بلکہ بعض دیگر مصلحتوں کے پیش نظر شہید کیا گیا۔ ان میں ان کا سفر قم (ایران) کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔ قم قدیم سے شیعہ مرکز رہا ہے۔ اس لیے ان پر جملہ اتہامات یہ بھی تھا کہ ان کا تعلق شیعوں کے اس گروہ سے تھا جو بنو عباس کی خلافت ختم کر کے خلافت بنی فاطمہ قائم کرنا چاہتے تھے اور یہی وہ اتہام تھا، جس کو خلیفہ وقت مقتدر باللہ (۳۲۰-۳۹۵ھ/۳۲-۹۰ء) برداشت نہ کر سکا اور قاضیوں کے فتویٰ پر اس نے خود بھی توثیق لکھا۔۔۔ مجرم ایک ہزار درہ سے لگائے جائیں اور اگر اس پر بھی نہ مرے تو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کر دیا جائے اور اس کے سر کو بلندی پر نصب کر کے، اس کے جسم کو آگ میں جلا کر خاکستر کر دیا جائے۔ اس حادثہ فاجعہ سے فقہاء اور صوفیہ کے درمیان مخالفت و نزاع کی شدت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ قاضی ابو عمر، قاضی ابو جعفر وغیرہ کی مجلس قضاء میں جو الزامات منصور حلاج پر واز کیے گئے تھے، انھوں نے تمام الزامات سے اپنی برأت اعلان کیا تھا۔ پھر جھوٹی شہادتوں اور قیاسات کی بناء پر اتنی بہیمانہ سزا کا اعلان کیا گیا۔ نتیجہ میں منصور کو حیات جاودانی حاصل ہو گئی البتہ ان کے حریف فقہاء و قضاة رسوا ہو کر رہ گئے۔

’اتحاد‘ و ’حلول‘ کے تصور کے تاریخی ارتقاء پر نگاہ کریں تو ابتداً تصوف کے دو اصول موضوعات ہوتے تھے۔ اولاً کہ ذوق و شوق کی عبادت گزاری سے روح میں ایسے فوائد پیدا ہوتے ہیں جو غیر مادی مگر قابل اور اک حقایق پر مبنی ہوتے ہیں۔ دوئم یہ کہ ’علم القلوب‘ کے ذریعہ معرفتِ روح حاصل کی جاسکتی ہے جو قوت ارادی کو حصول ’فوائد‘ کے لیے مستعد و متحرک کرتی ہے۔ صوفیہ کے

مطابق 'علم القلوب' میں ایک قوت محرکہ موجود ہوتی ہے۔ جو سفر الی اللہ کی منزلوں کی سرانجام دیتی ہے۔ اس سفر کے بارہ مقامات و احوال متعین کیے گئے ہیں جن میں بعض 'فوائد' کے ذریعہ کسب کیے جاسکتے ہیں۔ باقی معرفت الہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ پھر حالت وجدان میں باری تعالیٰ سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوتا ہے۔ اس وجدانی کیفیت کا اظہار اولین صوفیائے کرام میں رابع، محاسبی اور یحییٰ رازی نے کیا تھا۔ لیکن بعد کے ادوار میں وجودی وحدت (Ontological Unity) اور عددی وحدت (Numerical Unity) کو باہم خلط ملط کر دیا گیا۔ اولین دور کے صوفیہ کے بعد متکلمین کے مابعد اطمینان تصورات نے اپنی الجھنوں میں صوفیہ کو بھی لپیٹ لیا۔ جو ہر اتفاق (Occasionalism) سے جدلیاتی مادیات (Dialectical Materialism) تک بحثیں اٹھتی رہیں۔ صوفیہ کے مسلک کرامیہ نے زور دیا کہ خلق ارواح اور نفوس میں اللہ کی ایک شان ہے۔ مسلک سالیہ کے نزدیک شور و شوق کی حامل ارواح کا حضور باری تعالیٰ سے واصل ہونا ممکن ہے اور فرقہ حلاجیہ کے صوفی مخاطبت الہی سے جو حالت وجد میں پیدا ہوتی ہے، نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اولیاء کی شکل میں زندہ شواہد پیدا کیے ہیں۔ اس عقیدہ کا ایک پہلو طبقات رجال الغیب کے نظریہ سے وابستہ ہے۔ اس کا دوسرا پہلو کفر و الحاد کے الزام کی صورت میں سامنے آتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ انسان کا جسم فانی بھی الہیت پر غاصبانہ قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ دو مختلف ذاتیں بیک وقت ایک ہی مکان پر قابض نہیں ہو سکتی ہے۔ چوتھی۔ صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں یہ مسئلہ اور بھی الجھ گیا کیونکہ روح، اور نفس سے متعلق جو اصطلاحیں وضع کی گئیں، وہ افلاطون کے فلسفہ عینیت (Idealism) اور فوٹیس کے نظریہ اضافی (Emanation) سے خلط ملط ہو گئیں، جس نے نظریہ اتحاد و حلول کو مزید پر اسرار بنادیا۔ اس دور کے اکثر و بیشتر مشائخ صوفیہ عالم تذبذب میں نظر آتے ہیں کہ ذیل کی تینوں تشریحات میں سے کس تشریح کو درست قرار دے کر قبول کریں: ۳۹

(الف) اتحادیہ: ان کے نزدیک نفس منفعل سے عقل فعال کی تاثیر سے معانی کی تشکیل کو اتحاد کہتے ہیں اور عقل فعال فیض الہی کا عطیہ الہی ہے اور فیض الہی ہی نور محمدی ہے۔ یہ تصور قرامطہ

اور سالیہ کے علاوہ ابن مسرہ سے اخوان الصفا سے فارابی اور ابن قیس تک مروج رہا ہے۔

(ب) اشراقیہ: ان کے نزدیک روح نور ایزدی کا شرارہ ہے جو زندگی کو عقل فعال کے اشراقات سے منور کرتی ہے۔ یہ تصور سہروردی، حلی اور جندکی سے دوانی اور صدر الدین شیرازی تک پھیلا ہوا ہے۔

(ج) وصولیہ: ان کے نزدیک روح کو ذات الہی سے موافقت حاصل ہو جاتی ہے، پھر ایسے وجود و جامع کا شعور پیدا ہو جاتا ہے جس میں تعدد یا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ یہ تصور ابن سینا سے ابن طفیل اور ابن سبعین تک محیط ہے۔ ابن سینا نے اولاً اسے نجات قرار دیا تھا۔ ۱۰۱۱ھ لیکن بعد میں اس کو رد کر دیا تھا۔ ۱۰۱۲ھ امام غزالی نے بھی اس تصور کی تردید کی ہے۔ ۱۰۱۲ھ البتہ ابن سبعین، جو نظریہ قدم پر راسخ العقیدہ رہا، ذات باری تعالیٰ میں مخلوقات کی صورت یا ان کے اصول تفرّد کے علاوہ کسی دیگر وجود کا قائل نہیں رہا۔ علامہ اقبال نے منصور حلاج کے نظریہ کا تجزیہ کرتے ہوئے واضح موقف اختیار کیا ہے۔ اس کے مآخذ کے متعلق دو نوک باتیں کہی ہیں۔ ان کے نزدیک صوفیہ جس انتہائی حقیقت کو 'حسن ازل' سمجھتے ہیں، اس کے خمیر میں داخل ہے کہ 'چہرے' کو کائنات کے آئینہ میں منعکس کرے۔ یہ نظریہ براہ راست غیر شخصی جذب کی صورت میں برآمد ہوا، جو اولاً شیخ بسطامی میں کی شخصیت کا جزو بنا۔ عین ممکن ہے کہ اس تصور پر ان ہندو زائرین کا اثر پڑا ہو، جو ایران کی راہ میں سے بدھ مندروں کی زیارت کو جانا کرتے تھے اور جو اس وقت باکو میں موجود تھے۔ منصور حلاج نے ہندوستان کا سفر بھی کیا تھا۔ ان پر اس کے اثرات زیادہ ہی مرتب ہوئے۔ انھوں نے اس تصور کو خالص وحدت الوجودی بنادیا اور سچے ہندو وید انتی کی طرح انا الحق (अहम् ब्रह्म हसमी) کا نعرہ لگا دیا۔ ۱۰۱۳ھ اس نعرہ کا علامہ اقبال پر بھی، جو اپنے برہمن نژاد ہونے پر افتخار کرتے تھے، گہرے باطنی اثرات تھے۔ ممتاز فرانسیمی مستشرق لوئس میسن نے، جس کو حلاجیت پر اسناد کا درجہ حاصل ہے، علامہ اقبال سے پیرس میں (۱۹۲۲ء میں) ملاقات کی تھی۔ اس کے نزدیک غلطی بھی منصور کے انا الحق سے متاثر تھا۔ ۱۰۱۴ھ علامہ اقبال نے 'جاوید نامہ' اور 'اسرار خودی' میں شیخ منصور حلاج کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ فارسی کے صوفی شعراء میں ابو سعید ابوالخیر، عطار، شبستری، حافظ، عثمان ہارونی، جامی وغیرہ نے بھی حلاج سے تاثرات حاصل کیے ہیں۔ ان

کے کلام میں حلاجیت کی نشان دہی کئی ناقدین نے کی ہے۔

شیخ منصور حلاج کو بین الاقوامی شہرت و دائمیہ حاصل ہے۔ استنبول کی مائیں منصور کے نام پر لوریاں بنا کر اپنے بچوں کو چپ کراتی ہیں۔ لبنان کے علاقہ دروز میں منصور کے قصے بیان کرنے کا رواج ہے۔ دمشق کے چلمی اپنے نغموں میں منصور کا ذکر کرتے ہیں۔ بلشیا کے صوفیہ بھی انا الحق کے تصور سے متاثر ہیں۔ دنیا کے مختلف علاقوں میں منصور کو مقامی رنگ و آہنگ کے اعتبار سے پیش کیا جاتا ہے۔ حلاجیت کی ماہر لوکس مسین لکھا ہے کہ ہندوستانی مسلم حکمرانوں میں سلطان التمش (۳۵-۱۲۱۰ء) حلاجیوں کا بڑا قدروں تھا۔ سلطان فیروز شاہ تغلق (۸۸-۱۳۵۱ء) کا ایک امیر عین مہرود بھی انا الحق کا نعرہ بلند کرتا تھا اور اس کے متوسلین آمین کہتے تھے! ۳۲ حجرات پر حلاج کے اثرات کی نشان دہی ۳۳۔ ۱۳۲۳ء سے کی جاتی ہے۔ ہندوپاک میں اکثر نو مسلم بچے، دھنیا ورنڈاف اپنے ناموں کے ساتھ 'منصور سی' لکھتے ہیں۔ بنگلہ دیش کے ڈھاکہ اور چٹاگانک اور ہندوستان کے اڑیسہ (مرہنگ) میں ستیہ پیر کا تصور بھی منصور حلاج کا مرہون منت ہے۔ قمل ناڈ کے پورٹونو میں حلاجیوں کا فرقہ آباد ہے۔ بعض مصوروں نے بھی حلاج کو مسیح کا ہم پلہ بنا کر پیش کیا ہے۔ ۲۵

شیخ منصور حلاج کے زیر اثر دیگر صوفیہ اپنے تصورات کو دارور سن کی پروا کیے بغیر پیش کرتے رہے ہیں۔ ان میں کئی صوفیہ شہادت کے درجہ شہادت پر فائز ہوئے۔ ان میں حکمت الاشراق کے مصنف شیخ ابوالمعالی بن عبد اللہ بن ابو بکر، شیخ محمد بن الحسن بن علی الیاسنجی معروف بہ عین القضاۃ (م: ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۱ء) اور شیخ سرمد (م: ۷۱۰ھ/ ۱۲۶۰ء) کے نام خاص طور پر لیے جاسکتے ہیں۔ آخر الذکر بحکم اورنگ عالم گیر شہید کیے گئے اور دہلی جامع مسجد کے دروازہ کے قریب مدفون ہیں۔

❖ وحدۃ الشہود :

اس نظریہ کے مؤسس شیخ علاؤ الدولہ سمنانی (م: ۷۴۷ھ/ ۱۳۳۶ء) ہیں جو سلسلہ کبرویہ کے ایرانی صوفی بزرگ ہیں۔ انھوں نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے مد مقابل نظریہ وحدت الشہود پیش کیا۔ اس کے دو اہم اسباب تھے۔ اولاً یہ کہ عصری حکمرانوں کی سیاسی حکمت عملی کو دینی بنیاد اور تقدس عطا کرنا۔ جس کے تحت بدھوں کو نیست و نابود کیا جاسکے کیونکہ وحدت الوجود کے مباحث میں

بودھیت کے لیے مجبائش پیدا ہوتی تھی۔ ثانیاً یہ کہ صوفیہ اور شیعہ عقائد کی مشترک بنیادوں کو منہدم کرنا کیونکہ ان کے نزدیک صوفیہ اور شیعہ عقائد کی مشترک بنیادیں ' وسیع تر معاملات میں ابن عربی کے تصورات اور شیعہ تصورات میں ہم آہنگی اور مطابقت کے سبب، اہل تسنن کے لیے خطرہ کی علامت تھیں۔ تا آنکہ کریٹانیم چڑھ گیا.... غزنی کا ولی عہد المیز (۱۶-۱۲۰۲ھ/۱۶-۱۳۰۲ء) شیعہ ہو گیا۔ شیخ علاؤ الدین سنائی کے لیے شیعیت کا فروغ یا کسی طرح قابل برداشت نہ تھا۔ ۱۲۶۱ء غالباً یہی وہ قدر مشترک تھی، جس نے شیخ احمد سرہندی کو ہندوستان میں وحدت الشہود کا علم بلند کرنے کی جانب مائل کیا۔

شیخ احمد سرہندی (م: ۱۶۲۳ء) مجدد الف ثانی کے لقب سے مشہور و معروف ہیں۔ لیکن مجددیت کے اولین مدعی علامہ جلال الدین سیوطی ہیں، جنہوں نے ہر صدی میں ایک مجدد کے ہونے کا تصور پیش کیا۔ لیکن شیخ احمد سرہندی طبعاً و خلقتاً تجدید پسند تھے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے ان کا شمار مجددین ملت میں کیا ہے۔ ۱۷۱۲ء مولانا سید احمد عروج قادری کے نزدیک شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کا نظریہ قومیت "افتراعی اللہ کی وہ قسم ہے، جس سے مشرکین عرب بھی واقف نہ تھے۔" ۱۸۱۲ء شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م: ۱۶۵۲ھ/۱۶۲۳ء) شیخ مجدد الف ثانی کے ہم مسلک تھے لیکن ان کے نظریہ قومیت کے شدید مخالف تھے۔ انہوں نے شیخ موصوف کو ایک طویل مکتوب لکھ کر صحیح صورت حال واضح کر دی ہے کہ جب تک شیخ مجدد الف ثانی بزرگان دین میں شیخ جنید بغدادی، شیخ بستانی، شیخ عبدالقادر جیلانی یا اپنے استاذ و جبر شیخ باقی باللہ پر اپنی فضیلت و فوقیت کا دعویٰ کرتے رہے، شیخ عبدالحق محدث دہلوی قلب پر جبر کیے خاموش رہے لیکن جب شیخ مجدد الف ثانی نے پیغمبر اسلام کی ہم سری کا دعویٰ کر دیا، تو شیخ محدث دہلوی کے ہاتھوں سے صبر کا دامن چھوٹ گیا اور ان کو متنبہ کرنا ضروری قرار دیا۔ ۱۹ء

نظریہ وحدت الشہود شدید طور پر متنازع فیہ رہا ہے۔ اس کو جمہور صوفیہ نے کبھی قبول نہیں کیا۔ نظریہ وحدت الشہود کی تائید یا تردید میں صوفیہ قلم آزمائی کرتے رہے ہیں۔ شیخ ولی اللہ محدث دہلوی (م: ۱۷۶۱ھ/۱۷۶۲ء) بھی شیخ مجدد کے خیالات سے اختلاف کرتے تھے۔ انہوں نے ایک رسالہ

فیصلہ وحدت الوجود والشہود تحریر کیا۔ لیکن شیخ مجدد کے ایک صدی بعد خواجہ ناصر عندلیب (م۔ ۱۱۷۲ھ / ۱۷۵۸ء) نے اپنی کتاب نملہ عندلیب میں اور ان کے فرزند خواجہ میر درد (م۔ ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۵ء) نے اپنی کتاب واردات میں شیخ مجدد کے موقف کی تائید کی۔ انھوں نے خاص طور پر وحدت الوجودی اصطلاحات پر اعتراض کیا اور طریقت کو شریعت کا پابند قرار دیا۔ عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف ایک اور رسالہ الفرع الثابت من اہل الثابت بھی ہے۔ جس کے مصنف میر محمد یوسف بکراہی (م۔ ۱۱۶۵ھ / ۱۷۵۱ء) ہیں۔ اس کا ایک نسخہ آزاد لاہوری علی گڑھ کے شعبہ سحان اللہ میں موجود ہے۔ اسی طرح ایک اور کتاب مولوی غلام یحییٰ (م۔ ۱۱۹۵ھ / ۱۸۰۰ء) کلمات الحق ہے، جو شیخ ولی اللہ دہلوی کے موقف کی تردید میں لکھی گئی اور ثابت کیا گیا ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود دو مختلف و متضاد نظریات ہیں۔ ان میں تطبیق ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس کے جواب میں شاہ رفیع الدین (م۔ ۱۲۴۹ھ / ۱۸۳۳ء) نے دماغ الباطل لکھی، جس میں شاہ ولی اللہ کے موقف کی تائید کی گئی۔ اس تائید و تردید کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ علامہ اقبال بھی وحدت الوجود کے معترضین میں شامل ہیں۔

ان تائید و تردید رد عمل کی تصانیف سے قطع نظر وحدت الشہود کے وحدت الوجود کا رد عمل ہونے سے کون انکار کرے گا۔ شیخ احمد سرہندی نے شیخ اکبر ابن عربی کی تردید میں اسامی نکتہ پیدا کیا کہ اللہ تعالیٰ کسی شے سے متحد نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ابن عربی کے تصور کو سہو قرار دیا کہ ان سے 'خطائے کشفی' سرزد ہو گیا۔ شیخ احمد سرہندی کا دعویٰ ہے کہ ابن عربی نے تجلی ذاتی کے مقام پر ذات احدیت کو بے نقاب دیکھا تو ان کی تمام تر توجہ ذات احدیت پر مرکوز ہو گئی، جس سے انھیں ماسوا سے نسیان کلی ہو گیا۔ ابن عربی کی خطائے کشفی تھی کہ اس مقام پر رک گئے، ورنہ کشف میں مزید ترقی کرتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اشیاء سے ماوراء ہے۔

شیخ احمد سرہندی کا وحدت الشہودی کشف تین مراتب سے گزر کر وحدت الوجود کی نفی پر اختتام پذیر ہوتا ہے جو ابن عربی کے چھ تنزلات سے بظاہر مختلف و متضاد ہیں لیکن اصلاً ان سے مستعار و متاثر ہیں۔ شیخ احمد سرہندی نے ان وحدت الشہودی کشف کی ترتیب یوں رکھی ہے کہ... پہلے مرتبہ میں وجودی وحدت کا شعور حاصل ہوتا ہے، دوسرے مرحلے میں کائنات اظلال کی ظلیت کا اور تیسری

منزل میں عبدیت کا کشف حاصل ہوتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی کے نزدیک دوسرے مرحلے سے وجودی وحدت کا تصور ختم ہو جاتا ہے اور بندہ کو خالق اور مخلوق کے فرق کا احساس ہونے لگتا ہے لیکن آخری منزل عبدیت تک رسائی ہونے کے بعد خالق و مخلوق کے فرق کا احساس یقین میں تبدیل ہو جاتا ہے کہ رب اور بندہ کا وجود الگ الگ ہے۔

شیخ احمد سرہندی عقیدہ وحدت الوجود کو کفر و الحاد قرار دیتے ہیں: ان کا مشہور مقولہ ہے۔ ان اللہ وراء الوداء ثم وراء الوداء۔ وہ ایمان بالغیب پر زور دیتے ہیں اور کائنات کو خدا کا ظل قرار دینے کے خلاف ہیں۔ تصور وحدت الشہود کو تصور وحدت الوجود کے مقابلہ میں شرعاً پایہ اعتبار قرار دیا جاتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی نے دین کو دو حصوں میں تقسیم کیا احکام شرعیہ اور امور دینیہ۔ ان میں احکام شرعیہ ظاہر سے متعلق ہیں اور امور دینیہ باطن سے متعلق۔ دوسری جگہ یہی تقسیم علم الاحکام اور علم الاسرار کی اصطلاحات کے ذریعہ کی ہے۔ انھیں کے الفاظ ملاحظہ ہوں: ”احکام شرعیہ مربوط بالذات اربعہ امت کہ الہام رادر آن گنجائش نیست اما امور دینیہ ماورائے احکام شرعیہ بسیار است کہ اصل خاص در آن الہام بلکہ تو اس گفت کہ اصل ثالث الہام است بعد کتاب و سنت اس اصل تا انقراض عالم برپا است۔“ یعنی احکام شرعیہ چار دلیلوں کے ساتھ مربوط ہیں، جس میں الہام کی گنجائش نہیں لیکن اور دینیہ، احکام شرعیہ کے علاوہ بہت کچھ ہے، جن کی پانچویں اصل الہام ہے بلکہ کہنا چاہیے کہ کتاب سنت کے بعد الہام کو تیسرے اصل کی حیثیت حاصل ہے۔ یہی اصل قیامت تک باقی رہے گی۔ جمہور اسلام کے چار دلائل شرعی — کتاب، سنت اتباع اور قیاس کے بعد پانچویں دلیل حجت الہام ہے اور یہی اصل ہے جو قیامت تک باقی رہے گی۔ اسی دینی تیاپانچ پر مفصل گفتگو ہمارے حیطہ عمل کے باہر ہے لیکن اتنا عرض کرنا بیجا نہ ہو گا کہ دین اسلام کو ظاہر و باطن یا احکام و اسرار کے دو متضاد خانوں میں تقسیم کرنے میں کوئی دلیل قرآن حکیم سے نہیں دی جاسکتی۔ سید علی ہجویری کا قول ہے کہ ظاہر میں انسان سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے، وہ اس کے باطن ہی کا مظہر اور عکس ہوتا ہے۔ اگر ظاہر میں خداوند تعالیٰ کے فرمان کی تعظیم اور فرمان برداری نہیں ہے تو باطن میں حق تعالیٰ کی معرفت اور طریقت کا دعویٰ ہے۔ بنیاد ہے۔ ۵۱

شیخ احمد سرہندی کے وحدت الشہود کی اساس الہام اور قیومیت ہے۔ انہوں نے الہام کو معرفت الہی کی علق قرار دیا ہے حالانکہ الہام معرفت کی دلیل (برہان) ہے۔ اہل الہام غلط یا صحیح الہام کے لیے دلیل نہیں دے سکتے۔ سید علی ہجویری نے واضح کر دیا ہے کہ معرفت الہی الہامی نہیں ہو سکتی۔ معرفت میں الہام کا حکم بہ ہمہ وجہ باطل ہے۔ ۵۳ اسی طرح وحدت الشہود کی دیگر اساس قیومیت ہے جو علماء و صوفیہ کا بلند ترین منصب ہے۔ شیخ احمد سرہندی کے الفاظ میں: ”معاملہ انسان بجای می رسد کہ اور اقیوم جمیع اشیاء بحکم خلافت می سازند و ہمہ را افاضہ موجود و بقائے سائر کمالات ظاہری و باطنی توسط اور سازند اگر ملک ست باد متوّلست و اگر جن و انس است باد معتبت و فی الحقیقت توجہ جمیع اشیاء بجناب او است و ہمہ مکران او اند۔“ ۵۴ یعنی انسان کامل کا معاملہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے کہ بحکم خلافت اس کو تمام اشیاء کا قیوم بنادیتے ہیں اور سب کو جو دو کا فیض اور تمام ظاہری و باطنی کمالات کی بقا اسی کی توسط سے پہنچاتے ہیں۔ اگر فرشتہ ہے تو اسی سے متوّل ہے اور اگر جن و انس ہے تو اسی کا دامن تھا۔ مے ہوئے ہے اور فی الحقیقت تمام اشیاء کی توجہ اسی کی طرف ہے اور سب اسی کو دیکھ رہے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی نے اپنے تصور ’قیومیت‘ کو اپنا زعم قرار دیا ہے۔ بلاشبہ ان کے زعم کی تائید قرآن سے نہیں ہوتی۔ سیرت نبوی سے بھی کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تصور قیومیت اصلاً تصور مہدیت کا دوسرا نام ہے جس کو جمہور علماء و صوفیہ قبول نہیں کرتے۔

شیخ احمد سرہندی کے تصور مہدیت کی بنا پر جہاں گیران کا دشمن بنا اور اپنی ’توزک‘ میں ان کے لیے بدترین الفاظ کا استعمال کیا۔ ڈاکٹر بینی پرشاد کے مترجم رحم علی الباشمی کے الفاظ میں: ”۱۶۷۹ء میں جہاں گیر نے ایک مشہور مسلم مبلغ شیخ احمد سرہندی کو اپنے دربار میں طلب کیا جس نے مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کیا تھا اور جس کے لیے مسلمان ایک ہزار سال گزرنے پر منتظر تھے اور جس نے مذہب اور عبادات کا انوکھا طریقہ رائج کیا تھا۔ جہاں گیر نے باوجود اس کی جہالت کے اسے مغرور اور خود پسند پایا۔ اس کی کتاب مکتوبات جہاں گیر کے نزدیک لغویات کا طومار تھی جس میں بہت سی غیر نفع بخش باتیں تھیں جو لوگوں کو بے وفائی اور لادینی کی طرف لے جانے والی تھیں۔ غریب شیخ کو اپنی رائے دلانی کے حوالہ کیا گیا کہ اس قلعہ گوالیر میں قید رکھے جو عموماً سیاسی قیدیوں کے لیے تھا۔ شاید

جہاں گیر کو اس شیخ کے متعلق اندیشہ تھا کہ اس کی تعلیمات کی اشاعت سے مشکلات پیدا ہوں گی لیکن دو سال بعد جب اس نے پشیمانی ظاہر کی اور وفاداری کا اقرار کیا تو نہ صرف اسے رہا کیا گیا بلکہ خلعت بھی دی گئی اور کئی دفعہ معقول رقیں بھی دی گئیں۔“ ۱۴۵ھ

شیخ احمد سرہندی شدید نفسیاتی احساسات میں مبتلا تھے، جو دیگر اولیا سے برتری سے اور (نعوذ باللہ) رسالت مآب سے ہم سری کی شکل میں رونما ہوا۔ انھوں نے تصوف کی مروجہ اصطلاحات کی جگہ پر بعض تجدید آمیز اصطلاحات رائج کرنے کوشش کی جن میں خاص طور پر وحدت الوجود کی بجائے 'وحدت الشہود' اور 'غوثیت' کی بجائے 'قیومیت' کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ انھوں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو راہِ سلوک کے پہلے مرحلے کا مسافر قرار دیا کہ ذات احدیت کو بے نقاب دیکھ کر مبہوت ہو گئے اور اسی کو اصل منزل سمجھ بیٹھے حالانکہ ہر سفر کی آخری منزل میں عبد و معبود کے الگ الگ وجود کا عرفان ہوتا ہے، جس پر بقول ہے خود شیخ احمد سرہندی فائز تھے۔ ۱۵۵ھ انھوں نے ابن عربی کی راہِ طریقت کو کفر و زندقہ بتایا اور اپنی راہِ طریقت کو عین اسلام قرار دیا۔ اس اندازِ نظر نے طریقت کو شریعت کا پابند بنادیا۔ جس سے کہ علماء میں خصوصی مقبولیت حاصل ہوئی کیونکہ اس کے ذریعہ شریعت ظاہری کو بالادستی حاصل ہوئی لیکن اہل شریعت نے اسی سختی کے ساتھ ان کے نظریہ وحدت الشہود کا ابطال کیا۔ دورِ حاضر کے مشہور فقیہ مولانا اشرف علی تھانوی جو اپنے مسلک میں شیخ احمد سرہندی کے ہم نوا تھے، نظریہ وحدت الوجود کی بجائے وحدت الوجود کے قائل تھے اور اس کے دفاع میں زورِ قلم صرف کرتے رہے۔

'وحدت الشہود' کو ہندوستان میں مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ ہندوستان میں صوفیہ کے بارہ سلاسل میں محض ایک سلسلہ نقش بند یہ اور بالخصوص اس کے ضمنی سلسلہ نقش بند یہ مجددیہ میں مقبولیت حاصل ہو سکی۔ باقی تمام سلاسل وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ وحدت الشہود کی خانقاہیں امتدادِ زمانہ سے تباہ و برباد ہو چکی ہیں۔ ان کے صوفیہ کے مزارات بھی بے چراغ رہتے ہیں۔ البتہ وحدت الوجود کی خانقاہیں اپنی رونق و مقبولیت میں روز افزوں ہیں۔ ان کے مزارات مرجع خاص و عام ہیں۔ ہر سال بلا امتیاز مذہب و ہندوستان اور پیر و نجات سے لاکھوں زائرین شرفِ زیارات حاصل کرتے ہیں۔ جمہوری اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ تحریک تصوف بنیادی طور پر آزاد خیالی، وسیع الشری اور انسان

دوستی کی تحریک ہے۔ اس کو نظریہ وحدت الشہود نے سنگاخ بنیاد پرستی کے قیود میں پابند کرنے کی کوشش کی، جس سے اسلام کی ہمہ گیری مقبولیت پر ضرب پڑتی ہے۔

✽ تصور حقیقت نور :

تصوف میں تصور نور کو اساسی اہمیت حاصل ہے جس کو فلسفہ الاشراق کہا جاتا ہے۔ اس کا استنباط قرآن مجید سے کرتے ہیں۔ چند آیات کریمہ ملاحظہ ہوں: اللہ نور السفوات والارض (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے: النور ۲۴/۳۵) اور اعلیٰ نور یدہی اللہ لنورہ (یہ نور بالائے نور ہے اور اللہ اپنے نور کے ہے جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ النور ۲۴/۳۵) ومن لم يجعل اللہ بہ نوراً فما لہ من نور (اور جس کے لیے خدا نور نہ قرار دے، اس کے لیے کوئی نور نہیں ہے۔ النور ۲۴/۳۰) واشرقت الارض بنور ربہا (اور زمین اپنے رب کے نور سے جگمگا اٹھے گی: الزمر ۶۹/۳۹) ولا الظلمت ولا النور (اور تاریکیاں اور نور دونوں برابر نہیں ہو سکتے: فاطر ۳۵/۲۰) اللہ نور وکتاب مبین، (تمہارے پاس خدا کی طرف سے نور اور روشن کتاب آجکی ہے: المائدہ ۱۵/۱۵) وجعل الظلمت والنور (اور تاریکیوں اور نور کو مقرر کیا ہے: الانعام ۱۶/۱۵)

مذکورہ بالا آیات کریمہ کی روشنی میں حسب ذیل نتائج برآمد کیے جاسکتے ہیں:

اولاً یہ کہ حقیقت مطلقہ نور ہے اور مادہ لا نور ہے۔

ثانیاً یہ کہ یہ نور بالائے نور ہے، جو بندوں کو ہدایت عطا کرتا ہے۔

ثالثاً یہ کہ اگر خدا نور عطا نہ کرے تو کسی اور ذریعہ سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

رابعاً یہ کہ کائنات کا ہر ذرہ خدا کے نور سے جگمگاتا ہے۔

خامساً یہ کہ نور و ظلمت دونوں برابر نہیں ہو سکتے کیونکہ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے مقرر کیا ہے۔

سادساً یہ کہ نور کے مصداق ذات باری تعالیٰ کے ماورائے بھی ہیں۔ بعضوں نے مذکورہ بالا آیت

مائدہ سے مراد اسلام بعض نے رسول اسلام اور بعض نے اس میں ائمہ اہلبیت کو شامل کیا ہے۔

فلسفہ الاشراق کے مؤسس شیخ شہاب الدین سہروردی (م: ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ء) ہیں، جو

سلطان صلاح الدین ایوبی کے حکم سے علمائے حلب کی فتویٰ پر شہید کیے گئے۔ ناموں کی مماثلت کی بنا پر

انھیں موسس سلسلہ سروردیہ سے مخلوط کرنا چاہئے۔ ”فلسفہ الاشراق“ جس کی قیمت شیخ شہاب الدین نے اپنے خون ناحق سے دی تھی، ہنوز تابندہ ہے۔ البتہ قاتلوں کے نام و نشان مٹ گئے۔ یہ فلسفہ متعدد جہات کا حامل ہے۔ اگر ایک طرف اس تصور کے مطابق خدا کا وجود کائنات کے ہر ذرہ میں ہے، جس کی بنا پر ان کو ہمہ اوست کا قائل قرار دیا جاسکتا ہے تو دوسری طرف ان کے تصورات راسخ العقیدہ متکلم سے ہم آہنگ ہیں کہ ہر ایک مظہر کی انتہائی علت نور مطلق میں مضمر ہے۔ اس تصور کے نفسیاتی مباحث ابو علی حسین بن عبد اللہ ابی سینا (م: ۳۲۹ھ / ۱۰۳۷ء) کے تصورات سے مطابقت رکھتے ہیں لیکن اس میں ان کا رویہ تقلید کی نہیں بلکہ تجربی نوعیت کا حامل ہے۔ وہ اخلاقی فلسفہ کے بعض مسائل میں ارسطو کا ہم نوا ہیں، جس کے نظریہ وسیلہ کی جامع تشریح و توضیح کرتے ہیں۔ انھوں نے روایتی فلاطینیت کو قدیم ایرانی شویت سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ ان ایرانی صوفی شہید کی خصوصیت ہے کہ عام فلاسفہ کے برعکس، جو وجود خارجی کے مختلف پہلوؤں کی توجیہ کرتے ہیں، تجربی عمل کو اہمیت دیتے ہیں۔ طبعی مظاہر کی وضاحت اپنے تصور حقیقت نور کی روشنی میں کرتے ہیں، جس سے خارجی مظاہر جو وحدت الوجود کی انتہائی باطنیت میں دب گئے تھے، مستقل فلسفیانہ نظام فکر کا حصہ بن جاتے ہیں۔ ان میں فکر و جذبہ کا مکمل اتحاد و توافق ہے، جو نفوس انسانی کو ہمیشہ متحرک کرتا رہے گا۔

تصور حقیقت نور کا اساسی نکتہ ہے کہ تمام موجودات کی انتہائی حقیقت نور الہی ہے ۱۶۔ نور مطلق کی باہیت میں تجلی داخل ہے۔ نور مرئی ہے بلکہ اس سے زیادہ کوئی شے مرئی نہیں ہو سکتی اور مریت کی تعریف ممکن نہیں۔ ظہور ایک ایسی صفت ہے، جو نور پر اضافہ کی گئی ہے، اس کی اساسی صفت نہیں ہے۔ چونکہ نور بذاتہ مرئی نہیں ہے۔ اس لیے کسی مرئی شے کے ذریعہ مرئی نظر آنے لگتا ہے۔ لیکن نور اولی کے وجود کی علت نور اولی سے باہر نہیں ہے۔ نور اولی کے امکانات لا محدود ہیں، جس میں کائنات اپنی کثرت و تعدد کے باوجود اس لا محدودیت کا جزوی مظہر ہے۔ نور اولی ان اشیاء کو منور کرتا ہے جو لا نور ہیں۔ نور اولی کی تجلیات کو نور مجرد اور نور عارضی میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ نور مجرد، یعنی انفرادی و کلی عقل۔ اس نور کی کوئی شکل نہیں ہوتی۔ یہ اپنی ذات کے علاوہ کسی اور ذات کی صفت نہیں بنتی۔ نور مجرد خود اپنے ذریعہ اپنی معرفت حاصل کرتا ہے۔ اس میں نور الہی کی غیر واضح شبیہ ہوتی

ہے۔ یہ اپنے ماخذ سے حسی قدر دور یا قریب ہوتا ہے، اسی قدر تجلی کم یا زیادہ ہوتی ہے۔ اسی طرح نور عارضی یعنی مفت کا معاملہ ہے اس نور کی اپنی شکل ہوتی ہے، جو اپنے علاوہ کسی اور شے کی صفت بن سکتی ہے۔ مثلاً ستاروں کا نور یا دیگر اجسام کی مریت۔ نور عارضی کو نور محسوس بھی کہہ سکتے ہیں، جو نور مجرد کی دور کی شبیہ ہوتا ہے اور اسی دوری کی بنا پر اپنی شدت کھو دیتا ہے۔ یہ اس حد تک مدہم ہو جاتا ہے کہ کسی دوسری شے کی مدد کے بغیر نظر نہیں آتا۔

تصور تجلی میں کونیاں کو 'لا نور' کہتے ہیں۔ یہ اثبات نور کا دوسرا پہلو ہے۔ کونیاں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اولاً وہ کہ ماورائے مکان ہیں، یعنی جزو کے متعلق معلوم نہیں۔ ثانیاً وہ کہ جو موجود فی المكان ہیں۔ یعنی ظلمت، وزن، بو، ذائقہ وغیرہ۔ علامہ اقبال نے کا خیال ہے کہ لامحدود تجلیات اور نور اولیٰ کی شعاعوں کا اشیاء میں، ان تجلیات کی وجہ سے، جن کی طرف یہ مسلسل حرکت کرتی ہیں، ایک عشق کا جذبہ ابھرتا ہے تاکہ وہ اصلی مبدائے نور سے مستفیض ہوتی رہیں۔ کائنات محبت ایک ابدی ذرا ما ہے۔ ۷۷

شیخ سہروردی نے دقیق النظر فلسفی کی طرح تصور حقیقت نور کو نئے نظام فکر کی حیثیت عطا کی۔ انھوں نے مروجہ اصول و نظریات کا ناقضانہ جائزہ لیا۔ یونانی فلاسفہ، جس نے عصری اسلامی فکریات پر اپنے پنجے جمائے تھے، ان کی خصوصی توجہ کا باعث بنا۔ انھوں نے اپنی ایک کتاب کشف الصغریٰ ایونانیہ میں یونانی فلسفہ پر آزادانہ تنقید کی ہے اور اس کا ابطال کر کے خالص عقل کی بیچارگی ثابت کی ہے۔ جس کی بنا پر ایک طرز اشاعرہ کی تصویریت وجود میں آسکی تو دوسری طرف ایرانی تفکر کی تشکیل جدید ممکن ہو سکی۔ مجوسیوں کا یہ خیال کہ نور و ظلمت دو مختلف و متضاد حقائق ہیں یا ایران کے قدیم فلاسفہ اور زردشتیوں کی تنویر کہ ایک اپنے اندر ایک سے زیادہ وجود کا متحمل نہیں ہو سکتا، جس کے نتیجے میں نور و ظلمت دو مستقل وجود قرار پاتے ہیں۔ یہ اور انھیں کی طرح کے مسائل و مباحث کا شیخ سہروردی نے اسلامی زاویہ نظر سے تجزیہ کیا اور اپنے تصور تجلی کو قرآن حکیم کی روشنی میں ترتیب دیا۔ ان کے نزدیک نور محض ایک تلازمہ نہیں ہے بلکہ ایسی حقیقت ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا عرفان، رسول اسلام کی ہدایت کا شعور، اہل بیت کی محبت و مودت کو اجر رسالت کی حیثیت سے قبول کرنے کی

سعادت حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نور، رسول اسلام نور، اہل بیت نور، قرآن نور، لوح نور، کرس نور بسم اللہ النور علی نور۔ ہدایت نور، ایمان نور، عرفان نور۔ نور کو ظلمت کے برابر قرار نہیں دیا سکتا کیونکہ نور حق سے وابستہ ہے اور ظلمت ناحق سے۔ نور حق ہی مبدائے نور ہے۔ جس کی تجلی حاصل کرنے کی خواہش مخلوقات کی جبلت میں داخل ہے۔ اشیاء پر نور اولیٰ کے اثرات کبھی بالواسطہ اور اکثر بالواسطہ مرتب ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر کائنات کو ایک خواہش بلور پر قرار دیا جاتا ہے۔

نفیاتی مطالعہ کے معیار پر تصور تجلی کے دلچسپ مباحث سامنے آتے ہیں۔ اس کا منطقی استدلال یہ ہے کہ نور کو حرکت کا متلازم نہیں قرار دیا سکتا۔ پتھر کا ایک ٹکڑا منور ہو کر لعل کی صورت میں مرنے لگتا ہے لیکن اس میں خود بخود حرکت کرنے کی قوت نہیں ہوتی۔ لیکن عالم موجودات میں ایسے اعلیٰ درجہ کے اجسام بھی ہیں، جن میں حرکت اور نور بیک وقت وجود رکھتے ہیں، جن کی بہترین مثال انسان ہے، جو جسم اور روح کا حامل ہوتا ہے۔ جسم اور روح کو علت و معلول قرار دیا جاسکتا حالانکہ جسم کو تجلی کی خواہش ہوتی ہے، جس کو وہ روح کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ صوفیہ جسم میں اور مبدائے نور کے درمیان براہ راست تعلق پیدا کرنے کے لیے سلوک کی مختلف منزلوں سے گزارتے ہیں۔ اس کے لیے ایک واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے جو نور و ظلمت کے درمیان ہے اور اولیاء اللہ کے مستور و منظم روحانی سلسلے پر مبنی ہوتا ہے، جن کی آخری منزل غویمت ہے۔ انسان تو انسان برسی جانور بھی آتش سوزاں کی جانب نپکتے ہیں اور بحری جانور اپنے آبی مسکن سے باہر نکل کر کھلی ہوئی چاندنی کے دلکش نظاروں کا لطف حاصل کرتے ہیں۔ نور کی جانب مراجعت کرنا فطری انسانی میں داخل ہے۔ انسان اپنی ذات کو زیادہ سے زیادہ منور کرنے کی فکر میں تمام زندگی سرگردان رہتا ہے۔ علم اور نیکی کے ذریعہ روح کے دلچسپ موضوع پر اس سے زیادہ اظہار خیال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کے بعد ہم مسائل و مباحث تصور تجلی سے گذر کر فلسفہ کی سرحد میں داخل ہو جائیں گے۔

✽ تصورِ خضریت :

صوفیہ کا تصور خضریت علم ظاہر اور علم باطن کی تمثیل ہے، جس کا استدلال قرآن مجید سے کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں واقعہ کی تفصیلات درج ہیں، آیات کریمہ ملاحظہ ہوں :

و انقال موسیٰ لفته لا ابرح حتی ابلغ مجمع البحرين او امضیٰ حقبا ☆ فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبیله فی البحر سربا فلما جاوزا قال لفته اتنا غداء نا لقد لقینا من سفرنا هذا نصبا. قال ارئیت اذ اوینا الی الصخرة فانی نسیت الحوت وما انسانیه الا الشیطن ان اذکره واتخذ سبیله فی البحر عجبا. قال ذالک ما کنانبع فارتدا علی آثارهما قصصا. فوجدا عبدا من عبادنا اتیناه رحمة من عندنا وعلمنه من لدنا علما قال له موسیٰ هل اتبعک علی ان تعلمن من ما علمت رشدا قال انک لن تستطیع معی صبرا و کیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا ☆ قال ستجدنی ان شاء الله صابرا ولا اعصی لک امرا قال فان اتبعتنی فلا تسألنی عن شئی حتی ان احدث لک منه ذکرا فانطلقا حتی اذا ركبنا فی السفیة خرقتها قال اخرقتها لتفرق اهلها لقد جئت شیئا امرأ ☆ قال الم اقل انک لن تستطیع معی صبرا ☆ قال لا توأخذنی بما نسیت ولا ترهقنی من امری عسرا ☆ فانطلقا حتی اذا القیا علما فقتله قال اقتلت نفسا زکیة بغير نفس لقد جئت شیئا نکرا ☆ قال الم اقل لک انک لن تستطیع معی صبرا ☆ قال ان سالتک عن شئی بعدها فلا تصخبی قد بلغت من لدنی عذرا ☆ فانطلقا حتی اذا اتیا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان یضیفوهما فوجدا فیها جدارا یریدان ینقض فاقامه قال لو شئت لاتخذت علیه اجرا ☆ قال هذا فراق بینی و بینک سانبعک تاویل مالم تستطیع علیه صبرا ☆ اما السفیة فكانت المسکین یعملون فی البحر فاردت ان اعیبها وکان وراهم مومنین فخشینا ان یرهقهما طغینا و کفرا. فاردنا ان یمدلهما ربهما خیرا منه ذکوة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلمین یتیمین فی المدینة و کان تحته کنز لهما وکانا ابوهما صالحا فاراد ربک ان یمد لهما و یمسخرهما کنزهما رحمة من ربک و ما فعلته عن امری ذلک تاویل مالم تستطیع علیه صبرا (اور اس وقت کو یاد کرو جب موسیٰ نے اپنے جوان سے کہا کہ میں چلنے سے باز نہ آؤں گا یہاں تک کہ دو دریائوں کے ملنے کی جگہ پر پہنچ جاؤں یا یوں ہی برسوں چلتا رہوں۔ پھر جب دونوں مجمع البحرین تک پہنچ گئے اور اپنی پچھلی چھوڑ گئے اور

اس سمندر میں سرنگ بنا کر اپنا راستہ نکال لیا۔ پھر جب دونوں مجمع البحرین سے آگے بڑھ گئے تو موسیٰ نے اپنے جوان صالح سے کہا کہ اب ہمارا کھانا لاؤ کہ ہم نے اس سفر میں بہت حکان برداشت کی ہے۔ اس جوان نے کہا کہ کیا آپ نے دیکھا ہے کہ جب ہم پتھر کے پاس ٹھہرے تھے تو میں نے مچھلی وہیں چھوڑ دی تھی اور شیطان نے اس کا ذکر کرنے سے بھی غافل کر دیا تھا اور اس دریا میں عجیب طرح سے راستہ بنا لیا تھا۔ موسیٰ نے کہا کہ پس وہی جگہ ہے جسے ہم تلاش کر رہے تھے، پھر دونوں نشانِ قدم دیکھتے ہوئے اُلٹے پاؤں واپس ہوئے۔ تو اس جگہ پر ہمارے بندوں میں سے ایک ایسے بندے کو پایا جسے ہم نے اپنی طرف سے رحمت عطا کی تھی اور اپنے علم خاص میں سے ایک خاص علم کی تعلیم دی تھی۔ موسیٰ نے اس بندے سے کہا کہ کیا میں آپ کے ساتھ رہ سکتا ہوں، آپ مجھے اس علم میں سے کچھ تعلیم کریں جو رہنمائی کا علم آپ کو عطا ہوا ہے۔ اس بندے نے کہا کہ آپ میرے ساتھ صبر نہ کر سکیں گے۔ اور اس بات پر کتنے صبر کریں گے جس کی آپ کو اطلاع نہیں ہے۔ موسیٰ نے کہا کہ آپ انشاء اللہ مجھے صابر پائیں گے اور میں آپ کے کسی حکم کی مخالفت نہ کروں گا۔ اس بندے نے کہا کہ اگر آپ کو میرے ساتھ رہنا ہے تو بس کسی بات کے بارے میں اس وقت تک سوال نہ کریں، جب تک میں خود اس کا ذکر نہ شروع کروں۔ پس دونوں چلے۔ یہاں تک کہ جب کشتی پر سوار ہوئے تو اس بندہ خدا نے اس میں سوراخ کر دیا ہے، موسیٰ نے کہا کیا آپ نے سوراخ کیا ہے کہ سوار یوں کو ڈبودیں، یہ تو بڑی عجیب و غریب بات ہے۔ اس بندہ خدا نے کہا کہ میں نے نہ کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ صبر نہ کر سکیں گے۔ موسیٰ نے کہا، خیر جو فروغِ گذشت ہو گئی، اس کا مواخذہ نہ کریں اور معاملات میں اتنی سختی سے کام نہ لیں۔ پھر دونوں آگے بڑھے یہاں تک کہ ایک نوجوان نظر آیا اور اس بندہ خدا نے اسے قتل کر دیا، موسیٰ نے کہا کہ کیا آپ نے ایک پاکیزہ نفس کو بغیر کسی نفس کے قتل کر دیا ہے، یہ تو بڑی عجیب بات ہے۔ بندہ صالح نے کہا کہ میں کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ صبر نہیں کر سکتے ہیں۔ موسیٰ نے کہا کہ اس کے بعد میں کسی بات کا سوال کروں گا تو آپ مجھے اپنے ساتھ نہ رکھیں گے کہ آپ میری طرف سے منزلِ عذر تک پہنچ چکے ہیں۔ پھر دونوں چلتے رہے، یہاں تک کہ ایک قریہ والوں تک پہنچے اور ان سے کھانا طلب کیا۔ ان لوگوں نے مہمان بنانے سے انکار کر دیا، پھر دونوں نے ایک دیوار دیکھی جو قریب تھا کہ گر

پڑتی۔ بندہ صالح نے اسے سیدھا کر دیا تو موسیٰ نے کہا کہ یہ میرے اور تمہارے درمیان جدائی کا موقع ہے، غنقریب میں تمہیں ان باتوں کی تاویل بتا دوں گا جن پر تم صبر نہیں کر سکتے۔ یہ کشتی چند مسکینوں کی تھی جو سمندر میں بار برداری کرتے تھے، میں نے چاہا کہ اسے عیب دار بنا دوں کہ ان کے پیچھے ایک بادشاہ تھا، جو ہر کشتی کو غصب کر لیا کرتا تھا۔ اور یہ بچہ اس کے ماں باپ مومن تھے اور مجھے خوف معلوم ہوا کہ یہ بڑا ہو کر اپنی سرکش اور کفر کی بنا پر ان پر سختیاں کرے گا۔ تو میں نے چاہا کہ ان کا پروردگار انہیں اس کے بدلے ایسا فرزند دیدے جو پاکیزگی میں اس سے بہتر ہو اور صلہ رحمی بھی۔ اور یہ دیوار شہر کے دو قیمتی بچوں کی تھی اور اس کے نیچے ان کا خزانہ دفن تھا اور ان کا باپ ایک نیک بندہ تھا تو آپ کے پروردگار نے چاہا کہ یہ دونوں طاقت و توانائی کی عمر تک پہنچ جائیں اور اپنے خزانے کو نکال لیں۔ یہ سب آپ کے پروردگار کی رحمت ہے اور میں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں کیا ہے اور یہ باتوں کی تاویل ہے، جن پر آپ صبر نہیں کر سکتے ہیں: الکہف ۱۸-۶۰-۸۲)

ان آیات کریمہ کا تفصیلی متن پیش کر دینا اس لیے ضروری تھا کہ صوفیہ کے تصور حضرت کے یہی اصل ماخذ ہیں، جن پر پورے عقیدہ کا دار و مدار ہے۔ ان سے اس طبقہ کے صوفیہ مندرجہ نتائج برآمد کرتے ہیں:

اولاً یہ کہ علم باطن، اللہ تعالیٰ کے علم خاص کا ایک خاص جزو ہے، جس کو اللہ تعالیٰ اپنے مخصوص بندوں کو تعلیم کرتا ہے۔

ثانیاً یہ کہ علم باطن کے حامل اولیاء ہیں، جن کے نمائندہ حضرت خضر ہیں اور علم ظاہر کے حامل انبیاء ہیں، جن کے نمائندہ حضرت موسیٰ ہیں۔ یہ دونوں علوم مرسل اعظم ﷺ کی شخصیت میں یکجا ہو گئے۔

ثالثاً یہ کہ علم ظاہر کے حامل انبیاء کو علم باطن کے حصول کے لیے اولیاء کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ موسیٰ نے خضر کی جانب رجوع کیا۔

رابعاً یہ کہ ولا اعصى لك امراً (اور میں آپ کے کسی حکم کی مخالفت نہیں کروں گا) کا مفہوم یہ ہے کہ مرید اپنے شیخ پر کبھی کوئی اعتراض نہ کرے... نہ اقوال پر، نہ افعال پر اور نہ احوال پر۔ اگر

کوئی ایسا معاملہ دیکھے جو اس کے خیال میں عقل و شریعت کے خلاف ہو تو اس سے انکار نہ کرے اور شیخ کی طرف سے بدگمان نہ ہو بلکہ حسن ظن قائم کرے کہ شیخ کے معاملات درست ہیں، وہ اپنی رائے کا مجتہد ہے، جو غلطی نظر آرہی ہے، وہ مرید کی اپنی نارسائی عقل کج فہمی اور کم علمی کا نتیجہ ہے۔

خامسایہ کہ اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے شیخ کی اندھی پیروی کرنا لازمی شرط ہے، جیسا کہ موسیٰ نے خضر کی اقتدا کر کے ثابت کر دیا۔ اگر مرید کو اثنائے سلوک میں تکان کا احساس ہو اور نفس شیخ کی صحبت سے مطمئن نہ ہو اور خود اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں لگ جانے کی خواہش ہو، تو اسے ایسا نہیں کرنا چاہئے کیونکہ حصول مقصد شیخ کی عنایت کے بغیر ممکن نہیں جیسا کہ موسیٰ نے باوجودیکہ اثنائے سلوک میں احساس کیا اور خضر کی صحبت میں مطمئن نہ تھے مگر حصول مقصد کے لیے خضر کی عنایت کے سزاوار بنے رہے۔ اور اگر داہمہ لاحق ہو جائے تو شیخ کی طرف دوبارہ رجوع کرنا چاہئے، جیسا کہ موسیٰ مقام خضر سے چلے جانے کے بعد دوبارہ لوٹ کر آئے۔

صوفیہ کا دوسرا طبقہ پہلے سے یکسر مختلف و متضاد نتائج برآمد کرتا ہے، جو مندرجہ ذیل ہیں: اولاً یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے مخصوص بندوں کو ہر طرح کے علوم ظاہر و باطن کی تعلیم دیتا ہے۔ کسی نبی کے لیے عقیدہ رکھنا کہ انھیں فقط علم ظاہر ملا تھا، علم باطن سے محروم تھے، مرتبہ نبوت کی نفی ہے۔ البتہ علم کے مدارج مختلف و متنوع ہو سکتے ہیں۔

ثانیاً یہ کہ موسیٰؑ بھی خضر کی طرح نبی ہیں۔ موسیٰؑ بھی علوم ظاہر و باطن کے حامل تھے۔ البتہ ایک خاص علم میں خضر کو فضیلت حاصل تھی، قرآن کے الفاظ ہیں: وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (اور اپنے علم خاص میں سے ایک خاص علم کی تعلیم دی تھی۔)

ثالثاً یہ کہ نہ تو خضر شیخ تھے اور نہ موسیٰؑ مرید۔ اس پورے واقعہ میں پیری مریدی کا کوئی تصور نہیں ہے۔

رابعاً یہ کہ اگر کوئی معاملہ واقعات و حالات کے خلاف ہو تو اس کی وضاحت طلب کرنا چاہئے، جیسا کہ خضر سے بار بار موسیٰؑ نے سوال کر کے ثابت کر دیا ہے۔

خامسایہ کہ موسیٰؑ سے قولی لغزش ہوئی تھی، جب انھوں نے خود کو عالم و دانا قرار دیا، جبکہ علم کا

سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے۔ اس لیے حکم ہوا کہ خضرؑ سے ملاقات کرو تاکہ تم کو تمہارے علم کے مدارج کا اندازہ ہو جائے۔

اس تصور خضریت سے بعض دیگر اہم نکات پیدا ہوتے ہیں جن پر مفسرین نے خوب خوب موشگافیاں کی ہیں۔ تقریباً تمام بنیادی مباحث کے متعلق مفسرین کے درمیان شدید اختلافات ہیں۔ مثلاً کون موسیٰؑ؟ یہودی ان کو موسیٰ بن میشا بن یوسف کہتے ہیں اور مسلمانوں کے نزدیک موسیٰ بن عمران۔ اسی طرح موسیٰ کا ہمسفر کون تھا؟ اکثر مفسرین کے نزدیک یوشع بن نون تھے، جو موسیٰ کے بھانجے تھے۔ پھر کس سے ملاقات کو گئے؟ بعضوں کے نزدیک ان کا نام خضرؑ تھا بعضوں کے خیال میں ان کا نام فعلیا بن ملکان تھا، لقب خضر تھا۔ بعض ان کو اللہ کا مخصوص بندہ اور بعض ملائکہ کہتے ہیں۔ اسی طرح اس واقعہ کے سبب کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ مشہور ہے کہ بنی اسرائیل نے پوچھا کہ اس وقت سب سے بڑا عالم کون ہے۔ موسیٰؑ نے جواب دیا۔ میں! حکم ہوا کہ مجمع البحرین پر جا کر میرے خاص بندے سے ملاقات کرو تاکہ تمہیں اپنے علم کے مدارج کا اندازہ ہو جائے۔ بعض مفسرین کا خیال ہے کہ نابالغ کو قصاص کی بنا پر قتل نہیں کیا جاسکتا اور موسیٰؑ کا یہی اعتراض تھا۔ امام جعفر صادقؑ کی روایت میں قریہ کا نام ناصرہ وارد ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس واقعہ سے عبرت حاصل ہوتا ہے کہ کسی وقت بھی اپنی برتری کا خیال نہیں کرنا چاہئے کہ دنیا کے کسی گوشے میں کوئی بہتر شخص موجود ہو سکتا ہے۔

✽ تصور فتوت :

’فتوة‘ عربی لفظ ہے، جس کے لغوی معنی جواں مردی کے ہوتے ہیں۔ وہ صوفیہ، جو نوجوانوں کے گروہوں میں رہتے اور سپاہیانہ زندگی کی تلقین کرتے رہتے تھے، اہل فتوة یا جواں مرد کہے جاتے تھے۔ ان کا اپنا نظام تصوف تھا، جس کو ’تصور فتوت‘ کہتے ہیں۔ اس عقیدہ کے صوفیہ نوجوانوں کو اپنا محبوب گردانتے اور ان کو مقرب الہی قرار دیتے۔ قرآن حکیم کی آیات کریمہ سے استدلال کرتے۔ اللہ تعالیٰ اپنے برگزیدہ پیغمبر حضرت ابراہیمؑ کو ’جوان‘ کہتا ہے: قالوا سمعنا فتیٰ یذکرہم یقال لہ ابراہیم (لوگوں نے بتایا کہ ایک جوان ہے جو اس کا ذکر کیا کرتا ہے اور اسے ابراہیم کہا جاتا ہے)۔ اسی طرح اسحاق کبف کے بارے میں ارشاد ہوا: اذہم فتیہ، امنوا برہم و زدنہم ہدیٰ (یہ چند نوجوان تھے

جو اپنے پروردگار پر ایمان لائے اور ہم نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا تھا۔) حضرت موسیٰؑ حکم خدا سے مجمع البحرین کی جانب گئے تو ان کا ہم سفر ایک جوان ہی رکھا گیا: قال لغتہ (موسیٰؑ نے اپنے جوان صالح سے کہا۔) نو جوان بمعنی محبوب بھی ہے، جیسا کہ سورہ یوسف میں وارد ہوا ہے: امرات العزیز تراودفتھا علی نفسہ (عزیز مصر کی عورت اپنے جوان کو اپنی طرف کھینچ رہی تھی۔) ان کے پہلو پہ پہلو مشہور حدیث قدسی ہے: لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار (علیؑ سے بہتر کوئی جوان نہیں، ذو الفقار سے بہتر کوئی تلوار نہیں) اس طرح فتوت کا حضرت علی ابن ابی طالب سے براہ راست رشتہ قائم ہوتا ہے۔

فتوت کا پیش رو کون؟ ذاکر سعید نفیسی نے تین دستاویزوں کا ذکر کیا ہے... پہلی دستاویز میں حضرت آدم صلی اللہ کو بانی قرار دیا ہے، جن سے یہ مسلک دیگر انبیاء سے منتقل ہوتا ہوا، پیغمبر اسلام ﷺ تک پہنچا۔ انھوں نے حضرت علی کو منتقل کیا۔ ان کے بعد حضرت سلمان فارسی پھر بالترتیب وجلی انصاری، اشج، ابو مسلم خراسانی، نجدہ بن میسرہ، مالک، عبد الجبار، عبد اللہ بن ہاشمی، معاذ مازنی، مظعون، مبارک بن مطاعن، حامد بن عدی اور مہدی۔ دوسری دستاویز حضرت علیؑ سے شروع کر کے سلمان فارسی اور خلیفہ ابو العباس ناصر لدین اللہ (م: ۷۴۶ھ / ۱۲۲۵ء) پر ختم ہے۔ تیسری دستاویز میں درج ہے کہ ناصر لدین اللہ نے ۵۷۸ھ / ۱۱۸۲ء میں مسلک فتوت اختیار کیا اور مالک بن عبد الجبار کی سربراہی قبول کی۔ ان کا مکمل شجرہ درج کر دیا ہے۔ ۵۸۰ھ اس میں ابو مسلم خراسانی کا نام بھی شامل ہے۔ دیگر حکمرانوں میں جو مسلک فتوت کے قائل تھے، خاص طور پر مصر و شام کے حکمران سلطان صلاح الدین ایوبی (م: ۵۸۹ھ / ۱۱۷۱ء) اور خراسان کے حکمران آل سردار (م: ۵۸۳ھ / ۱۱۳۸ء) کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اکابرین صوفیہ میں شیخ ابو حامد احمد بن خضریہ بخاری (م: ۲۳۰ھ / ۸۵۳ء)، شیخ ابو حفص عمر بن سلمہ حداد نیشاپوری (م: ۲۶۵ھ / ۸۷۸ء) شیخ ابو الحسن علی ابن احمد سبل صوفی پوشگی (م: ۲۸۳ھ / ۸۹۷ء) اور شیخ عبدالقادر جیلانی (م: ۵۶۲ھ / ۱۱۶۶ء) کے آثار سے ظاہر ہے کہ انھوں نے مسلک فتوت کی ترویج کی۔ مولانا جلال الدین رومی (م: ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) نے اپنی مثنوی میں اسے فتی کہہ کر بار بار خطاب کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مخاطب بھی اہل فتوت ہی

تھے۔ ابو القاسم حسن بن احمد غصری طنجی (م: ۳۳۱ھ / ۹۴۳ء) نے فتوت کی وضاحت ان اشعار میں کی ہے:

جواں مردی از کار با بہترست جواں مردی از خوی پیغمبرست

دو گیتی شود بر جواں مرد راست جواں مرد باش و دو گیتی تراست

اور شیخ سعدی شیرازی (م: ۶۹۱ھ / ۱۲۹۱ء) کہتے ہیں:

جواں مردی و لطافت آدمیت ہمیں نقش ہولائی مہندار

مذکورہ بالا اشعار میں تصوف اور فتوت ہم معنی اصطلاحات کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔

فتیری نیشاپوری کی رسالہ قشیریہ، ابو عبد الرحمن نیشاپوری کی کتاب الفتوة، شیخ شہاب الدین سہروردی کی 'عوارف المعارف' وغیرہ میں فتوت کی صوفیانہ تاویلات درج ہیں۔

فتوت کا اچانا تاریخی و سیاسی منظر نامہ ہے۔ اہل فتوت کی جماعت کی تشکیل اسلامی معاشرے کی ناگزیر صورت حال کی بنا پر ہوئی، جو دور صدر اسلام کے (۳۰ھ / ۶۶۱ء کے بعد) ملت اسلامیہ شدید بحرانی کوائف، چہرہ دستیوں اور ملی تعصبات کا شکار ہوئی۔ اموی خلفاء کے ذریعہ اسلامی اقدار کی پامالی کے خلاف صف آرائی میں خراسان اور سیستان کے عوام پیش پیش تھے، جنہوں نے ظلم و استبداد سے ادب مسلم خراسانی (م: ۷۱۳ھ / ۷۵۳ء) کی رہنمائی میں بنو امیہ کا تختہ الٹ دیا۔ پھر بنو عباس تخت و تاج کے مالک بنے تو انہوں نے اپنے تمام وعدوں کو فراموش کر کے وہی غیر اسلامی روش اختیار کی، جو بنو امیہ کا شعار تھی اور اہل فتوت کے رہنما ابو مسلم خراسانی کو قتل کر دیا۔ اس سے اہل فتوت میں شدید برگشتگی پیدا ہوئی اور انہوں نے بنو عباس کے خلاف صدیوں تک جہاد جاری رکھا۔ چونکہ اہل فتوت کے ہاتھوں اہل حکومت کو شدید جانی و مالی نقصان کا سامنا تھا، اس لیے ان کو زیر کرنے کی مہم میں ہر طرح کے جائز و ناجائز حربے استعمال کیے گئے۔ علم عوام کو برگشتہ کرنے کی غرض سے مختلف النوع اتہامات سے مقہم کیا گیا۔ عباسیوں کے دور میں ہر وہ شخص، جو ان کے مسلک سے اختلاف رکھتا ہو، بے دریغ خارجی کا لقب پاتا تھا۔ جواں مرد بھی خارجی قرار پائے گئے۔ چونکہ ان میں بیشتر ایرانی تھے، عربوں نے نسلی تعصب میں انہیں 'عیار' بھی کہا۔ مزید یہ کہ اہل فتوت نو جوانوں کی اپنی نگرانی میں پرورش کرتے اور انہیں اپنے طور و طریق سے آشنا کرتے تھے اس لیے ان کو 'لو طلی' یا 'الواط' بھی کہا گیا۔ چونکہ ان کی اکثریت مشہد میں

رہتی، اس لیے ان کو پہلے 'مشہدی' پھر 'شہدی' کہا گیا اور ہندوستان میں 'شہدے' کہلائے گئے۔ اہل فتوت آپس میں ایک دوسرے کو 'اخ' 'افنی' یا 'برادر' کہتے تھے، جن سے بعد میں 'داداش' یا 'دانش' کہلائے۔ کون جانے ہمارے یہاں گندے کے لیے جو 'دادا' کی اصطلاح جاری ہے۔ اسی 'داداش' سے ماخوذ ہوا!

اہل فتوت کی مشہور ترین بغاوت کا علم سیستان کے حمزہ بن آذرک نے ۷۹ھ/۷۹۵ء میں بلند کیا تھا، جو سیستان میں عباسیوں کے علی المرتضیٰ حاکم بنارہا اور ۲۱۲ھ/۸۲۷ء میں قتل ہوا۔ ایران میں صفوی شاہی کے دور (۳۳۰-۳۶۸ھ/۱۰۳۸-۹۷۸) میں قزلباشوں (جو زیادہ تر اہل فتوت میں تھے) اور شاہ نعمت اللہ ولی کے ایرانی مریدوں (جو زیادہ تر اہل تشیع تھے) کے درمیان خون خرابہ ہونے لگا، جس سے حکومتی امن و امان کو خطرہ لاحق ہوا تو بادشاہ کے حکم سے قزلباشی اہل فتوت کے تمام اسلحے ضبط کر لیے گئے، جو ایران میں 'جواں مردوں' کے زوال کا باعث ہوا اور ان کے مراکز جو 'لنگر' اور 'زواویہ' کہے جاتے تھے، بند ہو گئے۔

اہل فتوت کے دو طبقے تھے.... ایک طبقہ قولی کہلاتا تھا، جو مسلک فتوت پر دل و جان سے عمل پیرا ہوتا جہاد باللسان تک محدود تھا۔ ان کا دوسرا طبقہ سیفی کہلاتا تھا، جو اسلامی اقدار کی ترویج و اشاعت اور تحفظ کے لیے تلوار اٹھانے سے بھی گریز نہ کرتا تھا۔ اہل فتوت کے لیے بہتر صفات سے متصف ہونا لازمی ہے، جن میں چند صفات یہ ہیں — راستی، وفا شعار، قید نفس سے آزادی، چشم و دامن کی پاکیزگی، دوسروں کے لیے وہی چاہنا جو اپنے لیے چاہے، غرور و تکبر سے بری رہنا، خود کو چھوٹی سے بھی کمزور سمجھنا، نامرادوں کی مرادیں بر لانا، اپنا پورا راز کسی سے نہ کہنا، بن بائے کہیں نہ جانا، دوست کو شہوت کی نگاہوں سے نہ دیکھنا، نوجوانوں کی اپنی اولاد کی طرح تربیت کرنا، مبرا اختیار کرنا، حصول تجلی کے لیے شمع کی طرح جلتے رہنا وغیرہ۔ ان میں سے کسی ایک شرط سے انحراف کا مرتکب درجہ فتوت سے گر جاتا تھا۔ لیکن اس کے برعکس بغدادی اہل فتوت کے متعلق ڈاکٹر سعید نفیسی نے لکھا ہے کہ بغدادی اہل فتوت اپنے مسلک میں جس حد تک دروغ گوئی، عورتوں سے دست درازی، زنا اور لوگوں کی دل آزاری کو برا سمجھتے تھے، اس حد تک اپنے مخالفین کے مال و متاع کو لوٹ لینے کو برا نہ سمجھتے

تھے۔ ان اہل فتوت نے راہزینیاں بھی کیں لیکن یہ لوگ اپنے ناموس کے متعلق اتنے سخت گیر تھے کہ اگر اپنی بیوی، بہن یا بیٹی کے متعلق کوئی نازیبا بات سن لیتے، تو بلا کسی تحقیق کے، قتل کر دیتے تھے۔ یہ طریقہ مصر میں ہنوز جاری ہے۔ ۵۹

اہل فتوت ایک خاص طرح کا لباس، جس کو سر اوہل الفتوة کہتے تھے، زیب تن کرتے۔ ان کے پاس ایک خاص طرح کا پیالہ ہوتا تھا، جس کو کاس الفتوة کہتے تھے، جو قہوں کو دراشت میں ملتا۔ اس کا نقش اپنے اسلوں پر کندہ کرتے۔ اس کو ہمیشہ اپنے پاس جیب میں رکھتے یا اپنے پکے سے باندھے رہتے۔ ایشیائے کوچک کے اہل فتوت کی مخصوص خانقاہیں تھیں، جن کو 'زاویہ' کہا جاتا تھا۔ ایرانی جواں مردوں کی ہر خانقاہ ایک مخصوص علم ہوتا، جس کو 'طوق' کہتے تھے اور جس جگہ یہ علم رکھا جاتا اسے 'طوق' کہتے تھے۔ ایران کے جواں مرد ایک مخصوص قبوہ خانہ میں جمع ہوتے اور محفل سماع آراستہ کرتے، جس کو اپنی اصطلاح میں 'دُم گر فتن' کہتے۔ ایشیائے کوچک کے اہل فتوت کا لباس، صوفیہ کے نیلے لباس کے برعکس، سفید قبا کا ہوتا۔ اس کے علاوہ اپنے کندھوں پر ایک شال بھی ڈالے رہتے۔ اپنے کمر میں چاقو بھی باندھتے۔ ایرانی جواں مرد 'چاقو کی بجائے قمہ باندھتے اور نمند کی ٹوپی پہنتے، آپس میں ایک دوسرے کو 'کامہ' نمندی کہہ کر مخاطب کرتے۔ ایشیائے کوچک کے اہل فتوت اپنے سروں پر ایک طرح کا تن بھی رکھتے تھے، جو سلسلہ مولویہ کے صوفیہ کی ٹوپی سے ملتا جلتا ہوتا تھا۔ عراق و مغربی ایشیا کے اہل فتوت کا مشدہ نلہ بازی بھی تھا۔ یہ غلہ مٹی سے بنایا جاتا اور دو تاروں کی کمان میں رکھ کر چلایا جاتا۔ ہندوستان میں ٹھیل سے غلہ چلانے کا عام رواج ہے البتہ بعضے دو تاروں کے کمان سے بھی غلہ چلاتے ہیں۔

اہل فتوت میں شامل ہونے کے لیے تین اوصاف لازمی قرار دیے گئے تھے۔ سخا و وفا!

'سخا' کے معنی ہے کہ جو کچھ پاس ہو، راہ خدا میں خرچ کرنے سے دریغ نہ کرے۔

'صفا' یہ ہے کہ دل ہر طرح کے بغض و نفاق سے پاک ہو اور

'وفا' یہ ہے کہ اسے ہر وقت خدا اور خلق خدا کا وفادار رہنا چاہئے۔ صاحب ارادت کے لیے

پانچ شرائط کا پابند ہونا لازمی ہے۔

اولیٰ یہ کہ صدق دل سے تائب ہو۔

جاننا یہ کہ علایق و اشغال دنیا ترک کر دے۔

جاننا یہ کہ دل کو زبان کا تابع رکھے۔

راہنما یہ کہ فقط سچائی کی اقتدا کرے اور

خمسایہ کہ مراد کا دروازہ اپنے اوپر بند کر دے۔

اسی طرح اٹھائیس لوازم بھی ہیں، جن میں چار چار امور کو فرض، سنت، آداب، ارکان، مستحب وغیرہ کہا جاتا تھا۔ ان لوازم پر کمر بستہ ہونے کو اصطلاحاً 'شد' یا 'استاد شد' کہا جاتا تھا۔ وہ شخص، جس کی کمر بندی کی جاتی 'خلف طریق' یا 'فرزند طریق' کہلاتا۔ اس کمر بندی کی مخصوص رسم ہوتی۔ جس کی تفصیل میں جانے کا محل نہیں البتہ اس میں شمعیں روشن کرنے اور نقیب کے اللہ نور السموات کی تلاوت ہونے سے اشارہ ملتا ہے کہ اہل فوت شیخ شہاب الدین سہروردی کے تصور حقیقت نور سے ہم آہنگ تھے۔ ان اہل فوت میں شیمی اور سنی دونوں عقائد کے صوفیہ شامل تھے۔ شام کے اہل فوت رافضیوں کے شدید مخالف تھے اور مصری اتنے ہی غالی رافضی !

تصور سماع :

'سماع' عربی لفظ، معنی سننا ہے۔ 'سمع' سے مشتق ہے جو اس معنی میں شامل ہے۔ اصطلاحاً صوفیہ کی محفل جذب و کشف کو کہتے ہیں، جس میں شعر و نغمہ کے ذریعہ کیفیت وجد طاری کی جاتی ہے۔ 'سماع' صوفیہ کے مختلف دبستانوں میں متنازع فیہ رہا ہے۔ عراق و جزیرہ کے صوفیہ کی خانقاہوں میں نہ صرف یہ کہ محفل سماع کا رواج نہیں رہا ہے بلکہ اس کو حرام قرار دیا جاتا ہے جبکہ دیگر صوفیہ کی خانقاہوں میں محفل سماع کو اساسی حیثیت حاصل ہے۔ تصور سماع پر مختلف ادوار میں مسلسل بحثیں ہوتی رہی ہیں، جن کا سلسلہ ابو بکر کلاباذی کی تصنیف کتاب التعرف سے شروع ہو کر ہنوز جاری ہے۔ شیمی و سنی فقہاء نے سماع کی حرمت یا حلت پر اپنی کتابوں میں مخصوص ابواب لکھے ہیں۔ امام غزالی نے بھی اپنی دو کتابوں 'احیائے علوم الدین اور کیمائے سعادت میں اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ انھوں نے سماع کو مباح قرار دیا ہے۔ صوفیہ میں شیخ ابو عبد الرحمن سلطی نیشاپوری (م: ۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء) صاحب تصنیف بزرگ تھے، جنہوں نے تفسیر، حدیث اور تصوف پر متعدد تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ ان مشہور کتاب طبقات

الصوفیہ کو تصوف میں بوطیقہ کی حیثیت حاصل ہے۔ ان کی ایک اہم تصنیف کتاب اسماع بھی ہے۔ ہندوستانی تناظر میں مشہور صوفی بزرگ سید علی ہجویری کی محرک آراء تصنیف کشف المحجوب کا مطالعہ ناگزیر ہے، جنہوں نے سماع کو گیارہواں کشف المحجوب قرار دیا ہے۔ ۱۰۔ ان کا قول فیصل ہے کہ قوت سمع (یا سماع) کے جائز یا ناجائز اور مباح یا مکروہ ہونے کا انحصار اس پر ہے کہ کسی چیز کا سماع کیا گیا؟ کس حالت اور کس نیت و ارادہ سے۔ سماع کیا گیا؟ پس مجرد سماع، پر کوئی حکم نہیں لگایا جائے گا۔ جو حکم بھی لگایا جائے گا، وہ شے مسموغ اور سننے والے کی نیت، حالت اور کیفیت کو سامنے رکھ کر لگایا جائے گا۔ انھوں نے سماع کے اقسام کر کے بتایا ہے کہ بندے کے لیے بعض چیزوں کا سماع فرض و واجب ہے، بعض کا پسندیدہ، بعض کا مباح اور بعض کا سماع حرام ہے اور بعض کا مکروہ ناپسندیدہ ہے۔ سید علی ہجویری نے سماع کی درج ذیل حد بندی کی ہیں:

اولاً یہ کہ قرآن حکیم کا سماع فرض و واجب ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے سماع قرآن کے اثرات پر مبنی چند واقعات کا ذکر کیا ہے۔ پھر خوش آوازی کے اثرات بیان کیے ہیں اور قرآن مجید کو خوش الحانی سے پڑھنے کے حکم کا تذکرہ کیا ہے۔

ثانیاً یہ کہ شعر کے سماع کے بارے میں انھوں نے رسول اسلام ﷺ کی ایک حدیث نقل کی ہے: کلام حسن و قبیح (شعر بھی ایک کلام ہے، جو اس میں اچھا ہو، اچھا ہے، جو برا ہو، برا ہے)۔ اس سے انھوں نے نتیجہ برآمد کیا ہے کہ جو باتیں نثر میں بیان کرنا اور سننا جائز ہیں، انھیں شعر میں بھی بیان کرنا اور سننا جائز ہے۔

ثالثاً یہ کہ راگ اور گانے کے متعلق انھوں نے صوفیہ کی آرا یکجا کر دی ہیں۔ شیخ ابو عبد الرحمن سلطی نیشاپوری 'سماع' میں گانے اور راغ کا استعمال مباح قرار دیتے تھے۔ شیخ ذوالنون مصری کے نزدیک سماع بندے پر خدا کی طرف سے وارد ہوتا ہے اور دلوں کو حق کی طرف مائل کرتا ہے جو شخص حق کے لیے اس کی طرف جھکتا ہے، حق کی راہ پالیتا ہے، جو شخص لذت نفس کے لیے اس کی طرف آتا ہے، بے دینی کی راہ پر چلتا ہے۔ شیخ ابو بکر شبلی کے نزدیک جس شخص کا دل خدا کی محبتوں میں شرابور نہ ہو، اس کیلئے سماع فتنہ و آفت ہے۔ شیخ جنید بغدادی کے مطابق سماع جو انوں کے لیے فتنہ اور بوڑھوں

کیلیے بیہودہ کام ہے۔ امیر معاویہ پر دیگر اعتراضات کے علاوہ یہ بھی اعتراض ہے کہ وہ گانے والی لونڈیاں رکھتے تھے۔ حضرت علی نے امام حسن کو اس جھٹی عورت کو دیکھنے سے منع کیا، جو گارہی تھی اور فرمایا یہ شیطان کی ساتھی ہے۔ چنانچہ بعد کے زمانے میں راگ و سرود کے مکروہ ہونے پر اجماع امت ہو گیا۔

راجنایہ کہ وجد کے بارے میں صوفیہ متفق ہیں کہ علم و ہوش کی حالت قوی تر ہے۔ عالم وجد میں انسان خطرے میں ہوتا ہے اور حلقہ علم میں امن و امان ہے۔ طالب کو تمام احوال میں شریعت کا پابند رہنا چاہئے لیکن وجد کی حالت میں اس پر سے خطا، ثواب، عذاب، ذلت، عزت وغیرہ ساقط ہو جاتی ہیں۔ علم کی حالت میں وہ امر و نہی کی پناہ میں ہوتا ہے۔

خلسہ سائے کہ وجد کی حالت میں رقص لہو و لعب میں داخل ہے۔

سادسایہ کہ مجمع میں بزرگ صوفیہ کی موجودگی میں درست لباس کو پھاڑ کر چیتھڑے کرنا جائز نہیں ہو سکتا اور عمل فساد ہے۔ لیکن اگر سامع پر غلبہ ظاہر ہو، قابل خطاب نہ رہ جائے، بے خبر ہو جائے تو ایسا شخص معذور سمجھا جائے گا۔

خواجہ سید محمد حسینی بندہ نواز گیسو دراز (م: ۸۲۵ھ / ۱۴۲۱ء) سلسلہ چشتیہ کے اہم ترین بزرگوں میں ہیں۔ انھوں نے خواجہ ضیاء الدین ابو نجیب سہروردی کی کتاب آداب المریدین کی شرح و ترجمہ کیا ہے، جس کا ایک اہم باب اباحتِ سماع سے متعلق ہے۔ متاخر ہندوستانی صوفیہ میں شیخ محمد نور اللہ قدوسی کی فارسی تصنیف ازالۃ الفتاح عن وجوہ السماع میں سماع کی حلت پر دلائل پیش کیے ہیں۔ ہندوپاک کے صوفیہ میں عام طور پر اور سلسلہ چشتیہ میں خاص طور پر سماع کو خانقاہی زندگی کا اہم ترین رکن ہے۔ ہاتھوں کو اٹھا کر اور پیروں سے تھرک تھرک کر رقص کرتے ہیں۔ شیعہ صوفیہ بھی سماع کے رسیار ہے ہیں۔ سلسلہ نعمۃ الہیہ کے صوفی شیخ زین العابدین حکیمین شیروانی مست علی شاہ (م: ۱۸۳۸ء) نے اپنی کتاب در بیان تحسین صوت و حرمت غنا و فرق میانہ رعدا صوت حسن میں شیعہ فقہاء کے فتوؤں کو جمع کر کے سماع کی حلت کے لیے جواز پیدا کیا ہے۔

تصور عشق :

’عشق‘ عربی لفظ ہے، جس کے معانی ہیں— کسی کو نہایت دوست رکھنا، شوق، آرزو، سلام رخصت، شہباش، آفریں اور ایک قسم کا جنون جو حسن کو دیکھنے سے پیدا ہو جاتا ہے لیکن بعض اس کو ’عشقہ‘ سے مشتق قرار دیتے ہیں، جو ایک قسم کی نیل ہوتی ہے۔ (ہندی میں اس کو ’امر نیل‘ یا ’اکاسن نیل‘ کہتے ہیں۔) اس کی خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ جس درخت سے لپٹ جاتی ہے، خواہ کتنا ہی تندرست و توانا ہو، اس کو سکھا کر چھوڑ دیتی ہے۔ یہی خصوصیت عشق کی بھی ہے کہ جس پر حاوی ہوا، تمام کر کے ہی دم لیا۔ نیل سے یہ بھی مناسبت ہے کہ اس کی جبلت میں لپٹنا ہے اور عشق کا مدعا وصال ہے! عشق، ترکی لفظ بھی ہے (بکسر عین و شین) معانی عربی کی طرح ہیں۔ ممکن ہے کہ معشوق ترک کی الفت ہو۔ صوفیہ عشق کے دلدادہ رہے ہیں۔ انھوں نے عشق کو دو زمروں میں تقسیم کیا ہے—اولاً، عشق حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کا عشق جو اصلی عشق ہے۔ ثانیاً، عشق مجازی یعنی بناوٹ کا عشق، جھوٹا عشق، نفسانی عشق اور دنیوی معشوقوں سے عشق، جس کا عام چلن ہے۔ مدعا دونوں طرح کے عشق کا ایک ہی ہے، وصال!

عشق قرآنی لفظ نہیں ہے۔ اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے قرآن میں حب، محبت، محبت، مودت وغیرہ الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ اس سے فی نفسہ ثابت ہوتا ہے کہ تصور عشق قرآنی مفہامیم سے مختلف الامر ہے۔ قرآن میں محبت کے منازل کا بیان موجود ہے: قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعون یحببکم اللہ (اے پیغمبر کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، خدا بھی تم سے محبت کرے گا: آل عمران ۳۱/۳) القیت علیک محبة منی (اور ہم نے تم پر اپنی محبت کا عکس ڈال دیا: طہ ۳۹/۲۱) و من الناس من يتخذ من دون الله انداداً یحبونهم کحب الله والذین امنوا شد حباً لله (لوگوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں، جو اللہ کے علاوہ دوسروں کو اس کا مثل قرار دیتے ہیں اور ان سے اللہ جیسی محبت بھی کرتے ہیں، جبکہ ایمان والوں کی تمام تر محبت خدا سے ہوتی ہے: البقرہ ۱۶۵/۲) فقال انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی (تو انھوں نے کہا کہ میں ذکر خدا کی بنا پر غیر کو دوست رکھتا ہوں: ص ۳۲/۳۸) وانه لحب الخیر لهدید (اور وہ مال کی محبت میں بہت

نخت ہے: العاديات ۸/۱۰۰

پھر سوال اٹھتا ہے کہ واضح قرآنی اصطلاح کی موجودگی کے باوجود صوفیہ نے غیر قرآنی اصطلاح کیوں اختیار کی۔ اس سوال کا جواب سہیلی بن خالد البرکلی کی موجودگی میں منعقدہ مباحثہ میں ملتا ہے، جس میں بقول السعودی مختلف مذہبی تصورات کے تیرہ نمائندوں نے شرکت کی تھی۔ جن میں ایک زوشتی عالم دین بھی تھا۔ السعودی نے اس بحث کی تفصیلات درج کی ہیں اور عشق کی مختلف تعریفات میں یونانی مفکروں کے اقوال بھی قلم بند کیے ہیں، جن میں جالینوس، بقراط وغیرہ شامل ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصطلاح عشق الما یونانی اصطلاح agape/eros کی صدائے بازگشت ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہے کہ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں یونانی اور اسلامی تصورات کا باہمی تعلق اس قدر پیچیدہ تھا کہ ان کے درمیان خط امتیاز کھینچنا دشوار ہو گیا تھا۔ خاص طور پر طریقت بن کر یونانی عشقہ شریعت سے ایسی لپٹی کہ اس کا عرق چوس چوس کر موٹی ہوتی گئی۔ علی الاعلان احکام شرعیہ کی خلاف ورزی ہوئی تو رد عمل میں بعض علمائے شریعت نے تمام اہل طریقت کو کفر و شرک کے فتوے سے نواز دیا۔

تصور عشق میں یونانی جدلیات کے استعمال نے اسلامی روح کو کس حد تک بیدار یا خوابیدہ کیا، اس کا صحیح اندازہ اس صورت حال سے کیا جاسکتا ہے کہ اس نے پہلی بار امام الغزالی (م: ۵۰۵ھ) کی تشکیک کی صورت میں نمودار ہو کر تصوف میں جگہ بنا لی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی (م: ۶۳۲ھ / ۱۲۳۳ء) نے کشف القفصائح الیونانیہ میں یونانی فلسفہ کے زائیدہ تصور عشق کی پیچیدگی واضح کر دی ہے۔ ان کے علاوہ شیخ ابو بکر الرازی (م: ۳۱۳ھ / ۹۲۵ء) اور شیخ ابن تیمیہ (م: ۷۲۸ء) نے نہ صرف یہ کہ تصور عشق کی خلقی کمزوریوں کو منظر عام پر نمایاں کر دیا جس سے تصور عشق صوفیہ میں خود آگاہی کا وسیلہ بن گیا، جس سے ایک ابدی و سرمدی مقدس ہستی کی طلب و جستجو کا تحرک ہوتا ہے۔ اس سے عشق کو فوق الکائناتی تصور کی حیثیت حاصل ہوئی۔ بقول علامہ اقبال:

عشق دم جبرئیل، عشق دل مصطفیٰ

عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

عشق فقیہ حرم ، عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمہ ساز حیات
عشق سے نور حیات، عشق سے نار حیات

عشق کے اسباب، مظاہر اور درجات کے متعلق صوفیہ کے علاوہ دیگر علماء و فقہاء نے بھی اظہار خیال کیا ہے، جن میں الجاحظ کو اہمیت حاصل ہے، جس نے اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف 'رسالۃ فی العشق' یا 'کار چھوڑی' ہے۔ اس کے نزدیک کسی محبوب شے یا ہستی کے حصول کی خواہش کو عشق کہتے ہیں۔ اس محبوب شے یا ہستی کو 'معشوق' اس کے حصول کی خواہش کو 'شوق' یا 'تشوق' اور اس تجربے سے گزرنے والے کو 'عاشق' کہتے ہیں جو اپنے وجود میں کسی کمی یا نقص کے احساس سے مضطرب رہتا ہے اور حصول کمال کے لیے ہر قیمت پر جدوجہد کرتا ہے۔ یہ کمی یا نقص روحانی اور جسمانی دونوں طرح سے ممکن ہے۔ اس لیے عشق کے مراتب بھی پست یا بلند ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان کا مدعا ایک ہی ہوتا ہے، جو ان کے دل و دماغ اور احساس و شعور پر مسلط رہتا ہے۔ اس مدعا کا نام ہے، جمال (حسن) کی انتہائے آرزو (توقان)، جس کو اللہ تعالیٰ نے عالم موجودات میں آدم کو اپنی صورت عطا کر کے واضح کر دیا ہے۔ اسی بنا پر آنکھوں اور کانوں کو اعضائے رکیہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ ان سے 'حسن' کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی میں انسانی حسن و جمال، قدرتی مناظر اور خوش آئند آوازیں شامل ہیں۔ یہی صوفیہ کے نزدیک حسن و نیکی (خیر) اور سچائی (حق) ہے، جو ناقابل تقسیم وحدت کے مختلف مظاہر ہیں۔ ۶۳ لدلیلی کے نزدیک عشق کے ارتقا کے تین مقامات ہیں محبہ طبعیہ، محبہ عقلیہ اور محبہ الہیہ۔ ۶۴

تصور عشق کی ایک اور توجیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ تمام موجودات میں اپنے وجود سے بلند تر درجہ کو حاصل کرنے کی شدید خواہش ہوتی ہے جس کو ابن مسکونہ نے 'عشق کائناتی' قرار دیا ہے۔ یہی عشق کائناتی انسانوں کے درمیان بھی ہوتا ہے۔ کوئی انسان کسی دوسرے انسان سے انیسیت رکھ سکتا ہے، جو رفتہ رفتہ عشق کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ معشوق کے حصول کی شدید خواہش بسا اوقات دماغی عدم توازن پیدا کر دیتی ہے۔ اس لیے صوفیہ عشق کو عبادت الہی کی شکل میں ڈھالنے کی ترغیب کرتے

ہیں، جس میں جوش جذبات (غلیان) کی حالت میں روح کے 'مہذب' خیالات کا ارتکاز ہو سکتا ہے۔ اسی عمل ارتکاز کو خیالات و جذبات کو 'صوریانہ' (Formalization) کہتے ہیں جو عراق و جزیرہ کے صوفیہ میں اس قدر پھیل گیا کہ معاشرتی رسم و رواج، اخلاقی نظام اور حسن کی جانب قدرتی میلان کے مختلف کرداروں کے اثرات کا تعین کرنا دشوار ہو گیا۔ ۱۵

اہل فلسفہ میلان عشق کو ایک ایسی عقلی چیز قرار دیتے ہیں جو اس باند ترین مسرت (السعاده المقصوٰی) کی جانب کسی غیر ارادی لیکن واضح و باقاعدہ میلان کی صورت میں رونما ہوتی ہے لیکن اس عقل کو جو اس خمسہ کے پیدا ہونے کی اشتباہات سے مبرا ہونا چاہئے تاکہ عشق خالص نیکی کا مفہوم حاصل کر سکے۔ یہی خالص نیکی (الخیر المحض) انسان کو سچی واحد ہستی (الواحد الحق) کی تلاش میں جتنا آگے بڑھاتا ہے، اتنا ہی اسے اپنے وجود میں ناقابل محو خوشی (اہتاج) خالص لذت (اللذۃ المطلقة) کا احساس ہوتا ہے، جس کی آخری منزل ذات واجب الوجود کے کمال و حسن کا مشاہدہ ہے۔ ۱۶ (جاری)

حواشی :

۱. Reconstuction of Religious Thought Mohammad Iqbal in Islam اردو ترجمے : تشکیل جدید الایات اسلامیہ از سید نذیر نیازی (دہلی ۱۹۹۲ء) اور تفکر دینی پر تجدید نظر از محمد سمیع الحق (دہلی ۱۹۹۴ء)
۲. القشیری: الرسائل ص ۱۵۸ (ترجمہ بندہ نوز گیسو دراز، سالار جنگ الہیری حیدر آباد)
۳. ابو نصر سراج: کتاب الملح ص ۲۴
۴. ابو بکر محمد الکلاباذی: التصرف المذہب اہل تصوف باب ۲۱
۵. ابوطالب مکی: فہم القلوب فی معاملہ الخیوب ۵ ص ۲۰۱-۱۹۵
۶. سعید نفیسی سرچشمہ تصوف در ایران ص ۳۳ (کتاب فروشی مہر ماہ ۱۳۲۶ھ ش)
۷. المسعودی: مروج الذهب ج ۲ ص ۵۱۵
۸. سرچشمہ تصوف در ایران ص ۳۳
۹. The Development of Metaphysics in Mohammad Iqbal Persia

- فلسفہ عجم ، ردو ترجمہ: میر حسن الدین ص ۷۳ (حیدر آباد ۱۹۵۶ء)
- ۱۰ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ج ۶ ص ۲۲-۲۳ (لاہور ۱۹۶۲ء)
- ۱۱ فلسفہ عجم ص ۱۱۸
- ۱۲ سرچشمہ تصوف در ایران ص ۲۱۲
- ۱۳ سید ابوالاعلیٰ مودودی اسلامی نظام زندگی اور اس کے بنیادی تصورات ص ۵۳-۵۴
- ۱۴ سرچشمہ تصوف در ایران ص ۱۰۴
- ۱۵ ایضاً ص ۸-۷
- ۱۶ ایضاً ص ۸-۷
- ۱۷ محمد اسد اللہ وانی: شیخ العالم ایک مطالعہ ص ۶۳-۷۴ (سری نگر ۱۹۹۳ء)
- ۱۸ (S.A.H. Abidi New Delhi) Būfism in India
- ۱۹ سرچشمہ تصوف در ایران ص ۲۱۲
- ۲۰ ایضاً ایضاً ص ۲۴
- ۲۱ فلسفہ عجم ص ۳۳-۱۵
- ۲۲ صحیح بخاری ۵۹ (خلق: ۱)
- ۲۳
- Louis Massign Lapasion de al-Husyn alMansour al Hallaj, The
Passion of al Hallaj p ranslated by Herbert Mason Princeton
University Press Royal Asiatic Society Journal,
- ۲۵ فلسفہ عجم ص ۶۶-۴
- ۲۶ ایضاً ایضاً ص ۱۵
- ۲۷ ایضاً: ایضاً ص ۱۲-۱۱
- ۲۸ (1988) 23 लखनऊ कशा पू धर्म य रू हिन्दू राज बली पाण्डे
- ۲۹ کشف المحجوب ص ۲۲۶

۳۰	ایضاً	ص ۲۶۷
۳۱	ایضاً	ص ۲۶۹
۳۲	افکار رومی	ص ۳۰۰-۳۲۲
۳۳	عبدالرحمن جامی: نجات الانس	ص ۵۱-۳۹
۳۴	کتاب للمعص	۳۵۲
۳۵	बृहदारण्यकउपनिषद्	प 474
۳۶	کتاب للمعص	۳۸۴
۳۷	سید اعجاز حسین : مذہب اور شاعری	ص ۳۲ (کراچی ۱۹۵۵ء)
۳۸	یوسف سلیم چشتی: تاریخ تصوف	ص ۲۶۵
۳۹	اردو دائرۃ معارف اسلامیہ ج ۶	ص ۲۲۲-۲۲۴
۴۰	ابوعلی حسین ابی سینا: اقاہرۃ	ص ۴۰۲، ۳۸۱
۴۱	ایضاً اشارۃ باب ۹	ص ۱۱۸
۴۲	غزالی مقاصد الفلاسفہ	ص ۴
۴۳	فلسفہ عجم	ص ۵
۴۴	The Passion of al-Hallaj	p 401
۴۵	Sufism in India	p. 26
۴۶	Nasr SA : Sufi Essay,	pp. 99-102 (London 1972)
۴۷	سید ابوالاعلیٰ مودودی: تجدید اور احیائے دین	ص ۸۱ (دہلی ۱۹۸۶ء)
۴۸	سید احمد عروج قادری: تصوف اور اہل تصوف	ص ۲۰۶ (دہلی ۱۹۹۰ء)
۴۹	یہ مکتوب شیخ عبدالحق محدث دہلوی بنام شیخ احمد سرہندی (حیات شیخ عبدالحق خلیق احمد نظامی میں شامل ہے۔	
۵۰	مکتوبات مام ربانی ج ۲	مکتوب ۵۵ (مطبوعہ نولکھور)
۵۲	ایضاً	ایضاً

- ۵۲ کشف المحجوب ص ص ۲۲-۲۰۳
- ۵۳ بنی پرشاد: تاریخ جہاں گیر (اردو ترجمہ: رحم علی الباشی) ص ۳۲۸ (دہلی ۲۰۰۰ء)
- ۵۴ Faruqi, Burhan Ahmad : Mujaddid;s Concepts of Tawhid p. 114 (Lahore 1940)
- ۵۶ فلسفہ عجم ص ص ۳۶-۱۲۷
- ۵۷ ایضاً ص ۱۳۳
- ۵۸ سرچشمہ تصوف در ایران ص ۱۳۲
- ۵۹ ایضاً ص ۱۵۳
- ۶۰ کشف المحجوب ص ص ۳۵-۳۱۲
- ۶۱ المسعودی، مروج الذهب ۶: ۸۸-۳۸۶
- ۶۲ الجاحظ: الرسائل ۱۱ ص ص ۶۹-۱۶۱: رسائل طبع السنوی ص ص ۷۶-۷۵
- ۶۳ الدیلمی: عطف علی الالاف المألوف علی الآم، فصل ۵ ص ۸۷ (قاہرہ ۱۹۶۴ء)
- ۶۴ المسکونہ: تہذیب الاخلاق ص ۶۳ (بیروت ۱۹۷۷ء)
- ۶۵ اردو، دائرہ معارف اسلامیہ ج ۶ ص ۳۵۲
- ۶۶ ابن الجوزی: صید الخاطر ص ص ۱۰۷-۱۰۵

☆☆☆