حضرت جنید بغدادیؒ اور فلسفۂ توحید

عذرا وقار

جنید بغدادیؒ (۲۱۰ھ/ ۸۲۲ء۔ ۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء) اپنی حیثیت کے اعتبار سے ابتدائی صوفیاء کی آخری کڑی ہیں۔ خلافت عباسیہ (۱۳۲ھ/ ۷۵۰ء۔ ۶۴۱ھ/ ۱۲۴۷ء) پانچ سو سال تک رہی۔ یہ عرصہ خلافت عباسیہ اور بغداد کے عروج وزوال کا زمانہ تھا۔[1] تیسری صدی ہجری زوال پذیر عباسی حکومت کے پایۂ تخت بغداد میں تصوف کے عروج کا زمانہ تھا اور اس کے ایک نہایت اہم دور کی نمائندگی کرتا ہے۔ جس کی شہ نشین پر حضرت جنید بغدادیؒ کی شخصیت ایک قدسی جلال و وقار کے ساتھ متمکن نظر آتی ہے۔ ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء کے بعد دارالخلافہ بغداد اسلامی تصوف کا مرکز بن گیا۔ یہی وہ سال تھا جس میں مذہبی مناظروں کے مرکز اور حلقے قائم ہوئے اور مساجد میں پہلی دفعہ تصوف پر درس دیئے جانے لگے۔[2] یہی وہ زمانہ تھا جب متصوفین اور فقہا کے درمیان پہلا کھلا تصادم ہوا اور بغداد کی عدالت میں ابوالفیض ذوالنون مصریؒ، ابوالحسن نوریؒ اور ابوحمزہ ابوالبزازؒ اور منصور حلاجؒ پر مقدمے چلائے گئے۔

انہی حالات اور عدالتی تحقیقات اور اس کی وسیع تر اجتماعی اہمیت کے زیر اثر حضرت جنیدؒ نے اپنی تعلیمات کو قرآن اور سنت کے مطابق ڈھالنا شروع کر دیا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ عوام الناس کی بھلائی اسی میں ہے کہ صوفی منکرین کی انفرادی آزادخیالیوں اور بے مہار باتوں پر کچھ روک لگائی جائے۔ چنانچہ انہوں نے مذہبی جوش وخروش کے ان طوفان خیز پہاڑی نالوں کو فائدہ مند اور نفع رساں دریاؤں اور ندیوں کی صورت تبدیل کیا جن کے اندر عقل وفہم رکھنے والوں اور سادہ دل لوگوں کی بھلائی تھی۔ انہوں نے تصوف کی تعریف اس طرح کی کہ تصوف یہ ہے کہ تیرے اور تیرے رب کے درمیان کوئی پردہ حائل نہ رہے۔[3]

اسلام میں تصوف کا ارتقاء حالت خوف سے چل کر پہلے حالت عشق اور پھر حالت فنا واتصال تک کا سفر ہے۔ رسول اللہؐ کے زمانے اور ان کے اصحاب کے زمانے میں مذہب ایک سیدھا سادہ طریق زندگی تھا جس میں انسانی رویے کی تہہ میں خوف خدا کا جذبہ ہی سب سے قوی تر تھا اور قرآن کریم میں خدا کا تصور زیادہ تر ایک ایسی غالب اور مقتدر اور

باجبروت ہستی کی صورت میں پیش کیا گیا تھا جس کے سامنے انسان بالکل عاجز اور درماندہ ہے اور اس کی نجات کی صورت صرف یہی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں خدا کے خوف کو سب چیزوں پر مقدم رکھے۔ رسول اللہ کی فقیرانہ زندگی اور کثرت عبادت، اور صحابہ کرام کا رویہ خدا خوفی و پارسائی، نیز وہ حدیث قدسی کہ تم نماز اس طرح پڑھو جیسے تم خدا کو اپنے سامنے دیکھ رہے ہو، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو جیسے کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے، یہ ایسے امور تھے جنہوں نے آگے چل کر اسلامی تصوف کے لیے بنیاد فراہم کی۔ پہلی صدی ھجری کے ختم ہوتے ہوئے لوگوں کی زندگیوں میں کافی تغیر واقع ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کی باہمی نزاع و پیکار، نیز فتوحات کی وسعت اور دولت کی ریل پیل نے اخلاق اور اعمال دونوں کو متاثر کیا تھا۔ عبادات وشعائر تو باقی تھے لیکن زندگیوں پر ان کا اثر برائے نام تھا۔ چنانچہ معاشرے میں ہر سطح پر تبدیلی کی ضرورت تھی۔

ابتدا میں صوفیا، کو اس بات کا اندازہ نہیں تھا کہ انہیں اسلامی حکومت کے ارباب حل وعقد سے ٹکر لینا پڑے گی۔ ان کی گوشہ نشینی محض اس لیے ہوتی تھی تا کہ وہ قرآن کریم پر زیادہ سے زیادہ غور کر سکیں اور معاشرتی بے انصافیوں اور بالخصوص اپنی کوتاہیوں کے خلاف جہاد کر سکیں۔ اس خواہش کے ساتھ کہ وصال باری تعالیٰ ہر ممکن طریقے سے نصیب ہو سکے۔ اس وقت تک قائم شدہ نظام کے لیے اس عقیدے میں خطرے کی کوئی بات نہ تھی۔ خواہ حکمران کا رویہ کیسا ہی غیر عادلانہ کیوں نہ ہو۔ مگر فقہا اور متکلمین کو یہ امر سخت ناگوار تھا کہ لوگ آپس میں محاسبہ نفس کا ذکر کریں اور اس باطنی عدالت کے ذریعے ایک دوسرے کے خلاف فیصلے صادر کریں۔ اس لیے کہ شریعت قرآنی نے تو صرف ظاہری اعمال کا محاسبہ کیا ہے اور لوگوں کے ظاہری گناہوں کی سزائیں مقرر کی ہیں۔ لیکن نفاق کے خلاف کوئی سزا تجویز نہیں کی۔ چنانچہ فقہا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ جس زندگی کی بنیاد صوفیاء کے طریق عمل پر ہو اس کا انجام بالآخر کسی اور گمراہی پر ہوگا۔ کیونکہ صوفیاء کے نزدیک نیت عمل سے مقدم ہے اور سنت فرض سے، یعنی عمل، شریعت کی لفظی پابندی سے اور اطاعت عبادت سے بہتر ہے۔[۴] اگرچہ امام احمد بن حنبلؒ نے تصوف کو مورد الزام ٹھہرایا کہ یہ ظاہر عبادات کے مقابلے میں مراقبے پر زور دیتا ہے اور روح کے لیے ذات خداوندی سے براہ راست ذاتی تقرب کی راہیں نکالتا ہے اور شرعی فرائض سے آزاد کر دیتا ہے۔[۵] بہ ایں ہمہ معتدل تصوف کو کبھی بھی اسلام سے خارج نہیں کیا گیا۔

پہلی دو صدیوں تک تو مذہب تصوف کو جن کلمات میں پیش کیا جاتا تھا وہ کافی سمجھے جاتے تھے اور صوفیوں کو ہمیشہ اس امر کا اعتراف رہا کہ اس قسم کے کلمات میں ناقابل بیان حقائق کے اظہار کے دوسرے طریقوں کی نسبت محدودیت کم ہوتی ہے لیکن رفتہ رفتہ اس مذہب کے اسرار و رموز عام اور غیر عالمانہ علمی مباحث کا موضوع بنتے چلے گئے تو مشائخ صوفیاء کے لیے ضروری ہو گیا کہ اپنے عقائد کو واضح تر صورت میں بیان کریں۔ چوتھی صدی اور پانچویں صدی کے دوران میں عقیدہ تصوف کی تدوین اور بھی وسیع پیمانے پر کی گئی۔ اس تدوین میں زیادہ تر اصطلاحات کی تعریفیں

شامل تھیں اور حسب ضرورت ہر اصطلاح کے صوفیانہ و فلسفیانہ مفہوم کو متمیز کر دیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ اس میں صوفیائے سلف کے متعلق حکایات اور ان کی تصانیف کے اقتباسات کا قیمتی اضافہ کر دیا گیا تھا۔[۶]

صوفیاء کے خیال میں منتہیانہ مذہبی سچائیاں اپنے اندر ہمیشہ ایک راز کا عنصر رکھتی ہیں اور یہ عنصر غیر تربیت یافتہ لوگوں پر کبھی ظاہر نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ القاء و الہام کے اندر جو راز ہے وہ اگر فاش کر دیا جائے تو علم کا وجود باقی نہیں رہتا اور اگر راز ہائے علم کھول دیے جائیں تو علم طبعی کا وجود باقی نہیں رہے گا۔ یہ تمام حالات بتاتے ہیں کہ صوفیاء اپنے مخفی اور راز دارانہ علم کی نوعیت سے بخوبی آگاہ تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اس علم کے ظاہر طور پر بدعتی اور خلاف شرع نظر آنے کے باعث راسخ العقیدہ لوگوں کو اس کی تعلیم دینا بے حد دشوار ہے۔ وہ خاص فضا اور ماحول جس میں یہ اہل فکر رہا کرتے تھے اس کا اندازہ حضرت جنیدؒ کے اس شعور و احساس سے ہوتا ہے کہ مقام الوہیت کی معرفت اس قدر وسیع و ارفع ہے کہ خود انہیں اور ان کے افراد حلقہ کو اس میں سے بہت تھوڑا حصہ ملا۔ اور اس قلیل حصے میں سے بھی وہ بہت تھوڑی مقدار کسی اور کو دے سکتے یا سمجھا سکتے تھے۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ گذشتہ نسل سے چل کر خود ان کے اپنے زمانے تک پہنچتے پہنچتے بھی اس علم کے اندر کافی زوال سا آ گیا تھا۔

تیسری صدی ہجری میں اور خصوصیت کے ساتھ عباسی عہد خلافت کے اوائل میں جب نقل و ترجمہ کی بدولت اسلامی دنیا میں یونانی علم و فکر کی آمد آمد ہوئی اور اسلامی فلسفہ و سائنس تشکیل پانے لگا تو اسلامی تصوف نے بھی فکر یونانی میں اپنے لیے بہت سا مفید مواد پایا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسے پہلی بار اپنے احساسات کی تعبیر کے لیے الفاظ اور اپنی کیفیات کے بیان کے لیے اصطلاحات ملیں اور وہ محبت و عشق کے مقام سے چل کر اب 'معرفت' کی پر پیچ راہوں میں داخل ہو گیا۔ ایک صوفی کی ریاضت کا مقصود اب یہ قرار پایا کہ وہ حقیقت الوہی کی جستجو میں اس آخری مقام تک پہنچ جائے جس کے بعد اور کوئی مقام باقی نہیں رہتا اور جہاں مشہود و عیاں کی منزل آ جاتی ہے۔ اس زمانے کے تصوف میں ہمیں صوفیہ کے جن افکار، جس رویہ اور جن اقوال و ملفوظات سے سابقہ پیش آتا ہے ان میں نوفلاطونی فلسفہ کا اثر تو نمایاں ہے ہی، ان میں ہمیں اس کے علاوہ ہندی ویدانت اور ایرانی تہذیب کے اثرات بھی صاف دکھائی دیتے ہیں۔ اس مرحلہ میں گویا تصوف کا رشتہ اسلام کی مروج تعلیمات کے ساتھ رفتہ رفتہ کمزور ہو کر بیرونی تہذیبوں اور ان کے تصورات کے ساتھ جڑ گیا تھا اور معرفت کی راہ پر چل کر حضرات صوفیہ بالآخر، وحدت الوجودیت کی منزل تک آ گئے تھے۔

صوفیاء کی رائے عموماً یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی معرفت عقل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ عقل کی حد ادراک سے باہر ہے۔ عقل کا دائرہ، اسکی اصل فطرت کی رو سے، صرف اشیاء تک پہنچتا ہے جو محدود ہیں۔ خدا تعالیٰ نہ صرف یہ کہ غیر مادی ہے، بلکہ وہ عقل و منطق کے دائرے سے بھی ماوراء ہے۔ معرفت الٰہی، صوفیاء کے نزدیک

انسان کی وہ حالت ذہنی حاصل کر سکتی ہے جس کے ہوتے ہوئے خدا تعالیٰ انسان پر اپنا نور اور الہام وارد کرتا ہے۔ معرفت دراصل القاء وحی کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہے اور وہ معرفت کا درجہ علم سے افضل تر قرار دیتے ہیں۔ صوفیاء کے نزدیک معرفت، ایک ایسے انسانی رویے کا نام ہے جس میں ایک بندہ خدا تعالیٰ کا اقرار اس کے جملہ اسماء وصفات کے ساتھ کرتا ہے، وہ اپنے اعمال میں مخلص ہوتا ہے اور اپنے آپ کو نفس کی کمزوریوں اور کردار کی قابل ملامت باتوں سے بہت دور اور علیحدہ رکھتا ہے۔ وہ ہمہ وقت آستانۂ الٰہی پر منتظر رہتا ہے اور اپنے دل کو مسلسل خدا تعالیٰ کی حضوری میں موجود رکھتا ہے۔ جس کے نتیجے میں خدا تعالیٰ اس کا استقبال ایک دوستانہ انداز میں کرتا ہے۔

ابتدا میں تصوف ذیل کے دو موضوعہ اصولوں پر مبنی تھا:

(ا) ذوق وشوق کی عبادت گذاری جو روح میں ایسے 'فوائد' پیدا کر دیتی ہے جو غیر مادی مگر قابل ادراک حقائق ہوتے ہیں (ب) علم القلوب سے روح کو معرفت حاصل ہوتی ہے۔ صوفیاء کے نزدیک علم القلوب میں ایک محرک قوت موجود ہے۔ یہ علم قلوب کے سفر الی اللہ کی منزلوں کا سراغ دیتا ہے اور اس سفر کے بارہ مقامات کا سراغ دیتا ہے۔ اس سفر میں سے بعض فضائل کسب کیے جاتے ہیں اور بعض فوائد موصول ہوتے ہیں۔ ان احوال و مقامات میں توبہ، صبر، توکل اور رضا جیسی معروف اصطلاحیں ملتی ہیں۔ صوفیاء نے اس منزل مقصود کی توضیح کو اپنا مقصد بنایا ہے جب روح تمام جسمانی علائق پر غالب آ کر ذات حق کو پالیتی ہے جس کی وہ مشتاق تھی۔ اس وجدانی کیفیت کا اظہار سب سے پہلے رابعہ بصریؒ، حارث محاسبیؒ اور عیسیٰ رازیؒ نے کیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں فیضان الٰہی سے اثر پذیر ہو کر مخاطبت الٰہی سے سرفراز ہونے کا مشکل مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔[۷]

جب صوفی خدا تعالیٰ کے ان اسرار کا علم حاصل کر کے جن کے تحت اس دنیا میں اس کے احکام جاری ہوتے ہیں خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو وہ عارف کہلاتا ہے۔ اور اس کی حالت معرفت کی حالت کہلاتی ہے۔ حضرت جنیدؒ کے خیال میں معرفت خدا میں درجات ہیں۔ ایک عام آدمی اور ولی کے سلسلے ہیں۔ ولی اللہ کو باقی لوگوں کی نسبت زیادہ گہرا علم ہوتا ہے تاہم ذات کا مکمل علم کسی صورت میں ممکن نہیں اس لیے کہ وہ ذات غیر محدود ہے۔ مگر خدا کے وصل کے تجربے کو بیان میں لانا بے حد مشکل ہے کیونکہ جب طالب ومطلوب ایک ہو گئے تو نہ موضوع کوئی الگ چیز رہی نہ معروض۔ اور وصل کے بعد کی حالت میں روح اکثر حالات میں اپنے بچھڑے ہوئے مقام کی یاد میں ہمیشہ ملول اور مسلسل کرب کی حالت میں رہتی ہے۔

حضرت جنیدؒ بغدادی کا پورا نام ابوالقاسم بن محمد بن الجنید الخراز القواریری انہاوندی تھا۔ آپ سری سقطیؒ کے بھانجے اور ان ہی کے مرید تھے۔ وہ اگرچہ بغداد ہی میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی لیکن ان کے آباؤ اجداد ایران میں صوبہ جبال کے شہر نہاوند کے رہنے والے تھے۔ خانوادۂ جنید کے قریبی افراد کے کاروبار اور پیشے ہمیں ان کے

ناموں سے ہی معلوم ہو جاتے ہیں۔ حضرت جنیدؒ کے والد قواریری کہلاتے تھے جس کے معنی ہیں شیشہ گر، حضرت جنید خراز یعنی خام ریشم کے سوداگر تھے۔ ان کے ماموں کا نام سقطی یعنی مسالہ فروش تھا۔ حضرت جنیدؒ کی تربیت سوداگروں کے خاندان میں سوداگری ہی کے ماحول میں ہوئی۔ ان کے بچپن کے متعلق سوائے اس کے بہت کم واقعات معلوم ہیں کہ وہ ابھی بچہ ہی تھے کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ ان کے ماموں سری سقطیؒ یتیم بھانجے کو اپنے گھر لے آئے اور اس کی پرورش کی اور فقہ اور حدیث کی تعلیم دی۔ حضرت جنیدؒ نے اپنی توجہ تصوف کی طرف مبذول کی اور حارث محاسبیؒ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ اس سے بیشتر انہوں نے فقہ کی تعلیم ابو عبیدؒ اور ابو ثورؒ جیسے اساتذہ حدیث کے مسلک کے مطابق حاصل کی اور بعد ازاں سری بن مفلسؒ جیسے صوفیہ کی صحبت اختیار کی۔ قرآن، فقہ اور حدیث پڑھنے کے بعد ہی تصوف کا رخ کرنا مناسب خیال کیا۔[۸] وہ حارث المحاسبی سے چلتے پھرتے تصوف کے موضوع پر مباحثہ کرتے اور انہی مباحث کو بعد میں انہوں نے کتابوں کی صورت میں قلمبند کیا۔[۹]

بغداد کا مدرسہ تصوف

تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں شہر بغداد جو اسلامی دنیا کا روحانی و ثقافتی مرکز تھا اور جسے وجود میں آئے اس وقت تک ایک صدی سے تھوڑا زمانہ اوپر گذرا تھا۔ ارتقاء کے کئی مراحل، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی اور روحانی طے کر چکا تھا۔ اس عرصے میں اس شہر کے بازنطینی، ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کے ساتھ بہت سے تعلقات، کسی سے کم کسی سے زیادہ قائم ہو چکے تھے اور اس نئی صدی میں ان گوناگوں تعلقات کا اثر تہذیب و ثقافت کے ہر شعبے میں نمودار تھا۔ یہ اثر خصوصیت کے ساتھ علمی اور تعلیمی دنیا میں نمایاں نظر آتا ہے۔ یعنی الہیات، فقہ، لسانیات، ادب اور فلسفے کے میدانوں میں۔ مذہب کے دائرے میں ایک جدید تحریک سامنے آئی اور وہ تھی: بغداد کا مدرسۂ تصوف، یہ عراقی مدرسہ اپنی ابتدا ہی سے کچھ ایسی خصوصیات کا حامل تھا جو اسے دوسرے صوفیانہ مدارس سے ممیز کرتی تھیں۔ اس زمانے کا معاصر ادب اس حقیقت کا شاہد ہے کہ بغدادی مدرسہ تصوف کے افکار دوسرے صوفی مدارس سے بہت مختلف تھے اور اس میں خاص طور پر خراسانی مدرسے کے ساتھ ان کے اختلافات کی واضح نشاندہی ملتی ہے جس کے ساتھ بغداد کا ایک مسلسل ربط اور تبادلۂ فکر و خیال چلا آتا تھا۔

بغداد کا مدرسہ اسلامی دنیا کا ایک نمائندہ ادارہ بن گیا اور دور دراز تک اس کے اثرات پھیلے۔ مغرب میں واقع ممالک شام، مصر، سعودی عرب اور افریقہ تک اور مشرق میں خراسان تک اس مدرسہ کی صدائے بازگشت سنائی دی۔ اس مدرسہ نے ان تمام قدیم اور معاصرانہ صوفیانہ افکار کو یکجا کر دیا تھا جو اس وقت دنیائے اسلام کے اندر پائے جاتے تھے۔ بغداد کے اس مدرسہ صوفیاء کا حلقہ اس زمانہ کی عام روحانی زندگی کے دائرے کے وسط میں واقع تھا اور پھر

احباب و تلامذہ پر مشتمل اس روحانی حلقے کے وسط میں حضرت جنیدؒ کی شخصیت بڑی نمایاں دکھائی دیتی ہے۔[۱۰] اس مدرسے کے اثرات نہ صرف معاصر اسلامی افکار پر بہت گہرے تھے بلکہ تمام صوفیاء پر آج کے زمانے تک، اس کے اثرات واضح طور پر مرتب ہوتے رہے۔ اس مدرسے نے خدا اور انسان کے بارے میں از سر نو بحث و استفسار کا دروازہ کھولا، ذاتی تجربے کی بہت اہمیت جتائی، اور یوں ہر اس روایتی تصور کی چولیں ہلا ڈالیں جو اس وقت تک مسلمہ سمجھا جاتا تھا لیکن روایتی تصورات کو متزلزل کرنے کے ساتھ اس نے اسلامی روایات کو ایک نئی زندگی اور نیا آہنگ بھی عطا کیا اور انہیں عام سطح سے اٹھا کر نئی اخلاقی اور تخیلی بلندیوں پر جا پہنچایا۔

بغداد کے مدرسۂ تصوف کے اولیں موسّس سری سقطیؒ اور حارث محاسبیؒ تھے۔ سقطیؒ فارسی الاصل تھے محاسبیؒ عرب، لیکن دونوں سُنی تھے۔ یعنی اسلام کی راسخ اور مروجہ روایت کے پیروکار اور ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جہاں سری سقطیؒ توحید کے بارے میں ترقی پسند گروہ کی نمائندگی کرتے تھے وہاں محاسبیؒ اپنے سوچے سمجھے ہوئے اعتدال اور عملی زندگی کے اخلاقی معاملات میں دلچسپی رکھنے کے باعث روایت پسند جزو کے نمائندہ تھے۔ بغدادی مدرسہ تصوف کا اصل موضوع یقیناً توحید تھا۔ اور اس مدرسہ کے افراد اپنے معاصرین میں 'ارباب التوحید' کے نام سے مشہور تھے۔ انہوں نے اس توحید کی معرفت کی تلاش میں بہت ہی خطرناک بلندیوں کا جالیا تھا۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنے خاص عقائد اور اصول وضع کیے، ان کا ایک نظام وضع کیا اور مخفی طور پر ان کی تعلیم دینے لگے۔ اس رازداری کو قائم رکھنے کی خاطر وہ اپنے خیالات اور تعلیمات کا اظہار ایک ایسی اشاراتی زبان میں کرتے تھے جو خاص اس مقصد کے لیے وضع کی گئی تھی۔ کہتے ہیں کہ حضرت جنیدؒ نے ان لوگوں کی تعداد جن کے ساتھ وہ تصوف کے موضوع پر گفتگو کرتے تھے صرف بیس تک محدود رکھی ہوتی تھی۔ درحقیقت انہیں اس بات کا احساس تھا کہ ان کی تعلیم بہت ہی رازدارانہ قسم کی ہے اور اگر یہ عام ہو جائے تو خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے سمجھنے میں لوگوں کا غلط فہمی میں مبتلا ہو جانا یقینی ہے۔

منہاج السراج نے اپنی تصنیف **کتاب اللمع** میں متعدد حکایتیں درج کی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس زمانہ کے صوفیاء کسطرح اپنی تعلیمات مخفی رکھنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ ایک حکایت ہے کہ عمر بن عثمان المکیؒ کے پاس کچھ تحریریں تھیں جن کے اندر مخصوص مخفی علم کی باتیں درج تھیں لیکن یہ ان کے کسی شاگرد کے ہتھے چڑھ گئیں اور وہ انہیں لے کر چل دیا۔ جب عمر المکیؒ کو اس کا پتہ چلا تو انہوں نے کہا کہ انہیں ڈر ہے کہ اس نوجوان کے ہاتھ پاؤں اور سر قلم کیے جائیں گے۔ کہتے ہیں یہ نوجوان الحسین المنصور حلاج تھے۔ بعض صوفیاء یہاں تک کہتے ہیں کہ حلاجؒ صرف اس وجہ سے قتل ہوئے کہ انہوں نے صوفیاء کی مخفی تعلیمات عام لوگوں کو بتا دی تھیں۔

بغداد میں سری سقطیؒ پہلے شخص تھے جنہوں نے تصوف کے ذریعے توحید کا درس عام کیا اور پہلے پہل حقیقت کا علم لوگوں کو سکھایا۔ وہ اشارات میں بھی اہل بغداد کے رہنما تھے۔ زہد و ورع، بلندیٔ فکر اور علم توحید میں یکتائے روزگار تھے۔ وہ جنیدؒ کو تعلیم دیتے تو وہ عموماً بحث کی شکل میں ہوا کرتی تھی۔ سقطیؒ ان کے ساتھ کسی مسئلے پر بحث کرتے اور پھر جنیدؒ سے سوال کرتے تھے۔ سری سقطیؒ تصوف کے مسائل پر تقریباً افلاطونی مکالمہ کے انداز میں صرف زبانی اظہار خیال کرتے رہے۔ وہ بحثیں چھیڑتے، سوالات کرتے، اور اپنے حلقہ میں مسائل کا فہم و شعور پیدا کرتے۔ پھر حضرت جنیدؒ نے تصوف کا باقاعدہ نظام مرتب کیا اور اسے احاطۂ تحریر میں لے آئے۔ اس بنا پر ہم سری سقطیؒ کو تصوف کے بغداد سکول کا بانی مان سکتے ہیں۔ یہ سکول شام اور خراسان کے معاصر مدرسہ ہائے تصوف سے کچھ مختلف تھا۔ اسی لیے بغدادی سکول کا اصل موضوع تھا ''توحید'' اور اس نے علم توحید کو خوب ترقی دی تھی۔ اس سکول کا طرۂ امتیاز اس کے اشارات، نیز مدارج تصوف اور مقام صوفی کے موضوعات پر اس کی بحثیں تھیں۔ اس سکول کے ممتاز افراد کو اسی لیے ارباب توحید کا لقب دیا جاتا ہے اور اس کے نمونے ہمیں جنیدؒ، النوریؒ اور شبلیؒ دکھائی دیتے ہیں۔[۱۱]

اس سکول کی ایک اور خاص صفت اس وجہ سے ہے کہ اہل اعراق یوں بھی اپنی فصاحت و بلاغت میں مشہور تھے۔ حضرت جنیدؒ کا ایک قول ہے کہ شام میں بہادری اور اولوالعزمی ہے۔ عراق میں فصاحت و بلاغت اور خراسان میں وفا و اخلاص۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت سری سقطیؒ نے اپنے وقت کے مشہور و ممتاز محدثین سے حدیث سنی اور باقاعدہ مدرس کی تربیت حاصل کی۔ اس اعتبار سے ان کے تصوف کی بنیاد مدرسی تعلیم پر ہی تھی۔ اور قرآن حکیم کی عملی اور درسی تفسیر کی مطابقت میں ہی اس نے نشوونما پائی تھی۔ حضرت سری سقطیؒ، معروف الکرخیؒ کے شاگرد تھے جنہوں نے صبر و رضا کا نیا تصور پیش کیا۔ اس تصور کی شاخیں اور فروعات بہت گہری بھی ہیں اور اہم بھی۔ اسی طرح کے خیالات حضرت سقطیؒ اور حضرت جنیدؒ کے یہاں ملتے ہیں۔ حضرت معروف کرخیؒ، حضرت سری سقطیؒ اور حضرت جنید کی شخصیتوں کے درمیان کتنا قریبی تعلق ہے ان کا انداز فکر، ان کی خصوصیات، ان کا مقصد ان کا طریقۂ تصوف بالکل یکساں اور ایک ہی چیز ہے اور ان کا سب سے اہم عنصر براہ راست عرفان الٰہی اور حقیقیت خداوندی اور توحید کی معرفت ہے۔ درآنحالیکہ بیشتر دوسرے صوفیاء اپنی تعلیمات میں جو مقصد سامنے رکھتے تھے وہ محدود و مقید زیادہ اور مثالی و تصوری کم ہوتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ صوفیانہ نظریات سے زیادہ مذہبی اعمال کی بجاآوری پر زیادہ زور دیتے تھے۔[۱۲]

حضرت سری سقطیؒ کا مکان صوفیاء کی اجتماع گاہ تھا جہاں وہ نہایت سکون کے ساتھ بیٹھ کر اپنے مسائل پر بحث کیا کرتے۔ حضرت جنیدؒ کو یہ موقع میسر آیا کہ وہ ان تمام سربرآوردہ اشخاص سے ملیں، ان کی بحثیں سنیں اور کبھی کبھار خود بھی ان بحثوں میں حصہ لینے لگیں۔ انہیں میں حارث المحاسبیؒ بھی تھے۔ حضرت جنیدؒ ان کے شاگرد بنے۔ وہ

ان سے سوالات کرتے اور المحاسبی جواب دیتے۔ اس طرح ان کے لیے غور و تامل کی نئی راہیں کھول دیتے۔

حارث المحاسبیؒ پر محدثین کے مکتب فکر سے بہت حملے اور اعتراضات ہوئے کہ انہوں نے علم اور عقل کے تصورات کے درمیان اور ایمان اور معرفت کے درمیان خواہ مخواہ کا امتیاز قائم کر دیا ہے۔ محاسبیؒ کے ہم عصروں کا ان کے بارے میں یہ ردعمل بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ سنت کے اندر ہی اسلام کی روح موجود ہے اس لیے دینی معاملات میں خیال آرائی اور قیاس کا جواز نہیں۔ محدثین اس زمانہ میں مسلمانوں میں دینی اور سیاسی ہر اعتبار سے ممتاز اور ذی اثر ونفوذ سمجھے جاتے تھے اور اس سے محتاط مسلمانوں کی طبقہ صوفیاء سے مخالفت کی حقیقت عیاں ہوتی ہے۔ وہ قرآن کے الفاظ کو مخلوق مگر ان کے معنی کو قدیم قرار دیتے۔ عقل اور منقول کے درمیان فرق معتزلہ کا ہتھیار تھا۔ ایمان اور معرفت کو دو الگ الگ چیزیں قرار دینا ایک صوفی کا مقام تھا۔ پھر حدیث میں انتخابیت کا طرز علم بھی محدثین کے نزدیک غلط تھا۔ ابن حنبلؒ نے محاسبیؒ کی مخالفت میں ان کی کتابوں کو ممنوع قرار دے دیا اور خود ان کو بغداد سے کچھ عرصہ کے لیے نکل جانے پر مجبور کر دیا۔ بعد ازاں وہ بغداد میں عزلت نشینی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو گئے اور حالت یہاں تک پہنچی کہ جب ۲۴۳ھ میں ان کا انتقال ہوا تو ان کے جنازے میں صرف چار آدمی تھے۔[۱۲]

حضرت حارث المحاسبیؒ کی تعریف امام غزالیؒ ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ وہ انسانی سلوک کے بارے میں اپنے خصوصی افکار ونظریات کی بدولت بہت ممتاز و منفرد ہیں۔ وہ روح کی پیدائشی کمزوری اور انسانی عمل کی برائی کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے صوفیانہ نظریات کو امام غزالیؒ نے تسلیم کیا اور اپنے عقائد ونظریات کی بنیاد بنایا جو بعد میں مسلم ممالک میں چھا گیا۔ خصوصاً خلافت مشرق کے علاقوں میں جہاں غزالیؒ کی تصانیف کی رواج پذیری ان کے مستند اور ہر دل عزیز ہونے کا کافی ثبوت مہیا کرتی ہیں۔ جبکہ حضرت جنیدؒ، سری سقطیؒ اور معروف کرخیؒ کی سنت کی اہمیت تو ضرور تسلیم کرتے تھے لیکن اس سے زیادہ ان کی توجہ کا مرکز مقام الوہیت کا ایک موثر، لازوال اور غالب شعور تھا۔ تاہم الوہیت کو سنت کے آگے لا کھڑا کرنے میں خطرات بھی بہت تھے۔ حارث المحاسبیؒ نے معتزلہ کے ساتھ جھگڑوں میں سرگرمی سے حصہ لیا تاہم ان کی شہرت زیادہ تر بطور ایک معلم اخلاق اور عالم نفسیات کے تھی۔ ان کا مرکزی خیال روح کی حفاظت اور اسے قدم قدم آگے بڑھا کر اخلاقی پاکیزگی کے مقام بلند تک لے جانا تھا۔ وہ توحید اور رضائے ابدی کے صوفیانہ نظریہ، نیز اپنے معاصر صوفیاء کے مبہم اشارات میں کوئی دلچسپی نہ رکھتے تھے۔ محاسبیؒ کے نزدیک تصوف کا راز قرآن کے گہرے اور عمیق علم میں ہے۔ انہوں نے اپنے آپ کو مذہب کے اس مروج ماورائی مکتب فکر تک محدود رکھا جو کافی حد تک اسلام کے اندر مقبول اور جائز ہے۔ اس کے بمقابل حضرت جنیدؒ کے نزدیک تصوف کا راز ذات باری تعالیٰ تھی۔

محاسبیؒ تو ہمیں اسمانی ہدایت کے پر پیچ راستے پر قدم قدم چلاتے ہوئے منطقی طریقہ پر ذات باری کے ایک علمی طور پر صحیح صوفیانہ تصور کی طرف لے جاتے ہیں لیکن جنیدؒ کو ابتدا ہی سے ایک دوسرا مسئلہ درپیش تھا۔ وہ خدا کو فی الواقع ایک روحانی سوز و کرب سے تلاش کرتے اور نہیں چاہتے کہ اس جستجو میں عقل روح کی رہنمائی کرے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حارث محاسبیؒ عربی النسل تھے اور عربی ماحول میں ان کی تعلیم ہوئی تھی جبکہ حضرت جنیدؒ کی تلاش وجود مطلق میں ایرانی فکر و نظریہ اور ایرانی جنسیت کا عکس موجود تھا۔[١٣]

حضرت جنیدؒ کے تعلقات و روابط مشاہیر صوفیہ اور دینی مفکرین کے ساتھ، جو نہ صرف عراق بلکہ دور دراز ممالک میں ان کے متعدد ہم عصر تھے۔ اپنے گہرے اور ہمہ گیر علم اور اپنی صاف و شفاف فکر کی بدولت انہوں نے زمانہ کے متنوع افکار و تعلیمات کو اپنے اندر جذب کیا۔ پھر اپنی شخصیت کی تاثیر سے انہیں ایک خاص شکل دی اور ان کے خیالات و تجربات کا اضافہ کر کے اپنا ایک مخصوص صوفیانہ طریقہ اور فلسفیانہ نظام قائم کیا۔ فرداً فرداً صوفیہ کے خیالات میں جو چیز بھی انہوں نے معقول اور محکم پائی اسے ایک خاص ترتیب سے اپنے نظام میں محفوظ کرلیا۔ انہوں نے تصوف کو اسلام کے رنگ میں رنگا اور صوفیوں کے انفرادی خیالات کو جو منظر اول اسلام کے خاکہ کے اندر ایک عجیب و غریب چیز معلوم ہوتے تھے یکجا و مربوط کیا۔ انہوں نے عقلی و اخلاقی زیادتیوں اور مبالغہ آمیزیوں کو اصل و جوہر سے دستکش ہوئے بغیر بہت کم کر دیا اور تصوف کے بہت سے ناموں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے انہیں ایک باقاعدہ دریا کی شکل دے دی اور حقیقت میں تصوف کا رشتہ اسلام کی مروجہ روایات کے ساتھ جوڑا۔ اس لیے انہیں بجا طور پر شیخ الطریقت کا لقب دیا جاتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ انہی کے ذریعے تصوف اپنی حالت کمال کو پہنچا۔ ان سب باتوں کے پیش نظر حضرت جنیدؒ کو اسلام کے تمام ارباب حل و عقد نے تسلیم کیا اور ان کی مدح و توصیف کی ہے۔ چاہے وہ صوفیاء ہوں یا تقلید پسند راسخ العقیدہ علماء۔[١٤]

حضرت جنیدؒ نے ابتدا میں اپنے آپ کو مروجہ تعلیم یعنی حدیث و سنت کے لیے ہی وقف کر دیا جس نے ان کو دو طرح سے فائدہ دیا۔ ایک یہ کہ ان کا ایک خاص اسلوب بیان پیدا ہوا دوسرے یہ کہ جب وہ صوفی ہوکر تصوف کا درس دینے لگے تو اس تعلیم کی بدولت ان کے افکار و خیالات نے ارتقاء پذیر ہوکر ایک معین صورت اختیار کی۔ ان کے تصوف کی جڑیں مروجہ اور قدیم روایت میں بہت دور تک پہنچی تھیں اور ان کی تعلیم ایک سنی عالم اور صوفی دونوں کے لیے قابل قبول ہوا کرتی تھی۔ انہوں نے فقہ ابوثورؒ سے پڑھی۔ ابوثورؒ نے ابتدا میں عراقی مکتب فکر کی پیروی شروع کی۔ یہ مکتب فکر حجاز کے محدثین کے مکتب فکر سے اس لحاظ سے مختلف تھا کہ اس کے افراد فقہی تجزیہ میں زیادہ آزاد اور بیرون ملک کی قانونی روایات سے زیادہ آگاہ تھے۔ نیز وہ نئے نئے مسائل اکٹھے کر کے انہیں احاطۂ تحریر میں لا کر اس امر کا اظہار

کرتے کہ ان کے مکتب فکر میں نظائر کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ امام شافعیؒ کے بغداد میں آنے کے بعد ہی ابوثور نے ان سے متاثر ہوکر عراقی مکتب کو خیر باد کہا اور محدثین کا مکتب فکر اختیار کیا۔ حضرت جنیدؒ متکلم نہیں تھے۔ اہل قلم ان کے یہاں اسلوب اظہار سیکھنے آتے۔ فلاسفہ ان کے پاس ان کے گہرے خیالات سے استفادہ کرنے آتے۔ شعراء کو ان کے یہاں تصورات ملتے۔ علوم دینیہ کے ماہران کے درس میں سے کسب فیض کرتے اور ان کی گفتگو کی سطح بلحاظ شعور و ادراک، علمیت اور بلاغت ان سب کی سطح سے بلند ہوتی تھی۔[۱۵]

حضرت جنیدؒ کی زندگی کے آخری حصے میں بغدادی مدرسۂ تصوف کافی مصائب سے دوچار ہوا۔ صوفیاء پر یہ عام الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ ملحد، کافر اور آواگون کے ماننے والے ہیں اور اس مدرسے کے ہر فرد کو بشمول حضرت جنیدؒ کے کھلے بندوں بدعتی قرار دیا جاتا تھا۔ ایک شخص غلام الخلیل نے خلیفہ الموفق کے دربار میں صوفیاء کے خلاف مقدمہ دائر کیا کہ یہ لوگ عشق الٰہی کے مسئلے پر بحث و مباحثہ کرتے ہیں حالانکہ خدا اور بندے کے درمیان کسی قسم کا عشق ممکن نہیں ہے۔ صوفیاء اس مقدمے سے تو بری ہو گئے مگر اس کے بعد خاموش اور محتاط ہو گئے اور کئی شیوخ عام زندگی سے کنارہ کش ہو گئے۔ بعد کے صوفیاء نے بھی خدا اور انسان کی محبت کے موضوع پر اظہار خیال کیا۔[۱۶] امام غزالی لکھتے ہیں کہ محبت الٰہی سب مقامات سے انتہا درجہ کی غایت اور سب سے بلند رتبہ رکھتی ہے۔ اس لیے اس کے بعد کے سب مقامات اس کا ثمر ہیں اور اس کے پہلے کے تمام مقامات مقدمات ہیں۔ مگر محبت الٰہی پر ایمان لانا مشکل ہے اور بعض علماء نے تو اس امکان ہی سے انکار کیا ہے۔ انسان خدا کی معرفت اور محبت خود باطن کے ذریعے حاصل کرتا ہے اور قرآن مجید سے متواتر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے سے محبت رکھتا ہے اور جس سے زیادہ محبت رکھتا ہے اس کی توبہ قبول کرتا ہے۔[۱۷] محبت کے بارے میں جنیدؒ بغدادی کا کہنا ہے کہ محبت، صفات محب کا صفات محبوب سے بدل جانے کو کہتے ہیں کیونکہ اللہ فرماتا ہے کہ ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں میں بندے کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس کے ذریعے وہ سنتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے پکڑتا ہے۔ جب معرفت بڑھتی ہے تو بندے کے اپنے آثار مٹتے چلے جاتے ہیں اور اس سے اس کی خصوصیت رخصت ہو جاتی ہے۔ اسی کو نظریہ وحدت الوجود کہا جاتا ہے۔

ایران کے بایزید بسطامیؒ اور بغداد کے جنیدؒ یہی دو شیوخ ہیں جن کے یہاں ہمیں نظریہ وحدت الوجود، دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں اپنی واضح شکل میں دکھائی دینے لگتا ہے۔ غرض انہی لوگوں کے اندر جن کو عام صوفیاء اپنے اساتذہ تصور کرتے ہیں قدیم صوفیاء کے صبر و توکل کے ساتھ ایک نہایت راسخ قسم کی وحدت الوجودیت کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر دراصل ایک فطری امر ہے اور وہ اس لیے کہ اس تصور سے لے کر کہ خدا تعالیٰ ہی ایک ایسا معبود ہے

جس سے لو لگائی جائے جس پر غور و فکر کیا جائے اور انسان اس کے سامنے ایک الہ ہے جس طرح ایک لکھنے والے کے ہاتھ میں قلم اور یہ کہ فقط روحانی زندگی ہی اہمیت کی حامل ہے، اس تصور تک کہ خدا ہی واحد حقیقت ہے اور یہ دنیائے مظاہر اس معبود حقیقی کا ایک سایہ اور عکس ہے بہت ہی تھوڑا فاصلہ ہے۔[۱۸]

اصول سکر و صحو

حالت سکر میں انسان کا ذہنی توازن بگڑ جاتا ہے اور اس کی عقل و ہوش اور ضبط نفس کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ مذہب کے احکام اور معاشرے کے رواجوں کی طرف سے بے تعلقی ایک صوفی کو ایک خاص قسم کی رندی اور آوارگی کی طرف لے جاتی ہے جو تصوف کی تاریخ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ چنانچہ جنید بغدادیؒ نے اصول صحو کو اصول سکر پر ترجیح دی۔ ان کے خیال میں سکر ایک بری شے تھی کیونکہ یہ صوفی کی طبعی حالت کو بے ترتیب کرتا ہے، فہم میں مزاحم ہوتا ہے اور عقل سلیم اور ضبط نفس کو ختم کر دیتا ہے۔ جب منصور حلاجؒ، حضرت عثمان مکیؒ کے بعد حضرت جنیدؒ کے پاس آئے تو انہوں نے انہیں اپنا شاگرد بنانے سے انکار کر دیا کیونکہ ان کے خیال میں انہیں خود پر قابو نہ تھا۔ اسی رویے کی بنا پر صوفیاء اور عالم دین دونوں ان کو قبول کرتے تھے۔ وہ بظاہر باشرع اور باطن صوفی تھے۔ حضرت جنیدؒ اس کے خلاف تھے کہ صوفی خدائی احکام سے دور ہو جائیں ان کا نظریہ بحالی ہوش نظریہ توحید کے ساتھ مل کے ان کے تمام صوفیانہ نظام کی بنیاد بنتا ہے۔ ان کے خیال میں حالت صحو یا مقام فنا انسان کے روحانی ارتقاء کا آخری مقام اور انتہائی منزل نہیں۔ جنیدؒ اور ان کے تابعین حالت صحو کو ترجیح دیتے کہ خدا سے حضرت محمدؐ نے دعا کی کہ ان کو اشیاء کو ان کی اصلی صورت میں دکھا اور یہ حالت صحو ہی میں ہو سکتی ہے جبکہ حالت سکر میں کوئی علم یاد نہیں رہتا۔ حضرت جنیدؒ کے خیال میں حالت سکر بچوں کا کھیل کا میدان ہے جبکہ حالت صحو بالغوں کا میدان فنا ہے۔[۱۹] حضرت محاسبیؒ کے ساتھ حضرت جنیدؒ کو بھی صحو راسخ العقیدہ صوفیاء میں شمار کیا گیا ہے۔ بعد میں انہیں سید الطائفہ، طاؤس الفقراء اور شیخ المشائخ کے خطاب دیئے گئے۔[۲۲]

فلسفۂ توحید

علم التوحید کا مقصد وحدانیت تک پہنچنا ہے۔ تیسری صدی ہجری میں جبکہ حضرت جنیدؒ کا زمانہ تھا، مختلف مذہبی فرقوں میں عقیدہ توحید الٰہی پر خصوصیت کے ساتھ بہت پر جوش بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا۔ اس باب میں معتزلہ پیش پیش تھے، جن کا اس زمانے میں کافی اثر و رسوخ تھا، بلکہ وہ تو کہلاتے ہی اہل توحید تھے۔ اس موضوع پر بحث کرنے اور خدا تعالیٰ کی وحدانیت کی اصل تک پہنچنے کے لیے ان کے پاس واحد ذریعہ عقل کا تھا جو انہیں بعض مسائل میں بہت ہی پیچیدہ اور الجھے ہوئے نتائج تک لے آیا تھا۔ اس کے برعکس صوفیاء چونکہ عقل اور اس کے نتائج سے مطمئن نہ تھے اس

لیے وہ خدا کی وحدانیت کا تجربہ، احسان اور الہام کی مدد سے کرنا چاہتے تھے۔ حضرت جنیدؒ کہتے ہیں توحید کے متعلق سب سے عمدہ قول حضرت ابوبکرؓ کا ہے کہ تعریف اس خدائے عزوجل کی جس نے اپنے بندوں کو اپنا علم حاصل کرنے کا کوئی دوسرا ذریعہ عنایت نہیں فرمایا سوائے ان کے عجز و بے بسی کے جو انہیں اس کا علم حاصل کرنے میں درپیش آتی ہے۔[۲۱] ذوالنون مصریؒ کے مطابق توحید یہ ہے کہ تو یہ جان لے کہ جملہ اشیاء میں قدرت اللہ اس طرح موجود ہے کہ اسے ان اشیاء میں شامل کرنے کا اہتمام نہیں کیا گیا بلکہ وہ پہلے سے ان میں اصلاً موجود ہوتی ہے اس کی صفت ہی ہر شے کی علت ہے جب کہ اس کی صفت کی کوئی علت نہیں۔ آسمانوں اور زمینوں کی تدبیر کرنے والا سوائے اس کے اور کوئی نہیں اور تیرے وہم و گمان میں اس کا جو بھی تصور موجود ہے وہ قطعی اس سے مختلف ہے۔ حضرت جنیدؒ توحید کے بارے میں فرماتے ہیں: توحید یہ ہے کہ مؤحد پوری طرح اللہ کے کمال احدیت کے ساتھ اس کی وحدانیت کا یقین کرتے ہوئے یہ جان لے کہ اس کی ذات واحد ہے کہ نہ اسے کسی نے جنم دیا اور نہ اس نے کسی کو جنم دیا اور اس کے علاوہ تمام اضداد، امثال، شباہ اور معبودوں کی مکمل نفی کرے۔ انہوں نے کہا کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے کہ جس میں تمام اشیاء و رسوم معدوم اور جملہ علوم ختم ہو کر رہ جائیں اور صرف اسی کی ذات لم یزل باقی رہ جائے۔ یہ توحید ظاہری ہے۔ توحید خاص کے بارے میں جنیدؒ فرماتے ہیں کہ بندہ اللہ کے حضور ایسے وجود کی مانند ہو جس پر اس کی تدبیر کے تصرفات اس کے احکام قدرت کے وقوع کے ساتھ جاری رہیں۔ وہ بحر توحید کی موجوں سے کھیلتا ہوا اس طرح فناء نفس کی منزل پر پہنچے کہ اس کی حس و حرکت بھی رخصت ہو جائے اور یہاں تک کہ وہ وجود وحدانیت رب کو قبول کرنے کا احساس تک بھی نہ کر سکے۔ اور وہ اپنے انجام کو آغاز مان لے تا کہ اس کی حالت اس کے وجود میں آنے سے قبل کی سی ہو جائے۔ یعنی اس وقت جب کہ بندوں کے وجود نہ تھے تو صرف ارواح نے ہی اللہ کی وحدانیت کا اقرار کیا تھا۔ یعنی بندہ اپنے وجود کو اسی طرح نیست کر دے جیسے یوم الست کو صرف روح تھی اور اسی نے اقرار توحید کیا تھا۔[۲۲]

انہی کے ہم عصر ابوبکر شبلیؒ فرماتے ہیں کہ توحید یہ ہے کہ انسان کسی چیز میں اثبات نفس کو راہ نہ دے اور یہ کہ توحید بشری سزا اور جزا سے ڈرنے کو کہتے ہیں اور توحید خدا یہ ہے کہ تو فقط اللہ ہی کو عظیم سمجھے اور اسی کی توقیر و تعظیم کرے ۔انہوں نے مزید کہا کہ جس نے علم توحید میں سے ذرہ برابر علم بھی حاصل کر لیا گویا اس نے اس قدر بڑا بوجھا اپنے سر پر اٹھالیا کہ اب وہ ایک ذرے کے اٹھانے سے بھی قاصر ہے۔ اور یہ فرمایا کہ جسے علم توحید میں سے ذرہ برابر علم اللہ نے عطا کیا تو گویا اس نے تمام آسمانوں اور زمینوں کو اپنی پلکوں کے ایک بال کی نوک پر اٹھا رکھا ہے۔ یعنی جب اس کے سینے میں اللہ کی وحدانیت کا نور جلوہ گر ہوتا ہے تو ساری کائنات اس کو بہت چھوٹی اور ہلکی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اصل کائنات کا نور اس کے اندر موجود ہوتا ہے اور جملہ مخلوقات اسے ذرہ برابر دکھائی دیتے ہیں۔[۲۳] توحید ماسوا اللہ سے خالی

ہونے اوراس کا ہو جانے سے بھی بے نیاز ہونے کا نام ہے تاکہ وہ تجھے تیرے متوجہ ہونے سے اسطرح جدا کر دے کہ جو مشاہدہ وہ تجھے کرائے اس میں کسی اور شے کا مشاہدہ داخل ہو کر تجھے اصل مشاہدہ سے خارج نہ کر دے تاکہ تو اس کا ذکر کرتے وقت خود اپنے ذکر اور حال سے بے خبر ہو جائے۔[۲۴]

توحید کے بارے میں شیخ ابو طالب حارثؒ مکی کہتے ہیں کہ اس کا مکان اس کی مشیت ہے اس کا وجود اس کی قدرت، احاطہ اس کی صفت ہے اور وسعت اس کی قدرت ہے۔ علو اس کی عظمت ہے۔ اس کا عقل ادراک نہیں کر سکی اور نہ ہی وہم وخیال اس کو سمجھ سکتے ہیں۔ اس کے علو کی کوئی انتہا نہیں۔ اس کی بلندی پر کوئی فوق نہیں۔ اس کے قرب میں کوئی بعد نہیں۔ اس کے وجود میں کوئی احساس نہیں۔ اس کے شہود میں کوئی مس نہیں۔ اس کے موجود کا ادراک نہیں۔ اس کی ذات وحقیقت عقلوں سے مستور ہے۔ عقلیں اس کی صفات کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ وہ بے مثال ہے اور کسی مثال سے اس کی معرفت حاصل کرنا ناممکن ہے۔ وہ بے جنس ہے کہ کسی جنس پر قیاس کر لیا جائے۔ وہ دو بار ایک وصف کے ساتھ جلوہ گر نہیں ہوتا اور دو کے لیے ایک ہی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس کی ہر تجلی کی نئی شان ہے۔ ہر کلمے کے ساتھ نیا افہام ہے۔[۲۵] اس کی تجلی کی کوئی انتہا نہیں۔ اس کے اوصاف کی کوئی غایت نہیں۔ اس کے کلمات کا انجام نہیں۔ اس کے افہام پر انقطاع نہیں۔ اس کے ان معانی کے لیے کوئی کیفیت نہیں۔ اس لیے کہ توحید میں 'کیف' ہے ہی نہیں، قدرت کی ماہیت نہیں، ان اوصاف میں مخلوق اس سے مشابہ نہیں۔ اس لیے کہ ذات تعالی کی کوئی کفو (برابری کرنے والا) نہیں۔ اس کی صفات، ذی جہات نہیں کہ ایک جہت کی جانب اس کی توجہ ہو کہ ایک صفت حاصل کرے اور دوسری چھوٹ جائے۔ اور نہ اس کی ذات، ذو ذات ہے کہ ایک مکان پر آئے، دوسرا مکان رہ جائے۔ اور اس طرح مخلوقات کے لیے اس کو ترتیب کا اضطرار ہو جائے۔ وہ جب چاہے کن (کلمہ) سے پیدا فرمائے اور جسے چاہے اپنی صفات کے مفاہیم کے ساتھ پیدا کرے۔ صفات کے ساتھ اس نے اپنی ذات کو چھپایا، افعال کے ساتھ صفات کو مشہور کیا، ارادے کے ساتھ علم منکشف کیا۔ وہ اپنی قدرت وحکمت کے ساتھ ظاہر ہے اور اپنے غیب میں باطن ہے۔ اپنی حکمت میں پوشیدہ ہے۔[۲۶]

ذوالنون مصریؒ کے مطابق حقیقت توحید یہ ہے کہ تو یہ جان لے کہ جملہ اشیا میں قدرت الٰہ اس طرح موجود ہے کہ اسے ان اشیاء میں شامل کرنے کا اہتمام نہیں کیا گیا بلکہ وہ پہلے ہی سے ان میں اصلاً موجود ہے، اس کی صفت میں ہر شے کی علت ہے جب کہ اس صفت کی کوئی علت نہیں۔ علم توحید اسلامی عقائد کی بنیاد ہے۔ اس سے مراد یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا دوسرا کوئی معبود نہیں ہو سکتا اور اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ اللہ اپنی ذات میں ایک احدیت ہے اور اس کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ اللہ ہی موجود مطلق وحقیقی ہے (الحق)، باقی کائنات کی

ہر شے کی ہستی اعتباری ہے اور اس پر ہمہ اوست کے عقیدے (الحلول) کو بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ اللہ کل ہے۔ پھر اس توحید تک یا تو بذریعہ علم ونظر پہنچا جا سکتا ہے یا بذریعہ معرفت ومشاہدہ۔ توحید کے معنی اللہ کو ایک ماننا اور اس کی صفات میں کسی کو شریک نہ ماننا ہے۔ ابن خلدون کی رائے میں توحید کے بارے میں فقط ایمان یا تصدیق معتبر نہیں ہے، کمال توحید یہ ہے کہ نفس میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جائے جس سے وہ بے اختیار اللہ کو اپنی ذات، صفات اور افعال میں یکتا مان لے۔

سید شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ کے مطابق راز توحید یہ ہے کہ تمام اشیاء اسی کے ساتھ یعنی اللہ تعالی کے ساتھ موجود ہیں اور بذات خود معدوم ہیں۔ مثال کے طور پر تمام حروف کا وجود سیاہی کے ساتھ ہے سیاہی کے بغیر کسی حرف کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ تمام ملبوسات کا وجود روئی کے ساتھ ہے روئی کے بغیر لباس کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔[۲۷]

حضرت جنیدؒ توحید کے بارے میں کہتے ہیں کہ کمال احدیت کے ساتھ اس کی وحدانیت کو حق جان کر اللہ کو ایک فرد یکتا جاننا، توحید ہے۔ وہ ایسا ہے کہ نہ کسی نے اس کو جنا ہے اور جس نے نہ خود کسی کو جنا ہے۔ اس کو نہ کوئی مد مقابل ہے نہ کوئی مثل اور نہ کوئی ہم سر۔ توحید پر ایمان کی انتہا یہ ہے کہ جب عقلمندوں کی عقلیں توحید کے متعلق انتہا تک پہنچ جاتی ہیں تو ان کی انتہا حیرت پر ہوتی ہے۔ اس ساری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ساری مشکل زبان کی کمزوری کے باعث واقع ہوتی ہے کہ زبان میں تجریدی حقائق کو بیان کرنے کی اہلیت مفقود ہوتی ہے اور ہمارے الفاظ ومفردات کی خامی اور نقص کے باعث ان میں حقیقت کا اظہار کماحقہ نہیں ہو سکتا۔

ابوالقاسم قیشریؒ نے جنیدؒ کے بارے میں ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک بار مشائخ میں محبت پر بحث چھڑ گئی۔ حضرت جنیدؒ جو اس کم عمر تھے ان سے مشائخ نے پوچھا۔ اے عراقی، تو بھی کچھ بیان کر۔ اس پر جنیدؒ نے سر جھکایا اور رونے لگے پھر کہا: ایک بندہ ہے جو اپنے آپ کو کھو چکا ہے۔ اپنے رب کا لگاتار ذکر کرتا ہے اور اس کے حقوق برابر ادا کئے جا رہا ہے اور دل کی آنکھوں سے اپنے رب کو دیکھ رہا ہے۔ ذات خداوندی کے انوار نے اسے جلا دیا ہے اور اس کی محبت کے پیالوں سے اس نے صاف شراب پی ہے اور اللہ تعالی نے اپنی غیب سے اس کے لیے پردے اٹھا دئے ہیں لہذا یہ شخص جب گفتگو کرے گا تو اللہ کی مدد سے گفتگو کرے گا اور اگر حرکت کرے گا تو اسی کے حکم سے اور اگر ساکن ہوگا تو اللہ کے حکم سے، لہذا یہ شخص اللہ کے ساتھ اللہ کے لیے اور اللہ کی معیت میں ہوگا۔[۲۸]

حضرت جنیدؒ نے ایک موضوع کا بار بار اعادہ کیا ہے جسے سب سے پہلے انہوں نے ہی دلائل عقلیہ سے واضح کیا تھا اور وہ یہ ہے کہ چونکہ سب چیزوں کی اصل ذات خدا ہے اس لیے علیحدگی (تفریق) کے بعد آخر کار وہ پھر اسی ذات کی طرف عود کریں گی اور صوفی مقام فنا میں یہی درجہ حاصل کرتا ہے۔ حالت وصل کی بابت لکھتے ہیں کہ کیونکہ

اس وقت تجھ سے خطاب کیا جائے گا اور مخاطب بھی تو خود ہی ہوگا۔ تجھ سے تیرے حالات پوچھے جائیں گے اور تو خود پوچھنے والا ہوگا۔ اپنے احوال باطنیہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ جو میں کہہ رہا ہوں مصائب و آلام کے پے در پے سر پر پڑنے اور تنگئی دل کی بدولت میرے منہ سے نکل رہا ہے۔ جنیدؒ نے اپنے واضح تصورات اور مکمل ضبط نفس کی بدولت ایک ایسی بنیاد قائم کردی جس کے اوپر بعد کے سلسلے ہائے صوفیاء کی عمارتیں کھڑی کی گئیں ہیں۔ [29] پہلے پہل انہوں نے توحید، کو خفیہ طور پر زیر بحث لانا شروع کیا کیونکہ معتزلین کے خلاف متکلمین کی ایک جماعت ابھر آتی تھی۔

حضرت جنیدؒ کے خیال میں توحید قدیم کو جوہر سے جدا کرنے کا نام ہے۔ خدا ازلی ہے اور ہم مظہر ہیں اور ہمیں ازلی کو مظہر اور حادث کی جگہ پر نہ سمجھنا چاہیے۔ اور نہ مظہر حادث کو ازلی کی جگہ پر۔ نیز خداوند ازلی ہے اور ہم مظہر ہیں اور یہ کہ ہماری نوع کی کسی چیز کا تعلق اس سے نہیں ہے۔ اور نہ اس ذات کی کوئی صفات ہماری اپنی صفات کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔ اور یہ کہ ایک ازلی اور ایک مظہر کے درمیان نہ کبھی یکسانی ہوسکتی ہے اور نہ اشتراک ہوسکتا ہے یعنی توحید عبادت ہے ازلی اور قدیم کو حادث سے جدا کرنے سے، اپنے مانوس بسیروں کو ترک کرنے، بھائی بندوں کو چھوڑنے، معلوم و نامعلوم کو بھلادینے، اور ان سب کی جگہ صرف ذات خداوندی کو یاد رکھنے سے ہے۔ [30]

انہوں نے کہا کہ توحید کی تعریف یہ ہے کہ اس کا حکم جاری و ساری ہے۔ اس کا غلبہ ہر حقیقت پر چھایا ہے۔ توحید ظاہر ہوئی تو غالب آ گئی، پوشیدہ ہوئی تو حجاب میں چلی گئی، حملہ آور ہوئی تو ہلاک کر دیا۔ وہ، وہ ہے مگر بغیر لفظ وہ کہے۔ وہ ظاہر ہوتی ہے تو ہر شے کو ہلاک کر دیتی ہے اور جو شے اس کی طرف اشارہ کرے اسے فنا کر دیتی ہے۔ اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ بندے کا رضائے الٰہی میں مدغم ہو جانا ہے اور اس کی اپنی کوئی رضا کوئی خواہش باقی ہی نہیں رہتی۔ یہ ویسی حالت نہیں جو اوپر مذکور ہوئی، جس میں اپنی رضا، اور ذاتی خواہش کو بالکلیہ رضائے الٰہی کے تابع کر دیتا ہے۔ اس آخری حالت میں دراصل رضائے الٰہی کے تابع میرے سے بھی بلند تر ایک چیز ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک فرد خود رضائے الٰہی بن جاتا ہے اور اس کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اس کی رضا اور اس کا عمل، اس کا زندہ رہنا اور تخلیق کرنا، خالق کی رضا میں تمام و کمال جذب ہوکر، صرف ایک ہی رضا۔ رضائے حق، بن کر رہ جاتا ہے۔

حضرت جنیدؒ کے ان اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ بقول علی ہجویری ایک موحد کو اپنی ذات کا کوئی خیال باقی نہیں رہتا اور وہ ایک ایسا ذرہ بن جاتا ہے جیسا کہ وہ ماقی ازل میں تھا جبکہ توحید کا اقرار اس سے کرایا گیا تھا۔ ساتھ ساتھ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ جب ایک فرد پر ذات حق کے اظہار کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ بالکل ملیامیٹ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ ایک آلۂ منفعل بن کر رہ جاتا ہے اور ایک ایسا لطیف مادہ جو احساس سے عاری ہوتا ہے اس کا جسم حق تعالیٰ کے اسرار کا مخزن بن جاتا ہے اور اس کے تمام اقوال و افعال کا سرچشمہ وہی ذات قرار پاتی ہے۔ [31]

توحید کا یہ بلند ترین درجہ، جیسا کہ حضرت جنیدؒ اس کی شہادت دیتے ہیں۔ان کے صوفیانہ نظام کے دو نظریوں پر قائم ہے۔

۱۔ نظریہ میثاق: جس کا مطلب ہے رب خالق اور انسان مخلوق کے درمیان تعلق اور انسان کے خدا تعالیٰ کے سامنے اپنے مقام کی آگہی۔

۲۔ نظریہ فنا: جس کا مطلب ہے کہ انسان اپنی انفرادیت کھو کر اور حق تعالیٰ کی ذات کے اندر محصور ہو کر اس کی وحدانیت کی تکمیل کرتا ہے۔

توحید کے اس آخری درجے کا تجزیہ ہم ان دو امدادی نظریوں، نظریۂ میثاق اور نظریہ فنا، کی توضیح کے ذریعے کریں گے۔

حضرت جنیدؒ توحید کے آخری درجے یعنی میثاق کو بیان کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں: اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس آخری درجے پر پہنچ کر ایک سالک اپنی پہلی حالت میں آجاتا ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے بیشتر تھا۔جنیدؒ کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک عبادت گزار انسان اپنے اس ارضی وجود میں آنے سے پیشتر ایک اور طرح کا وجود رکھتا تھا۔اس کو وہ قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے:

اور جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے اولاد نکالی اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا (اور ان سے پوچھا) کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں، وہ کہنے لگے کیوں نہیں۔ (الاعراف:۱۷۲)

اس آیت میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس نے بنی نوع انسان سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ اس کائنات میں موجود نہیں تھے صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا اور نہ کوئی اس کا راز پا سکتا ہے۔[۳۲] اس لیے حضرت جنیدؒ کا نظریہ میثاق اور نظریہ فنا دونوں ایک ہی منزل کی طرف لے جاتے ہیں جو توحید کا بلند ترین مقام ہے۔ میثاق اور فنا توحید کی طرف لے جانے والے دو مختلف راستے ہیں۔ پہلا راستہ رجوع الی اللہ کی حالت کو بیان کرتا ہے، دوسرا راستہ یہ بتاتا ہے کہ اس حالت کو پہنچنے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔کیسی رعایت کرنی چاہیے اور کیا کیا قدم یکے بعد دیگرے اٹھانے چاہییں۔حضرت جنیدؒ کے نزدیک اگر ایک موحد اس الوہی وجود کی حالت کو پہنچنا چاہتا ہے تو اسے اپنے انسانی وجود کو جو کہ ایک ثانوی چیز ہے، ختم کردینا ہوگا تاکہ وہ وجود خداوندی میں جو کہ اصل اور مقدم چیز ہے، مدغم ہو کر اپنے الوہی وجود کا ادراک کر سکے۔اس لحاظ سے یہ دونوں نظریے باہم مل کر ایک دوسرے کی تشکیل کرتے ہیں۔جنیدؒ فنا کے تین درجے قرار دیتے ہیں جن کی تعریف اور وضاحت وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

فنا تین قسم کی ہوتی ہے پہلی قسم یہ کہ تم اپنی صفات، اخلاق اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جاؤ اور اس حالت پر اپنے اعمال سے دلائل بہم پہنچاؤ۔ وہ یوں کہ تم خوب محنت وریاضت کرو اور اپنے نفس کی خواہشات کے خلاف عمل کرو، دوسری قسم کی فنا یہ ہے کہ تم اپنے حظ نفس سے بالکل دستبردار ہو جاؤ اور تیسری قسم کی فنا یہ ہے کہ تم پر تجلیات ربانی کا اتنا غلبہ ہو جائے کہ تمہارے اس وجود کی حقیقت تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہو جائے۔

پہلی حالت فنا کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے۔ انسان کو جبکہ وہ بطور ایک مسلم کے اپنے فرائض انجام دے رہا ہو، اپنی ذاتی رغبتیں اور میلانات، اپنی آرزوئیں اور جذبات سب پس پشت ڈال دینے چاہییں اور یہ وہ چیز ہے جسے جنیدؒ صفات، اخلاق اور مزاج کی قید سے آزاد ہونا کہتے ہیں۔ اس چیز سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسے ایک مسلسل اخلاقی تربیت، اور ایک باشعور صوفیانہ طریق زندگی کی ضرورت ہوتی ہے اور اکثر اسے اپنے نفس کی ان خواہشات ورغبات کے خلاف کام کرنا پڑتا ہے جو اس کے مقصد کی پاکیزگی کو گدلا کر دیتی ہیں۔ فنا کی یہ حالت ایک اخلاقی ومعروضی مرتبہ کی ہوتی ہے۔

فنا کی دوسری حالت کا مطلب یہ ہے کہ ایک عبادت گذار اپنے آپ کو تمام دنیوی لذت ہائے حواس سے منقطع کر لے یہاں تک کہ خدا تعالیٰ کے احکام کی پیروی میں اعمال صالحہ سے جو مسرت انسان کو ہوتی ہے اس کے احساس سے بھی عاری ہو جائے اس طرح کوئی بیچ کا واسطہ ایسا باقی نہ رہے جو انسان کو خدا کے ساتھ بالواسطہ تعلق قائم کرنے پر آمادہ کرے۔

فنا کی تیسری حالت سے مراد یہ ہے کہ انسان اس شعور سے عاری ہو جائے کہ وہ ادیائے ذات حق کے مقام پر پہنچ چکا ہے خدا کے روبرو اسے اپنی ذات کا شعور باقی نہ رہے۔ ۳۳

یہ وہ حالت ہے جو اس وقت طاری ہوتی ہے جب کہ ایک عابد پر ذات الٰہی پوری طرح چھا جاتی ہے، اس کا ہر طرف احاطہ کر لیتی ہے اور پوری طرح فتح یاب ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں اگرچہ اس کے گرد بسنے والے انسانوں کے لیے اس کا جسمانی وجود اور ظاہری ہیئت باقی رہتی ہے لیکن اس کا الگ وجود باقی رہتا ہے۔ اس کا گزشتہ وجود گویا مردہ ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی ابدی زندگی کی طرف واپس لوٹ جاتا ہے اور ذات حق کے ساتھ اور اسی کے اندر رہنے لگتا ہے۔

یہ حالت جو فنا کی آخری حالت ہے اس میں حالت بقا بھی شامل ہوتی ہے۔ انسان فنا ہو کر خدا تعالیٰ کے اندر باقی اور جاوداں ہو جاتا ہے۔ اصل میں فنا اور بقا دو مختلف پہلوؤں سے ایک ہی حالت کے دو نام ہیں جب ایک فرد خدا تعالیٰ کے اندر فنا ہو کر اپنی انفرادیت کھو دیتا ہے تو اس وقت وہ دراصل خدا کی ذات کے اندر باقی اور ابدی بھی ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر حضرت جنیدؒ کے تصور خدا میں ہمیں ایک اہم بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ فنا جبکہ وہ خود مقصود

بن جائے، وحدت الوجودیت، کی طرف لے جاتی ہے۔[۳۴] لیکن جنیدؒ کے نظریہ فنا کے معاملے میں یہ بات نہیں ہے۔ ان کی فنا صرف ذات خداوندی کے اندر بقا کے ساتھ ہم آہنگ ہوئی۔ خدا تعالیٰ کی ذاتی خصوصیت اس حالت میں بھی اسی طرح باقی رہتی ہے اور اس کے الوہی وجود میں عبادت گذار کی ذات ابدیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ یہ کیفیت فنا کی اس تمام حالت میں قائم رہتی ہے۔ یعنی پیشتر اس کے کہ عابد اپنے آپ میں یعنی حالت سکر سے حالت صحو میں واپس آ جائے۔ حالت سکر میں اس میں خدائی صفات شامل ہو جاتی ہیں کیونکہ خدا کی صفات خدا نہیں ہوتیں۔

ان دو حالتوں میں فرق یہ ہے کہ جہاں پہلی حالت میں یہ ممکن ہے کہ انسان اپنی زندگی پر ایک طرح کا اختیار حاصل نہ کر سکے اور شائستگی توازن فکر، عقل، صداقت اور اجتماعی خیر و صلاح کے معیار کو نہ پہنچے اور امر کے اتباع اور نور الٰہی کے اجتناب میں پورا اتر سکے وہاں دوسری حالت میں انسان کو یہ تمام خوبیاں اور اوصاف حاصل رہتے ہیں اور وہ اپنے صالح رویے یعنی پاکباز زندگی اور سوسائٹی کے اندر اپنے طرز عمل سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ثبوت مہیا کرتا ہے۔ لیکن ان سب چیزوں کے باوجود یہ ہو سکتا ہے کہ نیکی اور بھلائی پر جو چیز اسے تحریک دیتی ہے اس کی جڑیں ابھی تک امیدوں، اندیشوں، اور خواہشات کے اندر دبی ہوئی ہوں۔ توحید کے یہ دونوں درجے معرفت الٰہی کے وہ بلند ترین مدارج نہیں ہیں جہاں انسان پہنچ سکتا ہے چنانچہ حضرت جنیدؒ توحید کے اگلے درجے کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں:

اس کے بعد توحید خاص کا درجہ ہے اور اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا جائے اور ارباب و انداد اور اشکال و اشباہ کو نظر و مشاہدہ سے ساقط کر دیا جائے اور خدا کے حکم کو ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ کیا جائے اور خدا تعالیٰ کے ماسوٰی دوسری ہستیوں سے امید و خوف کے جذبات کو بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور یہ سب نتیجہ ہو انسان کے اس تصور کا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر جگہ پر ہر آن اس کے ساتھ موجود ہے۔ نیز یہ کہ حق تعالیٰ اسے پکارتا اور وہ اس کا جواب دیتا ہے۔[۳۵] موحد پھر بھی اپنی انفرادیت برقرار رکھتا ہے اور یہ درجہ بھی وہ مکمل توحید نہیں جہاں تک موحد پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ابھی تک حق تعالیٰ کے سوا کسی دوسری چیز یعنی خود اپنی ذات کے وجود کا احساس رکھتا ہے۔ اس سے بھی بلند تر درجہ جنیدؒ کے نزدیک ایک اور تجربے کا ہے جو توحید کا آخری درجہ ہے۔ اسے وہ یوں بیان کرتے ہیں:

توحید کی تین تعریفیں کی گئی ہیں:

۱۔ توحید عام یہ کہ صرف وحدانیت کے پیش نظر رہتے ہوئے اضداد، امثال، اشکار اور انداد غائب ہو جائیں۔

۲۔ توحید اہل حقائق: اس توحید کی ایک ظاہری تعریف یہ ہے کہ رویہ اسباب و اشباہ کے غائب ہو جانے کے ساتھ اقرار وحدانیت ہو اور امر دینی پر ظاہر و باطن میں عمل ہو۔

۳۔ توحید خاص وہ یہ ہے کہ بندہ اپنی حقیقت، وجد اور قلب کے ساتھ اللہ عزوجل کے حضور میں اس طرح

حاضر ہو کہ اس کے تصرفات تدبیر اس پر جاری ہوں۔ بندہ بحرِ توحید میں غوطہ زن ہو کر اپنی مراد کو واقعتاً پانے کے بعد اپنے نفس اور حواس کو فنا کر چکا ہو اور پھر اس طرح ہو جائے جیسے ہونے سے قبل تھا۔

جنیدؒ کے خیال میں معرفت رکھنے والوں کی عبادت وہاں جا کے ختم ہو جاتی ہے جہاں وہ اپنے نفوس پر فتح یاب ہو جاتے ہیں۔ خدائے عزوجل کی عبادت کا پہلا درجہ اس کی معرفت ہے اور اس اصل معرفت اس کی توحید ہے اور اس کی توحید قائم ہوتی ہے اس سے صفات کی نفی کرنے سے، یعنی اس امر کی نفی کرنے سے کہ وہ کیسا ہے۔ کس حیثیت میں کہاں ہے۔ اسی توحید کے ذریعے انسان ذات خداوندی تک راہ پا سکتا ہے اور اس تک راہ پانے اور پہنچانے کا دارو مدار دراصل اس کی بخشی ہوئی توفیق پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی توفیق سے انسان اس کی توحید پر قائم رہ سکتا ہے اور اس کی توحید سے ہی دراصل اس کی تصدیق ہوتی ہے اور اس کی تصدیق سے اس کی اصل حقیقت تک انسان کی رسائی ہوتی ہے اور اس کی اصل حقیقت واضح ہونے سے ہی اس کی حقیقی معرفت حاصل ہوتی ہے اور دعوت پر لبیک کہتا اور اس کا اتصال واقع ہوتا ہے اور پھر حیرت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اور اس سے قوت وصف و بیان باقی نہیں رہتی اور وہ ایسی حالت میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اس کا وجود صرف خدا تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے اور اس منزل سے وہ حقیقت شہود کی منزل میں داخل ہوتا ہے اور ساتھ ہی اپنے وجود سے خارج ہو جاتا ہے اور اس کا وجود صفا و مجلا ہو جاتا ہے اور وہ اپنی ذاتی صفات گم کر دیتا ہے۔[۳۶] اپنے میں گم ہونے کے بعد کلیتہً وہ پیش گاہ خداوندی میں حاضر ہوتا ہے دوسرے لفظوں میں وہ بیک وقت حاضر بھی ہوتا ہے اور غائب بھی پھر وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں وہ قبل از آفرینش تھا اور اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذات خداوندی کے اندر بھی۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذات خداوندی کے اندر موجود تھا اپنے آپ میں نہیں۔ اس لیے وہ غلبہ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالت صحو (ہوش) کی کھلی فضا میں آ جاتا ہے اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے اور اس کی پہلی صفات بھی۔ اس حالت فنا کے بعد اس کے اندر اس کی ذاتی صفات اور اس دنیا میں اس کے اعمال و افعال موجود رہتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ اس نے اپنا آپ مجھے عنایت فرمایا پھر میرے وجود کی آڑ میں مجھ سے پوشیدہ ہو گیا چنانچہ میں ہی اپنے آپ کے لیے سب سے مضر ثابت ہوا۔ ہلاکت ہے میرے لیے اس وجود سے کہ اس نے میرے ساتھ مکر کیا اور مجھے فریب دے کر اس ذات سے الگ کر رکھا۔ میرا یہ وجود ہی دراصل میری محرومی کا باعث ہوا اور محض اپنے مشاہدہ سے لطف اندوز ہونا میری جدو جہد کی آخری منزل قرار پائی۔ سادہ توحید وہ ہے جو اسلام مومن سے بطور ایمان باللہ کی بنیاد طلب کرتا ہے ایسا موحد خدا تعالیٰ کی کامل معرفت تو نہیں رکھتا اس لیے کہ جب غیر خدا طاقتوں سے امید و خوف کی وابستگی اہل ایمان کے شعور میں موجود ہو، تو یہ خدا تعالیٰ کا کامل ادراک کرنے میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے۔

ہاں اگر کسی انسان میں توحید حقیقی کا پورا عزم اور حوصلہ ہو تو یقیناً یہ دونوں چیزیں، امید اور خوف، اس طرح غائب ہو جائیں گی جس طرح سورج کے طلوع ہونے پر ستارے غائب ہو جاتے ہیں۔

توحید کا دوسرا درجہ حضرت جنیدؒ اس طرح بیان کرتے ہیں، رہی ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر با ضابطہ مذہبی علم سے بہرہ ور ہیں تو اس کا اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار، نیز دوسرے خداوں، شریکوں، حریفوں، ہمسروں، اور مشابہتوں کے رد و ابطال سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں تک ظاہری اعمال کا تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بجا آوری کی جاتی ہے اور منہی امور سے اجتناب کیا جاتا ہے اور یہ سب کچھ نتیجہ ہے اس طبقے کی امیدوں، خواہشوں اور اندیشوں کا۔ اس طرح کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور افادیت ہے اس لیے کہ اس طرح خدا تعالیٰ کی وحدت کا علی الاعلان ثبوت مہیا کیا جاتا ہے،

اگر ہم اس نظریے کا لب لباب نکالیں اور توحید کے اس بلند ترین درجے کو بیان کریں جہاں کہ ایک عبادت گذار پہنچ سکتا ہے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اس اولین اور ابتدائی حالت کو پہنچ جاتا ہے جہاں کہ وہ پیدائش سے پہلے تھا۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنے اس دنیوی وجود کو خیر باد کہہ دیتا ہے۔ اس کا عام انسانی وجود باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ وہ ذات حق تعالیٰ کے اندر ہی رہتا ہے اور پوری طرح اس وجود مطلق میں جذب ہو جاتا ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے جس سے کہ ایک موحد حقیقی توحید پا سکتا ہے جب تک وہ اپنی انفرادیت قائم رکھتا ہے وہ توحید کی اس کامل حالت کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے اس کی انفرادیت کی بقائے مسلسل کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ابھی تک موجود ہے۔ یعنی اس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ان پر پوری طرح چھا جاتا ہے اور انہیں اپنی (انسانی) صفات سے عاری کر دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جنیدؒ کے نزدیک خدا تعالیٰ جب ایک انسان کو خلق فرماتا ہے تو اس کا پہلے سے یہ منشا ہوتا ہے کہ وہ اس پر چھا جائے اور اسے دوبارہ اپنے اندر مدغم کر کے ایک کر دے۔ کہ وہ ایک ایسا خالق تھا جو ہر طرف سے ان پر احاطہ کیے ہوئے، انہیں ابتداءً ایک ایسی حالت فنا میں دیکھ رہا تھا جو ان کی حالت بقا سے ابھی دور تھی اور ان (بنی نوع انسان) کا وجود، وقت کی قید سے آزاد، ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔

چنانچہ جب اس نے انہیں بلایا اور انہوں نے اس کی ندا پر فوراً لبیک کہا تو یہ بھی اس کی ذات کا کرم اور احسان تھا۔ اس نے ان کو وجود میں لا کر گویا ان کی طرف سے خود ہی جواب دے دیا۔ اپنی ندا اور پکار کا مدعا انہیں سمجھایا اور اپنے وجود سے انہیں اس وقت آگاہ کیا جب کہ وہ محض ایک مشیت الٰہی تھے جو اس ذات نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لا کھڑی کی تھی۔ پھر اس نے اپنے ارادے سے انہیں ایک ہئیت سے دوسری ہئیت میں منتقل کیا۔ انہیں ایک نطفے کی طرح ایک چیز بنایا، اپنی بہشت سے اسے خلق بخشا، اور قلب آدم میں اتار دیا۔ وہ ان سے ایسی

حالت میں ہم کلام ہوا جب کہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں تھا سوائے اس ذات برحق کے وجود کے جو انہیں ہر طرف سے شامل تھی۔ وہ ایسی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اسی کے وجود میں محصور تھا۔ چنانچہ حضرت جنیدؒ کے نزدیک اس اعتبار سے وجود کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو ربانی وجود (دوسرے لفظوں میں حق تعالیٰ ذات کے اندر موجود ہونا) جو وقت کی قید سے آزاد ہے اور اس دنیا میں آنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو اس عالم مخلوق کے اندر اپنے سے عبارت ہے۔

حضرت جنیدؒ کے اس نظریے میں کہ روح پہلے سے موجود تھی اور یہاں اس دنیا میں آنے سے پیشتر ہمارا ایک حقیقی وجود تھا اور یہ کہ وہ وجود اس ثانوی وجود سے مختلف تھا جو ہم نے بطور مخلوقات اختیار کیا۔ اس سارے نظریے میں نوفلاطونی (اشراقی) خیالات کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ تصوف اپنے جوہر میں خدا تعالیٰ ہی کی ایک صفت ہے لیکن عکس اور پرتو کی حالت میں یہ انسانی صفت بن جاتا ہے۔[۳۷]

'جوہر قدیم کو جوہر محدث سے علیحدہ کرنے کا نام توحید ہے'۔ صوفیاء میں قدما اور متاخرین حضرت جنیدؒ کے اس جملے سے بے حد محظوظ و متاثر ہوئے۔ حضرت جنیدؒ نے اپنے بہت سے رسائل میں توحید کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اس موضوع کو خصوصیت کے ساتھ اس جگہ واضح کیا ہے جہاں انہوں نے موحدین (اہل توحید) کے درجات متعین کیے ہیں اور ان کی الگ الگ علامات نہایت تفصیل سے بیان کی ہیں وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

> جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلا درجہ تو عوام الناس کی توحید کا ہے، دوسرے درجے میں وہ توحید آئی ہے جو ان لوگوں کے اندر پائی جاتی ہے جو دین کے روایتی علم سے بہرہ ور ہوں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ ان 'خواص' کو ہوتا ہے جنہیں 'معرفت' حاصل ہوتی ہے۔

علمائے دین اہل توحید کی اس درجہ بندی سے اتفاق نہیں کرتے امام غزالیؒ اس مشکل کا حل یہ بتاتے ہیں کہ توحید کے درجہ بندی کے معنی یہ ہیں کہ ہر اہل ایمان ایک خاص مقام پر ہوتا ہے جو دوسرے کے مقام سے مختلف ہوتا ہے۔[۳۸]

حضرت جنیدؒ کے نزدیک 'توحید' ادراک عقل کے دائرے سے ماورا کوئی چیز ہے اور یہی مفہوم غالباً حضرت جنیدؒ کے ان اقوال کا ہے کہ توحید ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی راہ کے نشانات مٹ جاتے ہیں اور علامات ماند پڑ جاتی ہیں اور ذات خداوندی جیسی تھی ویسی ہی رہتی ہے۔ اسی بات کو وہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ اگر فہم کا ادراک توحید پہ جا کے ختم ہوتا ہے تو گویا ایک حالت ثبات و قرار پہ جا کے ختم ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں توحید ایک ایسا مفہوم ہے کہ اس کی پوری تعریف و وضاحت ناممکن ہے۔ دراصل تمام صوفیاء اس حقیقت سے اور اپنی کمزوری سے آگاہ ہیں کہ وہ توحید کو الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے، نہ اسے زبانی گفتگو میں واضح کر سکتے ہیں۔ ان

کے نزدیک عقل کی مدد سے اس کی تہہ تک پہنچنا ناممکن ہے۔ [۳۹]

ایک جگہ فرماتے ہیں وہ بساط علم جس کا اب ہم ذکر کرتے ہیں وہ بیس سال ہوئے لپیٹی جا چکی ہے۔ ہم تو اس وقت محض اس علم کے حواشی کی باتیں کرتے ہیں۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ میں نے برسوں بعض لوگوں سے تبادلہ خیال کیا ہے جو میں پہلے بالکل نہیں سمجھتا تھا اور اس سے کلیتہً نا آشنا تھا۔ میں نے اس علم کی تحصیل میں کبھی اپنے طبعی رجحان کی مخالفت نہیں کی اور اس کو اچھی طرح جانے اور سمجھے بغیر قبول نہیں کیا ہے۔ آگے لکھتے ہیں: گئے زمانے میں ہم لوگ جمع ہو کر باہم اس تنوع اور متعدد پہلو علم کی بابت گفتگو کیا کرتے تھے لیکن آج کل حالت یہ ہے کہ کوئی اس کی پرواہ کرتا ہے اور نہ مجھ سے کوئی اس بارے میں سوال کرتا ہے، ان اقتباسات سے پتہ چلتا ہے کہ جنیدؒ اپنے اخیر زمانے میں یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے شباب کے دور میں تصوف عروج پر تھا اور جن لوگوں کی صحبت میں رہے ان پر زیادہ معرفت القاء ہوتی تھی۔ [۴۰]

جنیدؒ نے اس موضوع کا بار بار اعادہ کیا ہے جسے سب سے پہلے انہوں نے ہی دلائل عقلیہ سے واضح کیا تھا اور وہ یہ ہے کہ چونکہ سب چیزوں کی اصل ذات خدا ہے اس لیے علیحدگی (تفریق) کے بعد آخر کار وہ پھر اسی ذات کی طرف عود کریں گی تا کہ پھر اس سے مل جائیں اور صوفی مقام فنا میں یہی درجہ حاصل کرتا ہے۔ حالت وصل کی بابت وہ لکھتے ہیں'' کیونکہ اس وقت تجھ سے خطاب کیا جائے گا اور مخاطب بھی تو خود ہی ہوگا تجھ سے تیرے حالات پوچھے جائیں گے اور تو خود پوچھنے والا ہوگا۔ برکات کا بہ کثرت فیضان ہوگا اور دونوں جانب سے اقرار و اعتراف ہوں گے۔ ایمان کی قوت پیہم بڑھتی جائے گی اور رحمتوں کا لگا تار نزول ہوگا۔

اصحاب سکر جیسے ابو یزید بسطامیؒ، منصور حلاجؒ کی زبان پر جاری ہو کر جن کلمات نے راسخ العقیدہ لوگوں کو ان کی طرف سے بدگمان اور خوفزدہ کر دیا تھا۔ جنیدؒ نے اپنے واضح تصورات اور مکمل ضبط نفس کی بدولت ایک ایسی بنیاد قائم کر دی جس کے اوپر بعد کے سلسلہ ہائے صوفیاء کی عمارتیں کھڑی کی گئیں۔ حضرت جنیدؒ کو اسناد کے سلسلے میں اہم شخصیت تصور کیا جاتا ہے۔ جس کے ماتحت حدیث کی طرح یہ تصور کیا جاتا ہے کہ تعلیمات مشائخ کے ذریعے صوفیاء کا روحانی سلسلہ براہ راست تعلیمات نبویؐ سے جا ملتا ہے۔ قدیم ترین اسناد میں خُلدی (و/ ۳۴۸ھ ـ ۹۵۹ھ) کی اسناد ملتی ہیں جو حضرت جنیدؒ کو ذیل کے واسطوں سے نبی کریمؐ تک پہنچاتی ہیں۔ جنیدؒ۔ سری سقطیؒ۔ معروف کرخیؒ۔ فرقدؒ۔ حسن بصریؒ۔ انس بن مالکؓ۔ [۴۱]

تصانیف

کتاب الشال القرآن، کتاب الرسائل، کتاب الخوف، کتاب الورع، کتاب الرھبان، کتاب المحبت

اختتامیہ

حضرت جنیدؒ بغدادی کی حیثیت ابتدائی صوفیاء کی آخری کڑی کے طور پر ہے۔ خلافت عباسیہ کے پایۂ تخت میں تیسری صدی ہجری میں جو تصوف کے عروج کا زمانہ تھا اور بے شمار بڑے بڑے شیوخ ان کے ہم عصر تھے۔ تیسری صدی کے وسط میں بغداد اسلامی تصوف کا مرکز بن گیا تھا اور یہاں مذہبی مناظروں کے مرکز اور حلقے قائم ہو گئے تھے اور مساجد میں پہلی بار تصوف پر درس دیے جانے لگے تھے۔ اسی زمانے میں صوفیاء وفقہا کے درمیان پہلا کھلا تصادم ہوا اور بغداد کی عدالت میں ذوالنون مصری، ابوالحسن نوریؒ، ابوحمزہؒ اور منصور حلاجؒ پر مقدمے چلائے گئے۔ انہی مذہبی مناظروں میں مختلف مسائل دینی پر بحث ومباحثے ہوئے، جن میں سے ایک اہم موضوع تھا خدا کی ذات، یعنی وہ کیسا ہے، وہ کہاں ہے اور کیا خدا اور انسان کے درمیان محبت قائم ہو سکتی ہے۔ کچھ علماء کے خیال میں محبت صرف ایک جیسے وجودوں کے درمیان ہی قائم ہو سکتی تھی۔ انہی مباحثوں کے دوران جو نکتے اٹھائے جاتے ان کے جواب ڈھونڈنے کے لیے باہر سے مواد لایا جانے لگا اور غیر اسلامی افکار تصوف میں داخل ہونے لگے۔ ان میں سے ایک تصور مسئلہ حلول کا تھا۔ یعنی ایک مقام پر خدا اور انسان کا ایک ہو جانے کا عقیدہ۔ جسے شریعت پر عمل کرنے والے صوفیاء نے ناپسند کیا اور فقہا نے بھی ایسے صوفیاء کو گمراہ گردانا۔

حضرت جنیدؒ بھی انہیں صوفیا میں سے تھے جنہوں نے نہایت احتیاط کے ساتھ خدا اور انسان کے تعلقات کو مسئلہ توحید کی شکل میں پیش کیا۔ اپنے گہرے اور ہمہ گیر علم اور صاف وشفاف فکر کی بدولت انہوں نے اس مسئلہ کو اجاگر کیا۔ انہوں نے تصوف کو اسلام کے رنگ میں رنگا اور عقلی واخلاقی مبالغہ آرائیوں کو کم کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے مسئلہ توحید کو ایک فقرے میں سمو دیا۔ یعنی مسئلہ توحید قدیم کو حادث سے جدا کرنے کا نام ہے۔ اس نظریے کا لب لباب یہ ہے کہ توحید میں انسان اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ پیدائش سے پہلے تھا۔ وہ یہ مقام اس وقت تک نہیں پا سکتا جب تک وہ اپنی انفرادیت باقی رکھتا ہے۔

حضرت جنیدؒ کے بعد آنے والے صوفیاء ان کے خیالات سے بہت متاثر ہوئے اور حضرت قیشریؒ نے *رسالۂ قیشریہ* میں، حضرت ابونصر سراجؒ نے *کتاب اللمع* میں حضرت المکیؒ نے *قوت القلوب* میں حضرت امام غزالیؒ نے *احیائے علوم*، حضرت شہاب الدین السہروردیؒ نے *عوارف المعارف* میں اور حضرت علی ہجویریؒ نے *کشف المحجوب* میں حضرت جنیدؒ کی کتابوں سے بے شمار اقتباسات دیے ہیں اور ان کے خیالات کو حوالے بنا کر مختلف موضوعات پر بحث کی ہے اور ان کو ایک مستند استاد مانا ہے۔ تصوف کی تاریخ میں وہ ایک انتہائی اہم شخصیت ہیں اور ان کی کتابیں اور ان میں پیش کیے گئے نکات کو علم تصوف کے ادبی خزانے میں گنج گراں مایا تصور کیا جاتا ہے۔ ان کے مختلف احباب کو لکھے گئے

خطوط اوران سے منسلک حکایات کوخصوصی طور پر عظیم صوفیاء نے اپنی کتابوں میں جا بجا استعمال کیا ہے اور مسئلہ توحید پر ان کے نقطۂ نظر کو تمام صوفیاء نے مستند جانا ہے۔ تعلیمات مشائخ کے سلسلے میں حضرت جنید کو سند مانا جاتا ہے اور ان اسناد کا سلسلہ حضرت محمدؐ سے ملایا جاتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ عباداللہ اختر، **بغداد**، (لاہور، تخلیقات، ۲۰۰۲ء) ص ۱۳۔

۲۔ دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۶، ص ۴۲۰۔

۳۔ ابونصر سراج، *کتاب اللمع*، ترجمہ: سید اسرار بخاری، (لاہور، اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۴ء) ص ۵۶۔

۴۔ دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۷، ص ۴۲۱۔

۵۔ ایضاً، ص ۴۲۲۔

۶۔ ایضاً، ص ۴۳۲۔

۷۔ ایضاً، ص ۴۲۲۔

۸۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، *جنید بغداد: سوانح، نظریات، رسائل*، مترجم: محمد کاظم، (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۸ء) ص ۳۱۔۳۲۔۳۳۔

۹۔ ایضاً، جلد ۷، ص ۴۸۴۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۴۲۔۴۶۔

۱۱۔ ایضاً، ص ۴۶۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۶۲۔۶۳۔۶۴۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۵۷۔۶۰۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۷۵۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۳۴۔۳۵۔۳۶۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۸۴۔

۱۷۔ امام غزالی، *احیائے علوم*، (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، ت ن، جلد چہارم) ص ۴۶۸۔۵۲۳۔

۱۸۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، ایضاً، ص ۶۰۔

۱۹۔ *کشف المحجوب*، ص ۵۸۷۔

۲۰۔ دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۷، ص ۴۸۵۔

۲۱۔ کشف المحجوب، ص ۲۸۴۔

۲۲۔ شیخ ابونصر سراج، مترجم: سید اسرار بخاری، کتاب اللمع، (لاہور، اسلامک بک فائنڈیشن)، ص ۴۱۔۴۲۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۶۸۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۳۹۳۔۳۹۴۔

۲۵۔ شیخ ابوطالب حارث مکی قوت القلوب، مترجم: محمد منظور الوجیدی، (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ت ن)، ص ۳۰۳۔۳۰۵۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۳۰۶۔۳۰۷۔۳۰۸۔

۲۷۔ امام ابوالقاسم عبدالکریم بن میوازن قیشری، رسالۂ قیشریہ، مترجم: محمد حسن معصومی، (اسلام آباد، مطبوعات ادارۂ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۰ء)، ص ۷۔۴۵۸۔۵۰۰۔

۲۸۔ دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۷، ص ۴۸۵۔

۲۹۔ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*,(Royal Book company,1983)p.222.

۳۰۔ ابونصر سراج، بحوالہ سابقہ، ص ۵۹۹۔ ایضاً، ص ۲۸۱۔

۳۱۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، ص ۲۷۔۲۸۔

۳۲۔ ایضاً، ص ۱۴۳۔

۳۳۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، بحوالہ سابقہ، ص ۱۵۲۔۱۵۳۔

۳۴۔ ابونصر سراج، ایضاً، ص ۶۴۳۔

۳۵۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، بحوالہ سابقہ، ص ۱۳۹۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۲۷۰۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۱۴۳۔۱۴۷۔

۳۸۔ ایضاً، ص ۱۳۳۔۱۳۶۔

۳۹۔ ابوالقاسم قیشری، بحوالہ سابقہ، ص ۴۵۶۔۴۵۷۔

۴۰۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، حوالہ سابقہ، ص ۸۳۔

۴۱۔ دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۸، ص ۴۲۵۔