محمد حنیف ندوی

صوفیاء کی مشہور اصطلاحات

جس طرح منطق و فلسفہ کی اصطلاحیں ہیں، فقہ و اصول کے لئے مخصوص الفاظ اور استعمالات ہیں۔ ٹھیک اسی طرح صوفیاء کی بھی اصطلاحیں ہیں جو ان میں رواج پذیر ہیں۔ اصطلاحات کی غرض و غایت تعیین اور سہولت ہے۔ یعنی جو بات آپ پھیلا کر اور مختلف پیرایہ ہائے بیان میں بیان کرنا چاہیں گے۔ وہی بات اصطلاحات کے رنگ میں نہایت اختصار کے ساتھ کہہ دیں گے۔ اور سامع یا قاری ان کے معنی و مفہوم کے فہم و ادراک میں کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوگا۔ صوفیاء کے ہاں اصطلاحات کی اہمیت علاوہ تعیین و سہولت کے یہ بھی ہے کہ اس طرح وہ عوام کی گرفت اور بدفہمی سے محفوظ رہتے ہیں اور کج فہم فقہاء اور کم سواد علماء کو ان پر زبانِ طعن دراز کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ کیونکہ اعتراض وہی کرے گا۔ جو ان کی بولی سمجھتا ہو۔ اور ان کی منطق سے واقف ہو۔ ہر اس شخص کو جو تہمتِ علم سے متہم ہو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ان کو ہدفِ عتاب ٹھہرائے۔ اور بغیر جانے بوجھے اور ان کے علوم و معارف سے شناسائی حاصل کئے ان پر فتوائے کفر لگائے۔ اور عوام میں ان کے خلاف نفرت و حقارت کے جذبات پیدا کرے۔ گویا اصطلاحات کے پردہ میں حقائق و معارف کو چھپانے میں جو جذبہ کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ صوفیاء نا اہلوں کے حملوں سے محفوظ رہیں۔ اسی حقیقت کو کلاباذی نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

هذا اسلم من رد حق وانكاره ۔ اسی طرح ہم حقائق کے رد و انکار کے جاہلانہ فعل سے محفوظ رہتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد آئیے ان کی اصطلاحات پر ایک نظر ڈالتے چلیں:-

وقت

صوفیا میں وقت کا استعمال کئی معنی میں ہوتا ہے۔ ایک استعمال یہ ہے کہ اس سے مراد وہ حادث متوہم ہے جس کا حصول کسی حادث متحقق پر موقوف ہو۔ اس صورت میں حادث متحقق حادث متوہم کے لئے بمنزلہ وقت کے ہوگا۔ اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ فرض کیجئے۔ آپ نے کہا، میں فلاں تاریخ کو تمھارے ہاں پہنچوں گا۔ یہ پہنچنا یا آنا ایک ایسا حادث ہے جو وہم و خیال کی گرفت میں آتا ہے۔ اور متعین تاریخ ایسا حادث ہے۔ جو وقوع پذیر ہونے والی شئے ہے جو متحقق ہے۔ لہذا یہ متحقق یا وقوع پذیر ہونے والی شئے متوہم کے لئے بمنزلہ وقت کے ہے۔ بات بالکل آسان ہے۔ جو اصطلاح کے گورکھ دھندے میں کسی قدر پیچیدہ ہو گئی ہے۔ صوفیا دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وقت کا مفہوم و تصور سراسر واقعات و حوادث (EVENTS) کا رہین منت ہے۔ اگر یہ پائے جاتے ہیں تو یہ بھی ابھرتا ہے۔ اور یہ نہیں پائے جاتے تو یہ بھی نہیں پایا جاتا۔ یہاں یہ نکتہ بہرحال ملحوظ رہنا چاہیئے۔ کہ صوفیاء زمانہ کے منکر نہیں۔ جو بغیر کسی تعین کے ایک جوئے آب کی طرح رواں دواں ہے جس میں ماضی و حال اور مستقبل کا کوئی وجود نہیں۔ جو صرف ایک بہاؤ ہے۔ ایک حرکت ہے۔ یا پیہم و مسلسل ایک طرح کے فیضان سے تعبیر ہے۔

وہ جس کو واقعات و حالات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، وہ وقت ہے، اور وہ تعین ہے جو کسی حادث سے ابھرتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ جو حوادث و واقعات کو سمجھنے کا ایک ناگزیر پیمانہ ہے۔ ابوعلی دقاق نے وقت کے ایک اور معنی بھی بیان کئے ہیں وہ غلبہ حال ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص حزن و غم سے دوچار ہے تو کہا جائیگا کہ یہ وقت اس کے حزن و غم کا ہے۔ اگر کشاکش دنیا میں گرفتار ہے تو کہا جائیگا۔ اس وقت اس کو دنیا کا سامنا ہے اور دنیا اس پر سوار ہے۔ اسی طرح اگر عقبیٰ و آخرت کا خیال اس پر غالب ہے۔ تو اسی مناسبت سے اس کے وقت کو عقبیٰ و آخرت کا وقت قرار دیا جائے گا۔

کبھی کبھی وقت رعایت احوال کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ابن الوقت یہ صوفیاء

کی خاص اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک وقت کے اہم ترین تقاضوں کا ساتھ دے رہا ہے۔ اور اس کی حالت وکیفیت جس طرح کی عبادات و فرائض کی مقتضی ہے، وہ اس میں باحسن وجہ مشغول ہے۔ اور کسی طرح کی کوتاہی نہیں کر رہا ہے۔ یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا:-

الفقیر لا یھمہ ماضی وقتہ وآتیہ بل یھمہ وقتہ الذی فیہ۔	فقیر ماضی ومستقبل سے واسطہ نہیں رکھتا اسکی توجہ کا مرکز تو وہ وقت (یعنی حالت) ہے کہ جس میں سے وہ اس وقت گذر رہا ہے۔

یعنی ایک فقیر یہ نہیں دیکھتا کہ ماضی میں اس کے قلب و ذہن کی کیا کیفیتیں تھیں۔ یا مستقبل میں اسے کس نوع کے افکار و اعمال سے دوچار ہونا ہے۔ وہ تو بس یہ دیکھتا ہے کہ اس وقت جلاء قلب اور ارتقاء روح کے لئے اسے کیا کرنا چاہیئے۔ ماضی کا فکر یا مستقبل کا اندیشہ ان کے نقطۂ نظر سے وقت کے تقاضوں سے محرومی کے مترادف ہے، یا انہیں کے الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے:-

الاشتغال بفوات وقت ماضٍ تضییع وقتٍ ثانٍ۔	ماضی کے گزرے ہوئے ان لمحات سے تعرض کرنا جن میں کوئی لغزش سرزد ہوئی ہے گویا دوبارہ وقت ضائع کرنا ہے۔

مقصد یہ ہے کہ اگر حال درست ہے تو کیا کہنے یہی آئندہ چل کر اچھے مستقبل اور بہترین ماضی کی تعمیر کا ضامن ہوگا۔

وقت کا ایک معنی تصرفات حق تعالیٰ پر راضی و قانع رہنا ہے۔ یعنی جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں حکم وقت کی منزل میں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ کی طرف سے جن جن آزمائشوں سے دوچار ہے، ان میں ثابت قدم ہے۔ اور اپنے آپ کو اس معاملہ میں بالکل مختار اور صاحب ارادہ و تدبیر نہیں تصور کرتا بلکہ یہ سمجھتا ہے کہ کائنات میں تمام تر تصرفات اللہ تعالیٰ کی مرضی ومشیت کے تابع ہیں۔ اس لئے ان تصرفات کے سامنے تسلیم خم کر دینا ہی اولیٰ اور بہتر ہے۔ اور اس مرحلہ پر یہ نکتہ بجان پر ور ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے۔ کہ صوفیا امور تکوینی میں تو جب کے قائل ہیں۔ امور شرع میں نہیں۔

اور یہ کہ ان کا جبر اس ملحد و زندیق کا جبر نہیں جو تکلفات شرعیہ کی پابندی سے یکسر آزادی حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس کو فسق و فجور کا محض ایک بہانہ سمجھتا ہے بلکہ اس عارف کا جبر ہے جو اللہ تعالیٰ کی مشیت تکوینی کے خلاف نہ صرف لب کشائی نہیں کرتا بلکہ بکمال رضا و رغبت ان تمام شدائد اور سختیوں کو برداشت کرتا ہے۔

الوقت سیف صوفیا کا مشہور مقولہ ہے۔ اس کے دو معنی ہیں :-

(۱) یہ کہ جس طرح تلوار کی کاٹ غالب اور فیصلہ کن ہوتی ہے اسی طرح حق تعالیٰ اس کے ذریعے جن جن واقعات و حوادث کو رونما کرتا ہے۔ ان کا وقوع پذیر ہونا ناگزیر ہے اور فیصلہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف احتجاج کرنا درست نہیں۔ یہ استعمال قریب قریب انہیں معانی کا حامل ہے جس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

(۲) تلوار چھونے میں نرم اور کاٹ میں تیز ہے۔ اس لئے جس نے اس کو نرمی سے چھوا وہ تو اس کی زد اور حملہ سے محفوظ رہا۔ اور جس نے اس کے معاملہ میں سختی برتی، اس کا محفوظ رہنا اور زخمی نہ ہونا دشوار ہے۔ ٹھیک یہی حال وقت و زمانے کا ہے۔ جس شخص نے اس کی فطرت کو سمجھا اور عمل و زہد کی وہی صورت اختیار کی جو اس کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ وہ تو نفس کی آفات اور مصیبتوں سے محفوظ رہا۔ اور جس نے وقت کا معصیت و نافرمانی سے مقابلہ کیا وہ مارا گیا۔

وکالسیف ان لاینتہ لانت مسہ

اور وقت تلوار کی مانند ہے۔ اگر تم نے اس کو نرمی سے تھاما۔ تو وہ بھی نرم ثابت ہوگا

وحداہ ان خاشنتہ خشنان

اور اگر اس کو سختی سے چھوا تو پھر اس کی دھاریں سخت ثابت ہونگی

علامہ اقبال نے امام شافعی کے حوالے سے اس تلمیح کو دوران و تسلسل زمان کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

سیف برّاں وقت را نامیدہ است

مگر صوفیاء کے کلام سے اس معنی کی تائید نہیں ہو پاتی - اور تائید ہو بھی کیسے جب کہ صوفیاء اور علامہ اقبال کے موضوع میں بیّن فرق ہے۔ علامہ وقت و زمان کی فلسفیانہ تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ اور برگسان کو دکھانا چاہتے ہیں۔ کہ زمان و دہر کے جس فلسفیانہ تصور پہ تجھے ناز ہے ہمارے ہاں وہ کوئی بالکل ہی اجنبی اور انوکھی چیز نہیں۔ لیکن صوفیاء کے ہاں وقت کی یہ فلسفیانہ تعبیر غیر متعلق اور خارج از بحث ہے۔ وہ وقت کو صرف مجاہدات اور ریاضیات کا پیمانہ سمجھتے ہیں۔ اور اسی نقطۂ نظر سے اس پر نظر ڈالتے ہیں۔ کہ اس کے تغیر سے ایک سالک پہ کیا کیا نئی روحانی ذمہ داریاں عاید ہوتی ہیں —— یہ اسلوب بیان قرآن حکیم کے انداز بیان کے عین مطابق ہے بلکہ اسی سے ماخوذ ہے۔ لوگوں نے آنحضرت سے پوچھا۔ کہ چاند کے گھٹنے، بڑھنے یا ہلال و بدر ہونے کی کیا وجہ ہے؟ ظاہر ہے ان کا سوال کسی فلسفیانہ جواب کا متقاضی تھا۔ یعنی وہ اس کی سائنٹیفک توجیہ جاننا چاہتے تھے۔ مگر قرآن نے سوال کی اس نوعیت کو در خورِ اعتنا نہ سمجھا۔ بلکہ اس کے رخ کو صحیح گوشوں کی طرف موڑتے ہوئے جواب دیا تو یہ کہ ان تغیرات سے کیا کیا دنیاوی اور دینی فائدے حاصل ہوتے ہیں؟

یسئلونک عن الاھلۃ قل ھی مواقیت للناس والحج۔ (البقرہ ۱۸۱)	اے محمد لوگ تم سے نئے چاند کے بارہ میں پوچھتے ہیں کہ گھٹتا بڑھتا کیوں ہے؟ کہدو کہ وہ لوگوں کے کاموں کی میعادیں اور حج کے وقت معلوم ہونے کا ذریعہ ہے۔

قرآن نے جواب کے اس نہج کو کیوں اختیار کیا۔ اس لئے کہ قرآن کا موضوع فلکیات نہیں انسان کی اصلاح و ترقی ہے۔

ہم کہنا صرف یہ چاہتے ہیں کہ علامہ اقبال نے اس تلمیح کو جن معنوں میں استعمال کیا ہے۔ وہ صوفیاء کے حلقوں میں نئے اور غیر متعارف تو قطعی ہیں مگر غلط نہیں۔ کیونکہ ایک فلسفی اور شاعر کی حیثیت سے انہیں یہ حق ہے کہ ایک محدود اور سمٹی ہوئی تلمیح کو وسیع تر اور عمیق تر معنوں میں استعمال کریں۔

کیّس

اس سے ملتا جلتا لفظ کیّس ہے جس کے لفظی معنی عقلمند اور زیرک انسان کے ہیں مگر تصوف میں اس سے مراد یہ ہے کہ اگر سالک ہوش و حواس میں ہے۔ اور اس پر عالم صحو طاری ہے۔ تو اس کے لئے شریعت کی پیروی ضروری ہے۔ اور اگر صحو کے بجائے محو (سکر) کا غلبہ ہے تو اس صورت میں حقیقت کے احکام کا تتبع کرنا ہو گا۔

مقامات

سالک چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف ہمیشہ بڑھتا رہتا ہے۔ اس لئے اس کے اس سفر و سلوک کی کچھ منزلیں ہیں اور ان منزلوں کے متعین آداب ہیں۔ اس لئے سالک جس منزل یا مقام میں ہو اسی کے مطابق متعلقہ آداب احکام کی اسے رعایت رکھنا چاہیئے۔ یہی نہیں بلکہ جس مقام میں ہے۔ اس کے تمام آداب کو جب تک پورا نہ کرے آگے نہ بڑھے۔ کیونکہ آگے بڑھنے کے لئے بے صبری کا اظہار رضا عت کے منافی ہے۔ اور قناعت سے محرومی توکل کے خلاف ہے۔ اور اگر توکل کی نعمت سے کوئی شخص محروم ہے۔ تو اس کا یہ مطلب ہے کہ اس میں تسلیم و رضا کی بھی صلاحیت نہیں۔ جو تصوّف کی جان ہے۔

حال

یہ ایسی کیفیات قلب سے تعبیر ہے جن سے ایک سالک ایک لمحہ بھر کے لئے دوچار ہوتا ہے۔ اور پھر آگے بڑھ جاتا ہے۔ جیسے طرب و حزن، قبض و انبساط یا شوق و تحیّر اور ہیبت و احتیاج وغیرہ۔ مقامات اور احوال میں یہ فرق ہے کہ مقامات توحید و جہد سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ کیفیات سالک کے ذہن و فکر پر بغیر قصد و ارادہ کے ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک فرق ان دونوں میں یہ بھی ہے کہ جہاں مقام ٹھہراؤ یا اقامت گزیں ہونے کا متقاضی ہے۔ وہاں احوال کا تقاضا آگے بڑھنا اور ترقی کی طرف تیزی سے گام فرسا ہونا ہے۔ گویا احوال میں تو ایک وقت خاص تک ٹھہرنا اور رکنا خوبی ہے۔ اور احوال میں یہی خوبی عیب شمار ہوتی ہے۔ ذی النون مصری سے کسی نے پوچھا صاحب فلاں عارف کہاں ہیں۔ انہوں نے کہا:۔

کان ھذا مذھب — ابھی تو تھے اب کہیں نکل گئے ہیں۔

مطلب یہ کہ وہ احوال میں گرفتار نہیں —— بلکہ ان کے جذبہ عرفان نے انھیں اگلی منزلوں کی طرف بڑھا دیا ہے۔

ایک صاحب کا قول ہے:۔

الاحوال کالبروق فان بقی فحدیث ۔ — احوال برق کی مانند ہیں۔ اگر باقی رہ جائیں تو یہ احوال نہیں حدیث نفس ہیں۔

احوال کے بارہ میں صوفیاؒ کا ایک اور نقطۂ نظر بھی ہے اور وہ بقاء احوال سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ احوال بھی مقامات کی طرح قیام و بقا چاہتے ہیں، کیونکہ جب تک کوئی عارف چند سے ٹھہر کر اور رک کر ان سے استفادہ نہیں کر پائے گا۔ آگے نہیں بڑھ پائے گا۔ یہ لوگ احوال اور لوائح میں ایک قسم کا بین فرق محسوس کرتے ہیں۔ احوال تو ان کی اصلاح میں وہ کیفیات ہیں جو ثبات و قرار کی مقتضی ہیں اور جو چیز برق کی طرح سطح قلب پر چمکی اور غائب ہو گئی اس کو یہ احوال کے بجائے لوائح کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہی چمکنے والی شے کے ہیں۔ ابو عثمان حیریؒ نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

منذ اربعین سنۃ ما اقامنی اللہ فی حال فکرھتہ ۔ — چالیس برس سے اللہ تعالیٰ نے مجھے جس حال سے دوچار کیا میں نے کبھی اس کو برا نہیں سمجھا یعنی میں ہر حال قانع اور راضی بہ رضا رہا۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ بقاء احوال مطلقاً سکون اور ٹھہراؤ ہی چاہتا ہے اور سالک مجبور ہے کہ ان سے بہرہ مندی کی صورت میں ترقی نہ کرے۔ ان کے نزدیک ان احوال میں بھی بے انتہا درجات و مراتب ہیں۔ جن کی طرف ایک سالک برابر حرکت کناں رہتا ہے، یعنی ہر ہر مرتبہ اور درجہ جس سے ایک سالک دوچار ہوتا ہے، اپنے آغوش میں کچھ حسنات اور نیکیاں لئے ہوئے ہے، اور ایک عارف جب اس مقام کی تمام سعادتوں کو اپنے دامنِ طلب میں سمیٹ لیتا ہے، تو

پھر قانع ہو کر یہیں بیٹھا نہیں رہتا بلکہ انہیں احوال کے آئندہ درجات کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یہی وہ مسلسل ترقی ہے۔ جو مقربین کا طرّہ امتیاز ہے اور یہی مطلب ہے اس مقولہ کا۔

حسنات الابرار سیات المقربین — ابرار کی نیکیاں مقربین الہٰی کی برائیاں ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ابرار حسنات میں اس طور پر ترقی کناں رہتے ہیں کہ انہیں نیکی کا ہر وہ درجہ جس کو وہ چھوڑ آتے ہیں بہ نسبت آگے کے درجات کے سیئات محسوس ہوتی ہیں۔

قبض و بسط

کبھی کبھی سالک پر ایسے لمحے بھی آتے ہیں جب وہ کسی ایسے محذور یا ضرر سے متاثر ہوتا ہے جو زمانہ قریب میں لاحق ہونے والا ہے۔ اس تاثر کو ان کی اصطلاح میں قبض سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ تاثر خوف اور خشیت کی بنا پر ابھرتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عارف کو محبوب کا وصل قریب ترین نظر آتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں توقع ورجا کے ولولے ابھرنا شروع ہوتے ہیں۔ اور وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ عنقریب اس کو قرب حضور کی وادیوں میں داخل ہونے کی اجازت دی جائے گی۔ اس کیفیت یا تاثر کو بسط کہا جاتا ہے بسط کا اطلاق بصورت تنزل اس کیفیت پر بھی ہوتا ہے جو زوال ضرر یا محذور کی صورت میں پیدا ہو۔ یعنی عارف کے دل میں یہ توقع چٹکیاں لینے لگے کہ کسی روحانی ضرر سے عنقریب مخلصی حاصل ہوگی۔

بسط و قبض کی ان کیفیات کے بھی کئی درجے ہیں۔ کبھی قبض کا یہ تاثر ایسا حاوی اور چھا جانے والا ہوتا ہے کہ دوسری کیفیات کے لئے سرے سے کوئی جگہ ہی نہیں رہتی اور کبھی اس درجہ حاوی نہیں ہوتا۔ اس طرح بسط میں بھی اختلاف ہے۔ کبھی مبسوط یہ محسوس کرتا ہے۔ کہ یہ تاثر اس پر اس طرح چھا گیا ہے کہ مخلوق اور گردوپیش کے مکروہات کے لئے قلب میں کہیں فراغ و گنجائش باقی نہیں رہی۔ اور کبھی کبھی اس تاثر کے باوجود خلق اللہ کے لئے قلب و ذہن کے کچھ گوشے وار ہتے ہیں۔

غرض یہ ہے کہ عارف ان کیفیات میں حکم وقت کا تابع رہے اور ان مقامات کا جو اقتضا ہے اس سے غافل نہ ہو۔

بسط کی کیفیات میں اطاعت وقت کے عملی نتائج کیا ہوتے ہیں اس کا اندازہ مشہور صوفی و عارف تحطی کے اس طرز عمل سے لگایئے۔ ان کا ایک نوجوان بیٹا تھا۔ جو تقاضائے جوانی سے انھیں جوان اور رنگین مشغلوں میں مصروف رہتا جن میں عموماً نوجوان مشغول رہتے ہیں۔ ان کے ایک دوست کو یہ دیکھ کر بہت صدمہ ہوا۔ اس نے دل میں کہا بیچارے شیخ کے دل پر اس کی آوارگی سے کیا گذرتی ہو گی لیکن اس کے تعجب کی کوئی حد نہ رہی جب اس نے شیخ کو اس حالت میں پایا کہ اپنے انبساط روحانی میں اس درجہ مست ہیں کہ گردوپیش کے مکروہات اس میں خلل ڈالنے والے نہیں۔ تحطی نے اس کے استعجاب کو یہ کہہ کر رد کر دیا۔

قد حورنا عن رق الاشیاء فی الازل — ہم نے اپنے نفوس کو اشیاء کی غلامی سے ازل ہی سے آزاد کر رکھا ہے۔

ان کا مطلب یہ تھا کہ تصور محبوب اور لقائے محبوب کی توقعات نے ایسی تسکین عطا کر رکھی ہے اور ایسا اطمینانِ قلب بخش رکھا ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے اعزہ اقارب یا معاشرہ کی بے راہ روی ہمیں اپنی جگہ سے نہیں ہٹا سکتی۔

قبض کی ان کیفیتوں کے دل میں ابھرنے اور پیدا ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ سبب بہرحال معلوم ہی ہو۔ بلکہ کبھی کبھی یہ کیفیتیں دفعتہً بغیر کسی معلوم سبب کے بھی طاری ہو جاتی ہیں۔ ایسے حالات میں عارف کو تسلیم و رضا سے کام لینا چاہیئے۔ اور اس کے ازالہ کے لئے عجلت اختیار نہیں کرنا چاہیئے۔ کہ اس سے قبض و تکدر روحانی کے اور بڑھ جانے کا خطرہ ہے۔ اسی طرح بسط و انبساط کی کیفیتیں بھی عارف پر کبھی کبھی اچانک چھا جاتی ہیں اور ان کا ظاہری سبب معلوم نہیں ہو پاتا۔ اس حالت میں ان پر لازم ہے کہ سکون اختیار کئے رہیں۔ اور اس مرحلہ کے آداب سے غافل نہ ہوں۔

ہیبت و انس

جس طرح قبض و بسط خوف و رجا کے آگے کا ایک مقام ہے اسی طرح ہیبت و انس کی کیفیتیں قبض و بسط سے بھی آگے کے مدارج سے تعبیر ہیں۔ ہر ہر ہیبت ایک انداز کے غیاب و سُکر کو چاہتی

ہے اور ہر بر انس، صحو و ہوش کا مقتضی ہے چنانچہ ہر ہاشب (ہیبت سے دوچار ہونے والا) احساس وجود سے عاری و غائب ہوتا ہے۔ اور ستانس (انس سے متصف) ہوش و صحو کے تقاضوں سے قریب تر۔ پھر ان دونوں میں ارتقار کے نئے مدارج ہیں۔ جن کی تفصیل علم و تجزیہ سے زیادہ عمل و تجربہ سے تعلق رکھتی ہے۔

انس کا ادنیٰ درجہ یہ بیان کیا جاتا ہے۔ کہ اگر اس کو آگ میں پھینک یا جائے جب بھی اس کے احساساتِ اُنس میں تکدر پیدا نہ ہو۔ جنید کہتے ہیں مجھے اندیشہ تھا کہ کوئی شخص انس کے اس مقام پر فائز ہو سکتا ہے۔ مگر پھر تجربہ سے معلوم ہوا کہ عارف کے لئے اس مقام کا حصول کچھ بھی مشکل نہیں۔

ایک مرتبہ اہلِ تمکین کا ہے۔ جو ان دونوں کیفیتوں سے بالا اور بے نیاز رہتے ہیں اور ان کو ایک طرح کا نقص تصور کرتے ہیں۔ یہ وجودِ حق میں اس طرح محو و مشغول رہتے ہیں۔ کہ نہ ہیبت سے دوچار ہوتے ہیں اور نہ انس ہی سے ان کا کوئی واسطہ رہتا ہے۔ نہ علم انھیں پریشان کرتا ہے اور نہ احساس کی اذیتیں انھیں مکدر کرتی ہیں۔ ابی سعید خراز کا قصہ اس کیفیت کا بہترین غماز ہے۔ ان کا کہنا ہے میں ایک مرتبہ جنگل میں حیران و ششدر ان اشعار کو پڑھ رہا تھا۔

اتیہ فلا ادری من اتیہ من انا سوا ما یقول الناس فی و فی جنسی

میں حیران و ششدر گھوم رہا ہوں۔ اور نہیں جانتا کہ خود ہی کیا ہوں۔

مجھے اپنے بارے میں صرف اتنا ہی علم ہے جتنا کہ لوگ میرے بارے میں اظہار خیال کرتے ہیں

اتیہ علی جن البلاد وانسہا فان لم اجد شخصا اتیہ علی نفسی

میرا یہ تحیر جن و انس دونوں کو شامل ہے۔

اور اگر کسی اور کو نہ پاؤں تو پھر میرے تحیر کا مرکز خود میرا نفس بن جاتا ہے

اتنے میں کیا دیکھتا ہوں کہ ہاتف غیب میرے ان تاثرات کے جواب میں کہہ رہا ہے:-

ایا من یری الاسباب اعلی وجودہ ویفرح بالتیہ المدنی وبالانس

اے وہ شخص جو اسباب و ذرائع کو وجود کا بہترین مرتبہ سمجھتا ہے
اور اس نے اس قسم کے تحیر و انس پر نازاں ہے۔

فلو کنت من اهل الوجود حقیقة لغبت عن الاکوان والعرش والکرسی

اگر تو حقیقتہ اہل وجد سے ہوتا۔
تو پوری کائنات حتیٰ کہ عرش و کرسی تک سے اپنے کو غائب و بے نیاز پاتا۔

وکنت بلا حال مع اللہ واقفاً نصان عن التذکار بالجن والانس

اور اللہ کے سامنے بغیر کسی تغیر حال کے کھڑا ہوتا۔
اس صورت میں تو جن و انس کے تذکرہ اور یاد سے بالکل محفوظ رہتا۔

تواجد، وجد اور وجود

تاثر کی ایک کیفیت یہ ہے کہ کوئی شخص اس لئے کوئی شعر سنے یا قوالی کی مجالس میں شریک ہو تاکہ اس کے دل میں رقت و گداز کے جذبات پیدا ہوں اور وہ اس حد تک بڑھیں کہ اس کو بے خود کر دیں۔ تاثر کی اس کیفیت کو دعوت دینا یا اس کے لئے اس طرح کا تکلف و اہتمام کرنا کہ یہ خود بخود پیدا ہو جائے تواجد ہے۔ اس کے بارہ میں صوفیاء کی دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ اس میں کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتا کہ رقت و گداز کی فضا بہ تکلف پیدا کی جائے اور ایک کے نزدیک اس میں چونکہ تکلف اور بناوٹ کا عنصر پایا جاتا ہے اس لئے باکمال عارفوں کو اس سے احتراز کرنا چاہیئے۔ جو لوگ اس کو جائز سمجھتے ہیں ان کی بنیاد اس حدیث پر ہے۔

ابکوا فان لم تبکوا فتباکوا۔ تمہیں خشیت الٰہی سے رونا چاہیئے اور اگر رونا نہ آئے تب رونے کی کوشش کرنا چاہیئے۔

ابومحمد جریری کا قصہ اس سلسلہ میں فیصلہ کن رائے کا حکم رکھتا ہے کیونکہ اس میں مسئلے کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے مجھے ایک ایسی مجلس میں شریک ہونے کا موقع ملا جس میں ابن مسروق اور حضرت جنید ایسے بزرگ موجود تھے۔ مجلس سماع کا آغاز ہوا۔ قوال نے

گانا شروع کیا۔ اور اس انداز سے گانا شروع کیا کہ ابن مسروق متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ ان پر وجد کی کیفیتیں طاری ہو گئیں۔ حضرت جنید نہایت تمکین و وقار سے اپنی جگہ جمے بیٹھے رہے اس پر ابو محمد نے پوچھا کہ کیا آپ پر سماع نے کوئی اثر نہیں کیا۔ حضرت جنید نے جواب میں کہا۔

وتری الجبال تحسبها جامدۃ وھی تمر مر السحاب ۔ (النمل ۸۸)

تم پہاڑوں کو دیکھتے ہو تو خیال کرتے ہو کہ اپنی جگہ پر جمے کھڑے ہیں۔ حالانکہ یہ بادل کی طرح اڑتے پھر رہے ہیں۔

حضرت جنید نے کہا تم تو اس سے متاثر نہیں ہوتے۔ انھوں نے کہا، جناب میں جب کبھی ایسی مجلس سماع میں شرکت کرتا ہوں جس میں کوئی مؤقر و محترم شخصیت موجود ہو تو اپنے کو ازراہِ ادب تھامے رہتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ دل بے قابو نہ ہونے پائے۔ لیکن تنہائی میں یہ تاثر اس درجہ شدت اختیار کر لیتا ہے کہ میں بھی وجد سے بہرہ مند ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

وجد یہ ہے کہ دل پر اس طرح کا بے خود کر دینے والا تاثر خود بخود بغیر کسی کوشش اور تکلف کے طاری ہو جائے۔ لیکن یہ وجد طاری کب ہوتا ہے؟ اور کن لوگوں پر طاری ہوتا ہے؟ اس کے جواب میں صوفیاء کا کہنا ہے کہ جو لوگ اوراد و وظائف پر مواظبت کرتے ہیں۔ انھیں کو اس نعمت سے مالا مال کیا جاتا ہے۔

وجد کی کیا حقیقت ہے؟ اس کو یوں سمجھئے کہ جس طرح اعمال شریعت کی بجا آوری سے دل میں ایک طرح کی لذت و حلاوت کا احساس ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اوراد و وظائف کی کثرت و مواظبت سے وجد کی لذتیں محسوس ہوتی ہیں۔

وجود کا درجہ وجد کے بعد کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جب عارف تواجد سے ترقی کرکے وجود حق کے غلبہ و استیلاء کو محسوس کرتا ہے۔ مگر یہ اسی وقت ہوتا ہے۔ جب بشریت کے تقاضے ختم ہو جائیں۔ اور اپنے وجود اور اپنے احساس و انا سے آگے بڑھ کر سالک حی و قیوم انا سے اپنے کو قریب تر محسوس کرے۔

اس میں شرط یہ ہے کہ جس نسبت سے اس کو اپنے وجود کا احساس رہے گا، اسی نسبت

سے وجود حق سے دور رہے گا۔ اور جس نسبت سے اپنے احساس ذات سے دور ہوتا جائیگا۔ اسی نسبت سے حق اس کے قریب تر ہوتا جائیگا۔ اسی نکتہ کو ابوالحسن نوری نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

انا منذ عشرین سنۃ بین الوجد والفقد۔ — میں بیس برس سے وجود و فقدان وجود کی منزل میں ہوں۔

یعنی جب اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ اس کی ذات مفقود ہو جاتی ہے اور جب اپنی ذات کو مفقود پاتا ہوں اس کی ذات کو دل کے گوشوں میں موجود پاتا ہوں۔

ان تینوں میں باہمی ربط و ترتیب کا کیا عالم ہے؟ صوفیاء نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تواجد تو ابتدا کا نام ہے اور وجود انتہا سے تعبیر ہے اور وجد کو اس سلسلہ کی درمیانی کڑی سمجھنا چاہیئے ابوعلی وقاق کا کہنا ہے:۔

التواجد یوجب استیعاب العبد
والوجد یوجب استغراق العبد
والوجود یوجب استھلاک العبد۔

تواجد تو یہ چاہتا ہے کہ احساس عبدیت کو پوری طرح گھیرے، وجد اسی احساس کو اپنی پہنائیوں میں گم کر دینے کا مطالبہ کرتا ہے اور وجود کا یہ تقاضا ہے کہ عبد اپنے کو بالکل ہلاک اور مستہلک قرار دے۔

٭

ایک صاحب نے عارف شبلی سے سوال کیا۔ کہ آیا نعمت وجود سے بہرہ مند خوش نصیبوں پر کبھی ایسے آثار و نتائج کا بھی ظہور ہوتا ہے جن کو دیکھا اور ملاحظہ کیا جا سکے۔ انھوں نے کہا کیوں نہیں۔ یہ لوگ ایسے نور سے دوچار ہوتے ہیں جس کے ڈانڈے اشتیاق کی آتش سوزاں سے ملے ہوئے ہیں اور اس کا صاف اور واضح اثر ان کے ہیکل جسمانی پر قطعی دیکھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے۔

وامطر الکاس ماء من اباریقھا فانبتت الدار فی ادمن من الذھب

صراحی سے شراب انڈیلتے ہوئے پیمانہ فلک نے کچھ اس طرح شراب چھلکائی اور برسائی کہ جس سے اس نے سنہری زمین میں موتیوں ایسے دانہ ہائے انگور پیدا کئے۔

وسبح القوم ان مرادعجبا نوراً من المار فی مار من العنب

شراب کی اس تحیر زا تخلیق پر قوم ازراہِ استعجاب سبحان اللہ پکار اٹھی کہ یہ فوارہ نور (یعنی شراب) خوشہ تاک کی آگ سے کیونکر پیدا ہوگیا۔

سلافة ورثتها عاد عن ارمٍ   كانت ذخيرة كسرى عن اب فاب

یہ خالص شراب ہے جس کو عاد نے ارم سے وراثت میں پایا ہے۔ اور یہی کسریٰ کا آبائی ورثہ و ترکہ ہے۔

جمع و فرق

یہ اصطلاح صوفیاء میں اکثر رائج اور دائر و سائر ہے۔ فرق ان عبادات و طاعات سے تعبیر ہے جس کو ایک بندہ اللہ کے لئے انجام دیتا ہے۔ اور جمع ان عنایاتِ الٰہی اور احسانات کو کہتے ہیں، جن سے بندہ بطور جواب کے بہرہ مند ہوتا ہے۔ گویا اپنی بشریت و عبودیت کا احساس و اثبات تو تفرقہ ہے کہ انسان اپنے بشری حدود اور تقاضوں کو پہچانتا ہے اور اس کے مطابق اطاعت و عبادات کے فرائض بجا لاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جب اس تعلق عبودیت پر اپنی طرف سے کوئی صلہ عطا کرتے ہیں۔ اور اثباتِ حق کے موانع مہیا فرماتے ہیں تو اثبات کی یہ کیفیت جمع کہلاتی ہے۔ اسی حقیقت کو صوفیاء ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:۔

من لا تفرقة له لا عبودية له ومن لا جمع له لا معرفة له۔

جس کو تفرقہ کا مقام حاصل نہیں اس کو عبودیت کا مقام بھی حاصل نہیں اور جو جمع کی نعمت سے آشنا نہیں وہ معرفت سے بھی آشنا نہیں۔

ایاك نعبد وایاك نستعين میں ان دونوں مقامات کو جمع کر دیا گیا ہے یعنی جب بندہ عبادت کا اقرار کرتا ہے۔ تو یہ گویا مقام تفرقہ پر فائز ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے استعانت و مدد طلب کرتا ہے۔ تو یہ اس کے احسانات و عنایات کی طلب و جستجو کے مترادف ہے۔ جو مقامِ جمع کی طرف اشارہ کناں ہے۔

جمع الجمع

فرق و جمع سے بھی آگے ایک مرتبہ جمع کا ہے۔ اس کا مستحق وہ شخص ہے جس نے وفور شوق

کے باوجود اپنے نفس و انا کو محفوظ رکھا۔ گرد و پیش کی مخلوق سے بھی غافل نہیں ہونے پایا اور کائنات کا بحیثیت مجموعی اس طرح مطالعہ کیا کہ گویا اس کا اثبات و مقام حق کے ساتھ وابستہ ہے یعنی یہ قائم باللہ کی صفت سے متصف ہے۔ اور اگر شوق و عرفان کی سرمستیاں اس کو شہود و خلق سے مستغنی کر دیں۔ اور یہ اپنے احساس سے بھی اس بنا پر بیگانہ ہو جائے کہ سلطان حقیقت نے اس پر قبضہ جما لیا ہے۔ اور اس کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ تو یہ جمع الجمع ہے۔

تفرقہ اور جمع میں باریک فرق یہ ہے۔ کہ جہاں تفرقہ ایسے شہود و مشاہدہ خلق سے تعبیر ہے۔ جو اللہ کے لئے ہو وہاں جمع ایسے شہود و مطالعہ سے تعبیر ہے، جو اللہ کے ساتھ قیام و وابستگی کا نتیجہ ہو اور جمع الجمع کے معنی یہ ہیں، کہ ایک شخص اپنے نفس و انا کو کلیۃً مٹا ڈالے۔ اور ماسوی اللہ سے پوری پوری بیگانگی اختیار کر لے۔

ایک لطیف منزل جمع الجمع کی یہ ہے کہ غلبہ حقیقت کے باوجود عارف ادائے فرائض کے وقت حالت صحو میں آ جائے۔ اسے صوفیاء کی اصطلاح میں فرق ثانی کہا جاتا ہے۔ یہ رجوع الی اللہ کی ایسی قسم ہے جس میں تصرف براہِ راست دستِ قدرت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں بندے کے ارادہ و عزم کو کوئی دخل نہیں ہوتا اس مقام میں عارف یہ سمجھتا ہے کہ میری ذات پر اللہ تعالیٰ کا پورا پورا قبضہ و استیلاء ہے۔ میرے اختیارات مسلوب ہیں میرا نفس مفقود ہے۔ اور حق تعالیٰ کی ذات گرامی ہے جو یہ توفیق بخشتی ہے کہ میں ادائے فرائض کے وقت سکر و محو کی حالت سے عالم صحو و شہود میں آ جاتا ہوں۔

غیبت و حضور

غیبت کے معنی یہ ہیں کہ عارف گرد و پیش کی مخلوق کے حالات سے اس بنا پر غافل ہو جائے کہ اس کے احساسات پر کسی غالب تر اور موثر تر جذبہ نے قابو پا لیا ہے۔ یہ غالب تر اور موثر تر جذبات کئی قسم کے ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ثواب و صلہ کی فراوانیوں نے قلب و فکر کو رجھا لیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے عذاب الٰہی کے خوف و اندیشہ نے سب کچھ بھلا دینے پر مجبور کر دیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے

کہ کسی آیت کسی شعر اور کسی عارفانہ نکتہ نے قلب و ذہن کی توجہات کو سکر و محو کی طرف موڑ دیا ہو اور ماحول سے کلیتہً بیگانہ کر دیا ہو۔ اس تاثر و کیفیت کی صحیح نوعیت کو سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل واقعات پر غور کیجیئے۔

ربیع بن خیثم عبداللہ ابن مسعود کے ہاں روزانہ حاضری دیا کرتے تھے۔ جس راستہ سے ان کا گذر ہوتا۔ اس میں ایک دکان لوہار کی پڑتی تھی۔ ایک دن کیا دیکھتے ہیں کہ لوہار نے بھٹی سے گرم گرم اور لال لال لوہا نکالا۔ اور سندان پر رکھ دیا۔ یہ اس منظر کی تاب نہ لا سکے اور بے ہوش ہو گئے۔ پوچھا گیا کہ حضرت اس غشی کا سبب؟ انھوں نے کہا اس آگ اور لوہے سے میرا ذہن جہنم اور اہل جہنم کی طرف منتقل ہو گیا۔ یہ غیبت ہے۔

علی بن حسین سجدے میں تھے کہ گھر کے ایک گوشے میں آگ لگ گئی۔ یہ برابر خدا کے حضور سجدہ کناں رہے اور مطلق نہیں گھبرائے۔ نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں نے دریافت کیا حضور آپ آگ لگنے سے ڈرے اور سہمے کیوں نہیں۔ انھوں نے جواب میں کہا۔

الھتنی النار الکبری عن ھذہ النار۔ — مجھے اس بڑی آگ کے تصور نے کچھ اس طرح گھیر لیا کہ اس چھوٹی آگ کی طرف متوجہ ہونیکا موقع ہی نہیں ملا۔

تیسرا واقعہ ملاحظہ ہو۔

جنید اپنے گھر میں بیٹھے اپنی بیوی سے باتیں کر رہے تھے کہ اتنے میں شبلی آ گئے۔ بیوی نے بھاگنا چاہا۔ جنید نے کہا۔ نہیں بیٹھی رہو۔ ان کو اتنا ہوش ہی کہاں ہے کہ تمھیں دیکھ پائیں۔ کچھ عرصہ تک عرفان و سلوک کی مختلف منزلیں زیر بحث رہیں۔ آخر گفتگو تاثر و موعظت کے ایک ایسے موڑ پہ پہنچ گئی۔ جہاں گھگھیا کے رونے لگے۔ اس پر جنید نے بیوی سے کہا۔ اب تمھیں پردہ میں ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ شبلی سکر و غیبت سے پلٹ آئے ہیں اور صحو و ہوش کے تقاضوں سے دوچار ہونے ہی والے ہیں۔

حضور، اسی تاثر غالب تر اور موثر تر سے نکل آنے کا نام ہے۔ بشرطیکہ حضور بالحق کا

احساس اس میں شامل ہو۔ عارف کو حاضر اس وقت کہیں گے۔ جب وہ اپنے قلب و ذہن کی تمام توجہات اور گہرائیوں کے ساتھ اللہ کے سامنے پیش ہو۔ اسی کا ذکر ہو۔ اسی کا ورد ہو۔ اور اسی کی یاد سے زبان لطف اندوز ہو۔ یوں سمجھنا چاہیئے کہ یہ حضور دراصل غیاب وغیر حاضری کا ردعمل ہے جس قدر اس پر غیاب و محویت کا غلبہ و استیلا ہوگا۔ اسی قدر اس کا حضور اور رجوع الی اللہ قوی اور زبردست ہوگا۔ پھر یہ حضور کبھی کبھی مکاشفات کا پیش خیمہ بھی ثابت ہوتا ہے۔

حضور کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حضور بہ خلق ہے اور ایک حضور بحق۔ دونوں میں باریک فرق یہ ہے کہ جہاں اول الذکر کے معنی یہ ہیں کہ حاضر اپنے احوال نفس اور گردوپیش کی مخلوق کی طرف متوجہ ہے اور ان حقوق و فرائض کا احساس رکھتا ہے۔ جو اس کی ذات یا خلق اللہ سے متعلق ہیں۔ وہاں ثانی الذکر کا اطلاق ایسے حاضر پر ہوگا۔ جس کی توجہات کا مرکزی نقطہ ذات باری تعالیٰ ہے۔ غیبت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک جو عارضی اور وقتی ہوتی ہے۔ اور دوسری جو مستلزم اور ہمیشہ رہنے والی ہے۔ بایزید بسطامی اسی دوسری قسم سے متصف تھے۔ یعنی ان پر عارفانہ تاثرات کا جو ایک مرتبہ حملہ ہوا تو پھر یہ عمر بھر اس سے نکل نہیں سکے۔ اس کی تصدیق مندرجہ ذیل قصہ سے ہوتی ہے:۔

ذوالنون مصری نے ایک شخص کو ان کے متعلق دریافت حال کی غرض سے بھیجا۔ ذوالنون معلوم کرنا چاہتے تھے کہ یہ محبت و عشق کی کس منزل میں ہیں۔ یہ شخص حسب ہدایت سیدھا بسطام پہنچا۔ اور ابویزید سے ملا۔ انھوں نے پوچھا کیوں آئے ہو؟ اس نے کہا، ابویزید سے ملنے آیا ہوں۔ اس نے کہا اس کی کچھ خبر نہیں۔ میں خود اس کی تلاش میں ہوں بتاؤ وہ کہاں ہے؟

ذوالنون نے یہ کیفیت سنی تو رو دیئے۔ کہنے لگے یہ ذہاب الی اللہ کی منزل میں ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اللہ کی طرف ان لپکنے والوں میں سے ہیں۔ جو کبھی بھی پلٹ کر دنیا کے صحو کی طرف نہیں دیکھتے۔

صحو و سکر

یہ دونوں کیفیتیں غیبت و حضور سے ملتی جلتی ہیں۔ چنانچہ کبھی تو سکر غیبت کا مترادف ہوتا

ہے۔ اور کبھی اس میں مدارج کا فرق نمایاں نظر آتا ہے۔ محققین کے نزدیک اس میں اصل فرق کیفیت کا نہیں نوعیت کا ہے۔ یعنی جہاں غیبت کے اسباب ہیں۔ ان تاثرات کو دخل ہے جن کا کسی عبرت آفریں شے سے ہو۔ وہاں سکر کا تعلق محض جمال الٰہی کی تجلیات گوناگوں سے ہے۔ قرآن میں ہے۔

فلما تجلّیٰ ربہ للجبل جعلہ دکّا وخرّ موسیٰ صعقا۔ (اعراف ۱۴۳)

سو جب تیرا رب پہاڑ پر نمودار ہوا تو پہاڑ کو تو ریزہ ریزہ کر دیا۔ اور موسیٰ تجلیات الٰہی کی تاب نہ لا کر بیہوش ہو کر گر پڑے

یہ صعق یا بے ہوشی وہی سکر ہے جس کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا۔

ذوق و شرب

صوفیائے کے کلام میں اکثر ذوق و شرب کے الفاظ بھی آتے ہیں۔ یہ بھی اصطلاحیں ہیں ان سے مقصود وہ لطف وہ اہتزاز اور سکر وعرفان کے نتائج ہیں جو تجلیات الٰہی سے بہرہ مند ہونے پر حاصل ہوتے ہیں یا کشوف اور واردات جس کا موجب ہوتے ہیں ذوق اس بہرہ مندی کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے بعد شرب ہے۔ شرب کے بعد سیری ہے۔ عملی ترتیب یوں ہے۔ کہ صفائے معاملات سے ادراک معانی کا ذوق ابھرتا ہے۔ اور وفائے منازل سے شرب (یعنی معرفت کے پینے) کے مواقع میسر آتے ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر اگر مواصلات کے دوام وتسلسل کی توفیق نصیب ہو۔ تو پھر یہ روح وقلب کی سیری ہے۔ لیکن وہ سیری وہ نہیں جس کے بعد شراب معرفت کی طلب ختم ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ وہ سیری ہے جس کے بعد تشنگی اور بڑھتی ہے۔

شربت الحب کاسا بعد کاس فما نفد الشراب ولا رویت

میں نے محبت کے جام پر جام لنڈھائے ہیں۔ اس پر بھی نہ تو شراب کا ذخیرہ ختم ہوا ہے اور نہ میری طلب ہی میں فرق آیا ہے۔

محو و اثبات

اگر کوئی شخص اپنی عادات کی سطح سے اونچا رہنا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ اس

میں جو برائیاں پائی جاتی ہیں ان کو دور کرے۔ اور ان کے بجائے اخلاق حسنہ عبادات اور ذوق وسلوک سے عادات کو سنوارے تو یہ کوشش محو واثبات کہلائے گی جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے غوائل اور برائیوں کو تو محو کرنے اور مٹانے کی جد وجہد کی ہے اور نیکیوں کو اپنایا ہے یا ثابت کیا ہے۔ محو واثبات کا قانون کتنا ہمہ گیر ہے اس کو ایک عارف کے الفاظ میں دیکھئے:۔

ابوعلی دقاق نے ایک شخص سے پوچھا کس چیز کے محو کرنے اور کس چیز کے اثبات کے درپے ہو اس کو خاموش پاکر خود ہی فرمایا۔ وقت وزمان کی گردشیں برابر محو واثبات کے ہمہ گیر قانون پر عمل پیرا ہیں۔ چنانچہ یہاں کتنی صورتیں، افکار اور معانی ایسے ہیں کہ روزانہ تغیر وتبدل کے سانچوں میں ڈھل رہے ہیں۔ لیکن کوئی شخص اگر محو واثبات کے اس قانون سے مستثنیٰ رہنا چاہتا ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ مہمل اور بے کار ہے جس نے شعور وادراک کی ذمہ داریوں کو محسوس نہیں کیا۔

محو واثبات کی مزید تفصیل ان کے اس قول میں ملتی ہے:

وینقسم عن محو الزلۃ عن الظواہر ومحو الغفلۃ عن الضمائر ومحو العلۃ عن السرائر۔

عمل محو کئی خانوں میں منقسم ہے ظواہر اعمال میں لغزشوں سے بچنا چاہیئے اور ضمیر قلب کو غفلت وتساہل سے بازرکھنا چاہیئے اور سرائر کے معاملہ میں ان بیماریوں سے مجتنب رہنا چاہیئے جو ان کو داغدار کردیتی ہیں۔

اس محو کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب وہ اعمال ظواہر میں پیش آئیند لغزشوں سے بچنے کی کوشش کرے گا۔ تو معاملات میں صفائی پیدا ہوگی اور غفلت وتساہل کے خلاف جہاد کرے گا۔ تو منازلات اور روح کے مدارج ارتقاء کی طرف بڑھ سکے گا۔ اسی طرح اگر دل اور اس کے سرائر کو پاک رکھے گا اور ان پر بیماریوں کا سایہ نہیں پڑنے دیگا تو اس سے مواصلات میں ترقی کے مواقع پیدا کرے گا۔

محو واثبات کا یہ پہلو تو وہ ہے جو اختیاری ہے۔ مگر حقیقی محو واثبات یہ نہیں۔ اس کا درجہ اس سے کہیں بلند ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ محو واثبات کا یہ قانون اللہ کی طرف سے حرکت میں آئے۔

یمحو اللہ مایشاء ویثبت۔ خدا جس کو چاہتا ہے محو کر دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے قائم و ثابت رکھتا ہے۔
(رعد ۳۸)

جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کے بحر کرم میں جنبش پیدا ہو۔ اور اس کا دست فیض رساں بڑھے اور بڑھ کر عارف کے دل سے ان تمام نقوش کو مٹا دے جن کا تعلق غیر سے ہے۔ اور اپنے ذکر، اپنی یاد اور رعیت کے نقوش اس کے بجائے سطح دل پر مرتسم کر دے۔

محو سے آگے کا درجہ محق ہے ان دونوں میں دقیق فرق یہ ہے کہ جہاں محو میں احساس انا کے کچھ اثرات باقی رہ جاتے ہیں وہاں محق میں نہیں۔ اس منزل میں عارف کو اپنے نفس کا احساس نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ وہ اس کو کلیتہً اس ذات احد انا میں گم کر دینے کا متمنی ہوتا ہے۔ جس سے اس کو محبت و عشق ہے۔

محق و عرفان کے اسی مقام بلند کی طرف شبلی نے اشارہ کیا ہے ان سے کسی نے دریافت کیا کہ آپ پریشان کیوں ہیں۔ کیا آپ کو یہ مقام حاصل نہیں کہ اس کی ذات گرامی آپ کے ساتھ ہو اور آپ کو اس کی معیت پر فخر ہو۔

انھوں نے کہا۔ سو بہت سال یہ نہیں۔

لو کنت انا معہ کنت انا۔ ولکنی محو فیما ھو۔ اگر اس کی ذات گرامی میرے ساتھ ہوتی تو میں احساس انا رکھتا۔ لیکن میں تو اس کی ذات میں گم ہوں لہٰذا میرے انا کے باقی رہنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ستر و تجلی

ستر کے لفظی معنی چھپانے اور پنہاں کرنے کے ہیں۔ اصطلاح صوفیاء میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک عام آدمی جو حقائق معرفت سے آگاہ نہیں ہے۔ اس وقت مستور ہے۔ جب تک مجاہدہ و ریاضت سے انوار غیب اس پر جلوہ ریز نہ ہوں۔ اور جب یہ انوار اس کے قلب و باطن کے گوشوں کو معمور کریں گے۔ تو اس وقت حجاب بشریت قائم نہیں رہے گا۔ بلکہ اس میں اس طرح کی ملکوتیت ابھر

آئے گی۔ جس کے ذریعے یہ ان تجلیات کا سامنا کرسکے گا۔

ستر و تجلی کا یہ پہلو عارف کی ذاتی جد و جہد اور ریاضت سے متعلق ہے دوسرا پہلو یہ ہے کہ خود حق تعالیٰ اپنے بندوں سے اپنے بعض انوار مستور رکھتا ہے، تاکہ ان کے قافلۂ شوق و محبت کو مہمیز ہو اور یہ تیز رفتاری سے اس منزل کی طرف قدم بڑھا سکیں۔ تا آنکہ شوق و محبت کا وہ موڑ آ جائے جہاں حق تعالیٰ کی جلوہ فرمائیاں سبقت فرماتی ہیں اور اپنے بندوں کے قلب و فکر کو مطلع انوار بنا دیتی ہیں۔

محاضرہ۔ مکاشفہ اور مشاہدہ

محاضرہ یہ ہے کہ عارف قلب سلیم کے ساتھ حق تعالیٰ کے سامنے ہو۔ مکاشفہ اس کا نتیجہ ہے یہ حضور کی وہ منزل ہے۔ جب بغیر دلیل کی باقاعدہ رہنمائی کے اور جستجو و کاوش کے جانے بوجھے اصولوں کے اس پر حقائق اشیاء اس طرح منکشف ہو جائیں کہ ان میں شک و ریب کی قطعی گنجائش نہ ہو۔ اور مشاہدہ یہ ہے کہ عارف بلا کسی روک ٹوک اور واسطے کے اپنے کو حاضر بحق محسوس کرے۔ لیکن یہ منزل اس وقت تک حاصل ہونے والی نہیں جب تک بقول حضرت جنید کے سالک اپنے انا سے بالکلیہ دست بردار نہ ہو جائے۔

مشاہدہ کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو عمرو بن عثمان مکی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:۔

ان تتوالی انوار التجلی علی قلبہ من غیر ان یتخللھا ستر و انقطاع

مشاہدہ یہ ہے کہ سالک عارف کے دل پر اس طرح تجلیات کا پیہم و متواتر ہجوم ہو کہ درمیان میں ستر و انقطاع مخلل انداز نہ ہو

شرط یہی ہے کہ سالک نفس و انا کے جملہ لوازم بشریہ سے دست کش ہو جائے۔

ع ساروا فلم یبق لا رسم ولا اثر

وہ یوں نکلے چلے گئے کہ اب نہ تو نقش پا ہی کا پتہ چلتا ہے
اور نہ کسی نشان کا۔

لوائح۔ طوالع اور لوامع

یہ الفاظ قریب قریب مترادف ہیں۔ ان کیفیات سے عموماً وہ مبتدی حضرات بہرہ مند ہوتے ہیں جو جادۂ معرفت پہ گامزن ہوں اور ترقیات قلبی و روحانی میں مصروف ہوں۔ انھیں کبھی کبھی از راہ کرم ایک گونہ مکاشفات سے نوازا جاتا ہے لیکن یہ مکاشفات اس درجہ مختصر اور گریز پا ہوتے ہیں کہ ادھر قلب و ذہن پہ جھلکے اور ادھر غائب۔ گویا

افترقنا حولاً فلما التقینا

ہم سال بھر محبوب سے جدا رہے

کان تسلیمه علی وداعا

اور ملاقات ہوئی تو اس حال میں کہ اس کا سلام الوداعی تھا۔

لوامع بھی کشوف ہی کی ایک قسم ہے مگر ظہور میں نسبتاً نمایاں اور کچھ عرصہ قائم رہنے والے ہیں طوالع۔ ان کشوف کو کہتے ہیں جو وضاحت و ظہور میں بھی بڑھے ہوئے ہوں اور زیادہ قائم رہنے والے بھی ہوں۔

تلوین و تمکین

تلوین ارباب حال کی کیفیت ہے اور تمکین اہل حقائق کی بات یہ ہے کہ جب سالک تغیرات سے متاثر ہو۔ ترقی میں کوشاں ہو۔ اور وصل و اتصال کی آخری منزل تک نہ پہنچا ہو۔ تو اس وقت اسے صاحب تلوین کہا جائے گا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسے ابھی فکر و عمل کے کئی رنگ دیکھنا ہے۔ اور ترقی و سلوک کی کئی منزلیں طے کرنی ہیں۔ لیکن اگر تغیرات اور تجلیات تک اس پہ اثر انداز نہیں ہوتیں۔ اور وہ عرفان کے ایسے میدانوں میں پہنچ گیا ہے۔ جہاں استقرار ہے، اطمینان ہے، اور وہ سب کچھ ہے جس میں دیدہ و دل کی تسکین کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ تو اس کیفیت کو تمکین کہیں گے اور اس سے جو متصف ہوگا۔ اس کو صاحب تمکین کہا جائیگا۔

ابو علی دقاق نے اس فرق کو دو مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ حضرت موسیٰ

ان کے نزدیک صاحب تلوین تھے۔ کیونکہ انھوں نے کلام الٰہی کو اپنے کانوں سے سنا، مگر اس تغیرِ حال کو برداشت نہ کر سکے۔ بلکہ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔ اس کے مقابلہ میں آنحضرت کے مرتبہ تمکین کی بلندیاں دیکھیے کہ شب معراج میں گفتگو بھی سنتے ہیں اور حیران کن مناظر بھی دیکھتے ہیں۔ اور اللہ کی تجلیات کا براہ راست مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مگر برداشت وتحمل کا یہ عالم ہے کہ قلب و ذہن ان تغیرات سے ذرا بھی تو تاثر و اعجاب محسوس نہیں کرتا۔ اس فرق کو حضرت یوسف اور زلیخا کے قصہ میں بھی دیکھیے کتنا نمایاں ہے۔ ایک طرف زلیخا ہے کہ روزانہ یوسف کو دیکھتی ہے اور اس کے جمال جہاں افروز سے بہرہ مند بھی ہوتی ہے مگر مجال ہے کہ آنکھوں میں خیرگی اور قلب و نظر میں تحیر پیدا ہو۔ دوسری طرف وہ عورتیں ہیں، جو حضرت یوسف کی ایک ہی جلوہ فرمائی سے اپنے ہاتھ زخمی کر بیٹھتی ہیں یہ کیوں؟ اس لیے کہ زلیخا کا ظرف وجگر عالی ہے۔ اس میں تحمل و برداشت کی قوتیں زیادہ ہیں اور اس کا مقام عشق ومحبت ایسا ہے جسے ہم صوفیا کی اصطلاح میں تمکین کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ اس میں ایک قسم کا ٹھہراؤ اور وقار ہے لیکن اس کے برعکس زنانِ مصر ابھی عشق ومحبت کی پہلی ہی تجلی سے دوچار ہیں ان کا حوصلہ وظرف بھی چھوٹا ہے اور انھیں ابھی اپنے جذبہ کی تکمیل بھی کرنا ہے یہ کیفیت تلوین کی غماز ہے۔

تمکین سے یہ غلط فہمی نہ ابھرنا چاہیئے کہ جو انبیاء یا اولیاء مقام تمکین پر فائز ہوتے ہیں۔ ان کے لیے مزید ارتقاء کی گنجائش نہیں رہتی۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ یہ لوگ جہاں تک کسب اکتساب سے انوار وحقائق کو پا لینے کا تعلق ہے اپنے احوال پر مطمئن رہتے ہیں اور مشاہدہ و فیضان کی تحیر زائیاں ان کے وقار و تمکین میں تغیر نہیں کر پاتیں مگر قدرت الٰہی اور توجہات ذات کی رنگا رنگی کے آگے بند کس نے باندھا ہے۔ اس کی رحمتیں ان حضرات کو کب ایک ہی مقام و منزل میں محدود و محصور رہنے دیتیں۔ یہ اس کی بخشش و کرم بے پایاں سے اس مقام سے بھی آگے بڑھتے رہے ہیں۔ اور بڑھتے رہتے ہیں۔ اس صورت میں یہ صرف تلوین ہی سے متصف نہیں ہوتے، بلکہ ملون بھی ہوتے ہیں۔ یعنی دوسروں کو بھی اس مقام پر پہنچانے

کی ہمت رکھتے ہیں۔

قرب و بعد

صوفیاء کی یہ مشہور اصطلاح ہے۔ قرب سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک شخص کس حد تک اللہ کے حدود و اطاعت کے قریب ہوا ہے اور کس حد تک اس نے عبادات میں دوام اطاعت کو اپنایا ہے۔ اسی طرح بعد ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے احکام و اوامر کی عدم اطاعت کے مترادف ہے جو قدرتاً عدم توفیق اور عدم تحقیق پر منتج ہوتا ہے۔

قرب کا یہ مطلب بھی ہے کہ کوئی شخص ایمان و تصدیق کی وادیوں میں قدم دھرے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا احسان و لطف اس کو قریب تر کر دے۔

قرب الٰہی کے بارہ میں دو چیزیں جاننے کی ہیں۔ ایک یہ کہ جب تک خلق سے بُعد اور دوری اختیار نہ کی جائے گی۔ اس کا قرب حاصل نہیں ہوگا۔ دوسرے یہ کہ قرب سے مراد تدانی ذات یا قرب ذات نہیں ہے بلکہ قرب لطاف و تجلیات یا لطف احسان کی بوقلموں صورتیں ہیں۔ کیونکہ اس کی ذات گرامی غیر محدود ہے۔ یعنی حدود و مقدار سے ناآشنا، منزہ اور بلند ہے۔ لہٰذا قرب ان معنوں میں قطعی ممکن نہیں کہ کوئی شخص عبادت و زہد یا محبت و عشق کی فراوانیوں سے اس کی ذات گرامی سے جا ملے۔ جو چیز ممکن ہے وہ صرف یہ ہے کہ جس نسبت سے کوئی عارف اطاعت و بندگی میں بڑھے گا اور ترقی کرے گا۔ اسی نسبت سے اس کی عنائتیں، اس کا لطف بے پایاں اور اس کے فیوض رحمت اس کو اپنے آغوش میں لے جائیں گے۔

شریعت و حقیقت

بعض لوگ از راہ جہالت شریعت و حقیقت کو دو متضاد چیزیں سمجھتے ہیں جن کے تقاضے اور مسائل اس طرح باہم متصادم ہیں کہ ایک اگر عمل یا جد و جہد کی طالب ہے تو دوسری یکسر تعطل و انقطاع کی۔ حالانکہ خود صوفیاء کی اصطلاح میں ان میں قطعی تضاد پایا نہیں جاتا۔ ان کے نزدیک یہ ایک ہی شے کے دو پہلو یا دو رخ ہیں۔ چنانچہ یہ شریعت تو التزام عبودیت کو کہتے

ہیں ۔ اور حقیقت ان کے ہاں مشاہدہ ربوبیت سے تعبیر ہے۔ ان میں ربط و تعلق کی یہ صورت ہے کہ شریعت کے ساتھ ساتھ اگر مشاہدۂ ربوبیت کا عمل جاری نہیں ہے تو اس کے معنی صوفیاء کی رائے میں ایسے جسد کے ہیں جس میں روح نہیں ہے اور ایسے ڈھانچے کے ہیں جو زندگی کی ادنیٰ رمق سے بھی محروم ہے۔ بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہیئے یہ زندگی کا ایسا طریق و اسلوب ہے جو روحانی ثمرات و نتائج سے یکسر عاری ہے۔ ٹھیک اسی طرح اگر حقیقت، شریعت سے بے نیاز ہے اور فقہی سانچوں کو متسبول نہیں کرتی، تو اس کی برکات و انوار حاصل ہونے والی نہیں۔ تو یہ زندگی کا ایسا انداز ہے جس کی تفصیلات، جس کا نقشہ اور رنگ ڈھنگ غیر متعین ہے۔

ایک بزرگ نے ان دونوں کے فرق کو ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:-

الشریعۃ جاءت بتکلیف الخلق والحقیقۃ انباء عن تصریف الحق۔	شریعت تو مخلوق کو تکلیفات کا پابند بنانے کے لئے ہے اور حقیقت یہ بتاتی ہے کہ اس پابندی کے صلہ میں حق تعالیٰ نے کن تصرفات سے بندے کو نوازا ہے۔
الشریعۃ ان تعبدہ، والحقیقۃ ان تشھدہ۔	شریعت یہ ہے کہ تو اس کی عبادت کرے اور حقیقت یہ ہے کہ تو اس کے جمال جہاں آرا سے لطف اندوز ہو۔

حقیقت کا ایک مقام ایسا بھی ہے، جہاں یہ بھی شریعت کا رنگ قبول کر لیتی ہے۔ یعنی اس کے تقاضوں کے سامنے بھی اسی طرح سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے جیسے شریعت کے اوامر و نواہی کے سامنے۔

خواطر

کبھی کبھی ایک صوفی یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کے قلب پر کچھ خواطر کا القاء ہو رہا ہے جس میں باقاعدہ تخاطب ہے اور بات چیت کا سا انداز ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ القاء حق۔ القاء ملک اور القاء نفس و شیطان۔ یعنی کبھی کبھی حق تعالیٰ اپنے بندوں کو شرف تخاطب بخشتے ہیں کبھی کبھی ملائکہ ان کے قلب و ضمیر کو مستنیر کرتے ہیں۔ اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نفس و شیطان دھوکہ

دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ صوفی کو اس کے جادہ مستقیم سے منحرف کردے۔ ان تینوں قسموں کے الگ الگ نام ہیں۔ اگر القاء اللہ کی طرف سے ہے۔ تو خاطر ہے۔ اگر ملائکہ کی توجہات کا نتیجہ ہے تو الہام ہے اور اگر نفس کی شعبدہ طرازی ہے تو اس کو صوفیاء کی اصطلاح میں وسواس یا وسوسہ کہا جائیگا۔ ان تینوں میں کیا فرق ہے؟ اور کس طرح القاء رحمانی کو القاء شیطانی سے ممیز کیا جا سکتا ہے، اس کے لئے صوفیاء نے کچھ پیمانے مقرر کئے ہیں۔

سب سے مقدم کسوٹی یا پیمانہ شریعت ہے۔ اگر القاء ایسا ہے کہ کتاب وسنت کے تقاضوں سے ٹکراتا ہے تو بلاشبہ یہ وسوسہ شیطانی ہے۔ چنانچہ صوفیاء کا کہنا ہے:۔

کل خاطر لا یشھد لہ ظاھر فھو باطل۔ — ہر القاء جس کی تائید ظاہر سے نہ ہو سکے باطل ہے۔

دوسری کسوٹی یہ ہے کہ انکار کے مزاج و حقیقت پر غور کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس کا منشا کیا ہے؟ اگر منشا نیک ہے اور اس میں بہرحال کسی نیکی ہی کی طرف ابھارا یا مائل کیا گیا ہے تو یہ الہام ہے۔ لیکن اگر اس کا مقصد اتباع شہوات ہے یا شریعت کی کسی پابندی اور قید سے مخلصی یا آزادی حاصل کرنا مقصود ہے تو اس کے وسوسہ شیطانی ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

تیسرا پیمانہ کسی شخص کا انداز زیست ہے۔ سالک کو دیکھنا چاہیئے کہ کہیں وہ اکل حرام کا مرتکب تو نہیں ہو رہا ہے؟ کیونکہ اکل حرام اور الہام کبھی ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

الہام و وسوسہ میں فرق قائم کرنے کا ایک اور باریک معیار یہ ہے کہ دوام و عدم دوام کے نقطہ نظر سے اس پر غور کیا جائے۔ اگر ایک بات بار بار دل میں ڈالی جا رہی ہے اور باوجود تعب ضمیر کی مخالفت کے ڈالی جا رہی ہے تو یہ الہام ہے۔ لیکن اگر آپ کی ادنیٰ مخالفت سے انقاد کی یہ صورت ختم ہو جاتی ہے اور دوبارہ قلب و ضمیر کو مخاطب نہیں کیا جاتا تو یہ شیطانی وسوسہ اور ترغیب ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ صحیح اور حق بات تو تکرار و اعادہ کی متقاضی ہے۔ مگر شیطانی

وسوسہ کے لئے تکرار و اعادہ ضروری نہیں۔ کیونکہ شیطان کی اصل دلچسپی یہ نہیں کہ وہ کسی خاص لغزش اور گناہ کے لئے اکسائے اور اس پر اصرار کرے بلکہ اس کی دلچسپی کا مدار و محور ہر گناہ اور معصیت ہے۔ یعنی وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ صوفی کس طرح مجاہدہ و ریاضت سے دست کش ہو کسی بہانے سے ہو۔ گویا گناہ و معصیت کی کوئی متعین اور خاص صورت اس کے سامنے نہیں۔

علم الیقین۔ عین الیقین اور حق الیقین۔

علم کے یہ تینوں درجے قرآن سے ماخوذ ہیں:۔

کلا لو تعلمون علم الیقین	التکاثر ۵	اگر تم علم الیقین رکھتے تو غفلت نہ برتتے۔
ثم لترونها عین الیقین	التکاثر ۷	پھر تم اس کو ایسا دیکھو گے کہ علم الیقین حاصل ہو گا۔
وانه لحق الیقین	حاقہ ۵۱	اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ یہ بات حق الیقین یعنی غایت درجہ یقین کی حامل ہے۔

علم الیقین تو وہ ہے جو ایسے دلائل و براہین سے حاصل ہو، جن کا تعلق ہر شخص کی عمومی سمجھ بوجھ (COMMON SENSE) سے ہے۔ عین الیقین اس مرتبہ وثوق و اعتماد کا نام ہے جو منطقی دلائل سے متعلق ہو اور حق الیقین معرفت و علم کے اس مقام بلند سے تعبیر ہے جو براہ راست مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔

مشاہدہ یا شاہد

لیکن خود یہ مشاہدہ کیا ہے؟ صوفیاء کے ہاں یہ لفظ شاید سب سے زیادہ مستعمل اور رائج ہے۔ اس کے معنی غلبہ و استیلاء خیال کے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خیال قلب و ضمیر پر زیادہ حاوی ہو گا اس کو شاہد کہیں گے۔ چنانچہ اگر کسی کے دل پر علم کا قبضہ ہو گا تو کہیں گے یہ علم کے مشاہدہ میں مصروف ہے۔ اور اگر اس پر وجود کے اسرار کا استیلاء ہے تو کہیں گے یہ مشاہدہ وجود میں منہمک ہے۔ اس اصطلاح کی روشنی میں مشاہدہ حق کا مطلب یہ ہو گا کہ صوفی کے قلب و ذہن پر اللہ کا ذکر اور اس کا اجمال جہاں آرا اور اس کی تجلیات قرب کا غلبہ ہے۔

نفس و روح

از روئے لغت تو نفس کے معنی وجود و شئ کے ہیں۔ لیکن اصطلاحاً اس سے مراد اخلاق ذمیمہ اور برائیاں ہیں۔ اخلاق ذمیمہ سے مقصود نفس کی وہ کیفیتیں ہیں جو فطری اور خلقی ہیں۔ جیسے بخل، کبر اور حسد وغیرہ۔ اور برائیوں سے مراد وہ منہیات ہیں جن سے شریعت نے روکا ہے۔ مثلاً غیبت، جھوٹ اور دیگر فواحش۔ یہ دونوں قسم کے عیوب عبادت و مجاہدہ سے دور ہو سکتے ہیں۔ نفس سے مراد ایک ایسا لطیف وجود بھی ہو سکتا ہے جو اعمال ذمیمہ کا مورد و مصدر ہو۔ بعینہٖ جس طرح کان سمع کا مرکز ہے۔ ناک سے سونگھنے کا کام لیا جاتا ہے۔ زبان ذائقہ کو محسوس کرتی ہے، اور آنکھ دیکھتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح نفس جذبات رذیلہ کا روحانی اور لطیف محل اتصاف ہے۔ نفس کی یہ تعبیر قرآن ہی سے ماخوذ ہے۔

وان النفس لامارۃ بالسوء (یوسف ۵۳) اور نفس برائیوں پر آمادہ کرنے والا ہے۔

روح کے بھی نفس کی طرح دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام نیکیاں اور حسنات اور اچھے خیالات و افکار روح ہیں۔ دوسرے یہ کہ یہ حیات و زندگی کا محل و سرچشمہ ہے۔ اوّل الذکر معنی کا متعین ماخذ معلوم نہیں ہو سکا۔ ممکن ہے اس کا تعلق استدلال سے ہو۔ اور اس استدلال کی بنیاد یہ حقیقت ہو کہ قرآن نے کہیں بھی کسی برائی کو روح کی جانب منسوب نہیں کیا۔ روح کے بارے میں یہ نکتہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ صوفیاء اس کو زندگی کے اس تصور سے بالکل الگ ایک مستقل حقیقت قرار دیتے ہیں جس کا تعلق جسم کی ساخت و امتزاج سے ہے۔ یا جس کو ذہن کے تلافیف یا الجاروں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک مستقل بالذات لطیفہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے انسان کے اس کالبد خاکی میں ودیعت کر رکھا ہے۔ مگر یہ نقطۂ نظر بہت پرانا ہے۔ چنانچہ سبھی مذاہب اس کے قائل ہیں۔ زیادہ دلچسپ اور ترقی پسندانہ (PROGRESSIVE) خیال عارف قشیری نے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ روح کے معنی نفسِ حیات کے بھی ہیں یعنی روح کسی لطیفانا (EGO) کا نام نہیں۔ بلکہ ایک طرح کی لطیف قوت سے تعبیر ہے۔ کتنے پتے کی بات کہی ہے۔

فنا و بقاء

صوفیاء جب فناء و بقاء کا استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ انسانی انا یا تشخیص کی بالکلیہ نفی کر دی جائے۔ نہ بقاء کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ نفس کی تمام خصوصیات کو بعینہٖ باقی رہنے دیا جائے بلکہ ان کا منشاء صرف یہ ہوتا ہے کہ اوصاف ذمیمہ سے مخلصی حاصل کی جائے۔ اور محاسن اوصاف سے روح کو بہرہ مند کیا جائے۔ یہ دونوں اوصاف باہم متعاقب اور لازم و ملزوم ہیں۔ جب رذائل اور برائیوں کی نفی ہو گی اوصاف حمیدہ آپ سے آپ پیدا ہوں گے۔ اسی طرح جب کوئی شخص اوصاف حمیدہ سے متصف ہو گا تو رذائل کے دل بادل خود بخود چھٹنا شروع ہو جائیں گے۔

اوصاف حمیدہ کی تین قسمیں ہیں۔ حسنِ افعال، حسنِ اخلاق اور حسنِ احوال۔

حسنِ افعال کا تعلق انسان کے اپنے تصرفات اختیاریہ سے ہے۔ اخلاقی رجحانات بڑی حد تک جبلت کے تابع ہیں۔ تاہم کوشش اور سعی سے ان کے رخ کو بدلا جا سکتا ہے۔ اور ان کے جبر کو اختیار کے حدود میں لایا جا سکتا ہے۔ احوال کا رتبہ افعال و اخلاق کے تزکیہ کے بہر حال بعد کا ہے ان میں عملی ترتیب یوں ہو گی۔ جب کوئی شخص اپنے افعال کو کتاب و سنت کے سانچوں میں ڈھالے گا تو اس سے حسنِ اخلاق کا وصف پیدا ہو گا۔ اور حسنِ اخلاق پیش خیمہ ہو گا حسنِ احوال کا۔

اس وضاحت کو نظر و فکر کے سامنے رکھیے۔ اس سے نفی و بقا کا عقدہ آسانی سے حل ہو جاتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ کسی مرتبے میں بھی نفی محض نفی اور عجز و سلب نہیں بلکہ اس کے پہلو بہ پہلو ایک بقاء، ایک اثبات، اور وجود کی جلوہ گری بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً جس نے شہوات اور خواہشاتِ نفس کی نفی کی اور ان سے دستکش ہوا، اس نے بقاء عبودیت اور اخلاص کی دولت پائی۔ جس نے اخلاق کی زلفِ پریشاں کو سنوارا اور بخل، حسد، بغض، غصہ، اور پندار ایسے رذائل سے گلو خلاصی حاصل کی۔ اس نے اس کے صلہ میں سخاوت، آدمیت اور تواضع کی نعمتوں سے اپنا دامن بھرا۔ اسی طرح جس شخص نے اپنے انا اور گرد و پیش کی متاعِ حقیر سے روگردانی اختیار کی وہ گویا دنیا و مافیہا سے

بے گانہ ہوا۔ تاہم قیام بہ حق کے مرتبہ پر فائز ہوا۔

فنا و بقا کی اس بحث میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ انا اور مخلوق کے یہ معنی نہیں کہ انا سرے سے موجود ہی نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ سالک ان کے تقاضوں کو اہمیت نہیں دیتا اور اس کی تمام تر توجہاتِ ذہنی و فکری کا مرکز و مدار ذاتِ حق اور اس کا جمال جہاں آرا ہے۔ اور وہ اسی میں مشغول و منہمک ہے۔ اس کی مثال بعینہٖ اس شخص کی سی ہے جس کو پہلی دفعہ دربار شاہی میں حاضری کا موقعہ ملا ہو۔ اس کے نزدیک اس مقام کی جلالتِ قدر، ہیبت اور تقاضے اس درجہ غالب اور محویت آفریں ہوتے ہیں کہ ارد گرد کا ماحول اس کی عنانِ توجہ کو کسی طرح بھی اپنی طرف موڑ نہیں سکتا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی نظریں براہ راست بادشاہ پر مرکوز رہتی ہیں اور ادھر ادھر کی تفصیلات پر نہیں پڑتیں۔ اس لئے اگر اس سے پوچھا جائے کہ دربار میں کون کون وزیر و امیر موجود تھے۔ اور دائیں بائیں کن لوگوں کی کرسیاں تھیں۔ اور ان پر کون کون لوگ جلوہ افروز تھے۔ تو وہ ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے پائے گا۔ ٹھیک یہی حال اس شخص کا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ایوانِ جلال میں داخل ہوتا ہے۔ یہاں کا حسن، یہاں کی جاذبیتیں اور یہاں کے لطافتِ جمال و جلال اور ہیبت و خوف اس کو اس درجہ متاثر کرتے ہیں اور اس پر اس طرح چھا جاتے ہیں کہ اسے دنیا و مافیہا کا احساس تک نہیں ہو پاتا۔ یہی نہیں وہ خود اپنے انا کے احساس سے بھی غافل ہو جاتا ہے۔