محمد حنیف ندوی

اسلام میں تصوف کا مقام و موقف

سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ تصوف کی حقیقت کیا ہے؟ اور تعلیماتِ اسلامی میں اس کا کیا درجہ ہے؟ یہ بحث ہنوز تشنہ ہے۔ مشائخ صوفیاء کے حالات و سیر سے اور ان کی متداول اصطلاحات سے مسئلہ کا صرف ایک ہی رخ نظر و بصر کے سامنے آتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جانبازوں کا یہ گروہ اپنے خیالات و افکار کے لحاظ سے اونچا ہے، سیرت کے لحاظ سے بلند ہے اور اس کا زندگی کے بارہ میں خاص زاویۂ نظر ہے متعین اصطلاحیں ہیں اور یہ کہ ان کی تگ و دو اور توجہات کا مرکزی نقطہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے۔

لیکن یہ زاویۂ نظر کیا ہے، ان کے خیالات و افکار کس درجہ منطقی قدر و قیمت کے حامل ہیں؟ اور وہ کون بنیادی اور اساسی رجحانات ہیں جو ان کو دوسروں سے ممتاز ٹھہراتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب ملنا ضروری ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم متعلقہ تفصیلات سے تعرض کریں پہلے تصوف کی حقیقت پر غور کر لیجیے۔ اور مستشرقین کی ان تعریفات پر سرسری نظر ڈالتے چلیے جو انھوں نے اس سلسلہ میں بیان کی ہیں۔ ڈاکٹر روفوس اپنی مشہور کتاب مطالعۂ تصوف میں کہتے ہیں۔

"تصوّف کا اطلاق مذہب کی ایسی نوعیت پر ہوتا ہے جس میں زیادہ زور اس تعلق کے براہِ راست شعور پر دیا جاتا ہے جو اللہ اور اس کے بندے کے درمیان استوار ہے"۔

دوسرے لفظوں میں تصوف کا موضوع اللہ تعالیٰ کا بلاواسطہ عرفان ہے۔

ایک صاحب اسے اللہ تعالیٰ کی جستجو و طلب سے تعبیر کرتے ہیں۔

ایک صاحب نے ایک قدم اور آگے بڑھایا ہے۔ ان کا کہنا ہے تصوف صرف جستجو اور طلب ہی کا نام نہیں۔ اس میں وہ خاص نظریۂ حیات بھی داخل ہے جو جستجو اور طلب کے لیے منزل اور راستے کی تعیین کرتا ہے۔

کچھ حضرات تصوّف کو فلسفہ کا ردِّ عمل ٹھہراتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے جب عقل و خرد کی خنکی سے حرارتِ عمل پیدا نہیں ہوتی۔ ایمان میں زندگی اور داعیاتِ زندگی نہیں اُبھرتے، تو اس کی تلافی کے لیے تصوف میدان میں اُترتا ہے۔

اس رجحان کو تیرھویں صدی کے ایک یہودی متصوف ربی برگاس (RABY BURGAS) ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

"فلسفیوں کی نکتہ طرازیاں جس مقام پر ختم ہوتی ہیں۔ وہاں سے تصوّف کا آغاز ہوتا ہے۔"

بعض کا کہنا ہے، تصوف دراصل فلسفہ کا اس درجہ حریف نہیں جس درجہ روایتی مذہب کا ہے۔ جب اس میں جمود آجاتا ہے۔ جب عقائد بے جان ہو جاتے ہیں جب اخلاقیات میں روح نہیں رہتی، اور عبادات و شعائر ٹھس ہو جاتے ہیں۔ تب تصوّف ایک مصلح عنصر کی حیثیت میں نمودار ہوتا ہے۔ اور ان سب میں حرکت و اہتزار کی برقی رَو دوڑا دیتا ہے۔

یہ ساری باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں۔ اور بلاشبہ ان سے تصوّف کے سمجھنے میں ایک گونہ مدد بھی ملتی ہے۔ مگر ان میں کوئی تعریف بھی جامع و مانع نہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ اس میں براہِ راست تعلق باللہ پر زور دیا جاتا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ یہ کوچۂ یار کی جستجو اور طلب سے تعبیر ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ یہ فلسفہ کا ردِّ عمل ہے۔ بلکہ خود اس کی حیثیت ایک قسم کے فلسفہ کی ہے جو اپنے آغوش میں فلسفہ کی باریکی اور گہرائی

تو رکھتا ہے مگر اس کی خشکی اور خنکی نہیں۔ اسی طرح اس حقیقت کے مان لینے میں بھی قطعی تامل نہیں ہونا چاہیے کہ اس کا تعلق فکر و عمل کے ایک خاص مرحلہ سے ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت محسوس کی جاتی ہے۔ جب فلسفیانہ موشگافیاں، مدرسانہ بحثیں اور مقننین کی ظاہر پرستی مذہب ایسی جیتی جاگتی شئے کو مردہ اور غیر متحرک ادارہ (DEAD) کی صورت میں بدل دیتی ہیں۔ لیکن اس وضاحت کے باوجود ہمیں کہنے دیجئے کہ اس سے تصویر کے تمام رخ واضح نہیں ہو پاتے اور بالخصوص اسلامی تصوف پر تو ان تعریفات سے قطعی پوری پوری روشنی نہیں پڑتی جو اپنے مزاج اور تاریخ کے اعتبار سے مستقل بالذات شے ہے۔ اس باب میں قصور ارباب فکر و دانش یا اہل علم کا نہیں۔ بلکہ اصلی اشکال یہ ہے کہ تصوف اور اسلامی تصوف کی کوئی تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ یہ کسی ایک ہی بنیجے تلے اور متعین رجحان کا نام نہیں۔ بلکہ کئی رجحانات کا مجموعہ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں مزید الجھن یہ ہے کہ یہ رجحانات بھی ایسے ہیں کہ ان کی دینی و عقلی قدر و قیمت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان حالات میں کوئی تعریف بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو ایسی جامع، ایسی قطعی اور ہمہ گیر ہو کہ ان تمام رجحانات صحت کو گھیر لے اور ان میں صحت و استواری کے مدارج کی تشریح و تعیین میں بھی مدد دے۔ لہذا ہماری رائے میں زیادہ محفوظ اور زیادہ مفید راہ یہ ہے کہ ہم تعریف کے چکر میں پڑنے کے بجائے تجزیہ سے کام لیں۔ یعنی ان تمام رجحانات کا الگ الگ جائزہ لیں جن سے اسلامی تصوف ترتیب پاتا ہے۔ اور ان بنیادوں کی نشان دہی کریں جن پر تصوف کے دلکش محل کی تعمیر ہوئی ہے۔ اس سے دو فائدے ہوں گے۔ ایک تو تصوف کی تعیین و وضاحت کا مرحلہ آسانی سے طے ہو جائے گا۔ دوسرے ان رجحانات کے بارہ میں ہم یہ معلوم کر سکیں گے کہ اسلام نے کس حد تک ان کی تائید کی ہے۔ اور کس حد تک ان عناصر کی مخالفت کی ہے۔ نیز یہ کہ ان کی عقلی قدر و قیمت کا عالم کیا ہے؟

یہ عناصر کل چھ ہیں:

۱۔ انفرادیت

۲۔ تخصیص

۳۔ اخلاص

۴۔ معرفت یا نظریۂ علم

۵۔ ترجیح آخرت

۶۔ ترجیح معانی

اب ان کی تفصیل ملاحظہ ہو:

انفرادیت

انفرادیت سے ہماری مراد انفراد باللہ یا خلوت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ راہ رَو راہِ معرفت میں اپنی تمام تر توجہات کو اللہ تعالیٰ پر مرکوز کر دے۔ ہر ہر لمحہ اسی کی یاد اور ذکر میں بسر ہو۔ ہر ہر فرصت اسی کی محبت و شوق سے معمور ہو۔ اور ذہن و قلب کی تمام تر توانائیاں اسی کو پانے اسی کو جاننے اور اسی کی تجلیاتِ گوناگوں سے بہرہ مند ہونے کے لیے وقف کر دی جائیں۔ ظاہر ہے اس آرزو کی تکمیل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک انسان مکروہاتِ دنیا سے الگ تھلگ رہنے کا فیصلہ نہ کرے۔ اور ایسا گوشۂ عافیت نہ ڈھونڈے جہاں رہ کر اپنے کو بالکل یکسو محسوس کرے۔ جہاں کوئی چیز ذکر و فکر اور مجاہدہ و مراقبہ میں خلل انداز ہونے والی نہ ہو۔ تصوّف کا یہ وہ مشترک عنصر (COMMON FEELING) ہے جو تمام متصوفانہ مذاہب میں یکساں اہمیت کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ ہندوؤں میں اسی چیز نے تارک الدنیا سادھوؤں کی صورت اختیار کی۔ یہودیوں میں اسی عزلت خواہانہ تصور نے احبار اور اہل قبالہ کو جنم دیا۔ اور یہی وہ شے تھی جس نے عیسائی دنیا میں رہبانیت کا روپ دھارا۔ سوال یہ ہے کہ کیا خلوت و انزوا کی یہ ذہنیت اسلامی ہے؟ کیا اس سے اسلام کے تمدنی تقاضوں کو گزند تو نہیں پہنچتا۔ اور

سب سے آخر میں آیا یہ نفسیاتی طور پر ممکن بھی ہے کہ کوئی شخص دنیا کی دلچسپیوں سے علاحدہ رہ کر صحت مند ذہنی و فکری زندگی گذار بھی سکے۔

آیئے! ہم ان نکات پر علی الترتیب غور کریں:

اس میں شبہ نہیں کہ اسلام نے رہبانیت کی مذمت کی ہے۔ اور اسے صاف اور کھلے انداز میں بدعت قرار دیا ہے۔ اور اس حقیقت کو مان لینے میں بھی قطعی پس و پیش یا تامل کی گنجائش نہیں ہے کہ اسلام ہی وہ پہلا اور آخری مذہب ہے جس نے دنیا کے چیلنج کو جرأت سے قبول کرنے کی دعوت دی ہے۔ یہی نہیں اس کے لیے قوانین، عبادات، فرائض اور حقوق انسان کا ایک نہایت ہی عمدہ اور متوازن نقشہ بھی پیش کیا ہے۔ جو حد درجہ معقول ہونے کے ساتھ ساتھ قابل عمل بھی ہے۔ اور اسلام کی یہی وہ خصوصیت ہے جو اغیار کی نظروں میں کھٹکتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک صاحب نے بزعم خود اسلام کو اسی جرم کی پاداش میں مذاہب کی صف ہی سے نکال باہر کیا کہ اس کا مزاج، اس کی ساخت اور کائنات انسانی کے بارہ میں اس کا نقطۂ نظر ایسی چیزیں ہیں جو روحانیت سے قطعی میل نہیں کھاتیں۔ ان کے خیال میں اسلام مذہبی شکل و صورت میں غیر دینیت (SECULARISM) کا حامی ہے۔ ہم انھیں اس سلسلہ میں معذور سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ مذہب کو صرف روحانی اقدار پر مبنی ہونا چاہیے تھا۔ اور ظاہر ہے اسلام کی جامعیت ہرگز اس کی متحمل نہیں ہو سکتی تھی۔ لہذا محض اس بنا پر یہ مجبور ہوئے کہ اس کو مذاہب کی صف سے نکال دیں۔

اسلام کی جامعیت کے معنی یہ ہیں کہ اس میں دین و دنیا کی کوئی تفریق موجود نہیں۔ اس میں جسدانی اور روحانی اقدار میں ثنویت تسلیم نہیں کی جاتی۔ اور یہ نہیں مانا جاتا کہ تہذیب و تمدن کے صحت مند تقاضے اس عالم آب و گل کی رونق اور گہما گہمی، علوم و فنون کا ارتقاء یا انسانی عزم و حوصلہ کی بلندیاں روحانیت کے منافی ہیں۔

سوال صرف یہ ہے کہ کاروبار دنیا میں شرکت کا وہ اعلیٰ ترین (IDEAL) طریق

کیا ہے۔ جس سے معاشرہ کو اس کی مضرتوں سے بچایا جا سکے۔ جس میں رونق اور ہنگامہ ہائے طرب و انبساط تو ہوں مگر روح مردہ نہ ہونے پائے۔ جس میں ارتقاء و تقدم کے تقاضے تو پائے جائیں، مگر دل زنگ خوردہ نہ ہونے پائے۔ اور قلب و ضمیر کی وہ لطافتیں قائم رہیں جو کسی زندہ تمدن اور پاکیزہ طرزِ حیات کا سرمایۂ ناز ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اصل اشکال یہ نہیں کہ دنیا کی نعمتوں سے بہرہ مندی جائز ہے یا نہیں۔ اسے ناپاک اور نجس سمجھ کر چھوڑ دینا چاہیے یا پاکیزہ اور مقصود سمجھ کر حرزِ جاں بنانا زیادہ انسب ہے؟ اصل اشکال یہ ہے کہ دنیا میں ایک وقت خاص تک چونکہ بہر حال رہنا ہے۔ اور اس لیے سوچا جائے کہ وہ اسلوبِ حیات کون سا ہے جو زیادہ صحیح اور زیادہ برکتوں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

یہ سوال اس لیے حل طلب ہے کہ اس گلستانِ حیات میں جہاں پھول ہیں وہاں کانٹوں کی بھی کمی نہیں۔ جہاں رونق اور گہما گہمی ہے وہاں ویرانے اور ہولناک گڑھے بھی ہیں۔ جہاں علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کی استواریاں ہیں، وہاں بے راہ روی اور انحراف کی مثالیں بھی کم نہیں۔ ان حالات میں بے خطر دنیائے دوں کے سمندر میں کود پڑنا چاہیے۔ اور بلا محابا بغیر کسی تربیت اخلاقی اور تحفظ کے اپنے آپ کو اس گرداب میں پھینک دینا چاہیے۔ یا اس طریق سے انسان دنیائے رنگ و بو کے اس چیلنج کو قبول کرے کہ اس کا دامنِ طلب صرف پھول ہی چنے، کانٹوں سے نہ الجھے۔ اور برکات ہی سمیٹے، نحوستیں نہیں۔ یعنی اس کا دل و دماغ علوم و فنون سے صرف روشنی ہی حاصل کرے۔ مادیت کی تاریکیوں سے اسے داغدار نہ کرے۔ اسی طرح اس کے حصہ میں تہذیب و تمدن کی استواریاں ہی آئیں۔ فسق و فجور کے داعیات سے سیرت و کردار کی سطح کو پست نہ ہونے دے۔

یہ ہے اصل سوال اور اصل اشکال۔ بلکہ صاف صاف لفظوں میں کہنا چاہیے کہ یہی وہ موڑ ہے جہاں رہبانیت اور اسلام کی راہیں جدا ہوتی ہیں۔ کیونکہ رہبانیت کی بنیاد عیسائیت کے اس اذعانی عقیدہ (DOGMA) پر ہے کہ دنیا ناپاک، اور

نجس ہے۔ اور ہرگز اس لائق نہیں کہ اس کو منہ لگایا جائے۔ یا اس کے بارہ میں اپنی دلچسپی کا اظہار کیا جائے۔ لیکن اسلام کا اس کے برعکس موقف ہے کہ دنیا ناپاک اور نجس نہیں۔ رہنے کے قابل ہے۔ حصہ لینے اور شرکت کے قابل ہے۔ بلکہ اس لائق ہے کہ اس کی مسرتوں میں اضافہ کیا جائے۔ اس کے ممکنات کو ترقی دی جائے۔ اور اس کے قافلہ ہائے ارتقاء و تقدم کو تیز تر کر دیا جائے۔ تحفظ، احتیاط اور تربیت البتہ شرط ہے۔ یہی تحفظ، احتیاط اور تربیت وہ عناصر ہیں جنھوں نے مل جل کر شریعت و قانون، یا فقہ، اسلامی کی شکل اختیار کی ہے۔

رہبانیت سے اسلام کو جُدا کرنے والی دوسری چیز یہ ہے کہ اسلام دنیا اور دنیوی خواہشات میں اصُولی فرق قائم کرتا ہے۔ دنیا کا مفہوم اس کے نزدیک یہ کارگاہِ حیات ہے۔ اور اس کارگاہِ حیات کو واسطہ اور ذریعہ کے بجائے نصب العین قرار دینا اور اس کی ادنیٰ نعمتوں پر زندگی کی اعلیٰ اقدار کو قربان کر دینا خواہشاتِ دنیا کے مترادف ہے۔ اسلام یا اسلامی تصوف اس کارگاہِ حیات سے تو پوری پوری دلچسپی لیتا ہے۔ مگر اس کو اس کے درجہ سے بڑھا کر نصب العین کے درجہ تک پہنچا دینے کا حامی نہیں۔

یہ مسئلہ کا ایک رُخ ہے۔ دوسرا رُخ یہ ہے کہ تمام سامی مذاہب میں کم از کم بالعموم اور اسلام میں بالخصوص اللہ تعالیٰ کا تصوّر یہ ہے کہ وہ محبوب ترین ہستی ہے۔ عزیز ترین نصب العین ہے۔ اور ان تمام تر نزاہتوں کے باوجود اس لائق ہے کہ اس کو ماننے اور اس کے اخلاق سے متخلّق ہونے کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی ہر ہر صورت آزمائی جائے۔ جب تک اللہ تعالیٰ کا یہ تصور ہمارے ہاں موجود ہے۔ اور جب تک انسان کی تمدنی جبلّت کے پہلو بہ پہلو انسان کے ضمیر و فطرت میں اسی اہمیّت کا اور اسی قدر توانا، قوی تر یہ وجدان پایا جاتا ہے کہ اس ذاتِ گرامی کے ساتھ تعلقاتِ عبودیت

و محبت استوار کیے جائیں، اس وقت تک خلوت وانزوا کی شرعی و عقلی ضرورت قائم رہے گی۔ اور مجاہدہ و مراقبہ کی وہ تمام شکلیں برقرار رہیں گی جو اس مقصد کے لیے مفید ہوں۔ اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لیے اس حقیقت پر غور فرمایئے کہ جب دنیا کا ادنیٰ نصب العین آپ کی تمام تر ذہنی و فکری قوتوں کو گھیر لیتا ہے۔ اور آپ کی توجہاتِ فکری کو ایک خاص مرکز پر اس طرح مرکوز کر دیتا ہے کہ باقی دنیا کے جھمیلوں سے آپ بے نیاز اور غافل ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے عشق و محبت کے تقاضے کیا کچھ وسیع نہیں ہوں گے؟ اور کس درجہ آپ کے قلب و ذہن کی فراغتوں کا احاطہ نہیں کر پائیں گے۔

نصب العین کوئی ہو بہر حال توجہ و التفات چاہتا ہے۔ یکسوئی اور فراغت چاہتا ہے۔ بے خلل و غش جد و جہد اور سعی و کوشش چاہتا ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تڑپ اور جستجو چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ چیزیں خلوت و یکسوئی کے بغیر حاصل ہو سکتی ہیں؟ پھر اگر صوفیاء انہیں تقاضوں سے مجبور ہو کر خلوت کو پسند کرتے اور اپناتے ہیں تو وہ اس نصب العین اور آرزو کی بلندی کے پیشِ نظر ان کو مطعون کیوں کر ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں قرآن و حدیث میں اللہ کی محبت اور ذکر کے جو فضائل آتے ہیں۔ یا آنحضرتؐ کی زندگی میں تعلق باللہ کی جو والہانہ مثالیں پائی جاتی ہیں۔ ان کو اس بنا پر نظر انداز کرتے ہیں کہ وہ سب معلوم اور مدوّن و متعیّن ہیں۔ اس طرح خود اسلامی نظام و عبادات میں خلوت وانزوا کے لطائف کی جو جھلک کبھی روزہ کی شکل میں دکھائی دیتی ہے، کبھی نوافل کی صورت میں جلوہ آرا معلوم ہوتی ہے، کبھی اعتکاف کے رنگ میں پائی جاتی ہے اور کبھی تہجد اور قیام اللیل کے انداز میں نظر آتی ہے، اس کے بارہ میں بھی ہم وضاحت غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ ہمارا مقصود صرف اصُول کی حد تک مسئلہ کی تشریح کرنا ہے۔ تفصیلات سے تعرض ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔

دوسری تنقیح یہ تھی کہ کیا خلوت گزینی اور عزلت و علاحدگی خلق کی صورت اسلام کے

تمدنی و تہذیبی تقاضوں کے خلاف تو نہیں۔ اس سوال کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ اگر پہلے نکتہ کی وضاحت کے دوران میں جن افکار کا ہم نے اظہار کیا وہ مستحضر ہیں اور قلب و ذہن نے پوری طرح اس کی روح کو سمجھ لینے اور پا لینے میں کوتاہی نہیں کی، تو صورتِ مسئلہ نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ ہم نے جو کچھ عرض کیا اس کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ اسلام یا تصوف کا اشکال یہ نہیں کہ دنیا اور اس کے ممکناتِ ارتقاء کو قبول کیا جائے یا نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس اس کے سامنے جو حل طلب سوال ہے وہ یہ ہے کہ دنیا کو اس کی خوبیوں کے ساتھ کیونکر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ نیز کس طرح اس کو عقبیٰ و آخرت کی حقیقی زندگی کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاٰخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النّار۔	اے پروردگار ہمیں دنیا میں بھی عمدگی سے بہرہ مند کر اور آخرت میں بھی خوبی سے نواز اور دوزخ کی آگ سے محفوظ رکھ۔

مزید وضاحت کی خاطر مندرجہ ذیل نکات ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہئیں:

۱۔ یہ کہ اصولاً اگرچہ تصوّف کے دروازے سب کے لیے کھلے ہیں۔ تاہم یہ دعوتِ تزکیہ اپنے مزاج اور ساخت کے اعتبار سے سب کے لیے یکساں قابلِ عمل نہیں۔ اس کے لیے خاص تعلیم، ذہن اور ظرف چاہیے۔

۲۔ خلوت و عزلت گزینی کا مفہوم محققین کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں بُعدِ مکانی ضروری نہیں۔ یعنی یہ خلوت ضروری نہیں کہ مکانی ہو۔ بلکہ دنیا کی ہنگامہ آرائیوں میں شریک و سہیم رہنے کے باوجود بھی خلوت ممکن ہے۔ صحیح ترین پیرایۂ بیان میں یوں سمجھیے کہ اس سے مقصود ذہن و فکر کے انداز (ATTITUDE OF MIND) کی تبدیلی ہے۔ یا زندگی کے بارہ میں ایک خاص نقطۂ نظر کو اپنانا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ چاہے کسی کام میں مصروف ہوں اور کام کی کسی نوعیت میں مشغول ہوں، دل میں ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے

ذکر اور یاد کی شمع فروزاں رہے۔ اور یہ کوشش رہے کہ ہمیں ہر ہر درجہ و مرتبہ کی برائیوں سے بچنا ہے۔ اور ہر ہر درجہ و مرتبہ کے حسنات کو اختیار کرنا ہے۔ ظاہر ہے اس غرض کے لیے جنگلوں اور ویرانوں میں رہنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ دنیا کی انہیں مشغولیتوں میں کچھ فرصتیں تلاش کرنے کی حاجت ہے جن میں ذکر و فکر کے مجاہدات کو جاری رکھا جا سکے۔

اس مفہوم کو عارف قیشری نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

والعزلۃ فی الحقیقۃ اعتزال الخصال المذمومۃ فالتاثیر لتبدیل الصفات لا للتنائی عن الاوطان	اصل عزلت خصائل مذمومہ کو ترک کرنا ہے۔ یعنی عزلت بُعدِ مکانی کا نام نہیں۔ تبدیلی صفات سے تعبیر ہے۔

ابو علی دقاق کا کہنا ہے:

البس مع الناس ما یلبسون وتناول مما یاکلون وانفرد عنھم بالسر۔	لوگ جو پہناوا اختیار کرتے ہیں وہی تم بھی اختیار کرو۔ کھانے پینے میں بھی امتیاز کی حاجت نہیں۔ امتیاز صرف قلب و اسرار کی تبدیلی ہے۔

اسی حقیقت میں انہوں نے ایک واقعہ کے ضمن میں بھی بیان فرمایا ہے۔ ایک صاحب برائے استفادہ ان کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ حضرت میں ایک طویل مسافت طے کرنے کے بعد آپ تک پہنچ پایا ہوں۔ آپ نے کہا:

لیس ھذا الحدیث من قطع المسافۃ ومقاساۃ الاسفار فارق نفسک بخطوۃ وقد حصل مقصودک۔	بھائی۔ استفادہ و معرفت قطع مسافت اور سفر کی مشکلات سے تعلق نہیں رکھتا۔ اس کا تعلق محض قطع نفس سے ہے۔ چنانچہ نفس سے ایک قدم کی دوری اختیار کرو۔ معرفت آپ سے آپ حاصل ہو جائے گی۔

\+ \+ \+

غرض یہ ہے کہ خلوت کا اعلیٰ مرتبہ بہرحال یہی ہے کہ انسان "کائن و بائن" رہے یعنی

بیک وقت اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات سے بھی تعلق رکھے اور دل کے لطائف سے بھی بے گانہ نہ ہونے پائے۔

۳۔ وہ لوگ جو اس درجہ عالی ہمت نہ ہوں۔ کہ جلوت میں بھی خلوت آرائی کے لطف سے بہرہ مند رہیں۔ ان کے لیے بُعدِ مکانی کے اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ ان کی ذہنی سطح اتنی اونچی ہو کہ دینی علوم و فنون و فنون پوری طرح سمجھ سکیں۔ اور عقائد و افکار کے معاملہ میں اس درجہ پختگی اور استواری حاصل ہو کہ نفس کی ابلہ فریبیوں کا اچھی طرح جائزہ لے سکیں۔ اور ان سے محترز اور مجتنب رہ سکیں۔ ہمارے نزدیک اس طرح کی خلوت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اصولِ صحت کا خاص طور پر خیال رکھا جائے۔ یعنی ذکر و فکر یا مجاہدات کو صرف اسی حد تک جاری رکھا جائے جس حد تک کہ ذہن و جسم کی شادابیاں اجازت دیں۔ یا جس حد تک کہ عبادت و مجاہدہ قلب و ذہن پر بار نہ ہوں۔

۴۔ خصوصیت سے قابلِ لحاظ بات خلوت کے سلسلہ میں یہ ہے کہ خلوت گزینی کی یہ صورت بھی عارضی ہونی چاہیے۔ اور اس کی غرض و غایت صرف یہ ہونا چاہیے کہ سالک اپنے نفس کی خرابیوں کا نہایت یکسوئی اور غیر جانبداری کے ساتھ جائزہ لے سکے۔ اور اپنے کو اس طرح بدل سکے کہ جس وقت اس خلوت سے نکل کر جلوت میں آئے اور لوگوں سے ملے جلے تو ان کے لیے اس کا وجود مفید و بابرکت ثابت ہو۔

اس سلسلہ کا آخری سوال یہ تھا کہ آیا یہ ممکن بھی ہے کہ خلوت گزینی نفسیاتی تسکین و طمانیت کے اسباب فراہم کر سکے۔ اور سالک کے لیے حقیقی دلجمعی و سکون کی دولت مہیا کر سکے؟ یہ سوال اس لیے اُبھرتا ہے۔ کہ بقول ارسطو کے انسان حیوان اجتماعی ہے۔ جو بہرحال کسی نہ کسی معاشرہ اور ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ اسی میں جیتا، بڑھتا یا تعلیم و تربیت کی منزلیں طے کرتا ہے۔ اسی سے اس کی ذہنی و فکری صلاحیتوں میں بالیدگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی سے یہ اخلاقی معیار اور سانچہ حاصل کرتا ہے۔ اور اسی معاشرہ و ماحول کی بدولت اس کو موقع

ملتاہے کہ اپنی شخصیت کی بلندیوں اور صلاحیتوں کا بھرپور اظہار کرسکے۔ اور جس معاشرہ سے اس نے اب تک اتنا کچھ حاصل کیا ہے اس کو کچھ دے بھی سکے۔ یعنی اس کی تمدّنی و تہذیبی سمتوں کو موڑ سکے۔ اس کے لیے صحت مند اخلاقی فضا پیدا کرسکے۔ اور اس کو نئے نئے افکار اور تصوّرات سے مالا مال کرسکے۔

ایسے اشخاص اگر گوشہ ہائے خلوت میں جا بیٹھیں گے تو ذکر و فکر کی مشغولیتیں کب تک ان کا جی بہلا سکیں گی۔ اور کب تک ان کی بے قرار طبیعت معاشرہ کی ہنگامہ آرائیوں سے الگ تھلگ رہ سکے گی۔ کیا ان کا ذہن اس سے پریشان نہ ہوگا۔ ان کا قلب توحش محسوس نہیں کرے گا۔ اور ان کا بھرپور اور پُرجوش اَنا معاشرہ میں لوٹ آنے کے لیے بے چین نہیں ہو جائے گا۔ اور یہی بے چینی بالآخر ان کے جذبۂ خلوت میں مخل نہیں ہوگی۔

بلاشبہ یہ سوال اجتماعیات اور نفسیات کے لیے ٹیڑھا اور پریشان کن ہے۔ لیکن یہ انسانی شخصیت کا ادھورا تجزیہ ہے۔ اور اس کی بنیاد اس غلط مفروضہ پر ہے کہ نفس کی تگ و تاز، اس کی دلچسپیاں، اور ترقی و بالیدگی کا تمام تر انحصار خارجی ماحول پر ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ نفس کے اندر بجائے خود ایک اقلیم افکار آباد ہے۔ ایک دنیائے تصوّرات ہنگامہ آرا ہے۔ اس کے باطن میں اپنے ہنگامے اور شورشیں ہیں۔ مقامات ہیں۔ منزلیں ہیں۔ حسن ہے۔ دلآویزی اور دلبری کے انداز اور تیور ہیں۔ شرط یہ ہے کہ کوئی شخص بیرونی جاذبیتوں سے عنانِ توجہ کو موڑ کر نفس کے اندر جھانک کر دیکھے، غور و تعمق کی غوطے لے اور اس بحر بے کراں میں ڈوب جانے کی لذت سے آشنا ہو۔ پھر دیکھیے کن کن لذات سے دوچار ہونے کا موقع ملتا ہے۔ اور کیا کیا لطائف اور گہر ہائے معانی ہاتھ آتے ہیں۔ اور اگر اس غور و خوض کا مقصد اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہو۔ اور اس محبوب نصب العین کا حصول ہو جس کے جمالِ جہاں افروز کی ادنیٰ جھلک کا ظہور یہ گلستانِ حیات ہے جس کو آپ خارجی و مادی دنیا سے تعبیر کرتے ہیں۔ تو اندازہ کیجیے یہی ذات اپنے عشاق اور دیوانوں کے لیے دنیائے باطن میں کن کن دلچسپیوں کا سامان

مہیا نہیں کر سکتی۔ اور ان کے دلِ ویران کے لیے آبادی و معموری کا کیا کیا اہتمام نہیں کر سکتی؟

دراصل اس سوال کا تفصیلی جواب کچھ وہی لوگ دے سکتے ہیں جو اصحاب حال ہیں، اور وہ بھی عمل سے، بات چیت اور گفتگو و بحث سے نہیں۔ ہم اہل قال کے لیے اس سے زیادہ کہنے سننے کی گنجائش نہیں کہ نفسیاتی طور سے اس طرح کی خلوت لذت آفریں ہو سکتی ہے۔ ثبوت میں ان ہزاروں پاک باز اور پاک نہاد انسانوں کو پیش کیا جا سکتا ہے جنھوں نے برسوں انسانی آبادی سے دور دنیاوی ہنگاموں سے الگ تھلگ رہ کر زندگی گذاردی اور کبھی بھی حرفِ شکوہ و آرزو زبان پر نہیں لائے۔ ظاہر ہے یہ لوگ نہ تو مریضانہ ذہنیت رکھتے تھے، نہ اتنے پاگل اور دیوانے تھے کہ دلچسپی نہ ہونے کے باوجود اس طرزِ حیات کو سینے سے لگائے رہیں۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کو مالک بن مسعود نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا۔ سائل نے پوچھا تھا:

اما تستوحش وحدك۔ — کیا آپ اس وحدت و خلوت میں احساسِ وحشت سے دوچار نہیں ہوتے؟

ان کا جواب یہ تھا:

ما كنت ادری ان احداً یستوحش مع اللہ۔ — میں نہیں سمجھتا کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی محبت و معیت میں وحشت کیونکر محسوس کر سکتا ہے؟

یعنی جو آرام جان اور راحت جان ہے۔ وہ تو دل کی گہرائیوں میں پوری سج دھج کے ساتھ جلوہ آرا ہے۔ پھر گھبراہٹ اور اضطراب کے کیا معنی؟

ایک آخری کھٹک یہ رہ جاتی ہے کہ اگر خلوت و انزواء کی یہ برکات ہیں تو صحابہ اس سے کیوں آشنا نہیں تھے اور ان کی زندگی میں کیوں ایسی کیفیات کا پتہ نہیں چلتا۔ جواب واضح ہے۔ انجیل کے مثالی پیرایۂ بیان میں یوں سمجھیے جس برات میں دولھا موجود ہو اس کو مجاہدہ و

ریاضت کی کیا ضرورت ہے۔ جب آں حضرتؐ کے عملِ تزکیہ نے جلوت ہی میں ان لطائف سے ان کو بہرہ مند کر رکھا تھا جو انبیاء علیہم السلام کے بعد عموماً خلوت سے حاصل ہوتے ہیں۔ تو ان کو اس تدبیر کی حاجت ہی نہیں تھی۔ کیونکہ تصوّف کا نصب العین دراصل اسی خلاء کو پُر کرنا تو ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد معاشرہ میں پیدا ہو جاتا ہے۔ مذہب کا اصلی اشکال یہ ہے کہ جب تک یہ نفوسِ قدسیہ زندہ رہتے ہیں جنھیں ہم انبیاء و رسل کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس وقت تک یہ اپنے ماننے والوں میں عرفان و عمل کی شمعوں کو فروزاں رکھتے ہیں اور تزکیہ و تربیت سے ان کی سیرت و کردار کو چمکائے رکھتے ہیں۔ لیکن جوں ہی ان حضرات کا انتقال ہوا اور کچھ عرصہ اس پر گزر گیا، طبائع و قلوب میں تکدر پیدا ہوا۔ اور آخر آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہی جاہلیت اولیٰ لوٹ آئی۔ وہی دنیا کی محبت، مال و دولت کا عشق، تکلفات و نفسیات کا چسکا دلوں پر مستولی ہو گیا۔ ایسے لمحوں میں قدرتاً ضرورت محسوس ہوتی ہے ایسے اربابِ ہمم کی، علمائے ربانی اور صوفیائے کرام کی، جن کا نصب العین آخرت ہو، اللہ تعالیٰ کی خوشنودی ہو۔ مزید برآں جنھوں نے مجاہدہ و ریاضت سے اپنے قلوب کو سنوار لیا اور مزکی کر لیا ہو کہ میدانِ عمل میں اتریں۔ اور اصلاح و تزکیہ کی ذمہ داریوں کو سنبھال لیں۔ اگر تصوّف سے اصلاحِ معاشرہ کا یہ مقصد پورا ہوتا ہے اور صوفیاء کے پاک نمونوں سے معاشرہ کے دنیاوی و مادی رجحانات میں خوشگوار اور صحت مند تغیر پیدا ہوتا ہے، تب یہ زندہ، متحرک اور جاندار تصوّف ہے۔ اور اس کے حاملین کو ہم کامیاب صوفیاء کہیں گے۔ لیکن اگر اس سے یہ مقصد پورا نہیں ہوتا تو یہ اور جو کچھ ہو، صحت مند، جاری رہنے والا اور اعلیٰ تصوف بہرحال نہیں ہے۔

بلاشبہ کچھ ایسے حضرات ضرور ہیں جو خلوت و انزوا کی دلچسپیوں میں اس درجہ کھو جاتے ہیں کہ ان کے دلوں میں جلوت میں لوٹ آنے اور اصلاح و تزکیہ کے فرائض انجام دینے کے لیے کوئی طلب و آرزو ہی باقی نہیں رہتی۔ ان لوگوں کے بارہ میں ہماری محتاط رائے یہ ہے کہ یہ

ارباب ہم میں سے نہیں ہیں۔ اور یہ کہ اپنے نفسیاتی حالات کی بنا پر انھیں قطعی معذور سمجھنا چاہیے۔ یہ مانا کہ باطن کی دلچسپیاں اور جاذبیتیں ایسی گہری، ایسی عمیق اور پُر منفعت ہیں کہ کوئی شخص بھی ان سے آسانی کے ساتھ دست کش ہونا پسند نہیں کرے گا۔ لیکن مناسب تربیت کے بعد انھیں لطائف جلوت میں بھی قائم رکھا جا سکتا ہے۔ اور یہی تصوف کا نصب العین بھی ہے۔ اس کے لیے ذہن و قلب کی سلامتی اور ظرف و تحمل کی صلاحیت البتہ درکار ہے۔

تخصیص

اس سے ہماری مراد صوفیاء کی اس امتیازی خصوصیت کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یوں تو ان کا کردار توازن و اعتدال کے ساتھ اُن تمام اخلاق و حسنات سے آراستہ ہوتا ہے جن سے بہرہ مندی ایک اچھے فرد اور صالح معاشرہ کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بعض اقدار اخلاقی یا بعض حسنات میں ان کا پایہ نسبتاً بہت اونچا ہوتا ہے جس میں انھیں مرتبہ اختصاص حاصل ہوتا ہے۔ اس میں یہ غایاتِ اخلاق کو اس طرح اپنے روزمرہ کے عمل میں سمو لیتے ہیں کہ جس سے دیکھنے والا خواہ مخواہ متاثر ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو علوم و فنون کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجیے۔ عام ڈاکٹر اور ایک متخصص (SPECIALIST) میں کیا فرق ہے؟ یا ایک عام سائنس دان اور محقق سائنٹسٹ (SCIENTIST) میں کیا حدودِ امتیاز ہیں۔ یہی نا کہ ایک ڈاکٹر جسم انسان کے تمام عوارض کے بارہ میں کچھ نہ کچھ ضرور جانتا ہے لیکن کسی بھی مرض میں اس کا مقام اونچا نہیں۔ اور متخصص وہ ہے جو تمام امراض کے بارہ میں تو بحیثیت مجموعی کچھ نہ کچھ جانتا ہی ہے، اس کے علاوہ یہ کسی ایک مرض کا ایسا ماہر ہے کہ اس کے بارہ میں اس کی رائے سند کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی طرح ایک عام سائنس دان کے بارہ میں تصور یہ ہے کہ یہ طبعیات کی تمام شاخوں سے تھوڑا بہت واقف ہے۔ لیکن متخصص وہ ہے جو اس اجمالی علم کے پہلو بہ پہلو سائنس کی کسی ایک شاخ سے متعلق ماہرانہ اور مجتہدانہ رائے رکھتا ہے بالکل یہی انداز اخلاقیات و حسنات میں صوفیاء کا ہے۔ اگرچہ یہ تقویٰ، شجاعت، سخاوت

امانت، رقّت، گداز و تاثر، انسانیت، شرافت، حیا و عفاف ایسے تمام اوصاف سے کسی نہ کسی حد تک بہرہ مند ہوتے ہی ہیں۔ مگر ان کا جذبۂ احسان صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتا۔ اور صرف انھیں نیکیوں میں محدود ہو کر اور سمٹ کر نہیں رہ جاتا۔ بلکہ یہ کسی ایک نیکی کو اس طرح درجۂ کمال تک پہنچا دیتے ہیں کہ جس سے ان کی سیرت و کردار میں ایک طرح کا امتیاز سا پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر یہی وہ امتیاز و تخصص ہے جس کی بدولت ان کی شخصیت نسبتاً زیادہ اونچی زیادہ مؤثر اور زیادہ جاذب بن جاتی ہے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ صوفیاء کا کمال یہ ہے کہ یہ اخلاق و حسنات میں غایات کو اپنی آراستہ و پیراستہ سیرت کا نقش و نگار ٹھہراتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سخاوت کی انتہائی حدود کو، شجاعت کی آخری صورت کو، حیا و تعفف اور ایمان و رجا کے کامل ترین تقاضوں کو یہ حضرات اپنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح ایک طبیب خاص یا ایک ماہرِ طبیعیات کسی ایک ہی مرض کے علاج، طبیعیات کی کسی ایک ہی شاخ کے اپنانے میں علوم و تجربہ کے انتہائی حدود کو چھونے کی کوشش کرتا ہے۔ اور یہی اس کا حد سے بڑھا ہوا کمال اور خوبی بھی ہے جو دوسروں سے اس کو ممتاز کرتی ہے۔ اور لوگوں کی توجہات محبت و عقیدت کا مدار و محور ٹھہرتی ہے۔ صوفیاء بھی اسی درجۂ کمال کی بدولت معاشرہ کی توجہات کو اپنی طرف منعطف کرنے میں کامیابی حاصل کرتے ہیں۔

اخلاقیات کے بارہ میں یہ اشکال بہت پرانا ہے کہ انسان کو بعض مخصوص نیکیوں میں درجۂ کمال حاصل کرنا چاہیے۔ یا تمام حسنات میں برابر کا شریک و سہیم ہونا چاہیے؟ ارسطو نے توسط و اعتدال کے سنہرے اصول (GOLDEN MEANS) کو پیش کیا ہے۔ اور اسلام کا عمومی مطالبہ بھی معاشرہ کے ہر ہر فرد سے یہی ہے کہ توسط و اعتدال کے تقاضوں کو ملحوظ رکھیں۔ اور ہر ہر نیکی کو اپنانے اور اپنی سیرت و کردار کا جزو بنانے کی کوشش کریں۔ لیکن اس میں جو دقت ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح غیر معمولی شخصیتیں پیدا نہیں ہوتیں۔ اور اخلاق و

حسنات کے اونچے نمونے نہیں پیدا ہو پاتے جو معاشرہ کو متاثر کر سکیں۔ اور ان کے غیر اخلاقی رجحانات کو بدل سکیں۔ اسلام نے اس غرض کو پورا کرنے کے لیے عوام سے ہٹ کر اخلاق و حسنات کی کچھ اونچی سطحوں کی نشاندہی بھی کی ہے۔ جن پر فائز ہونا صرف خواص کا حصہ ہے۔ کیونکہ توسط و اعتدال کی روش سے جو اخلاقی نمونے پیدا ہوں گے وہ لامحالہ متوسط درجہ ہی کے ہو سکتے ہیں۔ اعلیٰ اور اونچے درجے کے نہیں۔

اس سلسلہ میں قابلِ لحاظ نکتہ یہ ہے کہ علوم و فنون میں، کھیل کود میں آخر ناموری کن لوگوں نے حاصل کی۔ اور کن لوگوں نے اختراع و ایجاد یا ہمت و عزم کے عَلَم گاڑے۔ کن لوگوں کی مساعی سے سائنس کے عجیب عجیب معجزات اور خوارق ظہور پذیر ہوئے۔ اور کن کن لوگوں کی توجہات اور کوششوں سے علوم و معارف کے قافلے آگے بڑھے۔ ظاہر ہے ان سب کمالات کا سہرا ان لوگوں کے سر ہے جنھوں نے علم و فن اور عمل و سعی کے عام اور متوازن حدود سے آگے بڑھ کر کمال و نبوغ کے دروازوں پر دستک دینے کی کوشش کی۔ اور توازن و اعتدال کی سطحوں سے کچھ اونچا اٹھنا چاہا۔ ان لوگوں کا ذکر اس فہرست میں ہرگز نہیں آسکتا جنھوں نے معمول کے مطابق اور توازن کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی زندگی بسر کی۔

علوم و فنون کی معرکہ آرائیاں ہوں یا اخلاق و حسنات کے سیرت و کردار کو چمکانے کا سوال۔ کھیل کود کے میدان ہوں۔ یا زندگی کی اُلجھنیں، ان میں جو لوگ دوسروں کو متاثر کر سکتے ہیں، یا ذہنوں اور دلوں پر پوری طرح چھا سکتے ہیں۔ اور دوسروں کے لیے مثال اور نمونہ ثابت ہو سکتے ہیں، وہ وہی ہیں جنھوں نے اپنی صلاحیتوں کو غیر معمولی طور سے برت کر دکھایا۔ اور سعی و فکر کے عام اور جانے بوجھے میدانوں سے آگے گذر کر جھنڈے نصب کیے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ یہاں صرف پہاڑوں کی سیر کافی نہیں ہمالیہ کی سب سے اونچی چوٹی کو سر کرنے کی ضرورت ہے۔ چاند کے حسن و جمال اور روشنی سے دیدہ و دل کو مستنیر اور محظوظ کر لینے سے کام نہیں چلتا، اس پر کمندیں پھینکنا ہوں گی اور اس کو مسخر کرنا ہوگا۔ تب جا کر کہیں ناموری حاصل ہوگی۔

غرض یہ ہے کہ ارسطو کے سنہرے اصول اخلاق ایک متوازن اور اوسط درجہ کے معاشرہ کو بلاشبہ پیدا کر سکتے ہیں۔ مگر غیر معمولی کردار و سیرت کے نمونے اس سے اُبھرنا مشکل ہیں۔ اسلام نے اس مشکل کو ملحوظ رکھا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس نے جہاں تعلیمات میں عوام کے لیے اخلاق و حسنات کی حدیں مقرر کی ہیں۔ وہاں ارباب ہمم کے لیے بھی کچھ منزلوں کی تعیین میں کوتاہی نہیں کی اور انھیں منزلوں کی طرف بڑھنا تخصیص یا اختصاص ہے ــــ جو صوفیا رکا طرۂ امتیاز ہے۔

کیا توازن و اعتدال کے ساتھ غایاتِ اخلاق یعنی درجاتِ کمال کو حاصل نہیں کیا جا سکتا؟ یہ اس سلسلہ کی آخری کڑی اور اہم سوال ہے۔ جواب یہ ہے کہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ صرف انبیاء کا حصّہ ہے۔ عام انسانوں کا نہیں۔ ان کے لیے دو ہی راہیں کھلی ہیں۔ یا تو یہ جامعیت و توازن لیے ہوئے ہر ہر نیکی سے بقدرِ استطاعت بہرہ ور ہونے کی کوشش کریں۔ اور یا پھر انھیں کے بعض غایات و کمالات کی طرف قدم فرسا ہوں۔ تیسری کوئی صورت نہیں۔

اخلاص

اعمال و حسنات میں یہ خوبی تصوّف کی جان ہے۔ صوفیاء اس کا اطلاق کن کن لطیف معانی پر کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل انھیں کے اقوال کی روشنی میں دیکھیے۔ ابو علی دقاق کا قول ہے،

الاخلاص التوقی عن ملاحظۃ الخلق۔	اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ اعمال میں عارف مخلوق کی رائے سے بے نیاز ہو جائے۔

یعنی اللہ کی رضا اور خوشنودی مدِ نظر ہو۔ یہی نہیں، اخلاص کی اعلیٰ ترین سطح یہ ہے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر اس طرح آپ سے آپ صادر ہونے لگیں کہ جذبۂ اخلاص پر غور و خوض کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔ ابو یعقوب السوسی کا کہنا ہے،

متی شھدوا فی اخلاصھم الاخلاص احتاج اخلاصھم الی اخلاص	جب لوگوں کو اپنے اخلاص میں اخلاص کا احساس ہونے لگے تو انھیں تجدید اخلاص کرنا چاہیے۔

اخلاص کی علامات کیا ہیں؟ ذی النون مصری فرماتے ہیں:

ثلاث من علامات الاخلاص استواء المدح والذم من العامة ونسیان رؤیة الاعمال ونسیان اقتضاء الثواب فی الآخرة۔	اخلاص کی تین نشانیاں ہیں۔ عوام کی مدح و قدح سے بے پروا ہو جانا، اس حقیقت کو بھلا دینا کہ ہم نے کچھ اعمال اخلاص کی بنا پر کیے ہیں۔ اور ثواب آخرۃ کے جذبہ کو فراموش کر دینا۔

کیا عوام و خواص کے درجہ اخلاص میں فرق ہے؟ ابو عثمان مغربی کا کہنا ہے:

الاخلاص ما لا یکون للنفس فیه حظ بحال وهذا اخلاص العوام واما اخلاص الخواص فهو یجری علیهم لا بهم فتبدو امنهم الطاعات وهم عنه بمعزل ولا یقع علیهم اذیة ولا بها اعتداد۔	عوام کا اخلاص یہ ہے کہ ان کے محرکات اعمال میں نفس کا کوئی حصہ نہ ہو۔ اور خاص الخاص حضرات کا تقاضائے اخلاص یہ ہے کہ ان کے اعمال کا سرچشمہ اور محرک خود ذات باری ہو۔ بندگی و اطاعت کا ان سے اس طرح آپ سے آپ صدور ہو کہ گویا انھیں اس سے کچھ غرض نہیں۔ نہ یہ اپنے اعمال میں اخلاص کو دیکھیں اور ٹٹولیں۔ اور نہ اس کے لیے انھیں کوئی تیاری ہی کرنا پڑے۔

دیکھا آپ نے نقطۂ نظر کی بلندی اور پاکیزگی! فقہاء تو نیکی کا صرف اوپری تصوّر ہی رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ کسی نیکی کو کیونکر انجام دینا چاہیے۔ اور اس سے زیادہ کے فن کے اعتبار سے وہ مکلّف بھی نہیں۔ متکلمین نیکی کی تعیین میں کھو گئے۔ اشاعرہ نے کہا نیکی معقول المعنیٰ نہیں۔ اور شریعت کے تابع ہے۔ معتزلہ نے ایک قدم بڑھ کر تصریح کی کہ نیکی کو باور کرنے کے لیے عقلی وجود نہیں۔ حکماء کا یہی مذہب ہے اور اس میں ان کی پرواز اس سے آگے نہیں بڑھتی کہ نیکی کو نفس نیکی سمجھ کر اختیار کیا جائے۔ کانٹ نے اخلاقیات کا یہی اونچا

معیار پیش کیا۔ اور کہا کہ نیکی بجائے خود نیکی ہے۔ اور انسانی عقل اس پر شاہد ہے۔ لہذا قطعی اس لائق ہے کہ اسے سیرت و کردار کا جزء بنایا جائے۔

صوفیاء نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی۔ انھوں نے کہا یہ دونوں نقطۂ ہائے نظر اعمال میں وزن پیدا کرنے والے نہیں۔ اصل شئے جس سے نیکیوں میں وزن اُبھرتا اور روح پیدا ہوتی ہے اخلاص ہے۔ اعمال میں دیکھنے کی چیز یہ نہیں کہ ان کے اچھا یا بُرا ہونے میں عقل کو دخل ہے یا شرع کو۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ ان کا محرک کون ہے؟ کیا اعمال حسنہ اور اور عبادات میں شہرت، ریا اور جلبِ منفعت مقصود ہے، یا اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور رضا۔ پھر اس اخلاص کے بارہ میں بھی ان کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ اعمالِ حسنہ کو اس طرح اس سانچے میں ڈھل جانا چاہیے کہ آپ سے آپ بغیر کسی قصد و تعمد کے صادر ہونے لگیں۔ کیونکہ قصد و تعمد کا مطلب یہ ہے کہ ہنوز نیکیاں قلب و ضمیر میں رچی نہیں۔ اور نفس کی اصلاح اس درجے کی نہیں ہو پائی کہ اس سے صرف حسن و خوبی ہی کی توقع کی جائے۔

اس سلسلہ میں باوجود انتہائی عقیدت کے جو ہمیں اس پاک نہاد گروہ سے ہے، ایک اہم شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اخلاص کے اس مرتبۂ بلند پر فائز ہونا قضیاتی اور عملی طور پر ممکن بھی ہے؟ کیا نیکیوں سے شعور و ادراک کو ہم کسی موڑ پر بھی الگ کر سکتے ہیں۔ اور ہم پر ایسی کیفیتیں فی الواقع طاری ہو سکتی ہیں۔ اور نفس و روح اصلاح و تزکیہ کی ایسی منزلیں طے کر سکتی ہے کہ جہاں قصد و تعمد کے شوائب اور تقاضے کا یکسر مفقود ہو جائیں۔

اور اگر یہ ممکن ہے تو دوسرا شبہ یہ اُبھرتا ہے جو اس شبہ سے زیادہ خطرناک ہے کہ پھر ان اعمال کو ہم نیکیاں کہہ بھی سکتے ہیں؟ یا دوسرے لفظوں میں اگر اخلاص کا اعلیٰ ترین مفہوم یہی ہے کہ اس کو بھی نظر انداز کر دیا جائے تو کیا ارادہ و تعمد کی اس نفی کے بعد خود اس جذبہ کی کوئی مقدار قلب و ذہن کے کسی گوشے میں بھی باقی رہ جاتی ہے جسے ہم اخلاص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس تضاد (CON - TRADICTION) سے نکلنے کی بظاہر کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ ممکن ہے کوئی صاحب حال اور

صاحبِ علم بزرگ اس پر روشنی ڈال سکیں۔ ہم بہرحال اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہیں۔ تطبیق کی ایک صورت یہ البتہ ہو سکتی ہے کہ صوفیاء کے ان اقوال کو جن میں اس مرتبۂ بلند کی نشان دہی کی گئی ہے محض پیرایۂ بیان قرار دیا جائے۔ اور ان سے مقصود یہ سمجھا جائے کہ اصحابِ تصوف تا بہ حدِ امکان اخلاص کی اعلیٰ سے اعلیٰ منزلوں تک پہنچنے کی جدوجہد جاری رکھیں۔ اور ریا، و سمع کے تقاضوں کو اس طرح چھانٹتے چلے جائیں کہ آخر آخر میں وہ ختم ہو جائیں۔ اور ایسے نقطہ پر پہنچ جائیں کہ جہاں ان کا کوئی تعلق قصد و ارادہ کی پاکیزگی کو بگاڑ نہ سکے۔

معرفت یا نظریۂ علم

علم و معرفت کی عموماً تین سطحیں پائی جاتی ہیں:

(۱) اپنے گرد و پیش کی جزئیات کا جزئی علم۔ اس کا تعلق سطحِ حیوانی سے ہے۔

(۲) منطقی قضایا کو ترتیب دینا اور جزئیات سے بطور استقراء کے نتائج مستنبط کرنا۔ یہ انسانی وصف ہے۔ جس میں تمام انسان شریک ہیں۔ اس کو پیشِ نظر رکھ کر انسان کو حیوانِ ناطق کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی کلیات کے ادراک و فہم رکھنے والے حیوان کے ہیں۔

(۳) بغیر ترتیب قضایا کے ذہن انسانی پر بعض حقائق کا دفعتاً انکشاف۔ اس سے باختلافِ مراتب وہ تمام حضرات بہرہ مند ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح فکر و تعمق کی گہرائیوں سے ہے۔ اور علم کی یہی صورت اس وقت زیرِ بحث ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علم صرف منطقی استدلال کی تنگنائے ہی میں محصور نہیں۔ بلکہ اس کا تعلق ایک اور بحرِ بے کراں سے بھی ہے جس کی موجیں کبھی کبھی ساحلِ ذہن سے ٹکراتی رہتی ہیں اور علوم و معارف کے ایسے ایسے انمول موتی بکھیرتی رہتی ہیں کہ جس پر منطقی عقل و خرد حیران و ششدر رہ جاتی ہے۔ طفرہ (JUMP) جس کو اوّل اوّل نظام نے پیش کیا اور اب حیاتیات (BIOLOGY) کا مسلمہ اصول ہے۔ صرف مادی ارتقاء کے سلسلہ ہی میں کام آنے والا نہیں ہے۔ بلکہ اس کی کارفرمائیوں کے حدود ذہن و فکر اور تصورات و کشوف کی وسعتوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ جہاں حیاتیات میں اس کے

معنی یہ ہیں کہ ارتقار کی تمام کڑیاں ضروری نہیں کہ باہم پیوستہ اور معلوم ہوں۔ وہاں اس طرح خیالات وافکار کے لیے بھی منطق واستدلال کی کڑیوں کا باہم مربوط ومسلسل ہونا ضروری نہیں بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم اشہبِ فکر کو ایک خاص میدان میں دوڑا رہے ہیں۔ اور وہ اس کو چھوڑ کر یکایک بغیر کسی سبب کے جست لگا کر ایک دوسرے میدان میں پہنچ گیا جس کے عجائب وخوارق ایسے اچھوتے ایسے نادر ہیں اور افقِ ذہنی کو ایسی وسعتیں عطا کرنے والے ہیں کہ جو باقاعدہ سوچ بچار سے حاصل ہونے والے نہیں۔ چنانچہ بلند پایہ شعرار کے جتنے شہ پارے ہیں، اونچے مفکرّین کے جس درجہ تخلیقی کارنامے ہیں اور علوم وفنون میں جتنے اہم موڑ ہیں، یہ سب اسی جستِ فکر کا کرشمہ ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس مقام تک پہنچنے کے لیے غور وفکر، ذہنی صلاحیتیں اور کدوکاوش ضروری ہے، بلکہ بمنزلۂ اوّلیں شرط کے ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ صرف غور وفکر ہی سے علم ومعرفت کی گرہیں کھلتی ہیں۔ بلکہ حقائقِ اشیار کا کھوج لگانے کے سلسلہ میں کچھ موڑ ایسے بھی آتے ہیں۔ جہاں شعور وادراک بے بس ہو جاتا ہے۔ اور ان کے بجائے کوئی دوسری قوت، دوسری ہی قسم کی صلاحیتیں آگے بڑھ کر ہاتھ پکڑتی ہیں۔ اور ایسی منزلوں تک پہنچا دیتی ہیں جن کا پہلے سے کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ یہ وہ منزلیں ہیں جہاں پہنچ کر ایک شاعر، ایک مفکر، اور غور وتعمق میں ڈوب جانے والا شخص ایسا محسوس کرتا ہے کہ گویا اشیار کی اوپری سطح سے گذر کر خود اشیاء کے باطن اور روح میں محوِ سیر ہے۔ حقائق اشیاء میں گھوم پھر رہا ہے۔ اور تجرد ومحویت کے لیے ایسے عالم میں پہنچ گیا ہے جہاں کی ہر شے روشناس اور محرمِ راز معلوم ہوتی ہے۔

انگریزی کے ایک صوفی مذاق شاعر ٹینی سن نے اپنے بعض اشعار میں اس قسم کے احساسات کی نشان دہی کی ہے۔ اور غور وتعمق کے کچھ ایسے ہی اطوار کا تذکرہ کیا ہے جہاں جسمانی ذہن (BRAIN) کی سرحدیں ختم ہو جاتی ہیں اور روحانی ذہن کے دریچے پوری پوری تابانی کے

ساتھ کھل جاتے ہیں۔

ان کے ان بے مثال اشعار کا مفہوم قریب قریب یہ ہے:

"خیالات و احساسات کا یہ وہ مقدس اور بابرکت موڑ ہے۔ جہاں پہنچ کر جسمانی نفس کا سانس رُک جاتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خون کی روانی بھی تھم گئی ہے۔ بلکہ ہمارا جسم اگرچہ سو گیا ہے۔ تاہم باطن و روح کی بیداریاں برابر اپنی طرف متوجہ کر رہی ہیں۔ اس وقت ہم کائنات پر اپنی باطنی آنکھ کی روشنی میں نظر ڈالتے ہیں جو اشیاء میں غضب کا تناسب و ہم آہنگی تلاش کرنے میں کوتاہی نہیں کرتی۔ اور جو ہر شے میں ایک طرح کے طرب و انبساط کو جاری و ساری دیکھتی ہے۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ براہِ راست حقائقِ اشیاء میں مصروفِ خرام ہیں اور ان کی زندگی کی تہوں میں تیر رہے ہیں۔"

غور و فکر کے اس موڑ کو ہم حدس (INTUITION) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے آگے ایک اور درجہ ماورائے حدس کا ہے۔ جس کا تعلق ولایت و نبوت کے معارف و حقائق سے ہے۔ صوفیاء نے اپنی اسی حقیقت کی طرف مختلف اصطلاحوں میں اشارہ کیا ہے۔ یعنی کبھی لوائح، لوامع اور خواطر کا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور کبھی مشاہدہ کے نام سے پکارا ہے۔ جب اس میں قطعیت کے عناصر اُبھر آتے ہیں تو اس مرتبۂ علم کو عین الیقین کے وصف سے متصف کیا جاتا ہے۔

اس میں اور حدس (INTUITION) میں ایک اصولی فرق یہ ہے۔ کہ حدس تو آخر آخر میں بہر حال ذہن و فکر ہی کا کرشمہ ہے۔ لیکن علم کی یہ نوعیت جس کا تعلق معارفِ نبوت و ولایت سے ہے۔ اس میں آغاز (ORIGIN) دوسری طرف سے ہوتا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ بعض حقائق کو ان لوگوں کے دلوں پر منکشف کر دیتا ہے۔

والّذین جاھدوا فینا — اور جن لوگوں نے ہمارے لیے کوشش کی، ہم ان کی

لنھدینھم سبلنا (عنکبوت ۶۹) ضرور رہنمائی کریں گے۔ اور اپنے راستے دکھائیں گے۔

اس مرتبۂ علم پر جس کا اس آیت میں ذکر ہے۔ اولیاء وصوفیاء فائز ہوتے ہیں۔ نبوت اس سے جداگانہ مرتبہ کی متقاضی ہے۔ اس کے معارف براہِ راست وحی الٰہی کا نتیجہ ہوتے ہیں:

فَاَوحیٰ اِلیٰ عبدہٖ مَا اَوحیٰ (نجم ۱۰) پھر خدا نے اپنے بندے کی طرف جو وحی بھی سو بھیجی۔

واتل مَا اُوحی الیک (کہف) اور وہ کتاب پڑھ کر سناؤ جو تمہارے پروردگار نے بذریعہ وحی تمہاری طرف بھیجی۔

وحی ولایت اور وحی نبوت میں فرق نوعیت (QUALITY) کا ہے یا کمیت (QUANTITY) کا۔ اس سلسلہ کی یہ اہم بحث ہے اور اس پر اختصار ہی سے سہی اظہار خیال بہر حال ضروری ہے ——— موجودہ طبیعیاتی انکشافات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ نوعیت وکمیت کا اختلاف محض اصطلاحی ہے۔ اگر آپ پانی کو کھولاتے چلے جائیں تو گرمی اور کھولاؤ آخر آخر میں ایک ایسے فیصلہ کن نقطۂ حرارت تک پہنچ جائے گا جہاں پانی کی یکسر قلب ماہیت ہو جاتی ہے اور وہ پانی، پانی نہیں رہتا بلکہ بھاپ بن کر ایک زبردست قوت میں بدل جاتا ہے۔ اور بھاری بھرکم مشینوں کو چلانے لگتا ہے۔ اسی طرح حیاتیات کے میدان میں آیئے۔ ایک انڈے کو مناسب ماحول میں، مناسب حرارت پہنچایئے۔ کچھ عرصہ کے بعد یہی بے جان انڈا چٹخے گا اور اس میں سے جیتے جاگتے بچے نکل آئیں گے جو انڈے کے مزاج اور نوعیت سے قطعی مختلف ہوں گے۔ یہی حال ارتقاء کی دوسری صورتوں کا ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کو قرآن نے جنین کے متعلق ارتقائی منزلوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

وَانشاناہ خلقاً اٰخر۔

کہ یہ قطرۂ آب ایک حقیر جرثومہ ہے۔ علقہ ومضغہ کی منزلیں طے کر کے یکایک زندگی کے ایسے طور میں داخل ہو جاتا ہے۔ جہاں سے عقل وخرد کے امتیازات ابھرنا شروع ہوتے ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جب مقدار و نوعیت مناسب ماحول اور شرائط کے تحت نوعیت

میں اکثر و بیشتر بدل جاتی ہے تو ان دونوں میں حقیقی اور بنیادی فرق نہ رہا۔ بلکہ مدارج اور مراتب کا فرق ٹھہرا۔

علوم نبوّت و ولایت میں بھی فرق اسی انداز کا ہے۔ یعنی نبی ولی سے بمراحل اونچا اور بہ مدارج بلند ہوتا ہے۔ حالانکہ دونوں میں جو علم کا انداز ہے وہ چنداں مختلف نہیں۔ کیونکہ دونوں استدلالی و منطقی علم کے بجائے الہام سے استفادہ کرتے ہیں۔

اس مرحلہ پر اس نقطہ کو ذہن میں ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کمیت کا یہ فرق بسا اوقات اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اس پر بعض دوسرے پہلوؤں کے لحاظ سے نوعی فرق کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ولی ہزار مجاہدہ و مراقبہ کرے جب بھی نبی یا رسول ہرگز نہیں ہو سکتا۔ مگر دونوں میں فرق درجہ و مرتبہ ہی کا رہے گا۔

وہ دوسرے پہلو کیا ہیں جو نبی و ولی کے علوم و معارف میں خطِ امتیاز کھینچتے ہیں؟ وہ یہ ہیں:

(۱) نبی کا علم سراسر معروضی (OBJECTIVE) ہوتا ہے اور ولی علم میں موضوعیت (SUBJECTIVESM) کی آمیزش سے پاک نہیں ہوتا۔

(۲) ولایت اکتساب سے تعلق رکھتی ہے۔ اور نبوت فیضانِ ربوبیت سے۔

(۳) نبی تبلیغ حقائق پر مامور ہوتا ہے۔ لیکن ولی مامور نہیں ہوتا۔

(۴) نبی کا علم بجائے خود سند ہوتا ہے۔ اور ولی کے معارف خارجی کسوٹیوں کے محتاج۔

(۵) ولی اپنی روحانی پرواز اور سیر باطن میں اگر مقاماتِ نبوّت کے بالمقابل آتا بھی ہے تو ان مقامات پر نہ فائز ہی ہوتا ہے اور نہ ٹھہرتا ہی ہے۔ بلکہ تیزی سے گذر جاتا ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ ان مقامات کی محرمانہ سیر بھی کرتا ہے، ان میں سے گذرتا بھی ہے۔ اور ٹھہرتا یا استقرار بھی حاصل کرتا ہے۔

(۶) دونوں کے پیرایہ بیان میں بھی فرق ہے۔ جہاں انبیاء کے اسلوبِ تبلیغ میں وضاحت اور تعیین ہوتی ہے، وہاں صوفیاء حقائق کے بیان کرنے میں اکثر رمز و اشارہ سے کام لیتے ہیں۔

اس پوری بحث کا حاصل بہرحال یہ ہے کہ علوم و معارف کا ایک سرچشمہ ایسا بھی ہے جو انسانی قلب و ذہن کی گہرائیوں میں پایا جاتا ہے۔ ادھر عقل و استدلال کے حدود کے ماورا، اور وحی نبوت سے ادھر علوم و معارف کے کچھ سوتے جاری ہیں جن سے کہ ضمیر و وجدان کی تسکین ہوتی ہے۔

غزالی نے اس کی ضرورت پر نہایت حکیمانہ دلیل پیش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علوم نبوت کی اگر براہِ راست تصدیق ممکن نہیں۔ اور ایک ولی اور اللہ کا بندہ اگر حقائق نبوت کو اپنی چشمِ باطن سے نہیں دیکھ سکتا تو پھر ان حقائق کو قطعی الثبوت کیونکر کہیں گے۔ آپ جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ پیغمبر کی صداقت خود اس کا پیغام ہے۔ اس کی دعوت کی منطقی استواریاں ہیں، اور زندگی کا وہ نقشہ ہے جسے آزمایا اور برتا جا سکتا ہے۔ لیکن غزالی کی تسکین اس سے نہیں ہو پاتی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں زیادہ سے زیادہ اغلبیت بخش سکتی ہیں۔ لیکن ان سے وہ عین الیقین قطعی حاصل نہیں ہو پاتا۔ جو حقیقت نبوت کو نکھار کر نظر و بصر کے سامنے لے آئے۔ اس مقصد کی تکمیل بہرحال بلاواسطہ تجربہ ہی سے ممکن ہے۔ ایسے تجربہ سے جو شک و ریب اور ظن و تخمین کے پردوں کو چاک کر کے شاہدِ حقیقت کو اپنے سامنے جلوہ گر پائے۔

ولایت کس حد تک معروضی علوم کی حامل ہوتی ہے۔ اور کس حد تک اس میں موضوعیت کی کارفرمائیوں کا دخل ہے، یہ سوال بھی کم توجہ و التفات نہیں چاہتا۔ مگر اس پر ہم چونکہ اپنی کتاب "افکارِ غزالی" میں کھل کر بحث کر چکے ہیں۔ اس لیے یہاں اس کا اعادہ غیر ضروری ہوگا۔ غیر ضروری بھی، اور شاید غیر دلچسپ بھی۔ لہذا قارئین کرام بحث کے اس پہلو کو وہیں دیکھ لیں۔

ترجیح آخرت

اسلام کا موقف دنیا کے مقابلہ میں کیا ہے؟ ہم اس کی تفصیل انفرادیت کے تحت

بیان کر چکے ہیں۔ اور تخصیص کے ضمن میں اس حقیقت کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ صوفیار کا پاک نہاد گروہ وہ گروہ ہے جو اسلام کی عمومی اور متوازن دعوت کو ملحوظ و مرعی رکھنے کے ساتھ ساتھ اقدار روحانی و اخلاقی کو خصوصیت سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ بلکہ انھیں اعلیٰ اقدار کے لیے جیتا اور مرتا بھی ہے۔ ترجیح آخرت کا مسئلہ اسی وضاحت و تفصیل کا ایک پہلو ہے اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ یہ حضرات آخرت کو اس درجہ اہم، ضروری اور حقیقی سمجھتے ہیں اور اس کے ہموم و افکار میں اس درجہ مستغرق اور مشغول رہتے ہیں کہ دنیا کی جھوٹی اور عارضی رعنائیوں کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی ان کو فرصت ہی نہیں ملتی۔ ان کا برتاؤ اس عالم رنگ و بو کے ساتھ ایسے شخص کا سا ہوتا ہے جو اس مرحلہ عیش کو محض عبوری سمجھتا ہے۔ اور اس سے اسی قدر دلچسپی رکھتا ہے جس درجہ عارضی اور عبوری شے سے رکھنا ضروری ہے جسے اس کو پھاند کر آگے بڑھنا ہے۔ اور اسے جاوداں اور سدا بہار گلستانِ جمال میں داخل ہونا ہے۔ جس کی جاذبیتیں اس سے کہیں بڑھ کر ہیں جس کا حسن اور نکھار دائمی اور ابدی ہے۔ جہاں قرب یار کی مسرتیں ہیں اور اتصالِ حبیب کی بشارتیں ہیں۔ لیکن کیا اس کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ اسلام عیسائیت کی طرح اس دنیا کو محقر اور قطعی ناقابلِ اعتنا سمجھتا ہے۔ اور اس کی ترقیات کا ساتھ دینا نہیں چاہتا تصوف کے اس رجحان کا یہ مطلب ہرگز نہیں۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس باب میں اصل شے یہ نہیں کہ آپ دنیا کی ترقیات کا ساتھ دیتے ہیں یا نہیں۔ یہ سوال بھی اصلی اور بنیادی نہیں کہ آپ کے دامن میں کس درجہ دنیا سمٹی ہوئی ہے۔ آپ کیا پہنتے ہیں، کیا کھاتے ہیں اور کس درجہ معیشت کو اختیار کیے ہوئے ہیں۔ یہ تمام سوالات زیر بحث نہیں۔ تصوف انسان میں تین طرح کی اصولی تبدیلیاں چاہتا ہے۔

۱۔ یہ کہ اس دنیا کو بہر حال عارضی سمجھا جائے۔ اور نظر و التفات کے گوشے زیادہ تر عقبیٰ او

آخرت کے مہمات پر مرکوز ہیں۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ زندگی وعیش کا جتنا بھی اطمینان آپ کو حاصل ہے اس کے بارہ میں ہمیشہ یہ خیال رکھیے کہ یہ عقبیٰ و آخرت کے مقابلہ میں بہرحال کم ہے اور ادنیٰ درجہ کا ہے۔

۲۔ اس طرزِ فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلے گا اور نکلنا چاہیے کہ دنیا کے ساز و سامان کے ساتھ اگرچہ وہ بہت زیادہ اور ڈھیر سارا ہو تعلق خاطر کی نوعیت نہ رہے، جو ایک دنیا پرست کا طرۂ امتیاز ہے۔

وہ بلا محابا بنگلہ اور کوٹھی میں رہے۔ کار میں بیٹھے۔ اور ہوائی جہاز میں اڑے۔ لیکن اس کے دل پر ان چیزوں کا کچھ اثر نہ ہو۔ یعنی ان چیزوں سے اس کی روحانیت متاثر نہ ہو۔ اس کی انسانیت پست نہ ہو۔ اور اس کی کیفیت کچھ اس طرح کی ہو کہ اگر یہ چیزیں میسر ہیں تب بھی خوش ہے۔ اور یہ چیزیں چھین لی گئی ہیں تب بھی خوش ہے۔ بلکہ زیادہ خوش ہے کہ ذمہ داریوں کا بارِ گراں ہلکا ہوا۔

۳۔ آخری چیز جو تصوف چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ دنیا اور اس کے پورے ٹھاٹھ کو اس طرح اللہ کی خوشنودی کے لیے کام میں لایا جائے کہ اس میں حظِ نفس کو کوئی دخل نہ ہو۔ غزالی نے اس سلسلہ میں ایک دلچسپ قصہ بیان کیا ہے جس سے اس نکتہ کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔ ایک عارف نے صوفیاء کے ایک گروہ کو کھانے پر بلایا اور دعوت کے لیے جس کمرہ کو منتخب کیا اس کو تا بحدِ مبالغہ سجایا حتیٰ کہ اس میں سینکڑوں شمعیں روشن کیں۔ صوفیا کا یہ گروہ حسبِ وعدہ ان کے مکان پر پہنچا اور جونہی کمرے میں داخل ہوا ان کی آنکھیں روشنی اور نور کے ان فواروں سے خیرہ ہو گئیں۔ اس سے ان کو سخت حیرت ہوئی کہ جس شخص کے عرفان و زہد کے اتنے چرچے تھے یہ تو دنیادار نکلا۔ میزبان نے اُٹھ کر ان کی غلط فہمی کو دُور کیا کہ اعزاز و تکریم کے ان تکلفات کا تعلق تمہارے جذبہ خشیت و خوف سے ہے۔ تقویٰ و زہد سے ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ اعزاز فقر و یاکبازی کا

اعزاز ہے، اشخاص و افراد کا نہیں۔ اور پھر فرمایا تم میں سے ہر شخص کو اجازت ہے کہ وہ اٹھے اور جس شمع کو دیکھے کہ اللہ کی خوشنودی کے لیے نہیں جلائی گئی ہے اس کو بجھا دے۔

اس طرزِ فکر سے رہبانیت کی قسم کے جو شبہات اسلامی تصوف کے بارہ میں پیدا ہوتے ہیں انھیں ختم ہو جانا چاہیے۔ اور سمجھنا چاہیے کہ اسلام یا تصوف کا نصب العین اس کے سوا کچھ نہیں کہ ذہن و فکر سے متعلق بدرجہ غایت صحت مند اور خوشگوار تبدیلیاں روا رکھی جائیں اور بس۔

آخرت کے بارے میں تصوّف کا یہ رجحان خود ساختہ نہیں، قرآن سے ماخوذ ہے۔ ہم اس سلسلہ میں صرف چند آیات پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ولاجر الآخرۃ اکبر (نحل ۴۱)	اور آخرت کا اجر و صلہ تو کہیں بڑھ کر ہے۔ اور اچھا
وللدار الاخرۃ خیر (انعام ۳۲)	گھر تو آخرت ہی کا گھر ہے۔
وابتغ فیما اتاک اللہ الدار	اور جو کچھ تمھیں اللہ نے دے رکھا ہے اس سے
الاخرۃ ۔(قصص ۔ ۷۷)	آخرت کی بھلائی کا سامان فراہم کرو۔
وان الدار الاخرۃ لھی	اور دار آخرت کی زندگی ہی اصلی اور حقیقی زندگی
الحیوان (عنکبوت ۶۴)	ہے۔

جن لوگوں نے صوفیاء کے حالات و سوانح کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ ان میں اکثر ایسے ہیں جو کھانے پینے اور رہنے سہنے کے جن معیاروں کو اختیار کیے ہوئے ہیں ان کا کوئی تعلق بھی بظاہر اس تعبیر و وضاحت سے نظر نہیں آتا جو ہم نے ان کے دفاع و حمایت کے جوش میں اختیار کی ہے۔ کیونکہ ان میں ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن کا لباس صاف ستھرا نہیں جس کی غذا کافی اور صحت و توانائی کے لیے کافی نہیں۔ اور جن کی رہنے کی جگہیں اور طور طریق ایسے نہیں جو دل کو بھائیں اور دیکھنے والوں کو متاثر کریں۔ یہی نہیں یہ حضرات اسی کو فقر کا حاصل سمجھتے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ شبہ بجا ہے، لیکن اس کے باوجود ہم کہیں گے کہ نصب العینی تصوف ہمارے نزدیک وہی ہے جس کی ہم نے تشریح کی ہے۔ مزید برآں اگر تصوف کو ایک محرک اعلیٰ اور موثر ترین عنصر حیات کی صورت اختیار کرنا ہے اور معاشرہ کے رجحانات کو بدلنا ہے۔ اور اہلِ دنیا کو آخرت کی طرف مائل کرنا ہے تو پھر اس کی صحیح شکل یہی ہے کہ حضرات صوفیاء اس سابقہ ذوق ورجحان سے دستبردار ہوں اور ایک جیتا جاگتا اور اونچا تصورِ حیات اپنائیں، جو دلوں میں اللہ کی محبت پیدا کرے اور دنیا میں خوبصورتی اور توازن کے ساتھ رہنا سکھائے۔

صوفیاء میں سے اکثر قدماء نے یہ اندازِ حیات کیوں اختیار کیا۔ اس کے بارے میں ہمارے نزدیک چار عذر پیش کیے جا سکتے ہیں:

۱۔ یہ دراصل اُس حد سے بڑھتے ہوئے جذبۂ دنیا داری اور دنیا طلبی کے خلاف ایک ردِ عمل (REACTION) یا بغاوت تھی جس کے مسرفانہ تقاضے اپنی انتہا کو پہنچ چکے تھے۔

۲۔ ایک حد تک اس میں ایسے رجحانات اور جذبات وعواطف کا بھی دخل تھا جو بالکل ذاتی اور انفرادی نوعیت کے تھے۔

۳۔ اس اندازِ زیست کو اوّل اوّل محض عارضی اور آزمائشی طور پر اختیار کیا گیا ہوگا تاکہ نفس کی اچھی طرح تہذیب واصلاح ہو سکے لیکن کچھ عرصہ گذر جانے کے بعد ان حضرات نے از راہِ تساہل اس اسلوبِ حیات کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تصوف اور اصلاحِ احوال کے لیے طرۂ امتیاز قرار دے لیا۔

۴۔ جو لوگ ہموم آخرت کو نصب العین قرار دیں گے اور صرف اللہ تعالیٰ سے تعلق پیدا کرنے کی جدوجہد کریں گے، ان کا دنیا کے بارہ میں کسی نہ کسی حد تک متساہل ہونا مستبعد نہیں بلکہ اگر یہ لوگ متساہل نہ ہوں تو البتہ تعجب آفریں ہے۔

ان نکات کو ذہن میں رکھیے تو شبہ کی شدتیں بڑی حد تک ختم ہو جائیں گی۔

غزالی نے بھی اس محبت وعقیدت کے باوجود جو ان کو اس گروہ سے تھی اس کھٹک

کو برابر محسوس کیا ہے۔ ان کا جواب اس سلسلہ میں اپنے آغوش میں پُر لطف طنز لیے ہوئے ہے وہ مطالعہ و غور کے قابل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم ایسے عبادِ دُنیا کا تو احترام کرتے ہیں جو اقدارِ روحانی کو پامال کرتے ہیں۔ حظوظِ نفس پر مٹے ہوئے ہیں۔ اور صبح و مسا اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں میں مصروف ہیں۔ کیوں؟ محض اس لیے کہ ان کے پاس مال و دولت کی فراوانی ہے۔ ان کے سر بفلک محل اور اونچے اونچے مکانات ہیں۔ اور رہنے سہنے کا انداز ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں ایسے فقراء کو بنظرِ تحقیر دیکھتے ہیں جو دولتِ آخرت سے مالا مال ہیں لیکن امورِ دنیا میں متساہل ہیں۔ غزالی دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں کو اس تساہل کے باوجود نہ صرف یہ کہ معذور انسان خیال کرنا چاہیے بلکہ ان کو قابلِ صد احترام سمجھنا چاہیے:

مبیں حقیر گدایانِ قوم را کیں قوم　　شہانِ بے کمر و خسروانِ بے کلاہ اند

ترجیحِ معانی

اس سے قبل تصوف کی جن خصوصیات سے تعرض کیا گیا ہے۔ ان کا تعلق صوفیاء کے کردار و عمل اور فکر و تصوّر سے ہے۔ ترجیحِ معانی کا تعلق ان کے مخصوص اندازِ تعبیر سے ہے۔ یہ وہ ہمہ گیر عنصر ہے جو قریب قریب دنیا بھر کے متصوفانہ ادب میں پایا جاتا ہے۔ اس سے ادبیات میں ایک خاص قسم کا نکھار پیدا ہو گیا ہے اور عمق اور گہرائی ابھر آئی ہے۔ اور جہاں تک مذہب کے اونچے فکری حقائق اور شعائر و رسوم یا تاریخ کا تعلق ہے یہ کہنا بے جا نہیں کہ اس پیرایۂ بیان نے نہایت موزوں اور موثر ترین دلائل کی تخلیق کی ہے۔ ان دلائل کی تخلیق جو ارسطو کی منطق سے قطعی پیدا نہیں ہو سکتے تھے۔

یہ پیرایۂ بیان سراسر تمثیلی، مجازی اور اشارتی ہے۔ اس پیرایۂ بیان سے کن حقائق کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور فکر و عقیدہ کے کون کون عقدے کھلتے ہیں اس کے لیے صوفیاء سے متعلق دراصل کتابیں پڑھنے کے لائق ہیں۔ جن میں خصوصیت سے ان کے عارفانہ مذاق کی جھلکیاں پائی جاتی ہیں۔

یہ حضرات الفاظ کے ظاہری محمل سے کہیں زیادہ یہ دیکھنے کے عادی ہیں کہ اس لباس ظاہری کے اندر وہ جسم معنوی کون ہے جو اصل میں مقصود ہے۔ یہ سطحوں کو نہیں چھوتے، عمق اور گہرائی کو دیکھتے ہیں۔ چھلکے اور قشر سے دلچسپی نہیں رکھتے بلکہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے اندر مغز کی مقدار کتنی ہے۔ چنانچہ تاریخ، شعائر، و رسوم یا عبادات کے معاملہ میں یہ صرف ظواہر سے متاثر ہونے والے نہیں۔ بلکہ ان کے نقطۂ نظر سے ان چیزوں میں ان کا باطن ڈھونڈنا چاہیے۔ ان کی روح تلاش کرنا چاہیے اور معانی کا کھوج لگانا چاہیے جو مطلوب اصلی ہیں۔

ایک فقیہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی ظاہری تفصیلات بیان کر کے مطمئن ہو جاتا ہے اور ان کے فلسفہ سے قطعاً تعرض نہیں کرتا۔ ایک متکلم صرف عقائد کی حد تک فکر و تعمق کی صلاحیتوں کو حرکت میں لاتا ہے لیکن تاریخ یا شعائر و رسوم کی کوئی تسلی بخش توجیہ بیان نہیں کرتا۔ ایک مورخ صرف واقعات بیان کرتا ہے مگر ان کے گذشتہ حقائق کا ہماری موجودہ زندگی سے کیا تعلق ہے اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔

اسی طرح ایک محدث صرف احادیث و روایات کی حد تک مسئلہ کی چھان بین کرتا ہے۔ مگر کسی مسئلہ کی گہرائی میں ڈوب کر اس کے اندر جو معنویت ہے اس کو تلاش کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا۔

مگر صوفی جب ان مسائل پر گفتگو کرے گا تو اس کا انداز ان سے مختلف ہو گا۔ وہ نماز میں جو معنویتیں ہیں ان کی نشان دہی کرے گا۔ ان کے روحانی فلسفہ کو نکھار کر نظر و بصر کے سامنے لائے گا۔ اور بتائے گا ——— کہ عبادات کے اس نظام کو تقرب الی اللہ کے لیے کیونکر استعمال کیا جا سکتا ہے؟ نیز وہ بتائے گا کہ عبادات کو فکر و تعمق اور تدبر اور تاثر پذیری کی اعلیٰ قدروں میں کیونکر بدلا جا سکتا ہے۔

تاریخی حقائق کو صوفی صرف ماضی کا قصہ پارینہ خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس کو وہ کچھ

اس طرح سمجھتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ آج بھی ان سے سبق حاصل کر سکتے ہیں اور متاثر ہو سکتے ہیں۔

صوفی کے نزدیک آدم، شیث، نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ یا آں حضرتؐ کی ذاتِ گرامی صرف شخصیتیں نہیں ہیں۔ بلکہ فکر و عمل کی کچھ حقیقتیں ہیں۔ کچھ نکات اور اسباق ہیں۔ یہ صرف افراد نہیں، اشارات مفاہیم ہیں اور معانی ہیں۔

تاریخ کے بارہ میں ایک صوفی کا اشکال دراصل یہ ہے کہ اگر ان کو ایک مؤرخ کی طرح وہ بھی صرف قصۂ ماضی سمجھے تو پھر سوال یہ ہے کہ اس سے حاصل؟ جو چیز گذر چکی اس سے بحث کا فائدہ؟ صوفی ماضی اور گذشتہ واقعہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ صاحبِ حال ہے اس لیے صرف حال ہی سے تعرض کرتا ہے۔ اس کے نزدیک دین کی پوری تاریخ اس لائق ہے کہ اس کو حال کے آئینہ میں دیکھا جا سکے۔ یعنی اس میں جو اشارات ہیں، جو عبر اور اسباق ہیں اور جو روح اور معنویت کارفرما ہے، اس کو اپنانے کی کوشش کی جائے یہی دین کا حاصل اور مطلوب بھی ہے۔ اور تاریخ کے بارہ میں یہ نقطۂ نظر کچھ انوکھا یا عجیب و غریب نہیں بلکہ بعینہٖ وہی ہے جو قرآن نے پیش کیا ہے۔ چنانچہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اس میں مختلف قوموں، نبیوں، اور ان کے مخالفین کا جو ذکر ہے اس سے مقصود صرف تاریخ بیان کرنا نہیں۔ بلکہ عبر و موعظت کے پہلوؤں کی نشان دہی کرنا ہے۔

اسی طرح رسوم و شعائر کی صوفی ایسے پیارے اور روح پرور انداز میں تشریح کرتا ہے کہ جس سے یہ چیزیں مردہ، ٹھس اور محض بے جان اور بے مقصد تقلید و اتباع کا مظہر ہی نہیں رہتیں۔ بلکہ ان میں ایک طرح کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی نہیں ان سے عمل و مجاہدہ کے داعیے اُبھرتے ہیں۔ اور اتباع و وابستگی کے تقاضے استوار ہوتے ہیں۔