بشیر احمد ڈار

تصوّف

تصوّف کی مکمل اور جامع و مانع تعریف ممکن نہیں۔ ہر صوفی کے نزدیک تصوف کا مفہوم وہ ہے جس پر اس نے اپنی ذاتی کوشش سے عمل پیرا ہونے کی کوشش کی۔ اور جو نتائج اور فوائد اس کو حاصل ہوئے۔ اگر ان مختلف تعریفوں کو جمع کیا جائے جو دنیا کے مختلف صوفیاء نے پیش کی ہیں تو شائد ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔ ایسے حالات میں یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ چند مختصر الفاظ میں اس کا مفہوم ادا کرنے کی کوشش کی جائے۔ تصوف عملی طور پر وہ طریقۂ حیات ہے جس کا مقصد ذاتِ خداوندی سے بلا واسطہ رابطہ پیدا کرنا ہے۔ اور اس رابطے کے حصول کے لئے ہر شخص کو چند نفسیاتی تجربات سے گذرنا پڑتا ہے۔ یہ تجربات اور واردات مختلف صوفیاء کا بہترین سرمایہ ہیں جن کی بنا پر انہیں حقائق حیات اور ذاتِ خداوندی کے وجود پر یقینِ واثق پیدا ہوتا ہے۔ ان کا علم کتابی اور بالواسطہ نہیں بلکہ ان کے اپنے نفس کی گہرائیوں سے ابھرتا ہے۔ اس لئے مشاہدہ اور کشف کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن یہ تجربات اور واردات جب الفاظ اور بیان کا جامہ پہنتی ہیں تو نہ صرف صوفی بلکہ حکماء کے لئے ایک الجھن کا باعث بن جاتی ہیں۔ کیونکہ جب ان بیانات کا گہرا مطالعہ کیا جاتا ہے "تو تضاد ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ خدا اور انسانوں کے مابین کس قسم کا تعلق ہے ؟ واحد اور کثرت کے ڈانڈے کس جگہ ملتے ہیں، فانی انسان لافانی ہستی کا مشاہدہ کس طرح کر سکتا ہے؟

—— یہ اور اس طرح کے بیشمار سوالات ہیں جو ایک حکیم اور فلسفی کے لئے مشکلات کا باعث بن جاتے ہیں۔ ایک صوفی کے تجربات اپنی جگہ پر شک و ریب سے بالا سہی لیکن جب ان تجربات کو انسانی زبان میں ادا کیا جاتا ہے تو ان تجربات کی نوعیت اور ماہیت بالکل واضح ہونے کی بجائے مبہم ہو جاتی ہے۔

ہمچناں کہ ہر کسے در معرفت — می کند موصوف غیبی را صفت

فلسفی از نوع دیگر کردہ شرح — باحثے مر گفت او را کردہ جرح

این حقیقت داں نہ حق اند ایں ہمہ — نے بکلی گمرہاں اند ایں ہمہ

جب بھی اس حقیقتِ مطلقہ کو الفاظ کا لباس پہنایا جائے گا تو اس کا کوئی نہ کوئی پہلو نظر سے غائب ہو جائے گا۔ اور اس طرح صداقت میں کذب کی آمیزش ہو کر نزاع اور اختلافات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ انہی مشکلات سے بچنے کے لئے صوفیا نے ذاتِ خداوندی کی طرف سلبی صفات منسوب کرنی شروع کیں اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ اس ہستِ مطلقہ کے لئے "نیستی" کا نام دیا جانے لگا۔ آپ نشدوں میں "نیتی نیتی" اور ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کے ہاں الاعماء اور عدم محض کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ صوفیانہ تجربات کو عقلی اصطلاحات میں پیش کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیرائے فناست — آنچہ در اندیشہ ناید آں خداست

لیکن تصوّف محض نفسیاتی تجربات تک محدود نہیں اگرچہ ان تجربات کا درجہ اس میں بہت اہم ہے۔ تصوّف کوئی تجریدی تصور یا کوئی ایسا نظام نہیں، جس کا کوئی تعلق یا رشتہ مذہب سے نہ ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چند بنیادی تصورات صوفیا کے ہاں مشترک پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود عیسائی تصوّف، اسلامی تصوف، یہودی تصوف، ہندوانہ تصوف ایک دوسرے سے آسانی سے متمیز کئے جا سکتے ہیں۔ جہاں کہیں تصوف کو ایک عمومی تحریک کے طور پر سمجھا اور بیان کیا جاتا ہے اس کی وجہ صرف تصوف کی وحدت وجودی نظریے سے مماثلت ہے۔ جہاں کہیں وحدتِ وجودی نقطۂ نظر پیش کیا جاتا ہے وہیں وہ اپنے خاص مذہبی ماحول اور مذہبی اور سماجی روایات سے بالا ہو کر تصوف کی ایسی شکل سامنے لاتا ہے جس میں اختلاف کی بجائے یکسانیت اور یکتائی پائی جاتی ہے۔ اور زمان و مکان کے امتیازات کے بغیر ایک ہی طرح کی روح کارفرما نظر آتی ہے اس خصوصی حالت کے علاوہ جہاں کہیں بھی تصوف نظر آئے گا۔ وہ اپنے مذہبی ماحول اور روایات کا پابند اور ان کا عکس ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جن کے زیر اثر کسی مذہب اور خاص کر توحیدی مذاہب میں تصوف نمودار ہوتا ہے؟ اکثر تصوف کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ ہر مذہب حقیقی معنوں میں تصوف پر مبنی ہے۔ اگر تصوف سے مراد خدا سے بلاواسطہ تعلق کا احساس ہے تو ہر مذہب کی بنیاد اس احساس پر ہے۔ جہاں انسان اور خدا کے درمیان جذبۂ اتحاد و محبت موجود نہیں، مذہب محض چند بے جان رسوم کا مجموعہ ہی کر رہ جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ ہم مذہب

اور تصوف میں تمیز کرتے اور کر سکتے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کی زندگی کے حالات بائیبل اور قرآن میں تفصیل سے مذکور ہیں۔ اور ان کے تجربات اور خدا سے تعلق کی نوعیت اس تعریف کے مطابق تصوف کے دائرہ میں آتی ہے لیکن کوئی بھی انہیں صوفی نہیں کہتا۔ وجہ یہ ہے کہ صحیح مذہب انسان کے تمام داعیات کی تسکین کا سامان مہیا کرتا ہے اس میں جہاں عقل و دانش کے سرچشموں کو کبھی خشک نہیں ہونے دیا جاتا، وہاں جذبات و عمل کے داعیات کی تسکین کا سامان بھی موجود ہوتا ہے۔ اگر حضرت موسیٰ اور (حضرت ابراہیم) کی زندگی میں جذبۂ محبت و الفت اس مادی دنیا کے تمام پردوں کو یک دم ہٹا کر اس کے جمالِ حیات آفریں کا متمنی نظر آتا ہے۔ تو وہیں یہ حقیقت بھی عیاں ہے کہ ان کا فہم ذاتِ خداوندی بھی اتنا ہی گہرا، عمیق اور واضح ہے۔ جس میں ریب و شک کی گنجائش نہیں۔ پھر اس جذبۂ الفت اور فہم مستقیم کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی سرتاپا عمل و حرکت نظر آتی ہے۔ گویا وہ داخلیت اور خارجیت دونوں کے علمبردار ہیں۔ مذہب کے مقابلے پر تصوف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسان کی صرف جذباتی اور داخلی زندگی کے پہلو پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے۔ اور اسی کو اجاگر کرنے کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بلند پایہ صوفیا میں اس داخلیت کے ساتھ فہم و دانش اور عمل و حرکت کے آثار بھی پائے جاتے ہیں لیکن یہ صرف مذہب کے اثرات کے باعث یا انسان کی زندگی کے عام تقاضوں کا نتیجہ ہے۔ تصوف "صرف جذباتیت اور داخلیت کا نام ہے۔ عام طور پر جب کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں مذہب میں تصوف کا کم یا زیادہ عنصر ہے تو درحقیقت یہ سوال ہی صحیح نہیں۔ ہر مذہب میں چونکہ زندگی کے جذباتی داعیات کی تسکین کا سامان موجود ہے اس لئے بظاہر نظر یہی آتا ہے۔ کہ اس میں تصوف کے عناصر کارفرما ہیں۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ کوئی مذہب تصوف سے متاثر نہیں۔ چونکہ تصوف تاریخ میں بعد کی پیداوار ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تصوف مذہب کے محض جذباتی عناصر کو ایک علیحدہ اور منفرد شکل دینے کی کوشش کا نام ہے۔

تصوف مذہب کی زندگی کے کس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے؟ یہ سوال کافی دلچسپ ہے۔ لیکن اس کا جواب تصوف اور مذہب کے مندرجہ بالا تعلق کی روشنی میں آسانی سے دیا جا سکتا ہے۔ جب تک انسان خدا کے ساتھ بلاواسطہ تعلق قائم کرنے میں کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کرتا (یہ رکاوٹ خاص ماحول کی پیداوار ہو یا داخلی واردات کا نتیجہ) ـــــ تصوف کی طرف میلان پیدا نہیں ہوتا۔ انسان کی مذہبی زندگی کا ایک دور ایسا بھی تھا جب وہ ہر طرف خدا کی مختلف قوتوں کی کارفرمائی دیکھتا تھا۔ وہ کثرت پرستی میں مبتلا تھا۔ لیکن اس کے باعث وہ اپنے خالق کائنات میں کوئی بُعد محسوس نہیں کرتا تھا۔ مختلف رسوم

کی ادائیگی اس کے قلب میں گرمی اور محبت پیدا کرنے کے لئے کافی تھی۔ [illegible] نگاہ میں تمام زندگی اور کائنات اپنی کثرت و بوقلمونی کے باوجود ایک وحدت تھی۔ جس میں انسان اور خدا ایک دوسرے سے پوری طرح مربوط اور ہم آہنگ تھے۔ اس کے دیوتا انسان ہی کی شکل و سیرت میں ڈھلے ہوئے تھے۔ اور اس لئے ان دونوں میں کوئی بعد کا امکان ہی نہیں تھا۔ ایسے اسطوری دور میں تصوف کی کوئی گنجائش نہیں۔

ایک دوسرا دور وہ بھی آیا جب مثلاً توحیدی مذاہب اپنی حقیقی شکل میں نمودار ہوئے۔ یہ ان مذاہب کا تعمیری دور تھا۔ حقیقی مذہب کا مقصد یہ ہے کہ وہ انسان کے ذہن سے اسطوری دور کے نظریۂ وحدت کو یک قلم ختم کر دے۔ وہ اس وحدت کی جگہ ایک بنیادی ثنویت کا تصور پیش کرتا ہے۔ انسان اور خدا نے کائنات کے درمیان اس کے مطابق ایک ناقابل شکست دیوار حائل ہے۔ جہاں خدا لافانی ماوراء اور لامحدود ہے وہاں انسان فانی، کمزور اور محدود ہستی ہے۔ کثرت پرستی کے معروضہ دیوتاؤں کے برعکس، ان میں ذات اور صفات دونوں [illegible] سے بُعد المشرقین ہوتا ہے۔ یہ فرق و اختلاف اتنا نمایاں اور شدید شکل میں پیش کیا جاتا ہے کہ تصوف کا ابھرنا اور پنپنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہر انسان محسوس کرتا ہے کہ ایک طرف وہ خدا ہے جو قادرِ مطلق، محیطِ کل، علیم و حکیم ہے۔ اور دوسری طرف انسان ہے جو نہ خارجی حالات پر قابو پا سکنے کی سکت رکھتا ہے اور نہ اپنی داخلی زندگی کے نشیب و فراز سے کامیابی سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ غرض ایک طرف طاقت اور علم کی انتہائی بلندیاں نظر آتی ہیں تو دوسری طرف کمال عجز اور انتہائی پستی ہے۔ ثنویت کا یہ مطلق تصور مذہب کی جان ہے اور مذہب کے تخلیقی دور میں یہ تصور اپنے پورے ممکنات کے ساتھ لوگوں کے فہم و دانش پر حاوی ہوتا ہے۔ اور اس لئے ایسے تعمیری دور میں تصوف کا وجود ناممکن ہوتا ہے لیکن جہاں صحیح مذہب اس قسم کی دوئی پیدا کرتا ہے۔ وہاں وہ اس دوئی کی خلیج کو پاٹنے کا آسان ترین ذریعہ بھی پیش کرتا ہے۔ خدا اور انسان کی دوئی وجودی حیثیت سے ہے یعنی خدا اور انسان دو علیحدہ اور منفرد وجود ہیں۔ جن میں ذات و صفات کے لحاظ سے کوئی مماثلت نہیں۔ لیکن جب اس سطح کو چھوڑ کر ہم اخلاق کی دنیا میں آتے ہیں تو یہی قادرِ مطلق، محیطِ کل اور علیم و حکیم ذات انسان کے لئے ایک نصب العین بن جاتی ہے۔ ایک راہنما، ایک ہادی، ایک رفیق اعلیٰ جو انسان کو صحیح راستہ دکھانے اور [illegible] میں مدد دینے کے لئے ہر وقت تیار ہے۔ اس طرح دوئی کی خلیج پاٹ لی جاتی ہے اور اس کا ذریعہ ہے وحی۔ خدا اس وحی کے ذریعے اپنے احکام نازل کرتا ہے۔ اور انسان عبادت کے ذریعے ان احکام کی فرمانبرداری کرتے ہوئے اس نصب العین کی طرف رواں دواں چل پڑتا ہے۔ ان کے سامنے اسطوری دور کے دیوتا اور کائنات کے مظاہر نہیں بلکہ ایک ماورائی ذات ہے جو اپنے

وجود میں ہم سے بالکل جدا اور منفرد اور علیحدہ ہے لیکن جب ہم اس کی نازل کردہ وحی کے مطابق نیک اعمال کرتے ہیں تو گویا خلیج موجود رہتے ہوئے بھی ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ نیک اعمال صرف انسان کی انفرادی زندگی کا عمل نہیں بلکہ اس کی سماجی زندگی سے بھی گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ جب انسان اپنی انفرادی اور سماجی زندگی میں ان قوانین کی پیروی کرتا ہے تو وہ اپنے قلب میں خدائے مطلق کے ساتھ ایک ایسا رابطہ محسوس کرتا ہے جو اس کی وجودی ماورائیت کے باوجود اس کو انسان کے قلب میں موجود اور متمکن دیکھتی ہے۔ چنانچہ تاریخ انسانی کی تعمیر اور سیرت انسان کی تشکیل یہی وہ ذریعہ ہے جس کے باعث مذہب انسان اور خدا کی دوئی کی خلیج پاٹنے میں راہنمائی کرتا ہے۔ مذہب کا یہی وہ تخلیقی دور ہے جب اس میں تصوف کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اس تخلیقی دور کے بعد مذہب کے یہ اعمال، انفرادی اور سماجی ایک منظم معاشرتی تمدن کی صورت میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ عوام کی زندگی کچھ اس نہج پر بسر ہونے لگتی ہے۔ کہ وہ ان اعمال کی پیروی محض ایک میکانکی طریقے پر کرنا شروع کر دیتے ہیں جس سے ان کے قلب میں ایک روحانی خلا محسوس ہوتا ہے۔ اس خلا کو پورا کرنے کے لیئے تصوف کا دور شروع ہوتا ہے۔ جو گویا مذہب کا روحانی دور کہلا سکتا ہے۔ تصوف خدا اور انسان کی دوئی اور ثنویت سے تو منکر نہیں ہوتا، اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس خلیج کو پاٹنے کے لیئے وہ مذہب کے قائم کردہ طریقے سے علاوہ کوئی خفیہ ذرائع تلاش کرنے شروع کرتا ہے۔ جس سے وہ اس دوئی کو مٹا کر وحدت پیدا کر سکے۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کا یہ روحانی دور یعنی تصوف توحیدی مذاہب کی انقلاب انگیز تحریک کی پیدا کردہ دوئی کو ختم کر کے اسطوری دور کی وحدیت کی طرف ایک گریز ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اب اسطوری ذہنیت کے ساتھ ساتھ وحی والہام کے تصورات بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ انسان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس موہوم کثرت سے اس حقیقی وحدت تک جا پہنچے جہاں سے اس کی روح کا آغاز ہوا تھا۔ اسطوری دور میں دوئی کا تصور بالکل ناپید تھا۔ وہاں ہر طرف انسان کے سامنے وحدت کارفرما تھا۔ یہاں دوئی موجود رہے اور اس کا شدید ترین احساس انسان کی روح کو کرب و بلا میں مبتلا رکھتا ہے اور اس لیئے اس کی انتہائی کوشش یہی ہوتی ہے کہ اس دوئی کو ہمیشہ کے لئے ختم کر کے وحدت حاصل کر لی جائے۔ ایسی وحدت جس میں من و تو کی تمیز ہمیشہ کے لیئے فنا ہو جائے۔

اس روحانی دور کے پیدا ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ جس کا مختصر اشارہ اوپر کیا گیا ہے۔ مذہب کے تخلیقی دور کے بعد بعض ایسے شخص پیدا ہوتے ہیں جو اپنی تمام توجہ خارجی ماحول سے منقطع کر کے اپنی داخلی زندگی کی طرف مرکوز کر دیتے ہیں۔ ان کے قلبی واردات اور مذہبی تجربات کچھ اس نوعیت کے ہوتے ہیں جن کو وہ اپنے خیال میں بعض مروجہ عقاید و اعمال

سے مختلف پاتے ہیں۔ اس لئے وہ ان عقائد اور اعمال کی اپنے طریقے سے نئی تاویل و تعبیر پیش کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ وہ اس وحی سے منکر تو نہیں ہوتے جس کی بنیاد پر مذہب نے ایک معاشرہ اور تمدن کو متشکل کیا تھا۔ لیکن ان کے نزدیک ان کے اپنے تجربات اور واردات و الہامات کسی طرح بھی اہمیت میں اس سے کم نہیں ہوتے۔ انہی شخصی تجربہ کی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وحی کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہو سکتا۔ انسان اور خدا کا تعلق اتنا گہرا اور شدید ہے کہ وہ کسی دور میں بھی ختم نہیں سمجھا جا سکتا۔ اور اس لئے اس وحی کے علاوہ جس کی بنیاد پر ایک معاشرہ اور تمدن قائم ہوا ہے، ایک دوسری قسم کی وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہو سکتا ہے۔ اس نظریے کے تحت صوفیا نے یہ تعلیم دی کہ مذہب نے جس وحی کو ایک خاص شکل میں لوگوں کے سامنے پیش کیا ہے۔ اس کے مفہوم کے تعین میں ابھی بہت سے امکانات موجود ہیں۔ اور یہ امکانات اس دوسری وحی کے ذریعے ممکن ہیں۔ چنانچہ ظاہر و باطن کی تمیز جو تصوف کے ہاں پیدا ہوئی اسی نظریے کا نتیجہ تھی۔ اس تمیز کے پردے میں مذہب کے ساتھ جو جو کھیل کھیلے گئے اور جس جس قسم کی تاویلات کے دفتر تیار کئے گئے وہ ماہرین نفسیات کے لئے دلچسپی کا موجب ہیں۔

تصوف کا بہترین مظہر وہ تجربہ ہے جسے ہم متصوفانہ واردات کہتے ہیں۔ جہاں صوفی ایک جذب و انہماک کی حالت میں دنیا و مافیہا سے بالکل غافل ہو جاتا ہے۔ عام طور پر صوفیا نے اس تجربے کو بیان کرتے ہوئے اسے نور سے تشبیہ دی ہے۔ یعنی جب وہ اس واردات کا تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ تو انہیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا وہ ہر طرف سے ایک ملکوتی نور سے لپٹے ہوئے ہیں اور اسی نور کے باعث وہ حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یہ علم استدلالی نہیں بلکہ عینی ہوتا ہے۔ صوفی اس وقت جو کچھ حاصل کرتا ہے وہ بالکل اسی طرح مشاہدہ ہوتا ہے جس طرح مثلاً عام حالت میں خارجی دنیا کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ اور اس لئے متصوفانہ واردات میں حاصل شدہ علم ویسا ہی یقینی ہوتا ہے جیسا کہ عینی مشاہدہ سے حاصل شدہ علم۔ اکثر صوفیا کے ملفوظات میں اس چیز کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ آخر کار ان کے دل میں ایک نور نمودار ہوا جس کی روشنی میں ان کی تمام ذہنی الجھنیں ایک ہی لمحہ میں ختم ہو گئیں اور وہ حقیقت کی ماہیت سے پوری طرح واقف ہو گئے۔

اس منزل میں آکر قربِ خداوندی کا وہ احساس پیدا ہوتا ہے جس کے لئے متصوفین نے حلول، اتحاد اور وصول کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اس حالت میں خودی اور انفرادیت کا احساس کلی طور پر محو ہو جاتا ہے۔ اور انسان ہر شئے کو فراموش کر کے صرف ذاتِ خداوندی اور اس کے انوار کے مشاہدات میں منہمک ہو کر رہ جاتا ہے۔ لیکن اس انہماک اور استغراق کے باعث صوفی ایک غیر معمولی قوت کا حامل ہوتا ہے۔ اس واردات کے بعد اس کی خودی میں کمال وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی ہے جسے پڑنے

تصورات اور محرکات تقریباً ختم ہو جاتے ہیں۔ اور زندگی کا ایک عظیم تر دور شروع ہوتا ہے جس میں اس کے سامنے بلند تر مقاصد ہوتے ہیں۔ اس تصور کو اقبال نے یوں ادا کیا ہے۔

چناں باز آمدن از لامکانش   درون سینۂ او درکف جہانش

اس قسم کے تجربے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صوفی میں خودی کا ایک شدید احساس پیدا ہوتا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تصوف نفی خودی کی تعلیم دیتا ہے۔ اس میں صداقت صرف یہاں تک ہے کہ ایک صحیح صوفی کے لئے زندگی کی اقدار کا دارو مدار خود پرستی کی بجائے خود فراموشی پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ خود فراموشی بھی نفسیاتی طور پر احساس خودی کے ایک بلند ترین نصب العین کا نتیجہ ہے۔ جب انسان اپنی ارادی قوت سے اپنے تمام وجود کو اس خدائے مطلق کے حضور میں پیش کرتا اور اس سے وصل کا خواہش مند ہوتا ہے، تو اگرچہ اس سے ایک قسم کی خود فراموشی اور اپنے منفرد وجود سے دست برداری ظاہر ہوتی ہے، تاہم اس تمام عمل سپردگی میں انسان کی قوت ارادی پوری شدت سے کارفرما ہے۔ اور اس سے زیادہ انفرادیت کا مظاہرہ شاید ممکن نہیں۔

رائیس (ROYCE) ایک جگہ کہتا ہے کہ تاریخ فلسفہ میں سب سے زیادہ تجربیت پسند انسان صرف صوفی ہی ہے[1]۔ وہ اپنے تجربات اور واردات کو ہر قسم کے خارجی معیار کے مطابق پرکھتا اور جانچتا ہے۔ اور اس کی انتہائی کوشش ہوتی ہے کہ وہ خالص معروض حقیقت تک پہنچ سکے اور اس کا طریقہ کار اس طرح تجربی ہوتا ہے۔ جس طرح کہ سائنس کا[2]۔ ہاکنگ (HOCKING) کا خیال ہے کہ تصوف کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ صوفی اپنی خودی اور انفرادیت کو نئے سرے سے محسوس کرتا ہے۔ یہ خودی انسان کی روزمرہ کی زندگی کی انفرادیت نہیں بلکہ ایک وسیع تر خودی ہوتی ہے جس کی تخلیقی قوتیں لامحدود ہوتی ہیں[3]۔ یہ تجربہ انسان کو اکثر حالات میں زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد کر دیتا ہے۔ اور اس کے حامل کو وہ بے نیازی حاصل ہوتی ہے جس سے وہ دنیا کے تمام انسانوں اور مادی ذرائع کی حاجت سے بالا ہو جاتا ہے۔ یہ اس کی خودی کی انتہائی بلندی کا مقام ہے۔ جس میں بقول "فلاطینوس ایک واحد ایک واحد سے دو چار ہوتا ہے۔"

(۱) (ROYCE) کی کتاب "فرد اور کائنات" (The World and the Individual) جلد اول، صفحہ ۸۱۔

(۲) اقبال کا ساتواں لیکچر تشکیل جدید: کیا مذہب ممکن ہے؟ صفحہ ۱۹۷، ۱۹۸۔ شیخ اشرف جون ۱۹۵۱ء

(۳) "انسانی تجربہ میں خدا کا مفہوم" مارچ ۱۹۵۵ء صفحہ ۳۰۸۔

جس میں کسی دوسرے کی گنجائش نہیں ہوتی.

اسی حقیقت کو ولیم جیمز نے یوں بیان کیا ہے کہ ہر متصوفانہ واردات اور تجربہ ناقابل بیان ہوتا ہے ۔ اس تجربے میں جو کچھ واردات اس پر گذرتی ہیں ۔ وہ خود تو اسے محسوس کرتا ہے اور اسے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کا مواد محسوسات کی دنیا سے متعلق نہیں ہوتا ۔ اس لئے اس کو مادی لباس پہنانا محال ہوتا ہے ۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خصوصیت صرف متصوفانہ واردات تک محدود نہیں ہوتی ۔ ہر تجربہ جو جذباتی ہو گا ۔ اس میں یہ صفت پیدا ہو جاتی ہے ۔ ایک طرف خالص استدلال ہے ۔ ہم جب کسی نتیجے کو دوسروں کے سامنے پیش کرتے ہیں ۔ تو اس نتیجہ تک پہنچنے کے تمام منازل اور درجے مکمل طور پر بیان کر سکتے اور کرتے ہیں ۔ اگر ہمارا استدلال صحیح ہو گا تو اس طرح ہم جس حقیقت پر پہنچ چکے ہیں ۔ اس کا علم دوسروں تک پہنچایا جا سکتا ہے ۔ لیکن اس کے دوسری طرف اگر ہم کسی شخص سے محبت کرتے ہیں تو کسی کو اس کے متعلق تشفی بخش طریقے سے کچھ سمجھانا محال ہے عشق کسی استدلال کا محتاج نہیں ۔ اور اس کے آغاز اور نشوونما اور اس کی کیفیات کو الفاظ کا جامہ پہنانا ممکن نہیں ہے بطور تجربہ اور واردات وہ ایک انفرادی اور خصوصی کیفیت ہے جس میں کوئی دوسرا شامل نہیں

اس سے یہ ثابت ہوا کہ ناقابل بیان ہونے کی صفت صرف متصوفانہ تجربہ کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر وہ تجربہ جو جذبات سے تعلق رکھتا ہے ۔ ناقابل بیان ہوتا ہے جو حقیقت ولیم جیمز ظاہر کرنا چاہتا ہے ۔ وہ یہ ہے کہ جس حقیقت مطلقہ کا تجربہ اس متصوفانہ واردات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے ۔ وہ اپنی ذات میں ناقابل بیان ہے ۔ ہر صوفی کا یہ دعویٰ ہے اور اس میں کسی زمان و مکاں [illegible] تقسیم نہیں کی جا سکتی کہ جس حقیقت کا تجربہ اسے اپنی واردات میں ہوتا ہے وہ ہر قسم کے الفاظ اور مادی لباس سے ماوراء ہے اسی بنا پر مختلف متصوفانہ نظاموں میں حقیقت مطلقہ کے متعلق ایسے الفاظ مستعمل ہوئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر قسم کی صفات سے عاری اور ہر تعین سے بالا ہے ۔

لیکن اس کے باوجود صوفی کا تعلق اس ذات سے محض خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا ۔ اس تعلق کی بنیاد محبت کے گہرے جذبے پر قائم ہوتی ہے ۔ یہ محبت بعض دفعہ اتنی ہمہ گیر اور مانع ہوتی ہے کہ اس میں کسی اور سے محبت سما نہیں سکتی ۔ ایسی محبت کی مثالیں اکثر صوفیا کے اقوال اور اعمال میں ملتی ہیں ۔ انہوں نے اس محبت کی خاطر تمام دنیاوی تعلقات سے منہ موڑ لیا ۔ حتیٰ کہ بعض نے اپنی اولاد کی محبت کو بھی اس محبت کے منافی جان کر ان کی موت کی دعا کی لیکن اس سے بہتر محبت خداوندی وہ ہے جس میں مخلوق سے محبت اس محبت کے منافی نہیں ۔ بلکہ اس عظیم محبت کا ایک ضمیمہ ہے ۔ صوفی

جب خدا سے محبت میں سرشار ہوتا ہے تو اس سرشاری کا ایک مظہر مخلوقِ خداوندی سے محبت ہے جس کے باعث وہ لوگوں کو نیکی کی زندگی کی طرف دعوت دیتا ہے۔

اس جذبے کے زیرِ اثر صوفیانہ ادب میں عشق و الفت کی اصطلاحات عام طور پر مروج ہوئیں۔ ماہرین نفسیات نے ایسی تحریروں میں انسان کے جذبۂ شہوت کے مظاہر تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ممکن ہے کہ اس تحلیلی کوشش میں صداقت ہو لیکن یہ حقیقت ناقابلِ تردید ہے کہ صوفی اور ذاتِ خداوندی کا رشتہ عقلی نہیں بلکہ خالص جذباتی ہے۔ اور اسی کے زیرِ اثر اس کی زندگی میں وہ انقلاب پیدا ہوتا ہے جس کے باعث تصوف انسانوں کی مذہبی زندگی میں گہرائی اور وسعت پیدا کرنے میں کامیاب ہوا۔

محبت ایک انفعالی جذبہ ہے اور اسی بنا پر بعض محققین نے متصوفانہ تجربات کی مختلف صفات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس حالت میں صوفی اپنے آپ کو کسی دوسری قوت کے ہاتھ میں محض آلہ کار سمجھتا ہے۔ اس کے اعمال اور اس کے اقوال گویا اس کے اپنے نہیں بلکہ اس دوسری قوت یا شخصیت کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ انفعالیت محض ایک عارضی منزل ہے، جو بہت جلد ایک اعلےٰ فعالیت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ محبت جہاں ایک منزل میں محض "داد" یعنی انفعالیت ہے وہاں وہ دوسری منزل میں "ستد" یعنی فعالیت بھی ہے۔ وہ داد اور ستد کی ان دونوں کیفیتوں کے مجموعے کا نام ہے۔ "داد" کی حالت میں جو خود سپردگی ہوتی ہے اس میں بھی انسان کی قوتِ ارادی مردہ نہیں ہوتی۔ یہ خود سپردگی ارادی اور اختیاری ہوتی ہے، جبری نہیں ہوتی۔

اس حالت میں من و تو کی تمیز ختم ہو جاتی ہے۔ علم جو محسوسات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، اس میں معروض اور موضوع کی تمیز قائم رہتی ہے۔ اسی بنا پر اکثر صوفیا کے ہاں وحدت وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اگرچہ بعض کے ہاں اس احساس وحدت کی بنیاد صوفی کی اپنی انفرادی خودی کے عمیق تصور پر مبنی ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ وجودی نقطۂ نظر کے تضمنات سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔ اس تصورِ وحدت کے باعث صوفیانہ ادب میں یہ نظریہ ملتا ہے کہ کائنات کی ہر شے اس ذاتِ واحد کا مظہر ہے اور خاص کر انسان اس کی صفات و ذات میں شریک ہے۔ اور اس کی تخلیق فطرۃ اللہ پر ہوئی یا جیسے کہ عیسائی متصوفین بیان کرتے ہیں کہ خدا نے انسان کو اپنی شکل پر بنایا۔ یہ تمام تصورات اسی تصور و احساسِ وحدت کے مختلف نتائج ہیں۔

ولیم جیمز نے صوفیانہ واردات کی ایک صفت یہ بیان کی ہے کہ یہ تجربہ اگر اساسی طور پر جذباتی اور تاثراتی ہوتا ہے تاہم

اس میں صوفی علم سے بہرہ ور بھی ہوتا ہے۔ وہ جب حقیقتِ مطلقہ سے دوچار ہوتا اور اس کے مشاہدے سے سرفراز ہوتا ہے تو اسے ایک ایسے علم کا تجربہ ہوتا ہے جس کی صداقت کی شہادت خود وہ تجربہ ہوتا ہے۔ اور جو محسوسات کی شہادت سے کہیں زیادہ پُر وثوق اور یقینی ہوتی ہے۔ ایک قسم کا نور آنکھوں کے سامنے چمکتا ہے۔ اور اس کی روشنی میں جو کچھ نظر آتا ہے۔ اس پہ دیکھنے والا اسی طرح یقین لے آتا ہے جس طرح ہم اپنی آنکھوں کے مشاہدے پر یقین کرتے ہیں۔ تمام صوفی اس پر متفق ہیں کہ اس تجربے میں وہ حقیقت کا عینی مشاہدہ کرتے ہیں جو ہر قسم کے شک و ریب سے بالا ہوتا ہے یہی عین الیقین کی وہ حالت ہے جس کے باعث ان کی زندگی ایک عمیق اور دور رس انقلاب سے دوچار ہوتی ہے۔ اور جس کے اثرات ان کی اس ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ جس سے بہت سے لوگ زندگی کے نئے زاویوں سے واقف ہوتے اور نئی وسعتوں اور گہرائیوں سے روشناس ہوتے ہیں وہ اپنی ذات کو خدا کی ذات اور صفات میں گم پاتا ہے۔ لیکن اس احساس وصال وحدت کا اثر ایک محض سلبی اور انفعالی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس احساس سے صوفی میں ایک عمیق ترین تخلیقی قوت بیدار ہوتی ہے۔ جس کے باعث وہ سب کے سامنے نہ صرف نئے انداز پیش کرتا ہے۔ بلکہ پرانی اقدار کا ایک نیا مفہوم دے کر ان میں ایک نئی زندگی پیدا کرنے میں کامیاب ہوتا ہے[۱]۔

برگساں نے اپنی کتاب "مذہب اور اخلاق کے دو ماخذ" میں بڑی تفصیل سے تصوف کی ماہیت اور اس کی افادیت پر بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مذہب کا ایک ماخذ تو انسان کا اسطورسازی کا جذبہ ہے۔ لیکن اس طرح کا مذہب ایک جامد نوعیت کا ہوتا ہے۔ جس میں زمانے کے ساتھ بڑھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کا کام محض سلبی ہوتا ہے وہ انسان کو مایوسی اور دل گرفتگی سے بچاتا ہے۔ لیکن دوسری قسم کا مذہب جس کو برگساں تحرکی کا نام دیتا ہے۔ متصوفانہ واردات اور تجربے کا نتیجہ ہے۔ اس کا کام محض انسان کی تحفظ ذات نہیں۔ بلکہ اس کی روحانی زندگی میں ایک نئی وسعت اور گہرائی پیدا کرنا ہے جس کے باعث وہ ایک اعلےٰ درجے کی مخلوق بن جاتا ہے۔ ایسا مذہب ایک بلند تر نصب العین پیش کرتا ہے۔ جس کی روشنی میں وہ زندگی کا ایک بلند ترین مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ متصوفانہ تجربے کے متعلق وہ کہتا ہے "انسانی روح اس قوت

---

[۱] دیکھئے مثلہ ہوکنگ کی مذکورہ بالا کتاب باب ۳۰ صفحہ ۴۰۰۔ اسی طرح رائیس (Royce) کی کتاب (The World and the Individual) باب ۲۲ صفحہ ۴۹۹، ۵۱۲ وغیرہ

برگساں کی اس کتاب کے صفحہ ۴۸ اور دوسرے ہے۔

کا بلاواسطہ ادراک نہیں کرتی سوائے متحرک کرتی ہے۔ لیکن وہ ایک ناقابل بیان وجود کو محسوس کرتی ہے یا علامتی شہود کے ذریعے اس کا قیاس کر لیتی ہے۔ اس تجربے کے بعد ایک ناپیدا کنار مسرت و خوشی! ایک ہمہ گیر جذبہ اور شدید لذت پیدا ہوتی ہے۔ خدا وہاں موجود ہوتا ہے اور انسانی روح اس کی ذات میں گم معلوم ہوتی ہے ہر قسم کی پیچیدگی اور تاریکی ختم ہو جاتی ہے۔ ہر طرف نور اور روشنی ہے۔ محبوب اور محب کی دوئی یک قلم موقوف ہو جاتی ہے۔" آخری منزل میں خدا ہی انسانی روح میں کارفرما ہوتا ہے اور روح کثرت حیات سے بھرپور ہو جاتی ہے۔ اس میں قوت کار اتنی شدت اختیار کر لیتی ہے کہ ہر قسم کے خطرے سے بے نیاز ہو کر انسان دنیا کے معاملات میں کود پڑتا ہے۔ یہ انسان کی تخلیقی قوتوں کے کمال کا مرتبہ ہے۔ اس کے علاوہ برگساں کا خیال ہے کہ اس تجربہ میں لذت و سرور اور تخلیقی قوتوں کے احیا کے علاوہ ایک یقین و اعتماد بھی موجود ہوتا ہے۔ یہ استدلال سے پیدا شدہ گمان نہیں بلکہ ایک مشہود شئے جیسا ایمان ہوتا ہے۔ یہ وہ شخص ہے جس نے آنکھوں سے دیکھا ہو ہاتھوں سے مس کیا ہو۔ اور تمام عالم پر حاوی ہو۔ وہ یوں محسوس کرتا ہے گویا صداقت اپنے معدن و منبع سے اس کے تمام وجود میں سرایت کر رہی ہے اور اس کے سارے جسم میں محبت ہی محبت کارفرما نظر آتی ہے۔ اسی ملکوتی محبت سے وہ تمام انسانوں سے بلاامتیاز محبت کرتا ہے۔ خدا کی صفت تخلیق کا عکس اس کی ذات میں منعکس ہو کر اس کو بلند ترین تخلیقی کارناموں پر ابھارتا ہے، جس کے ہر پہلو میں انسانیت سے محبت موجزن نظر آتی ہے۔

یہی وہ لوگ ہیں جو برگساں کی نگاہ میں مذہب کو جمود و سکون اور رسمیت سے نکال کر نئی زندگی اور حرکت بخشتے ہیں۔[۱]

---

[۱] مذہب اور اخلاق کے دو ماخذ - باب ۳

سجان اے نکلسن "فلسفہ مذہب" باب ۷ صفحہ ۱۹۲ - ۲۰۲