تصوف: موقف و مسلک

تصوف کا ابتدائی فروغ: پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے آسمانی پیغام میں ہمیں جس پیغمبرانہ شعور کی جھلک نظر آتی ہے، وہ قطعی، واضح اور پر اثر صوفیانہ تجربات پر مبنی تھا اور قرآن پاک میں اس کے اشارے ملتے ہیں۔ (بنی اسرائیل:۱؛ النجم:۱-۱۲) یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ یہ سارے مکاشفات مکی زندگی سے متعلق ہیں جبکہ مدنی عہد مذہبی اور اخلاقی آدرشوں کی ارتقائی صورت گری اور نو آفریدہ ملت اسلامیہ کے سماجی نظام کی بنیاد فراہم کرنے سے عبارت ہے۔ اس حکمت عملی میں داخلی تجربات کا حوالہ مشکل ہی سے نظر آتا ہے۔ اور یہ طرز عمل پیغمبرانہ شعور کی اس جہت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے کہ واردات روحانی کا منشا صرف تسکین ذوق نہیں بلکہ کسی تاریخ ساز اقدام کے لیے ایک تحریکی قوت فراہم کرنا ہے۔ بعد کے بعض صوفیائے کرام کا یہ دعویٰ کہ تصوف نبی کی میراث ہے، یکسر بے بنیاد نہیں گو تاریخی اعتبار سے اس کے بارے میں سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں۔ قرآن مجید میں مکی دور کے جو حوالے موجود ہیں ان کا منشا واردات روحانی کو بیان کرنا نہیں بلکہ پیغمبرانہ مشن کی صداقت کی پاسداری کرنا ہے۔ (سورہ النجم:۱-۱۲؛ التکویر:۲۲، ۲۳)

عملی جدوجہد کے آغاز اور ملت اسلامیہ کے معرض وجود میں آنے کے ساتھ اس بحث و تمحیص کا خاتمہ ہو گیا کہ تصوف نبوت میں اپنی تکمیل کو پہنچ گیا۔ صحابہ کرام کی اکثریت نے ان واردات روحانی کو زیر بحث لانے سے گریز کیا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ مذہبی بنیادوں پر استوار ایک اخلاقی نصب العین کے لیے ان کی تربیت ہو چکی تھی۔ اور عملیت کے غالب رویہ کی وجہ سے مابعد الطبیعیاتی رموز کی تلاش و جستجو کا ذوق ماند پڑ گیا تھا۔ اس وقت ان کو صوفیانہ اسرار

سے زیادہ احکام الٰہی سے سرو کار تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ عام تاثر تھا کہ یہ روحانی جدوجہد صرف رسول خدا ﷺ کے لیے مخصوص تھی۔ عوام الناس کو صرف ایمان اور اس کے مطالبات کو پوری شدت ایمانی اور احساس مقصد کے تحت پورا کرنے سے سرو کار تھا۔ تاریخ گواہ ہے کہ یہ بجائے خود ایک حوصلہ آزما کام تھا۔

اسلام نے قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں عدل الٰہی کے حوالہ سے ایک احساس ذمہ داری پیدا کر دیا تھا۔ جس نے ان کے کردار کو بے ہمہ دنیا داری اور بے لچک شریعت پرستی سے بلند کر کے ایک برتر اخلاقی سطح پر پہنچا دیا تھا۔ تقویٰ یا خشیت الٰہی اخلاق کی پاسداری ہی میں مضمر ہے۔ آپ ؐ کے اصحاب میں ایسے لوگ ؓ بھی تھے جن کی زندگی میں یہ احساس سرایت کر کے محرک اخلاق کی حیثیت اختیار کر گیا تھا۔ حضرت ابوذر غفاری جیسے لوگ اس کی زندہ مثال تھے اور پیغمبر کی ذات گرامی کے بعد زہد و تقویٰ سے عبارت مدنی زندگی کا محور قرار پائے۔ اسلام میں اس سے ایک زاہدانہ روایت کی بنیاد پڑی اور جسے پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری میں تیزی سے فروغ ہوا۔

زہد و تقویٰ کی اس روایت کو ایک جانب عیش و عشرت اور لذات دنیاوی کے اس آلودہ ماحول نے مہمیز کیا جو ایک وسیع و عریض سلطنت کے قیام کے بعد امت مسلمہ کو مسموم کر چکا تھا اور خاص کر ان اموی حکمرانوں کے دربار کے لادینی طرز عمل اور غیر پاکیزہ روش کے خلاف ایک شدید رد عمل ہوا جن کی غالب اکثریت کا کردار خلفائے راشدین کے اسوۂ حسنہ کی ضد تھا۔ اس وقت تک ملت اسلامیہ میں زہد و تقویٰ کے پاسداروں کا احتجاج کسی تفرقہ کا شکار نہیں ہوا تھا۔ علم دین اور پارسائی ابھی تک ایک ہی ذات میں اکٹھے تھے۔ گو زہد و تقویٰ کی اہمیت کی حد تک لوگ مختلف الرائے تھے۔ یہ احتجاج حکمرانوں سے ذاتی مفاد پر مبنی قوانین بنانے کے بجائے شریعت کے اتباع اور نفاذ کا تقاضا کرتا تھا۔ اگر ایسا ہو جاتا تو اہل تقویٰ کی توقعات کے عین مطابق احیائے دین کی صورت نکل آتی۔ اس لحاظ سے اس عہد میں (پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں) یہ رجحان مکمل طور پر اخلاقی تھا اور اخلاقی تحریک کی داخلیت پر زور دیتا تھا۔ حسن

بصری اس اخلاقی پرہیز گاری کے نمائندوں میں سب سے زیادہ ممتاز تھے۔ نہ صرف یہ کہ ان کے معاصرین نے ان کی حیثیت کا اعتراف کیا' بلکہ ان کی وفات کے بعد بھی عالم اسلام کی پوری روحانی تاریخ پر ان کے اثرات انتہائی نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ ان کے صوفیانہ رجحان کو اس علیحدگی پسندی سے تقویت ملی جو خوارج اور ان کے پیدا کردہ سیاسی نزاع کے خلاف شدید ردعمل کے طور پر ظہور میں آئی۔ اجماع کے ساتھ ساتھ علم حدیث کے ذریعہ اس علیحدگی پسندی کی تبلیغ کی گئی کہ لوگوں کو نہ صرف سیاست سے کنارہ کشی اختیار کرنی چاہیے' بلکہ امور مملکت سے دور رہنا چاہیے اور بہت سی احادیث میں یقیناً ترک دنیا کی تلقین بھی کی گئی ہے۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں مسلم اہل دانش دو حصوں میں منقسم نظر آتے ہیں۔ ان میں ایک گروہ علماء' متکلمین اور فقہا پر مشتمل تھا۔ دوسرے میں وہ اصحاب شریک ہیں جو مذہب کے لیے عقیدت کی ایک زیادہ شخصی بنیاد پر اصرار کرتے تھے۔ مذہبی علوم میں سب سے پہلے فقہ کو فروغ ہوا۔ فقہاء نے اپنے تئیں یہ کوشش کی کہ اپنے مسلک کو ممکن حد تک مذہبی داخلیت سے ہم آہنگ رکھیں۔ اسلامی قانون کی مخصوص مذہبی نوعیت پر بحث کرے ہوئے اس جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ فقہ میں قانون اور اخلاق کو باہم مدغم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ قانونی زندگی اپنی نوعیت میں بہرطور غیر شخصی رہتی ہے۔ اسلام کے اس قانونی انضباط کے خلاف اہل تقویٰ کا یہ ابتدائی ردعمل تھا جو آگے چل کر تصوف سے موسوم ہوا۔ قرون اولیٰ کی پارسائیت توکل کے قرآنی تصور کی اخلاقی اہمیت کو اجاگر کر چکی تھی۔ بعد میں بعض حلقوں نے اسے ترک دنیا کے ایک انتہا پسندانہ نظریہ اور اسباب و علل سے آزاد ایک معاندانہ رویہ کے طور پر فروغ دیا۔ تاہم صوفیائے کرام کے مابین توکل کے اصل مفہوم کے بارے میں اختلاف رائے موجود رہا۔ دوسری صدی ہجری کے دو صوفیا مالک بن دینار اور محمد ابن وصی کا قصہ اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ ان بزرگوں میں گزر اوقات کے وسائل کی ملکیت کے بارے میں اختلاف تھا۔ مالک ایک ایسے قطعہ زمین کی ملکیت کو کافی سمجھتے تھے جس کے سہارے کسی کا محتاج ہوئے بغیر زندگی گزاری جا سکے۔ اس کے

برخلاف ابن وصی اس طرح رہنا چاہتے تھے کہ ایک وقت کا کھانا میسر آجائے اور دوسرے وقت کا ٹھکانہ نہ ہو۔[۱]

نظریہ توکل کا ارتقاء تصوف کے اس مرکزی تصور پر منتج ہوا' جسے اللہ اور بندے کے مابین تعلق سے بحث ہے۔ اس مرحلہ پر عشق اور توفیق الٰہی کے دو تصورات ایک جذبہ میں مدغم ہو گئے۔ مشہور صوفی خاتون رابعہ العدویہ (D.185/801) عشق اور توفیق الٰہی کے بارے میں مندرجہ ذیل اشعار پڑھا کرتی تھیں:

"میں تجھ سے دو طرح کی محبت کرتی ہوں۔ ایک تو میری مسرتوں کی چاہت ہے اور ایک عشق کامل یعنی تجھے اس طرح چاہا جائے جیسا کہ چاہنے کا حق ہے۔ میں اپنی خود غرضانہ محبت کی نفی کرتی ہوں۔

"مگر تیرا خیال ہمہ وقت طاری رہتا ہے جو ماسوا کو محو کر دیتا ہے۔ لیکن یہ عشق جو ترا حق ہے۔ کیا اس سے سارے حجاب اٹھ جاتے ہیں اور میں تیرا دیدار کر لیتی ہوں۔ میں کسی بات کے لیے ستائش کی سزاوار نہیں۔ یہ سب تجھی کو زیبا ہے۔"[۲]

معروف کرخی کا قول ہے کہ عشق سیکھا نہیں جا سکتا۔ یہ اللہ کی دین ہے' اور فیضان الٰہی اس کا منبع ہے۔[۳]

فقہاء کے اتباع شریعت کے تصور کو صوفیا کے عشق و عقیدت کا چیلنج درپیش تھا۔ ابھی تک کسی نزاع کا آغاز نہیں ہوا تھا۔ لیکن فقہاء کو یہ پریشانی لاحق تھی کہ شریعت اسلامی کا اطلاق صرف اعمال ظاہری پر مبنی ہے۔ یہ ضمیر یا صاحب معاملہ کے واردات قلبی پر رائے زنی کی مجاز نہیں۔ یہ تشویش اس خارجی نظریہ کی باز گشت تھی جو انسان کے ظاہری اعمال سے ایمان بالقلب کے بارے میں گمراہ کن استنباط کرتا تھا۔ اب معاملہ اس کے برعکس تھا۔ خارجیوں نے ظاہری عمل کی بنیاد پر ایمان کو مشکوک ٹھہرایا تھا۔ صوفیاء نے کیفیت ایمانی کے بارے میں سوال اٹھایا

تھا جس سے قانونی سطح پر عہدہ برآ ہونا ممکن نہیں تھا۔

اسلامی تصوف کے مآخذ کے بارے میں فی زمانہ بہت کچھ لکھا گیا ہے' اور یہ مسئلہ زیر بحث رہا ہے کہ تصوف کس حد تک اصلاً اسلامی اور کہاں تک مسیحیت اور عرفانیت کے زیر اثر رہا ہے۔ جہاں تک توکل اور عشق الٰہی کا تعلق ہے' ہمارے تجزیہ کی رو سے یہ ملت اسلامیہ کی فکری اور روحانی زندگی کے داخلی ارتقا کا نتیجہ ہیں۔ توکل کا تصور قرآن میں نمایاں ہے۔ لیکن یہ نہ تو اس خیال کو خارج از بحث قرار دیتا ہے نہ اس کی تردید کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسباب و علل کے حوالہ سے عمل کرتا ہے۔ اسی طرح عشق الٰہی کے آدرش کو قرآن نے بار بار پیش کیا ہے' جو بہ وقت ضرورت تمام دنیاوی مال و متاع کی قربانی مانگتا ہے۔ تاہم یہ عشق محض داخل کا پروردہ ایک جذبہ محض نہیں' بلکہ بلاشبہ ایک عملی میدان ہے۔ دوسری طرف تصوف کے نئے سیاق و سباق میں ان تصورات کی اہمیت میں نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے۔ جذباتی تصوریت کا یہ خالصتاً باطنی رویہ ایک داخلی خلفشار کا جواب تھا جو دنیا دارانہ حقیقت پسند سیاست' خانہ جنگی اور شریعت پرستی سے عبارت تھا۔ اس میں خارجی عوامل کا بھی ایک کردار رہا ہے۔ اور ان سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں۔ تاہم ان کا نفوذ مقامی رجحانات کی وجہ سے ممکن ہوا۔ اسلام کے ابتدائی ارتقا میں یہ کوئی استثنائی معاملہ نہیں تھا' بلکہ اس میں اور اس دینیاتی نزاع میں قابل ذکر مشابہت نظر آتی ہے جو معتزلہ اور حنابلہ کے مابین رونما ہوا تھا۔ جس طرح معتزلہ نے قدرت کاملہ کے تصور کو یکسر نظر انداز کر کے عدل الٰہی کی حمایت کی اور حنابلہ کی مخالفت مول لی اسی طرح شریعت کی ظاہر پرستی کو صوفیانہ داخلیت کا سامنا کرنا پڑا۔ جدید علمی تحقیق کو فی زمانہ اس دقت کا سامنا ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی شخص تفرقہ سے پاک اسلام کی طرف راغب ہوتا ہے تو اسے پیغمبر یا قرون اولیٰ کی امت مسلمہ کے بارے میں یک طرفہ رائے قائم کرنی پڑتی ہے۔ یہ صورت حال اس حیاتیاتی مظہر سے مشابہ ہے جس میں ایک بے تفریق مرکز پھیلتا ہے اور نئے خلیوں کو جنم دیتا ہے لیکن خارجی عوامل کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ گو ان حوالوں سے توجیہ ذاتی ممکن نہیں ہوتی۔

رسول اللہ ﷺ کے طرزِ عمل سے یہ واضح ہے کہ ایک بھرپور روحانی زندگی گزارنے کے باوجود آپ نے غایت درجہ حقیقت پسندی سے کام لیا۔ عبادات اور شب زندہ داری آپ کا معمول تھا۔ یہ بات حیرت انگیز ہوگی کہ آپ کے رفقاء اس طرزِ زندگی سے اثرانداز نہ ہوئے ہوں' خواہ اس کی کوئی تاریخی شہادت موجود نہ ہو۔ اس نقطۂ نظر سے تجرد کے بحث طلب مسئلہ پر اسلامی رویہ کی وضاحت ہونی چاہیے' جسے دوسری اور تیسری صدی ہجری میں بعض صوفیائے کرام نے اختیار کرنا شروع کر دیا تھا۔ (گو صوفیا کے ہاں متاہل زندگی کا رواج برقرار رہا ہے) قرآن نے بلاشبہ متاہل زندگی کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ اس حکمت کو سمجھنے کے لیے کسی غیر معمولی ذہانت کی چنداں ضرورت نہیں۔ انسان میں جنسی رفاقت کی خواہش فطری ہے اور قرآن اسے ساری کائنات کے لیے درست قرار دیتا ہے۔ "ہم نے ہر چیز کے جوڑے پیدا کئے ہیں۔" (الذاریات:۴۹) قرآن نے شادی کی سفارش یا تو عورتوں کے تحفظ کے خیال سے یا عصمت کے عمومی مقصد کے پیش نظر کی ہے تا کہ ایک پراگندہ جنسی زندگی سے احتراز کیا جا سکے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن تجرد کی بہ حیثیت ایک ادارہ کے حوصلہ شکنی کرتا ہے۔ رہبانیت کی اخلاقی بنیادوں پر مذمت نہیں کی گئی بلکہ اسے اس لیے ہدف تنقید بنایا گیا ہے کہ وہ ایک ناکام ادارہ ہے۔ (الحدید:۲۷) قرآن درویشوں کے تقویٰ اور کبر و نخوت سے پاک زندگی کی ستائش کرتا ہے۔

باضابطہ تصوف کا آغاز: پہلی دو صدیوں میں تصوف بڑی حد تک ایک انفرادی معاملہ رہا۔ لیکن اسلامی قانون اور علم کلام کے باضابطہ فروغ کے بعد اور طبقہ علماء کے ظہور میں آنے سے تصوف نے بھی ایک مقبول عوامی ادارہ کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس تحریک کا تعلق اس طبقہ سے تھا' جو قراء' زہاد اور بکاؤں پر مشتمل تھا۔ یہ لوگ قرآن کی تلاوت کرتے' گریہ و زاری کے ساتھ تبلیغ کرتے تھے۔ ان میں وہ مقبول مبلغین بھی شامل تھے جنھیں قصاص کہا جاتا ہے۔ انہوں نے قصص القرآن کو بڑی وسعت دی اور اپنے وعظ کو دلآویز اور پراثر بنانے کے لیے ہر طرح کے مسیحی' یہودی' عرفانی یہاں تک کہ بودھ اور زرتشتی روایات سے

بھی کسب فیض کرنے سے گریز نہیں کیا۔ جیسے ہی صوفی طریقت کو فروغ ہوا' اس نے ایک مخصوص ہیئت اختیار کر لی اور صوفی کی اصطلاح نے رفتہ رفتہ زہاد' اور "نساک" کی قدیم اصطلاحات کی جگہ لے لی جو پہلے اس طبقہ کے مرد و زن کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔ ایسا لگتا ہے کہ صوفی کی اصطلاح ابتدا میں صوف (اون) سے مشتق تھی یعنی وہ گھٹیا کپڑا جو زہد و ترک دنیا کی علامت سمجھا جاتا تھا اور جسے اہل تقویٰ بطور لباس استعمال کرتے تھے۔ بعد کے مسلم مصنّفین کے نزدیک صوفی کی اصطلاح "صفا" یعنی پاک سے مشتق ہے۔ یا مسجد نبوی کے اس بلند چبوترہ (صفہ) سے منسوب ہے جس پر اہل فقر عبادت کیا کرتے تھے۔ دور جدید کے محققین کا خیال ہے' یہ اصطلاح یونانی لفظ Sophos سے ماخوذ ہے' لیکن یہ رائے قرین قیاس نہیں۔[۴]

صوفی تنظیم کی ابتدا کا سراغ ان غیر رسمی مجلسوں میں ملتا ہے جہاں مذہبی بحثیں یا روحانی ریاضتیں کی جاتی تھیں اور جنہیں "حلقہ" کہا جاتا تھا۔ کسی مذہبی وظیفہ کا ورد یا ذکر مسجد کے ساتھ ساتھ کسی بھی جگہ کیا جا سکتا تھا۔ اس سے یہ عندیہ ملتا ہے کہ اس عہد میں (تیسری صدی کے نصف اول میں) صوفیانہ روایات روایتی اسلام کی حریف نہیں قرار پائی تھیں' لیکن کچھ عرصہ بعد یہ سادہ طریقت مکمل روحانی تنظیم کی شکل اختیار کر گئی' اور رقص و موسیقی کے متعارف ہونے سے مسجد کو ایک مرکز عبادت کی حیثیت سے خطرہ لاحق ہو گیا۔

عوامی مبلغین اور ولی صفت خطیبوں کی سرگرمیوں سے تصوف اور اسلام میں بہت سے تصورات داخل ہو گئے۔ گو یہ مختلف النوع ذرائع سے ظہور میں آئے۔ لیکن تصوف غالب طور پر شیعی مآخذ کے زیر اثر رہا۔ جو خود مسیحیت سے متاثر تھے۔ ان مستعارات میں مہدیت کا نظریہ سب سے اہم تھا۔ اس کی رو سے مہدی (خدا کا ہدایت یافتہ بندہ) ایک روحانی شخصیت ہے' جو قرب قیامت طاغوتی قوتوں پر غالب آکر عدل الٰہی اور اسلام کی حاکمیّت قائم کرے گا۔ اہل تشیع نے پہلی صدی کے نصف آخر میں مسلمانوں کی سیاسی زندگی کی راہ متعین کرنے میں ناکام ہو کر مہدی منتظر کے تصور کو فروغ دیا۔[۵] اثناء عشری یا راسخ العقیدہ شیعیت نے امام غائب کو مہدی

قرار دیا جو شیعی سیاسی عقیدہ کی برتری قائم کریں گے۔ اس میحیانہ نظریہ کا حضرت عیسیٰؑ کے ظہور ثانی کے عقیدہ سے مدغم ہونا ایک فطری عمل تھا۔ خود سنی اسلام میں جہاں بھی سیاسی ابتری اور دینی زوال کا اندوہ ناک احساس ہوا' اس خیال کو پذیرائی حاصل ہوئی۔ اور مبلغین کی نتیجہ خیز کاوشوں سے محروم و مایوس عوام کے دلوں میں جاگزیں ہو گیا۔ گو مہدویت باضابطہ طور پر سنی دینیات کا حصہ نہیں بن سکی۔ تاہم عوامی اسلام پر اس کا غلبہ رہا۔ ان سرگرمیوں میں محرف یہودی اور نصرانی تصورات کی کارفرمائی بھی نظر آتی ہے جو تفاسیر قرآن کی راہ سے در آئے تھے' اور جن کے خلاف مسلم متکلمین اور علماء نے بعد میں صدائے احتجاج بلند کی اور انہیں اسرائیلیات کی الزامی اصطلاح سے منسوب کیا۔ جدید اسلام میں بھی یہی رویہ برقرار رہا۔

صوفی روایات اور اس میں مضمر روایات میں پڑنے والے داخلی شگاف اور راسخ العقیدہ اسلام کے فروغ سے ایک نیا مجموعہ حدیث وجود میں آیا۔ صوفیاء نے اپنے موقف کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے پیغمبر اسلام سے ایسے اختراعی بیانات منسوب کیے جو تاریخی اعتبار سے بے بنیاد اور افسانہ طرازی کے ذیل میں آتے ہیں۔ انہوں نے پیغمبر کی سادہ زندگی اور کفایت شعاری کو ترک دنیا اور رہبانیت کے مترادف بنا دیا۔ (کچھ ہی عرصہ بعد شیعی مبالغہ آرائی نے اسے حضرت علی سے منسوب کر دیا) صوفیاء مخالف احادیث بالعموم انتہا پسندانہ ریاضت اور خصوصاً رہبانیت اور ترک دنیا کو ناپسند کرتی ہیں اور اہل علم کو اہل تقویٰ سے افضل قرار دیتی ہیں۔ لیکن جانبین کی ایسی احادیث اپنے بیان کے اعتبار سے موضوع کہی جاسکتی ہیں۔ تاہم اس میں سے کسی فریق کو اس بنیاد پر رد کرنا ممکن نہیں کہ ان کا بیان سراسر غلط ہے۔ اور انہوں نے آں حضرت ﷺ سے ایسی باتیں منسوب کر دی ہیں' جن کا آپ سے کوئی سروکار نہیں تھا۔ یہ نام نہاد دنیاوی حدیثیں سماجی سیاق میں جس اخلاقی آدرش کو فی الواقع برتنے پر زور دیتی ہیں' وہ قرآن کی روح کے عین مطابق ہیں۔ صوفیانہ احادیث کو اگر ان کی انتہا پسندانہ افسانہ طرازی سے الگ کر لیا جائے تو بھی وہ صفائے قلب اور داخلی زندگی کی اہمیت پر زور دینے میں حیات نبوی اور تعلیمات قرآنی سے ہم آہنگ نظر آتی ہیں۔

اس صورت حال میں مضمر پریشان کن اختصاص پسندی ایک بار پھر علم کلام میں معتزلہ اور حنابلہ کے اختلاف رائے کی یاد تازہ کر دیتی ہے۔ اسلام کے لیے دنیا کی جانب وہ منفی رویہ نا قابل قبول تھا جو صوفیائے کرام کے یہاں تشویشناک پسندیدگی کے ساتھ فروغ پا رہا تھا۔ للہذا یہ اس سرزنش کا مستحق تھا جو اس حدیث میں کی گئی ہے کہ اسلام میں کسی رہبانیت کی گنجائش نہیں ہے اور یہ تشریح کہ امت کی رہبانیت جہاد ہے۔ ان کوششوں نے تصوف کو مکمل رہبانی سلسلہ قائم کرنے سے محفوظ رکھا۔ ورنہ تصوف کی عوامی مقبولیت اسلام کے تار و پود کو بکھیر دیتی۔

بہرحال اس خطرہ کے پیش نظر کہ کہیں یہ نزاع شدت اختیار نہ کر لے اسلام کے بہت سے ممتاز نمائندوں نے صورت حال کو خراب ہونے سے بچانے کا عزم کیا۔ تیسری صدی ہجری اور بعد کے راسخ العقیدہ صوفیاء کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جنہوں نے اپنے طرز عمل اور تعلیمات سے تصوف اور شریعت کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اسلام کی روحانی تاریخ میں اسی وقت سے دو رجحانات کی مسلسل آویزش اور ان میں بتدریج مفاہمت کی کوشش کا عندیہ ملتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ تصوف نے اپنے تئیں نئے نظریاتی اور دگر عقیدگی کے عناصر کو جذب کرنا شروع کر دیا تھا اور مذہبی انضباط کو پہلے کی طرح برقرار رکھا تھا۔

راسخ العقیدہ صوفیاء کے سلسلے میں حارث المحاسبی (وفات: ۸۵۷ء) پہلی بڑی شخصیت ہے جس نے عقلی کلام سے تصوف کی طرف رجوع کیا اور راسخ العقیدہ مذہب کو واردات روحانی پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ڈھائی سو سال بعد آنے والے الغزالی کی طرح (جس کے لیے المحاسبی ایک نمونہ ثابت ہوئے) انھوں نے ابتدائی صوفیا کے زہد و تقویٰ کی میراث کو مجتمع کیا تاکہ ظاہری مذہبی زندگی کو اس کے قوانین اور رسوم و رواج سمیت داخلیت پر استوار کیا جائے۔ ترک دنیا ان کی تعلیمات کا منشا نہ تھی۔ بلکہ وہ اخلاص نیت کی مسلسل پاسبانی اور خود فریبی، خود ساختہ دیانت داری اور تکبر کو خود احتسابی کا ہدف بنانے کا تقاضا کرتی ہے۔ ان کے نزدیک ارتکاز ضمیر، اخلاقی احوال کو بروئے کار لاتا ہے جو بتدریج نیت کو پاکیزہ تر بنانے کا موجب ہوتے ہیں۔

صوفی طریقت: لیکن تصوف عرصہ دراز تک اس زہد سادہ اور عشق صادق کے عقیدہ پر مطمئن نہیں رہ سکتا تھا۔ ایک بار ممتاز راسخ العقیدہ لوگوں کی حمایت پانے کے بعد تصوف نے اپنے احوال و مقام کی روحانی اسلوبیات کو فروغ دینا شروع کر دیا۔ غالباً اسے علماء کے اس الزام سے تحریک ملی کہ صوفیاء کے دعوے تسلیم کرنے سے روحانی انتشار کے دروازے کھل جائیں گے' کیونکہ باطنی زندگی کا انضباط اور اس کے تعین راہ کی پیش گوئی ممکن نہیں ہے۔ ذوالنون مصری (م ۲۴۵ھ) نے صوفیاء کے بقول روحانی ارتقا کی درجہ بندی کا کام کیا۔ اس پر بغداد میں ۲۴۰ ہجری میں کفر کا الزام لگا۔ اس کے ساتھ ساتھ صوفیائے کرام نے خود کسی ایسے طریقہ کار کی ضرورت محسوس کی جس سے ان کے تجربات کو منضبط کیا جا سکے' اس کے معیار کا تعین ہو سکے اور انہیں معروضی بنایا جا سکے۔

صوفیائے کرام نے روحانی سفر کے نظریہ مقامات کو ان مذہبی اور اخلاقی اصطلاحوں میں بیان کیا جو تمام تر قرآن سے ماخوذ ہیں۔ (ان میں توبہ' پرہیز گاری' صبر' شکر' توکل' انبساط اور ارادۂ الٰہی جیسی اصطلاحات شامل ہیں)۔ تصوف نے ان نفسی عرفانی احوال کا ایک نظریہ بھی وضع کیا جن سے صوفی گزرتا ہے۔ تیسری صدی ہجری کے وسط تک اس ارتقائی عمل نے ایک واضح صورت اختیار کر لی اور فنا کے نظریہ پر منتج ہوا۔ یہ نظریہ صفات انسانی کی جگہ صفات الٰہی سے عبارت ہے۔ یہ نظریہ روایتی طور پر مشہور صوفی بزرگ ابو یزید بسطامی (وفات: ۲۶۰ھ) سے منسوب ہے جن سے ان صوفیانہ اقوال کا انتساب کیا جاتا ہے۔ مثلاً ساری توقیر میرے لیے ہے۔ میری حاکمیّت کتنی بڑی ہے۔ میں تمہارا رب ہوں اور میرا پرچم محمد ﷺ کے پرچم سے بڑا ہے۔

شطحیات یعنی عالم جذب میں ادا کیے جانے والے غیر ذمہ دارانہ جملوں کا صوفیانہ روایت میں اضافہ ہوتا رہا اور صوفیائے کرام کے طرز عمل نے اسلام کے لیے ایک گھمبیر مسئلہ کھڑا کر دیا۔ قرآن میں ''ولی'' کی اصطلاح کے سہارے تصور ولایت کی وضاحت کی کوشش کی گئی' جس کی رو سے انسانی صفات صفات الوہی میں فنا ہو جاتی ہیں۔ تاہم مشرقی مسیحیت' عرفانیات اور

نوفلاطونیت کا مستعار سری مواد بھی اس میں شامل کرلیا گیا۔ اس مرحلہ پر یہ سوال بھی اٹھایا گیا کہ ولایت اور نبوت میں کیا تعلق ہے اور پیغمبر اور ولی میں کیا نسبت ہے۔ تصوف نے ولایت کو نبوت کے مترادف سمجھا اور پیغمبر کے پیش کردہ مذہب کا حریف بن گیا۔ یہ بات تیسری صدی ہجری میں واضح ہوگئی۔ جب تصوف نے خاتم الانبیاء (وہ اصطلاح جو قرآن میں حضرت محمد ﷺ کے حوالہ سے استعمال کی گئی اور اس میں آپ کی ذات گرامی میں تکمیل نبوت کا عندیہ دیا گیا) کے مقابلہ میں خاتم الاولیاء کا تصور پیش کیا۔ صوفی حکیم ترمذی (وفات: ۲۸۵ھ) نے جو تیسری صدی ہجری کے صوفیانہ نظریات پر سند مانے جاتے ہیں' اپنی کتاب میں ایسے مسائل سے بحث کی ہے کہ "خاتم الاولیاء" کے لقب کا مستحق کون ہے؟ پیغمبر اور ولی میں کیا نسبت ہے؟[٦]

ولایت نے کارکنان مشیت اور اس کے سلسلۂ مراتب کو بھی متعارف کرایا جو شیعی نظریۂ امامت سے مشابہ تھا۔ تیسری صدی کے آغاز میں یہ تصور روشناس ہو چکا تھا لیکن آنے والی صدی میں یہ باضابطہ طور پر صوفی نظریہ کا حصہ بن گیا جس کی رو سے یہ دنیا مختلف مراتب کے صوفیائے کرام کی سری تنظیم کی وجہ سے قائم ہے۔ ابدال، اوتاد عمائد اور بالآخر قطب اس نظام کے مراتب کے زینے ہیں اور پوری کائنات انہیں کے گرد گھومتی ہے۔ لیکن اس روحانی ساخت سے کائنات ٹکڑوں میں بٹ جاتی ہے۔ اس صوفیانہ نظام مراتب میں ایک نادیدہ ہستی خضر کو ایک امتیازی مقام حاصل ہے جو ققنس کی طرح اپنے شباب کی باز آفرینش کرتا رہتا ہے اور گم کردہ راہ لوگوں کی دست گیری کرتا ہے۔ بہت سے برگزیدہ صوفیاء خضر کے مرید ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں جو انہیں بنی نوع انسان کی رہ نمائی کی ذمہ داری سونپتے ہیں۔ (راسخ العقیدہ لوگ خضر کو ایک بندۂ خدا سمجھتے ہیں جنہیں قرآن کا خاص علم تفویض ہوا ہے۔ اور اسی حوالے سے وہ حضرت موسیٰ ؑ کے روحانی اتالیق قرار پائے تھے) (سورہ الکہف: ٦٥)۔

عالم لاہوت کی باتیں ہو چکیں۔ عالم خارجی میں صوفیائے کرام یا وہ لوگ جو منصب ولایت پر فائز ہیں معجزہ و کرامات سے نوازے گئے ہیں' جو ان کی ولایت پر دلالت کرتے ہیں۔

انبیائے کرام اور اولیائے عظام کے خوارق عادات میں تمیز کرنے کے لیے نظریات وضع کئے گئے تاکہ وہ ایک دوسرے کے حریف نہ قرار پائیں۔ اس تحدید کے ساتھ راسخ العقیدگی نے انہیں قبول کرنے میں کوئی دقت محسوس نہ کی۔ لیکن چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں ایک نیا نظریہ ظہور میں آیا جو اسلام کے یکسر منافی تھا۔ بہرکیف تصوف نے جب خود کو منظّم کیا تو یہی نظریہ کلیدی قرار پایا۔ اس لحاظ سے نہ صرف راسخ العقیدہ اسلام بلکہ ابتدائی صوفیانہ روایات کے ساتھ اس کا تضاد حیرت انگیز تھا۔ جہاں ابتدائی تین صدیوں میں صوفی روایت نے وسیع مشربی' حریت پسندی اور خلاقی کا مظاہرہ کیا تھا' بعد میں سخت انضباط کی تابع اور پیرو مرشد کی غیر مشروط اطاعت کی جو یا نظر تی ہے۔ تیسری صدی ہجری میں جہاں جنید بغدادی یہ تلقین کرتے تھے کہ طالب حق کو اللہ کے تعلق سے کٹھ پتلی کا کردار ادا کرنا چاہیے' اب یہ سبق دیتے تھے کہ اسے اپنے مرشد کے ساتھ ایسا ہونا چاہیے جیسے غسال کے ہاتھ میں ایک مردہ لاش۔

دریں اثناء تیسری صدی ہجری میں خود صوفیا کے حلقوں میں یہ کوشش جاری تھی کہ تصوف اور راسخ العقیدہ اسلام کے درمیان کی خلیج کو پاٹا جائے اور تصوف کو جائز حدود میں رکھا جائے۔ محاسبی کے حوالہ سے یہ ملفوظات سامنے آچکے ہیں۔ اس کے بعد خراز (وفات:۲۸۶ھ) اور راسخ العقیدہ تصوف کے صورت گر جنید بغدادی جو محاسبی کے شاگرد تھے' سامنے آئے۔ اس تحریک سے راسخ العقیدہ تصوف کو فروغ ہوا جس کا ذکر بعد میں آئے گا۔ ہم اپنی بحث اس پر ختم کریں گے کہ تصوف نے تیسری صدی ہجری میں اپنے ایک عظیم نمائندہ حسین بن منصور حلاج کے قتل کی صورت میں بھاری قیمت ادا کی جو جنید کے مرید تھے اور جسے انہوں نے اپنے حلقہ ارادت سے نکال دیا تھا۔ ان پر فرد جرم عائد کی گئی کہ وہ اپنے نعرے انا الحق میں خود کو خدا قرار دیتے ہیں اور لوگوں کو اپنی ساحری سے فریب دیتے ہیں۔ بغداد کے ممتاز فقہاء کی ایما سے انہیں موت کی سزا دی گئی' مجمع عام میں پیٹا گیا' مثلہ کیا گیا' سولی دی گئی' سر قلم کیا گیا اور ان کی لاش کو نذر آتش کر دیا گیا۔ اسلام کی تاریخ میں یہ واقعہ کبھی فراموش نہیں کیا گیا (گو بعد میں خود صوفیاء نے بعض تدابیر وضع کیں

تاکہ انہیں کفر کے الزام سے بری ٹھہرایا جا سکے اور ان کے مخالفین کی مغفرت ہو سکے) اور حلاج کی ذات نہ صرف صوفیاء کے لیے بلکہ عالم اسلام کے سارے لوک ادب میں صدیوں پر پھیلی ہوئی ایک افسانوی شخصیت بن گئی۔

راسخ العقیدہ تصوف کا ظہور: اصلاح تصوف کی تحریک طریقت اور شریعت کو ہم آہنگ کرنا چاہتی تھی۔ اس کا ظہور خود تصوف سے ہوا۔ تیسری صدی کے نصف آخر میں خراز اور جنید جیسے لوگوں کی کاوش سے اس کا آغاز ہوا۔ خراز نے بسطامی کے نظریۂ فنا میں ترمیم و توسیع کے لیے بقا کے تصور کو متعارف کرایا۔ معلومات کی کمی کی وجہ سے وثوق سے یہ کہنا مشکل ہے کہ خراز کے نزدیک بقا سے کیا مراد ہے؟ تاہم اسے عموماً ایک ایجابی تصور سمجھا جاتا ہے۔ فنا (کی منزل) جہاں ختم ہوتی ہے' بقا کے سہارے انسان ذات ایزدی میں باقی رہتا ہے۔ مصنف کے مختصر بیان سے یہی واضح ہوتا ہے کہ بقا روحانی بالیدگی کا ایک عمل ہے جس کے ذریعے خدا انسان کو اپنی ذات کے احیاء کا موقع دیتا ہے۔[۷] چوتھی صدی ہجری تک تصوف نے اس نظریہ کو قبول کر لیا تھا اور کلاباذی' ایک مستند صوفی (غالباً الحلاج) کے حوالہ سے یہ قول نقل کرتا ہے:

> "بقا مقام نبوت ہے (ولایت کے مقابلہ میں) جنہیں خدا کی جانب سے سکون و طمانیت تفویض ہوتی ہے۔ جو کچھ انہیں صوفیانہ ریاضت سے حاصل ہوتا ہے' اللہ ان کے فرائض ادا کرنے سے نہیں روکتا۔"[۸]

جنید نے واردات نفس اور اعمال دونوں کے بارے میں صوفیاء کے دعووں کو ہدف تنقید بنایا۔ انہوں نے صوفیانہ احوال کی معروضی صحت سے انکار کیا اور ابو یزید بسطامی کے ساتھ ساتھ سارے صوفیا کو اپنے تخیل کا اسیر ٹھہرایا۔[۹] انہوں نے صوفی روایات میں شریعت گریزی اور وسیع مشربی کے رجحانات کے سدباب کی تمام عمر کوشش کی اور اس سے علم کو معرفت اور عزیمت کو

رخصت پر ترجیح دی۔[10]

صوفیانہ نظریات نے اس طرزِ عمل کی وجہ سے بہت سے متضاد اور تکمیلی معقولات کے جوڑے وضع کر لیے تھے تاکہ سری اور پیغمبرانہ شعور' واردات روحانی اور شریعت سے بہ حیثیت ایک سماجی ادارہ کے انصاف کیا جا سکے۔ ہم اس سے پہلے فنا اور بقا کے توام معقولات کو بیان کر چکے ہیں۔ (۱) ہوش و سرمستی' (۲) وحدت اور کثرت' (۳) غیب و شہود اسی قبیل کے دوسرے معقولات ہیں۔ سری اور پیغمبرانہ شعور میں یہ فرق ہوتا ہے کہ سری شعور عموماً جدلیاتی تجربہ کی ایک جہت تک محدود رہتا ہے' جبکہ پیغمبرانہ شعور ایک کلی تجربہ ہوتا ہے جس میں دونوں جہات کی جدلیت برقرار رہتی ہے۔ علمی اعتبار سے یہ ایک ایسے نظریہ کو متعارف کراتا ہے جسے قبولیت عام ملی۔ اس کی رو سے عالم جذب و سرمستی میں کہی جانے والی باتیں نادرست قرار پاتی ہیں' جبکہ عالم ہوش میں کہی گئی باتیں قابل اعتبار ہوتی ہیں۔ گو بہت سے صوفیاء اس کے برعکس سمجھتے ہیں اور حالت جذب و سرمستی کو فوقیت دیتے ہیں۔ اور پیغمبر حکم الٰہی سے مجبوراً عالم ہوش میں واپس آتا ہے۔

گو صوفیائے کرام ان جدلیاتی معقولات کی باہمی نسبت کے تعین سے قاصر تھے' تاہم ان کے یہ نظریات تصوف اور راسخ العقیدگی کے باہمی تعلق کے لیے مفید ثابت ہوئے۔ چوتھی صدی ہجری کے وسط سے تصوف اور راسخ العقیدہ کلام کے درمیان مفاہمت کی علامتیں نظر آنے لگتی ہیں۔ ایک معروف صوفی ابن خفیف (م ۳۷۱ھ) اشاعرہ کے ساتھ شریک ہو کر اس کے نمایاں حامی بن گئے۔[11] راسخ العقیدگی سے متعلق ایک دلچسپ اقتباس جو ماتریدی سے منسوب ہے' اس کی ایک عجیب و غریب مثال ہے۔ اس کتاب کا نام "رسالہ فی عقائد" ہے۔ گو یہ ماتریدی کی تحریر نہیں ہے۔ (اس لیے کہ ۳۳۳ھ میں ماتریدی وفات پا چکے تھے) اور یہ نسخہ کسی طور پر چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر سے پہلے کی تحریر نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی اصطلاحات قدیم اور فلسفیانہ ہیں۔ اس کامل روایتی کتاب کا صوفیانہ انداز یقیناً چونکا دینے والا ہے۔ گو یہ احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہے کہ اس کے اثرات کو محدود رکھا جائے' تاکہ وہ علم کلام کے دائرہ سے باہر نہ نکل جائیں۔ چنانچہ اس نسخہ

میں ایمان کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

''اسلام باری تعالیٰ کا وہ علم ہے' جو کسی دلیل و برہان کا محتاج نہیں اور اس کا ماخذ بنتا ہے۔ ایمان اللہ تعالیٰ کی خدائی کا علم ہے اور اس کا مسکن قلب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو اس کی صفات سمیت جاننا معرفت ہے اور اس کا مرکز فواد ہے جو قلب کے اندر ہے۔ اور خدا کی وحدت کی شناخت توحید مطلق کا علم ہے۔ اور اس کا مقام ''سر'' یا وجود باطنی ہے۔ جو قلب کے مرکز میں جاگزیں ہے۔ اس کی تمثیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ اللہ کا نور اس طاق کے مثل ہے جس میں چراغ رکھا ہوا ہے۔''[۱۲] (النور:۳۵)

اشاعرہ نے جس علم کلام کی صورت گری کی اس میں شروع ہی سے غیر پیغمبرانہ معجزات یا علامات ولایت کی گنجائش موجود تھی۔ یہ غیر معتزلی نظریہ تصوف کے لیے بڑی مراعات تھی۔ اور یہ اشعری علم کلام کے سالماتی نظریہ فطرت اور تصور زماں کی وجہ سے ممکن ہوا۔ چوتھی صدی ہجری میں کرامات کو قبولیت عام حاصل ہوئی' یہاں تک کہ ابن سینا جیسے عقلیت پسند نے اپنے غیر سالماتی نظام میں اس کے لیے گنجائش نکالی گو اس نے اسے مادہ پر ذہن کے طبعی اثرات سے تعبیر کیا۔ اور بعد کی روایتی کتاب العقائد میں صوفیاء کی کرامات کو تسلیم کیا گیا۔ اور اسے امت سے متعلق کسی ولی کو پیغمبرانہ مشن کی سچائی کی شہادت مانا گیا۔ صوفیاء نے اس تعبیر کو متفقہ طور پر تسلیم کیا۔

اس مفاہمت میں ان احادیث نے بھرپور کردار ادا کیا جن کی ان دو مقاصد کے لیے تیسری اور چوتھی صدی میں تشہیر و اشاعت ہوئی تھی کہ وہ تصوف کے مفادات کو آگے بڑھائیں اور اسے راسخ العقیدگی سے ہم آہنگ کریں۔ چوتھی صدی ہجری کے آخری ربع میں متعدد لوگوں نے کتابیں لکھیں۔ مثلاً السراج (م ۳۷۷ھ) نے ''کتاب اللمع'' اور کلاباذی (م ۳۸۵ھ) نے ''التعرف طریقت الصوفیاء'' لکھی تاکہ اعتدال پسند تصوف کی روایات کی اس نظام

تصورات کے سہارے وکالت کی جا سکے جو راسخ العقیدگی سے مطابقت رکھتا ہے اور اس کا حامی ہے۔ یہ کام ۴۳۸ھ میں عبدالکریم القشیری (م ۴۶۵ھ) کے مشہور رسالہ نے انجام دیا جو تصوف اور راسخ العقیدہ کلام کے امتزاج کا منشور تھا۔

یہ تحریک الغزالی کی شہرہ آفاق تصانیف میں اپنے نقطۂ عروج کو پہنچی جسے اس کے لیے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ قرون وسطیٰ کی اس عظیم المرتبت شخصیت نے مستقبل میں اسلام کے ارتقاء کے لیے اپنے افکار کے مقابلہ میں اپنے ذاتی تجربات پر مبنی تعلیمات کے ساتھ فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ ایک فقید المثال مذہبی بصیرت سے بہرہ ور (جس کی صورت گری میں غزالی کو متعدد روحانی بحران اور کشمکش سے گزرنا پڑا) اور ذہن رسا سے سرفراز اس نابغہ روزگار کے واردات روحانی نے اسے اس لائق بنا دیا کہ وہ اللہ کے ارادہ، قدرت اور رحم کے حوالہ سے راسخ العقیدہ کلام کو ایک زندہ اور متحرک حقیقت میں تبدیل کر دے جس کی دھڑکن اسے اپنی رگ جاں میں محسوس ہوئی۔ اس نے علماء اور صوفیاء دونوں کو دعوت دی اور اس کے لیے نہایت صاف، تیز اور موثر فلسفیانہ لہجہ اختیار کیا۔

الغزالی نے اسلامی روایات کو بے اندازہ متاثر کیا۔ انہوں نے نہ صرف راسخ العقیدہ اسلام کی دوبارہ صورت گری کی اور تصوف کو اس کا ایک ناقابل انفکاک حصہ بنا دیا، بلکہ اصلاح تصوف کا بھی بیڑا اٹھایا اور اسے غیر اسلامی عناصر سے پاک کیا، تاکہ وہ راسخ العقیدہ مذہب کی اعانت کر سکے۔ اس لحاظ سے غزالی ایک طویل، فروغ پذیر تاریخ کے لیے نقطۂ آغاز کی حیثیت رکھتا ہے۔ غزالی کے اثرات کی وجہ سے تصوف پر امت کا اجماع ہو گیا۔ اسلام کو اس طرح ایک نئی روحانی اور عام قبولیت حاصل ہوگئی، جس کی وجہ سے افریقہ، وسطی ایشیاء اور ہندوستان کے وسیع و عریض خطہ میں اسلام کی اشاعت ہوئی۔ مزید براں تصوف اور کلام کے ایک ہی برگزیدہ ذات میں جمع ہونے سے فکری دنیا میں ایک صحت مند تبدیلی رونما ہوئی۔ اس کی توثیق آگے چل کر اس امر سے ہوئی کہ ترکیبی فکر کے نتیجہ میں اصحاب فکر و نظر پیدا ہوئے جنہوں نے مسلم علم کلام کو رسمی

اور روایتی دینیات کی بجائے ایک نئی، وسیع اور مستحکم بنیاد فراہم کی۔ اس نئی ترکیبی فکر کو بہرحال دو طرح کے خطرات لاحق رہے جنہوں نے بالآخر ساتویں صدی ہجری میں اسلام کی ہیئت کو بڑی حد تک بدل کر رکھ دیا۔ اور یہ حضرات بہرطوران رسواکن عقائد اور ذلت آمیز روایات کے ذمہ دار قرار پائے جنہوں نے مسلم معاشرہ کو گراں بار کر دیا۔ ان میں سے ایک عامیانہ مذہب کے غلبہ کا خطرہ تھا جس سے آئندہ بحث ہوگی۔ دوسرے صوفی عرفانیت جو ابھی زیر بحث آئے گی اور جس نے فکری سطح پر نہایت لائق، آزاد اور خلاق اذہان کی ساری توانائیاں اپنے لیے وقف کر لیں۔

صوفی عرفانیات: اگر زہد و تقویٰ کی واردات روحانی کو اہمیت دینے والی ابتدائی روایت فقہ کے فروغ کے خلاف ایک ردعمل تھا تو تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں احوال باطنی پر مبنی نظریہ معرفت عقلیت کے خلاف ایک جنگ تھی۔ اس کی شہادت موجود ہے کہ تیسری صدی میں صوفیاء ہر چند کہ وہ متکلمین کے زمرہ میں شمار ہوتے تھے، علم کلام کے مخالف تھے۔ عربی کی سب سے پہلی اور ضخیم کتابیات "کتاب الفہرست" میں انہیں متکلمین کا پانچواں طبقہ قرار دیا گیا ہے، جبکہ اشاعرہ کو ایک جداگانہ حیثیت نہیں دی گئی۔ جدلیاتی علم کلام میں جسے علم التوحید کہا جاتا ہے، صوفیا نے اس کے مقابلہ میں "معرفت التوحید" پیش کی۔ تصور توحید صوفی تجربے میں وصل الٰہی میں تبدیل ہو گیا۔ (عربی لفظ توحید میں کسی چیز کو ایک قرار دینے اور کسی شے کے کسی دوسری شے سے متحد ہونے کے دونوں ہی مفہوم موجود ہیں)۔

صوفیاء، غالباً خارجی اثرات کے تحت بہت جلد اس نظریہ کے قائل ہو گئے کہ حقیقتاً صرف اللہ تعالیٰ ہی کا وجود ہے اور اس سے اس تصور تک پہنچے کہ اللہ تعالیٰ ہر شے کی حقیقت ہے۔ جب سنی علم کلام کے دو مکاتب فکر اشاعرہ اور ماتریدیہ کی اشاعت ہوئی اور انہوں نے معتزلہ کے برخلاف یہ دعویٰ کیا کہ صرف اللہ ہی سارے اعمال کا خالق ہے، تو صوفی عرفانیات نے اسے فوراً قبول کر لیا۔ لیکن اس کی تعبیر اپنے مخصوص اسلوب سے کی، یعنی اللہ کے ماسوا کسی شے کا وجود نہیں۔ اس طرح قرآنی تصور توحید عرفانی تصوف کے ہاتھوں یکسر تبدیل ہو گیا۔

تاہم کسی بھی مخصوص صوفی نظریہ کے مقابلہ میں صوفیانہ شعور کی ماہیت کا معاملہ زیادہ نزاعی رہا۔ یہ عرفانی علم کی اساس تھا جو اپنی خود ساختہ صداقت' بدانی تعین اور خطا ناپذیری کے باعث علماء کے لیے ناقابل قبول رہا۔ عرفانی تصوف کا معاملہ ابتدائی زاہدانہ تصوف سے یکسر مختلف رہا جہاں اعمال کے مقابلہ میں ضمیر کی پاکیزگی کا مسئلہ اہم تھا۔ صوفیاء اب ایک ماورائے اصلاح طریق علم کے دعویٰ دار تھے جو خطا سے پاک جانا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ اس کی ماہیت عقلی علم سے بالکل مختلف تھی۔ علماء نے اس دعویٰ کی مزاحمت محض اس لیے نہیں کی کہ اس سے اس نظام فکر کو خطرہ لاحق تھا' جسے انتہائی کاوش سے چار صدیوں میں مرتب کیا گیا تھا' بلکہ اس سے زیادہ اہم بات یہ تھی کہ صوفیاء کا عرفان تنقیح وانضباط سے ماورا تھا۔ اور از روئے تعریف اصلاح ناپذیر تھا۔ الغزالی کی کوششوں سے انقلابی تبدیلی آنے کے باوجود علماء نے مخصوص صوفیانہ علم کو کبھی تسلیم نہیں کیا۔(۱۳)

اس اصول کو ماننے کے باوجود کہ "عالم سکر" میں دیئے گئے بیانات درست نہیں ہوتے' تصوف میں یہ اصرار برقرار رہا کہ حالت جذب کے کلمات ایک مخصوص وقوفی کیفیت کے حامل ہوتے ہیں جنہیں علم کے عام پیمانوں سے ناپنا ممکن نہیں۔ واردات روحانی کے نظریہ میں مجمل طور پر ایک بے مثل باطنی علم مفروض تھا' جو صاحب ایمان کی شناخت ہے۔ ایک ایسا ہی وقوفی معجزہ التستری (وفات:۲۸۳ھ) سے منسوب کیا جاتا ہے۔

"اللہ رب العزت کا ایک راز ہے۔ اگر اسے عام کر دیا جائے تو یہ نبوت کی تباہی کا موجب ہو گا۔ اور نبوت کا ایک راز ہے' اگر اسے عام کر دیا جائے تو علم کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اور عرفاء کا ایک راز ہے' اگر اللہ اسے فاش کر دے تو شریعت بے معنی ہو جائے گی۔"(۱۴)

تستری سے یہ بیان بھی منسوب کیا جاتا ہے۔ "مجھے امت محمدی میں گناہ گاروں' جفا کاروں' قاتلوں' زانیوں اور نقب زنوں سے بحث نہیں۔ لیکن مجھے ان سے کوئی سروکار نہیں جو اللہ پر توکل' اس سے طمانیت پانے' اس کے عشق و آرزو کے دعوے کرتے ہیں۔"(۱۵)

اخلاقی ندامت کے اس انتہائی عجیب و غریب امتزاج کو ایک نظریہ کے طور سے فروغ دینے پر اسے علماء نے ہدف ملامت بنایا' اور اسے عرفانی دعووں کا مورد ٹھہرایا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ سارے عرفانی دعوے صوفیاء کے یونانی عرفانی تصورات' مسیحیت اور مانیت کے زیر اثر ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

نظریہ نور محمدی تصوف میں ان عرفانی' مانوی تصورات کی ابتدائی در اندازی کی مثال ہے جو خدا کے بعد اولین وجودیاتی حقیقت مانی جاتی ہے۔ یہ نظریہ شیخ ابن عربی (ساتویں صدی ہجری) کی تعلیمات سے تصوف میں مرکزی حیثیت اختیار کر گیا اور جیسا کہ بعد کے تجزیہ سے ظاہر ہو گا کہ ابن عربی نے خود ذات باری تعالیٰ کی اس نور سے تشکیل کی۔ نور محمدی میں آدم سمیت سارے انبیاء کرام کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس کے بارے میں ایک حدیث میں ہے جسے راسخ العقیدگی بھی تسلیم کرتی ہے کہ محمد ﷺ اس وقت بھی پیغمبر تھے جب آدم کا وجود خاک و آب کے درمیان تھا' گو روایت پسندی اس حدیث کے مابعد الطبیعیاتی مضمرات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ تاہم دوسرے پیغمبروں کے مقابلہ میں محمد ﷺ کے افتخار کے لیے یہ بیان درست تھا۔

وہ اقتباس جو التستری سے منسوب کیا جاتا ہے' غالباً اس کے نظریہ کے ارتقاء کا مظہر ہے' جو ان کے مقلدین کے ہاتھوں انجام پایا۔ یہ اقتباس یوں ہے "اللہ نے نور محمد کو اپنے نور سے پیدا کیا۔ اس نے اس کی صورت گری کی اور اپنے ہاتھوں سے اسے ظہور میں لایا۔ یہ نور صد ہزار سال اس کے پیش نظر رہا' جس کے دوران اس نے شب و روز ستر بار اس پر غور کیا۔ اس کے بعد اس نے اس سے ساری کائنات تخلیق کی۔"[۱۶] یہ فلسفیانہ میلان نو فلاطونی تصور اشراق کے نفوذ کے بعد تیز تر ہو گیا۔ اور فکری تصوف کے لیے انتہا درجہ کی دلکشی اختیار کر لی۔ ان تصورات کو چوتھی صدی ہجری میں اخوان الصفا نے ایک مقبول دائرہ المعارف کے طور پر مرتب کیا' جو ایک باطنی اسماعیلی حلقہ تھا۔ یہ مذہبی فلسفیانہ کتاب "رسائل اخوان الصفا" سے موسوم ہوئی۔ اور

پانچویں صدی میں اسے بڑے پیمانہ پر اشاعت ملی۔ بعد کے اسماعیلی عرفانیات نے اسے بطور ماخذ استعمال کیا۔ اور طالب معرفت کے ترفع کے لیے نوفلاطونی صعودیعنی روح کی وجود مطلق کی طرف واپسی اور اول الذکر کا ثانی الذکر میں انجذاب ممکن بنا دیا۔

صوفیاء کا تصور عرفان یہی ہے۔ اس نے شریعت اور حقیقت کے مابین ربط و تعلق کے ایک عجیب نظریہ کو فروغ دیا۔ بہت سے صوفیائے کرام نے یہ موقف اختیار کیا کہ جو طالب اس باطنی صداقت تک پہنچ جاتا ہے' ماورائے شریعت ہو جاتا ہے' یعنی اسے ان شرعی حد بندیوں کی ضرورت باقی نہیں رہتی جو عامیوں اور نوآموزوں کے لیے ہے۔ وہ لوگ جو یہ انتہا پسندانہ نقطۂ نظر نہیں رکھتے' مذہب کو تعلیمات کی حیثیت دیتے ہیں۔ اور صرف ارتقاع روحانی کا زینہ سمجھتے ہیں۔ تاہم بعض لوگ اس پر اصرار کرتے ہیں کہ شریعت سے کسی بھی صورت میں تجاوز نہ کیا جائے۔ یہ راسخ العقیدہ صوفیاء کا مسلک ہے' جنہوں نے ''باطنی'' اور ''ظاہری'' کی تقسیم روا رکھی ہے۔ اس کا حوالہ پہلے آچکا ہے۔ لیکن یہ اصلاحی کوشش کافی نہیں تھی۔ یہ ظاہر و باطن' صوفیانہ وجدان اور اس کے وقوفی مافیہ کے مابین کوئی داخلی ربط اور شرعی زندگی اور عقل کے مابین کوئی لازمی تعلق پیدا کرنے سے قاصر رہی۔ اگر یہ کوشش بارآور ہو گئی ہوتی تو اس سے اسلام نہ صرف ایک بڑے داخلی نزاع سے بچ جاتا بلکہ ایک بے مثال خلاقیت سے مالا مال ہو جاتا۔ نتیجتاً صوفیائے کرام صرف یہ تاثر چھوڑ سکے کہ انہوں نے علما کے خوف اور مصلحت کیشی کی بنا پر دو غیر متوافق رجحانات کو یکجا کرنے کی کوشش کی۔

اس کے باوجود تصوف نے لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ اور چوتھی و پانچویں صدی ہجری میں اپنے عہد کے اعلیٰ ترین اذہان کو اپنی طرف کھینچا۔ دریں اثنا علماء کا فکری نظام جمود کا شکار ہو چکا تھا اور ان کے شرعی حیلوں اور (بے روح) علمی مظاہر سے بدظن ہو کر بہت سے اہل بصیرت تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ علماء نے صوفیاء کے اس زعم باطل پر طعنہ زنی کی کہ انہیں حق کی معرفت حاصل ہے۔ لیکن اس مذہبی تقاضے کی شدت اور گمراہی محسوس کرنے سے قاصر رہے۔

جو تصوف کی سیل میں موجزن تھا اور وہ یہ محسوس نہ کر سکے کہ ان کے قدم اکھڑ رہے ہیں۔ صوفیاء نے مفاہمت میں پیش قدمی کی لیکن علماء نے کم اندیشی کا ثبوت دیا۔ الغزالی سے کچھ پہلے الفارابی اور ابن سینا نے فلسفیانہ تصوف کے جس نظام کی تشکیل کی تھی اس سے عرفانی تصوف کو تحریک ہوئی اور اس نے اس سے کسب فیض کیا۔

الغزالی کے مشن کو پذیرائی محض اس لیے نہیں ملی کہ اس نے راسخ العقیدہ تصوف کو ایک نئی جہت دی، بلکہ اصلاح تصوف کا موجب بھی بنا۔ حقیقت باری تعالیٰ سے متعلق فلسفیانہ کاوش ان کے لیے بے نتیجہ رہی۔ اس لیے انہوں نے تصوف سے بطور ایک ذریعہ علم رجوع نہیں کیا۔ انہوں نے کسی کرشماتی علم کی نہ خواہش کی نہ توقع۔ ان کے پیش نظر صرف ایک ہی ہدف تھا کہ ایمان کی سچائیوں کو برتا جائے اور صوفیاء کے وجدانی طریقہ سے اسے پرکھا جائے۔ الغزالی کو اس مقصد میں کامیابی ہوئی۔ ان کا ایمان اس کسوٹی پر پورا اترا اور انہوں نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایمان صرف واردات قلبی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ نیز یہ (جو انتہائی اہم بات ہے) کہ ایمان کی سچائیوں کے ماسوا تصوف کا کوئی وقوفی مواد یا معروض نہیں ہے۔ للہذا انہوں نے عرفانی تصوف کے زعم بے جا کو ممنوع قرار دیا اور مجذوبوں کی مذمت کی۔

یہ ایک عظیم صوفی کا چونکا دینے والا سبق تھا۔ اور اگر غور کریں تو پوری تاریخ تصوف مین اس کی نظیر مشکل ہی سے ملے گی۔ الغزالی کا عندیہ یہ تھا کہ تصوف حقیقت کے بارے میں نئے شواہد فراہم کرنے کا وظیفہ نہیں، بلکہ بطور وحدت اس کے باطنی ادراک کا ایک اسلوب ہے۔ مزید برآں صوفیانہ شعور کی وحدت اسی تجربی مواد سے مشروط ہوتی ہے۔ (خواہ وہ اس سے ماورا جانے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کرے) جسے وہ نئے معانی سے پرکھتی اور تبدیل کرتی ہے۔ یہ شریعت کی حقیقت کی ایک حوصلہ افزا دریافت تھی۔ اور اس سے تصوف کے راسخ العقیدگی کے رشتے میں انقلابی تبدیلی رونما ہوئی۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس رجحان نے ان لوگوں کو جنم دیا جنہوں نے اس رشتہ کی نوعیت کا تعین کیا اور اپنے ایمان کو نئی اصطلاحوں میں بیان کیا۔

لیکن الغزالی کی تنقیدی، امتزاجی اور اصلاحی سرگرمیاں بیک وقت اسلام کی روحانی تاریخ میں ایک فاصل آب ثابت ہوئی جس نے امت مسلمہ میں تصورات کے دھارے کو نئے انداز سے منقسم اور آمیز کیا۔ اس میں الغزالی کے بعد آنے والی صدی میں نظریاتی سطح پر فلسفیانہ اور صوفیانہ رجحانات کا اتصال اسلام کے مستقبل کے لیے سب سے زیادہ فیصلہ کن ثابت ہوا۔ یہ بات پہلے بھی زیر بحث آچکی ہے۔ راسخ العقیدگی کے جارحانہ حملوں سے جس کا آغاز بلاشبہ الغزالی سے ہوا، عقلی فلسفہ ختم نہیں ہوا بلکہ زیر زمین چلا گیا۔ اور بعد میں عرفانی تصوف کی شکل میں اس نے انتقام لیا جہاں اسے تحفظ اور پذیرائی ملی۔ بلاشبہ یہ ایک ناقابل تسخیر فلسفہ تھا۔ اپنی فکری ہیئت میں وہ بھی ہدف تنقید بن سکتا تھا اور الغزالی جیسا کوئی شخص اس کی خامیوں کو واشگاف کر سکتا تھا۔ اپنی نئی صوفیانہ تشکیل میں عرفانیات نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ خطا ناپذیر وجدانات سے عبارت ہے جو عقلی تنقید سے محفوظ ہیں۔ اسی طرح صوفی اسلوبیات کا وہ خاکہ جس کی الغزالی نے وکالت کی اور جسے بعد کے راسخ العقیدہ صوفیاء نے اختیار کیا، نئی عرفانیات کی وجہ سے معدوم ہو گیا جس نے قرون وسطیٰ کے چند بہترین اذہان کو اپنی طرف کھینچا اور ایک سراسر فلسفیانہ وجدانیت نے راسخ العقیدہ تصوف کے اخلاقی اور غیر مابعدالطبیعیاتی واردات قلبی کی جگہ لے لی۔

ابن عربی (وفات:۶۳۸ھ) کے ہاتھوں تصوف کی نئی علمیات کی کلاسیکی تشکیل ہوئی جو اسلام میں عرفانی تصوف کے امام کا درجہ رکھتے ہیں۔ فتوحات مکیہ کے شروع میں انہوں نے طریق علم پر بحث کی اور یہ نتیجہ نکالا کہ کشف ہی علم کا اعلیٰ ترین اور واحد ذریعہ ہے۔ وہ فلاسفہ کو اس لیے ہدف تنقید بناتے ہیں کہ وہ صرف عقل پر بھروسہ کرتے ہیں اور مذہبی جماعتوں کو بھی اس لیے موردالزام ٹھہراتے ہیں کہ وہ سارے فلسفیانہ نظریات کو باطل سمجھ کر مسترد کر دیتے ہیں۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ ابن عربی اور اس کے مقلدین نے فلسفیانہ میراث کو اپنا لیا اور اسے ایک وجدانی نظریہ کے طور پر فروغ دیا۔ کہیں عقلی کاوشوں کے بجائے اسے صوفیانہ وجدان کے حوالہ سے پیش کیا۔ بعد کے عرفانی صوفیاء کی تحریریں عقلیت پرستوں کے انتقاد اور وجدان کے مقابلہ میں عقل کی تحقیر

سے بھری پڑی ہیں اور اس سے یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ صوفیا فلسفہ کے ازلی دشمن ہیں' جیسا کہ عظیم صوفی شاعر جلال الدین رومی ارشاد فرماتے ہیں:

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

بہرحال سچائی یہ ہے کہ یہ مخالفت محض اسلوب کا معاملہ ہے۔ الغزالی کے یہاں یہ راسخ العقیدہ علماء کی مخالفت سے مشابہ ہے۔ اس مخالفت میں مواد نہیں بدلتا۔ صرف اس تجربہ کی ہیئت' استدلالی فکر کے عمل سے متضاد نظر آتی ہے۔ یہ واضح ہے کہ صدر الدین جیسے بعد کے فلاسفہ نے کشف کو علم کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیا ہے۔ یہ رہا راسخ العقیدہ علماء کے لیے تصوف کا علمیاتی چیلنج لیکن جو بات اس سے کہیں زیادہ گھمبیر تھی' وہ عرفانیات کا مواد تھا جو بڑی حد تک ابن عربی کی ہمہ جہت اور تخیلی ذہانت کا نتیجہ تھا۔ ان کا نظام فکر جس سے فکری تصوف نے روایتی کلام کو ہٹانے کا کام لیا' کلیتاً وحدت الوجودی اور ہمہ اوستی ہے' جو راسخ العقیدہ اسلام سے سراسر متضاد تھا۔ مختصراً ابن عربی کی تعلیمات یہ تھیں کہ حقیقت مطلق منزہ اور بے نام ہے اور وجود ذاتی ہی اس کا واحد وصف ہے۔ لیکن وجود مطلق ایک سلسلہ نزول و تعین سے ایسی حالت وجودی کو بروئے کار لاتا ہے جو اسے اپنی صفات "علم" "قدرت" "حیات" اور خلاقیت سے خود آگاہ کرتا ہے۔ بہرحال یہ صفات کمال صرف اس کے ذہن باشعور میں ہوتے ہیں۔ لیکن ان ہی صفات سے وہ مواد ظہور میں آتا ہے جس سے کائنات بنتی ہے۔ تخلیق عالم ان صفات کی ابطال کے سوا کچھ نہیں۔ جو ذہن الوہی خارج کی طرف ان حقائق میں کرتا ہے جو وجود مطلق کے سوا کچھ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات ہی عالم مخلوق کی ماہیت ہیں۔ ان میں اعلیٰ ترین ماہیت محمد ﷺ کی ہے جس نے پیغمبر اسلام محمد ﷺ کی تاریخی شخصیت میں اپنا ظہور کیا۔ لیکن اس کی تنزیہی حالت خاتم الانبیاء کے بجائے خاتم الاولیاء میں اپنے نقطۂ کمال کو پہنچے گی۔ اور یہ خود ابن عربی کی ذات ہے۔

ان دونوں نظریات سے راسخ العقیدگی کو براہ راست خطرہ محسوس ہوا۔ دوسرا نظریہ جو

ذاتی طور پر پیغمبر کی حیثیت پر ایک حملہ تھا' اس نے اپنی پذیرائی کھو دی۔ کیونکہ ابن عربی کے خاتم الاولیاء ہونے کے مزعومہ دعویٰ کو لوگوں نے سنجیدگی سے نہیں لیا۔ مگر اس سے الغزالی سے پہلے نبوت اور ولایت کے باہمی تعلق کی پرانی بحث پھر شروع ہو گئی۔ لیکن ان دونوں نظریات کے مخفی اثرات شریعت اور اس کی ظاہری صورت قانون کے لیے انتہائی خطرناک ثابت ہوئے۔ کسی بھی کلیتہ وحدتی نظام میں خواہ وہ کتنا ہی پاکیزہ اور محتاط کیوں نہ ہو' اپنی ماہیت کی رو سے اخلاقی معیارات کی معروضیت کو درخور اعتنا نہ سمجھا جائیگا۔ ہمہ اوست اس کا منطقی نتیجہ تھا۔ نویں صدی ہجری کے فارسی صوفی شاعر جامی کے بقول:

رفیق و ہمدم و ہم سفر
سب وہی ہے
جو خرقہ درویش اور خلعت شاہی ہے
سب وہی ہے
جو کثرت شہود اور وحدت خفی میں ہے
سب وہی ہے
بہ خدا سب وہی ہے' بہ خدا سب وہی ہے

صوفیانہ ادب اور بطور خاص اس کی شاعری کا یہ بنیادی وصف رہا ہے کہ اس میں عشق مجازی کے تمثالات کو فروغ ملا۔ اور انہیں طالب حق کے عشق مجازی کے لیے استعمال کیا گیا۔ ابن عربی نے خود مکہ کی ایک شہرہ آفاق خاتون سے متاثر ہو کر "ترجمان الاشعراق" کے عنوان سے عاشقانہ اشعار کہے۔ بعد میں اس جذبہ کا معروض "روحانی" تھا... ان کی تعلیمات کی رو سے آدم فی الحقیقت پہلی "جنس لطیف" تھا کیونکہ "حوا" ان کے باطن سے پیدا ہوئی۔ اور آدم ثانی یعنی حضرت مریم نے عیسیٰؑ کو جنم دے کر یہ عمل دہرایا۔ بعد کی فارسی صوفیانہ شاعری میں یہ رجحان اور بھی پروان چڑھا۔ عشقیہ تمثالات حقیقت پسندانہ انداز میں استعمال کیے گئے۔ اور بہت سے

شعراء کے بارے میں یہ سوال اٹھا کہ وہ عشق حقیقی میں نغمہ سراہیں۔ یا بے لاگ جنسی خواہش کا اظہار کر رہے ہیں۔ اس طرح کی محاکات بیشتر فارسی' ترکی اور اردو شاعری کا کلی اثاثہ قرار پائیں اور اس میں اس بلا کی جاذبیت تھی کہ شاعرانہ اسلوب موجودہ صدی میں داخل ہو کر اس سحر سے قدرے آزاد ہوا ہے۔

ہم کسی دوسری جگہ اسلام کے لیے وحدت الوجود کے عملی مضمرات زیر بحث آئیں گے اور یہ بات صاف ہو سکے گی کہ اس نے اسلامی شریعت کے تصور کو کس درجہ معرض خطر میں رکھا۔ ہم اس باب کو ان اسالیب کی نشاندہی پر ختم کریں گے' جنہیں راسخ العقیدگی نے ان خطرات کے مقابلہ کے لیے اختیار کیا تھا جو تصوف سے لاحق تھے۔ راسخ العقیدگی نظریاتی سطح پر صوفیانہ وجدان کی معروضی صحت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھی۔ گو تفتازانی (وفات ۷۹۱ھ) جیسے بعض لوگ یہ مانتے تھے کہ صوفیانہ وجدان صاحب واردات کے لیے سند ہے۔ اس کے ماوراء معروضیت ہونے کا مسئلہ البتہ محل نظر ہے۔ بہرحال دینیاتی سطح پر (جو عقائد کی طرح عوامی معاملہ نہیں' بلکہ اہل دانش کا مسئلہ ہے)۔ الغزالی کے زیر اثر صوفیانہ وجدان کو سنجیدگی سے لیا گیا۔ کہیں اس کی ٹھہر ناپذیری کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ تصوف کے وحدت الوجودی نظریہ کو راسخ العقیدہ علماء کی اکثریت نے نہایت سختی سے مسترد کیا۔

یہ وہ پس منظر تھا جس میں آٹھویں صدی اور اس کے بعد ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کی سرگرمیاں جاری رہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ نے صوفیاء کے وجدانی اسلوب کی صحت کو تسلیم کیا۔ تاہم مزارات کی پرستش اور مسلک درویشی جیسی صوفیانہ رسوم و روایات کو ہدف ملامت بنائے رکھا۔ ان کے شاگردوں میں ابن قیم کا لب و لہجہ اس معاملہ میں مقابلتاً نرم تھا۔ ابن تیمیہ اور ان کے مکتب فکر نے اس بات پر زور دیا کہ صوفیانہ واردات میں خطا ناپذیری کی کوئی تخصیص نہیں اور اس کے تجربی مواد کی صحت و صداقت کو خارجی حوالوں سے پرکھا جانا چاہیے۔ اس طرح تصوف' شریعت اور روحی کی تعبیر نو کر سکتا تھا۔ لیکن اس کی نفی نہیں۔ نظریہ وحدت الوجود جسے

صوفیاء تسلیم کرتے ہیں' عالم خارجی کے تمام امتیازات کی نفی کرتا ہے جو کسی بھی قضیہ کی صحت کو پرکھنے کا معیار ہے۔ اور اس طرح شریعت یا نظام اخلاق کی تباہی کا باعث بنتا ہے۔ وحدت الوجود نہ صرف یہ کہ ان معیارات کو پورا نہیں کرتا' ان کی نفی کرتا ہے۔ لہٰذا اس نظریہ کو کائنات کی ایک اخلاقی توجیہ کے طور پر مسترد کیا جانا چاہیے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن تیمیہ کا اولین مقصد وحدت الوجود کا انتقاد ہے۔ وہ اس کے پس منظر میں کارفرما فلسفہ کو ہدف تنقید بناتے ہیں۔ جس نے تصوف کے وجودی مسلک کی راہ ہموار کی۔ ابن تیمیہ اپنے اس تجزیہ کو اور آگے بڑھاتے ہیں اور اشعری نظریہ ارادۂ الٰہی کو وجودی فکر کے فروغ میں سنگ میل قرار دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے یہ لازم جانا کہ شریعت کا ایک ایسا تصور وضع کیا جائے جو معتزلہ اور اشاعرہ اور اس سے مماثل وحدت الوجود اور قانون اخلاق کی دوئی کو ہم آہنگ کر سکے۔

ابن تیمیہ کی تعلیمات کو بالخصوص علماء کی سخت تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ اس تنقید کی بنیادی وجہ تقلید کی تردید' سارے مسلم فرقوں پر بلا خوف تنقید اور خصوصاً اشعری دینیات کی اس بناء پر پر زور مذمت کہ یہ غیر اسلامی تقدیر پرستی کی حامی ہے۔ رفتہ رفتہ ابن تیمیہ کے اس پیغام سے بعد کی مذہبی اسلامی تحریکات کا مایہ خمیر تیار ہوا۔ اور بارہویں صدی ہجری میں متشدد وہابی اصلاح کی شکل میں ظاہر ہوا۔ تصوف کی اصلاح کے لیے زیادہ امید افزا اور موثر طریقہ یہی تھا کہ یہ عمل خود تصوف کے اندر شروع ہو۔ الغزالی کے بعد رفتہ رفتہ تصوف پر اجماع امت نے طبقہ علماء کو تصوف کی طرف راغب کیا۔ انہوں نے یہ محسوس کیا کہ تصوف کو انحراف و بے اعتدالی سے پاک کرنے کی یہی صورت ہے کہ اسے سنجیدگی سے لیا جائے۔ اسلامی قرون وسطیٰ کی بعد کی صدیوں میں یہ عام رویہ ہو گیا تھا کہ تصوف کے زہد و مکاشفہ کو راسخ العقیدہ' حدیث' فقہ اور دینیات سے ہم آہنگ کیا جائے۔

ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے غیر محتاط فکری اور روحانی نتائج پر تنقید تصوف کے اندر شروع ہو چکی تھی۔ ایک مشہور صوفی السمنانی (وفات:۷۳۶ھ) نے ابن عربی پر اللہ اور بندہ

کی عینیت ثابت کرنے اور خدا و کائنات کو گڈمڈ کرنے کا الزام عائد کیا۔ یہ تحریک شیخ احمد سرہندی (وفات:۱۰۳۵ھ) کی تعلیمات میں اپنی تکمیل کو پہنچی جو ہندوستان میں اصلاحی تصوف کے نمایاں نظریہ سازوں میں تھے۔ شیخ سرہندی نقشبندی سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وحدت الوجود کا تجربہ واردات روحانی کی حیثیت سے ایک حقیقت ہے۔ لیکن صوفیاء کے روحانی سفر کی آخری منزل نہیں ہے۔ انہوں نے اپنا نظریہ وضع کیا جس میں یہ رعایت ملحوظ رکھی کہ وہ مذہب میں اخلاقی امتیازات کے ساتھ انصاف کر سکے۔ اور اپنے شاگردوں میں خطوط کے ذریعہ اس خیال کی اشاعت کی' جو ہندوستان اور ماوراء النہر میں پھیلے ہوئے تھے۔ صوفی تناظر میں ابن تیمیہ کی تعلیمات کی توثیق کرتے ہوئے انہوں نے یہ تعلیم دی کہ صوفیانہ ''حقیقت'' جو بہ ظاہر شریعت کے منافی نظر آتی ہے' خود شریعت کی اساس ہے۔

شیخ سرہندی کی تحریک برصغیر میں خاصا اثر رکھتی ہے۔ اور صوفیاء کے متضاد رجحانات کو روکنے میں بڑی حد تک کامیاب رہی۔ شیخ سرہندی کی کوششوں کے باوجود بعض اذہان کے لیے وحدت الوجود کی ترغیب ناقابل مزاحمت تھی۔ ہندوستان میں یہ صورت حال مخصوص تھی۔ کیونکہ اسلام ہندو ہمہ اوستی اثرات سے متاثر ہو رہا تھا۔ کسی حد تک یہی اثرات دسویں صدی ہجری میں شہنشاہ اکبر کے دین الٰہی کے قیام کا موجب بنے جسے ریاستی مذہب کے طور پر نافذ کرنے کی کوشش کی گئی۔ دوسری صوفی تحریک کا ہدف یہ تھا کہ وحدت الوجودی دائرہ میں صوفیانہ عرفانیات کو شریعت کے اخلاقی تقاضوں سے ہم آہنگ کیا جائے۔ شام کے عبدالغنی نابلسی (وفات:۱۱۴۴ھ) اور شاہ ولی اللہ دہلوی (وفات:۱۱۷۶ھ) اس طریق فکر کے نمایاں ترجمان تھے۔ صوفی نظریہ کی تعبیر نو کی اس سے ملتی جلتی ایک مثال ملایا کے نور الدین ابن محمد الرایزی (وفات:۱۰۷۷ھ) کے یہاں نظر آتی ہے' جنہوں نے بڑی شدت کے ساتھ ہمہ اوستی موقف کو مسترد کر دیا۔ صوفیانہ تناظر میں صوفی علماء کے اہداف کا ابن تیمیہ کے امتزاجی انداز فکر سے موازنہ کیا جا سکتا ہے' جو راسخ العقیدہ کلام کی سطح پر نظر آتا ہے۔ ان کاوشوں سے اسلامی علم کلام کی جہت میں قابل لحاظ تبدیلی رونما ہوئی

اوراس نے ایک روایتی متکلمانہ خول سے نکل کر بہتر فکری قالب اختیار کرلیا۔اس کا سہراان افراد کے سرہے جو باضابطہ صوفی تھے لیکن ان کی راسخ العقیدگی شک و شبہ سے بلند رہی۔ یہ اسلام کے روادارانہ مزاج کی ایک روشن مثال ہے جو نزاع اور مقابلہ کے ایک مسلسل مرقع کے ساتھ ساتھ ان تنازعوں کو طے کرنے اور تبدیلی' مطابقت اور انجذاب کے ذریعہ ان سے نمٹنے کی سعی مسلسل سے عبارت ہے۔

مآخذ:

(۱) گولڈزہیر: Vorlesungen (ہیڈل برگ (۱۹۲۵ء)' ص ۱۵۶

(۲) نکلسن (R.A.) نے اپنی کتاب "عربوں کی ادبی تاریخ" (انگریزی) ص ۲۳۴' میں ترجمہ کیا ہے' ایل ماسینوں Recueil de textes inedites (عربی متن)' پیرس (۱۹۲۹ء)' ص ۶

(۳) ملاحظہ ہو: Shorter Encyclopaedia of Islam' معروف الکرخی

(۴) اس مسئلے پر ایک عمدہ بحث آر-اے- نکلسن کی کتاب: A Literary History of the Arabs میں دیکھی جاسکتی ہے۔اس کتاب کے بعد اس مسئلہ پر تقریباً کوئی نئی تحقیق نہیں آئی۔

(۵) ابھی تک یہ بات علمی طور پر طے نہیں ہوئی کہ امام کی وفات کے بعد اس کی رجعت کا نظریہ اہل تشیع نے کب اختیار کیا اور سب سے پہلے کس امام کے لیے اختیار کیا گیا؟ یوں نظر آتا ہے کہ سب سے پہلے اس نظریہ کے مصداق حضرت محمد بن حنفیہ ہیں۔ ملاحظہ ہو: اسلامک سٹڈیز' کراچی' (مارچ ۱۹۶۳)' میں اے۔ایس بزمی انصاری کا مقالہ

(۶) دیکھئے: ترمذی: ختم الاولیاء' (بیروت ۱۹۶۵ء)' مرتب عثمان یحییٰ' اور ایل ماسینوں: Recueil de textes inedits, (p.30)

(۷) ملاحظہ ہو' حضرت ہجویری کی کشف المحجوب' صوفی افکار پر ایک مستند قیمتی ماخذ'

نکلسن نے گوئٹے میموریل کے سلسلہ میں اس کتاب کا انگریزی ترجمہ شائع کیا ہے۔

(۸) ماسینوں نے کلاباذی کی "التعرف" کے حوالہ سے اپنی کتاب Le ique technique de la mystique musulmane, p.355 میں نقل کیا ہے۔

(۹) ماسینوں: Recueil de textes, p.29

(۱۰) ماسینوں: Lexique technique, 305' پروفیسر ماسینوں کی تشریحات کو بڑی احتیاط سے پڑھنا چاہیے۔

(۱۱) ملاحظہ ہو: ایل' ماسینون: Recueil' (ص ۸۰)

(۱۲) Y.Z. Yurokan نے ان آیات کریمہ کو ان کے ترکی ترجمے کے ساتھ (استنبول ۱۹۵۳ء' ص ۱۵'۱۶) سے شائع کیا ہے۔

(۱۳) اس بات کو کہ علما نے آگے بڑھ کر رسمی طور پر صوفی موقف کو تسلیم کر لیا ہے' تفتازانی نے کی معروف کتاب عقائد میں "ایمان" پر بحث کرتے ہوئے بہتر طور پر بیان کیا ہے۔ تفتازانی لکھتے ہیں: صوفی وجدان کے تجربات صرف اس کے لیے تو مستند ہیں' دوسروں کے لیے نہیں۔

(۱۴) ماسینون' ایل: Recueil' ۴۱ (نمبر ۳)

(۱۵) ایضاً' ۴۱ (نمبر ۵)

(۱۶) ایضاً' ۳۹ (نمبر ۱)

☆☆☆