باب ٦

دین بنام تصوف

وحیٔ ربّانی پر فقہ باطن کے حجابات

﴿وَرَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾

محمد رسول اللہ صوفی نہیں تھے اور نہ ہی انہوں نے متصوفین کا کوئی گروہ تشکیل دینے کی کوشش کی۔ صدر اول میں کسی ایسے حلقۂ باصفا کا سراغ نہیں ملتا جس نے وحی سے ماوراء معانی وحی کی دریافت کی کوشش کی ہو، یا جس نے اوراد و وضائف کے ذریعے عملی زندگی کا کوئی دستور العمل مرتب کیا ہو۔ دین کا متصوفانہ تصور اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جو غلو فی الدین کے راستے داخل ہوا اور جس نے آگے چل کر دین مبین کی شکل ہی بدل ڈالی۔ سچ تو یہ ہے کہ اسلام میں تصوف کی پیدائش ایک بڑی جسارت سے عبارت ہے جو شقی القلبی کے بغیر انجام پا سکتا تھا اور نہ ہی شاطرانہ گوسفندی کے بغیر اس کی تعمیر ممکن تھی۔

قرآن مجید ایک ایسے خدا کی بابت کلام کرتا ہے جو اسماء وصفات کا خدا ہے جو اپنی تمام تر وسعت اور لامتناہی جہات کے باوجود اہل ایمان کے ادراک کا حصّہ بن سکتا ہے۔ خدا اور بندے کا تعلق مکاں اور لامکاں، متناہی اور لامتناہی کے مابین ایک پل کی تعمیر سے عبارت ہے۔ یہ خدا جو وحی کے توسط سے انسانوں کے حیطۂ ادراک میں آتا تھا۔ لیک ایسا تجربہ تھا جس سے اپنی اپنی استطاعت کے مطابق تمام ہی انسان استفادہ کر سکتے تھے۔ یہاں ایک ایسی عبودیت کا مطالبہ تھا جو تمام ہی انسانوں کی یکساں دسترس میں تھا۔ ایک واضح اور مبین ہدایت تھی جس کا حتمی اور معین وثیقہ وحی ربانی کی شکل میں موجود تھا۔ نسلی، لسانی، علاقائی یا ثقافتی حدود و قیود سے ماوراء، ہر شخص کے لئے ممکن تھا کہ وہ وحی کے اس لازوال وثیقے سے اپنی تاریک راہوں کو منور کر سکے۔ ﴿ان اکرمکم عند الله اتقاکم﴾ نے وحی سے اکتساب کے لئے ایک صلائے عام بلند کر دی تھی۔

اس میں شبہ نہیں کہ خدا، جیسا کہ وہ ہے، اس کے واقعی تصور کا انسانی دماغ متحمل نہیں ہوسکتا۔ لامکاں، لازماں اور لامتناہی ہستی کا ادراک زمان و مکان کے قیدیوں کے لئے ممکن نہیں۔ البتہ انسانی عقل خدا کا جس حدتک زیادہ سے زیادہ ادراک کرسکتی ہے وہ وہی پیرا میٹرز ہیں جسے خود خدا نے انسانی دل و دماغ کی محدودیت کے پیشِ نظر قرآن مجید اور اس سے ماسبق وثیقہ ہائے وحی میں بیان کیا ہے۔ ﴿هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن﴾ گویا انسانی دل و دماغ کی ایک maximum صلاحیتِ ادراک کا بیان ہے جو خدا کو اسماء وصفات کے قالب کے علاوہ حیطۂ ادراک میں لانے کا متحمل نہیں جیسا کہ بیان ہے ﴿له الاسماء الحسنىٰ فادعوه بها﴾ یا یہ قول کہ ﴿مدادا لكلمات ربي لفد البحر قبل ان تنفد كلمٰت ربي﴾۔ (الکہف:۱۰۹) تصوف نے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ خدا کا یہ تصور جو اسماء وصفات کے حوالے سے بیان ہوتا ہے دراصل خدا کی اصل ماہیت کو بے نقاب نہیں کرسکتا کہ بھلا جو ہستی infinite جہات کی حامل ہو، جس کی ابتداء وانتہا بیان سے باہر ہو، اسے اسماء و صفات میں کیوں کر بیان کیا جاسکتا ہے۔ اہل یہود کے متصوفین میں یہ خیال راسخ چلا آتا تھا کہ اصل خدا تو ایسی پراسرار پوشیدہ ہستی ہے جس کے بیان کے الفاظ متحمل نہیں ہوسکتے۔ مسلم صوفیا نے بھی اس پراسرار ہستی کی دریافت کو اپنا ہدف قرار دے ڈالا۔ بظاہر اس پُر اسرار ہستی کا سراغ ایک قسم کی گہرائی و گیرائی کا احساس دلاتا تھا اس لئے عام مسلمانوں میں اس خیال کو تقویت ملی کہ متصوفین اہل خیر کا ایک ایسا گروہ ہے جو عام ایمانی سطح پر زندگی جینے کے بجائے اس سے کہیں آگے بڑھ کی ایک ایسی روحانیت کے متلاشی ہیں جس کے سزاوار صرف خاص الخاص انسان ہی ہوسکتے ہیں۔ متصوفین نے صرف اس پُراسرار ہستی کی دریافت پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ انہوں نے اس راز خدائی کی دریافت کو بھی اپنا ہدف قرار دے ڈالا جس سے بقول ان کے کائنات میں تصرفات کے دروازے کھلتے تھے۔ اہل یہود کے وثیقوں میں یہ خیال اجنبی نہیں تھا کہ خدا نے کائنات کی تخلیق لاشئ سے کی۔ خود قرآن مجید میں خدا کی قدرت کاملہ کا بیان ﴿كن فيكون﴾ کے حوالے سے موجود ہے، اس لئے جو لوگ راز خدائی کی دریافت کو اپنا ہدف قرار دیئے بیٹھے تھے ان کے لئے کلمۂ ﴿كن﴾ میں خاص کشش پیدا ہوگئی۔ کہنے والوں نے کہا کہ جب خدا اس کلمۂ ﴿كن﴾ سے ایک کائنات وجود میں لاسکتا ہے تو پھر اس ﴿كن﴾ میں یقیناً کوئی سِرّ پوشیدہ ہے اور صرف ﴿كن﴾ ہی پر کیا موقوف اگر انسان خدا کی طرح حروف کے اسرار سے واقف ہوجائے تو پھر نہ جانے کتنی نئی کائنات وجود میں لے آئے۔ اہل تصوف نے خدا کی قدرت کاملہ کے اس قرآنی بیان پر ایک ایسے جادوئی یا سفلی عمل کا

قیاس کیا جو الفاظ یا منتر کے سہارے illusion create کرتا ہو۔ اور چونکہ متصوفین کے بعض گروہوں میں ویدانتی فلسفے کے زیر اثر یہ خیال شروع سے معروف چلا آتا تھا کہ دنیا مایا ہے، shadow ہے اور جو کچھ کہ ہم دیکھتے ہیں دراصل وہ ہے نہیں۔ یہ ایک ایسی طناب ہے جسے time اور space کے جبر نے ہمارے اردگرد نصب کر رکھا ہے جس سے اس خیال کو تقویت ملتی تھی کہ یہ سارا illusion جسے ہم مایا جال یا دنیا کہتے ہیں محض کلمۂ ﴿کن﴾ کا مرہون منّت ہے۔ آگے چل کر حروف کے ان اسرار و رُموز نے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کر لی۔ علمِ جفر، علم الاعداد، علمِ نجوم، علم رمل جیسے پراگندہ توہمات کو قرآنی اساس فراہم کر دی گئی۔ اور سِرّ خدائی کی مفروضہ دریافت نے نقوشِ قرآنی، طغروں اور تعویذوں کو اسلامی تصورِ حیات میں مستقل سند عطا کر دی۔ قرآن مجید میں باطنی معانی کی تلاش اور سِرّ خدائی کی دریافت اس کے وظیفۂ عمل کی تنسیخ پر منتج ہوئی۔ علمائے راسخین بھی اس التباسِ فکری سے محفوظ نہ رہ سکے کہ مغزِ قرآن تو دراصل متشابہات میں پوشیدہ ہے محکمات کی حیثیت چھلکے سے زیادہ نہیں[1]۔ اس طرح امت کے پاس قرآن مجید تو باقی رہ گیا لیکن یہ ایک ایسا قرآن تھا جس کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ یہ محض خالی الفاظ کا ڈھانچہ ہے جس سے متصوفین نے معانی کشید کر لئے ہیں، اور بقول دریدہ دہن جلال الدین رومی: ہڈیاں کتوں کے لئے چھوڑ دی گئی تھیں[2]۔

اسلام میں تصوف کی پیدائش گویا ایک نئے دین کی آمد تھی۔ یہ وہی معروف تنسیخی عمل تھا جو اہل یہود تورات کے سلسلے میں اس سے پہلے انجام دے چکے تھے۔ ایک نئے دین کی آمد وحی ربانی کی تنسیخ اور اس کی معطّلی کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اہل تصوف نے کتاب ہدایت کی تنسیخ کا عمل مختلف سطحوں پر انجام دیا۔ صرف باطنی معانی کی تلاش پر ہی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ قرآن کی معروف اصطلاحوں کو معانی کے ایسے قالب عطا کئے گئے جس نے قرآن مجید پر اجنبی تصورات کے پہرے بٹھا دئے۔ اصطلاحوں کی یہ صوفیانہ تعبیر مذہبی فکر میں کچھ اس طرح داخل ہوگئی کہ تصوف کے مخالفین کی تفسیریں بھی اصطلاحوں کے ان تعبیری بوجھ سے خالی نہ رہ سکیں۔

باطنی معانی

وحی ربانی کی تنسیخ اور اس کے معانی پر پہرہ بیٹھا دینے کی اس سے بہتر ترکیب اور کیا ہو سکتی تھی کہ اس میں پراسرار باطنی معانی دریافت کئے جائیں۔ اس طریقۂ کار نے قاری کے لئے آیاتِ رَبّی میں اپنے ذاتی رجحانات پڑھنے کی راہ ہموار کر دی۔ متصوفین نے یہ عقیدہ وضع کیا کہ ”ان القرآن ظاهرا وباطنا والمراد باطنة“، یعنی قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن اور اصلی مقصود ومطلوب تو باطن ہی ہے[3]۔ اس

خیال کی توثیق کے لئے قرآن مجید کے متعلق ایک فرضی حدیث بھی وضع کی گئی جس کے مطابق آپ ﷺ نے فرمایا ''وما من آیة اِلا ولھا ظاھرٌ و باطنٌ و حل و مطلعٌ''. کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دروازۂ رسالت و نبوت تو بند کر دیا البتہ دروازۂ فہم کھلا رکھا گیا ہے۔ حضرت علیؓ کے حوالے سے یہ بات بھی کہی گئی کہ اب سلسلۂ وحی کے انقطاع کے بعد ہمارے ہاتھ میں فہم قرآن کے علاوہ اور کچھ نہیں رہا کہ اللہ جسے چاہے قرآن میں فہم عطا کر دے[۴]۔ فہم قرآن کی باطنی تفسیر کے حوالے سے صوفیاء اور اہل دل کے لئے قرآن کی من مانی تشریح و تاویل کی سند فراہم کر دی گئی۔

عبد اللہ بن عباس کے حوالے سے یہ روایت سامنے لائی گئی کہ آپ نے فرمایا کہ اگر میں آیت ﴿الله الذي خلق سبع سموات و من الأرض مثلهن......﴾ (سورہ طلاق:۱۲) کی تفسیر بیان کروں تو تم لوگ مجھے پتھر مارو گے یا یہ کہو گے کہ عبداللہ بن عباس کافر ہے[۵]۔ بخاری نے ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ بقول ابو ہریرہؓ: رسول اللہ نے مجھے دو برتن عطا کئے ایک کو تو میں نے عام کر دیا، دوسرے کو بھی اگر کھول دوں تو میری شہہ رگ کاٹ ڈالی جائے[۶]۔ اس قسم کی روایتوں سے اس تأثر کو تقویت ملتا تھا کہ قرآن جیسا کہ وہ کچھ ہے اس سے کہیں زیادہ ان اسرار و رموز کا خزینہ ہے جس کی اصلی معرفت علم باطنی کے بغیر ممکن نہیں اور علم باطن کے بارے میں یہ تأثر عام تھا کہ اولاً اسے رسول اللہ نے اپنے خاص صحابہ کو تعلیم دی جن میں بعض روایتوں کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت ابو بکرؓ کو فائق بتائے گئے۔ ثانیاً صوفیاء نے ''علم لَدُنّی'' کا تعلق حضرت خضر کی تراشیدہ افسانوی[۷] شخصیت سے جا ملایا۔ ان کے نزدیک حضرت موسیٰ کے تذکرے میں جس ﴿عبداً من عباد﴾ کا تذکرہ ہے اور جس کے بارے میں علم نبوت کا پتہ چلتا ہے وہ دراصل حضرت خضر کی ذات ہے۔ حضرت علی کو بھی علم باطنی کے حوالے سے مرکزی اہمیت حاصل رہی، البتہ حضرت خضر کے بارے میں یہ عقیدہ عام طور پر معروف ہو گیا کہ وہ مختلف عہد میں اہلِ دل سے براہ راست رابطے میں رہے ہیں اور ان سے مختلف اصحاب کشف کے اکتساب فیض کی کہانیاں زبان زد عام ہو گئیں۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ وہ علماء ظاہر بھی جو تجدید دین کے بلند آہنگ دعوؤں کے ساتھ منظر عام پر آئے تھے۔ انہوں نے بھی حضرت خضر سے نہ سہی کم از کم حضرت علی سے باطنی علم کی سند لینا ضروری سمجھا[۸]۔

علم باطنی یا علمِ لَدُنّی کے پیدا کردہ التباسات نے جہاں بعض شیعہ گروہوں کو ایک الگ دین تعمیر کرنے کی گنجائش فراہم کر دی وہیں اہل سنت کے صوفیاء بھی ان خواص سے فوائد کشید کرنے میں پیچھے نہ رہے۔ جب ایک بار اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ ''فالعلم ظاهر و باطن و القرآن ظاهر و

باطن و حدیث رسول الله ظاهر و باطن"[9]۔ تو پھر اس پوشیدہ قرآن اور پوشیدہ حدیث کی دریافت میں غیر معمولی دلچسپی کا پیدا ہونا ایک فطری امر تھا۔

باطنی تاویل نے صوفیاء کے لئے قرآن میں اپنے ذہنی رجحانات پڑھنے کی راہ ہموار کردی۔ حتیٰ کہ صریح اجنبی اور غیر قرآنی خیالات کے لئے بھی قرآن کو ہی تختۂ مشق بنایا گیا۔ مثال کے طور پر ﴿منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تارة اخرى﴾ کے بارے میں کہا گیا کہ اس آیت میں فلسفۂ وحدۃ الوجود کا بیان ہوا ہے یعنی یہ کہ ہم سب احدیت سے نکلے تھے فنا ہوکر پھر احدیت میں جا چھپیں گے پھر بقا ملے گی اور دوبارہ نمودار ہوں گے[10]۔ ﴿الحمد لله﴾ کی تاویل میں تصوف کے شیخِ اکبر ابن عربی نے اسی وجودی فلسفے کا بیان پڑھا۔ ان کے مطابق ﴿الحمد لله﴾ سے مراد ایک ایسی حمد مطلق ہے جس میں وہی حامد بھی ہے اور وہی محمود بھی، وہی عابد بھی ہے اور وہی معبود بھی، وہی مبتدا بھی ہے اور وہی منتہیٰ بھی[11]۔ باطنی تاویلات کے ذریعے صوفیاء نے اپنے تمام انحرافاتِ فکری اور اختراعاتِ ذہنی کے لئے قرآنی اساس فراہم کرنے کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ میں ﴿فاذكروه كما هداكم﴾ کا جہاں تذکرہ آیا ہے اس سے ایک ایسا ذکر مراد لیا گیا جو خالصتاً غالی صوفیوں کی اختراع تھا۔ کہا گیا کہ اس آیت میں چھ قسم کے اذکار کا تذکرہ ہے نفس کا ذکر، دل کا ذکر، ذکرِ سرّ، ذکرِ روح، ذکرِ خفی اور ذکرِ ذات[12]۔ اسی طرح سورہ بقرہ کی آخری آیتوں سے وجودی فلسفے پر دلالت لائی گئی۔ کہا گیا کہ ﴿غفرانک ربنا و اليک المصير﴾ سے مراد یہ ہے کہ بارِ الٰہا! ہمارے وجود اور ہمارے صفت کی مدد فرما اور وہ اس طرح کہ ہمارے وجود اور ہماری صفات کو اپنے وجود اور اپنی صفات سے محو کردے: "وامحها بوجودک و وجود صفاتک بالفنا فيه و اغفر لنا" یعنی یہ کہ بار الٰہا ہمارے وجود سے گناہ کو بخش دے کہ ہمارا وجود ہی سب سے بڑا گناہ ہے۔ ابن عربی نے انسانی وجود کو اکبر الکبائر قرار دیا اور اسے عاشق و معشوق کے پردے میں سمجھانے کی کوشش کی۔ ان کے بقول معشوقہ کی نظر میں عاشق کا سب سے بڑا گناہ خود اس کا وجود ہے جسے کسی دوسرے گناہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ کچھ یہی معاملہ انسانی وجود کا خدا سے الگ شناخت قائم کرلینے کا ہے جس کی تلافی اس کی اسی وجود میں واپس ملے بغیر نہیں ہوسکتی[13]۔ فنا فی اللہ یا فنا فی الذات کے بغیر اس جرم عظیم کا ازالہ نہیں ہوسکتا۔ اور یہی وہ عمل ہے جسے صوفیاء نے جہادِ اکبر سے تعبیر کیا اور جس کے لئے نہ صرف یہ کہ ایک حدیث "رجعنا من جهاد الاصغر الى جهاد الاكبر"[14] وضع کی گئی بلکہ قرآن میں وارد آیات جہاد کی باطنی تاویل کے ذریعے اس نقطہ نظر کو جواز فراہم کیا گیا۔ چنانچہ ﴿يجاهدون في

سبیل اللہ ولا یخافون لومة لائم﴾ (مائدہ:۵۴) کہ تفسیر میں ابن عربی نے لکھا: "**یجاھدون فی سبیل اللہ بمحو صفاتھم و فناء ذواتھم التی ھی حجب مشاھداتھم ولایخافون لومة لائم من نسبتھم الی الاباحة وا لزندقة والکفر و عزلھم بترک الدنیا**"[۱۵] یعنی یہ کہ اہل تصوف کے لئے اصل جہاد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات وصفات کو خدائی ذات وصفات کے ذریعے محو کردیں اور ایسا کرنے میں انہیں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت یا کافر و زِندیق قرار دینے والوں کے فتوے کا قطعی پاس نہ ہو۔ ظاہری اور باطنی قرآن کے تصور سے فطری طور پر یہ تأثر پیدا ہوتا تھا کہ قرآن جیسا کہ وہ ہے باطنی معانی کے بغیر اس کی اصل روح تک رسائی نہیں ہوسکتی۔ بالخصوص جب کبار اہل علم اس عقیدے کی پرزور وکالت کررہے ہوں کہ بعض علوم پوشیدہ راز کی صورت میں ہوتے ہیں جنہیں صرف اہل المعرفہ جانتے ہیں[۱۶]۔

باطنی معانی یا علم لدُنی کو سند عطا کئے جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین مبین کی شکل مسخ ہوکر رہ گئی۔ نہ صرف یہ کہ قرآن مجید کی ترسیلی صلاحیت کے سلسلے میں التباسات پیدا ہوئے بلکہ اصحاب کشف کی دخل اندازیوں کے بغیر قرآن مجید معارف ومعانی سے خالی ظاہری الفاظ کا ڈھانچہ قرار پایا۔ رسول اللہ کے سلسلے میں اس قسم کے اتہامات کہ آپؐ نے باطنی معانی کی تعلیم صرف چند مخصوص لوگوں کو دی تھی، آپ کے فریضۂ رسالت پر شبہات وارد کرنے کا موجب ہوئی۔ باطنی علوم کے قائلین نے اس قرآنی بیان کو یکسر نظر انداز کردیا جس میں رسول اللہ کو "**بلغ ما انزل الیک**" کے حکم کے ساتھ ساتھ اس بات کی تاکید بھی کردی گئی تھی کہ ﴿**اذا ما بلغت الرسالة**......﴾۔ متصوفین نے اس مفروضہ حدیث کو شہرت کے معیار تک پہنچا رکھا ہے جس میں حضرت علی سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے مجھے علم کے ستر ابواب بتا رکھے ہیں اور میرے سوا یہ علم کسی اور کو نہیں بتایا۔

آگے چل کر باطنی علم کے سلسلے میں یہ عقیدہ بھی عام ہوا کہ اس کا سلسلہ بواسطۂ علی، رسول اللہ سے جاملتا ہے۔ البتہ بہت سے اصحاب کشف حضرت خضر کے توسط سے بھی اس علم کے دعویدار بن بیٹھے۔ بعضوں نے راست اپنی روحانی ریاضتوں کے ذریعے اپنے قلب کو تجلی الٰہی سے منور کرنے کا دعویٰ کردیا۔ بقول ابوطالب مکی "**ھذا ھو العلم النافع الذی بین العبد و بین اللہ تعالیٰ وھو الذی یلقاہ بہ**"[۱۸] ابوطالب مکی نے علم باطن کو علم ظاہر پر یک گونہ فوقیت دیتے ہوئے یہ بھی کہا کہ "**فضل العلم الباطن علی الظاھر کفضل الملکوت علی الملک**"[۱۹] علم باطن کی اس فضیلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وحی ظاہر اور اس کے وثیقے کی مرکزی اہمیت بھی جاتی رہی۔ یہ خیال عام ہوا کہ اللہ تک پہونچنے والے راستے دو قسم کے ہیں۔ ایک

راستہ تو وہ ہے جس کی وحی الٰہی اور تعلیمات انبیاء نے تلقین فرمائی اور دوسرا وہ جسے الہام اور معارف اولیاء نے متعین کیا ہے[20]۔ جب یہ خیال عام ہوجائے کہ اولیاء اپنے کشف اور زہد کی بنیاد پر نجات کی راہ دریافت کر سکتے ہیں تو پھر نبی کی نہ تو ناگزیر ضرورت رہی اور نہ ہی قرآن مجید کی وہ مرکزی حیثیت۔ اب مسندِ رسالت پر ولایت کے حوالے سے خود اہل تصوف براجمان تھے جنہوں نے اولاً علم باطنی کے حوالے سے معانیٔ قرآن کی کلید اپنے ہاتھوں میں لے رکھی تھی ثانیاً وہ ایک وفات شدہ پیغمبر کے مقابلے میں خود کو مسندِ رسالت کا زیادہ حق دار سمجھتے تھے اس لئے کہ ان کا دعویٰ تھا، جیسا کہ بایزید بستامی سے منسوب ہے ”**اخذتم علمکم عن المیتو أخذنا علمنا عن الحي الذی لایموت**“[21]۔ علم باطنی کے دعویدار چونکہ اس خیال کے بھی حامل تھے کہ رسول ﷺ اور ولی کا مآخذ ومنبع ایک ہے بقول ابن عربی: ”**فإنه أخذ من المعدن الذي یأخذ منه الملک الذي یولیٰ به إلیٰ الرسول**“[22] یعنی جہاں سے نبی لیتے ہیں اسی مقام سے ولی لیتے ہیں۔ اس لئے آگے چل کر تصوف کے حوالے سے نئی نئی نبوت کا ظہور ایک فطری عمل تھا۔ ابن عربی کا ”**حدثني قلبي عن ربي**“ کہنا یا شاہ ولی اللہ کے یہاں ”**ألهمني ربي**“ کی تکرار اسی بات پر دال ہے کہ نبوت کے یہ نئے دعویدار گو کہ اپنے الہام کو نبی سے کم تر درجے کا الہام قرار دیتے تھے لیکن انہیں خدا سے راست مکالمے کی سہولت حاصل تھی۔ علم باطن کی کلید نے صوفیاء کو ایک قدم آگے بڑھ کر اس منصب کبریٰ پر فائز کردیا جو انبیاء کے دائرۂ عمل سے بھی باہر تھا۔ کہا گیا کہ اہل باطن کے دل جب آلودگی سے پاک ہوجاتے ہیں تو ان کا دل ایک ایسے آئینے کے مانند ہوجاتا ہے جس میں وہ لوح محفوظ کی جھلک دیکھ سکیں[23]۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ اہل دل خواب میں وہی کچھ دیکھتے ہیں جو انبیاء بیداری میں دیکھتے ہیں[24]۔

باطنی علوم کے ان دعویداروں نے نہ صرف یہ کہ معانی قرآن پر من مانی تاویلات کے پہرے بٹھادیئے اور اسے عام انسانوں کے لئے ایک بے مغز وثیقہ باور کرانے کی کوشش کی بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر عملی طور پر صوفی قرآنوں کی تصنیف کا ایک سلسلہ جاری کردیا۔ اہل دل کے ملفوظات، کبار اہل تصوف کی تصانیف، باطنی معانی کا مآخذ ومنبع بن گئیں جسے سلوک کی منزل طے کرنے والوں نے دستور العمل کی حیثیت سے قبول کرلیا۔ جس طرح کتب فقہ نے فقہائے ظاہر کی قیل وقال سے قرآن مجید کو کتاب رشد و ہدایت کے بجائے محض کتاب قانون بنا کر رکھ دیا تھا اور جس طرح قرآن مجید کے مقابلے میں فقہ کو دینی زندگی کے حوالے سے عملی قرآن کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، اسی طرح صوفیاء کے ملفوظات نے روحانی ترقی کے لئے دستور العمل کی حیثیت اختیار کرلی۔ اب چونکہ یہ خیال عام تھا کہ قرآن کے باطنی معانی کا بیان

انہی ملفوظات میں محفوظ ہے جسے اہل کشف نے راست اپنے دل پر منکشف کیا ہے، اس لئے سلوک کی منزل طے کرنے والوں کے لئے قرآن میں کوئی کشش باقی نہیں رہ گئی۔ یہ کچھ وہی صورت حال تھی جس کا بیان اہل یہود کے قبالائی ادب میں پایا جاتا تھا جس کے بقول تورات کی روح اس کے باطنی معنوں میں پوشیدہ ہے۔تورات کا نزول ستر آوازوں اور صداؤں پر مشتمل ہے۔ یہی وہ راز ہے جو سینائی پر ظاہر ہوا اور یہی اب Malkhut کی شکل میں صفات ربوبیت کو Sefirot میں ظاہر کر رہا ہے۔ اس خیال کے مطابق جو لوگ مشاہدۂ حق کے متمنی ہوں انہیں تورات کے حروف اسماء الحسنٰی اور شجرِ کائنات میں عالمین بین العالمین کے مابین امتیاز نہیں کرنا چاہیئے۔ سالک اگر ایسا کر سکے تو اسے محسوس ہوگا کہ خود اس کی ذات میں اسماء حسنٰی اور مقدس حروف وصدا کا ارتکاز عمل میں آ گیا ہے۔[۲۵]

کتاب ہدایت بنام کتاب حرف

کلمۂ ﴿کن﴾ میں صوفیاء کی غیر معمولی دلچسپی نے انہیں قرآن مجید کے سلسلے میں ایک طرح کی حرف پرستی میں مبتلا کر دیا۔ جلد ہی اس خیال کو قبولِ عام حاصل ہوگیا کہ کلام الٰہی دراصل حروف کا مجموعہ ہے۔ حروف ہی سب کچھ ہیں ان کے راز سے رازِ خدائی عبارت ہے۔ اللہ کے اسماء بھی بنیادی طور پر حروف کے مرکبات ہیں اس لئے اصل قدر و قیمت تو حرف کی ہے معانی کی دنیا بھی اسی حرف میں آباد ہے۔ صوفیاء کی اس حرف پرستی نے قرآن مجید کو ایک ایسی کتاب میں تبدیل کر دیا جو حروف کے پر اسرار arrangement سے عبارت تھی۔ اس کتاب کے اصل معانی اب الفاظ میں نہیں بتائے جاتے تھے اور نہ ہی ظاہری معانی کو کتاب ہدایت کا اصل الاصل سمجھا جاتا تھا کہ اب ساری توجہ حروف کے اسرار و رموز کی دریافت پر مرکوز تھی جسے بقول صوفیاء: خدا تعالیٰ صرف اپنے مخصوص اصحاب کشف پر القا کرتا تھا۔ قرآن مجید جس کی حیثیت اب مجموعۂ حروف کی رہ گئی تھی۔ اس کے اسرار و رموز پر اصحاب کشف کی monoply قائم ہوگئی جنہوں نے قرآن مجید کے سلسلے میں بہانگ دُہل یہ اعلان کر دیا کہ حرف ہی عین روحانیت ہے، ان ہی حروف سے کلام الٰہی مرکب ہے اس لئے ان حروف کے اندر جو معانی ہیں وہی وہ روحانیت ہے جو مناظر سے نزول کرتی ہے۔[۲۶] یہ بھی کہا گیا کہ قرآن مجید میں جو آیاتِ رحمت ہیں وہ مستحقین کے حق میں ملائکۂ رحمت ہیں اور سعد ہیں اور اسی طرح آیاتِ عذاب ملائکہ عذاب اور نحس ہیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ حروف منقوط منحوس مناظر کے ہیں اور غیر منقوط سعد مناظر کے، اور یہ کہ جس حرف پر ایک نقطہ ہے وہ سعادت سے

زیادہ قریب ہے اور جس پر دو ہیں وہ متوسط اور جس پر تین نقطے ہیں ان کی حیثیت نحسِ اکبر کی ہے[۲۷]۔ حروف کے اس پوشیدہ راز سے واقفیت کو اہل تصوف نے رازِ رُبوبیت سے واقفیت پر محمول کیا اور حروف کے ان خواص کی روشنی میں قرآن مجید کو کتابِ حرف کی حیثیت سے پڑھنے کی دعوت دی۔

ساتویں صدی میں علی البونی (م۶۲۲ھ) ابن عربی (م۶۳۸ھ) اور ابن طلحہ العدوی (م۶۵۲ھ) کی منظّم کوششوں کے نتیجے میں قرآن مجید اپنے اصل وظیفۂ ہدایت سے دور صوفیاء کے حلقے میں white magic کی text book کی حیثیت سے پڑھا جانے لگا۔ حروف قرآنی کے ذریعے کائنات میں تصرفات کی کوششوں کو 'مباح سحر' کا نام دیا گیا۔ اور ان غالی صوفیوں نے اپنے ایجاد کردہ اسرار حروف قرآنی کو روایتی راسخ العقیدہ مسلم فکر کا حصہ باور کرانے کی کوشش کی۔ گوکہ یہ صوفیاء اپنے عقیدے میں وحدۃ الوجودی تھے، ان کا خیال تھا کہ وجود کا نزول ایک ہی وحدہ سے ہوا ہے اور یہ کہ حروف کے اندر وہ مخفی قوتیں پوشیدہ ہیں جو کائنات میں جاری رہتی ہیں اور یہ وہی حروف ہیں جو اسماء الٰہی سے نکلے ہیں۔ لہٰذا اس عالم عنصری میں ان اسماء کے ذریعے تصرفات کیا جا سکتا ہے، شرط یہ ہے کہ انہیں اہل کشف مطلوبہ کمال احتیاط کے ساتھ استعمال کریں۔ حروف کے سلسلے میں اس قسم کے خیالات اہل یہود کے قبالائی ادب سے مستعار تھے لیکن ان صوفیاء نے چونکہ اس نظریئے کی تمام تر بنیاد قرآن مجید میں تلاش کرنے کا دعویٰ کیا۔ اور قرآن مجید کو سرِّ حروف اعظم کی حیثیت سے پیش کیا اس لئے اس اجنبی خیال کو اپنی تمام تر مضرت رسانی کے باوجود یکسر باطل قرار دینا ممکن نہ ہوسکا۔ ایسا اس لئے بھی کہ سرِّ حروف کے اس نظریئے کی بنیاد ابن عربی نے کلمہ ﴿کن﴾ کے حوالے سے عین قرآن کے اندر ڈھونڈھ نکالنے کا دعویٰ کیا۔ قرآن کو پر اسرار حروف کا مجموعہ قرار دینے والوں نے بعض حروف کی پوشیدہ قوتوں کو خاص طور پر اپنی توجہ کا موضوع بنایا جس میں اللہ کے 'الف' کے علاوہ، جس کے عمود کو ذات باری کی کبریائی سے تشبیہ دیا گیا، محمد کا 'میم' صوفیاء کی خاص توجہ کا مرکز بنا۔ کہا گیا کہ 'بسم' کا مرتبہ عظیم اس لئے ہے کہ اس میں 'میم' موجود ہے جس کی عددی قوت ۴۰ ہے، جو اس کے کمال پر دال ہے۔ ﴿**حتی اذا بلغ اشده و بلغ اربعين سنة**﴾ سے یہ دلیل لائی گئی کہ حرف 'میم' رشد و کمال کو پہنچا ہوا حرف ہے سو جو شخص حرف 'میم' کو روزانہ چالیس بار دیکھے تو اس کے یہاں خیر و برکت میں اضافہ ہوگا[۲۸]۔ کہا گیا کہ حرف 'میم' ہی سے 'بسم اللہ' کامل ہوا ہے[۲۹]۔ حرف 'میم' کے حوالے سے ایسے نقوش بھی تیار کئے گئے جس کا اپنے پاس رکھنا ہر قسم کی کامیابیوں کے لئے ضمانت قرار پایا[۳۰]۔ کہا گیا کہ جس شخص پر حرف 'میم' کے اثرات میں سے ایک امر بھی منکشف ہوگیا وہ عالم کے عجائبات کا مشاہدہ کرتا ہے[۳۱]۔ کچھ

اسی قسم کے خیالات کم یا زیادہ دوسرے حروف کے بارے میں بھی ظاہر کئے گئے مثلاً حرف 'ب' کے بارے میں یہ کہا گیا کہ اس سے مراد ہے "بي ماكان و بي ما يكون" یعنی میرے ساتھ وہ جو تھا اور میرے ہی ساتھ وہ جو ہوگا[۳۲] 'بسم اللہ' میں جو حرف 'ب' ہے، اسے لکھ کر بازو میں باندھنے پر پُر اسرار برکتوں اور فرشتوں کے انوار کی بشارت دی گئی[۳۳]۔ اور حرف 'ہ' کے حوالے سے مانگنے والی دعاؤں کو مستجاب بتلایا گیا۔ ایسی دعائیں بھی وضع کی گئیں جن میں بلا تکلف کہا گیا کہ "اللهم انى اسئلك بالهاء" حرف 'ہ' کے حوالے سے ایسے پراسرار نا قابل فہم اور نا قابل تعبیر و تاویل نقوش بھی تیار کئے گئے جنھیں مومنین کی داد رسائی کے لئے اکسیر بتایا گیا[۳۴]۔ سورۂ فاتحہ میں نہ پائے جانے والے ان سات حروف پر بھی طرح طرح کی قیاس آرائیاں کی گئیں اور انہیں سواقط سورۂ فاتحہ قرار دے کر ان کے خواص متعین کرنے کی کوشش کی گئی۔ کہا گیا کہ جو سات حروف سورۂ فاتحہ میں استعمال نہیں کئے گئے ہیں وہ در اصل حروف عذاب ہیں، جن کے استعمال سے دشمنوں کو عذاب اور تکلیف میں مبتلا کیا جا سکتا ہے[۳۵]۔

حروف کے خواص، ان کا سرد گرم، یا خشک و تر ہونا اور ان کے اعداد کا تعین گو کہ صوفیاء کے یہاں مختلف فیہ مسئلہ رہا البتہ قرآن مجید کے اس باطنی راز کی سند کے لئے خاندان علوی پر اپنے انحصار میں وہ تقریبا متفق رہے۔ کہا گیا کہ قرآن مجید کی باطنی تعبیر جو حضرت علی سے امام جعفر صادق تک پہونچی تھی دراصل ان اسرار و رموز پر مشتمل تھی جن کے ذریعے مستقبل کا حال بیان کیا جا سکتا تھا۔ جعفر صادق سے ایک فرضی کتاب، 'کتاب الجفر' بھی منسوب کی گئی جس کے بارے میں کہا گیا کہ اس میں اہل بیت پر مستقبل میں گذرنے والے آلام و مصائب کا حال لکھا تھا۔ اسی حوالے سے بعض لوگوں نے علم جفر کا سلسلہ جعفر صادق تک پہنچا دیا۔ حالانکہ قرآن مجید کے سلسلے میں سرِّ حروف کی تمام تر دریافت خالصتاً اجنبی مآخذ کی مرہون منت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف خارجی مآخذ سے آنے والی معلومات نے علم الاعداد کو ایک انتہائی پیچیدہ اور مختلف فیہ فن بنا کر رکھ دیا۔ مثلاً حروف 'ابجد' اور 'اسماء حسنیٰ' کے مخفی خصائص، حساب الجمل، (کسی ایسے نام کی عددی قدر کا اظہار جسے پوشیدہ رکھنا مقصود ہو) الکسر و البسط (یعنی کسی متبرک نام کے حروفِ ترکیبی کا مطلوب کے نام کے حرف کے ساتھ جوڑنا) اور خود حروف کی عددی قیمتوں کے سلسلے میں اختلاف کا پایا جانا اس امر پر دال ہے کہ جو لوگ قرآن میں حروف کے اعداد کے تعین، یا راز حرف کی تلاش میں کوشاں رہے ہیں ان کے inspiration کے مآخذ مختلف ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ ہندی، یہودی روایتوں میں حروف اور اعداد کی پوشیدہ قوتوں کے سلسلے میں جو مختلف خیالات پائے جاتے تھے اور زمانہ قدیم سے باطنی عقائد کے علمبرداروں میں

سحر اور نجوم کے ذریعے تصرفات کے سلسلے میں جو عقائد عام تھے ان سب کا عکس ان متصوفین کے دل و دماغ پر پڑا ہے نتیجہ یہ ہے کہ جفر الکبیر، جفر الصغیر اور جفر المتوسط میں ابجدی ترتیب کے اختلاف کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ حروف کی عددی قدر بدل جاتی ہے جس سے تعبیر کا مسئلہ سخت پیچیدہ ہو جاتا ہے بلکہ مروجہ علم الاعداد جو حروف شمسی اور قمری کی علیٰحدہ علیٰحدہ گروپ بندی پر مشتمل ہے اس سے جفر کے دوسرے نظام کی تطبیق بھی مشکل ہو جاتی ہے۔ اس اختلافی صورت حال کی پیچیدگی بالآخر بعض ماہرین فن کو بھی یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے کہ (بقول حاجی خلیفہ) اس کا صحیح مفہوم سمجھنے کے اہل مہدی آخرالزماں ہوں گے۔[۳۶]

قرآن مجید میں حروف کے اسرار و رموز دریافت کرنے کی تمام تر کوششیں جو کم و بیش ہزار سال پر پھیلی ہوئی ہیں راز خدائی کی دریافت پر منتج نہ ہو سکیں اور نہ ہی حروف کی ترتیب و تہذیب کے سلسلے میں متصوفین کوئی واقعی راز دریافت کر پائے۔ صدیوں پر مشتمل اس طویل عہد میں جس کی باقاعدہ ابتداء حلاّج سے ہوتی ہے ہمیں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا جسے تاریخی پیمانوں پر شواہد کی روشنی میں درست قرار دیا جا سکے اور یہ کہا جا سکے کہ راز ﴿کن﴾ کی دریافت سے صوفیاء نے کوئی نئی کائنات بنالی ہو یا موجودہ جاری کائنات میں حروف کی ان پوشیدہ قوتوں کے سہارے تصرفات کے مرتکب ہوئے ہوں۔ ہاں اتنا ضرور ہوا کہ قرآن مجید کے سلسلے میں ان پے در پے کوششوں نے عام ذہنوں میں یہ التباس پیدا کر دیا کہ یہ کتاب ہدایت نہیں بلکہ اس کے اندر راز خدائی بند ہیں جس کی کلید اگر کسی کے ہاتھ لگ جائے تو نجات ہی کیا چشم زدن میں وہ تصرفات کائنات کے منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں یہ خیال دراصل اس کے اصل فریضۂ منصبی functional role کی معطّلی پر منتج ہوا۔ جب ایک بار اس کی پراسراریت کے سلسلے میں عام مسلم ذہن میں التباسات پیدا ہو گئے تو پھر اس سے وہ کام بھی لیا جانے لگا جس کے لئے اسے قطعی نازل نہیں کیا گیا تھا۔ ترکی اور افریقہ کے بعض ممالک میں قرآن مجید سے فال نکالنے کے لئے loose sheets میں حافظ عثمان کے مطبوعہ قرآن نے شہرت حاصل کر لی کہ اب قرآن نام تھا ایک ایسی کتاب کا جس سے کہانت کا کام لیا جاتا تھا اور جسے جفر اور وفق کی بنیادی کتاب کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔

حروف کے اسرار اور ان کے مفروضہ عددی قوت نے عام ذہنوں میں عجیب و غریب التباسات راسخ کئے۔ صوفیاء کے حلقے میں مفروضہ حدیث قدسی "انا احمد بلامیم" نے ذات باری کے سلسلے میں عجیب و غریب تصورات کو جنم دیا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ 'الف' جو اللہ کا پہلا حرف ہے تین حروف 'ا ل ف' پر مشتمل ہے جس کی عددی قدر '۱۱۱' ہے (ا=۱، ل=۳۰، اور ف=۸۰) '۱۱۱' کا یہ عددی قدر دراصل اللہ کے

ا=ا، محمد کا م=۴۰، اور علی کا ع=۷۰ کے مقابل ہے جس کی مجموعی قدر '۱۱۱' ہوتی ہے۔ بعض فرقوں نے '۱۹' کے عدد کو خاص تقدس عطا کیا کہ ان کے خیال میں اس سے وحدانیت کا اثبات ہوتا تھا اور بعض فرقوں نے 'ھو' کے عدد '۱۱' میں 'بسملہ' کی عظمت مجسم دیکھی۔ آیات قرآنی کے سلسلے میں ان عدد کو رواج ملنے کے پیچھے دراصل صدیوں کی کاوشیں تھیں۔ ابتداء میں حلاّج اور ان کے معاصرین نے حرف مقطعات کی اسرار و رموز کی عقدہ کشائی کا جو کام شروع کیا تھا اور جس پر کتاب الطّواسین میں ابتدائی اشارے ملتے تھے، اس نے آگے چل کر ایک معتبر قرآنی علم کی حیثیت اختیار کر لی۔

حروف قرآنی کی ان مفروضہ عددی قوت کو مسلم فکر میں رفتہ رفتہ اتنا اعتبار مل گیا کہ برِّ صغیر میں خود کو دوسرے الفئے کا مجدد اعظم کہلانے والے احمد سرہندی نے اپنے تجدیدی منصب پر دلیل لانے کے لئے اسی عددی علم کا سہارا لیا۔ انہوں نے نئے الفئے میں اپنی دینی حیثیت پر کلام کرتے ہوئے کہا: محمد احمد شد[۳۷]

کتاب ہدایت بنام طلسماتِ قرآنی

حروف قرآنی کے خواص اور ان کے اعداد کے تعین نے بہت جلد ایک ایسے علم کو جنم دیا جو قرآن کے تصور توحید سے راست متصادم تھا۔ قرآن مجید نے کائنات میں تصرفات کا منبع و مآخذ صرف اور صرف خدائے واحد کی ذات کو قرار دیا ہے۔ نفع و نقصان کا اختیار، حیات اور موت کے فیصلے صرف اور صرف امر ربی کے مرہون منت ہیں۔ قرآن مجید خدا اور بندے کے راست استجاب کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ خدا بندوں کی شہہ رگ سے زیادہ قریب ہے۔ البتہ جن لوگوں نے قرآن مجید میں حروف کے اسرار کا پتہ لگایا یا ان کی عددی قیمت کا تعین کیا۔ وہ قرآن مجید کے اس توحیدی پیراڈائم کے برعکس اس خیال کے حامل تھے کہ خود الفاظ قرآن میں ایسی تسخیری قوتیں پوشیدہ ہیں جن کے ذریعہ عالم میں تصرفات کیا جاسکتا ہے۔ گویا جو چیز صرف ذاتِ باری کے لئے مخصوص تھی اسے ان حضرات نے توسیع دیکر کتاب مقدس کی طرف منتقل کردیا یا کم از کم کتاب مقدس کو بھی اس میں شامل کرلیا۔ ابتدائی صدیوں میں کلامی اثرات کے زیر اثر خلق قرآن کا جو مسئلہ اٹھا تھا اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا تھا کہ قرآن مجید بھی گویا ذات باری کا ہی ایک لفظی توسیعہ (extention) ہے۔ اس قسم کی التباسات فکری نے بھی حروف قرآنی میں پوشیدہ قوتوں کے سلسلے میں التباس پیدا کیا۔

قرآن مجید کے سلسلے میں مسلمانوں میں ایک غیر متزلزل یقین پایا جاتا تھا، روز اول سے اس کا کلام ربی ہونا ہر خاص و عام پر واضح تھا۔ یہ ایک ایسا وثیقہ تھا جس پر امت کے تمام ہی گروہ یکساں فخر کرتے تھے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں مسلمانوں کے دل و دماغ میں راسخ، اس عظمت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے عاملین غیر صالحین نے اسے اپنی تمام کج فکری اور پراگندہ ذہنی کے لئے تختۂ مشق قرار دے ڈالا۔ مروجہ علم تنجیم اور علوم کہانت کی مدد سے ایک ایسے پیچیدہ نظام کی تخلیق کی گئی جس کی تمام تر اساس قرآن مجید کی ان آیات میں ڈھونڈ نکالی جن میں نجم، کواکب، بروج جیسے الفاظ آئے تھے۔ پھر چونکہ باطنی معانی کے حوالے سے عاملین غیر صالحین نے قرآن مجید میں اپنے ذہنی رجحان پڑھنے کی گنجائش پیدا کرلی تھی۔ اس لئے ان کے لئے یہ ممکن ہوگیا کہ قرآن مجید کو علم سیمیاء white magic کی کتاب کے طور پر برتیں اور اس کی مختلف آیتوں میں مختلف قسم کے تسخیری خواص تلاش کریں۔ اہل یہود کے کاہنوں میں یہ خیال اجنبی نہیں تھا کہ تورات کے اصل معانی عبرانی زبان کے ابجد میں پوشیدہ ہیں۔ خدا اگر تمام علوم پر محیط ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ان حروف کو خاص ترتیب اور تناسب کے ساتھ ترتیب دینے کا فن جانتا ہے۔ آگے چل کر قبالائی تصوف نے تو یہ عقیدہ بھی وضع کرلیا تھا کہ خدا نے کائنات کی تخلیق حروف کے سہارے کی۔ بعضوں نے یہ بھی کہا کہ ایک سے دس تک کے عدد میں غیر معمولی اسرار پوشیدہ ہیں جن کے الٹ پھیر پر بہت کچھ منحصر ہے۔ کتاب پیدائش کی قبالائی تفہیم کے مطابق حرف میں پراسرار قوت پوشیدہ ہے جس کے سہارے خدا نے کائنات تخلیق کی۔ کائنات میں جو کچھ بھی ہے ان ہی حروف کی پراسرار قوتوں کا مرہون منت ہے۔ حروف محض ترسیل خیال کا ذریعہ نہیں بلکہ مشاہدۂ حق یا فنافی الحق کے روحانی تجربے کی کلید بھی ہے۔[۳۸]

متصوفین نے قرآن مجید کو کتابِ ہدایت کے بجائے ایک ایسی کتاب کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی جس میں تصرفات کائنات کے راز پوشیدہ ہوں۔ عوامی قصے، کہانیوں اور غیر ثقہ روایتوں نے، جس میں قصہ گو مفسرین کا کلیدی رول تھا، قرآن مجید کی بعض سورتوں کے سلسلے میں اس قسم کے خیالات پہلے ہی سے عام کر رکھے تھے۔ جس کے مطابق معوذتین کا نزول نبی ﷺ کو ان پر ہونے والے سحر سے آزاد کرانے کے لئے عمل میں آیا تھا۔ بعض روایتوں میں سورۂ فاتحہ کے ذریعے بچھو کے کاٹنے کا علاج بھی بتایا گیا تھا اور بعض روایتیں یہ بتاتی تھیں کہ کس طرح رسول اللہ سونے سے پہلے اپنی حفاظت کی خاطر بعض آیات قرآنی پڑھ کر دم کرلیا کرتے تھے۔ گوکہ اس قبیل کی تمام حکایتیں نہ تو قرآنی طرز فکر سے میل کھاتی تھی اور نہ ہی تاریخی تنقید کی بنیاد پر انہیں صحیح قرار دیا جاسکتا تھا۔ لیکن قصہ گو مفسرین، جن میں طبری خاص

طور سے قابل ذکر ہیں، نے جتنی کثرت اور تواتر کے ساتھ اس قسم کی حکایتوں کو تفسیری حواشی میں جگہ دے رکھی تھی ان پر عامی مسلمان تو کجا اہل علم حضرات کو بھی حقیقت واقعہ کا گمان ہونے لگا۔ ایک ایسے ماحول میں جب قرآن مجید میں آیات جھاڑ پھونک کی موجودگی اور ان کی تصرفاتی قوتوں پر ایک طرح کا اجماع ہو گیا ہو۔ اس خیال کے لئے وافر گنجائش موجود تھی کہ ان مخصوص آیات جھاڑ پھونک کے علاوہ بھی قرآن مجید میں ایسی آیات تصرفات موجود ہیں جن کی پوشیدہ قوتوں سے بڑے بڑے کام لئے جا سکتے ہیں۔ مسئلہ یہ تھا کہ آیات جھاڑ پھونک کی طرح دوسری آیتوں کے سلسلے میں روایات خاصی کم تھیں اور انہیں شہرت کے اس معیار تک لے جانا بھی مشکل تھا جس پر عام لوگوں کو یقین آسکے۔ سو اس کا حل یہ نکالا گیا کہ مجہول قسم کے بزرگوں کے سر القاء، الہام اور کشف کا الزام رکھ دیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ ان حضرت کو خواب یا بیداری میں آیات کی ان پوشیدہ قوتوں کا راز بتایا گیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ جہلاء پر اس راز کو واضح نہ کیا جائے۔ جہلاء سے مراد وہ لوگ تھے جو ان اختراعات ذہنی کو قرآنی طرز فکر پر پرکھے بغیر تسلیم کرنے کے قائل نہ تھے۔

عاملین غیر صالحین کے القاء والہام کو اعتبار مل جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید تنجیم، کہانت اور تصرفات کے textbook کے طور پر پڑھا جانے لگا۔ حروف کے مفروضہ اعداد نے آیات قرآنی کی لفظی ہیئت کو بھی بگاڑ کر رکھ دیا کہ اب جو لوگ قرآن کو کتاب تصرف کی حیثیت سے پڑھنے کے قائل تھے ان کے یہاں آیات کی اصلی حرفی ترتیب بے معنی تھی۔[۳۹] آیات کے اعداد متعین کئے گئے اور صورتوں کو اعداد کے زائچے میں لکھنے کا کام شروع ہو گیا۔ سیکڑوں آیات پر مشتمل طویل سورتیں اعداد کے چھوٹے سے بکس میں سمٹ آئیں۔ جن کے بارے میں یہ عقیدہ وضع کیا گیا کہ ان زائچوں کو صبح و شام دیکھنا، دیواروں پر آویزاں کرنا، کسی ایسی جگہ پر لگانا جہاں صبح و شام دھوپ آسکے، یا بازو پر باندھنا، یا گلوں میں بشکل تعویذ لٹکانا ہی کافی ہے۔ رب ذوالجلال کے کلام مقدس کو علم الاعداد کے انسانی علم نے اپنے تخیلات کے زور پر بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا۔ مثال کے طور پر سورہ مریم کا عظیم الشان بیانیہ جس کی ترتیل سے قلب مومن کے مضراب بج اٹھتے تھے، جس میں متّقین کے لئے رشد و ہدایت کی ایک دنیا آباد تھی، وہی سورہ اب عاملین غیر صالحین کی مداخلت سے اعداد کے ایک سہ سطری بکس میں سمٹ آئی تھی، جس کے بارے میں یہ عقیدہ وضع کر لیا گیا تھا کہ اس نقش کو اگر کسی ویران باغ میں آویزاں کر دیا جائے تو وہ باغ اس نقش کی تصرفاتی قوت سے لہلہا اٹھے۔[۴۰]

قرآن مجید کو گنتی کا کھیل بنا دینے والوں نے یہ باور کرانے کی بھی کوشش کی کہ قرآن مجید میں جن تصرفاتی قوتوں کا انہوں نے سراغ لگایا ہے ان پر انسانی اختراع کا گمان نہیں ہونا چاہئے اور نہ ہی اسے جادو،

ٹونے کے قبیل کی چیز سمجھنا چاہیئے کہ ان کا تعلق عالم سفلیات سے نہیں بلکہ علویات سے ہے۔ عالم کی یہ تقسیم ان حضرات کی اپنی تراشیدہ تھیں جس کی بنیاد پر یہ حضرات صوفیاء کی خوارق کو کرامت اور غیر مسلم سنیاسیوں اور جوگیوں کے خوارق کو استدراج سے تعبیر کرتے تھے۔ گو کہ ماہیت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہ تھا لیکن ایک کو علوی اور دوسرے کو سفلی مآخذ سے مستعار بتایا جاتا۔ جس سے اس تاثر کو تقویت ملتا کہ قرآن مجید دراصل پُر اسرار معانی اور پوشیدہ قوتوں کا گنجینہ ہے۔ یہ علم سیمیاء کی ایک ایسی کتاب ہے جسے کائنات میں تصرفات کے لئے اللہ تعالیٰ نے مومن بندوں کو عطا کر رکھا ہے اور جن کے ان خفیہ رموز کا علم صرف اصحاب کشف کو ہے۔ زائچہ نویسوں نے اپنے اس اختراعی علم کی بنیاد قرآن مجید کی بعض آیتوں میں ڈھونڈ نکالی مثلاً یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ مع سرِّ اعداد کے اپنی تعریف کرتا ہے ﴿وکفیٰ بنا حاسبین﴾ اور بعض جگہوں پر حرف کے ساتھ اپنی مدح کرتا ہے جیسا کہ سورہ 'اقرأ' میں حرف پر اسرار ہے۔ اس سے یہ دلیل بھی لائی گئی کہ، بقول البونی' حرف کا مرتبہ اعداد سے مؤخر کیا گیا ہے، اعداد سے ہی سرِّ عقل ربانی سمجھا جاسکتا ہے[۱۴]۔ اس طرح اولاً آیات کے اسرار و رموز کو حرف میں تلاش کیا گیا پھر ان مخصوص حروف کے اعداد متعین کئے۔ پھر حروف کو اعداد سے بدل ڈالا گیا۔ مثال کے طور پر یہ کہا گیا کہ حروف معجمہ کے اسرار جو قرآن کی پہلی اٹھائیس سورتوں کی ابتداء میں ہیں ان کا نقش مختلف مسائل سے نجات کے لئے تیر بہ ہدف ہے۔ اس طرح یہ تاثر قائم ہوا گویا قرآن مجید کی ان اٹھائیس سورتوں کا کسی باطنی طریقے سے ایک مختصر سے box میں عرق کشید کرلیا گیا ہے۔ یہ تاثر قائم رہا کہ اس چھوٹے سے box میں جہاں مختلف بے معنیٰ اور بے ربط حروف نظر آتے ہیں ان کا ظاہری نہ سہی کوئی باطنی تعلق کسی نہ کسی درجے میں قرآن مجید کے ساتھ موجود ہے۔ پھر حروف کے اس زائچے کو یہ کہہ کر عدد میں تبدیل کرلیا گیا کہ زائچہ نویسوں کے بقول خود اللہ تعالیٰ کے یہاں عدد کو حرف پر سبقت حاصل ہے۔ اس طرح اٹھائیس ابتدائی سورتوں پر مشتمل کلام ربانی کی شکل و صورت مسخ ہوکر ایک مختصر سے box میں سمٹ آئی جو خالصتاً عاملین غیر صالحین کی ذہنی اختراع کا نتیجہ تھا۔ البتہ سرِّ قرآنی کے قائلین کے لئے ان ۲۸ سورتوں میں اب کچھ نہیں بچا تھا۔ جب عملی زندگی میں مطلب برآری کا سارا سامان ایک چھوٹے سے نقش سے انجام پاسکتا ہو تو پھر ان سورتوں کی قرأت اور ان پر غور وفکر کی ضرورت ہی کب باقی رہ جاتی ہے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں اس گوسفندانہ ذہن کو اعتبار مل جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف یہ کہ قرآن مجید کا اصل وظیفۂ ہدایت معطل ہوکر رہ گیا بلکہ اس کے متن کی بھی وہ معین اور لازوال حیثیت باقی نہ رہی۔ دیکھا جائے تو نقوش اور وِفق کے رواج نے حاملین قرآن کے ہاتھوں میں اوراد

و وظائف اور عملیات کا ایک ایسا نسخہ تھما دیا جس کی نفی کے لئے ہی دراصل قرآن مجید کا نزول ہوا تھا[۴۲]۔

طرفہ تو یہ ہے کہ نقوش اور وِفق کے ذریعے امت مسلمہ ایک ایسے شرک میں مبتلا ہوگئی جس کی اساس خود قرآن مجید میں تلاش کی جاتی تھی۔ اب رب ذوالجلال سے مدد مانگنے کے بجائے مناسب سمجھا جاتا تھا کہ اسمائے حسنٰی سے استعانت طلب کی جائے۔ یہ عقیدہ وضع کرلیا گیا کہ خالص اسماء کا وِرد یا اس کی حوالے سے استعانت طلب کرنے سے خاص قسم کی مطلب برآری ہوتی ہے ﴿ولله الاسماء الحسنیٰ فادعوه بها﴾ اب ذات باری کا توصیفی بیان نہ تھا بلکہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ اسماء فی نفسہٖ مستعان و مددگار ہیں، اور یہ کہ خود اللہ تعالیٰ بھی انہی اسماء کے سہارے تصرفات کرتا ہے۔ بلکہ کہنے والوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ خدا کی خدائی اسم اعظم سے عبارت ہے، یہی وہ راز ہے جو بندوں کی دسترس سے باہر ہے اور یہ کہ خدا جس پر اپنا فضل کرے یا جسے اپنی تصرفات میں شریک کرنا چاہے اسے اسم اعظم کا علم عطا کردیتا ہے۔ اس بارے میں مزید گفتگو ہم آگے کریں گے، یہاں صرف اس بات تک اس بحث کو محدود رکھتے ہیں کہ کس طرح قرآن مجید کو تصرفات کی کلید قرار دینے والوں نے ذات باری کے بجائے خود قرآنی بیانات کو خدا قرار دے ڈالا اور ان آیات قرآنی یا بیانات قرآنی کی مفروضہ تصرفاتی قوتوں سے التجا و آہ وزاری کرنے لگے۔ صوفیاء نے ایسی دعائیں وضع کیں جس میں خدا کے بجائے اسمائے خدا کو ربوبیت کے منصب پر سرفراز کردیا گیا اب دعاؤں کا انداز کچھ اس طرح تھا "اللهم انی اسئلک باسمک الذی فتحت به اعلم الخلق و الامر......"[۴۳] یا کچھ اس طرح "اللهم انی اسئلک باسمائک کلها الحمیدة التي اذا وضعت علیٰ شیئی ذلّ و خضع و اذا طُلبت بهن الحسنات حَصَلَتُ و اذا حَرَفَتُ بهن السیئآت حُرِفَت"[۴۴] نوبت بہ ایں جا رسید کہ عاملین غیر صالحین کی دعاؤں میں "اللهم انی اسئلک بحق بسم الله الرحمن الرحیم" جیسی گونج سنائی دینے لگی۔ اس قسم کی دعاؤں کے پیچھے دراصل یہ عقیدہ کام کررہا تھا کہ اسمائے الٰہی یا بسم اللہ کی آیت اپنی عددی قوتوں کی وجہ سے غیر معمولی تصرفاتی قوت کی حامل ہے جس کے حوالے سے دعائیں پُر تاثیر ہوسکتی ہیں۔ نقوش اور تعویذ کی کتابیں بصراحت و بضمانت بتاتی تھیں کہ ان دعاؤں کو ان حوالوں سے منظّم کرنے کے بعد اگر خاص وقت میں خاص طریقے سے خاص دعائیہ کلمات کے ساتھ الحاح وزاری کی جائے، جس کے ساتھ بعض سفلیات قسم کی شرائط بھی عائد ہوتی تھیں، تو ان دعاؤں کا مستجاب ہونا یقینی ہے۔ ان شرطیہ قبولیت دعا کے پیچھے دراصل یہ خیال کام کررہا تھا کہ خدا جو خود اسماء و حروف اور عدد سے تصرفات کرتا ہے وہ بھلا ان عددی اسلحوں سے لیس دعاؤں

کو کس طرح رد کر سکتا ہے۔ نوعیت کے اعتبار سے یہ دعائیں گریہ وزاری سے کہیں زیادہ مجیب کی تصرفاتی قوتوں کا اعلان کرتی تھیں صرف عدد اور نقش کی پُر اسراریت پر یقین نے خود دعاؤں تک کو شرک سے آلودہ کر دیا۔ قرآن کا تصوّرِ توحید خالص ان مفروضہ قرآنی نقوش کے اندر دفن ہو کر رہ گیا۔

جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں قرآن مجید کو نقش کی نچلی اور سفلی سطح پر سمجھنے والوں نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر بھی اس حوالے سے جب سوالیہ نشان لگا دیا کہ ان کی خدائی اسماء و عدد کے راز سے وابستہ ہے تو پھر متصوفین کے حلقے میں اس سوال نے بھی اہمیت اختیار کر لی کہ وہ سرِّ ربوبیت ہے کیا؟ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ ''خواص ربوبیت'' میں سے علم اسماء حسنیٰ اور صفات علیاء ہیں خاص کر اسم اعظم کا علم جسے اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے لئے خاص کیا ہے[۴۵] اس مفروضہ اسم اعظم کی تلاش قرآن مجید میں کی گئی اور اس سے باہر بھی بزرگوں سے منسوب ایسی بہت سی القائی دعائیں وجود میں آگئیں جن کے بارے میں یہ عقیدہ وضع کر لیا گیا کہ اس دعا کے اندر اسم اعظم موجود ہے[۴۶] یہ بھی کہا گیا کہ بسم اللہ اور اسم اعظم میں اتنا فرق ہے جتنا آنکھ کی سفیدی اور سیاہی میں ہے[۴۷] معاملہ چونکہ حروف کی ترتیب اور اعداد کے جوڑ گھٹاؤ پر منحصر تھا اس لئے کسی دعا یا کسی آیت قرآنی میں اسم اعظم کی پوشیدگی سے دراصل یہ خیال پیدا ہوتا تھا کہ اسم اعظم کے حروف اپنی ترتیب سے قریب ترین مماثلتوں میں ان کے اندر پوشیدہ ہیں البتہ واقعی اصل اسم اعظم ہے کیا اس بارے میں ایک قسم کی سریت اور ابہام کو باقی رکھا گیا۔ کسی نے کہا کہ اسم اعظم سورہ بقرہ کی دو آیات میں ہے۔ تو کسی نے آل عمران کی ایک، انعام کی تین، اعراف کی دو، انفال کی دو، مریم اور طٰہٰ کی چار آیات اور دیگر سورتوں کی مختلف آیتوں میں اس کی نشاندہی کی۔ کسی نے کہا کہ قرآن مجید کی جن آیتوں میں ''لا الله الا هو'' ہے وہ سب اسم اعظم ہیں[۴۸] کسی نے اس خلط مبحث کا یہ حل نکالا کہ ہر شخص کے لئے اس کا اسم اعظم الگ الگ ہے جیسا کہ انبیاء کرام کی دعاؤں میں استجاب کا مختلف انداز پایا جاتا ہے[۴۹] کسی نے اسم اعظم کو دعائے یونس کہا تو کسی نے کہا کہ اسم اعظم کو سورہ بقرہ، آل عمران اور طٰہٰ میں تلاش کیا جانا چاہئے۔ (جیسا کہ ابن ماجہ میں ابوامامہ سے مرفوعاً روایت ہے) کسی نے کہا کہ لفظ ﴿الحي القيوم﴾ میں دراصل اسم اعظم پوشیدہ ہے جو کہ ان تینوں سورتوں میں آیا ہے۔ ابن قیم اور امام غزالی جیسے حضرات سے ''حي و قيوم'' کو اسم اعظم بتانا بھی منسوب کیا گیا۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ امام غزالی 'یا حی یا قیوم' کو روزانہ ہزار بار پڑھنے کی تاکید کرتے تھے۔ بعض علماء نے اسم اعظم کے تعین میں کئی اقوال درج کئے۔ مثلاً طبری نے مجمع البیان میں کہا کہ ''يا حي يا قيوم'' بھی اسم اعظم ہے اور ''ذوالجلال والاكرام'' بھی۔ جعفر

صادق سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ اس سے مراد دراصل ''ربنا'' ہے۔ ان مختلف فیہ روایتوں سے اسم اعظم کا تعین تو نہ ہوسکا البتہ اس ضمن میں تقریباً چالیس مختلف اقوال اس ابہام پر پردہ ڈالنے میں کامیاب رہے کہ اسم اعظم ایک ایسا سرّ ہے جس کی دریافت سالک کو ایک جست میں روحانی ارتقاء کی معراج پر لے جاسکتی ہے اور جس کے نتیجے میں تسخیر کائنات ہی نہیں بلکہ تصرف کائنات بھی اس کے حصے میں آجاتا ہے۔[۵۰] گوکہ اسم اعظم کے معمے پر سرّیت کا حجاب برقرار رہا۔ البتہ اس عقیدے کے راہ پاجانے اور قرآن مجید میں اس کی بنیاد تلاش کرنے سے توحید کا قرآنی دائرۂ فکر (paradigm) درہم برہم ہوکر رہ گیا کہ اب خدا کی قدرت کاملہ ان سرّیت کا مرہون منت بتائی جاتی تھی جن پر اصحاب کشف تسخیر کی کمندیں ڈالنا ممکن سمجھتے تھے۔

عاملین غیر صالحین کی گوسفندی رنگ لائی۔ رفتہ رفتہ وحیٔ ربانی پر وِفق اور نقوش کا حجاب اتنا دبیز ہوتا گیا کہ مخالفین تصوف بھی کتاب ہدایت کے اصل وظیفے کے سلسلے میں التباسات کا شکار ہوگئے۔ حتیٰ کہ ابن قیم جیسا بالغ نظر بھی آیات قرآنی کے ذریعے جھاڑ پھونک کا قائل ہوگیا۔ 'زاد المعاد' میں انہوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ نبیﷺ ہر بیماری کا علاج خدا کے بتائے ہوئے جھاڑ پھونک کے فارمولے سے کیا کرتے تھے۔ اور یہ کہ جو شخص شام کے وقت 'سلام علی نوح في العالمین' کو پڑھے گا وہ بچھو کے کاٹنے سے محفوظ رہے گا۔ الفاظ قرآنی کے ان خواص پر یقین دراصل اسی کلمۂ ﴿کن﴾ کی سریت پر ایمان لانا تھا جس کے بارے میں صوفیاء کا خیال ہے کہ پوری کائنات ''ک ُن'' کی تصرفی قوت کا مرہون منت ہے اور جو خدائی قدرت کاملہ پر حروف و اعداد کے حوالے سے limitations عائد کردیتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ جو باغی ذہنوں کے استاذ الاساتذہ سمجھے جاتے ہیں اور جنہیں سلامت فکری کی علامت کے طور پر دیکھا جاتا ہے وہ بھی عاملین غیر صالحین کی تصرفاتی قوت کے قائل ہوگئے۔ ان تراشیدہ خواص کو انہوں نے صالحین کے روحانی مراتب پر دلیل ٹھہرایا۔[۵۱] نقوش کی کتابوں میں مؤکل کو قبضہ میں کرنے، جنوں کو تابع کرنے اور انہیں اپنی مطلب برآری کے لئے استعمال کا جس طرح تذکرہ ملتا ہے، ابن تیمیہ جیسا بالغ نظر بھی ان خوارق کو اہل تقویٰ کی علامت سمجھنے لگا۔ رہے اہل سنت کے عام علماء کرام تو انہوں نے عاملین غیر صالحین کی طرف ہمیشہ ہی معتقدانہ اور تقلیدی رویّے کا اظہار کیا ہے۔ بقول اشرف علی تھانوی: ''سحر میں اگر کلمات کفریہ ہوں مثلاً استعانت بہ شیاطین یا کواکب وغیرہ' تب تو کفر ہے۔ اور اگر کلمات مباحہ ہوں تو اگر کسی کو خلاف اذن شرعی کسی قسم کا ضرر پہنچایا جائے اور کسی غرض ناجائز میں استعمال کیا جاوے تو فسق اور معصیت ہے۔ اور اگر

ضرر نہ پہنچایا جائے اور کسی غرض ناجائز میں استعمال نہ کیا جائے تو اس کو عرف میں سحر نہیں کہتے بلکہ عمل یا تعویذ، گنڈہ کہتے ہیں اور وہ مباح ہے''[۵۲] برِّصغیر ہند و پاک میں سلامت فکری اور بالغ نظری کے ایک اور ستون مناظر احسن گیلانی اس بات کے قائل ہیں کہ جنوں کو مسخر کرنے کے لئے آیات قرآنی کا استعمال تیر بہدف ہے۔ سکہ بند علماء کے نزدیک ایسی آیات کو ''قوارع القرآن'' کہا جاتا ہے۔ جن کے بارے میں اعتقاد ہے کہ صالحین نے تجربے کے بعد ان کے خواص لکھے ہیں مثلاً ﴿افحسبتم انما خلقناکم.....﴾ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اگر پہاڑ پر پڑھی جائے تو وہ اپنی جگہ سے ہل جائیں[۵۳] صالحین کی آزمودہ آیتوں پر یقین واثق اور ان کے بتائے ہوئے خواص قرآنی کی طرف غیر معمولی تقلیدی اور معتقدانہ رویے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج امت میں قرآن مجید کے حوالے سے مجرب خاصیتوں کا تذکرہ عام ہے جس نے عملاً قرآن مجید کو کتابِ ہدایت کے منصب عظیم سے بہت نیچے اتار کر منتروں کا مجموعہ بنا کر رکھ دیا ہے۔ جب بالغ نظر علماء اور مفسر حضرات قرآن مجید کے مفروضہ خواص کی تبلیغ پر کمر بستہ ہو جائیں اور جب وہ اپنے تمہیدی اور تفسیری نوٹوں میں نقش قرآنی کی تاثیر پر صفحات کے صفحات سیاہ کر ڈالیں[۵۴] تو پھر قاری سے یہ کیسے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ قرآن مجید کو کتابِ تعویذ و گنڈہ کے بجائے وحیِ ربّانی کے لازوال وثیقے کے طور پر پڑھے گا اور اس سے پست قسم کی مطلب برآری کے بجائے ہدایت کا طالب ہوگا۔

رفتہ رفتہ قرآنی آیات کے مفروضہ خواص نے مستند مسلم فکر میں ایک نئی یہودیت کو جنم دیا جسے بالعموم 'اعمال قرآنی' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کے اس غیر قرآنی استعمال نے نہ صرف یہ کہ وظیفۂ قرآنی کو یکسر معطل کر دیا بلکہ خود عام ذہنوں میں لفظ 'عمل' کا مفہوم بدل کر رہ گیا۔ اب عامل سے ایک ایسا شخص مراد لیا جانے لگا جو آیات کے پراسرار نقوش سے واقفیت رکھتا ہو اور جو مفروضہ طلسمات قرآنی کے ذریعے جن، شیاطین اور مؤکلوں کو اپنے قبضے میں لاسکتا ہو۔ عملیات قرآنی کا یہ تصور رفتہ رفتہ راسخ العقیدہ مسلم فکر کا جزء بن گیا۔ علماء نے اس خیال پر اپنی تائیدی مہریں ثبت کر دیں کہ شیاطین سے مقابلے یا آسیب سے نجات کے لئے آیات قرآنی سے مدد لینے میں کچھ حرج نہیں۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اس گھر سے جن بھاگتے ہیں جس میں سورہ بقرہ پڑھی جاتی ہے۔ رہی آیت الکرسی اور سورہ بقرہ کی آخری آیات تو اس کے بارے میں ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ان کی حیثیت قوارع القرآن کی ہے جس سے شیاطین و جن کو بھگانے کا کام لیا جاسکتا ہے[۵۵] آیات قرآنی کی پراسرار قوتوں پر جب ایک بار یقین ہو چلا تو ایسی حدیثوں کی بہتات ہوگئی جن میں رسول اللہ سے اس قسم کی روایت منسوب کی گئی کہ جو شخص سوتے

وقت آیت الکرسی تلاوت کرے تو اس پر خدا کی جانب سے ایک محافظ مقرر کردیا جاتا ہے اور اس کا مال چوری سے محفوظ رہتا ہے۔[۵۶] یا یہ کہ جو شخص کنگھا کرتے وقت ہمیشہ سورہ 'الم نشرح' پڑھتا ہے اس کی روزی میں کشادگی ہوتی ہے۔[۵۷] فضائل کی حدیثوں کے سلسلے میں چونکہ محدثین نے شروع سے نرم رویہ اختیار کیا بلکہ بعض لوگوں نے انتہائی خلوص اور نیک نیتی سے اس قسم کی روایتوں کی تشہیر کی تاکہ عامۃ المسلمین کو عمل صالح کی طرف راغب کیا جاسکے۔ اس لئے اس قسم کے مفروضہ فضائل وخواص قرآنی پر مشتمل بے شمار روایتیں ہمارے مستند علمی ذخیرے کا حصہ بن گئیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ اہل تصوف نے آیات سے متعلق مجرب خواص کی کتابیں ترتیب دے ڈالیں جن میں آیات قرآنی کے عجیب وغریب خواص درج کئے گئے۔ مثلاً دَیربی نے عارضۂ بلغم سے نجات کے لئے یہ ترکیب بتائی کہ مریض نمک کی سات چھوٹی چھوٹی کنکریاں لے اور ان میں سے ہر ایک پر سات مرتبہ آیت الکرسی پڑھے۔ سات روز نہار منہ اسے استعمال کرنے سے عارضے سے نجات پاجائے گا۔[۵۸]

قرآن مجید کو شفاء ورحمۃ للمؤمنین قرار دیا گیا ہے۔ اہل تصوف جو کہ بالعموم ظاہری معانی پر اکتفا کرنے کے قائل نہ تھے آیات شفاء کو ان کے ظاہری معانی پر قیاس کرنے لگے۔ جب ایک بار قرآن مجید کو مطلب برآری کے لئے استعمال کرنے کا رواج چل پڑا تو پھر اسے طب روحانی کی کتاب کی حیثیت سے پڑھنے کا جواز بھی پیدا ہوگیا۔ مختلف بیماریوں کے لئے متعلقہ (relevant) آیات کی تلاش کا کام لیا جانے لگا چنانچہ بہت جلد معروف جسمانی بیماریوں کے لئے سورتیں اور آیات ترتیب دے لی گئیں۔ کہا گیا کہ سورتوں کے یہ خواص فلاں بزرگ کے آزمودہ ہیں یا فلاں بزرگ پر القا ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں کم از کم چھ ایسی آیات کی نشاندہی کی گئی جنہیں آیات شفاء سے موسوم کیا گیا ﴿ویَشْفِ صدور قوم مؤمنین﴾ (التوبۃ:۱۴) ﴿وشفاء لما في الصدور﴾ (یونس:۵۷) ﴿یخرج من بطونهاشراب مختلف الوانه فیه شفاء للناس﴾ (النحل:۶۹) ﴿ونُنزّل من القرآن ماهو شفآءورحمة للمؤمنين﴾ (بنی اسرائیل:۸۲) ﴿واذا مرضت فهو یشفین﴾ (الشعراء:۸۰) ﴿قل هوللذين آمنوا هدیو شفاء﴾ (حم السجدۃ:۴۴) یہ بھی کہا گیا کہ ان آیاتِ شفاء کو مریض پر دم کرنا یا انہیں دھوکر پلانا ہر حالت میں، ہر مرض کے لئے نافع ہے۔ طب روحانی یا طب قرآنی کے موجدین اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کرگئے کہ قرآن مجید اولاً تو طب کی کتاب نہیں جہاں تمام امراض کے علاج بتائے گئے ہوں، ثانیاً فہم کی ایک اعلیٰ سطح پر وہ نسخۂ شفاء ضرور ہے لیکن کسی نسخے کا فائدہ ان ادویات کو بہم پہنچانے اور اس کو عمل میں لانے پر ہے نہ یہ کہ فی نفسہ

نسخے کو باعث دفع امراض سمجھا جائے۔ مثلاً انہی آیات شفاء میں سے ایک آیت ﴿**یخرف من بطونها شراب مختلف الوانها فيه شفاء للناس**﴾ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس چیز میں اللہ تعالیٰ نے شفا رکھی ہے وہ مختلف رنگوں کے مشروبات ہیں جسے اس نے اپنی قدرت سے بندوں کے لئے مسخر کر رکھا ہے۔ لیکن جو لوگ قرآن کو صرف کتاب طب ہی نہیں بلکہ طب روحانی سمجھنے پر مصر ہوں اور جن کا تصور طب یہ ہو کہ فوائد نسخۂ شفاء پر عمل کرنے میں نہیں بلکہ اس کے دم کرنے، کثرت سے پڑھنے اور گھول کر پلانے میں بھی ہے بھلا وہ اُن آیات پر غور وفکر کی زحمت کب کر سکتے تھے۔

قرآن مجید کو طب روحانی کی کتاب کی حیثیت سے برتنے سے ہر آیت اپنے اصل وظیفے سے دور جا پڑی۔ کہ اب مومنین کی تمام تر توجہ اس بات پر تھی کہ وہ آیاتِ قرآنی کے خواص تلاش کریں اور بزرگوں سے اگر کچھ مجربات منقول ہوں تو اسے اپنے عمل کا محور و مرکز قرار دے ڈالیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد قرآن مجید کی مختلف آیات مختلف قسم کی بیماریوں سے نجات کے لئے مخصوص ہوگئیں۔ مثلاً کسی نے ابن عباس کے حوالے سے کہا کہ اگر ہر روز سات مرتبہ آیات سبا کو پڑھا جائے تو ساری بلاؤں سے نجات مل جائے گی۔ کسی نے کعب الاحبار کے حوالے سے سات دوسری آیتوں کی نشاندہی کی، جس کا پڑھ لینا ہر قسم کی بیماری اور مصیبت سے نجات کا باعث بتایا گیا۔[۵۹]

قرآن مجید میں آیات قرآنی کے اسرار وخواص کی تلاش کا سلسلہ جب چل نکلا تو پھر مخصوص صوتی آہنگ والی آیات میں بھی نئے معانی دریافت کئے گئے۔ مثال کے طور پر کہا گیا کہ قرآن مجید میں پانچ ایسی آیات ہیں جن میں دس قاف موجود ہیں اور یہ کہ ان پچاس قاف کی تلاوتوں سے بے شمار فوائد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ حضرت عائشہ سے یہ حدیث منسوب کی گئی۔ کہ ”**من كتب هذه الآيات الخمس فيها خمسون قافات يوم الجمعة تشربها أدخل في جوفه الف شفاء و دواء و الف صحة و الف رحمة والف رافة والف يقين والف قوة ومأة الف نور ونزع عند كل داء و غل و الخرف والغم**“ یعنی جو شخص ان پانچ آیتوں کو جن میں پچاس قاف ہیں جمعہ کے دن لکھے گا اور ان کو دھوکر پی لے گا تو اس کے پیٹ میں ہزار شفاء، دواء اور ہزار صحت و رحمت اور ہزار رافت و یقین اور ہزار قوت اور لاکھ نور داخل ہوجائیں گے اور اس سے تمام بیماریاں، کینے اور غم اور حزن نکال دیئے جائیں گے۔ یہ بھی کہا گیا کہ سلمان فارسی بحکم رسول ان پانچ آیتوں کو پڑھا کرتے تھے۔[۶۰]

طب روحانی کے قائلین نے قرآن مجید کی تلاوت کے طریقے میں بھی تبدیلی کر دی۔ مثلاً شیخ ابو

العباس البونی نے بعض صالحین کے حوالے سے حاجات براری کے لئے سورۂ یاسین کی تلاوت کا ایک خاص طریقہ بتایا جس کے مطابق قاری کو چاہیئے کہ لفظ 'یٰس' کی تکرار ساٹھ مرتبہ کرے پھر آگے بڑھے۔ پھر ﴿فهم لاينصرون﴾ تک تلاوت کرے اور رُک جائے پھر ان کی بتائی ہوئی دعا پڑھے۔ اس طرح ہر چند آیات کی تلاوت کے بعد مخصوص قسم کی دعا اور حاجات کے بیان کی ترغیب دی گئی[61]۔

فریدالدین عطار نے آنکھوں کے درد سے نجات کے لئے یہ طریقہ بتایا کہ دونوں ہاتھ کے انگوٹھوں کے ناخن پر آیت ﴿فكشفنا عنك......﴾ سات بار پڑھ کر درود پڑھے اور پھونکے پھر آنکھوں پر ملے۔ کہا گیا کہ ایسا کرنے سے نہ صرف یہ کہ آنکھوں کا درد جاتا رہے گا بلکہ روشنی میں بھی اضافہ ہوگا۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اس کا ذکر 'قول جمیل' میں کیا ہے۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اگر سالک اپنی آنکھوں پر ہاتھ رکھے اور کہے ﴿فجعلناها سميعا بصيراً﴾ تو فائدہ ہوگا۔ نظام الدین اولیاء نے تو آنکھوں کی روشنی کے اضافے کے لئے قرآن مجید سے نہ صرف یہ کہ حروف سرّی دریافت کئے بلکہ ان کے استعمال کا ایک خود ساختہ مجرب طریقہ بھی دریافت کرلیا۔ انہوں نے کہا کہ ﴿كٓهيٰعٓصٓ، حٰمٓ، عٓسٓقٓ﴾ جو دس حروف پر مشتمل ہیں ہر حرف زبان سے کہے اور کہتے ہوئے ایک انگلی بند کرتا چلا جائے جب دسوں حرف کہہ کر دسوں انگلیاں بند کر چکے تو سب کو آنکھوں پر پھیرلے صحت کلی پائے گا۔ ﴿لا الله إلا هو الحي القيوم﴾ پڑھ کر انگوٹھوں پر پھونکنے اور اس کو پھر آنکھوں پر ملنے کی جو رسم بالعموم برصغیر میں دیکھنے کو ملتی ہے وہ بھی دراصل نظام الدین اولیاء کی بتائی ہوئی ترکیب ہے[62]۔

طب روحانی کے قائلین نے صرف فرضی خواص اور مجربات پر ہی اکتفا نہ کیا بلکہ طبّی مقاصد کے لئے قرآن کے طریقۂ تلاوت میں بھی تبدیلی کر ڈالی۔ مثلاً اکثر صوفیاء کے نزدیک بیماری سے نجات کے لئے سورہ فاتحہ کی تلاوت مع وصل بسملہ پڑھنا لازمی ہے۔ یعنی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو 'الحمد' کی 'ال' کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے اور اس پر تغل یا غیر معمولی صوتی زور ڈالا جائے تو خیال کیا جاتا ہے کہ ایسا کرنے سے انشاء اللہ بیماری سے شفاء ہوگی[63]۔ محی الدین ابن عربی نے حاجت برآری کے لئے سورہ فاتحہ کے وظیفے میں یہ شرط بھی عائد کردی کہ سالک کو چاہیئے کہ نماز مغرب کے بعد فرض وسنت سے فارغ ہوکر اسی مقام پر جہاں اس نے نماز پڑھی ہے، چالیس مرتبہ سورہ فاتحہ پڑھے اور پھر سورہ فاتحہ کی حرمت کے حوالے سے دعا مانگے[64]۔ صاحب فتح المجید نے بعض صالحین کے حوالے سے یہ بتایا کہ جسم کے کسی حصے میں اگر درد ہوتو درد کے مقام پر ہاتھ رکھ کر سات مرتبہ سورہ فاتحہ پڑھنا چاہیئے پھر دعا کرے درد جاتا رہے گا[65]۔

قرآن مجید کو کتاب طلسم کی حیثیت سے برتنے میں متصوفین نے عصمت قرآن کا پاس بھی نہیں رکھا۔ مثلاً سورۂ فاتحہ سے مطلب برآری کے لئے مرض میں اسے پڑھ کر پھونکنا یا تسخیر قلب کے لئے اس کے اعداد کا نقش اپنے پاس رکھنا تو عام لوگوں کے مطالب پورا کرسکتا تھا، رہے وہ لوگ جو روحانیت کے سفر میں آگے نکل جانا چاہتے ہوں، یا جو آیات قرآنی کے ذریعے تصرفاتِ عالم کے خوگر ہوں، تو ان کے لئے مُنزّل قرآنی سورۂ فاتحہ میں تشنگی کا احساس پیدا ہوا۔ لہٰذا انہوں نے نہ صرف یہ کہ سورہ فاتحہ پڑھنے کا طریقہ بدل ڈالا، اس کی روحانیت مسخر کرنے کے لئے دعائیں ایجاد کیں، بلکہ آیات کے درمیان ایسے ہم قافئے اور ہم آہنگ جملوں کا اضافہ کردیا جو بڑی حد تک کلام ربّی کی پیروڈی بن کر رہ گئے۔ مثال کے طور پر البونی نے جو طویل سورۂ فاتحہ ترتیب دی اس میں ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾ کے بعد ہم قافیہ تراشیدہ آیتیں کچھ اس طرح تھیں "مَنَوِّرِ بَصَائِرِ الْعَارِفِيْنَ بِاَنْوَارِ الْمَعْرِفَةِ وَالْيَقِيْنِ وَ جَاذِبِ سَائِرِ الْمُحَقِّقِيْنَ بِجَذْبَاتِ الْقُرْبِ وَالتَّمْكِيْنَ وَ فَاتِحَ اَقْفَالِ قُلُوْبِ الْمُؤَحِّدِيْنَ بِمَفَاتِيْحِ التَّوْحِيْدِ وَجَاذِبِهَا بِجَذْبَاتِ الْقُرْبِ وَ الْفَتْحِ الْمُبِيْنِ الَّذِيْ اَحْسَنَ كُلَّ خَلْقِهٖ وَ بَدَأَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَه مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ"[۶۶] اسی طرح ابن عربی نے سورہ فاتحہ میں جو اضافے کئے اس میں ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ کے ہم قافیہ الفاظ اس طرح لکھے "حمـــدا يفوق حمـــدا الحامدينَ، حمداً يكون رماءً و مرضياً عند رب العالمين" اور اس طرح سورہ فاتحہ کو اپنے تراشیدہ اضافوں سے ایک نئی شکل دے ڈالی۔ ابن عربی نے یہ دعویٰ کیا کہ جو شخص ہر روز سات مرتبہ اس محرّفہ سورہ فاتحہ کو اسی انداز سے پڑھے گا اسے عالمِ غیب کا مشاہدہ ہوگا، عالم ملکوت و جبروت سے وہ مطلع رہے گا اور اس کے تمام دنیوی و اخروی مقاصد پورے ہوں گے[۶۷]۔ رہے وہ لوگ جن کے پیش نظر فرشتوں اور قلوب انسانی کی تسخیر ہو تو ان کے لئے اس سورہ کی تلاوت کے لئے سات آیات کے حوالے سے سات دن متعین کئے گئے اور انہیں سات ٹکڑوں میں اس سورہ کے وِرد کا مشورہ دیا گیا۔ کہا گیا کہ یہ ترتیب ایک سرِّ عظیم ہے[۶۸]۔ صوفیاء کے ملفوظات میں سورۂ فاتحہ کی برکت سے دریا پار کرنے، سطحِ آب پر چلنے یا خوارق کے ظہور کی جو حکایت پائی جاتی ہے اور جنہیں سورہ فاتحہ کا عام قاری انجام دینے پر قادر نہیں ہوتا اس کی یہی تاویل کی جاتی ہے کہ ان حضرات کو آیات قرآنی کے باطنی خواص سے آگہی تھی جس کی وجہ سے ان کے لئے تصرفات کا انجام دینا کچھ مشکل نہیں ہوتا تھا۔ دلیل العارفین میں خواجہ عثمان ہارونی کے دریا پار کرنے کی حکایت کچھ اس طرح لکھی ہے کہ انہوں نے پانچ بار سورہ فاتحہ پڑھ کر پانی پر قدم رکھا اور پار اتر گئے[۶۹]۔ اس قسم کی حکایتوں پر

شک کرنے والے کو سورتوں کے اسی مفروضہ باطنی معرفت کے حوالے سے خاموش کرنے کی کوشش کی گئی۔

تصرفات قرآنی کی تلاش میں راسخ العقیدہ اور ثقہ علماء کرام بھی ان وادیوں میں جا نکلے جس کا کوئی جواز نہ تو قرآن مجید میں تھا اور نہ ہی صدر اول کے مسلمانوں سے اس قسم کے التباس فکری کی کوئی کمزور سی سند بھی لائی جاسکتی تھی۔ مافوق الفطری قوتوں کی تسخیر کے لئے مخصوص دعائیں وضع کی گئیں۔ بے معنی، لغو کلمات اور نقوش کا اجراعمل میں آیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ ان کے استعمال سے غیر معمولی روحانی قوتیں قابو میں کی جاسکتی ہیں یا پیش آنے والے خطرات سے محفوظ رہا جاسکتا ہے۔ یہ وہی جاہلی عقائد اور توہمات تھے جن کے خاتمے کے لئے قرآن نازل ہوا تھا۔ نقوش اور تعویذ کے سہارے جاہلیت نے ایک بار پھر مسلم فکر میں اپنی جگہ بنالی۔ یہ سب کچھ چونکہ قرآن کے حوالے سے ہوا تھا اس لئے اس کو یکسر رد کرنے یا اس کے عقلی اور دینی محاکے کے لئے بڑے بڑے اہل علم اور اصحاب معرفت جرأت کی کمی پاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ راسخ العقیدہ مسلم فکر میں اہل تصوف کے ہاتھوں مطالب اور وظائفِ قرآنی پر پے در پے حملے کے باوجود بعض علماء کرام نے اس گروہ کے بارے میں احتیاط کا رویہ تو برقرار رکھا البتہ وہ ان کے خلاف کوئی بڑا قدم نہ اٹھا سکے۔ بالخصوص غزالی کی شکل میں صوفی نقطہ نظر کو ایک وکیل مل جانے کی وجہ سے اگلی صدیوں میں بڑے بڑوں کے لئے اس فکر پر تیشہ چلانا مشکل ہوگیا۔ اس نکتے کی مزید وضاحت ہم آگے کریں گے۔

عاملین غیر صالحین نے قرآن مجید کو کتاب عملیات قرار دینے میں جس جسارت اور شقی القلبی کا مظاہرہ کیا اس کا اندازہ ان سِفلی عملیات سے لگایا جاسکتا ہے جو اصحاب کشف اور عاملین کے یہاں معمول کا عمل سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی کو اپنے عشق میں گرفتار کرنے کے لئے یہ عمل بتایا گیا کہ بکری کا دایاں بازو گوشت کے سالم دست پر بعد نماز جمعہ تنہا مکان میں مادر زاد ننگا ہوکر اس دست پر سورہ یٰسں مع نام طالب ومطلوب کے لکھے پھر ایک ہانڈی میں رکھ کر چولھے کے نیچے دفن کردیا جائے کہا گیا کہ اس طرح مطلوب کا دل طالب کے لئے بے قرار ہوجائے گا[۶۹]۔ خاندان گنگوہی کے حوالے سے اسماء کہف کا ایک نقش بے معانی حروف کا مجموعہ کچھ اس طرح بتایا جاتا ہے ''**الٰهي بحرمة يمليخا، مكسلمينا، كشفوطط، كشافطيونس، تبونس، اذر فطيرنى، يوانس بولس، وكلبهم قطمير و على الله قصد السبيل و منها جائرو لوشاء لهداكم اجمعين، فقط**''[۷۰] عملیات کی کتابوں میں دوسرے حوالوں سے بھی یہ نقش معروف ہے۔ اسی طرح برصغیر میں ''**بسم الله عليقة مليقة ثليقة تليقة بحق لا اله الا الله محمد رسول الله و على ولي الله**'' بھی ایک معروف اور مجرب نقش کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔

بعض لوگ درخت کے سبز پتوں پر 'علیقا' ملیقا، تلیقا، ما في قلوبهم سليقا انت تعلمون'' لکھنے کے بھی قائل ہیں[۲۲]۔ بعض ایسی دعائیں بھی ایجاد کی گئیں جن میں بے معانی الفاظ اور بے معانی اسماء کی تکرار تھی۔ مثلاً ''طاطائیل، مهطائیل، مهلائیل یا ثمثائیل'' اور اسی قافیئے کے مختلف اسماء وضع کئے گئے جو جبرائیل، اسرافیل اور میکائیل جیسے اسماء کی پیروڈی تھے۔ ان کے حوالے سے الہا وزاری کے نقوش مرتب کئے گئے حتی کہ ایسے مفروضہ حروف بھی ان نقوش میں نظر آئے جن کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ان میں سے بعض تورات کے حروف ہیں اور بعض انجیل کے[۳۳]۔

سرّ قرآن کی دریافت سے جو عمل شروع ہوا تھا اس نے بالآخر قرآن سے باہر مختلف سماوی کتب کے حوالے سے مذموم اور منحرف ذہن کے لئے دامن قرآنی میں پناہ لینے کی راہ ہموار کی۔ قرآن سے باہر عملیات قرآنی کے اپنے مفروضہ الہامی اور القائی کلمات کو عین اسلام کے حوالے سے امت میں جاری کر دیا جن کا دین سے تو کجا عقل سلیم سے بھی کوئی تعلق نہ تھا۔ کہا گیا کہ جو شخص سات مرتبہ کلمہ ''بدوح'' پڑھ کر پانی پر دم کرے تو اس پانی کو پینے والا اس کی محبت میں مبتلا ہوجائے گا[۴۴]۔ کسی نے یہ پوچھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ ان لغو کلمات کے ورد اور طلسم سیاہ میں آخر فرق ہی کیا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ جب قرآن مجید کے اصل فریضہ پر انسان اپنی نفسیاتی خواہشات کا قفل ڈال دے اور جب آیات قرآنی کو پست دنیوی مقاصد کے حصول کا فارمولہ سمجھ لیا جائے اور جب ہمارے ثقہ علماء کرام تسخیر قلب سے لیکر دفینہ کی تلاش، اولادِ نرینہ کی پیدائش اور قوت جماع کے اضافے کے لئے آیات قرآنی کے استعمال کو صحیح گردانیں[۵۵]۔ جب یہ توہمات قرآن کے حوالے سے ایمان کا حصہ بن جائیں کہ ''فاذبحوها بما كادوا يفعلون'' پڑھ کر خربوزہ کاٹنے سے شیرینی اور لذت میں اضافہ ہوجاتا ہے[۶۶]۔ یا وقت جماع ''المُغنی'' پڑھنے سے بیوی کو زیادہ ملتفت کیا جاسکتا ہے[۷۷]۔ یا یہ کہ ''وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد'' پڑھنے سے شیر یا کتے کے حملے سے محفوظ رہا جاسکتا ہے[۷۸]۔ مؤطا امام مالک پر ہاتھ رکھنے سے دردِ زہ کی تکلیف سے نجات مل سکتی ہے[۷۹]۔ اور سب سے دلچسپ یہ کہ ''اهدنا الصراط المستقيم'' پڑھنے سے بلا تکلف سیدھی مانگ نکل آتی ہے[۸۰]۔ تو بھلا یہ کسے خیال آسکتا ہے کہ وہ نقوش کے روحانی دھندے میں اجنبی مآخذ کی نشاندہی کرے۔

قرآن مجید کے سلسلے میں اصحاب کشف کی غیر معمولی جسارت نے فریضۂ قرآنی پر اتنا دبیز پردہ ڈال دیا کہ جن لوگوں نے نقوش و وفق کے اس عمومی ماحول میں قرآن سے راست استفادے کی کوشش جاری رکھی ان کے دل ودماغ پر بھی قرآن مجید کا صوفیانہ افادی پہلو بڑی حد تک چھپا رہا۔ اہلِ ایمان کی ایک

بڑی تعداد جن کے دل نقوشِ قرآنی اور طلسماتی اعمال سے اِبا کرتے تھے اور جنہیں بہرطور قرآن مجید کے تمسک پر اسرار باقی تھا ان کے یہاں بھی ایک غالب اکثریت اصل وظیفۂ ہدایت کے بجائے اسے کتاب ثواب و برکت کے طور پر پڑھنے کی قائل ہوگئی۔ امت کا صالح طبقہ اور دین کا شعور رکھنے والے لوگ جن کے لئے قرآن اب بھی نظری طور پر ایک مرکزی وثیقہ تھا ان کے یہاں قرآن کے سلسلے میں یہ خیال عام ہوا کہ اس کی کثرت تلاوت، کثرت ختم، باعث حصول ثواب ونجات ہے۔ گویا تلاوت قرآن ایک ثواب کمانے کی مشین ہے جس کی ہر آیت، کوئی کم کوئی زیادہ، پڑھنے والے کو ثواب سے نوازتی ہے۔ اور یہ کہ بعض مخصوص آیات کی کثرتِ تلاوت کے ذریعہ اہلِ ایمان وافر مقدار میں ثواب اکٹھا کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید کے سلسلے میں بعض صالحین نے نیک نیتی کے ساتھ بعض ایسی روایتیں تلاشیں جس کا مقصد ایک ایسے ماحول میں تمسک بالقرآن کی دعوت دینا تھا جب مسلم معاشرہ قرآنی فکر سے دور غیر قرآنی خیالات کا اسیر ہوتا جاتا تھا۔ فضائل کے سلسلے میں یہی روایتیں آگے چل کر خود قرآن کے فریضہ اور اس کے اصل وظیفے سے دوری کا سبب بن گئیں۔ ترمذی کی اس مجہول روایت پر حرفی تحریک کا اثر نمایاں ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھے تو اس کے لئے ایک نیکی ہے اور ایک نیکی کا اجر دس نیکی کے برابر ملتا ہے۔ اسی حدیث میں یہ بھی مروی ہے کہ ''ال م'' ایک حرف نہیں بلکہ ''ا، ل اور م'' الگ الگ حرف ہیں[۸۱] اسی طرح بیہقی کی روایت میں ''بسم اللہ'' کو ''ب، س، م'' یعنی علیحدہ علیحدہ حروف کا مجموعہ بتایا گیا۔ اس قسم کی روایتوں سے رجوع الی القرآن کا داعیہ تو پیدا نہ ہوسکا البتہ تلاوت قرآن کے حوالے سے ساری توجہ تلاوت کی کمیت پر مرکوز ہوگئی۔ قاری کی نگاہوں میں اب قرآن ایک ایسا صحیفۂ مقدس تھا جس کی تلاوت سے ہر ہر حرف اور ہر آیت پر اسے ثواب کمانے کے وافر امکانات فراہم ہوگئے تھے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں اس تصور نے ایک تاجرانہ ذہن کو جنم دیا۔ پھر ایسی سورتیں بھی دریافت کی جانے لگیں جو فضائل کے اعتبار سے دوسری سورتوں پر فوقیت رکھتی ہوں اور جن کی متواتر تلاوت سے کم وقت اور کم محنت میں زیادہ قرآن پڑھنے کا ثواب اکٹھا کیا جاسکتا ہو۔ لہٰذا یہ کہا گیا کہ سورۂ اخلاص ایک تہائی قرآن کے برابر ہے سو جو تین بار ﴿قل هو الله﴾ پڑھ لے تو اس نے گویا ایک قرآن ختم کرلیا[۸۲] یہ بھی کہا گیا کہ سورہ فاتحہ ثواب میں دو تہائی قرآن کے برابر ہے[۸۳] حسن بصری کے حوالے سے یہ حدیث منسوب کی گئی کہ جس نے سورہ فاتحہ کو پڑھا اس نے گویا تورات، زبور، انجیل اور قرآن مجید کو پڑھا[۸۴] قرآن مجید کو ثواب کمانے کی مشین کی حیثیت سے متحرک کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس قبیل کی فرضی روایتوں سے دفتر کے دفتر آباد ہوگئے۔

کہا گیا کہ جو شخص سورہ 'یٰس' پڑھتا ہے اس کے لئے دس قرآن پڑھنے کا ثواب لکھا جاتا ہے[۸۵]۔ اور یہ کہ جو شخص محض رضائے الٰہی کے حصول کے لئے سورہ 'یٰس' پڑھے اس کے گذشتہ تمام گناہ معاف ہوجاتے ہیں اور یہ کہ جس نے سورہ 'یٰس' کو ہر رات پڑھا اور پھر مر گیا تو اس کی موت شہادت کی موت ہوگی۔ سورہ 'یٰس' کے فضائل میں ایسی روایتیں وضع کی گئیں کہ زندہ تو زندہ، مردوں کو بھی اس کی برکات سے نوازنے کا امکان پیدا ہوگیا۔ کہا گیا کہ 'یٰس' پڑھنے والے کی مغفرت ہوتی ہے، بھوکے کے لئے اس میں بھوک سے نجات کا سامان ہے، اس کے ذریعے کھویا ہوا جانور مل سکتا ہے، راہ بھول جانے والا مسافر راہ پالیتا ہے، نزع آسان ہوجاتی ہے اور دردِ زہ کی تکلیف آسان ہوجاتی ہے۔ گو کہ اس قسم کی روایتوں پر اہل علم نے اندیشے وارد کئے لیکن قرآن کے سلسلے میں حصول ثواب اور اس کے ذریعے حاجت روائی کا جو تصور عام دل و دماغ پر اصحاب کشف کی مساعی سے چھا چکا تھا، اسے ختم نہ کیا جا سکا۔ آج بھی بیشتر مسلم گھروں میں سورہ 'یٰس' کے ذریعے مردوں کی داد رسائی اور موت کے وقت تکلیف نزع میں آسانی کے لئے اس کا پڑھا جانا معمول کا حصہ ہے۔

بعض آیتوں کی تلاوت میں تو اتنی قوت بتائی گئی کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کی طرف سے قبر میں جھگڑتی ہیں اور خدا سے کہتی ہیں کہ ''اگر میں تیری کتاب میں سے ہوں تو میری شفاعت قبول کر ورنہ مجھے اپنی کتاب سے مٹا دے''[۸۶]۔ قرآن مجید کی ان دو با اختیار سورتوں کا نام ''تبارک الذي'' اور ''حمٓ السجدة'' بتایا گیا اور کہا گیا کہ جس نے ان دونوں سورتوں کو پڑھا گویا اس نے 'ليلة القدر' میں قیام کیا[۸۷]۔ یہ بھی کہا گیا کہ جو شخص سورہ حدید، واقعہ اور رحمٰن پڑھتا ہے وہ جنت الفردوس میں رہنے والوں میں پکارا جاتا ہے۔ یہ تو قرآن مجید کی تلاوت کرنے والوں کی فضیلت تھی، جنہوں نے بہ نیت ثواب ہی سہی، کم از کم تلاوت کی سطح پر قرآن سے اپنا تعلق قائم کیا تھا۔ ہمارے اہل خیر نے فضائل قرآن کے بیان میں اس بنیادی قرآنی نظریئے کا پاس بھی نہ رکھا جس کے مطابق ہر شخص کو محض اپنے عمل کا ذمے دار ٹھہرایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ قرآن کو حفظ کرنے اور اس پر عمل کرنے والوں کو یہ اختیار بھی دیا جائیگا کہ وہ اپنے اہل خاندان میں سے دس ایسے لوگوں کی شفاعت کرسکیں جن پر جہنم واجب ہوچکی ہو[۸۸]۔

قرآن مجید کو حصول ہدایت کے اصل فریضۂ منصبی سے معطل کئے دینے اور اسے حصولِ ثواب کی کلید قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ظاہری تمسک بالقرآن کے باوجود امت پر عملی طور پر قرآن مجید کے دروازے بند رہے۔ سارا زور کثرت تلاوت اور اس کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ ثواب کے اکٹھا کرنے پر مرکوز ہوگیا۔

اس صورت حال نے ہمارے یہاں بابا نولکھ ہزاری جیسے صوفیاء کو جنم دیا جن کا تقدس اس خیال سے عبارت ہے کہ انہوں نے اپنی زندگی میں نولاکھ ایک ہزار مرتبہ قرآن ختم کیا[۸۹] قرآن مجید کے حوالے سے حصول ہدایت کے بجائے حصول ثواب کے تصور نے راسخ العقیدہ مسلم فکر میں ایک مستقل جگہ بنالی۔ بے تحاشہ تلاوت کے ذریعے نہ صرف یہ کہ اہل ایمان اپنے لئے ثواب اکٹھا کرنے لگے بلکہ مردہ روحوں کو بھی ان کا ثواب بخشا جانے لگا۔ مردوں سے رابطے کا راستہ دراصل اہل تصوف نے کھولا تھا اور یہ خالصتاً انہی کے دماغ کی اُپج تھی۔ جب مُردوں کو ثواب پہونچایا جانا ممکن ہوگیا تو پھر اس خیال نے آگے بڑھ کر فاتحہ خوانی کی راہ ہموار کی۔ مُردہ روحوں کو لذیذ مرغّن غذاؤں کا تحفہ بشکل فاتحہ بھیجا جانے لگا۔ بلکہ ایک بزرگ اہلِ دل نے تو اپنی وصیت میں مرغ و بریانی اور کباب کے فاتحے بھیجنے کی فرمائش کردی[۹۰] کسی نے یہ پوچھنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ جب مردے کو ثواب پہنچایا جاسکتا ہے تو عذاب کیوں نہیں؟ اور کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص ثواب کی طرح اپنے گناہوں کا تحفہ بھی اپنے دشمن کی روح کو ارسال کرسکے؟

جو لوگ تلاوت قرآن کے ذریعے کم وقت میں زیادہ ثواب اکٹھا کرنے کی فکر میں تھے ان کی پیاس محض قرآن مجید کی تلاوت سے نہ بجھ سکی۔ مختلف طرق تصوف نے اپنے اپنے حلقوں کے لئے مفروضہ مسنون دعاؤں اور اوراد و وظائف کا ایک دفتر تشکیل دے ڈالا۔ حصول ثواب کے داعیئے نے ایسی الہامی اور القائی دعائیں تشکیل دے ڈالیں جن کے فضائل قرآن سے کہیں بڑھ کر بتائے جاتے تھے۔ بلکہ بعض دعائیں تو محض مخصوص سورتوں کو مسخر کرنے کے لئے بنائی گئی تھیں۔ بعض دعائیں اپنی انفرادی حیثیت میں بعض اصحاب کشف کا الہام بتائی جاتی تھیں۔ مثال کے طور پر دعائے گنج العرش کے بارے میں یہ خیال وضع کیا گیا کہ یہ دعا کسی بزرگ کو عرش پر لکھی نظر آئی تھی۔ بعض روایتوں نے اسے حضرت جبرائیل سے منسوب کیا۔ انسانوں کی جائز اور ناجائز کون سی ایسی خواہش ہوگی جس کے لئے اس دعا کو زوداثر نہ بتایا گیا ہو۔ کچھ یہی وصف دعائے 'قدح معظم' کے بارے میں بتایا گیا جس کے پڑھنے والے کے لئے بے حساب ثواب ملنے اور اس کے ولی بن جانے کی ضمانت دی گئی[۹۱] دعائے سریانی ہو یا درود تاج، درود تَنَجَّیْنَا ہو یا درودِ ماہی، درودِ مقدس ہو یا درودِ لکّھی، درود اکبر ہو یا وظیفۂ ہفت ہیکل' ان سب کے اتنے زیادہ فضائل بتائے گئے اور ان کی تلاوت کے ذریعے دنیا و آخرت کی تمام ہی ضرورتوں کی ایسی شرطیہ ضمانت دی گئی کہ قرآن مجید کے فضائل بھی پیچھے رہ گئے۔ تلاوت قرآن کے ذریعے ثواب ونجات کا کام بھی ایک امرِ طویل معلوم ہونے لگا۔ ایسی صورت میں دونوں ہاتھوں سے دنیا و آخرت کی دولت سمیٹنے والوں کے لئے اوراد و

وظائف کے ایسے مجموعے وجود میں آگئے جو سرتا سر انسانی دل و دماغ کی پیداوار تھے اور جن کا قرآن سے قطعی کوئی تعلق نہ تھا۔ البتہ اہل مذہب اس غلط فہمی میں مبتلاء رہے کہ قرآن کی چند آیتوں کے لاحقے کے ساتھ ان کے ہاتھوں میں حزب البحر، حزب الاعظم، جامع الصلوٰۃ، ہفت ہیکل، مفاتیح الجنان اور حصن حصین کے جو مجموعے ہیں اور جس نے عملاً کتاب اللہ کے متبادل کی حیثیت اختیار کر لی ہے اس کی مستقل تلاوت یا ان کا وِرد ان کی دنیوی اور روحانی زندگی کی تعمیر میں مدد دے سکتا ہے۔ اہل تصوف کی کتابوں میں ایسے واقعات کی کمی نہ تھی جن میں یہ بتایا گیا تھا کہ ایک شخص جو چالیس سال تک کفن چراتا تھا، صرف اس لئے واصلِ جنت ہوا کہ وہ صبح کی نماز سے اشراق تک اوراد و وظائف میں مشغول رہتا تھا[۹۲] قرآن مجید کی تلاوت کرنے والوں کی اس قدر فضیلت نہ بتلائی گئی تھی جتنا کہ درودِ ماہی کے سلسلے میں بتایا گیا۔ کہا گیا کہ صرف ایک مرتبہ ایک مچھلی کے اس درود کے پڑھ لینے سے اسے ایسی قوت حاصل ہوگئی کہ اللہ نے اس کی برکت سے اس پر آگ حرام کردی[۹۳] جب ماوراء قرآن اہل کشف کی تراشیدہ دعا و درود کی اثر انگیزی کا یہ عالم ہو تو بھلا کیا ضرورت ہے کہ کوئی شخص ازراہ برکت ہی سہی قرآن مجید کو اپنی روحانی ترقی کے لئے تختۂ مشق بنائے۔

اصطلاحاتِ قرآنی کی متصوفانہ تعبیر

وحی ربانی پر اتنا دبیز حجاب وارِد کئے دینے، حتیٰ کہ اس کے بنیادی وظیفے کو بدل ڈالنے اور دین مبین کو اجنبی صوفیانہ قالب عطا کرنے میں متصوفین کو جو ہمہ گیر کامیابی ہاتھ آئی اس کا بنیادی سبب قرآن کی بعض بنیادی اصطلاحات کی نئی صوفیانہ تعبیر تھی، جسے ان حضرات نے اہل خیر کے لبادے میں امت کے لئے قابلِ قبول بنا ڈالا۔ رفتہ رفتہ قرآنی اصطلاحوں کی صوفیانہ تعبیر عامۃ المسلمین میں اتنی شایع ہوگئی کہ اس پر اصل قرآنی فہم کا گمان ہونے لگا۔ یہاں طوالت سے بچتے ہوئے ہم صرف چند کلیدی قرآنی اصطلاحات کے تذکرے پر اکتفا کریں گے۔ جس کی صوفیانہ تعبیر امت میں ایک نئے اسلام کی ایجاد کا سبب بنی ہے اور جسے صدیوں کے انحرافِ فکری اور اغلال فکری نے اب عام اعتبار عطا کر دیا ہے۔

اولوالامر

گزشتہ ابواب میں ہم اس امر کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ کس طرح فقہائے ظاہر اور علمائے

کرام نے 'اولوالامر' سے مراد علماء ومشائخ کی اتباع قرار دیا ہے۔ ہم اس نکتے کی بھی تفصیل سے وضاحت کر چکے ہیں کہ کس طرح ﴿فاسئلوا اهل الذکر﴾ کی فقہی تاویل نے اسلام میں ایک نئی مشیخیت اور طبقۂ احبار کی راہ ہموار کی۔ ایک ایسی صورت حال میں جب اولی الامر کے منصب پر جابر بادشاہوں کا قبضہ ہو چکا ہو، جب امام عادل کے منصب پر غاصبین نے بزور بازو اپنا قبضہ جما رکھا ہو اور جب اس قسم کے جبری امام المسلمین کی شرعی حیثیت اور ان کی کامل اتباع کے سلسلے میں عام مسلم ذہنوں میں شکوک پائے جاتے ہوں اور جب اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر علمائے ظاہر نے دینی زندگی کی رہنمائی کا منصب اپنی ہاتھوں میں منتقل کرلیا ہو اور اپنی اس حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے "العلماء ورثة الانبیاء" جیسی روایتیں وضع کرلی ہوں تو بھلا متصوفین اس صورتحال سے کیونکر فائدہ نہ اٹھاتے۔ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب کہ وہ اس بات کے دعویدار ہوں کہ دین کی اصل روح انہی کے پاس ہے۔ چنانچہ متصوفین نے علمائے ظاہر سے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے نہ صرف یہ کہ خود کو "اولوالامر" کے منصب پر فائز کیا بلکہ باطنی خلافت کے حوالے سے روحانی زندگی کے طالبین کے لئے بیعت کا ایک نظام بھی ترتیب دے ڈالا۔ اب اخروی زندگی میں نجات کا تمام تر دارو مدار متصوفین کے ہاتھوں میں تھا جنہوں نے اپنے اس خود ساختہ منصب کو برحق ٹھہرانے کے لئے "الشیخ فی قومه کالنبی فی امته" کی حدیث وضع کرلی تھی[۹۴]۔ شیخ کو منصب نبوت پر فائز کردینے سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ اب مؤمنین کے لئے رشد و ہدایت کا مرکز شیخ کی ذات ہے جسے اپنے وقت کے نبی کا مقام حاصل ہے۔ چنانچہ امام غزالی نے برملا یہ بات کہی کہ "فمن لم یکن له شیخ یهدیه قادة الشیطان الیٰ طرقه لامحالة"[۹۵]۔ یعنی جس کی رہنمائی کے لئے کوئی شیخ نہ ہو وہ لامحالہ شیطان کے راستے پر جائے گا۔

طُرق تصوف کے ظہور میں آنے کے بعد رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہوتا گیا کہ اہل ایمان کی فلاح کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے وقت کے شیخ کا دامن تھامے رکھے۔ ساتویں صدی ہجری میں شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف کے نام سے اہل ایمان کے لئے گویا دینی زندگی کا ایک نیا منشور مرتب کر ڈالا جس میں متصوفانہ زندگی جینے کے آداب تفصیل سے بتائے گئے تھے۔ کہا گیا کہ خرقہ پہنانے یا بیعت لینے میں شیخ کی حیثیت دراصل رسول اللہ کے نائب کی ہے اس کا ہاتھ رسول اللہ کے ہاتھ کی نیابت کرتا ہے[۹۶]۔ شیخِ تصوف کے سلسلے میں یہ بھی کہا گیا کہ ان کے بارے میں مرید کے دل میں اعتراض کا پیدا ہونا فلاح کو مشکوک بنا دیتا ہے[۹۷]۔ اور یہ کہ مرید کی خود سپردگی دراصل اللہ اور اس کے رسول کے لئے اس کا

سرِ تسلیم خم کر دینا ہے کہ شیخ کے فرمان کی حیثیت رسول اللہ کے فرمان کی مانند ہے[98]۔ شیخ سہروردی نے صوفی شیخ کی اس غیر معمولی تحکیمی حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا ﴿**فلا و ربک لایومنون حتیٰ یحکموا فیما شجر بینھم**﴾ اور مومنین کو اس بات کی تاکید کی اگر شیخ کی کوئی بات قابل اعتراض بھی معلوم ہو تو اسے چاہئے کہ وہ قصۂ موسیٰ وخضر کو اپنے ذہن میں تازہ کرلے۔ کہ شیخ سہروردی کے نزدیک اکتساب روحانی صرف اس مرید کا حصہ ہے جو خود سے اس حد تک دستبردار ہو جائے کہ اسے فنا فی الشیخ کہا جاسکے[99]۔ شیخ سہروردی کا تذکرہ قدرے تفصیل سے ہم نے اس لئے کیا ہے کہ اہل تصوف کی بارگاہ میں ان کی کتاب سالکین کے لئے بنیادی رہنما سمجھی جاتی رہی ہے اور اس نے نظام خانقاہیت کی ترتیب وتنظیم میں کلیدی رول انجام دیا ہے۔

گو کہ باطنی خلافت کا یہ تصور دینِ مبین میں ایک اجنبی تصور تھا عقل اور شرع سے اس پر دلیل لائی جاسکتی تھی اور نہ ہی صدرِ اول کی تاریخ میں اس طرح کی کوئی مثال ملتی تھی۔ بالخصوص بیعت کا ایک ایسا تصور جس میں شیخ کو مریدوں کی اخروی زندگی کا ذمے دار بتایا گیا ہو اور نجات کے لئے بیعتِ شیخ کی شرط عائد کردی گئی ہو، ایک ایسی رہبانیت کا قیام تھا جو اہل یہود کے ربائیوں اور فریسیوں کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ آسکی تھی۔ لیکن ایک ایسے خلافِ عقل اور خلافِ دین منصب کے قیام کے لئے یہ کہہ کر راہ ہموار کرلی گئی کہ ذاتِ ختمی رسالت کے وصال کے ساتھ ہی بیعتِ اسلام کا جو سلسلہ ختم ہوگیا تھا اب اسے صوفیاء نے از سرِ نو ان ہی خطوط پر زندہ کیا ہے۔ بعض اہل تصوف نے اس سلسلۂ بیعت کو معتبر ٹھہرانے کے لئے صدرِ اول کے اسلام اور مسلمانوں کی تصویرکشی سے بھی گریز نہ کیا۔ انہوں نے اس غلط بیانی کا سہارا لیا کہ عہد خلفائے راشدین میں اسلام کی اشاعت دلائل کے بجائے تلوار کی مرہونِ منت تھی اس لئے بیعتِ اسلام ترک کردی گئی تھی۔ بقول شاہ ولی اللہ "**وكانت بيعت الاسلام متروكة في زمن الخلفاء اما في زمن الراشدين منهم فلأن دخول الناس في الاسلام في ايامهم كان غالباً بالقهر و السيف، لا بالتاليف و اظهار البرهان و لا طوعا و رغبةً**"[100]۔ دین میں اس خلاف عقل منصب کو اعتبار بخشنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی نظام کے انحراف کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ ہٹتی گئی، خلافت علی منہاج النبوۃ کی طرف واپسی کا خیال دلوں سے رخصت ہوتا گیا کہ اب اس طویل اور صبر آزما مرحلے کو by-pass کرتے ہوئے محض نیت اور اخلاق کی درستگی کے ذریعہ خلفاء باطن اخروی نجات کی ضمانت دیتے تھے۔ بلکہ بعض اصحاب باطن کی جسارت کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے علی الاعلان اپنے مریدوں کو واصل جنت کرنے کی ضمانت لے رکھی تھی[101]۔ صوفیاء کے حلقے میں

مریدوں کو یہ اطمینان دلانا کہ جمع خاطر رکھو تم لوگوں کو ساتھ لئے بغیر ہم جنت میں داخل نہ ہوں گے معمول کی گفتگو سمجھی جاتی تھی، بقول عبدالقادر جیلانی ''جب تک میرے تمام مرید جنت میں داخل نہ ہوجائیں گے اس وقت تک میں بارگاہ الٰہی میں نہیں جاؤں گا''[۱۰۲]۔ بلکہ حاتم اصم کے بارے میں تو یہاں تک کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں سے کہہ رکھا تھا کہ جو قیامت کے دن ایسے لوگوں کو جنت میں نہ لے جائے جن پر دوزخ واجب ہوچکی ہو، وہ میرا شاگرد نہیں ہوسکتا۔ کچھ اسی قسم کے خیالات بایزید سے بھی منسوب کئے جاتے ہیں[۱۰۳]۔ خلافتِ باطنی کو دینی فکر میں اعتبار مل جانے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ امام المسلمین کی مرکزی اور کلیدی حیثیت پسِ پشت چلی گئی۔ امت کی وحدت اور شیرازہ بندی کے تمام امکانات ختم ہوگئے۔ حلقۂ صوفیاء میں اپنے کشف اور الہام کی بدولت جسے بھی سودا سمایا اس نے اپنی خلافتِ باطنی کا دعویٰ کردیا۔ جلد ہی امت پر طرق تصوف کا ایک سیلاب سا آگیا۔ ابتداءً تو اس بات کی کوشش رہی کہ یہ تمام ہی طُرق اپنے سلسلے کو اعتبار بخشنے کے لئے ماضی کی ہستیوں سے اپنا سلسلہ بتائیں اس مقصد کے لئے پانچویں صدی میں حضرت علی کو شاہ ولایت کے منصب پر فائز کیا گیا۔ باطنی خلافت کے دعویداروں نے اپنا اور اپنے شیوخ کا سلسلہ حضرت علی سے ملانے کی کوشش کی۔ لیکن یہ ایک مشکل کام تھا اور خلافت کا یہ باطنی منصب اتنا پُرکشش بن گیا تھا کہ بہت سے اہل تصوف نے اس طویل سلسلے کو بائی پاس کرتے ہوئے راست حضرت خضر سے خرقۂ خلافت کے حصول کا اعلان کردیا۔

عام مسلم ذہنوں میں ان نام نہاد خلفاء باطن کے اعتبار کا یہ عالم ہوگیا کہ لوگوں کا اژدھام ان کی خانقاہوں میں صرف اس خیال سے ہجوم کرنے لگا کہ شیخ کی ایک نگاہ کرم دنیا و آخرت میں اس کا بیڑہ پار کرسکتی ہے۔ بقول فضل الرحمان گنج مرادآبادی' جوخود بھی منصب شیخیت پر فائز تھے،''سلف میں ایسے ایسے اولیاء اللہ گزرے ہیں کہ جو کلمہ گو دور سے ان کی زیارت کرکے چلا گیا اللہ تعالیٰ نے اس پر رحم فرمایا اور اس کو بخش دیا''[۱۰۴]نجات کے لئے شیخ کے عمل دخل کا یہ عقیدہ اتنا عام ہوگیا کہ اہل ایمان کی بڑی اکثریت نے ان باطنی خلفاء کو اپنی غیر مشروط اطاعت سونپنے میں عافیت جانی۔ اب نام نہاد باطنی خلفاء کے جبر کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے اپنے مریدوں سے جو کچھ چاہا کیا اور کرایا حتی کہ وہ اسلام کے بنیادی عقیدے سے دستبرداری پر بھی مصر ہوگئے۔ شبلی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ایک شخص سے بیعت لینے کے لئے اپنے نام کا کلمہ پڑھنے کی شرط عائد کردی[۱۰۵]۔ اور یہی بات معین الدین چشتی کے بارے میں کہی جاتی ہے کہ انہوں نے ایک عقیدت مند سے حسن عقیدت کا امتحان لینے کی غرض سے ''لا اللہ الا اللہ چشتي

رسول اللہ" کہلوائے۔ ان خلفاء باطن کو مسلمانوں کے دین و عقائد سے کھیل کھیلنے کا موقع اس لئے ہاتھ آ گیا تھا کہ امت کی اجتماعی اور سیاسی زندگی انتشار اور بحران کا شکار تھی۔ امیر المسلمین کے منصب پر جو لوگ فائز تھے انہیں نہ تو اتنا شعور تھا کہ وہ دین میں اس نئی یہودیت کی بیخ کنی کا کام اپنے ذمہ لیتے اور نہ ہی اتنی قوت کہ وہ اسلام کے اس الحاقی تصور سے، جسے رفتہ رفتہ عوامی مقبولیت ملتی جاتی تھی، راست لوہا لیتے۔ جابر حکمرانوں نے جن کے سیاسی استحقاق کو بالعموم مسلمان شبہہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے، نے اسی میں عافیت جانی کہ وہ ان خلفاء باطن سے مصالحت کر لیں۔ حکمرانوں کے لئے خانقاہوں کی زیارت اس کی عوامی مقبولیت کا سبب بنتی اور صوفی شیخ کا ان زیارتوں سے عوامی اعتبار بلند اور مستحکم ہوتا۔ گویا دونوں قسم کے غیر مستحق خلفاء نے ایک دوسرے کے تعاون سے امت پر اپنے جبر کا سایہ طویل تر کئے رکھا۔

روح

خلفاء باطن کی یہ غیر معمولی سماجی اہمیت روحانیت کے حوالے سے پیدا ہوئی تھی جسے مادیت کی ضد کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو مسلمانوں میں تقویٰ شعاری کے بجائے روحانی زندگی جینے کا شوق پیدا ہی اس لئے ہوا تھا کہ اہل باطن نے دین مبین کو ترک علائق کی سطح پر جس طرح پیش کیا تھا اس سے تقویٰ شعاری کی مومنانہ زندگی میں کوئی کشش نہیں رہ گئی تھی۔ مذہب کا ماحصل یہ سمجھا جانے لگا کہ انسان ترک علائق اور روحانی مجاہدات کے ذریعے ایسے تجربات سے گزرے جہاں اس کے قلب پر تجلیٔ ذات وصفات کا ظہور ہو۔ روحانی زندگی کے اس اجنبی تصور کی بنیاد صوفیاء نے ان قرآنی آیات میں ڈھونڈ نکالی جہاں لفظ روح کا ذکر آیا تھا اور جسے انسانی دسترس سے ماوراء بتایا گیا تھا۔ انسانی جسم کے بارے میں یہ تصور کہ وہ روح اور مادے کا مجموعہ ہے بنیادی طور پر قدیم یونانی افکار سے مستعار تھا، روح کے سلسلے میں یہ عقیدہ کہ وہ فنا نہیں ہوتی بلکہ صرف قالب بدلتی رہتی ہے تناسخ اور حلول کے حوالے سے قدیم اقوام بالخصوص ویدانتی تہذیب میں پائی جاتی تھی جہاں روح کی پُراسراریت کو oversimplify کرنے کے لئے یہ خیال عام تھا کہ یہ کوئی ایسی لطیف شئے ہے جسے انسانی جسم سے نکل جانے کے بعد اس پر موت وارد ہو جاتی ہے۔ روح یا human soul کے سلسلے میں یہ تصور قرآنی paradigm میں ایک اجنبی خیال تھا۔ روح کی قرآنی اصطلاح سرے سے ان معنوں سے خالی تھی۔ قرآن میں جہاں بھی روح کا لفظ آیا ہے وہاں وحی یا متعلقات وحی کا تذکرہ مقصود ہے مثلاً ﴿**ینزل الملائکة بالروح من امرہ علیٰ من یشاء من عبادہ**﴾ (النحل:۲) یا

﴿و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا﴾ (الشوریٰ:۵۲) یا ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾ (الشعراء:۱۹۳،۱۹۴) یا ﴿قل نزله روح القدس﴾ (النحل:۱۰۲) ایسے تمام مواقع پر روح سے مراد وحیٔ ربیّ ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے اس پر نازل کرتا ہے۔ ''روح الامین'' وحی لانے والی agency ہے جس کے لئے روح القدس کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے۔[۱۰۱] البتہ عام متصوفین کو ساری غلط فہمی ﴿ونفخ فيه من روحه﴾ (السجدۃ:۹) جیسے الفاظ سے ہوئی جس سے انہیں یہ التباس ہوا کہ خدا نے (آدم میں) اپنی روح پھونکی۔ اس خیال نے ویدانتی اور یونانی تصورِ روح کو الفاظ قرآنی میں پڑھنے کی راہ ہموار کردی۔ حالانکہ اگر روح کے قدیم تصورات سے خالی الذہن ہوکر اس آیت کو بھی دوسری قرآنی آیات کے تناظر میں پڑھا جاتا تو یہ بات سمجھنے میں کوئی الجھن پیش نہیں آتی کہ ''نفخ روح'' سے مراد دراصل علم وحی سے اکتساب کی صلاحیت ودیعت کرنا ہے۔ دوسری مخلوقات پر انسانوں کے شرف کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ جہاں حیوانوں کو وحی اور اس کے متعلقات سے اکتساب کی صلاحیت سے محروم رکھا گیا ہے وہیں انسانوں کو مشاہداتی علوم اور وحی سے اکتساب کی وافر صلاحیت دی گئی ہے۔ قرآنی طرز فکر میں روحانی زندگی کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا ہے کہ انسانی زندگی وحی کی اطاعت اور اس کی نگرانی میں ترتیب پائے۔ اس کے برعکس صوفیاء نے روحانی زندگی کے جو خاکے مرتب کئے اس میں وحی کی روشنی پس پشت چلی گئی۔ سارا زور ایک ایسی خود ساختہ روحانیت پر صرف ہونے لگا جو سالک کی نفسیاتی تسکین کر سکے۔ ایسے مجاہدے، مکاشفے اور ریاضتیں ایجاد کی گئیں جن کا نہ تو وحی میں کوئی بیان پایا جاتا تھا اور نہ ہی صدر اول کے مسلمان اس قسم کی اجنبی ریاضتوں سے واقف تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ روحانیت کی تلاش میں جو لوگ قرآن سے باہر اصحابِ باطن کے بتائے ہوئے طریقوں پر چل نکلے تھے ان کے لئے تجلیٔ رب کا ہلکا سا ہیولیٰ بھی ان کی معراج قرار پایا۔ سلوک کی ہر منزل ان کے نفسیاتی گنبدوں میں ان کی آرزوؤں کا مقبرہ تعمیر کرتی رہی۔

روح یعنی ماہیت وحی سے متعلق غیر ضروری تجسس کی قرآن مجید نے حوصلہ شکنی کی ہے۔ لیکن صوفیاء جن پر سرّ کائنات اور رازِ ربوبیت کی دریافت کا شوق سوار تھا، انہوں نے اس بارے میں غور وفکر کو خصوصی اہمیت دی۔ قرآن مجید کے اندر چونکہ اس بارے میں تفصیلات موجود نہ تھیں لہٰذا فطری طور پر ان کا شوقِ معلومات انہیں دیگر مذاہب کے علمی اور تہذیبی مآخذ تک لے گیا۔ اجنبی افکار وخیالات کے زیر اثر اولاً وہ روح اور جسم کی ثنویت پر یقین کر بیٹھے، ثانیاً ظن وتخمین نے انہیں روح کے حوالے سے عجیب وغریب

خلاف عقل خیالات کا اسیر بنا دیا۔ اب روح کو چونکہ غیر قرآنی paradigm میں سمجھنے کی کوشش عام تھی اس لئے روح بمعنیٰ تنزیل وحی کا مفہوم پسِ پشت چلا گیا۔ صوفیاء یہ سمجھنے لگے کہ روح کوئی ایسی mysterious شے ہے جس کے ساتھ چھوڑ دینے سے انسان مردہ ہوجاتا ہے۔ پھر ملک الموت کے روح قبض کرنے کا تصور بھی عام ہوا اور اہل دل کے ملفوظات اس قسم کے قصے کہانیوں سے بھر گئے کہ کس طرح حضرت موسیٰ نے ملک الموت کی خبر لی جو حضرت موسیٰ کی روح قبض کرنے کے ارادے سے آیا تھا۔ صوفیاء چونکہ مشاہدۂ حق کے اپنے تجربے کو وادیٔ سینا میں حضرت موسیٰ کے تجربے سے مشابہ سمجھتے تھے اس لئے ان کے یہاں بھی ملک الموت کو شکست دینے اور اسے واپس بھیج دینے کے قصے عام ہوگئے[۱۰۸]۔ ظن وتخمین کی وادیوں میں قدم رکھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ روح کے حوالے سے طرح طرح کے فاطر العقل خیالات مسلم فکر میں داخل ہوگئے۔ ابن عربی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ روح وہ شئے ہے جو کسی عضو کو مَس کرنے سے اسے زندہ کردیتی ہے۔ انہوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ روح کا اصل مآخذ جبرئیل تھے۔ وہی دراصل روح ہیں۔ سامری اس راز سے واقف ہوگیا تھا اور اس نے جبرئیل کی قدموں سے کچھ خاک لے کر گائے کے بت میں ڈال دی اس طرح کہ اس میں گائے کی روح سرایت کرگئی اور وہ گائے کی طرح بولنے لگا۔ ﴿فقبض قبضة من اثر رسول﴾ سے انہوں نے یہی مراد لیا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک ﴿کلمة القاها إلی مریم و روح منه﴾ سے مراد حضرت جبرئیل اور حضرت مریم کے مابین ایک ایسی مباشرت ہے جس کے ذریعے مریم اور جبرئیل کی رطوبت سے حضرت عیسیٰ کا جسم بنا اور چونکہ وہ روح الٰہی تھے اس لئے ان سے مُردوں کو زندہ کرنے جیسے معجزات سرزد ہوئے[۱۰۹]۔ متصوفین کے یہاں اس طرح کی بے سروپا باتوں کی بنیاد ان کے اپنے اندازے کے علاوہ کچھ نہ تھی، لیکن عامۃ المسلمین کو وہ یہ تاثر دیا کرتے تھے کہ گویا اس قسم کے دوسرے بہت سے اسرار کا انہیں علم تو ہے البتہ وہ اسے کسی کو بتائیں گے نہیں۔ غزالی نے احیاء العلوم میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ ان اسرار میں ہے جن کا ظاہر کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس خیال کے باوجود صوفیاء نے وقتاً فوقتاً روح کو اپنا موضوع بنانے سے گریز نہیں کیا۔ بقول غزالی ''جسم تمہاری حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں۔ اس لئے جسم کا فنا ہونا تمہارا فنا ہونا نہیں ہوسکتا''[۱۱۰]۔ پھر یہ روح ہے کیا؟ مرنے کے بعد یہ کہاں جاتی ہے اور اس کی نجات کس طرح ہوتی ہے یہ وہ سوال تھے جو فطری طور پر روح اور جسم کی ثنویت کے قائلین کے ذہن میں پیدا ہوسکتے تھے۔ صوفیاء نے اس سوال کا کوئی شافی جواب دینے کے بجائے روحانیت کے حوالے سے صرف یہ کہہ کر اخروی نجات پر اپنی monopoly قائم کرلی کہ ' کما ان للاجساد طبا کذلک للروح والانبیاء

علیھم الصلوۃ والسلام اطباء النفوس،یعنی جس طرح جسمانی امراض کے لئے علم طب ہے، روح کے لئے بھی ایک طب ہے اور اس کے طبیب انبیاء علیہم السلام ہیں[۱۱]۔صوفیاء چونکہ خود کو روحانیت کے حوالے سے جاری نبوت کا نقیب سمجھتے تھے اسلئے تمام امور روحانی میں اب امت ان کی نگاہ کرم کا محتاج سمجھی گئی۔

روح کی اس غیر قرآنی تعبیر نے عام مسلم ذہن کو اس حد تک متاثر کیا کہ ان کے یہاں بھی ہندوؤں کی طرح روح کا بھٹکنا، اس کا واپس آنا اور اس سے رابطے کا تصور عام ہوگیا۔حتی کہ متصوفین نے اس خیال کو بھی قبول عام بخشا کہ اولیاء اللہ کی روحیں اہل ایمان کی داد رسائی کرسکتی ہیں اور یہ کہ رسول اللہ کا بنفس نفیس اہل ایمان کی مجلسوں میں آموجود ہونا عین ممکن ہے۔بعض کبار صوفیاء نے تو اس خیال کا اظہار بھی کیا کہ بزرگوں کی روحیں چار پانچ سو سال کے بعد خصوصی قوت کی حامل ہوجاتی ہیں[۱۲]۔روح کی بقا کا یہی وہ ویدانتی تصور ہے جس نے متصوفین کو مشائخ کی پاک روحوں کی طرف توجہ کرنے، ان پر فاتحہ پڑھنے، ان کی قبروں کی زیارت کرنے اور ان بزرگوں کی ارواح سے جذب وشوق کی توفیق چاہنے پر مجبور کر رکھا ہے۔ شرک اور قبر پرستی کا تمام تر تصور دراصل اسی ویدانتی تصور میں پوشیدہ ہے کہ روحیں مرتی نہیں بلکہ بقول شاہ ولی اللہ ایک خاص عرصہ گزر جانے کے بعد خصوصی قوت کی حامل ہوجاتی ہیں اور پھر جب اس حالت میں ''ان مشائخ کے قبور کی طرح توجہ کی جاتی ہے تو ان مشائخ کی ارواح سے سالک کی روح پر ایک قسم کا فیضان ہوتا ہے''[۱۳]۔صوفیاء کے ملفوظات میں ایسے واقعات کی کمی نہیں جہاں مردہ مشائخ کی روحیں حتیٰ کہ رسول اللہ کی ذات گرامی بھی بہ نفس نفیس ان کی مجلسوں میں تشریف فرما ہوتی ہے[۱۴]۔روحانی زندگی کا یہ تمام کاروبار جس کی اساس قرآنی اصطلاحوں میں تلاش کرلی گئی تھی '**یحرفون الکلم عن مواضعہ**' کی ایک مذموم کوشش تھی جس کا ارتکاب ان لوگوں نے کیا جو خود کو اہل خیر کہلانا پسند کرتے تھے۔

وحی اور تصورِ وحی

روحانی زندگی کی تمام تر ترتیب وتنظیم دراصل اس تصور پر رکھی گئی تھی کہ عام لوگوں کے مقابلے میں اہل خیر کے یہاں وحی اور اس کی ماہیت کے بارے میں کہیں گہرا ادراک پایا جاتا ہے۔عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کشف، القاء اور الہام جیسی اصطلاحوں سے اہل تصوف نے وحی کے دائرے کو وسیع کرنے کی کوشش کی ہے۔اگر اتنا ہی ہوتا جب بھی یہ کچھ کم جسارت نہ تھی۔لیکن واقعہ یہ ہے کہ متصوفین نے باطنی معانی کے حوالے سے وحی کو اپنی ذاتی رجحانات پر تابع بنانے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اس سے بھی کہیں آگے

بڑھ کر اپنے ذاتی کشف اور القاء والہام کے ذریعے وحی کا تصور ہی بدل کر رکھ دیا۔

تصور وحی میں تبدیلی کا جرم صرف متصوفین پر ہی عائد نہیں ہوتا۔ گذشتہ ابواب میں ہم اس بارے میں خاصی وضاحت کر چکے ہیں کہ کس طرح وحی جیسی معین شے کو روایت پرستوں کے ہاتھوں وحی متلو اور غیر متلو میں تقسیم کرنے کی کوشش کی گئی اور کس طرح دین اسلام میں بھی اہل یہود کی طرح ثانوی اور اضافی وحی کے دستاویزات کی تیاری کا کام چل نکلا۔ احادیث کے سلسلے میں جب لوگ اس غلوفکری کا شکار ہو گئے کہ جبرائیل رسول اللہ پر قرآن مجید کی طرح سنت یا احادیث بھی لیکر نازل ہوا کرتے تھے تو پھر قرآن سے باہر وحی کی تلاش کے لئے راہ ہموار ہو جانا عین فطری تھا۔ صوفیاء جو راست خدائی رابطے کے دعویدار تھے ان کے لئے حدیث قدسی میں دادرسائی کا وافر سامان موجود تھا۔ حدیث قدسی کا اجمالی لب ولہجہ دراصل ان ہی رازوں سے پردہ اٹھاتا ہے جن کی بابت قرآن میں راست تبصرہ نہیں پایا جاتا۔ صوفیاء جو دین کے معاملے میں رسول اللہ کے توسط سے کہیں زیادہ اپنے راست رابطے کو اہمیت دیتے تھے اور جنہیں اپنے مشاہدۂ حق پر اس قدر وثوق حاصل ہو گیا تھا کہ وہ بلاتکلف "**الهمني ربي يا الهمني ربي عن قلبي**" کہا کرتے تھے، ان کے لئے حدیث قدسی ہی کیا بلکہ راست تازہ بتازہ الہام والقاء کے امکانات بھی پیدا ہو گئے تھے۔ وحی کے سلسلے میں ابتدائی صدیوں میں مسلم معاشرے میں جو بحث چل نکلی تھی اور جس نے آگے چل کر دوسری صدی کے آخر میں زبانی اور تحریری وحی کی بحث کو جنم دیا، اس phenomenon کو سمجھے بغیر وحی کے سلسلے میں اہل تصوف کے التباسات کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ زمین سے آسمان کا رابطہ انسانی عقل وشعور کے لئے ایک غیر معمولی تجربہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لامکاں سے کلامِ ربی کا نزول اور وہ بھی انسانوں کی دنیا میں انسانوں کے لئے کسی خاص انسان پر ہو گویا دو مختلف مکاں اور دو مختلف زماں کے رابطے سے عبارت ہے، ایک ایسی sublime اور ایک ایسے ناقابل بیان و ناقابل ادراک phenomenon کے بارے میں انسانی تجسس اپنی جگہ، البتہ اس کی تفہیم انسانوں کے حیطۂ ادراک سے باہر تھی۔ ﴿**یسئلونک عن الروح**﴾ کے جواب میں صرف یہ کہا گیا کہ وہ امر ربی ہے۔ روح یعنی نزول وحی کی بابت استفسارات قرآن مجید کے ان مقامات میں سے ہے جہاں سائل کو اس قسم کے سوالات پوچھنے کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی۔ لیکن اس کے برعکس ابتدائی صدیوں میں جب قرآن مجید کی تفسیری روایت پر علماء اہل کتاب کی تعبیری روایت اور منہج کا سایہ پڑنے لگا تھا اور جب قصہ گو مفسرین اور ادیان سابقہ کے ماہرین کی علمی موشگافیوں کو heritage literature کے طور پر دیکھا جانے لگا اور جب دارالاسلام کی مسلسل وسیع ہوتی ہوئی سرحدوں نے اہل ایمان کے لئے

مختلف علمی روایتوں سے exposer کا موقع فراہم کردیا، اور جب امن اور خوشحالی کی بدولت علمی مجالس اور مناظروں کی گویا ایک بہار سی آ گئی تھی، اسی عہد میں مختلف عوامل کے تحت وحی جیسے ناقابل ادراک اور sublime شئے کے سلسلے میں بھی بحث ومباحثے کا سلسلہ شروع ہوگیا۔قرآن مجید نے صاف اور صریح الفاظ میں mode of reveletion کے تین طریقے بتائے تھے۔یعنی خدا کا پیغمبر سے راست خطاب، ترسیلِ وحی بذریعۂ جبرئیل اور قلبِ نبوی پر نزول۔لیکن ابتدائی صدیوں میں اہل علم نے صرف انہی تین modes تک تصور وحی کو محدود نہ رہنے دیا بلکہ اس قسم کی روایتیں عام ہوگئیں کہ ابتدائی ایام میں رسول اللہ پر آنے والی وحی خوابوں کا انداز لئے ہوئے تھی۔بعض روایتوں میں تو یہ بھی کہا گیا کہ خود رسول اللہ کو اس بات کا اندازہ نہ ہوسکا کہ وہ نبی بنائے جانے والے ہیں کہ ان روایتوں کے بقول آپؐ کو اس خیال کا احساس تو پہلی بار ورقہ بن نوفل کے بیان سے ہوا۔گذشتہ ابواب میں ہم اس بات کی طرف بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ کس طرح حدیث کی معتبر کتابوں میں ایسی روایتیں راہ پاگئیں جن میں خواب جیسی مبہم کیفیت کا وحی جیسی قطعی چیز سے رشتہ جوڑنے کی کوشش کی گئی۔

ماہیئت وحی کے سلسلے میں ابتدائی صدیوں میں جو بحث چل نکلی تھی وہ اس sublime phenomenon کے سمجھنے میں مددگار ثابت نہ ہوئی۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ وحی کی قطعیت اور اس کی sublimity کے سلسلے میں عام ذہنوں میں التباسات پیدا ہوگئے۔اگر سچے خوابوں کا وحی سے کچھ تعلق ہے اور اگر ان مبشرات پر اعتبار کیا جاسکتا ہے تو پھر یہ ایک ایسا سلسلہ ہے جو آخری رسول کے ساتھ ہی ختم نہیں ہوجاتا۔خوابوں کے سہارے اپنے الہامات واکتشافات کی دنیا آباد کرنے میں متصوفین ہی تنہا نہیں ہیں گوکہ انہوں نے اس حوالے سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ تصوف کی تمام تر بنیاد خواب اور ہلوَسہ پر ہے۔

علماء ومحدثین کے مابین ابتدائی صدیوں میں وحی کے سلسلے میں جو التباسات پیدا ہوچلے تھے اس نے اگر ایک طرف اہل تشیع کو مأمور من اللہ ائمہ کا تصور تخلیق کرنے میں مدد دی تو وہیں صوفیاء نے بھی اس گنجائش سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ولیوں کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری کردیا۔شیعوں میں ائمہ مأمور کا تصور ہو یا سنیوں میں ولی، قطب یا رجال الغیب کا جاری سلسلہ، واقعہ یہ ہے کہ یہ سب تصورِ وحی میں تبدیلی کے بعد ہی ممکن ہوسکے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ فکرِ اسلامی میں مختلف قسم کے التباساتِ فکری، وحی کے اسی تصور سے غذا حاصل کرتے ہیں جس میں مبشرات، الہام، القاء اور کشف جیسی موہوم اور مبہم کیفیات کو وحی

کے اضافی مأخذ کی حیثیت سے تسلیم کرنے پر زور ہے۔ رسول اللہ پر آنے والی آخری وحی کو اگر حتمی اور معین وثیقے کی حیثیت سے قبول کر لیا جائے اور اگر صرف اسی وثیقے کو آخری نبوت کا کامل اظہار سمجھا جائے تو واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ شیعہ فکر اپنے اصل محور پر لوٹ سکتی ہے بلکہ سنی دنیا میں اسلام کا مقبول عام ایڈیشن، جسے اہل تصوف کے سلسلوں اور ان کے حلقۂ اثر نے شائع کیا ہوا ہے، چشم زدن میں اپنی معنویت کھودے گی۔ لیکن حیرت اس بات پر ہے کہ جو لوگ رسول اللہ کی ختم نبوت پر ایمان رکھتے ہیں خود ان کے لئے بھی اب ختم نبوت کے اسرار و عواقب کا صحیح اندازہ کرنا کچھ آسان نہیں۔ ایسا اس لئے کہ شیعہ اور سنی دونوں فکر میں تصور وحی میں تبدیلی کی یہ جڑیں بہت گہری ہیں۔ ابتدائی صدیوں میں وحی کے بدلتے تصورات نے جب ہماری معتبر کتابوں میں نفوذ کر لیا تو پھر ایک ایسی امت کے لئے جو ابتدائی صدیوں کو سلف صالحین کے حوالے سے غیر شعوری طور پر canonization کا عہد سمجھتی ہے اس کے لئے اس عہد کا تنقیدی مطالعہ اور جائزہ کچھ آسان کام نہیں رہا۔ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب ابتدائی تین نسلوں کے مسلمانوں کو بلاتخصیص، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سمجھ لیا گیا ہو۔ حالانکہ یہی وہ عہد ہے جو فکری، علمی اور سیاسی فتنوں کی آماجگاہ بھی ہے اور جہاں اہل ایمان کو مسلمانوں کے بھیس میں پائے جانے والے بے شمار مفتری، کذاب اور فتنہ گروں کا مقابلہ کرنا پڑا ہے۔ ابتدائی عہد کو تقدس عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم اس عہد کی کج فکریوں کو بھی تقدیس کا حامل سمجھنے لگے۔ یہ حقیقت نظر انداز کر دی گئی کہ ابتدائی صدیوں میں سلف صالحین کے ساتھ ساتھ سلف طالعین کی بھی ایک قابل ذکر تعداد ہمارے درمیان موجود تھی، جن کی گمراہ کن دانشوری کے سائے سے صالحین پوری طرح محفوظ نہیں رہ سکتے تھے۔ آج جب راقم السطور یہ تحریر لکھ رہا ہے اسے بھی یہ دعویٰ نہیں کہ وہ اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود عصر حاضر کے رجحانات سے اپنے طریقۂ تحلیل و تجزیئے کو پوری طرح محفوظ رکھ سکا ہے۔ ماضی کی طرف ہمارے تقدیسی رویئے نے ہمارے اہلِ علم کو آزادانہ غور و فکر سے روکے رکھا ہے اور ہم اپنے زوال کے ادراک کے باوجود اپنے اندر کسی نئی ابتدا کی ہمت نہیں پاتے۔ شیعوں میں امامت کا تمام تر تصور اسی خیال سے غذا حاصل کرتا ہے کہ رسول اللہ کے غیاب میں اہلِ ایمان کی رشد و ہدایت کے لئے اللہ تعالیٰ نے ائمہ مأمورین کا جو سلسلہ جاری کیا ہے دینی زندگی کا تمام تر انتظام اب انہیں کے ہاتھوں انجام پاتا ہے۔ کچھ اسی قسم کا تصور سنی فکر میں اہل تصوف کی کرم فرمائیوں کے نتیجے میں پایا جاتا ہے، جس کے مطابق، بقول ابن عربی ''رسول اللہ کے ساتھ جس نبوت کا خاتمہ ہوا وہ اس کا محض تشریعی پہلو تھا نہ کہ اس کا مقام''[۱۱۵]۔ گویا نبوت کا تشریعی پہلو تو رسول اللہ کے ساتھ ختم ہو گیا البتہ اس

خیال کے مطابق، ''ایک ایسی نبوت کو باقی رکھا گیا ہے جس میں تشریع نہیں ہے اور جس کا وارث علماء کو بنایا گیا ہے''[۱۶] نبوت خواہ تشریعی ہو یا غیر تشریعی یا اس کا سلسلہ ائمہ معصومین مأمورین کے ذریعہ جاری بتایا جائے، ان خیالات کی تمام تر بنیاد اس مشکوک روایت پر رکھی گئی ہے جو معانی کی مختلف سطحوں پر شیعہ اور سنی دونوں فکر میں در آئی ہے۔ بخاری میں خاتم النبیین کے بعد کسی ایسے شخص کے تصور کی نفی تو موجود ہے جسے بنوت کا سا اعتبار حاصل ہو یا جسے غیاب نبی میں منصب نبوت پر من جانب اللہ مأمور سمجھا جائے۔ کتاب المناقب میں حضرت عمر کے سلسلے میں یہ حدیث کہ بنی اسرائیل میں نبیوں کے علاوہ محدث بھی ہوا کرتے تھے اور یہ کہ ہماری امت میں اگر کوئی محدث ہوتا تو وہ عمرؓ ہوتے بظاہر تو تصورِ محدث کی نفی پر دال ہے البتہ محدث کا یہ تصور کہ وہ غیاب نبی میں زمین کا آسمان سے رشتہ جوڑے رکھنے پر مامور سمجھا جائے، ایک ایسا خیال ہے جس نے ان ہی روایتوں کے سہارے شیعہ مسلم فکر میں مستقلاً اپنی جگہ بنالی ہے۔ اصول کافی میں ''وما أرسلنا من قبلک من رسول ولا نبي'' کے بعد ''ولا محدّث'' کا اضافہ بھی بتایا گیا ہے[۱۷] سنی مآخذ میں ''ولا محدّث'' کے اس اضافے کو قرأت ابن عباس کا شاخسانہ بتایا گیا ہے۔ محدّث کے سلسلے میں یہ تصور پایا جاتا ہے کہ اس کا الہام قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ ختم نبوت کا تصور اپنی جگہ، مشکل یہ ہے کہ سنی مآخذ میں منفی انداز سے اور شیعہ مآخذ میں تائیدی اور اثباتی انداز سے محدّث کا جو تصور پایا جاتا ہے اس سے جب تک یہ دونوں فرقے کلی طور پر دستبردار نہیں ہوتے وحی کی واقعی عظمت کا ادراک ان کے لئے ممکن نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہ کام آسان نہیں کہ اہل تصوف نے وحی کے الحاقی تصور کو اتنا مقبول عام بنادیا ہے کہ اب بڑے سے بڑا بالغ نظر بھی اہل دل کے الہام و اکتشافات کو یکسر رد کرنے کی جرأت نہیں پاتا خواہ ان الہامات کی زد وحی اور تصور وحی پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔

اہل تصوف نے اگر حرف ومعانی کی بحث پر ہی اکتفا کیا ہوتا تو اس کی اصلاح شاید آسان ہوتی۔ انہوں نے ستم یہ کیا کہ کشف و الہام کے حوالے سے ذیلی وحی کا ایک سلسلہ جاری کردیا۔ رفتہ رفتہ امت کا ان الہامات پر یقین اتنا واثق ہوگیا کہ تقویٰ، فقر اور توکل کی زندگی جینے کے لئے قرآن مجید کے بجائے ان حضرات کے الہامی اذکار اور اوراد کہیں پُر تاثیر سمجھے گئے۔ جب عالم یہ ہو کہ مستند علماء کرام علم کو ''علم معاملہ'' اور ''علم مکاشفہ'' میں تقسیم کرتے ہوں[۱۸] اور ثانی الذکر کے بارے میں ان کا یہ خیال ہو کہ یہ علم کتابوں سے نہیں بلکہ اہل باطن کی صحبتوں سے حاصل ہوتا ہے اور یہ خدا کی طرف سے براہ راست ہے، تو پھر امت میں مختلف قسم کے مکاشفے اور بھانت بھانت کے القاء و الہام کی راہ کیونکر نہ ہموار ہوتی۔ جب اہل علم اس

خیال کے حامل ہوں کہ 'عالمِ مثال' کا مشاہدہ، جومثل معراج ہے، صرف پیغمبر ہی نہیں بلکہ اولیاء امت کے مشاہدے میں بھی آتے ہیں[۱۱۹] تو پھر نبیوں پر آنے والی وحی یا آخری وحی کے لازوال مآخذ قرآن مجید کی اہمیت کا نگاہوں میں کم ہونا ایک فطری امر تھا۔ کہ جب مجاہدے، مراقبے اور مکاشفے کے زور پر ملاء اعلیٰ یا عالم مثال[۱۲۰] کی سیر عام انسانوں کے لئے ممکن ہو تو پھر رسول اللہ پر آنے والی آخری وحی کی عظمت دلوں پر کیسے برقرار رہتی؟ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب اہل تصوف لوگوں کو یہ باور کرانے میں کامیاب ہوگئے ہوں کہ وہ خواب کی حالت میں وہی کچھ دیکھتے ہیں جو انبیاء بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں[۱۲۱]۔ اور جب غزالی جیسا اہل علم اس خیال کا قائل ہو کہ صرف خواب ہی میں نہیں بلکہ اہل اللہ تو بیداری میں بھی غیب کا مشاہدہ کر لیتے ہیں[۱۲۲]۔ اور جب ان جیسا صاحب علم ان التباسات فکری کا شکار ہو کہ انبیاء اور اولیاء کو عالم بیداری اور خواب میں جو خوبصورت شکلیں نظر آتی ہیں وہ مثل ملائکہ ہوتی ہیں، جن کے ذریعے انبیاء اور اولیاء کو وحی اور الہام ہوتا ہے تو فطری طور پر ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخری نبی پر آنے والی وحی کو آخر کس اعتبار سے تفوق حاصل ہے؟ بعض کبار صوفیاء نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اہل دل پر نازل ہونے والی وحی بسا اوقات تحریری شکل میں بھی نازل ہوتی ہے۔ ابن عربی نے بعض صوفیاء کے بارے میں یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ انہیں تحریری شکل میں ملک الالہام کی زبانی وحی آتی تھی۔ یہ حضرات جب خواب سے بیدار ہوتے تو کاغذ پر کچھ لکھا ہوا پاتے۔ انہوں نے عین حرم کعبہ میں مطاف کے اندر ایک فقیر پر نزول وحی کا واقعہ بھی لکھا ہے جو بقول ان کے ایک کاغذ پر تحریری شکل میں نازل ہوئی تھی اور جس میں شخصِ مذکور کو دوزخ سے نجات کی بشارت سنائی گئی تھی۔ ابن عربی کہتے ہیں جب کبھی اس نوعیت کی کوئی تحریر سامنے آئے تو جان لینا چاہئے کہ وہ حق تعالیٰ کی طرف سے ہے[۱۲۳]۔ اولیاء کے الہام کو وحی کا سا اعتبار بخشنے کے لئے ابن عربی نے تو یہاں تک کہا کہ ملائکہ، انبیاء اور اولیاء دونوں پر نازل ہوتے ہیں البتہ انبیاء اپنی وحی کے وقت انہیں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جب کہ اولیاء آثار سے معلوم کرتے ہیں[۱۲۴]۔ گو کہ غزالی اس خیال کے قائل نہیں کہ اولیاء کے الہام میں فرشتوں کا نزول ہوتا ہے۔ البتہ الہام کا من جانب اللہ ہونا ان کے یہاں بھی کوئی اجنبی خیال نہیں ہے۔ اتنے ہی پر بس نہیں متصوفین نے الہام سے بھی ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے ان راز خدائی سے واقفیت کا دعویٰ کیا جسے فرشتوں اور پیغمبروں کی دسترس سے بھی باہر بتایا گیا، جیسا کہ بعض صوفیاء نے علم باطن کے حوالے سے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں کہتا ہے "**هو سر بيني و بين احبائی و اوليائي و اصفيائي اودعه في قلوبهم لا يطلع عليه ملک مقرب ولا نبي**

مرسل[۱۲۵] متصوفین کے نزدیک یہ ایسا راز ہے کہ اگر اسے ظاہر کر دیا جائے تو نبوت irrelevent ہو جائے۔[۱۲۶] بلکہ بعض متصوفین نے تو ایسے رازوں سے آگہی کا بھی دعویٰ کیا جس کا ظاہر کرنا امور نبوت کو باطل کر سکتا ہے۔[۱۲۷] الہام اور کشف کے ذریعے وحی میں نقب لگانے کی یہ مہم بالآخر ایسے راز خدائی کے اکتشاف پر منتج ہوئی جس کا مقام نبوت سے بھی ماوراء بتایا گیا۔ بھلا جو لوگ راز خدائی میں شرکت کے دعویدار ہوں اور جو علماء اس خیال کی توثیق کرتے ہوں ان کی نگاہوں میں وحی ربانی کا کیا مقام ہوگا اس کا بہت کچھ اندازہ غزالی کے اس تائیدی بیان سے کیا جا سکتا ہے جس میں صوفیاء کے علم باطن کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ "**هوالسر من اسرار الله تعالیٰ یقذفه الله تعالیٰ في قلوب احبائه لم یطلع علیه ملکاً ولا بشراً**"[۱۲۸] جب متصوفین کا یہ دعویٰ ہو کہ "**خذتُ بحراً و وقف الانبیاء بساهله**" تو وحی ربانی کے مقابلے میں ان کے الہامات یا سِرِّ خدائی میں شرکت بہر حال فوقیت رکھتی ہے۔ البتہ حیرت ان سلیم الفکر علماء پر ہوتی ہے کہ متصوفین کے کشف و الہامات نے آخر کس طرح ان کے ذہنوں سے وحی ربانی کی عظمت کو محو کر دیا۔ وحی کے بدلتے تصورات نے فکر اسلامی کے بڑے بڑے نقیبوں کو متاثر کیا ہے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو ہمارے یہاں تجدیدِ فکری کے حوالے سے جانے جاتے ہیں خود ان کے دامن بھی وحی کے سلسلے میں پیدا ہونے والے ان التباسات سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ مثلاً مجدد الف ثانی کو لیجئے جو امور دینیہ میں کتاب و سنت کے بعد الہام کو تیسرے اصل کی حیثیت سے قبول کرنے کے داعی ہیں۔[۱۲۹] شاہ ولی اللہ جن کے فکری اثرات برصغیر کی مسلم فکر پر خاصے نمایاں ہیں اور جنہیں راسخ العقیدہ مسلم فکر کا امین سمجھا جاتا ہے وہ اولیاء کے الہام کو وحی کے متبادل گردانتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تک پہونچانے والے راستے دو ہیں: **ایک** تو وحی الٰہی اور تعلیمات انبیاء کا راستہ اور دوسرا وہ جس کی اولیائے معارف و الہام نے نشاندہی کی ہے۔[۱۳۰] الہام کو وحی کا متبادل قرار دینے اور اسے راسخ العقیدہ مسلم فکر میں اعتبار مل جانے سے مسلم فکر میں ثانوی اور اضافی تقدیسی کتابوں کے لئے راہ ہموار ہوگئی۔ اب اہل تصوف کے لئے کتاب و سنت سے دلیل لانے کے بجائے اپنے الہامات و اکتشافات کا سہارا لینا کافی سمجھا گیا۔ متصوفین نے تصوف کی اجنبی فکر کو عین اسلام باور کرانے کے لئے جو کتابیں تصنیف کیں ان کی سند ان ہی خود ساختہ الہامات و مکاشفات پر رکھی گئی۔ گو کہ اہل تصوف کے تحریر کردہ تقدیسی صحیفے قرآنی تصورِ حیات سے راست متصادم تھے۔ لیکن متصوفین کا یہ اصرار رہا کہ ان کی یہ کتابیں مُنزّل من اللہ ہیں، انہیں اکتسابی علوم کا نتیجہ نہیں سمجھنا چاہئے۔ مثلاً ابن عربی نے یہ دعویٰ کیا کہ ان پر فتوحاتِ مکّیہ یک بارگی القاء کی گئی اور شاہ ولی اللہ نے اپنے روحانی مکاشفات پر مشتمل

وثیقہ(ہمعات) کو مُنزّل من اللہ القاء بتایا۔ اپنے مکاشفاتی صحیفوں کے سلسلے میں شاہ صاحب نے بانگ دہل دعویٰ کیا کہ ان کتب میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق عقل وفکر، بحث و استدلال یا اکتسابی علوم سے نہیں۔ وہ کہتے ہیں ''خدا ان سب چیزوں سے میرے ان الہامی کلمات کو محفوظ و مأمون رکھے تا کہ یہ ایک دوسرے سے مل نہ سکیں اور اس طرح حق کو باطل میں ملنے کا شبہ نہ ہو''[۱۳۱] اہل تصوف کی بیشتر کتابوں کو اسی منزل من اللہ الہام کے حوالے سے تقدیس کا حامل بتایا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر الہام کی دینی حیثیت مشتبہ ہوجائے تو تصوف کی عمارت چشم زدن میں زمین پر آرہے۔ لیکن یہ کچھ اتنا آسان نہیں۔ کہ یہاں ایک الہام دوسرے الہام کی تصدیق کرتا ہے، ایک خواب دوسرے خواب کو سند عطا کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سری سقطی نے جنید بغدادی سے کہا کہ تم نے خواب میں رسول اللہ کی زیارت کی ہے؟ پوچھا یہ آپ کو کیسے معلوم ہوا، کہنے لگے میں رات خدائے بزرگ و برتر سے خواب میں مشرف ہوا جہاں مجھے باری تعالیٰ کی طرف سے بتایا گیا کہ میں نے اپنے حبیب محمدؐ کو جنید کے پاس بھیجا ہے کہ وہ اسے وعظ کہنے کا حکم دیں[۱۳۲]۔ کبار متصوفین کے یہاں اس قسم کے خوابوں کا تذکرہ معمول کی بات ہے۔ رسول اللہ سے خواب میں ملاقات اور آپ سے ارشادات عالیہ کا حصول ایک مقبول عام تصور ہے جس کے ذریعہ متصوفین نے عامۃ المسلمین پر اپنی سبقت بنائے رکھی ہے اور جس کے سہارے وہ گاہے بگاہے یہ کہتے نظر آتے ہیں کہ ان کا علم اور کشف، رسول اللہ سے راست اکتساب فیض کا نتیجہ ہے جو عام مسلمانوں یا اہل ظاہر علماء کو حاصل نہیں۔ یہ ان ہی الہامات کا کرشمہ ہے کہ آج امت کے پاس قرآن سے باہر ایسی مُنزّل من اللہ الہام والقاء پر مشتمل اَوراد و وَظائف کثرت سے موجود ہیں۔ ان کی اثر انگیزی کا عالم یہ ہے کہ قرآن مجید بھی اثر انگیزی میں ان کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ رسول اللہ کے مقابلے میں، جہاں وحی جبرئیل کے توسط سے آیا کرتی تھی، ہمارے اولیاء کا یہ دعویٰ کہ انہوں نے راست دیدار الٰہی کے ذریعے وظائف کا یہ خزانہ سمیٹا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حکیم ترمذی نے ہزار مرتبہ باری تعالیٰ کو خواب میں دیکھا ہر مرتبہ یہ عرض کیا کہ میں دنیا میں کون سی دعا کروں۔ ہر مرتبہ انہیں ایک ہی مخصوص دعا بتائی گئی[۱۳۳]۔ حکیم ترمذی جیسے غالی صوفیوں پر ہی موقوف نہیں راسخ العقیدہ مسلم فکر کے نقیب علماء ظاہر کے دامن بھی خوابوں کی ان کرشمہ سازیوں سے پاک نہیں رہ سکے۔ جن حضرات نے اپنی قیّومیت (مجددالف ثانی) کا پروپیگنڈہ کیا یا جو اس خام خیالی کے شکار رہے کہ میرے ہاتھوں میں جو قلم ہے وہ دراصل رسول اللہ کا قلم ہے[۱۳۴] اس قسم کے تمام التباسات، خواب یا ہلوسے کے ذریعے ہی ہماری فکر میں داخل ہوئے۔ حتیٰ کہ خوابوں میں رسول اللہ یا بزرگانِ دین کی مفروضہ زیارت

نے نہ جانے کتنی زندگیوں کا رخ بدل ڈالا۔ بہت سے لوگ ان ہی خواب آسا لمحوں کے حوالے سے زندگی بھر خود کو مأمور من اللہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے[۱۳۵]۔ حالانکہ مسلم فکر میں ابتداءً اس بات کی کوئی گنجائش نہ پائی جاتی تھی کہ رسول اللہ یا بزرگوں کی ارواح اہل ایمان کی داد رسائی کے لئے دوبارہ اس دُنیا میں واپس آسکتی ہیں۔ لیکن متصوفین کے ہاتھوں موت پر تصورِ وصال کی جو دبیز چادر تن گئی تھی اس نے ان خواب آسا الہامات کے لئے گنجائش پیدا کردی۔ تصورِ وحی میں اس ہمہ گیر تبدیلی کے phenomenon کو سمجھنے کے لئے لازم ہے کہ ہم ایک اور قرآنی اصطلاح ولی کے مَالَہُ وَمَاعَلَیْہِ کا کسی حد تک ادراک کرلیں۔

وَلی

قرآنی فریم ورک میں ولی یا ولایت کوئی منصبِ مامور نہیں بلکہ اہلِ ایمان اور اہلِ کفر کے classification کے لئے استعمال ہونے والی ایک اصطلاح ہے۔ قرآن کی نظر میں نوع انسانی بنیادی طور پر اولیاء اللہ اور اولیاء الشیطان میں منقسم ہیں: ﴿والله ولی المومنین﴾ (آل عمران: ۶۸) ﴿فقاتلوا اولیاء الشیطان﴾ (اعراف: ۲۷) ﴿الله ولی الذین آمنو﴾ (بقرہ: ۲۵۷) ﴿إن جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یومنون﴾ (اعراف: ۲۷) میں بنیادی طور پر انہی دو گروہوں کا تذکرہ پایا جاتا ہے جو اپنے ایمان اور کفر کی وجہ سے حزب اللہ اور حزب الشیاطین میں منقسم ہوگئے ہیں۔ رہے وہ لوگ جنہوں نے اللہ کی رفاقت اختیار کی تو ان کے لئے قرآن کی بشارت ہے: ﴿والله ولي المتقین﴾ خدا ان کا مددگار اور رفیق ہے اور یہ کہ وہ تمام ہی خوف اور اندیشے سے محفوظ و مامون ہیں، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون﴾ اہل ایمان میں جن لوگوں نے تقویٰ شعاری اختیار کی ان کے لئے دنیا و آخرت میں بشارت ہی بشارت ہے۔ ﴿لهم البشری في الحیاة الدنیا وفي الآخرة﴾ ان متقین کے لیے اللہ کی یہ ضمانت بہت پکی ہے ﴿لا تبدیل لکلمات الله ذلک هو الفوز العظیم﴾ (یونس: ۶۱-۶۴) یہ ہے قرآن میں ولایت کا وہ تصور جس کے حاملین کے لئے کامیابی کی ضمانت دی جارہی ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ اہل ایمان تقویٰ شعاری اختیار کئے رکھیں: ﴿الذین آمنوا وکانوا یتقون﴾.

ولی کے اس قرآنی تصور میں کسی ایسے مخصوص گروہ کے بارے میں کوئی ایسا بیان نہیں پایا جاتا ہے جسے اللہ نے اپنی ولایت یا رفاقت کے لئے خاص کرلیا ہو، بلکہ اس کے سزاوار وہ تمام ہی اہل ایمان بتائے گئے ہیں، جنہوں نے تقویٰ شعاری کا دامن تھام لیا۔ قرآن مجید میں ولایت کا لفظ صرف دو جگہ آیا ہے[۱۳۶]۔ اور

ان دونوں سیاق میں یہ لفظ حقیقت اور اقتدار کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔اسی طرح مادہ و ل ی کوئی دو سو جگہوں پر مختلف صیغوں میں استعمال ہوا ہے لیکن کہیں بھی اس طرح کا کوئی عندیہ نہیں ملتا کہ اس سے مراد خواص کے لئے کوئی منصب مامور ہو۔حتیٰ کہ عہد رسول، عہد صحابہ اور ابتدائی صدیوں میں بھی ایسے اشخاص کا سراغ لگانا مشکل ہے، جنہیں اہل ایمان اپنے درمیان منصب ولایت پر مامور سمجھتے ہوں۔ ولی کا صوفی تصور اس عہد کی پیداوار ہے جب اہل تصوف نے عام فکری دھارے سے الگ ایک تکوینی تصور کائنات تشکیل دی اور پھر اس میں خود اپنے لئے تصرفِ کائنات کا مرکزی منصب محفوظ کرلیا۔اس بارے میں مزید تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

ولی سے متعلق تمام مفروضہ تصرفاتی قوت سے قطع نظر یہ سوال پھر بھی حل طلب رہا کہ کسی زندہ شخص یا مردہ بزرگ کو ولی قرار دینے کا واقعی معیار کیا ہو۔قرآنی تصور حیات میں کسی شخص کے بارے میں اس کے ولی اللہ یا ولی الشیطان ہونے کا اصل فیصلہ تو بروز قیامت ہی ہوسکتا ہے۔اہل تصوف نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انہوں نے ولی کی شناخت کرنے والوں کے لئے خود ولی ہونے کی شرط عائد کردی۔ یہ خیال عام ہوا کہ ولی کی شناخت ولی ہی کرسکتا ہے اس لئے غیر اولیاء کے لئے اس باب میں کچھ کہنے کی گنجائش نہ رہی۔متوفین کے نزدیک ولی کا منصب مامور من اللہ ہے جو صرف اخص الخواص کے لئے مخصوص ہے۔ عام لوگوں کے لئے مرحلۂ ایمان جب کہ خواص کے لئے ولایت کا منصب عظیم ہے[۱۳]۔قرآن مجید میں اللہ کے ولی بننے یا اس کے حزب میں شمار کرانے کے لئے لازم ہے کہ مومن تقویٰ شعاری پر گامزن ہو۔ جب کہ متصوفین کے یہاں منصب ولایت پر سرفراز ہونے کے لئے ایسی کوئی شرط نہیں۔ یہاں مادر زاد ولی کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم محدث کے تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے اس بات کی نشاندہی کر چکے ہیں کہ اہل تصوف کا ولی دراصل ایک طرح کی جاری نبوت کا نقیب ہے۔متصوفانہ فکر میں ولی کی تمام تر عظمت اس بات سے عبارت ہے کہ آخری نبی کے وصال کے ساتھ زمین کا آسمان سے جو رشتہ منقطع ہوگیا تھا، اسے اولیاء اللہ نے اپنے کشف وکرامات کی بنیاد پر ازسرنو قائم کرلیا ہے۔ بقول ابن عربی ''رسالتِ مطلق تو منقطع ہوگئی اگر ولایت بھی منقطع ہوتی تو اس کا نام نہ رہتا۔ حالانکہ ولی، اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ الله ولي الذين آمنوا، سے استنباط کرتے ہوئے تصوف کے شیخ اکبر ابن عربی نے ولی سے ایک ایسا شخص مراد لیا ہے جو اللہ کے اخلاق سے متخلق، اپنے کو فنا کرکے اس کے ساتھ متحقق ہو اور جو اس طرح بقا بعد الفناء کے مرحلے میں

داخل ہوگیا ہو۔ ولی کی شکل میں ایک ایسے mini خدا کا تصور جو تصرفات کے حوالے سے ایک طرح کی شان ربوبیت کا حامل ہو دراصل بخاری میں مذکور اس حدیث قدسی کی anthropomorphic تاویل کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب بندہ خدا کا تقرب حاصل کرلیتا ہے تو میں اس کا کان ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ ہوجاتا ہوں جس سے دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پیر ہوجاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے[۱۳۸]۔ ایک تمثیلی بیان کو امر واقعہ پر قیاس کرنا، اور اس سے تقویٰ شعاروں کے اندر صفات ربوبیت کے امکانات دیکھنا، اس لئے ممکن ہوسکا کہ متصوفین نے ولی کی تعریف قرآنی سیاق سباق میں متعین کرنے کے بجائے خارج از قرآن مآخذات میں تلاش کرنے کی کوشش کی، جہاں مختلف عیسائی اولیاء (saints) اور ہندو دیوی دیوتاؤں کو کائنات میں مختلف امور کا ذمہ دار بتایا جاتا تھا۔ عبدالقادر جیلانی کا یہ کہنا کہ "**وهو قوله في بعض كتبه يا ابن آدم أنا الله لا اله الا أنا اقول لشئ كن فيكون اطعني تقول لشئ كن فيكون**"[۱۳۹]۔ اس خیال کی مزید توثیق کرتا ہے کہ ولی کے اس صوفی تصور کی بنیاد کتاب وسنت کے بجائے خارجی مآخذ ہیں جس کی واضح نشاندہی بربنائے مصلحت خود شیخ عبدالقادر نے بھی کرنا مناسب نہیں جانا اور انہوں نے صرف یہ کہہ کر کام چلایا کہ ایسا بعض آسمانی کتابوں میں مذکور ہے۔ چنانچہ یہ خیال عام ہوا کہ اولیاء اللہ کو انبیاء ورسل کے بعد تمام مخلوقات پر فضیلت ہے، بلکہ بعض متصوفین نے تو ولی کا منصب نبوت سے بھی فائق بتلایا۔ ولی سے تقریباً وہی کام لیا جانے لگا جو محدّث یا کاہن سے اہل یہود لیا کرتے تھے۔ بقول ابن عربی: "**فالنبوة مقام عند الله يناله البشر ومختص بالأكابر من البشر يعطي للنبي المشرع ويعطي التابع لهٰذا النبي المشرع**"[۱۴۰]۔ ابن عربی نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ اولیاء، انبیاء کے "**شریک فی النبوة**" نہ سہی شریک فی الولایۃ تو ضرور ہیں۔ انہوں نے اپنے آپ کو نہ صرف یہ کہ منصب ولایت پر مامور بتایا، بلکہ اس خیال کا اظہار بھی کیا کہ ان پر ولایتِ محمدیہ کا خاتمہ ہوگیا ہے[۱۴۱]۔

منصب ولی کے حوالے سے متصوفین نے ختم نبوت کے اس بند دروازے کو کھولنے کی بھرپور کوشش کی جسے مختلف صدیوں میں نبوت کے جھوٹے دعویدار کھولنے میں ناکام رہے تھے۔ متصوفین کو یہ غیر معمولی کامیابی اس لئے مل سکی کہ خود کو راست نبوت یا رسالت کے دعوے دار بتانے کے بجائے انہوں نے اپنی خواہشات کو 'ولایت' کے پردے میں چھپائے رکھا۔ منصب ولایت کو جواز فراہم کرنے کے لئے انہوں نے ﴿**الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون**﴾ جیسی آیتوں کی من مانی تاویل کرلی۔ ولی کے

تصور کو قرآنی فریم ورک سے باہر نئے مفاہیم سے مزین کرنے کی وجہ سے عام طور سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ شاید تصوّرِ ولایت کا کسی نہ کسی درجہ میں قرآنی فکر سے کوئی تعلق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو کام نبوت کے بے شمار دعوے دار نہ کر پائے تھے، اس کام کو اہل خیر کے گروہ نے انجام دے ڈالا۔ بے شمار بزرگ منصب ولایت پر سرفراز کیے گئے اور ہر ایک سے تصرفِ کائنات کی غیر معمولی، ناقابل فہم کہانیاں منسوب کر دی گئیں۔ اس طرح جو دین کبھی وحیِ نبوت کی تجلی سے منور تھا اس پر اولیاء کے مکاشفات کی ظلمت نے اپنی چادریں تان دیں۔

قرآن مجید کی ان بنیادی اصطلاحات کی تحریف معنوی کے ذریعے اہل تصوف نے گویا اپنے التباسات فکری کے لیے قرآنی اساس فراہم کر لی۔ اب دین مبین کا ہدف ایک ایسی روحانیت قرار پایا جس میں مرشد کی بیعت، اس کی غیر مشروط اطاعت اور اس کے الہام پر آمنّا و صدّقنا کہے بغیر نجات کے راستے مسدود تھے۔ یہ خیال عام تھا کہ جس کا کوئی مرشد نہیں ہوتا اس کا مرشد شیطان ہوتا ہے: "**من ليس له شيخ فشيخه ابليس**". قشیری نے بایزید کے حوالے سے لکھا کہ "**من لم يكن له استاذ فامامه شيطان**"۔[۱۴۲] اب چونکہ وحی ربانی کی مرکزی حیثیت پر روحانیوں کے الہامات و اکتشافات کی ظلمت نے اپنی چادریں تان دی تھیں اور دین مبین کا بنیادی ہدف تبدیل ہو چکا تھا اس لئے اب قرآن مجید کتاب ہدایت کی حیثیت سے irrelevent ہو چکا تھا۔ نئی روحانی زندگی کے دعویداروں نے قرآنی فریم ورک سے باہر ایک ایسی روحانی زندگی کا غلغلہ بلند کیا جس کی صدر اوّل میں کوئی نظیر نہیں پائی جاتی۔ بیعت[۱۴۳]، وسیلہ[۱۴۴]، تقویٰ، توکل، مجاہدہ، تزکیہ، شہید، وصال، فاتحہ اور اجر بمعنی ثواب اور ان جیسی دیگر قرآنی اصطلاحوں کے ایسے معانی دریافت کیے گئے اور ایسی منازلِ سلوک متعین کی گئیں جن تک پہنچنے کے لئے قرآن میں کوئی رہنمائی نہیں پائی جاتی تھی۔ بیعت روحانی کا نیا طریقہ یا زندہ، مردہ پیر کی ارواح سے فیوض و برکات کا حصول، تقویٰ کی وہ انتہا جسے صوفیاء اخص الخواص کے لیے مخصوص سمجھتے تھے یا مجاہدہ اور تزکیہ کے وہ طریقے جو ازل سے رہبانیوں میں معروف چلا آتا تھا یہ سب ایسے امور تھے جن میں بہترین رہنمائی ان صوفیانہ کتب اور ملفوظات کے مجموعوں سے ہوتی تھی جو وقتاً فوقتاً مختلف عہد کے صوفیوں پر بمنزلۂ نزول الہام ہوئی تھیں اور جن کے بارے میں اہلِ دل کا دعویٰ تھا کہ ان الہامی اور مجرب طریقۂ عبادت میں روحانی بالیدگی کا وافر سامان پایا جاتا ہے۔ نئی روحانی زندگی کے علمبرداروں نے تاویلات قرآنی کے ذریعے نہ صرف یہ کہ قرآن کو کتاب ہدایت کی حیثیت سے عملاً معطل کر کے رکھ دیا بلکہ قرآن کی صوفیانہ تاویلات ایک ایسے غیر عملی (passive world view) کو تشکیل

دینے پر منتج ہوئی جس نے بالآخر پوری امت کو عضو معطل بنا کر رکھ دیا۔

گو کہ قرآن کی جذباتی اہمیت (emotional value) باقی رکھی گئی۔ کبار صوفیاء اپنے التباساتِ فکری کی تمام تر اساس قرآن سے ہی مستعار بتاتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ اہلِ تصوف نے، خواہ وہ حرفی تحریک کے لوگ ہوں یا وفق ونقوش بنانے والے عاملین غیر صالحین، دین مبین کو ایک نیا قالب عطا کرنے میں جو زبردست کامیابی حاصل کی اس کی ایک بنیادی وجہ یہی تھی کہ انھوں نے اپنے فکری ڈھانچے میں قرآن کی جذباتی اہمیت کو برقرار رکھا۔ تصوف چونکہ دین اور اہل دین کے حوالے سے سامنے آیا تھا بلکہ اس سے بھی کہیں بڑھ کر اس کا دعویٰ مغز عبدیت یا روح عبدیت کی دریافت کا تھا، اس لئے دوسروں کے مقابلے میں اہل اللہ کے پیدا کردہ ان التباسات فکری کو نسبتاً کہیں زیادہ مقبولیت ملی۔

مغز عبودیت سے مشاہدہ حق تک کا سفر، جو اہل تصوف نے اپنی ایجاد کردہ عبادتوں، ریاضتوں اور الہام و اکتشاف کے سہارے طے کیا، یا اس روحانی سفر میں ان کے فکر و عمل پر اہل یہود و نصاری کے جو واضح اثرات پڑے اس کی وجہ بھی دراصل قرآن مجید کو علماءِ یہود کے طرز پر سمجھنے کی کوشش تھی۔ اگر صدر اول کے مسلمانوں کی طرح متصوفین نے قرآن مجید پر غور وفکر کا نبوی انداز اختیار کیا ہوتا تو ان کے لئے خدا کی تلاش میں ان وادیوں میں جا نکلنا ممکن ہوتا اور نہ ہی کسی کو یہ کہنے کی جرأت ہوتی کہ میں ایسے خدا کی عبادت نہیں کرتا جسے میں نے دیکھا نہیں۔[۱۴۵]

قرآن مجید میں حضرت موسیٰ سے باری تعالیٰ کی گفتگو متصوفین کے یہاں خصوصی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ یہیں سے اس التباس فکری نے جنم لیا کہ بندے کے لیے ذات باری کا مشاہدہ عین ممکن ہے۔ حضرت موسیٰ کو نبی کے بجائے ایک ایسے صوفی کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کی گئی جو تجلی رب کی ایک جھلک دیکھنے کو بیتاب ہو، خواہ ایسا کرنا خود اس کے اپنے وجود پر سوالیہ نشان کیوں نہ لگا دیتا ہو۔ قرآن کے ابتدائی مفسرین میں مقاتل بن سلیمان کے حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدائی صدیوں میں حضرت موسیٰ کے تجربے پر بعض اصحاب کے نزدیک صوفیانہ غور وفکر کا رجحان پیدا ہو چلا تھا۔ حضرت موسیٰ کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا تھا جسے تجلیٔ الٰہی کی وادیوں میں قدم رکھنے کا شرف حاصل ہوا تھا۔ ﴿**کلم الله موسیٰ تکلیما**﴾ اور ﴿**وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا**﴾ (مریم:۵۲) ایک ایسے مکالمے کی طرف اشارہ کرتا تھا گویا موسی کو ایک طرح کے intimate dialogue یا سرگوشی کا شرف بخشا گیا ہو، جیسا کہ لفظ ''نجیّا'' سے ظاہر ہے۔ جبل سینا پر موسی نے ﴿**رب ارني انظر اليک**﴾ (اعراف:۱۴۳) کی

جو خواہش کی اس میں ان لوگوں کے لئے خصوصی کشش تھی جو منصب نبوت سے صرف نظر کرتے ہوئے لقاء ربّی کو عام صوفی منشوں کے لئے قابل حصول سمجھتے تھے۔ اس درخواست کے نتیجے میں حضرت موسیٰ پر جو گذری اسے متصوفین نے اپنی سی تاویل کے ذریعے ایک قابل عمل منشور کی حیثیت دے دی۔ حلاّج نے اپنی کتاب ''الطّواسین'' میں حضرت موسیٰ کو روحانیت کے ایک ایسے متلاشی کی حیثیت سے پیش کیا، جس کی راہ خطرات اور دشواریوں سے پر ہو۔ آگ جو ان کے راستے میں آئی انہیں خطرات کی طرف اشارہ تھی۔ بعضوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ موسیٰ وادی طویٰ میں قدم رکھنے سے پہلے اپنے اہل وعیال کو پیچھے چھوڑ گئے تھے جو دراصل اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اعلیٰ روحانیت کے متلاشیوں کے لئے تجرّد ہی پسندیدہ طرزِ زندگی ہے۔ حلاّج نے حضرت موسیٰ کے اس واقع سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ روشن جھاڑی سے، جو کہ ایک تخلیق شدہ شئ ہے، صدائے ربّی سنائی دینا گویا اس امر پر دال ہے کہ خدا مخلوق کے توسط سے کلام کرسکتا ہے۔ حلاّج نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ بذاتِ خود روشن جھاڑی کی مانند ہے جس کے توسط سے خدا کلام کرتا ہے۔ وادی طویٰ کا یہ تجربہ ان معتدل متصوفین کے یہاں بھی خصوصی دلچسپی کا موضوع رہا ہے جنہوں نے حلاّج کی طرح خود کو خدا کے mouthpiece کی حیثیت سے پیش کرنے سے گریز کیا۔ مثال کے طور پر غزالی نے طویٰ کے اس علامتی استعارے کی کم وبیش اسی انداز سے تائید کی۔ تجلّیٔ رب کی جھلک سے حضرت موسیٰ کا بے ہوش ہوجانا: ﴿فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خرّ موسیٰ صعقا﴾ (اعراف:۱۴۳) متصوفین کے نزدیک ایسا تجربہ ہے جو مشاہدہ حق کی راہ میں آخری منزل ہے اور جسے وہ فنا فی الفنا سے تعبیر کرتے ہیں۔

حضرت موسیٰ کے اس تجربے کو نبی کے بجائے صوفی کا تجربہ قرار دینے کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ مشاہدۂ حق کے عمل کو عام لوگوں کے لئے قابل عمل سمجھا جانے لگا۔ ثانیاً حضرت موسیٰ کے اس غیر معمولی تجربے کے حوالے سے اہل یہود کی سرّیت اور ان کے روحانی تجربوں میں اہل دل کے لئے دلچسپی اور کشش کا سامان پیدا ہوگیا۔ تصوف پر علماءِ یہود اور بالخصوص یہودی متصوفین کے جو غیر معمولی اثرات دیکھنے کو ملتے ہیں اس کی ایک بنیادی وجہ یہی ہے۔

حضرت موسیٰ کے مشاہدہ حق کا واقعہ نہ صرف یہ کہ قرآن میں تفصیل سے بیان ہوا ہے بلکہ دوسرے انبیاء کے مقابلے میں کہیں زیادہ قصۂ موسیٰ کے حوالے جا بجا قرآن مجید میں بکھرے پڑے ہیں[۱۴۶]۔ متصوفین نے اس سے یہ عندیہ برآمد کیا کہ موسیٰ کے اس روحانی تجربے میں مشاہدۂ حق کے متلاشیوں کے لئے گویا ایک role-model موجود ہے۔ جو لوگ دیدارِ ربّی، فنا فی الربّ اور فنا فی الفناء کو اپنی روحانی زندگی کا ہدف

قرار دیے بیٹھے ہوں ان کے لئے آخری رسولؐ کی شخصیت یا ان پر نازل ہونے والی وحی میں وہ دلچسپی نہیں ہوسکتی تھی کہ اس میں کسی مشاہدۂ حق کی strategy کا بیان مفقود تھا۔ ایسے لوگوں کے شوق کی تسکین تو انہی سِرّی علوم اور ربائی مآخذ کے ذریعہ ہوسکتی تھی جس نے مذہب کے نام پر سرّیت کا ایک پورا نظام تشکیل دے ڈالا تھا۔ مشاہدہ حق کے شوق میں اہل دل اس حقیقت کونظر انداز کر گئے کہ موسیٰ نبی تھے اور ان کا یہ اعزاز کہ وہ وادی طویٰ میں داخل ہوں، سینائی پر چلہ کشی کریں اور ذات ربیّ انہیں قرب و مکالمے سے نوازے یہ سب کچھ من جانب اللہ ایک ایسا فضل تھا جو صرف انبیاء کے لئے مخصوص ہے۔ ہر خواص و عام کے مشاہدے، مکاشفے اور مراقبے میں یہ قوت نہیں کہ وہ ذات باری کے دیدار کا شوق پورا کر سکے: ﴿**لا تدرکه الا بصار وهو یدرک الابصار، وهو اللطیف الخبیر**﴾.

مشاہدہ حق کے شوقِ بے جا اور ایک گہری روحانی زندگی کی تلاش بالآخر روحانیوں کے لئے ایک نئے منشور حیات کی تدوین پر منتج ہوئی۔ نہ صرف یہ کہ اہل ایمان کے ہاں زندگی کے اہداف بدل گئے بلکہ غیر مشروط عبودیت کے بجائے ذاتِ باری تعالیٰ سے عشق اب فکر و عمل کا مرکز و محور قرار پایا۔ اس عشق میں فنا ہوجانا ہی وہ منتہیٰ ومقصود تھا جسے متصوفین نے اپنی زندگی کا ہدف قرار دے ڈالا۔ بندگیٔ رب کے نتیجے میں ذات باری کی نصرت، حمایت، رفاقت، قربت اور خوشنودی کی جو بشارت اہل ایمان کو دی گئی تھی اب متصوفین اسے یک طرفہ اپنے تراشیدہ طریقۂ عشق کے ذریعہ حاصل کرنے کے مدعی تھے۔ اس صورتحال نے مسلمانوں کے worldview کو یکسر بدل ڈالا۔ اب دنیا کی طرف ان کا رویّہ تقویٰ شعاری کا نہیں بلکہ ان روحانیوں کا تھا جو دنیا کو ایک لغو اور باطل تماشہ سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ ہندو جوگیوں، سنّیاسیوں، بھکشو اور نِروان کے متلاشی سادھوسنتوں کی طرح اب اہل ایمان بھی دنیا کو ایک کارخانۂ باطل سمجھتے تھے جس سے دامن بچانے میں ہی روحانی زندگی محفوظ سمجھی جاتی تھی۔ ترکِ دنیا اور ترک علائق نے ان کے اندر ایک قسم کا resignation اور زندگی سے فرار کا رویّہ پیدا کیا۔ اس طرح آخری نبی کی امت کو تاریخ کے آخری لمحے تک جس منصب امامت پر فائز کیا گیا تھا، صوفیانہ تصور حیات نے اس منصب سے اس کے self imposed dismisal کی راہ ہموار کردی۔ یہ کچھ وہی صورت حال تھی جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد تھا۔ ﴿**ورهبانية ابتدعوها ما كتبنا عليهم الا ابتغآء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها**﴾ (الحدید:۲۷) دنیا سے امت مسلمہ کے self imposed exile نے بالآخر باطل قوتوں کے لئے راستہ خالی کر دیا۔ مسلمانوں کے فکری اور سیاسی زوال پر اہل تصوف نے گویا آخری فاتحہ خوانی کا بھر پور

انتظام کر ڈالا۔

دین مبین کا بچا کچھا سرمایہ اب ایک ایسے اجنبی افکار و عقائد کا ملغوبہ تھا جس پر دین اسلام کا صرف پَرتَو رہ گیا تھا۔ بظاہر یہ نیا دین چونکہ پرانے دین کا ہی تسلسل معلوم ہوتا، اس لئے صورتِ حال کی سنگینی کا صحیح ادراک نہ کیا جاسکا۔ صوفیاء اپنے تمام ہی انحرافات فکر و عمل کے لئے اپنے متقدمین کی قرآنی تاویلات سے دلیل لاتے تھے۔ عقیدۂ رسالت کے سلسلے میں بظاہر ایسے جوش و خروش کا مظاہرہ کیا جاتا کہ ہر صوفی منش یا مائل بمذہب شخص خواب میں زیارت رسول کو اپنا منتہیٰ و مقصود جانتا۔ تقویٰ کے حوالے سے انتہا پسندی عام ہوگئی تھی۔ دسیوں قسم کی نئی نئی نمازیں اور نئے نئے روزے ایجاد کئے گئے۔ ایسے ایسے اذکار وجود میں آئے جس کے زور پر ملاءِ اعلیٰ کی سیر روحانیوں کے بائیں ہاتھ کا کھیل بن گیا۔ بہت سے روحانیوں نے معراج جیسی کیفیت پر مشتمل عالم ارواح کا اپنا سفرنامہ بھی لکھ ڈالا تھا۔ ان تمام چیزوں سے یہ عام احساس پیدا ہوتا تھا کہ روحانیوں کی یہ تمام جدو جہد دین اسلام کی توسیع و اشاعت اور بندوں کو عبودیت کا فن سکھانے پر صرف ہورہی ہے۔ اس لئے مذہبیت یا روحانیت کے لبادے میں انحراف فکر و عمل کا اس سختی سے نوٹس نہ لیا جاسکا جیسا کہ اس سے پہلے دوسرے منحرفین کے ساتھ ہوتا رہا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر دور میں متصوفین کے تصور اسلام پر انگلیاں اٹھتی رہی ہیں، لیکن اس کی حیثیت ایک نظری مسئلے یا فکر اختلاف سے زیادہ نہ تھی کہ خود علماء ظاہر آپس میں ایک دوسرے کو بلا تامّل جادۂ حق سے بھٹکا ہوا بتاتے تھے۔ ایسی صورت میں فلسفیانہ تصوف سے ان کا اختلاف کچھ زیادہ اہمیت نہ رکھتا تھا۔ البتہ اہل تصوف کو غزالی کی غیر معمولی حمایت مل جانے سے ان کے اس دین میں گویا کہ جان سی پڑ گئی اس بارے میں مزید گفتگو آئے گی۔

تصوف جسے عبدالقادر جیلانی اور ابن عربی کی زبردست کوششوں کے نتیجے میں ایک مقبول عام مذہب کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، بنیادی طور پر اسلام میں ایک اجنبی اور درآمد کردہ تصور حیات تھا۔ اسلام سے اس کا تعلق صرف اس حد تک تھا کہ اس نئے دین نے اہل اسلام کے درمیان پرورش پائی تھی، لہٰذا اسلام کی مذہبی ثقافت عبادتی قالب اور قرآن (جسے جذباتی طور پر متصوفین کے یہاں مسلم روحانی تہذیب کے اہم وثیقہ کی حیثیت حاصل تھی)، گاہے بگاہے یہ احساس دلاتا تھا کہ تصوف کے نام سے مشاہدہ حق کے داعیوں نے دین کا جو ایڈیشن پیش کیا ہے وہ دراصل اسلام ہی کی ایک عوامی تعبیر ہے۔ البتہ بادی النظر میں صورتحال بالکل مختلف تھی۔ تصوف کے نام پر روحانیوں نے جو دین پیش کیا تھا وہاں نہ صرف یہ کہ قرآنی World View یکسر بدل چکا تھا بلکہ فکر و عمل کے توحیدی paradigm پر شرک نے اپنے پنجے گاڑ دیئے

تھے۔ طرفہ یہ ہے کہ یہ سب کچھ گہری مذہبیت اور روح عبودیت کے نام پر ہوتا رہا۔ قرآن مجید پر متصوفین کا عائد کردہ حجاب کتنا دبیز اور ہمہ گیر تھا اس کا صحیح اندازہ لگانے کے لئے لازم ہے کہ ہم دین تصوف کے بنیادی عقائد اور متصوفین کے تکوینی نظام کا بھی کس قدر ادراک کرلیں۔

قرآنی فکر بمقابل دین تصوف:

سب سے پہلے تصور توحید کو لیجئے۔ اہل تصوف کے نزدیک توحید باری تعالیٰ ایک ناقابل بیان خیال ہے، انسانی زبان و بیان میں یہ قوت نہیں کہ وہ ذات باری کی توحید کا حق ادا کرسکے۔ بظاہر یہ خیال ایک قسم کی فلسفیانہ گہرائی کا حامل ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فلسفیانہ اعتبار سے توحید کا واقعی تصور انسانی زبان و بیان اور فہم ادراک سے ماوراء ہی ہونا چاہیے، البتہ اہل ایمان کے لئے توحید کا وہی تصور مطلوب و مقصود ہے جو اس کے حیطۂ ادراک میں سما سکے اور انسانی فہم وادراک کی مناسبت سے جس قدر ذات باری نے مناسب جانا خود اپنی وحی کے ذریعے انسانوں کو باخبر کردیا ہو۔ قرآن کا یہ تصور توحید جسے کوئی اور کیا بیان کرے، خود اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے ﴿شهد الله انه لا اله الا هو......﴾ متصوفین کی متجسس روحانیت کے لیے کافی نہیں تھا۔ صوفیاء کے انحراف فکری کی ابتداء، جس کی بنیاد رسالہ قشیریہ اور کتاب اللمع میں تلاش کی جاسکتی ہے، اسی نکتے سے ہوتی ہے کہ توحید کے ایک ناقابل ادراک تصور کا اخص الخواص کی سطح پر کیسے ادراک کیا جائے۔ توحید کی تلاش میں مشاہدہ حق کے راستے وحدۃ الوجود کی وادیوں میں جانکلنے والے صوفیاء بنیادی طور پر ایک ایسی تشنگی سے دوچار تھے جس کی تسکین کے لئے قرآنی بیانات انہیں ناکافی معلوم ہوئے۔ ابتدائی متصوفین کی اس التباس فکری کا ایک سبب وہ فلسفیانہ مباحث بھی تھے جس نے اس عہد کے دل و دماغ پر گہرے اثرات مرتب کئے تھے۔ جس طرح یونانی فلسفہ اور کلامی مباحث نے فقہی methodology کو متاثر کیا، اسی طرح ان کلامی نکتہ سنجیوں سے اہل تصوف بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی متصوفین کے یہاں مذہب میں گہری معنویت کی تلاش پر ان مباحث کا واضح سایہ نظر آتا ہے۔ کسی نے شبلی سے پوچھا توحید کیا ہے تو ان کا جواب تھا کہ اسے الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں کہ جو شخص توحید کو الفاظ میں بیان کرے وہ ملحد ہے اور جو اس کی طرف اشارہ کرکے کہے تو وہ ثنوی یعنی دو خداؤں کا قائل ہے۔ اور جو خاموش رہے وہ اس سے بے خبر ہے اور جو یہ سمجھے کہ وہ واصل ہوچکا اسے درحقیقت کچھ حاصل نہیں ہوا اور جو اس کی طرف اشارہ کرے وہ بت پرست ہے اور جو اس کے متعلق گفتگو کرے وہ

غافل ہے، جو یہ سمجھے کہ وہ اس سے قریب ہے تو وہ درحقیقت اس سے دور ہے اور جو یہ سمجھے کہ اس نے اسے پالیا تو دراصل اس نے اسے گم کردیا[۱۴۷]۔ گویا اصولی طور پر شبلی کے نزدیک بندے کے لئے توحید کا تصور ممکن نہیں کہ وہ جو کچھ توحید کے نام پر متصور کرے گا وہ دراصل اس کی اپنی بنائی ہوئی چیز ہوگی۔

ان تمام فلسفیانہ مباحث نے سوال پوچھنے والے کے سامنے پہلے سے کہیں بڑا ایک دوسرا سوال قائم کردیا اور اس طرح تصوف کی تلاش میں فلسفیانہ طریقہ تاویل سے ذہن کو جو فوری جھٹکے لگے۔ اسے متصوفین کی بلند پروازی پر محمول کیا گیا اور ایسا محسوس ہوا جیسے فقہاء کے سپاٹ طریقۂ تاویل سے جو تشنگی رہ گئی تھی اہل تصوف کی نکتہ سنجیوں نے اس کا ازالہ کردیا ہو۔ کسی نے بیان تصوف کو ایک نیا twist دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ اللہ کی توحید میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں۔ کہ اللہ کے سوا کسی اور کی کیا مجال کہ وہ اللہ کی وحدانیت کو بیان کرسکے۔ لہٰذا توحید خالص تو صرف اللہ کے لئے ہے اور مخلوق تو محض طفیلی ہے[۱۴۸]۔ شبلی نے کہا کہ جس نے اپنے ذہن میں توحید کا تصور کیا، اللہ سے صفات کو منسوب کیا اس نے توحید کی بو بھی نہیں سونگھی[۱۴۹]۔

توحید کے سلسلے میں صوفیاء کے یہ بیانات قرآنی بصیرت کے بجائے اس عہد کے فلسفیانہ مباحث کی پیداوار تھے لیکن مشکل یہ تھی کہ اہل تصوف اپنی ان نکتہ سنجیوں کو معرفتِ توحید کا اعلیٰ درجہ قرار دیتے تھے۔ علمائے ظاہر کا تصورِ توحید ان کے نزدیک توحید کا ادنیٰ درجہ تھا، جس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ شکوک وشبہات سے مامون نہیں۔ رہا اہل تصوف کا توحید تو اس کے بارے میں بعد کے کبار صوفیاء تو اس بات کی بھی ضمانت دینے لگے کہ توحید کا یہ تصور محض عقل وفہم پر نہیں بلکہ سالک کے عین مشاہدے سے تصدیق شدہ ہے۔ بعض متصوفین نے مخصوص قسم کی ریاضت ومجاہدے کے ذریعے مومن کے قلب پر ایسی تجلیات صفاتی کے ظہور کی خوشخبری سنائی جس کے بعد ساری ہستیاں اس کی نظر سے گم ہوجاتی ہیں صرف اصل وجود باقی رہ جاتا ہے[۱۵۰]۔ غزالی نے صدیقین کے حوالے سے فنا فی التوحید کی ایک ایسی منزل کا ذکر کیا، جس میں دیکھنے والا صرف ایک کو دیکھتا ہے اور اس لئے خود کو بھی نہیں دیکھ پاتا[۱۵۱]۔ لیکن بات اس پر ختم نہیں ہوئی۔ بعض متصوفین نے ایک ایسی صورتحال کی خبر دی جس میں سالک اپنی ذات اور اپنی صفات سے فنا ہوکر صفات حق کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ پھر صفات حق سے بھی فنا ہوکر حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر خود کو فنا دیکھنے کے لائق نہیں رہتا کہ وہ وجود حق میں گم ہوچکا ہوتا ہے۔ بقول قشیری "**فالاول مناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناده عن صفات الحق للشهوده الحق ثم فنائه عن شهود فنائه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق**"[۱۵۲] یہی وہ تصوف کا نکتہ معراج ہے جس کے بارے

میں متصوفین کا خیال ہے کہ فنا میں جو جتنا کامل ہے معرفت میں بھی وہ اتنا ہی بڑھا ہوا ہے۔صوفیاء نے توحید کی اس خیالی منتہیٰ پر پہنچنے کے لئے مختلف قسم کی روحانی ورزشیں ایجاد کیں۔جن کے ذریعے ان کا خیال تھا کہ سالک اس منصب جلیلہ پر فائز ہوسکتا ہے۔فنا کی یہی وہ منزل تھی جہاں بعض صوفیاء نے یہ دعویٰ کیا کہ ان پر وحدۃ الوجود کی حقیقت منکشف ہورہی ہے، ایک ایسا خیال جس نے قرآنی تصور حیات کی گویا بساط ہی لپیٹ کر رکھ دی۔

عقیدۂ توحید کی گہری معنویت کی تلاش میں صوفیاء ان کلامی بحثوں کے اسیر ہوگئے جس نے بالآخر ذات باری تعالیٰ کی توحید کو وحدۃ الوجود کے پیچیدہ مباحث میں گم کردیا۔ بظاہر تو یہ محسوس ہوتا رہا کہ اہل تصوف کی یہ تمام نکتہ سنجیاں بھی اسلامی تصورِ حیات سے غذا حاصل کرتی ہیں۔مثلاً جب کہنے والے نے یہ کہا کہ " انا بلا انا و نحن بلا نحن"یعنی میں میں نہیں اور ہم ہم میں نہیں تو اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ بندہ اپنے افعال میں ہوتے ہوئے بھی ان سے غافل ہوتا ہے۔اسی طرح جب کہنے والے نے یہ کہا کہ "انا من اھوی و من اھوی انا فاذا ابصرتنی ابصرتنا"[۱۵۳] تو اس سے اگر ایک طرف ذاتِ رَبیّ کے سلسلے میں التباس پیدا ہوتا تھا تو وہیں دوسری طرف ایک بے بضاعتی کا اعلان بھی تھا۔کچھ یہی رائے صوفیاء کی معروف اصطلاح 'ھو بلاھو'[۱۵۴] کے بارے میں بھی قائم کی جاسکتی ہے،یعنی وہ وہ نہیں ہے۔توحیدِ باری تعالیٰ چیزے دیگر است۔ کہنے والے نے کہا کہ وہ وہ تو ہے مگر کسی کی کیا مجال کہ وہ ھُوَ کو ھُوَ کہنے کا حق ادا کرسکے، اور نہ ہی کسی لکھنے والے کے بس میں ہے کہ وہ ھُو کو لکھنے کا التزام بجالائے۔ بنیادی طور پر اس قسم کے مباحث قرآن مجید کی آیت ﴿لنفذ البحر قبل ان تنفذ کلمات ربي﴾ سے مستعار معلوم ہوتے ہیں اور ایسا محسوس ہوتا ہے گویا کلامی صوفیاء کے دل و دماغ میں قرآن کی یہ آیت گونج رہی ہو۔اہل خیر،جن کے دل و دماغ پر اس عہد کے دوسرے مسلم دانشوروں کی طرح کلامی طریقۂ تاویل کا اثر خاصا گہرا تھا، وہ اس بات کو فن سمجھتے تھے کہ وہ ایک سچی حقیقت (plane truth) کو کچھ ایسے ڈرامائی انداز میں کہیں کہ سننے والا ششدر رہ جائے۔ایک لمحے کے لئے اسے ایسا محسوس ہو کہ کہنے والے نے اس کے سامنے معانی کی ایک نئی دنیا وا شگاف کردی ہے۔مثلاً ﴿انه یبدي ویعید﴾ سے "بادي بلا بادي"[۱۵۵] کا مقولہ برآمد کیا گیا۔کسی نے کہا''وقتی مسرمد''[۱۵۶]۔شاید کہنے والے کی مراد یہ ہو کہ اس نے جس بحر کا کنارہ تھاما ہے وہ بحرِ بے کنار ہے، اس کا کوئی ساحل نہیں۔ یہ تمام کلامی موشگافیاں گو کہ کسی نہ کسی سطح پر انہیں آیات سے غذا حاصل کرتی تھیں جن میں ذاتِ رَبیّ کے وصف کو لکھنا ایک ناممکن العمل خیال بتایا گیا تھا، البتہ کلامی اسلوب میں خیال کی

تشریح وتوضیح نے صوفیاء کو اسی ناممکن العمل کام پر مامور کر دیا جس کی نکیر قرآنی نظام فکر میں کی گئی تھی۔

صوفیاء کے یہاں چونکہ عامیوں کی توحید کے مقابلے میں اخص الخواص کی توحید کا پیمانہ کچھ اور تھا جیسا کہ ہم مشاہدۂ حق کے حوالے سے عرض کر چکے ہیں۔ اخص الخواص کے لئے علم کے بجائے معرفت کے راستے توحید کے ان اسرار و رموز سے واقفیت ممکن تھی جہاں عامی کا گزر ناممکن بتایا گیا تھا۔ اس لئے بہت جلد متصوّفین کے یہاں اس خیال نے قبول عام حاصل کرلیا کہ توحید کے اسرار و رموز، جسے وہ مسئلہ وحدۃ الوجود سے تعبیر کرتے تھے، ہر آشنا و بے گانہ کے سامنے بیان نہیں کرنا چاہیے، یہ ایک ایسا راز ہے جس کو پوشیدہ رکھنے میں ہی مصلحت تھی۔ بعض متصوّفین نے تو یہاں تک کہا کہ پچھلی امتوں پر جو حوادث نازل ہوئے وہ صرف اظہار وحدۃ الوجود کی بنا پر تھے۔ تصوف کے اس اساسی عقیدے کی پوشیدگی اور اس کی مدافعت نے اہل تصوف کو ایک طرح کی ثنویت سے دوچار کر دیا۔ وہ ایک ایسے حق کے علمبردار بن گئے جس کا برسر عام اظہار ممکن نہ تھا۔ یہ کچھ وہی صورتحال تھی جو اہل یہود کے متصوفین کو بھی پیش آئی تھی اور جس کے نتیجے میں انہوں نے یہ کلیہ وضع کیا تھا کہ تورات کے باطنی معانی کی تعلیم ہر شخص کو نہیں دینی چاہیے اور ایک وقت میں ایک سے زیادہ آدمی کو تو ہرگز نہیں دینی چاہیے۔

قرآنی تصور توحید کے برعکس، جہاں خدا کی ذات ''کمثله شیٔ'' سے عبارت ہے، توحید کا صوفیانہ تصور خدا کے وجود کو کائنات میں اس طرح گم کر دیتا ہے کہ اس کا الگ سے کوئی وجود باقی نہیں رہتا۔ جب یہ خیال قابل قبول ہو جائے کہ کائنات میں جو کچھ ہے وہ خدا کی ذات کا توسیعہ ہے، غیر اللہ کا کوئی وجود نہیں تو پھر حق اور باطل کی تمیز مٹ جاتی ہے۔ پھر صوفی کے لئے یہ کہنا ممکن ہوتا ہے کہ فرعون ﴿انا ربکم الاعلی﴾ کہنے میں برحق تھا، کہ فرعون ذات حق سے جدا نہ تھا گو کہ وہ بظاہر فرعون کی صورت لئے ہوئے تھا۔[۱۵۷]

وجودی فلسفے کے مطابق انسان کی اپنی کوئی علیحدہ شخصیت نہیں اور نہ ہی کائنات میں کوئی چیز اپنا الگ وجود رکھتی ہے۔ حلّاج نے جب اپنے مرید کو لکھے جانے والے خط میں ''من الرحمٰن الرحیم'' سے ابتداء کی تھی تو اس کا دعویٰ یہی تھا کہ اس میں جو کچھ لکھا ہے دراصل من جانب اللہ ہے کہ ہاتھ تو ایک آلہ ہے جو حرکت دینے سے حرکت کرتا ہے۔ حلّاج کا تصورِ توحید جو مسئلہ جمع سے موسوم کیا جاتا ہے اسے ان دعاوی تک لے گیا گویا وہ خود بنفس نفیس منصب خدائی پر فائز ہو۔ اس نے یہاں تک کہا کہ میں قوم نوح کو غرق کرنے اور عاد و ثمود کو ہلاک کرنے والا ہوں۔[۱۵۸] بعض کبار صوفیاء (ابن عربی) نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اللہ تعالیٰ جب کسی بندہ کی ذات میں داخل ہو جاتا ہے تو ظاہر میں تو وہ بندہ ہی رہتا ہے لیکن باطن میں وہ خدا ہو جاتا ہے۔

ان کے نزدیک ﴿واتخذ الله ابراهيم خليلا﴾ سے مراد حضرت ابراہیم کا یا خود خدا کا حضرت ابراہیم کی ذات میں داخل ہونا ہے۔ توحید کے صوفیانہ تصور نے عبد و معبود کی تمیز مٹا دی بلکہ ابن عربی نے ﴿افرأيت من اتخذ اله هواه﴾ کی تاویل کرتے ہوئے یہاں تک کہ کہا کہ کسی بھی چیز کی عبادت اللہ کی عبادت سے جدا نہیں، خواہ وہ انسانی خواہشات کی عبادت ہی کیوں نہ ہو۔ جب خدا اور بندے کی ذات میں کوئی فرق نہ رہا اور جب عبد و معبود دونوں ایک ہی وحدۃ کے اسیر بتائے گئے تو عبودیت کا وہ قرآنی تصور یکسر irrelevent ہوگیا۔ چنانچہ بعض کبار صوفیاء کے یہاں سلوک کی خاص منزل پر پہنچنے کے بعد عبادت و ریاضت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ بایزید بستامی کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انہیں جب اللہ تعالیٰ نے اپنے پاس بلایا اور کہا کہ میرے بندے تجھے دیکھنا پسند کرتے ہیں تو انہوں نے باری تعالیٰ سے درخواست کی کہ تو مجھے اپنی وحدانیت سے نواز، اپنی انانیت کا خلعت عطا فرما اور اپنی احدیت تک بلند فرما تا کہ جب لوگ مجھے دیکھیں تو کہہ اٹھیں کہ میں نے خدا کو دیکھ لیا۔ اس وقت تو ہی تو ہو اور میں وہاں نہ ہوں۔[۱۵۹] خدا کا انسان میں حلول کر جانا یا انسان کو اپنی ذات میں خدا کا جلوہ دیکھنا فنا فی الفنا کی ایک ایسی منزل جہاں صرف وہی ہو اور سالک کو اپنا آپ بھی دکھائی نہ دے۔ یہی ہے وہ صوفیانہ تصورِ توحید جسے معرفت کی انتہا سمجھا جاتا ہے اور جس نے متصوفین کو "سبحاني ما أعظم شأني"، "ما في جبتي الا الله" یا "ملكي أعظم من ملك الله" جیسے کلمات کہنے پر آمادہ کیا۔ لیکن اس صریح گمرہی کے باوجود، جسے اہل تصوف کی زبان میں شطح سے تعبیر کیا جاتا ہے، متصوفین کا اصرار ہے کہ ان کا دریافت کردہ رازِ توحید گہری معنویت کا حامل ہے۔ بایزید بستامی سے منسوب قول "سبحاني ما أعظم شأني" کی تاویل کرتے ہوئے داتا گنج نے لکھا ہے کہ در حقیقت یہ کہنے والا حق تعالیٰ ہی پردہ عبد میں ہے۔[۱۶۰]

وجودی فکر اپنی تمام تر فتنہ سامانیوں کے باوجود توحید کی مستند تعبیر کی حیثیت سے تو متعارف نہ ہوسکی البتہ اس التباس فکری کا سایہ ہماری مذہبی فکر پر مسلسل پڑتا رہا ہے۔ توحید کے اس غیر قرآنی تصور نے مشرقی زبانوں میں ایسی عوامی شاعری کو جنم دیا جس نے مذہبی اجتماعات، صوفی مجالس اور Devotional Songs کے ذریعے عوامی سطح پر مسلم ذہن کو اپنی گرفت میں لے رکھا ہے[۱۶۱] حتی کہ وہ راسخ العقیدہ علماء جنہوں نے وحدۃ الوجود کے انکار میں اپنی تمام قوتیں صرف کردیں، وہ بھی اس کے اثرات سے خود کو پوری طرح علیحدہ نہ رکھ سکے۔ مثلاً وحدۃ الوجود کے مقابلے میں علاء الدین صمنانی (م ۷۳۶ھ) نے وحدۃ الشہود کا جو تصور وضع کیا وہ بھی بڑی حد تک اسی الحادی عقیدے کا ایک پَرتَو ہے۔ اس نظریے کے مطابق کائنات فی نفسہٖ تو خدا کا توسیعہ

نہ سہی لیکن اس کا سایہ تو ضرور ہے۔ آگے چل کر شاہ ولی اللہ نے ان دو تصورات میں تطبیق دینے کی کوشش کی۔ انہوں نے اسے محض اصطلاحات کا فرق بتایا۔ دیکھا جائے تو شاہ ولی اللہ جو کہ ظاہری و باطنی فکر کے مابین ایک مصالحتی رویے کے علمبردار ہیں، اور جنہیں فقہ ظاہر کی وابستگی کی وجہ سے عامۃ المسلمین میں معتبر سمجھا جاتا ہے، وہ بھی انا الحق کے جال سے خود کو آزاد کرنے میں ناکام ہیں۔ شاہ صاحب گوکہ وحدۃ الوجود کے قائل نہیں لیکن دوسری اصطلاحوں میں تقریباً اسی تصور کی وکالت کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کثرت سے نوافل ادا کرتا ہے تو حق تعالیٰ کی طرف سے ایک نور ملائکہ کے توسط سے اس شخص کی روح میں داخل ہوتا ہے۔ اس طرح کہ روح کا تمام تر قیام وانحصار اس نور پر ہو جاتا ہے۔ یعنی حق سبحانہ کا یہ نور اس شخص کی روح کے لئے قیوم بن جاتا ہے[۱۶۲]۔ نور الٰہی کا فرد میں داخلہ اور اس کی روح کو اپنے احاطے میں لے لینا یہ بنیادی طور پر وہی خیال ہے جسے اجنبی اصطلاحوں میں عقیدۂ حلول سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خود شاہ صاحب کی یہ اصطلاحیں بھی اجنبی ہیں۔ البتہ وہ ان اجنبی خیالات کی بنیاد ایک قرآنی تمثیل ﴿نور کمشکوٰۃ فیھا مصباح......﴾ میں تلاش کرتے ہیں اور اس خیال کی حمایت میں ایک مفروضہ قرآنی آیت سے دلیل لانے سے بھی گریز نہیں کرتے جو بقول ان کے، حضرت عباس سے منسوب ہے اور جس کے مطابق وہ آیت کچھ اس طرح ہے: ''مثل نورہ في قلب مومن کمشکوٰۃ فیھا مصباح'' جس سے یہ مطلب برآمد کیا جاتا ہے کہ اللہ کا نور قلب مومن میں جاگزیں ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو اور اس میں چراغ رکھا ہوا ہو[۱۶۳]۔

سچ تو یہ ہے کہ توحید کی معرفت میں صوفیاء نے قرآن مجید کے بیانات پر اعتبار کرنے کے بجائے متصوفین کی نکتہ سنجیوں کو جس غیر معمولی اہمیت کا حامل سمجھا، اس کے نتیجے میں توحید کا قرآنی تصور ان کے یہاں معدوم ہو گیا۔ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود کو قرآنی اساس فراہم کرنے کی تمام تر کوشش انہیں وحی کی تحریف وتاویل پر مجبور کرتی رہی۔ شیخ اکبر ابن عربی کی تقدیس ان کی نگاہوں میں اتنی زیادہ تھی کہ وہ ان کی صریح کفریات کو بھی انحراف کہنے پر تامل کرتے تھے اور ایسا کرنے میں انہیں اپنا ایمان غارت ہوتا ہوا دکھائی دیتا تھا[۱۶۴]۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ وحدۃ الوجود کا یہ سارا قصہ قرآنی تصور توحید کی صریح نفی پر دلالت کرتے تھے۔ ایسی صورت میں بعض کبار علماء متصوفین نے بظاہر تو ابن عربی سے اپنی دوری بنائے رکھی البتہ وہ ان کے ملحدانہ خیالات پر تنقید کی جرأت نہ کر سکے۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ جو وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں مطابقت پیدا کرنے کے لئے معروف ہیں، اپنی صوفیانہ تحریروں میں غالی وجودی نظر آتے ہیں۔ انفاس

العارفین میں وہ اپنے چچا کے روحانی تجربے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان کے چچا اپنے اسماء وصفات کی طرف متوجہ ہوئے، تو انہیں ۹۹ ناموں سے بھی زیادہ نظر آجائے۔ پھر جب انہوں نے مزید تجسس کیا تو اسماء وصفات کی کوئی شمار نہ رہی۔ پھر ایک مقام وہ بھی آیا جب بقول شاہ صاحب، انہوں نے دیکھا کہ وہ کائنات کو پیدا کررہے ہیں اور ماربھی رہے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ارباب ولایتِ کبریٰ پر ایسی حالتیں اکثر گذرتی ہیں[۱۶۵]۔

شاہ صاحب نے اپنے والد کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ایک جماعت جو ذات باری کے دیدار کے لئے جارہی تھی اس میں وہ بھی شامل ہوگئے۔ جب نماز کا وقت آیا تو ان لوگوں نے انہیں اپنا امام بنالیا۔ نماز کے خاتمے کے بعد ان کے والد نے ان لوگوں سے پوچھا کہ اس قدر سعی کاوش کس کی تلاش میں دکھا رہے ہو؟ کہنے لگے کہ حق تعالیٰ کی طلب میں۔ شاہ صاحب کا بیان ہے کہ ان کے والد نے کہا کہ ''میں وہی تو ہوں جس کی تلاش میں تم نکلے ہو، والد کا بیان ہے کہ وہ یکدم اٹھے اور مجھ سے مصافحہ کرنے لگے''[۱۶۶]۔ اس قسم کے بیانات سے اس بات کا اندازہ کرنا کچھ مشکل نہیں کہ منحرف وجودی تصورِ توحید نے صلحاء ومفکرین کے دل ودماغ پر کس حد تک کمندیں ڈال رکھی ہیں۔

رسالت بنام حقیقتِ محمدی:

صوفی فکر جب ایک بار توحیدی paradigm سے باہر آگئی تو پھر دین کے دوسرے بنیادی عقائد بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ محمدؐ رسول اللہ کا یہ منصب کہ وہ آخری نبی ہیں اور ان کے ہاتھوں تکمیل دین کا کام انجام پایا ہے، ایک ایسا بنیادی عقیدہ تھا جس میں ذرہ برابر ردّ وبدل بھی مسلم فکر کو اقوام سابقہ کے انحرافات میں مبتلاء کرسکتی تھی۔ قرآن مجید نے رسول اللہ ﷺ کی اس بشری اور بیک وقت نبوی حیثیت کی وضاحت صریح الفاظ میں کردی تھی تاکہ اہل ایمان تاریخ کے کسی مرحلے میں بے جا غلو کے شکار ہوکر اس حساس منصب عظیم کی حیثیت گم نہ کردیں۔ اہل تصوف نے منصب رسالت کے بارے میں ایک طرف تو بے جا غلو کیا اور اسے ذات باری سے جا ملایا، دوسری طرف وہ اس عظیم نبوی حیثیت کو بہت نیچے اتار کر عام صوفیاء واولیاء کے درجے پر لے آئے۔ گویا منصبِ رسالت کے سلسلے میں اہل تصوف غلو اور تقصیر دونوں کے مرتکب ہوئے۔ پہلی بات تو یہ کہی گئی کہ کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ دراصل نورِ محمدی کا پرتو ہے، کہ آپ ہی جان عالم ہیں اور آپ ہی خلاصہ موجودات۔ صوفیاء کے یہاں ایسی حدیثوں کی کمی نہیں تھی جن میں یہ بتایا

گیا ہے کہ ”اول ما خلق الله نوري“ یا یہ کہ ”کُنت نبیا و آدم بین الماء والطین“۔ اہلِ تصوف کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے جو چیز پیدا کی وہ نورِ محمدی یا حقیقتِ محمدی ہے۔ کہا گیا کہ آپ بلحاظ تخلیق سب سے اوّل اور بہ لحاظ ظہور سب سے آخر ہیں۔ آپ ہی عقلِ اول ہیں اور آپ ہی نورِ نبوت۔ آدم سے لے کر جملہ انبیاء میں نبوت کا جو نور جاری تھا وہ یہی نورِ محمدی ہے جس کی تکمیل آپ ﷺ پر ہوئی۔ گویا نورِ محمدی وہ نور ہے جو اسماء وصفات کے ظہور سے پہلے اور زماں ومکان کی تخلیق سے پہلے موجود تھا۔ لیکن بات صرف یہیں ختم نہیں ہوجاتی کہ تصوف کے فریم ورک میں حقیقتِ محمدی، تنزلاتِ ستہ کی پہلی منزل ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب خود اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہا تو اس کی پہلی شکل حقیقتِ محمدی کی شکل میں ظاہر ہوئی، پھر یہی حقیقتِ محمدی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی رہی، تا آنکہ ایسی صورتحال پیدا ہوگئی کہ یہ بہ تمام وکمال محمد ﷺ کی شکل میں ظاہر ہوگئی۔ ﴿لا نفرق بین احد من رسله﴾ سے صوفیاء نے یہ مراد لیا کہ آدم سے محمد تک اسی نور کی جلوہ نمائی ہوتی رہی ہے، اس لئے ان میں فرق نہیں کرنا چاہیے۔ یہی وہ حقیقتِ محمدی ہے جس پر صوفیاء کے بقول ”احکام عالم کا دارو مدار ہے اور جو ازل سے ابد تک دائرہ وجود کا مرکز ہے“[۱۶۷]۔ حقیقتِ محمدیہ کو (cause of all causes) مسبب الاسباب باور کرانے کی کوشش کی گئی۔

کہا گیا کہ سب سے پہلے ذاتِ باری نے پہلا تنزل یا تجلی مقامِ محمدیہ میں کیا اور چونکہ مقامِ محمدیہ مبداء اوّل کے تنزّل کی پہلی منزل ہے اس لئے رسول اللہ ﷺ کے معراج کو خاص روحانی اتصال کا حامل بتایا گیا۔ قرآن مجید میں مذکور قاب قوسین کے بیان کو صوفیاء نے احدیت اور واحدیت کا وہ مقامِ اتصال بتایا جہاں ان دو قوسوں میں اتصال پیدا ہوتا ہے۔ کہا گیا کہ ”یہ غایت ہے محمد ﷺ کے معراج وشہود و جدان کی، قبل فنا فی اللہ کے، تمیز کے دور ہوتے ہی قوسین بواسطہ سطوت تجلیٔ ذات متحد ہوگئیں اور حصول فنا فی اللہ ہوگیا“[۱۶۸]۔ گویا متصوفین کے نزدیک حقیقتِ محمدیہ ذاتِ باری کے تنزل کی پہلی منزل ہے۔ پھر اسی ذات وراء الوراء نے حقیقتِ آدم میں دوبارہ اجمال عطا کیا اور ”اس مرتبہ جامعیت میں آکر وجود نے اپنی تنزلات کے غایت کو پالیا“[۱۶۹]۔ تنزُّلات کا یہ سلسلہ جسے صوفیاء نے چھ مدارج میں تقسیم کیا ہے اور جس کی مرکزیت میں نورِ محمدی کو پنہاں بتایا ہے بنیادی طور پر اسی وجودی فلسفے کی تشریح وتوضیح ہے جسے غالی صوفیوں نے اپنے الہام کے زور پر معرفت کا علم بتانے کی کوشش کی ہے اور جس نے صوفی paradigm میں ایک ایسے سائنٹیفک نظام کی حیثیت حاصل کرلی ہے جس پر تمام کائنات کی گردش کا دارو مدار ہے[۱۷۰]۔

حقیقتِ محمدیہ ہی چونکہ روحِ کائنات ہے اور یہی وہ چیز ہے جو بقول صوفیاء حضرت آدم میں پھونکی

گئی اس لئے صوفیاء کے نزدیک انسان عالم صغیر ہے اور کائنات عالم کبیر۔ گویا حقیقت محمدیہ بنیاد ہے حقیقت انسانیہ کی۔ وجودی صوفیاء نے وقتاً فوقتاً تاریخ کے مختلف ادوار میں، ربوبیت یا الوہیت کا جو دعویٰ کیا ہے اسے حقیقت محمدیہ کی روشنی میں بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس تصور کے مطابق انسان کی روح کا سرا حقیقت محمدیہ سے جا ملتا ہے جو کہ بنیادی طور پر ذات باری تعالیٰ کی تجلی یا تعین کی پہلی منزل ہے۔ گویا دوسرے الفاظ میں اگر اصطلاحات کے پردے میں تکلف سے کام نہ لیا جائے، تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذات محمدی میں جو چیز جلوہ گرتھی وہ کچھ اور نہیں بلکہ حقیقت محمدی کا تکمیلی روپ تھا۔ بعض متصوفین نے حقیقت محمدیہ کے بجائے 'انسان کامل' کی اصطلاح ایجاد کی اور یہ خیال پیش کیا کہ انسان کامل ہی وہ قطب ہے جس پر اوّل سے آخر تک افلاک کی گردش کا دارو مدار ہے، اور یہ کہ ہر زمانہ میں وہ مختلف شکلوں میں ظہور کرتا رہتا ہے[۱۷۱]۔ صوفیانہ پیراڈائم میں خدا یا محمد یا تصرفاتی کرامات والے اولیاء کوئی الگ الگ شئے نہیں ہیں۔ اس قبیل کی بازاری شاعری: ؎

وہی جو مستویٔ عرش تھا خدا ہوکر
اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہوکر

دراصل اسی خیال کا سیدھا سادھا بیان ہے جس پر عام اہل ایمان کے کان کھڑے ہوجاتے ہیں۔ البتہ یہی بات جب صوفیانہ قالب میں 'نور محمدی' یا 'حقیقت محمدی' کی گنجلک اصطلاحوں میں بیان ہوتی ہے تو کم ہی لوگوں کو احساس ہوتا ہے کہ انہیں کس ناگوار blasphemy کا سامنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار محمدؐ نے جبرئیل سے یہ پوچھا کہ تم یہ پیغامات کہاں سے لاتے ہو، کیا تم نے کبھی خدا کو بنفس نفیس گفتگو کرتے دیکھا۔ اس روایت کے مطابق جبرائیل نے کہا کہ خدا تو ہمیشہ پردے کے پیچھے سے بات کرتا ہے۔ میری کیا مجال کہ میں ذات باری پر نظر کرسکوں۔ محمد نے کہا کہ جاؤ اس پردے کو اٹھا کر دیکھو۔ کہتے ہیں کہ محمد نے جب یہ بات کہی تھی اس وقت وہ اپنا امامہ باندھ رہے تھے۔ جبرائیل نے عرش بریں پر جب پردہ اٹھایا تو کیا دیکھتے ہیں کہ یہاں پردے کے پیچھے کوئی اور نہیں بلکہ محمد ہی امامہ کا بقیہ حصہ باندھ رہے ہیں[۱۷۲]۔ اس قبیل کے قصے بھی عام ہیں کہ معراج میں محمد ﷺ نے جب ذات باری سے لقاء کے لئے پردہ اٹھایا تو دیکھا کہ وہاں کوئی اور نہیں خود آپ کی ذات موجود تھی۔

ایک طرف تو صوفیاء نے محمد ﷺ کو حقیقتِ محمدی کے حوالے سے ذات باری سے جاملایا اور یہ خیال عام کیا کہ کائنات کا تمام کاروبار اسی روحِ محمدی یا نورِ محمدی کے حوالے سے جاری ہے۔ دوسری طرف وہ

منصب نبوت کے عالی مقام کو عام اولیاء واتقیاء کی سطح پر اتار لائے۔ ابن عربی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ آدم سے لے کر محمدؐ تک اور محمدؐ سے لے کر مختلف اولیاء میں جو چیز ودیعت کی گئی ہے وہ دراصل اسی نورِ محمدی کا پَرتَو ہے جس کے سہارے اولیاء کو کائنات پر تصرفاتی قوت حاصل ہے۔ بلکہ ایک جگہ تو انہوں نے قطب کی اہمیت بتاتے ہوئے یہاں تک کہا کہ جب کوئی قطب ہوتا ہے تو پہلے عقل اول اس کی بیعت کرتی ہے پھر ساکنان آسمان وزمین اور ہوا وجن اور مولّدات ثلاثہ اس کی بیعت کرتے ہیں[۱۷۳]۔ صوفی حدیث ''**اول ما خلق الله العقل**'' کی روشنی میں بآسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ عقل اول کچھ اور نہیں بلکہ حقیقت محمدی ہی کا دوسرا نام ہے جو انبیاء سے اولیا اور قطب تک تمام ہی نفوس میں ظہور ہے۔ قطب کی عظمت کا عالم یہ ہے کہ اس سے محمدؐ تو کیا حقیقت محمدی جو گویا ذات باری ہی کا عکس ہے، وہ بھی بیعت کرنے پر مجبور ہے۔ قطب کا یہ وہ منصب ہے جس کے حوالے سے صوفیاء نے خدا کو بھی منصب خدائی سے معطل کر رکھا ہے۔ بقول ابن عربی ''آدم سے محمد تک ۲۰ قطب گزرے ہیں'' کبھی وہ کہتے ہیں کہ آدم سے محمد تک دراصل ایک ہی قطب تھا، جو تمام انبیاء ومرسلین اور اقطاب کی مدد کرتا تھا اور وہ محمد ﷺ کی روح مقدس تھی۔ البتہ خود ان کے اپنے زمانے میں جو صاحب قطب تھے ان سے انہوں نے اپنی ملاقات کا حال لکھا ہے[۱۷۴]۔ ابن عربی کا یہ کہنا کہ ہر زمانے میں ایک قطب ہوتا ہے اور یہ کہ نئے قطب کی آمد پر پرانے قطب کی دعوت منسوخ ہوجاتی ہے[۱۷۵]۔ اس قسم کے بیانات کو ان سابقہ بیانات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے جس میں کہا گیا ہے کہ ان تمام قطب میں دراصل روح محمدی ظہور ہوتی ہے۔ اس طرح ابن عربی نے اولاً محمد رسول اللہ کو جو آخری نبی تھے نہ صرف یہ کہ قطب کا تابع بنا دیا، بلکہ رسالت سے کہیں بڑھ کر منصب قطبیت کا دروازہ ہر زمانے میں نئے آنے والے روحانیوں کے لئے کھول دیا۔ محمد تو حقیقتِ محمدی یا نورِ محمدی میں تقسیم ہوکر پوری کائنات میں بکھر گئے البتہ جنابِ قطب کو یہ مقام حاصل ہوگیا کہ وہ مثل خدا کائنات کی زمامِ اقتدار سنبھال لیں۔ اس خیال کو اس حد تک قبول عام ملا کہ روحانیوں کے تمام تر ملجا وماوا رب کائنات کے بجائے قطب کائنات عبدالقادر جیلانی قرار پائے اور یہ خیال عام ہوا کہ آفتاب بھی عبدالقادر کو سلام کئے بغیر طلوع نہیں ہوتا[۱۷۶]۔

حقیقت محمدی کا تصور اور تنزلات ستہ[۱۷۷] کی پیچیدہ تاویلات بنیادی طور پر اسی وجودی فکر کو اسلامی لب ولہجہ عطا کرنے کی کوشش تھی۔ توحید کا دامن جب ایک بار ہاتھ سے چھوٹ جائے اور رسالت کی قطعیت کے سلسلے میں التباسات پیدا ہوجائیں تو پھر انسانی تخیل بھانت بھانت کے خدا بنا ڈالتا ہے۔ کچھ یہی معاملہ اہل تصوف کے ساتھ بھی ہوا۔ خدا کو تنزلات میں منتشر کرنے اور حقیقت محمدی کے حوالے سے کار ربوبیت پر

روحانیوں کو فائز کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد صوفی فکر ایک طرح کے paganism کے گرداب میں آگئی۔ قطب کے ساتھ ساتھ رجال الغیب[۱۷۸] کا تصور پیدا ہوا جن کے ہاتھوں میں تصرف کی پراسرار قوتیں بتائیں بتائی گئیں۔ خدا کو کارِ ربوبیت سے معزول کر روحانیوں نے قطب، غوث، ابدال، افراد، اوتاد، نجباء، نقباء پر مشتمل ایک مفروضہ تکوینی[۱۷۹] نظام تشکیل دے ڈالا۔ اس نئے تکوینی نظام میں جہاں قطب الاقطاب اور ان کے اہل کار تصرفِ کائنات پر فائز ہوں، جہاں راست تازہ الہام کا سلسلہ جاری ہو، جہاں مردہ ارواح اپنے مریدوں کی دادرسائی کے لئے آموجود ہوتی ہوں اور جہاں ایسے اصحاب باطن موجود ہوں جو دوزخ پر اگر اپنا تھوک پھینک دیں تو دوزخ بجھ جائے[۱۸۰]، آخری وحی اور آخری پیغمبر کا خیال ایک از کار رفتہ تصور سمجھا جانے لگا۔ جس طرح قرآن مجید پر فقہ کے حجابات نے فقہائے عظام کی شکل میں احبار و رحبان کا ایک حلقہ پیدا کر دیا تھا اسی طرح اہلِ تصوف نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے روحانیوں کے ایک گروہ کو شریک فی ربوبیت کے منصب پر فائز کر دیا۔ مشاہدۂ حق کے دعویدار، فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے مرتبے پر پہنچے ہوئے لوگ خود کو اس لائق سمجھنے لگے کہ ان ہی جیسے دوسرے انسان غیر مشروط طور پر انہیں اپنے آپ کو سپرد کر دیں۔ بلکہ اس سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے روحانیوں نے اس بات کو گوارہ کر لیا کہ وہ اپنے ہی جیسے انسانوں سے خود کو سجدہ کروائیں[۱۸۱]۔

صوفی قرآن:

نئے تکوینی نظام کو اعتبار بخشنے کے لئے فطری طور پر نئی وحی اور نئے الہام کی ضرورت محسوس ہوئی۔ صوفی فکر چونکہ مسلسل قرآنی paradigm سے دور اجنبی سرزمین میں اپنی نظری عمارت تعمیر کر رہی تھی جہاں عملی طور پر ختم نبوت کا عقیدہ پاش پاش ہو چکا تھا۔ نبوت کے جھوٹے دعویدار قطب اور اولیاء کے پردے میں الہامات واکتشافات کے حوالے سے ان پر منکشف ہونے والی نئی تجلیوں کی خبر دے رہے تھے۔ ایسی صورتحال میں نئی الہامی کتابوں کی ترتیب و تدوین کوئی مشکل نہ تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر قرآن مجید کو آخری وحی کے حتمی لازوال وثیقے کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہوتا، اور اگر ولایت کے پردے میں صوفیاء نے ختم نبوت پر نقب نہ لگایا ہوتا تو نہ تو شیخ عبدالقادر کو غوث الاعظم کے منصب پر فائز کیا جانا ممکن ہوتا اور نہ ہی شیخ اکبر ابن عربی کی الہامی کتابوں کے لئے راہ ہموار ہوتی اور نہ ہی امت اسلامیہ میں گاہے بگاہے مجدد، یا مہدیٔ وقت کے ظہور کی صدائیں سنائی دیتیں۔ نہ ہی کوئی الفی مجدد ہوتا اور نہ کسی کو یہ دعویٰ کرنے کا حوصلہ ہوتا کہ وہ

قائم الزماں ہے، جس کے اندر سلسلۂ تصوف کی جملہ نسبتیں مرکوز ہوگئی ہیں اور نہ ہی کسی کو یہ کہنے کی جرأت ہوتی کہ افراد مفہیمین پر جن چیزوں کا فیضان ہوتا ہے وہ سب نبوت کے انوار، اشباح اور تمثیلیں ہیں[۱۸۲]۔

وحی کی ماہیت کے سلسلے میں التباس پیدا ہوجانے سے الہامی متصوفین کے لئے خاصی گنجائش پیدا ہوگئی۔ یہ سمجھا جانے لگا کہ حلاّج سے لے کر شاہ ولی اللہ تک وجودی متصوفین جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کا کوئی نہ کوئی سرا آسمانوں سے جا ملتا ہے۔ مثلاً عبدالقادر کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ نے کہا: "**ان الشیخ عبدالقادر له شعبة من سریان فی العالم وذلک انه لما مات صار بهیئته الملاء الاعلیٰ وانطبع فیه الوجود الساری فی العالم کله**[۱۸۳]۔ مناظر احسن گیلانی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ ابن عربی نے جن اسرار و رموز کو کھولا ہے وہ نہ صرف یہ کہ عام علماء کی رسائی سے باہر کی چیز ہے بلکہ وہ ایسا کرنے پر مجبور تھے اور اگر وہ ایسا نہ کرتے تو جلا دئے جاتے[۱۸۴]۔ ان کبار شیخین پر ہی کیا موقوف شاہ ولی اللہ تو اس خیال کے حامل ہیں کہ اہل اصطلاح جن کی ملکی قوت شدید تر ہے ان کے لئے بھی ممکن ہے کہ وہ علوم نبوت سے سرفراز ہوں، ملاء اعلیٰ کے فرشتوں کو دیکھیں، عبادات کے اسرار کا انہیں علم ہو اور انہیں یہ بھی پتہ ہو کہ آنے والی زندگی میں کیا کچھ پیش آئے گا[۱۸۵]۔ اور چونکہ شاہ صاحب خود بھی اسی قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے یہاں بھی عالم غیب کے اسرار سے واقفیت اور اس کا اظہار ایک معمول کی گفتگو ہے[۱۸۶]۔

کشف و الہام کی اصطلاحوں میں وحی کے استمرار کی جو راہ کھولی گئی تھی اس سے یہ تصور پیدا ہوا کہ عبدالقادر اور ابن عربی جیسے صوفیاء کا ظہور رسالت کے سلسلے کی ایک کڑی ہے اور یہ کہ ان حضرات نے اسی دین کی تکمیل کا کام انجام دیا ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ آیا تھا۔ بقول شاہ ولی اللہ ان بزرگوں کے طفیل مبدأ اوّل یعنی خدا تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ قریب ہوگیا اور ان کے فیوض و برکات کے انوار سے عالمِ علوی اور عالم سفلی کی فضا منور ہوگئی[۱۸۷]۔ علماء راسخین کے ان التباسات نے روحانیوں کے الہامی وثیقے کے لئے نظری بنیاد فراہم کردی۔ دیکھتے دیکھتے مسلمانوں میں نئی الہامی کتابوں کے دفتر آباد ہوگئے ان میں سے کچھ الہامی وثیقے تو فلسفیانہ نثر میں لکھے گئے تھے اور کچھ کا ظہور سحر انگیز شاعری کی شکل میں ہوا تھا، البتہ روحانی زندگی کی ترتیب و تنظیم میں ان کتابوں کو مرکزی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔

فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ اپنے گنجلک اسلوب کی وجہ سے کتابِ تلاوت تو نہ بن پائی البتہ گہری معنویت کی تلاش میں متصوفین ان کتابوں سے اکتساب فیض کو خصوصی اہمیت دیتے رہے۔ تصوف کی ان امہات الکتب کو جو اپنے تقدم کی وجہ سے معتبر سمجھی گئی ہیں مثلاً حارث محاسبی (م۲۴۳ھ) کی کتاب الرعایہ،

سعید بن عیسی الخراج (م ۲۸۶ھ) کی کتاب الصدق، ابوبکر سرّاج (م ۳۷۸ھ) کی کتاب اللمع، ابو طالب مکی (م ۳۸۶) کی قوت القلوب اور ابوالقاسم القشیری (م ۴۶۵ھ) کا رسالہ قشیریہ کے علاوہ جن کتابوں کو خصوصی مقبولیت حاصل ہوئی ان میں غزالی کی احیاء العلوم خاص طور پر قابل ذکر ہے، جسے بجا طور پر نئے اسلام کا منشور کہا جاسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ امت کے ایک بڑے حلقے میں دین کا جو تصور پایا جاتا ہے وہ قرآن مجید کے بجائے دین کے اسی صوفیانہ تصور سے غذا حاصل کرتا ہے۔ اس کے علاوہ عبدالقادر جیلانی اور شہاب الدین سہروردی کی تصنیفات کا بھی دین کے اس نئے ایڈیشن کی تشکیل میں اہم رول ہے۔ شاہ ولی اللہ کی الہامی کتابوں میں ہمعات اور فیوض الحرمین کو بھی اس سلسلے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ جن کتبِ صوفیاء نے تلاوت کا مرتبہ حاصل کرلیا وہ ایسے وظائف و اوراد کے مجموعے ہیں جن کے بارے میں محیر العقول تسخیری قوتوں کا تذکرہ پایا جاتا تھا۔ مثلاً ابراہیم التیمی پر بذریعہ کشف القاء کیا جانے والا مسبعات عشر جس میں قرآنی آیات کی شمولیت سے اضافی دعاؤں میں بھی اعتبار کا گمان ہوتا تھا اور جس کی اثر انگیزی کا ہر خاص و عام قائل تھا[۱۸۸]۔ ابراہیم التیمی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہیں مسبعات عشر کی تعلیم حضرت حضر نے دی اور انہوں نے اسے رسول اللہ ﷺ سے سیکھا تھا[۱۸۹]۔ احمد بن ادریس نے دعویٰ کیا کہ طریقہ شاذلیہ کے تمام اذکار انہیں رسول اللہ ﷺ اور خضر سے حاصل ہوئے جو ان کے سامنے متشکّل ہوئے تھے[۱۹۰]۔ شیخ ابوالحسن شاذلی کا حزب البحر ایک ایسی عجیب وغریب تصنیف سمجھی گئی جسے الہامی سمجھا جاتا ہے اور اس کے فیوض و برکات کے قصے اہل تصوف کی مجلسوں میں عام ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ اسے شیخ کے روحانی معجزات میں سے ایک معجزہ سمجھنا چاہئے[۱۹۱]۔ فصوص الحکم اور فتوحات کی الہامی حیثیت کا تذکرہ ہم گزشتہ صفحات میں کر چکے ہیں۔ بقول ابن عربی ان کتابوں میں وہ راز ہے جو بحالت مراقبہ خدا تعالیٰ نے مجھ پر کھولے ہیں[۱۹۲]۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ہم پر اس کتاب کی تکمیل کے لئے خدائے تعالیٰ کا تاکیدی حکم وارد ہوا[۱۹۳]۔

صوفیاء کی کتب مقدس میں شیخ سہروردی کی عوارف المعارف کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فرید گنج شکر اپنے خاص مریدوں اور خلفاء کو اس کا درس دیا کرتے تھے[۱۹۴]۔ شیخ یعقوب (م ۷۹۸ھ) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ فصوص کا درس بڑی کیفیت کے ساتھ دیا کرتے تھے۔ ان کا انتقال بھی اسی کیفیت میں ہوا[۱۹۵]۔ محبوب الٰہی کے ایک خلیفہ علاء الدین نیلی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے پیر کی کتاب فواد الفواد کو اس قدر اہمیت دیتے کہ آپ نے اسے اپنے ہاتھوں سے مکمل نقل کر رکھا تھا۔ آپ اکثر اس کے مطالعے میں مصروف رہتے۔ لوگوں نے جب ان ملفوظات میں اس غیر معمولی دلچسپی کا سبب جاننا

چاہا تو فرمایا کہ میری نجات اسی سے متعلق ہے[196]۔ اہل تصوف نے ان مفروضہ الہامی کتابوں کی باضابطہ شروح اور تفسیریں لکھیں۔ مثلاً عبدالقدوس گنگوہی نے عوارف کی شرح لکھی اور فصوص پر حاشیہ تیار کیا[197]۔ شاہ محبّ اللہ الہ آبادی (م ۱۰۵۸ھ) شیخ اکبر کی تصانیف پر گہرے عبور کے لیے یاد کئے جاتے ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فصوص کی کئی شرحیں لکھی تھیں[198]۔ مثنوی مولانائے روم اپنے اندر باطل خیالات اور غالی وجودیت کے باوجود علماء راسخین کے درمیان قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی۔ بلکہ بعض کبار علماء کا یہ بھی خیال تھا کہ مثنوی کو درزباں پہلوی قرآن کہنے میں معنی کے اعتبار سے کچھ مضائقہ نہیں[199]۔

ان کتب صوفیاء کی مذہبی حیثیت اس حد تک مستحکم ہوگئی تھی کہ راسخ العقیدہ علماء بھی انہیں روحانی اور نیم الہامی کتب کی حیثیت سے پڑھا کرتے۔ جیسا کہ مناظر احسن گیلانی نے اعتراف کیا ہے کہ وہ قرآن مجید کے علاوہ اپنی پریشانی کے ازالے کے لئے انہی دونوں کتب (مثنوی اور فتوحات) کا مطالعہ کیا کرتے تھے[200]۔ اشرف علی تھانوی اپنے مریدوں کو یہ مشورہ دیا کرتے تھے کہ جب منزل سلوک کی پریشانیوں سے ان کا دل گھبرانے لگے تو وہ حکیم سنائی کے اشعار پڑھا کریں۔ قرآن مجید کے ساتھ ساتھ پابندی کے ساتھ دلائل الخیرات اور پندنامہ عطار پڑھنے کا مشورہ بھی اشرف علی تھانوی سے منقول ہے۔ بلکہ انہوں نے تو حکیم سنائی کی مناجات کو تہجد کے وقت پڑھنے کی تلقین کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کے پڑھنے سے سالک پر ''نبوت کی نسبت غالب رہے گی''[201]۔

نئے الہامات نے نہ صرف یہ کہ نئی عبادتیں ایجاد کیں بلکہ مسلم معاشرے میں دیکھتے دیکھتے نئے روحانی معابد کے جال بچھ گئے۔ اب اہل ایمان کی روحانی بالیدگی کے مراکز مسجد کے بجائے، خانقاہیں، زاویے اور تکئے قرار پائے، جہاں صوفی شیخ' جو راست خدا سے رابطے کا دعویدار تھا' اہل ایمان کی روحانی زندگی کی ترتیب کا کام انجام دیتا۔ تصوف نے سالک کے اہداف بدل دیئے تھے۔ مشاہدہ حق، فنا فی اللہ اور بقا باللہ کی کیفیات ان نمازوں کے ذریعے حاصل نہیں کی جاسکتی تھی جو بندے کو آداب عبدیت بجالانے کے لئے اسلام نے تعلیم دی تھیں۔ لہٰذا صوفیاء نے اپنے الہام و کشف کی روشنی میں ایسی ایسی نادر نمازیں ایجاد کیں جن کے بارے صدر اول میں کوئی موہوم اشارہ بھی نہیں ملتا۔ یہ نمازیں مختلف مقاصد کے لیے ایجاد کی گئیں۔ مثلاً البونی نے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کی ارواح سے ملاقات کے لئے صلاۃ الارواح کے نام سے ایک نئی نماز ایجاد کی۔ جس میں نماز کے بعد آسمان کی طرف منہ کر کے بند آنکھوں سے دائیں بائیں، آگے پیچھے چلنے اور مخصوص الفاظ کے وِرد کی تعلیم دی[202]۔ اسی طرح مشکلوں سے نجات کے لئے صلاۃ

الصلوٰت کی دو رکعت مجرب بتائی گئی۔[۲۰۳] ایمان پر ثابت قدمی کے لئے صلاۃ الایمان[۲۰۴] اور آنکھوں کی بیماری سے شفا کے لئے مخصوص نماز اور مخصوص اوراد کو مجرب بتایا گیا۔[۲۰۵] صلاۃ البروج[۲۰۶]، صلاۃ السعادت[۲۰۷]، صلاۃ العاشقین[۲۰۸]، صلاۃ القربت[۲۰۹]، کے نام سے نمازوں کے مختلف ہیولیٰ تیار کے گئے جن میں مخصوص آیات کو مخصوص ترتیب کے ساتھ پڑھنا لازم قرار دیا گیا۔ اسی قبیل کی ایک اور نماز صلاۃ لیلۃ الرغائب[۲۱۰] کے نام سے موسوم کی گئی جس کے بارے میں کہا گیا کہ اس نماز کے نتیجے میں بندے کو عطائے کثیر سے نوازا جاتا ہے۔ بعض ایسی محیر العقل نمازیں بھی ایجاد کی گئیں جس کی ادئیگی کے لئے کوئیں میں اوندھا لٹکنا ضروری قرار پایا اور جس کے لئے ریاضت کثیر کی ضرورت پڑی۔ صوفی اصطلاح میں اسے نماز معکوس سے تعبیر کیا گیا۔[۲۱۱] ان نمازوں میں آیات کو جس طرح فارمولے کے طور پر استعمال کیا گیا تھا اور مختلف فارمولے سے مختلف قسم کی مطالب براری کا جو عقیدہ وضع کیا گیا تھا وہ بنیادی طور پر حرفی تحریک کی پیداوار تھے۔ البتہ ان تمام التباسات فکری کے باوجود ان میں مانگنے والا خدا ہی سے مانگ سکتا۔ اہل تصوف کے نئے مذہبی فریم ورک میں اولیاء کو تصرف کائنات کے جس منصب پر فائز کیا گیا تھا اس کے لئے ضروری تھا کہ ان اولیاء سے مانگنے کے لئے بھی رسمی نمازیں ایجاد ہوں۔ جب البونی جیسے صوفیاء آیات قرآنی کی پوشیدہ قوتوں کو مسخر کرنے کے لئے اوراد و اذکار ایجاد کر سکتے تھے۔ تو پھر اولیاء اللہ کی قوتوں کو مسخر کرنے کے لئے مخصوص عبادات کا خیال پیدا ہونا فطری تھا۔ بالفاظ صریح کہا جائے تو واقعہ یہ ہے کہ صوفیاء کی ایجاد کردہ بعض نمازیں راست مردہ انسانوں سے استجاب طلب کرتیں۔ بسا اوقات ان مفروضہ بزرگوں کی تصرفاتی قوت خدا کے مقابلے میں بھی یک گونہ زیادہ بتائی جاتی۔ بعض معتبر صوفیاء اپنے مریدوں کو یہ تعلیم دیتے کہ وہ بارگاہ الٰہی میں اس طرح عرض گزاریں ''الٰہی اس گھڑی کی حرمت سے جب کہ تو نے خواجہ احمد نہاوندی سے صلح کی۔ میری یہ حاجت پوری کر''۔[۲۱۲] ایسے اذکار بھی ایجاد کئے گئے جن کے بارے میں یہ سمجھا گیا کہ ماہ رجب میں اسے ہزار بار پڑھنے سے بخشش پکی ہوجاتی ہے۔ بقول صوفی حدیث حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر میں اپنے کرم سے اس استغفار پڑھنے والے کو نہ بخشوں تو میں اس کا پروردگار نہیں۔[۲۱۳] بعض صوفیاء کے یہاں رجب کے مہینے میں خواجہ اویس قرنی کی نماز ادا کرنے کی بھی ترغیب دی گئی۔ جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ روحانی طور پر صحابی رسول ہیں گو کہ ان کو رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کا موقع نہیں ملا۔ کہا گیا کہ خواجہ اویس کی نماز پڑھنے سے سالک پر علم کا دروازہ کھل جاتا ہے۔[۲۱۴] اس کے علاوہ راسخ العقیدہ مسلمانوں میں طلب حاجت کے واسطے صلاۃ فاطمہ کو بھی مجرب بتایا گیا۔ اس خاص نماز کے بعد گیارہ قدم

قبلے کی طرف چلنے کی بھی تلقین کی گئی[۲۱۵]۔ اسی قبیل کی ایک نماز صلاۃ الاسراء کے نام سے عام مسلمانوں کی دینی معلومات کا جزء بن گئی۔ جس کے بارے میں کہا گیا کہ یہ نماز عبدالقادر جیلانی سے منقول ہے۔ اس نماز میں آیات کی مخصوص ترتیب کے علاوہ بحالت سجدہ ''ضعیفے بردَے قوی'' اور ''نیاز مند بردرِ بے نیازے'' کہنے کی تلقین کی گئی۔ یہ بھی کہا گیا کہ مجیب کو چاہیے کہ وہ مصلی پلٹ کر سو بار ''نگردم بارتانہ کنی حاجت روا'' کا ورد کرتا ہوا گیارہ قدم جانب قبلہ چلے اور خدا کے حضور اپنی عرض گذارے[۲۱۶]۔ بعض ترکیبوں میں قبلے کے بجائے جانب بغداد چلنے کی بات بھی کہی گئی۔ صلاۃ التسبیح، صلاۃ الحاجات، صلاۃ الخوف، صلاۃ خضر، صلاۃ اوّابین، صلاۃ استخارۃ، صلاۃ النور اور صلاۃ غوثیہ وغیرہ بھی اسی قبیل کی نمازیں ہیں جو مخصوص ضرورتوں کے لئے صوفیاء نے ایجاد کر ڈالیں۔

مخصوص نمازوں کی ایجاد کے علاوہ بھی اہل تصوف نے اجنبی مذہبی ثقافتوں سے راہبانہ طریقے مستعار لئے۔ ذِکر کے نئے ایجاد کردہ طریقے، سماع کے نغمے، تنبور کی دھمال[۲۱۷]، نازنینوں کے عشق کی ترغیب[۲۱۸]، وِجد وحال کی محفلیں، اور رقص وسرور کے مظاہر جسے صوفیاء نے روحانی بالیدگی کے ذرائع کے طور رواج دیا، دراصل قدیم مذہبی ثقافت سے مستعار تصورات تھے جن کے بارے میں مسلمانوں میں یہ خیال عام ہوا کہ ان کے ذریعے بندہ ان روحانی مراتب کو حاصل کرسکتا ہے جہاں ظاہر پرست مسلمانوں کی نمازیں اسے نہیں لے جاسکتیں۔ چنانچہ بعض معتبر صوفیاء کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب انہیں رقص وسرود کی محفل میں نماز کی یاد دہانی کرائی گئی تو انہوں نے لاپروائی سے کہا کہ ہم تو حالت نماز میں ہیں[۲۱۹]۔ نماز ہی پر کیا موقوف صوفی طرز فکر میں اسلام کی دوسری عبادات کا بھی کچھ اعتبار نہ رہا۔ ایام بیض کے روزوں کے علاوہ، جسے متصوفین میں بنیادی عبادت کی حیثیت حاصل ہے، صوفیاء نے چالیس دنوں کے روزے ایجاد کیے۔ بقول شیخ سہروردی جو شخص چالیس روز تک اپنے معدہ کو غذا سے خالی رکھتا ہے اسے اللہ تعالیٰ علم لدُنّی سے سرفراز کرتا ہے[۲۲۰]۔ دین تصوف کے اہداف چونکہ واضح طور پر مختلف تھے اس لئے کوئی وجہ نہیں تھی کہ نئے دین کے پیروکار اسلامی عبادات کے نظام کو برسرو چشم قبول کریں۔ صوفیاء کے یہاں حج کے بجائے اکابر صوفیاء کی قبروں کا طواف یا ان کی زیارت اگر زیادہ اثر انگیز بتائی گئی تو اس کے پیچھے دراصل ارواح کے سلسلے میں وہی تصور کام کر رہا تھا جو ارواح کو بقول شاہ ولی اللہ چار پانچ سالوں کے بعد مخصوص تصرفات کا حامل سمجھتا ہے۔ صوفیاء نے اپنے مریدوں کو حج کے بجائے زیارت قبور کی ترغیب دی اور کہا کہ مخصوص بزرگ کے قبر کا سات بار طواف حج کے مقصد کو پورا کردیتا ہے[۲۲۱]۔ صوفیاء کو اسلامی رسوم وعبادات کی ضرورت اس لئے نہ

ہوئی کہ بقول خواجہ معین الدین والحق حاجی جسم کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف کرتا ہے جب کہ عارف دل کے ساتھ عرش اور حجابِ عظمت کے گرد طواف کرتا ہے[۲۲۲]۔ انہوں نے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے یہاں تک دعویٰ کیا کہ پہلے ایک مدت تک میں خانہ کعبہ کا طواف کرتا تھا، لیکن اب میرے گرد خانہ کعبہ طواف کرتا ہے[۲۲۳]۔ نئے دین میں عبادت کے اہداف بدل جانے سے اس بات کی ضرورت ہوئی کہ نہ صرف یہ کہ پرانی عبادتوں میں ترمیم و تنسیخ کی جائے، نئی نمازیں اور مختلف انداز کے روزے ایجاد کئے جائیں، حج کے لئے حرم کعبہ کے بجائے نئے مراکز وجود میں لائے جائیں بلکہ تازہ بہ تازہ ایک نئے طریقہ عبادت کا ڈول بھی ڈالا جائے جس کی تمام تر اساس اہل دل کے اپنے الہام و اکتشافات پر ہو۔ صوفی تصور ذکر اسی خیال کی عملی توضیح تھی۔

ذِکر کا جو طریقہ کبار صوفیاء کی کتابوں میں مرقوم ہے ان پر مظاہر اور ہدف ہر دو اعتبار سے اجنبی مأخذ کی چھاپ نمایاں ہے۔ حتیٰ کہ متداول صوفیا کے ہاں بھی ذکر خفی یا جلی کا جو طریقہ رائج ہے اس کا قالب بڑی حد تک آریائی ثقافت سے مستعار ہے۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ نے ''لا الہ الا اللہ'' کے ذکر کا جو طریقہ بتایا ہے اس کی کوئی نظیر صدر اول میں نہیں پائی جاتی۔ وہ کہتے ہیں کہ سالک کو چاہیئے کہ وہ 'لا الہ الا اللہ' اس طرح کہے کہ 'لا' کو حلق کے نیچے سے شروع کرے اور 'الہ' کو دماغ میں کہے اور پھر 'الا اللہ' کو قوت سے اس طرح نکالے کہ اس کی ضرب بڑے زور سے دل پر لگے[۲۲۴]۔ اور یہ کہ جب سالک زبان سے لا الہ الا اللہ کہے تو اپنے دل سے غیر اللہ کی محض محبت ہی نہیں بلکہ غیر اللہ کا وجود ہی خارج کردے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ جب دل میں زیادہ جوش و گرمی محسوس کرے تو 'لا الہ الا اللہ' کو اور زور سے کہے۔ جوں جوں وجد میں حدت پیدا ہوتی جائے 'لا الہ الا اللہ' کو زیادہ بلند اور مسلسل کرتا جائے اور 'الا اللہ' کے بول میں زیادہ زور پیدا کردے[۲۲۵]۔ وہ کہتے ہیں کہ جمہور اہل طریقت ذکر میں سر پھرانے، قلب پر ضربیں لگانے اور 'لا الہ الا اللہ' میں شدّ و مد پر رعایت کرنے میں متفق ہیں۔ کہ ایسا کرنے سے بقول ان کے سالک کو جمعیت خاطر حاصل ہوتا ہے[۲۲۶]۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ جو شخص ذکر جہر سے کلیتاً انکار کرتا ہے تو یہ محض اس کی ہٹ دھرمی ہے[۲۲۷]۔ ذکر جہر کا یہ طریقہ جس میں لا کو حلق کے نیچے سے ادا کیا جائے، 'الہ' کو دماغ میں کہا جائے اور دل پر 'الاّ اللہ' کی ضرب لگائی جائے، عبادت کا یہ نیا خود ساختہ طریقہ نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی دینی فکر میں ایک اجنبی خیال ہے بلکہ یہ بڑی حد تک بدھ بھکشوؤں اور اہل ہنود کے یوگا سے مستعار ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ عبادت کے معروف اور متعین طریقہ کار کی موجودگی کے باوجود اہل تصوف کو نت نئی عبادتیں ایجاد کرنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی۔ ہم اگر عہد رسول سے لے کر شیخ اکبر تک فرد کی روحانی ضرورت اور اس کے بدلتے مطالبات

کے سلسلے میں صوفیاء کے نقطۂ نظر کو تسلیم کرلیں تو پھر محض پرانی عبادات اور ان کی مروجہ شکلوں سے کام نہیں چل سکتا۔ البتہ عبادات کی یہ نئی تراشیدہ شکلیں ایک نئے دین کی آمد کا پتہ دیتی ہیں، لیکن افسوس کہ اکثر اہل علم متصوفین کی بے جا عقیدت مندیوں کے زیر اثر اس تلخ حقیقت کا ادراک کرنا نہیں چاہتے۔

اہل تصوف کو گو کہ ان نئے تراشیدہ ذکر کے سلسلے میں یہ اصرار ہے کہ اس کے نتیجے میں سالک کی روح ترقی کرتے کرتے حظیرۃ القدس تک پہنچ جاتی ہے[۲۲۸]۔ البتہ اس قسم کے ذکر کے لئے جو طریقہ بتایا جاتا ہے وہ اگر یوگا سے مستعار نہیں تو نماز کی parody تو ضرور ہے۔ بقول شاہ صاحب، ذکر جلی کا ارادہ کرنے والے کو چاہیے کہ وہ چار زانوں بیٹھے اور اپنے داہنے پاؤں کے انگوٹھے اور اس کے پاس کی انگلی سے اس رگ کو پکڑے جسے 'کیماس' کہتے ہیں۔ مزید فرماتے ہیں کہ اس ذکر میں سالک کو چاہیے کہ وہ نماز ہی کی طرح یکسو ہو کر قبلہ رو بیٹھے، پھر شدّ اور مدّ کے ساتھ 'لا الہ الا اللہ' کہے اور وہ اس طرح کی لا کو ناف سے کھینچ کر داہنے کندھے تک لائے پھر الٰہ کو دماغ کی جھلی سے باہر نکال پھینکے۔ گویا اس نے ماسوا اللہ ہر چیز کی محبت دل سے نکال دی ہو۔ پھر دوسری سانس لے اور 'الا اللّٰہ' کی ضرب پوری شدت کے ساتھ اپنے دل پر لگائے[۲۲۹]۔ سالک کو اس بات کی بھی ہدایت کی گئی کہ وہ 'لا الہ الا اللہ' کہتے وقت، 'لا محبوب الا اللہ' پھر 'لا مقصود الا اللہ' اور سلوک کی منزل انتہا پر 'لا موجود الا اللہ' کے مفہوم کو اپنے دل و دماغ پر مستحضر کرتا جائے۔ متصوفین کا یہ طریقہ عبادت چونکہ ان کی اپنی ایجاد یا اپنے ذاتی الہام کا نتیجہ تھی اس لئے تصوف کی نئی عبادات کے سلسلے میں خود اہل تصوف کے درمیان کوئی ایک طریقہ رائج نہ ہوسکا۔ قادریہ سلسلہ نے ذکر جہر کا طریقہ نقشبندیوں سے مختلف بتایا گیا اور بعض متبع متصوفین نے اپنے طور پر حسب ضرورت ذکر کے طریقوں اور الفاظ کے انتخاب میں تبدیلی کرلی۔ یہ خیال عام ہو چکا تھا کہ مشائخ کے علوم اور معارفِ روحانی قرآن و سنت ہی کی طرح دین میں نص کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے سالک کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور راستہ نہ رہا کہ اپنے شیخ کی تلقین کردہ ذکر یا وظائف پر پورے اطمینان قلب کے ساتھ ایمان لے آئے۔ یہ خیال بھی عام تھا کہ ایک ہی ذکر یا ایک ہی وظیفہ ہر شخص کے لئے موثر نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا مرید کے نظام عبادت، طریقہ عبادت اور اس کی روحانی زندگی کا تمام تر کاروبار صوفی شیخ کے ابرو و اشارے کا محتاج ہوگیا۔ جس کسی نے بھی عبادت کا کوئی نیا طریقہ بتایا اہل ایمان نے اسے نئے الہام اور نئی معرفت کے حوالے سے قبول کرنا اپنا دینی فریضہ سمجھا۔ یک ضربی، دوضربی اور سہ ضربی ذکر ایجاد ہوئے۔ کہیں اللہ اللہ کہنے کو ذکر سمجھا گیا تو کہیں صرف صدائے 'ھُو' نے کفایت کی۔ بعض ایسی عبادتیں بھی

ایجاد ہوئیں جسے سلطان الاذکار کے نام سے موسوم کیا گیا۔ کہا گیا کہ سالک کو چاہیے کہ اکڑوں بیٹھ کر اولاً آہستہ آہستہ سانس لے کر حبس دم کرے، پھر دونوں ہاتھوں سے دونوں کانوں، دنوں آنکھوں، ناک کے نتھنوں کو اس طرح پکڑے کہ یہ سارے مخارج بند ہو جائیں۔ پھر زبان تالو سے لگا کر اپنے خیال میں لفظ اللہ کہتا رہے۔ یہاں تک کہ سانس رکتی محسوس ہو۔ ایسی صورت میں صرف ناک سے انگلی ہٹا کر تین سانس لے پھر حبس دم کرے۔ کہا گیا کہ اس قسم کے کام میں استقلال کی شرط کے ساتھ کشف کی ضمانت ہے[۲۳۰]۔

اس قسم کی تراشیدہ عبادتوں اور صوفی اذکار کے سلسلے میں گو کہ راسخ العقیدہ علماء کی طرف سے مسلسل اعتراضات وارد ہوتے رہے اور یہ کہا جاتا رہا ہے کہ مشاہدۂ حق کی طلب گار ان اجنبی عبادتوں کے لئے عہد رسول سے کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی اور یہ کہ اس قسم کی خود ساختہ عبادتوں کی دین میں کوئی اصل نہیں ہے۔ لیکن جن لوگوں کے دماغ میں مشاہدہ حق کا سودا سمایا ہوا اور جو ذات باری کو اپنے قلب کی آنکھوں سے دیکھنے کے لئے بے چین ہوں اور جنہیں اپنے خود ساختہ مراقبے میں یہ محسوس ہونے لگا ہو کہ ان کے وجود کا ذرہ ذرہ بکھر کر فنا ہو رہا ہو، آسمان ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا ہو، اشیاء کی ترکیب و ہیت باطل ہو گئی ہو اور جن کا ہلوسہ یا نفسیاتی خلل انہیں باور کراتا ہو کہ اس مائل بہ فنا ماحول میں خود اس کی ذات بھی تحلیل ہو رہی ہو اور اب اسے جو کچھ نظر آرہا ہے وہ حق تعالیٰ کا نور ہے[۲۳۱]۔ بھلا ایسے نفسیاتی مریضوں کو کتاب وسنت کے دلائل سے کیا قائل کیا جاسکتا تھا۔ جہاں ہر روز فنا فی اللہ کا دعویٰ کرنے والا خود اپنے بارے میں کہتا پھرتا ہو کہ کون ہے ابو یزید کہاں ہے ابو یزید؟ میں خود اس کی تلاش میں ہوں۔ جب کہ کہنے والا کوئی اور نہیں ابو یزید خود ہو[۲۳۲] اور جہاں راسخ العقیدہ علماء اہل ایمان کو یہ یقین دلاتے ہوں کہ اگر کوئی شخص تنہائی میں آنکھیں بند کر لے اور دل کو عالم روحانی کی طرف لگائے، ہمیشہ دل سے اللہ اللہ کہتا رہے، یہاں تک کہ خود اپنے آپ سے بے خبر ہو جائے تو اس کے لئے ایک دروازہ کھل جاتا ہے[۲۳۳]۔ ایسے ماحول میں اس بات کی گنجائش کم ہی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے نفسیاتی خلل اور pseudo-spiritual intoxication سے باہر آکر مخالفین کے اعتراضات کا جائزہ لے سکے۔ اس کے برعکس روحانیت کا یہ خمار اور الہامات واکتشافات کے نفسیاتی وساوس اہل خیر کو بے جا فخر و مباحات میں مبتلا کر دیتے ہیں اور وہ اپنے اکتشافات کے سامنے وحی ربانی کی بھی چنداں اہمیت نہیں سمجھتا۔ کہا جاتا ہے کہ جب ایک شخص نے دوضربی لفظ اللہ اللہ پر یہ اعتراض وارد کیا کہ اس کا کوئی شرعی ثبوت نہیں اور بعض نحویوں (رضی) کے نزدیک یہ نحوی قواعد کی رو سے بھی درست نہیں، تو شیخ الحدیث ذکریا نے نہ صرف یہ کہ ذکرِ دوضربی کو نحوی قواعد کے بالکل موافق قرار دیا بلکہ فرمایا کہ یہ ذکر

اس ناپاک کے نزدیک "اوفق بالفاظ القرآن" ہے۔[۲۳۴]

تاریخ اور قرآن مجید کے طالب علم کو سخت حیرت ہوتی ہے کہ جو امت وحی کا ایک واضح شعور رکھتی ہو اور جس کے ہاں محمد رسول اللہ ﷺ کو آخری نبی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہو، اور جو نبوت کے جھوٹے مدعیان کے سلسلے میں بالکل ابتدائی عہد سے ہی انتہائی سخت رویے کا اظہار کرتی رہی ہو، آخر اسی امت پر فکری بحران کا ایک ایسا دور کیسے آگیا کہ وہ بھانت بھانت کے روحانیوں کے کشف والقاء کو قبول کرنے پر آمادہ ہوگئی؟ آخر یہ کیسے ہوا کہ قرآن مجید کی موجودگی کے باوجود اسی امت میں دین مبین کے بالمقابل ایک نئے دین کی بنیاد ڈال دی گئی۔ اس سوال کا صحیح جائزہ لئے بغیر نہ تو ہم فکری زوال کے اس phenomenon کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی ہمارے لئے اس تلخ حقیقت کا ادراک ممکن ہے کہ وحیِ ربّانی پر روحانیوں نے جو حجاب ڈال رکھا ہے وہ اتنا دبیز اور ہمہ گیر ہے کہ اب ہم وحی ربانی سے یکسر دور کشف والہام کے اسیر ہو چکے ہیں۔ طرفہ یہ ہے کہ روحانیوں کے اس نئے دین پر ہمیں عین اسلام کا گمان ہوتا ہے۔

دین کے اس نئے ایڈیشن کا سہرا بڑی حد تک ابو حامد غزالی کے سر ہے جنہیں اہل علم میں حجۃ الاسلام کا سا اعتبار حاصل ہے۔[۲۳۵] غزالی کا ذاتی crises، ان کا اپنا فکری تشتت اور تلاش حق کی تمام تر مخلصانہ مساعی اپنے عہد کے مخصوص مسائل سے اوپر اٹھ کر حقائق کے ادراک میں ناکام رہی۔ تلاش حق کی ان کی یہ کوشش وحی ربانی پر چھاجانے والی دھند کو چاک کرنے کے بجائے مختلف فکری رویوں کا ایک synthesis بن گئی اور وہ ایک ایسے اسلام کے نقیب بن گئے جسے زیادہ سے زیادہ اس عہد کا مصالحتی فکری فارمولہ کہا جاسکتا تھا۔ اس phenomenon کو سمجھنے کے لئے ہمیں ذرا اور پیچھے عہد شافعی کے فکری ماحول میں واپس جانا ہوگا جہاں ہمارے خیال میں التباسِ فکری کی پہلی اینٹ رکھی گئی تھی۔ اس وقت کسی کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ وحی ربانی کی صحیح تر تاویل اور تاریخی پس منظر میں اس کو سمجھنے کے لیے آثار وروایات کی چھان بین کی جو ابتدا ہوئی ہے وہ آگے چل کر خود وحی کے بنیادی وثیقے کا حجاب بن جائے گا اور اس طرح وحی ربانی تاریخ کے تابع ہو کر رہ جائے گی۔ دوسری صدی کی ابتداء سے فہم وحی میں آثار وروایات کے رول پر جو بحث چلی تھی اس نے بالآخر شافعی کے ہاتھوں اپنی تعبیری حیثیت مستحکم کر لی۔ یہاں تک کہ عہد شافعی میں خود شافعی کی پرزور انشاء اور کلامی دلیلوں کے سبب اسے خارج از وحی، اضافی، الہامی ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ وحی سے باہر اضافی یا ثانوی مآخذ کے اعتبار کو جب سماوی اعتبار دینے کا سلسلہ چل نکلا تو مختلف روایات وآثار نے فکر کے مختلف مکاتب کو جنم دیا۔ جیسا کہ ہم نے باب فقہ میں بتایا ہے کہ فقہ اپنے اصول

ومنہج میں بالکل ابتدائی ایام میں کلامی مباحث کے زیر اثر آ گئی تھی۔ فقہ پر ہی کیا موقوف، کلامیوں کے اثرات سے مسلم فکر کا کوئی گوشہ باقی نہ تھا۔حتی کہ اہل خیر کی مجالس کلامی مناہج کی اسیر تھیں۔مسلم فکر پر ان عوامل نے گہرے اثرات مرتب کئے۔ نہ صرف یہ کہ وحی کے علی الرغم اضافی وحی کے تصور کو اعتبار ملتا گیا بلکہ تاریخ و آثار سے نکل کر بہت جلد فقہ آراء الرجال میں الجھ گئی۔ اس گرداب سے نکالنے کے لئے محدثین کا ایسا گروہ سامنے آیا جس نے وحی غیر متلو کے حوالے سے آراء الرجال پر آثار کی سبقت قائم کرنے کی کوشش کی۔لیکن اس کوشش سے ایک ذیلی نقصان یہ ہوا کہ وحی کے مقابلے میں ایک اضافی وحی کا تصور ہماری فکر میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے داخل ہو گیا۔ پھر یہ خیال بھی پیدا ہوا کہ اگر ذات رسول یا آثار صحابہ کے توسط سے ہمارے لیے کوئی اور ماخذ بھی نص کا درجہ اختیار کر سکتا ہے اور اگر ان کی بنیادوں پر فقہ کی شکل میں دینی زندگی کا منشور مرتب کیا جاسکتا ہے تو پھر ان الہام و اکتشاف اور خوابوں کو بے وقعت ٹھہرانے کی آخر کیا وجہ ہے جس کے بارے میں اہل خیر کا دعویٰ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بحالت خواب اہل خیر کو کسی مخصوص حکم سے مشرف کیا ہے۔ فقہاء کے مقابلے میں صوفیاء نے اپنے آپ کو اسلام کا کہیں زیادہ معتبر spoksman باور کرانے کے لئے یہی دلیل دی۔ اہل خیر کا یہ اصرار تھا کہ اگر اصحاب حدیث محض روایتوں کے حفظ کی وجہ سے اہل علم میں شمار ہو سکتے ہیں، اور فقہاء کو ان روایتوں سے احکام مستنبط کرنے کی وجہ سے تفقہ فی الدین کا حامل سمجھا جاسکتا ہے تو اہل خیر اس بات کے کہیں زیادہ سزاوار ہیں کہ انہیں دین کا مستند شارع سمجھا جائے۔ ایسا اس لئے کہ وہ محض ظاہری احوال کی درستگی پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ قلوب کی تطہیر و تربیت کے حوالے سے دین میں ایک گہری معنویت کے متلاشی رہتے ہیں۔ ان کے خیال میں دین کی صحیح تشریح و تعبیر متقی دلوں کی طالب ہے اس لئے اس نازک ذمے داری کو اہل خیر ہی بہتر طور پر انجام دے سکتے ہیں۔[۲۳]

اہل خیر کے یہ دَعاوی کہ تطہیر قلوب اور اندرون کی درستگی کے لئے انہیں اختصاص کا حامل سمجھا جائے، ایک ایسے عہد میں پرکشش نعرہ بن رہا تھا جب فلسفیانہ موشگافیوں کے باعث اہل فقہ اور ان کا منہج فقہی ایک زبردست فکری بحران سے دوچار تھا اور جس نے مسلسل مسلم معاشرے کو اختلاف فقہی کے ایک نہ تھمنے والے تلاطم میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تفقہ فی الدین کی بنیاد پر اہل ایمان کی گروہ بندیاں، علماء کے باہمی مناظرے، ایک دوسرے پر ناشائستہ حملے، پیروکاروں کی باہمی جھڑپیں اور علم دین کے حوالے سے علماء ظاہر کی جاہ طلبی، عہدۂ قضاء اور اعلیٰ درباری مناصب کے لئے دوڑ دھوپ، یہ وہ مناظر تھے جس نے علماء و فقہاء کی credibility پر سوالیہ نشان لگا دیا تھا۔ عہد غزالی میں علماء کی جاہ پرستی کا عالم یہ تھا کہ کسی نے اپنا لقب

ملک النحاۃ[۲۳۷] رکھ چھوڑا تھا تو کوئی اپنے جلوس کے آگے باقاعدہ نقیب سے یہ صدا لگواتا کہ **هذا الملك العلماء**۔[۲۳۸] بقول غزالی یہ علم نبوت کے وارث نہیں بلکہ رسمی علماء تھے جن پر شیطان غالب آ گیا تھا[۲۳۹]۔ یہ وہ لوگ تھے جو علم کے ذریعے دنیا جمع کر رہے تھے۔ علماء ظاہر کے اس اخلاقی زوال نے ایسے لوگوں کے لیے میدان خاصا ہموار کر دیا تھا جو ترک دنیا کے مدعی تھے۔ مادیت کے اس بھنور میں یہ حضرات روحانیت کے نقیب کی حیثیت سے سامنے آئے۔ ایک ایسے آسودہ معاشرے میں جہاں شب و روز دولت کی ریل پیل بڑھتی جاتی تھی ترک دنیا کے علمبرداروں کی طرف غیر معمولی رومانی کشش کا پیدا ہو جانا کچھ عجب نہ تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ اہل خیر کا ایک گروہ ابتدائی صدیوں سے دین میں گہری معنویت کا متلاشی رہا ہے۔ البتہ ابتدائی صدیوں میں نہ تو اس کے خدو خال واضح ہوئے تھے اور نہ ہی اسے سماجی اور مذہبی طور پر کوئی اہمیت مل پائی تھی[۲۴۰]۔ حارث محاسبی، جنید بغدادی، ابوبکر شبلی اور ان جیسے دیگر متصوفین کی حیثیت مقبولیت کی انتہا پر بھی ایک cult سے زیادہ نہ تھی[۲۴۱]۔ محاسبی کی کتابیں جن میں پہلی بار اہل ایمان کو روحانی مسائل کے بیان میں خوشگوار جھٹکوں کا احساس ہوتا تھا، اہل ایمان کے ایک بہت ہی مختصر گروہ پر اثر انداز ہو سکا تھا۔ متصوفین کی دوسری کتابوں کی طرح ابو طالب مکی کی قوت القلوب بھی عوامی دلچسپی کا باعث نہ بن سکی تھی۔ لیکن جب اسی کتاب نے احیاء العلوم کی شکل اختیار کی اور غزالی جیسا حجۃ الاسلام اس مشن کو میسر آ گیا تو اب تک جو فکر مسلم معاشرے میں سرحد پر موجود تھی اب وہ باقاعدہ مرکز میں آ گئی۔ "**المنقذ من الضلال**" میں غزالی کا فکری سفر ایک فرد کے بجائے پوری امت کے فکری سفر کی روداد بن گیا۔ آگے چل کر غزالی کا یہی نَو دریافت شدہ اسلام اپنے آپ کو اس طرح assert کرتا رہا کہ اسلام کے دوسرے ممکنہ قالب پسِ پشت چلے گئے۔

غزالی جنھوں نے اپنا فکری سفر علماء ظاہر کے جاہ و حشم سے شروع کیا تھا اور جنھیں نظامیہ بغداد کے حوالے سے علماء اسلام میں نمایاں ترین حیثیت حاصل ہو گئی تھی، اس نتیجے پر پہنچے کہ امت کی اخلاقی اصلاح کے بغیر کوئی بڑی تبدیلی ممکن نہیں۔ فقہ ظاہر کا زوال اور منہج فقہی کی خامیاں آپ پر دوسروں سے کہیں زیادہ واضح تھیں۔ ایسی صورت میں انہیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ مسلم فکر کو جامد، غیر حرکی اور جاہ پرست علماء سے نجات دلانے کے لیے سب سے پہلے معاشرے کی اخلاقی حالت درست کی جائے۔ ان کے خیال میں یہ کام فقہ باطن کے علمبرداروں کے علاوہ اور کوئی دوسرا انجام نہیں دے سکتا تھا۔ غزالی اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کر گئے کہ امت مسلمہ کا فکری بحران یا اس کا اخلاقی زوال دراصل اس سے کہیں زیادہ گہرے crisis

پر دال ہے جس کا تعلق مسلم فکر کے مآخذ اور مبادیات سے ہے۔ علماء ظاہر کا فکری جمود، آراء الرجال میں ان کی تمام تر دلچسپی، قدیم فقہاء کو احبار و رہبان کے عظیم منصب پر فائز کیا جانا، یہ سب اسی وقت ممکن ہو سکا تھا جب علماء کا رابطہ وحی ربانی سے ٹوٹ گیا۔ اس اصل مسئلے کا ادراک کرنے کے بجائے غزالی نے صرف اتنا ہی کافی سمجھا کہ اہل خیر کے راہبانہ تقویٰ سے مسلمانوں کے اخلاقی زوال پر بندھ باندھا جائے۔ یہ ایک وقتی اور مضطرب (desperate) کوشش تھی۔ اس سے کسی واقعی فکری یا روحانی احیاء کی توقع محض خام خیالی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ احیاء العلوم اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود دین مبین کے کسی واقعی احیاء کے بجائے ایک نئے دین کا منشور بن کر رہ گئی۔

غزالی فلسفے کو شکست دینے میں تو کسی حد تک کامیاب ہو گئے لیکن اہل خیر کے لبادے میں اپنے ذاتی مکاشفے کی بنیاد پر، جو لوگ ایک نئے دین کی دعوت دے رہے تھے اس کے اسرار و عواقب کی سنگینی کا صحیح اندازہ لگانے میں ان سے سخت غلطی ہوئی۔ غزالی کے ذریعے 'علمِ مکاشفہ' کو علم کی ایک معتبر بلکہ اعلیٰ شاخ قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین میں عام انسانوں کے ذہنی خلل، نفسیاتی التباسات اور ہلوسے کو الہام و مکاشفے کے حوالے سے باقاعدہ نص کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ عہدِ شافعی میں اضافی وحی کا جو تصور سامنے آیا تھا اور جس کی وجہ سے فقہ کے مختلف اور متحارب مسالک وجود میں آگئے تھے، اس سے بھی کہیں زیادہ سنگین صورتِ حال مکاشفے کو اعتبار بخشنے سے پیدا ہوگئی۔ آثار و روایات کے لئے تو کسی قدر تاریخ اور رجال کی روشنی میں رد و قبول کی گنجائش تھی۔ البتہ مکاشفے کو سند مل جانے سے ان نئے اضافی مآخذ کو چیلنج کرنے کی گنجائش بھی باقی نہ رہی۔ فقہ کے جامد فکری فریم ورک سے تنگ آکر جو لوگ تازہ بہ تازہ الہامات کی تلاش میں اہل خیر کی طرف آئے تھے، وہ بھی ملفوظات کے صفحات میں آراء الرجال کے اسیر ہوگئے۔ عقل پر عشق کی فتح کا جو غلغلہ بلند ہوا تھا اس نے مسلم طرز فکر میں بنیادی تبدیلی پیدا کردی۔ ﴿فاتقوا يا اولي الالباب﴾ کی قرآنی صلائے عام اہل کشف کے نعرۂ ہا و ہو میں اس طرح مسخ ہو کر رہ گئی کہ اقبال جیسا صاحب فکر بھی 'مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر' کی دعائیں مانگنے لگا۔ عقل پر عشق کی فتح مسلم فکر میں ایک بنیادی تبدیلی کی نقیب تھی جس نے مسلم ذہن کو تسخیر کائنات کے بجائے ترکِ علائق کی راہ پر لگا دیا۔ سیادت کی دعویدار امت منصب نبوت کے اعلیٰ مقام سے Self imposed exile لینے پر مجبور ہوگئی۔ غزالی کا یہ نیا اسلام گو کہ ان کے عہد میں جمہور مسلمانوں کے لئے قابل قبول نہ ہو سکا۔ علماء اور عامۃ المسلمین کی جانب سے اس نئے اسلام پر سخت نکیر کی گئی جس میں ہما شما کے مکاشفے کو نص کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ مختلف بلاد و امصار

میں ان کی کتابیں جلائی گئیں اور ان کتابوں کی تبلیغ و اشاعت پر پابندی رہی۔[۲۴۲] لیکن فکری بحران کے اس دور میں جب مسلم فکر ایک واقعی احیاء کی طالب تھی کسی دوسرے متبادل version کے غیاب کی وجہ سے غزالی کے پیش کردہ اسلام کو قبول عام ملتا گیا۔ غزالی جو عالمِ اسلام کو فکری بحران سے نجات دینے کے لئے سامنے آئے تھے اور جنہوں نے فلسفے کو شکست دینے میں غیر معمولی جرأت کا مظاہرہ کیا تھا اور جن کی مخلصانہ تلاش حق سے یہ امید پیدا ہو چلی تھی کہ شاید اب مسلم فکر اپنے اصل مآخذ تک لوٹ جائے افسوس کہ وہ مسلم ذہن کو علمائے فقہ کے حجابات سے نکال کر اہل خیر کے التباسات فکری کے سپرد کر گئے۔ تب سے اب تک احیاء العلوم سے نکلنے کی تمام تر کوششیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا توسیعہ بن کر رہ گئی ہوں۔ اب وحی ربانی پر صرف تاریخ کے حجابات کو ہی چاک کرنا نہیں ہے بلکہ روحانیوں کے الہامات و اکتشافات کی حیثیت کو بے نقاب کرنا بھی ایک بڑا چیلنج ہے جس کے بغیر مسلم فکر کا اس ہزار سالہ بحران سے نجات حاصل کرنا ممکن نہیں۔ اس بنیادی کام کے بغیر احیاء کی تمام کوشش دین کو محض ضابطہ اخلاق میں محصور کرنے کے مترادف ہوگی اور یہی وہ غیر حر کی تصور ہے جس نے صدیوں سے امت کے زوال پر مہر لگا رکھا ہے۔

تعلیقات وحواشی

۱؎ مجدّد الف ثانی متشابہات کو مغزِ قرآن قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں ان کے یہ فرمودات: ''ید و وجہ وقدم وساق و اصابع و انامل کہ در قرآن و حدیث آمدہ است ہمہ از متشابہات است وہم چنیں حروف مقطعات کہ در اوائل قرآن وارد شدہ اند نیز از متشابہات اند کہ بر تاویل آنہا اطلاع ندادہ مگر علماء راسخین را خیال نہ کند کہ تاویل، عبارت از قدرت است کہ ید تعبیر آں نمودہ اند و یا ذات است کہ بوجہ آں رامعبر ساختہ بلکہ آنہا از اسرار غامضہ است کہ باخص خواص آنرا نمودہ اند از حروف مقطعات قرآنی چہ نویسد کہ ہر حرفے بحریست مواج از سرار خفیہ عاشق ومعشوق و رمزیست غامض از رموز دقیقہ محبّ ومحبوب ومحکمات ہر چند امہات کتاب اندامانتائج وثمرات آں کہ متشابہات انداز مقاصد کتاب اند، امہات از وسائل بیش نیستند از برائے حصول نتائج پس لب کتاب متشابہات اند ومحکمات کتاب قشر آں لُب، متشابہات اند کہ برمز و اشارہ بیان اصل می نمایند واز حقیقت معاملہ آں مرتبہ نشان می دہند بخلاف محکمات متشابہات حقائق اند ومحکمات نسبت بمتشابہات صور آں حقائق، عالم راسخ کسے بود کہ لب رابقشر تواند جمع ساخت وحقیقت را بصورت تواند فرود آورد' علماءِ قشر بہ قشر خرسند اند وبحکمات اکتفا نمودہ۔ (مکتوب ۲۷۶ ج ۱ ص: ۳۵۷ مطبوعہ نول کشور)

۲؎ ملاحظہ ہوں رومی کے یہ اشعار:

مادل اندر راہِ جاں انداختیم	غلغلہ اندر جہاں انداختیم
ماز قرآں بر گزیہ مغز را	پوست را پیشِ سگاں انداختیم
جبّہ و دستار و علم و قیل و قال	جملہ در آبِ رواں انداختیم
ازکمانِ شوق تیرِ معرفت	راست کردہ برنشاں انداختیم

۳؎ اس خیال نے آگے چل کر باطنی تحریک کو جنم دیا جس کے بطن سے فاطمین مصر کا نظری اسلام طلوع ہوا اور جسے تاریخ کے صفحات میں فرقۂ اسماعیلیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے (وحید الدین خاں، تجدید دین ص:۱۷)

۴؎ ابن عربی فتوحات

۵؎ احیاء العلوم اول ص:۸۸،محولہ فراہی ص:۱۴۱

۶؎ بخاری باب العلم

۷؎ جناب خضر، جو روایتی مسلم فکر میں حضرت خضر علیہ السلام کی حیثیت سے معروف ہیں، ایک افسانوی شخصیت کا نام ہے۔ یہ نام نہ تو قرآن مجید میں بیان ہوا ہے اور نہ ہی غیر ثقہ تفسیری راویوں کے علاوہ کوئی اس نام سے واقف دکھائی دیتا ہے خضر کا تمام ہیولیٰ ﴿عبدا من عبادہ﴾ کے گرد تعمیر کیا گیا۔ قرآنی paradigm میں رفیق موسیٰ کا تذکرہ ضمنی اہمیت کا حامل ہے البتہ متصوفین اور قصہ گو مفسرین نے اس حوالے سے ایک ایسی روحانی شخصیت کا ہیولیٰ تیار کیا ہے جس سے ہر زمانے میں متصوفین کی رہنمائی کا کام لیا جاتا رہا ہے۔ خضر کی خیالی شخصیت ایک زندہ کراماتی شیخ کی ہے جو اسرارِ الٰہی میں انبیاء پر بھی فائق ہے۔ شاہ ولی اللہ 'انفاس العارفین' میں خضر کی شخصیت اور گاہے بگاہے ان کے ظہور پر دلیل لاتے ہیں۔ ابن عربی نے بڑی صراحت اور تفصیل کے ساتھ فتوحات میں خضر سے اپنی ملاقات کا حال بیان کیا ہے۔ انہوں نے دیکھا کہ تونس کی بندرگاہ پر چودہویں کے چاند کی روشنی میں ایک شخص پانی پہ چلا آتا ہے اور اس کے پیروں میں پانی کی نمی بھی نہیں لگتی۔ خضر نے دو میل کی مسافت دو، تین قدموں میں طے کی اور ایک بلند ٹیلے پر واقع منارہ میں اللہ کی تسبیح و تحمید میں مشغول ہوگئے۔ ایک دوسری ملاقات کے ذکر میں ابن عربی نے خضر کا زمین سے بلندی پر ہوا میں نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کیا ہے۔ ابن عربی کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ان کو خرقۂ تصوف خود خضر علیہ السلام نے پہنایا اور چونکہ اہل تصوف کے یہاں خرقہ کا عطا کرنا گویا حالِ شیخ کا مرید کو منتقل کرنے سے عبارت ہے۔ اس لئے متصوفین اگر خود کو نبوی علوم سے کہیں زیادہ علمِ لدُنی کا حامل سمجھتے ہوں، تو ایسا سمجھنا اس تصور کے عین مطابق ہے جس کے مطابق خضر کو موسیٰ پر یک گونہ سبقت حاصل ہے۔ (فتوحات مکیہ ص:۶۳۸)

ہمارے خیال میں خضر کا تصور یہودی، عیسائی مآخذ سے مستعار ہے۔ ابن تیمیہ نے یہودیوں کے ایک مشہور معبد کے کلیسۂ خضر کے نام سے موسوم ہونے کا سراغ لگایا ہے۔ یہ خیال کہ خضر کا تصور یہودی عیسائی مآخذ سے مستعار ہے اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ مسلم فکر میں خضر کا تذکرہ پہلی مرتبہ وہب بن منبہ کے حوالے سے سننے میں آتا ہے۔ ابن حجر نے وہب بن منبہ کی کتاب المبتداء سے یہ نقل کیا ہے کہ ان کے

زمانے میں بھی لوگ خضر کو دیکھنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ (اصابہ ج۱،ص:۱۱۷)

قصہ گو مفسرین نے خضر کی اس مفروضہ ہستی کے گرد طرح طرح کے قیاسات قائم کئے ہیں مقاتل نے انہیں پیغمبر باور کرانے کی کوشش کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہیں خضر اس لئے کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ سے منسوب ایک روایت کے مطابق جب وہ ایک بار صحراء میں بیٹھے تھے تو ان کے نیچے کی زمین ہلنے لگی اور سبزہ اگ آیا۔ مجاہد کہتے ہیں کہ ان کو خضر کہنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ جہاں بھی نماز پڑھتے اردگرد سبزہ اگ آتا۔ بعض لوگوں کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ غالباً وہ سبز حلّہ زیب تن کئے رہتے تھے جو تصوف میں ایک اہم علامت ہے اور شاید اسی لئے ان کا نام خضر پڑ گیا۔ بعض صوفیاء نے خضر کو ایک ایسے شخص کا بجا مرشد باور کرانے کی کوشش کی جسے اعلیٰ روحانی منصب پر فائز ہونے کے باوجود فخر و مباحات میں گرفتار ہونے کا شبہ ہوتا ہے اور یہ کام موسیٰ کی شخصیت پر خضر کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ البتہ ان تفسیری روایتوں سے بننے والی اجمالی تصویر خضر کی واقعی شخصیت کا تعین کرنے میں کامیاب نہیں ہوتی۔ لہٰذا خضر کے بارے میں عوامی قصے ان تفسیری معلومات کے مقابلے میں یکساں معتبر اور مقبول دکھائی دیتے ہیں کوئی کہتا ہے کہ خضر حضرت آدم کے صاحب زادے تھے، کوئی انہیں فرعون کا نواسہ بتاتا ہے۔ اس بارے میں بھی خاصا اختلاف ہے کہ قصۂ موسیٰ میں جس مردِ صالح کا تذکرہ آیا ہے انہی کا نام خضر ہے یا خضر گذرے وقتوں میں کوئی نبی یا ولی تھے۔ علمائے ظاہر کے نزدیک خضر جو بھی کچھ ہوں وہ اب اس دنیا میں نہیں رہے۔ جیسا کہ امام بخاری کا خیال ہے۔ البتہ متصوفین کے یہاں خضر سے ملاقاتوں کا تذکرہ مختلف عہد کے ملفوظات میں پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ انہیں جن بتاتے ہیں، اور ابن قیم کے نزدیک وہ 'ملک من الملائکہ' ہیں جو انسانی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ خضر سے ملاقاتوں کی دھمک ہمارے عہد میں شاید کم پائی جاتی ہو البتہ امام نووی کے عہد میں بقول ان کے اس عہد کے بیشتر لوگ یہ سمجھتے تھے کہ خضر زندہ ہیں اور ہم ہی لوگوں میں موجود ہیں، خضر ایک تصوراتی شخصیت ہونے کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ آج روایتی مسلم فکر میں انہیں آسمانی رشد و ہدایت کی آخری اور ممکنہ کڑی کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ خضر خواہ نبی ہوں یا ولی۔ سرّ خدائی سے ان کی واقفیت اور حضرت موسیٰ پر ان کی یک گونہ فوقیت متصوفانہ ذہن کے لئے ختم نبوت کے عقیدت پر مسلسل ضرب لگاتی رہی ہے۔

۸۔ مثال کے طور پر مجدد الف ثانی اپنے ایک خواب آسا بیان میں فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علی کو دیکھا جو فرماتے تھے کہ میں اس لئے آیا ہوں تا کہ تمہیں آسمانوں کا علم سکھاؤں۔

بحوالہ مکتوبات امام ربانی دفتر اول حصہ اول حیدر آباد ص:۹۹

۹۔ کتاب اللمع ص:۲۴۰ بحوالہ فراہی ص:۱۴۱

۱۰ فصوص الحکم، بحولہ پرویز، تصوف کی حقیقت ص:۸۰

۱۱ تفسیر شیخ الاکبر ص:۳، بحولہ عروج قادری، تصوف اور اہل تصوف ص:۲۸۶

۱۲ تفسیر شیخ الاکبر ص:۳۸، بحولہ عروج قادری، تصوف اور اہل تصوف ص:۲۹۱

۱۳ بحولہ عروج قادری، تصوف اور اہل تصوف ص:۲۹۲

۱۴ دوسری صوفی حدیثوں کی طرح محدثین کے نزدیک یہ حدیث بھی انتہائی ناقابل اعتبار ہے۔ عسقلانی کہتے ہیں کہ امام نسائی کے نزدیک یہ حدیث نہیں بلکہ ابراہیم بن عیلاہ کا قول ہے۔ حدیث کی معروف کتابوں میں اس حدیث کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا۔

اہل تصوف کے تصورِ اسلام کو shape دینے میں اس مفروضہ حدیث نے کلیدی رول ادا کیا ہے۔ اس مفروضہ جہاد اکبر نے غلوئے فکر وعمل کی حیرت انگیز مثالیں قائم کی ہیں۔ ابوبکر کہتے ہیں کہ میں بارہ سال تک اپنے نفس کو ٹھوکتا رہا۔ اور پانچ سال اپنے قلب کا آئینہ بنا رہا اور ایک سال تک ان دونوں کے درمیان غور کرتا رہا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ تب بھی میری کمر میں زنّار ظاہر تھا، بارہ سال اس کو کاٹنے میں لگے لیکن اس کے بعد بھی جب غور کیا تو باطن میں زنار پایا۔ پانچ سال تک مزید غور کرتا رہا کہ اس زنار کو کاٹنے کی کوئی ترکیب سمجھ میں آئے۔ پھر مجھ پر منکشف ہوا جب مخلوق کی طرف دیکھا تو انہیں مردہ پایا پس ان پر چار تکبیریں پڑھیں۔ (ملاحظہ ہو رسالہ قشیریہ ص:۸۱ اردو) باطن کی یہ لڑائی اور مجاہدہ اہل تصوف کو ایک ایسے راستے پر لے گیا جو عیسائی راہبوں، ہندو سادھوؤں اور بدھ بھکشوؤں سے کہیں زیادہ قریب تھا اور جس کی بنیادیں اسلام سے کہیں زیادہ ماوراء اسلام تہذیب اور اس کے ادب میں پائی جاتی تھی۔ اور جو ہر لحاظ سے دین اسلام میں ایک اجنبی پودا تھا۔

۱۵ تفسیر الشیخ الاکبر لابن عربی ص:۱۹۱، بحولہ عروج قادری ص:۳۰۰

۱۶ امام غزالی نے علم لدنی یا علم مکنون کے جواز کے لئے اس حدیث کو بنیاد بنایا ہے "**ان من العلم کھیئة المکنون لایعلمه الا اھل المعرفة بالله تعالیٰ**" (احیاء علوم الدین، اول ص:۱۹، بحولہ فراہی ص: ۱۴۰) عام طور پر علماء و متصوفین نے مشابہات اور محکمات کو ظاہری اور باطنی پر قیاس کیا ہے۔ حالانکہ مشابہات سے مراد اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ انہیں انسانی عقل کی سطح پر بہ انداز تشبہ واضح کردیا گیا ہے۔ البتہ انسانی عقل جس قدر محسوسات کے علوم سے ہمکنار ہوتی جائے گی ان آیات کے معانی کھلتے جائیں گے۔ رہی یہ بات کہ مشابہات کا علم اللہ نے مخصوص بندوں کے لئے رکھا ہے جو اپنے اندرون کی روشنی میں اسے سمجھ سکتے ہیں تو ایسا سمجھنا قرآن کے مزاج سے ناواقفیت ہے۔ اس لئے کہ قرآن بار بار خود کو عربی

مبین کی کتاب کہتا ہے جو ﴿ھدی للمتقین﴾ ہے، ﴿للناس﴾ ہے، واضح اور روشن ہے۔ یہاں کسی ایسے ذومعانی یا مختلف المعانی بیان کی گنجائش ہی نہیں ہے جس کے لئے علم باطن کی ضرورت پڑے یا جس کے لئے علم سینہ مستعار لینا ناگزیر ہو۔

۱۷ کتاب اللمع ص:۵۳

۱۸ قوت القلوب، اول ص:۱۹۸،محولہ فراہی ص:۱۳۷

۱۹ قوت القلوب، دوم ص:۳۲،محولہ فراہی ص:۱۳۷

۲۰ شاہ ولی اللہ نے اس خیال کا اظہار اپنی کتاب ''تفہیمات الٰہیہ'' میں کیا ہے، ملاحظہ ہو ''التفھیمات الالٰھیہ'' مدینہ پریس بجنور ۱۹۳۶ء، دوم ص:۲۸، کچھ اسی خیال کا اظہار شاہ صاحب نے اپنی کتاب 'فیوض الحرمین' میں بھی کیا ہے وہ کہتے ہیں ''خدا رسیدگی کے دو راستے ہیں: ایک راستہ تو وہ ہے جو نبی کے واسطہ سے خلق تک پہنچا...... دوسرا وہ ہے جو اللہ اور اس کے بندہ کے درمیان ہے...... اصلاً اس طریقہ میں کوئی بھی درمیانی واسطہ نہیں ہے'' (فیوض الحرمین ص:۵۰)

۲۱ فتوحات، دوم ص:۲۵۳

۲۲ (فصوص الحکم ص:۷۳) گو کہ ابن عربی نے اپنے الہام کو نبی سے کم تر درجے کا بتایا ہے ایسا اس لئے کہ بقول ان کے اولیاء کے الہام میں خدا اور بندے کے مابین قلب کا واسطہ ہوتا ہے جب کہ انبیاء کو خدا براہ راست خطاب فرماتا ہے۔ (فتوحات، اول ص:۵۷) البتہ اس بارے میں ان کے ہاں کوئی ابہام نہیں کہ وہ ایک ہی شئے ہے جو آدمؑ سے محمد ﷺ تک اور سارے اولیاء میں ظہور ہے۔

۲۳ غزالی، کیمیائے سعادت ص:۱۳، احیاء العلوم، سوم ص:۱۶

۲۴ قوت القلوب ص:۱۳۴

۲۵ تیرہویں صدی کی معروف زمانہ تصنیف زہار میں انسانی زندگی کا بنیادی مقصد فنا فی الحق بتایا گیا ہے۔ اس تصور کے مطابق تمام روحوں کا مبدأ ذاتِ اقدس ہے۔ وہی مبدأ بھی ہے اور وہی مقصد بھی۔

مشاہدۂ حق کی راہ جس کی آخری منزل فنا فی الحق ہے تورات کے باطنی معانی کے ادراک کے بغیر سر نہیں ہوسکتی۔ تورات کو چونکہ خدا کا ایک نسوانی پیکر بتایا گیا ہے اس لئے لازم ہے کہ مشاہدۂ حق کے لئے اسے مختلف سطحوں میں سمجھا جائے۔ تورات کو کتاب عمل بنانے کے لئے یہودی متصوفین نے چار سطحوں پر اس کی تفہیم کی ضرورت پر زور دیا۔ اولاً متن کی سطح پر اس کا مطالعہ (peshat)۔ ثانیاً عملی زندگی میں اس پر

گامزن ہونا اور اسے مطالعہ سے کہیں زیادہ منشور حیات (Remez) کے طور پر اختیار کر لینا۔ تیسرا مرحلہ جسے derash سے موسوم کیا جاتا ہے دراصل تورات کی طرف ذوق وشوق سے کہیں زیادہ جذب ومستی کا اظہار ہے۔ اس مرحلہ پر سالک حق تعالیٰ کی طلب کو اپنی زندگی کا منتہی ومقصود قرار دے دیتا ہے۔ چوتھا مرحلہ جو تورات کے سِرّ الاسرار کی آ گہی سے عبارت ہے سالک کو تمام دنیا سے قطع تعلق کرتے ہوئے اپنے مراقبے کا مرکز ومحور ذات باری تعالیٰ کو قرار دینے پر مجبور کرتا ہے۔ جو لوگ تورات کے باطنی معانی کو ہی روحانی تجربے کی بنیاد قرار دیتے رہے ہیں ان کے نزدیک تورات محض کتاب ہدایت نہیں بلکہ ایک ایسی کتابِ عمل ہے جو سالک کو سخت عملی مجاہدے کے بعد باغِ حقیقت میں داخلہ دلاسکتی ہے۔ افسوس کہ تورات پر عامل ہونا اہل یہود کے متصوفین کے نزدیک ایک ایسی تکنیکی ورزش بن کر رہ گیا جس سے عملی زندگی کا کوئی تعلق باقی نہ رہ سکا۔ تورات کو کتاب ہدایت کی حیثیت سے برتنے کے بجائے متصوفین نے اسے کتاب سیمیاء کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی اور اس مقصد کی خاطر حروف واذکار پر مشتمل مراقبے کے دسیوں طریقے ایجاد ہوئے اور مختلف مستقل دبستانِ ذکر وجود میں آ گئے۔ اس قبیل کی ایک مشہور کتاب *The Book of Directions to the Duties of the Heart*, by Bachya ben Joseph Ibn Pakuda ہے، جو گیارہویں صدی کی تصنیف بتائی جاتی ہے جہاں مصنف نے سلوک کی دس منزلیں متعین کی ہیں اور ہر منزل میں داخلے کے لئے ایک باب کا تعین کیا ہے۔ سولہویں صدی میں اسحاق لوریہ کی قیادت میں ذکر یا مشاہدۂ حق کے مختلف طریقے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ نئی نئی عبادتوں کی ایجاد جو تمام ہی مذاہب کے اہل تصوف کے ہاں ایک عام بات ہے دراصل اسی بنیادی خیال سے غذا حاصل کرتی ہے کہ ان باطنی تجربوں کے ذریعے سالک نہ صرف یہ کہ خدا سے رابطہ قائم کرسکتا ہے بلکہ وہ ایک ایسی منزل پر جا پہنچتا ہے جہاں اس کا وجود ذاتِ باری میں گم ہوجاتا ہے۔

۲۶ علی البونی، شمس المعارف، مطبوعہ دہلی، ص:۴۶—آ گے اس کتاب کے لئے صرف البونی لکھا گیا ہے۔

۲۷ البونی ص:۴۲

۲۸ البونی ص:۷۸

۲۹ البونی ص:۸۱

۳۰ ملاحظہ ہو نقش 'میم' البونی ص:۸۱

۳۱ البونی ص:۹۱

۳۲ البونی ص:٦٦

۳۳ البونی ص:٦۷

۳۴ ملاحظہ ہو وِفق' حرف 'ہ' البونی ص:۱۳۳

۳۵ سواقط سورۂ فاتحہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے البونی ص:۱۴۴ تا ۱۴۹

۳٦ محولہ اردو دائرۃ المعارف، باب جفر ص:۳۱۲

۳۷ محولہ Annemarie Schimmel, 'The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letter Mysticism' in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* Jerusalem 1987, p.356

۳۸ مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے اس باب کا حاشیہ نمبر ۲۵۔ نیز Moses de Leon کی معروف زمانہ تصنیف Zohar (تجلیات) جس کی بنیادیں دوسری صدی کے محترم یہودی متصوف ربائی شیمون کے ہاں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

۳۹ دیکھئے حوالہ مذکور نمبر ۶۳

۴۰ علم الاعداد کے مطابق سورۃ مریم کے اعداد ۲۹۹۶۴۴ ہیں جس کا زائچہ کچھ اس طرح بنتا ہے

٩ ٦ ٥ ٥ ١	٩ ٦ ٩ ۴ ۴	٩ ٦ ٥ ۴ ٩
٩ ٦ ٥ ۴ ٩	٩ ٦ ٥ ۴ ٨	٩ ٦ ٥ ٥ ٣
٩ ٦ ٥ ۴ ٧	٩ ٦ ٥ ٥ ٢	٩ ٦ ٥ ۴ ٥

مقدمہ ترجمہ قرآن، اشرف علی تھانوی، مثل تاج کمپنی لاہور ص:۲۸

۴۱ البونی ص:۱۲۵

۴۲ البونی ص:۴۰

ا	به	ید	د
یب	ڈ	د	ط
ج	ی	ط	ه
یج	ج	ب	یو

١	١۵	١۴	۴
١٢	٦	٧	٩
٨	١٠	١١	۵
٢	٣	۴	١٦

۴۳ البونی ص:۸۷

۴۴ البونی ص:۶۹

۴۵ البونی ص:۸۲

۴۶ حضرت محاسبی کے حوالے سے صاحب شمس المعارف نے لکھا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام، رسول اللہ کے پاس اسم اعظم لے کر اس طرح تشریف لائے کہ یہ جنت کے ایک ورق پر لکھا ہوا تھا اور اس پر مشک کی مہر لگی ہوئی تھی۔ بقول محاسبی یہ دعا کچھ اس طرح تھی: ''اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْئَلُکَ بِاسْمِکَ الْمَخْزُوْنُ الْمَکْنُوْنُ الطَّاهِرُ الْمُطَهِّرِ الْقُدُّوْسِ الْحَيِّ الْقَيُّومِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ذِيْ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ'' حضرت انس سے منسوب ایک روایت کے مطابق وہ کہتے ہیں کہ ایک عورت نے رسول اللہ سے اس دعا کو سیکھنے کی خواہش ظاہر کی لیکن آپ نے یہ کہہ کر منع کر دیا کہ ہم عورتوں اور بچوں کو یہ دعا نہیں سکھاتے۔ کہا جاتا ہے

ایک عالم نے کسی امام سے درخواست کی کہ وہ اس کے لئے ایسی دعا لکھ دے جو سخت مشکل گھڑی میں کام آ سکے۔ اقوال بزرگاں کے توسط سے اس مذکورہ عالم کی یہ دعا جو ہم تک پہونچی ہے اسکے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ اسم اعظم اس دعا کے اندر پوشیدہ ہے۔ وہ دعا کچھ اس طرح ہے: ''اَللّٰهُمَّ إِنِّيْ اَسْئَلُکَ بِاسْمِکَ إِنَّکَ أَنْتَ اللّٰهُ الْمُقَدِّسُ فِيْ حَقَائِقِ مَحضِ التَّخْصِيْصِ وَ بِاَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ عَلٰی کُلِّ حَالٍ مِّنَ اَحْوَالِ الْجَدِّ وَالتَّعْدِيْلِ وَ بِاَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ الْمُقَدِّسُ بِخَصَائِصِ الْاَحَدِيَّةِ وَ الصَّمَدِيَّةِ وَ النِّدِّ وَ النَّقِيْضِ وَ النَّظِيْرِ وَ بِاَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَيْسَ کَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ اَنْ تُصَلِّي عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ اَنْ تَقْضِيَ حَوَائِجِيْ کُلَّهَا قَضَاءً يَکُوْنُ فِيْهِ خَيْرُ الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ مَحْفُوْظاً بِالرِّعَايَةِ مِنَ الآفَاتِ مَلْحُوْظاً بِخَصَائِصِ العِنَايَاتِ يَا عَوَّادُ بِا الْخَيْرَاتِ يَا مَنْ هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰی وَ اَهْلُ الْمَغْفِرَةِ وَ اَهْلُ الْحَسَنَاتِ. اَللّٰهُمَّ إِنَّهَا مَسْئَلَةُ خَادِمٍ تَعِزُّ رُبُوْبِيَّکَ بِاِظْهَارِ مَسْئَلَةٍ إِنَّکَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ وَ شَاهِدُ حَقَائِقِ الْمَطَالِبِ قَبْلَ مُبَاشِرَتِهَا لِلْقُلُوْبِ فَتُمِتُّهَا لِجَمِيْلِ الْخَاتِمِ يَا خَيْرَ الْمَطْلُوْبِ وَ صَلَّی اللّٰهُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ حَبِيْبِ الْقُلُوْبِ'' (البونی، شمس المعارف اول، ص:۸۳) جو لوگ ایک ہی جست میں روحانیت کی تمام منزلیں طے کرنے کے خواہش مند ہوں ان کے لئے یقیناً قرآن مجید کے مقابلے میں ان تراشیدہ دعاؤں میں حصول مقصد کا کہیں زیادہ امکان پایا جاتا ہے۔

۴۷ البونی ص:۸۳

۴۸ محولہ البونی ص:۱۴۳

۴۹ محولہ البونی ص:۱۰۲

۵۰ محولہ روحانی بیماری ص:۲۰۳

۵۱ النبوات ص:۱۰، ۲۶۶، محولہ مقالات احسانی ص:۳۱۷، ۳۸۲

۵۲ تفسیر بیان القرآن

۵۳ مقالات احسانی ص:۳۸۲

۵۴ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو مقدمہ ترجمہ قرآن اشرف علی تھانوی، جہاں مختلف قسم کی قرآنی مفروضہ خواص اور ان کے عددی زائچے موجود ہیں، نقش اور عملیات کی تمام ہی کتابوں میں ان زائچوں کی سند کے لئے اتنا ہی کہنا کافی سمجھا جاتا ہے کہ یہ کسی بزرگ سے منسوب ہے یا کسی نے خواب میں اسے دیکھا ہے۔ ہمارے

علماء و محققین نے بھی علم الاعداد کی قرآنی حیثیت متعین کرنے کی کوئی باضابطہ کوشش نہیں کی۔ انہوں نے بلا تکلف پچھلوں سے اس علم کو نقل کرکے آگے بڑھایا۔ پچھلے اگر غیر ثقہ تھے اور اگر وہ اپنے عہد میں اپنی گوسفندانہ طبیعت کے لئے معروف تھے مثلاً (البونی اور ابن عربی) کو تو اگلوں نے انہیں رفتہ رفتہ اعتبار اور قبول کی منزل پر پہنچا دیا جس کے نتیجے میں روحانیوں کا سفلی عمل آج مباح قرار پایا۔ یہاں تک کہ دینی فکر میں اس کی باقاعدہ گنجائش نکل آئی۔

۵۵ النبوات ص: ۲۶۴، محولہ مقالات احسانی ص: ۳۸۱

۵۶ صحیح بخاری کتاب فضائل القرآن

۵۷ سیر الاولیاء (اردو) ص: ۵۷۷

۵۸ بحوالہ مجربات دیربی، محولہ روحانی بیماری ندوۃ المصنفین ص: ۱۵۷

۵۹ شرف الدین، روحانی علاج ص: ۱۳۷، ۱۳۸

۶۰ کذا فی تفسیر العرائس وتفسیر الکواشی، محولہ روحانی بیماری ص: ۱۴۰

۶۱ محولہ روحانی بیماری ص: ۱۵۴)

۶۲ محولہ روحانی بیماری ص: ۱۸۳

۶۳ محولہ روحانی بیماری ص: ۱۴۶

۶۳ محولہ روحانی بیماری ص: ۱۴۷

۶۵ علامہ احمد الدیروی، فتح المجید مطبوعہ مطبع رحمانیہ مصر ۱۳۳۸ھ محولہ روحانی بیماری ص: ۱۴۷

۶۶ شمس المعارف اول، ص: ۱۱۰،

۶۷ روحانی بیماری ص: ۱۴۹، ۱۵۰

۶۸ محولہ روحانی بیماری ص: ۱۵۲

۶۹ دلیل العارفین، محولہ سلیم ص: ۱۵۶، ۱۵۷

۷۰ بحوالہ عطا المنان، محولہ پرویز، تصوف کی حقیقت ص: ۱۷۵

۷۱ ایضاً ص: ۱۷۵

۷۲ سید عبدالقدوس ہاشمی، مقالات وملفوظات اقبال احمد صدیقی (مرتب)، کراچی ۱۹۹۱ء ص:۲۵۴

۷۳ مثلاً اس نقش میں بعض حرفہا کی سری تعبیر ہیں جس کے حوالے سے استجاب طلب کی گئی ہے۔ "أللّٰهُمَّ إنّيُ أسْئَلُکَ بالْهَاءِ مِنْ اِسْمِکَ الْأَعْظَمِ وَ بِالثّمُثِ الْعَصِيّ وَالانُفِ الْمُقَوّمِ وَ بِالْمِيُمِ الْکَلْمِيُسِ الْاَبُتَرِ و بالمُسَلّمِ وَ بِالْاَرُبَعَةِ الَّتِيُ هِيَ کَا لُکَفِّ بِلا مِعُصَمِ وَ بِالْهَاءِ الْمَشْقُوُقَةِ وَ الْوَاوِ الْمُعْظَيْمِ صُوُرَةِ اسْمِکَ الشَّرِيُفِ الْاَعُظَمِ اَنْ تُصَلِّيَ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ كُلّ حَرُفٍ بِهٖ الْمقلَمُ تَقْضِي حَاجَتِي وَهِي كَذا وَ كَذَا" (یہاں اپنی حاجت کا نام لو، البونی ص:۱۳۳)

۷۴ محولہ پرویز، تصوف کی حقیقت ص:۱۸۱

۷۵ ملاحظہ کیجئے اشرف علی تھانوی، اعمال قرآنی (عکسی) فرید بک ڈپو دہلی ص ص:۴۳، ۶۲، ۶۵

۷۶ ایضاً ص:۱۷

۷۷ ایضاً ص:۵۳

۷۸ ایضاً ص:۱۶۹

۷۹ ایضاً ص:

۸۰ ایضاً ص:۲

۸۱ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح غریب الاسناد، محولہ، فضائل اعمال ص:۵۰۵

۸۲ اس مفہوم کی ایک روایت حضرت علی سے منسوب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ چار مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھنا گویا چار ہزار دینار صدقہ دینا ہے اور تین مرتبہ قل ہو اللہ پڑھنا ایک قرآن پڑھنے کے برابر ہے۔ محولہ پاکستانی پنج سورہ ص:۲۰

۸۳ محمد ذکریا کاندھلوی، فضائل اعمال (عکسی) ج ا ص:۵۳۷

۸۴ ایضاً

۸۵ ایضاً

۸۶ ایضاً

۸۷ ایضاً

۸۸ ایضاً

۸۹ پرویز ص:

۹۰ ملاحظہ ہو مولانا احمد رضا خان بریلوی کی وصیتوں کا مجموعہ وصایا شریف، مطبوعہ نوری کتب خانہ لاہور، جس میں مولانا سے منقول ہے کہ اپنی موت سے چند گھنٹے پہلے انھوں نے فاتحے میں دودھ کا برف خانہ ساز، مرغ کی بریانی، شامی کباب، پراٹھے، بالائی، فیرنی، اُرد کی پھریری دال مع ادرک و لوازم، گوشت بھری کچوریاں، سیب کا پانی، انار کا پانی، سوڈے کی بوتل وغیرہ بھیجنے کی فرمائش کی تھی۔

۹۱ پاکستانی پنج سورہ (عکسی) ص:۱۳۵

۹۲ دلیل العارفین، ملفوظات معین الدین اجمیری مرتب خواجہ قطب عالم بختیار کاکی فی ہشت بہشت (مجموعہ ملفوظات خواجگان چشت اہل بہشت) مترجم عنصر صابری لاہور ۱۹۹۶ء، ص:۷۶

۹۳ راحت المحبین ملفوظات نظام الدین اولیاء مرتب امیر خسرو، فی ہشت بہشت محولہ سابق ص:۶۵۱

۹۴ کشف المحجوب ص:۴۶، و احیاء العلوم اول ص:۷۳، علمائے حدیث نے اس حدیث کو موضوع ٹھرایا ہے تذکرۃ الموضوعات ص:۲۰

۹۵ یعنی جس کی رہنمائی کے لئے کوئی شیخ نہ ہو وہ لامحالہ شیطان کے راستے پر جائے گا، احیاء العلوم سوم ص:۶۵، محولہ فراہی ص:۱۵۷۔

اہل تصوف کے یہاں بیعت کا رواج یا باطنی خلافت کا تصور خاصے بعد کی پیداوار ہے۔ کہ سلسلۂ تصوف کے جد امجد جنہیں متصوفین نے ولایت اور نبوت سے بھی کہیں آگے غوث اعظم کے منصب پر فائز کر رکھا ہے خود ان کے عہد میں بھی کسی سلسلۂ بیعت کا سراغ نہیں ملتا اور نہ ہی کسی معتبر ذریعے سے اس بات کی تصدیق ہو سکتی ہے کہ عبدالقادر جیلانی نے باطنی خلافت یا طرق تصوف کا کوئی تصور پیش کیا ہو۔ حتیٰ کہ سلسلۂ قادریہ کی تنظیم و ترتیب کا سہرا ان کے متصوفین شاگرد اور قرابت داروں کا رہین منت ہے۔

۹۶ عوارف المعارف اول ص:۵۲، محولہ فراہی ص:۱۶۱

۹۷ عوارف المعارف اول ص:۵۳

۸۹ امیر حسن سنجری فوادالفواد، لاہور ۱۹۶۶ء ص:۳۹۲، محولہ فراہی ص:۱۶۱

۹۹ عوارف المعارف ص:۵۳

۱۰۰ القول الجمیل ص:۸،محولہ فراہی ص:۱۶۳

۱۰۱ کہا جاتا ہے کہ نظام الدین اولیاء ہر خاص و عام کی بیعت لے لیا کرتے تھے ان کا کہنا تھا کہ ان کے شیخ فریدالدین گنج شکر نے تمام ہی مریدوں کو جنت دلانے کی ضمانت لے رکھی ہے بلکہ گنج شکر نے اپنے مریدوں کو اس حد تک اطمینان دلایا ہوا ہے کہ وہ ان کو ہمراہ لئے بغیر خود بھی جنت میں قدم نہ رکھیں گے جیسا کہ 'سیر الاولیاء' میں بیان ہوا ہے، ص:۳۴۸، ۳۴۹

۱۰۲ اخبارالاخیار ص:۴۵،عبدالحق محدث دہلوی، مترجم محمد اقبال الدین احمد کراچی ۱۹۶۳ء

۱۰۳ ملاحظہ ہو شطحات الصوفیاء، اول ص:۹۸، ۹۹' محولہ فراہی ص:۱۷۳

۱۰۴ ہدیہ عشاق ص:۱۲محولہ سید ابوالحسن علی الندوی، تزکیۂ احسان یا تصوف وسلوک،لکھنؤ ۱۹۷۹ء ص:۱۱۲

پروفیسر خلیق احمد نظامی مرحوم نے رسالہ احوال پیران چشت کے حوالے سے لکھا ہے کہ خواجہ اجمیری جس کی طرف دیکھ لیتے اس سے گناہ سرزد ہونا بند ہوجاتے۔ تاریخ مشائخ چشت ج۱،ص:۲۰۲۔ اہلِ دل سے منسوب یہ واقعات اگر صحیح ہیں تو انہیں رسول اللہ پر یک گونہ فوقیت حاصل ہوجاتی ہے کہ نظر کا یہ کمال تو آپ ﷺ کو بھی ودیعت نہیں ہوا تھا ورنہ ابوجہل اور ابولہب کیوں کافر رہ جاتے؟

۱۰۵ فوادالفواد ص:۴۳۰، وسیر الاولیاء ص:۳۳۸،محولہ فراہی ص:۱۶۵

۱۰۶ شیخ فریدالدین گنج شکر فوائد السالکین دہلی ۱۴۱۰ھ ص:۲۳،محولہ فراہی ص:۱۶۵

۱۰۷ علامہ رشید رضا نے روح القدس کی تفسیر کے ذیل میں لکھا ہے کہ ﴿وایدناہ بروح القدس﴾ سے مراد دراصل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف بھیجی جانے والے وحی ہے جس سے انہیں تقویت پہونچائی گئی

۱۰۸ مثلاً اس قبیل کا ایک قصہ راحت القلوب، ملفوظات خواجہ فریدالدین گنج شکر مرتب نظام الدین اولیاء میں اس طرح نقل ہوا ہے: ایک موقع پر ایک جوان کا پیمانۂ عمر لبریز ہونے پر عزرائیل نے اس کی تلاش کی مگر وہ مشرق تا مغرب نہ ملا واپس جا کر عرض کی۔ حکم ہوا اب فلاں جنگل میں ڈھونڈھو۔ ملک الموت نے اسے اس جنگل میں بھی نہ پایا۔ حکم ہوا تُو ہمارے دوستوں کو نہیں دیکھ سکتا وہ ہماری یاد میں اس طرح جان دیتے ہیں کہ تجھے خبر بھی نہیں ہوتی۔

در کوئے تو عاشقاں چناں جاں بہ دہند

کا نجا ملک الموت نہ گنجد ہرگز

ہشت بہشت حوالہ مذکور،ص:۲۳۲

۱۰۹؎ ترجمہ فصوص الحکم،ص:۱۸۰،۱۸۱

۱۱۰؎ غزالی،مضنون بہ علی غیر اہلہ ،ص:۲۰

۱۱۱؎ غزالی،مضنون بہ علی غیر اہلہ ،ص:۱۴،محولہ شور

۱۱۲؎ ولی اللہ،ہمعات ص:۱۰۴

۱۱۳؎ ایضاً ص:۱۵۰

۱۱۴۔ ارواح کی واپسی اور ان سے ملاقاتوں کا حال ملفوظات میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ہم یہاں خاص طور پر صرف ان حضرات کے بیانات پر اکتفا کرتے ہیں جن کا معتدل تصوف امت میں قبولیت عام کی حیثیت رکھتا ہے۔شاہ ولی اللہ کے والد ماجد شاہ عبدالرحیم نے اپنا ایک واقعہ یوں بیان کیا ہے کہ ''ان کی ہمشیرہ بستر مرگ پر تھیں۔گھر کی عورتیں مایوسی کے عالم میں ان کے گرد بیٹھی تھیں، کیا دیکھتا ہوں کہ والد ماجد صاحب تشریف لائے کہنے لگے کہ لڑکی کو دیکھنے آیا ہوں۔ والد صاحب نے لڑکی کی عیادت کی، فرمایا: بیٹی تیری تکلیفیں ختم ہوگئیں انشاء اللہ صبح کو تو اچھی ہوجائے گی۔ یہ کہہ کر والد صاحب جانے لگے۔شاہ عبدالرحیم کہتے ہیں کہ وہ بھی ان کے پیچھے پیچھے چلے حیرت و استعجاب میں سوچتے تھے کہ والد کا تو عرصہ ہوا انتقال ہوچکا۔ کہتے ہیں کہ اسی روز میری ہمشیرہ کا انتقال ہوگیا اور اس طرح وہ طویل علالت سے نجات پاگئیں۔ (دعوت ارواح محمد ارشد قادری ص:۲۵۴، ۲۵۵) شاہ عبدالعزیز جو خاندان ولی الٰہی کے اہم عالم اور شاہ ولی اللہ کے پوتے ہیں ان کے بارے میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی پہلی ختم تراویح میں حضرت ابو ہریرہ زرہ بکتر سے آراستہ،علم ہاتھ میں لئے ہوئے، یہ پوچھتے آئے کہ رسول اللہ کس جگہ تشریف رکھتے ہیں۔انہوں نے مجھ سے کہا تھا کہ آج میں عبدالعزیز کی ختم تراویح میں جاؤں گا۔

۱۱۵؎ فصوص الحکم میں ابن عربی نے لکھا ہے ''**فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله ﷺ إنما هو نبوة التشريع لا مقامها...... فهو الذي انقطع و سد بابه لامقام النبوة**'' *الفتوحات المکیۃ* دوم ص:۳،محولہ فراہی ص:۱۸۰

۱۱۶؎ فصوص الحکم اردو ترجمہ ص:۷۔ نبوت کو تشریعی اور غیر تشریعی کے خانوں میں بانٹنے سے عام انسانوں کے لئے غیر تشریعی کے دعوے کا امکان روشن ہوگیا۔ چنانچہ اس گنجائش سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنے کو ایک ایسا نبی قرار دیا جو ایک نئی شریعت کے بغیر راست خدا سے وحی کے حصول کا دعویدار تھا۔ مرزا غلام احمد نے اپنے موقف کی حمایت میں قرآن کی آیات مبشرات ﴿**لهم البشرى في**

الحیاۃ الدنیا﴾ (یونس: ۱۰) اور ﴿ تنزل علیھم الملائکۃ﴾ (حم سجدہ: ۳۰) کے علاوہ ان احادیث کو پیش کیا جن میں محدَث کا تصور موجود تھا۔ غلام احمد کی اس جسارت پر تو امت یقیناً چونک اٹھی البتہ صدیوں سے جو لوگ اسی دعویٰ کو نبوت کے بجائے ولایت کے پردے میں چھپائے بیٹھے ہیں ان کی طرف لوگوں نے کم ہی توجہ کی ہے۔ نبوت غیر تشریعی بمعنٰی ولایت امت میں ایک مقبول عام تصور ہے جیسا کہ صاحبِ روح المعانی نے لکھا ہے ''ان النبوۃ عامۃ و خاصۃ والتي لازوق لھم فیھا ھي الخاصۃ اعني نبوۃ التشریع وھي مقام خاص في الولایۃ و اما النبوۃ العامۃ فھي مستبرہ ساریہ في اکابر الرجال غیر منقطعۃ دنیا و اخری'' اس تصور کے مطابق نبوت غیر تشریعی یا نبوت عامہ دراصل ولایت یا محدثیت ہی کا دوسرا نام ہے جس کا سلسلہ بند نہیں ہوا ہے۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی تمام روایتیں ختم نبوت کی مہر کو توڑنے کی کوشش ہیں۔ ویسے بھی مناقب خلفائے ثلاثہ اور فضائل علی میں جو روایتیں بیان کی جاتی ہیں ان کا مخصوص سیاسی پس منظر ہے اسے اسی پس منظر میں سمجھا جانا چاہئے۔

۱۱۷ اصول کافی اول ص: ۱۷۶، بحوالہ پرویز ص: ۵۷

۱۱۸ احیاء العلوم ص: ۱۸، بحوالہ فراہی ص: ۱۴۲

۱۱۹ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ مصر ۱۳۲۲ھ، بحوالہ فراہی: ۱۴۶

۱۲۰ صوفیاء کے نزدیک عالم مثال سے مراد ایک ایسی دنیا ہے جو ان کے نزدیک عالم ملکوت اور عالم اجساد کے مابین واقع ہے۔ اہل دل پر عالم بالا کے جو حقائق منکشف ہوتے ہیں اسے امام غزالی تمثیلِ خیالی کا نام دیتے ہیں جب کہ شاہ صاحب کے نزدیک عالم اجساد اور عالم مثال کے بیچ ایک اور عالم بھی پایا جاتا ہے جسے وہ برزخ کا نام دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ رسول اللہ کی معراج عالم برزخ سے تعلق رکھتی تھی۔ (حجۃ اللہ البالغۃ، مصر اول ص: ۱۰ مطبوعہ مصر)

۱۲۱ قوت القلوب ص: ۱۲۴، بحوالہ فراہی ص: ۱۴۷

۱۲۲ فیصل التفرقہ مصر ۱۹۰۱ء ص: ۱۳۳، بحوالہ فراہی ص: ۱۴۷

۱۲۳ تذکرہ شیخ ابن عربی، مقدمہ فتوحات مکیہ اردو ترجمہ ص: ۲۳)

۱۲۴ تذکرہ ابن عربی فی مقدمہ فتوحات مکیہ ص: ۲۳

۱۲۵ جلال الدین سیوطی، ذیل الموضوعات لکھنؤ ۱۳۰۳ھ ص: ۴۴، بحوالہ فراہی ص: ۱۵۱

۱۲۶ احیاء العلوم اول ص: ۸۹، بحوالہ فراہی ص: ۱۵۲

۱۲۷ احیاء العلوم اول ص:۸۹، بحوالہ فراہی ص:۱۵۲

۱۲۸ احیاء علوم الدین سوم ص:۲۱، بحوالہ فراہی ص:۱۵۲

۱۲۹ بحوالہ عروج قادری' تصوف اور اہل تصوف ص:۳۱۲، علماء ظواہر در امور دین اخبار غیبیہ را مخصوص باخبار پیغمبراں می دانند علیہم الصلوٰت والتسلیمات و دیگراں را دراں اخبار شرکت نمی دہند۔ ایں معنے منافی وراثت است ونفی است مر بسیارے از علوم و معارف صحیحہ کہ بدین متین تعلق دارند۔ آری احکام شرعیہ مربوط بادلۃ اربعہ است کہ الہام را درآں گنجائش نیست۔ اما امور دینیہ ماورائے احکام شرعیہ بسیار است کہ اصل خامس درآں جا الہام بلکہ تواں گفت کہ اصل ثالث الہام است بعد کتاب وسنت، ایں اصل تا انقراض عالم بر پا است، (مکتوب ۵۵ ج ۲ مطبوعہ نول کشور)

۱۳۰ ولی اللہ التفہیمات الالٰہیہ بجنور ۱۹۳۶ء دوم ص:۲۸، بحوالہ فراہی ص:۱۳۷' مزید ملاحظہ کیجئے فیوض الحرمین ص:۵۰، بحوالہ فراہی ص:۱۳۸

۱۳۱ ہمعات اردو ترجمہ، دیوبند ۱۹۶۹ء ص:۵۹

۱۳۲ علی عثمان جلابی معروف بہ داتا گنج بخش (ترجمہ) کشف المحجوب لاہور ۱۹۹۳ء ص ص:۹-۲۵۸

۱۳۳ سیر الاولیاء ص:۲۶، **بسم اللہ الرحمن الرحیم یا حي یا قیوم یا حنّان یا منّان یا بدیع السمٰوات والأرض یا ذالجلال و الاکرام اسئلک ان تحیٰ قلبی بنور معرفتک، یا اللہ یااللہ یااللہ.)**

۱۳۴ شاہ ولی اللہ کے مؤیدین اس خیال کی پرزور تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں کہ ان کے ہاتھوں میں رسول اللہ کا قلم مبارک ہے جو گویا ان کے استناد کے لئے کافی سے زیادہ ہے۔ ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز کا کہنا ہے کہ سفر حجاز سے واپسی کے بعد والد ماجد کی نسبت باطنی اور علم وتقریر کی حالت ہی کچھ اور ہوگئی تھی اور یہ سب کچھ دراصل اس خواب کا نتیجہ تھا جو آپ نے حرمین میں دیکھا تھا۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ایک مکان میں امام حسن اور حسین تشریف لائے ہیں، حسن کے ہاتھ میں ایک قلم ہے جس کی نوک ٹوٹی ہوئی ہے، یہ قلم یہ کہتے ہوئے شاہ صاحب کو عطا کرنا چاہا کہ یہ ہمارے جد امجد رسول اللہ کا قلم ہے۔ لیکن پھر یہ کہہ کر ہاتھ روک لیا کہ ذرا ٹھہرو حسین اسے درست کردیں۔ حسین نے اس قلم کو درست کرکے اسے شاہ صاحب کے حوالے کردیا۔ اس خواب کی بنیاد پر شاہ صاحب کے بہت سے معتقدین اس بات کا پروپیگنڈہ کرتے رہے ہیں یہ اسی قلم کا کرشمہ ہے کہ آپ کے اسلوب تحریر میں جوامع الکلم کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کے خوابوں کے بیان سے شاید یہ تأثر دینا مقصود ہو کہ شاہ صاحب کی تحریریں ان کے عہد میں دراصل کار نبوی کا فریضہ انجام دے رہی ہیں۔ (بحوالہ مختصر سوانح حیات عبیداللہ سلبی ترجمہ ہمعات بنام تصوف کی

حقیقت اور اس کا فلسفۂ تاریخ ارشاد ولی اللہ ص:۴۳)

۱۳۵؎ اس قبیل کی ایک دلچسپ مثال پروفیسر طاہر القادری کی ہے جن کا مشن راست نبی اکرم ﷺ کی رہنمائی میں جاری بتایا جاتا ہے: بقول طاہر القادری: ''مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی اور فرمایا کہ تم اللہ کے دین کی سربلندی، میری سنت کی خدمت اور میری امت کی نصرت کا کام کرو۔ میں یہ کام تمہارے سپرد کرتا ہوں۔ یہ بات ادارہ منہاج القرآن کے سرپرستِ اعلیٰ پروفیسر طاہر القادری نے قومی ڈائجسٹ کو دیئے گئے انٹرویو میں کہی۔ انہوں نے کہا کہ میں نے حضور ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں نااہل اور ناتواں انسان ہوں اور خطا کار ہوں اور اس لائق نہیں کہ یہ کام کرسکوں۔ رسول اللہ نے فرمایا تم شروع کرو، اللہ تمہیں توفیق اور وسائل دے گا۔ منہاج القرآن کا ادارہ بناؤ میں تم سے وعدہ کرتا ہوں کہ میں لاہور میں تمہارے ادارے میں آؤں گا۔'' نیز آپ نے یہ بھی فرمایا کہ: ''میرے والد کو رسولِ اکرم نے میری صورت میں بیٹے کی بشارت دی اور بارہ سال بعد رسول اللہ نے میرے والد سے کہا کہ طاہر اب سنِ شعور کو پہنچ چکا ہے اپنا وعدہ پورا کرو۔'' (بحوالہ روز نامہ جنگ لاہور مورخہ ۱۴ نومبر ۱۹۸۶ء)

۱۳۶؎ سورہ انفال: ۶۷، کہف: ۴۵

۱۳۷؎ ملاحظہ ہو شیخ ہجویری کا یہ قول ''ولایت اندر محل خصوص است'' کشف المحجوب ص ۱۹۲، فراہی: ۱۷۴

۱۳۸؎ ملاحظہ ہو اصل حدیث کے الفاظ جو بخاری میں یوں مذکور ہیں: **عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ ان الله قال من عادیٰ لی وليا فقد آذنته، بالحرب وما تقرب الی عبدی احب الی مما افترضت عليه ولا يزال عبدی يتقرب الی بالنوافل حتی احبته فاذا احبته كنت سمعه، الذی يسمع به و بصره الذی يبصربه و يده التی يبطش بها و رجله التی يمشی بها و ان سالنی لا عطيته و لئن استعاذنی لا عيذنّه وما ترددت عن شیءٍ انا فاعله تردّدی عن نفس المومن يكره الموت و انا اكره مساء ته.**

بخاری، **كتاب الرقاق باب من جاهد نفسه فی طاعة الله**

۱۳۹؎ فتوح الغیب، مع شرح فارسی شیخ عبدالحق محدث دہلوی، نول کشور، ص ۲۷۲ محولہ قادری ۲۱۱ تصوف اور اہل تصوف

۱۴۰؎ الفتوحات المکیہ، ص ۳، فراہی، ۱۷۹!

۱۴۱؎ ابن عربی نے خاتم الاولیاء کی حیثیت سے اپنی ذات کو پیش کیا۔ ان کے الفاظ میں: ''**انا خاتم الولاية**

دون شک مورث الهاشمي مع المسيح" اس خیال کو مزید توثیق کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: "إني في الاتباع في صنفي كرسول الله في الانبياء عليهم السلام و علىٰ ان اكون ممن ختم الله الولاية بي و ماذلك على الله بعزيز". (فتوحات مکیہ اول ص:۳۱۰، بحوالہ فراہی ص:۱۸۵)

۱۴۲ رسالہ قشیریہ ص ۲۳۸، بحوالہ غلام قادر لون ص ۸۰

۱۴۳ صدر اول میں اہل ایمان کی بیعت صرف امیر المسلمین کے لئے جائز سمجھی جاتی تھی۔ اہل تصوف جنہوں نے روحانی خلافت کے حوالے سے امت کی مرکزیت کو پارہ پارہ کرنے کی کوشش کی انہوں نے بیعت کے ادارے کو بھی مختلف قالب عطا کر دیا۔ گو کہ خلیفہ کو بھی یہ جواز نائب رسول کی حیثیت سے امیر المؤمنین کی شکل میں حاصل تھا لیکن متصوفین نے بیعت کے سلسلے میں یہ عقیدہ وضع کیا کہ اہل خیر کے سلسلے اور طرق راست رسول اللہ ﷺ سے غیر منقطع سلسلوں کے ذریعے ہم تک منتقل ہوئے ہیں اور اس لئے اس کی حیثیت خالصتاً دینی ہے۔ بعض متقدمین علماء نے اس اجنبی بیعت پر دلیل لانے کے لئے تو یہاں تک کہا کہ اہل تصوف کے سلسلے انتظام الٰہی کا حصہ ہیں۔ شاہ رفیع الدین نے اپنے رسالہ 'بیعت' میں لکھا ہے کہ بعض صوفیوں کے مخصوص طرق و سلاسل کے ائمہ بطور احسان اللہ کی طرف سے بعض بشارتوں اور وعدوں سے سرفراز ہیں۔ (رب العزۃ جل شانہ ناہر یکے از ائمہ طرف بشارتہا و وعدہ ہائے بر و احسان است) گویا یہ ائمہ تصوف امت اسلامیہ کی تاریخی اسکیم میں تقدیسی اہمیت کے حامل ہیں جنہیں پیغمبری نہ مل سکی ہو تو کم از کم اس سے کم تر درجے کی بشارت تو یقیناً راست بارگاہ حق سے حاصل ہے۔ غالباً اسی لئے شاہ رفیع الدین بیعت وسیلہ کا فائدہ بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ "ان بزرگوں سے امداد ملتی رہتی ہے"۔ (ثمرۂ آں اتصال باآں بزرگاں ست در قبر و حشر و امداد ایشاں ایں طالب را وقتاً بعد وقت، محولہ مقالات احسانی ص:۴۷)

اہلِ تصوف کے نزدیک پیر کی حیثیت چوں کہ طبیبِ روحانی کی ہے اس لئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی رہنمائی کے بغیر سالک کا روحانی علاج ممکن نہیں۔ بیعت حقیقت کی تشریح کرتے ہوئے شاہ رفیع الدین نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہ السلام کے سوا ہر شخص میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ بغیر کسی رہنمائی کے اعلیٰ مقاصد حاصل کر لے۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کے قائلین یہ سمجھتے ہیں کہ لوگوں کو ان کے نصب العین تک پہنچانے کے لئے اللہ تعالیٰ کسی صاحب کمال کو عام لوگوں پر مرشد کی حیثیت سے مامور کر دیتے ہیں۔ (محولہ ص:۵۵)

۱۴۴ اہل تصوف کے یہاں وسیلہ سے مراد شیخ کا وسیلہ ہے جس کی مداخلت کی بغیر مرید کی نجات مشکوک سمجھی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ بعض صوفیاء آیت وسیلہ ﴿ياايها الذين آمنوا اتقوا الله و ابتغوا إليه الوسيلة﴾ میں لفظ وسیلۃ سے قرب الٰہی کے بجائے اس کی ذات میں فنا ہونا مراد لیتے ہیں۔ حالاں کہ قرآن میں

تقرب الی اللہ سے کہیں بھی واصل الی اللہ یا فنا فی اللہ مرادنہیں لیا گیا ہے اور نہ ہی خدا تک پہنچنے کے لئے کسی حوالے یا واسطے کی ضرورت بتائی گئی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس قرآن بندے کا راست خدا سے رابطہ جوڑنے پر اصرار کرتا ہے ﴿**و إذا سألک عبادي عني فاني قريب**﴾ اور ﴿**نحن اقرب إليه من حبل الوريد**﴾ سے انہیں غلط فہمیوں کی وضاحت کی گئی ہے کہ عبد اور معبود کے درمیان کسی پاپائیت، مشیخیت کا واسطہ ایک لغو خیال ہے۔حتیٰ کہ وہ لوگ جو اپنے بارے میں صاحب الوسیلہ ہونے کے دعویدار ہیں یا جنہیں بعض انسانوں کی سادہ لوحی اصحاب الوسیلہ سمجھتی ہے خود ان کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے ﴿**اولئک الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة** ......﴾ یعنی جنہیں یہ لوگ پکارتے ہیں خود ان کا حال یہ ہے کہ وہ اپنے رب کے یہاں عزت اور قرب کے خواہش مند ہیں۔ یہ ہے وسیلے کا قرآنی تصور جس کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ مومن کو چاہئے کہ وہ صرف خدا کا قرب تلاش کرے۔تقوی شعاری کی راہ اختیار کرے کہ وہ دن جو بہت سخت ہوگا، بڑے بڑوں کو ایک ایسی صورت حال میں مبتلاء کردیگا جس کے بارے میں قرآن کا بیان ہے ﴿**ويرجون رحمته و يخافون عذابه إن عذاب ربک کان محذوراً**﴾ (بنی اسرائیل:۵۷)

اس کے برعکس اہل تصوف کا اصرار ہے کہ خدا اور بندے کے بیچ ان کی حیثیت ایک mediating agency کی ہے سو جو کوئی خدا سے کچھ مانگنا چاہے وہ ان اہل خیر کے وسیلے سے مانگے۔ اس کے بغیر دعاؤں کا قبول ہونا ممکن نہیں۔صاحب اخبار الاخیار نے عبدالقادر جیلانی سے منسوب یہ قول نقل کیا ہے کہ ''جو کوئی تکلیف میں مجھ سے امداد چاہے یا مجھے آواز دے، اس کی تکلیف دور کی جائے گی، جو کوئی میرے وسیلے کے ذریعے اللہ سے مانگے اس کی ضرورت پوری کی جائے گی''۔ اہل تصوف کے یہاں ''**یا شیخ عبد القادر جیلاني شيئاً لله**'' جیسی دعاؤں کے پیچھے یہی تصور کارفرماں ہے۔ بلکہ عبدالقادر سے استجاب دعا کے لئے ایک مخصوص نماز کی تعلیم بھی منسوب ہے جسے عرف عام میں صلاۃ غوثیہ کہتے ہیں۔جس کے خاتمے پر سالک کو عراق کی طرف رُخ کر کے عبدالقادر کے حوالے سے اللہ سے مدد طلب کرنا ہوتا ہے۔

۱۴۵ عوارف اول ص۴۸، بحوالہ فرہی ص۱۱۵

۱۴۶ قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق ۹۳ آیتیں، نوح علیہ السلام کے بارے میں ۱۳۱، اور ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ۲۳۵ آیتیں وارد ہوئی ہیں اس کے بالمقابل حضرت موسیٰ کے متعلق آیات کی تعداد ۵۰۲ تک جاپہونچتی ہے۔

۱۴۷ کتاب اللمع ص۶۶

۱۴۸ کتاب اللمع ص ۶۸

۱۴۹ ص:۶۹

۱۵۰ ہمآت ص ۱۵ بحوالہ: فراہی ص:۱۱۶

۱۵۱ احیاء العلوم چہارم ص ۱۱۲ بحوالہ فراہی ص: ۱۱۷

۱۵۲ رسالہ قشیریہ ص ۴۷ بحوالہ فراہی ۱۱۸

۱۵۳ اللمع ص ۵۱۵

۱۵۴ اللمع ۵۱۶

۱۵۵ اللمع: ۵۱۷

۱۵۶ اللمع: ۵۳۱

۱۵۷ فصوص الحکم ص:......

۱۵۸ القول المنشور ص ۹۴ بحوالہ عبدالوحید خاں ص:۴۸۵

۱۵۹ بحوالہ شعرانی محولہ پرویز تصوف کی حقیقت ص:۱۰۳

۱۶۰ کلام المرغوب، ترجمہ کشف المحجوب ص ۴۴۳ بحوالہ پرویز ص:۱۱۸

۱۶۱ فلسفۂ وحدۃ الوجود نے مشرق کی شاعری پر گہرے اثرات مرتب کئے ہیں اور چونکہ اس قسم کی شاعری کو مذہبی شاعری کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا ہے اس لئے جو کام فلسفیانہ سطح پر تصوف کی امہات کتب سے ممکن نہ ہوسکا اسے عوامی شاعری نے ممکن بنا دیا۔ عوامی شاعری کا معروف عام مذہبی پروگرام ہو یا صوفیاء کی مجالس سماع، قصہ گو مبلغوں کی تقریریں ہوں یا خوف آخرت پر آمادہ کرنے والے واعظین کی تقریریں ان کی اثر انگیزی بڑی حد تک عوامی شاعری، زباں زد اشعار، devotional songs پر منحصر ہے جسے مختلف صوفی شعراء نے اپنے عہد میں تیار کیا ہے اور جو اب ہماری مذہبی ثقافت کا جزء لاینفک سمجھی جاتی ہیں مثلاً رومی، حافظ، سنائی، اپنی تمام تر التباس فکری کے باوجود ہمارے روحانی ورثے کے امین سمجھے جاتے ہیں اور ان کی شاعری اہل علم کے نزدیک قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے بلکہ بعض لوگ دیوان حافظ کو تو اس تقدس کا حامل سمجھتے ہیں کہ اس کے ذریعے مستقبل کا حال بھی معلوم کیا جاتا ہے۔ مشرقیات کو مذہبی ادب کا درجہ مل جانے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ شعراء کی گمرہی مسلسل ہماری راسخ العقیدہ مسلم فکر پر اثر

انداز ہوتی رہی۔ مثال کے طور پر رومی ہی کو لیجئے جو اہل علم کے حلقے میں مولانائے روم کا اعتبار رکھتے ہیں اور جن کی مثنوی خزانہ معرفت کا بے بہا سمجھی جاتی ہے۔ رومی کے اعتبار کا یہ عالم ہے کہ علامہ اقبال جیسا بالغ نظر بھی انہیں پیرِ رومی کے منصب پر فائز کرتا ہے لیکن مثنوی اپنی اعلیٰ شعری خوبیوں کے باوجود فکر اسلامی کے قبرستان کی حیثیت رکھتی ہے جہاں بڑی فنکاری سے اسلامی فکر پر تیشہ چلایا گیا ہے۔ مثلاً مسئلہ وحدۃ الوجود کو ہی لیجئے اس ملحدانہ خیال کی تبلیغ میں رومی اپنے پیش رو حلاج، بسطامی اور ابن عربی سے کہیں زیادہ مؤثر ہیں۔

ہرلحظہ بشکلِ بتِ عیّار برآمد دل نہاں شد ہردم بلباسِ دگر، آں یار برآمد، گہ پیر و جواں شد

خودکوزہ وخودکوزہ گر وخودگلِ کوزہ، خود رند وسبوکش خود برسرِ آں کوزہ خریدار برآمد بشکست ورداں شد

خودگشت صراحی و مے ساغر وساقی خود بزم نشیں شد خودآں مے وسرمست بہازار برآمد، شودِدل وجاں شد

اسی وجودی تصور نے ثنائی کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ:

در مذہب عاشقاں یک رنگ ابلیس و محمد است یک سنگ

جب خالق ومخلوق کی تمیز مٹ جائے تو پھر اس قسم کے سوقیانہ اشعار کو بھی مذہبی شاعری میں اعتبار مل جاتا ہے:

وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہو کر

نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم کو اٹھا کر وہ بزم یثرب میں آکے بیٹھیں ہزار منہ کو چھپا چھپا کر

پھر احمد رضا خاں جیسا علوم شریعت کا ماہر بھی یہ کہے بغیر نہیں رہتا کہ رسول اللہ کی واقعی حیثیت کیا ہے اس بارے میں کچھ کہنا مشکل ہے بقول احمد رضا خاں:

هوالاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن بكل شيء عليم، لوحِ محفوظِ خدا تم ہو

نہ ہو سکتے ہیں دو اول، نہ ہوسکتے ہیں دو آخر تو اول اور آخر ابتداء تم انتہا تم ہو

خدا کہتے نہیں بنتی، جُدا کہتے نہیں بنتی، خدا ہی پر یہ چھوڑا ہے، وہی جانے کہ کیا تم ہو

پنجابی شعراء نے وحدۃ الوجود کی تبلیغ میں کہیں زیادہ مؤثر رول ادا کیا بھُلّے شاہ کہتے ہیں:

واہ سوہنیاں! تیری چال عجائب لٹکاں نال چلیندے ہو

آپے ظاہر وآپے باطن، آپے لُک لُک بہندے ہو آپے ملّاں، آپے قاضی، آپے علم پڑھیندے ہو

ہُن کس تھیں آپ چھپائیدا!

پیارے محبوب تمہارے انداز بھی عجیب ہیں۔ خود ہی ظاہر ہو خود ہی باطن۔ خود ہی سب سے چھپ چھپ کر بیٹھتے ہو۔ خود ہی ملا قاضی......اور خود ہی تعلیم دینے والے عالم۔ اس کے بعد کہو کہ تم اپنے آپ کو چھپاتے ہو، تو کس سے چھپاتے ہو!

کہتے ملاّں ہو بُلیندے او کہتے سنت فرض و سیندے او
کہتے مَتھے تِلک لگائیدا ہُن کس تھیں آپ چھپائیدا

(کبھی تم ملا بن کر اذانیں دیتے ہو۔ کہیں سنتوں اور فرض کے احکام سناتے ہو۔ کہیں ماتھے پر تلک لگا کر دھونی رماتے ہو۔ یہ تو بتاؤ کہ تم جو اس قدر نئے نئے روپ بدلتے ہو تو بالآخر اپنے آپ کو چھپاتے کس سے ہو؟

بید پراناں پڑھ پڑھ تھکّے سجدے کردیا گھِس گئے مَتھے
ناں رب تیرتھ ناں رب مکے جس پایا اس نور انوار
عشق دی نویں نویں بہار

(لوگ وید اور قرآن پڑھ پڑھ کر تھک گئے ہیں۔ مسجدوں میں سجدے کر کے خواہ مخواہ اپنے ماتھے گھسا لئے۔ خدا نہ مکے میں ہے نہ تیرتھ میں۔ عشق کی اپنی بہار ہے۔ اس میں پہنچ کر سب نور الانوار میں گم ہو جاتے ہیں)

ایک اور معتبر صوفی شاعر خواجہ فرید کہتے ہیں کہ:

نہ کوئی آدم نہ کوئی شیطاں
بن گئی کل کوڑ کہانی

گویا آدم و شیطان کا یہ تمام قصہ یہ سب خام خیالی ہے اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں، جب سب کچھ وہی ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں تو نیکی بدی اور گناہ، ثواب کا تمام تصور غارت ہو جاتا ہے۔ پھر سالک کے لئے اس کے علاوہ اور کیا چارہ رہ جاتا ہے کہ:

بہ مے سجادۂ رنگیں کن گرت پیر مغان گوید
کہ سالک بے خبر نبود از راہ و رسم منزلہا

ان میں سے بیشتر اشعار سید علی عباس جلال پوری کی تالیف ''وحدۃ الوجود تے پنجابی شاعری'' سے مأخوذ

ہیں جسے ہم نے غلام احمد پرویز کی کتاب تصوف کی حقیقت سے نقل کیا ہے۔

۱۶۲؎ ہمعات ص ۱۳۲

۱۶۳؎ ص ۱۳۳

۱۶۴؎ ابن عربی جن کی کتب بالخصوص فتوحات اور فصوص میں اجنبی نظریات اور غیر اسلامی متصوفانہ خیالات کی بھرمار ہے، عام مسلم ذہنوں میں ان کی حیثیت شیخ اکبر کی ہے۔ ان کے احترام اور اعتبار کا یہ عالم ہے کہ ان کے تمام تر التباسات فکری کے عیاں ہونے کے باوجود بڑے بڑے علمائے کرام کو ان کے انکار کی جرأت نہ ہوسکی۔ حتیٰ کہ جن لوگوں نے ان کے بعض خیالات پر دبے لفظوں میں تنقید بھی کی ہے، انھوں نے بھی شیخ اکبر کے بت پر راست ضرب لگانے سے احتراز کیا ہے۔ مثلاً مجدد الف ثانی جنہوں نے ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے انکار پر وحدۃ الشہود کی عمارت تعمیر کرنے کی کوشش کی، ان کا بھی یہ حال ہے کہ وہ شیخ اکبر کی بزرگی یا ولایت کا انکار کرنے والوں کو خطرۂ ایمان کا خوف دلاتے ہیں، ''منکر او در خطر است''۔ جیسا کہ احمد سرہندی نے لکھا ہے۔ (بحولہ مناظر احسن گیلانی مقالات احسانی، ص ۳۵۵)

۱۶۵؎ انفاس العارفین ص: ۲۱۰ بحولہ پرویز، تصوف کی حقیقت ص: ۱۳۵

۱۶۶؎ حوالہ مذکور ص: ۹۳ بحولہ ایضاً

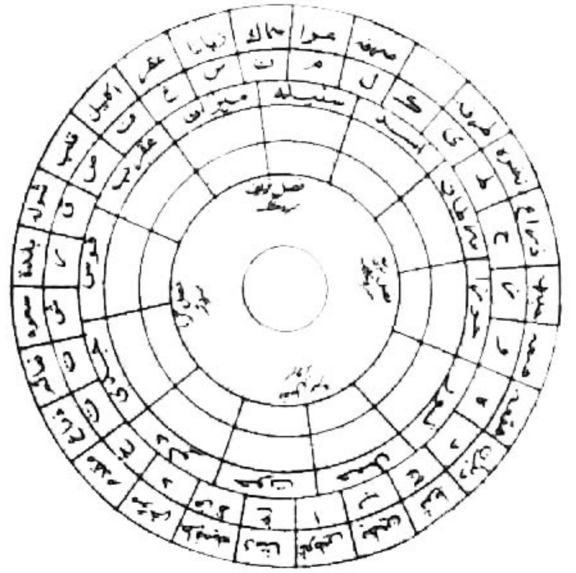
۱۶۷؎ شاہ سید محمود ذوقی سرّ دلبراں، کراچی ۱۴۰۵ھ ص: ۴۰

۱۶۸؎ ایضاً ص: ۳۴۹

۱۶۹؎ ایضاً ص: ۳۶۷

۱۷۰؎ اہل تصوف کے یہاں حروف کی غیر معمولی تصرفی قوت تنزلات ستہ کے تصور سے آئی ہے۔ اس خیال کے مطابق جملہ تنزلات دوائر کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ تجلیٔ ثانی نے بھی ایک دائرہ کی شکل اختیار کی جسے صوفیا ایک قطب اور دو قوسین میں منقسم بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک قوس حقائق الٰہی پر مشتمل ہے جس میں اٹھائیس اسماء الٰہی درج ہیں اور دوسرا قوس حقائق کونی سے متعلق ہے جس میں حروف عالیات کے مظاہر درج ہیں۔ یہی وہ ۲۸ حروف ہیں جنہیں اسماء کونی کے حوالے سے عاملین غیر صالحین نے تصرفات کی کلید باور کرایا منصب پر فائز کر رکھا ہے اور جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ ان حروف کی پراسراریت سے پردہ اٹھنا دراصل راز ربوبیت سے واقف ہوجانا ہے۔

ملاحظہ ہو جدول اسرار حروف کونی:



ملاحظہ ہو جدول تنزّلات ستّہ:

۱۷۱ ”إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه الأفلاک الوجود من اوله إلىٰ آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلىٰ ابد الآبدين ثم له تنوع في ملابس و يظهر في كنايس فيسمىٰ باعتبار لباس ولايسمى لباس آخر فاسمه الاصلي الذي هو له محمد و كنيته ابوالقاسم و وصفه عبدالله و لقبه شمس الدين ثم له باعتبار ملابس اخرى اسامي وله في كل زمان اسم يا يليق بلباسه في ذلک الزمان“. (الانسان الکامل ۲ص ۴۶، بحوالہ لون عربی ص ۴۶۶)

۱۷۲ D. Pinto, *Piri-Muridi Relationship*, New Delhi, 1995 ص:۸۷-۸۶

۱۷۳ تذکرہ شیخ ابن عربی ص ۱۸، فی ترجمہ فصوص الحکم

۱۷۴ ابن عربی نے فتوحات میں ستر اقطاب سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے جو مکہ کے ایک پُراسرار غار کوہ قبیس میں ان سے ملے۔ بقول ابن عربی قطب کا کوئی شاگرد نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ کسی کو طریقۂ تربیت میں سلوک کراتے ہیں۔ البتہ وہ نصیحت اور وصیت کا کام جاری رکھتے ہیں۔ ابوسعود شبلی اور عبدالقادر جیلانی کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ وہ اپنے اپنے وقت کے قطب تھے۔ (ص:۶۹۱، ۶۹۲) قطب کے بارے میں کبار متصوفین کا خیال ہے کہ انہیں وہی علوم حاصل ہوتے ہیں جو انبیاء کا طرۂ امتیاز ہیں۔ اور یہ کہ انہیں اپنے قطب ہونے کی وجہ سے تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے جیسا کہ شبلی اور عبدالقادر کے سلسلے میں ابن عربی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات من جانب اللہ تصرفات پر مامور تھے۔ البتہ بعض ایسے اصحاب حال بھی پائے گئے ہیں جو گوکہ اس کام پر من جانب اللہ مامور نہ تھے۔ البتہ وہ تصرفات فی العالم کیا کرتے تھے۔ اس قبیل کی شخصیتوں میں محمد اوانی کا نام لیا جاتا ہے۔ جن پر ایسا کرنے کے نتیجے میں ابتلاء پیش آیا۔ (فتوحات: ص:۶۹۱ تا ۶۹۳)

۱۷۵ تذکرہ ابن عربی ص:۱۹

۱۷۶ مولانا احمد رضا خاں نے الأمن و العلیٰ میں لکھا ہے کہ آفتاب اس وقت تک طلوع نہیں ہوتا جب تک کہ غوث اعظم پر سلام نہ کرے۔ آپ نے عبدالقادر جیلانی سے منسوباً یہ لکھا ہے کہ جب نیا سال آتا ہے مجھ پر سلام کرتا ہے اور مجھے خبر دیتا ہے کہ جو کچھ اس میں ہونے والا ہے اسی طرح نیا دن، نیا مہینہ، مجھ پر سلام کرتے ہیں اور مجھے ہر ہونے والی بات کی خبر دیتے ہیں۔ محولہ غلام احمد پرویز، تصوف کی حقیقت ص:۱۳۹

۱۷۷ تنزلات ستہ، جسے اہل تصوف کبھی تعیّنات، تجلّیات اور تقیدات سے بھی تعبیر کرتے ہیں، پیدائش کائنات کے سلسلے میں ایک تخیلی صوفیانہ بیان ہے جس کی بنیاد قرآن یا دوسری سماوی کتب کے بجائے وہ الہامی کتب تصوف ہیں جن کا ہر خیال قرآنی فکر سے راست متصادم ہے۔ ابن عربی کے اس تراشیدہ تصور پر بعد

کے متصوفین نے خاصا کام کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ تنزّلات کا کوئی واضح اور متفقہ خاکہ پیش کرنے میں اب تک اہل تصوف کامیاب نہیں ہوسکے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا تنزّلات سِتّہ جو اس کائنات میں ذات باری سے جلوہ گری کے متعلق مختلف مدارج کے تعین کی کوشش سے عبارت ہے، بنیادی طور پر اس خیال سے غذا حاصل کرتا ہے کہ کائنات اس کی ذات کا پرتو یا سایہ ہے اور یہ کہ خدا ہر جگہ مختلف شکل و صورت میں کائنات میں موجود ہے۔

اہل تصوف کے مطابق خدا کو ان تنزلات کا راستہ اختیار کرنے کی ضرورت اس لئے آپڑی کہ وہ چاہتا تھا کہ اسے جانا جائے :''کنت کنزاً مخفیا''. تنزلات کا راستہ اختیار کرنے کے بعد خدا کی وہ حیثیت ''الآن کما کان'' تو باقی رہی البتہ اس کی ذات نے ایک نیا روپ اختیار کرلیا یا شہودیوں کی اصطلاح میں اس کے سائے نے ایک نئے وجود کی شکل اختیار کی جو اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ ﴿الم تر الی ربک کیف مد الظل﴾ (الفرقان:۹۵)

صوفیاء کے یہاں تخلیق کائنات کے اس مفروضہ تصور کا تمام تر انحصار چونکہ ان کے اپنے کشف والہامات پر ہے۔ اس لئے اسے کسی عقل، سائنس یا وحی کے پیمانے پر نہیں پرکھا جاسکتا۔ اس دلچسپ، پیچیدہ اور ناقابل فہم خیال کی ایک جھلک ذیل کے نقشے میں دیکھی جاسکتی ہے۔ جسے ہم نے حلقہ تصوف کی معروف کتاب ''سِرّ دلبران'' سے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو ذیل حوالہ ۱۷۰

۱۷۸؎ یوں تو روحانیوں کی پوری محفل رجال الغیب پر مشتمل ہے۔ البتہ تصوف کی اصطلاح میں رجال الغیب سے وہ پراسرار شخصیات مراد لی جاتی ہیں جن بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ لوگ ہفتے کے چھ دن ایک رخ سے دوسرے رخ پر سفر کرتے ہیں۔ شمال سے جنوب، مشرق سے مغرب، ان کا یہ سفر باعث رحمت بھی ہے اور موجب ہلاکت بھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب یہ لوگ الٹے رخ پر سفر کرتے ہیں تو کوئی نہ کوئی مصیبت کھڑی ہوجاتی ہے۔ البتہ اگر آپ کو جس رخ کا سفر درکار ہو وہی رخ رجال الغیب کا بھی ہو تو آپ کا کام یقیناً آسان ہوجائے گا۔ سفر وسیلہ ظفر قرار پائے گا۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ رجال الغیب کے نظام الاوقات سے آپ کی واقفیت ہو۔ یہ معلومات اہل کشف فراہم کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بدھ کے دن تمام رجال الغیب کسی ایک جگہ راستے میں آرام کرتے ہیں۔ اس لئے بدھ کو سفر کے لئے منحوس خیال کیا جاتا ہے۔

۱۷۹؎ اہل تصوف کا تراشیدہ تکوینی نظام جس میں قطب سے لے کر نجباء، نقباء، اور اولیاء تک اس کائنات کو چلانے والے بتائے جاتے ہیں، ایک خالصتاً اجنبی اور غیر قرآنی تصور ہے۔ اس خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ نے اپنے مقرب بندوں کو کارِ ربوبیت میں شامل کرلیا ہے۔ بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ تصوف کے اس تکوینی

نظام میں خدا خود بھی معطل ہے کہ تمام کارِ ربوبیت قطب اور اس کے ماتحتوں کے ہاتھوں انجام پاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قطب اپنے معاونین کے ساتھ اس کائنات کا نظام چلاتا ہے جس میں غوث کی شخصیت بھی شامل ہے۔ بعض اوقات غوث اور قطب کا تصور ایک ہی فرد میں مل جاتا ہے۔ ابن عربی (فتوحات باب: ۳۸۳) کے مطابق قطب سے تمام عالم کی محافظت ہوتی ہے جب کہ دو اماموں سے عالمِ غیب وشہادت کی حفاظت کی جاتی ہے۔ ابدال سات ہوتے ہیں جو دنیا کی ساتوں اقلیم پر مامور ہیں۔ ابن عربی نے ان ساتوں ابدالوں سے اپنی ملاقات کا حال بھی لکھا ہے۔ اس کے علاوہ افراد وہ یگانہ روزگار لوگ ہیں جو اقطاب تو نہیں لیکن کچھ اسی قسم کا potential رکھتے ہیں۔ چار اوتاد چاروں سمت میں متعین ہیں اور چالیس نقباء خلائق کی حاجت روائی پر مامور بتائے جاتے ہیں۔ نقباء کی تعداد ۳۰۰ ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اِن ہی اہل دل کے ہاتھوں ہوتا ہے جو منجانب اللہ مامور ہیں۔ حتیٰ کہ فطری حوادث اور آفات بھی اِن ہی کے واسطوں سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یہ عام لوگوں میں گھلے ملے ہوتے ہیں اس لئے ان کی شناخت مشکل ہوتی ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حج کے موقع پر وادی منیٰ میں ان روحانیوں کا سالانہ اجلاس ہوتا جس میں انبیاء بھی شرکت کرتے ہیں۔ ان اجلاس میں سال بھر کے لئے مستقبل کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ بعض صوفیاء کے نزدیک "الفرد" کو خدا کے مشیر اول کی حیثیت حاصل ہے، جب کہ بعض صوفی نظام فکر میں قطب مرکزِ کائنات ہے۔

روحانیوں کی اس مفروضہ مجلس کے تخیل نے صوفی ادب کو ایک قسم کی سرّیت عطا کرنے میں کلیدی رول انجام دیا ہے البتہ بزرگوں کے ہاتھوں میں نظام کائنات کے آجانے سے عام لوگوں کے لئے اس خیال میں کوئی دلچسپی باقی نہ رہی کہ وہ خود مستقبل کے لئے کوئی چیلنج قبول کریں۔

۱۸۰ کتاب اللمع ص:

۱۸۱ نظام الدین اولیاء کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے مریدوں سے خود کو سجدہ کرواتے تھے۔ سیر الاولیاء میں لکھا ہے کہ ایک بار جب ایک نووارد بزرگ زادہ کی موجودگی میں نظام الدین اولیاء کے ایک مرید وحید الدین قریشی ان کی خدمت میں سجدہ بجالائے تو اس صورت حال پر نووارد مہمان سخت متحیر ہوا اور اس سے سجدے کی یہ ارادت مندی نہ دیکھی گئی لیکن اس کے اعتراض کو نظام الدین اولیاء نے یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ یہ سجدہ مباح ہے۔ انہوں نے دلیل دی کہ جس طرح پچھلی امتوں کے فرائض منسوخ ہوگئے البتہ ان استحباب باقی رہا، مثلاً عاشورہ کا روزہ۔ سابقہ امتوں میں لوگ باہم اپنے سے بلند مراتب والوں کو سجدہ کرتے تھے۔ شاگرد استاد کو، امتی پیغمبر کو، رعایا بادشاہ کو۔ اب نئی شریعت میں لوگوں کے لئے سجدے کی حیثیت مباح کی ہے۔ انہوں نے یہ دلیل بھی دی کہ چونکہ ہمارے پیر فرید الدین گنج شکر اپنے مریدوں کو

سجدہ کرنے سے منع نہیں کرتے تھے اس لئے میں اس فعل سے لوگوں کو منع نہیں کر سکتا کہ ایسا کرنے سے مجھ پر تجہیلِ مشائخ کا الزام آئے گا۔ (مزید تفصلات کے لئے دیکھئے سیر الاولیاء، ص:۳۵۰)

۱۸۲ شاہ ولی اللہ ہمعات ص ۲۴۲

۱۸۳ تفہیمات ج ا، ص:۸۶ بحولہ، مناظر احسن گیلانی، مقالات احسانی، ص:۲۳۵

۱۸۴ ایضاً ص:۴۹۴

۱۸۵ ایضاً ص:۲۳۹

۱۸۶ ہمعات میں انبیاء کے معراج کی طرح شاہ صاحب نے عالم ارواح کے سفر کا جو حال لکھا ہے وہ ولایت سے بہت آگے کی چیز ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے عالم ارواح میں اہل بیت کی روحوں کو دیکھا، جنہیں بقول ان کے حظیرۃ القدس میں بڑی منزلت حاصل ہے۔ انہوں نے مختلف متقدمین، صوفیا اور بزرگوں کا حال ملاحظہ کیا اور عالم ارواح میں ان کے مدارج اور مناسب سے واقفیت حاصل کی۔ بقول ان کے بعض بزرگوں کو نسبت احسان حاصل ہے تو بعض کو نسبتِ عشق و وجد اور بعض کو نسبت تجرد سے سرفراز کیا گیا ہے۔ بعض نسبت یاد داشت، نسبت سکینہ یا نسبتِ اویسی پر مامور کیے گئے ہیں۔ رہے غوثِ اعظم تو ان کے بارے میں شاہ صاحب کا انکشاف ہے کہ انہیں نسبت اویسی حاصل ہے۔ یہ نسبت رکھنے والا شخص عالم ارواح کی حیرار کی میں کلیدی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ اسے ایک ایسی تجلی حاصل ہوتی ہے جو ان چار کمالات یعنی ابداء، خلق، تدبیر اور تجلی کی جامع ہوتی ہے۔ چونکہ یہی چار کمالات اس نظام کائنات میں مصروف عمل ہیں اس لئے ایسے نسبت والے شخص سے بے پناہ کمالات کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ غوثِ اعظم کی زبان سے جن بلند آہنگ کلمات کا صدور ہوتا رہا اس کی وجہ آپ کی یہی نسبت تھی۔

غوث اعظم چونکہ اہل تصوف کے یہاں پیغمبر کا درجہ رکھتے ہیں اس لئے انہیں تصرفات فی الکائنات کے منصب پر مامور سمجھنا ایک قابل فہم خیال ہے۔ البتہ حیرت شاہ صاحب کی اس ادعائیت پر ہوتی ہے کہ انہوں نے خود کو مختلف نسبتوں کے جامع کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ جب میں نے جذب کی راہ طے کر لی تو ان تمام اکابر کی طرف میرے لئے ایک کشادہ راستہ کھل گیا۔ چنانچہ، بقول ان کے، انہیں جو نسبت عطا کی گئی ہے وہ انہی ساتوں نسبتوں سے مرکب ہے۔ (ص ۱۹۷) عالم ارواح کے سلسلے میں شاہ صاحب کا یہ بیان ایک قسم کی blasphemy سے عبارت ہے۔ اپنے روحانی مراتب کے سلسلے میں ان کے دعاوی ہوں یا غوث اعظم کو تصرف کائنات کا حامل باور کرانا، واقعہ یہ ہے کہ خالص عقل اور علم کی سطح پر بھی اسے لائق اعتناء نہیں سمجھا جاسکتا۔ شیخ عبدالقادر کی عہد سے صدیوں دور ہونے کی وجہ سے ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ اس بارے میں کوئی واقعاتی شہادت پیش کر سکیں۔ البتہ ان کی تصنیفات بالخصوص ''غنیۃ الطالبین''

اور ''فتوح الغیب'' کے مطالعے سے مصنف کے بارے میں جو رائے بنتی ہے اس کی روشنی میں انہیں قطبِ وقت یا غوث اعظم تو کجا انھیں ایک بلند پایہ عالم قرار دینا بھی تکلف بیجا معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کے تصرف میں کائنات ہو اور جس سے جا بجا کمالات اور خیر و برکت کا ظہور ہوتا ہو اور غیر ارادی طور پر جس کی زبان سے اپنے بارے میں بلند آہنگ کلمات کا صدور ہو جاتا ہو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی تصنیف غیر ثقہ واقعات، غیر مستند روایات اور دین کے قرآنی تصور کے بجائے عوامی نوعیت کے قصے کہانیوں سے پٹی پڑی ہو۔

''غنية الطالبين'' میں جنت اور دوزخ کے بارے میں جو تفصیلی بیان پایا جاتا ہے یا قصہ بلقیس کی جو تلذذ میں ڈوبی ہوئی حکایت بیان ہوئی ہے یا اہل جنت کے لئے جنت کی لذت اور حور عین کے حوالے سے جس قسم کے تلذذ آمیز بیانات ملتے ہیں اس کی بنیاد نہ تو قرآن مجید میں ہے اور نہ ہی مستند کتب احادیث میں۔ البتہ یہ وہ خیالات ہیں جو عوامی قصے کہانیوں کے ذریعے علمائے یہود کی مذہبی مجلسوں سے ہمارے یہاں پہنچے ہیں یا پھر بعد کے عہد میں خود ہمارے قصاص نے اہل یہود کے بیانات پر جو حاشیہ آرائی کی ہے، اس کے نتیجے میں جنت اور دوزخ کا یہ تفصیلی خاکہ تیار ہوا ہے۔ جو لوگ تحقیق و تصنیف کی سطح پر بھی اعلیٰ علمی اور تحقیقی ذہن کا مظاہرہ نہ کر سکیں اور جن کی کتابوں کے مطالعے سے ایک مختلف اسلام کا تصور پیدا ہوتا ہو، بھلا یہ کیسے باور کر لیا جائے کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے تصرف کائنات کے منصب پر فائز کر رکھا ہے۔ جن لوگوں کے لئے عقیدے کی تکمیل اور ایمان کی سلامتی کے لیے شاہ صاحب کے عالم ارواح کے سفرنامے پر یقین کرنا لازم ہو، ان کے لئے یقیناً اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں کہ اس قسم کی سراپا ہفوات کو ایمان کا جز سمجھیں۔ البتہ جو لوگ محمد رسول اللہ پر ایمان رکھتے ہوں اور جو قرآن مجید کو وحی ربانی کا آخری، حتمی اور کامل ترین وثیقہ سمجھتے ہوں انہیں جان لینا چاہیے کہ قرآنی تصور حیات میں اس قسم کے فرضی مناصب کے لئے کوئی گنجائش نہیں۔

۱۸۷۔ سلسلۂ تصوف کو دین اسلام کا جزء قرار دینے کے لئے شاہ صاحب نے جو دلائل پیش کئے ہیں اس سے اسلام کی تاریخ مسخ ہو جاتی ہے، اولیاء اور متصوفین کو اصحابِ رسول پر روحانی برتری حاصل ہو جاتی ہے۔ شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی ہے کہ موجودہ تصوف چار ارتقائی مراحل طے کر کے آج ہم تک اس صورت میں پہنچا ہے۔ پہلے دور یعنی عہد رسول میں تصوف ابتدائی مراحل میں تھا جہاں احسان کا نصاب فرائض کی ادائیگی اور ذکر و اذکار کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ اس عہد میں شخصیات کا رواج نہ تھا اور بقول ان کے کرامات و خوارق، سرمستی و بے خودی جیسی کیفیات ان بزرگوں میں اتنی راسخ نہ ہوتی کہ وہ ملکہ بن جاتیں۔ یہ تو عہد رسول کے تصوف کے بارے میں شاہ صاحب کا بیان ہے۔ البتہ دوسرے عہد میں جس کی ابتداء سید الطائفہ جنید بغدادی سے ہوتی ہے، اس عہد میں احسان یا تصوف نے خاص ترقی

کی۔ بقول شاہ صاحب خواص نے بڑی بڑی ریاضتیں کیں، دنیا سے قطع تعلق کرلیا، مستقل طور پر یہ ذکر وفکر کے ہو گئے۔ یہ لوگ سماع سنتے، سرمتی و بے خودی میں بے ہوش ہو جاتے، کپڑے پھاڑتے، رقص کرتے، کشف واشراف کے ذریعے دوسروں کے دلوں کی باتیں معلوم کر لیتے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ تصوف کے اس مرحلے میں اہل کمال کا تصوف یہ تھا کہ ''وہ خدا کی عبادت دوزخ کے عذاب سے ڈر کر یا جنت کی نعمتوں کی طمع میں نہ کرتے، بلکہ ان کی عبادت کا محرک خدا کے ساتھ ان کی محبت کا جذبہ ہوتا۔'' (ص۷۳) اس دور میں گو کہ 'توجہ' پوری طرح صوفیاء کا محور نہ بنا تھا البتہ حقیقت وحقائق کی طرف ان کی توجہ کی نسبت کچھ ایسی تھی گویا گاہے بجلی کی چمک ہو، کہ ابھی ہے اور ابھی نہیں۔ البتہ اس عہد میں توحید وجودی اور توحید شہودی میں فرق نہیں کیا جاتا اور نہ ہی ابھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا تھا کہ کائنات کا وجود الٰہی سے کیا تعلق ہے۔ انسان خدا کی ذات میں کیسے گم ہوتا ہے اور فنا و بقا کے حقائق کیا ہیں۔

البتہ تصوف کے چوتھے دور میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے ظہور سے ذہنوں میں مزید وسعت پیدا ہوئی۔ اس عہد میں ظہور وجود کے مدارج اور تنزّلات دریافت کئے گئے اور بقول شاہ صاحب ''ان بزرگوں کے طفیل مبدأ اول یعنی خدا تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ قریب ہو گیا اور ان کے فیوض و برکات کے انوار سے عالم علوی اور عالم سفلی کی فضا منور ہو گئی۔ (ص۷۶) بالفاظ دیگر شاہ صاحب واضح الفاظ میں اپنی الہامی زبان میں یہی کہنا چاہ رہے ہیں کہ احسان کا جو سفر عہد رسول سے شروع ہوا تھا وہ ابن عربی کے ظہور کے بعد اپنی منطقی انتہا اور انجام کو پہنچا۔ کرامات وخوارق اور سرمستی کی جو کیفیات دور اول کے بزرگوں کے اندر اتنی راسخ نہ ہوئی تھیں کہ وہ ملکہ بن جائیں بالآخر چوتھے دور میں آ کر ایک ایسی صورت حال سے دو چار ہوئی جس نے مبدأ اول تک پہنچنے کا راستہ قریب کر دیا۔

ہمارے خیال میں اس قسم کے شطحیات کو ولی اللہی الہام پر وہی لوگ محمول کریں گے جنہیں نہ تو منصب رسالت کی عظمت کا کوئی اندازہ ہو اور نہ ہی جو اصحاب رسول کے مراتب سے واقف ہوں۔ وہ تو کہئے کہ شاہ صاحب نے انہی صفحات میں آگے چل کر اس الہام کا بھی انکشاف کر دیا کہ تصوف کے یہ چاروں مدارج خدا تعالیٰ کے یہاں مقبول ہیں اور ملاءِ اعلیٰ میں ان سب کی منزلت مسلم ہے (ص۷۷) ورنہ ہمیں صدر اول کے مسلمانوں پر کف افسوس ملنا پڑتا کہ وہ ذات ختمی رسالت اور ان کی موجودگی کے باوجود روحانی طور پر اس کمال کو نہ پہنچ سکے جہاں ابن عربی کے متبعین یا صوفیائے متاخرین کی رسائی ہوگئی۔ جس کے نتیجے میں اس قدر فیوض و برکات نازل ہوئیں کہ عالم علوی اور سفلی کی فضا منور ہو گئی۔ (ص:۷۶) شاہ ولی اللہ، ہمعات، اردو ترجمہ۔

۱۸۸ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، کیمیائے سعادت، غزالی ص۳۰۳

۱۸۹ عوارف المعارف دوم ص ۵۳، بحوالہ فراہی ص ۱۰۳

۱۹۰ ابو محمد عبدالاحد اوراد الصوفیہ بمبئی ص: ۱۵-۱۷، بحوالہ فراہی ص ۱۰۳

۱۹۱ ملاحظہ ہو شاہ ولی اللہ اللوامع شرح حزب البحر

۱۹۲ فتوحات ج ۱ ص ۱۰ بحوالہ نظاج ۱ ص ۱۴

۱۹۳ فتوحات ج ۱ ص ۹۸، بحوالہ نظامی ج ۱ ج ۱۴۰

۱۹۴ بحوالہ نظامی ص ۱۴۳ ج ۱

۱۹۵ گلزار ابرار ص ۱۳۲-۱۲۱، بحوالہ نظامی ج ۱ ص ۲۶۵

۱۹۶ سیر الاولیاء ص ۳۷۸، بحوالہ نظامی ص ۲۳۳ ج ۱

۱۹۷ بحوالہ نظامی ج ۱ ص ۲۷۵

۱۹۸ نظامی ج ۱ ص ۲۸۱

۱۹۹ شبلی نعمانی جیسا بالغ نظر ناقد بھی مثنوی کی سحر آفریں شاعری کی زد میں آنے سے نہ بچ سکا۔ بقول شبلی ''فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نثر یا نظم میں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ شبلی کہتے ہیں کہ اس لحاظ سے اگر علماء اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی بنسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ 'ہست قرآں در زبانِ پہلوی' تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔'' (سوانح مولانا روم ص ۶۹ بحوالہ نظامی ص ۱۵۶- ۱۵۵، ص ۱)

۲۰۰ محولہ مقالات احسان ص ۳۹۸

۲۰۱ ملاحظہ ہو اشرف علی تھانوی، مبادی التصوف فی بنیان المشید، شیخ احمد کبیر رفاعی، ترجمہ مولانا ظفر احمد، کراچی ص: ۱۳۷

۲۰۲ بحوالہ البونی: ۶۲۹-۳۰

۲۰۳ امیر خورد، سیر الاولیاء اردو ترجمہ ص: ۵۸۳

۲۰۴ ایضاً ص: ۵۸۷

۲۰۵ ایضاً ص:۵۸۹۸

۲۰۶ ایضاً ص:۵۸۸

۲۰۷ ایضاً ص:۵۸۹

۲۰۸ ایضاً ص:۵۹۰

۲۰۹ ایضاً ص:۵۹۰

۲۱۰ ایضاً ص:۵۹۶

۲۱۱ سیر الاولیاء بحوالہ نظامی ج ا ص ۱۹۷، سیر الاولیاء میں لکھا ہے کہ محمد چشتی نے نماز معکوس بھی پڑھی تھی۔ فرید الدین شکر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ایک مسجد سے متصل کنویں میں چلۂ معکوس کھینچا تھا۔ وہ اس طرح کہ درخت کی ایک شاخ جو کنویں کے اوپر سایہ فگن تھی اس سے کنویں میں الٹے لٹک کر آپ صلوٰۃ معکوس پڑھا کرتے تھے۔ ملاحظہ ہو عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخبار، کتب خانہ رحیمیہ دیوبند ص:۵۹

۲۱۲ سیر الاولیاء ص:۴۲۹

۲۱۳ وہ استغفار اس طرح ہے: استغفرا الله ذوالجلال والاکرام من جمیع ذنوب والآثام. (بحوالہ امیر خورد، سیر الاولیاء اردو ص ۵۹۶

۲۱۴ سیر الاولیاء ص:۵۹۶-۹۷

۲۱۵ نیت نامہ مطبوعہ بہار شریف، ص:۱۸

۲۱۶ ایضاً ص:۱۷-۱۸

۲۱۷ نفس ناطقہ میں لطیف کیفیات پیدا کرنے کے لئے بعض جامد طبیعت والے سالکین کو سماع کی ترغیب بھی دی جاتی ہے۔ بقول شاہ صاحب ''بہتر ہے کہ سماع میں رنگین اشعار ہوں، وہ نغمے اور زیر و بم کے ساتھ گائے جائیں۔ ایسے شخص کے لئے رباب اور تنبورے کی موسیقی بھی مفید بتائی گئی ہے۔ دلیل یہ لائی گئی کہ موسیقی سرور و مستی پیدا کرنے میں وہی تاثیر رکھتی ہے جو تاثیر کہ شراب میں ہوتی ہے۔ سو عشق پاکباز، سماع اور شعر و نغمہ کی ترکیبیں آزمائی جائیں تو جامد طبیعت والے سالکین بھی اپنے اندر تبدیلی محسوس کرتے ہیں اور ان کی طبیعت کا جمود ٹوٹ جاتا ہے۔ گو کہ شاہ صاحب طلب وجد کے لئے تلاوت قرآن اور اس پر غور و فکر کا راستہ

بھی تجویز کرتے ہیں۔ لیکن وہ ارباب وجد میں مروجہ طریقوں کی یکسر نفی نہیں کرتے۔ **ھمعات** ص:۱۸۸

۲۱۸ اہل تصوف کے یہاں عشق پر غیر معمولی زور ہے لیکن یہ وہ عشق نہیں جو زمینی علائق سے یکسر پاک ہو، بلکہ بعض صوفیاء تو عشق حقیقی تک پہنچنے کے لئے عشق مجازی کی ترغیب دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ بقول شاہ صاحب کند ذہن یا جامد طبیعت والے شخص کے لئے جس کا نفس ناطقہ ملکی اور الٰہی موثرات کو قبول کرنے میں حساس نہ ہو اسے چاہیے کہ اپنے اندر اس قسم کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے کسی سے عشق ومحبت پیدا کرے۔ بعض یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ یہ عشق ومحبت پاک ہو۔ اس میں شہوانیت کا دخل نہ ہو کہ ایسا شخص جب اپنے محبوب کو آتا جاتا دیکھتا ہے تو یہ کیفیت اس پر اثر ڈالتی ہے۔ وہ وصال کا طالب ہوتا ہے اور اسے فراق سے وحشت ہوتی ہے۔ محبوب کے التفات پر اس کے دل کی کلی کھل جاتی ہے اور بے التافاتی پر وہ پژمردہ ہوجاتا ہے۔ ہمعات ص:۱۸۷

۲۱۹ R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* Delhi 1976. ص۶۰-۶۱

۲۲۰ عوارف اول ص۱۰۹ بحوالہ فراہی ص۵۹

۲۲۱ ملاحظہ ہو نفحات الانس ص۱۸۱-۱۸۲، تذکرۃ الاولیاء ص۴۳۱-۴۴۳

۲۲۲ سیر الاولیاء ص: ۱۲۷

۲۲۳ ایضاً

۲۲۴ ایضاً ص:۹۲

۲۲۵ ایضاً ص:۹۳

۲۲۶ ایضاً ص:۹۵

۲۲۷ ایضاً ص:۹۶

۲۲۸ **ھمعات** ص۱۳۱

۲۲۹ تفصیل کے لئے دیکھئے ولی اللہ القول الجمیل ص۴۴-۴۵ بحوالہ فراہی ص۹۶

۲۳۰ اشرف علی تھانوی مبادی تصوف، بیان المشید، رفاعی کراچی ص۳۱۳

۲۳۱ تفصیل کے لیے دیکھئے شاہ ولی اللہ کا تجربہ مشاہدہ حق اور اس کے طریقے۔ (القول الجمیل ص۳۹ اور ہمعات ص۱۱)

۲۳۲ کشف المحجوب ص ۲۲۳ بحوالہ فراہی ص ۱۰۷

۲۳۳ ملاحظہ ہو ابو حامد محمد غزالی ''کیمائے سعادت، اردو ترجمہ محمد سعید الرحمٰن علوی، لاہور ص:۳۱

۲۳۴ ملاحظہ ہو مکتوبات تصوف ج ا ص ۷۷، سہارنپور

۱۳۵ غزالی کے حجت الاسلام بن جانے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ایک ایسے عہد میں مصالحتی مفکر کا کام انجام دیا جب مسلم فکر انتہائی بحران، انتشار اور تشتت کی کیفیات سے دوچار تھی جب علماء وفقہاء کے گروہ ایک دوسرے کی تکفیر میں فیاضی کا مظاہرہ کرتے اور جب فقہاء محدثین اور اہل خیر اور صوفیاء میں سے ہر ایک کو صرف اپنے ہی برحق ہونے کا دعوی تھا۔ غزالی نے ان متضاد فکری دھاروں کے درمیان ایک مقبول عام اسلام کی تاویل وتشریح کا کام اپنے ہاتھوں میں لے لیا۔ ان کی تصنیف '**التفرقه بين الاسلام و الزندقه**' اسی Synthesis کی ایک کوشش ہے۔ ایک مقبول عام اسلام کی تعمیر میں غزالی نے ان روایتوں کی بھی بین بین تاویل کی کوشش کی جن کی بنیاد پر مسلمانوں کے متحارب گروپ ایک دوسرے کی تکفیر کیا کرتے تھے۔ مثلاً تہتر فرقوں والی حدیث کے سلسلے میں انہوں نے کہا کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ جو فرقے جہنم میں جائیں گے وہ ہمیشہ دوزخ میں نہیں رہیں گے۔ بلکہ بقدر اپنے گناہوں کے اس میں مدت مخصوص کے لیے رکھے جائیں گے۔ (**غزالی، التفرقه بين الاسلام والذندقه**، ص:۴۰ طبع علی گڑھ) اسی طرح انہوں نے ''**القدريه مجوس هذه الامة**'' والی حدیث کی فی نفسہ تنقید کے بجائے صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ قدریہ کے سلسلے میں امت میں دو رائے پائی جاتی ہے اس کا واقعی فیصلہ اسی حاکم کے دربار میں ہوسکتا ہے جو سب سے بڑا عالم اور دانا ہے۔ (**غزالی رساله املاء فی المشکلات الاحياء ۱۳۱۱ھ مطبع مصر**) غزالی نے تاویل نصوص کی بنیاد پر بھی کفر واسلام کے فیصلے کو غلط قرار دیا۔ انہوں نے تواتر کے انکار کو بھی کسی کے تکفیر کے لئے ناکافی قرار دیا اور یہ دلیل دی کہ قرآن مجید کے علاوہ کسی چیز کا تواتر ثابت ہونا مشکل ہے اور یہی موقف انہوں نے اجماع کے سلسلے میں اختیار کیا۔ غزالی نے متحارب فکری گروہوں میں اس صلح جوئی کو رواج دینے کی کوشش کی کہ تمام ہی اہل قبلہ مسلمان ہیں۔ ایک ایسے وقت میں جب کہ متحارب گروہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہوں۔ ایک صلح جو آواز کے لیے لوگوں کے دل اور کان فطری طور پر کھلے ہوئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اس صلح جوئی کے نتیجے میں فرقہ پرستی کی آگ قدرے ٹھنڈی ہوگئی۔ حنابلہ اور اشاعرہ کے مابین مخاصمت میں وہ پہلی سی شدت نہ رہی اور ۵۰۲ھ میں سنی اور شیعہ کے مابین بقائے باہم کے اصولوں پر صلح ہوگئی۔ غزالی کو ایک moderate قابل قبول شارح اسلام کی حیثیت سے متعارف کرانے میں ان کی اس وسیع القلبی کا بھی رول ہے جو انہوں نے غیر مسلم قوموں کے سلسلے میں اختیار کیا۔ انہوں نے فقہاء کی طرح جنت وجہنم کا فیصلہ کرنے کے بجائے اسے یوم آخر کے

سپرد کیا اور یہ بات کہی کہ مسلمان تو کجا "**بل اقول اکثر نصاری الروم والترک فی هذا زمان تشملهم رحمه انشاء الله تعالیٰ**" (غزالی الرسالہ بین الاسلام والزندقہ، ص۷۵، مطبوعہ مصر)
"ترجمہ: بلکہ میں کہتا ہوں کہ نصاری، روم اور ترک جو ہمارے زمانے میں ہیں ان کو رحمت الٰہی انشاء اللہ شامل ہوگی۔"

غزالی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تصوف کو mainstream مسلم فکر میں شامل کیا اور اس کے لئے نظری اساس فراہم کی۔ اس سے پہلے گو کہ متصوفین کا گروہ موجود تھا۔ ان کی تصنیفات اور حلقے بھی جابہ جا قائم تھے لیکن انہیں مستند اسلامی فکر کا نقیب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ البتہ جب غزالی نے فقہ ظاہر اور فقہ باطن کی تطبیق کے نتیجے میں اسلام کا ایک مصالحانہ قالب تیار کرنے کی کوشش کی تو دوسرے بہت سے فرق کی طرح اہل تصوف کے حلقوں کو بھی جمہور مسلم فکر کا حصہ سمجھا جانے لگا۔

تصوف کو mainstream مسلم فکر کی حیثیت مل جانے سے اہل تصوف کے خیموں میں زبردست سرگرمیوں کا ظہور ہوا۔ نہ صرف یہ کہ مختلف شیوخ نے اپنے کاموں کی تنظیم کے لئے طرق اور سلسلوں کا اجراء کیا بلکہ عوامی حمایت اور اعتبار کے مل جانے سے بہت جلد انہی ائمہ تصوف نے عامۃ المسلمین میں کلیدی حیثیت اختیار کر لی۔ سید احمد الکبیر الرفاعی جو سلسلہ رفاعیہ کے بانی ہیں اور غزالی کے ہم عصروں میں شمار ہوتے ہیں، ان کی مقبولیت کا یہ عالم ہو گیا کہ ان ایام میں جنہیں اہل تصوف کے نزدیک خصوصی اہمیت حاصل ہے مثلاً شعبان کی پندرہویں رات کو سید رفاعی کے یہاں ایک ایک لاکھ حاضرین کا اژدہام ہونے لگا۔ (شذوز، ج۴، ص۲۶۰) ابن خلکان نے ان ہی سید رفاعی کی بابت لکھا ہے کہ ان کے میلے کے موسم مقرر ہیں جن میں بے شمار فقراء جمع ہوتے ہیں اور جہاں ان کے قیام و طعام کا انتظام کیا جاتا ہے۔ روحانیت کے یہ میلے تماش گاہوں میں بدل گئے جہاں فقیروں کے غول کے غول مختلف قسم کے کرتبوں کا مظاہرہ کرتے۔ کوئی زندہ سانپوں کو نگلتا تو کوئی دہکتے ہوئے تندور میں کود پڑتا۔ ان کے لیے الاؤ روشن کیا جاتا یہ اس آگ کے اردگرد ناچتے یہاں تک کہ آگ بجھ جاتی۔ گویا روحانیت کی یہ خانقاہیں عوامی اسلام کے مرکز بن گئے جہاں فقراء و مساکین کے ساتھ ساتھ ناکاروں اور کاہلوں کے لئے قیام و طعام کا وافر انتظام پایا جاتا تھا۔ اور ایسا ہوتا بھی کیوں نہیں کہ دین کی دوسری تمام تعبیرات کے مقابلے میں اس عوامی تشریح پر عمل کرنا آسان تھا۔ خود شیخ الطائفہ سید احمد کبیر سے منقول ہے کہ **سلکت کل الطرق الموصلة فما رایت اقرب الاسهل الا اصلح من الافتقاء الذل والانكسار** یعنی میں سلوک کی ساری راہوں پر چلا ہوں مگر سب سے آسان اور مناسب ترین راہ مجھے محتاجی اور نیاز مندی اور شکستگی سے زیادہ کوئی اور نظر نہ آئی۔ (بحوالہ مقالات احسانی ص:۱۹۵)

۲۳۶ سراج طوسی، جو چوتھی صدی کے معروف صوفی عالم ہیں، اس امر پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ جب حدیث کی صحت معلوم کرنے کے لئے محدثین سے رجوع کیا جاتا ہے، کسی فقیہہ کو اس کام کے لئے زحمت نہیں دی جاتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ دلوں کے وجد، اسرار کی وراثت، معاملاتِ قلوب جیسے مسائل میں اہل تصوف کے بجائے کسی اور سے رجوع کیا جائے۔ سرّاج کے مطابق اہل تصوف ان علوم کے امام ہیں اور یہ ایسے علوم ہیں جو بلند معانی سے بحث کرتے ہیں۔ اس بارے میں اگر دوسرے میدان کے لوگ طبع آزمائی کرنے لگے تو گویا یہ تباہی کو دعوت دینا ہوگا۔ (کتاب اللمع ص۵۴) عبدالوہاب شیرانی نے اپنی کتاب طبقات الصوفیاء الکبریٰ کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اگر ائمۂ فقہ کتاب وسنت کی کلیات سے جزئیات برآمد کرنے، فرض، واجب، سنت، مستحب، حرام، مکروہ کا حکم لگانے کا اختیار رکھتے ہیں تو پھر ائمہ تصوف جو کہ عارفین کتاب وسنت ہیں اگر جزئیات پیدا کریں یا اس پر حکم لگائیں تو اس پر کیوں تعجب کیا جائے۔ اگر مجتہد کو یہ حق حاصل ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی اجتہادی کوششوں سے غیر تشریعی امور میں حکم وارد کرسکتا ہے تو پھر اہل دل کو یہی اختیار نہ دینے کی آخر کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ (بحوالہ طبقات الصوفیاء الکبریٰ، ص۴، ج۱ بحوالہ مقالات احسانی ص۲۲۰) اس خیال کے عام ہوجانے سے اہل تصوف کی کتابوں پر بھی کتب فقہ کی طرح دینی فکر کا گمان ہونے لگا اور جمہور مسلمان یہ سمجھنے لگے کہ اہل تصوف نے معرفت اور حقائق کا جو ذخیرہ اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے وہ دراصل انہی ماخذ سے ہے جہاں سے ائمہ فقہ نے فقہی مسائل کو متخرج کیا ہے۔ اہل تصوف کو اعتبار مل جانے کی ایک وجہ یہ بھی رہی کہ اہل تصوف نے ائمہ فقہ کے مقابلے میں اپنے استحقاق کے لئے کہیں زیادہ موثر دلائل اور تمثیلوں سے کام لیا۔ ائمہ فقہ کا دعویٰ تو صرف یہ تھا کہ انہوں نے آثار وروایات کی روشنی میں کتاب ہدایت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے جس کے نتیجے میں عام لوگوں کے لئے کتب فقہ کی شکل میں دستور العمل وجود میں آگئے ہیں۔ البتہ صوفیائے کرام نے الہام واکتشاف کے حوالے سے راست نبوت سے اپنا سلسلہ جا ملایا۔ جس سے یہ تاثر کسی نہ کسی درجے میں بہرحال باقی رہا کہ یہ حضرات جاری نبوت کے تسلسل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جن کے بغیر دین محض بے روح قوانین کا مجموعہ ہے۔ مثال کے طور پر یہ بات کہی گئی کہ صوفیاء کی چلّہ کشی حضرت موسیٰ کو طور پر بلائے جانے اور وہاں ان کے چالیس روزہ قیام کے مماثل ہے۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ ان کی خلوت گزینی، ترک دنیا اور مراقبہ کشی روحانی ارتقاء کی وہ ناگزیر منزل ہے جس سے خود ذات ختمی رسالت بھی گزر چکی ہے جب آپ نے حرا میں خلوت گزینی اختیار کی۔ لہٰذا صوفیاء کا یہ دعویٰ کہ ان کی روح پر غیبی تجلیات منعکس ہوتی ہیں اس میں کچھ نہ کچھ حقیقت ضرور ہوگی کہ ازل سے یہی طریقہ مردانِ غیب کا رہا ہے۔ بعض مستند علماء نے یہ بھی کہا کہ حرا میں ہاتف غیبی کا تجربہ، جبرئیل کا رسول اللہ ﷺ کو اس طرح بھینچ لینا گویا **بلغ الجهد مني حتى ظننت انه الموت**، دراصل اسی کیفیت سے عبارت ہے جسے صوفیاء توجہ اور حبس دم سے تعبیر کرتے ہیں۔

بعض علماء نے تو یہاں تک کہا کہ اہل تصوف کے یہاں سیر وسلوک کے جومحیر العقول واقعات پائے جاتے ہیں تو کیا عجب کہ ''معراج و اسراء کے واقعات کا کسی رنگ میں امتیوں کو بھی مشاہدہ کرایا جاتا ہو''۔ (مناظر احسن گیلانی، مقالات احسانی، ص ۲۳)

۲۳۷ عباس آفندی محمود العقاد، الشذ ور بحوالہ ابو شامہ ج ۵، ص ۳۲۸، ۱۹۱۵ء بحوالہ حسین فتاویٰ شور ص ۴۱۹)

۲۳۸ ایضاً ص ۳۲۷

۲۳۹ احیاء العلوم دیباچہ ج ۱

۲۴۰ تصوف کے مختلف سلسلے جو اپنا تعلق متقدمین صوفیاء سے جوڑتے ہیں یا جو اپنی پسند کی تاریخی شخصیات سے اپنا سلسلہ بتاتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ ان کا سلسلہ اوپر سے نہیں چلتا بلکہ ان افراد یا شخصیات کے گزر جانے کے بہت بعد کے متاخرین نے اپنے سلسلے کو مستند بنانے کے لئے تاریخ میں پیچھے کی طرف اپنی جڑیں ڈھونڈ نکالی ہیں۔ مثلاً عبدالقادر جیلانی کا حلقہ اثر گو کہ اپنے عہد میں دور دور تک پھیل گیا تھا، لیکن خود ان کے عہد میں شیخ کی ذات سے وابستہ کسی تنظیمی ڈھانچے یا روحانی سلسلے کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا تھا۔ نظامی جو کہ اکثر اپنی تاریخ نگاری میں مورخ سے کہیں زیادہ ایک معتقد کا ذہن استعمال کرتے ہیں وہ بھی اس خیال کے قائل ہیں کہ قادری سلسلے کی تنظیمی شکل شیخ کی موت کے کم و بیش پچاس سال بعد ظاہر ہوئی۔ (نظامی ص ۱۶۲ ج ۱)

تیسری صدی سے پہلے تصوف ایک مستقل مکتبہ فکر کی حیثیت سے متعارف نہیں تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ مسلم معاشرہ کے اخلاقی زوال اور علم دین کے حصول کو حصول دنیا کا ذریعہ بنالینے کی وجہ سے عام قلب مومن ایک گرانی سا محسوس کرتا تھا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب محدثین میں ایسے لوگوں کی ایک بڑی تعداد شامل ہوگئی تھی جو محض سماجی اعزاز و اکرام کی خاطر علم حدیث سے وابستہ ہوگئے تھے یا پھر وہ فقہاء تھے جن کی جدو جہد کا مقصود منتہا زیادہ سے زیادہ یہی رہ گیا تھا کہ وہ نظام وقت میں منصب قضا یا اس طرح کے دوسرے نے اہم منصب حاصل کرلیں۔ ایسی صورت میں اہل دل کے ایک گروہ نے زوالِ فکر و نظر پر نہ صرف یہ کہ صالح تنقید کی بلکہ اس صورت حال سے کبیدہ خاطر ہوکر ایک ایسے رویے کے داعی ہوئے جس نے آگے چل کر ترک دنیا اور ترک علائق کی شکل اختیار کرلی۔ البتہ ابتدائی دو صدیوں میں مسلم معاشرے میں کسی ایسے گروہ کا باضابطہ وجود نہیں ملتا اور نہ ہی کوئی منظّم کوشش دیکھنے کو ملتی ہے جو لوگوں کو دنیا سے کنارہ کشی کی دعوت دیتی ہو۔ زیادہ سے زیادہ اگر کچھ دیکھنے کو ملتا ہے تو وہ صرف یہ کہ علماء محدثین اور فقہائے عظام کی اس بھیڑ بھاڑ میں جہاں حصول علم کو دینوی جاہ و منصب کی سیڑھی بنالیا گیا تھا وہاں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو قرآن و حدیث کا علم بھی رکھتے تھے اور ان کے اندر بھی مناصب دنیا کے حصول کی

تمام تر صلاحیتیں پائی جاتی تھیں لیکن ان حضرات کا تقویٰ انہیں اہل دنیا کی اس بھیڑ بھاڑ میں گم ہوجانے سے روکے دیتا تھا۔ یہی وہ لوگ تھے جن کی گفتگو اور مجلسوں میں تعلق باللہ کی حلاوت ملتی تھی اور ایسا محسوس ہوتا تھا کہ وہ لوگ جو دنیا کو چند روزہ زندگی سمجھتے ہیں ابھی دنیا سے عنقا نہیں ہوئے ہیں۔ کچھ سیاسی حالات اور عوامل تھے جس میں اصلاح احوال کی اجتماعی کوششیں خانہ جنگیوں کا باعث ہوئی تھیں۔ شہادت عثمان سے لے کر شہادت حسین تک اور پھر وقتاً فوقتاً خوارج کے نام سے جو چھوٹی بڑی بغاوتیں نظام کے خلاف ہوتی رہیں اس سے اس تاثر کو تقویت ملتی تھی کہ اب وقت شاید ایک passifism کے اظہار کا ہے اور یہی وہ رویہ ہے جو ابتدائی دو صدیوں میں اہل تقویٰ کی مجلسوں میں غالب نظر آتا ہے۔

البتہ تیسری صدی کی ابتداء سے اس passifism نے فی نفسہ ایک مستقل شکل اختیار کرلی۔ اور وقت کی فقہی فکر کے مقابلے میں رفتہ رفتہ اس کے خدوخال مختلف اور منفرد نظر آنے لگے۔ البتہ ابتدائی صدیوں میں حتیٰ کہ ابن عربی کے ظہور سے پہلے تصوف کے نام پر جتنی گرم بازاری رہی وہ بڑی حد تک قرآنی فریم ورک کے اندر ہی کرتی رہی۔ تمام تر افراط وتفریط کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ اسلامک passifism کا تعلق مجموعی طور پر اسلامی تصور حیات کا ہی پروردہ رہا۔ اس phenomenon کے صحیح ادراک کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ ابتدائی صدیوں کی متصوفانہ ادب پر بھی ہماری نگاہ ہو۔

چوتھی صدی تک تصوف کی اصطلاحیں وجود میں آچکی تھیں اور متصوفین کے الگ الگ حلقے بھی معروف ہوچکے تھے۔ البتہ انہیں عامۃ المسلمین میں ایک غالی اور انتہا پسند گروہ کی حیثیت حاصل تھی۔ وہ عقائد اور واردات قلبی میں کلامی مباحث اور اس کی methodology کے استعمال سے دل و دماغ کو جھٹکا لگانے اور اچانک چونکا دینے والی کیفیات پیدا کرنے کے لئے مشہور تھے۔ جس کی وجہ سے عام ذہنوں میں ان کی حمایت میں یہ تاثر بنتا جاتا تھا کہ اہل اللہ کے اس گروہ میں غایتِ دین اور رضائے الٰہی کی واقعی معرفت کا انہماک پایا جاتا ہے اور وہ جذب و ادراک کی ایک ایسی دنیا میں کھوئے رہتے ہیں۔ البتہ اس گروہ کو mainstream اسلامی فکر میں وہ اعتبار نہیں ملا تھا جو بعد کے دنوں میں غزالی کی مصالحتی کوششوں ہوا۔ چوتھی صدی تک اہل تصوف کا ہدف زیادہ سے زیادہ یہ تھا کہ سالک مقامات میں سے رضا کے آخری مقام پر پہنچ جائے۔ ارباب قلوب کی کیفیت کا ورود ہو، غیب کا مطالعہ کرے اور اذکار کی صفائی اور حقائق احوال کی خاطر اپنے اسرار کو مہذب بنائے۔ یہ بھی کہا گیا کہ ارباب قلوب کے احوال میں سے پہلا حال مراقبہ ہے۔ البتہ اس وقت تک ارباب تصوف کو نہ تو تنزلات خمسہ یا ستہ کا علم ہوا تھا اور نہ ہی مختلف نسبتوں کے حوالے سے وہ اپنے آپ کو مامور من اللہ سمجھتے تھے۔

۲۴۱ اہل تصوف جن بزرگوں سے اپنا ابتدائی تعلق بتاتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ صوفیاء کی اس پہلی نسل میں تصوف

کا با قاعدہ سراغ نہیں ملتا۔ یہ اور بات ہے کہ ان حضرات کے اقوال یا ان سے منسوب محیر العقول واقعات تصوف کی کتابوں میں کثرت سے نقل ہوئے ہیں مثلاً حبیب عجمی، فضیل بن عیاض، ابراہیم بن ادہم، شقیق بلخی، ذوالنون مصری، حاتم اصم، عبدالرحیم دیربی وغیرہم جن کا شمار ابتدائی صوفیاء میں کیا جاتا ہے ان کے یہاں دنیا سے ایک طرح کی بے اعتنائی تو یقیناً پائی جاتی ہے۔ البتہ تب تک ترک دنیا با قاعدہ فلسفہ حیات کی حیثیت سے سامنے نہیں آیا تھا۔ غالباً حارث محاسبی وہ پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے ترک دنیا کو موضوع بنا کر با قاعدہ تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کی کتابیں حکمت، قصص حکایتوں کے انداز میں لکھی گئیں۔ جن میں فلسفیوں کی سی نکتہ شناسی، کلامیوں کے سے اثبات ونفی کا سا انداز اور صوفیان امم سابقہ کی سی حکایتوں کا بیان ملتا ہے جس کو پڑھ کر قاری کو ایسا لگتا تھا گویا اچانک کسی دکھتی رگ پر مصنف نے ہاتھ رکھ دیا ہو۔ کہنے والے نے ایسی بات کہہ دی ہو جو اب تک عام مشاہدہ ہونے کے باوجود نہ جانے کیوں اس کی نگاہوں سے اوجھل رہی، گویا ایک ایک بات میں فاعتبروا یا اولی الابصار کے بے پناہ امکانات پائے جاتے تھے۔

قصص، حکایات اور ترک دنیا کے passifism میں ان ذہنوں کی تسکین کا وافر سامان پایا جاتا تھا جو کلامی مباحث سے شعوری طور پر تو نفرت کرتے ہوں البتہ غیر شعوری طور پر کلامیوں کی نکتہ رسی، ان کے دلوں میں گھر کرتی جاتی ہو، پھر ایک ایسے عہد میں جب مسلسل فتوحات کے نتیجے میں عالم اسلامی کی شکل وصورت تغیر پذیر تھی، معاشی تصورات تیزی سے تبدیل ہو رہے تھے اور عالم اسلامی میں ایک عمومی خوشحالی کا ماحول پایا جاتا تھا اور جب دولت کی اس ریل پیل میں ایسا محسوس ہونے لگا تھا گویا فقر و استغناء کے حاملین بھی اس سیلاب میں بہہ جائیں گے۔ بیدار ذہن اور زندہ قلوب کے لئے ان ملفوظات میں دلچسپی فطری تھی جو فقر واستغناء کو فلسفہ حیات کے طور پر پیش کرتا اور جس کے بیان میں چونکا دینے کا فن پایا جاتا ہو۔

فقر و استغناء سے بھلا کسے انکار ہوسکتا تھا لیکن جب یہی تصورات ترک دنیا کے فلسفے کی حیثیت سے پیش کئے جانے لگے تو اسے دین اسلام میں ایک اجنبی فکر کی حیثیت سے دیکھا گیا۔ چنانچہ امام ابوزرعہ جو اپنے عہد کے کبار محدثین میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے اس فلسفہ حیات کے خلاف سخت تنقید کی۔ انہوں نے حارث کی کتابوں کو اپنی تمام تر نفع بخشی کے باوجود بدعت اور ضلالت پر محمول کیا۔ (ملاحظہ ہو تاریخ بغداد از خطیب، ج۸، ص:۲۱۵) ان کا کہنا تھا کہ جو لوگ محاسبی کی کتابوں کو پڑھ کر چونک اٹھتے ہیں اور جنہیں ان کتابوں میں عبرت کا سامان دکھائی دیتا ہے آخر کیا وجہ ہے کہ کتاب اللہ پڑھ کر ان کے اندر یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔ وساوس اور خطرات کی یہ باتیں آخر کیا وجہ ہے کہ اچانک ہمارے قلب و نگاہ کو موہ لینے کا باعث ہوگئی ہیں۔ کہ کل تک تو اس طرح کی باتیں دینی فکر میں نہیں پائی جاتی تھیں۔ چنانچہ ابوزرعہ اس

نتیجے پر پہنچے کہ صوفیاء کا یہ گروہ فکری انحراف کی راہ پر چل نکلا ہے۔ **هؤلاء قوم خالفوا اهل العلم**

۲۴۲ غزالی کی اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود ان کے اپنے عہد میں دین کے اس اخلاقی تصور کو قبولیت نہ مل سکی۔ ان کی کتابوں کے جلانے کے فتوے جاری کئے گئے۔ مثلاً الذہب لابن عماد (ج ۵ ص:۱۱۵ تا ۱۲۴) میں لکھا ہے کہ مغرب اقصیٰ کی حکومت جو ملثمین اور مرابطین کی حکومت کہلاتی تھی اس نے یہ فرمان جاری کیا تھا کہ اس کے ممالک محروسہ میں غزالی کی جو تصنیف بھی پائی جائے اسے نذرِ آتش کر دیا جائے۔

اندلس کے مشہور قاضی، عیاض کے بارے میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے امام غزالی کی تصنیفات کو جلانے کا فتویٰ جاری کیا جس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ غزالی کا تصور اسلام جو آنے والے دنوں میں orthodoxy کی مستند تشریح سمجھا گیا اور جسے رفتہ رفتہ جمہور مسلمانوں میں مقبولیت حاصل ہوگئی، وہ خود اپنے عہد میں حتی کہ وفات غزالی کے تیس سال بعد بھی جب ان کی کتابوں کے جلانے کے فتوے جاری ہورہے تھے، عامۃ المسلمین میں اس کی حیثیت ایک اجنبی اسلام کی تھی۔