# قرونِ اولیٰ کے تشکیلی دور کے بعد کا اسلام

## (۳)

## تصوّف

ڈاکٹر فضل الرحمٰن

ہمیں یہاں تصوّف کی تاریخ سے بحث نہیں کرنی ہے۔ اس کے تمام عقائد اور اشغال پر روشنی ڈالنا بھی ہرگز ہمارا مقصد نہیں۔ ہم تو یہاں تصوّف کی صرف ان نمایاں خصوصیتوں پر نظر ڈالیں گے جن کا ہمارے موجودہ سلسلۂ مضامین کے موضوع سے قریبی تعلق ہے۔

اس سلسلۂ مضامین میں ہم نے اب تک یہ واضح کر دیا ہے کہ

(۱) اسلامی تاریخ کی ابتدا ہی میں بعض انتہائی نازک مرحلے آئے۔ ان مخصوص تاریخی حالات میں ہمارے راسخ العقیدہ گروہ نے بعض ایسی تدابیر اختیار کیں جو کم و بیش انتہائی نوعیت کی تھیں۔ اور یہ سب کچھ اسلام کے ابتدائی تشکیلی دور میں پیش آیا۔

(۲) چونکہ اس ابتدائی تشکیلی دور کے بعد عملی طور پر اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ اس لئے اس دور کی اختیار کردہ تدابیر کو جو فی الواقع مخصوص تاریخی حالات کا نتیجہ تھیں، دوامی حیثیت بخش دی گئی اور یہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عقائد کا جزو بن گئیں۔

ہم نے پچھلے مضامین میں یہ بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ سیاسی و سماجی شعبۂ زندگی میں بالعموم اور اخلاقی سطح پر بالخصوص، اُن عقائد کا مجموعی اثر جنہیں راسخ العقیدہ گروہ نے بنیاد دی

حیثیت دے دی تھی، ملت کی اخلاقی زندگی پر نہایت تباہ کن ہوا۔ اور ایسا ہونا ناگزیر تھا۔ چنانچہ من جملہ دیگر اسباب کے اس گروہ کے سیاسی رجحانات کا نتیجہ یہ ہوا کہ امور سیاست میں بے اصولی اور بے دلی کی وہ وبا چل پڑی جس کے ہم اب تک شکار چلے آرہے ہیں۔ علاوہ ازیں جن اخلاقی اقدار پر زور دیا گیا ان کا لازمی نتیجہ مایوسی اور قنوطیت کی شکل میں نمودار ہونا تھا جہاں بے اصولی (CYNICISM) اور قنوطیت (PESSIMISM) کا دور دورہ ہو وہاں زندگی اپنے اظہار و تکمیل کے لئے پرانے راستوں سے کترا کر، بلکہ ٹکرا کر، نئے راستے تلاش کر لیتی ہے۔ اب یہ الگ بات ہے کہ یہ نئے راستے منزل تک لے جانے والے ہیں یا اس سے بھٹکانے والے۔

امور مندرجہ بالا کی روشنی میں اب ہم یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ

(۱) اپنے ابتدائی دور میں تصوّف اخلاقی و روحانی نوعیت کا احتجاج تھا سیاسی و کلامی نوعیت کے ان چند مخصوص حالات و کوائف کے خلاف جو امّت کو دوسری اور تیسری صدی ہجری میں پیش آئے۔

(۲) جیسا کہ ہم اوپر ذکر آئے ہیں، قرونِ اولی کے تشکیلی دور کے بعد جمود طاری ہو گیا۔ ان حالات میں تصوّف نے خلا کو پُر کرتے ہوئے عوام کی دینی زندگی کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ اور چھٹی ساتویں صدی ہجری (بارہویں تیرھویں صدی عیسوی) تک پہنچتے پہنچتے تصوف نے اپنی مخصوص نظامی خصوصیات (ETHOS) سمیت ایسی جگہ بنا لی کہ وہ نہ صرف مذہب کے دائرے کے اندر خود ایک مذہب بن گیا بلکہ اس نے اپنے بالائے شریعت ہونے کا اعلان کر دیا۔

ہم ایک بار پھر یہ بتائے دیتے ہیں کہ یہاں ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم تصوف پر تاریخی نظر ڈالتے ہوئے اس کے خارجی عناصر کا سراغ لگائیں۔ ویسے اس حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جاسکتا کہ تصوّف کی تحریک پر، اور بالخصوص اس کے ارتقا کے آخری ادوار میں بعض خارجی اثرات پڑے جو بنیادی نوعیت کے تھے۔ اس میں فی نفسہ کوئی قباحت بھی نہیں تھی کیونکہ ہر تحریک ان عناصر کو اپنے اندر سمو لیتی ہے جو اس کی توسیع کے دوران میں اس کے راستے میں آتے ہیں۔ لیکن اس سے قطع نظر کرتے ہوئے ہمیں یہاں صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں تصوّف کی تحریک کا وظیفہ و منصب کیا تھا۔ اس کی بحیثیت مجموعی تعمیر اور نشو و نما کس طور پر ہوئی، اس نے

اپنا کام کس طریق پر انجام دیا اور ملت اسلامیہ کے لئے اس نے اپنا کیا ورثہ چھوڑا۔

ہمارے خیال میں اس بات کو تسلیم کر لینا چاہئے کہ صحابۂ کرام میں سے بعض کا ذاتی رجحانِ طبع غور و فکر اور باطنی کیفیات کے مشاہدہ کی طرف تھا، (اگرچہ حضرت ابوہریرہ رض اور حضرت ابوذر غفاری رض کے بارے میں بعد کے صوفیوں نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں، انہیں تاریخی حقیقت کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا) بایں ہمہ مندرجہ بالا رجحان رکھنے والے صحابہ کرام کے باطنی زندگی اور اخلاصِ عمل پر زور دینے کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوگا کہ عام اُمت کی معاشرتی شیرازہ بندی کرنے والی خصوصیات سے بے نیاز ہو کر مستقل طریق حیات کی طرح ڈالی جائے۔ بلکہ اس کے برعکس ان کے طرزِ عمل سے امت کی اس مخصوص روح کے اخلاقی شعور میں زیادہ گہرائی و گیرائی پیدا کرنے میں مدد ملی ہوگی۔ جیسا کہ خود رسول اللہ صلعم کی سیرت طیبہ میں بہت ممتاز طور پر وقوع پذیر ہوا کہ آپ کے دینی تجربہ ہی نے تحریک اسلامی کی شکل میں ظہور کیا۔ مثال کے طور پر ابویزید بسطامی کے صوفیانہ احوال یا ابن عربی کی متصوفانہ شاعری کو کسی صحابی کی طرف منسوب کرنا بڑی انمل بے جوڑ سی بات ہوگی لیکن صحابہ کے دور کے کچھ عرصہ بعد اصحاب زہد کی جاندار تحریک چل پڑی جس نے دوسری صدی ہجری میں عروج حاصل کر لیا۔ حضرت حسن بصری کا نام نامی اس تحریک سے منسوب ہے۔ بنیادی طور پر یہ ایک اخلاقی تحریک تھی جس کا مقصد اخلاقی طور پر نیتوں میں اخلاص اور گہرائی پیدا کرنے اور ان کے تزکیہ و تطہیر پر بہ تکرار و بہ اصرار زور دینا تھا اور انسانوں کو اس عظیم ذمہ داری کا احساس دلانا تھا جو زندگی نے ان کے کاندھوں پر ڈال رکھا تھا۔ بظاہر اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، کیونکہ خود قرآن حکیم اور اسوۂ رسول کریم سے اس کی پوری پوری تائید ہوتی ہے لیکن بدقسمتی سے جیسے جیسے یہ تحریک آگے بڑھتی گئی اس میں انتہا پسندانہ ردِّ عمل کی تمام علامات ظاہر ہوتی گئیں۔ اس میں یک رخہ زہد، نفی حیات میں انتہائی انہماک اور غیر مؤلف روحانیت کے عناصر نمو پاتے رہے اور رفتہ رفتہ اس نے باطنی ریاضتوں (جنہیں روحانی کسرت اور کرتب کہنا زیادہ مناسب ہوگا) کے باقاعدہ نظام کی شکل اختیار کر لی۔ قرآن و سنت سے اس کی تائید ہرگز نہیں ہوتی تھی بلکہ یہ تو ان کی تعلیم کے سراسر خلاف تھی۔ کیونکہ قرآن و سنت کا مسلمانوں سے مطالبہ تو یہ ہے کہ وہ اللہ کے راستے میں، یعنی ایک بلند تر اور ثابت مقصدِ حیات کے لئے، معاشرتی و اخلاقی نظام کی تعمیر کے لئے اپنے آرام و آسائش کو، اور اگر ضروری ہو تو، مال و متاع کو صرف کر ڈالیں لیکن زہد کی اس نئی تعلیم کی دعوت یہ تھی کہ مسلمان دولت سے یکسر محروم ہو جائیں۔ ظاہر ہے کہ اگر انسان کسی شے سے محروم ہو تو اسے خرچ کیا

کریگا۔ رہا "اللہ کا راستہ" تو صوفیانے اس کی بھی عجیب و غریب تعبیر کی جس سے ہم جلد ہی بحث کریں گے۔

یہ سارا معاملہ کیونکر وقوع پذیر ہوا؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے صوفی تحریک کی حقیقت کو جاننے کے لئے یہ ماننا ضروری ہے کہ یہ تحریک درحقیقت اسلام کے اندر چند نئے مظاہر کے پیدا ہونے کے خلاف شدید اور انتہائی قسم کا ردّ عمل تھی۔ ان نئے مظاہر میں سے پہلی بات تو یہ تھی کہ حضرت علی رضؓ کے دورِ خلافت کے بعد مؤثر سیاسی قیادت و سیادت کا خاتمہ ہو گیا اور بنو امیہ، خوارج، شیعانِ اہلِ بیت اور حامیانِ ابن الزبیر کے آپس میں اقتدار کی جنگ چھڑ گئی۔ اس نازک مرحلہ پر سب سے اہم مثبت نظریہ "جماعت کا تصور" ظہور میں آیا جس سے ہم نے "سنّت و حدیث" والے سلسلۂ مضامین میں بحث کی تھی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ایک اور تصور نے بھی سر اٹھایا جو غیر ارادی طور پر جماعت کے تصور کی مہارت نفی کرتا تھا اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے انفرادیت اور انزوا کی تائید کرتا تھا۔ ہم پچھلے سلسلۂ مضامین میں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ موخر الذکر تصور کی تائید میں متعدد احادیث کی اشاعت عمل میں آئی مثلاً سنن ترمذی کی حضرت عبداللہ بن عمرؓ والی وہ روایت جس میں کہا گیا ہے کہ علیك بامر خاصة نفسك ودع امر العامة (ملاحظہ ہو شمارہ ۶ صفحہ ۱۲-۱۳) یعنی خاص اپنے کار دیا سے واسطہ رکھو اور امورِ عامہ (یعنی امورِ سیاست و حکومت) میں نہ پڑو۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث جو ہماری کتبِ حدیث میں دائر و سائر ہیں اور المسلم من مسلم المسلمون من لسانه ویده (مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ ہوں) کی قسم کی مسلمان کی تعریف کی تمام روایات اپنے لفظی تغیرات کے ساتھ جو مشہور و معروف ہیں، ان سب کی تہ میں دورِ اوّل کی خانہ جنگیوں اور اس وقت کی بے لگام اور ظلم و استبداد والی سیاست کا وہی پس منظر ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ حساس مسلمان اس صورتِ احوال کی طرف سے غافل رہے ہوں۔ لیکن تہذد و انزوا کے ابتدائی دور کے بعد ان کا ردّ عمل عالمِ ظاہر سے قطعاً بیگانگی اختیار کر کے عالمِ باطن میں استغراق کی تعلیم کی شکل میں نمودار ہوا۔ اس دور کے مشرقِ وسطیٰ میں دیگر مذاہب میں بالعموم اور مسیحیت اور بدھ مت میں بالخصوص ایسے رجحانات کی اشاعت کرنے والے موجود تھے اور تصوف کی تاریخ کے کسی نہ کسی مرحلے پر ان رجحانات کا اثر نمایاں ہوا ہے ۔۔۔ یہ وہ حقائق ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن مسئلہ زیرِ بحث یہ نہیں ہے بلکہ ہمیں تو صرف یہ دیکھنا ہے کہ آخر وہ کیا اسباب تھے جنہوں نے

مسلمانوں کو قرآن و سنت کی تعلیم کے برخلاف ایسے نظریہ حیات کو قبول کرنے پر آمادہ کرلیا۔ یہ مسئلہ اس جواب سے حل نہیں ہو سکتا، جو فی نفسہ صحیح ہے کہ دجلہ و فرات کی وادی میں ایسے نومسلموں کی تعداد خاصی تھی جنہوں نے ظاہری طور پر تو اسلام کو کم و بیش قبول کرلیا تھا لیکن بہ باطن وہ اپنے سابقہ روحانی طرز فکر اور مذہبی طور طریقوں کو ترک کرنے پر یا تو قادر نہ تھے یا اس طرف راغب نہ تھے۔ اس حقیقت کو تسلیم کر لینے پر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ یہ نومسلم اگر اپنے سابقہ طرز فکر سے مغلوب تھے تو کم از کم ان کی اولاد کو تو آگے چل کر صحیح اسلامی نظریۂ حیات کے سانچے میں ڈھل جانا چاہئے تھا۔ لیکن ایسا کیوں نہیں ہوا ؟ بلکہ اس کے برعکس جیسے جیسے وقت گزرتا گیا نفی حیات کا میلان کیوں قوی سے قوی تر ہوتا چلا گیا ؟

جب اپنے زمانے کی سیاسی زندگی میں عوام الناس نے اپنی روحانی امنگوں اور باطنی تمناؤں کی تکمیل کا سروسامان نہ پایا تو ان میں تیزی سے یہ تصور پھیلا کہ مردے از غیب بروں آید و کارے بکند۔ نجات دہندہ کے انتظار کی ایک شکل مسیح علیہ السلام کی آمد ثانی کا عقیدہ تھا جو عیسائیت سے مستعار لیا گیا تھا۔ اور کچھ عرصہ بعد اہل السنت والجماعت کے عقائد کا جزو بن گیا۔ اس کی دوسری شکل وہ تھی جس نے شیعی حلقوں میں جنم لیا اور شروع کے صوفیا کی کوششوں سے اہل السنت کے عقائد میں جگہ پائی۔ یہ تھا مہدویت کا عقیدہ، یعنی ایک ایسے مرد منتظر کی آمد کا یقین جو زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیگا اسی طرح جیسا کہ وہ ظلم و جور سے پُر تھی۔ یہ حقیقت کہ مہدی کی آمد کا عقیدہ اسلام میں صوفیوں کے ذریعہ آیا، اس بات سے ثابت ہے کہ صوفی تحریک کا آغاز ان چند مقبول عام واعظوں کے ذریعہ عمل میں آیا جنہیں مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے اور جنہوں نے مہدی کا مژدہ سنا کر عام مسلمانوں کی وہ بے اطمینانی رفع کرنے کی کوشش کی جو سیاسی افسردگی اور اخلاقی انحطاط کی عام فضا کے باعث ان کے اندر پیدا ہوگئی تھی۔ ابتدا میں یہ دو عقیدے یعنی مسیح کے ظہور ثانی اور مہدی کی آمد ایک دوسرے سے ممیز تھے، کیونکہ ان کے تاریخی ماخذ مختلف تھے۔ لیکن بعد میں انہیں مدغم کرکے ایک بنا دیا گیا۔ اگرچہ اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔

اس وقت جو چیز ہمارے نقطۂ نظر سے اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان عقائد سے امت کی اخلاقی زندگی کس طور پر متاثر ہوئی۔ یہ ضرور ہے کہ نجات دہندہ کے انتظار کا عقیدہ خود یاس و افسردگی کی عام فضا کا نتیجہ ہے، جیسا کہ یہودیوں کی جلاوطنی کے زمانے کی تاریخ سے ظاہر ہے۔ لیکن جب یہ عقیدہ

کسی قوم میں جڑ پکڑ لیتا ہے، تو یاس و افسردگی کی گھٹن میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ عقیدہ ان دوسرے اخلاقی یا ذہنی عوامل کے ساتھ مل کر جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں، اس قنوطیت و بیچارگی کے جذبات کے راسخ ہو جانے کا سبب بنا۔ اس عقیدے کا ماحصل یہ ہے کہ زمانے کے ہاتھوں ہلاکت سے مفر نہیں اس لئے کسی ایسی ہستی کے تعلق سے (جسے مہدی کہہ لیجئے یا مسیح) ایک طرح کی غلط امید اور جھوٹی تسلی حاصل کر لی جاتی ہے، جس کے متعلق دعویٰ تو یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک تاریخی ہستی ہے، لیکن درحقیقت اسے تاریخ سے کوئی سروکار نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک ماورائے تاریخ شخصیت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسیح یا مہدی کے عقیدہ میں عامۃ الناس کے لئے جو چیز اہمیت رکھتی ہے وہ ان کی تسکین ہے جو انہیں اس عقیدہ سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ اس کی تاریخی واقعیت۔ اس سلسلہ میں یہ امر دلچسپ بھی ہے اور سبق آموز بھی کہ ایسی نجات دہندہ ہستی کی گنجائش پیدا کرنے کے لئے حدیث کے ابتدائی مواد کو ایک نئے رخ پر ڈال دیا گیا۔ ہم نے اپنے پچھلے سلسلۂ مضامین میں اس حدیث سے بحث کی تھی جس سے اجماع کے سلسلے میں امام شافعی رح نے استناد کیا ہے اور جس کا متن یہ ہے:-

أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كمقامي فيكم فقال اكرموا اصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب الى آخر الحديث

(ملاحظہ ہو شمارہ ۵ ص ۳)

حضرت عمر رض نے جابیہ کے مقام پر ایک خطبہ دیا جس میں انہوں نے فرمایا، رسول اللہ صلعم ایک بار ہمارے درمیان کھڑے ہوئے بالکل اسی طرح جیسے اس وقت میں تمہارے درمیان کھڑا ہوں اور آپ نے فرمایا سب سے پہلے میرے صحابہ کی توقیر کرو، پھر ان لوگوں کی جو ان کے بعد آئیں اور پھر ان کی جو ان کے بھی بعد آئیں اس کے بعد جھوٹ پھیل جائیگا۔ الخ

جیسا کہ ہم نے اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا، یہ صاف طور پر اس امر کی کوشش ہے کہ مسلمانوں کے پہلے تین طبقوں یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی علمی اور عملی سرگرمیوں کو مذہبی نقطۂ نظر سے مستند قرار دیا جائے۔ مگر اس حدیث میں مسیح کے ظہور ثانی یا مہدی کی آمد کا کوئی خفیف سے خفیف اشارہ بھی نہیں ملتا۔ زمانۂ مابعد میں اسی حدیث کی دوسری شکلیں زیادہ مشہور ہوئیں مثلاً یہ روایت کہ

خیر امتی قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین

امت کے بہترین وہ ہیں جو میرے زمانے میں ہیں، پھر وہ

یلو نھم　　　　　　　　　　جو میرے بعد آئے، پھر وہ جو ان کے بھی بعد آئے۔

ان روایات میں نجات دہندہ کے انتظار کے عقیدہ کا مقدمہ اولی قطعی طور پر موجود ہے۔ ان کی روسے تاریخ برابر روبہ زوال ہے اور اس زوال سے اسے مفر بھی نہیں۔ بلکہ بالآخر ہلاکت کے کنارے تک پہنچنا ناگزیر ہے، تاآنکہ مردِ منتظر آکر اسے ہلاکت سے بچائے۔

جب یہ "ماورائے تاریخ" واقعہ عام مسلمانوں کے عقائد کا جزو بن گیا تو اس پر بھی تصوف نے اکتفا نہ کی۔ اس نے ایک اور کرشمہ دکھایا۔ جو "ماورائے تاریخ" نہیں بلکہ "مابعد التاریخ" اور خالصتہً روحانی تھا۔ صوفیا نے اولیا کا ایک پورا غیر مرئی سلسلہ وضع کر لیا جن کے بل بوتے پر ان کے زعم میں کائنات کا یہ سارا نظام چل رہا ہے۔ یہ سلسلۂ اولیا ایک قطب پر منتہی ہوتا ہے جس کو ان سب کا سردار قرار دیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک اس سلسلہ کا دائمی وجود ہی کائنات کی بقا کا ضامن ہے۔ اور اگر یہ نہ ہو تو نظام کائنات درہم برہم ہو جائے۔ یہاں پھر یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا یہ نظریات شیعی اثرات کا نتیجہ ہیں، یا اس ضمن میں شیعی عقائد خود تصوف سے متاثر ہیں۔ لیکن ہم اتنا ضرور جانتے ہیں کہ اسی زمانے میں امام غائب کا شیعی تصور سنیوں کی سیاسی طاقت کے بالمقابل اہلِ تشیع کے ائمہ کی "مستور قوت" کے دینی عقیدے کی شکل اختیار کر رہا تھا۔ یہ تبدیلی شیعی غُلاۃ کے ہاتھوں سرانجام پائی۔ الغرض، اس ضمن میں خواہ تشیع کا اثر تصوف پر پڑا ہو یا اس کے برعکس تصوف کا مسلک شیعیت پر اثر انداز ہوا ہو، بہرصورت یہ ظاہر ہے کہ تصوف کے قطب و ابدال کے اس نظریہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف انفرادی بلکہ اجتماعی سطح پر بھی عالم ظاہری سے راہِ فرار اختیار کر کے باطن کی غیر مرئی دنیا میں پناہ لینے کا جذبہ پرورش پاتا رہا۔ اہل السنت والجماعت نے اس نظریہ کو اپنے عقائد کا جزو تو کبھی نہیں بنایا، لیکن نہ صرف عامتہ المسلمین میں بلکہ طبقۂ علما میں بھی اسے قبولِ عام حاصل ہوا۔ کیونکہ علما تصوف کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کے سیلاب کے آگے سد نہ باندھ سکے بلکہ رفتہ رفتہ خود اس میں بہہ گئے۔

تصوف کی تحریک کی اشاعت و ترقی کا ایک اساسی عامل تو سیاسی انتشار تھا، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ دوسرا بنیادی سبب یہ تھا کہ ایک جانب طبقۂ علما اور اس کی سرگرمیاں تھیں اور دوسری جانب وہ قوتیں تھیں جن کی نمائندگی صوفیا کر رہے تھے اور جانبین کے درمیان باہمی تعلق ایک مسئلہ بن گیا تھا۔ اخلاقی و معاشرتی اصولوں پر مبنی ہیئت اجتماعی کی حیثیت سے اسلام اس امر کا

متقاضی تھا کہ اسے ایک قانون کی صورت میں منتشکل کیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دور اوّل کے ائمۂ ہدایت نے قانونی سانچے کی بنیادیں استوار کردی تھیں، ان بنیادوں پر فقہِ اسلامی کی تعمیر بعد کے دور کا کارنامہ ہے، جس کا سرانجام دیا جانا ناگزیر تھا۔ کیونکہ توسیع مملکت کے بعد نظم و نسق کی بڑھتی ہوئی ضروریات کا شدید تقاضا تھا کہ تفصیلی قوانین مرتب کئے جائیں چنانچہ اسلامی علوم میں علم فقہ ہی سب سے پہلے مدوّن ہوا لیکن بہت سے اشخاص ایسے تھے جن کے نزدیک صفائے باطن اور تزکیۂ نفس ہی مذہب کی روح ہے۔ ان کو فقہ کا یہ نظام جس میں باطن اور نفس کی گنجائش نہ تھی ایک آنکھ نہ بھایا، ان کے خیال میں یہ اسلام کی ناقص تعبیر تھی۔ اس میں شک نہیں کہ خود فقہا نے اس امر کی پوری پوری کوشش کی ہے کہ فقہی نظام میں اخلاقی محرکات کا عنصر بروئے کار رہے یہاں تک کہ عہد حاضر کے ایک نامور مستشرق کو یہ کہنا پڑا کہ اسلامی فقہ تو محض مسلمانوں کے فرائض و واجبات سے بحث کرتی ہے۔ بایں ہمہ، فقہ قانون ہے اور قانون صرف ظواہر اعمال کو منضبط کر سکتا ہے۔ بنابریں جب علما کا کام فتووں تک محدود ہو گیا تو سوال یہ پیدا ہوا کہ انسان کے ضمیر و باطن کی نگرانی و نگہداشت کون کرے۔ صوفیا نے یہ دعویٰ کیا کہ اس خدمت کو سرانجام دینا ہی ان کا فریضہ ہے۔

علما کا صوفیا کے اس دعوے کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھنا قدرتی امر تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا (اور اس میں وہ حق بجانب بھی تھے) کہ ضمیر یا قلب کی نگہبانی ایک ایسا دعویٰ ہے جس کے پرکھنے کے لئے کوئی معیار نہیں۔ روحانی معاملات کی اس اجارہ داری کے خطرات سے انہوں نے عامۃ المسلمین کو آگاہ کیا لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اہل تصوف کے دعاوی و دلائل کے پیچھے جو قوت کارفرما تھی اس کے سرچشمہ کا سراغ لگانے میں علما ناکام رہے۔ انسانی شخصیت کی حقیقی معنوں میں اخلاقی تشکیل کے لئے قلب و باطن کی زندگی ضروری ہے۔ اس حد تک تصوف کا موقف صحیح ہے اور یہی تصوف کا بنیادی پیغام بھی ہے۔ علما کو چاہئے تھا کہ اسے اپنا لیتے اور اسے اپنے نظام میں سمو لیتے۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ بایں ہمہ علما اور دوسرے حضرات نے ابتدائی دور کے اشتغال تصوف کی انتہائی غیر منضبط کیفیت اور قطعی انفرادیت پر جو اعتراضات کئے، ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ صوفیا نے اپنے تجربات کو "مقامات و احوال" کے ایک باقاعدہ نظام کی شکل دینی شروع کی۔ جس کو اخلاقی و روحانی سفرنامہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ روح کے اس سفر کا آغاز "توبہ" سے ہوتا

ہے جو تصوف کی اصطلاح میں ترکِ دنیا کا دوسرا نام ہے۔ لیکن صوفیوں کا طریقِ کار زیادہ عرصہ تک خالصتہً اخلاقی نوعیت کا نہیں رہا۔ رفتہ رفتہ صوفیا "سُکر" اور "وجد" کی شرابِ معرفت میں غرق ہو گئے۔ جس کے نتائج تنہا تزکیۂ اخلاق کی صورت میں نہیں بلکہ ان بلند بانگ دعووں کی شکل میں بھی نمودار ہوئے جن کا اعادہ بار بار اور نامناسب انداز میں کیا گیا اور جن کے لئے "شطحیات" کی اصطلاح وضع کی گئی۔ یہ دعاوی تزکیہ اخلاق کے نصب العین کے سراسر منافی تھے۔ چنانچہ صوفی تحریک کے ایک ممتاز نمائندہ منصور حلّاج کو چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں اسی طرح کے ایک دعوی کے باعث زندگی سے ہاتھ دھونا پڑا۔

بلاشبہ علما سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ وہ اہلِ تصوف کے اس نصب العین (یعنی حالتِ جذب میں اپنی ذات کو فنا کر دینے) میں ان کے شریکِ حال ہوں گے۔ لیکن معاملات یہیں تک محدود نہ رہے۔ فقہی نظامات کی تدوین کے فوراً بعد مسلمانوں نے علم کلام کو ترقی دی کیونکہ غیر اسلامی نظامہائے فکر کی یورش کے خلاف مدافعت کے لئے یہ ضروری تھا۔ عین اسی کے متوازی صوفیا نے اب یہ دعوی کیا کہ ان پر نہ صرف تزکیہ نفس یا "وجد" "حال" کا ایک نیا راستہ منکشف ہوا ہے بلکہ ان پر علم باطن کی ایک نئی راہ بھی کھلی ہے، جسے وہ "معرفت" سے تعبیر کرنے، اور معتزلہ اور دیگر حکما کی اصطلاحی "عقل" اور علما کے مصطلح "علم" کے بالمقابل پیش کرنے لگے۔ علما کی اصطلاح "علم" حکما کی اصطلاح "عقل" سے ظاہری طور پر وابستہ تھی۔ جہاں تک علما کا تعلق ہے۔ وہ اس مرحلہ پر بھی اہلِ تصوف کے دعاوی میں جس حد تک حقیقت مضمر تھی اسے پہچاننے سے قاصر رہے علما یہ کہنے میں تو یقیناً حق بجانب تھے کہ اہلِ تصوف جس کو "معرفت" کہتے ہیں وہ انسان کا باطنی تجربہ ہے جو اس کی ذات سے آگے نہیں جاتا اور کسی دوسرے شخص کے لئے حجت نہیں ہو سکتا۔ لیکن صرف یہ اعتراض وارد کر دینا کافی نہ تھا۔ ضرورت ایک ایسے مکمل فکری نظام کی تھی جس میں اہلِ تصوف کے وجدان کو عقلی شکل دیکر اس کے لئے جگہ بنائی جاسکتی۔ یہ اسی طرح ہو سکتا تھا کہ عقل کی حقیقی نوعیت کو واضح کیا جاتا اور یہ بتایا جاتا کہ عقل صرف قوتِ مُدرکہ (PERCEPTIVE) نہیں بلکہ قوتِ متشکلہ (FORMULATIVE) بھی ہے۔ اس طرح وجدان محض ذاتی تجربہ نہ رہتا وہ اعتقادِ عامہ کی گرفت میں آجاتا اور اسے عقلِ حقیقی کے معیار پر پرکھا جاسکتا۔ حقیقت نفس الامری کا تقاضا بھی یہی تھا۔

بہرحال، ہوا یہ کہ علما وجدان وعقل کا رشتہ قائم کرنے سے قاصر رہے۔ بعض سنجیدہ اور راسخ العقیدہ صوفیوں نے "وحدت وکثرت"، "سکر وصحو"، "حضور وغیبت" اور اسی طرح کے دوسرے متخالف مگر باہم دگر تکمیل کرنے والے مقولات ایجاد کئے[۲] تاکہ باطنی تجربہ اور اس کے ظاہری تجزیہ وتشکیل دونوں کے ساتھ قرار واقعی انصاف ہو سکے۔ لیکن یہ کوششیں ناکافی تھیں اور ناکام ثابت ہوئیں تاآں کہ شیخ احمد سرہندی رح (متوفی ۱۰۳۵ھ مطابق ۱۶۲۵ء) جیسی تازگیٔ فکر اور جودتِ ذہن رکھنے والی شخصیت سامنے آئی۔ لیکن اس وقت تک امت کو زبردست اور بنیادی نقصان پہنچ چکا تھا۔ بایں ہمہ اس سے قبل کہ نوبت اس حد تک پہنچے، مسلمانوں کی زندگی کے روحانی اور رسمی دونوں طرح کے عناصر کی متناسب ترکیب واصلاح کے لئے ایک سعیٔ بلیغ عمل میں لائی جا چکی تھی۔ یہ مستحسن ومشکور سعی تھی جس نے کچھ عرصہ کے لئے امتِ مسلمہ کی روحانی نشاۃِ ثانیہ کی قوتوں کو حقیقی معنوں میں بیدار کر دیا۔ یہ کارنامہ امام غزالی رح (متوفی ۵۰۶ھ مطابق ۱۱۱۱ء) کا تھا۔ انہوں صاف لفظوں میں علما کو متنبہ کر دیا تھا کہ جب تک ان کے علمِ کلام اور فقہ میں نئی معنویت نہیں پیدا کی جائیگی، وہ تقدس کے ظاہری جامہ میں ملبوس رہتے ہوئے بھی اندر سے کھوکھلے رہیں گے۔ دوسری جانب انہوں نے بہ شدت صوفیا کو یہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ ان کے باطنی واردات کو بے لگام نہیں چھوڑا جا سکتا اور ان کو خود ان کے اپنے معیار پر نہیں بلکہ اسلام کی اقدار کے معیار پر پرکھنا ہوگا۔

امام غزالی رح کی وفات پر ایک صدی بھی نہیں گزرنے پائی تھی کہ تصوف ایک عوامی تحریک بن گئی تھی۔ ایسے وقت میں ابن عربی رح (متوفی ۶۳۸ھ مطابق ۱۲۴۰ء) اور ان کے بعد ان کے پیرووں نے ہمہ اوست کا نظریہ پیش کیا اور اس کے لئے باطنی وجدان ومکاشفہ کو حجت قرار دیا جیسا کہ ہم ایک اور جگہ بتا[۳] چکے ہیں۔ تصوف کے بہروپ میں یہ خالص الہیاتی فلسفہ (THEOSOPHY) تھا۔ خالص فلسفہ نے ایک ایسی تحریک کی پناہ لی تھی جو تزکیۂ اخلاق کی دعوت لیکر اٹھی تھی حقیقت یہ ہے کہ فلسفہ نے امام غزالی رح کے حملوں کی تاب نہ لاکر متصوفانہ وجدان کی آڑلی اور یوں ایک نئی شکل میں نمودار ہوا۔ اس متصوفانہ فلسفہ کے ہمہ اوست کے نظریہ اور اس کے نتائج سے قطع نظر، امت کی ذہنی زندگی کو سب سے زیادہ نقصان اس سے پہنچا کہ اس نے عقل اور کشف کے مابین شدید تناقض پر زور دیا اور خود کو کشف پر

مبنی قرار دیا۔ یہ کشف اس فلسفہ کے نزدیک معصوم و مبرا عن الخطا ہے، جبکہ عقل اس کی رُو سے سراسر غیر معصوم و خطا پذیر ہے۔ تحلیلی مُدرک (PERCEPTIVE) عقل اور ترکیبی و تشکیلی (FORMULATIVE) عقل میں عضویاتی رشتہ پایا جاتا ہے جب کسی معاشرہ میں یہ رشتہ منقطع ہو جائے تو وہ اعلیٰ سطح کی کوئی علمی روایت قائم نہیں رکھ سکتا

جہاں تک ہمہ اوست کے عقیدہ کا تعلق ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ انسانی انا کے اندر جو اخلاقی تناؤ پایا جاتا ہے اس کے لئے اس عقیدے کے اثرات مہلک ہوتے ہیں۔ جب تک یہ نظریہ خالصۃً علمی سطح پر رہتا ہے، مذہبی نقطۂ نظر سے یہ کچھ ایسا زیادہ معنی نہیں رکھتا۔ ذہنی سطح پر اس کے بالمقابل دوسرے نظریات پیش کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اگر کسی معاشرہ کا اخلاقی نظام اس کی گرفت میں آجائے تو اس معاشرے کے اخلاق کی بیخ کنی ناگزیر ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے قرونِ وسطیٰ کے اواخر میں خود صوفیا پر اور ان کے ذریعہ مسلم عوام پر یہی بپتا گزری۔ جب کوئی عراقی کا ہم نوا ہو کہ

چوں خود کردند راز خویشتن فاش
عراقی را چرا بدنام کردند

یا اس کا قائل ہو کہ "خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ" تو اس سے اخلاقی جدوجہد کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے۔ اُس نے تو خیر و شر کی دوئی کے تصوّر سے ہی دستبرداری اختیار کر لی ہے۔ اس کے لئے تو اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ پوری سنجیدگی سے اعلان کرے کہ "ہمہ اوست" اور اس اعلان کے تمام اخلاقی نتائج کو قبول کرے۔

نظریۂ ہمہ اوست سے پیدا ہونے والے اخلاقی زوال کے خلاف مسلمانوں کے ذی علم طبقے میں سے حوصلہ مند شخصیتیں آوازیں اٹھاتی رہیں۔ ان کی اِس جدّوجہد کو خاصی کامیابی حاصل ہوئی۔ اور اس کامیابی میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا۔ اس کامیاب جہاد کی ابتدا چودھویں صدی عیسوی کے ابن تیمیہ رح سے اور انتہا بیسویں صدی کے محمد اقبال رح پر ہوئی۔ وحدت الوجودی تصوف کے خلاف ابن تیمیہ رح کا تند و تیز جہاد مشہور و معروف ہے، اگرچہ اس بارے میں یہ غلطی عام ہے کہ انہیں تصوّف کی ہر نوع کا مخالف سمجھا جاتا ہے، حالانکہ یہ امر واقعہ نہیں ہے[۴]۔ وجودی تصوّف کی مختلف شکلوں کا سب سے شاندار تجزیہ اور اخلاقی نقطۂ نظر سے اس کی سب سے گہری تنقید شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی رح کا کارنامہ ہے۔ مذہبی واردات کے حقیقی جدلیاتی عمل کے ذریعہ انہوں نے باطنی تجربے کی حقیقی عضوی نوعیت اور عالم ظاہر

کی واقعیت کو ظاہر کردیا ہے جس کی رُو سے اول الذکر کو ثانی الذکر کے اور وجدانی مدرکات کو اخلاقی نظام کے تحت لانا ضروری ہے۔ اس طرح شیخ احمد سرہندی رح نے اللہ تعالیٰ کے اخلاقی احکام یعنی شریعت کی بالادستی کو ثابت کردیا۔ ڈیڑھ صدی بعد شاہ ولی اللہ دہلوی رح نے ابن عربی رح کے مقدمات کو تسلیم کرتے ہوئے نئے نتائج نکالے اور اس کے نظامِ فکر کے دائرے کے اندر رہی انہوں نے اخلاقی نظام کی مکمل حقیقت کو اس کا قرار واقعی مقام دوبارہ بخشا۔

چند ممتاز شخصیتوں کی مخالفانہ مساعی کے باوجود تصوف عام مسلمانوں کے دلوں میں گھر کرچکا ہے اور عوامی مذہب کی حیثیت سے ایک بڑی طاقت ہے۔

بارھویں صدی عیسوی میں مقبول عام صوفی سلسلوں (طریقوں) کی تنظیم کے بعد سے تصوف کی تحریک عوامی مذہب بن چکی تھی۔ یہ تحریک سطحی جذباتیت سے لبریز تھی، توجہ "SUGGESTION" اور "مراقبہ" کے ذریعہ خود تاثری AUTO-SUGGESTION کے منظم طریقوں کو اس نے ذریعہ اشاعت و اظہار بنایا اور توہمات کے ایک بڑے تو دہ طومار کو اس نے سہارا دیا اور خود ان سے تائید حاصل کی ـــ یوں یہ تحریک سیلاب کی طرح اسلامی ممالک کے ایک سرے سے لیکر دوسرے سرے تک پھیل گئی ـ قرونِ اولیٰ کے اسلام کا توصاف و صریح مقصد یہ تھا کہ اس دنیا میں اخلاقی و معاشرتی اصولوں پر مبنی نظام قائم کیا جائے لیکن اس نصب العین کو پسِ پشت ڈال دیا گیا۔ اور اس کی جگہ لی۔کس نے؟ شیخ طریقت اور اس کے اقتدار نے، اولیاء اللہ اور ان کی کرامات کے افسانوں اور ان کے مزاروں کی پرستش نے، دوسروں کو اور خود کو ہپناٹزم کا (جسے "توجہ" اور "روحانی تصرف" وغیرہ نام دے گئے) شکار بنانے کی کوششوں نے غرض کھلی بازی گری اور جاہل اور غریب عوام کو فریب دیکر انہیں لوٹنے کھسوٹنے کی مذموم سرگرمیوں نے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بنیادی طور پر تصوف انسان کی اساسی مذہبی تلاش اور تقاضوں کی تکمیل کرتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم ان بنیادی و لازمی عناصر کی تمیز کریں، جذباتی اور عمرانی ملبے تلے سے ان صالح عناصر کو نکالیں اور انہیں متحد و مربوط و مؤتلف اسلامی نظام میں پھر سے سموئیں۔ اسلامی فکر کی وحدت کے لئے مؤثر سانچہ اجتہاد اور اجماع کا تھا۔ لیکن اوائل ہی میں اس پر بندش لگادی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کی داخلی سالمیت کا خاتمہ ہوگیا۔ اس کے مختلف عناصر اپنی اپنی مختلف راہوں پر بالارادہ یا بلا ارادہ چل نکلے۔ چنانچہ بعد کی صدیوں میں اسلام کے نام پر مختلف مذاہب ایک دوسرے کے متوازی بلکہ

بعض صورتوں میں متخالف خطوط پر نشوونما پاتے رہے۔ ان میں سے متصوفانہ اسلام نے اپنے لئے جو راہ منتخب کی، اس کے نمایاں نشانوں کا ذکر ہم نے اس مضمون میں کیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اس کے اسباب کیا تھے۔ ہم اس سلسلۂ مضامین کی اگلی قسطوں میں فلسفیانہ تحریک سے اور پھر نظامِ تعلیم سے بحث کرنے کے بعد اس ساری بحث کے نتائج تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ وما توفیقی الا باللہ۔

---

# حواشی

(۱) ایچ، اے، آر، گب: محمڈنزم (انگریزی) مطبوعات منٹر (MENTOR) صفحہ ۸۰-۸۱۔ یہ قول گب نے ہالینڈ کے مشہور مستشرق سنوک ہرگرونیے کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

(۲) راقم الحروف نے اپنی تالیف "منتخب مکتوبات شیخ احمد سرہندی" کے مقدمہ (انگریزی) میں ان اصطلاحات سے تفصیلی بحث کی ہے۔ یہ کتاب عنقریب پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، کراچی کے زیرِ اہتمام شائع ہونے والی ہے۔

(۳) راقم الحروف کی زیرِ اشاعت کتاب "اسلام" (انگریزی) کا ساتواں باب۔

(۴) ملاحظہ ہو الرسائل الکبریٰ، جلد ۲، صفحہ ۹۷۔

(۵) مثال کے طور پر ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ، ج ۱، باب انشقاق التکلیف من التقدیر۔ اس باب کے مشمولات کو ان کی دوسری تحریروں کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہئے جو وجودی تصوف کے اصول پر مبنی ہیں۔