

قرون اولیٰ کے تشکیلی دور کے بعد کا اسلام

(۳)

تصوّف

ڈاکٹر فضل الرحمن

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 سلسلہ مضامین کے موضوع سے قریبی تعلق ہے۔

اس سلسلہ 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 اجہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا، اس لئے اس دور کی اختیار کردہ تدابیر کو جو فی الواقع مخصوص تاریخی حالات کا نتیجہ تھیں، دو اہم حیثیت بخش دی گئی اور یہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عقائد کا جز بن گئیں۔

ہم نے پچھلے مضامین میں یہ سب واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ سیاسی و سماجی شعبہ زندگی میں بالعموم اور اخلاقی سطح پر بالخصوص اسلام کا جو راسخ العقیدہ گروہ نے بنیادی

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 آ رہے ہیں۔ علاوہ ازیں جن اخلاقی اقدار پر زور دیا گیا ان کا لازمی نتیجہ یا بومی اور فنونیت کی شکل میں نمودار ہونا تھا جہاں بے اصولی (CYNICISM) اور فنونیت (PESSIMISM) کا دور دورہ ہو وہاں زندگی اپنے اظہار و تکمیل کے لیے پرانے راستوں سے کتر کر، بلکہ ٹکر 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 تصوف اخلاقی و روحانی نوعیت کا احتجاج تھا سیاسی و کلامی نوعیت کے ان چند مخصوص حالات و کوائف کے خلاف جو آمدت کو دوسری اور تیسری صدی ہجری میں پیش آئے۔

(۲) جیسا کہ ہم اوپر ذکر آئے ہیں، قرونِ اولیٰ کے تشکیلی دور کے بعد جمود طاری ہو گیا۔ ان حالات میں تصوف 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 تصوف 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 تصوف کی تحریک کا وظیفہ و منصب کیا تھا۔ اس کی بحیثیت مجموعی تعمیر اور نشوونما 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 صحابہ کرام میں سے بعض کا ذاتی رجحان طبع غور و فکر اور باطنی کیفیات کے مشاہدہ کی طرف تھا، (اگرچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کے بارے میں بعد کے صوفیوں نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں، انہیں تاریخی حقیقت کے طور پر تسلیم نہیں کیا جاسکتا) بایں ہمہ مندرجہ بالا رجحان رکھنے والے صحابہ کرام کے باطنی زندگی اور اخلاص عمل پر زور دینے کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوگا کہ عام امت 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 طرز عمل سے امت کی اس مخصوص روح کے اخلاقی شعور میں زیادہ گہرائی و گہرائی پیدا کرنے میں مدد ملی ہوگی جیسا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم 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 ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے صوفیانہ احوال یا ابن عربی کی متصوفانہ شاعری کو کسی صحابی کی طرف منسوب کرنا بڑی اہم بے جوڑ سی بات ہوگی۔ لیکن صحابہ کے دور کے کچھ عرصہ بعد اصحابِ نبویؐ 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 زمینوں میں اخلاص اور گہرائی پیدا کرنے اور ان کے تزکیہ و تطہیر پر یہ تکرار و تہا اور 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 بد قسمتی سے جیسے جیسے یہ تحریک آگے بڑھتی گئی اس میں انتہا پسندانہ رد عمل کی تمام علامات ظاہر ہوتی گئیں۔ اس میں ایک رُخِ زہد، لہنی حیات میں انتہائی اہٹاک اور غیر مؤتلف روحانیت کے عناصر نمودار ہوئے اور رفتہ رفتہ اس نے باطنی ریاضتوں، رخصتوں اور کسرت اور کرب کہنا زیادہ مناسب ہوگا) کے باقاعدہ نظام کی شکل اختیار کر لی۔ قرآن 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 رستے میں، یعنی ایک بلند تر اور رُخبت مقصد حیات کے لئے، معاشرتی و اخلاقی نظاں کا حیر کے لئے اپنے آرام و آسائش کو، اور اگر ضروری ہو تو مال و متاع کو صرف کر ڈالیں لیکن نبرد 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

کر گیا رہا "اللہ کا راستہ" تو صوفیہ نے اس کی بھی عجیب 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 رد عمل تھی۔ ان نئے مظاہر میں سے پہلی بات تو یہ تھی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد مؤثر سیاسی قیادت و سیادت کا خاتمہ ہو گیا اور بنو امیہ، خوارج، شیعیان اہل بیت اور حامیان اہل باغ و مرج کے آپس میں اقتدار کی جنگ چھڑ گئی۔ اس تازک مرحلہ پر سب سے اہم مثبت نظریہ "جماعت کا تصور" ظہور میں آیا جس سے ہم نے سنت و حدیث والے سلسلہ مضامین میں بحث کی تھی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ایک اور تصور نے بھی سر اُبھارا جو غیر ارادی طور پر جماعت کے تصور کی مہر مرنہی کرتا تھا اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے انفرادیت اور انفرادی تائید کرتا تھا۔ ہم پچھلے سلسلہ مضامین میں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ مؤرخ الذکر تصور کی تائید میں متعدد احادیث کی اشاعت عمل میں آئی مثلاً سنن ترمذی کی حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ والی وہ روایت جس میں کہا گیا ہے کہ علیؑ باہر خاصۃ نفسک و دوع اہل العامة (ملاحظہ ہو شمارہ ۶ ص ۱۲-۱۳) یعنی خاص اپنے کاروبار سے واسطہ رکھو اور امور عامہ (یعنی امور سیاست و حکومت) میں نہ پڑو۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث جو ہماری کتب حدیث میں دائر و سائر میں اور المسلمون من مسلمہ المسلمون من لسانہ و یدہ (مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ ہوں) کی قسم کی مسلمان کی تعریف کی تمام روایات (اپنے لفظی تعبیرات کے ساتھ) جو مشہور و معروف ہیں، ان سب کی تین دور اول کی خانہ جنگیوں اور اس وقت کی لے لگام اور ہرگز نہ رازا اور سیاست کا وہی پس منظر ہے جس کا ہم نے آجھی ذکر کیا ہے۔ لیکن جبکہ حساس مسلمان اس صورت احوال کی طرف سے غافل رہے ہوں، لیکن زہد و انزواء کے ابتدائی دور کے بعد ان کا رد عمل عالم ظاہر سے قطعاً بیگانگی اختیار کر کے عالم باطن میں استغراق کی تعلیم کی شکل میں نمودار ہوا۔ اس دور کے مشرق وسطیٰ میں دیگر مذاہب میں باعموم اور بحیثیت اور بڑھ 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 جاسکتا لیکن مسئلہ زہد و استغراق یہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں فرصت 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 کر لیا۔ یہ مسئلہ اس جواب سے حل نہیں ہو سکتا، جو فی نفسہ صحیح ہے مگر وجہ و فرات کی وادی میں ایسے نو مسلموں کی تعداد خاصی تھی جنہوں نے ظاہری طور پر تو اسلام کو کم و بیش قبول کر لیا 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 طاقت راغب نہ تھے۔ اس حقیقت کو تسلیم کر لینے پر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ یہ نو مسلم اگر اپنے سابقہ طرز فکر سے مغلوب تھے تو کم از کم ان کی اولاد کو تو اگے چل کر صحیح اسلامی نظریہ 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 ٹوی سے توی تر ہو جھلا گیا؟

جب اپنے زمانے کی سیاسی زندگی میں عوام الناس نے اپنی روحانی امنگوں اور باطنی تمنائوں کی تکمیل کا سد و سامان نہ پایا تو ان میں تیزی سے یہ تصور پھیلا کہ مردے از غیب بروں آید و کار سے بکند۔ نجات و مہندہ 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 سنت و الجماعت کے عقائد کا جزو بن گیا۔ اس کی دوسری شکل وہ تھی جس نے شیعی حلقوں میں جنم لیا اور شروع کے صوفیاء کی کوششوں سے اہل سنت 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 دیا گیا اسی طرح جیسا کہ وہ ظلم و جور سے پڑھتی۔ 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 و اعظموں کے ذریعہ عمل میں آیا جنہیں مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے اور جنہوں نے مہدی کا شہ سنا کر عام مسلمانوں کی وہ بے اطمینانی رفع کرنے کی کوشش کی جو سیاسی انسردگی اور اخلاقی انحطاط کی عام فضا کے باعث ان کے اندر پیدا ہو گئی تھی۔ ابتدا میں یہ دو عقیدے یعنی مسیح کے ظہور ثانی اور مہدی کی آمد ایک دوسرے سے متمیز تھے، کیونکہ ان کے تاریخی ماخذ مختلف تھے۔ لیکن بعد میں انہیں مدغم کر کے ایک بنا دیا گیا۔ اگرچہ اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔

اس وقت جو چیز ہمارے نقطہ 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 و مہندہ کے انتظار کا عقیدہ خودیاس و انسردگی کی عام فضا کا نتیجہ ہے، جیسا کہ مہر دیوں کی جلا وطنی کے زمانے کی تاریخ سے ظاہر ہے۔ لیکن جب یہ عقیدہ

کسی قوم میں جڑ پکڑ لیتا ہے، تو یاس و انسزدگی کی گھٹن میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ عقیدہ ان دوسرے خلاقانہ
 مادہی عوامل کے ساتھ مل کر جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں، اس فنونیت و بے چارگی کے جذبات کے راسخ
 ہو جانے کا سبب بنا۔ اس عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ زمانے کے ہاتھوں ہلاکت سے محفوظ نہیں اس لئے
 کسی ایسی ہستی کے تعلق سے (جسے ہمہدی کہہ لیجئے یا مسیح) ایک طرح کی غلط آمیز 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 ہمہدی 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، اذکر اس کی تاریخی واقعبیت۔ 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 سلسلہ مضامین میں اس حدیث سے بحث کی تھی جس سے اجماع کے سلسلے میں
 امام شافعی رحمہ اللہ نے استناد کیا ہے اور جس کا متن یہ ہے :-

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیہ 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 تمہارا
 درمیان کھڑا ہوں اور آپ نے فرمایا سر تک پہلے میرے
 صحابہ کی توفیر کرو، پھر ان لوگوں کی جوان کے بدائیں
 اور پھر ان کی جوان کے بھی بدائیں اس کے بعد جھوٹ
 پھیل جائیگا۔ الخ

ان عمرو بن الخطاب خطب الناس بالجابية
 فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قام فينا مكفاهي فيكفر فقال اكرموا الصحابي
 ثم الذين يلوذهم ثم الذين يلوذهم ثم
 ينظهر الكذب الى آخر الحدیث
 (ملاحظہ ہو شمارہ ۵ صفحہ ۱۱)

جیسا کہ ہم نے اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا، یہ صاف ظہور پر اس امر کی کوشش ہے کہ
 مسلمانوں کے پہلے میں طباق یعنی صحابہ تابعین اور تبع تابعین کی علمی اور عملی سرگرمیوں کو مذہبی نقطہ نظر سے
 مستند قرار دیا جائے، مگر اس حدیث میں مسیح کے ظہور ذاتی یا ہمہدی کی آمد کا کوئی خفیف سے خفیف اشارہ
 بھی نہیں ملتا۔ زمانہ بادیں اسی حدیث کی دوسری شکلیں زیادہ مشہور ہوئیں مثلاً یہ روایت کہ
 خیر امتی قرنی ثم الذین یلوذهم ثم الذین

جو میرے بعد آئے، پھر وہ جوان کے بھی بن آئے۔

ان روایات میں نجات دہندہ کے انتظار کے عقیدہ کا مقدمہ اولیٰ قطعی طور پر موجود ہے۔ ان کی رو سے تاریخ برابر وہ زوال ہے اور اس زوال سے اسے مفر بھی نہیں۔ بلکہ بالآخر ہلاکت کے کنارے تک پہنچنا ناگزیر ہے، تا آنکہ مردِ منتظر اگر اسے ہلاکت سے بچائے۔

جب یہ "مادرائے تاریخ" واقعہ عام مسلمانوں کے عقائد کا جز بن گیا تو اس پر بھی تصوف نے اتفا نہ کی۔ اس نے ایک اور کرشمہ دکھایا۔ جو "مادرائے تاریخ" نہیں بلکہ "مابعد التاریخ" اور خالصتہً روحانی تھا۔ صوفیائے اولیا کا ایک پورا اخیر مرئی سلسلہ وضع کر لیا جن کے بل بوتے پر ان کے زعم میں کائنات کا یہ سارا نظام چل رہا ہے۔ یہ سلسلہ اولیا ایک قطب پر منہتی 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 شیعہ اثرات کا نتیجہ ہیں یا اس ضمن میں شیعہ عقائد خود تصوف سے متاثر ہیں۔ لیکن ہم اتنا ضرور جانتے ہیں کہ اسی زمانے میں امام غائب کا شیعہ تصور سینوں کی سیاسی طاقت کے بالمقابل اہل تشیع کے ائمہ کی "مستور قوت" کے دینی عقیدے کی شکل اختیار کر رہا تھا۔ یہ تبدیلی شیعہ غلاۃ 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، بہر صورت 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 السنّت والجماعت نے اس نظریہ کو اپنے عقائد کا جز و توکمی نہیں بنایا، لیکن نہ صرف عاتقہ المسلمین میں بلکہ طبقہٴ علما میں بھی اسے قبول عام حاصل ہوا۔ کیونکہ علما تصوف کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کے سیلاب کے آگے سد نہ باندھ سکے بلکہ رفتہ رفتہ خود اس میں بہ گئے۔

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

متخاصمی تھا کہ اسے ایک قانون کی صورت میں منسحل کیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دو اولاد کے ائمہ ہدایت نے قانونی سانچے کی بنیادیں استوار کر دی تھیں، ان بنیادوں پر فقہ اسلامی کی تعمیر بعد کے دور کا کارنامہ ہے، جس کا سرانجام دیا جانا اگر نیرتھا۔ 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 فقہی سب سے پہلے مدون ہوا لیکن مہرت سے اشخاص ایسے تھے جن کے نزدیک عفا سے باطن اور تزکیہ نفس ہی مذہب کی روح ہے۔ ان کو فقہ کا یہ نظام جس میں باطن اور نفس کی گنجائش نہ تھی ایک نہ بھایا، ان کے خیال میں یہ اسلام کی ناقص تعبیر تھی۔ اس میں شک نہیں کہ خود فقہانے 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۔ اس میں بہرہ، فقہ قانون ہے اور قانون عہدت ظواہر اعمال کو منضبط کر سکتا ہے۔ بنا بریں 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۔ صوفیانے 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 بخلا 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 دعویٰ و دلائل کے پیچھے جو قوت کار فرماتی تھی اس کے سرچشمہ کا سراغ لگانے میں علما کام رہے۔ انسانی شخصیت کی حقیقی معنوں میں اخلاقی تشکیل کے لئے قلب و باطن کی زندگی ضروری ہے، اس حد تک تصرف کا مرقف 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۔ یہاں ہمہ علما اور دوسرے حضرات نے ابتدائی دور کے اشغال تصوف کی انتہائی غیر منضبط کیفیت اور قطعی نوعیت پر اعتراضات کئے، ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ صوفیانے اپنے تجربات کو "مقامات و احوال" کے ایک باقاعدہ نظام کی شکل دینی شروع کی۔ جس کو اخلاقی و روحانی سفر نامہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ روح کے اس سفر کا آغاز "توبہ" سے ہوتا

ہے جو تصرف کی اصطلاح میں ترکیب دنیا کا دوسرا نام ہے۔ لیکن صرفیوں کا طریقہ کار زیادہ عرصہ تک خالصتہً اخلاقی نوعیت کا نہیں رہا۔ رفتہ رفتہ صرفیہ "سکر" اور "وجد" کی شراب معرفت میں عرق ہو گئے۔ جس کے نتائج تنہا تزکیہ اخلاق کی صورت میں نہیں بلکہ ان بلند بانگ دعویوں کی شکل میں بھی نمودار ہوئے جن کا اعادہ بار بار اور نامناسب انداز میں کیا گیا اور جن کے لئے "شرطیات" کی اصطلاح وضع کی گئی۔ یہ دعاوی تزکیہ اخلاق کے نصب العین کے سر امر منافی تھے۔ چنانچہ صوفی تحریک کے ایک ممتاز نمائندہ منصور حلاج کو چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں اسی طرح کے ایک دعویٰ کے باعث زندگی سے ہاتھ دھونا پڑا۔

بلاشبہ علما سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ وہ اہل تصوف کے اس نصب العین (یعنی حالت جذب میں اپنی ذات کو فنا کر دینے) میں ان کے شریک حال ہوں گے۔ لیکن معالفاً یہیں تک محدود نہ رہے۔ فقہی نظامات کی تدوین کے فوراً بعد مسلمانوں نے علم کلام کو ترقی دی کیونکہ غیر اسلامی نظماںے فکر کی یورش کے خلاف مدافعت کے لئے یہ ضروری تھا۔ عین اسی کے متوازی صوفیائے اب یہ دعویٰ کیا کہ ان پر نہ صرف تزکیہ نفس یا "وجد" و "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 اہل تصوف کے دعاوی میں جس حد تک حقیقت مضمر تھی اسے پہچاننے سے قاصر رہے۔ علما یہ کہتے ہیں تو یقیناً حق بجانب تھے کہ اہل 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 دار و کردینا کافی نہ تھا۔ ضرورت ایک ایسے مکمل فکر ہی نظام کی تھی جس میں اہل 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 متشککہ (FORMULATIVE) بھی ہے۔ اس طرح وجدان محض ذاتی تجربہ نہ رہتا وہ اتنا عام کی گرفت میں آجاتا اور اسے عقل حقیقی کے معیار پر پرکھا جاسکتا۔ حقیقت نفس الامری کا تقاضا بھی یہی تھا۔

بہر حال، ہوا یہ کہ علما و جہان و عقل کا رشتہ قائم کرنے سے قاصر رہے۔ بعض سنجیدہ اور
 راسخ العقیدہ صوفیوں نے ”وحدت و کثرت“، ”شکر و صحو“، ”حضور و غیبت“ اور اسی طرح کے
 دوسرے متخالف مگر باہم مدگر تکمیل کرنے والے مقولات ایجاد کئے تاکہ باطنی تجربہ اور اس
 کے ظاہری تجزیہ و تشکیل دونوں کے ساتھ قرار واقعی انصاف ہو سکے۔ لیکن یہ کوششیں ناکافی
 تھیں اور ناکام ثابت ہوئیں تا آنکہ شیخ احمد سرہندی رح (متوفی ۱۰۳۵ھ مطابق ۱۶۲۵ء) جیسی
 تازگی فکر اور جودت ذہن رکھنے والی شخصیت سامنے آئی۔ لیکن اس وقت تک امت کو زبردست
 اور بنیادی نقصان پہنچ چکا تھا۔ بہ اس ہمہ اس سے قبل کہ نوبت اس حد تک پہنچے، مسلمانوں کی
 زندگی کے روحانی اور رسمی دونوں طرح کے عناصر کی متناسب ترکیب و اصلاح کے لئے ایک سعی
 بلیغ عمل میں لائی جا چکی تھی، یہ مستحسن و مشکور سعی تھی جس نے کچھ عرصہ کے لئے امت مسلمہ کی
 روحانی نشاۃ ثانیہ کی قوتوں کو حقیقی معنوں میں بیدار کر دیا۔ یہ کارنامہ امام غزالی رح (متوفی ۱۰۵۲ھ
 مطابق ۱۱۱۱ء) کا تھا۔ انہوں صاف لفظوں میں علما کو متنبہ کر دیا تھا کہ جب تک ان کے علم کلام اور
 فقہ میں نئی معنویت نہیں پیدا کی جا سکی، وہ تقدس کے ظاہری جامہ میں ملبوس رہتے ہوئے بھی اندر سے
 کھوکھلے رہیں گے۔ دوسری جانب انہوں نے بہ شدت صوفیاء کو یہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی
 کہ ان کے باطنی واردات کو بے دگام نہیں چھوڑا جا سکتا اور ان کو خود ان کے اپنے معیار پر نہیں بلکہ
 اسلام کی اقدار کے معیار پر پرکھنا ہو گا۔

امام غزالی رح کی وفات پر ایک صدی بھی نہیں گزرنے پائی تھی کہ تصوف ایک عوامی تحریک بن گئی
 تھی۔ اسی وقت میں ابن عربی رح (متوفی ۱۰۳۵ھ مطابق ۱۱۲۴ء) اور ان کے بعد ان کے پیروں
 نے ہمہ اوستہ کا نظریہ پیش کیا اور اس کے لئے باطنی وجدان و راکاشف کو حجت قرار دیا جیسا کہ ہم ایک
 اور جگہ بتا چکے ہیں۔ تصوف کے بہرہ ور ہیں یہ خالص الہیاتی فلسفہ (THEOSOPHY) تھا۔ خالص
 فلسفہ نے ایک ایسی تحریک کی پناہ لی تھی جو نرگز کیہ اخلاق کی دعوت لیکر اٹھی تھی حقیقت یہ ہے کہ فلسفہ نے
 امام غزالی رح کے حلوں کی تاب نہ لا کر متصرفانہ وجدان کی آڑ لی اور یوں ایک نئی شکل میں نمودار ہوا۔ اس
 متصرفانہ فلسفہ کے ہمہ اوستہ 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 برزور دیا اور خود کو کشف پر

یعنی 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 مدرک (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 امان کے اندر جو

اخلاقی تناؤ پایا جاتا ہے اس کے لئے اس عقیدے کے اثرات ہلکا ہوتے ہیں۔ جب تک یہ نظریہ خاصۃً علمی سطح پر رہتا ہے، مذہبی نقطہ نظر سے یہ کچھ ایسا زیادہ معنی نہیں رکھتا۔ ذہنی سطح پر اس کے بالمقابل دوسرے نظریات پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اگر کسی معاشرہ کا اخلاقی نظام اس کی گرفت میں آجائے تو اس معاشرے کے اخلاق کی سیخ کنی ناگزیر ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے قرونِ وسطیٰ کے ادوار میں خود ہندیا پر اور ان کے ذریعہ مسلم عوام پر یہی بیٹا گزری۔ جب کوئی عراقی کاہن نو اہوک

چوں خود کردند راز خویشتن فاش

عراقی را چہ را بد نام کردند

یا اس کا قائل ہو کہ "خود کوزہ و خود کوزہ گرد خود گل کوزہ" تو اس سے اخلاقی جدوجہد کی توقع کیسے کی جاسکتی ہے۔ اُس نے تو خیر و شر کی دونوں کے تصور 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۔

نظریہ ہمہ اوست سے پیدا ہونے والے اخلاقی زوال کے خلاف مسلمانوں کے ذہنی علم طبقے میں سے حوصلہ مند شخصیتیں آوازیں اٹھاتی رہیں۔ ان کی اس جدوجہد کو خاصی کامیابی حاصل ہوئی۔ اور اس کامیابی میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا۔ اس کامیاب جہاد کی ابتداء چودھویں صدی عیسوی کے ابن تیمیہ 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 تصوف کی ہر نوع کا مخالف سمجھا جاتا ہے، حالانکہ یہ امر واقعہ نہیں ہے۔^۴ وجودی تصوف کی مختلف شکلوں کا سب سے شاندار تجزیہ اور اخلاقی نقطہ نظر سے اس کی سب سے گہری تنقید شیخ احمد مرہندی مجدد الف ثانی رح کا کا نام ہے۔ مذہبی واردات کے حقیقی جدیدیاتی عمل کے ذریعہ انہوں نے باطنی تجربے کی حقیقی عضوی نوعیت اور عالم ظاہر

کی واقعیت کو ظاہر کر دیا ہے، جس کی رو سے اول الذکر کو ثانی الذکر کے اور وجدانی مدرکات کو اخلاقی نظام کے تحت لانا ضروری ہے۔ اس طرح شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اخلاقی احکام یعنی شریعت کی بالادستی کو ثابت کر دیا۔ ڈیڑھ صدی بعد شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے ابن عربی رحمہ اللہ کے مقدمات کو تسلیم کرتے ہوئے نئے نئے نتائج نکالے اور اس کے نظام فکر کے دائرے کے اندر ہی 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 کر چکا ہے اور عوامی مذہب کی حیثیت سے ایک بڑی طاقت ہے۔

بارہویں صدی عیسوی میں مقبول عام صوتی 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 اثری AUTO-SUGGESTION کے منظم طریقوں کو اس نے ذریعہ اشاعت و اظہار بنایا اور توجہات کے ایک بڑے تودہ طومار کو اس نے سہارا دیا اور خود ان سے تائید حاصل کی۔ یوں یہ تحریک سیلاب کی طرح اسلامی ممالک کے ایک سرے سے لیکر دوسرے سرے تک پھیل گئی۔ قرونِ اولیٰ کے اسلام کا تو صاف و صریح مقصد یہ تھا کہ اس دنیا میں اخلاقی و معاشرتی اصولوں پر مبنی نظام قائم کیا جائے لیکن اس نصب العین کو پس 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 امتنانوں اور ان کے مزاجوں کی پرستش نے، دوسروں کو اور خود کو پیناٹرم 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 مذہم 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 سموں۔ اسلامی فکر کی وحدت کے لئے مؤثر سانچہ اجتہاد اور اجماع کا تھا۔ لیکن ادائل ہی میں اس پر بندش لگادی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کی داخلی سالمیت کا خاتمہ ہو گیا۔ 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 سلسلہ مضامین کی اگلی قسطوں میں فلسفیانہ تحریک سے اور پھر نظام تعلیم سے بحث کرنے کے بعد اس ساری بحث کے نتائج تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ و ما توفیقی الا باللہ۔

حواشی

- (۱) ایچ، اے، آر، گب : محمد نزم (انگریزی) مطبوعات منٹر (MENTOR) ص ۸۰-۸۱۔ یہ قول گب نے ہالینڈ کے مشہور مستشرق سنوگ ہرگروینے کے حوالے سے نقل کیا ہے۔
- (۲) راقم المحررت 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 زیر اہتمام شائع ہونے والی ہے۔
- (۳) راقم المحررت کی زیر اشاعت کتاب ”اسلام“ (انگریزی) کا ساتواں باب۔
- (۴) ملاحظہ ہو الر سائل الكبرى، جلد ۲، ص ۹۔
- (۵) مثال کے طور پر ملاحظہ ہو حجة الله البالغة، ج ۱، باب انشقاق التکلیف من التقدير۔ اس باب کے شمولات کو ان کی دوسری تحریروں کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہئے جو وجودی تصور کے اصول پر مبنی ہیں۔