Iqbal's Philosophy of Sufism and the Scholarly Contributions of Bashir Ahmad Nahvi

اقبال کا نظریۂ تصوف اور بشیر احمد نحوی کی تحقیقات

Dr.Talib Hussain Hashmi *[1]
Assistant Professor (Adjunct),Department Of Urdu,MY University,Islamabad
Dr.Amina Raja *[2]
Assistant Professor, Department Of Urdu, Karakoram University, Gilgit
Huma Hanif *[3]
M.Phil Urdu Scholar,MY University, Islamabad

ڈاکٹر طالب حسین ہاشمی☆[1]
اسسٹنٹ پروفیسر (ایڈجنکٹ) شعبہ اردو، مائی یونیورسٹی، اسلام آباد
ڈاکٹر آمنہ راجا☆[2]
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، قراقرم یونیورسٹی، گلگت
ہما حنیف☆[3]
ایم۔فل اردو اسکالر، مائی یونیورسٹی، اسلام آباد

Correspondance: drtalibhashmi@gmail.com

eISSN:**3005-3757**
pISSN: **3005-3765**

Received: 18-05-2025
Accepted:15-09-2025
Online:29-09-2025

Copyright:© 2023 by the authors. This is an access-openarticle distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

ABSTRACT: This research explores Allama Muhammad Iqbal's conception of Sufism in the light of the scholarly investigations of Bashir Ahmad Nahvi. Iqbal's interpretation of Sufism, while deeply rooted in Islamic metaphysics, diverges from purely mystical quietism and aligns more with an active, dynamic spirituality that integrates selfhood (Khudi), ethical responsibility and socio-political engagement. The study examines how Iqbal redefined Sufi thought by synthesizing classical Islamic mysticism with modern philosophical currents, thus creating a vision of spirituality that serves as a catalyst for individual and collective awakening. Bashir Ahmad Nahvi's research contributions are critically analyzed to assess how he interprets, contextualizes and expands upon Iqbal's spiritual philosophy. Nahvi's works are noted for their depth of textual analysis, their nuanced understanding of Iqbal's Persian and Urdu poetry and their engagement with the broader intellectual history of Sufism. This paper highlights the intersections between Iqbal's

philosophical reformulation of Sufism and Nahvi's scholarly discourse, emphasizing their relevance to contemporary debates on Islamic thought, cultural identity and spiritual renewal. By critically engaging with Nahvi's research, the study seeks to deepen the understanding of Iqbal's unique place in both Sufi tradition and modern Muslim intellectual heritage.

KEYWORDS:Iqbal, Sufism, Khudi, Islamic philosophy, Bashir Ahmad Nahvi, Islamic mysticism, spiritual reform, modern Muslim thought.

تصوف برصغیر کی فکری اور تہذیبی تاریخ میں ایک ہمہ گیر روایت کے طور پر اپنی جڑیں گہرائی تک پیوست رکھتا ہے۔ اس کی اساس روحانی بالیدگی، باطنی صفائی اور اخلاقی ارتقا پر قائم ہے۔ تاہم ادوارِ گذشتہ میں یہ روایت بعض اوقات خانقاہی جمود، ترکِ دنیا اور محض وجدانی کیفیات تک محدود ہو کر رہ گئی۔ علامہ اقبال نے اس روایت کو نہ صرف از سرِ نو پرکھا بل کہ اس کے فکری و عملی ڈھانچے میں ایک انقلابی روح پھونک دی۔ ان کے نزدیک حقیقی تصوف محض گوشہ نشینی اور مراقبے کا نام نہیں بل کہ ایک فعال اور تخلیقی طرزِ حیات ہے، جو خودی کی تربیت، سماجی بیداری اور امت کی فکری و عملی اصلاح سے وابستہ ہے۔ اقبال کے نظریۂ تصوف کی یہ تجدیدی جہت نہ صرف اسلامی فلسفے کی روایت سے ہم آہنگ ہے بل کہ جدید فکری تقاضوں سے بھی ہم رشتہ ہے۔ اس تناظر میں بشیر نحوی کی تحقیقی خدمات غیر معمولی اہمیت رکھتی ہیں۔ انھوں نے اقبال کے تصوف فہمی کو نہ صرف متنی و فکری بنیادوں پر واضح کیا بل کہ اس کے تاریخی، فکری اور تہذیبی پس منظر کو بھی گہرائی سے اُجاگر کیا۔

"تصوف" کے کئی ایک لغوی معنی ہیں جن میں سے ایک کا مطلب اہل صوف، چٹائی پہ براجمان ہونے والے یا سادہ لوگ شامل ہیں۔ تصوف کا عمل در اصل باطنی صفائی کا نام ہے۔ خالق کی معرفت حاصل کرنے کے طریقوں کا نام تصوف ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ باطنی صفائی کا طریقہ کیا ہے اور باطنی صفائی کے تقاضے کیا ہیں؟ اولیائے کرام کی تعلیمات کے مطابق انسانی دل خدا کی آماج گاہ ہے اور یہ بات قرآن مجید سے بھی ثابت ہے تو زیادہ تر اہل صوف دل کی صفائی کی بات کرتے ہیں۔ اس ضمن میں بتایا جاتا ہے کہ جو انسان اپنے دل کو حسد، کینہ، بغض سے پاک رکھے گا وہی کامیاب ہو گا کیوں کہ دل کو آئینے سے بھی تشبیہ اسی لیے دی جاتی ہے کہ یہ جتنا صاف ہو گا اتنا ہی اپنے مقیم کا واضح عکس پیش کرے گا۔ بہت سارے عُلما اور صُوفیا نے تصوف کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ پیر عبد اللطیف خان نقشبندی نے تصوف کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

> "علم تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیۂ نفس، تصفیۂ اخلاق اور تعمیرِ ظاہر
> وباطن کے حالات معلوم ہوتے ہیں۔ اس علم کی غایت وُاصول سعادت

ابدی کا حاصل کرنا ہے۔ تصوف میں صفات باری تعالیٰ سے متصف ہونا اور اسلام کے درجۂ احسان کے مطابق اپنے اعمال کو ڈھالنا ہے۔"[1]

پیر عبد اللطیف خان نقشبندی کی درج بالا تعریف پڑھنے کے بعد اِس تصور کی نفی ہو جاتی ہے کہ شریعت اور طریقت دو مُتضاد چیزیں ہیں۔ تزکیۂ نفس اور اخلاق کی تکمیل شریعت میں بھی ہوتی ہے طریقت میں بھی۔

اِسی کتاب میں ایک اور جگہ وہ تصوف کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تصوف وہ علم ہے جس سے اسلام کی حقیقت معلوم ہو کہ روحِ انسان اور عقل و نفس کیا ہیں ؟ مرنے کے بعد کیا کیا معاملات ہوں گے۔ جنت اور دوزخ کیا ہیں؟ اللہ تعالیٰ کی معرفت کیا ہے؟ وغیرہ کی تحقیق کرے اور جان لے کہ تصوف اللہ تعالیٰ سے ایسی بے لوث اور بے غرض دوستی اور محبت کا نام ہے جو صرف دنیوی لالچ سے ہی نہیں بل کہ اخروی طمع سے بھی یک سر پاک ہو۔"[2]

پیر عبد الطیف خان نقشبندی کی تصوف کی درج بالا تعریف کو پڑھ کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا وہ فرمان یاد آتا ہے جس کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ میں اللہ کی عبادت جنت کے لالچ یا خوفِ جہنم کی وجہ سے نہیں کرتا بل کہ اس لیے اس کی عبادت کرتا ہوں کہ وہ لائق عبادت ہے۔ مولائے کائنات کے اس فرمان کو غور سے اور تدبر سے سمجھیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ کی محبت وہ طاقت ہے جو ایک باضمیر انسان کو اس کا مطیع بننے پہ راغب کرتی ہے۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین نے مختلف اولیا کی متعین کردہ تصوف کی تعریفوں کے بعد جو خود تصوف کی تعریف کی ہے، وہ یوں ہے:

"اگر تصوف کے مطالب کو احادیث نبوی ﷺ میں تلاش کیا جائے، تو ایسا مترتب ہوتا ہے کہ وہ شخص جو احکامِ الٰہی کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کر کے محسن بنتا ہے ، وہی صوفی ہے اور اس کا یہ احسان تصوف ہے۔"[3]

ڈاکٹر ابو سعید نور الدین نے تصوف کی تعریف کرتے ہوئے احکام الٰہی کو بنیاد بنایا ہے کہ کس طرح تصوف بنیادی طور پہ خدائی احکامات کو قبول کرنے، ان کو دل کی گہرائیوں میں اتارنے کا نام ہے یعنی جب خداوند کریم کے احکامات کسی بھی انسان کے دل میں راسخ ہو جاتے ہیں اور وہ ان احکامات کو مِن و عَن قبول کر کے اِس راہ پہ چل نکلتا ہے تو وہ صوفی بن جاتا ہے گویا صوفی اور اہل تصوف ہونے کے لیے لازمی شرط یہ ہے کہ دل زندہ ہو، قلب جاری ہو اور گوشت کا یہ لو تھڑا جسے دل کہتے ہیں صاف رہے۔

تصوف کی تعریف کرتے ہوئے ڈاکٹر تحسین فراقی لکھتے ہیں:

"ذاتِ واحد کی یکتائی کا کامل شعور و احساس ہی تصوف کا دوسرا نام ہے۔"[4]

ڈاکٹر تحسین فراقی نے تصوف کی تعریف شریعت کے بہت ہی زیادہ قریب رہ کر کی ہے۔اس میں وحدت الوجود کے ان نظریات کا رد نظر آتا ہے۔وحدت الوجود کے وہ تمام نظریات جن میں کچھ احادیث کے حوالوں کو بھی مدِ نظر رکھا جاتا ہے، جیسے ایک حدیث کا مفہوم ہے کہ ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب میں اپنے بندے کے ہاتھ بن جاتا ہوں، پیر اس کے ہوتے ہیں، چلتا میں ہوتا ہوں، آنکھ اس کی ہوتی ہے دیکھتا میں ہوتا ہوں وغیرہ تو اس طرح کے نظریات خالص طریقت کے علم میں آتے ہیں۔شریعت سے ذراہٹ کر ہی ہوتے ہیں۔فراقی نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی یکتائی کے مکمل شعور کو ہی تصوف قرار دیا ہے گویا کہ ان کے نزدیک سب سے بڑی باطنی صفائی خدائے بزرگ وبرتر کو واحد و یکتا اور بے مثل و بے مثال مان لینے میں ہی مضمر ہے۔ڈاکٹر ایچ۔کے کریم بخش وٹوین نے تصوف کی اس طرح تعریف بیان کی ہے اور تصوف کے متعلقات کا ذکر کچھ یوں کیا ہے:

"تصوف کا لفظ یونانی لفظ "سوفیہ" سے گہرے صرفی مراسم رکھتا ہے۔سوفیہ یونانی زبان میں دانش اور حکمت کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔اس کے علاوہ تصوف عربی زبان کے الفاظ صوف یا صفا سے مشتق ہے۔اس طرح صوفی وہ ہے جسے خداوندِ کریم نے دل کی صفائی بخشی ہو اور اُس نے اپنے اخلاق و عادات کو سادہ، مہذب اور شائستہ بنا لیا ہو۔عربی زبان کے لفظ "صوف" کی نسبت سے دیکھا جائے تو صوفی سے مُراد وہ شخص ہے جو تعیش سے مزاحم ہو اور دین کی اَصل سادگی پر کاربند ہو۔یہ تمام الفاظ ایک خاص الوہی دانش اور روحانی تعمیر و تطہیر کے عکاس ہیں۔یہ دانش، یہ جذبہ تعمیر و تطہیر خالص شعور میں جنم لیتا ہے اور خالص شعور اُس وقت جنم پذیر ہوتا ہے جب شعور سے زمانی و مکانی کثافتوں کا بوجھ اتر جاتا ہے۔جب شعور اس بوجھ سے آزاد ہوتا ہے تو دل کی حکمت کا جنم ہوتا ہے اور یہ حکمت قوتِ فکر کی مدد سے حاصل شدہ تجزیاتی علم سے عظیم تر ہے۔"[5]

ڈاکٹر ایچ۔کے کریم بخش وٹوین نے اس تعریف میں پہلے تصوف کے لغوی معنوں پہ بات کی ہے، پھر لفظی معنی پہ بات کی ہے۔اُن کے نزدیک تصوف کے لغوی معنی اور صوف کے لفظ میں بہت ساری صرفی مشابہت ہے۔انھوں نے اصطلاحی حوالے سے جو تصوف کی تعریف کی ہے وہ بہت سارے اہلِ حال صوفیہ کی عملی زندگی پہ منطبق کی جا سکتی ہے کہ جنھوں نے اسلام کی فطری سادگی کو اپنایا، نفس کے خلاف بھرپور مزاحمت کی۔

داتا علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ نے خود بھی تصوف کی عمدہ اور جامع تعریف کی ہے اور دوسرے اولیا کی تصوف کی متعین کردہ تعریفوں کو بھی بیان کیا ہے، جن میں چند ایک درج ذیل ہیں:

"کلمہ تصوف بابِ تفعل سے ہے جس کا خاصہ ہے کہ یہ تکلف فعل کا متقاضی ہو اور یہ اصل کی فرع ہے۔ لغوی حکم اور ظاہری معنی میں اس لفظ کی تعریف کا فرق موجود ہے:

الصفا و الا یۃ ولہا و التصوف حکایۃ للصفا بلاشکایۃ

"صفا ولایت کی منزل ہے اور اس کی نشانیاں ہیں اور تصوف صفا کی ایسی حکایت و تعبیر ہے جس میں شکوہ و شکایت نہ ہو۔"

صفا کے ظاہری معنیٰ تاباں ہیں اور تصوف اس معنیٰ و مفہوم کی تعبیر و حکایت ہے۔"(6)

اس لغوی تعریف میں حضرت علی ہجویری ؒ نے تصوف والوں کی خاص پہچان یہ بتائی ہے کہ جن میں شکوہ و شکایت نہ ہو۔ داتا علی ہجویری ؒ حضرت ابو الحسن نوری ؒ کی بیان کردہ تصوف کی تعریف کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

"تصوف تمام نفسانی لذات و حُظوظ سے دست کشی کا نام ہے۔"(7)

اس تعریف کے پیشِ نظر یہ بات سامنے آتی ہے کہ تصوف تمام طرح کی نفسانی لذتوں کو ترک کرنے کا نام ہے۔ اس دنیا یعنی عالم ناسوت میں اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر سات قسم کی دنیائیں رکھی ہیں جن میں قلب، رُوح، سری، خفی، اخفاء، نفس اور انا شامل ہیں۔ نفس کو بہت تقویت دی گئی ہے، عالم ناسوت میں نفس بہت تگڑا ہے۔ اس کو مسلسل خوراک ملتی رہتی ہے۔ جب کہ باقی دنیاؤں کو طاقت وَر کرنے کے لیے ذکر الٰہی کی ضرورت ہوتی ہے، ساتھ ساتھ مرغن غذاؤں اور پر تعیش زندگی سے دُور بھی رہنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درویش لوگ سادہ غذا کھاتے ہیں اور سادہ غذا کی اہمیت پہ زور دیتے ہیں۔ سادہ غذا جب نفس کو ملے گی تو وہ کم زور رہے گا دوسری طرف ذکرِ الٰہی سے باقی دنیائیں طاقت ور ہوتی جائیں گی۔ قلب جب ذِکر کر کر کے جاری ہو جائے گا تو اس کے اندر نور کا کوندا لپکے گا جس سے انسان اس مقام پہ پہنچ جائے گا کہ چلے گا تو وہ؛ لیکن پیر خدا کے ہوں گے، دیکھتا تو ہو گا وہ لیکن نظر خدا کی ہو گی۔

شیخ زکریا بن محمد الانصاری نے تصوف کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"معنی میں تصوف ایک علم ہے ان اصولوں کا جن کے ذریعہ تمام حواسوں اور قلب کی بہتری معلوم کی جاتی ہے اور عمل کے معنوں میں تصوف جو کچھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے یعنی حواس و قلب کی بہتری کا نام ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ (تصوف) بے اختیار کا ترک کر دینا اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب ہے اپنے حواسوں کی نگہداشت اور اپنے انفاس پر نظر رکھنا اور کہا گیا ہے کہ وہ ملک الملوک (اللہ تعالیٰ) کی طرف راستہ چلنے میں کوشش کرنا۔"(8)

شیخ زکریا بن محمد انصاری نے درج بالا تعریف میں تصوف کے بارے دو بنیادی تقاضوں کا ذکر کیا ہے۔ پہلا تقاضا ہے حواس و قلب کی بہتری اور دوسرا تقاضا ہے نفس پہ قابو اور خدا کے راستے میں چلنا ہے اور یوں چلنا کہ خود کو اس کے مطیع کر لیا جائے تا کہ اسی اطاعت کے دوران قلب کی صفائی بھی ہوتی رہے۔ بشیر احمد ڈار نے تصوف کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

> ''تصوف علمی طور پر وہ طریقہ حیات ہے جس کا مقصودِ ذاتِ خداوندی سے بلاواسطہ رابطہ پیدا کرنا ہے۔''(9)

بشیر احمد ڈار نے بہت جامع؛ لیکن مختصر تعریف کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ تصوف کا سیدھا سادھا مطلب خدا سے براہ راست تعلق پیدا کرنا ہے۔ یہ تعلق نہ کسی لالچ کی وجہ سے قائم ہو اور نہ کسی خوف کی وجہ سے بل کہ سراسر عشق کے تقاضے پورے کرنے کی وجہ سے قائم ہو۔ تصوف کی تعریف کرتے ہوئے سید عارف نوناری لکھتے ہیں:

> ''تصوف عربی زبان کا لفظ ہے اور مذکر ہے، جس کے معنی لغت کی رو سے یہ ہیں: عملِ معرفت، دل سے خواہشوں کو دُور کر کے خدا کی طرف دھیان لگانا ،پشمینہ پہننا، تزکیہ نفس کرنا، تقویٰ کرنا۔ عمل معرفت وہ عمل ہے جس سے کسی کو پہچانا جائے یا یہ کہ وہ کام جس سے جانا جائے۔ یہ جاننے اور پہچاننے کے لیے دل سے تمام خواہشات کو نکالنا ہو گا اور ترک کرنا ہو گا۔ اپنی پوری توجہ اللہ تعالیٰ کی جانب ہو جائے درمیان میں دنیا کی کوئی چیز حائل نہیں ہونی چاہیے۔''(10)

سید نوناری نے تصوف کی لغوی اور اصطلاحی دونوں معنوں کو ملحوظ رکھ کر تعریف کی ہے۔ اس تعریف کا لُبِ لباب بھی یہی بنتا ہے کہ باقی تمام معاملات سے بے نیاز ہو کر خُدا کی طرف رجوع کرنا تصوف ہے اور یہ رجوع عام رجوع نہ ہو بل کہ عشق اللہ سے سرشار ہو کر کیا گیا ہو۔

سید نوناری نے لُغوی اور اصطلاحی ہر دو حوالوں سے تصوف کی تعریف کی ہے اور لُغوی اور اِصطلاحی معنوں میں ربط بھی ڈھونڈا ہے۔ عرفانِ ذات اور عرفانِ خداوندِ عالم کا پہلو اُن کی تعریف میں واضح طور پہ نظر آتا ہے۔ اپنی ذات کا عرفان گویا خُدا کی ذات کا ہی عرفان ہوا اور اس عرفان کے لیے بنیادی شرط دِل کی صفائی ہے۔ جب دل کا شیشہ صاف ہو گا تو اس کے اندر جاگزیں محبوب کا چہرہ بھی واضح ہو گا اور باطن کی صفائی ہی دراصل تصوف ہے۔

> ''تصوف کوئی ایسا لفظ نہیں جس کے معنی یا مفہوم کو چند لفظوں میں بیان کیا جا سکے۔ یہ دراصل ایک طرزِ فکر اور طرزِ زندگی کا نام ہے اور اس کی جڑیں قدیم ادوار میں بھی تلاش کی جا سکتی ہیں۔ انسانی علم (جسے غالب نے جائز طور پر ''آشوب آگہی'' کا نام دیا ہے) بڑھنے کے ساتھ ساتھ وہ لوگ جن کو قُدرت کی طرف سے فکرِ سلیم ودیعت ہوئی تھی اور جو انسانی مسائل کا حقیقی

ادراک رکھتے ہوئے، ان کے حل کے لیے عملی جدوجہد کرتے رہے تھے۔ ایسے لوگ اپنی تہذیب اور زمانے کے فکری تناظر میں ''صوفی'' کہے جاسکتے ہیں۔''(11)

--

''تصوف اپنے اصل کے لحاظ سے یا لغوی اعتبار سے عربی لفظ ہے، جس کے معنی ہیں: صفائی، تزکیہ، تطہیر وغیرہ۔ عربی زبان میں تزکیہ، کسی شے کی تطہیر، اسے صاف ستھرا بنانے، اس کی تراش و خراش کرنے یعنی اسے صمیم بنانے کو کہتے ہیں لہٰذا تصوف بھی اُنھیں معنوں میں مستعمل ہے۔''(12)

--

''تصوف اس طریقے کا نام ہے، جس کے مطابق ایک آدمی دُنیاوی خیالات سے آزاد ہو کر مکمل طور سے خدا کے سپرد اپنے آپ کو کر دے۔ اس عمل کا تعلق نبی حضرت محمد ﷺ کے ان اعمال سے منسوب ہے، جب آپ ایک مخصوص وقت میں غارِ حرا میں جا کر عبادت میں مشغول ہو جایا کرتے تھے۔''(13)

خلیق احمد نظامی نے تصوف کی تعریف میں کہا ہے کہ یہ ایک ایسا علم ہے جس میں ایک انسان خدا کی محبت میں سرشار ہو کر اپنے آپ کو خدا کے حوالے کر دے یعنی اس کی رضا میں راضی ہو جائے۔ اسی کے تابع ہو جائے، خُدا کی طرف مکمل توجہ کرنے اور اس کے تابع ہونے کے عمل کو خلیق احمد نظامی نے حضور اکرم ﷺ کے اس عمل سے جوڑا ہے جس میں وہ غار حرا جا کر عبادت کیا کرتے تھے۔

تصوف کی تعریف کرتے ہوئے پروفیسر یُوسُف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

''تصوف اس اشتیاق کا نام ہے جو ایک صُوفی کے دل و دماغ میں خدا سے ملنے کے لیے اس شدت کے ساتھ موجزن ہوتا ہے کہ اس کی پوری عقلی اور جذباتی زندگی پر غالب آجاتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ صُوفی خدا کو اپنا مقصودِ حیات بنالیتا ہے۔ گفت گو کرتا ہے تو اُسی کی، خیال کرتا ہے تو اُسی کا، یاد کرتا ہے تو اُسی کو، کلمہ پڑھتا ہے تو اُسی کا، شفق کی سرخی میں، دریا کی روانی میں، پھولوں کی مہک میں، بلبل کی آواز میں، تاروں کی چمک میں، صحرا کی وُسعت میں، باغ کی شادابی میں، غرض کہ تمام مظاہرِ فطرت اور مناظرِ قدرت میں اسے خدا ہی کا جلوہ نظر آتا ہے۔۔۔ تصوف کیا ہے؟ خدا

> سے ملنے یا اسے دریافت کرنے یا اسے دیکھنے کی شدید ترین آرزو کا دوسرا نام
> ہے۔۔۔ تصوف مذہب کی روح ہے اور مذہب اپنی حقیقت کے لحاظ سے
> زندہ خدا کے ساتھ زندہ رابطہ کرنے کا نام ہے۔"[14]

پروفیسر یُوسُف سلیم چشتی ہماری کلاسیکی شاعری کے مشہور نقاد ہیں۔ کلاسیکی شاعری کی ایک بڑی قوت یا کلاسیکی شاعری کا ایک بڑا موضوع تصوف ہے۔ تصوف کے موضوع پہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی کے بے شمار مقالہ جات اور مضامین چھپے ہیں۔ انھوں نے بہت جامع انداز میں تصوف کی تعریف کی ہے۔

ان کے نزدیک تصوف اس شوق عشق اور اشتیاق کا نام ہے جو ایک بندے کے دل میں خدا کے لیے ہوتا ہے اور یہ جذبہ اتنی شدت سے اس کے اندر موجود ہوتا ہے کہ باقی تمام جذبات پہ غالب آ جاتا ہے۔ جب جذبۂ عشق کے علاوہ انسانی دل سے ہر جذبے کی نفی ہو جائے گی تو پھر لازمی بات ہے کہ اس جذبے کے تحت انسان کے دل و دماغ پہ صرف محبوبِ حقیقی کا غلبہ ہی ہو گا۔ اس کو ہر طرف کائنات کے ہر مظہر، ہر زاویے سے محبوبِ حقیقی کا جلوہ ہی نظر آئے گا۔ جب عشقِ حقیقی انسان کے دل کے اندر جاگزیں ہو جائے اور غیر کا خیال نکل جائے تو یہی مقصودِ تصوف ہے۔ تصوف میں اسی لیے باطنی صفائی اور غیر اللہ کے خیال کی تردید کی جاتی ہے کہ محبوبِ حقیقی ہی اپنے مسکن یعنی قلب انسانی پہ متمکن ہو، اسی کا یہ گھر ہے۔

تو یوں مجموعی طور پر دیکھا جائے تو تصوف کے لغوی معنی بہت سارے ہیں جن میں اہلِ صوف، اہلِ صفہ، پشمینہ اوڑھنا، گدی نشین، سادگی پسند وغیرہ معروف ہیں۔ اصطلاحی حوالے سے بہت ساری تعریفیں اوپر ہم دیکھ چکے ہیں۔ ان سب تعریفوں کے تجزیے کے بعد جو لبِ لباب بنتا ہے وہ چند نکات میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

1. اہلِ تصوف وہ لوگ ہیں جن کی زندگی کا کوئی بھی دُوسرا مقصد اِس بنیادی مقاصد کے آڑے نہیں آ سکتا کہ جِس میں وہ اپنے باطن کی صفائی کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ باطنی صفائی کے اس عمل میں وہ ہر چیز کو تج دیتے ہیں جو مادی اور نفسانی خواہشات کا غلام بناتی ہے۔ وہ بُنیادی طور سے اس مادی جھنجٹ سے خود کو آزاد کرنے کی تگ و دو میں ہوتے ہیں اور جب پوری طرح سے اس دنیا کی چکا چوند سے خُود کو آزاد کر لیتے ہیں تو پھر اگلا مَرحلہ دُنیاوی معاملات سے بے نیازی کا ہوتا ہے۔
2. صوفیہ وہ لوگ ہوتے ہیں جن کا مقصود بالذات صِرف اور صِرف خُدا کا حصول ہوتا ہے۔ وہ خدا سے لَو لگاتے ہیں اور اس ضِمن میں بعض صوفیہ کا عشق اس حد تک بڑھا ہوتا ہے کہ ان کو جنت کا لالچ یا جہنم کا خوف بھی کم تر درجے کی چیز لگتی ہے۔ ان کے نزدیک ان کے عشق میں ناخالص پن نہیں آتا اور وہ صرف اور صرف خدا کی محبت میں سرشار ہوتے ہیں۔
3. انسانی باطن میں خدا نے جو لطائف رکھے ہیں اہلِ صوف ان لطائف کی صفائی کی خاص تعلیم دیتے ہیں۔ یہ لطائف ذکرِ الٰہی اور رجوع الی اللہ سے تقویت پکڑتے ہیں جُوں جُوں یہ لطائف طاقت ور ہوں گے، تُوں تُوں

نفس کی پکڑ ڈھیلی ہو گی اور انسان نفس کے چُنگل سے نہ صرف آزاد ہو گا بل کہ نفس پہ قابو پانا بھی سیکھ لے گا۔

1۔وحدتُ الوجود اور اقبال:

تصوف کے لُغوی اور اِصطلاحی معنی متعین کرتے ہوئے ہم نے بہت سارے عُلما اور صوفیہ کی آرا کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ تصوف اللہ کی طرف جانے کا راستہ ہے۔ قرب اللہ کے حصول کی کوشش کا نام ہے۔ یہ اس کی سادہ سی تعریف ہے۔ اس کی دو بنیادی اصطلاحات ہیں؛ جن میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود بہت مشہور ہیں۔ بشیر احمد نحوی نے اپنی کتب میں تصوف کی تعریفیں بھی متعین کی ہیں۔

تصوف کی تاریخ اور تصوف کی تمام تر اصطلاحات کو عمدہ طریقے سے بیان کیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات کا نہ صرف تاریخی تناظر میں جائزہ لیا ہے بل کہ اپنی فہم کے مطابق دونوں نظریات کی تفہیم بھی کی ہے۔ اس حوالے سے بشیر احمد نحوی کی مشہور کتاب "وحدت الوجود اور اقبال" ہے، جس کو ادارہ ترقی علم و ادب، نحوی منزل، بجبہاڑہ کشمیر نے 1992ء میں شائع کیا۔ اس کتاب کا "پیش لفظ" بشیر نحوی نے لکھا ہے جب کہ "مقدمہ" حکیم منظور نے لکھا ہے۔ اس کتاب کے "پیش لفظ" میں ہی انھوں نے بہت منظم اور مربوط طریقے سے تصوف کی تمام اصطلاحات اور بنیادی مباحث کا نہ صرف تعارف کروایا ہے بل کہ اس کتاب میں پیش آئندہ مباحث کے بارے بھی مختصراً بتا دیا ہے۔ اس کتاب کے بنیادی مباحث اور تصوف کے بارے میں بیان پہ بات کرتے ہوئے بشیر نحوی یوں رقم طراز ہیں:

> "وحدت الوجود اور وحدت الشہود کیا ہے؟ اور اس سلسلے میں معتبر علما کی آرا کیا ہیں اور پھر اس نازک موضوع کے متعلق اقبال کا رویہ اور ردِ عمل کیا ہے؟ اس نکتے سے میں نے اس کتاب میں بحث کی ہے۔ میری یہ کوشش رہی کہ توازن اور تسلسل کا بھرپور مظاہرہ ہو، پھر بھی اگر کہیں کوئی کمی، کوتاہی یا غلطی رہ گئی ہو، میں اہلِ علم سے اس کی نشان دہی کی استدعا کرتا ہوں۔"(15)

اس کتاب کے پہلے مضمون کا عنوان ہے **"وحدت الوجود اور وحدت الشہود"**۔ یہ مضمون تصوف کی دو بڑی اصطلاحوں کے گرد گھومتا ہے۔ اس مضمون سے بشیر احمد نحوی کی تصوف سے دِلچسپی اور تصوف کی تاریخ کے بارے میں علم کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

اُنھوں نے سب سے پہلے تصوف کی تعریف کی ہے، پھر مختلف آرا کو سامنے رکھ کر تصوف کی پھر تعریف متعین کی ہے۔ یہ ثابت کیا ہے کہ اصل اور خالص تصوف کی نَص قرآن سے اور احادیث سے باہر نہیں ہے بل کہ ان دونوں منابع اور مصادر کے اندر ہی موجود ہے۔ اپنے اس مضمون کے آغاز میں بشیر احمد نحوی نے تصوف کی لغوی و اصطلاحی تعریف متعین کی ہے اور پھر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اور یونانی فلسفہ کے زیرِ اثر جو اسلامی تصوف کی روح مسخ ہوئی اس بارے میں بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خلافت کے ملوکیت میں تبدیل ہونے، سلطنت کے پھیلاؤ اور دوسری اقوام سے سابقہ پیش آنے کے بعد مسلمانوں کے افکار و خیالات میں رفتہ رفتہ انقلاب آ گیا۔ یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری میں تصوف نمودار ہوا۔ اگرچہ تصوف اور صوفی کے الفاظ قرآن و حدیث میں نہیں ملتے تھے، لیکن ان الفاظ کے روحانی اور اخلاقی مفاہیم کو قرآن و سنت سے ہی اخذ کیا گیا۔ اس کے لیے رسول اللہ ﷺ کا اُسوۂ حسنہ اور صحابہ کا طریقہ بھی خاص طور پر موئد تھا۔ گویا تصوف کی تحریک احسان ہی کی ایک عملی اور علمی توسیع تھی۔ شروع شروع میں فقر و رضا اور صبر و توکل کی طرف زیادہ توجہ رہتی تھی۔ خشیتِ الٰہی اور خوف آخرت دلوں میں جاگزیں تھا۔ عبادات و معاملات میں بیم و رجا کی کیفیت تھی؛ لیکن حد سے زیادہ عزلت نشینی، رہبانیت کے مشابہ ہونے لگی اور محبتِ الٰہی کے نشے میں آزادروی اور جوش و سرمستی کا اظہار ہونے لگا۔"(16)

اِس مضمون میں بہت واضح طریقے سے نہایت اختصار اور جامعیت کے ساتھ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی تعریف بھی کی ہے اور ان دونوں کے درمیان نہایت باریک فرق کو بھی ظاہر کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں کہ:

"وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں یہ فرق ہے کہ وحدتِ الوجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں۔ جس طرح حباب اور موج کو پانی بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن وحدت الشہود میں یہ اطلاق جائز نہیں، کیوں کہ انسان کے سایہ کو انسان نہیں کہہ سکتے۔"(17)

اسی مضمون میں ایک اور جگہ پہ وہ ان دونوں نظریات کے درمیان فرق کو کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

"مقصد ان تصریحات سے یہ ہے کہ صوفیہ قرآن سے ہٹ کر کوئی بات نہیں کہتے۔ صرف نصوص کی تشریح کر دیتے ہیں، یعنی تصوفِ اسلامی قرآن سے علاحدہ کوئی چیز نہیں ہے۔ دشواریاں یہاں سے شروع ہوتی ہیں کہ عوام وحدت الوجود اور اتحاد الوجود میں فرق نہیں کرتے۔ وحدت الوجود یہ ہے کہ کائنات کی اپنی کوئی حقیقت نہیں، یعنی یہ بذات خود موجود نہیں ہے۔ یہ حق تعالیٰ کی جلوہ گری یا اس کے ظہور کا دوسرا نام ہے۔ اتحاد الوجود یہ ہے کہ پہلے کائنات کا وجود تسلیم کیا جائے پھر یہ کہا جائے کہ حق تعالیٰ اس کائنات میں جلوہ گر ہے۔ مثلاً کائنات ہی کی ایک شے۔۔۔ انسان

کے متعلق کہا جائے کہ اس میں خدا جلوہ گر ہے یہ عقیدہ سراسر غیر قانونی ہے کیوں کہ یہ تو اتحاد ہے یا حلول یا تو خدا سے متحد ہو گیا یا اس میں حلول کر گیا۔ یہ دونوں صریحاً کفر و الحاد ہیں۔"(18)

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ کس طرح بشیر احمد نحوی نے اس مضمون میں حلولِ خدا کے مسئلے کو بھی بہت وضاحت اور صراحت سے بیان کیا ہے۔ وہ حلول کے عقیدے کے خلاف ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا کسی اور چیز یا کسی بھی انسان کے وجود میں حلول نہیں کر سکتا۔ ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔

بہ طور مجموعی اس مضمون کو دیکھا جائے تو بشیر احمد نحوی کے تبحر علمی کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ انھوں نے بہت ترتیب سے پہلے تصوف کی تعریف کی ہے۔ پھر اسلامی تصوف کا تعارف کروایا ہے، پھر اس تصوف کی آلودگی کا سبب بننے والے عوامل اور تاریخی حقائق کی طرف بھی بہت وضاحت سے اشارے کیے ہیں۔ انھوں نے بہت دلیری کے ساتھ فلسفیانہ موشگافیوں کا پردہ چاک کیا ہے جو یونانی فلسفیوں کے تحت اسلامی تصوف میں داخل ہو کر اس کو آلودہ کر رہی تھیں، جہاں انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات کو جامعیت اور پر تاثیر طریقے سے بیان کیا ہے وہاں ہی بڑے بڑے صوفیہ کے عقائد و اَفکار اور متصوفانہ طرزِ عمل کے بارے میں بھی بتایا ہے۔

اس کتاب کے دوسرے مضمون کا عنوان ***"توحیدِ وجودی و شہُودی کا نظریہ اور اقبال"*** ہے۔ یہ مضمون طویل ہے۔ اِس میں آغاز میں ہی تصوف کو ایک نشے سے تعبیر کیا گیا ہے جس میں ہر فلسفی صوفی وولی مست نظر آتا ہے اور ولی بطور خاص جذب و مستی کی کیفیت میں اِس قدر غرق نظر آتے ہیں کہ وہ وحدت الوجود کے نظریے کے پرچارک بھی نظر آتے ہیں اور اس نظریے کے اسیر بھی۔ جب عُلما، مشائخ صوفیہ اور فلاسفر اِس نظریے کے اسیر ہو گئے تھے تو شعرا کیسے پیچھے رہ سکتے تھے۔ ہر مشرقی زبان کے بڑے شاعر نے اس نظریے کو شاعری کے ذریعے بیان کیا بل کہ کہا جاتا تھا کہ تصوف برائے شعر گُفتن خُوب اَست۔(19)

بشیر احمد نحوی نے فارسی اور اُردو کے بہت سارے شعرا کا کلام بطور مثال کے پیش کیا ہے۔ اقبال کا نظریۂ تصوف بیان کرتے ہوئے انھوں نے اقبال کی ساری شاعری کا بتدریجی ارتقا ذہن میں رکھا ہے اور تصوف کے دونوں نظریات کا جائزہ لیا ہے، ان میں تبدیلی کا بھی۔ اُنھوں نے یہ بھی مشاہدہ کیا ہے کہ اقبال کا نظریۂ تصوف کیا ہے؟ اقبال نے نثری اور نظمیہ شاعری میں وحدت الوجود کے اِس تصور کی نفی کی جس کی رُو سے وجود صرف ایک ہے نیز جس میں رہبانیت کا درس ملتا ہے۔ اقبال کے ہاں وحدت الشہود کا نظریۂ غالب ہے۔ اگر ان کے ہاں وحدت الوجود کے عناصر ملتے بھی ہیں تو انتہائی شکل میں نہیں ملتے۔

بشیر احمد نحوی نے تصوف کے اس نظریۂ وحدت الوجود کی نفی کی ہے جو اقبال سے پہلے کے اکثر شعرا کے ہاں پایا جاتا ہے ، جن میں حافظ شیرازی جیسے نام ور شعرا بھی شامل ہیں۔ اقبال کی شاعری میں نظریۂ وحدت الوجود کے بارے میں بات کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

''الغرض علامہ اقبال کے یہاں کہیں وحدت الوجود کا انتہائی نظریہ نہیں ملتا۔ ان کے کلام میں اگر کہیں وحدت الوجودی رنگ نظر آتا ہے تو اس میں ایک اعتدال ہے اور یہ توحید خالص یا وحدت شہودی کے منافی نہیں، بل کہ موافق ہے۔ قیامِ یورپ (1905ء تا 1908ء) کے زمانے میں اقبال نے فلسفۂ عجم کا گہرا مطالعہ کیا۔ فرنگ کی تہذیب و معاشرت اور سیاست کا قریب سے مشاہدہ کرنے کا موقعہ ملا۔ اقوامِ ایشیا کی غلامی اور مغرب کی مادی ترقی کے اسباب و نتائج پر بھی غور و فکر کیا۔ نتیجہ کے طور پر ان کے افکار و خیالات میں انقلاب عظیم پیدا ہوا اور اسلام کی حقانیت پر ان کا عقیدہ اور بھی مضبوط و مستحکم ہو گیا۔ ''[20]

علامہ اقبال کا بنیادی اختلاف اپنے سے بیشتر صوفیہ فلاسفہ اور شعرا سے یہ ہے کہ اقبال کے بقول ان لوگوں کا تصورِ وحدت الوجود قرآن کے منافی ہے۔ ان کے اس بنیادی اختلاف کے بارے میں بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

''قرآن مجید پر تدبر کرنے سے اقبال کو بعض اکابر صوفیہ کے عقائد و مسائل قطعاً غیر اسلامی معلوم ہوئے۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ جس کی صداقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مسئلہ وحدت الوجود ہی کو لیجیے اس کے منفی اور مضر نتائج و اثرات سے واضح ہے کہ یہ اسلامی مزاج یا قرآنی نقطۂ نظر کی توحید کے منافی ہے۔ یہی خرابی وجودی یا روایتی تصوف کے دیگر عقائد و مسائل میں بھی ہے۔ جنھیں خالص تصوف سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا مجدد الف ثانی کی طرح اقبال کا توحیدِ وجودی سے منحرف ہو کر توحیدِ شہودی (جو توحیدِ قرانی کے موافق ہے) کی طرف رجوع کرنا ایک تحقیقی ارتقائی عمل ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان بزرگ صوفیہ نے قرآن پر تدبر نہیں کیا تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو غیر اسلامی عقائد و مسائل انہوں نے کسی نہ کسی طرح پہلے ہی قبول کر لیے تھے ان کو صحیح ثابت کرنے کے لیے قرآنی آیات سے اپنے مطلب کی تاویل کی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی اکثر صوفیانہ تفسیریں خصوصاً وہ جن میں ہر جگہ باطنی معانی تلاش کیے گئے منشائے ربانی کے خلاف تاویلات کے دفتر ہیں۔ ''[21]

اقبال روایتی تصوف کے اُصولوں اور اس کے عملی طریقے کے اس لیے بھی خلاف ہیں کہ ان کے بقول یہ متصوفانہ طریقہ کار آدمی کو بے عمل بناتا ہے اور رہبانیت کے قریب لے جاتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں ایسے تصورِ تصوف پہ کاری ضرب بھی ملتی ہے۔ بشیر احمد نحوی چوں کہ اقبال شناس ہیں؛ وہ اقبال کے شاعرانہ اور منثور مزاج کو سمجھتے ہیں۔

اس لیے اس بارے میں بشیر احمد نحوی کہتے ہیں:

> ”روایتی تصوف میں نیستی اور نفی خُودی پر زور دیا گیا ہے۔ جس کا قدرتی نتیجہ جدوجہد حیات سے لا تعلقی یا گریز کرنا ہے۔ اس کے برعکس اقبال عرفانِ نفس اور اثباتِ خُودی کی تعلیم دیتا ہے۔ جس سے آدمی اپنی بے پناہ قوتوں سے آگاہ ہو کر نہ صرف تسخیرِ فطرت کے قابل ہو جاتا ہے، بل کہ اپنے مقصودِ اعلیٰ (ذاتِ خدا) سے قریب ہو کر دنیا میں اس کی مشیت کو پورا کرتا ہے۔ اس خُودی کے استحکام کے لیے عشق ضروری ہے جو صاحبِ خُودی کو اپنے نصب العین تک پہنچا دیتا ہے۔“(22)

اقبال کے نظامِ فکر میں قُرانی فِکر کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ قُرانی فِکر سے اُنھوں نے بہت کچھ اخذ کیا ہے۔ اُن کی فِکر اور اُسلوب پہ غالب اثر قرآنی فکر و اُسلوب کا ہی ہے۔ ان کا تصورِ تصوف قُرآنی فِکر سے مطابقت رکھتا ہے اور وہ اس تصوف کے خلاف ہیں جو قرآنی فکر سے ہم آہنگ نہ ہو۔ اس حوالے سے بات کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

> ”اقبال کے پاس زندگی کی تمام صداقتوں کی کسوٹی قرآن ہے اور تصوف میں سے بھی اس نے وہی چیزیں اخذ کی ہیں، جن میں قرآنی نظریۂ حیات کی وسعت اور گہرائی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کی توحید، توحیدِ قرآنی ہے۔ جو فلسفیانہ اور متصوفانہ وحدت الوجود سے متمائز ہے۔۔۔ اقبال صوفیۂ کبار کے ساتھ عقیدت رکھتا ہے؛ لیکن جہاں کہیں اس کو ان کے فِکر و نظر کا کوئی پہلو غیر اِسلامی اور منافیِ حیات دکھائی دیتا ہے، وہاں وہ بے باکانہ مخالفت بھی کرتا ہے۔“(23)

اقبال کو جو بنیادی اختلافات تصوف کے قدیم اور روایتی طریقوں سے ہیں۔ ان میں ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ روایتی تصورِ تصوف میں سماجی زندگی کے لیے فقر کا کوئی تصور نہیں ملتا، صرف رہبانیت اور جنگلوں میں جا کر عبادت گزاری کا تصور ملتا ہے۔ اقبال کے نظامِ فکر میں تحرک کی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی ان کے تصور عشق اور تصورِ خُودی و مردِ مومن وغیرہ کی۔ بہ نظرِ غائر ان کے تمام مرکزی تصورات کا احاطہ کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ ان کے ہر نظریہ کے پس منظر میں تحرک ایک مرکزی تصور کے طور پہ کار فرما نظر آتا ہے۔ ان کے تصورِ تصوف میں تحرک کی مرکزیت بیان کرتے ہوئے اور ان کے تصورِ تصوف کو سماج سے جوڑتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

''رسمی تصوف چوں کہ فقر سے بیگانہ ہے اور اس میں اجتماعی زندگی سے
گریز کی تعلیم ملتی ہے اس لیے اقبال اس سے بیزار ہے۔ اس کے برعکس صحیح
اسلامی، تصوف و احسان، عزم و عمل اور حرکت و تغیر کے اصول پر مبنی ہے
اور اس سے قوت حاصل کر کے روحانی اور اخلاقی قدروں کی نشان دہی کرتا
ہے اور اسرارِ حیات کی نقاب کشائی بھی۔''(24)

اس کتاب کے مطالعہ کے بعد ہم اس نتیجے پہ پہنچے ہیں کہ بشیر احمد نحوی نے بہت ترتیب کے ساتھ پہلے تصوف کی لغوی تعریف کی ہے۔ پھر اصطلاحی تعریف متعین کی ہے پھر تصوف کی تاریخ بیان کی ہے۔ تصوف کے مختلف نظریات اور ان نظریات کے تاریخی تناظر پہ جامعیت سے بحث کی ہے۔

دوسرے مضمون میں انھوں نے اقبال کے تصورِ تصوف پہ بات کی ہے اور ان نظریات پہ بھی جن پہ اقبال نے تنقید کی ہے۔ اقبال نے روایتی تصوف کے نظریۂ وحدت الوجود پہ تنقید کی ہے جس کے مطابق ہر چیز وہی ہے یعنی ہمہ اوست اور وجود صرف ایک ہی ہے اس نظریے میں چوں کہ رہبانیت اور بے عملی کا درس ملتا ہے۔ اس لیے اقبال نے اس کو ناپسند کیا ہے۔ اقبال اجتماعیت سے گریز کی تعلیم دینے والے تصوف کو بھی ناپسند کرتے ہیں۔ ان کی فکر چوں کہ قرآن سے مُستعار ہے۔ اس لیے وہ ہر فِکر اور تصورِ تصوف کے خلاف ہیں جو قُرآنی فِکر سے ٹکراتا ہے۔ پہلے کے صوفیہ جن کا تصوفانہ طریقہ قُرآنی فِکر سے ٹکراتا ہے اور بے عملی کا درس دیتا ہے۔ اقبال نے شعری نظام کے ذریعے اس پہ تنقید کی ہے۔ اقبال کی شعری مثالوں کو ملحوظ رکھ کر بشیر احمد نحوی نے اقبال کے تمام نظریات کی وضاحت کی ہے۔

بشیر احمد نحوی نے لُبِ لُباب یہ نکالا ہے کہ اقبال رہبانیت والے تصوف سے کنارہ کرنے اور تحرک آمیز تصوف کو اپنانے کی ترغیب دیتے ہیں۔ اِس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی تعلیمات اجتماعیت گریز نہ تھیں بل کہ انھوں نے بھرپور سماجی زندگی گزاری۔ ان کے، اس معاشرے میں کہ جو جہالت کی انتہاؤں پہ تھا، خُود کو صادق اور امین کے طور پہ منوایا۔

2۔ مسائلِ تصوف اور اقبال:

تصوف اور علامہ اقبال کے افکار کے بارے بشیر احمد نحوی کی ایک اور کتاب بہ عنوان ''مسائلِ تصوف اور اقبال'' ہے۔ اس کتاب میں کل گیارہ مضامین شامل ہیں۔

اس کتاب کے پہلے مضمون کا نام ***''لفظ تصوف مشتقات اور وجہ تسمیہ''*** ہے۔ اس مضمون میں اُنھوں نے تصوف کے لغوی و اصطلاحی معنوں کو بہت سلیقے سے بیان کیا ہے اور بڑے بڑے صوفیہ اور مشائخ کے اقوال کو نقل کیا ہے۔ لفظ صوفی کی اصل اور ان بزرگوں کو صوفی کیوں کہا جاتا ہے۔ اس حقیقت کی تلاش میں وہ ایک نتیجے تک پہنچتے ہیں۔ اس حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

''اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اصحابِ علم روحانی یا معرفت کو کیوں صوفی کہا گیا۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ جیسا کہ اوپر کی اصطلاحات سے بھی مترشح ہوتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ ان کا نصب العین صفائے باطن تھا وہ صوفی کہلانے لگے۔''[25]

اپنے اسی مضمون میں انھوں نے مختلف لغوی تعریفوں اور بہت سارے صوفیہ کی بیان کردہ تصوف کی تعریفوں کو سامنے رکھ کر بشیر احمد نحوی نے تصوف کی اپنی تعریف یوں کی ہے:

''تصوف نام ہے مجموعۂ شریعت، طریقت، حقیقت اور معرفت کا۔ شریعت راستہ ہے طریقت کا مطلب ہے اس راستے پر چلنا اور جس مقام و منزل کی طرف یہ راستہ راہ نمائی کرتا ہے وہ حقیقت کہلاتا ہے اور حقیقت کی روشنی میں جو علم سالک راہ طریق کو حاصل ہوتا ہے، اسے معرفت کہتے ہیں۔''[26]

تصوف کی لغوی اور اصطلاحی تعریفیں متعین کرنے کے بعد انھوں نے تحقیقی زاویہ سے اس نکتے کی جانچ پڑتال کی ہے کہ تصوف کا آغاز کب سے ہوا۔ اس ضمن میں وہ اس نتیجے پہ پہنچے ہیں کہ سانحۂ کربلا اور خلافتِ راشدہ کے بعد حالات کچھ اس طرح کے تھے کہ ملت کی شیرازہ بندی اور اخوت و بھائی چارے کو عام کرنے کے لیے ان صوفیہ کی ضرورت پڑی۔ اُنھوں نے اس زمانے کے صوفیہ کے تین گروہوں کی نشان دہی کی ہے۔ پہلے گروہ کو انہوں نے صوفیائے متقدمین کا نام دیا ہے۔ اس گروہ کا دورانیہ 661 سے 750 تک متعین کیا ہے۔ اس گروہ کے سرکردہ بزرگوں میں حضرت اویس قرنی، حضرت حسن بصری، حضرت مالک دینار، حضرت رابعہ بصری، حبیب عجمی، فضیل بن عباس اور دوسرے بزرگوں کے نام اہم ہیں۔ اس پہلے گروہ کی خصوصیت بیان کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی یوں رقم طراز ہیں کہ:

''اس پہلے گروۂ صوفیہ پر خشیت خداوندی کا بہت غلبہ رہتا تھا۔ وہ توبہ واستغفار پر زور دیا کرتے تھے۔ دنیا کی اس زندگی کو عارضی اور کھیل تماشا سمجھتے تھے۔

عیش و عشرت سے اجتناب کرتے اور اپنا زیادہ وقت ذکر الٰہی میں صرف کرتے تھے، یہاں ایک غلط فہمی بھی پیدا ہو سکتی ہے کہ کیا مشائخ و صوفیائے اسلام سہولیات زندگی سے متمتع ہونے سے ٹوکتے تھے؟ نہیں۔ دراصل اسلام افراط و تفریط میں مبتلا ہونے سے فرد اور جماعت کو متنبہ کرتا ہے۔''[27]

دُوسرا گروہ اس وقت سامنے آیا جب یونان کے عقلیت پسند فلسفے نے مسلم تصوف کو بھی آلودہ کرنا شروع کر دیا۔ تیسرا گروہ دسویں صدی عیسوی میں منظرِ عام پہ آیا۔ اس گروہ کی جو خدمات ہیں، بشیر احمد نحوی نے ان کے بارے میں یوں بات کی ہے:

> "قُدرت نے ان پُر آشوب اور پُر خطر حالات میں صوفیہ کے اس طبقہ کو پیدا کیا جس نے لوگوں کو قرآن و سنت کی براہِ راست اطاعت اور متابعت کی شدت کے ساتھ تاکید کی اور اس کے ساتھ ساتھ مذہب کی حقیقی روح کو بیدار کرنے، باطن کی اصلاح اور اخلاق کی درستی کی طرف توجہ کی جو فقہی گتھیوں میں الجھے ہوئے تھے۔"[28]

اسی مضمون میں بشیر احمد نحوی نے ابن عربی کے نظریۂ تصوف اور ابن تیمیہ کی ان کے نظریۂ تصوف پہ کی گئی تنقید اور وجۂ تنقید کو بھی بہت صراحت سے بیان کیا ہے۔ ابن عربی کے نظریۂ تصوف پہ بات کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

> "ابنِ عربی اور ان کے متبعین کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک ہی ہے۔ وہ کہتے ہیں مخلوق کا وجود خالق کا وجود ہے۔ وہ دو متغائر موجودوں کے قائل نہیں۔ جن میں سے ایک دوسرے کا خالق ہو، بل کہ کہتے ہیں کہ خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے۔ وجود میں رب و عید کی کوئی تفریق نہیں، وہاں نہ کوئی خالق ہے نہ مخلوق، نہ کوئی داعی نہ کوئی مجیب، وجود کا سب اعیان پر فیضان ہوا اور اس نے اس کے اندر ظہور کیا۔"[29]

یوں ابن تیمیہ نے ابن عربی کے تصورِ وحدت الوجود پہ تنقید کی۔

اِس کتاب کا تیسرا مضمون بعنوان ***"کشف المحجوب اور صوفیا کے مختلف فرقے"*** ہے۔ جیسا کہ اس کے عنوان سے یہ ثابت ہے کہ اس مضمون میں صوفیا کے بارہ فرقوں کا بہ طورِ خصوصی ذکر ہے یہ اقسام حضرت علی بن عثمان الحجویری نے اپنی معروف کتاب کشف المحجوب میں پیش کیے ہیں۔ ان کے نام اور خصوصیات بالترتیب یوں پیش کی گئی ہے:

1۔ **"فرقہ محاسبیہ:** یہ گروہ حضرت ابو عبداللہ حارث بن اسد محاسبی سے نسبت رکھتا ہے۔ آپ اپنے ہم عصروں کے نزدیک مقبول النفس ہوئے ہیں اور آپ کا ظاہری اور باطنی کلام خالص توحید کے بیان میں ہے۔

2۔ **فرقہ قصاریہ:** یہ گروہ ابو صالح بن حمدون احمد بن عمارۃ القصاریہ کی طرف منسوب ہے۔ آپ کا طریقہ ملامت کو ظاہر اور نشر کرتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تزکیۂ نفس کے لیے خلق کی ملامت ضروری ہے۔

3۔ **فرقہ طیفوریہ:** اس گروہ کے پیشوا ابویزید طیفور بن عیسیٰ بسطامی ہیں۔ ان کا طریقہ غلبہ اور سکر (بے ہوشی) کا تھا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے شوق کا اس قدر غلبہ ہوا کہ اس میں آدمی بے ہوشی کی حد تک کھو جائے۔

4۔ فرقہ جنیدیہ: اس فرقہ کے پیشوا حضرت ابو القاسم جنید بغدادی ہیں۔ اس فرقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا طریقہ طیفوری گروہ کے بر خلاف "صحو" یعنی ہوش پر مبنی ہے۔ یہ گروہ جسم کے تمام اعضا و جوارح کی ہوش مندی کے ساتھ ذکرِ الٰہی کی طرف متوجہ رہتا ہے۔

5۔ فرقہ نوریہ: نوری فرقہ کے پیشوا ابو الحسن احمد بن نوری ہیں۔ ان کی خاصیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک گوشہ گیری ناپسندیدہ ہے اور صحبت مردوں پر فرض ہے اور اس میں دوسروں کے حقوق کو اپنی منفعت اور مصلحت کے اُوپر مقدم رکھنا لازم ہے۔

6۔ فرقہ سہیلیہ: یہ فرقہ حضرت سہیل بن عبداللہ تستری سے منسوب ہے۔ ان کا طریقہ اجتہاد اور نفس کا مجاہدہ اور ریاضت تھا۔

7۔ فرقہ حکیمیہ: اس فرقہ کے امام حضرت ابو عبداللہ محمد بن علی حکیم ترمذی ہیں۔ اس فرقے کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اولیا کا ایک گروہ ہے۔ جسے وہ تمام مخلوقات سے برگزیدہ فرماتا ہے۔ وہ اپنے نفس اور خواہشات پر قابو رکھتے ہیں۔ ان کو حقیقت کا علم ہوتا ہے اور ان سے کرامات کا ظہور ہو سکتا ہے۔

8۔ فرقہ خرازیہ: یہ فرقہ حضرت ابو سعید خراز سے منسوب ہے۔ تصوف میں فنا اور بقا کی اصطلاحات انھوں نے ہی جاری کی ہیں۔

9۔ فرقہ خفیفیہ: خفیفی فرقہ کے امام ابو عبداللہ محمد بن شفیف شیرازی ہیں۔ ان کے مسلک کی ممتاز خصوصیت شہوانی خیالات کے سلسلے میں کمال درجے کی عفت تھی۔

10۔ فرقہ سیاریہ: یہ فرقہ ابو العباسؒ سے منسلک ہے۔ اس فرقے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تصوف کو جمع اور فرقہ کی اصطلاحات کو بیان کیا گیا۔

11۔12۔ فرقہ حلولیہ: حلولیہ کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ ابو حلمان دمشقی کی طرف اور دوسرا فارس کی طرف منسوب ہے۔ حلولیہ بندے کی روح کے خدا کے ساتھ حلول و امتزاج کے قائل ہیں۔ شیخ علی ہجویریؒ نے ان کو مردود تصور کیا ہے۔"(30)

اِس کتاب کے چوتھے مضمون کا عنوان ***"سلاسلِ تصوف کا اجمالی تعارف"*** ہے۔ اِس مضمون میں مُصنف نے تصوف کے مختلف سلسلوں کا تعارف کرایا ہے اور اُن کی خصوصیات بھی بیان کی ہیں۔ نیز ان سلاسل کے نام کی وجہ تسمیہ بھی بتائی ہے۔ اب بُنیادی سوال یہ رہ جاتا ہے کہ یہ سلاسل کس طرح وجود میں آتے ہیں تو اس کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ تصوف و طریقت کے علم نے جب ایک فکری نظام اپنایا اور بہت سارے صوفیہ اور مشائخ نے جب اپنی مخلصانہ کوششوں کے ذریعے اس نظام کی بنیادوں کو اُستوار کیا تو آہستہ آہستہ تصوف کے یہ سلسلے وجود میں آتے گئے۔

ان سلاسل کی مرکزی خصوصیت یہ رہی ہے کہ ہر سلسلہ اپنے مخصوص طریقہ عمل و نصاب میں شریعت کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوئے لوگوں کی مذہبی و اخلاقی راہ نمائی کا فرض بہ خوبی نبھاتا رہا۔ یہاں جو بات غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ

طریقت میں بھی شریعت کے بنیادی اصولوں کو ملحوظ رکھا گیا تھا۔ شریعت اور طریقت کو نہ تو الگ الگ چیزیں رکھا گیا اور نہ ایک دوسرے کی ضِد کے طور پہ رکھا گیا تھا۔

1۔ سلسلۂ نقشبندیہ:

یہ سلسلہ اگرچہ ہندوستان میں زمانی حوالے سے سب سے آخر میں وارد ہوا لیکن تاریخی ترتیب کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کو اولیت حاصل ہے۔ یہ سلسلہ بنیادی طور پر ترکستان میں عالم وجود میں آیا اور اس سلسلے میں سب سے مشہور و معروف بزرگ خواجہ محمد اتالیسوی ہیں۔ ترکستان کے ایک شہر لسیات میں خواجہ محمد اتالیسوی نے قیام کیا اور تصوف کی تعلیمات دینا شروع کیں۔ اُنھوں نے اپنے سلسلے کے پیش نظر تصوف کی مخصوص اصطلاحات متعارف کروائیں اور انہی کے مطابق تعلیم دیا کرتے تھے۔ خواجہ محمد اتالیسوی کی وفات کے بعد خواجہ عبد الخالق غجدوانی نے اس سلسلے کو آگے بڑھایا اور اس کی تعلیمات کو تازگی اور تحرک فراہم کیا اور اس روحانی نظام کی متعین کردہ تعریفوں میں آٹھ مزید اصطلاحات کا اضافہ کیا۔ خواجہ عبد الخالق کے بعد خواجہ بہاوالدین نقشبندی نے مزید تین اصطلاحوں کا اضافہ کیا، ساتھ ساتھ اس سلسلے کو ایک نئے آہنگ واُسلوب سے بھی معمور کر دیا۔

خواجہ بہاؤالدین نقشبندی کے زمانے سے جو اصطلاحیں اس زمانے میں رائج ہو گئیں وہ درج ذیل ہیں: ہوش دَر دَم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد، بازگشت، نگہداشت، یادداشت، وقوفِ زمانی، وقوفِ قلبی، وقوفِ عددی، یہ اصطلاحات دراصل روحانی تربیت کی بنیادی تشکیل کا ڈھانچہ قرار دی جا سکتی ہیں۔ وہ ڈھانچہ جو سلسلۂ نقشبندیہ نے متعارف کروایا۔ ان اصطلاحات کو متعارف کرانے اور ان پہ عمل کرانے کا مقصد بیان کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں کہ

> ''ان اصطلاحات کے اختیار کرنے اور اپنے متبعین کو ان کی تعلیم و تربیت دینے کے پس منظر میں اس سلسلے کے بزرگوں کا مقصد بالکل وہی تھا جس کی طرف قرآن مجید نے مختلف مقامات پر اشارہ کیا ہے یعنی یہ کہ ایک انسان ہر حال میں اللہ کے ذکر میں مصروف و مشغول رہے اور اپنے وجود کی ہر داخلی اور خارجی حرکت کو اس کی اطاعت کے تابع بنا دے۔ ایک ایک قدم اس کے احکام کی کڑی نگہداشت میں اٹھے اور دنیا کی کوئی مرغوب شے انسان کو محبت الٰہی سے غافل نہ کر دے۔''(31)

2۔ سلسلۂ قادریہ:

دوسرا سلسلہ قادریہ ہے جس کی سرپرستی شیخ عبد القادر جیلانی کے سپرد سمجھی جاتی ہے۔ یہ سلسلہ جب شروع ہوا وہ وقت بہت پر آشوب تھا؛ لیکن پیر صاحب نے سیدھے سادے اور سلیس اُسلوب کے ذریعے عوام الناس کو ایسی تعلیمات دیں کہ عوام اس وقت چل رہے فتنوں سے بہت حد تک محفوظ رہے۔ ہندوستان میں شاہ نعمت قادری، سید محمد غوث گیلانی، سید

موسیٰ اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے اس سلسلے کی بنیاد کو مزید مضبوط کیا۔ ہندوستان میں مغلیہ عہد میں بطور خاص اس سلسلے کو عروج حاصل ہوا اور ہزاروں کی تعداد میں اس سرزمین سے لوگ اس سلسلہ کے ساتھ منسلک ہو گئے۔

3۔ سلسلۂ چشتیہ:

ان سلاسل میں تیسرے نمبر پہ جو سلسلہ آتا ہے۔ وہ ہے سلسلۂ چشتیہ اس سلسلے کا مرکز خراسان کا ایک شہر چشت ہے۔ وہاں چند بزرگوں نے مل کر روحانی اصلاح و تربیت کا ایک نظام قائم کیا جو اپنے مرکز کی وجہ سے سلسلۂ چشتیہ کے نام سے معروف ہو گیا۔ اس سلسلہ کا بنیادی سروکار بھی وہی تھا جو باقی سلاسل کا ہے۔ اس بنیادی سروکار کے حوالے سے بات کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں: "چشتی مشائخ نے وہی کام انجام دیا جو دوسرے سلسلوں کے بزرگ انجام دے چکے تھے۔ یعنی اصلاح باطن اور تزکیۂ نفس۔"[32]

4۔ سلسلۂ سہروردیہ:

سلسلۂ سہروردیہ کے سب سے مشہور بزرگ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں۔ ان کی معروف کتاب عوارف المعارف ہے جس کے ذریعے انھوں نے اپنے روحانی نظام کو ہندوستان میں پھیلایا۔ ان کے مریدین میں نمایاں نام یہ ہیں: شیخ نور الدین مبارک غزنوی، شیخ ضیاالدین رومی، قاضی حمید الدین ناگوری۔

5۔ سلسلۂ کبرویہ:

سلسلۂ کبرویہ ان سلاسل میں آخری نمبر پہ آنے والا سلسلہ ہے، جس کے بانی شیخ نجم الدین کبریٰ المعروف ولی تراش ہیں جو کہ تاجکستان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی شخصیت کی اضافی خوبی یہ تھی کہ صرف پچیس برس کی عمر میں رضائے الٰہی کے حصول کے لیے نکل کھڑے ہوئے۔ آپ جہاں بھی جاتے لوگ ان کی طرف کھنچے چلے آتے۔

درج بالا تمام سلاسلِ تصوف کا مدعا چوں کہ ایک ہی ہے یا یوں کہیں کہ چوں کہ یہ ایک ہی دائرے کے گرد گھومتے ہیں تو بے جا نہ ہو گا۔ تو اس حوالے سے ان تمام سلاسل کی مرکزیت بیان کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

> "مذکورہ بالا سلسلوں میں طریقہ کار کا بہت نازک فرق ہے جب کہ سبھوں کی
> منزل اور غایت رضائے الٰہی اور معرفت ذات ہے۔"[33]

اس کتاب کا پانچواں مضمون ***"تصوف سے متعلق غلط فہمیوں اور شبہات کے سلسلے میں اکابرین کی آراء اور مباحث کا خلاصہ"*** کے عنوان سے ہے۔ اس مضمون میں بشیر احمد نحوی نے بہت تحقیق کے بعد اسلامی تصوف کا دفاع کیا ہے اور اس پہ لگنے والے الزامات کا بھرپور جواب دیا ہے۔ نہ صرف مسلم اکابرین کی آرا کا تجزیہ کیا ہے بل کہ غیر مسلم فلسفیوں اور اکابرین کی آرا کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ اسلامی تصوف چوں کہ خالصتاً اسلامی اقدار و افکار اور اسلامی مبادیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے اہل مغرب کا اس پہ تنقید کرنا بنتا ہے کہ یہ دونوں نظریات اپنی اپنی انتہاؤں پہ کھڑے ہیں۔ ایک طرف توکل و استغنا، صبر و شکر کا درس ہے جب کہ دوسری طرف مادیت کی چکا چوند نے لالچ حرص و ہوس اور دنیاوی طمع کا جال کچھ اس طرح بنا ہوا ہے کہ اہلِ مغرب کا اس سے نکلنا محال ہوتا جا رہا ہے۔

اہلِ یورپ تو اس مذہب کو کم تر ثابت کرنے پہ تلے ہوئے تھے اور عیسائی مذہب کی برتری اور غلبہ چاہتے تھے لیکن جب انھوں نے بہ نظرِ غائر اس مذہب کا اور مذہب کے پیروکاروں کو دیکھا تو اس حقیقت کو تسلیم کرنے پہ مجبور ہو گئے کہ اس مذہب کی حقانیت واضح ہے۔

پروفیسر بشیر احمد نحوی نے اس ضمن میں اہلِ یورپ کے مفکرین کی آرا کو ہی نقل کیا ہے جو انھوں نے مسلمان صوفیہ علما اور مفکرین کی عظمت کے بارے میں دی ہیں۔ مثال کے طور پہ مسلمانوں کے دورِ عروج پہ بات کرتے ہوئے وہ مشہور و معروف مؤرخ ٹوائن بی کی رائے کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کرتے ہیں:

> "عصرِ حاضر کے مشہور و معروف مورخ پروفیسر ٹوائن بی (Toynbee) کہتے ہیں کہ چودھویں صدی عیسوی تک مسلمانوں کے عروج کا یہ عالم تھا کہ سارے یورپ میں سائنس کے کسی شعبہ میں مسلمانوں کے سوا کوئی پروفیسر نہیں ملتا تھا۔"(34)

اسی طرح ٹوائن بی کے بعد انھوں نے ایک اور مشہور و معروف مؤرخ پروفیسر فلپ کے ہٹی (Philip K. Hetti) کی رائے بھی اپنے الفاظ میں بیان کر کے نقل کی ہے۔ یہ رائے مسلمانوں کے انتظامی و سیاسی اور فکری امور کو بیان کرتی ہے بشیر احمد نحوی اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

> "مسلم سپین کے اندر شان دار محلات، عظیم الشان مساجد، باغات، کتب خانوں، پبلک حماموں اور سیر گاہوں سے شہر مزین تھے اور پکے کوچہ و بازار سرکاری روشنی سے شہر جگمگا رہے تھے۔ اس سے کئی صدیاں بعد لندن اور پیرس کی یہ حالت تھی کہ جب کوئی شخص اندھیری رات میں اپنے گھر کے دروازے سے باہر قدم رکھتا تو اپنے آپ کو گھٹنوں تک کیچڑ میں غرق پاتا تھا۔"(35)

ثقافتی و سماجی اور معاشی و معاشرتی اقدار کی ترتیب و تنظیم سے ہٹ کر مسلمانوں نے اپنی علمی و فکری ترتیب و تنظیم سے بھی دنیا کو حیران کر دیا۔ مُسلمانوں نے پہلی بار یونانی فلاسفہ کے فلسفے کو چیلنج کیا اور یونانی فلسفے کی تطبیق اسلامی فلسفے کے مطابق کی۔ اس ضِمن میں بات کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں کہ: "فلسفہ کے میدان میں مُسلمان فلاسفر اُٹھے تو انھوں نے افلاطون کو حیران کیا کیوں کہ اب تک اہلِ یونان کا سکہ ساری دنیا مان چکی تھی اور کسی کو جرات نہیں ہوتی تھی کہ ان کی غلطی پکڑے اور مسلم فلاسفر پہلے لوگ ہیں جنھوں نے ان کے نظریات کو جھوٹا ثابت کیا۔"(36)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہ صرف اس عہد کے مسلمانوں نے ثقافتی و سماجی معاملات میں خود کو منظم کیا بل کہ فکری حوالے سے بھی اتنے آگے نکل گئے کہ یونانی فلسفہ کو مُسلمان کیا اور اُسے اللہ تعالیٰ تک رسائی کا ایک ذریعہ قرار دیا۔

اسی طرح بشیر احمد نحوی نے مسلم مفکروں اور صوفیہ خاص طور پر ابن عربی اور امام غزالی کے بارے یورپی مفکرین اور پروفیسر آر بری پروفیسر ہٹی اور روحانی پیشوا ٹامس ایکوئیناس کی آراء بتا کر یہ ثابت کیا ہے کہ عیسائی روحانی پیشواؤں اور مفکرین کے اسلام اور مسلمانوں پہ کوئی احسان نہیں بل کہ مسلمانوں کے ان پہ احسان ہیں اور اہلِ مغرب مسلمانوں کی اس حیثیت کو تسلیم بھی کرتے ہیں۔ اِس حوالے سے بات کرتے ہوئے اور معترضین کے اس دعوے کو غلط ثابت کرتے ہوئے کہ عیسائی روحانیت کے نوافلاطونیت اور مسلم تصوف پہ اثرات ہیں وہ جواب میں لکھتے ہیں کہ:

> "ایک عیسائی مورخ کی اس تصدیق سے مستشرقین کے بے بنیاد نظریات سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ صوفیائے کرام پر عیسائی اربابِ روحانیت کا کوئی اثر نہیں ہوا بل کہ الٹا یہ بات ثابت ہو جاتی ہے خود ٹامس ایکوئیناس جیسے نام ور روحانی پیش اور نے مسلم صوفیائے کرام سے زبردست اثرات قبول کر لیے ہیں۔"(37)

تصوف اور خاص طور سے مسلم تصوف کے بارے میں پھیلی دوسری غلط فہمی کے بارے انھوں نے بہت عمدہ طریقے سے وضاحت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تصوف کے موضوع پہ بات کرتے ہوئے لفظی مشابہت کا در آنا ایک لازمی امر ہے کیوں کہ جب کوئی بھی ولی سلوک کی منازل طے کرتے ہوئے اپنے رُوحانی مشاہدات بیان کرتا ہے تو چند لفظوں میں مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ بشیر احمد نحوی نے اس لفظی مشابہت کی وجہ سے پیدا ہونے والی اس غلط فہمی کو کہ شاید اسلامی تصوف پہ نوافلاطونیت یا پلوٹائنس کا اثر ہے سختی سے رد کیا ہے۔ اس حوالے سے بات کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

> "نوافلاطونیت سے ان کی مراد پلوٹائنس کی روحانی تعلیمات ہیں جو سکندریہ کا رہنے والا تھا اور تیسری صدی عیسوی صدی میں گزرا ہے۔ حالاں کہ پہلے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ صوفیائے کرام کا وحدت الوجود کسی منطقی استدلال کا نتیجہ نہیں ہے بل کہ ان کے زبردست روحانی مشاہدات کا نتیجہ ہے جیسا کہ مترجم (ڈاکٹر ونفیلڈ) نے کہا ہے خود پلوٹائنس نے جب خداوند تعالیٰ تک رسائی کا طریقہ اہلِ مشرق سے سیکھا اسے اس قسم کا مشاہدہ ہوا۔ پلوٹائنس نے اپنی کتابوں میں اپنے مشاہدات کو ایسے الفاظ میں بیان کیا ہے جو صوفیائے اسلام کے الفاظ سے مشابہت رکھتے ہیں نہ کہ بعینہٖ وہی الفاظ ہیں۔ اس قسم کے مشابہت تو ہندو نظریۂ ویدانت اور چینی تاؤازم میں بھی پائی جاتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ان حضرات کے الفاظ میں یہ مشابہت اس لیے پائی جاتی ہے کہ ان کے اندرونی یعنی باطنی واردات میں مشابہت ہوتی ہے۔"(38)

تصوف کے متعلق غلط فہمی کا تیسرا سبب بیان کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی نے کہا ہے کہ مستشرقین کی تصوف کے بارے میں غلط فہمی کا تیسرا سبب اسلام کا عقیدۂ وحدت الوجود ہے۔ اسلامی تصوف کے عقیدۂ وحدت الوجود کے بارے بہت جلد بدگمان ہو جانا اور اس کو عیسائی فکر کے زیر تحت قرار دینا مستشرقین کا وطیرہ رہا ہے۔

بشیر احمد نحوی نے اس ضمن میں پروفیسر آربری کی رائے کو بہت پسند کیا ہے جس کے بقول ایک صوفی کی روحانی و قلبی واردات کو سمجھنے کے لیے ایک سکالرز کو خود بھی کسی نہ کسی حد تک صوفی ہونا ضروری ہے۔ نیز بشیر احمد نحوی نے بہت سختی کے ساتھ اس دعوے کی تردید کی ہے کہ اسلامی تصوف اور خاص طور پہ اس کا نظریۂ وحدت الوجود کسی اور نظریے سے متاثر رہا ہے۔ وہ اس کی انفرادیت پہ بات کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "اسلامی نظریۂ توحید کے مطابق بھی حق تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے اور کائنات کی ہر چیز ذات میں شامل ہے اور اسلامی نظریۂ وحدت الوجود کی رو سے بھی ذات حق ہر جگہ موجود ہے اور کوئی چیز اس سے علیحدہ نہیں ہے۔ اس لیے نظریۂ وحدت الوجود اور اسلامی نظریۂ توحید کے مابین کوئی نزاع یا اختلاف نہیں ہے۔ اسلامی نظریۂ توحید (Monotheism) کے خلاف جو نظریۂ وحدت الوجود ہے، وہ غلط قسم کا عیسائی اور ہندووانہ نظریۂ وحدت الوجود ہے جس میں جزو کو بھی کل کا درجہ دے دیا گیا ہے اور قطرہ کو بھی سمندر بنا دیا گیا ہے حالاں کہ قطرہ اگرچہ سمندر کا ایک ادنیٰ حصہ ہے۔ سمندر ہرگز نہیں کہلایا جا سکتا۔"(39)

اس کتاب کا چھٹا مضمون **"وحدت الوجود کے متعلق مولانا جامیؒ کی تشریح"** کے عنوان سے ہے۔ حضرت مولانا عبد الرحمٰن جامی کا شمار بھی اکابر صوفیائے اسلام میں ہوتا ہے۔ آپ نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف لوائح جامی میں اسلامی نظریہ وحدت الوجود کو اسی طرح بیان فرمایا ہے کہ ذاتِ حق کا خلق کے ساتھ تعلق نہ جزو اور کُل کا سا ہے اور نہ ہی یہ تعلق ظرف و مظروف کا سا ہے یعنی کائنات ذاتِ حق میں اس طرح نہیں جس طرح ایک برتن میں پانی رکھا جاتا ہے۔ بل کہ ذاتِ حق کا کائنات سے تعلق صفت و موصوف اور لازمہ وملزوم کا ہے۔ یعنی کائنات حق تعالیٰ کی صفتِ تخلیق کا ظہور ہے اِس لیے لازماً حق تعالیٰ سے علاحدہ اس کا وجود قرار نہیں قرار دیا جا سکتا۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، امام غزالی، شیخ محمود شبستری، مولانا جلال الدین رومی وغیرہ نے ذاتِ حق اور اشیائے کائنات کی مثال یوں دی ہے کہ ذاتِ حق ایک بحرِ بیکراں کی مانند ہے اور اشیائے کائنات امواج، برف حباب اور جھاگ کی طرح ہیں جو نہ سمندر کہلائی جا سکتی ہے نہ سمندر کے وجود سے جدا ہیں۔ بعض نے ذاتِ حق کو مٹی کی مثال دی ہے اور اشیائے کائنات کو مٹی کے برتنوں کی مانند قرار دیا ہے۔ تزکیۂ نفس اور مقام فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے بغیر وحدت الوجود کی پوری حقیقت انسان پر منکشف نہیں ہو سکتی۔

اِسلامی تصوف کے بارے میں غلط فہمی کا چوتھا سبب یہ تھا کہ بہت سارے لوگوں کے نزدیک جن میں مستشرقین کے ساتھ ساتھ خود بہت سارے مسلمان بھی شامل ہیں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تصوف کا لفظ یا اصطلاح رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں وجود نہ رکھتی تھی تو بعد میں کیسے یہ ایک تحریک کے طور پر پورے عالم اسلام میں چھا گئی۔اِس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

"تصوف کے متعلق معترضین کو جو غلط فہمی ہوئی ہے اس کی چوتھی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ لفظ تصوف رسول خدا ﷺ کے زمانہ مبارک میں مروج نہیں تھا۔اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ صرف علمِ تصوف ہی نہیں بل کہ تمام اسلامی علوم مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، بیان، کلام، صرف و نحو، رسول خدا ﷺ کے زمانۂ مبارک میں وجود میں نہیں آئے؛ لیکن معنوی طور پر تمام صحابہ کرام اس سے آگاہ تھے۔ تمام علوم بعد میں مرتب ہوئے۔"(40)

مستشرقین کی غلط فہمی کا پانچواں سبب بشیر احمد نحوی کے بقول یہ ہے کہ اسلام کے اوائل میں صرف تقویٰ اور زہد و عبادت پہ ہی زور ملتا ہے۔تصوف میں عشق کا مسلک عیسائی اور ہندو روحانیت پسندوں کی دین ہے۔بشیر احمد نحوی نے ان کے اس اعتراض کا بھی مدلل جواب دیا اور قرآنی آیات کو بطور حوالہ جات دے کر یہ ثابت کیا ہے کہ مسلکِ عشق ہی اِسلامی تصوف کی بنیاد ہے۔اس حوالے سے بات کرتے ہوئے وہ اس غلط فہمی کے بارے میں اپنا لُبِ لُباب یوں پیش کرتے ہیں:

"لہٰذا صوفیہ کرام نے جب عشق و محبت الٰہی پر زور دیا تو یہ عین اسلام اور قرآن کا تقاضا ہے۔اسی طرح زہد و تقویٰ اور پابندی شریعت میں بھی صوفیہ ضرب المثل رہے ہیں بل کہ یہ جو رسول خدا ﷺ ساری رات عبادت میں کھڑے رہتے تھے جس سے آپ کے پاؤں مبارک پر ورم آ جاتا ہے۔اس سنت پر جس طرح صوفیہ نے عمل کیا ہے علما ظواہر اس کا عشرِ عشیر بھی نہیں کر پائے۔"(41)

بشیر احمد نحوی نے مستشرقین کی غلط فہمی کا چھٹا سبب یہ بتایا ہے کہ انھوں نے نہ اسلام کو سمجھا نہ ہی حضور ﷺ کی ذاتِ مبارکہ کو سمجھا بس ایسے ہی ان کا تقابل حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اوران کی شریعت سے کر دیا حالاں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو کجا تمام پہلے انبیا اور رسل میں جو ایک خوبی انفرادیت کی وجہ بنتی تھی، ان تمام خوبیوں کو یک جا کر کے ذات محمد ﷺ بنائی گئی۔اس حوالے سے بات کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی کہتے ہیں:

"تصوف کے متعلق مستشرقین کی غلط فہمی کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ اُنھوں نے نہ اسلام کو اور نہ پیغمبر کے مشن کو سمجھا ہے۔وہ لوگ اسلام کو عیسائی مذہب

کے معیار پر اور پیغمبر اسلام کے مشن کو حضرت عیسیٰ کے مشن کے معیار پر قیاس کرتے ہیں حالاں کہ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ حضرت عیسیٰ کی عمر کل تینتیس برس تھی۔ آپ کو تیس سال کی عمر میں نبوت ملی اور آپ کی نبوت کی کل عمر تین سال ہے۔ اب آپ خود قیاس فرما سکتے ہیں کہ ان تین سالوں میں آپ کیا کچھ کر سکتے تھے۔ حق بات یہ ہے کہ جو کچھ جزوی طور پر ہر ایک نبی علیہ السلام کے سپرد تھا اس کو پیغمبر اسلام ﷺ کے منصب میں اجتماعی طور پر شامل کر دیا گیا۔"[42]

اس کتاب کا ساتواں مضمون **"مکمل ضابطہ حیات"** کے عنوان سے ہے۔ رسول خدا ﷺ چوں کہ خدا کے آخری نبی ہیں خداوند تعالیٰ نے آپ کے ذریعے انسانی زندگی کے لیے مکمل ضابطہ حیات نازل فرمایا ہے جو تمام دُنیاوی اور روحانی ضروریات زندگی کے قواعد و ضوابط پر مشتمل ہے۔ چوں کہ جہانداری اور جہانبانی کے تمام قوانین انسانی زندگی کا جزو اعظم ہیں۔ سیاست سے لے کر اقتصادیات، اخلاقیات اور معاشرت تمام اُمور زندگی کے لیے شریعت اسلامیہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ جب خدائی قانون کے مطابق بت پرستی، جوا، زنا، شراب خوری اور لڑکیوں کو زندہ در گور کرنے جیسے قبیح اور بھیانک جرائم حرام قرار دیئے گئے تو ظاہر ہے کہ اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کی شدید مخالفت ہوئی جس کا لازمی نتیجہ تصادم تھا اور تصادم ہو کر رہا۔ راہِ خدا میں برائی کو مٹانے کے لیے جو تصادم پیش آیا قرآن حکیم نے اسے جہاد فی سبیل اللہ کا نام دیا اور رسول اکرم ﷺ نے جرائم کا قلع قمع کرنے اور امن بحال کرنے کی خاطر حملہ آوروں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور کئی معرکے پیش آئے جن میں فتح اسلام کو ہوئی۔

ان نادانوں کو یہ بھی معلوم نہیں کہ اگر رسول اللہ ﷺ کو ملک گیری کی ہوس ہوتی تو وہ بغیر جہاد کئے پہلے دن ہی پوری ہو چکی ہوتی۔ کیوں کہ قریش مکہ نے آپ کو اپنا بادشاہ تسلیم کرنے کی پیش کش کی تھی۔ قریش نے کہا کہ اگر آپ ہمارے بتوں کو بُرا کہنا چھوڑ دیں تو ہم آپ کو اپنا بادشاہ تسلیم کرتے ہیں۔ آپ ہم سے جس قدر دولت چاہیں لے سکتے ہیں۔ آپ نے اس پیش کش کو ان الفاظ میں ٹھکرا دیا۔

اگر تم لوگ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے پر چاند رکھ دو تو پھر بھی میں اپنے رب کا پیغام دینے سے باز نہیں آؤں گا۔ مستشرقین کی غلط فہمی کا ساتواں سبب بیان کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی کہتے ہیں کہ بہت سارے مستشرق مسلمان صوفیہ کے طریقۂ اخفاء پہ بھی معترض تھے کہ ان کے بقول ان کے پاس کچھ ہے ہی نہیں جس کی وجہ سے یہ چپ بیٹھے ہیں۔ اس عہد کے علما اور صوفیہ کے چپ رہنے یا اپنے حال کو مخفی رکھنے کے پیچھے جو مادی اور روحانی وجوہات تھیں ان کے بارے میں بات کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

"سلاطین بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں تو مشائخ طریقت نے اس لیے اخفا سے کام لیا اور اپنی تمام کارروائیوں کو پوشیدہ رکھا کہ بادشاہ لوگ ان کے

گردلوگوں کے ہجوم اور بیعت وغیرہ کو دیکھ کر ان سے بدظن ہوجاتے تھے اور بغاوت کے خیال سے اس قسم کے اجتماعات کو کچل دیتے تھے۔ اس لیے یہ حضرات اپنے مسلک اور حرکات وسکنات کو مخفی رکھتے تھے۔ لہٰذا مسلک طریقت کا زیادہ چرچا نہ ہوا۔ مشائخ کی جانب سے اخفا مشائخ کی زبردست اکثریت ایسے کاملین و اصلین اور مقربین کی تھی جو کشف و کرامات کو بازیچۂ اطفال سمجھ کر خود بھی اس سے باز رہتے تھے اور اپنے حلقہ کے لوگوں کو بھی باز رکھتے تھے۔ انھوں نے کم ظرفی اور اظہار کشف و کرامات کو پاس نہ پھٹکنے دیا اور کمال اخفا سے کام لیا جس کی وجہ سے ان کا مسلک اور ان کے عظیم الشان کارنامے لوگوں کی نظروں سے اکثر و بیش تر مخفی رہے اور دشمنانِ اسلام نے سمجھا کہ ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔"(43)

اس کتاب کے آٹھویں مضمون کا عنوان ***"کیا وحدت الوجود اور وحدتِ الشہود نزاع لفظی ہے؟"*** کے عنوان سے ہے۔ بشیر احمد نحوی نے بہت سارے ایسے صوفیہ اور عُلما کا ذکر کیا ہے جنھوں نے ان دونوں نظریات کو ایک ہی حقیقت کے ترجمان قرار دیا ہے۔ ان میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مولانا اسماعیل شہید اور مولانا اشرف علی تھانوی کا نام قابلِ ذکر ہے۔

درج بالا صوفیہ نے حقیقت اور عین اور وجود اور ظلال وغیرہ کی مثالیں دے کر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سچ جو ثابت کیا جائے کہ یہ دونوں نظریات قریب قریب ہی ہیں۔ کسی حد تک یہ قریب بھی ہیں اور کسی حد تک مختلف بھی ان دونوں نظریات کے درمیان باریک سا فرق ہے۔ اس فرق کو یا دوسرے لفظوں میں کہیں تو دونوں نظریات کے درمیان اشتراک وانفرادیت کو بیان کرتے ہوئے بشیر نحوی لکھتے ہیں:

"ان دونوں نظریات میں اتحاد بھی ہے اور اختلاف بھی۔ اتحاد کا پہلو یہ ہے کہ دونوں نظریے وجود حقیقی کی وحدت کے شہود میں متفق ہیں۔ اختلاف وجود اشیا اور وجود حقیقی اور وجود ممکنات میں نسبت و تعلق کے بارے میں ہے۔ وحدت الشہود کے مطابق وجود حقیقی کی وحدت کا مشاہدہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کے ماسوا کے وجود سے انکار کی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ وجود اشیا بھی ایک حقیقت واقعہ ہے خواہ وجود ظلی ہی سہی۔

اس کے برخلاف وحدت الوجود کے نظریۂ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے سوا یہاں کسی دوسری چیز کا وجود گویا ہے ہی نہیں کیوں کہ بظاہر اس کے سوا وجود بھی نظر آتا ہے وہ وجودِ حقیقی کی تجلی یا تمثیلی ہے۔"(44)

اس کتاب کے نویں مضمون کا عنوان **''نظریۂ تصوف۔۔۔قرآن و سنت کے معیار و میزان پر''** کے عنوان سے ہے۔ اس مضمون میں بشیر احمد نحوی نے بلا واسطہ طریقے سے چند معترضین کو جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ جن کے بقول نہ تو تصوف کا قرآن میں ذکر ہے اور نہ ہی حدیث میں کہیں اس کا ذکر موجود ہے تو پھر یہ اسلامی نظام پہ جس طرح چھا گیا۔ اس کا جواب انھوں نے بہت مربوط طریقے سے دیا ہے۔ انھوں نے قرآن سے تزکیۂ نفس اور الفاظ اور حدیث سے احسان کے لفظ کے باطنی معنوی امکانات کو تصوف سے متعلق کر کے دیکھا ہے اور بتایا ہے کہ صوفیہ عملی حوالے سے ان دونوں اصطلاحات یعنی تزکیۂ نفس اور احسان کی عملی تصویر پیش کرتے ہیں۔ تمام صُوفیہ کی تعلیمات کا مرکز و محور ان ہی دونوں اِصطلاحات کے گرد گھومتا ہے۔ بشیر احمد نحوی نے قرآن پاک کی بہت ساری آیات کی نص سے یہ ثابت کیا ہے کہ تزکیۂ نفس ہی تمام اَنبیا کی بعثت کا مقصد ہے۔ اس ضمن میں وہ بہت ساری آیات کے حوالے بھی دیتے ہیں۔ ان آیات کے مطالعہ کے بعد جو کہ تزکیۂ نفس کے بارے میں نازل ہوئیں، وہ اپنی رائے دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> ''قرآن کے مطالعہ سے یہ بات صاف الفاظ میں ہمارے سامنے واضح ہو جاتی ہے کہ انبیا کی رسالت و نبوت کا مقصد صرف نفوس انسانی کا تزکیہ تھا۔''(45)

تزکیہ کی تعریف کرتے ہوئے بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

> ''لُغوی اعتبار سے عربی زبان میں تزکیہ کسی چیز کو صاف سُتھرا بنانے، اس کو نَشو و نُما دینے اور اسے پروان چڑھانے کو کہتے ہیں۔ اِصطلاحی معنوں میں تزکیۂ نفس کو غلط رُجحانات اور میلانات سے موڑنا اور خدا پرستی کے راستے پر ڈال دینا اور اس کو درجہ کمال پر پہنچنے کے لائق بنانا ہے۔''(46)

حدیث کی نص سے جو لفظ صوفیہ کی زندگی کی عملی تصویر بنا اور جس پہ تصوف کی دیوار کھڑی ہے وہ احسان ہے۔ احسان کی تشریح حدیث شریف میں جس طرح ملتی ہے۔ اس کی وضاحت بشیر احمد نحوی نے حدیث کا حوالہ دے کر ہی ان الفاظ میں بیان کی ہے:

> ''احسان یہ کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو، جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو، اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تم کو دیکھ رہا ہے۔''(47)

تصوف کو قرآن و حدیث کی میزان پر رکھ کر مکمل طور پر پرکھنے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تمام صوفیہ و اولیا یا اہل تصوف کی زندگی ان دونوں اصطلاحوں کے زیر اثر گزری یا نہیں تو اس سوال کا جواب ہم بشیر احمد نحوی کے ایک اقتباس سے ہی دیتے ہیں۔ وہ اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ:

> ''اکابرین صوفیہ کی زندگی، افعال و احوال اور کیفیات پر جب ہم نظر دوڑاتے ہیں تو ہمیں یہی دو اصطلاحیں یعنی تزکیۂ نفس اور احسان ہر جگہ نمایاں نظر آتی ہیں۔ صوفیہ نے پاکیزگی کی وہ ساری خصوصیات اور اطاعت و عبادت کی

جملہ ضروریات نہ صرف اپنائی تھیں بل کہ اپنی مسلسل بے قراری اور جد و جہد سے اپنے متبعین کو بھی ان صفات و خصوصیات سے آراستہ کیا۔ چناں چہ یہ صوفیہ کی بے لوث جہد وجہد کا ہی نتیجہ تھا کہ لاکھوں بندگانِ خدا کی پاکیزگی ، ظاہری و باطنی خوب صورتی ، خیالات میں صفائی کے نمونے بن کر رہ گئے۔''(48)

اس کتاب کا آخری مضمون ***''توحید وجودی و شہودی اور اقبال''*** کے عنوان سے ہے۔ یہ مضمون طویل ہے۔ اِس میں آغاز میں ہی تصوف کو ایک نشے سے تعبیر کیا گیا ہے جس میں ہر فلسفی صوفی و ولی مست نظر آتا ہے اور ولی بطور خاص جذب و مستی کی کیفیت میں اِس قدر غرق نظر آتے ہیں کہ وہ وحدت الوجود کے نظریے کے پرچارک بھی نظر آتے ہیں اور اس نظریے کے اسیر بھی۔ جب عُلما، مشائخ صوفیہ اور فلاسفر اِس نظریے کے اسیر ہو گئے تھے تو شعرا کیسے پیچھے رہ سکتے تھے۔ ہر مشرقی زبان کے بڑے شاعر نے اس نظریے کو شاعری کے ذریعے بیان کیا بل کہ کہا جاتا تھا کہ تصوف برائے شعر گُفتن خُوب اَست۔

یوں مجموعی طور پہ ہم دیکھتے ہیں کہ بشیر احمد نحوی نے تصوف کے ضمن میں جو کچھ لکھا کسی حد تک خود ان کے ذاتی تجربات و مشاہدات کا عکاس بھی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان کے والد گرامی کی طرف سے ان کو تصوف کا خصوصی شغف وراثت میں ملا تھا۔ تصوف کے لغوی معنی میں بھی خاصہ تنوع ہے جیسے بعض صوفیہ اور علما نے صوف سے مراد حضور ﷺ کے زمانے کے اہلِ صفا لیے ہیں کسی نے پشمینہ کا کپڑا، کسی نے گدڑی، کسی نے فقر و استغنا کی حالت، تو اس کا لغوی معنی جو بھی ہو وہ اصطلاحی معنی کو ہی وسعت دیتے ہیں۔ اصطلاحی حوالے سے بھی بڑے بڑے اکابر علما اور صوفیہ نے جو تعریفیں تصوف کی ہیں اور جو تعریف پھر بشیر احمد نحوی نے متعین کی ہے۔ اس میں اور صوفیہ اور اولیا کی کی گئی تعریفوں میں بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ سب تعریفوں کا لب لباب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف انسانی قلب کا رجوع اور دل کی صفائی کے ساتھ ساتھ روحانی مدارج کا حصول اور مادیت سے بے زاری، کیوں کہ صوفیہ کے نزدیک جو شخص ترک دنیا نہ کرے وہ اپنے نفس کا عرفان حاصل نہیں کر سکتا اور جو اپنے نفس کا عرفان حاصل نہ کرے وہ خدا کی معرفت حاصل نہیں کر سکتا جب کہ تصوف کا بنیادی مدعا ہی خدا کی معرفت کا حصول ہوتا ہے۔ اسی طرح بشیر احمد نحوی نے تصوف کی تاریخ پہ بھی بہت عمدگی اور بصیرت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔

تصوف میں دو نظریات بہت ہی پیچیدہ ہیں۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ان دونوں کے درمیان بہت باریک سا فرق ہے۔ بشیر احمد نحوی نے ان دونوں نظریات کی اصل اور تاریخی حقیقت بھی بتائی ہے کہ کَب کَب اور کِس کِس فلسفے کے تحت کون سا نظریۂ معرضِ وجود میں آیا اور اس کے ساتھ اُنھوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ متذکرہ نظریات میں تبدیلی کے عوامل و عناصر اور وجوہات کیا تھیں۔

بشیر احمد نحوی نے اقبال کے متصوفانہ نظریات کا بہت گہرائی سے مطالعہ کیا ہے اور عملی اطلاق کی صورت میں وہ ان کی شاعری سے بھی مثالیں پیش کرتے ہیں۔انھوں نے بہت وضاحت و صراحت کے ساتھ اقبال کے نظریۂ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بیان کیا ہے۔

اقبال وحدت الشہود کے قائل ہیں کیوں کہ وہ اس تصورِ وحدت الوجود کے خلاف ہیں جو ایک سالک سے تحرک اور اس کی ذات کی شناخت چھین لیتا ہے۔بشیر احمد نحوی خود بھی وحدت الشہود کے فلسفے کے اسیر نظر آتے ہیں۔انھوں نے اس ضمن میں اقبال کی وحدت الوجودی صوفیہ اور اولیا کے افکار پر کی گئی تنقید کا جائزہ بھی لیا ہے۔اقبال نے ابن عربی اور خواجہ حافظ شیرازی کے افکار پہ جو تنقید کی ہے،وہ بھی بشیر احمد نحوی کے پیشِ نظر رہی ہے۔بشیر احمد نحوی نے نہ صرف اسلامی تصوف پہ اعتراض کرنے والے مستشرقین کو مدلل جواب دیے بل کہ اسلامی ماخذ یعنی قرآن و حدیث سے تصوف کے وجود کو ثابت کیا؛لیکن اقبال کی طرح وہ بھی وحدت الوجود کے اس فرسودہ تصور کے خلاف ہیں جس میں انسانی وجود کی نفی ہو جاتی ہے اور مقام عبدیت کو منہا کر دیا جاتا ہے نیز تحرک بھی مفقود ہو جاتا ہے۔

علامہ محمد اقبال کے نظریۂ تصوف کی اساس اس شعورِ ذات پر قائم ہے جو فرد کو محض باطنی سرور یا وجدانی مسرت تک محدود نہیں رکھتا بل کہ اسے حیاتِ جہان میں فعال کردار ادا کرنے پر مائل کرتا ہے۔اقبال کی روحانی فکر میں تصوف ایک جیتی جاگتی قوت ہے جو عشقِ حقیقی کے فیضان سے انسانی خودی کو جلا بخشتی اور اسے کائنات کی تعمیر میں خلاقانہ شرکت پر آمادہ کرتی ہے۔یہ تصور، خانقاہی جمود اور ترکِ دنیا کی قدیم روش سے یکسر مختلف،ایک حرکی اور انقلابی روحانیت کا آئینہ دار ہے،جو فرد اور اجتماع دونوں کی تقدیر سنوارنے کا عزم رکھتی ہے۔

پروفیسر بشیر احمد نحوی نے اپنی محققانہ بصیرت اور تنقیدی مہارت کے ذریعے اقبال کی اس فکری کائنات کے دقیق پہلوؤں کو نہ صرف منکشف کیا بل کہ اسے اسلامی تہذیب کے تاریخی و فکری دھاروں کے ساتھ اس طرح ہم آہنگ کیا کہ اقبال کا تصوف عصرِ حاضر کے فکری و عملی مسائل کا ایک ممکنہ حل بن کر ابھرتا ہے۔نحوی کی تحقیقات،اقبال کے فلسفۂ تصوف کو محض ماضی کی علمی میراث نہیں رہنے دیتیں بلکہ اسے ایک زندہ، متحرک اور مستقبل آشنا فکری روایت کے طور پر پیش کرتی ہیں۔

یوں اس مطالعے کا حاصل یہ ہے کہ اقبال اور نحوی، دونوں کی فکری کاوشیں مل کر ایک ایسے روحانی و فکری دبستان کی تشکیل کرتی ہیں جو نہ صرف اسلامی تہذیب کی تجدید کا محرک ہے بل کہ عصرِ حاضر میں روحانیت اور عمل کے مابین ایک ہم آہنگ اور پائیدار رشتہ قائم کرنے کی راہیں بھی ہموار کرتا ہے۔یہی وہ فکری اثاثہ ہے جو آنے والے زمانوں کے فکری معماروں کے لیے ایک دائمی چراغِ راہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

حوالہ جات

1. پیر عبد اللطیف نقشبندی، اسلام و روحانیت اور فکرِ اقبال، لاہور: نشان منزل پبلی کیشن، ز2010ء، ص:325
2. ایضاً، ص:337
3. ابو سعید نور الدین، ڈاکٹر، اسلامی تصوف اور اقبال، لاہور: اقبال اکادمی، 1977ء، ص:18
4. تحسین فراقی، ڈاکٹر، اقبال اور تصوف: چند تاثرات، مشمولہ: اقبال اور تصوف از محمد بشیر بقا، لاہور: جنگ پبلشرز، 1991، ص:9
5. جمشید اقبال (مترجم)، عالمگیر تصوف، مشمولہ: عالمگیر تصوف از سر ایچ کے کریم بخش، ملتان: بیکن بکس، 2008ء، ص:15
6. مفتی غلام محی الدین، (مترجم)، کشف المحجوب از حضرت داتا گنج بخش ہجویری، راول پنڈی: نعیمی مورال پبلی کیشنز، 2020ء، ص:82
7. مفتی غلام محی الدین، (مترجم)، کشف المحجوب از حضرت داتا گنج بخش ہجویری، ص:84
8. خالد حسن قادری (مترجم)، رُوحِ تصوف از شیخ زکریا، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، 2017ء، ص:32
9. بشیر احمد ڈار، تاریخ تصوف (قبل از اسلام)، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، 2017ء، ص:1
10. سید عارف نوناری، نبی اکرم اور تصوف، لاہور: نذیر سنز پبلشرز، 2001ء، ص:11
11. عاشق گنج، مبادیاتِ تصوف، لاہور: شکر پرنٹر، 2010ء، ص:5
12. ایضاً، ص:25
13. خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، دہلی 1953:، ص:64
14. یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، مقدمہ تاریخ تصوف، لاہور: دارالکتاب، 1969ء، ص:31
15. بشیر احمد نحوی، پیش لفظ، مشمولہ: وحدت الوجود اور اقبال از ڈاکٹر بشیر احمد نحوی، بجبہاڑہ: ادارہ ترقی علم و ادب نحوی منزل، ص:4 تا 5
16. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، وحدت الوجود اور وحدت الشہود، مشمولہ: وحدت الوجود اور اقبال از ڈاکٹر بشیر احمد نحوی، بجبہاڑہ: ادارہ ترقی علم و ادب نحوی منزل، ص:19 تا 20
17. ایضاً، ص:58
18. ایضاً، ص:38 تا 39
19. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، توحید وجودی و شہودی کا نظریہ اور اقبال، مشمولہ: وحدت الوجود اور اقبال از ڈاکٹر بشیر احمد نحوی، بجبہاڑہ: ادارہ ترقی علم و ادب نحوی منزل، ص:50
20. ایضاً، ص:86 تا 87

21. ایضاً، ص:90تا91
22. ایضاً، ص:96
23. ایضاً، ص:113تا114
24. ایضاً، ص:142
25. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، مسائلِ تصوف اور اقبال، بجبہاڑہ کشمیر: ادارہ علم و ادب، 2001ء، ص:2
26. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، مسائلِ تصوف اور اقبال، ص:2
27. ایضاً، ص:11
28. ایضاً، ص:16
29. ایضاً، ص:19
30. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، کشف المحجوب اور صوفیا کے مختلف فرقے، مشمولہ: مسائلِ تصوف اور اقبال، بجبہاڑہ کشمیر: ادارہ علم و ادب، 1200ء، ص:27،26،25
31. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، سلاسل تصوف کا اجمالی تعارف، مشمولہ: مسائلِ تصوف اور اقبال ، بجبہاڑہ کشمیر: ادارہ علم و ادب، 2001ء، ص:35
32. ایضاً، ص:37
33. ایضاً، ص:39
34. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، تصوف سے متعلق غلط فہمیوں اور شبہات کے سلسلے میں اکابرین کی آرا اور مباحث کا خلاصہ ، مشمولہ: مسائلِ تصوف اور اقبال، بجبہاڑہ کشمیر: ادارہ علم و ادب، 2001ء، ص:43
35. ایضاً، ص:42
36. ایضاً، ص:42
37. ایضاً، ص:44
38. ایضاً، ص:52تا53
39. ایضاً، ص:60
40. ایضاً، ص:81
41. ایضاً، ص:82
42. ایضاً، ص:85
43. ایضاً، ص:88
44. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، کیا وحدت الوجود اور وحدت الشہود نزاع لفظی ہے؟ مشمولہ: مسائلِ تصوف اور اقبال، بجبہارہ

کشمیر: ادارہ علم و ادب، 2001ء، ص:94

45. بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر، نظریۂ تصوف۔۔ قرآن و سنت کے معیار و میزان پر مشمولہ: مسائلِ تصوف اور اقبال، بجبہاڑہ کشمیر: ادارہ علم و ادب، 0012ء، ص:103

46. ایضاً، ص:105

47. ایضاً، ص:105

48. ایضاً، ص:109 تا 110

Reference:

1. Naqshbandi, Peer Abdul Latif. *Islam aur Rouhaniyat aur Fikr-i-Iqbal.* Lahore: Nishaan Manzil Publications, 2010, p. 325.
2. Ibid., p. 337.
3. Noor-ud-Din, Dr. Abu Saeed. *Islami Tasawwuf aur Iqbal.* Lahore: Iqbal Academy, 2nd ed., 1977, p. 18.
4. Farakhi, Dr. Tahseen. "Iqbal aur Tasawwuf… Chand Tasurat." In *Iqbal aur Tasawwuf,* ed. Muhammad Bashir Baqa. Lahore: Jang Publishers, 1991, p. 9.
5. Iqbal, Jamshaid (trans.). *Aalimgeer Tasawwuf* by Sir H.K. Kareem Bukhsh. Multan: Beacon Books, 2008, p. 15.
6. Muhy-ud-Din, Mufti Ghulam (trans.). *Kashf-ul-Mahjoob* by Hazrat Data Ganj Bakhsh Hajwiri. Rawalpindi: Naeemi Moral Publications, 2020, p. 82.
7. Ibid., p. 84.
8. Qadri, Khalid Hasan (trans.). *Rooh-i-Tasawwuf* by Sheikh Zakariya. Lahore: Idara Saqafat Islamiah, 2017, p. 32.
9. Dar, Bashir Ahmed. *Tareekh-i-Tasawwuf (Qabal-i-Islam).* Lahore: Idara Saqafat Islamiah, 2017, p. 1.
10. Noonari, Syed Arif. *Nabi Akram aur Tasawwuf.* Lahore: Nazir Sons Publishers, 2001, p. 11.
11. Ganj, Aashiq. *Mabadiyat-i-Tasawwuf.* Lahore: Shakur Printer, 2010, p. 5.
12. Ibid., p. 25.
13. Nazmi, Khaleeq Ahmad. *Tareekh Mashaaikh Chishti.* Delhi, 1953, p. 64.
14. Chishti, Prof. Yusuf Saleem. *Muqadama Tareekh Tasawwuf.* Lahore: Dar-ul-Kitab, 1969, p. 31.
15. Naqvi, Bashir Ahmed. "Wahdat-ul-Wajood aur Iqbal." In *Wahdat-ul-Wajood aur Iqbal.* Bijbehaar: Idara Taraqqi Ilm-o-Adab Naqvi Manzil, pp. 4–5.
16. Naqvi, Dr. Bashir Ahmed. *Wahdat-ul-Wajood aur Wahdat-ul-Shuhud.* In *Wahdat-ul-Wajood aur Iqbal.* Bijbehaar: Idara Taraqqi Ilm-o-Adab Naqvi Manzil, pp. 19–20.
17. Ibid., p. 58.
18. Ibid., pp. 38–39.

19.Naqvi, Dr. Bashir Ahmed. “Tawheed-i-Wujud aur Shahudi ka Nazariya aur Iqbal.” In *Wahdat-ul-Wajood aur Iqbal*. Bijbehaar: Idara Taraqqi Ilm-o-Adab Naqvi Manzil, p. 50.
20.Ibid., pp. 86–87.
21.Ibid., pp. 90–91.
22.Ibid., p. 96.
23.Ibid., pp. 113–114.
24.Ibid., p. 142.
25.Nahvi, Dr. Bashir Ahmad. *Masail-e-Tasawwuf aur Iqbal*. Bajbhara Kashmir: Idara Ilm-o-Adab, 2001, p. 2.
26.Ibid., p. 2.
27.Ibid., p. 11.
28.Ibid., p. 16.
29.Ibid., p. 19.
30.Nahvi, Dr. Bashir Ahmad. “Kashf al-Mahjoob aur Sufiya ke Mukhtalif Farqay.” In *Masail-e-Tasawwuf aur Iqbal*. Bajbhara Kashmir: Idara Ilm-o-Adab, 2001, pp. 25–27.
31.Nahvi, Dr. Bashir Ahmad. “Salasil-e-Tasawwuf ka Ijmali Taaruf.” In *Masail-e-Tasawwuf aur Iqbal*. Bajbhara Kashmir: Idara Ilm-o-Adab, 2001, p. 35.
32.Ibid., p. 37.
33.Ibid., p. 39.
34.Nahvi, Dr. Bashir Ahmad. “Tasawwuf se Mutaliq Ghalat Fehmiyaan aur Shubhat ke Silsilay mein Akabirin ki Aara aur Mubahis ka Khulasa.” In *Masail-e-Tasawwuf aur Iqbal*. Bajbhara Kashmir: Idara Ilm-o-Adab, 2001, p. 43.
35.Ibid., p. 42.
36.Ibid., p. 42.
37.Ibid., p. 44.
38.Ibid., pp. 52–53.
39.Ibid., p. 60.
40.Ibid., p. 81.
41.Ibid., p. 82.
42.Ibid., p. 85.
43.Ibid., p. 88.
44.Nahvi, Dr. Bashir Ahmad. “Kya Wahdat-ul-Wujud aur Wahdat-e-Shuhud Nizaah Lafzi hai?” In *Masail-e-Tasawwuf aur Iqbal*. Bajbhara Kashmir: Idara Ilm-o-Adab, 2001, p. 94.

45. Nahvi, Dr. Bashir Ahmad. "Nazariya-e-Tasawwuf Quran-o-Sunnat ke Maiyaar-o-Meezan par." In *Masail-e-Tasawwuf aur Iqbal*. Bajbhara Kashmir: Idara Ilm-o-Adab, 2001, p. 103.
46. Ibid., p. 105.
47. Ibid., p. 105.
48. Ibid., p. 109–110.