تحقیقی مقالہ برائے ایم۔ایس اُردو

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں متصوفانہ عناصر
بحوالہ کشف المحجوب

محقق

سعدیہ ممتاز

152 -FLL/MSURDU/F14

نگران

ڈاکٹر نجیبہ عارف

ایسوسی ایٹ پروفیسر

International Islamic University
CENTRAL LIBRARY
Islamabad

شعبۂ اُردو

بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد

2018

Acc # JH 21172

ACCEPTANCE BY THE VIVA VOCE COMMITTEE

Name of the Student: **Sadia Mumtaz**

Title of the Thesis: " سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں متصوفانہ عناصر بحوالہ کشف المحجوب "

Registration No: 152-FLL/MS/URDU/F14

Accepted by the Department of Urdu, Faculty of Languages & Literature, International Islamic University, Islamabad, in partial fulfillment of the requirements for the Master of Philosophy degree in Urdu.

VIVA VOCE COMMITTEE

Chairperson Viva Committee:	***Prof. Dr. Munawar Iqbal Ahmad*** ***Dean Faculty of Language & Literature IIUI***
Chairperson Department of Urdu:	***Dr. Najeeba Arif*** ***Chairperson Department Of Urdu Female IIUI***
External Examiner:	***Dr.Nabila Sajjad*** IMCG, F-7/4 Islamabad
Internal Examiner:	***Dr. Sabahat Mushtaq*** ***Assistant Professor, Urdu Department IIUI***
Supervisor:	***Dr. Najeeba Arif*** ***Chairperson Department Of Urdu Female IIUI***

DEAN FACULTY ... LITERATURE ... IIUI
2764
18/07/18

DEPARTMENT OF URDU
Women Campus IIUI, Islamabad
Dy No. 85
Dated 18-7-18

حرفِ آغاز

تصوف عرفانِ نفس اور ذاتِ حقیقی کی پہچان کا نام ہے۔ یہ انسان کو روحانی سفر کے لیے آمادہ کرتا ہے تا کہ وہ اپنے رب کی ذات کا عرفان حاصل کر سکے۔ تصوف نہ تو مذہب سے متصادم نظریہ ہے اور نہ ہی اس کے اور مذہب کے درمیان کشمکش پائی جاتی ہے بلکہ ان کی مثال جسم و روح جیسی ہے، جس طرح وجود روح کے بغیر بے معنی ہے اسی طرح روح بغیر جسم کے اپنی کوئی پہچان نہیں رکھتی۔ تصوف مذہب کی روح اور مذہب اس کا وجود ہے۔ دیگر مذاہب کی طرح اسلام میں بھی تصوف اپنی تمام تر ہمہ گیریت کے ساتھ موجود ہے اور اس کی اصل اساس قرآن مجید اور سنتِ نبوی ﷺ ہے۔ اسلامی تصوف کی مبادیات، منازل، عناصر اور مرید و مرشد کے تعلق پر پانچ بنیادی کتب دستیاب ہیں۔ جن کو امہات الکتب کا درجہ حاصل ہے۔ ان کی ترتیب کچھ یوں ہے۔ کتاب اللمع فی التصوف(۹۸۷ء)ازشیخ ابو نصر سراج طوسیؒ، رسالہ قشیریہ(۱۰۷۶ء) از حضرت ابوالقاسم القشیریؒ، کشف المحجوب (۱۰۷۶ء) از حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ، فتوح الغیب (۱۱۶۶ء)از شیخ عبد القادر جیلانیؒ، عوارف المعارف(۱۲۳۴ء) از شیخ شہاب الدین سہروردیؒ۔ زمانی ترتیب کے لحاظ سے کشف المحجوب کا تیسرا نمبر ہے جب کہ اہمیت کے اعتبار سے یہ سرِ فہرست ہے۔ اس میں تصوف کی مبادیات، تاریخ، عناصر، مراحل اور اسلام و تصوف کے تعلق پر تفصیلاً روشنی ڈالی گئی ہے۔

ادب اور تصوف کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ ادب انسانی جذبات و احساسات کا آئینہ دار ہے۔ اس کے بھی دو پہلو ہیں، ایک پہلو خارج سے تعلق رکھتا ہے جب کہ دوسرا داخل سے۔ داخلی پہلو میں جہاں اور بہت سے عوامل اپنی جگہ بناتے ہیں، وہیں تصوف اپنی جامعیت کے ساتھ موجود ہے۔ شاعری ادب کا اہم حصہ ہے جو انسانی جذبات و احساسات کو الفاظ کا جامہ پہنا کر شاعر کی بات کو قارئین تک پہنچاتی ہے۔ شاعری میں جہاں خارجی دنیا، اس کی خوشیوں، غموں، راحتوں، تکلیفوں، دکھ و آلام کا تذکرہ کیا جاتا ہے، وہیں فلسفہ حیات بھی اس کے دامن میں اپنی جگہ بنانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ شاعری میں باطنی واردات عشقِ مجازی کا تذکرہ ساتھ لاتی ہے اور کچھ شعرا عشق کے اس تجربے کو وسعت دیتے ہوئے عشقِ حقیقی کی واردات کو بھی بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو تصوف کے ساتھ براہِ راست میل کھاتی ہے کیوں کہ عشقِ حقیقی کا اظہار جس ذات سے تعلق رکھتا ہے، اسی کی جستجو تصوف کا اصل مادہ ہے۔

اردو شاعری میں متصوفانہ موضوعات اور عناصر جابجا بکھرے دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی ابتدا اور نشو و نما صوفیا کرام کے ہاتھوں ہوئی، جنہوں نے اس کو صوفیانہ خیالات کے اظہار کا بہترین ذریعہ گردانا۔ اردو شاعری کی

باقاعدہ روایت میں جہاں عشقِ مجازی موجود ہے وہیں عشقِ حقیقی کا مقام و مرتبہ بھی متعین ہے۔ اردو شاعری میں اٹھارویں صدی "عہدِ زریں" کا درجہ رکھتی ہے، جس میں میرؔ، دردؔ اور سوداؔ کے نام شاعری کے افق پر نمایاں ہے۔ یہ نام شمالی ہند سے وابستہ ہیں، جن کا ذکر کر کے عموماً اس دور کی شاعری کا اختتام کر دیا جاتا ہے جب کہ اسی صدی میں اورنگ آباد میں دکنی شاعری کا اہم نام سراج اورنگ ابادی بھی اپنی تمام تابناکی کے ساتھ موجود ہے۔ جن کی شاعری کا سب سے اہم موضوع تصوف ہے۔

یہ تحقیقی مقالہ بعنوان " سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا متصوفانہ مطالعہ بحوالہ کشف المحجوب" ان کی متصوفانہ شاعری کو موضوع بناتا ہے۔ یہ مقالہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول: "علمِ تصوف میں کشف المحجوب کی اہمیت" ہے۔ جس میں تصوف کی تعریف، دوسرے مذاہب میں تصوف کی مبادیات، اسلامی تصوف کے اہم پہلوؤں اور امہات الکتب کے بنیادی مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان میں کشف المحجوب کی اہمیت کا تعین کیا گیا ہے۔ باب دوم: "کشف المحجوب میں بیان کردہ متصوفانہ عناصر" کے عنوان سے ہے۔ اس میں کشف المحجوب میں بیان کردہ عناصرِ تصوف علم، فقر، ملامت، صحو و سکر، عشق، فنا و بقا اور وحدت الوجود کی بنیادی بحث کو بیان کیا گیا ہے، ان عناصرِ تصوف نے مقالے میں نظری خاکے کا کام دیا ہے اور انھی کو بنیاد بنا کر سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ تیسرا باب: "سراج اورنگ آبادی کا تعارف اور صوفیانہ مسلک" ہے۔ اس باب میں سراج کی پیدائش، حالاتِ زندگی، شاعری سے شغف، تصوف کی جانب رجحان، مرشد کی تلاش اور بیعت، ان کے معاصرین و شاگردوں کو موضوع بناتا ہے۔ باب چہارم: " سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا متصوفانہ مطالعہ بحوالہ کشف المحجوب" کے عنوان سے ہے۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ حصہ اول میں سراج کی غزلیات کا نظری خاکے کی بنیاد پر مطالعہ کیا گیا ہے اور دوسرے جزو میں ان کی مثنویات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ تحقیقی مقالے کے اختتام میں ماحصل تفصیلاً لکھے گئے ہیں۔

اس تحقیقی مقالے کی نگران ڈاکٹر نجیبہ عارف ہیں۔ مجھے یہ اعزاز حاصل ہے کہ میں نے بی۔ایس میں ان سے تصوف کا مضمون پڑھا۔ ان کی تدریس کی بدولت میرے دل کا زنگ دھلا اور تصوف میرے ذہن و قلب کا حصہ بنا۔ راہِ تصوف پر چلنے والے خوش نصیب اور چنے ہوئے افراد ہیں، میری بھی دلی تمنا ہے کہ میں اس راہ کی خاک بن سکوں۔ استاد اور شاگرد کا رشتہ دنیا کے خوبصورت رشتوں میں شامل ہوتا ہے۔ محترمہ نجیبہ عارف صاحبہ نے اس مقالے کے دوران لحہ بہ لحہ میری رہنمائی کی اور مجھے ذہنی و قلبی انتشار سے بچا لیا۔ میں دل کی اتھاہ گہرائیوں سے ان کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گی۔

یہاں میں ڈاکٹر فوزیہ جنجوعہ (شعبہ انگریزی) کا خصوصی ذکر کرنا چاہوں گی۔ انھوں نے ایم۔ ایس میں مجھے تحقیق کا مضمون پڑھایا اور اس کے نئے رجحانات سے واقفیت دلوائی اور خاکے کے مطابق تجزیہ کرنا سکھایا۔ اپنے والدین اور بہن بھائیوں خصوصاً ابو کا شکریہ مجھ پر واجب ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بعد وہی ایسی ہستی ہیں جنہوں نے مجھے یہاں تک پہنچانے میں اپنا فعال کردار ادا کیا۔ میں اپنی ہم جماعت صابرہ کی شکر گزار ہوں کہ انھوں نے مقالے کے تکنیکی معاملات میں میری مدد کی۔ یہاں میں اپنی دوستوں نور عفیفہ اور زوباریہ رشید کا ذکر ضرور کرنا چاہوں گی۔ نور نے اس مقالے کے آغاز سے لے کر اختتام تک ہر لحہ، ہر پل میری ذہنی و جذباتی مدد کی۔ اسے میری ان صلاحیتوں پر بھی یقین ہے جو شاید مجھ میں موجود نہیں۔ میں نور عفیفہ اور زوباریہ رشید کی شکر گزار ہوں کیوں کہ ان کے ہونے سے زندگی میں رونق کا سامان ہے۔ میں اس تحقیقی مقالے کو" حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ" کے نام کرتی ہوں۔

سعدیہ ممتاز

بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد

باب اوّل

علمِ تصوف میں کشف المحجوب کی اہمیت

تصوف کیا ہے؟

تصوف انسان، خدا اور کائنات کے درمیان موجود تعلق کو واضح کرتا ہے۔ یہ دراصل انسان کی روحانی واردات اور باطنی سفر کا نام ہے، جس میں وہ اپنی اصل کھوجنے کے بعد خالقِ کائنات تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ مذہب جسمانی عبادات کا مجموعہ ہے جو زندگی بسر کرنے کے لیے چند اصول و ضوابط فراہم کرتا ہے جب کہ تصوف مذہب کا داخلی عنصر ہے جو انسان کے باطن میں سفر کرتا ہے اور اس کو روحانیت سے ہم کنار کرتا ہے۔ یہ انسان کی باطنی زندگی اور اس کی اصل کو دریافت کرنے کا نام ہے۔ یہ اپنے دائرہ کار میں ہمہ جہت ہے، اس کے مختلف پہلو انسانی زندگی کو اپنے ساتھ لے کر چلتے ہیں۔ یہ انسان کو کائنات میں غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے اور اس کے تعلق کو حقیقتِ ازلی سے جوڑتا ہے۔ شمس الدین عظیمی کے خیال میں

> "تصوف ایک ایسا علم ہے جو روح میں بالیدگی پیدا کرتا ہے اور مخلوق کو خالقِ کائنات سے قریب کرتا ہے روحانیت یا تصوف کے راستے کا مسافر باطنی کیفیات اور مشاہدات سے اللہ کو دیکھ لیتا ہے اور اسے اللہ سے ہمکلامی کا شرف نصیب ہو جاتا ہے۔[1]

تصوف حقیقتِ ازلی سے ملاپ کی شدید ترین آرزو کا نام ہے۔ یہ سالک کو ذاتی و نفسی خواہشات سے مبرا ہو کر اعلیٰ ترین اہداف کی جانب راغب کرتا ہے۔ جن میں سرفہرست قربِ الٰہی ہے۔ کسی بھی مذہب کا پیروکار ہو، وہ اپنے خالق کو جاننے اور اس سے وصل کی خواہش کو دل میں ضرور رکھتا ہے۔ تصوف خدا سے ملنے یا اسے دریافت کرنے یا اسے دیکھنے کی شدید ترین آرزو کا دوسرا نام ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ روحِ انسانی کا اپنی اصل (خدا) سے واصل ہو جانے کا اشتیاق۔[2] تصوف اپنی نفسانی خواہشات کو ترک کر دینے اور حق و باطل کی کشمکش میں حق پر عمل پیرا رہنے کا نام ہے۔ تصوف ہر حال اور مقام میں ادب ہے۔ یہ حبِ دنیا کو ترک کر دینے کا درس دیتا ہے، یہاں اس سے مراد

رہبانیت نہیں ہے بلکہ اپنے دل کو طویل خواہشات سے پاک کرنا ہے۔یہ انسان کو اس کے اعلیٰ اہداف سے روشناس کرواتا ہے۔اس کے ذریعے سالک رضائے الٰہی کو حاصل کر لیتا ہے۔[۳]

تصوف انسان کو یہ سوچنے پر اکساتا ہے کہ وہ سب سے پہلے اس امر کا ادراک کرئے کہ وہ بذاتِ خود کیا ہے؟اس کائنات میں اس کا کیا مقام و مرتبہ ہے اور اس کے ذمے کیا فرائض ہیں؟جب کوئی انسان اپنے نفس یعنی ذات کو جان لیتا ہے تب ہی وہ خدا کا ادراک حاصل کرتا ہے۔پروفیسر لطیف الرحمان کے مطابق،"تصوف نظری اور عملی اعتبار سے،حقائقِ آفاق سے اعراض کیے بغیر ذاتِ کبریا کی قربت،اس کی رضا اور اپنے نفس کا عرفان حاصل کرنا ہے"۔[۴]تصوف مذہب کی روح ہے،مذہب کے اس تصورِ روح کو تصویر کے دو رخ اول ظاہر اور دوم باطن جیسے عام مقولے سے سمجھا جا سکتا ہے۔مذہب کے ظاہری پہلو کو شریعت جب کہ باطنی گوشے کو طریقت کہا جاتا ہے جو عرفِ عام میں تصوف کہلاتا ہے۔شریعت سے مراد کسی بھی مذہب کے عقائد و نظریات،ارکان،شعائر،مناسک وغیرہ ہوتے ہیں جن پر عمل کرنے سے کسی بھی فرد پر یہ فتویٰ لگایا جاتا ہے کہ وہ اسلام،یہودیت،عیسائیت یا کسی دوسرے مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ہر مذہب کا ظاہر دوسرے سے مختلف ہے لیکن باطناً سب کا منتہائے مقصود خالقِ کائنات کو پہچاننا اور اس سے براہِ راست تعلق پیدا کرنا ہے۔تصوف ایک طرح فرد کو یہ یقین دلواتا ہے کہ اس کا بنانے والا اس سے لگاؤ رکھتا ہے،اس لیے اسے چاہیے کہ وہ اس کی پہچان کے لیے اپنی قوتوں کو صرف کرئے ،خدا کی پہچان کے سفر میں سالک سے یہ تقاضا کیا جاتا ہے کہ وہ تزکیہ نفس یعنی دل کی نگہبانی کرے اور دانستہ و نادانستہ دونوں حالتوں میں اپنے دل سے بیگانہ نہ ہو اور نفس کے بتائے ہوئے راستے پر نہ چلے۔تصوف کو انگریزی میں sufism یا mysticism بھی کہا جاتا ہے۔

The Arabic term that we translate as sufism is tasawwuf, literary "the process of becoming sufi"[5]

تصوف کی تعریف این میری شمل ان الفاظ میں کرتی ہیں۔

Mysticism has been called "the great spiritual current whichgoes through all religions".In its widest sense it may be definedas the conciousness of the One Reality-be it calledWisdom, Light, Love or nothing.[6]

تصوف اپنی اصل میں انسانی روح کا تقاضا ہے کیوں کہ روح خالقِ کائنات کا حصہ ہے اور یہ چاہتی ہے کہ اپنی اصل سے واپس جڑ جائے۔ اس راستے پر چلنے والے انسان کے رجحانات عام بنی آدم سے مختلف ہو جاتے ہیں اور اس کے دل میں خدا، خودی اور کائنات کا ایک خاص تصور قائم ہو جاتا ہے۔ جس کی وضاحت پروفیسر یوسف سلیم چشتی ان الفاظ میں کرتے ہیں۔(۱) اس کی نگاہ میں حقیقی وجود صرف خدا کے لیے ہے۔ حقیقی معنی میں صرف خدا ہی موجود ہے۔(۲)خودی(روح) اس حقیقی وجود سے صادر ہوئی ہے جیسے آفتاب سے شعاع کا صدور ہوتا ہے۔ اسی لیے خودی اور خدا میں ایک شدید رابطہ یا اتصال ہے یہی وجہ ہے کہ خودی یا روح کو مادی دنیا کی کسی چیز سے قرار یا اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ صحبتِ ناجنس تو عذابِ الیم ہے۔ جس سے آشنائی نہ ہو اس کی صحبت کیسے راس آسکتی ہے؟(۳) کائنات کیا ہے؟ خدا کی جلوہ گاہ ہے۔ ہر شے سے وہی ظاہر ہو رہا ہے یعنی کائنات مظہر اسماء و صفات ہے یہی وحدت الوجود ہے اور ہر صوفی وحدت الوجود کا قائل ہوتا ہے۔ خدا، واحد حقیقی ہے یعنی جس طرح کوئی شے ذات میں اس کی شریک نہیں ہے، وجود میں بھی شریک نہیں ہے۔[۷]

صوفیانہ تصورات کا ارتقاء:

مختلف مذاہب میں تصوف کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ تصوف کی ابتدا کو عموماً یونان سے دیکھا جاتا ہے۔ یونان نے جہاں علم و حکمت کو عروج بخشا وہیں تصوف کے ابتدائی نقوش یہاں دکھائی دیتے ہیں۔ جہاں دیومالائی شخص "آرمینس" نے زُہد و اتقا کو بنیاد قرار دے کر ذاتی تجربہ اور ان کی فکری توجیہات کی اشاعت شروع کی۔ اس نے خانقاہیں قائم کی اور یہ عقیدہ پیش کیا کہ اگر روح جسم کی بندشوں سے آزاد ہو جائے تو اس کی قوتوں میں بے پناہ اضافہ ہو۔ یہ عمل ریاضت اور مجاہدے سے ممکن ہے۔ اس کے نظریات نے رہبانیت کو فروغ بخشا مگر ان کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ مرتب نہ ہو سکا۔[۸]

یونان کے بعد اسکندریہ میں فیثا غورثی فلسفہ قائم ہوا۔ جس میں خدا، روح اور جسم کو تین مختلف چیزیں قرار دیا گیا اور اس امر کا اظہار کیا گیا کہ جذبات و خواہشات پر قابو پانا ہی روح کی معراج ہے۔

فیثا غورثی فلسفہ تصوف کے بعد فلاطینوس کا نام یونانی فلسفی کے طور پر سامنے آتا ہے جس کے فلسفے کو "فلاطونی فلسفہ" بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے افکار میں ظاہر سے زیادہ باطن، عقل سے زیادہ وجدان اور مشاہدہ آفاق سے زیادہ مشاہدہ انفس پر زور دیا گیا۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقتِ اول سے لے کر مادی کائنات تک ایک تسلسل پایا جاتا ہے۔ خدا اپنی

ماورائیت کے باوجود ہر جگہ موجود ہے۔ وہ مبدا بھی ہے اور منتہا بھی، اول بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ اس پر ہر شے کا انحصار ہے اور ہر شے اس کی طرف لوٹ کر جانے والی ہے۔[9] فلاطینوس کا فلسفہ انسان کے نیک بننے پر زور نہیں دیتا بلکہ اسے یہ سکھاتا ہے کہ وہ خدا کو اپنی آغوش میں لے لے یا خود خدا بن جائے۔
بدھ مت کی تعلیمات میں تصوف کا رنگ غالب ہے۔ اس کے بانی مہاتما بدھ کی زندگی ترکِ دنیا کی مثال ہے۔ انھوں نے اپنے اردگرد موجود آلام و مصائب، ناانصافیوں اور استحصالی رویوں کی وجہ سے فرار کا راستہ اختیار کیا اور ضبطِ نفس، چلہ کشی کی بدولت نروان حاصل کیا۔ بدھ مت کی تعلیمات میں رہبانیت کا عنصر غالب نظر آتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ دنیا دکھوں کا گہوارہ ہے، جو فانی اشیاء سے دل لگانے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان سے نجات پانے کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فانی چیزوں سے بالاتر ہو کر لازوال سچائیوں سے پیار کیا جائے نفسانی خواہشوں کو قابو میں رکھا جائے۔ نیکی یہ ہے کہ انسان اپنے عقیدے کو درست کرے، اچھی گفتگو کرے، بلند مقاصد کو پیشِ نظر رکھے۔ نفس پرستی، لذت پسندی اور حبِ دنیا برائی کے سرچشمے ہیں۔[10]

یہودیت ظاہر پرستی کو زیادہ فروغ دیتا ہے۔ اس میں ظاہری احکام کی پابندی پر زور ڈالا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں متصوفانہ خیالات زیادہ گہرے نہیں ہیں۔ یونانی اثرات کے تحت یہودیت میں جس تصوف نے جنم لیا اس کا نمائندہ "حکیم فیلو" ہے، جس نے مذہب اور فلسفہ میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ یہودی تصوف میں دو خدا ملتے ہیں۔ ایک خدائے مطلق اور دوسرا خدائے خالق۔ ان کے نزدیک تورات کا خدا، خدائے خالق ہے لیکن حقیقی خدا ایک علیحدہ ہستی ہے جو انسانوں کی عقل سے ماورا ہے۔ خدائے خالق کو انھوں نے حقیقی خدا کے مشاہدے کا وسیلہ قرار دیا ہے۔[11]

عیسائیت کے مبلغ حضرت عیسی کا رہن سہن سادہ اور درویشانہ تھا۔ لذاتِ دینوی سے بے نیاز ہو کر نیکی کا راستہ اختیار کرنا اور لوگوں کو اس کی تلقین کرنا، ان کی زندگی کا مشن تھا۔ انجیل میں بھی احتیاجات اور خواہشات سے لا تعلقی کی تعلیم موجود ہے۔ مختلف مقامات پر قناعت، نیک نفسی، ایثار اور انسان دوستی کی فضیلتوں کی جانب توجہ مبذول کروائی گئی ہے اور لہو و لعب، عیش و عشرت اور دنیا کی عارضی لذتوں سے اجتناب پر زور دیا گیا ہے۔ عیسائیت میں رہبانیت کو حد درجہ فروغ دیا گیا، اسی لیے یہاں راہبوں اور راہبات کا کلچر دکھائی پڑتا ہے۔ عیسائی مذہب میں حبِ الہی پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے، جو تصوف کا بنیادی عنصر ہے۔

اسلام اور تصوف:

مذہب اسلام کے حوالے سے تصوف پر روشنی ڈالی جائے تو یہاں اسلام اور تصوف دو الگ طرزِ فکر یا ضابطۂ حیات کے طور پر نہیں بلکہ ایک ہی کڑی کے دو حصوں کے روپ میں سامنے آتے ہیں۔ اسلام کے ظاہری احکام پر عمل کرنا شریعت کہلاتا ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات کو معبود تصور کر کے اس کی عبادت کرنے اور احکام کی تعمیل پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور عبادات کے دوران نیت اور روح کی بالیدگی پر نظر رکھنے کو طریقت یعنی تصوف کا نام دیا گیا ہے۔ جس سے مراد رب تعالیٰ کی ذات کو اپنا مقصود تصور کر کے اس کی محبت میں تن من دھن سے حضوری کا شرف حاصل کرنا ہے۔ ہم اس ساری بحث کو روح و جسم کی مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔ شریعت اسلام کا وجود اور طریقت اس کی روح ہے۔ تصوف کی دو اقسام ہیں۔ اول: اسلامی تصوف، جو قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہ سے ماخوذ ہے۔ دوم: غیر اسلامی تصوف جسے اس بوتل سے تشبیہ دی جا سکتی ہے' جس کے لیبل پر شربتِ گلاب لکھا ہو مگر اندر عرق، بھنگ یا افیون بھری ہو۔"[۱۲]

> The basic metaphor in sufi rhetoric, which is also prominent in other major streams of islamic culture, is the primacy of the inner reality.Using a phrase from the Quran(57:3) Sufis invoked the description of God as "the first, the last, the outer, the inner".Stressing the notion of God as the inner aspect(batin) of all things requried an articulation of the relation between the inner and the outer.This was fully expressed most fully in a threefold rhyming structure commonly employed in oral instruction: The outward form is islamic law(sharia) the inner approach is the path(tariqa) while God is the reality(haqiqa).[13]

اسلامی تصوف اپنا تعلق مکمل طور پر قرآن و حدیث سے جوڑتا ہے۔ کامل توحید و تقویٰ اور محبتِ الہٰی اس کے اجزاء ہیں۔ تصوف کے ان عناصرِ ترکیبی میں باہمی ربط موجود ہے۔ تصوف سب سے پہلے محبت کی تلقین کرتا ہے کیونکہ یہ بشر آدم میں موجود فطری تقاضا ہے۔ انسان ہمیشہ اپنے اردگرد موجود افراد سے دلی لگاؤ رکھتا ہے، اسی بنا پر اسلامی

تصوف میں سالک کو محبت کا درس دیا جاتا ہے اور ساتھ ہی یہ بتایا جاتا ہے کہ محبوب ایسا ہو جو جمیل ترین، غیر فانی اور محبت کا جواب محبت سے دینے والا ہو۔ محبوب کی اس تعریف پر صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پورا اترتی ہے'تصوف میں سالک عشقِ حقیقی کی راہ کا مسافر ہوتا ہے۔ محبت کا یہ درس جہاں عشق کو تصوف کے عنصر کے طور پر پیش کرتا ہے' وہیں یہ کامل توحید کی بھی تعلیم دیتا ہے یعنی لا الہٰ الا اللہ، کامل محبت اور کامل توحید کے ساتھ ہی کامل تقویٰ کا ذکر آتا ہے، جس میں سالک کو کہا جاتا ہے کہ وہ ہر لحہ محتاط اور چوکنا رہے کہ محبوب کی مرضی کے خلاف کوئی فعل اس سے سرزد نہ ہو جائے اور تقویٰ کا معنی بھی پرہیزگاری اور ڈر کے ہے یعنی تصوف کے ان تینوں عناصرِ ترکیبی میں باہمی ربط مکمل طور پر موجود ہے۔"[14]

اسلامی تصوف کے بنیادی ماخذ قرآن و حدیث ہیں۔ یوسف سلیم چشتی سورۃ مزمل کی پہلی گیارہ آیات سے اپنے نکتے کے لیے دلیل فراہم کرتے ہیں، جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور اکرم ﷺ کو یہ احکامات دیے گئے ہیں کہ وہ رات کو قیام کیا کریں اور قرآن پاک کی تلاوت ترتیل کے ساتھ یعنی ٹھہر ٹھہر کر کریں تاکہ سمجھ آسکے، کیونکہ ان پر بھاری بوجھ ڈالا جائے گا اور اس کو اٹھانے کے لیے نفس کا کچلنا ضروری ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ذکر و فکر، اللہ کو اپنے لیے کافی جان لینا، لوگوں کے تکذیبی و تردیدی رویوں پر صبر کرنا، مخالفین سے الجھنے کے بجائے کنارہ کشی اختیار کرنا اور جہاد فی سبیل اللہ و انفاق فی سبیل اللہ شامل ہیں۔ صوفیا کرام نے یہاں سے تصوف کے بنیادی اصول اخذ کیے ہیں۔

اسلامی تصوف کے ماخذات کو تشکیک کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے پروفیسر نکلسن نے اس خیال کو وثوق سے پیش کیا ہے کہ اسلامی تصوف یونانی فلسفہ کے زیرِ اثر پروان چڑھا۔ صوفیہ کرام نے حکماء یونان سے متصوفانہ خیالات مستعار لیے۔[15] ڈوزی فان کریمر کی رائے ہے کہ تصوف 'فلسفہ ویدانت سے ماخوذ ہے، اسی کے ساتھ ساتھ کچھ افراد بدھ مت کو اس کا منبع و مرکز ٹھہراتے ہیں۔[16] ایسی متعصبانہ آرا کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان مستشرقین نے اسلامی تصوف کا غائر مطالعہ نہیں کیا، اسلامی تصوف کی تمام تر تعلیمات قرآن و حدیث سے اخذ شدہ ہیں۔ اسلامی تصوف فلسفے پر اپنی بنیاد نہیں رکھتا، اس میں بدھ مت اور عیسائیت کی طرح رہبانیت کا عنصر ناپید ہے۔ اسلامی تصوف کے حوالے سے مستشرقین کے دو گروہ نظر آتے ہیں۔ اول الذکر گروہ اسے دوسرے مذاہب سے اخذ شدہ گردانتا ہے اور موخر الذکر نے اسلامی تصوف کی اصل روح کو اجاگر کیا ہے۔ پروفیسر گب اپنی کتاب "محمڈن ازم" میں لکھتے ہیں کہ پروفیسر میسی نیون نے اسلامی تصوف کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مسلمانوں میں تصوف کی تحریک اس زہد و اتقاء کا نتیجہ ہے جو قرآن سے ماخوذ ہے اور پیغمبر اسلام کی سنت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔[17] ڈاکٹر تاراچند اپنی

تصنیف "ہندی ثقافت پر اسلام کا اثر" میں لکھتے ہیں کہ تصوف کا اصل ماخذ قرآن اور حدیث محمد ﷺ کی زندگی ہے۔ڈاکٹر ہنٹ اپنی تالیف *Pantheism* میں لکھتے ہیں کہ تصوف دراصل اسلام کی باطنی تعلیم کا نام ہے۔وہ کہتا ہے کہ اس کے مبادی قرآن سے اخذ کیے جاسکتے ہیں لیکن قرآن عقیدہ حلول کی مطلق تائید نہیں کرتا۔(۱۸)اسلامی تصوف کے متعلق ہنس ہینرچ کا خیال ہے۔

"Islamic Mysticism is the attempt to reach individual salvation through attaining the true tauhid".(Hans Heinrich Schaeder) [19]

اسلامی تصوف کی تعلیمات کا خلاصہ تین الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے(۱)محبتِ الٰہی(۲)مکارمِ اخلاق(۳)خدمتِ خلق۔روحِ اسلام کے ان اجزائے ثلاثہ میں منطقی ربط یہ ہے کہ صوفی کی زندگی کا آغاز اور انجام یعنی محور، محبتِ الٰہی ہے،اس کا مقصود و مطلوب صرف اللہ کی ہی ذات ہوتی ہے اور وہ ہر لحہ اپنے مطمح نظر اور نصب العین یعنی محبتِ الٰہی کے لیے سر گرداں رہتا ہے،اسی لیے اس کے اخلاق بہترین ہوتے جاتے ہیں اور عشق کی بھٹی سے کندن بن کر نکلتا ہے اور مخلوق کی خدمت کا جذبہ دل میں لے کر معاشرے میں اخلاقی انقلاب لانے کا موجب ٹھہرتا ہے۔اسلامی تصوف اپنا تعلق اخلاقیات سے براہِ راست جوڑتا ہے۔مشائخ کے نزدیک تصوف کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنی ذات میں اعلیٰ اخلاق پیدا کرے اور اپنے اردگرد موجود افراد کو بھی مادی نجاستوں اور آلودگیوں سے پاک و صاف کرے۔بنی نوع آدم کے ساتھ تعلقات میں شگفتگی پیدا کرنا،ٹوٹے دلوں پر مرہم رکھنا،برائی سے بچانا اور بھلائی کی جانب دعوت دینا،یہ سب کام عبادات سے زیادہ اہم ہیں کیونکہ تصوف انسان کے ظاہر سے زیادہ اس کے باطن کو خوبصورت بنانے پر زور دیتا ہے۔[۲۰] اس حوالے سے شیخ ابوالحسنؒ فرماتے ہیں۔"تصوف رسوم اور علوم کا نام نہیں ہے بلکہ اخلاق کا نام ہے۔"[۲۱] شیخ مرتعشؒ فرماتے ہیں، "تصوف خلقِ نیک کا نام ہے"[۲۲] صوفیہ کا ماننا ہے کہ محبتِ الٰہی، تعلیمِ اخلاق اور خدمتِ خلق کے نتیجے میں 'ارتقاءروحانی' ہوتی ہے،جو تصوف کے راستے پر چلنے والے سالک کو نصیب ہوتی ہے۔

اسلامی تصوف کا آغاز وارتقاء:

اسلامی تصوف کا آغاز نبی اکرم ﷺ کی ذاتِ مبارکہ سے ہوتا ہے، آپ ﷺ کے اخلاق واعمال، محبتِ الٰہی

اور خدمتِ خلق کا جذبہ رہتی دنیا کے لیے نمونہ ہے۔ اپنے حریف سے بھی محبت و اخلاص سے پیش آنا اور باوجود گرفت ہونے کے اپنے مخالف کو معاف کرنا، آپ ﷺ کے اعلیٰ اخلاقی اقدار مظہر کے ہیں۔ صحابہ کرام نے حضور ﷺ سے براہِ راست یہ خوبیاں اپنانے کی کاوش کی۔ اسلامی تصوف کی ابتدا کے متعلق ابو القاسم القشیری "رسالہ قشیریہ "میں لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں ان کے ساتھیوں نے اپنے لیے اصحاب کا لقب پسند کیا کیونکہ شرفِ صحبت سے بڑھ کے کوئی اور فضیلت نہیں، دوسرے دور میں صحابہ کی صحبت میں رہنے والوں نے خود کو تابعین کہلوایا اور ان کے بعد کے افراد نے تبع تابعین کا لقب اپنے لیے پسند کیا۔ اس کے بعد لوگوں میں اختلافات پیدا ہوئے اور وہ جدا جدا ہونے لگے، تب وہ اشخاص جو دینی امور سے لگاؤ رکھتے تھے، زاہد وعابد کہلوائے، پھر بدعتوں کا ظہور ہوا اور ہر گروہ یہ کہنے لگا کہ ان میں زیادہ زاہد پائے جاتے ہیں، تب اہلِ سنت میں سے وہ خاص افراد جنہوں نے اپنے انفاس اللہ کے لیے وقف کر رکھے تھے، انھوں نے اپنے لیے "صوفی" کا اسم پسند کیا اور یہ نام دوسری صدی ہجری سے پہلے فروغ پا گیا۔"[۲۳]

امام قشیری کی اس تصریح سے یہ نکات سامنے آتے ہیں کہ تصوف کی حقیقت حضور ﷺ اور صحابہ کے زمانے میں تھی مگر اس کو اس نام سے دوسری صدی میں منسوب کیا گیا اور دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ تصوف کو فروغ دینے والے اہلِ سنت و جماعت میں سے تھے۔ اس بیان سے مستنبط ہوتا ہے کہ تصوف کا ماخذ و مصدر نبی پاک ﷺ کا اسوہ حسنہ اور صحابہ کرام کے پاکیزہ اخلاق اور اعمالِ صالحہ ہیں۔

اسلامی تصوف کا باقاعدہ آغاز ایک رویے کے طور پر ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک نظر آتا ہے، یہ وہ دور تھا جب بصرہ اور کوفہ میں اموی گورنروں نے ظلم وستم کے پہاڑ ڈھا رکھے تھے۔ یہ تصوف کے پہلے مراکز بنے اور یہاں سے یہ تحریک اسلامی دنیا کے اور حصوں میں پھیلی۔ اس گروہ میں حضرت اویس قرنیؒ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت مالک بن دینارؒ، حضرت ابراہیم ادہمؒ کے نام نمایاں ہیں۔ اس دور کے صوفیہ کی نمایاں خصوصیت "خشیۃ خداوندی" تھی' ان بزرگوں نے اپنے طرزِ فکر کو اجتماعی شکل دینے کی کوشش نہیں کی اور نہ ہی اپنے گرد مریدین کا وسیع حلقہ پیدا کیا بلکہ انفرادی طور پر عبادت و ریاضت میں مشغول رہے، اس دور کے صوفیہ پر حبِ الٰہی کے جذبے پر خشیۃ الٰہی کا غلبہ رہا۔"[۲۴]

تصوف کا دوسرا دور نویں اور دسویں صدی کا احاطہ کرتا ہے، اس دور میں اسلامی خلافت ملوکیت میں تبدیل ہو گئی تھی اور یونانی فلسفہ و علوم مسلمانوں میں رائج ہو کر عقلیت پرستی کا طوفان اپنے ساتھ لائے، جن کی وجہ سے عوام کے عقائد میں تذبذب' ایمان میں شک اور ذہن میں خلش پیدا ہو گئی۔ یونانی علوم سے مسلمانوں کا تعارف فتح مصر کے بعد

ہوا۔ خلافتِ عباسیہ کی بنیاد پڑنے پر دوسرے یونانی علوم بھی آہستہ آہستہ مسلمانوں کی توجہ کا مرکز بننے لگے۔ ہارون الرشید نے "بیت الحکمت" قائم کیا اور دوسری زبانوں کے علوم کو عربی میں منتقل کیا جانے لگا۔ مامون نے ان کتابوں کا یوں اثر لیا کہ وہ قرآن کے مخلوق ہونے کے نظریے کا قائل ہو گیا اور اس سے انکار کرنے والوں کو اس نے پابہ زنجیر بغداد بھیج دیا۔[۲۵] ایسے پرفتن دور میں صوفیہ نے عشقِ الٰہی پر زور دیا۔ اس دور کے صوفیہ نے فلسفے کی پیدا کی ہوئی ذہنی لامرکزیت کو قلبی کیفیات کے ذریعے دور کرنے کی کوشش کی۔ ان کی کوشش یہ تھی کہ قلب کو اگر مرکز پر لگا دیا جائے تو ذہن کی الجھنیں خود بخود دور ہو جائیں گی۔ حضرت معروف کرخیؒ نے استغراق پر زور دیا، حضرت سری سقطیؒ نے توحید کا جو نظریہ پیش کیا وہ بعد میں "وحدت الوجود" کے طور پر سامنے آیا، حضرت ذوالنون مصریؒ نے اپنی تصانیف میں حال و مقام پر بحث کی۔ ان نظریات نے عملی طور پر مسلمانوں کے ذہنوں میں موجود ہیجان کو دور کر کے ان کو اسلام کی اصل روح کے قریب لانے کی کوشش کی۔[۲۶] تصوف کا تیسرا دور دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے ، جس کے صوفیہ کرام شیخ ابو طالب مکیؒ، شیخ ابو نصر سراج طوسیؒ، شیخ ابو بکرؒ اور شیخ ابو عبد الرحمٰن السلمیؒ کا نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان بزرگوں نے مذہبی روح کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور اصلاحِ باطن پر زور دیا۔ اس دور میں اجتہاد کا باب بند ہو چکا تھا اور ہر فرد نے دینِ اسلام کی تشریح اپنی مرضی سے شروع کر دی تھی۔ فقہی مسائل میں حیلہ بازی کا دروازہ کھل چکا تھا، اسی لیے اس دور کے صوفیہ نے اصل اسلام کی روح کو سامنے لانے کے لیے کوشش کیں، اس دور میں تصنیف و تالیف پر بھی خصوصی توجہ دی گئی۔ ابو عبد الرحمٰن السلمی کی "طبقات الصوفین"، شیخ ابو طالب کی "قوت القلوب" قابلِ ذکر ہیں۔ قوت القلوب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ تصوف حقیقتاً قرآن و حدیث کی پیداوار ہے۔ انھوں نے عبادت کا ذکر اسی طرح کیا، جس طرح فقہ کی کتابوں میں درج ہے البتہ انھوں نے ان کے باطنی پہلوؤں پر بھی خصوصی روشنی ڈالی۔ شیخ ابو بکر نے اپنی کتاب "التعارف لمذہب اہلِ التصوف" میں اسلام کے ایک ایک بنیادی اصول سے بحث کی اور بتایا کہ صوفیا کا ایمان و عمل اسلام کی تمام بنیادی تعلیمات کے مطابق تھا۔ اس دور میں تصوف کی اصطلاحات پر خصوصاً توجہ دی گئی اور انھیں تفصیلاً بیان کیا گیا۔ اس دور کی سب سے اہم متصوفانہ کتاب "کتاب اللمع فی التصوف" از سراج طوسیؒ ہے۔ جس میں تصوف کے بنیادی تصورات و خیالات پر بحث کرنے کے ساتھ ساتھ نیت کی اصلاح پر زور دیا گیا۔ خلیق نظامی کے مطابق دسویں صدی کے تصوف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صوفیہ کے گروہ اور حلقے بننے شروع ہوئے جن کا ذکر حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے "کشف المحجوب" میں کیا ہے۔[۲۷]

دسویں اور گیارویں صدی میں اسلامی تصوف کے زیرِ اثر لکھی جانے والی کتب میں تصوف میں رائج غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس کو قرآن وحدیث سے براہِ راست منسلک کر کے ثابت کیا گیا ہے کہ اسلامی تصوف اسلام کا ہی دوسرا نام ہے۔ اس حوالے سے لکھتے ہیں۔

> "The works written to expound sufism in the tenth and eleventh centuries take great pains to link sufism first of all with the Quran and the prophet Muhammad to emphasize their close relationship with divine revelation and its messenger".[28]

گیارھویں صدی کے صوفیا میں شیخ ابو نعیم اصبہانیؒ، شیخ ابو القاسم قشیریؒ، شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ، شیخ ابو سعید الخیرؒ کے نام مشہور ہیں۔ اس دور میں نمایاں متصوفانہ کتب تصنیف کی گئی، جن میں "رسالہ قشیریہ" اہم ہے۔ اس کتاب میں تصوف کی اصطلاحات وقت، حال، مقام، ورع، تقویٰ، قبض و بسط، ہیبت، انس، جمع و فرق، وجد، تواجد، وجود وغیرہ کی تشریح و توضیح کی گئی اور تصوف کو شریعت و سنت کے عین مطابق ثابت کیا گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ حضرت علی بن عثمانؒ کی "کشف المحجوب" اس صدی کا اہم خزینہ ہے، یہ فارسی میں تصوف کی پہلی کتاب ہے، جس میں تصوف سے متعلق پائے جانے والے غلط نظریات و عقائد کی دلائل کے ساتھ نفی کی گئی۔ اس کتاب کی آمد سے اسلامی تصوف کی ترقی کے دروازے کھلے اور عوام الناس میں متصوفانہ خیالات تیزی سے پھیلے۔ یہ کتاب تصوف اور شریعت کے درمیان تطابق کی کامیاب کوشش ہے۔

بارھویں صدی عیسوی کو اسلامی تصوف کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس زمانے میں تصوف کا فلسفہ مکمل طور پر ترتیب دیا گیا اور بعض روحانی سلاسل کی داغ بیل بھی پڑی، جو تیرھویں صدی کو اپنے عروج کو پہنچے۔ اس دور میں امام غزالیؒ نے اپنی تصنیف احیاء العلوم الدین مکمل کی جس کا ایک ایک حرف پُر تاثیر اور عشقِ الٰہی کا عملی نمونہ ہے۔ امام غزالی نے اپنی اخلاقی تعلیمات کی بنیاد تین چیزوں پر رکھی۔ ۱) صحیح مذہبی وجدان۔ ۲) حکمت۔ ۳) نفسیات۔[۲۹] وہ جو کچھ کہتے اور لکھتے اس میں حکیمانہ عنصر مذہبی وجدان کے ساتھ پوشیدہ ہوتا۔ بارھویں صدی کی دوسری نامور شخصیت حضرت عبدالقادر جیلانیؒ ہیں۔ امام غزالی نے اگر علمی حیثیت سے تصوف کو ایک مستقل فن بنانے کی خدمات انجام دیں تو شیخ جیلانی نے عملی اعتبار سے اس تحریک میں جان ڈال دی اور جس چیز کو مولانا ضیاالدین برنی مصنف "تاریخ فیروز شاہی" نے "فن شیخی" سے تعبیر کیا، اس کو معراجِ کمال

تک پہنچا دیا۔ ان کی تعلیمات سے، افغانستان اور قرب و جوار میں زبردست انقلاب رونما ہوا اور ہزاروں آدمیوں نے ان کے دستِ حق پرست پر بیعت کی۔[۳۰] ان کی اہم متصوفانہ کتاب "فتوح الغیب" ہے جس میں تصوف کو اس کے تمام تر امکانات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

بارھویں صدی کے اختتام اور تیرھویں صدی کے آغاز میں دو نہایت اہم شخصیات منظرِ عام پر آئیں، شیخ محی الدین ابنِ عربیؒ اور شیخ شہاب الدین سہروردیؒ۔ ابنِ عربی کی فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم قابلِ ذکر ہیں۔ انھوں نے "وحدت الوجود" کا فلسفہ پیش کیا جو تصوف کی روح بنا۔ شہاب الدین سہروردی کی "عوارف المعارف" میں تصوف کے بنیادی اعتقادات، خانقاہوں کی تنظیم، مریدین و شیوخ کے تعلقات پر روشنی ڈالی گئی۔ اس کتاب نے خانقہی نظام کی مربوط شکل پیش کی۔ تیرھویں صدی تاریخِ تصوف میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے، اس صدی میں جہاں سیاسی، سماجی اور اقتصادی لحاظ سے مسلمان کمزور ہو چکے تھے، وہیں وہ تصوف میں ترقی کی منازل طے کر رہے تھے۔ جس کی سب سے اہم مثال مولانا رومی کی ذات اور ان کی مثنوی سے دی جا سکتی ہے۔ اس صدی میں تصوف میں سلسلہ قادریہ، سہروردیہ، چشتیہ اور نقشبندیہ نے عوام کا تعلق خدا کی ذات سے استوار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

تصوف کی امہات الکتب:

صوفیا کرام نے اپنی تمام تر تعلیمات کا براہِ راست رشتہ مذہبِ اسلام سے جوڑ کر پیش کیا۔ اربابِ تصوف، مشائخِ عظام اور کاملین راہِ سلوک علوم ظاہری پر پوری پوری قدرت رکھتے تھے لیکن دورِ اول کے اکثر حضرات درس و تدریس کی مصروفیات سے دور رہے۔ وہ ان مشاغل کو اپنے افکار و اشغال میں حائل تصور کرتے تھے۔ اس لیے انھوں نے تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی قدم رکھنے سے اکثر اعراض فرمایا، البتہ تیسری صدی ہجری سے انھوں نے اس طرف توجہ فرمائی۔ ابتداء میں تصوف کی جتنی کتب تصنیف کی گئی، ان میں محبتِ الٰہی، قربتِ الٰہی، راہِ سلوک کی منازل اور مریدوں کو درس دینے کی طرف زیادہ توجہ دی گئی۔ شمس بریلوی نے "عوارف المعارف" کے مقدمے میں کتبِ تصوف پر خیالات کا اظہار کرتے ہوئے ان کو دو ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ ایک سادہ تصانیف کا دور اور دوسرا علمی تصانیف کا دور۔ دورِ اول یعنی سادہ تصانیف کے دور میں صوفیا کرام کی زیادہ تر تصانیف ایسے رسائل پر مشتمل

ہیں، جن میں طالبانِ طریقت اور مریدانِ راہِ سلوک کی رہنمائی کی گئی ہے۔ ان میں تصوف کے موضوع، تاریخ تصوف یا اسرار ورموزِ تصوف سے بحث نہیں کی گئی۔ یہ رسائل ان تقاریر کا مجموعہ ہیں جو صوفیا کرام نے حلقہ مریدان میں کی تھیں اور مریدوں نے ان کو ضبطِ تحریر لایا تھا۔ تصانیف کا یہ دورِ اول حکیمانہ افکار و آرا سے بالکل عاری ہیں۔ اس دور میں کتب عربی زبان میں لکھی گی، جن میں شیخ یحییٰ بن معاذ رازی کی کتاب المریدین، شیخ ابو حفص کی قیام اللیل و التہجد، حضرت جنید بغدادی کی کتاب امثال القرآن'کتاب الرسائل وغیرہ شامل ہیں۔ دوسرے دور میں علمی نوعیت کی کتب تصنیف کی گی جن میں تصوف کو ایک نظریے اور فکری رجحان کے طور پر سامنے لایا گیا ۔ یہ وہ دور تھا جب فلسفہ وحکمت نے تصوف میں اپنے ریشے پہنچا دیئے تھے اور مباحث دینی میں بھی ان کا نفوذ ہو چکا تھا اور یہ کام علمائے اسلام، مفکرینِ اسلام اور اربابِ حکمت و فلسفہ کی متفقہ کوششوں سے سر انجام پایا۔ عرب و عجم میں تیسری صدی ہجری سے نویں صدی ہجری تک جو کتابیں تصوف پر لکھی گئی، ان میں چند کے سوا سب عربی زبان میں ہیں۔ جن میں شیخ حارث محاسبی کی کتاب الرعایۃ الحقوق اللہ ،کتاب التوھم، شیخ ابو نصر سراج طوسی کی کتاب اللمع، شیخ ابو طالب مکی کی قوت القلوب، شیخ ابو القاسم کی رسالہ قشیریہ، شیخ علی بن عثمان ہجویری کی کشف المحجوب وغیرہ شامل ہیں۔[۳۱]

اسلامی ادب میں کتب تصوف کے حوالے سے پیر محمد حسن کا خیال ہے کہ اسلامی ادب میں تصوف کی پانچ بڑی کتابیں ہیں جنہیں امہات الکتب سمجھا جاتا ہے۔ یہ کتب ابو نصر سراج طوسیؒ کی کتاب اللمع فی التصوف (۹۸۷ء)، امام ابو القاسم القشیری کی رسالہ قشیریہ (۱۰۷۲ء)، شیخ علی بن عثمان ہجویری کی کشف المحجوب (۱۰۷۲ء)، شیخ عبدالقادر جیلانی کی فتوح الغیب(۱۱۶۶ء)اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف(۱۲۳۴ء)ہے۔ [۳۲] ان کتابوں کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کے مصنفین کرام عملی طور پر صوفی تھے اور اس راستے کے تمام مراحل سے آشنا تھے لیکن ان کتب میں تصوف کی آخری منزل سے زیادہ اس کے مراحل پر روشنی ڈالی گی۔ ان تصانیف میں راہِ سلوک کے آداب و شرائط کو اہمیت دی گئی اور اس راستے سے گزر کر ملنے والی منزل اور آخری تجربے پر کم۔ کشف المحجوب کے انتالیس ابواب میں اس صوفیانہ تجربے کے احوال اور تصوف کے نظری مباحث چند صفحات سے زیادہ جگہ نہیں گھیرتے۔ یہی حال کتاب اللمع اور رسالہ قشیریہ کا ہے۔ ان صوفیا کی تصانیف کا مقصد اپنے مریدین کی تربیت رہا، اسی بنا پر تصوف پر نظریاتی مباحث نہ کیے گئے ،ان امہات الکتب کے بعد ابنِ عربی کے یہاں فلسفیانہ مباحث ملتے ہیں۔ ان کی دو تصانیف فتوحاتِ

مکیہ(۱۲۳۸)اور فصوص الحکم(۱۲۲۹)اسی بنا پر علماء اور صوفیاء کی توجہ کا مرکز رہی ہیں۔ابنِ عربی نے جو کچھ بھی تحریر کیا وہ ان کے ذاتی تجربات و مشاہدات کا نچوڑ ہے۔یہی وجہ ہے کہ مارٹن لنگز نے بھی لکھا ہے۔

> "All doctrine is related to the mind but mystical doctrine which corresponds to the lore of certainty,is a summons to the mind to transcend itself."[33]

تصوف پر لکھی گئی مشرق و مغرب کی تصانیف میں یہی بنیادی فرق ہے کہ مشرقی علماء محض نقاد یا شارح نہیں تھے بلکہ بذاتِ خود تصوف کے راستے پر پوری طرح سے گامزن تھے۔ان سب کا شمار مشائخِ عظام میں ہوتا ہے، جنہوں نے اپنی وارداتِ قلب کو صفحہ قرطاس پر منتقل فرمایا۔کتاب اللمع فی التصوف کے مقدمے میں مترجم و محقق پیر محمد حسن نے لکھا ہے کہ کتاب میں بہت سی کتابیں ایسی بھی ہیں جو نہایت دقیق ہیں اور انھیں صرف اہلِ حال یہ سمجھ سکتے ہیں۔[۳۴] ان کتب کے عمیق مطالعے سے یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ اسلامی تصوف کی اصل بنیاد قرآن و حدیث ہے۔امہات الکتب کے بنیادی دو ماخذ یہی ہیں۔ذیل میں ان کتب اور ان کے مباحث پر مختصراً روشنی ڈالی گئی ہے۔

۱۔کتاب اللمع فی التصوف(۹۸۷ء):

کتاب اللمع فی التصوف کو تصوف کی قدیم ترین تصانیف میں شمار کیا جاتا ہے۔جو ۳۷۸ھ /۹۸۷ء میں عربی زبان میں لکھی گی۔اس کے مصنف ابو نصر سراج طوسیؒ ہیں، جن کا شمار مشائخِ عظام میں ہوتا ہے۔یہ چوتھی صدی ہجری کے وسط میں تصنیف کی گی اور انیسویں صدی عیسوی تک یہ نایاب ہو چکی تھی۔متقدمینِ صوفیہ کی تصانیف میں اس کے حوالے ضرور ملتے تھے مگر اصل متن تک رسائی نہ تھی۔۱۹۰۹میں انگلستان کے نامور مستشرق اور علمِ تصوف سے گہرا شغف رکھنے والے ڈاکٹر نکلسن نے اس کے دو قلمی نسخے دریافت کیے۔ایک نسخہ مسٹر ایلز کے پاس موجود تھا اور دوسرا انگلستان کے مشہور کتب خانہ برٹش میوزیم سے انھیں دستیاب ہوا۔ان دونوں نسخوں میں ضخامت، خط اور حواشی کے حوالے سے کئی اختلافات موجود تھے۔ڈاکٹر نکلسن نے دونوں نسخوں کے تقابل کے بعد اصل متن کو اپنے پیش قیمت انگریزی ترجمے کے ساتھ ۱۹۱۴ء میں شائع کیا۔[۳۵] کتاب اللمع کے مقدمے میں ابو نصر سراج نے اس کی وجہ تصنیف ان افراد کو قرار دیا، جو صوفی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں مگر صوفیہ کرام سے انھیں

کوئی نسبت نہیں، جنہوں نے تصوف کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کیا اور اس میں کئی بدعات پیدا کرنے کے موجب ٹھہرے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ لکھتے ہیں۔

"میں نے یہ کتاب اپنے دوست کی التجا پر لکھی (جس کا نام انھوں نے ظاہر نہیں کیا) اور میرا مقصد یہ ہے کہ تصوف کے صحیح اصول و قواعد کی وضاحت کردوں یہ اصول کتاب و سنت سے مطابقتِ تامہ رکھتے ہیں اور اتباعِ رسول ﷺ اور صحابہ کرام ان کی غایت ہے۔"[۳۶]

کتاب کی وجہ تصنیف اس میں موجود مواد کی اہمیت کو اجاگر کرتی ہے۔ سراج طوسی نے تصوف کو مذہبِ اسلام کی دو اہم بنیادوں قرآن وحدیث کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ کتاب اللمع فی التصوف پندرہ ابواب پر مشتمل ہے، جن کو مزید ذیلی عنوانات میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا باب مقدمہ ہے جس میں تصوف کی تعریف، لفظ صوفی کی تحقیق، وجہ تسمیہ، تصوف اور اسلام کا رشتہ اور تصوفِ اسلام کے باطنی پہلو "توحید و معرفت" پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ انھوں نے تصوف کو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا۔ ان کے نزدیک اسلامی تصوف قرآن وحدیث سے مربوط ہے۔ صوفیہ اور ان کے نظریات، اشغال و اعمال، خصائص دوسرے محدثین اور فقہاء پر اس لیے ترجیح رکھتے ہیں کیوں کہ صوفیا ان امور سے مجتنب رہتے ہیں، جن سے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے دور ہو سکیں۔ سراج کے نزدیک وہ افراد جو یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ ہم نے قدما میں کہیں صوفیہ کا ذکر نہیں پایا تو ان کا جواب یہ ہے کہ شرفِ صحبت دیگر امور سے برتر ہے۔ صحابہ چونکہ حضور ﷺ کے ساتھی رہے، ان کی صحبت میں باقاعدہ شریک رہے، اسی لیے انھوں نے اپنے لیے صحابی کا لقب پسند فرمایا کیونکہ شرفِ صحبت سب سے اعلیٰ مقام و مرتبہ ہے۔[۳۷] جو افراد یہ کہتے ہیں کہ صوفی نام بغدادیوں نے گھڑ لیا ہے، ان کا یہ کہنا غلط ہے کیوں کہ یہ نام حضرت حسن بصریؒ کے دور میں بھی رائج تھا، ان سے مروی ہے: "میں نے طواف کے دوران ایک صوفی کو دیکھا اور اسے کچھ دیا مگر اس نے نہیں لیا اور کہنے لگا: میرے پاس چار دانگ پڑے ہیں، وہ میرے لیے کافی ہیں"۔[۳۸] اس نام صوفی کی دلیل میں سراج طوسیؒ سفیان ثوریؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: "اگر ابو ہاشم صوفی نہ ہوتے تو مجھے ریا کی باریکیوں کا پتہ نہ چلتا"۔[۳۹] اسی باب میں ابو نصر سراجؒ علم ظاہری و باطنی پر روشنی ڈالی۔ ان کے خیال میں:

"دنیا میں ہر شے کا ایک ظاہری پہلو ہے اور ایک باطنی، قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ حدیث کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن، کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ کے اسی باطنی پہلو کا نام طریقت ہے۔ طریقت کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ سے الگ کوئی شے نہیں، بلکہ انھی کے مغز و باطن کا نام ہے۔"[۴۰]

دوسرا باب "کتاب الاحوال والمقامات" کے عنوان سے ہے، جس میں مقام کی تعریف اور مختلف صورتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ سراجؒ کے نزدیک "عبادات، مجاہدات، ریاضت اور صرف اللہ کا ہو جانا اور اللہ کے سامنے کھڑا ہو جانا، مقام کہلاتا ہے"۔[41] قرآن پاک میں ارشاد ہے، "یہ اس کے لیے ہے جو میرے حضور کھڑا ہونے سے ڈرے اور میں نے عذاب کا جو حکم سنایا ہے اس سے ڈرے"۔[42] قرآن پاک سے حوالہ دینے کے بعد سراجؒ ابو بکر واسطیؒ کی مثال درج کرتے ہیں کہ ان سے حضرت محمد ﷺ کے اس قول کے متعلق دریافت کیا گیا: "ارواح سب کے سب ایک گروہ ہیں ، جنہیں گروہ گروہ کی شکل میں رکھا گیا ہے"۔ اس پر انھوں نے فرمایا: "جتنے مقامات ہیں ان کے مطابق انھیں گروہ گروہ کرکے رکھا گیا ہے اور مقامات یہ ہیں توبہ، ورع، زُہد، فقر، صبر، رضا اور توکل وغیرہ"۔[43]

حال کے متعلق ابو نصرؒ فرماتے ہیں "حال جو دلوں میں موجود ہوتا ہے یا دل اس میں موجود ہوتے ہیں، احوال کہلاتے ہیں"۔[44] حضرت جنیدؒ کا فرمان ہے، "حال ایک وارد ہونے والی چیز ہے، یہ دلوں میں اترتے ہیں مگر دائمی نہیں ہوتے"۔[45] حال کی مختلف صورتوں میں مراقبہ، حالِ قریب، حالِ محبت، خوف، رجا، شوق، انس اور حالِ یقین وغیرہ شامل ہیں۔ سراجؒ کے نزدیک حال وقتی کیفیت کا نام ہے جب کہ مقام دائمی صورت کو کہا جاتا ہے۔

"کتاب اہلِ الصفوہ فی الفہم والاتباع الکتاب اللہ" (کتاب اللہ کو سمجھنے اور اس کی اتباع میں مقربین کی حیثیت) کے باب میں کتاب اللہ کی اہمیت وفضیلت کے ساتھ ساتھ اہلِ تصوف کا ذکر کیا گیا ہے۔ قرآن متقی کے لیے ہدایت ہے ، جو غیب پر ایمان لائے۔ سراج کے نزدیک قرآن کے معنی ان پر کھلتے ہیں، جن کے قلوب سلیم ہیں کیوں کہ بعض افراد خطابِ الٰہی کو سنتے ہیں مگر ان کے دل نفسانیت سے بھرے ہوتے ہیں، جس کی بناء پر وہ اطاعت نہیں کرسکتے۔ سراج طوسیؒ نے ابو سعید خزازؒ کے اس قول کو نقل کیا ہے کہ قرآن سننے کے تین طریقے ہیں: ۱) قرآن اس طرح سنو گویا پیغمبر ﷺ تمہیں سنا رہے ہیں۔ ۲) قرآن اس طرح سنو گویا جبرئیلؑ تمہیں سنا رہے ہیں۔ ۳) قرآن اس طرح سنو گویا ربِ تعالیٰ تم سے مخاطب ہے۔[46]

> "کتاب الاسوۃ والاقتداالرسول ﷺ" (رسول اللہ ﷺ کی اتباع وموافقت) کا باب قرآن کریم کے ساتھ ہی کتابِ مذکور میں درج کیا گیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر ارشاد فرمایا: "لوگو! میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں، جب تک انھیں تھامے رکھو گے گمراہ نہ ہوگے، قرآن وسنت"۔[47]

اس باب میں سراج طوسیؒ نے فہم القرآن اور اقتدارسول ﷺ کے حوالے سے صوفیہ کے طریقِ عمل کو پیش کیا ہے ۔ حضور ﷺ پوری کائنات کے لیے نبی بنا کر بھیجے گئے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"تم فرماؤ! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول ﷺ کا"۔[۴۸]

سراجؒ نے اس حصے میں ان احادیث کو پیش کیا جن سے حضور ﷺ کے مکارمِ اخلاق ہونے کا اثبات ہوتا ہے۔ اسی حوالے سے حضرت عائشہ کا قول ہے:

"حضور ﷺ چلتے پھرتے قرآن تھے۔"[۴۹]

"کتاب المستنبطات" کے باب میں قرآن و حدیث کی روشنی میں صوفیہ کے طریقہ استنباط کی وضاحت کی گئی ہے۔ "کتاب الصحابہؓ" میں خلفائے راشدین اور اصحابِ صفہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کے لیے "اعظم الخوف و اعظم الرجا" کا لقب استعمال کیا گیا ہے کیونکہ وہ خوفِ الٰہی اور رحمتِ خداوندی دونوں میں عروج پر تھے۔ حضرت ابو بکر کو صوفیا کے قبیل کا اولین مرشد قرار دیا جاتا ہے، غزوہ تبوک کے موقع پر انھوں نے اپنا سارا مال و اسباب حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیا اور ان کے اس استفسار پر کہ گھر والوں کے لیے کیا چھوڑ آئے ہو ، برجستہ جواب دیا کہ خدا اور اس کا رسول ﷺ۔[۵۰] سراجؒ کے مطابق:

"ان کا یہ فقرہ توحید کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا یہ سب سے پہلا صوفیانہ ارشاد ہے جو انسانی زبان سے ادا ہوا۔"[۵۱]

حضرت ابو بکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کا ذکر کیا گیا ہے، جن کے متعلق حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ عمر میری امت کے محدثین میں سے ہے۔ حضرت عثمانؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ مقامِ تمکین پر فائز تھے اور تادم شہادت اس سے نہ ہٹے۔ حضرت علیؓ فقیہہ تھے، ان کے متعلق حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ میں علم کا شہر ہوں، علی اس کا دروازہ ہے۔[۵۲]

"کتاب آدابِ المتصوفہ "کتاب اللمع کا اہم ترین باب ہے۔ اس حصے میں ادب پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس سے قبل تصوف کی کتابوں میں اس کو نظر انداز کیا گیا۔ ادب کے حوالے سے سراج نے انسانوں کے تین طبقے بیان کیے ہیں۔ ایک طبقہ اہلِ دنیا کا ہے جن کے نزدیک ادب نام ہے فصاحت، بلاغت، حفظِ علوم و فنون و اسمائے ملوک و اشعارِ عرب کا۔ دوسرا طبقہ اہلِ دین کا ہے، جس کے نزدیک ادب سے مراد عباداتِ جوارح و حفاظتِ حدود و ترکِ شہوت و ریاضتِ نفس ہے۔ تیسرا طبقہ اہلِ خصوص کا ہے، اس کے یہاں ادب سے مراد طہارتِ دل، مراعاتِ سر، وفائے عہد، نگہداری وقت، نیکو کرداری اور وقتِ حضور و مقامِ قرب ہے۔"[۵۳]

"کتاب المسائل و اختلاف اقاویلھم فی الاجوبۃ" (مسائل، اختلاف، دلائل اور ان کے جواب) اس حصے میں مختلف مسائل کے حوالے سے صوفیا کے اقوال کو نقل کیا گیا ہے نیز مختلف اصطلاحاتِ تصوف غنا، تفرقہ، فقر، جمع، ذکر، روح، فنا، بقاو غیرہ اور دیگر مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ "کتاب السماع" کے عنوان سے ایک پورا باب تحریر کیا گیا ہے جس کا آغاز اس ارشادِ باری تعالیٰ سے کیا گیا ہے "اللہ بڑھاتا ہے آفرینش میں جو چاہے"۔ [۵۴]

سراج اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ صوفیا کے خیال میں اس سے مراد اچھے اخلاق اور خوبصورت آواز ہے۔ [۵۵] حدیثِ پاک میں ہے کہ اللہ نے جو بھی نبی بھیجا اچھی آواز والا بھیجا تھا۔ [۵۶] سراج قرآن کریم کی تلاوت خوبصورت آواز سے کرنے کے حوالے سے حضور ﷺ کے اقوال نقل کرنے کے بعد سماع کے حوالے سے صوفیا کرام کے اقوال نقل کرتے ہیں، حضرت ذوالنون مصریؒ سے سماع کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ سچا وارد ہوتا ہے جو دلوں کو اللہ کی جانب متوجہ ہونے پر مجبور کر دیتا ہے چنانچہ جو شخص حق طریقے سے اسے بغور سنتا ہے وہ حق تعالیٰ تک رسائی حاصل کر لیتا ہے لیکن جو نفسانی خواہش کی خاطر سنتا ہے وہ بے دین ہو جاتا ہے۔ [۵۷]

اس باب میں سراج نے بحث کی اور اس حوالے سے مختلف صوفیا کے اقوال سے دلائل دیئے، جس سے یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ وہ اسے مباح سمجھتے تھے۔ "کتاب الوجد" میں صوفی پر طاری ہونے والی حالتِ وجد پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ جس کی دو قسموں ۱) وجد یعنی اصل کیفیت۔ ۲) تواجد یعنی تصنع آمیز کے ساتھ ساتھ سالک کی تین قسموں کو بھی پیش کیا گیا ہے وجد، واجدون اور متواجدون شامل ہیں۔ اس حصے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ابو سعید ابن العربی کی تصنیف "کتاب الوجد" سے اقتباسات نقل کیے گئے ہیں۔ یہ کتاب چونکہ ناپید ہو چکی ہے' اس لیے اس حصے کی اہمیت مسلم ہے۔ [۵۸]

"کتاب اثبات الآیات و الکرامات" (معجزات و کرامات کا اثبات) میں صوفیا کرام سے سرزد ہونے والی کرامات کی تصدیق کی گی ہے۔ اس حوالے سے سہل بن عبداللہؒ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ آیات اللہ کی ہوتی ہیں، معجزات نبیوں کے، جب کہ کرامتیں اولیاء اور بہترین مسلمانوں کی ہوتی ہیں۔ [۵۹] "کتاب البیان عن المشکلات" (مشکل الفاظ کی وضاحت) میں تصوف کی مخصوص اصطلاحات کی تعریف پیش کی گئی ہے، جن میں سے چند ایک یہ ہیں۔ حق: ارشادِ باری تعالیٰ ہے ، "اگر حق ان کی خواہشوں کی پیروی کرتا"۔ [۶۰] سراج کے نزدیک حق سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذاتِ برکات ہے۔ حال سے مراد وقتی کیفیت اور مقام سے مراد مخصوص سطح پر جہاں ایک صوفی کا قیام ہوتا ہے، ان دونوں کے ساتھ "مکان" کی اصطلاح کو پیش کیا گیا ہے اس کے متعلق سراج کا نقطہ نظر ہے کہ یہ کیفیت کامل لوگوں، اہلِ

تمکین اور انتہائی مقام والوں کو حاصل ہوتی ہے اور جب بندہ اپنے کسی مقام میں کامل ہو جاتا ہے تو اسے ایک خاص مکان مل جاتا ہے کیونکہ وہ مقامات و احوال کو عبور کر چکا ہوتا ہے اور وہ صاحبِ مکان بن چکا ہوتا ہے۔[61] مشاہدہ کا مطلب باہم قریب ہونا اور ایک دوسرے کے پاس موجود ہونا ہوتا ہے۔ مکاشفہ اور مشاہدہ دونوں کے معنی قریب قریب ہیں لیکن "کشف" کے معنی زیادہ کامل ہیں۔ "لوائح" اس کیفیت کا نام ہے جو باطن میں غلبے کے لیے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اس میں بلندی پائی جاتی ہے اور اس سے انسان کا نچلے حال سے اعلیٰ حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ سراج کے نزدیک "فنا" کا مطلب ہوتا ہے صفتِ نفس کو فنا کر دینا، کسی بھی رکاوٹ کو ختم کر دینا اور وارد ہونے والی حالت کے ذریعے آرام حاصل کرنا، جبکہ "بقا" سے مراد ہے، بندے کا اسی حالتِ فنا میں باقی رہنا اور پھر یہ فنا بندے کی اپنے افعال کو دیکھنے سے فنا ہوتی ہے کیونکہ اللہ اسے اس حالت میں قائم رکھتا ہے اور پھر بقا کی حالت یہ ہوتی ہے کہ بندہ اپنے دیکھنے میں متوجہ رہتا ہے اور باقی رہتا ہے۔[62] "قبض و بسط" کے باب میں سراج کا خیال ہے کہ یہ دونوں اہلِ معرفت کے لیے سادے اور شریف حال ہوتے ہیں۔ "قبض" ایک عارف شخص کی اس حالت کا نام ہے، جس کے دل میں ہوتے ہوئے اللہ کی معرفت کے علاوہ اس میں کسی اور شے کو فضیلت حاصل نہیں ہوتی جب کہ "بسط" ایک عارف کی اس کیفیت کا نام ہے، جس میں اللہ اپنے بندے کو کھلا چھوڑ کر اس کی حفاظت کرتا ہے تاکہ لوگ اس سے آداب سیکھیں۔[63]

"کتاب تفسیر الشطحیات" (ایسے الفاظ کی وضاحت جو بظاہر نامناسب لیکن حقیقتاً صحیح ہوتے ہیں) میں لفظ شطحیات کے معنی اور مفہوم بیان کیے گئے ہیں۔ شطح وہ عجیب و غریب الفاظ ہوتے ہیں جن کے ذریعے صوفی کے اندرونی عشق کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ عشق پوری قوت سے وارد ہوتا ہے، پھر اپنے جوش و خروش اور غلبے کی بنا پر صوفی کے قابو میں نہیں رہتا۔[64] شطحیات کے اصل مفہوم سے اہلِ حال ہی واقف ہو سکتے ہیں۔ سراج نے اس بات میں ابو یزید بسطامیؒ کے شطحیات اور حضرت جنید بغدادیؒ کی ان پر کی گئی وضاحت کو درج کیا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ کتاب اللمع کے اختتام میں روح پر بحث کی گئی ہے۔ اس حوالے سے انھوں نے مختلف روح کے مختلف نظریات پیش کیے ہیں مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ روح، خدا کے نورِ ذاتی کا ایک حصہ ہے چونکہ انھوں نے یہ توہم کیا کہ وہ اس کی ذات کا نور ہے اور یوں ہلاک ہوئے، بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ تمام ارواح مخلوق ہیں، بعض صوفیہ تناسخ کے قائل ہیں۔[65] سراج مختلف صوفیہ کے گروہوں کے حوالے درج کرنے کے بعد ان تمام نظریات کو باطل قرار دیتے ہیں اور یہ نکتہ نظر پیش کرتے ہیں۔

"تمام ارواح مخلوق ہیں۔ خدا اور ارواح میں کوئی علاقہ یا رابطہ نہیں ہے کیونکہ حادث اور قدیم میں کوئی علاقہ یا رابطہ متصور نہیں ہو سکتا۔ تمام ارواح اللہ کی مخلوق اور تابع فرمان ہیں۔ تناسخ ارواح کا عقیدہ سراسر ضلالت اور کفر ہے۔ اسی طرح اجسام کی مانند، ارواح پر موت طاری نہیں ہوتی۔ وہ جسمانی رنج و راحت، حظ و کرب سے متاثر ہوتی ہیں اور قیامت کے دن انھی اجسام میں اٹھائی جائیں گی، جن میں وہ قبل وفات تھیں اور بعد وفات نکلی تھیں اور اللہ نے آدم کی روح کو ملکوت سے اور جسم کو مٹی سے بنایا تھا۔ اہل حق نے ان گمراہ فرقوں کے رد میں بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اس لیے میں صرف اتنا لکھنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ یہ سب فرقے گمراہ ہیں اور قائل تناسخ ارواح کافر ہیں۔" [۶۶]

کتاب اللمع فی التصوف اپنی گوناگوں خصوصیات کی بنا پر علم تصوف میں ممتاز مقام رکھتی ہے۔ اس کی بنیاد قرآن کریم اور سنتِ نبوی ﷺ پر رکھی گی ہے۔ سراج نے ہر معاملے میں سب سے پہلے قرآن وحدیث سے مثالیں و دلائل پیش کیے ہیں اور اس کے بعد صوفیا کرام کے اقوال و حالات کو نقل فرمایا ہے۔ اس کتاب میں تصوف کی مبادیات کو صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے۔ انھوں نے آداب پر بہت تلاش و جستجو سے مواد جمع کیا ہے اور اس حصے پر طویل بحث کی ہے، جو کسی اور متصوفانہ کتاب میں اتنی تفصیل سے نہیں ملتی' اسی کے ساتھ ساتھ تصوف کی مخصوص اصطلاحات و شطحیات کی بھی وضاحت کی گئی ہے۔ صاحبِ کتاب کے متعلق شیخ فرید الدین عطارؒ نے تذکرہ الاولیاء میں لکھا ہے کہ شیخ وقت ابو نصر سراجؒ کے محاسن حدِ بیان سے فزوں تر ہیں۔ وہ فنونِ علم میں کامل تھے، ریاضت اور معاملات میں شانِ عظیم رکھتے تھے۔ حال و قال اور تشریح کلماتِ مشائخ میں آیت تھے۔[۶۷] سراج نے اس تصنیف میں تصوف کے متعلق مخصوص نظریات پیش نہیں کیے بلکہ انھوں نے اولین صوفیا کرام کی تعلیمات کی تشریح کرتے ہوئے تصوف کے تدریجی مراحل پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کتاب میں تصوف کے بہت سے مسائل کو مربوط انداز میں پیش کر دیا گیا ہے۔ یوسف سلیم چشتی کے نزدیک کتاب اللمع میں ہمیں صوفیانہ خیالات اور عقائد کا وہ تجربہ نہیں ملتا جو قوت القلوب میں نظر آتا ہے۔ اس بات کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ سراج نے احوال اور مقامات پر انیس فضول لکھی ہیں جو ان کی کتاب کے ۳۲ صفحات میں آگئی ہیں۔ ان کے مقابلے میں ابو طالب مکیؒ نے صرف ایک مقام (توکل) کو پندرہ صفحات میں لکھا ہے۔ تاہم جو شخص بھی کتاب اللمع کو پڑھے گا وہ تصوف کے مبادیات اور مقاصد سے بخوبی آگاہ ہو جائے گا۔[۶۸] کتاب اللمع میں تصوف کو قرآن وحدیث کا پابند دکھانے کے ساتھ ساتھ سراج نے حلول اور اتحاد جیسے غیر اسلامی عقائد کی بھرپور مخالفت کی ہے' جو اسلامی تصوف میں داخل ہو

چکے تھے۔ سراجؒ نے اس امر کو واضح کر دیا ہے کہ تصوف کا مطلب ترکِ دنیا نہیں بلکہ اتباعِ شریعت ہے اور تصوف اس امر پر زور دیتا ہے کہ مذہب کے ظاہری شعائر کی پابندی کے ساتھ ساتھ باطنی پہلوؤں پر مکمل عمل کیا جائے۔

۲۔رسالہ قشیریہ(۱۰۷۶ء):

رسالہ قشیریہ کے مصنف امام ابوالقاسم عبدالکریم قشیریؒ ہیں۔ جو ماہ ربیع الاول میں ۳۷۶ھ کو موضع استوا میں پیدا ہوئے تھے۔ یہ موضع نیشاپور میں واقع ہے۔ امام قشیری سید علی بن عثمان ہجویریؒ کے ہم عصروں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی تصنیف رسالہ قشیریہ اور کشف المحجوب کا سنِ تالیف ایک ہی سال یعنی ۴۳۷ھ /۱۰۷۶ء ہے۔ یہ دونوں کتب تصوف کی بنیادی اور قدیم تصانیف میں شمار ہوتی ہیں۔ امام قشیری کی تصنیف کشف المحجوب سے پہلے لکھی گئی اور کشف المحجوب میں کتاب اور صاحبِ کتاب کا حوالہ بھی ملتا ہے۔ علی بن عثمان ہجویریؒ نے اس حوالے سے لکھا ہے کہ ان کی شخصیت عجائباتِ عالم میں سے ہے اور ان کا مرتبہ بہت رفیع ہے'ان کی خوبیاں اور نیکیاں اس زمانے کے لوگوں کو بخوبی معلوم ہیں۔ ان کی تصانیف ہر فن میں بہت بلند پایہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے حال اور ان کی زبان کو حشو سے محفوظ کر دیا ہے۔[۶۹]

عبدالکریم قشیری کی کل تصانیف کی تعداد پچیس سے متجاوز ہے۔ ان کی دیگر کتب کے مقابلے میں رسالہ قشیریہ کو زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں تصوف کی اصل روح کو سامنے لانے کی کوشش کی گی ہے۔ اس کتاب کو مکمل کرنے میں طبقاتِ صوفیہ از امام ابو عبدالرحمن سلمیٰؒ اور کتاب اللمع فی التصوف از ابو نصر سراج طوسیؒ سے مدد لی گی ہے۔ رسالہ قشیریہ کے مطالعے سے یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ اسلامی تصوف اپنا براہِ راست تعلق قرآن و سنت ۔ سے جوڑتا ہے اور ان دونوں کے علاوہ جو بھی فکر یا عمل اس میں شامل ہوا، اس کو بدعت قرار دیتا ہے۔ رسالہ قشیریہ کو تصوف کا انسائیکلوپیڈیا کہا جاتا ہے۔ اس میں تصوف کا کوئی بھی پہلو نظر انداز نہیں کیا گیا۔ اس میں دلائل دیتے ہوئے مصنف نے پہلے قرآنی آیات، احادیث اور آخر میں اکابرینِ تصوف کے اقوال کو نقل کیا ہے۔[۷۰] امام سبکیؒ کا ارشاد ہے:"یہ بابرکت رسالہ مشہور ترین کتب میں سے ہے، یہ جس گھر میں ہو گا، وہ گھر آفات سے محفوظ و مامون رہے گا"۔[۷۱] رسالہ قشیریہ میں امام عبدالکریم اس کی وجہ تصنیف بتاتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"تصوفِ حقیقی کو اپنانے کے طریقے میں فترت (وقفہ) کا زمانہ آگیا؟ نہیں نہیں، بلکہ اصل طریقت و حقیقت فنا ہوگئی، راہِ طریقت کا راستہ دکھانے والے وہ بزرگ جاتے رہے اور وہ نوجوان جن کے طریقے کی اقتداء کی جاتی تھی، کم ہوگئے۔ تقویٰ و ورع کا آفتاب غروب ہوگیا اور لالچ کی گھٹائیں چھاگئیں۔ شریعت کا احترام دل سے رخصت ہوگیا۔"[۷۲]

تصوف کی اصل روح کے کھو جانے اور اس میں بدعات کا بسیرا امام قشیری کے لیے پریشانی کا موجب بنا، اسی بناء پر انھوں نے قلم اٹھایا اور رسالہ قشیریہ ضبطِ تحریر میں لایا، جس میں سالک کو بے راہ روی سے محفوظ رکھنے کے لیے انھوں نے اس کتاب میں گروہِ صوفیا کے شیوخ کے حالات، ان کے آداب و اخلاق، معاملات، راہِ سلوک کے مراحل، توحید اور اس کے لوازمات کو قرآن و حدیث کی روشنی میں واضح کیا تاکہ سالک ان سے مدد حاصل کرے اور بدعات کی تاریکی میں نہ کھو جائے۔ مذکورہ رسالہ ۹۶ فصول پر مبنی ہے جن کا ذیل میں مختصر احوال پیش کیا گیا ہے۔

"مسائلِ اصول میں گروہِ صوفیاء کے عقائد و نظریات" کے تحت مصنف نے صوفیاء کرام کے عقیدہ توحید اور اس کا تصوف سے گہرا ربط بیان کیا ہے۔ انھوں نے اپنے مسلک کے قواعد کو عقیدہ توحید کی اصل کے ساتھ مربوط کیا ہے کیونکہ عقیدہ توحید کے بغیر اسلامی تصوف کھوکھلے پن کا شکار ہے۔ مشائخِ تصوف نے خدا تعالیٰ کی ذات کو پہچان لیا، ان کے نزدیک خدا نہ تو تمثیل ہے نہ تعطیل یعنی خدا نہ کسی مخلوق کی مثل ہے اور نہ اس کی صفات پر تعطل طاری ہو سکتا ہے۔ حضرت جنیدؒ کا فرمان ہے کہ توحید کی روح یہ ہے کہ سالک قدیم (اللہ تعالیٰ) کو حادث (مخلوق) سے متمیز کر سکے اور اس طرح جدا کر دے کہ قدیم، فرد (لاشریک) ہو جائے اور اس کی قدامت میں غیر شریک نہ ہو سکے۔[۷۳]

عقیدہ توحید کے بیان میں مصنف نے قرآنی آیات اور احادیث سے اپنا مدعا پیش کیا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے: اگر ایک الہٰ کے علاوہ اور بھی الہٰ ہوتے تو زمین و آسمان یقیناً برباد ہو جاتے۔ (بنی اسرائیل: ۴۲) کائنات کے پورے نظام میں کسی قسم کی کوئی کجی نہ ہونا اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ نظام ایک واحد ہستی کے ہاتھ میں ہے۔ امام قشیریؒ نے احادیث سے بھی دلائل فراہم کیے ہیں ارشادِ رسول ﷺ ہے: "جو اس یقین کے ساتھ یہ کہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل کیا جائے گا"۔[۷۴] قرآن و احادیث سے دلائل دینے کے بعد امام قشیری ذوالنون مصریؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔

"توحید یہ ہے کہ تو اس بات پر یقین رکھے کہ اللہ کی صنعت ہی ہر شے کی علت ہے اور اس کی صنع کے لیے کوئی علت نہیں ہے اور پوری کائنات میں اللہ کے سوا کوئی مدبر و منتظم اور متصرف نہیں ہے اور جو کچھ تیرے وہم و گمان میں آسکتا ہے، اس کے خلاف ہے، نہ وہ متصور ہو سکتا ہے، نہ متوہم ہو سکتا ہے۔"[۷۵]

عقیدہ توحید کے بعد ذکرِ شیوخ کے نام سے پوری فصل ضبطِ تحریر لائی گئی ہے، جس میں صحابہ کرامؓ، تابعین، تبع تابعین کے بعد زاہدین و عابدین کے ناموں کا ذکر کیا گیا جو اسلام کے ساتھ گہرا تعلق رکھتے تھے۔ عبد الکریمؒ کے مطابق اہلِ سنت میں سے صاحبین زہد و ورع نے اپنے لیے تصوف کا نام پسند کیا جو کہ دوسری صدی ہجری سے پہلے ہی معروف ہو چکا تھا۔ انھوں نے پہلے طبقے کے مشائخ سے لے کر متاخرین تک کی مشہور ترین شخصیات کا ذکر کیا ہے اور ان کے اقوال کا مختصر اُحوالہ بھی دیا ہے تاکہ راہِ سلوک کا مسافر اپنے متقدمین کے اصل مقام و مرتبے کو جان سکے۔ انھوں نے ۸۶ مشائخِ تصوف کا احوال درج کیا جن میں شیخ ابراہیم بن ادہم، شیخ ذوالنون مصری، شیخ معروف کرخی، شیخ فضل بن بلخی وغیرہ کے نام شامل ہیں۔ ان حضرات کے ذکر کا مقصد ان کا قرآن و حدیث سے لگاؤ اسلامی شریعت کی تعظیم کا اظہار ہے۔ رسالہ قشیریہ کے اس حصے کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے تمام مشائخِ تصوف قرآن و احادیث کے عالم تھے۔ انھوں نے راہِ سلوک کی گھاٹیوں میں قدم رکھنے سے قبل قرآن و سنت کو اپنی روح میں جذب کر لیا تھا۔

ہر شعبہ علم کی طرح تصوف میں بھی چند اصطلاحات کا استعمال کیا جاتا ہے، جو اپنے لفظی معنی کے بجائے مخصوص معنوں میں استعمال ہوتی ہیں۔ سالک، فنا و بقا، راہِ سلوک، ذکر، وقت، حال، شریعت و طریقت، مقام، قبض و بسط، ہیبت و انس، خوف و رجا، جمع و فرق وغیرہ شامل ہیں۔ جن میں سے چند کی تعریف درج ذیل ہیں۔ الهیبۃ والانس، یہ دونوں حالتیں قبض و بسط سے اوپر ہیں۔ جس طرح قبض، خوف سے اوپر ہے اور بسط رجاء سے اوپر ہے۔ ھیبۃ، قبض کے مقابلے میں اعلیٰ ہے اور انس، بسط سے اوپر ہے۔ فنا سے مراد یہ ہے کہ سالک سے اوصافِ مذمومہ ساقط ہو جائیں اور بقا سے مراد ہے کہ سالک میں اوصافِ محمودہ قائم ہو جائیں۔ محو کا معنی ہے کہ عادت کے اوصاف کا رفع ہو جانا اور اثبات کا مطلب ہے عبادت کے احکام کو قائم کرنا۔ اسی طرح شریعت، عبودیت کے التزام کا امر ہے اور حقیقت، ربوبیۃ کا مشاہدہ ہے۔ پس ہر شریعت جس کی تائید حقیقت سے نہ ہو، غیر مقبول ہے اور ہر حقیقت جو مفید بالشریعت نہ ہو، غیر محصول ہے۔ شریعت اس لیے ہے کہ خلق اپنی ذمہ داریوں کا علم حاصل کرے اور حقیقت ہمیں اللہ تعالیٰ کی تصریف کی خبر دی ہے کہ وہ اس کائنات کا منتظم ہے اور اس پر متصرف ہے۔[۷۶]

اصطلاحاتِ تصوف کی تشریح کے بعد مقاماتِ تصوف کو تفصیلاً پیش کیا گیا۔ جن میں سے چند کا ذیل میں ذکر کیا گیا ہے۔ مقامِ توبہ کو سلوک کا پہلا مقام کہا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "اے مومنو! تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو تاکہ تم فلاح پاؤ"۔[۷۷] حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص گناہ سے توبہ کرے تو وہ اس طرح پاک ہو جاتا ہے

جیسے وہ شخص جس نے کبھی گناہ نہ کیا ہو۔[78] توبہ کی بھی تین شرائط ہیں، جن کی پابندی سے توبہ کا اصل مقام حاصل ہو سکتا ہے۔ ۱) گناہوں پر ندامت۔ ۲) فی الحال تمام لغزشوں کو ترک کر دینا۔ ۳) آئندہ گناہوں سے مجتنب رہنے کا عزم۔ مجاہدہ کے متعلق وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد نقل کرتے ہیں: "اور جو لوگ ہم سے ملنے اور ہمیں راضی کرنے کے لیے جدوجہد کرتے ہیں ہم بلاشبہ ضرور انھیں اپنے ملنے کی راہیں سجھا دیں گے اور بے شک اللہ محسنوں کے ساتھ ہے"۔[79] مجاہدہ سے مراد اپنے نفس کو ہر اس کام سے روک کر رکھنا ہے جو اسے خدا کی آرزو سے بے گانہ کر دے۔ خلوت و عزلت کے باب میں خلوت (تنہائی) کو اہلِ صفوت کی صفت اور عزلت (گوشہ نشینی) کو واصلوں کی نشانی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مرید کے لیے عزلت یعنی کنارہ کشی اختیار کرنا ضروری ہے کہ اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں اور سلوک کی انتہا میں خلوت اختیار کرنا لازمی ہے کہ اس کا دل دنیا میں رہ کر بھی اس سے کنارہ کش ہو۔ رسالہ قشیریہ میں ان مقاماتِ تصوف پر پوری فصل لکھی گئی ہے، جس میں امام قشیری نے قرآنی آیات، احادیث اور صوفیا کے اقوال سے استدلال کیا ہے۔ تقویٰ کے باب میں وہ یہ قرآنی آیت درج کرتے ہیں: "تم میں اللہ کے نزدیک سب سے معزز و مکرم وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے"۔[80] تقویٰ یعنی پرہیز گاری اختیار کرنا سالک پر فرض ہے کیونکہ یہ کمالاتِ حسنہ کا مجموعہ ہے۔ حضرت انسؓ نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ یا نبی ﷺ آلِ محمد کون ہیں؟ آپؐ نے فرمایا "ہر وہ شخص جو متقی ہو"۔[81] اس ارشادِ پاک سے تقویٰ کی اہمیت سامنے آتی ہے کہ اس کے اختیار سے انسان کا شمار آلِ محمد ﷺ میں ہونے لگتا ہے۔ سہل بن عبد اللہ کا قول ہے: "اللہ کے سوا کوئی معین (مددگار) نہیں، رسول اللہ ﷺ کے سوا کوئی رہنما نہیں اور تقویٰ کے سوا کوئی زادِ راہ نہیں"۔[82] تقویٰ کے ساتھ ہی ورع کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ حضرت ابوذر غفاریؓ نے آنحضور ﷺ سے روایت کی ہے کہ کسی شخص کے حسن الاسلام کی پہچان یہ ہے کہ وہ ان تمام باتوں اور کاموں سے رک جائے جو اس کے لیے مفید نہ ہیں۔[83] ورع سے مراد یہ ہے کہ انسان تمام مشتبہ امور کی ادائیگی ترک کر دے۔ وہ ظاہراً و باطناً دونوں صورتوں میں خود کو اللہ کے لیے خالص کر دے اور شک میں ڈالنے والے کاموں سے اجتناب کرے۔ تصوف کے مقامات میں زُہد سے مراد امیدوں و آرزوں کو کم کرنا، صمت سے مراد خاموشی اختیار کرنا ہے۔ خاموشی تمام آوازوں کی مرشد ہے جو سالک کی رہنمائی کرتی ہے۔ خوف و رجا کے باب میں امام قشیریؒ قرآنی آیت سے حوالہ دیتے ہیں: "اللہ کے نیک بندے اسے پکارتے ہیں، عذاب کے خوف سے اور ثواب کی طمع میں"۔[84] خوف و رجا کی اصطلاحات آپس میں باہم مربوط ہیں۔ سالک کو ایک جانب اللہ کی ذات سے یہ خوف رہتا ہے کہ کہیں وہ اس سے ناراض ہو کر اسے خود سے دور نہ کر دے اور دوسری طرف یہ امید ہوتی ہے کہ خدا

تعالیٰ اس کی تڑپ اور لگن دیکھ کر اسے خود سے قریب کرے گا۔ خوف و رجا کی بہترین مثال کتاب اللمع فی التصوف میں حضرت ابو بکرؓ کی زندگی سے دی گئی ہے، ان کا ارشاد ہے کہ اگر یہ اعلان ہو کہ ایک شخص کے علاوہ سب جنت میں جائیں گے تو مجھے یہ خوف ہو گا کہ وہ ایک شخص میں ہی ہوں گا اور اگر یہ ارشاد ہو کہ ایک فرد کے علاوہ سب افراد جہنم میں جائیں گے تو مجھے امید ہو گی کہ وہ ایک فرد میں ہی ہوں گا۔ ابو نصر سراج حضرت ابو بکرؓ کو اسی بنا پر "اعظم الخوف والرجا" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔[۸۵] رسالہ قشیریہ میں حزن کے باب میں قرآنی آیت درج کی گئی ہے: "جنتی لوگ کہیں گے کہ شکر ہے اس رب کا جس نے ہم سے حزن کو دور کر دیا"۔ حدیثِ مبارکہ کا مفہوم ہے کہ بندہ مومن کو کوئی تکلیف یا دکھ پہنچتا ہے تو اس کے ذریعے خدا تعالیٰ اس کے گناہوں کا ازالہ کر دیتا ہے۔[۸۶] حزن اہلِ سلوک کے اوصاف میں سے ہے کیونکہ جب ان پر حالتِ قبض طاری ہو جاتی ہے تو وہ محزون ہو جاتے ہیں۔ تصوف سالک کو بھوک اور ترکِ شہوت کا درس دیتا ہے کیونکہ بھرا پیٹ جہالت کا گھر ہوتا ہے اور اس سے حکمت و دانائی ختم ہوتی ہے۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ میں اپنی امت کے حق میں جن باتوں سے ڈرتا ہوں، ان میں سب سے زیادہ خوف جس بات کا ہے وہ اتباع الھویٰ اور طول الامل ہے۔ اتباع الھویٰ یعنی نفسانی خواہشات کی پیروی انسان کو قبول و پیروی حق سے باز رکھتی ہے اور طول الامل امیدوں کی درازی اسے آخرت سے غافل کر دیتی ہے۔[۸۷] سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے دل کو کبر، حرص اور حسد سے پاک کر لے، یہ وہ بنیادی عناصر ہیں، جو اس کو خدا سے دور کرنے کے موجب ٹھہرتے ہیں۔ ان اصطلاحات کے علاوہ مراقبہ رضا، بندگی، ارادہ، استقامت، غیرت، جود و سخا، ولایت، حیا وغیرہ کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

رسالہ قشیریہ میں تصوف کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، جس میں مختلف صوفیا کرام کے اقوال کے ذریعے تصوف کی تعریف پیش کرنے کے ساتھ ساتھ لفظ صوفی کی وجوہات کو بھی لکھا گیا ہے۔ ادب کے باب میں آنکھ، زبان کے آداب کے ساتھ ساتھ نماز، روزہ، طہارت، سفر وغیرہ کے آداب مرید کے لیے درج کیے گئے ہیں اور اس ضمن میں کتاب اللمع سے ادب کے حوالے سے مختلف طبقات کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ معرفت باللہ کے حوالے سے انھوں نے اپنے مرشد ابو علی دقاقؒ کا قول نقل کیا ہے کہ معرفت باللہ کی نشانی یہ ہے کہ اللہ کی ہیبت دل میں جاگزیں ہو جائے۔ معرفت جس قدر زیادہ ہوتی جائے گی ہیبت بھی بڑھتی جائے گی معرفت سے دل میں سکینہ پیدا ہو جاتی ہے۔ شبلیؒ کا قول ہے کہ عارف کا کسی سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا اور محب کبھی اپنے محبوب کا شکوہ نہیں کرتا اور عبد (غلام) کبھی کوئی دعویٰ نہیں کرتا۔[۸۸]

رسالہ قشیریہ کے آخری ابواب میں "باب وصیة للمریدین" اہم ہے کیونکہ باقی ابواب میں انھوں نے قرآنی آیات، احادیث اور اقوالِ صوفیا سے موضوع کا دفاع کیا ہے جب کہ اس باب میں انھوں نے متعدد چھوٹی چھوٹی فصول قائم کر کے اپنے نقطہ نظر اور ذاتی تجربے کی بناپر مریدین و طالبین کو نصیحت کی ہے، جن کو مکتبِ تصوف کا دستور العمل بھی کہا جاسکتا ہے اور ان میں تصوف کی تمام تر تعلیمات کا نچوڑ پایا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ تصوف کی ساری بنیاد اس پر ہے کہ آدابِ شریعت کی پابندی کی جائے، حرام و مشتبہ چیزوں سے کنارہ کشی کے ساتھ ساتھ اپنے دل کو پاک کر لیا جائے اور غفلتوں سے بچ کر رہا جائے۔ مرید کو چاہیے کہ وہ ترکِ شہوات کے مجاہدہ میں ہمیشہ مشغول رہے اور جن خواہشات کو وہ اللہ تعالیٰ کے لیے چھوڑ چکا ہے، ان کی طرف دوبارہ رغبت نہ کرے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے عہد کو توڑنا راہِ طریقت میں نقص ہے۔ طالب کو لازم ہے کہ وہ دامانِ آرزو کو بہت نہ پھیلائے، فقیر کو صرف حال سے سروکار رکھنا چاہیے، اسی طرح مرید کے لیے ضروری ہے کہ وہ مشائخ عظام کی دل سے عزت کرے اور ان سے حسنِ ظن رکھے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اہلِ دنیا کی صحبت سے طالب کو ہر طرح بچنا چاہیے اور اسے اپنے حق میں زہر قاتل سمجھنا چاہیے۔ زاہد تقرب الہیٰ کے لیے مال کو اپنے پاس سے دور کرتے رہتے ہیں اور صوفی محبتِ الہیٰ کی غرض سے اپنے قلب کو خالی کرتے رہتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ امام قشیری نے مریدوں کو عورتوں کی رفاقت قبول نہ کرنے اور ان کی صحبت سے دور رہنے کا درس دیا ہے۔

رسالہ قشیریہ امہات الکتب میں زمانی اعتبار سے دوسرے نمبر میں ہے، اس کے دیباچہ میں مصنف نے وجہ تصنیف یہ درج کی ہے کہ تصوفِ اسلام میں شرک اور بدعت کے عناصر داخل ہو چکے ہیں۔ ان کی نشان دہی کر کے انھیں خارجِ تصوف کرنا۔ اس کتاب کا ایک ایک حرف قرآن و حدیث کی روشنی میں تحریر کیا گیا ہے ہر نکتے پر اسی حوالے سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ امام قشیری خود رقم طراز ہیں کہ ہمارا سارا طریقہ کتابِ الہیٰ و سنتِ نبوی ﷺ کا پابند ہے اور جو شخص حافظِ کلامِ الہیٰ و عالمِ احادیث رسول نہیں اس کی تقلید درست نہیں، اس لیے کہ ہمارے اس سارے علم (سلوک) کا ماخذ قرآن و حدیث ہے۔[۸۹]

۳۔ کشف المحجوب (۱۰۷۶ء):

ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری المعروف داتا گنج بخش دنیائے تصوف کا اہم نام ہیں۔ ان کے ذکر کے بغیر اسلامی تصوف کی تاریخ کو آگے نہیں بڑھایا جاسکتا۔ انھوں نے برصغیر میں مسلم تخلیقی فکر کی روایت کو زندہ کیا اور اسلامی تصوف کی

اصل صورت کو نمایاں کیا۔ان کا شمار دنیائے اسلام کے ممتاز صوفی فلاسفہ میں بھی ہوتا ہے۔انھوں نے اسلامی تصوف کو محض نظریات وعقائد کا مجموعہ بنا کر نہیں بلکہ عملی سانچے میں ڈھال کر پیش کیا ہے۔ علی بن عثمانؒ کے سنہ ولادت میں مؤلفین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔پروفیسر نکلسن کا خیال ہے:"ان کی پیدائش دسویں صدی کی آخری دہائی میں یا گیارھویں صدی کی ابتدائی دہائی میں ہوئی ہوگی یعنی ۳۸۱ھ تا ۴۰۱ھ"۔[90] مولوی محمد شفیع کی رائے یہ ہے کہ ان کی ولادت پانچویں صدی کے شروع میں ہوئی۔[91] منشی محمد فوق کے خیال میں ان کا زمانہ پیدائش ۴۰۰ھ یا ۴۰۱ھ ہے۔[92] تینوں محققین کی آرا سے یہی بنیادی نکتہ سامنے آتا ہے کہ وہ پانچویں صدی کے آغاز میں پیدا ہوئے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کا نسب نامہ نو واسطوں سے جناب حضرت علیؓ سے ملتا ہے۔ مشرب کے لحاظ سے آپ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے طریقِ حنفیہ پر تھے اور تصوف میں آپ کا طریق جنیدیہ تھا۔ آپ کے مرشد ارشد حضرت ابوالفضل محمد الحسن ختلی تھے۔ان کے شجرۂ طریقت کے متعلق حکیم محمد موسیٰ امرتسری لکھتے ہیں:

"شیخ علی ہجویری مرید ابوالفضل محمد الحسن ختلی کے، وہ مرید شیخ حصری کے،وہ مرید شیخ ابو بکر کے، وہ مرید جنید بغدادی کے،وہ مرید سری سقطی کے،وہ مرید معروف کرخی کے،وہ مرید داؤد طائی کے،وہ مرید حبیب عجمی کے،وہ مرید حضرت حسن بصری کے اور وہ مرید حضرت علیؓ کے۔"[93]

حضرت علی بن عثمانؒ افغانستان کے شہر غزنی کے رہنے والے تھے اور اپنے مرشد کے انتقال پر ۴۳۱ھ میں لاہور آئے اور یہاں انھوں نے کشف المحجوب تصنیف فرمائی۔یہ فارسی میں اسلامی تصوف پر لکھی گئی پہلی کتاب ہے۔جس کو ۱۹۱۴ء میں مستشرق پروفیسر نکلسن نے انگریزی میں ترجمہ کیا اور اس پر ایک محققانہ مقدمہ بھی لکھا۔اس کے بعد ۱۹۲۰ء میں روسی پروفیسر ژوکوفسکی نے متعدد مخطوطات سے اس کی تصحیح کی اور اس کے منابع و ماخذوں کو کھوج لگانے کے بعد اس کو اپنے مقدمے کے ساتھ لینن گراڈ سے شائع کروایا۔[94] انگریزی کے علاوہ اردو زبان میں بھی اس کے کئی مترجموں نے ترجمے کیے۔ جن میں مولوی فیروز الدین کے ترجمے کو مستند تصور کیا جاتا ہے اور اس تحقیقی مقالے میں بھی انھی کے ترجمے کو مدِ نظر رکھا گیا ہے۔کشف المحجوب کے علاوہ بھی حضرت علی بن عثمانؒ کی کئی تصانیف ہیں ،جن میں دیوان،کتاب فنا و بقا،اسرار الخرق و المؤنات، الرعایت الحقوق اللہ تعالیٰ، کتاب البیان لاہل العیان، بحر القلوب، منہاج الدین، شرح کلامِ منصور کے نام شامل ہیں۔یہ سب تصانیف دریا بُرد ہو گئیں اور اب ناپید ہیں البتہ کشف المحجوب کا نام تا دنیا قائم رہے گا۔[95]

کشف المحجوب اسرار و معرفت کا گہرا سمندر ہے۔ جس سے دین و دنیا دونوں کا نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بنیادی ماخذ قرآن و احادیث ہیں، اس کے علاوہ پروفیسر ژوکوفسکی نے دقیق مطالعے کے بعد اس کے منابع و مآخذ کی نشان دہی کی ہے اور ان کا ذکر اپنی مرتب کردہ کشف المحجوب میں بھی کیا ہے۔ جن میں تاریخ اہلِ صفہ از ابو عبد الرحمٰن سلمٰی، رسالہ قشیریہ از ابو القاسم قشیری، کتابِ محبت از عمر بن عثمان مکی، کتاب اللمع از ابو نصر سراج، تاریخ المشائخ از محمد بن علی حکیم ترمذی، کتاب مقدسی از ابو سلیمان البتی المقدسی، حکایات عراقیاں از تصانیف شیوخ صوفیہ عراق شامل ہیں۔ اس کے علاوہ کچھ کتب منابع درجہ دوم کا درجہ رکھتی ہیں، جن میں تصانیف حسین بن حلاج، رسائل ابو العباس سیاری، رسائل حکیم ترمذی، کتاب السماع، روایات، غلط الواجدین کے نام شامل ہیں۔ [۹۶]

کشف المحجوب کل چونتیس ابواب پر مشتمل ہے، جو مزید کئی ابواب پر مبنی ہے۔ اس پر حضرت علی بن عثمانؒ نے مستنبط مقدمہ بھی تحریر کیا ہے، جو آٹھ فصول پر مبنی ہے۔ حمد و نعت کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ اس کتاب میں' میں نے جابجا اپنا نام لکھا ہے، جس سے مطلوب دو امور ہیں: ایک خاص لوگوں کا حصہ ہے اور دوسرا عوام کا۔ عام لوگوں کا حصہ یہ ہے کہ جب اس علم سے ناواقف لوگ نئی کتاب دیکھتے ہیں، جس میں جابجا مصبف کا نام نہ لکھا ہو تو وہ اس کو اپنی طرف منسوب کر لیتے ہیں، جس سے صاحبِ کتاب کا مقصد پورا نہیں ہوتا کیوں کہ کتاب کی تصنیف و تالیف اور جمع کرنے سے مصنف کا اس کے سوا کوئی مقصد نہیں کہ قارئین مصنف کا نام جانتے ہوں اور اس کے حق میں دعائے خیر کرتے رہیں۔ مزید وہ مقدمے میں لکھتے ہیں کہ ہر عمل کے آغاز میں استخارہ ضروری ہے کیونکہ یہ خالق کائنات سے خیر طلب کرنے سے مماثل ہے اور اغراضِ نفسانی سے اعراض کر کے کام کا آغاز کرنا ضروری ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ کتاب کے سببِ تالیف کے متعلق لکھتے ہیں کہ ان کے ساتھی شیخ ابو سعید الخیرؒ نے سوال کیا ہے کہ میرے لیے طریقت و تصوف کی حقیقت، اہلِ تصوف کے مقامات، ان کے مذاہب، اقوال اور رموز و ارشادات، اللہ کی محبت اور دلوں پر اس کے ظاہر ہونے کی کیفیت، اس کی ماہیت کی دریافت سے انسانی عقول کے حجاب کا سبب، اس کی حقیقت سے نفس امارہ کی نفرت، برگزیدگی اور پاکیزگی سے روح کا آرام اور جو دوسرے امور اس سے متعلق ہیں، ان سب کا بیان کیجیے۔ [۹۷]

حضرت علی بن عثمانؒ اس سوال کو درج کرنے کے بعد یہ نقطہ اٹھاتے ہیں کہ ہمارے اس زمانے میں یہ علم طریقت دراصل مٹ چکا ہے، خصوصاً ہمارے ملک میں کہ سب خواہشاتِ نفسانی میں مستغرق اور رضائے الہٰی کے راستے سے

روگرداں ہیں اور زمانے کے علماء اور وقت کے مدعیوں نے اس کی اصل روح کو متاثر کیا۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ہم ایسے زمانے میں پیدا ہوئے ہیں کہ جس کے لوگ خواہشاتِ نفسانی کا نام شریعت، طلبِ جاہ و ریاست و تکبر کا نام عزت و علم، خلقِ خدا سے ریاکاری کا نام خوفِ خدا، دل میں کینہ چھپا رکھنے کا نام علم، فضول جھگڑے کا نام مناظرہ، آپس میں لڑنے جھگڑنے اور نادانی کا نام بزرگی، جھوٹی آرزو کا نام ارادت، طبیعت کے ہذیان کا نام معرفت، دلی حرکتوں اور نفسانی وسوسہ کا نام محبتِ الٰہیٰ، انکارِ حق کا برگزیدگی، بے دینی کا فنا، پیغمبر کی شریعت کے ترک کرنے کا طریقت اور اہلِ زمانہ کی آفت کا نام مجاہدہ رکھتے ہیں۔[98] حضرت علی بن عثمانؒ کے اٹھائے گئے ان نکات کا غائر مطالعہ کیا جائے تو قاری اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ گیارھویں صدی میں جب دنیائے تصوف میں بڑے صوفیا کرام موجود تھے، تب اس میں اتنی بدعات اور گمراہ کن باتوں نے جگہ بنالی تھی تو آج کے دور میں اس میں کئی تبدیلیاں رونما ہو کر اس کی اصل کو متاثر کرنے کا موجب ٹھہر رہی ہیں۔

کشف المحجوب کا پہلا باب "علم" کے حوالے سے ہے جو مزید ۵ فصول میں منقسم ہے۔ اس باب کا آغاز اس آیتِ کریمہ سے کیا گیا ہے "بلاشبہ اللہ سے اس کے بندے ڈرتے ہیں"۔ اس کے بعد یہ حدیثِ مبارکہ درج کی گئی ہے :"علم کی تلاش ہر مرد و عورت پر فرض ہے"۔[99] حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک علم بہت سے ہیں، ان سب کی تلاش کرنا انسان پر فرض نہیں مگر اتنا علم ضرور ہونا چاہیے جس سے عمل درست ہو سکے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگو ں کی مذمت کی ہے جو غیر مفید علم سیکھتے ہیں۔ علم کی بحث میں وہ لکھتے ہیں کہ میں نے عوام کے دو ایسے گروہ دیکھے جن میں سے ایک علم کو عمل پر فضیلت دیتا ہے اور دوسرا عمل کو علم پر۔ یہ دونوں گروہ ہی باطل پر ہیں کیونکہ علم کے بغیر عمل نہیں سمجھا جاتا بلکہ عمل اسی وقت ہوتا ہے، جب علم اس کے ساتھ شامل ہو تاکہ انسان اس کی وجہ سے ثواب کا مستحق ہو جیسا کہ نماز پڑھتے ہوئے اگر اس کے ارکان کا علم نہ ہو تو عمل ضائع ہو جاتا ہے، اسی طرح علم و عمل دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

علم کی اقسام:

حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک علم کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں۔ ۱) علمِ الٰہیٰ ۲) علمِ مخلوق۔ علمِ الٰہیٰ لامتناہی ہے اور علمِ مخلوق متناہی ہے۔ علمِ الٰہیٰ اللہ کی صفتِ قدیم ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کی صفتوں کے لیے انتہا نہیں اور ہمارا علم صفت ہے جو ہمارے ساتھ قائم ہے اور ہمارے اوصاف متناہی ہیں۔ ارشادِ

الٰہیٰ ہے: "نہیں دیا گیا تمہیں علم مگر تھوڑا"۔ [100] حضرت علی بن عثمانؒ علم کو مزید منقسم کرتے ہوئے معرفت و شریعت کا بیان کرتے ہیں۔ انسان کو امورِ الٰہیٰ اور خدا کی معرفت کا علم ہونا ضروری ہے۔ انسان پر مصلحتِ وقت کا علم بھی فرض ہے اور جو علم بوقتِ ضرورت اس کے کام آتا ہے اس کا ظاہر و باطن دو قسم کا ہوتا ہے، علمِ اصول و علمِ فروع۔

علمِ اصول: ظاہر حکم شہادت اور باطن معرفتِ الٰہی کی تحقیق ہے۔

علمِ فروع: معاملاتِ دینی کو عمل میں لانا یعنی نیت کی درستی ہے۔

حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک حقیقت کا ظاہر باطن کے بغیر منافقت ہے اور باطن ظاہر کے بغیر بے دینی ہے اور شریعت کا ظاہر باطن کے بغیر نقصان اور باطن بغیر ظاہر کے ہوس ہے۔ [101] علمِ حقیقت کے تین ارکان ہیں۔ اول: ذاتِ الٰہیٰ اور اس کی وحدانیت اور اس سے تشبیہ کی نفی کا علم۔ اس علم کی دلیل وہ قرآن پاک کی ان آیات سے دیتے ہیں۔ جن میں افعالِ الٰہیٰ پر غور و فکر کرنے کی دلالت کی گئی ہے تاکہ اس سے انسان فاعلِ حقیقی کی صفات کو پہچان سکے۔ "جان لو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں"۔ [102] "جان لو کہ اللہ ہو تمہارا مالک ہے"۔ [103] حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک علمِ ذاتِ الٰہیٰ کی شرط یہ ہے کہ عاقل و بالغ انسان یہ اچھی طرح جان لے کہ حق تعالیٰ بذاتِ خود ہمیشہ سے تھا، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اس کی کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ علمِ حقیقت کا دوسرا رکن: صفاتِ الٰہیٰ اور اس کے احکام کا علم ہونا ہے اور تیسرا رکن: افعالِ الٰہیٰ اور ان کی حکمت کا علم ہے۔ علمِ شریعت کے تین ارکان ہیں۔

اول: علمِ کتابِ الٰہیٰ۔

دوم: علم سنتِ نبوی۔

سوم: علم اجماعِ امت۔

علم کی مختلف اقسام بیان کرنے کے بعد حضرت علی بن عثمانؒ نے فرقہ سوفسطائیہ پر روشنی ڈالی ہے۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ کسی چیز کا صحیح علم حاصل نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اپنی ذات کا بھی، حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک اگر اس گروہ سے یہ سوال پوچھا جائے کہ کسی بھی چیز کا صحیح علم حاصل نہیں ہو سکتا "ہاں یا ناں" اگر وہ کہیں کہ ہاں تو انھوں نے خود علم کی حقیقت کو ثابت کر دیا اور اگر وہ کہیں کہ یہ درست نہیں تو جو بات درست نہ ہو اس کو حق کے خلاف پیش کرنا نا ممکن ہے۔ [104] مصنف مزید لکھتے ہیں کہ ملحدوں کا ایک گروہ (تصوف) یہ کہتا ہے کہ کسی بھی چیز کا علم صحیح نہیں ہو سکتا ،اس لیے ہمارے لیے اس علم کو ترک کر دینا، اس کے ثابت کرنے سے زیادہ اچھا ہے لیکن یہ بات ان کی حماقت اور لا علمی کی وجہ سے ہے کیونکہ علم کا ترک کرنا دو حال سے خالی نہیں۔ یعنی یہ ترکِ علم یا تو علم کی وجہ سے ہو گا یا لا علمی کی

TH 21172

بناء پر۔ اگر یہ علم کی وجہ سے ہو تو علم نہ علم کی نفی کرتا ہے اور نہ اس کی ضد ہوتا ہے۔[105] ثبوتِ علم کے باب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے صوفیا کے اقوال بھی درج کیے ہیں۔ محمد بن فضلؒ فرماتے ہیں کہ علم کی تین قسمیں ہیں۔ اول: وہ علم جو اللہ کی طرف سے ہو۔ دوم: وہ علم جو اللہ کی معیت میں حاصل ہو۔ سوم: وہ علم جو خود اللہ کی ذات و صفات سے متعلق ہو۔ اس قول کی تشریح میں حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ علم باللہ: وہ معرفتِ الٰہی کہ تمام انبیاء و اولیاء نے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو اس کے ذریعے پہچانا اور اس کی توفیق اللہ کی طرف سے ہی ہوتی ہے۔ علم مع اللہ: یہ طریقِ حق اور قربِ الٰہیٰ کے مقامات اور اولیاء کے درجات بیان کرنے کا علم ہے۔ پس معرفتِ الٰہیٰ شریعت کو قبول کیے بغیر اور شریعت پر عمل کیے بغیر صحیح نہیں ہو سکتی۔ علم من اللہ: علم شریعت ہے، جو اس کی طرف سے ہمیں نیک اعمال کا حکم دیتا اور اس کے بجالانے کو ہم پر لازم کرتا ہے۔[106] اس باب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے بارہا یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ معرفتِ الٰہیٰ کے بغیر انسانی دل مردہ ہے اور شریعت و طریقت کے باہم ملاپ کے بغیر انسان کا ہر عمل منافقت پر مبنی ہے۔

کشف المحجوب کا دوسرا باب "فقر" کے عنوان سے ہے۔ جو مزید تین فصول پر مشتمل ہے۔ ۱) درویش و درویشی کی بزرگی۔ ۲) فقر و غنا کی فضیلت میں مشائخ کا اختلاف۔ ۳) فقر و غنا کے متعلق مشائخ کے اقوال۔ پہلی فصل میں وہ لکھتے ہیں کہ اللہ کی بارگاہ میں درویش اور درویشی بہت بڑا درجہ ہے۔ "صدقات ان فقیروں کا حق ہیں جو اللہ کی راہ میں روک دیئے گئے ہیں کہ زمین میں چل پھر نہیں سکتے، جاہل ان کو ان کے سوال نہ کرنے کی وجہ سے غنی سمجھتا ہے"۔[107] نبی اکرم ﷺ نے فقر کو پسند فرمایا، ان کا ارشاد ہے: "اے اللہ مجھے مسکین رکھ اور مسکینی میں وفات دے"۔[108] فقر کے متعلق حضرت علی بن عثمانؒ ذاتی خیال یہ ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔[109] فقر و غنا کی فضیلت کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ غنی حقیقی ہے اور اوصاف میں اسی کو کمال حاصل ہے، اسی لئے یحییٰ بن معاذ، احمد بن الخوارزمی، حارث محاسبی، ابو العباس بن عطار، ابو الحسن بن شمعون اور متاخرین میں شیخ المشائخ ابو سعید فضل اللہ بن محمد نے کہا کہ غنا فقر سے زیادہ بلند درجہ رکھتا ہے۔ غنا صفتِ الٰہیٰ ہے اور فقر کا اطلاق اس کی ذات پر جائز نہیں اور انسان اگر غنی ہوتا ہے تو بھی سبب خدا کی جانب سے بنتے ہیں اور اس کا (انسان) غنا حقیقی نہیں۔ حضرت علی بن عثمانؒ کی ذاتی رائے یہ ہے کہ غنا صرف اللہ کے لائق ہے اور مخلوق اس نام کی مستحق نہیں اور فقر کا نام خلقت کے لیے ہی سزاوار ہے اور حق تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز نہیں۔ مجازی طور پر اگر کسی کو غنی کہا جاتا ہے تو وہ حقیقی غنی (اللہ تعالیٰ) جیسا نہیں ہو سکتا۔ مشائخ کرام کے نزدیک غنا عوام الناس کا غنا نہیں کہ نعمتوں کو پالینا بلکہ اس سے

مراد منعم حقیقی کو پالینا ہے۔"[10] حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک اغنیاء صاحبِ صدقہ ہوتے ہیں اور فقراء صاحبِ صدق (صاحبِ صدق، صاحبِ صدقہ سے درجے میں بڑھ کر ہوتا ہے)۔رضائے الہیٰ فقر کو غنا کی مانند کر دیتا ہے۔جیسا کہ حضرت ایوبؑ کو حضرت سلیمانؑ کی طرح (وہ بہت ہی اچھا بندہ ہے) کہہ کر مخاطب کیا گیا یعنی رضائے الہی کی بناء پر ان کے فقر کو غنا کی مانند کر دیا گیا۔"[11]

کشف المحجوب کا تیسرا باب "تصوف" کے عنوان سے ہے، جس میں صوفیا کے نزدیک صوفی کے معنی، تصوف کے معاملات کو بیان کیا گیا ہے۔اس باب کا آغاز وہ اس قرآنی آیت سے کرتے ہیں:"اللہ رحمان کے بندے وہ ہیں جو زمین پر تواضع سے چلتے ہیں اور جب جاہل ان سے کلام کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں 'سلام ہے"۔[12] "نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:"جو اہلِ تصوف کی آواز سنے اور ان کی پکار پر یقین نہ کرے،وہ اللہ کے ہاں غافلوں میں لکھا جاتا ہے"۔[13] "حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک لوگ اسم تصوف کی تحقیق میں کئی باتیں کرتے ہیں۔ایک گروہ کہتا ہے کہ صوفی وہ ہے جو صوف کا لباس پہنتا ہے۔دوسرے گروہ کے مطابق صوفی اصحابِ صفّہ سے محبت کرتا ہے اور کچھ کے نزدیک یہ اسم لفظ "صفا" سے مشتق ہے،الغرض لفظ تصوف کے معنی میں ہر شخص نے لطیف اشارات بیان کیے ہیں لیکن بغور دیکھا جائے تو یہ سب لغوی تحقیق ہے، جس کا تصوف کے حقیقی معنی سے کوئی تعلق نہیں۔رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:"دنیا کی صفائی جاتی رہی اور اس کی کدورت باقی رہ گئی"۔[14] "کسی چیز کی خوبیوں کا نام اس کی برگزیدگی اور عمدگی ہے اور اس کی خرابیوں کا نام اس کی کدورت و برائی ہے،چونکہ اہلِ تصوف نے اپنے اخلاق و معاملات (ظاہری اطوار) کو درست کر لیا اور طبیعت کی آفت (طبعی و باطنی عیوب) سے بے زاری اختیار کر لی،اس لیے ان لوگوں کو صوفی کہتے ہیں اور اسم اس گروہ کا اسم علم ہے،اس لیے کہ ان لوگوں کا حصہ (حق) اس سے بہت بڑھ کر ہے کہ ان کے معاملات کو پوشیدہ رکھا جاسکے۔ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ صوفی ایک اسم ہے جس کی کوئی حقیقت اور اصل نہیں، یہاں تک کہ بیہودہ لوگوں کو دیکھ کر علمائے ظاہر بین نے بھی اس طریق (تصوف) کی اصلیت کا انکار کر دیا اور اس کے پردے ہی سے خوش ہوگئے ہیں۔اس لیے عوام نے ان کی تقلید کی اور طلبِ صفائے باطن کا خیال دل سے نکال مٹا دیا اور صحابہ و سلف الصالحین کا طریق بالائے طاق رکھ دیا۔ مصنف کے نزدیک صفائے باطن حضرت ابو بکرؓ کی صفت ہے اور وہ اہلِ طریقت کے امام ہیں۔کشف المحجوب میں صوفی کے تین مقامات کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔

۱)صوفی: وہ ہے جو اپنے آپ سے فانی اور حق تعالیٰ کے ساتھ باقی ہو اور طبعی تقاضوں کے قبضے سے رہائی پا کر باطن کی حقیقت کے ساتھ ملا ہو۔

۲)متصوف: جو مجاہدہ و ریاضت سے اس درجہ (صوفی) کی تلاش میں منہمک ہو اور ہر معاملے میں صوفیا کرام کے طرزِ زندگی کو پیشِ نظر رکھتا ہو۔

۳)مستصوف: جو مال و دولت اور جاہ و ثروت کی حفاظت کے لیے اپنے آپ کو صوفیا کی مانند بنائے رکھنے میں مصروف ہو اور ان دونوں مراتب کی اسے خبر نہ ہو۔ مشائخ کا فرمان ہے کہ مستصوف صوفیا کے نزدیک مکھی کی طرح حقیر ہوتا ہے اور جو کچھ وہ کرتا ہے 'وہ ان کے نزدیک حرص ہے۔[۱۵] پس صوفی دراصل واصل بحق ہوتا ہے 'متصوف اصولِ طریقت پر چلنے والا اور مستصوف بالکل بے ہودہ ہوتا ہے۔

اس باب میں مصنف نے صوفیا کے نزدیک صوفی کے معنی بیان کیے ہیں۔ وہ حضرت ذوالنون مصریؒ کا قول درج کرتے ہیں کہ صوفی جب بولتا ہے تو اس کا کلام اس کی حقیقتِ حال سے بالکل نمایاں ہو جاتا ہے اور جب خاموش ہوتا ہے تو اس کے اعضاء اس کی طرف سے قطع تعلقاتِ دنیوی کو بیان کرتے ہیں۔[۱۶] تصوف در حقیقت فرد کی بشری صفات کے فنا ہو جانے کا تقاضا کرتا ہے جنید بغدادیؒ کا فرمان ہے کہ تصوف آٹھ خصلتوں پر مبنی ہے، سخاوت حضرت ابراہیمؑ ،رضا حضرت ایوبؑ، صبر حضرت یعقوبؑ، اشارہ حضرت زکریاؑ، غربت (پردیس) حضرت یحییٰؑ، صوف پہننا حضرت موسیٰؑ، سیر (سیاحت) حضرت عیسیٰؑ اور فقر حضرت محمد ﷺ کی صفات ہیں۔[۱۷]

چوتھا باب "مرقعہ پہننے کے باب میں" کے عنوان سے ہے۔ صوفی لوگوں کا ظاہری نشان گدڑی پہننا ہے اور یہ سنت ہے۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "تم صوف پہننا اپنے اوپر لازم کرو، اس سے تم اپنے دلوں میں ایمان کی حلاوت پاؤ گے"۔[۱۸] صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ گدڑی پہنا کرتے تھے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کی گدڑی میں تیس پیوند لگے ہوئے تھے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک، جب طریقت کسی شخص سے آشنا ہوتی ہے تو اس کی امیرانہ قبا بھی فقیرانہ گدڑی کی طرح ہو جاتی ہے اور جب وہ طریقت سے بے گانہ ہو جاتا ہے تو اس کی گدڑی قیامت کے روز بد بختی کا قبا اور شقاوت کا فرمان ہوتی ہے۔ کچھ لوگ گدڑی کو ظاہری طور پر اپناتے ہیں حالانکہ یہ انسان کے باطنی اصلاح کے لیے ہے۔[۱۹] الغرض گدڑی اولیاء اللہ کی زینت ہے۔ عوام الناس اس سے عزیز اور خواص ذلیل ہو جاتے ہیں۔ عام لوگوں کی عزت یوں ہے کہ جب وہ گدڑی پہن لیتے ہیں تو لوگ ان کی عزت کرتے ہیں اور خاص لوگوں کی ذلت اس طرح ہے کہ جب وہ گدڑی پہنتے ہیں تو لوگ ان کی طرف عوام کی طرح سے دیکھتے ہیں اور ان کو اس پر ملامت کرتے ہیں۔

گدڑی پہننے کی شرائط: شیخ المشائخ حضرت ابو القاسم گرگانی سے جب حضرت علی بن عثمانؒ نے طوس میں دریافت کیا کہ درویش کے لیے کم سے کم کس چیز کا ہونا لازم ہے تاکہ وہ اس فقر کا مستحق ہو تو' آپ نے فرمایا: تین باتیں ہونا ضروری ہیں۔ ۱) اس کو چیتھڑا سیدھا سینا معلوم ہو۔ ۲) سچی بات سننی جانتا ہو۔ ۳) صحیح طور پر پاؤں زمین پر رکھ سکے۔[۲۰] گدڑی پہننے سے مراد اس گروہ صوفیا کے نزدیک دنیا کی محبت کم کرنا اور خدا تعالیٰ کے ساتھ فقر حاصل کرنا ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کا ذاتی نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر خدا نے انہیں گدڑی دے دی تو انھوں نے پہن لی' قبادی تو وہ پہن لی اور اگر ننگا رکھا تو انہوں نے ننگا رہنا ہی پسند کیا اور میں نے اس طریقے کو پسند کیا ہے اور اسی کو اپنا شعار بنایا۔[۲۱]

اس باب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے رنگوں پر بھی روشنی ڈالی ہے، ان کے نزدیک فقیر سیر و سیاحت میں مشغول رہتا ہے اور سفید رنگ کو پہننا مصیبت ہے، اس کو بار بار دھونا پڑتا ہے اور دوسرا شخص اس کی طمع بھی کر سکتا ہے۔ نیلے رنگ کے متعلق ان کا خیال ہے کہ یہ اہلِ ماتم و مصیبت اور غم زدہ لوگوں کا لباس ہے۔ دنیا محنت کا گھر اور مصیبت کا پردہ سرا، غم کا گڑھا، جدائی کی کٹیا اور بلا کا گہوارہ ہے۔ جب حق کے طالبوں نے اس میں اپنا مقصود پورا ہوتا نہ دیکھا تو انھوں نے نیلا لباس پہن لیا اور وصالِ محبوب کے سوگ میں بیٹھ گئے۔ ایک گروہ نے اپنے عمل میں کوتاہی و خرابی اور زمانے میں تضیع اوقات کے سوا کچھ اور نہ دیکھا تو نیلا لباس پہن لیا، کیونکہ مقصود کا فوت ہونا موت سے زیادہ سخت ہے۔ اگر ایک نے اپنے عزیز کی موت پر نیلا لباس پہن لیا تو دوسرے نے مقصود کے فوت ہو جانے پر۔ علمِ ظاہر کے ایک مدعی نے درویش سے پوچھا کہ تونے یہ نیلا لباس کیوں پہنا؟ تو جواب آیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تین چیزیں دنیا میں باقی رہی۔

۱) فقر: فقیروں کو ملا مگر انھوں نے اس سے خدمت جمع کی۔

۲) علم: علماء کو ملا مگر انھوں نے محض سیکھنے پر اکتفا کیا اور اس کے موافق عمل نہ کیا۔

۳) شمشیر: یہ بادشاہوں کو ملی مگر انھوں نے وقت پر اس کا استعمال نہ کیا۔[۲۲] میں نے ان تینوں کے فوت ہونے پر غم کے اظہار میں نیلا لباس پہن لیا۔

"فقر و صفوت کی فضیلت میں اختلاف" کے باب میں مصنف یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ فقر اللہ کے سوا ہر چیز کا فنا اور فقراء کے باطن کے ماسوا سے بالکل منقطع ہو جانے کو کہتے ہیں اور جملہ موجودات سے منقطع ہو جانا عین فنا ہے اور فقر عین بقا۔ پس اولیاء اللہ کے مقامات میں سے ایک مقام ہے اور صفوت ان کے کمالات میں سے ایک کمال ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک یہ دونوں نام ہیں، گروہ اولیاء تحقیقِ معانی کی طرف گئے اور گروہ اہلِ لغت

عبارت لفظی کے اندھیرے میں رہ گئے۔ المختصر جب کسی شخص کو معنی (حقیقتِ تصوف) حاصل ہو اور پھر اسی حقیقت کو اپنے دل کا قبلہ بنالے تو خواہ اسے فقیر کہا جائے یا صوفی، یہ دونوں اس حقیقت کے اضطراری نام ہیں۔[۱۲۳]

"ملامت" کے باب کو حضرت علی بن عثمانؒ نے مزید تین فصول میں منقسم کیا ہے۔ ملامت کی حقیقت میں وہ لکھتے ہیں کہ ملامت کو محبتِ الٰہی کے خالص ہونے میں بڑا اثر اور پورا دخل ہے اور اہلِ حق تمام عالم میں خلقت کی ملامت سے مخصوص ہیں۔ ارشادِ الٰہی ہے:"وہ ملامت کرنے والوں کی ملامت سے نہیں ڈرتے، یہ اللہ کا فضل ہے، جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے، اللہ تعالیٰ بڑا وسعت والا اور سب کچھ جانتا ہے"۔[۱۲۴] اللہ کی سنت یوں جاری ہے کہ جو بھی اس کی بات بیان کرتا ہے' سارا عالم اسے ملامت کرنے لگتا ہے اور خدا اس کے دل کو ان کی ملامت میں مشغول ہونے سے محفوظ رکھتا ہے اور یہ غیرتِ الٰہی ہے کہ اپنے دوستوں کو غیر کی بری نظر سے محفوظ رکھتا ہے تاکہ کسی کی آنکھ ان کے اصلی جمال پر نہ پڑے۔

اسبابِ ملامت میں وہ لکھتے ہیں کہ اگر ملامت اختیار کرنے والے افراد اس کے حصول کے لیے ترکِ شریعت کریں اور شریعت کے خلاف کوئی امر اختیار کریں اور یوں کہے کہ میں نے ملامت کا طریق اختیار کیا تو یہ کام صریح گمراہی، بڑی خرابی اور ہوسِ دنیا کا ہے۔ طریقت میں شیخ ابو حمدانؒ نے ملامت کو رواج دیا، اس باب میں مصنف نے ان کے اقوال کے ذریعے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کا یہ ماننا تھا کہ ملامت سلامتی کو ترک کرنا ہے۔[۱۲۵]

کشف المحجوب میں "صحابہ کرام میں سے صوفیا کے امام" کے نام سے باب میں خلفاء راشدین کی ذات میں موجود متصوفانہ عناصر اور ان کے ارشادات کو پیش کیا گیا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ اربابِ مشاہدہ کے امام تھے۔ وہ اس کائنات میں انبیاء کرام کے بعد سب سے افضل ترین ہیں۔ انھوں نے اختیاری فقر کو اضطراری و جبری فقر پر ترجیح دی۔ ان کا ارشاد ہے کہ دنیا کی چیزیں ایسی نہیں ہیں کہ ان میں دل لگایا جائے کیونکہ جب تو فانی چیز میں مشغول ہو گا تو باقی کی طرف حجاب میں جائے گا چونکہ نفس و دنیا طالب کے لیے حق تعالیٰ کی طرف سے حجاب کا باعث ہے۔[۱۲۶] حضرت عمرؓ مجاہدہ کے امام ہیں۔ ان کے متعلق نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:"پہلی امتوں میں محدث ہوئے ہیں اور اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمرؓ ہیں"۔[۱۲۷] حضرت عمرؓ کا ارشاد تھا کہ تنہائی برے ہم نشین سے بہتر ہے۔ لوگوں سے اعراض اختیار کر کے انسان اپنے اعمال کی خرابیوں کے دیکھنے سے آرام پاتا ہے اور اس کا دل اللہ کے ساتھ قیام اختیار کرتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی اقتدا کرنے والے دین کے متعلق سختی کرنے والے ہیں۔ آپ تمام دینی اور دنیوی امور میں امت کے امام ہیں۔ حضرت عثمانؓ حیا کا خزانہ، اہلِ صفا میں سے زیادہ عبادت گزار، درگاہِ رضائے الٰہی

سے تعلق رکھنے والے تھے۔ ان کی خلافت میں باغیوں نے ان کی جان لینے کا ارادہ کیا تو حضرت حسنؓ ان سے اجازت لینے گئے کہ ان کا قلع قمع کیا جائے تو انھوں نے فرمایا کہ اے میرے بھائی کے لڑکے! واپس جا کر اپنے گھر میں بیٹھیے، یہاں تک کہ اللہ اپنا حکم بھیج دے، ہمیں خون گرانے کی حاجت نہیں۔[۲۸] ان کا یہ فرمان مقامِ خُلت میں بلا کے وارد ہونے کے وقت تسلیم و رضا کی علامت ہے۔ حضرت علیؓ اصولِ معرفت میں اور شریعت مصطفوی ﷺ کے تحفظ کی خاطر و مصائب و آلام برداشت کرنے میں ہمارے امام ہیں۔ ان کا فرمان ہے: "اللہ تعالیٰ سے مکمل تعلق پیدا کر کے غیر اللہ سے اپنے دل کو بے پرواہ بنا"۔[۲۹] اہلِ طریقت عبارات کی حقیقتوں، اشارات کی باریکیوں، دنیا و مافیہا سے علیحدگی اور تقدیر میں حق پر نظر رکھنے میں آپ ہی کی اقتدا کرتے ہیں۔

کشف المحجوب کے آٹھویں سے تیرھویں باب میں اہلِ بیت میں سے اہلِ تصوف کے امام، حضرات اہلِ صفہؓ، تابعین، تبع تابعین اور صوفیائے متاخرین کے اماموں کا احوال اور ان کے ارشادات کو نقل کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا سب سے اہم باب چودھواں ہے، جس میں مصنف نے تصوف کے بارہ فرقوں اور ان کی اہم اقدار کا ذکر کیا ہے۔ وہ اس باب کے آغاز میں لکھتے ہیں کہ گروہِ صوفیا کے بارہ فرقے ہیں جن میں سے دس راہِ ہدایت پر ہیں اور دو فرقے راہِ راست سے بھٹکے ہوئے ہیں۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱) محاسبیہ: یہ لوگ ابو عبد اللہ حارث بن اسد المحاسبی کے مقلد ہیں۔ اس باب میں رضا کی ماہیت کے متعلق ایک فصل ہے۔ نیز احوال اور مقامات کا فرق بھی واضح کیا گیا ہے۔ رضا کی دو قسمیں ہیں: ۱) خدا کا بندے سے راضی ہونا۔ ۲) بندے کا اپنے رب سے خوشنود ہونا۔

مقام سے مراد سالک کا وہ مرتبہ ہے جو اسے بارگاہِ الٰہی میں حاصل ہوتا ہے اور حال سے مراد وہ عنایت و توفیق ہے جس سے خدا اپنے عاشقوں کے دلوں کو بہرہ ور کرتا ہے۔

۳) قصاریہ: یہ ابو صالح ہمدم بن عمر القصار کے پیرو ہیں جو عقیدہ ملامت کے بانی تھے۔ ان کا یہ کہنا تھا کہ سالک کا معاملہ خلوت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ظاہر میں مخلوق سے بہتر ہونا چاہیے کیونکہ مخلوق میں دل کا مشغول ہو جانا خدا سے حجاب میں چلے جانے کا باعث ہے۔

۴) طیفوریہ: یہ گروہ حضرت بایزید بسطامی کا مقلد ہے، جن کا مسلک سکر (بے خودی) تھا۔ سکر غلبہ، مدہوشی اور جذب و مستی کو کہتے ہیں، اس سے مراد اربابِ معنی کے نزدیک اللہ کی محبت کا غلبہ ہے۔

۵)جنیدیہ: یہ فرقہ ابو قاسم جنید بن محمد کا پیروکار ہے۔ جن کا مسلک صحو(ہوشیاری) تھا۔ اس فرقے کے ماننے والوں کا خیال ہے کہ بارگاہِ الہیٰ میں کسی کی عظمت صحو سے ظاہر ہوتی ہے یعنی اس کو اپنے احوال پر کتنی نگاہ ہے۔ جنیدؒ کا فرمان ہے کہ سکر بچوں کے کھیل کا میدان ہے اور صحو مردوں کے فنا ہونے کا مقام۔[۱۳۰]

۶)نوریہ: یہ لوگ ابوالحسن احمد بن نوری کے سلسلے میں ہیں۔ وہ تصوف کو فقر سے برتر سمجھتے تھے۔ اس مسلک میں ایثار کو بڑا درجہ حاصل ہے اور اسے پسندیدہ عمل قرار دیا گیا ہے۔ ابوالحسن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب وہ تاریک کمرے میں بولتے تھے تو وہ روشن ہو جاتا تھا اسی بناء پر ان کا لقب نوریہ پڑ گیا۔

۷)سہیلیہ: اس فرقے کے بانی سہل بن عبداللہ تستری تھے۔ وہ مریدوں کو مجاہدے کی ترغیب دیتے تھے۔ یہاں مصنف نے نفس کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے اور نفسِ امارہ کو مارنے کے طریقے اس مسلک کی روشنی میں بتائے ہیں۔

۸)حکیمیہ: یہ ابوعبداللہ محمد بن علی الحاکم ترمذی کے پیرو تھے۔ جنہوں نے ولایت کی صحیح ماہیت بیان کی ہے اور اولیاء کے مختلف طبقے نیز مختلف طبقوں کے درجے بتائے ہیں۔ خدا اپنے اولیاء کو بنی نوع انسان میں سے انتخاب کرتا ہے اور ان پر اسرارِ حق کھولتا ہے۔

۹) خرازیہ: یہ ابوسعد خراز کے مقلد ہیں، جنہوں نے سب سے پہلے فناوبقا کے عقیدے کی تشریح کی۔ جس سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنی ذات سے فنا ہو کر یعنی اپنی تمام خواہشاتِ نفسانی کو مٹا کر اللہ کے ساتھ قائم ہو جائے۔

۱۰)خفیفیہ: یہ ابوعبداللہ محمد بن شیر ازی کے پیرو ہیں، جنہوں نے غیبت و حضور کا عقیدہ واضح کیا۔ غیبت سے مراد ہے کہ اپنے آپ سے غائب ہو کر حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہونا اور حضوری کے معنی ہیں کہ دل کا اللہ کے سامنے حاضر ہونا کہ غیبی حکم اس کے لیے عینی حکم کی طرح ہو جائے۔

۱۱)سیاریہ: ابوعباس سیاری مروزی کے پیرووں کو سیاریہ کہتے ہیں، جنہوں نے جمع و تفریق کا نظریہ پیش کیا۔ جمع کے معنی ہیں کہ خصوصیت یعنی روح کا پروردگار سے قرب واتصال اور تفریق سے مراد ہے کہ خالقِ کائنات سے فراق و بُعد۔

۱۲)حلولیہ: یہ حلمان دمشقی کے پیرو ہیں، جو اس بات کا قائل تھا کہ خدا انسان کے وجود میں حلول کرتا ہے۔ وہ تناسخ کے عقیدے پر ایمان رکھتا تھا۔ اسی عقائد کی بناء مصنف نے اس گروہ کو اہلِ بدعت اور گمراہ کن قرار دیا ہے۔

۱۳) حلاجیہ: یہ فرقہ منصور حلاج کا پیروکار ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ منصور حلاج کے اقوال کو الٰہیات کے دقیق

مسائل کہہ کر گزر جاتے ہیں مگر ان افراد کو جو ان کی پیروی کرتے ہوئے خلافِ شرع عمل کرتے ہیں، انھیں باطل اور گمراہ قرار دیتے ہیں۔"[۱۳۱]

کشف المحجوب میں گیارہ پردوں کے کھلنے کا ذکر کیا گیا ہے جن میں عرفانِ الٰہی، توحید، ایمان، طہارت، توبہ، نماز، محبت، زکوۃ، جود وسخا، روزہ، بھوک اور اس کے متعلقات، حج، کشف و مشاہدہ، آدابِ صحبت، اصطلاحاتِ صوفیاء اور سماع شامل ہیں۔ "معرفت" کے باب میں مصنف لکھتے ہیں کہ یہ دو طرح کی ہوتی ہے علمی اور حالی۔ ارشادِ الٰہی ہے: "اگر تم اللہ تعالیٰ کو پہچان لیتے جیسا کہ اس کے پہچاننے کا حق ہے تو سمندروں پر پاؤں پاؤں چلتے اور تمہاری دعا سے پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل جاتے"۔[۱۳۲] اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنا سب جن و انس پر فرض ہے۔ فرقہ معتزلہ کے عقائد کی رو سے عقل سے خدا کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے جبکہ حضرت علی بن عثمانؒ کا خیال ہے کہ اللہ کی معرفت کسبی نہیں، اس کی علت مشیت اور عنایتِ ایزدی ہے۔ "توحید" کے باب کا آغاز اثباتِ توحید سے ہوا ہے جس میں قرآنی آیات درج کی گئی ہیں۔ "اور تمہارا معبودِ برحق خدا ہے" مزید ارشاد فرمایا گیا ہے: "تم دو معبود اختیار نہ کرو بے شک وہ معبود برحق اکیلا ہی ہے"۔[۱۳۳] انسان کی زندگی میں بنیادی شے توحید ہے کیونکہ یہی اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ توحید میں کسی غیر کو ثابت کرنا بھی شرک ہے اور یہ ایسا گناہ ہے جو کسی صورت بخشا نہیں جائے گا۔ "ایمان" کے باب میں مصنف لکھتے ہیں کہ ایمان سنت کی رو سے دل سے تصدیق کرنا ہے۔ یہ قلبی صورت حال کا نام ہے۔ ایمان کی اصل دل سے تسلیم کرنا اور اس کی فرع حکم الٰہی کی تعمیل ہے۔ ایمان کے باب میں حضرت علی بن عثمان نے فلسفہ جبر و قدر کو بھی پیش کیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ توحید کا طریقہ جبر سے نیچے اور قدر سے اوپر ہے۔ "طہارت" کے باب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے لکھا ہے کہ طہارت دو طرح کی ہے۔ ۱) طہارتِ ظاہری۔ ۲) طہارتِ باطنی۔ جس طرح عبادات کے لیے جسمانی طہارت کی ضرورت ہے اسی طرح معرفت کے لیے باطنی طور پر پاک ہونا شرط ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ اس کا باطن نفاق، حسد، بغض، کینہ اور دوسری آلائشوں سے پاک ہو۔ توبہ کرنے اور حق تعالیٰ کے حضور رجوع کرنے سے باطنی طہارت ممکن ہے۔ "توبہ" کے معنی ہیں اپنے گناہوں پر نادم ہو کر اللہ کی جانب رجوع کرنا۔ یہ راہِ حق کا پہلا مقام ہے جس طرح طالبانِ عمل کا پہلا درجہ طہارت ہے۔ توبہ کی شرائط یہ ہیں کہ مخالفت احکامِ الٰہی پر افسوس کرنا، دوسرا لغزش کو فوراً چھوڑ دینا اور معصیت کی طرف نہ لوٹنے کا قصد کرنا۔ حضرت جنیدؒ کا قول ہے کہ توبہ کسبی نہ ہو بلکہ اللہ کی بخششوں میں سے ایک ہو۔[۱۳۴] "نماز" کے باب میں مصنف لکھتے ہیں کہ اس کے معنی ذکر، دعا اور فرماں برداری کے

ہیں۔ یہ اسلام کا دوسرا رکن ہے اور قرآن و حدیث میں بارہا اس کے قیام پر زور ڈالا گیا ہے۔ ایک نمازی کے لیے ضروری ہے کہ جہاں اس کا وجود ہر قسم کی نجاست و ناپاکی سے پاک ہو وہیں اس کا باطن بھی شرک و شہواتِ نفسانی سے پاک ہو۔ اگر اس کا ظاہری قبلہ خانہ کعبہ ہو تو اس کا باطنی قبلہ عرشِ عظیم ہو۔ نماز ایسا عمل ہے جس سے اللہ کا قرب جلد حاصل ہوتا ہے۔

"محبتِ الٰہی اور اس کے متعلقہ امور کے بیان میں" مصنف لکھتے ہیں کہ محبت ایسی کیفیتِ قلبی کا نام ہے جسے الفاظ میں ادا کرنا محال ہے، تاہم بعض بزرگوں کے نزدیک دوستی میں صفائی اور خلوص کا نام محبت ہے اور فطری طور پر اللہ کی محبت بندے کو اور بندے کی محبت اللہ کو تمام چیزوں سے زیادہ عزیز ہے۔ اللہ کی محبت بندے کے حق میں اس کا رحم و کرم اور بلند احوال و مقامات سے بندے کو سرفراز کرنا ہے اور بندے کی محبت اللہ کے حق میں اس کے اوامر کو بجا لانا، مناہی سے باز رہنا او فر اس کی خالص توحید سے دل کو معمور کرنا ہے۔[۱۳۵] "زکوٰۃ" کے باب میں وہ لکھتے ہیں کہ یہ اسلام کا تیسرا رکن ہے، جو صاحبِ نصاب پر واجب ہے۔ اس کے معنی نمو اور تزکیہ کے ہیں۔ اس کا مقصد شکرِ نعمت اور تزکیہ مال ہے۔ اہلِ طریقت کے نزدیک مالی زکوٰۃ کے ساتھ ساتھ باطنی اور روحانی زکوٰۃ بھی لازم ہے جو ذکر اور تزکیۂ نفس ہے۔ زکوٰۃ کے باب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے حشویہ فرقے کا یہ عقیدہ بھی پیش کیا ہے کہ زکوٰۃ دینے والا لینے والے سے افضل ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ تصور غلط ہے۔ بلند ہاتھ وہ ہے جو کوئی چیز واجب ہونے کی وجہ سے اس کا بوجھ اپنے بھائی کی گردن سے اٹھالے۔[۱۳۶] "جود و سخا" کے باب میں مصنف لکھتے ہیں کہ جواد وہ ہے جو اپنے پرائے کا فرق نہ کرے اور بے غرض ہو کر سب کو نوازے اور سخی وہ ہے جو اپنے پرائے کی تمیز روا رکھے اور دنیوی غرض سے ادا کرے۔ حضرت ابراہیمؑ کا مقام سخاوت تھا اور حضور ﷺ کا مقام جود تھا۔ "روزہ" کے باب میں مصنف لکھتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں اپنے جسم اور جملہ حواس کو خلافِ شرع امور کے علاوہ کھانے پینے اور مباشرت سے روک کر رکھنا۔ اس کا مقصد محض ظاہری طور پر رک جانا نہیں ہے بلکہ باطنی طور پر بھی تمام برائیوں اور نفسانی خواہشات سے رک جانا ہے۔ طریقت میں روزے کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس سے محبتِ الٰہی میں خلوص کا اضافہ ہوتا ہے اور روح میں لطافت بھی پیدا ہوتی ہے۔

"بھوک اور اس کے متعلقات" کے باب میں مصنف لکھتے ہیں کہ بھوک کا رنج اٹھانا باطن کی آبادی، روح کی صفائی اور دل کی روشنی کا اہم ترین ذریعہ ہے۔ بھوکا رہنا انسان میں عاجزی پیدا کرتا ہے اور اس طرح مجاہدہ و ریاضت کی بدولت طبیعت زیادہ تہذیب یافتہ اور مہذب ہو جاتی ہے۔ پیٹ بھر کر کھانے والا اور اللہ کی محبت میں خالی پیٹ رہنے والا

دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔[۱۳۷] "حج" کے باب میں حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ یہ اسلام کا پانچواں اہم رکن ہے۔ جو ہر عاقل و بالغ صاحبِ استطاعت پر فرض ہے۔ حج سے مقصود محض بیت اللہ کا دیدار اور پتھروں کی زیارت نہیں ہے بلکہ اس کا اصل مقصد مشاہدہ ہے اور اپنے نفس کی قربانی دے کر خود کو اللہ کے لیے خالص کر لینا ہے۔ "کشف و مجاہدہ کی حقیقت کے باب میں" حضرت علی بن عثمانؒ نے آغاز حضور ﷺ کے اس ارشاد سے کیا ہے: "اپنے شکموں کو بھوکا رکھو، حرص کو چھوڑ دو، اپنے جسموں کو برہنہ رکھو، آرزو کم کرو اور اپنے جگروں کو پیاسا رکھو، دنیا کو چھوڑ دو تا کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے دل سے دیکھ لو"۔[۱۳۸] مجاہدے کے ذریعے سالک کو مشاہدہ نصیب ہوتا ہے۔ ظاہر کا مجاہدہ باطن کے مجاہدے سے وابستہ ہے اور وہ ایسے مقام پر آ پہنچتا ہے کہ اس کو ہر جگہ جلوہ الٰہیٰ دکھائی پڑتا ہے۔

کشف المحجوب میں چار ابواب آداب کے بیان میں لکھے گئے ہیں۔ "محبت اور اس کے آداب واحکام" کے باب میں حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ محبت آداب کے ہونے کی صورت میں ممکن ہے۔ دین و دنیا کے جملہ امور کی زینت ادب سے ہے۔ ولایت کا انحصار اتباعِ سنت پر ہے لہٰذا تارک الادب ولایت کا مقام حاصل نہیں کر سکتا۔ ادب یہ ہے کہ مجلس و صحبت میں ہر طرح کے ناشائستہ قول و فعل سے اجتناب کیا جائے اور جب بارگاہِ الٰہیٰ میں حاضر ہو تو ایسا رویہ اختیار کرے جیسا بادشاہوں کے دربار میں ہوتا ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر۔ اس باب میں کھانے کے آداب بھی درج کیے گئے ہیں، حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک کھانے پینے میں حد سے نہ بڑھا جائے اور کھانے کو ہی مقصد قرار دے کر اس میں منہمک نہ رہے۔ جب بھی کھانا کھائے تو تنہا نہ کھائے بلکہ غرباء و مساکین کو شاملِ طعام کرے اسی کے ساتھ ساتھ ہاتھ دھو کر کھائے اور کھانے کے بعد اللہ کی حمد و ثنا بیان کرے۔ حضرت علی بن عثمانؒ مزید لکھتے ہیں کہ بندے کو چاہیے کہ وہ ہمیشہ آہستگی سے قدم رکھ کر چلے اور اِدھر اُدھر نگاہ نہ کرے اور اگر کوئی مسلمان سامنے سے آ رہا ہو تو اسے سلام کرے۔[۱۳۹] "نیند کے آداب" میں حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ قیامِ صحت کے لیے سونا ضروری ہے مگر اس میں اعتدال کا عنصر موجود ہونا چاہیئے کیونکہ زیادہ سونا خدا سے حجاب کا باعث بنتا ہے۔ رات کو قیام کرنا انبیاء و اولیاء کی سنت ہے، جس سے دل کو طمانیت و سکون ملتا ہے۔ "گفتگو کے آداب" میں مصنف لکھتے ہیں کہ قوتِ گویائی اللہ کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے مگر اس کی بناء پر انسان بہت سی تکالیف میں بھی مبتلا ہو جاتا ہے۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "اپنی امت کے معاملے میں جس چیز سے مجھے زیادہ خطرہ ہے وہ زبان ہے"۔[۱۴۰] پس مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ باصفا گفتگو کرے اور غیر ضروری باتوں سے اجتناب کرے۔ "سوال کے آداب" میں مصنف لکھتے ہیں کہ ارشادِ الٰہیٰ ہے: "خدا کے سچے بندے لوگوں سے لپٹ کر سوال نہیں کرتے اور جب

ان سے کوئی سوال کرے تو اس کا سوال رد بھی نہیں کرتے "۔[۴۱] مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی سے سوال نہ کرے کیونکہ اللہ کے سوا کسی اور کے آگے دستِ سوال دراز کرنا بھی صریح شرک ہے۔ "نکاح" کے باب میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد پاک درج کیا گیا ہے: "مجھے حق تعالیٰ کی تمام نعمتوں سے عورت زیادہ مرغوب ہے"۔[۴۲] اس لیے کہ ایک نیک سیرت وصاحب جمال خاتون کی صحبت انسان کے دین و دنیا دونوں کو مہذب بنا دیتی اور انسان کو معراجِ کمال تک پہنچانے میں عورت کی صحبت کو خاصا دخل حاصل ہے۔ نکاح کرنا سنتِ نبوی ہے مگر بعض افراد اس میں گم ہو کر اپنا دین بھی ضائع کر دیتے ہیں، ایسے افراد کو اگر اپنی نفسانی خواہشات پر قابو ہو تو ان کے لیے مجرد رہنا ہی بہتر ہے۔ کشف المحجوب میں اصطلاحاتِ تصوف پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کا آخری باب "سماع" سے متعلق ہے۔ جس میں حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ حصولِ علم کے پانچ ذرائع ہیں، جن میں قوتِ سامعہ کو قوتِ باصرہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اہلِ سنت و الجماعت کا یہ ماننا ہے کہ جتنے بھی انبیاء اس دنیا میں تشریف لائے انھوں نے پہلے احکامِ الٰہی سنائے اور پھر لوگ ایمان لائے۔ سماع کے باب میں پہلے سماعتِ قرآن کو بیان کیا گیا ہے کہ تمام سننے والی چیزوں میں سماعتِ قرآن کا درجہ سب سے بلند ہے۔ اس کے بعد اشعار کے سماع کا حکم ہے کہ صوفیاء نے اشعار کے سماع کو جائز قرار دیا ہے۔ آدابِ سماع کے متعلق حضرت علی بن عثمانؒ کا یہ نظریہ ہے کہ جب تک سماع کی حاجت نہ ہو، نہ سنا جائے۔ ان کے نزدیک اگر سماع پیش کرنے والا امرد (بے ریش اور نوخیز) ہو جسے دیکھ کر فتنہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو یا کسی غیر محرم عورت کی آواز ہو اور اس کی آواز سے بھی ذکر و فکر کی وہی کیفیت پیدا ہو جو پہلے درج کی گئی ہے، ان حالتوں میں سماع سننا حرام ہے۔ اسی طرح وہ سماع کے دوران رقص کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔

کشف المحجوب دنیائے تصوف میں خصوصی اہمیت کی حامل کتاب ہے۔ دوسری امہات الکتب کی طرح اس میں بھی ہر معاملے کو قرآن و حدیث کی روشنی میں پرکھا گیا ہے۔ اس میں تصوف کے تقریباً ہر پہلو پر صراحتاً بات کی گئی ہے۔ اس کے متعلق خواجہ نظام الدینؒ نے فرمایا کہ اگر کسی کا پیر نہ ہو تو ایسا شخص جب اس کتاب کا مطالعہ کرنے لگے گا تو اسے پیرِ کامل مل جائے گا۔[۴۳] یہ مسلّمہ حقیقت ہے کہ کشف المحجوب ایسا شاہکار ہے، جس کی بدولت برصغیر پاک و ہند میں صحیح اسلامی تصوف کو فروغ ملا اور آج بھی اس کتاب کی اتنی ہی فضلیت ہے جتنی گیارھویں صدی میں تھی۔

۴۔فتوح الغیب(۱۱۶۶ء):

شیخ عبد القادر جیلانیؒ صوفیاء و اولیاء کے جھرمٹ میں خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کی پیدائش سے قبل شیخ ابو محمد بسطامیؒ نے ۴۳۸ھ میں وعظ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ وہ دن دور نہیں جب عراق میں ایک ولی پیدا ہو گا، جس کا اسم گرامی عبد القادر اور لقب محی الدین ہو گا اور وہ اپنے کارناموں سے انقلابِ عظیم پیدا کرے گا۔[۱۴۴] ۴۷۰ھ میں شیخ عبد القادر جیلان میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے اپنی پوری زندگی اسلام کے لیے وقف کر دی۔ انھوں نے تحریری و تقریری دونوں پہلوؤں سے اسلام کی اصل روح کو اجاگر کیا۔ صوفیاء کرام کے قبیلے میں انھیں "غوثِ اعظم" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ انھوں نے نہ صرف تقریری انداز سے عوام و خواص کے رشتے کو خدا سے جوڑنے کے لیے اہم کردار ادا کیا بلکہ اپنی تحریروں کے ذریعے شریعت و طریقت کے رموز کو بیان کیا۔ ان کی تحریروں کی تعداد ۲۳ کے قریب ہے۔ جن میں ملفوظات، مکتوبات، مواعظِ حسنہ اور شاعری کے دیوان شامل ہیں۔ ان کتب کے حوالے سے مشہور مغربی مفکر و مورخ مار گولیوتھ کا خیال ہے کہ یہ سب کتابیں شیخ عبد القادر جیلانی کے علمی فضل و کمال تفقہ فی الدین اور شجرِ علمی کی زبردست گواہ ہیں۔[۱۴۵] ان کی تمام تصانیف میں فتوح الغیب کو امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ جس کے متعلق شمس بریلوی لکھتے ہیں۔

> "فتوح الغیب میں آپ کے مخاطب وہ دنیا پرست ہیں، جو اس میں مستغرق ہو کر احکامِ الٰہی سے روگرداں ہیں، خواہ کوئی بادشاہ ہو یا امیر، واعظ ہو یا خطیب، صوفی ہو یا زاہد، آپ نے ہر ایک کو للکارا اور احکامِ دین کی بجا آوری اور پیروئ سنت کی دعوت دی ہے اور ساتھ ہی ساتھ طریقت و سلوک کے رموز و حقائق بھی بتائے ہیں۔" [۱۴۶]

فتوح الغیب ۷۸ مقالوں پر مشتمل ہے۔ اول کے چند مقالات تعمیل اوامر و اجتنابِ نواہی، اتباعِ سنت اور رضا بالقضا پر مبنی ہیں اور باقی تمام مقالات میں سلوک و طریقت کے مسائل اور رموز پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب میں تصوف کے ہر نکتے کو قرآن و حدیث کے پیشِ نظر پرکھا گیا ہے اور اس باطل نظریے کی تردید کی گئی ہے کہ تصوف اسلام کا متضاد رویہ ہے۔ فتوح الغیب میں موضوعات کو عنوانات کے تحت بیان نہیں کیا گیا اور نہ ہی کوئی منطقی ترتیب روا رکھی گئی ہے بلکہ یہ کتاب وعظ کی صورت لکھی گئی ہے کہ جس معاملے کو جتنا اہم تصور کیا گیا ہے اس کو اتنے ہی تواتر سے پیش کیا گیا ہے۔

فتوح الغیب میں مومن کے لیے تین امور کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اول یہ کہ وہ حکمِ الٰہی کو عملی جامہ پہنائے‘ جو بھی حکم خدا تعالیٰ کی جانب سے ہے اس کو عملی صورت میں سامنے لایا جائے یعنی امر بالمعروف پر کاربند رہنا مومن کے لیے ضروری ہے۔ دوم نہی یعنی جن کاموں سے دینِ الٰہیٰ میں منع کیا گیا ہے ان سے اجتناب کرنا۔ تیسرا امر قدر یعنی تقدیر پر رضی رہنا ہے۔ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے زیادہ مشکل ہے اور مومن سے اسی کا تقاضا کیا جاتا ہے۔ ان امور کی مزید دو قسمیں ہیں: ایک امر تشریعی یعنی جو حکمِ الٰہیٰ ہے اس کو بجالانا اور دوسرا امر ارادی یعنی دل سے اس پر اعتقاد رکھنا مگر عمل میں نہ لانا۔ تقدیر کے باب میں عبد القادرؒ لکھتے ہیں کہ مصیبت کے وقت فرد پہلے خود مداوا کرتا ہے‘ پھر مخلوق کے پاس جاتا ہے اور آخر میں خدا سے مدد گار ہوتا ہے، اسی بنا پر خدا اس کی فریاد رسی نہیں کرتا اور اس کو دعاؤں سے عاجز کر دیتا ہے۔ تمام اسبابِ دنیاوی لوٹ جاتے ہیں، بندے میں قضا و قدر کا نفوذ ہوتا ہے اور تقدیرِ الٰہیٰ اپنا کام کرتی ہے۔ دعا قبول نہ ہونے کی صورت میں تقدیر کا نفاذ ہوتا ہے۔[147]

فتوح الغیب میں ہر موضوع پر قرآن و حدیث کے تحت روشنی ڈالی گئی ہے۔ شیخ عبد القادرؒ کا فرمان ہے کہ اتباعِ شریعت اختیار کرو اور دین میں جدت طرازی (بدعت) نہ کرو۔ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی فرماں برداری کرو، ان کے حکم سے سرتابی نہ کرو، خالص توحید کے پرستار بنو، کسی کو اس کا شریک نہ گردانو۔[148] اتباعِ سنت دینِ اسلام کی بنیاد ہے کیونکہ کلمہ توحید میں خدا کے ساتھ حضور ﷺ کا ذکر بھی ہے یعنی اسلام کی بنیاد دو عمارتوں پر ہے توحید و رسالت۔ مقامِ توحید یہ ہے کہ اپنی تقدیر کو خدا کے سپرد کر کے اس کی مخلوق سے اپنی توقعات کو قطع کرنا کہ کسی بھی معاملے میں نفع و نقصان تقدیرِ الٰہیٰ کے حکم سے ہے، کسی مخلوق کی قوت کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں۔ اسی طرح انسان کا ارادہ، خواہش اور آرزو بھی مخلوق ہی ہیں، جو شرکِ خفی کی جانب جاتے ہیں۔ اسی لیے حضرت عبد القادر کا فرمان ہے کہ تم کوئی ارادہ‘ خواہش یا آرزو نہ کرو ورنہ مشرک بن جاؤ گے۔[149] توحید کے باب میں اس گہرائی سے سوچنا کہ انسان کا ارادہ بھی شرک کی جانب جائے تصوف کی دشوار گزار گھاٹیوں کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "پس جو بھی اپنے رب کی بقاء کا امیدوار ہو تو اسے چاہیے کہ نیک عمل کرے اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے"۔[150] فتوح الغیب میں توحید کے باب میں حضرت عبد القادر کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر اللہ کو پوجنا ہی صرف شرک نہیں بلکہ اپنی خواہشات کی پیروی کرنا بھی شرک ہے اور یہ بھی شرک ہے کہ دنیا و آخرت میں جو کچھ ہے ان میں سے کسی کو اس کے سوا اپنے رب کے ساتھ پسند کرنا۔ جب انسان

اس کے غیر کی جانب ملتفت ہوتا ہے تو اس نے غیر کو خدا کا شریک بنالیا، اس امر سے ڈرنا چاہیے بے خوف اور بے پرواہ نہیں ہونا چاہیے۔[۱۵۱]

فتوح الغیب کے ابتدائی مقالات میں اوامر و نواہی، اتباعِ سنت، توحید اور قضا و قدر کے بیان کے بعد حضرت عبد القادر نے تصوف کے رموز و نکات کو صراحتاً بیان کیا ہے۔ تصوف کی بنیاد کے متعلق ان کا خیال ہے: "تصوف قیل و قال سے ماخوذ نہیں بلکہ بھوک اور ترکِ دنیا ہے اور فقیری کی ابتداء (دنیاوی) علم کے ذریعے نہ کر، اس کی ابتدا نرمی و مہربانی ہے کیونکہ علم وحشت و نفرت سکھاتا ہے اور نرمی و مہربانی انس و محبت"۔[۱۵۲]

دنیا سے بے رغبتی ہی دراصل تصوف کا اصل موضوع ہے۔ اسلامی تصوف کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں رہبانیت نہیں ہے۔ یہ ترکِ دنیا کا درس ضرور دیتا ہے مگر اس ترکِ دنیا میں دنیا کی محبت کو دل سے نکال دینا اصل مقصد ہے نہ کہ دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر کے جنگلوں و بیابانوں میں نکل جانا۔ حضرت عبد القادرؒ کے مطابق دنیاداروں کو جو مال و متاع دیا جاتا ہے، مومن کو چاہیے کہ اسے رغبت و پسندیدگی سے نہ دیکھے کیونکہ یہ زوال آمادہ دنیا ہے اس نے ہمیشہ نہیں رہنا۔ حضرت حسنؓ نے فرمایا: "نافرمانوں کے طمطراق نہ دیکھو بلکہ یہ دیکھو کہ گناہ اور معیصت کی ذلت ان کی گردنوں سے نمودار ہے"۔[۱۵۳]

فتوح الغیب میں تصوف کی بنیادی اصطلاحات فنا و بقا، صبر و شکر، خیر و شر، خوف و رجا، مشاہدہ و معائنہ اور قبض و بسط کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ فنا و بقا کی اصطلاح کو مصنف نے "مخلوق و خلق سے فنا ہو جانے"، "عظمت و جبروت کی تلوار" اور "موتِ معنوی" کے مقالے میں واضح کیا ہے۔ فنا سے مراد یہ ہے کہ سالک اپنی ذات یعنی نفس کی خواہشات کو کچل دے اور خالق کے ساتھ قائم ہو جائے یعنی خالقِ کائنات کی صفات کو اپنا لے، جب وہ اپنے نفس کو مار دے گا تو وہ مقامِ فنا حاصل کر لے گا اور جب وہ صفاتِ الہیٰ اپنانے لگے گا تو وہ مقامِ بقا کے مدارج طے کرنے کی جانب گامزن ہو جائے گا۔ عبد القادرؒ لکھتے ہیں کہ بحکمِ خدا خلق سے فانی ہو جاؤ یعنی یہ یقین کر لو کہ قضا و قدر اسی کی جانب سے ہے، تاکہ تم جان سکو کہ جو کچھ عالم میں تم کو پہنچتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے، کوئی ذرہ نہیں ہل سکتا جب تک کہ اس کی قدرت کا دخل نہ ہو اور اس کی قدرت میں بے الہیٰ کسی کو دخل نہیں۔[۱۵۴] سالک کا زمرہ روحانیوں میں اس وقت ہو گا جب وہ اپنی خواہشِ نفس سے مکمل مصفا ہو جائے گا۔ اسے اپنے وجود سے محبت باقی نہیں رہے گی اور وہ اپنے وجود، حرکات و سکنات، سماعت و بصارت، طاقت و کوشش اور عمل و عقل سے بے گانہ ہو جائے گا۔ یہ مقام فنا فی التوحید کا ہے۔ بندہ اپنا وجود، ذات و صفات ' افعال فنا کر کے مشاہدہ ذات میں مشغول ہو جاتا ہے۔ اس حوالے سے مصنف نے

حضور ﷺ کی ذاتِ مبارکہ کے اس پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرے افعال ارادہ الٰہی کے مرہونِ منت ہیں، میں عام انسانوں کی طرح اپنے نفس سے مغلوب ہو کر کوئی فعل سرانجام نہیں دیتا۔[155] آپ ﷺ نے فرمایا: "اس دنیا میں میرے لیے تین چیزیں محبوب کی گئی ہیں: ایک خوشبو، دوسری نیک عورت، تیسری یہ کہ نماز کی حالت کو میری آنکھوں کی ٹھنڈک قرار دیا گیا"۔[156] حضرت عبدالقادرؒ کے نزدیک ان چیزوں کی نسبت حضور ﷺ کی طرف اس وقت کی گئی جب کہ آپ کے دل سے بشری صفات کو نکال دیا گیا اور آپؐ سے ان کا طبعی میلان زائل کر دیا گیا۔

عظمت و جبروت کی تلوار کے باب میں وہ لکھتے ہیں کہ سالک کو جب تک کمال حاصل نہ ہو اسے مخلوق کے سامنے اس کا اظہار نہیں کرنا چاہیے، مخلوق سے کنارہ کشی اختیار کر کے اپنی تمام خواہشات کو زیرِ نگیں کر لینا چاہیے، تب ہی وہ فنا ہو کر بقا کی جانب سفر اختیار کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے ہر معاملے کا نگران بن جاتا ہے۔ اس کو آخرت و دنیا کی کامیابیاں عطا کی جاتی ہیں۔ جب انسان مخلوق کی محبت دل سے نکال کر مقامِ فنا حاصل کر لیتا ہے اور اچھائی و برائی، لینے دینے ہر حوالے سے انسانوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے تو اس دنیا میں وہ معنوی موت سے دوچار ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی ذات اور خواہشات کو فنا کر کے حق کے ساتھ باقی رہ جاتا ہے اور اس کی ذات کی تاریکی چھٹ جاتی ہے۔ وہ ہر جانب حق و زندگی پاتا ہے جس کے بعد کوئی موت نہیں کیونکہ موت نام ہے دنیا سے کنارہ کشی کا۔ راہِ سلوک پر چلنے والا سالک جب حبِ دنیا اور مخلوق دل سے نکال دیتا ہے تو وہ دراصل موت کی معنویت کو پا لیتا ہے۔ اس کے بعد صرف روح کو وجود سے الگ کرنے کی حاجت باقی رہ جاتی ہے، اس کے علاوہ وہ ہر طرح کے فتنے خواہ وہ مال کا ہو یا اولاد کا، سب سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ کشف و مجاہدہ کے باب میں لکھتے ہیں کہ کشف سے مراد کھولنا اور عریاں کرنے کے ہیں۔ مشاہدہ کے لغوی معنی معائنہ کرنا اور آنکھ سے دیکھنا ہے۔ عموماً کشف کا استعمال صفات اور مشاہدہ کا ذات میں آتا ہے لیکن حضرت عبدالقادرؒ نے انہیں افعال کے حوالے سے مخصوص کیا ہے، جس کے متعلق محمد عبدالحق محدث لکھتے ہیں۔

> "ان کی (کشف و مشاہدہ) دلالت صفات پر اور صفات کی دلالت ذات پر ہے۔ اول جلال ہے اور دوم جمال۔ مراد جلال سے صفاتِ قہریہ اور جمال سے صفاتِ باطنیہ ہے۔ اول انکشاف سے، دوم مشاہدہ سے مخصوص ہے۔ گویا کہ صفاتِ جلالیہ میں صفات کے چہرہ سے پردہ اٹھتا ہے۔ جب یہ کیفیت ہوتی ہے تو بندہ کے حال میں ایک خوف و ہیبت طاری ہو جاتی ہے اور صفاتِ جمالیہ کے

ظہور میں بندہ کو ایک شوق اور سرور حاصل ہوتا ہے اور دیدہ محبت ان سے کشادہ ہو کر مشاہدہ حاصل کرتا ہے اور فرحت و سرور جسے قرۃالعین (آنکھ کی ٹھنڈک) کہتے ہیں، حاصل ہوتا ہے۔" [۱۵۷]

حضرت عبد القادر نے اس کی مثال نبی اکرم ﷺ کی زندگی سے دی ہے۔ روایت ہے کہ نماز میں آپ کے سینہ مبارک سے بسبب خوف ہانڈی کی مانند آواز سنائی دیتی، یہ ملال یعنی کشف کی صورت ہے اور اس حدیثِ مبارکہ کہ "نماز میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے "کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت آپ مشاہدہ جمال اور تجلیاتِ لطیفہ ملاحظہ فرماتے ہیں اور یہ مشاہدے کی ذیل میں آتا ہے۔ صبر و شکر کی اصطلاحات کے باب میں اللہ کی تقسیم پر راضی ہونے، خواہشِ نکاح، قضا و قدر الہٰی کو جاننے، اللہ پر راضی نہ ہونے، بلا کے نازل ہونے پر شکایت نہ کرنے اور اللہ کی تقسیم پر راضی ہونے کے مقالے میں صبر و شکر کی اصطلاحات کو مختلف حوالوں سے پیش کیا گیا ہے۔ تصوف میں صبر و شکر کی تفہیم میں یہ نکتہ بھی سامنے آتا ہے کہ کم اور تھوڑے رزق پر راضی ہو اور زیادہ کے پیچھے مت بھاگو کیونکہ جب سالک دنیاوی رزق یعنی مال و متاع کے حصول کے لیے سرگرداں ہوتا ہے تو اللہ بھی اسے اسی ڈگر پر چلا دیتا ہے اور مال کی محبت اس کے دل میں بھر دیتا ہے اور دنیا و آخرت کی رسوائی اس کا مقدر ٹھہرتی ہے۔ راہِ سلوک کے مسافر کو چاہیے کہ وہ ہر حال میں صبر و شکر سے کام لے۔ ارشادِ ربانی ہے:"اگر تم نے شکر کیا تو یقیناً اور زیادہ دوں گا اور اگر تم نے ناشکری کی تو میرا عذاب بہت سخت ہے"۔[۱۵۸] شکر کے ساتھ صبر کو لازم کرنے کی تلقین کی گئی ہے، سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ قضا و قدر پر راضی ہو اور اللہ کے فضل کا امیدوار ہو۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:"یقیناً اللہ صبر کرنے والوں کو بلا حساب ان کا پورا پورا اجر و ثواب عطا فرماتا ہے"۔[۱۵۹] صبر دنیا و آخرت میں ہر نیکی اور سلامتی کی اصل بنیاد ہے۔ مومن اسی سے فنا کے مقام تک عروج حاصل کرتا ہے۔ اس کو ترک کرنے میں ذلت و رسوائی ہے اور باقی رکھنے میں دونوں جہانوں کی بھلائی ہے۔ قضا و قدرِ الہٰی کو ماننے کے باب میں بھی صبر و شکر کا عنصر موجود ہے۔ قضا و قدرِ الہٰی کو مان لینے سے مراد یہ ہے کہ ہر امر خواہ وہ نیک ہو یا بد، رب تعالیٰ کی جانب سے جانا جائے اور نعمتوں کے حصول میں مشغول رہنے اور مصیبتوں کو ٹالنے کے بجائے صبر و شکر سے کام لیا جائے یعنی اگر نعمت ملے تو شکر کیا جائے اور اگر کوئی مصیبت یا تکلیف پہنچے تو صبر کیا جائے اور بلاؤں کو ٹالنے کے لیے دعاؤں کا سہارا لیا جائے بلاشبہ یہ مومنین کا بہترین ہتھیار ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو بھی احکام دیے گئے ہیں، ان کو پوری ہمت و قوت سے مکمل کرو۔ ان کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے تقدیر کا انتظار نہ کرو بلکہ خود کوشش کرو یعنی راحت و غم تقدیرِ الہٰی کی جانب سے ہے مگر صبر و شکر اور احکامِ الہٰی کی تکمیل کرنا، تمہارے اختیار میں ہے۔ اس سے یہ

نکتہ سامنے آتا ہے کہ انسان کی زندگی میں جبر وقدر دونوں کار فرما ہیں، محض جبری و قدری بن کر سوچنا انسانی فطرت کے متضاد ہے۔

فتوح الغیب میں صبر و شکر کی اصطلاحات پر صراحتاً روشنی ڈالی گئی ہے۔ حضرت عبد القادرؒ کے نزدیک انسانی فطرت ہے کہ وہ اپنے رب سے ناخوش رہتا ہے اور مصیبت وبلا، رزق کی تاخیر کا الزام اس پر لگاتا ہے۔ حالاں کہ وہ جانتا ہے کہ ہر کام کے لیے وقت مقرر ہے۔ اگر کوئی مصیبت نازل ہوتی ہے تو وہ اپنے مقررہ وقت پر ہی اختتام پذیر ہوتی ہے۔ جلد بازی میں اللہ کی ذات سے شکوہ کناں ہونے سے بہتر عمل یہ ہے کہ انسان صبر و شکر سے کام لے اور دعا کو اپنا ہتھیار بنائے کیونکہ اس سے بلائیں ٹلتی ہیں۔ یہ بندے اور خدا کے درمیان تعلق استوار کرنے میں بنیادی کردار ادا کرتی ہیں۔ ارشادِ ربانی ہے: "اگر تم نے شکر کیا تو اور زیادہ دوں گا اور اگر سختی وبلا مقدر میں ہے تو تمہاری طرف سے بتوفیقِ الٰہی صبر و موافقت ہو گی۔ اللہ تعالیٰ تمہیں ثابت قدم رکھے گا اور اپنی نصرت و مدد، اپنے فضل و کرم کا سزاوار بنائے گا"۔[۱۶۰]

فتوح الغیب میں خیر و شر کی اصطلاحات کا بھی حضرت عبد القادرؒ نے بارہا استعمال کیا ہے اور ان کو ایک درخت کی دو شاخوں سے تشبیہ دی ہے۔ انھوں نے یہ وضاحت بھی کر دی ہے کہ خیر و شر کو ان دو شاخوں کا پھل تصور کیا جائے۔ جن میں سے ایک شاخ کا پھل میٹھا اور ایک کا کڑوا ہے۔ میٹھا پھل نیکی یعنی خیر ہے، جسے سالک کو بارہا چکھنا ہوتا ہے اور دوسرا پھل بدی یعنی شر کا ہے، جسے چکھنے سے پورے وجود میں گناہ سرایت کر جاتا ہے اور اس سے باہر نکلنے کے لیے توبۃ النصوح کی ضرورت ہوتی ہے، جس کے بعد سالک ایسا ہو جاتا ہے گویا اس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ خوف ورجا کے باب میں مصنف لکھتے ہیں کہ خوف سے مراد یہ ہے کہ سالک جس مقام وحال میں ہو اس سے نیچے نہ گر جائے اور رجا سے مراد یہ ہے کہ وہ اس حال و مقام سے اوپر جانے کی امید رکھتا ہو۔ قبض وبسط کے باب میں وہ لکھتے ہیں کہ جس معاملے کی حفاظت کا حکم ہو یا کسی حالت کو چھپانے کا حکم ہو اسے قبض کہتے ہیں مثلاً سالک پر گریہ وزاری کی حالت کا طاری ہونا' مستی کی حالت کا طاری ہونا اور اس صورت میں اسے یہ حکم ملنا کہ وہ اسے پوشیدہ رکھے، پس وہ اپنی حالت میں گرفتار ہے اور اس گرفتاری کا نام " قبض " ہے، جسے حال بھی کہا جاتا ہے اور بسط سے مراد مقام ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب سالک کو عرفانِ الٰہی حاصل ہو جائے۔

فتوح الغیب میں اصطلاحاتِ تصوف کے بیان کے ساتھ ساتھ نفس اور اس کے احوال پر بھی صراحتاً روشنی ڈالی گئی ہے۔ حضرت عبد القادر لکھتے ہیں کہ اگر خدا کی اطاعت وعبادت کرنا چاہتا ہے تو نفس کی مخالفت کر اور اگر نفس کی

موافقت و اطاعت کرو گے تو امر الٰہی کی مخالفت لازم ہو جائے گی حالاں کہ تم مخاطب اور امر کے مکلف ہو اور نفس خدا کی ضد اور اس کا دشمن ہے۔"[161] اس کائنات میں موجود ذرہ ذرہ خدا کی ملک ہے اور نفس بھی اس کا پیدا کردہ ہے، جو بڑے بڑے دعوے کرتا ہے اور انسان کو راہِ راست سے بھٹکاتا ہے، اس کو قابو میں کرنے کے لیے اس کو کچلنا 'اس سے عداوت کرنا لازم ہے تب ہی سالک کو خدا کی دوستی میسر آسکتی ہے قرآنِ پاک میں ارشاد ہے: "پروردِ گار نے آسمان و زمین پیدا فرمانے کے بعد دونوں سے فرمایا میرے حضور حاضر ہو، خواہ فرماں برداری کے ساتھ یا نافرمانی سے، دونوں نے عرض کیا ہم فرماں بردار ہو کر حاضر ہوئے"۔[162] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کامل بندگی نفس اور اس کی خواہشات کی مخالفت میں ہے۔ نفس کی دو حالتوں کا ذکر مذکورہ کتاب میں کیا گیا ہے۔ اول عافیت یعنی عیش و عشرت، دوم بلا یعنی ناشکری۔ نفس کو نہ ہی عیش و عشرت میں سکون میسر آتا ہے اور نہ ہی مصیبت میں۔ یہ انسان سے تین طرح کے عمل کرواتا ہے۔

۱۔ شقاق: نفس کی خواہش کے مطابق امر الٰہی کے خلاف کوئی کام کرنا۔

۲۔ وفاق: امر الٰہی کے ساتھ اپنی خواہشِ نفسانی کے بغیر کوئی دنیاوی چیز یا دین کی راہ اختیار کرنا۔

۳۔ نفاق: نفس کی خواہش سے کوئی حلال چیز ترک کرنا۔"[163]

فتوح الغیب علم و حکمت کا اتنا وسیع سمندر ہے کہ اس میں جتنی بار بھی غوطہ زن ہوا جائے، ہر مرتبہ کوئی نہ کوئی گوہر ہاتھ میں آتا ہے۔ تصوف، اس کے مقامات، اصطلاحات اور نفس کی حالتوں کے بیان کے ساتھ ساتھ مصنف نے انسان کی چار اقسام کا بھی ذکر کیا ہے۔ پہلی قسم کے افراد نہ دل رکھتے ہیں اور نہ زبان۔ وہ عامی، جاہل اور نکمے ہیں، اللہ کے یہاں ان کی کوئی قدر و قیمت نہیں اور ان کا ٹھکانہ جہنم ہے، بجز اس کے کہ اللہ ان کو ہدایت یافتہ کرے۔ دوسری قسم کا گروہ زبان رکھتا ہے مگر دل نہیں یعنی وہ علم رکھتے ہیں مگر اس پر عمل نہیں کرتے، وہ دوسروں کو راہِ راست کی جانب بلاتے ہیں مگر اپنی ذات کو بھول جاتے ہیں۔ تیسرا گروہ دل رکھتا ہے مگر زبان نہیں، وہ مومن ہے اس کو خالق نے مخلوق سے چھپالیا ہے اور اپنی رحمت اس کے دل پر ڈال رکھی ہے اور اس کے دل کو منور کر کے اسے گفتار و کردار کی برائیوں سے آگاہ کر رکھا ہے۔ چوتھا و آخری گروہ صاحبِ قلب و زبان ہے۔ اس کا ذکر عالمِ ملکوت اور عالمِ ملائکہ و ارواح میں عظمت و بزرگی کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ حدیثِ مبارکہ ہے: "جس نے علم حاصل کیا اور اس پر عمل کیا، وہ عالمِ ملکوت میں عظمت سے یاد کیا جائے گا۔ وہ عارف باللہ اور اس کی آیتوں کا عالم ہے۔ اس کے دل میں نادر غریب علمی نکات محفوظ کیے گئے ہیں"۔[164]

ان چار گروہوں کے ذکر کا مقصد یہ ہے کہ سالک ان میں سے ہدایت یافتہ گروہ کی پیروی اختیار کرے۔ سالک کے لیے فتوح الغیب میں علم و حکمت کے خزانے موجود ہیں، جن سے وہ رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ ایک پورا باب "مرید کے بیان" کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ جس میں سالک کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ جو دنیا کے آرام و آسائش اور اس کی نعمتوں کا متلاشی ہے، وہ جلد فنا ہو جانے والا ہے اور ہمیشہ کی زندگی تو آخرت کی ہے۔ ربِ تعالیٰ کے قرب کے حصول میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی حبِ دنیا ہے۔ اگر سالک قضا و قدر کی راہ میں صبر اختیار کرے اور اپنے دل سے دنیا کی محبت کا آخری ذرہ بھی نکال دے تب کہیں جا کر اسے قربِ الٰہی نصیب ہو گا۔ سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ اللہ کی خاطر محبت کرے اور اسی کی خاطر نفرت کرے۔ **فتوح الغیب** کے اختتام میں درج حضرت عبد القادر کی وصیت کے یہ الفاظ انتہائی اہم ہیں:

> "میں تمہیں وصیت کرتا ہوں کہ خدا کا تقویٰ اور طاعت اختیار کرو اور شریعتِ ظاہری کی پابندی لازمی رکھو اور سینہ کو (خواہشات و خباثتِ نفس سے) پاک رکھو اور نفس میں جوانمردی رکھو اور کشادہ رو رہو اور جو شے عطا کرنے کے قابل ہے اسے عطا کرتے رہو اور ایذادہی سے باز رہو آزارِ خلق اور آدابِ درویشی کا تحمل کرتے رہو اور حرمتِ مشائخ نگاہ میں رکھو اور برابر والوں سے حسنِ معاشرت رکھو اور خردوں کو نصیحت کرتے رہو اور اپنے رفیقوں سے جنگ نہ کرو اور ایثار کو اپنے اوپر لازم کر لو اور ذخیرۂ مال فراہم کرنے سے بچو۔" [۱۶۵]

۵۔ عوارف المعارف (۱۲۳۴ء):

چھٹی صدی ہجری کے نامور صوفی شیخ الاسلام شہاب الدین سہروردی ماہِ شعبان ۵۳۹ھ میں زنجان کے مضافات میں واقع قصبہ سہرورد میں پیدا ہوئے۔[۱۶۶] آپ تصوف اسلام کے مشائخ میں شمار ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر آپ کی کئی تصانیف موجود ہیں مگر ان تصانیف کے مقابلے میں **عوارف المعارف** کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ یہ عربی زبان میں چھٹی صدی ہجری میں تصنیف کی گئی۔ اس کتاب کے عربی زبان میں لکھے جانے کے حوالے سے شمس بریلوی کا خیال ہے کہ چھٹی صدی ہجری کی علمی و ادبی زبان عربی تھی اور آپ چونکہ مستقلاً بغداد میں قیام پذیر ہوئے اور آپ کے مخاطب بھی چونکہ زیادہ تر حجازی، عراقی، شامی اور مصری تھے۔ اسی وجہ سے یہ کتاب عربی میں لکھی گئی۔ اس کے ساتھ ساتھ شمس بریلوی کے خیال میں انھوں نے فارسی میں لکھنے سے اس لیے بھی گریز کیا کہ چھٹی صدی ہجری میں ایران کی سرزمین باہمی چپقلش اور جنگ و جدال کا گہوارہ بنی ہوئی تھی۔ اس لیے ایسے دور میں ایران

کے اربابِ ذوق کے لیے سرمایہ فراہم کرنا اور غیر عجمی حضرات کو اس سے محروم رکھنا مناسب نہ سمجھا۔ ایسے پر آشوب دور میں عجمی اربابِ تصوف ایران کی طوائف الملوکی سے تنگ آکر مصر و شام، عراق اور حجاز میں ترکِ وطن کر کے آباد ہو گئے تھے۔[167] عوارف المعارف تصوف کی عظیم تصنیف ہے، جس کا براہِ راست تعلق اسلام سے ہے۔ شمس بریلوی کے نزدیک: "شیخ الشیوخ کا تصوف، شریعت و طریقت کا امتزاج اور زہد و عبادت کا سنگم ہے، نہ طریقت کو شریعت سے جدا کیا جا سکتا ہے اور نہ شریعت کے تقاضے اس طریقت پر کاربند ہوئے بغیر پورے ہو سکتے ہیں"۔[168]

عوارف المعارف ۶۳ ابواب پر مشتمل ہے۔ دوسری امہات الکتب کی طرح اس کے ہر باب کے موضوعات کو قرآن و حدیث سے دلائل کے ذریعے پیش کیا گیا ہے اور ان دو ماخذات کے بعد آثار اخبارِ صوفیا سے تائید کی گئی ہے ۔کتاب اللمع فی التصوف، رسالہ قشیریہ، کشف المحجوب، فتوح الغیب میں ہر موضوع کی تاویل قرآن و حدیث سے دے کر اسے صوفیہ کے اقوال و احوال کے ذریعے پیش کیا گیا ہے اور یہی انداز عوارف المعارف میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ شمس بریلوی کے نزدیک: "عوارف المعارف احکام و آدابِ شریعت کا ایسا مرقع ہے جس میں محبتِ الہیٰ کے موقلم سے حقائقِ معرفت کا رنگ بھرا گیا ہے"۔[169] عوارف المعارف کے خطبۂ کتاب میں حمد و نعت کے بعد ہی مصنف سببِ تالیف یہ بیان کرتے ہیں کہ گروہِ صوفیہ میں انحطاط پیدا ہو چلا ہے، ان کے اعمال فاسد ہوتے جاتے ہیں، ان کے نقال بہت پیدا ہو گئے ہیں، اتباعِ کتاب و سنت کا سر رشتہ ہاتھوں سے چھوٹ گیا ہے اور خلقت حقیقتِ تصوف کی جانب سے بدگمان ہو چلی ہے۔[170]

"تصوف کا نکتہ آغاز میں "حضرت شہاب الدین تصوف کی تعریف و تاریخ پیش کرتے ہوئے لفظ صوفی کی نئی تفہیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صوفی سے مراد مقرب ہے۔ قرآن میں صوفی کا نام کہیں مذکور نہیں بلکہ اسے مقرب کے نام سے پکارا گیا ہے، اس حوالے سے ان کے الفاظ درج ذیل ہیں:

> "اللہ کے نیک بندوں میں سے جو کوئی مقربینِ الہیٰ کے مقام تک پہنچنا چاہے، وہ اس وقت تک متصوف کہلائے گا، جب تک وہ صاحبِ حال نہیں ہوتا۔ جب اس کے صاحبِ حال ہونے کی تصدیق ہو جائے گی، وہ صوفی کہلائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ صوفی بننے کے لیے مقربین کے احوال کو جان لینا کافی نہیں بلکہ یہ لازم ہے کہ مقربین کی طرح صاحبِ حال بھی بن جائے۔"[171]

"حسنِ سماعت اور صوفیا کرام" کے باب میں یہ نکتہ پیش کیا گیا ہے کہ قوتِ سماعت کا حاصل ہونا اور اس کے ذریعے علم نصیب ہونا ، قدرت کی طرف سے ہے،ارشادِ ربانی ہے:"اور اگر اللہ ان میں بھلائی پاتا تو لازمی انہیں سنواتا"۔(پ۹،رکوع۱۳:۱۷)اس آیت کے حوالے سے بعض صوفیا کا یہ ماننا ہے کہ کوئی بات سننے میں بھلائی کی علامت یہ ہے کہ بندہ اسے پورے اوصاف کے ساتھ سنے اور حق سے حق بات سنے اور کچھ کا یہ کہنا ہے کہ اگر اللہ انہیں سننے کا اہل اور جوہرِ قابل پاتا تو سننے کے لیے ان کے کان کھول دیتا۔[۱۷۲]صوفیا کرام و مقربینِ بارگاہِ الٰہیٰ کے نزدیک غور سے سننا،عالمِ ملکوت کا دروازہ کھٹکھٹانا ہے۔حسنِ سماعت کے باب میں آدابِ قلب کو ابنِ شمعونؒ کے اس قول سے پیش کیا گیا ہے:

> " صحیح قلب مشاہدہ کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ حاضر ہوتا ہے،شہادت دیتا ہے کہ اس نے سنا۔صوفی کا دل پوری کائنات سے الگ تھلگ ہوتا ہے اور وہ پورے ادب سے قرآن کو سنتا اور اس سے مفہوم اخذ کرتا ہے۔" [۱۷۳]

حسنِ سماعت کے حوالے سے قرآن سے مثالیں درج کی گئی ہیں۔"وحی ختم ہونے سے پہلے قرآن پڑھنے میں عجلت نہ کرو"(پارہ:۱۶،رکوع:۱:۵۱)"قرآن کو عجلت سے پڑھنے میں زبان کو حرکت نہ دو"۔(پارہ: ۹۲،سورۃ قیامت ۱۶) ان آیات کے اصل مخاطب نبی پاک ﷺ ہیں،جن کو وحی کو جلدی جلدی دوہرانے سے منع کیا گیا،اسی سے صوفیا یہ اصول اخذ کرتے ہیں کہ پہلے حسنِ سماعت کی عادت کو اپنایا جائے،اس سے اسرار و رموز کے خزانے کھلتے ہیں۔حسنِ سماعت کے ساتھ ساتھ وہ مطالعے کے آداب بھی پیش کرتے ہیں۔ان کے نزدیک مطالعہ محض راحت کے حصول کے لیے نہ کیا جائے بلکہ اس کے ذریعے بھی معرفتِ خدا کا مقصود دل میں رکھے۔ہر علم کا ایک ظاہری مفہوم ہوتا ہے اور ایک باطنی معنی۔حقیقی فہم تو باطنی معانی میں ہی ہے۔دیگر علوم دنیا کی محبت میں سیکھے جاتے ہیں اور صوفیا کرام کے علوم دنیا کی محبت کے ساتھ نہیں سیکھے جاسکتے۔اس کی حقیقت اس وقت کھلتی ہے،جب نفسانی خواہشات مکمل ختم کر دی جائیں۔علم کے متعلق حضرت شہاب الدینؒ کا نظریہ یہ ہے کہ اسلام کے ذریعے زندہ کرنا علم کا پہلا حصہ (قوامِ اول)اور پہلی بنیاد (اصل اول) ہے۔اسلام کے بہت سے علوم ہیں ،جو اس کے بنیادی اصولوں سے متعلق ہیں۔اسلام کا وجود ایمان کے بعد ہے۔اسلام کے ثبوت کے بعد ایمان کی بہت سی شاخیں اور مراتب قائم ہوتے ہیں۔جن میں ۱)علم الیقین۔۲)عین الیقین۔۳)حق الیقین شامل ہیں۔جن کو دوسرے الفاظ میں توحید، معرفت اور مشاہدہ کہا جاتا ہے۔اسی طرح ایمان کی ہر شاخ سے کئی علوم پھوٹتے ہیں مگر فرق یہ ہے کہ اسلام کے علوم،علوم

القلوب ہیں۔ جن کی مزید دو اقسام ہیں۔ ۱) ایک قسم خواص کے لیے۔ ۲) دوسری قسم عوام کے لیے۔ عوام کے لیے علم الیقین ہے جو غور و فکر اور استدلال کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اس خصوص میں دنیا دار علماء اور علماء آخرت برابر کے شریک ہیں جب کہ وصفِ خاص فقط علمائے آخرت کے ساتھ مخصوص ہے۔[۱۷۴] عوارف المعارف میں صوفیا کے مختلف طریقوں اور احوال کو درج کیا گیا ہے کہ ان کا دل کینے، بغض، حسد سے پاک ہوتا ہے، وہ سنت کو زندہ رکھنے میں کامیاب ٹھہرتے ہیں۔ ان میں جنتیوں کی سی خوبی پائی جاتی ہے جیسے جنت میں اللہ تعالیٰ سب کے دل سے نفرت نکال کر انہیں بھائی بھائی بنادے گا، اسی طرح صوفیا دنیا میں ایک دوسرے کے ساتھ بھائی چارے کا اظہار کرتے ہیں۔ تصوف کی تعریف حضرت جنید بغدادیؒ کے اس قول سے کی گئی ہے: "ہم نے تصوف کا علم قیل و قال کے ذریعے حاصل نہیں کیا بلکہ دنیا اور اس کی لذتیں اور انسانی مرغوب چیزیں چھوڑ کر اور بھوکے رہ کر حاصل کیا ہے"۔[۱۷۵] حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "ہر چیز کی ایک کنجی ہوتی ہے جنت کی کنجی مسکینوں اور صابر فقیروں سے محبت کرنا ہے۔ قیامت کے دن یہی لوگ اللہ کے ہم نشین ہوں گے"۔[۱۷۶] اس حدیثِ پاک سے یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ فقر تصوف کی اصل حقیقت میں داخل ہوتا ہے۔ حضرت شہاب الدینؒ نے تصوف کی جامع تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

> "صوفی وہ ہے جو ہمیشہ تزکیہ نفس کرتا رہے اور اپنے قلب کو نفسانی آلائشوں سے صاف کر کے ہمیشہ اپنے اوقات کو کدورتوں سے پاک و صاف رکھے، چونکہ وہ ہر وقت اپنے مولیٰ کے سامنے سر نیازِ خم رہتا ہے۔ اس لیے اس کی یہ نیاز مندی اس کا دل صاف کر کے کدورتیں دور کرتی ہے۔ تاہم جب کبھی نفسانی حرکتیں و صفات نمودار ہوتی ہیں تو وہ صوفی اپنی بصیرتِ کاملہ سے اسے بھانپ لیتا ہے۔ اس وقت وہ اپنے رب کی جانب رجوع کرتا ہے، اور اس تعلق کی بنا پر اس کے قلب کو نفس پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے۔"[۱۷۷]

لفظ صوفی کے وجۂ تسمیہ کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ اشتقاق کے لحاظ سے صوفی کا لفظ بہت مناسب ہے کیونکہ عرب محاورے میں صوفی کے معنی ہیں، اونی لباس پہننا یعنی کوئی اگر صوف کا لباس پہنتا ہو تو اسے کہا جاتا "تصوف" (یعنی اس نے صوف پہننا) بالکل ایسے ہی کہا جاتا، تقمص (اس نے قمیض پہنی) رسول ﷺ بھی صوف کا لباس زیب تن فرماتے تھے۔ شیخ ابو زرعہ طاہر بن محمد طاہرؒ نے مختلف راویوں سے بالاسناد حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کردہ حدیث بیان کی ہے: "رسول ﷺ غلام کی دعوت قبول فرماتے تھے، سواری کے لیے گدھا استعمال کرتے تھے اور صوف (اون) کا لباس پہنتے تھے"۔[۱۷۸]

عوارف المعارف میں ملامتی فرقہ اور اس کے احوال کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ حضرت شہاب الدینؒ ایک بزرگ کا قول نقل کرتے ہیں: "ملامتی وہ ہے جو نہ نیکی کا اظہار کرتا ہے اور نہ اپنے شر کو چھپا کے رکھتا ہے"۔[۱۷۹] ملامتی کے رگ و پے میں اخلاص کی لذت رچ گئی ہوتی ہے اور وہ سراپا صدق و سچائی بن جاتا ہے، اس لیے وہ نہیں چاہتا کہ کوئی شخص اس کے اعمال اور حال سے واقف ہو۔ ملامتی اور صوفی میں یہ فرق ہے کہ ملامتی مخلوق کو اپنے عمل اور حال سے الگ رکھتا ہے، اسے مخلوق کی پرواہ نہیں مگر اپنے نفس اور ذات کو باقی رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ مخلص ہے۔ صوفی بھی دوسروں کو اپنے حال اور عمل سے ناواقف رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے نفس اور عمل کو بھی اس سے الگ رکھتا ہے لہٰذا وہ بھی مخلص ہے مگر ایک مخلص خالص اور محض مخلص میں بہت بڑا فرق ہے، چنانچہ ملامتی مخلص محض ہے اور صوفی مخلص خالص ہے۔[۱۸۰] ملامتی کے حال چھپانے کی وجوہات یہ ہیں کہ وہ صدق و اخلاص کی تحقیق و تکمیل ہو۔ ان کا یہ جذبہ ایک طرح سے غیرت کی بنا پر ہے کیونکہ جب کوئی تنہائی میں اپنے محبوب کے ساتھ بیٹھتا ہے تو یہ پسند نہیں کرتا کہ دوسرا اس سے آگاہ ہو۔ ملامتی کا مرتبہ تصوف سے بلند مگر صوفی سے کمتر ہے۔[۱۸۱] عوارف المعارف میں نام کے صوفی طبقات کو نشان زد کیا گیا ہے، جس میں قلندریہ فرقے کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ خوش دلی کے سرابوں میں پھرنے کی وجہ سے یہ فرائض کے علاوہ نماز، روزہ سے بھی غفلت کرتے ہیں۔ قلندر خود کو کسی خاص وضع کا پابند نہیں سمجھتا۔ اسے اس بات کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی کہ کوئی شخص اس کا حال جانے نہ جانے۔ وہ تو اپنی خوش دلی میں مگن رہتا ہے اور یہی اس کا کل سرمایہ ہے۔[۱۸۲] حضرت شہاب الدینؒ مزید لکھتے ہیں کہ ایک راہ گم کردہ جماعت نے جو فتنہ و گمراہی میں پڑ گئی ہے، خود کو ملامتی کہتی ہے، اس نے صوفیوں کا سا لباس پہن رکھا ہے مگر ان سے اسے دور کا واسطہ نہیں۔ شریعت کی پابندی ہر گروہ پر ہر حال میں لازم ہے۔ حضرت جنیدؒ معرفت کا ذکر فرما رہے تھے کہ ایک شخص کہنے لگا کہ اہلِ تقویٰ اور اہلِ معرفت نیکی کا کام چھوڑ کر اللہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں حضرت جنید نے فرمایا کہ یہ اس جماعت کا قول ہے جو یہ سمجھتی ہے کہ وہ نیک اعمال کی پابندی سے آزاد ہیں مگر میرے نزدیک یہ بڑی مصیبت ہے۔ جو شخص چوری اور زنا کرتا ہے، میرے خیال میں وہ اس شخص سے بہتر ہے جو ایسا کہتا ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ اہلِ معرفت کو یہ اعمال اللہ ہی سے حاصل ہوئے ہیں۔ یہی اعمال اللہ کے پاس لوٹیں گے، میں اگر ایک ہزار سال بھی زندہ رہوں، تب بھی نیک کام کا ایک ذرہ بھی کم نہ کروں گا، سوائے اس کے کہ ان کے ادا کرنے میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اعمال میری معرفت اور میری روحانی کیفیات کو اور تقویت پہنچاتے ہیں۔[۱۸۳] قلندریہ فرقے کے ساتھ ہی مصنف نے عقیدۂ حلول پر روشنی ڈالی ہے، جن کا یہ ماننا ہے

کہ خدا ان میں حلول کرتا ہے اور یہ حلول ہر وجود میں نہیں ہوتا بلکہ وہ جس کو پسند فرماتا ہے اس کے وجود میں حلول کر جاتا ہے۔ یہ عقیدہ عیسائیوں کے "عقیدہ لاہوت اور ناسوت" سے اخذ شدہ ہے۔ اس کی توجیہ وہ بعض صوفیا کے اقوال سے دیتے ہیں، مثلاً منصور حلاج نے "انا الحق" کہا اور بایزید بسطامی نے "سبحانی ما اعظم شانی" کہا، شہاب الدینؒ نے ان کی توضیح یوں کی کہ ان دونوں بزرگوں نے حال میں رب تعالیٰ کا قول نقل کیا ہے، یہ ان کے اپنے الفاظ نہیں۔ خدا کسی میں حلول نہیں کرتا کیونکہ نبی اکرم ﷺ واضح شریعت لائے، جس میں سب صاف اور واضح پیش کیا گیا۔ [۱۸۴] عقیدۂ جبر کو پیش کرنے کے لیے انھوں نے حضرت سہل بن تستریؒ کا حوالہ دیا ہے۔ ان سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا گیا، جو کہتا تھا کہ میں ایک دروازے کی طرح ہوں، جب تک مجھے ہلایا نہ جائے میں حرکت نہیں کر سکتا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ بات یا تو صدیق کہہ سکتا ہے یا زندیق۔ صدیق یہ بات اس وقت کہے گا جب وہ شریعت کے اصولوں کا پابند ہو اور اس نے عبودیت کے تمام حقوق ادا کر دیے ہوں۔ اس وقت اس کا یہ کہنا اس طرف اشارہ کرے گا کہ سب اشیاء کا دارومدار اللہ پر ہے مگر زندیق یہ بات کہہ کر ساری ذمہ داریاں اللہ پر ڈال دیتا ہے (اور خود بری الذمہ ہو جاتا ہے) تاکہ اس کے سارے اعمال ساقط ہو جائیں، وہ دین کے دائرے اور اس کی رسومات سے الگ ہو جائیں۔ [۱۸۵] عقیدہ جبر کے ماننے والے سب کچھ تقدیر کے سپرد کر کے اپنے ہر فعل اور قول سے الگ ہو جانا چاہتے ہیں جو قرآن و سنت کے سراسر مخالف ہے۔

عوارف المعارف میں تصوف کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس میں "صوفیا و مشائخ کرام کا خرقہ" کے عنوان سے مکمل باب ہے، جس میں خرقہ پوشی اور بیعت کی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے۔ خرقہ پوشی سے شیخ اور مرید میں رابطہ قائم ہو جاتا ہے اور اس کے ذریعے مرید شیخ کو اپنا حاکم تسلیم کر لیتا ہے۔ اپنے نفس کو مرشد کے حوالے کر دیتا ہے اور ہر معاملے میں اس کے احکام کو مانتا ہے گویا جب مرید نے خرقہ پہن لیا تو اس نے خود کو شیخ نے سپرد کر دیا۔ خرقہ پوشی عین بیعت ہے۔ شیخ ابو زرعہؒ نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے کہ ہم نے رسول ﷺ سے اس پر بیعت کی کہ ہم تنگی اور فراخی، خوشی اور غم، ہر حال میں آپ کے احکام بجالائیں گے، ہم حاکموں کے احکام بجا لانے میں جھگڑا نہیں کریں گے، ہم جہاں کہیں ہوں گے، حق بات کہیں گے، احکامِ الٰہی کی تعمیل میں کسی ملامت کرنے والے سے نہیں ڈریں گے۔ [۱۸۶] راہِ سلوک میں مرشد کی ضرورت یہاں تک ہے کہ ابو یزیدؒ نے فرمایا: "جس کا کوئی رہبر نہ ہو، اس کا رہبر شیطان ہوتا ہے"۔ [۱۸۷]

عوارف المعارف اپنے مباحث کے اعتبار سے قابلِ قدر ہے۔ تیسری صدی ہجری سے دنیائے تصوف میں "خانقاہ" وجود میں آگئی تھی اور شیخ ابوالہاشمؒ نے شہر رملہ میں خانقاہ بنائی تھی اور شہاب الدینؒ پہلے بزرگ اور صاحبِ طریقت ہیں، جنھوں نے ان خانقاہوں کے لیے ایک باقاعدہ نظام قائم کیا اور اس کے آداب معین کیے۔[۱۸۸] باب نمبر ۱۴ سے ۱۸ تک خانقاہ کے موضوع کو خانقاہ والوں کی فضیلت، خانقاہ والوں کے اوصاف، مشائخ کے سفر اور قیام کے احوال و مقاصد، سفر کے فرائض و خصائل، سفر سے واپسی اور خانقاہ میں قیام جیسی ذیلی سرخیوں کے تحت بیان کیا گیا ہے۔ مصنف کے نزدیک خانقاہی نظام اہلِ صفہ سے گہری مشابہت رکھتا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے: "بے شک وہ مسجد جس کی بنیاد تقویٰ اور پرہیز گاری پر رکھی گئی، پہلے ہی دن سے اس لائق تھی کہ آپ اس میں قیام فرمائیں، اس (مسجد) میں ایسے لوگ ہیں جو خوب صاف ستھرے بننا چاہتے ہیں۔ بے شک اہلِ طہارت اللہ کے دوست ہیں"۔ (پارہ: ۱۱، سورۃ توبۃ)

حضرت شہاب الدینؒ قرآنِ کریم کی آیات سے اہلِ خانقاہ کے اوصاف متعین کرتے ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "اور ان کے سینوں سے ہم نے رنجش اور کینہ کو نکال دیا اور وہ بھائی بھائی بن کر تخت پر آمنے سامنے بیٹھے ہوتے ہیں"۔[۱۸۹] ان کے آمنے سامنے بیٹھنا اس لیے ہے کہ ان کا ظاہر و باطن ایک سا ہو گیا ہے۔ حضرت شہاب الدینؒ کے نزدیک اہلِ خانقاہ طہارت پسند ہوتے ہیں اور ان کا ظاہر و باطن یکساں ہوتا ہے، ان کا دل تمام امراضِ نفسانی سے پاک ہوتا ہے۔

عوارف المعارف میں سماع کے باب میں اس کی فضیلت کو پیش کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "اے رسول ﷺ! میرے ان بندوں کو خوش خبری سنا دیجیے، جو بات کو سن کر اس کے بہترین کلام کی اتباع کرتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دی ہے اور یہی لوگ عقل والے ہیں"۔ (۹۳: ۷۱: ۶۱) سماع بھی بہترین کلام میں شمار ہوتا ہے، جو تصوف سے مخصوص ہے۔ اس کے دو طرح کے اثرات ہیں۔ اول: جب دل میں سماع کا نزول ہوتا ہے تو نزول دو طرح کا ہوتا ہے، اگر نزول ہلکا ہو تو اس کا اثر جسم پر ظاہر ہوتا ہے اور رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ارشادِ ربانی ہے: "اس کلام کے اثر ان لوگوں کی جلدوں کے بال کھڑے ہو جاتے ہیں، جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں"۔[۱۹۰] نزول کی دوسری صورت یہ ہے کہ کبھی یہ زبردست نوعیت کا ہوتا ہے اور اس کے اثرات دماغ تک پہنچ جاتے ہیں، جیسے عقل سے کوئی بات بتائی جائے تو اس صورت میں نئے واقعہ کا بہت اثر ہوتا ہے اور جس کے اثر سے آنکھوں سے آنسو بہنے لگتے ہیں۔[۱۹۱] حضرت شہاب الدینؒ کے مطابق سماع رحمتِ الٰہی کا ذریعہ ہے، اس سے مطلق

انکار ممنوع ہے۔ ایسا خیال رکھنے والے یا تو احادیث اور آثارِ صحابہ سے بالکل لاعلم ہیں یا انھیں اپنے کاموں پر غرور ہے یا وہ ایسے مردہ دل یا بدذوق ہیں کہ اپنی اس بدذوقی کی وجہ سے انکار پر مُصر ہیں۔"[۱۹۲] مصنف کے نزدیک سماع دو حالتوں میں ممنوع ہے۔ جب آواز کسی امرد (بے ریش اور نوخیز) کی ہو جسے دیکھ کر فتنہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو یا کسی غیر محرم عورت کی آواز ہو اور اس کی آواز سے بھی ذکر و فکر کی وہی کیفیت پیدا ہو جو پہلے درج کی گئی ہے۔"[۱۹۳] اہلِ سماع کے روحانی تصورات اور باطنی کیفیات کے باب میں انھوں نے شیخ ابو بکر الکتانیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ طبقات (نوعِ انسانی) میں سے ہر ایک طبقے کا ایک مخصوص مقام ہے۔ ۱) عوام کا سماع قدرتی جذبے کا نتیجہ ہے۔ ۲) مریدوں کا سماع شوق اور خوف پر مشتمل ہے۔ ۳) اولیاء اللہ کے سماع کی بنیاد اللہ کی نعمتوں اور احسانات پر ہے۔ ۴) عارف کامل کا سماع مشاہدۂ حق پر مبنی ہے ۔۵) اہلِ حق کا سماع کشف و مشاہدہ ہے۔"[۱۹۴]

"تصوف کے آداب اور ان کی اہمیت" میں انھوں نے حضور رﷺ کے اس فرمان سے آغاز کیا ہے: "اللہ نے مجھے اچھی طرح ادب سکھایا ہے"۔[۱۹۵] شہاب الدینؒ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ادب کیا ہے؟ اور اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ ادب ظاہر و باطن کو آراستہ کرنے اور تہذیبِ خلق کا نام ہے۔ جب کسی شخص کا ظاہر و باطن ادب سے آراستہ ہو جائے تو وہ صوفی بن جاتا ہے۔ دستر خوان کو "مادبہ" اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں بہت سی چیزیں شامل ہوتی ہیں لہٰذا کوئی شخص اس وقت تک مکمل ادب نہیں سیکھ سکتا جب تک اس میں تمام اخلاقِ حسنہ مکمل طور پر نہ پائے جائیں۔ نفس کے مہذب ہونے پر ہی اخلاقِ حسنہ مکمل ہوں گے۔ انسان کی شکل و صورت اگر اس کی خلقت ہے تو اخلاق اس کی باطنی و معنوی صورت ہے، جس طرح انسان کی خلقت نہیں بدل سکتی اسی طرح اس کے اخلاق نہیں بدل سکتے۔ عوارف المعارف میں نماز اور روزے کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ نماز اللہ اور بندے میں تعلق قائم کرتی ہے، اس لیے بندے کو چاہیے کہ وہ نماز میں خشوع و خضوع اختیار کرے تاکہ اس کے جذبۂ بندگی و عبودیت پر رب کی ربوبیت کا رعب و دبدبہ قائم رہے۔ نماز پڑھتے ہوئے سالک کو اس امر کا خیال رکھنا چاہیے کہ اس کا مزاج و طبیعت معتدل ہو اور وہ باطنی و قلبی طور پر منتشر نہ ہو۔ حدیثِ مبارکہ ہے: "تم میں سے کوئی ترش روی کی حالت میں نماز نہ پڑھے، اور اسی طرح غیظ و غضب کے عالم میں بھی نماز نہ پڑھے"۔[۱۹۶] نماز کے ساتھ ساتھ روزے کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ اس سے انسانی نفس قابو میں آتا ہے اور صبر کا رویہ پیدا ہوتا ہے۔ رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "صبر ایمان کا نصف حصہ ہے اور روزہ صبر کا نصف حصہ ہے"۔[۱۹۷]

"شب بیداری کی فضیلت" کے باب میں پہلے نیند کی اہمیت کو قرآنِ کریم کی آیتِ مبارکہ سے بیان کیا گیا ہے:"(اور اس وقت کو یاد کرو) جب اللہ تعالیٰ تمہارے سکون کے لیے تم پر اونگھ طاری کر رہا تھا اور تم پر آسمان سے پانی برسا رہا تھا، تاکہ تمہیں اس کے ذریعے ستھرا کر دے اور تمہارے اندر سے شیطان کی نجاست دور کر دے"۔(پارہ:۹سورۃ الانفال:۹) قرآنِ حکیم کی ہر آیت کے دو معانی ہیں، ایک ظاہری، دوسرا باطنی۔ چنانچہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اونگھ کو صحابہ کرام کے لیے رحمت اور سکون کا ذریعہ بتایا جو غزوہ بدر میں ان کے لیے مخصوص تھا، بالکل اسی طرح اس نے سب مومنوں کے لیے اسے رحمت کا سبب بنایا۔ اس کے بعد حضرت شہاب الدینؒ شب بیداری کی فضیلت شیخ ابو سلیمان درانیؒ کے اس قول سے پیش کرتے ہیں کہ شب بیدار رات کے وقت ان لوگوں سے زیادہ لطف اٹھاتے ہیں، جو لہو و لعب میں مشغول رہ کر لذت پاتے ہیں۔[198]

عوارف المعارف میں شیخ کے لیے مرید کے آداب بیان کیے گئے ہیں کہ اس کی پیروی کی جائے، سبقت لے جانے کی کوشش نہ کی جائے۔ مرید شیخ کے سامنے بالکل خاموش بیٹھے اور شیخ کے سامنے کوئی اچھی بات بھی تب تک نہ کہے، جب تک شیخ اجازت نہ دے۔ مرید اپنی غیر واضح روحانی حالت کو واضح کرنے کے لیے اگر شیخ سے کچھ پوچھنا تو پوچھ سکتا ہے مگر طالبِ صادق کو ایسا کرنے سے گریز کرنا چاہیے اور ادب کا دامن تھامے رہنا چاہیے کیونکہ تصوف تمام تر ادب ہے اور ہر مقام و حال کے لیے خاص ادب ہے، جب کوئی ادب اختیار کرتا ہے تب وہ مردِ کامل کے مقام پر پہنچ جاتا ہے اور جو ادب سے محروم رہتا ہے، وہ مقامِ قرب سے دور اور مقامِ قبولیت سے مردود ہو جاتا ہے۔ حضرت شہاب الدینؒ شیخ کے آداب کے ساتھ ساتھ مریدوں کے ساتھ شیخ کے معاملات کو بھی پیش کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں شیخ کو بالادستی کی کوشش سے اجتناب کرنا چاہیے کیونکہ اللہ اس کی طرف طالبِ حق کے متلاشیوں کو بھیجتا ہے، مریدوں کے ساتھ شفقت و محبت کا برتاؤ روا رکھنا چاہیے، ان سے معاملات کرتے ہوئے حکمت سے کام لینا چاہیئے اور عفو و درگزر کا معاملہ کرنا چاہیے۔ شیخ ابو حفص سے جب درویشوں اور فقرا کی صحبت کے آداب پوچھے گئے تو انھوں نے جواب دیا کہ مشائخ کی عزت و حرمت کا تحفظ کرنا، روحانی بھائیوں کے ساتھ اچھی طرح سے رہنا، چھوٹوں کا نصیحت کرنا، جو فقرا کے گروہ میں سے نہ ہوں ان کے ساتھ نہ رہنا، ایثار کو اختیار کرنا، ذخیرہ اندوزی سے بچنا اور دین و دنیا کے کاموں میں تعاون کرنا۔[199]

عوارف المعارف میں روح و نفس کی معرفت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ تخلیقِ انسانی کے مدارج بیان کرتے ہوئے قرآنی آیات کا سہارا لیا گیا ہے۔ "ہم نے انسان کو چنی ہوئی مٹی سے پیدا کیا، پھر اسے محفوظ و مستحکم مقام میں

(ایک مقررہ مدت کے لیے) نطفہ کی شکل میں رکھا"۔[200] اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے پیدائش اور خلقت کے مختلف مدارج و مراحل بیان کرنے کے بعد فرمایا: "پھر ہم نے اسے خلقت کا آخری درجہ دیا"۔[201] حضرت شہاب الدینؒ کے مطابق اس سے مراد روح پھونکنا ہے۔ جس سے متعلق ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "اور تمہیں اس کا بہت کم علم دیا گیا ہے"۔[202] نبی اکرم ﷺ سے یہودیوں نے اس ضمن میں دریافت کیا کہ آپ ہمیں بتائیں کہ روح کی حقیقت کیا ہے؟ اور جو روح جسم میں ہوتی اسے عذاب کس طرح ہوتا ہے؟ جب کہ روح تو حکمِ الٰہیٰ سے پیدا ہوئی ہے تب قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی: "وہ آپ سے روح کے متعلق سوال دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیں کہ یہ میرے رب کے حکم کا نتیجہ ہے"۔[203] اور حضور ﷺ نے اس حوالے سے خاموشی اختیار فرمائی۔ حضرت شہاب الدینؒ نے اس حوالے سے صوفیا کے دو گرہوں کا ذکر کیا ہے، اول: جنہوں نے استدلال اور غور و فکر کے بعد اس معاملے پر گفتگو کی۔ دوم: اپنے ذوق و وجدان اور الہام سے اس کا علم حاصل کیا یعنی مشائخ کرام نے بھی روح کے متعلق اظہارِ خیال کیا ہے، حالانکہ بہتر یہی تھا کہ رسول ﷺ کی اتباع میں کچھ نہ کہا جاتا۔[204] حضرت شہاب الدینؒ روح کے متعلق یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ یہ دو طرح کی ہے۔ ایک روح انسانی ہے، جو علوی اور آسمانی ہے اور یہ امر الٰہیٰ سے ہے۔ دوسری روح حیوانی ہے، جو بشری ہے اور یہ عالمِ خلق سے ہے۔ علوی روح کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ علوی روح اپنی بلندی کی وجہ سے کائنات سے بے نیاز ہو کر نہایت ذوق و شوق سے اپنے مولیٰ کی جانب رخ کرتی ہے، کائنات میں چونکہ قلب اور نفس کا بھی شمار ہوتا ہے۔ اس لیے روح جب عالمِ بالا کی جانب رخ کرتی ہے تو اس وقت قلب بھی ایک فرماں بردار اور سعادت مند فرزند کی طرح محبت و شوق کا اظہار کرتا ہے۔ اسی طرح حیوانی روح، انسانی روح کے ٹھہرنے کی جگہ ہے۔ یہ ایک لطیف جسم ہے جو قوتِ حس و حرکت سے آراستہ ہے۔[205]

عوارف المعارف میں شہاب الدینؒ نے روحانی مقامات کے بنیادی اصولوں کے حوالے سے اپنا یہ نقطہ نظر پیش کیا ہے کہ جسے ان چار بنیادی چیزوں کے حقائق سے آگاہی حاصل ہو گئی، وہ آسمانوں کے عالمِ ملکوت میں داخل ہو سکتا ہے، اسے قضاو قدر اور اللہ کی نشانیوں کا کشف ہو سکتا ہے اور وہی کلماتِ الٰہی کا فہم حاصل کر کے سارے روحانی مقامات و احوال سے واقف ہو سکتا ہے۔ ان چار اصولوں میں ایمان، سچی و پختہ توبہ، زُہد اور مقامِ بندگی شامل ہیں۔ مقامِ بندگی کی تحقیق اس طرح سے ہے ظاہری اور باطنی طور پر سستی و کاہلی کے بغیر، دل و جان اور جسمانی صحت کے ساتھ ہمیشہ اچھے اعمال کیے جائیں۔ ان چار اصولوں کی تکمیل کے بعد مندرجہ ذیل چار چیزوں سے مدد لی جا سکتی ہے: ۱) قلیلِ کلام (کم بولنا) ۲) قلیلِ طعام (کم کھانا) ۳) قلیلِ منام (کم سونا) ۴) قلیلِ ملاقات (کم لوگوں سے ملاپ

رکھنا)[206]

عوارف المعارف میں روحانی مقامات و احوال توبہ ،ورع ،زُہد، رجا،خوف،صبر ،شکر،وجد ،توجد،توکل،رضا وغیرہ کو مشائخ عظام کے اقوال کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔اس کے آخری باب "صوفیا کے ابتدائی اور انتہائی مراحل" میں قرآن پاک کی اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے:"اور جو اپنے گھر سے نکلا اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کے ارادے سے، پھر اسے موت آگئی تو اس کے ثواب کا ذمہ اللہ پر ہے"۔(پارہ ۵:سورۃ نساء) حدیثِ مبارکہ ہے:"اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے"۔[207]مصنف کے نزدیک مرید کے لیے ضروری ہے کہ وہ خلوصِ دل سے اس راستے کی جانب قدم بڑھائے۔ منازل طریقت میں پہلے برے کام ترک کرنا، پھر نیک کام کر کے خود کو اللہ کے لیے وقف کرنا،اس کے بعد راہِ ہدایت پر ثابت قدمی کا مظاہرہ کرنا ہے۔[208]مرید کو چاہیے کہ وہ صدق واخلاص کو اپنا پیشوا بنالے اور اپنے دل کو غیر کی محبت سے پاک کرے۔ جنید بغدادیؒ سے تصوف کی انتہا کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا:"ابتدا کی طرف واپسی، تصوف کی انتہا ہے"۔[209]یعنی وہ سب جان کر بھی یہ پکار اٹھے کہ میں کچھ نہیں جانتا۔

عوارف المعارف میں تصوف کی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں تشریح وتوضیح کی گئی ہے۔اس کے ہر موضوع کے دفاع میں قرآن و حدیث سے دلائل دیئے گئے ہیں۔اس کتاب کی سب سے نمایاں خوبی یہ ہے کہ اس میں خانقاہی نظام کے قیام اور اس کے آداب پر صراحتاً روشنی ڈالنے کے ساتھ ساتھ مریدوں کے باہمی تعلقات پر بھی نکتہ زنی کی گئی ہے۔عوارف المعارف میں نہ صرف مریدوں کے لیے شیخ کے آداب بیان کیے گئے ہیں بلکہ شیخ کے لیے ان لوازمات کا ذکر بھی کیا گیا ہے جو اسے اپنے مریدین کے ساتھ روا رکھنا چاہیئے۔ سلیم چشتی عوارف المعارف کے متعلق اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ یہ تصوف کی بہترین کتب میں شمار ہوتی ہے۔ تیرھویں صدی میں جب سلاسل کی تنظیم شروع ہوئی تو سہروردیہ سلسلے کے علاوہ دیگر سلسلوں نے بھی اس کا اپنالیا۔اس کتاب کی سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ ایک طرف تو تصوف کا پورا فلسفہ مدّون ہو گیا ہے اور دوسری طرف خانقاہی نظام کے متعلق تفصیلی بحث بھی سامنے آگئی ہے۔ عبد الماجد دریا آبادی مذکورہ کتاب سے متعلق لکھتے ہیں:

"شیخ سہروردی دیگر اکابرِ طریقت کی طرح اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تصفیۂ قلوب و تزکیۂ نفوس براہِ راست تعلیماتِ مصطفوی ﷺ کا ثمر ہے اور جو شخص اس سر چشمۂ ہدایت و رشد

سے جتنا زیادہ سیراب ہوا، اسی مناسبت سے صفائے قلب و تزکیۂ نفس میں بھی اس نے زیادہ ممتاز مرتبہ حاصل کیا۔" [۲۱۰]

علمِ تصوف میں کشف المحجوب کی اہمیت:

کوئی بھی طرزِ حیات محض چند اصولوں پر اپنی بنیاد نہیں رکھتا، اس کی بنیادوں میں وہ ٹھوس عوامل شامل ہوتے ہیں' جو اس مخصوص طرزِ فکر کو سہارا دیتے ہیں۔ اسلامی تصوف دوسرے مذاہب سے اصول مستعار لینے کے بجائے اسلام کی اصل روح قرآن وسنت پر اپنی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ اس کے مبادیات، ارتقاء، عناصر، اصولوں اور طرزِ فکر کو تصوف کی امہات الکتب ابو نصر سراج طوسیؒ کی کتاب اللمع فی التصوف (۹۸۷ء)، امام ابو القاسم القشیری کی رسالہ قشیریہ (۱۰۷۶ء)، شیخ علی بن عثمان ہجویری کی کشف المحجوب (۱۰۷۶ء)، شیخ عبد القادر جیلانی کی فتوح الغیب (۱۱۶۶ء) اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف (۱۲۳۴ء) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ابتدا میں ان پانچوں کتابوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان تمام کتب کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔

اسلامی تصوف کی امہات الکتب میں کشف المحجوب تاریخی اعتبار سے تیسرے نمبر پر ہے مگر اپنی متنوع خصوصیات کی بناء پر اس کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کتاب میں اسلامی تصوف کو اس کی اصل روح کے ساتھ اجاگر کیا گیا ہے۔ اس میں تصوف کو فلسفیانہ نقطہ نظر کے بجائے عقلیت پسندانہ رجحانات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ علی بن عثمانؒ نے ہر موضوع پر عقلی دلائل سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ فارسی زبان وادب میں اسلامی تصوف پر پہلی لکھی جانے والی کتاب شمار کی جاتی ہے، جس میں عوام وخواص کے اسلامی تصوف سے متعلق شکوک وشبہات کو رفع کیا گیا ہے اور پہلی مرتبہ برصغیر میں اسلامی تصوف کو اس کی اصل تعلیمات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب علمِ تصوف کے لیے مستند حوالہ ہے، جس کے متعلق خواجہ نظام الدین اولیاؒ نے فرمایا کہ جس کا کوئی مرشد نہ ہو اسے کشف المحجوب کے مطالعے سے مل جائے گا۔[۲۱۱] ملا جامیؒ فرماتے ہیں کہ کشف المحجوب اس فن کی مشہور ومعتبر کتاب ہے اور اس میں لطائف وحقائق جمع کر دیئے گئے ہیں۔[۲۱۲] احمد رفیق اختر لکھتے ہیں کہ تصوف کے چار بڑے ستون ہیں، سید الطائفہ جنید بغدادیؒ، شیخ عبد القادر جیلانیؒ، خواجہ ابو الحسن شاذلیؒ اور علی بن عثمان ہجویریؒ۔ ان میں سید ہجویری سب پر سبقت لے گئے ہیں، ان کی داخلی وخارجی کیفیتوں میں توازن پایا جاتا ہے۔ ان کی تحریر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں سائنسی نقطہ نظر کا عنصر ملتا ہے۔ جو کسی اور کے ہاں کم ملتا ہے۔[۲۱۳]

کشف المحجوب برصغیر میں اسلامی تصوف پر لکھی جانے والی اولین تصنیف ہے۔ مصنف نے اس میں مکمل صوفیانہ نظامِ فکر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ علاوہ ازیں اس میں اسلامی تصوف کے منبع، تاریخ اور اس کی مختلف صورتوں کے بیانیہ کا تنقیدی مطالعہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ قاضی جاوید کشف المحجوب کے زمانۂ تصنیف کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہجویریؒ کے عہد میں اسلامی تصوف کی دنیا تصاریفِ لیل ونہار کا شکار تھی۔ تصوف اللہ کے ساتھ فرد کا تعلق قائم کرنے کے بجائے فلسفیانہ موشگافیوں کا منبع بن رہا تھا۔ مذہب کے خارجی مظاہر اور قانون کی اہمیت داخلی صداقت کے حوالے سے کم کی جارہی تھی۔ صوفیا کی توجہ وحدت الوجود، فنا وبقا اور صحو وسکر کے مسائل پر تھی۔ شیخ ابو یزید بسطامیؒ کے فکر و عمل سے اسلامی تصوف میں ہندوانہ تصوف کے اثرات نمایاں ہونے لگے تھے، ایسے حالات میں حضرت علی بن عثمانؒ نے کشف المحجوب کے ذریعے اسلامی تصوف میں داخل ہونے والی بدعات کا خاتمہ کیا اور اس کا براہِ راست تعلق قرآن وسنت سے جوڑا۔[۲۱۴]

حضرت علی بن عثمانؒ کے نظامِ فکر کی بنیادی خصوصیت شریعت و طریقت میں ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔ وہ دونوں کو یکساں طور پر اہم سمجھتے ہیں، اسی لیے ایک کو دوسرے پر قربان کرنے کے بجائے ان میں تعلق قائم کرتے ہیں۔ حضرت علی بن عثمانؒ کشف المحجوب میں لکھتے ہیں کہ شریعت طریقت کے بغیر ریاکاری ہے اور حقیقت بھی بغیر امتزاجِ شریعت کے منافقت ہے، لہٰذا معرفت بغیر علمِ شریعت کے قبول کیے درست نہیں ہوسکتی اور شریعت بھی باطن کی درستی کے بناء محض دکھاوا ہے۔[۲۱۵]

کشف المحجوب کی اہمیت اس کے نام سے واضح ہوتی ہے، اس کتاب کا نام اس میں موجود موضوعات کو ظاہر کرتا ہے۔ کشف کے معنی ہیں "کھولنا" اور محجوب سے مراد ہے "چھپی ہوئی چیز" یعنی یہ کتاب اسرار سے پردہ اٹھانے والی ہے۔ ہجویریؒ اس کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ اس کتاب کا یہ نام رکھنے سے مقصود یہ ہے کہ معرفت کے موضوع اور اس کے مطالب کو عیاں کیا جائے۔ اہلِ بصیرت اس کا نام سن کر ہی اس کے موضوعات کا اندازہ لگا لیتے ہیں۔ اس میں رموز واسرارِ خداوندی کے حقائق بیان کیے گئے ہیں۔ جس طرح حجاب کا اٹھنا محجوب (پوشیدہ) کی موت ہوتا ہے، اسی طرح حجاب کا آنا مکاشف (ظاہر شدہ) کی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔[۲۱۶]

علمِ تصوف میں کشف المحجوب کی اہمیت میں اس کی ابواب بندی کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہ کتاب کل چونتیس ابواب پر مشتمل ہے، جو مزید کئی فصول پر مبنی ہے۔ اس کا ہر باب علم وحکمت کا خزینہ ہے، جس کی وضاحت کا حق اہلِ نظر ہی ادا کرسکتے ہیں۔ کشف المحجوب میں علم اور اس کی اقسام پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت علی بن عثمانؒ

علم کی دو بنیادی اقسام بیان کرتے ہیں۔ ا) علمِ الٰہی جو لامتناہی ہے۔ ۲) علمِ مخلوق جو متناہی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ اثباتِ علم میں علمِ حقیقت اور علمِ شریعت کو شامل کرتے ہیں۔ علمِ حقیقت کے تین ارکان ہیں۔ (ا) علمِ ذاتِ خداوندی اور اس کی وحدانیت پر اعتقاد، (۲) علمِ صفاتِ باری تعالی اور اس کی پابندی، (۳) رب العزت کے افعال و اعمال کا علم۔ اسی طرح علمِ شریعت کے بھی تین رکن ہیں۔ (ا) قرآنِ کریم، (۲) سنتِ رسول ﷺ، (۳) اجماعِ امت۔ کشف المحجوب کے دوسرے باب اثباتِ فقر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس سے مراد ہے دل کا دنیاوی آسائشوں اور خواہشات سے خالی ہونا ہے۔ یہ راہِ سلوک پر چلنے والوں کی نمایاں خوبی ہے۔ خرقہ پوشی کے باب میں وہ اسے تصوف کا عنصر قرار دیتے ہیں جس میں صوفیا کرام اونی لباس زیب تن کر کے ظاہری طور پر راہِ سلوک کا مسافر ہونے کا اعلان کرتے ہیں۔ ملامت کے باب میں حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ تصوف میں ملامت کے معنی ہیں خود کو برا بھلا کہنا اور اپنے اعمال پر خود احتسابی کرنا۔ حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ کے مطابق اس کی تین صورتیں ہیں۔ (ا) راست روی، (۲) قصد، (۳) ترک۔ ملامت کا باب خصوصی اہمیت کا حامل ہے، اس میں انھوں نے فخر و تکبر کو آفت اور حجاب قرار دیا ہے۔ وہ صوفی کو مثالی انسان کے طور پر دیکھنا چاہتے تھے جو دوسروں کے دکھاوے کے لیے کام نہ کرے بلکہ اپنے باطن کی اصلاح کے لیے کوشش کرے۔ بیسویں صدی کے مشہور فلسفی برٹرینڈ رسل کا کہنا ہے کہ بہترین انسانی خوبیوں کا اظہار صرف تصوف کے ذریعے ہی ممکن ہے۔[۲۱۷] کشف المحجوب میں مصنف کی تعلیمات ایک انسان کو مثالی روپ دھارنے کا لائحہ عمل دیتی ہے۔ کشف المحجوب میں تصوف کے باب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے اس نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے کہ لفظ صوفی کی تفہیم میں ہر فرد نے اس کے لغوی معنوں سے بحث کی ہے اور اس کے حقیقی معانی سے اغماض برتا ہے، اس کے اصل معنی قلب کی صفائی اور معاملات کی درستگی کے ہیں۔ اس باب کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں صوفی کے تین مدارج صوفی، متصوف اور مستصوف کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے۔ کشف المحجوب میں صحابہ کرامؓ میں خلفائے راشدین اور ان کی تعلیمات پر الگ باب قائم کیا گیا ہے، جس میں حضرت ابو بکرؓ کو اربابِ مشاہدہ کا امام، حضرت عمرؓ کو مجاہدہ کا امام، حضرت عثمانؓ کو تسلیم و رضا کا امام اور حضرت علیؓ کو اصولِ معرفت اور شریعتِ مصطفوی ﷺ کے تحفظ کے لیے آلام برداشت کرنے کا امام قرار دیا گیا ہے۔ کشف المحجوب کے آٹھویں سے تیرھویں باب میں اہلِ بیت میں سے اہلِ تصوف کے امام، حضرات اہلِ صفہؓ، تابعین، تبع تابعین اور صوفیائے متاخرین کے اماموں کا احوال اور ان کے ارشادات کو نقل کیا گیا ہے۔ گیارھویں صدی میں شیخ ابو سعید ابو الخیرؒ نے اپنی رباعیات، شیخ عبد اللہ ہرویؒ نے اپنی مناجات اور شیخ ہجویریؒ نے اپنی کشف المحجوب

کے ذریعے تصوف کے خیالات کو عوام تک پہنچا کر تصوف کے عوامی تحریک بننے اور سلاسل کے منظم ہونے کا سامان بہم پہنچایا۔[۲۱۸] کشف المحجوب کا چودھواں باب خصوصی اہمیت کا حامل ہے،اس میں تصوف کے بارہ فرقوں کا ذکر کیا گیا ہے ،جن میں دس مقبول اور دو مردود ہیں۔پہلے دس فرقوں میں محاسبیہ "ابو عبداللہ حارث بن اسد المحاسبی"، قصاریہ "ابو صالح ہمدم بن عمر القصار"، طیفوریہ " حضرت بایزید بسطامی"، جنیدیہ "ابو قاسم جنید بن محمد"، نوریہ "ابو الحسن احمد بن نوری" ،سہیلیہ " سہل بن عبد اللہ تستری" ، حکیمیہ "ابو عبداللہ محمد بن علی الحاکم ترمذی"،خرازیہ " ابوسعد خراز" ،خفیفیہ " ابوعبداللہ محمد بن شیرازی "اور سیاریہ " ابو عباس سیاری مروزی" شامل ہیں۔ان دس فرقوں کے بعد مصنف فرقہ حلولیہ کا ذکر کرتے ہیں،جس کا بانی حلمان دمشقی تھا،وہ اس بات کا قائل تھا کہ خدا انسان کے وجود میں حلول کرتا ہے۔اس فرقے کے پرچار کرنے والوں میں ابو سلمان کا نام مشہور ہے۔اس حوالے سے مصنف لکھتے ہیں:

> "میں نہیں جانتا کہ فارسی کون ہے اور ابو سلمان کون ہے اور انھوں نے کیا کیا اور کیا کہا ہے لیکن جو شخص تحقیق و توحید کے خلاف چلتا ہے،اس کو دین میں کچھ نصیب نہیں ہوتا اور جب دین جو اصل ہے،مضبوط نہ ہو تو تصوف جو اس کی شاخ ہے کسی طرح مفید نہیں ہو سکتا۔"[۲۱۹]

اس باب میں حلاجیہ فرقے کا بھی ذکر کیا گیا ہے،جو خود کو منصور حلاج کا پیروکار ظاہر کرتا ہے۔منصور حلاج حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک صوفی تھا، جس نے الٰہیات کے دقیق مسائل پیش کیے،اس کی زبان سے شطحیات ادا ہوئے ،جن کا ظاہری مفہوم داخلی معنوں سے مختلف تھا۔کشف المحجوب کے اس حصے میں حضرت علی بن عثمانؒ نے منصور حلاج کا دفاع کیا ہے۔وہ اس پر ہونے والے اعتراضات کے حوالے سے یہ مؤقف اپناتے ہیں کہ یہ اعتراض حقیقتِ معنی پر نہیں بلکہ محض عبارت پر ہے۔یہاں نکتہ چینی کرنے والوں نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا ہے کہ غلبہ حال میں صوفی اس قدر مغلوب ہو جاتا ہے کہ ادائے عبارت پر اسے اختیار نہیں رہتا۔چنانچہ اہلِ نظر نے ہمیشہ منصور حلاج کی عظمت و شان کا اعتراف کیا ہے اور ان کے کثرتِ اجتہاد و ریاضت کا تسلیم کیا ہے مگر منصور حلاج کے پیروکار ان کے اقوال کی غلط تشریح کر کے دین میں بگاڑ ڈال رہے تھے،اسی بناء پر حضرت علی بن عثمانؒ نے انھیں باطل قرار دیا ہے۔[۲۲۰] علمِ تصوف میں یہ کشف المحجوب کی اہم ترین خصوصیت ہے کہ اس میں تصوف کے ہر مضمون کی طرح وحدت الوجود اور قضا قدر جیسے مشکل موضوعات کو بھی قرآن و سنت سے ثابت کیا گیا اور شریعت

کے خلاف جتنے بھی مکاتبِ فکر گیارھویں صدی میں رائج تھے، ان کی دلائل کے ساتھ بھرپور نفی کی گئی ہے۔ اس صدی میں معتزلہ و قرامطہ جیسے باطل فرقوں نے تصوف کو غیر شرعی معاملات و بدعات سے پُر کر دیا تھا، اسی کے ساتھ ساتھ فرقہ حشویہ (اہلِ تجسیم جو اللہ تعالیٰ کے جسم کے قائل تھے) اور فرقہ مشبہیں (اللہ تعالیٰ کے عام لوگوں سے مشابہ جسم کے قائل) نے عام لوگوں کو گمراہ کرنے میں اپنا کردار ادا کیا، ان تمام گروہوں کو حضرت علی بن عثمانؒ نے باطل قرار دیا۔ اس حوالے سے واحد بخش سیال لکھتے ہیں:

> "داتا ایسا کلہاڑا لے کر آئے کہ تمام باطل فرقوں کا قلع قمع کر کے تصوف کو حقیقی اسلامی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت شیخ نے اسلام کی ہر بات اور ہر رکن کے حقیقی باطنی معانی و مطالب بیان فرمائے ہیں۔" [۲۲۱]

کشف المحجوب میں گیارہ پردوں عرفانِ الٰہی، توحید، نماز، محبت، زکوٰۃ، جود و سخا، روزہ، بھوک اور اس کے متعلقات، حج، کشف و مشاہدہ، آدابِ صحبت، اصطلاحاتِ صوفیا اور سماع کے حوالے سے ابواب بھی قائم کیے گئے ہیں۔ کشف المحجوب انسانی رویوں کو سماجی و معاشرتی سطح پر متوازن بنانے میں رہنمائی فراہم کرتی ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کی دور رس نگاہ معاشرتی زندگی کو اس قدر اہمیت دیتی تھی کہ مذکورہ کتاب میں معاشرتی زندگی کے آداب، محبت اور اس کے آداب و احکام کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ دین و دنیا کے جملہ امور کی زینت ادب سے ہے۔ کھانے کے آداب میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کھانے پینے میں حد سے نہ بڑھا جائے اور جب بھی تناول کرے تو کسی اور کو بھی شریکِ طعام کرے۔ اسی طرح انھوں نے نیند، گفتگو اور سوال کرنے کے بھی آداب بیان کیے ہیں۔ ان کے نزدیک کھانا انتہائی بھوک کی حالت میں کھایا جائے، نیند کے غلبے کی صورت میں سویا جائے کیونکہ زیادہ سونا اللہ سے حجاب میں جانے کے مترادف ہے اور زیادہ بولنا بھی بہت سی خرابیوں کا موجب بنتا ہے۔

کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے جنید بغدادیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تصوف کی بنیاد آٹھ خصلتوں پر ہے۔ جو انبیاء کرامؑ کی ذاتی صفات سخاوت حضرت ابراہیمؑ، رضا حضرت ایوبؑ، صبر حضرت یعقوبؑ، اشارہ حضرت زکریاؑ، غربت (پردیس) حضرت یحییٰؑ، صوف پہننا حضرت موسیٰؑ، سیر (سیاحت) حضرت عیسیٰؑ اور فقر حضرت محمد ﷺ کی صفات ہیں۔ [۲۲۲] اس کتاب اور صاحبِ کتاب کے معاملات دونوں میں ان خصلتوں کی نمائندگی ملتی ہے۔ جود و سخا پر مذکورہ کتاب میں پورا باب موجود ہے، حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک سخی وہ ہے جو اپنے پرائے کا فرق روا رکھ کے دے اور جواد وہ ہے جو بغیر کسی فرق کے سب کی ضرورت کو پورا کرے۔ صوفی سخی ہوتا ہے وہ ہر

سوالی کی ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ معاشرے میں موجود معاشی تفاوت کو کم کیا جاسکے۔ رضا اور صبر تصوف کے لازمی جزو ہیں، صوفی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اللہ کی رضا میں راضی رہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ اپنے مرشد حضرت ابوالفضل ختلیؒ کی نصیحت درج کرتے ہیں، جس میں انھیں رضا و صبر کا دامن تھامنے کی تلقین کی گئی ہے۔ان کے مرشد کی نصیحت تھی۔

> "اے فرزند! میں تجھے ایمان و یقین کا وہ راز تلقین کرتا ہوں کہ اگر تو اس پر عامل ہو جائے تو تمام آفات سے محفوظ رہے گا۔ خدا کی طرف سے جو آفت یا رحمت جس مقام اور جس حال میں پیش آئے اس کے آگے سر تسلیم خم کرنا اور دل میں آزردہ نہ ہونا۔" ۲۲۳

کشف المحجوب میں صوف یعنی گڈری پہننے کے حوالے سے بھی پورا باب موجود ہے، جس میں حضرت علی بن عثمانؒ کا ذاتی نقطہ نظر یہ ہے کہ گڈری پہن کر بہت سے ظاہر دار عزت پاتے ہیں اور حقیقی درویش لوگوں کی جانب سے طنز و تشنیع کا نشانہ بنتے ہیں۔ حضرت علی بن عثمانؒ کا یہ رویہ تھا کہ جب اللہ نے گڈری پہنائی تو پہن لی اور جب اتروائی تو اتار دی۔ یعنی اس کے پہننے سے مقصود اپنے دل کو دنیا اور اس کی محبت سے خالی کرنا ہے نہ کہ دین کی آڑ میں دنیا کمانا۔

سیر و سیاحت کے بغیر انسانی زندگی کی تکمیل ممکن نہیں، مشہور مقولہ ہے کہ سفر وسیلۂ ظفر ہے۔ سفر کے دوران ہونے والے تجربات سے انسان بہت کچھ سیکھتا ہے، اس کے ذریعے انسانی شخصیت مکمل ہوتی ہے۔ اسلامی تعلیمات سے بھی سفر کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ قرآنی آیات اور احادیث میں اس کی مختلف حوالے ملتے ہیں، جنید بغدادیؒ نے اسے حضرت عیسیٰؑ کی مثال سے اسلامی تصوف کی خصلت قرار دیا ہے۔ مسلمانوں نے دنیاوی فائدوں تجارت، فتوحات کے علاوہ روحانی اور تعلیمی مقاصد کے تحت کئی سفر کیے۔ صوفی اور درویش پیرِ کامل کی تلاش میں نکلتے تھے، اسی کے ساتھ ساتھ دین کی اشاعت کے لیے بھی کئی بزرگوں نے سفر کیے۔ کشف المحجوب کے مطالعے سے حضرت علی بن عثمانؒ کی زندگی میں سفر کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے، انھوں نے اپنی زندگی میں کئی سفر کیے اور مسلسل کئی سال سفر میں رہنے کے باوجود کوئی جمعہ مسجد کے علاوہ ادا نہ کیا۔ کشف المحجوب کے مطالعے سے قاری کو علم ہوتا ہے کہ صاحب کتاب نے ماوراء النہر، آذربائیجان، خراسان، نیشاپور، سرخس، طوس، شام، عراق، خوزستان، فارس، فرغانہ، میہنہ، مرو، ترکستان اور ہندوستان وغیرہ کی سیاحت کی۔ آپ کی کتاب میں ان اسفار کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ مثلاً آپ کے ذہن میں ایک الجھن پیدا ہوئی، باوجود کوشش کے جب وہ حل نہ ہو سکی تو آپ نے خراسان کا سفر اختیار کیا۔ راستے میں رات گزارنے کے لیے ایک خانقاہ میں اقامت اختیار کی۔ وہاں کچھ جاہل صوفی موجود تھے جنھوں نے

حضرت علی بن عثمانؒ کا خوب مذاق اڑایا۔ انھیں کھانے کو سوکھی روٹی دی، وہ خود پھل نوش کرتے تھے اور ان کی طرف چھلکے پھینکتے تھے۔ ان کی ان حرکات کی وجہ سے حضرت علی بن عثمانؒ کو قلبی سکون نصیب ہوا اور ان کی مشکل آسان ہوئی۔ اس رویے سے حضرت علی بن عثمانؒ پر یہ راز عیاں ہوا کہ بعض اوقات لوگوں کی ملامت اور بد سلوکی بھی انسان کے لیے ضروری ہے ورنہ وہ خواہ مخواہ تکبر اور فخر میں مبتلا ہو جاتا ہے۔[۲۲۴] آر۔ اے نکلسن نے کشف المحجوب کا انگریزی میں ترجمہ کیا، اس کے مقدمے میں وہ مصنف کے سفروں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"He mentions a great number of shaykhs whom he had met conversed with in the course of his wanderings.He travelled far and wide through the Muhammadan empire from Syria to Turkistan and from the Indus to the Caspian sea.[225]

کشف المحجوب میں مصنف نے خراسان کے نو صوفیہ کے اسماءِ گرامی اور ان کا مختصر تذکرہ بھی کیا ہے۔ وہ اس کے متعلق مزید لکھتے ہیں کہ میں نے تین سو مردانِ خدا خراسان میں ایسے پائے جو آفتاب و ماہتابِ طریقت تھے۔[۲۲۶] روسی مستشرق پروفیسر ژوکوفسکی (Zhukousky) نے کشف المحجوب کا فارسی متن ایڈٹ کیا، جو اس کی وفات کے بعد ۱۹۲۶ میں لینن گراڈ سے شائع ہوا۔ اس کے مقدمے میں مدون نے ہجویریؒ کی سیاحت اور اس کی افادیت پر یوں اظہارِ خیال کیا ہے۔

The many-sided development of Jullabi was fostered in a materialdegree by his travels and in his time he travelled much.He visitedmany parts of the Musalman world and thus came into contact withleading religious men and sufis of his day.....In such manner heacquired that varied and vivid material which he used later in hisstories of different shaykhs and generally in his broad and illuminatingjudgement of diverse questions and sufistic teaching.[227]

کشف المحجوب میں حضرت محمد ﷺ کی صفت اور تصوف کی آخری خصلت فقر کو حضرت علی بن عثمانؒ نے دو ابواباثباتِ فقر اور فقر و صفوت کی فضیلت میں اختلاف میں بیان کیا گیا ہے۔ ان کے نزدیک فقر کی بہت فضیلت ہے اور اس سے مراد دل کا اللہ کے علاوہ ہر آلائش سے پاک ہونا ہے اور یہ راہِ سلوک پر چلنے والوں کی نمایاں خوبی ہے۔

خواجہ رضی حیدر کے مطابق علم اپنی اساس میں معلوم ہوتا ہے اور بتائی گئی حقیقت کا اقرار و اثبات کرتا ہے جبکہ تصوف انسان کی اندرونی کلیت کو گرفت میں لے کر ایسی یکجائی بر آمد کرتا ہے، جو معرفتِ نفس کہلاتی ہے اور ارتفاعِ نفس میں معاون و نافع ہوتی ہے۔ معرفتِ حقائق جو تعقل و تخیل کی یکجائی میں مضمر ہے، دراصل ولایت کا زینہ ہے اور حضرت علی بن عثمانؒ اپنی تعلیمات کے آئینے میں ولایت کے صورت گر ہیں۔[۲۲۸] عالم اپنے عمل کو اپنی زبان اور قلم سے بیان کرتا ہے اور عارف اپنی معرفت کو اپنے حال و عمل سے ظاہر کرتا ہے حضرت علی بن عثمانؒ کی شخصیت میں علم و معرفت دونوں کا ملاپ دکھائی دیتا ہے، جس نے آپ کی زبان و حال کو ارفع مقام عطاء کیا، یہی وجہ تھی کہ ان سے مل کر عوام کے قلوب کا قبلہ درست ہو جاتا تھا۔[۲۲۹]

کشف المحجوب کی لسانی اہمیت:

کسی بھی کتاب کی اہمیت میں اس کی زبان اہم کردار ادا کرتی ہے کیونکہ اسلوب ہی وہ پیمانہ ہے جو موضوع کی افادیت کو اجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ مصنف کی پہچان بھی بنتا ہے۔ اگر اندازِ بیان پیچیدہ اور مبہم ہو تو موضوع خواہ کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو قارئین کے لیے اس میں دل چسپی کا کوئی سامان موجود نہیں ہوتا۔ کشف المحجوب کی لسانی اہمیت مسلم ہے۔ یہ مصنف کے وسیع مطالعے اور موضوع پر ان کی گرفت کی غماز ہے۔ اس کتاب کے آخری ابواب لسانی اور علمی حیثیت سے اہم ہیں۔ بقول ملک الشعراء بہار کشف المحجوب فارسی کے سبک قدیم کا نادر نمونہ ہے اور سامانی دور کی نثر کے قریب تر ہے، اگرچہ اس سے بدرجہا بالاتر اور اصل تر ہے۔[۲۳۰]

حضرت علی بن عثمانؒ کی کشف المحجوب کے مقدمے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ انھیں شعر و شاعری سے شغف تھا، انھوں نے ایک دیوان بھی تصنیف کیا تھا جو کسی فرد نے مطالعے کی غرض سے لے کر اپنے نام سے منسوب کر لیا تھا۔ یوں اہلِ علم اس سے محروم ہو گئے کشف المحجوب میں انھوں نے متعلقہ اشعار کے ذریعے بھی اپنا مدعا پیش کیا ہے۔ شعر کے متعلق ان کا خیال ہے۔ "شعر سننا مباح ہے آنحضور ﷺ نے اشعار سنے

ہیں، صحابہ کرام نے بھی اشعار سنے اور کہے ہیں"۔[231] وہ مزید لکھتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے۔"بعض اشعار حکمت ہیں اور حکمت مومن کی گم شدہ میراث ہے، جہاں بھی پائے وہی اس کا زیادہ مستحق ہے"۔[232] محمد ہمایوں عباس لکھتے ہیں کہ فارسی کی اس کتاب میں ۶۹ سے زیادہ بیت موجود ہیں جب کہ فارسی میں صرف ایک شعر ہے گویا فارسی کی کتاب میں عربی شاعری کے ذریعے اپنے ادبی ذوق کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔[233] کشف المحجوب کی زبان سعدی اور حافظ کی قدیم فارسی زبان سے ہٹ کر ملک خراسان کی زبان ہے۔ جس کا محاورہ سمجھنے میں کافی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے ۔مصنف نے اس دور کے فنِ تحریر کے مطابق قافیہ سنجی سے کام لیا ہے، جس کی وجہ سے کتاب کی عبارات بڑی حد تک منظوم نثر کی صورت اختیار کر گئی ہے۔[234] کشف المحجوب فارسی زبان و ادب میں علم و حکمت کا بیش بہا خزینہ ہے۔ یہ فصاحت و بلاغت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔اس کے مطالعے سے مصنف کی اپنی زبان پر گرفت کا احساس ہوتا ہے۔

کشف المحجوب اور دوسری امہات الکتب:

کشف المحجوب نے گیارھویں صدی میں اسلامی تصوف میں رائج غلط روایات اور بدعات کا خاتمہ کیا اور اس کی ترقی کی راہوں کو کھولا۔ یہ کتاب تمام امہات الکتب میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔کتاب اللمع اور رسالہ قشیریہ اس سے قبل لکھی گئی۔ان دونوں میں مصنفینِ کرام کا یہ انداز ہے کہ انھوں نے ایک موضوع پر قرآنی آیات و احادیث اور اقوالِ صوفیا سے حوالے درج کر دیئے ہیں لیکن اپنی ذاتی رائے کا اظہار نہیں کیا، جب کہ اس کے برعکس حضرت علی بن عثمانؒ ان تینوں حوالوں سے دلائل دینے کے بعد اپنی ذاتی رائے کا بھی بیان کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنے علم، تجربے، مجاہدے اور اجتہاد کے ذریعے ایک نئی راہ نکالی ہے۔کتاب اللمع میں حضرت سراج طوسیؒ نے ادب کے حوالے سے انسانوں کے تین طبقے بیان کیے ہیں۔ ایک طبقہ اہلِ دنیا کا ہے جن کے نزدیک ادب نام ہے فصاحت، بلاغت، حفظِ علوم و فنون و اسمائے ملوک و اشعارِ عرب کا۔ دوسرا طبقہ اہلِ دین کا ہے، جس کے نزدیک ادب سے مراد عبادتِ جوارح و حفاظتِ حدود و ترکِ شہوت و ریاضتِ نفس ہے۔ تیسرا طبقہ اہلِ خصوص کا ہے، اس کے یہاں ادب سے مراد طہارتِ دل، مراعاتِ سر، وفائے عہد، نگہداری وقت، نیکو کرداری اور وقتِ حضور و مقامِ قرب ہے۔[235] جب کہ حضرت علی بن عثمانؒ نے معاشرتی زندگی میں سالک کے لیے آداب بیان کیے ہیں۔ انھوں نے محبت اور اس کے احکام، اقامت میں صحبت کے آداب، سفر میں آدابِ صحبت، کھانے و چلنے کے آداب، سونے اور کلام

کرنے کے آداب، سوال کرنے اور ترک کرنے کے آداب کے ساتھ ساتھ نکاح کرنے اور مجرد رہنے کے آداب بیان کر کے صوفی کے لیے پوری زندگی کا منشور مرتب کر دیا ہے، اسی بنا پر کشف المحجوب کو تصوف کے آئین کا درجہ بھی دیا جاتا ہے۔

امہات الکتب میں کشف المحجوب کی اہمیت اس حوالے سے بھی ہے کہ اس میں لفظ صوفی کی تفہیم اس کے معنی کے لحاظ سے کی گئی ہے، اس سے قبل لکھی جانے والی کتابوں میں صوفی کے مادہ اشتقاق پر توجہ دی گئی ہے کہ یہ لفظ صفہ، سوفی، صفوی، صفا وغیرہ سے بنا ہے، جب کہ اس کے برعکس حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ سب نے اس کے لغوی معنی پر توجہ دی ہے اور اس کے حقیقی معنی کو نظر انداز کر دیا ہے۔ صحابہ کے بعد جب دنیا کی صفائی جاتی رہی تب اہلِ نظر نے اپنے لیے صوفی کا لفظ استعمال کیا جس کے معنی قلب کی صفائی اور درستگی کے ہیں۔کشف المحجوب میں تصوف کے بارہ فرقے بیان کیے گئے ہیں اور باطل فرقوں کو دلائل کے ساتھ رد کیا گیا ہے، یہ رویہ کسی اور امہات الکتب میں نہیں ملتا۔

کشف المحجوب اور رسالہ قشیریہ کا سنہ تالیف ایک ہی ہے۔کشف المحجوب میں امام ابوالقاسم القشیری کا حوالہ بھی ملتا ہے۔ڈاکٹر پیر محمد حسن مترجم و محشی رسالہ قشیریہ لکھتے ہیں کہ ہجویری نے کشف المحجوب میں قشیری کے رسالہ کا تتبع کیا ہے اور بعض ایسے امور سے بحث کی ہے، جن کا رسالے میں کوئی ذکر نہیں۔[۲۳۶] محمد حسن کی اس رائے کو سامنے رکھ کر کشف المحجوب کا مطالعہ کیا جائے تو یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ اس میں رسالہ کا تتبع نہیں کیا گیا۔رسالہ قشیریہ کے انداز اور کشف المحجوب کے اندازِ تحریر میں نمایاں فرق موجود ہے۔اس حوالے سے ژوکوفسکی کی یہ رائے ہے کہ بے شک یہ دونوں کتابیں ایک ہی صدی میں لکھی گئی ہیں مگر کشف المحجوب میں رسالہ کا تتبع نہیں کیا گیا۔[۲۳۷] اس حوالے سے عبد الماجد دریا آبادی کی یہ رائے ہے کہ ان دونوں کتابوں کا زمانۂ تالیف پانچویں صدی ہجری کا وسط ہے۔رسالہ قشیریہ عربی زبان میں لکھا گیا ہے اور کشف المحجوب فارسی میں تصوف کی پہلی کتاب ہے۔ان دونوں کا موضوع بھی ایک ہی ہے لیکن دونوں کے اندازِ تحریر میں یہ فرق ہے کہ ابوالقاسم قشیریؒ نے زیادہ تر متقدمین کے اقوال و حکایات کے نقل کر دینے پر اکتفا کیا ہے جب کہ اس کے برخلاف مخدوم ہجویریؒ محققانہ و مجتہدانہ انداز سے اپنے ذاتی تجربات، واردات، مکاشفات و مجاہدات وغیرہ کو بھی قلمبند کرتے جاتے ہیں اور مباحثِ سلوک پر ردو قدح کرنے میں بھی تامل نہیں کرتے۔ان کی کتاب کی حیثیت محض مجموعۂ حکایات و روایات کی نہیں بلکہ ایک مستند محققانہ تصنیف کی ہے۔[۲۳۸] مثلاً

فقر کے باب میں انھوں نے مختلف احادیث اور اقوالِ صوفیا کے بعد اپنی رائے کا اظہار کیا ہے کہ فقر دل کا اللہ کے لیے خالص ہونا ہے اور دنیا اور اس کی محبت سے پہلو تہی کرنا ہے۔[۲۳۹] وہ اثباتِ فقر کے باب میں فقر و غنا کی فضیلت میں اختلاف پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ صوفیا کے ایک گروہ کا ماننا ہے کہ فقر غنا سے افضل ہے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ غنی صرف اللہ کی ذات ہے اور غنا کی صفت بھی اسی کو سزاوار ہے اس لیے غنا کو فضیلت حاصل ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کی رائے یہ ہے کہ نام غنا صرف اللہ تعالیٰ ہی کے لائق ہے اور مخلوق اس نام کی مستحق نہیں اور فقر کا نام خلقت کے لیے ہی سزاوار ہے، حق تعالیٰ پر اس کا اطلاق نہیں۔ کسی فرد کو جب غنی کہا جاتا ہے تو وہ حقیقی غنی جیسا نہیں ہو سکتا ۔انسانوں کا غنا اللہ کی طرف سے دیئے گئے اسباب کی بدولت ہے۔ اسی لیے غنا صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ہے اور انسانوں کے لیے فقر کا لفظ ہی مناسب ہے۔[۲۴۰]

کشف المحجوب کے ساتھ فتوح الغیب اور عوارف المعارف کو بھی امہات الکتب میں شمار کیا جاتا ہے۔فتوح الغیب کا انداز خطیبانہ ہے، اس میں سالک کو مخاطب کر کے وعظ کیا گیا ہے۔اس میں حضرت عبد القادرؒ نے جس موضوع کو جتنا اہم تصور کیا ہے اسے اتنے ہی تواتر سے بیان کیا ہے۔ مثلاً صبر و شکر، خوف و رجا جیسی اصطلاحاتِ تصوف کو مختلف مقالات میں بارہا بیان کیا گیا ہے۔اس کتاب میں منطقی ربط بھی ناپید ہے۔ جس کی وجہ سے اسلامی تصوف کی مکمل تصویر سامنے نہیں آتی۔ بہت سے اہم موضوعات کو مصنف نے نظر انداز کر دیا ہے ،جب کہ اس کے برعکس کشف المحجوب کو تصوف کا آئین قرار دیا جاتا ہے، جس میں حضرت علی بن عثمانؒ نے ہر موضوع کو بیان کیا ہے اور اس سے پورا پورا انصاف بھی کیا ہے۔انھوں نے سالک کے لیے پوری راہِ تصوف کو کھول دیا ہے۔انھوں نے نہ صرف اصطلاحاتِ تصوف پر روشنی ڈالی ہے بلکہ معاشرتی زندگی کے آداب، معاملاتِ تصوف، سماع کی حقیقت، صحابہ کرام اور ائمہ کرام کی زندگیوں سے مثالیں بھی درج کی ہیں۔

عوارف المعارف اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے اس میں صوفیانہ زندگی بسر کرنے کے اہم اور رہنما اصول درج کیے گئے ہیں۔ خصوصاً خانقاہی نظامِ زندگی کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ تصوف اور اس کے آداب کو بھی بیان کیا گیا ہے مگر آداب کے اس حصے کو کشف المحجوب میں صراحتاً پیش کیا گیا ہے۔ ان کتب کا کشف المحجوب سے تقابل کیا جائے تو یہ عنصر بھی سامنے آتا ہے کہ ان میں علم اور اس کی حقیقت پر وضاحت سے روشنی نہیں ڈالی گئی جب کہ ان کے برعکس کشف المحجوب کا پہلا باب "اثباتِ علم" کے عنوان سے ہے جس میں سب سے پہلے ارشادِ الٰہی درج کیا گیا ہے: "بلاشبہ اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں عالم لوگ ہی ڈرتے ہیں"۔[۲۴۱] نبی پاک ﷺ کا فرمان ہے: "علم

کی تلاش کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے"۔[۲۴۲] حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ علوم بہت سے ہیں اور انسانی عمر قلیل ہے۔ انسان سارے علوم تو حاصل نہیں کر سکتا البتہ اتنا علم ہونا ضروری ہے جس سے عمل درست ہو سکے۔ انھوں نے علمِ نجوم کا ذکر کیا ہے، جس کی مدد سے دن اور رات کے اوقات کا علم حاصل کیا جاتا ہے اور ان کا اتنا علم ہونا ضروری ہے جس سے نماز کی ادائیگی کے درست اوقات معلوم ہو سکے۔ اسی کے ساتھ ساتھ علمِ طب کا حوالہ دیا گیا ہے۔ یہ انسانوں کی زندگی کا لازمی جزو ہے۔ اس لیے اتنا علم ہونا ضروری ہے جو بیماری سے مدافعت کرنے اور اس کے علاج میں مدد دے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک اس دنیا میں رہنے کے لیے ریاضی کا علم سیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ لین دین میں مدد کرتا ہے۔ اس کے جاننے بغیر زندگی کا سامان کرنا مشکل ہے۔ علمِ ریاضی کا جاننا حقوقِ ریاست اور حقوق العباد کی ادائیگی میں تعاون کا باعث ہے۔[۲۴۳] علم فقہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کو جانے بغیر عبادت کرنے والا اس بیل کی مانند ہوتا ہے جو کولھو میں دن رات چکر کاٹتا رہتا ہے اور اس مقام سے باہر نہیں نکل سکتا۔ آپ نے دو گروہوں کا ذکر کیا جن میں سے ایک گروہ علم کو عمل پر ترجیح دیتا ہے اور دوسرا گروہ عمل پر علم کو فوقیت دیتا ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک یہ دونوں گروہ باطل ہیں کیونکہ علم کے بغیر عمل کا فائدہ نہیں، اسی طرح بغیر عمل کے علم کارآمد نہیں، یہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔[۲۴۴]

کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے تحقیق اور اس کی اہمیت پر زور دیا ہے، ان کا خیال ہے کہ جب اہلِ علم تحقیق کو چھوڑ کر تقلید کو اپنا لیتے ہیں تو تحقیق ان سے منہ موڑ لیتی ہے۔ علم صرف تحقیق اور محنت سے حاصل کیا جاتا ہے، انھوں نے مزید فرمایا ہے کہ معرفت صرف اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جس پر اللہ کا فضل ہو کیونکہ اللہ ہی دلوں کو کشادہ کرتا ہے اور وہی ان پر مہر بھی لگاتا ہے۔ تدبر و تفکر اور تحقیق و جستجو سے سالک راہِ سلوک کی منازل طے کر سکتا ہے۔

کشف المحجوب کی علمی اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ بلند مرتبت صوفیا کرام نے اس کی نہ صرف تعریف کی بلکہ اپنی تصانیف میں اس کے حوالے بھی درج کیے۔ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ اپنے مکتوبات میں جگہ جگہ اس کا حوالہ درج کرتے ہیں، اسی کے ساتھ ساتھ حضرت جہانگیر اشرف سمنانیؒ کے ملفوظات کی کتاب میں بھی اس کے حوالے درج ہیں۔[۲۴۵]

مختصراً، کشف المحجوب علمِ تصوف میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے، یہ فارسی میں لکھی گئی تصوف کی پہلی کتاب ہے جس نے سب سے پہلے برصغیر میں اسلامی تصوف کو متعارف کروایا۔ اس کتاب میں طریقت و شریعت کا حسین

امتزاج دکھائی دیتا ہے، جس میں ایک کی سچائی کو دوسرے پر قربان کرنے کے بجائے ان دونوں میں ربط پیدا کیا گیا ہے۔ دورِ حاضر میں بھی اس کی اہمیت اسی طرح ہے جیسے گیارھویں صدی میں تھی، آج جب تصوف میں بہت سی غیر شرعی رسومات وبدعات کا دخل ہو چکا ہے، ایسے میں کشف المحجوب ان تمام کا نہ صرف رد کرتی ہے بلکہ تصوف کی اصل روح کو سامنے لاتی ہے۔ یہ کتاب عصرِ حاضر کے تقاضوں سے نپٹنے کا سلیقہ بھی جاتی ہے، اسی بناء پر اسے نہ صرف علمِ تصوف میں اہمیت حاصل ہے بلکہ یہ تمام امہات الکتب پر بھی فوقیت رکھتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ شمس الدین عظیمی، احسان و تصوف (ملتان: شعبہ علوم اسلامیہ بہاءالدین زکریا یونی ورسٹی، ۲۰۰۴)، ص ۱۔

۲۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخِ تصوف (لاہور: دارالکتاب اردو بازار، ۲۰۰۹)، ص ۳۔

۳۔ احسان الحق چیمہ، تصوف فلسفہ اور تاریخ (لاہور: تفہیم دین پبلشرز، ۲۰۰۱)، ص ۲۷۶۔

۴۔ لطیف اللہ، تصوف اور سریت (لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۶)، ص ۲۵۔

۵۔ کارل ڈبلیو ارنسٹ (Karl W . Ernst)، *The Shambhala Guide to Sufism* (نئی دہلی: روپا اینڈ کمپنی، س،ن)، ص ۲۱۔

۶۔ این میری شمل (AnnemarieSchimmel)، *Mystical Dimensions Of Islam* (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۶)، ص ۴۔

۷۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۸،۷۔

۸۔ شمس الدین عظیمی، ص ۲۴۔

۹۔ عبدالخالق، یوسف شیدائی، مسلم فلسفہ (لاہور: عزیز بک ڈپو، ۲۰۰۰)، ص ۹۱۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۹۳۔

۱۱۔ شمس الدین عظیمی، ص ۲۵۔

۱۲۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۰۰۔

۱۳۔ کارل ڈبلیو ارنسٹ (Karl W . Ernst)، ص ۲۶۔

۱۴۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۰۷۔

۱۵۔ خلیق احمد نظامی، تاریخِ مشائخ چشت (لاہور: مشتاق بک کارنر، س،ن)، ص ۵۵۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۵۵۔

۱۷۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۲۳۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۲۳۔

۱۹۔ این میری شمل، ص ۲۳

۲۰۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۳۸ تا ۱۳۱۔

۲۱۔ خلیق احمد نظامی، ص ۸۸۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۸۸۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۵۴۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۰۱۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰۷۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۱۳۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۱۲۰

۲۸۔ کارل ڈبلیو ارنسٹ (Karl W . Ernst)، ص ۲۵۔

۲۹۔ لطیف اللہ، ص ۲۳۰، ۲۳۱۔

۳۰۔ خلیق احمد نظامی، ص ۱۳۳۔

۳۱۔ شہاب الدین سہر وردی، عوارف المعارف، مترجمہ' شمس بریلوی (کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، ۱۹۸۹)، ص ۱۷ تا ۱۴۔

۳۲۔ ابو نصر سراج، کتاب اللمع فی التصوف، مترجمہ' پیر محمد حسن (اسلام آباد: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی یونی ورسٹی، ۲۰۰۶)، ص ۱۔

۳۳۔ مارٹن لنگز (Martin Lings)، *What is Sufim?* (لاہور: سہیل اکیڈیمی، ۱۹۸۳)، ص ۶۳۔

۳۴۔ ابو نصر سراج، مترجمہ' پیر محمد حسن، ص ۴۔

۳۵۔ عبد الماجد دریا آبادی، تاریخِ تصوف (جہلم: بک کارنر، ۲۰۱۶)، ص ۱۶، ۱۷۔

۳۶۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۳۲۶۔

۳۷۔ ابو نصر سراج، کتاب اللمع فی التصوف، مترجمہ' محمد شاہ چشتی (لاہور: ادارہ پیغام القرآن،

۲۰۰۸)، ص۵۶۔

۳۸۔ ایضاً، ص۵۶۔

۳۹۔ ایضاً، ص۵۷۔

۴۰۔ عبدالماجد دریا آبادی، ص۳۰۔

۴۱۔ ابو نصر سراج، مترجمہ' محمد شاہ چشتی، ص۱۰۷۔

۴۲۔ ایضاً، ص۱۰۷۔

۴۳۔ ایضاً، ص۱۰۷۔

۴۴۔ ایضاً، ص۱۰۷۔

۴۵۔ ایضاً، ص۱۰۷۔

۴۶۔ یوسف سلیم چشتی،، ص۳۳۹۔

۴۷۔ ابو نصر سراج، مترجمہ' محمد شاہ چشتی، ص۱۸۵۔

۴۸۔ ایضاً، ص۱۸۵۔

۴۹۔ یوسف سلیم چشتی، ص۳۴۰۔

۵۰۔ عبدالماجد دریا آبادی، ص۳۵۔

۵۱۔ ایضاً، ص۳۵۔

۵۲۔ ابو نصر سراج، مترجمہ' محمد شاہ چشتی، ص۲۱۰۔

۵۳۔ ایضاً، ص۲۷۰،۲۶۹۔

۵۴۔ ایضاً، ص۴۲۶۔

۵۵۔ ایضاً، ص۴۲۶۔

۵۶۔ ایضاً، ص۴۲۷۔

۵۷۔ ایضاً، ص ۴۳۲۔

۵۸۔ یوسف سلیم چشتی، ص۳۲۸۔

۵۹۔ ابو نصر سراج، مترجمہ' محمد شاہ چشتی،۴۸۶۔

۶۰۔ ایضاً، ص ۵۰۴۔

۶۱۔ ایضاً، ص ۵۰۵۔

۶۲۔ ایضاً، ص ۵۱۷، ۵۱۴۔

۶۳۔ ایضاً، ص ۵۷۷۔

۶۴۔ ایضاً، ص ۵۶۳۔

۶۵۔ ایضاً، ص ۶۵۴۔

۶۶۔ ایضاً، ص ۳۶۰، ۳۵۹۔

۶۷۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۳۲۷۔

۶۸۔ ایضاً، ص ۳۲۸۔

۶۹۔ ایضاً، ص ۴۷۱۔

۷۰۔ ابوالقاسم قشیری، رسالہ قشیریہ، مترجمہ' وسیم اکرم (لاہور: مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۶)، ص ۱۷۔

۷۱۔ ایضاً، ص ۱۷۔

۷۲۔ ایضاً، ص ۵۰۔

۷۳۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۴۷۶۔

۷۴۔ ابوالقاسم قشیری، ص ۷۷۔

۷۵۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۴۷۶۔

۷۶۔ ایضاً، ص ۴۷۹ تا ۴۸۱۔

۷۷۔ ابوالقاسم قشیری، ص ۲۰۷۔

۷۸۔ ایضاً، ص ۲۰۷۔

۷۹۔ ایضاً، ص ۲۰۸۔

۸۰۔ ایضاً، ص ۲۳۷۔

۸۱۔ ایضاً، ص ۲۳۷۔

۸۲۔ ایضاً، ص ۲۳۸۔

۸۳۔ ایضاً، ص ۲۴۳۔

۸۴۔ ایضاً، ص ۲۹۳۔

۸۵۔ یوسف سلیم چشتی، ص ۳۶۳۔

۸۶۔ ابو القاسم قشیری، ص ۳۱۱۔

۸۷۔ ایضاً، ص ۳۲۷۔

۸۸۔ ایضاً، ص ۶۰۵۔

۸۹۔ عبد الماجد دریا آبادی، ص ۹۴۔

۹۰۔ محمد موسیٰ امر تسری، "داتا گنج بخشؒ"، مشمولہ داتا صاحب (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷)، ص ۱۲۰۔

۹۱۔ ایضاً، ص ۱۲۰۔

۹۲۔ ایضاً، ص ۱۲۰۔

۹۳۔ ایضاً، ص ۱۲۱۔

۹۴۔ شہاب الدین سہر وردیؒ، عوارف المعارف، مترجمہ ' شمس بریلوی (کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، ۱۹۸۹)، ص ۲۵۔

۹۵۔ محمد موسیٰ امر تسری، ص ۱۲۸، ۱۲۷۔

۹۶۔ ایضاً، ص ۱۳۷ تا ۱۳۹۔

۹۷۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، کشف المحجوب، مترجمہ ' مولوی فیروز الدین (لاہور: فیروز سنز پرائیویٹ لمیٹڈ، ۲۰۱۳)، ص ۱۴۔

۹۸۔ ایضاً، ص ۱۹۔

۹۹۔ ایضاً، ص ۲۱۔

۱۰۰۔ ایضاً، ص ۲۲۔

۱۰۱۔ ایضاً، ص ۲۳۔

۱۰۲۔ ایضاً، ص ۲۳۔

۱۰۳۔ ایضاً، ص ۲۳۔

۱۰۴۔ ایضاً، ص ۲۵۔

۱۰۵۔ ایضاً، ص ۲۵۔

۱۰۶۔ ایضاً، ص ۲۶۔

۱۰۷۔ ایضاً، ص ۲۹۔

۱۰۸۔ ایضاً، ص ۲۹۔

۱۰۹۔ ایضاً، ص ۳۰۔

۱۱۰۔ ایضاً، ص ۳۱۔

۱۱۱۔ ایضاً، ص ۳۳۔

۱۱۲۔ ایضاً، ص ۳۸۔

۱۱۳۔ ایضاً، ص ۳۸۔

۱۱۴۔ ایضاً، ص ۳۸۔

۱۱۵۔ ایضاً، ص ۴۲۔

۱۱۶۔ ایضاً، ص ۴۳، ۴۲۔

۱۱۷۔ ایضاً، ص ۴۵۔

۱۱۸۔ ایضاً، ص ۴۹۔

۱۱۹۔ ایضاً، ص ۵۱۔

۱۲۰۔ ایضاً، ص ۵۲۔

۱۲۱۔ ایضاً، ص ۵۴۔

۱۲۲۔ ایضاً، ص ۵۵۔

۱۲۳۔ ایضاً، ص ۵۹۔

۱۲۴۔ ایضاً، ص ۶۲۔

۱۲۵۔ ایضاً، ص ۶۵۔

۱۲۶۔ ایضاً، ص ۷۰۔

۱۲۷۔ ایضاً، ص ۷۱۔

۱۲۸۔ ایضاً، ص ۷۲۔

۱۲۹۔ ایضاً، ص ۷۴۔

۱۳۰۔ ایضاً، ص ۱۸۱۔

۱۳۱۔ شیخ عبدالرشید، " حیات و تعلیمات حضرت داتا گنج بخشؒ"، مشمولہ داتا صاحب (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷) ص ۱۸۷ تا ۱۹۰۔

۱۳۲۔ علی بن عثمان ہجویری، مترجمہ 'مولوی فیروز الدین، ص ۲۴۷۔

۱۳۳۔ ایضاً، ص ۲۵۶۔

۱۳۴۔ ایضاً، ص ۲۷۳۔

۱۳۵۔ ایضاً، ص ۲۸۱۔

۱۳۶۔ ایضاً، ص ۲۸۹۔

۱۳۷۔ ایضاً، ص ۲۹۸۔

۱۳۸۔ ایضاً، ص ۳۰۳۔

۱۳۹۔ ایضاً، ص ۳۲۰،۳۱۹۔

۱۴۰۔ ایضاً، ص ۳۲۵۔

۱۴۱۔ ایضاً، ص ۳۲۸۔

۱۴۲۔ ایضاً، ۳۳۴۔

۱۴۳۔ عبدالماجد دریا آبادی، ص ۵۰۔

۱۴۴۔ مصطفیٰ اشرف رضوی، "سیدنا عبدالقادر جیلانیؒ"، مشمولہ روزنامہ جنگ (۲۲ فروری ۲۰۱۳)، ص xi

۱۴۵۔ خالد اقبال جیلانی، "غوثِ اعظم محبوبِ سبحانی اپنے افکار و تعلیمات کی روشنی میں"، مشمولہ روزنامہ جنگ

(۲۲ فروری ۲۰۱۳)، ص xii۔

۱۴۶۔ شہاب الدین سہروردی، مترجمہ شمس بریلوی، ص ۳۰۔

۱۴۷۔ عبدالقادر جیلانی، فتوح الغیب، مترجمہ غلام معین الدین (لاہور: زاویہ پبلشرز، ۲۰۱۵)، ص ۱۷۔

۱۴۸۔ ایضاً، ص ۱۵۔

۱۴۹۔ ایضاً، ص ۳۲۔

۱۵۰۔ ایضاً، ص ۳۲۔

۱۵۱۔ ایضاً، ص ۳۲۔

۱۵۲۔ ایضاً، ص ۱۹۰۔

۱۵۳۔ ایضاً، ص ۳۲۔

۱۵۴۔ ایضاً، ص ۲۴۔

۱۵۵۔ ایضاً، ص ۲۶۔

۱۵۶۔ ایضاً، ص ۲۷۔

۱۵۷۔ ایضاً، ص ۴۰۔

۱۵۸۔ ایضاً، ص ۵۰۔

۱۵۹۔ ایضاً، ص ۵۰۔

۱۶۰۔ ایضاً، ص ۱۱۰۔

۱۶۱۔ ایضاً، ص ۴۲۔

۱۶۲۔ ایضاً، ص ۴۴۔

۱۶۳۔ ایضاً، ص ۱۲۲۔۔

۱۶۴۔ ایضاً، ص ۱۰۶۔

۱۶۵۔ عبدالماجد دریا آبادی، ص ۱۱۵۔

۱۶۶۔ شہاب الدین سہروردی، مترجمہ شمس بریلوی، ص ۱۰۳۔

۱۶۷۔ ایضاً، ص ۱۰۹۔

۱۶۸۔ ایضاً، ص ۱۱۰۔

۱۶۹۔ ایضاً، ص ۱۱۱۔

۱۷۰۔ عبدالماجد دریا آبادی، ص ۱۲۲۔

۱۷۱۔ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، مترجمہ' عبدالستار طاہر (لاہور: شبیر برادرز، ۲۰۱۱)، ص ۴۹۔

۱۷۲۔ ایضاً، ص ۵۰۔

۱۷۳۔ ایضاً، ص ۵۳۔

۱۷۴۔ ایضاً، ص ۸۱۔

۱۷۵۔ ایضاً، ص ۹۴۔

۱۷۶۔ ایضاً، ص ۹۷۔

۱۷۷۔ ایضاً، ص ۱۰۴۔۔

۱۷۸۔ ایضاً، ص ۱۰۵۔

۱۷۹۔ ایضاً، ص ۱۲۱۔

۱۸۰۔ ایضاً، ص ۱۲۲۔

۱۸۱۔ ایضاً، ص ۱۲۵۔

۱۸۲۔ ایضاً، ص ۱۲۹۔

۱۸۳۔ ایضاً، ص ۱۳۰۔

۱۸۴۔ ایضاً، ص ۱۳۱۔

۱۸۵۔ ایضاً، ص ۱۳۲۔

۱۸۶۔ ایضاً، ص ۱۵۰۔

۱۸۷۔ ایضاً، ص ۱۵۰۔

۱۸۸۔ ایضاً، ص ۱۱۱۔

۱۸۹۔ ایضاً، ص ۱۶۵۔

۱۹۰۔ ایضاً، ص ۲۴۹۔

۱۹۱۔ ایضاً، ص ۲۴۹۔

۱۹۲۔ ایضاً، ص ۲۶۱۔

۱۹۳۔ ایضاً، ص ۲۶۱۔

۱۹۴۔ ایضاً، ص ۲۷۸۔

۱۹۵۔ ایضاً، ص ۳۷۷۔

۱۹۶۔ ایضاً، ص ۴۰۸۔

۱۹۷۔ ایضاً، ص ۴۳۹۔

۱۹۸۔ ایضاً، ص ۴۸۴۔

۱۹۹۔ ایضاً، ص ۵۷۴۔

۲۰۰۔ ایضاً، ص ۵۸۴۔

۲۰۱۔ ایضاً، ص ۵۸۴۔

۲۰۲۔ ایضاً، ص ۵۸۴۔

۲۰۳۔ ایضاً، ص ۵۸۴۔

۲۰۴۔ ایضاً، ص ۵۸۶۔

۲۰۵۔ ایضاً، ص ۵۹۳۔

۲۰۶۔ ایضاً، ص ۶۲۵۔

۲۰۷۔ ایضاً، ص ۷۰۱۔

۲۰۸۔ ایضاً، ص ۷۰۲۔

۲۰۹۔ ایضاً، ص ۷۱۸۔

۲۱۰۔ عبدالماجد دریا آبادی، ص ۱۲۸۔

۲۱۱۔ احسان الحق چیمہ، تصوف فلسفہ اور تاریخ (لاہور: تفہیم دین پبلشرز، ۲۰۰۱)، ص ۲۸۲۔

۲۱۲۔ ایضاً، ص ۲۸۲۔

۲۱۳۔ احمد رفیق اختر، "سید علی بن عثمان ہجویری"، مشمولہ داتا صاحب (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷)، ص ۵۵۳۔

۲۱۴۔ قاضی جاوید، پنجاب کے صوفی دانشور (لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰)، ص ۱۰،۹۔

۲۱۵۔ ایضاً، ص ۳۱۔

۲۱۶۔ علی بن عثمان ہجویری، مترجمہ 'مولوی فیروز الدین، ص ۱۶۔

۲۱۷۔ نفیس اقبال، تصوف اور ادب کا باہمی رشتہ (لاہور: پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی، ۲۰۱۲)، ص ۱۳۹۔

۲۱۸۔ خلیق احمد نظامی، ص ۱۲۸۔

۲۱۹۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ ' مولوی فیروز الدین، ص ۲۸۲۔

۲۲۰۔ قاضی جاوید، ص ۲۷۔

۲۲۱۔ نفیس اقبال، ص ۱۴۰۔

۲۲۲۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ ' مولوی فیروز الدین، ص ۴۵۔

۲۲۳۔ شیخ عبد الرشید، ص ۱۷۷۔

۲۲۴۔ علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب، محمد صدیق شبلی (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷)، ص ۷۔

۲۲۵۔ سلطان محمد شاہ، "اسفارِ صوفیہ اور سید ہجویرؒ کی سیاحت"، مشمولہ معارفِ اولیاء، شمارہ ۱، جلد ۹ (جنوری ۲۰۱۱) ص ۵۳۔

۲۲۶۔ ایضاً، ص ۵۳۔

۲۲۷۔ ایضاً، ص ۵۳۔

۲۲۸۔ نفیس اقبال، ص ۱۳۸۔

۲۲۹۔ ایضاً، ص ۱۳۸۔

۲۳۰۔ ایضاً، ص ۱۳۹۔

۲۳۱۔ ہمایوں عباس شمس، "کشف المحجوب کے شعری مآخذ"، مشمولہ معارفِ اولیاء، شمارہ ۱، جلد (۹ جنوری ۲۰۱۱)، ص ۱۰۹۔

۲۳۲۔ ایضاً، ص ۱۱۰۔

۲۳۳۔ ایضاً، ص ۱۱۰۔

۲۳۴۔ نفیس اقبال، ص ۱۳۹۔

۲۳۵۔ ابو نصر سراج، محمد شاہ چشتی (مترجم)، ص ۲۷۰، ۲۶۹۔

۲۳۶۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، کشف المحجوب، مترجمہ ابوالحسنات محمد احمد قادری (لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۸)، ص ۴۰۔

۲۳۷۔ ایضاً، ص ۲۴۰۔

۲۳۸۔ عبد الماجد دریا آبادی، ص ۵۱۔

۲۳۹۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ مولوی فیروز الدین، ص ۳۳۔

۲۴۰۔ ایضاً، ص ۳۱۔

۲۴۱۔ ایضاً، ص ۲۱۔

۲۴۲۔ ایضاً، ص ۲۱۔

۲۴۳۔ امیر علی، قصص الاولیاء، مرتبہ قاری مسعود احمد (لاہور: ممتاز اکیڈیمی، ۲۰۰۲)، ص ۲۴۳۔

۲۴۴۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ مولوی فیروز الدین، ص ۲۱۔

۲۴۵۔ نفیس اقبال، ص ۱۳۴، ۱۳۳۔

باب دوم:

کشف المحجوب میں بیان کردہ متصوفانہ عناصر

اسلامی تصوف مذہبِ اسلام سے علیحدہ نہیں ہے۔ یہ اس کی روح ہے جو اپنے پیروکاروں کو زندگی بسر کرنے کے لیے رہنما اصول مہیا کرتی ہے۔ تصوف اپنی اصل میں مضبوط طرزِ فکر کا نام ہے، جس کی مبادیات اپنا تعلق قرآن وحدیث سے جوڑتی ہیں۔ حضرت سہل بن تستریؒ کے مطابق تصوف کے سات رہنما اصول ہیں جو سالکین کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ان اصولوں میں کتاب اللہ، سنتِ رسول ﷺ کی پیروی، کسبِ حلال، کسی کو دکھ نہ دینا، گناہوں سے پرہیز کرنا، توبہ کرنا اور حقوق العباد ادا کرنا شامل ہیں۔[1] یہ وہ اعمال ہیں جو ہر مسلمان کے لیے ادا کرنا ضروری ہیں۔ ان کا مطمحِ نظر اور مقصدِ اعلیٰ قربِ الٰہی کا حصول ہے اور تصوف کا مقصد بھی حقیقتِ ازلی تک رسائی ہے۔ یہ اپنے پیروکاروں سے اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ خلوصِ دل سے اپنے فرائض انجام دیں تاکہ روحانیت کے راستے پر چلنا ان کے لیے سودمند ثابت ہو۔

کوئی بھی شعبہ علم ہو اس کا علم مختلف اجزاء کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، جس کو عناصر بھی کہا جاتا ہے۔ یہ وہ اجزاء ہوتے ہیں جو وسیع علم کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے اس کو سمجھنے میں مدد کرتے ہیں۔ اسلامی تصوف بھی مختلف عناصر سے مل کر تشکیل پاتا ہے۔ یہ عناصر قرآن وحدیث سے اخذ کیے گئے ہیں، جن میں توحید اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان، رسالت حضور ﷺ کو اپنا رہبر تسلیم کرنا، کائنات کی تخلیق کے مقصد سے آگاہی اور محبت کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ ان عناصرِ تصوف کو دوسری امہات الکتب میں بھی صراحتاً بیان کیا گیا ہے۔ کشف المحجوب کو ان پر اس لحاظ سے فوقیت دی گئی ہے کہ اس میں اسلامی تصوف کا نچوڑ سمندر کو کوزے میں بند کر دینے کے موافق پیش کیا گیا ہے۔ تحقیقی مقالے کے اس باب میں کشف المحجوب میں بیان کردہ متصوفانہ عناصر کا احاطہ کیا گیا ہے۔

کشف المحجوب میں بیان کردہ متصوفانہ عناصر:

کشف المحجوب میں اسلامی تصوف کی مکمل صورت دیکھنے کو ملتی ہے۔اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں متصوفانہ عناصر کو وضاحتاً بیان کیا گیا ہے۔ عموماً ان عناصر میں تصورِ خدا(یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا یقین و اقرار'اس کی صفات و افعال کا علم)، تصورِ کائنات(یہ کائنات اللہ تعالیٰ کی تخلیق کردہ ہے، جو فنا ہو جانے والی ہے)، عشقِ رسول ﷺ (حضرت محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے آخری رسول اور محبوب ہیں، آپؐ ہی وہ ہستی ہیں جن کی خاطر یہ دنیا تخلیق کی گئی ہے اور ان کی محبت وعقیدت کے بغیر ایمان نامکمل ہے) فقر(دل کا غیر کی محبت سے پاک ہونا) کو لیا جاتا ہے۔کشف المحجوب میں ان اجزاء کو تفصیل سے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ حضرت علی بن عثمانؒ نے مزید کئی عوامل کا اضافہ بھی کیا ہے۔اس باب میں انہی عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے، جو اس تحقیقی مقالے کے چوتھے باب میں نظری خاکے کا کردار ادا کریں گے۔ کشف المحجوب کے عمیق مطالعے کے بعد درج ذیل عناصرِ تصوف کو لیا گیا ہے۔

۱) علم۔ ۲) فقر۔ ۳) ملامت۔ ۴) صحو وسکر۔

۵) عشق۔ ۶) فنا وبقا۔ ۷) وحدت الوجود۔

۱) علم:

کشف المحجوب کا پہلا باب علم کی اہمیت وافادیت پر ہے۔اس میں حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے علم کی مختلف اقسام کو بیان کیا ہے اور ان کے بیان کرنے میں اپنے تصورِ خدا، تصورِ کائنات اور رسول ﷺ کے مقام ومرتبے کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ اس حصے کا آغاز آیتِ کریمہ سے کرتے ہیں: "بلاشبہ اللہ سے اس کے بندوں میں عالم لوگ ہی ڈرتے ہیں"۔[۲] اس کے بعد ارشادِ رسول ﷺ کو درج کیا گیا ہے:"علم کی تلاش کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے"۔[۳] لغوی اعتبار سے علم کے معنی آگاہی 'دانش'معلومات 'واقفیت اور گیان کے ہیں۔[۴] اس کے ذریعے انسان نامعلوم حقیقت تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ تصوف میں اس کو اہم درجہ حاصل ہے، صوفی معرفت کی بات کرتا ہے جس کے معنی پہچان 'وسیلہ 'خداشناسی اور حقیقت تک رسائی کے ہیں۔[۵] درست علم کے بغیر معرفت

بھی صحیح نہیں ہو سکتی۔ معرفت سے اللہ کے رتبے کا علم حاصل ہو تا ہے۔ اس کائنات میں علوم بیش بہا ہیں اور انسانی زندگی مختصر، البتہ اتنا علم ہونا ضروری ہے جس سے انسان کا عمل درست ہو سکے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک انسان کو امورِ الٰہی اور خدا کی معرفت کا علم ہونا ضروری ہے' اسی کے ساتھ ساتھ مصلحتِ وقت کا علم بھی فرض ہے اور جو علم بوقتِ ضرورت اس کے کام آتا ہے اس کا ظاہر و باطن دو قسم کا ہو تا ہے۔

ا) علمِ اصول: ظاہر حکمِ شہادت اور باطن معرفتِ الٰہی کی تحقیق۔

ا) علمِ فروع: معاملاتِ دینی کو عمل میں لانا اور نیت کی درستی۔[۶]

علمِ اصول و فروع ہی دراصل تصوف کے اہم عناصر کی نشان دہی کرتے ہیں۔ علمِ اصول سے مراد معرفت اور علمِ فروع سے مراد شریعت ہے۔ ذیل میں ان کو وضاحتاً بیان کیا گیا ہے۔

علمِ معرفت یا علمِ طریقت:

علمِ معرفت کو علمِ حقیقت یا تصوف کا نام بھی دیا جاتا ہے' جس سے مراد باطن اور نیت کی درستی ہے۔ تمام اعمال کا دارومدار انسان کی باطنی کیفیات اور نیت پر ہی ہے۔ اس عنصر کو مصنف نے مزید تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

ا) ذاتِ الٰہی اور اس کی وحدانیت اور اس سے تشبیہ کی نفی کا علم:

سابقہ مذاہب اور فلسفیوں نے خالقِ کائنات کے حوالے سے کئی نظریات پیش کیے ہیں، جن میں تین اہم ہیں۔

ا) عقیدہ کثیر الٰہیہ۔

۲) عقیدہ ثنویت یا تثلیث۔

۳) عقیدہ توحید۔

عقیدہ کثیر الٰہیہ میں یہ مانا جاتا ہے کہ اس کائنات کا نظام کئی خدا مل کر چلا رہے ہیں۔ یہ تصور ہمیں ہندومت اور قدیم یونان میں واضح دکھائی دیتا ہے۔ عقیدہ تثلیث کے ماننے والے یہود و نصاریٰ ہیں' جنھوں نے خدا کا بیٹا ہونے کا تصور دیا۔ یہودی حضرت عزیزؑ کو اور عیسائی حضرت عیسیٰؑ کو خدا کا بیٹا قرار دیتے ہیں۔ عقیدہ توحید مسلمانوں کا

ہے، جس کی رو سے اللہ تعالیٰ اس پوری کائنات کا خالق و مالک ہے اور وہی اس کا نظام چلا رہا ہے۔[7] حضرت علی بن عثمان نے توحید کا درس دیا اور اس کو علم میں پہلا درجہ دیا۔ وہ علمِ معرفت کی بنیاد اسی عقیدے پر رکھتے ہیں۔ ذاتِ الہیٰ اور اس کی وحدانیت اور اس سے تشبیہ کی نفی کے علم میں وہ قرانی آیات سے دلیل دیتے ہیں: "جان لو کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں"۔ "جان لو کہ اللہ ہی تمہارا مالک ہے"۔ "کیا آپ اپنے پروردگار کی طرف نہیں دیکھتے کہ کس طرح اس نے سایے کو پھیلایا"۔[8] قرآن پاک میں ان کے علاوہ اور بھی دیگر آیات ہیں جو قاری کو افعالِ الہیٰ میں غور و فکر کرنے کی دعوت دیتی ہیں تا کہ ان سے انسان فاعلِ حقیقی کو جان سکے۔ حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ کے نزدیک علم ذاتِ الہیٰ کی شرط یہ ہے کہ عاقل و بالغ انسان اچھی طرح جان لے کہ حق تعالیٰ بذاتِ خود ہمیشہ سے تھا' ہمیشہ ہے اور ہمیشہ رہے گا' اس کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ ہی کوئی انتہا۔

۲)صفاتِ الہیٰ اور اس کے احکام کا علم:

اسلام کے عقیدہ توحید میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار کے ساتھ ساتھ اس کی صفات کو ماننا بھی لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کو انسانی صفات کے حامل قرار دینا شرک ہے اور تصوفِ اسلامی سالکین کو شرک سے روکتا ہے۔ حضرت علی بن عثمان ہجویری نے ذاتِ الہیٰ کی وحدانیت کے اقرار کے بعد صفاتِ الہیٰ اور اس کے احکام کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ صفات (حقیقہ) اس کے ساتھ موجود ہیں' نہ عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر اور اس سے جدا ہیں بلکہ یہ اس کی ذات کا حصہ ہیں جیسے علم و قدرت و حیات و ارادہ و سمع و بصر و کلام و بقا۔ حضرت علی بن عثمانؒ اللہ تعالیٰ کی صفات کے بیان میں مختلف آیات سے حوالے درج کرتے ہیں۔ "اور اللہ ہی ہر چیز پر قادر ہے"۔ "بلاشبہ وہ سینوں کے بھیدوں کو خوب جانتا ہے"۔ "اور وہ سب کچھ سنتا اور دیکھتا ہے"۔ "وہ ہمیشہ زندہ رہنے والا ہے اس کے سوائے اور کوئی معبود نہیں"۔[9] اسلامی تصوف میں اللہ کی صفات پر کامل اعتقاد رکھنے کا درس دیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو ہی مختارِ کل قرار دیا جاتا ہے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ اسی کا فرمان اس دنیا میں چلتا ہے اور وہ تمام امور پر غالب ہے۔

۳)افعالِ الہیٰ اور ان کی حکمت کا علم:

علمِ معرفت کے تیسرے حصے میں حضرت علی بن عثمانؒ نے افعالِ الہیٰ اور ان کی حکمت کا علم بیان کرتے ہوئے دراصل اپنا تصورِ کائنات پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ کائنات ایک مقصد کے تحت وجود میں آئی ہے، اس کا

تمام تر انتظام اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ اس کے ارادے اور منشاء کے بغیر پتہ تک نہیں ہل سکتا۔ اسلامی تصوف بھی تقدیر پر راضی رہنے کی تعلیم دیتا ہے۔ یہ سالکین کو بتاتا ہے کہ رونما ہونے والے تمام واقعات وحالات میں کوئی نہ کوئی حکمت پوشیدہ ہوتی ہے۔ افعالِ الہیٰ اور ان کی حکمت کا علم رکھنا ضروری ہے' اس حوالے سے مصنف لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات اور ان کے افعال کو پیدا کرنے والا ہے اور تمام عالم (عدم سے) اس کے حکم سے موجود ہو گیا ہے ۔ وہ خیر وشر کا اندازہ کرنے والا اور نفع وضرر کا خالق ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے"۔[10]

علمِ شریعت:

علم کی دوسری بڑی قسم علمِ شریعت ہے' جس پر اسلامی تصوف کی ظاہری عمارت قائم ہے۔ اس علم کے بھی تین حصے ہیں۔

۱) کتابِ الہیٰ:

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی آخری آسمانی کتاب ہے، جو نبی پاک ﷺ کا ایسا معجزہ ہے، جو چودہ سو سال گزر جانے کے باوجود بھی روزِ اول جیسا ہے اور اس میں نقطہ بھر تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔ اسلامی شریعت میں کتابِ الہیٰ رہنما اصول مہیا کرتی ہے۔ یہ مسلمانوں کو زندگی بسر کرنے کا روشن راستہ دکھاتی ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ نے اس حوالے سے یہ آیت درج کی ہے: "اس کتاب میں محکم آیات ہیں' جن کا مطلب ظاہر ہے۔ وہی اس کتاب کا اصل ہیں"۔[11]

۲) سنتِ نبوی ﷺ:

نبی پاک ﷺ اس کائنات میں اللہ کے آخری رسول ہیں، جن پر نبوت کا سلسلہ مکمل ہوا۔ قرآن پاک کے محفوظ کیے جانے کے ساتھ ساتھ آنحضور ﷺ کی زندگی کے ایک ایک حصے اور واقعہ کو بھی محفوظ کیا گیا۔ ان کی بیان کردہ احادیث مسلمانوں کے لیے مشعلِ راہ ہیں۔ سنتِ نبوی اسلامی شریعت کا دوسرا لازمی عنصر ہے۔ یہ تصوفِ اسلامی میں اہم مقام کا حامل ہے کیونکہ عشقِ رسول میں فنا ہونا عشقِ الہیٰ تک پہنچنے کا راستہ ہے۔ ارشادِ الہیٰ ہے: "جو کچھ رسول تمہیں دیں' وہ لے لو اور جس بات سے وہ تمہیں روکیں' اس سے رک جاؤ"۔[12]

۳) اجماعِ امت:

قرآن کریم اور سنتِ رسول کے بعد اجماعِ امت اسلامی تصوف کا تیسرا اہم عنصر ہے۔ اس سے مراد امت کا کسی ایک رائے پر متفق ہونا ہے۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی، تم پر اہل حق کی سب سے بڑی جماعت کی پیروی لازم ہے"۔[۱۳]

کشف المحجوب میں تصوف کے سب سے اہم عنصر علم کو بیان کرنے کے ساتھ علمِ حقیقت و علمِ شریعت کا باہم ملاپ پیش کیا گیا ہے۔ مصنف کے نزدیک حقیقت کا ظاہر باطن کے بغیر منافقت ہے اور باطن بغیر ظاہر کے دکھاوا ہے۔

۴) فقر:

فقر اسلامی تصوف کا اہم عنصر ہے۔ تصوف میں اس سے مراد دل کا غیر کی محبت سے پاک ہو کر اللہ کے لیے خالص ہونا ہے۔ حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے اس عنصر پر پورا باب رقم کیا ہے، جو مزید تین فصول پر مبنی ہے۔

۱) درویش اور درویشی کی بزرگی۔

۲) فقر و غنا کی فضیلت میں مشائخ کا اختلاف۔

۳) فقر و غنا کے متعلق مشائخ کے اقوال۔

مصنف لکھتے ہیں کہ درویش اور درویشی کا اللہ کے یہاں بلند درجہ ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "صدقات ان فقیروں کا حق ہیں' جو اللہ کی راہ میں روک دیئے گئے ہیں کہ زمین میں چل پھر نہیں سکتے۔ جاہل ان کو ان کے سوال نہ کرنے کی وجہ سے غنی سمجھتا ہے"۔[۱۴] رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "اے اللہ مجھے مسکین زندہ رکھ اور مسکینی میں وفات دے اور قیامت کے دن مجھے فقیروں کے گروہ میں اٹھا"۔[۱۵] نیز آپؐ نے فرمایا "قیامت کے روز اللہ فرمائے گا کہ اے میرے دوستو! مجھ سے قریب ہو جاؤ، فرشتے عرض کریں گے کہ تیرے دوست کون ہیں؟ تو اللہ فرمائے گا کہ فقیر و مسکین"۔[۱۶] فقر اور فقیر کا مرتبہ اللہ کے یہاں بہت بلند ہے، فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو' اس کی کسی چیز میں خلل نہ آئے' نہ دنیاوی ساز و سامان ہونے سے مال دار ہو جائے اور نہ ہی اس کے بغیر محتاج۔ یعنی اس کے لیے مال و دولت کا ہونا نہ ہونا برابر ہو اور اس کا دل دنیاوی مال و متاع سے بے نیاز ہو۔ فقیر کا دل جتنا حبِ دنیا سے خالص ہو گا' اتنا ہی اس پر اس کائنات کے اسرار ظاہر ہوں گے۔ ایک فقیر کا کمالِ فقر ہے کہ اگر دونوں جہان اس

کے فقر کے پلڑے میں رکھے جائیں تو وہ ایک مچھر کے پر کے برابر نہ ہوں اور اس کی ایک سانس دونوں عالم میں نہ سمائے۔[۱۷] رویم بن محمد کا قول ہے: " فقر کی تعریف یہ ہے کہ فقیر کا باطن اغراضِ نفسانی سے اور بدن آفت سے محفوظ ہو اور جو احکام اس پر فرض ہیں 'برابر ادا ہوتے رہیں"۔[۱۸] حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ کا خیال ہے کہ فقر دل کو پاک کر کے اللہ کی جانب متوجہ ہونے کا نام ہے اور یہ سالک کے لیے انتہائی اہم ہے۔

۳)ملامت:

ملامت اسلامی تصوف کا اہم عنصر بھی ہے اور رویہ بھی۔ اس کو شیخ حمدان قصابؒ نے رواج دیا۔ ان کا ارشاد ہے کہ ملامت سلامتی کو ترک کرنا ہے۔[۱۹] کشف المحجوب میں اس کو" ملامت کے بیان میں " کے عنوان سے موجود باب میں وضاحتاً بیان کیا گیا ہے۔ ملامت محبتِ الٰہی کو خالص کرنے میں اہم کردار ادا کرتی ہے اور اہلِ حق ہمیشہ دنیا والوں کی ملامت کا سامنا کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:"وہ ملامت کرنے والوں کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔ یہ اللہ کا فضل ہے، عطا کرتا ہے جسے چاہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ بڑا وسعت والا اور سب کچھ جانتا ہے"۔[۲۰] اس آیت کریمہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو ملامت کو اسلامی تصوف میں خاص درجہ حاصل ہے۔ جو لوگ اللہ کی بارگاہ میں مقبول ہوتے ہیں وہ دنیا والوں کی ملامت کا نشانہ بھی زیادہ بنتے ہیں کیونکہ اللہ اپنے دوستوں کو سب پر ظاہر نہیں کرتا ۔ راہِ سلوک میں سالک کی ذات اس کے لیے سب سے بڑا حجاب ہے اگر وہ اپنے آپ کو دیکھتا رہے گا تو حقیقتِ ازلی کے دیدار سے محروم رہے گا۔ اسی لیے مخلوق کی ملامت اسے اپنی ذات پر نظر کرنے سے روکتی ہے اور وہ منازلِ سلوک طے کرتا جاتا ہے۔

حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے ملامت کے تین اسباب قرار دیئے ہیں۔

۱)راست روی۔

۲) خلاف ورزی کا ارادہ۔

۳) ترکِ شریعت۔

۱)راست روی پر ملامت سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص راست باز اور دین پر عمل پیرا ہو اور اس بناء پر لوگ اسے ملامت کریں مگر وہ ان کی کچھ پرواہ نہ کرے۔

۲)ملامت کی دوسری صورت قصداً خلاف ورزی کی ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جب کسی فرد کو مخلوق میں اہم مقام حاصل ہو جائے تو وہ محض اپنے نفس کو سزا دینے اور اپنے دل کو اللہ کی جانب متوجہ رکھنے کے لیے ملامت کا راستہ اختیار کرے تا کہ لوگ اس سے دور ہو جائیں اور وہ لوگوں سے بے نیاز ہو جائے۔

۳)ملامت کی تیسری صورت ترکِ شریعت کی ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ فرد کا نفس کفر و ضلالت کو پسند کرے اور وہ شریعت کو ترک کر کے یہ کہے کہ اس نے ملامت کا راستہ اختیار کیا ہے۔ حضرت علی بن عثمان ہجویری نے اس سبب کی شدید مخالفت کی ہے 'وہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص شریعت کو چھوڑ کر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے ملامت کا راستہ اپنایا ہے تو یہ سراسر باطل ہے۔ اس کا یہ عمل صریح گمراہی اور ہوسِ دنیا پر مبنی ہے اور اس کو ملامت سے کوئی واسطہ نہیں۔'[۲۱]

گویا، ملامت سے مراد اپنے نفس کو قابو میں رکھنے کے لیے ایسے اعمال کرنا کہ مخلوق کی ملامت اس کو اللہ کے قریب کرے۔ حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ کے نزدیک ملامت کی خواہش اور طلب درست نہیں۔ اس کی طلب عین ریا ہے اور ریا عین نفاق ہے 'سچا درویش وہ ہے جسے غیر اللہ سے کوئی دلچسپی اور سروکار نہ ہو۔ اس کا مقصد صرف اللہ کی رضا ہو اور وہ اسی کے لیے کوشش کرے۔ اسلامی شریعت پر مکمل کاربند ہو اور کسی بھی اہم رکنِ شریعت کو ترک نہ کرے۔'[۲۲]

۴)صحو و سکر:

صحو و سکر اسلامی تصوف میں دو اہم رویوں کا نام ہیں۔ صحو جنیدیہ فرقے کا مسلک ہے اور سکر طیفوریہ کا۔ حضرت جنیدؒ کا مسلک صحو یعنی ہوش مندی تھا اور حضرت بایزید بسطامی سکر یعنی بے ہوشی کو اہمیت دیتے تھے۔ حضرت علی بن عثمانؒ ان کی حقیقت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ سکر غلبہ، مدہوشی اور جذب و مستی کو کہتے ہیں، جس سے مراد اربابِ معانی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی محبت کا غلبہ ہے۔ صحو (ہوشیاری) سے مراد مقصود کا حاصل کرنا ہے۔ اہلِ معانی کے درمیان صحو و سکر کے حوالے سے اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ صحو کو سکر پر فوقیت دیتا ہے اور دوسرا گروہ سکر کو صحو پر۔ حضرت بایزید کا ارشاد ہے کہ صحو آدمیت کی صفت کے معتدل ہونے کی صورت میں متصور ہو سکتا ہے اور وہ حق تعالیٰ سے حجابِ اعظم ہے۔ سکر آفت کے زوال، صفت بشریہ کے کم ہونے، اپنے اختیار و تدبیر کے چلے جانے اور ان معانی و قویٰ کی بقا کی وجہ سے جو اس کے وجود میں اس کی جنس بشریت کے خلاف موجود

ہیں اور اپنے حق میں تصرف کے فنا ہو جانے پر متصور ہو سکتا ہے اور یہ حال زیادہ اچھا اور کامل معلوم ہوتا ہے۔[۲۳] حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ سلسلہ جنیدیہ سے تعلق رکھتے تھے، جن کا مسلک صحو تھا، چنانچہ وہ اپنے مرشد حضرت ابوالفضل ختلیؒ کا قول نقل کرتے ہیں: "سکر بچوں کے کھیل کا میدان ہے اور صحو مردوں کے فنا ہونے کا مقام"۔[۲۴] حضرت جنید کا قول ہے کہ صحو سکر سے اعلیٰ مرتبت ہے، سکر میں انسان عقل و نفس سے غافل ہو جاتا ہے، وہ کسی چیز کی تمیز نہیں رکھتا اور نہیں جانتا کہ وہ کیا کر رہا ہے؟ کیا کہہ رہا ہے؟ اور اسے کیا کرنا اور کرنا چاہیے؟ اس کے برعکس صحو میں انسان کے ہوش و حواس قائم ہوتے ہیں۔ اس کی اپنے ہر عمل پر بخوبی نظر ہوتی ہے اور وہ شعور رکھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ وہ کیا کر رہا ہے اور اسے کیا کرنا چاہیے؟ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ زیادہ محتاط ہو جاتا ہے اور ہوش کی منزل سے آگے نہیں بڑھتا۔[۲۵] سکر و صحو اسلامی تصوف میں موجود دو اہم رویے ہیں، یہ تصوف کے اہم عناصر بھی ہیں اور سالک ان میں سے کسی ایک پر ضرور قائم ہوتا ہے۔

۵) عشق:

محبت اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ یہ ہی وجۂ تخلیقِ کائنات بھی ہے اور تصوف کا اہم ترین عنصر بھی۔ حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے اس کی دلیل میں قرآن پاک سے مثال درج کی ہے۔ "اے ایمان والو! تم میں سے جو شخص اپنے دین سے پھر جائے سو اللہ تعالیٰ ایک ایسی قوم پیدا کرے گا جسے وہ خود دوست رکھے گا اور وہ لوگ بھی اسے دوست رکھیں گے"۔[۲۶] نیز حدیثِ قدسی کا مفہوم ہے کہ میرا بندہ نوافل کے ذریعے میرا قرب حاصل کرنا چاہتا ہے یہاں تک کہ وہ مجھے محبوب ہو جاتا ہے، تب میں اس کا کان، ناک، آنکھ، زبان اور پاؤں بن جاتا ہوں۔[۲۷] اللہ تعالیٰ کی محبت بندے کے لیے اور بندے کی محبت اللہ کے لیے درست ہے اور کتاب و سنت بھی اس پر ناطق و شاہد ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ایسے اوصاف سے مزین ہے کہ اس سے بڑھ کر انسان کا کوئی محبوب نہیں ہو سکتا۔ حضرت علی بن عثمانؒ لکھتے ہیں کہ محبت کا لفظ حبہ بکسر حاء سے ماخوذ ہے اور یہ وہ بیج ہیں جو صحرا میں زمین پر پڑتے ہیں، اسی لیے لوگوں نے محبت کا نام حب کر دیا۔ جس طرح بیج بویا جاتا ہے اور فصل ابھرتی ہے، اسی طرح محبت کا بیج دل میں موجود ہوتا ہے اور اس کو غیبت و حضور، فراق و وصال متغیر نہیں کر سکتے۔[۲۸] شبلیؒ کا قول ہے کہ محبت کو اس لیے محبت کہتے ہیں کہ یہ دل سے محبوب کے علاوہ سب کو مٹا دیتی ہے۔[۲۹] محبتِ الٰہی راہِ طریقت کے راستے کی اصل اور بنیادی سیڑھی ہے اس کے بغیر منزل تک رسائی ممکن نہیں۔ عاشقانِ الٰہی محبتِ حق میں دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اللہ کا

احسان وانعام دیکھ کر اس کے ساتھ کا تقاضا کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کے انعام واکرام کو دیکھنے کے بجائے اس کی ذات کو دیکھتے ہیں۔

عشق محبت سے اوپر کا درجہ ہے، اہلِ نظر کے ایک گروہ کے نزدیک بندے کا خالق کی جانب عشق جائز ہے مگر اللہ کا بندے کی جانب نہیں کیوں کہ وہ تمام جہان پر چھایا ہوا ہے اور بندے کی بساط ہی کیا۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ بندے کا بھی اللہ کی طرف عشق جائز نہیں کیونکہ عشق حد سے تجاوز کرتا ہے جب کہ اللہ لا محدود ہے۔ جب کہ حضرت علی بن عثمانؒ کی رائے یہ ہے کہ عشق ایسا لفظ ہے جس کی کوئی ضد نہیں اور اللہ کی بھی کوئی ضد نہیں اس لیے اس کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق درست ہے۔[30] عشق تصوفِ اسلامی کا اہم ترین عنصر ہے، جو صرف اللہ کی ذات کے لیے جائز ہے اور اس کے بغیر راہِ سلوک پر چلنا ممکن نہیں۔

۶) فنا و بقا:

فنا و بقا تصوف کے اہم مقامات ہیں۔ جن کو تصوف کے عناصر میں بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ فنا و بقا کے لفظی معنی عدم اور دوام کے ہیں۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "جو کچھ تمہارے پاس ہے فنا ہو جائے گا اور جو اللہ کے ہاں ہے اس کو بقا ہے"۔[31] انسان، کائنات اور اس میں موجود تمام مظاہر فنا ہو جانے والے ہیں، دوام صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو حاصل ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "جو کچھ زمین پر ہے فنا ہونے والا ہے اور صرف تیرے پروردگار کی ذاتِ پاک باقی رہ جائے گی"۔[32] صوفیا کرام کے نزدیک فنا و بقا کے معانی مختلف ہیں۔ ان کے مطابق جب انسان کی ذات میں اوصافِ محمودہ پیدا ہوتے ہیں تو برے اخلاق و اطوار خود بخود دور ہو جاتے ہیں۔ جیسے علم کے آنے سے جہالت دور ہو جاتی ہے اور اطاعت و فرماں برداری سے غفلت و نافرمانی ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح جب بندہ عشقِ الٰہیٰ میں فنا ہو کر بقا پا لیتا ہے تو ماسویٰ اللہ بلکہ خود اپنی ذات سے بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اس حوالے سے ابو سعید خرازؒ کا ارشاد ہے: "فنا سے مراد بندہ کا اپنی بندگی کو دیکھنے سے فانی ہونا ہے اور بقا سے مراد بندہ کا مشاہدہ حق کے ساتھ باقی رہنا ہے"۔[33] حضرت علی بن عثمانؒ نے فنا و بقا کی بحث کو یوں سمیٹا ہے کہ جلالِ خداوندی دیکھنے اور اس کی عظمت کا احساس کرنے کے بعد بندے کو کچھ عقل و شعور نہیں رہتا، اس مقام کو فنا کہا جاتا ہے۔ اس وقت وہ اللہ تعالیٰ کی زبان سے بولتا ہے اور اس کے دل و جسم پر خشوع و خضوع طاری ہو جاتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے ، اسے مقامِ بقا کہا جاتا ہے۔[34] سالک جب اپنی ذات کو مکمل طور پر فنا کر دیتا ہے تب وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ باقی ہو جاتا

ہے۔ غرض یہ کہ صوفیا کرام نے جب بھی ان دو الفاظ کا استعمال کیا ہے اس سے ان کی مراد فنا فی اللہ اور بقا باللہ ہی ہے۔ جس سالک اپنی ہستی سے فنا ہو کر اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔

۷) وحدت الوجود:

اسلامی تصوف میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود پر کافی بحث کی گئی ہے۔ وحدت الوجود سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ ہر شے اللہ ہے اور وحدت الشہود سے مراد یہ ہے کہ ہر شے میں اللہ کا عکس ہے۔ کشف المحجوب میں فنا و بقا کی ذیل میں حضرت علی بن عثمانؒ نے وحدت الوجود پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ انسان کے لیے حادث اور اللہ تعالیٰ کے لیے قدیم کا استعارہ استعمال کرتے ہیں۔ حادث تو فنا ہونے والا ہے اور قدیم ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وحدت الوجود سے مراد یہ نہیں ہے کہ حادث (بندہ) خدا بن جاتا ہے۔ خود ابنِ عربی کا اس حوالے سے خیال تھا: "بندہ بندہ رہتا ہے خواہ کتنی ترقی کرے اور رب رب ہے خواہ کتنا ہی نزول فرمائے"۔[۳۵] وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ عالمِ مجاز میں خالق کو قدیم اور مخلوق کو حادث مانا جاتا ہے لیکن عالمِ حقیقت میں چوں کہ مخلوق حق تعالیٰ کی صفتِ خلق کا ظہور ہے اور چوں کہ صفت موصوف کا غیر نہیں ہوتی، مخلوق بھی ایک لحاظ سے خالق کی غیر نہیں اور چوں کہ عالمِ مجاز میں مخلوق کی غیر ہے' اس لیے اس لحاظ سے مخلوق خالق کا عین نہیں۔[۳۶] وحدت الوجود کو اگر مجاز کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بندہ بندہ ہے اور خدا خدا۔ نہ بندہ خدا بن سکتا ہے اور نہ خدا بندہ۔ لیکن حقیقت کی نگاہ سے دیکھا جائے تو بندہ کا وجود ہی ثابت نہیں ہوتا۔ بندہ نیست ہے اور حق ہست یعنی انسان جب ریاضت اور مجاہدات کے ذریعے اپنی خودی کو مٹا دیتا ہے اور ذاتِ حق میں واصل ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کو حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ مخلوق بحیثیتِ صفت اللہ تعالیٰ کی عین ہے لیکن جب وہ عالمِ مراقبہ سے باہر نکلتا ہے تو اسے غیریت کا احساس ہوتا ہے اور وہ عبادت کو اپنا اولین فریضہ تصور کرتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ محمد حسن، "حقیقت تصوف"، مشمولہ فکر و نظر ، شمارہ، جلد ۲۶، (اسلام آباد، اکتوبر۔دسمبر ۱۹۸۸)، ص ۶۶۔

۲۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، کشف المحجوب، مترجمہ' مولوی فیروز الدین (لاہور: فیروز سنز پرائیویٹ لمیٹڈ، ۲۰۱۳)، ص ۲۱۔

۳۔ ایضاً، ص ۲۱

۴۔ شان الحق حقی، فرہنگِ تلفظ (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان پاکستان، ۲۰۱۲)، ص ۸۰۷۔

۵۔ ایضاً، ص ۸۸۰۔

۶۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ 'مولوی فیروز الدین، ص ۲۳۔

۷۔ امیر علی، قصص الاولیاء، مرتبہ 'قاری مسعود احمد (لاہور: ممتاز اکیڈیمی،)۲۰۰۲، ص ۱۳۶۔

۸۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ 'مولوی فیروز الدین، ص ۲۳

۹۔ ایضاً، ص ۲۴۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۲۴۔

۱۱۔ ایضاً، ص ۲۴۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۴۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۲۴۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۹۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۹۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۲۹۔

۱۷۔ صباح الدین عبد الرحمٰن، بزمِ صوفیہ (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۰)، ص ۱۳، ۱۲۔

۱۸۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ 'مولوی فیروز الدین، ص ۳۴۔

۱۹۔ ایضاً، ص ۶۵۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۶۲۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۶۳۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۶۵۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۱۸۰۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۸۱۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۸۰۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۷۸۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۷۸۔

۲۸۔ ایضاً، ص ۲۷۹۔

۲۹۔ ایضاً، ص ۲۷۹۔

۳۰۔ ایضاً، ص ۲۸۴۔

۳۱۔ ایضاً، ص ۲۲۸۔

۳۲۔ ایضاً، ص ۲۲۸۔

۳۳۔ ایضاً، ص ۲۳۱۔

۳۴۔ ایضاً، ص ۲۳۱۔

۳۵۔ علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب، مترجمہ' واحد سیال چشتی (لاہور: الفیصل ناشران، ۲۰۱۳)، ص ۴۷۳۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۴۷۳

باب سوم:

سراج اورنگ آبادی کا تعارف اور صوفیانہ مسلک

برصغیر خطۂ ارض پر موجود ایسا زمین کا ٹکڑا ہے، جہاں کی مقامی تہذیب و ثقافت پر بیرونی حملہ آوروں اور بادشاہوں کے گہرے نقوش قائم ہیں۔ یہاں حکومت کرنے والے خاندانوں نے شمالی ہند کو اپنا مقام تخت بنایا اور جنوب کی جانب کم توجہ دی، اسی بنا پر شمالی ہند میں ان کی تہذیب و ثقافت اور زبان کے گہرے اثرات دکھائی پڑتے ہیں اور جنوبی ہند میں برصغیر کی مقامی تہذیب و ثقافت اور اس کے نتیجے میں پروان چڑھنے والی زبان کے ارتقائی مراحل دیکھنے کو ملتے ہیں۔ شمالی ہند کے اہم علاقوں میں دہلی و گردونواح، لکھنؤ، آگرہ کے نام شامل ہیں جب کہ جنوبی ہند میں دکن اور اس کی اہم ریاستیں بیجاپور، گولکنڈہ، اورنگ آباد خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔

برصغیر میں اردو زبان و ادب کا ارتقاء گیارھویں صدی سے شروع ہوتا ہے، یہ زبان دکن میں تیزی سے اپنے ارتقائی مراحل طے کرتے دکھائی دیتی ہے۔ چودھویں سے اٹھارویں صدی تک یہاں نظم و نثر کی صدہا کتب تیار ہوئی، جن میں شعر و سخن اور علم و فن کی مختلف اصناف شامل ہیں۔ تاہم اس بات کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ دکن میں یہ زبان پنجاب سے تین سو برس بعد اور دہلی سے تقریباً سوا دو سو سال بعد پہنچنے کے باوجود اتنی ترقی کر سکی۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ دہلی میں فارسی کو غلبہ حاصل رہا کیونکہ وہ وہاں کے حکمرانوں کی زبان تھی اور اہل دکن نے اپنی انفرادیت برقرار رکھنے کے لیے دکنی (قدیم اردو) کو رواج دیا۔[1]

دکن میں اردو کے آغاز و ارتقا کے متعلق انور سدید کا نقطہ نظر ہے کہ یہاں قافلۂ اردو کا ابتدائی ورود دو تاریخی واقعات کا مرہونِ منت ہے۔ اول دکن پر علاؤ الدین خلجی کی یلغار اور دوسرا محمد تغلق کے عہد میں دارالسلطنت کی دلی سے دولت آباد منتقلی۔[2] ان دونوں تاریخی واقعات کی وجہ سے نہ صرف حکمرانِ وقت بلکہ مقامی افراد بھی شمال سے جنوب کی جانب بڑھے۔ شمالی و جنوبی باشندوں کے ملاپ سے معاشرتی، تہذیبی اور لسانی سطح پر نئی امتزاجی صورت حال نے جنم لیا۔ اہلِ دکن نے شمال سے آنے والے حکمرانوں کو قبول نہ کیا اور جونہی محمد تغلق کی

حکومتی گرفت ڈھیلی پڑی تو ۱۳۴۷ء میں حسن بہمنی نے حکومت سے بغاوت کر کے دکن میں سلطنتِ بہمنیہ قائم کی۔ جو دکن کی پہلی خود مختار سلطنت تھی اور یہ تقریباً دو سو سال ۱۳۴۷ء سے ۱۵۲۶ء تک تخت و تاج کی مالک رہی۔[۳]

جنوبی ہندوستان میں اردوئے قدیم کی تاریخ بہمنی سلطنت سے شروع ہوتی ہے۔ یہاں پندرھویں صدی کے وسط میں اردو کا شاہکار ادبی فن پارہ "مثنوی نظامی" کی شکل میں تخلیق ہوا اور یہی ریاست خواجہ گیسو دراز بندہ نواز اور شاہ میراں شمس عشاق جیسے جلیل القدر صوفیا کی سرگرمیوں کا مرکز رہی۔ بہمنی ریاست کے شعرا نے دکن کی سرزمین کے مختلف رنگوں کو اردو غزل میں ڈھالا۔ اس دور کے اہم شعرا میں اشرف بیابانی اور فیروز کے نام شامل ہیں۔ بہمنی ریاست کی آغاز سے ہی یہ حکمت عملی تھی کہ وہ شمال سے الگ اپنی شناخت بنا سکیں، اسی وجہ سے یہاں فارسی کے بجائے اردو کو فروغ دیا گیا۔ یہاں اردو کی تشکیل میں تین مختلف گروہ تہذیبی و ثقافتی آمیزش اور تصادم کی صورتوں سے گزر رہے تھے۔ ان میں اول دکن کے قدیم باشندے تھے جو سالہا سال سے یہاں مقیم تھے، دوم تغلق و خلجی عہد میں شمال سے آنے والے لوگ 'جو اپنے ساتھ شمال کی تہذیب اور لسانی روایت بھی لائے تھے اور سوم وہ لوگ جو غریب الدیار یا آفاقی کہلاتے تھے، ان میں عرب، ایران اور ترکی کے لوگ شامل تھے، جنھیں سیستانی، کرمانی، تبریزی، مازندرانی وغیرہ کہا جاتا تھا۔[۴]

دکن میں بہمنی سلطنت کے زوال کے بعد بیجا پور اردو زبان و ادب کا مرکز رہا۔ یہاں ۱۴۸۹ء سے ۱۶۸۶ء تک عادل شاہی خاندان کی حکومت رہی' جنھوں نے رعایا کو دربار سے قریب لانے اور اردو کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ بیجاپوری سلاطین علم و ادب، مصوری، موسیقی، فنِ تعمیر کے دلدادہ تھے اور انھوں نے ان پر خصوصی توجہ دی۔ یہ شہر ایک اعتبار سے دلی اور آگرہ کے بعد جنوبی ہند میں زبردست تہذیبی مرکز کا درجہ حاصل کر گیا۔ اس حوالے سے ڈاکٹر نذیر احمد یہ کی رائے ہے کہ بیجاپور ایک صدی سے زیادہ علم و فن کا مرکز رہا، یہاں دکنی مصوری کا احیاء ہوا۔ نجم العلوم میں جو تصاویر ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عادل شاہی دور میں بنائی گئی اور ان میں دکنی تہذیب و ثقافت کی اصل روح کو سمویا گیا۔ اس دور میں فنِ معماری کو بھی چار چاند لگے، عادل شاہی معماری کی اصل خصوصیت اس کی وہ ہم آہنگی ہے جو مختلف جگہوں کے اسالیب ملنے کا نتیجہ تھی۔ بیجاپوری عمارت ترکی، ایرانی، شمالی اور جنوبی ہندوستان کی صناعی کا وہ حسین امتزاج ہے، جو مشکل سے دوسری جگہ ملتا ہے۔[۵] بیجاپور کے اہم شعرا اور ان کی تخلیقات کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ عبدل	ابراہیم نامہ (مثنوی)
۲۔ علی عادل شاہ	کلیات و مثنوی بدیع الجمال
۳۔ مرزا محمد مقیم	چندر بدن و مہیار (مثنوی)
۴۔ حسن شوقی	فتح نامہ نظام شاہ، میزبانی نامہ (مثنویات)
۵۔ محمد ابراہیم	صنعتی قصہ تمیم انصاری (مثنوی)
۶۔ ملک خوشنود	ہشت بہشت، یوسف زلیخا (مثنویات)
۷۔ کمال خان رستمی	خاور نامہ (مثنوی)
۸۔ نصرتی (ملک الشعراء)	گلشنِ عشق، علی نامہ، تاریخ سکندری (مثنویات) [۶]

بیجاپور کی سلطنت کے ساتھ ہی دکن میں قطب شاہی دور ۱۵۰۸ء سے ۱۶۸۷ء تک بھی خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ شمالی ہند سے خود مختاری کا دکن کا آخری عہد ہے۔ یہاں پہلے چار بادشاہوں سلطان قلی، جمشید قلی، سبحان قلی اور ابراہیم قلی کا زمانہ شعر و سخن کے لحاظ سے زیادہ اہم نہیں، یہ بادشاہ استحکامِ حکومت میں مصروف رہے۔ یہاں کا سب سے اہم بادشاہ قلی قطب شاہ (۱۶۱۱ء۔۱۵۸۰ء) ہے، جس کی شاعری اس کے عہد کی آئینہ دار ہے۔ اس نے کم و بیش پچاس ہزار بیت کہے جیسا کہ اس کے جانشین نے کلیات کے منظوم دیباچہ میں کہا ہے۔ مگر شاہ کہہ بیت پچاس ہزار۔[۷] اس عہد کے اہم ترین شاعر میں ملا وجہی کا نام شامل ہے۔ جس کی سب رس اردو نثر نگاری میں سنگِ میل کا درجہ رکھتی ہے۔ اس عہد کے اہم شعراء کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ سلطان محمد قلی قطب شاہ	کلیات (مرتبہ محمد قطب شاہ)
۲۔ ملا وجہی	قطب مشتری (مثنوی)
۳۔ ملا احمد	لیلیٰ مجنوں، مصیبت اہلِ بیت (مثنویات)
۴۔ ملا غواصی	دیوان (مثنویات) سیف الملوک بدیع الجمال، طوطی نامہ
۵۔ میراں حسینی	تحفۃ العاشقین (مثنوی)
۶۔ علی اکبر جنیدی	ماہ پیکر (مثنوی)
۷۔ ابن نشاطی	پھول بن (مثنوی)
۸۔ طبعی	قصہ بہرام و گل اندام (مثنوی)

۹۔امین		قصۂ ابو شحمہ (مثنوی)

۱۰۔غلام علی		پدماوت (مثنوی)[8]

دکنی شاعری کے ان تینوں ادوار میں غزل کے بجائے مثنوی نگاری کو فروغ دیا گیا۔ مثنوی اپنی ہیئت کے اعتبار سے مسلسل اور طویل بیانیہ نظم ہے، جس میں غزل کے برعکس خارجی زندگی کے پہلوؤں کو وضاحتاً بیان کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، اس میں داستانوی رنگ میں نشاطیہ عناصر کو بیان کیا جاتا ہے اور ایسا تب ہی ممکن ہے، جب باہر کا ماحول پر سکون اور امن و امان کا حامل ہو۔ دکن کے شعرا کو ایسا ہی ساز گار ماحول میسر تھا، اسی وجہ سے یہاں مثنوی نگاری کو ترقی ملی اور دکنی مثنویوں کے مضامین میں تنوع بھی اسی امر کا غماز ہے۔[9]

سترھویں صدی دکن کی سیاسی صورت حال میں اہم تبدیلی کی مؤجب بنی۔ دکن مرکز (دہلی) سے الگ خود مختار تھا۔ اورنگ زیب عالمگیر کی انتہائی کوشش تھی کہ وہ اسے بھی مرکز میں شامل کرلے، اسی بنا پر اس نے دکن کے خلاف مہم تیز کر دی۔ اس نے ۱۶۸۶ء میں بیجاپور پر اور ۱۶۸۷ء میں گولکنڈہ پر قبضہ کر کے پھر دکن میں مغلیہ سلطنت قائم کر دی۔[10] فتح دکن کے بعد دکن کی تہذیب و ثقافت میں شمالی اثرات تیزی سے شامل ہونے لگے اور دکنی کی لسانی شناخت میں تبدیلیاں رونما ہونے لگی۔ شمالی ہند کے سیاسی غلبہ کے بعد اب لسانی غلبہ بھی ہونے لگا۔ دکن میں مغل حکومت کے قیام کے بعد یہاں اردو زبان و ادب کا مرکز اورنگ آباد بنا۔ اس حوالے سے نصیر الدین ہاشمی اپنی کتاب دکن میں اردو میں لکھتے ہیں۔

> "پہلے قطب شاہی پائے تخت گولکنڈہ اور عادل شاہی دارالحکومت بیجاپور شاعری کے مرکز تھے، تو اب مغلیہ دور میں اورنگ آباد نے اس کی جگہ لے لی۔ اس طرح اورنگ آباد نہ صرف سلطنتِ مغلیہ کا مستقر ہونے کے لحاظ سے دہلی کے امراء، روساء، علماء اور شعراء کا مرکز بن گیا بلکہ گولکنڈہ اور بیجاپور کے باکمالوں کا بھی ملجا ٹھہر گیا اور شعر و شاعری کا چرچا بڑھا۔" [11]

دکن میں مغلوں کے قبضہ سے لے کر شمالی ہند میں باقاعدہ اردو شاعری کے آغاز تک دکن کے چند اہم شعرا اور ان کی تخلیقات کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ شیخ داؤد ضعیفی		ہدایت ہندی (مثنوی)

۲۔ قاضی محمود بحری		کلیات، من لگن (مثنوی)

۳۔سید محمد خاں عشرتی		دیپک پتنگ، چت لگن، نیہ درپن (مثنویات)

۴۔ مجرمی	گلشن حسن و دل (مثنوی)
۵۔ ولی ویلوری	روضۃ الشہدا، رتن پدم (مثنویات)
۶۔ اشرف	جنگ نامہ حیدر (مثنوی)
۷۔ وجہ الدین وجدی	مخزن عشق، پنچھی باچھا، تحفہ عاشقان (مثنویات)
۸۔ غضنفر	جنگ نامہ عالم علی خان (مثنوی)
۹۔ ولی دکنی	کلیات
۱۰۔ سراج اورنگ آبادی	کلیات و بوستانِ خیال (مثنوی)
۱۱۔ مرزا داؤد اورنگ آبادی	دیوان۔[۱۲]

سراج اورنگ آبادی:

سترھویں صدی میں دکن کی شعری روایت میں ولی دکنی کا نام صفِ اول میں آتا ہے۔ ان کی شاعری اردو غزل کے عروج کی بازگشت تھی۔ ولی کی ادبی حیثیت اس قدر معتبر تھی کہ اس کے ہوتے کسی اور شاعر کا سکہ چلنا مشکل تھا۔ ولی کی شاعری کے مطالعے سے معلوم ہو رہا تھا کہ یہاں جنوبی اردو شاعری کی روایت اپنی تکمیل کو پہنچ رہی ہے اور اس میں اب اضافہ قدرے دشوار ہے۔ دکن میں مغلیہ حکومت کے قیام کے بعد یہاں فارسی زبان و ادب کا رنگ گہرا پڑنے لگا۔ ولی کا شعری نقش اپنے دکنی ہونے کا ثبوت دے رہا تھا لیکن اس کے بعد یہاں شاعری کا مزاج بدلا اور شمال کے لسانی غلبہ کا نقش پڑتا دکھائی دینے لگا، جس کی پہلی مکمل صورت سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں ابھرتی ہے۔ ان کی شاعری نئے شعری سفر کی پہچان بنی۔ ولی شمالی ہند اور دکن کے دوراہے پر کھڑا تھا جبکہ سراج اس دوراہے سے گزر کر شمال کی لسانی روایت کا حصہ بن چکا تھا۔[۱۳]

پیدائش:

سراج دکنی روایت کے اہم ترین شاعر ہیں، ان کے حالاتِ زندگی مختلف تذکروں اور کتب میں بکھرے پڑے ہیں۔ شاعروں کے تذکروں میں ان کا ذکر ضرور ملتا ہے، جن کے مصنفین نے سراج کے مختصر حالاتِ زندگی اور کلام کے نمونوں کو رقم کیا ہے۔ کسی تذکرہ نگار نے ان کی سنہ ولادت درج نہیں کی۔ پروفیسر عبد القادر سروری نے کلیاتِ سراج مرتب کرتے ہوئے اس کے مقدمے میں سراج کی تاریخِ پیدائش کا تعین کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ سراج کی

جائے ولادت اورنگ آباد ہے، سنہ ولادت کسی تذکرے میں درج نہیں۔ سراج نے اپنے ترتیب کردہ دیوان کی آخری غزل کے اشعار میں اپنی اس وقت کی عمر کا ذکر کیا ہے۔ اشعار درج ذیل ہیں:

جب کیا جزوِ پریشان سخن شیرازہ بند
تھے برس چوبیس میری عمرِ بے بنیاد کے
سال ہجری تھے ہزار ویک صد و پنجاہ دو
واقف علم لدنی صاحبِ اسرار کے

عبدالقادر کے بقول بعض نسخوں میں پنجاہ ویک بھی لکھا ہوا ہے لیکن "دو" اس لیے زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ "منتخب دیوانہا" کی تکمیل کے وقت یعنی ۱۱۶۹ھ کے بعد انھوں نے بتایا ہے کہ دیوان کی ترتیب کے بعد سے میں نے شعر کہنا ترک کر دیا ہے۔ جس کو اب سترہ سال ہوتے ہیں۔ "پنجاہ ویک" سے اس میں ایک سال اور بڑھ جاتا ہے۔ اس لحاظ سے سراج کی ولادت ۱۱۲۸ھ میں ہوئی۔"[۱۴]

جمیل جالبی نے تاریخ ادبِ اردو جلد دوم میں سراج کی تاریخ ولادت ۱۱۲۸ھ /۱۵-۱۷ھ متعین کی ہے۔[۱۵] رام بابو نے اپنی تاریخ ادبِ اردو میں لکھا ہے کہ سراج غالباً ۱۱۲۷ھ میں پیدا ہوئے۔[۱۶] اردو ادب کی مختصر ترین تاریخ کے مؤلف سلیم اختر کی رائے میں ۱۷۲۱ء سراج کی سنہ ولادت ہے۔[۱۷] جب کہ پروفیسر شفقت رضوی نے اس حوالے سے لکھا ہے کہ سراج نے شاہ عالم کے عہد میں اورنگ آباد کے ایک سادات خاندان میں ۱۳ صفر ۱۱۲۴ھ بمطابق ۱۱ مارچ ۱۷۱۲ء بروز دوشنبہ آنکھ کھولی۔ تاریخی نام "ظہور احد" والد نے رکھا اور اردو ادب کی تاریخ میں سراج الدین سراج کے نام سے مشہور ہوئے۔[۱۸]

ان تمام آراء میں پروفیسر شفقت رضوی کی رائے زیادہ معتبر ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب سراج شخصیت و فن کا بنیادی ماخذ سراج کی منتخب دیوانہا اور ان کے شاگرد ضیا الدین پروانہ کی انوار السراج کو قرار دیا ہے۔ جس کے واحد نسخے کی عکسی نقل انھیں تحسین سروری سے ملی۔ انوار السراج حیاتِ سراج پر مستند کتاب ہے، جو ۱۲۰۳ھ میں لکھی گئی۔ اس میں سراج کے خاندانی حالات، بزرگوں کی چار پشتوں کے احوال اور ان کی سوانح ۱۱۲۴ھ سے ۱۱۶۱ھ تک بیان کی گئی ہے۔ پروفیسر رضوی نے اپنی تعین کردہ تاریخ پیدائش کی دلیل کے طور پر پروانہ کے ان الفاظ کو درج کیا ہے۔

"خواجہ ما سیز دہم صفر روز شنبہ ۱۱۲۴ھ اربع عشرین مایہ و الف در اورنگ آباد بعرصۂ وجود قدم رنجا فرمودند۔ والد ماجد "ظہور احد" تاریخ یافت۔" [۱۹]

حسب و نسب:

سراج اورنگ آبادی حسب و نسب کے لحاظ سے سید النسل تھے۔ پروانہ کا اس حوالے سے کہنا ہے "خواجہ ما از سادات کاظمیہ موسویہ است" (ہمارے آقا سادات کاظمیہ موسویہ سے تعلق رکھتے ہیں)۔ الحسینی نسباً و چشتی طریقتہً و اورنگ آبادی وطناً (آپ کا نسب حسینی، طریقت میں چشتی اور وطن اورنگ آباد تھا)۔[۲۰] سراج کے سید ہونے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ تذکروں میں ان کے نام کے ساتھ سید و شاہ کا لاحقہ استعمال کیا گیا ہے۔ میر نے ان کا نام شاہ سراج اورنگ آبادی لکھا ہے۔[۲۱] سید عبد الحیٔ تذکرہ شعرائے اردو میں لکھتے ہیں کہ سراج اورنگ آباد کے صحیح النسب سادات تھے۔ اورنگ آباد میں پیدا ہوئے اور وہیں انھوں نے پرورش پائی۔[۲۲] اسی کے ساتھ ساتھ تذکرہ گلشن و گلزار میں بھی ان کا نام سید سراج الدین اورنگ آبادی لکھا گیا ہے۔[۲۳] تذکروں کے علاوہ تاریخ کی کتابوں میں بھی سراج کے سید النسب ہونے کی توثیق ملتی ہے۔ جمیل جالبی نے ان کا نام سید سراج الدین سراج اورنگ آبادی [۲۴] سلیم اختر نے شاہ سراج الدین اورنگ آبادی [۲۵] اور رام بابو سکسینہ نے سید سراج الدین لکھا ہے۔[۲۶]

سراج کے آباؤ اجداد کے متعلق پروانہ ان کی چار پشتوں سے حوالہ دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ان کے جدِ امجد بچہار واسطہ نیک بزرگ سید محمد تھے، جو سید اولیا کے نام سے معروف ہوئے۔ وہ مدینہ منورہ کے رہائشی تھے، جہاں وہ بنی حسینی کے علاقے میں رہتے تھے۔ وہ اپنی قسمت آزمانے کے لیے ہندوستان آئے اور یہاں دہلی کے نواح میں سادات کی ایک بستی جانسٹ میں قیام پذیر ہوئے، جہاں مدینے سے آئے کئی سادات آباد تھے۔ ان میں سید محمد کے قرابت دار اور پرانے شناسا بھی موجود تھے۔ سید محمد نے جانسٹ میں مقیم خاندانِ سادات زیدیہ کی خاتون سے نکاح کیا جن کے بطن سے سید دریا پیدا ہوئے، جن کے فرزند سید گوہر تھے۔ جو جانسٹ میں پیدا ہوئے اور انھوں نے وہیں اپنی زندگی گزاری۔ وہ اپنے دادا سید محمد اور والد سید دریا کی طرح صوفی منش، درویش صفت اور خدا رسیدہ بزرگ تھے۔ ا ن کے صاحب زادے سید درویش تھے۔ جنہوں نے عہدِ عالمگیری میں جب کہ اورنگ آباد دار الخلافہ ثانی کی حیثیت رکھتا تھا۔ وہاں ہجرت کی اور یہاں ان کے فرزند سراج اورنگ آبادی پیدا ہوئے۔ سراج کے اجداد کا ذکر کرتے ہوئے پروانہ نے ایک سجع کا ذکر کیا ہے جو سید درویش کی انگوٹھی پر کندہ تھا۔ "درویش گوہر یست زدریائے

اولیاء" (فقیر ولیوں کے سمندر کا ایک موتی ہے)۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "لطفِ سجع این است کہ نام چہار پشت دارد یعنی سید درویش بن گوہر بن سید بن دریا بن سید اولیاء" (اس کی خوبصورتی یہ ہے کہ اس میں چار پشتوں سید درویش بن گوہر بن دریا بن سید اولیاء کے نام بھی درج ہیں)۔[۲۷]

عبدالقادر سروری کی رائے ہے کہ ان کے اسلاف کا سرکاری ملازمتوں سے کوئی تعلق نہ تھا اور نہ ہی اکثر مشائخ کی طرح انھیں کوئی انعام یا مشاہرہ ملتا تھا۔ تاہم یہ خاندان حسینی سادات کے محترم گھرانے سے تعلق رکھتا تھا اور اپنی مذہبیت، علم و فضل کی بناء پر عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ فقر و درویشی اس خاندان کی نمایاں خصوصیت تھی۔ خود سراج کے والد سید درویش اسم بامسمیٰ تھے۔ علم و فضل سے انہیں کسی قدر لگاؤ تھا۔ اس حوالے سے قاقشال کا بیان ہے کہ وہ ایک متشرع اور ثقہ انسان تھے۔[۲۸] سید درویش کا ذریعہ معاش معلمی تھا۔ انھوں نے اورنگ آباد آنے کے بعد دیول گھاٹ (نواح اورنگ آباد کا ایک قصبہ) کے معزز خاندان میں شادی کی۔ ان کی اہلیہ صبیۂ سید عبداللطیف قادری تھیں۔ جن کے والد کا شمار معززینِ قصبہ میں ہوتا تھا، وہ سپاہی پیشہ تھے۔ صبیۂ عبداللطیف کے بطن سے سید درویش کی واحد اولاد سید سراج الدین تھے۔[۲۹]

تعلیم و تربیت:

سراج اورنگ آبادی کے بزرگوں نے ان کی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دی۔ ان کے والد سید درویش خود معلم تھے، اسی لیے انھوں نے سراج کی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دی۔ وہ بارہ سال کی عمر تک متداولہ علوم کی تحصیل میں مصروف رہے، انہیں فارسی ادب اور شاعری سے غیر معمولی لگاؤ تھا، چنانچہ پانچ سال کے عرصے میں انھوں نے نہ صرف اہم فارسی شعرا کے کلام کا مطالعہ کیا بلکہ اس کو اپنی روح میں جذب کیا۔ بارہ سال کی عمر میں ان پر جذب اور مستی کی کیفیت طاری ہوئی۔[۳۰] اس حوالے سے لچھمی نرائن شفیق لکھتے ہیں کہ سراج نے اپنے منتخب دیوانہا ۱۱۶۹ھ میں اپنا احوال لکھا ہے کہ یہ فقیر بارہ سال کی عمر سے سات سال تک لباس سے آزاد رہ کر عالمِ بے خودی میں اکثر حضرت برہان الدین غریب کے روضہ میں رات دن پڑا رہتا تھا، اسی مستی کے عالم میں فارسی زبان میں اشعار بھی کہے۔ اگر ان سب اشعار کو لکھ لیا جاتا تو ضخیم دیوان مرتب ہو سکتا تھا۔[۳۱] قاقشال جو سراج کے ہم عصر اور تذکرہ نگار تھے، انھوں نے اپنے تذکرے تحفتہ الشعراء میں لکھا ہے کہ جب سراج تیرہ سال کے ہوئے تو ان کے مزاج میں ایک وحشت پیدا ہوئی اور وہ سات سال تک حضرت برہان الدین غریب کے مزار پر دیوانگی کے عالم

میں رہے۔ ان کے دن اور راتیں بے خودی کے عالم میں پہاڑوں اور صحراؤں میں بسر ہوتیں۔ سراج کے والد سید درویش نے ان کے پاؤں میں زنجیریں ڈالیں، بعد میں انھیں کچھ افاقہ ہوا اور درویشوں کی صحبت کا خیال ان کے دل میں پیدا ہوا۔[۳۲] قاقشال نے سراج کی دیوانگی کی عمر تیرہ جب کہ انھوں نے اپنے منتخب دیوانہا میں بارہ برس لکھے ہیں، اس حوالے سے سراج کی ذاتی رائے کو اولیت حاصل ہے۔ سراج کو مروجہ درسِ تعلیم کے مطابق علومِ ظاہری پر عبور حاصل کرنے کا موقع نہیں ملا۔ انھوں نے بمشکل ۷ اور ۸ سال تعلیم حاصل کی۔ یہ مدت دنیاوی علوم کو کسب کرنے اور ان میں کمال تک پہنچنے کے لیے کافی نہیں لیکن سراج کی فطرت میں شروع ہی سے وارفتگی، مستی و سرشاری، بے خودی اور انجذاب کی جو قوت موجود تھی، اس نے انھیں چین نہ لینے دیا اور انھیں درویش و شاعر بنا دیا۔

قاقشال نے سراج کی کیفیت کو وحشت سے تعبیر کیا ہے جب کہ یہ عشق و مستی کی وہ کیفیت تھی، جس نے سراج کو عرفانِ نفس عطا کیا۔ شفقت رضوی اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ قاقشال کے عارف الدین عاجزؔ سے گہرے تعلقات تھے جو سراج کے ہم عصر اور ان کے ہم پلہ شاعر تھے۔ اسی لیے قاقشال سراج سے عقیدت نہیں رکھتے تھے اور انھوں نے ان کی کیفیات کو وحشت و مشغلے سے تعبیر کیا۔ اس کے علاوہ ان کا یہ کہنا کہ سراج کے والد نے ان کے پاؤں میں زنجیریں ڈال دیں، اس کی تصدیق کسی اور ذریعے سے نہیں ہوتی۔[۳۳] یہ پہلو نہ تو تذکروں میں درج ہے اور نہ ہی پروانہ کی انوار السراج میں اس جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ سراج نے حالتِ جذب میں برہان الدین غریب کے مزار پر سات سال گزارے لیکن کوئی ایسی شہادت موجود نہیں، جس سے اندازہ ہو سکے کہ انھیں شاہ غریب سے روحانی فیض ملا اور نہ ہی اہلِ تصوف اسے "نسبتِ اویسی" قرار دیتے ہیں۔[۳۴] سراج کی شخصیت میں موجود نشۂ بے خودی و سرشاری کی بنیادی وجہ ان کی خاندانی روایات تھیں۔ سراج کی چار پشتوں کے بزرگوں کو تصوف سے خاص شغف تھا۔ ان کے گھر میں متصوفانہ خیالات پر بات کی جاتی تھی، جس کا اثر ان کی شخصیت پر ہوا۔ اس کے علاوہ دکن بزرگانِ دین کا خاص مرکز تھا۔ وہاں حضرت شاہ منتخب الدین زرزری بخشؒ اور حضرت برہان الدین غریبؒ سے لے کر شاہ محمودؒ اور مولانا میر فخر الدین اورنگ آبادیؒ جیسے اکابر اولیا کا قیام رہا۔ اسی لیے دکن کی فضاؤں میں تصوف کی مہک موجود تھی۔ سراج نے بھی اہم بزرگوں کا زمانہ دیکھا جن میں میاں شیخن، شاہ محمود، شاہ سلیمان، شاہ نور اللہ، شاہ محمد علی، میر محمد ماہ، غلام حسن قادری، شاہ یونس درویش، میاں یار محمد اور شاہ محرم کے نام شامل ہیں۔[۳۵] سراج کی مجذوبانہ کیفیت کی ایک اور اہم وجہ اس وقت برصغیر کے حالات تھے۔ ملک میں انتشار اور افراتفری کا دور دورہ تھا، جس کی

وجہ سے شعرا اور دیگر عوام نے تصوف میں پناہ ڈھونڈی، جس کی اہم مثال خواجہ میر درد ہیں۔ سراج بھی چوں کہ ایسے ہی دور سے گزر رہے تھے، اسی لیے وہ عالمِ بے خودی میں مگن ہو گئے۔ جس میں دنیا سے تنفر کا جذبہ بھی غالب دکھائی دیتا ہے۔

سراج کی شخصیت میں عشق کا کردار خاصا اہم ہے۔ جس کے متعلق شاہ ولی اللہ کا کہنا ہے کہ عشق اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانی فطرت میں ودیعت کردہ ہوتا ہے۔ یہ ذوق و شوق اللہ اپنے پسندیدہ بندوں میں شامل کرتا ہے جیسے دوسرے انسانوں میں جبلت کے عوامل و عناصر موجود ہوتے ہیں۔[۳۶] سراج کو بھی یہ وصفِ خاص ذاتِ حق سے ملا تھا۔ جسے ان کے خاندانی ماحول نے مزید جِلا بخشی اور حضرت شاہ غریبؒ کے مزار پر حاضری دینے کی وجہ سے وہ جلد ہی اس راستے کی اہم منزلیں عبور کر گئے۔

سلسلہ تصوف:

سراج اورنگ آبادی تقریباً سات سال تک عالمِ بے خودی میں رہے۔ جب ان کو اس کیفیت میں قدرے افاقہ ہوا تو وہ مرشدِ کامل کی تلاش میں سرگرداں ہوئے۔ ان کی خوش نصیبی تھی کہ انھیں حضرت شاہ عبد الرحمٰن چشتی جیسی برگزیدہ ہستی سے نیاز حاصل ہوا جو سلسلۂ چشتیہ کے مشائخ میں سے تھے۔ سلسلہ چشتیہ سلاسلِ تصوف میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے بانی شیخ اسحاق شامی (متوفی ۹۴۰ھ) ہیں مگر اس کے فروغ اور اشاعت میں شیخ معین الدین چشتیؒ کا نام سرِ فہرست ہے، انھوں نے ہندوستان میں اس سلسلے کی تعلیمات کو فروغ دیا۔[۳۷] سراج کے متصوفانہ رجحانات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس سلسلے کی تعلیمات کا خلاصہ پیشِ نظر ہو۔ سلسلہ چشتیہ میں کلمہ شہادت پڑھتے ہوئے "الا اللہ" پر زور دیا جاتا ہے بلکہ سلسلے کے اراکین "الا اللہ" کے الفاظ ادا کرتے ہوئے سر اور جسم کے بالائی حصے کو ہلاتے ہیں، ان حضرات پر سماع کے وقت وجدانی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔[۳۸] مشائخ چشت کی کوششوں کا مرکز و محور انسان کو اخلاقی عیوب سے بچانا اور ان کو راہِ شریعت دکھانا تھا۔ مشائخ چشت کی اصلاحی جدوجہد کا آغاز دینی تربیت سے ہوتا تھا۔ وہ ارکانِ اسلام کی ادائیگی اور پابندی پر خاص زور دیتے تھے، ان کا راسخ عقیدہ تھا کہ ارکانِ اسلام کی پابندی کے بغیر روحانی ترقی ممکن نہیں۔ یہ راہِ سلوک کی پہلی منزل ہے جو اس سے بھٹک گیا وہ ہمیشہ کے لیے قعرِ مزلت میں گر گیا۔[۳۹] سلسلہ چشتیہ میں سماع کو روحانی غذا سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن اس کے آداب کی نہایت سختی سے پاسداری کا حکم ہے۔ نظام الدینؒ اولیاء نے سماع کی چار اقسام بتائی ہیں۔ ۱) حلال۔ ۲)

حرام۔ ۳) مکروہ۔ ۴) مباح۔ اگر صاحب وجد کو حق کی طرف زیادہ میل ہو تو سماع اس کے حق میں مباح ہے، اگر اس کا میلان مجاز کی طرف زیادہ ہو تو سماع اس کے حق میں مکروہ ہے لیکن جس کا دل بالکل مجاز کی جانب ہو تو اس کے لیے سماع حرام ہے۔ جب میلانِ طبع بالکل حق کی طرف ہو تو حلال ہے۔ سماع کے حلال ہونے کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں۔ ۱) مسمع (گانے والا) مردِ کامل ہو لڑکا یا عورت نہ ہو۔ ۲) مستمع (سننے والا) حق سے خالی نہ ہو۔ ۳) مسموع (جو چیز گائی جائے) فحش نہ ہو۔ ۴) آلہ سماع (مزامیر) موجود نہ ہوں۔[۴۰]

سراج اورنگ آبادی نے حضرت شاہ عبد الرحمٰن چشتیؒ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ شفقت رضوی نے ان کے زمانہ بیعت کا تعین ۱۱۴۳ھ یا ۱۱۴۴ھ کیا ہے۔ پروفیسر عبد القادر نے تدوینِ کلام کے قطعہ بند کی بنیاد پر سالِ پیدائش ۱۱۲۷ھ یا ۱۱۲۸ھ قرار دیا ہے اور بیعت کا زمانہ ۱۱۴۶ھ یا ۱۱۴۷ھ قرار دیا ہے چوں کہ سراج کا صحیح زمانہ پیدائش ۱۱۲۴ھ ہے۔ وہ ۱۱۳۶ھ سے ۱۱۴۳ھ تک عالمِ جذب میں رہے اور اس کے بعد ہی بیعت کی۔ اس طرح وہ ۱۱۴۳ھ یا ۱۱۴۴ھ میں شاہ عبد الرحمٰن کے حلقہ ارادت و مریدی میں داخل ہوئے۔ سراج کی عمر اس وقت بیس سال کے قریب تھی۔ انھوں نے ۱۷، ۱۸ سال مرشد سے روحانی فیض حاصل کیا۔[۴۱]

حضرت شاہ عبد الرحمٰن چشتیؒ کے حالات و کوائف کے متعلق تذکرے و تواریخ خاموش ہیں۔ سراج کے کلام اور ان کی سوانح سے شاہ عبد الرحمٰن کا صرف نام اور تاریخ وفات کا سراغ ملتا ہے۔ شفقت رضوی نے اپنی کتاب سراج اورنگ آبادی شخصیت و فن میں لکھا ہے کہ انھیں اورنگ آباد کے ایک بزرگ شاہ غلام محمود قادری چشتی سے ملاقات کرنے کا موقع ملا، جو تصوف سے گہرا لگاؤ رکھتے تھے۔ ان کے پاس اورنگ آباد کی تاریخ اور وہاں کے بزرگوں سے متعلق معلومات کا خزانہ موجود تھا۔ انھوں نے اپنی زیرِ طبع تالیف اولیائے اورنگ آباد میں شاہ عبد الرحمٰن کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ جس میں وہ لکھتے ہیں کہ شاہ عبد الرحمٰن چشتی اپنے وقت کے بڑے عالم اور صاحبِ طریقت بزرگ تھے۔ ان کے خاندان کو علم سے خصوصی لگاؤ تھا، اورنگ آباد میں چوک کی مسجد کی خطابت ان کے خاندان میں جاری ہے اور اس سلسلے میں معاش و جاگیر بھی جاری ہے۔ انھوں نے شاہ سراج الدین کا سلسلہ بیعت بھی لکھا ہے جو کچھ یوں ہے۔ شاہ سراج اورنگ آبادی مرید و خلیفہ شاہ عبد الرحمٰن چشتی مرید و خلیفہ شاہ اسمٰعیل بخاری و چشتی مرید و خلیفہ شاہ شریف چشتی مرید و خلیفہ شاہ نظام الدین اورنگ آبادی مرید و خلیفہ شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی مرید و خلیفہ یحییٰ مدنی مرید و خلیفہ خواجہ حسن گجراتی مرید و خلیفہ خواجہ جمال الدین چمن مرید و خلیفہ محمود راجن مرید و خلیفہ سراج الدین علامہ مرید و خلیفہ سید کمال الدین علامہ مرید و خلیفہ خواجہ نصیر الدین چراغ

مرید و خلیفہخواجہ نظام الدین محبوبِ الٰہی۔[۴۲] اس طرح تیرہ واسطوں سے سراج کا سلسلہ خلافت سلطان المشائخ نظام الدین اولیاءؒ محبوبِ الٰہیؒ سے ملتا ہے۔ سراج کو اپنے مرشد سے جس قدر ارادت و عقیدت تھی۔اس کا اظہار انھوں نے نثر و نظم میں اکثر جگھوں پر کیا ہے۔منتخب دیوانہامیں وہ اپنے مرشد کو ان الفاظ میں یاد کرتے ہیں۔

جناب حاجیٔ شریعت غرا، مالک طریقت الاخفیٰ، واقف حقیقتِ المولیٰ، عارف معرفتاًلکبریٰ۔ قبلہ مریدان راسخ الیقین و صاحب الایمان، کعبہ مستفیضان۔ کامل الصدق و ثابت البرہان حضرت خواجہ سید شاہ عبدالرحمٰن چشتی۔[۴۳]

ترجمہ: حضرت خواجہ سید شاہ عبدالرحمٰن چشتی قابلِ فخر شریعت کے حامل، طریقت کے خفیہ رازوں کو جاننے والے، حقیقتِ اعلیٰ سے واقف تھے۔ وہ بڑی معرفت کے جاننے والے، پختہ عقیدہ اور صاحبِ ایمان مریدوں کا قبلہ تھے۔کعبے سے فیض یافتہ، کامل سچائی اور دلیل پر کاربند تھے۔

سراج اورنگ آبادی نے اپنے کلام میں بھی شاہ عبدالرحمٰن چشتی کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ جس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

مشعلِ سوزِ جگر ہے یہ غزل میری سراؔج
شمع دل روشن ہے فیضِ شاہ رحمان کے طفیل

مرشد کے سوزِ حسن کا قربان ہے سراؔج
ہے ذاتِ پاکِ حضرتِ رحمان کی قسم

یار کا دیدار پا کر اے سراؔج
شکرِ رحماں کر کہ تو واصل ہوا[۴۴]

شاہ عبدالرحمٰن کے روحانی فیض سے سراج راہِ سلوک کے مدارج طے کر کے منصب "الفقر فخری" پر فائز ہوئے اور اسی کے ساتھ ارشادِ مرشد کی تعمیل میں ۱۱۵۲ھ میں غزل گوئی ترک کر دی۔منتخب دیوانہامیں وہ لکھتے ہیں "فقیر بعد چندے بہ لباسِ فاخرہ الفقر فخری ممتاز گردید"۔(ترجمہ: یہ فقیر بعد میں لباسِ فاخرہ پہن کر فقر کے مسند پر فائز ہوا)۔[۴۵] سراج نے شاہ عبدالرحمٰن کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کے بعد اپنے آپ کو ان کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ان کے مرشد کا انتقال ۱۱۶۱ھ میں ہوا۔ جس کے متعلق وہ لکھتے ہیں "وصال مقدسش در سنِ احدی و ستین ومایہ والف (۱۱۶۱ھ) اتفاق در سرزمین جنت امین ایلچ پور قائم نشیں برار آسودہ اند"۔[۴۶] (ان کی وفات ۱۱۶۱ھ میں سرزمین ایلچ پور میں ہوئی اور وہ وہیں آسودہ خاک ہوئے)

شادی:

سراج اورنگ آبادی کی شادی کے بارے میں باوثوق معلومات دستیاب نہیں۔ تذکروں اور تواریخ میں اس پہلو پر روشنی نہیں ڈالی گئی اور نہ ہی سراج نے اپنے منتخب دیوانہا کے دیباچے میں اس موضوع پر بات کی گئی ہے۔ عبدالقادر سروری نے کلیاتِ سراج کے مقدمے میں لکھا ہے کہ ولی دکنی کی ایک مسلسل غزل سے ان کے کسی دوست سراج کی شادی کا پتہ چلتا ہے، جس سے بعض محققین نے قیاسی طور پر اس سے مراد سراج اورنگ آباد کو لیا ہے۔ اس قیاس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ولی نے ۱۱۵۵ھ میں وفات پائی، اس وقت سراج کی عمر ۱۸ برس تھی۔ انھوں نے ولی کی غزل کے چند اشعار نقل کیے ہیں۔

اس ناز سے ہوا ادا کے تجمل کوں دیکھ کر
سب دلبراں نے تجھ کوں دیا ہے خراج آج
پروانہ ہو کے کیوں نہ گرے چاند چراغ سوں
فانوس دل میں شوق ترا ہے سراج آج

لیکن یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ ولی کے دوست یہی سراج اورنگ آبادی تھے۔[۴۷] شفقت رضوی کا اس حوالے سے خیال ہے کہ اس زمانے میں صوفی منش اور درویش صفت بزرگ مجرد زندگی کو ترجیح دیتے تھے اور جہاں دیگر آلائشِ زندگی سے دامن بچاتے تھے، وہیں رشتۂ ازدواج سے بھی گریز کرتے تھے۔ اس لیے محض ولی کے اشعار کو بنیاد بنا کر سراج کی شادی کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ حیاتِ سراج کے ادوار کا مطالعہ کرتے ہوئے قاری کو ان کا شادی کی جانب میلان دکھائی نہیں پڑتا۔

۱) ۱۱۲۴ھ سے ۱۱۳۶ھ تک کم عمری اور طالب علمی کا زمانہ۔

۲) ۱۱۳۶ھ سے ۱۱۴۳ھ تک حالتِ جذب میں رہے۔

۳) ۱۱۴۳ھ ۱۱۵۱ھ کا درمیانی زمانہ مرشد سے ہدایت میں گزاری۔

۴) ۱۱۵۱ھ میں مسند الفقر فخری پر متمکن ہو کر درویشانہ زندگی اختیار کی۔

زندگی کے ان ادوار میں شادی کی گنجائش دکھائی نہیں دیتی۔ اس کے برعکس سراج نے اپنی تنہائی کا ذکر کیا ہے۔ "فقیر دریں کلبہ تنہاست مگر دو خدمت گار برائے خدمت ضروری نوکر اند"۔[۴۸] (ترجمہ: فقیر اپنے گھر میں تنہا

ہے مگر دو خدمت گار خدمت کے لیے موجود ہیں) سراج کی شادی کا امکانی زمانہ ۱۱۴۳ھ سے ۱۱۵۱ھ کے درمیان ہے کیونکہ ۱۱۴۳ھ میں ان کی وارفتگی اور بے خودی میں کمی واقع ہوئی تھی مگر اس عرصے میں وہ مرشد کی تلاش میں سر گرداں تھے جس کے متعلق خود انھوں نے لکھا ہے " بعد انقضائے مدتِ مسطور تلاشِ لذتِ محققِ رگِ جاں "۔[۴۹] ترجمہ: مذکورہ مدت کے مکمل ہونے کے بعد رگِ جاں کے قرار یعنی مرشد کی تلاش کی ابتدا کی) قاقشال نے اس ضمن میں لکھا ہے "خیالِ صحبتِ فقراء در سرش افتاد، از اثر صحبتِ صاحب کمالے ترک لبادہ نمودہ۔ بلذتِ درویشی آشنا گردید"۔[۵۰] (ترجمہ: فقرا کی صحبت کا خیال دل میں آیا' صحبت کا کمال کہ ترکِ لباس کیا اور درویشی کی لذت سے آشنا ہوئے) ان دونوں بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ سراج حق کے متلاشی تھے۔ انھوں نے درویشی کی زندگی کو قبول کیا اور دنیاوی زندگی سے پہلو تہی برتی۔

ذریعہ معاش:

سراج اورنگ آبادی نے اپنی پوری زندگی یادِ الٰہی، استغراق اور کیف و مستی میں گزار دی۔ ان کے ذریعہ معاش کے متعلق مستند معلومات دستیاب نہیں۔ صرف قاقشال نے اپنے تذکرے تحفتہ الشعراء میں لکھا ہے کہ "از ابتداء در سلکِ سپاہیاں نوکری می کرد۔ الحال ترکِ روزگار کرد"۔[۵۱] (ترجمہ: ابتدا میں وہ لشکر میں نوکری کرتے تھے۔ موجودہ زمانے میں انھوں نے نوکری چھوڑ دی ہے) سراج کے دوسرے ہم عصر تذکرہ نویسوں اور پروانہ نے اس بارے میں کوئی وضاحت نہیں کی۔ شفقت رضوی کے نزدیک "سلکِ سپاہیاں" کی ایک توجیہہ یہ کی جاسکتی ہے کہ سراج کا لشکر میں آنا جانا تھا کیوں کہ ان کے برادرِ طریقت عبد الرسول خاں لشکر سے تعلق رکھتے تھے اور سراج ان کے یہاں قیام بھی کرتے تھے، اسی وجہ سے قاقشال کو شبہ ہوا کہ وہ سپاہی تھے۔ پروفیسر سروری کی رائے ہے کہ سراج سے پہلے میر فخر الدین اورنگ آبادی کے احوال درج ہیں۔ سراج کی طرح ان کے متعلق بھی یہی لکھا گیا ہے کہ وہ آغازِ شباب میں لشکر میں سپاہی تھے بعد میں انھوں نے درویشی اختیار کی۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ دونوں کے حالات آپس میں خلط ملط ہو گئے ہوں کیوں کہ قاقشال کے مطبوعہ تذکرے تحفتہ الشعراء اور کتب خانہ سالار جنگ میں موجود تذکرے میں اس طرح کے کئی اختلافات موجود ہیں۔[۵۲] عبد الجبار ملکاپوری اپنے تذکرے محبوب الزمن میں لکھتے ہیں کہ سراج زندہ دل، پاک سیرت انسان تھے۔ انھوں نے اپنی پوری زندگی قناعت اور توکل میں گزار دی۔ اکثر امراء ان کے یہاں آتے مگر انھوں نے کبھی کسی کو درخورِ اعتنانہ سمجھا۔ وہ بڑے صاحبِ کمال تھے جو

کچھ ہوتا قوالوں کی نذر کر دیتے۔[53] سراج نے اپنے متعلق لکھا ہے: "در ہمہ حال چہ خوشی و چہ ملال راضی برضا داشتہ"۔[54] سراج نے اپنی زندگی درویشانہ انداز میں بسر کی۔ وہ اہلِ ثروت و امراء کو خاطر میں نہیں لاتے تھے بلکہ توکل علی اللہ کے قائل تھے۔ ان کے شاگردوں اور مریدوں کی خاصی تعداد شہر میں موجود تھے، جو ان کو نذرانے بھیجتے اور ان کی خدمت کو اپنا فرض سمجھتے۔ ان میں زیادہ تر افراد صاحبِ حیثیت تھے مثلاً ضیاالدین پروانہ، خواجہ عنایت اللہ فتوت، ابوالبرکات عشرت، مرزا محمد خاں نثار، مرزا عطاضیا وغیرہ۔ اس امر کی تصدیق سراج کے ایک خط سے ہوتا ہے جو انھوں نے پروانہ کو لکھا ہے: "خط مرسولہ معہ ہنڈوی مبلغ صد روپیہ کہ نصف آں یکصد روپیہ شد از دوکان بھوکن جی ساہوکار رسید خاطر جمع یاداشت" (دو سو روپے وصول پائے، جن کا نصف سو روپے بھوکن جی ساہوکار کی دکان پر دیئے اور رسید لکھ دی گئی ہے)۔[55]

شاہ سراج کی جانشینی:

سراج اورنگ آبادی کے مریدوں اور معتقدین کی تعداد خاصی زیادہ تھی لیکن ان تمام مریدوں میں انھیں شاہ چراغ، ضیاالدین پروانہ اور شاہ تاج الدین سے زیادہ لگاؤ تھا۔ وہ شاہ چراغ کو اپنا خلیفہ اول اور جانشین مقرر کرنا چاہتے تھے مگر وہ سراج کی زندگی میں احمد نگر چلے گئے اور وہاں رونق شاہ کے نام سے پیری مریدی کرنے لگے۔ انھیں سراج سے وہ محبت اور عقیدت نہ رہی جو احمد نگر منتقل ہونے سے پہلے تھی جب کہ سراج ان کی جدائی میں بے چین تھے۔ انھوں نے شاہ چراغ کو بارہا خطوط کے ذریعے ملاقات کے لیے آنے کی دعوت دی مگر وہ نہیں آئے۔ سراج نے شاہ چراغ کی جانب سے مایوس ہو کر ضیاالدین پروانہ کو اپنا خلیفہ و جانشین نامزد کیا۔ سراج کے وصال کی خبر پا کر شاہ چراغ اورنگ آباد واپس آئے اور انھوں نے پروانہ کی جگہ پر قبضہ کر لیا۔ پروانہ نے اس موقع پر صلح جوئی کا مظاہرہ کیا اور تکیہ ان کے حوالے کر کے بیدر چلے گئے۔ شاہ چراغ نے سراج کے قائم کردہ تکیے پر باقی عمر بسر کی۔ انھیں اورنگ آباد میں وہ عزت و احترام ملا جو سراج کے جانشین کی حیثیت سے ان کا حق تھا۔ پروفیسر سروری نے تزکِ آصفیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ نواب نظام علی خاں کے عہد میں وہ اس تکیے میں فروکش تھے اور اس زمانے میں اورنگ آباد کے خرقہ پوشوں میں ان خاص احترام تھا۔ وہ "سراج ثانی" کے نام سے معروف تھے۔ شاہ چراغ کی وفات کے بعد تکیے کی تولیت ان کے خاندان میں منتقل ہوتی رہی۔[56]

سراج اورنگ آبادی کا وصال:

سراج اورنگ آبادی نے اپنی تمام عمر اورنگ آباد میں گزاری اور یہیں انتقال فرمایا۔ وہ آخری عمر میں اپنے گھر میں تنہا رہتے تھے۔ صرف دو خدمت گار کام کاج کے لیے مامور تھے۔ کوئی دوست اور غمخوار پاس نہ تھا۔ ضیا الدین پروانہ ملازمت کے سلسلہ میں بیجاپور میں مقیم تھے۔ شاہ چراغ احمد نگر میں اور شاہ تاج الدین بھی اورنگ آباد میں موجود نہیں تھے۔ اپنی عمر کے آخری برسوں میں سراج مرضِ بواسیر، ضعفِ معدہ اور اسہال جیسے امراض میں مبتلا رہے اور انھی امراض میں ۴ شوال ۱۱۷۷ھ (۱۷۶۳ء) یوم جمعہ کو انتقال کر گئے۔ ان کی تدفین اورنگ آباد میں ہی ہوئی۔ پروانہ نے اپنے مرشد سید سراج کے مزار پر بعد میں گنبد تعمیر کروایا تھا، جو اب نہایت خستہ حالت میں ہے ۔ تکیہ کے اس مکان کو بھی جس میں سراج رہا کرتے تھے، پروانہ نے پختہ بنوایا تھا لیکن اب صرف اس کے کھنڈر باقی رہ گئے ہیں۔ یہ مقام اب "تکیہ شاہ چراغ" کے نام سے موسوم ہے اور اورنگ آباد میں روہیلہ گلی کے شمال میں نالے کے مرتفع حصے پر واقع ہے۔ مزار کے چاروں جانب مریدوں اور معتقدمین کی قبریں ہیں۔ انتقال کے وقت سراج کی عمر ۵۳ سال تھی۔ شاہ سراج کے انتقال پر پورے شہر میں سوگ منایا گیا۔ مشہور شاعروں نے ان کی وفات کی تاریخیں لکھیں۔ شفیق نے گلِ رعنامیں اور سبز واری نے تذکرۂ اولیائے دولت آبادمیں ان میں سے اکثر تاریخیں نقل کی ہیں۔[57] سراج اورنگ آبادی کے عزیز شاگرد اور مرید ضیاالدین پروانہ نے بھی ان کی تاریخِ وفات لکھی ہے۔ جو درج ذیل ہے۔

مہ سپہر سخن چوں درا بر پنہاں شد
زمینِ فکر بظلمات صبر پنہاں شد
ندا رسید زِ ہاتف بہ متِ پروانہ
بگو سراج بفانوس قبر پنہاں شد

پروانہ کا یہ قطعہ تاریخ وفات سراج اورنگ آبادی کے کتبہ گنبد موقوعہ قلعہ ارک اورنگ آباد پر موجود ہے۔[58]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری:

سراج اورنگ آبادی ماضی اور حال دونوں کے شاعر ہیں۔ وہ اس ادبی روایت کے وارث تھے جو صدیوں

سے دکن میں فروغ پا رہی تھی۔ سراج اورنگ آبادی اس پُر عظمت ادبی اور شعری روایت کے آخری علم بردار ہیں جو کم و بیش تین صدیوں تک دبستانِ دکن میں فروغ پا رہی تھی۔ فیروز اور محمود سے لے کر ولی اور سراج تک یہ ادبی روایت نئی منزلیں طے کر رہی تھی۔ سراج کے بعد دکنی شاعری کے بنیادی رجحانات اور تہذیبی روایات میں ضعف آتا گیا اور اس کی جگہ فارسی شاعری کے اثرات نے لے لی۔ ۱۷۰۰ء کے بعد شمالی ہند میں فارسی شاعری کے زیرِ اثر نئے خطوط پر اردو شاعری کا آغاز ہوا، جس کا واضح اثر دکنی شاعری پر بھی ہوا اور یہاں بھی تصنع، تکلف، مبالغہ آرائی اور تخیل پرستی کا غلبہ ہونے لگا۔[59]

سراج اورنگ آبادی کے استاد:

سراج اورنگ آبادی بنیادی طور پر وہبی شاعر تھے لیکن میر تقی میرؔ نے اپنے تذکرے نکات الشعراء میں لکھا ہے کہ وہ سید حمزہ کے شاگرد تھے۔[60] قدرت اللہ شوق نے تذکرہ طبقات الشعراء میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے کہ سراج سید حمزہ کے شاگرد تھے، ان کا کلام دردمندی سے پُر تھا۔[61] میر حسن تذکرہ شعرائے اردو میں لکھتے ہیں کہ سراج عالمگیر اول کے عہد کے تھے۔ وہ سید حمزہ علی دکنی کے شاگرد تھے اور روشن طبع تھے۔[62] میر تقی میر نے سراج کو سید حمزہ علی کا شاگرد قرار دیا اور بعد کے تذکرہ نگاروں نے بغیر کسی تحقیق کے اسی روایت کو آگے بڑھایا جب کہ اہلِ دکن اس امر کی تصدیق نہیں کرتے کہ سید حمزہ نام کا کوئی شاعر تھا اور سراج اس کے شاگرد تھے۔ خود سراج نے شعرائے فارس کے دیوانوں کا انتخاب کیا تھا اور اس کے دیباچے میں اپنے ذاتی کوائف درج بھی کیے تھے مگر اس جانب کوئی اشارہ نہیں کیا۔[63] تذکروں اور تواریخ ادب کی چھان بین کی جائے تو کہیں ایسے شاعر کا نام نہیں ملتا، جو فنِ شاعری میں اس قدر ماہر ہو کہ جس کی آغوشِ تربیت میں سراج کے جوہرِ شاعری کھلے ہوں۔ حیاتِ سراج کے سلسلے میں منتخب دیوانہا کا دیباچہ اور انوار السراج از ضیاالدین پروانہ دو نہایت اہم ماخذ ہیں لیکن ان دونوں میں سراج کے استادِ شاعری کی جانب کوئی اشارہ نہیں کیا گیا۔ دکنی شعراء کے کلام کے نمونے میرؔ کو سید عبد الولی عزلت کی بیاض سے حاصل ہوئے لیکن اس سلسلے میں میرؔ کا کوئی واضح بیان نہیں کہ دکنی شعراء کے متعلق معلومات انھیں عزلتؔ سے حاصل ہوئیں اور نہ ہی انھوں نے کسی مستند ذرائع کی جانب اشارہ کیا ہے۔ تحفتہ الشعراء (افضل بیگ قاقشال)، چمنستانِ شعراء (لچھمی نرائن شفیق) کے مؤلفین سراج سے شخصی طور پر واقف تھے۔ انھوں نے اپنے تذکروں میں بھی سراج کے شاعری کے استاد کا حوالہ نہیں دیا۔

مزید برآں یہاں یہ پہلو بھی قابلِ غور ہے کہ اس وقت تک شاعری میں استادی شاگردی کی روایت کا باقاعدہ آغاز نہیں ہوا تھا۔ وجہی، غواصی، نصرتی، محمد قلی قطب شاہ، ابنِ نشاطی اور ولی جیسے شاعروں کے متعلق کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی کہ وہ کسی کے باضابطہ شاگرد تھے، اسی طرح سراج کی سوانح و شاعری سے اس کا علم نہیں ہوتا کہ وہ شاعری میں کسی کے شاگرد تھے۔ سراج کا شاعری کی جانب فطری میلان اور رجحان تھا۔ وہ اس کی نزاکتوں و لطافتوں سے بخوبی واقف تھے۔ ان کی شاعری کا فن وجدانی تھا، اکتسابی نہیں۔ سراج کے متعلق ظفریان کی رائے ہے کہ عرب کا مشہور مقولہ الشعراء تلامذہ الرحمٰن ان پر صاف آتا ہے۔[۶۴] پروفیسر عبدالقادر سروری نے بھی انھی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ سراج ویسے ہی فطری شاعر تھے جیسے ولیؔ، میر تقی میرؔ، غالبؔ، میر حسنؔ یا انیسؔ ہیں۔[۶۵]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری کے ادوار اور تصانیف:

سراج اورنگ آبادی کی شعر گوئی کا آغاز ۱۲ یا ۱۳ برس کی عمر سے ہوا۔ سراج کے گھر میں فارسی زبان بولی جاتی تھی اور ان کے مزاج کی رغبت بھی فارسی کی طرف تھی۔ اسی وجہ سے جب ان پر وارفتگی طاری ہوئی اور حالتِ جذب میں وہ روضۂ حضرت برہان الدین غریب کے مزار کی طرف جاتے تو عالمِ جذب میں ان کی زبان سے بے ساختہ فارسی اشعار ادا ہو کرتے تھے۔ جس کے متعلق انھوں نے منتخب دیوانہا کے دیباچے میں لکھا ہے کہ جب یہ فقیر بارہ برس کا ہوا تو اس پر غلبۂ شوق طاری ہوا اور یہ سات سال تک لباسِ ظاہر سے آزاد رہ کر عالمِ بے خودی میں اکثر حضرت برہان الدین غریبؒ کے روضہ میں رات دن پڑا رہتا تھا۔ اسی مستی کے عالم میں شور انگیز اشعار فارسی زبان میں ادا ہو جاتے تھے اور کبھی کبھی قلم بند بھی ہو جاتے تھے۔ اگر ان تمام اشعار کو لکھ لیا جاتا تو ایک ضخیم دیوان مرتب ہو سکتا تھا۔ چوں کہ میری عمر اس وقت ایسی سخن سنجی کے قابل نہ تھی، اسی لیے سننے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ مدتِ مذکور ختم ہونے کے بعد دل کے تقاضا سے حضرت خواجہ سید عبدالرحمٰن چشتیؒ (متوفی ۱۱۶۱ھ) سے دلی ارادت پیدا ہوئی اور آپ ہی سے ہدایت حاصل کی۔[۶۶] اس طرح سراج کی شاعری کا پہلا دور ۱۱۳۷ھ سے ۱۱۴۳ھ تک رہا۔ جس میں فارسی شاعری کی جانب ان کا رجحان غالب رہا، اس کے بعد ان کے دوسرے دور کا آغاز ہوا جو ۱۱۴۳ھ سے ۱۱۵۲ھ تک محیط ہے۔ سراج نے اپنے دوست اور برادرِ طریقت عبدالرسول خان چشتی کے اصرار سے اردو زبان میں شاعری کا آغاز کیا اور ان اشعار کو بھی محفوظ کرنے کا کوئی خیال نہ رکھا۔ ان کی زیادہ تر غزلیں عبد

الرسول خان اور دیگر اصحابِ سخن، شاگردوں نے محفوظ کیں۔اس حوالے سے سراج کا کہنا ہے کہ انھوں نے اپنے برادرِ طریقت کے کہنے پر اردو میں شعر گوئی کا آغاز کیا اور تقریباً پانچ ہزار اشعار کہے اور اس سلسلے کو مزید جاری نہ رکھ سکے کیوں کہ جب وہ منصب "الفقر فخری" پر فائز ہوئے تو مرشد نے انھیں غزل گوئی ترک کرنے کا حکم دیا، جس کے بعد انھوں نے غزل سے ہاتھ کھینچ لیا۔ سراج اورنگ آبادی نے جب غزل گوئی ترک کر دی تب ان کے برادرِ طریقت عبد الرسول خان کو یہ خیال پیدا ہوا کہ ان کی غزلوں کو ردیف وار مرتب کیا جائے چنانچہ ان ہی کی کوششوں سے سراج کا اردو دیوان ۱۱۵۲ھ میں مرتب ہوا۔ سراج کی ترکِ غزل گوئی اور دیوان کے مرتب ہونے کا سال ایک ہی ہے۔[۶۷]

سراج اورنگ آبادی کا اردو دیوان پانچ ہزار اشعار پر مشتمل ہے، اس کی اشاعت سے دکن میں ان کے نام کی دھوم مچ گئی اور اس امر پر اتفاق ہو گیا کہ ولی کے بعد دکن میں اس پایے کا کوئی دوسرا شاعر نہیں۔ خود سراج کا دعویٰ تھا۔۔۔

تجہ بنا سراجؔ بعد ولیؔ
کوئی صاحبِ سخن نہیں دیکھا[۶۸]

مصنفینِ دکن نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ ریختہ گوئی میں سراج ولی کا قائم مقام تھا۔ولی نے زمینِ شعر میں جو پودے لگائے تھے، ان کو سراج نے سرسبز و شاداب کیا۔ اورنگ آباد کی محفلوں میں سراج ہی صدر نشین ہوتے تھے اور خود اپنے یہاں بھی ہفتہ میں دو بار مجلسِ سماع منعقد کرتے، اس میں شہر کے علماء و مشائخ اور ہر طبقے کے لوگ شریک ہوتے تھے 'قوال انھی کی غزلیں گاتے اور وجد و حال کا ہنگامہ تا دیر جاری رہتا۔[۶۹] عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے ۱۱۵۲ھ میں سراج نے شاعری ترک کر دی تھی جب کہ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے شعر گوئی نہیں بلکہ غزل گوئی چھوڑ دی تھی کیوں کہ ان کی تمام مثنویاں خصوصاً "بوستانِ خیال" (۱۱۶۰ھ) اور اس کے بعد کی تخلیقات ہیں، جو سراج کی شاعری کا تیسرا دور ہے۔ اسی کے ساتھ انھوں نے منتخب دیوانہا (۱۱۶۹ھ) مرتب کیا۔ جو فارسی شعرا کے کلام کا انتخاب تھا۔ اس کے مقدمے میں انھوں نے لکھا ہے کہ جہاں سے بھی انھیں فارسی اساتذہ کا کلام حاصل ہوتا، وہ اس کا نہایت دلچسپی سے مطالعہ کرتے اور اپنے پسندیدہ اشعار قلم بند بھی کرتے

جاتے۔ ان اشعار کو بعد میں انھوں نے منتخب دیوانہا (۱۱۶۹ھ) کے نام سے مرتب کیا۔ جو ان کی شعر فہمی اور اعلیٰ ذوق کا منہ بولتا ثبوت ہے۔[۷۰]

جن شعرا کے اشعار کو منتخب دیوانہا میں شامل کیا گیا، ان کے نام کے ساتھ ان کی تاریخ وفات بھی درج ہے۔ جو شاعر زندہ تھے اور سراج سے کم عمر تھے، ان کے نام کے ساتھ سلمہٗ یا سلمہ تعالیٰ لکھا گیا تھا۔ تاریخ وفات کے اندراج سے اس کی اہمیت ادبی تذکرہ سے بڑھ گئی ہے۔[۷۱] فارسی کے پسندیدہ اشعار کے اس مجموعہ کی اہمیت اس نقطہ نظر سے بھی ہے کہ ہمیں سراج کے ذوقِ شعری کے سمجھنے اور ان کے تنقیدی شعور سے واقف ہونے کا موقع ملتا ہے لیکن ایک سوانح نگار کے لیے اس کا دیباچہ زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ جو دراصل سراج کی مختصر خود نوشت ہے۔ اس سے ان کی زندگی کے اہم پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ ادبی دنیا میں منتخب دیوانہا کے دیباچہ کا تعارف لچھمی نرائن شفیق کے تذکرہ چمنستانِ شعرا سے ہوا کیوں کہ انھوں نے سراج کے سوانحی حالات لکھتے ہوئے ان سے اقتباسات نقل کیے ہیں۔[۷۲]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری:

سراج اورنگ آبادی سے پہلے ولی دکنی اردو شاعری کے افق پر روشن ستارے کی مانند چمک رہے تھے۔ انھوں نے دکن میں اردو غزل کو عروج بخشا اور اس کو مقامیت سے قریب کیا۔ ولی کی شاعری میں دکنی مٹی کی خوشبو محسوس ہوتی ہے۔ ولی دکنی شعری روایت کو اس نقطہ عروج تک لے گئے جہاں تک پہنچنے کے لیے کسی ایسے شاعر کی ضرورت تھی، جس میں جذبے کی سچائی اور تازگی پائی جائے۔ ولی دکنی نے اردو غزل کو نئی وسعتوں سے آشنا کیا اور اسے نیا بانکپن، حسن اور وقار عطا کیا۔ ولی کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے شمال اور جنوب کو شعری روایت کے رشتے میں منسلک کر دیا اور ان کے دیوان کا سکہ شمالی ہند میں بھی چلنے لگا۔ ولی کی موجودگی میں اپنی انفرادیت کا رنگ پیدا کرنا کچھ اتنا آسان نہیں تھا کیوں کہ انھوں نے اردو غزل کو نئے امکانات سے روشناس کروایا اور اس میں گوشت پوست کے انسان کو محبوب کے روپ میں پیش کیا۔ سترھویں صدی کے آخر میں جب اورنگ آباد کے نوجوان شاعر سراج نے اپنے شعری سفر کا آغاز کیا تو اسے شعری افق پر ولی کی بادشاہی نظر آئی۔ سراج نے اس افق میں اپنی انفرادیت کے بل بوتے پر نمایاں مقام حاصل کیا۔ وہ ادبی تاریخ کے اس مقام پر کھڑے ہیں، جہاں دکنی روایت کے دھارے شمال کی فارسی روایت سے مل رہے تھے اور فارسی مضامین و انداز غزل کو متاثر کر رہا تھا۔

سراج اورنگ آبادی ولی دکنی کے بعد اور دورِ میر و سودا سے پہلے کے درمیانی حصے کے سب سے بڑے شاعر ہیں، جن کے جوشِ طبع اور رنگِ سخن کو کوئی دوسرا نہیں پہنچتا۔ سراج کے کلام سے اس بات کا احساس پیدا ہوتا ہے کہ یہ آواز اس سے پہلے اردو شاعری میں موجود نہیں تھی اور پہلی مرتبہ اس کی بازگشت سنائی دے رہی ہے۔ اس میں خود سپردگی اور سرشاری کی ایسی کیفیت تھی، جو اس سے قبل کسی شاعر کے یہاں کھل کر سامنے نہیں آئی تھی۔ سراج کی شخصیت و شاعری میں موجود یہ محویت عشق کے غلبے کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی اور فارسی زبان و ادب کی خصوصی تعلیم نے اس میں مزید نکھار پیدا کیا۔"[۴۳]

سراج اورنگ آبادی کو ایک مکمل اور بھرپور شاعر کی حیثیت سے اپنا لوہا منوانے کے لیے اپنے اسلوب، لب ولہجہ، تغزل، کیف، ترنم اور موسیقیت کا خود ہی تعین کرنا پڑا۔ یہ ان کا فن کارانہ اعجاز تھا کہ انھوں نے انفرادی راہ نکالی اور اس میں مکمل طور پر کامیاب بھی رہے۔ گو یہ اتنا آسان نہیں تھا کیوں کہ ایک شاعر کا ایسے ماحول میں جنم لینا جہاں ابھی غزل کی صنف پروان چڑھ رہی ہو، وہاں اسے عروج تک لے جانا اور اس میں اپنا منفرد مقام بنانا کچھ آسان نہیں۔ سراج بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں، وہ ایک حساس دل کے مالک تھے اور اپنی زندگی میں ہونے والے تجربات کو اپنی روح کی گہرائیوں میں سمو کر بیان کرنے کے قائل تھے۔ ان کے یہاں جمالیاتی مشاہدہ و احساس، فکری تجربے کے سانچے میں ڈھلی صداقت کی ابدی اقدار دکھائی دیتی ہیں۔

سراج اورنگ آبادی کی غزل مضامین و موضوعات کے اعتبار سے وسیع، متنوع اور ہمہ گیریت کی حامل ہے۔ اس میں عشقِ مجازی بھی ہے اور حقیقی بھی۔ حسنِ ظاہری کی جلوہ گری کے ساتھ حسنِ ابدی کے جلوے بھی موجود ہیں۔ احساس کی شدت بھی ہے اور تفکر کا غلبہ بھی۔ لیکن ان سب کے بیان سے شاعری کا حسن متاثر نہیں ہوتا بلکہ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا شاعری سے خاص تعلق ہے۔ سراج کی شاعری میں نہ تصوف کی گراں باری ہے اور نہ مضامین کی خشکی، فکر کا بھاری پن ہے اور نہ فلسفہ کی موشگافی، جو شعر کو دقیق و ناقابلِ فہم بنا دے۔ وہ رنگا رنگ مضامین کو اپنے اسلوب اور حسنِ بیان کے ذریعے تغزل سے ہم آہنگ کر دیتے ہیں۔ اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف زبان کی نزاکتوں سے واقف تھے بلکہ بیان اور فن کی ضرورتوں کو بھی خوب سمجھتے تھے۔"[۴۴]

سراج اورنگ آبادی کی نظر میں شعر محض خوب صورت الفاظ و تراکیب کا مجموعہ نہیں بلکہ اس کا ہر لفظ معنی کا بیش بہا خزانہ رکھتا ہے۔ شعر کو محض لفظی صنعت گری، ذخیرہ الفاظ کی مہارت کے اظہار اور تشبیہات و استعارات کا

گورکھ دھندہ بنانا، اس کے مفہوم کی غلط تفہیم ہے۔ شعر حقائق و معارف کے بیان کا ذریعہ ہے، جس کا بنیادی وصف معنی آفرینی ہے۔ اسی لیے سراج کے نزدیک شعر کہنا ایک مذہبی فرض یعنی کعبۂ معنی کا قصد کرنا ہے۔

کیا ہوں کعبۂ معنی کا قصد مثلِ سراجؔ
خیال عالمِ صورت سوں نار ہوتا ہے[۷۵]

جب شاعر کا ذہن و قلب شمع کی مانند جل کر راکھ ہوتا ہے، تب فکر کی چنگاری روشن ہوتی ہے شعر کہنا خونِ جگر کرنے کا نام ہے۔ شاعر کے دل میں وہی آگ ہونی چاہیے جو شمع جلاتی ہے اور جس کے سوز کی وجہ سے پروانے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کرتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کے کلام میں معنی کا گلشن پایا جاتا ہے۔ جس میں فکر، تصوف، نشاط، انبساط، حسن پرستی اور خوش ذوقی کے رنگارنگ پھول کھلے ہوئے ہیں۔ سراج اپنی شاعری کی خوبی سے آگاہ تھے، وہ جانتے تھے کہ ان کا ہر شعر معنی کے گلشن کا حصہ ہے اور اس کی اصل وہی ذہن پا سکتا ہے، جو خوش دماغ و خوش ذوق ہو۔

شعر سراجؔ ہر ایک ہے گلشن معانی
وہ اس کی اصل پاوے جو خوش دماغ ہے[۷۶]

سراج اورنگ آبادی کا نظریۂ فن یہ ہے کہ شعر وجدان کے ذریعہ موزونی طبع کے باعث وارد ہوتا ہے۔ یہ عطائے الٰہی اور فیضانِ روحانی ہے۔ سراج کی حیات میں یہ روحانی فیض دکھائی دیتا ہے۔ ان کی غزلوں میں سوز و گداز کی تاثیر پائی جاتی ہے اور درد و غم بھی۔ جو ان کی زندگی کا بھی لازمی حصہ تھا اور شاعری کا بھی۔ انھوں نے فیضانِ نظر کے حوالے سے یہ کہا ہے۔

مشعلِ سوزِ جگر ہے ہر غزل میری سراجؔ
شمع دل روشن ہے فیض شاہ رحمان کے طفیل[۷۷]

عموماً غزل گو شاعر پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ داخل پرست ہوتا ہے اور اپنی ذات کے خول سے باہر نکل نہیں دیکھتا۔ وہ محض باطنی کیفیات و جذبات کو شعر کے قالب میں ڈھال کر پیش کرتا ہے۔ سراج کی شاعری میں داخلیت کا عنصر اپنی تمام تر قوت کے ساتھ موجود ہے لیکن وہ ایک بیدار مغز انسان کی طرح اپنے ماحول، مادی

تجربہ، خارجی مشاہدہ اور زندگی کے عملی پہلوؤں پر بھی نظر رکھتے ہیں اور حسنِ کلام کے لیے حسنِ مشاہدہ کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ سراج نے ایک مقام پر اپنے شعر کو داستانِ شوق قرار دیا ہے۔

سراجؔ اب داستانِ شوق بس کر
کہ بے جا ہے حکایتِ بے نہایت[۷۸]

سراج اورنگ آبادی کے کلام کا نمایاں وصف سادگی بیان، سوزو گداز اور تاثیر کی فراوانی ہے۔ ان کی غزلوں میں کیف، وارفتگی، رس اور رعنائی موجود ہے۔ جو ایک طرف ان کے جذبے کی شدت اور خلوص کی دین ہے تو دوسری طرف اس میں وہ اسلوبِ بیان بھی برابر کا شریک ہے۔ جو ہندوستانی اور ایرانی عناصر کے دلکش اور متوازن امتزاج کا نتیجہ ہے۔ فارسی زبان و ادب پر ماہرانہ قدرت اور قدیم دکنی شاعری کے بنیادی رجحانات سے وابستگی نے ان کے کلام کو ایک رچی ہوئی کیفیت اور ایسا رنگ و بو بخشا ہے کہ سراج کی شاعری اردو غزل کی ایک منفرد آواز بن گئی، جو نئی بھی ہے اور دلکش بھی۔[۷۹]

سراج اورنگ آبادی کے کلام کی نمایاں خصوصیت داخلی جذبات کی ترجمانی ہے جب کہ قدیم دکنی کے دوسرے شاعروں کا میلان زیادہ تر خارجیت کی طرف نظر آتا ہے۔ ولی دکنی شعری ادب کا ایسا سمندر تھے، جو خزانے سے بھرا ہوا تھا لیکن سوز و گداز کے اعتبار سے سراج کی شاعری کو ولی کے مقابلہ میں ایک امتیاز یہ حاصل ہے کہ ان کی شاعری قلبی واردات کا آئینہ ہے۔ یہ خارجیت سے زیادہ داخلیت پرست ہے۔ ولی کے یہاں خارجی عناصر زیادہ پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کی شاعری میں نشاطیہ عنصر غالب ہے۔ جب کہ سراج کی شاعری میں داخلی کیفیات واحساسات کی عکاسی ملتی ہے۔ غزل میں سراج کے یہاں ایک شخصی نغمہ ہے، جس کو ہم اضطرابِ تپش سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس خصوصیت کے باعث سراج کی غزل ہمیشہ ممتاز رہے گی۔ سراج کی شاعری داخلی و خارجی عوامل کا خوب صورت امتزاج ہے۔ سراج کی شاعری میں یہ داخلیت کہیں کہیں میرؔ کی طرح خود کلامی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

تجھے کہتا ہوں اے دل عشق کا اظہار مت کیجیوٗ
خموشی کے مکاں میں بات اور گفتار مت کیجیوٗ[۸۰]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا اصل محور و مرکز عشق ہے، جس کو وہ خلاصہ کائنات اور حاصلِ حیات

سمجھتے ہیں۔ جس طرح میرؔ کے والد نے انھیں مذہبِ عشق اختیار کرنے کی تلقین کی تھی۔ بالکل اسی طرح سراج کے مرشد حضرت عبد الرحمٰن نے انھیں نصیحت کی کہ عشق سے بہتر کوئی علم نہیں، اسی لیے انھیں علمِ عاشقی کا حصول کرنا چاہیے۔

سراجؔ یہ مجھے استادِ مہرباں نے کہا
کہ علمِ عاشقی سیں بہتر نہیں ہے کوئی علوم[۸۱]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں موضوعِ سخن کچھ بھی ہو، عشق کی لہر سب میں یکساں دوڑتی نظر آتی ہے اور اسی نے ان کے کلام میں سوز اور والہانہ پن کی کیفیت پیدا کر دی ہے اور بیان کی سادگی، بے ساختگی اور شگفتگی کو پختہ تر کیا ہے۔ جو ولیؔ سے شروع ہوتی ہے اور میرؔ کے یہاں کمال کو پہنچتی ہے۔ اس سادگی میں ایسا درد ہے، جس سے الفاظ میں سحر اور ترنم پیدا ہوتا ہے۔ عشق سراج کی شاعری اور زندگی میں بنیادی قدر کا درجہ رکھتا ہے۔ عقل اور دوسری قدریں اس کے بعد آتی ہیں۔ اسی لیے وہ عقل پر عشق کو فوقیت دیتے ہیں۔

دریائے بے خودی کوں نہیں انتہا سراجؔ
غواصِ عقل و ہوش کوں واں بھول چوک ہے[۸۲]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں عشقِ مجازی اور حقیقی دونوں کا حسین امتزاج دکھائی دیتا ہے۔ انھوں نے مجازی تصورِ عشق کو زیادہ بیان کیا ہے۔ وہ اپنے اشعار کے ذریعے محبوب تک اپنی دلی کیفیات و جذبات پہنچانا چاہتے ہیں بلکہ وہ محبوب سے براہِ راست مخاطب ہوتے ہیں۔

اے جانِ سراجؔ ایک غزل درد کی سن جا
مجموعۂ احوال ہے دیوان ہمارا[۸۳]

سراج اورنگ آبادی محبوب کی پسند و ناپسند اور اپنے جذبے کا برملا اظہار کرتے ہیں۔ اس لیے جذبۂ عشق کا ابلاغ ان کے یہاں اس قدر شدت سے سامنے آتا ہے کہ قاری کو اس میں بے خودی اور سرشاری کی کیفیت صاف دکھائی دیتی ہے۔ سراج کا محبوب گوشت پوست کا انسان ہے۔ انھوں نے فارسی غزل کے برعکس محبوب کے لیے تانیث کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ سراج کا محبوب تمام نسوانی محاسن کا مجسمہ ہے۔ جس کو انھوں نے پری، موہن، حور، من ہرن، جانِ سراج، پیو، صنم، گلبدن، سجن، جانی وغیرہ کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ وہ اپنے محبوب سے براہِ راست

مخاطب ہوتے ہیں اور کسی قاصد یا پیامبر کا سہارا نہیں لیتے جب کہ اس کے برعکس شمالی ہند کی شاعری میں عاشق اپنے دلی جذبات کو دل میں ہی رکھنے پر مجبور نظر آتا ہے اور ان کا اظہار محبوب سے براہِ راست نہ کر سکنے کی وجہ سے کسی پیامبر کا سہارا لیتا ہے۔ سراج کے یہاں محبوب کو مخاطب کرنے کا انداز کچھ یوں بھی موجود ہے۔

سنو تو خوب ہے ٹک کان دھر میرے سجن پیارے
کہ عاشق پر نہونا اس قدر بھی دل کٹھن پیارے [۸۴]

سراج اورنگ آبادی سے قبل محمد قلی قطب شاہ، علی عادل، نصرتی، عبداللہ قطب شاہ اور ہاشمی کی غزلیات میں محبوب وقت گزاری اور آرزوئے وصل کی تسکین کا ذریعہ نظر آتا ہے۔ فیروز، محمود اور حسن شوقی کے یہاں دونوں قسم کے جذبات یعنی لذت پرستی اور داخلی جذبات مل گئے ہیں۔ جو اس بات کا عکاس ہیں کہ یہ تہذیب ابھی تطہیر کے مراحل میں ہے۔ ولی دکنی کے یہاں زبان و فکر کی تطہیری سطح کی ابتدا دکھائی دیتی ہے اور سراج کے یہاں یہ صاف و شفاف ہو کر اردو کے پودے کو ترو تازہ کرتا ہے۔ تہذیب جذبات کی یہی صورت شدتِ عشق میں تپ کر سراج کی شاعری کو ایسا رنگ و بو بخشتی ہے کہ سراج کی شاعری اردو شاعری کی منفرد آواز بن جاتی ہے اور ڈھائی سو سال گزرنے کے باوجود آج بھی تازہ دم اور زندہ ہے۔ [۸۵]

سراج اورنگ آبادی کے یہاں حسن و عشق لازم و ملزوم ہیں۔ وہ محبوب کی عزت و حرمت کی حفاظت کے قائل تھے اور اس بات کے سخت مخالف تھے کہ محبوب کی عزت پہ حرف آئے۔ احترامِ حسن ان کو معاشرتی آداب سے ملا تھا۔ وہ اپنی تہذیبی قدروں کو عزیز رکھتے تھے اور حسن کے حضور بے باکی و گستاخی کو ناپسند کرتے تھے۔ آدابِ عشق کو ملحوظ رکھنے اور جس کو رسوائی سے بچانے کا یہی رویہ ہے کہ وہ چاک گریبانی کو بھی جائز خیال نہیں کرتے۔

حجابِ عشق کوں نہیں جلوہ دیدار کی طاقت
مرا دل یار سیں دلدار کی محجوب ہوتا ہے [۸۶]

سراج اورنگ آبادی کی نظر میں رقیب کوئی اہمیت نہیں رکھتا حالاں کہ ہماری غزل کی روایت میں عشق کی بنیاد تثلیث پر ہے۔ جس میں عاشق، محبوب کے ساتھ رقیب کی موجودگی لازم ہے مگر سراج کی شاعری میں اس کی حیثیت اور اہمیت سے نفی ملتی ہے۔

روز و شب اس کے پاس رہتا ہوں

غیر دل میرا کوئی رقیب نہیں[۸۷]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک ان کا دل ہی ان کا رقیب ہے۔ دل محبوب کو اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے جب کہ سراج اس میں فنا ہو کر دوام پانا چاہتے ہیں۔ سراج نے اس شعر میں دل کو رقیب کہہ کر محبت کے مفہوم کو وسعت دی ہے۔ معاملاتِ محبت میں سراج کے یہاں آنسو اور غم کا ذکر بھی ملتا ہے مگر اس میں یاسیت و ناامیدی کا شائبہ تک نہیں۔ وہ محبت میں ملنے والے دکھوں کا تذکرہ کرتے ہیں مگر اس میں بھی آسودگی کا احساس پایا جاتا ہے۔

نغمہ آہ کا ہے ساز خوش آہنگ سراجؔ
ہات آیا ہے عجب سوز کا قانون مجکوں[۸۸]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں عشقِ مجازی میں پائی جانے والی پاکیزگی بلند ہو کر حقیقی عشق کا روپ دھار لیتی ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ مجاز سے ہی حقیقت کا سفر طے ہوتا ہے۔ مجازی محبت وہ پہلی سیڑھی ہے، جو انسان کو دکھ و درد سے آشنا کر کے اس کے دل کو پاک کرتی ہے اور یہ دل جب مکمل طور پر صاف ہو جاتا ہے، تب اس میں اللہ تعالیٰ کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ تصوف میں مجازی محبت کو اہمیت حاصل ہے، یہ سالک کی تربیت کی ابتدا اور پہلی کسوٹی ہے، اگر وہ اس میں ثابت قدم رہے اور نفس پرستی کو کچل دے تو حقیقی محبت کا راستہ آسان ہو جاتا ہے۔ سراج مجاز کو حقیقت کا وسیلہ خیال کرتے ہیں اور ان کے عشقِ مجازی کی بنیاد اسی تصور پر ہے۔

گر حقیقت کی سیر ہے خواہش   راہ عشقِ مجاز لازم ہے[۸۹]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں حسن و عشق ایک دوسرے میں پیوست ہیں۔ وہ حسنِ مجاز میں بھی حقیقت کے جلوے دیکھتے ہیں اور عشقِ مجازی میں دل میں آگ بھڑکانے کے قائل ہیں تاکہ یہ آگ دل سے ماسوائے محبوب سب جلا دے اور اس میں اصل محبوب خانہ نشین ہو۔ ایک صوفی کا دل "آئینہ دار گلشن حسن" ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ ہر چیز میں تجلیات اور انوار کا نظارہ کر لیتا ہے۔ سراج محبوب کو دیکھتے ہیں تو وہ بھی انھیں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا عکس ہی دکھائی دیتا ہے۔

تجلیاتِ الٰہیٰ کا اوس میں پرتو ہے
ہوا ہے جب سیں دل آئینہ دار گلشن سیں[۹۰]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری کے متعلق پروفیسر شفقت رضوی کا خیال ہے کہ سراج کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے لیس گارزاں کا قول یاد آتا ہے کہ "دنیا میں عشق ہی سب کچھ ہے، وہ تو خدا ہے" سراج نے عشق کو عالمگیر اور ابدی حقیقت سمجھ کر قبول کیا، یہ ان کے فلسفہ حیات کا اہم ترین اصول ہے، اس کے بغیر انسان اور کائنات کی تفہیم ناممکن ہے۔ وہ اردو کے پہلے شاعر ہیں جو مذہبِ عشق کے پیغمبر بن کر سامنے آئے اور تمام جزئیات کے ساتھ اس مضمون کو پیش کیا۔ ان کے یہاں عشقِ مجازی کی خوب صورتی بھی نظر آتی ہے اور حقیقی کے جلوے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے لیے عشق ہی زندگی اور اس کی علامت ہے۔ عشق ہی معرفت کا راستہ ہے، جس پہ چل کر سالک اپنی اور حقیقتِ ازلی کی پہچان حاصل کر سکتا ہے۔[۹۱]

سراج اورنگ آبادی نے عشق کی کیفیات کو اس کی صداقت کے ساتھ پیش کیا ہے، جو زندگی کے تجربات سے انھیں حاصل ہوئیں۔ لیکن یہ انھی کا کمال ہے کہ انھوں نے عشقیہ احساسات کے بیان میں وہ لطافت و نزاکت پیدا کی، جو اس کا خاصا ہے۔ سراج اس حقیقت کو بخوبی جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی تلاش میں عشق اور دل ہی اصل رہبر ہیں، عقل اس سلسلے میں کچھ مددگار ثابت نہیں ہو سکتی کیوں کہ عقل دلیل پرست ہے اور عشق وجدان پرست۔ عشق معرفت کا جام پیے ہوتا ہے، جس سے اسے ہر جانب محبوب کے جلوے دکھائی دیتے ہیں۔

شرابِ معرفت پی کر جو کوئی مجذوب ہوتا ہے
درودیوار اس کوں مظہر محبوب ہوتا ہے [۹۲]

عشق کے بعد جس موضوع نے سراج کی شاعری کو متاثر کیا، وہ تصوف اور اخلاق و فلسفہ ہے۔ یہاں بھی وہ وارداتِ قلب کا راگ جگاتے ہیں۔ وہ مذہبی و انسانی تجربات کو ملا کر پیش کرتے ہیں۔ ان کے یہاں نصیحت بھی ہے اور درسِ اخلاق بھی۔ موضوعِ تصوف کے بیان میں بھی عشق کی وارفتگی و سرشاری کی لہر دکھائی دیتی ہے، جو ان کے خالص مجازی عشق کا حصہ ہے۔ اردو شاعری کے کئی شاعروں نے تصوف کے مسائل کو بیان کیا ہے لیکن وہ چوں کہ خود باعمل صوفی نہیں تھے، اسی وجہ سے ان کے کلام میں خشکی پیدا ہو گئی ہے۔ جب کہ سراج کے کلام میں روحانی کیفیات اپنے پورے حسن و جمال کے ساتھ نمایاں ہیں۔ انھوں نے تصوف کے مسائل کو عشقیہ لب و لہجے میں سادہ، پُر اثر اور دلکش انداز میں پیش کیا۔ ان کے یہاں دنیا کی بے ثباتی کا ذکر بھی ہے اور پند و نصائح بھی۔

تو فنا ہو اگر بقا چاہیئے
نیستی میں توں دیکھ ہستی ہے [۹۳]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں موجود تصوف کے متعلق ڈاکٹر عبادت بریلوی کا خیال ہے کہ سراج تصوف کے مسائل میں اس طرح ڈوبے ہوئے تھے کہ ان کے یہاں احساس کی شدت نے تصوف کو تغزل کے روپ میں پیش کیا' اسی وجہ سے میرؔ نے ان کے کلام کے متعلق کہا تھا کہ "سخن او خالی از مزہ نیست"(ترجمہ: ان کا کلام لطف سے خالی نہیں) سراج کی غزلوں میں کیف و سرور پایا جاتا ہے اور یہ اس خلوص کی وجہ سے تھا جو انھیں تصوف اور اس کے بیان سے تھا۔[۹۴]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں آواز کا نظام اور لفظوں کی صوتی ترتیب جنم لیتی ہے اور یہ ہر بڑے شاعر کی پہلی نشانی ہے۔ سراج کے یہاں ایک مخصوص ترنم پایا جاتا ہے، جو ان کی غزلوں کو ممتاز کرتا ہے۔ ان کی ایک غزل تو ایسی ہے جس میں سراج کے کلام کی تمام تر خصوصیات سمٹ آئی ہیں۔ ان کے کلام میں موجود جذبہ عشق اور اس کی وارفتگی و سرشاری' بے خودی کی کیفیات'عشق حقیقی'اس کے جلوؤں کے مشاہدے کے بعد عالمِ تحیر میں شاعر کا گم ہو جانا' تصورِ حسن غرض تمام تر خصوصیات اس غزل کا حصہ ہیں۔ سراج کے کلام میں موجود یہ غزل ان کی اور اردو شعری روایت کی پہچان ہے۔اسے اردو کی بہترین غزلوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

خبرِ تحیرِ عشق سن نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی[۹۵]

سراج اورنگ آبادی نے ولی دکنی کے کام کو آگے بڑھایا۔ انھوں نے انسانی جذبات کو خوب صورتی سے اشعار کے قالب میں ڈھالا۔ ولی کے یہاں جو انداز شروع ہوا، اسے سراج نے عروج تک پہنچایا۔ انھوں نے شمالی ہند میں موجود فارسی روایت کو بھی دکنی غزل میں شامل کیا مگر اس طرح کہ اس کا مقامی رنگ نمایاں رہا۔ سراج نے اردو شاعری کو خوب صورت تراکیب عطا کیں۔ جمیل جالبی ان میں سے چند تراکیب کا ذکر کرتے ہیں، جنھوں نے بعد میں میرؔ،غالبؔ،اقبالؔ اور دوسرے شاعروں کے وسیلہ اظہار کو آسان اور مؤثر بنایا مثلاً زخمی تیغِ انتظار، تشنۂ زخم کفِ قاتل، کمندِ پیچ و تابِ زلف، سودائی بازارِ محبت، خیالِ عکس رخِ یار، خمارِ شوق، شرحِ بے تابی دل، شربتِ خونِ جگر، مشعلِ سوزِ جگر، بیانِ شامِ جدائی وغیرہ۔[۹۶]

سراج اورنگ آبادی کی غزل مجموعی طور پر مضامین کا ایک گلدستہ ہے، جس میں ہر موضوع کو اس کی تمام تر خوب صورتی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انھوں نے عشقِ مجازی و حقیقی دونوں کو بیان کرتے ہوئے سرشاری و وارفتگی کی کیفیات کو روا رکھا ہے، جو ان کے کلام کا خاصا ہے۔ وہ عشقِ مجازی سے حقیقی کے سفر کے قائل تھے اور حسن و عشق کو باہم مربوط خیال کرتے تھے۔ ان کے یہاں زندگی سے محبت کا رویہ پایا جاتا ہے، وہ مایوسی و ناامیدی کے قائل نہیں تھے۔ انھوں نے زندگی، محبت اور حسن کو ایسی لازوال خوب صورتی سے پیش کیا ہے کہ جسے پڑھ کر لطف و نشاط کا احساس ہوتا ہے اور ان کا یہی رویہ، ان کی شاعری کو دل آویز اور پُر بہار بناتا ہے۔

سراج اورنگ آبادی کی مثنویاں اور دیگر اصناف میں تخلیقات:

سراج اورنگ آبادی نے مثنوی کی صنف میں بھی طبع آزمائی کی۔ یہ ان کی شاعری کا تیسرا دور ہے، جب انھوں نے اپنے مرشد کے حکم کی تعمیل میں غزل گوئی ترک کر دی تھی اور مثنوی کی صنف میں اپنے جوہر دکھانا شروع کیے۔ سراج نے کل گیارہ مثنویاں لکھیں۔ جن میں "بوستانِ خیال" کے علاوہ باقی مختصر ہیں۔ مثنوی "بوستانِ خیال" کو دکنی شاعری کا شاہکار قرار دیا جا سکتا ہے۔ کوئی دکنی مثنوی اس رتبے کو نہیں پہنچتی۔ یہ مثنوی شاعرانہ کمالات کا مجموعہ ہے۔ زبان بھی رواں اور دلکش ہے۔ مناظر کے مصورانہ بیان جا بجا نظر آتے ہیں۔ اس میں جذباتِ انسانی کی عجیب و غریب مرقع کشی دکھائی دیتی ہے۔ اس کے بعد بھی کئی مثنویاں دکن میں لکھی گئی مگر کوئی اس کے مرتبے کو نہ پہنچ سکی۔[۹۷]

سراج اورنگ آبادی کی یہ مثنوی نہ گل و بلبل کا قصہ ہے اور نہ کسی شہزادہ و شہزادی کی کہانی بلکہ یہ ایک درویش دل ریش کے دلی جذبات و احساسات ہیں۔ جن کو مجاز کے پردے میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ اس زمانے کا عام چلن تھا کہ متصوفانہ خیالات کو استعارے کے پیراہن میں بیان کیا جاتا تھا۔ ولیؔ سے میر و سودا کے دور تک کے استادِ سخن تصوف کے موضوع سے بخوبی آشنا تھے اسی لیے انھوں نے اس کو موضوع بنایا۔ خصوصاً مظہر جانِ جاناں، میر درد اور میر اثر کے یہاں علامتی انداز میں تصوف کا بیان ملتا ہے۔[۹۸] سراج نے بھی اپنی مثنوی میں مجاز کی نمائش کو اس قدر ملحوظ رکھا ہے کہ عام طریقے کے برعکس مثنوی کا آغاز حمد و نعت سے نہیں کیا گیا بلکہ وہ اس کے شروعات کچھ یوں کرتے ہیں۔

ارے ہم نشینوں مرا دکھ سنو! مرے دل کے گلشن کی کلیاں چنو
کہوں کیا کلیجہ میں سوراخ ہے مری داستاں شاخ در شاخ ہے[۹۹]

یہ مثنوی ۱۸ عنوانات پر مشتمل ہے۔ جس میں سراج اورنگ آبادی نے ایک لالہ صاحب سے اپنی محبت و دوستی کا ذکر کیا ہے۔ اس لگاؤ میں وصل و ہجر، ذوق و شوق، شکوہ و شکایت، سفر و صعوبت، مدح و سراپا، تمثیل و حکایت ،تصوف کے مدارج، عشقِ الہٰی و عشقِ رسول ﷺ کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ "بوستانِ خیال" گیارہ سو ساٹھ اشعار پر مشتمل ہے، جو محض دو دن میں مکمل کی گئی۔ یہ مثنوی سراج کے فنِ شاعری پر کمال دسترس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ انھوں نے اس مثنوی میں اپنے سفر تصوف اور عشقِ مجازی سے حقیقی تک کی داستان کو رقم کیا ہے۔ اس کا اسلوبِ بیان بھی خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ سراج نے نامانوس الفاظ، ثقیل تراکیب اور غیر اہم تشبیہات و استعارات سے گریز کیا ہے۔ اس مثنوی کے متعلق پروفیسر عبد القادر سروری کی رائے ہے کہ بوستانِ خیال کی عظمت کی بنیاد طوالت پر نہیں بلکہ شاعرانہ کمالات پر ہے۔ سراج کا اسلوب جدید روزمرہ سے قریب تر اور تقریباً میر و سودا جیسا ہے۔ اس مثنوی کا لطف مناظر کے مصورانہ بیانات، مرقعوں اور جذباتِ انسانی کی تصویر کشی میں ہے۔ اگر روزمرہ کے جزوی اختلاف کو درجۂ امتیاز بنایا جا سکتا ہے تو بوستانِ خیال کا درجہ سحر البیان کے بعد ہے، ورنہ اس کے بعض فن پارے سحر البیان پر بھی فوقیت رکھتے ہیں۔ یہ قدیم مثنویوں کے تفصیلی بیانات اور جزئیات کا مرقع اور جدید مثنوی کی تکمیل کا بہترین مجموعہ ہے۔[۱۰۰]

بوستانِ خیال کے علاوہ سراج اورنگ آبادی کی دوسری مثنویاں ایسی بیانیہ نظمیں ہیں، جن کا تعلق شاعر کی ذاتی کیفیات و احساسات سے ہے۔ یہ ان کی مختصر نظمیں ہیں، جو مثنوی کی صنف میں لکھی گئی ہیں اور ان میں قصوں کا بیان نہیں کیا گیا۔ سراج کی دوسری مثنوی "سوز و گداز" ہے۔ جو ایک دکھی دل کی داستان ہے۔ اس میں محبوب کی جدائی اور اس میں بے قراری و بے چینی کا ذکر کیا گیا ہے۔ سراج نے مثنوی کے آغاز میں صبا کو مخاطب کر کے کہا ہے کہ وہ محبوب تک عاشق کے دلی جذبات و احساسات کو پہنچائے۔ اس مثنوی کے چند مقامات پر متصوفانہ خیالات بھی بیان کیے گئے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی نے "مناجات" کے عنوان سے مثنوی لکھی جس میں وہ بارگاہِ الہٰی میں اپنی خواہشات کو بیان کرتے ہیں۔ ان کی یہ خواہشات دنیا کے حصول اور اس کی محبت کے لیے نہیں بلکہ وہ عشق اور حسنِ حقیقی کے طلب گار دکھائی دیتے ہیں۔ اس مثنوی میں انھوں نے ہر شعر کی ابتدا لفظ "الہٰی" سے کیا ہے، جو التجائیہ

کیفیت کا حامل لفظ ہے۔ وہ عشق، وحدت اور دیدارِ الٰہیٰ کے طلب گار بن کر سوال کرتے ہیں اور فنا سے بقا کی تمنا کو ظاہر کرتے ہیں۔

سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "نالۂ ہجر" عشقِ مجازی اور اس میں ملنے والی تکالیف کو موضوع بناتی ہے۔ اس کا آخری حصہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے، جہاں سراج مجازی عشق سے نجات پانے کی دعا کرتے ہیں اور عشقِ حقیقی کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں اور وہ اس میں مدہوشی و سرخوشی کی طلب بھی کرتے ہیں۔ مثنوی "نامۂ شوق اور احوالِ فراق" میں سراج محبوب کو مخاطب کر کے اپنے دل کے دکھوں کا حال سناتے ہیں۔ ان دونوں مثنویوں کے آخری حصے میں متصوفانہ عناصر کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے۔ "خطِ بندگی اور مطلبِ دل" سراج کے دلی جذبات کی عکاس مثنویاں ہیں، جو مجازی عشق کو موضوع بناتی ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے "حمد باری تعالیٰ"، "مناجات" اور "نعت در حضرت رسالت پناہ ﷺ" مثنوی کی صنف میں لکھیں، جن میں انھوں نے مدحِ باری تعالیٰ و حضور پاک ﷺ کے ساتھ اپنے متصوفانہ خیالات کی بھی عکاسی کی ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنویاں عشقِ مجازی و حقیقی اور متصوفانہ خیالات کا خوبصورت امتزاج ہیں۔

سراج اورنگ آبادی نے غزل و مثنوی کے علاوہ قصیدہ کی صنف میں بھی طبع آزمائی کی۔ انھوں نے محض ایک قصیدہ لکھا جو کسی غرض یا طلب کے لیے نہیں بلکہ اپنے مرشد کی جناب میں لکھا گیا ہے۔ سراج کا یہ قصیدہ متصوفانہ خیالات کا حامل ہے۔ وہ اس کا آغاز بھی اس طرح سے کرتے ہیں کہ کہاں رفیقِ موافق اور کہاں یارِ ندیم، وہ رسمِ بندگی کا پاس بھی نہیں کر سکتے اور صرف اتنا چاہتے ہیں کہ ان کی دعاؤں اور نیاز مندی کو قبولیت کا شرف حاصل ہو ۔ ان کا دل زخموں سے چور ہے اور جگر بھی زخم ہجر سہ رہا ہے۔ سراج نے اس قصیدے میں درسِ محبت کا ذکر کیا ہے کہ وہ ہمیشہ محبت کے طلب گار رہے ہیں اور انھیں اس کا درس مرشد نے دیا ہے۔ وہ صفاتِ الٰہیٰ اور دیدارِ الٰہیٰ کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں اور یہ دعا کرتے ہیں کہ انھیں حضور اکرم ﷺ کے دیدار کی نعمت حاصل ہو اور وہ ان کے دامن سے وابستہ ہو جائیں۔

سراج اورنگ آبادی نے نو رباعیاں لکھیں۔ جو متصوفانہ بھی ہیں اور عاشقانہ بھی۔ غزل میں جس طرح سراج کا طرزِ ادا اپنی سادگی شیرینی، دل فریبی اور جاذبیت کی وجہ سے مشہور ہے۔ اسی طرح رباعیات میں بھی ان کا اندازِ سخن دل نشین، شگفتہ اور سادہ ہے۔" [۱۰] سراج اورنگ آبادی نے مستزاد بھی لکھے۔ جو مو سیقیت، ترنم اور اندازِ بیان میں جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان کے مخمسات اور ترجیع بند بھی اپنے اندازِ بیان کی وجہ سے

اہم ہیں۔ ان تمام اصناف میں سراج کی شاعری کا رنگ گہرا ہوتا نظر آتا ہے۔انھوں نے عشق مجازی و حقیقی کے موضوع کو ان میں بیان کیا ہے اور ان کا شاعرانہ کمال ان میں بھی بدرجہ اتم دکھائی دیتا ہے۔

سراج اورنگ آبادی کے شاگرد:

سید سراج الدین سراجؔ اورنگ آباد کے شعرا میں استاد کا درجہ رکھتے تھے، وہ اپنے دور کے اہم ترین شاعر ہیں۔ جنہوں نے اردو غزل میں مقامی رنگ کو واضح کیا اور اس کا رشتہ دکنی زمین سے مضبوطی سے قائم کیا۔ انھوں نے غزل گوئی کو وقار بخشا اور اسے دلی جذبات و احساسات کو آئینہ بنایا۔ ان کی شاعری کی انہی خصوصیات کی وجہ سے وہ اورنگ آباد میں خاصی شہرت رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے شاگردوں کی تعداد کثیر ہے۔ ان میں جو زیادہ مشہور ہوئے اور جن کا حوالہ تذکروں میں بھی ملتا ہے، ان میں ضیا الدین پروانہؔ، لالہ جے کشن بیجانؔ، مرزا مغل کمترؔ، میر مہدی متینؔ، مرزا محمد خاں نثارؔ، محمد عطا ضیاؔ، محمد رضا بیگ خاں، خواجہ ابوالبرکات عشرت، خواجہ عنایت اللہ فتوت وغیرہ کے نام شامل ہیں۔[۱۰۲]

۱) ضیاالدین پروانہؔ:

شاہ ضیاالدین نام اور پروانہ تخلص ہے۔ آپ کے آباؤ اجداد کا تعلق برہان پور سے تھا، بعد میں وہ اورنگ آباد منتقل ہو گئے اور یہاں ہی سکونت پذیر ہوئے۔ پروانہ نے اسی شہر میں نشو و نما پائی اور مختلف اساتذہ کرام سے کتبِ درسیہ کی تعلیم حاصل کی۔[۱۰۳] پروانہ سراج اورنگ آبادی کے عزیز شاگرد و مرید اور گہرے دوست تھے۔ پروفیسر عبدالقادر سروری مقدمہ "کلیاتِ سراج" میں لکھتے ہیں کہ پروانہ نے سراج کی مناسبت سے اپنا تخلص اختیار کیا۔ انھوں نے شاہ سراج کی بہت خدمت کی۔ ضیاالدین پروانہ کے نام سراج کے خطوط بھی ملتے ہیں، جن سے ان کے ربطِ باہمی کا علم ہوتا ہے۔[۱۰۴]

پروانہ اردو و فارسی دونوں زبانوں میں شاعری کرتے تھے مگر ان کا غالب رجحان اردو کی جانب تھا۔ تذکرہ محبوب الزمن میں ان کی تاریخ وفات ۱۱۹۰ھ درج ہے۔[۱۰۵] اسد علی خان تمنا نے تذکرہ گل عجائب میں پروانہ کے کلام کی تعریف کی اور ان کی فطانت کو سراہا۔ ادارہ ادبیاتِ اردو میں پروانہ کا دیوان موجود ہے جس میں ان کی سات

رباعیات شامل ہیں، جو مذہبی، عاشقانہ اور متصوفانہ موضوعات پر مبنی ہیں۔ ذیل میں ان کی ایک رباعی نمونے کے طور پر درج کی گئی ہے۔

زاہد کہے ہے بہشت و دوزخ نقلی
پروانہ و عشق شمع ہیگا اصلی
کر پختہ خیال خام کہتے ہینگے
صوفی و حکیم اور کشفی اصلی[۱۰۶]

۲) میر مہدی متینؔ:

میر مہدی نام، متینؔ تخلص کرتے تھے۔ ان کی جائے ولادت و رہائش برہان پور تھی۔ ان کے آباؤ اجداد کا تعلق نیشاپور سے تھا۔ جہاں سے وہ ہجرت کر کے ہندوستان آئے تھے اور برہان پور میں سکونت پذیر ہوئے تھے۔ متینؔ کے والد محمد امین بادشاہی منصب داروں میں شامل ہوتے تھے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ صاحب علم اور صاحبِ سخن تھے۔ وہ مرزا عبد القادر بیدل جیسے شاعر کے شاگرد تھے۔ متینؔ نے ادب دوست ماحول میں پرورش پائی اور شعر و سخن سے اپنا تعلق استوار کیا۔ ان کے متعلق لچھمی نرائن شفیق کا خیال ہے کہ وہ جید طالب علم، خلیق، کم سخن، خوش فکر اور مضامینِ تازہ کے جویا تھے اور شاعری میں سراج اورنگ آبادی سے اصلاح لیتے تھے۔[۱۰۷] جب سراج برہان پور گئے تو وہاں متینؔ نے ان کی شاگردی اختیار کی۔ ۱۱۵۷ھ تک متینؔ بحیثیت شاعر اپنا مقام بنا چکے تھے، ان کے اسی مقام و مرتبے کے پیشِ نظر اسی سال ضیاء الدین پروانہ نے ان کی شاگردی اختیار کی اور انہیں کے وسیلے سے وہ سراج کے حلقہ ارادت و شاگردی میں داخل ہوئے۔ متینؔ سراج کے شاگرد ضرور تھے مگر ان کے مرید نہیں تھے۔ جس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ وہ امامیہ معتقدات رکھتے تھے، جس کی داخلی شہادت ان کے کلام سے ملتی ہے۔

جانشینی جن کو تھی حضرت رسول اللہ کی
اس امامِ اولیں اوپر درود بے عدد
مصطفی کے ظاہر و باطن کے نائب اور وصی

دو امیر المؤمنین اوپر درود و بے عدد

وارثِ علم لدنی باعثِ عید غدیر
منبع دیں و علی المرتضیٰ اوپر درود[108]

متین کی شاعری میں فنی پختگی اور بندش کی چستی دکھائی دیتی ہے۔انھوں نے اپنے کلام میں قرآنی و دینی تلمیحات کا استعمال کثرت سے کیا ہے۔اسی کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری میں فارسی اور فارسیت کا لب و لہجہ بھی دیکھنے کو ملتا ہے۔ذیل میں متین کے کلام کا نمونہ پیش کیا گیا ہے۔

عرس کو مجنوں کے ہرنوں نے کیا ہے اتفاق
وحشیو ! لازم ہے تم بھی اپنے ساماں لے چلو
جان جاتا ہے مرا افسوس کوئی کہتا نہیں
آنسوؤ !بیٹھے ہو کیا آنکھوں کے ایواں سے چلو[109]

۳) محمد رضا بیگ:

محمد رضا بیگ سراج اورنگ آبادی کے اہم شاگردوں میں شمار ہوتے ہیں۔ان کا ذکر لچھمی نرائن کے تذکرے میں ملتا ہے۔وہ لکھتے ہیں کہ رضا بیگ چغتائی مغل برلاس تھے۔ان کے دادا بدخشاں سے ہندوستان آئے اور ان کے والد شاہ جہاں آباد میں پیدا ہوئے۔ایامِ غفلت ختم ہونے کے بعد دکن پہنچے۔رضا کی جائے ولادت اورنگ آباد ہے۔وہ شعر خوب کہتے تھے۔نرائن کے مطابق انھوں نے اس تذکرے کی تالیف کے وقت رضا کے اشعار خط کر ذریعے سراج اورنگ آبادی سے طلب کیے اور جواب میں اشعار آئے"[110] لیکن انھوں نے ان اشعار کو تذکرے میں درج نہیں کیا۔سراج طبع موزوں و فکر رسا سے موصوف تھے۔سراج کی فیضانِ نظر سے چند ہی برسوں میں کلام کی شیرینی و رنگینی کے باعث مشہور ہو گئے۔مزاجاً بھی نہایت خلیق و ملنسار تھے۔پروانہ اور ذکاء کے ساتھ اکثر شعر و ادب کی محفلوں میں شریک ہوتے۔شفقت رضوی نے اپنی کتاب میں ان کے اشعار درج کیے ہیں،جن کا ماخذ قدرت اللہ قاسم کا تذکرہ مجموعہ نغز ہے۔

چھپاؤ مت دو رخ بے نقاب پردے میں
نہیں رہا ہے کہیں آفتاب پردے میں

رکھا ہوں الفت ساقی کو اس طرح سے نہاں
کہ جس طرح سے ہے کوئی شراب پردے میں[111]

۴) نثار اورنگ آبادی:

مرزا محمد خاں نام، وزارت خاں خطاب تھا۔ آپ کے والد دیانت خاں ولد امانت خاں تھے۔ نثار اورنگ آباد میں پیدا ہوئے، وہیں پرورش و تعلیم پائی۔ ابتدا سن شعور کو پہنچتے پہنچتے شعر گوئی کی طرف مائل ہوئے۔ وہ فارسی و اردو دونوں میں شعر کہتے تھے اور سراج سے اصلاح لیتے تھے۔ شفیق نے ان کی شاعری کے متعلق لکھا ہے کہ وہ تیز فہم اور طبع رسا رکھنے والی شخصیت تھی۔ ان کی شاعری میں معنی کی بلندی پائی جاتی ہے۔ ان کی زبان شعر گوئی کے لوازمات سے پُر ہے اور امرائے زمانہ میں ایسا معنی تلاش، حسنِ خلق و دل جوئی رکھنے والا سننے میں نہیں آیا۔"[112]

نثار شاعری کے علاوہ نثر بھی لکھتے تھے۔ ان کے یہاں ہر مہینے میں دو بار محفلِ مشاعرہ منعقد ہوتا تھا۔ عبد الجبار ملکاپوری کے مطابق نثار سرکار آصف جاہ ثانی کے منصب داروں کے زمرے میں شامل تھے۔ وہ مملکت کے مختلف اہم عہدوں پر بھی فائز رہے اور اپنے فرائض مکمل تندہی سے سرانجام دیتے رہے۔ نثار نے غزلیات کے علاوہ ایک مثنوی بھی تصنیف کی۔ جو سراج کی مثنوی "سوز و گداز" سے متاثر ہو کر لکھی گئی۔ جس میں کئی مقامات میں سراج کی مثنوی "بوستانِ خیال" سے اشعار کی تضمین کی گئی اور صاف طور پر ان کی استادی کا اعتراف بھی کیا گیا۔ نرائن نے ان کے دو شعر نقل کیے ہیں۔

مجھے بیت استاد کی یاد تھی
نہ یہ بیت تھی بلکہ فریاد تھی
مرے پر عجب طرح کے درد ہیں
کہ سب درد اسی درد کے گرد ہیں[113]

نثار کی تاریخِ رحلت کے بارے میں عبد الجبار ملکاپوری نے لکھا ہے کہ انھوں نے ۱۲۱۲ھ میں انتقال کیا۔[114] ذیل میں ان کے کلام کے نمونے پیش کیے گئے ہیں۔

مانند گل چمن میں گریباں دریدہ ہوں
جیوں عندلیب درد جدائی کشیدہ ہوں
نثارؔ آتش عشق میں جو جلا ہے
فرشتوں کو ہے الحذر اس کے غم میں[۱۱۵]

۵)مرزا مغل کمترؔ:

مرزا مغل نام، کمترؔ تخلص کرتے تھے۔ وہ اورنگ آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کے دادا سمرقند سے عہدِ اورنگ زیب میں اورنگ آباد آئے تھے اور نواب غازی الدین فیروز جنگ کے توسط سے بادشاہی منصب پر سرفراز ہوئے تھے۔ کمتر کی عطاضیا سے دوستی تھی۔ انھوں نے ۱۱۸۳ھ میں وفات پائی۔[۱۱۶]

کمتر کے متعلق نرائن کی رائے ہے کہ وہ رنگین اشعار کہتے تھے اور شیریں سخن کے حامل تھے۔[۱۱۷] شفقت رضوی نے ان کے کلام کے نمونے اپنی کتاب سراج اورنگ آبادی شخصیت و فن میں درج کیے ہیں۔

گلابی پاؤ پڑتی تھی ہر اک دم جام کے جھک جھک
تو کیا بھولا ہے ساقی وہ زمانہ بے حجابی کا
مجھے اس بات پر کمترؔ تعجب سخت آتا ہے
میرے رونے پر ہنسنا قہقہہ لگا کر گلابی کا[۱۱۸]

۶)مہاسنگھ حقیرؔ:

مہاسنگھ نام، کنہیامل عرف اور حقیرؔ تخلص تھا۔ آپ اورنگ آباد کے رہنے والے تھے۔ شاعر کے علاوہ اردو فارسی کے نثر نگار تھے۔ نواب نظام الدولہ ناصر جنگ کے دارالانشا میں ملازم تھے۔ سراج اورنگ آبادی سے اردو میں جب کہ میر غلام علی آزادؔ سے فارسی کلام پر اصلاح لیتے تھے۔ عبدالجبار ملکاپوری ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ حقیر مضمون نگاری و انشاپردازی میں خصوصی اہمیت رکھتے تھے۔ ان کی تحریر و تقریر میں معانی کی بلندی اور زبان و بیان کی خوبصورتی دکھائی دیتی ہے۔ وہ فطرتاً خوش مزاج اور خوش گفتار تھے۔ وہ ۱۱۷۳ھ میں فوت ہوئے۔[۱۱۹] ان کا نمونہ کلام تذکروں میں درج نہیں۔

۷)لالہ جے کشن بے جانؔ:

لالہ جے کشن نام، بے جان تخلص تھا۔ وہ اورنگ آباد کے رہنے والے تھے۔ انھیں فارسی و اردو پر کامل عبور حاصل تھا۔ نواب صلابت جنگ بہادر کے دارالانشا میں ملازم تھے۔ شاعری میں سراج اورنگ آبادی کے شاگرد تھے۔ اپنے ذوق و مشق کی بناء پر شاعری میں مہارت حاصل کی۔ لالہ جے کشن بیجان کے حوالے سے لچھمی نرائن لکھتے ہیں کہ وہ بہت شیریں زباں اور خوش گفتار تھے۔ وہ اپنی فکر رسا سے معانی آفرینی کرتے تھے۔ سراج نے ان کا ذکر خود مصنف سے کیا کہ وہ نواب صلابت جنگ کے لشکر کے ہمراہ گئے تھے، جس کے بعد ان کے بارے میں کچھ علم نہ ہو سکا۔ چمنستانِ شعر امیں ان کا یہ شعر درج ہے۔

تیری یاد کمر سے یوں عدم میں مل گیا بے جانؔ
کہ قالب میں نہ پاوے گر کوئی اس کا کفن کھولے[۱۲۰]

۸)خواجہ ابوالبرکات عشرتؔ:

خواجہ ابوالبرکات نام، عشرت تخلص تھا۔ ان کے والد خواجہ عبدالرحمٰن لشکر جنگ امراء آصفی میں سے تھے۔ عبدالجبار ملکاپوری نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ عشرت نے اورنگ آباد میں تعلیم مکمل کی اور شاعری کی جانب متوجہ ہوئے۔ وہ شاعری میں سراج اورنگ آبادی سے اصلاح لیتے تھے۔ ان کی طبیعت موزوں اور فکر رسا تھی، اسی لیے جلد ہی ان کا شمار اہم شعراء میں ہونے لگا۔[۱۲۱] وہ خواجہ عنایت اللہ فتوت مصنف تذکرہ "ریاضی حسنی" و "مثنوی در معنوی" کے برادرِ حقیقی تھے۔ انھوں نے ۱۱۸۷ھ میں وفات پائی۔[۱۲۲] ذیل میں ان کا نمونہ کلام درج ہے۔

صافی آئینہ کب دل کے مقابل ہو سکے
آبِ دریا آبِ گوہر کیوں کر شامل ہو سکے
عشرتؔ مدام مدِ نظر رکھ یہی مدعا
دل جائے جان جائے ہر گز نہ جائے آنکھ[۱۲۳]

۹)خواجہ عنایت اللہ فتوت:

خواجہ عنایت اللہ فتوت سراج اورنگ آبادی کے اہم شاگردوں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کا تعلق اورنگ آباد کے متمول اور خوشحال خاندان سے تھا۔ ان کے والد خواجہ عبدالرحمان امراء دربار آصفیہ سے تھے۔ جو منصب داروں میں شامل تھے اور نواب لشکر جنگ کے خطاب سے سرفراز تھے۔ نواب لشکر جنگ کی اولاد میں خواجہ ابو البرکات عشرت اور خواجہ عنایت اللہ فتوت کے نام ملتے ہیں۔ دونوں صاحبانِ علم و فضل اور شاعری میں کمال رکھتے تھے اور سراج اورنگ آبادی کے شاگرد تھے۔[۱۲۴]

فتوت بھی اپنے والد کی طرح منصب داروں میں شمار ہوتے تھے لیکن والد کی زندگی میں جو عیش و آرام انھیں نصیب تھا، وہ بعد میں باقی نہ رہا۔ فتوت اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ تذکرہ گل عجائب میں ان کے چند اشعار درج ہیں، جن کو بعد میں دیگر تذکرہ نگاروں نے بھی نقل کیا۔

کھلے ہیں داغ سب دل کے گلستاں اس کو کہتے ہیں
مرا ٹکڑے ہوا سینہ خیاباں اس کو کہتے ہیں[۱۲۵]

غزل گوئی کے علاوہ فتوت نے "در معنوی" کے عنوان سے ایک مثنوی لکھی، جو مربوط شکل میں نہ تھی بلکہ اس کو چودہ عنوانات کے تحت جداگانہ حصوں میں منقسم کیا گیا تھا۔ اس مثنوی کی خوبی یہ ہے کہ اس کے تیسرے حصے میں فتوت کے اپنے عہد میں ہونے والے انقلاباتِ زمانہ اور انسانی قدروں کی شکست و ریخت کو موضوع بنایا ہے۔ پروفیسر شفقت رضوی کے نزدیک مثنوی کا یہ حصہ شہر آشوب سے ملتا ہے اور کسی بھی صورت مرزا رفیق سودا کے شہر آشوب سے کم نہیں۔"[۱۲۶] یہ مثنوی دبستانِ سراج کی نمائندگی کرتی ہے۔ اس کی زبان اور انداز میں کوئی اجنبیت نہیں پائی جاتی۔ سراج نے جس طرح زبان کی صفائی اور شستگی کا خیال رکھا ہے، اسی طرح ان کے شاگردوں نے بھی زبان کی روانی اور سلاست کو اپنے کلام میں بخوبی برتا ہے۔ شفقت رضوی نے اپنی کتاب سراج اورنگ آبادی شخصیت و فن میں "مثنوی در معنوی" کے چند اشعار نقل کیے ہیں۔

ہے حمد و ثنا مجھ اُپر عین فرض زبان کو دوں جنبش اوسے طول و عروض
کروں وصف اس قادر پاک کا فرا زندۂ چترافلاک کا
مبسط کیا ہے بسط زمین مقرب کیا اپنا روح الامین[۱۲۷]

فتوت کا ایک اور اہم ادبی کارنامہ ریاض حسنی یا تذکرہ فتوت ہے۔ جو عہد صلابت جنگ (۱۱۶۲ھ تا ۱۱۷۲ھ) میں مکمل ہوا۔ یہ تذکرہ اس دور میں لکھے گئے تمام تذکروں سے زیادہ ضخیم اور مکمل ہے۔ اس میں شمال ہند اور دکن کے ۱۸۵ شعرا کا مختصر احال بیان کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ان کا نمونہ کلام بھی درج کیا گیا ہے۔[۱۲۸]

۱۰) مرزا عطا ضیاء:

مرزا عطا نام ضیاء تخلص تھا۔ برہان پور کے قصبہ دودر میں ۷ شوال ۱۱۴۳ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد مہر برہان اللہ سادات حسینی میں سے تھے۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم قصبہ میں حاصل کی اور فارسی و عربی کی کتب پڑھیں۔ وہ جلد ہی شعر و سخن کی جانب متوجہ ہو گئے۔ ضیاء جب قصبہ دودر سے برہان پور منتقل ہوئے تو وہاں شاہ سراج آئے ہوئے تھے، انھوں نے سراج کی شاگردی اختیار کی۔ وہ اپنا اردو کلام سراج اور فارسی کلام میر غلام علی آزاد بلگرامی کو دکھاتے تھے۔ انھوں نے بلگرامی سے باقاعدہ درسیہ تعلیم بھی حاصل کی اور فارغ التحصیل ہونے کے بعد ۱۱۷۹ھ نواب میر حامد یار خان کی ملازمت اختیار کی، جس کی وجہ سے انھوں نے اورنگ آباد میں قیام بھی کیا۔ انھوں نے اپنے استاد میر غلام علی بلگرامی کی شان میں ایک قصیدہ بھی کہا، اس کے علاوہ مثنوی چار چمن، مثنوی قصہ شاہزادہ کا شغر اور انتخاب اشعار کشکولان کی یادگار ہیں۔ وہ فارسی اور اردو دونوں میں صاحبِ دیوان ہیں۔ ان کا کلام نہایت شستہ، صاف، لطافت و نزاکت کا نمونہ اور مضامینِ شیریں کا حامل ہے۔[۱۲۹] میر تقی میر نے اپنے تذکرے نکات الشعراء میں عطا ضیاء کا یہ شعر درج کیا ہے۔

پھول کے منھ پر ستم میں مار مت دم اے سموم
یہ چراغ خانۂ بلبل ہے گل ہو جائے گا[۱۳۰]

شفقت رضوی نے اپنی کتاب سراج اورنگ آبادی شخصیت و فن میں ان کے کلام کے نمونے شامل کیے ہیں۔

تجھے کیا یاد ہے ساقی وہ عالم نے حجابی کا
ادھر تو جام کا ہنسنا، ادھر رونا گلابی کا[۱۳۱]

سراج اورنگ آبادی کے معاصرین:

اٹھارویں صدی کا ابتدائی زمانہ دکن اور دلی کی شاعری کا اہم دور ہے۔ اس میں اردو زبان اور شاعری اپنا ارتقائی سفر طے کر رہی تھی۔ سراج اورنگ آبادی اس دور کے اہم ترین شاعر ہیں جنھوں نے اردو غزل کو وقار بخشا۔ اورنگ آباد میں اس وقت وسیع تعداد میں عالم فاضل اور شاعر جمع ہو گئے تھے، جن کا ذکر لچھمی نرائن شفیق نے اپنے تذکرہ چمنستانِ شعرا میں کیا ہے۔ اس زمانے کے شعرا میں سراج کے معاصرین میں علامہ غلام علی آزاد بلگرامی کے علاوہ کوئی دوسرا ان کی شہرت کو نہیں پہنچ سکا۔ ان کے علاوہ عارف علی خان عاجز، شیخ غلام قادر سامی، میر عبد الولی عزلت، شاہ قاسم علی قاسم اور لچھمی نرائن شفیق کے نام نمایاں ہیں۔ پروفیسر عبد القادر سروری دلی کے شعرا میں شاہ مبارک آبرو، شاہ ظہور الدین حاتم، محمد شاکر ناجی، شرف الدین مضمون، مرزا مظہر جانِ جاناں وغیرہ کو ان کا ہم عصر قرار دیتے ہیں۔ [۱۳۲]

سراج اورنگ آبادی کے معاصرینِ دکن:

سراج اورنگ آبادی کے معاصرینِ دکن کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

ا۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی:

میر غلام علی نام اور آزاد تخلص تھا۔ آپ قصبہ بلگرام صوبہ اودھ میں ماہ صفر ۱۱۱۶ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کا سلسلہ نسب حضرت امام زین العابدینؓ سے ملتا تھا۔ آپ نسباً حسینی، مذہباً حنفی اور طریقتاً چشتی تھے۔ آزاد کے والد علامہ میر سید وعبد الجلیل بلگرامی نے ان کی تعلیم وتربیت پر خصوصی توجہ دی۔ آپ کی ذات میں شاعری کا وصف قدرت کی طرف سے عطیہ تھا، اسی وجہ سے آپ کو فی البدیہہ نظم کہنے میں کمال حاصل تھا، جب ارادہ کرتے فوراً موزوں کر دیتے تھے۔ آپ کو زیادہ غور وفکر کرنے کی حاجت محسوس نہیں ہوتی تھی۔ آزاد کا شمار اساتذہ میں ہوتا تھا۔ وہ عربی و فارسی میں شاعری کرتے تھے اور اپنے والد وماموں سید محمد بلگرامی سے اصلاح لیتے تھے۔ تذکرہ محبوب الزمن کے مؤلف عبد الجبار نے ان کی شاعری کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے کہ آزاد کا کلام گویا الہام ہے، وہ خوش اسلوبی سے اسے شعر کے قالب میں ڈھالتے تھے اور مضامین کو تشبیہ و استعارہ سے سجاتے تھے۔ انھوں نے عربی و

فارسی میں متعدد دیوان مدون کیے، چوں کہ ان کے زیادہ تر عربی قصائد حضور اکرم ﷺ کی شان میں تھے اسی لیے انھیں "حسان الہند" کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ ان کا انتقال ۱۲۰۰ھ میں ہوا۔[۱۳۳]

۲۔ عارف علی خان عاجزؔ:

عارف علی خان نام، عاجز تخلص کرتے تھے۔ ان کے والد عہد عالم گیری میں بلخ سے ہندوستان آئے۔ نواب فیروز جنگ کے توسط سے انھوں نے شاہی منصب پایا۔ عاجز کی جائے ولادت اورنگ آباد ہے۔ وہ لشکر خاں رکن الدولہ کی رفاقت میں رہے، اسی رفاقت کی بدولت انھیں جاگیر اور خطاب سے بھی نوازا گیا۔ عاجز کو تاریخ گوئی میں خاصی مہارت حاصل تھی۔[۱۳۴] ان کے متعلق لچھمی نرائن شفیق کی رائے ہے کہ وہ سخن وری کے پہلوان اور معنی پروری کے رستم، بڑے شیریں مقال اور رنگین خیال تھے۔ وہ صاحبِ قدرت اور زبردست شاعر تھے۔ سخت سے سخت زمین میں بھی شعر کہہ لیتے تھے۔ ان کے بہت سے اشعار فارسی اور ریختہ میں ان کی لاپروائی کے باعث تلف ہوگئے۔ ان کو اپنے زمانہ کا "بیدل" بھی کہا جاتا تھا۔ انھوں نے پانچ سو اشعار پر مبنی مثنوی "لعل و گوہر" کے عنوان سے لکھی۔ اس کے علاوہ ان کا دیوانِ ریختہ ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔[۱۳۵] میر تقی میر نے نکات الشعرا میں ان کا نمونہ کلام درج کیا ہے۔

تخت جنوں مرا وحشی دیوانوں نے سر پر اٹھائے ہیں شوروں سے عاجزؔ
اب میاں مجنوں ببولوں کی مور چھلوں کو خرابی سیں آپ ہی جھلیں گے[۱۳۶]

۳۔ شیخ غلام قادر سامیؔ:

شیخ غلام قادر نام، سامی تخلص کرتے تھے۔ وہ اورنگ آباد میں استاد کا رتبہ رکھتے تھے اور ان کے شاگردوں کی تعداد بھی زیادہ تھی۔ بحیثیت شاعر ان کا کلام اہم تھا۔ انھوں نے مثنوی "سرو د شمشاد" سات ہزار اشعار پر مشتمل تحریر کی۔ اس کا نسخہ چوری ہو گیا تھا۔ جس کے چند اجزا بعد میں بر آمد ہوئے اور انھیں سامی نے از سر نو مرتب کیا۔ ان کی یہ مثنوی خاصی مشہور ہوئی۔ سامیؔ نے عارف الدین عاجزؔ کی مثنوی "لعل و گوہر" کے جواب میں "طالب موہن" لکھی مگر اسے سرو د شمشاد کے برابر اہمیت و شہرت نصیب نہ ہوئی۔[۱۳۷]

۴۔ میر عبد الولی عزلتؔ:

میر عبد الولی نام اور عزلت تخلص تھا۔ آپ مولوی سعد اللہ سورتی کے فرزند تھے۔ آپ کی ولادت ۱۱۰۴ھ میں مقام سلون ضلع سورت میں واقع ہوئی۔ آپ نے یہیں پرورش پائی اور کتبِ درسیہ کی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ تحصیلِ علم کے بعد وہ ہندوستان، دلی، عظیم آباد، اکبر آباد میں سیر و سیاحت کرتے رہے۔ آپ کو درس و تدریس کا بہت شوق تھا اور اس میں کمال مہارت رکھتے تھے۔ اسی کے ساتھ شاعری کی صلاحیت بھی ان کی فطرت میں شامل تھی۔ انھوں نے ابتدا میں فارسی میں طبع آزمائی کی اور درجہ استادی کو پہنچے اور پھر ریختہ کی جانب متوجہ ہوئے اور استاد کے لقب سے ملقب ہوئے۔ ریختہ میں مطالبِ شستہ و مضامینِ برجستہ لکھے۔ آپ نے دوہے، کہہ مکرنیاں، وکبت، پہیلیاں وغیرہ بھی لکھیں۔ امیر خسرو کی طرح انھوں نے بھی ان میں معیار کا خاص خیال رکھا۔ امیر خسرو کو "طوطیِ ہند" کہا جاتا ہے، اور عزلت کو "طوطیِ دکن" کہا جانا چاہیے کیوں کہ انھوں نے ان اصناف کو از سرِ نو زندہ کیا۔ وہ علمِ موسیقی سے بھی خاص شغف رکھتے تھے۔ انھوں نے ۱۱۸۹ھ میں حیدر آباد دکن میں وفات پائی۔ ذیل میں ان کا نمونہ کلام درج ہے۔

دل ہوا روشن تو سجدہ سو بسو کرنا پڑا
آبِ تر سے جیوں گوہر وضو کرنا پڑا[۱۳۸]

۵۔ شاہ قاسم علی قاسمؔ:

شاہ قاسم علی قاسمؔ کا شمار سراج اورنگ آبادی کے معاصرین میں ہوتا ہے۔ ان کا انتقال بارہویں صدی کے اواخر میں ہوا۔ انھوں نے سراج کی وفات پر کچھ یوں اظہارِ افسوس کیا تھا۔

شاہ قاسم علی ہزار افسوس
یار ہمدرد اوٹھ گئے دو سراجؔ[۱۳۹]

شاہ قاسم کی شاعری سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ سراج کے بعد دکن و شمال میں ایک ہی زمین میں غزلیں کہنے کا رواج بڑھ رہا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ ریختہ کی شاعری اب ملک گیر سطح پر پھیل گئی ہے۔ قاسم کے دیوان میں جانِ جاناں، آبرو، حاتم، آرزو، تاباں اور یقین کی زمینوں میں کہی غزلیں موجود ہیں۔ وہ ولی یا سراج کی طرح

منفرد شاعر نہیں ہیں بلکہ روایت کی تکرار کے شاعر ہیں۔ ان کی شاعری محاورے، ضرب المثل اور ایہام سے پُر ہے ۔ان کی عشقیہ شاعری میں بھی سطحیت کا احساس پایا جاتا ہے۔ وہ شدتِ تاثر اور قوتِ اظہار جو سراج کی شاعری کا خاصا ہے، قاسم کے یہاں مفقود ہے۔ تبسم کاشمیری کے نزدیک ان کی متصوفانہ شاعری بھی جذبے سے عاری ہے، جس کی مثال وہ اس شعر سے دیتے ہیں۔

ذات کے طالب کو ہر گز گفتگو سے کام نئیں
زاہدوں کو ہو مبارک کعبہ و بامن کو دیر[140]

۶۔ لچھمی نرائن شفیقؔ:

لچھمی نرائن شفیق کے اجداد پنجاب کے باشندے تھے، ان کی قوم کھتری تھی۔ ان کے دادا اورنگ آباد میں منتقل ہوئے۔ وہاں منسارام پیدا ہوئے جن کے یہاں ۲ صفر ۱۱۵۸ھ کو لچھمی نرائن پیدا ہوئے۔ ان کے والد آصف جاہی حکومت میں پیشکار تھے۔ نرائن نے گیارہ سال کی عمر میں حضرت شیخ عبد القادر صاحب سے تعلیم حاصل کی۔ انھیں ابتدا سے شعر و شاعری کا ذوق تھا، اسی لیے انھوں نے غلام علی آزاد بلگرامی کی شاگردی اختیار کی، انھوں نے ان کا تخلص "صاحب" تجویز کیا۔ اپنے دوسرے تخلص کے متعلق خود شفیقؔ لکھتے ہیں کہ جب میری عمر اٹھارہ برس ہوئی تو معلوم ہوا کہ میر محمد سمیع جو فارسی کے شاعر گزرے ہیں ان کا تخلص بھی صاحب تھا، تب استادِ محترم نے مجھے نیا تخلص شفیقؔ دیا، چوں کہ ریختہ میں میرا تخلص صاحبؔ ہی عوام و خواص میں مشہور تھا اس لیے اس میں یہی رہنے دیا اور فارسی میں شفیق تخلص اختیار کیا۔[141] نرائن اردو اور فارسی میں شاعری کرتے تھے، اس کے علاوہ ان کے دو تذکرے چمنستانِ شعرا اور گلِ رعنا خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ تذکرہ محبوب الزمن میں ان کے فارسی کلام کے نمونے درج کیے گئے ہیں۔ جس میں ایک پوری غزل وہ شامل ہے جس میں نرائن نے اپنے استاد میر غلام علی آزاد کی توصیف بیان کی ہے۔ اس کا ایک شعر درج ذیل ہے۔

صاحبِ ہر دو جہانست شفیقؔ
ہر کہ گردید غلام آزادؔ[142]

سراج اورنگ آبادی کے معاصرینِ دلی:

سراج اورنگ آبادی کے معاصرینِ دلی کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

ا۔ شاہ مبارک آبروؔ (متوفی ۱۷۳۳ء):

آپ کا اصل نام نجم الدین تھا لیکن اردو شاعری میں آپ شاہ مبارک کے نام سے مشہور ہوئے اور آبرو تخلص کرتے تھے۔ آبرو شاہ محمد غوث گوالیاری کی اولاد میں سے تھے۔ آپ بزرگ شاعر اور پرانے مشاق ہونے کے باوجود خان آرزو کو اپنا کلام دکھاتے تھے۔ آبرو اپنے زمانے میں زبانِ ریختہ کے اور صاحب ایجاد شاعروں میں شمار ہوتے تھے۔ ان کا کلام ایہام اور ذو معنی لفظوں پر مشتمل تھا اور اس میں انھوں نے محاورے کا بکثرت استعمال کیا ہے۔ ان کی شاعری ایہام گوئی سے پُر ہے اور اس میں ان کے جوہر طبع کھل کر سامنے نہیں آسکے۔[۱۴۳] شاہ کمال بخاری اس زمانے میں ایک مشہور بزرگ شخصیت تھے۔ ان کے بیٹے پیر مکھن شاعر تھے اور پاکباز تخلص کرتے تھے۔ آبرو کی ان سے گہری دوستی تھی اسی لیے ان کے کلام میں جابجا پیر مکھن کی جانب اشارے ملتے ہیں۔

قول آبروؔ کا تھا کہ نہ جاؤں گا اس گلی
ہو کر کے بے قرار دیکھو آج پھر گیا[۱۴۴]

۲۔ شیخ شرف الدین مضمونؔ (متوفی ۱۷۳۴ء):

مضمونؔ اکبر آباد کے رہنے والے تھے۔ وہ فرید الدین مسعود گنج شکرؒ کی اولاد میں سے تھے۔ ان کا اصل علاقہ جاجمو اکبر آباد تھا اور پیشہ سپاہ گری تھا۔ مضمونؔ بھی ایہام گوئی کی تحریک سے متاثر تھے اور انھوں نے بھی اسی طرز پر شاعری کی۔ ایہام گوئی نے شعرا کے فطری رجحان اور ان کی قابلیت کو سامنے نہ آنے دیا۔ مضمونؔ کی شاعری کا کوئی خاص رنگ دکھائی نہیں دیتا۔ ان کے یہاں سارا زور ایہام پر ہی نظر آتا ہے۔ میرؔ نے نکات الشعرا میں مضمون کے کلام کے نمونے درج کیے ہیں جو مثال کے طور پر یہاں بھی شامل کیے گئے ہیں۔

میکدے میں گر سراسر فعل نا معقول ہے
مدرسہ دیکھا تو وہاں بھی فاعل و مفعول ہے[۱۴۵]

۳۔ محمد شاکر ناجیؔ (۱۷۴۷ء):

سید محمد شاکر نام اور ناجیؔ تخلص تھا۔ وہ عمدۃ الملک امیر خان کے نعمت خانے میں داروغہ تھے۔ شاکر ناجی کا سارا دیوان ایہام گوئی میں ڈوبا ہوا ہے، اس کے علاوہ کوئی دوسرا نمایاں رنگ ان کی شاعری میں دکھائی نہیں دیتا۔ ناجی کی شاعری ایک بے فکر عاشق مزاج انسان کی عکاسی کرتی ہے۔ وہ اپنی ذات اور معاشرے سے غیر سنجیدہ رویہ رکھتے تھے۔ ان کے کلام کا صوتی آہنگ کم زور اور کافی حد تک بے کیف ہے۔ فارسی اسلوب کی روایت کے ساتھ ساتھ مقامی محاورے، کھڑی بولی کے استعمال نے ان کے اسلوب کی خوب صورتی کو کافی حد تک متاثر کر دیا ہے۔

زلف کے حلقے میں دیکھا جب سے دانہ خال کا
مرغِ دلِ عاشق کاتب سے صید ہے اس جال کا[۱۴۶]

۴۔ شاہ ظہور الدین حاتمؔ (متوفی ۱۷۸۲ء):

شاہ حاتم اپنی ذات میں ایک مکمل دبستان کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کی شاعری کو تین ادوار کی ذیل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ دبستانِ دلی کے دورِ اول میں جب کہ ولی کے اثرات سے شعری تحریک کا آغاز ہوا تو حاتم اس سے متاثر ہوئے۔ انھوں نے ولی کی بحروں میں بہت سی غزلیں لکھیں۔ ان کی شاعری کا دوسرا دور ایہام گوئی کے زیرِ اثر رہا، انھوں نے اس تحریک سے متاثر ہو کر ایک ضخیم دیوان بھی مرتب کیا مگر جب شاعری میں سادہ گوئی کی ابتدا ہوئی تو انھوں نے اپنا پہلا دیوان کاٹ چھانٹ کر ایک مختصر دیوان دیــــوان زادہ (۵۶-۱۷۵۵ء) کے نام سے مرتب کیا، جو ایہام گوئی سے خالی تھا۔ جمیل جالبی کا اس بارے میں خیال ہے کہ ان کا نیا مرتب کردہ دیوان دیکھ کر یقین نہیں آتا کہ ایک شخص خود کو اتنا بدلنے کی سکت بھی رکھتا ہے۔[۱۴۷] حاتمؔ اپنے دور کی سماجی اور سیاسی صورت حال کی بھی گہری بصیرت رکھتے تھے۔ عالمگیر کے بعد سلطنتِ مغلیہ کے زوال پر بھی ان کی نظر تھی اور وہ اس المیہ کے سماجی عوامل کو بخوبی سمجھتے تھے۔ اس موضوع پر انھوں نے ایک شہر آشوب بھی لکھا تھا۔ حاتمؔ غزل کے محض عشقیہ شاعر ہی نہ تھے بلکہ ان کی غزل کا ایک خاص رنگ ہے۔ جہاں وہ دل کی بول چال کے انداز میں مکالماتی یا تخاطب کا قرینہ استعمال کرتے ہیں۔ اس قرینہ سے ان کے اشعار میں زندگی، قربت اور انس کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

شبنم کی مثال روتے روتے اس باغ سے چشمِ تر گیا دل
کیا پوچھتے ہو خبر تم اس دل کی یک عمر ہوئی کہ مر گیا دل[۱۴۸]

۵۔ میر زا مظہرؔ جانِ جاناں (متوفی ۱۷۸۱ء):

مرزا مظہر کے والد مرزا خان، اورنگ آباد کے امرا میں سے تھے۔ تصوف و معرفت، علم و فضل اور شعر و ادب کے میدان میں مرزا مظہرؔ کا نام اٹھارویں صدی کے ربع دوم سے ان کی وفات (۱۷۸۱ء) تک شمالی ہند میں روشن رہا۔ انھوں نے سب سے پہلے ایہام گوئی کی تحریک کے خلاف دلی میں تحریک کا آغاز کیا۔ ان کی شخصیت ایہام گوئی کے خلاف ایک علامت کی حیثیت رکھتی ہے اور اپنے عہد کے نئے شعری اور لسانی اسالیب کی نمائندگی کرتی ہے ۔ انھوں نے اردو غزل کو جن لسانی، جمالیاتی، تہذیبی اور معنوی بنیادوں پر استوار کیا، وہ آج بھی اردو غزل میں موجود ہیں۔ اسی لیے مرزا مظہرؔ کو "نقاشِ اول" بھی کہا جاتا ہے۔[۱۴۹] ڈاکٹر جمیل جالبی نے ان کی شاعری کے متعلق لکھا ہے کہ مظہرؔ کی شاعری پڑھ کر یوں محسوس ہوتا ہے کہ شمالی ہند کی شاعری پہلی مرتبہ سچ بول رہی ہے۔ مرزا کا اردو دیوان مختصر ہے مگر ان کی شاعری بڑی جاندار اور عہد آفریں ہے۔ ذیل میں ان کا نمونہ کلام درج کیا گیا ہے۔

ہم نے توبہ کی ہے اور دھومیں مچاتی ہے بہار
ہائے کچھ چلتا نہیں اور مفت جاتی ہے بہار[۱۵۰]

سراج اورنگ آبادی کی معاصرین میں انفرادیت:

سراج اورنگ آبادی اٹھارویں صدی کے اہم ترین شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ انھوں نے دکنی شاعری کو نقطہ عروج تک پہنچایا اور اس کا تعلق شمالی روایت سے جوڑا۔ سراج کے عہد میں اردو غزل لطیف جذبات کی عکاس ہونے کے بجائے خارجیت اور ایہام گوئی میں الجھی ہوئی تھی، انھوں نے اس میں داخلی احساسات کی خوب صورت نمائندگی کی اور محبوب کو انسانی روپ میں پیش کیا۔ سراج نے اردو غزل کو فارسیت کے بوجھ سے آزاد کیا اور اس کو مقامیت سے قریب کیا۔ انھوں نے نامانوس تراکیب اور مشکل تشبیہات و استعارات سے گریز کیا۔ سراج نے غزل کے علاوہ مثنوی کی صنف میں بھی لکھا۔ ان کی مثنوی "بوستانِ خیال" اردو کی اہم مثنویوں میں شامل ہوتی ہے۔ جس میں انھوں نے مجاز کے پردے میں حقیقت اور راہِ سلوک کی مختلف منازل کو بیان کیا ہے۔ سراج کی شاعری کے متعلق پروفیسر

محمد حسن کا کہنا ہے کہ وہ ماضی و حال دونوں کے شاعر ہیں۔ ان کے نزدیک سراج اس ادبی روایت کے وارث تھے جو صدیوں سے دکن میں فروغ پا رہی تھی۔ وجہیؔ سے لے کر ولی تک یہ ادبی روایت نئی منزلیں طے کرتی رہی۔ ولی اور سراج اس روایت کا سلسلہ شمالی ہند سے ملاتے ہیں۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو شمالی ہند کے دورِ اول کے بلند قامت شعرا میں کوئی بھی ان کے اثرات سے آزاد نہیں۔ میرؔ، سوداؔ، دردؔ سبھی کے تصوارت اور اسلوبِ بیان پر سراجؔ کے اثرات کی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ سراج کی شاعری کو اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ ہمارے ماضی کا حصہ بھی ہے اور لمحۂ امروز کا بھی۔ کیوں کہ ان کی شاعری میں موجود تجربے اور مشاہدے' تخیل اور جذبے کی گرمی آج کے پڑھنے والوں کے دلوں کو گرماتی اور تڑپاتی ہے۔[۱۵۱]

سراج اورنگ آبادی کو اپنے معاصرین میں اس لیے انفرادیت کا مقام حاصل ہے کیوں کہ انھوں نے ایہام گوئی اور خارجیت کے بجائے اپنی شاعری کا تعلق داخلی احساسات سے جوڑا۔ سراج کے کلام میں فکر و فن کا خوب صورت امتزاج دکھائی دیتا ہے۔ ان کی شاعری دردمندی اور لطیف جذبات کی عکاس ہے۔ انھوں نے تصورِ عشق کو وسعت دی اور عشقِ مجازی و حقیقی کو مختلف امکانات کے ساتھ پیش کیا۔ سراج کی شاعری راہِ سلوک پر چلنے والے سالک کے احساسات و جذبات کی عکاسی کرتی ہے۔ تصوف ان کے یہاں اہم موضوع کے طور پر ابھرتا ہے۔ سراج چوں کہ خود باعمل صوفی تھے اسی لیے متصوفانہ خیالات کے بیان میں ان کے یہاں وہ کیفیات پائی جاتی ہیں جو تصوف کا خاصہ ہیں۔ سراج کی شاعری کے متعلق جمیل جالبی کی رائے ہے کہ سراج قدرِ اول کے شاعر ہیں اور ان کے کلام میں دوامی شاعری کے ایسے عناصر موجود ہیں کہ اس کے کچھ حصے نہ صرف ہمیشہ دل چسپی سے پڑھے جائیں گے بلکہ وہ اردو زبان کے لازمی جزو کی حیثیت رکھیں گے اور ان کے بغیر شاعری کی تاریخ کو مکمل نہ کیا جاسکے گا۔ سراج نے اردو شاعری کو نیا معیار دیا اور عشقیہ شاعری کی روایت کو ولیؔ سے لے کر میرؔ تک پہنچا دیا۔ ولی اگر چوسر کی طرح ہمہ گیر ہیں تو سراج انگریزی شاعر لینگ لینڈ (Lang Land) کی طرح اردو شاعری میں عشقیہ روایت کے بانی ہیں۔[۱۵۲]

حوالہ جات

۱۔ حامد حسن،داستان تاریخِ اردو (جہلم: بک کارنر،۲۰۱۶)، ص ۵۲۔

۲۔ انور سدید،اردو ادب کی مختصر تاریخ(لاہور: عزیز بک ڈپو،۲۰۰۶)، ص ۹۶۔

۳۔ حامد حسن، ص ۹۶۔

۴۔ تبسم کاشمیری،اردو ادب کی تاریخ (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۹)، ص ۷۴،۷۰۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۵۔

۶۔ غلام حسین ذوالفقار،اردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۸)، ص ۹۷،۹۸۔

۷۔ ابوالخیر کشفی،اردو شاعری کا سیاسی اورتاریخی پس منظر (لاہور: نشریات،۲۰۰۷)، ص ۹۶۔

۸۔ غلام حسین ذوالفقار، ص ۹۸۔

۹۔ ایضاً، ص ۹۹۔

۱۰۔ حامد حسن، ص ۶۰۔

۱۱۔ ابوالخیر کشفی، ص ۱۰۴۔

۱۲۔ غلام حسین ذوالفقار، ص ۹۹۔

۱۳۔ تبسم کاشمیری، ص ۲۰۸۔

۱۴۔ سراج اورنگ آبادی،کلیاتِ سراج،مرتبہ' عبدالقادر سروری (نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۲)، ص ۳۹۔

۱۵۔ جمیل جالبی،تاریخِ ادبِ اردو (جلد دوم)(لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۴)، ص ۵۶۶۔

۱۶۔ رام بابو سکسینہ،اردو ادب کی تاریخ،مترجمہ' محمد مرزا عسکری (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز،

۲۰۰۴)، ص۷٦۔

۱۷۔ سلیم اختر، اردو ادب کی مختصر ترین تاریخ(لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز۲۰۰۹)، ص۱۴۸۔

۱۸۔ شفقت رضوی،سراج اورنگ آبادی (شخصیت اور فکر و فن)(کراچی: ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان، ۱۹۸۴)، ص۷۔

۱۹۔ ایضاً، ص۹۔

۲۰۔ ایضاً، ص۱۰۔

۲۱۔ میر تقی میر،نکات الشعراء، مترجمہ'حمیدہ خاتون(نئی دہلی: اے پاکٹ اے ۱۰۱، کالکاجی ایکس ٹینشن۔ ۱۹۹۴)، ص۸٦۔

۲۲۔ سید عبدالحیٔ، گلِ رعنا(اعظم گڑھ: معارف اعظم دارالمصنفین، ۱۹۳۴)، ص،۸۹۔

۲۳۔ مبتلا خلیل،تذکرہ گلشن و گلزار، مرتبہ'عبدالرحمٰن کاکوی (گنج پٹنہ: عظیم الشان بک ڈپو،۱۹٦۸)، ص۴۳۔

۲۴۔ جمیل جالبی، ص۵۲٦۔

۲۵۔ سلیم اختر، ص،۱۴۸۔

۲٦۔ رام بابو سکسینہ، ص۷٦۔

۲۷۔ شفقت رضوی، ص،۱۲،۱۱۔

۲۸۔ سراج اورنگ آبادی، ص۳۸۔

۲۹۔ شفقت رضوی، ص۱۳۔

۳۰۔ ایضاً، ص۱۳۔

۳۱۔ لچھمی نرائن شفیق،تذکرہ چمنستانِ شعرا، مرتبہ' عطا کاکوی(گنج پٹنہ: عظیم الشان بک ڈپو، ۱۹٦۸)ص۴۷۔

۳۲۔ شفقت رضوی، ص۱۴،۱۳۔

۳۳۔ ایضاً، ص۱۵۔

۳۴۔ ایضاً، ص ۱۶۔

۳۵۔ ایضاً، ص ۱۷۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۸۔

۳۷۔ خلیق احمد نظامی، تاریخِ چشت (لاہور: مشتاق بک کارنر، ن۔د)، ص ۱۵۵۔

۳۸۔ شمس الدین عظیمی، تصوف و احسان (ملتان: شعبہ علوم اسلامیہ بہاء الدین زکریا یونی ورسٹی، ۲۰۰۴)، ص ۱۸۲۔

۳۹۔ خلیق احمد نظامی، ص ۲۷۹۔

۴۰۔ ایضاً، ص ۳۱۴۔

۴۱۔ شفقت رضوی، ص ۱۹، ۱۸۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۲۰، ۱۹۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۲۱۔

۴۴۔ ایضاً، ص ۲۱۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۲۲، ۲۱۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۲۲۔

۴۷۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۷۵۔

۴۸۔ شفقت رضوی، ص ۲۴۔

۴۹۔ ایضاً، ص ۲۴۔

۵۰۔ ایضاً، ص ۲۵۔

۵۱۔ ایضاً، ص ۲۵۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۲۶، ۲۵۔

۵۳۔ عبد الجبار ملکاپوری، محبوب الزمن (جلد اول) (در طبع رحمانی مطبوع گردید، ۱۹۱۲)، ص ۸۳۴۔

۵۴۔ شفقت رضوی، ص ۲۷۔

۵۵۔ ایضاً، ص ۲۷

۵۶۔ ایضاً، ص ۴۲، ۴۱۔

۵۷۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۷۰، ۶۹۔

۵۸۔ علی اثر، دکنی غزل کی نشوونما (حیدر آباد: الیاس ٹریڈرس، ۱۹۸۶)۔ ص ۴۱۵۔

۵۹۔ ایضاً، ص ۴۱۶۔

۶۰۔ میر تقی میر، ص ۸۶۔

۶۱۔ قدرت اللہ شوق، طبقات الشعرا، مرتبہ نثار احمد (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸)، ص ۵۸۔

۶۲۔ میر حسن، تذکرہ شعرائے اردو، مرتبہ عطا کاکوی (لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۵)، ص ۵۴۔

۶۳۔ شفقت رضوی، ص ۵۴۔

۶۴۔ ایضاً، ص ۵۵، ۵۴۔

۶۵۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۸۵۔

۶۶۔ لچھمی نرائن شفیق، ص ۴۷۔

۶۷۔ شفقت رضوی، ص ۳۰، ۲۸۔

۶۸۔ سید عبد الحئی، ص ۹۰۔

۶۹۔ ایضاً، ص ۹۱۔

۷۰۔ شفقت رضوی، ص ۷۲۔

۷۱۔ ایضاً، ص ۷۳۔

۷۲۔ ایضاً، ص ۷۴۔

۷۳۔ جمیل جالبی، ص ۵۶۶۔

۷۴۔ شفقت رضوی، ص ۱۳۸

۷۵۔ ایضاً، ص ۱۴۰۔

۷۶۔ ایضاً، ص ۱۴۰۔

۷۷۔ ایضاً، ص ۱۴۵۔

۷۸۔ ایضاً، ص ۱۴۳۔

۷۹۔ علی اثر، ص ۴۱۶۔

۸۰۔ ایضاً، ص ۴۱۹۔

۸۱۔ ایضاً، ص ۴۱۷۔

۸۲۔ جمیل جالبی، ص ۵۷۹۔

۸۳۔ ایضاً، ص ۵۶۹۔

۸۴۔ علی اثر، ص ۴۱۸۔

۸۵۔ جمیل جالبی، ص ۵۷۰۔

۸۶۔ شفقت رضوی، ص ۲۰۰۔

۸۷۔ ایضاً، ص ۲۰۱۔

۸۸۔ ایضاً، ص ۲۰۱۔

۸۹۔ ایضاً، ص ۱۷۷۔

۹۰۔ ایضاً، ص ۱۷۹۔

۹۱۔ ایضاً، ص ۱۷۳۔

۹۲۔ ایضاً، ص ۱۷۵۔

۹۳۔ علی اثر، ص ۴۲۰۔

۹۴۔ شفقت رضوی، ص ۱۷۳۔

۹۵۔ جمیل جالبی، ص ۵۷۹۔

۹۶۔ ایضاً، ص ۵۸۰۔

۹۷۔ سنبل نگار، اردو شاعری کا تنقیدی مطالعہ (لاہور: دارالنوادر، ۲۰۱۳)، ص ۱۸۵۔

۹۸۔ جلال الدین احمد، تاریخ مثنویاتِ اردو (لاہور: شرکتِ مصنفین، ن۔د)، ص ۲۷۔

۹۹۔ ایضاً، ص ۲۸۔

۱۰۰۔ عبدالقادر سروری، اردو مثنوی کا ارتقا (علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۲۰۰۴)، ص ۱۰۹، ۱۰۸۔

۱۰۱۔ سیدہ جعفر،دکنی رباعیاں (حیدر آباد: اندھرا پردیش ساہتیہ اکادمی،۱۹٦٦)،ص ۱۸۵۔
۱۰۲۔ سراج اورنگ آبادی،ص ۱۰۲۔
۱۰۳۔ عبدالجبار ملکاپوری، محبوب الزمن (جلد اول)،ص ۳۱۵۔
۱۰۴۔ سیدہ جعفر،ص ۱۸٦۔
۱۰۵۔ عبدالجبار ملکاپوری،محبوب الزمن (جلد اول)،ص ۳۱٦۔
۱۰٦۔ سیدہ جعفر،ص ۱۸۷۔
۱۰۷۔ لچھمی نرائن شفیق،ص ۴۳۔
۱۰۸۔ شفقت رضوی،ص ۲۰۷۔
۱۰۹۔ ایضاً،ص ۲۰۷۔
۱۱۰۔ لچھمی نرائن شفیق،ص ۴۳۔
۱۱۱۔ شفقت رضوی،ص ۲۰۸۔
۱۱۲۔ لچھمی نرائن شفیق،ص ۷۹۔
۱۱۳۔ شفقت رضوی،ص ۲۰۹۔
۱۱۴۔ ایضاً،ص ۲۰۹۔
۱۱۵۔ ایضاً،ص ۲۱۱۔
۱۱٦۔ ایضاً،ص ۲۳۱۔
۱۱۷۔ لچھمی نرائن شفیق،ص ٦۹۔
۱۱۸۔ شفقت رضوی،ص،۲۳۱۔
۱۱۹۔ ایضاً،ص ۲۳۲۔
۱۲۰۔ لچھمی نرائن شفیق،ص ۲۵۔
۱۲۱۔ شفقت رضوی،ص ۲۱۹۔
۱۲۲۔ ایضاً،ص ۲۲۰۔
۱۲۳۔ ایضاً،ص ۲۲۱۔

۱۲۴۔ ایضاً، ص،۲۲۳، ۲۲۲۔

۱۲۵۔ ایضاً، ص ۲۲۴۔

۱۲۶۔ ایضاً، ص ۲۲۸۔

۱۲۷۔ ایضاً، ص ۲۳۰

۱۲۸۔ ایضاً، ص ۲۲۵۔

۱۲۹۔ ایضا، ص 215، ۲۱۴۔

۱۳۰۔ میر تقی میر، ص ۸۹۔

۱۳۱۔ شفقت رضوی، ص ۲۱۸۔

۱۳۲۔ سراج اورنگ آباد، ص ۷۹۔

۱۳۳۔ عبدالجبار ملکاپوری، محبوب الزمن (جلد اول)، ص ۲۸۶، ۲۸۰، ۲۵۴۔

۱۳۴۔ میر تقی میر، ص ۸۸۔

۱۳۵۔ لچھمی نرائن شفیق، ص ۶۰۔

۱۳۶۔ میر تقی میر، ص ۸۹۔

۱۳۷۔ لچھمی نرائن شفیق، ص ۴۸۔

۱۳۸۔ عبدالجبار ملکاپوری، محبوب الزمن (جلد دوم)، (در طبع رحمانی مطبوع گردید، ۱۹۱۲)، ص ۸۱۲، ۸۱۱، ۸۲۳۔

۱۳۹۔ جمیل جالبی، ص ۵۸۳۔

۱۴۰۔ ایضاً، ص ۵۸۴۔

۱۴۱۔ لچھمی نرائن شفیق، ص ۱۴۱۔

۱۴۲۔ عبدالجبار ملکاپوری، محبوب الزمن (جلد دوم)، ص ۵۸۰۔

۱۴۳۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، ن۔د)، ص ۸۹۔

۱۴۴۔ انور سدید، اردو ادب کی مختصر تاریخ (لاہور: عزیز بک ڈپو، ۲۰۰۶)، ص ۱۴۰۔

۱۴۵۔ میر تقی میر، ص ۲۶۔

۱۴۶۔ تبسم کاشمیری، ص ۲۷۵۔

۱۴۷۔ انور سدید، ص ۱۴۱۔

۱۴۸۔ تبسم کاشمیری، ص ۲۶۹۔

۱۴۹۔ ایضاً، ص ۲۷۴۔

۱۵۰۔ انور سدید، ص ۱۴۴۔

۱۵۱۔ فہمیدہ بیگم، اردو مثنوی مطالعہ اور تدریس (دہلی: لاہوتی پرنٹ ایڈز، ۱۹۹۲) ص ۱۵۱، ۱۵۲۔

۱۵۲۔ جمیل جالبی، ص ۵۸۲۔

باب چہارم:

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں متصوفانہ عناصر
بحوالہ کشف المحجوب

تصوف سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا اہم وصف ہے۔ وہ باعمل صوفی تھے، اسی لیے ان کی شاعری میں متصوفانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ ان سے قبل گولکنڈہ اور بیجاپور کی غزل میں صوفیانہ رنگ پورے کمال کے ساتھ نہیں پایا جاتا تھا۔ عشق محض عشقِ مجازی کے رنگ میں موجود تھا جب کہ سراج کے ساتھ ہی دکنی شاعری کے افق پر صوفیانہ رنگ نظر آنے لگے۔ ان کے یہاں شمالی ہند کی روایت کی طرح یہ عشق بلند ہو کر عشقِ حقیقی کی صورت میں ڈھل گیا۔ سراج نے اپنے تخلیقی عمل میں اپنا ذہنی رشتہ دکن سے زیادہ شمالی ہند کی روایت سے استوار کیا تھا۔[1]

سراج اورنگ آبادی کے جذبۂ عشق میں موجود وارفتگی اور سرشاری کی کیفیت مجاز اور حقیقت کی حدوں کو ایک کر دیتی ہے۔ ان کا تصورِ محبت پوری کائنات کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ تصوف اردو شاعری کا اہم ترین موضوع ہے، جس کو تقریباً تمام شعرا نے پیش کیا ہے مگر چوں کہ ان میں زیادہ تر شعرا کا براہِ راست تعلق اس سے نہیں، اسی لیے ان کے بیان کردہ موضوعات میں خشکی پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس سراج اسی راستے کے مسافر تھے، اسی لیے ان کے کلام میں روحانی کیفیات اپنے پورے حسن و جمال کے ساتھ موجود ہیں۔ ان کے کلام میں عشقیہ لب و لہجے میں تصوف کے بہت سے اسرار و رموز پیش کیے گئے ہیں۔ سراج کے یہاں دنیا کی بے ثباتی کا تذکرہ بھی ہے اور بلند اخلاقی معیارات کو اپنانے کی تلقین بھی۔ اس سب کے باوجود ان کی شاعری کا حسن متاثر نہیں ہوتا۔

سراج کی شاعری میں داخلیت کا عنصر غالب ہے۔ ان کی شاعری میں روحانیت کے اثرات نمایاں ہیں۔ ان کا عشق محض مجازی نہیں بلکہ حقیقت سے اپنا ناتا جوڑتا ہے اور عرفانِ الٰہی تک جا پہنچتا ہے۔ رضا حیدر کا اس حوالے سے کہنا ہے کہ سراج کے یہاں تصوف میں وارداتِ قلبیہ کے راگ زیادہ دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے یہاں نصیحت اور درسِ اخلاق کا پہلو ضرور پایا جاتا ہے لیکن وارفتگی و سرشاری جو ان کی شاعری کا جوہر ہے، ان پر غلبہ پا جاتی ہے۔[2]

سراج اورنگ آبادی کا تصوف خانقاہوں اور جنت کا طالب نہیں تھا، جس میں دنیاوی نام و شہرت کی خواہش پائی جائے بلکہ ان کا تصوف صاحبِ دل کا تصوف تھا، جس میں مطلوب حسنِ حقیقی تھا۔ سراج محبت کے جذبے کو اس دنیا کی بنیاد قرار دیتے تھے، ان کے نزدیک ایسی عبادت جس میں اللہ تعالیٰ کی لگن نہ پائی جائے بے کار ہے۔ وہ ایسی عبادت کو زہد سے تعبیر کرتے ہیں اور لطیف پیرایہ میں اس کا خاکہ اڑاتے ہیں۔

اے زاہدو! تمہیں فردوس کی تمنا ہے
ہمیں تو آگ میں گلزار کا تماشا ہے[۳]

اسلامی تصوف میں بنیادی طور پر تین مراحل موجود ہیں، جن سے گزر کر ہی سالک حقیقتِ ازلی کا ادراک کر سکتا ہے۔ وہ تین مراحل فنا فی المرشد، فنا فی الرسول اور فنا فی اللہ کے ہیں۔ سب سے پہلا مرحلہ مرشدِ کامل کی تلاش کا ہے کیوں کہ اس راستے میں بغیر مرشدِ کامل کی رہنمائی کے سالک کے بھٹک جانے کا خطرہ رہتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی شاعری میں یہ تینوں مراحل دکھائی دیتے ہیں۔ وہ اپنے مرشد حضرت عبد الرحمان چشتیؒ کے فیضانِ نظر کا ذکر کرتے ہیں، جس نے انھیں تحت الثریٰ سے اٹھا کر تختِ ثریا پر لا بٹھایا۔ مرشدِ کامل کی ایک نظر سالک کو کئی مجاہدات اور ریاضت کے بعد ملنے والے مقام سے آگے پہنچا دیتی ہے۔ اس حقیقت کا اظہار سراج اورنگ آبادی کچھ یوں کرتے ہیں۔

گنج مخفی سیں آشنا ہے سراجؔ
جب سیں ہوئی ہے نگاہِ رحمانی[۴]

فنا فی المرشد وہ پہلا مقام ہے، جو سالک کے دل کو روشن کرنے کی ابتدا ہے۔ اس سے سالک کا دل منور ہونا شروع ہوتا ہے اور وہ اپنی منزل کی جانب گامزن ہوتا ہے۔ دنیاوی تعلیم میں جب انسان استاد کے بغیر کچھ نہیں کر سکتا، وہ بہت سی بنیادی معلومات رکھنے کے باوجود ان کا مصرف نہیں جان پاتا اور نہ ہی انھیں عملی طور پر استعمال کرنے کا ڈھنگ جان پاتا ہے تو تصوف جیسے روحانی سفر میں وہ بغیر رہنما کے کٹھن مقامات کیسے طے کر سکتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی اس امر سے بخوبی واقف تھے، اسی لیے ان کی سوانح میں بھی تلاشِ مرشد کی تڑپ اور اس کی خاطر اپنی تمام خواہشات کی قربانی دکھائی دیتی ہے۔ سراج فنا فی المرشد کا مقام حاصل کر چکے تھے اور ان کا سینہ اس کے نور سے منور تھا۔ جس کا اظہار وہ اپنے اس شعر میں کرتے ہیں۔

مشعلِ سوزِ جگر ہے ہر غزل میری سراجؔ
شمع دل روشن ہے فیضِ شاہ رحماں کے طفیل[۵]

فنا فی المرشد کے بعد دوسرا مرحلہ فنا فی الرسول کا ہے، جو درمیانی کڑی اور اہم ترین مقام ہے۔ حضور اکرم ﷺ کی محبت اور عقیدت ہر مسلمان کے ایمان کی بنیادی شرط ہے۔ جس کی تکمیل کے بغیر کوئی کامل مومن ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ سراج اورنگ آبادی عملی صوفی تھے، ان کی زندگی اور شاعری میں فنا فی الرسول کے عملی مظاہر دکھائی دیتے ہیں۔ انھوں نے غزل کی صنف میں کچھ ایسی غزلیات بھی لکھی ہیں جو عشقِ رسول ﷺ کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ سراج نبی پاک ﷺ کے عشق میں خود کو فنا کرکے دوام حاصل کر چکے تھے۔ انھیں ان حقیقت کا بخوبی علم تھا کہ عشقِ رسول میں فنا ہو کر سالک بقا کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ حضور ﷺ کی محبت وہ شمع ہے، جو دل کو منور رکھتی ہے، جس کی روشنی میں سفر کے اندھیرے بادل چھٹ جاتے ہیں، جو دنیا و آخرت میں فلاح و کامیابی کا راستہ ہے۔ اس حوالے سے ان کا کہنا ہے۔

نہیں ہے آتشِ دوزخ ستی اوسے آسیب
سراجؔ جب سیں کیا نام مصطفیٰ تعویز[۶]

فنا فی المرشد اور فنا فی الرسول کے بعد آخری مرحلہ اور منزل آجاتی ہے، جسے فنا فی اللہ کہا جاتا ہے۔ فنا فی اللہ وہ مقام ہے، جہاں سالک خود کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں فنا کر دیتا ہے اور فنا سے بقا کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے۔ جتنے بھی بڑے صوفی بزرگ گزرے ہیں، وہ سب ان تینوں مراحل سے ہو کر منزل تک پہنچے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی بھی فنا فی المرشد اور فنا فی الرسول کی سیڑھیاں چڑھنے کے بعد فنا فی اللہ کے درجے تک پہنچے۔ ان کی شاعری میں فنا و بقا کی طرف خصوصی اشارے کیے گئے ہیں۔ ان تینوں مقامات کو طے کرنے کے لیے سب سے ضروری عنصر عشق ہے ، جو سراج کی زندگی اور شاعری کی بنیاد ہے۔ سراج اورنگ آبادی اللہ تعالیٰ کی ذات اور عشق میں فنا کا مقام حاصل کر چکے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جب سالک دنیا اور اس کی محبت سے کنارہ کشی اختیار کر لیتا ہے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کے یہاں خاص مقام حاصل کر لیتا ہے۔ اس خیال کو انھوں نے کچھ یوں بیان ہے۔

ہے کمندِ جہاں سیں جس کوں اخلاص
خلوتِ قدس میں ہے خاص الخاص[۷]

تحقیقی مقالے کے اس باب میں سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں موجود متصوفانہ عناصر کا کشف المحجوب کی روشنی میں تجزیہ کیا گیا ہے۔

سراج اورنگ آبادی کی غزلوں میں متصوفانہ عناصر بحوالہ کشف المحجوب

کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے اسلامی تصوف کے بنیادی عناصر کو بیان کیا ہے، جن کو ملا کر نظری خاکہ تیار کیا گیا ہے۔ جس کے بنیادی نکات علم، فقر، ملامت، صحو وسکر، عشق، فنا وبقاء اور وحدت الوجود ہیں۔ ذیل میں سراج اورنگ آبادی کی غزلیات کا اسی خاکے کی بنیاد پر تجزیہ کیا گیا ہے۔

ا) علم:

علم اسلامی تصوف کا اہم ترین عنصر ہے۔ حضرت علی بن عثمان نے اس کے مفہوم کو وسعت دے کر اسے علمِ شریعت و طریقت میں تقسیم کیا ہے۔ علمِ طریقت میں وہ عنصرِ علم کو تین حصوں ذاتِ الہیٰ اور اس کی وحدانیت وتشبیہ کی نفی کا علم، صفاتِ الہیٰ اور اس کے احکام کا علم، افعالِ الہیٰ اور ان کی حکمت کا علم میں منقسم کرتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں علمِ طریقت کے اس بنیادی عنصر کے مختلف حوالے ملتے ہیں۔

الف) ذاتِ الہیٰ اور اس کی وحدانیت وتشبیہ کی نفی کا علم:

اسلامی تصوف میں ذاتِ باری تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار نہ صرف زبان سے کرنا ضروری ہے بلکہ اعمال و افعال پر بھی اس کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات ان کے عقائد کی ترجمان ہیں۔ ان کا دل موحد تھا، وہ ہر جانب اللہ تعالیٰ کے جلوے دیکھتے تھے اور ان کا قلب اس کا اقرار کرتا تھا کہ اللہ کے سوا کوئی دوسرا الہٰ نہیں۔ کلمہ توحید کا اصل مقصد ومنشا یہی ہے کہ انسان دنیا کی دوسری طاقتوں کا انکار کرے اور ان کے سامنے سر جھکانے سے گریز کرے۔ وہ صرف ایک اللہ تعالیٰ کو خالق ومعبود مان کر اس کی وحدانیت کا اعتراف کرے اور اپنے عمل سے یہ ظاہر بھی کرے کہ وہ اللہ کے سوا دوسروں کی خدائی کا منکر ہے۔ سراج نے اپنی غزل کے ایک شعر میں اسی جانب اشارہ کیا ہے کہ میرا دل اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر مکمل ایمان رکھتا ہے اور نبی پاک ﷺ کو اس کا آخری رسول مانتا ہے کیوں کہ آپؐ کی رسالت پر ایمان لائے بغیر دعوی اسلام پورا نہیں ہو سکتا۔

دل کہا لا الہ الا اللہ
ورد اسم رسول کر کے سوا[8]

صوفی کا دل دنیا کی محبت سے پاک ہوتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ صوفی اس دنیا کو ظاہری آنکھ کے بجائے باطنی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اس کی اصلیت سے بخوبی واقف ہوتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی اہلِ حال میں سے تھے۔ وہ اس کائنات کو بصیرت کی نگاہ سے دیکھنے کے قائل تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اسی طرح انسان اللہ تعالیٰ کی تخلیقات کو سمجھ سکتا ہے۔ اگر انسانی دل موحد ہو اور اللہ تعالیٰ کے یکتا و واحد ہونے پر مکمل ایقان رکھتا ہو تو وہ توحید کے جلوے ہر جانب دیکھ سکتا ہے۔ سراج کی غزلیات میں وہ وحدت الوجودی نظر سے اس تمام عالم اور اس کے مظاہر کو دیکھنے کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔

تماشہ دیکھ عالم کے چمن کا من کی آنکھوں سیں
کہ تا توحید کے گل سیں تجھے بوئے کمال آوے[9]

صوفی کا دل آئینے کی مانند ہوتا ہے، جس میں وہ حقیقتِ ازلی کا عکس دیکھتا ہے۔ اگر اس کا دل دنیا کی محبت میں مبتلا اور کثرت کی خواہش کا طلب گار ہو تو وہ روحانیت کا ذائقہ نہیں چکھ سکتا۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات کے مطالعے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ ان کا دل حبِ دنیا سے پاک ہو کر ایک ایسے آئینے کی صورت اختیار کر چکا ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کا عکس دکھائی دیتا ہے اور ان کی روح میں کلمۂ توحید رچ بس گیا ہے۔ قرآن پاک میں موجود سورۃ اخلاص اسلام کے تصورِ توحید پر روشنی ڈالتی ہے۔ اس کی ایک ایک آیت شرک کے نظریے کو باطل قرار دے کر توحید کے تصور کو واضح کرتی ہے۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: "آپؐ کہہ دیجیے کہ وہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اس سے کوئی پیدا ہوا نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔"[10] سراج اورنگ آبادی نے سورۃ اخلاص کے اسی مفہوم کو اپنی غزل کے ایک مقام پر کچھ یوں پیش کیا ہے کہ جب انھوں نے اپنے دل کا مصحف کھولا تو وہاں سورۃ اخلاص فال کی صورت میں نکلی یعنی ان کا دل توحید پر مکمل اعتقاد رکھنے والا اور اس کے تقاضوں سے بخوبی آگاہ ہے۔

مصحفِ دل کھول جب دیکھا سراجؔ
سورۃ اخلاص نکلا فال میں[11]

سراج اورنگ آبادی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے اس درجہ قائل تھے کہ انھیں ہر مظہر اور منظر میں اسی کی ذات کے جلوے دکھائی دیتے تھے۔ان کا دل دنیا کی محبت سے مکمل پاک اور ایک صوفی و اہلِ حال کا قلب تھا۔جو خدائے واحد کی محبت میں اس درجہ غرق تھا کہ اسے ہر شے میں اللہ تعالیٰ کے ہی جلوے نظر آتے تھے۔ سراج کے نزدیک جب انسانی دل خالقِ کائنات کے دیدار کی دولت سے مستفید ہو جاتا ہے تو اس میں موجود دنیاوی محبوب کا بت پاش پاش ہو جاتا ہے اور اس کی ترجیحات بدل جاتی ہیں۔

نظر کر دیکھ ہر شے مظہر نورِ الہیٰ ہے
سراؔج اب دیدۂ دل سیں صنم دیکھا صنم بھولا[۱۲]

ب)صفاتِ الہیٰ اور اس کے احکام کا علم:

اسلامی تصورِ توحید میں صرف زبان و قلب سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کافی نہیں بلکہ یہ ایک مسلمان سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبے میں اللہ تعالیٰ کے واحد ہونے اور اسی کے خالق و معبود ہونے کو مدِ نظر رکھے۔ کلمہ توحید کے اقرار کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان رکھنا بھی ضروری ہے اور اس کا علم رکھنا بھی لازمی ہے کہ وہی ذات یکتا ہے اور تمام تر صفات اسی کے لیے ہیں۔وہی علیم و خبیر، رحمان و رحیم، سمیع و بصیر ہے اور ہر قسم کی بڑائی اسی کی ذات کو سزاوار ہے۔ سراج اورنگ آبادی جہاں کلمہ توحید کا اقرار کرتے ہیں، وہیں دوسری جانب وہ صفاتِ الہیٰ اور ان کے تقاضوں سے بھی بخوبی آگاہ تھے۔وہ جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات رحمان و رحیم ہے۔وہ انسانوں کو مشکل میں ڈال کر انھیں آزماتی ہے اور پھر ان آزمائشوں کو اپنی رحمت سے ختم بھی کر دیتی ہے۔ سراج نے اسی خیال کا اظہار کیا ہے کہ مشکل وقت کے ساتھ آسان ہو جاتی ہے، ایک تو اللہ تعالیٰ انسان کو مشکل سہنے کا حوصلہ دیتا ہے اور دوسری جانب وہ اس کی مشکل کو آسان بھی کر دیتا ہے، اسی لیے ہمت و صبر کا دامن تھامے رہنا چاہیے۔

سراؔج اب تو نہ ہو غمگیں کہ رحماں
کرے گا مشکل آساں رفتہ رفتہ[۱۳]

سراج اورنگ آبادی وحدت الوجودی نظریے کے قائل تھے۔وہ ہر مظہر، منظر اور شے میں اللہ تعالیٰ کے جلوے دیکھنے کے حامی تھے۔انھیں آگ و مٹی، پانی و ہوا ہر قدرتی شے میں ربِ کائنات کا عکس دکھائی دیتا تھا اور یہ صرف اسی صورت ممکن ہے، جب انسانی دل غیر کی محبت سے مکمل پاک ہو۔ سراج کا دل توحید پرست تھا اور ان کے

اعمال و افعال اس کا عکاس تھے۔ وہ اس پوری کائنات میں اسی خدائے واحد کے جلوے اور اس کی صفات دیکھتے تھے۔ اسی لیے ایک مقام پر سراج نے کہا ہے۔

دیکھا ہے سراجؔ آتش و خاک 'آب و ہوا کوں
سب میں صفتِ ذاتِ الٰہیٰ نظر آئی[۱۴]

ج) افعالِ الٰہیٰ اور ان کی حکمت کا علم:

کشف المحجوب میں بیان کردہ عنصرِ علم کا تیسرا جزو افعالِ الٰہیٰ اور ان کی حکمت کا علم ہے۔ ایک مسلمان اللہ تعالیٰ کے ہر فیصلے پر راضی رہتا ہے اور سر تسلیم خم کرنے کے رویے کو اپنائے رکھتا ہے۔ تصوف میں صوفیا کرام خصوصاً ربِ کائنات کے ہر فعل پر تسلیم کا رویہ اختیار کرتے ہوئے کوئی سوال نہیں اٹھاتے۔ وہ جانتے ہیں کہ ربِ کائنات کے ہر فعل میں کوئی نہ کوئی حکمت پوشیدہ ہے اور وہ ہر فعل کے لیے اسی کی بارگاہ میں دستِ سوال دراز کرتے ہیں۔ سراج اللہ تعالیٰ کے اختیارات کا علم رکھتے تھے۔ انھیں معلوم تھا کہ اگر وہ چاہے تو انھیں دیدار کی نعمت نصیب ہو سکتی ہے۔ اسی لیے وہ ربِ کائنات کو مخاطب کر کے ان سے محبوب کی دید کے طلب گار ہوتے ہیں۔ سراج کے یہاں محبوب کا تصور وسعت کا حامل ہے اور اس میں مجازی محبوب کے ساتھ ہی حقیقی محبوب کا حوالہ بھی آجاتا ہے۔

یا الٰہیٰ مجھ کوں دکھلا جلوہ رخسارِ یار
اب تلک پایا نہیں ہوں شربتِ دیدارِ یار[۱۵]

اسلامی تصوف میں صوفی کے اللہ تعالیٰ کی جانب متوجہ ہونے میں اس کا اپنا کوئی کمال نہیں ہوتا بلکہ یہ سب عنایتِ الٰہیٰ کی بدولت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے بندوں کو خاص کر لیتا ہے۔ جو انسان اس کے جتنا قریب ہوتا جاتا ہے اس پر کائنات کے اسرار اسی قربت کی موافقت سے عیاں ہوتے جاتے ہیں۔ سراج کی شاعری میں تقدیر پر راضی رہنے کا رویہ ملتا ہے۔ وہ ہر معاملے میں اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع کرتے ہیں اور اسی سے ہدایت کے طلب گار ہوتے ہیں۔ ان کا یہ انداز افعالِ الٰہیٰ اور ان کی حکمت پر یقین رکھنے کی وجہ سے ہے۔ سراج کے سینے میں اللہ کی قربت کی خواہش موجزن تھی۔ وہ غفلت سے نکل کر ہوش مندی کی سرحد میں داخل ہونا چاہتے تھے اسی لیے ان کی شاعری میں اس کی تمنا بھی نظر آتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں۔

مجھ پر اے محرمِ جاں پردۂ اسرار کوں کھول
خوابِ غفلت سیں اٹھا دیدۂ بیدار کوں کھول[16]

سراج اورنگ آبادی کی غزلیات ان کے راہِ سلوک کی مختلف منازل کی نمائندگی کرتی ہیں۔ سالک کو اس سفر میں مختلف کیفیات، واقعات اور حالات سے گزرنا پڑتا ہے۔ کبھی اس پر خوشی کی کیفیت طاری ہوتی ہے اور کبھی غم کی۔ کبھی وہ ہر طرح کے خوف سے آزاد ہو جاتا ہے اور کبھی اس کا دل انجانے خوف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس تمام صورت حال میں ربِ کائنات کی واحد ہستی اس کا سہارا ہوتی ہے جو اسے مایوس نہیں ہونے دیتی اور نہ ہی بھٹکنے دیتی ہے۔ سراج کے یہاں ابتدا میں اللہ تعالیٰ کے دیدار اور قربت کی خواہش کا اظہار ملتا ہے اور بعد میں وہ اس حقیقت کو بھی بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے انھیں اس کی قربت حاصل ہوئی۔ صوفی ظاہری نہیں بلکہ باطنی دنیا کا بادشاہ ہوتا ہے اور یہ بادشاہت اسے صرف اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ راہِ سلوک کا اہم مقام و درجہ ہے اور سراج کے یہاں یہ مقام دکھائی دیتا ہے۔ وہ ایک جگہ کچھ یوں لکھتے ہیں۔

حق نے اپنے کرم سیں مجھ کوں
ملکِ خوبی کا پادشاہ کیا[17]

۲۔ علمِ شریعت:

کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے علمِ شریعت کے تین ارکان بیان کیے ہیں۔ جن میں کتابِ الہیٰ، سنتِ نبوی ﷺ اور اجماعِ امت شامل ہیں۔ انھی پر علمِ شریعت کی عمارت قائم ہے اور ان تینوں پر ایمان رکھنا لازم ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں علمِ شریعت کا اہم عنصر سنتِ نبوی ﷺ عشقِ رسول ﷺ کی صورت میں موجود ہے۔ انھوں نے نبی پاک ﷺ کی ذات کے ساتھ اپنی محبت و عقیدت کو شعری پیرائے میں بیان کیا ہے۔ ان کے ایسے اشعار جو اس موضوع کو پیش کرتے ہیں ان کا تجزیہ ذیل میں کیا گیا ہے۔

الف) عشقِ رسول ﷺ:

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں عشقِ رسول ﷺ کی جھلک نمایاں طور پر دیکھنے کو ملتی ہے۔ وہ راہِ

سلوک کے مسافر تھے اور اسلامی تصوف میں عشقِ رسول ﷺ اہم مرحلہ ہے۔ جب تک سالک فنا فی الرسول کا مقام حاصل نہیں کر لیتا، وہ فنا فی اللہ تک نہیں پہنچ پاتا۔ اسلام کی بنیاد توحید اور رسالت پر ہے۔ کلمہ طیبہ اس کی عملی مثال ہے، جو دو حصوں میں مشتمل ہے پہلا حصہ توحید اور دوسرا رسالت پر مبنی ہے۔ اس حقیقت کا اظہار سراج نے اپنے کلام میں کچھ یوں کیا ہے۔

دل کہا لا الہ الا اللہ
ورد اسم رسول کر کہ سوا[۱۸]

اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار کے بعد حضور اکرم ﷺ کو آخری رسول تسلیم کرنا، ان سے عقیدت و محبت کرنا اور ان کی سنت کو اپنانا ازحد ضروری ہے۔ سراج کی غزلیات میں عشقِ رسول اور اتباعِ رسول ﷺ کی مثالیں موجود ہیں۔ حضور اکرم ﷺ کے چہرہ انور کا حال بیان کرتے ہوئے سراج انھیں صبح میں سورج کی چمک اور شب میں پورے چاند کی مثل قرار دیتے ہیں۔ بلاشبہ حضور ﷺ کا حسن ایسا ہے کہ جس کی کوئی نظیر نہیں۔ دنیاوی مظاہر ان کے سامنے بے معنی تھے مگر اس کے باوجود ان کے حسن کے اظہار کے لیے سراج اورنگ آبادی سورج و چاند کا ذکر کرتے ہیں۔

ترا رخ صبح کو شمس الضحیٰ ہے
شبِ تاریک میں بدر الدجا ہے[۱۹]

حضور اکرم ﷺ کا نور اس کائنات کی تخلیق و ترویج کا باعث ہے۔ سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے آپؐ کے نور کو پیدا فرمایا اور پھر اس سے پوری کائنات کی تخلیق کی۔ آپؐ کی شانِ اقدس میں آیاتِ قرآنی نازل ہوئیں۔ کہیں اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو مزمل کہہ کر مخاطب کیا تو کہیں مدثر۔ کہیں آپؐ کو یٰسٓ کہا گیا اور کسی مقام پر طٰہٰ۔ سراج اسی حوالے سے کہتے ہیں۔

نور محمدی ہے عیاں تجھ جمال پر
آیاتِ مصحفی ہے ترے خط وخال پر[۲۰]

سراج اورنگ آبادی نے نبی اکرم ﷺ کی شان میں غزلیں لکھیں۔ انھوں نے غزل کی صنف کو یہ افتخار بخشا کہ اس میں آپؐ کی شانِ مبارک کا ذکر کیا گیا۔ سراج یہ حقیقت جانتے تھے کہ حضور اکرم ﷺ صاحبِ کتاب

ہیں یعنی قرآن پاک جو آخری آسمانی کتاب ہے' آپؐ پر نازل فرمائی گئی۔ حضور اکرم ﷺ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں۔ آپؐ کی نعت صرف مسلمانوں نے ہی نہیں بلکہ غیر مسلم شعرا نے بھی لکھیں۔ سراج حضور ﷺ کو کبھی احمد کہہ کے مخاطب کرتے ہیں اور کہیں احد کیوں کہ آپؐ سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرنے والا کوئی نہیں تھا اور نہ ہی آپؐ کی مثل کوئی اور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے حضور اکرم ﷺ کا نور خلق کیا اور پھر اس نور سے تمام کائنات کو پیدا کیا۔

پایا ہے تیرے نور سیں سب خلق نے ظہور
ذراتِ کا ئنات کا ہے آفتاب توں [۲۱]

سراج اورنگ آبادی کے دل میں عشقِ رسول ﷺ کی شمع روشن تھی۔ جس نے ان کے قلب و روح کو منور کر دیا تھا۔ جب انسانی دل میں عشقِ مصطفیٰ ﷺ کی روشنی پیدا ہو جاتی ہے تو اسے اندھیرے میں بھی صاف دکھائی دیتا ہے۔ سراج کے دل میں یہ روشنی موجود تھی جس نے انھیں منور کر رکھا تھا۔ ان کے نزدیک جس کا دل حضور ﷺ کا غلام ہو، اسے اللہ تعالیٰ سے فیض حاصل ہوتا ہے اور وہ دل جو اس نور سے خالی ہو' اس میں یہ روشنی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے یہ نور اور روشنی موجود ہونا ازحد ضروری ہے۔

جو دل سیں غلامِ احمدی ہے
حق سیں اسے فیضِ سرمدی ہے [۲۲]

اسلامی تصوف سالک کو راستے کے پیچ و تاب میں الجھا نہیں دیتا بلکہ اسے مکمل راستہ دکھاتا ہے اور قدم قدم پہ اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ حضور اکرم ﷺ کی محبت وہ مشعل ہے، جو سالک کو بھٹکنے سے روکتی ہے اور اسے منزل تک پہنچنے میں مدد کرتی ہے۔ سالک جب دل سے نبی پاک ﷺ کو اپنا رہنما و رہبر تسلیم کر لیتا ہے، تب وہ کبھی بھٹکتا نہیں ہے بلکہ منزل تک پہنچ کر ہی دم لیتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی اپنی شاعری میں بار بار اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ دل سے حضور اکرم ﷺ کے غلام ہیں اور ان کے نام پر قربان ہیں۔ حدیثِ مبارک کا مفہوم ہے کہ تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک میں اسے اپنی جان، مال اور اولاد سے زیادہ عزیز نہ ہو جاؤں۔ سراج کی شاعری میں اس حدیثِ پاک کی عملی تفسیر دکھائی دیتی ہے۔ قاری کو ان کی غزلوں کے مطالعے سے احساس

ہوتا ہے کہ انھیں آپؐ کی ذاتِ مبارک سے کس قدر محبت وعقیدت تھی اور ان کے لیے حضور ﷺ سے آگے کوئی ذات نہیں تھی انھوں نے ایک پوری غزل اسی موضوع پر لکھی ہے۔ جس کا ایک شعر درج ذیل ہے۔

بندہ ہوں دل سیں تیرا ہر آن یا محمدؐ
تجہ نام پر ہوا ہوں قربان یا محمدؐ[۲۳]

سراج اورنگ آبادی نے حضوراکرم ﷺ کے مختلف اسمائے مبارک کا ذکر بھی غزل میں کیا ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کے ننانوے اسمائے صفات ہیں اسی طرح حضوراکرم ﷺ کے بھی ننانوے نام ہیں، جو ان صفات پر مشتمل ہیں جو آپؐ کی ذاتِ مبارک کا حصہ تھیں۔ سراج نے بھی انہی ناموں میں سے چند کا ذکر کیا ہے۔ وہ حضور اکرم ﷺ سے مخاطب ہو کر سوال کرتے ہیں کہ میں آپؐ کو احمد کہوں یا محمود۔ آپؐ کی ذات تو رحمان ہے، جس کی رحمت نے پوری کائنات کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے۔ آپؐ پوری کائنات کے لیے رحمۃ للعالمین ہیں، جن کی رحمت کی کوئی حد نہیں۔

تجہ کوں کہیں تو احمدؐ محمود کیں کہے ہیں
ہے اسم ذات تیرا رحمن یا محمدؐ[۲۴]

عاشقِ رسول ﷺ اس دنیا میں ہر لمحہ بے قرار و بے چین رہتا ہے۔ وہ یہ چاہتا ہے کہ اسے دیدارِ مصطفیٰ ﷺ نصیب ہو۔ وہ بھی آپؐ کے دیدار اور ان کی صحبت سے فیض یاب ہو۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں یہ تڑپ دکھائی دیتی ہے، وہ حضور اکرم ﷺ کی دید کے طلب گار تھے، ان کے دل میں موجود عشق رسولؐ کی چنگاری انھیں بے چین رکھتی تھی۔ وہ ہجر کی آگ میں ہر لمحہ سلگ رہے تھے۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ انھیں حضور اکرم ﷺ کا وصل نصیب ہو کیوں کہ ان کا دل آپؐ کے فراق میں سکون و قرار کھو بیٹھا تھا۔ اس کا اظہار ان کی غزل کے اس شعر میں بخوبی کیا گیا ہے۔

دل میں تجھ غم کا خار سَلتا ہے
مجہ کلیجے کے سول کی سو گند
وصل کا ہے امید وار سراجؔ
مقصد با حصول کی سو گند[۲۵]

سراج اورنگ آبادی حضور اکرم ﷺ کے پروانہ تھے۔ وہ آپؐ کے عشق میں پروانے کی طرح جل کر خاک ہو جانا چاہتے تھے۔ آپؐ کے عشق میں وہ تاثیر ہے، جو خاک کو آفتاب بنا سکتی ہے۔ یہ دنیاوی عشق نہیں جو عاشق کا گمنام کر دے بلکہ یہ تو وہ نور ہے جو جلنے والے کو دوسروں کے لیے روشنی کی کرن میں تبدیل کر دیتا ہے۔ سراج خود کو بھی ایسی ہی شمع میں منتقل ہوتا دیکھنا چاہتے تھے جو مکمل پگھل نہ جائے بلکہ آہستہ آہستہ عشقِ مصطفی ﷺ میں سلگتی رہے اور روشنی کا باعث بنے۔ وہ اس حوالے سے لکھتے ہیں۔

اس مدعا کا گرچہ سزاوار میں نہیں
کر آخری دعا کوں مری مستجاب توں
پروانہ ہے سراجؔ تری شمع حسن کا
میں خانہ زاد خسروِ عالیجناب توں[۲۶]

حضور اکرم ﷺ کی محبت کا تقاضا ہے کہ اہل بیت، صحابہ کرام و صحابیاتؓ سے بھی محبت وعقیدت کا تعلق دل سے محسوس کیا جائے۔ تمام اہل بیت اور صحابہ کرامؓ کی محبت و تکریم مسلمان کا فرض ہے۔ سراج اورنگ آبادی اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ حضور اکرم ﷺ کی محبت کا تقاضا ہے کہ اہل بیت سے بھی عقیدت رکھی جائے۔ اس امر کا اظہار سراج کی شاعری سے ہوتا ہے کہ وہ اہل بیت کی محبت میں کس قدر ڈوبے ہوئے تھے ان کے نزدیک ان کی محبت نے انھیں دنیا کے خزانے بخشے ہیں۔

پایا ہوں پنج تن کی محبت سیں پنج گنج
قربان ہوں سراجؔ محمد کی آل پر[۲۷]

مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ روزِ آخرت کوئی نفس کسی دوسرے کے کچھ کام نہیں آئے گا، تب حضور اکرم ﷺ کی ذاتِ مبارک وہ واحد ہستی ہے جو اپنی امت کی شفاعت فرمائے گی اور ان کی شفاعت سے امتِ مسلمہ کی بخشش ہو گی۔ سراج اورنگ آبادی اس عقیدے پر پختہ ایمان رکھتے تھے کہ روزِ آخرت نبی پاک ﷺ کی شفاعت سے ان کی بخشش ممکن ہو گی۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ مجھے اب کسی بات کا غم نہیں کیوں کہ میں نے حضور اکرم ﷺ کا دامنِ مبارک تھام لیا ہے۔ وہ روزِ آخرت میری شفاعت فرمائیں گے۔

اے سراجؔ اب خطر نہیں کہ رسولؐ
روزِ محشر شفیع میرا ہے[۲۸]

حضرت محمد ﷺ انسانیت کے لیے کامل نمونہ ہیں، آپؐ کی ذات زندگی کے ہر مرحلے میں رہنمائی فراہم کرتی ہے۔ چاہے وہ سیاسی سطح ہو یا سماجی، مذہبی معاملات ہوں یا انسانی معاملہ، گھریلو زندگی ہو یا معاشی صورت حال غرض ہر معاملے میں آپؐ نے انسانیت کو رہنما اصول دیے۔ سراج اورنگ آبادی حضور اکرم ﷺ کا اپنا والی اور رہنما سمجھتے تھے اور یہی حقیقت ہے کہ اس دنیا میں آپؐ کی ذات سے بڑھ کر کوئی کامل رہنما نہیں جو زندگی کے ہر لمحے اور مرحلے میں رہنمائی دے سکے۔ اسی لیے سراج کہتے ہیں:

تجہ بنا اے محمد محمود
نیں ہے کوئی سراجؔ کوں والی[۲۹]

سراج اورنگ آبادی حضور اکرم ﷺ کی ذاتِ مبارک پر مکمل ایمان رکھتے تھے کیوں کہ یہ اسلام کی بنیادی شرط ہے۔ وہ عشقِ رسول ﷺ میں مکمل طور پر رنگے ہوئے تھے، انھیں حضور ﷺ اور ان کی محبت دنیا جہاں کے مظاہر اور محبتوں سے زیادہ عزیز تر تھی، انھی جیسا عاشقِ رسول ﷺ ہی یہ کہہ سکتا ہے۔

محشر میں سراجؔ کیا مجھے خوف
ایمان مرا محمدی ہے[۳۰]

کیوں کہ جو عشق کے تقاضوں سے واقف ہو اور محرمِ راز ہو، وہی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اسے روزِ محشر کوئی خوف نہیں ہو گا۔

۲) فقر:

فقر اسلامی تصوف کا اہم جزو ہے۔ جو سالک سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنے دل کو غیر کی محبت سے یکسر پاک کر کے ایک اللہ تعالیٰ کی جانب خالص ہو کر متوجہ ہو جائے۔ یہ سالک کے دل سے دنیا کی محبت و چاہت کو مٹا دینے کا دوسرا نام ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اپنی غزلیات میں فقر پر زیادہ روشنی نہیں ڈالی اور نہ ہی اس پر اپنے واضح

خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے دل کو آئینے کے مماثل قرار دے کر اس کی صفائی پر زور دیا ہے۔ ان کے نزدیک اس میں صرف خالقِ کائنات کا عکس ہونا چاہیے ،اس کے علاوہ کسی دوسرے کو یہاں تک رسائی نہیں ہونی چاہیے۔ سراج کے خیال میں عاشقوں کا دل ایک ایسے آئینے کی مانند ہوتا ہے جس میں کسی دوسرے کی پرچھائی تک نہیں پڑسکتی۔

ہر گز نہیں ہے یاں عکس غیر کوں
دل عاشقوں کا آئینہ بے مثال ہے [۳۱]

سراج اور نگ آبادی دل کی صفائی اور پاکیزگی پر زور دیتے ہیں کیوں کہ وہ اس حقیقت سے واقف تھے کہ اگر سالک کا دل مصفانہ ہو تو اس میں اللہ تعالیٰ اپنا مسکن نہیں بناتا۔ سراج نے عنصرِ فقر کو اسی حوالے سے پیش کیا ہے،وہ فقر میں دل کا دنیا کی محبت اور خواہشات سے پاک ہونے کا پہلو پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایسے ہی پاک دل اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ودائم ہوتے ہیں،جو اس کی محبت کے لیے خالص ہوتے ہیں۔

سراجؔ آئینہ دل کر مصفا
کہ قلبِ صاف ماہ بے کلف ہے [۳۲]

۳)ملامت:

اسلامی تصوف شریعت کی اصل روح ہے۔ اس کے اور شریعت کے درمیان کوئی کشمکش موجود نہیں ہے۔ایک صوفی شریعت کے تمام تر اصول وضوابط کی پابندی کرتا ہے کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ شریعت اسلام کا ظاہر اور طریقت اس کا باطن ہے۔ کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمانؒ نے واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ حقیقت کا ظاہر باطن کے بغیر منافقت ہے اور باطن ظاہر کے بناء بے دینی۔ شریعت کا ظاہر باطن کے بغیر نقصان اور باطن کے بغیر ظاہر ہوس ہے۔[۳۳] یعنی ظاہر و باطن کا ملاپ ہی اصل تصوف ہے ۔ تصوف میں ایک اہم رویہ ملامت کا پایا جاتا ہے، جس کے حضرت علی بن عثمانؒ کے نزدیک تین اسباب ہیں۔

۱)راست روی۔ ۲) خلاف ورزی کا ارادہ۔ ۳) ترکِ شریعت۔

۱) راست روی پر ملامت سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص راست باز اور دین پر عمل پیرا ہو اور اس بناء پر لوگ

اسے ملامت کریں مگر وہ ان کی کچھ پرواہ نہ کرے۔

۲) ملامت کی دوسری صورت قصد اًخلاف ورزی کی ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جب کسی فرد کو مخلوق میں اہم مقام حاصل ہو جائے تو وہ محض اپنے نفس کو سزا دینے اور اپنے دل کو اللہ کی جانب متوجہ رکھنے کے لیے ملامت کا راستہ اختیار کرے تاکہ لوگ اس سے دور ہو جائیں اور وہ لوگوں سے بے نیاز ہو جائے۔

۳) ملامت کی تیسری صورت ترکِ شریعت کی ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ فرد کا نفس کفر و ضلالت کو پسند کرے اور وہ شریعت کو ترک کر کے یہ کہے کہ اس نے ملامت کا راستہ اختیار کیا ہے۔[۳۴] سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں ملامت کا عنصر زیادہ موجود نہیں۔ وہ شریعت اور اس کے احکامات پر اپنے خیالات کا اظہار نہیں کرتے۔ ان کا محض ایک شعر ملامتی رویے کو پیش کرتا ہے۔ اس میں وہ اہلِ ظاہر سے کہتے ہیں کہ عشق پرست انسانوں کو شریعت کے آداب معاف ہیں۔ اہلِ ظاہر فقط ظاہری اعمال و افعال کو ہی مدِ نظر رکھتے ہیں، ان کے نزدیک خارج کا بہتر ہونا ہی افضل ہے جب کہ خارج و باطن کا مشترکہ ملاپ ہی اصل تصوف ہے۔ وہ عاشقوں کو نصیحت کرنے والے زاہدوں کو کہتے ہیں کہ انھیں برا بھلا کہہ کر ان سے دشمنی نہ کرو بلکہ ان کو معاف رکھو، یہ جو کر رہے ہیں انھیں وہ کرنے دو۔ تصوف محبت اور رواداری کا درس دیتا ہے یہ انسانوں سے محبت اور انھیں قریب لانے کی بات کرتا ہے۔ سراج کی شاعری میں بھی انسانی سطح پر معاملہ کرنے کا رویہ ملتا ہے وہ انسان دوستی کے قائل تھے، اسی لیے ظاہر پرستوں کو نصیحتیں کرنے سے باز رہنے کا کہتے ہیں۔ ان کا یہ شعر ملامتی رویے کا عکاس ہے۔

عشق کے مستوں کو ں آدابِ شریعت ہے معاف
دشمنی مت کر ارے نااہل بے ہوشوں سوں [۳۵]

سراج اورنگ آبادی کا تصوف دنیاوی نیک نامی اور طلبِ جنت سے ماورا ہے، اس میں نفسانیت، خوف، نفع اور نقصان کا کوئی احساس نہیں۔ ان کا تصوف صاحبِ دل کا تصوف ہے، جس کا مطلوب حقیقتِ ازلی ہے۔ جس انسان کے دل میں اللہ تعالیٰ کے قرب کی خواہش بیدار ہو، وہ اس کے عشق میں مبتلا ہو کر عبادت کرتا ہے، اس کے لیے عبادت کوئی فریضہ نہیں بلکہ اپنی محبت کا اظہار ہوتی ہے۔ اسی لیے جس عبادت میں محبت نہ ہو وہ اسے زُہد سے تشبیہ دیتے ہیں اور اس جانب کچھ یوں اشارہ کرتے ہیں۔

اے زاہدو تمہیں فردوس کی تمنا ہے
ہمیں تو آگ میں گلزار کا تماشا ہے[۳۶]

۴) صحو و سکر:

سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں عناصرِ صحو و سکر کا اظہار بھی ملتا ہے۔ سراج کی شاعری کا اصل محور و مرکز عشق ہے، جو انھیں بے خودی کی کیفیت سے آشنا کرواتا ہے۔ عشق اگر خالص و سچا ہو تو وہ معشوق پر کائنات کے کئی اسرار کھولتا ہے اور اگر یہی عشق ہوس پر اپنی بنیاد رکھے تو یہ صرف مجاز تک ہی رہ جاتا ہے۔ حقیقت تک اس کی رسائی خواب و خیال ہو کر رہ جاتی ہے۔ سراج اورنگ آبادی در حقیقت سکر کے مسافر تھے کیوں کہ سکر میں سالک پر مدہوشی اور جذب و مستی کا عالم غالب ہوتا ہے، جس سے مراد اللہ تعالیٰ کی محبت کا غلبہ ہے۔ سراج کی غزلوں کے کئی اشعار اسی رویے کی جانب اشارہ کرتے ہیں، جہاں وہ الفاظ کا چناؤ بھی ایسا کرتے ہیں کہ قاری کو ان کی بے خودی اور مدہوشی کے واضح نشانات دکھائی پڑتے ہیں۔ سراج نشۂ عرفان کے طلب گار تھے تاکہ وہ انھیں کائنات سے غافل کر کے اللہ تعالیٰ کی محبت میں مبتلا کر دے۔ اردو شاعری میں "شرابِ شوق"، "نشۂ عرفان" جیسی تراکیب تصوف کے موضوع کو بیان کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ ان کے ذریعے شاعر اپنی روحانی کیفیات کا اظہار کرتا ہے۔ سراج نے بھی اپنے اشعار میں ان تراکیب کا استعمال کیا ہے، جس سے ان کی ذہنی کیفیت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ وہ ایسی شراب کے خواہش مند تھے جو انھیں اس دنیا سے مدہوش کر کے اللہ تعالیٰ کے قریب کر دے۔

کر شرابِ شوق سیں مجہ کوں بے ہوش یا حبیب
دے مجھے بھر کر پیالہ نشۂ عرفان کا[۳۷]

سراج اورنگ آبادی ہوش مندی کی کیفیت میں نہیں رہنا چاہتے تھے، ان کے نزدیک بے خودی کا عالم ہوشیاری سے بہتر تھا۔ کیوں کہ اس میں انسان ہر لحہ محبوبِ حقیقی کے ذکر و خیال میں مشغول رہتا ہے اور یہ ایسی کیفیت ہے جو سالک کو دن رات مسرت میں مبتلا رکھتی ہے۔ اس صورت میں اسے کسی دوسرے پہلو کی فکر نہیں رہتی بلکہ وہ عالمِ جذب میں رہتا ہے اور اپنے محبوب کے خیال میں محو ہوتا ہے۔ سراج نے اس کیفیت کو یوں بیان کیا ہے۔

اے سراؔج اپنی خودی کوں بیخودی میں محو کر
شغل جاری رکھ ہر ایک دم میں ہو الرحمٰن کا[۳۸]

حالتِ سکر میں انسان اپنے ہوش و حواس سے غافل ہو جاتا ہے، اسے اس بات کا احساس نہیں رہتا کہ وہ کیا کر رہا ہے؟ اور اسے کیا کرنا چاہیے؟ سراج کی شاعری سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ عالمِ سکر میں رہنا پسند کرتے تھے۔ اسی لیے تو وہ ایک جگہ کہتے ہیں کہ جب سے بے خودی نے انھیں اپنی لپیٹ میں لیا ہے، ان کا صبر و قرار سب رخصت ہو گیا ہے۔ صبر و قرار کا نہ آنا، دراصل اس امر پہ دلالت کرتا ہے کہ وہ ابھی محبوبِ حقیقی کی محبت میں غرق ہیں اور انھیں اس کا وصال نصیب نہیں ہو سکا۔

کیا ہے جب سیں شہ بیخودی نے فوج کشی
ہوا ہے لشکرِ صبر و قرار سب مغلوب [۳۹]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک اس کائنات کی محفل سے وہ انسان بے نیاز ہو جاتا ہے، جو بے خودی کے جام میں سرشار ہوتا ہے۔ عشق سالک کو سرشاری کی کیفیت عطا کرتا ہے۔ اسے اس کی ذات سے بے گانہ کر دیتا ہے اور اس بے گانگی میں اسے وہ لذت میسر آتی ہے جس کا تجربہ عالمِ ہوش میں کبھی نہیں کیا جا سکتا۔ جو انسان بے خودی کا جام پی لیتا ہے وہ اس کائنات اور اس میں موجود تمام مظاہر سے بے نیاز ہو کر اللہ تعالیٰ کی محبت میں غرق ہو جاتا ہے۔

بے خبر ہے محفلِ کونین سیں مثلِ سراجؔ
جو ہوا ہے بیخودی کے جام سیں سرشارِ عشق [۴۰]

انسانی زندگی عشق و عقل کے درمیان موجود پیکار میں صرف ہو جاتی ہے۔ کبھی عقل عشق پر حاوی آ جاتی ہے تو کبھی عشق عقل پر۔ اہلِ دانش عقل کی بالادستی کو تسلیم کرتے ہیں اور اہلِ حال عشق کی۔ سراج کا تعلق چوں کہ اہلِ حال سے تھا، اسی لیے ان کے یہاں عشق کو فوقیت حاصل ہے۔ جس نے ان کی ذات میں بے خودی کی کیفیت کو جنم دیا ہے۔ اسی لیے وہ عقل کو ثانوی حیثیت دے کر بے خودی کی حکمرانی کو اول قرار دیتے ہیں۔

جس کوں ملک بے خودی کا راج ہے
ہے زمیں تخت اور بگولا تاج ہے [۴۱]

کیفیتِ بے خودی کی پیمائش اندازے یا کسی آلے کے ذریعے نہیں کی جا سکتی۔ بلکہ یہ تو ایسی حالت ہے جس میں مبتلا فرد بھی یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کیسا محسوس کر رہا ہے۔ اہلِ علم و دانش اس کی گہرائی کا اندازہ نہیں کر

سکتے۔ تصوف کا سفر انسانی روح کے ذریعے طے کیا جاتا ہے۔ یہاں مشاہدے کو اہمیت حاصل ہے اور دورانِ مشاہدہ حاصل ہونے والے تجربات کا مکمل اظہار ممکن نہیں۔

دریائے بے خودی کوں نہیں انتہا سراجؔ
غواصِ عقل و ہوش کوں وہاں بھول چوک ہے[۴۲]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں ان کے تجربات کی بہترین عکاسی دکھائی ملتی ہے۔ انھوں نے جو محسوس کیا یا جو کیفیات حالتِ جذب میں ان پر گزری، ان کو خوب صورتی سے شعری پیکر میں بیان کیا۔ سراج کی متصوفانہ شاعری نے دکن کی فضا کے جمود کو توڑا۔ انھوں نے اپنی غزلیات میں جہاں ایک طرف بے خودی کی کیفیت کو اہم گردانتے ہوئے اس کے ساتھ اپنا تعلق جوڑا ہے، وہیں دوسری طرف وہ صحو (ہوش مندی) کے حوالے سے بھی اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کی شاعری میں صحو و سکر کا ملاپ بھی بعض مقامات پر دکھائی دیتا ہے۔ وہ عالمِ سکر میں بھی اپنے دل کو سمجھاتے ہیں کہ عشق کو ظاہر نہ کرے اور خاموشی کے مقام پر گفتگو نہ کرے۔ مسلکِ صحو میں خاموشی کو فضیلت حاصل ہے۔ علی بن عثمان ہجویریؒ نے اس حوالے سے لکھا ہے کہ خاموشی گویائی سے برتر ہے کیوں کہ خاموشی مشاہدہ ہے اور گویائی شہادت ہے۔[۴۳] سراج نے اس پہلو کو اس شعر میں کچھ یوں بیان کیا ہے۔

تجھے کہتا ہوں اے دل !عشق کا اظہار مت کیجیو
خموشی کے مکاں میں بات اور گفتار مت کیجیو[۴۴]

صحو میں انسان ہوش و حواس کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اس کی اپنے افعال و اعمال پر گہری نظر ہوتی ہے۔ وہ اس امر کا شعور رکھتا ہے کہ وہ کیا کر رہا ہے؟ اور اسے کیا کرنا چاہیے؟ سراج اپنی غزل کے چند مقامات پر اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ وہ عالمِ صحو میں ہیں اور انھیں اس بات کا بخوبی اندازہ ہے کہ انھیں اس لمحے کیا کرنا چاہیے؟ اسی لیے وہ اپنے دل کو سمجھاتے ہیں کہ وہ عشق کے رازوں پر پردہ ڈالے رکھے اور انھیں منکشف نہ کرے کیوں کہ ان کا انکشاف بہتر نہیں۔

پنہاں رکھو جگر میں برہ آگ جیوں سراجؔ
پوشیدہ رازِ عشق کوں مشہور مت کرو[۴۵]

سراج اورنگ آبادی کو اپنی ذہنی و قلبی کیفیات کا اندازہ تھا وہ اس حقیقت کا بھی شعور رکھتے تھے کہ اگر ان کو ظاہر کر دیا جائے تو اہلِ عقل انھیں سمجھنے سے قاصر رہیں گے اسی لیے وہ ان کو چھپائے رکھنے کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ان کے نزدیک اپنے عشق کے دریا کو دنیا کے سامنے لانے میں سالک کی رسوائی ہے کیوں کہ ان معاملات کا تعلق اہلِ حال سے ہے عام انسان ان کو سمجھنے سے قاصر ہے۔اس حوالے سے وہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

اٹدا ہے دریا درد کا یارب! مجھے رسوا نہ کر
آیا ہے جوش اس دیگ کوں، سر پوش ہو سرپوش ہو[۴۶]

سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں سکر کا رجحان غالب ہونے کے باوجود صحو کے متعلق بھی ان کے نظریات دکھائی دیتے ہیں۔وہ عالمِ بے خودی سے ہوش مندی کی جانب سفر کرتے محسوس ہوتے ہیں یہاں تک کہ وہ سکر سے صحو کے میدان میں داخل ہو جاتے ہیں۔اس کا اظہار انھوں نے اپنے اس شعر میں بخوبی کیا ہے جس سے قاری کو اندازہ ہوتا ہے کہ وہ عالمِ صحو میں داخل ہو چکے ہیں اور انھوں نے اپنے مقصودِ حقیقی کو پالیا ہے۔

من مرا من ہرن کو دیکھے سوں
ہو کے بیخود ،خودی سوں جاتا ہے[۴۷]

۵)عشق:

عشق سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا بنیادی عنصر ہے۔یہ وہ محور و مرکز ہے، جس کے گرد ان کا شعری اظہار گھومتا ہے۔اس دنیا کی بنیاد جذبۂ عشق پر ہی ہے۔ایک صوفی جب اس عالم پر نگاہ ڈالتا ہے تو وہ محبت کی ہی ہوتی ہے۔جو انسان اپنے دل میں محبت پیدا نہ کر سکے، اس کا دل حسن و عشق کے کیف کو محسوس نہیں کر سکتا۔سراج عشق کو ہی اصل جذبہ اور زندگی کا مرکز گردانتے تھے۔وہ اسے خلاصۂ کائنات اور حاصلِ حیات سمجھتے تھے۔جس طرح میر تقی میرؔ کے والد نے انھیں مذہبِ عشق، اختیار کرنے کی تلقین کی تھی بالکل اسی طرح سراج کے مرشد حضرت عبدالرحمان چشتیؒ نے انھیں بھی علمِ عشق کے حصول کی تلقین کی۔

سراجؔ یہ مجھے استادِ مہر باں نے کہا
کہ علمِ عشق سے بہتر نہیں ہے کوئی علوم[۴۸]

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ مجاز کے بنا حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ کائنات بھی تو مجاز ہے، جس کی اصل دوسری دنیا ہے جہاں جا کر کوئی واپس نہیں آتا اور جس دنیا کو کوئی زوال نہیں۔ اس دنیا میں بکھرے مختلف مظاہر سے انسان خالق کو پہچانتا ہے۔ یہاں کی ہر محبت، دل و دماغ کی تربیت کر کے حقیقی محبت کا راستہ ہموار کرتی ہے۔ کیوں کہ انسانی زندگی کا کمال اور تکمیل محبت ہے۔ سراج اورنگ آبادی کا یہ عقیدہ تھا کہ

ہرگز نہیں ہے اس کوں حقیقت کی چاشنی
جس نے مزہ چکھا نہیں عشقِ مجاز کا[49]

انسان کی تمام مخلوقات پر برتری کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ صاحبِ دل و دماغ ہے۔ وہ عقل و شعور کے ساتھ ساتھ دلی احساسات و جذبات بھی رکھتا ہے۔ اس نے اپنی عقل کی بنیاد پر جہاں یہ کائنات تسخیر کی ہے، وہیں اپنے دل کی بدولت وہ خالقِ کائنات تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ انسان جب اپنے جذبات کو خالص کر لیتا ہے تب وہ سالک و صوفی بن جاتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی شخصیت میں وہ تڑپ موجود تھی جو راہِ حق کے متلاشی کے لیے ضروری ہے۔ وہ بارہ برس کی عمر میں عالمِ جذب میں مبتلا ہو کر حضرت برہان الدین غریبؒ کے مزار کے چکر لگاتے تھے۔ جو اس امر کا غماض ہے کہ ان کا مقصد یہ دنیا نہیں بلکہ اس کا خالق تھا۔ انھوں نے عشق کا جام پی رکھا تھا اور یہ جانتے تھے کہ عشق ہی اس کائنات کی اصل بنیاد ہے۔ یہی وہ جذبہ ہے جو اسے کائنات کی تمام مخلوقات پر فوقیت دیتا ہے۔ ان کے فلسفہ عشق کی بنیاد یہ ہے۔

محبت کے نشے ہیں خاص انسان واسطے ورنہ
فرشتے یہ شرابیں پی کر مستانے ہوئے ہوتے[50]

سراج اورنگ آبادی عشق کے مقام و مرتبے سے بخوبی واقف تھے، اسی وجہ سے ان کے یہاں اس کی طلب نظر آتی ہے۔ وہ محبت کو دل کے لیے رونق اور راحت کا باعث سمجھتے تھے۔ انسانی دل کی تخلیق میں محبت کا عنصر لازمی طور پر شامل کیا گیا ہے کیوں کہ یہ اس کو کائنات کے ساتھ منسلک کر کے اپنی اصل سے واقفیت دلواتی ہے۔ سراج نے اپنے تصورِ عشق میں اس حقیقت کی جانب اشارہ کیا ہے کہ ان کی زندگی کا دارومدار ہی محبت کے جذبے پر ہے، جو انھیں زندگی گزارنے کا حوصلہ دیتا ہے اگر یہ جذبہ ان کے دل سے مفقود ہو جائے تو ان کی زندگی کا کوئی مقصد باقی

نہیں رہتا، اسی لیے وہ محبت کی طلب کرتے ہیں تا کہ ان کا دل مسرت کے لمحات دیکھ سکے۔ سراج کی شاعری میں محبت خوشی اور زندگی کی علامت ہے۔

یارب! طلب ہے داغِ محبت کی مہر کی
مدت سے کام بند ہے دل کی برات کا[۵۱]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک عشق یہ ہے کہ عاشق کا دل ہر طرح کی طلب اور خواہش سے پاک ہو' اس کے دل میں کسی قسم کی خواہشات نہ پائی جائیں۔ اس کا دل حرص و ہوس سے پاک ہو اور اس کی اپنی ذات کا احساس تک ختم ہو جائے۔ عشق کی پہلی شرط ہی یہ ہے کہ محبوب کے سوا کسی دوسرے کا خیال دل میں جنم نہ لے، عشق میں جب عاشق کا دل فنا کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے تو پھر یہ فنا اسے اللہ تعالیٰ کی ذات سے جوڑتی ہے اور اس کے دل کو روشن کر دیتی ہے۔ اس راہ کی شرطِ اولین یہ ہے کہ عاشق یہ سمجھ کر آگے بڑھے کہ اس کا انجام فنا ہے اور یہی فنا اسے بقا تک لے جاتی ہے۔

عشق میں اول فنا درکار ہے
دل سیں ترکِ ماسوا درکار ہے[۵۲]

عشق کی بدولت عقل کی حکمرانی باقی نہیں رہتی اور دنیاوی شان و شوکت اس کی نگاہوں میں ہیچ ہو جاتی ہے۔ عشق سے ایک صوفی کا دل روشن ہو جاتا ہے اور اسے دنیا کی پوشیدہ حقیقتیں دکھائی دینے لگتی ہیں کیوں کہ اس کے دل کا مکیں خالقِ دوجہاں ہو جاتا ہے۔ عشق کی بدولت عاشق کا دل روشن ہو کر ایسے آئینہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے' جس میں پوری دنیا کا عکس دیکھا جا سکتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اس نکتے کو اپنی شاعری میں بیان کیا ہے کہ عشق کی بدولت دل ایسے روشن ہو جاتا ہے کہ اس میں ساغرِ جمشید کی طرح پوری دنیا کا عکس دکھائی دینے لگتا ہے۔

روشن ہے سبب عشق کے کیفیتِ عالم
آئینہ دل ساغرِ جمشید ہوا ہے[۵۳]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک عشق ہوس پرستوں کا کام نہیں۔ یہ کوئی دعویٰ نہیں جو کر کے بھول جایا جائے بلکہ یہ تو ایک ذمہ داری ہے' جسے ہر کس و ناکس یا نفس پرست نہیں اٹھا سکتا بلکہ اس کے لیے دل و دماغ کا پاک صاف ہونا ضروری ہے۔ جس کا دامن دنیاوی آلائشوں سے تر ہو، وہ عشق کا لطف نہیں اٹھا سکتا۔ اس کی لذت صرف

وہی حاصل کر سکتا ہے، جس نے اپنے دل کو دنیا کی محبت سے پاک کیا اور اس کی طرف سے منہ موڑ لیا کیوں کہ عاشق دنیا کی محبت کا جام نہیں پی سکتا۔ اس کے لیے دنیا سے بے نیاز ہونا ضروری ہے۔

بوالہوس کا کام نہیں ہے عشق کا دعویٰ سراجؔ
عشق کی لذت اسے ہے جس نے عالم کوں تجا[54]

سراج اورنگ آبادی اس دنیا سے سرسری گزر جانے کے قائل نہیں تھے بلکہ وہ اس امر پر یقین رکھتے تھے کہ اس جہانِ رنگ و بو کے ہر مظہر کو عاشق کی نظر سے دیکھا جائے۔ سراج عشق کو اپنا رہبر و رہنما تصور کرتے تھے۔ انھوں نے عشق کو اپنا مرشد قرار دیا اور اس کے تقاضوں کو بخوبی نبھایا۔ انھوں نے اپنی غزلیات میں کئی مقامات پر اس جانب اشارہ کیا ہے کہ عشق ان کا ہادی ہے' جس نے انھیں یہ ہدایت کی ہے کہ اپنے دل میں محبت کو جگہ دو اور اس میں کسی قسم کی کمی نہ کرو، اسی لیے وہ عشق کے ہر حکم کو سر آنکھوں پر بٹھانے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

البتہ سر آنکھوں سے کروں گا اسے منظور
جو عشق کا ہادی مجھے ارشاد کرے گا[55]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں جذبۂ عشق کی وجہ سے مدہوشی کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ عشق عاشق کو ہر طرح کے خطرے سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اس کے دل میں سوائے محبوب کے کچھ بھی باقی نہیں رہتا اور وہ ہر طرح کے خطرے سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ سراج کے نزدیک عشق کی آتش میں جلنے والا بے خوف و خطر ہو جاتا ہے۔ جو اس کی آگ میں جل کر اپنا سب کچھ قربان کر سکتا ہے۔ اسے دنیا و آخرت کا کوئی خوف باقی نہیں رہتا اور اسے روزِ حشر روضۂ رضواں بھی ضرور میسر آئے گا۔

بے خطرہ' اسے روضۂ رضواں ہے میسر
تجہ عشق کی آتش میں جو کوئی بے خطر آیا[56]

سراج اورنگ آبادی کی سیرت و شخصیت کے عناصر میں تصوف و شاعری دونوں اس طرح مجتمع ہیں کہ ان کے بغیر ان کی عظمت کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ تصوف نے ہی انھیں عشق کی دولت ودیعت کی تھی' جو ان کی روح کا حصہ تھی اور اس کی وجہ سے انھیں مستی و سرشاری' جذب و وجدان کی ایسی کیفیات نصیب ہوئیں جو انھیں اسرارِ روحانی اور رموزِ غیبی کا محرم بنانے کا وسیلہ ثابت ہوئیں۔ عشق اور اس کی سرشاری سراج کے یہاں جذباتی، احساساتی یا

ذہنی تجربے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی بنیاد عظیم روحانی کیفیات و تجربات پر ہے، جو سراج نے اپنی زندگی میں کیے تھے۔ انھوں نے عشق کی بساط پر اپنا سب کچھ قربان کیا تھا اور اسی عشق نے انھیں ہوش و حواس سے بے گانہ کر دیا تھا۔ سراج کی شاعری میں جہاں عشق میں بے خودی کے موضوع کو بیان کیا گیا ہے وہاں ان کا رجحان حالتِ سکر کی جانب راغب ہوتا دکھائی دیتا ہے۔

بساطِ عشق بازی میں مرا دل
متاعِ صبر و نقدو ہوش ہارا [۵۷]

سراج اورنگ آبادی نے عشق کے مختلف امکانات کو بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک عشق، عاشق و معشوق کے درمیان ثالث کا کردار ادا کرتا ہے۔ عاشق و معشوق جب محبت کے راستے میں مختلف مراحل اور رکاوٹوں سے گزرتے ہیں تو یہ عشق کی ہی دولت ہے جو انھیں ایک دوسرے سے پیوست رکھتی ہے ورنہ ان کا محبت کے دامن سے وابستہ رہنا دشوار ہو جائے۔ عشقِ حقیقی عاشق کو مطلوبِ حقیقی کی تڑپ میں ہر لحہ مبتلا رکھتا ہے اور اسے مایوس و نامراد نہیں ہونے دیتا۔

عاشق و معشوق میں ثالث ہے عشق
صلح کا پیغام باہم ہوئے گا [۵۸]

سراج اورنگ آبادی راہِ سلوک کے مسافر تھے اور ایک صوفی کا دل بغض، کینے، حسد اور تعصب سے مکمل پاک ہوتا ہے۔ وہ انسانوں کو مختلف فرقوں، مذاہب، نسل، نسب، رنگ، ذات پات میں منقسم کر کے ان سے تعلق قائم نہیں کرتا بلکہ انسانی سطح پر مطالعہ کرنے کا قائل ہوتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے عشق کے موضوع میں اس نکتے کو بھی سمیٹا ہے کہ کفر و ایمان عشق کی ہی دو ندیاں ہیں۔ عشق میں اتنی طاقت ہے کہ وہ ان دو متفرق ندیوں کو ملا کر ایک کر سکتا ہے۔ عشق کی بدولت ہی اس دنیا کا نظام چل رہا ہے اور یہ ان دو انتہاؤں کو ملا کرے یکجا کرنے پر قادر ہے۔

کفر و ایماں دو ندی ہیں عشق کیں
آخرش دونوں کا سنگم ہوے گا [۵۹]

صوفی کا دل ہر طرح کی خواہش اور دنیاوی محبت سے پاک ہوتا ہے، اس میں صرف مطلوبِ حقیقی کی محبت و طلب پائی جاتی ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اسی موضوع کو جگر کی مناسبت سے بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک عشق کی تجلی نے جب ان کے جگر کو جلا کر کیمیا کیا تو ان کے ہوش و حواس سب کھو گئے اور اس تجلی نے انھیں دوبارہ سے نئی زندگی عطا کی، جو عشق کی بدولت روشن اور تابندہ ہے۔

جب ہوا جل کر جگر سب کیمیا
نقدِ خالص عشق کا حاصل ہوا [60]

عشق کے لیے انسانی ظرف کا وسیع ہونا لازم ہے، جتنا ظرف وسیع ہوگا، اتنا ہی اس میں عشق کا جذبہ سما سکے گا۔ سراج اورنگ آبادی عشق کی وسعت اور اس کے مفہوم سے بخوبی آگاہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ عشق کی کیفیات کو محسوس کرنے کے لیے اعلیٰ ظرف ہونا ضروری ہے۔ اس کے راستے میں آنے والی رکاوٹوں کو طے کرنے کے لیے حوصلہ و عزم ہونا لازم ہے۔ تنگ دل اور کم حوصلہ انسان اس کی مستی و کیف کو محسوس نہیں کر سکتا۔ اس کے لائق ہر عام دل نہیں ہو سکتا۔ عشق تو الہام ہے جو خالقِ کائنات کی جانب سے خاص دلوں پر ہوتا ہے۔

ہر یک لائقِ مستی عشق نہیں
نہیں کام یہ ہر تنگ ظرف کا [61]

سراج اورنگ آبادی عشق کے منصب و مرتبے سے بخوبی آگاہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جب کسی دل میں عشق اپنا ڈیرہ جما لیتا ہے تو وہاں رونق کا سا عالم لگ جاتا ہے۔ عشق اپنے ساتھ زندگی کا احساس اور اس کی خوب صورتیاں لاتا ہے۔ اس کے آنے سے دل کی جاگیر حسن کا مرکز بن جاتی ہے۔

دل کی جاگیر ہے جمال آباد
جس سے پایا ہے عشق کا منصب [62]

عشق صوفی کی اصل پہچان ہے۔ یہی وہ جذبہ ہے جو اسے زندگی بسر کرنے کا حوصلہ دیتا ہے اور اسی سے کائنات کی تمام تر خوب صورتی و رعنائی برقرار ہے۔ عشق عاشق کو کبھی رسوا نہیں کرتا بلکہ ہر کٹھن مرحلے میں اسی کا ساتھ دیتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اس خیال کو شعری پیراہن میں ڈھال کر کچھ یوں بیان کیا ہے مصحفِ عشق

کی تفسیر میں یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ عاشق کو کبھی رسوائی نہیں ہوتی۔ عشق ہر مشکل دورا ہے میں اس کا ساتھ ضرور دیتا ہے اور اسے تنہا نہیں چھوڑتا۔

عاشقوں کو نہیں ہے رسوائی
مصحفِ عشق کی ہے یہ تفسیر [۶۳]

خطر اس کو نہیں ہے راہِ غم میں
امام عشق جس کا پیشوا ہے
مرے غواصِ دل پر یوں ہے معلوم
کہ دریائے جنوں بے انتہا ہے [۶۴]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک عاشق کہلانے کا حق دار وہی ہے جو دو جہاں سے آزاد اور بے گانہ ہو۔ جس کا دل ہوسِ دنیاوی سے پاک اور مطلوبِ حقیقی کا طلب گار ہو۔ عشق عاشق کے دل کا لباس ہے جو اس کو دوسرے لباسوں اور خواہشات سے پاک کر دیتا ہے۔ عشق کے پنجہ میں جو آ جاتا ہے اس کے دل کو کسی دوسرے لباس کی ضرورت نہیں رہتی۔

عاشق ہے وہ کوئی کہ دو جہاں سے
آزاد ہوٗ بے ریا ہوا ہے
ہے پنجۂ عشق بس کہ پُر زور
پیراہنِ دل قبا ہوا ہے [۶۵]

عشق سراج اورنگ آبادی کی زندگی اور شاعری میں اہم مرکز رہا ہے۔ انھوں نے اپنی پوری زندگی اسی محور کے گرد چکر کاٹتے بسر کر دی۔ ان کا مسلک عشق تھا جو کائنات، انسان اور ان سب سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ کی ذات تک پھیلا ہوا تھا۔ سراج نے طریقِ عشق میں محبت کو ہمیشہ اپنا دوست سمجھا اور یہ عشق ہی تھا جس نے ان کو غم سے آشنا کیا کیوں کہ غم کی بدولت ہی انسانی دل نرم پڑتا ہے اور اس میں محبوب کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔

طریقِ عشق میں مجھ کو ہمیشہ
محبت دوست ہےٗ غم آشنا ہے [۶۶]

سراج اورنگ آبادی کے یہاں عشق کا مقام و مرتبہ بہت بلند ہے۔ انھوں نے ایک مقام پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ جو راہِ عشق میں محبوب کے خنجر سے شہید ہوتا ہے وہ حضرت اسماعیلؑ کا پیروکار ہے کیوں کہ انھوں نے بھی رب تعالیٰ کے عشق میں نو عمری میں ہی اپنی جان قربان کرنے کے لیے رضامندی ظاہر کی تھی اور اس بات کا ثبوت پیش کیا تھا کہ وہ مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کے عشق میں ڈوبے ہوئے تھے۔ عشق اور عاشق کا مقام و مرتبہ اس کائنات میں بہت بلند ہے۔

جو ہوا ہے شہید خنجرِ یار
کعبۂ عشق کا ہے اسمٰعیل ۶۷

عشق کی تجلی کے بعد دلِ عاشق پر نور کی برسات ہوتی ہے۔ اس پر اسرارِ عشق کھلتے ہیں اور وہ یہ جانتا ہے کہ اس کا کائنات میں کیا مقام و مرتبہ ہے؟ سراج اورنگ آبادی نے اس بنیادی سوال کو اپنی شاعری میں اٹھایا ہے اور اس کا جوب بھی دیا ہے کہ جب ان کے دل پر عشق کی تجلی کا ظہور ہوا تب سے ان پر نور کی برسات جاری ہے اور انھیں حقیقت کے جلوے دکھائی دے رہے ہیں۔

ہے تجلی بخش جب سے پرتو اسرارِ عشق
تب سے دل میرا ہوا مطلع انوارِ عشق ۶۸

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں عشق اپنے وسیع معنوں میں خالقِ کائنات تک پھیلا ہوا ہے۔ ان کے نزدیک رب تعالیٰ کی ذات ہر کسی کی آنکھ کا نور اور محبوب ہے۔ کیوں کہ وہ اس قدر خوب صورت ہے کہ اس کے حسن کی مثال کسی دنیاوی شے سے نہیں دی جا سکتی۔ انھوں نے اس خیال کو پیش کرنے کے لیے زلیخا اور حضرت یعقوبؑ کی تلمیح استعمال کی ہے، جن کی آنکھوں کا نور حضرت یوسفؑ تھے، جو زلیخا کے دل کا بھی چین و قرار تھے۔ سراج یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے جلوے ہر سو بکھرے ہونے کے باوجود وہ اس قدر محجوب (پوشیدہ) کیوں ہے؟ وہ عاشقوں کے دلوں کو قرار دینے کے لیے اپنے دیدار کی دولت انھیں عطا کیوں نہیں کرتا؟

ہر ایک کی آنکھ میں محبوب ہو تم
عجب ہو زور کچھ ہو خوب ہو تم
زلیخا قبر میں سے سن کر آئی

کہ نورِ دیدۂ یعقوب ہو تم
حجابِ عشق مجھ کو چاہیے ہوے
سبب کیا اس قدر محجوب ہو تم [۶۹]

منصور حلاج صوفیا کے نزدیک عشق کی علامت ہیں۔ کئی صوفیا کرام اور شعرا کرام نے انھیں علامتِ عشق کے طور پر پیش کیا ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اپنے تصورِ عشق کو بیان کرتے ہوے منصور حلاج کا ذکر بھی کیا ہے۔ ان کے نزدیک وہ عشق کی مے پیے ہوے تھے جس نے ان کو مستی و سرشاری میں مبتلا کر رکھا تھا۔ عشق عاشق کو اپنی ذات سے بے گانہ کر کے محبوب کی جانب متوجہ رکھتا ہے۔ اسے ہر گھڑی اور ہر لحہ معشوق کا ہی خیال رہتا ہے جو اسے کسی پل اس کی یاد سے غافل نہیں ہونے دیتا۔

منصور مئے عشق سے سرشار ہوا ہے
اس واسطے مینا اسے جیوں دار ہوا ہے [۷۰]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک محبت صرف زبانی دعوے کا نام نہیں بلکہ یہ ہر طرح کی قربانی مانگتی ہے۔ یہ عاشق و معشوق کے درمیان کا معاملہ ہے جس میں کسی غیر کو شامل کرنا بد دیانتی ہے اور اس کے رازوں کا پردہ رکھنا ضروری ہے۔ یہ عاشق کو ہر طرح کے حالات کے لیے تیار کرتی ہے اور بعض اوقات اس کی جان تک مانگ لیتی ہے اور اسے تختہ دار تک بھی پہنچا دیتی ہے۔ سراج کے خیال میں جو شخص دار تک پہنچتا ہے وہ دراصل محبت کی پہلی منزل پر کھڑا ہوتا ہے۔

جو چڑھا دار پر ہوا منصور
یہ محبت کی پہلی منزل ہے [۷۱]

سراج اورنگ آبادی نے منصور کو محرمِ راز قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک وہ حقیقت کو جاننے والے تھے کیوں کہ ان کا دل ہر طرح کی لالچ اور ہوس سے پاک تھا۔ محبت کا نزول ہوتا بھی ایسے ہی دلوں پر ہے جو پاک اور مصفا ہوں۔ یہ تو الہام ہے جو بہت خاص دلوں پر ہوتا ہے۔ عشق کے اسرار تک رسائی حاصل کرنے کے لیے منصور کی سی تڑپ اور جذبہ عشق کی شدت ہونا ضروری ہے۔ جو عاشق منصور کے نقشِ قدم پر چلتا ہے وہی اس راستے کا نشان پا سکتا ہے۔

جو ہوا منصور پایا ہے حقیقت کا نشاں
بو الہوس کو نہیں رسائی عشق کے اسرار تک [۴۲]

عشق روحِ انسانی کے نکھار کا باعث بنتا ہے۔ اس سے انسانی ذات میں پاکیزگی اور تقدس پیدا ہوتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے عشق کو دل کی صفائی سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نزدیک عشق کی دولت اسی دل میں پیدا ہوتی ہے جو آئینے کی طرح صاف اور پاک ہوتا ہے۔ عاشق کے دل کو ہر طرح کی کدورت اور نفرت سے پاک ہونا چاہیے تاکہ اس میں محبوب اپنا مسکن بنا سکے۔ سراج دل کی صفائی کے لیے عاجزی کو لازم قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس آئینے کو صیقل کرنے کے لیے عجز و انکساری ضروری ہے۔

صاف کر دل کو خاکساری سے
لازم اس آرسی کو صیقل ہے [۴۳]

دل جب ہر طرح کی خامی سے پاک ہو جاتا ہے تو آئینے کی مانند جگمگا اٹھتا ہے۔ اس کی روشنی سے روحِ انسانی بھی جی اٹھتی ہے اور یہ نور اس کی گہرائیوں تک جا پہنچتا ہے۔ جب انسانی دل اور روح صیقل ہو جاتی ہے تو پھر اس دل میں اللہ تعالیٰ کی ذاتِ جمال کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ جو دل جمالِ مطلق کو محیط کر لے وہ عالمِ ظاہر کے ہر عکس سے آزاد ہو کر اس کے جلووں کا مظہر بن جاتا ہے۔

صاف دل ہے جمال ذات مطلق کو محیط
ہے عبث آئینہ عالم نما کا اشتیاق [۴۴]

عاشق کا دل صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کا عکس ہوتا ہے۔ اس میں اسی قادرِ مطلق کے جلوے دکھائی پڑتے ہیں کسی غیر کو وہاں تک رسائی کا اختیار نہیں ہوتا۔ سراج اورنگ آبادی نے اسی خیال کو بیان کیا ہے کہ عاشقوں کا دل آئینے کی مانند ہوتا ہے جس کی چمک اور صفائی کی کسی دوسری شے سے تشبیہ نہیں دی جا سکتی۔ اس میں صرف محبوبِ حقیقی کا ہی عکس نظر آتا ہے کسی اور کی پرچھائی کا بھی یہاں سے گزر نہیں ہو سکتا۔

ہر گز نہیں ہے یہاں عکس غیر کو
دل عاشقوں کا آئینہ بے مثال ہے [۴۵]

صافیٔ دل کا اور عالم ہے
عکس آئینہ جس پر زنگ ہوا[76]

سراج اورنگ آبادی نے اپنے تصورِ عشق کو انسانی دل کی مثال سے مزید واضح کیا ہے۔ وہ دل کو آئینے سے تشبیہ دیتے ہیں اور یہ نکتہ پیش کرتے ہیں کہ عشق کی بدولت دل صیقل ہوتا ہے اور اس میں عکسِ محبوب دکھائی دیتا ہے۔ ان کے نزدیک عاشق کا صاف دل سکندرِ اعظم کو میسر نہیں آسکتا خواہ وہ کتنی ہی کوشش کیوں نہ کرلے کیوں کہ دل کی پاکیزگی اور صفائی کے لیے عشق کی دولت کا ہونا ضروری ہے جو ہر دل کو نصیب نہیں ہوتی۔

صیقل سے تیرے عشق کی پایا ہے جلا دل
یہ آئینہ صاف سکندر کو کہاں ہے[77]

سراج اورنگ آبادی باعمل صوفی تھے اور صوفیا کے پیشِ نظر ظاہر سے زیادہ باطن کی پاکیزگی اور صفائی ہوتی ہے۔ وہ اخلاق کو بہتر بنانے کے لیے ہر لمحہ سرگرمِ عمل ہوتے ہیں۔ انھیں دنیا پرستی اور نمود و نمائش سے کوئی غرض نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر پل اپنی داخلی کیفیات پر نظر رکھتے ہیں۔ سراج کے نزدیک وہی دل قابلِ تعریف اور تقلید ہیں جو ہر طرح کی غرض اور لالچ سے پاک ہوتے ہیں۔ جن میں اللہ تعالیٰ کا گھر ہوتا ہے۔ عشق سالک کے دل کو ہر طرح کی دنیاوی غرض سے پاک کرتا ہے اور اسے دنیاوی آرائش کی خواہش سے بھی آزاد کر دیتا ہے۔

صاف دل کو ہے نمد پوشی سے کام
آرسی کو ذوقِ آرائش نہیں[78]

عشق صاف دلوں کا زیور ہے جو اس کے حسن کو مزید رونق بخشتا ہے۔ عشق کی بدولت عاشق کی نگاہیں بھی پاک ہو جاتی ہیں اور اسے عرفان و معرفت حاصل ہوتی ہے۔ سراج کے نزدیک پاک دلوں میں موجود جذبۂ عشق عاشق کو معرفت کی بلندیوں تک پہنچا دیتا ہے۔ وہ عشق اور صفائی دل کو لازم و ملزوم قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں ان دونوں کے ملاپ سے سالک ان دیکھی دنیاؤں کی سیر کرتا ہے اور اس پر پوشیدہ راز کھلتے ہیں۔

صافی دلوں کا عشق ہے رونق فزائے حسن
ہے رنگ بخش گل، نظر پاک بین آب[79]

تمام گنجِ خفی کا کیا ہے سیر سراجؔ
صفا کی راہ میں ہے جس کے پاس شمع یقین [۸۰]

عقل و عشق کا ذکر عموماً ساتھ کیا جاتا ہے۔ عشق جذبہ پر بنیاد رکھتا ہے اور ہر طرح کے سود و زیاں سے بے گانہ ہوتا ہے۔ عشق عاشق کو غیب پر ایمان رکھنے اور اس کی خاطر اپنی کوششیں صرف کرنا سکھاتا ہے جب کہ عقل دلیل پرور ہوتی ہے اور صرف ان باتوں پر ایقان رکھتی ہے جن کو دیکھا اور پرکھا جا سکے اور جو تجربے کی کسوٹی پر پورا اترتی ہوں۔ اسی لیے عقل خارجی مظاہر میں ہی کھو کر رہ جاتی ہے جب کہ عشق ماورائیت کا سفر کرتا ہے اور کائنات کے اسرار منکشف کرتا ہے۔ اردو شاعری میں عشق و عقل کے موضوع پر علامہ اقبال نے جس اعتماد سے اظہارِ خیال کیا ہے ویسا رویہ ان سے دو صدی قبل سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں دکھائی دیتا ہے۔ پروفیسر شفقت رضوی نے اس حوالے سے لکھا ہے کہ اقبال شخصیت کی تکمیل کے لیے عقل و عشق کے امتزاج کو ضروری سمجھتے تھے اور عشق کو عقل پر فوقیت دیتے تھے جب کہ سراج ایک صوفی کی نظر سے عالم موجودات کو دیکھنے کے عادی تھے۔ ان کے نزدیک اس عالم کی کوئی خاص اہمیت نہ تھی۔ وہ حکیم نہیں تھے اور نہ ہی حکمت کے قائل تھے بلکہ صرف اہلِ جذب و جنوں کی حیثیت سے اپنا تشخص کروانا چاہتے تھے۔[۸۱] سراج کو عشق کے طوفان میں عقل غرق آب ہوتی دکھائی دیتی ہے جب کہ اقبال نے عشق کو عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولین قرار دیا ہے۔

جہاں عشق کا طوفا ں ہے دیکھا ہوں میں اکثر
وہاں عقل کی کشتی کو تباہی نظر آئی [۸۲]

(سراجؔ)

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدہ تصورات [۸۳]

(اقبالؔ)

سراج اورنگ آبادی عشق کے مقابلے میں عقل کو اہمیت نہیں دیتے اور طوفانِ عشق سے عقل کی بربادی کا نکتہ پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عشق کے سامنے عقل کی کوئی وقعت نہیں۔ عشق عقل پرستوں کو کہیں کا نہیں

چھوڑتا۔ یہ عقل کا سب سے بڑا دشمن ہے کیوں کہ ان کے درمیان ازل سے کشمکش جاری ہے جو ابد تک قائم رہے گی۔ عشق انسانی زندگی میں موجود تمام تر لوازمات کو جلا کر خاکستر کر دیتا ہے۔

معلوم ہوا عشق کے اطوار سے یوں کر
مجھ عقل کی بنیاد کو بر باد کرے گا [۸۴]

کیوں نہ جل جائے گھر فرد کا سراجؔ
عشق و دل ، پنبہ و شرار ہوا [۸۵]

عشق کے ہاتھوں عقل بہت سے آزار اٹھاتی ہے، عشق اسے در در رسوا کرتا ہے اور وہ بھی عشق کو اذیت میں مبتلا رکھتی ہے۔ اس کے اسی رویے کی وجہ سے عاشق اس کی شکایت کرتا ہے۔ سراج نے اس خیال کو یوں بیان کیا ہے کہ وہ اپنی فریاد لے کر حاکمِ غم کے پاس گئے تو اس نے عقل کو دل کے دروازے سے ہی واپس لوٹا دیا گیا کیوں کہ حاکم کے نزدیک عشق کا مرتبہ عقل سے بڑھ کر تھا۔ یہاں حاکمِ غم سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو معشوق ہے اور انسان اس کا پروانہ۔ اس کو صرف عشق کی روشنی سے ہی پہچانا جاسکتا ہے۔ عقل اسے تلاش کرنے سے قاصر ہے۔

میں عقل کی فریاد کیا حاکمِ غم پاس
دروازۂ دل سے اسے حکمِ بدر آیا [۸۶]

سراج اورنگ آبادی عقل کی صلاحیتوں کی نفی کرتے ہیں کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ مراحلِ عشق میں عقل ان کی کچھ رہنمائی نہیں کر سکتی۔ عشق کے ذریعے جو اسرار و رموز منکشف کیے جاسکتے ہیں عقل ان تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ یہ انسانی ذہن کو مختلف خدشات و وسوسوں میں ڈال کر اس کا راستہ کھوٹا کرتی ہے۔ اسی لیے سراج اس کی اہمیت و افادیت سے انکاری ہیں۔

عشق کے نا محروموں کو زورِ عقلِ خام سے
نکتہ سر بستہ اسرار پانا کیا سکت [۸۷]

سراج اورنگ آبادی راہِ عشق میں قدم رکھنے سے قبل عقل سے دامن چھڑانے کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس سے پیچھا چھڑائے بغیر مقصدِ عشق حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے ان کے مرشد نے بھی انھیں عشق کی تعلیم دیتے ہوئے کہا تھا کہ عقل کی تختی کو دھو ڈالو اور عشق کو اپنا پیر بنالو، اسی میں کامیابی ہے۔

مکتبِ عشق میں آ، عقل کی تختی دھوناں
راست ہے یہ سخن استاد کی تلقین کی قسم[۸۸]

عشق میں آ کہ عقل کو کھوناں
با خرد ہو کہ بے خرد ہوناں [۸۹]

عشق و عقل دو متضاد عناصر ہیں۔ ان کا اجتماع ممکن نہیں۔ جب کوئی عقل پرست عشق کا دعویٰ کرتا ہے تو سراج اورنگ آبادی اس کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے اور محض لاف زنی سے تعبیر کرتے ہیں۔

عاقل کو نہیں دوا کہ کرے عاشقی کی لاف
دیوانہ جنوں کو ہے تقصیر سب معاف [۹۰]

سراج اورنگ آبادی نے اپنی غزلیات میں تصورِ عشق کو صراحتاً بیان کیا ہے اور اس میں مجازی کے ساتھ ہی حقیقی کا بیان ہے بلکہ وہ عشقِ مجازی سے حقیقی کا سفر طے کرتے ہیں اور اس کے مقام و مرتبے کو مختلف حوالوں سے بیان کرتے ہیں۔

٦) فنا و بقا:

فنا و بقا اسلامی تصوف کے دو اہم مقامات ہیں۔ ان میں فنا پہلا درجہ ہے اور بقا سالک کی منزل ہے' جہاں وہ مقصودِ حقیقی کا وصال حاصل کر لیتا ہے۔ فنا کے معنی اپنی ذات سے ماورا ہونے کے ہیں جب کہ بقا سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونے کے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں فنا سے بقا کی جانب سفر دکھائی دیتا ہے۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ اگر وہ اپنی ذات میں ہی الجھے رہے تو کبھی بھی حقیقتِ ازلی تک رسائی حاصل نہ کر سکیں گے۔ سراج کے نزدیک عشق میں سب سے پہلے جو امر درکار ہوتا ہے وہ اپنی ذات کے فنا کر دینے کا ہے۔ جہاں عاشق خود کو مٹا کر محبوب کے سامنے اپنی ہستی کی نفی کرتا ہے اور اسے ہی سب کچھ قرار دیتا ہے۔ عاشق محبوب کو یہ

اختیار بھی تفویض کرتا ہے کہ وہ اس کے ساتھ جیسا چاہے سلوک روا رکھے۔ فنا دراصل یہ ہے کہ انسانی دل غیر کی محبت سے پاک ہو، اس کے اندر کسی قسم کی خواہش اور امید باقی نہ رہے۔ وہ تمام تر نفسانی خواہشات سے پاک ہو۔ سراج کی شاعری میں فنا کا یہ درجہ دکھائی دیتا ہے۔

عشق میں اول فنا درکار ہے
دل سیں ترکِ ماسوا درکار ہے
ترکِ مقصد عین مقصد ہے اوسے
جس کوں دل کا مدعا درکار ہے[۹۱]

اللہ تعالیٰ کی طرف جانے والا راستہ خود انسان کی ذات سے ہو کر جاتا ہے۔ اس سفر میں انسان سب سے پہلے اپنی عرفانِ نفس حاصل کرتا ہے اور اس کی روشنی میں وہ حقیقتِ ازلی کا ادراک حاصل کرتا ہے۔ صوفیاء کرام کے نزدیک جس انسان نے اپنے نفس کا پہچان لیا' اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ یعنی دل وہ مرکز ہے جو اللہ تعالیٰ کی شناخت میں مدد دیتا ہے۔ راہِ فنا میں انسان اپنی ہستی سے نیستی کی جانب جاتا ہے مگر یہ نیستی اس کا تعلق اصل ہستی سے قائم کرتی ہے، جو ہمیشہ باقی رہنے والی ہے۔ سراج اورنگ آبادی اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے کہ فنا سے ہی بقا کا سفر طے کیا جاسکتا ہے اور اپنی ذات کی نفی کر کے ہی انسان حقیقت کو پاسکتا ہے۔ انسانی نفس اس راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے جو سالک کو منزل تک پہنچنے سے روکتا ہے۔ سراج اس کو ختم کرنے کے قائل تھے۔ وہ ایک مقام پر کہتے ہیں۔

تو فنا ہو اگر بقا چاہیئے
نیستی میں توں دیکھ ہستی ہے
سیر کر من عرف کے گلشن کا
گر تجھے ذوقِ حق پرستی ہے[۹۲]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ فنا کے راستے سے گزر کر بقا تک رسائی حاصل کر چکے تھے کیوں کہ ان کے اشعار میں اس امر کا اظہار ملتا ہے کہ اگر بقا چاہیے تو فنا کے میدان سے گزر جایا

جائے۔ سالک جب تک اپنی ذات کی نفی نہیں کرتا وہ آگے نہیں بڑھ سکتا اور جب وہ اپنی ہستی کو نیستی میں بدل دیتا ہے تو اس کے لیے فنا و بقا یکساں ہو جاتے ہیں۔

ہم رنگ ہے فنا و بقا حسن و عشق کا
جس وقت اسے نکالئے مجھ کو چھپایئے[۹۳]

۷)وحدت الوجود:

اردو شاعری میں مختلف شعرا کرام نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے فلسفے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں وحدت الوجودی فلسفہ کار فرما دکھائی دیتا ہے۔ وہ کثرت میں وحدت کے جلوے دیکھنے کے حامی تھے۔ ان کے نزدیک یہ کائنات اور اس کے تمام مظاہر وحدت کا عکس ہیں۔ ان میں ثنویت یا کثرت کا فقدان ہے۔ یہ سب ایک ہی ذات ہے۔ فلسفہ کثرت پر نکتہ آرائی کرنے والے ان کے نزدیک ناحق پر ڈٹے ہوئے ہیں۔

پندارِ ہستی میں وہمی خیالوں نے کثرت کی تہمت لگائے ہیں ناحق
دراصل میں جوشِ طوفانِ وحدت ہے جیوں موجِ دریا امنگوں میں رہیئے[۹۴]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک جب سالک کثرت کے خیال کو ترک کر کے ایک وحدت میں اپنے آپ کو ضم کر دیتا ہے' تب ہی وہ اس کائنات کے اسرار پا سکتا ہے۔ سراج نے فلسفہ وحدت الوجود کو پیش کرنے کے لیے مئے خانے، جام اور کوچے جیسے الفاظ کا استعمال کیا ہے۔ جب انسان مے خانے کا رخ کرتا ہے اور وہاں شراب کے جام نوش کرتا ہے تو وہ وقتی طور پر اپنے ہوش و حواس سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب سالک کثرت میں وحدت کا ذائقہ چکھ لیتا ہے تو وہ آرام کے کوچے سے نکل کر بے خبری کا مسافر بن جاتا ہے۔ اس کا دل کثرت سے پاک ہو کر وحدت کی جائے پناہ بن جاتا ہے اور اس میں رموزِ وحدت اپنے آپ کو منکشف کرتے ہیں۔

گلشنِ شوق میں ہوں مستِ مئے یک رنگی
پھول کوں ساغرِ مئے سرو کو مینا سمجھوں[۹۵]

سراج اورنگ آبادی نے اپنے داخلی اور روحانی تجربے کے اظہار کے لیے خارجی مظاہر سے وہ علامات لی ہیں، جو اردو شاعری میں بالعموم استعمال ہوتی آئی ہیں۔ اسی لیے قاری ان کے روحانی تجربے کی گہرائی کو سمجھ پاتا ہے۔ انھوں نے گلشن سے رنگ، سرو اور پھول جب کہ مے خانے سے مئے، مست اور مینا کے الفاظ بطور استعارہ لیے ہیں۔ چوں کہ وہ مئے وحدت سے سرشار تھے اسی لیے انھیں عالمِ کیف و مستی میں ہر پھول ساغر اور ہر سرو مینا دکھائی دیتا ہے۔

سراج اورنگ آبادی دنیا اور اس میں موجود فانی مظاہر سے دل شکستہ تھے۔ اس کائنات کی اصل حقیقت تو یہی ہے کہ یہ ایک لمحہ ہے اور دوسرے پل اس کا کوئی نام و نشان نہیں۔ انسان کا اس میں قیام مختصر ہے اور اس کی تلاش وسیع تر۔ سراج کی شاعری میں بھی یہی تلاش دکھائی دیتی ہے۔ جس طرح صوفی ہر لمحہ اپنے خالق کی کھوج میں مصروف رہتا ہے۔ اسی طرح یہ تلاش و جستجو سراج کی شاعری میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ وہ ہر لمحہ اپنے خالق کی شناخت میں بے قرار محسوس ہوتے ہیں۔ حدیثِ قدسی کا مفہوم ہے کہ میرا بندہ نوافل کے ذریعے میرا قرب حاصل کر لیتا ہے یہاں تک کہ میری طرف چل کر آتا ہے تو میں اس کی طرف دوڑ کر جاتا ہوں۔ میں اس کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھیں بن جاتا ہوں جن سے وہ دیکھتا ہے۔[۹۶] سراج کی شاعری میں اس حدیثِ پاک کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ ان کی ذات میں یہ تڑپ تھی کہ وہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کر سکیں۔ سراج کے نزدیک جو انسان اللہ کی جانب راغب ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ بھی اس کی طرف نظرِ عنایت فرماتا ہے۔

یارو اغیار کی صورت سیں ہوا ہے بیزار
مئے یک رنگی وحدت جو پیا یار سیں مل
ہاتفِ غیر سیں یوں مجھ کوں بشارت ہے سراجؔ
مائلِ یار جو ہے یار ہے اس کا مائل[۹۷]

سراج اورنگ آبادی نے اپنی غزلیات میں مخصوص روحانی تجربات کا اظہار کیا ہے۔ وہ چوں کہ فلسفہ وحدت الوجود پر یقین رکھتے تھے، اسی لیے انھیں کثرت میں وحدت اور پردے میں جلوہ دکھائی دیتا تھا۔ ابنِ عربی کا اس حوالے سے کہنا تھا: "لا موجود الا اللہ" یعنی اللہ کے سوا کوئی اور موجود نہیں۔[۹۸] سراج کی شاعری میں بھی یہی رنگ نظر آتا ہے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی دوسری ہستی موجود نہیں۔ وہ جہاں بھی دیکھتے ہوں اسی کے جلوے

دکھائی دیتے ہیں۔ یہ صرف وہی کہہ سکتا ہے جو اس روحانی تجربے سے گزرا ہو اور سراج کی شاعری اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اسی راستے کے راہی تھے۔ انھیں ہر سو ربِ کائنات کا دیدار نصیب ہوتا تھا۔

ہر طرف یار کا تماشا ہے
اس کے دیدار کا تماشا ہے[۹۹]

صوفی ہر کسی سے محبت کرنے والا اور اسے بانٹنے والا ہوتا ہے۔ وہ کسی پر اچھا یا برا ہونے کا فتویٰ نہیں لگاتا بلکہ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں پر نظر رکھتا ہے۔ وحدت الوجودی صوفی ویسے بھی ہر مظہر میں اللہ کو ہی دیکھتا ہے، ایسی سوچ کا مالک خیر کے سوا کسی اور امر پر نظر نہیں رکھتا۔ وہ ایسی تمام باتوں سے مبرا ہو جاتا ہے۔ سراج کی شاعری اس کا بیّن ثبوت ہے کہ وہ محبت اور خیر خواہی پر ایمان رکھتے تھے۔ ان کی شاعری میں کوئی ایسا پہلو نظر نہیں آتا جسے انسان دوستی کے مخالف قرار دیا جاسکے۔ وہ ایک جگہ کہتے ہیں؛

سراؔج اب نیک و بد سیں ہیں مبرا
مئے وحدت کا پی کر جام یک بار[۱۰۰]

سراج اورنگ آبادی مختلف ٹکڑوں میں بٹنے کے قائل نہ تھے۔ ان کے نزدیک دورنگی بہتر نہیں۔ انسان کو یک رنگ ہونا چاہیے تا کہ وہ حقیقت کا ادراک کر سکے۔ اگر انسان مختلف حصوں میں بٹا ہوا ہو تو وہ کبھی بھی یکجا نہیں ہو سکتا اور یہی بکھراؤ اسے اپنے اصل مقصد سے دور کرتا ہے۔ سراج کی شاعری میں موجود روحانی تجربات کی روشنی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ اور کائنات میں رشتۂ غیریت کے حامی نہ تھے بلکہ وہ انھیں ایک ہی گردانتے تھے۔ انھوں نے شاعری میں اپنی ذات کو علامت کے طور پر استعمال کر کے تمام بنی نوع انسانوں کو یہ پیغام دیا ہے کہ وہ دورنگی ترک کر کے یک رنگ ہو جائیں۔ سراج نے اپنے ذاتی تجربے کو وسیع کائنات کا حصہ بنا ڈالا ہے اور یہی ان کی شاعرانہ عظمت کا منہ بولتا ثبوت ہے کہ انھوں نے اتنی سادگی سے وحدت الوجودی فلسفے کو بیان کر دیا ہے۔

دورنگی خوب نہیں یک رنگ ہو جا
سراپا موم ہو یا سنگ ہو جا[۱۰۱]

دیگر عناصرِ تصوف:

اسلامی تصوف وسیع سمندر کی مانند ہے،اس کی جتنی گہرائی میں اترا جائے اسی کی موافقت سے سالک کو خزانہ ملتاہے۔ اس میں مختلف حال و مقام موجود ہیں جو سالک کو منزل تک پہنچنے میں مدد دیتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنویات میں تصوف کے مختلف حال، مقام اور اصطلاحات دیکھنے کو ملتی ہیں۔وہ چوں کہ باعمل صوفی تھے اسی لیے ان کے کلام میں تصوف صرف ایک مضمون کی صورت نہیں بلکہ طرزِ زندگی کے طور پر موجود ہے۔انھوں نے اپنے خیالات کو نہایت عمدگی سے شعری پیراہن میں بیان کیا ہے۔ سراج کی غزلیات میں نظری خاکے کے عناصر کے علاوہ اسلامی تصوف میں حالتِ قبض،مقامِ مشاہدہ اور دیدار کی خواہش پر بھی ان کے خیالات دکھائی دیتے ہیں۔ذیل میں انھی کا تجزیہ کیا گیاہے۔

۱) قبض:

قبض وبسط اسلامی تصوف میں حال کا درجہ رکھتے ہیں۔ قبض کے معنی تنگی کے ہیں۔اس سے مراد حجاب کی حالت میں دل کی تنگی،درد وکرب ہے اور بسط سے مراد کشف کی حالت میں دلوں کو کھولنا ہے۔ان دونوں حالتوں میں انسان کی کوششوں کا کچھ دخل نہیں کیوں کہ اس حالت کا آنا کسی کسب وخواہش کی وجہ سے ہوتا ہے اور نہ ہی ان کا جانا کسی کسب وکوشش سے ممکن ہے۔قرآن پاک میں ارشاد ہے کہ "اللہ تعالیٰ قبض کرلیتاہے اور کھول دیتاہے"۔[۱۰۲] سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں حالتِ قبض اس مقام پر دکھائی دیتی ہے،جہاں وہ عشقِ مجازی کا تذکرہ کرتے ہیں ۔ان کے نزدیک عشقِ مجازی کے بجائے قید وموت ہی بہتر ہے۔ایک صوفی کا دل دنیا کی تمام تر محبتوں سے پاک ہوتا ہے اسے یہ راستے کی رکاوٹ محسوس ہوتی ہیں۔اسی لیے سراج کے یہاں مجازی محبت سے نجات کی خواہش کا اظہار ملتا ہے۔وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے کلام کرتے ہوئے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ انھیں اس سے دور رکھا جائے۔

زنجیر بھلی،قید بھلی موت بھی جیوں تیوں
پن حق نہ کرے کس کو گرفتار کسی کا [۱۰۳]

صوفی پہ قبض کی حالت کا اس وقت بھی غلبہ ہوتا ہے جب اسے محبوبِ حقیقی کا دیدار نصیب نہیں ہوتا۔ سراج اورنگ آبادی نے اس کیفیت کو مجازی و حقیقی دونوں حوالوں سے پیش کیا ہے۔وہ اپنے دل کی بے قراری

کو اس امر سے تعبیر کرتے ہیں کہ چوں کہ انھوں نے کل اپنے محبوب کا دیدار نہیں کیا اسی لیے ان کا دل بے چین و بے قرار ہے۔ یہ محبوب اپنے وسیع معنوں میں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ جس کے جلوے سے محروم ہو کر سراج کا دل بے تاب تھا اور اس حالت سے نکلنے کا ایک ہی حل تھا کہ انھیں دیدارِ الٰہی نصیب ہو۔

کل سے بے کل ہے میراجیؔ یار کو دیکھا نہ تھا
کیوں نہ ہوئے بیتاب دلؔ دل دار کو دیکھا نہ تھا [۱۰۴]

۲)مشاہدہ:

مشاہدہ اسلامی تصوف میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ صوفیا کرام اسے عطیہ الٰہیٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مشاہدے سے مراد ذاتِ الٰہی کو دل کی آنکھوں سے دیکھنا ہے اور صوفی کا دل خلوت و جلوت میں اس کو دیکھتا رہتا ہے۔[۱۰۵] مشاہدے کی بدولت صوفی تحیر میں مبتلا رہتا ہے، وہ ہر لمحہ حیرت زدہ رہتا ہے اور حیرانی میں اللہ تعالیٰ کی ذات کے جلوے دیکھتا ہے۔ تحیر کی زیادتی دراصل مشاہدے کی زیادتی کی بدولت ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں حیرت کا یہی رویہ پایا جاتا ہے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مجاہدے سے آگے مشاہدے کے مسافر تھے اور اسی مشاہدے کی بدولت وہ مقامِ تحیر پر فائز تھے۔ ان کی غزلوں میں حیرت، حیرانی اور تحیر کے الفاظ و کیفیات کا بکثرت استعمال کیا گیا ہے، جو ان کے مقامِ مشاہدہ کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ سراج کی شاعری میں تسلیم و رضا کا عنصر ملتا ہے، وہ اس حوالے سے کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنی آنکھوں کے سامنے رضا کا آئینہ رکھ لیا ہے کیوں کہ دستِ حیرت میں انھیں انتظار کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ یہاں ان کا رویہ صوفی کی طرح راضی برضا کا ہے، جس طرح ایک صوفی اللہ تعالیٰ کے ہر فیصلے کو بغیر کسی سوال کے قبول کرتا ہے اسی طرح سراج کے یہاں بھی تسلیم کا رویہ دکھائی دیتا ہے۔

روبرو آنکھوں کے رکھتا ہوں رضا کا آئینہ
دستِ حیرت میں دیا ہوں اختیار انتظار [۱۰۶]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک جب تک دل شوق میں مبتلا ہو کر آئینے کی مانند حیران نہ ہو، تب تک اسے محبوبِ حقیقی کا ساتھ نصیب نہیں ہو سکتا۔ ربِ کائنات کی محبت سالک کو حیرانی میں مبتلا کر دیتی ہے کیوں کہ وہ اس کے

دیدار کا مشتاق اور اسے ہر سو ڈھونڈتا ہے، اسی خیال کو سراج یوں پیش کرتے ہیں کہ ان کا دل دیوار کی صورت اختیار کر چکا ہے اور ہر لمحہ رب تعالیٰ کے دیدار کا مشتاق ہے۔

جیوں صورتِ دیوار ہوا محوِ تمنا
مشتاق تیرا ہے دلِ حیران ہمارا [۱۰۷]

صوفی ہر لمحہ اللہ تعالیٰ کے دیدار کے انتظار میں مشغول رہتا ہے۔ وہ اس کی دید کے لیے بے تاب رہتا ہے۔ سراج نے اس کیفیت کو شعری پیراہن میں یوں ڈھالا ہے کہ وہ اپنے انتظار کو آئینے سے تشبیہ دیتے ہیں، ان کے نزدیک جس طرح آئینہ ہر پل محوِ منتظر کھڑا رہتا ہے اسی طرح وہ بھی ربِ کائنات کے جلوؤں کے منتظر حیرت میں مبتلا آنکھیں لیے کھڑے رہتے ہیں۔

دیدہ وا ہوں انتظار یار میں جیوں آئینہ
سرمۂ حیرت نصیبِ چشمِ بے خوابی ہوا [۱۰۸]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک ان کی حیران آنکھوں کی صرف یہی آرزو ہے کہ انھیں محبوبِ حقیقی کا دیدار میسر آئے۔ ان کی غزلوں کے متصوفانہ اشعار میں مطلوبِ حقیقی سے خواہشِ وصل کا اظہار کیا گیا ہے۔ جو ایک صوفی کی دلی خواہش ہوتی ہے اور جس کے لیے وہ اپنی زندگی کی تمام تر راحتوں کو قربان کر کے ایک اللہ کی جانب رجوع کرتا ہے اور اپنے دل کو ہر طرح کی نفسانی خواہش سے پاک کر لیتا ہے۔

آئینہ رو کے وصل کا امیدوار ہے
ہر دم یہی ہے دیدۂ حیراں کی آرزو [۱۰۹]

۳) خواہشِ دیدار:

صوفی کی اولین خواہش دیدارِ الٰہی ہوتی ہے۔ اس کی زندگی کا مقصد و منشا اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا اور اس کا دیدار کرنا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں یہ تڑپ دکھائی دیتی ہے کیوں کہ وہ راہِ سلوک کے مسافر تھے اور انھوں نے اس کے لیے دنیاوی زندگی کی آسائشات کو ترک کر دیا تھا۔ انھوں نے اپنی غزلیات کے کئی مقامات پر دیدار کی خواہش کا برملا اظہار کیا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ انھیں آفتاب کی مانند رب تعالیٰ کو دیکھنا نصیب ہو جس طرح

سورج جب آسمان پر طلوع ہوتا ہے تو وہ ہر ذی نفس کو بغیر تفریقِ ذات، نسب، نسل اور رنگ کے اپنی روشنی سے مستفید ہونے کا موقع دیتا ہے۔ ہر صاحبِ بصارت اس کو دیکھ بھی سکتا ہے بالکل اسی طرح سراج کی یہ تمنا ہے کہ وہ بھی کھلی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کر سکیں۔ سراج اللہ تعالیٰ کو دریائے حسن کہہ کر مخاطب کرتے ہیں کہ ان کی آنکھیں گرداب کی صورت اختیار کر گئی ہیں اور ان کو راحت صرف دیدارِ الہیٰ سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

زلف کے تاروں کو یکسو کر کہ دیکھوں
منتظر ہوں جلوہ دیدار دکھلا بے حجاب
عکس دکھلا اپنے رخ کا اے درِ دریائے حسن
منتظر ہے دیدۂ گرداب اور چشمِ حباب [۱۰]

ربِ کائنات کے دیدار کے لیے دل کا پاک و صاف ہونا ضروری ہے۔ جب تک انسانی دل دنیا کی محبت میں گرفتار رہے گا تب تک وہ اللہ تعالیٰ کا مسکن نہیں بن سکتا اور نہ ہی اس کی ذات کے جلووں کو دیکھ اور محسوس کر سکتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی اس متصوفانہ پہلو سے بخوبی واقف تھے۔ وہ دیدارِ الہیٰ کے لیے سینے کا صاف ہونا لازمی قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک محبوب کی دید سے وہی آنکھیں فیض یاب ہو سکتی ہیں، جن کا دل پاک ہو اور اس میں محبوب کے علاوہ کوئی دوسری ہستی موجود نہ ہو۔

سینہ صافی کی ہے جسے عینک
اس کو دیدارِ یار ہے بے شک [۱۱]

سراج اورنگ آبادی دیدار کی خواہش اپنے سینے میں رکھتے تھے مگر اس کے ساتھ ہی وہ یہ جانتے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تجلی دیکھنے کی سکت نہیں رکھتے۔ اس نکتے کو وہ حضرت موسیٰؑ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں، ان کے نزدیک حضرت موسیٰؑ جو اللہ تعالیٰ کے عظیم پیغمبر تھے، وہ کوہِ طور میں اس کی ایک تجلی کو برداشت نہ کر سکے اور بے ہوش ہو گئے تو سراج کی ذات میں اتنی طاقت نہیں کہ وہ اس کا نظارہ کر سکیں۔ اسی لیے وہ خود کلامی کی کیفیت میں اپنی ذات کو تنبیہ کرتے ہیں کہ اے سراج! تم میں دیدارِ الہیٰ کی تاب نہیں۔ اسی لیے اس کے دیدار کی قسم نہ کھاؤ۔

تاب اس رخ کی تجلی کی نہیں تجھ کو سراجؔ
تو عبث شعلۂ دیدار کی سوگند نہ کھا [۱۲]

سراج اورنگ آبادی کے نزدیک دیدار کی دولت ہر کس وناکس کو نصیب نہیں ہو سکتی خصوصاً وہ افراد جن کا دل دنیاوی محبت میں مبتلا ہو ان کو کبھی دیدار حاصل نہیں ہو سکتا۔ ربِ کائنات کی ذات تو ایسی جلیل و قدر ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے جب دیدار کی خواہش ظاہر کی تو انھیں جواب آیا کہ وہ اس کی ایک جھلک کو برداشت نہیں کر سکتے۔ اسی لیے سراج نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ جو دل ہوس ولالچ میں گھرا ہو وہ کبھی دیدار کی دولت سے مستفید نہیں ہو سکتا۔

کہاں ہر بو الہوس کو تاب اس رخ کی تجلی کی
کہ موسیٰ کو جواب 'رب ارنی' 'لن ترانی' ہے [۱۱۳]

سراج اورنگ آبادی راہِ سلوک کے مسافر تھے' وہ جانتے تھے کہ ایک صوفی کا دل تمام تر دنیاوی محبتوں سے یکسر پاک ہوتا ہے۔ اس کے دل میں دنیا کی لالچ نہیں پائی جاتی۔ صوفی کا دل اپنی ذات سے بھی جدا ہوتا ہے' سراج کے نزدیک ایسا قلب جو ہوس میں مبتلا ہو' وہ دیدار کی لذت حاصل نہیں کر سکتا۔ صرف وہ انسان جو اپنی ذات سے فنا ہو کر اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتا ہے، وہی وصالِ الٰہی پا کر اس کے جلووں سے مستفیض ہو سکتا ہے۔

گرفتارِ ہوس کیا لذتِ دیدار کو پائے
جدا جو کوئی ہوا ہے آپ سے پایا وصال اس کا [۱۱۴]

سراج اورنگ آبادی نے خواہشِ دیدار کا اظہار کرتے ہوئے اس کے مختلف رویوں کو پیش کیا ہے۔ صوفی جب محبوبِ حقیقی کو دیکھنے کی تمنا ظاہر کرتا ہے تو مختلف قسم کے خدشات اس کے قلب و ذہن میں جنم لیتے ہیں۔ وہ کبھی اس خدشے میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ اسے دیدار کی دولت میسر آئے گی یا نہیں اور کبھی یہ خیال اس کے دل میں جنم لیتا ہے کہ اس میں اتنی سکت نہیں کہ وہ جلوۂ الٰہی کو برداشت کر سکے۔ صوفی امید و بیم کے درمیان گھرا ہوتا ہے کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ اس کا مطلوب کوئی خاکی انسان نہیں بلکہ پروردگارِ عالم ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلوں میں صوفی کی یہ کیفیات دیکھنے کو ملتی ہیں۔ انھوں نے کئی مقامات پر اسی جانب اشارہ کیا ہے کہ ان میں اتنی سکت نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کا دیدار کر سکیں۔ ان تمام تر کیفیات کے باوجود سراج مایوس نہیں ہوتے۔ انھیں اللہ تعالیٰ کی رحمت پر مکمل یقین ہے۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ شبِ فراق میں دلِ نادان کو بے قرار نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ جدائی کی رات ضرور ختم ہو گی اور انھیں دیدار کی دولت نصیب ہو گی۔

مت ہو شبِ فراق میں بے تاب اے سراؔج
امید ہے کہ صبح کو دیدار ہویگا [۱۱۵]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری راہِ سلوک پر چلنے والے سالک کی عکاسی کرتی ہے۔ جس کے سفر کی تمام تر روداد کو اس میں دیکھا جا سکتا ہے۔ انھوں نے صوفی کی خواہش دیدار کو مختلف زاویوں سے پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر دل دنیا کی محبت سے پاک ہو اور صوفی اپنی ذات سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو تو اسے دیدار کی دولت ضرور نصیب ہوتی ہے اور یہ دیدار اس کی ذاتی کوشش کے بدولت نہیں بلکہ رب تعالیٰ کی مہربانی سے حاصل ہوتا ہے۔

یا ر کا دیدار پاکر اے سراؔج
شکر رحمٰن کر کہ تو واصل ہوا [۱۱۶]

غزل "خبرِ تحیرِ عشق سن" کا خصوصی مطالعہ:

سراج اورنگ آبادی کی شاعری اردو شعری روایت میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ جس پر روشنی ڈالے بغیر اس روایت کو آگے نہیں بڑھایا جا سکتا۔ سراج کی شاعری میں جہاں اور بہت سے موضوعات کو بیان کیا گیا ہے وہیں تصوف ان کی شاعری کا اہم موضوع ہے۔ سراج کی غزل "خبرِ تحیرِ عشق سن" ان کے متصوفانہ خیالات کی ترجمان اور اردو کی بہترین غزلوں میں شمار کی جاتی ہے۔ اس تحقیقی مقالے میں مذکورہ غزل کا خصوصی مطالعہ کیا گیا ہے۔ غزل کے مطلع میں انھوں نے " تحیر" کے عنصر کو بیان کیا ہے۔ اسلامی تصوف میں مشاہدے کی زیادتی کی بدولت تحیر(حیرت) کا عنصر جنم لیتا ہے، جو سالک کو حیرت میں مبتلا کر دیتا ہے اور اسی حیرانی میں وہ پوری کائنات کو دیکھتا ہے۔ سراج کے نزدیک حیرت عشق کی بدولت جنم لیتی ہے اور اس کے بعد نہ تو جنون کی کیفیت باقی رہتی ہے اور نہ ہی ہوش کی۔ یہ سالک کو بے خبری میں مبتلا کر دیتی ہے اور وہ ہر طرح کے جنون اور ہوش مندانہ رویوں سے بے خبر ہو جاتا ہے۔ سراج کی غزل کا مطلع تحیر، عشق اور حالتِ سکر کو بیان کرتا ہے۔ اس میں تصوف کے تین اہم اجزا دیکھے جا سکتے ہیں۔ شاعر کے نزدیک عشق ایسا جذبہ ہے جو کائنات کی اصل روح ہے، جس کے بغیر اس کائنات کا وجود بے معنی ہے۔ اسی لیے سالک رب تعالیٰ کے عشق میں گرفتار، اسی کے جلوے دیکھتا ہے اور جلووں کی یہی کثرت

اسے حیرت میں مبتلا کر دیتی ہے۔ سراج کی غزلوں کے مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مسلکِ طیفوریہ کے بیان کردہ اہم رویے حالتِ سکر میں تھے۔ جس سے مراد سالک کا جذبے و شوق کی وجہ سے سرشاری و مستی کی کیفیت میں ہونا ہے۔

خبرِ تحیرِ عشق سن نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی [۱۱۷]

غزل کا دوسرا شعر "سکر" کے موضوع کو مزید تفصیل کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ حالتِ سکر میں سالک اپنی ذات سے لاتعلق ہو جاتا ہے۔ اسے اس بات کا احساس نہیں رہتا کہ وہ کیا کر رہا ہے اور اسے کیا کرنا چاہیے؟ یا اس کے اعمال و افعال دوسروں پر کیا اثرات مرتب کر رہے ہیں؟ سراج کہتے ہیں کہ انھیں شہِ بے خودی نے ظاہری لباس اور پابندیوں سے آزاد کر دیا ہے اور وہ خرد اور جنون کی کشمکش سے باہر آچکے ہیں۔ پہلے عقل ان کے تار تار لباس کو سیتی رہتی تھی تاکہ ان کے رازِ عشق پر پردہ پڑا رہے اور اس کے جواب میں جنون ان کے رازِ عشق کو ظاہر کرنے کے لیے انھیں اپنا لباس تار تار کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ اس شعر میں "خرد اور جنون" کے الفاظ مسلکِ جنیدیہ اور طیفوریہ کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ مسلکِ جنیدیہ میں سالک اپنے ہوش و حواس کے ساتھ قائم ہوتا ہے جب کہ مسلکِ طیفیوریہ کا قائل سالک مستی و سرشاری کی کیفیت میں اپنی ذات سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ سراج کے اس شعر میں ان دونوں مسلکوں کا ملاپ دکھائی دیتا ہے۔

شہِ بے خودی نے عطا کیا مجھے اب لباسِ برہنگی
نہ خرد کی بخیہ گری رہی نہ جنوں کی پردہ دری رہی [۱۱۸]

صوفی کا دل یقین و امید کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی رحمت پر مکمل بھروسہ ہوتا ہے اور اس بات کی امید بھی ہوتی ہے کہ وہ اس پر ضرور نظر کرم کرے گا۔ سراج اورنگ آبادی نے غزل کے تیسرے شعر میں یہ خیال باندھا ہے کہ غیب کی سمت سے کبھی کبھار ایسی تجلی کا ظہور بھی ہوتا ہے جو مظاہر کی دنیا کو صوفی کی نظر میں فنا کر دیتی ہے، اس کو سراج نے جلا ڈالنا سے تعبیر کیا ہے، اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ تجلی ظاہری مظاہر کو تو جلا دیتی ہے مگر دل کو نقصان نہیں پہنچا پاتی۔ سراج نے دل کو 'شاخِ نہالِ غم' سے تشبیہ دی ہے اور اس نکتے کی جانب توجہ دلائی ہے کہ انسانی دل طاقت و جذبے کا سرچشمہ ہے۔ اس کو خالقِ کائنات نے اتنا مضبو

ط بنایا ہے کہ چاہے جیسے بھی حالات ہوں اس کی شاخیں ہری ہی رہتی ہیں۔ جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ قلب اللہ تعالیٰ کا گھر ہے اور جہاں اس کی ذات موجود ہو وہ مقام ہمیشہ ہرا بھرا ہی رہتا ہے۔

کبھی سمتِ غیب سیں کیا ہوا کہ چمن ظہور کا جل گیا
مگر ایک شاخِ نہالِ غم جسے دل کہو سو ہری رہی [۱۱۹]

صوفی ربِ کائنات کے عشق میں سرشار ہوتا ہے۔ وہ اپنی محبت کو ظاہر نہیں کرتا اور ہر ممکن کوشش کرتا ہے کہ اپنے اور محبوبِ حقیقی کے معاملات کو دوسروں کی نظروں سے پوشیدہ رکھے۔ راہِ تصوف میں کبھی کبھی سالک کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ رب تعالیٰ اس سے تغافل کا رویہ برت رہا ہے۔ وہ اس کیفیت سے گزرتے ہوئے بھی اپنی حالت کا ذکر کسی نہیں کرتا کیوں کہ محبوب کی کسی بھی ادا کا گلہ کرنا آدابِ محبت کے خلاف ہے۔ سراج اورنگ آبادی اللہ تعالیٰ کی محبت میں سرشار اور اسی کو اپنا کُل اثاثہ سمجھتے تھے۔ انھوں نے غزل کے چوتھے شعر میں یہی خیال پیش کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اندازِ تغافل کا شکوہ کسی سے نہیں کر سکتے کیوں کہ وہ محرمِ راز ہیں اور آدابِ محبت سے بخوبی واقف ہیں۔ اسی کے ساتھ وہ یہ نکتہ بھی بیان کرتے ہیں وہ کس زبان سے محبوب کی لاپروائی کا گلہ کریں کہ ان کا دل شراب کے پیالوں کی خواہش میں مبتلا ہے اور اسی کی جانب جھکاؤ رکھتا ہے جب تک ان کا دل اس آرزو سے پاک نہیں ہو سکتا محبوب کی کسی بھی ادا کا شکوہ انھیں زیب نہیں دیتا۔

نظرِ تغافلِ یار کا گلہ کس زباں سیں بیاں کرو
کہ شراب صد قدح آرزو خمِ دل میں تھی سو بھری رہی [۱۲۰]

عشق و عقل کے درمیان ہمیشہ سے کشمکش پائی جاتی ہے۔ عشق دل کا پیروکار اور ہر طرح کے سود و زیاں سے بے گانہ ہے جب کہ عقل دلیل کی قائل اور ہر بات کو پرکھنے کی عادی ہے۔ صوفی عقل کے بجائے عشق کو اپنا رہنما گردانتا ہے جو اسے جینے کا حوصلہ دیتا ہے اور راہِ عشق میں قربانی دینے کے لیے تیار کرتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی یہ غزل ان کے نظریات کی بہترین ترجمان ہے۔ انھوں نے اور بھی کئی مقامات پر عشق کی عقل پر فوقیت کو بیان کیا ہے۔ سراج نے جب عشق کا درس لیا تو وہ عجب گھڑی تھی کیوں کہ اس نے انھیں معرفت کی ایسی دولت عطا کی جس نے عقل کی بالادستی کو چکنا چور کر دیا۔ اس خیال کو انھوں نے کچھ یوں پیش کیا ہے۔

وہ عجب گھڑی تھی میں جس گھڑی لیا درس نسخۂ عشق کا

کہ کتاب عقل کی طاق میں جو دھری تھی یونہی دھری رہی [۱۲۱]

صوفی کی زندگی کا محور و مقصد اللہ تعالیٰ کی ذات کا دیدار اور اس کا قرب ہوتا ہے۔ جب اسے یہ نعمت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ حیرت میں مبتلا ہو جاتا ہے اور حیرانی کی یہ کیفیت تادیر قائم رہتی ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے غزل کے چھٹے شعر میں اسی موضوع کو پیش کیا ہے کہ محبوبِ حقیقی کے حسن کا ان پر اس قدر اثر ہوا کہ اس کے بعد انھیں نہ تو آئینہ میں وہ خوب صورتی اور رعنائی دکھائی دی جو اس کا خاصہ ہوتی ہے اور نہ ہی دنیاوی حسین چہروں میں کوئی کشش باقی رہی۔ دیدارِ الٰہی اور حسنِ حقیقی کے جلوے دیکھنے کے بعد صوفی کا دل اس فانی دنیا کے حسن سے اچاٹ ہو جاتا ہے اور اس میں اس کے لیے کوئی دلچسپی کا سامان باقی نہیں رہتا۔

ترے جوشِ حیرتِ حسن کا اثر اس قدر سیں یہاں ہوا
کہ نہ آئینہ میں رہی جلا نہ پری کوں جلوہ گری رہی [۱۲۲]

عشق عاشق کے دل سے ہر طرح کے خوف و خطرے کو نکال باہر کرتا ہے اور اسے ہر قسم کے نقصان سے بے گانہ کر دیتا ہے۔ یہ عشق کی ہی قوت ہے جو نارِ نمرود کو گلزار میں تبدیل کر دیتی ہے اور اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جس کا اپنے رب سے محبت کا دعویٰ جتنا بلند ہوگا اسی کی موافقت سے اس کی آزمائش کی جائے گی اور جو اس پر پورا اترے گا اس کا نام محفوظ کر لیا جائے گا۔ سراج اورنگ آبادی نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ آتشِ عشق نے ان کے دل کو خاک میں بدل دیا ہے اور اب اس میں کسی قسم کا کوئی ڈر موجود نہیں بلکہ وہ بے خطری کی ایسی کیفیت میں گم ہیں جہاں سالک اپنے رب کے جلووں کو دیکھنے میں ہی مصروف رہتا ہے اور اسے دنیا کا کوئی ہوش نہیں رہتا۔ سراج کی غزل کا مقطع ان کے خیالات کا ترجمان اور ان کی زندگی کی حقیقی عکاسی کرتا ہے کیوں کہ انھوں نے بھی اپنی ساری زندگی عشق کی مستی میں سرشار گزار دی تھی اور انھیں کسی قسم کے سود و زیاں کا احساس نہیں تھا۔

کیا خاک آتشِ عشق نے دلِ بے نوائے سراجؔ کو
نہ خطر رہا نہ حذر رہا مگر ایک بے خطری رہی [۱۲۳]

سراج اورنگ آبادی کی مثنویوں میں متصوفانہ عناصر بحوالہ کشف المحجوب

سراج اورنگ آبادی بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں لیکن صنفِ مثنوی میں بھی ان کا نام نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے کُل گیارہ مثنویاں لکھیں۔ جن میں "بوستانِ خیال" کے علاوہ باقی سب مختصر مثنویوں میں شمار ہوتی ہیں۔ ان کی مثنوی بوستانِ خیال فکری و فنی لحاظ سے بلند درجے کی حامل ہے۔ یہ شاعر کی ذاتی واردات کا مرقع ہے، اسی وجہ سے اس میں اثر پذیری دوسری مثنویوں سے بڑھ کر ہے۔ سراج کی غزلوں کی طرح ان کی مثنویوں میں بھی متصوفانہ رجحان دکھائی دیتا ہے۔ خصوصاً بوستانِ خیال ایک ایسے درویش کے دلی جذبات کا بیان ہے، جو مجاز سے حقیقت کی سیڑھی پر قدم رکھتا ہے۔ اس مثنوی میں حقیقت کو مجاز کے پردے میں لپیٹ کر پیش کیا گیا ہے مگر اس کے بغور مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شاعر تمام مظاہر کو وحدت الوجودی نظر سے دیکھتے ہیں۔"[۱۲۴] بوستانِ خیال میں عشقِ الٰہی، عشقِ رسول ﷺ کے جلوے دکھائی دیتے ہیں اور عشق میں بے خودی و مدہوشی کی کیفیات کی عکاسی بھی ملتی ہے۔ کہیں ادب کے باعث خاموشی کا رویہ ہے تو کہیں عشق کی وارفتگی شاعر کو بولنے پر مجبور کرتی ہے۔ کہیں حقیقتِ ازلی کے دیدار کی تڑپ نظر آتی ہے تو کہیں مشاہدے کی وجہ سے تحیر کا عنصر مثنوی میں پیدا ہو گیا ہے۔ یہ مثنوی راہِ سلوک میں سالک کی بدلتی کیفیات اور اس کے ذہنی و قلبی ارتقا کو ظاہر کرتی ہے' یہاں مجاز کے پردے میں سراج نے در حقیقت تصوف کے مراحل کی نشان دہی کی ہے۔ جہاں قدم رکھنے سے پہلے سالک کا مجازی محبت کے تجربے سے گزرنا ضروری ہے کیوں کہ محبت دل سے انا، تکبر اور نفسانی خواہشات کو مٹا دیتی ہے اور پھر محبت کی یہ پاکیزگی عشقِ الٰہی کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔

بوستانِ خیال میں مناجات کا عنصر بھی پایا جاتا ہے، جس کے ذریعے شاعر اپنی دلی خواہشوں کو بارگاہِ رب العزت میں پیش کرتا ہے اور اس سے عشق کا طلب گار ہوتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ اسے حقیقت کو جاننے والا دل نصیب ہو۔ اس مثنوی کے مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے شاعر کی روح اس عالم میں حسنِ ازل کا جلوہ دیکھنے کو بے قرار ہے۔[۱۲۵] مثنوی "سوز و گداز" میں بھی عشق کی طلب اور دیدار کی تڑپ دکھائی دیتی ہے۔ سراج اورنگ آبادی اللہ تعالیٰ کی ذات سے مخاطب ہو کر یہ سوال کرتے ہیں کہ مجھے اپنی محبت اور دیدار سے مشرف فرما۔ انھوں نے

اس مثنوی میں اپنے دلی جذبات و احساسات اور دکھوں کا اظہار کیا ہے اور اپنے دل کے راز بیان کیے ہیں، اس لیے وہ مثنوی کے اختتامی اشعار میں اس کی وجہ تسمیہ کے متعلق لکھتے ہیں۔

پردۂ رازِ دل کیا ہوں وعظ
نام اس کا رکھا ہوں سوز و گداز[۱۲۶]

سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "مناجات" ان کے متصوفانہ خیالات کی بھرپور عکاس ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے التجا کرتے ہیں کہ انھیں عشق اور اس میں سرشاری کی کیفیت نصیب ہو۔ اس مثنوی میں عشق علامت کے طور پر آیا ہے، جس سے مراد وہ زندگی میں جوش و خروش لیتے ہیں، جو ان کو جینے کا حوصلہ دیتا ہے۔ اسی کے ساتھ انھوں نے وحدت الوجود پر بھی اپنے نظریے کو بیان کیا ہے۔ مثنوی" نالۂ ہجر" کے اختتامی اشعار تصوف کے موضوع پر ہیں، جن میں حضور اکرم ﷺ کے وسیلے سے دعا کی گئی ہے کہ شاعر کو مجازی محبت سے دور رکھا جائے اور حقیقی محبت کا علم بردار بنایا جائے۔ مثنوی "نامۂ شوق" میں سراج اورنگ آبادی یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ اللہ کے خاص بندوں (صوفی) کو ہر خاص و عام جانتا ہے۔ حقیقتِ ازلی سے ایک مرتبہ تعلق قائم ہو جائے تو پھر سالک اس کا دامن نہیں چھوڑ سکتا۔ سراج کی مثنویوں میں بے خودی کا عنصر غالب ہے، جو عشق کی بدولت ان کی ذات و شاعری کا حصہ ہے۔ " نامہ شوق" اور " احوالِ فراق" کے اختتامی اشعار اسی حالتِ جذب کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی نے مثنوی کی صنف میں حمدِ باری تعالیٰ بھی لکھی ہے، جس میں انھوں نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت ، اس کی صفات و افعال پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ وحدت الوجودی نظریے اور فنا و بقا کے تصور کو بھی اس میں بیان کرتے ہیں۔ مثنوی " مناجات" میں اللہ تعالیٰ کے دیدار اور وصل کی خواہش کا اظہار کیا گیا ہے۔ سراج نے عشقِ رسول ﷺ کے اظہار کے لیے مثنوی " در نعت حضرت پناہ ﷺ" لکھی ہے۔ جس میں انھوں نے حضور اکرم ﷺ کے مقام و مرتبے اور اپنی عقیدت و محبت کا بیان کیا ہے۔ اس مقالے کا بنیادی موضوع سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں موجود متصوفانہ عناصر کا کشف المحجوب کے عناصرِ تصوف کے مطابق تجزیہ ہے۔ جو ذیل میں کیا گیا ہے۔

ب) سراج اورنگ آبادی کی مثنویوں میں متصوفانہ عناصر بحوالہ کشف المحجوب:

کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے اسلامی تصوف کے بنیادی عناصر کو بیان کیا ہے

، جن کو ملا کر نظری خاکہ تیار کیا گیا ہے۔ جس کے بنیادی نکات علم، فقر، ملامت، صحو و سکر، عشق، فنا و بقا، اور وحدت الوجود ہیں۔ ذیل میں سراج اورنگ آبادی کی مثنویوں کا اسی خاکے کی بنیاد پر تجزیہ کیا گیا ہے۔

ا) علم:

علم اسلامی تصوف کا اہم ترین عنصر ہے۔ حضرت علی بن عثمان نے اس کے مفہوم کو وسعت دے کر اسے علم شریعت و طریقت میں تقسیم کیا ہے۔ علمِ طریقت میں وہ عنصرِ علم کو تین حصوں ذاتِ الہیٰ اور اس کی وحدانیت و تشبیہ کی نفی کا علم، صفاتِ الہیٰ اور اس کے احکام کا علم، افعالِ الہیٰ اور ان کی حکمت کا علم میں منقسم کرتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنویوں میں علمِ طریقت کے اس بنیادی عنصر کے مختلف حوالے ملتے ہیں۔

الف) ذاتِ الہیٰ اور اس کی وحدانیت و تشبیہ کی نفی کا علم:

اسلامی تصوف کی بنیاد عقیدۂ توحید پر ہے۔ توحید پر مکمل ایمان و ایقان اس لیے ضروری ہے کہ یہ سالک کے دل سے دنیا کی تمام تر محبت و خواہش کو نکال دیتا ہے اور اس کے قلب میں کسی دوسری طاقت کا خوف باقی نہیں رہتا۔ عقیدۂ توحید پر یقین رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان باشعور حالت میں اقرار کرے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ واحد ہستی ہے، جو خالق و مالک اور دنیا کا کاروبار چلانے والی ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "حمد باری تعالیٰ" میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی تشبیہ سے نفی کا مکمل اقرار موجود ہے۔ یہ مثنوی سراج کے عقیدۂ توحید پر واضح روشنی ڈالتی ہے۔ وہ اس کا آغاز بھی نفی و اثبات کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے، اس دنیا کی سب سے اہم حقیقت وہی ہے، باقی سب فنا ہونے والا ہے۔ وہ اس کائنات کے تمام تر مظاہر پر تصرف رکھتا ہے، اس کے علاوہ کوئی دوسری ذات ایسی نہیں جو کسی قسم کے اختیار کا دعویٰ کر سکے۔ اسی نے بلندی و پستی، آسمان و زمین کو بنایا ہے اور وہ ہر چیز پر غالب ہے۔

عجب قادرِ پاک کی ذات ہے
کہ سب ہے نفی اور وو اثبات ہے [۱۲۷]

سراج اورنگ آبادی اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے کہ اس کائنات میں اللہ کے سوا کوئی دوسرا الہٰ نہیں

کیوں کہ اگر اس کے علاوہ کوئی اور معبود ہوتا تو یہ نظامِ کائنات اتنی خوب صورتی سے نہیں چل سکتا تھا، اس میں ضرور انتشار برپا رہتا۔ اسی لیے انسانی دل کو صرف خدائے واحد کی محبت سے پُر ہونا چاہیے تاکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات جلوہ گر ہو۔ سراج کے نزدیک اس دنیا میں ایک اللہ تعالیٰ کی ہی ذات موجود ہے اور اسے ہی بقا حاصل ہے، باقی سب کچھ فنا ہو جانے والا ہے۔ اس کی ذات کا دوام یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس دنیا اور دوسری دنیا میں اس کا کوئی مماثل نہیں۔

اگر چہ دوجا نہیں کوئی اس کے باج
نہیں غیر کوں یہاں محل اے سراج [۱۲۸]

ب) صفاتِ الٰہیٰ اور اس کے احکام کا علم:

علمِ طریقت میں نظریہ توحید کو مختلف حوالوں کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ عقیدہ توحید میں صرف اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر یقین اور زبانی اقرار ہی کافی نہیں بلکہ اس کی صفات پر بھی مکمل ایقان رکھنا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی اس کائنات کا خالق و مالک اور انسانوں کی تمام تر حاجات کو پورا کرنے والا ہے۔ وہی غیب کا علم رکھتا ہے اور ہر طرح کے نقص و عیب سے پاک ہے۔ آیت الکرسی اللہ تعالیٰ کی شان و فضیلت کو بیان کرتی ہے اس کا ترجمہ یہاں شامل کیا گیا ہے۔ "اللہ وہ زندہ جاوید ہستی ہے، جو تمام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں، نہ وہ سوتا ہے اور نہ اسے اونگھ لگتی ہے۔ زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے اسی کا ہے۔ کون ہے جو اس کی جناب میں اس کی اجازت کے بغیر سفارش کر سکے۔ جو کچھ بندوں کے سامنے ہے اسے بھی وہ جانتا ہے اور جو کچھ ان کے اوجھل ہے، اس سے بھی وہ واقف ہے اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفت ادراک میں نہیں آسکتی، الا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے۔ اس کی حکومت آسمانوں اور زمین پر چھائی ہوئی ہے اور ان کی نگہبانی اس کے لیے کوئی تھکا دینے والا کام نہیں۔ بس وہی ایک بزرگ و برتر ذات ہے"۔ [۱۲۹]

سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "حمد باری تعالیٰ" آیت الکرسی میں بیان کردہ اللہ رب العزت کی شان کی تفسیر اور ان کے عقائد کی ترجمان ہے۔ سراج نے اس مثنوی میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ واحد بزرگ و برتر ہستی ہے' اس کی ذات تک کسی خردمند (عقل مند) کو رسائی حاصل نہیں۔ اس تک پہنچنے کے

لیے عشق کے جذبے میں غرق ہونا ضروری ہے۔ وہی علیم (علم رکھنے والا) و بصیر (دیکھنے والا) ہے اور تقدیر کے تمام تر فیصلے اسی کے ہاتھ میں ہیں۔ وہ محض "کن فیہ کون" فرماتا ہے اور کام ہو جاتا ہے۔ وہ ہر طرح کے عیب سے پاک ہے اور دونوں جہانوں سے بے نیاز ہے، تمام تر بزرگی اسی کے لیے ہے۔

خداوند بے عیب ہے کار ساز نیا ہر دو عالم سیں ہے بے نیاز
دو جگ کا وو پیدا کرنہار ہے اسی کو بزرگی سزاوار ہے [۱۳۰]

ج) افعالِ الٰہی اور ان کی حکمت کا علم:

سراج اورنگ آبادی افعالِ الٰہی اور اس کی حکمت سے بخوبی آگاہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی خوشی اور غم دینے والی ہے۔ اس کے اختیار میں ہے کہ وہ غم کے بادل کو چھٹ دے اور مسرت کے لمحات کو دوام بخشے۔ صوفیا کرام کے نزدیک دکھ انسانی دل کو اللہ تعالیٰ کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ یہ اسے نرم کرتا ہے اور اس کے دل میں ہمدردی اور انسیت کے جذبات پیدا کرتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی مثنوی "بوستانِ خیال" میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے التجا کرتے ہوئے خوشیوں اور راحت کے طلب گار ہوتے ہیں۔ سراج نے اپنی مثنوی کے کئی مقامات پر اللہ تعالیٰ کو "الٰہی" کہہ کر مخاطب کیا ہے۔ اس لفظ میں التجائیہ کیفیت پائی جاتی ہے۔ جب انسانی دل دکھ و کرب میں مبتلا ہوتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کو پکارتے ہوئے الٰہی کہتے ہیں، جس میں تڑپ اور جذبے کی شدت دکھائی دیتی ہے۔ سراج بھی اللہ تعالیٰ سے اپنے دکھوں کا تذکرہ کرتے ہوئے دعائیہ انداز میں درخواست کرتے ہیں کہ انھیں خوشی کا خزانہ عطا کیا جائے۔ وہ خوشی کی طلب صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہی سے رکھتے ہیں اور اسے کہتے ہیں کہ میری یہی آرزو ہے کہ خوشی میرے دل میں گھر کرے اور غم یہاں سے نکل جائے کیوں کہ اس غم نے مجھے جاں بلب کر دیا ہے۔ سراج کے سینے میں موجود یہی غم ان کی شاعری کو زندگی اور حرارت بخشتا ہے۔ سراج کی ان کیفیات کو ایک سالک کی دلی آرزو کے طور پر بھی لیا جا سکتا ہے، وہ بھی جب راہِ سلوک پر چلتا ہے تو اس کا دل ہر لمحہ ان جانے دکھ اور کرب میں مبتلا ہوتا ہے۔ جب تک اسے قربِ الٰہی نصیب نہیں ہو جاتا، اس کا دل حقیقی مسرت سے دور رہتا ہے۔ وہ ہر پل اللہ تعالیٰ کے قرب کی خواہش دل میں جگائے رکھتا ہے۔ اسی لیے سراج نے یہ نقطہ پیش کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہی خوشی کا در ان پر کھل سکتا ہے اور یہ صرف اس کی مہربانی کے باعث ممکن ہے۔

خوشی آوے تو فتح ہے یا نصیب
کہ نصر من اللہ فتح قریب
ولیکن مرے بخت ایسے کہاں
مگر حضرتِ حق ہووے مہر باں[۱۳۱]

اسلامی تصوف سالکین کو اللہ کی رضا میں راضی رہنے کا درس دیتا ہے، جہاں اس کا اپنا کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ اس کو تسلیم کا رویہ اپنانا ہوتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کے دل سے قائل تھے۔ وہ اسے مختارِ کل اور ہر شے پر حاکم تصور کرتے تھے۔ وہ مکمل توحید پرست تھے اور اپنے ہر عمل کے لیے اسی کی ذات کی جانب رجوع کرتے تھے۔ سراج کی شاعری ان کے موحد اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر مکمل توکل کی عکاس ہے۔ وہ دنیاوی محبت سے نجات کی خواہش کا اظہار بھی اسی کی ذات سے کرتے ہیں۔ سراج کی شاعری میں تسلیم خو کی صفت دکھائی دیتی ہے، وہ ہر معاملے میں اللہ تعالیٰ کی جانب جھکتے دکھائی دیتے ہیں۔ سراج مجازی محبت کو خود دل سے نکال باہر کرنے کے بجائے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کرتے ہیں کہ انھیں مجازی محبت سے نجات دلوائی جائے اور حقیقی محبت کا جام پلایا جائے ،جس میں کوئی دکھ اور غم نہیں ہوتا بلکہ یہ انسان کو مطمئن اور پر سکون کر دیتی ہے۔

خدایا مری عرض کو مان لے
کسی دشمنِ جاں کو یہ دکھ نہ دے[۱۳۲]

سراج اورنگ آبادی اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف رجوع کرنے والا ہی بلند بخت ہوتا ہے کیوں کہ وہی ہستی ہے، جو کُل خزانوں کی مالک ہے۔ عزت بھی اسی کے ہاتھ ہے اور ذلت بھی۔ اسی لیے وہ یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ اگر میں رب تعالیٰ کی جانب رجوع کروں تو میری قسمت کا ستارہ بھی چمک اٹھے اور میں بھی روشن کواکب کی مانند طلوع ہوں۔

خدا کی طرف کو کروں میں رجوع
تو ہوئے کوکبِ سعد میرا طلوع[۱۳۳]

صوفی کا دل غیر سے پاک ہوتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور ہر معاملے میں اسی سے دعا کے ذریعے تعلق استوار کرتا ہے۔ دعا مومن کا ہتھیار ہے، یہ دکھی دلوں کا تریاق ہے اور ان پر مرہم

رکھنے کی وجہ بھی۔ سراج اورنگ آبادی "بوستانِ خیال" میں ایک مقام پر کہتے ہیں کہ دلی تکلیفوں کا اظہار کرنے کے لیے ہاتھ دعا کو اٹھانے چاہیے تاکہ اس سے غم دور ہوں۔ سراج نے اللہ تعالیٰ کو مثنوی کے بعض مقامات پر "حق" کہہ کر بھی مخاطب کیا ہے۔ ان کے نزدیک اب کسی غیر سے بات نہیں کرنی چاہیے بلکہ جو بھی معاملہ ہو، اس کی التجا صرف اللہ تعالیٰ کی ذات سے کرنی چاہیے کیوں کہ وہی ہر مشکل کو آسان کرنے والا ہے۔

کسی سے نہ اب غیر حق بات کر

نپٹ التجا سے مناجات کر[۳۴]

بوستانِ خیال کا اختتامی حصہ بالخصوص افعالِ الہیٰ پر سراج اورنگ آبادی کے خیالات کا عکاس ہے۔ وہ "مناجات حضرتِ ذوالجلال وختمِ بوستانِ خیال" کی ابتدا وہ 'الہیٰ بتوں سے مرا دل پھرا' سے کرتے ہیں۔ سراج کی یہ مثنوی ایک ایسے درویش کی روداد سناتی ہے جو بار بار پلٹ کر اللہ تعالیٰ کے حضور یہ التجا کرتا ہے کہ اس کے دل کو غیر کی محبت سے پاک کیا جائے اور اس کے دل سے خوب صورت حسیناؤں کی محبت و رغبت نکال دی جائے اور اسے خالصتاً اپنی اور حضور ﷺ کی محبت و عقیدت عطا کی جائے۔

سراج اورنگ آبادی نے "مناجات" کے عنوان سے مثنوی لکھی ہے۔ جس میں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو "الہیٰ" کے نام سے پکارتے اور التجا کرتے ہیں۔ ان کے یہاں ہر معاملے میں اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا رویہ پایا جاتا ہے۔ سراج اپنی دلی کیفیات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ انھیں عشق کی دولت نصیب کرے تا کہ ان کا دل پاک ہو سکے اور وہ اس کے نشے میں ڈوب کر مدہوش ہو سکیں۔ ایک عاشق کا دل معشوق کے علاوہ کسی دوسرے سے قرار نہیں پاتا۔ اس کا دل کثرت سے پاک ہو کر وحدت کے آئینے میں ڈھل جاتا ہے۔ سراج کے یہاں کثرت سے دوری اور وحدت سے قربت کا اندازِ رویہ دکھائی دیتا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر مکمل یقین رکھتے تھے اور اس کے افعال سے بھی بخوبی واقف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کا تصرف پوری کائنات پر ہے اور وہ جو چاہے اپنے بندے کو عطا کر سکتا ہے۔ اسی لیے وہ اس کی ذات سے تمام تر امیدیں وابستہ رکھے ہوئے نظر آتے ہیں۔ سراج رب تعالیٰ سے بلند فکر اور صاف دل کی تمنا کا اظہار کرتے ہیں اور یہ دعا بھی کرتے ہیں کہ ان کے اشعار دل نشین اور عالم میں مشہور ہوں، ان کی ہر غزل مقبول اور دلوں کا وظیفہ ہو۔ ان کا دیوان نہ صرف مشہور ہو بلکہ ہر صاحبِ نظر کو منظور ہو۔

الہیٰ مجھ سخن میں دے لطافت
گل معنی میں دے رنگ نزاکت
الہیٰ حمد تیری کا ہے مذکور
مری ہر بیت کر عالم میں مشہور[۱۳۵]

سراج اورنگ آبادی جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مختارِ کُل ہے، وہ جو چاہے کرنے پر قادر ہے ۔ وہ انسانوں کو آزماتا ہے اور مشکل گھڑی میں ان کے دلوں کو سکون و قرار کی دولت بھی عطا کرتا ہے۔ خود اللہ پاک کا ارشاد ہے " بے شک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے"۔(سورۃ الم نشرح، آیت ۶) سراج نے اپنی مثنویات کے کئی مقامات پر اللہ تعالیٰ کو'حق کہ کر پکارا ہے۔ جو ان کے اس نظریہ کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ وہ صرف اللہ کی ہی ذات کو حق و سچ سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک جو انسان کانٹوں سے زخم کھاتا ہے اور تکلیف برداشت کرتا ہے اس کو راحت بھی ضرور میسر آتی ہے کیوں کہ یہ ربِ کائنات کا وعدہ ہے۔

پھول پاے گا جس نے خار سہا
کہ 'مع العسر یسرٗ حق نے کہا
حق ترے یار کو ملا دے گا
اس کے دیدار کو دکھلا دے گا[۱۳۶]

علمِ شریعت:

کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے علمِ شریعت کے تین ارکان بیان کیے ہیں۔ جن میں کتابِ الہیٰ، سنتِ نبوی ﷺ اور اجماعِ امت شامل ہیں۔ انھی پر علمِ شریعت کی عمارت قائم ہے اور ان تینوں پر ایمان رکھنا لازم ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں علمِ شریعت کا اہم عنصر سنتِ نبوی ﷺ عشقِ رسول ﷺ کی صورت میں موجود ہے۔ انھوں نے نبی پاک ﷺ کی ذات کے ساتھ اپنی محبت و عقیدت کو شعری پیرائے میں بیان کیا ہے۔ ان کے ایسے اشعار جو اس موضوع کو پیش کرتے ہیں ان کا تجزیہ ذیل میں کیا گیا ہے۔

الف) عشقِ رسول ﷺ:

سراج اورنگ آبادی کی زندگی اور شاعری میں عشقِ رسول ﷺ کا عنصر بدرجہ اتم موجود ہے۔ سراج راہِ تصوف کے مسافر تھے اور اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے کہ حضورؐ کی محبت اور عقیدت کے بغیر دین و ایمان نامکمل ہے اور ان کی نظرِ عنایت کے بناء یہ کٹھن سفر کٹ نہیں سکتا۔ انھوں نے "در نعتِ حضرت رسالت پناہ ﷺ" کے عنوان سے ایک مثنوی لکھی ہے۔ جس میں وہ حضور اکرم ﷺ کی مدح بیان کرنے کے ساتھ ان کے فضائل و مراتب کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ آپؐ اس کائنات میں اللہ تعالیٰ کے آخری رسول ہیں، جن پہ نبوت کا سلسلہ ختم ہوا اور ان کے بعد کوئی دوسرا نبی انسانوں تک اللہ تعالیٰ کا پیغام لے کر نہیں آئے گا۔ سراج اورنگ آبادی حضور اکرم ﷺ کے مقام و مرتبے سے بخوبی آگاہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ نبی پاک ﷺ دنیا و آخرت کے سردار ہیں۔ روزِ حشر جب کسی کو گفتگو کی تاب نہ ہوگی، تب آپؐ ہی اللہ تعالیٰ کے حضور اپنی امت کی شفاعت فرمائیں گے۔

حضور اکرم ﷺ شریعت کے تمام تر آداب اور احکامات سے کماحقہ شناسا تھے۔ انھوں نے انسانیت تک اللہ تعالیٰ کا پیغام مکمل طور پر پہنچا دیا۔ آپؐ جن و انس بلکہ تمام کائنات میں مقبول و معروف ہیں کیوں کہ یہ کائنات تخلیق ہی صرف آپؐ کے لیے کی گئی ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اپنی اس مثنوی میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کا ملکِ عرفان کا شہنشاہ بنایا، آپؐ محرمِ راز اور محبوبِ دوعالم ہیں۔ جن پہ قرآن کریم نازل کیا گیا، جو رہتی دنیا تک ایسا معجزہ ہے، جس کا کوئی جواب ممکن نہیں۔ کفارِ مکہ نے اس کا جواب لکھنے کی سعی کی مگر وہ اس کے مقابلے میں ایک آیت تک نہ لا سکے۔ سراج کہتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کی مدح کس طرح بیان کی جائے کہ جن کی تعریف میں خود قرآن رطب اللسان ہے۔ آپؐ جیسا کوئی تھا، نہ ہے اور نہ ہی ہو گا۔ اس حوالے سے وہ لکھتے ہیں۔

عجب ذاتِ احمد بلا میم ہے
کہ قرآن میں جس کی تعظیم ہے[۱۳۷]

سراج اورنگ آبادی اسی مثنوی میں حضور اقدس ﷺ کے فضائل و مناقب بیان کرتے ہوئے، خود کلامی کی کیفیت میں کہتے ہیں کہ اے سراج اب تم زیادہ گفتگو نہ کرو کیوں کہ یہ ادب کا مقام ہے اور اس مقام سے آگے نکلنا قابلِ تعزیر ہے۔

سراج اورنگ آبادی کی مشہور مثنوی "بوستانِ خیال" میں عشق رسول ﷺ کی کڑی دکھائی دیتی ہے۔ یہ وہ سیڑھی ہے، جس تک پہنچے بغیر سالک منزل تک نہیں پہنچ پاتا۔ ایک مسلمان کے لیے حضور اکرم ﷺ کی محبت ہی وہ آسرا ہے جو اسے ناامید نہیں ہونے دیتا کیوں کہ اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ حضور ﷺ اسے سن رہے ہیں اور یقیناً اس کے دکھوں کا مداوا بھی کریں گے۔ سراج کی مثنوی "بوستانِ خیال" میں یہ عنصر بدرجہ اتم موجود ہے۔ وہ نبی پاک ﷺ کو مخاطب کر کے یہ کہتے ہیں آپؐ میرے دل کے غم کو سمجھیں اور میرے اجڑے باغ کو پھر سے امید کی کوئی کرن بخشیں۔ میرا دل پریشانی میں مبتلا ہے اور بے چینی و بے قراری نے مجھے اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے، مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے قیامت کا صور پھونکا جانے والا ہے۔ سراج نے ان کیفیات کو کچھ یوں مجسم کیا ہے۔

مرے دل کے ہر زخم پر یا رسول
نمک کی رکابی ہے نرگس کا پھول[۱۳۸]

سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں یہ پہلو بارہا دیکھنے کو ملتا ہے کہ وہ جہاں حضور اکرم ﷺ اور ان کے ساتھ اپنے تعلق کا ذکر کرتے ہیں، وہاں وہ روزِ آخرت آپؐ کی شفاعت کا حوالہ ضرور دیتے ہیں۔ ان کا یہ پختہ عقیدہ تھا کہ آخرت میں جب کوئی نفس کسی کے کچھ کام نہ آسکے گا، تب حضورؐ کی ذاتِ پاک ہی وہ ہستی ہیں جو اپنی امت کو تباہی میں مبتلا ہونے سے بچا لے گی اور ان کی شفاعت فرمائے گی۔ اسی لیے سراج کہتے ہیں کہ جس طرح سب کو حضور اکرم ﷺ کی شفاعت کی آس ہے اسی طرح وہ بھی اس کے امیدوار ہیں۔

کہ ہے سب کو جن کی شفاعت کی آس
مجھے بھی نہ رکھ اس طرح سے اوداس[۱۳۹]

۲) صحو و سکر:

اسلامی تصوف میں صحو و سکر دو اہم رویوں کے طور پر موجود ہیں۔ صحو حضرت جنید بغدادیؒ کا مسلک ہے جس میں سالک حقیقت کا ادراک کرنے کے بعد ہوش مندی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اس مسلک میں خاموشی کو فضیلت حاصل ہے، جب کہ سکر میں بے خودی کی کیفیت سالک پر قابو پالیتی ہے اور وہ اپنی ذات سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ سراج کی مثنویوں میں صحو و سکر دونوں رویے دکھائی دیتے ہیں مگر ان میں سکر کو فوقیت حاصل ہے۔ ان کی

مثنوی "بوستانِ خیال" میں کئی ایسے اشعار ملتے ہیں جو بے خودی کے مضمون کو پیش کرتے ہیں۔ سراج عشق کے راستے کے مسافر تھے، اسی وجہ سے وہ بے خودی کی کیفیت میں مبتلا رہتے تھے۔ ان کے نزدیک بے خودی عشق کا نشان ہے۔

مری عقل تو کام کرتی ہے یاں
کہ یہ بیخودی عشق کا ہے نشاں[140]

سراج اورنگ آبادی بے خودی کی کیفیت میں صبر و خاموشی کے قائل نظر نہیں آتے۔ وہ اپنے عشق کے تجربے کو بیان کر دینا چاہتے ہیں۔ ان کے یہاں اس حالت کا علاج صبر و قرار سے ممکن نہیں۔ عشق کی بے خودی نے انھیں وہی دن یاد کروا دیے ہیں۔ جب وہ بے حجابانہ انداز میں اپنے احساسات و جذبات کا اظہار کر ڈالتے تھے۔ ان کے نزدیک خاموش رہنا، اس بے قراری کا علاج نہیں۔ سراج کے سینے میں عشق کا جوش و خروش دکھائی دیتا ہے۔ وہ اس جوش کو خاموشی کے پردے میں لپیٹنے کے حامی نہیں تھے۔ وہ اپنی حالت کو جتنا چھپانے کی کوشش کرتے تھے وہ اتنی ہی ابھرتی تھی۔ اس کا اظہار انھوں نے کچھ یوں کیا ہے۔

ولیکن جہاں عشق کا جوش ہوئے
کہاں لگ خموشی کا سر پوش ہوئے
مرے سے بھی وو جوش باہر ہوا
چھپا تھا سو آخر کو ظاہر ہوا[141]

سراج اورنگ آبادی کی سب سے اہم مثنوی "بوستانِ خیال" ہے۔ اس مثنوی میں انھوں نے کئی ایسے اشعار لکھے ہیں جو مسلکِ سکر سے قریب ہیں۔ ان میں وہ بے خودی کی کیفیت میں رہنا اور اس کا اظہار کرنا چاہتے ہیں اور خاموشی سے اپنا رشتہ استوار کر کے اپنے تجربات کو چھپانا نہیں چاہتے لیکن اپنی مثنوی کے اختتامی اشعار میں وہ اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ اگر میں خاموشی کا رویہ اختیار کروں اور اس پر قائم رہوں تو یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ میں اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع کروں، اسی کی مدد و نصرت سے میرے بخت کے ستارے روشن ہو جائیں اور میں اس رنج و محنت سے چھوٹ جاؤں۔ بے خودی کی کیفیت اسی وجہ سے طاری ہوتی ہے کہ جب انسان عشق کی گہرائیوں میں مبتلا ہو کر فنا کی منازل طے کر رہا ہوتا ہے۔ سالک جب تک فنا سے بقا کی جانب نہیں مڑتا، اس وقت تک وہ اس

حالتِ جذب سے باہر نہیں نکل سکتا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کی نظر عنایت سے ہی ممکن ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اس کا اظہار کچھ اس شعری انداز میں کیا ہے۔

خموشی کروں میں اگر اختیار
اسی بات پر میں رہوں استوار
خدا کی طرف کو کروں میں رجوع
تو ہوئے کوکبِ سعد میرا طلوع
کہ چھوٹوں میں اس رنج و محنت ستی
بتِ بے وفا کی محبت ستی[۱۴۲]

سراج اورنگ آبادی خود اختیاری طور پر بھی مستی اور کیف کی حالت میں رہنا چاہتے تھے۔ وہ بے خودی کے مقام سے آگے نکلنے کی خواہش کا پُر جوش اظہار کرنے کے بعد ایسی مے کے طلب گار ہیں، جو دن رات انھیں عشق کے نشے میں مدہوش رکھے۔ وہ اپنی مثنوی "مناجات" میں اس ذہنی و قلبی کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

الٰہیٰ عشق کی مے کا پلا جام
مجھے بے ہوش رکھ ہر صبح و شام[۱۴۳]

مثنوی "نامۂ شوق" اور "احوالِ فراق" میں بھی عالمِ بے اختیاری کا مضمون دکھائی دیتا ہے۔ عالمِ مستی میں انسان کو اس امر کا احساس نہیں رہتا کہ وہ کیا کر رہا ہے؟ اور اس کے افعال کا دوسروں پر کیا اثر ہو رہا ہے؟ یا وہ اس کے اعمال کو کس نظر سے پرکھ رہے ہیں؟ سالک ان تمام سوالات سے مبرا ہو جاتا ہے۔ ایسی کیفیت میں سالک عموماً ترکِ ادب کا متحمل بھی ہو جاتا ہے اور اس کے ہوش و حواس بھی کام نہیں کرتے، وہ عالمِ دیوانگی میں در در کی خاک چھانتا ہے اور بے خودی کی حالت میں اپنی ذات سے مکمل بے گانہ ہو کر عشق کے اسرار بھی ظاہر کر دیتا ہے جب کہ راہِ تصوف میں رموزِ عشق کی پردہ داری درکار ہوتی ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی سوانح سے ان کی مستی و بے گانگی کی کیفیت کا علم ہوتا ہے اور اس کا اظہار ان کی شاعری میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ مثنوی "نامۂ شوق اور احوالِ فراق" میں اسی موضوع پر اشعار موجود ہیں۔ جن میں عالمِ بے اختیاری کے ذکر کے ساتھ ساتھ اس کیفیت میں ترکِ ادب کا

اظہار بھی ہے۔ جب سالک اپنی ذات سے بے گانہ ہو جاتا ہے تو وہ تمام تر ادب اور دنیاوی اطوار کو بھی ملحوظِ خاطر نہیں رکھتا مثلاً "نامۂ شوق" میں وہ لکھتے ہیں:

عالم بے اختیاری ہے مجھے
اس سبب یہ آہ وزاری ہے مجھے
شوق میں مجھ سیں ہوا ترکِ ادب
ورنہ عقل و ہوش ہیں بے جا ہی سب[۱۴۴]

سراج اورنگ آبادی کی مثنویوں میں انھوں نے مسلکِ سکر کے ساتھ اپنے تعلق کا اظہار کیا ہے۔ وہ اپنی بے خودی اور بے ہوشی کی کیفیت کو حق بجانب تصور کرتے ہیں۔ وہ عشق کے راستے میں ہونے والے تجربات کا اظہار بھی کر دینا چاہتے ہیں مگر ان مثنویوں میں کئی مقامات پر سراج نے مسلکِ صحو پر بھی گفتگو کی ہے۔ ان کی مثنویوں کے عمیق مطالعے سے قاری کو یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں مسالک کے ملاپ کے قائل تھے۔ کئی مقامات پر وہ اپنی ذات کو مخاطب کر کے خاموش رہنے کا درس دیتے ہیں۔ خاموشی کا تعلق مسلکِ صحو سے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک خاموشی گویائی سے بہتر ہے، اس میں سالک خالقِ کائنات کے جلووں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ چوں کہ سکر میں انسان عقل و حواس سے غافل ہو جاتا ہے اسی لیے وہ بولتا ہے جب کہ صحو میں سالک ہوش مندی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور خاموش ہو جاتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کے یہاں بعض مقامات پر جنیدی وطیہ فوری مسلک کا ملاپ دکھائی دیتا ہے وہ کسی ایک مسلک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دیتے بلکہ ان دونوں کے ملاپ کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً انھوں نے اپنی مثنوی "سوز و گداز" کے مقطع میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ خاموشی کی اہمیت مسلّم ہے، جب سالک حالتِ سکر میں ہوتا ہے تو وہ مستی کے عالم میں خاموشی کے سمندر میں مست پڑا رہتا ہے۔

خوب ہے اے سراجؔ خاموشی
مست رہ پی کہ جامِ بے ہوشی[۱۴۵]

سراج اورنگ آبادی کے یہاں جنیدی وطیہ فوری مسلک کا ملاپ اس وقت بھی نظر آتا ہے جب وہ مدہوشی میں ہونے کے باوجود اپنے آپ کو خاموش رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ جنیدی مسلک میں سالک کی امان خاموشی میں ہی ہے کیوں کہ وہ قربِ الٰہی میں اس منصب پر فائز ہو جاتا ہے جہاں اسے کائنات کے بہت سے پوشیدہ رازوں کا علم ہو

جاتا ہے اور وہ بھی رب تعالیٰ کا محرمِ راز بن جاتا ہے۔ جس کے بعد اس کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان رازوں کا پردہ رکھے اور ان کو ظاہر نہ کرے کیوں کہ اگر وہ ادب کے اس محل میں گفتگو کا مجاز ہو گیا اور اس نے ان اسرار کو کھول دیا تو یہ دنیا اسے قابلِ تعزیر قرار دے کر منصور حلاج کی طرح سولی پہ چڑھا دے گی۔ اسی لیے سراج خود کلامی کرتے ہوئے اپنے آپ کو گفتگو سے روکتے ہیں، یہاں یہ پہلو قابلِ غور ہے کہ سراج جو ابتدائی مثنویوں میں عالمِ جذب میں راز ظاہر کرنے کی بات کرتے ہیں وہ آخری مثنویوں میں اس قدر محتاط ہو گئے ہیں کہ بارہا خود کو یہ احساس دلاتے ہیں کہ یہ ادب کا مقام ہے یہاں لب کشائی جائز نہیں۔ یہ نکتہ سراج کے سفر تصوف کے مسلسل ارتقاء کو پیش کرتا ہے اور اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ سراج تصوف کے اس مقام تک پہنچ گئے تھے جہاں حقیقتِ ازلی سے سالک کی شناسائی ہو جاتی ہے۔

سراج اب نہ کر گفتگو کا بیاں
بغیر از خموشی نہیں یہاں اماں[۱۴۶]

۳) عشق:

عشق اس کائنات کی روح ہے۔ جس طرح جسم سے روح کے پرواز کر جانے کے بعد اس کی کوئی وقعت نہیں رہتی، اسی طرح اگر حیات و کائنات سے عشق کا وجود مفقود ہو جائے تو اس کی کوئی قدر و قیمت باقی نہ رہے۔ دنیا کے ہر باشعور انسان نے جذبۂ عشق کی اہمیت پر غور و خوض کیا ہے اور اسے محورِ کائنات قرار دیا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا بنیادی نکتہ "عشق" ہے۔ وہ عشقِ مجازی سے حقیقی تک کا سفر طے کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی مثنویات میں عنصرِ عشق پر مخصوص نظریات ملتے ہیں۔ سراج کی سب سے اہم مثنوی "بوستانِ خیال" ہے، جس میں انھوں نے مجاز کے پردے میں حقیقت کو بیان کیا ہے۔ یہ ایک ایسے درویش کی داستان ہے، جو دنیاوی محبت سے خالقِ حقیقی کی محبت کا راستہ اختیار کرتا ہے۔ وہ مثنوی کے آغاز میں اپنا حالِ دل بیان کرتے ہوئے رب تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں کہ ان کی عرض کو قبولیت کا شرف بخشا جائے اور انھیں عشقِ مجازی سے خلاصی دلوائی جائے کیوں کہ اس کے ابتدائی دور میں تو دل لگی پائی جاتی ہے، سرور و کیف کا احساس عاشق کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے مگر گزرتے وقت کے ساتھ دل ایسے عذاب میں مبتلا ہو جاتا ہے، جس سے چھٹکارا ممکن نہیں۔ اسی لیے وہ دعا کرتے ہیں کہ انھیں ایسی محبت سے نجات حاصل ہو۔

کسی شوخ قاتل کے پالے نہ ڈال
کہ جس کی محبت میں ہو جی کا کال[۱۴۷]

سراج اورنگ آبادی کی اس مثنوی کے مطالعے سے ان کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ روحانی سفر کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔ وہ محبت کو ایسا جذبہ قرار دیتے ہیں جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے اور اس کے بغیر اس کی قربت کا حصول ناممکن ہے۔ حضرت شبلیؒ کا اس حوالے سے فرمان ہے کہ محبت کو اس لیے محبت کہتے ہیں کہ یہ دل سے محبوب کے علاوہ سب کچھ مٹا دیتی ہے۔[۱۴۸] سراج نے محبت کے اسی روپ کو شاعری میں پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک محبت ہی وہ جذبہ ہے، جس کے ذریعے انسانی دل تمام تر کدورتوں سے پاک ہو جاتا ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کے جلوے صاف دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے بغیر رب تعالیٰ سے شناسائی ممکن نہیں۔

محبت سے ہوتا ہے حاصل خدا
پہ زنہار ملتا نہیں آشنا[۱۴۹]

سراج اورنگ آبادی محض محبت تک ہی اپنا سفر مکمل کر دینے کے قائل نہیں تھے بلکہ وہ اس سے آگے عشق کے راستے کے مسافر تھے۔ عشق محبت سے اوپر کا درجہ ہے، جب انسانی دل میں کوئی دنیاوی محبت باقی نہیں رہتی، تب اس کا دل عشقِ الٰہی کا محور و مرکز بن جاتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی عشق کے حوالے سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں جذبۂ عشق نے ان کے دل سے تمام تر جذبات و احساسات کو مٹا دیا ہے، ان کا دل مکمل طور پر پاک ہو چکا ہے اور اب اس میں ماسوا عشق اور محبوبِ حقیقی کے کوئی دوسری ذات و خواہش باقی نہیں رہی۔

کیا جذبۂ عشق نے محو اسے
ہوا ماسوا عشق سب محو اسے[۱۵۰]

عشق عاشق کو بے چینی و بے قراری میں مبتلا رکھتا ہے۔ اس کا دل سوائے محبوب کے کسی دوسرے سے راحت نہیں پاتا۔ وہ ہر لمحہ اپنے محبوب کی فرقت میں گھلتا رہتا ہے اور اسے صبر و قرار میسر نہیں آتا۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنوی میں عشق کا یہ مرحلہ دکھائی دیتا ہے۔ جب وہ بے قرار ہو کر اپنی کیفیات کا اظہار کرتے ہیں اور ان کا مخاطب یہ سن کر حیران رہ جاتا ہے کہ وہ اس زہر میں مبتلا ہونے کے باوجود کس طرح زندہ ہیں۔ درحقیقت عشق جہاں عاشق کو تکلیف میں مبتلا کرتا ہے، وہاں اسے جینے کا حوصلہ بھی دیتا ہے۔

صوفیا کرام کے نزدیک یہ ساری دنیا حسنِ کامل کا مظہر ہے اور اس حسنِ کامل کے نور کا عرفان حاصل کرنا انسان کا اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ اس تک پہنچنے کا ذریعہ باطنی کشف و وجدان ہے اور یہ باطنی کشف و وجدان ہی دراصل عشق ہے۔ یعنی عشق کے بغیر حسنِ کامل کے اسرار و عرفان کا ادراک ناممکن ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے بھی اس تصور کو شعری انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ اپنی مثنوی "بوستانِ خیال" میں یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ عقل راہِ عشق کے احوال سے ناواقف ہے۔ یہ نہیں جان سکتی کہ اس دنیا کی بنیاد عشق پر ہے۔ یہ عشق کی بے خودی اور اس کے نشانات کو نہیں جان سکتی۔ عشق و حسن ہی اس دنیا کی اصل حقیقت ہیں، یہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ حسن ہے، اسی کے حسن کے جلوے ہر جانب بکھرے پڑے ہیں۔ سراج نے اس مثنوی میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ عشق ایمان کی روح اور عقیدے کی جان ہے۔ اس کے بغیر حسنِ کامل کی تجلی کا عرفان ممکن نہیں۔ عشق ہی کی نگاہ سے جلوہ الٰہی کی دید حاصل ہوتی ہے۔ عشق کی آگ کے بغیر روشنی کا تصور بے کار ہے۔ جہاں حسن کی شمع روشن ہوتی ہے، وہیں اس کے نور پر عشق پروانہ کی طرح قربان ہوتا ہے۔

جہاں حسن کی شمع ہے نور بار
وہاں عشق قرباں ہے پروانہ وار[۱۵۱]

سراج اورنگ آبادی اپنے جذبۂ عشق کے تصور کو مزید وضاحت سے بیان کرتے ہوئے یہ نکتہ پیش کرتے ہیں کہ جہاں عشق کا جوش ہو، وہاں خاموشی ممکن نہیں۔ عشق اپنے ساتھ اظہار کی قوت لاتا ہے۔ یہ چاہتا ہے کہ اپنا آپ ظاہر کرے اور دنیا والوں کو باور کروائے کہ عشق جس پر اس کائنات کی بنیاد ہے، اصل حقیقت ہے اور باقی تمام حقائق اس کے سامنے ادنیٰ حیثیت رکھتے ہیں۔ سراج کا جذبۂ عشق مسلکِ سکر کا قائل ہے، جہاں سالک حسنِ حقیقی کا مشاہدہ کرنے کے بعد مستی و بے خودی کی کیفیت میں ڈوب جاتا ہے، اسی طرح سراج بھی عشق کی مدہوشی میں مبتلا ہو کر خاموشی کو ترک کر کے اظہار کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔

ولیکن جہاں عشق کا جوش ہوئے
کہاں لگ خموش کا سر پوش ہوئے[۱۵۲]

محبت کا راستہ کوئی پھولوں بھرا نہیں، جہاں عاشق کا استقبال پھولوں کے ہار سے ہو بلکہ یہ تو وہ کٹھن راستہ ہے، جو اسے اپنے نفس سے لڑنا اور اس کی مخالف سمت چلنا سکھاتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی اس بات سے بخوبی آگاہ

تھے۔ انھوں نے مثنوی "بوستانِ خیال" میں تصورِ عشق کے مختلف پہلوؤں پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ ایک مقام پر اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ محبت کا راستہ سخت دشوار ہے، یہاں منزل تک رسائی اتنی آسان نہیں۔ یہ ایسا کٹھن سفر ہے، جس کی راہ پر جو نظر بھی پڑتی ہے، کانپ اٹھتی ہے۔

محبت کی منزل کی ہے سخت راہ
کہ وہاں دیکھ کر کانپتی ہے نگاہ[۱۵۳]

عاشق کو اپنے محبوب کے علاوہ کسی دوسری رفاقت میں دلی سکون محسوس نہیں ہوتا۔ وہ ہر لمحہ اپنے محبوب کے تصور میں کھویا رہتا ہے اور اس کی قربت کا خواہاں رہتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی نے اس نکتے کو شعری انداز میں ڈھال کر بوستانِ خیال کے درمیانے حصے میں پیش کیا ہے۔ سراج کا خیال ہے کہ جس طرح عاشق اپنے محبوب کے علاوہ کسی اور کے ساتھ سے راحت نہیں پاسکتا، اسی طرح صوفی بھی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور سے چین نہیں پاتا۔ اس کی مثال وہ لیلیٰ مجنوں، شیریں فرہاد، ہیر رانجھا، عذرا وامق، مہیار چندر بدن کے قصوں سے دیتے ہیں۔ جس طرح مجنوں لیلیٰ کے حسن کا دیوانہ تھا، وہ شیریں کے دیدار سے سکون نہیں پاسکتا، رانجھا ہیر کے عشق میں گرفتار تھا، وہ عذرا کے وصل سے قرار حاصل نہیں کر سکتا تھا، اسی طرح مظاہرِ قدرت میں بھی یہ مثالیں موجود ہیں کہ چاند کے حسن پہ فدا چکور خورشید کی روشنی کی جانب نہیں جاتی اور نہ ہی بلبل پھولوں کو چھوڑ شمع کے گرد چکر لگاتی ہے۔ اسی طرح سراج جو حسنِ حقیقی کے پروانے تھے، اپنے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے سے راحت حاصل نہیں کر سکتے۔ اس عشق کے رنگ بھی عجب ہیں اور اس کے اطوار بھی نرالے ہیں۔ یہ دلِ عاشق کو ہر لمحہ بے قرار رکھتا ہے اور اسے کسی دوسرے کے قابل نہیں چھوڑتا۔

کہ اے عشق تیرے عجب رنگ ہیں
عجب رنگ ہیں اور عجب ڈھنگ ہیں[۱۵۴]

۴) فنا و بقا:

فنا و بقا تصوفِ اسلامی کے دو اہم مقام ہیں۔ فنا کے لفظی معنی مٹ جانے کے ہیں اور بقا کو ہمیشہ قائم رہنے کے معنوں میں لیا جاتا ہے جب کہ تصوف میں فنا و بقا سے مراد اپنی ذات کو مٹا کر اللہ تعالیٰ کے ساتھ باقی رہنے کے

ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "حمدِ باری تعالیٰ" میں انھوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور اس کی تعریف بیان کی ہے۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے کہ اس دنیا میں صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو دوام حاصل ہے، دوسری کوئی ہستی ایسی موجود نہیں، جو ہمیشہ قائم رہ سکے یا اس کا دعویٰ ہی کر سکے۔ ہر ذی نفس کو فنا ہے، کوئی یہاں باقی نہ رہ سکے گا۔ اس حوالے سے سراج کا کہنا ہے۔

بجز ذاتِ حق نہیں کسی کوں بقا
ووہی ہے بقا ماسوا سب فنا [۱۵۵]

بلاشبہ مادی طور پر سب انسان فنا ہو جانے والے ہیں مگر کچھ اللہ تعالیٰ کی محبوب ایسی ہستیاں بھی ہیں، جو ان کے نام کے ساتھ قائم رہتی ہیں۔ اس حقیقت کا سراج اورنگ آبادی کو بخوبی علم تھا، وہ جانتے تھے کہ جو اللہ تعالیٰ کے نام پر فنا ہوا، وہ ہمیشہ کی زندگی پا لیتا ہے۔ اسی لیے انھوں نے اپنی مثنوی "مناجات" میں بقا کی خواہش ظاہر کی ہے۔ وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ انھیں ایسا روشن سینہ عطا ہو جو آئینے کی طرح صاف ہو، جس میں اللہ تعالیٰ کا عکس دکھائی دے۔ ایک صوفی کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کا دل خالق کائنات کا محور و مسکن ہو۔ جس میں رب تعالیٰ کی ذات کے جلوے دکھائی دیں اور وہ اپنے قلب و نظر کو اس کی دید سے منور کر سکے۔ ایک صوفی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کی قربت سے راحت حاصل نہیں کر سکتا۔ اسے محض اللہ تعالیٰ کی رفاقت میں ہی چین میسر آتا ہے، اسی لیے سراج دعائیہ انداز میں یہ التجا کرتے ہیں کہ انھیں اللہ تعالیٰ کا وصل نصیب ہو اور وہ بھی دریائے بقا کا حصہ بن سکیں۔

الٰہیٰ غرق دریائے بقا کر
صفائے سینۂ روشن عطا کر [۱۵۶]

۵)وحدت الوجود:

سراج اورنگ آبادی نے تصوف کو محض تفریحِ طبع کا ذریعہ نہیں بنایا۔ ان کے لیے تصوف زندگی میں سانس کی سی اہمیت رکھتا تھا۔ سراج راہِ تصوف کے مسافر تھے اور اسی نے انھیں وہ سوز و گداز اور عشق کی وارفتگی و دیوانگی عطا کی تھی، جس نے اردو شاعری میں ان کا نام زندہ رکھا ہوا ہے۔ سراج با عمل صوفی تھے اور وحدت الوجود کے نظریے پر ایقان رکھتے تھے۔ بقول مولانا احسن مارہروی "وہ تمام مظاہر قدرت کے جلووں کو ہمہ اوست کی عینک سے دیکھتے تھے"۔[۱۵۷] ان کی غزلوں کے علاوہ مثنویوں میں بھی وحدت الوجود کا اثبات ملتا ہے۔ جب صوفی عرفانِ

نفس کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے تو اسے اس حقیقت کا علم ہوتا ہے کہ وہ اس ذات کا حصہ ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں۔ اسی لیے تو صوفیا کرام کا یہ کہنا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔[۱۵۸] سراج کی مثنویوں میں وہ کہیں عرفانِ نفس کے عہدے پر فائز دکھائی دیتے ہیں اور کہیں وہ اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انھیں یہ موقع نصیب کرے کہ وہ اپنی اور اس کی ہستی کا ادراک کر سکیں۔ وہ اپنی مثنوی "مناجات" میں اسی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان پر اپنی ذات کے راز منکشف کرے اور انھیں عشق کے آداب سکھائے کیوں کہ عشق ہی وہ جذبہ ہے، جو اس کائنات کی بنیاد ہے اور اسے کھوجنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی زندگی و شاعری کا مرکز عشق ہے، یہ عشق ہی ہے جس کی بدولت عاشق کو ہر مظہر میں محبوب کے جلوے دکھائی دیتے ہیں۔ سراج نے اپنی مثنوی "مناجات" میں منصور حلاج کو علامت کے طور پر پیش کیا ہے، جو اللہ تعالیٰ کے عشق میں گرفتار تھے اور وحدت پرست تھے۔ سراج کے نزدیک انھوں نے جامِ وحدت پی رکھا تھا، جس کی وجہ سے انھیں قربتِ الٰہی نصیب ہوا۔ سراج بھی اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات انھیں بھی جامِ وحدت پلائے تاکہ وہ ہر روپ میں اس کا دیدار کر سکیں۔

الٰہی مجلسِ کثرت سیں رکھ دور
مئے وحدت پلا مانندِ منصور[۱۵۹]

ایک عاشق ہی اس کائنات میں کثرت کے اندر وحدت کے جلوے دیکھ سکتا ہے کیوں کہ اس کے پاس بصارت سے بڑھ کر بصیرت ہوتی ہے۔ وہ ہر عنصر و مظہر کی گہرائی و باریکی میں غوطہ زن ہو سکتا ہے اور اصل راز تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ اسی لیے سراج اورنگ آبادی یہ دعا کرتے ہیں کہ ان کی آنکھوں سے کثرت کی یہ پٹی اتر جائے اور وہ وحدت کو پہچان سکیں۔ اردو شاعری میں شراب، ساغر اپنے حقیقی معنوں کے بجائے مجازی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ خصوصاً متصوفانہ شاعری میں شراب وہ نشہ ہے جو سالک کو اپنے نفس اور اس کی برائیوں سے بے گانہ کر دیتا ہے اور ساغر وہ پیالہ ہے جس میں مئے وحدت کا جام پیا جاتا ہے۔ سراج نے بھی ان الفاظ کو اپنی شاعری میں اسی مفہوم میں برتا ہے۔ وہ ان کے ذریعے اپنے مخصوص روحانی تجربات کا اظہار کرتے ہیں۔ جس کی مثال درج ذیل ہے۔

الٰہی پردۂ کثرت اوٹھا دے

شرابِ ساغر وحدت پلا دے[۱۶۰]

سراج اورنگ آبادی نے اپنی شاعری میں تصوف کے دقیق مسائل کو بخوبی برتا ہے، جس کی بنیادی وجہ ان کا خود باعمل صوفی ہونا ہے۔ بہت سے شاعروں نے تصوف کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا مگر وہ چوں کہ بذاتِ خود صوفی نہ تھے اسی لیے ان کی شاعری میں وہ سوز و گداز پیدا نہ ہو سکا جو قاری کو اپنی گرفت میں لے سکے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں خدا تعالیٰ اور اپنے تعلق کو وحدت الوجود کے آئینے میں پیش کیا ہے۔ وہ پہلے عرفانِ نفس کے طلب گار ہوتے ہیں اور جب انھیں اپنی پہچان حاصل ہو گئی تو ان پر یہ امر واضح ہوا کہ وہ تو اس وسیع و بے کراں ذات کا حصہ ہیں، جو اس کائنات میں ہر جگہ، ہر مظہر اور ہر رنگ میں موجود ہے۔ سراج نے اپنی مثنوی "حمدِ باری تعالیٰ" میں اللہ تعالیٰ کے اس عالم سے الگ نہ ہونے کے تصور کو کچھ یوں بیان کیا ہے۔

وگرنہ حقیقت میں سب ایک ہے
جو دستا ہے اس ایک کا بھیس ہے[۱۶۱]

دیگر عناصرِ تصوف:

اسلامی تصوف وسیع سمندر کی مانند ہے، اس کی جتنی گہرائی میں اترا جائے اسی کی موافقت سے سالک کو خزانہ ملتا ہے۔ اس میں مختلف حال و مقام موجود ہیں جو سالک کو منزل تک پہنچنے میں مدد دیتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنویات میں تصوف کے مختلف حال، مقام اور اصطلاحات دیکھنے کو ملتی ہیں۔ وہ چوں کہ باعمل صوفی تھے اسی لیے ان کے کلام میں تصوف صرف ایک مضمون کی صورت نہیں بلکہ طرزِ زندگی کے طور پر موجود ہے۔ انھوں نے اپنے خیالات کو شعری پیراہن میں بیان کیا ہے۔ سراج کی مثنویوں میں نظری خاکے کے عناصر کے علاوہ اسلامی تصوف میں حالتِ قبض، مقامِ مشاہدہ اور دیدار کی خواہش پر بھی ان کے خیالات دکھائی دیتے ہیں۔ ذیل میں انھی کا تجزیہ کیا گیا ہے۔

ا) قبض:

قبض و بسط اسلامی تصوف میں حال کا درجہ رکھتے ہیں۔ قبض کے معنی تنگی کے ہیں۔ اس سے مراد حجاب کی حالت میں دل کی تنگی، درد و کرب ہے اور بسط سے مراد کشف کی حالت میں دلوں کو کھولنا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں انسان کی کوششوں کا کچھ دخل نہیں کیوں کہ اس حالت کا آنا کسی کسب و خواہش کی وجہ سے ہوتا ہے اور نہ ہی ان کا جانا کسی کسب و کوشش سے ممکن ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ قبض کرلیتا ہے اور کھول دیتا ہے"۔[۱۶۲] حالتِ قبض میں سالک کا دل رنج و الم میں مبتلا ہوتا ہے اور بے چینی و بر قراری میں گھرا ہوتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "بوستانِ خیال" میں قبض کی حالت دکھائی دیتی ہے۔ ان کی یہ مثنوی بظاہر گل و بلبل کا قصہ ہے' جب کہ در حقیقت انھوں نے اس میں سفر روحانی کو استعارے کے طور پر بیان کیا ہے۔ جب سالک اپنے سفر باطن کا' آغاز کرتا ہے تو ابتدا میں اس کا دل شدید بے چینی و بے قراری میں مبتلا ہوتا ہے، اسی کسی پل سکون و قرار میسر نہیں آتا ۔ سراج نے اسی کیفیت کو کچھ یوں پیش کیا ہے۔

جو کئی غم کی آتش میں جلتا رہے
ہر یک رات جیوں شمع گھلتا رہے
اوسے کب خوش آتے ہیں سامانِ عیش
کہ زنداں ہے اس کو گلستانِ عیش[۱۶۳]

حالتِ قبض میں صوفی کو مطلوبِ حقیقی کے علاوہ کسی دوسرے کی صحبت میں سکون میسر نہیں آتا۔ اس کی کیفیات میں تبدیلی آجاتی ہے اور اس کا دل شدید تنگی و تکلیف میں مبتلا رہتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "بوستانِ خیال" سراج کے سفر سلوک کی عکاس ہے۔ اس میں انھوں نے اپنے دلی جذبات و احساسات کو بیان کیا ہے۔ محبت کی راہ میں جب وہ محبوب کا وصل نہ پاسکے تو ان کا دل ایسی ہی کیفیت میں گرفتار دکھائی دیتا ہے اور اس صورت حال سے انسان صرف اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے ہی خلاصی پاسکتا ہے۔

عجب وقت تھا اور عجب رنگ تھا
ولیکن مرا دل نپٹ تنگ تھا[۱۶۴]

۲)مشاہدہ:

مشاہدہ تصوفِ اسلامی میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ عطیہ الٰہیٰ ہے جو سالک کو رب تعالیٰ کی طرف سے عنایت ہوتا ہے۔ صوفیا کے نزدیک مشاہدے سے مراد ذاتِ الٰہی کو دل کی آنکھ سے دیکھنا ہے۔ صوفی اللہ کو دل کی آنکھ سے خلوت و جلوت میں دیکھتا ہے۔ مشاہدے میں تحیر کی زیادتی، درجے کی زیادتی کو ظاہر کرتی ہے۔ شبلیؒ کا قول ہے کہ معرفت ہمیشہ کی حیرانی ہے۔[۱۶۵] سراج اورنگ آبادی کی مثنویات میں حیرت کا عنصر پایا جاتا ہے، جو ان کے مشاہدے کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ وہ اس پوری کائنات کو مشاہدے کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس کے ظاہری پہلو کے بجائے باطنی حقیقت پر نظر رکھتے ہیں۔ سراج کی شاعری میں موجود تحیر محبت کا پیدا کردہ ہے جو انسانی عقل کو حیرت میں مبتلا کر کے عشق کی فوقیت کو ظاہر کرتا ہے۔

محبت جنوں کی ہے زنجیرِ عقل
رہے بندِ حیرت میں تدبیرِ عقل [۱۶۶]

عقل انسانی سوچ کو ہر معاملے میں سود و زیاں سے ڈراتی ہے جب کہ اس کے برعکس عشق اسے ہر خوف و خطرے سے بے گانہ کر دیتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی عقل پر عشق کی اولیت کے قائل تھے۔ انھوں نے اپنی مثنوی " بوستانِ خیال " میں صاحبِ عقل انسان کے مقامِ تحیر میں خاموش ہونے کا ذکر کیا ہے۔ جب انسان مشاہدے کے عالم میں ہوتا ہے تو اس کی طاقتِ گویائی کم ہو جاتی ہے اور وہ اپنی کیفیات کا اظہار کرنے سے قاصر ہو جاتا ہے اور حیرانی میں مبتلا وہ کر خاموش ہو جاتا ہے۔

کہ اس طرح کا عاقلِ با حیا
سبب کیا کہ آج اس طرح سے ہوا
خصوصاً وہ سرمایۂ عقل و ہوش
مقامِ تحیر میں تھا اور خاموش [۱۶۷]

اللہ تعالیٰ کی محبت سالک کے دل سے باقی تمام چاہتوں کو نکال کر اسے پاک و صاف کر دیتی ہے۔ اس کی چاہت میں سالک اپنے نفس کو کچل دیتا ہے اور اسی کی ہستی کے لیے اپنی ذات کو وقف کر دیتا ہے۔ ایسے افراد رب

العزت کے پسندیدہ لوگوں اور دوستوں میں شمار ہوتے ہیں۔ جن پر وہ اپنا خصوصی فضل و عنایت فرماتا ہے اور انھیں انعامات سے نوازتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی زندگی اور شاعری کے مطالعے سے قاری کو احساس ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے کس قدر قریب تھے۔ انھوں نے اپنی پوری زندگی اس کے نام پر وقف کر دی تھی اور اس کے بدلے میں وہ اپنے زمانے کے صاحبِ حال اور بزرگ درویشوں میں شمار ہوتے تھے۔ سراج کی مثنوی 'بوستانِ خیال' میں انھوں نے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کے محرمِ راز افراد میں شمار ہوتے تھے اور اس سفر میں ان پر جو گزری اور انھیں جن انعامات سے نوازا گیا، اگر ان کو تذکرہ کیا جائے تو سننے والے حیرت سے منہ میں انگلیاں ڈال لیں کیوں کہ صوفیانہ تجربات کا بیان اور ان کو سمجھنا ہر ذی نفس کے بس میں نہیں۔ یہ ایسے حقائق ہیں جن کو سننے کے بعد سامع حیرت کے باعث خاموش ہو جاتا ہے اور حیرت کی انتہا خاموشی ہی ہے جو سراج کی مثنویات میں دکھائی دیتی ہے۔

سنو گے تو بے ہوش ہو جاؤ گے
تحیر سے خاموش ہو جاؤ گے [۱۶۸]

۳) دیدار کی تڑپ:

ایک صوفی کی زندگی کا مقصد و منشارِ کائنات کا قرب حاصل کرنا اور اس کے دیدار سے مستفید ہونا ہے۔ وہ اپنی زندگی کو اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیتا ہے اور یہ خواہش رکھتا ہے کہ اسے ربِ کائنات کا دیدار نصیب ہو۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں دیدار کی یہی تڑپ دکھائی دیتی ہے۔ وہ رب تعالیٰ کی قربت کے خواہاں اور اس کے دیدار کے طلب گار تھے۔ ان کی مثنویوں میں کئی مقامات پر دیدارِ الٰہی کی خواہش کا اظہار ملتا ہے مثلاً مثنوی "خطِ بندگی" میں وہ دیدار کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کی شدید آرزو ہے کہ ان پر بھی نظر کرم کی جائے اور انھیں دیدارِ الٰہی نصیب ہو۔

آرزو ہے مجھے ترا دیدار
نظر التفات ہے درکار [۱۶۹]

سراج اورنگ آبادی نے اپنی مثنویات کے کئی مقامات پر اللہ تعالیٰ کو "الٰہی" کے نام سے پکارا ہے' جس سے ان کے اللہ تعالیٰ کے ساتھ تعلق پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ سراج کا ربِ کائنات سے محبت کا رشتہ نظر آتا ہے، جو خوف و ڈر سے مبرا ہے۔ وہ مثنوی "مناجات" میں اللہ تعالیٰ کی ذات کو الٰہی کے نام سے پکارتے ہیں اور یہ التجا کرتے ہیں کہ انھیں دیدار کی نعمت نصیب ہو۔

الٰہی جلوہ دیدار دکھلا
جمال مطلع الانوار دکھلا [۱۷۰]

صوفی صرف اللہ تعالیٰ کے جلووں سے ہی سکون پاتا ہے۔ وہ اس کائنات کے ہر مظہر میں اسی کی ذات کو تلاش کرتا ہے۔ اس کی نگاہیں ہر جانب اپنے خالق کو ڈھونڈتی ہیں اور اس کو نہ پاکر دکھ و تکلیف میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنوی "سوز و گداز" میں اسی کیفیت کو اظہار دکھائی دیتا ہے۔ گو بظاہر وہ محبوبِ مجازی سے مخاطب ہیں مگر حقیقت میں ان کا مقصد و منشا اللہ تعالیٰ کا ہی دیدار ہے۔

جان جاتی ہے پیاس سے جانی
اپنے دیدار کا پلا پانی [۱۷۱]

صوفی کبھی اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہوتا۔ وہ جانتا ہے کہ رب تعالیٰ اس کے صبر کو آزماتا ہے کہ وہ اس سے محبت کے دعوے میں کہاں تک سچا ہے اور اس کی خاطر اپنا تن، من، دھن قربان کر سکتا ہے یا نہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی مثنویات کے بعض حصے ایک صوفی کے دل کی مکمل عکاسی کرتے ہیں۔ راہِ سلوک میں وہ کن کیفیات سے گزرتا ہے؟ اس کے دل میں کیسی خواہشات جنم لیتی ہیں؟ یہ سب سراج کی شاعری میں دکھائی دیتا ہے۔ وہ اپنی مثنوی "مناجات" میں اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخاطب کر کے اپنی دلی آرزو کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ ان پر اپنے اسرار کھولے اور انھیں بھی محرمِ راز کر لے۔ سراج حقیقت کو دیکھنے کی خواہش رکھتے تھے اور ان کی تمام تر تگ و دو اسی کے لیے تھی۔

الٰہی دے مرا مقصود و دلخواہ
کہ ہے لا تقنطو من رحمت اللہ
الٰہی چشم دل پر کھول یک بار

دکھا مجھ کو حقیقت کا تماشا
الہیٰ مدعا میرے کو بر لا
جلی روحی خفی سری کے گل زار[172]

حوالہ جات

۱۔ تبسم کاشمیری، اردو ادب کی تاریخ (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۹)، ص ۲۳۲۔

۲۔ بشریٰ شیریں، اردو غزل کا فلسیانہ پس منظر (لاہور: انسپائرنگ دی رائٹرز، انسپائرنگ پیپل، ۲۰۱۲)، ص، ۱۰۹۔

۳۔ سراج اورنگ آبادی، کلیاتِ سراج، مرتبہ عبدالقادر سروری (نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۲)، ص ۱۱۰۔

۴۔ ایضاً، ص ۵۶۲۔

۵۔ ایضاً، ص ۴۵۶۔

۶۔ ایضاً، ص ۳۹۵۔

۷۔ ایضاً، ص ۴۲۳۔

۸۔ ایضاً، ص ۳۴۵۔

۹۔ ایضاً، ص ۶۱۶۔

۱۰۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن (جلد ششم) (لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ۲۰۱۰)، ص ۵۳۵۔

۱۱۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۵۶۱۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۳۳۱۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۵۵۵۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۶۴۴۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۴۰۴۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۴۵۳۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۳۱۷۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۳۴۵۔

۱۹۔ ایضاً، ص۵٦۸۔

۲۰۔ ایضاً، ص۴۰٦۔

۲۱۔ ایضاً، ص۵۲۵۔

۲۲۔ ایضاً، ص٦۷۷۔

۲۳۔ ایضاً، ص۳۹۲۔

۲۴۔ ایضاً۔

۲۵۔ ایضاً، ص۳۹۳۔

۲٦۔ ایضاً، ص۵۲٦،۵۲۵۔

۲۷۔ ایضاً، ص۴۰٦۔

۲۸۔ ایضاً، ص٦۰۹۔

۲۹۔ ایضاً، ص٦۸۰۔

۳۰۔ ایضاً، ص٦۷۷۔

۳۱۔ ایضاً، ص٦۱۵۔

۳۲۔ ایضاً، ص٦۱۰۔

۳۳۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، کشف المحجوب، مترجمہ مولوی فیروزالدین (لاہور: فیروز سنز، ۲۰۱۳)، ص۲۳۔

۳۴۔ ایضاً، ص٦۳۔

۳۵۔ سراج اورنگ آبادی، ص٦۰۸۔

۳٦۔ ایضاً، ص۱۱۰۔

۳۷۔ ایضاً، ص۲۷۹۔

۳۸۔ ایضاً، ص۲۷۹۔

۳۹۔ ایضاً، ص۳۵۳۔

۴۰۔ ایضاً، ص۴۴۱۔

۴۱۔ ایضاً، ص ۵۸۱۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۶۱۳۔

۴۳۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، مترجمہ' مولوی فیروز الدین، ص، ۳۲۶۔

۴۴۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۵۳۵۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۵۳۶۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۵۳۹۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۷۳۰۔

۴۸۔ ایضاً، ص ۴۶۲۔

۴۹۔ ایضاً، ص ۳۲۶۔

۵۰۔ ایضاً، ص ۶۶۸۔

۵۱۔ ایضاً، ص ۲۸۴۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۵۶۷۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۵۸۵۔

۵۴۔ ایضاً، ص ۲۸۲۔

۵۵۔ ایضاً، ص ۲۸۸۔

۵۶۔ ایضاً، ص ۲۸۷۔

۵۷۔ ایضاً، ص ۲۸۰۔

۵۸۔ ایضاً، ص ۳۰۲۔

۵۹۔ ایضاً، ص ۳۰۲۔

۶۰۔ ایضاً، ص ۲۹۸۔

۶۱۔ ایضاً، ص ۳۲۷۔

۶۲۔ ایضاً، ص ۳۵۳۔

۶۳۔ ایضاً، ص ۴۰۱۔

۶۴۔ ایضاً، ص۵۶۸۔

۶۵۔ ایضاً، ص۵۹۶۔

۶۶۔ ایضاً، ص۵۶۸۔

۶۷۔ ایضاً، ص۴۵۲۔

۶۸۔ ایضاً، ص۴۴۱۔

۶۹۔ ایضاً، ص۴۶۳۔

۷۰۔ ایضاً، ص۶۷۲۔

۷۱۔ ایضاً، ص۶۱۹۔

۷۲۔ ایضاً، ص۵۲۳۔

۷۳۔ ایضاً، ص۶۲۱۔

۷۴۔ ایضاً، ص۴۴۰۔

۷۵۔ ایضاً، ص۶۱۵۔

۷۶۔ ایضاً، ص۳۲۸۔

۷۷۔ ایضاً، ص۶۰۳۔

۷۸۔ ایضاً، ص۴۹۸۔

۷۹۔ ایضاً، ص۳۵۷۔

۸۰۔ ایضاً، ص۵۲۸۔

۸۱۔ شفقت رضوی، سراج اورنگ آبادی (شخصیت اور فکر و فن)(کراچی: ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان، ۱۹۸۴)، ص۱۵۷۔

۸۲۔ ایضاً، ص۱۵۸۔

۸۳۔ ایضاً، ص۱۵۷۔

۸۴۔ سراج اورنگ آبادی، ص۲۸۹۔

۸۵۔ ایضاً، ص۲۸۸۔

۸۶۔ ایضاً، ص ۲۸۷۔

۸۷۔ ایضاً، ص ۳۶۷۔

۸۸۔ ایضاً، ص ۴۷۶۔

۸۹۔ ایضاً، ص ۴۷۷۔

۹۰۔ ایضاً، ص ۴۳۶۔

۹۱۔ ایضاً، ص ۵۶۷۔

۹۲۔ ایضاً، ص ۶۷۹۔

۹۳۔ ایضاً، ص ۶۳۴۔

۹۴۔ ایضاً، ص ۶۱۴۔

۹۵۔ ایضاً، ص ۵۲۲۔

۹۶۔ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری (جلد ۸)، مترجمہ محمد زبیر بن ناصر الناصر (مصر: دار الطوق النجات، ۲۰۰۱)

۹۷۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۴۵۶۔

۹۸۔ عنوان چشتی، تنقید نامہ (دہلی: لبرٹی آرٹ پریس پٹودی ہاؤس دریا گنج، ۱۹۹۲)، ص ۱۳۰۔

۹۹۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۵۹۱۔

۱۰۰۔ ایضاً، ص ۴۰۷۔

۱۰۱۔ ایضاً، ص ۳۴۲۔

۱۰۲۔ علی بن عثمان ہجویری، مترجمہ مولوی فیروز الدین، ص ۳۴۳۔

۱۰۳۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۲۹۰۔

۱۰۴۔ ایضاً، ص ۲۹۱۔

۱۰۵۔ علی بن عثمان ہجویری، مترجمہ مولوی فیروز الدین، ص ۳۰۳۔

۱۰۶۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۴۰۲۔

۱۰۷۔ ایضاً، ص ۳۰۹۔

۱۰۸۔ ایضاً، ص ۳۲۰۔

۱۰۹۔ ایضاً، ص ۵۴۲۔

۱۱۰۔ ایضاً، ص ۳۵۰۔

۱۱۱۔ ایضاً، ص ۴۳۰۔

۱۱۲۔ ایضاً، ص ۳۴۰۔

۱۱۳۔ ایضاً، ص ۶۴۸۔

۱۱۴۔ ایضاً، ص ۲۹۳۔

۱۱۵۔ ایضاً، ص ۳۴۰۔

۱۱۶۔ ایضاً، ص ۲۹۶۔

۱۱۷۔ ایضاً، ص ۶۶۷۔

۱۱۸۔ ایضاً۔

۱۱۹۔ ایضاً۔

۱۲۰۔ ایضاً۔

۱۲۱۔ ایضاً۔

۱۲۲۔ ایضاً۔

۱۲۳۔ ایضاً۔

۱۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲۹۔

۱۲۵۔ ایضاً۔

۱۲۶۔ ایضاً، ص ۲۵۲۔

۱۲۷۔ ایضاً، ص ۲۷۱۔

۱۲۸۔ ایضاً، ص ۲۷۳۔

۱۲۹۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن (جلد اول)(لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ۲۰۱۰)ص ۱۹۳ تا ۱۹۵۔

۱۳۰۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۲۷۲۔
۱۳۱۔ ایضاً، ص ۱۵۷۔
۱۳۲۔ ایضاً، ص ۱۷۵۔
۱۳۳۔ ایضاً، ص ۲۴۱۔
۱۳۴۔ ایضاً، ص ۲۴۲۔
۱۳۵۔ ایضاً، ص ۲۵۵۔
۱۳۶۔ ایضاً، ص ۲۵۱۔
۱۳۷۔ ایضاً، ص ۲۷۷۔
۱۳۸۔ ایضاً، ص ۱۵۴۔
۱۳۹۔ ایضاً، ص ۲۱۰۔
۱۴۰۔ ایضاً، ص ۱۹۵۔
۱۴۱۔ ایضاً، ص ۲۱۸۔
۱۴۲۔ ایضاً، ص ۲۴۱۔
۱۴۳۔ ایضاً، ص ۲۵۳۔
۱۴۴۔ ایضاً، ص ۲۶۲۔
۱۴۵۔ ایضاً، ص ۲۵۲۔
۱۴۶۔ ایضاً، ص ۲۷۳۔
۱۴۷۔ ایضاً، ص ۱۷۵۔
۱۴۸۔ علی بن عثمان ہجویری، مترجمہ مولوی فیروز الدین، ص ۲۷۹۔
۱۴۹۔ سراج اورنگ آبادی، ص ۱۷۴۔
۱۵۰۔ ایضاً، ص ۱۸۰۔
۱۵۱۔ ایضاً، ص ۲۰۱۔
۱۵۲۔ ایضاً، ص ۲۱۸۔

۱۵۳۔ ایضاً، ص۲۲۸۔

۱۵۴۔ ایضاً، ص۲۲۸۔

۱۵۵۔ ایضاً، ص۲۷۲۔

۱۵۶۔ ایضاً، ص۲۵۶۔

۱۵۷۔ ایضاً، ص۱۲۹۔

۱۵۸۔ احمد حسن، صوفیانہ شاعری میں عشق کا تصور (مئوناتھ بھنجن: نکھار پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء)، ص۹۱۔

۱۵۹۔ سراج اورنگ آبادی، ص۲۵۳۔

۱۶۰۔ ایضاً، ص۲۵۵۔

۱۶۱۔ ایضاً، ص۲۷۲۔

۱۶۲۔ علی بن عثمان ہجویری، مترجمہ 'مولوی فیروز الدین، ص۳۴۳۔

۱۶۳۔ سراج اورنگ آبادی، ص۱۷۷۔

۱۶۴۔ ایضاً، ص۱۹۱۔

۱۶۵۔ علی بن عثمان ہجویری، مترجمہ 'مولوی فیروز الدین، ص۲۵۳۔

۱۶۶۔ سراج اورنگ آبادی، ص۱۵۸۔

۱۶۷۔ ایضاً، ص۱۹۴۔

۱۶۸۔ ایضاً، ص۱۹۷۔

۱۶۹۔ ایضاً، ص۲۶۸۔

۱۷۰۔ ایضاً، ص۲۵۳۔

۱۷۱۔ ایضاً، ص۲۴۹۔

۱۷۲۔ ایضاً، ص۲۵۴۔

ماحصل

تصوف حقیقتِ ازلی سے ملاپ کی شدید ترین آرزو کا نام ہے۔ یہ انسان کو ذاتی و نفسی خواہشات سے مبرا ہو کر اللہ تعالیٰ کی تلاش کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ یہ دراصل انسان کی اس روحانی واردات اور داخلی سفر کا نام ہے، جس کی منزل رب تعالیٰ کے وصال کی صورت میں حاصل ہوتی ہے۔ تصوف مذہب سے جدا طرزِ حیات نہیں ہے بلکہ یہ مذہب کا باطنی پہلو ہے۔ جو نیت کی درستی اور اخلاص پر زیادہ توجہ دیتا ہے۔

دنیا کے تمام مذاہب میں تصوف اپنی تمام تر ہمہ گیریت کے ساتھ موجود ہے۔ ہر مذہب کا ظاہر اور عبادات گو دوسرے سے مختلف ہیں مگر باطناً سب کا منتہائے مقصود ایک ہی یعنی خالقِ کائنات کی پہچان اور اس تک رسائی ہے۔ تصوف کی ابتدا کو عموماً یونان سے دیکھا جاتا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس کا آغاز حضرت آدمؑ کی ذات سے ہی شروع ہوتا ہے جب انھوں نے غلطی ہونے کے بعد اپنے رب کی جانب رجوع کیا تھا جس کی ناراضی ان کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ یونان میں آرمینس نے زُہد و اتقا کو بنیاد قرار دے کر ذاتی تجربہ اور ان کی فکری توجیہات کی اشاعت شروع کی۔ یونان کے بعد اسکندریہ میں فیثاغورثی فلسفہ میں جذبات و خواہشات پر قابو پانے کو ہی روح کی معراج قرار دیا گیا ہے۔ اس فلسفہ کے بعد فلاطینوس نے اپنے افکار میں ظاہر سے زیادہ باطن، عقل سے زیادہ وجدان اور مشاہدہ آفاق سے زیادہ مشاہدہ انفس پر زور دیا۔ یونانی فلسفہ کے بعد بدھ مت کی تعلیمات میں تصوف کا رنگ غالب ہے۔ اس نے ترکِ دنیا کا درس دیا اور اسے دکھوں کا گھوارا قرار دیا۔ یہودیت میں چوں کہ ظاہری احکام کی پابندی پر زور دیا گیا، اسی لیے یہاں متصوفانہ خیالات زیادہ گہرے نہیں ہیں جب کہ عیسائیت میں تصوف کے واضح نشانات پائے جاتے ہیں خود حضرت عیسیٰؑ کا طرزِ رہن سہن سادہ اور درویشانہ تھا۔ عیسائیت نے رہبانیت کو فروغ دیا اور حبِ الٰہی پر زیادہ زور دیا۔

مذہبِ اسلام میں تصوف اسلام کے باطنی پہلو طریقت کے طور پر ابھرتا ہے۔ جو شریعت (ظاہری احکام) کے ساتھ باہم مربوط ہے۔ اسلامی تصوف اپنا تعلق مکمل طور پر قرآن و حدیث سے جوڑتا ہے۔ کامل توحید و تقویٰ اور محبتِ الٰہی اس کے اجزا ہیں۔ تصوف سب سے پہلے محبت کا درس دیتا ہے کیوں کہ یہ بشر آدم میں موجود فطری تقاضا ہے۔ انسان ہمیشہ اپنے اردگرد موجود افراد سے دلی لگاؤ رکھتا ہے، اسی بنا پر اسلامی تصوف سالک کو محبت کا درس دیتا

ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتاتا ہے کہ محبوب ایسا ہو جو جمیل ترین، غیر فانی اور محبت کا جواب محبت سے دینے والا ہو۔ محبوب کی اس تعریف پر صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پوری اترتی ہے، اسی لیے اسلامی تصوف کا مقصود و منشور حقیقتِ ازلی کا قرب حاصل کرنا ہے۔

اسلامی تصوف کا آغاز نبی اکرم ﷺ کی ذاتِ پاک سے ہوتا ہے، آپؐ کے اخلاق و اعمال، محبتِ الٰہی اور خدمتِ خلق کا جذبہ رہتی دنیا تک کے لیے نمونہ ہے۔ اپنے حریف سے بھی محبت و اخلاص سے پیش آنا اور باوجود گرفت ہونے کے اپنے مخالف کو معاف کرنا، آپؐ کے اعلیٰ اخلاقی اقدار کے مظہر ہیں۔ اسلامی تصوف کا باقاعدہ آغاز ایک رویے کے طور پر ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک نظر آتا ہے، یہ وہ دور تھا جب بصرہ اور کوفہ میں اموی گورنروں نے ظلم و ستم کے پہاڑ ڈھا رکھے تھے۔ یہ تصوف کے پہلے مراکز بنے اور یہاں سے یہ تحریک اسلامی دنیا کے اور حصوں میں پھیلی۔ اس گروہ میں حضرت اویس قرنیؒ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت مالک بن دینارؒ، حضرت ابراہیم ادہمؒ کے نام نمایاں ہیں۔ تصوف کا دوسرا دور نویں اور دسویں صدی کا احاطہ کرتا ہے، اس دور میں اسلامی خلافت ملوکیت میں تبدیل ہو گئی تھی اور یونانی فلسفہ و علوم مسلمانوں میں رائج ہو کر عقلیت پرستی کا طوفان اپنے ساتھ لائے، جن کی وجہ سے عوام کے عقائد میں تذبذب، ایمان میں شک اور ذہن میں خلش پیدا ہو گئی۔ ایسے پر فتن دور میں صوفیہ نے عشقِ الٰہی پر زور دیا۔ اس دور کے اہم صوفیا کرام میں حضرت معروف کرخیؒ، حضرت سری سقطیؒ اور حضرت ذوالنون مصریؒ کے نام شامل ہیں۔ تصوفِ اسلامی کا تیسرا دور دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے، جس کے صوفیہ کرام شیخ ابو طالب مکیؒ، شیخ ابو نصر سراج طوسیؒ، شیخ ابو بکرؒ اور شیخ ابو عبد الرحمٰن السلمی کا نام قابلِ ذکر ہیں۔ اس دور میں تصنیف و تالیف پر بھی خصوصی توجہ دی گئی۔ ابو عبد الرحمٰن السلمی کی طبقات الصوفین، شیخ ابو طالب کی قوت القلوب اور کتاب اللمع فی التصوف از سراج طوسیؒ قابلِ ذکر ہیں۔

دسویں اور گیارھویں صدی میں اسلامی تصوف کے زیرِ اثر لکھی جانے والی کتب میں تصوف میں رائج غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس کو قرآن و حدیث سے براہِ راست منسلک کر کے ثابت کیا گیا ہے کہ اسلامی تصوف اسلام کا ہی دوسرا نام ہے۔ گیارھویں صدی کے صوفیا میں شیخ ابو نعیم اصبہانیؒ، شیخ ابو القاسم قشیریؒ، شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ، شیخ ابو سعید الخیرؒ کے نام مشہور ہیں۔ بارھویں صدی عیسوی کو اسلامی تصوف کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس زمانے میں تصوف کا فلسفہ مکمل طور پر ترتیب دیا گیا اور بعض روحانی سلاسل کی داغ بیل بھی پڑی، جو تیرھویں صدی کو اپنے عروج کو پہنچے۔ اس دور میں امام غزالیؒ نے اپنی تصنیف احیاء العلوم الدین مکمل

کی۔اس صدی کی دوسری نامور شخصیت حضرت عبد القادر جیلانیؒ ہیں۔ جن کی اہم متصوفانہ کتاب فتوح الغیب ہے۔

بارھویں صدی کے اختتام اور تیرھویں صدی کے آغاز میں دو نہایت اہم شخصیات منظرِ عام پر آئیں، شیخ محی الدین ابنِ عربیؒ اور شیخ شہاب الدین سہر وردیؒ۔ ابنِ عربی کی فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم، شہاب الدین سہر وردیؒ کی عوارف المعارف قابلِ ذکر ہیں۔ تیرھویں صدی تاریخ تصوف میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے، اس صدی میں جہاں سیاسی، سماجی اور اقتصادی لحاظ سے مسلمان کمزور ہو چکے تھے، وہیں وہ تصوف میں ترقی کی منازل طے کر رہے تھے۔ جس کی سب سے اہم مثال مولانا رومی کی ذات اور ان کی مثنوی سے دی جا سکتی ہے۔ اس صدی میں تصوف میں سلسلہ قادریہ، سہروردیہ، چشتیہ اور نقشبندیہ نے عوام کا تعلق خدا کی ذات سے استوار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

صوفیا کرام نے اپنی تمام تر تعلیمات کا براہِ راست رشتہ مذہبِ اسلام سے جوڑ کر پیش کیا۔ اربابِ تصوف، مشائخ عظام اور کاملین راہِ سلوک علوم ظاہری پر پوری پوری قدرت رکھتے تھے لیکن دورِ اول کے اکثر حضرات درس و تدریس کی مصروفیات سے دور رہے۔ وہ ان مشاغل کو اپنے افکار و اشغال میں حائل تصور کرتے تھے۔ اس لیے انھوں نے تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی قدم رکھنے سے اکثر اعراض فرمایا، البتہ تیسری صدی ہجری سے انھوں نے اس طرف توجہ فرمائی۔ ابتداء میں تصوف کی جتنی کتب تصنیف کی گئی، ان میں محبتِ الٰہی، قربتِ الٰہی، راہِ سلوک کی منازل اور مریدوں کو درس دینے کی طرف زیادہ توجہ دی گئی۔ شمس بریلوی نے عوارف المعارف کے مقدمے میں کتبِ تصوف پر خیالات کا اظہار کرتے ہوئے ان کو دو ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ ایک سادہ تصانیف کا دور اور دوسرا علمی تصانیف کا دور۔ دورِ اول یعنی سادہ تصانیف کے دور میں صوفیا کرام کی زیادہ تر تصانیف ایسے رسائل پر مشتمل ہیں، جن میں طالبانِ طریقت اور مریدانِ راہِ سلوک کی رہنمائی کی گئی ہے۔ ان میں تصوف کے موضوع، تاریخ تصوف یا اسرار و رموزِ تصوف سے بحث نہیں کی گئی۔ یہ رسائل ان تقاریر کا مجموعہ ہیں جو صوفیا کرام نے حلقہ مریدان میں کی تھیں اور مریدوں نے ان کو ضبطِ تحریر لایا تھا۔ تصانیف کا یہ دورِ اول حکیمانہ افکار و آرا سے بالکل عاری ہیں۔ جب کہ دوسرے دور میں علمی نوعیت کی کتب تصنیف کی گئیں، جن میں تصوف کو ایک نظریے اور فکری رجحان کے طور پر سامنے لایا گیا۔ یہ وہ دور تھا جب فلسفہ و حکمت نے تصوف میں اپنے ریشے پہنچا دیئے تھے

اور مباحث دینی میں بھی ان کا نفوذ ہو چکا تھا اور یہ کام علمائے اسلام، مفکرینِ اسلام اور اربابِ حکمت و فلسفہ کی متفقہ کوششوں سے سرانجام پایا۔

اسلامی ادب میں تصوف کی پانچ بڑی کتابیں ہیں جنہیں امہات الکتب سمجھا جاتا ہے۔ یہ کتب ابو نصر سراج طوسیؒ کی کتاب اللمع فی التصوف (۹۸۷ء)، امام ابو القاسم القشیری کی رسالہ قشیریہ (۱۰۷۲ء)، شیخ علی بن عثمان ہجویری کی کشف المحجوب (۱۰۷۲ء)، شیخ عبد القادر جیلانی کی فتوح الغیب (۱۱۶۶ء) اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف (۱۲۳۴ء) ہے۔ ان کتب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کے مصنفین کرام عملی طور پر صوفی تھے اور اس راستے کے تمام مراحل سے آشنا تھے لیکن ان کتب میں تصوف کی آخری منزل سے زیادہ اس کے مراحل پر روشنی ڈالی گی ہے۔

اسلامی تصوف کی امہات الکتب میں کشف المحجوب تاریخی اعتبار سے تیسرے نمبر پر ہے مگر اپنی متنوع خصوصیات کی بناء پر اس کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کتاب میں اسلامی تصوف کو اس کی اصل روح کے ساتھ اجاگر کیا گیا ہے۔ اس میں تصوف کو فلسفیانہ نقطہ نظر کے بجائے عقلیت پسندانہ رجحانات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ علی بن عثمانؒ نے ہر موضوع پر عقلی دلائل سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ فارسی زبان و ادب میں اسلامی تصوف پر پہلی لکھی جانے والی کتاب شمار کی جاتی ہے، جس میں عوام و خواص کے اسلامی تصوف سے متعلق شکوک و شبہات کو رفع کیا گیا ہے اور پہلی مرتبہ برصغیر میں اسلامی تصوف کو اس کی اصل تعلیمات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ کشف المحجوب برصغیر میں اسلامی تصوف پر لکھی جانے والی اولین تصنیف ہے۔ مصنف نے اس میں مکمل صوفیانہ نظامِ فکر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ علاوہ ازیں اس میں اسلامی تصوف کے منبع، تاریخ اور اس کی مختلف صورتوں کے بیانیہ کا تنقیدی مطالعہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ کے نظامِ فکر کی بنیادی خصوصیت شریعت و طریقت میں ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔ وہ دونوں کو یکساں طور پر اہم سمجھتے ہیں، اسی لیے ایک کو دوسرے پر قربان کرنے کے بجائے ان میں تعلق قائم کرتے ہیں۔

کشف المحجوب میں اسلامی تصوف کی مکمل صورت دیکھنے کو ملتی ہے۔ اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں متصوفانہ عناصر کو وضاحتاً بیان کیا گیا ہے۔ عموماً ان عناصر میں تصورِ خدا (یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا یقین و اقرار 'اس کی صفات و افعال کا علم)، تصورِ کائنات (یہ کائنات اللہ تعالیٰ کی تخلیق کردہ ہے، جو فنا ہو جانے والی ہے)، عشقِ رسول ﷺ (حضرت محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے آخری رسول اور محبوب ہیں، آپؐ ہی وہ ہستی ہیں جن

کی خاطر یہ دنیا تخلیق کی گئی ہے اور ان کی محبت وعقیدت کے بغیر ایمان نامکمل ہے) فقر (دل کا غیر کی محبت سے پاک ہونا) کو لیا جاتا ہے۔ کشف المحجوب میں ان اجزاء کو تفصیل سے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ حضرت علی بن عثمانؒ نے مزید کئی عوامل کا اضافہ بھی کیا ہے۔ اس مقالے میں کشف المحجوب میں بیان کردہ عناصرِ تصوف کو نظری خاکے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، جس میں علم، فقر، ملامت، صحو وسکر، عشق، فنا وبقا اور وحدت الوجود شامل ہیں۔

ادب اور تصوف کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ ادب انسانی جذبات واحساسات کا آئینہ دار ہے۔ اس کے بھی دو پہلو ہیں، ایک پہلو خارج سے تعلق رکھتا ہے جب کہ دوسرا داخل سے۔ داخلی پہلو میں جہاں اور بہت سے عوامل اپنی جگہ بناتے ہیں، وہیں تصوف اپنی تمام جامعیت کے ساتھ موجود ہے۔ شاعری ادب کا اہم حصہ ہے جو انسانی جذبات و احساست کو الفاظ کا جامہ پہنا کر شاعر کی بات کو قارئین تک پہنچاتی ہے۔ شاعری میں جہاں خارجی دنیا، اس کی خوشیوں، غموں، راحتوں، تکلیفوں، دکھ وآلام کا تذکرہ کیا جاتا ہے، وہیں فلسفہ حیات بھی اس کے دامن میں اپنی جگہ بنانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ شاعری میں باطنی واردات عشقِ مجازی کا تذکرہ ساتھ لاتی ہے اور کچھ شعرا عشق کے اس تجربے کو وسعت دیتے ہوئے عشقِ حقیقی کی واردات کو بھی بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو تصوف کے ساتھ براہِ راست میل کھاتی ہے کیوں کہ عشقِ حقیقی کا اظہار جس ذات سے تعلق رکھتا ہے، اسی کی جستجو تصوف کا اصل مادہ ہے۔

اردو شاعری میں متصوفانہ موضوعات اور عناصر جابجا بکھرے دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی ابتدا اور نشوونما صوفیا کرام کے ہاتھوں ہوئی، جنہوں نے اس کو صوفیانہ خیالات کے اظہار کا بہترین ذریعہ گردانا۔ اردو شاعری کی باقاعدہ روایت میں جہاں عشقِ مجازی موجود ہے وہیں عشقِ حقیقی کا مقام و مرتبہ بھی متعین ہے۔ اردو شاعری میں اٹھارویں صدی "عہدِ زریں" کا درجہ رکھتی ہے، جس میں میرؔ، دردؔ اور سوداؔ کے نام شاعری کے افق پر نمایاں ہیں۔ یہ نام شمالی ہند سے وابستہ ہیں، جن کا ذکر کر کے عموماً اس دور کی شاعری کا اختتام کر دیا جاتا ہے جب کہ اسی صدی میں اورنگ آباد میں دکنی شاعری کا اہم نام سراج اورنگ آبادی بھی اپنی تمام تابناکی کے ساتھ موجود ہے۔ جن کی شاعری کا سب سے اہم موضوع تصوف ہے۔

اس تحقیقی مقالے میں سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں موجود متصوفانہ عناصر کا کشف المحجوب سے اخذ کردہ عناصرِ تصوف کے مطابق تجزیہ کرتے ہوئے ان سوالات کے جواب تلاش کیے گئے ہیں کہ کیا سراج کی

شاعری میں کشف المحجوب میں بیان کردہ عناصرِ تصوف کو بیان کیا گیا ہے؟ اور ان عناصر کو انھوں نے کس طرح شعری اظہار میں ڈھال کر پیش کیا ہے؟ اس مقصد کے لیے سراج کی غزلیات و مثنویات کا تجزیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔

علم اسلامی تصوف کا اہم ترین عنصر ہے۔ حضرت علی بن عثمانؒ نے اس کے مفہوم کو وسعت دے کر اسے علمِ شریعت و طریقت میں تقسیم کیا ہے۔ علمِ طریقت میں وہ عنصرِ علم کو تین حصوں ذاتِ الٰہیٰ اور اس کی وحدانیت و تشبیہ کی نفی کا علم، صفاتِ الٰہیٰ اور اس کے احکام کا علم، افعالِ الٰہیٰ اور ان کی حکمت کا علم میں منقسم کرتے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات و مثنویات میں علمِ طریقت کے اس بنیادی عنصر کے مختلف حوالے ملتے ہیں۔ سراج کی شاعری ان کے عقائد کی ترجمان ہے۔ ان کا دل موحد تھا، وہ ایک اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان و ایقان رکھتے تھے اور اس کی دوئی سے قطعاً منکر تھے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں عقیدہ توحید کو بیان کیا ہے۔ سراج اہلِ حال میں سے تھے۔ وہ اس کائنات کو بصیرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اسی لیے انھیں ہر مظہر میں اللہ تعالیٰ کا عکس دکھائی دیتا تھا، جس کا اظہار انھوں نے اپنی شاعری میں کیا ہے۔ ان کے کلام کے مطالعے سے یہ پہلو سامنے آتا ہے کہ ان کا دل حبِ دنیا سے یکسر پاک ہو کر ایک ایسے ائینے کی صورت اختیار کر چکا تھا، جس میں صرف رب تعالیٰ کا ہی عکس نظر آتا ہے اور ان کی شاعری میں کلمہ توحید کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔

اسلامی تصورِ توحید میں صرف زبان و قلب سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کافی نہیں بلکہ یہ ایک مسلمان سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ اس کی صفات اور ان کے احکام سے بھی بخوبی واقف ہو کیوں کہ شرک کی ایک صورت اللہ تعالیٰ کی صفات میں غیر کو شامل کرنا ہے۔ سراج اورنگ آبادی صفاتِ الٰہیٰ اور ان کے تقاضوں سے آشنا تھے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں بھی ان خیالات کا اظہار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی رحمان ورحیم، علیم وخبیر، سمیع وبصیر ہے اور اس کی صفات کائنات کے ہر مظہر سے ظاہر ہو رہی ہیں۔ کشف المحجوب میں بیان کردہ علمِ طریقت کا تیسرا جزو افعالِ الٰہیٰ اور ان کی حکمت کا علم ہے، اسے بھی سراج نے اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مشکل و آسانی اللہ تعالیٰ کی ذات کی جانب سے ہے اس لیے ہر معاملے میں اسی کی ذات کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے علمِ شریعت کے تین ارکان بیان کیے ہیں۔ جن میں کتابِ الٰہیٰ، سنتِ نبوی ﷺ اور اجماعِ امت شامل ہیں۔ انھی پر علمِ شریعت کی عمارت قائم ہے اور ان تینوں پر ایمان رکھنا لازم ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی غزلیات میں علمِ شریعت کا اہم عنصر سنتِ نبوی ﷺ عشقِ

رسول ﷺ کی صورت میں موجود ہے۔ انھوں نے نبی پاک ﷺ کی ذات کے ساتھ اپنی محبت و عقیدت کو شعری پیرائے میں بیان کیا ہے۔ عشقِ رسول ﷺ تصوفِ اسلامی کا اہم اور مرکزی جزو ہے۔ جب تک سالک فنا فی الرسول کا مقام حاصل نہ کرلے وہ فنا فی اللہ کے درجے تک نہیں پہنچ سکتا۔ سراج کی شاعری میں عشقِ رسول ﷺ کا جذبہ بدرجہ اتم موجود ہے۔ انھوں نے غزل کی صنف میں مدحِ رسول کی ہے اور مثنوی میں بھی آپؐ کی شان میں اشعار اور ایک مثنوی " در نعتِ حضرت رسالت پناہ ﷺ " لکھی ہے۔ سراج نے اپنی شاعری میں اس حوالے سے ان خیالات کا اظہار کیا ہے کہ عشقِ رسول ﷺ وہ مشعل ہے، جو سالک کو بھٹکنے سے بچاتی ہے اور قدم قدم پہ اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ سراج نے اپنی شاعری میں بارہا یہ نقطہ پیش کیا ہے کہ روزِ آخرت انھیں کسی قسم کا خوف نہیں ہوگا کیوں کہ وہ نبی پاک ﷺ کے دامنِ رحمت سے وابستہ ہیں۔

نظری خاکے کا تیسرا عنصر ملامت سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں زیادہ موجود نہیں۔ غزل میں محض ان کا ایک شعر ملامتی رویے کو پیش کرتا ہے جس میں انھوں نے اہلِ زُہد کو مخاطب کر کے یہ کہا ہے کہ عشق پرستوں کو ظاہری آداب معاف ہوتے ہیں اس لیے تم ان کو نصیحت نہ کرو۔ سراج نے اپنی مثنویات میں ملامتی رویے کے حوالے سے کسی قسم کے خیالات کا اظہار نہیں کیا۔

فقر اسلامی تصوف کا اہم جزو ہے۔ کشف المحجوب میں حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ نے اس حوالے سے اہم نکات پیش کیے ہیں۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں فقر پر ان کے واضح خیالات نہیں ملتے۔ انھوں نے مختصراً غزل کے چند اشعار میں اس پر روشنی ڈالی ہے اور مثنویات میں اس پہلو کو بیان نہیں کیا۔ وہ دل کی صفائی اور پاکیزگی پر زور دیتے ہیں کیوں کہ وہ اس حقیقت سے واقف تھے کہ اگر سالک کا دل مصفانہ ہو تو اس میں اللہ تعالیٰ اپنا مسکن نہیں بناتا۔ سراج نے عنصرِ فقر کو اسی حوالے سے پیش کیا ہے، وہ فقر میں دل کے دنیا کی محبت اور خواہشات سے پاک ہونے کا پہلو پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایسے ہی پاک دل اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم و دائم ہوتے ہیں، جو اس کی محبت کے لیے خالص ہوتے ہیں۔

نظری خاکے کا چوتھا جزو صحو و سکر کے نام سے ہے، جس کے متعلق سراج اورنگ آبادی نے غزلیات و مثنویات میں اپنے خیالات کو صراحتاً بیان کیا ہے۔ صحو سے مراد سالک کا ہوش مندی کے ساتھ قائم ہونا ہے جب کہ سکر سے مراد جذبے کے غلبے کی بنا پر سالک کا مدہوش و مغلوب ہونا ہے۔ صحو فرقہ جنیدیہ کا مسلک ہے جب کہ سکر فرقہ طیفوریہ کا۔ سراج درحقیقت سکر کے مسافر تھے۔ ان کی شاعری کے کئی اشعار اسی رویے کی جانب اشارہ کرتے

ہیں، جہاں وہ الفاظ کا چناؤ بھی ایسا کرتے ہیں کہ قاری کو ان کی بے خودی اور مدہوشی کے واضح نشانات دکھائی پڑتے ہیں۔ سراج نشۂ عرفان کے طلب گار تھے تاکہ وہ انھیں کائنات سے غافل کر کے اللہ تعالیٰ کی محبت میں مبتلا کر دے۔ اردو شاعری میں "شرابِ شوق"، "نشۂ عرفان" جیسی تراکیب تصوف کے موضوع کو بیان کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ ان کے ذریعے شاعر اپنی روحانی کیفیات کا اظہار کرتا ہے۔ سراج نے بھی اپنے اشعار میں ان تراکیب کا استعمال کیا ہے، جس سے ان کی ذہنی کیفیت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ وہ ایسی شراب کے خواہش مند تھے جو انھیں اس دنیا سے مدہوش کر کے اللہ تعالیٰ کے قریب کر دے۔ ان کی شاعری کے عمیق مطالعے سے یہ نقطہ سامنے آتا ہے کہ وہ ان دونوں مسالک کے ملاپ کے قائل تھے۔ کئی مقامات پر وہ اپنی ذات کو مخاطب کر کے خاموش رہنے کا درس دیتے ہیں۔ خاموشی کا تعلق مسلکِ صحو سے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک خاموشی گویائی سے بہتر ہے، اس میں سالک خالقِ کائنات کے جلوؤں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ چوں کہ سکر میں انسان عقل و حواس سے غافل ہو جاتا ہے اسی لیے وہ بولتا ہے جب کہ صحو میں سالک ہوش مندی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور خاموش ہو جاتا ہے۔ سراج اورنگ آبادی کے یہاں بعض مقامات پر جنیدی وطیفوری مسلک کا ملاپ دکھائی دیتا ہے وہ کسی ایک مسلک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دیتے بلکہ ان دونوں کے ملاپ کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔

سراج اورنگ آبادی کی سیرت و شخصیت کے عناصر میں تصوف و شاعری دونوں اس طرح مجتمع ہیں کہ ان کے بغیر ان کی عظمت کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ تصوف نے ہی انھیں عشق کی دولت ودیعت کی تھی' جو ان کی روح کا حصہ تھی اور اس کی وجہ سے انھیں مستی و سرشاری' جذب و وجدان کی ایسی کیفیات نصیب ہوئیں جو انھیں اسرارِ روحانی اور رموزِ غیبی کا محرم بنانے کا وسیلہ ثابت ہوئیں۔ عشق اور اس کی سرشاری سراج کے یہاں جذباتی، احساساتی یا ذہنی تجربے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی بنیاد عظیم روحانی کیفیات و تجربات پر ہے، جو سراج نے اپنی زندگی میں کیے تھے۔ انھوں نے عشق کی بساط پر اپنا سب کچھ قربان کیا تھا اور اسی عشق نے انھیں ہوش و حواس سے بے گانہ کر دیا تھا۔ سراج کی شاعری میں جہاں عشق میں بے خودی کے موضوع کو بیان کیا گیا ہے وہاں ان کا رجحان حالتِ سکر کی جانب راغب ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ سراج کا تصورِ عشق مجازی سے حقیقی کی جانب سفر کرتا ہے۔ انھوں نے عشق کو دنیا کی سب سے بڑی حقیقت قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی محبت انسانی دل سے باقی محبتوں کا نکال دیتی ہے۔ اگر انسان کا دل آئینے کی مانند صاف ہو گا تب ہی وہ اس میں اپنے محبوب کے جلوے دیکھ سکے گا۔ سراج نے عشق و

عقل کی کشمکش کو بھی بیان کیا ہے اور ان کی شاعری کے مطالعے سے یہ پہلو سامنے آتا ہے کہ وہ عقل پر عشق کی بالادستی کے قائل تھے۔

فنا و بقا تصوف کے اہم مقامات ہیں۔ ان میں فنا پہلا درجہ اور بقا اس کی منزل ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں فنا سے بقا کی جانب سفر دکھائی دیتا ہے۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ اگر وہ اپنی ذات میں ہی الجھے رہے تو کبھی بھی حقیقتِ ازلی تک رسائی حاصل نہ کر سکیں گے۔ سراج کے نزدیک عشق میں سب سے پہلے جو امر درکار ہوتا ہے وہ اپنی ذات کے فنا کر دینے کا ہے۔ جہاں عاشق خود کو مٹا کر محبوب کے سامنے اپنی ہستی کی نفی کرتا ہے اور اسے ہی سب کچھ قرار دیتا ہے۔ جب عاشق اپنی ذات کو اللہ تعالیٰ کے سامنے فنا کر دیتا ہے تب ہی اسے بقا حاصل ہوتی ہے۔ سراج کی شاعری میں فنا کے ساتھ بقا کا ذکر ہے۔ ان کے نزدیک جب عاشق اپنی ہستی کو نیستی میں بدل دیتا ہے تو اس کے لیے فنا و بقا برابر ہو جاتے ہیں۔

مقالے کے نظری خاکے کا آخری جزو وحدت الوجود ہے۔ جو اسلامی تصوف میں موجود اہم نظریہ ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری ان کے وحدت الوجودی ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ سراج اس کائنات کو ہمہ اوست کی نگاہ سے دیکھنے کے قائل تھے۔ وہ دو حصوں میں بٹنے کے حامی نہیں تھے۔ ان کے نزدیک انسان کو یک رنگ ہونا چاہیے تاکہ اس میں اللہ تعالیٰ کا عکس دکھائی دے۔ سراج نے اپنے کلام میں بارہا یہ نقطہ پیش کیا ہے کہ ان کو ہر جانب ربِ کائنات کے جلوے اور اس کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ انھوں نے اپنے ذاتی تجربے کو وسعت دے کر اسے ہر بنی نوع انسان کی کیفیات و جذبات سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔

اسلامی تصوف سمندر کی مانند ہے۔ اس کی جتنی گہرائی میں اترا جائے نئے انکشافات سامنے آتے ہیں۔ کشف المحجوب اسی سمندر کا حصہ ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں نظری خاکے کے علاوہ کشف المحجوب میں بیان کردہ مقامِ قبض، مقامِ مشاہدہ اور خواہشِ دیدار پر بھی ان کے خیالات موجود ہیں۔ سراج نے مقامِ قبض کو عشقِ مجازی و حقیقی دونوں حوالوں سے بیان کیا ہے، جب عاشق کو محبوب کا دیدار نصیب نہیں ہوتا تو اس کا دل بے چین و بے قرار ہو جاتا ہے، سراج کے یہاں محبوب کا یہی ذکر وسعت اختیار کرتے ہوئے محبوبِ الٰہی کی جانب اپنا رخ موڑ لیتا ہے۔

مشاہدہ تصوف کا اہم مقام ہے جو خاص عطیہ الٰہیٰ ہے۔ جس میں صوفی اپنے رب کے جلوے خلوت و جلوت میں دیکھتا ہے۔ تحیر کی زیادتی دراصل مشاہدے کی زیادتی کی بدولت ہے۔ سراج اورنگ آبادی کی شاعری میں حیرت،

حیرانی اور تحیر کے الفاظ کا متواتر استعمال کیا گیا ہے۔ ان کے کلام میں مشاہدے کی وجہ سے تحیر کے غلبے اور اس کے بعد خاموشی طاری ہونے کے پہلو کو زیادہ اجاگر کیا گیا ہے۔ اسی کے ساتھ سراج کی شاعری میں دیدار کی خواہش بدرجہ اتم پائی جاتی ہے جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کے دیدار کے ساتھ مشروط ہے اس کا مجازی محبوب سے کوئی تعلق نہیں۔ سراج چوں کہ باعمل صوفی تھے اور ایک صوفی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کے قرب اور دیدار سے راحت نہیں پاتا اسی لیے ان کی شاعری میں دیدارِ خواہش کا عنصر غالب حیثیت رکھتا ہے۔

مختصراً، سراج اورنگ آبادی کی شاعری کا کشف المحجوب سے مرتب کردہ نظری خاکے کے مطابق تجزیاتی مطالعہ کرنے کے بعد یہ نکات سامنے آتے ہیں کہ سراج کی شاعری میں تصوف بنیادی اور اہم موضوع کے طور پر موجود ہے۔ جس طرح یہ ان کی ذاتی زندگی کا حصہ تھا، اسی طرح ان کی شاعری کا بھی اہم جزو ہے۔ انھوں نے تصوف کے مراحل فنافی الرشد، فنافی الرسول ﷺ اور فنافی اللہ کو پیش کیا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ توحید اور اس کے تقاضوں سے بخوبی واقف تھے اور عشق رسول ﷺ میں ڈوبے ہوئے تھے۔ سراج عشق کے علم بردار اور عشق پرست تھے۔ ان کی شاعری محبت، خلوص، ہمدردی اور انسان دوستی کا درس دیتی ہے۔ وہ عالم سکر میں ہونے کے باوجود صحو کو بھی اہمیت دیتے ہیں اور دونوں مسالک کا ملاپ بھی پیش کرتے ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دیتے۔ سراج اورنگ آبادی بنیادی طور پر وحدت الوجودی فلسفے کے حامی تھے، اسی لیے انھیں ہر منظر میں اللہ تعالیٰ کے جلوے دکھائی دیتے تھے اور وہ فنا سے بقا کے مسافر تھے جس کا اظہار ان کے کلام میں ملتا ہے۔ بلاشبہ سراج کی متصوفانہ شاعری اسلامی تصوف کی بہترین ترجمانی کرتی ہے اور اس کے نظریات کی مکمل عکاسی بھی کرتی ہے۔

کتابیات

اورنگ آبادی، سراج۔ کلیاتِ سراج۔ مرتبہ عبدالقادر سروری۔ نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۲۔

اثر، علی۔ دکنی غزل کی نشوونما۔ حیدر آباد: الیاس ٹریڈرس، ۱۹۸۶۔

احمد، جلال الدین۔ تاریخ مثنویاتِ اردو۔ لاہور: شرکتِ مصنفین، س،ن۔

امرتسری، محمد موسیٰ۔ "داتا گنج بخش"۔ مشمولہ داتا صاحب۔ لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷۔

اختر، احمد رفیق۔ " سید علی بن عثمان ہجویریؒ"۔ مشمولہ داتا صاحب۔ لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷۔

اختر، سلیم۔ اردو ادب کی مختصر تاریخ۔ لاہور: سنگ، میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۹۔

ارنسٹ، کارل ڈبلیو (Karl W. Ernst)، *The Shambala Guide to Sufism*، نئی دہلی: روپا اینڈ کمپنی، س،ن۔

اقبال، نفیس۔ تصوف اور ادب کا باہمی رشتہ۔ لاہور: پاکستان کوآپریٹو سوسائٹی، ۲۰۱۲۔

آزاد، مولانا حسین۔ آبِ حیات۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، س،ن۔

بیگم، فہمیدہ۔ اردو مثنوی مطالعہ اور تدریس۔ دہلی: لاہوتی پرنٹ ایڈز، ۱۹۹۲۔

بخاری، محمد بن اسماعیل۔ صحیح بخاری (جلد ۸)، مترجمہ محمد زبیر بن ناصر الناصر۔ مصر: دارالطوق النجات، ۲۰۰۱۔

جالبی، جمیل۔ تاریخ ادبِ اردو (جلد دوم)۔ لاہور: مجلسِ ترقی ادب، ۱۹۹۴۔

جاوید، قاضی۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰۔

جعفر، سیدہ۔ دکنی رباعیاں۔ حیدر آباد: اندھرا پردیش ساہتیہ اکادمی، ۱۹۶۶۔

جیلانی، خالد اقبال۔ "غوثِ اعظم محبوبِ سبحانی اپنے افکار و تعلیمات کی روشنی میں"۔ مشمولہ روزنامہ جنگ، راولپنڈی: ۲۲ فروری ۲۰۱۳۔

جیلانی، عبدالقادر۔ فتوح الغیب۔ مترجمہ غلام معین الدین۔ لاہور، زاویہ پبلشرز، ۲۰۱۵۔

چشتی، عنوان۔ تنقید نامہ۔ دہلی: لبرٹی آرٹ پریس پٹودی ہاؤس دریا گنج، ۱۹۹۲۔

چیمہ، احسان الحق۔ تصوف فلسفہ اور تاریخ۔لاہور: تفہیم دین پبلشرز، ۲۰۰۱ء۔
چشتی، یوسف سلیم۔تاریخ مشائخِ چشت۔لاہور: دارالکتاب اردو بازار، ۲۰۰۹ء۔
حسن، میر۔تذکرہ شعرائے اردو۔ مرتبہ' عطاکاکوی۔لکھنؤ: اترپردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۵ء۔
حسن، احمد۔صوفیانہ شاعری میں عشق کا تصور۔ مئوناتھ بھنجن: نکھار پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء۔
حسن، محمد۔"حقیقت تصوف"۔ مشمولہ فکر و نظر ، شمارہ، جلد ۲۶، اسلام آباد: اکتوبر۔دسمبر ۱۹۸۸ء۔
حقی، شان الحق۔ فرہنگِ تلفظ۔اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان پاکستان، ۲۰۱۲ء۔
حسن، حامد۔داستان تاریخِ اردو۔ جہلم: بک کارنر، ۲۰۱۶ء۔
خلیل، مبتلا۔تذکرہ گلشن و گلزار۔ مرتبہ' عبدالرحمٰن کاکوی۔گنج پٹنہ: عظیم الشان بک ڈپو، ۱۹۶۸ء۔
دریاآبادی، عبدالماجد۔تاریخِ تصوف۔ جہلم: بک کارنر، ۲۰۱۶ء۔
ذوالفقار، غلام حسین۔اردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر۔لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز ۲۰۰۴ء۔
رضوی، شفقت۔سراج اورنگ آبادی (شخصیت اور فکر و فن)۔کراچی: ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان، ۱۹۸۴ء۔
رضوی، مصطفیٰ اشرف ۔"سیدنا عبدالقادر جیلانیؒ"۔ مشمولہ روزنامہ جنگ راول پنڈی: ۲۲ فروری ۲۰۱۳ء۔
سدید، انور۔اردو ادب کی مختصر تاریخ۔لاہور: عزیز بک ڈپو، ۲۰۰۶ء۔
سروری، عبدالقادر۔ اردو مثنوی کا ارتقا۔علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۲۰۰۴ء۔
سراج، ابو نصر۔کتاب اللمع فی التصوف۔ مترجمہ' پیر محمد حسن۔اسلام آباد: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی ۲۰۰۶ء۔
سراج، ابو نصر۔کتاب اللمع فی التصوف۔ مترجمہ' شاہ محمد چشتی۔لاہور: ادارہ پیغام القرآن، ۲۰۰۸ء۔
سکسینہ، رام بابو۔اردو ادب کی تاریخ۔ مترجمہ' مرزا محمد عسکری۔لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء۔
سہروردی، شہاب الدین ۔ عوارف المعارف۔ مترجمہ' شمس بریلوی۔ کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، ۱۹۸۹ء۔
سہروردی، شہاب الدین۔عوارف المعارف۔مترجمہ' عبدالستار طاہر۔لاہور: شبیر برادرز، ۲۰۱۱ء۔
شفیق، لچھمی نرائن۔تذکرہ چمنستانِ شعرا۔ مرتبہ' عطاکاکوی۔گنج پٹنہ: عظیم الشان بک ڈپو، ۱۹۶۸ء۔

شمل، این میری(Schimmel Annemarie)، *Mystical Dimensions of Islam*،
لاہور: سنگ، میل پبلی کیشنز،۲۰۰۶۔

شوق، قدرت اللہ۔طبقات الشعرا۔ مرتبہ' نثار احمد۔لاہور: مجلس ترقی ادب،۱۹۶۸۔

شمس، محمد ہمایوں۔ "کشف المحجوب کے شعری مآخذ"۔ مشمولہ معــــارف الاولیـــــاء۔ شمارہ ۱، جلد ۹۔لاہور:
شرکت پرنٹنگ پریس،۲۰۱۱۔

شاہ محمد سلطان۔" اسفارِ صوفیہ اور سید ہجویر کی سیاحت"۔ مشمولہ معــــارف الاولیـــــاء۔ شمارہ ۱، جلد ۹۔لاہور:
شرکت پرنٹنگ پریس،۲۰۱۱۔

شیریں، بشریٰ۔اردو غزل کا فلسیانہ پس منظر۔لاہور: انسپائرنگ دی رائٹرز، انسپائرنگ پیپل،
۲۰۱۲۔

عبد الحیٔ، سید۔ گلِ رعنا۔ اعظم گڑھ: معارف اعظم دار المصنفین،۱۹۳۴۔

عبد الرحمٰن، صباح الدین۔بزمِ صوفیہ۔اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۱۹۹۰۔

عبد الخالق، یوسف۔ مسلم فلسفہ۔لاہور: عزیز بک ڈپو،۲۰۰۰۔

عظیمی، شمس الدین۔ احسان و تصوف۔ ملتان: شعبہ علوم اسلامیہ بہاء الدین زکریا یونی ورسٹی،۲۰۰۴۔

علی، امیر۔قصص الاولیاء۔ مرتبہ' مسعود احمد۔لاہور: ممتاز اکیڈمی،۲۰۰۲۔

عبد الرشید، شیخ۔ " حیات و تعلیمات حضرت داتا گنج بخش"۔ مشمولہ داتــــا صــــاحب۔لاہور: سنگِ میل پبلی
کیشنز،۲۰۰۸

قشیری، ابو القاسم۔ رسالہ قشیریہ۔مترجمہ' وسیم اکرم۔لاہور: مشتاق بک کارنر،۲۰۱۲۔

کشفی، ابو الخیر۔ اردو شاعری کا سیاسی و تاریخی پس منظر۔لاہور: سنگ، میل پبلی کیشنز،
۲۰۰۸۔

کاشمیری، تبسم۔ اردو ادب کی تاریخ۔لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۹۔

لطیف اللہ۔ تصوف اور سریت۔لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ،۱۹۹۶۔

لنگز، مارٹن(Lings Martin)، *What is Sufism?*، لاہور: سہیل اکیڈمی،۱۹۸۳۔

ملکاپوری، عبد الجبار۔محبوب الزمن(جلد اول)۔در طبع رحمانی مطبوع گردید،۱۹۱۲۔

ملکاپوری، عبدالجبار۔محبوب الزمن(جلد دوم)۔در طبع رحمانی مطبوع گردید، ۱۹۱۲۔

میر، تقی میر۔خاتون، حمیدہ(مترجم)۔ نکات الشعرا۔ نئی دہلی: اے پاکٹ اے، کالکاجی ایکس ٹیشن، ۱۹۹۴۔

مودودی، ابوالاعلیٰ۔تفہیم القرآن (جلد اول)۔لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ۲۰۱۰۔

مودودی، ابوالاعلیٰ۔تفہیم القرآن (جلد ششم)۔لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ۲۰۱۰۔

نظامی، خلیق احمد۔تاریخ مشائخ چشت۔لاہور: مشتاق بک کارنر، س،ن۔

نگار، سنبل۔اردو شاعری کا تنقیدی مطالعہ۔لاہور: دارالنوادر، ۲۰۱۳۔

ہجویری، علی بن عثمان۔کشف المحجوب۔مترجمہ' ابوالحسنات محمد احمد۔لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۸۔

ہجویری، علی بن عثمان۔کشف المحجوب۔ مترجمہ' محمد صدیق شبلی۔لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷۔

ہجویری، علی بن عثمان۔کشف المحجوب۔مترجمہ' مولوی فیروزالدین۔ لاہور: فیروسنز پرائیویٹ لمیٹڈ، ۲۰۱۳۔

CENTRAL LIBRARY
Islamabad