حرف و سخن HARF-O-SUKHAN Urdu Research Journal of PAKISTAN
ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

توحید کا موید و مبلغ منصور حلاج اور فکرِ اقبالؒ

The Preacher and Witness of Tawhid, Mansoor Hallaj and Iqbal's Ideology

Dr Arooba Masroor Siddiqui,
Assistant Professor Urdu, LCWU, aroobasiddiqui@hotmail.com
Dr Samia Ahsan,
Assistant Professor Urdu, Minhaj University saamia.ahsan@gmail.com
Dr Aziza Saeed,
Assistant Professor Urdu, LCWU

Abstract:
In the History of Islamic Mysticism, Hussain bin Mansoor Hallaj has been consider as an intoxicated sufi, whose famous sentence ," I am the Haqq(God)", has been considered as blasphemous amongst most famous scholars of Islam. Therefore Muslim scholars usually call him a founder of Wahdatulwajood in Islamic Mysticism. Another Islamic Ideologist and philosopher of 20th century, Allama Muhammad Iqbal had his own views about Hallaj's famous qout. Iqbal in his poetical and prose work proved that Hallaj was not a Wajodi Mystic. His book "Tawaseen" was a great proof of his Tawhidi concepts. This Article is explaining the Hallaj's Quranic Concepts of God in the light of Allama Muhammad Iqbal's thoughts about him.

Key word : *Tawhid, the Oneness of God, Mansoor Hallaj, Allama Iqbal, Wahdat-ul-wajood, indwelling, mysticism, Qur'anic Concept of God, Existence.*

تاریخ اسلام میں حسین بن منصور حلاج کے ساتھ جبریت کو منسوب کرنے کے ساتھ ساتھ اسے فلسفہ وحدۃ الوجود کا موید بھی قرار دیا ہے جیسا کہ پروفیسر عتیق الرحمن عثمانی حلاج کو نظریہ وحدۃ الوجود کا موید و مبلغ قرار دیتے ہیں 1۔ پروفیسر لوئی ماسینیون اور سید سلیمان ندوی کے مطابق بھی وہ حلول کا قائل تھا اور وجودی نظریات رکھتا تھا2۔ سید سلیمان ندویؒ اپنے مضمون " حیات وکلامِ حسین بن منصور حلاج" میں لکھتے ہیں:

" حلول ایک مستقل مذہب ہے۔۔۔ اس مسئلہ کا اصل موجد ابن سبا تھا مسئلہ حلول در حقیقت ایک آرین تخیل ہے، جس کا دوسرا نام اوتار ہے۔ یعنی کبھی کبھی جب دنیا مشکلات میں گرفتار ہو جاتی ہے تو خدا کسی انسان کی صورت میں جنم لیتا ہے اور ان کو اس سے نجات دلاتا ہے۔ حلاج اسی عقیدے کا داعی تھا اور چونکہ اس کا ہندوستان آنا مذکور ہے اس لیے عجب نہیں کہ یہیں اس نے اس کی تلقین حاصل کی ہو۔3

حلاج کے عقائد پر اکثر علماء کے فتاوی اسی قسم کے ہیں جو حلاج کو وجودی اور حلولی ثابت کرتے ہیں۔ ان علماء کے مطابق اس کی فکر پر نصرانی سریت کا بہت اثر تھا، اور روح سے متعلق جو اصطلاحات وہ وضع کرتا ہے، یونانی فلسفے سے آئی ہیں۔ مثلاً اس کے نظریہ وصل و ملاپ کو ناقدین نے یوں سمجھا کہ حلاج حلول کا قائل ہے۔ کتاب الطواسین میں وہ لکھتا ہے: تیری روح، میری روح میں اس طرح گھُل مِل گئی ہے جس طرح شراب صاف پانی میں گھُل مِل جاتی ہے"4۔ طاسین الفہم میں حلاج نے فنا فی اللہ کے مدارج جو بیان کیے ہیں، ناقدین نے اس مثال کی بنا پر حلاج پر وجودی ہونے کا الزام بھی عائد کیا۔ یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

" پروانہ چراغ کی روشنی اور اس کی گرمی پر راضی نہیں ہوا۔ اس لیے اس نے پورے طور پر اپنے آپ کو آگ میں ڈال دیا۔ بعد ازاں مختلف شکلیں اس کی آمد کا انتظار کرتی ہیں۔ چناں چہ وہ ان کو مقامِ نظر کے بارے میں خبر دیتا ہے اور نظر کو خبر پر ترجیح دیتا ہے۔ جب وہ اس درجے کو پہنچتا ہے تو لاشے ہو جاتا ہے اور حقیر اور پست بن کر بکھر جاتا ہے۔ اب وہ بغیر کسی علامت، جسم اور نشان کے باقی رہتا ہے۔"5

اقتباس ہٰذا کا آخری جملہ قابلِ غور ہے۔ یعنی پروانہ (سالک) چراغ کی روشنی (نورِ الٰہی) میں جل کر خاکستر نہیں ہو گیا بلکہ حق کو پانے کے بعد اسے احساس ہوا کہ خبر (حواسِ ظاہری) پر نظر (وجدان) کو ترجیح حاصل ہے۔ اور حقیقتِ اولٰی (حق) کے سامنے اس (علامت، جسم یا نشان) کی حیثیت ختم ہو جاتی ہے، اب سامنے

صرف حق ہے اور سالک کی روح۔ جو چیز باقی رہ گئی وہ اس کی روح ہے۔ اور روح وہی ہے جو حق نے علامت، جسم یانشان کو ودیعت کی تھی(ونفخت فیہ من روحی)۔ تب اس کو ادراک ہوتا ہے کہ جو ظاہر تھا وہ فنا ہو گیا اور جو باقی رہ گیا(روح) وہ حق ہے(کل من علیھا فان ویبقٰی وجہ ربک ذوالجلالِ والاکرام)۔ اس پر منکشف ہوتا ہے کہ اس کی اپنی حقیقت بھی روح ہے، اور روح حق ہے لہٰذا وہ "انا الحق" کا نعرہ لگاتا ہے۔

اسلامی فکر کے مطابق آدم کا جوہر (روح) خدا کا عطیہ ہے۔ یہ خدا کی طرف سے اس میں مقررہ وقت کے لیے ڈال دی گئی ہے، جسے خدا جب چاہے واپس لے لے گا۔ روح چوں کہ خدا کی ہے اس لیے اپنی صفات سمیت وہ آدم کے قلب میں موجود ہے، آدم چاہے تو ان صفات کو اجاگر کرے، چاہے تو ان کو بھول جائے۔ اس شے کا میزان بھی خدا نے روح کو عنایت کر دیا ہے(ونفس وما سوّٰھا)۔ روحِ آدم میں خدا کی صفات اس لیے موجود ہیں کیوں کہ خدا، اس کا خالق ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ سے پوچھا گیا کہ توحید کیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا:لون المآءلون الاناۂ 6۔ حضرت مجدد الف ثانی نے اس بات کو حداد اور مشمس کی مثالوں سے واضح کیا ہے۔ جس طرح لوہار لوہے کی اشیا بناتا ہے تو لوہے سے اس کا خاص تعلق اور نسبت ہے لیکن لوہا، حداد کے ساتھ چمٹا ہوا نہیں ہے۔ اسی طرح مشمس سورج کی روشنی کی وجہ سے چمک رہا ہے لیکن سورج اس پانی میں داخل نہیں ہو گیا، صرف اس کا عکس پڑ رہا ہے۔ لہٰذا شیخ مجددؒ لکھتے ہیں:"وہ کمالات اور وجود جو اعیان میں نظر آ رہے ہیں وہ صرف اللہ تعالیٰ کا عکس ہے، انھوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی۔"7

پروانے اور چراغ کی مثال کے باوجود حلاج کہتا ہے کہ حقیقۃ اور حق دو الگ الگ اشیا ہیں۔ حق، حقیقت سے بلند تر درجے کی شے ہے۔ انسان حقیقت کو نہیں سمجھ سکا تو حق کو کیا سمجھے گا۔ حق، اللہ ہے 8۔ وہ معراج کے واقعے کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ حقیقت کو بنی آدم میں سے صرف رسول اللہ ﷺ نے ہی پایا ہے۔ اس ضمن میں حلاج نے طاسین السراج اور طاسین الفہم میں جو کچھ لکھا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فنا فی اللہ کے بعد فنا بالبقاء کا قائل تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ بندہ جب حق تک پہنچ جاتا ہے(معراج) تو پھر وہاں سے رجوع کرتا ہے 9۔ فنا بالبقاء کا یہ تصور حلاج کو وجودیوں کے تصور فنا سے جدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح جناب حضرت محمد ﷺ کے وجودِ مبارک کے بارے حلاج نے جو تصور پیش کیا ہے، وہ عیسائیت کے تصورِ حلول پر ایک تازیانہ ہے۔کتاب الطواسین میں، جو حقیقتِ محمدی ﷺ پر حلاج کی توحیدی فکر کا واضح ثبوت ہے، وہ حضور ﷺ کی ذاتِ بابرکات سے عقیدت کا اظہار کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اللہ کی حقیقت کو صرف رسول ﷺ پا سکے ہیں دیگر مخلوق کی فہم کی اس قدر رسائی نہیں کہ وہ حقیقت کو پا سکے 10۔ طاسین الفہم میں معراجِ رسول ﷺ سے وہ یہ معنٰی اخذ کرتا ہے کہ رسول ﷺ کو معراج اسی لیے نصیب ہوئی کیونکہ صرف وہی تھے جو اس کی حقیقت کو سمجھتے تھے 11۔ اس کے برعکس جناب فخر الدین رازیؒ کا وجود مبارک ﷺ کے بارے نقطہ نظر دیکھیے،مرصاد العباد فی مبداءالی المعاد میں لکھتے ہیں:

"محمد ﷺ تم سے یا تمھارے عالم سے نہ تھے۔ بلکہ رسولِ خدا اور خاتم النبیین ﷺ تھے، تمام جہان آنحضرت ہی کے انوار سے روشن ہے۔ آنحضرت کو آب و گِل سے کیا آشنائی، یہ اس واسطے ہے تاکہ خلقت کو معلوم ہو جائے کہ حضرت محمد ﷺ آدمؑ کے بچے نہ تھے بلکہ آدمؑ حضرت محمد ﷺ کے بچے تھے۔"12

رازی اپنی اس بات کی تائید کے لیے قرآن کریم کی یہ آیت مبارکہ لاتے ہیں 13: ما کان مُحَمَّد اَبا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین۔ یہی وہ فلسفیانہ اور وجودی فکر میں ڈھلے خیالات ہیں جو متکلمین کا بھی خاصہ رہے ہیں۔ وہ قرآن کی آیات کی تفسیر نصرانی اور مجوسی افکار کی روشنی میں کرتے ہیں اور قرآن کے حقیقی مفاہیم سے دور رہتے ہیں۔ مذہب عیسائیت کا مطالعہ کیا جائے تو عیسائیت میں بھی یہ فکر عام ہو چکی تھی کہ عیسیٰؑ کا آب و گِل سے کوئی واسطہ نہیں۔ وہ اللہ، مریم اور عیسیٰ کو اقانیم ثلاثہ کہتے اور ہر اقنیم کا دوسری اقنیم میں حلول مانتے 14۔ ان کے اس عقیدے کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں بھی فرمادیا:

واذ قال اللہ یعیسیٰ ابن مریم انت قلت للناس اتخذونی وامی الٰھین من دون اللہ۔15

حلول کے نظریے کی مزید دلیل کے لیے نصاریٰ خود قرآن کریم کی وہ آیات بھی پیش کرتے ہیں جن میں حضرت عیسیٰؑ کو 'کلمۃ اللہ' اور 'روح اللہ' کہہ کر پکارا گیا ہے 16۔ علماء کے مطابق اللہ کا کلمہ ازلی ہے، مخلوق نہیں، اور روح بھی مخلوق نہیں۔ چونکہ قرآن میں "وروح منہ" کا ذکر ہے اس لیے عیسائیوں کے نزدیک عیسیٰؑ بھی مخلوق

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

نہیں تھے اور اسی بنیاد پر وہ انھیں اللہ کا بیٹا بھی کہتے ہیں (نعوذ باللہ)۔ علامہ جلال الدین السیوطی نے تفسیر الجلالین میں اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں ایک نصرانی طبیب کا دلچسپ واقعہ بیان فرمایا ہے کہ کس طرح حضرت علی بن حسین واقدی نے اس نصرانی طبیب کی دلیل کو یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ اگر اس آیت کی بنیاد پر آپ عیسیٰؑ کو غیر مخلوق کہتے ہیں تو یوں تو آیت وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً منہ سے کائنات کی ہر شے اللہ کی روح اور غیر مخلوق قرار پاتی ہے۔17

آنحضور ﷺ کے پاس نجران کے نصریٰ کا ایک گروہ یہی نکتہ لے کر آیا اور سوال کیا کہ کیا آپ عیسیٰ کو 'روح اللہ' نہیں کہتے؟ آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ ہاں ہم کہتے ہیں، تو بنا کسی وضاحت و تشریح کے، اسی پر اکتفا کر کے چل دیئے کہ ہمیں بس اتنا ہی کافی ہے18۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان آیات کو متشابہات میں سے قرار دیا تھا، چناں چہ وہ آیات براہ راست رسول اللہ ﷺ کی تفسیر کی محتاج تھیں۔ قرآن اللہ کی وہ کتاب ہے جو حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوئی، چناں چہ اس کی جو تفہیم و تعبیر و تفسیر رسول اللہ ﷺ فرمائیں گے وہی افضل ہو گی۔ لیکن عیسائیوں نے ان آیات قرآنی کے سیاق و سباق کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنی مرضی کا استدلال کیا اور قرآن کی دیگر آیات کو اس ضمن میں قطعاً نظر انداز کر دیا اور شدید مغالطے میں جا پڑا۔ اسی لیے اللہ کریم نے بھی ارشاد فرمایا کہ اپنی اوقات میں رہو اور حد سے تجاوز نہ کرو19۔ سورۃ آل عمران کی آیت نمبر ۴۷ میں اللہ کریم حضرت عیسیٰؑ کے بارے فرماتے ہیں کہ " یخلق ما یشائ"۔ اس سے واضح ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق تھے۔ پھر اللہ فرماتا ہے کہ عیسیٰؑ کی مثال آدم کے جیسی ہے، ان کو مٹی سے بنایا گیا، وہ اللہ کے رسول ہیں، ان میں اللہ کی روح پھونکی گئی:

ان مثل عیسیٰ عند اللہ کمثل آدم۔ خلقہ من تراب ثم قال لہ کن فیکون۔20

جہاں تک بات اللہ سے منسوب ہونے کی ہے تو خاور رشید بٹ نے اپنے مضمون "سیدنا عیسیٰ کے کلمۃ اللہ اور روح اللہ ہونے کی حقیقت" میں بڑا دلچسپ نکتہ اٹھاتے ہیں کہ کلمۃ اللہ اور روح اللہ کی جو تعبیر اہل کتاب کرتے ہیں تو پھر اس کے مطابق وہ بیت اللہ اور ناقۃ اللہ کو بھی مخلوق نہیں مانیں گے؟21۔ انھوں نے بائبل سے حوالے دے کر یہ بیان کیا ہے کہ بائبل میں ابراہیمؑ کے ذکر میں "خداوند کا پہاڑ"، عہد کے صندوق کو "خدا کا صندوق"، آسمان کی تخلیق خداوند کے کلام سے، ہیکل کو "رب الافواج کا گھر" کہا گیا ہے تو کیا اہل کتاب پہاڑ، صندوق، ہیکل، آسمان کو اللہ کی مخلوق نہیں مانتے؟22۔

امام ابن تیمیہؒ نے تو آدم کی روح کو بھی مخلوق قرار دیا ہے: روح الآدمی مخلوقۃ مبدعۃ23۔ پھر جہاں تک بات روح اللہ کی ہے، تو جبرئیل امین کو بھی تو اللہ نے قرآن کریم میں روح الامین اور روح القدس کہہ کر پکارا ہے۔ مزید یہ کہ اللہ نے آدم میں بھی اپنی ہی روح پھونکی (ونفخت فیہ من روحی) تو کیا اس سے آدم بھی مخلوق نہ رہے؟ مفسرین کرام کے مطابق یہ سب تو "نسبتِ تشریفی" ہے۔ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ عیسائی حضرت عیسیٰ کے بارے حد سے آگے نکل گئے تھے اور نبوت سے بڑھ کر الوہیت تک پہنچا رہے تھے۔ وہ بجائے ان کی اطاعت کے، عبادت کرنے لگے تھے بلکہ اور بزرگان دین کی نسبت بھی ان کا عقیدہ خراب ہو چکا تھا، اور وہ انھیں معصوم محض جانتے تھے24. مسند احمد میں ہے کہ حضور ﷺ نے یوں فرمایا: مجھے تم ایسا نہ بڑھانا، جیسا نصریٰ نے عیسیٰ ابن مریم کو بڑھا دیا تھا، میں تو صرف ایک بندہ ہوں، پس تم مجھے عبداللہ اور رسول اللہ کہنا25۔ بخاری و مسلم کی ایک اور روایت میں ایسا ہی بیان ملتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو جب اپنی تعریف میں غلو کرتے دیکھا تو اسے روکا کہ شیطان کے بہکاوے سے بچو، میں محمد بن عبد اللہ ہوں۔ اللہ کا غلام (عبدہ) اور اس کا رسول ہوں۔ قسم اللہ کی، میں نہیں چاہتا کہ تم مجھے میرے مرتبے سے بڑھا دو26۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ "غلو فی الدین" ہے جو مسلمان صوفیہ کے ایک طبقے نے حضور اکرم ﷺ کی ذات بابرکات کے بارے بھی کیا۔ حالانکہ بشریت کا یہ تصور اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پہلے ہی واضح کر دیا تھا۔ قرآن میں رسول اللہ ﷺ کو آدم کی اولاد اور بشر قرار دیا گیا ہے (ما کان محمدؐ الا بشر)، لیکن وہ بندوں میں سب سے افضل ہیں، کسی شخص میں یہ مجال نہیں کہ وہ آپ کے مرتبے کو چھو بھی سکے۔ سورہ اسراء میں معراج پر جو شخصیت تشریف لے گئی وہ بھی بشر تھا، بندہ تھا۔ قرآن اس کے لیے "عبدہ" کی اصطلاح اختیار کرتا ہے27۔ لہٰذا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ کا آب و گل سے کوئی تعلق نہیں تھا، عجمی و یونانی فکر کی پیداوار ہے۔ اس حوالے سے حلاج کی رائے اس نکتہ نظر سے قطعاً مختلف ہے جو امام فخر الدین رازی نے فرمائی ہے۔ اور فکر قرآن کے عین مطابق ہے۔ طاسین السراج کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

" همتہ سبقتِ الھمم و وجودہ سبق العدم واسمہ سبق القلم لانہ، کان قبل الامم۔ ماکان فی الأفاق ودون الأفاق اظرفُ اشرفُ واعرفُ وانصفُ واخوفُ واعطفُ من صاحب ھذہ القضیة وھو سید البریہ۔28

ترجمہ: آپ ﷺ کی ہمت تمام ہمتوں پر سبقت لے گئی ہے۔ آپ ﷺ کا وجود عدم پر سبقت لے گے ااور آپ ﷺ کا اسم مبارک قلمِ تقدیر پر بھی سبقت لے گیا۔ جو کچھ آفاق میں یا آفاق سے باہر ہے آپ ﷺ ان میں سب سے بڑھ کر خوش طبع، سب سے زیادہ شرف والے، سب سے زیادہ معرفت والے، سب سے زیادہ منصف، مہربان، ڈرنے والے اور رحم دل ہیں اور آپ سب کے آقا ﷺ ہیں۔

مقالہ ھذا میں اس سے قبل یہ بیان ہو چکا ہے کہ معراج کے تصور پر حلاج کا نکتہ نظر قرآن ہی کے مطابق ہے۔ اور قرآن کی آیت کریمہ ماکان مُحَمَّد ابا احد من رجالکم سے حلاج وہی مفہوم اخذ کرتا ہے جو تمام موحدین کا ہے۔ اس سلسلے میں وہ کوئی نصرانی یا سری فلسفے میں نہیں جاتا۔ اس نکتے کو شیخ مجدد الف ثانیؒ نے رسالہ تہلیلیہ میں اور زیادہ خوبی و صراحت کے ساتھ یوں بیان فرمایا ہے:

"حضرت احمد مجتبیٰ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، آدم کی اولاد کے سردار ہیں۔۔۔ اور اولین و آخرین میں سب سے زیادہ مکرم ہیں۔۔۔ اگر آپ نہ ہوتے تو اللہ تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا اور نہ اپنی شانِ خدائی اور ربوبیت کا اظہار فرماتا، اس لیے حقیقت یہ ہے کہ آپ اس وقت نبی مقرر ہو چکے تھے جب کہ آدمؑ پانی اور مٹی کے درمیان تھے"۔29

شیخ مجددؒ نے جناب فخر الدین رازیؒ کی طرح یہ نہیں کہا کہ آدمؑ آپ ﷺ کی اولاد ہیں، بلکہ یہ کہ آپ ﷺ کائنات کی وجہ تخلیق ہیں، اس لیے معنوی طور پر آدمؑ کی تخلیق سے قبل ہی آپ ﷺ وجود میں آ چکے تھے۔ اگر محض روح کی تخلیق کا ذکر کیا جائے تو جسم کی تخلیق سے قبل تمام انبیاؑ کی ارواح موجود تھیں۔ الست بربکم کا وعدہ قرآن سے اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ آدم کی تخلیق سے قبل تمام انبیاء کرام کی ارواح موجود تھیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرامؓ سے یوں فرمایا کرتے تھے کہ مجھے دوسرے انبیاؑ پر فضیلت مت دیا کرو کیوں کہ جب حشر بپا ہو گا تو سب سے پہلے میں اٹھایا جاوں گا، میں دیکھوں گا کہ موسیٰؑ مجھ سے پہلے موجود ہوں گے اور عرش کو تھامے کھڑے ہوں گے 30۔ رسول اللہ ﷺ کا وجود مبارک تمام اولادِ آدم کی تخلیق کی وجہ اس لیے ہے کہ آپ پر نبوت کا اتمام ہوا ہے اور آپ خیر البشر تھے، آپ ہی کی سفارش سے امت کو نجات ملے گی۔

علامہ محمد اقبال، حضرت محمد ﷺ کو کائنات کی تخلیق کی وجہ قرار دیتے ہیں اور اسرارِ خودی کے مرحلۂ دوم 'نیابت الٰہی' میں خیر البشر ﷺ کے بارے فرماتے ہیں:

از قُمِ او خیزد اندر گور تن — مردہ جانہا چوں صنوبر در چمن
ذاتِ او توجیہِ ذاتِ عالم است — از جلالِ او، نجاتِ عالم است
ذرّہ خورشید آشنا از سایہ اش — قیمتِ ہستی گراں از مایہ اش 31

'نیابتِ الٰہی' کے اس مرحلے میں رسول اللہ ﷺ کی شان بیان فرما کر دراصل اقبالؒ، آدم کے وجود کی اہمیت کو اُجاگر کر رہے ہیں۔ حلاج نے طاسین السراج میں حضرت محمد ﷺ کی شخصیت مبارکہ کو "عبد" کی جس قرآنی اصطلاح (سورۃ الاسرا) سے واضح کیا ہے، وہ اس فکر سے قطعاً مختلف ہے جو وجودی صوفیہ نے پیش کی ہے۔ حلاج یہاں رسول اللہ ﷺ کی شان کے بیان میں قرآنی منطق کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ وجودی صوفیہ کا یہ تصور کہ کائنات میں اللہ کے سوا کوئی اور وجود نہیں (لا موجود الا اللہ)، اور اس نکتے کی مزید دلیل کے لیے رسول اللہ ﷺ کی شان عبدیت میں غلو کرنا، جیسا کہ رازی نے مرصاد العباد میں بیان کیا32، اس ضمن میں توحید کے قرآنی فلسفے کا گہرائی سے مطالعہ کرنا ازبس ضروری ہے۔ شیخ محمد اکرام اپنی کتاب موجِ کوثر میں توحید کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

" توحید ماننے کو اقرار یا اعتقاد نہیں کہا گیا بلکہ ایمان کے لفظِ خاص سے واضح کیا گیا ہے۔ جو شخص توحید پر قرآنی معنوں میں ایمان رکھتا ہے، وہ صرف یہی نہیں مانتا کہ خدا ایک ہے، بلکہ اس کا ایمان ہے یعنی اس کا دل مانتا ہے اور اس کی زندگی اس احساس کی تفسیر ہوتی ہے کہ اس ذاتِ واحد کے سوا کوئی چیز قابلِ پرستش نہیں۔" 33

توحید کا مطلب سادہ لفظوں میں، خدائے واحد کو کائنات کا معبود و خالق اور رب تسلیم کرنا ہے (اللہ ربی و ربکم) اور یہ ماننا کہ خدا نا صرف ایک ہے بلکہ یکتا و یگانہ ہے (احد)، اس کا ذاتی نام اللہ ہے (ھو اللہ) اور وہ کسی بھی لحاظ سے لائقِ شریک نہیں (لا شریک لہ) ہے۔ کشف المحجوب میں سید علی ہجویریؒ نے توحید کی بہت جامعیت کے ساتھ یوں وضاحت فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

توحید کی حقیقیت کسی چیز کے ایک ہونے پر حکم کرنا ہے اور اس ایک ہونے کو صحیح طور پر جاننا ہے۔ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور اس کی ذات و صفات میں کوئی ثانی نہیں اور نہ افعال میں کوئی مثل و شریک ہے۔ اس کی وحدانیت عددی نہیں (احد)۔ وہ فصل و وصل کو قبول نہیں کرتا۔ اس کا مکان نہیں، جہت نہیں۔ وہ عرض نہیں کہ جوہر کا محتاج ہو اور وہ جوہر بھی نہیں ہے۔ وہ روح بھی نہیں کہ فنا کی محتاج ہو، جسم بھی نہیں کہ اجزاء سے مرکب ہو۔ تمام نقائص سے بری، خرابیوں سے پاک، عیوب سے بالاتر ہے۔ اس کی کوئی مثل نہیں، اس کا کوئی فرزند نہیں اور وہ کسی کا فرزند نہیں۔ اس کی ذات و صفات میں تغیر نہیں۔ وہ حی قیوم، علیم و کلیم، روف و رحیم، سمیع و بصیر، مرید و قدیر و متکلم ہے۔ اس کی قدرت ٹھوس نہیں۔ اس کے کلام میں تبعیض و تجدید نہیں۔ مومن اور موحد لوگ اسے نورِ عقل سے ثابت کرتے ہیں کیوں کہ وہ خود کو اس (نور) سے موصوف کرتا ہے۔ خیر و شر کا اندازہ کرنے والا اس کے سوا کوئی نہیں۔ نفع و ضرر کا پیدا کرنے والا وہی ہے۔ اس کا حکم قطعی، حق اور حکمتِ سراسر ہے۔ سوائے اس کی ذات کے، کسی سے امید یا خوف رکھنا جائز نہیں۔ اس کا دیدار بہشتیوں کے لیے جائز ہے۔ اس کے لیے تشبیہہ، جہت، مقابلہ اور موازنہ ممکن نہیں۔ 34

توحید سے متعلق سید علیؒ کی بیان کردہ اس تفصیل کا اجمال حضرت جنید بغدادیؒ کا یہ قول مبارک ہے: "توحید قدیم کو محدث سے جدا کرنے کا نام ہے" 35۔ ڈاکٹر علی حسن اس جملے کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے: قدیم کے جوہر سے وابستگی رکھنا اور جوہرِ حادث کو رد کر دینا، جوہرِ قدیم کی صفات کو حادث کی صفات سے مکمل طور پر جدا رکھنا۔ مزید بر آں قدیم اور حادث کے اعمال کو ایک دوسرے سے جدا رکھنا 36۔ حضرت جنید بغدادیؒ کے اس قول مبارک کو فقہ کے امام حضرت ابن تیمیہؒ نے، جو اہلِ صوف پر بہت کڑی نگاہ رکھتے تھے، بھی تحسین کی نظر سے دیکھا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: "ازلی اور حادث کے درمیان جو فرق ہے اس کے متعلق جو کچھ جنید نے کہہ دیا ہے وہ ایک ایسی چیز ہے کہ بہت سے صوفیوں کو غلط راستے پر پڑنے سے بچا سکتی ہے" 37

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے توحید کی جو دو اقسام بیان فرما دی ہیں، اس کے مطابق توحید کہیں پر بھی، عملی ہو یا نظری؛ شراکت کے قریب قریب بھی نہیں آتی۔ جب کہ عجمی تصوف میں توحید نظری کا غلبہ ہے۔ بقول اقبالؒ صوفیہ کرام کے عقلیت کے دور میں تصوف حال کی بجائے قال بن گیا 38۔ ایک اور جگہ اسلام میں فکر و عمل کا موازنہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: "مذہب کا مقصود عمل ہے، نہ کہ انسان کے عقلی تقاضوں کو پورا کرنا۔ اسی واسطے قرآن شریف کہتا ہے کہ وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً 39۔

علامہ اپنے خطبے "The Human Ego__His Freedom & Immortality" میں اس نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہ قرآن میں مذہبی احکامات پر عمل کرنا اور خود کو قوانین الٰہیہ کا پابند بنانا کسی قسم کا جبر نہیں بلکہ یہ اپنی انا سے کچھ لمحوں کے لیے فرار اختیار کر کے کُلّی یا مطلق آزادی کی طرف بڑھنا ہے۔ اس کے لیے وہ بطور مثال پانچ اوقات کی فرض نماز کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

"Prayer (Salah) in Islam is the ego's escape from mechanism to freedom." 40

حلاج کے "انا الحق" کے حوالے سے علامہؒ کا نکتہ نظر بالکل واضح ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انا الحق سے مراد یہ نہیں کہ "میں خدا ہوں" یا "میں اور خدا ایک ہی ہیں" بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجھ میں جو شے باقی رہ جانے والی ہے، وہ حق ہے۔ "میں" (ظاہر) فنا ہو جائے گا اور "حق" (روح) باقی رہے گا، اس کو فنا نہیں (کل من علیھا فان۔

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام)۔علامہ اقبال مزید کہتے ہیں کہ یہ نعرہ اگر انفرادی حیثیت سے دیکھا جائے تو واقعی قابلِ سزا بات تھی جیسا کہ منصور حلاج کے ساتھ ہوا۔کیوں کہ اگر ایک فرد خود یہ کہے کہ "حق میں ہوں" تو اس میں زور "میں" پر آتا ہے اور یہ وہ شے ہے جو انسان کو خدا سے بہ نسبت نزدیک کے، دور کرتی ہے۔یہی "انا" اہل مغرب میں نطشے کے "فوق البشر" کا خاصہ ہے جس نے اُسے خدا سے اتنا دور کر دیا تھا کہ بالآخر اُس نے خدا کے وجود سے ہی انکار کر دیا۔اسلامی نظریات سے بھی یہی نکتہ ٹکراتا ہے۔البتہ اگر یہ نعرہ ایک پوری قوم کا نعرہ ہو تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔حضرت علاّمہ کی اس بات کا اصل مقصد یہ ہے کہ جب نعرہ ایک قوم کا بنے گا تو "انا الحق" میں "انا" کے بجائے "حق" پر زور ہو گا۔ارمغانِ حجاز میں "انا الحق" کے عنوان کے تحت مرقوم اشعار ملاحظہ کیجیے:

'انا الحق' جُز مقامِ کبریا نیست   سزاے او چلیپا ہست یا نیست؟

اگر فردے بگوید سرزنش بہ   اگر قومے بگوید ناروا نیست 41

بہ آں ملت انا الحق' ساز گار است   کہ از خونش نم ہر شاخسار است

نہاں اندر جلالِ او جمالے   کہ او را نہ سپہر آئینہ دار است 42

آر۔اے نکلسن لکھتے ہیں کہ حلاج کے "انا الحق" سے مراد حلول نہیں بلکہ خالق کا انسان میں "انعکاس" مراد ہے 43۔علامہ فرماتے ہیں کہ عظیم شخصیات ہمیشہ ایسی خودی (جبر سے اختیار پانا) کی حامل رہتی ہیں، حلاج بھی انھی میں سے تھا۔اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتے ہیں:ونحن اقرب الیہ من حبل الورید۔تو علامہ کے مطابق، حبل الورید سے قریب تر جو شے ہے وہ "انائے مطلق" ہی ہے، جس سے دیگر اناوں کا ظہور ہوا ہے۔لہذا "سبحانی ما اعظم "اور " اناالحق" جیسے کلمات (شطحیات) کا صدور دراصل آدم کا اظہارِ خودی ہے 44۔علامہ کے یہ اشعار حلاج کے اسی نظریے کی تائید کرتے ہیں:

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی خودی کی خلوتوں میں کبریائی

زمین و آسمان و کرسی و عرش   خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

خودی چونکہ اپنے اظہار پر پابند ہے، لہذا "انا الحق" اسی خودی کا اظہار ہے۔علامہ مزید فرماتے ہیں کہ آدم کی پہلی خطا اس کی خودی کا پہلا اظہار ثابت ہوتا ہے:

"Man's first act of disobedience was also his first act of free choice." 45

یہاں علامہ آدم کی فطرت کا جائزہ نفسیاتی انداز میں کرتے ہیں کہ انسان کی فطرت میں یہ شامل ہے کہ احساسِ گناہ اسے توبہ کی جانب مائل کرتا ہے اور توبہ انسان میں عجز و انکساری پیدا کرتی ہے۔خیرِ حقیقی تابع داری میں نہیں بلکہ خیر تو خطا کر کے خود کو ذاتِ اعلیٰ کے سامنے جھکا لینے میں ہے (ان اللہ یحب التوابین ویحب المتطہرین) 46۔قرآن و احادیث مبارکہ میں توبہ و ندامت کی بہت فضیلت بیان ہوئی ہے۔یہی وہ عمل ہے جس سے ابلیس محروم رہا۔صحیح مسلم میں آتا ہے کہ اللہ کو وہ شخص زیادہ پسندیدہ ہے جو گناہ کر کے توبہ کرتا ہے، بہ نسبت اس شخص کے، جو ساری زندگی تسبیحات کرتا رہتا ہے اور کوئی خطا نہیں کرتا 47۔اسی طرح حدیث قدسی ہے کہ ابن آدم تمام عمر خطا کرتا رہے اور معافی طلب کرلے تو اللہ بخشنے والا ہے 48۔علامہ فرماتے ہیں کہ خیر اور شر کی یہی کشمکش انسان کو حرکی (Dynamic) بناتی ہے اور اس کے فکری و عملی جمود کو توڑتی ہے۔وہ لکھتے ہیں:

" A being whose movements are wholly determined like a machine cannot produce goodness."49

اس لحاظ سے حلاج کا تصوف نا صرف حرکی ہے بلکہ یہ علامہ کے مطابق اسے "بندہ حُر"، "بندۂ آزاد" کی قطار میں لا کھڑا کرتا ہے۔علامہ فرماتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے صحابہ کرام کو خود میں الوہی صفات پیدا کرنے کا جو درس ہمیشہ دیا، تو "انا الحق" کا نعرہ اسی کا نتیجہ تھا۔" Human Ego___its Freedom and Immortality" کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

..."this experience has found expression in such phrases as ' I am the creative truth'.... In the higher Sufism of Islam, unitive experience is not the finite ego offering its own identity by same sort of absorption into the infinite ego, it is rather the infinite passing into the loving embrace of The Finite. As Rumi says: ' Divine knowledge is lost in the knowledge of the saint".50

توحید کو فلسفیانہ مباحث کے ساتھ خلط ملط کرنے کے رجحان کا آغاز تو تیسری صدی ہجری سے ہی ہو گیا تھا، جنید بغدادیؒ نے ان فلسفیانہ مباحث کی تردید بھی کی تھی۔ لیکن کیا وجہ ہے کہ علماء وفقہاء نے یہ الزام صرف حلاج ہی پر عائد کیا کہ اسلام میں وجودی نظریات کا بانی حلاج ہے؟ علامہ اپنے مذکورہ بالا خطبے میں "انا الحق" کی مزید وضاحت کرتے ہوئے اس کلمے کو حلاج کا" ذاتی تجربہ" قرار دیتے ہیں جو قرآنی فکر کے مطابق علم کے حصول کے تین بنیادی ذرائع: تاریخ، مطالعۂ فطرت اور ذاتی تجربات میں سے ایک ہے۔ وحی، الہام، مکاشفات اور شطحیاتِ صوفیہ اور رویائے صادقہ کو علامہ ذاتی تجربات قرار دیتے ہوئے "انا الحق" کا دفاع کرتے ہیں اور حلاج کو بے قصور سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

..."the martyr-saint could not have meant to deny the transcendence of God. The true interpretation of his experience, there, is not the drop slipping into the sea, but the realization and bold affirmation in an undying phrase of the reality and permanence of the human ego in a profounder personality." 51

تاہم علامہ آگے چل کر اس نکتے کی نشاندہی بھی کرتے ہیں کہ زمانۂ جدید میں مذہب ونفسیات کا طالب علم اس داخلی تجربے کی ماہیت کو نہیں سمجھ سکتا جن تجربات کی پرکھ کو ابن خلدون نے سائنس دان کے لیے ضروری قرار دیا تھا۔

" Modern Psychology has only recently realized the necessity of such a method, but has not yet been able to go beyond the discovery of the characteristics features of the mystic levels of consciousness."52

حلاج کا تصورِ الہ کا جائزہ لیں تو وہ بھی اس کے دیگر تصورات کی طرح وحدۃ الوجودی تصورِ الہ سے جدا ہے۔ طاسین الاسرار فی التوحید میں وہ توحید کا راز بیان کرتے ہوئے خدا کو وراء الادراک قرار دیتا ہے 53۔ مولانا ظفر احمد عثمانی 'ملفوظاتِ حلاج" میں لکھتے ہیں کہ حلاج کا عقیدہ توحید تھا اور اس کی تصنیف کتاب و سنت ہی کی تفسیر ہے۔ جس میں صاف درج ہے کہ مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی قسم کا اختلاط اور امتزاج نہیں ہو سکتا، نہ حلولاً نہ اتحاداً54۔ حتیٰ کہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں: العبد عبداً وان ترقیٰ۔55

علامہ محمد اقبالؒ کے مطابق الہیات کے ضمن میں حلاج توحید پرست ہے۔ جاوید نامہ میں علامہ نے حلاج کے اس فکر کی جامعیت کے ساتھ وضاحت فرمائی ہے۔ فلکِ مشتری پر حلاج اپنے زمانے کے لوگوں پر افسوس کرتا ہے جو لا الہ الا اللہ کا زبانی نعرہ تو لگا دیتے ہیں لیکن اس کی حقیقت سے بے خبر ہیں۔ علامہ اپنے خطبات میں لکھتے ہیں کہ حلاج خدا کی ماورائیت کا قائل تھا۔ اور اللہ کی ماورائیت کو صرف توحید پرست تسلیم کرتا ہے، وحدۃ الوجودی تو ہمہ اوست کا قائل ہے اور بندے کو وجود کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتا۔ طواسین کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ چند اقتباسات کو بنیاد بنا کر اور محض غلط فہمی کی بنا پر اس پر وجودیت کا الزام عاید کیا گیا ہے۔ اسلام میں وحدۃ الوجود کا نظریہ بقول نکلسن 56 حلاج سے بہت بعد، ابنِ عربیؒ کے ذریعے سے سامنے آیا تھا۔ ابتدائی دور میں علامہ نے بھی حلاج کی فکر کو زرتشتی قرار دیا تھا57۔ تاہم بعد ازاں کتاب الطواسین کی اشاعت کے بعد اس کا مطالعہ کرنے سے ان کو حلاج کی فکر کے حرکی (Dynamic)) و استقرائی ہونے کا احساس ہوا۔ چناں چہ جاوید نامہ لکھتے ہوئے علامہ نے اپنے حرکی تفکرات کا اظہار حلاج کی زبانی پیش کرنے کو ترجیح دی۔ حتیٰ کہ فلک مشتری پر جب حلاج کی روح سے ملاقات ہوئی اس باب کا آغاز ہی علامہ نے حرکت کے فلسفے سے کیا ہے۔ یہاں علامہ اپنے دل کے صدقے واری جاتے ہیں جو ہر لمحہ ایک نئے ویرانے، نئی جستجو کی طرف آمادہ رہتا ہے۔

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

من فدائے این دلِ دیوانہ اے ہر زماں بخشد دگر ویرانہ اے ۸۵

جب زندہ رود حلاج سے سوال کرتا ہے کہ تیرا گناہ کیا تھا کہ تجھے دار پر لٹکا دیا گیا۔ اس پر حلاج جواب دیتا ہے کہ میرے سینے میں عشق کا ایک سمندر موجزن تھا۔ میں نے اپنے اردگرد لوگوں کے اندرون مردہ ہی دیکھے۔ ان کے جسم زندہ، لیکن روحیں مردہ تھیں۔ اس لیے ان کی روحوں کو جگانے کے لیے میں نے "انا الحق" کا نعرہ بلند کیا تاکہ ان کی خودی بیدار ہو وہ اپنی روح کی قدر سے قطعاً بے خبر تھے۔ حالانکہ افراد کی خودی پر ہی قوموں کی زندگی کا دارومدار ہوتا ہے۔ اگر افراد عمل سے بے گانہ ہوں اور مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کی سکت نہ رکھتے ہوں تو ان کا ارتقا و تعمیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ میں نے 'انا الحق' کا نعرہ لگایا تاکہ "نور" اور "نار" کے فرق سے واقف ہو سکیں۔

نارہا پوشیدہ اندر نورِ اوست جلوہ ہائے کائنات از طورِ اوست

من ز نور و نارِ او دادم خبر بندۂ محرم! گناہِ من نگر! 59

علامہ فرماتے ہیں کہ نور سے مراد روحانی قوت اور نار سے مراد مادی قوت ہے۔ حلاج کا یہ کہنا کہ نور اور نار کے امتزاج سے ہی ترقی ممکن ہے۔ دراصل اس کی فکر کی میکانکیت اور تحرک کا اظہار کرتی ہے۔ یہی عملیت پسندی حلاج کو توحید پرست بناتی ہے۔" پیامِ مشرق" کی نظم " محاورۂ علم و عشق" کی اسی عملیت پسندی کو واضح کیا ہے کہ عشق نہ ہو تو علم بے کار ہے اور نارِ محض ہے:

چو با من یار بودی نور بودی بریدی از من و نورِ تو نار است 60

" مردانِ آزاد" تو اسی عملیت پسندی کی وجہ سے عاشق صادق کہلائے جاتے ہیں:

دلبری بے قاہری جادو گریست دلبری با قاہری پیغمبریست

ہر دو را در کارہا آمیخت عشق عالمے در عالمے انگیخت عشق 61

"نوائے حلاج" کی ذیل میں علامہ نے حلاج کا تصورِ عشق بیان کیا ہے۔ عشق میں فراق کا تصور کسی جبری اور وحدت الوجودی شخص کا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ یہاں تو حلاج من تو شدم تو من شدی کہتے ہوئے مشکلات سے ٹکرا جانے والا عاشق صادق نظر آتا ہے اور کہتا ہے کہ جو عشق کا مارا ہوا نہیں وہ ہمارے حلقے میں نہ بیٹھے:

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست مرید ہمتِ آں رہروم کہ پا نگزاشت

تجلی دگرے درخور تقاضا نیست بہ جادہ ے کہ در کوہ و دشت و دریا نیست

شریک حلقۂ رندان بادہ پیما باش حذر ز بیعتِ پیرے کہ مردِ غوغا نیست 62

زندہ رود کے پہلے سوال کے جواب میں حلاج جس طرح وصل پر فراق کو ترجیح دیتا ہے وہ ایک وجودی یا جبری فلسفی کا نکتہ نظر نہیں ہو سکتا۔ وہ ایسا عاشق ہے جو وصل پر فراق کو ترجیح دیتا ہے:

آتش ما را بیفزاید فراق جانِ ما را سازگار آید فراق 63

فلسفہ یونان و عجم سے متاثرین مسلمان حکماء تقدیر میں جبریت کے بھی قائل ہیں۔ جبکہ حلاج کا نظریہ تقدیر بھی فکر قرآن کے مطابق حرکی و عملی ہے۔ حلاج کے نزدیک جبریت سے مراد بے عمل اور بے کار ہو کر تقدیر کے سامنے سرنگوں کرنا نہیں، بلکہ جبر یہ ہے کہ انسان اپنی ہمت مردانہ اور قوت و طاقت کے استعمال کے ساتھ ساتھ تقدیرِ الٰہی کا پابند رہے اور یوں مصائب سے بے پرواہ ہو جائے۔ یہی صاحبانِ ہمت و اختیار کا شیوہ ہے۔ وہ تقدیر کے ساتھ پنجہ آزمائی نہیں کرتا بلکہ تقدیر کا ہیر پھیر اس کو اور مضبوط اور ثابت قدم بناتا ہے۔ اور اس کے یقین و ایمان کو پختہ تر کرتا ہے۔ حلاج کہتا ہے:

کارِ مردان است تسلیم و رضا بر ضعیفان راست ناید ایں قبا 64

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

مثنوی جاوید نامہ کے اسی باب میں جب حلاج، غالب کی بات کی تکمیل کرتے ہوئے زندہ رود کے سوالوں کے جواب دیتا ہے تو یہاں اس کے خیالات میں وحدۃ الوجودی تصورات کا شائبہ تک نہیں لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے " شرح جاوید نامہ" میں ان اشعار کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: عقیدے کی حقیقت کیا ہے؟ کے جواب میں حلاج نے جو تصور پیش کیا ہے وہ وجودی ہے 65۔ حقیقت اس کے بر عکس ہے۔اس نکتے پر حلاج نورِ مصطفیٰ کی بات کرتے ہوئے حقیقتِ محمدی ﷺ کی وضاحت کے ضمن میں بھی حلاج کے افکار کسی مقام پر توحید کے نظریے سے نہیں ٹکراتے۔ اور اس باب میں بھی حلاج فلسفۂ فراق کا قائل نظر آتا ہے۔ پھر 'انا الحق' کے نعرے کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ حلاج نے یہاں لفظ "انا" کہہ کر اپنی اور خدا کی 'انیت' میں خود ہی بُعد پیدا کر دیا ہے اور خود اپنی شخصیت کا اظہار کر دیا ہے تو حلاج لائق تعذیر نہیں۔ علاوہ ازیں "اَنا" سے مراد "مرتبہ وحدت و حقیقتِ محمدی" لے لیا جائے جیسا کہ تصوف کی اصطلاحات میں مذکور ہے، تو بھی یہ کلمہ توحید کے منافی نہیں رہتا، یہ کہنا کہ " حقیقتِ محمدی حق "ہے۔ حقیقتِ محمدی ﷺ کے اسرار بیان کرتے ہوئے حلاج طاسین السراج میں لکھتا ہے:الحق بہ و بہ الحقیقۃ۔ ترجمہ: حق آپ ﷺ سے ہے اور حقیقت بھی آپ ﷺ ہی سے ہے 66۔

کتاب الطواسین کے بارے نکلسن لکھتے ہیں:

منصور انا الحق کا قائل ہونے کے باوجود خدا سے اس طرح دعا کرتے ہیں جس طرح کوئی خاص بندہ دعا کرتا ہے۔ اگر ان کی خودی خدا کی ذات سے الگ نہ ہوتی تو وہ خدا سے خطاب کیوں کرتے۔ ان کا یہ خطاب اس امر کا بین ثبوت ہے کہ وہ انسانی خودی کے قائل تھے۔ 67

ان نکات کو سامنے رکھ کر "انا الحق" کا مطالعہ کیا جائے تو حلاج قابلِ تعذیر نہیں ٹھہرتا۔ علامہ لکھتے ہیں کہ حلاج کی فکر کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا، اسی لیے اس کم نگاہی سے اتنے فتنے پیدا ہو گئے:

کم نگاہاں فتنہ ہا انگیختند　　　بندۂ حق را بہ دار آویختند 68

منصور حلاج کا یہ شعر ملاحظہ کیجیے:

بینی وبینک انی تزاحمنی　　　فارفع بحقک انی من البین

ترجمہ: میرے اور تیرے مابین میری انیت حائل ہے۔ پس (اے پروردگار) تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرمادے۔

حلاج کے سب سے بڑے ناقد امام ابن تیمیہؒ نے اس شعر کے جو معنی بیان فرمائے ہیں، وہ بقول محمد حنیف ندوی 69، "قابلِ صد داد" ہے:

☆ ایک تو یہ کہ ایسا کلام وہ شخص کہہ سکتا ہے جو سرے سے ملحد ہو (یقولہ الملحد)۔۔۔ ایسی صورت میں کہ "انا" کہنے والا خود میں اور "الحق" میں کوئی فرق نہ رکھے۔

☆ دوسرا، ایسا قول کسی زندیق کا ہو سکتا ہے (یقولہ الزندیق)۔۔۔ ایسی صورت میں کہ سالک خود کو خدا کی ذات میں ایسا فنا کرے کہ "من" اور "تو" کا فرق مٹ جائے۔ اپنے وجود کا احساس مٹ جائے اور صرف "الحق" کا وجود رہ جائے۔

☆ تیسرا، ایسا قول کسی صدیق (ابن تیمیہؒ کی اصطلاح میں صوفی، مقامِ صدیق پر ہوتا ہے) کا ہو سکتا ہے (یقولہ الصدیق)۔۔۔ ایسی صورت میں کہ سالک اللہ تعالیٰ کی عبودیت میں ایسا مستغرق ہو جائے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہ رہے۔ یہ توحید کا بلند ترین مقام ہے جو انبیاء و صالحین کو نصیب ہوتا ہے۔ 70

ابن تیمیہؒ کی بیان کردہ تفسیر کا طواسین سے موازنہ کیا جائے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ حلاج نہ تو ملحد تھا، نہ ہی زندیق۔ طواسین کی اکثر تحاریر اس بات کا ثبوت ہیں کہ حلاج بندے اور خدا کے مابین نا صرف فرق کو ملحوظ رکھتا تھا بلکہ صرف اللہ کی ذات کو ہی حقیقتِ اولیٰ مانتا تھا۔ جہاں وہ اللہ سے دعا کا انداز اختیار کرتا ہے، اور حقیقتِ محمدی ﷺ بیان کرتے ہوئے 'عبدہ' کی قرآنی اصطلاح کو ہو بہو انھی مفاہیم میں اختیار کرتا ہے، یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ بندے اور خدا میں فرق روا رکھتا ہے۔ علامہ نے "جاوید نامہ" میں حلاج کی زبان سے اسی نکتے کو یوں بیان فرمایا: 71

عبدہ از فہم تو بالاتر است — زاں کہ او ھم آدم وھم جوھر است

عبد دیگر، عبدہ چیزے دگر — ما سراپا انتظار، او منتظر

عبدہ دھر است ودھر از عبدہ است — ماہمہ رنگیم اوبی رنگ وبوست

کس زسرّ عبدہ آگاہ نیست — عبدہ جز سرّ الا اللہ نیست

لا الہ تیغ ودم او عبدہ — فاش تر خواہی بگو ھو عبدہ

لہٰذا وہ ملحد تو کسی صورت نہیں ٹھہرتا۔ دوسرا، حلاج پابند شریعت بھی تھا، صوم وصلوۃ کا پابند بھی تھا، توحید کا ماننے والا بھی تھا، اور معراج کی تفسیر بیان کرتے ہوئے اس کی تحریر اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ وہ' فنا بالبقاء' کا بھی قائل تھا، چناں چہ اسے حلولی یا زندیق بھی نہیں کہا جاسکتا۔ امام ابن تیمیہؒ، جنھوں نے " انا الحق " کے سطحی معنیٰ کو سامنے رکھ کر حلاج کو گمراہ قرار دیا، وہ بھی حلاج کو حلولی نہیں مانتے۔طواسین کے مطالعے کا نچوڑ یہ ظاہر کرتا ہے کہ حلاج مقامِ صدیقیت پر ہے۔اور یوں وہ صوفی بھی ٹھہرتا ہے کیونکہ ابن تیمیہؒ کے مطابق صوفی، صدیق ہوتا ہے72۔اور صدیق وہ ہے جو توحید کے درجۂ کمال تک پہنچ جائے۔ حلاج نے ابراھیم خواصؒ سے دریافت کیا کہ "تو تمام عمر شکم کی تعمیر میں رہا، توحید میں کب فنا ہو گا؟" 73۔ جو شخص توحید کا اس پہلو سے ذکر کرتا ہو، وہ اس کے مفہوم سے نابلد کیسے ہو سکتا ہے۔کشف المحجوب میں سید علی ہجویریؒ فرماتے ہیں:

حسین بن منصور حلاج جب تک زندہ رہے، نیکی کے لباس میں رہے۔ وہ نماز کے پابند، ذکر و مناجاتِ بسیار کرنے والے، پیوستہ روزے رکھنے والے، نہایت ہی اللہ کی پاکیزہ حمد و ثنا کرتے اور توحید میں لطیف نکات بیان فرماتے رہے۔ اگر آپ کے اعمال سحر پر مبنی ہوتے تو آپ سے یہ نیک امور محال تھے۔74

عطار لکھتے ہیں: جس کسی نے توحید کی خوشبو پالی ہو، وہ کبھی حلول واتحاد کے چکر میں نہیں پڑ سکتا اور جو کوئی ایسی بات کرتا ہے وہ خود توحید کے معاملے میں بے خبر ہے75

ابن تیمیہؒ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حلاج سے بعض اشعار غلط بھی منسوب ہوگئے ہیں بالخصوص وہ اشعار جن میں حلول کا عقیدہ ظاہر ہوتا ہے حالانکہ حلاج حلول کا قائل نہیں تھا76۔ اسی طرح پروفیسر نکلسن بھی حلاج سے تناسخ ارواح یا حلول کے عقیدے کو منسوب نہیں کرتے۔ بلکہ وہ تو حلاج کے وحدۃ الوجودی ہونے کے تصور کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔ پروفیسر این میری شمل اپنے مضمون میں لکھتی ہیں: حلاج کے 'انا الحق' کی تعبیر و تشریح وحدۃ الوجودی نکتۂ نظر سے نہیں کرنی چاہیے77۔ حقیقت یہ ہے کہ منصور حلاج کو نہ اس کے زمانے کے علماء وفقہاء نے مکمل طور پر سمجھا، نہ اس کے کلمات کی لطافت کو آج کے علماء وفقہاے ظاہر سمجھ سکے ہیں۔ اس نے اپنی جان پر ستم سہا لیکن اہل فلسفہ و دین کو توحید کے مفہوم سے آشنا کر گیا۔ علامہ کیا خوب کہہ گئے:

از گناہِ بندۂ صاحب جنوں — کائناتِ تازہ ے آید بروں

آخر از دارو رسن گیرد نصیب — بر نگردد زندہ از کوئے حبیب!78

حوالہ جات:

1۔ محمد اکرام چغتائی (مرتبہ): حسین بن منصور حلاج____شہید عشق، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، 2008ء، ص:200

2۔ سلطان الطاف علی: حسین بن منصور حلاج، لاہور: حضرت غلام دستگیر اکادمی، 1995ء، ص:28

3۔ شیما مجید، غلام جاوید (مرتبین): حسین بن منصور حلاج، لاہور: علم و عرفان پبلشرز، 2006، ص:97

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

۴4۔ سلطان الطاف علی:حسین بن منصور حلاج،لاہور:حضرت غلام دستگیر اکادمی،1995،ص:28

5۔ حلاج، حسین بن منصور:عتیق الرحمن عثمانی(تحقیق وترجمہ)طواسین،لاہور:تصوف فاونڈیشن،2008،ص:101

6۔امام ربانی، مجدد الف ثانیؒ،مترجم:غلام مصطفی خان:رسالۂ تہلیلیہ،کراچی:ادارۂ مجددیہ،1965،ص:33

7۔ایضاً،ص:32,33

8۔ حلاج، حسین بن منصور:عتیق الرحمن عثمانی(تحقیق وترجمہ)طواسین،لاہور:تصوف فاونڈیشن،2008،ص:100

9۔ایضاً،ص:102

10۔ایضاً،ص:100 تا102

11۔ایضاً

12۔خواجہ نجم الدین کبریٰ رازی:مرصاد العبادمن المبداءالی المعاد،لاہور:منزل نقشبندیہ،سلسلہ تصوف نمبر:73،س ن،فصل چہارم،ص:96

13۔سورۃ الاحزاب۔آیت:40

14۔علامہ غلام رسول سعیدی:تبیان القرآن،لاہور:رومی پبلی کیشنز،2005،طبع اول،جلد:۲،تفسیر سورۃ النساء۔آیت:۱۷۱،ص:886

15۔سورۃ المائدہ۔116

16۔سورۃ النساء۔رکوع ۳/ آل عمران۔آیت:65

17۔السیوطی الشافعی،جلال الدین علامہ:محمد لیاقت رضوی(مترجم وشارح)تفسیر مصباحین ترجمہ و شرح تفسیر جلالین،لاہور:شبیر برادرز،مارچ 2014،جلد ۲،تفسیرسورۃ مائدہ،ص:338-341

18۔ مضمون "سیدنا عیسیٰ کے کلمۃ اللہ اورروح اللہ ہونے کی حقیقت" ، مصنفہ:خاور رشید بٹ ، مشمولہ:محدث میگزین، جامعہ لاہور الاسلامیہ، نومبر 2017،ص:۵۳/ تفسیر الجلالین،تفسیر سورۃ مائدہ،ص:341 تا344

19۔سورۃآل عمران ۔آیت:171 تا177

20۔سورۃ آل عمران۔آیت:59

21۔محدث میگزین،جامعہ لاہور الاسلامیہ،نومبر 2017،ص:37

22۔ایضاً

23مجموع فتاوی ابن تیمیہ۔جلد:۴،216

24۔محمد میمن جوناگڑھی،علامہ(مترجم)تفسیر ابنِ کثیر(ازعلامہ ابن کثیر)،کراچی:نور محمد کارخانہ تجارت کتب،تفسیرسورۃالنساء،آیت:171

25۔ایضاً/مسند احمد

26۔ایضاً

27۔سورۃ الاسراء۔آیت:۱

28۔ حلاج، حسین بن منصور:عتیق الرحمن عثمانی(تحقیق وترجمہ)طواسین،لاہور:تصوف فاونڈیشن،2008،ص:38

29۔امام ربانی، مجدد الف ثانیؒ،مترجم:غلام مصطفی خان:رسالۂ تہلیلیہ،کراچی:ادارۂ مجددیہ،1965،ص:39،38

30۔ امام بخاری، محمد اسمٰعیل ،علامہ محمد وحید الزمان(مرتب و مترجم):صحیح بخاری، لاہور: نعمانی کتب خانہ، ، کتاب نہم، جلد83، حدیث: 52/ کتاب چہارم، جلد ۵۵، حدیث:627

31۔علامہ محمد اقبالؒ:کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، لاہور:شیخ غلام علی اینڈ سنز،اشاعت دوم،1975،اسرارِ خودی، ص:45

32۔خواجہ نجم الدین کبریٰ رازی:مرصاد العبادمن المبداءالی المعاد،لاہور:منزل نقشبندیہ،سلسلہ تصوف نمبر:73،س ن، فصل چہارم، ص:96

33۔ شیخ محمد اکرام:موجِ کوثر،لاہور:ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،1998،ص:361

34۔سید علی ہجویریؒ:مولوی فیروز الدین(مترجم):کشف المحجوب(بیان المطلوب)، لاہور:فیروز سنز،اشاعتِ ششم،1966,ص:412

35۔ علی حسن عبدالقادر:محمد کاظم(مترجم):جنیدِ بغداد،ص:133

36۔ایضاً

37۔ایضاً،ص:135

38۔جاوید اقبال:زندہ رود، جلد اول،لاہور:شیخ غلام علی اینڈ سنز،1983،ص:107

39۔علامہ محمد اقبال:صابر کلوروی(مرتب):تاریخ تصوف،لاہور:مکتبہ تعمیر انسانیت، طبع دوم،1987،ص:23

40.Allama M. Iqbal: M. Saeed Seikh(Edit.): The Reconstruction of religious thought in Islam,Lahore: Institute of Islamic Culture, 2011,PG:87

41۔علامہ محمد اقبالؒ:کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، لاہور:شیخ غلام علی اینڈ سنز،اشاعت دوم،1975،ارمغانِ حجاز، ص:952

42۔ایضا،ارمغانِ حجاز، ص:952

43۔سلطان الطاف علی:حسین بن منصور حلاج،لاہور:حضرت غلام دستگیر اکادمی،1995،ص:37

44. The Reconstruction of religious thought in Islam, ibid, PG: 57

45. The Reconstruction of religious thought in Islam, PG: 78

46۔سورۃ بقرۃ۔آیت:222

47۔مضمون:ندامت کے دو آنسو،مصنفہ مولانا تنظیم عالم قاسمی، مشمولہ:ماہنامہ دارالعلوم، شمارہ9، جلد:89، ستمبر 2005

48۔النووی،ابوزکریایحیی ابن شرف: مدنی عباسی(مرتب):الترمذی، کراچی: انٹرنیشنل اسلامک پبلیشرز،1983،ص:356

49. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, PG: 78

50. Ibid, PG: 87,88

51. Ibid, PG: 77

52. Ibid

53۔حلاج، حسین بن منصور:عتیق الرحمن عثمانی(تحقیق و ترجمہ):طواسین،لاہور:تصوف فاونڈیشن،2008،ص:141

54۔سلطان الطاف علی:حسین بن منصور حلاج،لاہور:حضرت غلام دستگیر اکادمی، سنہ 1995،ص:32

55۔ایضاً

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.2 2023

56۔ایضاً،ص:37

57۔مظفر حسین برنی،سید(مرتب):کلیات مکاتیب اقبال،لاہور:ترتیب پبلشرز،جلد اوّل،1989،ص:91

58۔علامہ محمد اقبالؒ:کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، لاہور:اقبال اکادمی پاکستان،طبع اول،2019،جاوید نامہ،ص:901

59۔ایضاً،جاوید نامہ،ص:911

60۔ایضاً،پیام مشرق،ص:343

61۔ایضاً،بندگی نامہ،ص:762

62۔ایضاً،جاوید نامہ،ص:903تا904

63۔ایضاً،ص:908

64۔،ایضاً،ص:909

65۔یوسف سلیم چشتی:شرح جاوید نامہ،لاہور:عشرت پبلشنگ ہاوس،طبع اول،1956،ص:843

66۔حلاج،حسین بن منصور:عتیق الرحمن عثمانی(تحقیق وترجمہ):طواسین،لاہور:تصوف فاونڈیشن،2008،ص:39

67۔ابو سعید نور الدین:اسلامی تصوف اور اقبال،لاہور:اقبالؒ اکادمی پاکستان،اشاعت دوم،مئی1977،دیباچہ:ح،ط/The Idea of Personality in Sufism

68۔علامہ محمد اقبالؒ:کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، لاہور:شیخ غلام علی اینڈ سنز،اشاعت دوم،1975،جاوید نامہ،ص:710/کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، لاہور:اقبال اکادمی پاکستان،طبع اول،۲۰۱۹ئ،ص:910

69۔محمد حنیف ندوی:عقلیاتِ ابن تیمیہ،لاہور:ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،2006۔ص:285

70۔ایضاً،ص:285تا286

71۔علامہ محمد اقبالؒ:کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، لاہور:اقبال اکادمی پاکستان،طبع اول،2019،جاوید نامہ،ص:917تا918

72۔مجموع فتاوی ابن تیمیہ۔جلد:۴،216

73مضمون:سید سلیمان ندوی:حیات وکلامِ حسین بن منصور حلاج،مشمولہ:سلطان الطاف علی:حسین بن منصور حلاج،لاہور:حضرت غلام دستگیر اکادمی،1995،ص:122

74۔سید علی ہجویریؒ،مولوی فیروز الدین(مترجم):بیان المطلوب(ترجمہ أردو)کشف المحجوب،لاہور:فیروز سنز لمیٹڈ،آٹھویں بار1966ء،ص:239

75۔شیما مجید،غلام جاوید(مرتبین):حسین بن منصور حلاج،لاہور:علم وعرفان پبلشرز،2006،ص:118

76۔محمد حنیف ندوی:عقلیاتِ ابن تیمیہ،لاہور:ادارہ ثقافتِ اسلامیہ،2006ء،ص:287

77۔شیما مجید،غلام جاوید(مرتبین):حسین بن منصور حلاج،لاہور:علم وعرفان پبلشرز،2006،ص:118

78۔کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)،لاہور:اقبال اکادمی پاکستان،طبع اول،۲۰۱۹ئ،جاوید نامہ،ص:۹۱۲