محمد حسين ڪاشف

تصوف جو سنڌي سماج تي اثر

IMPACT OF MYSTICISM OVER SINDHI SOCIETY

Mr. Muhammad Hussain Kashif
Famous Writer

ABSTRACT

The history of mysticism is so old as human being and its history of consciousness. If we study the thoughts and ideologies of various Prophets, Rushes and their teaching and strife resoundingly, we can acknowledge that the mysticism was not the thoughtful product of intellectualism of any nation or sect in particular sense but it relates only with the belief faith, action and intellect or ideological characteristics of men.

One thing we explicitly can find that the sufies have offered the comprehensive mould of morality, action and social conons, throughout the history. The sufies of Sindh made their tremendous efforts and long struggle in developing the Sindh and Sindhi society.

تصوف جو فڪر ۽ تاريخ ايترو ئي پراڻي آهي، جيترو خود انسانذات جو شعور مظاهر پرستي جي دؤر کان وٺي ويندي ”وحي“ ۽ الهام جي دور تائين دنيا جي مختلف مذهبي نظرين، پيغمبرن، رشين ۽ مُنين جي تعليم ۽ انهن جي عملي ۽ فڪري جاکوڙ جو ڀوڳهو اڀياس ڪيو ته اسان کي پليءَ پت اها ڄاڻ ملندي ته تصوف ۽ مذهب ڪنهن خاص قوم يا نسل جي پيداوار نه آهن ۽ نه ورثو. بلڪ انهن جو تعلق انسان جي عقيدي، عمل، فڪري ۽ نظري صلاحيت سان آهي. جيئن مذهبن جو وجود اسان کي تاريخ ۾ نظر اچي ٿو. تيئن تصوف جا اهڃاڻ به هر دؤر ۾ ملندا، پوءِ انهن ڪٿي مڪمل صورت اختيار ڪئي، ته ڪٿي انهي فڪر اثر انداز ٿي پنهنجو رنگ پيدا ڪيو. ديوَ مالائي يا اسطوري دؤر ۾ انسان جي مذهبي زندگي جو هڪ اهڙو به دؤر رهيو جنهن ۾ هن هر

طرف خدا جي مختلف قوتن کي ڪارفرما ڏٺو ۽ هو ڪثرت پرستي ۾ مبتلا رهيو. ليڪن باوجود ان جي هن پنهنجي ۽ خالق ڪائنات جي وچ ۾ ڪا وٿي محسوس نه پئي ڪئي. مختلف رسمن جي ادائگي هن جي قلب ۾ گرمي ۽ محبت پيدا ڪندي هئي. زندگي ۽ ڪائنات جي ڪثرت ۽ بوقلموني جي باوجود وحدت جو هڪ سلسلو هو، جنهن ۾ انسانيت ۽ خدا پوري ريت مربوط ۽ هم آهنگ هئا. چاڪاڻ ته هن جا ديوتا انسان جي شڪل ۾ سموهيل هئا. جن ۾ انسان کي خدا جو پرتو ۽ جمال نظر ٿي آيو ۽ هن انهن سان پنهنجا ڪيئي تصور وابسته ڪري رکيا هئا. اهڙي دؤر ۾ تصوف جي ڪنهن خاص خيال يا نظريه جي ڪا گنجائش ڪانه هئي.

ليڪن جيئن ئي تاريخ ۾ توحيدي مذهبن جي دور وجود ورتو ته ان اسطوري دؤر جي انهي نظريه وحدت کي ختم ڪري ڇڏيو. ان جي جاءِ تي ”ثنويت“ جي نظرئي وجود ورتو، جنهن ڪري، ”انسان“ ۽ ”ڪائنات جي خدا“ جي وچ ۾ هڪ اڻ ڊهندڙ ديوار اڀي ٿي ويئي: انهي نظريي تحت خدا کي لافاني ۽ لامحدود ڪري پيش ڪيو ويو ۽ انسان جي فاني، ڪمزور ۽ محدود هستي بيان ڪئي وئي. اسان انهن ٻنهي نڪتن تي غور ڪنداسون ته ڪثرت پرستي جي مفروضي ۽ ديوتائن جي تصور ۽ هر ڪائناتي قوت جيڪا قدرت جي جلال ۽ جمال جو مظهر هئي، اها هن لاءِ ذات جي تصور جو غماز هئي. جنهن سان هن پنهنجي زندگي جي هر عمل کي وانجي رکيو هو. توحيدي مذهبن جي ”ثنويت“ واري خيال ذات ۽ صفات جي تصور سان ٻنهي ۾ وڏو ويڇو موجود آهي. غالباً انهي فرق ۽ اختلاف جو منطقي نتيجو ”تصوف“ جي پيدا ٿيڻ جو بنيادي ڪارڻ بنيو.

انساني ارتقا سان گڏ توحيدي مذهبن جي تعليم جي مختلف دورن ۾ اسان کي اها ڳالهه واضح نظر ايندي ته انهن اخلاقي، عملي، سماجي قاعدن قانونن کي مربوط شڪل ۾ وجود ڏنو، جنهن سبب مذهب جي گرفت تاريخ جي ارتقا سان گڏ وڏيڪ پختي ٿيندي ويئي. انهي ۾ ڪو شڪ نه آهي ته توحيدي مذهبن ذهني طور تي ڪثرت پرستي کان انسانيت کي آجپو ڏنو؛ پر ايندڙ عذاب ۽ ملندڙ ثواب جي ويچارن هن جي عملي زندگي کي پابندين وارو ڪري وڌو ۽ اها آزادي جيڪا اسطوري دور ۾ هن جي هئي اها ختم ٿي ويئي. پيداواري وسيلن ڪلچر جي روين هن جي عقلي ارتقا کي جيڪا هٿي ڏني، ان کي مذهب جي فلسفي ويتر وڌيڪ پختو ڪيو، ۽ سماجي قاعدا قانون جيئن پوءِ تيئن مذهب جي تابع ٿيندا ويا. اهڙي صورتحال ۾ قلبي ۽ ذهني خلا جو پيدا ٿيڻ يقيني امر هو.

توحيدي مذهبن جي قانون تي عمل پيرا هئڻ جي باوجود انسان ۾ ويڳاڻپ جو احساس موجود رهيو ۽ هو حقيقت جي تلاش لاءِ آتو ۽ سرگردان رهيو. جنهن کي هن ڪان پري ڪيو ويو هو. هر توحيدي مذهب ۾ انهي حقيقت جو ورجاءُ هو ته ”هو اڪيلو آهي. ڏسڻ پسڻ کان پري آهي. اوهان سان گڏ ۽ اوهان ۾ موجود آهي. هن جي پيدائش کان ڪير واقف نه آهي، پر هو سڀني جو پيدا ڪندڙ آهي. پالڻهار ۽ سرجڻهار آهي وغيره.“

ڏور اوپر جي خطن ۾ جيتوڻيڪ ڪنهن توحيدي مذهب وجود نه ورتو ليڪن اتي جن به مذهبن يا متن وجود ورتو انهن ديوَ مالائي فڪر کي اوتار جي شڪل ۾ سموهيو. ان سان فطرت جي مختلف قوتن کي ڳنڍي ذات جي اظهاري قوت جي صورت ڏني ۽ ديوَتائن جي عقيدي کي قديم يونانين وانگيان پختو ڪيو. باوجود ان جي انهن مذهبن ۾ ڪٿي ڪٿي ”هيڪڙائيءَ جو تصور ملي ٿو. جيڪو ”اوتار“ جي نظريي جي پختائي سبب فعال صورت اختيار ڪري نه سگهيو. جيئن گيتا جي (باب 15 : 15-18) ۾ ڄاڻايل آهي ته ”آئون سڀني جي دلين ۾ سمايل آهيان. علم، حافظي ۽ شڪن جو خاتمو مون سان ئي آهي، تمام علمن جو انجام آئون ئي آهيان. آئون ئي سڀني علمن جو ڄاڻڻ وارو آهيان. هن دنيا ۾ ٻه پرش آهن. هڪ فاني ٻيو لافاني. فاني هي سڄي ڪائنات آهي ۽ آتما لافاني آهي. ليڪن ٻنهي کان جدا ۽ پراهون لافاني خدا آهي. جيڪو ڪائناتن ۾ جاري ۽ ساري آهي، جيڪو انهن جو رب آهي.“

”جيئن ته آئون فاني ۽ لافاني هر شيءِ کان مٿاهون آهيان، ان لاءِ مون کي ويدن ۾ هر ”جُڳ“، ”پرشوتما“ (خدائي مطلق) جي نالي سان پڪاريو وڃي ٿو.“ گيتا جي مٿئين اقتباس مان واضح ٿئي ٿو، ته هندو ڌرم ۾ به ذات واحد جو تصور موجود هو. ليڪن هڪ ته ان جي صحيح توجيه نه ڪئي وئي، ٻيو برهمڻيت جي غلبي ان تصور کي غالب ٿيڻ نه ڏنو. انهي طبقي ”وشنو“ يا ”پرماتما“ جي تصور کي مختلف اوتارن جي روپ ۾ تشڪيل ڏني ۽ انهن سان زندگي جا مختلف تصور لاڳو ڪيا ويا. اوتارن جا اهي روپ به انسان جي من کي شانتي ڏيئي نه سگهيا.

جيئن توحيدي مذهبن ۾ حقيقت جي ڳولڻ جو تصور اسان کي ملي ٿو. اهڙيءَ ريت ڏور اوپر وارن مذهبي متن ۾ به اها ڳالهه اسان کي نظر اچي ٿي. اهڙي ريت ”ڪنفيوشس“ ويدڪ دؤر، هندومت، قديم يونانين جا تصورات. گوتم ٻڌ، سوامي مهاوير: يا ”شنڪر آچاريه ۽ منو وغيره جي ”متن“ ۾ به انهن خيالن جو پتو پوي ٿو. ته: ”مُڪتي“ يا ”آتما“ جي حصول لاءِ اتي به انسان جي ڪوشش رهي.

جنهن لاءِ انسان پنهنجي ذات کي تجزيي ۾ آندو ۽ حقيقت جي ڳولا لاءِ راه ڪڍڻ جي ڪوشش ڪئي.

توحيدي مذهبن جي تعليم ”ذات“ جي تصور کي جيڪا شڪل ڏني اها ديوَ مالائي دؤر جي بنهه ابتڙ هئي. انسان جي تاريخي ارتقا جي خيال کان ان جو جيڪو نتيجو نڪتو ان مان هيٺيان پهلو نمايان هئا:

(الف) ذات کي هڪ غير مرئي قوت ڪري پيش ڪيو ويو.

(ب) انسان کي ان جي تصوري سوچ ڏني ويئي ۽ ذات کي ثم وراءُ الوراءُ جي صورت ڏني وئي.

(ت) انسان کي خدا ئي احڪام جي تابع بنايو ويو. جڏهن ته اهي احڪام خدا جا پيغمبر ۽ نبي پيش ڪندا هئا. جيڪي انهي سماج ۽ تاريخ جي دؤر جي پيداوار هئا.

(ث) عقلي دلائل جو عقيدي جي سلسلي ۾ ڪو دخل نه هوندو هو.

(ج) پيغام ڏيندڙ خدا سان پنهنجو تعلق ٻڌائيندا هئا. جيئن حضرت موسيٰ جي گفتگو جو سلسلو ملي ٿو. اهڙي ريت هر صاحب ملهم يا صاحب وحي جو انهي قسم جو سلسلو رهيو. اهو فرد پنهنجي قوم جي زبان ۾ انهن کي مخاطب ٿيندو هو. هن جي شخصيت عام انسانن جي مقابلي ۾ نهايت مٿاهين ۽ غير معمولي هوندي هئي. ان جي ڳالهين ۾ سچائي ۽ صداقت جو عنصر هوندو هو.

(د) هو ماڻهن کي عذاب ۽ ثواب کان باخبر ڪندو هو. چڱائي جي عيوض بشارتون ڏيندو هو. براين جي نتيجي کان ڪين ڊيڄاريندو هو. اصلاح احوال ۾ هن جو مرتبو مٿاهون هوندو هو.

توحيدي مذهبن ۾ شريعت ابراهيمي، (جنهن کي دين حنفي به ڪوٺيو وڃي ٿو) شريعت دائودي شريعت موسوي، شريعت عيسوي ۽ شريعت محمدي دنيا جي تختي تي نمودار ٿيون (انهن کان سواءِ ٻين نبين جون به انهي سلسلي ۾ ڪوششون رهيون جيئن ته حضرت شعيب، حضرت سليمان، حضرت يعقوب، حضرت يوسف، حضرت لوط وغيره) انهن پنهنجي پنهنجي دؤر ۾ هڪ جامع صورت اختيار ڪئي ۽ انسان جي سماجي طور عملي ۽ فڪري تبديلي کي هٿي ڏني. اهڙي ريت اسان، ڪنفيوشس، زرتشت، ماني ڪرشن، گوتم ٻڌ، سوامي مهاوير، سقراط وغيره جي نظرين کي پڻ نظر انداز ڪري نٿا سگهون. ڇاڪاڻ ته انهن جي تعليم دنياءِ فڪر کي

نهايت ئي گهڻو متاثر ڪيو ۽ پنهنجا اثرات ڇڏيا، جن جو اڄ تائين تاريخ تي اثر موجود آهي. انهي سلسلي ۾ هر قليطس، فيثاغورث، فرافوريس، زينو، افلاطون، فلاطينوس ۽ ان قبيلي جي ٻين ڪيترن ئي ڏاهن جي فڪري مواد پنهنجي پنهنجي ويچارن سان علمي ۽ فڪري طور تي دنيا کي متاثر ڪيو.

توحيدي مذهب جي نظرين آريائي فڪر يا دنيا جي ٻين صاحب فڪر انسانن جي خيالن جي پاڻ ۾ ڪٿ هڪجهڙائي، ته ڪٿي تائيد ته ڪن هندن تي مخالف رويہ نظر اچن ٿا. ليڪن باوجود ان جي انهي سڄي علمي مايہ ۽ فڪري تاريخ تي جڏهن غور ٿو ڪجي ته ”تصوف جو نظريو“ جيڪي ويچار پيش ڪري ٿو، ان جا ابتدائي مجموعي قدر ٿوري گهڻي ڦيرگهير سان سيني ۾ نظر اچن ٿا. جنهن مان اهو نتيجو نڪري ٿو ته ”انسان جو پنهنجو پاڻ کي سڃاڻڻ وارو خيال نهايت ئي ڪُهنو ۽ جڳن کان جاري آهي.“ جنهن کي دنيا جا ڏاها؛ انسان جي قلبي شانتي ۽ ان جي روحي مراجعت لاءِ پيش ڪندا ۽ پاڻ پتوڙيندا آيا آهن، پوءِ ان جو اظهار ڪٿي ابراهيم ٿي ڪيو ته ڪٿي موسيٰ ڪندو نظر اچي ٿو. ڪٿي عيسيٰ ان جي اورڪ ڏني ته ڪٿي مهاتما ٻڌ ”نرواڻ“ جو اظهار ڪري ٿو ته ڪٿي زرتشت روشني جي صورت ۾ بيان ڪري ٿو، ته ڪٿي اسان کي اها ڳالهہ ”حقيقت محمدي“ جي حال سان بيان ٿيل نظر اچي ٿي. انهن ويچارن ۽ خيالن جي جو ڇيد ڪبو ته الفاظ ۽ التباس جو فرق نظر ايندو. يوناني ڏاهو بہ اهائي ڳالهہ ڪري ٿو ته عيسائي راهب وٽ بہ انهي قسم جي سوچ آهي. ڪرشن بہ ارجن کي اهائي راهہ ڏسي ٿو ته ٻوڌي ڀڪشو بہ انهي نرواڻ لاءِ آتو ۽ اڪنڊيل نظر اچي ٿو، ته مذهب محمدي جو شيدائي بہ انهي حقيقت الحقايق جي سلسلي ۾ سڀنڌ سلي ٿو. هر ڪنهن وٽ ان قسم جي تات ۽ تلاش آهي.

انهي فڪر ۽ خيال وقت جي وهڪري سان گڏ نهايت ئي وڌي ترقي ڪئي، علمي ۽ نظري دنيا کي فڪر ۽ فلسفي جي بساط کي متاثر ڪيو، انهي سلسلي جي فڪري تاريخ ۾ ٻہ نظريا نهايت اتاهان رهيا آهن. (1) سامي يا ماورائي نظريو، (2) آريائي يا سرياني نظريو. ذات جي حقيقت جي سلسلي ۾ سامي يا ماروائي نظريي مطابق خدا ڪائنات کان ماورا آهي، جڏهن ته آريائي يا سرياني خيال مطابق خدا ڪائنات ۾ جاري ۽ ساري آهي.

تصوف جي فڪر جو جائزو وٺندي معلوم ٿو ٿئي ته هن فڪر ڇهين يا ستين صدي قبل مسيح کان بہ اڳ ۾ باقاعده وجود ورتو آهي. ”آرفيس“ نالي هڪ شخص انهن ويچارن کي باضابطہ شڪل ڏني جيتوڻيڪ سنڌس خيال ”سامي ۽

زرتشتي“ عقائد جو نتيجو هئا. ”هو انسان ۽ خدا جي وچ ۾ ڳانڍاپي ۽ هم آهنگي جو قائل هو. جنهن لاءِ ”آرفيوس“، ”ٿيورا“ جو لفظ استعمال ڪيو. جنهن مان مراد انسان جي اها نفسياتي حالت جنهن ۾ جذبات جي انتهائي شدت جي زور اثر هو پنهنجي هستي کي پلجي وجي ٿو ۽ پنهنجو پاڻ کي خداءِ برتر جو پرتو يا سايو سمجهي ٿو.“

”هر قليطس“ (538-475 ق.م) پهريون صاحب ذهن فرد آهي. جنهن اهو اظهار ڪيو ته ”مون پنهنجي نفس جي اندر غوطو لڳائي حقيقت کي تلاش ڪيو آهي. پنهنجي طرف نہ پر ڪلمي کي غور سان ٻڌو. هي تسليم ڪرڻ حڪمت آهي، ته سڀئي شيون هڪ ئي وحدت ۾ لاڳاپيل آهن. هو انهي ڪلمي کي ”لوگس“ جو نالو ڏئي ٿو. ٻئي هنڌ چوي ٿو ته حڪمت ۽ صداقت عالمگير آهن. سنڌس خيال مطابق ”لوگس“ هڪ قوت متخيلہ آهي. جنهن سان هي ڪائنات ظهور ۾ آئي آهي. ”هرقليطس“ مادي ۽ روح جي تضاد جو قائل نہ هو ان لاءِ هن جي آڏو هر مادي شيءِ اهڙي ريت روحاني آهي. جهڙي طرح روح. انهي ڪري هن وحدت مطلق لاءِ ”باهہ“ کي بطور مثال جي پيش ڪيو جنهن لاءِ چوي ٿو ته اها هميشه رهڻ واري آهي ۽ رهندي.

ايران ۾ انهي مرحلي تي هرقليطس ”زرتشت“ جي فلسفي ۽ خيال کان متاثر نظر اچي ٿو. جنهن ايران۾ زرتشي مذهب جو پايو وڌو مورخن جو خيال آهي ته زرتشت (1100 قبل مسيح) پيدا ٿيو هِن کي پنهنجي تعليم عام ڪرڻ ۾ ڏاڍي ڏکيائي در پيش ٿي جيئن عموماً نيڪن سان ٿيندو آيو آهي. زرتشت پنهنجي تعليم ۾ هڪ هنڌ چوي ٿو ته: ”دنيا ۾ نور کان بهتر ڪا چڱائي نہ آهي ۽ تاريڪي کان بدتر ڪا بدي نہ آهي. آدم ۽ بهشت جي تخليق انهي نور مان ٿي ۽ دوزخ جو وجود انهي نور جي عدم موجودگي آهي. انهن ٻنهي دنيائن ۾ جيڏانهن ۽ جنهن طرف توهان ڏسندو اوڏانهن اوهان کي نور جي تجلي نظر ايندي ”زرتشت“ خداءِ واحد جي عبوديت جو اعلان ڪيو ۽ ان لاءِ ”آهورا مزدا“ جو لفظ استعمال ڪيو. قديم زماني ۾ ”اهورا“ جو لفظ آريا خدا جي لاءِ استعمال ڪندا هئا. رگ ويد ۾ انهي لفظ کي ”اشوره“ سان تعبير ڪيو ويو. اهڙي ريت ”مزدا“ جو لفظ بہ مشتعمل هو. زرتشت ٻنهي کي ملائي اهو رامزدا“ جي نالي ان پڪاريو يعني”خدا“ زرتشت آڏو ”باهہ“ خدائي نور جو بهترين مثال هئي ۽ هن ان کي پنهنجي عبادتگاهن ۾ بطور قبلہ جي استعمال ڪرڻ جو حڪم ڏنو. بدقسمتي سان اڳتي هلي سنڌس پوئلڳن ۾ اها ”باهہ“ مقصود بالذات بنجي وئي ۽ علامتي حيثيت مان هن جي مستقل حيثيت ٿي وئي. نور ۽ تاريڪي جو تصور نيڪي ۽

بدي جي ٻن قوتن ۾ بدلجي ويو ۽ انهن کي ”اهرمن“ ۽ ”يزدان“ جي نالي سان پڪاريو ويو ۽ عرفاني تحريڪ جو پيش رو جنهن جي فڪر جو بنياد ثنويت تي هو. اهو پڻ ايران جي زرتشتي ۽ ماني فڪر کان متاثر نظر اچي ٿو. جيئن ايرانين وٽ فطرت جا ٻہ جُز آهن. (1) ”نور“، (2) ظلمت“ جيڪي ازل کان ويڙهاند ۾ مشغول آهن. هي ڪائنات انهن جي ڏکن جي وچ ۾ آهي. اهڙي ريت عرفانين ان کي مادي ۽ روح يا ڪائنات سفلي ۽ ڪائنات بالا جي تصور سان پيش ڪيو. هنن آڏو مادو يا جسم هر حالت ۾ بدي جو گهر آهي. ان کان اجائي مادي جي تباهي يا ٻين لفظن ۾ تہ جسم جي موت بعد ئي ممڪن آهي. مادو فطرت جي لحاظ کان روح جي مسڪن لاءِ اهل نہ آهي. ان لاءِ ان کان ڇوٽڪارو ضروري آهي. جيڪو چڱن انسانن جي صحبت ۽ جسماني رياضت سان ملي سگهي ٿو. انسان کي پنهنجو سڄو توجهہ انهي تي مرڪوز ڪري عرفان حاصل ڪرڻ گهرجي. جيئن روح مادي جسم جي قيد کان هميشه لاءِ آزاد ٿي سگهي.“

هن سلسلي ۾ ”رواقي ذڪر کي نظر انداز ڪري نٿو سگهجي جنهن ۾ ”زينو“، ”فلو يهودي“ ۽ ”ڪلينٽيز“ کي وڏي اهميت آهي. رواقين ”هرقليطس“ جي لوگس واري نظريہ کي آفاقي قانون جي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو. ”فلو يهودي“ جو عقيدو هو تہ ”خدا ڪائنات کان ماوراءِ آهي. عالم امڪان ۽ خدا جي درميان چند ارواح آهن. جيڪي واسطي جو ڪم ڏين ٿا. اهي سڀ لوگس يا ڪلمي ۾ ضم ڪيا ويا آهن. اهو ڪلمو تمام ڪائنات تي متصرف آهي. خدا کان ڪلمي جو ظهور نزول سان ٿيو ۽ سڄي ڪائنات جو اشراق ٿيو. ”فلو“ ان کي ”عين العين“ سان تعبير ٿو ڪري. ”ڪلينٽيز“ رواقي جي ناجات جا هي لفظ قابل غور آهن. سيني فاني انسانن کي هي سونهي ٿو تہ هو توکي مخاطب ٿين ڇاڪاڻ تہ هو تنهنجو اولاد آهن. هن ساري دنيا جي مخلوق جي مقابلي ۾ هو تنهن جي صورت تي پيدا ٿيل آهن.“

يهودي تصوف جو مرڪزي موضوع عرش يا تخت خدا وندي رهيو جنهن جو ذڪر عهدنامہ عتيق ۾ ”نبي حزقي ايل“ جي صحيفي جي پهرئين باب ۾ درج آهي. ”بني حزقي ايل“ هڪ عجيب غريب نظارو ڏٺو. جنهن ۾ مختلف فرشتا هڪ تخت کي کڻي وجي رهيا هئا. اهو خدا جي جلال جو اظهار هو. اهڙي ريت عرفاني گروه وٽ عالم معمور جو تصور آهي. جنهن کي هنن عالم بالا ڪري ڪوٺيو. عرفاني صوفين جو اهو بہ عقيدو هو تہ ”انساني روح عالم بالا ۾ مڪين هو ۽ عالم روحاني مان ڪنهن اتفاق جي ڪري مادي دنيا ۾ مقيد ۽ محبوس ٿي ويو

آهي. ان لاءِ انساني زندگي جو اصل مقصد انهي جسماني قيد مان ڇوٽڪارو حاصل ڪرڻ آهي.

عيسائي صوفيانہ فڪر ۾ ”ڪليمنٽ“ جي اهم شخصيت آهي. هن جي زندگي جو ڪافي عرصو اسڪندريہ (مصر) ۾ گذريو. فڪري طور تي هو ”فلاطينوس“ ۽ ٻين فلسفين کان متاثر هو. ”ڪليمنٽ“ (پيدائش 150ع ۽ وفات 216ع) جو خيال هو، تہ ”خدا انسان جي عقل ۽ حواس کان ايتري قدر ماورا آهي جو منطقي اصطلاحن جي وسيلي ان جو سمجهائڻ ناممڪن آهي. خدا تائين پهچڻ لاءِ هو ٽن منزلن جو ذڪر ڪري ٿو. (1) نفسياتي طهارت، (2) منطقي تجزيو، (3) مادي ۽ غير مادي شين جي صفات کي ذهن مان يڪسر خارج ڪرڻ ۽ پنهنجو پاڻ کي مسيح جي ذات ۾ گم ڪرڻ. ان بعد ئي تقويٰ جي وادي مان گذري ”خداءِ مطلق“ جو علم حاصل ڪري سگهجي ٿو. ”يوحنا رسول“ جي مطابق خدا محبت آهي. (يوحنا 4-7) خدا نور آهي (يوحنا 1-5) ۽ خدا روح آهي. (4-24) حضرت عيسيٰ جو هي مشهور فقرو آهي تہ ”آسماني بادشاهت اوهان جي اندر آهي. جيڪو پنهنجي نفس کي سڃاڻي ٿو اهو ان کي حاصل ڪندو“ مسلم صوفياءُ جو ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ جو قول دراصل انهي صدا جي بارگشت آهي جنهن ۾ سقراط (469 ق.م) جي هن قول جو ڇٽو عڪس نظر اچي ٿو تہ: ”پنهنجو پاڻ کي سڃاڻو“، ”سقراط“ نفس جي احتساب ۽ ذات جي شعور کي ضروري سمجهي ٿو. هن جو چوڻ آهي تہ ”جو شخص پنهنجي زندگي جو جائزو نٿو وٺي ۽ پنهنجي نفس جو احتساب نٿو ڪري اهو زنده رهڻ جي لائق نہ آهي.“

”فيثاغورث“ جو خيال آهي تہ هن دنيا ۾ اسان اجنبي يا اڻ واقف آهيون، جسم روح جو مزار آهي. ان جي باوجود اسان کي خودڪشي ڪري ان کان نجات حاصل نہ ڪرڻي آهي. ڇاڪاڻ تہ اسان ٻول ۾ ٻڌل آهيون، جيئن غلام هوندو آهي. اسان جو آقا خدا آهي. جنهن جي اجازت ۽ حڪم کان سواءِ اسان کي هن دنيا کان ڀڄڻ جي اجازت نہ آهي اڳتي هلي چوي ٿو تہ ”فڪر حواس کان برتري آهي، ۽ وجدان مشاهدي کان افضل آهي. ”پارمي نائيڊس“ ۽ ”زينو“ ”فيثاغورث“ جيان حقيقت جا متلاشي نظر اچن ٿا. جيتوڻيڪ ٻئي مثاليت پسند مفڪر آهن. ”پارمي نائيڊس“ جو چوڻ هو تہ سيني شين جو اصل هڪ آهي، ۽ هي ڪائنات هڪ ”ڪل“ آهي. ڪثرت نگاه جو فريب آهي. بقول ”فرينڪ ٿلي“ تہ پارمي نائيڊس وحدت الوجود جو قائل هو هو چوي ٿو تہ ”ڪائنات خدا آهي“ ۽ اهو خدا خالص روح آهي ۽ زنده فطرت جو نالو آهي.“

اهڙي ريت ”افلاطون“ جنهن کي مثاليت پسندي جو باني سمجهيو وڃي ٿو. ان جي نظرين ۾ عقليت ۽ عرفان، منطق ۽ باطنيت، گڏيل صورت ۾ ڏسڻ ۾ اچن ٿا. مؤرخين فلسفي جو هن امر تي اتفاق آهي ته افلاطون پنهنجي استاد ”سقراط“ فيثاغورث، پارمي نائيدس، ۽ هرقليطس“ جي خيالن ۾ مطابقت پيدا ڪري پنهنجي فلسفي کي وجود ڏنو جنهن ۾ سندس جڳ مشهور ”نظريه اعيان“ آهي. جنهن لاءِ هو چوي ٿو ته ”مادي علام ۾ جيڪي به شيون ڏسڻ ۾ اچن ٿيون اهي انهي مثال جو سايو يا عڪس آهن. ٻين لفظن ۾ عالم امثال حقيقي آهي ۽ عالم ظاهري غير حقيقي آهي. عالم امثال ازل کان موجود، مُرتب ۽ مُدون آهي.

سڀ کان ڪامل ۽ اڪمل مشي ”خير مطلق آهي. جيڪوسيني جو منبع ۽ مصدر آهي. جنهن مان ٻيا امثال متفرع ۽ متشرح آهن. انساني روح مادي جي گرفت ۾ اچي قيد ٿي ويو آهي. جيڪو پنهنجي ماخذ ۽ منبع جي طرف موٽڻ لاءِ بيقرار آهي. ڪيس اها رهائي صرف تفڪر ۽ تعمق سان ئي ميسر ٿي سگهي ٿي. حسن ازل جي ڪشش روح کي پنهنجي مبدا ۽ حقيقي جي ياد ڏياريندي رهي ٿي ڪائنات بامعنيٰ آهي. ان جو واضح مقصد ۽ غايت آهي. روز ازل کان عشق جو تعلق حسن سان رهيو آهي.“

”افلاطون“ جي اعيان واري نظريه پنهنجي دؤر توڙي بعد ۾ دنيا ۽ فڪر کي نهايت متاثر ڪيو افلاطوني فڪر ۽ رواقئين جي خيالن ان وقت جي روحاني گروهن تي جڻ پنهنجي ڇاپ هڻي ڇڏي. جيتوڻيڪ افلاطون جو شاگرد ارسطو (387 ق.م) ڪيترن هنڌن تي پنهنجي استاد جي خيالن جي مخالفت ڪندو نظر اچي ٿو. افلاطون آڏو عالم حواس غير حقيقي هو ليڪن ارسطو عالم حواس يا عالم مادي کي حقيقي تسليم ڪري ٿو ۽ بقاءِ روح جو انڪاري آهي. ارسطو جي ويچارن تي غور ڪبو ته هن وٽ سائنسي سوچ کي ترجيح آهي ۽ هو روائين جي نظريه فرض براءِ فرض جو وڏيڪ قائل هو. فڪر جي انهي تاريخ ۽ انسان جي حقيقت جي تلاش واري نظريه ۾ فلاطينوس (پيدائش 204ع يا 205ع) کي نهايت اهم مقام اهي. جهڙي ريت ”افلاطون، ”اعيان“ ۽ ”امثال“ جو نظريو پيش ڪيو اهڙي ريت ”فلاطينوس“، ”اشراق يا تجلي“ جو نظريو پيش ڪيو. هن جو خيال هو ته ذات احد ڪائنات کان ٻي تعلق ۽ ماروا به آهي ته ڪائنات ۾ جاري ۽ ساري به آهي. هن جو عقيدو هو ته ذات احد مان عقل، روح، روح انساني ۽ مادي جو نزول بتدريج ٿيو آهي. ڳوڙهي ويچار ۽ فڪر جي ذريعي انساني روح مادي جي تصرف مان آزادي حاصل ڪري سگهي ٿو ۽ موٽي وري پنهنجي مبداءِ حقيقي سان ملي

ٿو. روح اول مان انسان جو روح علوي پيدا ٿيو. جڏهن انساني روح مادي جي طرف مائل ٿئي ٿو ته پنهنجي مقام کان ڪري پوي ٿو. اهو روح سفلي آهي ۽ مادي کان آجائي لاءِ جاکوڙي آهي ۽ حقيقت سان همڪنار ٿيڻ لاءِ بيقرار آهي. فلاطينوس انهي بيقراري کي ”عشق“ سان موسوم ڪري ٿو. جيڪو بعد ۾ ”ابن سينا“ وٽ تصور عشق ۽ مولانا روم وٽ عشق ازلي ۽ صوفين وٽ عشق حقيقي جي صورت ۾ نظر اچي ٿو.

”فلاطِنوس“ آڏو هي عالم روحاني محض اعيان متفرقه جو مجموعو نه آهي، جيئن افلاطون جو خيال آهي. بجاءِ ان جي ”هي نفوس جو باقاعده هڪ نظام آهي. جنهن کي نفس اعظم پنهنجي ذات اقدس ۾ سمائي رکيو آهي. اگرچ هر نفس علحده ۽ منفرد آهي. تاهم هو هڪ ئي عقل اول جي هئڻ جا مختلف پهلو ۽ مظاهر آهن، عالم روحاني اها دنيا آهي، جنهن ۾ هر شيءِ سڪون ۽ اطمينان سان گذاري ٿي. ”ذات برتر“ واحد، اڪملءِ مڪمل آهي. هن جي سامهون ڪا خارجي منزل نه آهي. هو فيضان نور آهي. جنهن مان اشراق ۽ تجلي جو عمل جاري آهي. جنهن عمل سان هن جي ذات ۾ ڪا ڪمي يا گهٽتائي واقع نٿي اچي. هو اهو سرچشمون آهي. جنهن مان سڄي موجودات پيدا ٿي ۽ ٿيندي رهندي. خداءِ مطلق هڪ اهڙي وحدت آهي. جيڪا هر ڪثرت ۾ موجود آهي. جيڪا شاهِد ۽ مشهود، معروض ۽ موضوع جي تفريق کان اتاهين آهي. پنهنجي تصنيف الستعيه ۾ فلاطينوس چوي ٿو ته درحقيقت هن جي متعلق ڪجهه چوڻ نهايت مشڪل آهي. جڏهن صوفي محسوسات جي ڪثرت مان نڪري سرالي الله جي منزل طرف روانو ٿئي ٿو ته هو اتي خالي هٿ پهچي ٿو. چاڪاڻ ته هن وٽ ڪو به اهڙو قالب يا لفظ ڪين آهي. جنهن ۾ هو خدا جي انهي تصور کي پيش ڪري سگهي. چاڪاڻ ته ذاق مطلق جي تجربي کي ڪنهن به خارجي نسبت سان بيان ڪري نٿو سگهجي، سواءِ ان جي ته هو نور وه عليٰ نور آهي. اسان کي هن وٽ فنا في الله توڙي ترڪ دنيا يا عالم مُعليٰ وغيره جي سلسلي ۾ اهڙائي نڪتا ملن ٿا جيڪي مسلم صوفياء وٽ نهايت اهميت وارا رهيا آهن.

هن سلسلي ۾ ويدانت جو ذڪر ڪرڻ بي محل نه ٿيندو. ويدانت ۾ احديت کي ادويتا (جو به نه هجي) ۽ حقيقت مطلق يا ذات بحت کي پرم يا برهمن جو نالو ڏنو وڃي ٿو. هنن جو خيال آهي ته ”برهمن“ کان جڳ (ڪائنات) جو صدور ٿيو آهي. جيو آتما (انساني روح) پرم آتما (روح ڪل) کان جدا ٿي آهي. جڏهن جيو آتما تي، پر مايا يا ڪثرت جو فريب ظاهر ٿي وڃي ٿو ته هو مُڪتي لاءِ ڪو

مثال هوندي آهي. پنهنجي مبداءَ يا اصل ۾ فنا ٿي وڃڻ جي ڪوشش ڪندي آهي. انهي جي حاصلات لاءِ مجاهدي رياضت يا عمل ۽ ڪرم جو رستو ضروري آهي. گيتا جي تعليم يا فلاسافي ۾ بنيادي طور تي هيڪڙائي جو عنصر سمايل آهي. جيئن هڪ هنڌ اچي ٿو ته:

"نه ديوتا نه مهارشي ڪوبه منهنجي تاريخ پيدائش کان واقف نه آهي. ڇاڪاڻ ته انهن ديوتائن ۽ رشين جو آغاز مون کان ئي ٿيو آهي. جيڪو هي ڄاڻي ٿو ته نه منهنجو آغاز آهي نه انجام ۽ آئون تمام ڪائنات جو رب آهيان. اهو ئي شخص انسانن ۾ اهڙو آهي. جيڪو بدي ۽ گناهه کان محفوظ آهن ۽ هر قسم جي خوف ۽ پريشاني کان بچي ويو (گيتا باب 10- شلوڪ 2-3)

"جيئن ته آئون فاني ۽ لافاني هر شيءِ کان ماورا آهيان. ان لاءِ مون کي ويدن ۾ ۽ هر جڳهه پرشوتما (خدائي مطلق) جي نالي سان پڪاريو وڃي ٿو. (18-15:15)

"تمام شين کي ڇڏي منهنجي پناهه ڳوليو. آئون توهان کي عام گناهن کان نجات ڏيندس ڪو غم نه ڪريو. (18-26)

ليڪن تاريخ جي بدنصيبي اها ٿي جو هندو ڌرم ۾ برهمڻ، کتري، وئش ۽ شودر جي طبقاتي تخليق کي اهم قرار ڏنو ويو جنهن کي ڪريا ڪرم ڪرڻ واري برهمڻ طبقي وجود ڏنو ۽ پنهنجي گرفت کي مضبوط رکڻ لاءِ اهو قرار ڏنو ته برهمڻ ئي برهما جي مک مان پيدا ٿيو آهي. اهو سيني کان برتر آهي. ان سان گڏوگڏ "اوتار" جي فلسفي کي وجود ڏنو ته برهما مختلف وقتن ۾ مختلف شڪلين سان ظاهر ٿيو ان ڪري سندس اهي روپ اوترو ئي پوتر ۽ انهي احڪام جي لائق آهن. هندو ڌرم ۽ انهي استحصالي نقطهءِ نظر سبب گيتا جو اصل فلسفو مجروح ٿي ويو "ذات" جي طرف موٽڻ جي بجاءِ اوتارن جي پرستش ٿيڻ لڳي. ٻئي طرف گيتا جي هن شلوڪ ماڻهوءَ جي موت بعد هن جو روح ڪجهه عرصي بعد ٻئي جسم ۾ منتقل ٿي وڃي ٿو جهڙي ريت اسان پراڻا ڪپڙا لاهي نوان ڪپڙا پهريون ٿا(22: 2) انهي مسئلي تناسخ کي وجود ڏنو. فڪر جي تاريخ ۾ يوناني فلسفين فيثاغورث، ارسطو وغيره وٽ؟ انهي قسم جو تصور موجود آهي. برهمڻيت جي سخت گيري ڇوت ڇات جي رنگ سماج کي هڪ اهڙي موڙ تي بيهاريو جو "گوتم ٻڌ" کي دنيا تياڳڻي پئي ۽ مڪتي جي حصول لاءِ پاڻ پتوڙڻو پيو ته جيئن "نرواڻ" حاصل ٿئي. اهڙي ريت سوامي مهاوير جو جيئن ڌرم وغيره آهي سڀ برهمڻيت جي خلاف هڪ تحريڪي فڪر جي حيثيت رکن ٿا.

ويدانت جي اصولن کي ايم-اي شتري "اسلامي تصوف سان سهمت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. عشق ۽ ڀڳتي کي ساڳئي پيرهن ۾ بيان ڪيو آهي. مجاهدي ۽ رياضت جي حالت کي ڪرم سان ڀيٽ ڏني ٿو. جاپ ۽ ذڪر کي ساڳئي تصور ۾ بيان ڪري ٿو. غور ڪبو ته هندومت جي عقيدي ۾ ڪرم جي مسئلي سان تناسخ جو مسئلو ڪر ڪٽي بيهي ٿو. جنهن ۾ انسان جي "آتما" پنهنجي ڪرم مطابق وري، وري وجود وٺي ٿي ۽ اها مختلف جيون جي روپ ۾ ظاهر ٿئي ٿي. اهو سلسلو ايستائين هلي ٿو، جيستائين هن جي ڪيل ڪرم "جي سڦلتا نٿي ٿئي. ان مقابلي ۾اسلامي تصوف انهي مسئلي جو قائل نه آهي. هن جي آڌو عمل صالح جي بنياد تي هن جو روحاني ارتقا ٿئي ٿو ۽ اسفل کان اڪمل جي مقام تي پهچي ٿو. غور ڪبو ته وحدانيت وارن مذهبن ۾ روح جي ارتقا ۽ هن جي توصل جي منزل ارفع ۽ اعليٰ آهي. ان جي برعڪس هندو مت ۾ "جوڻ" جي سلسلي سان تنزل جي ڪيفيت محسوس ٿئي ٿي. اهو بنيادي نڪتو آهي. ٻيو آهي "اوتار" جو جيڪي ٻئي ويدانت ۽ تصوف کي ڌار ڪري ڇڏين ٿا. اهو تسليم ڪجي ٿو ته ويدانت جا قدر يوناني، ايراني ۽ اسلامي تصوف تي اثر انداز ٿيل آهن. پر انهن کي برتري سان بنه قبول نه ڪيو ويو آهي. بجاءِ ان جي ويدانت تي اسلامي تصوف جو رنگ غالب آهي. جيئن گرونانڪ، ڪبير يا دادو ديال وغيره جي تعليم ۽ ٻاڻين ۾ اسان کي اهو جهلڪندو نظر اچي ٿو ۽ متن وحدت الوجودي صوفيا جو رنگ غالب ڏسڻ ۾ اچي ٿو. جيڪو انهي حقيقت جو غماز آهي: انهن کي ويدانت جي فلسفي ۾ ايڏي ڪا گهرائي نظر نه آئي جيتري ڪشش ڪين اسلامي تصوف ۾ محسوس ٿي.

متي پيش ڪيل نڪتن تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿو ٿئي ته هرقليطس، پارمي نائيڊس فيثاغورث، فرافيورس، يزنو، فلويهودي، سقراط، افلاطون وغيره جي پيش ڪيل خيالن ۽ نظرين جي بنياد تي "فلاطينوس" پنهنجي فڪر جي جيڪا عمارت تعمير ڪئي. اها وڏيڪ پختي ۽ گهڻ رخي نظر اچي ٿي. هن مهان ڏاهي. افلاطون توڙي ٻين ڏاهن جي خيالن کي پاڻ ۾ جذب ڪري اشراق يا تجلي يا حقيقت مطلق جو جيڪو برجستو نظريو پيش ڪيو انهي مسلم صوفياءَ کي نهايت ئي متاثر ڪيو، جنهن ۾ ابن عربي تي انهي فڪر جو رنگ نهايت غالب نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ هو حسين بن منصور حلاج کان انتهائي متاثر آهي. جنهن جي فڪر ۾ به اسان کي نوفلاطينوس جي ويچارن جي صداءِ بازگشت معلوم ٿئي ٿي. منصور حلاج جو نظريو هو ته "تخليق ۽ تڪوين کان اڳ خدا پنهنجي وحدت ۾ مستغرق هو ۽ پنهنجي ئي جوهر سان محو گفتگو هو. انهي حالت انفراد ۾

پنهنجي حسن جي مشاهدي سان عشق جو ظهور ٿيو. عشق ان جي اسماءُ وصفات مان آدم جي شڪل جي پرتوي جو ظهور ٿيو اهڙي ريت آدم ۾ لاهوت، ناسوت بنجي ڪري جلوه فگن ٿيو.“

جيتوڻيڪ ابن العربي پنهنجي خيالن کي ”نوفلاطينوس“ ۽ ”منصور حلاج“ جي ويچارن کان اتاهون ٿي پيش ڪيو آهي. باوجود ان جي انهي آميزش جي خوشبوءِ سندس فڪر ۾ محسوس ٿئي ٿي ۽ نهايت ئي سهائتي پاسي ٿي. ”ابن العربي“، ”نوفلاطينوس“ جي ”عقل اول“ واري خيال کي ”حقيقت محمدي“ جي صورت ۾ پيش ڪيو ”ابن العربي“ حقيقت محمدي کي حقيقت الحقايق، روح محمد، عقل اول، العرش، روح الاعظم قلم الاعليٰ، انسان ڪامل، اصول العالم، آدم حقيقي، البرزخ، الهيوليٰ جي نالي سان ويچاري ٿو. ”حسين بن منصور حلاج پنهنجي ڪتاب ”طوسين“ ۾ لکي ٿو ته ”جناب رسالتمآبﷺ عدم کان به اڳ موجود هئا ۽ قلم کان پهريائين سندن اسم موجود هو، هو ان وقت هئا جڏهن نه جوهر جو وجود هو نه جوادث جو جڏهن ته پاڻ اول اخر پرده ”ڪنم“ ۾ هئا. هو انهي قبيلي سان تعلق رکن ٿا جيڪو نه مشرق کان آيو آهي نه مغرب کان: سندن نور قلم کان به زياده قديم ۽ روشن آهي.“ اهڙي ريت فصل ۽ جذب جي خيالن جو عڪس اسان کي بنهي ۾ توري گهڻي ڦيرگهير سان ساڳيو نظر اچي ٿو. مولانا روم آڌو هي تمام عالم انهي هستي مطلق جون مختلف شڪليون ۽ صورتون آهن. انهي بناء تي صرف هڪ ذات واحد آهي. عدد ۽تعدد جيڪو محسوس ٿئي ٿو اهو محض اعتباري آهي. سندن اڌو سيئي وجود يا هستيون خدا کان صادر ٿي ڪري خدا جي طرف وجي رهيون آهن. انهي رجعت اليٰ الله ۾ ارواح جي درجي بندي ٿيندي پئي وڃي، هنن جو آغاز سفر به ذات الاهي آهي، ته منزل مقصود به ذات خداوندي آهي. انهي سڄي سفر لاءِ سندن آڌو اول شرط عشق الي الله آهي.

”فلاطينوس“ پنهنجي ڪتاب ”التسعه“ ۾ روح جي ماهيت متعلق ٽن مختلف مرتبن جو ذڪر ڪري ٿو. ”هڪ طرف اهي موجودات آهن جي قابل تقسيم آهن. جن جو هر جُز ٻئي کان مختلف ۽ فرق وارو آهي. هو زمان ۽ مڪان جي پابندين ۾ آهن. ٻئي طرف اهڙو جوهر آهي. جيڪو پهرئين قسم جي موجودات جي متضاد فطرت رکندڙ ۽ تقسيم نه ٿيندڙ آهي ۽ زمان ۽ مڪان جي پابندين کان به آزاد آهي. ٽيون وجود اهڙو آهي جو مادي موجودات جي طرف بنيادي طرح قابل تقسيم ته نه آهي. ليڪن هو جڏهن هو انهي موجودات سان ڳنڍيل ۽ لاڳاپيل هوندو آهي ته قابل تقسيم ٿي پوندو آهي. انهي تقسيم ۾ هن

جي وحدت ۽ هڪجهڙائي ۾ ڪو فرق نٿو اچي. روح جو ملا ۽ اعليٰ سان تعلق آهي. هن جي وجود جو مرتبو بلند ۽ ارفع آهي.“

شيخ ابن العربي پنهنجي جڳ مشهور تصنيف ”فصوص الحڪم“ ۾ فرمائي ٿو ته ”عالم مثال ڪان مٿي ۽ ان ڪان زياده لطيف هڪ ٻيو عالم آهي اهو عالم ارواح آهي. اتي نه صورت آهي نه شڪل نه طول آهي نه عرض بلڪ هڪ انانيت خودي ۽ آئون آهيان آهي.“ تمام مخلوقات ”ڪن“ سان پيدا ٿي آهي ۽ ڪلمة الله آهي بقول شيخ ابن العربيءَ حق تعاليٰ فرمائي ٿو ته ”اسان توهان کي پنهنجون نشانيون آفاق ۾ ڏيکاريندا سون، هتي آفاق مان مراد اها شيءِ آهي، جيڪا اوهان کان ٻاهر آهي. ”وفي انفسهم“ (انهن جي انفس ۾) انفس مان مراد اوهان جي ذات عين آهي. ”حتيٰ يتبين لهم انه الحق“ تاڪ انهن يعني ڏسندڙن تي ظاهر ٿي وڃي ته هوءَ ئي وجود حقيقي آهي. ان لحاظ کان اوهان ان جي صورت تي آهيو ۽ هو اوهان جو روح آهي روح الارواح آهي. سر الاسرار آهي. اوهان ذات حق لاءِ ائين آهيو جيئن جسماني صورت اوهان لاءِ آهي ۽ خدا تعاليٰ اوهان لاءِ ائين آهي جيئن اوهان جو روح بدن جو جوهر آهي.“

انهيءَ سلسلي ۾ علامہ سعد الدين حموي پنهنجي تصنيف ”المصباح في التصوف“ ۾ فرمائي ٿو ته: ”روح جي صورت سڌو رحمان جي آهي ۽ صفات جي تميز سان انسان ۾ آهي. روح اصل ۾ هڪ آهي. تقسيم نٿو ٿئي هو الله جي جملي صفتن سان ان ۾ مڪين آهي. هن کي محسوس ڪري نٿو سگهجي (جيئن ڪنهن شيءِ کي هٿ لائي ان جو احساس ڪبو آهي. ائين نٿو ٿي سگهي. روح پنهنجي فصاحت بلاغت رکي ٿو. جيڪا فيض ارواح کي اظهار ۾ آڻي ٿي.... روح اضافت الاهي جو مؤجد آهي ۽ امر جيڪا فيض ارواح کي اظهار ۾ آڻي ٿي.... روح اضافت الاهي جو مؤجد آهي ۽ امر موصوف ۾ الاهيت جي صفت پيدا ڪري ٿو. جيڪا علويات جسمي ۾ لطيف آهي ۽ سفليات ظلي ۾ ڪثيف آهي. روح خود نفس جي حياتي آهي ۽ غير کان سواءِ قائم (محيي) آهي. روح آئينہ صفات آهي ۽ صفات آئينہ ذات آهي.

ذات مطلق يا روح الارواح جي انهن خيالن ۾ حقيقت الحقائق اسان روح جي توصل ۽ اتصال جي نظريي تصوف جي خيالن کي انتهائي وسعت ڏني جنهن کي صوفيانہ آداب و اشغال ۽ فصل و جزب جي ڪيفيتن جي تجربي مان گذرندي حقيقت جي القاء ۽ احساس کي صوفين جدا جدا صفتن سان بيان ڪيو جنهن ۾ فنا في الله جو تصور نهايت اهم آهي. بايزيد بسطامي پهريون صاحب حال صوفي

آهي. جنهن فنا في الله يا فنا في الذات جو نظريو پيش ڪيو. جُنيد بغدادي ”ذات احد“ کي ”حسن ازل“ ۽ محبوب اول جو خطاب ڏنو ۽ عشق حقيقي کي تصوف ۽ سلوڪ جو بنياد قرار ڏنو.

تصوف جي خيالن ۽ ان جي مشاهدات تي جڏهن غور ڪجي ٿو ته ائين محسوس ٿو ٿئي ته ”انساني تاريخ ۾ تصوف جا خيال جتي به پيدا ٿيا آهن اتي انهن جي بنيادي صورت گهڻو ڪري هڪجهڙي نظر اچي ٿي.“ اها ئي اندر جي اساٽ، بيچيني، بيتابي، سرگرداني ۽ حق جي تلاش ان لاءِ غور خوض، رياضت، عبادت، ترڪ دنيا وغيره يوناني، عيسائي، هندو صوفين توڙي مسلم صوفين وٽ اهو عمل ٿوري گهڻي ڦيرگهير سان قريب، قريب ساڳيو نظر اچي ٿو. ائين ڪٿي چئجي ته پنهنجي بنيادي ڏور (عقيدي) کان بنه ڪو ٽٽل ڪونه آهي، ليڪن حقيقت جي تلاش ۾ هر ڪنهن دؤر جو صوفي بي چين وجود محسوس ٿو ٿئي. جيڪو پنهنجو پاڻ کان به مطمئن نه آهي. هو بهتر کان به بهتر جي تلاش ۾ هوندو آهي. لطيف چواڻي ته:

سسئي سڄي سڪ ته، به سڪي سسئي،
ان تڙ منجهاران تڪ پيتي سڪ وڌي ٿي.

اها ئي هن جي جاڪوڙ ۽ سيمابي ڪيفيت آهي. جيڪا هن کي سيلاني بنائي ٿي، اهو ئي احساس هن کي اڪيلائي ۾ ويهي سوچڻ تي مجبور ڪري ٿو، تعلق کي ڳولڻ ۽ ڳوپڻ تي مجبور ڪري ٿو. هن جو سڄو ڌيان ۽ گيان، توجهه ۽ خيال پنهنجي ذات کي ڳولڻ ۽ ان سان همڪنار ۽ همراز ٿيڻ لاءِ آتوءِ رڌل هوندو آهي. ايڇ. ٽي. سورلي جو چوڻ ته: ”صوفي عقيدو هڪ جذباتي عقيدو آهي.“ ان سان سهمت نٿو ٿي سگهجي. جيتوڻيڪ صوفي جو عمل شخصي احساس ۽ اظهار وارو آهي. ان جي آداب و اشغال ماهيت ۽ ڪيفيت انجا غماز آهن، ته صوفين وٽ ان جا اجتماعي اثر پڻ آهن. جنهن ۾ صوفين وٽ حلقي جو وجود نظر اچي ٿو، جيڪو هن فڪر جي اجتماعي روين کي ظاهر ڪري ٿو.

مذهب جي توحيدي دؤر جي باوجود صوفياءِ ڪرام ماحول کان الڳ ٿي ڪري پنهنجي داخلي زندگي تي توجهه کي مرڪوز ڪيو. انهن مان ڪوبه علمي ۽ عملي طور تي گهٽ نه هو ڪي پنهنجي وقت جا صاحب علم، صاحب فتويٰ ۽ اهل شرع لاءِ سند هئا. جن گوشه نشيني اختيار ڪري قلبي واردات ۽ القاء جي ڪيفيت ۾ اهو ڪجهه حاصل ڪيو جنهن دنيا کي حيرت ۾ وجهي ڇڏيو. انسان ۽ خدا جي تعلق کي هڪ اهڙي زاويه ۽ انداز سان پيش جيڪو زمان ۽ مڪان جي

قيد کان آزاد هو جنهن ۾ سندن تعلق ذات سان محض خارجي نوعيت جو نه هو. انهي تعلق ۾ هنن هڪ سان بي نيازي محسوس ٿي ڪيو. جنهن جو محرڪ ذات سان سندن جزبهءِ عشق هو. عشق ڪنهن دليل جو محتاج نه آهي. ان جي آغاز، ارتقا، انجام ۽ ڪيفيتن کي لفظن جي جامي ۾ آڻڻ نهايت مشڪل آهي. علم ۽ عشق ۾ وڏو فرق آهي. ڇاڪاڻ ته علم جو مدار محسوسات تي آهي. جنهن ۾ معروض ۽ موضوع جي تميز قائم ڪري سگهجي ٿي. ليڪن عشق جي ڪيفيت ان کان بالاتر آهي. بقول شيخ ابن العربي:

العشق نار الله الموقدة
فافولها و طلوعها علي الافدَه

عشق الله تعاليٰ جي اها ڀڙڪايل باه آهي. جنهن جو اپرڻ ۽ لهڻ دلين تي آهي. لطيف چواڻي ته:

العشق نار الله لمؤقدة
ڪوريءَ جيئن ڪائي،
آهي آرياڻي ڪونهي ٻيو ٻروچ ريءَ،
”عدد ناه عشق پڄاڻي پاڻ لهي“

يا

”مونکي ماءُ مجاز پيجاري جيئن پڄيو.“

عشق جي انهي آڙاهه ۽ محبت جي ميخ صوفين کي انهي منزل تي پهچايو، جتي ذات جي مشاهدي کان سواءِ ڪين بي ڪا شيءِ نظر ڪانه ٿي آئي. نور مطلق جو پرتو ۽ جمال سندن قلب تي ايترو ته حاوي رهيو جو ماسو الله جي ذات جي هنن ٻيو ڪجهه ڏنو ئي نٿي. خارجي دنيا کان بي نياز ذات حق جي مشاهدي ۾ غرق رهيا. ڪين هرسو وحدت ئي وحدت نظر ٿي آئي. اهو ئي سبب آهي جو حق جي مشاهدي ۾ هنن حق جو هو ڪو ڏنو. منصور“ هجي يا ”ابن العربي“، ”بايزيد بسطامي“ هجي يا ”سچل“ سيني وٽ هڪڙي ئي ڳالهه آهي. اهو سڀ وحدت فڪر جو نتيجو هو. ”حق“ جي متعلق ”علامه سعد الدين حموي، فرمائي ٿو ته: ”حق جي نسبت ظهور حيات ۽ قدرت آهي خلق جو ظهور نور جو خروج آهي. جڏهن علت جنبش ۾ اچي ٿي ته معلول حرڪت ۾ اچي ٿو ۽ پاڻ چوي ٿو ڇيزون ڪنز مخفي مان ٻاهر اچڻ ۽ اهي ظاهر ٿي پون ٿيون ۽ سيني شين تي حق جي تجلي آهي. خلق جي آئينه عڪس ۾ ذات حق جو نقش آهي. اصل ۾ اهو

آئينو جنهن ۾ خلق جو عڪس ۽ نقش نظر اچي ٿو. اهو ”حق“ پاڻ آهي جيئن شيخ ابن العربي صفات کي ذات جو عين ڄاڻائي ٿو. سندن استدلال آهي ته:

”صفات ذات جو عين آهن. ڪائنات صفات جي تجلي آهي. جيئن ته صفات عين ذات آهن. ان لاءِ ڪائنات به عين ذات آهي.“

”عبدالڪريم الجبيلي“ جيڪو ابن اعربي جو پرستار ۽ خوشه چين آهي. فرمائي ٿو ته: ”انسان دراصل آفاقي عقل آهي. جيڪو مادي جسم ۾ ظاهر ٿيو ۽ ذات مطلق کي عالم طبعي سان منسلڪ ڪري ٿو. صوفي انهن مرحلن مان گذري صعودي رستوطيءَ ڪري ٿو ۽ مادي حقيقتن کان آجو ٿي ڪري ٻيهر ذات مطلق ۾ جذب ٿي وڃي ٿو. ”صوفين جو حق سان اهو هم ڪناري جو جذبو هو جنهن کي الست جي عهد جي پوئواري چئجي ته بجاءِ آهي. صاف دل صوفين ان کي ڏوري ڏنو ۽ راز ازل کي افشاءِ راز ڪيو.“

مشهور صوفي ”سعيد ابوالخير ڪشفي“ فرمائي ٿو ته: ”خدا ۽ ان جي بندي جي وچ ۾ پردو نه زمين آهي، نه آسمان، نه تخت آهي نه پائيدان، پر پنهنجو پاڻ ۽ پنهنجا وهم ئي پردو آهن. جڏهن انهن کي پاڻان پري ڪندين ته ذات کي ماڻي وٺندين.“ انهي حقيقت بابت ”ابوبڪر قلاباضي“ وفات 995ع لکي ٿو ته: ”جيستائين خدا تعاليٰ جي وصفن جي تعلق آهي ته صوفي انهي نڪتي تي متفق آهن ته هو واحد ۽ اڪيلو آهي. دائم ۽ قائم آهي. عليم ۽ قادر آهي. رحيم ۽ ڪريم آهي. خالق ۽ پالڻهار آهي. ٻيو نقطو هنن جو اهو آهي ته ”پنهنجو پاڻ ڏانهن وٺي ويندڙ هو پاڻ ئي آهي. انساني عقل صرف هي ڪردار ادا ڪري سگهي ٿو ته هو خالي ان تي غور ۽ فڪر ڪري. روح بابت صوفين جو خيال آهي ته ”هي هڪ امر آهي جنهن سان جسم زنده آهي. ليڪن هن جو احساس ڪري نٿو سگهجي نفس روح جي مادي ڳانڍاپي جو حصو آهي. جنهن سان مادو زنده ۽ متحرڪ آهي.“ نفس کي ٽن حصن ۾ ورهايو ويو اهي. نفس ”اماره“ نفس لوامه، نفس مطمئنه، چوٿون تصور آهي وصل جو جنهن لاءِ فرمائي ٿو ته ”سالڪ يا صوفي اندروني طور تي ”حق“ کان سواءِ هر شيءِ کان جدا هوندو آهي. هو پاڻ کي ان ۾ پهيل يا تحليل تصور ڪندو آهي. ”عشق جي سلسلي ۾ سندس ارشاد آهي ته ”انساني عشق ۽ خدا سان عشق انهن ٻنهي ۾ فرق آهي. ڇاڪاڻ ته پهرئين صورت ۾ خوشي ۽ ٻيءَ صورت ۾ فنائيت آهي.“

صوفين آڏو تصوف توحيد جو روح آهي. جيئن ”منصور حلاج“ فرمائي ٿو ته: ”جنهن شخص کي توحيد جي حقيقت معلوم ٿي اهو ڇو ۽ ڪيئن نه چوندو

۽ ذات حق جون صفتون ذات سان مخصوص آهن. ان لاءِ اهو هرگز چئي نٿو سگهجي ته اهي صفتون بعينه ذات آهن ۽ نه اهو چئي سگهجي ٿو ته اهي غير / جدا آهن. بلڪ اهي صفتون ذات حق جون ازلي ۽ ابدي خوبيون آهن.

انهي سلسلي ۾”علامه سعيد الدين حمويه“، ”ابن العربي“ جي ذات بحت جي تشريح ڪندي فرمائين ٿا ته: ”صوفي آڏو ڪائنات ۽ ان جو هر مظهر ذات جي صفات جو اظهار/عنصر آهي. جيڪي هن آڏو خدا جي وجود جا پرتو يا اظهاري صورت آهن. ان جي تشريح ۾ وڌيڪ لکي ٿو ته:

1. ذات کي تقدم آهي. صفات کي تاخر.
2. ذات قائم بخود آهي. صفات قائم بالذات آهن.
3. ذات ۾ وحدت آهي. صفات ۾ ڪثرت و تعدد آهي.
4. ذات کي انيت آهي. صفات کي نه آهي.
5. ذات هميشه يڪسان آهي. صفات ۾ تغير آهي.
6. ذات موجود وجود آهي. صفات موجود ذهين ۽ اعتبارات آهن.
7. ذات کي اجمال ۽ تفصيل نه آهي. صفات کي اجمال ۽ تفصيل آهي.
8. ذات جو ظهور صفات کان سواءِ ممڪن نه آهي. جڏهن ته ذات صفات سان موسوم ٿي اسم چوائي ٿي.

صوفي ذات تي صفات جي انهن پردن ۽ التباس کي چاڪ ڪري حقيقت الحقايق جي اسرار کي حاصل ڪري ٿو، پوءِ جيترو به جنهن ۾ ماڻ آهي.ان کي حق جي طرف کان اوتروئي پلئه پوي ٿو.

مٿي تصوف جي نظريي انهيءَ جي ماخذات ۽ ان سان لاڳو فڪري عنصرن جي روين جو نهايت ئي مجمل ۽ مختصر ذڪر ڪيو آهي. جنهن ۾ اسطوري دور، قديم يوناني دور ۽بعد جي ويچارن پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪيل آهي. جيڪي تصوف جي نظريي ۾ ۽ فڪر جو بنياد آهن. انهن لاڙن وچ مشرق، ايران، سنڌ ۽ هند کي متاثر ڪيو ۽ انهيءَ ڳالهه ڳولهڻ جي پڻ ڪوشش ڪيل آهي ته تصوف ڇو ۽ ڪيئن وجود ورتو؟ ان جا بنيادي ڪارڻ ڪهڙا هئا؟ انهي سڄي وچور ۽ ڇيد مان اهو به محسوس ٿو ٿئي ته قديم آريائي فڪر يوناني فڪر کي متاثر ڪندو نظر اچي ٿو. ليڪن يوناني فڪر انهن روين کي جيئن جو تيئن قبول ڪيو نٿو سڏجي، ليڪن ان فڪر کان جيڪو اثر قبول ڪيو ان کي پنهنجي پيرهن ۾ بيان ڪيو آهي ۽ ذات جي متعلق ويچارن کي نهايت بالغ نظري

سان پيش ڪيو آهي. اڳتي هلي ”هرقليطس“، ”فيثاغورث“، ”فلويهودي“، ”زينو“، ”سقراط“، ۽ ”افلاطون“ انهي فڪر کي وڌايو. انهي ڏس ۾ ”نوفلاطينوس“ پنهنجي خيالن کي نهايت اهم شڪل ڏني فيضان نور ۽ تجلي ۽ اول جو نظريو پيش ڪيو. جنهن کي بعد ۾ مسلم صوفين انتهائي ڳوڙهائيءَ التزام سان وحدانيت جي رنگ ۾ رنگي حقيقت محمدي ۽ تجلي اشراق جي صورت سان پيش ڪيو، جنهن جو مثال تاريخ ۾ ملڻ مشڪل آهي: انهي نڪتي اڳتي وڌي اهو تصور پيدا ڪيو تہ ”جنهن پاڻ کي سڃاتو تنهن پنهنجي نفس کي سڃاتو“ جنهن لاءِ من عرف نفسه فقد عرف ربه جي قول وجود ورتو. ڪائنات جي رب جو پڻ اهو ئي ارشاد آهي تہ وفي اَنفُسَڪُم افلاتبصرون.

انساني فڪر ۽ خيال جي واڌاري سان گڏ هن فڪر کي جاچڻ ۽ ان جي منجهہ لهڻ لاءِ هر دؤر ۾ ڪوششون رهيون جنهن سبب مختلف راين، روين ۽ نظرين وجود ورتو. تاريخ ۾ اسان کي هن فڪر لاءِ يوناني تصورات، هندي ويدانت، يهودي تصوف، ٻڌ جو نرواڻ جو فلسفو، عيسائي تصوف بابلي ۽ مصري اسرار باطنيت ڪنفيوشسي نظريات ۽ زرتشتي خيالات مختلف شڪلين ۾ نظر اچن ٿا. ڪٿي تصوف کي سوفسطائيت سان تعبير ڪيو وڃي ٿو، ڪٿي ان کي عرفاني تحريڪ ۽ نوفلاطونيت جو نعم البدل تصور ڪيو وڃي ٿو.[1] انهن سڀني نظامهائي فڪر جو پنهنجو پنهنجو دائرو ۽ پنهنجا پنهنجا تصورات آهن. تاريخي حالتن جي بنياد تي انهن جو هڪ ٻئي تي اثر پوڻ اڻ ٽر رهيو آهي. اختلافي ڪيفيت سبب انهن سڀني کي هڪ ئي نظر جي صورت سان علمي دنيا ۾ متصور نٿو ڪيو وڃي. بجاءِ ان جي هر هڪ جو پنهنجو مقام ۽ مناه، ماڻ ۽ مقدار ڄاتو وڃي ٿو ۽ روين جي بنياد تي ان جي علمي ۽ فڪري تحليل ڪئي وڃي ٿي.

تاريخ جي جديد دؤر ۽ علمي انڪشافات جي بنياد تي مغرب انساني نفسيات جي ڪيفيتن ۽ ان جي تحليلي نظريي تحت هن فڪر لاءِ جداگانہ رخ اختيار ڪيو آهي. جنهن ۾ روحانيت کي انساني استعداد تي محصول ڪري ان جو تعبير نفسياتي روين جي بنياد تي سائنسي طرز فڪر سان جاچڻ جي ڪوشش ڪيل نظر اچي ٿي. جنهن ۾ سريت، سير ملزم وجوديت پيش پيش آهن. جنهن سبب مئسيٽيڪس کي تصوف جو نعم البدل ڪري پيش ڪيو وڃي ٿو. انهن

[1] تفصيل لاءِ انساني ترقي ۾ عقليت جو مقام، ٺاهي مهراڻ ۾ راقم جو مقام ۽ ”صوفي فڪر ۽ لطيف“ کي لطيفي فڪر ۽ سرن جي ساڃاه ڪتاب ۾ ڏسڻ گهرجي. شايع شاهہ لطيف ثقافتي مرڪز پٽ شاهہ حيدرآباد.

نظرين جو گهرائي سان مطالعو ڪبو تہ اهي تصوف جي روحاني، احساساتي ۽ علمي ڪيفيتن سان برميچيل نظر نہ ايندا نہ وري منجهن الاهيات جي روحاني تجربي ۾ نفس ۽ ان جي تعلقاتي رجحان جي وجداني ڪيفيت جي ڪاوتاڪ نظر ايندي، ڇو تہ انهن ۾ غالب علم آهي ۽ ماهيت علم ڪان اهي خالي آهن. انهن جو زور نفسي مهيجات ان جي تحليل ۽ لاشعوري ڪيفيت سان ان کي سلهاڙي پيش ڪرڻ تي نظر ايندو، جنهن جو بنياد هنن آڏو فرد جي سماجي، ذهني، معاشي روين ۽ جنسي خواهشات تي دنگ ٿئي ٿو. فرائيڊ، يونگ، ايڊلر وغيره جا نفسياتي نظريا انهيءَ محور تي ئي گهمن ٿا تہ اها سڀڪجهہ انهي عوامل جي ڪارستاني آهي. جنهن جو تعلق سڌو سنئون مادي لوازمات وارين حالتن سان آهي. تصوف جي دنيا ۾ جنهن کي القاءَ، وهبيت ڪشف يا وجدان چيو وڃي ٿو. ان کي فرد جي تحت الشعوري ڪيفيت ۾ سمايل خيالن ۽ روين جي التباس جي نئين صورت سان موٺ تصور ڪيو وڃي ٿو. معنيٰ تہ خارجي طور تي جو ڪجهہ ٿئي ٿو ۽ انسان جي ذهن تي توارد طور جو ڪجهہ گذري ٿو، اهو انسان جي دماغي، ذهني يا نفسياتي فعل سان ملحق ٿي، اظهاري صورت اختيار ڪري ٿو. جيڪي مختلف روين ۽ رد عمل جو نتيجو آهي. ”وليم جيمز“ انهي قسم جي خيالن ۽ انجي تعبير کي پنهنجي ڪتاب ”نفسيات واردات روحاني“ ۾ بيان ڪيو آهي ۽ ”اڊنگٽن“ وٽ ”غيب و شهود“ ۾ اهڙي قسم جو ذڪر نظر اچي ٿو. ”پروفيسر برائون“ ۽ ”ڊاڪٽر نڪلسن“ توڙي ”آربري“ جن کي يورپي مستشرقين ۾تصوف جي سلسلي سان صف اول جي حيثيت ڏني وڃي ٿي اهي ٻہ اسلامي تصوف کي ”نوفلاطونيت“ ۽ ”فلويهودي“ جي نظريات سان سلهاڙين ٿا. ”مارگوليٿ گولڊ ۽ ”ڊاڪٽر اينميري شمل“ جي تہ ڳالهہ ئي نرالي آهي.[2] هنن آڏو اسلامي تصوف ويدانت ۽ يونانيت جي خيالن جو مرڪب آهي. ”لڊوگ بشز“، ”انيڊرسن“ ۽ ”شروڊگر“ وغيره تصوف کي ميڪانڪيت جي نظريي اليڪٽرون سان ڳنڍين ٿا جيڪو ”ڊيماڪريٽس“ جي نظريي جي صداءِ بازگشت آهي. اهو سڀ ڪجهہ انساني دماغ جي اندر سمايل اجزاءِ ترڪيبي جي ذرات جي اليڪٽرون عمل جي ڪرشمہ سازي ۽ ڪارستاني آهي. جيڪا قوت متخيلہ جي متصور فعل جو ميڪانڪي نتيجو آهي. بهرحال هي هڪ اهڙو مسئلو آهي. جيڪو علم ۽ فڪر جي تاريخ جي دنيا ۾ هميشہ بحث جو موضوع رهيو آهي ۽ رهندو ايندو. جيستائين انسان پنهنجي تجرباتي زندگي جي بنياد تي فطرت سان هم آهنگ ۽

[2] هن سلسلي ۾ راقم جو مقالو ”ڊاڪٽر اين ميري شمل“ جو فڪري جائزو، شايع هلال پاڪستان ڏسڻ گهرجي. (ڪاشف)

هم رنگ ٿي حقيقت الحقايق جي منزل تي نٿو پهچي، ان وقت تائين اهو بحث ۽ ان بابت رايا ايندا رهندا.

انهي سلسلي ۾ جڏهن اسان صوفياءِ ڪرام جي ڪردار ۽ تعليم جو اڀياس انتهائي غور سان ڪريون ٿا ته انهن وٽ ”تصوف“ هڪ جامع ۽ مضبوط صورت سان نظر اچي ٿو. ڇاڪاڻ ته مسلم صوفين صرف لفاظي واري فلسفي تي پنهنجي ويچارن جو بنياد نه رکيو آهي. بجاءِ ان جي هنن تجرباتي ۽ ايجابي طريقه ڪار اختيار ڪري پاڻ کي تجريد ۽ تفريد زهد ۽ عبادت، ذڪر ۽ فڪر، مشاهده ۽ مجادله جي حالتن ۽ ڪيفيتن جي اسرار و رموز مان گذاري نتيجا اخذ ڪيا آهن ۽ حقايق کي بينا ڪيو آهي. اهو ئي سبب آهي، جو انهن جي پيش ڪيل خيالن ۽ روين ۾ سچائي ۽ صداقت جو عنصر غالب نظر اچي ٿو ۽ انهن جي واردات روحاني جي افشائي ڪيفتن ۾ بصيرت ۽ عرفانيت جو پهلو جهلڪندو نظر اچي ٿو. جنهن سان انهن جي روحاني استعداد ۽ ادراڪ ذات جي پروڙ پوي ٿي ته عارف جو قلب ڪيترو ڪليل آهي ۽ هو مشاهده حق ۾ ڪيترو رنگيل ۽ رچيل آهي. اتي به اسان کي بصارت جي عيوض بصيرت ڪلي جي ضرورت پوي ٿي، جيڪا ذات حق جي تجلي سان منسلڪ آهي.

تصوف ڇا آهي؟ انهيءَ جي ماهيت ڪهڙي آهي؟ هڪ اهڙو سوال آهي. جيڪو تاريخ جي هر دؤر ۾ زير بحث رهيو آهي ۽ رهندو ايندو، ڪي هن کي اڪتسابي عمل سان تعبير ڪن ٿا. ڪن آڏو هي عنايت الاهي آهي. ڪي هن کي وهبيت جي عمل سان تعبير ڪن ٿا. ڪٿي هن کي نفسياتي روين جي ميڪانڪي صورت سان تشبيه ڏني وڃي ٿي. ڪن وٽ هي عشق الاهي جي جامي جي صورت آهي ته ڪٿي پاڻ سڃاڻڻ ۽ پاڻ وڃائڻ جي معنيٰ ورتي وڃي ٿي. ڪٿي هر هنڌ محبوب وسي جي صورت سان جلوه گر تصور ڪيو وڃي ٿو ته ڪٿي لڪل خزاني جي اظهاري صورت هن جو تعبير آهي. ڪٿي ”الانسان سري وَاَناسره“ جي مام سان مذڪور ڪيو وڃي ٿو، ڪٿي پرين پاڻ پسائي ٿو ته ڪٿي وري گهونگهٽ جي گهنڊ ۾ پاڻ لڪايو وتي، ڪٿي حق جو هوڪو ڏئي ٿو ته ڪٿي وري صورت ۾ سبحان جي سونهن سمائي پئي آهي. وغيره بنيادي طور تي ”تصوف ڪو مادي عمل نه آهي، جنهن کي ڏسي ۽ ڇهي سگهجي هي ته انسان جي وجداني ڪيفيت جو هڪ نالو آهي. جنهن جو تعلق انسان جي تجسس ۽ قلبي بصيرت سان آهي. جنهن سان پاڻ سڃاڻڻ جي ماهيت ميسر ٿئي ٿي.“ ٿورن لفظن ۾ ائين چئجي ته ”تصوف“ انساني وجود ۽ سماج جي سڌاري جي اخلاقي پاڪائي وارو اهو عمل آهي. جنهن سان انسان ۾ پاڻ سڃاڻڻ جي صلاحيت پيدا ٿئي ٿي ۽ هو پاڻ هڻڻ واري ڪيفيت، دوئي، ڪٿر پڻي ۽ نفسي بُخلءِ پاٽپٽي کان آجائي واري پنڌ جو

پانڌيئڙو ٿي پوي ٿو. تصوف اندلس ۾ هجي يا ايران ۾ هند ۾ هجي يا سنڌ ۾ يونان ۾ هجي يا مصر ۾ هن جو مقصد پاڻ سڃاڻڻ ۽ انسانيت ئي رهيو آهي.“

”تصوف بنيادي طور تي ظاهري صفائي ۽ پاڪيزگي سان باطن جي پاڪائي ۽ قلب جي صفائي جو اهو طريقو آهي. جنهن ۾ ذات حق کان سواءِ غير جو دخل نه ٿي سگهي. اندر جو آئينو اهڙو صاف ۽ صيقل هجي جو انوار الاهي جي جلوي کي سالڪ محسوس ڪري سگهي ۽ هن کي هڪ قسم جي دلي تسڪين عطا ٿئي. اهڙي طريقي کي عارف تصوف سان تعبير ڪن ٿا.“ ”ابوالحسن نوري“ تصوف جي تعريف بيان ڪندي فرمائي ٿو ته ”تصوف جو مقصد آهي نفساني لذتن کي ترڪ ڪرڻ.“ ”شيخ ابو نصر بن سراج“ ڪتاب ”اللمع“ ۾ هڪ هنڌ لکي ٿو ته ”نفس جو مسلسل مجاهدو ۽ نفس اماره تي قابو پائڻ ئي تصوف آهي.“ ”ابو علي قزويني“ تصوف کي حسن الخلاق سان تعبير ڪري ٿو.“ ”ابو محمد الريري“ جو چوڻ آهي ته ”تصوف جي معنيٰ آهي، نيڪ خصلتون اختيار ڪرڻ تمام براين کان دل کي پاڪ ۽ صاف رکڻ.“

علامه قشيري (376-465 هجري) تصوف کي صفائي جي معنيٰ ۾ وٺن ٿا يعني ”باطن جي صفائي يا تصفيه اخلاق و اصلاح و تعمير باطن و ظاهر“ سندن قؤل آهي ته ”الصفا محمودا بڪُل لِسان و صدهالڪدورة وهي مذمؤمة“ امام غزالي پنهنجي ڪتاب ”المنقذمن الضلال“ ۾ فرمائين ٿا ته ”جڏهن صوفياء جي طريقي طرف متوجه ٿيس ته معلوم ٿيو ته هنن جو طريقو علم و عمل سان تڪميل تي پهچي ٿو. انهن جي علم جو محاصل نفس جي زورا ورين کان قطع ڪرڻ اخلاق ذميمه ۽ صفاتِ خبيثه کان پاڻ کي منزه ۽ پاڪ ڪرڻ آهي. هن جي ذريعي قلب کي غيرالله کان خالي ڪري ان کي ذڪر الاهي سان آراسته ڪرڻ آهي.“ ”محمد بن القصاب“ جن جي نزديڪ تصوف اخلاق ڪريمه آهي. جيڪو بهتر زماني ۾ بهتر شخص کان بهتر قوم سان ظاهر ٿئي ٿو.

”ابوالحسن نوري“ فرمائي ٿو ته ”التصوف ترڪ ڪل حظ النفس“ يعني تصوف حظ نفس کي ڇڏڻ آهي. ”عمر بن عثمان المڪي“ جن جو ارشاد آهي ته ”ان يڪون العبد في ڪل و قتاً بماهو اوليٰ به في الوقت“ صفوي نقد وقت جي قيمت ڄاڻي ٿو ۽ هر قوت جنهن جو هوندو آهي ان جو ئي ٿي رهي ٿو. ”حضرت معروف ڪرخي“ جو قول آهي ته ”التصوف الاخذ بالحقائق والياس ممافي ايدي الخلائق“ ”تصوف حقايق جي گرفت ۽ خلق کان مايوسي آهي. جڏهن صوفي تي حقيقت واضح ٿي وڃي ته نافع ۽ ضياع جو مالڪ درحقيقت حق تعاليٰ آهي ته پوءِ هو سواءِ حق جي ٻئي طرف نٿو ڏسي.“ حضرت ابوالحسن نوري رحه ”جن ٻئي

هنڌ فرمائين ٿا ته ”تصوف نه رسم آهي، نه علم، بلڪ هي سراسر اخلاق آهي. جيڪڏهن هو نهيل نڪيل طريقو هجي ها ته ڪوشش سان حاصل ٿئي ها، اگر هو علم هجي ها ته پڙهڻ سان حاصل ٿئي ها، ليڪن هي ته اخلاق آهي، يعني ”تخلقو باخلاق اللّٰه“ يعني پاڻ ۾ الاهي اخلاق پيدا ڪريو“ اهي الاهي اخلاق جي اعليٰ منزل ۾ حق تعاليٰ سان گڏ آهن، امن ۾ آهن ۽ غير اللّٰه جي خيال کان پري آهن، قرآن شريف ۾ اللّٰه تعاليٰ پنهنجي صفات ۽ اسماء جو ذڪر فرمائي ٿو جنهن ۾ هي ارشاد ٿئي ٿو ته ”له الا اسمآءُ الحسنيٰ (سورة حشر آيه 24) هن لاءِ حسن ۽ خوبي جون صفتون آهن. ”انهيءَ لحاظ سان حُسن ازل محبوبِ اول اها ذات اڪبر آهي. جيڪا ”اسماءُ الحسنيٰ“ جو مرجع ۽ مرڪز آهي. ٻانهي جو انهن صفتن کي پاڻ ۾ پيدا ڪرڻ ئي ”تُخلقو باخلاق اللّٰه“ جو مفهوم ۽ مقصد آهي.“ هن فڪر ”حضور ڪريمﷺ“ جن جي حيات طيبه جي وقت ۾ ئي اصحاب صفه جي سلسلي سان وجود ورتو. حضور انورﷺ جن پنهنجي بعثت جو مقصد ئي مڪارم اخلاق فرمايو آهي. بعثت لا تمم مَڪارِمَ الاخلاق“ قرآن ڪريم ۾ آنحضرتﷺ لاءِ فرمايو ويو ته ”يز ڪيهم و يعلمهم الڪتب والحڪمة“ (سوره الجمعه آيه2) يعني تزڪيه اخلاق تعلم ڪتاب ۽ حڪمت ۽ فلاح دارين جو مدار تزڪيه اخلاق کي قرار ڏنو ويو آهي. ”قد افلاح من زڪٰها وقد خاب من دَسٰها“ انهيءَ مان واضح ٿئي ٿو ته تصوف جو بنياد مڪارم اخلاق، شريعت ۽ تزڪيه تي آهي. جنهن جي وسيلي ٻانهون پاڻ ۾ خشوع خضوع پيدا ڪري پنهنجي ظاهر ۽ باطن کي سنواري قرب خداوندي حاصل ڪري سگهي ٿو.

حضرت شاه ولي اللّٰه محدث دهلوي اسلامي تصوف جي خصوصيات کي پنهنجي تصنيف ”همعات“ ۾ هن طرح سان فرمائين ٿا ته ”معلوم هئڻ گهرجي ته دين محمدي جون ٻه حيثيتون آهن. هڪڙي ظاهري ٻي باطني جنهن حد تائين دين جي ظاهري حيثيت جو تعلق آهي ته ان جو مقصد آهي، مصلحت عامه يعني شريعت جي نگهداشت سار سنڀال ۽ ان جو قيام.... باقي رهيو باطني حيثيت جو معاملو ته نيڪي ۽ اطاعت جي ڪمن سان دل تي سٺا اثر مرتب ٿين ٿا. ان جي احوال و ڪوائف جي تحصيل دين جي باطني حيثيت جو مقصود ۽ نصب العين آهي. جنهن کي ”احسان“ سان تعبير ڪيو ويو آهي.“

شيخ ضياءُ الدين سهروردي پنهنجي تصنيف ”آداب المريدين“ ۾ فرمائين ٿا ته: ”مذهب جو ظاهر ٻه آهي ته باطن ٻه، ان جو ظاهر خلق اللّٰه سان ادب جو استعمال ۽ ان جو باطن نزول و ”احوال“ ۽ ”مقامات“ جي وقت حق تعاليٰ جي معيت آهي.“

صوفيانه فڪر جي لحاظ کان ”احوال“ ۽ ”مقامات“ جي وضاحت ضروري آهي. مجاهده ۽ مجاولہ ۾ يا مشاهده ۽ مراقبه ۾ قلبي واردات جا اهي ٻه مقام آهن جن مان هڪ کي ”احوال“ ۽ ٻئي ”مقامات“ چئجي ٿو. ”احوال“ ۾ محبوب حقيقي جو جلوو نظر اچي ٿو ۽ ”مقامات“ ۾ عاشق الاهي محبوب حقيقي سان خلوت ۾ همڪنار هوندو آهي.“ اهل حال صوفي گهڻا هوندا آهن جي احوال جي ڪيفيت وارا آهن، ان ديدار لاءِ منتظر ۽ مستغوق هوندا آهن. اهل مقامات صوفي خال خال نظر ايندا ڇو ته هو فنا في الذات ۾ مدغم ۽ محلول هوندا آهن. حضرت ”ذوالنون مصري“ کان دريافت ڪيو ويو ته صوفي ڪير آهن؟ پاڻ فرمايائون ته ”هي اهي ماڻهو آهن جيڪي سڀ ڪجهه ڇڏي اللّٰه سان محبت ڪن ٿا ۽ اللّٰه تعاليٰ سڀني شين کان انهن کي پسند ڪري ٿو.“

تصوف ”تخلقو بااخلاق اللّٰه“ ۽ تصفيه قلب جي مشعل سان اسلامي دنيا ۾ روشناس ٿيو ۽ هن دنيا جي اندر پاڻ سڃاڻڻ واري تخيل کي هڪ اهڙو جامع موڙ ڏنو جيڪو حلول ۽ تناسخ وارن خيالن کان پاڪ رهيو. هن فڪر روحاني مدارج جي سفر ۽ سالڪ جي روحاني تربيت لاءِ مختلف سلسلن کي وجود ڏنو. تصوف جي مطالعي مان اهو بخوبي پتو پوي ٿو ته هنن وٽ حقوق العباد ۽ سنت جي پيروي کي وڏي اهميت آهي. قرآن ۽ سنت جي احڪامات جي پوئواري هنن آڏو اوليت جي حيثيت رکي ٿي. خواجه حسن بصري رحه (متوفي110هجري) جيڪي مختلف سلسلن جا اڳواڻ آهن. باوجود زهد و فقر جي اهل و عيال واري زندگي سان لاڳو رهيا. ”مالڪ بن دينار“ (متوفي 133هجري) ”حبيب عجمي“ جيڪي خواجه حسن بصري جا معاصر هئا، فضيل بن عياض (متوفي 187هجري) عبداللّٰه بن مالڪ (متوفي 181هجري) سفيان ثوري (متوفي 161 هجري) اهي سڀئي اهل و عيال وارا صوفي هئا. ڪنهن به ”ترڪ دنيا“ تياڳ يا سنياس جي راه اختيار نه ڪئي، جيڪا ويدانت جو مول متو آهي. هنن جو اصل مقصد ”فقر“ ۽ درويشي هو جنهنجو مطلب آهي مال ۽ دولت جي هوس کان پاسو ڪرڻ ۽ رضا الاهي تي راضي رهڻ.

صوفيت يا تصوف انسان ذات جي اخلاقي ۽ قلبي تطهير جي اها تحريڪ ۽ اهو فڪر آهي. جنهن هميشه دنيا جي اندر استحصالي فڪر ۽ نظامن جو مقابلو ڪيو آهي. هن فڪر جو طريقه ڪار انسانيت ۽ محبت رهيو آهي. هن فڪر جي پانديئڙن انسانيت ۽ اخلاق جي ڦرهي ڪٽي واحد جي ورد جي تلقين ۽ اخلاق واري عمل سان انسان ذات جي رهنمائي ڪئي آهي. صوفي مت نه شريعت کي

پنيرو آهي ۽ نہ وري سُنت نبويﷺ جي خلاف آهي، پر هي انهن جو مؤيد ۽ معترف آهي. ”حقيقت محمدي“ هن مشرب جو منبع ۽ ماحصل آهي. تاريخ جا ورق ورائي ڏسبو تہ هن فقر ۽ فاقہ واري مسلک ۽ منهاج جا داعي مسلمان عالم رهيا آهن جن ۾ سندن بہ مکتبہ فکر وحدة الوجود ۽ وحده الشهود اهم نظر اچن ٿا. هر صوفي ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ ۽ ”لقد کرمنا بني آدم“ ۽ هر جاءِ حق جو هوکو ڏنو آهي. دنيا جي عظيم صوفين حضرت ابراهيم ادهم، بايزيد بسطامي، جنيد بغدادي، ابوبکر شبلي، منصور بن حلاج. ابن العربي، فريد الدين عطار، مولانا روم، معروف کرخي، ذوالنون مصري، امام غزالي، شهاب الدين سهروردي، علي هجويري وغيره انهي فکر جي تعليم جا سرواڻ ۽ شارح رهيا آهن.

تصوف جي سلوک واري واٽ ۾ سالک روحاني مدارج طئي کري مکاشفہ، مجادلہ تفريد ۽ تجريد، مشاهده ۽ محويت، احوال ۽ مقامات جي مدارج کي طئي کري مقام احديت کي ماڻي ٿو تہ اتي هو پاڻ رهي ئي نٿو، جيکو فنا في الذات جو خاصو آهي. لطيف رحہ چواڻي تہ ”اڏامي ات ويو عقل ۽ عرفان“ واري کار آهي. هر سوءِ ذات جو جلوو ۽ جمال ان جي همہ گيريت ۽ حسن ۽ کمال نظر عين جي اک پسي ٿي اتي وجود اعتباري فنا ٿي وڃي ٿو، انهي مقام تي سالک کي پنهنجو کو اختيار نہ هوندو آهي، ڇو تہ هو ذات حق جي جلوي آرائي ۾ محو ۽ مستغرق هوندو آهي. ان مقام تي اظهار جي رو تنزلات ۽ ترسيل جي سلسلي سان فنائيت جي ساگر يا بي انت بحر ۾ ”هو حق“ جو هوکو ڏيندي نظر اچي ٿي. ان قسم جو اظهار رڳو انسان کي صوفياءِ کرام وٽ نظر نٿو اچي پر هي سلسلو پاڻ کريمنﷺ جن جي ذات گرامي کان جاري آهي. ان الذين يبا يعونک انما يبا يعون الله يد الله فوق ايديهم“ يا ”ومارميت اذارميت ولا کن الله رمي.“ ان حقيقت تي صاد ۽ ان جو تعبير آهن. اسوه حسنہ ۾ ان جا کيئن مثال موجود آهن. صحابہ کرام وٽ بہ انهي کيفيت جو اظهار ملي ٿو جيکو ”وفي انفسکم افلا تبصرون ۽ ”فَيَنما تولوا فثم وجه الله ۽ وهو معکم اينما کنتم“ جو مظهر آهي. حديث قدسي ۾ آيل آهي تہ ”الانسان سري و انا سره“ يا انا الله خلق الآدم علي صورته“ انهي سڀيءَ مام ۽ مظهر لاءِ سيدنا ابوبکر صديق جن فرمائين ٿا تہ ”مار آيت شيئا و رايت الله“، ”مون اهڙي کا شيءِ نہ ڏٺي حالانک ڏٺو مون ان جي پنيان الله کي، جناب حضرت علي کرم الله وجه جن فرمائين ٿا تہ ”مار آيت شيئا ورايت الله بعده“، ”مون اهڙي کابہ شيءِ نہ ڏٺي حالانک ڏٺو. مون ان ۾ الله کي“ غور کبو تہ اهي سڀ حقايق فاينما لوتو افثم وجه الله جو

تفسير آهي. انهي مقام ۽ منزل تي جڏهن بہ کو عاشق رسولﷺ ۽ عاشق جل شانه تعاليٰ جو پهتو آهي تہ هن پنهنجي ذات جي اظهار جي عيوض حق جي هئڻ جي اظهار جو آواز بلند کيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو حضرت ”شيخ بايزيد بسطامي“ ”سبحاني ما اعظم شاني“ جي دعويٰ کئي نہ صرف اهو پر اڳتي وڌي ائين بہ چيائين تہ ”لا اله انا فاعبدوني“ ناه کو الله مون کان سواءِ پوءِ منهنجي عبادت کريو“ حضرت شيخ جنيد بغدادي فرمايو تہ: ”ليس في جُبتي سوي الله“، ”يعني منهنجي جبي ۾ الله کان سواءِ ٻيو کوبہ نہ آهي“، ”حسين بن منصور حلاج“، ”انا الحق“ جو آواز بلند کيو تہ ”آئون حق آهيان“، ”شيخ فريد الدين عطار“، ”من خدايم من خدايم فارغ از کينئہِ کبرو هوا“ جو دم هنيو. لطيف رحہ سپوئي سبحان جي صدا بلند کئي، سچل بادشاهہ ”الله، الله ڇو کرين پاڻ ئي الله جاڻ، جي هام هنئي، انهي آواز اثارڻ وارا عالم ۽ مفتي هئا. آخر انهن انهي قسم جي اهڙي دعويٰ کهڙي حيثيت سان کئي.“ عارف جڏهن حق جي حضور ۾ هوندو آهي تہ باوجود مخلوق جي ميڙ ۾ جسمي طور هوندي بہ پنهنجي ذات جي حيثيت سان موجود نہ هوندو آهي. سندس ذات مشاهده حق ۽ قرب الاهي ۾ معدوم هوندي آهي. جنهن کي عام اک محسوس کري نٿي سگهي. بقول لطيف رحہ تہ ”اک اشهد چاءِ تہ مسلماني ماڻئين“ يا اُپٽيا تہ انڌيون.... الخ. انهي کيفيت ۾ هن جو هر فعل اللهيت وارو هوندو آهي. ڇو تہ صبغة الله جي رنگ ۾ رنگيل هئڻ سبب سندس کو رنگ نہ هوندو آهي. جو کجهہ بہ آهي اهو هو ئي (حق) آهي. سالک جو کجهہ چوي ٿو، اهو هن جي پنهنجي ذات جو اظهار نہ هوندو آهي، پر ”حق“ جي حقيقت جو پرتو هوندو آهي. انهي آواز جي ادائگي اسم جي صورت سان اهو صبغت الله هي جسم کري ٿو. اها زبان سندس نہ پر حق جو هوکو هوندي آهي. جنهن کي پرين پاڻ پچارين ٿا ۽ ”عالم هويت“ مان حق کي بلند کري احديت جي يک رنگي جو رنگ رچيو وڃي ٿو. ”اهي حضرات پنهنجي ذات“ ۾ فاني ۽ ذات حق ۾ باقي هوندا آهن. طريقت شريعت کان علحده ۽ جدا نہ آهي ٻنهي جو اصل الاصول کمال اِطاعت ۽ اتمام عبديت آهي تصوف جي حقيقي روح ۽ مسلک جو بنياد معروضات تي نہ آهي، پر بجاءِ ان جي هن جي اِساس حقايق حقيقي تي آهي. الله تعاليٰ جي ذات اقدس ان امر کان بالاتر آهي تہ کو پنهنجي ادراک وسيلي ان جو احاطو کري سگهي برعکس ان جي ذات جو ارشاد آهي، تہ ”قد احاط بکل شيءِ علماً“ ان تائين پهچڻ جو واحد ذريعو تجلي ذاتي آهي. جنهن لاءِ ابن العربي فرمائي ٿو تہ: ”اي وجود حق جا طالب پنهنجي ذات جي طرف رجوع ٿي ڏس تہ تو ۾ خود حق جو التزام آهي.“ ڇاکاڻ تہ انسان جنهن

امر تحت موجود آهي، تنهن امر وجودي تحت هڪ نہ تقسيم ٿيندڙ فرديت ان ۾ موجود آهي. جنهن ۾ متعدد حقايق پوشيده آهن. ان ڪري انسان کي عالم اصغر سان متشابه ڪيو ويو آهي. اهي حقايق اسماءُ الحسنيٰ کي طلب ڪن ٿا، ڇاڪاڻ تہ امر ذاتي اسماءِ صفات جي صفتن سان متفق هئڻ سبب مشهوريت جي عالم ۾ ان جو طالبو ۽ خواهان آهي؛ روح جي انهي حقيقت کي سمجهڻ سالڪ لاءِ ضروري آهي. عالم شهادت ۾ انهن ڪيفيتن کي پاڻ ۾ پيدا ڪري. اشتهاد جي صورت اختيار ڪري، صوفي جو باطن اندر جي ڪيفيت ۾ تعينات جي پردن کي هٽائي ذات جي جلوه آرائي سان متجليٰ ٿئي ٿو. الله تبارڪ و تعاليٰ جي ذات اقدس منزه ۽ پاڪ آهي، صوفي لاءِ اهو مقام حيرت در حيرت آهي. بقول لطيف رحہ ”سيوئي سبحان ڪيڏانهن ڪري نيتيان.“ تصوف ممڪنات جي پردن کي هٽائي قلبي بصيرت جي حاصلات جو نالو آهي.“

اڄ ڪالهہ تصوف جي سطحي مدعين ۽ پاڻ کي صوفي چوائيندڙن تون بہ الله ۽ هو بہ الله واري خيال کي مشتهر ڪري گهنڊ ۽ تون کي ڳچي ۾ ٻڌي ۽ ڪن پاڻ کي تلڪ لڳائي”حق“ جي موجوديت واري نظريي کي ٻي حقيقت عمل بنائي ڇڏيو آهي، نہ شريعت جي احڪام جي ڪا پوئواري ۽ نہ وري طريقت ۽ حقيقت بابت ڪا ڄاڻ، يوگ ۽ جوڳ ۽ ويدانت وارن روين کي تصوف ۾ شمار ڪري، هن فڪر جي حقايق کي ابترو تہ مسخ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وڃي ٿي، جو محسوس ٿو ٿئي تہ تصوف جو اسلام جي وحدانيت واري تصور سان ڪو تعلق ئي ڪونہ آهي. هن وقت اهڙي دعويٰ جا علمبردار اسان کي اهي پڙهيل ڳڙهيل بہ نظر اچن ٿا، جن تي ڪميونيزم ۽ سوشلزم واري نظريي جو اثر غالب هو. ٻيا اهي جن وٽ قلندرانہ / ملامتي طريقي جو غلط تعبير آهي. اهي صوفيانہ فڪر جي اصليت سان مجهوليت جو شڪار آهن. ڪلهي ۾ ڪشتو هٿ ۾ ڪندري ۽ گيڙو الفي تصوف جي ڪا ڪما حقه نشاني ڪانہ آهي. اهڙي قسم جا ذهن ۽ فرد الاهيات واري هن فڪر ۽ طريقي تي هڪ داغ آهن. جنهن ۾ پنهنجي ذهني خفت کي مٽائڻ لاءِ صوفياءِ ڪرام جي زهد عبادت پارسائي ۽ پاڪائي واري هن طريقي کي نظر انداز ڪيو وڃي ٿو. ”عرفان“، ذات جي حقايق کي سمجهڻ ۽ پنهنجو پاڻ کي سڃاڻڻ کان سواءِ حاصل نٿو ٿئي. روحانيت جو تجربو اهو آهي تہ ”حقيقي علم خارج جي اجتماع سان نہ پر باطن جي وسيلي تصفيہ قلب سان حاصل ٿئي ٿو. جنهن ۾ سالڪ علم اليقين کان عين اليقين ۽ حق اليقين کي ماڻي ٿو.“ اهائي تصوف جي راه ۽ ان جي اصليت آهي.

خداوند تعاليٰ جو دنيا ۾ هي قانون جاري آهي تہ نفس انساني جي اندر

يڪي نظر نہ اچڻ واريون پوشيده/لڪل ڪيفيتون ۽ روحاني مضمرات آهن. انهن کي ظاهري افعال ۽ اقوال جي ذريعي ضابطي ۾ آڻڻ جو دستور پيدا ڪيو ويو آهي. جيڪو اندروني نفسي ڪيفيتن جو قائم مقام يا مظهر هوندو آهي. ان جي تصديق نفس جي هڪ نظر نہ اچڻ واري اندروني ڪيفيت هوندي آهي. ارباب تصوف جي اقوال ۽ احوال کي ان زماني جي ذوق مطابق جاچيو وڃي. اهو ڪنهن بہ طرح مناسب نہ آهي تہ اسان هڪ عهد جي ارباب تصوف کي ٻئي عهد جي معيار تي جاچيندا ۽ پرکيندا وتون.“

اهل تصوف جي علم جي تصديق لاءِ ڪو ذريعو نہ آهي. اسان کي ان جي سچائي تي اعتبار ڪرڻو پوي ٿو. جيڪڏهن ڪنهن جي دل ۾ اهو خيال آهي، تہ جو ڪجهہ اهل تصوف وارا فرمائين ٿا تہ ان جو منجهہ لهان تہ ان فرد کي انهي مجاهدي، مجادله ۽ روين کي اختيار ڪرڻو پوندو پوءِ بہ سندس قلب تي انهي حقايق جو منڪشف ٿيڻ سندس اختيار ۾ نہ آهي. هي دڪان جي شيءِ ناهي جا خريد ڪري سگهجي نہ وري استدراج جو عمل آهي. جيڪو فرد کي يوگ ۽ مُهمائن پچائڻ سان حاصل ٿئي يا مسمريزم ۽ هيپنايٽزم وغيره آهن. تصوف جي راه انهن کان مختلف آهي. پنهنجي ذات کي سڃاڻڻ ۽ ان جي استدراڪ جو عمل ڏاڍو ڏکيو آهي. جنهن ۾ فرد پنهنجي اناهلائي نٿو سگهي. هن سلسلي ۾ پنهنجو پاڻ کي ”نور حق“ يا ”ذات بحت“ جي حوالي ڪرڻو پوي ٿو. قلب جي انشراح بعد ئي القاءُ ۽ وهبيت جو نزول ٿئي ٿو. اسرار مخفي جو مٿس انڪشاف ٿئي ٿو. صوفياءِ ڪرام کي تجلي الاهي سان جيڪي مقام نصيب ٿيا اهي انهن جو ”ذات حق“ سان عشق جو نتيجو آهن. انهي عشق جي سوز ۽ لذت جي ڪيفيت، انهن ۾ بصيرت ڪلي پيدا ڪئي، جيڪا فنا ۾ بقا جو مقام آهي ۽ توحيد ذاتي آهي. جنهن ۾ سالڪ ذات حق کي هر نسبت ۽ هر چيز کان الڳ ڪري صرف ”حق“ ۾ ڏسي ٿو. چشم بصيرت ذات الاهي کي پنهنجو مطمع نظر ۽ محور ڪري ٿي. چوڏس ۽ چوڌار ان جي جلوه افروزي ۽ جلوه نما ٿي هوندي.

تاريخ اسان تي اهو واضح ڪري ٿي تہ اسلام جي اچڻ کان اڳ هن خطي تي ٻوڌي مذهب جو غلبو هو. راءِ گهراڻي جا حڪمران جن جو تعلق سما نسل سان هو اهي پڻ ٻڌ مذهب جا پيروڪار هئا. جهرڪن جا ٻڌڪا ٺڪر. ڪاهوءَ جي ڏڙي جو ٻُڌ استوپا، مير رڪن وارو ٿل، جوڻ وارو پٽ جتان گوتم ٻڌ جي مورتي ٺاهڻ وارو قالب مليو يا عمرڪوٽ لڳ ٻوڌي وهار جا نشان يا سڌيرڻ وارو دڙو وغيره اهي سڀ ڳالهيون انهي جو دليل آهن تہ سنڌ ۾ ان وقت ٻوڌي مذهب چڱي ريت ڇانيل هو. ان ڪري اهو چئي سگهجي ٿو تہ ٻوڌي ڀڪشو سنڌ جي وستي واهڻ تائين

هوندا جن جي طرز فڪر ۽ زندگي جو اثر سماج تي چڱو خاصو رهيو هوندو جنهن کان انڪار ڪري نٿو سگهجي. سنڌ جي ڏاکڻي ۽ اوڀر واري علائقي جيڪو ڪڇ جي ڪناري سان لاڳو هو اتان جا ملنڌڙ جين ڌرم جا آثار جيڪي ننگر پارڪر ۽ گوڙي جي مندرن جي شڪل ۾ اڄ به موجود آهن، اهي انهي امر تي دلالت ڪن ٿا ته جين مت جو اثر به هن خطي جي ڪن حصن تي رهيو. تاريخ جي انهي عرصي درميان جوڳين ۽ يوگين جي پنٿن جو پڻ ڏس پوي ٿو، جن جو وجود اسان کي ويدڪ دؤر ۾ به ملي ٿو. جنهن جو ذڪر اپنشد ۽ مهاڀارت ۾ پڻ موجود آهي، ٻڌمت جي دؤر ۾ جنهنجو مقصد ”نرواڻ“ حاصل ڪرڻ هو ان ۾ هن فڪر کي وڌيڪ پذيرائي مليل ڏسجي ٿي. (325ق.م) ۾ سڪندراعظم جڏهن سنڌ ۾ آيو ته هو جوڳ جي تربيتي سلسلي کان ڏاڍو متاثر ٿيو.

تاريخ جي اڀياس مان اهو به پتو پوي ٿو ته ويدڪ دور جنهن اڳتي هلي برهمڻي سماج کي وجود ڏنو اهو هند ۽ سنڌ تي ڪو وقت غالب رهيو. خود ويدن جي تخليق سنڌوءَ جي ڪناري تي ٿي. ويدڪ تعليم جي هڪ ڊگهي عرصي جي غلبي جنهن جي آڳ واڳ برهمڻن جي هٿ ۾ هئي، انهن سماجي زندگي کي خانن ۾ تقسيم ڪري ڇڏيو ۽ ڇوت ڇات جو نظريو ۽ مذهبي مت ڀيد ايترو وڌي ويو، جو سواءِ برهمڻ جي ٻيو ڪو به طبقو لائق عزت رياست ۾ نه هو. ”گوتم ٻڌ“ ۽ ”سوامي مهاوير“ جا نظريا ”جوڳ پنٿ“ جو پيدا ٿيڻ بنيادي طور تي برهمڻي سماج جي خلاف هڪ آواز هو يا ائين چئجي ته انهي سماجي نظام خلاف هڪ بغاوت هئي. ڏسندي، ڏسندي ٻڌمت ايتري ترقي ڪئي جو نه صرف هند پر چين، ڏور اوڀر وارن ملڪن افغانستان خراسان تائين پهتو جنهن جا آثار سنڌ ۽ ٽيڪسيلا ۾ اڄ به موجود آهن. افغانستان جي آثارن کي طالبان تباهه ڪري ڇڏيو.

”ڇچ“ جو سنڌ جي حڪومت هٿ ڪرڻ بنيادي طور تي برهمڻي سماج جي هن خطي ۾ موٽ هئي. ڇچ خود ڪشميري برهمڻ هو ۽ هن راءِ گهراڻي جو جنهن سازش سان خاتمو آندو اهو ڪنهن بيان جو محتاج نه آهي. ”ڇچ“ هتان جي ماڻهن لاءِ جيڪي قاعدا قانون جوڙيا اهي هن جي برهمڻي ذهنيت جا غماز آهن. سمن، سهتن ۽ لوهاڻي جتن لاءِ هن حڪم ڪيو ته ”ترار نه ڪٽندا بخمل ۽ ريشم جا ڪپڙا نه پائيندا سندن مٿئين چادر سوٽي هوندي پر هيٺئين يعني گوڏ اوني، ڪاري يا ڳاڙهي رنگ جي هوندي. گهوڙي تي هنو نه رکندا. مٿو ۽ پير اگهاڙا رکندا. گهر کان ٻاهر نڪرندا ته پاڻ سان گڏ ڪتو رکندا. برهمڻ آباد جي گورنر جي بورچيخاني لاءِ ڪاٺيون پهچائيندا ۽ حڪومت لاءِ جاسوسي ڪندا وغيره“ ”ڇچ“

جي دؤر ۾ سنڌي ماڻهوءَ جي جيڪا تذليل ٿي يا ڪئي پئي وئي ان جو اندازو انهي مان بخوبي لڳائي سگهجي ٿو ۽ اهو به محسوس ڪري سگهجي ٿو ته جتي به برهمو سماج جو اثر هوندو يا اقتدار رهيو هوندو اتان جي عام رعايا جي ڪهڙي حالت هوندي. اهڙي صورتحال ۾ ”ٻڌ مت“، ”جين مت“ يا ”جوڳ پنٿ“ جو اسرڻ ۽ نسرڻ هڪ يقيني عمل ٿي سگهي ٿو. گوتم ٻڌ، سوامي مهاوير يا گرو گورکناٿ پنهنجي جن متن جو اظهار ڪيو انهن جو عام زندگي ۾ مقبوليت اختيار ڪرڻ هڪ يقيني امر محسوس ٿئي ٿو. سنڌ جي وادي به انهي فڪري عنصرن کان خالي نه هئي وقتي مصلحتن سبب اهي اثر يقيناً دٻيل رهيا ليڪن وقت سان گڏ ماڻهوءَ جو ذهن جبر ۽ استبداد وارن روين کان ڇوٽڪاري لاءِ سوچيندو هوندو.

راءِ گهراڻي کان اڳ سنڌ واسين جا مول متا ڪهڙا هئا، ان لاءِ يقين سان ڪا راءِ قائم ڪري نٿي سگهجي. ليڪن مهين جو دڙو جي تاريخي تسلسل سان اهو چئي سگهجي ٿو ته هن خطي جي مذهبي حالت مهين جو دڙو واري دؤر بعد ۽ راءِ گهراڻي کان اڳ ويدڪ دؤر واري هئي. جنهن جو ”ڇچ“ واري دؤر ۾ وري موٽ ٿي ۽ ڇچ جي قاعدن قانونن مان جي هُن هِن خطي ۾ رائج ڪيا انهن جي اڀياس مان اهو واضح ٿو ٿئي ته ”برهمڻ گهراڻي جو دؤر سنڌ اندر فڪري ۽ معاشي ٽڪراءُ وارو هو.“ جيئن ئي برهمڻ گهراڻي جو خاتمو ٿيو ۽ سنڌ توحيدي مذهب اسلام سان روشناس ٿي تيئن ئي هن خطي ۾ هڪ فڪري انقلاب پيدا ٿيو. اها فڪري تبديلي هڪ ته اسلام جي تعليم جو خاصو هئي. ٻيو ته ”ڇچ“ هن وادي جي ماڻهن سان جيڪو ناروا سلوڪ ڪيو جنهن ۾ سندس پوين ڪا اصلاح جي صورت پيدا نه ڪئي. ان جي اها تقاضا هئي ته هو اسلامي فڪر کي قبول ڪن جيڪو هنن جي اڳئين ٻوڏي نظريي کان بهتر تعليم ۽ سچائي رکندڙ فڪر هو. مسلم فڪر جتي ماڻهوءَ جي ذهني ڪراهه جي ڪيفيت کي ختم ڪري، هن کي ذهني طور آزاد ٿي سوچڻ جو موقعو ڏنو. اتي هن معاشي بدحالي، سماجي اوچ نيچ کان ڇوٽڪارو ٿي ڏياريو. اسلامي فڪر جي رواداري، سماجي امن ۽ غلامي کان آزادي جو نتيجو اهو نڪتو جو سنڌ ۾ اسلامي فڪر کي وڏي پذيرائي حاصل ٿي ۽ اسلامي تعليم کي وڏو فروغ حاصل ٿيو.

محمد بن قاسم سنڌ جي فتح وقت هندو جاتيءَ سان جيڪي به معاهدا ڪيا، انهن کي هن قائم رکيو. هنن کي پنهنجي مذهب جي پوري آزادي هئي ۽ اهو لازم نه هو، ته اوهان اسلام جي دائري ۾ داخل نه ٿيا ته اوهان کي ڪنهن قسم جو ڪو ضرر پهچندو، بجاءِ ان جي انهن کي مذهبي ۽ قومي حق ڏنا ويا.

خود سلطنت جي آمدني جو هڪ حصو انهن لاءِ مخصوص ڪيو ويو. انهن لاءِ جيڪو ڪم ڪيو ويندو هو، ان ۾ سندن اڳواڻن کي شامل ڪري ٿي ڪيو پوءِ انهن جي مشوري سان ڪندا هئا. فتح بعد چئني صوبن جا گورنر عرب هئا. ليڪن ديواني جو سارو نظام مقامي عوام جي هٿ ۾ ڏنو ويو. حتيٰ ڪه راجا ڏاهر جي ڪن لائق وزيرن کي نه هٽايو ويو. وزير "سيساڪر" کي محمد بن قاسم پنهنجو خاص مشير بنايو ۽ راجا ڏاهر جي پائٽي "ڪاڪسا" / "ڪيڪسا" کي مبارڪ مشير جو لقب ڏنو. هن لاءِ مؤرخن جو چوڻ آهي ته هو وڏو عالم ۽ فلسفي هو. ملڪ جي مالگذاري جي نگراني هن جي حوالي هئي. شاهي خزاني تي به هن جي مهر لڳندي هئي. مهم جوئي ۾ پڻ هي سندس خاص مشير هو.

محمد بن قاسم اسلام جي ترويج ۽ تبليغ لاءِ اهل ماڻهن کي به پاڻ سان گڏ آندو جن هن خطي ۾ اسلام جي اشاعت جو ڪم سرانجام ڏنو. جن مان ڪي هتي ئي آباد ٿي ويا. انهن جي صحبت ڪري ابتدائي دؤر ۾ ئي سنڌ ۾ عالم ۽ فاضل پيدا ٿيا. جن هتان جي ماڻهن جي اخلاقي ۽ روحاني اصلاح لاءِ ڪم ڪيو. "مولوي ابو ظفر ندوي شيخ اڪرام جي حوالي سان لکن ٿا ته (270هجري / 863ع) الور جي هندو راجا مهروڪ بن رائڪ" منصوره جي حاڪم عبدالله بن عمر هباري کي درخواست ڏني ته اسلامي تعليمات کي سنڌي ۾ منتقل ڪيو وڃي" عبدالله هڪ عراقي کي جنهن جي پرورش منصوره ۾ ٿي هئي ان کي الور روانو ڪيو. هن کي سنڌي توڙي عربي ٻنهي زبانن تي عبور هو. اهو عراقي ٽي سال الور ۾ رهيو ۽ قرآن شريف جو سنڌي ۾ ترجمو ڪيو ۽ راجا جي تعريف ۾ هڪ قصيدو پڻ لکيو."

تاريخ جي اڀياس مان اهو به پتو پوي ٿو ته اسلام جا اثرات محمد بن قاسم جي سنڌ فتح ڪرڻ کان اڳ سنڌ جي هينئين ڀاڱي ۽ مڪران واري ملحقه سرحد واري پٽي ۾ موجود هئا، اهي اثر حضرت عمر رضہ جي دؤر ۾ سنڌ تي ساموندي رستي ڪاهه ۽ عبدالله بن بذيل جي سنڌ تي چڙهائي واري دؤر کان شروع ٿيا. ازانسواءِ محمد بن قاسم علائقي مان فوج ڪڍي بغداد جي علائقي مان نڪري پنهنجي حمايتي جٿي سميت مڪران جي علائقي ۾ جيڪا پناهه ورتي، انهن به انهي اثر کي هٿي ڏني. مڪران ۽ سنڌ جي سرحدي پٽي جي ماڻهن جو هڪٻئي سان رابطو هئڻ سبب اسلام کان هتان جو ماڻهو ڪجهه نه ڪجهه روشناس هو. ليڪن محمد بن قاسم جي، هن علائقي جي فتح انهي امر کي يقيني صورت ڏني، مقامي ماڻهن جي طرز معاشرت ۽ مذهبي شعائر تي بجاءِ ڪنهن ٽيڪا ڪرڻ جي انهن ماڻهوءَ جي مزاج جو مطالعو ڪيو ۽ عملي طور تي

اسلامي شعائر ۽ رواداري واري تعليم جو مظاهرو ڪيو، جنهن هتان جي ماڻهوءَ جي دل ۾ اسلام لاءِ ڪشش پيدا ڪئي ۽ هو ان جا گرويده ٿيندا ويا، اخلاقي ۽ روحاني اصلاح سبب "ڪُني لوچن" عرف مولانا اسلامي "جيڪو ذات جو برهمڻ ۽ ديبل جي فتح وقت وڏي عهدي تي هو. اهو محمد بن قاسم جي وقت ۾ مسلمان ٿيو ۽ سندس نالو "مولانا اسلامي" رکيو ويو. هي وڏي ڄاڻ وارو، عالم ۽ سنسڪرت جو ودوان هو قبول اسلام بعد هن عربي تي دسترس حاصل ڪيو ۽ عالمن ۾ شمار ٿيڻ لڳو. اهڙي ريت "قاضي موسيٰ" بن ثقفي سنڌي نسل نه هو پر سنڌ ۾ جنم ورتو هئائين. هي الور جو قاضي ۽ سنڌ جي قاضي القضاة ٿي رهيو. سنڌ جي قديم تاريخ "چچ نامو" سندس وڏن جي لکيت هئي. جيڪا هن "علي ڪوفي" کي ڏني جنهن هن کي عربي مان فارسي جو روپ ڏنو.

"قاضي محمد"، هن جا وڏا عراق مان 896ع ۾ سنڌ ۾ آيا هن هتي جنم ورتو هي وڏو عالم هو سنس پٽ علي بن محمد ابن ابي الشوراب منصوره جو قاضي هو. (تاريخ مسعودي جلد اول صفحو 377).

"ابو محمد منصوري" هن جو ذڪر ڪتاب احسن التقاسيم ۾ آهي (ص 481) "ابو معشر سنڌي" هي علم حديث ۾ "ابو معشر زجيح بن عبدالرحمان" جي نالي سان مشهور آهي. هي بغداد ۾ علم حديث پڙهائيندو هو المغازي سندس مشهور ڪتاب اهي تذڪرة الحفاظ جي مصنف ته جلد پهرئين ۾ هن جو ذڪر ڪيو آهي. سندس فرزند "محمد بن ابي معشر" پڻ حديث جو عالم هو. 858ع ۾ 99 ورهين جي ڄمار ۾ وفات ڪيائين، "ربيع ابن السعدي" پڻ وڏو محدث ٿي گذريو آهي. "ابو العطا سنڌي" سندس مشهور نالو "افلح بن سبار" هو بنو اسد ذريعي غلام طور ڪوفي پهتو. هي عربي جو وڏو شاعر هو. هن پنهنجو تخلص "ابو العطا" رکيو ڪتاب الآعاني واري هن جو ذڪر ڪيو آهي.

"اسحاق متوفي" عباسي دؤر جو مشهور راڳي هو هن جو محرر "سنڌي ابن علي" هو جنهن راڳن جي باري ۾ "ڪتبا الشرڪتبه" لکيو.

"ابو ضلع سنڌي" هي صاحب اصل ۾ سنڌي غلام هو ڪيس شاعري جو شوق هو هن هڪ ڪتاب پڻ لکيو جنهن جو ذڪر "ابن النديم" پنهنجي ڪتاب الفهرست جي صفحي 232 تي ڪيو آهي.

"امام ابو حنيفه" ۽ "امام اوزاعي" هنن جا ابا ڏاڏا سنڌي هئا. "حافظ ابو محمد" سنڌي عالم هو. سندس سچو نالو "ابو محمد خلف بن سالم" هو سندس شاگردن ۾ حاتم، ابوالقاسم بصري، احمد بن علي، عثمان دارمي جهڙا عالم شامل آهن. خطيب بغدادي ۾ سندن ذڪر موجود آهي، "ابو نصر سنڌي" غلامن سان گڏ

عرب پهتو ”فتح بن عبدالله“ جي نالي سان مشهور ٿيو.

حديث ۽ قرآن جو وڏو عالم هو ڪتاب الانساب المعاني واري ۽ معجم البلدان ۾ هنن جو ذڪر آهي. ”منصور هندي“، ”سندي بن صدقہ“، ”ڪشاجہ سندي“ عالم ۽ فاضل هئا ابن النديم پنهنجي ڪتاب ۾ هنن جو ذڪر ڪيو آهي.

ابو الحسن مخلص بن عبدالله الهندي صوفي ڪان بغداد ۽ هرات جي عالمن حديثون ٻڌيون. ابوالعباس احمد بن عبدالله ديبلي نيشاپوري محدث ۽ فقيہ هو. ابوالعباس محمد بن محمد بن عبدالله وراق محدثين ڪان حديث جي تعليم حاصل ڪئي، ”احمد بن سندي“ وڏو عالم زاهد ۽ عابد هو. ”محمد ابن احمد بقاني سنڌي“ متوفي (467هجري / 1074ع) قرآن ۽ حديث جو ڄاڻو هو ”حافظ ابوالقاسم“، ”تاريخ جرجان“ ۾ هن جو ذڪر ڪيو آهي. محدث ”محمد بن جعفر منصوري“ جنهن جون روايت ڪيل حديثون ”امام عبدالله الحڪم نيشاپوري“ (متوفي 405هجري / 1014ع) بيان ڪيون آهن. مٿي ڪجهه سنڌي عالمن، محدثن ۽ شاعرن جو ذڪر ڪيو ويو آهي.

تصوف ۽ سلوڪ ۾ بہ سنڌي بزرگن جو وڏو مقام هو جن ۾ ”ابو علي سنڌي“ مشهور صوفي بزرگ ٿي گذريو آهي. هي صاحب تصوف ۽ علوم عقليہ جو وڏو ماهر هو. ”ابو يزيد طيفور بن عيسيٰ المقلب با يزيد بسطامي“ وفات (261هجري / 857ع) سان سندس ملاقات ۽ صحبت رهي. حضرت ”بايزيد سبطامي“ جن هن لاءِ فرمائين ٿا تہ ”فنا ۽ توحيد جو علم اسان ”ابو علي سنڌي“ ڪان سکيو ۽ ابو علي اسان ڪان ”الحمد ۽ قل هو الله جو تفسير حاصل ڪيو.“ ابو موسيٰ ديبلي با يزيد بسطامي جو مريد هو.

مؤرخن جي تحقيق مطابق (170هجري / 878ع ۾ حضرت ابوبڪر صديق رحہ جي وڏي فرزند حضرت عبدالرحمان جي اولاد مان هڪ بزرگ شيخ علي البڪري سنڌ ۾ وارد ٿيو جنهن جي پٽ مان شيخ مالڪ بن محمد ٻارهين صدي عيسوي ذاري حج جي موقعي تي شيخ محمد يماني خليفہ شيخ شهاب الدين سهروردي سان صحبت ڪري سهروردي سلسلي ۾ شموليت اختيار ڪئي ۽ واپس اچي بلاد سنڌ ۾ لنواري شريف ۾ سڪونت اختيار ڪئي ۽ خانقاه قائم ڪئي. انهي خاندان مان ”سلطان الاولياءَ حضرت خواجہ مخدوم محمد زمان“ جن پيدا ٿيا.

محمد بن قاسم سان گڏ سنڌ ۾ داخل ٿيڻ وارن ماڻهن ۾ حضرت عمر فاروق جي اولاد مان شيخ شهاب الدين سنڌ ۾ وارد ٿيو جنهن ڪي محمد بن قاسم

سيوهڻ (سيوستان) علائقي جو گورنر مقرر ڪيو. انهي خاندان سنڌ ۾ ڪيئي بزرگ هستيون پيدا ڪيون، درگاه درازا جا بزرگ انهي فيض جو مظهر آهن. خواجہ محمد حافظ عرف صاحبڏنو ۽ ”سچل“ جهڙو ”منصور ثاني“ انهي سلسلي جي ڪڙي آهن.

حضرت ابوبڪر صديق رضہ جي فرزند محمد بن ابي بڪر جي اولاد مان ڀاٽ ۽ هالا جي صديقي خاندان جي بزرگن جو سلسلو شروع ٿيو. جيڪو برهانپور ۽ پنجاب جي علائقي تائين اثر انداز ٿيو جنهن ۾ تمام وڏا صوفي بزرگ ۽ اولياءَ الله پيدا ٿيا جن پنهنجي فيض سان واهڙ وهائي ڇڏيا. ان سان گڏوگڏ اسان کي صوفي بزرگن ۾ حضرت ”شيخ نوح بکري“ جو اسم گرامي نظر اچي ٿو، جيڪو سهروردي طريقي جو وڏو بزرگ ۽ ”شيخ شهاب الدين سهروردي“ جو خليفو ۽ مريد هو. حضرت شيخ بهاءُ الدين ذڪريا ملتاني جيڪي حضرت شيخ شهاب الدين سهروردي جن سان ملاقات لاءِ سندن خدمت ۾ ويا ۽ ڪانئن مستفيد ٿي واپس آيا ٿي تہ شيخ ڪين فرمايو تہ اوهان هت اچڻ جي تڪليف ڪئي. اسان جو خاص الخاص خليفو ”نوح بکري“ اتي موجود آهي، ان سان ملو ها خير وري بہ ان سان ملاقات ڪندا. حضرت بهاءُ الدين ذڪريا جن پنهنجي مرشد جي حڪم مطابق واپسي ۾ جڏهن ملاقات لاءِ آيا تہ حضرت نوح بکري عالم جاوداني ڏانهن سفر اختيار ڪري چڪا هئا. ان مان حضرت نوح بکري جي صوفيانہ مقام جو اندازو ڪري سگهجي ٿو:

”شيخ حسن ديبلي“ عرف ”پير پنو“ (646هجري / 1248ع) ذات جو اپلاڻ هو شيخ بهاءُ الدين محو چلہ ڪشي هو. حضرت بهاءُالدين ساڻن ملاقات ڪئي. هي بزرگ مسلمانن توڙي هندن لاءِ عقيدت وارو هو. هندو طبقو ڪيس راجاگو پيچند ڪري مجيندو هو.

خواجہ معين الدين چشتي (536هہ / 1236ع) پنهنجي مرشد عثمان هاروني جي رفاقت ۾ پهريائين سنڌ ۾ سيوهڻ شريف ۾ آيو ۽ ڪافي وقت شيخ صدرالدين محمد احمد سيوهاڻي جي خدمت ۾ گذاريو. پاڻ ”شاهہ صدر“ جي نالي سان مشهور آهن، سندن آخري آرام گاهہ لڪي جبلن جي دامن ۾ واقع آهي.

حضرت باب ”مسعود فريد گنج شڪر“ جيڪو حضرت لعل شهباز قلندر جو گهرو دوست هو، پنهنجي مرشد ”حضرت قطب الدين بختيار ڪاڪي جي هدايت تي سيوهڻ ۾ آيو. هنن بزرگن حضرت عثمان مروندي بلقب لعل شهباز قلندر سان صحبتون ڪيون. سيد عبدالهادي عرف جميل شاهہ عرف شاهہ ڏاتار

گرناري (580ه-642ه) ملڪ سورت مان سنڌ ۾ آيو. سندس چار خليفا شاهه وجيه الدين بن سيد فتح شاهه امام محمد نقي جي اولاد مان هو. شيخ ذڪريا اڍيجن طرف، شيخ ممون جيڪو ڏندي ضلعي بدين ۾ مدفون آهي ۽ ڪريم قتال آهي سومون جي دؤر جا بزرگ آهن. "شيخ موسيٰ آهيداڻي"، "علاوالدين خلجي" جي زماني ۾ سنڌ ۾ آيو.

اسان مٿي اسلام جي ترويج ۽ تبليغ جي سلسلي سان ۽ قدري تصوف جي فڪري خيال کان مختصر طور تي ڪن بزرگن جو ذڪر ڪيو آهي. دراصل هي باب وڏيڪ تفصيل ۽ وستار جو محتاج آهي. ليڪن هت صرف اهو اظهار ڪرڻ مقصود هو ته سنڌ نه صرف پنهنجي ڌرتي تي انهي شمع کي روشن ڪيو پر ان جي روشني هن خطي کان ٻاهر نڪري پنهنجي جلوه نمائي ڪئي جيڪا علمي ۽ فڪري تاريخ جو هڪ اهم حصو آهي.

عربن جي فتح بعد بلاد سنڌ (125) سال بغداد ۽ دمشق جي ماتحت رهي اتان جون ٿيندڙ تبديليون ۽ اتان جا سياسي اثرات ۽ گروهي مفاد سنڌ تي اثر انداز ٿيندا رهيا. جن جو هتان جي سماجي معاشي ۽ فڪري روين تي اثر پوڻ يقيني هو خليفي وليد بن عبدالملڪ جي وفات بعد سندس ڀاءُ سليمان بن عبدالمالڪ صاحب اقتدار ٿيو. جيڪو حجاج جي سفاڪيت کان به ٻه قدم اڳتي نڪري ويو.اڳتي هلي اُموي خلافت عباسين جي هٿ چڙهي انهن ۾ پنهنجن ۽ پروان سان سفاڪيت ۾ ڪين گهٽايو. مرڪزي تبديلي سبب سنڌ ۾ پڻ حڪمران تبديل ٿيندا رهيا. "خلافت ۽ امامت" جي سلسلي جو نظرياتي ٽڪراءُ ته شروع کان ئي موجود هو. ليڪن طاقت جي بنياد تي اهو ايترو سرجي نه سگهيو. عباسي خلافت جي قيام (132هجري 750ع) جي وقت خفيه شيعه دعوت جو سلسلو خراسان کان سنڌ تائين پهچي چڪو هو. انهي ساڳئي دؤر ۾ امام اسماعيل بن امام جعفر صادق جي حامين خروج اختيار ڪيو ۽ مصر ۾ اسماعيلي خلافت جو بنياد وڌو جيڪا فاطمي سلطنت جي نالي سان تاريخ ۾ مشهور ٿي. هنن پنهنجي فڪر کي عام ڪرڻ لاءِ باقاعده داعين جو سلسلو شروع ڪيو. باطنيه ۽ قرامطه تحريڪون شروع ۾ ان جو حصو رهيون. فاطمي فرمان روا عبدالله المهدي پهرئين اسماعيلي داعي "الهيشم" کي سنڌ ڏانهن روانو ڪيو سومرا خاندان جا حاڪم اسماعيلي تعليم کان گهڻو متاثر رهيا. عبدالله بن عمر هباري جي زماني ۾ اسماعيلي داعين جي تبليغ ايترو زور ورتو جو منصوره ۽ ملتان جي گادي وارن هندن ۾ فاطمي خليفي جو خطبو پڙهيو ويندو هو. جنهن جو ذڪر "ابن الاثير" ۽ المقدسي پهنجي ڪتابن ۾ ڪيو

آهي. محمود غزنوي سومناٿ تي حملي کان موٽ بعد منصوره ۽ ملتان تي حملو ڪيو ۽ سنڌ ۾ لٽ مار ڪئي ۽ پنهنجا اعمال مقرر ڪيا. انهي حملي سان اسماعيلي تبليغ جو سلسلو ڪافي متاثر ٿيو ۽ اهو اوج ماڻي نه سگهيو.

تاريخ جي اپياس مان اها به ڄاڻ ملي ٿي ته "ڀڳتي تحريڪ" جنهن ڏکڻ هندستان ۾ جنم ورتو جنهن کي "سوامي رامانج" مادهو، آنند تيرٿ، وشنو سوامي ۽ باسو شروع ڪيو، انهي تحريڪ هندن ۽ مسلمانن کي ويجهو آڻڻ جي ڪوشش ڪئي. هو هندو، مسلم جي انتها پسندي وارن خيالن جا مخالف هئا، هنن جو متوهو ته "ايشور پريم آهي ۽ پريم ايشور" پريم ڀڳتي کان ڪنهن کي روڪي نٿو سگهجي. هي انسان دوستي جا پرچارڪ هئا اسماعيلي ڀڳتي تحريڪ ۾ ست پنٿي فرقي جو بنياد رکيو. انهي تحريڪ جي پرچار ڪندڙن ۾ "ڪبير" سيني کان گوءِ کٽي ويو. جنهن جا دوها ۽ شبد مثالي حيثيت رکن ٿا ۽ مقبول عام آهن.

جيئن ته عربن جي شروعاتي دور تائين تصوف جا مختلف سلسلا باقاعده پنهنجي ڪنهن مستحڪم صورت کي پهتل نه هئا ليڪن تصوف جو فڪر پنهنجي جاءِ تي موجود هو ۽ عبادت ۽ رياضت ڏانهن ماڻهوءَ جو لاڙو موجود هو جنهن ذريعي ماڻهو انهيءَ طرف راغب هئا.

سنڌ جي فتح بعد اُموي ۽ عباسي خليفن جا جيڪي عامل سنڌ تي مقرر ڪيا ٿي ويا. انهن جي پنهنجي جنگجو ذهنيت سبب جزيه ۽ خراج جي وصولي ۾ زياده دلچسپي هئي ۽ وڌ کان وڌ خراج مرڪز کي پهچائي اتان جي خوشنودي حاصل ڪجي، سندن اهلبيت دشمني ۽ مفتوح علائقن ۾ اسلام جي اشاعت توڙي انتظامي سرد مهري لڪل نه هئي، سندن جاهه پسندي ۽ مقامي مسئلن کان روگرداني هتان جي قبائلي قوتن کي اسرڻ جو موقعو ڏنو ۽ خفيه تحريڪن لاءِ راهه هموار ڪئي. اموي خلافت جي خاتمي ۽ عباسي خلافت جي قيام (132هجري 750ع) جي وقت تائين بغداد ۽ دمشق ۾ اندروني طور ڪيترين ئي تحريڪن اندروني طور تي وجود ورتو. جن بلاد اسلاميه جي مختلف ملڪن اڏانهن اثر رسوخ وڌائڻ لاءِ ڪم ڪيو. ان وقت جي حالتن ۽ انهن جي تاريخي پسمنظر تي غور ٿو ڪجي ته محسوس ٿو ٿئي ته عرب حڪمرانن جو دؤر باوجود اسلام جي فلاسفي ۽ هڪ اهم نظرياتي قوت هوندي هتان جي عام زندگيءَ، سماجي حالتن ۽ ڪلچر جي روين تي ايترو حاوي نظر نٿو اچي جيترو ان جي تعليم ۽ نظام جي تقاضا هئي عرب دؤر ۾ سنڌ اندر قبيلائي رياستن جو وجود پڻ نظر اچي ٿو جيڪو انهي ڳالهه جو دليل آهي ته هتان جو ماڻهو برابري جي اصول جو قائل هو

۽ ان جو بنياد ڪارڻ پنهنجي پيداواري وسيلن جو بچاءُ هو ته جيئن اپت سڄي جو سڄي حاڪمن جي نذر نه ٿئي پر ان جو ڪجهه حصو باجه گذاري جي سلسلي سان ادا ڪجي ته بهتر آهي ۽ حڪومت جي عاملن جي اندروني دست درازي کان بچاءُ ڪائجي ۽ چوپايه مال جيڪو سندن گذاري جو اهم ذريعو هو ان جي چراگاهه ۽ پالنا وغيره لاءِ جُوءِ سلامت رهي. عربن جيتوڻيڪ ڇچ وارن قاعدن کي هتان جي عوام تي لاڳو نه ڪيو، پر هو عدل اسلامي کي به پوري ريت نافذ ڪري نه سگهيا. انهن جي ڪارندن ۾ هوس مال جو جذبو وڌيڪ سمايل هو. حاڪم جي حيثيت سان هو هتان جي هر اڇي ڪاري جا مالڪ هئا. مذهبي رواداري جا اصول جيتوڻيڪ موجود هئا، ليڪن انهن تي ملوڪيت جو عنصر غالب هو.

انهي سڄي صورتحال ۾ اسان کي هڪ اهڙو طبقو نظر اچي ٿو جنهن پاڻ کي انهن سيني ڳالهين کان پري رکي نهايت خلوص ۽ نهنائي سان اسلامي شريعت ۽ ان جي فڪر جي تبليغ ۽ ترويج پئي ڪئي آهي. اهو هو ”صوفياءِ ڪرام جو طبقو“، جنهن سنڌ جي ماڻهن جي دلين ۾ جاءِ پيدا ڪئي ۽ انهن جي اخلاقي ۽ قلبي اصلاح ڪئي. چاڪاڻ ته تاريخ جا وار جيڪي سنڌ سَنا اهي ٻئي ڪنهن قوم مشڪل سان سَنا هوندا. مذهب ۽ سياست جي آڙ ۾ ڪيترائي ماڻهو، قومون، قبيلا ته تيغ ٿيا ڪي پنهنجي گهرن ۾ ۽ ڏيه ۾ باندي بنجي ويهي رهيا. پنهنجي ڌرتي جي پيداوار پنهنجي هٿن سان قابض قوتن جي حوالي ڪندا رهيا. انهن تاريخي حالتن ماڻهوءَ ۾ صبر ۽ شڪر جو هڪ مضبوط مادو پيدا ڪيو، انهي معاشي ۽ آزادي جي سلبي قوت هنن ۾ صوفيانه طرز فڪر کي جنم ڏنو جنهن کي هتان جي ماڻهو ڪثرت سان اختيار ڪيو.

سنڌ جي تاريخ تي نظر ٿي وجهجي ۽ غور ٿو ڪجي ته محسوس ٿو ٿئي ته هي خطو هميشه ٻاهرين حملي آورن جي آماجگاه رهيو آهي، جنهن تي ستين، پارٿين، ساڪن، يونانين، ايرانين،افغانن، مغلن، ارغونن، ترخانن ڪاهون ڪيون آهن ۽ ان کي پنهنجي خليفي رياست طور زير نگين ڪرڻ جي حتي المقدور ڪوشش ڪئي ۽ ڦرلٽ ڪري ان مان هٿ ڪوسا ڪيا ۽ ڏن پرو بنايو. تاريخ جي انهي ئي صورتحال کي جيڪو راءِ گهراڻي کان شروع ٿي ڪلهوڙن ۽ ميرن جي دؤر تائين پهچي ٿو اهو انهن اندهوناڪ حالتن جو غماز آهي. جنهن جو ڪهڙو وستار ڪجي ان سڄي مانداڻ تي غور ٿو ڪجي، سماجي ۽ سياسي حالتن جي لاهي چاڙهي کي نظر ۾ ٿو رکجي ته سنڌ سدائين ڌارين جو ڪاچ رهي آهي. سنڌ جي ڪنهن به حڪمران جو دؤر سواءِ سومرن جي پهرئين ۽ سمن جي وچئين دؤر جي باقي دؤر ٻاهرين حملن ۽ غنيمن جي ڦرلٽ ۽ پنهنجي ريشه دوانين ۽ ڏن پرڻ

۽ ڌارين جي ڌاڙي جو مرڪز نظر اچن ٿا. اهڙي صورتحال ۾ پيداواري وسيلن جو تباهه ٿيڻ، يقيني نظر اچي ٿو. انهي عتاب ۽ شتاب ڪري ڪلچر جي روين تي ماڻهوءَ جي مزاج تي، نسل در نسل ڪهڙا اثر مرتب ٿيا هوندا ان جو اندازو ڪرڻ ڪو مشڪل نه آهي. اهڙي صورتحال سبب سنڌي سماج جي ارتقائي روين کي وڏو نقصان پهتل نظر اچي ٿو. باوجود اهڙي هاڃيڪار مانداڻ جي سنڌي قوم جي مزاج جي اها خصوصيت رهي جو هن تاريخ جا هيترا بي رحم وار سهي پنهنجي وجود کي برقرار رکيو جنهن ۾ هن کي صبر، شڪر، توڪل ۽ سهپ جي تعليم وڏي هٿي ڏني، جو هو تاريخ جي ايترن صدمن ۽ افراتفري واري عالم کي برداشت ڪري سگهيو.

تاريخ جي اڀياس تي نظر رکي غور ڪبو ته هيٺيان نتيجا سامهون اچن ٿا؛

الف: هتان جو ماڻهو ڇچ جي دؤر کان اڳ ٻڌمت ڏي ڪثرت سان مائل هو ۽ راءِ گهراڻي جا حاڪم خود ٻڌمت جا پيروڪار هئا.

ب: ڇچ برهمڻ گهراڻي جو بنياد وڌو، هن ٻڌمت کي زير ڪرڻ لاءِ برهمڻيت کي زور ونائڻ لاءِ ڪافي جتن ڪيا ۽ مقامي ماڻهن لاءِ سخت قاعدا قانون ناهيا.

ج: ٻڌمت سان گڏجين ڌرم جو اثر پڻ سنڌ جي هيٺئين گجرات سان لاڳو علائقي ۾ موجو دهو.

د: گورڪناٿ جي شروع ڪيل گورک پنٿ جو اثر جوڳين ۽ يوگين سبب سنڌاندر موجود هو. سوامي راما نج، مادهو، آنند تيرٿ وغيره جي شروع ڪيل ڀڳتي تحريڪ جو اثر پڻ سنڌ تائين پهتل ڏسجي ٿو.

ه: اسلامي تصوف جا اثرات ٻي صدي هجري تائين سنڌ ۾ پختا ٿي چڪا هئا جن جو پتو اسان کي ”ابو علي سنڌي“ ۽ ”ابو موسيٰ ديبلي“ جهڙن رج صوفين جو هٿ هئڻ مان پوي ٿو.

و: اسلام جي تعليم سنڌ ۾ عالم، فاضل، فقيه ۽ محدث پيدا ڪيا، جن جو ڏاڪو نه صرف پنهنجي ملڪ پر بلاد اسلاميه جي مرڪزي هندن بغداد ۽ دمشق تائين موجود هو.

ز: فاطمي سلطنت جي مصر ۾ قائم ٿيندي ئي اسماعيلي داعي سنڌ ۾ پهتا جن پنهنجي تعليم تبليغ ۽ اثر رسوخ سان ملتان ۽ منصوره کي متاثر ڪيو.

ح: بنو اميه ۽ بنو عباس جي خلافتي دور ۾ سنڌ باهمي چپقلش جو شڪار

رهي.

ط: عرب حاڪمن جي ڪمزور ٿيڻ سان سنڌ ۾ ڏيهي ماڻهن جي حڪومت وجود ورتو جنهن سبب سومرا ۽ سما بتدريج حاڪم ٿيا. جن جي دؤر حڪومت ۾ به ٻاهران غزنوي ۽ تغلق حملا آور رهيا.

ي: مقامي حڪومتن جي ڪمزورين ڪين ڏيرو بنائي ڇڏيو جنهن ۾ ارغونن ۽ ترخانن وارو دؤر ظلم ۽ سفاڪي ڪري انتها وارو رهيو.

ڪ: ڪلهوڙا باوجود مقامي حڪمران هئڻ جي مغلن جا باجہ گذار رهيا سندن وقت ۾ نادر شاهہ، احمد شاهہ ابدالي، مدد خان پٺاڻ سنڌ کي ته و بالا ڪيو.

ل: سنڌ جا وسيلا ۽ آمدني سدائين ڌارين جي حوالي رهي مقامي طور تي عام ماڻهوءَ جي زندگي نهايت ڏکويل ۽ ڪسمپرسي واري رهي.

م: سنڌ ۾ مختلف تحريڪن جا اثر رهيا. جهڙوڪ شيعہ تحريڪ اسماعيلي تحريڪ، مهدوي تحريڪ، جيڪي ٻاهران اچي هت اثر انداز ٿيون.

ن: انهي سڄي صورتحال تي غور ڪبو ۽ تاريخ جي ورقن کي اٿلائبو ته حاڪمن جي حيثيت هڪ تماشبين جي نظر ايندي عام ماڻهوءَ جي ذهني ۽ فڪري يا ان جي معاشي ۽ سماجي حالتن کان الڳ ٿلڳ نظر اچن ٿا. انهيءَ ۾ صرف ”اهل الله“ جو ئي طبقو نظر اچي ٿو، جيڪو عام ماڻهوءَ جي ذهن ۽ فڪر جو پرجهلو رهيو جنهن جي ”اخلاق ۽ صبر واري تعليم هتان جي ماڻهوءَ کي زنده رکيو.“

سنڌ تي ڌارين جي ڌاڙي ۽ ڪاهن ۽ اڻ وڻندڙ حالتن لاءِ سنڌ جو نامور مؤرخ ۽ تاريخدان پير حسام الدين راشدي لکن ٿا ته: ”سنڌ ڌارين جي تسلط ۽ زور زبردستي سبب سدائين ڏچي ۾ رهي ۽ غلامي جي زنجيرن کي ٽوڙي ڪانہ سگهي...“تاريخ جي مايوس ڪندڙ ۽ پراون جي غير شريفانہ سلوڪ سنڌي عوام جي فڪر، ذهن ۽ همتن کي ايترو ته ڇيهو رسايو جو ڪو وقت سنڌي ماڻهو پاڻ سنڀالي نہ سگهيو.“

مٿيون تاريخي وچور جو جائزو اهو چٽيءَ طور تي واضح ڪري ٿو ته سنڌيءَ ماڻهوءَ جو مزاج صبر، سهپ ۽ توڪل وارو هو، جنهن مان هن جي صوفيانہ مزاج جي جهلڪ جو پتو پوي ٿو. تاريخ جي هيڏي بي رحمي جي باوجود هن پاڻ کي لڏڻ نہ ڏنو. تصوف سان هتان جي ماڻهوءَ جي آشنائي جيتوڻيڪ اسلام جي نظريي سان ايندي ٿي. ليڪن ان کان اڳ به هي خطو اهڙي نهنائي واري تعليم سان قدري آشنا هو جيڪا ٻڌمت، گورک پنٿ يا ڀڳتي تحريڪ جهڙن

سلسلن جو خاصو هئي. انهن متن جي اصولن ۽ تصوف جي فڪر ۾ جيتوڻيڪ وڏو فرق آهي. ليڪن غور ڪبو ته انسانيت جي ناتي سان اسان کي انهن متن ۾ ڪي نہ ڪي ڳڻ نظر ايندا. جيڪي سنڌي ماڻهوءَ ۾ موجود هئا. جيئن ئي ”اسلامي تصوف“ سان هتان جي ماڻهوءَ جي آشنائي ٿي تيئن ئي وحدانيت واري نظريي هيٺ انهن خيالن ترقي ڪئي ۽ اهي خيال ۽ رايا جيڪي وحدانيت جي متضاد هئا يا جن ۾ فڪري ڪثافت هئي، اهي اڳتي هلي نہ سگهيا ۽ ”اسلامي تصوف“ جي خيالن ۽ فڪر کي ترجيح ملي ۽ عمومي صورت سان اهو فڪر اڳتي وڌيو.

جيئن ته صوفي فڪر سنڌ ۾ پهرئين صدي هجري ۾ ئي پهچي چڪو هو. جنهن جي اثر سبب ”ابو علي سنڌي“ ۽”ابو موسيٰ“ ديبلي جهڙن رُڃ صوفين هت جنم ورتو جن مان ”ابو علي سنڌي“، ”حضرت بايزيد بسطامي“ کي متاثر ڪيو. جيتوڻيڪ تاريخ جي ابتدائي دؤر ۾ اسان کي اهي نالا نظر اچن ٿا، ليڪن جڏهن انهن جي طرز فڪر ۽ صوفيانہ معيار تي غور ٿو ڪجي ته محسوس ٿو ٿئي ته يقيناً کي ٻيا صاحب پڻ هنن کان پيشتر هوندا جن کان هنن انهي مسلڪ جي تعليم حاصل ڪئي هوندي جن جا نالا تاريخ جي صفحن ۾ معدوم آهن. هت انهي اظهار جو تعلق نالن سان نہ آهي، پر اهو واضح ڪرڻ آهي، ته صوفي فڪر هڪ مضبوط طريقي سان موجود هو، جنهن مان ”ابو علي سنڌي“ جهڙا صوفي فيضياب ٿيا جو سندن نالا انهي فڪر جي نمائندگي ڪن ٿا. صوفي ذڪر بلاد اسلاميہ جي سيني خطن ۾ تاريخي طور تي اسان کي نظر اچي ٿو. صوفيانہ فڪر جي انهي ڦهلاءُ تي نظر ٿي ڪجي ته اسان کي ”فضيل بن عياض“، ”حضرت ابراهيم ادهم“، ”ابو هاشم ڪوفي“، ”حضرت معروف ڪرخي“، وغيره جا اسم گرامي ٻي صدي هجري ۾ نظر اچن ٿا جن جي تعليم اسلامي فڪر جي تسلسل سان يقيناً سنڌ ۾ به پهتي هوندي. جنهن هتان جي اهل دل ماڻهن کي متاثر ڪيو هوندو. ”حضرت خواجہ حسن بصري“ جيڪو پڻ ٻي صدي هجري جو اهل دل صوفي آهي جنهن جي معتقدن سنڌ مان وڃي انڊونيشيا تائين انهي تعليم کي ڦهلايو جنهن جو ذڪر پڻ تاريخ ۾ ملي ٿو. ان بعد ”حضرت ذوالنون مصري“، حضرت جُنيد بغدادي، بايزيد بسطامي جا نالا قابل ذڪر آهن، جن جو اثر ٻي ۽ ٽين صدي هجري ۾ نهايت پرپور نظر اچي ٿو. ان بعد حضرت خواجہ ابوالحسن علي هجويري بملقب حضرت داتا گنج بخش حضرت سيد عبدالقادر جيلاني جن جو فرزند سيد عبدالرحمان شرف الدين عيسيٰ سنڌ ۾ آيا ۽ حضرت شيخ شهاب الدين سهروردي جو خاص الخاص خليفو حضرت نوح بکري ۽ حضرت بهاءُ الدين ذڪريا ملتاني. خواجہ

معين الدين چشتي جن جا نام نامي اسم گرامي نظر اچن ٿا. جن جو تعلق پڻ ڪنهن حد تائين هن سر زمين سان رهيو يا اثر انداز ٿيو. انهي زماني ۾ حضرت سيد عثمان مروندي عرف لعل شهباز قلندر جن سنڌ ۾ آيا ۽ شيخ الشيوخ حضرت شهاب الدين سهروردي جن جو ڏهٽو سيد مڪي سنڌ ۾ وارد ٿيو. سيد جلال الدين سرخ بخاري بخارا ۽ عراق مان هجرت ڪري اُچ شريف ۾ آيو جيڪو خطو سنڌ سان لاڳو هو. هن خاندان مان سيد جلال الدين مخدوم جهانيان جهان گشت جيڪو حضرت سرخ بخاري جو پوٽو هو نهايت مشهور آهن. اهڙي ريت ڪئين بزرگ سنڌ ۾ وارد ٿيا جن ۾شاهه لطيف ڀٽائي جن جو جد امجد هرات مان هت پهتو. سنائي ساداتن جو وڏو سيد حيدر سنائي. لڪي جي ساداتن جا وڏا، جيلاني بزرگن جا جدامجد فاروقي بزرگن جا وڏا (جن جو ذڪر اڳ ۾ پڻ ڪيل آهي) ۽ ٻيا اهل دل بزرگ هن خطي ۾ آيا. سنڌ ۾ انهن بزرگن تصوف جي مختلف طريقن جهڙوڪ سهروردي، قادري، چشتي ۽ نقشبندي سلسلن جي ترويج سان گڏ شريعت محمدي کي پڻ فروغ ونايو. مٿين طريقن مان سڀ کان اول هت سهروردي طريقو رائج ٿيو جنهن بعد قادري طريقي وجود ورتو اڪبر ۽ جهانگير جي دؤر ۾ امام رباني جي جيڪا فڪري تحريڪ هلي جنهن ۾ وحدة الوجود جي نظريي جي مقابلي ۾ امام رباني، ”وحدة الشهود“ جي نظريہ کي پيش ڪيو ۽ وحدة الوجود جي ويچارن تي ڀرپور تنقيد ڪئي. انهي سلسلي سنڌ ۾ بہ نقشبندي طريقي کي وجود مليو حضرت خواجہ محمد باقي بالله جي حڪم تي مخدوم آدم نٿوي سنڌ اندر نٿي ۾ خانقاه قائم ڪئي. تصوف جي انهن ذڪر فڪر وارن سلسلن کي فروغ ڏيڻ لاءِ ان جي مشائخ حضرات خانقاهون قائم ڪيون جتي طريقت سان گڏ شريعت پڻ لاڳو رهي. مختلف مشائخن مدرسا قائم ڪيا ۽ عوام سان رابطي لاءِ پيري مريدي جي سلسلي وجود ورتو. تصوف جي انهي قسم جي تعليم سان هتان جي ماڻهوءَ جي بخوبي آشنائي ٿيندي رهي. بزرگن جي توجہ ۽ شريعت تي گامزني سبب مقامي طور تي ڪئين اهل دل صوفي پيدا ٿيا. ٻي صدي هجري کان ستين صدي هجري تائين ايران، بخارا ۽ وچ مشرق ۾ تصوف جي فڪر جيڪو رنگ اختيار ڪيو ان جي نڪار ۾ ”منصور حلاج“، ”فريد الدين عطار“، ”جنيد بغدادي“، ”شيخ اڪبر محي الدين ابن العربي“، ”مولانا جلال الدين رومي“، ”صدرالدين قونوي“، ”مولانا جامي“، ”سعد الدين حمويہ“، ”غلام قشيري“، ”شهاب الدين سهروردي مقتول“، ”حضرت عبدالقادر جيلاني، وغيره تصوف جي فڪر ۽ فلسفي تي جيڪا خيال آرائي ڪئي، ان

ڪتابي صورت اختيار ڪئي، جنهن هڪ انقلاب آڻي ڇڏيو، جنهن جا اثر بلاد اسلاميہ جي هر خطي تي پيا. تصوف جيڪو اڳي صرف مجلسي ۽ انفرادي صورت ۾ هو ان باقاعده هڪ تحريڪ جي صورت اختيار ڪئي جيڪا مڪتبہ فڪر جي صورت ۾ نمودار ٿي، جنهن جو اڳتي هلي علمي حلقن ۾ آريائي، سرياني نظرين سان تعارف ٿيو ۽ تصوف باقاعده هڪ ٺاٺ يا فلسفي جي صورت ورتي. سنڌ جو خطو بہ انهي فڪري آميزش کان آجو نہ هو، مخدوم نوح بکري، مخدوم بلاول، سرمد شهيد، ميان مير، هن خطي جا رچ صوفي هئا جن جي فڪر جو ڏاڪو سنڌ توڙي هند تي هو. اهي بزرگ تصوف جي وحدة الوجود جي نظرئي جا پوئلڳ ۽ پرچارڪ هئا. امام رباني جي تحريڪ جي سلسلي سان برصغير ۾ وحدة الوجود جي فڪر ۽ وحدة الشهور جي ٽڪراءُ جا عنصر پڻ حائل هئا. جن سببن دارا شڪوه جي جان ورتي. اورنگزيب هٿان سرمد جي شهادت بہ انهي ڪاتي ۾ وجي ٿي.

وحدة الوجود جي نظرئي جو باني جيتوڻيڪ ابن العربي کي ڪوٺيو وڃي ٿو ليڪن تصوف جي تاريخ جو مطالعي اهو واضح ڪري ٿو تہ انهي فڪر جا اثرات نهايت آڳاٽا آهن، بايزيد بسطامي جو ”سبحاني مااعظم شاني“ چوڻ يا حضرت جنيد بغدادي جو ”ليس في جبتي سوي الله“ چوڻ، يا منصور حلاج جو ”اناالحق“ چوڻ انهي فڪر جا غماز آهن تہ هي فڪر نهايت آڳاٽو هو ابن العربي تہ انهي فڪر جو شارح ۽ سلجهاءُ پيدا ڪندڙ هو. مولانا رومي جو نظريہ اشراق يا تجلي پڻ انهي سلسلي جي ڪڙي نظر اچي ٿو. سنڌ جي صوفي بزرگن وٽ انهي نظرئي ۽ تعليم کي وڏو مقام حاصل رهيو. جنهن ۾ مخدوم بلاول، شاهه عنايت شهيد، مخدوم معين نٺوي، شاهه عبداللطيف ڀٽائي، سلطان الاولياء خواجہ محمد زمان لنواري وارو، حضرت سچل، عبدالرحيم گرهوڙي، صادق فقير صوفي ۽ خليفو نبي بخش قاسم وغيره قابل ذڪر آهن، اهي انهي پنڌ جا پانڌيئڙا آهن.

تصوف تخلقو باخلاق الله ۽ تصفيہ قلب جي مشعل سان اسلامي دنيا ۾ روشن ٿيو. هن فڪر مختلف سلسلن جي صورت اختيار ڪئي جن جو ذڪر ڪرڻ آئون مناسب ٿو سمجهان

سلسلو	سلسلي جو پايو وجهندڙ/باني	سلسلي جو نقطءِ نظر
1. محاسبہ	حارث محاسبي صوفي 243هہ	رضا کي تمام نتا ڄاڻن بلڪ ان کي حال تصور ڪن ٿا.

2. حڪيميہ	محمد بن علي حڪيم متوفي 255ھ	انهن جو خيال آهي تہ اولياءُ الله حقيقت جو علم رکن ٿا.
3. طغوريہ	ابويزيد بسطامي المعروف بايزيد بساطامي المتوفي 261ھ	شڪر جي طرف راغب ۽ هر حال ۾ حق جي حوالي هئڻ
4. قصاريہ	حمدون قصار متوفي 271ھ	ملامت ڪي ظاهر نٿا ڪن يعني پنهنجي نفس ڪي ان ۾ مطمئن تصور ڪن ٿا.
5. خرازيہ	ابو سعيد خراز متوفي 277ھ	فنا ۽ بقا جي ڪيفيت جا معترف آهن.
6. سُهيليہ	سهيل بن عبدالله تستري المتوفي 283ھ	اجتهاد ۽ نفس جي مجاهدي تي اصرار ڪندڙ آهن.
7. نوريہ	احمد بن نوري متوقي 295ھ	گوشہ نشيني ڪان پرهيز، خلق ۾ رهي ايثار ڪرڻ.
8. جنيديہ	ابو القاسم الجُنيد ابن محمد ابن الجُنيد الخزار القواريري متوفي 297ھ	سڪر جي بجاءِ صحوتي اصرار ڪي سندن آڏو اهميت آهي. وٽن فنا، بقا ۽ معرفت جي باري ۾ ڳوڙها ويچار آهن.
9. سياريہ	ابوالعباس سياري متوفي 342ھ	جمع ۽ تفرقہ جي ڪيفيات جا معترف آهن.
10. خفيفيہ	محمد بن خفيف متوفي 391ھ	غيب ۽ حضور جو اصطلاح استعمال ڪن ٿا ۽ انهن روين لاءِ ڪوشان آهن.

تاريخي طور تي مٿين طريقن جا سلسلا سنڌ ۾ رائج نہ ٿيا، ليڪن بلاد اسلاميہ جي ملڪن جهڙوڪ شام، عراق، مصر، مراڪش ۽ ان جي ملحقہ ملڪن ۾ انهن سلسلن جو رواج عام رهيو. سنڌ ۾ (سواءِ چشتي) طريقي جي هينئين طريقن ڪي فروغ رهيو جن جي زير اثر بزرگن جي نسبت سان ڪن مقامي روين

جي سبب ڪن طريقن پڻ وجود ورتو، جيڪي انهن بزرگن جي نسبت سان مخصوص حلقن تائين محدود نظر اچن ٿا.

سهرورديہ: هن ذڪر فڪر واري طريقي جا باني "شيخ ابوالنجيب عدبالقادر سهروردي" آهن. سندن انهي نسبت سبب هي طريقو "سهروردي" جي نالي سان مشهور آهي. هن طريقي ڪي "شيخ شهاب الدين سهروردي مقتول" زور وٺايو "تجليءَ اشراق" سندن مشهور نظريو آهي، جنهن سبب ڪين "شيخ الاشراق" جي لقب سان پڻ سڏيو وڃي ٿو. عوارف المعارف سندن مشهور تصنيف آهي. سنڌ ۾ هي سلسلو "حضرت نوح بکري" ۽ حضرت بهاءُالدين ذڪريا ملتاني جن جي سلسلي سان هليو. پاٽ شريف جي صديقي بزرگن ۽ هالا جي بزرگن حضرت مخدوم نوح سروري صديقي جن جي ذريعي وڌيو ۽ ويجهيو. شيخ الاشراق جن 632ھ ۾ وصال ڪيو.

قادريہ: هن طريقي جا باني حضرت محي الدين غوث اعظم شيخ عبدالقادر جيلاني جن آهن. هن طريقي ۾ ذڪر جهرڪيو وڃي ٿو ۽ ڪيف وجذب لاءِ نفي ۽ اثبات وارن لفظن وقت زور ڏنو وڃي ٿو. جيئن سالڪ جي نفس ۾ جذب ۽ فنائيت جي ڪيفيت پيدا ٿئي. هي طريقو غوث اعظم جن جي فرزند "عبدالرحمان شرف الدين عيسيٰ" جي توسط سان سنڌ ۾ پهتو ۽ وڌيو. سنڌ جو جيلاني خانقاهون هن طريقي جو مرڪز رهيون. سيدنا حضرت عبدالقادر جيلاني جي تعليمات جي سلسلي سان "فقوح الغيب، غنية الطالبين ۽ الفتح الرباني مشهور آهن. جن ۾ ذڪر قلبي ۽ ذڪر لساني بنهي جو مذڪور آهي. سندن سنہ وفات 561ھ چيو وڃي ٿو.

چشتيہ: هن طريقي جا باني حضرت خواجہ ابواسحاق شامي رحہ المتوفي (329ھ / 940ع) آهي. برصغير ۾ هي طريقو "حضرت خواجہ معين الدين چشتي" جن ذريعي پهتو. هند ۾ هن سلسلي جا ڪافي بزرگ جهڙوڪ حضرت قطب الدين بختيار ڪاڪي دهلوي، حضرت فريدلادين شڪر گنج، حضرت خواجہ نظام الدين محبوب الاهي وغيره تي گذريا آهن. سلسلي چستيہ جي

خصوصيت "نسبت عشق" ۽ ان جو فروغ آهي. جنهن ڪي هو ذڪر مفرد جي ڪثرت ۽ تصور ذات ۾ پيهي وڃڻ سان حاصل ڪن ٿا. نسبت عشق جي تجليات سان مرده دلين تي نور الاهي جو پرتو پوي ٿو ۽ جمال يار محسوس ٿئي ٿو. هن سلسلي ۾ ڪو نصاب نہ آهي. بقول سلطان المشائخ حضرت محبوب الاهي تہ "نفخت فيه من روحي" جي نسبت سان چشتيہ جو دردِ درون سماع کان سواءِ آرام پذير نٿو ٿئي.سنڌ ۾ هي طريقو جزوي طور هليو ۽ ٻين طريقن جيان ايترو سگهارو نہ ٿيو جيترو اهل هند ۾ هن جي پذيرائي نظر اچي ٿي.

نقشبنديہ: هن طريقي جا باني حضرت خواجہ بهاءُ الدين محمد البخاري بملقب "نقشبند" آهن. سندن ولادت محرم 718هجري ۾ ٿي. نقشبندي بزرگن جو ظهور "نسبت صديقي" سان آهي. جيڪو حضرت قاسم بن محمد بن ابي بڪر کان حضرت "سلمان فارسي" ۽ ان بعد سيدنا حضرت صديق اڪبر کان پاڻ ڪريمن ﷺ جن تائين پهچي ٿو ۽ هيٺ حضرت قاسم کان امام جعفر صادق رحہ ۽ ان بعد حضرت بايزيد بسطامي کان حضرت خواجہ ابوالحسن خرقاني، عبدالخالق غجدواني ۽ امير گلال کان خواجہ بهاءُ الدين نقشبند تي اچي ٿو. جنهن جي نسبت سان هن طريقي تي "نقشبندي" نالو پيل آهي. هن طريقي ۾ خواجہ نقشبند کان اڳ ذڪر خفي ۽ جلي ٻنهي جو ورود هو، ليڪن خواجہ بهاءُ الدين دل تي الله جي اسم ڪي نقش ڪرڻ ۽ ان ڪي ساه سان ملحق ڪري يعني ذڪر "قلبي" جو دستور وڌو. هن طريقي ۾ لساني ذڪر جي بہ اجازت آهي، جنهن ۾ زبان سان ساه ڪي اندر نيڻ ۽ ٻاهر ڪڍڻ سان اچاربو آهي. ان ۾ جهر جي منع آهي. پنهنجي تصور ڪي ذات حق ڏانهن مبذول ڪرڻو آهي. هن طريقي ۾ لطائف ستہ يعني، 1. لطيفہ نفس، 2. لطيفہ قلب، 3. لطيفہ روح، 4. لطيفہ سر، 5. لطيفہ خفي، 6. لطيفہ مخفي، ذريعي سالڪ جي تربيت ڪئي وڃي ٿي.

حضرت خواجہ شيخ احمد سرهندي الفاروقي المعروف امام رباني مجدد الف الثاني برصغير ۾ هن طريقي ڪي زور وٺايو. پاڻ حضرت محمد باقي باالله دهلوي جا تلامذه هئا.

حضرت خواجہ محمد باقي باالله جن جي ارشاد تي حضرت مخدوم آدم ٺٽي ۾ خانقاه قائم ڪري هن طريقي ڪي سنڌ ۾ وڌيڪ فروغ ڏنو ۽ پاڻ مخدوم آدم ٺٽوي جي نالي سان مشهور ٿيا. ٺٽي جا ڪيترائي بزرگ سندن حلقہ فڪر ۾ آيا. ڪانئن پوءِ حضرت ابو المساڪين خواجہ محمد رحہ ۽ مخدوم ابوالقاسم ٺٽوي جن هن شمع ڪي روشن رکيو. سنڌ۾ حضرت خواجہ محمد زمان لنواري وارن جو خاندان، حضرت عبدالرحيم گرهوڙي ۽ حضرت خواجہ امام رباني جي اولاد جا فاروقي بزرگ هن سلسلي جا سنڌ ۾ پوئلڳ آهن. هن طريقي ۾ اسان ڪي تصوف جي وجودي توڙي شهودي فڪر جو رنگ نظر اچي ٿو.

سر زمين سنڌ ۾ جتي مذڪوره صوفيانہ طريقن جي موجودگي نظر اچي ٿي، اتي اسان ڪي سنڌ جي صوفياءِ ڪرام وٽ سندن فڪري نسبت يا اختيار ڪيل طريقن جي ڪري ڪن روين وجود ورتو. اهي پڻ نظر اچن ٿا. جن جي خوشبوءِ سان هتان جي سرزمين رچيل ۽ ريٽو ٿيل آهي.

(الف) **قلندري طريقو:** هن طريقي جو تعلق جيتوڻيڪ سنڌ ۾ حضرت عثمان مروندي بلقب لعل شهباز قلندر سان ڳنڍيو وڃي ٿو، ليڪن علمي طور تي ڏسبو تہ هي طريقو بہ ٻين طريقن جيان اڳاٽو آهي ۽ صوفي فڪر جو هڪ حصو آهي. جنهن ۾ "قلندر ڪي ماڻهن جي رد يا قبول جي ڪاپرواه نہ هوندي آهي. سندس ڪو ڳالهہ مڃي يا نہ مڃي ڪو ڪيس چڱا چئي پلو ٿو چئي يا برو، هو ان جو فڪر نٿو ڪري. قلندر فقط پنهنجي نفس نهوڙڻ جو فڪر ڪري ٿو." سنڌ ۾ "حضرت لعل شهباز" سان هن طريقي جو بنياد پيو. صوفين مٿئين روين جي نسبت مان "قلندر" جو اصطلاح واضح ڪيو. هن ۾ سالڪ جو ظاهري عمل عام خلق ڪي ايترو پسنديده نظر نٿو اچي. ليڪن حقيقت ۾ قرب الاهي ۾ هن جو عمل زياده هوندو آهي، هو پنهنجي نفسي خواهشن ۽ تمنائن، جسماني آسائش وغيره ڪي ترڪ ڪري راضي بہ رضا هوندا آهن. "تحقيقات الصوفيہ" ۾ اچي ٿو تہ "قلندر ان ڪي چيو وڃي ٿو، جيڪو تارڪ الدنيا ۽ مجرد هجي ۽ نفساني لذتن کان پري رهي، ذات حق سان لاڳاپيل هجي" قلندر نامہ جي مصنف "حڪيم فتح محمد سيوهاڻي" جن جي دعويٰ آهي تہ "حضرت قلندر شهباز مروندي سيوهاڻي جن جو سلسلہ قلندري امام زين العابدين جي سلسلي سان سرور ڪائنات ﷺ تائين پهچي ٿو.

(ب) **اويسي طريقو:** هن طريقي کي اهو حضرت اويس قرني رح جي نسبت سان مليل آهي، ڪين حضور پاڪ جن جي ذات اقدس سان غائبانه طور تي جيڪا محبت رهي ان جو مثال تاريخ ۾ ملڻ مشڪل آهي. انهي محبت سبب ڪين غائبانه طور تي فيض پاڻ ڪريمنﷺ جن کان عطا ٿيو. انهي نسبت سان جنهن به عارف کي بارگاه نبويﷺ مان فيض حاصل ٿئي ٿو ته ان کي اويسي ڪونيو وڃي ٿو. انهي سبب فيض جو اهو سرچشمو اويسي جي نالي مشهور آهي. شاه عبداللطيف ڀٽائي رح جن لاءِ به چيو وڃي ٿو ته ڪين اويسي طريقي سان فيض حاصل ٿيل هو.

(ج) **لطيفي طريقو:** جيتوڻيڪ هي طريقو عام نه آهي. ليڪن شاه عبداللطيف ڀٽائي جن ذڪر ۽ فڪر ۽ سماع وغيره جو سلسلو جنهن انداز سان شروع ڪري هڪ روايت جو جيڪو بنياد وڌو، ان ڪري سندن درگاه جا فقير ۽ معتقد ان کي لطيفي طريقي سان تعبير ڪن ٿا ۽ سندن انهي ذڪر ۽ سماع جو سلسلو تاحال جاري آهن. هن ۾ سماع جو اڳواڻ فقير مجرد رهندو ۽ ڪارو لباس پائيندو.

(د) حضرت عبدالرحيم گرهوڙي شهيد جن جيتوڻيڪ لنواري وارن بزرگن جا خليفا هئا جيڪي نقشبندي طريقي جا روح روان هئا. جنهن ۾ ذڪر قلبي کي اوليت حاصل آهي. ليڪن حضرت گرهوڙي ٻين سلسلن مان به ڪسب فيض حالص ڪيو. وٽن ذڪر ۽ مدح چوڻ جو دستور نظر اچي ٿو. سندن ڪلام کي به مدح جي صورت ۾ سالڪ بيان ڪندا آيا آهن. ان لاءِ چئي سگهجي ٿو ته پاڻ نقشبندي. سهروردي ۽ قادري طريقن سان تعبير ڪن ٿا."

(ه) **ميان وال طريقو:** هن طريقي کي ڪلهوڙا بزرگن ميان آدم شاه ۽ ميان نصير محمد جن وجود ڏنو. جيڪي اصل ۾ سيد ميران محمد جونپوري جي سنڌ ۾ آندل مهدوي طريقي جا باني هئا ۽ ان جا پيروڪار هئا. مهدوي طريقي تي سنڌ جي عالمن جي گرفت سبب ڪلهوڙا بزرگن جيڪي پڻ پيري مريدي جو سلسلو رکندڙ هئا. انهن بزرگن هن ۾ ترميم ڪري "ميان وال" طريقي جي صورت ڏني ۽ هي طريقو انفرادي صورت جي بجاءِ اجتماعي صورت طريقو تي پيو، جنهن ۾ جماعت ٽن حصن ۾ واري، واري سان ڪم ڪندي هئي. هڪ طبقو ذڪر فڪر وارو ٻيو طبقو شريعتي احڪامن سان گڏ پوڪي راهي جو فرض بجا آڻيندو ۽

ٽيون طبقو فرض جي بجا آوري سان گڏ ٻنهي طبقن جي سنڀال ڪندو جنهن ۾ هر طبقو واري، واري سان فرض بجا آڻيندو انهي سان جماعت جي سڀني فردن جي تربيت پئي ٿيندي هئي. هن طريقي جي اڳواڻ فقير لاءِ ڪاري ڪٽي پائڻ ۽ ڪاري دستار رکڻ اهم تصور ڪيو ويندو هو. هن ۾ ذڪر جهر کي اهميت آهي. هي فقير پاڻ سان سروز (سرندو) به رکندا آهن. جنهن جي آلاپ تي مجلس ۾ وجد جي ڪيفيت پيدا ٿيندي آهي. هن طريقي وارا جناب کي مسخر ڪرڻ ۽ ان کي ڪيڻ ۾ ماهر هوندا آهن. گاجي شاه تي ٻاروهي وڏو، ان سلسلي جو وڏو اجتماع ٿيندو آهي.

ملامتي طريقو: هن طريقي جا فقير پاڻ کي اهڙي صورتحال ۾ رکندا آهن،جيئن عام نه ڪين چڱي نظر سان ڏسي پر هنن جي قول ۽ فعل سبب مٿن ملامت ڪري انهي ٿيندڙ ملامت کي هو پنهنجي نفس لاءِ ضروري سمجهندا آهن. هن طريقي وارن تي جيتوڻيڪ وحدة الوجود جو اثر غالب آهي، ليڪن هو ان جي اصل نسل ۾ فڪر کي سطحي معنيٰ ۾ وڏي پاڻ کي ملامت زده بنائيندا آهن. هن طريقي ۾ اڪثر قلندر جا ملنگ ۽ ڪجهه فقير سچل جي اختيار ڪيل ملامتي طريقي کي اختيار ڪري پاڻ کي نمايان ڪندا آهن. "مقريزي" پنهنجي مشهور ڪتاب الخطط ۾ "مغدي" پنهنجي مشهور ڪتاب "الوافي" ۾ ڄاڻايو آهي ته "ملامتي فرقي جو بنياد جماالدين ساڏ جي سنه 620ھ ۾ دمشق ۾ وڌو.

ظاهر ۽ باطن جي صفائي، ذڪر ۽ فڪر، مجاهدي مراقبي، توجه ۽ اخلاق جي تعليم جي ناتي سان هي ذڪر اسلامي دنيا جي اندر وڌيو ۽ ويجهيو. بزرگن جي توجهه ۽ تلميذ ذريعي ڪيئن اولياء الله پيدا ٿيا، جن پنهنجي فيض ڪسب سان انسان ذات جي دلين جي اصلاح ڪئي ۽ انهن جي دلين ۾ الاهي محبت جو مچ مچايو. هي فڪر جتي خاص اسلامي قدر رکندڙ هو اتي هن ۾ عجمي فڪر جي به آميزش ٿي. روحانيت جي تعليم جي سلسلي سان تاريخ جو جائزو ونجي ٿو ته ان جا ٽاڻا ٽڪاڻا دنيا جي اڳين قومن ۾ به نظر اچن ٿا. تصوف ۾ هند يوناني اثرات جو دخل عباسي دؤر ۾ ڪثرت سان نظر اچي ٿو. عباسي خليفي هارون الرشيد جي قائم ڪيل بيت الحڪمت ان ۾ گهڻو ڪردار ادا ڪيو، عباسي خليفي "مامون الرشيد" خاص طور تي ارسطو جي ڪتابن جو عاشق هو عباسي دربار ۾ مختلف عقائد جي عالمن جي بحث مباحثي جو پتو پوي ٿو. هند يوناني فلسفي جي ڪتابن جي ترجمي جو ڏس پڻ ملي ٿو. بحث مباحثي جي فڪر جي لهر عام

عقايد ۾ تذبذب جي ڪيفيت پيدا ڪئي. معتزلہ ۽ اشعريہ خيال رکندڙ گروہ پيدا ٿيا عقليت ۽ وصفيت جو هڪڙو سيلاب اٿلي پيو. حڪمران طبقي جي اسلامي فلسفي ۾ لامرڪزيت جي سبب، ذات جو صفات، خلق قرآن، دوزخ، جنت، معجزات، معراج مطلب تہ ڪيترن ئي مسئلن کي فلسفي ۽ حڪمت جي ڪسوٽي تي پرکڻ جي ڪوشش نظر اچي ٿي. هند، يوناني ۽ ايراني علوم تي بحث مباحثي سبب نوفلاطونيت، ويدانتي ۽ زرتشي نظريہ جي ويچارن پڻ علمي ۽ فڪري حلقن ۾ پنهنجي اثر پذيري ڪئي، جن جي ڪن عالمن ترديد ٿي ڪئي تہ ڪٿي انهن جي فڪري آميزش بلاد اسلاميہ جي علمي حلقن ۾ نظر اچي ٿي. جنهن ڪان دامن بچائڻ مشڪل تہ نہ پر ڏکيو ضرور هو. ان دؤر جي عام علمي حلقن ۾ انهن جي صداءِ بازگشت چڱي خاصي رهي، جنهن اسلامي فلاسافي کي ايڏو متاثر تہ نہ پر ان ۾ پنهنجي قدري اثر پذيري ضرور ڪئي. انهي پر فتن دؤر ۾ اسان کي صوفياءِ ڪرام جو ئي طبقو نظر اچي ٿو جنهن پنهنجي دامن بچائڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ ماڻهوءَ کي "حق" جي سڃاڻپ جو درس ڏنو. عقليت جي انهي طومار جو ٻيو نتيجو اهو نڪتو جو "خرد" جي مقابلي ۾ صوفياءِ ڪرام "عشق الاهي" جي فلسفي کي وجود ڏنو ۽ دنيا ئي جاه و جلال يا ٻين فروعي مسئلن ۾ پوڻ جي عيوض عامة الناس کي عشق الاهي ڏانهن راغب ڪيو ۽ "من عرف نفسه" فقد عرف ربه" جي تلقين ٿي ڪئي.

اسلامي تصوف جي پهرئين دؤر جي خصوصيت خشيت الاهي هئي جنهن جو مقصد هو رضا الاهي جو حصول ان جي حاصلات لاءِ زهد و عبادت ايترو ٿي ڪئي ويئي جو هنن جي زندگي جي هڪ گهڙي بہ ياد الاهي، ان جي محبت ۽ تصور جي احساس کان خالي نہ هئي. ان دؤر جي صوفياءِ ڪرام ڪوشش ڪري وقتي حڪمرانن کان پاڻ کي الڳ رکيو، حڪمرانن جي غير شرعي هلت تي نہ صرف نقطہ چيني ٿي ڪئي پر انهن کي ان کان متنبہ ٿي ڪيو. ازانسواءِ انهن بزرگن نہ صرف اتي اڪتفا ڪئي پر پنهنجي صوفيانہ فڪر جي سلسلي سان تصنيف ۽ تاليف جو سلسلو پڻ شروع ڪيو، جيئن روحاني رشد و هدايت جي سلسلي کي عام حلقن تائين پهچائي سگهجي. انهن لاءِ هنن مجلسي طريقو پڻ اختيار ڪيو جنهن ۾ سندن خانقاهون مرجع خاص و عام رهيون تصنيف و تاليف ۾ پاڻ کان اڳ جي بزرگن جي مقولات ۽ ملفوظات کي عام اڳيان آندو. انهي سڄي صورتحال ۾ عبادت ۽ رياضت تي انهن بزرگن جو زور رهيو پنهنجي پوئلڳن ۽ مسلڪ وارن لاءِ شريعت جي پابندي لاءِ سخت تاڪيد هوندو هو ۽ شريعت کي طريقت جي چاڙهي تصور ڪيو ويندو هو. ڪن حال

وارن بزرگن وٽ تنهائي کي پڻ ترجيح هئي ليڪن شريعت کان غفلت کي هوبہ پسند نہ ڪندا هئا.

جيئن تہ تصوف جي فڪر جو تعلق انسان جي باطن جي تعليم ۽ ان جي صفائي ۽ حصول ذات سان آهي. ان لاءِ ان جي حاصلات ۽ ان جي مختلف رموز ۽ ڪيفيات لاءِ مختلف اصطلاحن وجود ورتو جيڪي انهيءَ فڪر سان مختص رهيا ۽ ان لاءِ آداب و اشغال جو سلسلو پڻ متعين ٿيو. صوفياءِ ڪرام جي نزديڪ قرب الاهي حاصل ڪرڻ جو ذريعو ذڪر الله آهي. حضرت "احمد رفاعي" فرمائي ٿو تہ ذڪر الله جي پابندي ڪريو ڇاڪاڻ ذڪر الله مقناطيس جيان آهي جيئن قرآن حڪيم ۾ آهي تہ "فَاذ کُرُونِي اَذکُرکُم" اوهان مون کي ياد ڪيو تہ آئون اوهان کي ياد ڪيان، ذڪر الاهي ذريعي ٻانهو پنهنجي رب جو قرب حاصل ڪري سگهي ٿو. جيئن مون پهرئين عرض ڪيو تہ هن فڪر ۾ ذات الاهي جي حصول لاءِ مشائخن ۽ بزرگن انهي خاص ڪيفيت مان گذرندي قلبي طور تي جو ڪجهہ محسوس ڪيو يا القاء طور جن احساسن جو توارد ٿيو ان لاءِ هنن مختلف اصطلاح مقرر ڪيا جن جو ذڪر ڪرڻ بي محل نہ ٿيندو.

اخلاص: ڪنهن بہ فعل کي صرف خدا لاءِ انجام ڏيڻ ۽ ان جي معاوضي يا اُتر جو خيال دل ۾ نہ آڻڻ.

احسان: الله تعاليٰ جي عبادت اهڙي طرح ڪئي وڃي جو گويا هو انکي ڏسي رهيو آهي، جيتوڻيڪ تون هنکي نٿو ڏسين پر هو توکي ڏسي ٿو.

اتصال: جملي اعتبارات کي ذات احديت ۾ سمايل سمجهڻ، حضرت "الڪلابازي" جو ارشاد آهي تہ "اتصال" جي معنيٰ آهي تہ صوفي پنهنجي باطن ۾ سواءِ الله جي ٻئي ڪنهن کي نہ پسي.

بيعت: پنهنجي جان مال خدا جي حوالي ڪري ڇڏڻ جو نالو بيعت آهي.

تجريد و تفويد: "تجريد" خلائق و علائق يعني دنياوي لڳ لاڳاپن ۽ واسطن کان بي تعلق رهڻ جو نالو آهي ۽ "تفريد" جو مطلب آهي خودي يا پاڻپڻي کان بي نياز هئڻ.

تشبيه و تنزيه: "تشبيه" مان مراد آهي شين ۾ ذات جو ظهور ۽ "تنزيه" مان مراد آهي ذات حق تعاليٰ کي صفتن ۽ ممڪنات کان پاڪ ۽ منزه تصور ڪرڻ.

تزڪيہ: نفس کي ظاهري ۽ باطني آرائش کان پاڪ ڪرڻ.

حال: حق تعاليٰ جي طرف کان سالڪ جي دل تي جيڪا واردات قبض، بسط حزن ۽ طرب، هيبت ۽ اُنس مستي يا بيخودي جي صورت ۾ اچانڪ وارد ٿئي اهو حال آهي.

مقام: حال ايندو آهي ۽ وري ويندو آهي پر جڏهن حال جي ڪيفيت دائمي صورت اختيار ڪري ته ان کي ”مقام“ چئبو آهي.

خلوص: سالڪ کي حق تعاليٰ سان راز و نياز جي حاصل ٿيڻ واري اها ڪيفيت يا نسبت جنهن ۾ ڪو شريڪ نه هجي.

ذات: ”ذات مطلق“ جنهن ۾ تمام اعتبارات ۽ اضافتون ساقط هجن.

ذڪر: الله تعاليٰ کي اهڙيءَ طرح ياد ڪيو وڃي جو غيرالله جو دل ۾ ڪو دخل نه ٿئي ۽ حضور قلب عطا ٿئي.

ذڪر لساني: اهو ذڪر جيڪو زبان سان ڪيو وڃي. هن کي ”ذڪر جهر“ به چئبو آهي.

ذڪر قلبي: اهو ذڪر جيڪو دل سان ڪيو وڃي، هن کي ”ذڪر خفي“ به چئبو آهي.

ذوق: اهو شڪ جيڪو طالب / سالڪ جي دل ۾ خود وارفتگي پيدا ڪري ۽ عقل جو دروازو بند هجي.

رويت: ڪنهن شيءَ کي اک سان نه ڏسجي ۽ بصير سان معلوم ٿئي.

سلوڪ: الله تعاليٰ ڏانهن پهچڻ وارو رستو، ان رستي تي هلڻ واري کي ”سالڪ“ چئبو آهي.

سماع: صوفياءِ ڪرام آڏو ”سماع“ اهو آهي جنهن ۾ خواهشات انسان کان لاتعلق ٿي ڪري عشق الاهي وارو ڪلام دلڪش نموني سان ٻڌو وڃي.

شطحيات: اهي ڪلمات جيڪي جذب و مستي ۾ صوفياءِ ڪرام کان بي اختيار نڪري وڃن ۽ بظاهر شريعت جي خلاف معلوم ٿين ليڪن باطني طور تي انهن ۾ سرِ الاهي جي طرف اشارو هجي يا ان جو اظهار هجي.

فنا وَ بقا: ”فنائيت“ عدم شعور کي چيو وڃي ٿو سالڪ ذات احد ۾ استغفراق جي انهي درجي تي هجي جو ڪيس پنهنجو هوش نه رهي فنا جا هينيان درجا آهن.

فنا افعالي: پنهنجي افعال ۽ خلق جي افعال کي حق ۾ فنا ڪري ڇڏڻ.

فنا صفاتي: پنهنجي صفات ۽ خلق جي صفات کي حق جي صفات ۾ فنا ڪري ڇڏڻ.

فنا ذاتي: پنهنجي ذات ۽ خلق جي ذات کي حق ۾ فنا ڪرڻ.

بقاء (بقابالله): فنا بعد جو بقاء حاصل ٿئي ان کي ”بقا بالله“ چيو وڃي ٿو. هن ۾ بندي جي افعال جي فنا ٿي وڃڻ تي ان جي جاءِ تي خدا ئي صفات ۽ افعال قائم ٿين ٿا، بقول ”ابن العربي“ ته سالڪ پنهنجي حقوق جي فنا ٿي وڃڻ تي الله جي حقوق سان باقي رهي ٿو.

قبض و بسط: قلبي واردات جي بند ٿي وڃڻ کي ”قبض“ ۽ انهي واردات جي جاري ٿيڻ کي ”بسط“ چئبو آهي.

ڪشف: امور غيبي ۽ لقائي حقيقي تان حجابات جا پردا پري ٿي وڃن ان کي ”ڪشف“ چئبو آهي.

واجب الوجوب: جيڪو پنهنجي وجود ۽ بقا لاءِ ڪنهن غير جو محتاج نه هجي. اها ذات باري تعاليٰ ئي آهي، جيڪا پنهنجي قيام ۽ بقاء لاءِ ڪنهن جي محتاج نه آهي.

واجب الوجود: جنهن جو وجود پنهنجي ئي ذات جو متقاضي هجي.

ممڪن الوجود: پنهنجي موجوديت لاءِ ڪنهن غير جي وجود جو محتاج نه هجي.

وجد: اها ڪيفيت جنهن ۾ احوال صادقه ان وقت قلب تي وارد ٿين جڏهن قلب مشهود ۾ فاني هجي.

هدايت: خديه الاهي جو اهو نور آهي جنهن تحت عارف / سالڪ تائيد الاهي ذريعي ترقي ڪري.

هو: ذات حق بلا اعتبار صفات جي.

هويت: حق تعاليٰ جي ذات طرف اشارو.

منازل بيت: عارف / سالڪ / صوفي جي تربيت لاءِ چار منزلون آهن. شريعت، طريقت، معرفت ۽ حقيقت.

شريعت: احڪام خداوندي ۽ سنت نبوي جي پابندي آهي ڪو به طالب ”شريعت“ جي پابندي کان سواءِ تصوف جي راه تي گامزن ٿي نٿو سگهي. بقول ٽئائي رحه جي:

ساري سک سبق شريعت سندو سهڻي،
طريقتان تکو وهي، حقيقت جو حق،
معرفت مرڪ، اصل آه عاشقن ڪي.

طريقت: پنهنجو پاڻ کي اخلاق حميده ۾ تبديل ڪرڻ، دل جي پاڪيزگي ۽ قلب جي صفائي حاصل ڪرڻ.

معرفت: ذات حق جو عرفان حاصل ڪرڻ.

حقيقت: ذات حق جو بلاحجاب تعينات يعني ذات حق جي تجلي جو مشاهدو ڪرڻ.

صحو ۽ سڪو: احساس غَيبت / غيب سبب ان احساس طرفان موٽ ڪائڻ کي "صحو" چئبو آهي. ڪنهن قوي ڪيفيت جي وارد ٿيڻ سان احساس جي ڪيفيت غائب ٿئي ته ان کي "سڪر" چئبو آهي، هن ۾ جمال الاهي جي صفتِ ڪشف ۾ صوفي کي "سڪر" حاصل ٿيندو آهي ۽ روح طرب ۾ اچي ويندو آهي ۽ دل حيران هوندي آهي.

ذوق ۽ شرب: هن مان مراد تجلي جا اهي ثمرات ۽ ڪشف جا اهي نتائج ۽ واردات مراد آهي جن کي سالڪ حاصل ڪري ٿو. هن ۾ پهريون درجو ذوق آهي ۽ پوءِ شرب، يعني انهي ڪيفيت مان سيرابي. انهي حصول سان سالڪ پاڻ کي ان ۾ محو رکڻ جي ڪوشش ڪندو آهي، ته جيئن اها ڪيفيت حالت متغير ۾ نه اچي "حضرت بايزيد بسطامي" جو قول آهي ته قرب خدا وندي جا پيالا غيب کان ظاهر ٿين ٿا، انهن جو دؤر صرف انهن ارواحن جي درميان هلي ٿو جيڪي غير جي غلامي کان آزاد هوندا آهن. لطيف چواٽي ته "صوفي صاف ڪيو ڏوئي ورق وجود جو."

محو ۽ اثبات: بشري عادتن ۽ وصفن کي مٽائڻ جو نالو "محو" آهي ۽ احڪام و عبادت کي قائم ڪرڻ جو نالو "اثبات" آهي. "محو" جا ٽي قسم آهي. (1) بدن جي ظاهري لغزش کي محو ڪرڻ، (2) غفلت کي دل مان ڪيڻ، (3) وهم ۽ وسوسن کي اندر مان ڪڍي ڇڏڻ.

سرّ و تجلي: "سرّ و تجلي" وارداتِ القاءُ جا جُز آهن. صاحب سَرّ مشاهدي جي وصف ۾ هوندو آهي، ۽ صاحب تجلّي هميشه خشوع و خضوع جي صفت ۾ هوندو آهي. انهي ڪيفيت ۾ سالڪ "سلطان

حقيقت" جي سامهون فنا جي ڪيفيت ۾ هوندو آهي.

محاضره، مڪاشفه: مشاهده: "محاضره" جي معنيٰ آهي دل جو رب جي حضور ۾ هر وقت حاضر رهڻ، مڪاشفه مان مراد آهي سالڪ / صوفي بيان ۽ وضاحت سان حضور ۾ حاضر هجي، اتي دليل ۽ غور جي ضرورت نه آهي، "مشاهده" حق تعاليٰ جي اڳو اهڙي طرح حاظر رهڻ جيئن اسرار الاهي پسڻ ۾ ڪو پردو نه رهي.

لوائح، طوائع، لوامع: صوفين اڳو ٽيئي لفظ قريب المعني آهن. جيڪي مبتدين جي صفت ۽ ڪيفيت آهن ۽ توجد ۽ مجاهدي سان ترقي ڪن ٿا. جڏهن معرفت جو سج مٿن چمڪي ٿو ته انهن تي اها حالت قائم نٿي رهي. ليڪن الله تعاليٰ هر لحظ انهن جي دل کي اها خوراڪ پهچائيندو رهي ٿو.

بَوادِهِ ۽ هجوم: بَوادِهِ اها ڪيفيت آهي جيڪا الله تعاليٰ جي طرفان هڪدم بطور گهبراهٽ جي دل تي وارد ٿئي ٿي. اها خوشيءَ جو سبب بنجي ٿي ته گهبراهٽ جو بہ، انهي هجوم (حالت ۾) بواده ۾ تغير اچي ٿو ۽ زماني جا مصائب ان طرف قدم وڌائي نٿا سگهن. انهن جي هٿ ۾ اهم امور جي واڳ هوندي آهي.

تلوين ۽ تمڪين: "تلوين" ارباب احوال جي صفت آهي ۽ "تمڪين" اهل حقايق جي، جيستائين سالڪ / صوفي پنهنجي منزل تائين پهچڻ لاءِ روحاني سفر ۾ هوندو آهي ته "صاحب تلوين" چوائيندو. جنهن ۾ هو هڪ حالت کان ٻي حالت ۾ بلند ٿئي ٿو ۽ هڪ وصف کان ٻي وصف جي طرف ٿئي ٿو. صاحب تلوين هميشه ترقي ڪندو رهندو آهي، ۽ "صاحب تمڪين" جو پنهنجي مقام تي پهچڻ بعد اتصال ٿي ويندو آهي ۽ هو پنهنجي ذات کان همہ تن غافل يا بي خبر هوندو آهي. احڪام بشريت کان دور هوندو آهي، ۽ حقيقت الحقايق جو تسلط هن تي غالب هوندو آهي.

قُرب و بُعد: "قرب" جو پهريون رتبو الله جي اطاعت جي قريب هئڻ ۽ هر وقت ان صفت سان پاڻ کي متصف رکڻ آهي، ۽ "بُعد" جو مطلب آهي ته قرب الاهي جي سلسلي ۾ ظاهري اسباب جو شڪار ٿي وڃڻ جنهن سبب اهو سلسلو منقطع ٿي پوي.

خواطر: خواطر انڪي چيو وڃي ٿو جيڪو ضمير تي وارد ٿئي ٿو. خواطر

جو القاء ڪڏهن فرشتن ذريعي ٿئي ٿو تہ ڪڏهن ان سلسلي ۾ سالڪ سان شيطان پڻ حرڪت ڪندو آهي. ان لاءِ سالڪ ڪي القاء جي ڪيفيت ۾ رجوع الاالله هئڻ ضروري آهي، تہ جيئن انهي ڪيفيت جي صحيح اشارة ميسر ٿئي.

علم اليقين: علم اليقين اهو علم آهي جنهن ۾ دليل و برهان جو شرط لاڳو هجي. هي ارباب عقل جو علم آهي.

عين اليقين: عين اليقين اهو عمل آهي جنهن ۾ وضاحت موجود هجي، هي صاحب علم وارن جو علم آهي.

حق اليقين: اهو علم آهي جنهن جي معائنہ جي صورت هجي جو انسان جي اک ان جو مشاهدو ڪري رهي هجي، هي صاحب معرفت وارن جو علم آهي.

توارد / واردات: اهي خواطر جيڪي انسان جي قلب تي بنا قصد ۽ ارادي جي وارد ٿين ۽ دل ۾ محسوس ٿين.

مشاهده: مشاهدي مان مراد اها ڪيفيت آهي جيڪا انسان تي / سالڪ تي ان وقت طاري ٿئي جنهن وقت هو اسم الاهي جو ذڪر ڪندو هجي ۽ محسوس ڪندو هجي تہ هو ان اسم جي صفت ڪي ڏسي رهيو آهي. ان وقت جيڪڏهن هن جو علم غائب آهي، يعني خارج سان ڪو تعلق نہ آهي تہ اها صورت مشاهدي جي آهي، پر جيڪڏهن مٿس ذڪر جي غلو جي ڪيفيت آهي تہ اها ”وجد“ ڪي وجود ڏيندي.

روح: حيات آهي ۽ خدا جو حڪم آهي. ”کُل الرُّوح مِن اَمرِ ربّي.

ستر: مشاهدي جو محل آهي.

ناسوت: عالم بشريت، عالم اجسام، عالم شهادت، عالم محسوسات.

ملڪوت: اهو عالم جيڪو ملائڪن ۽ ارواحن لاءِ مختص آهي.

جبروت: اهو عالم جنهن جو تعلق مرتبہ صفات ۽ مرتبہ وحدت سان آهي. هن عالم کي ”حقيقت محمديﷺ“ چيو وڃي ٿو.

لاهوت: مرتبہ ذات گنج مخفي، هويت مطلقہ.

احد: ذات جي اها حيثيت جنهن ۾ هو پاڻ ئي پاڻ آهي.

واحد: ذات جي اها ڪيفيت جنهن جي مظهر ۾ ذات جو اظهار آهي.

احديت: باطن آهي هن ۾ صرف اعتبار ذات بحت آهي.

واحديت: ظاهر آهي هن ۾ ذات اسماءُ صفات ۽ افعال جي اعتبار سان تفصيل سان موجود آهي، جيڪو احديت ۾ باطن ۾ هو اهو واحديت ۾ ظاهر ٿيو.

وحدت: يڪ رنگي هي احديت ۽ واحديت ٻنهي ۾ شامل آهي، هڪ طرف احديت سان متصل آهي تہ ٻئي طرف واحديت ۾ سمايل آهن.

اسان مٿي صوفياءِ ڪرام جي ذڪر، فڪر، قلبي واردات، احوال، مقامات، مجاهدي ۽ مجادلہ جي انهن اصطلاحن جو ذڪر ڪيو آهي، جن ڪي سلوڪ جي راه ۾ هڪ سنبل يا ڏاڪي جي حيثيت آهي. صوفي فڪر جي سيني سلسلن ۾ انهن اصطلاحن ڪي اهميت رهي آهي. سنڌ جا صوفي بزرگ پڻ انهن جي ماهيت ۽ حقيقت ڪان پوري ريت باخبر هئا جنهن لاءِ سندن ڪلام، مقولات ۽ ملفوظات انهي حقايق جو مظهر آهي. جنهن ۾ سندن عميق خيالن جا موتي ونڊيل آهن جيڪي ڪنهن تعارف ۽ تبصري جا محتاج نہ آهن.

صوفياءِ ڪرام پنهنجي فڪر ۽ طريقي ڪي ترويج ڏيڻ لاءِ خانقاه جو بنياد وڌو خانقاه جي تاريخ تي نظر وجهنداسون تہ ان جو سلسلو پاڻ ڪريم ﷺ جي دؤر سان ملندو جنهن ۾ مسجد نبويﷺ شروع ۾ انهي جو ڪم ڏنو، ليڪن جيئن جيئن وقت گذرندو ويو ۽ هي فڪر ترقي ڪندو ويو، تيئن، تيئن انهي سلسلي سان صوفياءِ ڪرام جون خانقاهون قائم ٿينديون ويون، جن صوفي فڪر جي ترويج ۽ ترقي ۾ وڏو ڪردار ادا ڪيو انهن خانقاهن سان گڏ مسجدون بہ هونديون هيون ۽ مدرسا بہ قائم ٿيا جتي روحاني تعليم سان گڏ شرعي تعليم جو پڻ بندوبست هوندو هو. بغداد، دمشق، ايران، بخارا وغيره جا خطا ماضي ۾ انهي جا وڏا مرڪز رهيا. صوفياءِ ڪرام روحاني تعليم ۽ تربيت ڪي گڏ هلائيندا هئا. جن جو وڏو ڏاڪو هو تاريخ ۾ ان جا ڪئين مثال نظر اچن ٿا. انهي تفصيل ڪان قطع نظر اسان سنڌ جي صوفي بزرگن جي خانقاهن تي نظر وجهنداسون تہ انهن بہ سلف صالحين جي انهي اختيار ڪيل طريقي جي پيروي ڪئي. انهي نقش قدم ۽ پوئواري ۾ سنڌ اندر بکر، ٺٽو، اگهم ڪوٽ، کهڙا، سيوهڻ، پاٽ شريف، لنواري، چوٽياريون، دائرو شريف، گرهوڙ ۽ ساهتي وغيره صوفياءِ ڪرام جي خانقاهن جا وڏا مرڪز رهيا. جتي شريعت ۽ معرفت جي تعليم جو ماضي جي تاريخي دؤر ۾ وڏو چرچو رهيو. تاريخ جا ورق ورائبا تہ سنڌ جي ڪا ڪنڊ خانقاه ڪان خالي نظر نہ ايندي جتي ڪنهن اهل الله يا بزرگ جي ڪا بيٺڪ نہ هجي.

خانقاه کي صوفي فڪر ۾ وڏي اهميت رهي آهي. جتي صوفي بزرگ پاڻ ۾ ملاقاتون ڪندا هئا ۽ روحاني راز جي ڏي وٺ ۽ اپٽار ٿيندي هئي جتي طالبن ۽ سالڪن جو ميڙ هوندو هو. جنهن ۾ ذات، پات جو ڪو ور ۽ ويڇو نہ هوندو هو. رشد ۽ هدايت جي پالوٽ ٿيندي هئي. سماع ۽ سلوڪ جو دور دورو هوندو هو. حديقة الاولياءُ ۽ تحفة الڪرام ۾ عارفن ۽ عشاقن جي خانقاهي سلسلن جو ذڪر ملي ٿو. انهن خانقاهن جتي روحانيت ۽ شرعي تعليم جو فرض سرانجام ٿي ڏنو. اتي عام خلق جي رجوعات سبب انهن جي مسئلن ۽ معاملن تي پڻ ڪن خانقاهي سلسلن ۾ غور جو پتو پوي ٿو. وقتي حاڪمن مان ڪن خانقاهن جي سرپرستي ڪئي تہ ڪن وري انهن کي شڪ جي نظر سان بہ ڏٺو ۽ انهن تي عتاب بہ آندو، باوجود ان جي خانقاهن جي سلسلي صوفي فڪر جي ترويج ۽ ان کي اڳتي وڌائڻ ۾ سنڌا ندر چڱو خاصو ڪردار ادا ڪيو. انهي جي اثر پذيري، فيض ۽ سوچ جو هڪ سلسلو پيدا ڪيو، پورهيت طبقي جا ماڻهو جيڪي صوفيانہ فڪر کان فيضياب ٿيا انهن جا آستانہ جهڙوڪ ڪورين، ڪنڀارن، لوهارن، نيروئين (ڪتين) ۽ واڍن جا دڪان بہ انهي قسم جي ڪچهرين ۽ حال اورڻ جا مرڪز رهيا. جتي پڻ روحاني رمز جون ڳالهيون ٿينديون هيون. روحاني طلب جا ڪوڏيا کهي پنهنجي ڪارج سان گڏ انهن محبت وارن ميخانن پيڙو اچي ٿيندا هئا. سنڌ ۾ انهي قسم جي سلسلي جو ڪو وقت اوج رهيو. اهو سڀ ڪجهہ خانقاهي سلسلي جي تربيت ۽ اثر جو نتيجو هو. جنهن ۾ سنڌي ماڻهوءَ جي اخلاقي ۽ روحاني تربيت پيئي ٿيندي هئي ليڪن وقت ۽ حالتن جي تبديلي، معاشي وسيلن ۽ صنعت و حرفت جي تبديلي سبب جت انهن جو اوج ختم ٿيو تہ ان سان گڏ اهي سلسلا جيڪي روحاني رمز آشنائي ۾ مددگار جي حيثيت رکندڙ هئا، اهي پڻ بيهي ويا جيڪي اڄ ماضيءَ جو هڪ داستان آهن، ليڪن تاريخ جو حصو اهي ضرور آهن. لطيف چواڻي تہ: ”نہ سي ووڻ وڻن ۾ نہ سي ڪاتياريون“.

سنڌي سماج بنيادي طور تي طبقاتي ۽ زراعتي سماج رهيو آهي، جيڪو هزارين سالن کان قائم آهي ان جي صورتحال ڪنهن وستار جو محتاج نہ آهي. طبقاتي هئڻ جي ناتي سان پيداواري وسيلن ۽ اقتصادي صورتحال ۽ سياسي روين ۾ عام ماڻهوءَ کي ڪهڙا حق حاصل هئا يا آهن. ان جي ڪهڙي اپٽار ڪجي، رعايت يافتہ طبقي هميشه ان کي پنهنجي پوئتان هلائڻ ۽ ان تي حڪومت ڪرڻ جي اصول کي ترجيح ڏني آهي، جنهن ۾ عام انسان جي حيثيت هڪ يرغمالي طبقي جي رهي آهي، جيڪو اڳ بہ ائين هو ۽ هاڻي بہ ان جي اها ئي حالت آهي. اهڙي صورتحال ۾ اهو صوفياءِ ڪرام جو طبقو ئي هو جن جي آستانن يا

خانقاهن تي وڃي ماڻهو روحاني تسڪين لاءِ ڪي نہ ڪي جتن ڪندا هئا. اهي صوفي بزرگن جا سلسلا ئي هئا، جن ماضي ۾ ماڻهوءَ جي ذهن جي انهي ڪراه واري ڪيفيت کان ڇوٽڪاري لاءِ اخلاقي ۽ روحاني طور تي ڪجهہ نہ ڪجهہ ڪيو ٿي، توڪل، صبر ۽ سهپ جي تعليم سان ڏاڍائي جي عمل کي برداشت ڪرڻ جي انهن ۾ قوت پيدا ٿي ڪئي. جن ۾ ڪن بزرگن کي مقامي حاڪمن جون دشمنيون قبول ڪرڻيون پيون، ڪن کي پنهنجي جان جا نذرانہ پڻ ڏيڻا پيا. تصوف جي سلسلي سان پيدا ٿيندڙ روين ۽ انهن جي عام زندگي تي اثر اندازي جي پس منظر ۾ ڏسبو تہ اڄ بہ انهن بزرگن جي درگاهن تي اڻجهہ عوام جو جم غفير نظر ايندو جنهن جي حيثيت هڪ زيارتي جي نظر ايندي ۽ خانقاهي سلسلي واري صوفيانہ تعليم جو عنصر اڪثر درگاهن تان غائب نظر ايندو. صوفي بزرگن جي پاڻ سڃاڻڻ ۽ روحانيت واري تعليم کي سندن پوين ڪيترو نڀايو آهي، اهو ظاهر آهي؟ پنهنجي بزرگن جي صالح مندانہ تعليم جي فروغ ۽ حق پرستي ۽ روحانيت جي تربيت جي عيوض هڪ اهڙي حيثيت ڏيئي ڇڏي آهي، جيڪا تعجب خيز آهي. پنهنجن وڏن جي فيض واري عمل جي ترويج جي بجاءِ هو انهن جو مسند نشيني جي صورت ۾ ڪٽيو ڪائي رهيا آهن. تصوف جي فڪر کي انهن بزرگن جنهن بنيادتي اختيار ڪيو، انهي جو تصور مفقود نظر اچي ٿو. حق جي حصول لاءِ هنن جيڪو زهد ۽ عبادت ڪئي انساني رواداري صبر، سهپ ۽ توڪل جو جيڪو طريقو ڏنو، اڄ اهي ماڳ ان کان خالي نظر اچن ٿا. سواءِ ڪنهن هڪ اڌ درگاهہ يا خانقاه جي انهن جا پويان پاڻ ۾ اهي اوصاف پيدا ڪرڻ ۾ عاري رهيا آهن. سلف صالحن جي اختيار ڪيل مُسلڪ متعلق پڇبو تہ ڪو مثبت جواب نہ ملندو اهو فڪر اها تحريڪ اهو فلسفو جنهن لاءِ بزرگن هيڏا ڪشالا ڪديا ۽ خدا جي خلق جي روحاني ۽ اخلاقي رهنمائي ڪئي ۽ طريقت لاءِ پنهنجا، پنهنجا حلقا قائم ڪيا اڄ اهي ماڳ پوين جي روحانيت کان پاسيرو هئڻ سبب دنياداري جي اثر هيٺ مغلوب نظر اچن ٿا. جيڪا سنڌ واسين جي وڏي بدنصيبي آهي. جنهن تي جيترو افسوس ڪجي اهو ٿورو آهي. تصوف جي انهن سلسلن ۽ روين کي فڪر ۽ فهم کي جيڪڏهن تسلسل سان هلايو وڃي ها تہ اڄ ماڻهوءَ ۾ اها نراجيت ۽ ياسيت جي ڪيفيت نہ هجي ها جيڪا بي روح عقيدي جو مظهر آهي ۽ صرف هڪ رسم جو سلسلو وڃي بچي آهي.

تصوف جي فڪر سبب سنڌ ۾ هڪ قسم جو ذهين انقلاب آيو جنهن ماڻهوءَ کي پنهنجي وجود جو احساس ڏياريو. مختلف دورن ۾ پيدا ٿيندڙ ملڪي، سياسي سماجي حالتن، قومي يرغماليت، وسيلن جي ڦرلٽ ۽ ناانصافي جي

صورت ۾ ماڻهن آڏو سواءِ صوفي فڪر جي ٻي ڪا جاءِ پناه نظر ڪانه ٿي آئي اهڙي صورت حال ۾ ”صوفي ازم“ جي انساني رواداري ۽ سهپ واري تعليم کي اڳتي وڌڻ جو موقعو مليو ۽ سنڌ جي سماجي زندگي ۾ ان کي مقبوليت ملي. جيتوڻيڪ صوفي فڪر وقت جي حالتن جي صورتحال ۾ ڪا معاندانه روش اختيار نه ڪئي سواءِ شاهه عنايت شهيد جي تحريڪ جي يا گرهوڙي بادشاهه جي بدعت ۽ ڪفر خلاف ڪيل جهاد جي يا ڪلهوڙن جي ابتدائي اختيار ڪيل جوڪيڙي سو ڪائي واري نظرئي جي (جن اڳتي هلي مفاهمانه روش اختيار ڪئي) باقي صوفي سلسلن جون ڪي به معاندانه تحريڪون پيدا نه ٿيون. باقي مقامي حالتن جي آڏار تي صوفين جي خانقاهي سلسلي عام زندگي کي فڪر ذريعي وجودي تحفظ ضرور ڏنو. صبر جي اختيار ڪيل نظرئي سان عوام سڀ ڪجهه سهي به پنهنجي ڌرتي جي نسبت کي ڪو ٽڪو نه لاتو. اهو ان جي سماجي صورتحال تي وڏو اثر رهيو.

تصوف جي تعليم مذهبي ڪٽر پٽي جي خلاف هئي ”لَقَد کَو مَنَا بَنيِ آدَمَ“ هن جو مطح نظر هو، سڄو زور انسان جي اخلاقي روين ۽ اندر اجارڻ واري اصول تي هو، انهيءَ ڪري هي فڪر نه صرف مسلم طبقي ۾ مقبول ويو پر ڪيترا غير مسلم پڻ صوفي بزرگن جي انهي رواداري واري تعليم جا پوئلڳ ۽ مداح رهيا. انهي سبب ڪري هن خطي ۾ مذهبي تشدد يا انتهائي فرقه بندي وارا نظريا سگهارا ٿي نه سگهيا. صوفي بزرگ هر طبقي لاءِ قابل احترام رهيا. زندگيءَ ۾ يا زندگيءَ جي جامي مٽائڻ بعد به سندن آستان سيني طبقن لاءِ زيارت گاه آهن ۽ اها عقيدت اڄ به قائم آهي. تصوف جي تعليم سبب ڪيترائي غير مسلم اسلام جي دائري ۾ پڻ آيا. سنڌ اندر اسلام جي ڦهلاءُ ۽ ڪاميابي واري نڪتي کي نظر ۾ ٿو رکجي ته انهي ڪاميابي ۾ صوفياءِ ڪرام جو وڏو حصو آهي جن محبت جي تعليم سان ماڻهن جي دلين ۾ جاءِ پيدا ڪئي، صوفين جي هر دلعزيزي جو اهو به سبب هو ته انهن وقت جي سڀ کان اهم ضرورت کي پورو ڪيو. اها هئي مسلم ۽ غير مسلم ۾ مفاهمت ۽ دوستي، جنهن کي صوفي بزرگن نهايت بهتر نموني ۾ نڀايو. حڪمران وري به حڪمران آهن، پوءِ مقامي هجن يا ٻاهران آيل، انهن جا پنهنجا مفاد ۽ مقصد هئا ان لاءِ هنن جو طريقه ڪار به پنهنجو رهيو تاريخ ۾ ارباب اقتدار هميشه مذهب کي رياست لاءِ هٿيار طور استعمال ڪيو آهي. ان حد تائين جو تغلقن، ارغونن، ترخانن يا ٻين سنڌ جي مسلم ڏيهي حاڪمن کي به ڪڏهن مسلمان طور تي تسليم نه ڪيو ۽ انهن تي حملي جي صورت کي ”ڪفر ۽ اسلام“ جي جنگ سان تعبير ڪيو آهي. جيڪا

تاريخ جي وڏي بدنصيبي آهي، جنهن ۾ سنڌ گهڻو ڪجهه لوڙيو ۽ تباهي سَني، مذهبي اڳواڻن جي خدمت وٺڻ حاڪمن لاءِ ڪا وڏي ڳالهه ڪانه هئي. حڪومتي سرپرستي ۾ مذهبي ٽولي جو ڪردار هميشه منافقانه رهيو آهي. حڪومتي ڪارندن هنن کان ڪئين اهڙا ڪم ڪرايا جن سبب تاريخ جا سنڌ اندر ڪئين المناڪ واقعا رونما ٿيا. جيڪي اڄ به تاريخ جو حصو آهن. هن طبقي هميشه نفرت ۽ انسان دشمني کي وجود ڏنو آهي. ان جي مقابلي ۾ صوفين جو ڪردار هميشه حسن اخلاق ۽ انسانيت وارو ۽ انساني محبت جو پيڪر رهيو آهي. جنهن سماجي زندگي ۾ عام طبقن کي متاثر ڪيو ۽ ڪندو آيو آهي.

ارباب اقتدار ڪڏهن ماڻهن جي دلين تي حڪومت ڪري نه سگهيا، دلين تي حڪومت صرف اهو ڪري سگهي ٿو جنهن جي دل ۾ انسانيت جو درد ۽ ان لاءِ پيار جو جذبو هجي ۽ خدمت خلق سان سرشار هجي جيڪا افضل عبادت آهي. اهو صوفي طبقو ئي هو، جنهن بنا مذهب و ملت جي امتياز جي، انسانيت جي خدمت ٿي ڪئي. جيڪا انفرادي به هئي ته اجتماعي به. سنڌ جي صوفي بزرگن انهي عمل کي بخوبي نڀايو. انهي ڪري انهن کي لائق عزت سمجهيو ٿي ويو، جيتوڻيڪ اڄ هو جسماني طور تي موجود نه آهن، پر سندن خانقاهون مرجع خاص و عام آهن ۽ مٿانئن جڙيل عظيم مقبرا سندن انهي انساني عظمت جا اهڃاڻ آهن.

صوفياءِ ڪرام سنڌ جي نزدگي جا حالات ۽ سندن اسلامي صوفي مت جي تعليم انهي ڳالهه جي شاهد آهي ته هنن نفوس انساني کي مادي نجاستن کان پاڪ ڪرڻ ۽ انهن ۾ اعليٰ اخلاق پيدا ڪرڻ لاءِ پاڻ پتوڙيو ۽ سنت نبوي کي بني نوع انساني خصوصاً سنڌي سماج ۾ جاري رکڻ لاءِ اڻ ٿڪ جدوجهد ڪئي جنهن لاءِ سندن فقر واري زندگي مثالي رهي. سندن هدايتن ۽ اقوال کي سندن ملفوظات ۽ سندن شعر و سخن ۾ ڏسي سگهجي ٿو. هنن بزرگن جي اهائي ڪوشش رهي ته انسان جي ظاهري اعمال درست ٿيڻ سان هن جي قلبي حالت سڌري سگهي ٿي. جيڪا هن کي پنهنجو پاڻ سڃاڻڻ ۾ مدد ڏيندي ۽ هو قرب الاهي جي ويجهو ٿيندو جيڪو زندگي جو اصل مقصد آهي.

صوفي طبقو ذاتي ملڪيت يا جاه و جلال جو هميشه مخالف رهيو، پنهنجي مريدن ۽ عقيدتمندن کي سادگي جي تلقين ڪندا هئا ۽ پاڻ ان تي سختي سان عمل ڪند اهئا. پنهنجي گهرو زندگي ۾ به هنن ڪڏهن ته فخر ۽ لذت کي اختيار نه ڪيو ان ۾ سنت نبويﷺ کي ترجيح ڏيندا هئا، جيڪي هوندو هو اهو ٻين لاءِ ڪندا هئا رضا تي راضي رهڻ سندن شيوو رهيو سندن سوانح ۾ ان جا

ڪئين مثال موجود آهن.

صوفي بزرگ گڏيل نزدگي جا قائل هئا پنهنجو ڪم پنهنجي هٿن سان ڪند اهئا. پورهيو پار ڪري زندگي گذارڻ وٽن احسن روايت هئي، اجتماعي ڪم ۾ پنهنجي جماعت ۽ مريدن سان ڪلهوڪلهي ۾ ملائي ڪم ڪندا هئا ڪڏهن به ان ۾ عار محسوس نه ڪيائون ان جا سندن سوانح ۾ ڪئين مثال موجود آهن.

اڪثر صوفي بزرگ عالم ۽ فاضل پڻ هئا. جيڪڏهن ڪن ڪي ڪا مڪتبي تعليم نه هئي ته به صحبت ۽ قدرتي ملڪو ڪين ايترو ته عطا ٿيل هو جو شريعت ۽ طريقت جي مسئلن تي سير حاصل روشني وجهندا هئا جيڪا سامعين ۽ سوال ڪندڙ کي حيرت ۾ وجهي ڇڏيندي هئي، جنهن مان انهن بزرگن جي قلبي بصيرت ۽ تبحر علمي جو بخوبي اندازو ڪري سگهجي ٿو.

صوفي بزرگن جون خانقاهون طريقت ۽ شريعت جي علم جو مرڪز هونديون هيون جتي انهي سلسلي سان هر قسم جي خيالن جي اپٽار ٿيندي هئي. ليڪن ڪنهن مناظري يا مجادله جي ڪا اجازت نه هوندي هئي. نشست و برخاست جا پنهنجا آداب هوندا هئا. شيخ يعني مرشد جي حيثيت هڪ روحاني رهبر جي هوندي هئي مسئلن ۽ معاملات ۾ ان جي راءِ کي قطعي تصور ڪيو ويندو هو. بزرگ پنهنجي مريدن ۽ عقيدت مندن سان پدرانه شفقت سان پيش ايندا هئا، سندن ڪوشش اها هوندي هئي ته جيئن ڪنهن جي دل کي ڪو ڏيجهو نه رسي.

صوفياءِ ڪرام ڪتاب الاهي ۽ سنت جا گهوارو رهيا. هنن جي دعوت تبليغ جو طريقو ظاهري علماءِ ڪرام وانگيان نه هو. ان لاءِ هنن جو فيض مسلمانن تائين محدود نه هو، غير مسلم به هنن جا معتقد رهيا. هو سيني سان محبت ڪندا هئا. صوفي بزرگن جي حيثيت هڪ روحاني طبيب جي رهي، جهڙي ريت جسماني طبيب وٽ هر قسم جي ماڻهو ۽ فرقي جي ماڻهن جو اچڻ ٿئي ٿو اهڙي ريت هنن روحاني طبيبن جا آستانه به هر خاص و عام لاءِ فيض جو مرڪز رهيا. سندن سڀ کان اعليٰ ۽ ارفع ڪم انسانيت جي خدمت رهيو جڏهن به غم حيات انسان تي بار بنجي پيو ٿي ته صوفي بزرگن انسان کي مقصد حيات سان روشناس ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته جيئن انهن جون اخلاقي قوتون بيدا رٿين ۽ هو فقرو فاقه ۾ مصائب و آلام ۾ فخر محسوس ڪرڻ لڳن جئن توڪل ۽ سهپ جو جذبو انهن ۾ قوي ٿئي. ان لاءِ هنن مادي آسودگي کان پري ٿيڻ جي ترغيب تي ڏني ۽ اهو واضح ٿي ڪيو ته ”ان الحڪم الا لله، جيئن گهرين تيئن هلاءِ“ حقيقي اطمينان ۽ سڪون قلب جو سرچشمو ذات باري تعاليٰ آهي. ان لاءِ پانهي

کي متوجه ”الا الله“ هئڻ ضروري آهي، جنهن سان خلاق ڪائنات سان پنهنجي رشتي کي مضبوط ڪري سگهجي ٿو تخليق ڪائنات ۾ تخليق انسان جو مقصد ان طريقي سان پورو ٿي سگهي ٿو. صوفي بزرگن جي سڄي جاکوڙ ان لاءِ رهي.

صوفياءِ ڪرام عوامي ماڻهو هئا هنن جو اٿڻ ويهڻ عام ماڻهوءَ سان هو، هو اخلاق ۽ معرفت جي ڳالهين کي انهن جي زبان ۾ ادا ڪندا هئا انهن جي ڏک سور جي دلجوئي ڪندا هئا اڄ به انهن جي مقولات، ملفوظات، شعر ۽ سخن کي تحسين جي نظر سان ڏٺو وڃي ٿو ۽ ان کي ورجايو ۽ اندر سان اوريو وڃي ٿو هيڏي عرصي گذري وڃڻ جي باوجود به انهن سان قائم ڪيل عوامي عقيدت ۾ ڪا ڪمي ڪانه آئي آهي.

ڪتابيات

1. ”علي ڪوفي“، ”فتحنامه سنڌ“ عرف چچ نامون ترجمه مخدوم امير احمد (سنڌي) سنڌي ادبي بورڊ.
2. امام ابو القاسم قشيري ”رساله قشيريه“ ترجمه ڊاڪٽر پير محمد حسن (اردو) اداره تحقيقات اسلامي اسلام آباد.
3. صديقي حبيب الله ڊاڪٽر، ”تاريخ باب الاسلام سنڌ“ حبيب صديقي اڪيڊمي بيت العزت ڄام شورو.
4. لطيف الله پروفيسر ”تصوف اور سريت“ 0اردو) دار الاشاعت ثقافت اسلاميه لاهور.
5. مير ولي الدين، ڊاڪٽر ”قرآن اور تصوف“ (اردو) مدينه پبلشنگ ڪمپني ڪراچي.
6. حضرت شاه ولي الله ”فيوض الحرمين“ (اردو) ترجمه پروفيسر محمد سرور سنڌ ساگر اڪيڊمي لاهور.
7. شيخ اڪبر محي الدين ابن العربي ”فتوحات مڪيه“ اردو مع عربي عالم صائم چشتي علي بردران تاجران ڪتب فيصل آباد.
8. ميمڻ عبدالمجيد سنڌي، ڊاڪٽر ”پاڪستان مين صوفيانه تحريڪين (اردو)
9. حمويه سعدالدين ”المصباح في التصوف“ (فارسي) چاپ طهران ايران تصحيح تليق (نجيب مائل هودي)

10. سبط حسن ”پاڪستان مين تهذيب ڪا ارتقا“ (اردو) مڪتبہ دانيال ڪراچي.

11. حضرت شاھ اسماعيل چشتي القادري ”نورالحقيقت“ (اردو) گرديزي پبلشرز ڪراچي.

12. سموات گنگارام ”سنڌ جا قديم شاعر ۽ عالم (مقالو...) نئين زندگي 1958ع پاڪستان پبليڪيشن.

13. محي الدين اڪبر ابن العربي فصوص الحڪم اردو ترجمو مولانا عبدالقدير صديقي، نذير سنز لاهور.

14. ڊار بسير احمد حڪماءِ قديم ڪا فلسفہ اخلاق (اردو) اداره ثقافت اسلاميہ لاهور.

15. ٽي ايچ سورلي، ”پٽ جو شاھ“ سنڌي ترجمون، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي.

16. ڊار بشير احمد، ”يوناني تصوف“ (اردو) اداره ثقافت اسلاميہ لاهور.

17. علي عباس جلالپوري، اقبال ڪا علم الڪلام (اردو) مڪتبہ خرد افروز جهلم.

18. علي عباس جلالپوري ”روايات فلسفہ“ (اردو) مڪتبہ خرد افروز جهلم.

19. ”ڪاشف“ محمد حسين ايپاسي نوٽ ڪچڪول مان.