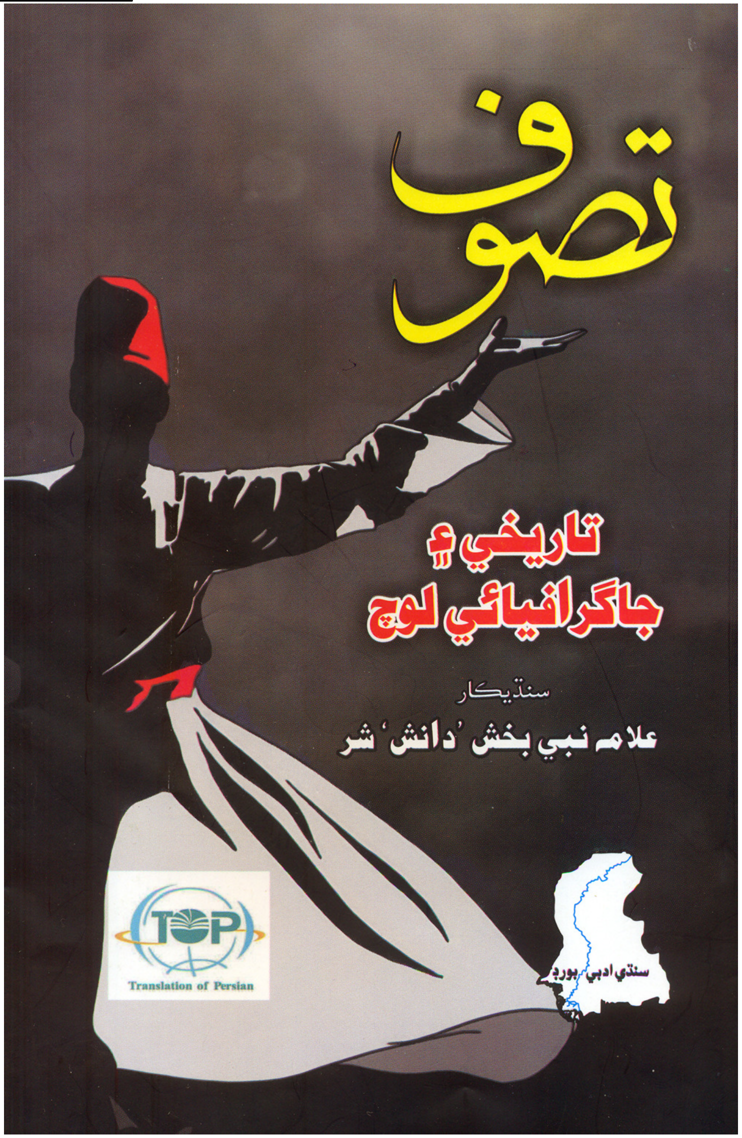

تصوف

بابت

تاريخي ۽ جاگرافيائي لوچ

[چوڏهن تحقيقي مقالا]

سنڌيڪار

علامہ نبي بخش ’دانش‘ شر

Translation of Persian

سنڌي ادبي بورڊ

جام شورو، سنڌ

2024ع

ڪتاب جا سمورا حق واسطا سنڌي ادبي بورڊ وٽ محفوظ

چاپو پهريون سيپٽمبر 2024ع تعداد 500

هن ڪتاب جي ڪنهن به حصي ڪي، ناشر کان اڳواٽ حاصل ڪيل اجازت کانسواءِ اليڪٽرانڪ يا ٻئي ڪنهن به طريقي جنهن ۾ اسٽوريج ۽ ريٽريول سسٽم شامل آهي، استعمال نٿو ڪري سگهجي.

قيمت: ڇهه سؤ رپيا

(Price, Rs: 600-00)

ISBN- 978-969-406-172-6

خريداري لاءِ رابطو:

سنڌي ادبي بورڊ ڪتاب گهر

تلڪ چاڙهي، حيدرآباد سنڌ

(Ph: 022-2633679, Fax: 022-9213422)

Email: sindhiab@yahoo.com

www. Sindhiadabiboard.org www.sindhiadabiboard.net

هيءُ ڪتاب سنڌ جي قومي اداري سنڌي ادبي بورڊ پرنٽنگ پريس ڄام شوري ۾ انچارج مئنيجر پريس جبران زيب ڇپيو ۽ ميرزا دبير حسين بيگ، سيڪريٽري سنڌي ادبي بورڊ ان کي ڇپائي پڌرو ڪيو.

ڇپائيندڙ پاران

اسلامي دنيا ۾ تصوف، هڪ اهڙو عنوان آهي، جيڪو مسلمانن ۾ اندر جي ڪيفيتن ۽ باطني سلوڪ جو مکيه قسم آهي. ٻين لفظن ۾ ائين چئجي ته اسلامي عرفان، تصوف جي روپ ۾ ظاهر ٿيو آهي. تصوف ۾ اسلام جي ميراث جو هڪ عظيم حصو سمايل آهي. ”تصوف ۽ جاگرافي“ به اهڙا موضوع آهن، جيڪي تصوف تي مختلف رُخن کان روشني وجهن ٿا.

هيءُ ڪتاب ”تصوف بابت تاريخي ۽ جاگرافيائي لوچ“ ڪل چوڏهن فصلن تي مشتمل آهي. هر فصل الڳ الڳ ليکڪن طرفان پنهنجي ملڪن جي تصوف بابت لکيل آهي. جنهن مان انهن ملڪن ۾ تصوف جو طريقو ۽ تصوف بابت انهن ملڪن ۾ ’صوفين جا نظريا‘ بيان ڪيل آهن. انهن ۾ خاص ڪري، مختلف دورن جي تصوف بابت معلومات ملي ٿي، جيئن ’تصوف ابتدا کان ڇهين صدي هجريءَ تائين‘، ’تصوف ايران ۾‘، ’تصوف وچ ايشيا ۽ قفقاز ۾‘، ’تصوف نندي کنڊ ۾‘، ’تصوف ڏکڻ اوڀر ايشيا ۾‘، ’تصوف چين ۾‘، ’تصوف مصر ۾‘، ’تصوف آفريڪا ۾‘، ’تصوف اولهه جي ملڪن ۾‘

وغيره. آخري فصل ۾ ’تصوف تي ٿيل تنقيدون‘ به هن ڪتاب ۾ شامل آهي. اهڙيءَ طرح هر ملڪ جي صوفين جو پنهنجو مسلڪ يا نظريو رهيو آهي ۽ انهن جا هڪ ٻئي سان اختلاف به رهيا آهن. ڪتاب ”تصوف بابت تاريخي ۽ جاگرافيائي لوچ“ جي مطالعي مان اهڙي ڄاڻ ملي ٿي.

هن ڪتاب جو فارسيءَ مان سنڌي زبان ۾ محترم نبي بخش ’دانش‘ شر صاحب ترجمو ڪيو آهي. هيءُ ڪتاب حيدرآباد جي اسلامي جمهوريه ايران جي ’خانه فرهنگ‘ ۽ سنڌي ادبي بورڊ جي گڏيل سهڪار سان شايع ڪيو پيو وڃي، جنهن لاءِ بورڊ جناب رضا پارسا صاحب ڊائريڪٽر خانه فرهنگ جو ٿورائتو آهي.

سنڌي ادبي بورڊ جي شروع کان ئي اها ڪوشش رهي آهي ته. ٻين موضوعن سان گڏ تصوف متعلق پڻ ڪتاب شايع ڪري پڙهندڙن تائين رسائجن. بورڊ جي هر دلعزيز مانواري چيئرمين مخدوم سعيدالزمان ”عاطف“ صاحب جن جي دلچسپي ۽ سندن حڪمت عمليءَ تحت ادارو ترقيءَ جي راهه تي گامزن آهي ۽ اداري طرفان نوان توڙي ريپرنٽ ڪتاب شايع ڪيا پيا وڃن. هن ڪتاب جو پهريون ڇاپو آءٌ عزت مآب مخدوم سعيدالزمان ”عاطف“ صاحب جن جي سرڪردگيءَ ۾ بورڊ طرفان شايع ڪري رهيو آهيان.

اُميد آهي ته. تصوف جي موضوع سان دلچسپي رکندڙ عالمن ۽ شاگردن کي اسان جي هيءَ ڪاوش پسند ايندي.

22 ربيع الاول 1446ھ — ميرزا دبير حسين بيگ

27- سيپٽمبر 2024ع — سيڪريٽري

هي ڪتاب ”تصوف تاريخي ۽ جاگرافيائي لوچ“ مختلف موضوعن تي لکيل تحقيقي مقالن جو هڪ اهڙو مجموعو آهي جيڪي ’حداد عادل‘ جي نظرداريءَ هيٺ، حسن طارمي راد هٿان فراهم ۽ الف ب جي ترتيب سان، ڀين ڪيترن ئي مقالن سان گڏ، ڪيترن ئي جلدن تي مشتمل ”دائرت المعارف“ ۾ ڇپبا رهيا آهن. هن مجموعي ۾ گڏ ڪيل مقالا ڇپائيءَ جي ڪيفيت کي مدِنظر رکندي دائرت المعارف واري مخصوص بيهڪ مان ڪڍيا ويا آهن ۽ منجهن ڪا ٿوري گهڻي مٽا سٽا بہ ڪئي وئي آهي، سا بہ اهڙي طرح جو انهن جي تحقيقي ۽ سَنَدي پهلوءَ سان ڪا هٿ ڇُراند نہ ٿئي. اهي ڪتاب جيڪي ”دانشنامہ جهان اسلام لائبريريءَ“ جي مجموعي ۾ ڇپيا وڃن ٿا، سي مخصوص موضوعن تحت لکيا ۽ تدوين ڪيا ٿا وڃن، ان جي ڪري ئي طرح، طرح جا آهن. جيڪي حديث، فقہ، عرفان، فلسفہ، ڪلام، ادبيات، تاريخ، جاگرافي، سماجي تاريخ، هنر، علمن جي تاريخ ۽ موجوده دؤر ۾ اسلامي دنيا، جهڙن موضوعن تي مشتمل آهن.

فهرست

سنڌيڪار پاران ... 9
مهاڳ ... 12
فصل پهريون: لفظ شناسي ... 19
فصل ٻيو: تصوف، ابتدا کان ڇهين صدي هجريءَ جي آخر تائين ... 30
فصل ٽيون: تصوف ايران ۾، ڇهين صدي هجريءَ کانپوءِ ... 45
(الف) صفوين جي دؤر تائين ... 45
(ب) صفوي دؤر ... 50
(ج) صفوين کان پوءِ ... 56
(د) ايران ۾ موجود صوفي طريقا ... 58
خاڪسار جيلاني طريقو ... 67
فصل چوٿون: تصوف، وسطي ايشيا ۽ قفقاز ۾ ... 73
فصل پنجون: تصوف، ننڍي کنڊ ۾ ... 89
(الف) تاريخ ... 89
صوفي طريقن جو ننڍي کنڊ ۾ اچڻ ... 89
ننڍي کنڊ ۾ صوفين جا ميلا ۽ ميڙاڪا ... 98
ننڍي کنڊ ۾ تصوف ۽ سياست ... 99
ننڍي کنڊ جي تصوف جو تنقيدي جائزو ... 101
(ب) تعلقات ... 102
تصوف ۽ هندومت ... 102
تصوف ۽ تشيع، ننڍي کنڊ ۾ ... 104
ننڍي کنڊ جي تصوف جو ايران جي تصوف سان تعلق 105
ننڍي کنڊ ۾ صوفياڻو ادب ... 106
فصل ڇهون: تصوف، ڏکڻ اوڀر ايشيا ۾ ... 110
فصل ستون: تصوف، چين ۾ ... 116
فصل اٺون: تصوف، ننڍي کنڊ ايشيا ۽ بالقان ۾ ... 123
هڪ ... 139
ٻه ... 139

ٽي ... 140
چار ... 140
بالقان ... 142
منابع ... 145
فصل نائون: تصوف اندلس ۾ ... 148
منابع ... 154
فصل ڏهون: تصوف مصر ۾ ... 156
مصر ۾ موجود صوفي طريقا ... 174
رفاعيه ... 175
احمديه يا بدويه ... 175
شاذليه ... 175
خلوتيه ... 176
دسوقيه يا ابراهيميه يا برهانيه ... 176
بڪتاشيه ... 176
نقشبنديه ... 176
فصل يارهون: تصوف آفريقا ۾ ... 179
آفريقا ۾ رائج صوفي طريقا ... 182
قادريه ... 182
بهاريه ... 183
شازليه ... 184
طيبيه ... 184
زروقيه ... 184
ختميه يا مرغانيه ... 185
جزوليه ... 186
سَمّانيه ... 186
رحمانيه ... 186
مجذوبيه ... 187
فصل ٻارهون: تصوف مغربي ملڪن ۾ ... 189
اعليٰ تعليمي ادارن ۾ ڪوجنا ... 189
تصوف جو علمي پهلو ... 190
عام تهذيب ... 193

فصل تيرهون: مشرق شناس ۽ تصوف........ 195
(الف) عيسائي رسمون........ 195
(ب) يوناني رسمون........ 196
(ج) هندو ۽ ٻڌمت جون رسمون........ 196
(د) ايران جي اسلام کان اڳ واريون رسمون........ 197
فصل چوڏهون: تصوف تي ٿيل تنقيدون........ 200
شريعت جي صاحبن طرفان ٿيل تنقيد........ 200
(الف) اهل سنت........ 200
(ب) اهل تشيع........ 205
صوفي مفڪرن جي ڪن صوفين جي عقيدن ۽ ڪردار تي تنقيد
.... 216

سنڌيڪار پاران

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله المالک الملک، مجري الفلک، مسخرالرياح، فالق الاصباح، ديّان الدين، رب العالمين و الصلاة و السلام عليٰ عبده و رسوله ابي القاسم المصطفيٰ محمد و عليٰ اهل بيته الطاهرين و صحبه المنتجبين.

اما بعد

هيءُ ڪتاب تصوف جي تاريخ ۽ ان جي جاگرافيائي لوچ تي مشتمل آهي. دراصل چوڏهن ليکڪن جي، چوڏهن مختلف مقالن تي مشتمل آهي. هر ليکڪ پنهنجي طئي ڪيل زاويي کان تصوف تي ڀلي روشني وڌي آهي. اصل ڪتاب، فارسي ٻوليءَ ۾ لکيل آهي ۽ هي سنڌي ترجمو - جيڪو هن وقت توهان جي هٿن ۾ آهي - ان ئي فارسي نسخي تان ڪيو ويو آهي. حيدرآباد ۾ واقع اسلامي جمهوريه ايران جي ”خانه فرهنگ“ جي ڊائريڪٽر جناب سائين رضا پارسا صاحب فون ذريعي هن ڪتاب جي سنڌي ترجمي

ڪرڻ جي فرمائش ڪئي. جيڪو انٽر نيٽ تي اسڪين ٿيل، سافٽ ڪاپيءَ جي صورت ۾ موبائل ذريعي مون ڏانهن اماڻيائين، جنهن تان ترجمي جو ڪم تہ شروع ڪري ڏنم؛ تنهن هوندي بہ موصوف کي ڪتاب جي ڇاپي نسخي هٿ ڪري ڏيڻ جو عرض ڪيم، ڇو جو اسڪين ٿيل سافٽ ڪاپيءَ جي، پڙهڻ جي اعتبار کان ڪيفيت ڀلي نہ هئي. هيڏانهن مان پاڻ بہ ڪتاب جي ڇاپي نسخي هٿ ڪرڻ لاءِ ڊڪ ڊوڙ ۾ لڳي ويس. ان ڏس ۾ تهران، قم ۽ مشهد مقدس ۾ موجود دوستن ۽ خاص ڪري پنهنجي نياڻي مولانا اسدعلي جوهري شر کي فون ذريعي عرض ڪيم پر ان جاڪوڙ جو ڪوبہ ڪڙتيل نہ نڪتو ۽ سيني دوستن اهو ئي جواب ڏنو تہ ڪتاب ناياب ٿي چڪو آهي، انڪري بڪ اسٽالن تي آهي ئي ڪونہ. ڪجهہ عرصي کان پوءِ سائين رضا پارسا صاحب بہ معذرت ڪندي اهڙو ئي جواب ڏنو. جنهن سبب مجبور ٿي موبائل جي اسڪرين تان ئي ترجمي جي ڪم کي جاري رکيم. تان جو مهيني، ٻن کان پوءِ مولانا اسدعلي جوهري شر صاحب، ڪراچيءَ مان، انٽر نيٽ تي موجود سافٽ ڪاپيءَ جي ئي پرنٽ ڪيرائي، هڪ ڪاپي تيار ڪرائي موڪلي، جيڪا اسڪيننگ جي ڪيفيت ڀلي نہ هئڻ ڪري، ڪيترين ئي جاين تان پڙهڻ جوڳي نہ هئي، جنهن ڪري ڪتاب جي

متن کي سمجهڻ ۽ نتيجي ۾ ترجمي ڪرڻ ۾ ڪافي ڏکيائي ٿيڻ لڳي. خاص ڪري ڪتاب جا فٽ نوٽ، انهن ۾ درج انگريزي، ترڪي ۽ اٽاليائي لفظ، پڻ مقالن ۾ درج مددي ڪتابن جي نالن پڙهڻ ۽ سمجهڻ ۾ وڏي ڏکيائي پيش اچڻ لڳي، جو اُهي سَنهي، فونٽ سائيز ۾ آهن، اصل ڪتاب جي نہ هئڻ ڪري پيش آيل مشڪل کي، تصوف جي ڪن ٻين ڪتابن ۽ انٽر نيٽ ذريعي حل ڪندو رهيس. پڙهندڙن جي خدمت ۾ واضح ڪندو هلان تہ ترجمي دوران ڪافي مشڪلاتون پيش اينديون رهيون جيڪي پنهنجي علمي اجتهاد، ڪجهہ ڪتابن ۽ انٽر نيٽ جي مدد سان بہ حل ڪندو رهيس. خاص ڪري فارسيءَ ۾ انگريزن جي نالن کي پنهنجي سنڌيءَ ۾ آڻڻ وقت. انڪري جو فارسيءَ وارا، انگريزي، اسان پاڪستان وارن کان گهڻي مختلف لهجي سان پڙهندا آهن، مثال طور A کي ”آ“ پڙهندا آهن، U کي ”اُو“ پڙهندا آهن. مثال: لڪس (Lux) کي ”لوڪس“ لکندا ۽ پڙهندا آهن، اهڙي طرح ايپل (Apple) کي ”آپل“ اُچاريندا ۽ لکندا آهن، انڪري اهڙن لفظن توڙي نالن کي پنهنجي ٻوليءَ ۾ آڻڻ وقت وڏي ڏکيائي پيش ايندي رهي. ان کان علاوه، روس جي مسلم رياستن جي صوفين توڙي اتان جي ماڳن مڪانن جي نالن، پڻ چين جي بزرگن جي نالن کي بہ سنڌيءَ

۾ آڻ وقت ڏاڍي ڏکيائي پئي ٿي. اهڙي طرح نسخي جي واضح نہ هئڻ جي ڪري ڪيترين ئي جاين تي، نقطا، تہ ڪٿان وري مورڳو حرف ئي غائب هئا، اها بہ هڪ وڏي دشواري هئي. جتي ڳالهہ سمجهہ ۾ آيم پئي تہ اتي درست رسم الخط ۾ لکيو اٿم ۽ جتي سمجهہ کان ڳالهہ چڙهي ٿي وئي تہ ان کي اوئين ئي لکي ڇڏيو اٿم. نہ رڳو ايترو بلڪ ڪٿي تہ ڪتاب ۾ ڪي هڪ ٻہ صفحا بہ غائب نظر آيا، پڻ حوالا بہ اڳتي پوئتي يا مورڳو ئي گم لڳا. اهي سڀ مرحلا ۽ لاها چاڙها طئي ڪندو، ترجمو بہ ڪندو پئي ويس تہ ٽائيپنگ ۽ ڪمپوزنگ بہ ڪندو پئي ويس.

ترجمي کي عام فهم ۽ سليس بڻائڻ جي تمام گهڻي ڪوشش ڪئي اٿم. اصلي ڪتاب جي ڍنگ ۽ لهجي کي بہ محفوظ رکيو اٿم تہ ڪتاب جي ترتيب ۽ ڍنگ کي بہ. جيترا فصل، اصلي ڪتاب ۾ آهن ۽ جهڙي ترتيب سان متن جون پيرائون اُن ۾ ڏنل آهن ان ئي سٽاءَ سان ترجمي ۾ بہ رکيون اٿم. مطلب تہ ترجمو ڪوشش ڪري مفهومي بہ ڪيو اٿم تہ لفظي بہ. مان ان ڪم ۾ ڪيترو ڪامياب ويو آهيان ان جو ڪاٿو اهلِ فن ۽ اهلِ علم بخوبي لڳائي سگهندا.

بهرحال جو ڪجهہ هو، وڏي محنت ۽ ڏينهن رات اوجاڳن سان، نيٺ اهو ڪم پورو ڪري ورتم. ان تي مان

پنهنجي رب ڪريم جو شڪر گذار آهيان، جو مسلسل فهم بہ ڏيندو رهيو تہ لکڻ، پڙهڻ ۽ ترجمي ڪرڻ جي سگهہ بہ عطا ڪندو رهيو، ورنہ ”من ڪجا و اين ڪار مشڪل ڪجا!“.

ان ڏس ۾ مان سڀ کان پهريان اسلامي جمهوريہ ايران واري حيدرآباد ۾ قائم ”خانہ فرهنگ“ جي ڊائريڪٽر سائين رضا پارسا جو تهدل سان شڪر گذار آهيان، جنهن هن ڪم جي سعادت نصيب ڪئي. ان بعد عزيزم مولانا اسدعلي جوهري شر صاحب جو ٿورائتو آهيان جنهن انٽرنيٽ تان ئي ڪتاب جي پرنٽ ڪڍرائي، هڪ خوبصورت فور ڪلر ٽائيٽل سان، جلد بندي ٿيل ڪاپي تيار ڪرائي ڏني، ظاهر آهي تہ ان ۾ موصوف جو ڪافي وقت ۽ سرمايو خرچ ٿيو هوندو. اسد صاحب جي ان احسان سان، ترجمي واري ڪم ۾ ڪافي سولائي ٿي. اهڙي طرح پنهنجي وڏي ڌيءَ محترمہ معلمہ معصومہ دانش جو بہ مشڪور آهيان جنهن انگريزي عبارتن جي سوڌ سنوار ۽ متن جي پروف ريڊنگ ۾ منهنجي معاونت ڪئي. ايئن ئي پنهنجي شريڪ حيات جو پڻ ٿورائتو آهيان، جنهن هن ڪم لاءِ پرسڪون ماحول فراهم ڪري ڏيڻ توڙي وقت سر، ماني ۽ قهوه ڏيڻ ۾ منهنجي ڀلي ٻانهن ٻيلي رهي. جزاهم الله خيرالجزاءِ

آخر ۾ هڪ وضاحت ضروري ٿو سمجهان، اها هي ته اسلامي جمهوريه ايران ۾ ٻن قسمن جا هجري سن رائج آهن، هڪ شمسي (سج جي چڪرن تي مبني)، ٻيو قمري (چنڊ جي چڪرن تي مبني). شمسي هن وقت ”1402“ هلي رهيو آهي جڏهن ته قمري ”1445“ آهي. انڪري جنهن به سن جي پويان ”هه ش“ لکيو ويو آهي ان مان مراد ايران ۾ رائج، هجري شمسي سن آهي ۽ جنهن پٺيان ”هه ق“ ڏنو ويو آهي، ان مان مراد هجري قمري آهي.

الله تبارڪ و تعاليٰ جي در جو فقير ۽ مسڪين بندو

دانش، نبي بخش شر
شاهه لطيف ڪالوني، ٽري، ميرواهه
24-12-2023، مطابق 10 جمادي
الثاني، 1445هه.

مهڙ

ٻين دينن جي پوئلڳن جيان، مسلمانن جو به پنهنجي دين تي عمل مختلف سطحن جو رهيو آهي، ان اعتبار ڪان ان جا جلوا به مختلف رهيا آهن. اهو ئي سبب آهي جو اسلام مختلف قسم جي ڏڙن جي صورتن ۾ نمودار ٿيندو رهيو آهي. سالڪاڻو سلوڪ ۽ اندر جي اور به هڪ قسم جي ديني اور ۽ سلوڪ جو ئي نمونو آهي ۽ اسلامي دنيا ۾ ”تصوف“ هڪ اهڙو عنوان آهي، جيڪو مسلمانن ۾ اندر جي اور ۽ باطني سلوڪ جو مکيه قسم آهي. ٻين لفظن ۾ ايئن ڪٿي چئجي: اها ئي اندر واري اور يا اسلامي عرفان، تصوف جي روپ ۾ نمودار ٿيو آهي. جيئن ته تصوف ۾ اسلام جي ميراث جو هڪ عظيم حصو سمايل آهي انڪري اسلامي ثقافت ۽ ان جي تهذيب کي صحيح سمجهڻ، تصوف جي پيرائتي ۽ درست ادراڪ ڪان سواءِ ممڪن ئي ناهي.

تصوف جي تاريخ ۽ جاگرافي به اهڙا عنوان آهن جيڪي تصوف تي ٻن مختلف رخن ڪان روشني وجهن ٿا ۽

خاص ڪري جاگرافيائي تقسيم بنديءَ جي بنياد تي ان کي واضح ڪن ٿا.

هي ڪتاب چوڏهن فصلن تي مشتمل آهي:

پهريون فصل لفظ بابت ڄاڻ تي مشتمل آهي، هن ۾ تصوف جي لغوي معنيٰ بيان ڪرڻ کان پوءِ تصوف متعلق انهن ٻن نظرين جو جائزو ورتو ويو آهي جن مان هڪ ۾ چيو ويو آ هي: ”تصوف“، يوناني لفظ ”سوف“ مان ورتل آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: ڏاهپ ۽ دانائي. ٻئي ۾ چيو ويو آهي: ”تصوف“ عربي ٻوليءَ جو لفظ آهي. هن ٻئي ڌڙي لفظ ”تصوف“ جا ست رُخ بيان ڪيا آهن. انهن جو بيان ۽ ان تي واريل اعتراض بہ درج ڪيا ويا آهن.

ٻئي فصل جو عنوان آهي: ”تصوف مُنڍ کان ڇهين صدي هجريءَ جي آخر تائين“. هن فصل جي ليڪڪ، جيڪو تصوف جي موضوع تي تحقيق ڪرڻ وارن ۾ وڏو نالو ٿو رکي، تصوف جي ابتدا واري دؤر کان لکڻ شروع ڪيو آهي، جڏهن تصوف اڃا معاشرتي جوڙجڪ ۽ مخصوص فڪري اصولن جي تعين کان وانجهيل هو ۽ ان زماني ۾ صوفين لاءِ فقط قيامت ۾ آجپو، رب جو ديدار، دنياداريءَ کان پاسو ۽ دنياوي ڏيک ويک کان پرهيز جهڙا مسئلا ئي اهم هئا، جو تہ ان طرح سان زندگي گذارڻ کي ئي حقيقي دينداري ۽ انهن

اصولن جي مخالفت کي دين جي برخلاف ڄاڻندا هئا. ليڪڪ، سن کان پوءِ انهن تبديلين کي بيان ڪيو آهي جيڪي هوريان، هوريان ڇهين صدي تائين تصوف ۾ پيدا ٿينديون رهيون آهن، جهڙوڪ مريد ۽ مرشد جو رابطو، درگاهہ جا طور طريقا، فڪري ۽ نظرياتي سلسلن جو وجود ۾ اچڻ، صوفي فڪر تي مبني ننڍن وڏن ڪتابن جو لکجڻ ۽ مختلف صوفي فرقن جو ايجاد ٿيڻ وغيره. ليڪڪ ان سان گڏ صوفين جي هڪ ٻئي سان عقيدتي اختلاف، تربيتي طور طريقن ۽ سلوڪ يا اندر جي اور بابت بہ لکيو آهي. ان کان علاوه کي ٻيا بحث بہ ڪري ٿو جهڙوڪ: سماع، شاعريءَ ڏانهن رجحان ۽ تصوف ۾ مرشد ٿيڻ جي سوچ جي غلبي جو ايجاد ٿيڻ. ان بعد ٻئي فصل جي شروعات ٿئي ٿي. پهرئين فصل ۾ لفظ شناسيءَ وارو بحث، ايندڙ فصلن ۾ داخل ٿيڻ لاءِ نهايت ئي مناسب وضاحتي لکٽي آهي.

ٽئين فصل جو عنوان ”ايران ۾ تصوف“ آهي، سلجوقي حڪمرانن جي حڪمرانيءَ وارو آخري دؤر تمام اهميت وارو زمانو آهي انڪري جو ان صديءَ ۾ ئي تصوف سگهارو بڻيو. ان فصل ۾ سڀ کان پهريان مختصر طور ٽن حصن تي مشتمل بحث ٿيل آهي:

1) ايران ۾ صفوي دؤر کان پهريان.

2) صفوي دؤر کان موجوده دؤر تائين.

3) ايران ۾ صوفين جون شاخون جهڙوڪ: **نعمت اللٰهي** ۽ ڪِبرَوِي، پڻ انهن ٻنهي مان ڦٽي نڪرندڙ شاخون: نور بخشي، ذهبي، نقشبندي، سهروردي، قادري، خاڪسار، جلالي ۽ آخري: "اهل حق" شاخ.

چوٿين فصل جو عنوان "تصوف وچ ايشيا ۽ قفقاز ۾" رکيل آهي. ان فصل جو خاص ڪري آخري حصو ڌيان طلب آهي، جنهن ۾ صوفين طرفان روس جي ڪميونسٽ حڪومت سان برتاءُ بيان ڪيو ويو آهي.

پنجين فصل جو عنوان "تصوف ننڍي کنڊ ۾" آهي. ان جي شروعات جن عنوانن تحت بحث ڪيو ويو آهي سي آهن: بر ننڍي کنڊ ۾ تصوف جي آمد، ننڍي کنڊ ۾ صوفين جون درگاهون، ننڍي کنڊ ۾ تصوف ۽ سياست، ننڍي کنڊ ۾ رائج تصوف جو تنقيدي جائزو. ان ئي فصل جي ٻئي حصي ۾ تصوف جي هندومت ۽ تشيع سان مشترڪ ڳالهين ڪي بيان ڪيو ويو آهي. ان کان پوءِ تمام اختصار سان هندستان ۽ ايران جي تصوف جي هڪ ٻئي سان لاڳاپي متعلق بحث ڪيو ويو آهي ۽ آخر ۾ هندستان جي صوفياڻي ادبيات جو جائزو ورتو ويو آهي.

ڇهون فصل "تصوف ڏکڻ اوڀر ايشيا ۾" عنوان تي مشتمل آهي. هي موضوع خاص ڪري ان روءِ سان اهميت جوڳو آهي جو ان علائقي ۾ اسلام جي ظهور ۽ ان جي ترويج سان تصوف جو هڪ اٽوٽ رشتو جڙيل آهي.

ستين فصل جو موضوع "تصوف چين ۾" آهي. هن فصل جي لکندڙ جي سوچ موجب اتان جي تصوف جي تاريخ غير واضح آهي ۽ ان بابت جيڪي بہ تحقيقون انجام ڏنيون ويون آهن، سي نيون آهن. هي فصل آخر ۾ چين اندر تصوف بابت تحقيقون ڪندڙ نون محققن جي پڏرائي تي ختم ٿئي ٿو.

اٺون فصل "تصوف ننڍي کنڊ ايشيا ۽ بالقان ۾" عنوان تحت لکيل آهي. يعني هڪ اهڙو علائقو جيڪو بظاهر سوين عبادتگاهن، قربانگاهن، مندرن ۽ پهاڙن ۾ جوڙيل مخصوص اعتڪاف خانن کي مد نظر رکڻ سان چٽو ٿي ٿو پوي تہ اهو علائقو عرفاني (فقرائي) ۽ درويشي لاڙن جي پيدا ٿيڻ ۽ انهن جي تربيت توڙي نشو نما لاءِ تمام مناسب مقام هو. (هي مقالو در اصل "دائرة المعارف اسلامي فائونڊيشن" جي سفارش تي ترڪي ٻوليءَ ۾ لکيو ويو آهي).

نائين فصل جو عنوان "تصوف، اندلس ۾" آهي. ان علائقي جي تذڪري سان، بنا ڪنهن وٿيءَ جي اسلامي

عرفان جي مک شخصيت يعني محي الدين ابن عربي ذهن ۾ اچي ٿو وڃي.

فصل ڏهون، "تصوف، مصر ۾" موضوع تي لکيل آهي. هي فصل مصر ۾ تصوف جي تاريخ بيان ڪرڻ کان پوءِ، اتان جي رائج اهم صوفي طريقن ۽ شاخن جهڙوڪ: رفاعي، احمدي، شاذلي، خلوتي، دسوقي، بڪتاشي، نقشبندي، قادري ۽ ميرغاني کي بيان ٿو ڪري. صوفيت، مصر ۾، خاص ڪري هڪ مخصوص ترتيب يافته ۽ منظم هجڻ جي ڪري وڏي اهميت رکي ٿي، انڪري ان لاءِ هڪ ڌار ۽ مخصوص حصو قرار ڏنو ويو آهي انڪري پوئين حصي ۾ ان کي ناهي ڏنو ويو.

يارهون فصل، "تصوف آفريقا جي ٻين علائقن ۾" جي تاريخ متعلق آهي. هن ۾ اتان جي مکيه گروهن جهڙوڪ: قادري، شاذلي، طيبي، زروقي، ختمي، جزولي، سماني، رحماني ۽ مجزوبي متعلق ڄاڻ تي مشتمل آهي.

فصل ٻارهون، "اسلامي تصوف، اولهائين ملڪن ۾" جي موضوع تي ٻڌل آهي ۽ موضوع جي اعتبار کان اڳ ۾ بيان ڪيل فصلن کان ٿورو گهٽ مَٽَ آهي. هن فصل ۾ سڀ کان پهريان تصوف جي باري ۾ مغربي ملڪن جي يونيورسٽن طرفان ڪيل مطالعن ۽ تحقيقن جي باري ۾

ڳالهايو ويو آهي، تنهن بعد "تصوف جو علمي پهلو" جي عنوان هيٺ، ان سلسلي جي آمريڪي رياستن ۾ ڇڏيل اثرن متعلق گفتگو سان گڏ، اتان جي ٽن قسمن جي صوفي هلچل جو تعارف به ڏنو ويو آهي. آخر ۾ نهايت ئي مختصر هن موضوع متعلق به بحث ڪيو ويو آهي ته "مغربي ماڻهن ۾ تصوف گهڻو ڪري مولانا روميءَ جي شعرن ذريعي رائج ٿيندو رهيو آهي". (ان فصل سان لاڳاپيل مقالو "دائرة المعارف اسلامي" جي گهُر تي انگريزي ٻوليءَ ۾ لکيو ويو آهي).

رهتو پويان ٻن فصلن مان **تيرهون فصل**، "مستشرق ۽ تصوف" متعلق گفتگوءَ بابت آهي، جنهن ۾ تصوف جي اصلي بنياد بابت انهن جي مختلف نظرين کي بيان ڪيو ويو آهي جن ۾ چيو اٿن ته "تصوف مڪمل طرح هڪ غير اسلامي مڪتبِ فڪر آهي"، ان تحت انهن جو خيال آهي ته تصوف جي جوڙجڪ ۾ عيسائيت، يوناني رسمون، هندو ۽ ٻُڌ مت جا طور طريقا ۽ ايراني رواج، اسلام کان گهڻو اڳ مؤثر رهيا آهن. جيئن ته ان فصل جي آخر ۾ اچي ٿو: ڪجهه مستشرقن پڌرو ڪري ڏيکاريو آهي ته "حقيقت ۾ تصوف قرآن ۽ حديث مان ڦُٽي نڪتل آهي"، جيتوڻيڪ ٻين رسمن کان به ضرور متاثر ٿيل آهي، انڪري ان کي هڪ غير

اسلامي ۾ ٻاهر کان اسلامي تهذيب ۾ داخل ڪيل نٿو چئي سگهجي.

آخري **چوڏهون فصل**، جنهن جو عنوان آهي "تصوف جو تنقيدي جائزو"، ان ۾ اهل شريعت (سني توڙي شيعه) ۽ خود صوفي مفڪرن طرفان تصوف تي ڪيل تنقيد جي ڇنڊڇاڻ ڪئي وئي آهي.

هن ڪتاب جي هي "دائرة المعارف" واري جوڙجڪ، هن کان اڳ، رسالي نالي "دانشنامه جهان اسلام" (جلد 7، تهران، 1382ھ ش[1]) ۾ هڪ ڊگهي مقالي جي صورت ۾ ڇپجي چڪي آهي. هن کي نئين سر علمي ترتيب ڏيڻ، ٻوليءَ جي سوڌ سنوار، سندون ۽ حوالا ڏيڻ وغيره جهڙو اڙانگو ڪم "گروهه عرفان[2]"، پڻ "دائرة المعارف اسلامي" جي "ايڊٽنگ ۽ ڪتاب شناسي" جهڙن شعبي ۾ ڪم ڪرڻ وارن جاکوڙين جي محنت جو نتيجو آهي. سچ پچ ۾ انهن جي هي هيڏي ساري محنت، وڏي شڪرگذاري لهڻي. ايئن ئي "مؤسسه ڪتاب مرجع" جي مهتمم سيد ناصر موسوي جزائريءَ ۾ سندس ساٿين، خاص ڪري سائين محمد جوهرچي جن جو به شڪريو ادا ڪجي ٿو، جنهن هن مجموعي نالي

[1] مطابق سنه 2003ع.
[2] عرفان متعلق ڪم ڪندڙ تحقيقاتي سٿ (ٽيم).

"دانشنامه جهان اسلام لائبريري" جي ڇپائي ۾ ڀلي مدد ڪئي.

چيئر مين

سٿ جو

تصوف

بابت

تاريخي ۽ جاگرافيائي لوچ

[چوڏهن تحقيقي مقالا]

فصل پهريون

لفظ شناسي

تصوف عربي ٻوليءَ جو لفظ ۽ ثلاثي مزيد فيہ مصدر ۽ باب تَفَعُّل مان آهي. لغت جي اعتبار کان ان جي معنيٰ آهي: صوفي ٿيڻ. عربي ٻوليءَ ۾ باب تَفَعُّل کي ڪتب آڻڻ وارين جاين مان هڪ جاءِ "ڪا شيءِ رکندڙ" يا "ڪنهن صفت وارو ٿيڻ" جي معنيٰ ڏيڻ آهي، جهڙي طرح لفظ "تَاَهُّل" يعني اولاد رکڻ يا اولاد وارو ٿيڻ. اهڙي طرح "تَاَلُّم" يعني سور وارو ٿيڻ[3]. باب تفعل جي هيءَ خاصيت، خاص ڪري ڪنهن فرقي يا ڪنهن خاص مذهب ڏانهن مائل ٿيڻ کي بيان ڪرڻ لاءِ ڪم آندي وڃي ٿي. جيئن "تَمَجُّس" يعني مجوس دين ڏانهن مائل ٿيڻ، "تَهَوُّد" يعني يهودي دين ڏانهن مائل ٿيڻ وغيره. ان اصول تحت لفظ "تَصَوُّف"، "صوفي" مان ٺهيل آهي[4]. صوفي جي جمع "صوفية" آهي[5] ۽ عام طرح عنوان طور تصوف جي پيروڪارن لاءِ ڪتب آندو ويندو آهي. ان فرقي تي ان نالي پوڻ متعلق ابو نصر سراج پنهنجي ڪتاب نالي "اللمع في التصوف" ۾ لکي ٿو: صوفي ڪنهن مخصوص علم جي پويان نہ هئا ۽ ڪا خاص

---

[3] رضي الدين استر آباديقسم1، جزء1،ص 107.
[4] نفيسي، ص 74.
[5] شرتوني،ج1، ص 670، "صاف" جي ذيل ۾.

اخلاقي صفت جي به انهن ڏانهن نسبت نٿي ڏئي سگهجي، انڪري جو اهي هر طرح جي علم جو پندار ۽ هر طرح جي حالتن ۽ ڪيفيتن جو مرڪب ۽ مجموعو رهيا آهن. ان جي ڪري ئي زاهدن ۽ فقيه عالمن جي برخلاف ڪنهن خاص علم يا ڪنهن خاص اخلاقي خصوصيت سان ناهن سڏيا ويا.[6]

جيتوڻيڪ اڳوڻن صوفين جهڙوڪ قُشيري (متوفيٰ 465هه) جي لکڻين ۾ لفظ "تصوف" ڪتب آيو آهي[7]، تنهن هوندي به ڪن ويجهر وارن لغت نويسن تصوف جو مصدر لکيو آهي.[8]

جاحظ (متوفيٰ 255هه) پنهنجي ڪتاب "البيان والتبيين" ۾ "صوفي" ۽ "صوفيه" جهڙا لفظ ڪتب آندا آهن. اهڙي طرح ابو هاشم صوفي يا ڪوفيءَ جيان ڪي شخص صوفي به سڏيا ويا آهن[9]. ابو نصر سرّاج، حسن بصري (متوفيٰ 110هه) ۽ سفيان ثوري (متوفيٰ 161هه) وٽان ڪي جملا نقل ڪيا آهن جن مان ٻي صدي هجريءَ ۾ لفظ "صوفي" جو ڪتب اچڻ ثابت ٿئي ٿو[10]. قشيري[11] ۽ ابن جوزي (متوفيٰ 597هه)[12] جي

[6] ابو نصر سراج، ص20.
[7] قشيري، ص 279.
[8] جن ۾ مرتضيٰ زيديءَ جو به نالو اچي وجي ٿو، ج12، ص332ستاني، ص 255، شرتوني،ج 1، ص 670.
[9] جاحظ، ج1، ص283.
[10] ابو نصر سراج،ص 21، 22.
[11] قشيري،ص 389.
[12] ابن جوزي، ص 163.

بقول، سنه 200هه کان اڳ ڪن شخصن لاءِ صوفي لفظ ڪتب ايندو هو. ابن خلدون جي چوڻ موجب، تصوف صحابه ۽ تابعين جي روش به رهيو آهي، پر ٻي صدي هجريءَ کان پوءِ مسلمانن ۾ دنياپرستيءَ جي رائج ٿي پوڻ جي ڪري، انهن جي بر عڪس جيڪي ـ دنياپرستيءَ کان هٽي عبادت ۾ مصروف رهڻ لڳا، تن تي صوفي نالو پئجي ويو[13]. ابن تيميه (متوفيٰ 728هه) جي چوڻ موجب، ٽين صدي هجريءَ تائين لفظ "صوفية" جو رواج ڪو نه هو. ان سان گڏ اشاري طور هي به لکي ٿو: "ٻي صدي هجريءَ ۾ ڪن بزرگن لاءِ ان لفظ جي ڪتب اچڻ جي ڪجهه شخصن نسبت به ڏني آهي"[14]. ڪِنديءَ هڪ ٽولي جي صوفي هجڻ بابت لکيو آهي: سنه 200 هجريءَ ۾ مصر جي شهر اسڪندريه ۾، امر بالمعروف جي ارادي سان بادشاهه خلاف بغاوت ڪيائون[15]. ابن نديم (متوفيٰ 160هه) ڪوفي جي رهواسي جابر بن حيان کي "صوفي" ڄاڻايو آهي[16]. لوئي ماسينيون جي خيال موجب، صوفي، ڪوفي جي هڪ اهڙي ننڍڙي ڌڙي لاءِ ڪتب آندو ويو آهي جن جو اڳواڻ عبدڪ صوفي (متوفيٰ 210هه) هو[17]. متين ڳالهه جيتو ٽيڪ ڪن اهڙن شخصن وٽان نقل ڪيل آهي جيڪي ٻي صدي هجريءَ کان به پوءِ ٿي گذريا آهن، تنهن هوندي به اهڙي ڪا به

[13] ابن خلدون، ج1، ص611.
[14] ابن تيميه، ج7، جزءَ 11، ص5. طبلاوي، محمود سعد، ص 47، 48.
[15] ڪِندي، ص 186.
[16] ابن نديم، ص 420.
[17] دائره المعارف اسلام، پهريون ڇاپو، Tasawwuf جي ذيل ۾.

اعتبار جوڳي ڳالهہ نٿي ملي، جنهن جي بنياد تي ثابت ڪري سگهجي تہ لفظ ”صوفي“ پهرين ۽ ٻي صدي هجريءَ ۾ ڪتب آندو ويندو هو. بدويءَ جي راءِ تہ[18]: ٻي صدي هجريءَ يا ان کان ٿورو پهريان واري دؤر ۾ ڪن عابد ۽ زاهد ماڻهن لاءِ اهو لفظ استعمال ٿيو آهي، درست ٿي لڳي. صوفيءَ ڪي صوفيءَ کان علاوه، فقير، عارف، اهل سلوڪ ۽ طريقت بہ سڏيو اٿن. ان کان علاوه انهن پاڻ کي اهل باطن (اندر جي اور وارو) بہ سڏيو آهي، اهو انڪري جو دين جي حقيقت ۽ ان جي باطن ۾ انهن جي نظر هوندي آهي[19]. بقول قشيريءَ جي[20]، جنهن بہ تصوف اختيار ڪيو، ان کي ”متصوف“ سڏيو ٿو وڃي، جنهن جي جمع ”متصوفہ“ آهي. صوفي ۽ متصوف جي فرق متعلق حلاج جو چوڻ آهي: جيڪو ”هو“ ڏانهن اشارو ٿو ڪري اهو ”متصوف“ آهي ۽ جنهن ڏانهن ”هو“ طرفان اشارو ٿو ٿئي اهو ”صوفي“ آهي[21]. ٻين لفظن ۾: ڪمال کي پهتل، ۽ اهي جيڪي پنهنجي نفساني خاصيتن مان آجپو حاصل ڪري حقيقت کي پهچي چڪا آهن، سي صوفي آهن. ۽ جيڪي وري صوفين جي مقام ۽ مرتبي کي پهچڻ جي جاکوڙ ۾ رڌل آهن تن کي ”متصوف“ سڏيو ٿو وڃي[22]. هجريءَ صوفين لاءِ وري هڪ ٻيو درجو بيان ڪيو آهي

[18] بدوي، ص 27.
[19] ابو نصر سراج، ص 23. نجم رازي، ص14.
[20] قشيريه، ص 279.
[21] بدوي جي نقل موجب، اتي ئي.
[22] هجويري، ص 40، سهروردي، ص 66، 67.

جنهن کي ”مُستصوف“ سڏيو ٿو وڃي ۽ مستصوف ان کي ڪوٺيو وڃي ٿو جيڪو پنهنجي ظاهر کي صوفين ۽ تصوف جي طالبن جهڙو ٺاهي سينگاري، جڏهن تہ اندر ۾ انهن جي عقيدن ۽ عملن کان وانجهيل هجي[23]. شايد حافظ[24] جي لفظ ”صوفي وش“ جو اشارو بہ ان (مستصوف) ٽولي ڏي ئي هجي. لفظ ”صوفي“ جي اشتقاق ۽ ڇيد بابت مختلف رايا آهن. انهن سمورن قولن ۽ نظرين جو دارومدار صوفين جي ظاهري اٿڻي ويهڻيءَ يا انهن جي باطني صفتن تي رهيو آهي. اهي نظريا ۽ قول، ان ٻوليءَ جي بنياد تي جنهن مان جڙيا آهن، ٻن مکيہ قسمن ۾ ورهائجن ٿا: هڪ ڌڙو، قشيري[25] ۽ ان جي همفڪرن جو، جن جو عقيدو آهي: صوفي لفظ جي عربي ٻوليءَ مان هجڻ جو ڪوبہ قائدو قانون آهي ئي نہ. ابو ريحان بيروني صوفي لفظ جو بنياد يوناني لفظ ”سوف“ مان ٿو ڄاڻائي جنهن جي معنيٰ آهي ”حڪمت ۽ ڏاهپ“، جيڪو لفظ ”فيلسوف“ جو هڪ حصو آهي ۽ فيلسوف جي معنيٰ آهي: حڪمت ۽ ڏاهپ سان چاهہ رکندڙ. ان جو خيال آهي: اسلامي دنيا ۾ يوناني عالمن جي فڪر جي مطابق ۽ انهن جي نظرين سان موافقت رکندڙ مسلمان عالمن جي پيدا ٿيڻ جي ڪري صوفين کي انهن ڏانهن منسوب ڪيو ويو. ۽ جيئن تہ لفظ ”صوفي“ هڪ غير معروف لفظ هو انڪري

[23] ساڳيو،
[24] حافظ، ص 456.
[25] قشيري، اتي ئي.

ان کي ”صفہ“ ۽ ”صوف“ سان نسبت ڏني وئي[26]، (اڳتي هلي ان بابت بحث ڪيو ويندو).

مستشرقن ۾ پڻ ’يوزف فون هامر‘ اڻويهين صديءَ ۾ دعويٰ ڪئي تہ صوفين ۽ هندستاني ”جيمنوسوفيسٽ (Gymnosophist) [27]“ ۾ هڪ قسم جي نسبت قائم آهي ۽ عربي ٻوليءَ جي لفظن ”صوفي“ ۽ ”صافي“ (خالص) جا مترادف ۽ هڪ جهڙا يوناني لفظ (sophos) ۽ (saphes) بہ ساڳي ئي پاڙ مان ڦٽل آهن. سنہ 1894ع ۾ ٿئوڊور نولڊڪي وڏ واڪي چيو هو: لفظ آرامي زبان ۾ اڻ ڄاتل آهي، انڪري ان جو عربي ٻوليءَ ۾ داخل ٿيڻ مشڪل ٿو لڳي. ٻئي طرف وري لفظ (sophists/ سوفسطائي) ۽ (philosopher/ فيلسوف) آرامي ۽ عربي ٻوليءَ ۾ آهن ۽ جڏهن بہ يوناني لفظ عربي ٻوليءَ ۾ داخل آهن تہ ”ب“ وارو اکر ”س“ جي صورت ۾ ڏيکاريو ويو آهي، نہ ڪي ”ص“. انڪري جيڪڏهن فرض بہ ڪجي تہ لفظ ”صوفي“ اصل ۾ يوناني ٻوليءَ مان ورتل آهي تہ ان جي منڍ ۾ ”ص“ جو اچڻ غير معمولي آهي. ان سان گڏ هيءَ ڳالھ بہ آهي تہ علمِ لغت ۾ بہ، عربي ٻوليءَ طرفان، لفظ ”صوفي“ کي ڪنهن ٻي ٻوليءَ کان اڌاري وٺڻ جي ڳالھ ناهي ٿي [28].

---

[26] ابو ريحان بيروني، ص24، 25.
[27] قديمي هندستان جو هڪ هندو فرقو . ۽ ”جيمنو“ هڪ يوناني لفظ آهي جنهن جي معنيٰ آهي: ٽُڳ اگهاڙو.
[28] دين و اخلاق، ج 12، ص 12.زڪي مبارڪ،ج1، ص12.

ٻي ڏڙي جو نظريو آهي تہ لفظ ”صوفي“ جي پاڙ عربي ٻولي آهي. ڪي عربي بنياد جيڪي ان لفظ لاءِ بيان ڪيا ويا آهن. ان لفظ لاءِ ڪي ٻيا عربي اشتقاقي بنياد بہ ٻڌايا ويا آهن جهڙوڪ:

1) ڪن جو چوڻ آهي: غوث بن مره جي معروف نالي ”صوفہ“ مان ورتل آهي. جيڪو ”بني صوفہ/ آل صوفان[29]“ قبيلي جو سردار هو. بني صوفہ وارا جاهليت واري زماني ۾ ڪعبي جا خادم هوندا هئا[30] ۽ صوفہ پاڻ کي بيت الحرام ۾ خدا جي خدمت لاءِ وقف ڪري رکيو هو. انڪري ان دؤر ۾ جيڪي تارڪ الدنيا ٿي عبادت ڪرڻ لڳنداهئا تہ انهن کي ان سان نسبت جي ڪري ”صوفي“ سڏيو ويندو هو[31]. ان کان علاوه ”صوفہ“ لفظ جي معنيٰ: ”ماڻهن جو هڪ اهڙو ٽولو جيڪي هڪ قوم يا قبيلي مان نہ هجن ۽ جن جي پيڙهي ڪنهن هڪ شخص تائين نہ پهچي“، بہ ڪئي اٿن. جهڙي طرح صوفي بنا ڪنهن پيڙهيءَ کي مد نظر رکڻ جي، هر قوم ۽ قبيلي مان گڏ ٿيندا هئا. جلال الدين هُمائي[32]، سهرورديءَ[33] جي جملي، پڻ صوفي جي صوفہ (اُن جو ٽڪرو) مان ورتل هجڻ طرف اشارو ڪندي ان اشتقاق کي

---

[29] فراهيدي، ج7، ص 162، ”صوف“ جي ذيل ۾. ابي دُريد، ج2، ص 893.
[30] ابو نعيم، ج1، ص17.
[31] سمعاني، ج3، ص566. ابن جوزي،ص161.
[32] عزالدين ڪاشاني،، مقدمه همائي، ص69، 70.
[33] سهروردي، ص61.

عربي قاعدن موجب ممڪن تہ چاتو آهي، پر معنيٰ جي لحاظ کان نامناسب ۽ غير ممڪن ٿو ڄاڻي[34].

2) ڪن جو وري چوڻ آهي: صُوفة القفا مان ورتل آهي. ڪن ٿورين جاين تي "صوفة الرقبہ" (پٺيءَ پويان چڙيل وار)[35] ۽ مجازي طور (ان کي قهر ۽ ڪاوڙ مان پڪڙيائين) جي معنيٰ بہ اٿس. جيئن تہ صوفي حق سان لاڳاپيل ۽ خدا جي قبضي هيٺ مقهور ۽ مجبور هوندو آهي، انڪري "صوفة" ڏانهن نسبت ڏني وئي اٿس. ڪي وري ملنگن جيان چڙيل وڏن وارن کي ان اشتقاق جو سبب ڄاتو آهي[36].

3) ڪن جو وري خيال آهي: "صُفة" مان ورتل آهي. اسلام جي شروعاتي دؤر ۾ غريب ۽ عبادتگذار مسلمان جيڪي مديني واري مسجد جي هڪ صفہ تي رهندا هئا. ڪي ٻيا سرنديءَ وارا مسلمان انهن جون ضرورتون پوريون ڪندا هئا. انهن کي "اهل صفة" (صفہ وارا) سڏيو ويندو هو[37]. انهن جي صوفين وارين وصفن سان مشابهت ان جو سبب بڻي تہ اهو اشتقاق صوفين جي ڪتابن ۾ بہ ان شيءِ جو پاڇو پوڻ لڳي. جيڪڏهن ان اشتقاق کي قبول ڪجي تہ اسان گڏ هي بہ مڃڻو پوندو تہ جيڪا پهرين

34 عزالدين ڪاشاني، مقدمه همائي، ص 70.
35 فراهيدي، ج7، ص161.
36 ابو نعيم، ج1، ص17، 18. ابن جوزي، ص 163. ابن منظور، "صوف" جي ذيل ۾.
37 سهروردي، ص 61، 62. ابن جوزي،ص 162، 163.

"ف" آهي سا مُخَفف ۽ واو ۾ تبديل ٿيل آهي[38]. پر "صفہ" سان منسوب اسم "صفي" ٿيندو نہ کي "صوفي".

4) لفظ "صف" مان ورتو ويو آهي. ڪن جو خيال آهي تہ صوفي پنهنجي بلند همتي، دلين جي ويجهڙائپ ۽ رازن کي چڱي طرح درڪ ڪرڻ جي ڪري، الله تبارڪ و تعاليٰ جي حضور پهرين صف (قطار) ۾ شمار ٿين ٿا. هڪ تہ هي اشتقاق بہ عربي قاعدن جي لحاظ کان قابل قبول ناهي، ٻيو تہ "صف" ڏانهن منسوب اسم "صَفي" ٿيندو نہ کي صُوفي[39].

5) لفظ "صفاء" (نورانيت ۽ پاڪائي) ۽ "صفوة" (برگزيده) مان ورتل آهي، جڏهن تہ اهي ٻئي لفظ "صفا" مان ورتل آهن ۽ اڪثر ڪتابن ۾ "صافي" ۽ "صفيّ" سان گڏ استعمال ٿيندا رهيا آهن. جيئن چيو ويو آهي: جيڪو بہ انسان تصوف سان موصوف ٿيندو ان منجهان انساني صفتون ختم ٿي ٿيون وڃن ۽ سندس اندر ۾ فقط "صفا" ئي باقي ٿي رهي[40]. صوفي اهو آهي جنهن جي دل خدا جي لاءِ "صافي" (صاف) ٿي چڪي هجي[41]. لفظ صوفي "صفوت" (برگزين ۽ چونديل) مان ورتل آهي، جيئن حضرت آدم کي جيڪو مڙني مخلوقات مان برگزيده ٿيو ۽ "صفي" سڏيو ويو[42].

38 زمخشري، "صوف" جي ذيل ۾. باخرزي، ج2، ص15. ڪلاباذي، ص 24، 25.
39 مستملي، ج1، ص 159. ابن جوزي، ص 163.
40 عبادي، ص 32.
41 باخرزي، ج2، ص 14.
42 مستملي، اتي ئي.

ڪن ٻين ڪتابن جي لکڻ موجب ”صفاة“ ۽ ”صفوة“ هڪ علائقي ۽ هڪ ماڳ جو نالو هوندو هو[43].

لغت جي لحاظ کان مٿي ڄاڻايل لفظن مان ڪو به لفظ، لفظ ”صوفي“ جو بڻ ۽ بنياد نٿو ٿي سگهي. صفاء ڏانهن نسبت سان ”صفائي“ ۽ ”صفاوي“ ٿيندو. ڇو ته جيڪڏهن ڪو لفظ الف ۽ مؤنث واري همزه تي ختم نه ٿئي ۽ همزه ان جي اصلي حرفن مان به نه هجي ته اهڙن اسمن ڏانهن نسبت ڏيڻ وقت ٻئي صورتون ٿي سگهنديون. بظاهر صوفيءَ کي مضبوط ايمان ۽ قناعت جي ڪري ”صفا“، جمع ”صفاة“ (سخت پٿر) ڏانهن پڻ منسوب ڪيو ويو آهي[44]. پر اهو اشتقاق به ”صفوي“ ٺهندو، تنهن هوندي به جمع مڪسر مان نسبي صفت ـ سا به ان شڪل ۾ ٺاهڻ، صحيح ناهي[45]. صفوت متعلق (مٿي ڄاڻايل معنيٰ سان، ممڪن آهي ته ”ص“ ٽئي حرڪتون [زبر، زير، پيش] قبول ڪري) پڻ قائده موجب جيڪڏهن ان جو لام الفعل ”وسو“ ۽ ”ي“ ماقبل ساڪن هجي ته اهڙي لفظ جي آخر مان ”ت“ حذف ٿي ويندي، انڪري هڪ قول موجب فعل جي عين ڪلمه کي زبر اچي ته لفظ ”صُفوي“، ”صَفوي“، ”صِفوي“ حاصل ٿيندا. جڏهن ته ڪنهن صفت ڏانهن منسوب ڪرڻ سان وري ”ي“، ”و“ ۾

[43] جواد علي، ج3، ص 142.
[44] شرتوني، ج1، ص 653. ”صفا“ جي ذيل ۾.
[45] عزالدين ڪاشاني، مقدمه همائي، ص 73، 74.

بدلجي ويندي ۽ ٻئي حرف تي زَبَر اچي ويندي، يعني لفظ ”صَفَوي“ بڻجي پوندو[46].

6) ”صوفانہ“ مان ورتل آهي، جيڪو هڪ جهنگلي ٻوٽيءَ جو نالو آهي جيڪا پاڇي طور به ڪتب ايندي آهي[47]. انڪري جو صوفي تمام ٿوري ۽ مختصر خوراڪ واپرائيندا آهن تان جو رڳو ان پاڇيءَ تي به گذارو ڪندا آهن، انڪري انهن جي ان ڏانهن نسبت ڏني اٿن. پر ان صورت ۾ به لفظ ”صوفاني“ جڙندو[48].

7) ”صوف“ مان ورتل آهي، جنهن جي جمع ”اصواف“ آهي. لغت ۾ ان جي معنيٰ: رڍ جي اُنَ، ٻڪريءَ جي ڏاس يا اٺ جي پشم آهي[49]. اڪثر صوفي نما شخص ان لفظ ”صوفي“ جي مشتق هجڻ جي تائيد ۽ تصديق ڪندا آهن. ابو نصر سراج جي بقول: صوفين تي اهو نالو سندن هڪ قسم جي اوڇڻ جي ڪري پيو[50]. جهڙي طرح حواري اڇي رنگ جي اوڇڻ جي ڪري ان نالي سان سڏجڻ لڳا[51].

[46] ڪلاباذي، ص 24. باخرزي، ج 2، ص 15.
[47] فراهيدي، ج7، ص 162. لغت المنجد، ان لفظ جي معنيٰ ”گهٽي پشم وارو“ ڏني آهي. مترجم
[48] ابو نعيم، ج 2، ص 17. بدوي، ص29.
[49] ابن فارس، ”صوف“ جي ذيل ۾. شرتوني، ج 1، ص 670.
[50] ابو نصر سراج، ص 21. يواقيت اليوم، ص 69.
[51] ابن دُريد، ج1، ص 525.

ان نظريي تي بہ ڪافي اعتراض ٿيا آهن. قُشيري[52] ۽ سندس هم خيالن[53] جو چوڻ آهي: صوفي رڳو پشم ۽ ان وارو اوڇڻ تہ ناهن ڍڪيندا، نہ وري ڪو اهڙي قسم جو لٽو صرف انهن سان مخصوص آهي، بلڪہ ٻيا بہ جهڙوڪ عيسائي ۽ ڪن ٻين عرفاني فرقن جا پوئلڳ بہ اهڙي قسم جو لٽو ڪپڙو ڍڪيندا هئا. بظاهر نصراني زائفون ۽ دَير ۾ رهندڙ تاركُ الدُّنيا قسم جا ماڻهو جيڪي موصل جي ويجهو رهندا هئا تن کي صوفي سڏيندا هئا[54]. ان صورت ۾ شايد تارڪ الدنيا مسلمانن جي پيدا ٿيڻ جي ڪري اهو نالو مٿن پيو هجي. ٿيوڊورنولڊڪ (Theodor Noldeke) جي بقول: عبارت "لَبِسَ الصُوفَ" پهرين، ٻي صدي هجريءَ جي لکڻين ۾ "هن زهد اختيار ڪيو" جي معنيٰ ۾ ڪتب آيل نظر ٿو اچي، جڏهن تہ ان دؤر کان پوءِ "هو صوفي ٿي ويو" جي معنيٰ ۾ ڪيترائي ڀيرا ڪتب آيو آهي[55]. فارسي ٻوليءَ ۾ بہ ڪيترين ئي جاين تي صوفيءَ بجاءِ "اوني ڪپڙ اوڍڻ وارا" ڪتب آيو آهي. لغوي قائدن جي لحاظ کان ڪيترن ئي عالمن ان اشتقاق جي تائيد ڪئي آهي. انڪري جو بظاهر سڏي طرح ۽ بنا ڪنهن تبديلي، مثال طور قلب، حذف ۽ تبديل جي لفظ "صوفي" حاصل ٿو ٿئي[56]. البتہ همائي جي

---

[52] قشيري، ص 279.
[53] ابن خلدون، ج1، مقدمه، ص 611. بدوي، ص 32،31.
[54] ياقوت حموي، ''ديرالعذاوي'' جي ذيل ۾.
[55] دين و اخلاق. اتي ئي.
[56] مستملي، ج 1، ص160، باخرزي، اتي ئي.

لکڻيءَ موجب: عربي ٻوليءَ ۾ فارسي ٻوليءَ جي برعڪس، نسبت واري "ي" لباس ۽ ڪنهن اوڇڻ سان نسبت ڏيڻ ۾ ڪتب ناهي آئي ۽ لفظ صوفي يعني اُن/ڏاس يا ان مان جڙيل لٽن ڪپڙن جو واپاري. بلڪہ اها "ي" ڪنهن ماڳ ڏانهن نسبت ڏيڻ يا ڪنهن شخص کي صوف يا صوفس سان نسبت ڏيڻ ۾ ڪتب ايندي آهي. جيئن عبدالرحمان صوفي (376هه) نامور ستاره شناس صوف (اُن) جي ڪاروبار جي ڪري صوفي سڏبو هو. همائي مٿين ڳالهين کي مد نظر رکي هن طرح نتيجو ڪڍيو آهي: اهو اشتقاق عربي ٻوليءَ جو ناهي، لڳي ٿو تہ بصري ۽ ڪوفي جي ايراني نسل وارن اهو لفظ گهڙيو هوندو ۽ انهن وٽان ئي ٻين اسلامي ملڪن ۾ پهتو ۽ رائج ٿيو هوندو[57]. هي ڳالهہ لکڻ جهڙي آهي تہ غياث الدين رامپوريءَ ڄاڻايو آهي[58]: جيئن تہ صوفي "حق جي غير" کان پنهنجا هوندا آهن انڪري تصوف کي "صَوف" يعني هڪ پاسي ٿيڻ، منهن موڙڻ، مان مشتق ڄاڻو.

ڪي تہ وري لفظ صوفيءَ جي ڪنهن بہ قسم جي اشتقاق جا قائل ئي ناهن. هجويريءَ جي لکت موجب: صوفي اخلاق جي تهذيب ذريعي "صفا" کي پهتل آهن ۽ تصوف انهن لفظن ۽ مفهومن کان گهڻو مٿاهون آهي جن ڏانهن ان جي

---

[57] عز الدين ڪاشاني، ساڳيو مقدمه،ص 81، 82.
[58] ''تصوف'' جي ذيل ۾.

نسبت ڏني اٿن[59]. اشتقاق جو لازمي نتيجو همجنس هجڻ هوندو آهي، جيڪا وري صفا ۽ اخلاص جو ضد ۽ ان جي خلاف آهي انڪري ڪنهن بہ شيءِ کي سندس ضد ۽ مخالف مان ناهي ٺاهبو. شايد اهو ئي ٽولو آهي جيڪو لفظ ”صوفي“ جي هر اکر لاءِ هڪ رمز ۽ اشاري جو قائل آهي، ان ڪري چيو اٿن: تصوف چئن شين جو مرڪب آهي، هر نامناسب ڪم کان توبہ، طلب ۾ سچائي، مشڪوڪ شين ۾ تقويٰ ۽ توحيد ۾ فنا. بظاهر اهي رمزون عرفاني مرحلن جي تڪامل کي واضح ڪن ٿيون[60]. ابن ابي جمهور احسائي، جيڪو هڪ صوفي قسم جو شيعو محدث هو تنهن، هڪ جملي جي علي عليه السلام ڏانهن نسبت ڏني آهي جنهن ۾ اهي چارئي رمزون بيان ٿيل آهن، البتہ ان ۾ هڪ فرق آهي تہ ان جملي موجب تہ تصوف جو بڻ ”صوف“ آهي ۽ ”ص“ مان مراد صبر، صدق ۽ صفا (اخلاص) آهي، ”و“ مان مراد وُد (محبت) وِردُ (ذڪر) ۽ وفا آهي، ”ف“ مان مراد فقر، فرد (هيڪلائپ) ۽ فنا آهي[61].

اهي تہ هئا لفظ ”تصوف“ متعلق خيال ۽ نظريا.

تصوف جي ماهيت متعلق وڏن عارفن جون بيان ڪيل هڪ هزار کان مٿي وصفون ۽ تعريفون ملن ٿيون، جيڪي ظاهر ۾ تہ هڪ ٻئي سان اختلاف ٿيون رکن، پر تنهن هوندي بہ انهن مان جيڪو

[59] هجويري، ص 39.
[60] يواهيب العلوم، ص 68. عزالدين ڪاشاني، مقدمو، ص 76.
[61] ابن ابي جمهور، ج 4، ص 1و5.

مفهوم اخذ ڪري سگهجي ٿو اهو هڪ ئي آهي[62]. مثال طور معروف ڪرخي (متوفيٰ 200هه) کان نقل ٿيل آهي: تصوف جو مطلب آهي، حقيقت جو حصول، جو ڪجھ لوڪ جي هٿ ۾ آهي ان ۾ طمع نہ رکڻ. انڪري جنهن کي فقر جي حقيقت حاصل نہ هوندي اهو تصوف کي پهچي ئي نہ سگهندو ۽ هي بہ آهي تہ فقر جي حقيقت در اصل ”غير حق“ کان بي نياز ٿيڻ ئي آهي.ذوالنون مصري (متوفيٰ 245هه) کان نقل ٿيل ملي ٿو: صوفي اهو آهي جيڪو دنياوي مطلبن هندائڻ لاءِ پاڻ کي مشقت ۾ نہ وجهي ۽ جيڪڏهن ڪا شيءِ هٿن مان هلي وڃيس تہ ان تي ڏڪارو نہ ٿئي[63]. جنيد بغدادي (متوفيٰ 297 يا 298هه) صوفي ٿيڻ کي حضرت حق تعاليٰ سان وابستہ ٿيڻ ۽ غير حق کان لاتعلق ٿيڻ ۾ ڳولهيندو هو[64]. ابوالحسن نوري (متوفيٰ 295هه) تصوف کي هر قسم جي نفساني لذتن کي ترڪ ڪرڻ چاٽندو هو[65]. شبلي (متوفيٰ 334هه) تصوف، خدا جي ذڪر ۾ رڌل رهڻ ۽ ان جي غير متعلق نہ سوچڻ کي ڪوٺيندو هو[66]. انهن مڙني تعريفن ۾ وصفن مان پڌرو ٿو ٿئي تہ ان مڪتب فڪر جي اڳرن بزرگن جي نظر اڪثر ڪري هڪ قسم جي آداب تي ٿي هوندي هئي جن ذريعي کي مَلڪا ۽ ڏاتون حاصل ٿينديون

[62] سهروردي، ص 57.
[63] ساڳيو، ص 56.
[64] ابو نصر سراج، ص 25.
[65] ڪلاباذي، ص 25.
[66] عبادي، ص 20.

هيون ۽ انهن جو اصلي مقصد حق کي قبولڻ لاءِ لوڪ سان سهڻو سلوڪ اختيار ڪرڻ رهيو آهي. تنهن زماني ۾ صوفي، غير حق کان ڇڄي رهڻ، فقر، قناعت، تواضع، ايثار، اخلاص، صبر، استقامت، تسليم، نفساني وسوسن جي معرفت ۽ انهن جي مخالفت جهڙين خصوصيتن ذريعي سڃاتا ويندا هئا. نه ڪي رڳو عقيدن ۽ نظرين جي بنياد تي[67]. اهڙي طرح صوفي پنهنجي طور طريقن جي دفاع خاطر احتجاج ۽ استدلال (بحث ۽ مباحثو) به نه ڪندا هئا. بلڪ انهن جو مشغلو ۽ طور طريقو فقط ذوق، اشراق ۽ شهود يا اندر جي اور ۽ جاڪوڙ هوندو هو[68]. نه رڳو ايترو بلڪ تنهن زماني وارا صوفي، متصوف (صوفي نما) ۽ مستصوف (صوفيت جي طالب) ۾ به فرق ڪندا هئا ۽ مستصوف ان کي ڪوٺيندا هئا جيڪو دنياوي ڌن دولت ۽ مرتبي حاصل ڪرڻ لاءِ پاڻ کي صوفين جهڙو ٻڌائي رکندو هو[69].

تصوف جي سموري تاريخ ۾، مستصوف ماڻهن جي گهڻائي، ان ڳالهه جو سبب بڻبي رهي آهي ته ڪن ڪتابن ۾ لفظ "صوفي" بڇڙي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو وڃي، جنهن ڪري ڪن صوفين ان کان بچڻ خاطر ان جي بدران، پنهنجي لاءِ يا اوائلي صديءَ وارن صوفين لاءِ لفظ "عارف" ـ جيڪو هڪ مثبت

---

67 هجويري، ص 44، 47.
68 ساڳيو، ص 48، 49.
69 ساڳيو، ص 40.

معنيٰ رکندڙ آهي ـ ڪتب آندو. (ٽئين فصل ۾ ان متعلق بحث ڪندا سين).

مددي ڪتاب

1. ابن ابي جمهور، عوالي اللئالي العريزيہ في الاحاديث الدينيہ، چاپو: محتبي عراقي، قم 1405،1403هه/1982، 1985ع.
2. ابن تيميہ، مجموع الفتاريٰ، چاپو: مصطفيٰ عبدالقادر عطا، ج 7، جزء 11، ڪتاب التصوف، بيروت، 2000ع.
3. ابن حوزي، تلبيس ابليس، بيروت، 1368هه.
4. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المسميٰ ديوان المبتدا و الخبر، چاپو خليل شحاده و سهيل زڪار، بيروت، 1988ع. 8 جلد.
5. ابن دريد، ڪتاب جمهره اللغہ، چڦپو رمري منير بعلبڪي، بيرو 1988ع.
6. ابن فارس، معجم مقايي اللغہ، چاپو عبدالسلاممحمد هارون، قم، 1404هه.
7. ابن منظور، لسان العرب، چاپو: علي شيري، بيروت، 1992ع. 18 جلد.
8. ابن نديم، ڪتاب الفهرست، چاپو محمد رضا مجدد، تهران، 1350هه ش.
9. ابو ريحان بيروني، تحقيق ماللهند، قم، 1376هه ش.

10. ابو نصر سراج، كتاب اللمع في التصوف، ڇاپو نيڪلسون، ليدن، 1914ع، آفسٽ ڇاپو تهران، بنا تاريخ.
11. احمد بن عبدالله ابو نعيم، حليه الاولياءِ و طبقات الاصفياءِ، بيروت، 1967ع.
12. محمد بن عبداللهارزقي، ڪتاب "اخبار مڪه و ما جاءَ فيها من اٿار" جو ترجمو، ڇاپو رشيدي، ترجمو ۽ حاشيه از محمود مهدوي دامغاني، تهران 1368هه ش.
13. يحيٰ بن احمد باخرزي، اوراد الاحباب و فصوص ادابِ، ج 2، فصوص اداب، ڇاپو ايرج افشار، تهران، 1345هه ش.
14. عبد الرحمان بدوي، تاريخ تصوف اسلامي از آغاز تا پايان سده‍ء دوم هجري، مترجم محمود رضا افتخارزاده، ق، 1375هه ش.
15. بطرس بسائي، محيط المحيط، قاموس مطولللغه العربيه، بيروت، 1987ع.
16. عمرو بن بحر جاحظ، البيان والتبيين، ڇاپو حسن سدوئي، قاهره، 1932ع.شمس الدين محمد حافظ، حافظ، ڇاپو سايه، تهران، 1373هه ش.
17. محمد بن حسن رضي الدين استر آبادي، شرح شافيه ابن الحاجب، ڇاپو محمود نور الحسن، محمد زفزاف و محمد محي الدين عبدالمجيد، بيروت، 1975ع.

18. محمد زڪي مبارڪ، التصوف الاسلامي في الادب و الاخلاق، بيروت، دارالجليل، بنا تاريخ.
19. محمود بن عمر زمخشري، اساس البلاغه، مصر، 1972، 1973ع.
20. سمعاني، عبدالڪريم بن محمد سمعاني، الاسباب، ڇاپو عبدالله عمر بارودي، بيروت، 1988ع، 5 جلد.
21. عمر بن محمد سهروردي، ڪتاب عوارف المعارف، بيروت، 1983ع.
22. سعيد شرتوني، اقرب الموارد في فصح العربيه و الشوارد، قم، 1402هه.
23. طلاوي محمود سعد، التصوف في تراث ابن تيميه، مصر 1984ع.
24. منصور بن اردشير عبادي، مناقب الصوفيه، ڇاپو محمد تقي دانش پجوه و ايرج افشار، تهران 1362هه ش.
25. محمود بن علي عزالدين ڪاشاني، مصباح الهدايه و مفاح الڪفايه، ڇاپو جلال الدين همائي. تهران 1367هه ش.
26. سليمان سليم علم الدين، التصوف السلامي: تاريخ، عقائد، اعلام، بيروت 1999ع.
27. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بغداد، 1993ع.

28. محمد بن جلال الدين غياث الدين رامپوري، غياث اللغات، چاپو منصور ثروت، تهران، 1375هه ش.

29. خليل بن احمد فراهيدي، كتاب العين، چاپو مهدي مخزومي و ابراهيم سامرائي، قم 1405هه.

30. عبدالكريم بن هوازن قشيري، الرسالہ القشيريہ، چاپو معروف زريق و علي عبدالمجيد بلطهجي، بيروت، 1408هه.

31. ابو بكر محمد بن ابراهيم كلاباذي، كتاب التعرف جو متن ۽ ترجمو، چاپو محمد جواد شريعت، تهران 1371 ش.

32. محمد بن يوسف كندي، ولاه مصر، چاپو حسين فعار، بيروت 1959هه

33. محمد بن محمد مترضيٰ زيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپو عليشيري، بيروت 1994ع.

34. اسماعيل بن محمد مستملي، شرح التعرف لمذهب التصوف، چاپو محمد روشن، تهران 1366هه ش.

35. عبدالله بن محمد نجم رازي، نرصاد العباد، چاپو محمد امين رياحي، تهران 1352هه ش.

36. سعيد نفيسي، سرچشمہ تصوف در ايران، تهران (1343 ش؟).

37. علي بن عثمان هجويري، كشف المحجوب، چاپو ليننگراد، 1924ع، آفست چاپو تهران 1358هه ش.

38. ياقوت حموي بن عبدالله ياقوت حموي، معجم البلدان، چاپو آفست، تهران 1965ع، 6 جلدي.

39. يواقيت العلوم و دراري النجوم، چاپو محمد تقي دانش پجوه، تهران 1345هه ش.

40. E.J, Brill's encyclopaedia of Islam 1913-1936, repr. Leiden. Brill, 1987. S.v. Tasawwuf (by LouisMassigman)

41. Encyclopaedia of religion and ethics, ed James Hastings Edinburgh 1980- 1981, s.v "Sufis"(by Reynold A. Nicholson).

فصل ٻيو

تصوف، ابتدا کان ڇهين صدي هجريءَ جي آخر تائين

بظاهر لفظ ”صوفي“ ٻي هجريءَ ڌاري وسيع اسلامي مملڪت جي ڪن علائقن، خاص ڪري بين النهرين ۾ رائج ٿيو. (ان بابت پيرائتي معلومات پهرين فصل ۾ اچي چڪي آهي). جيڪي ٻي صدي هجريءَ ۾ صوفي سڏيا ويندا هئا تن وٽ تصوف جو ڪو مخصوص عرفاني تاجي پيٽو يا ڪو خاص معاشرتي طريقو ڪو نه هوندو هو. ٻين لفظن ۾ايئن به چئي سگهجي ٿو: تنهن زماني ۾ خانقاهي طور طريقو، پيري مريديءَ وارو رابطو ۽ ڪي مخصوص صوفي رسمون ڪونه هونديون هيون، تان جو صوفين جو اهو عقيدتي ۽ فڪري سسٽم جيڪو تصوف جو نظرياتي تاجي پيٽو آهي، ٻي صدي هجري، بلڪ ٽين صدي هجريءَ جي پهرين چوٿائيءَ ۾ به نه جڙيو هو[70].

ابتدائي دؤر وارا صوفي اهي هوندا هئا جيڪي دنياوي ڏيک ويک ناهه نوهه ۾ پاڻ کي مصروف رکڻ حقيقي دينداريءَ ۽ خدا پرستيءَ جي برخلاف ڄاڻندا هئا. انهن لاءِ صرف آخرت ۾

70 ابن جوزي، ص 187، ابن خلدون، مقدمه، ج1، 611.

ڪاميابي، آخرت وارين نعمتن جو نصيب ٿيڻ ۽ جنت ۾ خدا جي ديدار جو حصول ئي اهم هوندو هو. پر ٽين صدي هجريءَ جي وچين عرصي کان پوءِ صوفي، پنهنجا مخصوص سماجي طور طريقا اختيار ڪرڻ لڳا ۽ پيري مريديءَ وارو سلسلو شروع ڪري ڏنائون. ڪن مشائخن ته هلڪا ڦلڪا ڪتاب به لکڻ شروع ڪيا. اهڙي طرح پنهنجي نظرياتي طريقت جي اصولن جي تشريح ڪرڻ سان گڏ پنهنجي مريدن تصوف جي نظرين ۽ معاشرتي طور طريقن جي سکيا ڏيڻ لڳا.

صوفي ۽ عام طرح اُهي سڀ، جيڪي سير، سلوڪ ۽ اندر جي اور جا صاحب هئا، ٿورا گهڻا مختلف علائقن ۾ پکڙيل هئا، جن جو ٻي صدي هجريءَ واري پوئين اڌ ڌاري، بغداد هو. بغداد ۾ وڏا نالي وارا مشائخ جهڙوڪ: ابو القاسم جنيد بغدادي (متوفيٰ 297 يا 298ه)، ابو الحسن نوري (متوفيٰ 295ه)، ابو سعيد خراز (متوفيٰ 277ه)، ابن عطا الادمي (متوفيٰ 309ه) ۽ ابو بڪر شبلي (متوفيٰ 334ه) ان شهر ۾ رهندا هئا. جن جا ڪي مريد هئا، جيڪي انهن وٽان سکيا حاصل ڪندا هئا. پڻ ٻين لاءِ به اهڙي قسم جو بندو بست ڪندا رهندا هئا. انهن مڙني ۾ وڏي نالي ۽ چڱي ڀلي اثر رسوخ رکڻ وارو جنيد هو، جنهن جي طريقي سان، بعد ۾ اچڻ وارن صوفين پاڻ کي منسوب ڪيو. البته ٻين علائقن جهڙوڪ: شام، مصر، فارس، آذربائيجان ۽ خراسان ۾ به ڪي ٻيا مشائخ هئا. مطلب ته هر علائقي بلڪ

هر شهر ۾ تصوف هو. جيڪو اتان جي صوفي بزرگ جي طور طريقي ۽ فڪري توڙي اخلاقي روش جي تابع هوندو هو. ابو بڪر ڪلابازي (متوفيٰ 380هه) انهن علائقن ۽ شهرن جي نسبت سان تذڪرو ڪيو آهي جن ۾ اهي رهندا هئا. جڏهن خراسان، جبال، عراق واري عجم تي پهچي ٿو تہ با يزيد کي بسطام مان، ابو حفص حداد کي نيشاپور مان، احمد بن خِضرَوَيہ کي بلخ مان، سهل بن عبدالله تُستريءَ کي شوشتر مان، يوسف بن حسين رازيءَ کي رَي مان، ابو بڪر بن طاهر کي ابهر مان، علي بن سهل بن ازهر کي اصفهان مان، ڪَهمَس بن عليءَ کي همدان مان، علي بن حسين بن يزدانيار کي اُرمِيہ (اروميہ) مان ڄاڻايو اٿس[71].

صوفي مشائخ اڪثر ڪري اهلسنت هئا، ڪنهن اهلسنت جي چئن مذهبن مان ڪنهن هڪ مذهب جا پيروڪار نہ هوندا هئا. ان متعلق محمد بن منور، ڪتاب نالي ”اسرار التوحيد“[72] ۾ لکي ٿو: شافعي کان پوءِ جيڪي صوفي ٿيا تن سمورن پنهنجي نسبت شافعي ڏانهن ڏني آهي، پر اها ڳالهہ درست ناهي. البتہ پنجين ۽ ڇهين صدي هجريءَ وارا نيشاپور جا صوفي شافعي مذهب هئا. جڏهن تہ ٻين شهرن جي صوفين جا مذهب ۽ طريقا هڪ ٻئي کان مختلف هئا. جيئن ابو بڪر

71 ڪلاباذي، ص 29.
72 محمد بن مور، ڀاڱو 1، ص20.

شبلي مالڪي هو. ابو بڪر ڪلابازي، ابو الحسن علي بن عثمان هجويري ۽ يوسف همداني حنفي هئا . ابومنصور اصفهاني ۽ خواجہ عبدالله انصاري حنبلي هئا. ڪڏهن وري ڪي صوفي بزرگ مذهب مٽيندا بہ هئا جيئن خواجہ عبدالله انصاري (متوفيٰ 481هه) ابولحسن حُصَري (موفيٰ 371هه) کي حنبلي ڄاڻايو آهي[73]، پر ان متعلق عطار لکيو آهي: پهريان حنفي هو، پوءِ آخر ۾ شافعي ٿي ويو[74].

صوفين ۾ صوفي عقيدن ۽ تربيت جي طريقن ۾ بہ فرق هوندو هو. عام طرح جيئن تہ صوفي مشائخ مختلف شهرن ۾ رهڻ جي ڪري هڪ ٻئي کان پري ۽ ڌار هوندا هئا ۽ جنهن ڪري انهن جا اعتقادي ۽ ڪلامي نظريا هڪ ٻئي سان وچڙي پوندا هئا، پڻ مريدن جي جيڪا تربيت ڪندا هئا يا جيڪي طور طريقا انهن کي سيکاريندا هئا تن ۾ بہ ان دؤريءَ جي ڪري فرق ٿي پوندو هو. نتيجي ۾ هڪ شهر جي صوفين جو تصوف يا باطني نظريو ٻئي شهر جي تصوف ۽ نظريي کان ڌار ٿي پوندو هو. ايتريقدر جو ڪي مشائخ پاڻ ۾ ان اختلاف جي نتيجي ۾ تڪرجي بہ پوندا هئا. ڪي ليکڪ جن جي ڪوشش هئي تہ مشائخن جي ان اختلاف کي هڪ معمولي اختلاف ڪري پيش ڪن، ان کي ”مناقره صوفيان“ (صوفياڻي گفتگو) جو نالو ڏيندا

73 انصاري،1362هه ش، ص 529.
74 عطار، ص 759.

هئا. اهڙي مناقره جو هڪ مثال ٽين صديءَ ۾ ملي ٿو جيڪو ابن يزدانيار ارموي ۽ بغدادي صوفين، خاص ڪري ابوبڪر شبلي جي وچ ۾ پيدا ٿيو[75]. اهڙو ئي هڪ ٻيو مثال خواجه عبدالله انصاري ۽ ابو سعيد ابوالخير جي وچ ۾ ملي ٿو[76].

مختلف علائقن جي صوفين جس، سيرو سلوڪ لاءِ مختلف طور طريقا ٿي رهيا آهن. ڪي ڪائڻ پيئڻ ترڪ ڪري اڪثر روزا رکندا هئا. ڪي وري هڪ ئي جاءِ تي جمي رهندا هئا. ڪي سدائين سير سفر ۾ رهندا هئا. جنيد ۽ ابو حفص حداد نيشاپوري سفر نه ڪندا هئا. جڏهن ته ابراهيم ادهم (متوفيٰ 161هه) ۽ ابو علي دقاق (متوفيٰ 505هه) پنهنجي عمر جو ڪجهه حصو سير سفر ۾ گذاريو. صوفين جي خيال موجب، سفر ۾ رهڻ وارن لاءِ، ڌارين شهرن ۾ رهڻ وقت، پرديسي هجڻ جي احساس ۾ هڪ تربيتي اثر هجي ٿو. جيئن گوشه نشيني ۽ پهاڙن يا ويرانن اندر رهڻ ڪي به. انسان ۾ صبر ۽ توڪل جي قوت ايجاد ٿيڻ ۾ مؤثر ڄاڻندا هئا[77].

مختلف علائقن ۽ شهرن جي رهواسي صوفي فقيرن جي ڪردار ۽ گفتار ۾ به فرق نظر ايندو هو. اهڙي طرح جو هڪ شهر جا صوفي بزرگ ڪنهن هڪ خاص صفت جي بنياد تي مشهور ٿيندا هئا. جهڙي طرح جنيد بغداديءَ جو چوڻ نقل ٿيل

75 پور جوادي، 1377هه ش، الف، ص 79 کان مٿي.
76 جهامي، 1323هه ش، ص 31.
77 مايي، 5 کان 12.

آهي، جنهن چيو: ”فُتُوَّت (ڏاڍائي) شام ۾، سخن گوئي عراق ۾ ۽ سچ خراسان ۾ آهي“[78]. عنصر المعالي ڪيڪاوس بن اسڪندرب چيو آهي:

”سپاهان جا فقير انصاف چاهيندا آهن پر پاڻ ناهن ڪندا. خراسان جا، چاهيندا به آهن ته ڪندا به آهن. طبرستان وارا، نه چاهن، نه ڪن. پارس وارا چاهيندا ناهن پر ڪندا آهن“.[79]

اهڙي ئي قسم جا لفظ ابن يزدانيار ارموي جا به ملن ٿا:

خراسان جي صوفين وٽ ڪردار آهي پر گفتار نه اٿن. بغداد وارن وٽ گفتار آهي پر ڪردار ڪونهي. بصري وارن وٽ گفتار به آهي ته ڪردار به. مصرين وٽ نه آهي گفتار، نه ئي ڪردار[80].

ابن يزدانيار پنهنجي ان جملي ۾ مڙني علائقن جي سالڪ فقيرن ڪي صوفي سڏيو آهي. جڏهن ته منڍ ۾ ”صوفي“ اڪثر ڪري بغداد ۽ بصري وارن يا ڪلي طرح بين النهرين وارن ڪي ڪوٺيو ويندو هو. نيشاپور ۽ مَرو ۾ سالڪ فقيرن ڪي ”ملامتي“ سڏيو ويندو هو. ابو نصر سراج (متوفيٰ 378هه) جي تحرير موجب: شام وارا صوفين ڪي ”فقير“ سڏيندا هئا[81]. ترمذ

78 قشيري، ص 226.
79 عنصر المعالي، ص 55.
80 ابن ملقن وٽان نقل ڪيل، ص 335.
81 بو نصر سراج، ص 26.

شهر ۾ بہ حڪيم ترمذي ۽ ابوبڪر وراق ڪي وري ”حڪيم“ ڪوٺيو ويندو هو. چوٿين صدي هجريءَ جي ٻئي اڌ کان پوءِ سالڪن جي هڪ ٻئي سان رابطي ايجاد ٿيڻ ۽ ٻين علائقن ۾ بغداد وارن صوفين جي اثر رسوخ جي ڪري ”تصوف“ عام معنيٰ پيدا ڪري ورتي، جنهن ڪري ابو نصر سراج ۽ ابوبڪر ڪلاباذي ۽ عبدالرحمٰن سلمي (متوفيٰ 412هه) جهڙن ليکڪن جي ڪتابن ۾، اهل سلوڪ جي مختلف ڌڙن لاءِ بہ ڪتب اچڻ لڳو. ٽين صدي هجريءَ جي وچين عرصي ڌاري سالڪن جا هڪ ٻئي تعلقات اڃا بہ وڌڻ لڳا، رفت آمد بہ شروع ٿي وئي، جنهن ڪري سالڪ فقير ۽ مشائخ مختلف شهرن تان جو بغداد ۾ بہ پنهنجو اثر پيدا ڪرڻ لڳا ۽ انهن جي اثر جي ڪري ئي ان شهر جي مشائخن جهڙوڪ جنيد ۽ ان کان پوءِ شبليءَ جو فڪر ۽ تعليم خود بغداد سان گڏ ٻين شهرن ۾ بہ اثر پيدا ڪري. منصور بن حلاج جي سنہ 309هه ۾ قتل تہ تصوف تي وڏو گهرو اثر ڇڏيو، جو ان واقعي کان پوءِ بغداد،تصوف جي تاريخ ۾ پنهنجي مرڪزي حيثيت وڃائڻ لڳو. بغداد جي صوفي مشائخن اسلامي مملڪت جي ٻين علائقن، خاص ڪري خراسان جا لاتعداد شاگرد پاڻ وٽ ڇڪي ورتا هئا، تن جي اڪثريت، ان واقعي کان پوءِ پنهنجن، پنهنجن ماڳن ڏانهن موٽي وئي. ان جي ڪري ئي بغداد جي مشائخن خاص ڪري جنيد ۽ شبليءَ جو فڪر ۽ پيري مريدي مختلف علائقن ۾ پنهنجو اثر پيدا ڪري ورتو. چوٿين

صدي هجريءَ ۾ هڪ ٻي تبديلي بہ رونما ٿي، اها هي تہ ان دؤر ۾ صوفي ننڍين، ننڍين ڪتابن ۽ رسالن لکڻ جو شوق ڏيکارڻ لڳا. ٽين صدي هجريءَ جي پوئين اڌ ۾ بغداد جا مشائخ جهڙوڪ: جنيد، خراز ۽ نوري پنهنجا رايا ۽ افڪار ننڍين، ننڍين رسالن جي صورت ۾ لکندا هئا، پر چوٿين صدي هجريءَ جي وچ واري عرصي کان پوءِ تصوف ۾ هڪ قسم جو نئون ادبي رجحان پيدا ٿيو، اهو هو تصوف جا جامع، مينيوئل (Manual) ۽ دستوري ڪتاب لکڻ. ان دؤر ۾ گهٽ ۾ گهٽ چار جامع ۽ دستوري ڪتاب جهڙوڪ: قوت القلوب، ابوطالب مڪي (متوفيٰ 386هه) جو، اللمع في التصوف، ابو نصر سراج طوسيءَ جو، التعريف لمذهب اهل التصوف، ابو بڪر ڪلاباذيءَ جو، تهذيب الاسرار، ابو سعيد خرگوشي نيشاپوريءَ (متوفيٰ 406هه) جو، لکيا ويا. پنجين صدي هجريءَ ۾ اهڙن ڪتابن جي تعداد ۾ اڃا بہ واڌارو آيو. ان دؤران ابو القاسم قشيريءَ (متوفيٰ 465هه) بہ عربي ٻوليءَ ۾ هڪ ڪتاب لکيو ۽ عربي ٻوليءَ ۾ هجڻ جي ڪري ئي اسلامي مملڪت جي ڪيترن ئي علائقن ۾ پکڙجي ويو. ليڪن ابو ابراهيم اسماعيل مستملي بخاريءَ، ڪلاباذيءَ جي ڪتاب ”التعرف لمذهب اهل تصوف“ جو فارسيءَ ۾ شرح ڪئي ۽ حقيقت ۾ تصوف جو هڪ فارسي ٻوليءَ ۾ دائرت المعارف لکيائين. علي بن عثمان هجويريءَ جو ڪتاب ”ڪشف المحجوب“ بہ اهڙي ئي قسم جو فارسي دستوري ڪتاب هو

جيڪو فارسي زبان صوفين ۾ ڪافي شهرت ماڻي چڪو هو. ابو حامد غزاليءَ (متوفيٰ 505هه) عربي زبان ۾ ”احياءُ العلوم“ لکڻ کان پوءِ، ان جو اختصار نالي ”ڪيمياءِ سعادت“ فارسيءَ ۾ لکيو. صوفين جي اها دستوري ڪتابن لکڻ واري رسم بعد وارين ايندڙ صدين ۾ به جاري رهي، جو شهاب الدين عمر سهروردي (متوفيٰ 632هه) جڳ مشهور دستوري ڪتاب ”عوارف المعارف“ لکيو. جنهن جا ڪيترين ئي ٻولين ۾ ترجما به ٿيا. جن مان هڪ ”مصباح الهدايه و مفتاح الڪفايه“ آهي جيڪو عزالدين محمود ڪاشاني (متوفيٰ 735هه) ۾ لکيو. جيڪو حقيقت ۾ هڪ تاليف ٿيل مستقل ڪتاب آهي.

انهن دستوري ڪتابن ۾ تصوف متعلق اهڙيون حقيقتون سمايل هيون، جن بابت مشائخ چاهيندا هئا ته سندن مريدن ۽ شاگردن جي انهن جو علم هئڻ کپي. انهن ڪتابن ۾ اعتقادي مسئلا، تصوف جون علمي ڳالهيون، تصوف جي وصف، ڪن صوفي بزرگن جو تعارف، معرفت ۽ توحيد جو بحث، عرفان جي احوال ۽ مقامات جو بحث، عبادت ۽ لوڪ سان لهه وچڙ ۾ رهڻ جا آداب، ذاتي مسئلا جهڙوڪ: لباس پائڻ، ڪاڌو کائڻ، سماع، شعر چوڻ، سماع ۾ ڪتب ايندڙسازن آوازن جو بيان، سماع جي محفل ۾ شريڪ ٿيڻ ۽ آخر ۾ تصوف ۾ رائج اصطلاحن جي تشريح هوندي هئي. اهي سڀ شيون دستوري ڪتاب جو مرڪزي محور هونديون هيون.

مذڪوره ڪتابن ۾ هڪ جهڙائي هجڻ جي باوجود هر هڪ ڪتاب جون، ان صوفي فڪر ۽ علائقي جي لحاظ کان ڪي خصوصيتون به هونديون هيون جن سان ان جي ليکڪ جو تعلق هوندو هو. مثال طور: ابو طالب مڪي جي ڪتاب ”قوت القلوب“ ۾ بصري جي صوفين جو فڪر پيريل هو. سراج جي ڪتاب ”اللمع“ ۾ اهو تصوف درج ٿيل هو جيڪو ان طوس جي رهواسيءَ بغداد ۾ سکيو هو. ڪلاباذيءَ وار ”التعرف“ ۽ ان جي شرح ۾ بخارا ۽ ان جي آس پاس ۾ رائج تصوف درج ٿيل هو. خرگوشيءَ جو ڪتاب ”تهذيب الاسرار“، رسالہ قشيري ۽ غزاليءَ جو ”احياءُ العلوم“ ۾ وري نيشاپور جي تصوف جي پڌرائي ٿيل هئي.

صوفين جا اُهي دستوري ڪتاب جيڪي چوٿين صدي هجريءَ جي پوئين اڌ دؤران لکيا ويا، تن جي مطالعي مان پڌرو ٿو ٿئي ته صوفي پاڻ کي هڪ باطني ۽ عرفاني مذهب جو پوئلڳ ڄاڻندا هئا، جنهن جا عقيدتي اصول، عبادت جا آداب ۽ طور طريقا توڙي معاشرتي حيثيت تان جو عبادتگاهه به مخصوص هوندي هئي. پنهنجي مذهب کي هڪ تاريخي حيثيت به سان ڏسندا هئا. انڪري انهن ۾ اها سگهه هئي جو ان تاريخ کي پنهنجي بزرگن جي ڏنل تعليم سان ڳنڍ تصوف جي نون سيڪڙاٽن تائين پهچائين. ٻي صدي هجريءَ جا ڪي عابد ۽ زاهد، ٽين صدي سموري ۽ چوٿين صديءَ جي ابتدائي دؤر وارا

صوفي، ان دؤر کان پوءِ اچڻ واري دؤر وارن ليکڪن ۽ مشائخن لاءِ تصوف جون وڏيون شخصيتون ليکيا ويندا هئا. انهن جي اٿڻي ويهڻي، آداب ۽ طور طريقا مريدن ۽ طريقت جي طالبن لاءِ هڪ يادگار ۽ پيروي ڪرڻ لاءِ اهڃاڻ هوندا هئا.

صوفي ليکڪن پنهنجي دستوري ڪتابن ۾ جيڪي گذريل صوفي بزرگن وٽان نقل ڪري درج ڪيون آهن، تن ۾ انهن جا اهي وصف نما ننڍا، ننڍا جملا به اچي وڃن ٿا، جيڪي تصوف متعلق ڪنهن سوال پڇڻ واري جي جواب ۾ چيا هئائون.

مثال طور ابوالحسن نوريءَ کان ڪنهن پڇيو: تصوف ڇا آهي؟ ته چيائين: ”تَرکُ کُل حَظ نَفس“. (نفس جي هرڳالهه کي ترڪ ڪرڻ). اهڙي طرح ڪنهن پڇيس: ڪهڙي قسم جا شخص صوفي آهن؟ وراڻيائين: ”اُهي، جن جون دليون انساني گندگين کان پاڪ ٿي چڪيون آهن ۽ نفس جي بيمارين کان آجا ۽ طمع کان آزاد آهن، اهڙي قسم جي جاکوڙ ڪرڻ کان پوءِ پهرين صف ۾ حق جي حضور سکيا ۽ غير کان ٽٽا وينا آهن.“[82]

ابوبڪر شبليءَ کان ڪنهن پڇيو: صوفي ڪير ٿيندو آهي؟ چيائين: ”صوفي اهو هوندو جيڪو ٻنهي جهانن ۾ سواءِ خدا عز و جل جي ڪجهه نه ڏسي“[83]. اهڙي قسم جي ڳالهين ۾ ڪٿي، ڪٿي تاڪيد ٿيل آهي ته: صوفيءَ کي خُلق سهڻو رکڻ

[82] هجويري، ص 42.
[83] ساڳيو، ص 44.

ڪپي. مرتعش کان نقل ٿيل آهي: ”تصوف نيڪ خُلق جو نالو آهي“. ابو حفص حداد نيشاپوريءَ به چيو: ”تصوف مڪمل طرح آداب ۽ اخلاق جو نالو آهي“[84].

حالات يا سلوڪ جي منزلن ۽ مقامن بابت بحث به هميشه صوفين جو پسنديده موضوع رهيو آهي. قديم زماني کان رسالن توڙي ڪتابن يا ان متعلق ڌار لکيل ڪتابن ۽ تصوف جي دستوري لکڻين ۾ ان عنوان تحت تمام گهڻو بحث ڪيو اٿن. اهو بحث ان تصور تي مبني هوندو هو ته صوفي پنهنجي اخلاقي ۽ روحاني ڪمال جي حصول واري سير کي، باطني سفر تصور ڪندا هئا. جهڙي طرح ظاهري سفر ۾ مسافر ڪيترين ئي منزلن تي لهي ڍاپو ڪندو آهي، ايئن ئي هڪ سالڪ به باطني سفر ۾ منزلن ۽ مقامن وٽان گذرندو آهي، انهن منزلن توڙي مقامن تي سالڪ مٿان به ڪي ڪيفيتون طاري ٿينديون آهن. تصوف جي ابتدائي دؤر ۾ انهن منزلن ۽ مقامن جو انگ تمام ٿورو هو. شقيق بلخي (متوفيٰ 194[85]ھ) پنهنجي هڪ رسالي نالي ”آداب العبادات“ ۾ چئن منزلن جي ڳالهه ڪئي آهي: زهد، خوف، شوق ۽ محبت. پوين صدين ۾ منزلن توڙي مقامن جو انگ وڌي ويو. ذوالنون مصري اڻويهن مقامن جي ڳالهه ڪئي آهي. ابو نصر سراج، ست مقام ۽ ڏهه حال ڄاڻايا آهن[86]. خواجه

[84] ساڳيو، ص47.
[85] شقيق بلخي، 108، 117.
[86] ابو نعيم، ج 1، ص 242.

عبدالله انصاري[87] هڪ سؤ ميدان يا منزلون. روزبهان بقلي شيرازي هڪ هزار هڪ مقامن جي ڳالهه ڪئي آهي[88].

مشائخ سختيءَ سان پنهنجي مريدن کي پابند ڪندا هئا ته اُهي پنهنجا سمورا ڪم جهڙوڪ: شرعي عبادت، مخصوص صوفيانه اعمال، معاشرتي اٿڻي ويهڻي، خاص طور تي صوفين ۽ انهن جي مشائخن سان پيش اچڻ وغيره تصوف جي مخصوص طور طريقن ۽ آداب مطابق انجام ڏين. انڪري مريد به پنهنجي مڙني ڪمن ڪارين کي انجام ڏيڻ ۾، پوءِ اهي اجتماعي هجن يا لڪ ۾ بجا آڻڻ وارا، پنهنجي شيخ يا مرشد واري ٻڌايل طريقي ۽ آداب مطابق انجام ڏيڻ جا پابند هوندا هئا. ايتريقدر جو مريدن کي نماز پڙهڻ، ذڪر ڪرڻ، ماني کائڻ، ڪپڙن پائڻ، سمهڻ، ننڊ مان اٿڻ، ٻين صوفين سان گفتگو ڪرڻ، مڪان يا مئہ خاني ۾ اچڻ، چلي ۾ ويهڻ، شيخ يا مرشد جي حضور ۾ حاضر ٿيڻ، ان سان هم ڪلام ٿيڻ وغيره ۾ مرشد وٽان حاصل ڪيل طور طريقن جو پابند هجڻون پوندو هو. انهن آدابن ۽ طور طريقن جو تعداد بيان ڪرڻ يا انهن جي باري ۾ بحث ڪرڻ، هڪ اهڙو موضوع هو جنهن متعلق چوٿين صدي هجريءَ کان پوءِ لکڻ شروع ڪيائون ۽ تصوف جي دستوري ڪتابن ۾ ان جو باقائده هڪ حصو مقرر ڪيائون. اهڙن

87 انصاري، 1361هه ش.
88 روزبهان بقلي، 1973ع.

ليڪڪن مان ابو عبد الرحمان سلمي ۽ ابو منصور اصفهاني (متوفيٰ 418هه) ته ان متعلق نويڪلا رسالا لکيا[89].

تصوف ۾ آداب ۽ رسمن تي توجه. تجربيڪار ۽ نون سيڪڙاٽ صوفين جي پاڻ ۾ مرشد ۽ مريد واري رابطي ايجاد ٿيڻ جو ڪارڻ بڻيو. هڪ مرشد جي آسپاس ڪجهه شاگردن ۽ مريدن جو گڏ ٿيڻ ۽ ان کان هدايتن توڙي طريقت جي سکيا وٺڻ جي لاءِ هڪ مخصوص جاءِ جو هجڻ ضروري هو. ڪن شهرن ۾ صوفي مسجد کي پنهنجي درس، تدريس ۽ مريدن جي تربيت لاءِ ڪتب آڻيندا هئا. ڪٿي وري اهڙي قسم جي گڏجاڻي ۽ ديدار لاءِ مرشد جو گهر به ڪتب ايندو هو. پر اڳتي هلي ان مقصد لاءِ ڌارپار جاين جو بنياد رکيائون، جن کي عام طرح "دُويره" يا "رباط" ڪوٺيندا هئا. خراسان ۽ ماوراءُ النهر ۾ ڪَرامي، پنهنجي گڏ ٿيڻ واري جاءِ يا مدرسي کي "خانقاهه" يا "خانہ گاهه" ڪوٺيندا هئا[90]. ان کان پوءِ لڳ ڀڳ پنجين صدي هجريءَ جي وچ ڌاري، صوفي اهي لفظ پنهنجي "مڪانن" يا "ڪاروان سراءِ" لاءِ ڪتب آڻيندا هئا.

صوفين طرفان نند نندا اوتارا توڙي خانقاهون قائم ڪرڻ، هڪ ته انهن لاءِ هڪ معاشرتي حيثيت ۽ جوڙجڪ حاصل ڪرڻ جو ڪارڻ بڻيو، ٻيو ته انهن جاين جي حفاظت لاءِ اتي رهڻ

89 ابو منصور اصفهاني، 15، 48.
90 دين اسلام، ڇاپو ٻيو، Khana جي ذيل ۾، ڪاني، ص 159.

۽ اتي اچڻ وڃڻ لاءِ ڪي آداب ۽ قائدا قانون بہ مقرر ڪن، پڻ انهن خانقاهن جي خرچ پکي، توڙي مريدن خادمن يا اتي ٽڪيل ماڻهن جي اخراجات مهيا ڪرڻ لاءِ ڪي ملڪيتون وقف بہ ڪن. سڀ کان پهريون شخص ابو حامد غزالي هو جنهن پنهنجي ڪتابن ۾ خانقاهہ ۽ ان لاءِ وقف شده ملڪيتن متعلق بحث درج ڪيو[91].

جن موضوعن تي صوفين چوٿين صدي هجريءَ جي اڌ کان پوءِ دلچسپي ڏيکارڻ ۽ ان تي توجہ ڏيڻ شروع ڪيو ۽ ان متعلق لکڻ بہ لڳا، انهن مان هڪ ”گذريل صوفين جي تاريخ“ هو. سڀ کان پهريان جنهن شخص صوفين جي تاريخ لکي اهو ابو عبدالرحمان سلمي نيشاپوري هو. جنهن پنهنجي ڪتاب ”طبقات الصوفيہ“ ۾ لڳ ڀڳ هڪ سؤ ٽن (103) ڪنهن حد تائين ناميارن زاهدن ۽ صوفين جو تذڪرو تاريخ جي ترتيب مطابق پنجن طبقن ۾ ورهايو. انهن مان هر هڪ جو تعارف ڪرائي انهن جا ڪجهہ قول بہ ڏنا آهن. ابو نعيم اصفهاني بہ سلميءَ کان متاثر ٿي ”حِليَتُ الاولياَءِ“ لکيو، جنهن ۾ هن اسلام جي شروعاتي دؤر کان وٺي پاڻ تائين واري زماني جي عابدن، زاهدن ۽ وڏن صحابين جو تعارف درج ڪيو[92]. پنجين صدي هجريءَ ۾ خواجہ عبدالله انصاري، سلميءَ واري ڪتاب جي طرز

[91] غزالي، مقدمه از پور جوادي، ص 4، 10.
[92] ابو نعيم، ج1، ص 3، 4.

تي، هرات واري فارسي ٻوليءَ جي لهجي زباني چئي لکرايو. اهڙي طرح ”رسالہ قشيريہ“[93] ۽ هجويريءَ جي ڪتاب ”ڪشف المحجوب“[94] ۾ بہ هڪ، هڪ باب ان موضوع سان مخصوص ڪيل آهي.

صوفي بزرگن جون ڳالهيون ۽ اقوال سانڍڻ پڻ انهن ڏانهن احترام ڀريو ڏيان ڏيڻ ۽ انهن جي ڇڏيل شين جهڙوڪ: خانقاهہ، مسجد، مزار، تان جو ويس، تسبيح، مصلي وغيره جي اهميت وڌندي وئي. انهن خانقاهن توڙي بزرگن جي ڇڏيل يادگارن جا متولي عام طرح مريد يا (فوت ٿيل صوفي بزرگ جا) فرزند هوندا هئا.

ڪن صوفي مشائخن جا زندگي ناما بہ لکيا ويا، جيئن چوٿين صدي هجريءَ ۾ ابو الحسن ديلميءَ ابو عبدالله بن خفيف شيرازيءَ جو عربي ٻوليءَ ۾ زندگي نامو لکيو. ان ڪتاب جو اصلي نسخو تہ ناهي مليو، پر ان جو ابن جنيد شيرازيءَ جو ڪيل فارسي ترجمو ”سيرت الشيخ الڪبير ابو عبدالله ابن خفيف شيرازي“ جي نالي سان دستياب آهي[95]. ان ئي صديءَ ۾ ابو اسحاق ڪازرونيءَ (متوفيٰ 426هہ) جي فرمائش تي ”فردوس المرشديہ في اسرار الصمديہ“ جي نالي سان ڪن ٻين بزرگن جا زندگي ناما لکيا ويا، جن جي نسبت محمود بن عثمان (متوفيٰ

[93] قشيري، 1988ع، ص 387، 441.
[94] هجويري، ص 78، 214.
[95] ڪتاب شناسيءَ لاءِ ڏسو ديلمي، 1363هه ش.

745هه) ڏانهن ڏني وئي آهي[96]. اهڙن زندگي نامن مان وڌيڪ مشهور ڪتاب ”اسرار التوحيدفي مقامات الشيخ ابو سعيد ابو الخير“ آهي، جيڪو سندس پڙ پوٽن مان هڪ شخص نالي ”محمد بن منور“ ڇهين صدي هجريءَ ۾ لکيو.ان ڪتاب ۾ درج ٿيل ڳالهيون بظاهر هڪ ٻئي سان مشابهه آهن. جهڙوڪ:

شيخ جو ننڍپڻ، سير سلوڪ واري واديءَ ۾ پوڻ جي شروعاتي زماني جو ذڪر، سندس رياضتون، ڪرامتون ۽ سندس اقوال. پڻ اهي داستان جيڪي سندس ٻين سان اٿڻي ويهڻي متعلق افواهه طور مشهور هيون، سندس زندگيءَ جا حالات، عمر جو آخري حصو، وفات وقت ۽ اهي خواب جيڪي شيخ جي وفات کان پوءِ ٻين سندس متعلق ڏٺا آهن. شيخ جو زندگي نامو پڙهڻ، سندس مزار جي زيارت، مزار ۾ ڪجهه وقت رهڻ، عبادت جي آداب جو اهڙو حصو هوندا هئا جيڪو مريدن ۽ عقيدتمندن کي انجام ڏيڻو هوندو هو. ڪن علائقن ۾، ڪن مخصوص زمانن ۾ ته ولي يا شيخ عام ماڻهن توڙي حاڪمن جي توجهه جو به مرڪز بڻجي پوندو هو، سندس مزار جي تعمير ڪرائي ويندي هئي، سندس لکيل آثار سانديا ويندا ۽ انهن جا ڪيئي نسخا تيار ڪرايا ويندا هئا. ايران جي مشائخن جهڙوڪ: با يزيد بسطاميءَ جي مزار ”بسطام“ ۾، شيخ احمد جام جي مزار ”تربت جام“ ۾، روزبهان بقلي شيرازيءَ جي مزار ”شيراز“ ۾، شاهه

[96] وڌيڪ ڄاڻ حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو محمود بن عثمان، مقدمو از مائر، ص هڪ، پنج.

نعمت الله وليءَ جي مزار ڪرمان جي ”ماهان“ شهر ۾ اهڙي ئي توجهه جو مرڪز بڻجي رهيون هيون.

وڌيڪ اثر رسوخ رکڻ واري شيخ (صوفي مرشد) جو نالو هڪ ٻئي ذريعي سان به زنده رکيو ويندو هو، اهو هي ته سندس نالي پنيان هڪ مستقل طريقتي سلسلو جوڙيو ويندو هو. ان سلسلي ذريعي ئي ان جي برڪت، روحانيت، سندس عقيدا، روحاني تعليم، ذڪر ۽ وِرد جيڪي پاڻ ڪندو هو، سي سينه بسينه ٻين تائين منتقل پيا ٿيندا هئا. اهڙي قسم جا سلسلا لڳ ڀڳ ڇهين صدي هجريءَ کان پوءِ شروع ٿيا ۽ جيئن بيان ڪري آيا سين ته هر سلسلي جو نالو عام طرح سلسلي جي بانيءَ شيخ جي نالي مان ورتو ٿي ويو.جيئن ”سهرورديه“ شهاب الدين عمر سهرورديءَ (متوفيٰ 632هه) جي نالي مان. ”مولويه“ مولانا جلال الدين روميءَ (متوفيٰ 672هه) جي نالي مان. شيخ احمد غزالي (متوفيٰ 520هه) اهڙن سلسلن جي جڙڻ ۾ تمام گهڻو مؤثر هو جو ڪيترا ئي سلسلا پنهنجو رشتو ان سان ٿا جوڙين. ڪيترن ئي سلسلن جي اها ڪوشش پئي رهي آهي ته پنهنجو ڪو سلسله نسب يا پيڙهي جوڙي وٺن ۽ ان ذريعي پاڻ کي پاڻ وارن اڳين صوفي بزرگن ذريعي ڪنهن صحابيءَ سان ۽ ان کان پوءِ حضرت رسولِ خدا صلي الله عليهه وآلهه وسلم سان ملائن. جڏهن ته اهڙي قسم جو سلسلو جوڙڻ، جيڪو در حقيقت محدثن جي رَوِش کان متاثر ٿيل آهي، ڪنهن مضبوط بنياد تي ٻڌل

ناهي. خاص ڪري انوقت جڏهن ٽهرين ۽ ٻي صدي هجريءَ وارين شخصيتن تي ٿا پهچون.

صوفين جي جنهن مسئلي تي وڏا نزاع ۽ بحث مباحثا ٿيندا رهيا آهن اهو ”سماع“ آهي. صوفين جو هڪ مئخاني ۾ مڙي قوالن ۽ ڳائڻن جو راڳ ٻڌڻ جيڪو ڪڏهن سازن سان گڏ هوندو آهي ته ڪڏهن بنا سازن جي، صوفين جي هڪ پراڻي رسم آهي. اهڙي قسم جون محفلون بظاهر ٽين صدي هجريءَ کان شروع ٿيون ۽ ان رسم (محفل سماع) جو رشتو، پيرن ۽ مريدن جي تعلقات قائم ٿيڻ، مرشد جي ارد گرد گول ڪري ويهڻ ۽ ڪانئس سڌي طرح سکيا وٺڻ سان جڙيل رهيو آهي. گمان آهي ته صوفين واري مجلس سماع، درٻارن ۾ ٿيندڙ خوشيءَ وارين محفلن جي تقليد ذريعي جڙي هجي، جنهن کي هنن صرف مقدس ۽ ديني رنگ ڏنو. صوفين جي پاڻ واري پير آڏو پيش ٿيڻ جو ڍنگ به درٻارين جيان بادشاهه يا خليفي آڏو حاضر ٿيڻ واري طريقي کان هرگز جدا ناهي رهيو. (ڪي صوفي ليکڪ، جن ۾ ابو منصور اصفهاني به اچي وڃي ٿو، صوفين کي حقيقي بادشاهه مڃيندا هئا). بظاهر جن مشائخن سڀ کان پهريان اهڙيون محفلون منعقد ڪرايون، اهي بغدادي هئا. جنيد بغدادي ۽ ابوبڪر شبلي به محفل سماع ڪرائيندا هئا. خراسان ۾ وري نيشاپور جا ملامتي سماع ۽ جُهمر پائڻ جا

قائل نه هئا[97]، پر چوٿين صدي هجريءَ ۾ خراساني صوفين ان رسم کي قبولي ورتو ۽ ان جي طور طريقن ۽ اخلاقي اصولن متعلق گفتگو ڪرڻ لڳا. اڪثر اهي رسالا جيڪي ان کان پوءِ صوفين جي سماع متعلق لکيا ويا، سي ايرانين جا لکيل رهيا آهن. ان جي مقابلي ۾ باشرع عالم ۽ فقيه هئا جيڪي هر وقت سماع تي اعتراض ۽ تنقيد پيا ڪندا هئا. ان جي ئي ڪري ڪن رسالن ۽ تصوف جي دستوري ڪتابن ۾ هميشه اها ڪوشش رهي آهي ته سماع جي محفلن کي ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان شرعي رنگ ڏين. انڪري سماع جي محفل ۾ سڀ کان پهريان قاري سريلي آواز ۾ قرآن جي تلاوت ڪندا هئا جنهن کي صوفي ويهي ٻڌندا هئا.ان کان پوءِ عربي شعرن ۽ ايران ۾ وري فارسي شعرن پڙهڻ جو رواج شروع ٿيو. ڪي مشائخ دف تي ڪي وري ان سان بين وڄائڻ به روا سمجهندا هئا، پر اهي سڀ شيون باشرع عالمن جي نظر ۾ حرام هونديون هيون. پنجين صدي هجريءَ ۾ وري سماع جي محفلن ۾ نچڻ ۽ ڪپڙن ڦاڙڻ جو رواج به پيو، ان تي وري ڪن صوفين کي به اعتراض هوندو هو[98]. ان کان علاوه ڪي ٻيون رسمون به هيون جن تي باشرع عالم تان جو ڪي صوفي به اعتراض پيا ڪندا هئا، جهڙوڪ: عاشقانه غزل پڙهڻ، جن ۾ ساز، شراب، مئخاني، ساقي، زلفن، تر

97 ڏسو پور جودي، 1377هه ش، ص 34.
98 هجويري، 542، 543.

۽ معشوق جي ڳالهه ٿيل هوندي هئي. اهڙي قسم جا شعر جن جو مضمون غير ديني ۽ غير شرعي هوندو هو ۽ اهڙي قسم جي شاعري کي ڳائڻ وارا بہ اڪثر ڪري درٻاري هوندا هئا. پاڻ هجويري بہ اهڙن ماڻهن ۾ شامل هو جيڪي اهڙي قسم جي شاعري پڙهڻ کي حلال نہ سمجهندا هئا[99]. پر ان ۽ با شرع عالمن جي مخالفت جي باوجود (خاص ڪري خراسان جا صوفي) اهڙي قسم جي شاعريءَ جو استقبال ڪندا هئا.

صوفين جو اهڙي قسم جي شعرن ڏانهن لاڙو سندن فڪري ۽ نظرياتي تبديليءَ سان ڳنڍ هو. اها تبديلي جيڪا انسان جي خدا سان عشق جي نروار ٿيڻ جي صورت ۾ هئي. ابتدائي دؤر وارا صوفي عام طرح قرآني لفظ ”محبت“ کي ڪتب آڻيندا هئا، پر ٽين صدي هجريءَ جي پوئين اڌ کان پوءِ، ان جي جاءِ لفظ ”عشق“ استعمال ڪرڻ لڳا، جيڪو عام طرح ٻن انسانن جي پيار، خاص طور تي مرد ۽ عورت لاءِ ڪتب ايندو آهي. آهستي، آهستي اهو لفظ خاص ڪري انسان جي رب سان پيار متعلق بہ استعمال ٿيڻ لڳو. حلاج انهن صوفين مان هو جن عاشقانہ شاعري ڳائڻ شروع ڪئي[100]. تصوف ۽ عرفان ۾ ”عشق“ جي مفهوم جو داخل ٿيڻ، جنهن جو تعلق ڪنهن بہ صورت ۾ نئين افلاطوني فڪر سان ڪٿيل نہ هو، حسن ۽ سونهن جي عنوان

99 هجويري، ص 519.
100 ديلمي، ص 44.

سان ڳنڍ هو. الٰهي حسن ۽ سچي جهان ۾ ان جي تجلي جي اها تقاضا هئي تہ اهو صوفي جيڪو پاڻ کي خدا جو عاشق ۽ مخلوق کي ان الٰهي حسن جو مظهر ٿو سمجهي، ان کي جمال پرست هئڻ کپي. ان ئي مفهوم کي ذهن ۾ رکندي ڪي صوفي، ڪن علائقن ۾ رائج شاهد پرستيءَ ۽ سهڻن جوانن ڏانهن واجهائڻ جي جواز جو سبب بيان ڪندا هئا[101]. پر حسن ۽ عشق جي مفهوم جو هڪ وڏو اثر اهو ٿيو جو خاص صوفي ادب ۾، خاص ڪري فارسي زبان ۾ نظم ۽ نثر جا بهترين شاهڪار تخليق ٿيڻ لڳا. پنجين صدي هجريءَ کان پوءِ عربي توڙي فارسي ٻوليءَ ۾ عشق ۽ عاشقيءَ جي روح متعلق ڪيئي منظوم ۽ منثور رسالا لکيا ويا ۽ ڪيئي غزل بہ ـ خاص طور تي فارسي ٻوليءَ ۾ ڇپيا ويا. اها سموري حاصلات انسان ۽ خدا جي وچ ۾ عشق، عاشق، معشوق واري تعلق جو نتيجو آهي.

اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ڪلي طرح عشق واري مسئلي ۾ مرد طبقي جي بالا دستي رهي آهي. اهي بزرگ سالڪ جن جي سيرت ۽ تعليم سالڪن جي دلين ۾ ذوق ۽ شوق ايجاد ٿيڻ جو ڪارڻ بڻي رهي آهي، اهي سڀ مرد هئا. اڪثر صوفين جي ذهن ۾ بہ اها ئي ڳالهه هئي تہ تصوف هڪ مرداڻو رستو آهي. جيڪو جملو: ”طالب المولیٰ مذکر“ کي صوفي ڪتب آڻيندا هئا، ان ئي فڪري طرز کي بيان ڪندڙ

101 مائر، ص 410.

آهي. ان جي با وجود بہ ڪي ان فڪر جا قائل نہ بہ هئا. اهو ئي سبب هو جو ڪجهہ صوفي ليڪڪ ان ڳالهہ جا قائل هئا تہ عورت ذات بہ سلوڪ واري واٽ اختيار ڪري سگهي ٿي. اهڙن ليڪڪن مان هڪ ابو عبد الرحمٰن سلمي نيشاپوري آهي جنهن هڪ ڪتاب نالي ”ذڪر نسوه المتعبدات الصوفيات“ لکيو، جنهن ۾ چوراسي (84) صوفي عورتن جو ذڪر ڪيو اٿس. ان ڪتاب ابن جوزي جي ڪتاب ”صفہ الصفوه“ ۽ عبدالرحمٰن جامي جي ڪتاب ”نفحات الانس“ جي آخري حصي تي وڏو اثر ڇڏيو. عورت صوفين ۾ مشهور ٻي صدي هجريءَ جي ”رابعہ عدويہ“ آهي، توڙي جو ڪن ڪيس صوفي نہ ٿي ڄاتو تنهن هوندي بہ سندس تذڪرو تصوف جي ڳچ ڪتابن ۾ ملي ٿو. ڪڏهن ڪن وڏن صوفي مشائخن جون گهرواريون بہ صوفي ٿينديون هيون، جهڙوڪ احمد خضرويہ بلخي (متوفيٰ 240هہ) جي ”فاطمهہ“ نالي گهرواري. سندس متعلق بايزيد بسطامي چوندو هو: ”جيڪڏهن ڪو عورتاڻي ويس ۾ ڍڪيل مرد ڏسڻ چاهي تہ ان کي گهرجي فاطمهہ کي ڏسي“[102]. پنجين صدي هجريءَ ۾ ڪي مشائخ، جن ۾ ابو سعيدابوالخير جو نالو بہ اچي ٿو وڃي، عورتن جو مريد ٿيڻ بہ پسند ڪندا هئا[103]. ان ڪان ڪجهہ عرصو پوءِ خانقاهہ ۾ عورتن لاءِ هڪ مخصوص حصو مقرر ڪيو ويو. ان جي با وجود

102 عطار، ص 349.
103 مائر، ص 405.

بہ ڪي مشائخ ۽ ليڪڪ عورتن متعلق هاڪاري سوچ نہ رکندا هئا[104].

صوفين جا ويري بہ رهيا آهن، جيڪي انهن جي عقيدن ۽ رسمن تي شديد تنقيد ڪندا رهندا هئا. انهن جي سڀ کان پهريان جيڪا مخالفت ٿي ۽ جنهن ۾ خلافت جو بہ عمل دخل هو، اها ٽين صدي هجريءَ جي پوئين اڌ ۾ پيش آئي جنهن ۾ ابوالحسن نوري ۽ ڪي بہ ٽي ٻيا صوفي، ڪافر ۽ زنديق هجڻ جي ڏوهہ ۾، سندن لاءِ موت جي سزا جو حڪم جاري ٿيو، پر ابوالحسن نوريءَ جي ايثار جي ڪري موت کان بچي ويا[105]. اهو حادثو ۽ حسين بن منصور حلاج جو سنہ 309هہ ۾ قتل ٿيڻ، پڻ ”ابن عطا الادمي“ نالي سندس هڪ پاساڙيءَ جي مار ڪٽ، جنهن جي نتيجي ۾ گذاري ويو[106]. اهڙين حالتن بغداد ڪي صوفين لاءِ نا امن ڪري وڌو، جنهن ڪري ڪيترائي صوفي اتان لڏي ٻين علائقن ڏي هليا ويا. اهڙي قسم جون حالتون ان ڳالهہ جو ڪارڻ بڻيون تہ ڪيترائي صوفي ليڪڪ پنهنجي عقيدن جي دفاع ۾ گهڻو ڪجهہ لکڻ لڳن. اهڙي قسم جي دفاعي حالت سراج واري ڪتاب ”اللمع“ ۽ ڪلاباذيءَ واري ”التعرف“ ۾ مشاهدو ڪري سگهجي ٿي.

104 مثال طور ڏسو، افلاڪي، ج 2، ص 640، 641.
105 ابو نصر سراج، ص 492، 493. خرگوشي، ص 286، 287.
106 ڏسو ابو نصر سراج، ص 500.

ان کان علاوه، صوفي ليکڪ پنهنجي قلم ذريعي ان ڪوشش ۾ بہ مصروف هئا تہ جيئن ڪن عقيدن (جهڙوڪ: حلول ۽ اتحاد) ۽ ڪن صوفين جي، سُنت جي برخلاف اٿڻي ويهڻي جي ڪري جيڪي مڙني صوفين تي تهمتون لڳنديون هيون، انهن کان پاڻ کي بَري ڪن. ڪتاب ”اللمع“ اهڙي قسم جي ڪتابن ۾ مان هڪ آهي. ڪن صوفين طرفان ”هر شيءِ حلال“ (اباحہ گري) واري ڳالهہ ڪرڻ هڪ اهڙو موضوع هو، جنهن متعلق امام غزاليءَ بہ پنهنجي هڪ لکڻيءَ نالي ”حماقت اهل اباحت“ ۾ بحث ڪيو آهي. ان کان علاوه ابن جوزي جي ڪتاب ”تلبيس ابليس“[107] ۾ درج صوفين تي اعتراضن ۽ تنقيد جو ذڪر تہ پاڻ صوفي بہ ڪري چڪا هئا. ڪي صوفي تہ چوٿين صدي هجريءَ جي اوائل ۾ ئي محسوس ڪري چڪا هئا تہ مڙس ماڻهو صوفي اهي هئا جيڪي اڳئين زماني ۾ ٿي گذريا، باقي هنن واري دؤر ۾ صوفيت اهو رنگ ئي وڃائي ويٺي آهي. ابو الحسن بوشنجي[108] (متوفيٰ 347 يا 348هہ) کان نقل ٿيل آهي، (چوندو هو): ”اڄڪلهہ تصوف جو نالو آهي، بناحقيقت جي، جڏهن تہ اڳي نالو بہ هوندو هئس تہ حقيقت بہ“.[109]

[107] ان ڪتاب متعلق معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو ”دانشنامه جهان اسلام“، ”تلبيس ابليس“ جي ذيل ۾.
[108] اب بابت ڏسو ”دانشنامه جهان اسلام“، ”بوشنجي، ابو الحسن“ جي ذيل ۾.
[109] هجويري، ص 49.

ابوبڪر ڪلابازي بہ چوندو هو: تصوف جي معنيٰ ۽ حقيقت پنهنجو بسترو گول ڪري وئي آهي، هاڻي جو ڪجهہ بچيو آهي، اهو رڳو نالو آهي ۽ ڪجهہ رسمون.[110]

بعد ۾ اچڻ واري صديءَ ۾ هجويري ۽ ابو حامد غزاليءَ جي لکڻين ۾ بہ صوفين تي ڪي اعتراض ڏسڻ ۾ اچن ٿا. انهن تنقيدن جي باوجود، پنجين ۽ ڇهين صدي هجريءَ تائين تصوف ڪي ڪلي طرح هڪ مقبول ۽ معتبر مذهب ڄاتو پئي ويو ۽ صوفين جي بہ عام ۾ عزت هوندي هئي.

مددي ڪتاب

1. ابن جوزي، تلبيس ابليس، بيروت، 1987ع.
2. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المسميٰ ديوان المبتدا و الخبر، ڇاپو خليل شحاده ۽ سهل زڪار، بيروت، 1988ع. 8 جلدي.
3. ابن دريد، ڪتاب جمهره اللغہ، ڇاپو رمزي منير بعلبڪي، 1988ع.
4. ابن ملقن، طبقات الاولياءِ، ڇاپو نورالدين شربيہ، بيروت، 1986ع.
5. معمر بن احمد ابو منصور اصفهاني، آداب امتصوفہ و حقائقها و اشارتها، ڇاپو نصر الله پور جوادي، در معارف، دؤره 9، 3 (آذر ماهہ اسفند 1371هہ ش).

[110] ڪلابازي، ص 20. ڏسو، مستملي، ج1، ص 110، 118.

6. ابو نصر سراج، اللمع لابي نصر السراج الطوسي، ڇاپو عبدالحليم محمود ۽ ط عبدالباقي سرور، مصر، 1960ع.

7. احمد عبدالله ابو نعيم، حليہ الاولياءِ و طبقات الاصفياءِ، بيروت 1967ع.

8. احمد بن اخي باطور افلاڪي،مناقب العارفين، ڇاپو تحسين ياريحي، انڪره، 1961، آفست ڇاپو تهران، 1362هه ش.

9. عبدالله بن محمد انصاري، طبقات الصوفيہ، ڇاپو محمد سرور مولائي، تهران، 1362هه ش.

10. منازل السائرين، عربي متن، علل المقامات صد ميدان جي متن سان پيٽيل، منازل السائرين و علل المقامات جو دري ترجمو ۽ ڪتاب جي شرح، پير هراب جي لکڻين جي روشنيءَ ۾، روان فرهادي، تهران 1361هه ش.

11. نصر الله پور جوادي، ابن يزدانيار ارموي و منازعہ او با مشائخ بغداد نگاهي بہ دعواهاي صوفيہ با يڪديگر، معارف، دؤره 10، نمبر 3 (آذر، اسفند 1377هه ش،الف).

12. "بادهءِ عشق" پيدائش معنيٰ مجازي باده در شعر فارسي، نشر دانش، سال 12، نمبر 1 (آذر، دي 1370هه ش).

13. گذارشهاي ابو منصور اصفهاني در سير السلف ونفحات الانس، سلسليوار "معارف" سلسلو 14، نمبر 3 (آذر، اسفند 1376هه ش).

14. منبعي ڪهن در باب ملامتيان نيشاپور، سلسليوار "معارف"، سلسلو 15، شمارو1 ۽ 2، (فروردين - آبان 1377هه ش، ب).

15. عبدالرحمن بن احمد جامي، مقامات شيخ الاسلام حضرت خواجہ عبدالله انصاري هروي،، ڇاپو فڪري سلجوقي (ڪابل) 1343هه ش.

16. نفحات الانس، ڇاپو محمود عابدي، تهران، 1370هه ش.

17. عبدالملڪ بن محمد خرگوشي، ڪتاب تهذيب الاسرار، ڇاپو بسام محمد بارود، ابو ظبي 1999ع.

18. علي بن محمد ديلمي، ڪتاب عطف الالف المالوف عليٰ اللام المعطوف، ڇاپو ح ڪ قاديہ، قاهره 1962ع.

19. دانشنامہءِ جهان اسلام، زير نظر غلام علي حداد عادل، تهران، بنياد دائره المعارف اسلامي، 1375هه ش.

20. روزبهان بقلي، ڪتاب مشرف الارواح و هو المشهور بہ هزار و يڪ مقام، ڇاپو نظيف محرم خواجہ، استنبول 1973ع.

21. شقيق بن ابراهيم شقيق بلخي، رسالہ آدا العبادات شقيق بلخي، ڇاپو پل نويا، ترجمو نصر الله پور جوادي،سلسليوار معارف، سلسلو 4، شمارو 1، (فروردين - تير 1366هه ش).

22. محمد بن ابراهيم عطار، تذڪره الاولياءِ، ڇاپو محمد استعلامي، تهران 1378هه ش.

23. ڪيڪائوس بن اسڪندر عنصر المعالي، قابوس نامہ، ڇاپو غلام حسين يوسفي، تهران 1364هه ش.

24. محمد بن محمد غزالي، امام محمد غزاليءَ جا ٻه فارسي خط، ڇاپو نصر الله پور جوادي، سلسليوار معارف، سلسلو 8، شمارو 1، (فروردي - تير 1370هه ش) ۾.

25. عبدالڪريم بن هوازن قشيري، الرسالہ قشيريہ، ڇاپو معروف رويق و علي بلطه چي، بيروت 1988ع.

26. ابو بڪر محمد بن ابراهيم ڪلاباذي، التعرف لمذهب اهل التصوف، دمشق، 1986ع.

27. محسن ڪياني، تاريخ خانقاه در ايران، تهران 1369هه ش.

28. فرنيس مائر، ابو سعيد ابو الخير، حقيقت و افسانہ، ترجوم مهر آفاق بايبوردي، تهران 1378هه ش.

29. محمد بن منور، اسرار التوحيد في مقامات الشيخ ابي سعيد، ڇاپو محمد رضا شفيعي ڪدڪني، تهران 1366هه ش.

30. محمود بن عثمان، فردوس المرشديہ في اسرار الصمديہ بہ انضمام روايت ملخص آن موسوم بہ انوار المرشديہ في اسرار الصمديہ، ڇاپو ايرج افشار، تهران 1358هه ش.

31. اسماعيل بن محمد مستملي، شرح التعرف لمذهب التصوف، ڇاپو محمد روشن، تهران 1363 - 1366هه ش.

32. علي بن عثمان هجويري، ڪشف المحجوب، ڇاپولينن‌گراد، 1926ع، آفست، تهران 1358هه ش.

33. The Encyclopedia of Islam, New ed, Leiden:Brill 1960-, s.v. "Khankah" (by J Chabbi).

فصل ٽيون

تصوف ايران ۾: ڇهين صدي هجريءَ کان پوءِ

(الف) صفوين جي دؤر تائين

سلجوقين وارو آخري دؤر، ايران ۾ تڏهوڪي اسلامي مملڪت جي ٻين سرزمينن ۾ تصوف جي تاريخ جو تمام مکيه دؤر رهيو آهي. انڪري جو ان دؤر ۾ تصوف مخالفتون ۽ سختيون سهي نيٺ پنهنجي پيرن تي بيٺو ۽ هڪ منظم شڪل، صورت حاصل ڪري ورتائين. خاص ڪري ابو حامد غزاليءَ ايران جي اهلسنت واري معاشري ۾، جيڪو ان وقت اڪثريت ۾ هو، پلو مان مرتبو حاصل ڪري ورتو هو[111].

ان دؤر وارا صوفي پنهنجي عقيدن جي اظهار توڙي پنهنجي رسمن جي بجا آوريءَ ۾ آزاد هئا ۽ عوام ۾ اثر رسوخ پيدا ڪرڻ سان گڏ حڪومتي ماڻهن ۾ به پنهنجي لاءِ حامي پيدا ڪري ورتا هئائون. انهن مان خواجه نظام الملڪ، جيڪو سلجوقي حڪومت جو وزير هو، تصوف ۽ خاص

[111] باوزاني (Bausani)، ص 296.

ڪري ابو سعيد ابوالخير جو حامي هوندو هو[112]. اها ئي صورتحال خوارزمشاهي دؤر کان وٺي مغلن واري حملي تائين قائم رهي. مغلن واري حملي پيري ته ايران جي اڪثر علائقن ۾ صوفين جون خانقاهون ۽ آستانا موجود هئا[113]. باوجود ان جي جو مغلن ڪيترن ئي صوفين کي قتل ڪيائون، جن ۾ نجم الدين ڪبريٰ ۽ شايد عطار[114] به شامل هو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪيترائي صوفي هيڏي هوڏي لڏي هليا ويا، جن ۾ نجم الدين رازي[115] به شامل هو. تنهن هوندي به ان جي رونق هيڪاري وڌي پئي. انڪري جو ان ويراني ۽ تباهيءَ واري دؤر ۾، هڪ ته تصوف عوام لاءِ هڪ قسم جو روحاني ۽ فڪري پناهگاهه بڻجي پيو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪيترن ئي ماڻهن جو ان ڏانهن لاڙو ٿيڻ لڳو، ٻئي طرف وري گهڻو وقت نه گذريو ته مغلن جا ايلخان به تصوف ڏانهن مائل ٿيڻ لڳا. ڪي مغل حڪمران جهڙوڪ غازان خان (حڪومت 694 کان 703)، اُلجايتو خان (حڪومت 703 کان 716) ۽ ابو سعيد (حڪومت 717 کان 736)، پڻ انهن جا ڪي امير ۽ وزير جهڙوڪ رشيدالدين (متوفيٰ 718هه) ۽ سندس پٽ غياث

[112] عبدالرزاق سمرقندي، ج1، ص71. مائر، ص 382، 383.
[113] غني، ج2، ڀاڱو 1، ص 497.
[114] جامي، ص 427، 497.
[115] نجم رازي، 19، 20.

الدين (متوفيٰ 736هه) صوفين ۽ انهن جي مشائخن سان محبت جو اظهار پيا ڪندا هئا ۽ خاص ڪري صوفين جي خانقاهن پنهنجون عنايتون پيا ڪندا هئا[116].

عباسين جي حڪومت جي خاتمي ۽ بغداد جي زوال کان پوءِ، هلاڪو خان هٿان شيعا بزرگ پنهنجي وجود جو اظهار ڪرڻ لڳا. اهڙي طرح وزيرن طرفان صوفين جي حمايت جي ڪري تصوف بہ رونق حاصل ڪري ورتي[117]. شايد اهو ئي دؤر هو جنهن ۾ تشيع ۽ تصوف جي باهمي رابطي جو ميدان فراهم ٿيو.

تصوف جي باقائده ڦُلڻ، ڦَلڻ وارو دؤر تيمورين واري دؤر کان صفوين جي اقتدار ۾ اچڻ واري دؤر تائين جاري رهيو. ان دؤر ۾ ڪي تيموري حاڪم، صوفين جي ڪن فرقن ۽ طريقن سان پنهنجي مخصوص ديني تعصب جي بنياد تحت سلوڪ ڪندا هئا، تنهن هوندي بہ عمومي طرح صوفي مشائخن تي تمام گهڻو اعتقاد هوندو هئن. اهڙي طرح انين ۽ نائين صدي هجري بہ تصوف جي رونق وارو عرصو هو. انڪري ان دؤر ۾ ڪي تورا ئي عالم يا شاعر ملندا جيڪي عرفاني ذوق کان وانجهيل رهيا هجن ۽

116 رشيد الدين فضل الله، 1364هه ش، ص 36، 37، 183، 268، 272،

117 شيبي، ص 92، بياني، ج2، ص 482.

پنهنجي لکڻين ۾ ان جو اثر نہ ڏيکاريو هُجينِ[118]. ان جي باوجود بہ ڪي صوفي بزرگ، خاص ڪري تيمورين واري دؤر ۾ ڪن ظاهري باشرع ماڻهن هٿان پيا ستائبا ۽ پريشان ٿيندا هئا[119].

ان دؤر واري تصوف جي مکيہ صفتن مان هڪ صفت صوفي مشائخن ۾ شيعي تعلقات جو پيدا ٿيڻ آهي، جنهن ڪري شيعي صوفي طريقن جهڙوڪ صفويہ، نوربخشيہ ۽ نعمت اللٰهيہ طاقت ۽ ترويج حاصل ڪري ورتي[120]. شايد اهو سڀ ڪجهہ عباسي حڪومت جي خاتمي ۽ عوام جي مذهبن مان آجپي ۽ هڪ اهل سنت حڪو مت جي طاقت جي ڪمزور ٿيڻ جي ڪري ٿيو.

ولايت ۽ ان جي واسطيدار موضوعن متعلق بحث، جيڪو اڳواٽ ئي صوفين ۾ جاري هو، تنهن بہ خاص ڪري تشيع جي تصوف ۾ رائج ٿيڻ جي ڪري ئي پکيڙ اختيار ڪئي[121]. عزالدين نسفي جي بقول: ان موضوع متعلق بحث، سندس واري دؤر ۾، خراسان ۽ ماوراءُ النهر ۾ رائج هو[122]. هي ڳالهہ بہ بيان ڪرڻ جهڙي آهي تہ ان دؤر وارن ڪن صوفين

118 صفا، ج 4، ص 67.

119 ساڳيو، ج4، ص 71، 73.

120 ساڳيو، ج4، ص 53، 54، 77، 78.

121 ريڊيڪي (Radike)، ص 491، 494، 495.

122 نسفي، ص 316.

جو شيعہ هجڻ، ڪلامي بنياد تي نہ هو، بلڪہ فقط ولايت (محبت اهلبيت عليهم السلام) کي مڃڻ جي حد تائين هو ۽ بعض خليفن کان تبراءِ جي حد تائين بہ نہ هو[123]، نہ ئي وري ڪو عمومي ۽ سياسي تعصب هئس[124]. انهن مشائخن جي شيعہ هجڻ کي سمجهڻ لاءِ عبدالرحمان جاميءَ کي ڏسي سگهجي ٿو، جيڪو تيمورين جي دؤر ۾ هو. سندس چوڻ آهي: هرات ۾ مولا علي عليهہ السلام جي مدح ڪرڻ جي ڪري خراسان جي اهلسنت وارن کان ڌڄندو پيو هو تہ متان ڪيس رافضي ڪوٺي ويهن. جيتوڻيڪ بغداد ۾ ڪن رافضن جي ڏمر جو شڪار بہ بڻجي چڪو هو[125].

ان ئي دؤر ۾ شيعہ صوفين جون اجتماعي سياسي تحريڪون، تشيع ۽ سماجي عدالت کي قائم رکڻ خاطر، حڪومت جي خلاف شروع ٿيون. جن مان اهم شيخ خليفہ مازندراني (مقتول 736هہ)، سندس مريد شيخ حسن جوري (مقتول 743هہ) جي تحريڪ هئي، جيڪا اڳتي هلي، خراسان ۾ ”نهضت سربداران“ جي نالي سان تحريڪ جي قيام جو ڪارڻ بڻي[126]. اهڙي طرح مازندران جي انهن صوفي سيدن

123 زرين ڪوب، ص 165، 166.
124 ساڳيو، همائي، ج1، ص 51.
125 نظامي باخرزي، ص166، 170.
126 زرين ڪوب، ص 49، 51.

واري تحريڪ بہ هئي، جيڪي مير قوام الدين مرعشي جا مريد هئا ۽ ”مرعشيان“ جي نالي سان مشهور هئا. انهن جو ”سربداران“ تحريڪ سان سڌو سنئون تعلق هو ۽ ان تحريڪ جي بزرگن سان ئي نسبت رکندا هئا. انهن جي حڪومت کي امير تيمور گورڪانيءَ سنہ 795هہ ۾ اچي ختم ڪيو. ”حروفيہ تحريڪ“، جنهن جو باني شيخ فضل الله حروفي استر آبادي هو، تنهن بہ اهلسنت حاڪمن ۽ فقيهن خلاف وٺ پڪڙ ڪئي، جنهن کي امير تيمور جي پٽ سنہ 796هہ ۾ قتل ڪيو[127].

ان دؤر واري تصوف جي هڪ ٻي خصوصيت اُها پکيڙ هئي جيڪي کي مغلن طرفان مختلف علائقن تي ٿيندڙ حملن واري هڻ مار دؤران صوفي مشائخن جهڙوڪ: بهاءِ ولد مولوي ۽ شيخ نجم الدين رازيءَ جي ننڍي کنڊ ايشيا ۽ هندستان طرف لڏ پلاڻ جي ڪري حاصل ٿي. جنهن جي نتيجي ۾ ڪيترائي ماڻهو مسلمان بہ ٿيا. تنهن دؤر ۾ هندسان جي سرزمين بہ صوفين جو وڏو مرڪز هو. ان تصوف، جنهن جو هندستان ۾ اچڻ غزنوين جي دؤر کان شروع ٿيو، انهن صدين دؤران پنهنجي اوج پيري ترقيءَ تي پهتو. اهي صوفي طريقا جيڪي ايران کان بر صغير ۾ ويا، تن ۾

127 خبازي، ص 166، 168، 218، 221.

چشتيہ، سھروردیہ، نعمت اللھيہ، نقشبنديہ ۽ قادريہ شامل ھئا، ترقي ۽ اوج حاصل ڪرڻ ۾ انھن جو تمام گھڻو حصو ھو.

مغلن وارو دؤر فارسي صوفي ادبيات جو تمام زبردست رھيو آھي. ان دؤر ۾ صوفي بزرگن جي لکڻين دل وڻندڙ روپ اختيار ڪري ورتو. نثري تحريرن پلي پختگي حاصل ڪئي. ڪي لکڻيون تہ تعليمي، روائتي ۽ تذڪره واري روپ مان نڪري فڪري ۽ استدلالي ڍنگ تي لکجڻ لڳيون ۽ معتبر علمن جي زمري ۾ ڳڻجڻ لڳيون. اھڙي طرح جو اٺين صدي ھجريءَ ۾ شمس الدين عامليءَ پنھنجي ڪتاب "نفائس الفنون" ۾ ھڪ حصو، علم تصوف، ان جي باري ۾ ڪي بحث ۽ ڪن اصطلاحن متعلق مخصوص ڪيو[128]. صوفين جي منظوم لکڻين ۾ بہ ڪافي تبديلون آيون. اھڙي قسم جا قلمي آثار جيڪي سنائي کان شروع تي چڪا ھئا، عطار ۽ مولانا روميءَ ذريعي تہ پنھنجي بي مثال چيھ کي پھتا[129].

اھو زمانو انھن طريقن جي سڃاڻڻ وارو دؤر بہ آھي، جيڪي آھستي، آھستي چوٿين ۽ پنجين صدي ھجريءَ ۾ جڙي چڪا ھئا. تصوف ۾ ارشاد ۽ تربيت جي اجازت جو وڏو

128 شمس الدين آملي، ج2، ص2، 128.
129 دي بروجن، ص 131، 152.

عمل دخل آھي. اھو ئي سبب آھي جو سمورن صوفي طريقن جا مشائخ اڪثر ڪري علي عليھہ السلام ذريعي پاڻ ڪي حضرت رسولِ خدا صلي اللہ عليھہ وآلھہ وسلم سان ملائين ٿا. ھر طريقي جي ذڪر ڏيڻ توڙي وٺڻ ۾ اجازت نامو بيان ڪرڻ، اڳي تہ زباني ھوندو ھو، پر ٽي چار صديون پوءِ جڏھن تصوف چڱي طرح رونق حاصل ڪري ورتي تہ اھڙي قسم جي اجازت نامي متعلق مشائخن طرفان دعوائون ٿيڻ لڳيون ۽ انھن جي سچي يا ڪوڙي ھجڻ جو مسئلو پيش آيو تہ ھڪ شيخ کان ٻئي شيخ لاءِ باقائده ھڪ اجازت نامي صادر ڪرڻ جھڙي مسئلي بہ اھميت حاصل ڪري ورتي. ھڪ اھڙو اجازت نامو جنھن ۾ ڪن صوفياڻن اصطلاحن ۽ شيخ پاران ٻئي شيخ کي خرقہ (ويس) پارائڻ جي بہ پڌرائي ٿيل ھجي. ان دؤر وارا صوفي پنھنجو تعارف پنھنجي روحاني نسب (پيڙھيءَ) ذريعي ڪرائيندا ھئا. انڪري صوفين جا مڙئي طريقا پنھنجي باني شيخ جي نالن پٺيان سڏجڻ لڳا. مکيہ طريقن جھڙوڪ: ڪبرويہ، سھروردیہ، نعمت اللٰھيہ، نقشبنديہ، قدريہ ۽ نوربخشيہ ان عرصي دؤران چڱي خاصي رونق حاصل ڪري ورتي. انھن مان ڪن صوفي طريقن کي معروف ڪرخي سان منسوب "معروفيہ" طريقي جون شاخون ٿا ڄاڻن[130].

130 معصوم علي شاھ، ج2، ص 306، 308. ھمايوني، ص 30.

انهن طريقن جو تاريخي سفر، خود تصوف جي ان دؤر واري تڪاملي سفر کي چٽو ٿو ڪري.

ان دؤر ۾ تصوف جي مکيہ خاصيت، ستين هجريءَ کان پوءِ ابن عربيءَ جو ايراني تصوف تي زبردست اثر پوڻ آهي. ان جون لکڻيون ۽ سِکيائون ٻن رخن کان ايران ۾ تصوف جي تاريخ جي ڇنڊ ڇاڻ جي راهہ ۾ اهميت رکن ٿيون:

پهريون، هي تہ ان جو ايراني مشائخ جهڙوڪ: شهاب الدين عمر سهروردي، شيخ سعدالدين حمويہ ۽ شيخ اوحد الدين ڪرمانيءَ سان رابطو.

ٻيو، ولايت ۽ انسانِ ڪامل جهڙن موضوعن بابت تفصيلي بحث ذريعي شيعي عرفاني حڪمت تي سندس اثر.

ٽيون، ان جي فڪر ۽ نظرين جو فارسي ٻوليءَ جي عرفاني نظم (شاعريءَ) ۽ نثر تي اثر.

چوٿون، خود ان جو ۽ ان جي لکڻين جي شارحن جو ايران ۾ نظري (ٿئوريڪل) عرفان جي بنياد پوڻ ۾ اثر.

تصوف، ابن عربيءَ ذريعي هڪ حڪمتي ۽ فلسفي رنگ اختيار ڪري ورتو ۽ جيڪي مفهوم تصوف ۾ هئا تہ ضرور پر انهن جو ڪو نالو نہ هو. ابن عربيءَ تصوف جي مرڪز ۾ وڏو مقام جوڙي ورتو ۽ سندس ذريعي "وحدت

الوجود" ۽ "اعيان ثابتہ" جهڙيون اصطلاحون رائج ٿيڻ لڳيون. نہ رڳو ايترو بلڪ تصوف پنهنجو موضوع ۽ ان سان گڏ مبادي ۽ مسائل بہ هٿ ڪري ورتا ۽ هڪ نظرياتي جهان ۾ بہ پير پائي ورتائين[131]. اهڙي طرح هن اسلامي علمن جي جهرمٽ ۾ شامل ٿي پيو. جنهن اڳتي هلي "علم تصوف" يا "عرفان نظري" جي نالي سان سڃاڻڻ لڳو. تصوف کي اهڙي قسم جي ترقي ابن عربي جي شارحن، خاص ڪري صدرالدين قونيوي (متوفيٰ 673هہ) جي هٿان پلئہ پئي. اهڙي طرح جو ابن عربي جو فڪر قونيويءَ جي هٿان هندستان کان روم تائين پکڙيو . هن جي وڏي علمي حيثيت هئي جنهن ڪري وڏا وڏا مشائخ جهڙوڪ فخرالدين عراقي ۽ مؤيد الدين جُندي (متوفيٰ 700هہ) بہ وٽس پڙهندا هئا. جيڪي ابن عربي جي صوفي نظرين جا وارث ۽ ايران ۾ انهن جي ترويج جو سبب بڻيا[132]. ڏيڍ سؤ (150) جي لڳ ڀڳ جيڪي ابن عربيءَ جي جڳ مشهور ڪتاب "فصوص الحڪم" مڪمل، يا ان جي ڪجهہ حصي جون شرحون لکيون ويون آهن ۽ عثمان يحيٰ انهن جي فهرست لکي آهي، تن مان هڪ سؤ ٽيهہ شرحون ايراني صوفين عربيءَ يا فارسيءَ ۾ لکيون آهن[133]. جن

131 زرين ڪوب، ص 124، 125، 142، 148. جهانگيري، ص 248، 371.
132 زرين ڪوب، ص 120، 123.
133 آملي، 1368هہ ش، مقدمو، ص چوڏهون.

مان هيٺ ڏنل شرحون قابل ذڪر آهن: عبدالرزاق ڪاشاني، ابن ترڪ اصفهاني ۽ سيد حيدر آملي جون عربي ٻوليءَ ۾ لکيل، ۽ شاهه نعمت الله ولي جي مختصر فارسي شرح، رڪن الدين مسعود بن عبدالله شيرازي (بابا رڪنا، متوفيٰ 769هه، اصفهان) جي تفصيلي فارسي شرح، خواجه محمد پارسا (متوفيٰ 882هه) جي مفصل فارسي شرح، عبد الرحمان جامي، فصوص جي خلاصي بنام "نقدالنصوص في شرح الفصوص" جي شرح بنام "شرح جامي" وغيره. جامي پنهنجي ٻين فارسي ڪتابن جهڙوڪ "لوائح، اشعة اللمعات و لوامع" ۾ هڪ نرالي طرح ابن عربي جي صوفياڻن نظرين جي تابع نظر ٿو اچي. لڳي ايئن ٿو ته اهو آخري فارسي سخن گو آهي جنهن جا ايران ۾، ابن عربي جي مڪتب متعلق، تقريبي توڙي تحريري آثار ڪثرت سان موجود آهن[134].

ايران ۾ ابن عربي جو اثر، سو به صفوين جي دؤر ۾، خاص ڪري ملا صدرا جي قلمي آثارن ۾ چٽو ڏسڻ ۾ ٿو اچي. ملا صدرا جي ابن عربي ۽ قونيوي سان تمام گهڻي دلي اردتمندي هوندي هئي. اهو ئي سبب هو جو سندس لکڻيون، خاص ڪري "اسفار" ته سندس اقوال ۽ عرفاني بحثن

[134] زرين ڪوب، ص 152، 153.

جهڙوڪ: "وحدت الوجود" يا "علم حضوري" سان ڀريل آهي[135].
ان ڪان پوءِ شيعه مملڪت ايران ۾ هڪ خاص قسم جو تصوف ڏسڻ ۾ ٿو اچي، جنهن کي اڪثر ڪري "عرفان" ٿو سڏجي، جنهن جو ابن عربي جي افڪار ۽ تعليمات سان تعلق نظر ٿو اچي ته ڪٿي وري ان ۾ ملا صدرا جا فلسفي رايا به شامل نظر اچن ٿا. ان طريقي جا پوئلڳ جهڙوڪ آقا محمد رضا قُمشه اِي (1241-1306هه) ۽ ڪي ٻيا ته خاص ڪري ابن عربيءَ جي ڪتاب "فصوص الحڪم" جي ترويج ۽ تدريس پيا ڪندا هئا، نه رڳو ايترو بلڪ سير و سلوڪ جا صاحب به هئا. البته تصوف جي ڪنهن مخصوص طريقي سان واڳيل هجڻ جو به اظهار نه ڪندا هئا، نه ئي وري رسمي طرح ڪنهن اهڙي طريقي سان جڙيل هئا.

(ب) صفوي دؤر

صفوي دؤر (حڪومت 906 کان 1135هه) تصوف جي تمام پيچيده صورتحال هئي. صفوي، در اصل شيخ صفي الدين اسحاق اردبيلي (متوفيٰ 735هه) سان نسبت رکندڙ هڪ صوفي طريقو هو. شيخ صفي الدين، الجايتو خان ۽ ابو سعيد ايلخاني جي دؤر جو صوفي مشائخ هو جيڪو

[135] دانشنامه جهان اسلام، "ملا صدرا جي تفسير جي ذيل ۾".

ڪتاب ”صفوة الصفا“[136] جي شاهديءَ موجب، شيخ زاهد گيلاني (متوفيٰ 700ھ) جو مريد ۽ سندس نياڻو هو. صفي الدين اردبيليءَ جو روحاني اثر رسوخ ۽ سندس پنجٽيهه (35) سالہ ارشاد وارو دؤر هڪ طولاني دؤر هو. جڏهن مغل سندس مريد ٿيا تہ پنهنجي اڪثر مغل مريدن کي انسانن کي ستائڻ کان جهليندو رهندو هو[137]. ان جي وفات کان پوءِ سندس اولاد ۽ پوٽا، صفوي طريقي هيٺ مريدن کي ارشاد ڪرڻ جي درجي تي پهتا. شيخ صفي الدين جي پٽ شيخ صدرالدين اردبيل ۾، پنهنجي پيءُ جي مزار جي ويجهو هڪ وڏي ۽ شاندار خانقاه جوڙائي جنهن ۾ سندس مريد پيا رهندا هئا[138]. شيخ صفي الدين جو ڇهون پڙ پوٽو، شاهہ اسماعيل (صفوي حڪومت جو باني) هو، جيڪو حاڪم بہ بڻيو تہ ساڳئي وقت شيخ صفي الدين جو روحاني پاڳارو بہ. انڪري اهي صفوي لشڪري جيڪي ان طريقي کي پنهنجو مرشد پائيندا هئا، تن دلي عقيدي تحت صفوي حڪومت جي حمايت ۾ تلوار هلائي ۽ ايئن ڪرڻ پاڻ تي لازمي سمجهندا هئا. اها ئي عقيدت ساسانين کان پوءِ هڪ وسيع ايراني حڪومت قائم ٿيڻ جو سبب بڻي. صفوي بادشاهہ شاهہ اسماعيل

136 ابن بزاز، ص 70.
137 حمدالله مستوفي، ص 675.
138 طباطبائي مجد، ص 26.

صفوي جيان ”صوفي اعظم“ يا ”مرشد ڪامل“ سڏيا ويندا هئا[139]. چون ٿا: تشيع ۽ تصوف جي پاڻ ۾ رابطي جو هڪ تاريخي ثبوت هي آهي تہ جڏهن صوفي نظريي وارن صفوين اقتدار حاصل ڪيو تہ تشيع جي سرڪاري مذهب طور نفاذ جو اعلان ڪيائون، جنهن جي، ايران ۾ واڌ ويجهہ جو ميدان ستين هجريءَ جي اوائل کان تصوف ئي فراهم ڪيو هو. ان کان علاوه صفوي تحريڪ کان اڳ جيڪي بہ ٻيون صوفي تحريڪون جهڙوڪ: ”سربداران“، ”حروفيہ“، ”نوربخشيہ“ ۽ ”مشعشعي“ ٿي گذريون هيون، سي بہ سڀ جون سڀ شيعہ هيون.

ان دؤر ۾ ايران جي سرزمين ۾ تصوف ايتري تہ شهرت ۽ ترويج ماڻي جو بقول بحراني جي: ايرانين جو ان ڏانهن تمام گهڻو لاڙو ٿي پيو، جنهن ڪري ان ڏانهن لاڙي ڏيکارڻ ۾ بيحد وڌاءُ ڪرڻ لڳا[140]. ان جي باوجود بہ ڪن سببن جي ڪري تصوف جي مقبوليت واري سطح ۾ ڪمي اچڻ لڳي، جهڙوڪ:

139 نعيم داري، ج1، ص 58، 63
140 بحراني، ص 121، 122.

1) قزلباش صوفين ۾ ڇڙواڳي ۽ بڇڙائين جو ڪاهي پوڻ، جيڪا حڪومت لاءِ هڪ قسم جو خطرو محسوس ٿيڻ لڳو.

2) ڇڙواڳ ۽ رولاڪ صوفين جي ڪثرت جيڪي اڪثر ڪري هندستان مان ٿي آيا ۽ جيئن ته انهن جو مقامي صوفي طريقن سان تعلق نه هو، انڪري انهن کي بي شرع درويش (ملنگ) سڏيو ٿي ويو.

3) صفوي صوفين طرفان فقط پاڻ کي ئي صوفي سمجهڻ ۽ ٻين سمورن صوفي طريقن کي ڏکي خارج ڪرڻ جي ڪوشس ڪرڻ.

4) تصوف جي مخالف عالمن ۽ فقيهن جو اثر رسوخ[141].

قزلباشن ۾ اقتدار واري رسا ڪشي به حڪومت جي ڪمزوري ۽ صفوي اقتدار جي خاتمي جو ڪارڻ بڻجي پئي. ايتريقدر جو صفوي خاندان جي اقتدار وارو دؤر شاهه عباس کي پهتو ته ايتري تائين صوفي قزلباشن ۽ خاص ڪري خود تصوف جي طاقت گهٽي حد تائين ختم ٿي چڪي هئي[142]. صوفي مؤرخ نالي ”ابن ڪربلائي“ جيڪو ڏهين صدي

[141] خوانساري، ج 4، ص 362، 363. صفا، ج 5، ڀاڱو 1، ص 201، زرين ڪوب، ص 244.
[142] صفا، ج 5، ڀاڱو 1، ص 202.

هجريءَ ۾ هوۓ ۾ سندس لکيل تذڪرو مکيہ تذڪرن ۾ ليکيو ٿو وڃي، تبريز جي آس پاس جي هڪ صوفيءَ جي نقطئہ نگاه متعلق لکندي لکيو اٿس: اتي هاڻي هڪ به صوفي ناهي بلڪ ڪتي به صوفي ڪونهي[143].

اهڙي ماحول ۾، جن جو حقيقي تصوف سان تعلق هو ۽ زماني جي حالتن کان رنج ۽ بيزار هئا، تن جو انگ گهڻو هو. اهڙا اڪثر ڪري ايران مان لڏي هليا ويا، جنهن ڪري ڪيترائي نعمت اللٰهي هندستان هليا ويا، يا وري جيڪي ايران ۾ ئي رهي پيا ته سي وري پنهنجي لکڻين ۾ زماني واري رائج تصوف کان نفرت جو اظهار ڪرڻ لڳا، نه رڳو ايترو بلڪ حقيقي ۽ شريعت سان ٺڪر نه کائيندڙ تصوف جي دفاع لاءِ به پاڻ پتوڙيندا رهيا[144]. جن ۾ ڪي اڪثريت تنهن دؤر جي وڏن ڏاهن ۽ فيلسوفن جهڙوڪ: مير داماد جا تصوف سان تعلقات چِٽا ڏسڻ ۾ تا اچن، خاص طور تي اشراقي فلسفي ذريعي، جنهن جو پاڻ (مير داماد) مفسر هو. اهڙي طرح ميرزا ابوالقاسم فُندُرسڪي (متوفيٰ 1050هه)، جيڪو مير فندرسڪي جي نالي سان مشهور ۽ پنهنجي وقت جو هڪ وڏو فيلسوف هو، سو به زاهدن واري زندگي

[143] ابن ڪربلائي، ج 2، ص 75.
[144] صفا، ج 5، ڀاڱو 1، ص 105، 204، 205، 208.

گذاريندو هو، سندس ڪيترين ئي ڪرامتون بيان ڪيون ويون آهن. سيلاني قسم جو ماڻهو هو. هندستان جا ڪيترائي سير سفر ڪيائين ۽ پنهنجي طريقت واري زندگيءَ جو ڳچ حصو اتان جي عابدن ۽ زاهدن سان گڏ گذاريائين. مير فندرسڪي، پنهنجي ان ڪتاب لکڻ جي ڪري شهرت ماڻي جيڪو هن ”جوڳ“ نالي ڪتاب جي تفصيلي شرح ۾ لکيو، جيڪو ست عرفاني قصيدن تي مشتمل آهي، ان جي به ڪيترائي دفعا شرح لکي وئي آهي.

صفوين جي دؤر جو وڏو نامور فيلسوف ’ملا صدرا‘ آهي، جنهن جون اڪثر لکڻيون حڪمت ۽ فلسفي متعلق، پر صوفي مشائخن جي تجليل، تڪريم تي مشتمل هئڻ سان گڏ ائمہ اهلبيت عليهم السلام جي ڏسيل حقيقتن جي بيان سان لبريز آهن. سندس هڪ مفصل ڪتاب ”اسفار“ جيڪو هن ”اسفار اربعہ سلوڪ“ جي طرز تي لکيو، تمام گهڻو مشهور آهي، سندس لکڻين ۾ صوفين جا ڪيئي نظريا جهڙوڪ: ”وحدت الوجود“ يا ”علم حضوري“ ڪولي، تفسير ۽ مضبوط دليلن سان بيان ڪيا ويا آهن[145]. مير فندرسڪي پنهنجي هڪ رسالي نالي ” سہ اصل“ ۾ (جيڪو سندس اڪيلو ئي فارسيءَ ۾ لکيل رسالو اٿس) وقت جي انهن با

[145] صفا، ج 5، ڀاڱو 1، 206، 215، 216.

شرع فقيهن ۽ متڪلمن جي شڪايت ڪئي آهي، جن تصوف جي نندا ڪئي آهي، نہ رڳو انهن جي شڪايت ڪئي اٿس، بلڪ حقيقي صوفين جو دفاع ڪندي ايمان جي وصف صوفياڻي نقطءِ نظر کان ڪئي اٿس[146]. بظاهر سندس رسالي ”سہ اصل“ کي فارسيءَ ۾ لکڻ جو اصلي ڪارڻ هي هو تہ هن اهو رسالو دراصل عام ماڻهن لاءِ لکيو هو، انڪري تہ جيئن عام ماڻهن کي، تصوف جي حقيقت کان آگاهہ ڪري سگهي.

ملا صدرا جو نياڻو، شاگرد ۽ شيخ بهائي عليهم الرحمہ جو مريد، فيض ڪاشاني، جنهن جا قرآن مجيد جي تفسير، علم ڪلام، حديث، فقہ، عرفان ۽ تصوف جي موضوع تي ڪيترائي ڪتاب لکيل آهن، پنهنجي هڪ ڪتاب نالي ”المحاڪمہ“ ۾ انهن صوفي نما ۽ انهن بي خبر عالمن تي تنقيد ڪئي آهي، جيڪي حقيقي صوفين کي تنگ پيا ڪندا آهن. اهڙي طرح پنهنجي ڪن ٻين لکڻين جهڙوڪ: ”شرح صدر“ ۾ پنهنجي حقيقي تصوف ۽ سير سلوڪ جو دفاع ڪيو اٿس ۽ علم تصوف کي ”علم جو گوهر“ ۽ ”نبين جي ميراث“ سڏيو اٿس[147]. فيض ڪاشانيءَ ان

[146] صدرالدين شيرازي، ص 63، 72، 91.
[147] فيض ڪاشاني،، 1371هه ش، ص 48، 49.

نظريي موجب جيڪو ”رسالة الحق المبين“ ۾ درج ڪيو اٿس، ديني علم حاصل ڪرڻ هڪ اهڙي بصيرت حاصل ڪرڻ جو نالو آهي، جنهن جو مرڪز عقل نه بلڪ ”قلب سليم“ آهي[148]. پاڻ هڪ ٻيو ڪتاب نالي ”المحجة البيضآء“ غزاليءَ جي ڪتاب ”ڪيمياءِ سعادت“ جي تهذيب ۽ تنقيح طور لکيائين. فيض ڪاشاني شعر به چوندو هو.تمام لطيف، صوفياڻا ۽ عاشقاڻا شعرچيا اٿس. تصوف جي اهڙي اظهار جي ڪري ئي تنهن دؤر جي فقيہ شيخ يوسف بحرانيءَ جي تنقيد ۽ مخالفت جو نشانو بڻيو[149]. ان فقيہ فيض ڪاشانيءَ جو شاگرد نالي سيد نعمت الله جزائريءَ وري پنهنجي استاد جو دفاع ڪيو ۽ ڏانهن تصوف جي نسبت جي نفي ڪئي (انها فرية بلا فرية = اها هڪ بي بنياد تهمت آهي)[150].

اهڙي طرح فيض ڪاشانيءَ جا به هم خيال ۽ هم طرز شخص نالي ملا عبدالرزاق لاهيجي ۽ قاضي سعيد قمي به ٿي گذريا آهن. ملا عبدالرزاق لاهيجي ملا صدرا جو ٻيو نياڻو هو ۽ لقب ”فياض“ (متوفيٰ 1072هه) هئس. فياض پنهنجي شيعي علم ڪلام تي مشتمل ڪتابن جهڙوڪ: ”شوارق الالهام“، ”سرمايهء ايمان“ ۽ ”گوهر مراد“ جي ڪري

148 فيض ڪاشاني، 1349هه ش،، ص 2.
149 بحراني، ص 121، 122.
150 خوانساري، ج 6، ص 92، . صفا ج 5، ڀاڱو 1، ص 215، 216.

ڪافي شهرت ماڻيائين[151]. پنهنجي ڪتاب ”گوهر مراد“ جي مقدمي ۾[152]، خدائي راهه ڪي ٻن قسمن ظاهري ۽ باطنيءَ ۾ تقسيم ڪندي لکيو آهي: نبين جي بعثت ان باطني ارشاد ۽ هدايت لاءِ آهي، جنهن ذريعي خدا تائين پهچي سگهجي ٿو، نه ڪي ظاهري هدايت جنهن سان خدا ڪي رڳو ڄاڻ حاصل ڪري سگهجي ٿي. تفصيل سان لکيو اٿس ته صوفي محقق جو ”وحدت الوجود“ ۽ ”فنا“ جي درجي واري دعويٰ جو مطلب به اهو ئي آهي. ان ئي ڪتاب جي خاتمي ۾ زماني جي صوفين ۾ رائج رسمن ڪي غلط ڄاڻائيندي، لکي ٿو: شريعت جا محقق عالم ئي سچا صوفي ۽ عارف آهن، پوءِ ڀلي ان نالي سان نه به سڏيا وڃن. ڀڻ تفصيل سان لکيو اٿس: عرفان وارو درجو تمام اعليٰ ۽ اُتم درجو آهي[153]. قاضي سعيد قمي (متوفيٰ 1103هه) جيڪو فيض ڪاشانيءَ جو شاگرد هو ۽ ڪن جي چوڻ موجب لاهيجيءَ جو شاگرد هو[154]، پنهنجي استاد ڪان به وڌيڪ تصوف ڏانهن مائل هوندو هو. ائمہ معصومين (ع) جي حديثن جون سندس لکيل عرفاني شرحون جهڙوڪ: ”ڪتاب اربعين“ يا شيخ صدوق واري

151 خوانساري، ج4، ص، 9، 11. زرين ڪوب، ص 251، 252.
152 لاهيجي، ص 11، 12.
153 ساڳيو، ص 363، 368.
154 خوانساري، ج 4، ص 10.

ڪتاب "توحيد" يا جيڪي ڳالهيون ڪتاب "اسرار العبادات" ۾ درج ڪيون اٿس، سڀ جون سڀ ائمہ معصومين (ع) وٽان نقل ٿيل حديثن جو عرفاني رخ ٿيون ڏيڪارين[155].

انهن ڪان علاوه بہ جن ٻين عالمن جو تصوف ڏانهن لاڙو هو، انهن جي بہ ساڳي ئي حالت هئي. بهاءُ الدين العاملي (متوفيٰ 1030) جيڪو شيخ بهائي جي نالي سان مشهور هو، پنهنجي دؤر جي ڪيترن ئي ڏاهن، فيلسوفن ۽ فقيهن جو استاد هو. پاڻ توڙي سندس پيءُ وقت جا نامور فقيہ هئا، نہ رڳو ايترو بلڪہ پاڻ (شيخ بهائي) اصفهان ۾ شيخ الاسلام جي درجي تي فائز هو، سو بہ تصوف ڏانهن مائل هو[156]. ان ئي زماني جو هڪ ٻيو فقيہ نالي محمد تقي مجلسي (متوفيٰ 1070هہ) بہ شيخ بهائي جو شاگرد هو. سندس فرزند محمد باقر مجلسي (متوفيٰ 1110هہ) جي بقول: پنهنجي " رسالہ اجوبة"[157] ۾ جيڪو ذڪر ۽ فڪر جو طريقو درج ڪيو اٿس، اهو شيخ بهائي ڪان ورتو هئائين. ان ڪان علاوه ڪي ٻيا رسالہ بہ محمد تقي مجلسي سان منسوب آهن، جهڙوڪ: "تشويق السالڪين" (جيڪو حقيقي صوفين جي دفاع ۽ نقلي صوفين جي نندا ۽ تنقيد ۾ لڪيو

155 قاضي سعد قمي، مقدمه سبزواري، ص، ڪو، مت.
156 دانشنامه جهان اسلام، "بهاءُ الدين عاملي" جي ذيل ۾.
157 ص 35.

هئس). اهڙي طرح هڪ رسالو تصوف جي دفاع ۾ ملا محمد طاهر قمي جي رسالي جي رد طور هڪ رسالو نالي "الفوائد الدينيہ" بہ لڪيو[158]. لڳي ايئن ٿو تہ ان سان خط و ڪتابت بہ ڪندو هو، جيڪا اڳتي هلي ڦِٽَ جو باعث بڻي[159]. بهر حال ان ڪي ڪن عالمن صوفي سڏيو آهي، جڏهن تہ سندس پٽ علامہ محمد باقر مجلسي وري صوفين جي رد ۾ ڪا ڪسر نہ ڇڏي ۽ پنهنجي پيءُ ڏانهن اهڙي نسبت ڏيڻ ڪي رد ڪرڻ ۾ پڻ ڪين گهٽايائين. (چوٿين فصل ۾ ان بابت بيان ڪنداسين).

ملا باقر مجلسي، پنهنجي دؤر جي "ملا خليل قزويني" نالي هڪ عالم جي خط جي جواب ۾ لڪيل 'رسالہ اجوبة' ۾ حقيقي تصوف جو دفاع ڪيو آهي ۽ جن تصوف جي هر طرح ڪان نفي ڪئي آهي، تن ڪي بصيرت ڪان وانجهيل ڪوٺيو اٿس[160]. با وجود ان جي، پنهنجي ڪتاب "عين الحياة" ۾ ڪيترين ئي جاين تي، مخلف مناسبتن سان جهڙوڪ: ذڪر[161]، اوني ڪپڙن پائڻ[162] واري بيان ۾، تصوف ۽ ان جي بزرگن جهڙوڪ: غزالي، مولوي ۽ ابن عربي تي ڇتي

158 ان بابت ڏسو، ڪشميري، ص 64، 65.آقا بزرگ تهراني، ج 10، ص 207، 208.
159 خوانساري، ج 4، ص 143.
160 ڏسو ص 29، 36.
161 ج 1، ص 430، 432.
162 ج 2، ص 455، 465.

تنقيد ڪئي اٿس. مجلسي، صفوي دؤر (1098ھ کان 1110ھ) جو هڪ سگهارو، اثر رسوخ وارو ۽ اصفهان جو شيخ الاسلام عالم هو. ان لاءِ مشهور ٿيل آهي ته تصوف جي مخالفت جي ڪري ملا صادق اردستانيءَ کي اصفهان مان ڪيرائڻ ۾ ان جو هٿ هو[163]، جڏهن ته علامه مجلسيءَ ڏانهن اهڙي نسبت جي سختيءَ سان ترديد به ڪئي وئي آهي[164]. ان سڀڪجهه جي باوجود، مجلسيءَ پنهنجي ڪتاب "عين الحيات"[165] ۾ چٽو لکيو آهي: سندس، صوفين سان ڪابه دنياوي عداوت ناهي. البته اهو به گمان ظاهر ٿو ڪري ته انهن جي عالمن ۽ عام ماڻهن طرفان مخالفت جو سبب ڪو دنياوي مقصد به هجي.

شايد انهن ئي ڪشمڪش وارين حالتن ۽ صوفي هجڻ جي تهمت کان بچڻ خاطر، ان دؤر ۾ ايران ۾ رهندڙ صوفي سوچ رکڻ وارا، اتان جي رائج صوفي طريقن سان ڪلم ڪلا رابطو نه رکندا هئا. يا اهڙي قسم جي تعلقات کي ڳجهو رکندا هئا؛ انڪري اهو سمجهڻ ته ڪهڙي طريقي تحت سلوڪ ۾ مصروف هئا ۽ ڪنهن جا مريد هئا، سمجهڻ ڏکيو آهي. ها، جيڪڏهن ڪنهن طريقي سان منسوب هئا به ته

[163] زرين ڪوب، ص 261.
[164] طارمي، ص 101، 111.
[165] ج 1، ص 433.

نعمت اللّهيه، ذهبيه يا نور بخشيه، مان ڪنهن هڪ سان هوندا، انڪري جو تصوف جا اهي ئي ٽي طريقا ايران ۾ رائج هئا. اهڙين حالتن تحت شيعه عالمن طرفان صوفين جي مخالفت، سا به صفوي بادشاهن جي ٽيڪ تي، خاص ڪري شاهه عباس اول (996 کان 1038ھ) جي دؤر ۾ شروع ٿي.تان جو ان کان پوءِ وارن دؤرن ۾ به جاري رهي. لڳ ڀڳ شاهه طهماسب اول (930 کان 984ھ) واري زماني کان تصوف توڙي ان حڪمت جي رد ۾ ڪيترائي ڪتاب لکيا ويا، جنهن ملا صدرا ذريعي، اشراقين جي علمي مرڪز ۾ عرفاني رنگ اختيار ڪري ورتو هو[166]. اهي ڪتاب پنهنجي مضمونن جي اعتبار کان اهڙا ته آهن جو ابن جوزي واري ڪتاب "تلبيس ابليس" جي ياد تا ڏيارين ۽ انهن جي اڪثريت هڪ ٻئي مان ورتل آهي[167]. انهن حالتن کان پوءِ جڏهن ته تصوف هڪ ٻُڇڙي معنيٰ وارو بڻجي پيو هو، هوريان هوريان پنهنجي جاءِ لفظ "عرفان" کي ڏيندو ويو، انڪري صوفي بزرگن جي لکڻين ۾ تصوف بجاءِ عرفان لکجڻ لڳو. اهو عرفان اڪثر ڪري ملا صدرا يا ان جي

[166] معصوم علي شاه، ج 1، 174، 198. صفا، ج 5، ڀاڱو 1، ص 214، 240.
[167] ڏسو، صفا، ساڳي جاءِ تي، جعفريان، ص 226، 251.

پوئلڳن جي عرفاني لکڻين مان ڦٽي نڪتل هو. جڏهن ته اهي خود ابن عربيءَ جي نظري عرفان کان متاثر هئا[168].

(ج) صفوين کان پوءِ

صفوين جي اقتدار جي خاتمي کان پوءِ ۽ نادر شاهه جي اقتدار ۾ اچڻ واري دؤر (1148 کان 1160هه) ۾، حڪومت طرفان عالمن ڏانهن گهٽ ڌيان ڏيڻ پڻ ڪريم خان زند طرفان تصوف واري مسئلي ۾ هٿ نه وجهڻ جي ڪري تصوف جي مخالفن جو نفوذ ۽ اثر رسوخ هيڪاري گهٽجي ويو. ان جي با وجود سلطان حسين صفوي جي سلطنت واري زماني (1105 کان 1135هه) تان جو ڪريم خان زند جي حڪومت جي آخر تائين تصوف جي حالت مڪمل طرح گڙٻڙ جو شڪار هئي. ايران مان طريقت جون رسمون لڏي چڪيون هيون ۽ مملڪتي نظام جي درست نه هئڻ ڪري، حڪمرانن جي آزارڻ ۽ ڪن عالمن جي غلبي ۽ اثر رسوخ جي ڪري جيڪڏهن ڪنهن تصوف ڏانهن اچڻ به چاهيو پئي ته ان کي روڪيو ٿي ويو. اهڙين حالتن جي ڪري صوفي طريقن جا مشائخ يا ته ايران مان لڏي هليا ويا يا وري ڪنڊڙي وٺي ويهجي ويا. اهڙي طرح جو مشهد ۾ سواءِ ڪن ٿورن

168 ڏسو، تميم داري، ج 1، ص 53، 55.

نوربخشي طريقي وارن يا شيراز ۾ ذهبي طريقي جي چند معتقدن جي، باقي سڀ گمناميءَ واري زندگي گذارڻ لڳا[169].

قاچار خاندان جي اقتدار واري دؤر (1210 کان 1344هه) جي شروعات ۾ نعمت اللٰهي طريقي جي مشائخن جي فعاليت وري شروع ٿي وئي. تنهن وقت جي نور بخشي طريقي جي قطب نالي شاهه علي رضا دڪني (متوفيٰ 1214هه) جيڪو هندستان جو رهاڪو هو، جي اجازت سان ٻه شخص ايران روانا ٿي ويا. پر انهن ئي سالن ۾ عالمن جو اثر رسوخ پنهنجي اوج کي پهچي چڪو هو، انڪري انهن مان ڪن جي مخالفت باعث قاچار جي دؤر ۾ تصوف جي ماٺار ۾ اچي وڃڻ جو ڪارڻ بڻيو[170]. انهن مخالفتن ڪيترو اثر ڪيو؟ ان بابت هن ڪتاب ۾ اڳتي هلي بيان ڪنداسين. بهرحال انهن ايڏين سارين مخالفتن ۽ هيٺ مٿاهين جي باوجود به تصوف پنهنجي سمورن طريقن ۽ ڌڙن سميت جيئرو رهندو آيو. البته ايترو ضرور هو ته ان جديد فڪر جي غالب اچي وڃڻ جي ڪري منجهس قابلِ ديد تهذيبي ۽ ثقافتي جلوا به نه هئا ته اها پکيڙ ۽ واڌ ويجهه به نه هئس. ٻين لفظن ۾ ايئن ڪٿي چئجي: هاڻوڪي ايران ۾ تصوف

169 شيرواني، 1348هه ش، ص 26، 28، 251.
170 ڏسو، صفا، ج 5، ڀاڱو 1، ص 192، 198، 220.

جي موجوده صورتحال انهن معاشرتي ۽ ديني حالتن جو نتيجو آهي، جيڪي صفوي دؤر جي آخر کان حاڪم رهيون آهن. انهن حالتن جو هڪ نتيجو، ”تصوف“ کي برو قرار ڏيڻ ۽ ان لفظ ”عرفان“ کي ان جي جاءِ تي ويهارڻ آهي، سو به اهڙي طرح جو ڪي ته عرفان کي مورڳو تصوف جي حدن کان خارج ۽ ان جو ضد سمجهڻ لڳا. جڏهن ته عرفان جي عام معنيٰ آهي: سڃاڻڻ. جڏهن ته خاص معنيٰ اٿس: خدا جي قلبي معرفت. صوفين جي نظر ۾: تصوف جي اعليٰ مقامن مان هڪ مقام، سلوڪ اليٰ الله، تصوف جو ڦل.

موجوده ايران ۾ تصوف ۽ عرفان جا چاهيندڙ ٻن قسمن ۾ ورهائجن ٿا:

1) هڪ اهو ڌڙو جنهن جو تعلق تصوف جي رسمي طريقن مان ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان آهي. مکيه طريقا جيڪي هن وقت ايران ۾ موجود آهن، سي آهن: نعمت اللٰهي ۽ ان جا شعبا. خاص ڪري نعمت اللٰهي سلطان عليشاهي يا نعمت اللٰهي گنابادي، هڪ اهڙو صوفي طريقو آهي جنهن جا پوئلڳ ٻين طريقن جي بنسبت گهڻا ۽ مريدن جي مختلف طبقن ۾ اثر رسوخ به گهڻو اٿس[171]. ان طريقي ۾ اڳئين شيخ طرفان پوئين شيخ لاءِ پڌرو ۽ سرعام اجازتنامو جاري ڪرڻ

[171] دفتر اسلام، چاپو ٻيو، ج 4، ص 51.

تمام گهڻي اهميت ٿو رکي[172]. ان کان علاوه ٻيا طريقا ذهبيه، خاڪساريه ۽ اهل حق آهن، جيڪي اڪثر ڪرمان شاهه ۾ ٿا رهن. جڏهن ته قادريه ۽ نقشبنديه گهڻو ڪري ڪردستان ۾ ٿا رهن[173].

2) اهڙا ٽولا جيڪي ڪنهن خاص طريقي سان وابسته ناهن، پر تنهن هوندي به سلوڪ جي راهه ۾ مرشد يا شيخ وٺڻ لازمي ٿا سمجهن. تن ۾ اڪثريت انهن جي آهي جيڪي پاڻ کي سيد علي قاضي طباطبائي (متوفيٰ 1366هه) ۽ ان کان پوءِ ٻين واسطن سان سيد علي شوشتري[174] (متوفيٰ 1284هه) سان ۽ ان کان اڳتي هڪ شخص نالي ”ملا قلي جولا“ ذريعي، يا ان کان بغير، سيد بحر العلوم سان ٿا ملائن[175]. ان ٻئي طريقي ۾ اڪثر ڪري فقيه، حڪيم ۽ ابن عربيءَ جي مسلڪ وارن عرفاني ڪتابن پڙهائڻ وارا استاد شامل آهن.

(د) ايران ۾ موجود صوفي طريقا

نعمت اللٰهي طريقو هي ايران ۾ رائج مشهور صوفي طريقو آهي، جيڪو شاهه سيد نورالدين نعمت الله ولي

[172] چلبي، ص 107، 108.
[173] دفتر اسلام، چاپو ٻيو، ج 4، ص 51.
[174] ساڳيو، ج 3، ص 446.
[175] معصوم علي شاهه، ج 3، ص 216، 217. صدوقي سها، ص 148، 151.

جي واسطي سان ان جي ئي نالي پٺيان سڏيو ٿو وڃي. پاڻ ايران جي نامور صوفي مشائخن مان ٿي گذريو آهي. مريدن جي ڪثرت ۽ روحاني تربيت جي اعتبار کان شايد ڪو ٻيو طريقو هن جي مقابلي ۾ اچي سگهي[176].

جيتوڻيڪ شاهه نعمت الله ولي جي شيعه هجڻ ۾ پڪ ناهي، تنهن هوندي به هي طريقو اٺين صدي هجريءَ کان هڪ شيعه طريقي طور سڃاپجڻ لڳو ۽ نائين صدي هجريءَ ۾ اهو ئي طريقو شيعت جي پکڙجڻ جو هڪ اثرائتو ڪارڻ بڻيو[177]. ان جو الله جي راهه ۾ سلوڪ بابت مخصوص ڏس ”صورت ۽ معنيٰ کي ڪٺي ڪرڻ“ يعني هٿ ڪم ۾ دل يار سان رُذل رکڻ، تي مشتمل هو، سو ان وات جي طالبن ۾ بيحد مقبول ٿيو[178]. شاهه نعمت الله ولي جي وفات کان پوءِ، سندس حڪم تحت سندس اڪيلو پٽ شاهه برهان الدين خليل الله، سندس جانشين بڻيو. ان کان پوءِ ان جي اولاد مان اٺ ڄڻا ان جي جاءِ تي ارشاد ۽ هدايت جي مسند تي ويٺا. جيڪي سڀ جا سڀ سلطان احمد شاهه ۽ ٻين بهمني حاڪمن جي دعوت تي هندستان جي شهر حيدرآباد دڪن

176 فرزام، ص 660.
177 صفا، ج 2، ص 87.
178 فرزام، ص 645، 646.

هليا ويا ۽ اتي ئي هميشه لاءِ رهي پيا[179]. هنن جي ان لڏپلاڻ جو بنيادي ڪارڻ شايد تيموري بادشاهن خاص ڪري شاهه رخ ۽ خراسان جي حنفي سُني فقيهن جو شيعه صوفين جي وڌڻ کان راضي نه هجڻ هو. مثال طور شاهه قاسم انوار، جيڪو هڪ شيعو صوفي ۽ شاهه نعمت الله ولي جو معتقد هو، تنهن کي ڏاڍو ستايائون[180].

بهرحال هندستان ۾ نعمت اللٰهي صوفين جو پکڙجڻ هندستان، خاص ڪري دکن واري علائقي ۾ شيعت ۽ صوفيت جي مروج ٿيڻ جو ڪارڻ بڻيو. ان جي ئي ذريعي فارسي ٻوليءَ سان گڏ شيعت به پکڙجڻ لڳي (ان متعلق پنجين فصل ۾ بحث ڪنداسين).

شاهه نعمت الله جي زماني کان لفظ ”شاهه“ ان طريقي جي طريقتي عنوانن ۾ ڪتب اچڻ رائج ٿيڻ لڳو. ان جو مطلب اها بادشاهي آهي جيڪا خدا جي ٻانهپ ۽ ان جي درجي گداگريءَ ذريعي ملي ٿي. جڏهن وري شيعه مذهب ايران جو سرڪاري مذهب بڻيو ته شيعه صوفي مشائخن حضرت علي عليه السلام سان دلي عقيدتمندي جي پڌري اعلان طور، جن لقبن جي آخر ۾ ان کان اڳ ”الله“ يا ”دين“

179 همايوني، ص 30. سلطاني ج 9، 24.
180 معصوم علي شاهه، ج 3، ص 48.

ايندو هو، تن جي جاءِ تي ”علي“ ڪتب آڻڻ لڳا[181]. بيان ڪري آياسين تہ ايران ۾ اهو مذهب هيڪاري ڀيهر جيئرو ٿي پيو. نعمت اللٰهي طريقي جي قطب علي رضا شاهہ دڪني جيڪو حيدرآباد دڪن جو رهاڪو هو، جي حڪم سان، ڪريم خان زند جي حڪومت جي آخري ڏينهن (سنہ 1190ھ) ۾ سيد مير عبدالحميد معصوم علي شاهہ ۽ سيد طاهر دڪني ان طريقي کي وري زندهہ ڪرڻ جي ارادي سان ايران آيا. شاهہ طاهر دڪني تہ شروع وارن ئي سالن ۾ گذاري ويو، انڪري پنهنجي طريقي جي واڌاري ۽ تبليغ وارو عمل معصوم عليشاهہ انجام ڏيڻ لڳو. معصوم عليشاهہ جيئن ئي ايران ۾ آيو هو تہ ماڻهن وڏو استقبال ڪيو هئس. هن جي اچڻ سان جن مکيہ ماڻهن سندس ارشاد قبولي ساڻس سلوڪ وارو رستو اختيار ڪيو، تن مان ميرزا محمد علي اصفهاني (لقب نور عليشاهہ) ۽ سندس پيءُ ميرزا عبدالحسين (لقب فيض عليشاهہ) جن جا نالا قابل ذڪر آهن[182].

معصوم عليشاهہ تنهن وقت جي وڏي اثر رسوخ رکڻ واري مجتهد فقيہ آقامحمد علي بهبهاني (صوفين جي رد ۾ لکيل ڪتاب ”خيراتيہ“ جي مؤلف) جي فتويٰ سان سنہ

181 زرين ڪوب، ص 324. تابنده، ص 73.
182 شيرواني، 215، 223، 224.

1212ھ ۾ قتل ٿيڻ[183] کان پهريان، شاهہ علي رضا دڪني هتان مليل اختيارن جي بنياد تي ”نور عليشاهہ“ کي پنهنجو پڳدار مقرر ڪري ويو[184].

نور عليشاهہ روحاني ڪشش کان علاوه مذهبي معلومات جو بہ ماهر ۽ شاعر بہ ڀلوڙ هو. اچڻ سان ئي ڪيترن کي پنهنجو معتقد بڻائي ورتائين. ايتريقدر جو چيو ٿو وڃي تہ برک عالم، ڪتاب ”بحر المعارف، در حڪمت اربعہ عمليہ“ جو ليکڪ شيخ عبدالصمد همداني بہ سندس معتقد هو. جيڪو سنہ 1216ھ ۾ ڪربلا تي وهابين واري حملي ۾ شهيد ٿي ويو هو[185]. البتہ هڪ طرف، صفوين جي آخري دؤر وارين تصوف خلاف ڪشيده حالتن جي ڪري اهو واضح ناهي تہ عالمن مان ڪهڙا عالم سچ پچ ۾ تصوف جا طرفدار هئا. ٻئي طرف وري، ان نسبت ۾ بہ شڪ آهي جيڪا تصوف سان مشابهت رکندڙ لکڻين ۽ ڪتابن جي ڪن عالمن ڏانهن ڏني وئي آهي. مثال طور: ڪَنِ، ”رسالہ سير و سلوڪ“ جي نسبت سيد بحر العلوم ڏانهن ڏني آهي، جنهن ۾ نعمت اللٰهي طريقي سان مشابهہ. سير اليٰ الله جا طريقا

183 ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بهبهاني، آقا محمد علي“ جي ذيل ۾.
184 شيرواني، 131، 171، 175.
185 ڏسو، هدايت، ص 450.

بيان ڪيل آهن، تہ ڪن وري ان نسبت جي مخالفت ڪئي آهي[186].

نور عليشاهہ مرڻ کان اڳ ڪن ٻڻن کي ارشاد ۽ تربيت جي اجازت ڏئي ويو هو ۽ عتبات عاليات ۾ شيخ زين الدين حسين عليشاهہ اصفهانيءَ (متوفيٰ 1234هہ) کي پنهنجو جانشين مقرر ڪري ويو هو[187]. شاهہ علي رضا دڪنيءَ جي، دڪن ۾ سنہ 1214هہ ۾وفات کان پوءِ، حسين عليشاهہ نعمت اللٰهي طريقي جو باقائده قطب ٻڻجي وينو. ان سموري عرصي ۾ فقيهن جي تصوف سان مخالفت جاري رهي ۽ فقيہ ڪڏهن، ڪڏهن حاڪمن ذريعي صوفين کي ڏکي ڪيرائيندا هئا تہ ڪن کي وري ستايو ويندو هو. تنهن هوندي بہ قاچاريہ بادشاهن مان ڪي، جيئن محمد شاهہ (1250 کان 1264هہ) وري صوفي بزرگن جا معتقد هوندا هئا[188]. ان ئي دؤر ۾ مشتاق عليشاهہ، واعظي ڪرمانيءَ جي بَچ تي سنہ 1206هہ ۾ ڪرمان شاهہ ۾ مارجي ويو[189] ۽ سندس مريد ميرزا محمد تقي ڪرماني جنهن جو لقب ”مظفر عليشاهہ“ هو، جنهن ”ديوان مشتاقيہ“ پنهنجي مرشد

186 آقا بزرگ تهراني،، ج 11، 284، 232، 336، 338. همايوني، ص 35، 39، 44، 45.
187 ديوان بيگي، ج 3، ص 1933.
188 زرين ڪوب، ص 317، 332، 336، 338. همايوني، 35، 39، 44، 45.
189 معصوم علص شاه، ج 3، ص 188، 192.

بابت لکي جوڙيو هو، آقامحمد علي بهبهاني جي اصرار تي فتح علي شاهہ قاچار جي دربار ۾ طلب ڪيو ويو ۽ نيٺ سنہ 1215هہ ۾ زهر مليس ۽ سندس مڙهہ کي ڪرمان شاهہ ۾ دفنايو ويو[190]. اهڙي قسم جون تڪليفن ڏيڻ ۽ شهر بدر ڪرڻ وارو سلوڪ حسين عليشاهہ سان بہ روا رکيو ويو. سندس جانشين الحاج محمد جعفر ڪبودرآهنگي لقب، مجذوب عليشاهہ (متوفي 1238 يا 1239هہ) بہ اهڙين وارتائن کان بچيل نہ هو[191]. جڏهن تہ پاڻ عالم هو ۽ تصوف جي باري ۾ ڪيترن ئي ڪتابن جو ليکڪ هيو، سو بہ ڪن تهمتن جي ڪري پنهنجي عقيدن کي پنهنجي هڪ رسالي نالي ”رسالة العقائد المجذوبية“ ۾ وضاحت سان بيان ڪرڻ تي مجبور ٿيو[192]. ان کان پوءِ الحاج زين العابدين شيرواني لقب مست عليشاهہ ـ (متوفيٰ 1253هہ) بہ اهڙين ئي سختين ۾ مبتلا ٿيو[193].

ان دؤر ۾ نعمت اللٰهي طريقي ۾ مجذوب عليشاهہ جي جانشينيءَ تي اختلاف جي ڪري هڪ نئون گروهہ يا طريقو پيدا ٿي پيو، جيڪو وري ٻين طريقن جي قُتڻ جو

190 ساڳيو، ج 3، ص 208.
191 زرين ڪوب، ص 341.
192 مجذوبعلي شاه، ص 7.
193 شيرواني، 1350هه ش، ص 32، 34، 50، 54. همائي، ص، 186، 189.

ڪارڻ بڻيو. اصلي طريقي جو قطب مست عليشاھ ھو جڏھن تہ ٻي شاخ جو قطب وري الحاج ملا محمد رضا ھمداني (متوفيٰ 1247ھ) لقب ڪوثر عليشاھ ھو[194]. پويون طريقو ڪوثر عليشاھ جي پٽ (الحاج ميرزا علي نقي، لقب جنت عليشاھ، متوفيٰ 1296ھ) ڪي رسيو ۽ اڳتي ھلي "نعمت اللٰھيہ ڪوثريہ" جي نالي سان مشھور ٿيو[195]. جڏھن تہ اصلي (نعمت اللٰھيہ) شاخ جو قطب، مست علي شاھ کان پوءِ الحاج زين العابدين رحمت عليشاھ (متوفيٰ 1278ھ) ٿيو. ان کي جيئن تہ محمد شاھ قاچار فارس صوبي جو گورنر مقرر ڪيو ھو، انڪري ان کي تڪليفون گھٽ پھتيون[196]. رحمت عليشاھ کان پوءِ نعمت اللھي طريقو ٻن شاخن ۾ ورھائجي ويو: جنھن مان ھڪ جو الحاج آقا محمد ڪاظم اصفھاني سعادت عليشاھ (متوفيٰ 1293ھ) قطب بڻيو، جڏھن تہ ٻي شاخ وارن وري رحمت علي شاھ (الحاج زين العابدين) جي چاچي (الحاج آقا محمد منورعليشاھ متوفيٰ 1301ھ) جي پيروي ڪرڻ شروع ڪري ڏني.

پھرين شاخ ۾ سعادت عليشاھ کان پوءِ، الحاج ملا سلطان محمد ملقب سلطان عليشاھ جيڪو "گناباد" جي

194 شيرواني، 1348،ھه ش، مقدمه از تابنده، ص ح، د.

195 همايوني، ص 95، 100.

196 ساڳيو، 181، 189، 194.

"بيدخت" جو رھاڪو ھو، سندس جانشين بڻيو ۽ سندس زماني ۾ نعمت اللٰھي طريقي سٺي مقبوليت ۽ شھرت ماڻي. سلطان علي شاھ حڪمت ۾ الحاج ملا ھادي سبزواريءَ جو شاگرد ھو. چوڏھين صدي ھجريءَ جي اوائل جي وڏن ناليوارن عالمن مان ٿي گذريو آھي ۽ ڪيترائي شيعي عرفاني تحريرون لکيائين، جن مان سعادت نامہ، توضيح، تنبيہ النائمين، مجمع السعادات، فارسيءَ ۾ "ولايتنامہ" ۽ شيعہ طرز تي قرآن شريف جي ھڪ مڪمل عربي ٻوليءَ ۾ تفسير "بيان السعاده في مقامات العباده" قابل ذڪر آھن[197]. پاڻ سنہ 1327ھ ۾ بيدخت ۾ قتلءِ اتي ئي دفن ڪيو ويو. ڪانئس پوءِ اھا شاخ "نعمت اللٰھي، گنابادي، سلطان عليشاھي" جي نالي سان سڏجڻ لڳي[198].

جڏھن تہ ٻي شاخ، منور عليشاھ کان پوءِ سندس پٽ ۽ جانشين الحاج علي آقا ذوالرياستين، لقب وفا عليشاھ ۽ ان جي پٽ الحاج ميرزا عبد الحسين ذوالرياستين، لقب مونس عليشاھ جي نسبت سان، "نعمت اللٰھي ذوالرياستين" جي نالي سان مشھور ٿي[199].

197 ان تفسير بابت ڏسو، دانشنامه جھان اسلام"بيان السعاده" جي ذيل ۾.

198 همايوني، ص 199، 207، 212، 216، 219، 220.

199 ساڳيو، ص 241، . ان جي مشائخن بابت معلومات لاءِ ڏسو، نور بخش، 1372ھه ش.

منور عليشاهہ جو ”الحاج ميرزا حسن صفي، لقب صفي عليشاهہ (متوفيٰ 1336ھ) نالي هڪ مريد هو، جنهن جي مريدن وري نعمت اللٰهي طريقي ۾ هڪ نئين شاخ جوڙي[200]“. پاڻ تهران ۾ رهائش اختيار ڪيائين، جتي هڪ خانقاهہ بہ اڏرايائين، جتي ويهي قرآن شريف جي ’منظوم تفسير‘ لکڻ لڳو ۽ مشهور ٿيو. سندس تهران ۾ وفات کان پوءِ سندس مريدن ۾ اختلاف ٿي پيو. سندس جانشين ظهير الدولہ، لقب صفاعليشاهہ (متوفيٰ 1342ھ)، جيڪو ناصرالدين شاهہ قاچار جو نياڻو هو، تنهن سنہ 1317ھ ۾ ”انجمن اخوت“ جو بنياد رکي ان طريقي کي فقر واري طريقن مان آجو ڪيو[201]. جنهن ڪري ڪي حڪومتي ماڻهو بہ ان جا ميمبر بڻجي پيا. عمر جي آخري ڏينهن ۾ پاڻ ڪنهن جي بہ مدد نہ ڪيائين، نہ ئي ڪو جانشين مقرر ڪيائين[202]. اڄڪلهہ نعمت اللٰهي طريقي جي انهن ٽن شاخن يا طريقن مان، گنابادي شاخ جا طرفدار تمام گهڻا آهن ۽ سندن فعاليت بہ جاري آهي.

ڪبرويہ ۽ ان جون شاخون (ذهبيہ ۽ نور بخشيہ) تنهن زماني ۾ ٻين رائج صوفي طريقن جي پيٽ ۾ خود

[200] همايوني، 205، 206.
[201] همايوني، 135، 136، 138، 333.
[202] صفائي، ص 167.

ڪبرويہ طريقو وڌيڪ رائج هو. ان طريقي جي نسبت شيخ نجم الدين ڪبريٰ (شهادت 618ھ) سان آهي.

ڪبرويہ جي، مغلن واري حملي پيري وڏي رونق هوندي هئي ۽ ان طريقي جي جن مشائخن خوازرم مشاهين ۽ ايلخانن جي شاهي واري زماني ۾ خراسان ۽ ماوراءُ النهر کان وٺي ننڍي کنڊ ايشيا تائين ان طريقت جي ترويج لاءِ وڏي جاکوڙ ڪئي[203]، تن مان شيخ مجدالدين بغدادي خوازري، جيڪو نجم الدين ڪبريٰ جي زماني (607ھ) ۾ مارجي ويو، سيف الدين باخرزي (متوفيٰ 659ھ) بخارا ۾، رضي الدين لالا (متوفيٰ ستين صدي هجريءَ جي اوائل ۾) خراسان ۾، سعدالدين حمويہ (متوفيٰ 649ھ) خراسان ۽ شام[204] ۾، قابل ذڪر آهن. انهن کان علاوه، ان طريقي جو ڪي ٻيون مکيہ بہ ٿي گذريون آهن، جهڙوڪ: شيخ نجم الدين رازي (متوفيٰ 654ھ)، جيڪو ”دايہ“ نالي سان مشهور ۽ ڪتاب ”مرصاد العباد“ جو ليکڪ هو، عز الدين نسفي (متوفيٰ 680 کان 699ھ جي وچ ۾)، جنهن ”انسان ڪامل“ لکيو، بهاءُ الدين محمد ولد، مولويءَ جو پيءُ؛ شيخ نور الدين عبدالرحمان اسفرائني (متوفيٰ 695ھ)، شيخ علاءُ الدين سمناني (متوفيٰ

[203] زرين ڪوب، ص 81.
[204] ساڳيو، ص 98.

736ھ) ۽ امير علي همداني عرف علي ثاني (متوفيٰ 786ھ)[205].

ڪبرويه جي باري ۾ جيڪا ڳالهه وڏي اهميت ٿي رکي اها هيءَ آهي ته ان جي خليفن کي تشيع سان منسوب يا مربوط ڄاڻايو ويو آهي[206]. جهڙي طرح سعدالدين حمويه جي هڪ ڪتاب ۾ ولايت ۽ نبوت جي وچ ۾ پيوند (ڳانڍاپو) جو اشارو مليو ٿو ۽ سندس مريد نسفيءَ[207] سعدالدين حمويه[208] کان نقل ڪيو آهي: محمد صلي الله عليه وآله وسلم جي امت مان لقب ”ولي“ فقط ٻارهين امام جو آهي ۽ آخري ولي جيڪو ٻارهون ولي آهي، اهو خاتم الاولياءِ آهي. ”مهدي“ ۽ ”صاحبِ الزمان“ ان جو نالو آهي.

علاءُ الدوله سمنانيءَ به اهلبيت عليهم السلام جا فضائل بيان ڪيا آهن ۽ انهن جي واکاڻ ڪئي آهي[209]. ڏانهن منسوب ڪتاب نالي ”مناظر المحاضر للمناظر الحاضر“ ۾ خم غدير جي تشريح سان گڏ علي عليه السلام جي وصايت کي ثابت ڪيو اٿس، ان کان علاوه حقيقي ۽ ظاهري

[205] زرين ڪوب، ص 98، 105، 169. مدير شانه چي، ص 256، 260، لباف خانيڪي، ص 251.
[206] زرين ڪوب، ص 88.
[207] ص 137، 138.
[208] ص 320، 321.
[209] 1366هه، ش، ص 223.

شيعه ۾ فرق بابت بحث ڪندي حقيقي شيعو صوفين کي قرار ڏنو اٿس[210].

مير سيد علي همدانيءَ جي جانشين (خواجه اسحاق ختلاني، مقتول 826ھ) واري زماني ۾، ڪبرويه طريقي ۾ شاخون ڦٽي پيون. سندس ٻن مريدن يعني سيد محمد نوربخش (متوفيٰ 869ھ) ۽ سيد عبدالله برزش آبادي[211] (متوفيٰ 890ھ) ۾ پڳ تان اختلاف ٿي پيو، جنهن ڪري ڪي سيد محمد نوربخش جا پاسارڙي ٿي پيا[212] ته ڪي وري برزش آباديءَ جا. برزش آبادي گروهه آهستي، آهستي ”ذهبيه“ سڏجڻ لڳو[213]. توڙي جو ”بستان السياحه“ ۾ آهي: گهٽ وقت ناهي گذريو جو ان گروهه تي ”ذهبيه“ نالو رکيو اٿن. شايد سؤ سال به نه ٿيندس[214]. ان ترتيب سان نور بخشيه ۽ ذهبيه طريقا، ڪبرويه طريقي مان ئي ڦٽل آهن.

نور بخشي (نور بخشيه). سيد محمد نور بخش، خراسان جي ”قائن“ شهر جو رهواسي، مير سيد شريف جرجاني ۽ شيعه عالم دين ابن فهد حلي جو شاگرد هو. سندس ۽ سندس جانشينن جو نائين صدي ڏاري توڙي ان کان پوءِ واري

[210] ص130، 145، 161.
[211] ان جي باري ۾ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”برزش آبادي“ جي ذيل ۾.
[212] معصوم عليشاه، ج2، ص 344.
[213] ساڳيو.
[214] شرولي، ص 292.

زماني ۾ شيعت جي تبليغ ۾ وڏو حصو رهيو آهي.صفوين کان پهريان، تنهن وقت جي بادشاهه شاهه رخ گورڪانيءَ جي خلاف ۽ هڪ صوفي شيعي حڪومت قائم ڪرڻ کان جدوجهد جو آغاز ڪيائون. خواجه اسحاق ختلانيءَ انهن جي حمايت ڪئي، پر شڪست کائڻ کان پوءِ پڪڙجي پيو ۽ شارخ جي حڪم سان سنه 826هه ۾ قتل ڪيو ويو[215].

جيڪي طريقا پنهنجي اصلي نسبت، نور بخشيه سان ٽا ملائن تن مان هڪ طريقو اويسي به آهي[216]. نور بخشيه طريقي جي بزرگن ۾ ناليواري شيعه فقيه سيد حيدر آملي (متوفيٰ 782هه) جو به نالو اچي وڃي ٿو، جنهن سرِعام شيعت ۽ صوفيت جي اتحاد جو نعرو هنيو هو. پاڻ "آمل" جي علوين ۽ فخرالمحققين حلي[217] جو شاگرد ۽ تصوف ۾ شيخ نورالدين تهراني اصفهاني[218] ۽ شايد محمد بن ابي بڪر سمنانيءَ[219] جو مريد هو، جڏهن ته اهي ٻئي ڪبرويه طريقي جا مشائخ هئا. سيد حيدر آملي پنهنجي اڪثر لکڻين، خاص ڪري "جامع الاسرار"[220] ۾ رسمي ۽ ظاهري شيعن ۽ صوفين

[215] شوشتري، ج 2، ص 144، 148.
[216] صفا، مقدمه از صادق صفا، ص 21، فٽ نوٽ.
[217] آملي، 1416هه ق، ج 1، ص 531.
[218] ساڳيو، ج 1، ص 530.
[219] ساڳيو، ج1، ص 521.
[220] ص 2.

سان مخاطب ٿي بيان ڪرڻ ٿو چاهي ته شيعن ۽ صوفين جو مرڪز ۽ سرچشمو هڪ ئي آهي.

ذهبيه مٿي بيان ڪري آياسين ته هي طريقو سيد عبدالله برزش آباديءَ سان نسبت رکي ٿو. جيڪو صفوين جي ابتدائي دؤر ۾ خراسان ۾ ۽ ان کان پوءِ شيراز ۾ رائج ٿيو. هي طريقو به پنهنجي دؤر ۾ تشيع جي اظهار ۽ ان تي پابند رهڻ جي اعتبار کان ٻين طريقن کان نرالو هو. اهو ئي سبب هو جو ان ۾ ڪيترائي عالم ۽ حڪيم جن وڏا، وڏا ڪتاب لکيا، ان طريقي ۾ نمودار ٿيا؛ جن مان شيخ علي نقي اصطهباناتي (متوفيٰ 1126هه) ۽ سيد قطب الدين نيريزي (1173هه، نجف ۾) جيڪو سندس جانشين، نياڻو ۽ صفوين جي آخري دؤر ۾ ان طريقي جو مجدد به هو، قابل ذڪر آهن.[221]

ذهبيه طريقي ۾ قطب الدين نيريزيءَ کان پوءِ تن ڄڻن پڳ جي دعويٰ ڪئي، جيڪي سڀ جا سڀ حڪيم ۽ برک عالم هئا. سي هئا: ملا محراب گيلاني، آقا محمد بيدآبادي ۽ آقا محمد هاشم شيرازي. انهن مان هر هڪ وري پنهنجو جدا، جدا پڳدار مقرر ڪيو. پر انهن مڙني مان محمد هاشم "درويش" شيرازيءَ وڏيڪ مقبوليت ماڻي. ان کان پوءِ

[221] خاوري، ج 1، ص 290، 307، 308.

ٻہ وري ٻن ڄڻن سندس پڳ جي دعويٰ ڪئي، انهن ٻنهي مان وري ميرزا ابوالقاسم شريفي عرف ميرزا بابا تخلص ”راز“ (متوفيٰ 1286ھ) وڏيڪ شهرت ماڻي. پاڻ پنهنجي دؤر ۾، ذهبي طريقي جو وڏو ناليوارو ٿي گذريو آهي ۽ ڪيترائي ڪتاب ٻہ لکيائين، جن مان مکيہ قرآن شريف جي تفسير جي موضوع تي ”آيات الولايہ“ آهي. ڪانئس پوءِ سندس پٽ مجد الاشرف (متوفيٰ 1331ھ) سندس پڳدار بڻيو. مجد الاشرف شاھ چراغ جي روضي جو متولي هو، ان جي ٻہ وفات کان پوءِ ڪي نوان طريقا ڦٽي پيا، جن مان هڪ ٽولي سندس ياءُ ميرزا محمد رضا لقب ”مجدالاشرف ثاني“ جو مريد ٿيو. پر جنهن شاخ وڏيڪ شهرت ماڻي جنهن جو واسطو ميرزا احمد تبريزي عرف ”وحيد الاولياءِ“ (متوفيٰ 1351ھ) سان هو[222].

ذهبي طريقو، نعمت اللٰهي طريقي کان پوءِ ٻئي نمبر تي مکيہ طريقو هو. ان جا مشائخ باشرع عالمن سان وڏي احتياط سان پيش ايندا هئا، انکري انهن کي تڪليفون نہ آيون[223]. الحاج زين العابدين شيرواني، جيڪو نعمت اللهي طريقي جي قطبن مان هو ۽ قاچارين جي دؤر واري وچين

---

[222] خاوري، ج 1، ص 322، 325، 337. وحيد الاولياءِ جي باري ۾ ڏسو، استخري، ص 539، 560.
[223] زرين ڪوب، ص 336.

عرصي جو هو، تنهن ان طريقي جي ارشاد نہ هئڻ جي ڳالھ ڪئي آهي[224]. لڳي ٿو تہ انهن ئي ڏينهن ۾، جن ۾ ذهبي طريقي جا دعويدار گهڻا ٿي پيا هئا، ان فقدان ۽ گوڙ جي ڪري ئي اهو طريقو ”اغتشاشيہ“ (درهم برهم) جي نالي سان سڏجڻ لڳو هوندو[225].

نقشبنديہ (نقشبندي). هي طريقو، ايران جي مشهور سُني صوفي طريقو آهي. تيمورين جي دؤر ۾ ان طريقي جي وڏي هلندي پڄندي هئي. اهي هنن جو وڏو احترام ڪندا هئا. هي طريقو بهاءُ الدين محمد نقشبند (متوفيٰ 791ھ) سان نسبت جي ڪري ”نقشبندي“ جي نالي سان مشهور ٿيو. جڏهن تہ خود ”خواجگا“ طريقي جي شاخ آهي[226].

نقشبندي طريقي جا مشائخ ٻن طريقن سان پنهنجي طريقي جي اجازت کي حضرت رسولِ خدا صلي الله عليھ وآلھ وسلم تائين پهچائيندا آهن. انهن مان هڪ تہ مشهور آهي، جيڪو بايزيد بسطامي، ان کان امام صادق ۽ ان کان پوءِ ٻڌن واسطن سان حضرت رسول الله صلي الله عليھ وآلھ وسلم سان ملائيندا آهن. ٻيو وري بڪري طريقو

---

[224] شيرواني، 1348ھ، ش، ص 251.
[225] ڏسو معصوم علي شاھ، ج 2، ص 344. خاوري، ج 1، ص 352، 355.
[226] ڏسو، دانشانامه جهان اسلام، ”بهاءُ الدين نقشبند“ جي ذيل ۾.

آهي، جنهن ۾ حضرت ابوبڪر رضہ تائين پهچائيندا آهن[227]. انهن ٻنهي طريقن مان ڪي پهرئين ڪي[228] تہ ڪي وري ٻئي ڪي ترجيح ڏيندا آهن[229].

نقشبندي طريقو تيمورين جي زماني ۾، سڀ کان پهريان بخارا ۽ ان جي پر پاسي ۾ رائج ٿيو ۽ ان طريقي ۾ بهاءُ الدين جي پڳدارن، ان کي ٻين علائقن جهڙوڪ: ماوراءُ النهر ۽ خراسان تائين بہ پهچايو[230]. ان طريقي جا مشهور ايراني مشائخ خواجہ محمد پارسا (متوفيٰ 822ھ)، خواجہ عبدالله احرار، سعدالدين ڪاشغري، ڪاشفي سبزواري ۽ عبدالرحمان جامي هئا[231]. انهن مڙني ۾ خواجہ عبدالله احرار ۽ جاميءَ جو، علمي ۽ عقلي توڙي نقشبندي طريقي جي ترويج جي اعتبار کان، پهريان ايران ۾، ان کان پوءِ ننڍي کنڊ ايشيا ۽ بر صغير ۾، وڏو ڪردار رهيو آهي[232]. مولانا جاميءَ جون تصوف متعلق فارسي ٻوليءَ ۾ لکڻيون، صوفي ليکڪن جي ڌيان جو مرڪز رهيون آهن، خاص ڪري سندس ”لوائح“،

227 پارسا، مقدمه از طاهري عراقي، ص 30، 31.
228 ڏسو، محمد فضل الله، ص 34.
229 ڏسو، پارسا، ساڳيو ئي مقدمو، ص 31.
230 ساڳيو، مقدمو، ص 20.
231 فخرالدين صفي، ج 1، ص 101، 121، 205. زرين ڪوب، ص 206، 209.
232 ڏسو، احرار، مقدمو از نو شاهي، ص 301. مائل هروي، ص 230، 231.

جنهن جو چين ۾ تصوف جي نفوذ دؤران، چيني ٻوليءَ ۾ بہ ترجمو ٿيو هو[233].

نقشبندي طريقو شيخ احمد سرهندي (971 کان 1034ھ)، جنهن کي مجدد الف ثاني بہ سڏيندا آهن، جي ذريعي ”مجددي“ طريقي جي نالي سان نئين سر قائم ٿيو. پر ان ئي زماني ۾، جيڪو ايران ۾ صفوي حڪمرانن واري دؤر سان گڏ هو، اهو طريقو ايران ۾ پير پائي نہ سگهيو[234].

ان کان گهڻو وقت پوءِ، مولانا خالد نقشبندي (متوفيٰ 1342ھ) ”نقشبنديہ خالديہ“ طريقو ايران جي ڪرمانشاهہ ۽ ڪردستان ۾ پکڙجڻ لڳو ۽ مولانا خالد جي ذريعي عراق، شام ۽ ترڪيءَ بہ پهتو. جتي ڪيئي اهلسنت سان وابستہ سرڪاري ملازم ۽ حاڪم طبقي جون شخصيتون ان طريقي جون معتقد بڻجي پيون[235]. ان طريقي جي گهڻن مشائخن جو تعلق عراق جي علائقي ڪردستان سان هو. جن مان ڪن کي وري قادري طريقي جو اجازتنامو بہ مليل هو[236]. جيڪي اڪثر اهي نقشبندي جيڪي ڪرمان شاهہ ۽ ڪردستان ۾ هئا، تنهن دؤر وارين سياسي حالتن جهڙوڪ:

233 ڏسو، مورانا، ص 31، 35.
234 زرين ڪوب، ص 211، 213.
235 توڪلي، ص 223، 251، 252. سلطاني، ج 9، ص 151.
236 توڪلي، ص 260، 281، سلطاني، ج 9، ص 163، 234، 236.

روس جي ايران تي حملي خلاف ۽ ”مشروط واري تحريڪ“ ۾ پرپور طريقي سان شامل هئا[237].

سهرورديہ (سهروردي). ٽيون ٿو وڃي: ان طريقي (طريقي) جي نسبت شيخ ابو نجيب عبدالقادر سهروردي يا سندس ڀائٽي شيخ شهاب الدين عمر بن محمد سهرورديءَ (متوفيٰ 632هہ) ڏانهن آهي. ايران توڙي هندستان ۾ ڪيترائي بزرگ شيخ شهاب الدين عمر بن محمد سهرورديءَ جا مريد هئا. جن مان فخرالدين عراقي، اوحدالدين ڪرماني ۽ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جا نالا قابل ذڪر آهن. سهروردي طريقو بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ (661هہ) ذريعي[238] ايران جي بنسبت هندستان ۾ گهڻو رائج ۽ رونق پريو ٿيو[239].

قادريہ (قادري). هن طريقي جي نسبت شيخ عبدالقادر گيلاني يا جيلانيءَ (متوفيٰ 561هہ) سان آهي، جيڪو ”گيلاني غوث“ طور مشهور ۽ حسني سادات مان آهي. هي طريقو سڀ کان پهريان عراق ۾، ان کان پوءِ مراڪش، بيت المقدس، ننڍي کنڊ ايشيا ۽ هندستان ۾ رائج ٿيو. نائين صدي هجريءَ تائين ايران ۾ بہ پوئلڳ هئس، پر

[237] ڏسو، حسيني نقشبندي، ص 40، 113، 116، 117. سلطاني ج 9، ص 163، 219، 223.

[238] سندس باري ۾ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بهاءُ الدين زڪريا“ جي ذيل ۾.

[239] زرين ڪوب، ص 178، 179. زيدي، ص 8.

پوءِ ٻارهين صدي هجريءَ کان پوءِ قادري برزنجي طريقي جي مبلغ، شيخ اسماعيل ولياني (متوفيٰ 1158هہ) پنهنجي ڪوشش سان ڪرمان شاهہ ۽ خاص ڪري ڪردستان ۾ تمام گهڻا پوئلڳ بڻائي ورتا[240]. ان طريقي جون سني علائقن ۾ الائجي ڪيتريون شاخون آهن، جن مان مکيہ ”طالباني قادري“ آهي، جنهن جو باني ملا محمود زنگنہ طالباني ڪرڪوڪي (متوفيٰ 1215هہ) هو[241]. قاچارين جي دؤر ۾ وري ان ئي طريقي جي هڪ بزرگ، جنهن جو نالو شيخ عبدالله (متوفيٰ 1310هہ) هو، تنهن، ايران ۽ عثماني حڪومتن جي حدن اندر، وقت جي حڪومت خلاف جيڪا تحريڪ هلي. ان جي سربراهي ڪندو رهيو. ٽن سالن تائين وڙهندو رهيو. پر پوءِ ايران ۽ ترڪيءَ جي مدد سان سندس تحريڪ پامال ڪئي وئي. جنهن کان پوءِ جيل ۾ پيو ۽ ڪجهہ عرصي کان پوءِ حجاز طرف ملڪ بدر ڪيو ويو[242].

قادري طريقي جا معتقد اڪثر ڪري عراق جي ڪردستان ۾ آهن. جن مان ڪن کي وري ٻنهي طريقن (نقشبندي ۽ قادري) جي ارشاد جي اجازت آهي[243].

[240] تفصيل لاءِ ڏسو، توڪلي، 183، 219. سلطاني، ج 9، ص 243، 246، 247.

[241] سلطاني، ج 9، 256، 349.

[242] توڪلي، ص 183، 187.

[243] ساڃيو، 192، 193. سلطاني، ج 9، ص 255.

خاڪسار جيلاني طريقو: هي طريقو پنهنجو طريقو، سلمان فارسيءَ تائين ۽ ان ذريعي حضرت رسولِ خدا صلي الله عليهھ وآلهھ وسلم تائين ٿو پهچائي. هن جا سڀ مشائخ پاڻ کي امامن سڳورن جو مريد سڏرائيندا ٿا اچن. خاڪسار طريقي وارا پاڻ کي وڏن عارفن جهڙوڪ: سيد محمد گيسو دراز، تاج الدين زاهد گيلاني ۽ سيد جلال الدين حيدر کي پنهنجو مشائخ ڄاڻائيندا آهن. خاص ڪري آخريءَ (سيد جلال الدين حيدر) جي تمام گهڻي عزت ڪندا آهن، ڪي ته ان کي خاڪسار جلالي طريقي جو پيشوا ڪوٺيندا آهن[244]. ان طريقي جا معتقد اڪثر ڪري هندستان ۽ ماوراءُ النهر ۾ رهندا هئا. خاڪسار طريقي جا جيڪي مشائخ ايران ۾ رهندا هئا، اهي صفوين جي سختگير پاليسين جي ڪري هندستان هليا ويا. پر قاچارين جي اوائلي دؤر ۾ انهن جو هڪ بزرگ شيخ جنهن جو نالو فتح علي خان لقب غلام عليشاهه هندي جلالي، پهريان بوشهر، ان کان پوءِ شيراز هليو ويو. ان کان پوءِ ڪرم عليشاهه تهران آيو ۽ محمد شاهه قاچار جو وزير مستوفي الممالڪ سندس مريد ٿيو، جنهن "وَنَڪ" نالي هڪ ڳوٺ ۾ هڪ خانقاه ٺهرائي ڏني هئس[245].

244 منجمي، ص 27، 35. سلطاني، ص 380.
245 منجمي، ص 40. سلطاني، ج9، 379، 385، 386.

خاڪسار جلالي طريقو ٻن مکيه طريقن ۾ ورهايل آهي: 1) معصوم علي شاهي. 2) غلام علي شاهي.

معصوم علي شاهي طريقي جي، مشهد ۽ اصفهان ۾ فعاليت هوندي هئي، پر هاڻي اهو حال نه اٿن ۽ هاڻي رڳو خاڪساري فقط غلام علي شاهي وجي رهيا آهن. ان شاخ جو آخري پير طريقت (شيخ) علي محمد، لقب مطهر عليشاهه (متوفيٰ 1361هه) هو. ان ايران جي ڪيترن ئي شهرن ۾ خانقاهون ٺهرايون هيون[246]. سندس قبر شيخ زاهد گيلانيءَ جي مزار جي پير ۾ لاهيجان جي شيخانه ۾ آهي[247]. مطهر عليشاهه پنهنجو ڪو جانشين مقرر نه ڪيو. سندس وفات کان پوءِ سندس جن مشائخن وٽ ارشاد جو اجازتنامو هو ته مختلف شهرن ۾ وجي ان طريقي جي تبليغ ۽ ترويج شروع ڪري ڏني[248].

اهلِ حق. ڇهين صدي هجريءَ تائين تصوف جي هن طريقي جو نالو ڪنهن به ملل نحل جي ڪتاب يا صوفين جي لکڻين ۾ نٿو ملي. چون ٿا: ان جو سبب اهو آهي جو ان طريقي جا پيروڪار هميشه لِڪَ جي ڪوشش ۾ هوندا هئا. ان طريقي جا آداب ۽ طور طريقا تقريباً غالين وارا

246 منجمي، ص 44، 49. خواجه الدين 1360هه ش، ص 49.
247 منجمي، ص 49.
248 ساڳيو، ص 49، 50.

آهن. انهن جو عقيدو آهي تہ حضرت علي عليھ السلام پنهنجا راز حسن بصريءَ کي ڏنا هئا. جنهن وٽان معروف ڪرخيءَ وٽ پهتا[249]. ڪي وري ان طريقي جي سلسلي جي شروعات کي ٻي صدي هجريءَ تائين ٿاپهچائن. ان کي اٺين صدي هجريءَ ۾ ايران ۽ عراق جي ڪردن واري علائقي ۾ سلطان اسحاق (سلطان صحاڪ/سحاڪ) نالي هڪ شخص ٻيهر زندھ ڪيو[250]. ڪي وري سلطان اسحاق کي ان طريقي جو باني ٿا چون[251]. ان طريقي جا معتقد گهڻو ڪري صوبي ڪرمانشاھ ۽ لُرستان ۾ رهن ٿا. البتہ ڪن ٻين شهرن جهڙوڪ: تبريز، اسد آباد (همدان)، ڪرج (هشتگرد)، ماڪو ۽ ڪردستان جي مياندوآب ۾ ٿا رهن[252].

❊

مددي ڪتاب

1) آقا بزرگ تهراني، محمد محسن آقا بزرگ تهراني، الذريعہ الیٰ تصانيف الشيعہ، ڇاپو: علي نقي مروي ۽ احمد منزوي، بيروت 1983ع، 25 جلد 28 مجلدن ۾.

[249] خواجه الدين، 1362هه ش، ص 1، 2. قبادي، ص 84، 89.
[250] خواجه الدين، 1362هه ش، ص 2، 3. قبادي، ص 87، 88.
[251] قبادي، ص 89.
[252] خواجه الدين، 1362هه ش، ص 3، 4. قبادي، ص 85، 86.

2) حيدر بن علي عاملي، تفسير المحيط الاعظم و البحر الخضم في تاويل ڪتاب الله العزيز الحڪيم، ڇاپو: محسن موسوي تبريزي، تهران 1995ع.
3) جامع الاسرار و منبع الانوار، ڇاپو هينري ڪربن ۽ عثمان اسماعيل يحيٰ، تهران 1368ھ ش.
4) ابن بزاز، صفوه الصفا، ڇاپو: غلام رضا طباطبائي مجد، تبريز 1373ھ ش.
5) عبيد الله بن محمود احرار، احوال و سخنان خوجہ عبيد الله احرار، مشتمل بر ملفوظات احرار، بقلم مير عبدالاول نيشاپوري، ملفوظات احرار (هڪ ٻيو مجموعو)، مرقعات احرار، احرار جون ڪرامتون، مولانا شيخ جي تاليف، ڇاپو: عارف نوشاهي، تهران، 1380ھ ش.
6) احسان الله علي استخري؟، اصول تصوف، تهران، 1288ھ ش؟
7) محمد مهدي بن مرتضيٰ بحر العلوم، رسالہ سير و سلوڪ، فارسي ٻوليءَ ۾ سترهن رسالا، ڇاپو: رضا استادي، مشهد، آستان قدس رضوي، بنياد پجوهشهاي اسلامي، 1375ھ ش.
8) يوسف بن احمد بحريني، لؤ لؤة البحرين، ڇاپو: محمد صادق بحرالعلوم، ق، (بنا تاريخ).

9) شيرين بياني، دين و دولت در ايران عهد مغول، تهران، 1367، 1375هـ ش.
10) محمد بن محمد پارسا، قدسيہ، كلمات بهاۂ الدين نقشبند، چاپو: احمد طاهري عراقي، تهران، 1354هـ ش.
11) سلطان حسن تابنده، نابغہ علم و عرفان در قرن چهاردهم، مرحوم الحاج ملا سلطان محمد گنابادیۂ جو زندگي نامو، سلطان عليشاه، تهران، 1350هـ ش.
12) احمد تميم داري، عرفان و ادب در عصر صفوي، تهران 1373هـ ش.
13) محمد رئوف موكلي، تاريخ تصوف در كردستان، تهران 1388هـ ش.
14) عبدالرحمان بن احمد جامي، نفحات الانس، چاپو: محمود عابدي، تهران 1370هـ ش.
15) هبت الله حلبي، رسالہ باب ولايت و راه هدايت، 1372هـ ش.
16) رسول جعفريان، دين و سياست در دؤره صفوي، قم 1370هـ ش.
17) محسن جهانگردي، محي الدين ابن عربي، چهره برجستہ عرفان اسلامي، تهران 1375هـ ش.

18) عبدالرحمان حسيني نقشبندي، سادات نقشبندي و جنبش هاي ملي در گذر تاريخ، ترجمو: محمد بانہ اي، اروميہ.1381هـ ش.
19) حمد الله مستوفي، تاريخ گزيده، چاپو: عبدالحسين تواني، تهران 1339هـ ش،
20) اسدالله خاوري، ذهبيہ: تصوف عملي ـ آثار ادبي، ج 1، تهران 1362هـ ش.
21) محمد علي خواجہ الدين، سر سپردگان تاريخ و شرح عقائد ديني اهل حق، تهران 1362هـ ش.
22) كشكول خاكساري، تاريخ و شرح عقائد ديني و آداب و رسوم خاكساريہ، تبريز 1360هـ ش.
23) خوانساري محمد باقر بن زين العابدين خوانساري، روضات الجنات في احوال العلماءِ و السادات، چاپو: اسدالله اسماعيليان 1392هـ، 8 جلدي.
24) دانشنامہ جهان اسلام، زير نظر غلام علي حداد عادل، تهران، بنياد دائره المعارف اسلامي، 1375هـ ش.
25) روشن خاوي، حروفيہ، تحقيق در تاريخ و آراء و عقائد، تهران 1379هـ ش.

26) شعر صوفيانه فارسي، فارسي ٻوليءَ ۾ شعر جي عرفاني استفاده متعلق هڪ تمهيدي لکڻي، ترجو مجدالدين ڪيواني، تهران 1378هه ش.

27) احمد علي ديون بيگي، حديقه الشعراءِ، ڇاپو: عبدالحسين نوائي، تهران 1366هه ش.

28) مڪاتبات رشيدي، ڇاپو: محمد شفيع، لاهور 1945ع.

29) عبدالحسين زرين ڪوب، دنباله جستجو در تصوف ايران، تهران، 1362هه ش.

30) شميم محمود زيدي، احوال و آثار شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتاني، راولپنڊي، 1353هه ش.

31)محمد بن مؤيد الدين حمويه، المصباح في التصوف، ڇاپو نجيب مائل هروي، تهران 1362هه ش.

32) محمد علي سلطاني، جغرافياي تاريخي و تاريخ مفصل ڪرمانشاهان، ج 9، تاريخ تصوف در ڪرمانشاه، تهران 1380هه ش.

33) محمد بن محمود شمس الدين آملي، نفائس الفنون في عرائس العيون، ج 2، ڇاپو: ابراهيم مانحي، تهران 1379هه ش.

34) نور الله بن شريف الدين شوشتري، مجالس المؤمنين، تهران 1354هه ش.

35) ڪامل مصطفيٰ شيبي، البڪر الشيعي و النزعات الصوفيه حتيٰ مطلع القرن الثاني عشر الهجري، بغداد 1966ع.

36) زين العابدين بن اسڪندر شيرواني، بستان السياحه، يا سياست نامه، ليٿو ڇاپو: تهران، 1351هه، آفسٽ ڇاپو (بنا تاريخ).

37) حدائق السياسه، تهران 1348هه ش.

38) ڪشف المعارف، ڇاپو جواد نوربخش، تهران 1350هه ش.

39) محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازي، رساله سه اصل، ڇاپو: محمد جوادي، تهران 1376هه ش.

40) منوچهر صدوقي سها، تاريخ حڪماء و عرفان متاخر بر صدرالمتالهين، تهران 1359هه ش.

41)ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران و در قلرو زبان پارسي، تهران، ج 4، حصه 5، بخش 1، 1378هه ش.

42) ابراهيم صفائي، رهبران مشروطه، ج 1، تهران 1363هه ش.

43) حسن طارمي، علامه مجلسي، تهران 1375هه ش.

44) غلام رضا طباطبائي مجد، درد طلب،زندگاني شيخ صفي الدين اردبيلي، تبرين، 1376هه ش.

45) عبدالرزاق سمرقندي، مطلع السعدين و مجمع بحرين، ج 1، ڇاپو: عبدالحسين نوائي، تهران 1353هه ش.

46) احمد بن محمد علاءُ الدوله سمناني، چهل مجلس يا رساله اقباليه، ليکڪ امير اقبال شاهه بن سابق سجستاني، مقدمو، تصحيح ۽ تعليقات نجيب مائل هروي، تهران 1366هه ش.

47) مناظر المحاضر للمناظر الحاضر، ڇاپو: حسين حيدر خاني مشتاقعلي، تهران 1371هه ش.

48) علي بن علي صفا، انوار قلوب سالڪين، ۽، حقائق المناقب، تهران 1360هه ش.

49) قاسم غني، بحث در آثار و افڪار و احوال حافظ، ج 2، حصو 1، تهران 1366هه ش.

50) علي بن حسين فخر الدين صفي، رشحات عين الحيات، ڇاپو: علي اصغر معينيان، تهران 1356هه ش.

51) حميد فررام، تحقيق در احوال و نقد آثار و افڪار شاهه نعمت الله ولي، تهران 1374هه ش.

52) محمد بن شاهه مرتضيٰ فيض ڪاشاني، ڏه رسالهءِ محقق بزرگ فيض ڪاشاني، ڇاپو رسول جعفريان، شرح صدر، اصفهان 1371هه ش.

53) ڪتاب الاصول الصليه ۽ رساله الحق المبين في تحقيق ڪيفيت التفقه في الدين، ڇاپو جلال الدين محدث ارموي - تهران - 1349هه ش.

54) محمد سعيد بن محمد مفيد قاضي سعيد قمي، اسرار العبادات و حقيقه الصلوٰه، ڇاپو محد باقر سبزواري، تهران 1339هه ش.

55) اسماعيل قبادي، تحقيقي پيرامون فرقهءِ اهل حق، رسالو "ڪلام اسلامي"، سال 4، شمارو 14، اونهارو، 1374هه ش.

56) محمد علي بن صادقعلي ڪشميري، نجوم السماء في تراجم العلماءِ، قم مڪتبه بصيرتي، (بنا تاريخ).

57) عبدالرزاق بن علي لاهيجي، گزيده گوهر مراد، ڇاپو صمد موحد، تهران 1364هه ش.

58) رجبعلي صاف خانڪي، "ڪبرويه جوين"، علمي مقالن جي صورت ۾ جيڪي "شيخ نجم الدين ڪبريٰ" جي مان ۾ ڪوئايل بين الاقوامي ترڪمنستان جي شهر عشق آباد ۾ قائم اسلامي جمهوريه ايران جي سفارتخاني طرفان، 1380هه ش.

59) فرٽيس مائر، ابو سعيد ابو الخير، حقيقت و افسانه، ترجمو مهر آفاق بايوردي، تهران 1378هه ش.

60) نجيب مائل هروي، حامي، تهران 1377ھ ش.

61) محمد جعفر بن صفر مجذوبعلي شاھ، رسالہ العقائد المجذوبيہ، بيابات حضرت مجذوبعليشاھ ڪبودرآهنگي، - تهران - 1362ھ ش.

62) محمد باقر بن محمد تقي مجلسي، اجوبہ، در محمد تقي بن مقصود علي مجلسي، رسالہ تشويق السالكين، تهران 1375ھ ش.

63) عين الحيات، چاپو مهدي رجائي، قم 1376ھ ش.

64) محمد تقي بن مقصود علي مجلسي، رسالہ تشويق السالڪين، تهران 1375ھ ش.

65) محمد فضل الله، عمده المقامات، چاپو بهادر خان زکريا جان، ڪابل (1355ھ ش ؟).

66) محسن مدير شانہ چي، حضور و نفوذ ڪبرويہ در خراسان، مٿي ڄاڻايل نجم الدين جي مان ۾ ڪوٺايل بين الاقوامي ڪانفرنس ۾ پيش ڪيل مقالن جي مجموعي ۾.

67) محمد معصوم بن زين العابدينمعصوم علي شاھ، طرائق الحقائق، چاپو محمد جعفر محجوب، تهران، (1318ھ ش؟).

68) حسين منجمي، مباني سلوك در سلسلہ خاڪسار جلالي و تصوف، تهران 1379ھ ش.

69) عبدالله بن محمد نجم رازي، مرصاد العباد، چاپو محمد امين رياحي، تهران1352ھ ش.

70) عزيز الدين بن محمد نسفي، مجموعہ رسائل مشهور بہ ڪتاب الانسان الكامل، چاپو ماريزان مولہ، تهران 1341ھ ش.

71) عبدالواسع بن جمال الدين نظامي باخرزي، مقامات جامي، گوشہ هائي از تاريخ فرهنگي و اجتماعي خراسان در عصر تيموريان، چاپو نجيب مائل هروي، تهران 1371ھ ش.

72) جواد نور بخش، گلستان جاويد، - تهران - 1373ھ ش.

73) رضا قلي بن محمد هادي هدايت، تذڪره رياض العارفين، چاپو مهر علي گرگاني، تهران (1344ھ ش؟).

74) مسعود همائي، تاريخ سلسلہ هاي طريقہ نعمت اللّهيہ در ايران از سال 1190 هجري قمري تا سال 1399هھجري قمري، تهران 1358ھ ش.

75) جلال الدين همائي، مولوي نامہ: مولوي چہ مي گويد؟ تهران 1369ھ ش.

A.Bausani, "Religion in the Saliuq period" in *The Cambridge history of Iran*, vol.5, cd, j, A. Boyle, Camdridge 1968.

The Encyclopaedia of Islam, newe ed, Leiden: Brill, 1960- , S.v. "Iran. V1: Religions" (by J. T. P. De Bruiin).

Sachiko Murata, Chinese gleams of sufi light Wang Tai —yu's Greut learning of the pure and real realm .with a new translation of Jamis lawa ih from the Persian by William C.Chittick, New York 2000.

Bernd Radtk, "The concept of wilaya in early Sufism".in *The Heritage of Sufism*,vol.1.ed leonard Lewisohn,Oxford:oneworld, 1999.

فصل چوٿون

تصوف، وسطي ايشيا ۽ قفقاز ۾

خراسان ۾ تصوف، ٽين صدي هجريءَ کان ڇهين صدي هجريءَ تائين نيشاپور جي مرڪزيت ذريعي آهستي، آهستي اهميت حاصل ڪري چڪو هو[253]. ان ئي دؤر ۾ خراسان جي انهن بزرگ مشائخن ذريعي، جيڪي درحقيقت خراسان ۽ ماوراءُ النهر جي تصوف جي وچ ۾ هڪ پُل وارو ڪردار ادا ڪري رهيا هئا. عظيم خراسان جي ڏاکڻين علائقن ۽ ماوراءُ النهر طرف ڪاهي پيو. ماوراءُ النهر، مختلف دينن، مکيه ايشيائي تهذيبن[254] جي سنگم جو علائقو هو. پڻ فرغانه واري واديءَ ۾ ماني تهذيب جو وارث به هو ته ٻڌ ڌرم جي پيروڪارن جي سڪونت واري سرزمين جي بلڪل الهندي سرحد به هو. ماوراءُ النهر ۽ خراسان واري تصوف ۾ ڪن مشترڪ ڳالهين هجڻ جي باوجود، مرڪزي ايشيا جي مخصوص ثقافتي ۽ تهذيبي رنگ جي ڪري ڪي جداگانه

253 برتلس، ص 293، 313،

254 نيڪلسون، مقدمو ابو العلا عقيقي، ص 18.

خصوصيتون بہ هيون، جن مان پڻ مذهب مٿس خاصو اثر ڇڏيو. شايد ان اثر جي ئي ڪري هو جو ابراهيم بن ادهم (متوفيٰ 161هہ) جهڙي نامور صوفيءَ جنهن جو زندگي نامو، توڙي ڏانهس منسوب ڪي ڳالهيون گوتم ٻڌ واري زندگي ۽ ڳالهين سان هڪجهڙائي رکن ٿيون. تصوف ۾ ان بزرگ جي شخصيت وڏي عظمت تي رکي، ايتريقدر جو وچ ايشيا ۾ رهندڙ قومن جي ادبيات توڙي شعر ۾ بہ ان ڏانهن چٽا اشارا ملن ٿا. اهڙن منظومن مان ترڪي ٻوليءَ ۾ چيل يوسف خاص حاجب جو "قوتاد غوبيليڪ" نالي سان منظوم ڪلام ۽ عبداللطيف بلخيءَ جو "ادهم نامہ" ۽ ازبڪي زبان ۾ لکيل "قصہءِ ابراهيم ادهم" قابل ذڪر آهن[255].

بخارا، ماوراءُ النهر ۾ تصوف جو مکيہ مرڪز هو. اهو شهر جنهن کي ڪنهن زماني ۾ "بخارا شريف" سڏيو ويندو هو، بقول جوينيءَ[256] جي: اپرندن ملڪن ۾ ـ بخارا ـ "قبہءِ اسلام" هوندو هو ۽ اسلامي علمن جي وڏن مرڪزن ۾ شمار ڪيو ويندو هو[257]. ڪن صوفين جو چوڻ هو: اتي ڪين خضر نبيءَ جو ديدار نصيب ٿيو آهي ۽ اُن جي چوڻ سان هتي

255 ڏسو برٽلس، ص 241، 244.
256 ج 1، ص 75.
257 وامبيري، ص 224، 248.

تصوف جي تبلغ ڪري رهيا آهن[258]. بخارا جو "امير نشين" محلو تہ ڪيترن ئي درويشن يا انهن جي مشائخن جي پيدائش جو ماڳ رهيو آهي، جهڙوڪ ابوتراب نخشبي (متوفيٰ 250هہ)، فضيل بن عياض، ابوبڪر محمد ڪلاباذي، ابوبڪر وراق ترمذي، عزيز الدين نسفي، مؤيدالدين جَندي (فصوص الحڪم جو شارح)، برهان الدين محقق ترمذي، سعيدالدين فرغاني (ابن فارض جي "تائية" جو شارح)، مستملي بخاري ("التعرف" جو شارح)، سيد محمد بخاري ("مناهج الطالبين" جو ليکڪ[259]) بهاءُ الدين محمد ولد پدر مولوي، نظام الدين اولياءُ، سيد جلال الدين حسين بخاري ۽ قادري طريقي جو وڏو مبلغ، مشائخ، عالم ۽ محدث، شيخ عبدالحق محدث دهلوي، جنهن ڏهين صدي هجريءَ ۾ هندستان جي سرزمين ۾ تصوف جي تعليم پکيڙڻ لاءِ وڏي جاکوڙ ڪئي[260].

ماوراءُ النهر جو تصوف، هندستان کان علاوه چين جي "سين ڪيانگ"، قفقاز ۽ داغستان تائين وڃي پهتو.

258 صديقي علوي، ص 38، 39، 41.
259 جامي، ص 123، 460، 556 کان بعد. 673، 742.
260 حسني، ج 5، ص 206.

اهڙي طرح ننڍي کنڊ ايشيا ۽ اناتوليا ۾ به ”بڪتاشيه[261]“ ۽ ٻين صوفي طريقن جي ظهور جو ڪارڻ بڻيو.

تصوف، ماوراءُ النهر ۾ تدريجي نفوذ ڪرڻ سان گڏ، ٻين سرزمينن ۾ وڃي ڪي تبديليون به اختيار ڪري ورتيون. جيئن قفقاز ۽ داغستان ۾ پهچي حماسي ۽ ويڙهه وارو رنگ اختيار ڪري ورتائين، جيئن چچنيا ۽ آلان ۾ وري روس خلاف ويڙهاڪ دستن واري سياسي طور طريقي وارو روپ اختيار ڪري ورتائين. اتان وارو تصوف، ماورءُ النهر واري تصوف کان جيڪو سمرقند، بخارا ۽ خوازرم جي پيشه ورن ۾ ايجاد ٿي چڪو هو، گهڻو متفاوت هو.

لڳي ٿو ته ماوراءُ النهر ۾ تصوف ڏانهن لاڙو اٺين صدي هجريءَ کان به اڳ موجود هو، جڏهن ته ان جا مختلف طريقا يا سلسلا اٺين صدي هجريءَ کان پوءِ پيدا ٿيا. جن مان وچ ايشيا ۾ اثر جي اعتبار کان وڌيڪ مکيه، نقشبنديه، قادريه، يسويه ۽ ڪبرويه ڳڻي ٿا سگهجن.

ڪن جي چوڻ موجب: عوام ۾ انهن سلسلن جي مقبوليت، تيمورين واري دؤر ۾ پنهنجي اوج کي پهتي. انڪري جو تيموري سلاطين توڙي شهزادا، تان جو انهن جا امير به انهن جا مريد ۽ معتقد هوندا هئا. ان ڪري، ان دؤر ۾

261 ان فرقي متعلق ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بڪتاشيه“ جي ذيل ۾.

عالمن ۽ صوفين وارا پاڻ ۾ اختلاف به ختم يا ماٺ ٿي ويا هئا[262].

نقشبنديه سلسلو ماوراءُ النهر جو مکيه ۽ پهريون صوفي سلسلو آهي ۽ هن سلسلي جي نسبت خواجه بهاءُ الدين نقشبند (متوفيٰ 791هه)[263] سان ۽ خواجگان سلسلي جو تسلسل آهي. خواجگان طريقي جا باني خواجه يوسف همداني (متوفيٰ 535هه) [264]۽ خواجه عبدالحق غجدواني يا ”خواجهءِ بزرگ“ يا ”ڪلان“ (متوفيٰ 575هه) هئا[265].

ان طريقي جي ڪن ٻين صوفين جا نالا هن طرح ٿا ملن: خواجه احمد صديق[266]، خواجه اولياءِ ڪبير[267]، خواجه سليمان/سلمان ڪَرميني[268]، خواجه عارف رِيوِ ڳِروي[269]، خواجه محمود انجير فَغنَوي[270]، خواجه علي راميتَني عرف حضرت عزيزان (متوفيٰ 715هه)[271] خواجه محمد بابا سماسي (متوفيٰ

262 ڏسو، پارسا، مقدمو از طاهري عراقي، ص 10، 24؛ صفا، ج 4، ص 66، 68.
263 سندس متعلق ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بهاءُ الدين نقشبند“ جي ذيل ۾.
264 غُجدُواني، ص 71، 72.
265 وڌيڪ معلومات لاءِ ڏسو، جامي، ص 383، 384. فخرالدين صفي، ج1، ص 34، 50
266 فخرالدين صفي، ج 1، ص 51.
267 ساڳيو.
268 ساڳيو، ج 1، ص 56.
269 جامي، ص 385. فخرالدين صفي، ج 1، ص 58.
270 جامي، سڳي جاءِ تي؛ فخرالدين صفي، ج 1، ص 59.
271 جامي، ساڳي جاءِ تي، فخرالدين صفي، ج 1، ص 62.

755هه)[272]، سيد امير ڪلال بن حمزه (متوفيٰ 772هه)[273] ۽ عارف ديگ گراني[274]. اهي سڀ جا سڀ بخارا يا ان جي پر پاسي وارن ڳوٺن جا هئا. بهاءُ الدين نقشبند به بخارا کان هڪ فرسنگ جي فاصلي تي واقع ڳوٺ ”قصر عافان“ ۾ ڄائو هو ۽ دفن به اتي ئي ٿيو. سندس مزار تڏهن کان وٺي اڄ تائين تصوف جي تعليم جو مرڪز ۽ سندس معتقدن جي زيارتگاهه رهندي پئي اچي. نقشبندي طريقو شروع کان ئي ماوراءُ النهر ۽ خراسان جي علائقن ۾ رائج ٿي ويو[275]. ان جي ترويج جو بنيادي سبب . روحاني سير ۽ سلوڪ ۾ ميانه روي، شريعت جي پابندي ۽ خانقاهي نظام[276] جي پابندين کان آزادي، هو. خاص ڪري شريعت جي پابنديءَ جي لازمي هجڻ وارو شرط ماوراءُ النهر ۽ خراسان جي اهل سنت جي اڪثر عالمن جي شموليت جو باعث بڻيو[277].

بهاءُ الدين نقشبند کان پوءِ ان طريقي جي خلافت علاءُ الدين عطار (متوفيٰ 802هه)، خواجه محمد پارسا[278]،

[272] ان متعلق ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بابا سماعي/سماعي“ جي ذيل ۾، اهڙي طرح، ڏسو، جامي، ص 385، 387. فخرالدين صفي، ج 1، ص 73.
[273] جامي، ص 387، 388؛ خفرالدين صفي، ج 1، ص 75، 80.
[274] جامي، ص 837؛ فخرالدين صفي، ج 1، ص 85.
[275] پارسا، ساڳيو ئي مقدمو، ص 25.
[276] فخر الدين صفي، ج 1، ص 37؛ پارسا، ساڳيو ئي مقدمو، ص 11.
[277] شيرواني، ص 483.
[278] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”پارسا، خواجه محمد“ جي ذيل ۾.

يعقوب چرخي (متوفيٰ 851هه)[279] ۽ خواجه عبيدالله احرار (متوفيٰ 895هه) هڪ ٻئي پٺيان سنڀاليندا رهيا[280].

خواجه عبيد الله احرار جي خلافت واري دؤر ۾ نقشبندي طريقو، تاشقند (چاچ/شاش) ۾ روحاني، سياسي توڙي اقتصادي ۽ معاشرتي ميدان ۾ هڪ مکيه عنصر ۾ تبديل ٿي چڪو هو. جيئن ته خواجه عبيدالله احرار وقت جي حاڪمن سان مسلسل رابطي ۾ رهڻ، پڻ دولتمند هجڻ ۽ ڪيترين ئي وقف شده ملڪيتن جي مالڪ هجڻ جي ڪري وڏو سرمائيدار ٿي چڪو هو. ان کان علاوه هارين ۽ مختلف ڪاروبار وارن لاءِ ”قانونِ الجاء“ (هڪ حمايتي قانون) تي عمل ڪرائڻ جي ڪري به ڪافي دولت ڪري هڪ با اثر شخصيت بڻجي پيو هو. انڪري پنهنجي ان حيثيت جي بنياد تي ماوراءُ النهر، خاص ڪري سمرقند، تاشقند ۽ هرات جي اجتماعي توڙي اقتصادي حالتن تي وڏو اثر انداز ٿيو. نه رڳو ايترو بلڪه پير (شيخ) ۽ مريد وارن رابطن ۾ به تبديليون ايجاد ڪيائين[281]. تيموري دؤر ۾ نقشبندي طريقي جو وڏو سياسي ۽ اقتصادي ڪردار هوندو هو. پر ان طريقي جي

[279] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”چرخي، يعقوب“ جي ذيل ۾.
[280] جامي، ص 397، 400، 840؛ فخرالدين صفي، ج 1، ص 101، 139، 158. پارسا، ساڳيوئي مقدمو، ص 69.
[281] عبدالله احرار واري حمايتي نظام بابت وڌيڪ معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو، گراس 1999ع ص 47، 59، 60.

مشائخن مان خواجہ عبدالله احرار ئي پنهنجي منفرد ۽ مٿيري حيثيت جو مالڪ هو جنهن هڪ نئين اقتصادي رٿابنديءَ نظام جو بنياد رکڻ ۽ پنهنجي مذهبي اثر رسوخ جي بنياد تي[282] حاڪمن، هارين ۽ ٻين ڪاروباري ماڻهن جي وچ ۾ ثالثي ڪرڻ لڳو. جنهن جي بنياد تي ڍل جي شرح گهٽائڻ ۾ ڪامياب ويو[283]. نقشبندي سلسلي جا اڪثر مشائخ ڪاروباري ماڻهو هوندا هئا[284]. خواجہ عبدالله احرار ان طريقي جو پهريون شخص هو، جنهن پنهنجي مريدن جي تعليم ۽ تربيت لاءِ هڪ علمي مرڪز قائم ڪيو، جيڪو سمرقند ويجهو "محوطہ مُلايان" نالي هڪ محلي ۾ تعمير ڪيو ويو هو، هن وقت خواجہ عبدالله احرار جي مزار جي مزار بہ ان ۾ ئي آهي[285].

ڏهين صدي هجريءَ ۾ نقشبندي طريقي، ده بيديہ طريقي جي پوئلڳ جويباري[286] مشائخن جي صورت ۾ وڏي ترقي ماڻي ۽ اهي سڀ مشائخ، خواجہ عبدالله احرار[287] جي پوئنير مان هئا. ذهبيديہ طريقي جو رهبر مخدوم اعظم سيد

[282] ساڳيو، ص 27.
[283] احرار، مقدمه از نوشاهي، ص 55، 58. پال، ص 534، 535.
[284] بطور مثال ڏسو، فخرالدين صفي، ج1، ص 59، 70، 75.
[285] احرار، ساڳيو ئي مقدمو، ص 1، 3؛ ان مرڪز جي جوڙجڪ متعلق ڄاڻ حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو، پال، ص 542 ڪان مٿي.
[286] بخارا جي هڪ محله جو نالو.
[287] ساڳيو، ص 245، د. ايرانيڪا، Dahb idiya جي ذيل ۾.

احمد خواجگي ڪاساني (متوفيٰ 949هہ) پنهنجي طريقي کي ده بيديہ ڳوٺ ۾، جيڪو سمرقند کان ٻارهن ڪلوميٽر پري هو، قائم ڪيو. سنہ 1028هہ ۾ ينگلتوش بي (متوفيٰ 1066هہ) جيڪو خواجہ هاشم جو مريد هو، تنهن پنهنجي ڏاڏي (مخدوم اعظم) هڪ مسجد تعمير ڪرائي[288]. ده بيديہ طريقي جا پوئلڳ بلخ، بدخشان ۽ جوزان (فيض آباد) ۾ پنهنجي طريقي جي تبليغي فعاليت ۾ لڳي ويا ۽ خواجہ آق داغليڪ ۽ قره داغليڪ نالن سان اڀرندي ترڪستان چين جي سرزمين تائين هڪ اثرائتو نفوذ ڪري ويا[289].

نقشبندي، تيرهين صدي هجريءَ يا اڻويهين صدي عيسويءَ ۾ ماوراءُ النهر جي استقلال وارين تحريڪن ۾ شامل هئا؛ جن ۾ سنہ 1289هہ مطابق 1872ع ۾ "دره چرچيڪ" واري تحريڪ، جنهن ۾ ان طريقي جو شيخ "قول قره" سرواڻ هو. اهڙي طرح سنہ 1298هہ مطابق 1881ع ۾ "آخال تَڪہ" جي ترڪمان تحريڪ ۾ شيخ قربان مراد نقشبندي عرف "قربان مرات" يا "دوڪچي ايشان" جي سربراهي هئي، جنهن شڪست کاڌي. اهڙي طرح سنہ 1316هہ مطابق 1898ع واري بغاوت واري تحريڪ بہ محمد

[288] توگان، ص 22.
[289] وڌيڪ معلومات لاءِ ڏسو، ايرانيڪا، ساڳي جاءِ تي.

علي (مَدلي) ايشان جي سربراهيءَ ۾ ”آنديجان“ ۾ شروع ٿي هئي[290].

تصوف، پر خاص ڪري نقشبندي طريقي جو، قرخيزستان جي سرزمين ۾ اسلام جي اشاعت ۾ به وڏو ڪردار رهيو آهي. ان سرزمين ۾ تصوف جي قدمت ترڪستاني خرقہ پوشن جي نفوذ واري دؤر سان ٿي ٿهڪي. تصوف خاص ڪري تڏهن پڪڙيو جڏهن سنہ 1939ع کان 1945ع ڏاري مهاپاري لڙائي دؤران چچنين کي ملڪ بدر ڪيو ويو. قرخيزستان ۾ ان طريقي جا اڄ به معتقد موجود آهن[291]. ماوراءُ النهر وارو تصوف، خاص ڪري نقشبندي طريقو، ٻارهين صدي هجري يا ارڙهين صدي عيسويءَ ۾ داغستان ۽ قفقاز وارين تحريڪن جي اڳواڻن تائين به وڃي پهتو، جنهن اتان جي قومن ۾ روسين جي تسلط جي خلاف اٿڻ جو فڪر ايجاد ڪيو. چيو ٿو وڃي ته هڪ بخارائي نقشبندي صوفيءَ، داغستان واري پهرين هلچل جي اڳواڻ نالي شيخ منصوراُشُرمہ (متوفيٰ 1207ھ، 1793ع)، کي مڪي جي سفر دؤران نقشبندي طريقي ۾ آڻي ورتو هو[292]. شيخ منصور جي تحريڪ ناڪام وئي، جنهن جي نتيجي ۾ قيدي ٿي پيو ۽

[290] ايڪيٽر، ص 395، بنيگن ۽ ويمبش، 1378ھ ش، ص 46.
[291] احمديان شانچي، ص 287.
[292] بينگسن ۽ ويمبش، 1378ھ ش، ص 31.

اشلسبورگ جي جيل ۾ موت جي سزا تحت مارجي ويو. پر سندس تحريڪ ڪي، سندس مريدن جاري رکيو[293].

ٻارهين ۽ تيرهين صدي هجري، ارڙهين ۽ اڻويهين صدي عيسوي، قفقاز توڙي ان جي اپرندي حصي ۽ داغستان ۾ نقشبندي طريقي جي نئين طرح وڌڻ جو دؤر هو[294]. نقشبندي جي مشائخن جهڙوڪ: شروان ۾ شيخ اسماعيل ڪردمير، سليمانيہ ۾ شيخ خالد ڪرد ۽ داغستان جي ڏکڻ ۾ شيخ محمد شرواني يا محمد ير اقلار تہ وڏ ۾ وڏ اثرائتا ثابت ٿيا. ايتريقدر جو سنہ 1240 – 1241ھ تائين (1825ع) ۾ ”خانات ڪُرَن“ ۾ محمد ير اقلار باقائده جهاد جو اعلان ڪيو ۽ جمال الدين قاضي قمونيءَ کي نقشبندي طريقي جي دعوت بہ ڏنائين. ان تحريڪ سنہ 1275 - 1276ھ، 1859ع شڪست کاڌي، جنهن جي نتيجي ۾ جمال الدين ۽ سندس معتقد عثماني حڪومت جي سرحدن ڏانهن لڏي هليا ويا[295]. جمال الدين، محمد غازيءَ ۽ سندس نائب نالي ”شامل“ جو مرشد هو[296]. شامل ”مريدان“ تحريڪ جو اڳواڻ هو. سندس زور شور واري اڳواڻيءَ جي نتيجي ۾، قفقاز

[293] منصور اشرمه متعلق وڌيڪ معلومات لاءِ ڏسو، دائره المعارف اسلام، ڇاپو ٻيو، Ushurma Mansur جي ذيل ۾، گوڪچه، ص 148، 155، 160، 162، 212.
[294] بينگسن ۽ ويمبش،1985ع ص9 کان 15.
[295] ساڳيو، 1378ھ ش، ص 32، 33.
[296] آڪسر، ص 73.

جي جابلو علائقي جي رهواسين، آوارن ۽ چچين باشندن ۾ تصوف وڏو زور ۽ وسعت حاصل ڪئي[297]. حقيقت ۾ سنه 1239 کان 1272هه تائين يعني 1824ع کان 1855ع تائين جي عرصي ۾ قفقاز جي جابلو نقشبندين جي تحريڪن جو، پنهنجي مقصد سان سچائي ۽ اصولن جي پابنديءَ جي بنياد تي، چچن قومن کي مسلمان ڪرڻ ۾ وڏو ڪردار هو. ورنه ان کان پهريان اهي چچنيائي قومون روح پرستيءَ (Animism) جون پوئلڳ هيون[298].

تيرهين صدي هجري/اڻويهين صدي عيسويءَ ۾ تاتارين ۾ صوفي تحريڪ پنهنجي اوج تي هئي. سنه 1277 - 1278هه، 1861ع ڌاري "سرف" تاتارين (روس جي هارين) جي آزاديءَ کان پوءِ جيڪي علائقي ۾ گوڙ ايجاد ٿيا تن ۾ نقشبندين، تاتارن ۾ روس خلاف شديد نفرت ايجاد ڪرڻ ۾ وڏو ڪردار ادا ڪيو[299]. جنهن ڪري تاتارين جا وڏا پڙهيا لکيا ماڻهو، خاص طور تي اِرنبورگ ۾ نقشبندين ڏانهن پنهنجي لاڙي کي سرعام ظاهر ڪرڻ لڳا. جن ۾ ابو نصر ڪرسوي (متوفيٰ 1229هه/1812ع)، شهاب الدين مرجاني (متوفيٰ

[297] شامل متعلق وڌيڪمعلومات حاصل ڪڻ لاءِ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، چاپو پيو، "Shamil" جي ذيل ۾، ميل لين، 1370هه ش.
[298] بنيگس ۽ ويمبش،1378هه ش، ص 33.
[299] آڪسي، ص 23.

1317هه/ 1899ع)، شيخ زين الدين رسولي (متوفيٰ 1335هه/1917ع)۽ شيخ عالم جان بارودي[300] (متوفيٰ 1300هه/1921ع)[301] جهڙن جا نالا اچي وڃن ٿا. بهاءُ الدين واسيوف (واعظ اوف؟، متوفيٰ 1310 يا 1311هه/1893ع) نالي هڪ نقشبندي شخص، ڪازان (Kazan) ۾ هڪ نئين نقشبندي شاخ ايجاد ڪئي، جنهن جو فڪر سوشلزم ۽ ٽالسٽاءِ جي فڪر سان مخلوط هو[302]. ان سلسلي جو بعد واري رهبر پير بهاءُ الدين سنه 1336هه، 1918ع ۾ بالشويڪِين (Bolsheviks) سان اتحاد ڪيو، پر ٿوري ئي عرصي ۾ مارجي ويو ۽ سندس طريقو به هوريان هوريان ختم ٿي ويو[303].

نقشبندي، بسماچيان واري تحريڪ ۾ به ڀرپور نموني شريڪ رهيا، جيڪا سنه 1336هه، 1918ع ۾ شروع ٿي ۽ سنه 1349هه/1930ع تائين جاري رهي هئي[304]. ان تحريڪ جا اڳواڻ به شخص نالي شير محمد بيگ يا ڪور شيرمت ۽ جنيد خان نقشبندي هئا[305]. ان کان علاوه انهن ٻنهي شخصن روس خلاف هٿيار بند جنگ به ڪئي، جيڪا

[300] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "بارودي، عالم جان" جي ذيل ۾.
[301] بنيگن ۽ ويمبوش، 1378هه ش، ص 52، 53.
[302] گيٽر، ص 78.
[303] ساڳيو.
[304] ان تحريڪ بابت معلومات لاءِ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "باسماچيان، قام" جي ذيل ڪي.
[305] بينگسن ۽ ويمبش، 1378هه ش، ص 49.

(1335 کان 1340ھ يعني 1917 کان 1921ع جي) غزوات جي نالي سان مشهور تي. سنہ 1355ھ، آگسٽ 1917ع ۾ "مجمع علماي داغستان" تشڪيل ٿيڻ کان پوءِ انهن غزون جي رهبري نقشبندي شيخ نجم الدين هوتو يا گوتو (روسي زبان ۾: گوتسينسڪي) جي حوالي ڪئي وئي، جيڪو هڪ ٻئي نقشبنديءَ شيخ نالي اوزن حاجيءَ سان گڏ سپ کان پهريان جنرل ڊنيڪن جي ڪمان ۾ روسي لشڪر خلاف وڙهيو. جڏهن تہ سنہ 1338ھ، مئي 1920ع ۾ اوزن حاجيءَ جي مرڻ کان پوءِ، بالشويڪين (Bolsheviks) خلاف ويڙهہ جو منصوبو جوڙيائين. هن جي ان عمل بين الاقوامي سياست تي ۽ خاص ڪري ڏکڻ ايران ۾ (روسي) ڳاڙهي فوج جي طاقت ۽ مداخلت کي محدود ڪرڻ ۾ وڏواثر ڇڏيو[306].

ان ئي دؤر جي قابل ذڪر شخصيتن مان هڪ نقشبندي شخصيت شيخ حاجي يانداراوف (هڪ چچني مشائخ، جيڪو سنہ 1346، 1347ھ مطابق 1928ع ڪورٽ ۾ پيش ڪيو ويو ۽ هڪ سال کان پوءِ سزاءِ موت مليس) ۽ ٻي شخصيت مرڪزي داغستان جو ٻيو شيخ علي آقوشہ هوجيڪو بالشويڪين جي مقابلي ۾ غيرجانبدار رهيو[307].

---

306 ساڳيو، ص 38، 40.
307 ساڳيو، ص 41، 42.

نقشبندين جي تحريڪن کي هڪ ٻئي پٺيان ڇٽيو ويون انکري قفقاز ۾ وري قادري طريقو رونق وٺڻ لڳو. (ان بحث کي هن ئي فصل ۾ بيان ڪنداسين).

ماوراءُ النهر ۾ هڪ ٻيو طريقو "يسويہ" جي نالي سان بہ آهي.جنهن جو باني شيخ احمد يسوي متوفيٰ (562ھ) هو، جيڪو موجوده ترڪستان جي شهر "يسيٰ" ۾ پيدا ٿيو[308]. شيخ احمد، خواجہ يوسف همداني کان پوءِ خواجگان طريقي جو ٽيون خليفو هو[309]. ان حساب سان يسويہ ۽ خواجگان طريقن ۾ ڪيئي ڳالهيون مشترڪ هيون. جيئن تہ خواجگان طريقو، نقشبنديہ طريقي جو سلف ۽ بنياد هو، انکري يسويہ ۽ نقشبنديہ طريقن جو بہ پاڻ ۾ گهاٽو رشتو هئو. اهو ئي سبب آهي جو خواجگان طريقي جو ورثو ترڪ قبيلن کان علاوه وچ ايشيا جي لاڏائو قبيلن ۾ محفوظ رهيو آهي، ان جي ڪري ئي "يسوي" طريقہ جي ترڪي ادب توڙي ترڪي لکڻين ۾ نمودار ٿيڻ لڳو ۽ اتان جي شهرين، توڙي اتان جي نقشبندي ايرانين، پڻ نقشبندي طريقي جي فارسي ادب ۾ بہ ان جا جلوا ڏسڻ ۾ اچن ٿا[310].

---

308 فخرالدين صفي، ج 1، ص 41. بينگسن ۽ وينبش 1378ھ ش، ص 24، ڊيوس، 1996ع.
309 فخرالدين صفي، ساڳي جاءِ تي.
310 ڊيوس، 1996ع، خواجگان ۽ يسويہ طريقن جي باهمي رابطن متعلق وڌيڪ معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو ساڳيو ڪتاب، ص 187 کان مٿي.

يسويہ ۽ قديمي خواجگاني طريقن توڙي موجوده نقشبندي طريقن ۾ مکيہ فرق، فقط ذڪر جي محفلن لڳرائڻ جي طور طريقي ۾ نمودار ٿيندو رهيو آهي.

يسويہ طريقي وارا جلي (جهري) ذڪر جا متوالا رهيا آهن. ان جي ڪري ئي انهن کي "علانيہ" يا "جهريہ" بہ سڏيو ويو آهي، جڏهن تہ نقشبندي ۽ خواجگان طريقن جو وري خفي ذڪر تي زور رهيو آهي[311]. اهو ئي اختلاف اڳتي هلي ڪاشغر ۽ چيني صوفين ۾ وير ۽ اختلاف جو ڪارڻ بڻيو.

وچ ايشيا ۽ قزاقستان ۽ قرخيزستان جي لاڏائو قبيلن کي مسلمان ڪرڻ ۾ يسوي طريقي جو وڏو ڪردار رهيو آهي[312]. اهڙي طرح محققن، جهڙوڪ: فرانس بابينگر ۽ فؤاد ڪوپرولو جي راءِ آهي تہ يسويہ طريقو ئي آهي جنهن اناتوليا جي ترڪن ۾ تصوف جي ترويج جو ماحول فراهم پئي ڪيو آهي[313] ۽ ان ۾ احمد يسوي جي مريدن، خاص ڪري سليمان باڪيرگان جو ڪردار، خاص ڪري وولگا جي تاتارين ۾ بہ وڏو اثرائتو رهيو آهي[314]. ان جي باوجود وچ ايشيا

[311] ڊيوس، 1996ع، ص 198، 200.
[312] ساڳيو، ص 180، بينگسن ۽ ويمبش، 1378ع، ص 47، 189.
[313] ڏسو، ڊيوس، 1996ع، ص 182، ڏسو ان جو ئي فٽ نوٽ، ص 11.
[314] بينگسن ۽ ويمبش، 1378هه ش، ص 51.

جي حدن کان ٻاهر يسويہ طريقي روحاني ورثي کي اڪثر ڪري اڻ ڏٺو رکيو ويو آهي، انڪري اهو طريقو رڳو وچ ايشيا جي ترڪ قومن تائين محدود آهي[315].

احمد يسويءَ جا طريقتي اصول، سندس لکيل ڪتاب نالي "ديوان حڪمت" ۾ درج ٿيل آهن[316]. سندس وفات کان پوءِ سندس خليفن[317] ان جي مخصوص صوفي فڪر (يسوي طريقي) کي وچ ايشيا جي لاڏائو قبيلن ۽ ازبڪ شهزادن ۾ رائج ڪيو[318]. اڄڪلهہ وري يسويہ طريقي جي نفوذ جون حدون، وچ ايشيا جي حدن کان علاوه ماوراءُ النهر جي شهرن ۾ نقشبندي طريقي جي رسمي فعاليتن جي سرحدن تائين پهچي چڪيون آهن[319].

يارهين صدي هجري يا سورهين صدي عيسوي يسويہ طريقو، نقشبندي طريقي ۾ ضم ٿي ويو[320]، پر ٿوري عرصي کان پوءِ وري اُڀري پيو، جنهن جي نتيجي ۾ يسويہ

[315] ڊيوس، 1996ع، ص 180، 181.
[316] ان لکٽيءَ جي ان نسبت جي درست هجڻ يا نہ هجڻ متعلق معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو ساڳيو لتاب، ص 183، 184 ۽ فٽ نوٽ 10.
[317] انهن متعلق وڌيڪ ڄاڻ لاءِ ڏسو، فخرالدين صفي، ج 1، ص 19، 34. جامي، ص 388، 389، 830.
[318] ڊيوس، 1996ع، ص 196، انهن شهزادن جي نالن ڄاڻڻ لاءِ ساڳئي ئي ڪتاب ۾ ساڳي جاءِ ڏسو، فٽ نوٽ 135، ازبڪ اميرن ۾ يسويہ طريقي جي مشائخن جي اثر رسوخ حاصل ڪرڻ متعلق ڏسو، معين الدين نطنزي، 91.
[319] صوفي فرقن جي هڪ ٻئي سان گوءِ متعلق ڏسو، ڊيوس، 1996ع، ص 200 کان مٿي.
[320] ساڳيو، ص 199، 203.

جون ٻه افراطي شاخون: ”لاچي“ ۽ ”گيسودراز ايشان“ فرغانه جي واديءَ ۾ جدوجهد ۾ مصروف رهيون[321].

تيرهين صدي هجريءَ يا اڻويهين صدي عيسويءَ جي ٻئي اڌ کان پوءِ سَنيوَر (Sanivar) نالي هڪ يسوي مشائخ ”لاچي“ طريقي جو بنياد رکيو، جنهن کي ”خان خوقند“، مرتد تي وجھڻ جو ڏوهه ڏئي ڦاهيءَ چاڙهائي ڇڏيو. روس هتان مقامي حکومتن جي شڪست کائڻ کان پوءِ، جيڪي لاچي لکي ويا هئا، مرڪلان شهر جي هڪ قرخيزي اڳواڻ نالي بابا جان، جيڪو رحمان قلي جو پڳدار هو، هڪ پيرو ٻيهر ميدان ۾ اچي ويا. بابا جان خلف، اوپر فرغانه طرف لڏي هليو ويو ۽ پنهنجي طريقت کي ”اُوش“ ۾ رائج ڪرڻ لڳو[322]. جيئن ته ”لاچي“ طريقي وارن تي تهمت لڳل هئي ته اهي هڪ ته رات جو، عورتن سميت جلي ذڪر جون محفلون ڪندا آهن جن ۾ احمد يسويءَ جي ديوان مان ڪي شعر پڙهي سماع ۽ رقص ڪندا آهن، ٻيو ته اورجي [Orgy] (گڏيل شادي، عيش عشرت يا رنگ رليون) به ڪندا آهن. انڪري مسلمانن مان اهو ختم ٿي ويو. جنهن جي نتيجي ۾ لاچين آڪٽومبر واري انقلاب جو استقبال ڪيو. بنيگسن ۽

[321] بينگسن ۽ ويمبش، 1378هه ش، ص 24، گراس، 1999ع، الف ص 528.جتي ڊيوس کان نقل ڪندي اهڙي نسبت کي غلط ٺو ڄاڻائي.
[322] ساڳيو، ص 48.

وينبش جي لکڻيءَ موجب[323]: جن ڳوٺن ۾ لاچي رهن ٿا سي قرخيز آهن ۽ انهن جو محدود معاشرو آهي ۽ سگ به پاڻ ۾ ئي ڏيندا وٺندا آهن.

يسويه طريقي واري ”دراز گيسو ايشان“ شاخ، تصوف جي هڪ وڏي جاڪوڙي ۽ انتها پسند شاخ رهي آهي[324]، پوين سالن ۾ انهن جي جدوجهد ڪافي حد تائي گهٽجي وئي آهي. ان طريقي جو بنياد ”ابو مطلب، ساتيبالديف“ رکيو هو، جنهن کي 1936ع ۾ سزاءِ موت ملي هئي ۽ ان جو مرڪز قرخيزستان جي ”چلگيزي“ ۾ هو، ان کان علاوه ڏکڻ قرخيزستان وارن پهاڙي علائقن سان گڏ اُوش، جلال آباد، ارسلان آباد ۽ قرخيزي، ازبڪ ۽ تاجڪ اقليتن ۾ به ان طريقي جا معتقد هئا[325]. سنه 1963ع ۾ گيسو دراز اوشان جو هڪ ٽولو، مسلمان حڪومت قائم ڪرڻ لاءِ جدوجهد جي ڏوهه ۾ بيشڪڪ (فرونزه) ۾ ڪيس دائر ڪيو ويو[326]. لکڻ جوڳي ڳالهه آهي ته يسويه جي ٻنهي ڌڙن ۾ ڪي مخصوص ٽولا عورتن جا به شامل هوندا هئا[327].

[323] 1378هه ش، ص 48، 49.
[324] ساڳيو، ص 49.
[325] ساڳيو، ص 50، 51.
[326] ساڳيو، ص 148.
[327] ساڳيو، ص 92.

ماوراءُ النهر، خاص ڪري خوارزم ۾ ڪبرويه طريقو، قدمت جي لحاظ کان پهريون، جڏهن ته اثر رسوخ جي اعتبار کان، نقشبنديه ۽ يسويه کان پوءِ ۽ ٽئين نمبر تي آهي. ان جو باني نجم الدين ڪبريٰ (متوفيٰ 618هه) هو، جنهن جي مغلن هٿان مارجي وڃڻ کان پوءِ سندس ٻن مريدن هر هڪ نالي: سيف الدين باخرزي[328]، ماوراءُ النهر ۾ ۽ بابا ڪمال جَندي ترڪستان ۾ سندس طريقي جي ترويج ڪئي[329]. تنهن هوندي به خوارزم ڪبرويه طريقي جو مرڪز رهيو ۽ ان جي نفوذ جي حد "آمو" سمنڊ جي ڊيلٽا وارن ڪرا ڪالپاڪ (Karakalpaks) قبيلن تائين پکڙجي وئي[330].

ڪبروي طريقو، لوئر "وولگا" علائقي ۾، "باتو" ڪمانڊر جي ڪمان هيٺ منگولن جي "گولڊن آرمي ريجمنٽ" جي قبيلن ۾ اسلام پکڙجڻ ۾ به مؤثر هو[331]. بظاهر ڪبروي طريقو ڪڏهن پنهنجي رونق کان محروم به رهيو، پر تنهن هوندي به تيرهين صدي هجري يا اڻويهين صدي عيسويءَ ۾ هيڪاري وري جيئرو به ٿيو. سنه 1290هه، 1873ع کان وري ان ئي طريقي جا پوئلڳ، بخارا کان آيل نقشبندين سان ملي

328 ان جي باري ۾ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، سيف الدين باخرزيءَ جي ذيل ۾، ص 433، 434.
329 صفا، ج 3، ڀاڱو 1، ص 171.
330 بينگسن ۽ ويمبش،1378هه ش، ص 25.
331 ساڳيو، ص 47.

ويا[332]. جيتوڻيڪ ڪبرويه طريقي جو ڪرا ڪالپڪ قوم ۾ اثر رسوخ هو ۽ چوڏهين صدي هجريءَ ۽ ويهين صدي عيسويءَ ۾[333] ان جي ذڪر جون محفلون به منعقد ٿينديون هيون، تنهن هوندي به ان سلسلي جو هينئر وچ ايشيا ۽ قفقاز ۾ سواءِ هاري طبقي جي ڪن ٿورن ماڻهن جي، ڪو خاص اثر ناهي رهيو. البته خاص ڪري خوارزم ۽ ترڪمنستان جي اورگنج واري علائقي "قونيه" ۾ ان طريقي جا طرفدار موجود آهن[334]. بهرحال ڪبرويه طريقي متعلق ڪا پيرائتي معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ لکڻين جي تمام گهٽي اڻاٽ آهي[335].

ان علائقي ۾ صوفين جو هڪ ٻيو طريقو "قادري" جي نالي سان به مروج آهي، جيڪو عبدالقادر جيلاني يا گيلاني (متوفيٰ 516هه) سان منسوب آهي. جيتوڻيڪ قادري طريقي جي اسرڻ وارو بنيادي مرڪز بغداد هو، پر تنهن هوندي وچ ايشيا ۾ به ڪاهي پيو. ڇهين صدي هجريءَ ۾ بلغاريائي حاجي ۽ عرب واپارين تصوف جي ان طريقي کي بغداد کان وولگا، ترڪستان ۽ خاص ڪري فرغانه واري واديءَ

332 ساڳيو، ص 25.
333 آگر، ص 419، 420.
334 بينگسن ۽ ويمبش، 1378هه ش، 25، 26.
335 ڪبرويه بابت نئين تحقيقن معلوم ڪرڻ لاءِ ڏسو، ڊيوس، 1996ع، ص 181 ۽ فٽ نوٽ، 4.

۾ آندو[336]. قادري طريقو ستين صدي هجريءَ کان نائين صدي هجريءَ تائين نقشبندي ۽ يسوي طريقين جي نفوذ جي پيٽ ۾ پنهنجي رونق وڃائي ويٺو[337].

تيرهين صدي هجري/ اڻويهين صدي عيسويءَ ڌاري، اتر قفقاز ۾ قادري هڪ ڀيرو وري اڀري پيو ۽ اسٽالن جي حڪم تحت، قادري طريقي جي پيروڪار چچنيائي باشندن جي، قزاقستان ۽ قرخيزستان طرف ملڪ بدر ٿيڻ جي ڪري، اهو هڪ ڀيرو ٻيهر پنهنجي پهرئين مرڪز يعني فرغانه طرف موٽي آيا[338]. قادرين جي نئين سر اڀرڻ جو اصلي ڪارڻ، قيموق قوم جي هڪ ڌنار، نالي "ڪونتا حاجي ڪيشيف" هو. هڪ روايت موجب: هي شخص بغداد جي سفر دؤران عبدالقادر جيلانيءَ جي زيارت ڪرڻ کان پوءِ قادري طريقي ۾ شامل ٿيو ۽ سنه 1278هه/1862ع کان قفقاز ۾ ان طريقي جي تبليغ شروع ڪيائين[339].

قادري طريقي جي پوئلڳن واري تحريڪ جي شڪست ۽ 1276هه کان 797هه/1859ع کان 1859ع تائين واري عرصي دؤران نقشبندين جي فعاليت جي بيهجي وڃڻ

[336] بينگسن ۽ ويمبش، 1378هه ش، ص 22، 51.
[337] ساڳيو، ص 22.
[338] ساڳيو، 47.
[339] ساڳيو، ص 34.

واري وقفي دؤران جيڪي قادري طريقي جا مريد هڪ ڏکي جدوجهد کان بيزار ٿي پيا هئا سي ڪونتا حاجيءَ جي لڳاپيل نعري: "برائي سان جهيڙو ناهي ڪرڻو" طرف راغب ٿيڻ لڳا. قدري صوفين ۽ وقت جي روسي حڪومت واري اها مسالمت آميز ياري گهڻو وقت نه هلي سگهي ۽ قادرين جي وڌندڙ اثر رسوخ جي خوف سببان سنه 1280هه/جنوري 1864ع ۾ ڪونتا حاجي ۽ سندس مريد، حڪومت ٻڌي، جيل حوالي ڪري ڇڏيا. جنهن جي نتيجي ۾ ڪونتا حاجي سنه 1284هه/1867ع ۾ جيل ۾ ئي گذاري ويو[340]. توڙي جو ڪونتا حاجي وفات ڪري ويو ۽ ڪي قادري ترڪيءَ طرف به لڏي هليا ويا تنهن هوندي به قادري طريقي جي رونق ۾ ڪو به فرق نه آيو. جيئن ته هن طريقي ۾ نقشبندي طريقي جي برعڪس عقيدتي نعرا سادا ۽ اندروني جوڙجڪ مضبوط ۽ جلي ذڪر جون محفلون پُر ڪشش هيون انڪري اولهه طرف کان انگوش ۽ اُستيا تائين ۽ اوير کان داغستان تائين پکڙجي ويو ۽ خاص ڪري اتان جي غريب طبقي جي ماڻهن ۾ رائج ٿيڻ لڳو[341]. قادري طريقو ڇئن شاخن ۾ ورهائجي ويو: پهرين ۽ اصلي شاخ، ڪنتا حاجيءَ واري، جيڪا چچن ۽ داغستان جي

[340] ساڳيو، ص 35.
[341] ساڳيو، ص 35، 37.

پهاڙي علائقن ۾، انگوش ۾ اوترا جي پهاڙي ڳوٺ ۾، مت گرا قوم سان. ميتائيف جي خاندان. بتل حاجي بلهورف جي سرواڻيءَ هيٺ: انگوش وارن شهرن، سرححيءُ، ياندرڪا، اگاز ۽ نزران ۾. چيم ميرزا يا طبالان، چچن جي شالي واري ”ميرتوپ“ نالي جابلو ڳوٺ ۾[342]. اڄڪلهه چيم ميرزا واري شاخ (جيڪي در اصل ويس حاجي جا پوئلڳ رهيا آهن) چچن، انگوش، داغستان، استيا، قبارط، آذربائيجان ۽ قزاقستان ۾ پکڙيل آهن[343]. مختصر هي ته 1960 ۽ 1970ع ڌاري قادري طريقي جي پلي ترويج ۽ توسيع ٿي[344].

پوئين دؤر ۾ نقشبندي، قادري، يسوي ۽ ڪبروي طريقن جي صوفين کان علاوه وچ ايشيا ۽ قفقاز وارا صوفي هڪ غير معروف ”قلندري“ نامي طريقي جا به پوئلڳ رهيا آهن. ٻارهين صدي هجريءَ ۾ جن جي موجودگيءَ جون خبرون ملن ٿيون. جيئن هڪ ”هنگري“ ملڪ جي سياح نالي ”وامبري“[345]، خيوه، خوڪند، شورخان جي آس پاس ۾ قائم انهن جي ”قلندرخانن“ جو ذڪر ڪيو آهي. اهڙي طرح شيروانيءَ به پنهنجي هڪ سفرنامي ۾ قلندري طريقي وارن جو

342 ساڳيو، ص 22، 23، آگيش، ص 163.
343 بينگسن ۽ ويمبش، 1378هه ش، ص 23.
344 ساڳيو، ص 23، 41، 44.
345 ساڳيو، ص 201، 207.

ذڪر ڪيو آهي، پر انهن کي نقشبندي طريقي جي شاخ ڄاڻايو اٿس[346]. ان طريقي جو باني ”شيخ صفا سمرقندي“ ڄاڻايو اٿن[347].

قلندري صوفين کان علاوه، ڪي ٻيا صوفي به آهن، جيڪي وري ڪنهن مخصوص طريقي سان منسوب هجڻ جا منڪر، ”مجذوب“ ۽ ”ملنگ“ طور مشهور ۽ اڪثر ڪري خوارزم ۾ پنهنجي فعاليت ۾ مصروف آهن[348]. اهڙي طرح هڪ ٻيو گروهه به آهي جيڪو اڌ صوفي ته اڌ شمن آهن[349].

(1917ع کان 1991ع) تائين واري سوويت يونين جي، مرڪزي ايشيا جي جمهوريتن جهڙوڪ: قفقاز ۽ داغستان تي حڪومت دؤران سمورا صوفي طريقا، ماحول تي مسلط سياسي توڙي معاشرتي حالتن سان مقابلي ڪائڻ وارين خصوصيتن ۾ هڪ ٻئي سان مشترڪ رهيون آهن. تن مان ڪي هن طرح هيون: (1) ڪنهن به سياسي ۽ مزدؤر اتحاد ۾ ميمبر شپ کان پرهيز. (2) پنهنجي مشائخن جو حد کان وڌيڪ احترام ڪرڻ، خاص ڪري انهن جو جيڪي تحريڪن ۾

346 الگار، ص 7.
347 بينگسن، ۽ ويمبش، 1985ع، ص 61.
348 ساڳيو، 1378هه ش، ص 26.
349 ساڳيو، 1985ع، ص 91.

مارجي چڪا هئا. (3) روسي زبان سکڻ کان پرهيز[350]. (4) ذکر جي محفلن منعقد ڪرڻ جو شوق[351]. (5) اجتماعي ماحول، جهڙوڪ: جيل ۽ فوجي بيرڪن ۾ مريد تاهڻ[352]. ٻين، سوويت يونين نظام مخالفن جيان، مخفي (Samizdat) ادب تخليق ڪرڻ[353]. (6) قبيلائي نظام جي صوفي طريقن سان ويجهڙائي. (7) صوفين جي مقبرن جو احترام ۽ انهن جي زيارت ڪرڻ[354]. (8) ابرڪ (Abrek) بورڊ (باعزت ڌاڙيل) ۾ هٿياربند جدو جهد[355].

ان دؤر ۾ تصوف ڏانهن لاڙي جا بنيادي ڪارڻ بہ هڪ جهڙائي رهيا آهن، جهڙوڪ: (1) ماڻهن جي، مسلمانن جي موجود ادارن (خاص ڪري ماخاچ قلعہ، باڪو، تاشقند ۽ اوفا ۾ موجود مسلمانن جي چئن ادارن) جي شريعت جي تحفظ جي سگهہ کان مايوسي. (2) سوويت يونين جي پريشان ڪُن "يڪ آوازي" ماحول مان آجپو چاهيندڙ روشن خيال ۽ يونيورسٽين جي شاگردن توڙي پروفيسرن کي، تصوف جو پاڻ

350 ساڳيو، 1378هه ش، ص 135، 139.
351 ان جي ٻين قسمن بابت معلومات لاءِ ڏسو ساڳيو، ص 110، 113.
352 ساڳيو، ص 88.
353 ساڳيو، ص 119.
354 انهن مزارن بابت مزيد معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو، ساڳيو ڪتاب، ص 117، 163، 165، 167، 181، 189، 196 ۽ نقشو، ص 174، 175. پڻ مقبرن جي زيارت متعلق جاري ڪيل فتوائن متعلق ڏسو ساڳيو ڪتاب، ص 55.
355 ساڳيو،

ڏانهن جذب ڪرڻ. (3) نوراني ادبي رسمن ڏانهن ڀيهر ڌيان ڏيڻ، جيڪي اڪثر ڪري تصوف سان لاڳاپيل رهيون آهن. (4) ذکر ۽ سماع جي محفلن جي ڪشش. (5) نسلي ۽ مذهبي ميلاپ کان متاثر ٿيل قومپرستيءَ پرستيءَ وارو رجحان[356].

روسي محققن جي تحقيقن ۾ تصوف جي مڙني صوفي طريقن جي مشائخن جا ذري گهٽ هڪ جهڙا عنوان بيان ڪيا ويا آهن، جهڙوڪ: پير، ايشان، مريد، ذڪري، طريقتي، شيپٽوني (Sheptuny سُرباٽ ڪندڙ)، پريگوني (Priguny پڪي)، زير زمين علحدگي پسند، بلاجواز ملا، دخونيڪي، (فارسي لفظ جي بگڙيل روسي شڪل)[357]. پيوواروف جي بقول: سنہ 1975ع ۾ چچن انگوش جي مسلمانن جو سراسر اڌ صوفي هو[358]. ان جي با وجود ان دؤر جي رائج سمورن ذرائع ابلاغ صوفين جي خلاف پروپيگنڊا پئي ڪئي[359].

سوويت يونين جي ٽٽڻ کان پوءِ، تازو استقلال يافتہ ملڪن ۾ قديمي تصوف جي رسمن کي وري زنده ڪرڻ جو

356 ساڳيو، ص 84، 86.
357 ساڳيو، ص 19، 214، 215.
358 ساڳيو، ص 45.
359 ساڳيو، ص 150.

رجحان وڌڻ لڳو، جنهن جي نتيجي ۾ صوفين جا ننڍا وڏا ڪتاب، بروشر ۽ اخبارون ڇپجڻ لڳيون. نه رڳو ايترو بلڪ ريڊيو ۽ ٽيلي ويزن تي پروگرام به نشر ٿيڻ لڳا[360]. جمهوري ازبڪستان ته ان عمل ۾ مڙني کان وڌ تصوف جو عاشق نڪري پيو، جو ان ملڪ، تصوف جي قديم ادبي سرمائي توڙي تهذيب کي نئين سر اجاڳر ڪرڻ وارو عمل، پنهنجي سونهري (Altin meros) ۽ مڪيه سياست جو حصو قرار ڏيندي، ان بابت تمام گهڻو تاڪيد پئي ڪيو آهي، جنهن جي ڇٽي جهلڪ، ازبڪستان ۾ پر ان کان به وڌ وچ ايشيا جي جمهوريتن ۽ قفقاز ۾، رائج اسلام توڙي مسلمان عالمن جي اڳ کان به وڌ، تصوف کي ويجهي ٿيڻ جي صورت ۾ ظاهر آهي. اهو ئي سبب آهي جو ڪي عالم، صوفين جو اولاد يا خود صوفي نظر ايندا. جن مان بابا خان بن عبدالحميد (متوفيٰ 1957ع)، سندس پٽ ضياءُ الدين باباخانوف (متوفيٰ 1982ع) هئا، جيڪي بئي نقشبندي ۽ قزاقستان جا مفتي به هئا[361].

مددي ڪتاب

[360] شوبل، ص 73، 74.
[361] بينگسن، ۽ ويمبش، 1378هه ش، ص 59.

1) شيرين آڪير، اقوام مسلمان اتحاد جماهير شوروي، ترجمو علي خزاعي فر، مشهد، ايران 1366هه ش.
2) عبيدالہ بن محمود احرار، احوال و سخنان خواجه عبيدالله احرار، مشتمل بر ملفوظات احرار، ليکڪ مير عبدالاول نيشاپوري، (هڪ ٻيو مجموعو) ملفوظات احرار، خوارق عادات احرار، تاليف مولانا شيخ، ڇاپو عارف نوشاهي، تهران 1380هه ش.
3) نسرين احمديان سالڇي، ديار آشنا (ويجگي هاي جغرافيايي ڪشورهاي آسياي مرڪزي)، مشهد، ايران 1378هه ش.
4) يوگي ايڊورڊ وچ برٽلس، تصوف و ادبيات تصوف، فارسي ترجمو سيروس ايزدي، تهران، ايران 1356هه ش.
5) اليگزاندر بنيگن ۽ ايندرز ويمبش، "صوفيان و ڪميسر ها"، تصوف در اتحاد جماهير شوروي، فارسي ترجمو افسانه منفرد، تهران، ايران 1378هه ش.
6) محمد بن محمد پارسا، قدسيه ڪلمات بهاءُ الدين نقشبند، ڇاپو احمد طاهري عراقي، تهران 1354هه ش.
7) عبدالرحمان بن احمد جامي، نفحات الانس، ڇاپو محمود عابدي، تهران، ايران 1370هه ش.

8) عبدالحي حسني، نزهت الخواطر و بهجت المسامع و السواطر، ج5، حيدر آباد دكن 1976ع.
9) دانشنامہ جهان اسلام، تحت نظر غلام علي حداد عادل، تهران، بنياد دائره المعارف اسلامي، 1375هـ ش.
10) ارار محمد سارلي، تركستان در تاريخ؛ نگرشي بر تركستان، در نيمۂ دوم قرن نوزدهم، تهران، ايران 1362هـ ش.
11) زين العابدين بن اسكندر شيراني، رياض السياحہ، چاپو اصغر حامد رباني، تهران (1361هـ ش؟)
12) محمد عالم صديقي علوي، لمحات من نفحات القدس، لاهور 1365هـ ش.
13) ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران، ج 3، 4، تهران، ايران 1363هـ ش.
14) عبدالخالق بن عبدالجمل غجداولي، رسالہ صحابيہ، چاپو سعد نعيمي، در فرهنگ ايران زمين،، ج1، (1332هـ ش)
15) علي بن حسين فخرالدين صفي، رشحات عين الحيات، چاپو علي اصغر مصيبان، تهران، ايران 1356هـ ش.
16) جمال گوكچہ، قفقاز و سياست امپراتوري عثماني، فارسي ترجمو هواب ولي، تهران، ايران 1373هـ ش.

17) معين الدين نطنزي، منتخب التواريخ نطنزي، چاپو جان اوون، تهران، ايران 1336هـ ش.
18) زين العابدين بن اسكندر شيرواني، رياض السياحہ، چاپو اصغر حامد رباني، (تهران، ايران 1361هـ ش)
19) ميكلين، شيخ شامل داغستاني، ترجمو ۂ خلاصو كاوه بيات، تهران، ايران 1370هـ ش.
20) نيكلسن، پيدائش و سير تصوف، فارسي ترجمو محمد باقر معين، تهران، ايران 1357هـ ش.
21) آرمين وامبري، سياحت درويشي دروغين در خانات آسياي ميانہ، فارسي ترجمو فتح علي خواجہ نوريان، تهران، ايران 1337هـ ش.
22) Hamid Algar, From Kashghar to Eyup; the lineages and legacy of SheikhAbdullah Nidai", in *Naqshbandis in Western and Central Asla: change and continuity*, ad. Elisabeth Özdalgs, Istanbul 1999.
23) Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet empire guide*, London 1985.

24) Devin De Weese, "Khojagani origins and the critique of Sufisim: the rhetone of communal uniqueness in the Manaqib of Khoja 'All 'Azizan

25) Ramitani, in Islamic mysticism consested: thirteen centuries of controversies and polemics ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke, Leiden: Brill, 1999,

26) ___,The masha'ikh-i- Turk and the Khojagan: rethinking the links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi traditions", *Journal of Islamic studies*, Vol. 7. no. 2 (July 1996)

27) *Encyclopaedia Iranica*. s.v. Duhbidiya" (by Hamid Algar).

28) *The Encyclopaedia of Islam*, new ed, Leiden. Brill, 1960, s.vv. "Shamil" and "U shur ma, Mansur' (both by A. Knysh).

29) Jo-Ann Gross. "The polemic of 'official' and 'unofficial Islam: Sufism in Soviet Central Asia", in islamic mysticism contested, ibied, 1999a.

30) "The Waqf of Khoja Ubayd Allah Ahrar in nineteenth century Central Asia: a preliminary study of the Tsarist record", in western and Central Asia, ibid, 1999b.

31)JÜrgen Paul. "Forming a faction: the Himayat system of Middle East Khwaja Ahrar, *International journal of studies*, vol. 23, no. 4 (Nov.1991)

32) Vernon Schubel, "Post-Soviet haglography and the reconstruction of Naqshbandi tradition in contemporary Uzbekistan". in Naqshhandes in Western und Central Aca, ibid.

33) Isenbike Togan, "The Kafi,, Jahri controversy in Central Asia revisited". in ibid .

❊

فصل پنجون

تصوف، نندي کنڊ ۾

الف) تاريخ

تصوف، نندي کنڊ ۾ ٻي ۽ ٽين صدي هجريءَ ۾ ظاهر ٿيو. ابو علي سنڌيءَ جي بايزيد بسطاميءَ (متوفيٰ 261هه يا 264هه)[362] سان ملاقات، منصور حلاج جي هندستان طرف تبليغي سفر[363]، شايد پهرئين صوفيءَ شيخ صفي الدين کازروني (متوفيٰ 398هه) جي پنهنجي مرشد شيخ ابو اسحاق کازروني (ابراهيم بن شهريار) جي حڪم سان سنڌ جي اُچ ۾[364] رهائش، شيخ حسين زنجاني (متوفيٰ 420) جي پنجاب ۾ تصوف جي تبليغ، ترويج ۽ سالڪن جي تربيت سانگي سان رهائش ۽ علي بن عثمان هجويري جي پنهنجي مرشد ابو الفضل ختلي جي امر سان پنجاب طرف سفر متعلق ڪتابن ۾ تذڪرو ملي ٿو[365]. هجويريءَ ته لاهور

[362] عزيز احمد، ص 51.
[363] شمل، 1983ع، ص 67.
[364] اڪرم، ص 72.
[365] رضوي، ج 1، ص 112، رحمان علي، ص 59.

۾ پنهنجو خانقاهه قائم ڪري تصوف جي تعليم ۽ ارشاد ۾ لڳي ويو ۽ فوت به اتي ئي ٿيو[366].

صوفي طريقن جو نندي کنڊ ۾ اچڻ

بر صغير ۾ صوفي طريقن جو اچڻ لڳ ڀڳ غوري خاندان جي حڪومت (543هه کان 612هه) واري عرصي ڌاري ٿيو. ڇهين صدي هجريءَ ڌاري وچ ايشيا جي ڪن صوفين هندستان طرف لڏ پلاڻ ڪئي، تن مان سڀ کان پهريان چشتي[367] ۽ سهروردي طريقا هندستان ۾ داخل ٿيا. چشتي گهڻو ڪري اجمير، پنجاب جي ڪن علائقن، دهلي ۽ اترپرديش جي بهار ۾، جڏهن ته سهروردي طريقي وري سنڌ، ملتان ۽ پنجاب ۾ تبليغ ڪرڻ لڳا. انهن کان پوءِ جيڪي طريقا آيا تن ۾ سڀ کان وڏيڪ مکيه نقشبندي، قادري ۽ شطاري هئا[368].

سڀ کان پهريان خواجه معين الدين حسن سجزي چشتي[369] (متوفيٰ 633هه). جنهن جو تعلق چشتي طريقي سان هو، سنه 561هه ڌاري اجمير ۾ اچي رهيو. جنهن جي وفات کان پوءِ قطب الدين بختيار ڪاڪي ٿيو ۽ ڪاڪيءَ جي

[366] رحمان علي، ساڳئي هنڌ.
[367] ان طريقي متعلق ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”چشتيه“ جي ذيل ۾.
[368] ناري منگهم، ص 64، لال، ص 123.
[369] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”چشتي معين الدين“ جي ذيل ۾.

فوتگيءَ کان پوءِ فريد الدين شڪر گنج، (متوفيٰ 664هه) جيڪو بابا فريد جي نالي سان مشهور هو، سندس جانشين بڻيو. انهن ٻنهي چشتي طريقي کي دهليءَ ۽ پنجاب ۾ پکيڙيو[370]. هندستان ۾ بابا فريد جو مکي خليفو، شيخ نظام الدين اوليا (متوفيٰ 725هه) هو، جيڪو "سلطان المشائخ" سڏيو ويندو هو. فارسي ٻوليءَ جا ٻه نامور شاعر: امير خسرو دهلوي ۽ امير حسن سجزي، جيڪي نظام الدين اوليا جا مريد هئا، ايراني تصوف ۾ سندس شهرت جو ڪارڻ بڻيا[371]. نظام الدين اوليا جو مکيہ خليفو شيخ نصير الدين محمود عرف "چراغ دهلي"[372] (متوفيٰ 757هه) هو[373]، جيڪو هڪ اهڙي دؤر ۾ هو جنهن ۾ ابن تيميہ جا شاگرد، صوفين تي مذهبي دٻاءُ وجهي رهيا هئا. جڏهن تہ سلطان محمد بن تغلق وري انهن تي سياسي دٻاءُ وجهي رهيو هو. ان ڪري هن حالتن کي منهن ڏيڻ لاءِ پنهنجي شاگردن کي شريعت جي ابتدائي ڳالهين جي لحاظ ڪرڻ جو پابند ڪيو. ان طريقي سان هن پنهنجي طريقي کي ڇيڙ ڇاڙ کان بچائي ورتو. ان جي ئي ڪري تصوف جي ڪن رسمن جهڙوڪ: "زمين بوسي" کي

370 شمل، 1983ع، ص 245، 247.

371 غلام سرور لاهوري، ج 1، ص 328، 338. زرين ڪوب، 1362هه ش، ب، ص 218.

372 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "چراغ دهلي" جي ذيل ۾.

373 غلام سرور لاهوري، ج 1، ص 238.

منسوخ ڪري ڇڏيائين[374]. چشتي طريقي، ٻن بزرگ مشائخن: نظام الدين اوليا ۽ نصير الدين "چراغ دهلي" جي زماني ۾، شيخ سراج الدين (متوفيٰ 758هه) ذريعي بنگال تائين ۽ سيد محمد گيسو دراز (متوفيٰ 825هه) ذريعي گلبرگہ (هڪ شيعہ نشين شهر) تائين پکڙيو. جڏهن تہ ڪي ٻيا چشتي مشائخ مالوه ۽ گجرات ۾ رهڻ لڳا[375].

هندستان ۾ چشتي طريقي جون ڪي مکيہ شاخون ٻہ آهن، جهڙوڪ: 1) "نظامي" جنهن جي نسبت نظام الدين اوليا ڏانهن نسبت هئي. 2) "صابري"، جيڪو شيخ علي صابر (متوفيٰ 690هه) ڏانهن منسوب هو. انهن مان وري هرهڪ جون ذيلي شاخون آهن[376]. "صابري" طريقي جو مک نمائندو شيخ عبد القدوس گنگوهي (متوفيٰ 945هه) هو، جنهن ان طريقي کي نائين صدي هجريءَ ۾ هندستان ۾ رائج ڪيو[377]. ان طريقي جي تعليم ۽ ارشاد جو دارومدار هميشہ جلي ذڪر، مُرشد سان قلبي رابطي، چلہ ڪشي، سا ٻہ نماز روزي سميت، طعام، ڪلام ۽ منام (ننڊ) گهٽائڻ ۽ هر وقت وضو سان رهڻ تي رهيو آهي[378].

374 زرين ڪوب، 1362هه ش، ص 220.

375 دائره المعارف دين (The encyclopedia of religion) ج 7، ص 394.

376 حسني، الثقافه الاسلاميه، ص 181.

377 عزيز احمد، ص 57.

378 حسني، الثقافه الاسلاميه، ص 180.

چشتي طريقي جا مشائخ اميرن ۽ بادشاهن جي تحفن ۽ هدين قبول ڪرڻ کان گريز ڪندا هئا ۽ رڳو ”فتوح“ عام ماڻهن جا تحفا قبول ڪندا هئا. ڪي، ڪي چشتي صوفي پوڪي راهي ڪرڻ تي بہ اعتراض ڪندا هئا ۽ ڪڏهن، ڪڏهن تہ پنڌ مذهب جي پوئلڳن وانگر ڇپي هٽ ۾ ڪري، گهر گهر وڃي پنندا بہ هئا. وقت گذرڻ سان ان طريقي جيئن، جيئن ترقي ڪئي ۽ مختلف علائقن ۾ پکڙيو تہ سندن زهد گهٽجي ويو ۽ اميراڻن تحفن وٺڻ کان پرهيز ڪرڻ بہ ڇڏي ڏنائون. اهڙي طرح پنهنجي هيٺين طبقي وارن مريدن لاءِ گذر سفر خاطر سرڪاري نوڪري يا ڏنڏي ڪرڻ کي بہ جائز ڄاڻندا هئا[379]. ڏٺو وڃي تہ چشتي طريقو صدين کان هندستان جي سرزمين ۾ هڪ نهايت ئي با اثر طريقو رهيو آهي[380].

سهروردي طريقو، ابو نجيب عبدالقاهر بن عبدالله سهروردي يا ان جي ڀائٽي شهاب الدين عمر بن محمد سهروردي ڏانهن منسوب آهي. هي طريقو هندستان ۾ شهرت ۽ اثر رسوخ جي اعتبار کان ٻئي نمبر تي آهي. هندستان ۾ ان کي بهاءُ الدين زڪريا (متوفيٰ 661هہ) رائج ڪيو. جيڪو خواجہ معين الدين چشتيءَ جو معاصر هو. پنجاب جي

379 عزيز احمد، ص 52، 57.
380 شمل، 1983ع، ص 351.

علائقي ۾ اسلام پکيڙڻ لاءِ ان جون وڏيون اثرائتيون محنتون هيون. پاڻ ملتان ۾ رهندو هو ۽ سندس خانقاه تصوف جي تعليم ڏيڻ جو مرڪز هوندو هو. ان طريقي سنڌ توڙي پنجاب ۾ ڪافي مريد پيدا ڪيا[381]. ڪانئس پوءِ سندس پٽ صدرالدين محمد عارف (متوفيٰ 684هہ)، صدرالدين کان پوءِ ان جو پٽ رڪن الدين عالم (متوفيٰ 735هہ) هڪ ٻئي پٺيان خليفا ٿيندا ۽ سهروردي طريقي جي تبليغ ڪندا رهيا. رڪن الدين کان پوءِ خلافت سندس اولاد يا ساڻس نسبت رکڻ وارن ۾ جاري رهي[382]. سيد جلال الدين سرخ پوش بخاري ۽ سندس پوٽو جلال الدين مخدوم جهانيان جن ان طريقي کي اُچ ۾ رائج ڪيو. جلال الدين مخدوم جهانيان وري پنهنجي پيءُ جي نالي جي نسبت سان هڪ نئون سلسلو ”جلاليہ“ رائج ڪيو[383]. جلال الدين تبريزي[384] (متوفيٰ 642هہ) جيڪو هڪ سهروردي مشائخن مان ۽ ابو حفص عمر سهروردي جو شاگرد هو، ستين صدي هجريءَ ۾ بنگال ويو، اتي وڃي ان طريقي جي تبليغ ۽ ترويج ڪيائين ۽ وفات بہ اتي ئي ڪري ويو[385]. ان وارو رائج ڪيل سهروردي طريقو اجا بہ بنگال ۾ رائج آهي.

381 ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بهاءُ الدين زڪريا“ جي ذيل ۾.
382 زرين ڪوب، 1362هه ش، ص 215، 217.
383 شمل، 1983ع، ص 354، دائره المعارف دين، ساڳي هنڌ.
384 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”جلال الدين تبريزيءَ“ جي ذيل ۾.
385 شمل، 1983ع، ص 351.

مير سيد عثمان عرف لعل شهباز قلندر (متوفيٰ 650ھ) بہ ان ئي طريقي جي مبلغن ۾ بهاءُ الدين زڪريا جو خليفو هو. ان جو وري "وحدت الوجود" ڏانهن رجحان هو. انڪري ان وري سهروردي طريقي کي قلندري طريقي سان ملائي ڇڏيو[386].

ڪبروي طريقو وري نجم الدين ڪبريٰ ڏانهن منسوب آهي. هندستان ۾ ان جون بہ مکيہ شاخون آهن: هڪ "همداني"، ٻي "فردوسي". همداني هڪ ڪشميري شاخ (ڪبروي طريقي جي هڪ خراساني شاخ)، جنهن جي نسبت مير سيد علي بن شهاب همداني (متوفيٰ 785ھ) ڏانهن نسبت آهي[387]. مير سيد علي همداني ڪيترائي ڀيرا ڪشمير ويو هو ۽ ان دؤران ئي ڪبرويہ طريقي کي اتي رائج ڪيو هئائين. نہ فقط ايترو بلڪ ڪشمير ۾ فارسي ٻولي ۽ ايراني هنر جي ترويج جو پڻ ميدان فراهم ڪيائين . پنهنجي شاگردن کي ڪشمير جي مختلف ماڳن تي تبليغ لاءِ موڪليندو هو. لکيل آهي تہ ستٽيهہ هزار (37000) ماڻهن کي مسلمان ڪيو هئائين. سندس دؤر ۾ ڪيترئون ئي مسجديون ۽ خانقاهون "حضرت امير" جي نالي سان تعمير ٿيون[388]. امير سيد علي همداني، ڪشمير ۾ هڪ لائبريري بہ

386 زرين ڪوب، 1362ھه ش، ص 216.
387 ناري منگهم، ص 56، 57.
388 حڪمت، ص 341، 342؛ رياض، ص 48، 50، 58، 60.

قائم ڪئي، جنهن ۾ عربي توڙي فارسي ٻولين ۾ ڪيترائي ڪتاب هئا[389]. سندس پٽ سيد محمد همداني بہ اسلام جي تبليغ لاءِ ڪشمير ويو هو. مير سيد علي همدانيءَ جو هڪ مريد نالي اشرف جهانگير سمناني (متوفيٰ 808ھ) بہ ڪبرويہ طريقي مان هڪ نئين شاخ "اشرفيہ" جي نالي سان قائم ڪئي[390].

فردوسيہ طريقي جو نالو ڪبرويہ طريقي جي هڪ مشائخ نالي رڪن الدين فردوسيءَ جي نالي مان ورتو ويو آهي. اهو طريقو هندستان جي ٻِهار صوبي ۾ پکڙيو[391]. شرف الدين احمد بن يحيٰ منيري (متوفيٰ 782ھ) ان طريقي جو هڪ بزرگ (مشائخ) هو، جنهن جي تغلق گهراڻي جي حاڪمن وٽ وڏي عزت هوندي هئي. ان، تصوف جي ترويج توڙي ايراني صوفي مشائخ جي هندستان ۾ واقفيت ڪرائڻ ۾ وڏو ڪردار ڪيو[392].

هندستان ۾ رائج صوفي طريقن مان هڪ طريقو "قلندري" بہ هو، جيڪو ستين صدي هجريءَ ۾ هندستان ۾ رائج ٿيو، جنهن کي وچ ايشيا ۽ ايران تي مغل قائم

389 رياض، ص 59.
390 مظهر، ص 35، ناري منگهم، ص 56، 57.
391 عزيز احمد، ص 62، 63.
392 ذسو، مطيع الامام، 1372ھه ش.

حڪومت، ترڪيءَ مان هندستان آڻڻ لاءِ ميدان فراهم ڪيو. قلندري طريقي جا اڪثر مشائخ چشتيہ يا سهروردي طريقن سان رابطي ۾ هئا. مثال طور لعل شهباز قلندر شروع ۾ سهروردي هو، بعد ۾ قلندري طريقي ۾ آيو. جيڪو جلال الدين حسين بخاري (بخاري طريقي سلسلي جو هڪ بزرگ متوفيٰ 785هه) جي پاءُ صدر الدين راجو قتال جا ڪي مريد بہ قلندري سهروردي خريقي سان مشهور هئا. ڪي قلندر تہ پنهنجي روحاني سلسلہ نسب ڪي شاهہ نعمت الله ولي (متوفيٰ 730 يا 731هه) تائين ٿا پهچائين. ان طريقي جا ڪي قلندر جيڪي "نعمتي قلندري" طور مشهور هئا، تن جي نائين صدي هجريءَ کان ڏهين صدي هجريءَ تائين وڏي اهميت هئي[393].

قلندرانہ تصوف جي طريقي واري هڪ مشهور شخصيت ۽ شاعر نالي محمد سعيد سرمد ڪاشاني تي گذريو آهي، جنهن جي داراشڪوهہ حمايت ڪندو هو. سرمد جڏهن وجد ۾ ايندو هو تہ لٿا ڪپڙا لاهي ڦٽا ڪندو هو، ڪيس اورنگزيب (اقتدار 1068هه کان 1118هه) بدعت ايجاد ڪرڻ جي ڏوهہ ۾ قتل ڪرايو[394]. اڄڪلهہ اتر هندستان ۾ لفظ

393 رضوي، ج 1، ص 304، 306.
394 عزيز احمد، ساڳئي هنڌ.

"قلندر" پنهنجي حيثيت وڃائي ويٺو آهي، جيڪو عام طرح هڪ اهڙي پناگر يا رولاڪ لاءِ ڪتب اچي ٿو جيڪو ڳڌهہ يا گهوڙي جي نمائش (يا انهن کي نچائڻ) ذريعي پنهنجو گذر سفر ڪندو آهي[395].

"حيدري" وري قلندريءَ جي شاخ آهن. هندستان جو مشهور حيدري "شيخ ابوبڪر حيدري توسي" تي گذريو آهي. جيڪو ستين صدي هجريءُ ۾ دهليءَ ۾ هوندو هو. جنهن جي وفات کان پوءِ اهو طريقو مشائخ ۽ قطب نہ هجڻ ڪري ختم ٿي ويو. تنهن هوندي بہ ڪي هئا جيڪي ڪجهہ صدين تائين ان طريقي جو پوئلڳ سڏرائيندا پئي رهيا[396]. ان طريقي ۾ رائج طور طريقا ۽ ريتون رسمون "رفاعيہ" طريقي سان گهڻو ملنديون جلنديون هيون[397].

اهڙن ئي صوفي طريقن مان هڪ طريقو "مداريہ" آهي، جنهن جو "بديع الدين قطب المدار" عرف "شاهہ مدار" باني هو. بنيادي طرح شام ملڪ جو هو، جتان نائين صدي هجريءَ ۾ هندستان آيو. ان جي پيروڪارن جو چوڻ هو تہ سندن ان سلسلي جو تعلق، چشتي طريقي سان آهي. جڏهن تہ انهن جون ريتون رسمون اسلام ۽ هندو مت جو خمير

395 ساڳي جاءِ تي.
396 رضوي، ج 1، ص 307، 309.
397 ساڳيو، ج 1، ص 310.

هيون. ان طريقي وارا هندو سناسين وارو ويس پائيندا ۽ پاڻ کي چار مليندا هئا. چون ٿا: چرس به ڇڪيندا هئا. نماز روزن ڏانهن ڪنهن به قسم جو ڌيان ئي نه ڏيندا هئا[398]. ان طريقي جي پوئلڳن کي هميشه ڊيبڪي ڪٽڻ جي ڪري ”دفلي“ ڪوٺيو ويندو هو. تيرهين صدي هجريءَ تائين اهو طريقو موجود هو[399].

”شطاري“ طريقوعبدالله شطاريءَ ڏانهن منسوب آهي، جنهن ان طريقي کي اٺين صدي هجريءَ ڌاري مالوه ۽ جونپور ۾ مشهور ڪيو. ان طريقي جي مشهور شخصيت سيد محمد غوث غواليارِي (متوفيٰ 970هه) هو جنهن گجرات ۾ ان طريقي کي پکيڙيو. سندس اثر رسوخ وارو هو، اهو ئي سبب هو جو ظهير الدين بابر، همايون ۽ اڪبر شهنشاهه جو ڌيان پاڻ ڏانهن ڇڪرايائين[400]. ان جي ريتن رسمن تي نظر وڌي وڃي ته اهو طريقو ٻين طريقن جي بنسبت هندومت کان وڌيڪ متاثر نظر ايندو[401].

نعمت اللٰهي صوفي به ان طريقي جي بانيءَ واري دؤر کان وٺي هندستان ۾ سرگرم هئا. شاهه خليل الله (شاهه

[398] ساڳيو، ج 1، ص 318، 319. عزيز احمد، ص 67.
[399] عزيز احمد، ساڳئي هنڌ.
[400] دائره المعارف دين،، ساڳئي هنڌ، عزيز احمد، ص 67.
[401] عزيز احمد، ساڳئي هنڌ.

نعمت الله وليءَ جو پٽ) ۽ ميرزا نورالله (سندس پوٽو) دکن جي بهمني حاڪم سلطان شهاب الدين احمد اول جي دعوت تي هندستان آيو هو[402]. جتي مذڪوره سلطان ۽ مير نورالله جي پاڻ ۾ مٽي مائٽي به قائم ٿي هئي، جنهن ڪري اهي ٻئي اتي ئي رهي پيا. ان قرابت جي ڪري ئي مذڪوره سلطان انهن جي ڀرپور حمايت ڪئي[403].

دکن ۾ نعمت اللٰهي طريقي جي موجودگيءَ جي ڪري، گيسو دراز جو پنهنجي پوئلڳن تي اثر گهٽجڻ لڳو. نه رڳو ايترو بلڪ دکن جي سلاطين جي مذهب تبديل ٿيڻ ۾ به گهڻو متاثر رهيو[404]. صفوين جي اقتدار ۾ اچڻ واري دؤر (906 کان 1135هه) جي شروعات کان ئي نعمت اللٰهي طريقي جو هندستان ۾ مضبوط ٽڪاڻو جُڙي پيو. جنهن جي هاشمشاهيه شاخ (جنهن جي نسبت هاشم شاهه جهانگير سان هئي) دهليءَ ۾ قائم ٿي ۽ ڪافي وقت تائين سرگرم رهي[405].

هندستان ۾ قادري طريقي کي، عبدالقادر گيلانيءَ جي نسل مان محمد بن شهمير (متوفيٰ 923هه) عرف ميان

[402] انهن بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بهمنيان دکن“ جي ذيل ۾.
[403] رضوي، ج 2، ص 57، ناري منگهم، ص 101، 102.
[404] ساڳيو.
[405] زرين ڪوب، 1362هه ش، ص 215.

مير، پهچايو. ملا شاهه يا شاهه محمد بدخشي (متوفيٰ 1072ھ) نالي سندس جانشين، دارا شڪوهه جو مرشد هو. ان ميان مير ئي اُچ ۾ قادري خانقاه جوڙائي هئي[406]. ان طريقي جي جن مکيه پوئلڳن جا نالا ملن ٿا سي هن طرح آهن: بهاءُ الدين جنيدي (متوفيٰ 921ھ)، شيخ قميص (متوفيٰ 992ھ)، عبدالقادر جي اولاد مان[407]: ملا شاهه ۽ علامه محب الله الهه آبادي (متوفيٰ 1و58ھ) انهن چئني تي ابن عربيءَ جي فڪر جو اثر هو[408]. اورنگزيب واري دؤر ۾ اهو سلسلو ماٺار ۾ اچي ويو هو، پر تنهن هوندي به اڄڪلهه اهو طريقو ٻين طريقن جي ڀيٽ ۾ سرس چاهيو ٿو وڃي[409].

نقشبندي طريقو، وچ ايشيا مان اُتيو. هندستان ۾ اهو طريقو گهڻو ڪري باقي بالله (متوفيٰ 971ھ) ذريعي، اڪبر بادشاهه جي زماني ۾ رائج ٿيو[410]. بابر (حڪومت 899 کان 937ھ) ان طريقي جي حمايت ڪندو هو. ان طريقي جو مشهور صوفي سرواڻ احمد سرهندي (متوفيٰ 1035ھ) هو، جيڪو مجدد الف ثاني جي لقب سان مشهور هو. باقي بالله

[406] حسني، الثقافه الاسلاميه، ص 180، عزيز احمد، ص 61، 62، رضوي، ج 2، ص 57.
[407] حسني، الثقافه الاسلاميه، ساڳي جاءِ تي.
[408] عزيز احمد، ص 62.
[409] ساڳيو.
[410] ساڳيو، ي 59.

جو مريد ۽ سنت جو سختيءَ سان پابند هوندو هو. تصوف ۽ مڪاشفاتي علمن ڪي ڪتاب ۽ سنت سان مطابقت رکڻ واري صورت ۾ ئي قبول ڪندو هو. نه رڳو پاڻ ان جو سختيءَ سان پابند هو، بلڪ پنهنجي مريدن ڪي به مڪمل طرح سنت جو پابندي ۽ بدعتن جي مخالفت جو تاڪيد ڪندو هو[411]. وحدت الوجود واري نظريي ۾ ابن عربيءَ جو مخالف هو. جيڪي مشائخ ولايت ڪي نبوت کان افضل ڄاڻندا هئا، تن جو به مخالف هوندو هو ۽ ان عقيدي ڪي شريعت جي خلاف سمجهندو هو[412]. البته اهو به چيو ويو آهي ته عمر جي آخري عرصي ۾ ابن عربيءَ جي نظريي جي موافقت ڪئي هئائين[413]. ان پنهنجي زماني جي ڪيترن ئي سياسي شخصيتن ڪي خط لکيا هئا جن جي بنياد تي ڪيترن ئي مغل اميرن ۽ درٻارين ڪي، مغلن واري رائج رسم (اسلام ۽ هندو مت ڪي هڪ ٻئي سان ويجهي ڪرڻ) جي مخالفت واري عمل ۾ پنهنجو هم خيال بڻائي ورتو هئائين[414]. ان دؤر وارا نقشبندي مشائخ ”وحدت الوجود“ واري نظريي (جيڪو هندو مذهب جي عقيدي سان مطابقت رکندو

[411] فرما، ص 399، 400، 405، عزيز احمد، ص 60.
[412] فرمان، ص 409، عزيز احمد، ساڳي جاءِ تي.
[413] فخري ميلاپوري، ص 221، 222.
[414] دانشنامه جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 4، ص 129، فرمان، ص 399.

هو) جي پيٽ ۾ ”وحدت شهود“ وارو نظريو پيش ڪندا هئا[415].

نقشبندي طريقي جي اهم شخصيتن مان هڪ شخصيت شاهه ولي الله دهلوي (متوفيٰ 1176هه) هو. جيڪو هميشه اسلام ۽ تصوف کي پاڻ ۾ ويجهي ڪرڻ واري جاکوڙ ۾ مصروف رهيو. ان پنهنجي خطن ۾ حڪومتي ملازمن کي سياسي ۽ حڪومتي معاملن درست ڪرڻ جا مشورا ڏيندو هو. جيڪي به مدرسا تعمير ڪرايائين، اهي سڀ سندس تحريڪ جو مرڪز ڄاتا ويندا هئا. تن ۾ پڙهڻ لاءِ هندستان جي ڏور دراز علائقن مان علم پرائڻ جا شائق ايندا هئا[416].

سراسري طرح هندستان ۾ نقشبندين جي ڪوشش هوندي هئي ته مسلمانن کي هندن جي مذهب جي اثر کان بچايو وڃي[417]. ان جي باوجود مظهر جان جانان (محمد شمس الدين حبيب الله جان جانان) جيڪو هڪ نقشبندي صوفي شاعر هو، مٿس هندو مذهب جو اثر ٿيو ۽ ڪيترين ئي شيون ان جون نقل به ڪيائين[418]. خود مظهر جان جانان ۽

415 چوڌري، ص 23.
416 سمٿ، ص 206، ناري منگهم، ص 128.
417 دائره المعارف بزرگ اسلامي، ج 8، ص 578.
418 عزيز احمد، ص 61.

سندس خليفو شاهه عبد الله غلام علي دهلوي ته هندستان جي سرحدن کان ٻاهر به پنهنجا مريد ٺاهي ورتا. اهڙي طرح جو اهو طريقو هوريان، هوريان اناتوليا ۾ به رائج ٿي ويو[419]. مولانا خالد نقشبندي به ان طريقي کي ڪردن ۽ عربن ۾ پکيڙيو[420].

نقشبندي طريقي جون ڪيترين ئي شاخون آهن، جهڙوڪ: باقي بالله سان منسوب ”باقيه“، احمد سرهندي سان منسوب ”مجدديه“، مظهر جان جانان سان منسوب ”مظهريه“، آدم بن اسماعليل بنوري سان منسوب ”احسنيه“، ابي العلاءَ بن ابي الوفاءِ حسيني اڪبر آبادي (جنهن نقشبندي طريقي کي چشتي طريقي سان ملايو هو) سان منسوب ”علائيه“. علائيه جون به وري شاخون آهن جهڙوڪ: محمديه، منعميه ۽ افضليه[421].

سيد عفيف الدين عبدالله عيدروس سان منسوب ”عيدروسيه“ طريقي جي تعليمات جو دارومدار امام غزالي جي ڪتاب ”احياءُ علوم الدين“ تي آهي. ان طريقي جي نامور شخصيتن مان عبدالقادر عيدروسي (متوفيٰ 1038) ٿي گذريو آهي، جيڪو عفيف الدين جو پوٽو ۽ گجرات جي

419 ساڳيو.
420 نقشبندي، ص 36، 40، 41.
421 حسني، ثقافه الاسلاميه، ص 182، 183.

عالمن ۽ عارفن ۾ شمار ٿيندو هو. اهو طريقو عبدالله عيدروس ذريعي گجرات ۽ دکن جي اڪثر شهرن ۾ پکڙيو[422].

هندستان ۾ تصوف جي تاريخ جي هڪ حصي جو تعلق غازي اوليائن (جنگجو اولياءِ) سان آهي. جن متعلق اٺين صدي هجريءَ کان وٺي داستان جڙڻ لڳا. انهن مان پهريون شخص سپهه سالار مسعود غازي آهي، جيڪو غازي ميان (متوفيٰ 555هه) جي نالي سان مشهور هو. چون ٿا: اهو پنجاب جي بادشاهن يا غزنويءَ جي لشڪر جو هڪ غازي هو ۽ هندن هٿان هڪ جنگ ۾ شهيد ٿيو هو. سندس مزار اتر پرديش جي اوڀر ۾ عام زيارتگاهه آهي. هن جي شهادت، سندس زندگيءَ متعلق ڪيترن ئي داستانن تخليق ٿيڻ جو باعث بڻي، جن جو اڪثر حصو سلطان محمود تغلق جي دؤر ۾ جڙيو. انهن داستانن جي زور تي هڪ افسانوي جوڙو يا هڪ وڏو ولي بڻجي پيو آهي[423]. اڄڪلهه به اوڀر هندستان جي وڏن ولين ۾ شمار ٿو ٿئي ۽ هاڻي به ماڻهو وڏا تحفا، تحائف ۽ باسون ڪٽي سندس مزار تي پيش ٿيندا آهن. ٻارهين رجب کان چوڏهين تائين سندس مزار تي ميلو لڳندو آهي. ڏانهس منسوب ڪيئي روضا، الهندي اترپرديش کان وٺي بنگال

422 ساڳيو، ص 186، 187، رحمان علي، ص 129.
423 رضوي، ج 1، ص 313، لال، ص 126، 127.

تائين جڙيل آهن. جيڪي سندس اصلي مزار تي حاضري ڀرڻ جي سگهه ناهن رکندا، اُهي انهن (نسبتي) روضن مان ڪنهن هڪ جي زيارت ڪري وٺندا آهن[424].

شيخ جلال سلهٽي (متوفيٰ 748هه) بنگال جي ولين مان ٿي گذريو آهي. چون ٿا: اصل ۾ خواجگان طريقي جو پوئلڳ هو ۽ سلهٽ ۾ هندن سان لڳل هڪ جنگ ۾ شامل ٿيو هو. سلهٽي، مغلن واري حملي ڀيري پهريان ملتان نڪري ويو ۽ اتان کان وري اُچ هليو ويو، جتي سهروردي طريقي ۾ شموليت اختيار ڪيائين. ان بعد وري بنگال موٽي آيو. بنگال ۾ ئي وفات ڪيائين، اتي ئي سندس مزار آهي[425]. لڳي ٿو ته هي اهو ئي شخص آهي جنهن کي ابن بطوطه، ”شيخ جلال الدين“ لکيو آهي، ان سان مليو به هو ۽ سندس ڪرامتن کان ڏاڍو متاثر ٿيو هو[426].

شيخ بدرالدين ”بدر عالم“ يا پير بدر (متوفيٰ 844هه) بنگال جي غازي ولين مان ٿي گذريو آهي، جيڪو اوڀر بنگال جو رهواسي هو. سلطان محمد بن تغلق، سندس ڏاڏي ”شيخ شهاب الدين حق گو“ کي ساڻس تڪي ٿيڻ جي ڏوهه ۾ مارائي ڇڏيو هو. پير بدر، يحيٰ منيريءَ جي دعوت

424 رضوي، ج 1، ص 314.
425 ساڳيو، ج 1، ص 314، 315.
426 ابن بطوطه، ج 2، 624، 625.

تي بنگال مان هندستان هليو ويو، اتي ئي هميشه لاءِ رهي پيو ۽ وفات به اتي ئي ڪيائين. سندس مزار ”درگاهه ڪوچڪ“ (ننڍي درگاهه) جي نالي سان اڄ به مشهور آهي[427]. سندس رهڻي ڪهڻي ۽ سير سلوڪ متعلق ڪيترائي افسانوي قصا جوڙيا اٿن. جن مان هڪ هي آهي ته درياهه تي به حڪم هلائيندو هو. ڪيس ملاحن جو نگهبان به سڏيندا هئا. ملاح، ڪانئس مدد گهرڻ جون منظوم مناجاتون پيا پڙهندا هئا. سندس عقيدتمندن اوڀر بنگال ۾، درياهه جي ڪپ تي سندس عاليشان ۽ ڏسڻ وٽان مقبرو جوڙيو آهي. نه رڳو ايترو بلڪه جتي چلو ڪڍيو هئائين، اها جاءِ به عام زيارتگاهه بڻيل آهي. نه رڳو مسلمان بلڪه هندو به سندس احترام ڪندا آهن[428].

ڪي صوفي طريقا جهڙوڪ چشتي ۽ قادري ته هندستان جي سرحدون به پار ڪري ويا ۽ اهو عمل ٻن صورتن ۾ انجام ٿيو:

هڪ، انهن يورپي ماڻهن جي ذريعي جيڪي صوفين کي ڏسڻ ايندا هئا ۽ انهن جي ڳالهين تي موهت ٿي پوندا هئا. خاص طور تي چشتي طريقي جي مشائخ عنايت

[427] رضوي، ج 1، ص 316، 317.

[428] ساڳيو، ج 1، ص 317، تفصيل لاءِ ڏسو دانشنامه جهان اسلام ”بدر پير“ جي ذيل ۾.

خان (متوفيٰ 1927ع) جي ڳالهين ۽ تعليم جيڪا سندس مريدن جهڙوڪ: ربيعه مارٽين، مارٽن ساموئل لوئيس ذريعي يورپ ۽ آمريڪا پهتي.

ٻيو، يونيورسٽين جي انهن شاگردن جي ذريعي جيڪي تعليم پرائڻ سانگي ڏکڻ ايشيا کان يورپ ۽ آمريڪا ويندا هئا. ان ترتيب سان مذڪوره علائقن يا ملڪن ۾ چشتي ۽ نقشبندي طريقن جي شاخن جو بنياد پيو[429]. اهي يورپي ۽ آمريڪي باشندا جيڪي مسلمان ٿي چڪا هئا، انهن شاخن سان منسلڪ ٿي ويا. مثال طور پاڪستان ۾ خليفو ذوقي شاهه، جيڪو شهيدالله فريدي (متوفيٰ 1978ع) نالي هڪ انگريز شخص هو. سندس لکيتون اردوءَ ۾ ۽ ڪراچيءَ ۾ ڇپجي چڪيون آهن[430].

ننڍي کنڊ ۾ صوفين جا ميڙاڪا

هندستان ۾ صوفين جي رهڻي ڪهڻي جماعت خانن، خانقاهن ۽ مڪانن ۾ هوندي هئي. چشتي طريقي وارن پنهنجيون خانقاهون ٺهرايون، جن ۾ سندن مشائخ رهڻ لڳا، اتي ئي طالبن جي تربيت ٿيڻ لڳي ۽ پنهنجون ريتون رسمون به انهن ۾ ئي انجام ڏيڻ لڳا. چشتي طريقي جا

[429] دانشنامه جهان اسلام، ڇاپو ٻيو، ج 1، ص 336، 337.

[430] ساڳيو.

شروعاتي پوئلڳ ۽ خاص ڪري گنج شڪر ان ايڏي ساري ٽاهه ٽوهه جو مخالف هو. گنج شڪر کان پوءِ نظام الدين وري خانقاهن جو مخالف ته نه بلڪه انهن کي سادي رکڻ جو قائل هو ۽ اهڙو ئي تاڪيد پنهنجي مريدن کي ڪندو رهندو هو. جڏهن ته سهروردي وري خانقاهون ۽ جماعت خانا ٺاهڻ لڳا جن کي ماڻهو اڳتي هلي خانقاهه سڏڻ لڳا[431].

اٺين صدي هجريءَ ۾ ابن بطوط[432] هندستان ۾ صوفين جي خانقاهن بابت لکيو آهي ۽ ڪاليڪوٽ ۾ شيخ شهاب الدين ڪازروني جو هڪ خانقاه ڏٺو هئائين، جنهن ڏانهن هندستان ۽ چين مان به نذرانا ايندا هئا. ان کان علاوه سڄي هندستان ۾ صوفين جي مزارن ۽ روضن جي به وڏي اهميت هوندي هئي جو عام ماڻهن کان سواءِ امير امراءَ به اتان، طاقت پنڻ سانگي زيارت لاءِ ايندا هئا. اجمير ۾ خواجه معين الدين چشتيءَ جي مزار، سرينگر ۾[433] بلبل شاهه ۽ حمزه مخدوم (متوفيٰ 984هه) جون مزارون، اوڀر پنجاب ۾ شيخ احمد سرهنديءَ جو مقبرو، اترپرديش جي اوڀر ۾، غازي ميان

431 ارميسٽ، ص 132.
432 ج 2، ص 575.
433 شمل، 1376هه ش، ص 199، فاقي، ص 69، 73.

جي مزار، ڪانپور ۾ شاهه مدار جو روضو ۽ بهار ۾ احمد بن يحيٰ منيري ۽ بدرالدين جا مقبرا، عام لاءِ زيارتگاهون آهن[434].

انهن مزارن ۾ عرس ٿيندا آهن ۽ عرس، برصغير ۾ صوفين جي تمام مکيه رسم تصور ڪيو ويندو آهي. هندستان ۽ پاڪستان ۾ ته سالياني ڪئلينڊرن ۾ درج ٿيل آهن. ڪن ماڻهن جي نظر ۾ ته اوليائن جي مزارن جي زيارت ڪرڻ مڪي جي زيارت برابر آهي[435]. ڪن بزرگن، جهڙوڪ عبدالقادر جيلاني، شاهه مدار ۽ گيسو دراز جا عرس ايتري ته اهميت رکن ٿا، جو انگريز به پنهنجي حڪومت واري دؤر ۾ مسلمان فوجين کي موڪل ڏئي ڇڏيندا هئا[436]. اڄڪلهه عرس دؤران، خاص ڪري چشتي صوفي، سماع جون محفلون به لڳرائيندا آهن[437].

ننڍي کنڊ ۾ تصوف ۽ سياست

هندستان ۾ مسلمانن جي حڪومت قائم ٿيڻ وارن شروعاتي ڏينهن ۾ پنهنجو اثر رسوخ قائم ڪري چڪا هئا. ڪن دؤرن، جهڙوڪ مغلن واري زماني ۾ باشرع عالمن جي دربار ۾ اثر رسوخ قائم ڪرڻ جي ڪري صوفين جو اثر

434 رضوي، ج 1، ص 314، 317، 319.
435 شمل، 1376هه ش، ص 199، عزيز احمد ص 68.
436 شمل، 1376، ص 200.
437 عزيز احمد، ساڳي جاءِ تي.

هيڪاري گهڻجي ويو هو[438]. جيئن ته صوفي مشائخن جي عوام ۾ وڏي عزت هوندي هئي انڪري حڪمران انهن کي پاڻ ڏانهن مائل ڪرڻ لاءِ ڪوشش ۾ رڌل هوندا هئا. پر ان جي باوجود به ڪي مشائخ، جهڙوڪ: چشتيه طريقي وارا حاڪمن جي دربار کي ويجهي ٿيڻ کان به پرهيز ڪندا هئا[439].

صوفي پاڻ کي روحاني خوشبختيءَ جو ذميوار سمجهندا هئا ۽ حڪمرانن جي مقابلي ۾ پاڻ کي ماڻهن جو روحاني حاڪم سمجهندا هئا.مثال طور خواجه معين الدين چشتي دهليءَ واري علائقي جي روحاني حڪومت پاڻ وري مريد بختيار ڪاڪيءَ لاءِ مخصوص ڪري ڇڏي هئي[440].

اهڙي طرح ڪي صوفي طريقا وري پنهنجي اوليائن کي حاڪمن جو حامي ۽ مددگار سمجهندا هئا. عبدالرحمٰن چشتي جو عقيدو هو: چشتي خود بادشاهه جا به محافظ آهن ته سندس حڪومت جا به[441].

حڪمران به صوفين جي عزت ڪندا هئا. جيئن قطب الدين ايبڪ (التمش) قطب الدين بختيار ڪاڪي جو وڏو استقبال ڪيو ۽ کيس "شيخ الاسلام" جو عهدو به ڏنو.

[438] دائره المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 4، ص 128
[439] ارنيسٽ، ص 191، 194.
[440] عزيز احمد، ص 52.
[441] رضوي، ج 2، ص 367.

پر ان قبول نه ڪيو[442]. البته ڪڏهن، ڪڏهن حاڪمن ۽ صوفين ۾ اڻ بڻت به ٿي پوندي هئي. مثال طور خلجين جي دؤر ۾ چشتي طريقو بيحد پڪڙيو، پر تنهن هوندي به حاڪمن طرفان سندن متعلق سوچ سٺي نه هئي. محمد بن تغلق جيڏي صوفين جي عزت ڪندو هو ۽ معين الدين ۽ سالار مسعود جي مزارن جي زيارت تي به ويندو هو، اوترئي وري صوفين، خاص ڪري چشتين جي وڌندڙ اثر رسوخ کان به پريشان هو[443].

بابر جي دؤر کان وٺي چشتين ڏانهن ڌيان ٿيڻ لڳو ۽ چشتين به مغل حاڪمن سان ويجهو تعلق قائم ڪري ورتو. جڏهن ته چشتين جو ايئن ڪرڻ، سندن حاڪمن کان لاغرض ٿي گذارڻ واري روش سان نه ٿي ٺهيو[444]. اورنگزيب جي زماني ۾ ته ڪي صوفي طاقتور عهدن تائين به رسائي ڪري ويا هئا، جيئن خواجه نور محمد (نظامي چشتي طريقي جو مشائخ) بهاولپور جي حاڪم بهاءُ الحق تي پنهنجو اثر قائم ڪري چڪو هو ۽ سکن سان به وڙهيو[445].

[442] شمل، 1368ه ش، ص 65، 68.
[443] ساڳيو، ص 70، 72.
[444] ساڳيو، 1983ع، ص 359.
[445] دائره المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 4، ص 129.

سهروردي، چشتين واري قديمي روش جي ابتڙ، حڪومت جي سياسي مسئلن ۾ مداخلت ۽ حاڪمن سان دوستاڻا تعلقات بہ قائم پئي ڪيا ۽ ان روش تحت سيد نور الدين مبارڪ غزنوي، شهاب الدين غوريءَ ڪان شيخ الاسلام جو عهدو ورتو. سنڌ ۾ وري بهاءُ الدين زڪريا ملتاني شيخ الاسلام هو. تنهن زماني ۾ شيخ الاسلام جو ڪم حڪومت جي روحاني مسئلن جي نگهباني هوندو هو[446]. بهاءُ الدين زڪريا جو مغلن جي گهيري مان ملتان کي آزاد ڪرائڻ ۾ وڏو ڪردار هو. سهروردي طريقي جا پوئلڳ حڪمرانن سان پلن ناتن جي بنياد تي اٺين صدي هجريءَ ۾ ٻاهرين شاهي درٻارن ۾ سفير بہ ٿي ويندا هئا[447].

ڪشمير ۾ بہ، سهروردين جو، حاڪم طبقي ۾ اثر رسوخ هوندو هو. ايتريقدر جو رنچن شاهہ، بلبل شاهہ ڪشميريءَ جي اثر ۾ اچي، هندو مذهب ترڪ ڪري مسلمان ٿي پيو هو، جنهن ڪري ٻيا بہ سوين هندو مسلمان ٿيا[448].

قادري وري حڪومتي معاملن ۾ مداخلت ڪان پرهيز ڪندا هئا. جڏهن تہ نقشبندين وري پنهنجي سياسي

---

[446] حسني، نزهت الخواطر، ج 1، ص 155، شمل، 1368ه ش، ص 68.
[447] رضوي، ج 1، ص 192.
[448] دانشنامه جهان اسلام، ‘‘بلبل شاهه ڪشميريءَ’’ جي ذيل ۾.

ڪارگذارين ڪري وڏو مقام حاصل ڪري ورتو هو[449]. نقشبندي عوام جي مصلحت خاطر حاڪمن سان تعلقات کي جائز سمجهندا هئا ان جي ئي ڪري شيخ احمد سرهندي يا شاهہ ولي الله جهڙن نقشبندين جو هندستان جي حاڪمن تي چڱو خاصو اثر هوندو هو[450]. قلندري طريقي وارن جي بہ لوڌي درٻار (حڪومت 855ھ ڪان 932ھ) ۾ سٺي ٻيٺلائي هوندي هئي[451].

صوفي مشائخ ويجهڙ واري دؤر جي تبديلين ۾ بہ خاصا مؤثر هئا. جيئن امدادالله فاروقي (متوفيٰ 1317ھ) چشتي طريقي جي شاخ ”صابريہ“ جي پوئلڳ، انگريزن خلاف مزاحمتي تحريڪ ۾ وڏي جدوجهد ڪئي هئي[452]. شاهہ عبدالعزيز (متوفيٰ 1239ھ) شاهہ ولي الله دهلويءَ جي پٽ، انگريزن جي مخالفت ۾ فتويٰ ڏئي هندستان کي ”دارالحرب“ جو نالو ڏنو هو[453]. اهڙي طرح کي صوفي وري بريلوي طريقي وارن صوفين جيان[454] پاڪستان واري قومي تحريڪ جا بہ سوان سڌا حامي هئا[455].

---

[449] دائره المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 4، ص 128.
[450] زرين ڪوب، 1362ه ش، الف، ص 174.
[451] رضوي، ج 1، ص 310، 311.
[452] حسني، نزهت الخواطر، ج 8، ص 70، 72.
[453] سِمٿ، ص 207.
[454] دانشنامه جهان اسلام، ”بريلوي احمد رضا“ جي ذيل ۾.
[455] دائره المعارف جهان اسلام آڪسفورڊ، چاپو ٻيو، ج 10، ص 335.

نندي کنڊ جي تصوف جو تنقيدي جائزو

ماضيءَ ۾ هندستاني تصوف تي ڪافي تنقيد ٿي آهي.شرعي احڪامن جي پابنديءَ کان وانجهيل قلندري صوفين جونمودار ٿيڻ، نشي آور شين جو استعمال، سماع جون محفلون منعقد ڪرائڻ ۽ خرافاتي عقيدن جهڙوڪ قبر جي خاڪ، شفا لاءِ ڪتب آڻڻ وغيره اهڙا مسئلا هئا جن تصوف تي تنقيد ٿيڻ جو ميدان فراهم ڪيو[456]. اهڙن تصوف جي مخالفن مان هڪ "فرائضيہ" تحريڪ جو باني حاجي شريعت الله (متوفيٰ 1256ھ) بہ هو جيڪو شاهہ ولي الله دهلوي ۽ وهابين جي فڪر کان متاثر هو. سندس قائم ڪيل فرائضيہ طريقي وارن بنگال ۾ صوفين جي ڪن عملن کي بدعت جو عنوان ڏئي، انهن جي خلاف جدوجهد ڪرڻ لڳا[457]. اهڙي طرح "تحريڪ مجاهدين" سان وابستہ صوفين جو هڪ ٻيو مخالف سيد احمد شهيد بريلوي[458] (متوفيٰ 1246ھ) بہ ٿي گذريو آهي، جنهن پنجاب ۾ صوفين جي ڪن ڪردارن ۽ سڪن خلاف هلچل جو آغاز ڪيو[459]. جماعت اسلامي جي بانيءَ ابو الاعليٰ مودودي (متوفيٰ 1979ع) جيڪو پاڻ

---

[456] عزيز احمد، ص 66، 70.
[457] سمٿ، ص 209، 210.
[458] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "بريلوي، سيد احمد شهيد" جي ذيل ۾.
[459] ساڳيو، ص 208، 209.

تصوف جي چشتي طريقي جي پوئلڳ خاندان ۾ ڄائو هو[460]، سو بہ تصوف کي مسلمانن جي نيچ ٿيڻ جو ڪارڻ ڄاڻندو هو[461]. علامہ اقبال بہ پنهنجي ڪتاب "اسلام مين ديني فڪر کا احيا" ۾ صوفين جي صرف آخرت ڏانهن لاڙي کي، اسلام جي معاشرتي پهلوءَ کان سندن اڻ ڄاڻ رهڻ جو بنيادي ڪارڻ ڄاڻايو آهي[462].

(ب) تعلقات

تصوف ۽ هندومت

تصوف متعلق تحقيق ڪرڻ وارن صوفين ۽ هندن ۾، ڪن رسمن جي بجا آوريءَ جي روءِ سان، ڪي هڪجهڙايون ڳولهي لڌيون آهن. جهڙوڪ: مراقبو، پير جي خدمت، روزا رکڻ، ذڪر ۽ ٻين مذهبن جي پيروڪارن متعلق اڪ ٻوٽ ۽ خدا جي مخلوق تي شفقت ڪرڻ[463]. ابو ريحان البيرونيءَ پنهنجي ڪتاب "تحقيق ماللهند" ۾[464] صوفين جي ڪن اهڙين رياضتن ۽ نفس ڪُشين کي بيان ڪيو آهي، جيڪي پنهنجي نفس کي قابوءَ ۾ رکڻ لاءِ بجا آڻيندا آهن، اهڙي طرح انهن جا ڪي قول بہ نقل ڪيا آهن، جيڪي

---

[460] دائره المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ڇاپو ٻيو، ج 10، ص 336.
[461] مودودي، ص 58.
[462] اقبال لاهوري، ص 172، 173.
[463] چوڌري، ص 24، 26.
[464] ج 1، ص 59، 62.

اتحاد جي باري ۾ چيا اٿن، تن جي پتنجلي تعليمات سان هڪ جهڙائي ڄاڻائي اٿس.

ڪي صوفي جهڙوڪ حميد الدين ناگوري (متوفيٰ 673ھ) گاهه ڪائيندا هئا. انهن جي ان عمل بابت ڪن جو چوڻ آهي ته هنن اهو ڪم هندو ساڌن سان گڏ رهڻ مان متاثر ٿي ڪيو هو[465]. چيو ويو آهي: عبدالقدوس گنگوهيءَ جون ڳالهيون ناٿ يوگين کان متاثر هيون[466]. اهڙي طرح چيو ويو آهي ته شطاريه جي شاخ ”غوثيه“ جي بانيءَ، ان طريقي جا ڪي عمل يوگا مان ورتا آهن[467]. هي به چيو ٿو وڃي: صوفين جي عقيدن جي، ڪشمير جي هڪ شِوِ جي پوڄاريءَ نالي ”لالايوگيش واري“ جي فڪر سان ملاوٽ، ”ريشي“ نالي هڪ نئين صوفي طريقي جي بنياد جو سبب بڻي. جنهن جو باني نورالدين ريشي (متوفيٰ 842 ؟) هو. سندس فڪر، شعرن جي صورت ۾ آهي، جيڪي لالا يوگيش واري جي شاعريءَ سان تمام گهڻو ملن جلن ٿا[468].

هندن جي ديني ۽ ڪلامي ڪتابن جي ترجمن به صوفين جو ڌيان پاڻ ڏانهن ڇڪرايو. شهنشاهه اڪبر جي

465 شمل، 1983ع، ص 358.
466 رضوي، 1978– 1983ع، ج 1، ص 334، 340.
467 ناري منگهم،ص 197.
468 رضوي، 1988 – 1983ع، ج 1، ص 349، 351.

درٻار جي هڪ ڏاهي ۽ شاعر فيضيءَ (متوفيٰ 1004ھ) مهاڀارت جو سنسڪرت مان فارسيءَ ۾ ترجمو ڪيو. اهڙي طرح دارا شڪوه اُپنشدن جي ڪجهه حصي جو سنسڪرت مان فارسيءَ ۾ ترجمو ڪيو. ان کان علاوه ”مجمع البحرين“ نالي هڪ رسالي ۾ هندن ۽ صوفين جي عقيدن ۾ هڪجهڙائي ڏيکاري آهي. ان کان علاوه دارا شڪوه جي همٿائڻ ۽ مالي سهائتا سان ”جوڪ باشست“ ۽ ڪجهه ٻين هندومت جي ڪتابن جو فارسيءَ ۾ ترجمو ٿيو[469]. جوڪ باشست جو اثر ته ايترو هو جو ايران جي صفوي حڪمرانن جي دؤر جو مشهور ڏاهو ۽ صوفي مير ابوالقاسم فندرسڪي (متوفيٰ 1050ھ) ان تي تعليقو لڳايو ۽ ان جو اختصار به لکي ورتائين[470].

ڪن محققن جو خيال آهي ته هندو مت جو اسلامي تصوف تي اثر ان جي شروعاتي جڙڻ واري دؤر ۾ نه ٿيو هو، بلڪ پوءِ واري زماني ۾ ٿيو آهي[471].

اهڙي طرح اسلام جو به برصغير جي ديني عقيدن تي اثر ٿيو آهي. جن مان هڪ صوفين جون خدمتون ۽ انهن جي ذريعي اسلام جو پکڙجڻ به آهي. اڪثر محققن جو خيال

469 زرين ڪوب، 1369هه ش، ص 367، 368.
470 مدرس تبريزي، ج 2، ص 358.
471 شمل، 1983ع، 359.

آهي: باوجود ان جي جو مسلمانن سنه 92 يا 94ھ ۾ سنڌ فتح ڪئي ۽ سلطان محمود غزنوي (حڪومت 389 کان 421ھ) هندستان جا ڪي علائقا فتح ڪيا تنهن هوندي به اسلام جي تبليغ جو مکيه ڪارڻ صوفي رهيا آهن[472]. صوفي مشائخن جي ماڻهن ۾ مڃتا، انهن طرفان هدايت ۽ سماع جون فارسي ٻوليءَ يا اتان جي مقامي ٻولين ۾ محفلون لڳرائڻ ۽ سندن، مڙني انسانن کي هڪ جهڙي ڄاڻڻ واري نظريي، ڪين ان عمل جي راهه ۾ ڪامياب ٿڻائي ورتو هو[473]. چشتي، نقشبندي ۽ شطاري مشائخن جون هندن ۽ ملائيشيائي قومن ۾ اسلام پکيڙڻ واري عمل ۾ وڏيون خدمتون رهيون آهن. مشائخن جون تمام ساديون نصيحتون، جهڙوڪ: خدا سان عشق، پاڙي وارن سان پيار وغيره، هندن ۾، پر خاص ڪري نيچ طبقي سان تعلق رکڻ وارن (شودرن) ۾ اسلام ڏانهن ڪشش ۽ رغبت جو ڪارڻ بڻيون[474]. ڪشمير جي صوفين مان، جن ۾ مير سيد علي همداني ۽ بلبل شاهه ڪشميري به اچي وڃن ٿا. ڪشمير جي سرزمين

[472] ساڳيو، ص 344، 346، نصر، ص 96.
[473] شمل، 1983ع، ص 345، 346، پڙ ڏسو، رضوي، 1978، 1983ع، ج 1، ص 291، 292، 326، 327.
[474] اڪرم، ص 193، 194، زرين ڪوب، 1362ھه ش، شمارو الف، ص 164، شمل 1983ع ساڳئي هنڌ.

تي اسلام پکيڙڻ ۾ وڏا اثرائتا رهيا آهن[475]. بقول تاراچند جي: اسلامي عقيدا جهڙوڪ: الله جي وحدانيت، مڙني انسان جو برابر هجڻ جي اثر جي ڪري هندن ۾ ڀڳتي مذهب (Bhakti) پيدا ٿيو[476].

صوفين جو هڪ ٻيو ڪم فارسي ٻوليءَ کي رائج ڪرڻ هو. مير سيد علي همداني، سندس پٽ ۽ پوئين، ڪشمير ۾ فارسي ٻوليءَ جي ترويج ۾ ايترو ته رڌل رهيا جو فارسي درٻاري ۽ حاڪمن جي ٻولي بڻجي وئي[477].

ڪي صوفي ته اڄ به جيڪو اجازت نامي لکي ڏيندا آهن اهو به فارسيءَ ۾ هوندو آهي، اهو عمل درحقيقت فارسي ٻوليءَ جي برصغير ۾ اثر رسوخ جو جيئرو جاڳندو ثبوت آهي. ڪي صوفي ته ڪجهه سال پهريان تائين پنهنجو طريقتي شجرو به فارسيءَ ۾ لکندا هئا.ان کان علاوه موجوده دؤر ۾ به صوفين جي درگاهن تي منعقد ٿيندڙ عرسن ۾ قوال فارسي شعر پڙهندا آهن[478].

تصوف ۽ تشيع، بر نندي کنڊ ۾

[475] مظهر، ص 35؛ اڪرم، ص 375؛ آفاقي، ص 72.
[476] تاراچند، ص 288.
[477] مظهر، ص 35، 305؛ زيدي، ص 209.
[478] زيدي، ص 210، 211.

سهروردي ۽ چشتي صوفي ٽوڙي جو سني هئا تنهن هوندي بہ اهلبيت (ع) ۽ ٻارهن امامن (ع) سان محبت ڪندا هئا. ڪي چشتي مشائخ جهڙوڪ: نظام الدين اولياءُ، نصيرالدين چراغ دهلي ۽ خواجہ محمد گيسو دراز حضرت علي عليہ السلام کي روحاني عظمت ۽ پهلوانيءَ جي اعتبار کان، اڳين خليفن کان مٿيرو سمجهندا هئا[479]. سهروردي طريقي جو مشائخ سيد جلال الدين بخاري با وجود ان جي جو تشيع جو مخالف هو، تنهن هوندي بہ اهل بيت سان تمام گهڻي محبت ڪندو هو ۽ اهلبيت سان محبت، اُچ جي خانقاہ جي سڃاڻپ سمجهي ويندي هئي. نائين صدي هجريءَ ۾ مخدوم جهانيان جي ڪن شاگردن[480]، خاص ڪري گجرات ۾ اثناعشري شيعہ مذهب اختيار ڪري ورتو[481].

شاہ ولي الله دهلوي ٽوڙي جو تشيع ڪي سختيءَ سان رد ڪيو آهي تنهن هوندي بہ پنهنجي ملفوظات ۾ حضرت علي عليہ السلام، اهلبيت عليهم السلام ۽ خاص ڪري حضرت امام صادق عيلہ السلام جي اعليٰ مرتبي جو قائل هو[482].

[479] رضوي، 1376ھ ش، ج 1، ص 252.
[480] ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”جلال الدين حسين بخاري“ جي ذيل ۾.
[481] ساڳيو، ج 1، ص 251، 252.
[482] نبوت، ص 55.

قلندر پڻ حضرت علي عليہ السلام جي شان تي مشتمل آواز ڪلام کي پسند ڪندا هئا. لعل شهباز قلندر، حضرت علي عليہ السلام جي شان ۾ ڪيترائي فارسي ۽ سنڌي شعر (مناقبا) چيا آهن. اهو ئي سبب هو جو قلندر ئي هئا جيڪي آهستي، آهستي اهلبيت عليهم السلام سان محبت جي ترويج ڪندا رهيا[483]. علاءُ الدولہ سمناني ۽ مير سيد علي همدانيءَ جي مريدن ۽ شاہ نعمت الله ولي جي شاگردن جي هندستان ۾ اچڻ سان، هندستان ۽ ڪشمير ۾ شيعي تصوف سگهارو بڻجي پيو[484].

ننڍي کنڊ جي تصوف جو ايران جي تصوف سان تعلق

هندستان جي مکيہ صوفي طريقن جهڙوڪ: چشتي، سهروردي، قادري، نقشبندي ۽ همداني (ڪبرويہ جي هڪ شاخ) طريقن جا باني ايراني هئا[485] ۽ ايران جي ئي عرفاني ڪتابن جهڙوڪ: لمعات عراقي، مثنوي مولوي، عوارف سهروردي تي ڪيئي شرحون لکيون ويون آهن ۽ اهي ڪتاب هندستان جي تعليمي مرڪزن ۾ پڙهايا بہ ويندا رهيا آهن[486].

[483] رضوي، 1376، ج 1، ص 252.
[484] ڏسو ساڳيو، ج 1، ص 261، 264، 276.
[485] زيدي، ص 203.
[486] نبوت، ص 4، 17، 33، 34.

سراسري طرح ايراني تصوف ٽن طريقن سان هندستاني تصوف تي پنهنجو اثر ڇڏيو:

1) ايراني صوفين جهڙوڪ: هجويري، معين الدين چشتي، سيد علي همداني ۽ جلال الدين تبريزيءَ ذريعي، جيڪي تبليغ سانگي هندستان آيا هئا.

2) ڪن اهڙن ايراني صوفين جي ذريعي جيڪي هندستان ته نه آيا هئا، پر سندن فڪر هندستان جي مسلمانن تي اڻ سڌي طرح پنهنجو اثر ڇڏيو، جيئن: ابو سعيد ابوالخير، بابا طاهر، خواجه عبدالله انصاري، سنائي، عطار ۽ مولانا رومي.

3) ڪن اهڙن صوفين جي ذريعي جيڪي در اصل ايراني نه هئا، جيئن ابن عربي. انهن ايران جي صوفي فڪر تي پنهنجو اثر ڇڏيو ۽ انهن جا آثار ۽ لکڻيون ايرانين ذريعي هندستان پهتيون[487].

نائين صدي هجريءَ جي پڇاڙيءَ ۾ ابن عربي جي نظرين وڏي ترويج حاصل ڪئي. سندس ڪتاب "فصوص الحڪم" جي ڪيترين ئي شرحن جو لکجڻ، ان ڳالهه جي تائيد ٿو ڪري[488]. چشتي مشائخن مان محب الله الهه آبادي

[487] چوڌري، ص 4.
[488] شمل، 1983ع، ص 357.

انهن مشائخن مان ٿي گذريو آهي جن فصوص جون عربي توڙي فارسيءَ ۾ شرحون لکيون آهن[489]. اهڙي طرح عبدالقدوس گنگوهي به ٿي گذريو آهي جيڪو ابن عربيءَ جي "وحدت الوجود" واري نظريي کان تمام گهڻو متاثر هو[490].

نندي ڪنڊ ۾ صوفياڻو ادب

نندي ڪنڊ جي صوفين هڪ مکيه ميراث سندن "ادبيات" آهي. جنهن جو اڪثر حصو فارسيءَ ۾ ته ڪجهه مقامي زبانن ۾ به آهي[491]. صوفين جي اهڙن يادگارن مان ڪجهه هن طرح آهن: 1) تصوف جي مکيه ڪتابن جهڙوڪ فصوص، مثنوي رومي، رساله قشيريه ۽ التعرف[492]، جون شرحون ۽ ان تي لڳايل حاشيا. 2) مکيه ڪتاب جهڙوڪ: هجويريءَ جو "ڪشف المحجوب"، قاضي حميدالدين دهلوي ناگوريءَ جو "طوالع الشموس"، ضياءُ الدين نخشبي [493](متوفيٰ 751ھ) جو "سلڪ السلوڪ". ان کان علاوه ڪيترائي نظم توڙي نثر ۾ لکيل تذڪرا ۽ مشائخن جون سوانح حياتون، جيئن: سيد محمد بن مبارڪ ڪرماني عرف مير خورد (متوفيٰ 770ھ) جو تذڪرو "سِيرُ الاولياءِ"، حامد بن فضل الله جمالي دهلوي

[489] حسني، ج 5، ص 335.
[490] شمل، 1983ع، ساڳئي هنڌ.
[491] تفهيمي، ص 13.
[492] ڏسو ساڳيو، ص 17، مروي، ج 3، ص 1639، 1652، 1742، 1744.
[493] تفهيمي، ص 15، 16.

(متوفيٰ 942هه) جو تذڪرو ”سير العارفين“، عبدالحق محدث دهلويءَ (متوفيٰ 1052هه) جو ”اخبار الاخيار في اسرار الابرار“، محمد غوثي شطاري (متوفيٰ لڳ ڀڳ يارهين صدي هجري) جو ”تذڪره گلزار ابرار“، داراشڪوه جا ٻه ڪتاب: ”سفينت الاولياءِ“ ۽ ”سڪينت الاوليآءِ“، بدرالدين سرهنديءَ[494] (متوفيٰ 1094هه) جو ”حضرات القدس“ وغيره. اهڙي طرح سوالن جي جوابن، وصيتن ۽ سير و سلوڪ متعلق ڪتبي وضاحتن، ديني ۽ معاشرتي مسئلن تي مشتمل ”مڪتوبات“. جن مان ڪجهه مکيه هن ريت آهن: مڪتوبات حميدالدين ناگوري، مڪتوبات سرهندي، مڪتوبات بو علي قلندر پاني پتي[495]، مڪتوبات شرف الدين يحيٰ منيري[496]. ايئن ئي ڪي لکڻيون وري ملفوظات جي نالن سان ٻه آهن، جن ۾ ڪي اهي ڳالهيون درج ٿيل هونديون آهن، جيڪي مشائخن جون پنهنجي مريدن سان ڪنهن خاص ويهڪ ۾ ٿيل هونديون آهن[497]. اهڙي طرح شيخ (پير طريقت) ڪان مريدن طرفان پڇيل ڪن ديني، معاشرتي ۽ عرفاني پڇيل سوالن جا جوابن جي مجموعي کي به ”ملفوظات“ چيو ويندو آهي، جن کي بعد ۾

494 ڏسو، تفهيمي، ص 41.
495 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”پاني پتي، قلندر علي“ جي ذيل ۾.
496 ساڳيو، ص 17، 18.
497 ساڳيو، ص 18.

ڪو مريد لکي قلمبند ڪري وٺندو آهي، تن مان ڪي مکيه هن ريت آهن: انيس الارواح (مڪتوبات خواجه عثمان هاروني، متوفيٰ 617هه)، دليل العارفين (مڪتوبات معين الدين حسن سجزي، چشتي)، فوائد الفؤاد (ملفوظات نظام الدين اولياءِ) جنهن کي امير حسن سجزي لکي سهيڙيو هو[498].

نندي کنڊ جي اهڙي صوفياڻي ادبيات جو ڪجهه حصو وري اتان جي مقامي ٻولين ۾ به لکيل آهي. بنگال ۾ ملا دائود (متوفيٰ 772هه) ۽ محمد شگهير انهن صوفين مان ٿي گذريا آهن جن پنهنجي مقامي ٻوليءَ ۾ شاعري ڪئي آهي[499]. پنجاب ۽ سنڌ ۾ به شاهه عبداللطيف ڀٽائي (متوفيٰ 1752ع) ۽ بلي شاهه[500] جهڙا ٿي گذريا آهن جن پنجابي ۽ سنڌي ٻولين ۾ شعر چيو آهي. مظهر جان جانان ۽ خواجه مير درد (متوفيٰ 1199هه) به اردوءَ جا وڏا شاعر ٿي گذريا آهن[501].

مددي ڪتاب

(الف) تاريخ

498 ساڳيو، ص 18، 19؛ منزوي، ج 3، ص 1294.
499 شمل، 1376هه ش، ص 281.
500 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بلي شاهه“ جي ذيل ۾.
501 ساڳيو، 1983ع، ص 372، 388، 389.

1) صبر آفاقي، "صوفيان كشمير و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسي"، هنر و مردم، نئون سلسلو، شمارو 112، 113، بهمن و اسفند مهينا، 1350هه ش.

2) ابن بطوط، رحلہ ابن بطوط، چاپو محمد عبدالمنعم عريان، بيروت، 1987ع.

3) محمد اقبال لاهوري، احياي فكر ديني در اسلام، فارسي مترجم احمد آرام، تهران، 1346هه ش.

4) محمد اكرم، آب كوثر، لاهور، 1990ع.

5) ممتاز بيگم چوڌري، تاثير صوفيان ايران در تصوف شبہ قاره هند و پاكستان، در تاثير معنوي ايران در پاكستان، تاليف جعفر قاسمي، لاهور، اداره اوقاف پنجاب، 1350هه ش.

6) عبدالحي حسني "الثقافہ الاسلاميہ في الهند" چاپو ابوالحسن علي حسني ندوي، دمشق1304هه ق/ 1983ع.

7) نزهت الخواطر و بهجت المسامع و النواظر، حيدرآباد دكن، ج 1، 1382هه ق/ 1962ع، ج 8، 1402هه ق/1981ع.

8) علي اصغر حكمت، "از همدان تا كشمير"، يغما، سال 4، شمارو 18 آبان مهينو، 1330هه ش.

9) دائره المعارف بزرگ اسلامي، زير نظر كاظم موسوي بجنوردي، تهران 1367هه ش، اسلام، اسلام در شبہ قاره هند و پاكستاب (از فتح الله مجتبائي).

10) دانشنامہ جهان اسلام، زي نظر غلام علي حداد عادل، تهران، بنياد دائره المعارف اسلامي، 1375هه ش.

11) رحمان علي، تذكره علماي هند، لكنئو، 1914ع.

12) محمد رياض، احوال و آثار و اشعار مير سيد علي همداني، اسلام آباد 1370هه ش.

13) عبدالحسين زرين كوب، ارزش ميراث صوفيہ، تهران 1362هه ش.

14) دنبالہٕ جستجو در تصوف ايران، تهران 1362هه ش.

15) اينميري شمل، تبيين آيات خداوند، نگاهي پديدار شناسانہ بہ اسلام، فارسي ترجمو عبدالرحيم گواهي، تهران 1376هه ش.

16) ظهور و دوام اسلام در هند، فارسي ترجمو حسن لاهوتي، كيهان انديشہ، شمارو 23، (فروردين، ارديبهشت 1368هه ش).

17) عزيز احمد، تاريخ تفكر اسلامي در هند، فارسي ترجمو تقي لطفي و محمد جعفر ياحفي، تهران 1367هه ش.

18) غلام سرور لاهوري، خزينت الاصفياء، ڪانپور، 1914ع.

19) عبدالقادر مهربان فخري ميلاپوري، اصل الاصول في بيان مطابقہ الكشف بالمعقول و المنقول، چاپو محمد يوسف گوڪي عمري، مدراس 1959ع.

20) محمد فرمان، شيخ احمد سرهندي، فارسي ترجمو نصرالله پور جوادي، موضوع اسلام ۾ فلسفي جي تاريخ، تخريج ميان محمد شريف، ج 2، تهران مرڪز نشر دانشگاهي 1365هه ش.

21)سيد مطيع الامام، شيخ شرف الدين احمد بن يحيٰ منيري و سهم او در نشر متصوفانہ فارسي، اسلام آباد 1372هه ش.

22) محمد سليم مظهر، ”بررسي احوال و آثار پارسي گويان ايراني در شبہ قاره از دؤره غزنوي تا آغاز سده دهم هجري قمري“، موضوع ادبيات فارسي و علوم انساني، دانشگاه تهران 1376هه ش.

23) خالد نقشبندي، نقشي از مولانا خالد هندي و پيروان طريقت او، تحقيق و تصحيح ۽ ترجمو ميهندخت معتمدي، تهران 1368هه ش.

24) *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden: Uall, 1960-, sv "Tasawwuf. 7:In Muslim India" (by C. Ernst)

25) *The Encyclopedia of religion*, ed. Mircea Eliade. New York 1987, s.v. "Islam. Islam in South Asia" (by Peter Hardy).

26) Carl W. Ernst, Eternal garden mystisim, history, and politics at a South Aslan

27) Sufi center, Albany, N.Y. 1992.

28) K. S. Lal, *Early Muslims in India*, New Delhi 1984.

29) Abul A'la Mawdudi, *A short history of the revivallst movement in islam*, tr. Al-Ash'ari, Delhi 1992.

30) *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Sufism and politics" (by J. E. A. Johansen

31)Athar Abbes Rizvi, *A history of Sufism in India*. New Delhi 1978-1983,

32) Annemarie Schimmel, *Mystical dimensione of Islam*, Chapel Hill, N. C. 1983.

33) Wilfred Cantwell Smith, *On understanding Islam: selected studies*, Delhi 1985.

1. Spencer Trimingham, *The Sofi orders in Islam*, London 1973.

ب) تعلقات

34) صابر آفاقي، صوفيان كشمير و نقش آنان در نشتر فرهنگ و ادب فاري" هنر و مردم، دؤرهءِ جديد، شمارو 112 و

35) 113 (بهمن و اسفند (1350ھ ش)

36) ابوريحان بيروني، تحقيق ماللهند، ج، 1، فارسي ترجمو منوچهر صدوقي سها، تهران 1362ھ ش.

37) محمد اڪرم، آب ڪوثر، لاهور، 1990ع.

38) تا را چند، "نفوذ اسلام در هند" مهينو، مهر، سال 8، شمارو 15، مرداد 1331ھ ش.ساجد الله تفهيمي، "نگاهي ڪوتاه بر تاريخچہ زبان و ادبيات فارسي در شبہ قاره"، فارسي ترجموعلي محمد مؤيدي در مجموعہ سخنرانيهاي نخستين سمينار پيوستگيهاي فرهنگي ايران و شبہ قاره، ج 2، اسلام آباد مرڪز تحقيقات فارسي ايران و پاڪستان 1372ھ ش.

39) اڪبر ثبوت، "مدارس اسلامي هند در طول تاريخ و جاي گاه فرهنگي ايران در آنها، نئين دهلي، رايزني فرهنگي جمهوري اسلامي ايران 1376ھ ش (هن جو نسخو نشر ناهي ٿيو).

40) ممتازبيگ چودهري، "تاثير صوفيان ايران در شبہ قاره پاڪستان و هند"، در تاثير معنوي ايران در پاڪستان، تاليف جعفر قاسمي، لاهور، اداره اوقاف پنجاب 1350ھ ش.

41)عبدالحي حسني، "نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر" حيدر آباد دڪن، ج 5، 1396ھ ش/1976ع.

42) طاهر (؟) عباس رضوي، "شيعہ در هند"، فارسي ترجمو، مرڪز مطالعات و تحقيقات اسلامي (مترجم ڪاميتي) ج 1، قم 1376ھ ش.

43) عبد الحسين زرين ڪوب، "ارزش ميراث صوفيہ"، تهران 1362ھ ش.

44) در قلمرو وحدان، سيري در عقائد، مختلف مذهبن ۽ افسانوي نظرين جو مطالعو، تهران 1369ھ ش.

45) شميم محمود زيدي، "زبان فارسي و صوفيان شبہ قاره"، (ايران ۽ بر صغير جا ثقافتي تعلقات جي عنوان سان منعقد ڪيل پهرئين سيمينار ۾ ڪيل تقريرن جو مجموعو) ج 2، تهران، مرڪز تحقيقات فارسي ايران و پاڪستان، 1372ھ ش.

46) اينميري شمل تبين آيات خداوند، نگاهي پديدارشناسانہ بہ اسلام، فارسي ترجمو عبدالرحيم گواهي، تهران 1376ھ ش.

47) محمد علي مدرس تبريزي، ”ريحانة الادب“، تهران 1369هه ش. 8 جلدي ڇئن مجلدن ۾، 1374هه ش.

48) محمد سليم مظهر، ”بررسي احوال و آثار پارسي گويان ايراني در شبہ قاره، از دؤره غزنوی تا آغاز سده دهم هجري قمري، تهران يونيورسٽيءَ جي ادبيات ۽ انساني علوم واري شعبي ۾ فارسي ادبيات ۾ ڪيل ڊاڪٽريٽ جون ٿيسز، 1376هه ش.

49) Athar Abbas Rizivi, *A history of Sufism in India*, New Delhi 1978-1983.

50) Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill, N.C. 1983.

51) J. Spencer Triningham, The Sufi orders in Islam. London 1973

فصل ڇهون

تصوف، ڏکڻ اوڀر ايشيا ۾

ڏکڻ اوڀر ايشيا، خاص ڪري انڊونيشيا ۽ ملائيشيا جي تهذيب ۾ تصوف جو ستين صدي هجريءَ ڌاري اسلام جي آمد سان هڪ گهرو ڳانڍاپو آهي. محققن جي راءِ موجب، ان علائقي جي مسلمان ٿيڻ واري عمل ۾ جيڪو لڳ ڀڳ نائين صدي هجريءَ تائين جاري رهيو، صوفين جو وڏو ڪردار رهيو آهي[502]. محققن جو چوڻ آهي: مغلن هٿان بغداد جي شڪست کان پوءِ اتان جي صوفين اسلامي تعليم کي واپارين ۽ واپاري بيڙن ذريعي تصوف جي تعليمات سان گڏ ملائيشيا جي علائقي مالاڪو ۾ آندو.البتہ تصوف ڏانهن اهڙي نسبت ڏيڻ وارن دستاويزن ۽ سندن ۾ ڪنهن بہ مخصوص طريقي جو ڪو نالو ناهي آيو[503].

بظاهر، مُنڍ ۾ جابر ۽ ڏاڍا حڪمران صوفين ۽ ابن عربيءَ توڙي سندس فڪر جهڙوڪ ”انسان ڪامل“ جي

[502] ريڪلفس، ص 18، 19؛ سيدروٹ (Cedrroth)، ص 265.
[503] ريڪلفس، ص 18، سيدروٹ، ساڳي جاءِ تي،لاپدوس، ص 248، 249.

حمايت، پنهنجي حڪومت جي جواز ۽ شرعي حيثيت ثابت ڪرڻ جي نيت سان ڪئي هئي[504]. ان جي باوجود شريعت تي عمل جو بہ تاڪيد ڪندا رهندا هئا. اهو ئي سبب هو جو جيڪي صوفي مقامي عالمن طرفان مرتد قرار ڏنا تي ويا، انهن سان باقائده مقابلو ڪندا هئا. جيئن سيتي جنار نالي هڪ صوفي ٿي گذريو آهي جنهن جي لاءِ چيو ٿو وڃي تہ سندس زندگي ۽ گفتگو حلاج واري زندگيءَ ۽ گفتگوءَ سان مشابهت رکندي هئي، ان کي سن 922هہ، 1516ع ۾ موت جي سزا ڏني وئي هئي[505]. يارهين صدي تائين بہ ڪن صوفين لاءِ موت جي سزا مقرر ڪئي وئي.

بهرحال ڏکڻ اوڀر ايشيا جي مشهور قادري طريقي جي پيروڪار شخصيت، جيڪا وحدت الوجود جي بہ قائل هئي ۽ مٿي ڄاڻايل علائقي ۾ ڏهين صدي هجريءَ ڌاري اسلامي فڪر پکيڙڻ وارن ۾ پهرين مبلغن مان ڄاتي ٿي وڃي، اهو هو حمزه قنصوري[506]. ان جو مريد شمس الدين سوماتراني (متوفيٰ 1040هہ) هو، جنهن علم ڪلام ۽ عرفان تي ڪيترائي ڪتاب لکيا[507]. وحدت الوجود واري نظريو ۽

504 عظيمردي آزرا، 1999ع، ص 666.
505 ڏسو ساڳيو، ص 671، 672.
506 ساڳيو، ص 672.
507 ساڳيو، ص 672، 673.

هندو توڙي ٻڌ مت ۾ ان جي هڪ جهڙائي، پڻ انهن ٻنهي مذهبن جو علائقي تي اثر ان ڳالھ جو ڪارڻ بڻيو تہ وحدت وجود وارو فڪر، جيڪو فنصفوري ۽ سوماتراني ذريعي پيش ڪيو ويو هو، تمام جلديءَ سان علائقي ۾ پکڙجي[508].

ان ئي علائقي جي هڪ ٻي نامور صوفي شخصيت نورالدين رانيري (متوفيٰ 1068هہ) آهي، جيڪو احمد سرهنديءَ جو مريد هو ۽ هندستان جو هڪ اصلاح طلب صوفي هو. ان لڳ ڀڳ اٽيهہ ڪتاب لکيا، جن مان اڪثر ۾ فنصوري ۽ سوماتراني واري وحدت الوجودي نظريي جي نفي ٿيل آهي ۽ اهي اڄ سوڌو ملائيشيا جي ديني مدرسن ۾ پڙهايا بہ وڃن ٿا[509]. رانيريءَ پنهنجي ڪتاب "تبيان في معرفة الاديان" ۾ ٻاهتر فرقن کي اسلام مان خارج ڄاڻايو آهي، انهن ۾ فنصوريءَ ۽ سوماتراني جا پوئلڳ بہ اچي وڃن ٿا[510]. ان جو نظريو هو: وحدت الوجود واري نظريي، ماڻهن کي حيران، پريشان ۽ اسلام کان گمراھ ڪري ڇڏيو آهي. ان، سلطان اسڪندر دوم (حڪومت 1637ع کان 1641ع) واري دؤر حڪومت ۾ پنهنجي ست سالہ قضاوت ۽ شيخ الاسلاميءَ واري عرصي ۾ سلطان کي وحدت الوجود نظريي

508 لپڊس، ساڳي جاءِ تي، عظيمردي آزرا، 1997ع، ص 168.
509 ڪنيش، ص 286، 287؛ اسماعيل حميد، ص 214، 215.
510 عظيمردي آزرا، 1999ع، ص 677.

سان سخت مقابلي ۽ ان نظريي جي قائلن کان توبہ ڪرائڻ لاءِ تيار ڪري ورتو هو[511]. رانيريءَ جو شريعت ۽ طريقت کي هڪ ٻئي سان مطابقت ڏيڻ تي وڏو زور هوندو هو. سندس ڪتاب ”صراط المستقيم“ ملائيشيا ۾ پهريون فقهي ڪتاب ڄاتو ويندو آهي[512]. جڏهن اسڪندر دوم سندس حمايت ختم ڪري ڇڏي تہ لڏي هندستان هليو ويو، جتي چوڏهن سالن کان پوءِ وفات ڪري ويو[513].

ٻارهين ۽ ٻارهين صدي هجريءَ ڌاري انهن عالمن جن غزاليءَ جي لکڻين جي بنياد تي باشرع عرفان جا سختيءَ سان طرفداري پئي ڪئي ۽ انهن صوفين جيڪي اسلام جي عرفاني عقيدن کي هندن ۽ ٻڌمت جي ريتن رسمن سان گڏائي هلائڻ پئي چاهيو، انهن جي وچ ۾، خاص ڪري وحدت الوجود واري مسئلي تي وڏا بحث ڇڙڻ لڳا جنهن جي نتيجي ۾ ملائيشيائي مسلمان عقيدتي وائڙائپ جو شڪار ٿيل پيا[514]. ان مسئلي مڪي ۽ مديني جي عالمن جو بہ ڌيان پاڻ ڏانهن ڇڪرائي ورتو. انڪري ابراهيم ڪوراني

---

[511] ساڳيو، ص 675.
[512] ساڳيو، ص 676.
[513]
[514] ريگلمس، ص 72.

(متوفيٰ 1102هہ) اتان جي ماڻهن کي جواب ڏيڻ لاءِ وڏي ڪوشش سان کي ڪتاب بہ لکيا[515].

لڳي ايئن ٿو تہ ٻارهين صدي هجريءَ جي پڇاڙيءَ ۾ ديني اصلاح ۽ صوفين جي جن ڳالهين کي بدعت ڄاتو ويندو هو، انهن سان مقابلي وارو ماحول ڪن عالمن ۽ ڪن صوفين جهڙوڪ: مڪي مديني جي پڙهيل عالمن، احمد قشاني (متوفيٰ 1071هہ)، ابراهيم ڪوراني ۽ عبدالڪريم سَمّان (متوفيٰ 1189هہ) ذريعي ڏکڻ اوڀر ايشيا پهتو. عام طرح ان علائقي جا سمورن صوفي طريقن جا مبلغ مڪي، مديني جا پڙهيل هئا. ايتريقدر جو شطاري ۽ نقشبندي بہ سڌا هندستان مان ايڏانهن نہ ويا هئا، بلڪ حرمين شريفين (مڪي ۽ مديني) کان آيا هئا. تن مان هڪ عبدالرؤف سينڪيلي[516] (متوفيٰ 1104 يا 1105هہ) جيڪو ڄائو تہ آچي ۾ هو، پر اتان حجاز هليو ويو ۽ ڪورانيءَ جي واسطي سان شطاري قادري طريقي جي مشائخ احمد قشاشي وٽ پڙهيو. سينڪيليءَ قرآن مجيد ۽ تفسير بيضاويءَ جو مالائي ٻوليءَ ۾ ترجمو ڪيو هو. ان کان علاوه شافعي فقہ متعلق بہ سندس ڪي لکڻيون آهن[517]. اهڙي طرح سندس هڪ رسالو ”عمدة

---

[515] ڏسو، دائرت المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 3، ص 29، 30.
[516] عظيمردي آزرا، 1997ع، ص 170، 172.
[517] ساڳيو، ص 171، 172؛ گنيش، ص 287. بروليسن، ص 706

المحتاجين" بہ آهي، جيڪو عرفان بابت آهي، منجهس طريقت جا آداب جهڙوڪ: ذڪر ۽ مناجات جا جلسا منعقد ڪرڻ وغيره متعلق هدايتون درج ٿيل آهن. ابن عربيءَ جو مخالف هو، پر رانيريءَ جي پيٽ ۾ گهٽ مخالف هو. اهو ئي سبب هو جو ابن عربيءَ وارو، انسان جي وجود جي ستن مرتبن وارو نظريو، پنهنجي ڪتاب ۾ اڻ سڌي طرح درج ڪيو اٿس[518]. سينڪيلي جو عقيدو هو تہ الله تعاليٰ حضرت محمّد مصطفيٰ صلي الله عليه وآلهٖ وسلم جي نور مان اعيان ثابتہ ۽ اعيان ثابتہ مان، خلقت جو جهان جهان (اعيان خارجہ) پيدا ڪيا آهن ۽ اعيان خارجہ (خلقت جو جهان) خدا کان نرالو آهي. ان جي ڪوشش هئي تہ خدا ۽ مخلوق ۾ هڪ قسم جي تمايز ۽ امتياز قائم ڪري[519]. سندس ان ان نظريي قائم ڪرڻ جو اصلي مقصد شريعت ۽ طريقت (تصوف) ۾ هڪ قسم جو ناهہ پيدا ڪرڻ هو، ان جي ڪري ئي شطاريہ طريقي جي تعليمات ڪي شريعت جي مطابق ڄاڻندو هو[520].

صوفين مان هڪ ٻيو اصلاح طلب صوفي، ڪوراني جو شاگرد محمد يوسف بن عبدالله خلوتي مقصري

518 عظيمردي آزرا، 1999ع، ص 678.
519 دائرت المعارف جهان اسلام، ڇاپو ٻيو، "Indonesia iv" جي ذيل ۾.
520 گنيش، ساڳي جاءِ تي.

(متوفيٰ 1037هہ) عرف شيخ يوسف تي گذريو آهي[521]، اهو تصوف، ڪي خدا جي توحيد تي خالص ايمان ڪوٺيندو هو. شيخ يوسف جو عقيدو هو: خدا جو وجود حقيقي، باقي ٻي سموري مخلوق جو مجازي آهي. سندس گمان هو تہ سندس اهو عقيدو وحدت الوجود جي عقيدي سبب پيدا ٿيل اهنجن کي حل ٿو ڪري[522]. شيخ يوسف پنهنجي طريقت "نقشبندي" ۽ "خلوتي" طريقن جي اصولن مان ملائي جوڙي ورتي هئي ۽ ان کي "احمّدي" يا "محمّدي" طريقت ڪوٺيندو هو[523].

مديني جو هڪ ٻيو تربيت يافتو عبدالصمد پاليمباني (متوفيٰ 1203هہ) هو، جيڪو غزاليءَ جي تصوف جي نمائندن مان هو. پنهنجي ڪتابن "هداية السالڪين" ۽ "سِيرُ السَّالڪين" ۾ غزاليءَ جي لکڻين مان گهڻو ڪجهہ ڪٽي رکيو اٿس. ان خود، توڙي سندس شاگردن، سمانيہ (خلوتيہ جي هڪ شاخ)، خلوتي، نقشبندي ۽ قادري طريقن جي مرڪب اصولن کي ڏکڻ اوڀر ايشيا ۾ چڱي طرح پکيڙيو. ان منجهان هنن جو اصلي مقصد شريعت کي طريقت سان سازگار ڪرڻو هو[524].

521 عظيمردي آزرا، 1997ع، ص 172.
522 اسماعيل حميد، ص 251.
523 عظيمردي آزرا، 1999ع، ص 681.
524 ساڳئي هنڌ.

تيرهين صدي هجريءَ ۾ تصوف جي ڪجھ طريقن جهڙوڪ: سمانيہ، قادريہ، نقشبنديہ ۽ ڪڏهن ڪڏهن شطاريہ، سامراج جي خلاف بغاوت ڪرڻ لاءِ تنظيم سازي بہ ڪندا هئا. ان ڪري هاليند واري سامراج دؤران تصوف جا اهي طريقا دٻاءَ، ڊيجارڻ ۽ ڌمڪائڻ جو شڪار رهيا. اڳتي هلي، آهستي آهستي چوڏهين صديءَ جي شروع ۾ قومي شعور جي نتيجي ۾ صوفين جون سامراج خلاف بغاوتون گهٽجڻ لڳيون ۽ صوفي طريقا صلح پسند مسلمانن جي ايجاد ڪيل حالتن جي حملن جو شڪار ٿيڻ لڳا[525]. اهي حالتون خاص ڪري مصر جي اصلاح پسند عقيدن ۽ خاص ڪري شيخ محمد عبده ۽ رشيد رضا جي فڪر کان متاثر هيون[526]. البتہ صوفين جا ڪي ٻيا طريقا جهڙوڪ: ”خالديہ“ (نقشبندين مان ڦٽل) چوڏهين صدي هجريءَ جو شروع کان ئي ان علائقي ۾ باقائده پکڙجي ويو هو. جيئن تہ ان طريقي جو شريعت طرف رجحان هو انڪري ان جا پوئلڳ ڪنهن حد تائين اصلاح پسندن سان گڏجي پيا آهن[527]. ان ئي صديءَ ۾ ”تيجاني“ طريقو[528] اتر آفريقا کان ڏکڻ اوڀر ايشيا ۾ ڪاهي

[525] ساڳيو، 1999ع، ص ساڳيو.
[526] عظيمردي آزرا، 1999ع، ص 682، 683؛ ساڳيو، 1997ع، ص 176.
[527] گنيش، ص 288؛ پروئينسن، ص 709.
[528] لوئر، ص 362، 363.

پيو، جنهن جي بانين جي دعوائن مان هڪ دعويٰ هيءَ بہ آهي تہ انهن وارو طريقو بنا ڪنهن واسطي جي حضرت رسولِ خدا صلي الله عليه وآله وسلم سان مليل آهي. انڪري اهو طريقو ٻين صوفين ۽ اصلاح پسندن جي مخالفت جو شڪار ٿي پيو، پر ان جي باوجود بہ پکڙندو ويو. نہ رڳو ايترو بلڪہ مفتين ۽ فقيهن جي تائيد بہ حاصل ڪري ورتائين[529].

چوڏهين صدي هجريءَ ۽ ويهين صدي عيسويءَ ۾ ڪن طريقن جي پيروڪارن جا ڪي ڪردار جهڙوڪ: پنهنجي سيني ۾ لوهي سوئا ٽنبڻ، عوامي جاين تي دهل وڄائڻ، ولين جي مزارن جي زيارت ڪرڻ ۽ مزارن تي نذرانا ڏيڻ وغيره، اصلاح پسند مسلمانن جي نظر ۾ شرڪ سمجهيا ٿا وڃن، ان ڪري تصوف جي ڪمزوريءَ جو ڪارڻ بڻجي پيا آهن[530]. اڄڪلھ ڪي طريقا تہ پاڻ ڪي روزمره جي ضرورتن سان برميچي چڪا آهن ۽ انهن جو مهم ڪردار خاص ڪري نشي آور شين کان پاڻ بچائڻ يا روحاني بيمارين مان آجپي حاصل ڪرڻ لاءِ عرفاني تربيت ڪرڻ آهي[531].

[529] بالديڪ، ص 163.
[530] ان طريقي بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، تجانيه جي ذيل ۾.
[531] ساڳيئي هنڌ؛ بروئينسن، ص 728.

اوڀر ڏکڻ ايشيا ۾ اڄ تائين اهو ئي تصوف ڪامياب رهيو آهي جيڪو شريعت سان قائم رهيو آهي، انڪري ”رانيري“ ۽ ”سينڪيلي“ طريقا ٻين طريقن جي بنسبت وڌيڪ رائج ٿيندا رهيا آهن. عالم بہ عام طرح جنيد، قشيري، ۽ غزالي واري تصوف جا طرفدار رهيا آهن. ان کان علاوه هن علائقي ۾ تصوف جي رائج ٿيڻ واري شروعاتي دؤر کان اڄ تائين اتان جا فقيہ بہ صوفي رهيا آهن. انڪري انهن جي شريعت سان ٺهندڙ تصوف سان مخالفت ناهي رهي[532]. اڄڪلهہ تہ حڪومت جي اعليٰ سطحي آفيسرن، عوام جي روشن خيال طبقي، ديني عالمن تان جو اصلاح پسندن جو بہ تصوف ڏانهن لاڙو باقائده نظر ٿو اچي[533].

مددي ڪتاب

1) ”دانشنامہ جهان اسلام“ زير نظر غلامعلي حداد عادل، تهران بنياد دائرة المعارف اسلامي، 1375هہ ش.
2) مرل ڪالوين ريڪلفس ”تاريخ جديد اندونزي“ فارسي ترجمو عبد العظيم هاشمي بيگ، تهران 1370هہ ش.

[532] عظيمردي آزرا، 1999ع، ص 682، 683، 685، 686.
[533] ڏسو، بروئينسن، ص 718، 719، 728؛ لوئر، ص 25، فٽ نوٽ 20، مظفري، ص 32.

3) محمدرضا مظفري، ”اندونزي، تهران: دفتر مطالعات سياسي و بين المللي“ 1374هہ ش.
4) دليار نوئر، ”نهضتهاي نوين اسلامي در اندونزي“، فارسي ترجمو: ايرج رزاقي ۽ محمد مهدي حيدرپور، مشهد
5) 1370هہ ش.
6) Azyumardi social realities", *in Islamic Azra*. "Education, law, mysticism: *constructing civilization in the Malay world,* ed. Mohd. Taib Usman, Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
7) ___Opposition to Sufisim in the East Indies in the seventeenth and eighteen centuries: in Islamic mystielom contested thirteen centuries of controversies and polemics, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke, Leiden Brill, 1999.
8) Julian Baldick, *Mystical Islam and introduction of Sufism*, London 2000.
9) Martin van Bruinessen, "Controversies and polemics involving the Sufi orders in twentieth-

century Indonesia", in *Islamic mysticism contested*, ibid.

10)Sven Cederroth, "Indonesia and Malaysia", in *Islam outside the Arab world*, ed. David Westerlund and Ingvar Svanberg, Richinond: Curzon, 1999..

11) *The Encyclopaedia of Islam,* new ed., Leiden: Brill., 1960, s.v. "Indonesia IV: History. n: Islamic period" (by S.M.N. Al-Attas). Ismail Hamid, "Kitab Jawi intellectualizing literary tradition", in *Islamic civilization in the Malay world* ibid.

12)Alexander Knysh*, Islmic mysticism a short history*, Leiden 2000.

13)Ira M. Lapidus. A history of Islamic societies, Cambridge1991.

14) *The Oxford encyclopedia of the modern islamic world,* ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "*Malay and Indonesian literature*" (by Hendrik M.J. Mater).

فصل ستون

تصوف، چين ۾

چين ۾ تصوف جي تاريخ ڪنهن حد تائين مبهم آهي. ان متعلق جيڪي بہ تحقيقون ٿيون آهن، سي نيون آهن. اسلامي تصوف، ڏهين صدي هجري ۽ سورهين صدي عيسويءَ ڌاري وچ ايشيائي ملڪن مان چين ۾ داخل ٿيو. چين جي اولهہ ۾، مغربي ترڪستان (جنهن کي اڄڪلهہ سين ڪيانگ يا شين جيانگ صوبو سڏيو ٿو وڃي ۽ اسلامي ڪتابن ۾ ڪاشغر ۽ ختن سڏيو ويو آهي) چين ملڪ ۾ تصوف جو مکيہ ۽ پهريون مرڪز هو.[534]

اتان جي مقامي روايتن مطابق: سنہ 940هہ ۾ خواجگان (دهہ بيدي) طريقي جو جيڪو هڪ پوئلڳ، ڪاشغر واري خان جي ازبڪ باشندن سان مذاڪرات ۾ شرڪت سانگي، سمرقند کان ڪاشغر ويو هو.[535] اهو ترڪستان ۾

534 فنگ جين يوئان (Feng Jin Yuan)، ص 91، 94؛ قيس بن آدم، ص 199، انهن علائقن ۾ تصوف جي آمد نائين صدي هجريءَ جي آخر ۽ پندرهين صدي عيسوي ڄاڻايو آهي.

535 گروس، ص 819.

خواجگان طريقي يا ترڪستاني خوجن جو پهريون باني خواجہ احمد ڪاساني (متوفيٰ 949هہ) عرف مخدوم اعظم هو ۽ اهو ئي اتان جي صوفين جو روحاني پڙ ڏاڏو ڄاتو وڃي ٿو.[536] اهو مخدوم اعظم جون شاديون تہ بہ هيون جن مان هڪ گهر واري سمرقندي ۽ ٻي ڪاشغري هئس، ڪيس بہ پٽ هڪ نالي خواجہ اسحاق ولي ۽ ٻيو محمد امين ٿيا. خواجہ اسحاق، ”اسحاقيہ“ يا ”قره داغليڪ“ (سياهہ ڪوهي) طريقي جو باني بڻيو. جڏهن تہ محمد امين جو پوٽو (يا ڏوهٽو؟)[537] خواجہ هدايت الله عرف آپاق، جيڪو ”ايشان ڪلان“ (حڪومت 1089 کان 1106هہ) جي نالي سان بہ مشهور هو، ”آفاقيہ“ يا ”آق داغليڪ“ (سفيد ڪوهي) طريقي جو باني بڻيو.[538]

مخدوم اعظم جا بہ تربيت يافتا، هر هڪ نالي مازونگ شينگ (Ma Zungsheng 1049 - 1131هہ، 1639 - 1719ع) ۽ ما زوجن (Ma xugen) ترتيبوار ٻن طريقن، بي جياچانگ (Bei Jiachang)۽ مفتي طريقن جو بنياد وڌو.[539] مالاچي نالي ان جو ئي هڪ ٻيو مريد (1092 - 1180، 1681 -

536 توگان (Togan)، ص 37، فٽ نوٽ 125؛ دائره المعارف ايرانيڪا، ” Chinese Turkestan. V“ جي ذيل ۾.

537 انڪري جو فارسي عبارت ۾ لفظ ”نوه“ ڪتب آيل آهي، جيڪو فارسي ٻوليءَ ۾ ”پوٽي“ ۽ ”ڏوهٽي“، ٻنهي معنائن ۾ استعمال ٿيندو آهي.

538 توگان، ص 33، فگ هين يوئان، ص 95، گروسه، ساڳيو.

539 فنگ جين يوئان، ص 90.

1766ع) هو. جنهن کي مخدوم اعظم ”ابوالفتوح“ لقب ڏنو هو. تنهن وري ”هوئا سي“ (Hua Si) طريقي جو بنياد وڌو[540].

قره داغليڪ وارن ”يارغند“ ۽ ”بيچنگ“ کي جڏهن تہ آق داغليڪ وارن وري ”ڪاشغر“ ۽ ”آرتوش“ کي پنهنجي فعاليت جو مرڪز بڻايو[541]. انهن مان پهرئين ٽولي، ڏاڪٽي تين شان جي قرخيزين جي ”قرا“ قوم جي تي، جڏهن تہ ٻئي ٽولي جو وري ”ايلي“ علائقي جي ”قرخيز“ ۽ ”قزاق“ قومن تي دارومدار هو[542]. انهن ٻنهي ٽولن جو مکيہ فرق فقط خفي ۽ جلي ذڪر ڪاهڻ ۾ هو. اهو فرق وچ ايشيائي ۽ ماوراءُ النهر وارن علائقن ۾ گهڻو اهم ڪونہ هو، پر چين واري ترڪستان ۾ وري وڏي ڇڪتاڻ ۽ جهيڙي جو ڪارڻ هو[543]. ايتريقدر جو هڪ ٽولي وارا ٻئي ٽولي وارن کي چريو سڏڻ لڳا[544]، جنهن جي نتيجي ۾ ٻنهي ٽولن جا هڪ ٻئي سان اقتصادي، معاشرتي، سياسي ۽ خانداني تعلقات بہ ختم ٿي ويا، نہ رڳو ايترو بلڪ ڳالهہ رتوڇاڻ تائين بہ وڃي پهتي[545]. نيٺ جڏهن سنہ 1089ھ جي لڳ ڀڳ، هدايت الله آفاق، ڪاشغر جي

540 ساڳيو.
541 فنگ جين يوئان، ص 95.
542 گروس، ساڳي جاءِ تي.
543 توگان، ص 39.
544 ساڳيو، ص 33.
545 فنگ جين يوئان، ص ساڳي جاءِ تي.

حڪومت حاصل ڪئي تڏهن وڃي اهي دشمنيون ڪنهن حد تائين گهٽيون[546]. آفاق جي سياسي اقتدار واري دؤر ۾ ڪي نوان صوفي طريقا بہ پوين طريقن مان ڦٽي نڪتا تہ ڪي نوان طريقا جهڙوڪ: قادري، سهروردي بہ سمرقند کان ڪاشغر ۽ ختن ۾ اچي پهتا[547]. وٽج واپار جي مچڻ، واپارن جي اچ وڃ ۽ مسلمانن جي مکي مديني اچڻ وڃڻ ۾ آزاديءَ جي ڪري، انهن جي وچ اوڀر جي صوفياڻن خيالن کان واقف ٿيڻ جي نتيجي ۾ چين ۾ تصوف زور شور سان وڌڻ لڳو[548].

سنہ 1089ھ ۾ ڪاشغر جو خان، اسماعيل، خواجگان طريقي جي وڌڻ جي ڪري ڊڄي ويو هو، انڪري آفاق کي ڪاشغر مان ڪڍي ڇڏيائين، پر جانگر (Djoungar) جي ڪلموڪ مغلن جي مدد سان وري ڪاشغر موٽي آيو ۽ اسماعيل کي شڪست ڏئي، ڪاشغر جي گاديءَ واري هنڌ ”يارقند“ تي قبضو ڪري، ڏاڪٽئي ”سين ڪيانگ“ ۾ اقتدار تي ويٺو[549]. سندس حڪومت واري دؤر ۾ ”آلتي“ شهر جي گهڻ قومي آبادي، اسلام ۽ نقشبندي تعليم جي بنياد تي هڪ مشترڪ صورت اختيار ڪري ورتي[550]. سندس سياسي پاليسين

546 توگان، ص 20، 32.
547 فنگ جين يوئان، ص 89، 96.
548 ساڳيو، ص 96، 97.
549 گروس، ساڳي جاءِ تي، فنگ جين يوئان، ص 95.
550 دائرت المعارف ايرانيڪا، ساڳئي هنڌ.

جي ڪري چين ۾ تصوف تمام گهڻو پکڙيو، جنهن جي نتيجي ۾ هر هڪ طريقو ۽ فرقو، ڪاشغر، يارقند، تورفا، ۽ ٻين علائقن ۾ پنهنجي طريقي کي هلائڻ لاءِ درگاهن تعمير ڪرڻ ۾ لڳي ويو[551]. زونگار وارن تي ته تمام ڳري ڍل مڙهي هئائين، جڏهن ته باقي ٻن طريقن: ”آفاقيه“ ۽ ”اسحاقيه“ جي پوئلڳن کي ڍل معاف ڪري ڇڏيائين[552].

ڪاشغر تي خواجگان جي وسيع حاڪميت، يارقند جي حاڪم دانيال جي سنه 1149ھ ۾ وفات بعد سندس چئن پٽن ۾ ورهائجي وئي[553]. سندس پٽ يوسف جو خيال هو ته حڪومت جي ٻين دعويدارن وچ ۾ خانه جنگيءَ ايجاد ڪري سموري ڪاشغر کي پنهنجي قبضي هيٺ آڻي[554]، پر ايئن ڪري نه سگهيو ۽نيٺ ڪاشغر ننڍين رياستن ۾ ورهائجي ويو، تنهن هوندي به خواجگان جي وس ۾ هو. انهن، ڪلموڪ مغلن جي مدد سان چين جي حڪومت کان ڌار ٿي، پنهنجي آزاد ۽ مستقل حڪومت جوڙي ورتي[555].

سنه 1168ھ ۾ منوياچينگ حڪمران سلسلي (حڪومت 1644 کان 1912ع) جي فوج زونگار تي حملو

551 فنگ جين يوئان، ساڳي جاءِ تي.
552 توگان، ص 33.
553 گروس، 881.
554 ساڳي جاءِ تي.
555 ساڳيو، ص 882.

ڪري ڏنو ۽ ان ڪوشش ۾ به رهيا ته آفاقيه خاندان جي ٻن ڀائرن (قليچ برهان الدين عرف خواجه بزرگ ڪاشغر جي حاڪم ۽ خواجه جهان عرف خواجه ڪوچڪ، يارقند جي حاڪم) جي حمايت به حاصل ڪري وٺن، انهن ٻن ڀائرن سندن مقابلو ڪيو ۽ ڪجهه وقت تائين پنهنجي مستقل حڪومت قائم رکي سگهيا. آخرڪار چينين سنه 1173ھ ۾ ڪاشغر تي قبضو ڪري ورتو، اهڙي طرح خواجگان جي حڪومت جو خاتمو ٿيو[556] ۽ متي ڇٽايل ڀائر بدخشان پڄي ويا، پر اتان جي امير انهن کي مارائي ڇڏيو[557].

اُڀرندي ترڪستان وارا خواجگان، پهريان سمرقند ۾ ان کان پوءِ اُتر اوڀر افغانستان ۾، دهه بيدي مشائخن کان عام طرح ڌار ڌار ۽ مستقل فعاليت ڪندا هئا. باوجود ان جي جو انهن جو وڏو ساڳيو ۽ هڪ ئي هو، تنهن هوندي به سندن مزارون ۽ خانقاهون ڌار ڌار هونديون هيون. پوءِ به افغانستان جي فيض آباد وارن دِهه بيدي مشائخن سان تعلقات قائم ڪري ورتائون. انڪري دانيال ۽ خواجه مخدوم زاده جا مڙهه ”دِهه بيد“ موڪلي، اتي دفن ڪرايائون[558].

556 دائرت المعارف ايرانيڪا،
557 گروس، ساڳي جاءِ تي.
558 دائرت المعارف ايرانيڪا، ”Dahbaidiya“ جي ذيل ۾.

ان کان بعد واري دؤر ۾ اسحاقيہ ۽ آفاقيہ طريقن جو "ذڪر" واري مسئلي ۾ جيڪو اختلاف هو، سو ختم ٿي ويو، پر ان جي جاءِ تي وري قديمي صوفي طريقن ۽ نون ايجاد ٿيل طريقن جا پاڻ ۾ اختلاف پڙڪي پيا[559]. ٻارهين صدي هجريءَ ۾ نئين طريقي جو رهبر، ڪانسو (Kansu) جو رهاڪو نالي "ما منگ هسن" (Ma Ming-hsin) هو[560]، جيڪو عرب ملڪن ۽ وسطي ايشيا ۾ پڙهي آيو هو[561]. تمام سختيءَ سان سادي زندگي گذارڻ جو حامي هو. پاڻ سان هڪ ننڍڙو قرآن شريف، جنهن ۾ ڪي چوند قرآني سورتون هيون، پاڻ سان گڏ ڪانسوءَ آندو هئائين ۽ نقشبندي طريقي ۾ ڪا نواڻ بہ ايجاد ڪئي هئائين. سندس خيالن ۾، ٻارهين ۽ تيرهين صدي هجريءَ دؤران چين جي الهندن علائقن ۾ برپا ٿيندڙ جهادي تحريڪن وارو رنگ هو[562].

ٻارهين صدي هجريءَ ڌاري، سين ڪيانگ جي تهذيبي تاجي پيٽي ۾ هوريان، هوريان نقشبندين لاءِ قديمي اصلاح وارو عمل هلي رهيو هو. هو جيئن تہ خفي ذڪر ڪندا هئا انڪري کين چيني "خفيہ" ڪوٺيندا هئا ۽ جوزف فليچي

559 توگان، ساڳي جاءِ تي.
560 فنگ جين يوئان، ص 100.
561 ايرو ليني، 230، 330.
562 فنگ جين يوئان، ساڳي جاءِ تصي، توگان، ص 34، 35.

(Joseph Fletcher) جي بقول: اهو لفظ، آهستي آهستي وسطي ايشيا جي مڙني نقشبندين لاءِ هڪ قسم جو نالو ٻڌجي پيو[563]. "خفيہ" جي مقابلي ۾ وري "جهريہ" هئا، جيڪي جلي ذڪر جا طرفدار هئا. انهن، يعقوب بيگ جي سرواڻيءَ ۾ سنہ 1864 کان 1877ع تائين چينين جي حڪومت خلاف بغاوت ڪري، ڪجهہ وقت تائين سين ڪيانگ ۾ چينين جي حڪومت کي خطري ۾ وجهي ڇڏيو هو[564].

نقشبندين جي خفي ذڪر طرف رجحان کان علاوه، نماز کان پوءِ افطار ڪرڻ ۽ بزرگن جي مزارن جي زيارت جهڙا عمل بہ انهن جي رسمي آداب ۾ شامل هئا. مامينگ هسين انهن جو بہ مخالف هو، پر ان ۾ بہ ماضيءَ ۾ آفاقيہ ۽ اسحاقيہ جي وچ ۾ پيدا ٿيل اختلافن جيان، بظاهر سياسي ۽ معاشرتي مسئلا ئي، ديني اختلافن جي پيدا ٿيڻ جو ڪارڻ بڻيا رهيا. جيئن مامنگ هسن جو عقيدو هو تہ طريقت جو رهبر ۽ شيخ بڻجڻ وارو دروازو سڀني لاءِ کليل هجڻ گهرجي[565]. بهرحال جديد سکيائون خواجگان طريقي جي موروثي مقام ۽ انهن جي اقتصادي برتريءَ کي خطري ۾ مبتلا ڪري رهيون هيون.

563 توگان، ص 34.
564 بن ايدم، ص 119.
565 توگان، ص 35.

چين ملڪ ۾، جديد سڪيائن جي پوئلڳن ۽ قديم صوفين جي وچ ۾ ڪشمڪش واري صورتحال ئي در اصل تيرهين صدي هجري يا اٺوهين صدي عيسويءَ ۾، چيني مسلمانن ۾ پيدا ٿيل بيچينيءَجي سببن مان هڪ هئي[566]. جيئن ته مُنڍ ۾ عرض به ڪري آياسين ته چين ۾ تصوف جي تاريخ ڪنهن حد تائين مُبهم آهي، انڪري تصوف جي ڪنهن نئين يا قديمي طريقي متعلق معلومات به نه هجڻ برابر آهي. اهو ئي سبب آهي جو تصوف جا جيڪي طريقا چين ۾ رائج آهن، انهن جي نقشبندي طريقي جي شاخ هجڻ ۾ به محققن شڪ ڏيکاريو آهي. مثال طور باوجود ان جي جو ايزرائيليءَ مامينگ ـ هسن جي نقشبندي هجڻ جو احتمال ڏيکاريو آهي، تنهن هوندي به نئين پيدا ٿيل شاخ کي نقشبندي طريقي مان قُتل نتس چاتو[567].

تصوف جي "ايشان" شاخ (جنهن متعلق چوٿين فصل ۾ ڳالهائي آيا آهيون) [568] جو به چين ۾ خاصو اثر رسوخ آهي. شروع ۾ ان جا ڪلئي مشائخ وسطي ايشيا کان چين آيا ۽ شيخ احمد سرهنديءَ جي فڪر جي پرچار ۾ لڳي ويا[569].

566 ساڳيو.
567 ابزرائيلي، 231، 252.
568 فنگ جين يوئان، ص 91، فٽ نوٽ 5.
569 ساڳيو.

ڪبروي طريقي جا پوئلڳ به سين ڪيانگ، هدنان، چينگ هاي ۽ ڪانسو صوبن ۾ آهن. ان طريقي جو باني محي الدين نالي هڪ ايراني شخص هو، جنهن پاڻ تي چيني نالو "جالڪ" رکيو هو، انڪري سندس وارو طريقو "جالڪ خاندان واري سلسلي" جي نالي سان به مشهور آهي[570]. ڪبروي، چين ۾ موجود ڇئن وڏن صوفي طريقن مان هڪ هڪ آهي[571]. ان جا اڪثر پيرڪار "دونگ شيان" قوم سان تعلق رکن ٿا[572]. جلي ذڪر، طريقت ۽ سياسي جدوجهد جي اڳواٽيءَ جي خلافت جو ورثي طور هڪ ٻئي کي ڏيڻ وٺڻ، چين جي ڪبرويه طريقي وارن جي خصوصيت آهي[573]. انهن جي مکيه درگاهه اتراولهه چين ۾ آهي[574].

قادري طريقو وري عبدالله نالي هڪ شخص، وسطي ايشيا مان چين ۾ پهچايو. جنهن کي سندس ٻن مريدن نالي "چي جنگائي" (Qi jingyi) جيڪو طريقتي ڪنيت "هلال الدين" سان مشهور هو[575] ۽ "ما دائوزو" (Ma Daozu)مختلف علائقن ۾ پکيڙيو، پر اڳتي هلي ما دائوزو جي مريدن ۾

570 ساڳيو.
571 اميد واريا 1380هه ش، ص 40.
572 ان قوم بابت وڌيڪ معلومات لاءِ ڏسو، ساڳيو ڪتاب، ص 42 کان 44.
573 ساڳيو، ص 45، 46.
574 وڌيڪ معلومات لاءِ ڏسو ڪتاب ص 48 کان 51.
575 ساڳيو، ص 44.

اختلاف پيدا ٿي پيو، جنهن ڪري ٻن طريقن نالي ”جيو ساءِ سنگ“ ۽ ”خوزي خو“ ۾ ورهائجي ويا[576]. هتي گهڻو ڪري قادرين جون خانقاهون ناهن انڪري عبادت لاءِ مسجد ڪان وڌيڪ[577] بزرگن جي مزارن ۽ مقبرن کي اهميت ڏيندا آهن[578]. انهن جو ٽئي هڪ ٻيو ٽولو جنهن کي ”ڊين جيا رن“ (Dan jia ren) ٿا سڏين، ان جا پوئلڳ پنهنجي مذهبي رسمن جي بجا آوريءَ لاءِ خانقاه ۾ اچي گڏ ٿيندا آهن[579]. چين جي قادرين جي هڪ ٻي خاصيت هي آهي ته اهي پنهنجو رهبر پاڻ چونڊيندا ۽ خفي ذڪر تي تمام گهڻو زور ڏيندا آهن[580].

چوڏهين صدي هجري / ويهين صدي عيسوي واري ثقافتي انقلاب دؤران، ”مائو“ واري دؤر کان پوءِ ۽ ”چٽئن ڄٽن“ واري حڪومت ۾، جنهن ۾ چين ۾ موجود اسلامي تنظيمن تي حملا ٿيا. تصوف واڌ ويجهه حاصل ڪري ورتي. پر 1978ع کان پوءِ جڏهن اسلامي تنظيمن آهستي آهستي سرڪاري حمايت حاصل ڪري ورتي ته صوفين جو اثر گهٽجڻ لڳو[581]. هاڻي به ”منگ زيا“ (Ming xia)، ڪانسو ۽

576 فنگ جين يوئان، ص 89.
577 بن ايد،، ساڳئي هنڌ.
578 ڏسو، اميد واريا، 1380هه ش، ص 47.
579 اميد واريا، 1380هه ش، ص 47.
580 ساڳيو، ص 26.
581 بنيگسن ۽ ويمبش، ص 153، 154.

ڪين گهاءِ (Qin ghai) ۾ قديمي صوفين ۽ ”اخوان“ يا ”قرآني“ طريقي وارن، يعني جيڪي فقط قرآن شريف جي ڳالهه ڪندا آهن ۽ گهڻو ڪري وهابيت جو اثر اٿن، ۾ اختلاف پيدا ٿي پيا آهن[582].

چين ۾ موجود صوفي خانقاهن يا تنظيمن جون مختلف حيثيتون، جهڙوڪ: مذهبي، اقتصادي، معاشرتي ۽ سياسي آهن، جن کي اتان جي مقامي اصطلاح ۾ ”منهوان“ (Menhuan) ڪوٺيو ٿو وڃي. اهي تنظيمون يا انجمنون گڏريل صوفي مشائخن جي اولاد ڪوششن سان جڙيل آهن، جڏهن ته بزرگن جون مزارون وري مذهبي جدوجهد جا مرڪز آهن[583].

چين ۾ تصوف جو وڏو ڪوجي ”قلچر“ آهي. ڪانئس پوءِ سندس شاگرد: ايزنبڪ طوغان ۽ جانٿان لپمين (Jonathan Lipman) ان ڪم ۾ مشهور آهن. ساگوچي توزو (Saguchi Tozu) ۽ ڊريو گلاڊن (Dru Gladne) وري لوڪ شناسيءَ متعلق ڪوجنا ڪئي آهي. چينين مان وري ما ٽانگ (Ma Tong) جيڪو ڪانسو جي قوم شناسي فائونڊيشن ۾ استاد آهي، 1980ع واري ڏهاڪي جي منڍ ۾ چين جي تصوف متعلق ڪافي تحقيقون ڪيون آهن. ان بابت سندس ٻه ڪتاب چيني

582 هر، ص 114، فنگ جين يوئان، ص 88، 101، 102.
583 بن ايدم، ص 199.

ٻوليءَ ۾ لکيل آهن. جن مان هڪ جو موضوع آهي: ”اسلامي گروهه ۽ صوفي سسٽم“ جنهن جو ننگ زيا (Ning xia) صوبي جي ”خلق پبليڪيشن“ 1995ع ۾ ٻيو ڇاپو ڇاپيو آهي ۽ ٻيو ”اتراولهه چين ۾ اصلي اسلام جون خصوصيتون“ جي عنوان تحت، لينزان (Lanzhon) يونيورسٽيءَ جي پبليڪيشن طرفان 1990ع ۾ ڇپيو[584]. اهڙي طرح چينين جي لکڻين مان هڪ لکڻي ”چين ۾ اسلامي تاريخ جي مطالعي جا چونڊ مدرڪ“ آهي جنهن کي ”لي زنگ هوئا“ (Li Xing Hua) لکيو آهي ۽ اهي دراصل ”چين ۾ صوفي طريقا“ جي عنوان تحت، سلسليوار مقالن جو مجموعو آهي[585].

مددي ڪتاب

1) محمد جواد اميدوار نيا، ”طريقت ڪبرويه در چين“، ترڪستان ۾ اسلامي جمهوريه ايران جي سفارتخاني جي ثقافتي مشاورت ڪاميٽيءَ طرفان، شيخ نجم الدين ڪبريٰ جي مان ۾ منعقد ٿيل بين الاقوامي سيمينار ۾ پيش ڪيل مقالن جو مجموعو، تدوين ۽ سوڌ سنوار محمد عمري، عشق آباد، ترڪستان ۱۳۸۰ ش

584 اميدواريا، 1377هه ش، ص 86، 98.

585 فنگ جين يوئان، ص 83.

2) ”مطالعات اسلامي در چين طي دهءِ اخير“مندوار ”مطالعات آسياي مرڪزي و قفقاز“، شمارو 24، اونهارو 1377هه ش.

3) رافائل ايزرائيلي، ”مسلمانان چين روياروئي در فرهنگ“، فارسي ترجمو حسن نقيزاده طوسي، مشهد، ايران 1368هه ش.

4) اليگزينڊر بنيگن ۽ اينڊرز ويمبش، ”صوفيان و ڪيسرها“، (روسي جمهوري رياستن ۾ تصوف)، فارسي ترجمو، فسانه منفرد، تهران 1378هه ش.

5) فنگ چين يوئان، ”فرهنگ اسلامي و ايراني در چين“، فارسي ترجمو محمد جواد اميدوار نيا، تهران (بنا تاريخ)

6) گروس، ”امپراطوري صحرانوردان“ فارسي ترجمو عبدالحسين ميڪده، تهران 1365هه ش.

7) زاسڪاهير، ”سياست چين در آسياي مرڪزي“، فارسي ترجمو: اردلان مختاري، مندوار ”مطالعات آسياي مرڪزي و قفقاز“، شمارو 24، اونهارو.

8) Justin Ben-Adam, "China", in *Islam outside the Arabworld*, ed. by David Weslerlund and Ingvar Svanberg, Richmond 1999

9) *Encyclopaedia Iranica*, s.vv. "Chinese Turkestan. V: Under the Khojas" (by Isenbike Togan), "Dahbidiya" (by Hamid Algar)

10) Isenbike Togan, "The Khatt, Jahri controversy in Central Asia revisited", in *Nuyshhandis in western and Central Asia: change and continuity*, ed. Elisabeth Özdalga, Istanbul 1999

فصل اٺون

تصوف، ننڍي ڪنڊ ايشيا ۽ بالقان ۾

تاريخ جي ڪتابن ۾ جنهن سرزمين کي مختلف نالن جهڙوڪ: ننڍو ڪنڊ ايشيا، ديار روم يا اناتوليا نالن سان ياد ڪيو ويو آهي، سا اڄڪلهه جمهوريه ترڪي جي حڪومت واري سرزمين آهي. اها سرزمين مسلمانن هٿان فتح ٿيڻ کان اڳ به ان جي وڏي روحاني تاريخ آهي. پهاڙن ۾ ڪوٽي ناهيل سوين عبادتگاهون، مذبح (قربانگاهون)، گِرجا گهر ۽ لا تعداد چله ڪشيءَ ۽ اعتڪاف جون جايون، اهو ٻڌائن ٿيون ته هي علائقو انهن ماڻهن جي لاءِ نهايت ئي مناسب ماڳ هو، جيڪي عرفاني، روحاني ۽ دنيا کي ترڪ ڏيڻ جو خيال رکندا هئا. مسلمانن به انهن علائقن، خاص ڪري استنبول کي فتح ڪرڻ لاءِ ڪيترائي حملا ڪيا. تنهن هوندي به ننڍي ڪنڊ ايشيا جي مسلمانن جي مڪمل فتح پهريان سلجوقين ۽ انهن پٺيان عثمانين هٿان ٿي. انڪري صوفين جي شروعاتي ٽولن جي جدوجهد سنه 463هه کان شروع ٿي. هن سرزمين تي صوفين جي ڪهڙي ٽولي مڙني کان اڳ قدم رکيو؟ ان

بابت ڪا ٿوري ئي معلومات ملي ٿي، جنهن جي بنياد تي پتو پوي ٿو تہ سڀ کان پهريان صوفي درويش ”آلپ آرن“ (مجاهد صوفي) هئا. جيڪي اوڀر طرف کان يعني خراسان ۽ ان جي آس پاس کان اناتوليا جي علائقن طرف پيا ايندا ۽ اسلام جي تبليغ ۽ ترويج پيا ڪندا هئا. هڪ طرف، روم جي سلجوقين جي رسمي ٻولي، فارسي هئي، ٻئي طرف وري جيئن تہ اناتوليا سلجوقين جو واسطو بغداد جي عباسين سان هو، انڪري مسلمانن جي فتحن جي نتيجي ۾ ڪي عربي زبان صوفي بہ اتان کان اناتوليا علائقن ۾ آيا ۽ ڪي عربي ٻوليءَ ۾ ڪتاب بہ لکيائون.

انهن مان ڪي ”وفائي درويش“ جي لقب سان مشهور رهيا آهن، انهن کي اهو لقب ان ڪري مليو جو سيد ابو الوفا بغدادي (متوفيٰ 500هہ) سان سندن نسبت هئي، جيڪو ”تاج العارفين“ جي لقب سان مشهور هو. جيتوڻيڪ اناتوليا ۾ تصوف متعلق انجام ڏنل تحقيقن ۾ ان عنوان طرف ڪا خاص اهميت ناهي ڏني وئي، تنهن هوندي بہ ان دؤر کان پوءِ واري دؤر ۾ ان مسلڪ جو متي ڄاڻايل خطي ۾ وڏو اثر رهيو آهي. ايتريقدر جو بعد ۾ اچڻ وارن دؤرن ۾ متي ڄاڻايل صوفين، اتان جي بابائين سان بہ ناتو جوڙي

ورتو هو[586]، جنهن جي نتيجي ۾ ”اخي/اخيان“، ”بڪتاشي“ ۽ ”قلندري“ طريقا جوڙي ورتائون. ٻئي طرف وري مغلن وارو حملو، ڪن ڪبروي صوفين جي اولهہ طرف نقل مڪاني ڪرڻ جو ڪارڻ بڻيو، جن اچي آناتوليءَ کي پنهنجو مسڪن بڻايو. ان وچ ۾ خاص ڪري جيڪي ٽي شخصيتون پاڻ ڏانهن ڌيان ڇڪرائن ٿيون، سي هيون هڪ: مولانا روميءَ جو بابو ”بهاءُ الدين ولد“ ۽ ٻيو هو ”نجم الدين رازي“ ۽ ٽيون هيو ”مجدالدين بغدادي“. شيخ نجم الدين رازي جنهن جو لقب ”نجم رازي“ يا ”نجم دايہ“ هو، سنہ 617هہ ۾ منگولن جي تسلط پيري پنهنجي ڪن مريدن سان گڏ ايران جي شهر همدان مان نڪري پيو ۽ عراق جي شهر اربيل ۽ موصل مان ٿيندو اناتوليا وڃي نڪتو. پهريان تہ ”قيصريہ“ ۾ رهيو، جتي پنهنجو فارسي ٻوليءَ ۾ لکيل ڪتاب ”مرصاد العباد“ لکڻ شروع ڪيائين. وري سنہ 628هہ ۾ جڏهن ”سيواس“ ۾ رهيل هو تہ اتي مذڪوره ڪتاب لکي پورو ڪيائين. ان ڪتاب جي شروع وارن صفحن ۾،اناتوليا جي ڪيترن ئي بادشاهن طرفان تصوف جي حمايت ۽ خانقاهن جي موجودگيءَ بابت لکيو آهي[587].

[586] دانشنامه جهان اسلام، ”بابائي“ جي ذيل ۾.
[587] نجن رازي، ص 20، 21.

سلجوقي حڪمران جيترو صوفي مشائخن جو اهڙو احترام ڪندا هئا جهڙو هڪ مريد پنهنجي مرشد جو ڪندو آهي. جيئن ملي ٿو: جڏهن غياث الدين ڪيخسرو اول (متوفيٰ 608هه) ٻيو ڀيرو تخت نشين ٿيو ته سندس پهريون قدم شيخ مجد الدين اسحاق (متوفيٰ 616هه) کي دعوت ڏئي پاڻ وٽ گهرايائين، انوقت هو شام ملڪ جي سفر تي ويل هو. ڪيخسرو ڪيس نه رڳو پنهنجو بهترين مشير مقرر ڪيائين، بلڪ پنهنجي پٽن جو استاد به ڪري رکيائينس. ڪيترن ئي سالن ڪان پوءِ جڏهن سندس پٽ عزالدين ڪيڪائوس تخت نشين ٿيو ته پنهنجي پيءُ ۽ پنهنجي استاد يعني مجد الدين اسحاق کي خليفي الناصر لدين الله ڏانهن موڪليائين. جڏهن مجد الدين اتان موٽيو ته ڪيڪائوس کي ”سروال فتوت“ (فقيريءَ جو چوغو) اچي پرايائين. مٿي ڄاڻايل شيخ مجدالدين، صدرالدين قونيويءَ جو پيءُ ۽ شيخ الاڪبر محي الدين ابن عربيءَ جو دوست هو. انڪري مجدالدين جي وفات ڪان پوءِ، ابن عربيءَ صدرالدين جي پالنا پنهنجي ذمي ڪنئي. ان، صدرالدين قونيويءَ ذريعي ئي ابن عربيءَ جو فڪر اناتوليا ۽ ايران ۾ پکڙيو.

سنه 602 هجريءَ جي اوائل ۾ خود ابن عربي به قونيه ۾ هو ته اتي ئي شيخ اوحد الدين ڪرمانيءَ سان

ملاقات ٿيس، ان ڪان گهڻو عرصو ”رسالہ الانوار“ ۽ ”ڪتاب العظمه و الامر المحڪم“ رسالا لکيائين. ان ڪان پوءِ سلجوقي حڪومت جي مرڪز ڪان گهڻو ڏور ۽ تنهن وقت جي علم ۽ عرفان جي مرڪز ”ملطيه“ ڏانهن هليو ويو، جتي پورا پنج سال رهيو. جڏهن سنه 612هه ۾ سيواس ۾ هو ته هڪ خواب ڏٺائين. اُتان وري جڏهن ملطيه موٽي رهيو هو ته پنهنجي ان خواب جي تعبير: مستقبل ۾، انطاڪيه، ڪيڪائوس هٿان فتح ٿيڻ طور ڪيائين ۽ پنهنجي ان خواب بابت ڄاڻ خطن وسيلي سلطان عزالدين ڪيڪائوس کي لکي موڪليندو رهيو.

ان ترتيب سان سلجوقين ۽ ان ڪان پوءِ عثمانين جي دؤر ۾، اناتوليا ۾ صوفياڻن خيالن، ابن عربيءَ جو اثر قبولي ورتو. ايتريقدر جو سندس لکڻيون نه رڳو صوفين جي خانقاهن ۾ بلڪ مدرسن، تان جو دربار جي محفلن ۾ پڙهڻ لڳا. سندس شاگرد قونيوي پڙهائيندو هو، انڪري سندس درس جي محفل ۾ وسطي ايشيا ۽ ايران جا شاگرد به شامل ٿيندا هئا. جن ۾ سعيد الدين فرغاني، مؤالدين جَندي، عبدالرزاق ڪاشاني، فخرالدين عراقي ۽ قطب الدين شيرازي جهڙن جا نالا اچي وڃن ٿا، جيڪي مختلف وقتن ۾ وٽس پڙهندا رهيا. انهن مڙني ۾ قطب الدين شيرازي جي

شخصيت مٿيري هئي جو منجهس شيخ شهاب الدين سهرورديءَ ۽ ابن عربيءَ جو فڪر موجود هو.شيخ اشراق شهاب الدين سهروردي مقتول پڻ حلب ڏانهن اسهڻ کان پهريان ڪجهه عرصو اناتوليا ۾ رهيو هو. پاڻ وارو ڪتاب ”الواح العماديہ“، سلجوقي حڪمران خرپوت، عمادالدين قره ارسلان لاءِ، اتي ئي لکيو هئائين. سندس نظريا اناتوليا ۾ فلسفي محفلن کان وڌيڪ صوياڻين ڪچهرين ۾ پڙهيا ويندا هئا. ان کان گهڻو عرصو پوءِ اسماعيل رسوخي انقروي (متوفيٰ 1041ھ)، جيڪو مثنوي مولانا روميءَ جو مشهور شارح ٿي گذريو آهي، تنهن سندس ”حڪمت اشراق“ کي ٿورين گهڻين وضاحتن سان، ترڪي ٻوليءَ ۾ ترجمو ڪيو. ان زماني جي مشهور صوفين مان هڪ فخرالدين عراقي بہ ٿي گذريو آهي، جنهن قونيويءَ واري فصوص جي درس کان متاثر ٿي قونيہ ۾ ئي ڪتاب ”لمعات“ لکيو. اهڙي طرح ڪي ٻيا جهڙوڪ: سعيدالدين فرغاني ۽ مؤيد الدين جندي بہ صدرالدين جي درس ۾ شريڪ ٿيندا هئا. تن بہ ڪي ڪتاب، ”شرح فصوص“ ۽ ”شرح تائيہ“ اناتوليا ۾ ئي لکيا. جيڪي بہ، صدرالدين قونيوي يا سندس شاگردن جي تدريس جي ڪري ابن عربيءَ جي فڪر کان واقف ٿيا هئا سي اڳتي هلي عثماني دؤر حڪومت جا وڏا روشن فڪر بڻيا.

هڪ ٻي صوفي شخصيت جيڪو اناتوليا ۾، سنہ 601ھ ۾ خليفہ الناصر لدين الله جو سفير ٿي آيو هو. اهو ”اوحد الدين ڪرماني“ هو. اهو جيتوڻيڪ ملطيہ، سيواس ۽ قونيہ ۾ بہ رهي چڪو هو پر گهڻو وقت قيصريہ ۾ گذاريو هئائين ۽ پرڻيو بہ اتي ئي هو. اناتوليا ۾ رهڻ دؤران هن، حاڪم طبقي توڙي عوام ۾ وڏو مقام ۽ اعتبار ماڻي ورتو هو. جڏهن اتان بغداد سانگي نڪتو تہ زين الدين صدقي کي قونيہ ۾ پنهنجو نائب مقرر ڪري نڪتو. توڙي جو ڪي صوفي جهڙوڪ شمس تبريزي، اوحدالدين جا مخالف هئا، تنهن هوندي بہ ابن عربي ۽ سندس شاگرد صدرالدين قونيوي جهڙن جي سندس پر ۾ منزلت هوندي هئي.

اناتوليا ۾ هڪ ٻيو صوفي لاڙو ”يسويہ“ هو. جنهن ان طريقي جو بنياد ماوراءُ النهر ۾ احمد يسوي، عرف ”پير ترڪستان“ وڌو هو. توڙي جو احمد يسويءَ جو فڪر سڀ کان پهريان وچ اوڀر ۾ پکڙيو، پر اوليا چلبيءَ جي بقول: ڪيترائي يسوي طريقي جا مشائخ[588] منگولن جي ظلم کان پڇي نڪتا ۽ اناتوليا ۾ رهڻ لڳا. ان ترتيب سان يسويءَ جو فڪر هوريان هوريان اولهہ طرف، اناتوليا تائين پکڙجڻ لڳو.

588 اولياءِ چلبي، ج 9، ص 179.

تنهن زماني واري اناتوليا ۾ هڪ ٽيون صوفي طريقو، بقول ابن بطوط جي: ”رفاعيہ“ هتان بہ پيدا ٿيو هو[589]. تنهن زماني ۾ انهن کي ”احمديہ“ سڏيو ويندو هو، خاص ڪري ان طريقي جي بانيءَ جي پوٽي پير سيد احمد رفاعي (سيد احمد ڪوچڪ رفاعي) هتان پکڙيو، جنهن جو ”آماسيہ“ رياست جي ”لاديق“ ضلعي ۾ خانقاه هوندو هو. ڪن ڪتابن ۾ ملي ٿو: اهو شخص ابن عربيءَ سان مليو هو ۽ ان جو مريد بہ ٿيو هو. ان کان علاوه ستين صدي هجريءَ ۾، يوسف خلوتيءَ نيغده/نيڪده (Nigde) شهر ۾ خانقاه بہ هوندو هو، ان جي موجودگيءَ مان پروڙ پوي ٿي تہ عثماني حڪومت قائم ٿيڻ کان ٿورو وقت اڳ ”خلوتي“ طريقو اناتولين ۾ اچي چڪو هو.

اناتوليا ۾ بزرگ صوفيءَ مولانا جلال الدين روميءَ جي اثر جا ٻہ ذريعا رهيا آهن:

هڪ، ان جي فڪر جو اهو اثر جيڪو هن پنهنجي عشق ۽ سوز ڀري شاعريءَ ذريعي، تڏهن کان وٺي اج تائين جي هر صوفي طريقي جي عارف ۽ عاشق تي ڇڏيو. هن جو شاعرانہ ڪلام اناتوليا ۾ شعر جي الهام جو سرچشمو رهيو آهي. سندس شعر، صوفي توڙي غير صوفي شاعرن تي

589 ابن بطوطه، ج 1، ص 318، 319، 326، 327.

هميشہ پنهنجو اثر ڇڏيندو رهيو آهي، جنهن ڪري اناتوليا ۽ بالقان جي اڪثر ملڪن ۾ سندس مڪمل شعر يا ان جي ڪجهہ حصي ۽ خاص ڪري مثنويءَ جون ڪيتريون ئي شرحون لکيون ويون آهن. جن مان مڪيہ اسماعيل آنقروي، صاري عبدالله افندي ۽ احمد غوني بيگ جون لکيل شرحون آهن.

ٻيو، خاص ڪري اناتوليا ۾ سندس مخصوص طريقي ذريعي، جيڪو ”طريقت مولويہ“ طور بہ معروف هو، جنهن جو باني سندس پٽ ”ولد چلبي (بهاءُ الدين سلطان ولد) ۽ سندس پوٽي ”اولو عارف بيگ“ هئا. مولانا جي وفات کان پوءِ لڳ ڀڳ سنہ 672هہ جي، شايد ”سلطان ولد“ مولوي طريقي جي پهرئين خانقاه جو باني بڻيو. سنہ 712هہ ۾ سلطان ولد جي وفات کان پوءِ، سندس پٽ اولو عارف چلبي نہ رڳو هن طريقي کي پري پري وارن علائقن تائين متعارف ڪرايو، بلڪہ شرط بہ مقرر ڪيائين تہ هن طريقي جو شيخ فقط اهو ئي ٿيندو جيڪو مولانا جي اولاد مان ۽ ”چلبي“ لقب وارو هوندو. ان طريقي جو مرڪز قونيہ کي بڻايائين. اهڙي طرح مولوي طريقو هڪ موروثي ۽ هڪ ئي مرڪزيت جي صورت ۾ اولو عارف چلبيءَ جي سرپرستيءَ هيٺ مقرر ٿي پيو. جيتوڻيڪ سلجوقي، قره ماني ۽ سارو خاني حڪومتون ان طريقي جي

حمايت ڪنديون هيون، پر ٿوري وقت گذرڻ ڪان پوءِ عثماني حڪومت جي بہ حمايت حاصل ٿي پيس. مولانا جو نظريو، باقائده هڪ ترتيب ڏنل طريقي جي صورت ۾، جنهن ڪي پٽ ۾ ڏوهٽي قائم ڪري ورتو هو، فقط عثماني شهنشاهيت جي سرحدن تائين محدود ٿي ويو.

ان دؤر وارين صوفياڻين جدوجهدن جي پاسي ۾ هڪ خوني ويڙهہ بہ شروع ٿي پئي جنهن جو سرواڻ ”بابا الياس“ نالي هڪ صوفي درويش هو. اڄڪلهہ ان ويڙهہ جي بنيادي ڪارڻ جي سياسي يا ديني هجڻ متعلق وڏو اختلاف آهي. نہ رڳو ايترو بلڪ خود بابا الياس جي شخصيت بابت بہ اختلاف آهي تہ اهو صوفي بہ هئو يا نہ. گهڻن شڪ ڏيکاريو آهي تہ شايد وفائي درويشن مان هو، يا ڪو مجذوب ۽ مهدويت جو دعويدار، يا شايد غالي فرقي ”اهل حق“ سان تعلق رکندو هو. بهرحال، سلجوقي سلاطين جي اڪثر درويشن ۽ عارفن سان سهڻي ۽ سهپ سان پيش اچڻ، ڪيترن ئي صوفي درويشن ڪي سندن علائقي ڏانهن ڇڪي ورتو. نہ رڳو ايترو بلڪ انهن سان گڏ ڪي بدعتي قسم جا ماڻهو بہ اچي پهتا. جيڪي ڪنهن نہ ڪنهن مهل اناتوليا ۾ ڪو مسئلو يا ڪو اهنج ضرور ڪڙو ڪري وجهندا هئا. مربوط ڪتابن مان ملي ٿو: بابا الياس جي خليفن جي اٺٽي ويهٽي

عام طرح، عوام ۾ قابل قبول هئي. تن ڏينهن واري اناتوليا ۾ وري هڪ اهڙو ٽولو بہ هو جيڪي ”حيدري يا حيدريہ“ جي نالي سان ۽ قطب الدين حيدر جا مريد ڄاتا ويندا هئا. انهن جو نظريو ساڳيو ”قلندري“ نظريو هو، ڳچيءَ ۾ وڏو لوهي طوق پايون وتندا هئا، جنهن کي ”حيدري طوق“ سڏيندا هئا. ”افلاڪيءَ“ هڪ حيدري طريقي جي مشائخ نالي حاجي مبارڪ حيدريءَ بابت لکيو آهي تہ اهو قونيہ ۾، هڪ خانقاه ۾ رهندو هو ۽ مولانا سان بہ ڏيٺ ويٺ هئس[590]. ان ٽولي ۽ بڪتاشيہ طريقي جي پوئلڳن تصوف جي مڙني طريقن کي پاڻ ۾ گڏائڻ لاءِ پلو ميدان فراهم ڪيو.

هڪ ٻيو درويش جنهن ستين هجريءَ ڌاري اناتوليا وارو مرڪز پنهنجي اکئين ڏٺو، اهو يونس ايمري (متوفيٰ 720هہ) هو. هي درويش ”ترڪمن“ قبيلي جو ۽ ”مولانا خداوندگار“ (مولوي) ۽ همت ثبتوق /طاپدق آمره جي عقيدن جو مظهر هو. لوڪ ۾ رائج ساز آواز سان ۽ عاشقانہ مزاج وارا شعر پيو ڳائيندو هو. اهو ئي اناتوليا ۾ عرفاني شعر جو باني بڻيو. ان صوفي شاعر جي شعر جون، تڏهن کان وٺي اڄ تائين، ٻين شاعرن جي پيٽ ۾ تمام گهڻيون گائڪيءَ جون ڌُنون ناهيون ويون آهن ۽ اڄ تائين ان جا ئي شعر، صوفياڻين

[590] افلاڪي، ج 1 ص 367، 368.

محفلن ۾ ڪثرت سان پڙهيا ويا آهن. ان جي شاعريءَ جو اثر (خاص ڪري اناتوليا جي عرفاني شاعريءَ تي) ايترو ته هيو/آهي جيترو عطار جو پاڻ واري زماني ۾ هو ۽ خود يونس ايمري به ان کان متاثر هو. پر ان کان پوءِ واري دؤر ۾ نهايت ئي مؤثر رهيو ايتريقدر جو ڪيترن ئي شاعرن پنهنجو تخلص ”يونس“ ۽ ”ايمري“ پنهنجي لاءِ انتخاب ڪيو. جيئن ته پاڻ يونس ايمري وري اناتوليا جي ٻين شاعرن جيان ايران جي صوفي شاعرن کان متاثر هيو. انڪري سندس چيل مثنويءَ جي فارسي عروضي گهاڙيٽي ۾ هجڻ تي تعجب جي ڪا به گنجائش ناهي.

ان ئي دؤر جي واقعن مان هڪ واقعو ”اخيان“ (اهل اخوت/فتوت) تنظيم جو قائم ٿيڻ هو. جنهن جو فڪر اهڙين صوفي ڳالهين تي هو. جيڪي در حقيقت خراسان جي ملامتين ۽ بغداد جي فِتيان طريقين تي قائم هيون ۽ ان جو باني ”اخي اِورن“ هو. ڪجهه تاريخ نويسن جو چوڻ آهي: اهو اخي اورن جنهن اناتوليا ۾ ”جوان مردان يا فِتيان“ طريقي جي عقيدن کي قائم رکيو. اهو دراصل، اهو ”تصيرالدين محمود بن احمد خوئي“ ئي آهي، جنهن جي صدرالدين قونيويءَ سان خط و ڪتابت هوندي هئي. هڪ ٻي روايت موجب: اناتوليا ۾ ”جوان مردان“ طريقي کي سڀ کان پهريان ”اخي

ترڪ اروميہ اِي“ (مولانا روميءَ جي مريد حسام الدين چلبيءَ جي پٽ ڏاڏي) پڪيڙيو هو. ابن بطوطه جي بقول: اناتوليا جي ڪوڙ سارن علائقن ۾ گهُميو ڦريو هو. اُخيان طريقي لاءِ تمام گهڻيون خانقاهون ۽ تڪيا موجود هئا[591]. ابن بطوطه انهن مان هر هڪ کي ڪنهن نه ڪنهن ڌنڌي سان وابسته لکيو آهي. اخيان ۾ ڪي زائفون به هيون، جيڪي ”باجيان روم“ سڏيون ويندڙيون هيون، انهن به منظم ٽولو جوڙي ورتو هو. جيئين ته ”اخيان“ طريقو هڪ ڪاروباري طريقو هو. انڪري اناتوليا جي اقتصاديات ۾ بهترين ڪردار ادا ڪري ڏيکاريائين. ايتريقدر جو اڄڪلهه به اتان جي ڪاروباري ماڻهن ۾ ”اخيان“ جو اثر چڱي طرح محسوس ڪري سگهجي ٿو.

سلجوقي حڪمرانن جي آس پاس ۾ اناتوليا جون ڪي اهڙيون رياستون به هيون، جن جو تصوف سان سڌو سنئون واسطو هو. جيئن، مانيسا (مغنيسا) ۾ ساروخانيان جي رياست، جنهن جي هڪ امير گهراڻي لڳ ڀڳ هڪ صدي حڪمراني ڪئي، جيڪا پنهنجي دؤر ۾ هڪ ”مولوي حڪومت“ چاتي ويندي هئي. ان رياست جو حاڪم اسحاق چلبي، مولوي به هو، شيخ به هو ته مولانا روميءَ جي نسل مان به هو. قاضي برهان الدين به ٿي گذريو آهي، جنهن

591 ابن بطوطه، ج 1، ص 319، 321.

پنهنجي نالي تي هڪ رياست قائم ڪئي ۽ نہ رڳو هڪ حاڪم بلڪہ صوفي ۽ پلوڙ صوفي شاعر بہ هو[592].

ڪيترن ئي مؤرخن عثماني حڪومت جي قائم ٿيڻ ۾، متي ڄاڻايل چئن طريقن جي بانين جو ڪردار وڏو مؤثر ڄاڻايو آهي، تن ڪي تنهن دؤر ۾ ”غازيان روم“، ”اخيان روم“، باجيان روم“ ۽ ”ابدالان روم“ جي لقب سان سڏيو ويندو هو. عثماني حڪومت جي قائم ٿيڻ واري ابتدائي سالن ۾، خاص ڪري ”شخ ادهہ بالي“ ۽ سندس مريدن جهڙوڪ: ابدال قوموال، گيڪلي بابا/گيڪلو بابا ۽ موسيٰ ابدال جهڙن جا نا لا سامهون اچن ٿا، (جن جو عثماني حڪومت جي قيام ۾ وڏو هٿ رهيو هو). شيخ ادهہ بالي ”مرو“ ۾ ڄائو هو ۽ شام ملڪ ۾ رائج تعليم پرائڻ دؤران تصوف اختيار ڪيو هئائين ۽ لڳي ايئن ٿو تہ ٻڻن طريقن ڪي ملائي ورتو هئائين، جن ۾ وفائي طريقو ۽ فتوت سان نسبت رکندڙ طريقا بہ شامل هئا. هي بہ گمان آهي تہ جڏهن شام ۾ پڙهندو هو، ان دؤران ابن عربي ۽ صدرالدين قونيويءَ جي فڪر کان بہ واقف ٿيو هوندو. عثمان غازي (عثمان اول) جنهن جي نالي پٺيان ان حڪومتي سلسلي تي نالو پيو، جيڪو خواب ڏٺو هو، اهو هن شيخ ڪي ٻڌايو هئائين. تنهن،

592 ”دانشنامه جهان اسلام“، ”برهان الدين قاضي احمد“ جي ذيل ۾.

ڪيس خواب جي تعبير ڪندي چيو هو: جيڪو نسل عثمان غازيءَ ۽ شيخ ادهہ باليءَ جي نياڻيءَ ذريعي پيدا ٿيندو، انهن کي خدا تعاليٰ سلطنت عطا ڪندو. ان تي عثمان غازيءَ، شيخ ادهہ باليءَ جي نياڻيءَ سان پرڻيو. ان جي ڪري ئي عثماني، شيخ ادهہ باليءَ کي پنهنجي حڪومتي سلسلي جو روحاني باني ڪوٺيندا هئا. ٻئي طرف وري هيءَ روايت بہ آهي: شيخ ادهہ بالي، ابن عربيءَ جو شاگرد هو. هي بہ خيال آهي تہ ابن عربيءَ ڏانهن منسوب ڪتاب ”الشجرة النعمانيہ“ ۾ اهڙي قسم جي حڪومت قائم ٿيڻ جي خوشخبري ڏنل آهي[593]. هي نظريو بہ قائم ڪيل آهي تہ عثماني حڪومت جو روحاني حمايتي، ابن عربي هو. عثماني حڪومت جي، ازنبيق ۾ قائم پهرين درگاهہ ۾ شيخ دائود قيصريءَ کي ”رئيس المدرسين“ مقرر ٿيڻ پڻ ان ڳالهہ جي تائيد ٿو ڪري. انڪري جو تنهن زماني ۾ ازنبيق واري درسگاهہ جو رئيس المدرسين حڪومت جو شيخ الاسلام بہ سمجهيو ويندو هو. اهڙي طرح دائود قيصريءَ کان پوءِ شيخ الاسلام واري منصب کي رسمي صورت ڏئي، ان تي ملاحمزه فناريءَ جي نگران طور تقرري، متي ڪيل ڳالهہ جي تائيد ٿي ڪري. شيخ حمزه فناري هڪ

593 ابن عربي، ص 27.

كامل شخصيت ۽ نامور فقيہ ۽ ”زينيہ“ طريقي جي مشائخ ۾ ڳڻيو ويندو هو.

اهي صوفي تنظيمون جيڪي سلجوقين کان پوءِ، عثماني حڪومتن جي سرحدن اندر پاڻ کي قائم رکي سگهيون. تن کان علاوه اٺين، نائين صدي هجريءَ ڌاري ڪي ٻيا نوان صوفي مسلڪ بہ ماوراءُ النهر ۽ ايران مان مذڪوره سرزمين ۾ داخل ٿيا. جن مان ”اسحاقيہ“ يا ”ڪازرونيہ“ طريقو جيڪو شيخ ابو اسحاق ڪازروني (متوفيٰ 426هہ) ايران ۾ قائم ڪيو هو، ٻين مڙني طريقن کان اڳرا هئا. ڪازرونيءَ جو، عثماني سرحد اندر، سڀ کان پهريون خانقاه، بورسہ/ بروسہ ۾ ايلدرم بايزيد جي حڪم سان کوليو ويو هو. سنہ 821هہ جي لڪيل هڪ ڪتبي جي عبارت مان پڌرو ٿو ٿئي تہ قونيہ ۾، قره مانين طرفان هڪ اسحاقي طريقي جو خانقاه بہ قائم هو. ان طريقي جا فقير، جيڪي جنگجو ۽ مبلغ قسم جا ماڻهو هئا، تن جو عثماني فتحن ۾ مکيہ ڪردار رهيو هو. اهو طريقو ڏهين صدي هجريءَ کان پوءِ هوريان هوريان نقشبندي طريقي ۾ ضم ٿي، ختم ٿي ويو.

اٺين صدي هجريءَ جي آخر ۾ شمس الدين محمد بن علي حسيني بخاري عرف امير سلطان، جيڪو نوربخشيہ طريقي جو مشائخ هو، جنهن جي شخصيت وڏي مانائتي هئي،

مکي ۽ بغداد رستي، بورسہ ۾ پهتو هو. سلطان ايلدرم بايزيد ان سان مٿي مائٽي قائم ڪري ڪيس پنهنجي ڌيءَ جو سڱ ڏنو. بايزيد جي فوتگيءَ کان پوءِ سندس جانشين مراد دوم بہ اوتري ئي عزت ڪندو هو. امير سلطان جو روحاني درجو، جنهن جي بنياد تي سندس ڪرامتون نسل در نسل منتقل ٿينديون رهيون آهن، تان جو اڄ بہ سندس مقبرو عام زيارتگاهہ بڻيل آهي. فقهي لحاظ کان سندس جو ”جعفري“ (مذهب جو پوئلڳ) هجڻ، ان ڳالهہ جو باعث بڻيو تہ خاص ڪري اهلسنت معاشري ۾ پنهنجي اهميت وڃائي ويهي.

زينيہ طريقو، جنهن جو باني مشهور صوفي نالي زين الدين خوافي (متوفيٰ 839هہ، مدفن هرات) هو، نائين صدي هجريءَ کان ٽن ڏار ڏار شاخن جي صورت ۾، عثماني سلطنت جي سرحدن اندر پکڙيو. بورسہ ۾ عبداللطيف مقدسي، مرزيفون ۾ شيخ عبدالرحيم ۽ آماسيا ۾ پير الياس اناتوليا اندر ان طريقت جا شروعاتي اڳواڻ ٿي رهيا. اڳتي هلي، استنبول ۾ ان طريقت جي نمائندي شيخ وفا جي فوتگيءَ کان پوءِ، اها طريقت ڪمزور ٿيندي وئي، تان جو هلي، هلي ختم ٿي وئي.

ان دؤر جي مکيہ صوفي طريقن مان هڪ طريقو ”بيراميہ“ بہ آهي، جنهن جو باني ”بيرام ولي“ (متوفيٰ

833ھ) هو[594]. ان طريقي کي سندس ٻن خليفن، ڌار ڌار انداز ۾ جاري رکيو، جن مان هڪ آق شمس الدين هو، جنهن ان طريقي کي اصولي طرح جاري رکيو، جنهن ڪري نہ رڳو استنبول جي فاتح سلطان محمد خان جي ڌيان جو مرڪز بڻجي رهيو، بلڪ ان جو مرشد بہ بڻجي پيو ۽ استنبول جي فتح ۾ سندس وڏو روحاني ڪردار هو. ٻيو خليفو حاجي بيرام ولي (عمر دده سڪيني) هو، جنهن آق شمس الدين جي برخلاف، ملامتين جي طرز تي مذڪوره طريقت کي هلايو. ان طريقي جي پوئلڳ "ملاميہ بيراميہ" جيئن پنهنجن عقيدن ۾ ميانہ روي برقرار رکي نہ سگهيا، انڪري وقت جي حڪومت جيڪا هڪ شريعت جي پابند حڪومت هئي، مسئلا پيدا ڪري وڌائون. ان عمل جي نتيجي ۾ ئي شيخ اسماعيل کي سندس ٻارهن مريدن سميت وقت جي شيخ الاسلام جي فتويٰ تحت موت جي سزا ملي. ان واقعي کان لڳ ڀڳ ويهہ سال پوءِ (سنہ 946ھ ۾) حمزوي طريقي جو باني شيخ حمزه بالي بوسنوي پنهنجي مريدن سميت موت جي سزا تحت مارجي ويو. جيڪي تهمتون مٿس هنيون ويون تن مان هڪ هيءَ هئي تہ "بي نمازي آهي، شريعت کي بي اهميت ٿو

594 بيراميه طريقي ۽ ان جي بانيءَ متعلق معلومات لاءِ ڏسو "دانشنامه جهان اسلام"، "بيراميه" ۽ "بيرام وليءَ" جي ذيل ۾.

سمجهي ۽ سلطان جي پيروي بجاءِ پاڻ کي سلطان ٿو سڏرائي". پر اهي تهمتون اڄ تائين پڌريون ناهن ٿي سگهيون ۽ اڃا بہ مزيد تحقيق جي ضرورت آهي.ڪيترا ئي وڏا عالم جهڙوڪ: مثنويءَ جو شارح صاري عبدالله افندي (متوفيٰ 1071ھ)، شيخ الاسلام پاشمقچي زاده، علي افندي، فصوص جو شارح عبدالله بوسنوي (متوفيٰ 1054ھ)، ڪتاب "محمديہ" جو ليکڪ ۽ فصوص جي "شرح برجندي" تي عربي ٻوليءَ ۾ حاشيو لکندڙ بازيجي زاده محمد، "انوار العاشقين" جو مؤلف ۽ "المنتهيٰ" (تعليقيہ بازيجي زاده) جو ترڪي مترجم احمد بيجان، جيڪو فصوص جو پهريون ترڪي مترجم بڻيو، اهي سڀ ننڍي ڪنڊ ايشيا ۾ "بيراميہ" طريقي جون وڏيون شخصيتون ٿي گذريا آهن. تنهن دؤر ۾ اهڙين شخصيتن جي هجڻ ۽ سندن آثارن مان واضح ايئن ٿو ٿئي تہ اڳتي هلي ان طريقي جا پوئلڳ شريعت جي پيروي ڪرڻ لاءِ پاڻ پتوڙيندا رهندا هئا.

حاجي بيرام وليءَ وٽان پيدا ٿيل انهن ٻنهي بيراميہ طريقن جي پير ۾ وري "اشرفيہ" نالي هڪ ٽيون طريقو بہ هو، جيڪو بيراميہ ۽ قادريہ طريقي جو امتزاج هو. حاجي بيرام جو ڄاتو، اشرف علي اوغلي روميءَ ان جو بنياد وڌو هو. اشرف علي اوغلي رومي جيڪو ان طريقي وارن وٽ

"عبدالقادر گيلاني ثاني" جي لقب سان مشهور آهي، سندس پيڙهي علي عليه السلام کي ٿي پهچي. سندس لکيل ڪتاب "مزکي النفوس" جيڪو تزڪيه نفس جي باري ۾ لکيو هئس، اڄڪلهه اناتوليا ۾ تصوف جي مڃتي قديمي (Classical) ڪتابن جي پيٽ ۾ سڀ کان وڌيڪ پڙهيو ٿو وڃي. سندس لکيل "طريقت نامو" به هڪ پلوڙ ڪتاب آهي، جنهن ۾ طريقت جا مول متا درج ڪيل آهن. ان ڪتاب جي درويشن جي صحيح عقيدن واري باب ۾ لکي ٿو: "انهن کي خلفاءِ راشدين سان محبت ڪرڻ گهرجي، تنهن هوندي به ڪين ڪپي ته علي عليه السلام سان گهڻي محبت ڪن. اشرف اوغلي جي شاعريءَ جو هڪ ديوان به آهي. هن سنه 874ھ ۾ ازنبيق ۾ وفات ڪئي. سندس وارو "اشرفي" طريقو قادري طريقي جي شاخ ڄاتو ٿو وڃي ۽ ويهين صدي عيسويءَ تائين موجود هو.

اناتوليا ۾ خلوتي طريقو، پيروڪارن جي تعداد ۽ خانقاهن جي پري پري تائين پکڙيل هجڻ جي لحاظ کان ٻين طريقن جي پيٽ ۾ پهرئين نمبر تي آهي. انکري موجوده دؤر جي ڪن محققن ان طريقي کي طريقت جو ڪارخانو ڪوٺيو آهي، انکري جو انا توليا ۾ پنجاهه کان به مٿي شاخون هئس. ڪن وري ان کي گهاٽي وڻ سان به

مشابهت ڏني آهي، انکري جو خلوتي طريقي جو هر شخص ارشاد جي درجي تي پهتل هو ۽ اها شاخ به ان جي نالي پٺيان سڏبي هئي. نيغده/ نيڪده ۾ اخي يوسف جي خو خانقاه ۽ ان کان هڪ سؤ سال بعد پير الياس آماسيه اي (متوفيٰ 837ھ) انا توليا ۾ خلوتي طريقي لاءِ ڄاڪوڙ ڪندا رهيا. خلوتي طريقي جو بنياد ابوعبدالله خلوتي لاهيجي (متوفيٰ 750ھ) ايران ۾ وڌو هو، پر ان جي باقائده ترويج جو ڪم خلوتين جي "پير ثاني" سيد يحيٰ شيرواني باڪوئي (متوفيٰ 869ھ) انجام ڏنو. شيرواني جا لاتعداد خليفا هئا، تن مان جن کي هن آناتوليا ۽ آذر بائيجان جي علائقن ۾ موڪليو، تن کي چئن ٽولن ۾ ورهائي سگهجي ٿو:

(1) ملا حبيب الله قره ماني (متوفيٰ 902ھ) واري شاخ، جنهن مان اڳتي هلي "شمسيه" ۽ "سيواسيه" شاخون نڪتيون. انهن ٻن شاخن جو عثماني دؤر تي هي اثر ٿيو ته جن عالمن کي تنهن دؤر جو ابن تيميه سڏيو ويندو هو، انهن جي مقابلي ۾ تصوف ۽ صوفين جو تمام گهڻو دفاع ٿيڻ لڳو.

(2) جمال الدين اسحاق قره ماني (متوفيٰ 933ھ) واري شاخ. جيڪو پاڻ هڪ وڏو فقيه هو ۽ هڪ ديني مدرسي ۾ پڙهائيندو هو. زباني روايتن ۾ ملي ٿو: منجهس جيڪا

سچائي ۽ شفقت ڀريل هئي، ان جي بنياد تي ڪيترن ئي ڏوهارين توبہ ڪئي ۽ الائي جي ڪيترا مسلمان بہ ٿيا هئا. ان سان گڏ هڪ وڏو خطاط بہ هو ۽ ڪتريون ئي تحريرون جهڙوڪ: "شرح چهل حديث"، "رسالہ في اطوار السلوڪ" ۽ "رسالہ وحدت الوجود" بہ پنهنجي پٺيان ڇڏيائين. سندس واري شاخ مان ٻہ ٻيون شاخون "سنبليہ" ۽ "شعبانيہ" ڦٽي نڪتيون. وري شعبانيہ مان بہ خاص ڪري عرب سرزمين ۾ بڪريہ، حفنيہ، ساويہ، رحمانيہ ۽ تيجانيہ بہ پيدا ٿيون، جيڪي اڄ تائين قائم رهنديون آيون آهن.

(3) اها شاخ جنهن جو "دده عمر روشني (متوفيٰ 829هہ، مدفن تبريز زيران) هو، ڪانئس پوءِ سندس واري شاخ مان ٻہ ٻيون شاخون "گلشنيہ" ۽ "دَميرداشيہ" نڪتيون.

(4) احمديہ نالي هڪ شاخ، جنهن جو باني يگيت باشي احمد شمس الدين (متوفيٰ 910هہ) هو، جيڪو خليفہ يحيٰ شيروانيءَ جي خليفي پير بهاءُ الدين ارزنجاني (متوفيٰ 869هہ) جي خليفن مان هو، چئي سگهجي ٿو تہ عثماني دؤر ۾ اُن شاخ جون تمام گهڻيون شاخون هيون، ايتريقدر جو سموري عثماني مملڪت ۾ پکڙيل هيون. ان شاخ جون وري ڪي ذيلي شاخون بہ هيون جهڙوڪ: "سنانيہ"، "عشاقيہ"، "مصريہ" ۽ "جراحيہ". ان جي ڪري ئي شيخ احمد کي "يگيت

باشي" (جوانن جو سردار) لقب ڏنو ويو. ڪيس عثماني خليفي دعوت ڏئي استنبول گهرايو هو تہ جيئن ٻين صوفي بزرگن کي پرکي ڏسي. بهرحال خلوتي طريقي جون ڪيئي شخصيتون ٿي گذريون آهن، جهڙوڪ: شاعر ۽ مؤلف اسماعيل حقي بروسوي، عالم، صوفي ۽ مثنويءَ جو شارح شيخ عبدالله عشاقي عرف "ابن عربي عثماني".

جيئن تہ سلطان محمد فاتح (محمد دوم) جي سرواڻيءَ ۾ استنبول جي فتح جو ديني رخ بہ هو تہ صوفياڻو رخ بہ هئس، انڪري ڪيترن ئي صوفي فقيرن ان ۾ شرڪت ڪئي هئي. محمد فاتح هڪ ئي وقت هڪ روشن خيال بادشاهہ بہ هو تہ هڪ صوفي فقير بہ هو. عبدالرحمان جاميءَ کان اسلام جي ٽن فڪري مڪتبن: تصوف، ڪلام ۽ فلسفي جي مشترڪات متعلق هڪ ڪتاب لکڻ جي گهر ڪئي هئي. جنهن تي جاميءَ مشهور ڪتاب "الدرة الفاخرة " لکيو هئائين[595]. سلطان محمد فاتح جو مرشد آق شمس الدين هو جنهن جو ذڪر مٿي گذري چڪو آهي ۽ آق شمس الدين اهو صوفي بزرگ هو جيڪو استنبول جي فتح واري جنگ ۾ شريڪ هو ۽ ابو ايوب انصاريءَ جي مزار بہ ان ئي ڳولهي لڌي هئي. ان ڪان علاوه مناقب نامن ۾ استنبول واري فتح

595 طاسڪو پري زاده، ص 262.

واري تذڪري ۾ ڪيترن ئي ”غيب ارن“ (غيب سان جڙيل) ۾ خراسان جي ”ارن“ (جڙيل) صوفين جو به ذڪر ملي ٿو. اڄ به استنبول ۾ اهڙين قبرون ۽ مزارون موجود آهن جيڪي ”يدي امير لر“ (ست امير) يا ”خراساني بابا“ جي نالن سان مشهور آهن. انهن کي استنبول جي فتح جي غيب مان بشارت ملي هئي، انڪري بشارت ملڻ سان ئي استنبول راهي ٿي پيا هئا. انهن مان اڪثر، جيئن شيراز جا ”هفت تنان“ (ست چٽا) گم نام هوندا هئا. جن متعلق روايت آهي: اوپر (خراسان) کان آيا هئا. بهرحال استنبول فتح ٿيو ۽ ان ۾ مڪمل آزاديءَ سان تصوف پنهنجي آبياري ڪرڻ لڳو. ان دؤران جنهن صوفي خانقاه سڀ کان پهريان پنهنجي جدوجهد جو آغاز ڪيو اها ”خلوتيه“ طريقي جي هئي.

ڏهين صدي هجريءَ تائين نه خانقاهن ۽ مدرسن ۾ ڪو خاص اختلاف نه هو. يعني جيئن صوفين ۾ به ڪي اهڙا هوندا هئا، جيڪي عارف ۽ عالم هجڻ سان گڏ ظاهري علم به پڙهائيندا هئا، ايئن ئي مدرسن جي عالمن ۾ به ڪي اهڙا هئا، جيڪي عالم هجڻ سان گڏ عارف به هئا. ايتريقدر جو سڀ عثماني شيخ الاسلام ڪنهن نه ڪنهن طريقي جا پوئلڳ ضرور هئا. نه رڳو ايترو بلڪ سلاطين ۽ حڪومتي امير به ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان واڳيل هوندا هئا ۽ ان

جو باقائده احترام ڪندا هئا. (سلطان سليمان قانونيءَ ته هڪ شعر ۾ ڪنهن وليءَ جي بندگي ڪرڻ کي، پوري جهان جي سلطان هجڻ کان به وڌيڪ مانائتو ڄاڻايو آهي). نه رڳو ايترو بلڪ عثماني حڪمران اسلام جي تبليغ ۽ ماڻهن ۾ امن امان قائم رکڻ لاءِ صوفين کي، پنهنجي مملڪت جي ڏورانهن علائقن ڏانهن موڪليندا هئا. جيڪي به خانقاهون هونديون هيون، تن تان ڍل سان گڏ فوجي خدمت به معاف هوندي هئي. تنهن هوندي به ڪڏهن ڪڏهن ڪي صوفي پاڻمرادو به جنگين ۾ شريڪ ٿيندا هئا. پر ڏهين صدي هجريءَ کان پوءِ اها جوڙجڪ به ختم ٿي وئي، جنهن جي نتيجي ۾ ڪن صوفين ۽ ڪن عالمن، جن کي تڏهن جي اصطلاح ۾ قاضي زاده سڏيو ويندو هو، تن جي وچ ۾ بحث مباحثا شروع ٿي ويا. اهي عالم يا قاضي زاده عام طرح ايڪيهن (21) موضوعن جي بنياد تي صوفين تي تنقيد يا انهن جي تڪفير ڪندا رهندا هئا. جن موضوعن تي اختلاف هوندو هو، تن مان ڪي هن ريت هئا: (1) صوفين جو سماع ۽ گول ڦيري ڏيڻ بدعت آهي. (2) مولود يا نعت وغيره پڙهڻ جائز ناهي. (3) سُر ۾ قرآن پڙهڻ بدعت آهي. (4) برات ۽ قدر وارين راتين ۾ نفل نمازون پڙهڻ بدعت آهن. (5) حضرت خضر عليه السلام جيئرو ڪونهي. (6) چانهه ۽ سگريٽ

پيئڻ جائز ناهي. (7) قبرن جي زيارت جائز ناهي. (8) بزرگن جي احترام خاطر اُٿڻ هڪ قسم جو شرڪ آهي. (9) فرعون ڪفر جي حالت ۾ مئو هو. (10) يزيد تي لعنت ڪرڻ جائز ناهي. (11) امام حسن ۽ امام حسين عليهما السلام شمر هٿان پنهنجي ڏاڏي جي تلوار سان شهيد ٿيل آهن. قاضي زاده انهن مسئلن ۾ ڪٽر هئا. جو اهي ايترو وڌي ويندا هئا جو خلوتين جي خانقاهن تي حملو به ڪري ڏيندا هئا ۽ صوفي درويشن کي مارڪٽ ڪرڻ سان گڏ کين گارگند به ڪندا هئا، نه رڳو ايترو بلڪ انهن جي خانقاهن کي باهيون به ڏيندا هئا ۽ جيڪي قهوو (سليماني چانهه) پيئندا هئا انهن کي به قيهه ڏيندا هئا. اهڙن قاضي زادن جي مخالفن ۾ ڪي صوفي مشائخ به هوندا هئا ته ڪي عالم به شامل هوندا هئا. اهڙن ۾ هڪ خلوتي طريقي جو سربراهه شيخ عبدالمجيد سيواسي (متوفيٰ 1049ھ) به هو، جيڪو هڪ طرف تقرير توڙي تحرير ذريعي قاضي زادن سان پيو جهيڙيندو هو، ته ٻئي طرف انهن افراطي صوفي نما شخصن سان پيو مقابلو ڪندو هو، جيڪي عملي اعتبار کان ڇڙواڳ ۽ قاضي زادن کي صحيح سمجهندا هئا. بهرحال هڪ صديءَ تائين انهن ٻنهي گروهن جي وچ ۾ چڪ چڪان هلندي رهي. تان جو حڪومت مداخلت ڪئي ۽ بادشاهه جي درخواست تي، وڏي

عام شيخ الاسلام ڪمال پاشازاده (متوفيٰ 940ھ) فتويٰ جاري ڪئي: پلي ابن عربيءَ جا نظريا ماڻهن کي سمجهه ۾ نه به اچن تنهن هوندي به ان کي ڪافر نٿو چئي سگهجي ۽ جيڪو به ان کي ڪافر سڏيندو اهو پاڻ ڪافر هوندو.[596]

عثمانين جي دؤر ۾ "خلوتيه" طريقي کان پوءِ جيڪو ٻيو طريقو چڱي طرح پکڙيو اهو "نقشبندي" طريقو هو. بظاهر شاهه نقشبند جي خليفن مان خواجه رڪن الدين محمود بخاري اناتوليا ۾ اچي، سنه 807ھ ۾ آماسيه ۾ محمود چلبيءَ جي خانقاه قائم ڪئي هئي. ان کان پوءِ خواجه عبدالله احرار جي خليفن مان، نالي ملا عبدالله الٰهي سِماوي (متوفيٰ 896ھ) نالي هڪ خليفو پنهنجي ديس يعني "سماو" ۾ واپس اچي نقشبندي طريقي جي هڪ ٻي خانقاه قائم ڪئي. جيئن ته ملا عبدالله سماويءَ جو نالو پري پري تائين مشهور ٿي ويو، انڪري ڪيس استنبول اچڻ جو دعوتنامو

[596] دائرت المعارف جهان اسلام، ڇاپو ٻيو"Kemal Pasha-za de" جي ذيل ۾. هن ڳالهه ۾ هڪ اعتراض ٿو پيدا ٿئي، اهو هي ته پهريان لکي ٿو: ڏهين صدي هجريءَ ۾ خانقاهن ۽ مدرسن ۾ قائم هيڪڙائي ڏهين صدي هجريءَ کان ختم ٿي وئي، جنهن جي نتيجي ۾ ٻنهي ڌرين ۾ ڪشمڪش واري صورتحال پيدا ٿي پئي جيڪا هڪ صديءَ (يعني يارهين صديءَ جي شروعاتڻ تائين) تائين جاري رهي، اڳتي لکي ٿو اها ڪشمڪش واري صورتحال حڪومت جي مداخلت ۽ شيخ الاسلام ڪمال پاشا (متوفيٰ 940ھ) جي فتويٰ سان ختم ڪئي وئي. هاڻي جيڪڏهن جنهن شيخ الاسلام جي فتويٰ سان ڪشمڪش ختم ٿي وئي، اهو سنه 940 هجريءَ تائين زنده هو، ان جو مطلب ته ان ڏهين صدي هجريءَ جي پهرئين اڌ ۾ فتويٰ جاري ڪئي، جنهن سان خانقاهن ۽ مدرسن واري ڪشمڪش رڪجي وئي ته ان حساب سان مذڪوره صورتحال کي هڪ سؤ سال ته نه ٿيو؟ انڪري يا ڄاڻايل مدت درست ناهي يا شيخ الاسلام جي وفات اُرو سن درست ناهي؟ مترجم.

مليو. جنهن جي نتيجي ۾ استنبول آيو ۽ اتي به هڪ ٻي خانقاه قائم ڪيائين. جنهن جو متولي حضرت امام حسين عليه السلام جي نسل مان هڪ سيد نالي امير احمد بخاري نقشبنديءَ (متوفيٰ 922هه) کي مقرر ڪيائين ۽ پاڻ يونان جي شهر ”ينيجي“ (Yenige، هاڻوڪو يونان جو جيرستا Jerista) هليو ويو ۽ اتي به هڪ خانقاه قائم ڪيائين، جتي بدرالدين بن قاضي سماونه جي ڪتاب ”واردات“ جي عربي ٻوليءَ ۾ شرح لکيائين[597]. سيد امير احمد بخاريءَ جا جڏهن استنبول ۾ مريد وڌي ويا ته هڪ ٻئي خانقاه جو افتتاح ڪيائين. سندس وفات کان پوءِ، ترتيبوار محمود چلبي (متوفيٰ 938هه) ۽ عبداللطيف افندي (متوفيٰ 971هه) ان خانقاه جا گادي ڌڻي يا مهتمم بڻبا رهيا. عبدالله افنديءَ جي خليفن مان هڪ خليفو نالي شيخ نعمت الله (متوفيٰ 969هه) به هو، جنهن هڪ فارسي لغت سهيڙي هئي، اهڙي طرح سندس هڪ خليفو شيخ عبدالرحمٰن غباري (متوفيٰ 974هه) به هو جنهن فارسي ٻوليءَ ۾ ”نظيرهءِ شبستان خيال“ نالي هڪ ڪتاب لکيو هو ۽ ماهر خطاط به هو. انهن کان علاوه بابا نعمت الله نخجواني (متوفيٰ 920هه) جو به نالو ملي ٿو.

597 ان بابت وڌيڪ معلومات لاءِ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بدرالدين بن قاآضي سماونه“ جي ذيل ۾.

جنهن جي پڻ نقشبندين ۾ هڪ خاص حيثيت هئي. جڏهن تبريز ۾ رهندو هو ته به جلد صوفياڻي تفسير ”الفواتح الالٰهيه“ لکي هئائين. تنهن کان پوءِ ”آق“ شهر ڏانهن هليو ويو، اتي ئي رهي پيو ۽ مرندي گهڙيءَ تائين جدو جهد ۾ رڌل رهيو. تنهن دؤر ۾ شيخ محمود افندي جو به تذڪرو ملي ٿو، جيڪو اصل ۾ ايران جي شهر اروميه جو رهاڪو هو، سندس نظريا نوربخشي ۽ نقشبندي طريقن سان مليل جليل هوندا هئا. ان به پاڻ ڏانهن ڪيترائي ماڻهو جذب ڪيا، انڪري ته متان بغاوت ڪري وجهي، وقت جي حڪومت طرفان سنه 1048هه ۾ موت جي سزا تحت ماريو ويو. جڏهن سلطان مراد چوٿين کي خبر پئي ته شيخ تي لڳل تهمت بي بنياد ۽ دشمنن طرفان لڳايل هئي ته ڪيس بي انتها ڏک ٿيو. جنهن جي نتيجي ۾ اڏرنگو ٿي پَيُس. ان ئي زماني ۾ سيد مراد بخاري (متوفيٰ 1132هه)، شيخ احمد فاروق سرهنديءَ جو پٽ الحاج محمد معصوم (متوفيٰ 1079هه) جي خليفي طور استنبول روانو ٿي ويو. جتي وجي نقشبندي طريقي جي نهايت ئي اثرائتي شاخ ”مجددي“ جو بنياد رکيائين. جنهن جي سلطان محمد چوٿين حمايت ڪئي ۽ حڪومت جا ڪي اعليٰ عهديدار، خاص ڪري عالم ۽ شيخ الاسلام فيض الله افندي به ان طريقي سان واڳجي ويو.

ملامتي طريقي جي لعلي زاده افنديءَ جي نقشبندي طريقي سان واڳجڻ ۽ مراد بخاريءَ جي، ملامتين جي شيخ باشمقچي زاده سان واڳجڻ، نقشبندي ۽ ملامتي طريقن جي نظرين جو متي ڄاڻايل طريقي ۾ شامل ٿيڻ جو ڪارڻ بڻجي پيو. ڪجهه عرصي کان پوءِ مشهور ڪتاب ”ينابيع المودہ“ جو ليکڪ سيد سليمان بلخي پنهنجي پٽ سيد عبدالقادر بلخيءَ سميت افغانستان مان استنبول آيو ۽ ان طريقي جو پير بڻيو. ايتريقدر جو سيد جمال الدين استر آبادي به سيد عبدالقادر بلخيءَ جي ارادت ۽ پيري مريديءَ واري سڱي ۾ پوئجي، ان واري خانقاه ۾ ٿي رهي پيو. اناتوليا جي ٻين نقشبندي صوفين ۾ حمزه نگاري افندي ۽ احمد حسام الدين افندي داغستاني به ٿي گذريا آهن، جيڪي اهلبيت عليهم السلام جا وڏا محب هئا.

تصوف جو ”مولوي“ طريقو، ٻين طريقن جي ڀيٽ ۾ ڪجهه دير سان عثماني حڪومت جي سرحدن ۾ پهتو ۽ وقت گذرڻ سان علائقي ۾ رائج صوفي طريقن ۾ ٽيون نمبر حاصل ڪري ورتائين. هي طريقو به عقيدتي اعتبار کان ٻن شاخن ۾ ورهائجي ويو، جن مان هڪ شاخ ”ولد“ واري هئي، جنهن جا پوئلڳ، زهد ۽ شريعت جي حڪمن جي پابنديءَ کي بنيادي حيثيت ڏيندا هئا. ٻي شاخ ”شمس“ هئي، جنهن

جا پوئلڳ قلندرين جيان، باطنين وارو طريقو رکندا هئا، يعني شريعت کي خاص اهميت ڪو نه ڏيندا هئا ۽ وڏيون مُڇون رکندا هئا، پر ڏاڙهي، مٿو، تان جو ڀرون به ڪوڙائيندا هئا[598].
ان دؤر جي اهڙن صوفين جو چٽو مثال ديوانو محمد چلبي (متوفيٰ 951هه) هو. قلندري گودڙي پاتل هوندي هئس، پر مٿي تي وري عالمن واري ٽوپي رکندو هو ۽ مستن جيان جهنگ جهر ۾ پيو رولاڪيون ڪندو هو. شراب جو شيشو به هٿ ۾ هوندو هئس، انڪري ماڻهو ڪانئس نفرت پيا ڪندا هئا. انڪري پنهنجي حيثيت کي لوڪئون پيو لڪائيندو هو. انهيءَ ئي حالت ۾ پنهنجي مريدن سميت عراق ۾ امامن سڳورن جون زيارتون ڪري مشهد مقدس به ويو. ان دؤران ”گلاتا“ ۾ پهريون ”مولوي خانو“ به سندس ئي ڪوشش سان قائم ٿيو. ان مولوي خاني جو مشهورشيخ اسماعيل رسوخي انقروي دَدَه هو، جيڪو مثنويءَ جو به شارح هو، ٻاويهه سال شيخيت جي مسند تي سرفراز رهيو. سندس لکيل مثنويءَ واري شرح ايتري ته مقبول ٿي جو وقت جا مدرس ان جي طريقي جي پيروي ڪندا هئا. ان شرح کان علاوه قاضي زادن سان مقابلي طور سماع جي جواز متعلق هڪ رسالو به لکيو

598 ان عمل کي ”چهار ضرب“ سڏيو ويو آهي، ”چهار ضرب“ متعلق ڀيرائتي معلومات لاءِ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”چهار ضرب“ جي ذيل ۾.

هئائين. شيخ غالب (متوفيٰ 1213ھ) ان خانقاه جو ٽيويهون ”پوست نشين“ مشائخ هو. جيڪو عثماني دؤر جو هڪ برجستو شاعر بہ هو. جڏهن چويهن سالن جو هو تہ ٻہ هزار هڪ سؤ هڪ (20101) بيتن تي مشتمل ”حسن و عشق“ نالي هڪ مثنوي چئي هئائين. استنبول ۾ مولوي طريقي جو ٻيو مرڪز ”يني قاپي“ وارو مولوي خانو هو. جيڪو ويجهر واري عرصي تائين قائم هو. پر 1998ع ۾ ڦٽل هجڻ جي ڪري باھ لڳڻ سبب سڙي ويو. ان کان علاوه بشيڪ تاش، بهاريہ ۽ قاسم پاشا نالي بہ استنبول ۾ مولوي خانا آهن. اهي مولوي خانا پنهنجي دؤر ۾ وڏا جاڪوڙي هنري مرڪز طور ڄاتا ويندا هئا. اهڙي طرح استنبول کي ڇڏي، قونيہ جي لڳ ڀڳ پنجاھ شهرن ۾ پڻ مولوي خانا هئا. جن مان خاص ڪري بورسا، مگنيسا، ڪوتاهيہ، توڪات ۽ حلب جا مشهور هوندا هئا.

هڪ ٻيو صوفي طريقو جنهن عثماني تهذيب تي خاصو اثر ڇڏيو، اهو بلاشڪ ”بڪتاشي“ طريقو آهي. بايزيد ٻي جي وفات کان پوءِ ان طريقي جا عثمانين سان تعلقات خراب ٿيندا ويا، خاص ڪري سلطان سليم (ياووز) سان، جنهن جا ايران جي صفوي حڪمرانن سان اختلاف هوندا هئا، تنهن خاص ڪري رافضين جي اهڙن ڪيترن ئي ٽولن سان

سخت رويو اختيار ڪيو جن جي باري ۾ ڪيس اناتوليا ۾ ايراني حاڪم جي جاسوس هئڻ جو شڪ هو. اهڙا باطني ٽرا جيڪي عقيدي جي لحاظ کان ايران جي ”اهل حق“ طريقي سان مشابهت رکندا هئا. بڪتاشي خانقاهن ۾ پنهنجوايترو تہ اثر رسوخ پيدا ڪري ويا جو هلندي، هلندي ان کي پنهنجو ڪري ويا. جنهن جي نتيجي ۾ حاجي بڪتاش وليءَ جي ڳالهين ڏانهن ڌيان ئي نہ ڏنو ويندو هو. اڳتي هلي ان طريقي سان نسبت رکڻ وارن، فوج ۾ پنهنجو اثر رسوخ قائم ڪري ورتو پر سندن قانون جي خلاف ورزين ۽ شريعت جي خلاف حرڪتن جي مرتڪب ٿيڻ جي ڏوھ ۾ سلطان محمود دوم ان جي تحقيقات لاءِ امينن جو هڪ جٿو مقرر ڪيو. جن پنهنجي تحقيقات کان پوءِ سلطان کي راءِ ڏني: اهي بڪتاشي خانقاهون جيڪي سٺ سال کان مٿي قديمي آهن، تن کي ڇڏي باقي ڪل مسمار ڪيون وڃن ۽ ڪن بڪتاشي فقيرن جو احتساب بہ ڪيو وڃي[599]. پر سلطان انهن جي راءِ کي ڪافي نہ ڄاتو انڪري، بنا ڪنهن قدمت جي لحاظ جي، انهن جا سمورين ننڍين وڏين خانقاهن ڍاهڻ ۽ سندن ملڪيتون ضبط ڪري مستحقن ۾ ورهائي ڇڏڻ، پڻ خانقاهن جي قابل استعمال عمارتن کي شهرن ۽ محلن لاءِ

[599] لفظ ”بابا“ متعلق ڏسو، ”دانشنامه جهان اسلام“، ”بابا“ جي ذيل ۾.

مسجدين ۾ تبديل ڪرڻ جو پڪو پهه ڪيو. ان شاهي حڪم تحت بڪتاشي خانقاهون ڊهڻ شروع ٿي ويون. تاريخي دستاويزن ۾ ان واقعه کي "وقعه خيريه" نالو ڏنو ويو آهي. جيڪي بڪتاشي پڪڙيا ٿي ويا تن کي جوڙي، جوڙيءَ جي صورت ۾ سزا ڏني ٿي وئي. ان وٽ وٺان واري ماحول ۾ ڪيترن ئي بڪتاشين پاڻ کي اهل سنت سان وابسته ۽ شريعت جو پابند ٿي ڄاڻايو. اهڙن جي ظاهري وضع قطع کي ڏسي، پڻ شاهدن جي شاهديءَ جي بنياد تي، عثماني حڪومت جي ڪن دؤرداراز شهرن ڏانهن تڙي ڪڍيو ويو. ڪيترن ئي بڪتاشين جا ته سر قلم ڪيا ويا. سندن ڪي خانقاهون جن ۾ حاجي بڪتاش واري خانقاه سر فهرست هئي، نقشبندين حوالي ڪئي وئي، انڪري جو اهي ٻين طريقن کان وڌيڪ شريعت جا پابند هئا. بڪتاشين کي قابو ۾ رکڻ وارين انهن سخت رٿابندين سان گڏ، نقشبندين جي "خالدي" نالي هڪ ڏڙي جي افراطي پوئلڳن لاءِ به وٽ وٺان شروع ٿي وئي. جنهن جي نتيجي ۾ سلطان محمود ٻي ان ٽولي کي به استنبول مان تڙائي ڇڏيو. اهو ٽولو اهلسنت جو هڪ ڪٽر ٽولو هو، جيڪي "اهل ظاهر" وارن جيان شريعت جي حڪمن جو لحاظ ڪندا هئا. جيئن ته اهي، هڪ ته بڪتاشين واري تاديبي ڪاروائيءَ تي بيحد خوش هئا، ٻيو

ته پاڻ کي ئي حق تي سمجهندا هئا، تنهن ڪري ڪيترائي وري انهن کان سخت تنگ به هئا. ان طريقي جا پوئلڳ نه رڳو بڪتاشين بلڪ ٻين طريقن جي پوئلڳ صوفين تي به ڪفر جون فتوائون پيا مڙهيندا هئا ۽ چوندا هئا: اهي دين مان خارج آهن، انڪري رڳو پاڻ کي ئي صراط مستقيم تي قائم ڄاڻندا هئا. اهي مشائخ، جن ۾ اڪثريت ٻهراڙيءَ جي - اڻ سڌريل - ماڻهن جي هوندي هئي، گاديءَ واري هنڌ (استنبول) جي ترقي يافته ۽ مهذب ماڻهن کي پريشان ڪرڻ شروع ڪري ڏنو. بڪتاشي طريقي جي پوئلڳن کي ملڪ بدر ڪرڻ کان ويهه سال پوءِ، جيئن ته هن فرقي وارا به ليکو لنگهي چڪا هئا، انڪري سلطان جي حڪم سان ملڪ بدر ڪيا ويا. جڏهن سنه 1225هه ۾ جڏهن سلطان محمود ٻي وفات ڪئي ته بڪتاشين خلاف ڪنيل سخت قدمن ۾ ڪجهه نرمي آئي، جنهن جي نتيجي ۾ سندن ڪن خانقاهن وري ٻيهر پنهنجي هلچل شروع ڪري ڏني ۽ بدلي وٺڻ جي باهه دل ۾ سانديندي، عثماني خاندان جي خلاف ٿيندڙ جدوجهد جي حمايت ڪرڻ لڳا. جنهن جي نتيجي ۾، عثمانين جي زوال پوبان، سنه 1923ع ۾ مصطفيٰ ڪمال (ڪماليزم) جي سربراهيءَ ۾ ٿيندڙ جمهوريت خواهه هلچل جا وڏا طرفدار بڻجي پيا.

عثماني دؤر ۾ تصوف جي مشهور طريقن کان علاوه، ڪي ٻيا طريقا جهڙوڪ: قادريہ، رفاعيہ، شاذليہ، بدويہ، سعديہ ۽ ملاميہ/ ملامتيہ پڻ پنهنجي مريدن جي گهڻ تعداد جي هجڻ باوجود بہ وسيع اثر رسوخ رکندا هئا.

"علوي" طريقو، جيڪو اڄڪلهہ بہ اتي موجود آهي، ان جي جوڙ جڪ بابت اختلاف آهي. ڪجهہ علوي شناس محقق، ان طريقي کي مڪتب اهلبيت (ع) جي هڪ قسم جي بگڙيل صورت ٿا ڪوٺين تہ ڪي وري انهن کي جعفري شيعو، اهڙي طرح ڪي وري غير جعفري، ۽ ڪي ڪين نصيري ٿا ڄاڻن. ڪي علوي محقق انهن کي اسلام مان ئي خارج ۽ زرتشتي عقيدن ۽ (مزدا پرستيءَ) جو پوئلڳ ڄاڻائيندي چون ٿا: انهن جي عقيدن جو اسلام سان ڪو بہ تعلق ناهي. جڏهن تہ ڪن تاريخي دستاويزن ۽ مشاهدن مان پروڙ پوي ٿي تہ انا توليا ۾ ان طريقي جا پوئلڳ در اصل ترڪمن قبيلي جا حيدري، قلندري ۽ جولقي هئا، جيڪي اڳتي هلي صفوي طريقي جي مرشدن - جن کي "داعي" ڪوٺيو ويندو هو، جي تبليغ جي اثر ۾ اچي ويا ۽ نتيجي ۾ باطني ۽ غالي شيعن وارو رنگ اختيار ڪري ورتائون ۽ ايران ۾ موجود صوفي طريقن "خاڪساري" ۽ "اهل حق" سان مشابهت ٿا رکن. انهن جا عقيدتي اصول مخصوص طرح جا

آهن ۽ پنهنجي مرشد يا پير کي "دده" سڏيندا آهن ۽ جتي ڪٺا ٿيندا آهن ان کي "درگاهہ يا "جمع اِوِي" ۽ پنهنجي طريقتي رسم کي "سماع" يا "آئيم جمع، ڪوٺيندا آهن. غير مقرر وقت تي نماز پيا پڙهندا يا روزو رکندا آهن، زڪات بہ ڏيندا آهن، جنهن کي "دده حقي" يا "حق دده" سڏيندا آهن. اڄڪلهہ اهو ٽولو اقليت جي صورت ۾ موجود آهي ۽ چوندا آهن تہ اسان جو مذهب جعفري آهي. انهن جو هڪ ٻيو ٽولو بہ آهي جنهن جا اڪثر ماڻهو شام جي پر پاسي وارن ڳوٺن ۾ رهن ٿا ۽ نصيري سڏائيندا آهن. ڪي وري بڪتاشي بہ سڏرائيندا آهن، انڪري انهن لاءِ علوي ۽ بڪتاشي لفظ ڪتب ايندا رهندا آهن. ڪي بڪتاشي شيخ وري ان صورتحال تي ڏمريل بہ هوندا آهن ۽ چوندا آهن تہ علوي اسان جي نالي "بڪتاشي" کي غلط استعمال ڪيو آهي.

عثماني سلطنت جي آخري دؤر ۾ خانقاهن سان گڏ صوفي طريقا بہ زوال جو شڪار ٿي ويا. طريقي جي سربراهہ جو موروثي هجڻ ۽ صوفي پيرن جو رائج علمن ڏانهن ڌيان نہ ڏيڻ، انهن جي مريدن کي غير شرعي حرڪتن ۾ لاهي وڌو. ايتريقدر جو شيخيت (پير طريقت جي عهدي) وڪامڻ جو رواج پئجي ويو ۽ مختلف طريقن جا ٺلها فقير هڪ ٻئي

سان بحث مباحثي ۾ الجهڻ لڳا. خانقاهون عام طرح معاشري جي رولو، واندن، بدمعاشن، فوجي سکيا کان پڄندڙن ۽ بيهودن ماڻهن جو مرڪز بڻجي پيون، جنهن ڪري خانقاهن هڪ قسم جي فساد جي مرڪز واري صورت اختيار ڪري ورتي. نتيجي ۾ حڪومتي امير امراءَ ۽ خاص ڪري صوفي بزرگ ان صورتحال کان رنج ٿي خانقاهن جي طور طريقن تي نظر ثاني ۽ اصلاح ڪرڻ تي مجبور ٿي پيا. اهو ئي سبب هو جو "محبان"، "جريدهءِ صوفيہ"، "حڪمت"، "محراب و تصوف" جهڙن سلسليوار رسالن پڻ جديد قائم ڪيل انجمنن جهڙوڪ: "جمعيت اتحاديہ صوفيہ" جي ڪارگذارين ۾ خانقاهن جي اصلاح تي خاص زور ڏنو ويو. اهڙي قسم جون انجمنون جن اصلاحن ۽ سڌارن جو مطالبو ڪرڻ لڳيون تن جو مختصر ذڪر هن طرح آهي:

هڪ: پير طريقت هجڻ پيءُ کان پٽ کي ورثي طور نٿو ملي سگهي، بلڪ ان لاءِ اهليت کي مد نظر رکيو ويندو. جيڪڏهن هڪ پير طريقت جو پٽ مڪمل طرح طريقتي رستي تي نہ هوندو تہ اهو پنهنجي پيءُ جي فيض ۽ ڪمال جو وارث ۽ جانشين نہ ٿي سگهندو.

ٻہ: خانقاه جي اندروني نظام جي جاچ پڙتال لاءِ اهل طريقت مان ئي ڪي سگهارا ۽ وس وارا ڪوجي مقرر ٿيڻ گهرجن، جيڪي نہ رڳو استنبول جي خانقاهن جي پڙتال ڪندا رهندا ۽ انهن تي نظر بہ رکندا بلڪ سموري عثماني مملڪت جي متعلقہ ماڳن متعلق بہ اهڙي ئي قسم جو اختيار رکندا تہ جيئن خرابيءَ جو خاتمو ۽ ڪوٽ جو پورائو ڪري سگهجي.

ٽي: لازم آهي تہ مشائخ جي هڪ انجمن/ تنظيم جوڙي وڃي، جيڪا سموري عثماني مملڪت جي اهل طريقت وارن لاءِ رجوع ڪرڻ جو هڪ مخصوص مرڪز هجي.

چار: مشائخن کي دنياوي تعليم کان روشناس ڪرائڻ لاءِ هڪ تعليمي مرڪز "مدرسہ المشاخ" جي نالي سان لازمي قائم ڪيو وڃي.

نتيجي ۾ مٿي ڄاڻايل سڌارا سنہ 1280ھ ۾ تصويب ڪيا ويا ۽ شيخ الاسلامي مرڪز سان لاڳاپيل مشائخن جي هڪ تنظيم نالي "مجلس مشائخ" بہ تشڪيل ڏني وئي. ان تنظيم نہ رڳو ملڪ جي مڙني خانقاهن ۽ صوفي طريقن جي مسئلن ۽ خانقاهن جي نظارت کي پنهنجي ذمي ڪنيو، بلڪ صوفي افڪار جي توسيع، طريقن جي جوڙجڪ ۽ انهن جي داخلي انتظام جي درستيءَ جي

عمل ۾ پڻ ڪوشان رهڻ لڳي. ان سان گڏ مشائخن جي تقرريءَ واري مسئلي کي بہ درست ڪرڻ لڳي. مذڪوره تنظيم، مختلف طريقن جي قديمي ۽ نالي وارين ستن شخصيتن تي جوڙي وئي هئي، جن مان هڪ کي تنظيم جو صدر مقرر ڪندا هئا. جن کي ان تنظيم جي تائيد ۽ تصديق نہ هوندي هئي، اهي خانقاه تعمير نہ ڪرائي سگهندا هئا. اها تنظيم ڪڏهن ڪڏهن استنبول، اناتوليا ۽ ايلي روم جي خانقاهن جي جاچ پڙتال بہ ڪري وٺندي هئي. ان طريقي سان خانقاهن جي ڪن عيبن ۽ اوڻاين ختم ڪرڻ ۽ انهن ۾ هڪ نظم ايجاد ڪرڻ جي عملي ڪوشش شروع ڪئي وئي. مذڪوره تنظيم، باوجود ان جي جو نيڪ نيتيءَ جي بنياد تي جوڙي وئي هئي، پر جيئن تہ شيخ الاسلامي سسٽم سان لاڳاپيل هئي، انڪري اهل طريقت ۾ عالمن جي مداخلت جي ڪري ڪي اهنج بہ پيدا ٿي پيا. ڪي استقلال جا طرفدار مشائخ، حڪومت طرفان زير نظر هجڻ ۽ سندن فعاليت جي محدود هجڻ جي ڪري ان تنظيم جي مخالفت ڪرڻ لڳا. سنہ 1334ھ ۾ جيڪي طريقا ان تنظيم جي نظرداريءَ هيٺ هئا، تن جو تعداد پندرهن تائين محدود هو ۽ انهن سان ٿي وابستہ خانقاهن کي مرڪزي حيثيت ڏني وئي هئي. ان روءِ

سان استنبول ۾ سموري مملڪت جي ٻين خانقاهن کي انهن سان منسلڪ رهڻ جو پابند ڪيو ويو هو.

جڏهن عثماني حڪومت مڪمل طرح ڪمزور ٿي وئي ۽ ڏاريون حڪومتون ان فرصت مان فائدو وٺندي عثماني سلطنت کي ٽڪرا ٽڪرا ڪرڻ جي ارادي سان جنگ ۾ لهي پيون تہ صوفي مشائخ بہ پنهنجي وطن جي دفاع خاطر هٿيار هٿ ۾ ڪري، جنگ کي "آزاديءَ جي جنگ" جو نالو ڏئي ميدان ۾ لهي پيا. عثماني حاڪم، ٽن کندن، ايشيا، يورپ ۽ آفريقا جي مختلف سرزمينن ۾ پکڙيل ملڪن کي هڪ ٻئي پٺيان هٿان وڃائيندا رهيا، جنهن جي بدلي مصطفيٰ ڪمال پاشا اتا ترڪ سنہ 1923ع ۾ صوفي مشائخ جي ڀرپور تعاون سان جمهوريت قائم ڪري ورتي. ترڪيءَ واري ان نئين قائم ٿيل جمهوريت جي بانين جي قومي اسيمبليءَ ۾ ڪيترائي صوفي مشائخ فعال رڪن هئا. نئين قومي اسيمبليءَ جو افتتاح ڪجهہ دعائن پڙهڻ سان ڪيو ويو ۽ ان جا ڪيترائي ميمبر، بيراميہ طريقي جي پير حاجي بيرام وليءَ جي، انقره شهر ۾ مزار جي زيارت بہ ڪرڻ ويا. اتاترڪ اعلان ڪري چڪو تہ سندس نئين قائم ڪيل حڪومت ملڪ ۾ نواڻ آڻڻ جي سياست نافذ ڪندي، انڪري شروعات ٿي ثقافتي ۽ تهذيبي تبديلين ڪان ڪيائين. جنهن جي نتيجي ۾ ديندار

طبقي کي اهو خوف ٿي پيو ته هي شخص معاشري کي بي دينيءَ طرف وٺي ويندو. انڪري ان جي پاليسين جي مخالفت ڪرڻ لڳا.

1925ع جي شروع ۾ خالدي طريقي جي هڪ مشائخ نالي شيخ سعيد ڪرد. اعلان ڪيو ته دين خطري ۾ آهي، انڪري پنهنجي مريدن سان گڏجي ويڙهاند شروع ڪيائين، پر وڏي خونريزيءَ کان پوءِ سندس اها هلچل چٽجي وئي ۽ ڪيس اٽونجاهه (49) مريدن سميت ڦاهيءَ تي چاڙهيو ويو. اهڙن واقعن پٺيان صوفين جي مخالفت ۾ شدت ايندي وئي ۽ ان واقعي کان لڳ ڀڳ ڏهه مهينا پوءِ، ٽيهه نومبر 1925ع ۾ ملڪي آئين جي شق 677 تحت خانقاهن جي فعاليت جو سد باب ڪيو ويو. جڏهن ته ترڪن جي هزار ساله تاريخ واري عرصي ۾ انهن جو وڏو ڪردار رهي چڪو هو. ان شق تحت انهن جون ملڪيتون ضبط ڪيون ويون. نه رڳو ايترو بلڪ شيخ، خليفه يا مريد جهڙن عنوانن کي استعمال ڪرڻ پڻ ممنوع ٿي ويو. تنهن دؤر ۾ رڳو استنبول ۾ ٿي سؤ فعال خانقاهون هيون. ان کان پنج سال پوءِ يعني سنه 1930ع ۾ صوفين هٿان منيمن (Menemen) شهر ۾ هڪ آفيسر جي مارجي وڃڻ جي نتيجي ۾ ڪشمڪش شروع ٿي ويئي جنهن جي نتيجي ۾ سوين ماڻهو ٻڌا ويا ۽ اناويهن

چڙهن کي موت جي سزا به ڏني وئي. اهو قانون اڄ به موجود آهي ۽ ترڪيءَ جي قانون ۾ صوفي طريقن جي فعاليت جرم آهي. ان قانوني پابنديءَ جي هوندي به ڪن ڇپجندڙ رسالن جي مطالعي مان پتو پوي ٿو ته صوفي طريقا عملي طرح ختم ناهن ٿيا، بلڪ ڳجهي طرح پنهنجي فعاليت جاري رکيون ٿا اچن. جيئن ته انهن جي فعاليت عام رواجي طرح ناهي انڪري انهن تي نظر رکڻ ڏکيو ڪم آهي، انڪري جتي فعاليت ڪندا آهن، اهي جايون عام طرح تعويذن لکڻ وارن، ٺڳن جو مرڪز بڻجي ويون آهن جيڪي عام طرح ماڻهن کي پنهنجي ذاتي مفادن لاءِ بيوقوف ڪري ڦاسائيندا پيا رهندا آهن. اڄڪلهه ٽيليويزن جي پروگرامن ۾ عام طرح اهڙن ٺڳ فقيرن ۽ مشائخن کي خوار خراب ڪيو ويندو آهي. نه رڳو ايترو بلڪ ڪي فوجي آفيسر به صوفين جي ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان وابستگيءَ جي ڏوهه ۾ ملازمت مان خارج به ڪيا ويندا آهن. ان جي باوجود حڪومت جي ثقافت کاتي طرفان مولوي ۽ بڪتاشي طريقن جي سماع جا پروگرام، تفريح طور منعقد ڪرايا ويندا آهن. ڪجهه رسالن جي لکڻين موجب: مولوي طريقي جا ڪي دده (مشائخ) پنهنجي خانقاهن ۾ سر عام ”آئين جمع“ (مولوي طريقي جي درويش فقيرن جو ميڙاڪو) به منعقد ڪرائيندا آهن. ان مان

صاف ظاهر ٿو ٿئي ته اهو قانون جيڪو 1925ع ۾ لاڳو ڪيو ويو هو ۽ اڄ تائين جاري به آهي، ان ۾ ڪا ڦوٽ شروع ٿي پئي آهي.

بالقان

جيتوڻيڪ چيو ٿو وڃي: عثمانين کان پهريان بالقان جي خطي ۾ تصوف، اتر آفريقا جي واپارين ۽ ڪن هڪ، هڪ تي آيل سيلاني صوفي درويشن ذريعي پهتو، پر ان دعويٰ جي ثبوت لاءِ فقط هڪ يا ٻه مثال ملن ٿا. جڏهن ته حقيقت اها آهي ته تصوف، عثمانين جي فتح کان پوءِ مختلف ٽولن جي صورت ۾ آيل صوفين ذريعي ٿيو. جيئن بالقان خطي ۾ رائج ڪجهه اڌ افسانوي مناقب جي ڪتابن ۾ هڪ ”ولي“ شخص نالي صاري سالتوق/ صالتوق جو ذڪر ملي ٿو، ان متعلق لکيو اٿن: بالقان جي علائقن ۾ پيو سير سفر ڪندو هو ۽ ڪيترن ئي عيسائين کي مسلمان ڪيو هئائين. مناقب ۾ آهي: سندس مرتئي کان پوءِ ان جون ستن ڌار، ڌار جاين تي قبرون جوڙيون ويون. ان مان پليءَ پٽ اندازو لڳائي سگهجي ٿو ته ان جي بالقاني قومن ۾ ڪيتري نه مڃتا هئي. موجوده وقت ۾ به بوسنيا هرزيگوينا جي صوبي موستار ۾ بلاگيج (Blagaj) واري خانقاه جي احاطي ۾ سندس نالي ڪيل مقبرو، پڻ رومانيا جي شهر دوبروڪا

(Dobruca) ۾ سندس نالي سان منسوب موجود مقبرو ”ساري سالتوڪ“ جون مشهور درگاهون آهن. بلاگرج واري خانقاه پهاڙي چُپن ۾ جي اوٽ ۾ ۽ ”بوتا“ درياهه جي ڪپ تي هجڻ جهڙين خصوصيتن جي ڪري نهايت ئي خوبصورت خانقاهن ۾ شمار ڪئي وڃي ٿي. پلي ڳالهه ته اها آهي جو هي خانقاه ايڏين سارين جنگين جي باوجود اڄ تائين محفوظ رهي آهي. هي خانقاه ان کان اڳ هڪ عيسائي گرجا گهر هوندو هو، عثمانين هٿان ان علائقي جي فتح ٿيڻ کان پوءِ ترتيبوار پهريان بڪتاشي، ان کان پوءِ خلوتي، تنهن کان پوءِ نقشبندي طريقن جي خانقاه طور تبديل ٿيندي آئي.

بالقان خطي جا ماڻهو اسلام قبولڻ کان اڳ مزدا پرست ۽ عيسائي عقيدن تي مشتمل مليل جليل مذهب رکندا هئا، جنهن کي ”بوگو ملڪ“ (Bogomillik) ڪوٺيندا هئا. تنهن دؤر ۾ جيڪي مسلمان سياح ايندا هئا، اهي انهن کي اسلام جي نظريي موجب توحيد واريون ڳالهيون ٻڌائيندا هئا، جنهن کان متاثر ٿي آسانيءَ سان مسلمان ٿيندا ويا. عثمانين هٿان، 795هه ۾ اسڪپ (Oskup) ۽ 864هه ۾ بوسنيا جي فتح ۽ پوري علائقي تي قابض ٿيڻ کان پوءِ، حڪمرانن انهن نون حاصل ڪيل علائقن جي ماڻهن کي مسلمان ڪرڻ واري عمل ۾ صوفي درويشن کان ڪم ورتو.

انهن دؤر دراز علائقن ۾ تعمير ٿيل خانقاهون نه رڳو اسلام جي تبليغ جو مرڪز هونديون هيون، بلڪ پاڙيسري مغربي شهنشاهيت جي مقابلي لاءِ هڪ قسم جو سرحدي مورچو به هونديون هيون. بالقان جي سرزمين تي عثمانين جي باقائدي قابض ٿيڻ کان پوءِ، هوريان هوريان ترڪن جي صوفي طريقن جهڙوڪ: خلوتي، بڪتاشي، نقشبندي، ۽ انهن پٺيان: قادري، رفاعي ۽ سعدي، مذڪوره خطي ۾ وڌڻ شروع ڪيو. ان وچ ۾ بالقان جي ماڻهن جي نرم رويي، صوفي طريقن ذريعي اسلام جي پکڙجڻ ۾ ڪافي حد تائين مدد ڪئي.

بالقان جي خطي ۾ ايرنڊڙ صوفين جي شهرت فقط اتان واري سرزمين جي حدن تائين محدود نه هئي، بلڪ انهن جي شهرت جو پڙاڏو استنبول ۽ ٻين علائقن تائين پهتل هو. انهن مان ڪيترا ئي مشائخ، ابتدائي تعليم حاصل ڪرڻ کان پوءِ وڌيڪ علم پرائڻ لاءِ استنبول به وڃي چڪا هئا. جن ۾ شيخ بدرالدين، عبدالله بُسنوي، اسماعيل حقي بروسوي، عبدالله صلاح الدين عشاقي ۽ سودي بُسنوي جهڙن جا نالا اچي وڃن ٿا. جيڪي سڀ جا سڀ بالقان جي سرزمين مان ئي اڀريا. انهن، تصوف متعلق ڪيترائي ارزشمند ڪتاب لکيا. مثال طور: عبدالله بسنويءَ پنهنجي ٻن ڪتابن، فصوص الحڪم، هڪ عربيءَ ۾ ته ٻيو عثمانيءَ ۾ ۽ ان

ڪان علاوه عرفان ۽ ما فوق فطرت (Supernatural) علمن متعلق ويهن کان مٿي لکيل رسالن جي بنياد تي اڄ به خاصو مشهور آهي. سنه 1054هه ۾ وفات کان پوءِ سندس مڙهه کي قونيه ۾ صدالدين قونيويءَ جي پير ۾ دفن ڪيو ويو. بسنوي، ملاميه حمزويه طريقي سان نسبت رکندو هو. جنهن جو پير طريقت حمزه بالي افندي به بوسنيا جو رهاڪو هو. اهڙي طرح خلوتي طريقي جو پير طريقت شيخ اسماعيل حقي بسنوي (متوفيٰ 1137هه) جيڪو هاڻوڪي بلغاريه جي شهر آئدوس (Aydos) ۾ ڄائو هو. تنهن به هڪ سؤ جي لڳ ڀڳ تصوف متعلق ڪتاب ۽ رسالا لکيا. ان جي ڪري ئي اهڙن صوفي مشائخن ۾ شمار ٿو ٿئي جن تمام گهڻي کان گهڻا ڪتاب لکيا. خاص ڪري صوفي مزاج موجب عربي ٻوليءَ ۾ سندس لکيل تفسير "روح البيان" تمام گهڻي مشهور آهي. عبدالله صلاح الدين عشاقي (متوفيٰ 1197هه)، جيڪو هاڻو ڪي يونان جي شهر ڪيستوريا (Castoria) جي بوسنيڪ (Bosnak) خاندان ۾ ڄائو، تنهن به تصوف متعلق مختلف لکڻين کان علاوه پنهنجي شاعريءَ جو هڪ ديوان به پنهنجي پٺيان ڇڏيو. سودي بسنويءَ به ديوان حافظ ۽ شيخ سعديءَ جي گلستان ۽ بوستان جون شرحون لکيون. ان کان علاوه شمعي پور زرينيءَ به جيڪا مولانا روميءَ جي مثنويءَ

جي شرح لکي آهي، اها بہ وڏي اهميت ٿي رکي. شيخ سليمان افندي ڪوستينديلي (متوفيٰ 1235هہ) بہ پنهنجي پويان پلوڙ لکڻيون ڇڏيون آهن ۽ سندس تعلق نقشبندي طريقي جي مشائخن سان هو.

عثماني حڪومت جو بالقان جي مردم خيز ۽ سرسبز سرزمين تي ٻين علائقن جي بنسبت وڌيڪ ڌيان هوندو هو. انڪري جو مملڪت جا وزير اعظم اڪثر ڪري بالقان سرزمين جا ئي هوندا هئا. اڪثر تعميراتي منصوبا بہ اتي ئي جاري پيا ٿيندا هئا. اهو ئي سبب هو جو ڪيترن ئي تاريخنويسن "عثماني شهنشاهيت" کي، "بالقان شهنشاهيت" بہ ڪوٺيو آهي. ان جي ڪري ئي سنہ 1900ع صديءَ تائين، بالقان جي علائقن وارا جيڪي صوفي نشين ماڳ عثمانين هٿان نڪري ويا، تن متعلق ڌار تحقيق ڪرڻ هڪ ناممڪن عمل آهي. اتان جي هر هڪ رائج طريقي جي پکيڙ بابت کوج مان پڌرو ٿو ٿئي تہ انهن مان هر هڪ (مثال طور مولوي طريقو) مکيہ طريقو ليکيو ويندو هو. جن مان بالقان جي شهرن جهڙوڪ اسڪوب، تيران (Tiran)، پيڪاءِ (Pecoy)، بلگراد، ڪرٽ نس، سائروز (Siroz)، سرائيوو، موستار، سلانڪ، جينتسا ۽ ادرنا ۾ مولوي طريقي جون خانقاهون يا مولوي خانا قائم ٿيا. انهن مان سرائيوو ۾ جيڪو مولوي

خانو هو، اهو هڪ درياءِ جي ڪنڌيءَ تي، هڪ ڊيم جي ويجهو ۽ نهايت ئي خوبصورت هنڌ تي تعمير ٿيل هو. جيڪو عيسيٰ بيگ جي حڪم سان تعمير ڪيو ويو هو. ان جي وقف نامي ۾ هي شرط لکيل هو: هتي سيدن، طالب علمن، مسفرن، فقيرن ۽ غازين جي گوشت، چانورن، گيهہ ۽ ڪَڙهي ڪارائي خدمت ڪئي ويندي. ان خانقاه جي عمارت انگريزي تاج سان ۽ تمام سهڻي هوندي هئي، منجهس سرڪاري ملازم ۽ مختلف ڪاروباري ماڻهو اچي رهندا ۽ ڪچهريون ڪندا هئا ۽ اتان جي رسم موجب نون ڪاروباري ماڻهن کي سندرو ٻڌندا هئا ۽ اهڙي قسم جي ويهڪ کي "قوشمانہ" ڪوٺيندا هئا. هنن جي اها روش مهاڀاري جنگ تائين جاري رهي. هڪ ٻيو صوفي طريقو جيڪو بالقان جي سرزمين ۽ خاص ڪري آلبانيائي قومن ۾ رائج هو، اهو "بڪتاشي" هو. اهو طريقو سڀ کان پهريان مشرقي يونان، مشرقي بلغاريا ۽ ڏکڻ رومانيا ۾ رائج ٿي چڪو هو. پر اڳتي هلي هنگريءَ جي شهر بداپست تائين وڃي پهتو. هنگريءَ ۾ هڪ بڪتاشي خانقاه، هڪ بڪتاشي بزرگ نالي گل بابا قائم ڪئي، جيڪا اڄ سوڌي اتان جي ماڻهن لاءِ عام زيارتگاهہ آهي. اهڙي طرح هڪ ٻي بڪتاشي خانقاه ڊيمتوڪا شهر ۾ بہ تعمير ڪرايائين. جيڪو حاجي بڪتاش

علائقي ۾ بڪتاشين جي مکيه خانقاه سمجهي ٿي وڃي. مقدونيه جي ٽيدوا ۾ خراباتي بابا واري خانقاه به بڪتاشين جي هڪ مشهور خانقاه آهي. البانيا جو علائقو، مرڪزي حڪومت جي نظرداريءَ کان ڏور هجڻ جي ڪري ملڪ بدر ٿيل بڪتاشين لاءِ هڪ قسم جي پناهگاهه بڻجي پيو. عثماني شهنشاهيت جي زوال وقت بڪتاشي فقيرن، البانيا ۾ بڪتاشي حڪومت قائم ڪرڻ جي رٿ رٿي. سنه 1925ع ۾ جڏهن مصطفيٰ ڪمال پاشا اتاترڪ سموريون خانقاهون بند ڪرايون ته البانيائي بڪتاشين دعويٰ ڪندي چيو: جيئن ته حاجي بڪتاش واري خانقاه واري مرڪزي حيثيت، تيران بڪتاش ڏانهن منتقل ٿي چڪي آهي، انڪري بڪتاشي طريقي جي مڪمل رهبري انهن وٽ ٿي آهي.

بالقان ۾ رائج صوفي طريقن مان هڪ طريقو ”ملامي/ ملامتي“ به هو. ان طريقي کي ٽئين دؤر جو ملامي طريقو يا قبيلائي روم وارو ملامي طريقو به سڏيندا رهيا آهن. محمد نور العربي (متوفيٰ 1305هه) نالي جامعه الازهر جو هڪ شاگرد، جنهن کي پنهنجي استاد قبيلائي روم طرف تبليغ لاءِ موڪليو هو. اهو اتان جي ڪجهه مدرسن ۾ پڙهائڻ دؤران ڪجهه نقشبندي، خلوتي ۽ اڪبري مشائخن سان به واقف ٿيو هو ۽ اڳتي هلي شيخ جي درجي تي به پهتو ۽

پنهنجي نالي سان منسوب هڪ ملامتي طريقو به قائم ڪيائين. ڪيترائي ڪتاب لکيائين ۽ پنهنجا جانشين به جام تربيت ڪيائين، ان جي ڪري ئي سندس طريقو قبيلائي روم کان استنبول ۽ الهندي اناتوليا تائين پکڙجي ويو ۽ هينئر به هلي پيو.

عثماني حڪومت جي زوال کان پوءِ مٿي ڄاڻايل علائقا هڪ ٻئي پٺيان ٽٽندا ويا. نتيجي ۾ اتان جو تصوف به نون ايجاد ٿيل حڪومتن جي پاليسين مطابق تبديل ٿيندو ويو. جڏهن بالقاني سرزمينن تي ڪميونسٽ حڪومتون قائم ٿيون ته اڪثر مشائخن ترڪيءَ طرف لڏي وڃڻ ۽ اتي وڃي پنهنجي فعاليت کي مخفي طرح جاري رکڻ کي بهتر سمجهيو. البته جيڪي اتي ئي رهي پيا، انهن پنجاهه سال جي ڊگهي دؤر کان پوءِ پنهنجي تڪين کي ٻيهر کولي ۽ پنهنجي فعاليت کي شروع ڪري ورتو، پر جيئن ته هڪ ڊگهو عرصو ڪميونسٽ حڪومت جي تسلط هيٺ رهڻ ڪري مذهبي تعليم کان محروم رهي چڪا هئا، انڪري ڪجهه صوفين جي، دين ۽ حقيقي تصوف جي علم کان وانجهيل صوفياڻي تبليغ. انهن نوجوانن جي تنقيد جو شڪار ٿيندو پئي رهيو آهي، جيڪي عربي ملڪن مان پڙهي موٽندا رهيا آهن. اهو اختلاف اڄا سوڌو ڪڏهن، ڪڏهن ته

جهيڙن جو ڪارڻ بہ بڻجندو تو رهي.

منابع

1. ابن بطوطہ، "رحلہ ابن بطوطہ" ڇاپو علي ... ڪتابي، بيروت،1395ھ ق/1975ع.
2. ابن عربي "الشجرة النعمانية" ڇاپو ابن قومي، قاهره 1996ع.
3. احمد بن اخي ناطور افلاڪي "مناقب العارفين" ڇاپو تحسين بازيجي، انڪرا، 1959 - 1961ع.
4. اولياء چلبي، محمد ظلي بن دروش اوليا چلبي، اوليا چلبي، سياحتنامہ سي ج 1- 6، ڇاپو احمد جودت، استنبول، 1314ھ ق - 1318ھ ش. ج 7 ۽ 8، استنبول 1928ع، ج 9 ۽ 10، استنبول، 1938ع (ج 9 ۽ 10، ليٽن پوليءَ ۾).
5. احمد منيب باندر معليٰ زاده، "مجموعہ تڪايا"، استنبول، 1307ھ ق.
6. دانشنامہ جهان اسلام، زير نظر غلام علي حداد عادل، تهران، بنياد دائرت المعارف اسلامي، 1375ھ ش.
7. احمد بن مصطفيٰ طاشڪويري زاده، "الشقائق النعمانيہ" ڇاپو احمد صبحي فرات، استنبول 1405ھ ش.

8. سيد محمد شڪري طبيب زاده، "سلسلہ نامة العلية السادات الصوفية"، 1291ھ ق.ورق 17.
9. عبد الله بن محمد نجم رازي، "مرصاد العباد"، ڇاپ محمد امين رياحي، تهران 1352ھ ش.
10. حسن وصاف، "سفينة أولياء" قلمي نسخو، ڪتابخانہ سليمانيہ، ڪتابهاي خطي اهدائي، شمارو 2309.
11. Yahya Agah Hfendi, Tarikat kiyafetleri ve sembolleri, ed M. Serhan Tayşi, Istanbul 2002.
12. Samuel Anderson, "Dervish orders of Constantinople". The Moslem world,vol. 12 (1922), 53-61
13. Mustafa Askar, "Bir Türk tarikat olarak Halvetiyy'nin tarihi gelişimi ve Halvetiyye silsilesinin tahlili", Ankara Üniversitesi lehkut Fakültesi dergisi vol. 39 (1999), 535-563 .

i. Nurban Atasoy, Derviş Çeyizi Turkiye'de tarikat giyim kusam tarihi, Istambul 2000..

14. Bilgin Aydın, "Osmanlı develetinde tekkeler reformu ve meelis-i mesayihlin seyhülislamlık'a

bajı olarak kurulu su, faaliyetleri varşivi."Istanbul oraştırmatan, vol.7 (1998), 93-109.

15. Mikail Bayram, Evhadhye tarikati, Konya 1995..

16. *The Encyclopaedia of Islam*, new ed. Leiden: Brill, 1960, s.v. "Kemal Pasha-Za de" (by V. Ménage): Abdülbaki Gölpinarli, Melamdik ve Melamder, Istanbul 1999.

17. Irfan Gündüz, Omanlilarda devlet-tekke müna sebetier, Istanbul 1984..

18. Mustafa Kara, Metinlerie günümuz tasuvvuf hureketleri Istanbul 2002..

19. Mahmud Erol Kihç, "Adim uşsak sehrinden alan bir Osmanlı tasavvuf okulu: Pir Hüsa müddin Ilasan-i Useahkive Usşakilik". 21 Yüzvi eşijande usak sempozyumu vol1 (25-27 Oct. 2001), 435-450

20. "Yedi tepeli sehrin tekkelen ve Muhyiddin Efendi'nin Tomur- tekäyası",istanbul Armagant, vol.3 (1997) 259-274.

21. M. Fuad Köprülü, Anadolu da islamiyet, ed. Mehmed Kanar. Istanbul 1996..

22. Turk edebiyanda llk mulatavi ular, Ankara: 1966

23. Cernal Kurnaz, Anadolu'da Orta Asyak Şairler, Ankara 1997. B.G. Martin, "A short history of the Khalwan order of dervishes", in Sholars. saints and sufis, ed. N.R. Keddie Berkeley: University of California Press. 1972, 275-305.

24. Hans Georg Mayer, "Ictimai tarih açısından osmanlı devleti'nde lemá-mesayih müna sebetlen, tr. Hüseyin Zament di. Kubbeahiti, vol 9, no 4(1980), 48-68

25. Ramazan Muslu, Osmanlı toplumunda tasavvuf (XVII yizu), Istanbul 2003.

26. Bedri Noyan, Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, vol. 1-4, Istanbul 1998-2000

27. Sädeddin Nüzher Ergun, Bektasilik ve Alevilk, vol. 1-4,1998-2000.

28. nefesleri (XIX asra kadar), 2 nd ed. Istanbul 1955, vol. 3. XIX. Asırtunheri Bektaşi-Kızılbaş Alevi säteleri ve nejesleri 2nd ed. Istanbul 1956.
29. Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, Istanbul 1996.
30. Osmanlı toplumunda zandıklar ve mülhidler (15.-17 yüzyıllar), Istanbul 1998.
31. Reşat Öngören. Osmanlılarda tasavvuf (XVI. yüzy), Istanbul 2000.
32. Alexandre Popoviç, Le derviches haikuniques hier et d'aujourd hui. Istanbul 1994.
33. "Eski Muharremlerde Cemâleddîn mersiye ve Aşûre". En son dakika, 6/11 (1951.(
34. Baha Server, Revnakoglu, Said Bey, Turkiye'de Alevi-Bektaşi. Aht ve Nusayri zümreleri, ed. Ismail Görkem, Ankara 2000.
35. Enver Rehnån Sapolyo, Mezhepler ve tarikatlar tarihi, Istanbul 1964. Rahmi Serin, Istanbul ve Anadolu eviivalan, Istanbul 1999.
36. Murat Sertoğlu, Bektaşilik, Istanbul 1969.

37. Osman Turan, Selçuklular zamanında Türkiye, Istanbul 1993.
38. *Turkaye Diyanet vukfi Islam Ansiklopedisi*, s vv. "Ibn al-Arabi, Muhyiddin" and "Fusfüsü'l-likem", (by Mahmud Erol Kılıç.(
39. Tahsın Yazıcı, Fetihten sonra Istanbul'da ilk ilalveti Şeyhleri Çelebi Muhammed Cemâleddin. Sünbül Sinün ve Merkez Efendi", Istanbul Enstitüsü dergisi vol.2 (1956), 87-113.
40. Necdet Yılmaz, Osmanlı toplumunda tasavvuf (XVII Yüzy). Istanbul 2001. Hür Malunud Yücer, Oramani toplumunda usarv(NZX vizul), Istanbul,2003

فصل نائون

تصوف، اندلس ۾

مسلمانن سنہ پيانوي (92) هجري، عبدالملڪ بن مروان جي دؤر ۾ اندلس فتح ڪئي ۽ سنہ 138ھ تائين مرڪز طرفان والي ۽ گورنر اتان جو انتظام هلائيندا رهيا. ان عرصي دؤران اسلامي تهذيب خاص ڪري فڪري اعتبار کان اڃا چڱي طرح ظهور پذير نہ ٿي هئي[600]. البتہ جڏهن سنہ 139ھ ۾ هڪ مستقل حڪومت قائم ٿي تہ ان وقت آهستي، آهستي علمي مرڪز قائم ٿيڻ لڳا[601] پر تنهن هوندي بہ ٽين صدي هجريءَ تائين عقلي ۽ عرفاني تعليم اندلس ۾ پير نہ پاتو هو، بلڪ سمورو ڌيان روايتي تعليم ۽ عربي ادب ڏانهن هوندو هو. ٽين صدي هجريءَ جي آخري عرصي کان وٺي، حڪمرانن جي مخالفت جي باوجود اندلس جي عالمن ۾ فلسفي ۽ عرفاني فڪر اسرڻ شروع ڪيو، جيڪو هلندي، هلندي ڇهين صدي هجري يعني ابن عربيءَ واري زماني تائين پنهنجي اوج کي پهتو[602].

[600] عنان، ج1، ص 35، 39.
[601] ساڳيو، ج 1، ص 206، 210، 211، 225، 226.
[602] جهانگيري، ص 124 126.

اندلس ۾ فلسفي ۽ تصوف جي تاريخ جي ابتدا محمد بن عبدالله جبلي عرف ابن مَسَرَّہ (متوفيٰ 319ھ) کان ٿئي ٿي[603]. البتہ ايسن پيلاسيئوس (Asin Palacios) جي دعويٰ آهي[604] تہ اسپين ۾ چوٿين صدي هجريءَ ڌاري پرائسيلائين (Priscillien) جا عقيدا، جيڪي تصوف کي تمام ويجها هئا، رائج هئا، جن مان ڪي ابن مسره جي عرفان ۾ بہ موجود آهن. اهو ئي سبب آهي جو ابن مسره کي پرائسيلائين (Pricyline) جي فڪر جو تسلسل ڪوٺيو وڃي ٿو[605].

ابن مسره اسلامي مملڪت جي مشرقي زمين (مصر، شام، حجاز ۽ ايران) طرف جيڪو سفر ڪيو، اتي سهل تستري جي ڪن مريدن سان ڪچهريون ڪيائين، جن ذريعي هن کي سهل تستريءَ جي فڪر کان واقفيت حاصل ٿي. جڏهن ان سفر تان موٽيو تہ لوڪ کان ڪٽجي، قرطبہ ۾ هڪ جبل هيٺان، هڪ ڪُنڊڙيءَ ۾ ويهي پنهنجي پٽن مريدن جي تربيت ڪرڻ ۾ رجهي ويو. باوجود ان جي جو هو پنهنجي ڳالهين کي پڪيڙڻ ۾ تمام گهڻي بچ بچاءَ کان ڪم وٺندو هو پر تنهن هوندي بہ سندس کي ڳالهيون سندس مريدن واتان نڪري ويون جنهن جي نتيجي ۾ مٿس ڪفر ۽ الحاد جي تهمت لڳي[606].

[603] ڪروز هرنانبز (Cruz Hernandez)، ص 777، ايبس (Addus)، ص 913.
[604] ص xii، 30.
[605] ڪوربن، ص 330.
[606] ساڳيو، ص 330، 331؛ ايبس، ص 914، 915.

ابن مسره جي هڪ ڪنڌ ۾ ويهي زندگي گذارڻ واري خصلت ڪان علاوه ڪيترائي شرق شناس ڪيس نئين افلاطوني ۽ انباذقلس/ امپدوڪلس جي فلسفي جو پوئلڳ تا سمجهن[607]. البت ابن مسره جي مکيہ فلسفي ڪتابن جهڙوڪ: "خواص الحروف و حقائقها و اصولها" ۽ "التبصره" يا "الاعتبار" ۾ نئين افلاطوني ۽ انباذقلس/ امپدوڪلس واري فلسفي جي فلسفي جو اثر ڪو خاص واضح ڪونهي. تنهن هوندي بہ باطنين ۽ سهل تستريءَ جي فڪر جو اثر نمايان ڏسڻ ۾ تو اچي[608]. ڪن وري ابن مسره کي بدعتي ۽ قرآن شريف جي تاويل ڪندڙ ڄاڻايو آهي[609]. پڻ چيو اٿن: ذالنون مصري ۽ ابو يعقوب نهر جوريءَ واريون ڳالهيون ڪندو هو. ڪن جو چوڻ آهي: وڏو عابد، زاهد صوفي ۽ تصوف جي رمزن ۽ رازن تي ڳوڙهي نظر رکندڙ هو[610].

لڳ ڀڳ سن 370هه ۾ قرطبہ جو قاضي سندس مريدن جو پيڇو ڪرڻ لڳو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪيترن ئي "مسريہ" (ابن مسره جا مريد) توبہ ڪري ابن مسره جا ڪتاب ساڙي ڇڏيا[611].

قرطبہ (ڪردبا) ۾، ابن مسره واري طريقي جي عارفن جو مرڪز بجانہ (پچينا، Pechina) ۾ هوندو هو[612]، جيڪو اندلس

607 پلنتيا، ص 328، 329.
608 ايڊس، ص 913، 917، 918.
609 ابن فرضي، ج 2، ص 687، 688.
610 حميدي، ج 1، ص 109، 110.
611 عباس، ص 32، 33؛ جهانگيري، ص 128.
612 ان ماڳ متعلق، ڏسو دانشنامه جهان اسلام، "بجانه" جي ذيل ۾.

۾ صوفين جي مڙڻ جو پهريون مرڪز ليکيو ويندو هو. پنجين صدي هجريءَ ۾ ابن مسره جو مکيہ مريد، سندس مريدن جي ٻئي نسل مان: اسماعيل بن عبدالله رُعيني هو، جيڪو پاڻ کي امام سڏرائيندو هو ۽ پنهنجي مريدن کان زڪوات اوڳاڙيندو هو. چون ٿا: رعيني زمين جي هر اها شيءِ جيڪا روءِ زمين تي آهي ان کي حرام سمجهندو هو، سواءِ ان مقدار جي جيڪو سندس جياپي لاءِ قوت گذر هجي[613].

ابن مسره جو فڪر واحد فڪر هو جيڪو ٻن صدين تائين اندلس جي عارفن تي مسلط رهيو[614]. انهن ٻن صدين جي وچ ۾ اموي خلافت ختم ٿي وئي ۽ "مرابطون"[615] جي سموري اندلس ۽ اولهہ تي حڪومت قائم ٿي وئي. ڇهين صدي هجريءَ جي اوائل ۾ اندلس ۾ ابو حامد غزاليءَ جي فڪر داخل ٿيڻ کان پوءِ اندلس جي تصوف ۾ هڪ تبديلي آئي ۽ ابوالعباس بن العريف الصنحاجي عرف "ابن عريف" (متوفيٰ 536هه) ابن مسره واري طريقت جي بنياد تي هڪ نئين طريقت ايجاد ڪئي ۽ ان طريقي جي صوفين جو مرڪز "المريہ" شهر بڻيو. ان ترتيب سان ابن مسره ۽ غزاليءَ جو فڪر ۽ خاص ڪري سندس ڪتاب "احياءُ العلوم الدين" ان شهر وارن صوفين جي محفلن ۾ مقبول

613 واٽ، ص 135،ڪربن، 334، جهانگيري، ساڳي جاءِ تي.
614 ايڊس، ص 918.
615 اتر آفريقا ۾ مسلمان بزرگن جي هڪ جماعت، جن جي اوليائن وانگر عزت ڪئي ويندي آهي. جن کي "مرابيط" يا "مرابطين" به سڏيو ويو آهي. بظاهر هتي به اهڙي ئي قسم جي طبقي وارن ماڻهن ڏانهن اشارو آهي. مترجم

تي پيا[616]. پر سنہ 503ھ ۾ مرابطين جي ٻئي فرمانروا، قرطبہ جي مالڪي فقيہ جي فتويٰ تي، ڪتاب احياءُ العلوم کي سموري مغرب ۽ اندلس مان جمع ڪرائي ساڙائي ڇڏيو. جڏهن تہ المريہ جي عالمن ۽ فقيهن ان عمل جي سخت مخالفت بہ ڪئي[617].

ابن عريف جا لاتعداد شاگرد هئا، جن مان هڪ ابو عبدالله غزال بہ هو، جيڪو ابن عربيءَ جو مرشدن مان هڪ هو[618]. اهڙي طرح ابن برجان (متوفيٰ 536ھ) بہ هو جيڪو اشبيليہ ۾ رهندو هو. ابن برجان جا بہ وري ڪيئي شاگرد هوندا هئا ۽ ڪن تہ ڪيس "اندلس جو غزالي" لقب ڏنو هو[619]. مرابطي حڪمرانن کي ابن عريف ۽ ابن برجان جي سياسي فڪر مان خطري جو احساس ٿيڻ لڳو، انڪري ٻنهي کي مراڪش اماڻي ڇڏيائون[620].

ابن عريف جو مڪتب فڪر ابن مسره ۽ غزاليءَ جي تعليم ۽ ڪجهہ پنهنجي سوچ لوچ جو نتيجو هئس. ان جي فڪر جو اثر شاذلي طريقي ۾ بخوبي مشاهدو ڪري سگهجي ٿو[621]. ابن عريف جي نظريي موجب: زهد ۽ الله کان سواءِ ٻي هر شيءِ کان پاسو ڪرڻ تصوف جي منزل ۽ خدائي تحفو آهي ۽

[616] ايسين پيلاسيوس، ص 121، ڪربن، ص 35.
[617] ابن ابار، 1210هہ ش، ص 278، مراڪشي، ص 172، 173، عنان، ج 3، ص 34، 35.
[618] جامي، ص 531.
[619] ڪربن، ساڳئي هنڌ، ايڊس، ص 921.
[620] واٽ، ص 153، 170؛ ڪربن، ساڳي جاءِ تي.
[621] پالنٿا، ص 369.

انسان جي تڪاملي سفر ۾ بنيادي ڪردار رکي ٿو. ابن عريف جي نيند جو اثر "مرابطون" جي خلاف، ابن قُسي جي اڳواڻيءَ ۾ "مريدين" واري انقلاب ۾ چٽو ٿي پيو[622].

ابوالقاسم احمد بن حسين قشي عرف ابن قسي (متوفيٰ 546ھ) بہ ابن عريف جو شاگرد هو. جنهن کي اندلس جي اولهہ ۾ "جلہ" نالي ڳوٺ ۾ مقرر ڪيو ويو، جتي هن ڪيرن ئي ماڻهن کي پنهنجو مريد ڪري ورتو[623]. ابن قسي، غزاليءَ جي ڪتابن جو مطالعو شروع ڪري ڏنو ۽ پنهنجي ساٿين کي بہ ان جي ڪتابن سان گڏ "باطنيہ" ۽ "اخوان الصفا" جي ڪتابن پڙهڻ جو تاڪيد ڪندو هو[624].

ابن قسي جا ساٿي، جن جو ڏينهون ڏينهن انگ وڌندو ٿي ويو، سي "مريدين" جي نالي سان سڏجڻ لڳا. مرابطون جي حڪومت عبدالمؤمن موحدي واري تحريڪ جي مقابلي ۾ پنتي هٽي تہ ابن قسي ان وٿيءَ مان فائدو وٺندي، اندلس جي اولهہ ۾ "مهدي" جي لقب سان ماڻهن کي پنهنجي تحريڪ جي حمايت جي دعوت ڏيڻ لڳو[625]. سندس اها تحريڪ ڏهہ سال جاري رهي. ابن قسي، مرابطون جي حڪومت جي زوال سان گڏ ٻين ڪيترين ئي تحريڪن جي شروع ٿيڻ وقت مراڪش هليو ويو ۽ اتي وڃي عبدالمؤمن موحديءَ سان مليو ۽ ڪيس اندلس ۾ مداخلت ڪرڻ

[622] ساڳيو، ص 369، 371.
[623] ابن ابار، 1963– 1964ع، ج 2، ص 197؛ عنان، ج 3، ص 315.
[624] ابن عبار؛ عنان، ساڳئي هنڌ.
[625] ابن ابار، 1963 – 1964ع، ج 2، ص 197 – 198؛ عنان، ج 3، ص 317، 319.

جو چيائين. پر جڏهن موحدون جون فوجون اندلس ۾ داخل ٿيون ته انهن جي فرمانبرداريءَ کان انڪار ڪيائين ۽ پرتگال جي بادشاهه ڏانهن رجوع ڪيائين، جنهن جي نتيجي ۾ ماڻهو ڏمرجي پيس ۽ ماري وڌائونس[626]. جيئن ته ابن قسيءَ جي سرواڻيءَ ۾ مريدين واري ويڙهاڪ تحريڪ، اندلس جي سرزمين ۾ تصوف ۽ سياست جي ڳانڍاپي جو واحد مثال آهي، انڪري خاص اهميت رکي ٿي[627].

ڇهين صدي هجريءَ ۾ ابن عريف ۽ ابن برجان واري بغاوت جي صفائي کان پوءِ هڪ بزرگ عارف نالي ابو مدين شعيب بن حسين انصاري (متوفيٰ 594هه) اندلس ۾ نمودار ٿيو، جيڪو ابو مدين تلمساني يا مغربي جي نالي سان به سڏيو ويندو هو ۽ مڪي شريف ۾ عبدالقادر گيلانيءَ کان خرقو حاصل ڪيو هئائين. اتان کان جڏهن اندلس موٽيو ته "مدينيه" نالي سان طريقو ايجاد ڪيائين[628].

ابو مدين شريعت ۽ طريقت کي ملائي عمل ڪندو هو[629] ۽ ابو يعقوب يوسف بن يَخلَف قمي جو استاد هو[630]. سندس باري ۾ ابن عربيءَ چوڻ آهي: ابو يعقوب جو ملامتيه

[626] عنان، ج 3، ص 317 – 319، 342 – 343.
[627] جهانگيري، ص 148.
[628] معري، ج 7، ص 136، 138، 142؛ علم الدين، ص 377.
[629] ابن ربات، ص 324.
[630] ابن عربي، 1977، ص 69.

طريقي ڏانهن لاڙو هوندو هو[631]. ان جو هڪ ٻيو شاگرد جنهن جو نالو عبدالسلام بن مشيش (ابن مشيش) هو، جيڪو شاذلي طريقي جي پير طريقت ابوالحسن شاذليءَ جو استاد هو[632]. ان ترتيب سان ابو مدين، شاذلي طريقي جي بنياد رکڻ ۾ معاون بڻيو، ان جي ڪري ئي ڪيس شاذليءَ سان گڏ شاذلي طريقي جو باني سمجهندا آهن[633]. ان کان علاوه، ابو مدين، ابن عربيءَ جو به استاد هو ۽ ابن عربيءَ پنهنجي لکڻين ۾ ان جي ڪيترين ئي ڳالهين ۽ نظرين کي شامل ڪيو آهي[634].

ابن عربي اندلس جو هڪ نامور صوفي ٿي گذريو آهي. سندس دؤر ۾ حڪمت ۽ فلسفو رائج هو ۽ اندلس جا صوفي سڏائيندڙ تصوف ۽ فلسفي کي ملائڻ لاءِ جتن ڪري رهيا هئا، پر ان راهه ۾ جيتري ڪاميابي ابن عربيءَ حاصل ڪئي، ٻيئي ڪنهن به نه ڪئي[635].

ابن عربي وارو زمانو به اندلس ۾ مرابطون واري حڪومت جي ڪمزور ٿيڻ واري زماني سان گڏ هو[636]. ان حڪومت ۾ جيئن ته شافعي فقيهن جو گهڻو اثر رسوخ هو، انڪري حڪومت جي صوفين سان گهٽ پوندي هئي، تنهن

[631] ساڳيو، ص 69، 70.
[632] علم الدين، ص 376.
[633] واٽ، ص 153، 154.
[634] حامي، 528.
[635] جهانگيري، 136، 138، 148.
[636] تفصيل لاءِ ڏسو، عنان، ج 4، ص 220، 270.

كري ”موحدون“ ان جو تختو اونڌو كري ورتو. موحدون جي حكومت جي صوفين سان كا بہ مخالفت نہ هوندي هئي. ايتريقدر جو چيو ٿو وڃي: موحدون جي سرواڻ مهدي بن تومرت تي غزاليءَ جي فكر جو اثر هوندو هو[637]. ان دؤر ۾ تصوف، نہ هڪ جهڙي تهڙي معرفت ڄاتو ويندو هو نہ ئي ملامت جو شكار هوندو هو، بلڪ هڪ اعليٰ تعليم جو شعبو ليكيو ويندو هو جنهن جي پرائڻ خاطر كيئي باذوق ماڻهو، تان جو عورتون بہ وڏو اهتمام كنديون هيون. ابن عربي اندلس ۾ جن ٽيهن صوفي فقيرن سان ملڻ ويو هو، تن ۾ ٻہ عورتون نالي: ام الزهرا ۽ فاطمہ قرطبي بہ هيون[638]. ان كان علاوه اشبيليہ ۾ ابو يحيٰ صنهاجي، صالح بربري ۽ عبدالله شرفي سان بہ مليو هو ۽ انهن جي طريقي كي ساراهيو بہ هئائين[639]، اهي ٽئي ملامتي طريقي سان تعلق ركندا هئا. انهن جو احوال پنهنجي كتاب نالي ”روح القدس“ ۾ آندو اٿس. ابن عربيءَ پنهنجي سِرِ پاڻ كو طريقو ايجاد نہ كيو، پر تنهن هوندي بہ سندس عرفاني طور طريقو ٻين مڙني عرفاني طريقن تي پنهنجو وڏ ۾ وڏ اثر ضرور ڇڏيندو رهيو آهي. سندس عقيدن درمياني صدين واري يورپ ۾، خاص كري عيسائي فيلسوف ۽ مبلغ نالي ريمن لول (Ramon Lull) ۽ ڊانٽي تي وڏو اثر ڇڏيو، جو چيو ٿو وڃي: ڊانٽي، ”كاميڊي الٰهي“ ابن عربيءَ

637 عنان، ج 3، ص 163، واٽ، ص 145، 146، 148.

638 جهانگيري، ص 19، 45.

639 ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 206.

جيكا حضرت رسول الله صلي الله عليه وآله وسلم جي معراج جي وصف كئي آهي، ان تان لكي آهي[640].

ابن عربيءَ كان پوءِ، ابو محمد قطب الدين عبدالحق بن ابراهيم بن محمد بن سبعين عرف ”ابن سبعين“ (متوفيٰ 669هہ) ستين هجريءَ ۾ اندلس جو هڪ وڏو عارف ٿي گذريو آهي، جيكو اندلس جي هڪ نامور عارف ۽ متكلم نالي ابن دهاق (متوفيٰ 611هہ) جي فكر كان متاثر هو[641]. ابن سبعين جو عرفان فلسفي سان مليل آهي. سندس فلسفي سان مشهور ٿيڻ جي كري موحدي خليفن مان هڪ خليفي هن كي سيسيل (Cecil) جي شهنشاهہ فريڊرڪ (Frederick) دوم جي سوالن جي جوابن لاءِ روانو كيو[642].

ابن سبعين كان پوءِ سندس شاگرد، علي بن عبدالله نميري ششتري (متوفيٰ 668هہ) جيكو هڪ اندلسي صوفي، عالم ۽ شاعر هو، تنهن مصر ۾ ”سبعينيہ“ طريقو رائج كيو، پر نہ مصر ۾ رائج ٿيو ۽ نہ ئي اندلس ۾ كو خاص رائج ٿي سگهيو[643]. ان طريقي جا عقيدا هڪ تہ فلسفي سان مليل هجڻ كري، اهنجا هئا. ٻيوتہ جيئن عام رائج صوفي طريقا پنهنجي سلسلي كي حضرت رسولِ خدا صلي الله عليه وآله وسلم سان

640 دائرت المعارف اسلام، ڇاپو ٻيو، ”ابن عربي“ جي ذيل ۾.

641 پاشا، ص 386، 387؛ مقري، ج 2، ص 202.

642 بن خطيب، ج 4، ص 43؛ واٽ، ص 152.

643 رن، ص 544.

ملائيندا آهن، هنن وري انهن جي ابتڙ، پنهجي سلسلي ۾ هِرمِس، سقراط، ارسطو ۽ اسڪندر کي بہ شامل ڪري ورتو هو[644].

ان دؤر ۾ وري عيسائين مسلمانن خلاف صليبي جنگين جو بہ اعلان ڪري ورتو هو، انڪري لڳاتار حملا ڪري مسلمانن کي تڙي ڪڍڻ ۾ مصروف ٿي ويا هئا. آخرڪار بہ شهر مرسيہ ۽ اشبيليہ، جيڪي اسلامي تمدن جو مرڪز هئا عيسائين جي قبضي هيٺ اچي ويا[645] ۽ سنہ 668هہ ۾ موحدون جي حڪومت ختم ٿيڻ جي ڪري سياسي بحران پيدا ٿي پيو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪيترائي پڙهيا لکيا ۽ عالم اندلس کان مغرب لڏي هليا ويا. جيتوڻيڪ بنو نصر جي حڪومت لڳ ڀڳ بہ سؤ سال عيسائين جو مقابلو ڪيو، پر تنهن هوندي بہ اندلس جي علمي ۽ تهذيبي ميراث آهستي، آهستي اتر آفريقا طرف منتقل ٿي وئي[646]. ان دؤر ۾، جنهن کي "منتقليءَ وارو دؤر" چئي سگهجي ٿو، بہ صوفي شخصيتون اندلس جي سرزمين تي نمودار ٿيون، جن مان هڪ ابو العباس احمد بن عمر عرف "ابن عاشر"[647] (متوفيٰ 765هہ) ۽ ٻيو ان جو مريد محمد بن ابراهيم رُندي (متوفيٰ 792هہ) جيڪو ابن عباد رندي جي نالي سان مشهور

[644] بن خطيب، ج 4، ص 210، 211.
[645] تفصيل لاءِ ڏسو، عنان، ج 4، ص 339، 374.
[646] تفصيل لاءِ ڏسو، عنان، ج 5، 437، 496.
[647] مقري، ج 5، 352؛ واٽ، ص 157، 159.

هو، ابن عباد فقيہ، خطيب ۽ صوفي ۽ شاذلي طريقي ڏانهن لاڙو رکندو هو[648] ۽ ابن عطاءُ الله اسڪندريءَ جي ڪتاب "الحڪم العطائيہ" جي شرح لکڻ کان علاوه پنهنجي مڪتوبات جي ڪري بہ تمام گهڻو مشهور آهي[649].

منابع

1. ابن ابار، "ڪتاب الحلة السيراء" ڇاپو، حسين مؤسس، قاهره 1963-1964ع.
2. "المعجم في أصحاب القاضي الصدفي" ڇاپو ابراهيم انباري، قاهره 1989ع/ 1410هہ ق
3. ابن خطيب، "الاحاطة في اخبار غرناطة"، ڇاپو محمد عبدالله عنان، قاهر 1977ع.
4. ابن ريات، "التشوف إليٰ رجال التصوف"، ڇاپو آدولف فور، رباط 1988ع.
5. ابن عربي، "الفتوحات المڪية" بيروت، دار صادر، (بنا تاريخ).
6. ابن فرضي، "تاريخ العلماء الاندلس"، ڇاپوابراهيم انباري، قاهره 1410هہ ق/1989ع.
7. گونثالث پيلنثيا، "تاريخ الفڪر الاندلسي"، اسپانيائي مان عربي ترجمو حسين مؤسس، قاهره 1955ع.

[648] مقري، ج 5، ص 341، 346؛ بالشيا، ص 390.
[649] حاجي خليفه، ج 4، ڪالم 675.

8. دانشنامہ جهان اسلام زير نظر غلامعلي حداد عادل، تهران بناد دائرة معارف اسلامي، 1375ھ ش.
9. عبد الرحمان بن احمد جامي، "نفحات الانس"، چاپو محمود عابدی، تهران 1370ھ ش.
10. محسن جهانگردي، "محي الدين ابن عربي چهره برجستہ عرفان اسلامي"، تهران 1359ھ ش.
11. حاجي خليفہ مصطفيٰ بن عبد الله حاجي خليفہ، "كشف الظنون عن السامي الكتب و الفنون"، بيروت 1990ع.
12. محمد بن فرح حميدي، "حذوة المقتبس في تاريخ علماء الاندلس"، چاپو ابراهيم انباري، قاهره 1989ع.
13. سمح رين، "الصوفية في نظر الاسلام"، بيروت، 1985ع.،
14. احسان عباس، "تاريخ الادب الاندلسي": عصر سيادة قرطبية، عمان 1997ع.
15. سليمان سليم علم الدين، "التصوف الاسلامي: تاريخ، عقائد،طرق، اعلام، بيروت 1999ع.
16. محمد عبد الله عنان، "تاريخ دولت اسلامي در اندلس"، فارسي ترجمو عبد المحمد آيتي، تهران 1366، 1371ھ ش. ش.
17. هينري كورين، "تاريخ الفلسفة الاسلامية"، ترجمو نصير مروت، و حسن قبيسي، بيروت 1983ع.

18. عبد الواحد بن علي مراكشي، "المعجب في تلخيص اخبار المغرب"، چاپو محمد سعد عريان، قاهره 1949ع.
19. 1929.
20. احمدي محمد مقري، "نفح الطيب"، چاپ احسان عباس، بيروت ١١٣٨٨ ١٩٦٨
21. و يليم مونتگومري واٹ، "في تاريخ اسبانيا الاسلامية"، عربي ترجمو محمد رضا مصري، بيروت 1994ع.
22. Claude Addas, "Andalusi mysticism and the rise of Ibn Arabi ", Ir. Christopher Tingtey, in *The Legacy of Muslim Spain, ed. Salma Khadra Jayynsi*, vol.2, Leiden. Ball, 1994.
23. Miguel Asin Palacios, *The mystical philosophy of Ibn Musarra and his followers,* tr. Elmer II. Douglas and Howard W. Yoder, Leiden 1978.
24. Miguel Cruz Hernández, "Islamic thought in the Iberian Peninsula", tr. Thomas F. Glick, in *The Legacy of Muslim Spain thid.*
25. *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden. Brill, 1960-2002. s.v. "Ibn Al- 'Arabi" (by A Ates).

26. Ibn 'Arabi, *Sufis of Andalusia*, translated with introduction and notes by R. W. J. Austin, Los Angeles, Calif. 1977.

فصل ڏھون

تصوف، مصر ۾

مسلمانن سنہ 21ھ ۾ عمر بن خطاب رضہ جي زماني ۾ مصر فتح ڪئي. جيئن تہ مصر سان لاڳاپيل ڪيئي ديني تذڪرا ملن ٿا جھڙوڪ: سندس نالي جو قرآن ۾ اچڻ[650]، روايتن ۾ بہ ذڪر آھي تہ اھا سرزمين ڪيترن ئي نبين جو وطن ۽ انھن جو مدفن رھي آھي، ادريس، ابراھيم، اسماعيل، يعقوب ۽ يوسف عليھم السلام بہ ان جي سيني ۾ سُتل آھن. نہ رڳو ايترو بلڪ حضرت رسول خدا صلي اللہ عليھ وآلھ وسلم توڙي صحابن جي جملن ۾ ان خطي کي "فردوس الدنيا"، ۽ "اُم البرڪات" سڏيو ويو آھي، ان جي ڪري ئي امامن سڳورن عليھم السلام جو اولاد، صحابہ ۽ تابعين اوڏانھن سفر ڪندا رھيا ۽ انھن مان ڪي اتي ھميشہ لاءِ رھي بہ پيا[651]، جن مان ڪيترن جون "دارالقُرافہ" جي قبرستان ۾ قبرون اڄ بہ موجود آھن[652]. ان جي ئي ڪري اھا سرزمين عالمن، عابدن ۽ بَڪائِين (روئندڙن) جي ڏيان جو مرڪز

[650] يونس: 77، يوسف: 21، زخرف: 51.
[651] ابن جبير، ص 19؛ سيوطي، ج 1، ص 20، 22، 52، 106، 166، 254، 294.
[652] ابن جبير، ص 20.

رهي آهي[653]. ڪيترن ئي ڪتابن ۾ ڪيئي عابد، زاهد، تان جو ڪيئي سياڻا مجنا، جن ۾ عورتون بہ شامل آهن، مصر سان منسوب ڏسجن ٿا[654]. مصر ۾ زهد واري رسم جي ظهور سان، سنہ 2 هجريءَ ۾ تصوف لاءِ بہ ميدان فراهم ٿي پيو[655]. البتہ ڪوفي جو زهد جنهن جا مصر ۾ مثال ڏنا ويندا هئا، مصر جي زهد تي وڏيڪ اثر انداز هو. چيو ٿو وڃي: جڏهن ڪوفي ۾ لفظ "صوفي" استعمال ٿيڻ لڳو تہ سواءِ مصر جي، دنيا جي ڪنهن بہ شخص کي ان جي سُڌ ئي نہ هئي[656]. مصر ۾ صوفي ان شخص کي ڪوٺيو ويندو هو جيڪو زاهد ۽ امر بالمعروف ڪندو (چڱائي چوندو) هيو ۽ نهي عن المنڪر ڪندو (برائيءَ کان روڪيندو) هو، انڪري ان کي ئي صوفي سڏيندا هئا. جيڪي علوي زاهد هجڻ سان گڏ امر بالمعروف ۽ نهي عن المنڪر ڪندا هئا، پڻ پشم (صوف) مان اُٽيل ويس پهريندا هئا[657].

ٽين کان ستين هجريءَ تائين ڪي اهڙا صوفي جيڪي ان سرزمين کي پاڪ ۽ پلارو ڄاڻندا هئا، يا جن وڏن صوفين جهڙوڪ ذالنون مصري، شيبان راعي، ابو علي ڪاتب،

[653] ساڳيو، ص 543.

[654] انهن جي نالن ڄاڻڻ لاءِ ڏسو، ابن جوزي، ج 4، ص 309، 323؛ سيوطي ج 1، ص 511، 515.

[655] سعاد ماهر محمد، ج 1، ص 25؛ شيبي، ج 1، ص 362، 363.

[656] شيبي، ج 1، ص 363، 364.

[657] ساڳيو، ج 1، ص 364، 374.

روزبهان ڪبير مصري ۽ ابو الخير اقطع سان ملڻ تي چاهيو، سي مصر ڪاهي آيا[658].

سپ کان پهريان ايراني صوفي، ذالنون جي زماني ۾ مصر پهتا[659]، جن مان ڪي تہ هميشہ لاءِ اتي رهي پيا. تن مان ابوالعباس نسائي ۽ بُنان حمال[660] (متوفيٰ 312) قابل ذڪر آهن ۽ بنان حمال مصر جو شيخ الاسلام بہ بڻيو[661]. مصر ڏانهن صوفين جي آمد ورفت ستين هجريءَ تائين جاري رهي، جنهن جي ذريعي مصر جي تصوف جي تقويت ٿيندي رهي ۽ وڏا ناليوارا صوفي ۽ مشهور عارف سِرجندا رهيا، جهڙوڪ: ابو علي رودباري (متوفيٰ 322ھ)، يحيٰ بن موسيٰ قناوي (متوفيٰ 625ھ)، ابن فارض (متوفيٰ 632ھ)، ابوالقاسم اسڪندري قَبّاري (متوفيٰ 662ھ) ۽ عفيف الدين تلمساني[662] (متوفيٰ 690ھ).[663]

ٻي هجريءَ کان ستين هجريءَ تائين صوفين جي، اميرن توڙي عوام ۾ وڏي عزت هوندي هئي، ايتريقدر جو انهن مان ڪي تہ اميرن کي بہ امر بالمعروف ۽ نهي عن المنڪر ڪندا هئا، اهڙن ۾ ابوالحسن بُنان حَمَّال جو نالو قابل ذڪر آهي جنهن مصر جي سرزمين تي، سنہ 254ھ کان 270ھ تائين حڪومت ڪندڙ خاندان "طولونيان" جي بانيءَ ابن طولون کي بہ امر

[658] ابن جبير، ص 23؛ جامي، ص 28، 31، 72، 214، 421، 425؛ سيوطي، ج 1، ص 512، 514.

[659] رزق، ج 1، ص 60.

[660] ان بابت ڏسو، "دانشنامه جهان اسلام"، "بنان حمال" جي ذيل ۾.

[661] جامي، ص 151؛ سيوطي، ج 1، ص 512، 513.

[662] ان بابت ڏسو، "دانشنامه جهان اسلام"، "تلمساني، عفيف الدين" جي ذيل ۾.

[663] جامي، ص 539، 568؛ سيوطي، ج 1، ص 513، 517، 520.

بالمعروف ڪيو هو. اهڙي طرح ابو الحسن علي بن محمد دِينَوَري (متوفيٰ 331هه) اخشبدي سلسلي جي اميرن تي تنقيد پيو ڪندو هو. ابوبڪر محمد بن احمد سهل رَملي نابلسي به فاطمين تي تنقيد پيو ڪندو هو، جنهن جي نتيجي ۾ سنه 263هه ۾ المعز جي حڪم سان مارجي ويو[664].

لڳ ڀڳ (364هه کان 567هه) يعني فاطمين جي دوُر جي پڇاڙيءَ تائين ڪن زاهدن ۽ عارفن جا ڪي مختصر تعداد ۾ مريد به هوندا هئا جن جي تربيت ۽ ڪين ارشاد پيا ڪندا هئا. اهڙن عارفن ۾ عبدالرحيم قناوي[665] (متوفيٰ 592هه) جو نالو اچي وڃي ٿو. اهڙي طرح ڪي وري اڪيلائپ ۾، پهاڙن ۽ جهنگن، ٿرن ۽ برن ۾ رياضت ۾ رُڌل رهندا هئا. ان اعتبار سان مصر جو ”مقطم“ نالي پهاڙ ۽ ”مستضعفين“ نالي ٿَر مشهور هوندا هئا[666].

ڇهين صدي هجريءَ جي اڌ کان پوءِ مصر ۾ هڪ خانقاه قائم ٿيو، جنهن جي نتيجي ۾ هڪ ٽولي جي صورت ۾ تصوف جڙي لوڪ جي سامهون نمودار ٿيو. سنه 569هه ۾ سلطان صلاح الدين ايوبيءَ هڪ گهر جي عمارت کي صوفين لاءِ خانقاه طور مقرر ڪيو ۽ ان جي خرچ پکي لاءِ جاگير به مقرر ڪيائين[667]. فاطمين جي دوُر ۾ جيئن ته اهو گهر سعيدالسعداء

[664] سيوطي، ج 1، 512، 515.
[665] فاروق احمد مصطفيٰ، ص 75.
[666] سعاد ماهر محمد، ج 1، ص 50، 51.
[667] مبارڪ، ج 2، ص 218؛ سعاد ماهر محمد، ج 1، ص 25، 26.

نالي هڪ شخص جو هوندو هو انڪري، خانقاه به ان جي نالي پٺيان سڏجڻ لڳو. البته ”صلاحيه“ به سڏيو ويندو هو. تڏهن کان وٺي مصر ۾ صوفين جي خانقاه لاءِ ”خانقاه“ جو لفظ متعارف ٿيوءِ ان خانقاه جا کنڊرات اڃا به مصر ۾ موجود آهن[668]. سلطان صلاح الدين، صدرالدين محمد بن عمادالدين محمود بن حمويه جويني (فقيه ۽ مدرس، متوفيٰ 627هه) کي، صوفين تي نظرداري ڪرڻ لاءِ ان خانقاه جو شيخ الشيوخ (پير مغان) مقرر ڪيو. مصر جي تاريخ ۾ اهو پهريون دفعو هو جو اهڙو لقب ۽ عهدو مقرر ڪيو ويو. فاطمين جي زماني ۾ وري ”شيخ الصوفيه“ لقب رائج هو[669]، جيڪو ابن ترجمان (متوفيٰ 448هه) کي مليل هو. البته ان جو مطلب ڪنهن عهدي يا ڪا ذميواري سنڀالڻ نه هوندو هو.

بعد ۾ قائم ٿيندڙ حڪومتن به صوفين جي حمايت ۽ صوفين متعلق حڪومتي مسئلن تي نظرداريءَ لاءِ ”شيخ الشيوخ“ جي تقرري ڪنديون رهيون[670]. ايوبي حڪمرانن، جن ڇهين صدي هجريءَ کان ستين هجريءَ جي پهرئين اڌ تائين حڪمراني ڪئي، پڻ صوفين جا ڪيترائي مڪان جوڙايا ۽ انهن جي خرچ پکي لاءِ جاگيرون مقرر ڪيون[671]. صوفي مشائخن جي نالن سان مسجدن تعمير ڪرائڻ جو رواج به ايوبي دوُر ۾ پيو.

[668] مبارڪ، ج 1، ص 225؛ رزق، ج 1، ص 24.
[669] عبدالرحمان ابو راس، ص 47، 53؛ لپڊس، ص358.
[670] لپڊس، ساڳي جاءِ تي.
[671] سعاد ماهر محمد، ج 2، ص 302؛ اهڙن زاوين يا خانقاهن بابت معلومات لاءِ ڏسو، عبدالرحمان ابو راس، ص 25.

اهڙين مسجدن مان هڪ عمر بن فارض (متوفيٰ 632هه) جي نالي ۾ هئي[672]. صوفين جي قبرن تي مقبرن تعمير ڪرائڻ جو رواج به ان ئي زماني ۾ پيو. ڪيترائي اهڙا مقبرا اڳتي هلي خانقاهون ۽ مدرسا ٿي ويا[673]. جيئن ته مقبرو ديني عقيدن جي رائج ڪرڻ جو مرڪز ۽ ذريعو هوندو هو، انڪري انهن لاءِ زمينون به وقف ڪيون وينديون هيون. اهڙن مقبرن مان هڪ مقبرو ابوالحسن علي شاذلي (متوفيٰ 656هه) جو به هو[674].

ايوبي دؤر ۾ صوفين ديني تعليم به پرائڻ شروع ڪئي، بلڪ ڪڏهن ڪڏهن پڙهائيندا به هئا. نه رڳو ايترو بلڪ ڪجهه مدرسا ته صوفين لاءِ مخصوص به هوندا هئا[675].

ان لحاظ کان ستين صدي هجري در حقيقت مصر ۾ تصوف جي نکار جو دؤر هو. هڪ ته ايوبين طرفان تصوف جي حمايت ۽ انهن پٺيان وري مماليڪ[676] واري صوفين جي حمايت ۽ ٻيو مصر جو خطرن کان ڏور ۽ خاص ڪري اولهه کان صليبين جي مارن ۽ اوڀر کان منگولن جي حملن کان محفوظ هجڻ جي باعث ڪيترائي صوفي اولهه اوڀر ۽ خاص ڪري مراڪش کان مصر اچڻ لڳا، جن مان ڪيترائي مختلف صوفي طريقن جا باني

---

[672] سعاد ماهر محمد، ج 2، ص 212.
[673] ساڳيو، ج 1، ص 26، 27.
[674] ساڳيو، ج 2، ص 9، 267.
[675] مبارڪ، ج 1، ص 219، 220.
[676] مملوڪ (غلام) جي جمع. مصر ۾، غلام (Slaves) طبقي جي حڪمرانن جو سلسلو.

۽ مُروّج به بڻيا[677]. جن مان عراق جو ابوالفتح واسطي "رفاعيه" طريقي جو باني، مراڪش جو احمد بدوي "احمديه" يا "بدويه" طريقي جو باني[678]، مراڪش جو ئي ابراهيم دسوقي جنهن ڏانهن "برهانيه" طريقو منسوب آهي ۽ مراڪش جو ابوالحسن شاذلي "شاذليه" طريقي جو باني، قابل ذڪر آهن[679].

مماليڪ جي دؤر (648هه - 922هه) ۾ صوفين جي حمايت جاري ۽ انهن لاءِ خانقاهون تعمير ٿينديون رهيا. انڪري جو خانقاه تعمير ڪرائڻ ڪي، حاڪم جي دينداري ۽ اسلام تي مڪمل ايمان جو اهڃاڻ ڄاتو ويندو هو[680]. اهو ئي سبب هو جو حڪمران خانقاهن ۽ خانقاهن ٺاهڻ ۾ هڪ ٻئي کان اڳري ٿيڻ جي ڪوشش پيا ڪندا هئا[681].

صوفين ۾ خانقاهن آهستي، آهستي گهربل شين جي واڌاري ڪرڻ جو رواج وڌندو ويو، تان جو هڪ خانقاه ۾ بورچي خانو، حمام، ڪتابخانو، مشائخن جي رهڻ جي جاءِ، پڙهائڻ جو ٿلهو ۽ استادن جي رهائش ۽ مسافرن جي ٽڪڻ جهڙيون گهربل جايون پڻ تعمير ٿيڻ لڳيون. نه رڳو ايترو بلڪ اتي طبيب، اکين جو ڊاڪٽر، قاري ۽ ٻانگو (مؤذن) به رهڻ لڳا. چيو ٿو وڃي: هڪ

---

[677] عبدالرحمان، ص 18، 21؛ نارٿروپ، ص 266، 267.
[678] ان بابت ڏسو، "دانشنانه جهان اسلام"، "بدوي، احمد" جي ذيل ۾.
[679] فاروق احمد مصطفيٰ، ص 75.
[680] لپڊس،، ساڳئي هنڌ.
[681] عبدالرحمان ابوراس، ص 56، 57؛ زين، ص 544.

خانقاه ۾ عام طرح، اميرن جي محلن واريون سهولتون فراهم ڪيون وينديون هيون[682].

اٺين صدي هجريءَ ۾ ديني تعليم پرائڻ بہ خانقاهن لاءِ لازمي قرار ڏني وئي، ان روءِ سان جاوليہ واري خانقاه ۾ شافعي فقہ، جماليہ خانقاه ۾ حنفي فقہ ۽ شيخونيہ واري خانقاه ۾ وري چئني مذهبن جي فقہ پڙهائي ويندي هئي، البتہ ان سان گڏ تفسير، قرآن جي قرائت[683] ۽ ڪڏهن، ڪڏهن علم لغت، نحو ۽ تاريخ بہ جهڙا موضوع بہ تعليمي نصاب ۾ شامل هوندا هئا[684]. احياءُ العلوم، رسالہ قشيريہ، عوارف المعارف ۽ فتوحات مڪيہ جهڙن ڪتابن پڙهائڻ جو بہ رواج هوندو هو[685]. ڪي عارف جهڙوڪ اسماعيل بہ ابراهيم منوفي (متوفيٰ 820هه) تہ شيخونيہ واري خانقاه ۾ پڙهائيندا بہ هئا تہ ڪتاب بہ پيا لکندا هئا.[686]

شيخ الشيوخ وارو عهدو سلطان ناصر محمد بن قلاوون (متوفيٰ 741هه) جي زماني تائين سو بہ صلاحيہ واري خانقاه ۾ رهيو، پر جڏهن ملڪ ناصر سنہ 727هه ۾ ناصريہ نالي خانقاه ٺهرايو تہ مجدالدين موسيٰ بن احمد بن محمود اقصرائي/ اقسرائي (متوفيٰ 740هه) کي ان ۾ شيخ الشيوخ ڪري رکيائين، اهڙي طرح شيخ الشيوخيءَ وارو عهدو ناصريہ خانقاه ڏانهن هليو

682 فاروق احمد مصطفيٰ، ص 78؛ رزق، ج 1، ص 31، 77، 87.
683 سعاد ماهر محمد، ج 3، ص 12، 13.
684 رزق، ج 1، ص 28.
685 طويل، ج 1، ص 151، 152.
686 رزق، ج 1، ص 150.

ويو[687]. اهو عهدو ملڪ اشرف ناصرالدين جي زماني تائين فقط ناصريہ خانقاه ۾ ئي هو. جڏهن تہ سنہ 778هه ۾ ملڪ اشرف مدرسہ اشرفيہ تعمير ڪرائڻ کان پوءِ ضياءُ الدين قزوينيءَ کي شيخ الشيوخ ڪري رکيو، جڏهن تہ نظام الدين اصبهاني (متوفيٰ 783هه) جيڪو ناصريہ واري خانقاه ۾ مفتي، مُدرّس ۽ شيخ الشيوخ طور موجود هو. ان عمل سان در اصل ناصرالدين مدرسہ کي خانقاه تي برتري ڏيڻ تي چاهي[688]. تنهن هوندي بہ مماليڪ جو عارفن تي ڌيان هوندو هو. ابن بطوطہ پنهنجي سفر نامي ۾ ملڪ ناصر جي صوفين تي عنايتن جو ذڪر ڪيو آهي[689]. اهڙي طرح ملڪ مظفر بيبرس بي[690]، ابراهيم دسوقيءَ کي شيخ الاسلام بڻايو، توڙي جو هو مماليڪ حڪمرانن جي عزت ڪو نہ ڪندو هو ۽ پيو ٽوڪيندو هئن[691]. اهڙي طرح زُهوري احمد بن غجمي (متوفيٰ 801هه) جي، ملڪ ظاهر سيف الدين برقوق[692] (حڪومت 784هه کان 801هه) ۽ وڏي عزت هئي توڙي جو گاريون پيو ڏيندو هئس[693].

ان دؤر ۾ عالمن ۽ صوفين ۾ ڪا سخت ويڙهہ نہ هئي ۽ ابن تيميہ جي پاساڙين جو صوفين سان ڪو خاص مخالفت نہ

687 عبدالرحمان ابو راس، ص 63، 64.
688 ساڳيو، ص 81 ـــ 83؛ ابن تغري بردي، ج 11، ص 217.
689 ابن بطوطه، ج 1، ص 59، 60؛ داج، 63.
690 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بيبرس دوم“ جي ذيل ۾.
691 سعاد ماهر محمد، ج 2، ص 307، 308.
692 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”برقوق“ جي ذيل ۾.
693 سيوطي، ج 1، ص 527.

هئي، انڪري جو ابن تيميہ جي پوئلڳن جي عقيدن ذريعي انهن جي حمايت ڪانہ ٿيندي هئي. چون ٿا: شاذليہ طريقي جي مشائخ ابن عطاءُ الله اسڪندراني، عام ماڻهن جي هڪ جٿي سان قاهره ويو ۽ اتي وڃي سعيد السعداءُ جي مشائخن سان ملي ابن تيميہ جي عقيدن تي اعتراض ڪيائون[694]، تنهن هوندي بہ صوفين ۽ عالمن ۾ ڪا خاص وڇوٽي نہ هئي ۽ صوفي توڙي صوفيت جا طرفدار عالم جي نظرن ۾ مانائتا هوندا هئا. مماليڪ واري دؤر ۾ تہ صوفين ۽ سني عالم وچ ۾ مسالمت آميز تعلقات هوندا هئا، ايتريقدر جو ڪڏهن ڪڏهن خانقاه جي سرپرستي عالم جي حوالي ڪئي ويندي هئي. ان ترتيب سان صوفي افڪار ستين صدي هجريءَ جي پڇاڙيءَ تائين ديني مدرسن ۾ قابل قبول هئا ۽ ابن عطاءُ الله اسڪندراني جهڙا منصوريہ واري ديني مدرسي ۾ پڙهائيندا بہ هئا[695] تہ ڪي وري الازهر يونيورسٽيءَ ۾ پڙهي اتي ئي پڙهائيندا بہ هئا[696]. نہ رڳو ايترو بلڪ خود الازهر يونيورسٽيءَ جا بہ ڪيترائي مشائخ صوفي هئا ۽ فقيہ انهن کي ولي ۽ ڪرامتن وارو سمجهندا هئا[697]. عالمن ۽ عوام طرفان صوفين جي مڃتا متعلق چيو اٿن: جڏهن مصطفيٰ بڪري[698] ۽

694 نارٿروپ، ص 267، 268.
695 ساڳيو، ص 270، 271.
696 ڊاج، ص 86.
697 طويل، ج 1، ص 180، 181.
698 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بڪري، مصطفيٰ“ جي ذيل ۾.

عبدالغني بابلسي قاهره ويا تہ انهن جو وڏو استقبال ٿيو ۽ ڪانئن شاگردن کي پڙهائڻ جي درخواست بہ ڪيائون.[699]

مماليڪ واري دؤر ۾ عالمن ۽ صوفين جو معاشرتي توڙي سياسي اعتبار ڪان وڏو اثر رسوخ هوندو هو. جنهن ڪري عوام ۽ حڪومت وچ ۾ هڪ قسم جو رابطو هوندو هو. پر هلندي، هلندي تصوف پنهنجي اها حيثيت وڃائڻ لڳو جنهن جي نتيجي ۾ نالائق ماڻهو شيخ الشيوخ واري عهدي تي اچڻ لڳا[700]. اهڙن مشائخن مان هڪ ڪريم الدين عبدالڪريم آملي (متوفيٰ 710هہ) بہ هو. جنهن تي بدڪردار هئڻ جي تهمت لڳي هئي، توڙي جو ڏوهہ ثابت بہ ٿيس، پر بيٺلائي وارن ماڻهن جي حمايت جي ڪري پنهنجي عهدي تي برقرار رهيو. سندس ڪيئي مخالف هئا، جن مان هڪ ابن تيميہ بہ هو[701]. ناصريہ واري سرياقوس نالي خانقاه جا مشائخ بہ پنهنجي اڳوڻي علمي بيٺلائي وڃائي ويٺا. نائين صدي هجريءَ جي پڇاڙي ۽ ڏهين صدي هجريءَ جي شروعات ۾ تصوف جي ڪمزوري بنهہ چوٽ چڙهي وئي. ان ڪان علاوه سنہ 806هہ ۾ مصر ۾ جيڪا ٻوڏ آئي، تنهن تہ مصر جي اقتصادي حالتن کي هيڪاري بگاڙي ڇڏيو، جنهن جي نتيجي ۾ خانقاهن جي معاونت گهٽجي وئي، انڪري آهستي، آهستي هر خانقاهہ جو هر هڪ شيخ پاڻ کي شيخ

699 ساڳيو، ج1، ص 180–182.
700 لپڊس، ص 360؛ طويل، ج 1، ص 27. عبدالرحمان ابو راس، ص 88 – 89.
701 عبدالرحمان ابو راس، ص 128، 129.

المشائخ سڏرائڻ لڳو. اها صورتحال سنه 922ھ يعني عثمانين جي مصر (923ھ ۾) فتح ڪرڻ کان اڳ تائين جاري رهي.[702]

مماليڪ واري دؤر جي آخر ۾، اثر رسوخ وارا صوفي رڳو ابن تيميه ۽ فقيهن جا طرفدار نه هئا، بلڪ ڪن افراطي صوفين تي به اعتراض ڪندا هئا[703] ۽ ڪي حڪمران به صوفين جي ڪن ڪردارن جي مخالفت ڪرڻ لڳا. ملڪ ظاهر ابو سعيد جقمق (متوفيٰ 857ھ) سنه 852ھ جي آخري عرصي ۾ هڪ جٿو صوفين ڏانهن موڪليو، جنهن ذريعي انهن کي ڇوڙائي موڪلائين ته اڄ کان اڳتي پنهنجي اوتارن ۾ ساز ڪتب نه آڻين ۽ مريد به سماع جي محفلن ۾ نه نچن[704]. پنجين صدي هجريءَ کان وٺي "حضره" (ذڪر) جي محفلن ۾ راڳ ويراڳ ۽ ساز آواز جو ايترو ته رواج پئجي ويو جو محسوس ٿيڻ لڳو، سماع جڻ تصوف جي ڪا لازمي ۽ اٽل تقاضا هجي[705]. مماليڪ واري دؤر جي آخر ۾ ته ڪي غير اخلاقي ۽ غير ديني حرڪتون به ٿيڻ لڳيون. مثال طور مشائخ پنهنجي مريدن کي سڏارڻ لاءِ انهن جا پير ٻڌي ڪين ڇهبڪ هڻندا هئا[706]. ڪي صوفي مشائخ ته نماز به نه پڙهندا هئا ۽ چوندا هئي ته نماز واري

702 ساڳيو، ص 37 ــ 38، 105 ــ 108.
703 طويل، ج 1، ص 174 ــ 175.
704 سخاوي، ج 3، ص 71 ــ 72؛ عبدالرحمان ابو راس، ص 27.
705 رزق، ج 1، ص 63؛ "حضره" بابت ڏسو، ٽر منگهم، ص 204.
706 ڊاج، ص، ساڳيو،

وقت تي اسان پنهنجي ڪرامت جي زور تي ڪنهن مقدس ماڳ تي هوندا آهن ۽ اتي نماز پڙهندا آهن.[707]

تنهن هوندي به صوفين جي عزت اڃا به قائم هئي. جڏهن عثمانين مصر تي حملو ڪيو ته اتان جي مقامي اميرن "طومان باءِ" کي حاڪم مقرر ڪيائون. پر جيئن ته ڪيس اميرن جي حمايت جي پڪ نه هئي، انڪري ان عهدي قبولڻ کان انڪار ڪيائين. تنهن تي امير، صوفين جي هڪ مشائخ ۽ شيخ الاسلام نالي ابو السعود جارحي ڏانهن ويا ته ان ڪين قسم کڻائي،طومان باءِ جي فرمانبرداريءَ جو بار رکيو. تنهن کان پوءِ طومان باءِ عهدو قبوليو.[708]

مصر جي فتح کان پوءِ ڪيترين ئي خانقاهون ۽ مدرسا مالي سهائتا نه هجڻ جي ڪري بند يا اوطاقن ۾ تبديل ٿي ويا[709]. البت جڏهن خود عثماني آيا ته انهن جي اچڻ سان صوفي طريقن ۾ واڌارو ته اچڻ لڳو. پر انهن جي روحاني منزلت گهٽجڻ لڳي. بهرحال ان دؤر ۾ ڪيترائي صوفي درويش مصر ڪاهي ويا جنهن جي نتيجي ۾ خاص ڪري بڪتاشي طريقي جا اوتارا ۽ خانقاهون وڌڻ لڳيون.[710]

707 طويل، ج 1، ص 28؛ انهن جي دليلن معلوم ڪرڻ لاءِ ڏسو، شعراني، ج 1، ص 125.
708 ابن اياس، ج 5، ص 103 ــ 104؛ طويل، ج 1، ص 48.
709 مبارڪ، ج 1، ص 225؛ رزق، ج 1، ص 103.
710 طويل، ج 1، 102؛ لين، ص 240 ــ 241.

عثمانين جي دؤر ۾ طريقن جا پير عام طرح اهڙن ماڻهن مان انتخاب ڪيا ويندا هئا جن جي پيڙهي پهرئين خليفي، ٻئي يا امام علي عليه السلام سان ملندي هئي. جنهن جي پيڙهي پهرئين خليفي سان ملندي هئي هڪ ته اهو نقيب الاشراف به هوندو هو ۽ ٻيو ته ان کي ”شيخ بڪري“ ڪوٺيندا هئا. ماڻهن جي حضرت رسولِ خدا صلي الله عليه وآله وسلم يا صحابن سان نسبت ڏيڻ جي صحت جي تصديق ۽ انهن جي ڪمن تي نظارت ڪرڻ جهڙو عمل انهن جي ذميواريءَ ۾ شامل هوندو هو. جنهن جي پيڙهي ٻئي خليفي سان ملندي هئي ان کي ”شيخ عنانيه“ يا ”اولاد عنانيه“ ڪوٺيندا هئا ۽ جنهن جي پيڙهي امام علي عليه السلام سان ملندي هئي ان کي ”شيخ السادات“ سڏيندا هئا ۽ ان جو درجو شيخ بڪريءَ واري درجي جي برابر هوندو هو.[711]

ان دؤر ۾ مصر جي مکيه صوفي طريقن مان جن جا نالا سامهون اچن ٿا اهي هن ريت آهن: رفاعيه، قادريه، احمديه (بَيُّوميه، شعراويه ۽ شناويه شاخن سميت) ۽ برهانيه.[712]

عثماني سلاطين صوفين جي عزت ڪندا هئا، انهن وٽ هلي ويندا هئا ۽ انهن کان پنهنجي حق ۾ دعائون گهرائيندا هئا ۽ احترام وچان انهن جا هٿ چمندا هئا[713]. اهڙن حاڪمن ۾

[711] طويل، ج 1، ص 102؛ لين، 240 – 241.
[712] لين، ص 241 – 242.
[713] طويل، ج 1، ص 163.

سلطان سليم اول (حڪومت 872هه کان 926هه) جو نالو سر فهرست آهي، جنهن مصر جي فتح ۾ مدد ڪرڻ وارن صوفين ڪجهه دولت ڏياري موڪلي هئي ۽ انهن تان سرڪاري ڍل ۽ ٻيا لوازما به معاف ڪريا ڇڏي هئائين.[714]

صوفين جي عوام ۾ به ڏاڍي عزت هوندي هئي، ايتريقدر جو انهن جو حڪم قانون تان جو شريعت کان به بالاتر سمجهندا هئا. ڪي ابدال ۽ مست جيڪي ڪتي، ڪتي تُڳ اگهاڙا لوڪ ۾ پيا گهمندا هئا، انهن کي ماڻهو وري وڏي ۾ وڏو صوفي درويش سمجهندا هئا[715]. مصر جي صوفين پاڻ ۾ هڪ قسم جي ورهاست ڪري رکي هئي: هر وليءَ (مشائخ) جي تسلط هيٺ ڪي علائقا هوندا هئا ۽ اهو ئي اتان جي عوام متعلق پيو رٿا بنديون ڪندو هو، ساڻس لاڳاپيل علائقن وارا سندس مريد به ان جي حدن اندر ڪنهن ٻئي صوفي درويش جا مريد ٿيڻ نه چاهيندا هئا، نه رڳو ايترو بلڪ اهو به نه چاهيندا هئا ته اتي ڪنهن ٻئي صوفي پير جو نالو ڪنيو وڃي.[716]

هڪ ٻي ڳالهه جنهن تي عثماني دؤر وارا مصري صوفي پاڻ ۾ اختلاف رکندا هئا، اها قرآن مجيد جي تلاوت ۽ الله تعاليٰ جي ذڪر کي اهميت ڏيڻ هئي. مثال طور هڪڙا اهي هئا جيڪي نون سيڪڙات صوفين لاءِ الله جو ذڪر ۽ ڪاملن لاءِ

[714] ساڳيو، ج 2، ص 90 – 91؛ بابلسي، ص 261.
[715] طويل، ج 1، ص 108، 113.
[716] ساڳيو، ج 1، ص 125 – 126.

وري قرآن مجيد جي تلاوت مناسب سمجهندا هئا. تنهن هوندي به ان عقيدي تي اتفاق هوندو هئن ته ”ذڪر ۽ رياضت، ديني علم پرائڻ کان بهتر آهي“[717]. اهو ئي سبب هو جو ديني تعليم ڏانهن ڌيان ئي نه ڏيندا هئا ۽ ڪي صوفي فقير تدريسي صلاحيت جي باوجود به تدريس جهڙي عمل کان لنوائيندا هئا. اهڙن ۾ عبدالغني نابلسي الازهر يونيورسٽيءَ ۾ حديث پڙهائڻ کان انڪار ڪندي بهانو ڪيو ته: ان عمل سان سندس روحاني صفائي ختم ٿي ويندي.[718]

ان ئي دؤر جي اهڙن بحثن مان هڪ ٻيو بحث جلي ۽ خفي ذڪر بابت به هوندو هو، جنهن ڪري انهن ٻنهي مسئلن مان ڪنهن هڪ تي تاڪيد متعلق ڪيئي فتوائون لکيون ويون. اهو اختلاف ايترو ته شديد ٿي ويو جو ڪن عارفن ان بابت حاڪمن کي به وچ ۾ آندو. مثال طور حاڪمن جي مدد سان علي بيوميءَ[719] کي مشهد حسيني واري مسجد ۾ جلي ذڪر جي جلسي ڪرڻ کان روڪرايو ويو. تنهن هوندي به جلي ذڪر جا جلسا پيا ٿيندا هئا ۽ اتي ابن عربي ۽ عفيف الدين تلمسانيءَ جا شعر پيا پڙهبا هئا[720].

717 ساڳيو، ج 1، ص 62 — 63.
718 ساڳيو، ج 1، ص 192 — 193.
719 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بيومي“ جي ذيل ۾.
720 ساڳيو، ج 1، ص 64 — 66.

ڏهين صدي هجريءَ ۾ صوفين جي مخالفت وڌي وئي. عالم، خاص ڪري ذڪر دؤران، بيهوش ۽ بيخود ٿي وڃڻ، ٽڪو لاهي اڇلڻ ۽ ڪپڙن ڦاڙڻ جي مخالفت ڪرڻ لڳا. ان کان علاوه صوفين جي دنياپرستيءَ ۽ شريعت جي خلاف حرڪتن به عالمن جي مخالفت کي پئي اپاريو.[721]

عبدالوهاب شعراني (متوفيٰ 973هه) ان دؤر جو نامور صوفي هو، اهو به صوفين تي تنقيد پيو ڪندو هو. ايتريقدر جو ڪن طريقن جهڙوڪ: احمديه، ادهميه، دسوقيه ۽ رفاعيه کي شريعت کان خارج ۽ انهن جي ڪن ڪردارن کي اڳ وارن صوفي بزرگن جي ابتڙ سمجهندو هو[722]. سندس شاگرد عبد الرؤف مُناوي (متوفيٰ 1031هه) به اهڙن صوفين جي مخالفت ڪندو هو جيڪي پاڻ کي شرعي ذميوارين ۽ فرضن جي بجا آوريءَ کان آجو سمجهندا هئا.[723]

تيرهين صديءَ ۾ فرانس، عثمانين کي مصر مان تڙي ڪڍيو ۽ (1797ع کان 1801ع تائين) مصرتي قابض رهيو (1212 - 1216هه ق/1797 - 1801ع). نيپولين هڪ وزارت جوڙي، جنهن جي ذميواري، امن امان قائم ڪرڻ، کاڌ پيئڻ جي شين جي فراهمي ۽ صحت لاءِ عملي قدم کڻڻ هئي ۽ اها وزارت عالمن ۽ مشائخن مان ڏهن ڄڻن تي مشتمل، جن مان

721 داج، ص 85؛ طويل، ج 1، ص 166 — 167، 190 — 191.
722 ترمنگهم، ص 222 — 223؛ طويل، ج 1، ص 189.
723 طويل، ج 2، ص 138.

هڪ شخص نقيب الاشراف ۽ بڪري گاديءَ جو سجاده نشين خليل بڪري هو.[724]

بعد ۾ جڏهن عثمانين، برطانيا جي مدد سان فراسين کي مصر مان ڀڄڻائي ڪڍيو تہ ڪجهہ وقت تائين عثمانين ۽ مماليڪ ۾ ويڙهہ هلندي رهي، تان جو، محمد علي پاشا،عوام ۽ عبدالله شرقاوي جهڙن صوفي بزرگن جي حمايت سان سنہ 1805ع ۾ حڪومت جو عهدو قبوليو[725]. جيئن تہ خليل بڪريءَ فرانس سان تعاون ڪيو هو، انڪري محمد علي پاشا کيس عهدي تان لاهي، ان جي جاءِ تي محمد ابو سعود بڪريءَ کي، بڪري گاديءَ جو سجاده نشين ۽ شيخ المشائخ مقرر ڪيو، جيڪو سنہ 1801ع کان 1812ع تائين شيخ المشائخ جي عهدي تي قائم رهيو.[726]

ابو سعود کان پوءِ سندس پٽ محمد بڪري سجاده نشين ٿيو، جنهن جي ناٺ، محمد علي پاشا، مصر ۾ رائج صوفي طريقن، خانقاهن، صوفين جي اوطاقن ۽ درگاهن جي نظرداري سونپڻ جو حڪم نامو جاري ڪيو[727]. تڏهن کان وٺي مصر جا رائج صوفي طريقا حڪومت جي هڪ مرڪزي وزارت جي نظرداريءَ هيٺ ڪم ڪرڻ لڳا ۽ جن بہ طريقن کي "بڪري"

---

[724] اسڪندري ۽ سليم حسن، ص 99 — 101؛ لويس اواد، ج 1، ص 103، 105، نو چٽا ڇاٽايا آهن.
[725] لويس اواد، ج 1، ص 118 — 121.
[726] بونگ، 2000، ص 81 — 82.
[727] ساڳيو ص 83.

منصب جي قانوني حيثيت تسليم هئي، اهي ئي حڪومت جي حمايت هيٺ آيا.[728]

محمد علي پاشا جي دؤر کان وٺي، صوفي طريقن تي نظارت واري عمل جو دارومدار "حق تقدم" تي رکيو ويو، يعني معاشري ۾ ان ئي طريقي کي تبليغ جو حق ڏنو ٿي ويو جيڪو ٻين جي پيٽ ۾ علائقي ۾ اڳواٽ پهتو هجي. اهڙي قسم جا طريقا ئي حڪومت طرفان مالي مدد ۽ وڏيڪ آزاديءَ جا حقدار ٻڌبا هئا. هڪ تہ اهڙي قسم جو قانون ڪافي وقت تائين مصر ۾ ٻاهرين طريقن جي داخلا جي راهہ ۾ رڪاوٽ بڻيو رهيو. ٻيو تہ حڪومت بہ "حق تقدم" جي بنياد تي ئي طريقن کي قانوني حيثيت ڏيندي پئي رهي.[729]

اسماعيل پاشا واري دؤر (1863ع کان 1879ع) علي بڪري جي اختيارن ۾ واڌارو ڪيو ويو ۽ يورپين جي مداخلت جي مقابلي ۾ اسماعيل پاشا جي حمايت جي ڪري، قومپرستن ۾ سندس حيثيت ۾ بہ اضافو پيدا ٿيو. ان کان علاوه سندس علمي مقام بہ مٿيرو هو، اهو ئي سبب هو جو اسماعيل پاشا جو جانشين توفيق پاشا، صوفين جي مخالفن ۽ انهن بابت مقرر ٿيل قانون ۾ اصلاح پسندن کي پيو چوندو هو: "علي بڪري جي راضپي ۽ صلاح کان سواءِ ڪابہ اصلاح نٿي ڪري سگهجي"[730]. علي بڪري جي وفات کان پوءِ اصلاح پسندن جي دٻاءَ جي

---

[728] دائرت المعارف جهان اسلام آڪسفورڊ، ج 4، ص 114؛ بونگ، 2000،ص 92.
[729] دائرت المعارف جهان اسلام آڪسفورڊ، ساڳئي هنڌ، بونگ، 2000، ص 90، 148.
[730] بوگ، 2000، ص 90 — 91، 149.

ڪري، توفيق پاشا، صوفين جي شيخ المشائخ عبدالباقي بڪري کي اهڙن عملن انجام ڏيڻ کان منع ڪئي جن کي اصلاح طلب بدعت قرار پئي ڏنو. اهڙن عملن مان هڪ عمل، ”دوشہ“ يعني مرشد جو سواريءَ سميت مريدن جي جسمن مٿان لنگهي وڃڻ ۽ ”حضره“ هو.[731] انڪري عبدالباقي سنہ 1881ع ۾ هڪ اشتهار شايع ڪيو، جنهن جي بنياد تي فقط انهن بڪري طريقن کي قانوني حيثيت ڏني وئي، جيڪي ان اشتهار جي بنياد تي مٿي ڄاڻايل رسمن کي ختم ڪرڻ جا پابند بڻيا. اهو مسئلو ان ڳالهہ جو ڪارڻ بڻيو تہ ڪن صوفي طريقن، پنهنجي استقلال جي تحفظ کي ترجيح ڏيندي، بڪريءَ هٿان سندن طريقت کي قانوني حيثيت تسليم ڪرائڻ کان صاف انڪار ڪري ڏنو.[732]

ان زماني ۾ جيڪي بہ طريقا شيخ المشائخ جي ماتحت هوندا هئا، سي عام طرح سياسي مسئلن ۾ تنگ ڪو نہ اڙائيندا هئا. ان جي برعڪس جن طريقن کي قانوني حيثيت حاصل نہ هوندي هئي، اهي سياست ۾ بہ حصو پيا وٺندا هئا. جيئن شاذليہ ۽ خلوتيہ جي ڪن مشائخن، مصر جي آزادي ۽ يورپين جي مداخلت مان نجات جي طرفدار انقلابيءَ عرابي پاشا واري بغاوت تحريڪ ۾ سندس ساٿ ڏنو. ان جي ئي نتيجو هو جو جڏهن برطانيا مصر تي قابض ٿي تہ ڪن شاذلي ۽ خلوتي

731 ساڳيو، ص 91، ”دوشہ“ متعلق ڏسو، لين، ص 451 — 453.
732 بونگ، 2000، ص 150 — 152.

مشائخن کي قيد ڪيو ويو تہ ڪن کي ملڪ بدر بہ ڪيو ويو.[733] تنهن هوندي بہ خلوتين جي بغاوت جاري رهي، تان جو سنہ 1307هہ کان 1308هہ (1890ع) تائين برطانوين جون معاشي اصلاحن، مخالفن جي اتحاد کي ٽوڙي، بغاوتن کي پنجو ڏئي ورتو.[734]

عبدالباقي جي سنہ 1309هہ مطابق 1891ع ۾ وفات کان پوءِ سندس پاءُ محمد توفيق بڪري[735]، شيخ المشائخ ۽ بڪري گاديءَ جو گادي نشين ٿيو. ان جي دؤر ۾ اصلاح پسندن طرفان صوفين جي مخالفت زور وٺي وئي[736]. محمد عبده، جيڪو سنہ 1899ع ۾ مصر جو مفتي ٿيو هو، حضرت رسولِ خدا صلي الله عليهہ وآلهہ وسلم واري ميلاد ۽ ٻين صوفي بزرگن جي جنم جي جشن جهڙين رسمن تي اعتراض ڪيو. عبدالعزيز جاويش هڪ ٻيو اصلاح پسند هو، جنهن سنہ 1892ع ۾ هڪ ڪليل خط ذريعي توفيق بڪريءَ تي سخت تنقيد ڪئي[737]. محمد عبده جي شاگرد رشيد رضا ۽ سندس پاسارين، جيڪي پاڻ کي سلفي ڪوٺرائيندا هئا، المنار اخبار ۾ رشيد رضا ۽ صوفين جي رسمن جهڙوڪ: باطني علم هجڻ جي دعويٰ، ولين جي قبرن تي ميلا لڳرائڻ، ساز سرود استعمال ڪرڻ ۽ ذڪر وقت نچڻ وغيره تي

733 ساڳيو، ص 149 — 151.
734 ساڳيو، ص 151 — 152.
735 ان بابت ڏسو، دانشنامہ جهان اسلام، ”بڪري محمد توفيق“ جي ذيل ۾.
736 رن، 561؛ بونگ، 2000، ص 92، 153.
737 بونگ، 2000، ص 155، 158؛ ”مواليد (ميلاد)“ متعلق ڏسو، لين، ص 239.

اعتراض ڪرڻ وارن جا مقالا پيا نشر ڪندا هئا[738]. رشيد رضا، محمد توفيق ڪي صوفين جي فرقن ۾ اصلاحن ايجاد ڪرڻ لاءِ تمام گهڻو زور ڀريو[739]. نيٺ سنه 1895ع ۾ خَدِيوِ عباس دوم حلمي "**لائحة الطرق الصوفية**" جي عنوان سان هڪ بل جاري ڪيو جنهن جي لاڳو ڪرڻ جو ذميوار محمد توفيق کي بڻايو ويو. ان بل ۾، صوفي طريقن جي شيخن، درگاهن جي سجاده نشينن جي تقريءَ جو اختيار اوقاف کاتي جي حوالي ڪيو ويو هو. ان بل جي ٻي شِق "المجلس الصوفي" نالي هڪ انجمن جوڙڻ متعلق هئي، جنهن ۾ مقرر ڪيو ويو هو ته تصوف جي مختلف طريقن جي مشائخن مان ويهن ڄڻن تي مشتمل هڪ بئنچ تشڪيل ڏني وڃي، اهي ويهه ڄڻا وري پاڻ مان ڪي اٺ ڄڻا چونڊيندا. انهن اٺن مان وري شيخ المشائخ ڪي ڪي چار ڄڻا چونڊيندا جيڪي ان مشاورتي مجلس جا دائمي رڪن هوندا جيڪا شيخ المشائخ جي سرپرستيءَ هيٺ، صوفي طريقن جي مسئلن متعلق ساڻس معاون رهندي. جيڪي به فيصلا ان مشاورتي ڪائونسل جي اتفاق راءِ سان منظور ٿيندا هئا سي ئي نافذ ڪيا ويندا هئا. ان بل، بڪريءَ جي اختيارن کي محدود

738 ابو حمدين، ص 40 — 41؛ پڻ ڏسو، المنار، ج 3، شمارو 21، جمادي الثانيه 1318هه ق، ص 481 — 490، ج 17، شمارو 4، ص 273 — 292.
739 بونگ 2000، ص 186.

ڪري وڌو ۽ وڌيڪ طاقت اوقاف کاتي ۽ خانقاهن جي شيخن کي ڏئي ڇڏي.[740]

محمد توفيق، وزارت کاتي جي خانقاهن، مڪانن ۽ روضن جي بالادستي، ان بل مان ختم ڪرڻ لاءِ وڏيون ڪوششون ڪيون، جنهن تحت سنه 1903ع دؤران، مصطفيٰ فهميءَ جي حڪومت ۾، وزير اعظم جي مخالفت جي باوجود، بل ۾ نئين اصلاح آڻڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو. ايئن ئي سنه 1905ع ۾ اصلاح پسندن جي دٻاءَ جي ڪري، صوفي طريقن لاءِ هڪ داخلي بل جاري ڪيائين جنهن ذريعي، صوفين جي ڪن عملن کي بدعت قرار ڏيڻ ۽ "حق قدم" جهڙن شرطن کي منسوخ ڪيو ويو. اهو بل به مشاورتي ڪائونسل جي راءِ سان منظور ٿي ويو[741]. اهو بل در اصل شيخ المشائخ جي نظرداريءَ هيٺ رهندڙ صوفي طريقن جو، صوفي مخالفن جي مقابلي ۾ هڪ قسم جو حامي هو، نه رڳو ايترو بلڪ خود انهن کي به ڳجهه ۾ قومپرست ۽ اصلاح پسندانه جدوجهد ڪرڻ کان به هڪ رڪاوٽ هو.[742]

ان دؤر ۾ ڪيترن ئي صوفي طريقن، شيخ المشائخ جي قانوني حيثيت تسليم ڪري ورتي، جنهن ڪري محمد توفيق جي حيثيت ۽ طاقت ۾ ڪافي واڌارو آيو ۽ ان بينلائي

740 ساڳيو، ص 93 — 94؛ فاروقي احمد مصطفيٰ، ص 89 — 90؛ ان بل جي مندرجات بابت ڄاڻ لاءِ ڏسو، فاروق احمد مصطفيٰ، ص 313 — 316.
741 بونگ 2000، 96، 108.
742 بونگ 2ڏ000، ص 152، 159.

جي بنياد تي ئي مصر ۾ برطانوي راڄ جي موجودگيءَ باوجود برطانوي سامراج جي مخالفت ڪري سگهيو[743]. خديو واري سياسي هلچل ۾ به هڪ تياڪڙ شخص واري ڪردار ادا ڪرڻ سان گڏ، انگريزن جي مقابلي ۾ خَدِيو جي حمايت ڪندو هو نه رڳو ايترو بلڪ شيخ محمد عبده کي عهدي تان معزول ڪرائڻ واري جدو جهد ۾ به خديو جو ساٿ ڏنائين[744]. هن جي ان سياسي بيٺلائيءَ جي ڪري ئي سنه 1906ع ۾ جارج ڇهين، برطانيا جي وليعهد، کيس هڪ خط لکي ڪانئس سياسي اصلاحن جي گهر ڪئي. محمد توفيق ان سياسي ميدان ۾ نالي واري هجڻ سان گڏ "اسلامي اتحاد تحريڪ" ۾ به اثر رسوخ وارو هوندو هو ۽ بين الاقوامي اسلامي ميڙاڪي (المؤتمر الاسلامي العالمي) جي صدارت به کيس ئي حاصل هئي.[745]

بڪري پنهنجي سياسي پاليسين جي ڪري ئي سنه 1911ع ۾ مجبور تي سياست تان هٿ ڪڍي، هڪ پاسي تي ويو[746]. سندس جانشين عبدالحميد بڪري انگريزن جي مقابلي ۾ ڪابه سياسي پوزيشن نه ورتي[747]. ان دؤر ۾ ڪجهه طريقا جهڙوڪ: عظيميه (شاذليه جي هڪ شاخ)، حبيبيه (رفاعيه جي شاخن مان هڪ شاخ) سياسي پارٽين جي پٺڀرائيءَ سان قانوني

---

[743] ساڳيو، ص 154 ــ 155.
[744] ساڳيو، ص 155.
[745] ساڳيو، ص 155؛ ۽ فٽ نوٽ 6.
[746] ساڳيو، ص 155.
[747] ساڳيو، ص 158.

حيثيت حاصل ڪري ورتي[748]. ڪي طريقا جهڙوڪ: دَ مرادشيه ۽ ادريسيه وري انگريزن جي حمايت سان قانوني حيثيت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ويا.[749]

عبدالحميد واري زماني ۾ ٻه ٻيون پارٽيون صوفين جي مخالفن سان شامل ٿي پيون. تن مان هڪ اخوان المسلمين هئي، جنهن جو بنياد حسن البنا هه ش/1928/1307ع ۾ رکيو[750]. ۽ ٻي هئي وهابي تحريڪ[751]، جنهن جي 1913ع تائين ڪا خاص ترتيب نه هئي، بلڪه 1914ع کان وٺي منظم طريقي ۽ "**جامعة الشريعة لتعاون العاملين بالكتاب و السنة المحمدية**" نالي سان ڪم ڪرڻ شروع ڪيو[752]. الازهر يونيورسٽيءَ جو مشائخ ۽ "جامعة الشريعة" جو باني محمود خطاب سُبڪيءَ صوفين تي تنقيد ڪرڻ ۾ ابن عربيءَ ۽ ابن قيم جوزيه جي عقيدن کي ڪتب آندو.[753]

صوفين واري مجلس مشاورت ۽ انهن سان لاڳاپيل طريقن انهن مخالفن جي مقابلي ۾ ڪنهن به قسم جو رد عمل نه ڏيکاريو. البته جيڪي غير قانوني (Un Registered) طريقا هئا، تن مخالفن جي رد ۾ ڪتاب لکيا. اهڙا صوفي اهڙي قسم

---

[748] ساڳيو، ص 163، 166.
[749] ساڳيو، ص 168، 170؛ برطانيا جي حمايت يافته صوفين بابت معلومات لاءِ ڏسو، ساڳيو، ص 157.
[750] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ''البنا، حسن'' جي ذيل ۾.
[751] هافمين، ص 6 ــ 8.
[752] بونگ، 2000، ص 189 ــ 90.
[753] ساڳيو، ص 190؛ پڻ ڏسو، هافمين، ص 7.

جي اصلاح پسنديءَ کي بدعت سمجهندا هئا ۽ سيد جمال الدين اسد آباديءَ ۽ شيخ محمد عبده کي وهابي ڪوٺيندا هئا.[754]

الازهر يونيورسٽيءَ جو چانسلرمحمد مصطفيٰ مراغيءَ سنہ 1928ع کان 1929ع ۾ هڪ راءِ ڏني جنهن جي بنياد تي جيڪي مشائخ يونيورسٽيءَ جا پڙهيل نہ هئا تن کي صوفي طريقن جي سربراهيءَ واري عهدي تان لاهي، انهن جي جاءِ تي اهڙن عالمن ۽ مشائخن کي مقرر ڪيو ٿي ويو، جيڪي الازهر يونيورسٽيءَ جا پڙهيل هئا.[755]

جيئن تہ ان راءِ طريقن جي مشائخن جي مفادن کي نقصان پئي رسايو انڪري صوفي مشائخن تان جو شيخ المشائخ عبدالحميد بڪريءَ گڏجي، مراغيءَ جي مخالفت ۾ هڪ بيان جاري ڪيو[756]. نتيجي ۾، ايئن ئي ٿيو ۽ مراغي پنهنجي مقصد کي عملي جامو پهرائي نہ سگهيو. اڳتي هلي سنہ 1946ع ۾ ملڪ فاروق، عبدالحميد جي پٽ ۽ بڪري خاندان جي آخري شيخ المشائخ احمد مراد بڪريءَ کي، سوڊاني علحدگي پسند تحريڪ جي حمايت جي ڏوهہ ۾ شيخ المشائخيءَ جي عهدي تان لاهي، الازهر يونيورسٽيءَ جي هڪ عالم ۽ محمد عبده جي شاگرد احمد ساويءَ کي شيخ المشائخ طور مقرر ڪيو.[757]

[754] بونگ، 2000، ص 189 – 1991.
[755] ساڳيو، ص 191.
[756] ساڳيو، ص 191 – 192.
[757] ساڳيو، ص 168، 192؛ طويل، ج 1، ص 185.

جيئن تہ احمد ساويءَ کي مصر جي مفتيءَ ۽ الازهر يونيورسٽيءَ جي عالمن جي حمايت حاصل هئي، انڪري شروع ۾ طريقن جي مشائخن سان سندس تعلقات پلا ڪو نہ هئا[758]. تنهن 1905ع واري بل وارين انهن شقن ۾، جيڪي طريقن جي موروثي رهبريءَ متعلق هيون، تبديلي ڪئي. ان تبديليءَ الازهر يونيورسٽيءَ جي پڙهيل ماڻهن جي لاءِ ڪنهن بہ طريقي جي شيخيت جي عهدي لاءِ انتخاب جي راهہ هموار ڪري ورتي. با وجود ان جي جو ڪن مشائخن ساويءَ جي مخالفت ڪئي، پر تنهن هوندي بہ جيڪي طريقا ساڻس موافق هئا، تن کي سرڪاري حيثيت ڏئي ورتائين، جنهن ڪري بل جي شقن ۾ تبديلي آڻڻ لاءِ صوفين واري مشاورتي ڪائونسل وارن اڪثر ميمبرن جي حمايت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو[759]. ساوي پنهنجي پيش ڪيل رِٿن کي عملي جامي پهرائڻ لاءِ اهڙين اسلامي تنظيمن تي مشتمل هڪ مشاورتي ڪائونسل جوڙي ورتي، جن جي اڪثريت اخوان المسلمين جي اثر هيٺ هئي.[760]

ان مشاورتي ڪائونسل اعلان ڪيو: صوفي طريقن جي فعاليت تي پابندي هڻڻ جي رٿ جوڙي ورتي آهي ۽ اهڙي قسم جي سفارش، گهرو وزارت کي موڪلي وئي آهي[761]، ان رٿابنديءَ

[758] بونگ، 2000، ساڳئي هنڌ.
[759] ساڳيو، ص 192 – 193.
[760] ساڳيو، ص 193 – 194.
[761] ساڳيو، ص 194.

جو نفاذ، سنہ 1952ع ۾ فوجين جي بغاوت جي ڪري رڪجي ويو[762]. ان مشاورتي ڪائونسل ۾ صوفين جي پاڻ ۾ ڇڪ ڇڪان هلندي رهي، تان جو جمال عبدالناصر جي مداخلت سان ان ڪائونسل جي خاتمي جو اعلان ڪيو ويو ۽ ان جي جاءِ تي، اختلافن جي حل لاءِ هڪ ٻي مشاورتي ڪائونسل جوڙي وئي، جڏهن تہ اها بہ اخوان المسلمين جي ئي اثر رسوخ هيٺ هئي. ان شورا ۾ صوفين جي ڇڪ ڇڪان سنہ 1954ع ۾ اخوان المسلمين تي پابندي لڳڻ تائين جاري رهي ۽ ان ئي سال جمال عبدالناصر اها ڪائونسل ٽوڙي ڇڏي.[763]

1954ع ۾ حڪومت اخوان المسلمين سان پنهنجا تعلقات ختم ڪري ڇڏيا ۽ صوفين سان تعلقات قائم ڪرڻ جو اظهار ڪيو. انڪري جو اسلمي شعور جو اُڀار حڪومت سان شدت آميز ٽڪراءَ جو ڪارڻ بڻجڻ لڳو. انڪري حڪومت جي ڪوشش هئي تہ تصوف جي حمايت ذريعي، اسلامي بنيادپرستيءَ جو مقابلو ڪيو وڃي. ان مقصد حاصل ڪرڻ لاءِ پهرين فرصت ۾ سنہ 1947ع ۾ اخوان المسلمين پاران ايجاد ڪيل صوفي طريقن جي اصلاحي هلچل جو خاتمو ڪرڻ هو. ان ڪري احمد ساوي سنہ 1957ع ۾ استعفا ڏيڻ تي مجبور ٿي پيو

---

762 ساڳيو، ص 193.
763 ساڳيو، ص 193 – 194.

۽ سندس جاءِ تي خلوتي علواني طريقي جو پير طريقت محمد محمود علوان (متوفيٰ 1969ع) شيخ المشائخ مقرر ڪيو ويو.[764]

محمد علوان جي دؤر ۾، صوفين جي مشاورتي ڪائونسل طرفان "الاسلام و التصوف" نالي هڪ رسالو ڇپجڻ لڳو ۽ نون طريقن کي بہ قانوني حيثيت ڏني وئي. طريقن جا طرفدار وڌڻ لڳا. جنهن جي نتيجي ۾ اسلامي عيدن جا جشن ۽ ميلاد جا جلسا زور شور سان منعقد ٿيڻ لڳا[765]. صوفين جي مشاورتي ڪائونسل، علوان جي سرپرستيءَ هيٺ عربن جي سوشلسٽ يونين جي حمايت ۾ ورڪ ڪرڻ لڳي.[766]

ان دؤر ۾ بہ تصوف جي طرفدارن ۽ مخالفن ۾ ڪشمڪش هلندي رهي، جيڪا خاص ڪري ٻن ماهوار رسالن ۾ ڏسڻ ۾ ايندي رهندي هئي. انهن رسالن مان هڪ "المسلم" هو. شاذليہ طريقي جي شاخ محمديہ سان وابستہ محمديہ قبيلي جو هڪ سٽ نشر ڪري رهيو هو. ٻيو جامعہ الشريعہ طرفان نشر ٿيندڙ "الاعتصام" هو.[767]

ان دؤر جي مشهور مشائخن مان هڪ احمد ابوالوفا شرقاوي (متوفيٰ 1961ع) هو. سندس پيءُ ابوالمعارف شرقاوي (متوفيٰ 1899ع) بہ هڪ نامور مشائخ ۽ ابوالبرڪات احمد بن

---

764 ساڳيو، ص 174، 194؛ هافمين، ص 362.
765 بونگ، 2000، ص 174.
766 ساڳيو، ص 175.
767 ساڳيو، ص 195.

محمد (متوفيٰ 1786ع) جو مريد ۽ شيخ محمد عبده جو گهاتو دوست هو.[768]

احمد رضوان (متوفيٰ 1967ع) به مٿين مصر ۾ هڪ نالي وارو مشائخ ٿي گذريو آهي، ڪيس مضبوط ۽ سگهاري ڪرڻ لاءِ جمال عبدالناصر جي حڪومت ڪوششون پئي ڪندي هئي[769]. چون ٿا: جمال عبدالناصر، سنه 1967ع واري ڇهه روزه جنگ شروع ڪرڻ لاءِ ان سان مشورو ڪيو ته رضوان ڪيس منع ڪئي. تنهن هوندي به اڳ ڪتي ڪئي هئائين ته جمال عبدالناصر ان جنگ ۾ ضرور پير پائيندو.[770]

ان دؤر ۾ جمال عبد الناصر ڪي صوفي طريقا سياسي حالتن جي ڪري ڪمزور ٿي ويا. انڪري انهن جي سرڪاري اجازت نامي رد ڪرائڻ لاءِ ڪافي ڪوششون ڪيون ويون. مثال طور: بڪتاشي طريقو جيڪو شاهي دربار ۽ سلطنتي خاندان جي حمايت هيٺ هلندو هو، احمد فؤاد ۽ ملڪ فاروق جي دؤر ۾ ايترو ته ڪمزور ٿي ويو جو اوقاف طرفان مالي سهائتا نه ٿيڻ جي ڪري ان جا پوئلڳ ۽ روحاني پيشوا مصر ڇڏڻ تي مجبور ٿي پيا[771]. دمرداشيه طريقي جا درويش به اجازت نامي رد ٿيڻ جي ڪري مصر ڇڏي ويا.[772]

768 هافمين، 276 – 278، 283.
769 ساڳيو، ص 258، 266– 267.
770 ساڳيو، ص 266 – 267.
771 بونگ، 2000، ص 171 – 173، 176.
772 ساڳيو، ص 176.

حصافيہ طريقو به انهن حالتن ڪان گهڻو متاثر ٿيو ۽ جيئن ته حسن البنا به ان ئي طريقي سان وابسته رهي چڪو هو، انڪري تمام سختيءَ سان حڪومت جي نظر هيٺ هو. نتيجي ۾ ان جي پيروڪارن لاءِ ڪوڙ سارا اهنج ايجاد ٿي پيا. با وجود ان جي جو ان طريقي جي بانيءَ عبدالله هيساوي (متوفيٰ 1949ع)، حسن البنا کي پنهنجي طريقي مان ڪڍي ڇڏيو هو ۽ پنهنجي مريدن کي به ان ساڻس ملڻ جلڻ ۽ اخوان المسلمين سان به ڪنهن قسم جي رابطي رکڻ ڪان منع ڪري ڇڏي هئي، تنهن هوندي به سندس ڪن مريدن اخوان المسلمين سان پنهنجا تعلقات محفوظ رکيا.[773]

نقشبندي طريقي جي به هڪ شاخ، جيڪا نجم الدين ڪرديءَ جي رهبريءَ هيٺ هئي، ان تي به الزام لڳل هو ته ان جا به اخوان المسلمين سان تعلقات آهن. پڻ چيو ٿي ويو: نجم الدين ڪردي عراق جي ڪرد سوشلسٽ پارٽيءَ جي مدد ڪري رهيو آهي. انڪري ان جي جلسن ۽ ميل ملاقاتن تي مڪمل طرح پابندي لڳائي وئي هئي.[774]

اهڙين حالتن جي باوجود به ڪجهه صوفي طريقا ڪن سياسي سببن جي ڪري حڪومت جي حمايت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ويا. انهن مان هڪ ڪتانيه شاذليه به هو، جيڪو پهريان

773 ساڳيو، ص 177.
774 ساڳيو، ص 178.

ته مراڪش تائين محدود هو، پر جيئن ته حڪومت، شيخ حسن ڪتانيءَ جي سگهاري خاندان جي حمايت حاصل ڪرڻ ٿي چاهي، انڪري صوفين واري مشاورتي ڪائونسل کي پابند ڪيو ويو ته ان طريقي کي قانوني حيثيت ڏئي. اهڙي طرح مصر جي سوڊان سان تعلقات قائم ڪرڻ لاءِ برهانيه ۽ دسوقيه طريقن جي به حڪومت طرفان حمايت ڪئي ويندي هئي. ان دؤر ۾ ڪي ٻيا صوفي فرقا/ طريقا به سياسي مسئلن ۾ فعال ڪردار ادا ڪندا رهندا هئا. جهڙوڪ جنيديه طريقو، جنهن جو پيرِ طريقت، عرب سوشلسٽ يونين جو هڪ فعال رڪن هو. اهڙي طرح شاذليه طريقي جي "حسينيه" شاخ به سياسي پارٽين سان تعلقات جي بنياد تي ڪافي مضبوط هئي.[775]

سنه 1970ع ۾ جمال عبدالناصر جي فوت ٿيڻ کان پوءِ تصوف، تصوف مخالف فڪر جي مقابلي ۾ ڪافي سگهارو ٿي سامهون آيو[776]. اڄڪلهه به تصوف جي اعليٰ مشاورتي ڪائونسل، ملڪ جي ثقافتي ۽ سياسي مقصدن کي عملي جامي پهرائڻ ۾ وڏو ڪردار ادا ڪري رهي آهي.[777]

صوفي طريقن جي هلائي چلائي لاءِ **"المشيخة العامة لطرق الصوفية"** نالي هڪ اداري جي زير اختيار آهي ۽ ملڪ جو صدر صوفي مشاورتي ڪائونسل جي چونڊيل ڏهن مشائخن مان

[775] ساڳيو، ص 179 – 183.
[776] ساڳيو، 1999، ص 322 – 323.
[777] هافمين، ص 362.

ڪنهن هڪ کي شيخ المشائخ مقرر ڪندو آهي.[778] شيخ المشائخ به ٽن سالن لاءِ چونڊيل، ڇئن ڄڻن تي مشتمل هڪ ڪائونسل جي مدد سان طريقن جي ڪارڪردگيءَ تي نظرداري ڪندو رهندو آهي[779]. ان کان علاوه صوفي طريقن جي تڪرارن جي حل ڪرڻ پڻ صوفيانه رسمن جهڙوڪ: عرس، ميلاد ۽ جشن وغيره جا پروگرام منعقد ڪرائڻ به ان ئي اداري جي ذميوارين ۾ شامل آهي. اهڙي طرح خانقاهن ۽ درگاهن جي سجاده نشينن جي تقرري يا معزولي به ان ئي اداري جي نظارت هيٺ انجام پذير ٿيندي آهي ۽ صوفين واري مشاورتي ڪائونسل وٽ به منظور شده آهي.[780] سنه 1338 ش/ 1989ع تائين تقريبن 73 صوفي طريقا ان وٽ رجسٽرڊ ٿيا. رجسٽرڊ طريقن کي پابند ڪيو ويو آهي ته 1903ع ۽ 1905ع واري آئين موجب عمل ڪندا رهندا ۽ دوشه توڙي ذڪر ۾ نچڻ ڪڏڻ پڻ ساز وڄائڻ، پنهنجي جسمن کي سيخن ذريعي زخمي ڪرڻ ۽ ڪرامت طور جيتن کائڻ جهڙن غير شرعي عملن کان علاوه هر شرعي ذميواري کان آجپي وارو عقيدو پڻ حلول ۽ اتحاد جهڙا غير ديني عقيدا ممنوع هوندا.[781]

سنه 1361 ش/ 1982ع کان ابوالوفا غُنَيمي تفتازاني، جيڪو غنيميه خلوتيه طريقي جو پير طريقت ۽ قاهره يونيورسٽيءَ

[778] ساڳيو، ص 1و؛ فاروق احمد مصطفيٰ، ص 89.
[779] طويل، ج 1، ص 91؛ فاروق احمد مصطفيٰ، ص 313 – 314.
[780] طويل، ساڳي جاءِ تي؛ فاروق احمد مصطفيٰ، ص 89.
[781] طويل، ج 1، ص 86 – 88؛ زين، ص 561؛ فاروق احمد مصطفيٰ، ص 323.، پڻ ڏسو، فاروق احمد مصطفيٰ، ص 85 – 86.

۾ فلسفي جو استاد هو، مصر جو شيخ المشائخ ٿيو[782]. ان جو نظريو هو تہ مصر جو تصوف افراط ۽ تفريط، غُلوّ ۽ شطح گوئي کان پاڪ آهي. بهرحال مصر ۾ جيڪي شخص فلسفي کي تصوف سان ملائي وحدت الوجود ۽ فنا جا قائل ٿيا، تن جا ڪي خاص طرفدار ناهن[783] ۽ صوفي مشاورتي ڪائونسل بہ چڙي عملي تصوف جي طرفدار آهي انڪري ابن عربيءَ جي تحريرن تي پابندي هڻي چڏي اٿس[784]، تنهن هوندي بہ شاذلي طريقي جون ڪي شاخون سر عام ابن عربيءَ جي نظرين جي حمايت ڪنديون رهن ٿيون.[785]

اڄڪلهہ تصوف جو اسلامي بنياد پرستيءَ سان وڏو اختلاف آهي. انڪري جو اسلامي بنياد پرستيءَ جي نگاهہ ۾ تصوف کي هڪ منفي فڪر قرار ڏنو ٿو وڃي. سياست جي ميدان ۾ متحرڪ، ديني ميدان ۾ ديني حڪمن کي بي اثر بڻائيندڙ، مغربي فڪري مڪتبن جي مقابلي ۾ مات ۽ خرافاتي ڳالهين کي رائج ڪندڙ سمجهيو ٿو وڃي. اهو ئي سبب آهي جو ٻئي گروهہ پنهنجي عقيدتمندن وڌائڻ جي گوءِ ۾ مصروف ٿا رهن[786]. مخالفن کان متاثر ٿيڻ جي نتيجي ۾ ڪي اصلاح پسندن جا طرفدار بہ پيدا ٿي پيا، جهڙوڪ: ابوالبرڪات احمد دردير سان نسبت رکندڙ خلوتيہ طريقي جي "دردير يہ سباعيہ" نالي

[782] هافمين، ص 10؛ زين، ص 560.
[783] زين، ساڳئي هنڌ
[784] هافمين، ص 8.
[785] ساڳيو، ص 369، 372.
[786] ساڳيو، ص 360 — 361.

هڪ شاخ، اهڙي طرح عظيميہ، سنوسيہ، محمديہ شاذليہ ۽ رحمانيہ شاخن/ طريقن جا بہ نالا اچي وڃن ٿا. جيڪي اسلامي سوچ سان مطابقت رکندڙ عملي (Practicable) تصوف اختيار ڪري چڪا آهن. انڪري نظري (Theoretic) تصوف متعلق ٿيندڙ بحثن کان پرهيز ٿا ڪن[787]. صوفي، پنهنجي مخالفن سان مقابلي ۽ نئين دنيا سان پاڻ کي برميچڻ لاءِ، عرفاني سير ۽ سلوڪ سان گڏ يونيورسٽين ۾ اعليٰ تعليم بہ پرائڻ لڳا[788]، انڪري صوفي طريقا نوجوانن کي پاڻ ڏانهن راغب ڪرڻ ۾ تمام گهڻو ڪامياب هئا[789]. نہ رڳو ايترو بلڪ ڪن مشائخن تہ پنهنجن شاگردن کي وهابين سان مناظري ڪرڻ جي طور طريقو بہ سيکاريندا رهيا آهن. اهڙن مشائخن مان هڪ عبدالحليم محمود، شاذلي طريقي جو پوئلڳ ۽ سنہ 1970ع ۾ الازهر يونيورسٽيءَ جو چانسلر، شاذليہ محمديہ طريقي سان وابستہ قائلي تنظيم "محمديہ" جو باني شيخ محمد زڪي ابراهيم ۽ برهانيہ طريقي جو معتقد شيخ محمد عثمان عبده جا نالا قابل ذڪر آهن.[790]

صوفين جي ايڏي ساري مخالفت جي با وجود مصر جو عوام اڄ بہ مصر ۾ موجود پيغمبر صلي الله عليه وآلہ وسلم جي اولاد سان منسوب مقبرن ۽ مزارن جي عزت ڪري ٿو، نہ رڳو ايترو بلڪ

[787] ساڳيو، ص 375، پڻ زين، ص 562، 572 — 573.
[788] هافمين، ص 364 — 365؛ زين، ص 203.
[789] هافمين، ص 358.
[790] هافمين، ص 361، 368، 429.

صوفين جي مزارن جي بہ عزت ڪن ٿا ۽ مشائخن جي مقبرن جي زيارت اتان جي ماڻهن جي عام رواجي زندگيءَ ۾ شامل آهي[791]. مصر جو پڙهيو لکيو طبقو توڙي جو صوفين جي مزارن تي نہ بہ وڃن ۽ ميلاد جي پروگرامن ۾ شرڪت نہ بہ ڪن تنهن هوندي بہ مشائخن تي انهن جو عقيدو آهي ۽ انهن جي ڪرامت ڪي تسليم ٿا ڪن[792]. عام ۽ غريب طبقي جا ماڻهو وڏي چاهہ سان مزارن تي لڳندڙ محفلن ۽ ميلن ۾ شريڪ ٿيندا آهن. "طنطا" وارو شهر، احمد بدويءَ جي مقبري جي ڪري ۽ "دسوق" شهر ابراهيم دسوقيءَ جي مزار هجڻ جي ڪري ڀلارا سمجهيا وڃن ٿا[793]. چون ٿا تہ سموري مصر ۾ صوفي طريقا پکڙيل آهن، ايتريقدر جو ڪو بہ ڳوٺ ناهي جنهن ۾ ڪنهن نہ ڪنهن صوفي طريقي جا پوئلڳ نہ هجن.[794]

مصر ۾ موجود صوفي طريقا

مصر جي سرزمين ۾ تصوف جي طريقن جي اچڻ جي تاريخ جي پڪي ڄاڻ آهي ئي ڪانہ. فقط ايتري سُڌ پوي ٿي تہ تصوف جا طريقا خانقاهہ جي تعمير ڪان پوءِ مصر ۾ ظاهر ٿيا. انهن جو هڪ ٻئي سان فرق، خاص مهم ڪونهي، بلڪ خاص ڪري جهندن، روزانہ جي ذڪر، ذڪر ڪرڻ جي طريقن، گوشہ نشني ۾ گذارڻ ۽ محفلن ۾ حاضريءَ جي ڍنگ ۾ فرق ضرور

[791] ساڳيو، ص 376 – 377؛ ليڊس، ص 475.
[792] هافمين، ص 373 – 374؛ طويل، ج 1، ص 203.
[793] هافمين، ص 95، 373– 374، 377.
[794] ساڳيو، ص 14.

آهي. جيئن خلوتي طريقي وارا عام طرح ذڪر ۽ گوشہ نشينيءَ جا طرفدار آهن، جڏهن تہ شاذلي وري عام جلسن ۾ شامل ٿيڻ جا شائق آهن.[795]

مصر ۾ موجود مکيہ صوفي طريقا: رفاعيہ، احمديہ يا بدويہ، شاذليہ، خلوتيہ، دسوقيہ يا ابراهيميہ يا برهانيہ، بکتاشيہ، نقشبنديہ، قادريہ ۽ ميرغانيہ آهن.

رفاعيہ

ان جو بنياد وجهندڙ احمد رفاعي آهي، جيڪو ٻين طريقن کان اڳڀرو مصر ۾ پهتو هو ۽ ان جي آمد جو دؤر ايوبي دؤر هو. مصر ۽ شام ۾، خاص ڪري ترڪن، صوفي طريقن کي رائج ڪيو. انهن طريقن جا ڪردار گهڻو ڪري جادوءَ سان مشابهت رکندا هئا. مثال طور سعدالدين جباوي سان منسوب "سعديہ" نالي هڪ طريقي جا پوئلڳ، ٻرندڙ ڪوئلو، نانگ ۽ شيشو کائي ڏيکاريندا هئا ۽ ڪين ڪجهہ بہ نہ ٿيندو هو. اهڙي طرح پنهنجا ڪي عضوا جهڙوڪ سِر، لاهي وري ڳنڍي ڏيکاريندا هئا ۽ حضرت رسولِ الله صلي الله عليهہ وآلهہ وسلم جي ميلاد تي "دوشہ" جي رسم منعقد ڪندا هئا[796]، پر صوفي مشاورتي ڪائونسل ان تي پابندي هڻي ڇڏي[797]. رفاعيہ طريقي جون ڪي شاخون هن طرح آهن: عِلوانيہ (محمد بن احمد علوان سان منسوب)، حنيفيہ (شمس الدين حنفي سان منسوب)،

[795] طويل، ج 1، ص 74 – 75؛
[796] فاروق احمد مصطفيٰ، ص 81.
[797] ٽرمنگهم، ص 73.

حبيبيہ (محمد حبيب سان منسوب)[798]. ان طريقي جا جهنڊا ۽ دستارون ساوا، ڪارا ۽ گهرا نيرا آهن.[799]

احمديہ يا بدويہ

هن طريقي جو باني احمد بدوي آهي. هن طريقي جو جهنڊو ڳاڙهوءِ دستار بہ ڳاڙهي آهي. هن جون شاخون آهن: بَيّو ميہ، شناويہ (احمد بن عبدالله شناوي سان منسوب)، حلبيہ (ابو العباس احمد حلبي سان منسوب) ۽ سطوحيہ (جمال الدين عمر سان منسوب).[800]

شاذليہ

هي طريقو ابوالعباس شاذليءَ سان منسوب آهي. هن طريقي جا جهنڊا مختلف رنگن جا ٿين ٿا. ان جون شاخون هن ريت آهن: ادريسيہ (احمد بن ادريس سان منسوب)، عروسيہ (نائين صدي هجريءَ جي صوفيءَ ابو العباس احمد عروسيءَ سان منسوب)، وفائيہ (محمد بن احمد وفا، متوفيٰ 760هہ سان منسوب)، سَبتيہ (ابو العباس احمد بن جعفر سبتي، متوفيٰ 901هہ سان منسوب)، محمديہ شاذليہ ۽ دارقاويہ (احمد درقاوي، متوفيٰ 1934هہ).[801]

خلوتيہ

[798] لين، ص 241؛ ٽرمنگهم، ص 280.
[799] لين، ساڳي جاءِ تي؛ فاروق احمد مصطفيٰ،
[800] مبارڪ، ج 3، ص 436 ــ 437؛ ٽرمنگهم، ص 79 ــ 80، 274.
[801] مبارڪ، ج 3، ص 436؛ فاروق احمد مصطفيٰ، ص 120 ــ 121؛ ٽرمنگهم، ص 47 ــ 48، 111، 278ــ 279؛ بونگ، 2000، ص 30.

جڏهن ايران جي صفوين تبريز تي قبضو ڪيو تہ هي طريقو آهستي، آهستي مصر پهچڻ لڳو. مصر ۾ خلوتي طريقي جي پهرين خانقاه، عمر روشنيءَ جي مريد ابراهيم گلشني (متوفيٰ 892هہ) قائم ڪئي. ان طريقي جو جهنڊو ناهي ٿيندو. ان جون شاخون هن طرح آهن: محمد بن سالم حِنفاوي (متوفيٰ 1181هہ) سان منسوب طريقو بڪريہ، بيراميہ[802]، شرقاويہ (عبدالله شرقاويءَ سان منسوب)، تجانيہ[803]، دمراداشيہ (شمس الدين محمد دمرداشي، متوفيٰ 932هہ) ۽ درديريہ يا عباسيہ (احمد دردير سان منسوب).[804]

دسوقيہ يا ابراهيميہ يا برهانيہ

انهن جا جهنڊا ساوا ٿين[805]. ان طريقي جون مصر ۾ ڪي شاخون بہ آهن، جهڙوڪ: برهاميہ (جيڪو مصري آهي) ۽ برهانيہ (جيڪو سوڊان مان آيل آهي). هن طريقي جو باني، محمد عثمان عبده (متوفيٰ 1983ع) ۽ ابن عربيءَ جي عقيدن جي موافقت پڻ ڪنهن مصري پير طريقت نہ هئڻ جي ڪري مصري شاخ ”برهاميہ“ ۾ ضم ٿيڻ لاءِ دباءَ هيٺ رهندو پيو اچي[806]. دسوقيہ جي هڪ ٻي شاخ ”شُنوبيہ“ آهي، جيڪا احمد عثمان شُرنوبي (متوفيٰ 994هہ) سان منسوب آهي.[807]

[802] ان شاخ متعلق معلومات لاءِ ڏسو ”دانشنانه جهان اسلام“، ج 5، ”بيراميه“ جي ذيل ۾.
[803] ان شاخ بابت معلومات لاءِ ڏسو ”دانشنانه جهان اسلام“، ”تجانيه“ جي ذيل ۾.
[804] ٽرمنگهم، ص 76 ــ 78؛ مبارڪ، ج 3، ص 437؛ طويل، ج 1، ص 77.
[805] مبارڪ، ساڳي جاءِ تي؛ ٽرمنگهم، ص 45 ــ 46.
[806] هافمين، ص 300، 311، 315، 316.
[807] مبارڪ، ج 3، ص 436؛ ٽرمنگهم، ص 275.

بڪتاشيہ

چوڏهين صدي هجريءَ جي آخر ۾، عبدالله مقاويريءَ ان کي مصر پهچايو. ان طريقي کي هميشہ عثماني سلاطين ۽ مصري دربار جي حمايت حاصل هئي. 1952ع ۾ شاهہ فاروق جي تختي اونڌي ٿيڻ کان پوءِ، ان طريقي جي سابقہ حالت ويندي رهي ۽ اوقاف کاتي جي معاونت کان محروم ٿي ويو. نيٺ پير طريقت احمد سيريءَ جي فوت ٿي وڃڻ جي ڪري اهو طريقو مصر ۾ ختم ٿي ويو ۽ احمد سيريءَ واري خانقاهہ جا ميمبر آمريڪا لڏي ويا.[808]

نقشبنديہ

هي طريقو اڻويهين صدي عيسويءَ تائين مصر ۾ ڪو نہ هو. جڏهن قدمت وارو شرط ختم ٿيو تہ قادري طريقو "خالديہ" نالي سان مصر ۾ ظاهر ٿيو ۽ سنہ تيرهين صدي هجري/اڻويهين صدي عيسويءِ ۾ محمد امين ڪرديءَ مصر ۾ پکيڙيو.[809]

قادري

هي طريقو، سنہ ستين هجريءَ ۾ محمد بن عبدالصمد، مصر ۾ پهچايو. ان کان اڳ، ان طريقي جي بانيءَ عبدالقادر جيلانيءَ جا پٽ مصر ويا هئا. جن مان هڪ علاؤ الدين بغدادي هو، سندن قبرون "دارالقرافہ" ۾ آهن[810]. هن طريقي جا جهنڊا ۽

[808] بونگ، 2000، ص 4، 45؛ ٽرمنگهم، ص 254، فٽ نوٽ 1.
[809] بونگ، 2000، ص 131.
[810] زيدان، ص 178، 185– 187، 190.

پٽڪا اڇا ۽ ڳاڙها آهن. مصر ۾ هن طريقي جي قديمي شاخ "فارضيہ" آهي، جنهن جو باني شيخ محمد فارضي هو. ان جي ٻي شاخ "قاسميہ" آهي، جنهن جو بنياد قاسم بن محمد ڪبير وڌو.[811]

ميرغانيہ/ مير غينيہ

هي طريقو محمد عثمان مير غنيءَ سان منسوب آهي ۽ هن طريقي کي ترڪن رائج ڪيو، جڏهن تہ اصلي مرڪز سوڊان اٿس.[812]

مددي ڪتاب

1. قرآن ڪريم
2. بن ياس، "بدائع الزهور وفي وقائع الدهور"، ڇاپو، محمد مصطفيٰ، قاهره 1402 - 1404هہ ق/1982 - 1984ع.
3. ابن بطوط، "رحلة ابن بطوطہ"، ڇاپو علي منصر ڪتاني، بيروت 1975ع.
4. ابن تعري بردي، "النجوم الزاهرة في ملوڪ مصر والقاهرة"، قاهره 1963ع.
5. ابن جبير، "رحلة ابن جبير"، بيروت 1984ع.
6. ابن جوزي، "صفة الصفوة"، ڇاپو، محمد فاخوري و محمد رواس قلعہ جي، بيروت 1979ع.

[811] ساڳيو، ص 185، 191، 197؛ فاروق احمد مصطفيٰ، ص 82،
[812] مبارڪ، ج 3، ص 437؛ ڪوڪ، ص 473 ــ 474.

7. سمير ابو حمدان، "الشيخ رشيد رضا والخطاب الاسلامي المعتدل"، بيروت 1992ع.
8. عمر اسكندرى و سليم حسن، "تاريخ مصر من الفتح العثماني" (اليٰ قبل الوقت الحاضر)، قاهره 1990ع.
9. عبد الرحمان احمد جامي، "نفحات الانس"، چاپو محمود عابدي، تهران 1370هه ش.
10. با يارډ ډاج، الازهر يونيورسٽي، "تاريخ هز ارسالہ تعليمات عالي اسلامي"، فارسي ترجمو، آرميدخت مشايخ فريدم، تهران 1367هه ش.
11. دانشنامہ جهان اسلام، زير نظر غلامعلي حداد عادل، تهران بنياد دائرة المعارف اسلامي1375هه ش.
- عاصم محمد رزق، "خانقاوات الصوفية في مصر في العصرين الايوبي و المملوكي" (567 - 923هه ق، 1171 - 1517ع).
12. يوسف محمد طهہ زيدان، "الطريق الصوفي و فروع القادرية بمصر"، بيروت 1991ع.
13. سميع زين، "الصوفية في نظر الاسلام"، بيروت 1985ع.
14. محمد بن عبد الرحمان سخاوي، "الضوء اللامع لاهل القرن التاسع"، ماهر، 1354 - 1355هه ق.
15. سعاد ماهر محمد، "مساجد مصر و اولياؤها الصالحون"، قاهره ج1 (1391/1971هه ق؟)ج 2، (1973/ 1393هه ق)، ج 3، (1378هه ق /1967ع؟)

16. عبد الرحمان بن ابي بكر سيوطي، "حسن المحاضرة في تاريخ مصر و القاهرة"، چاپو، محمد ابو الفضل ابراهيم، ج 1 (قاهره) 1967ع.
17. عبد الوهاب بن محمد شعراني، "الطبقات الكبريٰ"، مصر 1925.
18. كامل مصطفيٰ شيبي، "الصلة بين التصوف و التشيع"، بيروت 1982ع.
19. توفيق طويل، "التصوف في مصر ابان العصر العثماني"، مصر 1988ع.
20. عبدالرحمان ابوراس، "شيخ الشيوخ بالديار المصرية في الدولتين الايوبية و المملوكية"، قاهره 1987ع.
21. فاروق احمد مصطفيٰ، "البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر"، اسكندريہ 1980ع.
22. جوزف ڪاڪ، "مسلمانان آفريقا"، فارسي ترجمو، اسد الله علوى، مشهد 1373هه ش.
23. لوئيس ايواډ، "تاريخ الفكر المصري الحديث"، قاهره 1388 - 1388هه ش.
24. علي پاشا مارڪ، "الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة"، قاهره 1980، 1983ع.

25. عبد الغني بن اسماعيل نابلسي، "الحقيقة والمحار في الرحلة الي بلاد الشام و مصر و الحجاز"، چاپو، احمد عبد المجيد فريدي، مصر 1986ع.

26. Mervyn Hiskett, *The cource of Islam in Africa*, Edinburgh 1994.

27. Valerie J. Hoffman, *modern Egypt*, Columbia S. Sufism mystics and saints in C. 1995.

28. Frederick de Jong, "Opposition to sufism in twentieth century Egypt (1900-1970)", in *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversiex and polemics*, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke, Leiden: Brill, 1999.

29. Sufi orders in Ottoman and post *Ottoman Egypt and the Middle East*, Istanbul: The Isis Press, [2000?]

30. Edward William Lane, *An account of the manners and customs of the modern*

31. *Egyptians,* 5th ed. by Edward Stanley Poole. New York 1973.

32. Tra M. Lapidus*, A history of Islamic societies*, Cambridge 1991 .

33. Linda S. Northrup, "The Babri Mamluk sultanate, 1250-1390", in *The Cambridge history of Egypt*, vol. 1, ed. Carl. F. Petry, Cambridge 1998.

34. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Sufism and politics" (by J. H. A. Johansen). J. Spencer Trimingham, *The Sufi orders in Islam*. London 1973

تصوف، آفريقا ۾

تصوف، پنجين صدي هجريءَ ۾ اندلس رستي مراڪش پهتو، اتان ڪان آفريقا جي ٻين خِطن تائين وچي نڪتو[813]. اتر آفريقا ۾ صوفين، خاص ڪري غزاليءَ جي لکڻين تي لڳل پابنديءَ جي باوجود تصوف، مرابطون جي دؤر (447هه ڪان 541هه، مطابق 1055ع ڪان 1146ع) ۾ ان سرزمين ۾ پکڙيو ۽ موحدون واري زماني (515هه ڪان 668هه، مطابق 1121ع ڪان 1269ع) ۾ ڪي نامور صوفي، خاص ڪري مراڪش جي ڌرتيءَ تي پيدا ٿيا[814]. آفريقا جي سرزمين تي تصوف جي پکڙڻ جا ڪي خاص ڪارڻ هئا جهڙوڪ: مرابطون ۽ موحدون واري دؤر ۾ ماڻهن بدامني، ويڙهه، جهيڙي ۽ معاشي بحران کان بيزاري، عالمن ۽ فقيهن جو دنياوي مسئلن ۾ رجهي وڃڻ ۽ ان جي برعڪس صوفي بزرگن جي ڪردار جو لوڪ ۾ پسنديده هجڻ ۽ سندن روحاني اثر رسوخ.[815]

ماڻهن ۾ صوفين جي مقبوليت ۽ انهن ڏانهن خَلق جي ڌيان جي اها سطح هئي جو قدرتي آفتن ۽ حادثن جي رونما ٿيڻ وقت، بيماريءَ مان شفا حاصل ڪرڻ لاءِ يا ڪنهن مصيبت مان نجات حاصل ڪرڻ لاءِ تان جو حاڪمن جي ڏاڍ ۽ زبردستيءَ جي شڪايت لاءِ به صوفين وٽ وڏي ايندا هئا. انڪري صوفين کي ڪيترائي ڏن ۽ سالانہ نذرانہ ملندا رهندا هئا. اهڙيءَ ريت وڏي دولت هٿ ڪندا رهندا هئا.[816]

عوام ۾ صوفين جي مقبوليت ۽ عزت جي ڪري حاڪم به امن امان قائم ڪرڻ لاءِ صوفين جي حمايت حاصل ڪرڻ خاطر مشائخن وٽ حاضر ٿيندا هئا ۽ جنگ وقت به سندن آڏو مِنتائو ٿيندا هئا[817]. صوفين جي ايڏي مچتا ۽ سياسي توڙي

[813] بل، ص 377؛ غيمي، ج 6، ص 93.
[814] بل، ساڳئي هنڌ.
[815] بل، ص 378، 391؛ ناصري طاهري، ص 313 ـــ 317، 342.
[816] بل؛ غيمي، ساڳئي هنڌ.
[817] حسن علي حسن، ص 477 ـــ 478.

معاشرتي ڪردار، حاڪمن ۽ فقيهن لاءِ خوف جو ڪارڻ بڻبو پئي رهيو، انڪري جو ڪن صوفين پنهنجي ان مرتبي جي زور تي مهدويت جي دعويٰ پئي ڪئي[818]. صوفين جي مراڪش ۽ اندلس ۾ مخالفت تڏهن اوج کي پهتي جڏهن سندن ساز سامان کي مسجدين ۾ ساڙيو ويو[819]. تنهن هوندي به سجلماسہ ۽ فاس ۾ ابوالفضل يوسف بن محمد بن يوسف، عرف نحوي (متوفيٰ 513هه) جهڙا به عالم هئا، جيڪي صوفين جي اهڙي شديد مخالفت ۽ انهن خلاف اهڙن شديد ردِ عمل جا مخالف هئا.[820]

ڪن فقيهن طرفان صوفين جي مخالفت جي باوجود شروع واري زماني ۾، مراڪش جي ڪن مدرسن ۽ خانقاهن ۾ تصوف جا ڪي ڪتاب پڙهايا به ويندا هئا[821]. ابن بطوطہ جي لکڻيءَ موجب: اٺين صدي هجريءَ ۾ مراڪش جي بادشاهہ جي درٻار ۾ تفسير، حديث، مالڪي فقہ ۽ تصوف جا ڪي ڪتاب پڙهايا ويندا هئا[822]. پاڻ کي صوفي سڏائڻ وارا، آفريقا جي خطي ۾ تصوف واري ترويج جي شروعاتي دؤر ۾ ديني فرضن کي بجا آڻڻ جا مڪمل طرح پابند هوندا هئا[823]. تنهن دؤر ۾ ڪي مريد ۽ ڪي شاگرد اهڙن صوفين وٽ اچي مڙندا هئا، جن ۾ تصوف به هوندو هو تہ فقاهت به هوندي هئي. اهڙن صوفين ۾، تيونس ۾ شابي طريقي جي بانيءَ احمد بن مخلوف شابي کان علاوه لڳ ڀڳ ستر ڪتابن ۽ صالحن جي زندگي نامن جي ليکڪ احمد تادلي (متوفيٰ 1013هه)، فاس ۾ عالمن توڙي صوفين جي تعليمي مرڪز طور خدمتون انجام ڏيندڙ خانقاهہ جي بانيءَ عبدالرحمان بن محمد فاسي (متوفيٰ 1036هه)، شاذلي طريقي جي پيروڪار ۽ مراڪش جي محدث شخصيت محمد بن ابي بڪر دلائي (متوفيٰ 1046هه) جنهن وٽ مراڪش جا عالم به اچي حاضر ٿيندا هئا ۽ محمد بن ناصر دَرعي (متوفيٰ 1085هه)، جنهن جي خانقاهہ ۾ صحرا (صحارا) ۽ سوڊان جا ڪيئي مريد ۽ شاگرد حاضر ٿي فيض يافتہ ٿيندا هئا، جا نالا قابل ذڪر آهن.[824]

[818] ساڳيو، ص 479؛ دائرت المعارف اسلام، ٻيو ڇاپو، " Tarika, 2: In North Africa" جي ذيل ۾.
[819] حسن علي حسن، ص 451 ـــ 452.
[820] ساڳيو، ص 453.
[821] دائرت المعارف جهان اسلام، ساڳئي هنڌ.
[822] ابن بطوطه، ج 2، ص 744.
[823] بل، ص 386.
[824] حجي، ج 2، ص 484 ـــ 485؛ولي، ص 104؛ بل، ص 393.

آفريقي قبيلن ۾ اسلام پکيڙڻ جي اعتبار کان صوفي تمام گهڻو مؤثر رهيا آهن. ايتريقدر جو ڪن آفريقي ملڪن ۾ تہ اسلام جو رنگ ئي صوفي آهي[825]. ڪن صوفين تہ ڪن قبيلن کي مسلمان ڪرڻ لاءِ پنهنجي فوجي طاقت بہ استعمال ڪئي. اهڙن صوفين مان عثمان دان فوديو (متوفيٰ 1817ع) بہ هو، جنهن "ڪفر خلاف سگهوري جهاد" جي نالي سان نائيجيريا جا ڪي علائقا هٿ ڪيا، جن تي ڪانئس پوءِ سندس پٽ محمد بِلّو سنہ 1817ع کان 1837ع تائين حاڪم ٿي رهيو البتہ ڪي نوان علائقہ وڌايائين بہ.[826]

عام طرح صوفين جا اوتارا، علم جو مرڪز ڄاتا ويندا هئا ۽ انهن ۾ عربي ٻوليءَ سان گڏ فقہ ۽ عقائد جي تعليم بہ ڏني ويندي هئي[827]. خاص ڪري اتر آفريقا جا صوفي مهدويت جا مبلغ هوندا هئا. اهو عقيدو مصر جي فاطمين ذريعي اتان جي صوفين ۾ داخل ٿيو، جيڪو اڳتي هلي سوڊان، صوماليہ، نائيجيريا ۽ ڪيمرون ۾ مهدويت جي دعويدارن جي پيدا ٿيڻ جو ڪارڻ بڻيو[828]. اتان جي جن تحريڪن ۾ ان فڪر جو گهڻو تڻو عمل دخل رهيو، تن مان هڪ سوڊان ۾ مهدي حڪومت جو قائم ٿيڻ بہ هو، جيڪا سمانيہ طريقي جي هڪ پوئلڳ نالي محمد احمد بن عبدالله جي سربراهيءَ ۾ قائم ٿي ۽ سنہ 1881ع کان 1885ع تائين جاري رهي.[829]

آفريقا جي سياسي تبديلين ۾ صوفين جي اوتارن ۽ خانقاهن جو مُک ڪردار هو. جيئن مرابطون جي تحريڪ "دلاءِ" يا "تادلاءِ"[830] واري خانقاهہ مان شروع ٿي. نہ رڳو ايترو بلڪ "مريدين" فرقي وارا بہ مراڪش جي صوفي طريقن جا ئي پوئلڳ هئا.[831]

صوفي، ظالم حڪمرانن جي ظلم کان عوام جو بچاءُ ڪندا رهندا هئا. تيونس جي سلطان سنہ 713هہ ۾ شيخ عبدالرحمان جي هڪ مريد جي تحريڪ کي چٿيو هو، پر ٻن صدين کان پوءِ قيروان ۾ شابيہ طريقي جي هڪ شيخ بغاوت ڪئي ۽ اتان جو حاڪم بڻيو. اهڙي طرح مراڪش جي ريف ۾ بہ، مرينين جي بادشاهہ ابو

825 ڪاڪ، 228.
826 ساڳيو، ص 310 — 320.
827 ملڪ شهمير زادي، ص 79.
828 بل، ص 391 — 392، ڪوڪ، ص 382 — 383.
829 ابو سليم، ص 55؛ دائرت المعارف جهان اسلام، ساڳئي هنڌ.
830 ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "تادُلا" جي ذيل ۾.
831 ربيب، ج 4، ص 387؛ مونس، ج 2، جز 3، ص 82.

يوسف، جيڪو سنہ 656هہ کان 685هہ تائين حاڪم هو، فاس ۾ صوفين جي مدد ذريعي ئي پنهنجي سلطنت جي خلاف ٿيندڙ عوامي بغاوت جو مقابلو ڪري سگهيو[832]. اهڙي طرح قادري ۽ شاذلي طريقن جي بہ سامراج خلاف ويڙهہ جي هڪ وڏي تاريخ آهي. اهي ٻئي طريقا مراڪش ۽ الجزائر ۾ فرانسي سامراج سان، جڏهن تہ اٿيوپيا ۽ صوماليا ۾ وري اٽليءَ ۽ برطانوي سامراج سان ٽڪر ڪائيندا رهيا. سنہ 1883ع ۾ الجزائر ۾ فرانس سان ٽڪر کائڻ وارو امير عبدالقادر (1300هہ/1883ع) قادري طريقي جو پوئلڳ هو[833]. ٻيا طريقا، جهڙوڪ: جَزوليہ، احمديہ، دندراويہ ۽ دارقاويہ بہ مغرب ۽ هارن آف آفريقا ۾ اٽليءَ ۽ برطانيا جي سامراج سان ٽڪر کائندا رهيا[834]. مراڪش ۾ تہ صوفين جا سمورا اوتارا ۽ خانقاهون اسپين ۽ پرتگالي لٽيرن جي حملن ۽ زوريءَ قبضي ڪرڻ کان بچاءَ ڪرڻ واري هلچل جو مرڪز هوندا هئا[835]. ادريسيہ طريقي جي بانيءَ احمد بن ادريس جا ڪي مريد اتر اولهہ ۽ اولهہ آفريقا ۾ سامراج خلاف ۽ سنوسيہ طريقي جو پير طريقت احمد بن شريف سنوسي سنہ 1902ع کان 1912ع تائين صحرا (صحارا) ۾ فرانس سان ۽ 1911ع ۾ وري لبيا ۾ اطالوي سامراج سان وڙهندا رهيا. صوماليا ۾ وري محمد بن عبدالله حسن (متوفيٰ 1922ع) اٿيوپيائي سامراج کان علاوه اطالوي ۽ برطانوي لٽيرن سان مهاڏو اٽڪايو[836]. ان جي باوجود سينيگال، سوڊان ۽ موريتانيا ۾ ڪي صوفي طريقا انهن جهيڙن دوران وري عوام ۽ سامراج وچ ۾ ٽياڪڙي پيا ڪندا هئا، نہ رڳو ايترو بلڪ ڪي مشائخ تہ سامراج سان تعاون بہ ڪندا هئا، جيئن قادري طريقي جا ڪي مشائخ مراڪش تي فرانس جي قبضي ۾ مددگار رهيا[837]. اسلامي وحدت جو تصور بہ ڪن اصلاح پسند طريقن جهڙوڪ قادري ۽ شاذلي طريقن ذريعي آفريقا ۾ پکڙيو ۽ صوفين جا اوتارا اسلامي تعليمات ذريعي سامراج جي مقابلي ۾ آفريقائي قبيلن ۾ وحدت ايجاد ڪرڻ لاءِ بہ ڪوشان رهندا هئا.[838]

آفريقا ۾ رائج صوفي طريقا

832 بل، ص 39 — 391، 394؛ حسن علي حسن، ص 378 — 379.
833 دائرت المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 4، ص 129 — 130، 132.
834 ساڳيو، ج 3، ص 130، 132،؛ مونس، ج2، جز 3، ص 84.
835 زيب، ج 4، ص 356.
836 دائرت المعارف اسلام، ڇاپو ٻيو، "Tarika, 2: In North Africa" جي ذيل ۾.
837 دائرت المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 4، ص 130.
838 مونس، ج 2، جز3؛ دائرت المعارف جهان اسلام آڪسفورڊ، ج 4، ص 130 — 131.

آفريڪا ۾ متي ڄاڻايل صوفي طريقا سڀ کان پهريان مراڪش جي "وزاني[839]" خاندان ذريعي متعارف ٿيا. مدينيه طريقي جو باني ۽ ابو مدين تلمسانيءَ جو مريد عبدالسلام بن مشيش ان خاندان جو ناميارو شخص ٿي گذريو آهي[840]. اهي ٻئي شخص مراڪش جا وڏا صوفي ٿي گذريا آهن.[841]

قادري ۽ شاذلي طريقا ٻين طريقن جهڙوڪ: تجانيه، جزوليه، ختميه ۽ سنوسيه جي پيٽ ۾ جلديءَ رائج ٿيا. پويان چار طريقا اڪثر ڪري قادري ۽ شاذلي طريقن جي اثر هيٺ هئا[842]. وڌ ۾ وڌ مريد قادري، شاذلي ۽ تجاني طريقن جا آهن ۽ انهن مان ئي ٻيا ڪافي طريقا ڦُٽل آهن.[843]

قادريه

چيو ٿو وڃي ته هي طريقو سڀ کان پهريان يمن يا حَضَر مَوت کان اٿيوپيا ۾ پهتو. شايد ابوبڪر عبدالله العيدروسي (متوفيٰ 909هه/1503ع) پهريون دفعو ان طريقي کي اٿيوپيا پهچايو[844]. آفريڪا ۾ اسلام جي پکيڙ ۾ ان طريقي جو مک ڪردار رهيو آهي. اڄڪلهه، ننڍن ٻارن کي قرآن مجيد جي تعليم ڏيڻ، پنهنجي پيروڪارن کي خانقاهه جي خرچ تي علم حاصل ڪرڻ لاءِ مختلف علمي مرڪزن ڏانهن موڪلڻ ۽ انهن جو پڙهي واپس اچي عيسائيت جي پرچار جي مقابلي ۾ اسلام جي تبليغ ڪرڻ، ان طريقي جي فعاليت ۾ شامل آهي[845]. ان طريقي جا ڪي مک شيخ ٿي گذريا آهن، جن جا نالا هن ريت ملن ٿا: محمد بقائي، جنهن جي ذريعي اولهه آفريڪا ۾ قادري طريقو رائج ٿيو. مختار ڪُنتي (متوفيٰ 1226هه/1811ع) ۽ شيخ عثمان دان فوديو. اهي ٻئي اسلامي وحدت جي فڪر جا مبلغ ۽ اصلاح پسند ٿي گذريا آهن. احمد بن محمد بن ابو بڪر، عثمان دان فوديو جو مريد هو، جنهن کي مجدد ڪوٺيندا هئا. ان سان گڏ اهو بزرگ اولهه آفريڪا ۾ جهادي تحريڪن جي سرواڻي به ڪندو هو ۽ مشهور

[839] مراڪش جي اولهه ۾ وزان جا رهاڪو.
[840] مونس، ساڳي جاءِ تي؛ زيب، ج 4، ص 355.
[841] ساڳي جاءِ تي.
[842] بل، ص 421 ــ 422؛ دائرت المعارف اسلام، ڇاپو ٻيو "Tarika" جي ذيل ۾؛ غميمي، ج 6، ص 95.
[843] مونس، ساڳي جاءِ تي.
[844] ڪوڪ، ص 472.
[845] عتبي، ص 144 ــ 145.

نعت "شجره اليقين" جو شاعر عبدالرحمان بن عبدالله شاني به اهڙن بزرگن ۾ شامل هو.[846]

ٻارهين صدي هجري/ ارڙهين صدي عيسويءَ کان قادري طريقو تجاني طريقي جي اثر هيٺ اچڻ شروع ٿي ويو، پر تنهن هوندي به ان جي بانيءَ عبدالقادر گيلانيءَ جو روحاني اثر اڃا تائين قائم رهندو پيو اچي. عبدالقادر ڪڏهن به آفريڪا نه ويو هو، پر تنهن هوندي به اتان جي مسلمانن جو عقيدو آهي ته آفريڪا "شاخ" خطي جي ماڻهن کي مسلمان ڪرڻ لاءِ وڏي جاکوڙ ڪئي هئائين.

هڪ قصي ۾ بيان ڪيو ويو آهي: عبدالقادر کي چاليهه روح هئا. انکري آفريڪا ۾ ڏانهنس منسوب قبرن جي نسبت جي صحيح هجڻ جو اهو ئي سبب ٻڌايو ويو آهي[847]. آفريڪا ۾ ڪن طريقن جي دعويٰ آهي ته عبدالقادر گيلانيءَ سان سندن روحاني تعلق قائم آهي.[848]

قادري طريقي مان ڦُٽل ڪن طريقن جا نالا هن ريت آهن: مريديه، جنهن جو بنياد، فرانس جي مشهور مخالف احمدو بامبا سنه 1304هه/1887ع ۾ سينيگال ۾ رکيو[849]. بهاريه، هي طريقو سوڊان ۾ هو ۽ سنه 1155هه/1742ع ۾ هن جا پوئلڳ ڇڙوڇڙ ٿي ويا ۽ انهن جي اڪثريت ختميه طريقي ۾ شامل ٿي وئي[850]. فاضليه، هي طريقو ماريطانيا ۾ هو ۽ ان جو باني محمد فاضل (متوفيٰ 1286هه/1869ع) هو.[851]

شاذليه

هي طريقو، اصلاح پسند طريقن مان هو ۽ عبدالسلام مشيش جي مريد، ابوالحسن شاذلي (متوفيٰ 656هه/1258ع) تيونس ۾ قائم ڪيو هو[852].چون ٿا: هي طريقو، سوڊان ۾ حَمَدا بودوناڻ نالي هڪ شخص پهچايو. ان طريقي جو مشهور مبلغ شيخ خوجلي بن عبدالرحمان بن ابراهيم (متوفيٰ 1155هه/1742ع) هو[853]. آفريڪا ۾ ان

[846] دائرت المعارف جهان اسلام آڪسفورڊ، ج 4، ص 130؛ علم الدين، ص 604 ــ 605؛ ڪوڪ، ص 502.
[847] دائرت المعارف اسلام، ساڳئي هنڌ؛ ملڪ شهمير زادي، ص 75.
[848] دائرت المعارف اسلام، ساڳي جاءِ تي.
[849] علم الدين، ص 607؛ ڪوڪ، ص 170 ــ 171؛ دائرت المعارف جهان اسلام آڪسفورڊ، ج 4، ص 131.
[850] علم الدين، ص 588.
[851] ڪوڪ، 141 ــ 142.
[852] مونس، ساڳئي هنڌ.
[853] ڪوڪ، ص 428.

طريقي جي هڪ مکيہ شاخ "دارقاويہ" آهي، جيڪا پهريان يارهين صدي هجري/ سترهين صدي عيسويءَ ڌاري تلمسان ۾ نمودار ٿي.[854]

طيبيہ

هي شاذليہ طريقي جي هڪ شاخ آهي، وزانيہ ۽ تهاميہ نالن سان بہ سڏي وئي آهي[855]. هي طريقو عبدالله بن ابراهيم وزاني (متوفيٰ 1089ھ) جي نالي سان منسوب آهي ۽ عبدالحي ڪتاني ان طريقي جي مشائخن مان ٿي گذريو آهي، جيڪو جامع مسجد قَرَويين ۾ استاد هوندو هو، آخر ۾ دين مان خارج ٿي وڃڻ جي تهمت لڳس. هي طريقو ٻارهين صدي هجري/ سترهين صدي عيسويءَ جي آخر سياسي ميدان ۾ لٿو ۽ تيرهين صدي هجري/ اڻويهين صدي عيسويءَ تائين پوئلڳ موجود هئس.[856]

زروقيہ

هي طريقو شاذليہ طريقي جي هڪ شاخ ۽ مراڪشي عالم نالي احمد برنسي عرف زَرّوق (متوفيٰ 899ھ/1494ع) سان منسوب آهي.جيڪي شاخون ان سان پنهنجي روحاني پيڙهي ملائين ٿيون سي آهن: رشديہ يا يوسفيہ (ڏهين صدي هجريءَ ۾، مراڪش ۾)، ناصريہ (مراڪش ۾)، شيخيہ (الجزائر ۾)، شابيہ (تيونس ۾) اهي سڀ جا سڀ يارهين صدي هجريءَ ۾ هئا[857]، ٻارهين صدي هجريءَ ۾، ابو عرب درقاوي (متوفيٰ 1238ھ/1823ع) سان منسوب "دارقاويہ" طريقو، ان جو مشهور مشائخ احمد علوي (متوفيٰ 1303ھ ش/1924ع) هو، جنهن پنهنجي نالي سان منسوب "علويہ" طريقو الجزائر ۾ رائج ڪيو. ان جو روحاني مان ۽ مرتبو ايترو تہ آهي جو يورپي محققن ۾ بہ ڪيترائي سندس عرفان جا متوالا آهن.[858]

ختميہ يا مَرغانيہ

سيد احمد بن ادريس فاس (متوفيٰ 1253ھ/1837ع) جي وفات کان پوءِ جيئن تہ سندس مريدن ۾ جانشين جي تقرريءَ تي اختلاف ٿي پيو تہ ان جي نتيجي ۾

[854] عقبي، ص 230، 232.
[855] ڪوڪ، ص 1و5.
[856] زيب، ج 4، ص 375؛ عقبي، ص 227.
[857] دائرت المعارف اسلام، ساڳي جاءِ تي.
[858] مونس؛ دائرت المعارف، ساڳئي هنڌ؛ زيب، ج 4، ص 375؛ شيخ احمد علويءَ جي زندگيءَ متعلق ڏسو، لگز، 1360هه ش.

سيد محمد عثمان مير غني (متوفيٰ 1268ھ/1852ع)، جنهن کي سيد احمد تبليغ لاءِ مصر مان سوڊان موڪليو هو، تنهن پنهنجو طريقو ٻين کان ڌار ڪري ورتو. سندس دعويٰ هئي تہ "قادري، نقشبندي ۽ شاذلي طريقن جي افڪار کي پاڻ ۾ ملايو اٿس ۽ سندس طريقو، مڙني طريقن جو خاتم آهي". اڪثر ان ڪوشش ۾ رهيو تہ انهن سڀني طريقن کي پاڻ ۾ ملائي، پر اڳتي هلي سندس وارو طريقو بہ هڪ نويڪلو طريقو بڻجي پيو[859]. سيد محمد عثمان، پنهنجي پنهنجي پٽ ۽ جانشين، محمد سر الختم (متوفيٰ 1280ھ) کي يمن ۾ پاڻ پاري طريقي جو ذميوار مقرر ڪيو ۽ ٻين ٻن پٽن مان جعفر کي حجاز لاءِ ۽ حسن تي سوڊان لاءِ پنهنجي طريقي جي تبليغ جو بار رکيو. سيد محمد عثمان جي فوت ٿي وڃڻ کان پوءِ سندس ٽنهي پٽن مان هر هڪ پنهنجي، پنهنجي علائقي ۾ پنهنجي طريقي جي سرپرستي سنڀالي ورتي[860]. اهڙيءَ ريت ختميہ طريقو مختلف شاخن ۾ ورهائجي ويو. ان طريقي جو مک مرڪز سوڊان ۾ آهي ۽ مڙني طريقن کان وڌيڪ ان طريقي جا مريد آهن ۽ ايئن بہ آهي تہ شاذلي طريقي جا ڪيترائي مريد ختميہ ۾ شامل ٿيندا رهيا آهن[861]. علي مايہ دروگبا ان طريقي کي صوماليا ۾ متعارف ڪرايو. ختميہ طريقي جا موگاديشو جي آس پاس ۽ اٿيوپيا جي يوگاڊن ۾ بہ ڪافي معتقد آهن.[862]

ختميہ طريقو مصر جي حڪومت ۽ عثمانين کان ڪافي مالي امداد حاصل ڪندو رهندو هو ۽ جڏهن بہ ڪا ويڙهہ ٿي پوندي هئي تہ ان طريقي جا پوئلڳ حڪومت جي ڀرپور حمايت ڪندا هئا. نتيجي ۾ حڪومت جي ئي زور تي پنهنجي پڪيڙ وڌائيندو رهندو هو. سوڊان ۾ مهدي سوڊانيءَ جي بغاوت ڀيري، ختميہ طريقي وارا سندس مخالف هوندا هئا ۽ ان جي هلچل کي اسلام جي خلاف هڪ فساد قرار ڏيندا هئا. جيتوڻيڪ مهديءَ جي ويڙهاڪن ختميہ وارن جي فوجي طاقت کي ختم ڪري ڇڏيو، پر مهديءَ واري بغاوت کي چٿڻ کان پوءِ ۽ سنہ 1898ع ۾ انگريزن طرفان سوڊان تي قبضي ڪرڻ بعد ان طريقي هڪ دفعو ٻيهر طاقت حاصل ڪري ورتي.[863]

جَزوليہ

[859] وولٽ، ص 77 ـــ 78.
[860] ساڳيو، ص 134.
[861] علم الدين، ص 540 ـــ 541؛ ڪوڪ، ص 473.
[862] ملڪ شهميرزادي، ص 76 ـــ 77.
[863] دائرت المعارف جهان اسلام، آڪسفورڊ، ج 4، ص 131؛ وولٽ، ص 148، 296.

هن طريقي کي نائين صدي هجريءَ ۾ مراکش جي هڪ صوفيءَ نالي ابو عبدالله محمد جزوليءَ[864] قائم ڪيو. ان جا تڪيا/ خانقاهون تلمسان کان سوس الاقصيٰ تائين پکڙيل آهن ۽ هي طريقو اتر آفريقا جي مکيه طريقن ۾ شمار ٿئي ٿو. هن طريقي جي مريدن جو سياست ۾ وڏو عمل دخل هو ۽ اتراولهه آفريقا ۾ پرتگال توڙي اسپين جي سامراج سان وڙهيا به[865]. جزولي طريقي جي مريد عبدالله بن مبارڪ، پرتگالين سان ويڙهه پيري، سوس جي بزرگن جي درخواست تي، اڳواڻي ڪرڻ لاءَ شريف سعدي (متوفيٰ 923هه) جو نالو ڏنو هو. سعدي، ”القائم بامر الله“ جي لقب سان ماڻهن کان بيعت ورتي ۽ سعديه حڪومت قائم ڪئي[866]. عيساويه يا عيسويه طريقو به جزوليه جي هڪ شاخ آهي، جنهن جي نسبت مراکش جي صوفيءَ محمد بن عيسيٰ فهدي (متوفيٰ 931هه/1525ع) سان آهي. ان طريقي جا پوئلڳ مشائخن جي قبرن جي زيارت ۽ سماع کي تمام گهڻي اهميت ڏيندا هئا، پر ديني عالم سندن مخالف هئا ۽ کين اتر آفريقا ۾ اسلام جي زوال جو ڪارڻ ڄاڻائيندا هئا[867]. مراکش جي بادشاهه شاهه محمد پنجين انهن جي سماع جي محفلن تي پابندي هڻي ڇڏي هئي ۽ ان طريقي کي مورڳو باطل قرار ڏئي ڇڏيو هئائين[868]. تنهن هوندي به عيساويه طريقي وارا اڄ به الجزائر ۽ تيونس ۾ موجود آهن.[869]

سمانيه

هي طريقو، خلوتيه طريقي جي هڪ شاخ آهي. هن جو باني عبدالڪريم سماني (متوفيٰ 1189هه/1775ع) هو. هن طريقي کي احمد بن طبيب بن بشير (متوفيٰ 1239هه/1824ع) اٿيوپيا ۽ سوڊان ۾ رائج ڪيو. محمد احمد (مهدي) ان طريقي جو پوئلڳ هو ۽ ان ئي طريقي جي هڪ شاخ کي ڪيس سگهاري ڪرڻ ۾ وڏو ڪردار هو[870]. اڄڪلهه هن طريقي جا ٻين طريقن جي پيٽ ۾ تمام ٿورا مريد آهن.[871]

[864] سندس ۽ سند طريقي بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”جزولي، محمد“ جي ذيل ۾.
[865] بل، ص 421.
[866] ڏسو، بل، ص 421 ــ 427؛ غميمي، ج 6، ص 113 ــ 115؛ حجي، ج 2، ص 483 ــ 485.
[867] دائرت المعارف اسلام، ساڳي جاءِ تي.
[868] زيب، ج 4، ص 357 ــ 358؛ دائرت المعارف اسلام، ساڳي جاءِ تي.
[869] ڪوڪ، ص 83، 105.
[870] دائرت المعارف اسلام، ساڳي جاءِ تي؛ وولٽ، ص 153 ــ 154.
[871] علم الدين، ص 594.

رحمانيه

هي طريقو خلوتيه طريقي جي هڪ شاخ آهي. هن جو باني محمد بن عبدالرحمان ادريسي (متوفيٰ 1208هه) آهي. هن طريقي جي پيروڪارن خاص ڪري الجزائر ۾ فرانس جي سامراج سان ٽڪر کاڌو. هن طريقي جا پوئلڳ اڪثر ڪري الجزائر ۽ تيونس ۾ آهن.[872]

مجذوبيه

مجذوبيه طريقي جي پيدا ٿيڻ کان اڳ، مراکش ۾ جيڪي شخص خدائي جذبي تحت خدائي قرب واري درجي کي پهچي، ڪرامتن جا مالڪ بڻجي، غيب جو علم حاصل ڪري وٺندا هئا، تن کي ”مجذوب“ ڪوٺيندا هئا. اهڙن مجذوبن مان هڪ علي بن احمد صنهاجي دوار (متوفيٰ 940هه/1542ع) هو. جنهن جي ”بني وطاس“ (حڪومت 831هه کان 957هه/1428ع کان 1542ع) جي درٻار ۾ وڏي ٻيناڻي هوندي هئي. انهن کان جو ڪجهه به وٺندو هو، مسڪينن کي ڏئي ڇڏيندو هو. مراکش ۾ ٻئي اهڙو هڪ ٻيو مجذوب، نالي عبدالرحمان مجذوب (متوفيٰ 976هه/1568ع) هو. جيڪو صنهاجيءَ جو مريد هو. هر وقت مجذوب نه هوندو هو. پَر جڏهن به مجذوبيت ۾ ايندو هو ته پنهنجي مريدن کي پيروي ڪرڻ کان منع ڪندو هو. سندس سيرت ۽ ساراهه ۾ گهڻو ڪجهه لکيل آهي. شاعريءَ جا ڪي ديوان به ڏانهس منسوب ٿيل آهن. منصور حلاج ۽ ابن عربيءَ جي ڳالهين جهڙيون ڳالهيون به هن کان نقل ٿيل آهن.[873]

شاذليه طريقي جي شاخ ”مجذوبيه“ نالي شاخ يا طريقي کي حمد بن محمد مجذوب (متوفيٰ 1190هه/1776ع) قائم ڪيو. سندس پٽ ۽ جانشين قمرالدين عرف محمد صغير (متوفيٰ 1155هه) سوڊان ۾ ڪيترائي مدرسا ۽ مسجديون تعمير ڪرايون. مهدي سوڊاني واري انقلاب پيري، سمورا مجذوب، محمد صغير سان وڃي شامل ٿيا ۽ ترڪن سان ويڙهه ۾ مهديءَ جا ساٿاري ٿي رهيا. پر مهديءَ کان پوءِ اهو ٽولو ننڍن، ننڍن ٽولن ۾ ورهائجي محدود ٿي ويو.[874]

[872] عقبي، ص 155، 157.
[873] حجي، ج 2، ص 485 ــ 486.
[874] علم الدين،ص 599 ــ 601؛ حمد بن مجذوب جي زندگيءَ بابت معلومات لاءِ ڏسودريغه، ص 97.

مددي ڪتاب

1. ابن بطوط، ”سفرنامہ ابن بطوط“، فارسي ترجمو، محمد علي موحد، تهران 1361ھ ش.
2. محمد براهيم ابو سليم، ”الحرکة الفکرية في المهدية“، بيروت 1981ع.
3. الفرڊ بل، ”الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتيٰ اليوم“، فرانسوي ٻوليءَ مان عربي ترجمو، عبد الرحمان بدري، بيروت 1987ع.
4. محمد حجي، ”جولات تاريخية“، بيروت 1995ع.
5. حسن علي حسن، ”الحضارة الإسلامية في المغرب والاندلس : عصر المرابطين والموحدين، قاهره 1980ع.
6. محمد احمد درنفہ، ”الطريقة الشاذلية واعلامها“، بيروت 1990ع.
7. دانشنامہ جهان اسلام زير نظر غلامعلي حداد عادل، تهران بنياد دائره المعارف اسلامي، 1375ھ ش.،
8. نجيب زبيب، ”الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والاندلس“، بيروت 1995ع.
9. صلاح مؤيد عقبي، ”الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها و نشاطها“، بيروت 2002ع.
10. سليمان سليم علم الدين، ”التصوف الاسلامي، تاريخ - عقائد - طريق — اعلام“، بيروت 199ع.
11. عبد الفتاح مقلد غسمي، ”موسوعة تاريخ المغرب العربي“، قاهره 1994ع.
12. جارج ڪوڪ، ”مسلمانان آفريقا“، فارسي ترجمو، اسد الله علوی، مشهد 1373ھ ش.
13. مارٽين لينگز، ”عارفي از الجزائر“، فارسي ترجمو، عبد الله پورجوادی، تهران 1360ھ ش.
14. صادق ملک شهميرزادي، ”صوفيان آفريقا“، هڪ جائزو، سال 1کان 9، (آذر 1376ھ ش)
15. حسين موس، ”تاريخ المغرب و حضارتہ“، بيروت 1412ھ ق/ 1992ع.
16. عبدالله ناصری ظاهری، ”مقدمہ اي در تاريخ سياسي اجتماعي شمال افريقا از آغاز با ظهور عثماني ها“،تهران 1375ھ ش.
17. جان اوبرٽ وولٽ، ”تاريخ الطريقة الختمية في السودان“، عربي ترجمو، ترجمة محمد سعد قبال، قاهره 2002ع.
18. محمدط ولي، ”المساجد في الاسلام“، بيروت 1409ھ ق / 1988ع.
19. *The Encyclopaedia of Islam*, new Ed, Leiden: Brill, 1960, svv. "Al-Sanusi" (by A. H. De Groot), "Tarika. 2: In North Africa" (by P. Lory).
20. Mervyn Hiskett, *The course of Islam in Africa*, Edinburgh 1994.

21. *The Oxford encvelopedia of the modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Sufism and politics" (by J. E. A Johansen).

فصل ٻارهون

تصوف، مغربي ملڪن ۾

تصوف جو اثر مغربي ملڪن جهڙوڪ: آمريڪا جون متحده رياستون، ڪئناڊا، مرڪزي يورپ ۽ ڏکڻ آمريڪا جي اعليٰ تعليمي ادارن جي تحقيقاتي مرڪزن ڪان علاوه اتان جي عام تهذيب توڙي ديني عقيدن ۾ به خاصو چٽو آهي.

اعليٰ تعليمي ادارن ۾ ڪوجنا

صوفين جي بنيادي لکڻين جو ترجمو سڀ ڪان پهريان اهڙن فارسي شعرن جي ترجمي ڪرڻ جي صورت ۾ شروع ٿيو، جيڪي عرفاني مفهومن سان ڀرپور هئا. ٻارهين صدي هجري/ سترهين صدي عيسويءَ ۾ گلستان سعدي جو جرمن زبان ۾ ترجمو ٿيو ۽ هڪ صديءَ ڪان پوءِ وري برطانوي مستشرق ۽ زبان شناس سر وليم جانز (Sir William Jones) ڪلڪتي جي فورٽ وليم ڪاليج (Fort William College) ۾ قديمي فارسي لکڻين جو مطالعو ۽ ترجمو شروع ڪيو. در اصل اهي ترجما ئي هئا جيڪي گوئٽي ۽ والٽ وٽمين (Walt Whitman) جهڙن مغربي شاعرن لاءِ انهن لکڻين منجهه مشرقي عرفاني مضمونن ۽ مفهومن ڳولهڻ جو بنيادي ڪارڻ بڻيا. جڏهن ته مسلمان قومن تي فرانسوي، برطانوي ۽ ٻين يورپي سامراجن جي قبضي ڪان پوءِ ئي، مغربي ۽ يورپي محققن پڻ والاريل علائقن جي آفيسرن ڪي اسلام جي ان رخ سان چاهه پيدا ٿيو. يورپ ۾ ڪتابن ڇاپڻ واري صنعت عام ٿيڻ سان ۽ ان ڪان پوءِ وچ اوير ۾ تيرهين صدي هجري/ اڻويهين صدي عيسويءَ ڌاري، صوفين جون لکڻيون اسلامي دنيا جي مختلف علائقن جي مقامي زبانن ڪان علاوه يورپي ٻولين ۾ ترجمو ٿي عام جام ڇپجڻ لڳيون. تصوف متعلق يورپين جو پهريون مطالعو، تصوف جي غير اسلامي پاڙن جهڙوڪ قديمي ايران، هندستان، عيسائيت، تان جو ٻڌمت جي اثرن متعلق ڪوج بابت هو. چوڏهين صدي هجري/ ويهين صدي عيسويءَ ۾ برطانيا ۾ آربري ۽ رينالڊ نيڪلسن (Reynold Nicholson) جهڙن مشرق شناسن، فارسي توڙي عربي ٻولين ۾ لکيل قديمي منظوم توڙي نثري لکڻين جو انگريزيءَ ۾ ترجمو ڪيو. آمريڪا ۾ اڄ تائين جيڪي اسلام متعلق تحقيقون ۽ مطالعا ٿيا آهن تن ۾ تصوف

جي تمام گهڻي اهميت رهي آهي ۽ ڪيترن ئي آمريڪائي محققن اسلام جي ان علمي مرڪز پنهنجي ڌيان جو مرڪز بڻائي رکيو آهي. مغربي دنيا جي اڪثر دين بابت تحقيق ڪندڙن سان گڏ فنڪارن تان جو عام ماڻهن لاءِ تصوف جي عرفاني پهلوءَ جي هڪ خاص موهه رهي آهي. آمريڪا جي متحده رياستن ۾، خاص ڪري سنه 1350ھ ش/1970ع جي شروعات ڪان وٺي، اسلامي مطالعات واري شعبي سان وابسته ڪيترن ئي شاگردن اسلام جي ان پهلوءَ سان پنهنجي ۽ پنهنجي فڪر جو لاڳاپو جوڙي رکيو آهي. جنهن دؤر ۾ يورپي اعليٰ تعليمي ادارن ۾ عام طرح ديني مطالعي وارو ماحول نه هو، تنهن دؤر ۾ لوئي ميسينون (Louis Massignon متوفيٰ 1341ھ ش/1962ع)، فريش مائر (Fritz Meier متوفيٰ 1377ھ ش/1998ع) ۽ اينمي ميري شمل (Annemarie Schimmel متوفيٰ 1381ھ ش/2003ع) جهڙن محققن تصوف متعلق ڀلوڙ مقالا لکي ڏيکاريا.

تصوف جو علمي پهلو

آمريڪا ۾ تصوف، مذهبن جي بين الاقوامي مشاورتي ڪائونسل (World Parliament of Religious) قائم ڪرڻ ڪان وٺي، دنيا جو هڪ زنده ۽ رائج مذهب قرار ڏنو ويو آهي. ان ڪڍ آمريڪا ۾ تصوف جو وڏو معلم حضرت عنايت خان (متوفيٰ 1306ھ ش/1927ع)، 1328ھ ش/1910ع ۾، هڪ هندستاني موسيقي دان جي حيثيت سان، هڪ سياحتي سفر تحت آمريڪا ويو هو، جتي هن هندستان جي چشتي طريقي جي تبليغ ۽ ترويج ڪئي هئي.

آمريڪا ۾ تصوف جو اثر 1340ھ ش/1960ع واري ڏهاڪي تائين تمام محدود هو. سنه 1342ھ ش/1963ع ۾ جڏهن ڌارين جي لڏپلاڻ متعلق مقرر ڪيل قانون ۾ تبديلي ٿي ۽ ان جي نتيجي ۾ ڪيترن ئي غير يورپي ماڻهن جي آمريڪا طرف لڏپلاڻ ٿي، تنهن دؤر تائين آمريڪا ۾ مسلمانن جو ڪو گهڻو تعداد ڪو نه هو. سنه 1340ھ ش/1960ع واري ڏهاڪي ۾ تهذيبي صورتحال ۽ ان سان گڏ مشرقي روحانيت سان لڳاءُ، عنايت خان واري چشتي هلچل ڏانهن لاڙي جو ڪارڻ بڻيو. عنايت خان جي پٽ پير ولايت خان مٿي ڄاڻايل ڏهاڪي ۾ ان هلچل کي ”اولهه ۾ تصوف جو طريقو“ يا ”اسان واري زماني ۾ ذميواري“ جو نالو ڏئي ٻيهر زنده ڪيو. اڄڪلهه ان جو نالو ”بين الاقوامي صوفي طريقو“ (Sufi Order International) آهي، جيڪو حقيقت ۾ اڄڪلهه واري مذهبي قوميتي وهڪرن ڪان هڪ بالاتر وهڪرو آهي. سنه 1379ھ

ش/2000ع ۾ عنايت خان جي پڳ سندس پوٽي ضياء عنايت خان جي حوالي ڪئي وئي، جيڪو هن وقت نيويارڪ جي "نيو لبنان" ۾ پنهنجي طريقي جي سرواڻيءَ سان گڏ ان جي فڪر جي تعليم به ڏئي رهيو آهي.

اڄڪلهه آمريڪا ۾ ٽي صوفي تحريڪون موجود آهن. جن مان هڪ جي ٻين جي مقابلي ۾ وڌيڪ وسيع ۽ بين الاقوامي سوچ آهي. ان لاءِ هو تصوف ۽ اسلامي اُٿي ويهڻيءَ جي مختلف پهلوئن مان دليل پيش ڪندا تا رهن. پر پنهنجي ڪنهن به پيروڪار کان، مذهب مٽائڻ ۽ مسلمان ٿيڻ جو ڪڏهن به مطالبو نه ڪيو اٿن. ان ٽولي ۾ "بين الاقوامي تصوف جي طريقت"، "تصوف متعلق تحقيقاتي انجمن" (Society for Sufi studies، ادريس ۽ عمر علي شاهه) ۽ "بين الاقوامي امن لاءِ سماع تحريڪ" (Dances of Universal peace Movement) جهڙا ست شامل آهن.

اهڙيون ڪي ٻيون صوفي تحريڪون به آهن. جن جي چار ۾ ڪثرت سان آمريڪي آيل آهن. انهن جي فڪر جون پاڙون اسلامي شريعت ۾ کُتل آهن انڪري تصوف ذريعي هڪ سالڪ لاءِ روحاني ارتقا حاصل ڪرڻ خاطر مسلمان هجڻ ضروري تا ڄاڻن. اهڙين تحريڪن جا سرواڻ اڪثر ڪري اهي ماڻهو آهن جيڪي مسلمان معاشرن مان اوڏانهن لڏي ويا آهن.اهڙين تحريڪن ۾ نقشبندي، حقاني، خلوتي جراحي، گورو باوا محي الدين جا مريد ۽ مولوي طريقو اچي وڃن تا. آمريڪائي صوفي تحريڪن سان لاڳاپيل يونيورسٽين، جهڙوڪ: هوسٽن سمٿ (Huston Smith) جون ڪي شخصيتون، توڙي سيد حسن نصير "حقيقت جاودان" يا "حڪمتِ خالده" (Perennial Philosophy) جا مدافع ۽ "حڪمتِ نظري" جا طرفدار ۽ اسلامي تعليمات ڪي عرفاني ۽ روحاني فهم تي موقوف ڄاڻائن تا. اهڙي طرح سُئيز (Swiss) جو فريٿجوف شون (Frithjof Schuon) متوفيٰ1377هه ش/198ع) جيڪو انڊين بلومنگٽن (Bloomington) ۾ وڃي رهيو، اهو پڻ تصوف جي "حڪمتِ خالده" کان متاثر ۽ پنهنجي وقت ۾ ئي شاذليه طريقي جي شاخ "ميريٽميه" جو سرواڻ هو.

آمريڪا جو صوفي معاشرو اهڙن ٽولن تي مشتمل آهي، جيڪي مسلمان ماحول مان اتي لڏي پهتا آهن. سي به خاص ڪري ٻين شهرن کان وڏن شهرن ۾، جهڙوڪ نيويارڪ، شڪاگو ۽ لاس اينجلس. اهي تصوف جي فڪر جي ان روش موجب پيروي ڪندا آهن جيڪا خاص ڪري انهن جي پاڻ وارن رائج دينن جي اصولن سان هڪ جهڙائي رکندي آهي. برطانيا ۾ مهاجر صوفين مان خاص ڪري ڏکڻ ايشيا کان

اوڏانهن لڏي ويندڙن جو ڪردار، پاڻ واري مهاجراڻي سڃاڻ جي بنياد تي برطانيا جي صنعتي مرڪزن جهڙوڪ: مڊلينڊس (Midlands) ۾ تمام گهڻو نمايان آهي. اتي ڪيترائي پاڪستاني ۽ هندستاني مهاجر، اتي جا قديمي طرز جا صوفي مرشد ۽ پير طريقت آهن. جيڪي اسلامي تهذيب جي عام رنگ ڍنگ ڪي ۽ مختلف طور طريقن قائم رکيون تا اچن.

اولهه جي يورپي ملڪن ۾ مذهبن جا جيڪي رائج اصول آهن. تن جو مسلمان مهاجرن جي آمد ۽ اثر رسوخ سان هڪ گهرو تعلق آهي، جيئن جرمنيءَ وارن جو "سليمانيه" طريقي سان مُنهن آهي، جنهن جا مُروِّج ترڪيءَ مان اُتي پهتا. هالينڊ ۽ فرانس وارا وري اتر آفريقا جي تصوف جي رڳن ۽ عنصرن سان روبرو آهن. مغربي ملڪن وارو تصوف، مغربي ديني تهذيب کان متاثر هجڻ جي ڪري، اولياء جي مزارن جي زيارت ۽ معاشرتي ميدانن ۾ عورتن جي شموليت بابت نرم سوچ رکڻ جي نتيجي ۾ ڪيترين ئي رائج اسلامي عملن ۽ رسمن تي سختيءَ سان پابنديءَ واري روش کان وانجهيل آهي، تنهن هوندي به تصوف جا ڪجهه اصول ۽ ڪي رسمون، جهڙوڪ قبرن جي زيارت، آمريڪا جي ماحول ۾ به منتقل ٿي ويون آهن. جنهن جي ڪري آمريڪا ۾ تصوف جي اڳوڻن طريقتي پِيرن جا ڪجهه مقبرا تعمير ٿي چڪا آهن، جهڙوڪ نيو ميڪسيڪو ۾، مرشد سيموئل ليوز (Samuel Lewis) جو مقبرو، پينسلوانيا ۾ گورو باوا جو ۽ ڪيليفورنيا ۾ شاهه مقصود جو مقبرو.

جيئن ته آمريڪا جي ماحول جا مذهبي ۽ ديني رجحان مختلف آهن. انڪري اتان جي تصوف جا حامي توڙي ميمبر به مختلف آهن. اولهه ۾ ادريس شاهه جي تحريڪ، پنهنجي پبليڪيشن سان گڏ ٻين جماعتن جي معاونت ڪرڻ، غير ذاتي (Transpersonal) علم نفسيات، پڻ مجموعي صحت (Holistic health) جي لحاظ توڙي سماع جي ڪري ٻين طريقن جي پيٽ ۾ خاص ڪري آمريڪا جي سماج تي وڌيڪ اثر انداز آهي. ضروري ناهي ته ان طريقي جا پيروڪار مڪمل طرح تصوف جي رنگ ڍنگ مطابق زندگي گذارين يا سماج سان هڪ جهڙا ٿي هلن. انهن طريقن ڏانهن ماڻهن جو رجحان لڳ ڀڳ سنه 1350هه ش/1970ع جي پوئين اڌ ڌاري پنهنجي اوج کي پهتو. خاص ڪري تڏهن کان وٺي جڏهن کان پير طريقت ولايت خان دعويٰ ڪئي ته ڏهه هزار ماڻهو سندس طريقت ۾ شامل ٿي چڪا آهن ۽ آمريڪائين جو گهڻو تعداد تصوف جي ميڙاڪن ۾ شريڪ به ٿئي ٿو ۽ سندس ڪتاب به پڙهي ٿو.

قدامت پسند تصوف يا ”حڪمتِ خالده“ فريٿوف شووان، سيد حسين نصر ۽ هيوسٽن سمٿ جي لکڻين کي نمايان ڪرڻ پڻ ذرائع ابلاغ جھڙوڪ: دستاويزي فلمن نشر ڪرڻ، ٽيلي ويزن تي ڳالھ ٻولھ ذريعي ۽ عالمانہ توڙي عام سطح جي لکڻين نشر ڪرڻ ذريعي آمريڪائي سماج ۾ انھن جي ترويج جي لحاظ کان تمام گھڻا طرفدار پيدا ڪري ورتا آهن. منظم تنظيمن جي پيٽ ۾ انھن صوفي تحريڪن جو جيڪو اثر رسوخ آهي اهو خاص ڪري انھن جي عقيدن جي ڪري آهي.

آمريڪائي تھذيبي طريقهٔ ڪار ۾، ٻہِ پاڙئي[875] يعني آمريڪائي ۽ اسلامي تصوف جي تحريڪن جو اثر تمام گھٽ رهيو آهي، انڪري جو جيڪي عقيدا پيش ڪيا ويا آهن، تن جو اڪثر واسطو مسلمانن جي دلي خيالن ۽ لاڳاپن سان آهي. هي هڪ مڃيل حقيقت آهي تہ جھڙي طرح صوفين ذريعي اسلام جي بيان ڪيل مطلب ۽ مفھوم جھڙوڪ: داناءَ رهبرن کي تسليم ڪرڻ ۽ اوليائن ھٿان شفاعت ٿيڻ کي سڀ مسلمان قبول نہ ٿا ڪن، ايئن ئي اهو نہ سوچجي تہ انھن سمورين صوفي تحريڪن جي، سڀ آمريڪائي مسلمان حمايت ڪن ٿا (انڪري ڪي انھن کي مڃن ٿا تہ ڪي مخالف بہ آهن). تنھن هوندي بہ ڪيترائي اهڙا مسلمان آهن، جيڪي توڙي جو صوفي ناهن، تنھن هوندي بہ صوفين ھٿان آمريڪا جي ماڻھن کي اسلام طرف راغب ڪرڻ جھڙي عمل کي تسليم ڪن ٿا ۽ سندن ان عمل کي قدر جي نگاھ سان ٿا ڏسن.

اسلام جي ٻنھي شاخن يعني شيعت ۽ اهلسنت ۾ تصوف آهي، انڪري ڪي شيعي صوفي سلسلا جھڙوڪ: نعمت اللٰهي، اويسي ۽ شاھ مقصودي، ڪيترن ئي ايراني مھاجرن ۽ آمريڪائي ماڻھن جي ماحول ۾ رائج آهن ۽ انھن جا پوئلڳ بہ موجود آهن. آمريڪا ۾ جيڪي آفريقي نسل جا باشندا رهن ٿا، انھن ۾ بہ تصوف جو گھٽ اثر آهي. جيئن تہ تجانيہ ۽ نقشبندي - شيخ ناظم حقاني - طريقا، جن جا آمريڪا توڙي يورپ ۾ طرح طرح جا معتقد آهن، سي بہ ڪي مختصر ئي تعلقات پيدا ڪري سگھيا آهن، ان جي ڪري ئي ڪي قديمي آفريقائي آمريڪي تحريڪون، جيئن احمدي ۽ مورش سائنس ٽيمپل (Moorish Science Temple) ڪن رمزي ۽ عرفاني وھڪرن جھڙوڪ تصوف جي تاثير سان موافقت ڪندا رهيا آهن.

عام تھذيب

[875] جنھن جون ٻه پاڙون هجن. مترجم

مغربي ملڪن ۾ تصوف جو رواج، مولانا روميءَ جي شاعريءَ جي سر عام مطالعي ذريعي ٿيندو رهيو آهي، جنھن جو انگريزي ترجمو هڪ آمريڪائي شاعر نالي ڪولمين بارڪس (Coleman Barks) ڪيو هو. ان کان علاوه ڪيترن ئي نامور ماڻھن جھڙوڪ: ديپڪ چوپڙا ۽ ڪن ڳائڻن بہ مولانا جي فڪر، شعر ۽ لکڻين کي روشناس ڪرائڻ ۾ ڪردار ادا ڪيو. مغربي سماج ۾ ساز آواز سان خاصي دلچسپي ڏيکارڻ وارو ماحول وري صوفي رسمن جھڙوڪ هندستاني قوالي، ذڪر جي محفلن، مناجات خوانيءَ مَولَوِيانہ سماع سان چاھ پيدا ٿيڻ جو ڪارڻ بڻبو رهيو آهي.

مددي ڪتاب

1. Marcia K. Hermansen, "Hybrid identity formations in Muslim American the case of American Sufi movements". *The Muslim world*, vol, 90, no. 1 & 2 (spring 2000), 158-197.
2. "In the garden of American Sufi movements: Hybrids and Perennials". *in New trends and developmenis in the world of Islam,* ed. Peter B. Clarke,
3. London 1997, 155-178.
4. Zia Inayat Khan, *A pearl in wine essays on the lite, music and sufism of Inayat Khan,* New Lebanon, N.Y. 2001.
5. James Jervis, "The Sufi order in the West and P1r Vilayat Inayat Khan".in *New trends and developments in the world of Islam,* ibid.
6. Andrew Rawlinson, *The book of enlightened masters. Western teachers in Eastern traditions*, Chicago 1997.
7. Gisela Webb, "Sufism in America", in *Americas alternative religions*, ed.Timothy Miller und Harold Coward, Albany, N. Y 1995.
8. "Tradition and innovation in contemporary American Islamic spirituality: the Bowa Muhaiyaddeen Fellowship", in *Muslim communeties in North America*, ed. Yvonne Y. Haddad and Jane I. Smith, Albany, N.Y. 1994

فصل تيرهون

مشرق شناس ۽ تصوف

ڪي مشرق شناس پنهنجي هڪ مخصوص مرضيءَ مطابق، تصوف جي ڪن رائج جُزن کي مڪمل طرح غير اسلامي ۽ ٻاهران ڪان اسلامي دنيا ۾ آيل تا ڄاڻائين، جڏهن تہ، اهي جز آيا ڪٿان؟ ان بابت پاڻ ۾ اتفاق نہ اٿن ۽ انهن جو هر هڪ ٽولو انهن جزن کي ڪنهن جداگانہ ماڳ مان آيل يا ڪنهن مخصوص رواج ڪان متاثر ٿيل تو ڄاڻائي:

(الف) عيسائي رسمون:

ميرڪس (Marx) جو چوڻ آهي: تصوف شام جي رُهبانيت مان ورتل آهي.

گولڊزيهر (Goldziher) جو خيال آهي: اسلام مان نمودار ٿيل فقر ۽ درويشي، در اصل عيسائيت جي هڪ شاخ آهي.

نولڊيڪي (Noldeke) صوفين جي پشمي لباس پائڻ کي ۽ نائيڪلسن (Nicholson) وري صوفين جي اصطلاحن کي نصراني ۽ عيسائي ڪوٺيو آهي.

ايسن پيلاسيوس (Asin Palacios)، وينسنڪ (Wensink) ۽ ٽار اينڊريوآءِ (Tor Andruae) بہ اسلامي تصوف تي عيسائي عقيدن جي اثر جي ڳالهہ ڪئي آهي. انهن جا دليل ۽ سندون لڳ ڀڳ اهي ئي آهن جيڪي ابن تيميہ (متوفيٰ 728هہ) بيان ڪيون آهن. ابن تيميہ "غِنا" تي "فقر" کي ترجيح واري سوچ هڪ عيسائي تربيت قرار ڏنو آهي، اهڙي طرح: روزيءَ جي مسئلي ۾ خدا تي رکي ويهڻ، ڪم ڪار ڪان لهرائڻ، صوفين ۾ ڪنهن شيخ جو پيدا ٿي پوڻ، ڪن جو شاديءَ ڪرڻ ۽ صاحبِ اولاد ٿيڻ ڪان منع ڪرڻ، چڙو ٿي رهڻ، حضرت رسولِ خدا صلي الله عليه وآلهٖ وسلم اهڙي قسم جي رُهبانيت ڪان منع جي باوجود حضرت عيسيٰ عليہ السلام ۽ انجيل مان

حوالا ڏئي انهن جو جواز ثابت ڪرڻ وغيره مان اسلامي تصوف تي عيسائيت جو اثر ثابت ٿو ٿئي.[876]

ڪجهہ صوفي فرقن جي عقيدي موجب حلول ۽ اتحاد، حضرت عيسيٰ جي اُلوهيت بابت عيسائين جي عقيدي جي تناظر ۾ پيدا ٿيل آهي. پڻ چيو ويو آهي: پهتلن جي ڪلهن تان شرعي ذمہ دارين جو ختم ٿي وڃڻ وارو نظريو شايد غلاطين (18:5) ڏانهن موڪليل پولس ايلچيءَ واري خط مان ورتل آهي، جنهن ۾ آهي: "جيڪڏهن توهان کي خدا جو روح هدايت ڪري تہ پوءِ توهان شريعت جي قيد ۾ نہ هوندؤ". اِهي ٻئي عقيدا هميشہ صوفين تي وڏي گند اڇلائڻ جو ڪارڻ بڻبا رهيا آهن. ايتريقدر جو شروع واري دؤر ڪان ئي ابن حنبل، انهن کي "هر شيءِ کي حلال ڪرڻ وارا" ۽ پنهنجي ٻن شاگردن خشيش ۽ ابو زرعہ کي زنديق (عيسائي مقدس) قرار ڏيڻ لڳو.[877]

ب) يوناني رسمون. ونفائيلڊ (Winfield)، براؤن (B.G. Browne) مارڪس، نيڪلسن ۽ ميسينين (L.Massignon) جهڙن ڏاهن، جنوسي، فيثاغوري ۽ نيو افلاطوني نظرين جي، تصوف تي اثر هجڻ تي تمام گهڻو زور ڏنو آهي.[878]

نيڪلسون، ڊايونيسيس (Dionysius) ۽ ذوالنون مصري (متوفيٰ 245هہ) جي راين جي پاڻ ۾ پيٽا ڪئي آهي[879]، جڏهن تہ اها حقيقت بہ ثابت آهي اهو عيسائي خدا پرست شخص، برقلس[880] ڪان تمام گهڻو متاثر هو. ذوالنون جي باري ۾ بہ چيو ويو آهي: ان کي بہ جابر بن حيان وانگر قديمي علمن جي ڄاڻ هئي[881]. پڻ چيو ويو آهي: "ڪيترائي مفهوم جهڙوڪ: جسم جو روح لاءِ قيدخانو هجڻ، اشراق ۽ جذبي ڪان بغير خالي عقل جي ڊوڙ ذريعي اعليٰ حقيقت جي حصول جو غير ممڪن هجڻ، معرفت نفس، انسان جو عالمِ صغير(هڪ ننڍڙو جهان(Microcosm) هجڻ پڻ فيض ۽ سَرَيان (Emanation) وارو نظريو، اهي سڀ يوناني فلسفي مان اسلامي تصوف ۾ داخل ٿيل

---

[876] ابن تيميه، ج 7، جز 11، ص 14 — 30؛ نيڪلسن، مقدمو از عفيفي، ص 21 — 22؛ گيلاني، ص 21 — 22؛ فاخوري ۽ حر، ص 297 — 300؛ زرين ڪوب، ص 12 — 13، 23 — 27.

[877] ابو نصر سراج، ص 433؛ فاخوري ۽ جر، ص 300؛ دائرت المعارف اسلام، ڇاپو پهريون، "Tasawwuf" جي ذيل ۾.

[878] براؤن،ج 1، ص 613 — 615؛ زرين ڪوب، ص 13؛ گيلاني، ص 22 — 23.

[879] نيڪلسن، ص 60 — 61.

[880] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "برقلس" جي ذيل ۾.

[881] ابن نديم، ص 423؛ قفطي، ص 185؛ زرين ڪوب، ص 59.

آهن[882]. اهڙي طرح لفظ جي بُڻ بنياد سڃاڻڻ جي اعتبار کان بہ ابو ريحان بيرونيءَ جو خيال آهي: لفظ ”صوفي“ در اصل يوناني لفظ ”سوف“ مان ورتل آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: حڪمت، دانائي.[883]

ج) هندو ۽ ٻُڌمت جون رسمون. ميڪس هارٽن (Max Horten)، ابوريحان بيروني ۽ داراشڪوهہ جا نظريا بيان ڪري، اُپنشد، يوگا سوترا ۽ قديم صوفين جي خيالن ۾ هڪ جهڙائيءَ جي ڳالهہ ڪئي آهي، ان کان علاوه حلاج ۽ اهڙن ڪن ٻين صوفين جهڙوڪ: بايزيد بسطامي[884] ۽ جنيد بغداديءَ[885] جي گفتن ۽ خيالن تي هندن ۽ برهمڻن جي خيالن جو سگهارو اثر هجڻ جي پڻ ڳالهہ ڪئي اٿس. جانز (Jones) جو پڻ اهڙو ئي نظريو آهي. اهي مشرق شناس، صوفي طريقن جي ذڪر، عبادت، رياضت، تناسخ توڙي نفس (عاقل) ۽ معقول جي اتحاد واري اعتقاد، پڻ فنا جي درجي تي پهچڻ جهڙن عقيدن جي هندن جي نرواڻ فڪر سان هڪجهڙائي کي مد نظر رکندي، صوفين جي مذڪوره عقيدن ۽ رسمن کي پنهنجي مدعيٰ جي ثبوت لاءِ دليل طور پيش ڪن ٿا. هندن جي مشهور ڪتابي مجموعي ”اپنشد“ يا ويدانت جي فلسفي (جيڪو يوگا جو بنيادي ذخيرو آهي) ۾ آهي: ”برهما“ (جيڪو پوري ڪائنات جو سرچشمو آهي) ۽ ”آتما“ (انساني روح) - درحقيقت - هڪ ئي شيءِ آهن ۽ ظاهري جدائي کان آجپي حاصل ڪرڻ جي واٽ: جسماني گندگين کان پنهنجي وجود کي پاڪ رکڻ ۽ تناسخ (آواگون)[886] واري لڪ مان گذري پار ٿيڻ آهي. ڏنو وڃي تہ ان فڪر ۽ عارفن جي اصطلاح ۾ ”بُڻ کان ڇڇي ڌار ٿيڻ“ جي نتيجي ۾ رنج جي سبب پيدا ٿيل اندر واري اُڻ تُڻ ۽ ڪن جي چوڻ موجب ”تناسخ (آواگون) ۾ پڌري هڪ جهڙائي آهي. گولڊزيهر(Goldziher)، پڻ صاحب ۽ ابراهيم ادهم جي زندگيءَ ۾ هڪجهڙائيءَ کي، ٻنهي جي فڪر ۽ حالتن ۾ مطابقت ۽ مشابهت جو دليل قرار ڏنو

---

[882] گيلاني، ص 22 — 23؛ فاخوري ۽ جر، ص 300 — 303؛ لاهيجي، مدمو از سميعي، ص اٺتيهہ — پنجونجاهہ.
[883] بيروني، ص 24.
[884] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”بايزيد بسطامي“ جي ذيل ۾.
[885] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”جنيد بغدادي“ جي ذيل ۾.
[886] هڪ صورت کان ٻي صورت ۾ اچڻ.

آهي. اُليريءَ[887] جو چوڻ آهي: ايران ۽ ماوراءَ النهر رستي، عربستان تائين، گوتم ٻُڌ واري پهتل اثر کان تہ اک ٻوٽ ڪري ئي نہ ٿي سگهجي.[888]

د) ايران جي اسلام کان اڳ واريون رسمون. يورپ ۾ تصوف بابت جيڪو پهريون ڪتاب ڇپيو ۽ پکڙيو، اهو ٿولڪ (Tholuck) جو لکيل هو. جنهن ۾ هن دعويٰ ڪئي هئي تہ تصوف جو مکيہ سرچشمومجوسي مکتب آهي، نہ رڳو ايترو بلڪ ڪيترائي صوفي مشائخ پهريان مجوسي هئا. پر پوءِ پنهنجي عقيدن تي نظر ثاني ڪري ورتائون. شروع ۾ ڊوزيءَ (Dozy) بہ ٿولڪ واري نظريي جي تائيد ڪئي ۽ بلوش (Blochet) بہ تصوف جي بنيادي عقيدن تي ايراني رسمن جي اثر طرف اشارو ڏنو آهي. برائون جو خيال آهي تہ اسلام ۾ زهد جي مانين ۽ مزدڪين واري زهد ۽ عبادت سان ڪافي مشابهت آهي ۽ حقيقت محمديہ صلي الله عليهہ وآلهہ وسلم وري ”زرتشت“ جي نظر ۾ ”هرمز“ واري حيثت سان مشابهہ آهي، پڻ عباسي دؤر ۾ ايرانين جو اثر تہ انهن جي اهڙي اثر رسوخ کي باقائده چٽو ٿو ڪري.[889]

ڪن وري تصوف جي اصلي سرچشمي متعلق چيو آهي: ڪي ٻئي ڪارڻ آهن جن ملي جُلي تصوف تي پنهنجو اثر ڇڏيو آهي. هارٽمين (Hartman) جو ڌيان وري خاص ڪري هندن جي اثر جي گهٽائي ۽ ڪجهہ ٻين ڪارڻن طرف وڃي ٿو. فون ڪريمر (Von Kremer) هندو ۽ ٻُڌمت جي اثر جي ڳالهہ ڪئي آهي ۽ چيو اٿس: ان اثر جو مشاهدو جنيد ۽ بايزيد جي فڪر ۾ بخوبي ڪري سگهجي ٿو، ان کان علاوه تصوف ۾ جنهن ٻئي عنصر جي عمل دخل جي ڳالهہ ڪئي اٿس اهو عيسائيت جون راهبانہ رسمون آهن، جن جو مظهر، خاص ڪري حارث محاسبي[890] ۽ ذوالنون مصري کي ٿو ڄاڻي. ڪيراڊوو[891]، تصوف جي پيدائش جو سرچشمو عيسائي مکتب، يوناني فلسفو، هندو مت ۽ ايران تان جو يهودي مکتب بہ ڄاڻي ٿو. ان بابت وضاحت ڪندي چيو اٿن: اهي شيون تصوف ۾ اهڙي طرح داخل ٿيل آهن جو انهن جي پڌرائي ۽ هر عنصر کي باقائده نروار ڪرڻ ڪو سولو ڪم ناهي. مثال طور: زاهدانہ زندگي گذارڻ،

---

[887] فاخوري ۽ جي، ص 295 — 297؛ گيلاني، ص 23 — 24؛ زرين ڪوب، ص 12 — 13، 17- دانشنامه جهان اسلام، ساڳئي هنڌ.
[888] براؤن، ج 1، ص 611 — 613؛ نيڪلسن، مقدمو از عقيقي، ص 12 — 13؛ گيلاني، ص 24 — 25؛ زرين ڪوب، ص 13 — 13.
[889] ....
[890] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”حارث محاسبي“ جي ذيل ۾.
[891] نيڪلسن، مقدمو از عقيقي، ص 27 — 29؛ دانشنامه جهان اسلام، ساڳئي هنڌ.

ٻڌمت ۾ به آهي ته عيسائيت ۾ به. اهڙي طرح فقر ۽ توڪل به انهن ٻنهي مذهبن ۾ مشترڪ آهي. عشق الٰهي جو موضوع به عيسائيت ۽ نئين افلاطوني فڪر ۾ مشترڪ آهي. اهڙي طرح گنوسٽڪ پردا ڪنهن حد تائين افلاطوني نظريي ۾ به آهن. ان کان علاوه اهي سمورا مذهب, هڪ ٻئي کان ڌارپار وجود ۾ ناهن آيا, بلڪ اسڪندريه ۾ هڪ ٻئي سان بحث مباحثو ڪري هڪ ٻئي تي اثر ڇڏي چڪا آهن؛ جيئن ان بعد دمشق, بصري ۽ ڪوفي ۽ بغداد ۾ به اهڙي ئي پيناپيٽي پيش آئي[892]. البته نيڪلسن جو جيڪو نظريو هو, جنهن تحت تصوف جي فڪري ۽ نظرياتي وجود کي جديد افلاطوني نظرين, عيسائيت ۽ گنوسٽڪ اصولن جي امتزاج تي قائم, جڏهن ته ان جي علمي بڻ بنياد کي وري هندو ۽ ايراني رسمن مان ماخوذ ڄاڻندو هو, انڪري ان بنياد تي چئي وينو ته تصوف اسلام ۾ ٻاهران آيل آهي. ان جو اهو نظريو هرگز قابل قبول ناهي, ڇو ته قرآن شريف ۽ حديثن سڳورين ۾ ڪيئي اونهيون عرفاني معنائون ۽ مفهوم موجود آهن[893]. پائول نويا (Paul Nwyia) پڻ ميسينين متعلق تحقيق مڪمل ڪرڻ کان پوءِ پنهنجي ڪتاب Essia sur les oriqlnes du lexique thechnique de la mystique musulmane (اسلامي عرفان جي اصطلاحن جي بڻ بنيادن متعلق تحقيق) ۾ قديمي لکڻين کي پڙهڻ پرجهڻ کان پوءِ ڪتاب نالي "جان هيلمٽ رائيٽر[894] جي ڪتاب Sea of Souls کي نظر ۾ رکندي ثابت ڪيو آهي ته صوفين جي تاويلي زبان ۽ سندن اصطلاحون قرآن مجيد مان ڦٽيون آهن[895]. زرين ڪوب (ڊاڪٽر عبدالحسين) جي بقول: ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته اسلامي تصوف ۾ ڪيئي ديني ۽ فلسفي نظريا ۽ افڪار داخل ۽ ضم ٿيل آهن, پر اهو مفروضو ته تصوف جو لازمي طور غير اسلامي بنياد هجڻ گهرجي, ناجائز ۽ ناقابل قبول آهي. جيئن تصوف کي آريائي فڪر جو رد عمل ڄاڻائڻ جهڙا مفروضا, سامي مذهبن ۾ عقيدن جي مقابلي ۾ به دفاع جي لائق ناهن.[896]

مددي ڪتاب

1. ڪتاب مقدس, عهد جديد.

[892] نويا، ص 9 ــ 14.
[893] زرين ڪوب، ص 13؛ گيلاني، ص 16 ــ 21
[894] ....
[895] ....
[896] ....

2. ابن تيميه, "مجوع الفتاوئ", ڇاپو مصطفيٰ عبدالقادر عطا, ج7, جز 11؛ ڪتاب تصوف, بيروت, 2000ع.
3. ابن نديم, "ڪتاب الفهرست", ڇاپو محمد رضا مجدد, تهران, 1350ھ ش.
4. ابو ريحان بيروني, "ڪتاب البيروني في تحقيق ماللهند", حيدرآباد دڪن, 1957ع.
5. ابو نصر سراج, "ڪتاب اللمع", ڇاپو رينالڊ الين نيڪلسن, ليڊن, 1914ع. آفسٽ ڇاپو, تهران, (بنا تاريخ)
6. ايڊورڊ گرانول براؤن, "تاريخ ادبي ايران", ج 1, قديم زماني کان وٺي فردوسيءَ تائين, فارسي ترجمو, حاشيا ۽ تعليقات از علي پاشا صالح, تهران, 1356ھ ش.
7. ايمل بريه, "تاريخ فلسفه قرون وسطيٰ در دؤره تجدد", فارسي ترجمو ۽ اختصار يحيٰ مهدوي, تهران, 1377ھ.
8. دانشنامه جهان اسلام, زير نظر غلامعلي حداد عادل, تهران, بنياد دائرت المعارف اسلامي, 1375ھ ش.
9. عبدالحسين زرين ڪوب, "ارزش ميراث صوفيه", تهران 1369ھ ش.
10. قاسم علي, "بحث در آثار و افڪار و احوال حافظ", ج 2, حصو پهريون, تهران 1366ھ ش.حنا فاخوري ۽ خليل جر, "تاريخ الفلسفه العربيه", بيروت 1993ع.
11. علي بن يوسف قفطي, "تاريخ الحڪما, و هو مختصرالزوزني", المسميٰ بالمنتخبات الملتقطات من ڪتاب اخبار العلما باخبار الحڪماءِ, ڇاپولائپزڪ 1903ع.
12. قمر گيلاني, "في تصوف الاسلامي, مفهومه و تطوره و اعلامه", بيروت 1962ع.
13. محمد بن يحيٰ لاهيجي, "مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز", تهران 1337ھ ش.
14. مرتضيٰ مطهري, "مجموع آثار", ج 14؛ "خدمات متقابل اسلام و ايران", تهران 1375ھ ش.
15. پال نويا, "تفسير قرآني و زبان عرفاني" فارسي ترجمو اسماعيل سعادت, تهران 1373ھ ش.
16. رينالڊ ايلين نيڪلسن, "پيدائش و سير تصوف", فارسي ترجمو محمد باقر معين, تهران 1357ھ ش.
17. EJ Brill s first encyclopedia of Islam ,1913-1936,repr ,leiden Brill,1987,s.v. "Tasawuf "(by Lious Massignon).

فصل چوڏھون

تصوف تي ٿيل تنقيدون

ٽين صدي هجريءَ کان تصوف جي پکڙجڻ ۽ صوفين ذريعي اسلامي سماج جي فکر ۽ اٿڻي ويهڻيءَ ۾ هڪ تبديلي ايجاد ٿيڻ جي ڪري، ڪيترين ئي با شرع شخصيتون، عالم حضرات تان جو ڪي صوفي مشائخ به صوفين جي سوچ، انهن جي معاشرتي اُٿڻي ويهڻي، ڪردار ۽ گفتار جي تڪ تور ۽ تنقيد ڪرڻ لڳا. نه رڳو ايترو بلڪ ڪي محقق ۽ ليکڪ به تصوف تي معاشرتي، سياسي ۽ تهذيبي لحاظ کان تنقيد ڪندا رهيا آهن[897]. ڪتاب جو هي حصو تصوف تي عالمن ۽ خود صوفين طرفان ٿيل تنقيد جي جائزي تي ٻڌل آهي.

شريعت جي صاحبن طرفان ٿيل تنقيد

الف) اهلسنت

لڳ ڀڳ ٽين صدي هجريءَ جي اواخر ۽ چوٿين صدي هجريءَ جي شروعات تائين ته صوفي به فقيهن ۽ محدثن جيان، دين جا عالم ليکيا ويندا هئا ۽ ڪيترائي نامور صوفي مشائخ جهڙوڪ: سفيان ثوري (متوفيٰ 161ھ)، حمدون قصار (متوفيٰ 271ھ)، حسن بصري (متوفيٰ 279ھ)، ابو حمزه بغدادي (متوفيٰ 289ھ)، عمر بن عثمان مڪي (متوفيٰ 296ھ)، جنيد بغدادي (متوفيٰ 297ھ)، ابوالقاسم ابراهيم نصر آبادي (متوفيٰ لڳ ڀڳ 372ھ) فقهه به هئا ته صوفي به هئا[898]. ابن ابي يعلي "طبقات حنابله"[899] ۾ ڪيترن ئي صوفين جا نالا فقيهن ۾ شامل ڪيا آهن.

چوٿين صدي هجريءَ تائين صوفي ۽ فقيه هڪ ٻئي جي ويهڪن ۾ شريڪ ٿيندا هئا ۽ پاڻ ۾ فقهي مسئلن بابت خيالن جي ڏي وٺ به ڪندا هئا. نه رڳو ايترو بلڪ ڪي صوفي ته عوام ۾ پنهنجي بيناٿيءَ جي زور تي، ڪن فقيهن تي، دنياوي مسئلن ۾ عمل دخل ڏيڻ جهڙن ڪردارن جي ڪري تنقيد به ڪري ويندا

897 ڏسو، ڪسروي، ص 35 — 43، 58 — 60.
898 توفيق بن عامر، ص 7 — 8؛ فٽ نوٽ 3، ص 23؛ ڪامل، ص 152.
899 ڏسو ابن ابي يعلي، ج 2، ص 57، 243، 247، 252.

هئا[900]. ڪن فقهي سرواڻن جهڙوڪ: امام شافعي (متوفيٰ 204ھ) ۽ احمد بن حنبل (متوفيٰ 241ھ) ڪن صوفين جي واکاڻ به ڪئي آهي[901]. توڙي جو ڪٿي ڪٿي، ڪن فقهي سرواڻن طرفان، صوفين خلاف به ڪي جملا ملن ٿا، تنهن هوندي به انهن ۾ صوفين جي مرتد يا ڪافر هجڻ بابت ڪابه ڳالهه درج ٿيل ناهي.[902]

بهر حال هڪ ته فقيهن ۽ صوفين جي اهڙي گهاٽي تعلق جي ڪري ۽ ٻيو ته صوفي لفظ عابد ۽ زاهد سان مترادف هوندو هو، انڪري صوفين کي اهلسنت و الجماعت جو هڪ حصو ڄاتو ويندو هو. ايتريقدر جو پنجين صدي هجريءَ جي اوائل تائين ملل ۽ نحل جي ڪتابن ۾، انهن کي هڪ مستقل ۽ جداگانه ٽولي طور ناهي ڄاڻايو ويو.[903]

ٽين صدي هجريءَ کان هوريان، هوريان، بغداد ۾ سِرّي سَقطي (متوفيٰ 253ھ)، يحيٰ بن معاذ (متوفيٰ 285ھ)، ابو حمزه بغدادي، جنيد، ابو الحسين نوري (متوفيٰ 286ھ) ۽ ابو سعيد خرّاز (متوفيٰ 286ھ) جهڙن صوفين جي تدريس جي ڪلاسن شروع ٿيڻ سان، توحيد، عشق ۽ سِرّ جهڙن مسئلن تي بحث ٿيڻ شروع ٿيڻ لڳا. اهڙي طرح صوفين جي عقيدن جهڙوڪ: ڇڙائپ، لوڪ کان هڪ پاسي ٿي گهارڻ، ڪمائڻ ڪرڻ کان پاسو ۽ پنهنجا سڀ ڪم رب تي رکي ڇڏڻ، خانقاهن جوڙائڻ کان پرهيز جهڙن صوفي نظرين، ڪن فقيهن کي مچرائي به وڌو. خاص ڪري خالق ۽ مخلوق جي نسبت توڙي رابطي واري مسئلي ته فقيهن کي صوفين بابت بدگمانيءَ ۾ مبتلا ڪري وڌو، جنهن ڪري صوفين جا اهڙا عقيدا ۽ خيال "تشبيهه"، "حُلول" ۽ "اتحاد" ڪونجڻ لڳا. جنهن جي نتيجي ۾ ابو سعيد خراز، ذوالنون مصري (متوفيٰ 245ھ)، محمد بن عيسيٰ (متوفيٰ 279ھ)، سهل بن عبدالله تُستري (متوفيٰ 383ھ) ۽ احمد بن عطا (مقتول 309ھ) جهڙا صوفي، تهمت ۽ آزار جو شڪار ٿيا.[904]

صوفين سان وڏي ۾ وڏو ٽڪر، چوٿين صدي هجريءَ جي اوائل ۾ منصور حَلاج واري ڪيس جي صورت ۾ ٿيو[905]. چيو ويو آهي ته صوفين تي سڀ کان پهريان،

900 توفيق بن عامر، ص 8، فٽ نوٽ 3، طبلاوي محمود سعد، ص 37 — 40
901 توفيق بن عامر، ص 8، فٽ نوٽ 3، ابن جوزي، صفه الصفوه، ج 2، ص 336.
902 ابن جوزي، تلبيس ابليس، ص 369، 383، 419.
903 توفيق بن عامر، ص 10؛ ابن حزم، ج 2، ص 114؛ بغدادي، ص 317.
904 توفيق بن عامر، ص 12 — 21، ابن جوزي، تلبيس ابليس، ص 420.
905 توفيق بن عامر، ص 23.

احمد بن حنبل تنقيد ڪئي، اهو ئي سبب آهي جو صوفين تي وقت ۾ وڏ حملا حنبلين طرفان ٿيل آهن.[906]

بظاهر چوٿين صدي هجريءَ ۾ جيڪو پهريون ڪتاب صوفين جي خلاف لکيو ويو، اهو ابوالحسن ملطي (متوفيٰ 377هه) جو لکيل "التنبيه و الرد عليٰ الاهواءِ و البدع" آهي. مصنف هن ڪتاب ۾ صوفين جو نالو تہ ناهي ڏنو، پر اباحت (هرشيءِ حلال) جي قائلن کي "روحانيہ" جي نالي سان ذڪر ڪيو اٿس ۽ انهن متعلق لکيو اٿس: "انهن جو خيال آهي تہ سندن روح عالمِ ملڪوت ۾ سير ٿا ڪن ۽ بهشت کي ڏسندا ٿا رهن[907]. ان ٽولي جون جيڪي خصوصيتون بيان ڪيون اٿس، سي تقريباً انهن شخصن جي خيالن سان هڪ جهڙائي ٿيون رکن جيڪي سندس دؤر جا مشهور صوفي هئا، جن کي ابونصر سراج (متوفيٰ 378هه) پنهنجي ڪتاب "اللمع" ۾ "مترسمين بالتصوف" (تصوف جي حقيقت کان اڻڄاڻ) ڄاڻايو آهي.[908]

صوفين تي اهل سنت مان وڏ ۾ وڏ تنقيد ڪرڻ وارو، ڇهين صدي هجريءَ جو ابوالفرج عبدالرحمان ابن جوزي (متوفيٰ 597هه) آهي، جنهن پنهنجي ڪتاب "تلبيس ابليس"[909] جو چڱو خاصو حصو صوفين جي اٿڻي ويهڻيءَ ۽ سندن سير سلوڪ جي آداب تي تنقيد سان پريو آهي[910]. سندس خيال موجب: شيطان صوفين کي دوکي ۾ رکي، ڪمائڻ ڪرڻ ۽ پرڙهڻ کان محروم، لوڪ کان ڪٽجي ڪُنڊ ۾ گذارڻ، خِرقو پائڻ (جيڪو حقيقت ۾ پاڻ کي مشهور ڪرڻ جو لباس آهي)، سماع جو رواج، ڳائڻ وڄائڻ، نچڻ، اڻ سامايلن کي ڏسڻ، حلول، اتحاد ۽ الٰهي عشق جي دعويٰ جهڙن خيالن جو پوئلڳ بڻايو آهي. ان کان علاوه پنهنجي هڪ ٻئي ڪتاب نالي "صيدالخاطر"[911] ۾ بہ صوفين جي ننڊا ڪئي اٿس. انهن ٻنهي ڪتابن مان تصوف جي مخالفن، سندس ڪتاب "تلبيس ابليس" کي وڏيڪ پسند ڪيو آهي[912]. تنهن هوندي بہ گذشتہ صوفين کي "سلف صالح" سمجهندو هو ۽ انهن کي بدعتين جي قطار ۾ نہ بيهاريو اٿس[913]. "**صفوة الصفوة**" ۾ بہ ڪيترن ئي صوفين جي نيڪي ڪئي اٿس.[914]

---

[906] ساڳيو، ص 37 ـــ 38.
[907] ملطي، ص 92 ـــ 95؛ بدوي، ص 93 ـــ 95.
[908] سراج، ص 409، 428ـــ 429؛ بدوي، ص 94 ـــ 95.
[909] ان بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ''تلبيس ابليس'' جي ذيل ۾.
[910] ابن جوزي، تلبيس ابليس، ص 181، 427.
[911] مختلف جاين تي، جيئين ڏسجي، ص 54، 60، 106، 108، 202، 205، 298، 352.
[912] ابن جوزي، تلبيس ابليس، مقدمو از خير الدين علي، ص 3.
[913] طبلاوي، محمود سعد، ص 41 ـــ 42.

صوفين تي تنقيد ڪندڙن مان هڪ ٻيو شخص جيڪو ڇهين صدي هجريءَ ۾ ٿي گذريو آهي، اهو اهلسنت جو عالم ابن تيميہ (متوفيٰ 728هه) هو. ابن تيميہ صوفين کي ٽن قسمن ۾ ورهايو آهي، جيڪي هن ريت آهن: **صوفية الحقائق**، **صوفية الارزاق** ۽ **صوفية الرسم**. سندس سچ ۾ فقط پهريون قسم ئي عابدن، زاهدن ۽ صديقن جو ٽولو آهي ۽ بصري جي زاهدن کي ان ٽولي ۾ شامل ڄاڻايو اٿس. "**صوفية ارزاق**" (پيٽ ۽ روزي روٽيءَ جا صوفي) ۾ خانقاهن ۾ ٽڪڻ وارا شامل ڪيا اٿس ۽ "صوفيہ الرسم" (رسمي صوفي) ۾ انهن کي ڄاڻايو اٿس جيڪي تصوف جي ٺلهين رسمن، ويس ۽ ظاهري نسبت سان پاڻ کي سينگاري ٿا رکن[915]. انڪري سيني صوفين جي مخالفت نہ ڪئي اٿس. نہ رڳو ايترو بلڪہ بايزيد جهڙن مستن، بشرطيڪہ سندن ڪم شريعت جي خلاف نہ هجن، معذور، مجبور ۽ ابن عربيءَ ۽ حلاج جهڙن وحدت الوجود جي قائل هجڻ وارن کان جدا ڄاڻندو هو[916]. ان کان علاوه پنهنجين لکڻين ۾ اڳوڻن صوفي مشائخن جو دفاع بہ ڪيو اٿس، بلڪہ صوفين جي حالات ۽ مقامات متعلق هڪ ڪتاب "**التحفة العراقية في الاعمال القلبية**" بہ لکيائين.[917]

ابن تيميہ جا سخت ۾ سخت حملا ابن عربيءَ تي ان رسالي ۾ ڪيا اٿس جيڪو شيخ نصر مَنبِجيءَ لاءِ لکيو هئائين. ان ۾ هن حلول ۽ وحدت الوجود جي معتقدن تي شديد تنقيد ڪئي آهي ۽ انهن جي ڳالهين ۽ ڪن عقيدن کي غالين ۽ نصرانين جي ڳالهين ۽ عقيدن جي مشابهہ قرار ڏنو اٿس[918]، تنهن هوندي بہ ابن عربيءَ جي وحدت الوجود واري عقيدي کي اسلام جي گهٽو ويجهو ٿو سمجهي. جڏهن تہ ان جي شارحن جهڙوڪ صدرالدين قونيوي ۽ عفيف الدين تلمساني کي وري تمام بري طرح ڪافر ٿو ڪوٺي[919]. بهرحال مجموعي طرح ابن تيميہ، اهڙن صوفين جي مخالفت ڪئي آهي جيڪي فلسفي ۽ ٻين ڌارين عقيدن کي اسلام داخل ڪيو.[920]

---

[914] ڏسو، ج 2، ص 334 کان مٿي.
[915] طبلاوي محمود سعد، ص 49.
[916] ابن تيميه، ج 1، ص 176 ـــ 178؛ طبلاوي، محمود سعد، ص 73.
[917] ابن تيميه، ج 1، ص 84 ـــ 92، 186؛ توفيق بن عامر، ص 51؛ طبلاوي، محمود سعد، ص 5 ـــ 7.
[918] ابن تيميه، ج 1، ص 169، 175، 179.
[919] ساڳيو، ج 1، ص 183 ـــ 186.
[920] طبلاوي، محمود سعد، ص 5 ـــ6؛ ابن تيميه، ج 1، ص 179، 183، 189.

ابن تيميه، نبوت تي ولايت جي فوقيت واري نظريي ۽ اولياء جي عصمت (جنهن جا ڪي صوفي معتقد آهن) جهڙن عقيدن تي پڻ اعتراض ورايا آهن ۽ چيو اٿس ته انهن مسئلن سان پيغمبر اڪرم صلي الله عليه وآله وسلم جي ذات آڏو هڪ قسم جو حجاب اچي ٿو وڃي. اهڙي طرح مڙني دينن ۾ هيڪڙائي واري نظريي کي ديانتداريءَ جو خاتمو ۽ رسالت کي بيڪار قرار ڏيڻ جي برابر ڄاڻندو هو[921]، پاڻ واري ان نظريي موجب، ڪشف ۽ الهام ذريعي شرعي حڪمن حاصل ڪرڻ جي به مخالفت ڪندو هو.[922]

ابن تيميه اهڙين ئي ڳالهين تي شاذليه، رفاعيه، قلندريه ۽ ملامتيه/ ملاميه طريقن جي به شديد مخالفت ڪئي، جنهن ڪري مختلف طريقن جا مشائخ سندس ان رويي تي ڏمريا به هئا.[923]

ابن تيميه جو شاگرد ۽ حنفي فقيه، ابن قيم جوزيه (متوفيٰ 751ھ)، ابن تيميه جي صوفين متعلق ڪجهه نظرين جو حامي هو. جڏهن ته اهو خود به تصوف جو حمايتي ليکيو ويندو هو ۽ صوفي عقيدن کي سُني نظرين سان ويجهي ڪرڻ لاءِ وڏا جتن ڪيائين. ان کان علاوه پنهنجي هڪ ڪتاب نالي "مدارج السالڪين" ۾ پنهنجي استاد (ابن تيميه) جي، خواجه عبدالله انصاريءَ تي ٿيل تنقيد کي رد ڪيو اٿس.[924]

ان ترتيب سان، لڳ ڀڳ اٺين صدي هجريءَ تائين دين جا عالم، صوفين جي علمي ميراث مان مستفيض ٿيندا پئي رهيا ۽ پنهنجي لکيل ڪتابن ۾ انهن جون ڳالهيون نقل به ڪندا پئي رهيا. هڪ طرف، ستين اٺين هجريءَ تائين اهلسنت مان ڪيئي بزرگ صوفي مشائخ به سِرجندا رهيا[925]، ٻئي طرف وري حلاج، ابن فارض، ابن عربي، ابن سبعين ۽ انهن جي نظرين جهڙوڪ: وحدت الوجود ۽ قرآن مجيد جي تاويل، تي عالمن طرفان بي انداز حملا به ٿيندا رهيا[926]. اهڙن مخالفن جي صف ۾ زين الدين عمر بن ابي الحرام ڪتاني (متوفيٰ 738ھ)، ابو حيان محمد بن يوسف اندلسي (ابوحيان غرناطي)، شمس الدين محمد بن احمد ذهبي (متوفيٰ 748ھ)، تقي الدين علي بن عبدالڪافي سُبڪي (متوفيٰ 756ھ)، ابن هشام (متوفيٰ 761ھ)، ابن خطيب

921 توفيق بن عامر، ص 23 — 25؛ ابن تيميه، ج 1، ص 54 — 59، 63 — 64.
922 ابن تيميه، ج 2، ص 169 — 172.
923 توفيق بن عامر، ص 48 — 50، ابن تيميه، ج 1، ص 64 — 65، 144 — 142.
924 توفيق بن عامر، ص 51 — 52.
925 ڪامل، ص 60 — 61.
926 بقاعي، ص 66، 76، 150 ڪان مٿي، 213 — 217.

(متوفيٰ 766ھ)، ابن خلدون (متوفيٰ 808ھ)، شمس الدين اسماعيل بن ابي بڪر مقروي (متوفيٰ875ھ)، برهان الدين بقاعي (متوفيٰ 885ھ) ۽ ابن حجر عسقلاني (متوفيٰ 852) جهڙن جا نالا اچي وڃن ٿا[927]. البته اهلسنت جا ڪي عالم جهڙوڪ جلال الدين سيوطي (متوفيٰ 911ھ) ۽ احمد بن حجر هيتمي (متوفيٰ 973ھ) اهڙن صوفين جو بچاءُ به ڪرڻ لڳا ۽ صوفين جي مخالفن جي رد ۾ ڪتاب به لکيائون.[928]

سراسري طرح، اڄ تائين اهلسنت جي عالمن جا ٻه ڌڙا صوفين سان ٽڪر ۾ رهندا آيا آهن: هڪڙا اُهي جيڪي صوفين جي ڪن ڳالهين سان ته اختلاف رکندا هئا، پر سندن ڪن ڳالهين جا طرفدار به هوندا هئا. جن کي ڇوٿين صدي تائين وارو سُني تصوف، باطني تصوف (اهل غلو) ۽ ان فلسفي تصوف کان جدا ٿا ڪن. جن جا نمائندا حلاج، ابن عربي ۽ سندن پوئلڳ هوندا هئا. ان ڌڙي وارا، اهڙي تصوف جي نمائندن تي شديد تنقيد پيا ڪندا هئا ۽ ڪين هندو عرفان، عيسائيت ۽ يوناني فيلسوفن کان متاثر قرار ڏيندا هئا.[929]

ٻيو ڌڙو، وهابي تحريڪ (محمد بن عبدالوهاب، متوفيٰ 1206ھ) جا پوئلڳ ۽ سَلَفي (محمد عبده متوفيٰ 1332ھ جا پوئلڳ) آهن. جيڪي تصوف کي، اسلام کان ڦري وڃڻ، هڪ تخريب ڪار عقيدو ۽ مڪمل طرح بدعت ٿا سمجهن. البته سَلَفين ۾ ڪي اهڙا به آهن، جيڪي پهرين صدين وارن صوفين کي تڪفير (ڪافر قرارڏيڻ) واري حڪم کان ڌار ٿا ڄاڻن.[930]

ٻارهين صدي هجريءَ کان پوءِ ڪي سماجي تبديليون، جهڙوڪ سلفين ۽ وهابيت جو صوفين تي دٻاءُ ان ڳالهه جو ڪارڻ بڻيو ته ڪي صوفي طريقا جهڙوڪ: شاذليه، نقشبنديه ۽ قادريه، خاص ڪري آفريقا ۽ هندستان ۾ قديمي تصوف ڏانهن موٽ ڪن. ان جي ئي ڪري جيئن پنجين ۽ ڇهين فصل بيان ٿي چڪو پنهنجي عقيدن جي اصلاح به ڪن ۽ جن عقيدن ۽ ڪردارن تي اهلسنت جي عالمن کي چڙ لڳندي هئي تن کي موريءَ مڇ ممنوع ڪري ڇڏين.[931]

ب) اهل تشيع

927 ساڳيو، ص 150 — 178.
928 حلمي، ص 130 — 131؛ توفيق بن عامر، ص 54 — 55.
929 ابو ريان، ج 2، ص 65 — 67، 180؛ ڪامل، ص 31، 187، 150 — 189.
930 توفيق بن عامر، ص 54 — 55؛ ڪامل، ص 31، 61؛ سيريه، ص 22 — 24، 86؛ پڻ ڏسو، ص 92، 102.
931 توفيق بن عامر، ص 30 — 37؛ سيريه، ص 1، 11، 13.

توڙي جو اڪثر صوفي پنهنجي طريقتي سلسلي کي شيعن جي ڪنهن نہ ڪنهن هڪ امام سان تا ملائين، تنهن هوندي بہ اسلامي مذهبن مان شيعا (خاص ڪري اماميہ) صوفين جا وڏ ۾ وڏ انڪاري رهيا آهن[932]. شيعن جي حديث جي ڪتابن ۾ بہ امامن عليهم السلام جون ڪيئي روايتون موجود آهن جن ۾ صوفين جي نندا ۽ انهن جي ڪن عملن کي رد ڪيو ويو آهي[933]. جڏهن تہ انهن جي مقابلي ۾ صوفين انهن روايتن مان ڪن کي ضعيف ۽ هٽ ٺوڪيون قرار ڏنو آهي.[934]

شيعہ عالمن صوفين جي ڪن عقيدن ۽ عملن جي رد ۾ ڪيترائي ڪتاب لکيا آهن. ابن بابويہ (متوفيٰ 381هہ) پنهنجي ڪتاب "اعتقادات" ۾ ڪن صوفين متعلق چيو آهي: اهي هر شيءِ کي حلال سمجهڻ وارا، حلول جا قائل ۽ غالي آهن.[935]

شيخ مفيد (متوفيٰ 413هہ) حلاج جي معتقدن کي ملحد ۽ زنديق لکيو آهي[936] ۽ هڪ ڪتاب "الرد عليٰ اصحاب الحلاج" بہ لکيائين[937]. هڪ ٻيو نامور فقيہ ۽ متڪلم محمد بن حسن طوسي (متوفيٰ 460هہ) پنهنجي ڪتاب "الغيبہ" ۾ حلاج کي امام زمان مهدي جي نيابت جي ڪوڙن دعويدارن جي قطار ۾ شمار ڪيو آهي[938]. ڇهين صدي هجريءَ جي ناミياري عالم ابو منصور احمد بن علي طبرسي پنهنجي ڪتاب "الاحتجاج"[939] ۾، ۽ خواجہ نصيرالدين طوسي (متوفيٰ 672هہ) "قواعد العقائد" ۾[940] ڪن صوفين جي اتحاد، حلول، اسقاط تڪليف (شرعي ذميوارين کان آجا ٿي وڃڻ)، سماع ۽ نچڻ جهڙن عقيدن کي غلط ثابت ڪيو آهي. **"تبصرة العوام في معرفة مقالات الانعام"**[941] نالي شيعن جو هڪ قديمي ڪتاب آهي، ان ۾ صوفين کي اهلسنت ۾ شمار ڪيو ويو آهي[942] ۽ ڪنهن مدرڪ ڄاڻائڻ کان سواءِ انهن کي ڇهن فرقن ۾ ورهايو اٿس:

[932] آملي، ص 128.
[933] ڪليني، ج 6، ص 449 — 450؛ محمد باقر مجلسي، 1403هه ق، ج 5، ص 318؛ عباس قمي، ج 2، ص 57 — 58.
[934] معصوم علي شاه، ج 1، ص 212.
[935] ابن بابويه، ص 121.
[936] مفيد، ص 134.
[937] نجاشي، ج 2، ص 330.
[938] طوسي، ص 246 — 247.
[939] طبرسي، ج 2، ص 274.
[940] نصيرالدين طوسي، ص 22، 35 — 36.
[941] ان ڪتاب بابت ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "تبصره العوام" جي ذيل ۾.
[942] علم الهديٰ، ص 134.

پهريون، اتحاديہ، حسين بن منصور حلاج جي سرواڻيءَ ۾.

ٻيو، عشاقيہ، جن جو عقيدو آهي تہ خدا جو جُز ڪنهن بہ بندي ۾ حُلول ڪري (سمائجي) ويندو آهي.

ٽيون، نوريہ، جيڪي بهشت جي دلاسي يا دوزخ جي ڊڙڪي سببان رب جي عبادت ڪرڻ کي ناجائز ٿا سمجهن.

چوٿون، واصليہ، جيڪي شرعي احڪام (اوامر نواهي) کي انسان فقط اخلاق سڌارڻ لاءِ لازمي ٿا سمجهن ۽ جيڪي حق سان واصل ٿي ٿا وڃن، تن تان اهڙي ذميواريءَ کي ختم ڄاڻندا آهن.

پنجون، جيڪي علم پرائڻ ۽ عقلي دليلن کي ڪا بہ اهميت ناهن ڏيندا. سندن عقيدو آهي تہ "حق جي معرفت فقط رياضت ۽ شيخ جي تلقين سان ئي حاصل ڪري سگهجي ٿي".

ڇهون، پيٽ جا پوڄاري، جن وٽ نہ علم آهي نہ ئي دين. حرام کان بہ پرهيز ناهن ڪندا، رڳو کائڻ ۽ نچڻ پويان لڳل هوندا آهن.[943]

ڪتاب جي مؤلف مٿين قسمن بيان ڪرڻ دؤران، حديثن، روايتن ۽ قديمي شيعہ عالمن جي قولن جي بنياد تي، تصوف تي تنقيد بہ ڪئي آهي[944]. بيان ڪرڻ جهڙي ڳالهہ آهي تہ صوفين جا مٿيان قسم ملل ۽ نحل جي ٻئي ڪنهن بہ ڪتاب ۾ ناهن آيا[945]، تنهن هوندي بہ انهن مان صوفين بابت عالمن ۽ فقيهن جي اختلاف متعلق پلي ڄاڻ ملي ٿي.

لڳي ايئن ٿو تہ ڏهين صدي هجريءَ جي اوائل تائين شيعہ فقيهن، صوفين متعلق تمام گهٽ لکيو آهي ۽ سواءِ هڪ ڪتاب نالي "تبصرة العوام في معرفة مقالات الانعام" جي، صوفين جي ڪا خاص مخالفت ڏسڻ ۾ ڪانہ ٿي اچي[946]. نہ رڳو ايترو بلڪ ستين صدي هجريءَ کان، ڪي شيعہ عالم، شيعي عرفان جي بنياد رکڻ لاءِ ڪوشان بہ نظر اچن ٿا. جڏهن تہ صوفين ۽ ڪن شيعہ فرقن جهڙوڪ: اسماعيليہ ۽ زيديہ ۾ ٽين، چوٿين صدي هجريءَ کان ئي فڪري هم آهنگي ۽ تفاهم واري صورتحال بہ شروع ٿي چڪي هئي. تصوف سان سازگار شخصن مان اُتر ايران ۾ زيدي فرقي جي امام المؤيد بالله احمد بن حسين، ابو الحسن هاروني (متوفيٰ 411هہ)

[943] ساڳيو، ص 134 — 141.
[944] ساڳيو، 134 — 141.
[945] مثال طور: ڏسو، بغدادي، ص 313 — 318؛ معصوم عليشاهہ
[946] زرين ڪوب، ص 259.

هڪ ڪتاب نالي ”سياسة المريدين“ تصوف متعلق لکيو، ان ۾ هن صوفين کي حڪيم (فيلسوف) ۽ داناءُ ڪوٺيو آهي[947]. ان جي باوجود، پنهنجي ان ئي ڪتاب ۾ صوفين جي شاخ ”ملامتيہ“ تي تنقيد بہ ڪئي اٿس.[948]

اماميہ شيعہ عالمن مان، شيعي عرفان جي بنياد رکڻ جي سڀ کان پهرين ڪوشش ڪمال الدين ميثم بن علي بحراني (متوفيٰ 689هہ) هٿان ٿي. ڪيس ”فيلسوف محقق“ ۽ ”حڪيم مُدَقّق“ سڏيو ويو آهي ۽ چيو اٿن: سندس نهج البلاغہ واري لکيل شرح، حڪمتِ عملي، ڪلام ۽ تصوف تي مبني آهي[949]. ان کان پوءِ بہ جن تصوف ۽ تشيع کي هڪ ٻئي سان ويجهي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، تن پنهنجي لکڻين ۾ بحرانيءَ واري شرح نهج البلاغہ مان حوالا ڏنا آهن[950]. بحرانيءَ جو شاگرد، حسن بن يوسف بن مطهر عرف علامہ حلي (متوفيٰ 726هہ) بہ پنهنجي ڪتاب ”نهج الحق و ڪشف الصدق“ ۾[951]، صوفين جي ڪن عقيدن جهڙوڪ: حلول، اتحاد، شرعي ذميوارين کان آجپو، سماع ۽ ناچ تي اعتراض واريا آهن. جڏهن تہ امام علي عليہ السلام کي ”فُتُوت“ جي سلسلي جو شهنشاهہ بہ لکيو اٿس.

ائين صدي هجريءَ جي فقيهن مان جنهن صوفين جي نفي ناهي ڪئي، اهو محمد بن مڪي جَزيني عاملي (شهيد اول، متوفيٰ 786هہ) آهي. جنهن پنهنجي ڪتاب ”الدروس الشرعيہ“ ۾[952]، وقف جي بحث ۾، اهڙن صوفين جي تائيد ڪئي آهي جيڪي عبادت ۾ رُڌل رهن ٿا ۽ شريعت کي بہ نٿا ڇڏين. ڏهين صدي هجريءَ جي زين الدين بن نورالدين علي بن احمد (شهيد ثاني، شهيد965هہ) نالي هڪ ٻئي فقيہ جو بہ تصوف ڏانهن هڪ قسم جو لاڙو ٻڌايو ٿو وڃي[953]. اماميہ تشيع ۽ تصوف ۾ پيوند ايجاد ڪرڻ ۾ جنهن شخصيت جو مک ڪردار رهيو آهي اهو سيد حيدر آملي (متوفيٰ، لڳ ڀڳ 787هہ) ٿي گذريوآهي. جنهن پنهنجي ڪتاب ”جامع الاسرار“[954] ۾ تصوف ۽ تشيع کي هڪ شيءِ ڄاڻايو آهي. سندس خيال هو: تشيع ”حقائق الٰهي“ جو تسلسل آهي، جڏهن تہ تصوف وري ان جي باطن جو تسلسل

947 انصاري قمي، ص 141 — 142؛ شيبي، ج 2، ص 91.
948 انصاري، قمي، ص 142.
949 شوشتري، 1354هه ق، ج 2، ص 210؛ شيبي، ج 2، ص 89، 90.
950 جيئين ڏسو، آملي، ص 80، 497 — 498؛ شيبي، ج 2، ص 91.
951 علامه حلي، ص 57 — 58، 228 — 229.
952 شهيد اول، ج 2، ص 275 — 276.
953 ڏسو، معصوم عليشاهه، ج 1، ص 228 — 228.
954 آملي، ص 217.

آهي[955]. اهڙي طرح ولايت کي تصوف جو بنياد ڄاڻندو هو. نہ رڳو ايترو بلڪ امامن عليهم السلام سان وڏن صوفين مشائخن جي رابطي کي سندن ولايت ۽ توحيد جي اثبات جو ذريعو سمجهندو هو[956]. ان ئي ڪتاب ۾، ڪيترين ئي جاين تي ابن عربيءَ جي ڳالهين ڏانهن اشارا بہ ڪيا اٿس ۽ ان کي وڏي مانءَ سان ذڪر ڪيو اٿس. تنهن هوندي بہ ڪن مسئلن جهڙوڪ: ”خاتم الاولياءِ“ جي مصداق جي تعين ۾ ان سان اختلاف ڪيو اٿس.[957]

ڏهين صدي هجريءَ جي اوائل ۽ صفوي شيعہ حڪومت ـ خاص ڪري شاهہ طهماسب (930هہ کان 984هہ) جي قائم ٿيڻ کان پوءِ، تصوف سان سخت مقابلا ٿيڻ لڳا ۽ ڪيترائي ڪتاب انهن جي رد ۾ لکجڻ لڳا. اهڙن ڪتابن مان هڪ، نورالدين ابوالحسين علي بن حسين بن عبد العال عرف محقق ڪرڪي[958] (متوفيٰ 940هہ) جو لکيل ”المطاعن المجرمية في رد الصوفية“ آهي ۽ ٻيو سندس پٽ شيخ حسن، سنہ 972هہ جو ڪتاب ”عمدة المقال في کفر اهل الضلال“ آهي. جنهن ۾ هن صوفين کي ڪافر قرار ڏنو آهي[959]. انهن کان بہ مکيہ ڪتاب جيڪو ان ئي دؤر ۾ صوفين جي رد ۾ لکيو ويو ۽ بعد ۾ ايندڙ ڪتابن تي اثر انداز ٿيو ۽ بنيادي ماخذن ۾ ڳڻجڻ لڳو ”حديقة الشيعة“ آهي. جنهن جي نسبت، آخري تحقيقن جي بنياد تي، نامور فقيہ ۽ مشهور محقق مقدس اردبيليءَ (متوفيٰ 993هہ) سان قوي قرار ڏني وئي آهي. ان ۾ تصوف بابت تنقيد واري حصي ۾ ڪي ڳالهيون ملحق/اضافو بہ ڪيل آهن[960]. ڄاڻايل ڪتاب جي ليکڪ، اڪثر صوفين کي ظاهر ۾ حنبلي يا مالڪي ۽ اندر ۾ ڪافر ۽ انهن جي عقيدن کي هندو يوگين يا فلسفي جي معتقدن کان متاثر قرار ڏيندي چيو آهي: انهن عقيدن، اول تہ اهل سنت وارن کي ۽ انهن کان پوءِ ڪن شيعن کي دوکو ڏنو آهي. وڌيڪ لکيو اٿس: اهي عقيدا، جهڙوڪ: حلول، اتحاد، جبر جو قائل ٿيڻ، يهودين، نصرانين ۽ ٻين دينن جي پيروڪارن سان محبت ڪرڻ ۽ سيني کي دليئون چاهڻ، تان جو مخالفن ۽ امامن عليهم السلام جي دشمنن، مڙني ڏوهارين

955 ساڳيو، ص 415.
956 ساڳيو، 222 — 225، 615.
957 ساڳيو، ص 396 — 402، 418، 436.
958 آقا بزرگ تهراني، ج 21، ص 138 — 139.
959 ساڳيو، ج 15، ص 341.
960 مقدس اردبيلي، 1378هه ش، ج 1، مقدمو از حسن زاده، ص ٽيٽيهه، چوهٺ، وڌيڪ معلومات لاءِ ڏسو، مذڪوره مقدمو، ص سٺيهه — چوهٺ.

۽ مشرڪن سان محبت ڪرڻ واري نظريي ڪي، در اصل شيعہ مڪتبِ فڪر جي بنيادي عقيدن تان ويساھ کڄڻ جو ڪارڻ ۽ شيعت جي مخالفن جي هڪ سوچيل سمجهيل تخريبڪاري آهي تہ جيئن شيعہ پنهنجن امامن عليهم السلام جي مرتبي ۽ انهن جي فرقن ڏانهن ڌيان نہ ڏين[961]. مؤلف، صوفين جي طريقن جي جاچ جوچ ڪرڻ دؤران، انهن جي ڪن عقيدن ۽ اعمالن جهڙوڪ: شريعت ڪي ڪابہ اهميت نہ ڏيڻ، ديني تعليم پرائڻ ۽ ڪمائڻ ڪرڻ کان ڪنڌ ڪڍائڻ، چشم چُراني، رياضت، نچڻ ڪڏڻ ۽ سماع ڪي برو ڪوٺيو آهي[962] ۽ صوفي مشائخن جهڙوڪ: محي الدين ابن عربي، عبدالرزاق ڪاشاني ۽ عزيز الدين نسفيءَ ڪي "وحدت الوجود" جي قائل هجڻ جي ڪري ڪافر ۽ زنديق ڪوٺيو آهي[963]. ان جي باوجود چيو ويو آهي: مقدس اردبيلي (شايد ان ڪتاب جومؤلف) "الحاشيہ عليٰ الاهيات الشرح الجديد للتجريد"[964] ۾، ابن ڪمونہ واري ايجاد ڪيل شڪ جو جواب ڏيندي، وحدت الوجود واري نظريي جي مدد حاصل ڪئي آهي.

صوفين ڪي مڪمل طرح پري ڌڪيندڙ ان سلسلي جي پر ۾ تشيع ۽ تصوف جي هڪ ٻئي ڪي ويجهڙي ٿيڻ وارو عمل بہ جاري رهندو پئي آيو. ڪن ديني عالمن، جن ۾ شيخ بهائي (1030، 31هہ) بہ اچي وڃي ٿو، تصوف جي ڪن پهلوئن تي اعتراض ڪرڻ جي باوجود، تصوف جي ڪن خيالن ۽ نظرين ڪي تمام گهڻو ويجها ٿي پيا[965]. قاضي نور الله شوشتري (شهيد 1019هہ) بہ عارفن ۽ فيلسوفن (جن ڪي حڪيم ڪوٺيو ويندو هو) جي وچ ۾ ناهہ ڪرائڻ لاءِ ڪافي ڪوششون ورتيون[966]. قاضي نورالله، پنهنجي سوچ موجب شيعہ اماميہ بہ قسم ڪندو هو: هڪڙا اُهي جيڪي ظاهري دين جا پابند هجن ٿا، جن ڪي مؤمن ڪوٺجي ۽ ٻيا اُهي جن وٽ دين جو باطن هجي ٿو، جن ڪي شيعو مؤمن ۽ صوفي ڪوٺجي[967]. قاضي نورالله مڙني صوفين ڪي شيعو سمجهندو هو ۽ چوندو هو: ڪن عارفن جي اهلسنت جي چئن

961 مقدس اردبيلي، 1378هه ش، ج 2، ص 745، 752.
962 ساڳيو، ج 2، ص 766، 772 ــ 774.
963 ساڳيو، ج 2، ص 752.
964 مقدس اردبيلي، 1375هه ش، ص 91؛ ڏسو ساڳيو، مقدمو از عامري، ص 29 ــ 30.
965 شيخ بهائيءَ جي تصوف طرف لاڙي واري ڳالهه متعلق پيرائتي ڄاڻ حاصل ڪرڻ لاءِ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، "بهاءُ الدين عاملي" جي ذيل ۾.
966 ڏسو، شوشتري،، 1354هه ش،ج 2، ص 3.
967 ساڳيو، ج 2، ص 5.

مذهبن مان ڪنهن هڪ جي پيروي، تقيہ جي ڪري هوندي هئي[968]. اهڙي طرح صوفين جي ڪن عقيدن ۽ عملن جهڙوڪ: حلول جو قائل هجڻ، سماع ۽ رقص وغيره جي نسبت، بعد ۾ پيدا ٿيندڙ صوفي طريقن ڏانهن ڏني اٿس جن مان هڪ نقشبندي بہ آهي.[969]

ان دؤر ۾ اصفهان جي فلسفي مرڪز جا اهي فيلسوف، جن حقيقت جي حصول لاءِ، فلسفي دليلن ڪي عبادت ۽ رياضت سان ڪني هجڻ لازمي قرار ٿي ڏنو، سي بہ ڪافي حد تائين عرفان ۽ تصوف ڪي ويجها ٿي چڪا هئا[970]. ان مرڪز جو برجستا نمائندا محمد باقر استر آبادي (متوفيٰ 1041هہ) ۽ مير ابو القاسم مير فُندُرسِڪي (متوفيٰ 1050) جن هئا. مير فندرسڪيءَ جي تہ زندگيءَ جي احوال جي مطالعي مان قديمي صوفين جي سير و سلوڪ جو پلو پتو پوي ٿو، جڏهن تہ پاڻ ۽ سندس شاگرد ملا رجب علي تبريزيءَ (متوفيٰ 1080هہ) جو تہ صوفين سان بظاهر ڪو تعلق ئي نہ هو[971]. نہ رڳو ايترو بلڪ مير فندرسڪي پنهنجي "رسالہ صناعيہ" ۾ تصوف جا قلندر جيئن تہ خدا تي توڪل جي بهاني ڪمائڻ ڪرڻ کان بيڪار ۽ سست هوندا هئا، انڪري انهن ڪي سماج جي نظم ۾ گڙٻڙ ايجاد ڪندڙ ۽ سڄي جهان جي نظام ڪي بيڪار بڻائڻ جو ڪارڻ سڏيو آهي[972]. ان ئي (يارهينءَ) صديءَ ۾ ڪي ٻيا عالم بہ هئا، جيڪي بظاهر تہ تصوف تي اعتراض پيا ڪندا هئا، پر تنهن هوندي بہ انهن جون لکڻيون تصوف جي ڪن رخن کان متاثر نظر ٿيون اچن. اهڙن عالمن مان هڪ حڪيم ۽ شيعو عالم صدرالدين شيرازي (متوفيٰ 1050هہ) بہ هو، جنهن پنهنجي هڪ رسالي نالي "ڪسر اصنام الجاهليہ"[973] ۾ پنهنجي دؤر جي صوفين تي اعتراض ڪيو آهي ۽ انهن ڪي هڪ اهڙو سست ۽ ڪاهل سڏيو آهي، جيڪي ذڪر جي محفلن ۾ ڇڪي ڪائڻ، رقص ۽ سماع رڌل رهن ٿا. تنهن هوندي بہ سندس لکڻيون قديمي صوفين جي قولن سان پريل آهن. نہ رڳو ايترو بلڪ وحدت الوجود ۽

968 ساڳيو، ج 2، ص 6.
969 ساڳيو، 1377هه ق
970 ڏسو، امين رضوي، ص 122 ــ 124.
971 زرين ڪوب، ص 258.
972 مير فندرسڪي، ص 7.
973 صدرالدين شيرازي، ص 31 ــ 32، پڻ ڏسو، ص 103 ــ 104.

مراتبِ وجود جھڙن عقيدن جي بحث ۾ وري ابن عربي ۽ سندس پيروڪارن جو دفاع ڪيو اٿس.[974]

ملا عبد الرزاق لاهيجي (متوفيٰ 1072ھ) جيڪو ملا صدرا جو نياٽو ۽ شاگرد بہ هو، پنهنجي ڪتاب ”شوارق الالهام“ ۾، ڪن حقيقتن جي حصول کي مڪاشفي تي ٻڌل ۽ ان جي حصول لاءِ عقلي بحثن کي بيڪار ٿو ڄاڻي[975]. پنهنجي هڪ ٻئي ڪتاب نالي ”گوهر مراد“ ۾ تصوف جي حقيقت، باطني سلوڪ ۽ باطني سلوڪ لاءِ وري ظاهري سلوڪ کي لازمي ڄاڻايو اٿس. پڻ لکيو اٿس: هڪ صوفيءَ لاءِ ضروري آهي تہ سڀ کان پهريان حڪيم يا متڪلم هجي، چو تہ حڪمت، ڪلام ۽ بين ديني علمن پرائڻ کان اڳ تصوف جي دعويٰ، درحقيقت عوام کي دوکو ڏيڻ آهي[976]. ان ڪتاب جي خاتمي ۾ اهڙن شخصن جا اعمال ناقابل قبول ڄاڻايا اٿس جيڪي باطني سلوڪ جي ڪري، پنهنجي لاءِ پاڻ کي ڪن اهڙن لقبن سان ٿا سڏرائين جن جو شريعت ۾ ڪو ذڪر ئي ناهي[977]. لڳي ايئن ٿو تہ عبدالرزاق لاهيجي، مرشد، مريد ۽ خرقہ پوشيءَ جهڙين شين سان موافق نہ هوندو هو. البتہ هن جي اهڙي خيال جو اهو مطلب ناهي تہ ڪو لاهيجي مڪمل طرح صوفين جو منڪر هو.[978]

ملا صدرا جو هڪ ٻيو شاگرد ۽ نياٽو محمد بن مرتضيٰ بن محمود ڪاشاني عرف فيض ڪاشاني (متوفيٰ 1091ھ) تنهن بہ اهڙن صوفين تي تنقيد ڪئي آهي: جيڪي صوفي خرقو پائين ٿا ۽ ذڪر ايجاد ٿا ڪن، شريعت جي خلاف ڳالهيون ٿا ڪن. انهن کي تڪو بہ علم ناهي، شريعت جي تعليم پرائڻ کي ضروري ناهن سمجهندا ۽ شريعت جي خلاف ڪم پيا ڪندا آهن[979]. ٻئي طرف وري باشرع ماڻهن کي تاڪيد ٿو ڪري تہ جيڪي شرعي سلوڪ جي راهہ تي گامزن آهن انهن کي نہ ٽوڪين، سواءِ ان جي جو انهن کان ڪا بدعت ظاهر ٿئي يا سڌو سنئون ڪفر جو اظهار ڪن. البتہ جيڪڏهن انهن جي عمل ۽ گفتار جي تاويل ۽ اصلاح ڪرڻ ممڪن هجي تہ ڪين ڪافر نہ ڪوٺجي[980]. ان کان علاوه پاڻ بہ هڪ رسالو نالي

974 تفصيل لاءِ ڏسو، دانشنامه جهان اسلام، ”تفسير ملا صدرا“ جي ذيل ۾.
975 لاهيجي، 1306ھ ق، ج 1، ص 30.
976 ساڳيو، 1372ھ ش، ص 38.
977 ساڳيو، ص 687 — 688.
978 ڏسو، زرين ڪوب، ص 252 — 254.
979 فيض ڪاشاني، 1409ھ ق، ج 1، ص 30 — 31، 136 — 139
980 ص 144 — 146.

”زادالسالڪ“[981] سير و سلوڪ متعلق لکيو اٿس، اهڙي طرح هڪ رسالو نالي ”مشواق“[982] بہ لکيائين، جنهن ۾ صوفين جي انهن عرفاني لفظن جي معنيٰ درج ڪئي اٿس، جيڪي پنهنجي عرفاني شاعريءَ ۾ ڪتب آڻيندا آهن. فيض ڪاشانيءَ توڙي جو پاڻ واري دؤر جي صوفين تي وڏا اعتراض ڪيا آهن، تنهن هوندي بہ سندس لکڻين ۾ قديمي صوفين ادبي ۽ اخلاقي ورثي جو اثر نمايان ڏسڻ ۾ ٿو اچي. اهو ئي سبب هو جو تصوف جا مخالف سندس نندا پيا ڪندا هئا[983]، جڏهن تہ سندس شاگرد سيد نعمت الله جزائري (متوفيٰ 1112ھ) پنهنجي استاد جي دفاع لاءِ سندرو ٻڌي مخالفن جي سامهون آيو ۽ پنهنجي استاد متعلق تصوف ڏانهن لاڙي واري مڙهيل نسبت کي، پنهنجي استاد جا ئي ڪي چونڊ جملا نقل ڪري باطل ثابت ڪيو اٿس.[984]

محمد تقي مجلسي (متوفيٰ 1070ھ) بہ يارهين صدي هجريءَ جو عالم ٿي گذريو آهي، سندس باري ۾ چيو ويو آهي تہ ان تي بہ تصوف جو اثر هو، ان جي ڪري ئي ڪجهہ عالمن مٿس تنقيد ڪئي آهي. ان متعلق لکيو اٿن: هن جا جوانيءَ وارن ڏينهن ۾ صوفين سان تعلقات هوندا هئا، جنهن جي نتيجي ۾ چِلا بہ ڪاٽيائين، ذڪر ۽ رياضت سان بہ چاهہ هوندو هئس.[985] تنهن هوندي بہ سندس تحريرن ۾ صوفين جي ڪن عقيدن ۽ انهن جي ڪردار تي تنقيد تي مشتمل ڪي بيان بہ موجود آهن.[986] سندس پٽ محمد باقر مجلسي (متوفيٰ 1110ھ) بہ سندس عرفاني لاڙي جي تصديق ڪئي آهي. سير و سلوڪ متعلق لکيل هڪ رسالي جي ٻئي باب ”اعتقادات“ ۾ لکيو اٿس: بابا جي ڪن صوفين سان سنگت انڪري هوندي هئي تہ جيئن انهن کي حق ڏانهن راغب ڪري.[987]

لڳي ايئن ٿو تہ ملا محمد باقر مجلسي بہ مڪمل طرح تصوف جو مخالف نہ هو ۽ ابن طائوس، حلي، ابن فهد، شهيد ثاني ۽ شيخ صفي الدين اردبيلي جهڙا برک عالم، جن متعلق چيو ويو آهي تہ ”تصوف سان مشهور هئا“. انهن پهريان

981 ڏسو، فيض ڪاشاني، 1371ھ ش، ص 99 — 108.
982 ڏسو، ساڳيو، ص 237 — 273.
983 ڏسو، بحراني، ص 121.
984 ڏسو، خوانساري، ج 6، ص 96 — 99.
985 معصوم عليشاه، ج 1م ص 269 — 270، 284؛ زرين ڪوب، ص 259 — 260.
986 جيئين، ڏسو، محمد تقي مجلسي، ج 3، ص 43 — 44.
987 محمد باقر مجلسي، 1373ھ ش، ص 164.

علم دين حاصل ڪيو. بعد ۾ رياضت ۽ عبادت ۾ مصروف رهيا ۽ شريعت جي پيروي تي پڪا هئا. ڪنهن به قسم جي بدعت جا مرتڪب نه ٿيا هئا. مجلسيءَ اهڙن عارف عالمن ۽ انهن صوفين ۾ فرق ڪيو آهي، جن دين ۾ بدعت ايجاد ڪئي ۽ امامن عليهم السلام جي مقابلي ۾ ٿي بيٺا. انڪري متي ڄاڻايل عالم شخصيتن ڪي حق جي رستي تي هلندڙ عابد ۽ زاهد ڄاڻو اٿس.[988]

اهڙي ريت، توڙي جو شيعه حڪيم ۽ عالم، پنهنجي دؤر جي صوفين جي ڪن اهڙين ڳالهين تي تنقيد به ڪندا هئا، جيڪي منجهن صوفياڻي سڪيا ۽ ظاهري صوفين جي آداب ۽ رسمن جي اثر جي نتيجي ۾ پيدا ٿي چڪيون هيون. تنهن هوندي به ڪنهن حد تائين صوفين جي روحاني تعليم جا به مروج هئا. ان جي ڪري ئي خاص ڪري صوفين جي دؤر جي آخر ۾ صوفين تي سختيءَ ۾ شدت اچي وئي، جنهن جي نتيجي ۾ اهڙي قسم جا حڪيم ۽ عالم تصوف جي تهمت جو شڪار ٿيا ۽ متن عشق، طريقت، حقيقت ۽ مڪاشفه جهڙن لفظن ڪتب آڻڻ جي ڪري تنقيد ٿيڻ لڳي ۽ طعنا به ملڻ لڳن.

صوفين جي رد ۾ جيڪي رسالا يا ڪتاب لکيا ويا تن مان "ڪفاية المهتدي في معرفة المهدي" به هڪ آهي، جيڪو يارهين صدي هجريءَ جي عالم محمد بن محمد موسوي عرف مير لوحي سبزواريءَ لکيو. اهڙي طرح به ڪتاب "تحفة الاخيار في شرح مونس الابرار" ۽ "الفوائد الدينية في الرد عليٰ الحڪماءِ و الصوفية" به لکيا ويا جيڪي بئي ملا محمد طاهر قميءَ (متوفيٰ 1098هه) لکيا[989]. ملا محمد طاهر قمي به "تبصرة العوام" ۽ "حديقة الشيعة" جي پيروي ڪندي، تصوف ڪي اهلسنت جو جوڙيل فرقو ڄاڻايو آهي. سندس عقيدي موجب رياضت، جبر جو عقيدو، سماع ۽ "فتوحات" ۾ ابن عربيءَ جا ڪيترائي اقوال، مثنويءَ ۾ مولوي روميءَ جا شعر، اهي سڀ شيون شيعن جي عقيدن جي برخلاف آهن ۽ ڪو به صوفي شيعن جي علائقن توڙي شهرن جهڙوڪ: جبل عامل، حله، سبزوار، قم ۽ استر آباد مان ناهي گذريو نه رڳو ايترو بلڪ انهن شهرن ۾ ڪا هڪ اڌ خانقاه به نه هئي.[990]

988 محمد باقر مجلسي، 1376هه ش، ج 1، ص 412؛ طارمي، ص 237 — 238.
989 آقا بزرگ تهراني، ج 3، ص 417؟، ج 10، ص 206 — 207، ج 16، ص 335 — 336، ج 18، ص 101.
990 محمد طاهر قمي، 1376هه ش، ص 134 — 143.

صوفين جي رد ۾ لکيل هڪ ڪتاب "رسالة الرد عليٰ الصوفية" به آهي، جيڪو يارهين صدي هجريءَ جي ملا مطهر بن محمد مقداديءَ جو لکيل آهي، جنهن ۾ ليکڪ، ڪن شيعه عالمن جهڙوڪ: محقق سبزواري (متوفيٰ 1090هه)، شيخ علي نقي قمره اي (متوفيٰ1030هه)، مير سيد احمد علوي ۽ ميرزا رفيع الدين نائيني (متوفيٰ 1081هه) جون فتوائون درج ڪيون.[991]

ان ڪان علاوه علي بن محمد بن حسن بن زين الدين شهيد (شهادت 1104هه) "السهام المارقة من اغراض الزنادقة"[992] ۽ محمد بن حسن حر عاملي (متوفيٰ 1104هه) به "الاثنيٰ عشرية في الرد عليٰ الصوفية" ان ئي موضوع تحت لکيا. شيخ حر عاملي پاڻ واري ڪتاب ۾ صوفين ڪي وحدت الوجود جي قائل هجڻ ۽ شرعي ذميوارين ڪان آجي ٿي وڃڻ، ڪمائڻ ڪرڻ ڏي ڌيان ئي نه ڏيڻ، ناچ ۽ سماع جي ڪري، رد ڪيو آهي.[993]

البته ان ئي صديءَ ۾ صوفين جي دفاع ۾ به ڪيئي رسالا لکيا ويا، جهڙوڪ: محمد ڪريم شريف قميءَ سنه 1098هه ۾ ڪتاب "تحفه العشاق" لکيو. حڪيم محمد مؤمن به "تبصره المؤمنين" نالي هڪ رسالو لکيو ۽ اهي بئي رسالا "تحفہ الاخيار" جي رد ۾ لکيائون.[994]

صوفين جي رد ۾ ڪتاب توڙي رسالن لکڻ وارو ڪم ٻارهين ۽ تيرهين صدي هجريءَ تائين جاري رهيو. ڪڏهن، ڪڏهن ته صوفين لاءِ حالتون تمام خراب ٿي وينديون هيون، جنهن جي نتيجي ۾ ساڻن شدت پسندانه ورتاءُ ڪيو ويندو هو. صوفين جي اهڙن سخت مخالفن مان هڪ آقا محمد علي بهبهاني عرف ڪرمانشاهي، متوفيٰ 1216هه) صوفين جي رد ۾ "خيراتيه" نالي هڪ ڪتاب لکيو. نه رڳو ايترو بلڪ ڪن صوفين جي ملڪ بدر ٿيڻ ۽ سنه 1212هه ۾ معصوم علي شاه جي مارجڻ جو ڪارڻ به بڻيو.[995] اهڙن ئي ردن مان، ان ئي صديءَ ۾ لکيل ڪتاب "فضائح الصوفيہ" (1413هه. قم) به آهي، جيڪو محمد جعفر بهبهاني (متوفيٰ 1259هه) لکيو. تنهن

991 آقا بزرگ تهراني،، ج 1، ص 209 — 210؛ پڻ ڏسو، مير لوحي سبزواري، ص 356 — 359.
992 آقا بزرگ تهراني، ج 12، ص 260 — 261.
993 ڏسو، حر عاملي، ص 57 — 80، 88، 97، 117 — 118، 122 — 123، 147.
994 محمد طاهر قمي، 1377هه ش، مقدمه از ...، ص 425.
995 معصوم علي شاهه نائب الصدؤر، ج 1، ص 184 — 185؛ آق محمد علي شاهه ڪرمانشاهي، ج 1، مقدمو از رجائي، ص 14.

هوندي بہ ان ئي صديءَ ۾ ڪن عالمن جھڙوڪ ملاهادي سبزواري (متوفيٰ 1289ھ)، محمد مهدي نراقي (متوفيٰ 1209ھ) ۽ ملا احمد نراقي (متوفيٰ 1244ھ) جو عرفان جي ڪن اصولن ۽ ڪن قديم صوفي بزرگن، جيڪي زهد ۽ عبادت جي لحاظ کان مشهور هئا، ڏانهن لاڙو بہ هوندو هو ۽تقريباً چوڏهين صديءَ جي اوائل ڏاري بہ مخالفت ۾ ڪجھہ نرمي آئي[996]. جيتوڻيڪ ان صديءَ ۾ ڪافي رد بہ لکيا ويا جھڙوڪ: الحاج شيخ جواد خراسانيءَ جو ”البدعة و التحرف“، ذبيح الله بن محمد علي محلاتيءَ (متوفيٰ 1410ھ)[997] جو ”الاشتباه در ڪَجرَوي اصحاب خانقاھ“ ۽ ميرزا جواد تهراني (تهران 1363ھ ش) جو ”عارف و صوفي چہ مي گويند“.

ڪي باشرع ۽ عالم، صوفين جي مخالفت ۾ اچا سوڏو ڪتاب پيا لکن. انهن ڪتابن جي اجمالي جائزي سان باشرع ۽ فقيهن جي صوفين تي قديم کان وٺي اڄ تائين اعتراضن جاڪارڻ پنجن موضوعن ۾ ورهائي سگھجن ٿا.

1) ڪن صوفين طرفان دين جي احڪام ۽ آداب جي پابندي نہ ڪرڻ.

2) نوان عبادتي طريقا يا ڪي معاشرتي اٿڻي ويهڻي ۽ اخلاقي طور طريقن جا نوان نوان ڍنگ ايجاد ڪرڻ، جيڪي فقيهن جي سوچ موجب يا تہ شريعت جي خلاف آهن يا گهٽ ۾ گهٽ ڪنهن حديث، روايت يا تاريخ ۾ انهن جو ڪو پتو ڪونهي. جيئن ڪنهن مخصوص طور طريقي سان، حلقو ٻڌي ذڪر ڪرڻ.

3) اهڙن عارفن جون ڪي ڳالهيون، جيڪي فقيهن ۽ ديني عالمن جي نظر ۾، ديني تعليمات سان نہ ٺيون نهڪن، جيئن وحدت الوجود، جنهن جو نتيجو حلول ۽ اتحاد ٿو نڪري، يا مورڳو عبادت ئي نہ ڪرڻ، اهڙي طرح شطحيات ۽ مستيءَ واري ڪيفيت ۾ ڪي عجيب و غريب ڳالهيون ڪرڻ.

4) دين جي باطن جو عقيدو رکڻ، جنهن جي ڪري ”تفسير بہ راءِ“ جھڙو مسئلو پيش اچي ٿو، جنهن جي اسلام ۾ سختيءَ سان منع ٿيل آهي.[998]

5) ڪي اهڙيون ڳالهيون جيڪي شيعي فڪري اصولن سان هڪجهڙائي نہ ٿيون رکن، جيئن صوفي مشائخن لاءِ ولايت ۽ ڪرامت جي دعويٰ.[999]

---

[996] ڏسو، زرين ڪوب، ص ص 327 ــ 329.
[997] مشار، ج3، ص 85 ــ 87.
[998] ڏسو، طارمي، ص 218، 224 ــ 237.
[999] پورجوادي، ص 618.

اهڙي قسم جا اعتراض ان جو ڪارڻ بڻيا تہ فقيهہ، تصوف جي جوڙجڪ وارن شروعاتي ڏينهن کان ئي انهن جي غير اسلامي، غير شرعي يا غير شيعي پاڙن ۽ اصلن تي اعتراض ڪرڻ شروع ڪن. اهو ئي سبب آهي جو ڪن شيعي عالمن ۽ فقيهن تصوف جي ڪن اصولن ۽ بنيادي خيالن کي يوناني فلسفي مان ورتل، يا هندو مت ۽ عيسائين جي رهبانيت مان ماخوذ ڄاڻايو آهي، بلڪ ڪن تہ سندن ڪجھہ خيالن ۽ نظرين کي ڪفر ۽ الحاد تي هڪ قسم جو پردو پڻ قرار ڏنو آهي.[1000]

ڪي عالم جيڪي ابن عربيءَ جي نظريي ۽ ان جي شارحن کان متاثر آهن، سي گهٽ ۾ گهٽ اهڙن صوفين ۾، جيڪي شريعت جي ظاهر ۽ باطن جو لحاظ ڪن ٿا ۽ انهن ۾ جن جي اٿڻي ويهڻي ۽ فڪر غير ديني هجي ٿو، فرق ٿا ڪن. اهڙي قسم جي با شرع ۽ اڳوڻن صوفين جي تہ عزت ٿا ڪن، پر خانقاھ نشينيءَ جي طور طريقن ۽ صوفي طريقن کي پلو نہ ٿا سمجهن، بلڪ ڪن صوفي سلسلن جي ڪن طور طريقن تي اعتراض جي ڪري ”صوفي“ لفظ ڪتب آڻڻ کان بہ پرهيز بہ ڪن ٿا، ان ڪري ابتدائي دؤر وارن صوفين کي ”صوفي“ نہ بلڪ ”عارف“ ۽ انهن جي راين توڙي نظرين کي ”عرفان“ ٿا ڪوٺين.[1001] شيعن جا لڳ ڀڳ سيني عالمن ۽ فقيهن جي نظرين ۾ عرفاني لاڙا موجود آهن. مثال طور اهڙين عارف شخصيتن مان مرحوم امام خميني (متوفيٰ 1368ھ ش) جي لکڻين ۾، صوفين جي دلنشين ڳالهين جي ساراھ ڪئي اٿس بلڪ ڪشف ۽ رياضت جي صاحبن جي زبان ذريعي بيان ڪيل حقيقتن مان نہ رڳو لاڀ حاصل ڪيو آهي[1002] پر پنهنجي ڪن لکڻين ۾، معصومين جي روايتن کي، نفس جي تهذيب ۽ عرفاني حالتن جي درجن يا مقامات سان مطابقت بہ ڏني اٿس[1003]. ان جي ڪري ئي ڪن عالمن جهڙو: سيد بن طائوس، شيخ بهائي، محمد تقي مجلسي جهڙن کي عارفن جي سٽ ۾ شمار ڪيو اٿس.[1004] تنهن هوندي بہ

[1000] ڏسو، شوشتري، 1377ھ ش، ج 1، ص 183 ــ 185، تعليقات از مرعشي نجفي، محولاتي خراساني، ص 19 ــ 20؛ تهراني، ص 11 ــ 33.
[1001] پور جوادي، ص 620 ــ 621؛ پڻ ڏسو، شوشتري،ج 2، ص 5؛ محمد باقر مجلسي، 1376ھ ش، ج 1، ص 412؛ ساڳيو، 1375ھ ش، ص 29 ــ 31.
[1002] امام خميني، 1373ھ ش، ص 16؛ ساڳيو، 1379ھ ش، ص 11.
[1003] 1375ھ ش، ص 38 ــ 39؛ ساڳيو، 1379ھ ش، ص 53 ــ 55، 65 ــ 66.
[1004] ساڳيو، 1375، ص ص 40.

صوفين تي، انهن طرفان صرف دين جي باطن تي ڌيان ڏيڻ ۽ ان جي سياسي توڙي معاشرتي رخن طرف ڌيان نه ڏيڻ جي ڪري، تنقيد به ڪئي اٿس.[1005]

صوفي مفڪرن جي ڪن صوفين جي عقيدن ۽ ڪردار تي تنقيد

جڏهن کان وٺي تصوف وجود ۾ آيو تڏهن کان ئي ڪي صوفي ۽ خاص ڪري انهن جا مشائخ، ڪن صوفين جي عقيدن ۽ سلوڪ جي ڍنگ تي تنقيد ۽ انهن جي ٽڪ ٽور ڪرڻ لڳا ۽ خاص ڪري تصوف متعلق انهن مضمونن جي ڇنڊ ڇاڻ، نظر ثاني ۽ انهن جي ارزيابي به ڪرڻ لڳا، جن ڪي عالم ۽ فقيه، اعتراض واري، رد ڪندا هئا.

ٻي صدي هجريءَ ڌاري ۽ تصوف جي نالي پيدا ٿيڻ کان به اڳ، ڪي زاهد مشائخ به هڪ ٻئي جي ڪردار ۽ گفتار تي اعتراض پيا ڪندا رهندا هئا. اهڙي قسم جا ثبوت، عام ڪري تنقيد تي مشتمل اهي ڳالهيون آهن جن جا ڪي موضوع، اڳتي هلي، صوفين جي هڪ ٻئي تي اعتراضن ۽ تنقيد جو ڪارڻ بڻبا رهيا. جيئن حسن بصريءَ جي رابعه عدويه[1006] ۽ حبيب عجميءَ[1007] سان ڪيل ڳالهه ٻولهه ۽ سفيان ثوريءَ (متوفيٰ 161هه) جي ابراهيم ادهم[1008] سان. اهڙي قسم جون تنقيدي ڳالهيون بعد وارين صدين تائين به جاري رهيون.

ٽين صدي هجريءَ ۾ مشائخن جي انگ وڌڻ جي ڪري، صوفين جي مختلف ٽولن ۾ اعتراضاتي ۽ تنقيدي گفتگو جو رواج گهڻو وڌي ويو، پر اها تنقيد خود تصوف تي نه بلڪ ڪن شخصن تي هوندي هئي. اهڙي قسم جي تنقيد جا مثال فاطمه نيشابوريه (نيشاپوري)[1009]، ابوالحسن باروسي[1010]، بايزيد بسطامي[1011]، ابو حفص حداد[1012] ۽ محمد قصاب[1013] جي گفتگو ۾ مشاهدو ڪري سگهجن ٿا. جنيد بغدادي (متوفيٰ 297 يا 298هه) پنهنجي دؤر جي مشائخن تي سنها ٿلها اعتراض پيو ڪندو

[1005] 1361هه ش، ج 2، ص 224.
[1006] عطار، 1360هه ش، ص 79.
[1007] ساڳيو، ص 62 — 63؛ ساڳيو، 1364هه ش، بيت 3361 — 3368.
[1008] ساڳيو، 1360هه ش، ص 113.
[1009] ڏسو، جامي، ص 618 — 619.
[1010] انصاري، ص 122.
[1011] عطار، 1360هه ش، ص 199.
[1012] ساڳيو، ص 393 — 394.
[1013] محمد بن منور، حصو پهريون، ص 261.

هو[1014]. جڏهن ته پاڻ تي به ابوالحسن نوري[1015] ۽ شبلي[1016] جهڙا اعتراض ڪندا هئس. بعد وارين ايندڙ صدين ۾ ته اهڙي قسم جون ڳالهيون ۽ رايا هڪ وڏي جنجال جي صورت اختيار ڪري ويا ۽ انهن تي تنقيد به گهٽي کان گهٽي ٿيڻ لڳي.

صوفي فڪر جي پڪڙجڻ ۽ مختلف نيتن سان ۽ ڪيترن ئي مسئلن ۾ خود صوفين جي نيت ۾ سمايل حقيقي مقصدن جي خلاف ارادن سان، عوام طرفان تصوف جي ماحول ۾ شموليت، جي نتيجي ۾ تصوف سان منسوب ماڻهن ۾ گمراهي ايجاد ٿي پوڻ سان گڏ، ڪن صوفين واتان، معاصر صوفين تي اعتراضن جي بوڇاڙ ۾ به واڌارو اچڻ لڳو، جنهن ڪري ڪن صوفي مشائخن غلط ڪمن جي ايجاد ٿيڻ کان خبردار ڪرڻ جي ارادي ۽ پسنديده روش سمجهائڻ جي ڪوشش سان گڏ، پيدا ٿيل غلطين جي اصلاح ڪرڻ لاءِ ڪجهه ڪتاب به لکيا. جن مان ڪن جا نالا هن ريت آهن: "رسالہ في غلطات الصوفية" (ابو عبدالرحمان سلميءَ جو)، "اللمع" ابونصر سراج[1017]، (متوفيٰ 378هه) جو "التعرف" ابوبڪر ڪلاباذيءَ[1018] جو، "رسالہ قشيريہ" ابوالقاسم قشيريءَ[1019]، (متوفيٰ 465هه) جو، "ڪيمياءِ سعادت" امام محمد غزاليءَ[1020]، (متوفيٰ 505هه) جو، "ڪشف المحجوب" ابوالحسن هجويريءَ[1021]، (متوفيٰ 465هه) جو، "حديقة الحقيقة"[1022] سنائيءَ جو، "انس التائبين"[1023] ۽ "مفتاح النجات"[1024] (ٻئي شيخ احمد جام عرف زنده پيل جا)، "اِلٰهي نامه"[1025]،"اسرار نامه"[1026] ۽ "مصيبت نامه"[1027]

[1014] انصاري، ص 554؛ عطار، 1360هه ش، ص 417، 436.
[1015] جامي، ص 78.
[1016] عطار، 1360هه ش، ص 626 — 627، 635 — 636.
[1017] ڏسو، ص 409 — 436.
[1018] ڏسو، ص 20.
[1019] ڏسو، ص 11.
[1020] ڏسو، ج 1، ص 38 — 39، 65 — 70. 299، 444 — 454 ۽ ٻين جاين تي.
[1021] ڏسو، ص 7 — 9، 35، 40، 48، 52، 104 — 105، 666، 670 ۽ ٻين جاين تي.
[1022] ڏسو، ص 399 — 400، 494 — 498 ۽ ٻين جاين تي.
[1023] ڏسو، ص 111 — 113.
[1024] ڏسو، ص 140 — 141.
[1025] ڏسو، بيت 1884 — 1889.
[1026] ڏسو، بيت 971 کان اڳتي.
[1027] ڏسو، ص 61.

(ٿئي عطار نيشاپوريءَ جا)، ”عوارف المعارف“ (شهاب الدين سهرورديءَ[1028] جو) ۽ جاميءَ جو ”نفحات الانس“.[1029]

جن موضوعن تي صوفين جو پاڻ ۾ اختلاف هوندو هو، سي مختلف هوندا هئا. انهن جو هڪ رخ تصوف جي مختلف فڪري مڪتبن جهڙوڪ: عراقي ۽ ايراني مڪتب سان لاڳاپيل هوندو هو، انڪري اهڙا اختلاف ڪڏهن ڪڏهن تصوف جي ايراني ۽ عراقي فڪري مڪتبن جي پيرن جي، هڪ ٻئي تي تنقيد جي صورت ۾ ظاهر ٿيندا هئا[1030] ته ڪڏهن وري طريقتي اختلافن جي صورت ۾ به نمودار ٿيندا هئا. جيئن ملامتين[1031]، قلندرين[1032] ۽ اهلِ فتوت[1033] تي ٿيندڙ اعتراض ۽ تنقيد. صوفين جي هڪ ٻئي تي تنقيد جا محور به هوندا هئا: هڪ عقائد، افڪار ۽ نظريا. ٻيو آداب، رسمون ۽ اُٿڻي ويهڻي. خاص ڪري جن عنوانن تي انهن جا بحث مباحثا ٿيندا رهندا هئا، سي هئا: توحيد، عشق، ولايت، ڪرامتون، سماع، شرعي ذميوارين کان آجپو، علم نه پرائڻ، خرقه پوشي، رياءُ ۽ دنيا پرستي.

شروع ۾، صوفين توڙي ٻين مسلمانن ۾ الله جي وحدانيت واري عقيدي متعلق ڪو خاص فرق نه هوندو هو، ليڪن ستت ئي ڪن صوفين ۾ فنا، بقا، ذات الٰهيءَ جي تجليءَ جهڙن جهڙا نظريا سرايت ڪرڻ لڳا، جنهن جي نتيجي ۾ حلول (ظاهر ۽ مظهر کي هڪ ڄاڻڻ) جي دعويٰ ڪن صوفين ۾ رائج ٿيڻ شروع ٿي وئي. ابو نصر سراج ان عقيدي جي سختيءَ سان نندا ۽ ان تي تنقيد ڪرڻ لڳو ۽ ان جي معتقدن کي ڪافر ۽ گمراهه ڪوٺڻ لڳو[1034]. نجم رازي (متوفيٰ 645هه) به حلول جهڙي عقيدي کي سالڪن جي خطا ڄاڻائڻ لڳو ۽ چوڻ لڳو: اهڙي قسم جو عقيدو دراصل سالڪ تي الٰهي انوار ۽ صفات جي ڪن تجلين جو نتيجو آهي، جنهن جي ڪري سالڪ غرور ۽ هٺ ۾ گرفتار ٿي ٿو پوي[1035]. شيخ محمود شبستري، حلول ۽

1028 ص 77 — 81.
1029 ڏسو، ص 10 — 12.
1030 ڏسو، قشيري، ص 92، 295 — 296؛ انصاري، ص 226، 433؛ سنائي، 1359هه ش، ص 495؛ جامي، ص 82، 179.
1031 ڏسو، هجويري، ص 73؛ سهروردي، ص 71 — 75.
1032 ڏسو، عزالدين ڪاشاني، ص 122؛ اوحدي، ص 583.
1033 ڏسو، اوحدي، ص 564 — 566.
1034 ابو نصر سراج، ص 426.
1035 نجم رازي، ص 231.

اتحاد واري عقيدي متعلق چوندو هو: جيئن ته ان عقيدي جو نتيجو ٻن وجودن (حال ۽ محل) جو قائل هجڻ پيش ٿو اچي، انڪري اهڙو عقيدو توحيد جي منافي آهي[1036]. ان کان علاوه ڪي صوفي جهڙوڪ: حارث محاسبي[1037] (متوفيٰ 243هه) ۽ ڪي ٻيا صوفي جهڙوڪ: ابو عبدالله خفيف (متوفيٰ 371هه)[1038] جو ”شطح گوئي“ جا انڪري مخالف هوندا هئا جو دليل طور چوندا هئا: شطح گوئي جي نتيجي ۾ مڙني صوفين لاءِ ڪوڙ سارن خطرن پيدا ٿيڻ کان علاوه بدنامي به ٿي سگهي ٿي، انڪري جو اهڙي قسم جي ڳالهيون حلول ۽ اتحاد جهڙي عقيدي جي قائل هجڻ تي مشتمل هجن ٿيون. ڪي صوفي وري جيئن ته شطح گوئي کي حضرت رسول الله صلي الله عليه وآلهٖ وسلم جي پيرويءَ جي خلاف سمجهندا هئا، انڪري ان عمل جي خلاف هئا[1039]. اهڙي قسم جا بحث ”وحدت الوجود“ واري نظريي جي ميدان ۾ به ڪاهي پيا، جنهن ڪري علاؤ الدوله سمناني (متوفيٰ 638هه) جهڙا، ان بابت ابن عربيءَ (متوفيٰ 638هه) جي ڪن پاساڙين سان ڏند چڪ پيا ڏيندا هئا[1040]. اهي بحث مباحثا ايترا ته وڌي ويا جو ابن عربيءَ جا ڪي طرفدار جهڙوڪ: عبدالوهاب شعراني (متوفيٰ 973هه) ان عقيدي جي ابن عربيءَ سان نسبت جي، نفي ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ لڳو.[1041]

باوجود ان جي جو سڀني صوفين جي نگاهه ۾ ”عشق“ جو وڏو اعتبار ۽ وقعت هئي، تنهن هوندي به ان جي خدا سان نسبت ڏيڻ کي غلط سمجهندا هئا[1042]. صوفين ۾ ”عشق“ وارو نظريو آهستي، آهستي ”شاهد بازيءَ“ (سهڻن ڇوڪرن سان عشق) جهڙي عنصر کي به منجهن ڪاهي آيو. ڪثرت سان خانقاهن جو جڙڻ ۽ انهن ۾ طرح طرح جي ماڻهن ۽ خاص ڪري جوانن ۽ نوجوانن جي موجودگي، پڻ صوفين جي، پئسي ڏوڪڙ کان خالي هجڻ ۽ مٿان وري ڪڏهن، ڪڏهن مشائخن طرفان پنهنجي مريدن کي شادي ڪرڻ کان منع ڪرڻ جهڙن سببن، منجهن ”مجازي عشق“ جي جواز بيان ڪرڻ جي بهانن گهڙڻ جهڙي سوچ جي ڪثرت سان پيدا ٿيڻ واري صورتحال، ڪن مشائخن کي شاهد بازي ۽ نابالغ ڇوڪرن سان عشق ڪرڻ واري عمل

1036 شبستري، ص 48.
1037 ڏسو، عطار، 1360هه ش، ص 723 — 724.
1038 ڏسو، ديلمي، ص 39.
1039 مثال خاطر ڏسو، شمس تبريزي، ج 2، ص ص 143.
1040 علاؤالدين سمناني، ص 337 — 346.
1041 جهانگيري، ص 491، 517.
1042 قشيري، ص 560 — 561.

جي نندا ۾ سخت ۽ کهرين ڏمڪين ڏيڻ تي مجبور ڪيو. اهڙين ئي حالتن دؤران سفيان ثوري جو قول: "با هر زني یک دِيو است و با هر اَمردي هيجده دِيو است"[1043] (هر عورت سان هڪ ديو ۽ هر نابالغ ۽ لسي ڇوڪري سان ارڙهن ديو گڏ آهن) مشهور ٿي ويو. قُشيريءَ ته تصوف لاءِ وڏي ۾ وڏو مرض، اڻ سمايل ڇوڪرن سان اٿڻي ويهڻيءَ کي ڄاڻايو آهي ۽ سالڪن کي، اهڙي عشق بازيءَ ۽ چشم چُرانيءَ کي گهٽ ڏوهه سمجهڻ جي خطري کان ديڄاريو آهي. هجويريءَ به اهڙي ئي قسم جي تنقيد تحت، ڪنوارن ڇوڪرن سان عشق بازيءَ کي ڪفر ڪوٺيو آهي[1044]. نه رڳو ايترو بلڪ روزبهان بقليءَ جهڙا صوفي جيڪي پاڻ عشق جا قائل هئا، عاشقيءَ ۾ گمراهيءَ ۽ شهوت جي ڄار ۾ ڦاسڻ جي خطري کان سخت ديڄاريندا رهندا هئا[1045]. ان بابت شمس تبريزيءَ جي اوحد الدين ڪرمانيءَ (متوفيٰ 635هه) تي ڇتي تنقيد مشهور آهي[1046]. اهڙي طرح شهاب الدين سهروردي[1047]، ابو المفاخر باخرزي[1048]، ۽ عز الدين ڪاشانيءَ[1049] به ان عمل جي تمام گهڻي نندا ڪئي آهي.

ڪن صوفين، تصوف جي بنيادي فڪري محور "ولايت" جي مسئلي ۾، ٽين صدي هجريءَ جي حڪيم ترمذي ۽ ابن ابي الحواريءَ جيان[1050]، وليءَ کي نبيءَ کان به مٿي سمجهڻ جهڙي عقيدي کي شريعت جي اصولن جي خلاف ڄاتو آهي ۽ قرآن مجيد ۾[1051] خدا جي ڪن ولين جون جيڪي ڪرامتون بيان ٿيل آهن تن کي به خدا جي نبين جي پيرويءَ جي برڪت ڄاڻايو آهي[1052]. سندن عقيدو هو ته هر وليءَ جو نبيءَ تي ايمان هجڻ لازمي شيءِ آهي[1053] ۽ چوندا هئا: جتي ولايت جي انتها آهي، اتان نبوت جي ابتدا آهي.[1054]

1043 عطار، 1360هه ش، ص 225 — 226.
1044 هجويري، ص 542.
1045 روزبهان بقلي، ص 96 — 97.
1046 ڏسو، افلاڪي، ج 2، ص 616، 630 — 631.
1047 ڏسو، جامي، ص 587 — 588.
1048 باخرزي، ج 2، ص 114 — 116.
1049 عزالدين ڪاشاني، ص 262 — 263.
1050 ڏسو، زرين ڪوب، ص ص 51 — 52.
1051 سوره ڪهف؛ 60 — 82؛ مريم: 23 — 26؛ نمل: 38 — 40.
1052 ابو نصر سراج، ص 522 — 424.
1053 مستملي، ص 180.
1054 هجويري، ص 303.

صوفي، ڪرامتن جي ظاهر ٿيڻ کي ممڪن تسليم ڪندا هئا[1055]، جڏهن ته ڪيترائي مشائخ وري ان بابت تمام گهڻو ديڄاريندا هئا ۽ خدا جي ولين جو ڪرامتن ڏانهن ڌيان ڏيڻ مناسب نه سمجهندا هئا ۽ چئو چوندا هئا: ڪرامتون "حقيقت" ناهن[1056]. ابو سعيد ابو الخير (متوفيٰ 440هه) جو چوڻ آهي: اولياءَ، ڪرامتن لڪائڻ جا پابند آهن[1057]. ڪن صوفي ليکڪن ڪرامتن جي قسمن جي تقسيم بندي ڪئي آهي، تن مان هڪ احمد جام، ڪرامتن جي هڪ قسم کي مڪر ۽ غرور ڄاڻايو آهي، جو ته اهي شيون اخلاص کان بغير، پاڻ وڏائڻ جي نيت سان، لوڪ کان وهه واهه ڪرائڻ ۽ دنيا جي طلب خاطر هونديون آهن.[1058]

صوفين جو مکيه موضوع جيڪو هميشه تنقيد جو شڪار بڻبو رهيو آهي، اهو "سماع" آهي. اڪثر صوفين جي سماع جي محفلن منعقد ڪرڻ سان موافقت[1059]، ان کي جائز سمجهڻ ۽ ان کي مانائتو قرار ڏيڻ[1060] ۽ ان جي مقابلي ۾ وري شريعت جي حدن جي لحاظ واري بهاني جهڙوڪ: لهو و لعب کان بچاءُ وغيره، جهڙن مسئلن، ڪن صوفين کي مورڳو سماع جي محفلن جو ئي مخالف بڻائي ورتو. ابو عمر زجاجي[1061] سماع کي حال جي ڪمزوريءَ جو نتيجو ڄاڻندو هو. سندس چوڻ هو: جيڪڏهن حال سگهارو هوندو ته سالڪ ساز ۽ آواز جو محتاج ئي نه ٿيندو. ابو علي دقاق[1062] (متوفيٰ 405هه) چوندو هو: ابو عبد الرحمان سُلمي جهڙن بزرگن لاءِ سماع روا ئي ناهي.

هجويريءَ[1063] صوفين واري حقيقي سماع جي پيروي ڪندڙن لاءِ، بيهودي ۽ ڏوهه تي مبني سماع کي سختيءَ سان نِنديو آهي. احمد جام[1064]، فاسد سماع جي نندا ڪندي صحيح سماع جا ڪجهه شرط ڄاڻايا آهن. ستين صدي هجريءَ جي عزيز الدين

1055 ڏسو، ابو نصر سراج، ص 315، 332؛ هجويري، ص 276.
1056 انصاري، ص 472.
1057 محمد بن منور، ڀاڱو 1، ص 54؛ سندس ڪيل تعريف بابت وڌيڪ ڄاڻڻ لاءِ ڏسو، ساڳيو، ڀاڱو 1، ص 119.
1058 زنده پيل، 1368هه ش، ص 124 — 126.
1059 محمد بن منور، ڀاڱو 1، ص 226.
1060 غزالي، 1364هه ش، ج 1، ص 475 — 477؛ ساڳيو، 1412هه ق، ج 2، ص 378 — 395.؛ مولوي، دفتر 4، بيت 733 — 744؛ عزالدين ڪاشاني، ص180 — 187.
1061 ڏسو، سلمي، ص 432.
1062 ڏسو، قشيري، ص 376.
1063 هجويري، ص 519 — 520، 533 — 534.
1064 جنده پيل، 1368هه ش، ص 221 — 232.

نسفيءَ[1065] اهڙي قسم جي محفلن کي لوڪ جون رسمون ۽ رواج قرار ڏنو آهي. باخرزيءَ[1066] پاڻ واري دؤر جي رائج سماع کي بي معنيٰ اسم ٺلهو نالو ۽ بنا روح جي بوتو سڏيو آهي. اوحدي مراغہ اي[1067] (متوفيٰ 738ھ) صحيح سماع جا شرط ڄاڻائيندي، سندس دؤر وارن صوفين ۾ رائج سماع جون ناجائز ڪيفيتون بيان ڪيون آهن. جاميءَ ڪن اهڙن صوفين کي، تصوف سان ناجائز شباهت رکندڙ صوفي ڪوٺيو آهي جن جو عقيدو آهي: شريعت جي حڪمن جي پابندي عوام لاءِ آهي، خاص انسان ۽ حقيقت جا صاحب شريعت جي اهڙين ظاهري رسمن ۾ ڦاسڻ کان مٿاهان آهن[1068]. ڪيترن ئي صوفين اهڙي سوچ جي نندا ڪئي آهي. سهل بن عبدالله تستري (متوفيٰ 273ھ)[1069] اهڙي عقيدي رکڻ وارن کي زنديق سڏيو آهي. جُنيد[1070] اباحت (هر شيءِ حلال) جي قائلن جي اهڙي دعويٰ کي زنا ۽ چوريءَ کان بہ وڌ خراب ڄاڻايو آهي. هجويريءَ[1071] انهن کي ملحد ڪوٺيو آهي ۽ چيو اٿس: سلوڪ جي ڪنهن بہ مرحلي ۾ شريعت جي ڪنهن بہ رڪن جي ذميواري انسان جي ڪُلهن تان ناهي لهندي[1072]. امام محمد غزالي[1073] اباحت جي قائلن متعلق پنهنجي لکڻيءَ ۾ هڪ مڪمل باب جوڙيو ڏنو آهي، جنهن ۾ هن سندن، ان ناداniءَ جا ست سبب ڄاڻايا آهن ۽ انهن جي ان دعويٰ جو اصلي بنياد، غرور ۽ پاڻ کي دوکو ڏيڻ قرار ڏيندي کين ڪافر قرار ڏنو آهي.[1074]

ڪي صوفي وري علم پرائڻ کي ڪا اهميت ئي نہ ڏيندا هئا ۽ علم تي پاڙڻ کي طريقت جي خلاف ڄاڻندا هئا تہ ڪي وري اهڙي سوچ رکڻ وارن تي تنقيد پيا ڪندا هئا. تنقيد ڪرڻ وارن مان هڪ ابو عبدالله خفيف[1075] بہ هڪ هو، جيڪو پنهنجي مريدن کي اهڙن صوفي مشائخن جي پيروي ڪرڻ جو چوندو هو، جن پنهنجي وجود ۾ علم کي حقيقت سان جوڙي رکيو هجي. غزاليءَ[1076] بہ انهن صوفين تي سخت تنقيد

[1065] نسفي، ص 126.
[1066] باخرزي، ج 2، ص 195.
[1067] اوحدي، ص 629 — 632.
[1068] جامي، ص 109.
[1069] ڏسو، جامي، ساڳئي هنڌ.
[1070] ڏسو، قشيري، ص 51؛ سهروردي، ص 79.
[1071] هجويري، ص 275، 370 — 371.
[1072] پڻ ڏسو، زنده پيل، 1368ھ ش، ص 88.
[1073] غزالي، 1346ھ ش، ج 1، ص 65 — 70.
[1074] ڏسو، ساڳيو، ج 1، ص 462، ج 2، ص 308 — 309، 420.
[1075] ڏسو، ديلمي، ص 37 — 38.
[1076] غزالي، 1364ھ ش، ج 1، ص 38 — 39.

ڪئي آهي، جيڪي "علمِ حال" ۽ "علم مقال" کان ٿهندڙ آهن ۽ اهڙن کي اباحتي سڏيو اٿس. ڪن صوفين جي نگاهہ ۾ خرقہ پوشي هڪ مقدس عمل هو، پر ڪن جي نظر ۾ وري خدائي نعمتن جي ناشڪري يا لوڪ آڏو پاڻ کي زاهد بڻائي ڏيکارڻ جو طريقو هو[1077]. غزاليءَ[1078] پڻ اهڙن ماڻهن تي سخت اعتراض ڪيو آهي، جيڪي صوفياڻو ويس پائي، پاڻ کي ٺاهي، حقيقي صوفي ٿي ڏيکارڻ جي ڪوشش پيا ڪندا آهن. سنائي[1079] ۽ مولوي[1080] بہ ان متعلق گهڻو ڪجهہ لکيو آهي. ڪي صوفي مشائخ بہ پاڻ کي زاهد بڻائي ڏيکارڻ ۽ ڏيکاءَ جا سخت مخالف هئا ۽ اهڙن صوفين تي کُهري تنقيد ڪرڻ سان گڏ عام ماڻهن کي بہ ايئن ڪرڻ کان گڏ منع پيا ڪندا هئا. ڪي صوفي مفڪر تہ تمام تفصيلي تقسيم ذريعي ان خرابيءَ جا مڙئي ذرا پرزا واضح ڪري، انهن تي تفصيلي تنقيد لاءِ ڪوششون ڪندا رهيا آهن.[1081]

صوفين جي دنيا پرستيءَ واري عنصر تي تنقيد متعلق لکڻين جي مطالعي مان پروڙ ٿي پوي تہ انهن (تنقيد ڪرڻ وارن) جو تصوف جي پيدائش وارين اوائلي گهڙين کان ئي ان عنصر طرف ڌيان هو، جنهن ڪري ان کان خبردار ڪندي[1082]، ان بابت مناظرا ۽ گفتگو پيا ڪندا رهيا آهن[1083]. پنجين صدي هجريءَ جي اواخر ۽ ڇهين صدي هجريءَ جي اوائل ۾ دنيا پرست ۽ حاڪمن سان ميل جول رکندڙ صوفين تي سر عام تنقيد ٿيڻ لڳي. جيئن سنائيءَ[1084] کهرين عبارتن سان صوفين کي دنياوي قيد و بند ۾ گرفتار ٿيڻ کان باقائده ڊيڄاريو آهي.[1085]

صوفين جو دنيا کان لاتعلقي ۽ ان سان لڳاءَ وارو مسئلو، سندن توڪل ۽ گداگريءَ واري رسم، پڻ مريدن کان ڏن اوڳاڙڻ جهڙن مسئلن ۾ اختلاف ايجاد ٿيڻ جو ڪارڻ بڻجي پيو. توڪل جي باري ۾ صوفين گهڻو ڪجهہ لکيو، ان متعلق ڪيئي پيرا گفتگو ۽ بحث مباحثا بہ ڪندا رهيا آهن[1086]. انهن مان ڪيترائي توڪل کي

[1077] جيئن عطار، 1360ھ شي 422، 668.
[1078] غزالي، 1364ھ ش، ج 2، ص 308؛ ساڳيوج 4، ص 86 — 87.
[1079] سنائي، 1360ھ ش، تحريمه القلم، ص 118.
[1080] مولوي، ج 3، دفتر 5، بيت 362 — 364.
[1081] ڏسو، غزالي، 1364ھ ش، ج 2، ص 212 — 215؛ ساڳيو، 1412ھ ق، ج 4، ص 85 — 128.
[1082] ڏسو، عطار، 1360ھ ش، ص 85 — 86؛ جامي، ص 614، 618.
[1083] انصاري، ص 539؛ جامي، ص 270.
[1084] ڏسو، سنائي، 1354ھ ش، ص 556 — 558، 685 — 686.
[1085] ڏسو، سنائي، 1354ھ ش، ص 556 — 558، 685 — 686.
[1086] مثال خاطر ڏسو، عطار، 1360ھ ش، ص 173 — 279،174؛ جامي ص102.

ڪمائڻ ۽ محنت ڪرڻ جي منافي ۽ ترڪِ اسباب نہ سمجهندا هئا. انڪري پنهنجي گذر سفر لاءِ ڪم ڪار ۽ محنت بہ پيا ڪندا هئا. ڪي صوفي وري اهڙن تي تنقيد پيا ڪندا هئا. تن مان هڪ ابو محمد رُوَيم بن احمد بغدادي بہ هو، جنهن تي اهڙي قسم جي تنقيد پئي ٿيندي هئي.[1087]

ٻئي طرف وري ڪي صوفي ڪن خاص شرطن جي رعايت سان پنڻ منگڻ کي جائز سمجهندا هئا[1088]. جڏهن تہ اها ئي رسم ڪن صوفين ۾ سستي، ڪاهلي ۽ ٻين جي آسري ويهڻ واري عادت ايجاد ٿيڻ جو ڪارڻ بنجڻ سان گڏ ڪيترن ئي صوفين جي حيثيت ۽ شخصيت کي بہ خطري ۾ وجهڻ جو يقيني سبب هئي. اهو ئي سبب هو جو ڪي صوفي ان عمل ۾ حد کان وڌي وڃڻ ۽ پنڻ منگڻ جي شرطن جي لحاظ نہ ڪرڻ جي ڪري ان عمل جي انجام ڏيڻ وارن تي تنقيد پيا ڪندا هئا[1089]. جڏهن تہ مولانا روميءَ[1090] جهڙا وري پنڻ منگڻ جا سر عام مخالف هوندا هئا. جنهن ڪري پاڻ وٽ سنگت لاءِ سوال ۽ گهرڻ جو در ئي بند ڪري ڇڏيو هُيائون. خود صوفين جا ئي ڪي مفڪر صوفين جي ئي ڪن ڪردارن جهڙوڪ: پيٽ پري ڪائڻ، توڙي پنهنجي پيٽ پرڻ لاءِ مختلف شهرن ڏانهن رولاڪين ڪرڻ جي بہ مذمت ڪري چڪا آهن.[1091]

[الله تبارک و تعاليٰ جي خاص عنايت ۽ عطا ڪيل سگهہ سان، فارسي ٻوليءَ ۾ لکيل هن ڪتاب نالي ”تاريخ و جغرافياي تصوف“ جو سنڌي ٻوليءَ ۾ ترجمو مڪمل ٿيو، بتاريخ 23 ڊسمبر، سنہ 2023ع، مطابق 9 جمادي الثاني، سنہ 1445هہ (ايام فاطميہ سلام الله عليها)، بروز ڇنڇر، بوقت 17:20. بقلم يد اقل العباد نبي بخش دانش شر بلوچ. ساڪن، شاهہ لطيف ڪالوني، ٺري، ميرواهہ، ضلع خيرپور ميرس.

و لله الحمد اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا. و الصلواة و السلام عليٰ محمد و آلہ الطاهرين و صحبہ المنتجبين.]

[1087] ڏسو، ديلمي، ص 85 ــ 86.

[1088] ڏسو، ابو نصر سراج، ص 191 ــ 194؛ هجويري، ص 467 ــ 468، 470؛ باخرزي، ج 2، ص 274 ــ 275.

[1089] ڏسو، هجويري، ص 64.

[1090] ڏسو، افلاڪي، ج 1، ص 245.

[1091] ڏسو، غزالي، 1364هہ ش، ج 1، ص 461؛ ثنائي، 1354هہ ش، ص 82؛ ساڳيو، 1359هہ ش، ص 667؛ شمس تبريزي، ج 1، ص 190 ــ 191، 236؛ ج 2، ص 76؛ مولوي، ج 3، دفتر 5، بيت 2845 ــ 2850.

مددي ڪتاب

أهل شريعت جي تنقيد

الف) اهل سنت

1. ابن أبي يعلي، "طبقات الحنابلة"، ج 2. بيروت: دار المعرفة، (بنا تاريخ)
2. ابن تيميہ، "مجموعة الرسائل والمسائل"، بيروت،1412ھ ق، 1992ع.
3. ابن جوزي، "تلبيس ابليس"، چاپو خير الدين علي، بيروت (بنا تاريخ.
4. "صفة الصعوة"، چاپو محمد فاخوري و محمد رتاس قلعہ جي، بيروت1399ھ ق /1979ع.
5. "صيد الخاطر"، چاپو ناجي طنطاوی، دمشق، 1979ع.
6. ابن حزم، "ڪتاب الفصل في الملل و الاهواء و النحل"، مصر 1320ھ ق، چاپ آفسٽ، بيروت (بنا تاريخ).
7. محمد علي ابو ريان، "تاريخ الفکر الفلسفي في الاسلام"، ج 2 : الحرکة الصوفية في الاسلام، اسڪندريہ 1994.
8. ابو نصر سراج، "ڪتاب اللمع في التصوف"، چاپو رينالڊ الن نيڪلسن، ليدن 1914ع، آفسٽ چاپو، تهران (بنا تاريخ).
9. عبد الرحمان بدوي، "تاريخ تصوف اسلامي از آغاز تا پايان سده دوم هجري"، فارسي ترجمو محمود رضا افتخارزاده، قم 1375ھ ش.
10. عبد القاهر بن طاهر بغدادي، "الفرق بين الفرق"، چاپو محمد محي الدين عبد الحميد، قاهره مڪتبہ محمد علي صبيح و او9لاده (بنا تاريخ)
11. ابراهيمبن عمر بقاعي، "مصرع التصوف أو تنبيہ الغبي إليٰ تڪفير ابن عربي، و تحذير العباد من اهل العناد"، چاپو عبد الرحمان وڪيل، قاهره 1953ع.
12. "دانشنامہ جهان اسلام"، زير نظر علامعلي حداد عادل، تهران بنياد دائرة المعارف اسلامي.
13. توفيق بن عامر، "مواقف الفقهاء من الصوفة في الفکر الاسلامي"، حوليات الجامعة التونسية، شمارو 39 (1995ع)
14. محمد مصطفيٰ حلمي، "ابن الفارض و الحب اللٰهي"، قاهره 1971ع.
15. طبلاوي، محمود سعد، "التصوف في تراث ابن تيميہ"، مصر 1984ع.
16. عبد اليريم بن هوا زن قشيري، "الرسالة القشيرية"، چاپو عبد الحليم محمود و محمود بن شريف، قاهره1972 - 1974ع.
17. عمر عبد الله ڪامل، "التصوف بين الافراط والتفريط"، بيروت 2001ع.
18. احمد ڪسروي، "صوفيگري"، تهران 1344ھ ش.

19. محمدبن احمد ملطي، "التنبيہ والرد عليٰ أهل الاهواء والبدع"، چاپو محمد زاهد ڪوثري، قاهره 1997ع.
20. Elizabeth Strriyeh, Sufis and anti-Sufis the defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world, Richmond, Eng. 1999.

ب) اهل تشيع

1. آقابزرگ طهراني، محمد محسن آقابزرگ طهراني، "الذريعة إليٰ تصانيف الشيعة"، چاپو علي نقي منزوي و احمد منزوي، بيروت 1983ع، 25 جز 28 جلدن ۾.
2. آقا محمد علي ڪرمانشاهي، "خيراتيہ در ابطلال طريقہ صوفيہ"، چاپو مهدی رجائي، قم 1412ھ ق.
3. حيدرين علي مڪي، "جامع الاسرار و منبع الانوار"، چاپو هينری ڪربن و عثمان اسماعيل يحيٰ، تهران 1368ھ ش.
4. ابن بابويہ، "اعتقادات ابن بابويہ" جو ترجمو از محمد علي بن محمد حسيني، تهران 1361ھ ش.
5. حسن انصاری قمي، "وصيت جنيد بغدادی و يادداشتي ڪوتاه درباره سياسة المريدين"، معارف، سلسلو 17، شمارو 2، مرداد ـ آبان مهينا، 1379ھ ش.
6. امرداد - بان (۱۳۷۹)
7. يوسف بن احمد بحراني، "لؤلؤة البحرين"، چاپو محمد صادق بحر العلوم، قم (بنا تاريخ)
8. عبد القاهر بن طاهر بغدادي، "الفرق بين الفرق" چاپو محمد محي الدين عبد الحميد، قاهره: مڪتبہ محمد علي صبيح و اولاده (بنا تاريخ)
9. جواد تهراني، "عارف و صوفي چہ ميگويد؟"، تهران 1363ھ ش.
10. محمدبن حسن حر عاملي، "رسالة الاثنيٰ عشرية في الرد عليٰ الصوفية" قم 1400ھ ق.
11. روح الله خميني، رهبر انقلاب و بنيان گذار جمهوري اسلامي ايران، "سر الصلوة (معراج السالڪين و صلوة العارفين" تهران 1375ھ ش.
12. "شرح چهل حديث" (اربعين حديث)، تهران 1373ھ ش.
13. صحيفة نور، جلد ۲، تهران 1361ھ ش.
14. لطائف رباني حضرت امام خميني (س)، تهران 1373ھ ش.
15. خواساري، محمد بافربن زين العابدين خوانساري، "روضات الجنات في احوال العلماء والسادات"، چاپو
16. اسد الله اسماعليان، قم 1392ھ ق، 8 جلدي.
17. عبد الحسن زرين ڪوب، "دنبالہ جستجو در تصوف"، ايران، تهران 1362ھ ش.

18. نور الله بن شريف الدين شوشتري، "احقاق الحق و ازهاق الباطل" شهاب الدين مرعشي نجفي جي تعليقات سان، ڇاپو محمود مرعشي، ج 1، قم (1377هه ق ؟)
19. "مجالس المؤمنين"، تهران 1354هه ش.
20. محمد بن مڪي، شهيد اول، "الدروس الشرعية فيفقہ الامامية"، قم 1414هه ق.
21. ڪامل مصطفيٰ شيبي، "الصلة بين التصوف و التشيع"، بيروت 1982ع
22. محمد بن ابرا هيم صدرالدين شيرازي، "ڪسر اصنام الجاهلية في الرد عليٰ متصوفة زمانہ"، ڇاپو محمد تقي دانش پجوه، تهران 1340هه ش.
23. حسن طارمي، "علامہ مجلسي"، تهران 1375هه ش.
24. محمد بن علي طبرسي، "الاحتجاج"، ڇاپو محمد باهر موسوي خرسان، بيروت 1981.
25. محمد بن حسن طوسي، "ڪتاب الغيبية"، تهران 1398هه ق؟
26. حسن بن يوسف علامہ حلي، "نهج الحق وڪشف الصدق"، بيروب 1982ع.
27. مرتضيٰ بن داعي علم الهديٰ، "تبصرة العوام في معرفة مقالات الانام"، ڇاپو عباس اقبال، تهران 1364هه ش.
28. محمد بن شاه مرتضيٰ، فيض ڪاشاني، "الحقايق في محاسن الاخلاق"، ڇاپو محسن عقيل، (قم) 1409هه ق.
29. "ده رسالہ محقق بزرگ فيض ڪاشاني"، ڇاپو رسول جعفريان، اصفهان 1371هه ش.
30. رسائل، رسالة 3؛ بشارة الشيعة، ڇاپو، ليٿو، تهران 1311هه ق.
31. عباس قمي، "سفينة البحار ومدينة الحڪم واےثار"، ڇاپو، ليٿو، نجف 1355هه ق، آفست ڇاپو بيروت (بنا تاريخ).
32. محمد طاهر بن محمد حسين قمي، "رسالہ رد صوفيہ"، ڇاپو حسن اسلامي، در ميراث اسلامي ايران دفتر چوٿون، سهيڙيندڙ رسول جعفريان، قم، ڪتابخانہ آية الله العظميٰ مرعشي نجفي، 1376هه ش.
33. "مونس الابرار" صوفين جي رد ۾، ڇاوپ محمدرضا ارجمند، در ميراث اسلامي ايران، دفتر هفتم، سهيڙيندڙ رسول جعفريان، قم، ڪتابخانہ آيت الله العظميٰ مرعشي نجفي، 1377هه ش.
34. ڪليني، محمد بن يعقوب ڪليني، "الڪافي"، ڇاپو علي اڪبر غفاري، بيروت 1401هه ق، 8 جلدي.
35. عبد الرزاق بن علي لاهيجي، "شوارق الالهام في شرح تحريد الڪلام"، ليٿو ڇاپو، تهران 1306هه ق.
36. "گوهر مراد"، ڇاپو زين العابدين قرباني لاهيجي، تهران 1372هه ش. ش
37. محمد باقربن محمد تقي مجلسي، "رسالة تشويق السالڪين"، تهران 1375هه ش.
38. "بحار الانوار"، بيروت 1983ع.

39. "رسالہ سير و سلوڪ"، مجلسي، فارسي ترجمو ابو القاسم يزدي، ڇاپو غلامحسين حجتي نيا، "ڪيهان انديشہ"، شمارو 158،مهينو بهمن و اسفند 1373هه ش.
40. "عين الحيات"، ڇاپو مهدي زماني، قم 1376هه ش.
41. محمد تقي بن مقصود علي مجلسي، "الواقع صاحبقراني المشهر بشرح الفقيہ"، ج 3، قم 1374هه ش.
42. محمد جواد بن محسن محولاتي خراساني، "البدعة و التحرف يا آئين تصوف"، تهران، (بنا تاريخ).
43. خانبابا مشار، "مؤلفين ڪتب ڇاپي فارسي و عربي"، تهران 1344هه ش.
44. محمد معصوم بن زين العابدين معصوم عليشاه، "طرائق الحقائق"، ڇاپو محمد جعفر محجوب، تهران [1318هه ق؟]
45. محمدبن محمد مفيد، "تصحيح اعتقادات الامامية"، ڇاپو حسين درگاهي، قم 1371هه ش.
46. احمدبن محمد مقدس اردبيلي، "الحاشية عليٰ الهيات الشرح الجديد للتجريد"، ڇاپو احمد عابدي، قم 1375هه ش.
47. "حديقة الشيعة"، ڇاپو صادق حسن زاده، قم 1378هه ش.
48. ابو القاسم بن ميرزا بزرگ مررفندرسڪي، "رسالہ صناعيہ"، ڇاپو علي اڪبر شهابي، مشهد 1317هه ش؟
49. محمد بن محمد ميرلوحي سبزواري، "سلوة الشيعة وقوه الشريعة"، ڇاپو احمد عابدي، در ميراث اسلامي ايران، دفتر دوم، سهيڙيندڙ رسول جعفريان، قم ڪتابخانہ آيت الله العظميٰ مرعشي نجفي، 1374هه ش.
50. احمد بن علي نجاشي، "رجال النجاشي"، ڇاپو محمد جواد نائيني، بيروت 1408هه ق/1988ع
51. محمد بن محمد نصير الدين طوسي، "قواعد العقائد"، ليٿو ڇاپو، تهران 1303هه ق.
52. Mehdi Amin Razavi, Suhrawardi and the school of illumination. Richmond,Eng. 1997.
53. Nusrollah Pourjavady, "Opposition to Sufism in Twelver Schiism" in Islamic mysticism contested thirteen centuries of controversies and polemics, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke, Leiden: Ball, 1999.
54. صوفي متفڪرن جي ڪن صوفين جي عقيدن ۽ ڪردار تي تنقيد
55. قرآن ڪريم
56. ابو نصر سراج، "ڪتاب اللمع في التصوف"، ڇاپو رينالڊ ايلن نيڪللسن، ليدن 1914ع.
57. احمد بن اخي باطور افلاڪي، "مناقب العارفين"، ڇاپو تحسين بازيڃي، انڪرا 1959-1961ع، آفست ڇاپو تهران.

58. عبد الله بن محمد انصاري، "طبقات الصوفية"، چاپو محمد سرور مولائي، تهران 1362ھ ش.
59. ركن الدين أو حدي، كلليات اوحدي اصفهاني معروف بہ مراغي، چاپو سعيد نفسي، تهران 1340ھ ش.
60. يحيي بن أحمد باخرزي، "اوراد الاحباب و مصوص الےداب"، ج 2: فصول الےداب، چاپو ايرج افشار، تهران1345ھ ش.
61. عبد الرحمان بن احمد جامي، "نفحات الانس"، چاپو محمود عابدى، تهران 1370ھ ش.
62. محسن جهانگيري "محي الدين ابن عربي چهره برجستہ عرفان اسلامي"، تهران 1375ھ ش.
63. علي بن محمد ديلمي، "سيرت الشيخ الكبير ابو عبد الله ابن الخفيف الشيرازي، فارسي ترجمو ركن الدين يحييٰ بن جنيدشيرازي، تصحيح اينميري شمل، جاكوڙ توفيق سبحاني، تهران 1363ھ ش.
64. روزبهان بقلي، "كتاب عبهر العاشقين"، چاپو هينري كربن ۽ محمد معين، تهران 1360ھ ش.
65. عبد الحسين زرين كوب، "جستجو در تصوف ايران"، تهران 1357ھ ش.
66. احمد بن ابو الحس زنده پيل، "انس التائبين"، چاپو علي فاضل، تهران 1368ھ ش.
67. "مفتاح النجات"، چاپو علي فاضل، تهران 1347ھ ش.
68. محمد بن حسين سلمي، "طبقات الصوفية"، چاپو نور الدين شريبہ، حلب 1986ع/1406ھ ق.
69. مجدود بن آدم سامي، "حديقة الحقيقة و شريعة الطريقة"، چاپو مدرس رضوي، تهران 1359ھ ش.
70. "ديوان"، چاپو مدرس رضوي، تهران (1354ھ ش؟)
71. "مثنويهاي حكيم سنائي"، چاپو مدرس رضوي، تهران 1360ھ ش.
72. عمر بن محمد سهروردي "كتاب عوارف المعارف"، بيروت 1403ھ ق/1983ع.
73. محمود بن عبد الكريم شبسترى، "گلش راز"، چاپو احمد مجاهد و محسن كياني، تهران 1371ھ ش.
74. محمد بن علي شمس تبريزي، "مقالات شمس تبريزي"، چاپو محمد علي موحد، تهران 1369ھ ش.
75. محمود بن علي عز الدين كاشاني، "مصباح الهداية ومفتاح الكفاية"، چاپو جلال الدين همائي، تهران 1367ھ ش.
76. محمد بن ابراهيم عطار، "اسرارنامہ"، چاپو صادق گوهرين، (تهران) 1361ھ ش.
77. "الاهي نامہ"، چاپو فؤاد روحاني، تهران 1363ھ ش.

78. "تذكرة الاولياء"، چاپو محمد استعلامي، تهران 1360ھ ش.
79. "مصيبت نامہ"، چاپو صورتي و صال، تهران 1356ھ ش.
80. احمد بن محمد علاءِ الدولة سمناني، "مصنفات فارسي" چاپو نجيب مائل هروي، تهران 1369ھ ش.
81. محمدبن محمد عزالي، "احياء علوم الدين"، بيروت 1992ع/ 1412ھ ق.
82. "كيمياي سعادت"، چاپو حسن ...، تهران 1364ھ ش.
83. عبد الكريم بن هوازن قشيري، "ترجمة رسالة قشيريہ" چاپو بديع الزمان فروزانفر، تهران 1345ھ ش.
84. ابوبكر محمد بن ابراهيم كلابادي، "التعرف لمذهب اهل التصوف"، چاپو عبد الحليم محمود و طہ عبد الباقي سرور، قاهره 1380ھ ق، 1960ع.
85. محمدبن منور، "اسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد"، چاپو محمدرضا شفيعي كدكني، تهران 1366ھ ش.
86. اسماعيل بن محمد مستملي، "خلاصة شرح تعرف"، اكيلي نسخي جي آڌار تي تيار كيل، مورخ 713 هجري، چاپو احمد علي رجائي، تهران 1349ھ ش.
87. جلال الدين محمدبن محمد مولوي، "كتاب مثنوى معنوى"، چاپو رينالڊ ايلن نيكلسن، تهران، انتشارات مولوي (بنا تاريخ جي)
88. عبد الله بن محمد نجم رازي، "مرصاد العباد"، چاپو محمد امين رياحي، تهران 1365ھ ش.
89. عزيز الدين بن محمد سفي، "مجموعہ رسائل، مشهور بہ كتاب الانسان الكامل"، چاپو ماريزان موله، تهران1341ھ ش.
90. نعمت الله و لي، "كليات اشعار شاه نعمت الله ولي"، چاپو جواد نوربخش، تهران 1369ھ ش.
91. علي بن عثمان هجويري، "كشف المحجوب"، چاپو ليننگراڊ 1926ع، آفست چاپو تهران 1371ھ ش.

❊

بيڪ ٽائيٽل

”تصوف متعلق تاريخي ۽ جاگرافيائي لوچ“ تصوف تي مختلف تاريخي رخن کان روشني وجهڻ سان گڏ ان جي جاگرافيائي بيهڪ ۽ واڌ ويجهہ جو بہ مطالعو پيش ٿو ڪري تہ جيئن اسلام جي ان مکيہ فرقي جي خاشي وضاحت ٿي پوي. ڪتابي صورت ۾ هيءَ لوچ، چوڏهن فصلن تي مشتمل آهي، جن مان هر هڪ ۾ صوفي فرقن ۽ طريقن کي بيان ڪرڻ سان گڏ انهن جون شاخون بہ بيان ڪيون ويون آهن. اهڙيءَ طرح هيءَ پيرائتي لوچ، تصوف جي ور ڪڙ تاريخي سفر ۾ عوام پاران، ان جي موافقت يا مخالفت بابت بہ پلي معلومات فراهم ڪري ٿي.