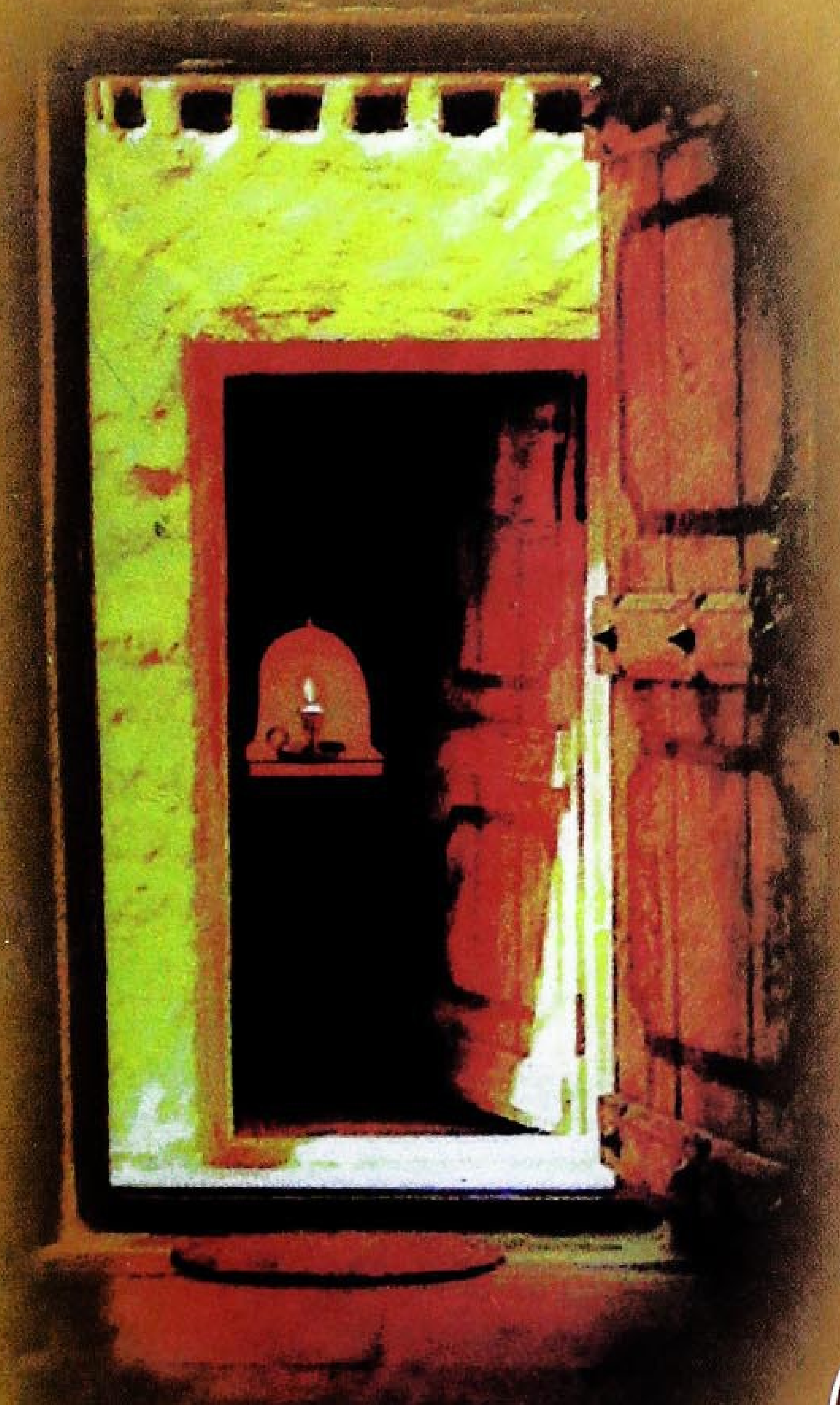
ڈاکٹر نفیس اقبال



اردو شاعری میں

تصوّف

میر، سودا اور درد کے عہد میں

Marfat.com

Marfat.com

اُردو شاعری میں تصوّف

میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں

ڈاکٹر نفیس اقبال

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

Marfat.com

2924492
1230
24059

891.51 Nafees Iqbal, Dr.
Urdu Shairi Main Tasawwuf; Mir, Sauda aur Dard Kay 'Ahad Main/ Dr. Nafees Iqbal.- Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2007.
359pp.
1. Urdu Literature - Poetry.
I. Title.

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ سنگ میل پبلی کیشنز/مصنف سے باقاعدہ تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کی کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

2007
نیاز احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

ISBN 969-35-2012-2

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101
http://www.sang-e-meel.com e-mail: smp@sang-e-meel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز، لاہور

Marfat.com

اُن تمام اہلِ علم کے نام
جو
کتابوں سے عشق کی حد تک پیار کرتے ہیں

Marfat.com

فہرست ابواب

☆ دیباچہ 9

باب اوّل: تصوف کی ماہیت و نوعیت 15

باب دوم: اسلامی تصوف کی مختصر تاریخ 52
(الف) حضور ﷺ کی حیاتِ اقدس کے دوران
عرب ممالک میں تصوف
(ب) ایران میں تصوف
(ج) برصغیر پاک و ہند میں تصوف

باب سوم: اُردو شاعری میں تصوف ۔۔۔ میر، سودا اور درد سے پہلے 103

باب چہارم: پس منظر 127
(الف) سیاسی پس منظر
(ب) معاشرتی اور تہذیبی پس منظر
(ج) صوفیانہ پس منظر

باب پنجم: میر، سودا اور درد کے عہد کی صوفیانہ شاعری 157

باب ششم: خواجہ میر درد 259

Marfat.com

باب ہفتم: میر تقی میر ۲۹۱

باب ہشتم: میر و سودا کے دور کی صوفیانہ شاعری کے موضوعات اور رجحانات ۳۲۵

☆ کتابیات ۳۴۸

Marfat.com

دیباچہ

تصوف وجدِ شاعرانہ کی آئینی شکل اور شاعری ذوقِ صوفیانہ کی ایک والہانہ صورت ہے۔ صوفی ذوقِ شعر سے اور شاعر تصوف سے فطری لگاؤ رکھتا ہے۔ تصوف و شاعری میں ان کے باہمی اشتراکِ وجدانیت کے سبب منقطع نہ ہونے والا ایک بنیادی رابطۂ اتحاد قائم ہے۔ ویسے تو تصوف فکر و فلسفہ کا نام ہے لیکن چونکہ اس کا تعلق انسان کے جذبات اور ذوق و وجدان سے ہے اور شاعری بھی جذبات کی باز آفرینی کا نام ہے اس لئے تصوف اور شاعری میں گہرا ربط ہے۔ شاعری چونکہ خود ذوق و وجدان کی آواز ہے اس لئے وہ جذباتی لطافتوں کی ترجمانی کا حق اچھی طرح ادا کرتی ہے۔ شاعری کی زیادہ سے زیادہ شرطیں تصوف ہی پورا کر سکتا ہے۔ تصوف و شاعری کے اس گہرے ربط کی بنا پر میں نے مقالہ کا موضوع منتخب کیا۔ میرے مقالے کا مقصد تصوف کو میر، سودا اور درد کے عہد کی شاعری میں تلاش کرنا ہے۔ اس عہد کے انتخاب کی ایک وجہ تو اس عہد میں تصوف کی اہمیت ہے اور دوسری وجہ زیرِ نظر عہد اور موجودہ دور کی بہت سی حقیقتوں کا باہمی اشتراک ہے۔ آج کے دور کی طرح اُس دور میں بھی زراعت اور صنعت تباہ حال تھی اور معاشی، معاشرتی اور اخلاقی نظام بھی برباد ہو گیا تھا۔ میر و سودا کے دور میں بے روزگاری بھی آج کی طرح عام تھی۔ طوفانوں کی زد میں آئے ہوئے نڈھال معاشرے کی روح کسی پُرسکون منزل کی تلاش میں تھی۔ اُس دور کو تصوف کی شکل میں ایک سائبان مل گیا۔

موجودہ دور بھی میر و سودا کے دور کی طرح ایک عہدِ اضطراب ہے۔ آج کے انسان کو آرزوؤں کے سیلاب نے اعلیٰ اخلاقی قدروں سے دور ہٹا کر ہوسِ دولت کے بنجر صحرا میں پھینک دیا ہے۔ پیسے کو مقصدِ حیات بنا کر اُس نے خود کو ایک مشین بنا دیا ہے۔ آج کے انسان کی روح بیمار ہو کر زخموں سے کراہ رہی ہے۔ جسم کی پرورش کے چکر میں شعور اور ضمیر کو موت کی نیند سلا دیا گیا ہے جبکہ انسان کی زندگی کا دارومدار تو شعور کی زندگی پر ہے۔ زندگی کے حامل اس شعور کو پانے کیلئے تصوف کے عروجی سفر کی ضرورت ہے۔ تصوف آج کے انسان کی ذہنی ضرورت ہے کیونکہ خردمندی نے کائنات کو تجزیاتی فلسفے کی مدد سے مختلف النوع اشیا میں تقسیم کر دیا ہے جبکہ صوفی ترکیبی فلسفے کو استعمال کر کے مختلف چیزوں میں باطنی ربط دیکھتا ہے۔ موجودہ زمانے میں انسان کو تصوف سے پیدا ہونے والے نظم و ضبط کی بڑی ضرورت ہے جو اس کی بکھری ہوئی زندگی میں مرکزیت اور باطنی انقلاب پیدا کرے۔ آج کے انسان کو اُس اثباتی تصوف کی ضرورت ہے جو حقوق اللہ اور حقوق العباد کو حسین ترین شکل میں انسان کے سامنے پیش کرتا ہے۔ موجودہ دور کی مشینی صورتحال میں تصوف کی جتنی ضرورت اب ہے پہلے کبھی نہ تھی۔ تصوف کی روح کو نہ سمجھتے ہوئے اسے بے عملی کا فلسفہ سمجھا جاتا ہے حالانکہ اسلامی تصوف دراصل عمل کا فلسفہ ہے۔ تصوف کے ان عملی پہلوؤں کو عام کرنے کی ضرورت کے تحت ہی میں نے اس موضوع کو چنا ہے۔ تصورِ خدا کے بغیر انسان جی ہی نہیں سکتا اور تصوف خدا کی تلاش کا نام ہے۔ مصنوعی گروہ بندی سے بلند تصوف کا متاثر کن انسانیاتی فلسفہ بھی

Marfat.com

موضوع کے انتخاب کی وجہ بنا ہے۔

تصوف پر تو بہت کچھ لکھا گیا مگر میر وسودا کے دور کے حوالے سے تصوف پر زیادہ توجہ نہ دی گئی لہٰذا اس دور میں تصوف کا موضوع تشنۂ تکمیل اور بکھری ہوئی شکل میں نظر آیا جبکہ میر وسودا اور درد کے عہد میں اعلیٰ پایہ کے درویش خاندان بڑی تعداد میں نظر آتے ہیں۔ جیسے مظہر جانِ جاناں، خواجہ میر درد اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور اُن کا خاندان۔ ان تمام لوگوں نے مخلوقِ خدا کو تصوف کی دعوت دی اور اُس پُر آشوب زمانے میں صبر وحوصلہ کی تلقین کر کے لوگوں کا تعلق اللہ کے ساتھ قائم رکھا۔ اُردو شاعر فارسی شعرا کی طرح یا تو خود درویش منش تھے یا درویشوں کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے جیسے شاہ مبارک آبرو شاہ محمد غوث گوالیاری کی اولاد میں سے تھے۔ شیخ شرف الدین مضمون بابا فرید گنج شکرؒ کی اولاد میں سے تھے۔ خواجہ میر درد خواجہ محمد ناصر عندلیب کے بیٹے تھے۔ چنانچہ اردو شاعری کے صوفیانہ رجحانات کی بدولت اُس دور کی شاعری تصوف کے خیالات سے مالا مال ہے۔ ہر چھوٹے بڑے شاعر کے ہاں کسی نہ کسی رنگ میں فقیرانہ چاشنی مل جاتی ہے۔

تصوف نے اردو شاعری کا ذہنی پس منظر بنانے میں اہم کردار ادا کیا اور تصوف کی اصطلاحیں، قدریں اور خود تصوف اردو شاعری میں داخل ہو گئے۔ وحدت الوجود کی تعلیمات نے رواداری اور ہمہ گیر نقطۂ نظر کو رواج دیا اور عرفانِ عشق نے انسان دوستی کو فکر کا محور بنا دیا۔ اس لئے ہندوستان کو اگر غزنی اور غوری بادشاہوں نے فتح کیا ہے تو ہندوستان کی روح کو تصوف کے روحانی بادشاہوں نے تسخیر کیا۔ ہندوستان کے اولیائے کرام نے اپنے حسنِ عمل سے مومن و کافر دونوں کے دلوں کو مسخر کیا اور اپنے دروازے دونوں کیلئے کھولے۔ انہوں نے محبت سے بکھری ہوئی اشیا میں وحدت پیدا کی اور بڑی سے بڑی کامیابی کے مقابلے میں روح کے ارتقا کو اہم قرار دیا۔ اُس دور کے شاعروں نے بھی انسان اور انسانیت سے محبت کرنا سکھایا۔ اپنی ذات کے اندر اترنے کے بعد گم ہونے اور دریافت کرنے کا عمل شروع ہوا۔ تہذیبِ جذبات اور درویشانہ بے نیازی کو فروغ حاصل ہوا۔

مقالے کو آٹھ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔

بابِ اول میں تصوف اور صوفی کے جملہ معانی مختلف لغات کی روشنی میں بیان کیے گئے ہیں۔ تصوف کی تعریف کے سلسلے میں قدیم وجدید تمام آرا کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ہر کسی نے اپنے ذوق اور وجدان کے تحت تصوف کی تعریف کی ہے۔ لہٰذا تصوف کی کوئی مخصوص تعریف متعیّن نہیں کی جا سکتی۔ تمام آرا کا نچوڑ یہ ہے کہ تصوف دل کو پاک صاف کر کے خدا کی جانب متوجہ ہونے اور قربِ خداوندی حاصل کرنے کا نام ہے۔ علمِ باطن ہونے کے ساتھ ساتھ تصوف اصلاحِ باطن کا علم بھی ہے۔ ازلی دانش ہونے کے ناطے تمام ادیانِ روح میں جاری رہنے والا تصوف شریعت کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرتا ہے۔ تصوف کی آفاقیت کے سلسلے میں یونانی، یہودی، عیسائی، چینی اور جاپانی تصوف کا مختصر ذکر کرنے کے بعد اسلامی تصوف پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسلامی تصوف کے موضوعات، اصطلاحات، احوال اور مقامات کو بھی زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ باب کے آخر میں تصوف اور شاعری کا رشتہ جوڑتے ہوئے اُن کی مشترک اقدار کا ذکر کیا گیا ہے۔

دوسرا باب اسلامی تصوف کی مختصر تاریخ کا ہے۔ تصوف کی تاریخ انسان کے دل و دماغ سے گزر کر عرفانِ ذات تک اور عرفانِ ذات سے معرفتِ خدا تک کی تاریخ ہے۔ خود آگاہی سے انسان حقیقت کو سمجھنے کے ساتھ دیکھنے بھی لگتا ہے۔ سمجھنے اور دیکھنے کے عمل سے انسان کی شخصیت سے فلسفہ اور عمل پیدا ہوتے ہیں۔ تصوف نے فلسفے کو نئی آگاہی اور شعور عطا کیا

Marfat.com

اور صوفیا نے اشاعتِ دین پر زور دے کر معاشرے کی دینی بنیادوں کو مستحکم کیا۔ تصوف نے لوگوں کو منفی جذبات پر قابو رکھنا سکھایا اور وجود کو بلند کرنے کے مختلف طریقے بتائے۔ صوفیا نے تعمیرِ باطن پر زور دیتے ہوئے اصلاحِ خیال کو لازمی قرار دیا اور تصوف نے انسان کی سائیکولوجی میں اتر کر انسان کے باطن میں روشنی کا اہتمام کیا۔ خود شناسی کے ہنر سے آگاہ کیا اور خود بینی کے عیب سے پاک کیا۔ اسلام کی ابتدا سے اس کے سیاسی زوال تک تصوف کی رو ہمیشہ جاری رہی۔ تاریخِ تصوف میں دو دور امتیازی حیثیت رکھتے ہیں۔ پہلا دور ابتدا سے لے کر نویں صدی عیسوی کے آغاز تک اور دوسرا نویں صدی عیسوی سے شروع ہو کر آگے تک۔ نویں صدی سے قبل تصوف محض ایک ذہنی رویہ تھا جو ظاہری شان وشوکت، مادی آسودگی اور ظاہری جاہ وجلال کے خلاف پیدا ہوا۔ پہلے دور میں تصوف کی اساس محض رجحانات پر تھی اس کا کوئی مسلک نہ تھا۔ دوسرے دور میں نویں صدی کے بعد تصوف نے باقاعدہ مابعد الطبیعات مرتب کر لی اور طریقت کے مختلف سلسلوں کی بنیاد ڈالی گئی اور منظم خانقاہی نظام کو فروغ حاصل ہوا۔ دوسرا دور وجودی تصوف کیلئے اہم ہے۔ اس باب میں ادوار کے ساتھ ایران اور برصغیر پاک و ہند کے تصوف کا بھی ذکر ہے۔ ان تمام ادوار اور علاقوں کے نامور صوفیا کے مختصر حالات اور اُن کی تعلیمات کو بیان کرتے ہوئے اسلامی تصوف میں اُن کے مقام، مرتبے اور اہمیت کو واضح کیا گیا ہے۔ آخر میں تمام ادوار کا جائزہ لے کر تصوف کا ارتقا بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تیسرے باب میں میر، سودا اور درد کے عہد سے قبل کی متصوفانہ شاعری کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس باب میں تصوف کو گجری ادب، بہمنی دور، بیجاپور، گولکنڈہ اور شمالی ہند کے حوالے سے دیکھا گیا ہے۔ سب سے پہلے بابا فرید گنج شکرؒ سامنے آتے ہیں اُن کی قینچی کی بجائے سوئی سے محبت متضاد اور مختلف عناصر میں ہم آہنگی پیدا کرتے ہوئے دکھائی دیتی ہے۔ انہوں نے اسلامی تصوف کے بنیادی پیغامِ محبت کو پھیلایا اور خدمتِ خلق کا درس دیا۔ اس کے بعد امیر خسرو ظاہری شان وشوکت کے ساتھ ساتھ روحانی ارتقا کی منزل کو بھی پا لیتے ہیں۔ گجرات میں تصوف نے رنگ جما کر دلوں پر حکمرانی کی لیکن اس کی نوعیت شمالی ہند سے مختلف تھی۔ یہاں گہرے ہندوی اثرات نے اسلامی تصوف کے ساتھ مل کر ایسا روپ دھارا کہ ہندو و مسلم دونوں اس سے متاثر ہوئے۔ اس دور میں جکری ذکرِ خدا کا ایک نیا مقبول طریقہ قرار پاتی ہے۔ بہمنی سلطنت کی تہذیبی تشکیل میں صوفیانہ روایت کا ایک مؤثر کردار نظر آتا ہے۔ دکن میں بہمنی دور میں حضرت گیسو دراز کی آمد سے تصوف نئے دور میں داخل ہوا۔ ان کی تعلیمات نے خود شناسی اور مساوات کا درس دیا۔ دکنی طرزِ احساس میں صوفیانہ تصورات بنیادی اساس کے طور پر کام کر رہے تھے۔ جکری کے ذریعہ عالمِ وجد و سرور پیدا کیا جاتا۔ ناصحانہ مضامین سے مریدوں اور طالبوں کو ہدایت کی جاتی۔ عشق کے باطنی استعارے پر زور دیا گیا۔ سماع ایک باقاعدہ روایت بن گئی۔ اللہ ہو کے ورد سے انسانی وجود میں گردش کو ظاہر کر کے باطنی تجربے کا آغاز کیا گیا۔ انسانی وجود کے اللہ ہو کی چکی بننے کا مطلب ہو اور ہو کی ہر شے سے محبت ہے۔ باطنی سفر کے آغاز سے شاعروں نے انسانیت سے محبت کرنا سکھایا۔ سزا کی جگہ محبت کا فلسفہ ابھارا گیا۔ جانم کے ذریعے فلسفۂ وجود مرتب ہوا اور تصوف کے مسائل عام آدمی تک پہنچانے کی کوشش کی گئی۔ قطب شاہی تہذیب میں تصوف نے انسان دوستی، حسن سلوک اور روحانی و مادی زندگی کی اقدار کا اعتدالی نقطۂ نظر پیدا کیا۔ اخلاقی اقدار پر زور دے کر ابدی زندگی کے حصول کی طلب بڑھائی گئی۔ درویشانہ اور قلندرانہ فکر پیدا ہوئی۔ باب کے آخر میں قدیم متصوفانہ شاعری کا جائزہ ہے۔

Marfat.com

باب چہارم میں میر وسودا کے دور کی صوفیانہ شاعری کے جائزے سے پہلے اس دور کا سیاسی، معاشرتی، تہذیبی اور صوفیانہ پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ صوفیانہ پس منظر میں بادشاہ، وزرا، امرا اور دیگر اراکین سلطنت کے ساتھ بادشاہوں کی بیگمات کا تصوف کی طرف میلان بیان کیا گیا ہے۔ بتایا گیا ہے کہ کس طرح بادشاہ اور محل کی عورتیں بزرگانِ دین کے مقبروں میں دفن ہونے کو نجاتِ اُخروی تصور کرتے۔ باب میں اردو شعرا کا درویش خاندانوں سے تعلق بھی بیان ہوا ہے۔ دلی میں مزارات کی کثرت اور وہاں پر ہونے والی محافلِ سماع کا بھی ذکر ہے۔ تصوف کے معاشرے میں عمومی نفاذ کا ذکر بھی کیا گیا ہے اور آخر میں میر وسودا کے دور کے نامور شاعروں کی فہرست دی گئی ہے۔

باب پنجم میں میر وسودا اور درد کے عہد کی صوفیانہ شاعری کا تفصیلی ذکر ہے۔ یہ مقالے کا سب سے بڑا باب ہے کیونکہ اصل موضوع کا احاطہ یہی باب کرتا ہے۔ اس میں اُن تمام شعرا کا ذکر ہے جن کی شاعری میں تصوف کا رنگ ہے۔ مرزا مظہر جانِ جاناں سے محمد عابد دل تک اٹھائیس (۲۸) شاعروں کی صوفیانہ شاعری پر بحث ہے۔ میر، سودا اور درد کے دور کی صوفیانہ شاعری اُس دور کے واضح رجحانات کی شناخت کرواتی ہے۔

خانقاہوں پر مختلف تقریبات نے تصوف کو اُس دور میں بنیادی دلچسپی اور غالب نظامِ فکر بنا دیا۔ شاعری بھی اس دور کے فکری تقاضوں سے ہم آہنگ تھی۔ اُس دور کے شاعروں میں کچھ کا تعلق صرف نظریے سے تھا اور کچھ خود صوفی تھے لیکن اس کے باوجود شاعری اور صوفیانہ مسلک غیر منقسم نظر آتے ہیں۔ میر وسودا کے دور کے صوفی شاعروں کا تعلق کسی نہ کسی صوفیانہ سلسلے سے تھا اسی لئے پیر کے تصور کو اس دور کی شاعری میں اہمیت حاصل ہوگئی۔ مظہر جانِ جاناں اور اُن کے خلفا نے لوگوں کی روحانی تربیت کر کے اس دور کی شاعری میں تجربے کی سچائی شامل کر دی۔

اس دور کی شاعری کا نمایاں امتیاز تلاشِ حق کا رجحان تھا۔ خدا کی تلاش فلسفۂ عشق بن جاتی ہے۔ مجاز وحقیقت کے فلسفے کے زیرِ اثر عالمگیر انسانیاتی نظریہ شاعری میں ملتا ہے۔ تعصب اور تنگ نظری کے خلاف ہمہ گیر آواز بلند ہوتی ہے۔ اس دور کی شاعری کا موضوعِ سخن کثرت و وحدت، جبر واختیار، حقیقی ومجازی عشق، وحدت الوجود اور وحدت الشہود اور اخلاقی کلیے ہیں۔ اس دور کے باطن وخارج میں موجود غم شاعری میں جگہ پاتا ہے تو وجود کی معنویت کا وسیلہ محبت بنتی ہے۔

بابِ ششم میں خواجہ میر درد کا خصوصی مطالعہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ صوفیانہ شاعری میں ان کی بہت اہمیت ہے۔ اس باب میں خواجہ میر درد کے خاندان، تعلیم، صوفیانہ شخصیت اور ماحول کو بیان کرنے کے ساتھ اُن کی درویشی کی بنیاد بھی تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تصوف میں خواجہ میر درد کا مقام بیان کرنے کے ساتھ ساتھ تصوف پر مبنی تصانیف اور اُن کے فکری نظام پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اُن کی صوفیانہ شاعری میں اُن کا نظریہ تصوف ڈھونڈنے کے ساتھ اُن کی شاعری کے موضوعات بھی زیرِ بحث آئے ہیں۔ آخر میں اُن کی شاعری پر تبصرہ بھی کیا گیا ہے۔

بابِ ہفتم میں میر تقی میر کا خصوصی مطالعہ ہے۔ خواجہ میر درد کی طرح ان کی بھی تصوف کے لحاظ سے بہت اہمیت ہے۔ دونوں شاعروں کا پس منظر صوفیانہ ہے۔ میر کی تعلیم وتربیت کے ساتھ اُن کی سیرت پر تصوف کے اثرات معلوم کیے گئے ہیں۔ میر کی شخصیت اور شاعری پر چونکہ میر کے والد میر علی متقی کا اثر تھا لہٰذا والد کی شخصیت اور سیرت کو بھی اہمیت دی گئی ہے۔ والد کی عارفانہ ہدایات کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ "ذکرِ میر" اور "فیضِ میر" میں تصوف کے نکات بیان ہوئے ہیں۔ اُن کا ذکر ہے۔ درویشی کی روایت کے میر کی شخصیت پر کیا اثرات تھے؟ اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔ آخر میں میر کی صوفیانہ شاعری کا

Marfat.com

جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

بابِ ہشتم میں زیرِ نظر عہد کے موضوعات اور رجحانات کو شاعری کے حوالے سے بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس دور کے صوفیانہ موضوعات کے آخر میں اُس دور کے ''تصورِ انسان'' پر باب کا خاتمہ ہے۔ یہ باب مجموعی تاثر کا ہے جس کو موضوعات کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے۔

میں نے مقالے کی تیاری میں ممکنہ محنت اور خلوص سے کام لیا ہے لیکن ہر لحاظ سے مکمل ہونے کا دعویٰ نہیں۔ اس میں مزید تحقیق اور اندازِ تنقید کے حوالے سے اضافے کے امکانات موجود ہیں۔ تحقیق کے دشوار راستے میں آسانیاں فراہم کرنے والوں کا شکریہ ادا کرنا ہماری خوبصورت روایات میں سے ایک روایت ہے۔ میں اپنی نگران ڈاکٹر شگفتہ زکریا کی شکرگزار ہوں جن کی معاونت سے ہی اس تحقیقی مقالہ کی تکمیل ممکن ہوئی۔ میں استادِ محترم ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کی تہِ دل سے شکرگزار ہوں جنھوں نے مجھے مقالہ لکھنے کا حوصلہ اور اعتماد دینے کے ساتھ قیمتی مشوروں سے نوازا۔ اپنی نایاب کتابیں عطا کر کے خواجہ صاحب نے تحقیق کے اس جادۂ دشوار کو میرے لئے آسان بنایا۔ خواجہ صاحب جیسے استاد اس دور میں کسی نعمت سے کم نہیں۔ میں اپنی دوست نجمہ سہیل کی بہت ممنون ہوں جنھوں نے مجھے نہ صرف اس علمی کام پر آمادہ کیا بلکہ موضوع کے انتخاب میں مدد دی۔ قدم قدم پر میرا حوصلہ بڑھایا۔ آخر میں اُن تمام لائبریریوں کی انتظامیہ کا شکریہ ادا کرتی ہوں، جن سے میں نے استفادہ کیا۔ ان میں لاہور کالج یونیورسٹی لائبریری، دیال سنگھ کالج لائبریری، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، پنجاب پبلک لائبریری اور قائداعظم لائبریری قابلِ ذکر ہیں۔

ڈاکٹر نفیس اقبال
صدرِ شعبۂ اُردو
لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی
لاہور

Marfat.com

Marfat.com

باب اوّل

تصوف کی ماہیت ونوعیت

تصوف اور صوفی کے معانی اور وجہ تسمیہ:

لفظی معانی کا اصطلاحی معنی سے لازماً کچھ نہ کچھ تعلق ہوتا ہے اس لیے تصوف وصوفی کے جملہ معانی جاننا ضروری ہے۔

''لغاتِ کشوری'' میں تصوف اور صوفی کے معنی یہ ہیں۔

تصوف: پشمینہ پہننا ماخوذ صوف بمعنی پشم اور اصطلاح میں خواہشِ نفسانی سے پاک ہونا اور کل شے میں ظہور خدائے تعالیٰ کا جاننا اور نام اُس علم کا جو صوفی لوگ پڑھتے ہیں یعنی علم فقیری۔

صوفی: پشم پوش۔ بالوں کا کپڑا پہننے والا اس لئے کہ صوف بمعنی پشم یعنی بال کے ہے اور فقیروں کی اصطلاح میں صوفی وہ شخص ہے جو اپنے دل میں خدا کے سوا کسی کا خیال نہ آنے دے اور اپنی خاطر کو آلائشِ دنیا سے پاک وصاف رکھے اور صوفی بمعنی مخلص بھی آیا ہے۔ [1]

''فرہنگ عامرہ'' میں تصوف اللہ تعالیٰ سے لو لگانے کا ایک علم، ایک طرف چلنا، یکسو ہونا ہے اور صوفی کا مطلب حکیم ہے۔ [2]

''فرہنگ آصفیہ'' میں تصوف ۱۔ خواہش نفسانی سے پاک ہونا ۲۔ وہ علم جس کے وسیلے سے صفائی قلب حاصل ہو تزکیۂ نفس کا طریقہ ۳۔ اشیائے عالم کو مظاہرِ صفاتِ حق جاننا ۴۔ قطع عن الغیر یعنی سوائے واجب الوجود کے سب اشیا کو موہوم اور لاموجود سمجھ کر مشغولی کے لائق نہ ماننا یا جاننا ۵۔ مذہب صوفیہ [3]

''غیاث اللغات'' (فارسی) میں تصوف ''پشمینہ پوشیدن ماخوذ از صوف بالضم کہ بمعنے پشم ونوعی از پشمینہ وباصطلاح از خواہش نفسانی پاک شدن واشیای عالم را مظہرِ حق دانستن چون در زمان سابق صاحبانِ صفاتِ مذکورہ صوف می پوشیدند لہٰذا مجازاً اعمال وافعال ایشانرا تصوف نامیدند ومیتواند کہ تصوف ماخوذ باشد از صوف بالفتح کہ بمعنی یکسو شدن ورو گردانیدن است چون واصلان حق از ماسوے اللہ یکسو میشوند ورو میگردانند لہٰذا کار ایشانرا تصوف گفتند۔'' [4]

''فرہنگ عمید'' (فارسی) میں تصوف ''صوفی شدن، پشمینہ پوش شدن، درویشی ونام طریقہ ومسلک صوفیہ کہ پیروان آن باحتراز از خواھشھای نفسانی واعراض از ماسوی اللہ دلالت میشوند۔'' [5]

Marfat.com

''کریم اللغات'' میں تصوف نام ہے اُس علم کا جو صوفی لوگ پڑھتے ہیں یعنی علمِ فقیری اور صوفی پشم پوش، اون کا کپڑا پہننے والا فقیر ہے۔ ۶

''جامع اللغات'' میں تصوف کے معنی حسب ذیل ہیں:-

۱۔صوفیوں کا عقیدہ ۲۔علم ومعرفت ۳۔دل سے خواہشوں کو دور کر کے خدا کی طرف دھیان لگانا
۴۔تزکیۂ نفس کا طریقہ اور صوف صاف ہونا، خالص ہونا۔ ۷

''اردو لغت'' میں تصوف وہ مسلک جس کے وسیلے سے صفائی قلب حاصل ہو، تزکیۂ نفس کا طریقہ، اشیائے عالم کو صفاتِ حق کا مظہر جاننا، علمِ معرفت۔ ۸

''فرہنگ فارسی'' میں تصوف ۱۔صوفی بننا ۲۔درویشانہ مسلک اختیار کرنا ۳۔باطن صاف کرنا ۴۔اصطلاح میں ماسوا اللہ ترک کر کے خدا سے لو لگانا ۵۔اور صوفیا کی اصطلاح میں نفسانی خواہشات کو مارنا ۶۔نفس امارہ پر قابو پانا اور صوف کا مطلب پشم، اون اور صوفی پشم پوش۔ دنیاوی آلائشوں سے پاک وصاف۔ ۹

''اُردو انسائیکلو پیڈیا'' میں تصوف صوف سے مشتق ہے یعنی وہ لوگ صوف (گدڑی یا کمبل) کے کپڑے پہنتے تھے۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ اصطلاحِ حدیث میں جس کو ''احسان'' کہا جاتا ہے پہلی صدی ہجری کے آخر میں اسی کو تصوف کہنے لگے۔ ۱۰

''اُردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ'' میں اسلامی اصطلاح کے مطابق ''صوفی'' بن کر خود کو متصوفانہ زندگی کیلئے وقف کر دینے کو تصوف کے نام سے تعبیر کریں گے۔ ۱۱

علامہ لطفی جمعہ اپنی کتاب ''تاریخ فلاسفتہ الاسلام'' میں لکھتے ہیں کہ صوفی کا لفظ ''ثیو صوفیا'' سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے جس کا مطلب ''حکمتِ الٰہی'' ہے۔ ۱۲

ابو ریحان البیرونی (م ۴۴۰ھ/۴۹-۱۰۴۸ء) لکھتے ہیں:

''یہ سوفیہ (صوفیا) کی رائے ہے جو حکما ہیں کیونکہ سوف یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں اسی لیے فلسفی کو فلاسفر کہا گیا یعنی حکمت کا شیدائی۔ جب مسلمانوں میں ایک طبقہ ان کی رائے کے قریب ہو گیا تو وہ بھی انھیں کے نام سے موسوم ہوا۔'' ۱۳

یہی مصنف لکھتا ہے کہ تصوف کا لفظ اصل میں سین سے تھا اور اس کا مادہ ''سوف'' تھا جس کے معنی یونانی زبان میں ''حکمت'' کے ہیں۔ چونکہ صوفیا میں اشراقی حکما کا انداز پایا جاتا تھا اس لئے لوگوں نے ان کو صوفی یعنی ''حکیم'' کہنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ ''سوفی'' سے ''صوفی'' ہو گیا۔ ۱۴

علامہ شبلی نعمانی نے بھی اسی رائے کی تائید کی ہے یعنی یہ کہ تصوف کا لفظ ''سین'' سے تھا اور اس کا مادہ سوف تھا جو یونانی زبان میں حکمت کیلئے بولا جاتا ہے۔ دوسری صدی ہجری میں یونانی کتابوں کا ترجمہ ہونے کی وجہ سے یہ لفظ عربی زبان میں آیا چونکہ صوفیا میں اشراقی حکما کا انداز پایا جاتا تھا اس لیے لوگوں نے ان کو سوفی کہا جو بعد میں صوفی ہو گیا۔ ۱۵

علی بن عثمان الہجویریؒ لکھتے ہیں:

''اہلِ تصوف نے اپنے تمام معاملات اخلاقی، معاشی اور ملّی مہذب کر لیے اور اپنا دل کدورتِ

آفاتِ دنیا سے صاف فرمالیا اس لئے اُنہیں صوفی کہا گیا۔'' ۱۶

ڈاکٹر قاسم غنی ایرانی کی رائے میں تصوف عربی زبان کا لفظ ہے اور ''صوف'' سے مشتق ہے۔ ۱۷ زمانہ جاہلیت میں صوفہ نام کی قوم کے لوگ خانہ کعبہ کے مجاور تھے اور حاجیوں کیلئے آرام و آسائش کا انتظام کرنا ان کے ذمے تھا۔ ان میں سب سے پہلے غوث بن مُر کا نام صوفہ پڑا۔ غوث کی ماں بے اولاد تھی، اس نے نذر مانی کہ اگر خدا نے اسے لڑکا عطا کیا تو وہ اسے خانۂ کعبہ کی خدمت کیلئے وقف کرے گی۔ لڑکا ہوا تو اس کا نام غوث رکھا گیا۔ یہی غوث آگے چل کر صوفہ کہلایا بعد میں اس کی اولاد بھی صوفہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ قوم صوفہ ہی دورِ جاہلیت میں حج کا اعلان کر کے لوگوں کو حج کرنے کی اجازت دیتی تھی یہاں تک کہ عرب عرفات کے مقام سے اس وقت اپنے خیمے ہٹاتے جب صوفہ کا خیمہ ہٹ جاتا۔ ۱۸ اسی صوفہ سے صوفی بنا۔ علامہ ابن جوزی اس اشتقاق کو صحیح مانتے ہیں جب کہ بعض مستشرقین اور مشرقی علما نے صوفہ سے صوفی کا اشتقاق غلط ٹھہرایا ہے۔ ۱۹

میر ولی الدین لکھتے ہیں:

''صوفیوں کو ان کی پاکیزگی قلب (صفا) اور تصفیہ اعمال کی وجہ سے صوفی کہا گیا۔'' ۲۰

صوفی کو صوفانہ (ایک ترکاری کا نام) یا صوفتہ القفا (گدی کے بال) سے بھی مشتق قرار دینے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ ۲۱ صوفی کو صفہ سے بھی ماخوذ بتایا گیا۔ صفہ دالان یا چبوترہ کو کہتے ہیں۔ دورِ نبوی میں مسجدِ نبوی میں صفہ کی حیثیت کیمپ کی تھی۔ اس میں وہ صحابہ کرام رہائش پذیر تھے جو دنیا ترک کر کے عبادت میں مشغول رہتے تھے چونکہ صوفیا کا حال اصحابِ صفہ کے مشابہ ہے اس لیے صوفیا اصحابِ صفہ کی طرف منسوب ہونا باعثِ فضیلت سمجھتے ہیں اسی لیے صفہ کو صوفی کا ماخذ قرار دینے کی کوششیں بھی ہوئی ہیں۔ ۲۲

بعض محققین کے خیال میں تصوف ''صف'' سے مشتق ہے اس لیے کہ تصوف کے حامل یعنی صوفیا کو بارگاہِ ایزدی میں قبولیت کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ خدا کے حضور میں صفِ اول میں ہوتے ہیں۔ معنی کے اعتبار سے اگر اس رائے کو اس قدر صحیح بھی مان لیا جائے تو لفظ کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوسکتا اس لیے کہ لفظ کے اعتبار سے صاحب تصوف کو اگر ''صف'' کی طرف نسبت ہوگئی تو وہ ''صفی'' ہوگا نہ کہ ''صوفی''۔ ۲۳

پروفیسر براؤن (Browne) ''لٹریری ہسٹری آف پرشیا'' میں لکھتے ہیں:

''اس خیال کی تائید کہ صوفی کی نسبت صوف سے ہے، اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ ایران میں صوفی کو پشمینہ پوش کہا جاتا ہے۔'' ۲۴

نولڈیکی (Noeldeke) بحوالہ نکلسن کہتے ہیں کہ صوفی کلمہ ''صوف'' سے ماخوذ ہے اور یہ نام ان صوفیا کو دیا گیا جنھوں نے ترکِ دنیا کے بعد صوف یعنی پشم کا لباس اختیار کیا تھا۔ ۲۵

لوئی ماسینوں (Massignon)[۲۶] اور ٹرمنگہام (Trimingham)[۲۷] کی رائے بھی یہی ہے کہ صوفی صوف سے ماخوذ ہے۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین کی رائے میں کلمہ تصوف ''صوف'' سے نکلا ہے۔ کلمۂ تصوف باب تفعل کے وزن پر آیا ہے اس لیے صوف کا لباس پہننے کے فعل کو ''تصوف'' کہا جاتا ہے۔ ۲۸

صوفیا کے نزدیک اسلامی علوم کی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری دوسری باطنی۔ ظاہری علوم سے مراد شریعت ہے جو

Marfat.com

عوام کے لیے ہے اور باطنی علم وہ ہے جو رسول اللہ نے اپنے چند صحابہ حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوذرؓ کو تعلیم کیا اور یہی تصوف کا علم ہے جو حضرت ابوبکر صدیقؓ سے حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت علیؓ سے حضرت حسن بصریؒ لے کر فیضیاب ہوئے۔ صوفیا کے نزدیک تصوف کے چار درجے ہیں:- ۱۔شریعت ۲۔طریقت ۳۔حقیقت ۴۔معرفت۔ ۲۹

مندرجہ بالا آرا کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ صوفی ایک یونانی کلمہ ہے جو ترجمہ ہو کر عربی زبان میں آیا۔ اس کلمے کی رو سے اس کا مطلب حکمتِ الٰہی ہے اسی لئے حکمت کے شیدائی کو صوفی کہا گیا۔ تصوف علمِ فقیری کو بھی کہا گیا اور تصوف کو باطنی علم بھی مانا گیا۔ تصوف کو صوفیا کا مذہب بھی قرار دیا گیا۔ جس میں اللہ تعالیٰ سے محبت کی جاتی ہے اور دل کو نفسانی خواہشات سے پاک کیا جاتا ہے۔ صوفی سوائے واجب الوجود کے باقی سب چیزوں کو موہوم، لاموجود اور ناقابلِ توجہ سمجھتا ہے۔

عام طور پر صوفی کا مادہ اشتقاق صفا، صوف، ثیوصوفیا، صوفہ اور صف اہلِ صفہ کو بتایا گیا ہے۔ صوفی کا اشتقاق صفا سے بہت سے صوفیا نے مانا ہے۔ ان میں شیخ ہجویریؒ بھی ہیں۔ اُن کے خیال میں صوفی وہ ہے جس نے پیہم مجاہدات اور ریاضیات سے صفائے قلب حاصل کیا ہو۔ اس لیے صفائے قلب ہی حقیقت میں وہ چیز ہے جس کی بدولت انسان کو خدائے تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے اور اس کے جملہ اعمال کا انحصار اسی صفائے قلب پر مبنی ہے۔ ۳۰

بعض علما نے صوفی کو ''صفہ'' سے ماخوذ بتایا ہے لیکن یہ اشتقاق معیارِ صرفی پر پورا نہیں اترتا اس لیے اس کو رد کر دیا گیا۔ اسی طرح قاعدہ اشتقاق کی رو سے ان اقوال کو بھی مسترد کر دیا گیا جن میں صوفی کو صوفانہ سے مشتق قرار دینے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ ۳۱

بیشتر مشرقی علما اور مستشرقین صوفی ''صوف'' سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ صوف اون کو کہتے ہیں۔ دنیا کی کئی قوموں میں اونی لباس سادگی اور درویشی کی علامت سمجھا جاتا رہا ہے۔ اسے صوفیا کے مرغوب ترین لباس کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ صوف پوشی اربابِ باطن کا دستور رہا ہے اور اس طبقہ میں اسے شناختی لباس کی حیثیت رہی ہے۔ مختلف روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضورؐ اور صحابۂ کرامؓ بھی بعض اوقات صوف کا لباس پہنتے تھے۔

حدیث شریف میں آیا ہے:

''تم ''صوف'' کا لباس اپنے پر لازم کرو اپنے دلوں میں ایمان کی مٹھاس پاؤ گے۔'' ۳۲

اس عہد کے دیگر اکابر نے بھی سنتِ نبویؐ کی پیروی میں ''صوف'' کا لباس پہنا ہے۔ حسن بصریؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے جنگِ بدر میں شریک ستر (۷۰) اصحاب کو ''صوف'' کے کپڑے پہنے ہوئے دیکھا۔ حضرت ابوبکرؓ بھی ''صوف'' کا لباس پہنا کرتے تھے۔ ۳۳ حضرت اویس قرنیؓ (م ۳۷ھ/ ۵۸۔۶۵۷ء) کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ''صوف'' کا لباس پہنا کرتے تھے۔ ۳۴ شہاب الدین سہروردی کے نزدیک صوف ہمیشہ سے زہاد، عباد اور صلحا و متقین کا مرغوب لباس رہا ہے۔ ۳۵

اسم صوفی کی تحقیق میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور اقوال نقل کیے گئے لیکن اس سلسلے میں مشرقی اور مغربی محققین کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ اس لیے اس کا صحیح مفہوم متعین کرنا ممکن نہیں کیونکہ مختلف آرا میں اختلافات اور تضادات موجود ہیں۔

Marfat.com

صوفی کا لفظ سب سے پہلے کب اور کس کیلئے استعمال ہوا؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ صوفی کا لفظ قبل از اسلام استعمال ہوتا تھا۔ ''کتاب اللمع'' میں ہے:

''قبل از اسلام ایک صوفی مکہ میں طوافِ کعبہ کے لیے آیا کرتا تھا۔'' ۳۶

کتاب ''اخبار مکہ'' میں ہے:

''لفظ صوفی عرب میں اسلام سے پہلے رائج تھا۔'' ۳۷

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ صوفی کا لفظ حضورؐ کے زمانے میں مشہور نہ تھا کیونکہ بقول شیخ ابونصر سراج طوسی یہ لفظ صحابہ کرامؓ میں کسی کیلئے استعمال نہیں ہوا کیونکہ شرفِ صحابیت بہت بڑا شرف ہے اور جو کچھ صحابہ کرامؓ کو حاصل ہوا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی بنا پر حاصل ہوا۔ ان کی فضیلت اسی میں نمایاں ہے۔ ۳۸

بعض کے نزدیک صوفی کا لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دو سو سال بعد تک مشہور نہیں ہوا تھا۔ ۳۹ البتہ لفظ صوفی کو بغدادیوں کی ایجاد قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اسم حسن بصریؒ کے زمانے میں رائج تھا۔ ۴۰ حسن بصریؒ کا زمانہ بعض صحابیوں کی معاصرت کا تھا چنانچہ ان کے اور سفیان ثوریؒ کے اقوال میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔

صحابہ کرامؓ کے بعد جب دوسری نسل پیدا ہوئی تو ان صحابین صحابہ کیلئے تابعین کی اصطلاح چلی اور ان کی آنکھیں دیکھنے والے تبع تابعین کہلائے۔ اس کے بعد جب قوم زیادہ پھیلی اور طرح طرح کے لوگ پیدا ہونے لگے تو جن لوگوں کو امورِ دینی میں زیادہ انہماک ہوا انہیں زہاد و عباد کہا جانے لگا۔ جب بدعتوں کا ظہور ہوا اور یہ فرقہ فرقہ الگ ہو گئے تو ہر فرقہ مدعی بن بیٹھا کہ زہاد و عباد انہیں میں ہیں۔ اس وقت اصل سنت کے طبقہ خاص نے جو ذکرِ الٰہی میں مشغول اور غفلتوں سے دور رہتا تھا۔ اپنے لیے اہلِ تصوف کی اصطلاح قائم کی اور ہجرت کو ابھی دو صدیاں نہیں ہوئی تھیں کہ یہ لقب اس طبقۂ خواص کے اکابر کیلئے مخصوص ہو گیا۔ ۴۱

پروفیسر آر۔ اے۔ نکلسن (Nicholson) کے بقول:

''دوسری صدی ہجری ختم ہونے والی تھی کہ عراق میں ایک نئی اصطلاح ''صوفی'' نمایاں ہوئی اور اس کے بعد مسلمان صوفیہ عام طور پر اسی لقب سے مشہور ہوئے۔'' ۴۲

صوفی کا لفظ کس شخص کے نام کے ساتھ سب سے پہلے استعمال ہوا؟

اس سلسلے میں ہمارے سامنے دو نام آتے ہیں ایک ابوہاشم اور دوسرا جابر بن حیان۔ یہ دونوں حضرت سفیان ثوریؒ کے ہم عصر رہے ہیں اور دونوں کا تعلق کوفہ سے تھا۔ اسی زمانے میں صوفی کا لفظ کوفے ہی کی ایک نیم شیعی جماعت کے آخری امام عبدک صوفی (م ۲۱۰ھ/۲۶۔۸۲۵ء) کیلئے استعمال ہوا۔'' ۴۳

ملا کاتب چلپی، امام جلال الدین سیوطی اور مولانا عبدالرحمٰن جامی کے نزدیک سب سے پہلے صوفی کہلانے والا شخص ابوہاشم تھا۔ ۴۴ ڈاکٹر غلام قادر لون کے بقول:

''صرف ماسینوں (Massignon) نے پہلے جابر بن حیان کا نام لیا ہے وہ بھی قطعیت کے ساتھ نہیں بلکہ ابوہاشم کا نام ساتھ لے کر ابہام پیدا

Marfat.com

کیا ہے جبکہ دوسرے مورخین نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اولیت کا شرف ابو ہاشم کو حاصل ہے۔'' ۴۵

مولانا شاہ محمد مبارک کی رائے ہے:

''جو اول یہ اسم صوفی مشہور ہوئے وہ سید ابو ہاشم محمد بن احمد تھے۔ انہوں نے ۱۶۱ھ/ ۷۷-۷۷۸ء میں انتقال کیا۔'' ۴۶

اس لیے قطعیت سے یہ کہنا مشکل ہے کہ پہلے صوفی کون تھے۔

تصوف کی تعریف:

تصوف ایک ذاتی، ذوقی اور وجدانی شے ہے اس لیے اصحابِ رائے نے اس کی تعریف بھی اپنے ذوق و وجدان کے مطابق کی ہے۔

ذوالنون مصریؒ سے پوچھا گیا کہ صوفی کون لوگ ہیں۔ کہا:

''وہ شخص صوفی ہے جس نے تمام کائنات میں صرف اللہ تعالیٰ کو پسند کیا۔'' ۴۷

حضرت سہل بن عبداللہ تستریؒ نے فرمایا:

''صوفی وہ ہے جو کدورت سے صاف ہو اور تفکر سے پُر ہو۔ قربِ خدائے عزوجل میں بشر سے منقطع ہو اور اس کی آنکھوں میں خاک اور سونا یکساں ہو۔ تصوف کے معنی کم کھانا اور خدا سے قربت حاصل کرنا اور خلق سے بھاگنا ہے اور توکل رکھنا ہے۔'' ۴۸

حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ تصوف ایک نعمت ہے جس میں بندے کی اقامت ہے اور تصوف یہ ہے کہ بغیر علائق کے خدا کے ساتھ ہو اور نیز تصوف یہ ہے کہ تجھ کو تجھ سے مار دیا جائے اور آپ زندہ کرے۔ پھر فرمایا کہ تصوف ذکر ہے پھر وجد ہے پھر نہ یہ ہے نہ وہ ہے اور کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔ ۴۹

ذاتِ تصوف کے متعلق آپ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ تم اس کا ظاہر ہی لیے رہو ذات کی بابت کچھ نہ پوچھو کیونکہ صوفی وہ لوگ ہیں جن کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور وہی جانتا ہے۔ تصوف کے معنی پوچھنے پر حضرت جنید بغدادیؒ نے فرمایا:

''دل کو رجوع خلق سے صاف کرنا اور صفاتِ بشریت کو دل سے محو کرنا، خواہشاتِ نفسانی کو ترک کرنا اور صفاتِ روحانی پر پہنچ جانا۔ تمام امت کو نصیحت کرنا اور شریعت میں جناب رسالت مآبؐ کی پوری اور سچی متابعت کرنا۔'' ۵۰

Marfat.com

ابو بکر شبلیؒ نے تصوف کے متعلق فرمایا:

''تصوف شرک ہے تصوف کے معنی دل کا غیر کے خیال سے محفوظ رکھنے کے ہیں اور صوفی وہ ہے جو خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہو۔''

''عارف وہ ہے جو کبھی ساتویں آسمان اور زمین کو اپنی پلک کی نوک سے اٹھالے اور کبھی ایک مچھر کی تاب نہ لائے۔'' ۵۱

تصوف کی حقیقت کے بارے میں شیخ ابوالنصر سراجؒ نے ''کتاب اللمع'' میں یہ بتایا ہے کہ جب آنحضرتؐ نے صدیق اکبرؓ سے دریافت کیا کہ اہل وعیال کے لیے کیا چھوڑا؟ تو انھوں نے برجستہ جواب دیا کہ خدا اور رسولؐ کو، ''یہ فقرہ توحید کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا اور سب سے پہلا صوفیانہ ارشاد تھا جو انسانی زبان سے ادا ہوا۔'' ۵۲

سید علی بن عثمان ہجویریؒ، حضرت جنیدؒ کا قول لکھ کر فرماتے ہیں:

تصوف آٹھ خصلتوں پر مبنی ہے یعنی آٹھ پیغمبران کی اقتدا سے صوفی، صوفی بنتا ہے:

۱۔ سخاوت حضرت ابراہیمؑ سے حاصل کرے۔ وہ یہ تھی کہ رضائے محبوب میں اپنے لختِ جگر کو فدا کر دیا۔

۲۔ رضائے اسمٰعیل علیہ السلام کی اقتدا میں رضائے مولا پر اس درجہ راضی ہو کر جان کی پروا نہ کرے۔

۳۔ اور صبر ایوب علیہ السلام کی اقتدا میں کیڑوں کے ساتھ بھی اگر امتحان ہو تو بخوشی برداشت کرے اور غیرتِ رحمانی پر صبر سے کام لے۔

۴۔ اور اشارہ زکریا علیہ السلام یہ ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تم لوگوں سے تین دن تک نہ بول سکو گے مگر اشارہ سے اور اسی سورہ میں فرمایا کہ اس نے اپنے رب کو خفیہ طور سے پکارا تو صوفی کو بھی اس اشارہ کی اقتدا کرنا ہوتی ہے۔

۵۔ اور غربت یحییٰ علیہ السلام کی اقتدا کرے کہ وہ اپنے وطن میں اپنے آپ کو مسافر سمجھتے تھے اور رشتہ دار عزیز و اقارب میں رہ کر سب سے بیگانہ تھے۔

۶۔ اور لبسِ صُوف میں اتباعِ موسیٰ علیہ السلام ہو کہ آپ کا لباس ہمیشہ پشمینہ کا رہتا تھا۔

۷۔ اور سیاحت میں عیسیٰ علیہ السلام کی اقتدا ہو کہ آپ اپنے سفر میں اس قدر مجرد تھے کہ سوائے ایک پیالہ اور کنگھی کے ہمراہ کچھ نہ رکھا حتیٰ کہ جب ایک شخص کو دیکھا کہ وہ دونوں ہاتھوں سے پانی پی رہا ہے تو اپنے پیالہ کو پھینک دیا اور جب ایک شخص کو دیکھا کہ بالوں میں انگلیوں سے خلال کر کے شانہ کا کام لے رہا ہے تو کنگھی بھی ضائع فرمادی۔

۸۔ اور فقر میں حضور سرورِ کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کی جائے کہ باوجود اس کے حق تعالیٰ نے زمین کے تمام خزانوں کی کنجی حضور کی خدمت میں بھیجی اور فرمایا اے محبوب اپنی جانِ پاک پر محنت و مشقت نہ ڈالیے اور خزانوں سے جس قدر چاہیے خرچ فرما کر اپنی شانِ تجمل دوبالا کیجیے۔ اس وقت حضورؐ نے بارگاہِ الٰہی میں عرض کی کہ الٰہی میں یہ نہیں چاہتا بلکہ یہ چاہتا ہوں کہ ایک روز کھاؤں اور ایک روز بھوکا رہوں اور یہ اصول معاملۂ تصوف میں بہترین خصلت ہے۔ ۵۳

Marfat.com

شیخ عبدالقادر جیلانی ؒ ''فتوح الغیب'' میں تصوف کیلئے مندرجہ ذیل باتوں کو اہمیت دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

''خدا سے ڈرو۔ اس کی اطاعت کرو۔ ظاہری شریعت کی پیروی کرو۔ سینے کو پاک رکھو۔ نفس کی سخاوت اور چہرے کی بشاشت کا اہتمام کرو مصرف میں آنے والی چیزوں کو خرچ کرو۔ مخلوق کو ایذا دینے سے ہاتھ روک لو۔ ان کی تکالیف برداشت کرو۔ فقر لازم کرلو۔ مشائخ کا احترام کرو۔ بھائیوں سے حسنِ معاشرت کا برتاؤ کرو۔ چھوٹوں کو نصیحت کرتے رہو۔ دوستوں سے خصومت ترک کردو اور ایثار کو شعار بنالو۔ ذخیرہ اندوزی سے احتراز کرو اور جو لوگ سالکینِ راہِ مولیٰ اور طالبینِ حق نہیں ان کی محبت ترک کردو۔ مسلمانوں کی ان کے دینی اور دنیاوی معاملات میں مدد کرو۔ حقیقتِ فقر یہ ہے کہ اپنے جیسی مخلوق سے احتیاج کرو اور تصوف قیل وقال سے نہیں لیا گیا بلکہ بھوک اور پسندیدہ ومحبوب چیزوں کو چھوڑ دینے سے لیا گیا ہے۔ جو فقیر طلب کے لیے حاضر ہو اس کا آغاز علم کے ذریعے نہ کرو بلکہ نرمی سے اس کی ابتدا کرو کیونکہ ابتدائے محبت میں احکامِ علم کا مطالبہ وحشت کا باعث ہوگا اور نرمی الفت پیدا ہوگی۔'' ۵۴؎

اسلام کی اصطلاح میں روحانی سکون حاصل کرنے کے اصول کو احسان یا تصوف کہا جاتا ہے اور احسان سے مراد وہ طریقۂ فکر وعمل ہے جس پر چل کر انسان قلبی طور پر نیک بن جائے۔ کسی خارجی سزا کے خوف کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے حقوق ادا کرنے کی فکر کرتا رہے۔ اسلام کی پابندی خوش ہو کر کرے اور ہر گناہ سے قلبی نفرت پیدا ہو جائے۔ ۵۵؎

تصوف لکھنے پڑھنے کی چیز نہیں کرنے کی چیز ہے۔ تصوف دراصل دل کی نگہبانی کا دوسرا نام ہے۔ جس طرح عالمِ جسمانی کیلئے دل کی جانب حواس خمسہ کے پانچ دروازے ہیں اسی طرح عالمِ روحانی کی طرف بھی دل میں ایک دروازہ ہے۔ ۵۶؎ اور وہ دروازہ تصوف ہے۔ معرفت کے مقام تک پہنچنے والے شخص کے دل میں خدا اپنی طرف سے بات ڈال کر دل کی حفاظت کرتا ہے تاکہ اس میں غیر اللہ کی جانب سے کوئی بات القا نہ ہو۔ یہی الہام ہے اسی لئے تصوف کو باطنی تعلیم کہا جاتا ہے۔ دل کے حال سے بحث کرنے کا نام تصوف ہے۔ تصوف من کی دنیا میں ڈوب کر سراغِ زندگی پانے کا نام ہے۔

تصوف میں شریعت اور طریقت کی دوئی نہیں ہے بلکہ شریعت کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرنے کو تصوف کہا جاتا ہے۔ حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام تصوف ہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی تصوف کے بارے میں کہتے ہیں:

''تصوف اُس اشتیاق کا نام ہے جو ایک صوفی کے دل ودماغ میں خدا سے ملنے کیلئے اس شدت کے ساتھ موجزن ہوتا ہے کہ اس کی پوری عقلی اور جذباتی زندگی پر غالب آجاتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ صوفی خدا

Marfat.com

۲۶۰۵۹

کو اپنا مقصودِ حیات بنالیتا ہے۔ گفتگو کرتا ہے تو اسی کی، خیال کرتا ہے تو اُسی کا، یاد کرتا ہے تو اسی کو، کلمہ پڑھتا ہے تو اُسی کا، شفق کی سرخی میں، دریا کی روانی میں، پھولوں کی مہک میں، بلبل کی آواز میں، تاروں کی چمک میں، صحرا کی وسعت میں، باغ کی شادابی میں، غرض کہ تمام مظاہرِ فطرت اور مناظرِ قدرت میں اسے خدا ہی کا جلوہ نظر آتا ہے......... تصوف کیا؟ خدا سے ملنے یا اسے دریافت کرنے یا اسے دیکھنے کی شدید ترین آرزو کا دوسرا نام ہے...... تصوف مذہب کی روح ہے اور مذہب اپنی حقیقت کے لحاظ سے زندہ خدا کے ساتھ زندہ رابطہ پیدا کرنے کا نام ہے۔" ۵۷

تصوف ایک قدیم اور ازلی دانش ہے جو تمام ادیانِ عالم میں جاری وساری ہے۔ صوفیائے کرام حکمتِ جاوداں اور معرفتِ ازلی کے سب سے بڑے ترجمان ہیں۔ ان کے افکار میں ادیان کی وحدت متعالیہ (Transcendent Unity of Religions)، الوہی حکمت (Divine Wisdom)، حقائق کے عرفان اور روایت کی معنویت ملتی ہے۔ صوفیائے کرام نے نور کو جو صبح گاہِ ازل کے آفاق سے پھوٹتا ہے۔ اپنا سرچشمہ بنایا ہے۔ ان کے نزدیک تمام ادیان ایک ستارے کی مانند ہیں جس کی کرنیں ایک ربانی مرکز پر جمع ہو جاتی ہیں۔ ۵۸

جدید فزکس میں جو پیراڈیئم (Paradigm) ہے تصوف سے مستعار ہے۔ جدید فزکس میں خاص نظریہ اضافیت (Special Theory of Relativity) اور کوانٹم نظریے (Quantum Theory) کے تانے بانے الہیات، مابعد الطبیعات اور تصوف سے ملے ہوئے ہیں۔ جدید فزکس مُصر ہے کہ دنیا ایک ہی قسم کے اساسی عنصر سے بنی ہے۔ قدرت کو تشاکل (Symmetry) پسند ہے۔ اس اصول کے تحت مادہ اور توانائی جن میں قدرت مختلف طریقوں سے اپنا جلوہ دکھاتی ہے باہم متشاکل ہیں۔ مادہ بحیثیت شے کے غائب ہو گیا ہے اور سلسلہ واقعات بن کر رہ گیا ہے۔ ۵۹

محمد محمود علی قطبی اپنی کتاب Fragrance of Sufism میں لکھتے ہیں۔

" Tasawwuf as a moral virtue is the backbone of inner discipline and, therefore, an advanced station in the spiritual journey." ۶۰

عائدہ نقوی تصوف کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کرتی ہیں:

"Sufism is Islamic mysticism, the spiritual side of Islam. All religions have their mystical sides but Sufism is more than merely Islamic spirituality. It is a way of love, a way of devotion and a way of knowledge. Often described as a path, suggesting both an origin

Marfat.com

and a destination. Sufis aim to eliminate all veils between an Individual and God. A synonym for Sufism in Arabic is 'Path' or *tariqa.* Sufis believe it is the following of this path that will lead them to the divine essence with in themselves. Often compared to therapy, the goal of a Sufi is a complete transformation of the self. They say there are seventy thousand veils between ourselves and God. These are habits and ideas that prevent us from remembering and being aware of our connection with the Divine. Each time we lift a veil, we come a little closer to our own spiritual center. Sufism is all about polishing the mirror of the heart, so that one is able to see in it the reflection of the Divine." ۶۱

تصوف کے بارے میں ڈاکٹر تحسین فراقی کی رائے ہے۔

''ذاتِ احد کی یکتائی کا کامل شعور و احساس ہی تصوف کا دوسرا نام ہے۔ یہ نام ہے جملہ اعتبارات کا، ذاتِ احدیت میں گم ہو جانے کا۔ یہ پشمینہ پوشی، موتراشی اور کلاہ آرائی کا نام نہیں۔'' ۶۲

Martin Lings says in " What is Sufism? "

"The great Andalusian Sufi, Muhyi'd-Din Arabi, used to pray a prayer which begins: Enter me, O Lord, into the deep of the ocean of Thine Infinite Oneness, and in the treatises of the Sufis this 'Ocean' is mentioned again and again, likewise by way of symbolic reference to the End towards which their path is directed. Let us therefore begin by saying,

Marfat.com

on the basics of this symbol, in answer to the question 'what is Sufism?' : From the Ocean of infinitude to the shores of our finite world; and Sufism is the vocation and the discipline and the science of plunging into the ebb of one of these waves and being drawn back with it to its Eternal and Infinite Source." ؀۶۳

Reynold A. Nicholson said in his book:

" The Sufis distinguish three organs of spiritual communication : The heart, which knows God; The spirit, which loves Him; and the inmost ground of the soul, which contemplates Him." ؀۶۴

Laleh Bakhtiar says in her book "Sufi" :

" The Sufi through creative expression, remembers and invokes the Divine order as it resides in a hidden state within all forms. To remember and to invoke, in this sense, are the same : to act on a form so that that which is within may become known. The Sufi thus re-enacts the process of creation whereby the Divine came to know itself. The receptacle in which the creation is re-enacted may be an external form such as an artifact, or it may be the life form of the mystic which is transformed. Here the very soul of the Sufi-to-be reaches towards the Divine Centre through the mystic Quest." ؀۶۵

جیلانی کامران کہتے ہیں کہ تصوف خالص مسلمانوں کی شے ہے اور اس کے آداب اُنہی کے ساتھ مخصوص

ہیں۔ علمِ تصوف کی تاریخ ہمارے لیے ایک طے شدہ صداقت ہے۔ تصوف باطن کو آزاد کرنے کی اثباتی فکر کی پہلی منزل ہے۔ تصوف نے انسان کی سائیکالوجی میں اُتر کر خواب و رویاء القا، مکاشفات اور وصل و وحدت کے مختلف ذریعوں سے انسان کے باطن میں روشنی کرنے کا اہتمام کیا۔ تصوف نے اس زمین پر انسان کو قلب و ذہن کے ساتھ آباد کیا اور کائنات کی نشانیوں کے کھلنے اور کھل جانے کے امکانات پیدا کیے۔ اس اعتبار سے تصوف مسلمانوں کی جانب سے انسانیت کو سونپا ہوا ایک منفرد اور بیش قیمت تحفہ تھا۔ ٦٦

اللہ دتا نسیم تصوف کو خدا کے حصول کی مختلف عملی شکلوں میں سے ایک شکل قرار دیتے ہیں اور تصوف کو دیدارِ ذات کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔ ٦٧

تصوف کی تمام تعریفات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تصوف تمام کائنات میں اللہ کو پسند کرنے اور فلسفۂ ترجیحات میں پہلی ترجیح کے طور پر چننے کا نام ہے۔ تصوف اپنے آپ کو پہچاننے اور باطن کے آئینہ کو صاف کر کے اس میں جلوۂ خدا دیکھنے کی شدید ترین آرزو رکھنے کا نام ہے۔ تصوف خواہشاتِ نفسانی سے دل کو پاک کر کے نفس پر قابو پا کر قربِ خدا حاصل کرنے کا طریقہ ہے۔ عشق کے ذریعہ خدا کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا تصوف ہے۔ تصوف وجدان کے ذریعے خداشناسی کا نام ہے۔ تصوف دیدارِ ذات کا وسیلہ اور خدا کے حصول کی ایک عملی شکل ہے۔

تصوف سراسر ادب اور اخلاق ہے۔ تصوف تہذیبِ نفس کا نام ہے۔ تصوف ہر اچھی عادت کو اپنانا اور بری عادت کو ترک کرنا ہے۔ امر و نہی پر صبر کرتے ہوئے افعالِ حسنہ پر ثابت قدم رہنا ہی تصوف ہے۔ تصوف نفس کو عبودیت کے سانچے میں ڈھالنے اور اسے احکامِ ربوبیت کی طرف لے جانے کا نام ہے۔ تصوف اخلاص، نظم وضبط اور اخلاقی انقلاب ہے۔ تصوف خدمتِ خلق ہے۔ خدا سے ملنے کی تڑپ اور باطن کی آبادی ہی تصوف ہے۔ تصوف ایک قدیم اور ازلی دانش ہے اور سربستہ رازوں کی دائمی تلاش کا نام ہے۔

دل کو غیر کے خیال سے محفوظ رکھنا تصوف ہے۔ خدا اور بندے کے درمیان حائل پردوں کو ایک ایک کر کے ہٹانا اور احدیت کے سمندر میں غوطہ لگا کر سمندر کی لہروں پر تیرتے ہوئے خدا کی یکتائی کا کامل شعور رکھنا ہی تصوف ہے۔ من کی دنیا میں ڈوب کر سراغ زندگی پانا تصوف ہے۔ تصوف عمل کا ایک فلسفہ اور طرزِ حیات ہے۔ تصوف کے راستے پر چلنے والا صوفی کہلاتا ہے اور صوفی کا دل کدورت سے صاف ہوتا ہے اور دماغ تفکر سے پُر ہوتا ہے۔ صوفی کی نگاہ میں خاک اور سونا یکساں ہوتے ہیں۔ صوفی کا شیوہ کم کھانا، خلقت سے بھاگنا اور توکل رکھنا ہے۔ ٦٨ صوفی کی روحانی کیفیت کو ''اتحادِ متصوفانہ'' (Mystic Union) کہا جاتا ہے۔

تصوف کی آفاقیت:

مذہب کی طرح تصوف ایک عالمگیر صداقت ہے۔ اس لیے تصورِ مذہب اور تصورِ تصوّف سے کوئی قوم خالی نہیں رہی۔ اللہ کے طالبین ہر قوم میں ہر زمانے میں موجود رہے ہیں۔ انسان کی راہنمائی کیلئے ہمیشہ سے ہر ملک میں خدا کے پیغمبر اور مصلحین آتے رہے۔ آسمانی ہدایت انسانوں کی انفرادی و اجتماعی فلاح کی ضامن تھی۔ جب انسان کسی بھی وجہ سے گمراہی کا شکار ہوئے تو نبیوں کے بعد ان کے نیک پیروکاروں نے انسان کی اصلاح و ہدایت کا فریضہ سرانجام دینا شروع

Marfat.com

کیا۔ چونکہ انفرادی اور اجتماعی تبدیلیاں پہلے نفوس میں رونما ہوتی ہیں۔ اس لیے انہوں نے انقلابِ اندرونی پر زور دیتے ہوئے باطنی اصلاح کی کوشش جاری رکھی۔ دنیا کی تمام قوموں کا ادبی سرمایہ تصوف کے اسرار و مسائل سے خالی نہیں ہے۔ ہر قوم کا صوفیانہ لٹریچر ارتقائی مراحل سے گزرتا رہا۔ بہترین انسانی خوبیوں کا اظہار صرف تصوف کے ذریعے ممکن ہوا۔

یونانی تصوف:

علم و دانش اور فلسفہ و فکر کے لحاظ سے یونان کی قدیم سرزمین سے صوفیانہ تصورات کا آغاز ہوا۔ تصوف کے بانی آرفیس (Orpheus) کی تعلیمات ساتویں اور چھٹی صدی قبل از مسیح تمام یونان میں پھیل چکی تھیں۔ آرفیس کی قائم کردہ خانقاہوں میں تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ عبادت بھی کی جاتی تھی۔ آرفیس کے یہاں انسانی روح اور خدا کے درمیان اتحاد اور حیات بعد موت کا تصور موجود ہے۔ اُس کے پیروکاروں میں پابندیٔ اخلاق اور زہد و ریاضت کے رُجحانات ملتے ہیں۔ آرفیسی نظریات سے متاثر ہونے والوں میں فیثا غورث، سقراط اور افلاطون قابلِ ذکر ہیں۔ فیثا غورثی دبستان کا مرکزی تصور ''ثنویت'' تھا۔ فیثا غورث کائنات اور خالقِ کائنات کے درمیان دوئی کا قائل تھا۔ اس دبستان کا دوسرا رخ عرفانی تحریک کی صورت میں ظاہر ہوا۔ عرفانی تحریک کا پیش رو ہرمیس (Hermes) تھا۔ عرفانی تحریک کے کچھ عرصہ بعد اسکندریہ میں فلاطینوس (۲۰۴ یا ۲۰۵ء، Plotinus) پیدا ہوا جس نے اپنی تصنیف اینڈز (Enneds) میں عرفانی تحریک پر سخت تنقید کی۔ فلاطینوس کے افکار میں عالمِ محسوسات اور عالمِ روحانی کی تقسیم موجود ہے۔ فلاطینوس کے نظریۂ تصوف کی آخری منزل رویت خداوندی ہے۔ ۶۹

یہودیوں میں تصوُّف:

''ورثہ اسرائیل'' کے مطابق عہدِ تحقیق میں صوفیانہ خیالات موجود نہ تھے ڈاکٹر روبینہ ترین کو یہ بات قرینِ قیاس نہیں لگتی کیونکہ عہدِ عتیق کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی مذہب اور عقیدہ انسان کی داخلی واردات اور متصوفانہ کیفیات سے تہی نہیں رہا۔ عہدِ عتیق کے نوشتوں میں انبیا اسرائیل کی ایسی داخلی واردات کا ذکر موجود ہے جن کی بنیاد پر یہودیوں کے یہاں تصوف کی روایت قائم ہوئی۔ حکیم فیلوکو یہودی تصوف میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اسی طرح ہریکلیٹس (Heraclitus) (۵۳۸ تا ۴۷۵ ق م) کے نظریات میں نفس کے اندر ڈوب کر حقیقت پانے کا درس ہے۔ یہودی تصوف زیادہ تر خدا کی ذات تک محدود رہا۔ انسان اور کائنات اس کے موضوع نہ تھے۔ یہودی تصوف کی سب سے اہم کتاب ''زہار'' ہے۔ ۷۰

عیسائیت میں تصوف:

عیسائیوں تک پہنچتے پہنچتے تصوف ایک منظم شکل میں باقاعدہ مسلک بن گیا۔ خانقاہیں قائم ہوئیں اور زہد کے مدارج متعین ہوئے۔ بابل میں صوفیانہ حلقے قائم ہوئے۔ ہرمیس (Hermes) کے نوشتے تصوف کے پیش رو تھے۔ عیسائیت کا ابتدائی دور درحقیقت تصوف ہی کا دور تھا۔ بعد میں عیسائی صوفیا نے یوحنا کی انجیل کے صوفیانہ تصورات کو اپنا لیا۔

Marfat.com

عیسائی تصوف کی تاریخ میں پہلی اور اہم شخصیت کلیمنٹ Clement (۱۵۰-۲۱۶ھ) نے ایمان اور روحانیت پر زور دیا۔ دوسرے اہم عیسائی صوفی آگسٹائن (Augustine) (۳۵۴-۴۳۰ء) کی اہم کتاب Confessions (اعترافات) اپنے عہد کی مذہبی زندگی کی بہترین ترجمانی کرتی ہے۔ اے

چینی تصوف:

چینی تصوف کے ابتدائی دور میں حکیم لاوئیتے Laotze اہم ہیں۔ لاوئیتے کے نظامِ فکر میں انسانیت پر زور ہے۔ لاوئیتے کے صوفیانہ افکار کی ترویج میں اس کے شاگرد جوزنگ زی Chuangtze اور لے زی Liehtze اہمیت کے حامل ہیں۔

جاپانی تصوف:

جاپانی تصوف کی روایت بدھ مت کے تصوف کے رجحانات سے وابستہ رہی ہے۔ جاپانی تصوف میں دھیان، گیان، استغراق اور تفکر کی اہمیت ہے۔ جاپانی صوفی وشی اور بھکشو کہلاتے تھے۔ جاپانی طبعاً فطرت سے محبت کرتا ہے وہ فطرت کے مشاہدے سے حاصل ہونے والی تسکین کو اپنی فکر کا محور بناتا ہے۔ یہی تفکر کی حالت بقول پروفیسر محمد امین الجمعہ عرفان ہے اور ''جاپانی تصوف میں صوفی ریاضت اور خانقاہی زندگی اختیار کرتا ہے اور جس خانقاہ یا سلسلے سے وہ وابستہ ہوتا ہے اس کے رسم ورواج اور آداب کی پابندی کرتا ہے۔'' ۲ے

ہندی تصوف:

ہندی تصوف کی ابتدا ویدوں سے ہوئی۔ ویدوں کے آخری حصے اپنشدوں پر مشتمل ہیں جن کا پیش کردہ تصوف ''برہم سوتر'' کہلاتا ہے۔ اپنشدوں کو تصوف کی قدیم ترین تحریریں قرار دیا جاتا ہے۔ اپنشدوں کی شرح کرنے والوں میں سب سے زیادہ اہمیت اور مقبولیت شری شنکراچاریہ کو حاصل ہے۔ شنکراچاریہ کے صوفیانہ فکر کو ویدانت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہندو تصوف میں دوسرا اہم نام وشی ویاس کا ہے جس کی کتاب ''بھگوت گیتا'' ہے۔ ہندوؤں کے متصوفانہ افکار کے سلسلے میں اپنشد، برہم سوتر اور بھگوت گیتا اہم اور مستند مآخذ تسلیم کیے جاتے ہیں۔ ۳ے

عرفان کامل تک رسائی حاصل کرنے کیلئے ہندو مذہب نے تین راستے مقرر کیے۔ راہِ عمل یعنی کرم مارگ، گیان مارگ یعنی راہِ علم، بھگتی مارگ یعنی راہِ عقیدت۔ بعض علمانے ویدوں کے راستے کو کرم مارگ یعنی راہِ عمل بتایا ہے جس میں عبادات پر زور دیا گیا ہے۔ اس کے مقابلے میں اپنشد کو چھتریوں کا فلسفہ قرار دیا ہے۔ اس میں معرفتِ روحانی پر زور دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر داس گپتا نے ویدوں کی اس ابتدائی شکل کو Sacrificial Mysticism یا قربانی کا تصوف قرار دیا ہے...... ویدوں کے دور ہی سے ہندو تصوف کا میلان خودی سے فرار حاصل کرنے کا رہا ہے...... اپنشد نے حقیقت کی جستجو میں عقل وعمل کے بجائے وجدان اور بصیرتِ روحانی کو رہنما قرار دیا ہے۔ ۴ے

Marfat.com

اسلامی تصوف:

تصوف اپنی اصلی، خالص، سادہ صورت میں اسلام کی کامل ترین تصویر ہے اور اسلامی تصوف قرآن و شریعت سے ماخوذ ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک ایک ہاتھ میں کتابِ خدا اور دوسرے ہاتھ میں سنت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ پکڑلو، اس راستہ پر نہ چلو تا کہ نہ شبہات کے گڑھوں میں گرو اور نہ بدعت کی تاریکی میں مبتلا ہوسکو۔ ۷۵

اسلامی تصوف وہ تھا جو خود حضرت سرورِ کائنات صلعم کا تھا، جو ابو بکر صدیقؓ و علی مرتضیٰؓ کا تھا، جو سلمانؓ و ابوذرؓ کا تھا۔ جس کی تعلیم جنید بغدادیؒ اور رابعہ بصریؒ نے دی ہے، جس کی ہدایت شیخ جیلانیؒ و شیخ سہروردیؒ، خواجہ اجمیریؒ و محبوبِ الٰہی دہلویؒ، خواجہ نقشبندیؒ و مجدد سرہندیؒ کرتے رہے اور جس کی دعوت اس دورِ آخر میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی زبانِ قلم دیتی رہی۔ ۷۶

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

''اسلامی تصوف کی بنیادیں قرآن کی تعلیمات، احادیثِ نبوی، صحابہ کرام کی پاک زندگی، تابعین اور تبع تابعین کی سیرت پاک سے استوار ہوئی ہیں اور سچے مسلمان صوفی نہ کبھی حدودِ شرعیہ سے باہر نکلے ہیں اور نہ انہوں نے ترکِ دنیا، ترکِ اسباب، رہبانیت، بے عملی، سستی اور کاہلی کی تلقین کی ہے۔'' ۷۷

پروفیسر یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں کہ اسلامی تصوف کا دستور العمل یا طریقہ جسے اصطلاح میں تزکیۂ نفس کہتے ہیں، قرآن ہی سے ماخوذ ہے اور تصوف تزکیۂ نفس کا دوسرا نام ہے۔ تزکیۂ نفس کے علاوہ اسلامی تصوف میں جن باتوں کی تلقین کی جاتی ہے وہ بھی سب قرآن سے ماخوذ ہیں یا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ سے اخذ کی گئی ہیں کیونکہ روحانی امراض کے ازالے کیلئے شیخ کامل کی نگرانی میں رہ کر سلوک کی منزلیں طے کرنا ضروری ہے۔ ۷۸

اسلام میں ابتدا ہی سے تصوف عملی صورت میں موجود تھا۔ تصوف کے اہم مسائل، افکار اور خیالات بجز مسئلہ وحدت الوجود کے سب کا تعلق اسلام سے ہے اور سب کا منبع قرآن مجید اور حدیث شریف کا صاف و شفاف چشمہ ہے اور سب کا عملی وجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ کے عہد مبارک میں پایا جاتا ہے۔ ۷۹

پروفیسر محمد فرمان کے بقول:

''تصوف خالصاً اسلامی تعلیمات کی عملی صورت کا نام ہے اور جب اس میں غیر ضروری عناصر کو شامل کر کے افراط و تفریط اختیار کی گئی ہے، اپنے اپنے وقت پر ہر سلسلے کے پیرِ طریقت نے اپنے اجتہاد اور مکاشفات کی بنا پر اس کی اصلاح کی ہے اور دین و دنیا دونوں کو پیشِ نظر رکھا ہے، ان کے ہاں نہ فرقہ بندی ہے نہ کینہ پروری۔'' ۸۰

مولانا اشرف علی تھانوی لکھتے ہیں کہ اعمال باطنی سے متعلق شریعت کا جز تصوف و سلوک کہلاتا ہے اس لیے

Marfat.com

تصوف وطریقت دین وشریعت کے قطعاً منافی نہیں بلکہ ہر مسلمان کو چاہیے کہ وہ صوفی بنے کہ اس کے بغیر مسلمان پورا مسلمان کہلانے کا مستحق ہی نہیں رہتا۔ ۸۱

ڈاکٹر تاراچند اپنی تصنیف ''تمدنِ ہند پر اسلامی اثرات'' میں لکھتے ہیں:

''تصوف کا اصلِ ماخذ قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہے۔'' ۸۲

ڈاکٹر ڈونالڈسن (Donaldson) اپنی کتاب ''مسلمانوں کا فلسفۂ اخلاق'' میں لکھتا ہے:

''بقول ابن خلدون، صوفیوں نے جو طریقہ اختیار کیا وہ آغازِ اسلام سے مسلمانوں میں متداول تھا اور اکابر صحابہؓ اسے سچائی اور ہدایت کا طریقہ یقین کرتے تھے۔'' ۸۳

پروفیسر گیوم (Guillaume) اپنی کتاب ''اسلام'' میں لکھتا ہے:

''قرآنی تعلیمات میں دنیا سے بے تعلقی اور تصوف کا رنگ بھی پایا جاتا ہے...... جو بات یقینی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام نے بذاتِ خود صوفیوں کی طرزِ حیات کے لیے سامان مہیا کیا ہے۔'' ۸۴

پروفیسر گب (Gibb) اپنی کتاب ''محمڈن ازم'' (Muhammadanism) میں لکھتا ہے:

''پروفیسر ماسینیوی (Massignon) نے اسلامی تصوف کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مسلمانوں میں تصوف کی تحریک اُس زہد و اتقا کا نتیجہ ہے جو قرآن سے ماخوذ ہے اور پیغمبرِ اسلام کی سنت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔'' ۸۵

پروفیسر ہٹی (Hitti) اپنی تالیف ''تاریخِ اقوامِ عرب'' میں لکھتا ہے:

''تصوف کا ماخذ قرآن اور حدیث ہے...... خدا کے ساتھ خود پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ذاتی تعلق میں صوفیانہ رنگ پایا جاتا ہے...... صوفیوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس روحانی تعلیم کے سچے ترجمان ہیں جو احادیث میں محفوظ ہے۔'' ۸۶

پروفیسر براؤن (Browne) اپنی تالیف ''ایران کی ادبی تاریخ'' جلد اول میں لکھتا ہے:

''قرآن میں چند ایسی آیات موجود ہیں جن کی تفسیر صوفیانہ انداز میں ممکن ہے مثلاً: اور اے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم)! جب آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے (مٹھی بھر کنکریاں) پھینکی تھیں تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے نہیں پھینکی تھیں بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں۔ بظاہر تو اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے دشمنوں کے مقابلے میں مسلمانوں کی ہمت بندھائی لیکن اس سے یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ دراصل اللہ ہی فاعل مطلق ہے اور انسان کی

Marfat.com

حالت ایسی ہے جیسے کاتب کی انگلیوں میں قلم ہوتا ہے جس طرف چاہے
موڑے۔'' ۸۷

ڈاکٹر ہنٹ (Hunt) اپنی تالیف (Pantheism) مطبوعہ لندن سنہ ۱۸۹۳ء میں لکھتا ہے:

''پروفیسر پامر (Palmer) نے لکھا ہے کہ تصوف دراصل اسلام کی باطنی تعلیم کا نام ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے مبادی قرآن سے اخذ کیے جا سکتے ہیں لیکن قرآن عقیدۂ حلول کی مطلق تائید نہیں کرتا۔'' ۸۸

پروفیسر آربری (Arberry) اپنی تصنیف ''صوفزم'' (Sufism) میں لکھتے ہیں:

''قرآن مجید صوفیوں کے لیے وہ سندِ اعلیٰ ہے جس کی طرف وہ ہدایت حاصل کرنے کیلئے رجوع کرتے ہیں۔'' ۸۹

محمد محمود علی قطبی تصوف کو روحانی سفر کا ایک Advanced Station قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

" It is not a game for all, and suits only to such wayfarer who walk in the light of two lamps holding firmly in their hands namely the lamp of the Book and the lamp of the Sunnah, avoid pitfalls of superstitions and dispel the darkness of innovation." ۹۰

اسلامی تصوف مجرد تصورات کی تبلیغ نہیں بلکہ اس کے پیشِ نظر پوری انسان ذات کو تبدیل کرنا ہے۔ اسی لیے رسول کریمؐ کے دستِ حق پرست پر بیعت کرنے والے سب صوفی تھے۔ یہ لوگ قرآن و حدیث کے سوا کسی چیز پر عمل نہ کرتے تھے۔ ان میں ہر فرد عابد و زاہد بھی تھا اور معلّم و جج بھی۔ ان کی عزتِ نفس اور خودداری کا یہ عالم تھا کہ کسی سے سوال کرنا یا کسی پر بار ہونا عار سمجھتے تھے۔ گھوڑے پر راستہ چلتے چلتے اگر ہاتھ سے کوڑا گر گیا تو خود اتر کر اُٹھا لیا، کسی سے سوال نہیں کیا کہ ہمارا کوڑا اٹھا دو۔ خزانوں پر حکمران رہنے کے باوجود ان کی ملکیت میں مصلّیٰ، عصا اور کاسہ ان تین چیزوں کے سوا کچھ بھی نہ تھا...... محنت و ایثار کا یہ عالم تھا کہ تاریخِ عالم کسی قوم اور کسی زمانے میں ان کی نظیر نہیں پیش کر سکتی۔ یہ تھا وہ تصوف اور تصوف کی تعلیم کا نتیجہ۔ ۹۱

اسلامی تصوف کی تعلیمات میں محبت الٰہی، مکارم اخلاق اور خدمتِ خلق کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ سرزمین پاک و ہند کے عظیم صوفیا حضرت علی بن عثمان ہجویریؒ، حضرت معین الدین چشتی اجمیریؒ، حضرت بہا الدین زکریاؒ ملتانی، حضرت میاں میرؒ لاہوری انہی تعلیمات کے مبلغ اور عملی نمونہ تھے۔

اسلامی تصوف کی بنیاد عشقِ الٰہی پر رکھی گئی ہے۔ عشق کے بغیر تصوف کا کوئی تصور نہیں۔ ویسے تو محبت کرنا انسان کی فطرت میں ہے لیکن تصوف اُسے محبوب کے انتخاب سے آگاہ کرتا ہے کہ محبوب اُسے بناؤ جو جمیل ہونے کے ساتھ ساتھ غیر فانی بھی ہو اور محبت کا جواب بھی محبت سے دے۔ ایسی کامل ترین ہستی اللہ ہی کی ہو سکتی ہے۔ انسان کی پیدائش کا

Marfat.com

اہم مقصود بھی رب العالمین کی محبت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیائے کرامؒ نے محبتِ الٰہی کو اپنی زندگی کا اصل مقصد قرار دیا ہے۔ اسی لیے بابا فریدؒ اپنے حجرے میں یہ رباعی پڑھ کر وجد کرتے تھے:

خواہم کہ ہمیشہ در ہوائے تو زیم
خاکے شوم و بزیرِ پائے تو زیم
مقصودِ من بندہ ز کونین توئی
از بہرِ تو میرم و برائے تو زیم

یعنی اے اللہ! میں تیرا بندہ ہوں اور تو ہی میرا مقصود ہے اس لیے میں چاہتا ہوں کہ تیرے ہی لیے زندہ رہوں اور تیرے ہی لیے مروں۔

اس نہج پر زندگی بسر کرنے والے صوفی کا ہر قول و فعل عبادت بن جاتا ہے اور یہی محبتِ الٰہی انسان کی زندگی میں مرکزیت پیدا کرتی ہے اور چونکہ اُسے یقین ہوتا ہے کہ خدا اُسے دیکھ رہا ہے۔ لہٰذا وہ ہرگز ایسا کام نہیں کرسکتا جس سے اس کو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے سامنے شرمندہ ہونا پڑے۔

خدمتِ خلق کو اسلامی تصوف میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ تصوف میں خدمتِ خلق کی اہمیت شیخ سعدی کے مشہور شعر سے واضح ہوتی ہے۔

طریقت بجز خدمتِ خلق نیست
بہ تسبیح و سجّادہ و دلق نیست

خدمتِ خلق کی تمام ممکنہ صورتوں پر صوفیائے کرام نے عمل کر کے دکھایا ہے۔ صوفیائے کرامؒ بلا امتیازِ مذہب و ملت ہر شخص کی دلداری کرتے تھے۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ دلوں کو راحت پہنچانا خدا کو پسند ہے۔ قربِ الٰہی کا بہترین ذریعہ انسانوں کی خدمت اور دلداری ہے۔

اسلامی تصوف ایک مکمل ضابطۂ اخلاق کا نام ہے۔ صوفیا نے سلوک کو مکارمِ اخلاق کی تحصیل پر موقوف کیا ہے۔ بعض نے اخلاقِ حسنہ ہی کو تصوف کہا ہے۔ تصوف اخلاق کا نام ہے۔ تصوف افعالِ حسنہ پر ثابت قدم رہنا، نیک خصلت سے مزین ہونا اور بری عادات سے دل کو خالی کرنا ہے۔ ضابطۂ اخلاق پر عمل کیلئے ہمیں حضورؐ کے اخلاق و اعمال ہی کی پیروی کرنی ہے۔ کیونکہ اسلام کو دینِ فطرت کے طور پر Realize کرنا اور حضورؐ کے بتائے ہوئے صراطِ مستقیم پر چلنا ہی تصوف ہے۔ بقول اقبال ''بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست۔''

تصوف درحقیقت دل و دماغ میں خدائی صفات کا رنگ پیدا کرنا ہے کیونکہ بقول محمد شریف بقا ''خالص اسلامی تصوف یہ ہے کہ احکامِ الٰہی انسان کی اپنی ذات کے احکام بن جائیں۔'' ۹۲

تصوف کے موضوعات و اصطلاحات:

تصوف کے موضوعات تو بے شمار ہیں مگر ہم صرف اُن کا ذکر کریں گے جو صوفیانہ شاعری کے حوالے سے اہم ہیں۔

Marfat.com

وحدت الوجود:

وحدت الوجود تصوف ومعرفت کا اہم اور بحث طلب مسئلہ ہے۔اس نظریہ کی رو سے خدا ہی کائنات کی سب چیزوں میں جاری وساری ہے۔وہ ہر جگہ ہر شے میں موجود اور شامل ہے۔حقیقی وجود اللہ کا ہے اور باقی تمام اشیائے کائنات کا وجود غیر حقیقی ہے۔چونکہ وہی ذاتِ باری ہر شے میں موجود اور پنہاں ہے اس لیے اس کے وجود کی وحدت کثرت میں پھیل گئی ہے۔جملہ عوالم کی صورتوں پر ذاتِ الٰہی کا ظہور ہے۔وجودِ باری تعالیٰ کا ظہور عالمِ ذات، عالمِ ارواح اور عالمِ اجسام کی صورتوں پر ہے اور باقی عوالم ان تین عوالم کے تحت ہیں۔جس طرح ہر حرف میں سیاہی کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح ہر صورت میں خدا کا ظہور ہوتا ہے۔ذاتِ حق ہی تنزل فرما کر عبد کی صورت پر جلوہ گر ہے۔حق تعالیٰ ہی ہر شے کا عین ہے۔ خدا غیب الغیب کے مرتبے سے تنزل فرما کر عالم کی صورت پر جلوہ نما ہے۔ربوبیت اور عبودیت دونوں ذاتِ واحد کی شاخیں ہیں۔انسان شجرۃ الکون کا ثمرہ ہے۔اس لیے خدا کے جمیع کمالات انسان میں جمع ہیں۔ذاتِ حق نے اپنے کمالات کے ظہور کی خاطر اپنے اسما صفات کو خارج میں عالم کی صورت پر ظاہر کیا۔خدا نے اپنی ذات کے ادراک کیلئے مراتبِ حقی سے مراتبِ خلقی میں تنزل کیا۔ذاتِ حق ہی مرتبۂ احدیت سے تنزل کر کے مرتبۂ وحدت میں اور پھر مرتبۂ واحدیت میں ظاہر ہوئی۔ یہ تینوں مراتبِ حقی ہیں پھر واحدیت سے عالمِ ارواح، عالمِ ارواح سے عالمِ مثال اور عالمِ مثال سے عالمِ اجسام میں ظاہر ہوئی۔ یہ تینوں مراتب خلقی ہیں۔مرتبۂ احدیت ذاتیہ میں کسی صفت کا ظہور نہیں۔اللہ کے اسمائے صفات کا مظہر جامع انسان ہے۔عاشق اپنے محبوب کی صورت کے آئینے میں اس حقیقت اور ذات کا عکس دیکھتا ہے جو صورتِ معشوق پر جلوہ نما ہے۔کولرج (Coleridge) نے شاید یہ راز پالیا تھا کہ ہر صورت پر اسی بے صورت کا ظہور ہے۔''انسان کائنات میں رہتے ہوئے کسی مخصوص ذات سے سروکار نہیں رکھتا وہ تو اُس شے کو دیکھتا ہے جو تمام مخلوق کے چہروں سے، جانوروں، پودوں اور پھولوں سے، سطحِ آب، سطحِ ریگ سے منعکس ہوتی ہے۔'' ۹۳ کولرج کی متخیلہ کا کام بھی دریا، شیر اور شعلے میں خدا کے وجود کا احساس دلانا ہے۔شیفٹسبری (Shaftesbury) کا تصور تھا کہ فطرت کے متوازن حسن میں بھی خدا خود کو ظاہر کرتا ہے اور رسکن (Ruskin) نے تو فنون کو بھی جمالِ خداوندی کے مظہر بتایا اور کہا کہ تمام فنون خدائی صفات کے حامل ہیں۔ ۹۴ یہاں تک کہ رسکن حسن کو مظہرِ ذاتِ الٰہی سمجھتے ہوئے اس سے اعلیٰ وارفع مسرت حاصل کرتا ہے۔

خدا غیب الغیب اور صرافتِ ذاتی کے اعتبار سے بے صورت ہے اور ظہورِ تجلیات کے اعتبار سے باصورت ہے۔مرتبۂ لاتعین میں جس کا نام رب ہے۔مرتبۂ تعین میں اسی کا نام عبد ہے۔ابنِ عربی کے خیال میں تنزیہ کا قائل خدا کو مقید کرنے والا اور محض تشبیہ کا قائل اس کو حد لگانے والا ہے۔خدا اور کائنات کو دو کہنے والا ابنِ عربی کے نزدیک مشرک ہے اور دوئی کا قائل یعنی خدا کو خلق سے جدا اور علیحدہ تصور کر کے خلق کو حق کی صورت جاننے والا شرک کرتا ہے اور حق کو عین خلق جاننے والا اور تنزیہ محض کا قائل راہِ راست سے بھٹکا ہوا ہے۔

خدا ہر شے کا عین ہے۔خدا ہر شے میں اس طرح موجود ہے جس طرح کپڑوں میں روئی، زیورات میں سونا چاندی اور الفاظ میں سیاہی موجود ہوتی ہے۔سیاہی الفاظ کا عین ہے اور الفاظ سیاہی کا عین ہیں بلکہ الفاظ کی صورت پر سیاہی ہی متشکل ہوتی ہے۔

Marfat.com

انسانی قالب میں خدا ہی مکین ہے خود خدا نے فرمایا کہ اے انسانو! میں تمہاری ذاتوں میں بستا ہوں۔ خدا کا انسان کی ذات میں بسنا ایسا ہی ہے جس طرح خوشبو پھول میں بستی ہے۔ رب ایک ہے۔ ظہورِ صفات بہت۔ معنی ایک عبارتیں مختلف ہیں۔ فرقت تو وہمی اور جدائی کا لفظ ہی غلط ہے۔ شانِ ربوبیت میں وہی ذات معبود و مسجود ہے اور شانِ عبودیت میں وہی ساجد و عابد ہے۔

ہر بات سے آسان خدا کا پانا ہے۔ کیونکہ نہ کہیں جانا ہے نہ کہیں سے آنا ہے۔ ''ہم خود دریا میں ہیں اور پانی کو ڈھونڈ رہے ہیں۔ جب عرصۂ وجود میں غیر نہیں تو نفی کس کی کرنی ہے۔ ہم کو جو اپنے ہونے کا وہم ہے بس اسی وہمِ غیریت کی نفی کرنی ہے۔ یہی نفی ہے جسے فنا کہتے ہیں اور یہی فنا عین بقا ہے۔ جونہی قطرہ مٹ جاتا ہے دریا ہو جاتا ہے۔ قطرہ کا مٹنا ہی دریا ہونا ہے۔'' ۹۵

''انسان تمام عالم کو محیط ہے۔ خارج سے کچھ نہیں آتا۔ انسان عالم کے اندر نہیں بلکہ ایک عالم انسان کے اندر ہے۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں تجھ سے باہر خارج میں کوئی شے نہیں ہے۔ باہر تو خلا ہے جو عدم محض اور لاشے ہے۔ سب کچھ دائرے کے اندر ہے۔ تمام تعینات میں وجود اور ہستی اسی ذات کی ہے۔ ذاتِ حق کا موجودات خارجی کی صورت میں جلوہ نما ہونا ایسے ہی ہے جیسے اکائی کا عدد جملہ اعداد میں بالترتیب ظاہر ہے۔ ہر عدد کا وجود اکائی کے ساتھ ہے۔'' ۹۶

سید شاہ گل حسن قلندر لکھتے ہیں:

> ''اگر تم حجابِ تعینّات کو اُٹھا کر بغور و تفکر خیال کرو گے تو تمہارے خیال میں بجز ذاتِ واحد کے کسی کی بھی گنجائش نہ ہو گی مثلاً شعاع آفتاب کی گرمی سے سمندر کا پانی بخارات بن کر اڑا اور مختلف صورتوں میں نمودار ہوا اور ہر تعیّن میں ایک نام علیحدہ پایا غرض ہر لباس میں ایک نئی شان دکھائی اور ہر جگہ مختلف ناموں سے نامزد ہو کر ایک نئی صورت بنائی۔ اب اگر تم ان ملبوسات کو پھاڑ و اور تعینّات کو توڑ کر دیکھو تو وہی سمندر کا پانی ہے جو تھا غیر نہیں۔'' ۹۷

اگرچہ ہر انسان کی صورت پر اللہ تعالیٰ کا ظہور ہے۔ لیکن اس ذات نے ہر انسان میں اس کی استعداد کے مطابق تجلی فرمائی۔ اللہ کیلئے مرأت تامہ صرف اور صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ باقی انسان چھوٹے چھوٹے آئینے ہیں۔ چھوٹے آئینہ میں صرف چہرہ نظر آتا ہے، سارا وجود نہیں آتا۔ سارا وجود صرف قدِ آدم آئینہ میں نظر آتا ہے۔

تخلیقِ کائنات:

مسلمان صوفیا کی اکثریت اس بات کی حامی ہے کہ جذبۂ نمود نے حسنِ مطلق کو بے نقاب کر کے زندگی اور کائنات کو جنم دیا ہے۔ خودنمائی کی خواہش ہی اس عالمگیر حسن کی بے حجابی کی اساس ہے۔ صوفیا کا خیال ہے کہ خدا تعالیٰ نے کائنات کو ایک خاص پروگرام اور نظم کے ساتھ پیدا کیا ہے اور بعد ازاں کائنات کے تمام واقعات اور حادثات مقررہ پروگرام کے مطابق ظہور پذیر ہو رہے ہیں۔ ۹۸

Marfat.com

جبر وقدر:

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار فلسفیانہ بحث ہے اور اس میں دو آرا ہیں۔ ایک مکتبہ فکر انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر کا نتیجہ قرار دیتا ہے انہیں جبریہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال وافعال میں آزاد اور خود مختار سمجھتا ہے۔ اس کو قدریہ کہا جاتا ہے۔ طبقہ قدریہ کے مطابق انسان اپنے اعمال کا نقشہ خود تیار کرتا ہے اور تکمیل کیلئے خود ہی ارادہ کرتا ہے۔ جبریہ کا مؤقف ہے کہ اللہ نے ازل سے ہی انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق کا ذمہ دار ہے۔ بقول محمد شریف بقا انسان نہ تو مکمل طور پر مجبورِ محض ہے اور نہ ہی وہ پوری طرح خود مختار ہے بلکہ جبر واختیار کا مجموعہ ہے۔ بعض چیزوں میں اُسے اختیار دیا گیا ہے اور بعض چیزوں میں وہ مجبور ہے۔ [99] امام زین العابدینؒ کے جواب سے جو انہوں نے حضرت حسن بصریؒ کے سوال پر دیا تھا ''نہ جبر ہے نہ اختیار، دونوں امر کے درمیان ایک امر ہے'' یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ درمیانہ راستہ ہی درست اور قابلِ عمل ہے۔

مغربی فلاسفہ میں ہابز (Hobbes) اور ڈیکارٹ (Descartes) جبر کے قائل ہیں۔ کارٹیزی مدرسۂ فکر (Cartesian School of Thought) کے مفکرین خدا ہی کو ارادہ و حرکت کا حقیقی فاعل قرار دیتے ہیں۔ لاک (Locke) آزادی ارادہ کو بے معنی قرار دیتا ہے۔

کانٹ (Kant) اور ہیگل (Hegel) نے قدریت کی طرف میلان ظاہر کیا۔ اسی طرح سقراط اور افلاطون نے آزادی ارادہ کی حمایت کی۔ ارسطو نے اختیاری اور اضطراری افعال میں فرق بیان کر کے انسان کو ایک حد تک آزاد اور ایک حد تک مجبور قرار دیا ہے۔ [100]

عشق ومحبت:

عشق ومحبت معرفتِ الٰہی کا سب سے معتبر اور مستند راستہ ہے۔ تصورِ عشق کو نظامِ تصوف میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ افلاطون نے عشق کی تعریف اس طرح کی ہے کہ حسن کی آرزوئے تخلیق کا نام عشق ہے۔ حسن اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ اسی خواہشِ اظہار نے حسنِ مطلق کو خود بینی کیلئے مجبور کیا اور کائنات کے مختلف مظاہر واعیان میں اس نے ظہور کیا۔ معرفت کے نصیب ہونے کیلئے عشق ومحبت ہی رہبرِ حقیقی ہیں۔ صدق ومحبت متابعت ہے اور متابعت انسان کو نفس کشی سکھاتی ہے اور اپنی خواہشات کو محبوب کے تابع فرمان کر دینے کی تعلیم دیتی ہے۔ اسی لیے عشقِ مجازی کو بھی رد نہیں کیا گیا کیونکہ اس سے متابعت کی تعلیم ملتی ہے اور انسان عشق مجازی کی ناکامیوں اور حُسن مجازی کے عارضی ہونے کے احساس سے عشقِ حقیقی کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس کے قلب کو سوز وگداز کی دولت عطا ہوتی ہے۔ [101]

فقر ودرویشی:

درویشی اور فقر تصوف کی عام اور اہم اصطلاحات ہیں۔ یہ تصوف کے مقامات اور حالات سے متعلق ہیں۔ فقر شرف کی چادر اور مرسلین کا لباس ہے۔ فقر متقین کا تاج اور مومنین کی زینت ہے۔ فقر کے محمود ہونے کی دلیل اہلِ تصوف کے نزدیک وہ دعا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''زمرۂ مساکین'' میں شامل ہونے کی آرزو کا اظہار

Marfat.com

فرمایا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کی ہے:

"الٰہی! مجھے مسکینی میں زندہ رکھ اور مسکینی میں ہی مار اور زمرۂ مساکین میں ہی مجھے محشور فرما۔" ۱۰۲

تصوف کی کتابوں میں بہ کثرت ایسی احادیث ملتی ہیں جن سے فقر کی برتری اور اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ فقر کے متعلق سب سے مشہور حدیث جو طریقت کے حلقوں میں کثرت سے دہرائی جاتی ہے اور جسے اربابِ حال سے لے کر متصوف شعرا تک نے قبولِ عام کی سند فراہم کی ہے، یہ ہے کہ فقر میرا فخر ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"فقر اہلِ فقر کیلئے موجبِ عزّت ہے۔" ۱۰۳

ایک صوفی کا قول ہے:

"فقیر وہ نہیں جو مال و متاع سے خالی ہو بلکہ فقیر وہ ہے کہ جس کا دل خواہشاتِ باطل اور طمع و آز سے خالی ہو۔" ۱۰۴

ذاتِ حق کے سوا تمام چیزوں سے قلب کے فارغ ہونے کا نام فقر ہے اور فقیر وہ ہے جس کا دل مراد سے خالی ہو۔ صوفی کا ہاتھ متاع دنیا سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا دل بھی اس کی خواہش سے خالی ہو۔ ۱۰۵ صوفی اگر دولت نہیں رکھتا اور اس کا دل دولت کا خواہشمند ہے تو وہ فقر کے مقام پر نہیں پہنچ سکتا کیونکہ فقر کا مطلب محض عدمِ دولت ہی نہیں بلکہ عدمِ خواہشِ دولت بھی ہے کیونکہ فقر عدمِ ملکیت کا نام ہے۔ ایک صوفی کے قول کے مطابق فقیر وہ ہے جو نہ تو کسی کا مالک ہے اور نہ کسی کا مملوک۔ ۱۰۶ داؤد الطائیؒ (م ۱۶۵ھ/ ۸۲-۷۸۱ء) کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ایک گھاس کی چٹائی، ایک اینٹ، جس سے تکیہ کا کام لیتے تھے اور ایک چمڑے کے برتن کے علاوہ جس سے وہ پانی پیتے تھے، اور کوئی چیز نہ رکھتے تھے۔ ۱۰۷

تسلیم و رضا:

تسلیم و رضا میں کافی حد تک قرآنی تعلیمات اور اسوۂ نبویؐ کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین لکھتے ہیں کہ رضا کے معنی لغت میں خوشنودی کے ہیں اور اصطلاحِ تصوف میں اس سے مراد یہ ہے کہ بندے کا دل حکمِ خداوندی کے مقابلے میں ساکن و مطمئن رہے۔ وہ تقدیر پر ایمان رکھنے کے ساتھ یہ اعتقاد بھی رکھے کہ خدا تعالیٰ نے کسی شخص کی قسمت متعین کرنے میں غلطی نہیں کی ہے جس کو جو کچھ دیا ہے بجا طور پر دیا ہے۔ جو بھی واقعہ پیش آئے اس کو خدا کی طرف سے جان کر ہر حال میں اس پر راضی رہے تا کہ خدا تعالیٰ بھی اس سے راضی رہے۔ ۱۰۸

رضا سالک کا بلند ترین مقام ہے اس سے ماورا اور کوئی مقام نہیں ہے۔ تہذیبِ نفس کا آخری مرحلہ یہی ہے۔ اس مقام میں سالک ہر حال میں اللہ سے راضی رہتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اللہ کی طرف سے جو کچھ بھی پیش آتا ہے، خیر ہے۔ سالک اس مقام پر پہنچ کر حق تعالیٰ کی مرضی کے خلاف نہ کچھ کہہ سکتا ہے، نہ کر سکتا ہے اور نہ ہی حق تعالیٰ اس کی مرضی کے خلاف فرمان جاری کرتا ہے۔ اسی بلند ترین مقام کے پیشِ نظر علامہ اقبال نے کہا:

ع در رضایش مرضیِ حق گم شود ۱۰۹

Marfat.com

رضا ایک قلبی مقام ہے۔ اس مقام پر فائز ہو جانے والا مومن مصائب اور حادثات کا استقبال ایمانِ راسخ، سکونِ قلب اور اطمینانِ نفس کے ساتھ کرتا ہے اور کبھی تو اس سے بھی ارفع و اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے یعنی وہ قضا کی تلخی میں فرحت و سرور حاصل کرتا ہے۔ درحقیقت یہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس سے سچی محبت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ۱۱۰

اعیانِ ثابتہ:

تصوف کی اصطلاح میں موجودات کے امکانی خاکے اعیان ثابتہ کہلاتے ہیں اور بقول موسیٰ خان جلال زئی اعیانِ ثابتہ صانع کائنات کا ماسٹر پلان ہے۔ ۱۱۱ افلاطون کے نزدیک اعیانِ ثابتہ کا وجود عالمِ ارواح میں ہے اور دنیائے حواس میں نظر آنے والی اشیا ان اشیا کی پرچھائیں ہیں جو دنیائے امثال کی بلندترین حقیقت میں موجود ہیں۔ بقول یونس خان ایڈوکیٹ اعیانِ ثابتہ ابن عربی کی خودوضع کردہ اصطلاح ہے۔ ابنِ عربی کے مطابق خارج میں اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار موجود ہیں وہ خود نہیں۔ صوفیا کے نزدیک ہر عینِ ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے اور تجلی الٰہی ہی اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے۔ اسی بنا پر اگر حق تعالیٰ کی تجلی نہ ہوتی تو کائنات وجود میں نہ آتی۔ اعیان صورتِ علمیہ کو کہا جاتا ہے جو باری تعالیٰ کے علم ازلی میں ہیں۔ ۱۱۲

تنزّلاتِ ستہ:

صوفیہ نے وجود کے سات مراتب قرار دیئے ہیں اور جن منازل سے گزر کر وجود نے نزول فرمایا، انہیں تنزلات کہا جاتا ہے۔ بلندترین زینہ لاتعین کا ہے جس کے اوپر کوئی مرتبہ نہیں۔ تمام مرتبے اس کے نیچے ہیں۔ باقی چھ مرتبے تعینات ہیں۔

عالم عینِ حق ہے۔ جب اُس بے صورت نے مختلف مراتب میں تنزل فرمایا تو عالم تیار ہوگیا۔ محققین کے نزدیک وہ مراتبِ معلوم حسب ذیل ہیں: اَحدیّت، وحدت، واحدیت، عالمِ ارواح، عالمِ مثال اور عالمِ اجسام۔ پہلے تین مراتب حقی ہیں اور پچھلے تین مراتب خلقی ہیں۔ ان مراتب کو مراتبِ ستہ بھی کہا جاتا ہے۔ ساتواں مرتبہ اور لباسِ اخیر حضرت انسان ہے جو جامع جمیع مراتب حقی و خلقی ہے۔ پس واحد نے اعداد کو ایجاد کیا اور اعداد نے واحد کی تفصیل کی۔ ۱۱۳

حقیقتِ محمدیہؐ:

حقیقتِ انسانی کی اصل حقیقتِ محمدیؐ ہے۔ حق تعالیٰ نے سب سے پہلا تنزل حقیقتِ محمدیؐ میں فرمایا...... آپ خدا کا وہ نور ہیں جو سب سے پہلے چمکا اور جس سے تمام کائنات کی تخلیق ہوئی۔ آپ اجمال ہیں ان اسماوصفات کا جن کا ظہور کائنات میں ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کا وہ نور ہیں جو اسمائے صفات کے ظہور سے پہلے درخشاں ہوا۔ زمان ومکاں کے پیدا ہونے سے قبل چمکا۔ اللہ نے اس نور کو عقل اول کے اندر اس طرح جگہ دی جیسے انجینئر کے ذہن میں مکاں کا نقشہ قبل تعمیرِ مکاں ہوتا ہے...... دراصل وہ قطب جس پر احکامِ عالم کا دارومدار ہے اور جو ازل سے ابد تک دائرہ وجود کا مرکز ہے حقیقت میں ایک ہی ہے اور وہ حقیقتِ محمدیؐ ہے۔ ۱۱۴

Marfat.com

تصوف کے مقامات:

تصوف کے راستے پر چلنے والے کو 'سالک' اور اس راستے کو 'سلوک' کہا جاتا ہے۔ سالک جب سلوک کے راستے پر سفر کرتا ہے تو اس راستے میں منازل آتی ہیں۔ ان منازل کو ''مقامات'' کہا جاتا ہے۔ یہ مقامات حسبِ ذیل ہیں:

ا۔ توبہ:

توبہ سالک کا وہ فعل ہے جس میں سالک خوفِ الٰہی سے مرعوب ہو کر خدا کی جانب رجوع کرتا ہے اور صمیمِ قلب سے اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ آئندہ اس سے کوئی گناہ سرزد نہ ہوگا۔ عوام الناس گناہوں سے اور خواص غفلت سے توبہ کرتے ہیں۔ حضورؐ گناہوں سے معصوم ہونے کے باوجود کثرت سے توبہ واستغفار کرتے۔ صوفیائے کرام ہر اُس چیز سے توبہ کرتے ہیں جو ان کو اپنے رب کی یاد سے غافل کر دے۔ شیخ علی ہجویریؒ نے ''کشف المحجوب'' میں توبہ کے تین درجے بتائے ہیں:

ا۔ عذابِ الٰہی کے خوف کے باعث گناہِ کبیرہ سے توبہ۔ یہ عام مومنین کا درجہ ہے۔
۲۔ مزید ثواب کیلئے توبہ۔ یہ اولیا اور مقربینِ بارگاہِ الٰہی کا درجہ ہے۔ اسے انابت کہتے ہیں۔
۳۔ فرمانِ الٰہی کی رعایت کیلئے توبہ کرنا اوبت کہلاتا ہے جو انبیا اور مرسلین کا درجہ ہے۔ ۱۱۵

۲۔ ورع:

تصوف کا دوسرا مقام ورع ہے۔ اصطلاحِ تصوف میں اس کے معنی ہر قسم کے شبہات سے احتراز کرنا اور بے راہ روی پر اپنے نفس کا محاسبہ کرنا ہے۔ ۱۱۶

ورع عطا اللہ کی عطا اور اس سے حصولِ فیض کا راستہ ہے۔ ورع کی باریکیوں میں غور وفکر نہ کرنے والا اللہ کی عطائے عظیم تک نہیں پہنچ سکتا۔ ورع تقویٰ کی علامت ہے۔

۳۔ زہد:

حظِ نفس کو چھوڑ دینا اور دنیا سے متعلق جملہ آرزوؤں سے دست بردار ہو جانا زہد کہلاتا ہے۔ مومن غیر مشروع لذائذ سے پرہیز کرتا ہے لیکن زاہد مشروع لذائذ سے بھی پرہیز کرتا ہے۔ زہد کے بھی تین درجے ہیں:

ا۔ مبتدیوں کا درجہ: ان کے ہاتھ دنیا سے کوتاہ اور ان کے دل طمعِ دنیا سے خالی ہوتے ہیں۔
۲۔ ان صوفیوں کا زہد جو دنیا کی تمام لذتوں کو ترک کر کے زہد میں لذت محسوس کرتے اور سکونِ قلب حاصل کرتے ہیں۔
۳۔ خواص کا زہد: عاشقِ صادق دنیا کی ہست ونیست سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے زہد میں اللہ کے سوا جملہ اشیائے کائنات کو ''لاشی'' تصور کرتے ہیں۔

۴۔ فقر:

فقر سے مراد صوفی کا ہاتھ دنیا کی متاع سے خالی ہو اور دل دنیا کی خواہش سے خالی۔

۵۔ صبر:

صوفیا کے نزدیک صبر آدھا ایمان ہے اور فقر کی تکمیل کیلئے ضروری ہے۔ صبر مجاہدۂ نفس کیلئے بہترین ہتھیار ہے۔ صبر انسان کو گمراہی اور فساد کی اتھاہ گہرائیوں میں گرنے سے بچاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صبر کرنے والوں کو راست باز اور حقیقی پرہیز گار کہا ہے۔ صبر خدا کی جانب سے انسان کیلئے وسیع عطیہ ہے۔

۶۔ توکل:

تصوف کی اصطلاح میں خدا پر بھروسہ کرنے کو توکل کہا جاتا ہے۔ توکل توحید کی ایک شاخ ہے۔ حقیقی توحید سے توکل پیدا ہوتا ہے۔ توکل ایمانِ کامل کا نتیجہ اور معرفتِ الٰہی کا ثمر ہے۔ اللہ تعالیٰ کو فاعلِ حقیقی سمجھنا اور کسی کے سامنے دامنِ طلب دراز نہ کرنا توکل ہے۔ ضروریات کے حصول کیلئے کوشش کرنا توکل کے منافی نہیں لیکن کلّی طور پر اسباب پر اعتماد کرنا اور دل کا ان کی طرف متوجہ ہونا توکل کے منافی ہے۔ توکل اسباب و وسائل کو ترک کرنے کا نام نہیں بلکہ توکل اپنی امید کو اللہ کے ساتھ وابستہ کرنے، اس کی تدبیر و حکمت پر مکمل اعتماد کرنے کا نام ہے۔

۷۔ رضا:

رضا کا اصطلاحِ تصوف میں یہ مطلب ہے کہ بندے کا دل حکمِ خداوندی کے مقابلے میں ساکن و مطمئن رہے۔ رضا سے محروم ہمیشہ اضطراب و پریشانی میں مبتلا رہتا ہے اور بعض اوقات خودکشی کی نوبت بھی آجاتی ہے۔

احوال:

مقامات کے بعد ''احوال'' کا ذکر آتا ہے۔ مقامات میں سے گزرنے کے دوران سالک کے دل پر جو وجدانی کیفیات طاری ہوتی ہیں ان کو اصطلاحِ تصوف میں ''احوال'' کہا جاتا ہے۔ حال سے مراد وہ کیفیت ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے قلبِ سالک پر طاری ہوتی ہے۔ سالک کو اس وہبی کیفیت پر بذاتِ خود کوئی قدرت حاصل نہیں۔ جب دل پر کیفیت طاری ہو جائے تو وہ اپنی کوشش اور ارادہ سے اس کو ہٹا نہیں سکتا۔ احوال حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ مراقبہ:

مراقبہ کے لغوی معنی سوچنا، غور کرنا اور گردن جھکا کر فکر کرنا ہیں اور تصوف کی اصطلاح میں مراقبہ سالک کو یقین ہو جانا کہ خداوند تعالیٰ دنیا کے تمام احوال، اس کے قلب و ضمیر اور جملہ اسرارِ نہانی سے باخبر ہے اور ہمیشہ سے سالک کو اور اس کے اعمال کو دیکھ رہا ہے۔

۲۔ قرب:

قرب کے لغوی معنی نزدیکی اور رشتہ داری کے ہیں اور تصوف میں قرب یہ ہے کہ سالک اپنے قلب سے خدا کی نزدیکی کا مشاہدہ کرے۔

۳۔ محبت:

محبت کے لغوی معنی مہر، پیار، چاہت، دوستی اور عشق ہیں اور تصوّف میں محبت اس کشش کا نام ہے جو سالک کے دل میں حسنِ ازل سے پیدا ہو۔

۴۔ خوف:

تصوف میں اس کا مطلب آنے والے زمانہ میں کسی ناپسندیدہ امر کے پیش آنے یا کسی پسندیدہ امر کے چھوٹ جانے سے ڈرنا ہے۔ معرفتِ خداوندی میں ترقی سالک کے خوف میں شدت پیدا کرتی ہے اور سالک پر آہ و بکا کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ صوفیائے کرام کے نزدیک محبّ کو خوف کی بھٹی سے گزر کر پختہ ہو جانے پر ہی جامِ محبت پلایا جاتا ہے۔ خوف کے بھی تین مراتب ہیں:

۱۔ عوام کا خوف ۲۔ خواص کا خوف ۳۔ خاص الخواص کا خوف

۵۔ رجا:

لغت میں امید اور آس کو رجا کہتے ہیں اور تصوف میں رجا سے مراد یہ ہے کہ قلبِ سالک میں زمانہ مستقبل میں کسی محبوب شے کے حصول کی امنگ پیدا ہو اور جو شخص اس کے حصول کا انتظار کرے وہی صاحبِ رجا ہے۔ صوفیا کے عقیدے میں اللہ کے فضل و کرم کی امید سے کی جانے والی عبادت اس عبادت سے بہتر ہے جو اس کے خوف سے کی جائے۔ رجا کے ساتھ عمل کا ہونا بہت ضروری ہے۔

سالک کیلئے خوف و رجا دونوں کو مدِنظر رکھنا ضروری ہے۔ نہ تو خوف رجا پر غالب ہو کہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہو جائے اور نہ ہی رجا خوف پر غالب ہو کہ گناہوں میں ڈوبنے کا سبب ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان سالک پرواز کرے۔ صراطِ مستقیم خوف اور رجا کے بین بین ہے۔ رجا خوف کے ساتھ مل کر ہی سالک کو اعتدال کے راستہ پر لاتا ہے۔

۶۔ شوق:

لغت میں شوق کے معنی خواہش، آرزو اور رغبت کے ہیں۔ اصطلاحِ تصوف میں اس سے مراد یہ ہے کہ قلبِ سالک میں محبوب تک پہنچنے کیلئے جوش پیدا ہو جائے۔

Marfat.com

۷۔ اُنس:

اُنس کے لغوی معنی الفت، محبت اور محبت کی بنا پر کسی کا گرویدہ ہونا کے ہیں۔ اصطلاحِ تصوف میں اُنس کے معنی ہیں خداوند تعالیٰ پر بھروسہ کرنا اور اُس کی ذات پاک سے سکونِ خاطر اور اعانت کا خواستگار ہونا۔ ۱۱۷ اُنس کی پہچان یہ ہے کہ صاحبِ اُنس ہر اُس چیز سے پرہیز کرے جو ذکرِ دوست میں رکاوٹ ثابت ہو۔ اسلام اعمال و احکام کا نام ہے اور محبت اس کی روح اور بغیر محبت اعمال بے جان ڈھانچوں کی طرح ہیں۔

صوفیائے کرام کی محبت حرص و لالچ اور خواہشات سے پاک اور خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہوتی ہے۔ اُن کی محبت میں کسی علت یا سبب کا دخل نہیں ہوتا۔ وہ محبت کا کوئی بدل نہیں چاہتے۔ صوفیائے کرام کے نزدیک محبت خدا کے احکام کو بجالانا ہے۔

۸۔ اطمینان:

اطمینان تسلی، تشفی اور طمانیت کو کہتے ہیں۔ تصوف میں اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے دل میں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے ایک خاص قسم کا سکون اور طمانیت حاصل ہو۔ اس قسم کا سکون اور طمانیت دراصل ایمانِ کامل کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۹۔ مشاہدہ:

تصوف میں مشاہدہ کا مطلب دل کی آنکھ سے دیکھنا ہے۔ سالک پر پیہم ریاضت کی بدولت ایک ایسا حال طاری ہوتا ہے جس میں وہ چشمِ باطن سے نورِ الٰہی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ صوفیا کے عقیدے میں جب سالک کا آئینۂ قلب گناہوں اور افکارِ فاسدہ سے پاک ہو جاتا ہے تو نورِ الٰہی اس پر چمکنے لگتا ہے اور بتدریج اس کی چمک بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ مشاہدہ کا حال سالک پر طاری ہو جاتا ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے: میں اُس رب کی عبادت نہیں کرتا، جس کو میں نہیں دیکھتا۔ ۱۱۸

۱۰۔ یقین:

یقین خاتم الاحوال ہے۔ لغت میں اس کے معنی وہ علم ہے جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو۔ اصطلاحِ تصوف میں اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کو ایمان کی قوت سے صاف طور پر دیکھ لینا نہ کہ حجت اور دلیل سے اس کے وجود کو ماننا۔

یقین کے تین درجے ہیں۔ علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین۔

علم الیقین عالموں کا درجہ ہے، عین الیقین عارفوں کا درجہ ہے اور حق الیقین محبانِ حق کی فنا کا درجہ ہے۔ علم الیقین مجاہدہ سے، عین الیقین محبتِ الٰہی سے اور حق الیقین مشاہدۂ حق سے حاصل ہوتا ہے۔

کسی مرشدِ کامل کی راہبری میں ان مقامات کو بتدریج طے کرنے اور ان احوال کے قلب پر طاری ہونے کے بعد سالک ''فنافی اللہ'' کے اس درجہ پر پہنچتا ہے جہاں وہ اپنی ذات کو کلّی طور پر ذاتِ خداوندی میں محو کر دیتا ہے۔ یہاں

پر اس کو اپنی ذات اور دنیا و مافیہا کے وجود کا کوئی احساس باقی نہیں رہتا۔ اصطلاحِ تصوف میں اپنی ذات کے عدم احساس کو ''فنا فی اللہ'' کہتے ہیں۔ اس کے بعد سالک ''بقا باللہ'' کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ یہاں وہ اپنی ذات کو بحرِ وحدت میں فنا کر کے دائمی طور پر خدا کے ساتھ باقی ہو جاتا ہے۔ یہی درجہ سالک کے سفر کی منزلِ مقصود ہے اس کو پا لینا اپنے اصلی منشا کو پانا ہے۔

مقامات واحوال کی فہرست مختلف مصنفینؒ کے نزدیک مختلف ہے لیکن ان سب تفصیلات میں تقریباً ہمیشہ توبہ، صبر، توکل اور رضا جیسی معروف اصطلاحیں ملتی ہیں۔ صوفیہ نے منازلِ سلوک کے اختلاف پر زور دیے بغیر اس منزلِ مقصود کی توضیح کو اپنا مقصد بنایا ہے جب روح تمام جسمانی علائق پر غالب آ کر ذاتِ حق کو پا لیتی ہے جس کی وہ مشتاق تھی۔

تصوف اور شاعری:

تصوف میں ذوق و وجدان اور محبت و شیفتگی مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ دنیا کی مختلف قوموں میں عام لوگوں سے محبت کرنے کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس محبت بین الناس کے ساتھ ساتھ مخلوقات کا خالقِ کائنات سے بھی ایک رشتہ قائم ہو جاتا ہے جو کبھی کبھی عبودیت و معرفت سے آگے بڑھ کر والہانہ محبت کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور عشقِ مجازی کے زینہ سے بامِ حقیقت تک پہنچ جاتا ہے۔ ہر مذہب میں وجودِ باری تعالیٰ کو کسی نہ کسی شکل میں تسلیم کیا جاتا ہے اور ہر مذہب میں کچھ لوگ ضرور ایسے ملتے ہیں جو میخانۂ عشقِ خدا کے میخوار بن جاتے ہیں اور یقیناً یہ صوفی اور اہلِ باطن ہوتے ہیں اور چونکہ تصوف ایک ذوقی و وجدانی کیفیت کا نام ہے اس لیے صوفیا کے طرزِ کلام میں جذبات کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ شاعری چونکہ خود ذوق و وجدان کی آواز ہے اس لیے وہ جذباتی لطافتوں کی ترجمانی کا حق اچھی طرح ادا کر سکتی ہے۔ تصوف اور شاعری اس قریبی مشابہت کی بنا پر ایک دوسرے سے ہم آغوش نظر آتے ہیں بقول صفی حیدر دانش:

> ''تصوف وجدِ شاعرانہ کی ایک آئینی شکل ہے اور شاعری ذوقِ صوفیانہ کی ایک والہانہ صورت کہی جا سکتی ہے۔ ہر صوفی ذوقِ شعر سے اور ہر شاعر تصوف سے فطری لگاؤ رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تصوف و شاعری میں ان کے باہمی اشتراک وجدانیت کے سبب سے ایک ایسا بنیادی رابطۂ اتحاد قائم ہے جو کسی حالت میں منقطع نہیں کیا جا سکتا۔'' 119

جس طرح شاعری میں محبت کے جذبہ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اسی طرح تصوف کے محل کی بنیادیں بھی محبت پر قائم ہیں۔ اُردو شاعری کے عاشق کی تلاش کا محور 'محبوب' ہوتا ہے تو صوفی بھی محبوب کا متلاشی نظر آتا ہے لیکن اس کا محبوب جسم و جسمانیت سے منزہ اور حدودِ زمان و مکاں سے ماورا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی کئی چیزیں تصوف اور شاعری میں مشترک ہیں جیسے سماع۔ شاعری ایک موسیقی ہے جو الفاظ کا لباس پہن لیتی ہے۔ صوفیوں کے قریب قریب تمام سلسلوں میں سماع کی رسم ایک عرصۂ دراز سے رائج چلی آئی ہے۔ عام طور پر یہ خیال ہے کہ مولانا جلال الدین رومی نے سب سے پہلے اس کو اختیار کیا۔ وہ اپنے جذبۂ جوش و مستی میں رقص کیا کرتے تھے اور رقص کے دوران لحن سے شعر پڑھتے تھے۔ مولانا ایک خاص سلسلۂ تصوف کے بانی بھی تھے جو مولویہ کے

نام سے مشہور ہے۔ رقص و شعر کا یہ شغل آج تک ترکی میں قائم ہے۔ مولانا روم کا سالِ ولادت ۶۰۴ھ/ ۰۸۔۱۲۰۷ء ہے۔ اس طرح اس شغل کی ابتدا ساتویں صدی ہجری میں قرار پاتی ہے لیکن مزید تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے صوفیائے اسلام میں اسی وقت رواج پذیر ہو چکا تھا جبکہ اسلامی تصوف اپنے ابتدائی دورِ ارتقا سے گزر رہا تھا۔ ۱۲۰

سماع آہنگ و نغمہ کا متقاضی اور نغمہ و موزونیت شعر کا طالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیائے کرام ہمیشہ شعر کہنے اور سننے کے بے حد شوقین رہے۔ بقول صفی حیدر دانش:

> ''رابعہ شامیہ کی طرف (جو دوسری صدی ہجری میں گزری ہیں) صوفیانہ اشعار منسوب ہیں۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں متعدد صوفیا ایسے ملتے ہیں جن کی طرف صوفیانہ اشعار منسوب کیے گئے ہیں مثلاً سری سقطی متوفی ۲۵۳ھ/ ۶۸۔۸۶۷ء سمنون بن حمزہ وغیرہ۔'' ۱۲۱

سماع کے علاوہ دوسری چیز رمزیت ہے جو شاعری اور تصوف دونوں میں پائی جاتی ہے۔ استعارات و تمثیلات جو شاعری کے زیور ہیں۔ صوفیانہ واردات کے بیان میں بھی ان کی بڑی اہمیت ہے۔ اہلِ تصوف کا کام ان کے بغیر چل ہی نہیں سکتا کیونکہ ان کے باطنی جذبات و تجربات کی ترجمانی ایسے ہی اسالیب سے ہو سکتی ہے جو قارئین و سامعین کے خوابیدہ احساس کو بیدار کر سکیں اور چونکہ شاعرانہ طرزِ بیان کا مقصد بھی قارئین کے ذہن میں ایک ایسا مفہوم لانا ہے جو عام سطح سے بلند تر ہو۔ یہی وجہ ہے کہ تمام صوفیانہ ادب میں رمزیت پسندی ملتی ہے۔ بقول صفی حیدر دانش:

> ''کبیر کے الفاظ میں صوفیانہ لذت گونگے کی زبان کا ذائقہ ہے جس کو بیان کرنے کے بجائے وہ صرف اشاروں سے ظاہر کر سکتا ہے۔ گونگے آدمی کی طرح صوفی بھی اشارے کر دیتا ہے۔ یہی اشارے شاعری ہیں جو تصوف کی زبان ہے۔ ہمارے ادب میں جو ساحل و منزل، غبار و کارواں، میخانہ و جام و سبو کی اصطلاحات ملتی ہیں وہ تصوف ہی کی رہینِ منت ہیں۔ نغمہ سرایانِ بزمِ تصوف معترف ہیں کہ ہر چند مشاہدۂ حق کی گفتگو ہی کیوں نہ ہو پھر بھی بادہ و ساغر کہے بغیر بات نہیں بنتی۔'' ۱۲۲

اس کے علاوہ تیسری چیز ''اخفائے راز'' ہے۔ اہلِ تصوف اپنے مسائل کو مسائلِ کشف جانتے تھے۔ ان کے خیال میں ان کے مشاہدات علومِ باطنی کا نتیجہ ہوتے تھے۔ جن تک عام لوگوں کی نظر نہیں پہنچ سکتی تھی۔ اگر کوئی نازک مسئلہ حلقۂ راز سے باہر نکل جاتا تو عام لوگ اس کو سمجھنے میں غلطی کرتے جس سے بعض اوقات نہایت ناخوشگوار نتائج پیدا ہوتے۔ اس خطرے سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے تصوف کی تمام تعلیمات میں ایک رازداری کی لہر دوڑی رہتی تھی اور اس چیز کیلئے شاعری کے دامن سے بہتر کوئی چیز نہ تھی اور بقول پروفیسر سیّد صفی حیدر دانش:

> ''استعاروں کے غلاف، تشبیہوں کی نقابیں اور صنائع بدائع کے حجابات

مہیا تھے۔اس لیے اظہارِ خیال کے واسطے اس ذریعہ سے خوب فائدہ اٹھایا
جانے لگا اور مذاقِ تصوف کی نشو و نما کے ساتھ ساتھ اصنافِ شعر میں ان
معاملات کا بیان کیا جانے لگا اور اس مقصد کی تکمیل کے لیے شاعری کو آلۂ
کار بنایا گیا۔'' ۱۲۳

ویسے تو تصوف ایک فکر ہے فلسفہ ہے لیکن چونکہ اس کا تعلق انسان کے جذبات اور ذوق و وجدان سے ہے اور شاعری بھی جذبات کی باز آفرینی کا نام ہے اس لیے ان میں بڑا گہرا ربط ہے اور ہمارے شعرا نے تصوف کے مسائل کو اپنی شاعری میں بڑے اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔

اردو شاعری فارسی کی گود میں پلی اگرچہ فارسی کے تمام شاعر صوفی نہ تھے لیکن ان میں سے تقریباً ہر ایک نے اپنی شاعری میں سوز و گداز، رفعتِ خیال اور پاکیز گیٔ خیالات پیدا کرنے کیلئے تصوف سے مدد لی اسی لیے اردو شعرا کو تصوف کی چاٹ ورثے میں ملی اور فارسی شاعری کے تصوف کے واردات و حقائق اور اس کی اصطلاحات اردو شاعری میں رچ بس گئی۔ ہماری شاعری اپنے یومِ ولادت سے ہی آغوشِ تصوف میں پرورش پاتی رہی۔ اردو شاعری کی کوئی ایسی صنف نہیں جس میں تصوف کے مسائل کم و بیش ادا نہ کیے گئے ہوں۔ قصائد کی تشبیبوں میں اخلاق و معرفت کے مضامین بعض موقعوں پر نہایت نفاست سے باندھے جا چکے ہیں۔ کچھ مثنویاں بھی محض اسی موضوع پر کہی گئی ہیں۔ اردو غزلوں میں صوفیانہ مسائل اس کثرت، تکرار اور ندرت سے قلمبند ہو چکے ہیں کہ وہ ایرانی غزلوں کے مقابلے میں فخر و ناز کے ساتھ پیش کی جاسکتی ہیں۔ تصوف ہمارے پیکرِ غزل میں روح بن کر سما چکا ہے۔ مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ ''وحدت وجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے'' ۱۲۴

ہماری شاعری کے اکثر اصنافِ سخن خصوصاً غزل میں تصوف کے مسائل اس کثرت سے ادا کیے گئے ہیں اگر صوفیانہ اشعار کو خارج کر دیا جائے تو سرمایہ شاعری نصف سے زیادہ باقی نہ رہ سکے گا۔ تصوف نے جس وقت سے اردو شاعری میں راہ پانا شروع کی وہ اس سے بہت پیشتر ایک باقاعدہ تنظیم یافتہ فن کی صورت اختیار کر چکا تھا اور اس کے تصورات، لب و لہجہ اور اظہارِ بیان کے مخصوص نشانات قائم ہو چکے تھے۔ اس لیے کیسے ہو سکتا تھا کہ وہ شاعری کو متاثر نہ کرے بقول صفی حیدر:

''شاعری نے تصوف کو نغمہ گری سکھا دی لیکن خود بھی اس کی سینکڑوں
اصطلاحات لے لیں اور اپنے آہنگ و اطوار میں اُس سے پورے طور پر
متاثر ہو کر رہی۔'' ۱۲۵

تصوف نے نئے الفاظ، اصطلاحات اور تلمیحات شاعری میں داخل کر کے شاعری کو وسعت بخشی۔ مثلاً صوفیانہ اصطلاح میں ''حال'' وہ وجدانی کیفیت ہے جو عارف پر طاری ہوتی ہے۔ ''خرابات'' مقامِ فنا کو کہتے ہیں۔ ''سالک'' عارف باخبر کو کہتے ہیں۔

شبلی نعمانی لکھتے ہیں کہ ''صوفیا کی اصطلاح میں مرشد کو ساقی اور دل کو جام کہتے ہیں۔ تصوف میں ادراک کا محل دل ہے...... وہ ایک لطیفۂ روحانی ہے۔ جس قدر مکاشفات ہوتے ہیں جو واردا تیں گزرتی ہیں جو انوار جلوہ گر ہوتے ہیں اسی لطیفہ سے تعلق رکھتے ہیں۔'' ۱۲۶ اسی طرح شراب کے لوازمات کو عرفان اور تصوف کے مسائل بیان کرنے

Marfat.com

کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے میکدہ، جام، سبو، شیشہ، صراحی، مطرب، سرود وغیرہ۔

تصوف کی آمیزش نے ہماری عاشقانہ شاعری کے مزاج و اخلاق کی بہت زیادہ اصلاح کی۔ تصورِ محبت بلند ہوا۔ اظہارِ محبت میں ادب و شائستگی اور وقار و متانت کے پہلو نمودار ہوئے۔ تصوف نے مجاز کو حقیقت کی چاشنی بخشی اور حقیقت کے بے مزہ مسائل کو مجاز کی رنگینی و دلربائی عطا کی اور قلبِ شاعری میں جذبۂ روحانیت پیدا کر دیا۔

صوفی شعرا نے قصیدہ گوئی کو خوشامد سے پاک کیا۔ جامی کے قصیدوں میں امرا کی مدح بہت کم ہے۔ مولانا روم، عراقی اور مغربی کے دیوانوں میں قصائد نہیں ہیں۔ مثنوی کیلئے بھی بادشاہِ وقت کی مدح کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ صوفی شاعروں نے اس داغ کو بھی مٹا دیا۔ تصوف کی بدولت زبان مہذب اور شائستہ ہوگئی۔ درد کے مجموعۂ کلام میں مجازی رنگ کے اشعار میں بھی پاکیزگی نظر آتی ہے۔

تصوف کی وجہ سے فلسفہ بھی شاعری میں داخل ہوگیا۔ وحدت الوجود، فنا اور بقا جیسے مسائل تصوف کی بدولت شاعری میں داخل ہوئے۔ تصوف میں انسان کو اشرف المخلوقات سمجھا جاتا ہے اس لیے تصوف نے عزتِ نفس کا خیال شاعری میں پیدا کیا۔ تصوف نے بتایا کہ انسان زمین و آسمان اور کون و مکاں کو تسخیر کر سکتا ہے۔ تصوف نے شاعری میں استغنا اور عزتِ نفس کا خیال پیدا کیا۔ اس کے علاوہ جسارت اور بے باکی ہے جو اردو شاعری میں ملتی ہے صوفیانہ اصطلاح میں اسے شطحیات کہتے ہیں۔ پروفیسر سید صفی حیدر کے بقول ''ایسے کلمات جو جوش و سرمستی میں ان کے منہ سے نکل جاتے ہیں۔ وحدتِ ذات کے تصور اور ہمہ اُوست کے نشے میں صوفیوں کا لب و لہجہ اور اندازِ تکلم ایک حیرت انگیز شوخی، جسارت اور بے باکی اختیار کر لیتا ہے۔ ہمارے شعرا بھی اس لحاظ سے بعض اوقات خدا سے اتنے بے تکلف ہو جاتے ہیں اور ان کے اندازِ سخن سے ایک ایسا بے باکانہ پن ٹپکتا ہے جس سے عام لوگ چونک پڑتے ہیں۔ لیکن اس شوخی و بے باکی میں کوئی باغیانہ بے ادبی نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسی کیفیت ہوتی ہے جس کو طفلانہ گستاخی یا نازِ عبودیت سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔'' ۱۲۷

اس طرح تصوف نے شاعری کو متاثر کیا اور اس پر اچھے اثرات چھوڑے اور شاعری کو عام سطح سے بلند کیا ہے۔

اللہ دتہ نسیم اپنے مقالہ ''خواجہ میر درد کا تصوف'' میں لکھتے ہیں: ''تصوف ایک ایسا بحرِ ذخار ہے کہ جس کی ہر موج اپنی آغوش میں لاتعداد صدف لیے ہوئے ہے۔ ہمارے شعرا نے اس کی غواصی سے بکثرت گوہر نکالے ہیں اور عروسِ سخن کو آراستہ کیا ہے۔ کہیں قصائد کی تشبیبوں میں موتی پروئے ہیں اور کہیں مثنویات کے مضامین میں مینا کاری کی ہے۔ کہیں غزلیات کی تنکناؤں میں زر و جواہر بکھیرے ہیں اور کہیں ساقی ناموں کی شاہراہوں میں سونا چاندی بچھایا ہے۔ کہیں رباعیات کی چار دیواری میں نگینے جڑے ہیں اور کہیں دیگر اصنافِ سخن کی وسعتوں میں زر پاشیاں کی ہیں۔'' آگے چل کر اللہ دتہ نسیم تحریر کرتے ہیں:

> ''اردو شاعری کی الھڑ دیہاتن جو لبادۂ عرفان سے تن ڈھانپنے دکن سے نکلی اور دلی کے گلی کوچوں میں اجلی ستھری ہو کر سامنے آئی۔ جوبن نکھرتے ہی طالبان کے من کو بھائی۔ ہر طرف مشتاقانِ دیدار کا ہجوم اور ہر گوشے میں اسی شاہد کی دھوم، عشوہ طراز، کافر ادا، کسی کے دل کو لبھاتی، کسی کی نظر میں کھبتی کھباتی، کبھی امرا کی انجمنوں کی زینت بنتی، کبھی عوام میں گھلتی ملتی،

Marfat.com

کہیں کعبہ وحرم میں فسوں گری دکھاتی، کہیں میخانۂ دیر میں پیتی پلاتی، نوع بہ نوع کی صحبتیں اختیار کرنے، رنگ برنگ کے لباس پہننے اور بناؤ سنگھار کرنے کے بعد بھی اپنے اصلی ماحول کو نہ بھولی۔ دیدۂ حقیقت نگہ اور نگاہ ژرف بیں جب بھی اُسے دیکھتی ہے فوراً بھانپ لیتی ہے کہ یہ معرفت کے تانے اور طریقت کے بانے کا لبادۂ اوّلین نہ صرف اب بھی پہنے ہوئے ہے بلکہ اہلِ فن نے اس میں وہ وہ بیل بوٹے کھینچے ہیں کہ آنکھوں میں کُھب کُھب جاتے ہیں۔ اس زنِ ہزار داماد کی ''لاڈلی دختر'' غزل جو مرورِ ایام کے باوجود جوان اور امتداد عرصہ کے بعد بھی عین عالمِ شباب میں ہے، تصوف کی چہیتی ہے۔ تصوف اس کے پیکر میں روح بن کر سرائیت کر چکا ہے اور اس کے رگ و پے میں جان بن کر جاری و ساری ہے۔ اس کے لب لبادۂ عرفان اور شرابِ معرفت سے آشنا ہیں اور مستی و مے وحدت اس کے خون میں رواں دواں ہے۔ اس کے ظاہر پر مجاز کا نقاب ہے لیکن اس کا باطن حقیقت مآب ہے۔'' ۱۲۸

حواشی

۱۔ مولوی سید تصدق حسین رضوی۔ لغات کشوری۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۰۲، ۲۹۶
لغات کشوری۔ لکھنؤ: مطبع منشی نول کشور، ۱۹۲۳ء

۲۔ محمد عبداللہ خاں خویشگی۔ فرہنگ عامرہ۔ کراچی: ٹائمز پریس، اشاعت چہارم، جون ۱۹۵۷ء۔ ص ۱۵۴، ۳۹۶

۳۔ مولوی سیّد احمد دہلوی۔ فرہنگ آصفیہ (جلد اول)۔ مرتبہ؛ خورشید احمد خان۔ لاہور: سنگ میلی پبلی کیشنز، طبع چہارم، ۱۹۸۶ء۔ ص ۶۱۰

۴۔ غیاث اللغات۔ مطبع منشی گلاب سنگھ، سنہ ندارد۔ ص ۱۰۰

۵۔ حسن عمید۔ فرہنگ عمید۔ تہران: کتابخانہ ابن سینا، سنہ ندارد۔ ص ۳۲۲

۶۔ مولوی کریم الدین۔ کریم اللغات مع اضافہ عظیم اللغات۔ لاہور: مقبول اکیڈمی، ۱۹۸۸ء۔ ص ۵۴، ۱۴۸

۷۔ خواجہ عبدالمجید۔ جامع اللغات (جلد اول)۔ لاہور: اردو سائنس بورڈ، مارچ ۱۹۸۹ء۔ ص ۶۴۷

۸۔ اردو لغت (تاریخی اصول پر) جلد پنجم۔ کراچی: اردو ڈکشنری بورڈ، ۱۹۸۳ء۔ ص ۲۵۹

۹۔ ڈاکٹر محمد عبداللطیف۔ فرہنگ فارسی یعنی جدید لغات فارسی۔ لاہور: کتابستان پبلشنگ کمپنی، سنہ ندارد۔ ص ۲۰۸، ۶۳۵

۱۰۔ اُردو انسائیکلوپیڈیا۔ لاہور: فیروز سنز، تیسرا ایڈیشن، جنوری ۱۹۸۴ء۔ ص ۳۲۲

۱۱۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (جلد ۶)۔ لاہور: دانش گاہِ پنجاب، طبع اول، ۱۳۸۱ھ/۶۲۔۱۹۶۱ء۔ ص ۴۱۸

۱۲۔ علامہ لطفی جمعہ۔ تاریخ فلاسفۃ الاسلام بحوالہ ڈاکٹر روبینہ ترین۔ تصوف۔ ملتان: بیکن بکس، بار اوّل، ۲۰۰۱ء۔ ص ۱۴

۱۳۔ ابوریحان البیرونی۔ کتاب الھند۔ بحوالہ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۷ء۔ ص ۲۳، ۲۴

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ علامہ شبلی نعمانی۔ الغزالی۔ اعظم گڑھ (یو۔پی): ۱۹۵۶ء۔ ص ۱۰۴

۱۶۔ علی بن عثمان ہجویری۔ کشف المحجوب (اردو ترجمہ نسخۂ سمرقند)۔ مترجم: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری۔ لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۸ء۔ ص ۱۱۳

۱۷۔ ڈاکٹر قاسم غنی ایرانی۔ تاریخ تصوف در اسلام۔ تہران: ۱۳۲۲ھ/ ۵۔۱۹۰۴ء۔ ص ۴۵

۱۸۔ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۷ء۔ ص ۱۶، ۱۷

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ Mir Vali -ud -din. The Quranic Sufism. Delhi: 1959. p 1

۲۱۔ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۲۷

۲۲۔ ایضاً۔ ص ۲۵ تا ۲۷

۲۳۔ ڈاکٹر میر ولی الدین۔ قرآن اور تصوف۔ دہلی: ۱۹۵۹ء۔ ص ۸

۲۴۔ Professor Browne. Literary History of Persia. Vol I. London: 1929 p 417

۲۵۔ Professor R.A. Nicholson. Mystics of Islam. London: Karachi University Library. typed copy. 1914. p 2

۲۶۔ بحوالہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔ لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع اول ۱۳۸۱ھ/۶۲۔۱۹۶۱ء۔ ص ۴۱۸

۲۷۔ J.S. Trimingham. The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press, 1973. p 1

۲۸۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع سوم، ۱۹۹۵ء۔ ص ۳۹

۲۹۔ اردو انسائیکلوپیڈیا۔ لاہور: فیروز سنز، ۱۹۸۴ء۔ ص ۳۲۲

۳۰۔ ڈاکٹر میر ولی الدین۔ قرآن اور تصوف۔ بحوالہ کشف المحجوب۔ مترجم: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری۔ ص ۱۲۰ تا ۱۲۲

۳۱۔ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۲۶، ۲۷

۳۲۔ علی بن عثمان الہجویری۔ کشف المحجوب (نسخہ سمرقند)۔ مترجم: مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری۔ ص ۱۳۴

۳۳۔ ایضاً۔ ص ۱۳۴

۳۴۔ ایضاً۔ ص ۱۳۵

۳۵۔ شہاب الدین سہروردی۔ عوارف المعارف۔ بحوالہ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔
لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۷ء۔ ص ۲۹

۳۶۔ کتاب اللمع۔ بحوالہ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۴۲

۳۷۔ عبدالصمد صارم۔ تاریخ تصوف۔ لاہور: ادارہ علمیہ، مطبع نقوش پریس، بار اوّل، ۱۹۶۹ء۔ ص ۸

۳۸۔ شیخ ابونصر سراج طوسی۔ کتاب اللمع فی التصوف۔ بحوالہ غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۴۲

۳۹۔ شہاب الدین سہروردی۔ عوارف المعارف۔ بحوالہ غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۴۳

۴۰۔ غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۴۲

۴۱۔ امام ابوالقاسم قشیری۔ رسالہ قشیریہ۔ مترجم: ڈاکٹر محمد حسن۔ کراچی: ۱۹۶۴ء۔ ص ۷،۸

۴۲۔ سر ٹامس آرنلڈ والفریڈ گیوم۔ میراث اسلام۔ مترجم: عبدالمجید سالک، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۰ء۔ ص ۲۹۳

۴۳۔ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ بحوالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۶۔ ص ۴۱۹

۴۴۔ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۴۴، ۴۵

۴۵۔ ایضاً۔ ص ۴۴

۴۶۔ مولانا شاہ محمد مبارک۔ کنوز اسرار القدیم۔ بحوالہ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ ص ۴۵

۴۷۔ شیخ فرید الدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء۔ ص ۱۳۸
ملک محمد عنایت اللہ، مترجم؛ تذکرۃ الاولیا اُردو۔ لاہور: دین محمدی پریس، سنہ ندارد۔ ص ۱۲۳

۴۸۔ ایضاً۔ ص ۲۳۵۔ محمد عنایت اللہ، مترجم؛ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۲۲۴، ۲۲۵

۴۹۔ ایضاً۔ ص ۳۰۰۔ محمد عنایت اللہ، مترجم؛ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۲۹۷، ۲۹۸

۵۰۔ ایضاً۔ ص ۳۰۴

۵۱۔ ایضاً۔ ص ۴۱۲۔ محمد عنایت اللہ، مترجم؛ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۳۷۵

۵۲۔ مولانا عبدالماجد دریابادی۔ تصوف اسلام۔ طبع ثانی ۱۳۴۸ھ/۳۰۔۱۹۲۹ء۔ ص ۲۴

۵۳۔ علی بن عثمان الہجویری۔ کشف المحجوب نسخہ سمرقند۔ مترجم؛ مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری۔
لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۳۹۸ھ/۷۸۔۱۹۷۷ء۔ ص ۱۲۶ تا ۱۲۸

۵۴۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ شرح فتوح الغیب۔ اردو تصنیف۔ مترجم؛ علامہ ظہور احمد جلالی۔
لاہور: منور اکیڈمی۔ ص ۸۶۰

۵۵۔ مولانا محمد منظور الوجیدی۔ اسلامی عقائد و اعمال۔ لاہور: شرکتہ الآفاق، ۱۹۸۶ء۔ ص ۸۶۰

۵۶۔ امام غزالی۔ کیمیائے سعادت۔ مترجم؛ محمد سعید الرحمٰن علوی۔ لاہور: مکتبہ رحمانیہ، ۱۹۸۰ء۔ ص ۱۲

۵۷۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ مقدمہ تاریخ تصوف۔ لاہور: دارالکتاب۔ ص ۱، ۳، ۴، ۵

۵۸۔ یونس خان ایڈووکیٹ۔ الٰہیات، تصوف اور علم الکلام۔ لاہور: خان بک کمپنی، باراول: ۲۰۰۱۔ ص ۲۲، ۲۳

۵۹۔ ایضاً

۶۰۔ Mohammad Mahmood Ali Qutbi. Fragrance of Sufism. Karachi: Royal Book Company, First Published in 1993. p 1

۶۱۔ Mehvash Amin. The Invisible Teacher Libas International. volume 16. 2003, Issue 1, page 48, 50

"The Invisible Teacher" is a feature about Ayeda Naqvi who wrote article 'My Simurgh' in "Sufi" 2002/2003. Sufi is an interfaith magazine published four times a year from London.

۶۲۔ ڈاکٹر تحسین فراقی۔ مضمون ''اقبال اور تصوف''۔ چند تاثرات۔ محمد شریف بقا۔ اقبال اور تصوّف۔ لاہور: جنگ پبلشرز، اشاعت اول، ستمبر ۱۹۹۱ء۔ ص ۹

۶۳۔ Martin Lings. What is Sufism?. Lahore: Suhail Academy 1983,

۶۴۔ Reynold A. Nicholson. The Mystics of Islam.Lahore: Islamic Book Service, First Edition: 1914. p 68

۶۵۔ Laleh Bakhtiar. Sufi. London: Thames and Hudson. 1976, p 6

۶۶۔ جیلانی کامران۔ ہمارا ادبی اور فکری سفر۔ لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع اول، ۱۹۸۷ء۔ ص ۳۱، ۳۲، ۱۶۶، ۱۶۹

۶۷۔ اللہ دتہ نسیم۔ اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر۔ مقالہ پی ایچ۔ ڈی مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۵۹ء۔ ص ۹

۶۸۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۶۔ ص ۴۳۱

۶۹۔ ڈاکٹر روبینہ ترین۔ تصوف۔ ملتان: بیکن بکس، باراول، ۲۰۰۱ء۔ ص ۲۲ تا ۲۴

۷۰۔ ورثہ اسرائیل۔ Legacy of Isreal۔ بحوالہ روبینہ ترین۔ تصوف۔ ص ۲۴، ۲۵

۷۱۔ ڈاکٹر روبینہ ترین۔ تصوف۔ ص ۲۵، ۲۶

۷۲۔ پروفیسر محمد امین۔ اسلامی تصوف میں فرد کا تصور۔ مقالہ پی ایچ۔ ڈی مملوکہ بہاالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان ص ۲۳۵

۷۳۔ ڈاکٹر روبینہ ترین۔ تصوف۔ ص ۲۹، ۳۰

۷۴۔ پروفیسر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ دہلی: اردو اکادمی، ۱۹۸۹ء۔ ص ۱۲۳، ۱۲۴

۷۵۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیاء۔ کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء۔ ص ۲۹۰

Marfat.com

۷۶۔ مولانا عبدالماجد دریابادی۔ تصوف اسلام۔ ص ۳،۲

۷۷۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی۔ مضمون ''تاریخ تصوف کا ہندی، یونانی اور اسلامی پس منظر''۔ اقبال، مجلۂ بزمِ اقبال لاہور: اپریل ۱۹۵۸ء۔ ص ۸۶

۷۸۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ لاہور: دارالکتاب، سنہ ندارد۔ ص ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۷

۷۹۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ ص ۶۹، ۷۰

۸۰۔ پروفیسر محمد فرمان۔ اقبال اور تصوف۔ لاہور: بزم اقبال، طبع سوم، مارچ ۱۹۸۴ء۔ ص ۲۷

۸۱۔ مولانا اشرف علی تھانوی۔ شریعت وتصوف۔ ملتان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ۱۹۸۳ء۔ ص ۹۲

۸۲۔ ڈاکٹر تاراچند۔ تمدّنِ ہند پر اسلامی اثرات۔ مترجم؛ محمد مسعود احمد۔ لاہور: مجلسِ ترقی ادب، طبع دوم، جون ۲۰۰۲ء۔ ص ۱۹۳

۸۳۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ ص ۱۲۲

۸۴۔ ایضاً۔ ص ۱۲۳

۸۵۔ ایضاً۔ ص ۱۲۳

۸۶۔ ایضاً۔ ص ۱۲۴

۸۷۔ ایضاً۔ ص ۱۲۴، ۱۲۵

۸۸۔ ایضاً۔ ص ۱۲۵

۸۹۔ ایضاً۔ ص ۱۲۵

۹۰۔ Mohammad Mahmood Ali Qutbi. Fragrance of Sufism. p 1

۹۱۔ عبدالصمد صارم الازہری۔ تاریخ تصوف۔ ص ۲۵

۹۲۔ محمد شریف بقا۔ اقبال اور تصوف۔ ص ۳۶

۹۳۔ سجاد باقر رضوی۔ مغرب کے تنقیدی اصول۔ لاہور: مطبع عالیہ، طبع دوم، اکتوبر ۱۹۷۱ء۔ ص ۲۱۴

۹۴۔ ایضاً۔ ص ۲۶۳

۹۵۔ نفیس اقبال۔ مجاز کا سوال کہاں۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء۔ ص ۱۱ تا ۲۴

۹۶۔ ایضاً۔ ص ۲۴

۹۷۔ سید شاہ گل حسن قلندر قادری۔ تعلیم غوثیہ۔ لاہور: گیلانی پریس، سنہ ندارد۔ ص ۲۶۷

۹۸۔ محمد شریف بقا۔ اقبال اور تصوف۔ ص ۴۰، ۳۹

۹۹۔ ایضاً۔ ص ۵۱ تا ۵۲

۱۰۰۔ یونس خان ایڈووکیٹ۔ الٰہیات، تصوف اور علم الکلام۔ ص ۱۳۸، ۱۳۹

۱۰۱۔ پروفیسر محمد حسن۔ اردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر۔ ص ۲۵۳، ۲۵۴

۱۰۲۔ کشف المحجوب۔ مترجم؛ مولانا ابوالحسنات محمد احمد قادری۔ ص ۹۵

Marfat.com

۱۰۳۔ ایضاً۔ص ۹۸

۱۰۴۔ ایضاً۔ص ۱۰۴

۱۰۵۔ Reynold A. Nicholson. The Mystics of Islam. p 19

۱۰۶۔ عبدالرحمٰن جامی۔ نفحات الانس۔ لکھنؤ: ۱۳۳۳ھ/ ۱۹۱۵ء۔ص ۹

۱۰۷۔ Reynold A. Nicholson. The Mystics of Islam. p 19

۱۰۸۔ ڈاکٹر قاسم غنی۔ تاریخ تصوف در اسلام۔ بحوالہ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ص ۱۷۹

۱۰۹۔ علامہ اقبال۔ اسرار ورموز۔ لاہور وکراچی: شیخ غلام علی اینڈ سنز، پبلشرز، اشاعت طبع سوم، ۱۹۴۸ء۔ص ۷۰

۱۱۰۔ شیخ عبدالقادر عیسیٰ الشاذلی۔ تصوف کے روشن حقائق۔ ترجمہ حقائق عن التصوف۔ مترجم؛ محمد اکرم الازہری۔ لاہور: زاویہ، ۱۹۹۸ء۔ص ۳۱۶

۱۱۱۔ یونس خان ایڈووکیٹ۔ الٰہیات، تصوف اور علم الکلام۔ص ۷۸۔ سر آغاز کتاب۔ص ۷

۱۱۲۔ ایضاً۔ص ۶۶، ۶۷، ۷۸

۱۱۳۔ عطامحمد۔ اسرارالقدم من فصوص الحکم۔ لاہور: اشرف پریس، باراول: ۱۳۸۷ھ/ ۶۸۔۱۹۶۷ء۔ص ۹۲

۱۱۴۔ یونس خان ایڈوکیٹ۔ الٰہیات، تصوف اور علم الکلام۔ص ۴۷ تا ۴۹

۱۱۵۔ کشف المحجوب۔ بحوالہ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ص ۱۷۲

۱۱۶۔ ڈاکٹر قاسم غنی۔ تاریخ تصوف در اسلام۔ بحوالہ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ص ۱۷۲

۱۱۷۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ص ۱۸۵

۱۱۸۔ ڈاکٹر قاسم غنی۔ تاریخ تصوف در اسلام۔ بحوالہ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ص ۱۸۷

۱۱۹۔ صفی حیدر دانش۔ تصوف اور شاعری۔ لاہور: سندھ ساگر اکادمی، ۱۹۴۸ء۔ص ۲۱

۱۲۰۔ زاہدہ پروین۔ صوفیانہ شاعری کی روایت اور آسی غازی پوری۔ مقالہ اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی لاہور ۹۱۔۱۹۸۹ء۔ص ۸۷، ۵۸

۱۲۱۔ صفی حیدر دانش۔ تصوف اور اردو شاعری۔ص ۲۱

۱۲۲۔ ایضاً۔ص ۳۱

۱۲۳۔ ایضاً۔ص ۳۲

۱۲۴۔ پروفیسر سید صفی حیدر۔ سرورق اور دیباچہ تصوف اور اردو شاعری۔

۱۲۵۔ پروفیسر صفی حیدر۔ تصوف اور اردو شاعری۔ص ۱۹۵

۱۲۶۔ شبلی نعمانی۔ شعرالعجم۔ اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، سنہ ندارد۔ص ۱۳۱

۱۲۷۔ پروفیسر صفی حیدر۔ تصوف اور اردو شاعری۔ص ۱۹۷

۱۲۸۔ اللہ دتا نسیم۔ خواجہ میر درد کا تصوف۔ مقالہ پنجاب یونیورسٹی لاہور۔ص ۱

Marfat.com

باب دوم

اسلامی تصوف کی مختصر تاریخ

عرب میں قبل از اسلام ہر طرف تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ سماجی، معاشرتی اور اخلاقی برائیاں اپنے زوروں پر تھیں۔ ایسے میں قبل از نبوت حضورؐ کی پاکیزہ زندگی اور ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں حضورؐ اور صحابہ کرامؓ کے طرزِ زیست میں تصوف کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسی زمانے میں اصحابِ صفہ بھی صوفیانہ اعمال کی اولین صورت میں ظاہر ہوئے۔ لیکن بنو امیہ کے دور میں اقتدار کی ہوس بڑھ گئی اور رضائے الٰہی کا جذبہ بھی کم ہو گیا۔ اور جب بنو امیہ کے مظالم حد سے بڑھے تو خدا کے خاص بندے گوشہ گیر ہو کر عبادت میں مصروف ہو گئے تو اسلامی تصوف کا باقاعدہ آغاز ہو گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ اقدس کے دوران عرب ممالک میں تصوف:

تصوف کی بنیادی چیزیں کسی نہ کسی شکل میں عملی طور پر آپؐ کی حیاتِ گرامی میں موجود تھیں۔ ۱ رسولِ اکرمؐ دورِ قبل از نبوت میں غارِ حرا میں گوشہ نشین ہو کر کائنات کی اہمیت اور خالقِ کائنات کی قدرتِ کاملہ پر غور وخوض میں مصروف رہتے تھے۔ آپ ہر سال تھوڑے سے سامانِ خورد و نوش کے ساتھ رمضان کا پورا مہینہ غارِ حرا میں بسر کیا کرتے تھے۔ دنیا کے آرام و آسائش سے قطعی بے نیاز ہو جاتے تھے۔ مادی زندگی سے کچھ واسطہ نہ رکھتے تھے۔ آنحضرتؐ کی یہ زندگی سراسر روحانی تھی۔ اسی طرح کی زندگی معرفتِ خالق، معرفتِ کائنات اور معرفتِ نفسِ انسانی کیلئے ضروری ہے۔ ۲ غارِ حرا میں مصروفِ مراقبہ رہنا، راتوں کو عبادات میں اس قدر مشقت اُٹھانا کہ پاہائے مبارک متورم ہو جائیں اور مسلسل فاقوں سے شکم مطہر پر پتھر باندھ لینا حضورؐ کی زندگی کے باطنی رخ کو نمایاں کرتے ہیں۔

ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں قیام کا دور روحانیت کے اعتبار سے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ آپؐ کی اس زندگی میں ہمیں تصوف کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔ حضورؐ بقول حضرت عائشہؓ رات بھر عبادت کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپؐ کے پاؤں پر ورم آ جاتا تھا۔ ۳ معراجِ نبویؐ میں حضورؐ کی روحانی زندگی کا ایک پہلو یہ ہے کہ خاکی انسان روحانیت کے اعتبار سے اتنی ترقی کر سکتا ہے کہ خدا کا قرب حاصل کر کے اس سے ہم کلام ہو جائے۔ حضورؐ روحانیت کے اعتبار سے اس قدر بلند مرتبے تک پہنچ گئے تھے کہ آپ چشمِ باطن سے وہ چیزیں بھی مشاہدہ کر سکتے تھے جن کو عام نظریں نہیں دیکھ سکتیں۔ منصبِ نبوت پر فائز ہونے کے بعد آپؐ پر کبھی کبھی استغراق کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی۔ حضورؐ نے لوگوں کو توبہ، ورع، زہد، فقر، صبر، توکل اور رضا کی تعلیم دی۔ یہ تصوف کے مقامات ہیں۔ ۴

صحابہ کرامؓ کے دور میں تصوف:

صحابۂ کرام کی زندگیوں پر نگاہ ڈالیں تو ہمیں ان کے اقوال واعمال میں بھی تصوف کی بنیادی حقیقتیں ملیں گی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ (م ۱۳ھ/ ۳۵۔۶۳۴ء) کی زندگی سرتاپا روحانی تھی۔ اس زمانے میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے بڑھ کر کوئی زاہد اور متقی نہ تھا۔ وہ ہمیشہ آخرت کو دنیا پر ترجیح دیتے۔ دنیا کے مشغلوں سے بیزاری آپ کا شیوہ تھا۔ حقیقی فقر فقرِ اختیاری ہے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ فقر اختیاری کو ترجیح دیتے تھے۔ وہ آنحضورؐ کے خاص صحبت یافتہ تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے زہد، ورع اور تقویٰ کی پاکیزہ صفات حضورؐ کی حیاتِ مبارکہ سے حاصل کی تھیں اور معرفتِ خداوندی کے اسرار آپؐ سے سیکھے تھے۔ ۵ اسی بنا پر شیخ ہجویریؒ نے آپ کو مسلکِ تصوف کا امام مانا ہے اور انہیں امامِ اہلِ طریقت کہا ہے۔ ۶ حضرت عمر فاروقؓ (م ۲۴ھ/ ۴۵۔۶۴۴ء) کی زندگی میں بھی تصوف کے بہت سے حقائق ملتے ہیں۔ آپؓ سادہ زندگی گزارتے تھے۔ مقررہ وظیفہ سے زائد کبھی نہیں لیتے تھے۔ کپڑے پھٹتے تو ان میں کئی پیوند لگاتے۔ گوشہ نشینی کو موجبِ راحت سمجھتے۔ حضرت عثمانؓ (م ۳۵ھ/ ۵۶۔۶۵۵ء) بھی تسلیم و رضا، صبر و توکل اور ایثار کا نمونہ تھے۔ حضرت علیؓ (م ۴۰ھ/ ۶۱۔۶۶۰ء) کی زندگی کے مختلف پہلو بھی تصوف کے بنیادی حقائق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ نماز پڑھنی شروع کرتے تو تسلیم و رضا میں ڈوب جاتے۔ ہجرت کے وقت حضرت علیؓ کا حضورؐ کے بستر مبارک پر استراحت فرمانا اور حضورؐ کی جان کو اپنی جان پر ترجیح دینا ایثار کا ایک عدیم المثال کارنامہ ہے۔ طریقت کے بہت سے سلسلے حضرت علیؓ سے شروع ہوتے ہیں۔ حضرت علیؓ کی محبت کے بغیر کسی صوفی پر علم و عرفان کے دروازے نہیں کھل سکتے اسی لیے اعجاز الحق قدوسی نے حضرت علیؓ کو علم و عرفان کے شہر کا دروازہ اور صوفیائے کرام کے گروہ کا سرخیل کہا ہے۔ ۷

اصحابِ صفہ مہاجرین میں سے وہ لوگ تھے جن کا مدینہ میں کوئی رشتہ دار یا واقف کار نہیں ہوتا تھا جس کے ہاں وہ قیام کرتے اور بے سروسامانی کی وجہ سے مدینہ کی نئی بستی میں کسبِ معاش یا تجارت فوری طور پر شروع کرنا بھی ان کے لئے ممکن نہ تھا۔ ان کا قیام صفہ میں تھا۔ یہ جگہ مسجدِ نبوی سے متصل تھی جسے چھپر ڈال کر سایہ دار بنایا گیا تھا۔ ۸

اصحابِ صفہ اسلام کے مہمانؓ تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کی دلجوئی کا خاص خیال رکھتے تھے۔ مہاجرین بھی اصحابِ صفہ کی میزبانی کرتے۔ ۹

اصحابِ صفہ کی زندگی بھی خالص روحانی تھی۔ یہ لوگ شب و روز غربت و تنگدستی کی حالت میں عبادت، ریاضت اور مجاہدۂ نفس میں گزارتے تھے۔ فقر و فاقہ ہی میں گزارہ ہوتا تھا۔ ان کو اپنی زندگی میں دو کپڑے کبھی نصیب نہ ہوئے صرف ایک کپڑے سے بدن ڈھانپتے تھے۔ ان کی زندگی صوفیائے کرام کی زندگی کا صحیح نمونہ تھی۔ اپنے بود و باش اور طرزِ زندگی کے لحاظ سے اصحابِ صفہ مجسم تصوف تھے۔ پروفیسر سید صفی حیدر دانش کے بقول اصحابِ صفہ کی جماعت بالکل غیر شعوری طور پر دنیائے اسلام میں عملی تصوف کے آغاز کا باعث ہوئی۔ ۱۰

اب ہم تصوف کے ارتقا کو سمجھنے کیلئے اسے تین ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔

دورِ اول میں تصوف:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد تابعین کا دور شروع ہوتا ہے۔ تصوف کی بنیادی

چیزیں اگرچہ حضورؐ اور صحابہ کرامؓ کی زندگیوں میں کسی نہ کسی شکل میں پائی جاتی ہیں لیکن ان میں سے کوئی چیز اس وقت تک کسی خاص شکل میں وجود پذیر نہیں ہوئی تھی۔ دورِ تابعین میں اویس قرنیؓ اور حسن بصریؒ کی ذات سے بعض ایسی چیزیں وجود میں آئیں جن کو حُبِ الٰہی سے تعبیر کیا گیا۔ ''حب'' اور ''خوف'' تصوف کی اصطلاح میں حال ہیں اور دونوں ان حضرات کی زندگیوں سے ظاہر ہیں۔ اس لحاظ سے تاریخِ تصوف اسلام میں ان احوال کا بانی حضرت اویسؓ قرنی اور حسن بصریؒ کو قرار دیا جاتا ہے۔ [۱۱]

دورِ تابعین تاریخِ تصوفِ اسلام میں دوسری صدی سے لے کر چوتھی صدی ہجری تک پھیلا ہوا ہے۔ اس دور میں تصوف کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ اس لیے اگر اس دور کو تاریخِ تصوف کا عہدِ زریں کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ مسلمانوں کے ہاں تصوف زیادہ تر پہلی اور دوسری صدیوں کے درمیان رواج پذیر ہوا۔ مسلم تصوف کے اولین دور کے صوفیا میں حضرت اویس قرنی، حضرت حسن بصری، ابوہاشم، حضرت محمد واسع، حضرت رابعہ بصری، داوٗد طائی، حضرت حبیب عجمی، حضرت خواجہ فضیل بن عیاض اور حضرت ابراہیم بن ادہم شامل ہیں۔

حضرت اویس قرنیؓ:

حضرت اویس قرنیؓ (متوفی ۳۲ھ/۵۳-۶۵۲ء) عہدِ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم میں تھے لیکن حضورؐ کے فیضِ صحبت سے دو وجہ سے مستفیض نہ ہو سکے اور محرومِ دیدار رہے۔ ایک وجہ آپ کا غلبۂ حال رہا۔ دوسرے اپنی والدہ کے حقِ خدمت ادا کرنے میں مصروف رہے۔ حضرت اویسؓ صبح کی نماز کے بعد تسبیح شروع کرتے یہاں تک کہ ظہر کی نماز کا وقت ہو جاتا۔ اسی طرح دو نمازوں کے درمیان تسبیح پڑھتے اور وقت پر نماز ادا فرماتے یہاں تک کہ تین تین دن تک اسی طرح عباداتِ الٰہی میں مصروف رہتے۔ نہ کچھ کھاتے نہ پیتے اور نہ آرام کرتے۔ ذرا سی آنکھ لگتی تو فوراً بیدار ہو کر مناجات کرنے لگتے کہ خداوند! میں ایسی آنکھ سے جو زیادہ سوئے اور ایسے پیٹ سے جو زیادہ کھائے، تیری پناہ چاہتا ہوں۔ وہ فرشتوں کی طرح عبادت کرنا چاہتے تھے۔ نماز میں خشوع کی نشانی یہ بتائی کہ اگر نمازی کے نیزہ بھی مار دیا جائے تو خبر تک نہ ہو۔ [۱۲]

عارفانہ اقوال:

۱۔ جس شخص نے خدا کو پہچان لیا۔ اس پر کوئی چیز مخفی نہ رہی۔

۲۔ تنہائی میں سلامتی ہے۔

۳۔ بلندی عاجزی میں ہے، سرداری سچائی میں ہے۔ بزرگی قناعت میں ہے اور لاپرواہی توکل میں ہے۔

۴۔ جس شخص نے خدا کو سمجھا وہ ہر چیز کو سمجھ جاتا ہے۔ [۱۳]

• حضرت اویس قرنیؓ کی زندگی میں تصوف کے عملی پہلو نمایاں تھے۔ ان کے پاس لباس نہ ہوتا تھا چنانچہ برگِ خرما کی نبیل میں بیٹھے رہتے تھے اور کوڑے سے روٹی کے ٹکڑے چن چن کر لاتے اور ان کو دھوتے تھے اور کچھ ان میں سے خود

Marfat.com

کھاتے اور کچھ خیرات کرتے تھے۔ ۱۴ خدا اور رسولؐ کی محبت میں سرشاری کا نتیجہ تھا کہ آپ کی ساری زندگی عارفانہ انداز میں گزری۔ ۱۵ ان کی زندگی دنیاوی جاہ وحشم سے پاک تھی۔ ان میں فقر، استغنا اور عشقِ رسولؐ بہت زیادہ تھا۔ ان کے اندر حُبِ الٰہی کا جذبہ کامل طور پر موجود تھا۔ ہمیشہ ذکرِ خداوندی میں مصروف رہا کرتے تھے۔ ان کی پوری زندگی سے توبہ واستغفار کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے۔ صحیح معنوں میں فقر کے حامل تھے۔ موت کی یاد میں لرزاں رہتے تھے۔ قوتِ روحانی اس درجہ کی تھی کہ دوسروں کو جانے بغیر پہچان سکتے تھے۔ کلمتہ اللہ کی خاطر آخری عمر میں حضرت علیؓ کی ہمراہی میں جہاد میں شریک ہو کر شہادت کا رتبہ پایا۔ عام طور پر گوشہ نشین صوفیا میں اس جذبے کا فقدان ہوتا ہے۔

حضرت حسن بصریؒ:

حضرت حسن بصری (۲۱۔۱۱۰ھ/۶۴۲۔۶۴۱ء ___ ۲۹۔۷۲۸ء) مدینہ میں پیدا ہوئے لیکن زندگی کا زیادہ حصہ بصرہ میں گزرا۔ اس نسبت سے بصری کہلائے۔ آپ کی کنیت ایک گروہ کے مطابق ابومحمد اور دوسرے کے مطابق ابوسعید ہے۔ ۱۶ آپ کی والدہ ماجدہ ام المومنین ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں۔ حضرت ام سلمہؓ عنہا نے آپ کی پرورش اور نگہداشت کی اور خدا سے دُعا کی کہ اس کو مقتدائے خلق بنا۔ چنانچہ آپ کی دعا کی برکت سے خواجہ حسن بصریؒ اپنے زمانے میں یکتا ولی اللہ ہوئے۔ آپ حضرت امام حسن علیہ السلام کے مرید تھے۔ علم بھی آپ نے انہیں سے حاصل کیا اور خرقۂ خلافت بھی۔ ۱۷ خواجہ حسن بصریؒ کو حضرت علیؓ کے قدموں میں بیٹھ کر فیض حاصل کرنے کا موقع ملا۔ مارٹن لینگز (Martin Lings) کے مطابق:

"He sat at the feet of Ali" ۱۸

حضرت حسن بصریؒ کے صوفیانہ نظریات کی بنیاد خوف اور حُزن تھے۔ وہ اپنی کوتاہیوں اور لغزشوں پر غم کھاتے تھے اور آئندہ اپنے گناہوں کی سزا سے بھی خوف کھاتے تھے۔ ۱۹ آپ پر اس قدر خوف طاری ہوا کرتا تھا کہ بیٹھنے کی حالت میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ آپ کسی جلاد کے روبرو بیٹھے ہیں۔ کبھی کسی شخص نے آپ کو ہنستے ہوئے نہ دیکھا۔ ایک دفعہ گھر میں رو رہے تھے۔ رونے کی وجہ پوچھی گئی تو فرمایا کہ شاید بے خبری میں یا غلطی میں یا بے ارادہ مجھ سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو گئی ہو جو درگاہِ خداوندی میں ناگوار ہوئی ہو اور قیامت کے دن مجھ کو یہ کہہ دیا جائے کہ جاؤ تمہاری عبادت مردود ہے۔ ہماری درگاہ میں تمہاری کوئی قدر نہیں۔ بچپن میں سرزد ہونے والی غلطی کو اپنے نئے پیراہن کے گریبان پر لکھ لیا کرتے اور یاد کر کے اس قدر روتے کہ بے ہوش ہو جاتے۔ ۲۰

تعلیمات:

حضرت حسن بصریؒ ورع کو دین کی اصل سمجھتے اور ورع کو تباہ کرنے والی چیز طمع کو قرار دیتے۔ دنیا کی محبت کو دل کے مردہ ہو جانے کا سبب بتاتے۔ اُن کے نزدیک معرفت یہ ہے کہ انسان میں دشمنی اور خصومت کا ذرہ تک باقی نہ رہے۔ آپ کی تواضع اس قدر تھی کہ ہر کسی کو اپنے سے بہتر سمجھتے۔ صبر کے بارے میں فرمایا۔ صبر دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک مصیبت پر صبر کرنا، دوسرا ان چیزوں پر صبر کرنا جن سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا۔ پھر فرمایا صبر اس شخص کا ہے جو جزا کے سوال کو

درمیان سے اٹھادے تاکہ اس کا صبر محض اللہ تعالیٰ کیلئے ہو نہ کہ بدن کی سلامتی کیلئے۔ ۲۱
اب ہم تبع تابعین کے دور میں تصوف کو دیکھتے ہیں۔

حضرت مالک بن دینارؒ:

خواجہ حسن بصریؒ کے رفیق تھے۔ دمشق میں رہتے تھے۔ چالیس سال تک بصرہ میں رہے لیکن کھجور نہ کھائی۔ آپ نے اس مکار دنیا سے پرہیز کی تعلیم دی، تدبر اور تفکر کی تعلیم دی۔ اللہ کی کارسازی پر نظر رکھنے کو وسیلۂ نجات بتایا۔ فرماتے کہ اس مکار دنیا سے پرہیز کرو۔ حضرت مالک بن دینار خدا کے ذکر کو بہت اہمیت دیتے اور ذکر کو خدا کی طرف سے عطیہ قرار دیتے۔ ۲۲

حضرت محمد واسعؒ:

حضرت محمد واسع قانع عارفِ کامل تھے۔ شریعت اور طریقت کے ماہر تھے۔ ریاضت کا یہ حال تھا کہ روٹی بھگو کر کھاتے اور فرماتے جو شخص اس پر صبر کرے گا خلقت سے بے نیاز ہو جائے گا۔ بھوکا اٹھنے اور رات کو بھوکا سونے والے شخص کو خوش نصیب قرار دیا اور فرمایا ایسی حالت میں اللہ کی توجہ بندے کی طرف اور بندے کی توجہ خدا کی طرف ہوتی ہے۔ دنیا و آخرت سے بے نیازی کی تلقین کرتے اور فرماتے کسی سے طمع نہ رکھ اور تمام دنیا کو محتاج سمجھ لے پھر تو غنی اور بادشاہ ہو جائے گا۔ ۲۳ معرفت کے سلسلے میں آپ نے فرمایا کہ میں نے کائنات میں کوئی شے نہیں دیکھی جس میں اللہ تعالیٰ کو نہ دیکھا ہو۔ جس شے کی طرف نظر کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ ہی کا جلوہ نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کو پہچان لینے والا گفتگو کم کرتا ہے اور سلامتی پا جاتا ہے کیونکہ جلوہ الٰہی اس کو غیر کی طرف متوجہ ہی نہیں ہونے دیتا۔ ۲۴

حضرت حبیب عجمیؒ:

حضرت حبیب عجمیؒ حضرت حسن بصریؒ کی صحبت میں آنے سے پہلے بے حد مالدار تھے۔ یہاں تک کہ اہلِ بصرہ کو سود پر قرض دیا کرتے۔ حضرت حسن بصریؒ سے بیعت کرنے اور علم حاصل کرنے کے بعد سب کچھ خدا کی راہ میں لٹا دیا اور دریائے فرات کے کنارے ایک عبادت گاہ بنا کر ریاضت میں مشغول ہو گئے۔ سارا دن خواجہ حسن بصریؒ کی مجلس میں رہ کر علمِ دین سیکھتے اور رات کو درگاہِ الٰہی میں حاضر رہتے۔ آپ نے سچ اور رضا کی تعلیم دی۔ فرماتے علم کے ساتھ یقین بھی ہونا چاہیے۔ ۲۵

حضرت رابعہ بصریؒ:

تبع تابعین کے عہد میں حُب الٰہی بلاواسطہ ہو گئی۔ اب اس کا مفہوم براہِ راست ذاتِ خداوندی سے محبت کرنا تھا۔ حُبِ الٰہی کا یہ جدید نظریہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں رابعہ بصریؒ کی ذات سے وجود میں آیا۔ رابعہ بصریؒ (۹۵-۱۸۵ھ/۱۴-۷۱۳-۲-۸۰۱ء) کا شمار تبع تابعین میں ہوتا ہے۔ وہ بصرہ کی رہنے والی تھیں۔ بڑی عابدہ

تھیں۔ ہمیشہ روزہ رکھا کرتیں۔ ۲۶ حضرت رابعہ بصریؒ عبادت گزار، نیک اور درویش صفت خاتون تھیں۔ وہ ایک عرصہ تک غلام بھی رہیں۔ دن کو روزہ رکھ کر اپنے آقا کی خدمت کرتیں اور رات کو خدا کی عبادت میں مشغول ہو جاتیں۔ ایک دن اپنی کوٹھری میں سربسجود کہہ رہی تھیں کہ خداوندا اگر میں کسی دوسرے کی مملوک نہ ہوتی تو ایک لمحہ بھی تیری عبادت سے غافل نہ ہوتی۔ لیکن تو نے مجھے ایک مخلوق کے قبضے میں دے رکھا ہے اس لیے خدمت میں دیر سے حاضر ہوتی ہوں۔ یہ الفاظ سن کر آقا حیران ہو گیا اور آزاد کر دیا۔ رات دن میں تقریباً ایک ہزار رکعت ادا کرتیں۔ ۲۷

خدا کی رضا میں رہنا رابعہ بصریؒ کا شیوہ اور تعلیم تھی۔ رابعہ بصریؒ کے تصوف میں خدا کی شدید محبت کا عنصر تھا فرماتیں:

> ''میرے لیے تیری ذات ہی کافی ہے اور اگر الٰہی میں دوزخ کے خوف سے تیری عبادت کرتی ہوں تو مجھے دوزخ میں سزا دے اگر بہشت کی امید میں عبادت کرتی ہوں تو اپنے جمال سے مجھ کو شاد کام کر۔ پھر فرمایا کہ خداوند! میری آرزو محض تیری یاد ہے۔ تیرے دیدار کی خواہش۔'' ۲۸

حضرت رابعہ بصریؒ ہمیشہ روتی رہتی تھیں۔ لوگوں کے وجہ پوچھنے پر فرمایا میں نے رب تعالیٰ کے ساتھ محبت کی ہے ایسا نہ ہو کہ مرنے کے وقت مجھے یہ آواز سنائی دے تو میرے لائق نہیں۔ بے غرض عبادت کی قائل تھیں۔ فرماتیں دوزخ اور بہشت نہ ہوتے تو عبادت کا حق نہ تھا کہ اس کی عبادت کی جاتی۔ حرام و حلال کی تمیز میں بہت محتاط تھیں۔ ۲۹

حضرت فضیل بن عیاضؒ:

طبقۂ اول کے صوفیا میں حضرت فضیل بن عیاضؒ (۱۰۵۔۱۸۷ھ/۲۴۔۷۲۳ ـــ ۳۔۸۰۲ء) قابلِ ذکر ہیں۔ صوفیا کے طبقۂ اول کا زمانہ ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک مقرر کیا گیا ہے۔ یہ طبقہ اس وقت وجود میں آیا جب بنو امیہ کے مظالم سے مخلوقِ خدا چیخ اُٹھی۔ ظالمانہ رویوں کے ردِعمل کے طور پر وجود میں آنے والا صوفیا کا طبقہ حکومت سے منقطع ہو کر گوشہ گیر ہو گیا اور عبادتوں اور دعاؤں میں مصروف ہو گیا۔ صوفیا کا یہ پہلا طبقہ خلفا اور اُمرا کی صحبتوں کو بری نظر سے دیکھتا تھا۔ اس طبقے کے صوفیا خشیتِ الٰہی کے جذبے سے سرشار تھے اور کسی اجتماعی فکر کے بغیر انفرادی طور پر عبادت و ریاضت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ ۳۰ حضرت فضیل بن عیاضؒ طبقۂ اول کے صوفیا کی طرح خلفا و امرا سے قطع تعلق کو اپنا شعار بنائے ہوئے تھے۔ وہ گوشہ گیر ہو کر عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے۔ اگر مجبوراً کسی حکمران سے ملنا پڑ جاتا تو جرأت و دلیری سے ان کو ان کی غلطیوں پر متنبہ کرتے۔

ابتدائے عمر میں حضرت فضیل بن عیاضؒ چوروں اور ڈاکوؤں کے سردار تھے۔ چوری کے زمانہ میں بھی نماز باجماعت ادا کرتے، نفل پڑھتے اور روزے رکھتے۔ خدا کی محبت جاگی تو توبہ کر لی۔ مکہ معظمہ آ کر مجاور بن گئے۔ تمام اولیائے کبار سے فیض حاصل کیا۔ دارا شکوہ کے مطابق وہ خواجہ عبدالواحد بن زید کے مرید اور امام ابو حنیفہ کے شاگردِ رشید ہیں۔ ۳۱ ایک عرصہ تک امام ابو حنیفہ کی خدمت میں رہ کر کامل ہوئے۔ آپ کی وفات ۱۸۷ھ/۰۳۔۸۰۲ء میں مکہ معظمہ میں ہوئی۔

Marfat.com

تعلیمات:

خلوت کو پسند کرتے۔ نرم کپڑے اور لذیذ کھانے سے منع کرتے۔ فرماتے جو شخص خدا سے ڈرتا ہے تمام جہاں اس سے ڈرتا ہے۔ جو شخص خدا سے نہیں ڈرتا اس سے کوئی چیز نہیں ڈرتی۔ دنیا کے بارے میں فرمایا کہ دنیا پاگل خانہ ہے اور لوگ دیوانوں کی مانند ہیں۔ رضا اور زہد میں سے رضا کو بہتر سمجھتے کیونکہ اُن کے خیال میں رضا کا طالب اصل مرتبہ سے زیادہ کا طالب نہیں ہوتا۔ کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ کے حضرتؑ موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کی وجہ کوہِ طور کی عاجزی کو بتایا۔ اُن کے نزدیک بہت کھانا اور بہت سونا آدمی کے دل کو فاسد کرنے والی دو خصلتیں ہیں۔ تیس سال تک کسی نے آپ کو ہنستے ہوئے نہ دیکھا لیکن جس دن آپ کا فرزند فوت ہوا آپ ہنسے تھے۔ لوگوں کے وجہ پوچھنے پر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کی موت پر راضی تھا۔ میں راضی برضا ہوں اس کی موافقت میں تبسم کرتا ہوں۔ ۳۲

حضرت ابراہیم بن ادہمؒ:

حضرت ابراہیم بن ادہم صوفیا کے پہلے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ کو خرقۂ خلافت حضرت فضیل بن عیاض سے ملا۔ ۳۳ آپ کی وفات ملکِ شام میں ۱۶۱ھ/ ۷۸-۷۷۷ء میں ہوئی۔ ۳۴ لیکن 'حیاتِ صوفیا' کے مطابق وفات ۱۶۶ھ/ ۸۳-۷۸۲ء میں ہوئی۔ ۳۵ آپ نے امام ابوحنیفہ کے ساتھ رہ کر تحصیلِ علم فرمایا۔ حضرت جنید بغدادیؒ نے فرمایا کہ فقرا کے گروہ کے تمام علوم کی چابی حضرت ابراہیم ادہم ہیں۔ ۳۶ حضرت ابراہیم بن ادہمؒ بادشاہی کو چھوڑ کر فقر کا جامہ پہن کر صحرانوردی کرتے ہوئے نواح نیشاپور میں ایک بھیانک غار میں نو سال تک عبادت اور ریاضت کرتے رہے۔ چالیس سال تک پیہم گریہ زاری اور صحرانوردی کے بعد مکہ مکرمہ پہنچے اور حرم میں مقیم ہو گئے۔ آپ کی تعلیمات کا اندازہ اُن کے اقوال سے ہوتا ہے۔

آپ مناجات میں کہتے ہیں کہ خداوند آٹھوں بہشت تیری محبت کے مقابلے میں کچھ حیثیت نہیں رکھتے۔ پھر فرماتے کہ آہ جو شخص تجھ کو جانتا ہے۔ وہ اس شخص کا حال کس طرح جان سکتا ہے جو کہ وہ خود تجھ کو نہیں جانتا۔ عارف کی نشانی یہ بتائی کہ وہ تفکر کرے اور ہر شے سے عبرت سیکھے۔ انہوں نے اپنے لیے اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عاقبت میں خدا کا دیدار پسند کیا۔ امانت میں خیانت نہ کرنے اور فنا کی تعلیم دی۔ دعاؤں کی نامقبولیت یہ بتائی کہ لوگ خدا تعالیٰ کو جان کر بھی اس کی اطاعت نہیں کرتے۔ رسول اکرمؐ کو پہچانتے ہوئے اُن کی پیروی نہیں کرتے۔ قرآن کریم پڑھتے ہوئے اس پر عمل نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ کی نعمت کھاتے ہوئے اس کا شکر ادا نہیں کرتے۔ یہ جان کر کہ بہشت تابعداروں کیلئے ہے مگر اس کی طلب نہیں کرتے اور دوزخ گناہ گاروں کیلئے ہے، اس سے نہیں ڈرتے۔ شیطان کو دشمن سمجھ کر بھی اس سے دوستی کرتے ہیں۔ موت کو برحق سمجھ کر بھی عبرت نہیں پکڑتے۔ دوسروں کے عیب دیکھتے ہیں۔ ۳۸

حضرت بشر حافیؒ:

آپ شہر مرو میں پیدا ہوئے لیکن آپ نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ شہر بغداد میں بسر کیا۔ آپ اپنے ماموں علی حشرم کے مرید تھے۔ ایک دفعہ حالت نشہ اور مستی میں جا رہے تھے کہ ایک کاغذ کا پرزہ نظر آیا جس پر بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھا

Marfat.com

ہوا تھا۔ آپ نے اس کاغذ کو اُٹھا کر صاف کیا اور عطر خرید کر معطر کیا اور ایسی جگہ رکھ دیا جہاں بے ادبی ہونے کا خوف نہ تھا۔ اللہ کے نام کی عزت کرنے کی وجہ سے اللہ نے توبہ کی توفیق بخشی تو آپ نے ریاضت و مجاہدہ شروع کیا۔ اللہ تعالیٰ کے مشاہدے کے غلبہ کی وجہ سے آپ نے جوتی پہننا ترک کر دی اس لیے آپ حافی کے نام سے موسوم ہو گئے یعنی ننگے پاؤں والا۔ ۳۹

تعلیمات:

آپ نے درویش کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ اول وہ جو کسی سے کچھ نہیں مانگتے اور اگر کوئی دے تو لیتے نہیں اسے اعلیٰ قسم بتایا۔ دوسرے وہ درویش جو سوال نہیں کرتے لیکن اگر کوئی دے تو لے لیتے ہیں۔ انہیں متوسط درجہ کے لوگ کہا۔ تیسری قسم کے درویش صبر کے ساتھ جہاں تک ان کا امکان ہے خدا پر بھروسہ کرتے ہیں اور اپنی محنت کرنے سے جی نہیں چراتے۔ ۴۰ اپنے مریدوں کو سیاحت کرنے کی تلقین کرتے اور فرمایا کرتے کہ بہتا ہوا پانی صاف اور ستھرا رہتا ہے لیکن بند پانی خراب ہو جاتا ہے پھر فرمایا اگر کسی کو دنیا میں محبوبِ خلائق ہونے کی آرزو ہے تو وہ تین باتوں سے پرہیز کرے۔ اول یہ کہ خلقت سے کچھ نہ مانگے۔ دوسرے کسی کو برا نہ کہے، تیسرے کسی کے ساتھ مہمان نہ جائے۔ آپ کے نزدیک بندوں کو عطا کردہ چیزوں میں سب سے بہتر معرفتِ الٰہی ہے۔ عارف اللہ تعالیٰ کے خاص بندے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور نہ خدا کے سوا کوئی ان کی عزت کرتا ہے۔ آپ کی تعلیم یہ تھی کہ اگر اللہ کی عبادت کی طاقت نہ ہو تو پھر گناہ بھی نہ کرو۔ ۴۱

حضرت داؤد طائیؒ:

حضرت داؤد طائی کا شمار طبقہ اول کے صوفیوں میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے شاگرد اور حضرت فضیل بن عیاضؒ اور ابراہیم بن ادہمؒ کے ہمعصر تھے۔ ''کشف المحجوب'' اور ''نفحات الانس'' کے مطابق آپ ابومسلم حبیب بن سلیم الراعی کے مرید تھے اور انہیں سے اکتساب کیا تھا۔ ۴۲ آپ زہد و ورع میں بلند مقام رکھتے تھے۔ درویشی کا یہ عالم تھا کہ موت کے وقت اُن کے گھر میں ایک چھوٹا سا مٹکا جس میں سوکھی روٹیاں تھیں، ایک بدھنا اور ایک بڑی سے کچی اینٹ جس سے وہ تکیہ کا کام لیتے تھے، کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ اپنے دوستوں سے کہا کرتے تھے کہ دیکھو خبردار تم میں سے کوئی شخص اپنے گھر میں اس سے زیادہ اسباب نہ رکھے جس قدر کہ دور جانے والے سوار رکھتے ہیں۔ ۴۳ آپ نے آٹھ ربیع الاول ۱۶۵ھ/ ۸۲-۷۸۱ء میں وفات پائی۔ ۴۴

ورع میں آپ درجہ کمال کا رکھتے تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کی شاگردی کی۔ انہوں نے اہلِ دنیا میں بیٹھنے اور نامعلوم بات سن کر صبر کرنے اور کچھ نہ کہنے کا مشورہ دیا۔ روزانہ امام کے درس پر جانا شروع کیا۔ مشائخین کی خدمت سے فیض اٹھایا لیکن خود کچھ نہ کہتے تھے۔ صبر سے سنتے۔ فرماتے ہیں کہ ایک سال کے صبر نے مجھ کو تیس سال کا کام دیا۔ اس کے بعد اپنے پیرِ طریقت حبیب راعیؒ کی خدمت میں رہنے لگے اور خلقت سے قطع تعلق کر لیا۔ ۴۵ آپ کی تعلیمات آپ کے ارشادات ہیں۔ فرمایا دنیا سے روزہ رکھو اور آخرت سے افطار کرو۔ محویت کو عید سمجھو اور آدمیوں سے اس طرح

Marfat.com

بھاگو جیسے درندوں سے ڈر کر بھاگتے ہیں۔ زبان کی حفاظت کرو۔ سلامتیٔ ایمان کی کوشش کرو۔ دنیا کیلئے صرف اتنی کوشش کرو جو دنیا میں رہنے تک کام آئے۔ ۴۶

حضرت سفیان ثوریؒ:

آپ بزرگان کبار میں سے ہیں۔ علوم ظاہری و باطنی میں بے نظیر اور صاحبِ کمال تھے۔ ورع اور تقویٰ میں آپ انتہائی درجہ تک پہنچے ہوئے تھے۔ ادب اور تواضع بے حساب تھی۔ بہت سے مشائخ کبار کی صحبت میں رہے۔ آپ ۹۷ھ/۱۶۔۷۱۵ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۵۵ھ/۷۲۔۷۷۱ء میں کوفہ سے بصرہ آئے پھر باقی زندگی یہیں بسر کی۔ ۱۶۱ھ/۷۸۔۷۷۷ء میں وفات پائی۔

آپ بہت بڑے عالم اور زاہد تھے۔ حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے حدیث کے امیر المومنین کہلاتے تھے۔ لوگوں کو حدیث کی زکوٰۃ ادا کرنے کی تلقین کرتے اور دوسو حدیثوں میں سے کم از کم پانچ پر عمل کرنے کو حدیث کی زکوٰۃ قرار دیا۔ حق بات کہنے میں کبھی دریغ نہ کیا۔ ۴۷

تعلیمات:

تعلیمات دیکھنے کیلئے ان کے اقوال[48] کو دیکھا جاسکتا ہے۔

۱۔ زاہد وہ شخص ہے جو دنیا میں اپنے زہد پر عمل کر سکے۔ وہ شخص زاہد نہیں جس کا زہد اس کی زبان پر ہے۔

۲۔ سب سے بھلی عبادت خلوت ہے۔ اس کے بعد علم کی طلب، اس کے بعد علم پر عمل اور پھر اس کی اشاعت۔

۳۔ جس کی نماز میں خشوع نہیں اس کی نماز درست نہیں۔

۴۔ یقین درست ہو تو معرفت درست ہو جاتی ہے۔

صوفیا کے وجود میں آنے کا جائزہ:

اسلامی تصوف کے ماضی کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو ہماری نگاہ پہلی صدی ہجری کے نصف اواخر سے آگے نہیں بڑھتی۔ جب بنو امیہ کے مظالم حد سے بڑھے تو صوفیا کا پہلا طبقہ وجود میں آیا اور خواجہ حسن بصریؒ گیارہ سال تک حجاج کے مظالم دیکھ کر گوشہ گیر رہے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ وسط ایشیا میں مسلمانوں کی فتوحات میں روحِ جہاد گم ہو چکی تھی۔ رضائے الٰہی کا جذبہ کم اور اقتدار کی ہوس زیادہ تھی۔ غزواتِ نبویؐ کو جو خدا کے خاص بندے دیکھ چکے تھے، وہ ان فتوحات کو دیکھ کر تکلیف محسوس کرتے۔ ان حالات میں وہ گوشہ گیر ہو کر عبادت میں مصروف ہو گئے اور اپنی اخلاقی اور روحانی قوت اور اپنے مثبت رویوں سے اس قدر مقبول ہوئے کہ پہلی صدی ہجری میں وہ ایک ناقابلِ تسخیر طاقت بن گئے۔ ۴۹ تیسری وجہ یہ تھی کہ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ دور تک پھیل گیا۔ مختلف ممالک کی تسخیر اور وہاں کے باشندوں کے ساتھ میل ملاپ کی بنا پر مسلمانوں کے خیالات میں تبدیلی رونما ہوئی۔ تہذیبی، تمدنی، سماجی، سیاسی اور فکری

Marfat.com

تبدیلیوں کے علاوہ دولت کی ریل پیل نے عیش وعشرت اور خدافراموشی کا جذبہ بھی پیدا کر دیا۔ خلافت کی بجائے ملوکیت نے بھی اخلاقی مصائب کو جنم دیا۔ ان حالات میں نیک اور دیندار افراد اسلام کے قیام واستحکام کیلئے کوشش کرنے لگے اور زیادہ عبادت وزہد میں مشغول ہو گئے اور اپنی عبادت وریاضت، حُبِ الٰہی اور دنیاوی مال وجاہ سے بے نیازی کے سبب عقیدت کی نظر سے دیکھے جانے لگے۔ دوسری صدی ہجری میں یہ تصوف پرست لوگ کوفہ اور بصرہ کے علاوہ دیگر علاقوں میں بھی پھیل گئے۔ ۵۰

دراصل اسلام میں تصوف کے آثار خلافتِ راشدہ کے بعد نمایاں ہونا شروع ہوئے۔ عہدِ بنی امیہ اور قریب قریب تمام عہدِ عباسی میں تصوف خوب پھلا پھولا اور دوسری صدی ہجری کے آخر سے تصوف نے ایک نمایاں اور ممتاز مسلک کی صورت اختیار کر لی۔ ''معاویہ اور یزید کے عہد میں دمشق اور بغداد میں دارالخلافہ کی تبدیلی سے اسلامی افکار پر عجمی اثرات کا دخل ہوا۔ بنوامیہ کے دورِ آخر میں اسلام کے تہذیبی، ثقافتی، علمی اور سیاسی اقدار پر عجمی اثرات کا رنگ غالب آنے لگا اور عباسیہ دور میں تو اس رنگ کے سامنے عربوں کا رنگ بالکل پھیکا پڑ گیا۔'' ۵۱

پروفیسر محمد حسن لکھتے ہیں:

''تصوف کی ابتدا بعض سیاسی، سماجی اور فکری تقاضوں کا نتیجہ تھی۔ پہلی صدی ہجری تک تصوف کا ''اصطلاحی مسلک'' واضح اور متعین نہیں ہوا تھا لیکن معاویہ اور یزید کے دور سے بعض رجحانات نمایاں ہونے لگتے ہیں اور خلافتِ عباسیہ کے دور میں یہ میلانات زیادہ مرتب اور قطعی شکل اختیار کرنے لگتے ہیں۔'' ۵۲

تصوف کی ابتدا کے اسباب پر نفسیاتی اور سماجی دوحیثیتوں سے غور کیا جاسکتا ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے اس کی وجہ یہ تھی کہ انسان کسی نہ کسی منزل میں حقیقت کے داخلی اور براہ راست تجربے یا مشاہدے کیلئے بے قرار ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب ایک ضابطہ، ایک بے روح عقیدہ یا محض منطقی استدلال کا نام نہیں ہوتا بلکہ ایک زندہ اور رنگین جذبے کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ایسے میں صوفیا نے مذہب کی کشفی حیثیت پر زور دے کر اس کا رشتہ دلی کیفیات سے جوڑ دیا۔ ۵۳

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں اسلام ایک روحانی فلسفے سے زیادہ سیاسی طاقت کی شکل اختیار کرنے لگا۔ یزید اور اس کے بعد حجاج شخصی حکومتیں قائم کرنے لگے۔ عرب سے اسلامی حکومتوں کی سیاسی قیادت ختم ہوئی۔ جاگیردارانہ نظام کی ابتدا ہوئی اور دربار زبردست قوت بن گیا۔ ایسے میں صوفیا کے طبقے کا ابھرنا قرینِ قیاس ہے کیونکہ اس طبقے نے حکومت کے جبر وتشدد سے عدمِ تعاون کا طریقہ اپنایا اور عوام پر جاگیردارانہ مظالم، دولت کی غیر مساوی تقسیم اور غیر ضروری شان وشکوہ کے خلاف آواز بلند کی۔

دورِ دوم میں تصوف:

عباسیوں کے عہد میں یونانی علوم وفنون مسلمانوں کی توجہ کا مرکز بنے تو یونانی علوم وفنون پر مشتمل کتابوں کے تراجم شروع ہوئے۔ فلسفے پر خاص طور پر دھیان دیا گیا۔ ہارون رشید کے زمانے میں بیت الحکمت قائم کیا گیا جس کیلئے

Marfat.com

مختلف ممالک سے عقلی علوم کی کتابیں حاصل کی گئیں۔ عباسی خلیفہ مامون رشید نے فلسفہ وحکمت کو عربی میں منتقل کر کے فکر کیلئے نئی راہیں ہموار کیں۔ عقلی علوم کا سیلاب آ گیا۔ عقلیت کے اس طوفان میں عقائد ونظریات کی دنیا میں ایک عظیم انقلاب پیدا ہوا اور لوگ مذہب سے بے تعلق ہونے لگے۔ فلسفیوں کا زور پیدا ہوا اور عقیدتوں کی دنیا میں تشکیک کے رویے در آئے۔ عقلیت کی وجہ سے ذات وصفات، دوزخ وجنت، خلق قرآن، معجزات وغیرہ کے بارے میں بحث ومناظرے کا آغاز ہوا۔ قرآنی آیات کی عقلی توجیہات کی جانے لگیں۔ عقلیت کے اس سیلابی دور میں صوفیائے کرام کا دوسرا طبقہ وجود میں آیا جس نے عقل سے بیزاری کا اظہار کیا اور عقل کے مقابلے میں عشق اور جذبے پر زور دیا۔ ان صوفیا نے عقل اور فلسفے کے پیدا کردہ ذہنی انتشار اور تشکیک کو قلبی کیفیات اور جذبِ دروں کے ذریعے کم کرنے کی کوشش کی۔ عقل کے مقابلے میں اعتقاد، ایمان اور عشق کے عرفانی جذبوں کو بروئے کار لایا گیا اور زہد وپرہیزگاری، استغراق، فنا وبقا، مجاہدہ اور مشاہدۂ حق کی باتیں عام ہوئیں۔ اس دور کے صوفیا میں حضرت معروف کرخیؒ، حضرت ابوسعید احمد بن عیسیٰ الخرازؒ، حضرت بایزید بسطامیؒ، حضرت جنید بغدادیؒ، حضرت منصور حلاجؒ، حضرت حارث المحاسبیؒ، حضرت ذوالنون مصریؒ اور حضرت سری سقطیؒ قابلِ ذکر ہیں۔

حضرت معروف کرخیؒ:

حضرت معروف کرخی حضرت سری سقطی کے استاد اور حضرت داؤد طائی کے مرید تھے۔ ابتدا میں غیر مسلم تھے پھر حضرت علی بن موسیٰ رضا کے دستِ حق پرست پر اسلام قبول فرمایا۔ فنون وعلوم میں سیّد القوم کہلائے۔ ۵۴ آپ نے خلیفہ مامون الرشید کے عہد میں ۲۰۰ھ/۱۶-۸۱۵ء میں وفات پائی۔ ۵۵ دنیا کی محبت کو دل سے نکالنے کی تعلیم دیتے ہوئے فرماتے خدا پر توکل رکھو اور اس سے ڈرو جو ہر حال میں تجھ کو دیکھتا ہے۔ ۵۶

حضرت سری سقطیؒ:

آپ کی پیدائش ۱۵۵ھ/۷۲-۷۷۱ء میں ہوئی اور سات آٹھ عباسی خلفا کا زمانہ پایا۔ ۵۷ آپ حضرت جنید بغدادیؒ کے ماموں تھے اور تمام علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھتے تھے۔ آپ حضرت معروف کرخیؒ کے مرید تھے۔ آپ کی وفات ''حیاتِ صوفیا'' کے مطابق ۲۵۳ھ/۸۶۷ء میں ہوئی۔ ۵۸

تعلیمات:

بغداد میں سب سے پہلے آپ ہی نے رموز وحقائقِ توحید کی گفتگو کی۔ انہوں نے بقول خلیق احمد نظامی توحید کا وہ نظریہ پیش کیا جس نے بعد میں وحدت الوجود کی شکل اختیار کر لی۔ ۵۹ عارفانِ کامل کی طرح انہیں ہر عذاب منظور تھا مگر جمالِ الٰہی سے دوری کا عذاب گوارا نہ تھا۔ فرماتے ''الٰہی اپنے جمال کے حجاب کا عذاب مجھ پر نہ فرما'' ۶۰ فرماتے بندہ اس وقت تک کامل نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اپنے دین کو اپنی خواہش پر ترجیح نہ دے۔ خلقت کی صحبت سے علیحدگی اختیار کرنے کی تلقین فرماتے۔ ۶۱

حضرت بایزید بسطامیؒ:

حضرت بایزید بسطامیؒ ۱۶۱ھ/ ۸۷-۷۷۷ء میں عراق کے ایک مقام بسطام میں پیدا ہوئے۔ مذہباً آتش پرست تھے لیکن مشرف بہ اسلام ہوئے۔ آپ پہلے شخص ہیں جنھوں نے سلسلۂ طیفوریہ کی بنیاد رکھی۔ ۶۲؎ ۲۶۱ھ/ ۷۵-۸۷۴ء میں فوت ہوئے۔ ۶۳؎

حضرت بایزید اپنی پرہیزگاری، حُبِ الٰہی، اتباعِ رسولؐ اور نظریۂ سکر کیلئے خاص شہرت رکھتے تھے۔ وہ اتباعِ رسولؐ کے عاشق خیال کیے جاتے تھے۔ ان کی ہر ممکن کوشش ہوتی کہ وہ ہر فعل میں حضورؐ کی پوری پوری پیروی کریں۔ ۶۴؎ انہوں نے نظریۂ وحدت الوجود سے متعلق گونا گوں افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ ذاتِ حق میں اس درجہ گم ہوگئے تھے کہ سوائے حق کے اور کچھ دکھائی ہی نہ دیتا تھا۔ فرماتے اللہ تعالیٰ کے نام نے تمام ناموں کو میرے ذہن سے فراموش کردیا ہے۔ ۶۵؎

حضرت حارث المحاسبیؒ:

کنیت ابوعبداللہ ہے۔ آپ کی پیدائش خواجہ حسن بصریؒ کے زمانے میں ۱۶۵ھ/ ۸۲-۷۸۱ء میں بصرہ میں ہوئی۔ بعد میں بغداد میں آباد ہوگئے۔ بغداد میں ہی وفات (۲۴۳ھ/ ۵۸-۸۵۷ء) پائی۔ نفس کا محاسبہ کرنے میں مبالغہ سے کام لینے کی وجہ سے محاسبی کہلائے۔ ان کی تصانیف میں سے صرف سترہ کتابوں کے قلمی نسخے دنیا میں موجود ہیں۔ ان میں سے چار قلمی نسخے اب تک زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں۔ ۶۶؎ اُن کے تصوف کا مرکز علم و عمل کی اصلاح، مراقبۂ خداوندی، نفس کے رذائل و خبائث سے پاکی حاصل کرنا اور قربِ الٰہی کے حصول کے طریقے ہیں۔ اُن کے نزدیک انسان کا جوہر عقل اور عقل کا جوہر توفیقِ خداوندی ہے۔ اُن کے نزدیک خُلقِ حسن کا مطلب اذیت کو برداشت کرنا، خندہ پیشانی اور میٹھے بول ہیں۔ ۶۷؎ محاسبی کی تعلیمات کا سب سے زیادہ اثر امام غزالی پر مرتب ہوا۔ اور غزالی ہی کے واسطے سے محاسبیؒ کی تعلیمات کا اثر ازمنۂ وسطیٰ کے نصرانی اور یہودی تصوف پر مرتب ہوا ہے۔ ۶۸؎

حضرت ذوالنون مصریؒ:

اصلی نام ثوبان بن ابراہیم تھا۔ ۶۹؎ طریقۂ ملامتیہ پر تھے اسی وجہ سے اہلِ مصر آپ کو زندیق کے لقب سے پکارتے تھے۔ جب تک مصر میں رہے کسی نے آپ کے حالِ باطن کو نہیں پہچانا۔ وحدت الوجود کے اولین نقوش ذوالنون مصری کے اقوال میں پائے جاتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اللہ کی محبت انسان کو ذاتِ خداوندی کا حصہ بنا دیتی ہے۔ نفس پسندی کو بدترین حجاب قرار دیا۔ وفات ۲۴۵ھ/ ۶۰-۸۵۹ء میں ہوئی۔

حضرت جنید بغدادیؒ:

۲۱۵ھ/ ۳۱-۸۳۰ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور ۲۹۸ھ/ ۱۱-۹۱۰ء میں بغداد میں ہی وفات پائی۔ بیس سال کی عمر تک دینی علوم حاصل کیے۔ پھر تصوف کی طرف مائل ہوگئے۔ روحانی تربیت حضرت سری سقطیؒ، حارث محاسبیؒ

Marfat.com

اور محمد قصاب سے حاصل کی تھی۔ ۷۰؎ حضرت جنید بغدادیؒ نے تصوف کو اسلامی لباس پہنایا اور شریعت و طریقت کو ہم آہنگ کر دیا۔ ۷۱؎ انہوں نے عقلیت کے طوفان میں عشقِ الٰہی اور محبتِ رسول ؐ کا چراغ روشن کیا۔ انہوں نے فلسفے کے برے اثرات کا مداوا قلبی کیفیات کے ذریعے پیدا کیا اور اپنی تعلیمات میں محبتِ الٰہی پر سب سے زیادہ زور دیا۔ اُن کی تعلیمات میں جس تصوف کی طرف رہنمائی ملتی ہے وہ حقیقی اور اسلامی تصوف ہے جس کا سرچشمہ قرآن و حدیث ہے۔ ۷۲؎ حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے تھے کہ میں نے حق کو ڈھونڈ نے کی گلیوں میں پایا ہے۔ ۷۳؎ حضرت جنید بغدادیؒ کے شاگرد ابوبکر بن حجد رشبلیؒ بھی تصوف کی تاریخ میں اہم ہیں۔ وہ عارف کی نشانی یہ بتاتے ہیں کہ عارف وہ ہے جو کبھی تو ساتویں آسمان اور زمین کو اپنی پلک کی نوک سے اٹھالے اور کبھی ایک مچھر کی تاب نہ لائے۔ ۷۴؎

حضرت ابوسعید خرازؒ:

حضرت ابوسعید خزار (م ۲۸۶ھ/ ۹۰۰۔۸۹۹ء) تیسری صدی کے اہم صوفی تھے۔ وطن بغداد تھا۔ ذوالنون مصری اور سری سقطی جیسے بزرگ صوفیا کی صحبت نصیب ہوئی۔ مریدوں کی تربیت اور پرورش میں مشہور تھے۔ آپ کو ''لسان التصوف'' کہا جاتا ہے اور بقول فریدالدین عطار اُنہوں نے تصوف کے علوم پر چار سو کتابیں تصنیف کیں۔ ۷۵؎ ان کی کتاب ''کتاب الصدق'' حارث محاسبی کی کتاب ''الرعاۃ الحقوق اللہ'' کے بعد تصوف کی قدیم ترین کتاب ہے جو مطبوعہ صورت میں دستیاب ہو سکتی ہے۔ ۷۶؎

''طبقات الاولیا'' میں درج ہے کہ سب سے پہلے جس نے فنا و بقا کے علم میں زبان کھولی، وہ ابوسعید خرازؒ تھے۔ ۷۷؎ فرماتے ہیں کہ فنا کے معنی بندے کا بندگی کو فنا کر دینے کے ہیں اور بقا کا مطلب یہ ہے کہ حضورِ الٰہی میں بندے کا باقی رہنا اور فنا کا متلاشی ہونا بقا حق کے ساتھ۔ ۷۸؎

حضرت حسین بن منصور حلاجؒ:

حلاج کی پیدائش ۲۴۴ھ/ ۵۹۔۸۵۸ء میں البیضا کے ایک قصبے الطّور میں ہوئی۔ پیدائش کے وقت حلاج کا نام حسین تجویز کیا گیا۔ والد کا نام منصور تھا۔ سولہ سال کی عمر تک حلاج اپنی باضابطہ تعلیم (حفظِ قرآن، صرف و نحو اور تفسیر) مکمل کر چکے تھے۔ ۲۶۰ھ/ ۷۴۔۸۷۳ء میں تستر چلے آئے اور ایک سنّی شیخ سہل بن عبداللہ کے مدرسے سے وابستہ ہو گئے۔ دو سال بعد بصرہ چلے آئے اور عمر بن عثمان المکی سے صوفیا کی روایت میں باقاعدہ داخلے کا خرقہ حاصل کیا۔ ۲۶۴ھ/ ۷۸۔۸۷۷ء میں جنید بغدادی سے ملے اور ۲۷۰ھ/ ۸۴۔۸۸۳ء میں حرم چلے گئے اور تزکیۂ نفس اور قلب کی صفائی کے مشکل مراحل سے گزرے۔ ایک برس کے قیام کے بعد مکہ سے روانہ ہوئے تو دوسرے صوفیا کے روبرو کشف و الہام کے بارے میں اپنے تجربات حاصل کیے اور ان کی تعلیمات کا چرچا ہونے لگا۔ ۷۹؎ دو سال بعد حلاج اپنے پہلے طویل سفر پر روانہ ہوئے۔ خراسان، طالقان، ماوراءالنہر، بجستان اور کرمان کے سفر کے بعد واپس لوٹے۔ اصفہان اور قم اور پھر البیضا میں ٹھہرے جہاں اپنی اولین تصانیف تحریر کیں۔ دوسرے طویل سفر کے دوران انہوں نے دوسرے ادیان کا گہرا مطالعہ کیا۔ بغداد واپسی پر حلاج کی راتیں عبادت اور مجاہدے میں اور دن مسجدوں، قریوں اور بازاروں میں ربِ کریم کی

طرف لوٹنے کی دعوت میں گزرنے لگے۔ان کی والہانہ پکار پر لبیک کہنے والوں کی کمی نہ تھی۔ ۸۰؎

''ستائیس روایات'' کے نام سے باقی رہ جانے والی تحریر میں والہانہ کیفیت ہے۔ان کا کلام عشقِ الٰہی سے منور ہے اور یہ کلام اپنے آپ کو مٹا دینے کے عمل کے دوران وارد ہوا:

یکسو کر دیا مجھے اس (ذاتِ) واحد نے سچی توحید کے ذریعے

سالک کے لیے اس تک پہنچنے کا اور کوئی راستہ نہیں

میں حق ہوں اور حق، حق کے ساتھ حق ہے

اس کی ذات سے منسلک ہونے کے بعد فراق ممکن نہیں ۸۱؎

ایسی خالص توحید جس میں غیر کا شائبہ تک نہ ہو، انسان کیلئے یقیناً ایک بھاری بوجھ ہے اور ایسا عشق جس نے دوئی کا خاتمہ کر دیا ہو۔انسان کو دنیا میں رہنے کی اجازت نہیں دیتا۔انہوں نے ان چالیس مقامات کی خبر دی ہے جن پر انہوں نے قیام کیا اور یہ سارے کا سارا سفر انہوں نے نورِ محمدیؐ کے سائے میں طے کیا۔ ۸۲؎ ''دیوان الحلاّج'' کی شاعری میں کشف اور یقین کی دمک ہے۔حلاج کی کتاب ''الطّواسین'' اسلامی تصوف کی عظیم ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔اس کتاب کے ایک باب ''طاسین السّراج'' میں حضورؐ کی شان میں گیت گائے ہیں۔''الطّواسین'' کو پڑھ کر علامہ اقبال کی حلاج کے بارے میں رائے بدل گئی اور جب اپنے نغمے گا کر حلاج کائنات کی گہرائیوں میں گم ہو گئے تو اقبال کا دل دُکھ گیا اور کہا کہ وہ میری عقل کو صاحبِ نظر بنا گیا۔ ۸۳؎ حلاج کا کلام ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے سے اسلامی تصوف اور فکر کے مرکزی دھارے میں شامل رہا ہے۔حضرت مجدد الف ثانی نے منصور کے قول انا الحق کی یہ تاویل کی ہے ''منصور کہ انا الحق گفت مرادش آں نیست کہ من حقم و باحق متحدم کہ آں کفر است و موجبِ قتل او بلکہ معنی قولِ اُو آنست کہ من نیستم موجود حق است۔'' ۸۴؎

مشہور فرنچ مستشرق ماسینوں نے منصور حلاج کے جو اقوال و ارشادات جمع کیے ہیں، ان کا بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قول ''انا الحق'' کے معنی یہ ہیں کہ میں تخلیقِ حق (Creative Truth) ہوں، ہمعصر صوفیہ نے ان کے اس قول کو وحدت الوجودی رنگ دے دیا۔ ۸۵؎ منصور حلاج کے دوسرے اقوال سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ خدا کی ورائیت کے قائل تھے بنا بریں ان کے قول کی تفسیر اس طرح کرنی چاہیے کہ انسانی خودی وہ حقیقی قطرہ نہیں ہے جو انجام کار دریا میں مل جائے، بلکہ وہ قطرہ ہے جو اپنی ہستی کو زیادہ پائیدار صورت میں استوار کرے اور اس بات کا اقرار کرے کہ اس کی ہستی حق ہے۔ ۸۶؎ دسویں صدی ہجری کے مشہور صوفی و عالم حضرت شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ نے منصور کے دار پر چڑھائے جانے پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے فرمایا کہ نادانوں نے منصور کو سولی پر چڑھایا اگر میں وہاں موجود ہوتا تو ان کو ہرگز قتل نہ ہونے دیتا...... انسان جو خلاصۂ موجودات ہے، جب وہ خبرِ حق دیتا ہے تو وہ کیوں دار کا مستحق قرار پاتا ہے۔ ۸۷؎ منصور ۳۰۹ھ/۲۲-۹۲۱ء میں بغداد محلہ باب الطاق میں دار پر چڑھائے گئے۔

منصور حلاج کے نزدیک خدا کی طرف جانے کا راستہ دو قدموں کا ہے پہلا قدم یہ ہے کہ دنیا کو اس کے عاشقوں کے منہ پر مارو اور دوسرا قدم یہ کہ آخرت کو اس کے چاہنے والوں کے حوالے کر دو۔حلاج کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے لاہوتی (Divine) یا الٰہی ہے۔ ۸۸؎ فرماتے: اخلاص کے معنی کدورت کے شائبہ سے عمل کو پاک رکھنے

Marfat.com

کے ہیں۔ دنیا چھوڑ دینا زہدِ نفس ہے۔ آخرت کو چھوڑ دنیا زہدِ دل ہے۔ خودی کا ترک کرنا زہدِ جان کا ہے۔ صبر یہ ہے کہ ایک ہاتھ پاؤں کاٹ کر دار پر لٹکایا جائے تو آہ نہ کرے۔ ۸۹

تیسرا دور:

اسلامی تصوف کا تیسرا عہد وہ ہے جب مسلمانوں کی مسلسل فتوحات اور دوسری اقوام کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوئے جن کو حل کرنے کے لیے اجتہادِ فکر کی ضرورت تھی چنانچہ اسی دور میں فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام شروع ہوا۔ جب فقہا نے اسلامی فقہ ترتیب دے کر دینی تقاضوں کو پورا کیا تو اجتہاد کا راستہ بند کر دیا گیا۔ تزکیۂ نفس اور اصلاحِ باطن کو بھلا دیا گیا۔ ان حالات میں صوفیا کا وہ طبقہ سامنے آیا جنہوں نے باطن کی اصلاح کرنے کی طرف توجہ دی۔ ان صوفیا میں شیخ ابوسعید ابن العربی، شیخ ابومحمد الخلد، شیخ ابونصر السراج، شیخ ابوطالب مکی، شیخ ابوبکر اور ابوعبدالرحمان السلمی خاص طور پر اہم ہیں۔ تیسرے طبقے کے صوفیا نے عمل وفکر کو ہم آہنگ کر کے عوام کے داخلی اور خارجی مسائل سمجھ کر اسلام، انسانیت اور سلامتی کا درس دیا۔ اس طبقے نے عوام میں اخلاقی قدروں کا شعور بیدار کیا اور ساتھ ہی تصوف میں تالیف و تصنیف کے دریچوں کو کھولا۔

شیخ محی الدین ابنِ عربیؒ:

ان کا نام محمد بن علی، کنیت ابوبکر اور لقب محی الدین عرف حاتمی، ابنِ عربی تھا۔ ان کو شیخ اکبر بھی کہا جاتا ہے۔ وہ ۵۶۰ھ/ ۶۵-۱۱۶۴ء میں اندلس کے ایک مقام مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے اشبیلیہ میں علوم ظاہری حاصل کیے اور بہت جلد ممتاز علما اور اصحابِ طریقت میں شمار ہونے لگے۔ سیر و سیاحت کرنے اور روحانی مجالس سے فیض اٹھانے کیلئے انہوں نے ایشیائے کوچک، حجاز اور مصر کا سفر بھی کیا۔ بعدازاں وہ ملک شام میں قیام پذیر ہو گئے اور آخرکار دمشق میں مستقل طور پر سکونت اختیار کر لی اور یہیں پر ۶۳۸ھ/ ۴۱-۱۲۴۰ء میں واصل بحق ہوئے۔ وہ ایک کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ مولانا جامیؒ (م ۸۹۸ھ/ ۹۳-۱۴۹۲ء) نے انکی تصنیفات کی تعداد پانچ سو تک بتائی لیکن ایک دوسری روایت میں کسی قدر احتیاط کے ساتھ چار سو بتائی گئی ہے۔ ۹۰

محی الدین ابنِ عربی کی دو مشہور کتابیں ''فتوحاتِ مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' ہیں۔ ''فتوحاتِ مکیہ'' میں شریعت، طریقت اور فلسفہ کے مسائل کو عالمانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ''فصوص الحکم'' میں زیادہ تر تصوف، معرفت، طریقت اور فلسفہ و شریعت کے اہم مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ''فصوص الحکم'' تصوف میں بہت ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ وحدت الوجود کے قائل اسے بہت اہمیت دیتے ہیں کیونکہ اس میں ''وحدت الوجود'' پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

توحید کے بارے میں ابنِ عربی کا عقیدہ یہ ہے کہ وجود واحد ہے اور وہی موجود ہے اور مخلوقات کا وجود عین وجودِ خالق ہے۔ اس ''عینیت'' کا اثبات یا تو وہ وجودِ عالم کی نفی سے کرتے ہیں یا خدا کے اثبات سے ابنِ عربیؒ کے اس نظریۂ وحدت الوجود کا زمانہ مابعد کے صوفیا پر بھی گہرا اثر پڑا اور اردو کے نامور متصوفین شعرا نے اسے اپنی شاعری میں بھی پیش کیا۔ ۹۱

"تاریخِ تصوفِ اسلام" میں انسانِ کامل کی اصطلاح کو سب سے پہلے شیخ محی الدین ابنِ عربی نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں استعمال کیا ہے۔ ۹۲ ابنِ عربیؒ کے نزدیک تخلیقِ کائنات کی علت حقیقتِ محمدیہ ہے۔ ابنِ عربی اس حقیقتِ محمدیہ کو حقیقت الحقائق کہتے ہیں جس کا کامل ترین ظہور انسانِ کامل میں ہوتا ہے۔ ۹۳ انسانِ کامل کائنات کا ایک ایسا خلاصہ ہے جس کی ذات میں خدا کی صفاتِ کاملہ منعکس ہوتی ہیں اس لیے انسانِ کامل ہی دراصل تخلیقِ کائنات کی علت ہے۔ ۹۴

ابونصر سرّاجؒ:

ابونصر عبداللہ بن علی بن محمد بن یحییٰ السّراجؒ، طوس کے باشندے تھے۔ فارسی تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ ان کا لقب "طاؤس الفقرا" تھا۔ انہوں نے دنیائے اسلام کے اکثر بڑے شہروں کا سفر کیا تھا اور وہاں کے صوفیوں سے تبادلۂ خیال بھی کیا تھا۔ ابونصر راسخ العقیدہ سنی تھے۔ شریعت کے علاوہ وہ طریقت کے بھی ماہر تھے۔ طبقۂ صوفیا میں وہ علمِ تصوف کے مستند شارح تسلیم کیے جاتے تھے۔ رجب ۳۷۸ھ/۸۹-۹۸۸ء میں وفات پائی۔ ان کے مریدوں میں سے صرف ایک مرید کو شہرت حاصل ہوئی جن کا نام ابوالفضل بن الحسن سرخسیؒ تھا جو ابوسعید ابن ابی الخیرؒ کے شیخ طریقت تھے۔ ۹۵

ابونصر سرّاج نے تصوف پر متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ ۹۶ لیکن بجز "کتاب اللمع" کے اور کوئی کتاب اس وقت موجود نہیں البتہ ان کی یہ تصنیف بے حد مقبول ہوئی۔ اسے پروفیسر آر۔ اے۔ نکلسن (Nichloson) نے ۱۹۱۴ء میں مرتب کر کے شائع کیا۔ ۹۷ یہ کتاب تصوف کے مبادی اصول اور مقاصد سے آگاہ کرتی ہے۔ "کتاب اللمع" میں صوفیانہ خیالات اور عقائدِ تصوف کا تجزیہ نہیں بلکہ صوفیائے ماسبق کی تعلیمات کی تشریح ہے۔ سرّاج نے "آداب" پر بہت شرح و بسط سے لکھا ہے۔ انہوں نے تمام مصطلحاتِ فنِ تصوف کی شرح درج کر دی ہے اور شطحیاتِ صوفیا کی مناسب تاویل بھی لکھ دی ہے۔ اُن کے مطابق جو بات کتاب اور سنت سے ثابت ہو جائے اسے ہر صوفی کو قبول کر لینا چاہیے کیونکہ اسلامی تصوف کا ماخذ صرف قرآن اور حدیث ہے۔ ۹۸

مصنف نے اپنی کتاب کے آخری حصے میں اُن تمام غلط عقائد کی نشاندہی کر دی ہے جو چوتھی صدی ہجری میں بعض صوفیوں میں راہ پا گئے تھے۔ یہ بہت بڑی خدمت ہے۔ انہوں نے نشاندہی کے ساتھ ساتھ ان تمام غلط عقائد کا ابطال بھی کر دیا ہے۔ ۹۹

حضرت ابوطالب المکیؒ:

ابوطالب مکی مکہ میں پیدا ہوئے۔ بعد میں بصرہ گئے پھر بغداد پہنچے اور اسی شہر میں ۳۸۶ھ/۹۷-۹۹۶ء میں وفات پائی۔ شیخ ابوالحسن بصری کے مرید تھے۔ اپنے زمانے کے مشہور محدث، فقیہ اور صوفی تھے۔ ان کی تصنیف "قوت القلوب" بلاشبہ علمِ تصوف اور علمِ شریعت کا دائرۃ المعارف ہے۔ ۱۰۰ اس کتاب میں عبادات کے باطنی پہلو پر زور دیا گیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تصوف حقیقتاً قرآن و حدیث کی پیداوار ہے۔ اس میں تزکیۂ اخلاق کی اہمیت واضح کی گئی ہے۔ اس وجہ سے اس کتاب کا آئندہ صوفیانہ ادب پر اثر مرتب ہوا۔ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے

Marfat.com

''فتوح الغیب'' میں اور امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''احیاء العلوم'' میں اس کتاب سے استفادہ کیا ہے۔

شیخ ابوبکر ابن ابی اسحاق الکلاباذیؒ:

پورا نام ابوبکر ابن ابی اسحٰق محمد ابن ابراہیم ابن یعقوب البخاری الکلاباذی ہے۔ بخارا کے ایک محلے کلاباذ میں پیدا ہوئے۔ ۳۸۵ھ/۹۶-۹۹۵ء میں وفات پائی۔ انؒ کی شہرت کی وجہ ان کی ''کتاب التعرف'' ہے بقول شہاب الدین سہروردی اگر ''کتاب التعرف'' نہ لکھی گئی ہوتی تو ہم علمِ تصوف سے آگاہ نہیں ہو سکتے تھے۔ ''رسالہ قشیریہ'' اور ''قوت القلوب'' کے بعد یہ کتاب سب سے زیادہ مقبول اور مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں ثابت کر دیا ہے کہ تصوف قرآن و حدیث پر مبنی ہے اور صوفیوں کا کوئی عقیدہ اسلامی تعلیمات کے خلاف نہیں ہے۔ علما نے ''التعرف'' کی بنا پر تصوف کو تسلیم کیا۔ ۱۰۱ شیخ ابوبکر کی تصانیف میں ''التعرف'' کے علاوہ ''بحر الفوائد فی معانی الاخبار'' بھی شامل ہے۔ اس کے علاوہ ''التعرف المذہب اہلِ تصوف'' بھی مشہور ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ پروفیسر اے۔ جے۔ آربری (Arberry) نے اور اردو ترجمہ محمد حسن نے کیا۔

عبدالرحمان السلّمی کی تصنیف ''طبقات الصوفیا'' مشائخ کے حالات پر مبنی ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

پانچویں صدی ہجری کی تین مشہور شخصیات امام غزالیؒ (۴۵۰-۵۰۵ھ/ ۵۹-۱۰۵۸—۱۲-۱۱۱۱ء)، شیخ محمد ہجویریؒ (۴۰۰-۴۶۵ھ/۱۰-۱۰۰۹—۷۳-۱۰۷۲ء) اور ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵ھ/ ۸۷-۹۸۶—۷۳-۱۰۷۲ء) نے تبلیغ دین اور تصوف کی اشاعت میں نمایاں خدمات سرانجام دی ہیں۔ امام غزالی نے علمِ کلام اور فلسفہ پر تصوف کو ترجیح دے کر عقل پر الہام و وجدان کی برتری ثابت کی۔ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری میں تصوف کے اندر مزید نئے نئے تغیرات آئے۔ تصوف نے فلسفیانہ زبان کا سہارا لیا۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے عقائد عام ہوئے۔ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری میں صوفیانہ مسلک قادریہ، سہروردیہ، شاذلیہ اور مولویہ وغیرہ رائج ہو گئے۔ اس دور میں ابنِ عربی کی ''فتوحاتِ مکیہ'' اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی ''حکمۃ الاشراق'' مشہور ہوئیں۔ آٹھویں صدی ہجری کے آخر اور نویں صدی ہجری کے شروع میں عبدالکریم جیلیؒ نے ''انسان کامل'' لکھ کر تصوف و معرفت کے ادب میں اضافہ کیا۔ دسویں صدی عیسوی میں تصوف نے باقاعدہ ایک تحریک کی شکل اختیار کی۔ اسی صدی میں تصوف کی بعض اصطلاحیں ایجاد ہوئیں اور تصوف کے موضوع پر باقاعدہ کتابیں لکھی گئیں۔ گیارہویں صدی عیسوی میں تصوف کا آفتاب نصف النہار پر پہنچ گیا۔ اس دور کے مشائخ میں شیخ ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵ھ/ ۸۷-۹۸۶-۷۳-۱۰۷۲ء) حضرت داتا گنج بخشؒ، سلطان ابوسعید ابوالخیر وغیرہ نے اسلامی فنِ تصوف اور تعلیماتِ تصوف کو مستقل موضوع بنا کر کتابیں لکھیں۔ حضرت داتا گنج بخشؒ نے ''کشف المحجوب'' لکھی۔ یہ کتاب اسلامی تصوف کو مقبول بنانے میں معاون ثابت ہوئی۔ اس دور کے صوفیا نے طریقت کو شریعت کے آئینے میں پیش کر کے علما کے لئے تصوف میں بڑی کشش پیدا کی۔ بارہویں صدی کے صوفیائے کرام نے اسلامی تصوف کو فلسفے کی شکل دی۔ اسی زمانے میں تصوف کے بعض اہم سلسلوں کی بنیاد پڑی۔ اس دور کے صوفیا نے اصلاح احوال کی سعی کی۔ اس دور کے نمایاں صوفیا میں امام غزالیؒ، شیخ عبدالقادر جیلانیؒ، محی الدین ابن عربیؒ اور شیخ شہاب الدین سہروردیؒ قابلِ ذکر ہیں۔

Marfat.com

تیرہویں صدی عیسوی کا زمانہ تاتاریوں کی یلغار اور بغداد کی تباہی کا دور ہے۔اس صدی میں اسلامی تصوف کی تحریک عالمگیر بن چکی تھی۔اس صدی میں تصوف کا پورا نظام اپنی تمام تفصیلات اور احکامات کے ساتھ وضع ہوا۔روحانی سلسلے قائم ہوئے۔جا بجا صوفیا نے خانقاہیں قائم کر کے رشد و ہدایت کے چراغ روشن کیے اور اس صدی تک جو صوفیانہ نظام متعین ہوا وہی آئندہ کیلئے معتبر ٹھہرا۔اس صدی کے بعد نظری طور پر تصوف میں کوئی اضافہ نہ ہوسکا۔

ایران میں تصوف:

فارسی شاعری میں تصوف کے مسائل پانچویں صدی ہجری کے اوائل میں نظم ہونے لگے اور قوال سماع کی محفلوں میں عارفانہ غزلیں گانے لگے۔صوفیانہ شاعری کے باقاعدہ آغاز کا سہرا حکیم سنائی کے سر ہے۔یوں تو سنائی سے پہلے سلطان ابوسعید ابوالخیر نے اپنی رباعیوں میں عشقِ حقیقی کے جذبات کا اظہار کیا ہے لیکن حقیقی معنوں میں فارسی کے سب سے پہلے مکمل صوفی شاعر سنائی تھے۔

سنائی:

سنائی ''ایران کے سب سے بڑے صوفی شاعر ہیں۔ان سے پہلے تصوف میں اتنی پختگی اور صفائی سے کسی نے شعر نہیں کہے۔'' [۱۰۲] سنائی پانچویں صدی ہجری میں غزنیں میں پیدا ہوئے اور ۵۳۵ھ/۴۱-۱۱۴۰ء میں غزنیں ہی میں انتقال کر گئے۔ابتدا میں غزنوی دربار سے وابستہ رہے اور سلاطین و امرا کی مدح میں قصیدے کہہ کر انعام و اکرام حاصل کرتے رہے۔بعد میں تصوف کی جانب مائل ہو گئے اور اپنی شاعری میں عارفانہ خیالات کا اظہار کرنے لگے۔آخر کار دنیا سے بالکل کنارہ کش ہو گئے۔متعدد مقامات کی سیر کی۔درویشوں کے حلقوں میں گھومے پھرے۔بڑے بڑے صوفیوں سے ملاقاتیں کیں اور فیوض حاصل کیے۔شاعری میں معارف و حقائق، زہد اور وعظ و پند کی باتوں کی وجہ سے صوفیانہ شاعری کے موجد قرار پائے۔سنائی نے قصیدے، رباعیاں، غزلیں اور مثنویاں سبھی کچھ کہا لیکن صوفیانہ خیالات ان کے قصیدوں اور مثنویوں میں غزلوں کی نسبت زیادہ ملتے ہیں۔ان کی سب سے اہم اور مشہور مثنوی ''حدیقۃ الحقیقۃ و شریعۃ الطریقۃ'' ہے جسے ''الٰہی نامہ'' بھی کہتے ہیں۔اس کے علاوہ سنائی نے چھ اور مثنویاں ''سیر العباد الی المعاد'' یا ''کنوز الرموز''، ''طریق التحقیق''، ''کارنامہ بلخ''، ''عشق نامہ''، ''عقل نامہ'' اور ''تجربۃ العلم'' بھی لکھی ہیں جو ''ستہ سنائی'' کہلاتی ہیں۔ان تمام مثنویوں کے مضامین عارفانہ اور صوفیانہ ہیں۔

خواجہ فریدالدین عطار:

خواجہ فریدالدین عطار ۵۱۳ھ/۲۰-۱۱۱۹ء میں نیشاپور میں پیدا ہوئے اور ۶۲۷ھ/۳۰-۱۲۲۹ء میں نیشاپور کے قتلِ عام میں کسی چنگیزی لشکری کے ہاتھ سے قتل ہو گئے۔والد کا نام ابراہیم تھا۔خواجہ فریدالدین عطار عظیم صوفی شاعروں میں سے ہیں۔عطار نے عمر کا بڑا حصہ سالکانِ طریقت کے معمول کے مطابق سفر میں گزارا اور بہت سے مشائخ کی زیارت اور صحبت سے مشرف ہوئے۔اسی سفر میں شیخ مجدالدین بغدادی معروف بہ خوارزمی کے مرید ہو گئے۔ان کی

Marfat.com

بدولت تمام اصنافِ سخن میں صوفیانہ مضامین داخل ہو گئے۔ یہ بہت پُر گو شاعر تھے۔ انھوں نے تقریباً ایک لاکھ اشعار کہے ہیں۔ ۱۰۳؎ عطار نے قصائد و غزلیات کا ایک دیوان اور بہت سی مثنویاں یادگار چھوڑی ہیں۔ ان سب میں ''منطق الطیر'' بہت مشہور ہے جس میں عشقِ حقیقی کے سفر کی مختلف منزلیں تمثیلی پیرائے میں بیان کی گئی ہیں۔

عطار کے قصائد کسی کی مدح میں نہیں لکھے گئے بلکہ ان میں پند و عرفان کے مضامین نظم کیے گئے ہیں۔ قرآن کی آیات ہیں۔ بے ثباتیٔ عالم کا ذکر ہے اور انسان کو خوابِ غفلت سے چونکانے کی کوشش ہے۔ ان کے دیوان میں عارفانہ اور شورانگیز اشعار ہیں اور اول سے آخر تک آتشِ عشق اور سوزِ وحدت کے مظاہر ہیں۔ عرفانی اور صوفیانہ غزلوں میں تمثیلات کی مدد سے تصوف کے مسائل سمجھائے گئے ہیں۔ خواجہ صاحب وحدت میں ڈوبے ہوئے بار بار اور نئے نئے انداز سے اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں۔ ۱۰۴؎ انہوں نے وحدت الوجود کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ اُن کی شاعری میں معرفت، استغنا، حیرت، مقامِ فنا اور تصوف و سلوک کے مقامات ملتے ہیں۔ اپنی تعلیمات میں انہوں نے مقامِ عشق پر بہت زور دیا ہے۔ اتباعِ رسولؐ اور پیروی شریعت پر بھی زور دیتے ہیں۔

حکیم سنائی اور شیخ فرید الدین عطار نے صوفیانہ شاعری کے دائرے کو وسیع سے وسیع تر کر دیا۔ ۱۰۵؎ خواجہ عطار کے بعد کا زمانہ صوفیانہ شاعری کے لیے بہت سازگار آیا۔ اسی زمانے میں سعدی، مولانا روم، عراقی اور اوحدی جیسے صوفی شاعر پیدا ہوئے۔ اس دور میں غزالی کی احیاالعلوم اور محقق طوسی کی ''اخلاق ناصری'' نے لوگوں کو اخلاقیات کی طرف متوجہ کیا۔

سعدی:

سعدی چھٹی صدی ہجری (۵۸۰ھ/ ۸۵۔۱۱۸۴ء) میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں تعلیم پائی جس کے بعد کم و بیش بیس سال تک سیر و سیاحت میں مشغول رہے۔ سلوک کی تعلیم شیخ شہاب الدین سہروردی (۵۳۹۔۶۳۲ھ/ ۴۵۔۱۱۴۴ــــ ۳۵۔۱۲۳۴ء) سے پائی۔ نثر میں گلستاں اور نظم میں بوستاں نامی دو کتابیں لکھیں۔ ان دونوں میں اخلاقی نکات حکایتوں اور تمثیلوں کے لباس میں پیش کیے گئے ہیں۔ ان کا انتقال ۶۹۱ھ/۹۲۔۱۲۹۱ء میں ہوا۔ ۱۰۶؎

مولانا جلال الدین رومیؒ:

مولانا جلال الدین رومی ۶۰۴ھ/ ۰۸۔۱۲۰۷ء میں بلخ میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام سلطان العلما بہاالدین تھا جو شیخ نجم الدین کبریٰ کے خلیفہ تھے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ والد کی وفات کے بعد سیّد برہان الدین محقق ترمذی سے نو سال تک کسبِ فیض کیا پھر شام، حلب، دمشق کی سیاحت کر کے واپس قونیہ آ گئے۔ یہیں ۶۲۴ھ/ ۲۷۔۱۲۲۶ء میں شمس تبریز سے ملاقات ہو گئی اور مولانا روم ان کے مرید ہو گئے۔ مولانا نے اپنی غزلیات کے دیوان کا نام انہی کے نام پر دیوان شمس تبریز رکھا۔ مولانا روم ۶۷۲ھ/ ۷۴۔۱۲۷۳ء میں قونیہ ہی میں وفات پا گئے۔ ان سے صوفیا کا ایک فرقہ چلا جو فرقہ مولویہ کے نام سے مشہور ہے۔

مولانا کی تصنیفات میں شہرۂ آفاق ''مثنوی معنوی'' ہے۔ اس مثنوی میں چھ دفتر ہیں جن کی مسلسل حکایتوں میں عرفانی و معنوی حقائق بیان کیے گئے ہیں۔ مثنوی ''قرآنی تعلیمات کا عکسِ جمیل اور رموزِ تصوف اسلامی کا گنجینہ ہے اس

Marfat.com

لیے اس کو ''ہست قرآن در زبانِ پہلوی'' کہا گیا۔ مولانا نے اس مثنوی میں عزتِ نفس کے شعور کو اجاگر کیا ہے اور عشقِ حقیقی کو آبِ حیات سے تعبیر کیا ہے۔ مولانا نے غزلوں میں بھی تصوف کے رموز بیان کیے ہیں۔ مولانا کا مسلک وحدت الوجود ہے اور اس مسلک کی اشاعت میں سرگرم رہے ہیں۔

عراقی:

عراقی اسی عہد کے ایک مشہور صوفی شاعر ہیں۔ ان کا پورا نام شیخ فخر الدین ابراہیم ہے۔ یہ ہمدان کے رہنے والے تھے اور عراقی تخلص کرتے تھے۔ سترہ سال کے تھے کہ قلندروں کی ایک جماعت کے ساتھ ہندوستان پہنچے اور ملتان میں مشہور صوفی بزرگ شیخ بہاالدین زکریا کے مرید ہوگئے۔ مرشد کے انتقال کے بعد عراقی حج کو چلے گئے۔ وہاں سے روم پہنچے اور قونیہ میں انہوں نے محی الدین ابنِ عربی کی کتاب ''فصوص الحکم'' شیخ صدرالدین قونوی کے درس میں سنی۔ پھر وہاں سے مصر ہوتے ہوئے شام گئے۔ یہیں عراقی نے ۶۸۸ھ/۹۰-۱۲۸۹ء میں وفات پائی اور دمشق کے قبرستان صالحیہ میں ابنِ عربی کے پہلو میں دفن ہوئے۔ عراقی وحدت الوجود کے عقیدے میں ابنِ عربی کے پیرو ہیں۔ دیوانِ غزلیات کے علاوہ دو اور کتابیں ان سے یادگار ہیں۔ ایک مثنوی ''عشاق نامہ'' اور دوسری ''لمحات'' ہے جو نثر میں لکھی ہے۔ اپنے پیش رو صوفی شعرا کی طرح انہوں نے کچھ مسلسل غزلیں کہی ہیں۔ [۱۰۷] عشقِ رسولؐ میں سرشار ہو کر پانچ قصیدے کہے۔ ''میخانۂ عبدالغنی میں پانچوں قصیدے تفصیل سے موجود ہیں۔ [۱۰۸]

محمود شبستری:

عراقی کے بعد محمود شبستری نے صوفیانہ شاعری میں نام پایا۔ ان کا نام شیخ نجم الدین محمود تھا۔ یہ تبریز سے آٹھ فرسنگ کے فاصلے پر شبستر نامی ایک قصبہ میں ہلاکو خاں کے عہد حکومت میں ۶۴۸ھ/۵۱-۱۲۵۰ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام عبدالکریم بن یحییٰ تھا جو ایک عالم اور متقی بزرگ تھے۔ تبریز میں تحصیلِ علم کی اور چونکہ ابتدا ہی سے تصوف سے دلچسپی رکھتے تھے اس لیے وہاں کے ایک بزرگ شیخ امین الدین کے مرید ہوگئے۔ اپنے زمانے کے نامور صوفیا میں ان کا شمار تھا۔ انہوں نے آلِ چنگیز کے آخری فرماں روا سلطان ابو سعید (۱۶-۷۳۶ھ/۱۷-۱۳۱۶—۳۶-۱۳۳۵ء) کے عہد حکومت میں ۷۲۰ھ/۲۱-۱۳۲۰ء میں انتقال کیا اور اپنے وطن شبستر میں دفن ہوئے۔ [۱۰۹]

ان کی تصنیفات میں ''گلشن راز'' نامی تصوف کی ایک مشہور مثنوی ہے۔ یہ مثنوی رموزِ عرفان سے متعلق پندرہ منظوم سوالات کے جواب میں لکھی گئی۔ ''گلشنِ راز'' کے علاوہ محمود شبستری کی دوسری تصانیف ''رسالہ شاہد''، ''سعادت نامہ'' (منظوم) اور تصوف میں ایک چھوٹا سا رسالہ ''حق الیقین'' ہیں۔

اوحدی مراغی:

محمود شبستری کے بعد نامور صوفی شعرا میں اوحدی مراغی کا نام آتا ہے جن کا اصلی وطن آذربائیجان تھا لیکن عمر کا زیادہ حصہ اصفہان میں گزرا تھا اس لیے اصفہانی بھی کہلائے۔ ان کا پورا نام رکن الدین تھا۔ یہ عرفان و تصوف میں محی

Marfat.com

الدین ابنِ عربی کے پیرو مشہور عارف شیخ ابوحمید اوحدالدین کرمانی کے مرید تھے۔ مرشد کے نام کی رعایت سے اوحدی تخلص اختیار کیا۔ علوم دینی، تصوف و عرفان، اخلاقیات اور اجتماعیات پر گہری نظر رکھتے تھے۔ انہوں نے ۷۳۸ھ/ ۳۸۔۱۳۳۷ء میں انتقال کیا اور اپنے وطن مراغہ میں دفن ہوئے۔

ان کا ایک دیوان جو قصیدوں، غزلوں، قطعوں، ترجیع بندوں اور رباعیوں پر مشتمل ہے اور جس میں کل ملا کر چھ سات ہزار اشعار کا ذخیرہ محفوظ ہے۔ دیوان کے علاوہ دو مثنویاں ہیں۔ ایک کا نام ''منطق العشاق'' ہے اور دوسری مثنوی ''جامِ جم'' ہے۔ اس میں تصوف کی باتیں ہیں۔ سالک کے مقامات، لوازمِ شیخ اور عارفانہ اصطلاحات پر روشنی ڈالی ہے۔ ۱۱۰

حافظ شیرازی:

خواجہ شمس الدین محمد حافظ شیرازی مشہور صوفی شاعر تھے۔ ۷۲۶ھ/ ۲۶۔۱۳۲۵ء میں شیراز میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام بہاالدین تھا۔ قرآن حفظ کر لینے کی رعایت سے حافظ تخلص رکھا۔ ۶۵ سال کی عمر پا کر ۷۹۱ھ/ ۸۹۔۱۳۸۸ء میں رحلت کی اور (خاکِ مصلّیٰ) شیراز میں دفن ہوئے۔ غزل کے استاد ہیں۔ عارفانہ غزل ان کے یہاں کمال کو پہنچ گئی ہے۔ ان کے پورے کلام میں وحدت الوجود کا مضمون طرح طرح سے ادا ہوا ہے۔ خواجہ مسلک صلح کل پر عامل تھے۔ مذہبی اختلافات کے قائل نہ تھے۔

مولانا عبدالرحمٰن جامی:

نویں صدی ہجری کے روحانی رہنما اور عرفانی شاعری کے آفتاب کا نام عبدالرحمٰن تخلص جامی اصل لقب عمادالدین اور مشہور لقب نورالدین تھا۔ مولانا جامی محلّہ خرجرد جام خراسان میں ۸۱۷ھ/ ۱۵۔۱۴۱۴ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی اور تعلیم کے سلسلے میں اپنے والد کے ساتھ ہرات اور سمرقند گئے۔ پھر راہِ طریقت میں قدم رکھا اور ریاضت کرتے ہوئے اتنا کمال پیدا کیا کہ سلسلۂ نقشبندیہ کے مرشدِ کامل شمار ہونے لگے اور سعدالدین کاشغری کے بعد آپ کو طریقۂ نقشبندی کی خلافت ملی۔ ۸۹۸ھ/ ۹۳۔۱۴۹۲ء کو انتقال کر گئے۔

آپ نے تین دیوان اور سات مثنویاں تصنیف کی ہیں۔ دیوانوں کے نام یہ ہیں:۔ (۱) فاتحۃ الشباب (۲) واسطۃ العقد (۳) خاتمۃ الحیات۔ مثنویاں یہ ہیں۔ سلسلۃ الذہب، سلامان وابسال، تحفۃ الاحرار، سبحۃ الابرار، یوسف و زلیخا، لیلیٰ و مجنوں اور خردنامہ سکندری۔ مولانا جامی کی ساتوں مثنویاں 'ہفت رنگ'' کے نام سے مشہور ہیں۔ ان میں انہوں نے اپنے پیش روصوفی شاعروں کی طرح حقائق و معارف تمثیلی پیرائے میں بیان کیے ہیں۔ انہوں نے مولانا روم کے تتبع میں ایک ''نَے نامہ'' بھی لکھا ہے۔ جامی کی عارفانہ غزلوں میں اول سے آخر تک وحدت کا راگ ہے اور ڈاکٹر سہیل بخاری کے بقول:

''مولانا جامی کے کلام میں ایران کی صوفیانہ اور ہمہ اوستی فکر کا واضح اور مکمل نمونہ اور نظریۂ وحدت الوجود کے رموز و معارف کا بھرپور اظہار ملتا ہے۔'' ۱۱۱

Marfat.com

مثنوی ''تحفۃ الاحرار'' میں مولانا جامی نے سلوک کی تین منازل علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کو بیان کیا ہے۔ مولانا جامی تصوف میں شیخ محی الدین ابن عربی کے اصولوں کے پیرو تھے۔ انھوں نے ''نقد الفصوص'' کے نام سے ''فصوص'' کی شرح لکھی۔ وہ شیخ ابنِ عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے شدت سے قائل ہیں۔ ان کا تصوف میں نقطۂ نظر یہ ہے کہ عشقِ حقیقی انسان کو سعادتِ سرمدی تک پہنچاتا ہے۔ اُن کے خیال میں عاشق و معشوق اور عشق ایک وجودِ مطلق کے مظاہر ہیں۔ جامی صفات کی دو قسمیں بتاتے ہیں ایک وجودی اور دوسری عدمی۔ صفاتِ وجودی معشوق سے نسبت رکھتی ہیں اور صفاتِ عدمی عاشق سے نسبت رکھتی ہیں۔ غنا کو صفتِ معشوق اور فقر کو عاشق کی صفت بتاتے ہیں۔ عاشق کو غرض سے پاک ہونا چاہیے۔ اُن کی تعلیم یہ تھی کہ عاشق طلب و خواہش کو درمیان سے نکال دے۔ اس کے پیشِ نظر معشوق کی رضا ہونی چاہیے۔ ۱۱۲ مولانا جامی کا مرتبہ نعت گوئی میں بہت بلند ہے۔ سماع کی محفلیں آج بھی ان کی نعتوں سے زینت پاتی ہیں۔

جامی پر ایران کی صوفیانہ شاعری کا خاتمہ ہوگیا۔ صوفی شعرا نے مجموعی طور پر فارسی شاعری کو دو چیزیں دیں۔ پہلی چیز وہ تمثیلی ذخیرہ ہے جو صوفیانہ مسائل کی تشریح، توضیح اور تبلیغ کیلئے حکایتوں اور کہانیوں کے روپ میں صوفی شعرا نے چھوڑا ہے۔ یہ ذخیرہ غزلیات میں کم اور مثنویات میں زیادہ ملتا ہے۔ ہندی شاعری کی تاریخ میں یہ روایت ''پریم مارگ'' کہلائی اور مسلمان صوفی شعرا ملا داؤد، قطبن، منجھن، ملک محمد جائسی، عالم، عثمان، شیخ نبی اور نور محمد نے ہندی کی تمثیلی شاعری میں پوری پوری کتابیں لکھیں اور پریم مارگی کہلائے۔

شعرائے صوفیا کی دین میں دوسری اہم چیز وہ اصطلاحات ہیں جو ان کی طرف سے فارسی شاعری میں پہلے سے چلی آرہی تھیں۔ بہت سی ایسی ہیں جن کے مطالب میں انہوں نے تبدیلیاں کرلیں اور انہیں بالکل نئے معنی پہنا دیئے اور بعض بالکل نئی ہیں اور صوفی شعرا سے پہلے کبھی استعمال نہیں ہوئیں۔ ۱۱۳

برصغیر پاک و ہند میں تصوف:

سندھ کو ہند و پاک کے گوشے گوشے پر نہ صرف اس لیے برتری حاصل ہے کہ یہ خطہ قدیم ترین تہذیب اور تمدن کا حامل ہے بلکہ افضلیت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ جس صدی میں عرب میں کلمۂ توحید کی صدا گونجی عین اسی صدی میں ہی سرزمین پاک و ہند نے بھی اس صدا پر لبیک کہا اور جس زمانے میں تصوف کی داغ بیل عرب میں پڑی اُسی دور میں یہاں بھی اس کی نشوونما ہوئی۔ بہت سے اکابر صوفیا انہیں ابتدائی صدیوں میں یہاں پیدا ہوئے جن کی کشش نے دوسرے ممالک کے صوفیائے کرام کو بھی فوراً ہی اپنی طرف متوجہ کرلیا۔ عرب، عراق اور عجم سے جو صوفیائے کرام ہندوستان اور پاکستان کی طرف آئے ان میں سے زیادہ تر یہاں سے ہوتے ہوئے پھر دوسرے گوشوں کی طرف عازم ہوئے اور بہت سے ایسے بھی ہیں جو یہاں آتے ہی یہاں کے ہوگئے۔ ہند و پاک کا شاید ہی کوئی صوفی اور بزرگ نکلے جو سندھ نہ آیا ہو اور جس کا سندھ کی سرزمین کے ساتھ کسی نہ کسی وجہ سے تعلق خاطر نہ ہو یوں تو سندھ کا چپہ چپہ گوشہ گوشہ تصوف و عرفان، رشد و ہدایت کا مرکز رہا ہے لیکن قدیم شہروں میں الور، دیبل سیوستان، صفورہ، ٹھٹھہ، بھکر وغیرہ اور جدید شہروں میں روہڑی، لواری وغیرہ کو ہمیشہ سے اس سلسلہ میں مرکزی حیثیت رہی ہے اور یہی شہر عرفان و تصوف، اصلاحِ اخلاق اور تزکیہ

Marfat.com

نفس کے سرچشمہ بنے رہے اور یہاں کی خانقاہوں نے ایمان اور عمل کی قوتوں کو اجاگر کر کے خداشناسی کی فضا قائم کی۔ ۱۱۴

۱۷۱ھ/ ۸۸۔۷۸۷ء میں سب سے پہلے صوفی جن کا اجمالی تذکرہ صاحبِ ''تحفۃ الکرام'' نے کیا ہے، وہ جامی ترابی ہیں جو عہدِ بنو عباس میں یہاں کسی معزز عہدے پر فائز ہو کر آئے اور تبع تابعین میں سے تھے۔ اس کے بعد تصوف کے جو سلسلے ہمیں سندھ میں ملتے ہیں وہ سہروردیہ، قادریہ اور نقشبندیہ ہیں۔ انہیں تین سلسلے کے بزرگوں نے یہاں خانقاہیں قائم کر کے رشد و ہدایت کے فیضان کو عام کیا اور صدیوں ان کی خانقاہیں معرفتِ الٰہی، تزکیۂ نفس اور پاکیزگی اخلاق کی تعلیم کا مرکز بنی رہیں لیکن سندھ کی ایک مستقل اور قدیم تاریخِ تصوف ہونے کے بعد بھی فارسی اور اردو کے قدیم تذکروں میں سندھ کے صوفیائے کرام کے متعلق ناکافی مواد ہے۔ ۱۱۵

جس طرح سندھ کے صوفیائے کرام میں سب سے زیادہ قدامت شیخ ابوتراب مشہور بہ حاجی ترابی کو حاصل ہے اسی طرح پنجاب میں سب سے پہلے صوفی اور درویش شیخ صفی الدین گازرونی ہیں جو پاک و ہند میں حاجی ترابی کے بعد سب سے پہلے صوفی اور درویش سمجھے جاتے ہیں۔ ۱۱۶

اب ہم پاک و ہند کے مشہور صوفیا کا ذکر اختصار سے کرتے ہیں۔

حضرت شیخ علی ہجویریؒ:

گیارہویں صدی عیسوی کی تصوف کی تاریخ میں حضرت داتا گنج بخش ہجویریؒ کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ آپ کا اسم گرامی علی، کنیت ابوالحسن اور لقب داتا گنج بخش ہے۔ آپ کے والد کا نام سید عثمان ہے۔ آپ کو ہجویری اور جلابی اس لیے کہتے ہیں کہ مدتوں غزنی کے نواحی محلوں میں آپ کا قیام رہا۔ آپ کی ولادت باسعادت ۴۰۰ھ/ ۱۰۔۱۰۰۹ء میں ہوئی۔ ۱۱۷ آپؒ کے مرشد حضرت ابوالفضل محمد بن حسن ختلیؒ ہیں۔ آپ کے مرشد کا سلسلہ جنیدیہ ہے۔ آپ نے جن دیگر مشائخ سے فیض حاصل کیا ان کے نام یہ ہیں۔ شیخ ابوالقاسم گرگانیؒ، شیخ ابوسعید ابی الخیرؒ، شیخ ابوالقاسم قشیریؒ، شیخ ابوالعباس اشقانیؒ۔ ہمارے صوفیائے کرام کے نزدیک سفر روحانی آدرش کو پانے کا ایک اہم وسیلہ ہے۔ صداقت کی تلاش میں اسلامی ممالک شام، بغداد، عراق، پارس، آذر بائیجان، طبرستان، کرمان اور ترکستان وغیرہ کا سفر کیا۔ خراسان میں آپ نے تین سو مشائخ کرام سے ملاقات کی۔ حضرت داتا گنج بخش سلطان مسعود بن محمود غزنوی کے آخیر دورِ حکومت میں مختلف ممالکِ اسلامیہ کی سیاحت کرتے ہوئے لاہور تشریف لائے۔ ۱۱۸

تاریخِ وفات عام تذکروں میں ۴۶۵ھ/ ۷۳۔۱۰۷۲ء درج ہے جبکہ ڈاکٹر نکلسن (Nicholson) نے ۴۶۵ھ/ ۷۳۔۱۰۷۲ء اور ۴۶۹ھ/ ۷۷۔۱۰۷۶ء کے درمیانی عرصہ میں حضرت کا سال وفات بتایا ہے۔ مزارِ اقدس کے کتبہ پر ۴۶۵ھ/ ۷۳۔۱۰۷۲ء کندہ ہے۔ آپ کی وفات لاہور میں ہوئی اور اسی جگہ دفن ہوئے۔

حضرت داتا گنج بخشؒ متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ کشف المحجوب مشہور تصنیف ہے۔ یہ کتاب علومِ تصوف کا ایک جامع اور مختصر انسائیکلو پیڈیا ہے۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے کہ حقیقی تصوف کو عوام تک پہنچانے میں اس کتاب کا بڑا حصہ ہے۔ ۱۱۹ اور بقول حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ جس شخص کا کوئی مرشد نہ ہو، اس کو کشف المحجوب کے مطالعہ کی برکت سے مل جائے گا۔ ۱۲۰ کشف المحجوب میں آپ نے اپنی جن تصانیف کا تذکرہ کیا ہے اُن میں (۱) منہاج

Marfat.com

الدین (۲) کتاب الفناوالبقا (۳) اسرار الحرق والمونات (۴) کتاب البیان لاہل العیان• (۵) بحر القلوب (۶) الرعایۃ الحقوق اللہ (۷) رسالہ درشرح کلامِ حلاج اور رسالۂ ایمان ہیں۔ آپ نے ایک دیوان کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں سے صرف ''کشف الاسرار'' اور ''کشف المحجوب'' دستیاب ہیں۔

حضرت داتا گنج بخشؒ سے قبل شیخ اسماعیل لاہوریؒ (م ۴۴۸ھ/ ۵۷-۱۰۵۶ء) نے لاہور میں دین کی شمع روشن کی تھی مگر جس شخص نے لاہور میں بیٹھ کر پورے برصغیر میں روشنیاں بکھیر دیں وہ بلاشبہ حضرت داتا گنج بخش ہیں۔ ۱۲۱؎ ان کی اہمیت پنجاب میں تخلیقی صوفیانہ روایت کی داغ بیل ڈالنے والے کی حیثیت سے ہے۔ ان کے بعد برصغیر کے اس حصے میں چشتیہ اور سہروردیہ مکاتبِ فکر کو فروغ حاصل ہوا۔ ان دونوں مکاتب میں سے اول الذکر اپنی تعلیمات کے اعتبار سے سید علی ہجویریؒ کے قریب تھا بلکہ چشتیہ مکتبہ فکر کو ان کی روایت کا تسلسل تصور کیا جانا چاہیے۔ ۱۲۲؎ سید علی ہجویری کے نظامِ فکر کی بنیادی خصوصیت شریعت اور طریقت میں ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔ ۱۲۳؎

تعلیمات:

حضرت داتا گنج بخشؒ صاحبِ صحو، صاحبِ مقام اور صاحبِ مسلک صوفی تھے۔ آپ کی تعلیمات کا سرچشمہ ان کی کتاب ''کشف المحجوب'' ہے۔ اس میں انہوں نے تصوف کی شرعی حجیت بیان کرنے کے بعد اس کی تاریخ پر قلم اٹھایا ہے۔ صوفیا کے مختلف فرقوں پر بحث وتنقید کی ہے۔ آپ کی چند تعلیمات کو بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ نفس ایک باغی کتا ہے کتے کا چمڑا جب تک دباغت اور رنگ نہ کیا جائے پاک نہیں ہوتا۔

۲۔ نفس کی مخالفت سب عبادتوں کا اصل اور سب مجاہدوں کا کمال ہے۔

۳۔ عارف عالم بھی ہوتا ہے مگر ضروری نہیں کہ عالم بھی عارف ہو۔

۴۔ بندہ کے لیے سب چیزوں سے زیادہ مشکل خدا کی پہچان ہے۔

۵۔ فقر کی معرفت کے لیے سیرِ دنیا سے بہتر کوئی ذریعہ نہیں۔

۶۔ دنیا کے ساتھی (ہاتھ، پاؤں، آنکھیں) جو بظاہر دوست نظر آتے ہیں، دراصل تیرے دشمن ہیں۔

۷۔ دس چیزیں دس چیزوں کو کھا جاتی ہیں۔ ا: توبہ گناہوں کو ۲: جھوٹ رزق کو
۳: غیبت نیک اعمال کو ۴: غم عمر کو ۵: صدقہ بلاؤں کو ۶: غصہ عقل کو
۷۔ پشیمانی سخاوت کو ۸۔ تکبر: علم کو ۹: نیکی بدی کو ۱۰: عدل ظلم کو

سلطان سخی سرور:

حضرت داتا گنج بخش ہجویریؒ کے بعد پنجاب میں جس بزرگ نے سب سے زیادہ مقبولیت حاصل کی وہ سلطان سخی سرورؒ ہیں۔ آپ کا اسم گرامی سید احمد تھا۔ آپ سلطان سخی سرور، لکھ داتا اور لکھی خاں کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ۱۲۴؎ آپ کے والد سید زین العابدین بن سید بائیس سال تک روضہ رسول حضرت محمدؐ کے متولی اور کنجی بردار رہے۔ آپ کے والد عرب سے تشریف لا کر ملتان کے قریب ایک بستی کوٹ شاہ سرور میں قیام پذیر ہوئے۔ سید احمد سلطان بزرگوار المعروف سخی

Marfat.com

سرور ۵۱۱ھ/ ۱۸-۱۱۱۷ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اور روحانی عنایات اپنے والد سے حاصل کرنے کے بعد لاہور پہنچے۔ محمد اسماعیل لاہوری سے دینی تعلیم حاصل کی۔ تعلیم سے فارغ ہو کر غوث اعظم عبدالقادر جیلانیؒ کی خدمت میں پہنچ کر فیض حاصل کیا۔ آپ کو غوث پاک نے فیضیاب کیا اور پنجاب جانے کا حکم سنایا۔ آپ نے بے شمار لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔ ''اولیائے کرام ہند میں یہ واحد بزرگ ہستی ہیں جن کو بلا امتیاز ہر مذہب کے لوگ مانتے ہیں۔ ۱۲۵ ۵۷۷ھ/ ۸۲-۱۱۸۱ء میں وفات پائی۔ حضرت سخی سرورؒ کے تفصیل حالات سے ہمارے تذکرے بالکل معرّا نظر آتے ہیں اس لیے اُن کی تبلیغی جدوجہد کو نہیں پیش کیا جا سکتا۔ لیکن پنجاب کے صوفیائے کرام میں شاید ہی کوئی ایسا بزرگ ہو جو ہندوؤں کے قلوب پر اتنا اثر رکھتا ہو۔ ۱۲۶

خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ:

برصغیر پاک و ہند میں حضرت داتا گنج بخش ہجویریؒ کے بعد جو عظمت اور مقبولیت اور شہرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ کو حاصل ہے وہ دوسروں کو میسر نہیں۔ وہ ہماری تمدنی اور ثقافتی تاریخ میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آپ نے روحانی تربیت اور تزکیۂ نفس کے معلم ہونے کے ساتھ اس برصغیر میں اسلامی معاشرے کی تعمیر و تشکیل میں نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ۱۲۷ برصغیر پاک و ہند میں تصوف کے تمام سلاسل سے پہلے آنے والا سلسلہ سلسلۂ چشتیہ ہے اور اس برصغیر میں سلسلۂ چشتیہ کے بانی حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ سجزی ۵۳۴ھ/ ۴۰-۱۱۳۹ء میں سجستان میں پیدا ہوئے۔ ۵۴۴ھ/ ۵۰-۱۱۴۹ء میں آپ کو مدرسۂ نیشاپور میں داخل کیا گیا۔ یہ مدرسہ نظامیہ بغداد کے بعد سب سے بڑا مدرسہ تھا۔ علوم ظاہریہ سے فارغ ہونے کے بعد علمِ باطن کی طرف متوجہ ہوئے۔ حضرت عثمان ہارونیؒ کے دستِ حق پرست پر بیعت کی اور ریاضتوں اور مجاہدوں کے بعد آپ کے مرشد نے آپ کو اپنی خلافت سے سرفراز فرمایا۔ بیس سال تک مرشد کے ساتھ رہے۔ اپنے مرشد کی خدمت کا یہ عالم تھا کہ سفر کے دوران مرشد کا بستر اور دوسرا سامان اپنے سر پر رکھ کر چلتے۔ قیامِ مدینہ کے دوران بارگاہِ رسالتؐ سے برصغیر پاک و ہند میں جانے اور تبلیغِ اسلام کی بشارت ملی اسی لیے انہیں ''سلطان الہند'' کہا جاتا ہے۔ ۵۸۶ھ/ ۹۱-۱۱۹۰ء میں لاہور تشریف لائے۔ بعد ازاں ملتان اور دہلی سے ہوتے ہوئے اجمیر شریف چلے گئے۔ سفر کے دوران بھی انھوں نے رشد و ہدایت کا سلسلہ جاری رکھا۔ اجمیر شریف کو اپنی تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز بنا کر ہدایت کی روشنی پھیلانی شروع کی اور اس برصغیر کو اسلام کی روشنی سے منور کر دیا۔ خواجہ غریب نواز، خواجہ خواجگان وغیرہ آپ کے القاب تھے بقولِ ڈاکٹر اسلم فرخی:

> ''خواجہ غریب نوازؒ کی مبارک زندگی ایمان، عرفان، آگہی اور عشقِ الٰہی کا لازوال اور موثر ادارہ تھی۔ آپ نے مادیت پرستی کے بجائے اسلام کا روحانی نظام رائج کیا۔ نفسانیت کے بجائے تزکیہ نفس اور اعلیٰ اخلاق کو فروغ دیا۔ جہالت کو دور کیا۔ ذات پات اور چھوت چھات کی تفریق پر کاری ضرب لگائی اور فیضِ دوام کا چشمہ جاری کر دیا۔ خواجہ غریب نوازؒ نے برصغیر میں توسیع و اشاعتِ اسلام کے اہم

کام میں تاریخی کردار انجام دیا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایک ایسی جماعت بھی تیار کر دی جس نے اس اہم فریضہ کو پوری ذمہ داری اور خلوص کے ساتھ جاری رکھا۔" ۱۲۸

آپ سے فیض اٹھانے والوں میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ اور صوفی حمید الدین ناگوریؒ کے نام بڑے اہم ہیں۔ خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے خلیفہ خواجہ فرید الدین مسعودؒ ہیں ان کے بعد حضرت نظام الدین اولیاؒ نے اس سلسلے کو رونق بخشی۔ لارڈ کرزن نے خواجہ غریب نوازؒ پر حاضری کے بعد کہا کہ میں نے ہندوستان میں ایک مزار کو شہنشاہی کرتے دیکھا ہے۔ تاریخ وصال ۶ رجب ۶۳۳ھ/۳۶-۱۲۳۵ء اور مقامِ وصال اجمیر ہے۔

حضرت شیخ بہاؤالدین زکریاؒ:

آپ کا نام بہاؤالدین تھے۔ کنیت ابومحمد اور بعض نے کنیت ابوالبرکات بھی لکھی ہے۔ آپ ۲۷ رمضان ۵۶۶ھ/۷۱-۱۱۷۰ء کو کوٹ کروڑ میں پیدا ہوئے۔ آپ حضرت شیخ شہاب الدین عمر سہروردی کے مرید اور خلیفہ ہیں۔ انہوں نے ہندوستان میں تصوف کے مقبول سہروردیہ سلسلے کی داغ بیل ڈالی۔ ان کی بدولت ملتان اور اس کے گرد و پیش کا علاقہ صدیوں تک سہروردی تعلیمات کا گہوارہ رہا اور بقول قاضی جاوید:

"اپنی روح کی سوکھی لکڑیوں کو روحانیت کی آگ سے روشن کر کے شیخ زکریا نے پیرِ بے نظیر کی ہدایت کے مطابق ملتان کا رخ کیا تاکہ ظلمت کدے میں نور پھیلایا جائے۔" ۱۲۹

ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ (Arnold) کے مطابق "پنجاب کے مغربی علاقوں کے باشندے آپ کی تعلیمات سے متاثر ہو کر حلقہ بگوش اسلام ہوئے تھے۔" ۱۳۰ "تاریخِ فرشتہ" کے مطابق شیخ بہاؤالدین زکریا کا انتقال ۶۶۵ھ/۶۷-۱۲۶۶ء میں "اخبار الاخیار" اور بعض دوسری کتابوں میں سنہ ۶۶۱ھ/۶۳-۱۲۶۲ء ہے۔ "آئینِ اکبری" اور "مراۃ الاسرار" میں ۶۶۵ھ/۶۷-۱۲۶۶ء لکھا ہوا ہے۔

"پنجاب کی صوفیانہ روایت میں شیخ بہاؤالدین زکریا کی اہمیت ایک نئے اور بااثر مکتبۂ فکر کو متعارف کرانے والے کی حیثیت سے ہے۔ عمومی سہروردیہ روایت کے مطابق شیخ نے صوفیانہ مسائل کی فلسفیانہ موشگافیوں کی جانب توجہ نہیں دی۔ وہ زیادہ تر عملی تصوف اور روحانی پاکیزگی کی جانب متوجہ رہے۔ ان کی ایک کتاب الاوراد موجود ہے۔ الاوراد میں سالک کی رہنمائی اور مذہب کے بنیادی اصولوں پر سیدھے سادھے انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔" ۱۳۱

شیخ بہاؤالدین زکریا کی تعلیمات اور فکر کی اساس راسخ الاعتقادیت کے دفاع پر تھی۔...... شیخ بہاؤالدین زکریا کی ذات میں جملہ سہروردیہ اوصاف کی تجسیم ہوئی تھی...... قرامطی اثرات کے علاوہ انہوں نے تصوف کو غیر اسلامی اثرات سے

Marfat.com

پاک کرنے کی کوشش بھی کی۔ مذہبی قانون کی پابندی اور بالادستی سے انکار کرنے والے صوفیانہ سلسلوں سے انہیں بہت نفرت تھی۔ ۱۳۲ شیخ بہاؤالدین زکریا ترکِ دنیا کو معرفتِ الٰہی کے سلسلہ میں پہلا قدم قرار دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک طالب ذکر ہی سے محبوب تک پہنچتا ہے۔ فرماتے ہیں بدن کی سلامتی کم کھانے میں ہے اور روح کی سلامتی ترکِ گناہ میں ہے۔ انہوں نے قرآن مجید کی تلاوت کے دوران قرآن کریم کے معنی سمجھنے اور تفکر کرنے پر زور دیا ہے۔

خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ:

آپ ترکستان کے شہر اوش میں پیدا ہوئے اور تعلیم و تربیت کے بعد بغداد میں حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ کے مرید ہوئے۔ جب حضرت خواجہ بزرگؒ ہندوستان تشریف لے آئے تو حضرت بختیار کاکیؒ بھی ان کی زیارت کے لیے بغداد سے ہندوستان آئے۔ ملتان آئے پھر دہلی میں رہے۔ آپ کا نام بختیار اور لقب قطب الدین تھا۔ سترہ سال پیر کی خدمت کی۔ ۶۳۳ھ/ ۳۶۔۱۲۳۵ء کو انتقال کیا۔ کئی لوگوں نے آپ سے روحانی فیض حاصل کیا۔ خاص طور پر حضرت فریدالدین گنج شکرؒ کا نام قابلِ ذکر ہے۔ خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ نے آپ کے ملفوظات ''فوائد السالکین'' کے نام سے قلمبند کیے ہیں۔ ان ملفوظات میں آپ کی تعلیمات ہیں:

سالک کو کم کھانا چاہیے اور صرف عبادت کی قوت کو قائم رکھنے کیلئے اس قدر کھانا چاہیے۔ اس کے لباس میں نمائش نہ ہو۔ کم سوئے کم بولے اور آرائشِ دنیا سے پاک رہے۔

سالک اگر راہِ سلوک کی تکلیف میں فریاد کرتا ہے، تو محبت کا دعویدار نہیں ہے۔ سچی دوستی یہ ہے کہ جو کچھ دوست کی جانب سے پہنچے، اسے نعمت غیر مترقبہ سمجھے کہ اس بہانے دوست نے اسے یاد کیا۔

آپ نے اسرارِ الٰہی کو پوشیدہ رکھنے پر زور دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ راہِ سلوک میں حوصلہ وسیع ہونا چاہیے کہ اسرار جاگزیں ہوسکیں اور فاش نہ ہونے پائیں کیونکہ جو شخص کامل ہوتا ہے وہ کبھی دوست کے راز کو فاش نہیں کرتا۔ ۱۳۳

بابا فرید گنج شکرؒ کا ذکر تیسرے باب میں آئے گا۔ آپ کے دو ملفوظات ''راحت القلوب'' اور ''اسرار الاولیا'' ہیں۔ راحت القلوب آپ کے خلیفہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا دہلوی نے مرتب کیا۔

حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندرؒ:

اسم گرامی شرف الدین، لقب بوعلی قلندر تھا۔ آپ کی ولادت ۶۰۵ھ/ ۰۹۔۱۲۰۸ء میں پانی پت ضلع کرنال (ہندوستان) میں ہوئی۔ آپ خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مرید اور خلیفہ تھے۔ آپ صاحب ولایت تھے۔ علومِ ظاہری کی تکمیل کے بعد درس و تدریس چھوڑ کر جنگل میں نکل گئے۔ آپ کی بیشتر عمر استغراق اور جذب کی حالت میں گزری۔ ۷۲۵ھ/ ۲۵۔۱۳۲۴ء میں وفات پائی۔ آرنلڈ (Arnold) نے لکھا ہے کہ پانی پت کے علاقے میں جو مسلمان راجپوت ہیں وہ حضرت بوعلی قلندر ہی کی بدولت مشرف باسلام ہوئے۔ اُن کا مورثِ اعلیٰ امیر سنگھ آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہوا۔ ۱۳۴ اور بقول شیخ اکرام اُن میں چشتیوں کا رنگِ جمال تھا اور سہروردیوں کا جلال تھا۔ ۱۳۵ اُن کے مکتوب

Marfat.com

اسرار و رموز تصوف کے شاہکار ہیں۔ ''حکم نامہ شرف الدین'' بھی ان کی تصانیف میں شمار کیا جاتا ہے۔ دو مثنویاں بھی اُن سے منسوب ہیں۔

نظام الدین اولیاؒ:

برصغیر پاک و ہند میں سلسلہء چشتیہ کی بنیاد حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ نے رکھی۔ حضرت بابا فرید الدین گنج شکرؒ نے اس کو وسعت دی اور منظم کیا اور نظام الدین اولیاؒ نے اسے معراجِ کمال تک پہنچا دیا۔ آپ کا اسم گرامی محمد تھا اور محبوب الٰہی، سلطان المشائخ اور نظام الدین اولیا آپ کے القاب تھے۔ ولادت ٦ صفر ٦٣٦ھ/٣٩۔١٢٣٨ء کو بدایوں میں ہوئی۔ مولانا کمال الدین سے علم ظاہری حاصل کیا۔ دہلی میں خواجہ شمس الدین خوارزمی کے حلقہء درس میں شامل ہو کر مقامات حریری کے چالیس مقالے پڑھے اور علمِ حدیث کی سند حاصل کی۔ وہ ابنِ عربی کے نظریے سے متاثر تھے انھوں نے فرمایا:

''جب ولی مقامِ قطبیت اور غوثیت و فردیت کو طے کر کے مرتبہ محبوبیت کو پہنچتا ہے تو اس کی ذات مظہرِ الٰہی ہو جاتی ہے اور اس کا ارادہ بھی ارادۃ اللہ ہوتا ہے۔'' ١٣٦

بارہ سال کی عمر سے حضرت بابا فرید گنج شکرؒ سے عقیدت و محبت تھی۔ بیس سال کی عمر میں حضرت بابا فرید گنج شکرؒ کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔ ریاضتوں اور مجاہدوں کے بعد خلافت سے سرفراز ہوئے۔ غیاث پورہ کو اپنا مرکز بنا کر وہیں اپنے رشد و ہدایت کے چراغ روشن کیے۔ انہوں نے پانچ فرمانرواؤں کا زمانہ دیکھا لیکن ان کا عمل طبقہء اول کے صوفیا کی طرح تھا کہ دربار سے کوئی تعلق نہ رکھتے تھے۔ اُن کے آئینہء تصوف میں شریعت و طریقت کا عکس ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ بقول شیخ محمد اکرام انہوں نے مسلمانوں کی اصلاحِ خیالات اور تہذیبِ نفس کی وسیع پیمانے پر کوشش کی اور ایسا نظام قائم کر دیا جس کے ماتحت اشاعتِ اسلام کا کام ملک کے مختلف حصوں میں سرانجام پاتا رہا۔ ١٣٧ اپنی تعلیمات میں علم اور محبتِ الٰہی پر زور دیتے ہیں۔ خدمتِ خلق، غربا پر شفقت اور مخلوقِ خدا کی خدمت گزاری پر بہت زور دیتے اور فرماتے کہ قیامت کے بازار میں دلوں کو راحت پہنچانے سے زیادہ کسی چیز کی قدر نہ ہوگی۔ ١٣٨ آپ شریعت کے پابند اور اتباعِ رسولؐ کا پیکر تھے اور تعلیمات میں اسی چیز کا درس دیتے۔ آپ کے ملفوظات کے مجموعے یہ ہیں:-

١۔ فوائد الفواد ٢۔ افضل الفوائد ٣۔ راحت المحبین
٤۔ تحفۃ الابرار و کرامت الاخیار ٥۔ ملفوظات ٦۔ مجموع الفوائد
٧۔ انوار المجالس

اُن کی تعلیمات میں صبر، رضا اور توکل راہِ سلوک میں لازمی چیزیں ہیں۔ اُن کو سماع سے گہرا لگاؤ تھا اس لیے اُسے حرام نہیں سمجھتے اور کہتے اسی سے تحریکِ قلب ہوتی ہے۔ اگر یہ تحریک یادِ حق کیلئے ہے تو مستحب ہے اگر فساد کی طرف مائل ہو تو حرام ہے۔ حضرت نظام الدین اولیا نے ١٨ ربیع الآخر ٧٢٥ھ/٢٥۔١٣٢٤ء کو وفات پائی۔

حضرت میر سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ:

نام سید اشرف ہے۔ جہانگیر لقب ہے جو پیرومرشد نے عطا کیا۔ آپ ۶۸۸ھ/۹۰۔۱۲۸۹ء میں پیدا ہوئے۔ والد سلطان ابراہیم سمنان کے بادشاہ تھے۔ اُن کے وفات پانے پر تخت پر بیٹھے۔ سات سال کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا۔ چودہ سال کی عمر میں علومِ ظاہری سے فارغ ہوئے۔ حضرت خضرؑ کے حکم پر حضرت شیخ علاؤالدین بنگالی سے ملے اور مرید ہوگئے۔ پیر کے حکم پر جونپور روانہ ہوئے۔ ۸۰۸ھ/۰۶۔۱۴۰۵ء میں رحلت فرمائی۔

آپ نے کئی کتابیں لکھی ہیں۔ خلفائے راشدینؓ پر آپ کا ایک رسالہ اور ''بشارت المریدین'' آپ کی مشہور تصانیف ہیں۔ آپ کے مکتوبات تصوف و عرفان کا بیش بہا خزانہ ہیں۔ آپ شاعر بھی تھے۔ آپ کا تخلص اشرف ہے۔ توحید، محفلِ توحید، ولایت اور خدمتِ خلق کے سلسلے میں تعلیمات دی ہیں۔ اُن کے نزدیک خدمتِ خلق نوافل پڑھنے سے بہتر ہے۔

حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ:

آپ کا نام محمود تھا اور ''گنج'' اور ''چراغ دہلی'' آپ کے القاب تھے۔ قدیمی وطن اودھ تھے۔ دارا شکوہ کے بقول سلطان المشائخ نظام الدین اولیا کے کامل ترین مریدوں اور خلفا میں ہیں۔ پچیس سال تک درسِ ترک و تجرید اختیار کیے رہے۔ ۱۳۹ چالیسویں سال میں آپ سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور شرفِ بیعت حاصل کیا۔ حضرت محبوبِ الٰہی نے آپ کو دہلی میں اپنا جانشین مقرر فرمایا۔ آپ زیادہ تر قرآن و حدیث کی تعلیمات کی روشنی میں گفتگو کرتے۔ حضرت چراغ دہلی کا کارنامہ زمانے کی تلخیوں پر غالب آنا اور نظامی سلسلے کے کام کو درہم برہم نہ ہونے دینا ہے۔ بقول شیخ محمد اکرام ''اگر اُس زمانے کو روحانی اور علمی نقطۂ نظر سے حضرت چراغ دہلی اور ان کے خلفا کا زمانہ کہیں تو بجا ہے۔'' ۱۴۰ ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں وفات ہوئی۔ ان کی وفات کے بعد چشتیہ سلسلہ کا مرکزی نظام ختم ہوگیا۔

آپ کے ملفوظات کے مجموعے ملتے ہیں۔ (۱) خیرالمجالس (۲) مفتاح العاشقین (۳) مونس الارواح۔ آپ نے اپنی تعلیمات میں نفس کی تربیت پر بڑا زور دیا ہے۔

حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ:

آپ کا نام اپنے جدِامجد کے نام پر سید جلال الدین حسین ہے۔ کنیت ابوعبداللہ اور لقب مخدوم جہانیاں جہاں گشت ہے۔ بعض آپ کو مخدوم جہانیاں کے لقب سے پکارتے ہیں۔ آپ کی ولادت اُچ میں ۷۰۷ھ/۰۸۔۱۳۰۷ء میں ہوئی۔ ظاہری تعلیم اُچ میں حاصل کی اساتذہ میں شیخ جمال محدث خنداں رو اور شیخ بہاؤالدین قاضی کے نام ملتے ہیں۔ قاضی بہاؤالدین کی وفات کے بعد ملتان جا کر شیخ رکن الدین ابوالفتح سے علومِ باطنی کی تعلیم حاصل کی۔ بیعت اور ارادت کے بعد خلافت سے سرفراز ہوئے۔ آپ نے حضرت چراغ دہلی سے بھی خرقۂ خلافت حاصل کیا۔ وفات بمطابق دارا شکوہ ۷۸۵ھ/۸۴۔۱۳۸۳ء ہے۔ ۱۴۱

حضرت مخدوم صاحب کے ملفوظات کا ایک مجموعہ ''مظہر جلالی'' کے نام سے ملتا ہے۔ دوسرا ملفوظات کا

مجموعہ ''مناقبِ مخدوم جہاں گشت'' کے نام سے ملتا ہے۔آپ کے ملفوظات کے اور بھی مجموعے ہیں۔آپ کے ذریعے سہروردی سلسلہ برصغیر پاک و ہند میں خوب پھیلا۔صبر اور تقویٰ کے سلسلے میں آپ کی تعلیمات ہیں۔آپ نے جاہل صوفیوں سے دور رہنے کی تلقین کی ہے: بہترین اعمال علائق کا قطع کرنا، وقائق کا نگاہ رکھنا اور حقائق کا دریافت ہیں۔طالب کو خلوت اختیار کرنی چاہیے اور ذکر کے واسطے خلوت بہتر ہے۔وہ صحو کی اہمیت کے قائل تھے۔اتباعِ سنت پر زور دیتے تھے۔تبلیغ اسلام کی طرف بھی متوجہ تھے۔کئی غیر مسلموں نے ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا۔ترکِ دنیا کی تلقین ان کی تعلیمات کا اہم جزو ہے۔

حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ:

آپ کا نام عبدالقدوس ہے۔والد شیخ اسماعیل تھے۔آپ کے دادا شیخ صفی الدین کو حضرت اشرف جہانگیر سمنانی نے خرقۂ خلافت عطا کیا۔آپ ۸۶۱ھ/۵۷۔۱۴۵۶ء میں ردولی میں پیدا ہوئے۔ظاہری تعلیم ابتدائی کتابوں تک محدود تھی۔آپ شیخ محمد بن حضرت شیخ عارف کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے اور خلافت پائی لیکن شیخ احمد عبدالحق ردولوی کی روحانیت سے مستفیض ہوئے۔۹۴۴ھ/۳۸۔۱۵۳۷ء کو وفات پائی۔مزار شریف گنگوہ میں ہے۔

آپ نے کئی کتابیں لکھیں۔''انوار العیون'' مشہور کتاب ہے۔اس کے علاوہ مکتوبات ہیں۔شاعری کا شوق تھا۔''قدوس'' آپ کا تخلص تھا۔تصوف میں وحدت الوجود کو خاص اہمیت حاصل ہے۔شریعت کے احکام کا خاص خیال رکھتے۔سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے مجدد تھے۔آپ نے لودھی فرمانرواؤں اور مغل فرمانرواؤں کو اسلامی نقطۂ نظر سے اُن کے فرائض سے آگاہ کیا اور اتباعِ سنت، ترویجِ شریعت اور عدل وانصاف کی طرف توجہ دلائی۔

حضرت شاہ جیونہ النقوی البخاریؒ:

برصغیر میں اسلام کے فروغ کے سلسلے میں شاہ جیونہ کا آستانہ امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔آپ کے جدِ امجد مخدوم سید جلال الدین سرخ بخاری نے بھی چنگیز خاں جیسے سفاک حکمران کو دعوتِ اسلام دی۔آپ ۸۹۵ھ/۹۰۔۱۴۸۹ء میں قنوج میں پیدا ہوئے۔اسمِ گرامی محبوب عالم تھا۔شاہ جیونہ نے اپنے باپ اور دادا سے روحانی خزانے حاصل کیے۔عربی، فارسی، قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ کے علوم قاضی بہاؤالدین سے حاصل کیے۔عشقِ الٰہی کی جملہ منازل طے کیں اور تبلیغِ دین کیلئے رختِ سفر باندھا۔حیدرآباد دکن، لاہور سے ہوتے ہوئے شاہ جیونہ (ضلع جھنگ) پہنچے اور اسی علاقے میں تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز بنا کر ڈیرہ جمالیا۔مڑلوں کے علاوہ بھروانے، جدھڑ، سیال، بلوچ، اکیرے، رجوئے دائرہ اسلام میں داخل ہوئے۔ان سب قبائل کے دلوں سے کفر والحاد کی میل نکال دی۔[۱۴۲]

سید محمد ابراہیم داؤد بندگی کرمانیؒ:

آپ ۲۷ رمضان المبارک ۹۱۹ھ/۱۴۔۱۵۱۳ء میں پیدا ہوئے۔والد سید فتح اللہ پیدائش سے پہلے ہی تقریباً چار ماہ انتقال کر گئے تھے۔ان کے بڑے بھائی سید رحمت اللہ نے آپ کی پرورش وتربیت کی۔ابتدائی تعلیم انہی سے

Marfat.com

حاصل کی۔ علاوہ ازیں آپ نے دیپالپور، بصیر پور اور لاہور کے علما سے بھی تعلیم حاصل کی۔ آپ پر سکر و جذب کی کیفیت غالب تھی لیکن نماز کے وقت ہوش میں آجاتے تھے۔ اتباعِ شریعت سے انحراف نہ فرماتے تھے۔ فقر کو اپنا فخر سمجھتے تھے۔ نمود و نمائش اور خوشامد سے نفرت تھی۔ اللہ کے ذکر کو اہمیت دیتے تھے۔ آپ کا انتقال ۹۸۲ھ/ ۷۵-۱۵۷۴ء میں ہوا۔ آپ کو اپنے حجرہ میں شیر گڑھ ضلع اوکاڑہ میں دفن کیا گیا۔ ۱۴۳

حضرت شاہ ابوالمعالیؒ:

نام المعالی ہے مشہور شاہ ابوالمعالیؒ کے نام سے ہیں۔ شیر گڑھ میں ۹۲۰ھ/ ۱۵-۱۵۱۴ء کو پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد شاہ رحمت اللہ اور عمِ محترم شیخ داؤد سے حاصل کی۔ روحانی برکات کے حصول کیلئے چچا کے مرید ہوئے جو اپنے عہد کے منتخب بزرگ تھے۔ چچا کے انتقال کے بعد ان کا جانشین بنے۔ ۱۰۲۴ھ/ ۱۶-۱۶۱۵ء کو انتقال کیا۔ ۱۴۴ آپ کی مشہور تصانیف ''تحفۃ القادری''، ''باغِ ارم''، ''زعفران زار'' اور رسالہ ''مونس جاں'' ہیں۔ شاعری میں غربتی تخلص کرتے تھے۔ ان کا دیوان قلمی صورت میں پنجاب یونیورسٹی میں موجود ہے۔

ان کا تعلق قادریہ مکتبۂ فکر سے ہے۔ وحدت الوجودی خیالات کی مخالفت میں شاہ ابوالمعالی شیخ احمد سرہندی کے فلسفۂ وحدت الشہود سے ملتے جلتے نقطۂ نظر کی حمایت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا اور فرد دو الگ ذوات ہیں۔ دونوں کے درمیان وصل لمحاتی ہوتا ہے۔ خدا کے ساتھ مستقل اتحاد و یگانگی محال ہے اس کے باوجود فرد دائمی ملاپ کا آرزومند رہتا ہے۔ یہ آرزو آہ و زاری کا سبب ہے اور یہ دکھ مثبت قدر کا حامل ہے۔ ۱۴۵

حضرت سید شاہ جمال قادری سہروردیؒ:

آپ کا اسم گرامی شاہ جمال ہے۔ حضرت شاہ جمال قادری فیروز پور روڈ کی ذیلی سڑک شاہ جمال روڈ لاہور پر ایک مقبرہ میں خوابیدہ ہیں۔ مورخین نے آپ کی ولادت اندازاً ۹۲۲ھ/ ۱۷-۱۵۱۶ء بتائی ہے۔ آپ نے اصلاحِ معاشرہ پر خصوصی توجہ فرمائی۔ اور لوگوں کو تلقین کی کہ کم تولنا کم ماپنا اور جھوٹ بولنا جیسی معاشرتی برائیوں سے ہر قیمت پر پرہیز کریں۔ آپ کی متوکلانہ زندگی کا ایک اہم حصہ آپ کے مجاہدات ہیں۔ حضرت شاہ جمالؒ سالک اور صاحب صحو درویش تھے۔ ۱۴۶

حضرت میاں میرؒ:

شیخ میر محمد نام، کنیت میاں میر ہے۔ سیوستان آپ کا وطن تھا۔ داراشکوہ نے اپنی مشہور کتاب ''سکینۃ الاولیا'' میں میاں میر کی ولادت کی تاریخ آپ کے بھائی کے حوالے سے ۹۳۸ھ/ ۳۲-۱۵۳۱ء لکھی ہے۔ سلسلۂ قادریہ کے سلوک کی تعلیم ابتداً آپ کے والد نے دی۔ شیخ خضر قادری سیوستانی سے بیعت کی۔ میاں میر ایک قدیم طرز کے صوفی تھے۔ جو فنافی اللہ کی منزل میں تھے۔ وہ وحدت الوجود کے فلسفے کو اپنا منتہائے نظر بنائے ہوئے تھے۔ ۱۴۷ حضرت میاں میرؒ شریعت کے پابند تھے۔ لاہور میں ۱۰۴۵ھ/ ۳۶-۱۶۳۵ء کو محلّہ خانی پورہ میں وفات پا گئے۔

میاں محمد میر نے شریعت اور طریقت کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی اور فرد کی روحانی تکمیل کے عمل کو تین مرحلوں میں تقسیم کیا۔ پہلا مرحلہ شریعت کا ہے۔ اس کا تعلق نفس سے ہے۔ روحانی کمال کے متلاشی کو اولین اصلاحِ نفس کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اصلاح شرعی احکامات پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسرا مرحلہ دل کی اصلاح ہے اس کیلئے طریقت کے اصولوں کی پابندی کرنا ہے۔ یہ مرحلہ طے ہو جائے تو فرد کی آنکھوں سے بشریت کا پردہ ہٹ جاتا ہے۔ وہ حقیقت کا نور پالیتا ہے۔ یہ روحانی ارتقا کا آخری اور اعلیٰ ترین درجہ ہے جس کا تعلق روح سے ہے۔

حضرت مادھولال حسینؒ:

شاہ حسینؒ ۹۴۵ھ/۳۹-۱۵۳۸ء میں لاہور کے علاقہ اندرون ٹیکسالی گیٹ میں پیدا ہوئے۔ ان کے دادا، کلس رائے نے فیروز شاہ تغلق کے عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ باپ کا نام شیخ عثمان تھا۔ ابتدائی تعلیم مسجد میں ہوئی اور استاد مولوی محمد اکبر تھے۔ قرآن مجید بچپن میں حفظ کر لیا تھا۔ روحانی نسبت چنیوٹ کے ایک صوفی منش درویش بہلول دریائی سے تھی۔ چھتیس برس کی عمر میں شیخ سعد اللہ سے تفسیر کا درس لیتے تھے۔ ۱۰۰۸ھ/۱۶۰۰-۱۵۹۹ء میں لاہور میں انتقال ہوا۔ آپ نے بارہ سال تک پابندی سے حضرت داتا گنج بخشؒ کے مزار پر حاضری دی جس کے صلے میں انہوں نے باطنی نعمتوں سے نوازا۔ شاہ حسینؒ نے صوفیانہ عقائد و تعلیمات کے فروغ کیلئے شاعری کو اظہارِ خیال کا وسیلہ بنایا۔ وہ اخلاصِ عمل، ظاہر و باطن کی بالیدگی پر زور دیتے ہیں۔ حسینی فکر تعلقاتی سطح تک نہیں اٹھتا۔ جذباتی حسی سطح پر رہتا ہے۔ ۱۴۸ شاہ حسین صاحبِ حال صوفی تھے۔ شاہ حسین کا جسم ملامتی تھا اور روح قادری۔ شاہ حسین کی زندگی سے بے پناہ محبت زندگی کو میکہ اور موت کے بعد کی صورتحال کو سسرال بنا دیتی ہے۔ ۱۴۹

خواجہ باقی باللہؒ:

آپ ۹۷۱ھ/۶۴-۱۵۶۳ء میں بمقام کابل پیدا ہوئے۔ اسم مبارک محمد رضی الدین تھا۔ لیکن باقی باللہؒ کے نام سے مشہور ہیں۔ پیرانِ کامل کی تلاش میں ہندو پاکستان آئے۔ خواجہ عبید کابلیؒ سے بیعت کے بعد افتخار شیخ سے بیعت چاہی۔ تیسری بار امیر عبداللہ بلخیؒ سے بیعت کی۔ دو سال تک نقشبندی سلسلے کا ذکر و مراقبہ کیا۔ اہل اللہ کی تلاش در تلاش کے جذبے کے تحت دہلی تشریف لائے اور چشتیہ سلسلے کے بزرگ شیخ عبدالعزیزؒ کی خانقاہ میں اُن کے صاحبزادے قطب عالم کے نیاز مند ہوئے۔ ۱۵۰ حضرت خواجہ کے حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ فروتنی اور کسرِ نفسی ان کی رگ رگ میں تھی۔ ہندوستان کی تاریخِ تصوف میں آپ کی جگہ حضرت مجددؒ الف ثانی کے ساتھ ساتھ ہے۔ ۱۵۱ وقت کی ضرورت کے تحت درباری بدعتوں کے خلاف متشرع اور دیندار امرا کا محاذ قائم کیا۔

حضرت شیخ احمد مجدد الف ثانیؒ:

آپ کا اسم گرامی احمد لقب بدرالدین کنیت ابوالبرکات ہے۔ چونکہ آپ نے احیائے سنت کیلئے جدو جہد کی۔ اس لیے ''مجدد الف ثانی'' مشہور ہوئے۔ آپ کی ولادت بمقام سرہند ۱۴ شوال ۹۷۱ھ/۶۴-۱۵۶۳ء کو

Marfat.com

ہوئی۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ اس کے بعد سیالکوٹ میں بعض کتابوں کی تعلیم مولانا کمال کشمیری سے اور علمِ حدیث کی تعلیم مولانا محمد یعقوب کشمیری سے حاصل کی۔ بعد میں مولانا عبدالرحمٰن سے حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ طریقت میں پہلے اپنے والد سے بیعت ہو کر سلسلہ چشتیہ میں خرقہ وخلافت حاصل کیا۔ اس کے بعد سلسلہ قادریہ میں شاہ کمال کیتھلی سے روحانی فیض حاصل کیا۔ آخر حضرت خواجہ باقی باللہ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے۔ ۱۰۳۴ھ/ ۲۵۔۱۶۲۴ء میں وفات پائی۔ انہوں نے اپنے قلم اور زبان سے باطل نظریات اور غیر اسلامی حکومتی اقدامات کے خلاف جہاد کیا اور بقول اعجاز الحق قدوسی انہوں نے بعض صوفیانہ اقوال سے شریعت وطریقت کا فرق مٹا دیا۔ ۱۵۲ ''حضرت مجدد الف ثانی نے عہد اکبری اور عہدِ جہانگیری کی بدعات اور گمراہیوں کے خلاف آواز بلند کی اور شریعتِ اسلامیہ کی ترویج کیلئے جو کوششیں کیں وہ پاک و ہند کی تاریخ کا ایک روشن باب ہیں۔'' ۱۵۳ آپ کا سب سے اہم کارنامہ شریعت کی ترویج ہے۔ گیارہویں صدی ہجری میں آپ نے تصوف کی تجدید واصلاح کی۔ اسلامی تصوف کے غیر اسلامی عناصر خارج کرنے کی کوشش کی اور فرمایا کہ سالک کیلئے صحو اور خودی کی حالت بہتر ہے۔ شعائرِ اسلام کے احترام پر زور دیا۔ ''عقیدہ وحدت الوجود کی نئی توجیہ کی اور وحدت الشہود کا نظریہ قائم کر کے مسلمان صوفیا اور علما کے اختلافات رفع کر دیے۔'' ۱۵۴ اُن کے نزدیک زبان سے جھوٹ نہ بولنا شریعت ہے اور دل سے جھوٹ کا خطرہ دور کرنا یعنی سچائی کی عادت بغیر تکلیف کے حاصل ہو جانا حقیقت یعنی تصوف ہے۔ آپ نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ مشہور کتابیں یہ ہیں:

اثبات النبوت، شرح رباعیات حضرت خواجہ باقی باللہ، تعلیقات عوارف، رسالہ علمِ حدیث، رسالہ خواجگان نقشبند، رسالہ آداب المریدین، معارف لدنیہ وغیرہ اس کے علاوہ مکتوبات جلد اول دوم وسوم ہیں۔

حضرت شاہ محمد مقیم محکم الدینؒ:

ولادت ۱۰۰۸ھ/ ۱۶۰۰۔۱۵۹۹ء میں ہوئی۔ ولادت کے وقت زمانہ جہانگیر بادشاہ کا تھا۔ والد حضرت شاہ عبدالمعالی تھے۔ جدِ امجد حضرت میراں بہاالدین بہاول شیر قلندر ولی تھے۔ حضرت شاہ محمد مقیمؒ کی بیعت حضرت جمال اللہ شاہ سے تھی۔ حجرہ شاہ مقیم سلسلہ قادریہ کی عظیم تربیت گاہ ہے۔ ''درالعجائب'' حضرت شاہ محمد مقیمؒ کی معرکتہ الآرا تصنیف ہے۔

سلطان باہوؒ:

آپ کا نام باہو ہے۔ آپ شورکوٹ میں ۱۰۳۹ھ/ ۳۰۔۱۶۲۹ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم وتربیت آپ کی والدہ کی نگرانی میں ہوئی۔ آپ حضرت شاہ حبیب اللہ کے کمالات کا شہرہ سن کر ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ پھر حضرت شاہ حبیب اللہ کی ہدایت کے موافق دہلی تشریف لائے اور حضرت سید عبدالرحمٰن قادریؒ کی بیعت سے مشرف ہوئے اور خرقۂ خلافت حاصل کیا۔ شورکوٹ واپس آ کر تعلیم وتلقین اور رشد وہدایت میں مشغول ہوئے۔ ۱۱۰۲ھ/ ۹۱۔۱۶۹۰ء کو جوارِ رحمت میں داخل ہوئے۔ مشہور تصانیف حسب ذیل ہیں: عین الفقر، گنج الاسرار، کلید التوحید، نور الہدیٰ، محبت الاسرار، شمس العارفین، رسالہ روحی، مفتاح العاشقین، جامع الاسرار، محکم الفقراء، حجتہ الاسرار، کشف الاسرار، امیر الکونین، قربِ

Marfat.com

دیدار، کلید جنت، اسرار قادری، توفیق ہدایت، تیغ برہنہ وغیرہ۔ شاعر بھی تھے ''دیوانِ باہو'' اور ''ابیاتِ باہو'' آپ کی یادگار ہیں۔ بقول قاضی جاوید مشہور ہے کہ انہوں نے ایک سو چالیس کے قریب کتب لکھی تھیں۔ ۱۵۵ سلطان باہو کا تعلق قادری مکتبہ فکر سے تھا۔ وہ فلسفہ وحدت الوجود کے قائل تھے وہ اس فلسفے کو کائناتی نقطہ نظر کے طور پر قبول نہیں کرتے بلکہ یہ فلسفہ ان کے ہاں محض صوفیانہ اور شاعرانہ تعقل رہتا ہے۔ وحدت الوجودی خیالات رسالہ روحی میں ملتے ہیں اور شاعری میں بھی کثرت سے ملتے ہیں۔ سلطان باہوؒ نے طریقت پر شریعت کی کلی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ۱۵۶ سلطان باہوؒ کے نزدیک مرشد کی تعریف یہ ہے کہ وہ سنتِ نبویؐ کو زندہ کرے اور بدعت کو مٹائے۔ ۱۵۷ وہ صحو کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ نفسِ امارہ کو انسانی وجود میں بمنزلہ یزید قرار دیتے ہیں۔ انسانی دکھوں اور برائیوں کا منبع خودی کو سمجھتے ہیں۔ سلطان باہوؒ کی تعلیمات میں ترکِ دنیا اور نفس کشی کے خیالات بکثرت ملتے ہیں۔

بلھے شاہؒ:

نام عبداللہ شاہ اور کنیت بلھے شاہ ہے۔ بلھے شاہ کے سنہ ولادت میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ آپ کی وفات ۱۱۷۱ھ/ ۵۸-۱۷۵۷ء میں ہوئی۔ ۱۵۸ ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی پھر قصور پہنچ کر حافظ غلام مرتضیٰ کی خدمت میں حاضر ہوئے ان سے مزید تعلیم حاصل کی۔ تحصیلِ علومِ باطنی کیلئے حضرت شاہ عنایت اللہ قادریؒ کے پاس آئے۔ بیعت کی اور خلافت حاصل کی۔ ان کی ذہنی نشوونما میں قادریہ کے علاوہ شطاریہ فکر نے بھی نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ شاہ عنایت کی ذات میں یہ دونوں سلسلے مل کے ایک نئی ترکیب کا موجب ہوئے اس لیے یہ روحانی ورثہ انھیں شاہ عنایت کا مرید ہونے کی وجہ سے نصیب ہوا۔ بلھے شاہ وحدت الوجودی تھے اور بقول قاضی جاوید بلھے شاہ کو وحدت الوجود کے نظریاتی پہلو سے دلچسپی نہیں وہ اسے عقلی اور منطقی انداز میں پیش نہیں کرتے۔ وہ اس صداقت کے مذہبی اور سماجی نتائج اخذ کرتے ہیں۔ ان کے یہاں شرع اور عشق ہمیشہ متصادم رہتے ہیں۔ بلھے شاہ کے یہاں فرقہ بندیوں کے خلاف احتجاج اور انسان دوستی کا پرچار ہے۔ ان کے خیال میں صداقت پر کسی گروہ کی اجارہ داری نہیں۔ ان کی شاعری میں صلح کل، انسان دوستی اور عالمگیر محبت کا درس ملتا ہے۔ ۱۵۹

شاہ عبداللطیف بھٹائیؒ:

سندھ کے روحانی پیشوا اور صوفی درویش شاعر کا نام عبداللطیف ہے۔ آپ کی پیدائش ۱۰۱۱ھ/ ۰۳-۱۶۰۲ء میں پرگنہ ہالہ کے ایک چھوٹے سے قصبے ہالا حویلی میں ہوئی۔ ۱۶۰ اور وفات ۱۱۶۵ھ/ ۵۲-۱۷۵۱ء میں بھٹ میں ہوئی۔ ۱۶۱ شاہ عبداللطیف نے بھٹ شاہ میں سکونت اختیار کی اور اسی مناسبت سے بھٹائی کہلائے۔ بھٹ سندھی زبان میں ریت کے ٹیلے کو کہتے ہیں۔ قرآن وحدیث کے اعلیٰ مضامین کو اور تصوف کے معارف کو جس انداز میں آپ نے سندھی شاعری میں سمویا ہے یہ سب چیزیں آپ کے علم وفضل کی شاہد ہیں۔ ۱۶۲ مجموعۂ کلام کا نام ''شاہ جو رسالو'' ہے۔ شاہ کی شاعری کا اصل موضوع وحدت الوجود ہے۔ روحانی تربیت والد کے زیر سایہ ہوئی لیکن حقیقت میں وہ اویسی تھے اور روحانی طریقہ پر حضورؐ سے فیض حاصل کیا تھا۔ ان کا تعلق قادری طریقہ سے بھی تھا۔ ۱۶۳ دکھ کو سکھوں کی زینت کہتے

Marfat.com

تھے۔ اُن کے فکر کی بنیاد اپنی ذات کے عرفان پر ہے۔

شاہ لطیف بری مست و مجذوب بزرگ گزرے ہیں۔ ۱۰۲۶ھ/۱۶۱۷ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۱۱۷ھ/۰۶-۱۷۰۵ء میں فوت ہوئے۔ آپ ''بری امامؒ'' کے نام سے مشہور ہوئے۔ طریقت کے لحاظ سے قادری سلسلہ کے تھے۔ مزار اسلام آباد میں ہے۔ شاہ کلیم اللہ کی ولادت دہلی میں ۱۰۶۰ھ/۱۶۵۰ء میں ہوئی۔ مدینہ منورہ میں حضرت شیخ یحیٰی کی خدمت میں رہ کر روحانی فیض حاصل کیا۔ ۱۱۲۲ھ/ ۱۱-۱۷۱۰ء میں وفات پائی۔ کچھ کتابیں بھی لکھیں۔ ''قرآن القرآن'' کے علاوہ ''کشکول'' لکھی۔

شاہ ولی اللہؒ:

نام قطب الدین احمد شاہ تھا۔ وہ ۱۱۱۴ھ/۰۳-۱۷۰۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۱۷۶ھ/۶۳-۱۷۶۲ء میں دہلی میں وفات پائی۔ اپنی طالب علمی کا ابتدائی زمانہ اپنے والد شاہ عبدالرحیم ہی کی نگرانی اور تربیت میں رہ کر گزارا۔ قرآنِ مجید اور حدیث کی مکمل تعلیم والد سے حاصل کی۔ انہوں نے اپنے والد کے مسلک اور عقائد کو اختیار کیا۔ مدینے کے ایک عالمِ دین شیخ ابوطاہر بن ابراہیم کو اپنا استاد اور ہادیٔ طریقت بنالیا۔ حجاز سے واپسی پر اپنے والد شاہ عبدالرحیم کے مدرسہ رحیمیہ میں درس وتدریس شروع کردی۔ شاہ ولی اللہ زودنویس اہلِ قلم تھے۔ چھوٹی بڑی سب ملا کر تصانیف سو سے اوپر ہیں جن میں پچاس اکیاون کا پتا اور نام ملتا ہے۔ ان تمام میں ممتاز اور مشہور حجۃ اللہ البالغہ ہے۔ اس میں اسرارِ شریعت اور فقہ حدیث کے ساتھ ساتھ تصوف واخلاق اور حکمت وفلسفہ کے مسائل ہیں۔ آپ نے قلمی جہاد کیا۔ آپ نے قوم کو حقیقی تصوف سے روشناس کیا اور آپ میں حقیقی تصوفِ اسلام کا وجدانی فہم ہے۔ آپ کا سب سے بڑا کام قرآن اور احادیث کا ترجمہ ہے۔ ہندوستانی علما کو علمِ حدیث کی طرف متوجہ کرنے کا سہرا شاہ ولی اللہ کے سر ہے۔ [۱۶۴] برصغیر پاک وہند میں شاہ ولی اللہ نے فکری روایت کو استحکام بخشا بلکہ ''اس علاقے میں بعد کا تمام علمی ارتقا بلواسطہ یا براہ راست شاہ ولی اللہ کے علمی یا عملی اثرات ہی کے تابع ہے۔'' [۱۶۵]

شاہ فخرالدینؒ:

آپ کی ولادت ۱۱۲۶ھ/۱۵-۱۷۱۴ء میں ہوئی۔ آپ نے والد کی نگرانی میں تعلیم حاصل کرنا شروع کی۔ والد نے بچپن میں ہی ان کو مرید کرلیا۔ درس وتدریس کے ساتھ روحانی فیض کا سلسلہ بھی جاری کیا۔ کچھ کتابیں تصنیف بھی کیں۔ حضرت شاہ عبدالعزیز سے آپ کے مخلصانہ تعلقات تھے اور شاہ صاحب آپ کی عزت کرتے تھے۔ حضرت شاہ فخرالدین شریعت کی پابندی کا بڑا خیال رکھتے تھے۔ آپ کے ملفوظات میں اتباع سنت کی تلقین ملتی ہے۔ فکری لحاظ سے آپ مسئلہ وحدت الوجود کے قائل تھے۔ تبلیغ کے سلسلے میں آپ کا مسلک وہی تھا جو بزرگانِ چشت کا رہا ہے۔ ۱۱۹۹ھ/۸۵-۱۷۸۴ء کو فوت ہوئے۔

حضرت فخر جہاں نے سلسلۂ چشتیہ کی تحریک میں حرارت پیدا کی۔ آپ کے خلفا کی کثیر تعداد نے برصغیر پاک و ہند کے مختلف علاقوں میں سلسلہ چشتیہ نظامیہ کی خانقاہیں قائم کیں اور رشد وہدایت کا سلسلہ جاری کیا۔ خلفا میں سید قمرالدین

Marfat.com

منت بھی تھے۔ ۱۶۶ے

وارث شاہؒ:

داستان ہیر رانجھا کے خالق پنجابی زبان کے عظیم آفاقی بزرگ شاعر پیر سید وارث شاہ کا تعلق جنڈیالہ شیر خان ضلع شیخوپورہ سے ہے۔ عالمی اور ملکی دانشوروں نے پیر سید وارث شاہ کو سخن کا بادشاہ، مہا کوی، ولی اللہ، عارف باللہ، عظیم آرٹسٹ کے خطابات سے یاد کیا ہے سر عبدالقادر انہیں پنجابی ادب کا سعدی قرار دیتے ہیں۔ خالد پرویز ملک ایڈوکیٹ اپنی کتاب ''تاریخِ شیخوپورہ'' میں سید وارث شاہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ پیر سید وارث کے کلام میں روحانی اقدار کا ایک سمندر کوزے میں بند کیا ہوا ہے۔ قیامت تک نہ ٹلنے والی حقیقتیں اور سچائیاں فنکارانہ لہجے میں بیان کی ہیں۔ ان کے حالات زندگی کے بارے میں کوئی کنفرم بات نہیں ملتی۔ ہیر کا قصہ ۱۱۸۰ھ/ ۶۷-۱۷۶۶ء میں لکھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ (۱۱۵۰ھ/ ۳۸-۱۷۳۷ء ــــــ ۱۱۴۰ھ/ ۲۸-۱۷۲۷ء) کے قریب میں سید قطب شاہ کے گھر پیدا ہوئے۔ محترمہ افضل توصیف کا کہنا ہے کہ وارث شاہ اپنے دور کی بدصورت حقیقتوں سے بھی آگاہ ہے۔ اپنی تصنیف ہیر کے ذریعے وارث شاہ نے تصوف، عشقِ حقیقی اور سچائی کے جہانوں کی نشاندہی کی ہے۔ یہ کتاب پنجابی زبان کا ''انسائیکلوپیڈیا'' کہلائی۔ ۱۷۹۰ء میں وفات پائی۔ ۱۶۷ے

حضرت خواجہ نور محمد مہارویؒ:

پنجاب میں حضرت خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ کے بعد حضرت خواجہ نور محمد مہاروی نے چشتیہ سلسلہ کی ترویج کے لیے بڑی کوشش کی۔ ۱۶۸ے خواجہ نور محمد مہاروی کی ولادت ۱۱۴۲ھ/ ۳۰-۱۷۲۹ء کو قصبہ چوٹالہ میں ہوئی۔ ۱۶۹ے اسم گرامی بہیل تھا۔ شاہ فخر الدین نے بدل کر نور محمد رکھا۔ ابتدائی تعلیم حافظ محمد مسعود مہار سے پائی۔ مہار شریف کے مختلف استادوں سے علم حاصل کرنے کے بعد محکم الدین سیلانی کے ہمراہ لاہور چلے آئے۔ یہاں سے سیر ہوئے تو دہلی کا رخ کیا۔ وہاں نواب غازی الدین خان کے مدرسے سے حافظ برخوردار جی سے قافیہ کے رموز سیکھے پھر شاہ فخر الدین کے آستانے جا پہنچے۔ انہوں نے علومِ باطنی کی طرف متوجہ کیا۔ شاہ فخر الدین کے ہاتھ پر بیعت کی اور خلافت حاصل کی۔ شاہ فخر کی بیعت کا شرف حاصل کرنے والے وہ سب سے پہلے شخص تھے۔ ۱۲۰۵ھ/ ۹۱-۱۷۹۰ء کو رحلت فرمائی۔

آپ اپنی تعلیمات میں حسنِ اخلاق اور اتباعِ شریعت پر زور دیتے۔ وہ مریدوں کو وحدت الوجودی رموز سے دور رکھتے تھے۔ وہ ترکِ دنیا کے مخالف تھے کہا کرتے تھے کہ روحانی بلندی سماجی ذمہ داریاں قبول کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ۱۷۰ے اس صحت مندرویے نے تصوف کو زندگی کے حقائق سے قریب کردیا۔ خواجہ نور محمد کے ملفوظات کے دو مجموعے ''خلاصۃ الفوائد'' اور ''خیر الافکار'' کے نام سے ہیں۔ پہلا مجموعہ قاضی محمد عمر سید پوری نے اور دوسرا مولوی محمد گہلوی نے جمع کیا تھا۔ ۱۷۱ے

Marfat.com

سچل سرمستؒ:

حضرت سچل سرمست کی ولادت ۱۱۵۲ھ/ ۴۰۔۱۷۳۹ء میں ہوئی اور ۱۴ رمضان سنہ ۱۲۴۲ھ/ ۲۷۔۱۸۲۶ء کو رحلت فرمائی۔ حضرت سچل سرمست کے چچا خواجہ عبدالحق ان کے پیرِ طریقت تھے۔ سچل سرمست نے عربی اور فارسی زبانوں میں مکمل دسترس حاصل کی۔ دینی علوم کی تکمیل کی اور قرآن مجید حفظ کیا۔ وہ خود بھی باکمال شاعر تھے اور ان کے روحانی طالبوں میں کئی بلند پایہ صوفی شاعر ہو گزرے ہیں جنھوں نے سندھی اور سرائیکی زبانوں میں تصوف کے اسرار و رموز اور سچل سرمست کے روحانی پیغام کو سندھ کے کونے کونے میں پھیلایا۔ ۱۷۲ سچل سرمست فارسی، اردو، ہندی، سرائیکی، پنجابی اور سندھی زبانوں کے قادرالکمال شاعر تھے۔ ''دیوان خدائی'' اور ''دیوان آشکار'' فارسی میں ان کے دو دیوان ہیں۔ فارسی میں وحدت نامہ، تارنامہ، رازنامہ، رہبرنامہ، عشق نامہ دردنامہ، گدازنامہ اور وصلت نامہ مثنویاں ہیں۔ سچل سرمست کا کلام وحدت الوجود کے فکر کا ترجمان ہے اور منصوری مسلک (اناالحق) اور ہمہ اُوست کی توضیح اور تشریح کرتا ہے۔ ۱۷۳

سچل سرمست کی نظر میں کائنات کی کثرت اللہ تعالیٰ کے مختلف صفات اور اسموں کی مظہر ہے۔ عرفان عشق سے حاصل ہوتا ہے عقل سے نہیں۔ محبت کا طریقہ بہترین ہے اور یہی زندگی کی سچائی ہے۔ غرضیکہ سچل سرمست نے فنا و بقا، وحدت و کثرت، وحدت الوجود اور ہمہ اُوست کو بیان کیا ہے۔

خواجہ شاہ محمد سلیمان تونسویؒ:

آپ کا نام محمد سلیمان ہے۔ ۱۱۸۴ھ/ ۷۱۔۱۷۷۰ء میں گڑگوجی میں پیدا ہوئے۔ آپ کی والدہ نے تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا۔ قرآن مجید کے پندرہ پارے مُلّا یوسف جعفر اور باقی پندرہ حسن علی سے پڑھے۔ مولوی ولی محمد سے فارسی ادبیات کی کتابیں پڑھیں اور کوٹ مٹھن جا کر قاضی محمد عاقل کے مدرسے سے عربی کی کتابیں ختم کر کے تحصیلِ علومِ ظاہری سے فارغ ہوئے۔ ۱۲۶۷ھ/ ۵۱۔۱۸۵۰ء کو وفات پائی۔ شاہ سلیمان نور محمد مہاروی کے مرید ہوئے۔ اپنے پیر کی ہدایت پر تونسہ میں رشد و ہدایت کی شمع روشن کی۔ اپنی تعلیمات میں اخلاق کی درستگی اور پاکیزگی پر سب سے زیادہ زور دیا اور اتباعِ رسولؐ ہی کو اخلاقِ حسنہ کا سرچشمہ قرار دیا۔ ہر مذہب و ملت کے لوگوں کے ساتھ حسنِ اخلاق سے پیش آنے کی تعلیم دیتے۔

''شاہ تونسوی کی تعلیمات میں جابجا تصوف کو شریعت کے تابع رکھنے پر اصرار کیا گیا ہے۔ وہ تلقین کرتے تھے کہ عقائد کے اختلاف کو دشمنی کی بنیاد نہیں بنانا چاہیے۔ برصغیر کے دو بڑے مذہبی گروہوں یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خوشگوار تعلقات قائم رکھنے کو وہ اپنے روحانی سلسلے کا اہم اصول قرار دیتے تھے۔ وہ انسان دوستی اور رواداری کی تعلیم دیتے تھے۔ فکری سطح پر وہ سکر کے قائل نہیں تھے اور صحو کو بہتر روحانی اور ذہنی حالت تصور کرتے تھے۔ شاہ محمد سلیمان تونسوی کی مضبوط شخصیت، روحانی عظمت اور جدوجہد کی بنا پر پنجاب میں چشتیہ مکتبہ فکر کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس سے مجموعی طور پر صوفیانہ تعلیمات اور اندازِ حیات کے احیا میں بہت مدد ملی۔ ان کی وجہ سے پنجاب کے دور دراز کے علاقے علم و عرفان اور رشد و ہدایت کے مرکز بن گئے۔'' ۱۷۴

خواجہ شمس الدین سیالویؒ:

شاہ محمد سلیمان تونسوی کے کام کو ترقی دینے والوں میں ان کے محبوب خلیفہ خواجہ شمس الدین سیالوی ممتاز ترین ہیں۔آپ کی ولادت ۱۲۱۴ھ/۱۸۰۰-۱۷۹۹ء میں سیال میں ہوئی۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا۔ ابتدائی تعلیم موضع میکی ڈھوک میں حاصل کی۔ پھر مکھڈ میں مولوی علی محمد سے صرف، نحو اور منطق کی کتابیں پڑھیں اور یہیں پر ظاہری علوم کی تکمیل کی۔ مولوی صاحب کے ذریعے شاہ محمد سلیمان تونسوی کی بیعت کی۔ حضرت خواجہ سیالوی نے ''سیال'' میں خانقاہ قائم کی اور رشد وہدایت کا سلسلہ جاری رکھا۔ شریعت کے معاملے میں بہت سخت گیر تھے۔ نماز باجماعت پڑھتے تھے۔ ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲-۸۳ء کو وفات پائی۔

خواجہ شمس الدین سیالوی کی تعلیمات کا اہم اور بنیادی ماخذ اُن کا مجموعۂ ملفوظات ہے جسے سید محمد سعید نے ''مرأت العاشقین'' کے عنوان سے مرتب کیا۔ خواجہ شمس الدین سیالوی کے صوفیانہ خیالات کی اساس فلسفہ وحدت الوجود پر ہے۔ وحدت الوجود کو محض تصور نہیں بلکہ عمل کی بنیاد بنانا چاہیے۔ خواجہ سیالوی کا قول ہے کہ ''توحیدِ قلبی کے بغیر توحید لسانی بے معنی ہے۔'' ۱۷۵ انہوں نے ملفوظات میں اصرار کیا ہے کہ ''جب تک عقیدہ عمل کو متعین نہ کرے وہ بانجھ اور بے معنی رہتا ہے۔'' ۱۷۶

خواجہ غلام فریدؒ:

خواجہ غلام فرید ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء میں چاچڑاں میں تولد ہوئے۔ آپ کی تعلیم وتربیت آپ کے بڑے بھائی خواجہ غلام فخر الدین کی نگرانی میں ہوئی۔ والی ریاست بہاولپور نواب صادق محمد خان کی گزارش پر آپ کی تعلیم وتربیت شاہی محل میں بڑے اہتمام سے ہوئی۔ اپنے بھائی کے ہاتھ پر بیعت کی اور اُن کی وفات کے بعد سجادہ نشین ہوئے۔ تقریباً اٹھارہ برس سے زیادہ وقت روہی میں عبادت وریاضت کی۔ ۱۳۱۹ھ/۰۲-۱۹۰۱ء کو جہانِ فانی سے رخصت ہوئے۔
آپ نے سرائیکی کے علاوہ سندھی، اردو اور فارسی زبانوں میں بھی شاعری کی۔ عشقِ رسول، وحدت الوجود اور حسن وعشق آپ کی شاعری کے موضوعات ہیں۔ آپ کے نزدیک معرفتِ حقیقی خودشناسی اور خود کی نفی سے ہی حاصل ہو جاتی ہے۔ ۱۷۷

سید مہر علی شاہ گولڑویؒ:

آپ کا اسمِ گرامی مہر علی شاہ تھا۔ آپ کی ولادت ۱۲۷۵ھ/۵۹-۱۸۵۸ء میں ہوئی۔ بہت کم عمری میں علومِ ظاہری کی تکمیل کی اور درس وتدریس میں مشغول ہو گئے۔ پیر سید مہر علی شاہ نے خواجہ شمس الدین سیالوی کے ہاتھ پر بیعت کی اور خرقۂ خلافت حاصل کیا۔ آپ کا سلسلہ قادری تھا۔ مکہ معظمہ میں حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی نے ہندوستان جانے کا مشورہ دیا۔ واپس آئے تو قادیانیت کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ وحدت الوجود کے قائل تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی سے بھی عقیدت رکھتے تھے۔ شاعری میں مہر تخلص فرماتے تھے۔ آپ کا کلام نعت، مناجات اور تصوف پر مشتمل ہے۔ ایک مثنوی المعروف ''گومگو'' بھی ہے۔ شاعری کے علاوہ بھی کتابیں تصنیف کیں۔ آپ کے ملفوظات کے مجموعے ''ملفوظاتِ طیبہ'' کے علاوہ مندرجہ ذیل تصانیف کے نام ملتے ہیں:

Marfat.com

تحقیق الحق فی کلمۃ الحق۔ شمسُ الہدایۃ فی اثباتِ حیاتُ المسیح۔ سیف
چشتیائی۔ اعلاءُ کلمۃُ اللہ فی بیان مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیرِ اللہ۔ الفُتوحَاتُ
الصَّمدِیَہ۔ ۱۷۸

آپ کے مکتوبات کا مجموعہ بھی ملتا ہے۔ ۱۳۵۶ھ/ ۳۸۔۱۹۳۷ء میں وفات پائی۔ ''اپنے اشعار میں عرفان و ایقان کی منازل بیان کی ہیں۔ سید مہر علی دورِ جدید کے نامور عالم اور صوفی دانش ور تھے۔'' ''برصغیر کے طول وعرض میں سید مہر علی کی شہرت فلسفہ وحدت الوجود پر ان کے عبور اور ابنِ عربی کے گہرے فہم کی وجہ سے ہے۔'' احمدیت کے علاوہ سید گولڑوی نے اپنے عہد کی انحراف پسند مذہبی تحریکوں کی بھی سرگرمی سے مخالفت کی تھی۔'' اسی لیے بقول قاضی جاوید ''زندگی بسر کرنے کی یہی وہ سطح ہے جہاں فرد انسان ہونے کا اثبات کرتا ہے اور مردِ مومن بن کر ابھرتا ہے۔'' ۱۷۹

جائزہ:

تاریخِ تصوف میں دو دور امتیازی خصوصیت رکھتے ہیں۔ پہلا ابتدا سے لے کر نویں صدی عیسوی کے آغاز تک اور دوسرا نویں صدی عیسوی سے شروع ہو کر آگے تک۔ پہلے دور میں تصوف کی اساس محض رجحانات پر تھی۔ دوسرے دور میں اس کے اندر مابعد الطبیعاتی مسائل نے فروغ پایا۔ سلسلہ ہائے طریقت (Monastic Orders) کی بنیاد ڈالی گئی۔ پہلے دور میں تارک الدنیا، متوکل اور عزلت گزیں لوگ تھے اور ان کے ہاں جذباتی اور ذوقی کیفیات بھی ہیں جیسے رابعہ بصری کے اقوال میں وجدانی میلانات ہیں۔ ۱۸۰ دوسرے دور میں تصوف کے ادب میں اضافہ ہوا۔ سلسلے قائم ہوئے اور اصطلاحات رائج کی گئیں اور خانقاہیں قائم کی گئیں اور رشد و ہدایت کا سلسلہ جاری ہوا۔

اسلامی تعلیمات میں ابتدا ہی سے روحانی ترقی کی گنجائش موجود تھی۔ ۱۸۱ صوفیائے متاخرین کے اکثر طریقے اپنی اصلیت کے اعتبار سے خالص اسلامی عبادات سے ماخوذ تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ اور تابعین کی حیات میں نیکی، عبادت گزاری، فقر و استغنا، توکل، ایثار اور پاکیزگی کے تمام ایسے فضائل موجود تھے۔ جنھیں اسلامی تصوف کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔ ۱۸۲ بعض عالم رسولؐ اللہ کا غارِ حرا میں مدتِ معینہ تک رہنا اور اصحابِ صفہ کی طرف ان کے رویے کو بھی دورِ اول میں متصوفانہ میلان قرار دیتے ہیں۔ ۱۸۳ حضورؐ اور صحابہ کرامؓ کے عہد میں تصوف محض ایک سادہ اور عملی شکل میں موجود تھا اور اس نے کوئی علمی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ دورِ تابعین میں حضرت اویس قرنیؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے علاوہ اور بھی صوفیا تھے جن کی زندگی روحانی تھی لیکن تاریخی حیثیت سے اسلامی تصوف پر ان ہی دو بزرگوں کا اثر زیادہ پڑا۔ حضرت اویس قرنیؒ میں فقر، استغنا اور عشقِ رسول بہت زیادہ تھا اور حضرت حسن بصریؒ کی تعلیمات میں زہد و صبر اور ورع کی بڑی اہمیت ہے۔ وہ ورع کے ایک ذرہ کو ہزار سال کی عبادت سے افضل مانتے اور فرماتے کہ سب اعمال سے بہتر عمل ورع ہے۔ ۱۸۴

دورِ اول کے صوفیا میں خوفِ الٰہی اور حزن والم کی بڑی اہمیت ہے۔ ڈاکٹر نکلسن (Nicholson) کے بیان کے مطابق اسلام کے دورِ اول میں جو صوفی نمازی و عباد تھے۔ ان پر خوفِ الٰہی طاری رہتا تھا یہاں تک کہ اس کی قہاریت و جباریت کے تصور سے لرزہ براندام رہنا ان کی پہچان قرار پا گئی تھی۔ اس فضائے خوف میں محبتِ خدا کے جذبات اور اس

Marfat.com

کے رحیم و کریم ہونے کے اعتقادات کچھ دبا ہوا پہلو اختیار کیے ہوئے تھے۔ ۱۸۵؎ ابتدائی دور کے صوفیا کا راستہ ترکِ دنیا، نفس کشی اور ریاضت کا راستہ تھا۔ اُن کے دل و دماغ پر احساسِ گناہ کا گہرا کرب چھایا ہوا تھا اور وہ خدا کے غیظ و غضب سے خوف زدہ تھے۔ ایسے میں صوفیا نے ذکر اور توکل کی قدروں کو تنظیمِ ذات کیلئے استعمال کیا۔ خوف اُن کے راستے کا رہبر تھا اور محبت اُن کی دوست تھی جو خوف کو عبور کر کے ذاتِ الٰہی کے ساتھ اپنے آپ کو وابستہ تصور کرتی تھی۔

تبع تابعین کے عہد میں حُبِ الٰہی بلا واسطہ ہوگئی اور حُبِ الٰہی کا یہ جدید نظریہ حضرت رابعہ بصریؒ کی ذات سے وجود میں آیا۔ رابعہ بصریؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم ادہمؒ اور داؤد طائیؒ کے اقوال و اعمال صرف اسلام کے احکام اور قرآن و حدیث ہی کی تعلیمات کی تلقین کرتے ہیں کیونکہ وہ تصوف اور طریقت کو اللہ اور سنتِ رسولؐ سے الگ کوئی شے نہیں سمجھتے بلکہ وہ اُن کے باطنی پہلو کا نام ہے۔ وہ ظاہر پرستی کے بجائے نفسِ مذہب اور روحانیت پر زور دیتے ہیں۔ اس دور کے صوفیا اصحابِ صفہ کی زندگی کو مشعلِ راہ تصور کرتے جن کے ہاں نہ کھانے کا سامان رہتا تھا نہ اوڑھنے پہننے کا، جن کی زندگی فقر و فاقہ کے ساتھ تمام تر توکل و صبر اور عشق و محبت کا ایک تسلسل تھی۔ ۱۸۶؎ اس دور کے صوفیا کی تعلیمات میں صفائے قلب، نیکی، فقر و قناعت، استغنا و توکل، ایثار، عبادت و ریاضت، ذکر و فکر، اتباع سنت اور استغراق پر زور دیا گیا ہے۔ اس دور میں رضائے الٰہی، خلوص و محبت، خدمت اور قربانی جیسی مثبت اقدار ہوا و ہوس، جور و جفا اور مردم بیزاری جیسے منفی رویوں میں تبدیل ہونے لگیں تو دورِ اول کے صوفیا نے روحانیت اور اخلاص و اخلاق کی اقدار کی تبلیغ کی۔ لوگوں کو روحانی بلندی کی طرف مائل کیا۔ ضبطِ نفس اور درویشی کے مسلک کو فروغ دیا۔ حکمرانوں کے سامنے دستِ احتیاج بلند نہ کر کے توکل کا درس دیا اور اللہ کی رضا پر زور دیا۔ ان صوفیا نے خلفا کو برملا ٹوک کر سچ کی تعلیم دی اور حق گوئی میں کسی کی پرواہ نہ کی۔

حضرت رابعہ بصریؒ کی وجہ سے تصوف کے رجحانات میں عاشقانہ جوش و مستی کا نمایاں اضافہ ہوتا ہے۔ ان کے لب و لہجہ میں ایک نئی آزادہ روی، بے اختیاری اور غیر معمولی جسارت کا انداز آنے لگتا ہے۔ اس قسم کی آزادیٔ گفتار، غلبۂ جوش و مستی اور محویت و استغراق کے راہ پا جانے سے کئی اہم نتائج پیدا ہوئے۔ ابھی تک تو ایمان خوف و رجا کے درمیان ایک نقطۂ اعتدال رکھتا تھا لیکن اب غلبۂ محبت کے اظہار میں رجائیت زور پکڑنے لگی۔ ۱۸۷؎ دراصل تصوف کا ارتقا حالت خوف سے چل کر عشق اور پھر حالتِ فنا و اتصال کا سفر ہے۔ ۱۸۸؎

طبقۂ اول کے صوفیہ کا دور ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک ہے۔ طبقۂ اول کے صوفیا نے اپنی اخلاقی و روحانی قوت سے اور اپنے مثبت رویوں سے عوام میں اس قدر مقبولیت حاصل کر لی کہ فرمانرواؤں کی طاقت ان کے سامنے ہیچ ہو کر رہ گئی یہاں تک کہ وہ پہلی صدی ہجری میں ایک ناقابلِ تسخیر طاقت بن گئے۔ ۱۸۹؎

اسلامی تصوف کا پہلا مرکز کوفہ و بصرہ ہے اور بصرہ ہی سب سے بڑا دبستانِ تصوف لگتا ہے کیونکہ طبقۂ اول کے صوفیا کی اکثریت کا تعلق اسی دبستان سے ہے۔ اب ہم بصرے کے مدرسۂ تصوف کی تعلیمات اور خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں کیونکہ دورِ اول کے صوفیا کی تعلیمات کا تعلق بھی اسی مدرسۂ تصوف سے ہے۔

۱۔ شیطان کی یلغار کے سامنے ایمان کو مستحکم کرنے کی تحریک بصرے کے مدرسۂ تصوف کا امتیازی نشان ہے۔ یہ مدرسہ آبادیٔ باطن کو اہمیت دے کر صبر، توکل اور ذکر کے ذریعے اسلام کی ابھرتی ہوئی ضمیر متکلم کو استحکام اور استقامت فراہم کرتا ہے اور اسلامی اثباتی فکر کی ابتدا کرتا ہے۔ باطن کو آباد کرنے کی ضرورت اسی اثباتی فکر کی

Marfat.com

پہلی منزل ہے۔ ۱۹۰ بصرے کے مدرسۂ تصوف کی اخلاقیات میں خوف اور محبت بڑے اہم جذبات ہیں۔ ہمارا اثباتی فکر انہی دو جذبوں سے اپنی تاثیر حاصل کرتا ہے۔ حسن بصریؒ، رابعہ بصریؒ، معروف کرخیؒ اور ذوالنون مصریؒ میں خوف اور محبت کے جذبات آبادیٔ باطن کو اس قابل بنا دیتے ہیں کہ اس سرزمین سے امکانات کی فصل پیدا ہو سکے۔ ۱۹۱

۲۔ اسلامی تصوف کے مزاج کی مرکزی خصوصیت طبیعت کا گداز پن بصرے کے صوفیا کی دی ہوئی امانت ہے۔ بصرے کا مدرسۂ تصوف خدا کو باطنی سوز و کرب اور اشک آلود آنکھوں کے ساتھ تلاش کرتا ہے۔ ۱۹۲

۳۔ بصرے کے صوفیا کے نزدیک خدا ''انا الموجود'' ہے۔ مدرسۂ تصوف کا پورا انسانی مزاج ''انا الموجود'' کے ساتھ معروضی اور موضوع دونوں نسبتوں سے وابستہ تھا۔ اسی لیے اُن کا خوف اور اُن کی محبت دونوں کی اساس پختہ تھی۔ بصرے کے صوفیا سے لے کر سری سقطیؒ تک خدا کا انا الموجود ہونا ہر اعتبار سے قائم بالذات تھا اسی لیے سری سقطیؒ رویتِ الٰہی سے فیض یاب ہوئے اور کہہ سکے کہ اُنھوں نے خواب میں خداتعالیٰ کا دیدار کیا ہے۔ سچائی کا ایسا مرتبہ صرف بصرے کے مدرسے کے صوفیا کو نصیب ہوا۔ ۱۹۳

۴۔ بصرے کے صوفیا نے ''موت'' کو اصولِ علم قرار دے کر خدا کے انا الموجود کو تجربے کی پہنچ اور رسائی میں لانے کی ابتدا کی۔ اس اعتبار سے بصرے میں ایمان اور میٹا فزکس ساتھ ساتھ دکھائی دیتے ہیں۔ ایمان کا انا الموجود الٰہیات کے انا الموجود میں منتقل ہوتا نظر آتا ہے۔ موت ایمانیاتی اور الٰہیاتی انا الموجود کے مابین رابطہ پیدا کرتی ہے۔ بصرے کے صوفیا نے انا الموجود کو اپنے نظامِ فکر کی مدد سے دائم اور حاضر قرار دیا اور اُس کی موجودگی سے جو اعتماد حاصل ہوا وہ اس مدرسۂ تصوف کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس اعتماد کی سب سے بڑی گواہی عبادت ہے اور عبادت بصرے کے مدرسۂ تصوف کی بنیادی شرائط میں سے ہے۔ ۱۹۴

۵۔ بصرے کے مدرسۂ تصوف میں انسان اور خدا کے درمیان حائل فاصلوں کی نفی ہوتی ہے۔ صوفیا خدا کو اُس ثبوت کی طرح پہچانتے ہیں جیسے چمکتے ہوئے سورج کو آنکھ پہچانتی ہے۔ وہ خدا سے صرف خدا مانگتے ہیں۔ ۱۹۵

۶۔ بصرے کے مدرسۂ تصوف نے شر کو تسخیر کرنے کی روایت قائم کی اور خیر کو قبول کرنے کی سعی کی۔

۷۔ یہ مدرسہ اسلام کے تہذیبی اور فکری ظہور کی انسانی گواہی مرتب کرتا ہے۔ ۱۹۶

۸۔ بصرے کا مدرسۂ تصوف سلوک اور عشق کی منازل قائم کرتا ہے اور جسموں کے اندر انقلاب پیدا کر کے زمین پر ایک نئے ظہور اور ایک نئی تہذیب کے اترنے کیلئے راستہ ہموار کرتا ہے تاکہ پانیوں اور ہواؤں پر وہ نماز ادا کر سکے جو تسخیرِ شر کی فتوحات کیلئے نمازِ شکرانہ کہلاتی ہے۔ ۱۹۷

دوسرے دور میں تصوف فلسفیانہ نظام کی شکل اختیار کرنے لگا بقول سید صفی حیدر تیسری صدی ہجری میں تصوف ایک باضابطہ علم کی شکل اختیار کرنے لگا۔ اب اس کی خاص خاص اصطلاحیں وضع ہوئیں۔ ۱۹۸ اس دور میں معروف کرخی، ذوالنون مصری اور منصور کے زیرِ اثر فنا، توحید، حال، مقام، اتحاد وغیرہ اصطلاحات مروج ہونے لگیں۔ صوفیوں کے فکری نظام میں ذوالنون مصری، جنید بغدادی، شبلی اور بایزید بسطامی امام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی زمانے میں سیاست اور شریعت کے درمیان خلیج پیدا ہونے لگی تو دوسرے دور کے صوفیا نے عشق اور علمِ باطن پر زور دیا۔ سری سقطی اور معروف کرخی

کا فلسفۂ توحید اختیار کیا گیا جس نے آگے چل کر وحدت الوجود کی شکل اختیار کرلی۔ اس دور کے صوفیا نے عقل کے اندھیروں میں عشقِ الٰہی کا چراغ روشن کرکے انسانوں کو یقین و ایمان کی قوت عطا کی اور اسلامی عقائد وفکر کو مستحکم کیا۔ ۱۹۹

حضرت جنید بغدادی کی تعلیمات میں عقیدۂ توحید اور عقیدۂ صحو سنگِ بنیاد ہیں۔ توحید کی آخری منزل تخلیق سے قبل والی حالت میں آنا اور خدا کی ہستی میں ضم ہو کر زندگی بسر کرنا ہے۔ جب تک انفرادیت کا احساس باقی ہے اس وقت تک دوئی ہے اور جہاں دوئی ہے وہاں توحید کہاں۔ ۲۰۰ انہوں نے سکر پر صحو کو ترجیح دی کیونکہ صوفی حالتِ صحو میں خدمتِ خلق کیلئے آتا ہے۔

تیسرے دور میں ابنِ عربی نے وحدت الوجود کی تعلیم دی۔ اس دور کے صوفیا نے انسانیت اور سلامتی کا درس دیا۔ اصلاحِ باطن کی طرف متوجہ ہوئے اور اخلاقی قدروں کا شعور بیدار کیا۔ ایران کی صوفیانہ شاعری نے تمثیلی ذخیرہ عطا کیا۔ برصغیر پاک و ہند کے صوفیا میں شیخ علی ہجویریؒ نے شریعت اور طریقت کو ہم آہنگ کیا۔ خواجہ معین الدین چشتیؒ نے لوگوں کی روحانی تربیت کی اور تزکیۂ نفس پر زور دیا۔ شیخ بہاؤالدین زکریاؒ کی تعلیمات نے اسلام پھیلانے میں مدد دی۔ نظام الدین اولیاؒ نے خدمتِ خلق پر زور دیا۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے شعائرِ اسلام کے احترام پر زور دیا اور عقیدۂ وحدت الوجود کی نئی توجیہ کرکے وحدت الشہود کا نظریہ قائم کیا۔ سلطان باہو نے ترکِ دنیا اور نفس کُشی کی تعلیم دی۔ بلھے شاہ کے ہاں انسان دوستی اور عالمگیر محبت کا درس ملتا ہے۔ سچل سرمست نے فنا و بقا، وحدت و کثرت کو بیان کیا۔ خواجہ غلام فرید کے ہاں وحدت الوجود اور عشقِ رسولؐ کی تعلیم نظر آتی ہے اور سید مہر علی شاہ گولڑوی نے لوگوں کو زندگی بسر کرنے کی وہ سطح عطا کی جہاں فردِ انسان ہونے کا اثبات کرتا ہے اور مردِ مومن بن کر اُبھرتا ہے۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع اول: ۱۹۵۹ء

۲۔ ایضاً۔ص ۷۴

۳۔ ایضاً۔ص ۷۶

۴۔ ایضاً۔ص ۷۸

۵۔ ایضاً۔ص ۸۷

۶۔ علی بن عثمان الہجویریؒ۔ کشف المحجوب۔ نسخۂ سمرقند، مترجم: مولانا ابوالحسنات سید محمد احمد قادری۔ لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۸ء۔ص ۱۱۴

۷۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ پاکستان: اقبال اکادمی، طبع دوم: ۱۹۸۲ء۔ص ۱

۸۔ ڈاکٹر غلام قادر لون۔ مطالعہ تصوف۔ لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۷ء۔ص ۱۲۸

Marfat.com

۹۔ ایضاً۔ ص ۱۳۱

۱۰۔ پروفیسر سیّد صفی حیدر۔ تصوف اور اردو شاعری۔ لاہور: سندھ ساگر اکادمی، ستمبر ۱۹۴۸ء۔ ص ۷۰

۱۱۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ ص ۹۵، ۹۶

۱۲۔ فرید الدین عطارؒ۔ تذکرۃ الاولیا۔ کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء۔ ص ۳۲، ۳۳

ملک محمد عنایت اللہ۔ مترجم؛ تذکرۃ الاولیا اُردو۔ لاہور: مطبع دین محمدی پریس، سنہ ندارد۔ ص ۲۷

۱۳۔ ایضاً۔ ص ۳۴۔ تذکرۃ الاولیا، مترجم؛ محمد عنایت اللہ۔ ص ۲۸، ۲۹

۱۴۔ سید عبدالغنی وارثی۔ مترجم؛ طبقات الاولیا۔ کراچی: نفیس اکیڈمی۔ طبع اول: ۱۹۶۵ء۔ ص ۶۶

۱۵۔ ڈاکٹر روبینہ ترین۔ تصوف۔ ملتان: بیکن بکس، ۲۰۰۱ء۔ ص ۳۲

۱۶۔ علی بن عثمان ہجویری۔ کشف المحجوب۔ ص ۲۰۱

۱۷۔ فرید الدین عطارؒ۔ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۳۵، ۳۶

۱۸۔ Martin Lings. What is Sufism? Lahore : Suhail Academy, 1983. p 104

۱۹۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ ص ۳۲

۲۰۔ فرید الدین عطارؒ۔ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۴۰، ۴۱۔ محمد عنایت اللہ۔ مترجم؛ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۳۴

۲۱۔ ایضاً۔ ص ۴۷ ایضاً۔ ص ۴۵

۲۲۔ ایضاً۔ ص ۵۶، ۵۷ ایضاً۔ ص ۴۸، ۴۹، ۵۰

۲۳۔ ایضاً۔ ص ۵۸، ۵۹ ایضاً۔ ص ۵۰، ۵۱

۲۴۔ ایضاً ایضاً

۲۵۔ ایضاً۔ ص ۶۲، ۶۳، ۶۵ ایضاً۔ ص ۵۲، ۵۵، ۶۵

۲۶۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ ص ۱۰۹

۲۷۔ فرید الدین عطارؒ۔ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۷۲ تذکرۃ الاولیا۔ مترجم؛ محمد عنایت اللہ۔ ص ۶۳

۲۸۔ ایضاً۔ ص ۸۶ ایضاً۔ ص ۷۳، ۷۴

۲۹۔ ایضاً۔ ص ۷۹، ۸۲، ۸۳ ایضاً۔ ص ۷۰، ۷۱، ۶۵

۳۰۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ ص ۸

۳۱۔ شہزادہ دارا شکوہ قادری۔ سفینۃ الاولیا۔ مترجم؛ محمد علی لطفی۔ کراچی: نفیس اکیڈمی، طبع ہفتم: مئی ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۲۱

۳۲۔ فرید الدین عطارؒ۔ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۹۴ تا ۹۶ تذکرۃ الاولیا۔ مترجم؛ محمد عنایت اللہ۔ ص

Marfat.com

۸۳،۸۱،۸۰

۳۳۔ شیخ عبدالرحمان چشتی۔ مرأۃ الاسرار (جلد اول)۔ لاہور: صوفی فاؤنڈیشن، ۱۹۸۲ء۔ ص ۲۵۷

۳۴۔ ایضاً۔ ص ۲۸۱

۳۵۔ مولانا عبدالرحمان جامی۔ حیات صوفیا (ترجمہ) (نفحات الانس)۔ ادارہ تبلیغ اسلام۔ ص ۱۳۰

۳۶۔ علی بن عثمان الہجویریؒ۔ کشف المحجوب۔ مترجم؛ ابوالحسنات محمد احمد قادری۔ ص ۲۳۱

۳۷۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۹۷ تا ۱۱۳ میں سے تمام اقوال لیے گئے ہیں۔

تذکرۃ الاولیا۔ مترجم؛ محمد عنایت اللہ۔ ص ۹۰

۳۸۔ ایضاً

۳۹۔ ایضاً۔ ص ۱۱۶، ۱۱۷ ایضاً۔ ص ۱۰۲، ۱۰۳

۴۰۔ ایضاً۔ ص ۱۱۹، ۱۲۰ ایضاً۔ ص ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر۔ جنید بغداد۔ مترجم؛ محمد کاظم۔ لاہور: مکتبہ جدید، بار اول ۱۹۶۷ء۔ ص ۶۱

۴۳۔ سید عبدالغنی وارثی۔ طبقات الاولیا (ترجمہ)۔ ص ۱۵۶

۴۴۔ شیخ عبدالرحمان چشتی۔ مرأۃ الاسرار۔ جلد اول۔ ص ۲۷۱

۴۵۔ فریدالدین عطارؒ۔ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۲۱۰ تا ۲۱۲ تذکرۃ الاولیا۔ مترجم؛ محمد عنایت اللہ۔ ص ۱۸۹، ۱۹۰

۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ ایضاً۔ ص ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۴۸، ۱۹۱، ۱۹۲ ایضاً۔ ص ۱۶۳، ۱۶۶

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ پیش لفظ

۵۰۔ محمد شریف بقا۔ اقبال اور تصوف۔ لاہور: جنگ پبلشرز، اشاعت اول: ستمبر ۱۹۹۱ء۔ ص ۳۲

۵۱۔ Browne. Literary History of Persia. Vol - I, London: 1929. p 203 , 208

۵۲۔ پروفیسر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ دہلی: اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء۔ ص ۲۳۸

۵۳۔ ایضاً۔ ص ۲۳۹

۵۴۔ علی بن عثمان الہجویری۔ کشف المحجوب۔ نسخہ سمرقند۔ ص ۲۴۷

۵۵۔ عبدالرحمان چشتی۔ مرأۃ الاسرار (جلد اول)۔ص ۲۸۵

۵۶۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ص ۲۳۹، ۲۴۰

۵۷۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر۔ جنید بغداد۔ مترجم؛ محمد کاظم۔ص ۴۸

۵۸۔ مولانا عبدالرحمان جامی۔ حیات صوفیا۔ص ۱۴۶

۵۹۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ اسلام آباد: دائرۃ المصنفین، ۱۹۸۲ء۔ص ۸۶

۶۰۔ علی بن عثمان الہجویری۔ کشف المحجوب۔ص ۲۴۳

۶۱۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ص ۲۴۵، ۲۴۶ تذکرۃ الاولیا۔ مترجم؛ ملک محمد عنایت اللہ۔ص ۲۳۸، ۲۳۹

۶۲۔ Dr. Abdulrab. The Life, Thought and Historical Importance of Abu Yazid al Bistami. Dacca: The Academy for Pakistan Affairs, 1971

۶۳۔ ڈاکٹر ابو سعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ص ۱۱۷

۶۴۔ محمد شریف بقا۔ اقبال اور تصوف۔ص ۹۷

۶۵۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ص ۱۵۸ تذکرۃ الاولیا۔ مترجم؛ ملک محمد عنایت اللہ۔ص ۱۴۷

۶۶۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ لاہور: دارالکتاب۔ سن ندارد، ص ۱۴۷

۶۷۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ص ۵۵۷ تا ۵۵۹

۶۸۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ص ۱۴۷

۶۹۔ سید عبدالغنی وارثی۔ طبقات الاولیا۔ص ۱۴۶

۷۰۔ عبدالرحمان جامی۔ نفحات الانس۔ص ۹۱

۷۱۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ص ۲۰۹

۷۲۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ص ۲۷

۷۳۔ ایضاً۔ص ۲۸

۷۴۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ص ۴۱۲

۷۵۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ص ۳۰۹، ۳۰۱ تذکرۃ الاولیا۔ مترجم؛ ملک عنایت اللہ۔ص ۳۰۶

۷۶۔ یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ص ۱۹۱

۷۷۔ عبدالغنی وارثی۔ طبقات الاولیا۔ص ۱۸۶

۷۸۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ص ۳۱۳

۷۹۔ منصور حلاج۔ دیوان۔ مترجم: مظفر اقبال۔ کراچی: مکتبہ دانیال، طبع اول: ۱۴۱۷ھ/ ۹۷۔۱۹۹۶ء، مقدمہ۔
ص ۱۹ تا ۲۳

۸۰۔ منصور حلاج۔ دیوان۔ ص ۲۴ تا ۲۶

۸۱۔ ایضاً۔ ص ۲۸

۸۲۔ ایضاً۔ ص ۲۹،۱۰

۸۳۔ ایضاً

۸۴۔ مجدد الف ثانی۔ مکتوبات جلد دوم۔ بحوالہ پروفیسر سید صفی حیدر۔ تصوف اور اردو شاعری۔
لاہور: سندھ ساگر اکادمی، ستمبر ۱۹۴۸ء۔ ص ۱۲۲

۸۵۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ ص ۳۱۲

۸۶۔ Allama Iqbal. Reconstruction of Religious Thought in Islam.
Lahore: 1954. p 96

۸۷۔ شیخ رکن الدین۔ لطائف قدوسی۔ لطیفہ ۶۵ بحوالہ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔
لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع دوم: ۱۹۸۲ء۔ ص ۳۶

۸۸۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ ص ۲۶۴

۸۹۔ فریدالدین عطار۔ تذکرۃ الاولیا۔ ص ۳۷۶، ۳۷۷

۹۰۔ A. J. Arberry. Sufism. London: 1950, p 97

۹۱۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین۔ اسلامی تصوف اور اقبال۔ ص ۱۳۲، ۱۳۳

۹۲۔ The Encyclopedia of Islam. Vol : 11. p 510

۹۳۔ A. J. Arberry. Sufism. London : 1950. p 100

۹۴۔ A. J. Arberry. Sufism. p 101

۹۵۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ ص ۳۲۵، ۳۲۶

۹۶۔ عبدالماجد دریاآبادی۔ تصوف اسلام۔ اعظم گڑھ: طبع سوم، ۱۳۶۵ھ/ ۴۶۔۱۹۴۵ء۔ ص ۱۰

۹۷۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۹۲

۹۸۔ یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ ص ۳۲۸، ۳۲۹

Marfat.com

۹۹۔ ایضاً۔ص ۳۷۱

۱۰۰۔ ایضاً۔ص ۴۴۰

۱۰۱۔ ایضاً۔ص ۳۷۸،۳۷۷

۱۰۲۔ ڈاکٹر سہیل بخاری۔ اقبال، ایک صوفی شاعر۔ کراچی: مکتبہ اسلوب، اشاعت اول: ۱۹۸۸ء۔ص ۱۱۶

۱۰۳۔ ایضاً۔ص ۱۱۱،۱۱۰

۱۰۴۔ ایضاً۔ص ۱۱۵،۱۱۴

۱۰۵۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ص ۹۷

۱۰۶۔ ڈاکٹر سہیل بخاری۔ اقبال، ایک صوفی شاعر۔ ص ۱۱۶

۱۰۷۔ ایضاً۔ص ۱۲۴ تا ۱۲۷

۱۰۸۔ میخانہ عبدالغنی۔ بحوالہ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ص ۲۱۲

۱۰۹۔ ڈاکٹر سہیل بخاری۔ اقبال، ایک صوفی شاعر۔ص ۱۲۸

۱۱۰۔ ایضاً۔ص ۱۳۱،۱۳۰

۱۱۱۔ ایضاً۔ص ۱۳۷

۱۱۲۔ علی اصغر حکمت۔ جامی۔ بحوالہ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ص ۳۴۵،۳۴۴

۱۱۳۔ ڈاکٹر سہیل بخاری۔ اقبال، ایک صوفی شاعر۔ص ۱۴۲،۱۳۹

۱۱۴۔ سید حسام الدین راشدی۔ پیش لفظ۔ تذکرہ صوفیائے سندھ۔ص ۲۳،۲۱،۲۰

۱۱۵۔ اعجاز الحق قدوسی۔ مقدمہ تذکرہ صوفیائے سندھ۔ کراچی: اُردو اکیڈمی سندھ، بارِ اول، نومبر ۱۹۵۹ء۔ص ۳۰،۲۹

۱۱۶۔ اعجاز الحق قدوسی۔ تذکرہ صوفیائے پنجاب۔ کراچی: سلمان اکیڈمی، مئی ۱۹۶۳ء۔ص ۳۷

۱۱۷۔ صباح الدین عبدالرحمٰن۔ بزم صوفیا۔ اعظم گڑھ: ۱۹۴۹ء۔ص ۱

۱۱۸۔ شیخ محمد اکرام۔ آبِ کوثر۔ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، جنوری ۲۰۰۰ء۔ص ۸۶

۱۱۹۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ دہلی: ادارہ ادبیات، ۱۹۸۰ء۔ص ۹۸

۱۲۰۔ عبدالماجد دریابادی۔ تصوف اسلام۔ص ۳۸

۱۲۱۔ شیخ محمد اکرام۔ آبِ کوثر۔ص ۷۶،۷۷

۱۲۲۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ لاہور: نگارشات، اگست ۱۹۸۶ء۔ص ۴۱

۱۲۳۔ ایضاً۔ص ۳۷

۱۲۴۔ اعجاز الحق قدوسی۔ تذکرہ صوفیائے پنجاب۔ص ۳۲۵

۱۲۵۔ شیر باز جونده۔ مضمون حضرت پیر سخی سرورؒ۔ لاہور: روزنامہ جنگ، ۲۹ اگست ۲۰۰۳ء

۱۲۶۔ اعجاز الحق قدوسی۔ تذکرہ صوفیائے پنجاب۔ص ۳۲۸

۱۲۷۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ص ۱۲۰

۱۲۸۔ پروفیسر ڈاکٹر اسلم فرخی۔ مضمون حضرت خواجہ خواجگان معین الدین چشتی اجمیریؒ۔
لاہور: روزنامہ نوائے وقت، ۱۲ ستمبر ۲۰۰۳ء

۱۲۹۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ص ۷۸

۱۳۰۔ ٹی۔ڈبلیو۔ آرنلڈ۔ دعوت اسلام۔ اردو ترجمہ از ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ۔ص ۲۷۹
بحوالہ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ص ۸۱

۱۳۱۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ص ۸۷

۱۳۲۔ ایضاً۔ص ۹۰،۹۳،۹۴

۱۳۳۔ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء۔ص ۲۳۳،۲۳۴

۱۳۴۔ شیخ محمد اکرام۔ آب کوثر۔ص ۲۵۱

۱۳۵۔ ایضاً۔ص ۲۵۴

۱۳۶۔ نظام الدین اولیاءؒ۔ فوائد الفواد۔ ملفوظات نظام الدین اولیاءؒ۔ مولفہ، امیر حسین سجزی۔
لکھنؤ: مطبع نولکشور، ۱۳۰۲ھ/ ۸۵۔۱۸۸۴ء۔ص ۲۵۳

۱۳۷۔ شیخ محمد اکرام۔ آب کوثر۔ص ۲۴۹

۱۳۸۔ امیر خورد۔ سیر الاولیا۔ دہلی: محب ہند پریس، ۱۳۰۲ء/ ۸۵۔۱۸۸۴ء۔ص ۱۲۸

۱۳۹۔ داراشکوہ۔ سفینۃ الاولیا۔ مترجم: محمد علی لطفی۔ کراچی: نفیس اکیڈمی، طبع ہفتم: ۱۹۸۶ء۔ص ۱۳۶

۱۴۰۔ شیخ محمد اکرام۔ آب کوثر۔ص ۴۱۶

۱۴۱۔ داراشکوہ۔ سفینۃ الاولیاء۔ص ۱۵۴

۱۴۲۔ چوہدری غلام رضا۔ الصادقین (زیر طبع کتاب)

۱۴۳۔ سید ولایت علی شاہ کرمانی۔ مضمون ''سید محمد ابراہیم داؤد بندگی کرمانیؒ''۔ لاہور: روزنامہ جنگ، ۲۱ مارچ ۲۰۰۳ء

۱۴۴۔ داراشکوہ۔ سفینۃ الاولیا۔ ص ۲۴۵

۱۴۵۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ ص ۱۴۴، ۱۴۵

۱۴۶۔ سہیل جاوید بٹ۔ مضمون ''حضرت سید شاہ جمال قادری سہروردیؒ''۔ لاہور: روزنامہ جنگ، ۲۵ جولائی ۲۰۰۳ء

۱۴۷۔ اعجاز الحق قدوسی۔ تذکرہ صوفیائے سندھ۔ کراچی: اُردو اکیڈمی سندھ، بارِ اول: نومبر ۱۹۵۹ء۔ ص ۲۲۰ تا ۲۲۲

۱۴۸۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ ص ۱۵۵

۱۴۹۔ ایضاً۔ ص ۱۶۱

۱۵۰۔ نقوش۔ سالنامہ، شمارہ نمبر ۱۳۹۔ لاہور: نقوش پریس، فروغِ اُردو لاہور۔ ص ۱۱۶، ۱۱۷

۱۵۱۔ شیخ محمد اکرام۔ رودِ کوثر۔ لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، فروری ۲۰۰۱ء۔ ص ۲۰۸، ۲۱۰

۱۵۲۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ ص ۴۵۲

۱۵۳۔ ایضاً۔ ص ۴۵۱

۱۵۴۔ شیخ محمد اکرام۔ رودِ کوثر۔ ص ۲۸۶

۱۵۵۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ ص ۱۶۸

۱۵۶۔ ایضاً۔ ص ۱۷۴، ۱۷۵

۱۵۷۔ سلطان باہو۔ کلید التوحید کلاں، اردو ترجمہ۔ شرح نظام الدین ۱۳۴۷ھ/ ۲۹۔۱۹۲۸ء۔ ص ۳۷

۱۵۸۔ غلام سرور لاہوری۔ خزینۃ الاصفیا (جلد اول)۔ مطبوعہ نولکشور، سنہ ندارد۔ ص ۲۰۸

۱۵۹۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ ص ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۶

۱۶۰۔ احمد بشیر۔ مضمون ''رومی پاکستان''۔ نذر لطیف۔ ص ۱۰۰

۱۶۱۔ اعجاز الحق قدوسی۔ تذکرہ صوفیائے سندھ۔ ص ۱۸۷

۱۶۲۔ ایضاً۔ ص ۱۷۶

۱۶۳۔ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں۔ ص ۱۹۰، ۱۹۱

۱۶۴۔ مظہر انصاری دہلوی۔ شاہ ولی اللہؒ۔ فیروز سنز، سن ندارد۔ ص ۷۰، ۷۱، ۷۶

۱۶۵۔ سراج منیر۔ ملت اسلامیہ، تہذیب و تقدیر۔ لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، بار اول: ۱۹۸۷ء۔ ص ۱۹۳

۱۶۶۔ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں۔ ص ۲۷۷ تا ۲۷۹

۱۶۷۔ یہ تمام تفصیل اقرا جنگ سے لی گئی ہے جو لاہور سے ۲۵ جولائی ۲۰۰۳ء کو شائع ہوا۔

Marfat.com

۱۶۸۔ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں۔ص ۲۸۵،۲۸۶

۱۶۹۔ حاجی نجم الدین سلیمانی۔ مناقب المحبوبین، اردو ترجمہ و تلخیص و ترتیب از پروفیسر افتخار احمد چشتی
مطبع رام پور: ۱۲۸۹ھ/ ۸۱ ۔۱۸۸۰ء۔ص ۹۵

۱۷۰۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ لاہور: نگارشات، اگست ۱۹۸۶ء۔ص ۲۳۶

۱۷۱۔ حاجی نجم الدین سلیمانی۔ مناقب المحبوبین۔ص ۶۴

۱۷۲۔ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں۔ص ۱۹۸،۱۹۹

۱۷۳۔ ایضاً۔ص ۱۱۹

۱۷۴۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ص ۲۴۴،۲۴۶،۲۵۱،۲۵۲

۱۷۵۔ ایضاً۔ص ۲۵۹

۱۷۶۔ ایضاً۔ص ۲۶۰

۱۷۷۔ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں۔ص ۲۹۲،۲۹۳،۲۹۶

۱۷۸۔ مولانا فیض احمد صاحب۔ مہر منیر۔ اسلام آباد: اگست ۱۹۹۷ء۔ص ۵۱۳ تا ۵۴۹

۱۷۹۔ قاضی جاوید۔ پنجاب کے صوفی دانشور۔ص ۲۹۱،۲۹۵،۳۰۹،۳۱۱

۱۸۰۔ ڈاکٹر تاراچند۔ تمدن ہند پر اسلامی اثرات۔ مترجم؛ محمد مسعود احمد۔ لاہور: مجلس ترقی ادب،
طبع دوم: جون ۲۰۰۲ء۔ص ۲۰۱ تا ۲۰۳

۱۸۱۔ پروفیسر سید صفی حیدر۔ تصوف اور اردو شاعری۔ص ۶۷

۱۸۲۔ ڈاکٹر روبینہ ترین۔ تصوف۔ص ۳۰

۱۸۳۔ پروفیسر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ دہلی: اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء۔ص ۲۳۷

۱۸۴۔ فریدالدین عطارؒ۔ تذکرۃ الاولیا۔ص ۴۸

۱۸۵۔ Dr. R. A. Nicholson. A Literary History of the Arabs. p 225

۱۸۶۔ پروفیسر محمد حسن۔ اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ص ۲۴۴

۱۸۷۔ پروفیسر سید صفی حیدر۔ تصوف اور اردو شاعری۔ص ۷۶،۷۷

۱۸۸۔ علی حسن عبدالقادر۔ پیش لفظ جنید بغداد۔ص ۸

۱۸۹۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ پیش لفظ

۱۹۰۔ جیلانی کامران۔ ہمارا ادبی اور فکری سفر۔ لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، طبع اول: ۱۹۸۷ء۔ص ۳۷

Marfat.com

۱۹۱۔ ایضاً۔ص ۳۷، ۳۸

۱۹۲۔ ایضاً۔ص ۳۸

۱۹۳۔ ایضاً

۱۹۴۔ ایضاً۔ص ۴۰

۱۹۵۔ ایضاً

۱۹۶۔ ایضاً۔ص ۴۲، ۵۳

۱۹۷۔ ایضاً

۱۹۸۔ پروفیسر سید صفی حیدر۔ تصوف اور اردو شاعری۔ص ۷۷

۱۹۹۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ پیش لفظ

۲۰۰۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ تاریخ تصوف۔ص ۲۳۵

2 set

باب سوم

اُردو شاعری میں تصوف
میر، سودا اور درد سے پہلے

اردو شاعری میں تصوف کا موضوع شروع ہی سے بہت مقبول رہا ہے۔ اُردو کے قدیم ترین شاعر مسعود سعد سلمان لاہوری کا زمانۂ حیات ۱۰۴۸ء تا ۱۱۲۱ء ہے۔ ان کے ہندی دیوان کے ناپید ہونے کی وجہ سے ان کے کلام پر تبصرہ مشکل ہے۔ جدید تحقیق کی رو سے اردو کے اولین شاعر مشہور صوفی بزرگ شیخ فریدالدین گنج شکرؒ ہیں۔ جن کا تعلق پنجاب سے تھا۔ ان کی شاعری بہمنی سلطنت (۱۵۳۸ء۔۱۳۴۷ء) سے قبل کی صوفیانہ شاعری ہے۔

شیخ فریدالدین گنجِ شکرؒ:

حضرت بابا فرید گنجِ شکرؒ سلسلۂ چشتیہ کے صوفی تھے۔ آپ کی تاریخ پیدائش ۵۶۹ھ/۷۴۔۱۱۷۳ء ہے اور سنہ وفات ۶۶۴ھ/۶۶۔۱۲۶۵ء ہے۔ اسمِ گرامی مسعود، لقب فریدالدین تھا۔ مگر مشہور گنجِ شکر کے لقب سے تھے۔ ابتدائی تعلیم اپنے قصبے کھوتوال کے ایک مکتب میں پائی۔ مزید علم حاصل کرنے کے لیے ملتان تشریف لے گئے اور وہاں مولانا منہاج الدین کی مسجد میں قیام فرمایا اور اُن سے فقہ کی مشہور کتاب ''نافع'' پڑھی۔ ملتان میں پانچ سال تک تحصیلِ علم میں مصروف رہے۔ اس کے بعد غزنی، بغداد، سیوستان، بدخشاں اور قندھار وغیرہ میں علومِ ظاہری و باطنی کی تعلیم حاصل کرتے رہے۔ بابا فریدؒ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مرید تھے۔ لیکن انہوں نے حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ سے بھی فیض حاصل کیا اور اجودھن (پاک پتن) میں ارشاد و ہدایت میں مصروف رہے۔

تعلیمات:

آپ نے اپنی مشہور کتاب ''فوائد السالکین'' میں اپنے پیرومرشد کے ملفوظات جمع کیے ہیں۔ رسالہ ''موجود وجود''، رسالہ ''گفتار'' اور ''الٰہی نامہ'' آپ کی تصانیف بتائی جاتی ہیں۔[1] بابا فرید کا کلام صوفیانہ پند و نصائح کا مجموعہ ہے۔ جگہ جگہ حیات و کائنات کے بارے میں اپنے مشاہدات کا اظہار کرتے ہیں۔[2] آپ کی تعلیمات تصوف کا بیش بہا خزانہ ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔[3] توبہ کی چھ قسمیں ہیں۔ اول دل اور زبان سے توبہ کرنا، دوسرے آنکھ کی، تیسرے کان کی، چوتھے ہاتھ کی، پانچویں پاؤں کی، چھٹے نفس کی۔

Marfat.com

خشیتِ الٰہی تمام خوبیوں کا سرچشمہ ہے اور بابا فرید خشیت کی کیفیت میں مریدوں کی مجلس میں بار بار روتے۔ عشقِ رسولؐ کا یہ عالم تھا کہ جب کبھی رسول اکرمؐ کا ذکر آجاتا تو زار وقطار رونے لگتے۔ انہوں نے عشقِ رسولؐ، تواضع و انکسار اور حلم، اہلِ دولت سے بے نیازی اور فقر کا درس دیا۔ فرمایا کرتے تھے کہ حکمت کا مرکز وہ دل ہوسکتا ہے جس میں دنیا کی حرص، رشک اور حسد نہ ہو اور جاہ و مرتبے کا خواہش مند نہ ہو۔ ۴ حضرت بابا فریدؒ روحانی ترقی کیلئے احکامِ شریعت کی پابندی کو ضروری سمجھتے تھے یہاں تک کہ وہ خود کبھی عالمِ استغراق میں ہوتے تو نماز کے وقت ہوش میں آجاتے۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس وقت تک شرعی علوم میں دستگاہ نہ ہوگی خدا کی معرفت اور قربت حاصل نہیں ہوسکتی۔ ۵

امیر خسروؒ:

شیخ فرید الدین گنج شکرؒ کے بعد شمالی ہند کے قدیم ترین شعرا میں امیر خسروؒ کا نام آتا ہے۔ حضرت امیر خسرو کا نام ابوالحسن لقب یمین الدین اور تخلص خسرو ہے۔ خسرو آگرہ کے ایک چھوٹے سے قصبے پٹیالی میں ۶۵۱ھ/۵۴-۱۲۵۳ء میں پیدا ہوئے اور ۷۲۵ھ/۲۵-۱۳۲۴ء میں انتقال فرمایا۔ امیر خسرو کے والد سیف الدین محمود بڑے علم وفضل والے بزرگ اور اُن کے نانا عماد الملک علم پرور امیر تھے۔ اس علمی ماحول نے خسرو کے قلب میں ذوقِ علم کے چراغ کو روشن کیا اور انہوں نے مروجہ علوم وفنون بڑی توجہ سے حاصل کیے۔ ۶ امیر خسروؒ کے نانا، والد اور پورا خاندان حضرت خواجہ نظام الدین محبوب الٰہی کی بیعت سے مشرف ہوا تو اپنے خاندان کے ساتھ ہی امیر خسرو آٹھ سال کی عمر میں حضرت محبوب الٰہی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئے۔ ۷ امیر خسرو کو نظام الدین اولیا سے اس قدر محبت اور عقیدت تھی کہ وہ اُن کے محرمِ اسرار قرار پائے۔ ۸

امیر خسرو کا زمانہ بقول انتظار حسین ہند مسلم تہذیب کے ظہور کا تھا اور صوفیائے چشت اس کی روحانی طاقت تھے۔ امیر خسرو اس کا تخلیقی ثمر تھے۔ ۹ برصغیر پاک وہند کے فارسی گو شعرا میں امیر خسرو کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ ان کی فارسی شاعری میں عشقِ رسولؐ، رموزِ تصوف، حکمت واخلاق اور مدحِ مرشد کے مضامین ملتے ہیں۔ اُردو شاعری میں ایک غزل کے علاوہ بہت سی پہیلیاں، کہہ مُکرنیاں اور انملیاں بھی اُن سے منسوب ہیں۔ گوپی چند نارنگ نے امیر خسرو سے منسوب کلام کو تین شقوں میں تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''امیر خسرو کا ہندوی کلام اپنی مقبولیت کی وجہ سے سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہا ہے اور ان سات صدیوں میں وہ ہماری لوک روایت یا لوک ساہتیہ کا حصّہ بن گیا ہے۔'' ۱۰

ان سے منسوب کلام کی لوک روایت نے ان کو ایک ہر دل عزیز شخصیت بنائے رکھا ہے اور ان کے صوفیانہ تشخص نے ان کو ایک بے مثل صوفی کی حیثیت دے رکھی ہے۔ ۱۱ اُن کا تمام کلام عاشقانہ اور تصوف کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے اور بقول شبلی نعمانی:

> ''غزلوں میں عاشقانہ اور صوفیانہ مضامین کی ایسی میناکاری کی ہے کہ خاص وعام سب میں یکساں ہر دلعزیز ہیں۔ قوال معرفت کی محفلوں میں

انہیں کی غزلوں کو گا کر محفلوں کو گرماتے ہیں۔ جس طرح عوام الناس اُن کے ظاہری عشقیہ مضامین سے لطف پاتے ہیں اُسی طرح صوفیانِ صافی دل اور علمائے دقیقہ شناس ادراکِ معانی سے دقائق و معارفِ الٰہی کا حظ اٹھاتے ہیں۔'' ۱۲

مختلف ڈھکوسلوں اور انملوں میں لایعنیت کو چھان پھٹک کر امیر خسرو معنی تک پہنچتے ہیں۔ کہہ مکرنیوں میں امیر خسرو نے ایک کلید دریافت کرلی ہے جس کی مدد سے حیات و کائنات میں ایک معنی دیکھے اور پیدا کیے جاسکتے ہیں۔ یہاں محبت کے واسطے سے چیزیں شناخت ہوتی اور معنی پاتی ہیں۔ ابتدا میں ہر چیز کا بیان ساجن کا بیان نظر آتا ہے اور پھر پہچان کا راستہ نکلتا ہے اور ہر چیز اپنے اصلی نام کے ساتھ سامنے آتی ہے۔ اس صوفی شاعر کے لیے معنی کی کلید محبت میں ہے کہ اس واسطے سے یہ بکھری ہوئی اشیا ایک وحدت میں سمٹی ہوئی بھی نظر آتی ہیں اور اپنی ایک الگ پہچان بھی رکھتی ہیں۔ ۱۳

امیر خسرو حضرت نظام الدین اولیا کے خاص مرید تھے۔ شیخ نے امیر خسرو کو یہ پیغام اور سبق دیا کہ بڑی سے بڑی دنیوی کامیابی کے مقابلے میں روح کا ارتقا زیادہ اہم ہے۔ ان کی غزلوں میں حضرت نظام الدین اولیا کی تعلیم کا اثر صاف دکھائی دیتا ہے۔ امیر خسرو درباروں میں رہنے کے باوجود دل سے ایک صوفی تھے اور بقول ڈاکٹر تبسم کاشمیری خسرو کی باطنی دنیا میں مسلکِ سلوک کی بدولت سرمستی کی جو کیفیات ملتی ہیں ان کا سرچشمہ خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی درگاہ تھی جسے چشتی سلسلہ کے مراکز میں نہایت اہم مقام حاصل تھا۔ ۱۴ اور اس آستاں کا ہر شاعر معرفتِ وحدت الوجود میں ڈوبا ہوا تھا۔ ۱۵ یہ اسی درگاہ کی عطا کردہ باطنی سرمستی تھی جو خسرو کو درگاہِ خواجہ میں محوِ رقص کردیتی تھی۔ ۱۶ ڈاکٹر تاراچند لکھتے ہیں کہ خسرو کو ابتدائی جوانی میں محبوب الٰہی خواجہ نظام الدین اولیا کی خدمت کا فیضان حاصل ہوا۔ ان کی صحبت میں دنیا کے علائق سے تیاگ اور قناعت کی برکت ملی اور بے نیازی سیکھی۔ خسرو صوفی منش درویش انسان تھے۔ ان کی نگاہ بلند تھی اور دل میں وسعت تھی۔ ان کی شاعری بھی ان صفتوں کی حامل ہے۔ ۱۷

امیر حسن سجزی:

امیر حسن سجزی حضرت امیر خسرو کے ہم عصر اور پیر بھائی تھے۔ ان کا نام حسن یا امیر حسین لقب نجم الدین اور تخلص حسن تھا۔ ان کے والد سجستان سے دہلی آئے تھے۔ امیر حسن دہلی میں پیدا ہوئے لیکن اپنی اصل کی بنا پر سجزی کہلائے۔ ان کی وفات دولت آباد میں ۳۸۔۷۳۶ھ/ ۳۷۔۱۳۳۵ء میں ہوئی۔ حسن دہلوی فارسی کے پُرگو اور قادرالکلام شاعر تھے جنھیں عبدالرحمٰن جامی نے ''سعدیِ ہندوستان'' کہا ہے۔ شعر میں امیر خسروؒ کا تتبع کرتے تھے۔ ان کا کلام بہت شیریں ہے۔ حضرت سلطان المشائخ نے ان کے اور امیر خسروؒ کے کلام کی نسبت یہ فقرہ فرمایا تھا:

''کلامِ خسرو دریائے شوراست و کلامِ حسن جوئے شیریں'' ۱۸

امیر حسن سجزی نے اپنے پیر و مرشد کے ملفوظات کو فارسی زبان میں ''فوائدالفواد'' کے نام سے ایک کتاب کی صورت میں مرتب کیا جس کے متعلق امیر خسروؒ فرمایا کرتے تھے کہ کاش ''فوائدالفواد'' میری طرف منسوب ہوتی اور میری تمام تصانیف امیر حسنؒ کے نام ہوتیں۔ ۱۹ حسن سجزی حسن و جمال میں شہرۂ آفاق تھے۔ امیر خسرو پر آفتاب حسن کی شعاعیں

پڑیں تو دونوں میں تعلقاتِ محبت اتنے بڑھے کہ ایک دم کیلئے بھی جدا نہ ہوتے تھے۔

امیر حسن سجزی پاکیزہ اطوار کے قانع، متوکل اور صوفی منش انسان تھے۔ وہ اپنے پیرومرشد کے بتائے ہوئے اعمال واوراد میں مصروف رہتے۔ وہ بیعت کے بعد ہر جمعہ کو خدمتِ شیخ میں حاضری دیتے اور جمعہ کی نماز کیلوکھڑی کی جامع مسجد میں پیر کے ساتھ پڑھتے۔ امیر حسن تصوف کی خوبیوں سے بھی آراستہ تھے۔ صفائی باطن اور اچھی صفات میں یکتا تھے۔ باوجود صوفی ہونے کے ان کے کلام میں صوفیانہ رنگ کم اور عاشقانہ رنگ غالب ہے۔ اس زمانے میں صوفیائے کرام ''ہمہ اوست'' کے قائل تھے مگر امیر حسن اس مسئلہ کے علانیہ اظہار سے اجتناب کرتے تھے۔

گجری ادب (۱۵۸۲ء۔ ۱۴۰۷ء) میں تصوف:

دسمبر ۸۰۱ھ/ ۹۹۔ ۱۳۹۸ء میں امیر تیمور نے دلی پر زبردست حملہ کیا۔ اس حملے نے دلی سلطنت کو سیاسی، تہذیبی اور مالی طور پر شدید نقصان پہنچایا۔ دلی شہر کے اندر لشکریوں اور شہریوں کی لاشوں کے انبار لگ گئے۔ [۲۰] اس حملے کا نفسیاتی طور پر بھی برا اثر ہوا۔ عام باشندے، علما، صوفیا اور اشرافیہ کے لوگ ذہنی طور پر عدم تحفظ کا شکار ہوئے۔ لوگوں کے ذہن پر ایک غیر محفوظ مستقبل کا خوف طاری رہا۔ مرکز کو کمزور دیکھ کر صوبہ دار اپنی خود مختاری کے خواب دیکھنے لگے۔ گجرات کا صوبہ دار ظفر خان ۸۱۰ھ/ ۰۸۔ ۱۴۰۷ء میں مظفر شاہ کا لقب اختیار کر کے گجرات کا خود مختار حکم راں بن گیا۔ [۲۱]

سلطان مظفر شاہ حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت سے بہت عقیدت رکھتا تھا۔ چونکہ سلطان مظفر شاہ کو سلطنت گجرات ملنے کی بشارت حضرت مخدوم سے ملی تھی اس لیے وہ اور اس کی نسل کے سلاطین صوفیا کا بے حد احترام کرتے رہے۔ گجرات کے اندر صوفیا کے کئی خانوادے بہت مشہور ہوئے۔ اس دور کے صوفیا میں قطب عالم میر برہان الدین گجراتی، حضرت شاہ عالم محبوب عالم، شیخ حسام الدین، عثمان بن داؤد ملتانی، حضرت مخدوم سراج، قاضی نجم الدین گجراتی، کمال الدین دہلوی اور حضرت شاہ میو جیسے اہم نام ملتے ہیں۔

گجرات چونکہ نسبتاً محفوظ علاقہ تھا اس لیے دلی کے عوام کے ساتھ ساتھ علما اور صوفیا بھی دلی سے ہجرت کر کے گجرات چلے گئے۔ تصوف اس عہد کا تخلیقی استعارہ تھا۔ گجری ادب اسی استعارے سے پیدا ہوا۔ اس زمانے میں گجرات مقامی زبان میں ذریعہ اظہار کا سب سے سرگرم مرکز بن گیا۔ گجری ادب کے ادیب نے فارسی کی جگہ گجری زبان کو ترجیح دی۔ گجرات میں فارسی زبان وادب کی روایت گہری نہ تھی اس لیے یہاں کے صوفیا اپنا پیغام گجری میں دے رہے تھے۔ [۲۲]
شیخ باجن، خوب محمد چشتی، علی محمد جیو گام دھنی اور قاضی محمود دریائی گجری ادب کے چار ستون ہیں۔ انہوں نے گجری کو ادبی شکل دی اور اس میں شاعری کر کے اس زبان کو توانائی عطا کی۔

شاہ بہاء الدین باجن:

شیخ باجن ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء میں احمد آباد میں پیدا ہوئے۔ [۲۳] اور ان کی وفات ۹۱۲ھ/ ۰۷۔ ۱۵۰۶ء میں ہوئی۔ مقبرہ برہان پور میں ہے اور زیارت گاہِ خاص وعام ہے۔ [۲۴] شیخ باجن شیخ معزّ الدین کے بیٹے تھے۔ موسیقی سے گہرا لگاؤ تھا اور اسی مناسبت سے باجن تخلص رکھا۔ شیخ رحمت اللہ کے مرید تھے۔ قدیم اُردو میں شیخ باجن بڑی اہمیت کے

Marfat.com

حامل ہیں۔ فارسی نثر میں ''خزائن رحمت اللہ'' کے نام سے اُن کی ایک یادگار تصنیف ہے جس میں صوفیائے سلف کے کلمات کے علاوہ اپنے پیرومرشد شیخ رحمت اللہ کے ملفوظات واقوال جمع کیے گئے ہیں۔ کتاب فارسی میں ہے لیکن باجن نے جابجا اپنا اُردو کلام بھی دیا ہے۔ اس کتاب کے ایک باب ''خزینۂ ہفتم'' میں شیخ باجن نے دوسروں کے اقوال کے ساتھ ساتھ اپنے اشعار، جکریاں اور دوہرے بھی دیے ہیں۔ ''خزینۂ ہفتم'' کی ابتدائی سطور میں باجن نے جکری کی تعریف کی ہے اور اس کے مقصد و ماہیت پر روشنی ڈالی ہے۔

جکری میں بنیادی طور پر ذکرِ خدا، ذکرِ رسولؐ، ذکرِ پیرومرشد، ذکرِ تجربات باطنی و وارداتِ روحانی کو ایسے عام فہم الفاظ میں لکھا جاتا تھا جسے گایا بھی جا سکے اور سازوں پر بجا کر لوگوں کے اندر عالمِ وجد و سرور پیدا کیا جا سکے۔ جکری میں عشق و محبت کے جذبات کے ساتھ ساتھ ناصحانہ مضامین بھی ہوتے تھے جن سے مریدوں اور طالبوں کی ہدایت ہو سکے۔ ۲۵

شیخ باجن کے کلام میں نظمیں، گیت، دوہرے، قطعے اور جکریاں ملتی ہیں۔ باجن مسلمان صوفیا کے تجربہ، دانش اور روایات سے اپنے کلام کی پہچان کرواتے ہیں۔ باجن کے ہاں صوفیانہ عقائد کی شاعری میں کبیر پنتھی اور صوفیانہ روایت کا امتزاجی رنگ ملتا ہے۔ باجن کے کلام میں خالص صوفیانہ رنگ و آہنگ کے اشعار بھی ہیں۔ ان کی شاعری میں صوفیانہ عشق کے اظہار کیلئے ہندی روایت کے مطابق صیغہ تانیث بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ۲۶ باجن کے کلام میں ہند اسلامی تصوف کا مزاج سرایت کیے ہوئے ہے جو ہندو اور مسلمان دونوں کو متاثر کرتا ہے۔ ۲۷

قاضی محمود دریائی:

قاضی محمود دریائی ۸۴۴ھ/۴۱-۱۴۴۰ء میں پیدا ہوئے اور ۹۴۱ھ/۳۵-۱۵۳۴ء میں وفات پائی۔ ان کا تعلق گجرات کے اُن برگزیدہ صوفیا میں سے ہے جن کا فیض آج بھی جاری ہے۔ وہ بیرپور کے رہنے والے اور اپنے والد قاضی حمید عرف شاہ چاپلندہ کے مرید تھے۔ شاہ چاپلندہ، شاہ قطب عالم سے ارادت رکھتے تھے۔ قاضی محمود اور شاہ عالم کے درمیان محبت کا گہرا رشتہ تھا۔

قاضی محمود دریائی کی شخصیت کا نمایاں وصف عشق تھا۔ ان کے سارے کلام سے عشق کی شدت کا احساس ہوتا ہے۔ ان کی شہرت کا بڑا سبب ان کی لکھی ہوئی جکریاں تھیں۔ صوفیا کے تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی محمود دریائی غلبۂ عشق میں حد درجہ غرق رہتے تھے۔ ان کی جکریاں بھی اس ذوق و شوق اور مستیٔ مدام کی شہادت دیتی ہیں۔ قاضی محمود دریائی پر ہندوستان دیومالا کے اثرات بھی دیکھے جا سکتے ہیں بالخصوص کرشن بھگتی کے شعر میں ''پتی پتنی روپ'' کا تصور محمود دریائی کے صوفیانہ عقائد کا ایک حصہ تھا۔ ۲۸

شاہ علی محمد جیو گام دھنی:

شاہ علی محمد جیو گام دھنی (م ۹۷۳ھ/۶۶-۱۵۶۵ء) شاہ ابراہیم کے بیٹے تھے۔ احمد آباد میں ان کا مزار آج بھی مرجع خاص و عام ہے۔ ان کا کلام ''جواہر اسرار اللہ'' اُن کے ہم عصر صوفیا کے نزدیک بلند مقام رکھتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جمیل جالبی شاہ علی محمد جیو گام دھنی کا کلام فلسفۂ ہمہ اوست کا ترجمان ہے اور سارا کلام وارداتِ قلبی، عرفانِ ذات کے

Marfat.com

مسائل اور صوفیانہ تجربات میں ڈوبا ہوا ہے۔ وہ مسائلِ تصوف کو کبھی تمثیل سے اور کبھی قصہ کہانی کے ذریعے پیش کرتے ہیں۔ گام دھنی کیلئے توحید اور ہمہ اُوست کا مسئلہ ساری کائنات پر حاوی ہے۔ وہ ساری زندگی اور ساری دنیا کو اسی رنگ سے دیکھتے ہیں۔ یہی ان کے کلام کا مرکز ہے۔ ۲۹ حافظ محمود شیرانی نے لکھا ہے کہ:

''معلوم ہوتا ہے کہ وہ صفات سے گزر کر عینِ ذات میں محو ہیں۔ قلب پر وصالی کیفیت طاری ہے۔ بشر، شجر، قمر، پھول، کلی، غنچہ غرض تمام مظاہرِ قدرت میں محبوبِ حقیقی جلوہ نما ہے اور یہ اس کے نشہ محبت سے سرشار ہیں۔'' ۳۰

شیخ خوب محمد چشتیؒ:

شیخ خوب محمد چشتی گجرات کے صوفیائے کبار میں سے ہیں۔ وہ کمال محمد سیستانی کے مرید اور درویشِ کامل تھے۔ شیخ خوب محمد چشتی (م ۱۰۲۳ھ/ ۱۵۔۱۶۱۴ء) اُس صوفیانہ فکر کے نمائندہ ہیں جو انسانی قلب کی صفائی کو صوفیانہ تجربے کی بنیاد سمجھتا ہے۔ ۳۱ ''خوب ترنگ'' اور ''چھند چھنداں'' چشتی کی دو قابلِ ذکر کتابیں ہیں۔ ''خوب ترنگ'' صوفیانہ ادب کی اہم اور فکر انگیز کتاب ہے۔ اس کتاب کا زیادہ حصّہ وحدت الوجود یا توحیدِ وجودی کے اثبات اور تشریح پر مشتمل ہے۔ مثنوی ''خوب ترنگ'' ہندو بھگتوں اور موحدوں اور ویدانتی فلسفۂ حیات کے زیرِ اثر وحدت الوجود کے غلط تصور کا ردِعمل کہی جا سکتی ہے۔ اس میں خدا کی ذات، اس کی صفات، صفات کے عمل، صفات اور کائنات کے تعلق، صفات اور ذات کے ربط کی باتیں وجود کے مختلف مراتب کے تعیّن کے ساتھ کی گئی ہیں اور خدا کو ہر شے کی حقیقت ہونے کے باوجود ہر شے سے منزّہ دکھایا گیا ہے۔ ۳۲

خوب محمد چشتی نے ''خوب ترنگ'' میں مثنوی مولانا روم کی طرز پر حکایات کی شکل میں تمثیلیں بیان کی ہیں۔ ایک معنی خیز تمثیل میں شیخ چلی کے کردار میں استغراقِ پیہم کے اثر سے کائنات کے اندر گم ہو جانے کی کیفیت دکھائی ہے۔ شیخ چلی پہلے حالتِ مکانی میں اور پھر حالتِ زمانی میں گم ہوتا ہے۔ اس کے بعد تلاشِ ذات کے مرحلوں سے گزرتا ہے۔ شیخ چلی کی تلاش باہر کی دنیا تک محدود رہتی ہے۔ وہ اس دنیا کو اور اپنے آپ کو خارجی سطح پر تلاش کرتا ہے۔ اس کا سفر داخلی دنیا کی سمت شروع نہ ہو سکا اس لیے وہ تلاشِ ذات میں کامیاب نہ ہوا۔ چار ابرو کی صفائی کے بعد وہ اپنی شناخت سے بھی محروم ہو کر مکمل گم شدگی کا شکار ہوتا ہے۔ اس تمثیل میں ذات کے بحران کی شدید شکل پیش کی ہے۔ ۳۳

چین کے مصوروں کی تمثیل میں اس حقیقت کو بیان کیا ہے کہ حقیقتِ اولیٰ دراصل ایک ہے۔ پردہ ہٹ جانے پر وہی حقیقتِ واحد نظر آتی ہے۔ انسان کا کام صفائی قلب کے ذریعہ اس حقیقت تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ ۳۴ خوب محمد چشتی کی نظر علمِ تصوف پر گہری ہے مگر عشق کی آگ، سوز و ساز کی کیفیت اور احساس کی گرمی کم ہے۔

بہمنی دور (۱۵۳۸ء۔۱۳۴۷ء) میں تصوف:

بہمنی سلطنت دکن میں اردو ادب کی پہلی تخلیقی تجربہ گاہ تھی۔ بہمنی سلطنت کی تہذیبی تشکیل میں صوفیانہ روایات کا

ایک موثر کردار نظر آتا ہے۔ خود بہمنی سلاطین صوفیا سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ گیسودراز کی آمد سے دکن کی صوفیانہ روایات کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ گیسودراز کے عہد کا دکن صوفیا کے عجز اور دل گدازی کی تربیتی منازل سے گزر رہا تھا۔ اس عہد کے دکن نے دل گدازی کی ایک منزل فنا اور سماع کی مجالس کا تجزیہ کیا۔ گیسودراز کے نزدیک سماع یک سوئی کا تجربہ اور محبوبِ حقیقی تک پہنچانے کا ایک طریقہ ہے۔ ۳۵ چنانچہ ان کے عہد میں سماع کی آوازیں بلند ہوئیں اور ان کی ایک باقاعدہ روایت بن گئی۔ گیسودراز نے کشودِ قلب کیلئے عشق کے باطنی استعارے پر زور دیا اور دکن کا مستقبل اس تصور کے ساتھ وابستہ کردیا۔ گیسودراز عشق کی جس روایت سے تعلق رکھتے تھے، اس کے مطابق اللہ کے دوستوں کے دل میں عشق کی آگ اس حد تک ہوتی ہے کہ اگر ان کے سینے میں دوزخ ڈال دیا جائے تو وہ بھی سرد نظر آنے لگے۔ ۳۶ بطور ایک عالی مرتبت صوفی کے حضرت خواجہ گیسوداز کو نہ صرف بہمنی دور میں بلکہ دکن کی تاریخ کے تمام ادوار میں ایک داستانی (Legendary) حیثیت حاصل رہی ہے۔ ۳۷

خواجہ بندہ نواز گیسودرازؒ:

سید محمد نام، بوالفتح کنیت، گیسودراز، بندہ نواز اور صدرالدین لقب اور شہباز تخلص تھا۔ ۷۳۰ھ/۳۰-۱۳۲۹ء میں دہلی میں پیدا ہوئے اور گلبرگہ میں ۸۲۵ھ/۲۲-۱۴۲۱ء میں انتقال ہوا۔ پندرہ سال کی عمر تک علومِ ظاہری کی کتب پڑھنے کے بعد حضرت نصیرالدین محمود چراغ دہلوی کے دستِ مبارک پر بیعت کی جو حضرت نظام الدین اولیا کے خلیفہ تھے۔ آپ کو زمانۂ جوانی ہی میں عارفانِ کامل کا مقام حاصل ہو چکا تھا۔ ۳۸

حضرت بندہ نواز گیسودراز دکنی زبان کے کثیر التصانیف شاعر تھے۔ ان کا ''چکی نامہ'' انسانی وجود کو چکی کا استعارہ بناتا اور اسے چاتر کہہ کے بامعنی بنا دیتا ہے۔ چکی کا کام گیہوں پیسنے کے لیے گھومتے رہنا ہے اور انسانی وجود میں گردش کا یہ عمل ''اللہ ہو'' کے ورد کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس ورد کو اختیار کر کے تن کی چکی باطنی تجربہ شروع کرتی ہے۔ انسانی وجود کا ''اللہ ہو'' کی چکی بننے کا مطلب ''ہو'' اور ''ہو'' کی ہر شے سے محبت کرنا ہے۔ گیسودراز نے اس فلسفۂ فکر کے ذریعہ انسانی وجود کو احترام دیا اور باطنی مرکز کی سمت سفر کا راستہ دکھایا اور معاشرے کو کشودِ قلب کے ذریعے انسان اور انسانیت سے محبت کرنا سکھایا۔ وہ وجود اور وجودیت سے مشاہداتی اور کیفیاتی شناسائی رکھتے ہوئے انسان کی باطنی تربیت کا سلیقہ سکھاتے ہیں۔ انہوں نے انسانوں کو خود شناسی کی تعلیم کے ذریعہ شرفِ انسانیت اور عظمتِ آدمیت کا احساس دلایا۔ انہوں نے دکن میں چشتی سلسلہ کے اس مسلک کو فروغ دیا جو انسان اور انسان کی محبت اور حرمت پر یقین رکھتا تھا۔ چنانچہ دکن کے تہذیبی مزاج کی تشکیل میں ان کے مسلک نے اہم کردار ادا کیا۔ اس روشن خیالی کی بدولت دکن میں گیسودراز اور ان کے مسلک کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ انہوں نے تعزیز کی جگہ محبت وعنایت کو فروغ دیا اور ظلم کی جگہ لطف وکرم کو عام کیا۔ ۳۹

شاہ میراں جی شمس العشاقؒ:

شاہ میراں جی نام اور شمس العشاق لقب ہے۔ مولد مکہ معظمہ ہے۔ برصغیر میں آکر بیجاپور میں قیام کیا اور اسے

ہی وطن بنالیا۔ خواجہ کمال الدین بیابانی کے مرید و خلیفہ تھے۔ ۹۰۲ھ/۹۷-۱۴۹۶ء میں انتقال کیا۔ شمس العشاق حضرت گیسودراز کے روحانی فیوض و برکات ہی کی ایک کڑی ہیں۔

شمس العشاق کی تصانیف کا موضوع عرفان و تصوف ہے اور یہ مریدوں اور طالبوں کی تلقین اور اصلاح اور ان میں خدا اور اس کے رسولؐ کا عشق پیدا کرنے کی غرض سے لکھی گئی ہیں۔ ان کی شعری تصانیف میں ''شہادت الحقیقت''، ''خوش نامہ''، ''خوش نغز'' اور ''مغزمرغوب'' شامل ہیں۔ چاروں کتابیں تصوف کے وہ مسائل بیان کرتی ہیں جن کا تعلق ہمیشہ مسلمان معاشرے سے رہا ہے۔ صوفیا کی وہ تحریک جسے دکن میں حضرت گیسودراز کے دور میں عروج حاصل ہوا تھا۔ شمس العشاق کے عہد میں بھی اسلوبِ حیات بنی ہوئی تھی۔ دکنی طرزِ احساس میں صوفیانہ تصورات بنیادی اساس کے طور پر کام کر رہے تھے اور معاشرہ ان تصورات کی دی ہوئی روشنی سے زندگی کے رستوں کو منور کرنے میں مصروف تھا۔ چنانچہ ''شرح مرغوب القلوب'' میں طریقت، حقیقت، شریعت، فنا، بقا اور سفر کی روحانی داستان ہے، تو ''خوش نامہ'' میں عرفان وروح، اور عقل و عشق کی آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ ''خوش نامہ'' اور ''خوش نغز'' میں دوہے کا اسلوب ہے۔ روحانی دانش کو فروغ دینے والے دوہے کی صنف کو پسند کر رہے تھے کیونکہ دوہے میں اخلاقیات کے ساتھ ساتھ سوز و گداز کی کیفیت ہوتی ہے اور یہی کیفیت صوفیانہ طرزِ احساس میں بھی ملتی ہے۔ میراں جی شمس العشاق نے اس صنف کے ذریعے تصوف کے مسائل و موضوعات کو عام آدمی تک پہنچانے کی کوشش کی۔ ان کی مثنویوں کا بنیادی کردار ایک لڑکی خوش ہے۔ جو فنافی المرشد کی ایک علامت ہے۔ وہ تصوف و عرفان کے علمی اور عملی رُخ کے بعض پہلوؤں پر وضاحت چاہتی ہے جس کا جواب مرشد کی طرف سے دیا جاتا ہے۔ یہ عشقِ مرشد یا فنافی المرشد میرابائی کے فنافی الکرشن سے مختلف عمل ہے۔ ۴۰ صوفیانہ نظام میں تصورِ شیخ کی جو ابتدائی منزل ہے۔ خوش کا عشقِ صادق یا فنافی المرشد اس کا ایک تدریجی نقطہ ہے۔ اس کے بعد فنافی الرسولؐ کی منزل ہے اور پھر طالب فنافی اللہ کا مقام حاصل کر کے مظہرِ صفاتِ الٰہیہ ہو جاتا ہے۔ ۴۱

''خوش نغز'' سوال اور جواب کی ہیئت میں لکھی گئی ہے جو آئندہ دور میں بھی صوفیائے کرام کی مقبول ہیئت رہی ہے۔ اس نظم میں میراں جی عرفانِ روح، عرفانِ عالم، عرفانِ مراقبہ، بحثِ عقل و عشق اور موحّد و ملحد جیسے مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں۔

بیجاپور (۱۶۸۶ء-۱۴۸۹ء) میں تصوف:

بیجاپوری تصوف کا بنیادی فلسفہ وجود کا فلسفہ ہے۔ اس دور کی شاعری کے موضوعات میں تصوف و اخلاق کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ابتدائی دور میں ساری تحریریں مذہب و تصوف کے موضوعات سے ہی تعلق رکھتی ہیں لیکن آگے چل کر اخلاقی اقدار زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ عشق اس معاشرے کا اوڑھنا، بچھونا اور شاعری کا مقبول ترین موضوع ہے۔ ۴۲

شاہ برہان الدین جانمؒ:

شاہ برہان الدین جانم (م ۹۹۰ھ/۸۳-۱۵۸۲ء) حضرت شمس العشاق میراں جی کے فرزند، مرید اور خلیفہ تھے۔ والد کی طرح وہ بھی کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ ان میں ''ارشاد نامہ'' اور ''کلمۃ الحقائق'' بالخصوص قابل

ذکر ہیں۔ان کی تمام تصنیفات کا بنیادی موضوع تصوف ہی ہے۔

جانم نے فلسفۂ وجود کو مرتب کر کے اُسے ایک باقاعدہ شکل دی اور آب و آتش، خاک و باد کے تعلق سے وجود کا مطالعہ کر کے اس کے چار مدارج واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود اور عارف الوجود مقرر کیے۔ انہوں نے اپنی تصانیفِ نظم و نثر کے ذریعے تصوف و اخلاق اور شریعت و طریقت کو پیش کیا۔اُن کی شاعری کا مقصد اپنے مریدوں کی ہدایت ہے۔اپنی نظم ''وصیّت الہادی'' میں طالبوں کو ذکرِ جلی سے منزلِ ناسوت کے حصول کی ہدایت ہے۔شریعت پر قائم رہنا ان کے نزدیک طریقت کیلئے ضروری ہے۔اس نظم میں تسلیم و رضا کو منزلِ مقصود تک لے جانے کا راستہ بتایا ہے۔جانمؔ نے گیت اور دوہے بھی لکھے ہیں۔

شیخ غلام محمد داول:

شیخ غلام محمد داول (م ۱۰۶۸ھ/ ۵۸۔۱۶۵۷ء) صوفی اور شاعر تھے۔شاہ جانم کے مرید تھے۔وہ فکر و اظہار میں بھی اپنے مرشد کی پیروی کرتے ہیں۔''چہار شہادت'' میں چار تن (وجود) کے مسئلے اور عینی و رسمی کے فرق کو بیان کیا گیا ہے اور بتایا ہے کہ جو شخص عشق کی خاطر اپنے چاروں تن پر قابو پالیتا ہے۔وہ حق کی شہادت حق سے پالیتا ہے۔جانم اور داول دونوں سلسلۂ تصوف کے موضوعات طالب مرید کے سامنے بیان کرتے ہیں۔داول نے غزل کی ہیئت کو صوفیانہ خیالات، اخلاقی موضوعات اور عشقِ حقیقی کے اظہار کا ذریعہ بنایا اور اسے ''خیال'' کا نام دیا۔''خیال'' محفلِ حال و قال میں گانے کیلئے ہوتا تھا۔شاہ داول کے ''خیال'' میں ترکِ دنیا، بے ثباتیِ دہر، دنیائے دوں، خوفِ خدا، خیالِ عاقبت، احدیت اور خدا، روح اور نور کو موضوعِ سخن بنایا گیا ہے۔ ۴۳

شیخ محمود الحق خوش دہاں:

شاہ داول کی طرح شیخ محمود الحق خوش دہاں نے بھی شاہ جانم کی تعلیم کو پھیلایا۔اپنے مشہور فارسی رسالے ''معرفت السلوک'' میں جانم کے فلسفے کو وضاحت اور دلائل کے ساتھ پیش کیا۔جانم کا مخاطب عام طالب تھا جبکہ خوش دہاں کے مخاطب ''طالبِ صادق'' اور عارفانِ صاحبِ بصیرت ہیں۔خوش دہاں شاہ امین الدین اعلیٰ کے اتالیق تھے۔

شاہ امین الدین اعلیٰ:

شاہ امین الدین اعلیٰ شاہ برہان الدین جانم کے صاحبزادے ہیں۔۹۹۰ھ/۸۳۔۱۵۸۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۰۸۶ھ/۷۶۔۱۶۷۵ء میں فوت ہوئے۔خوش دہاں سے تعلیم و تربیت پانے کے بعد مسندِ خلافت پر بیٹھے۔ان سے بہت سی تصانیف یادگار ہیں جن میں سے ''محبّ نامہ''، ''رموز السالکین''، ''کلامِ اعلیٰ'' اور ''وجودیہ'' نظم میں ہیں۔اس کے علاوہ غزلیں، گیت اور دوہرے بھی لکھے۔''گفتارِ حضرت امین''، ''وجودیہ'' اور ''کلمتہ الاسرار'' نثری تصانیف ہیں۔ ۴۴

امین الدین اعلیٰ کی ساری تصانیفِ نظم و نثر کا موضوع تصوف و اخلاق ہے۔تصوف میں اُن کا کارنامہ یہ ہے کہ

انہوں نے تلاوت الوجود کے فلسفے کو مکمل کیا۔ اس تصوف کی بنیاد حدیث ''من عرف نفسه، فقدعرف ربه'' (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا) پر قائم ہے۔'' اس میں عرفانِ نفس کیلئے وجود کے تمام مراتب کا عرفان حاصل کرنے کی تعلیم دی جاتی ہے اور یہ تعلیم جانم سے زیادہ امین الدین اعلیٰ کی جدّتِ فکر ونظر کی مرہون منت ہے۔ مطالعۂ نفس کے پہلے مرحلے میں، جس کو واجب الوجود کا نام دیا گیا ہے، تنِ ناسوتی کے عناصرِ ترکیبی کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں جانم صرف چار عناصر آب و آتش و خاک و باد کا ذکر کرتے ہیں لیکن اعلیٰ ان عناصرِ اربعہ کے ساتھ ''خالی'' کو بھی ایک عنصر تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر عنصر کے پانچ پانچ گُن بھی بیاں کرتے ہیں جس کی وجہ سے اُن کا تصوف پانچ عناصر اور پچیس گُن کا تصوف کہلاتا ہے۔ ۴۵ امین الدین اعلیٰ وجودی توحید کے قائل اور شارح تھے۔ ۴۶ دوہرے اور گیت ان کی پسندیدہ اصناف ہیں۔ چشتی سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی لیے موسیقی سے رغبت تھی۔ ان کے گیتوں میں عربی فارسی کی صوفیانہ لغت کا استعمال عام ہے۔ امین الدین اعلیٰ کا تقریباً تمام تر تصنیفی کام تصوف کے بارے میں ہے۔ ان کا ذکر دوسرے صوفیا کی طرح ایک صوفی مصنف کے طور پر کیا جاتا ہے نہ کہ ایک ادیب کے طور پر۔ ۴۷

سید میراں میاں خاں ہاشمی:

ہاشمی علی عادل شاہ ثانی کے عہد کا ممتاز شاعر اور شاہ ہاشم مہدوی کا مرید تھا۔ شاہ ہاشم نے اپنے نام کی مناسبت سے سید میراں کو ہاشمی تخلص سے نوازا تھا۔ مثنوی ''یوسف زلیخا'' میں عشق کی نوعیت حقیقی ہے۔ عشق ہاشمی کا محبوب موضوع ہے۔ جگہ جگہ وہ عشق کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔

محمد امین ایاغی:

اسی دور کے ایک شاعر محمد امین ایاغی ہیں جو شریعت کے سختی سے پابند تھے۔ ان کی مثنوی ''نجات نامہ'' قابلِ ذکر ہے۔ پند و نصائح کو موضوع بنا کر علی عادل شاہ ثانی شاہی کو نیکی اور انسانیت کا درس دے کر عاقبت کا خوف دلایا گیا ہے۔ ایاغی کے ذہن میں ''نجات نامہ'' لکھتے وقت یہ خیال تھا کہ بادشاہ ساری قوتوں، اچھائیوں اور برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ اُس کے خیال میں بادشاہ کے نیکی کی طرف راغب ہونے سے سارے معاشرے کی اصلاح ہوسکتی ہے۔ ایسے میں ایاغی نے بادشاہ کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ ۴۸ ایاغی کی غزلوں میں بھی درویشانہ مزاج ہے۔ اُن کے عشق میں بوالہوسی نہیں ہے بلکہ عشق شخصیت کی تعمیر کرتا دکھائی دیتا ہے۔ ایاغی کی غزلوں کو پڑھ کر عراقی اور امیر خسرو یاد آنے لگتے ہیں۔ ۴۹

شغلی:

بیجاپور کے صوفی شعرا میں شغلی بھی تھا جو ایاغی کا ہم عصر تھا۔ شغلی نے ایک مذہبی مثنوی ''پند نامہ'' لکھی۔

قاضی محمود بحری:

قاضی محمود بحری (م ۱۱۳۱ھ/ ۱۹۔۱۷۱۸ء) شیخ بحرالدین کے فرزند اور قادریہ سلسلہ میں شیخ محمد باقر کے مرید تھے۔ تصوف کے موضوع پر ان کی مثنوی ''من لگن'' بہت مشہور ہے۔ اس مثنوی میں تصوف کے ایسے ہی اصول بیان کیے گئے ہیں جو جانم اور اعلیٰ کے ہاں ملتے ہیں۔ فلسفۂ وحدت الوجود پر روشنی ڈال کر تزکیۂ نفس و اصلاحِ اخلاق کا درس دیا گیا ہے۔ بحری کے تصورِ عشق میں عشقِ مجازی و حقیقی کی سرحدیں مل کر ایک ہو گئی ہیں۔ ۵۰؎ بحری کا خاص میدان تصوف ہے اور وہ اس میدان کے شہسوار ہیں لیکن غزلیات میں اکثر امور دنیوی اور عشقِ مجازی کے مضامین ملتے ہیں اس قسم کے مضامین ان کے نظریے کی رو سے درست ہیں کیونکہ ان کے نزدیک عشقِ مجازی زینہ ہے عشقِ حقیقی کے بام تک پہنچنے کا۔ ۵۱؎

گولکنڈہ (۱۶۸۷ء۔۱۵۱۸ء) میں تصوف:

دکن کی قطب شاہی سلطنت کے بانی سلطان قلی کو جہاں بانی کی خوشخبری شاہ نورالدین نعمت اللہ سے ملی جو اپنے زمانے کے برگزیدہ بزرگ تھے۔ ۵۲؎ قطب شاہی دور کی تہذیب میں اسلام کی بنیادی روح کارفرما ملتی ہے۔ اسلامی عقائد و تصورات کے زیرِ اثر بننے والے کلچر میں انسان دوستی، رواداری، حسنِ سلوک، مروّت اور روحانی و مادی زندگی کی اقدار کا اعتدالی نقطۂ نظر پیدا ہوا۔ صوفیا کی تعلیمات کا اثر یہ ہوا کہ انسان دوستی دکن کے ثقافتی مزاج کا اہم حصہ بن گئی۔ سلاطینِ گولکنڈہ نے نہ صرف مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے ساتھ بلکہ ہندوؤں کے ساتھ بھی مساوی سلوک کیا۔ ابراہیم قطب شاہ کی بے تعصّبی اسی سے ظاہر ہوتی ہے کہ رائے راؤ نامی ایک برہمن کو بادشاہ کی طرف سے ہر روز پاؤ بھر مشک و عنبر اور دو من صندل پوجا کیلئے ملتا تھا۔ ۵۳؎ ابراہیم قطب شاہ کے پرامن دورِ حکومت میں علم و ادب کو خوب ترقی ہوئی۔ بادشاہ خود بھی شاعر تھا اور اس کے علاوہ اور بھی بہت سے شعرا تھے لیکن ہم صرف اُنہی کا ذکر کریں گے جن کا تصوف سے کچھ نہ کچھ تعلق تھا۔

فیروز بیدری:

گولکنڈہ کی ادبی روایت کے ابتدائی دور میں پہلا شاعر فیروز ہے۔ نام قطب دین قادری تھا۔ وہ بیدر کے ایک مشہور صوفی مخدوم جی شیخ محمد ابراہیم کا مریدِ خاص تھا۔ فیروز نے اپنی مثنوی ''توصیف نامہ'' میں اپنے مرشد کے ساتھ عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ فیروز کے ''پرت نامہ'' اور چند غزلوں کے علاوہ ہمارے پاس کوئی اور چیز نہیں ہے۔ ''پرت نامہ'' میں فیروز نے حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کی مدح کر کے اپنے پیر شیخ ابراہیم کی مدح میں اشعار کہے ہیں۔ فیروز کی غزلوں میں تصورِ عشق مجازی ہے لیکن اُس کا رخ عشقِ حقیقی کی طرف بھی ہے۔ ۵۴؎

وجہی:

وجہی ابراہیم قطب شاہ کے زمانے میں پیدا ہوا۔ وجہی کی شہرت کا سبب اس کی تصنیف ''سب رس'' ہے۔ اس کتاب میں برصغیر کے صوفیا کی روایات کا پرتو ہے۔ اُن کا مسلک اور اُن کی زندگی کے تصورات ہیں۔ ۵۵؎ مگر پروفیسر

Marfat.com

محمود شیرانی کے خیال میں اس کتاب میں اخلاقیات کا درس ہے۔ نظامی، خسرو اور جامی کی مثنویات کا یہی ڈھنگ ہے اور سب رس ان کی نہایت قریبی مقلد ہے۔ ۵۶ سب رس کے قصے کے پس منظر میں انسان کا ہزاروں برس پرانا خواب جسے انسانی لاشعور نامعلوم زمانوں سے دیکھ رہا ہے اور یہ خواب ابدیت کا ہے۔ ۵۷

وجہی کی دوسری اہم تصنیف ان کی مثنوی ''قطب مشتری'' ہے۔ اس قصے میں ایک علامتی سطح بھی موجود ہے۔ شہزادہ جسم کی علامت ہے اور وہ روح سے محروم ہے۔ لہٰذا روح کی تلاش میں سرگرداں نظر آتا ہے۔ شہزادی روح کی علامت ہے اور جسم کی متلاشی ہے۔ جسم جتنی دیر روح سے دور رہتا ہے۔ وہ مسلسل اضطراب کا شکار نظر آتا ہے لیکن جب روح سے اس کا ملاپ ہوتا ہے تو دونوں کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ یہ علامت ایک ایسی قدرِ مشترک ہے جو بہت سی اسلامی ادبیات میں پائی جاتی ہے۔ ۵۸ قطب مشتری کا ہیرو شہزادہ قطب آدرشی حسن کی تلاش میں نکلتا ہے۔ درحقیقت موضوعی حسن کیلئے نکلنے والے شہزادے اپنے آپ کو تلاش کرنے کیلئے نکلتے ہیں۔ یہ ان کی اپنی ذات کی تلاش ہے۔ شہزادہ قطب بھی اپنی تلاش میں آپ نکلتا ہے۔ ۵۹ چونکہ تصوف اس کلچر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے اس لیے ایسے قصے کی ایک ظاہری اور ایک باطنی سطح ہوتی ہے۔ ظاہری معنی مجازی اور باطنی معنی حقیقی ہوتے ہیں اور کردار ان معنی کی علامت بن جاتے ہیں۔ یہ قصے افلاطونی فلسفے کے مطابق ''عین'' (Ideal) کی ایک ناقص شکل کو پیش کرتے ہیں جس سے اصل ''عین'' کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ ۶۰

غواصی:

اس دور کی عام صوفیانہ روایت کے مطابق غواصی بھی صوفی مسلک کا پیرو تھا۔ سلسلۂ قادریہ سے تعلق رکھتا تھا اور دکن کے صوفی سید شاہ ابوالحسن علی حیدر ثانی سے بیعت تھا۔ کلیات کے علاوہ غواصی کی تین مثنویاں ''مینا ستونتی''، ''سیف الملوک وبدیع الجمال'' اور ''طوطی نامہ'' شائع ہو چکی ہیں۔ ''مینا ستونتی'' اور ''سیف الملوک وبدیع الجمال'' میں حضرت عبدالقادر جیلانیؒ اور حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کی منقبت میں ملنے والے اشعار سے غواصی کے صوفیانہ رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔ شروع میں جب جاہ ومنصب اور شہرت میں اضافہ ہوا تو وہ غرور وتکبر کا شکار ہو گیا مگر جب وہ دنیاوی جاہ ومناصب سمیٹتے سمیٹتے تھک جاتا ہے تو پھر وہ نفس کی دلچسپیوں سے کنارہ کشی اختیار کرنا چاہتا ہے اور سکون کا طالب ہو کر باقی زندگی خدا کی یاد میں بسر کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ وہ راہِ سلوک کا ایسا عاشق نظر آتا ہے جو دنیاوی امارت کو ترک کر چکا ہے اور درویشی اور ترکِ دنیا کے تصورات کے قریب ہو گیا ہے۔ ''طوطی نامہ'' میں وہ قناعت پسندی، دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرنے کا درس دیتا ہے اور ابدی زندگی کا طلب گار ہے۔ طوطی نامہ میں سارا زور اخلاقی اقدار پر ہے۔ یہ دور فارسی سے ترجمے کا دور ہے۔ فارسی تصانیف کو اُردو کے قالب میں ڈھالنے کے سلسلے میں دو نام خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں۔ ایک میراں جی خدانما اور دوسرا نام میراں یعقوب کا۔

میراں جی حسین خدانما:

سنِ ولادت کسی تذکرے میں نہیں۔ سنہ وفات ۱۰۷۴ھ/۶۴-۱۶۶۳ء ہے۔ میراں جی حسین خدانما برصغیر

Marfat.com

پاکستان وہند کے ان صوفیا کی روایت سے تعلق رکھتے ہیں جنہوں نے اردو زبان کو عظیم روحانی اور انسانی اقدار کے فروغ کیلئے استعمال کیا۔ انہوں نے احادیث کی مدد سے معرفت کے مسائل سمجھائے ہیں۔ توبہ، روح، معرفت اور فنا و بقا کے مسائل کی وضاحت کی ہے۔ میراں جی اگرچہ بنیادی طور پر شاعر نہیں بلکہ صوفی بزرگ ہیں۔ نثر کی کتابوں میں ''عین القضاۃ''، ''شرح مرغوب القلوب'' اور ''رسالہ وجودیہ'' قابلِ ذکر ہیں۔ وہ شاعری میں بھی صوفیانہ مسلک اختیار کرتے ہیں۔ نظم میں ''بشارت الانوار'' دو مثنویاں اور دو غزلیں ہیں۔ ''بشارت الانوار'' میں اپنی ذات کو مخاطب کر کے سلوک و معرفت کے اسرار بیان کیے ہیں۔ غزلوں میں صوفیانہ رنگ ہے۔ ''چہار وجود میں'' تصوف کے اس فلسفے کی تشریح کی ہے جو جانم اور اعلیٰ کے سلسلے کے ساتھ مختص ہے۔

میراں یعقوب:

ان کا تعلق حضرت خدانما کے خاندان سے تھا۔ حضرت خدانما سے بیعت کی میراں یعقوب نے تصوف کے مسائل پر مبنی فارسی تصنیف ''شمائل الاتقیا'' کا دکنی اردو میں ترجمہ کیا۔

مغلیہ دور کے دکن میں تصوف:

اس دور میں تصوف کے لحاظ سے ولی اور سراج اورنگ آبادی اہم ہیں۔

ولی:

ولی کا اصل نام ولی محمد یا محمد ولی تھا۔ وہ احمد آباد (گجرات) میں پیدا ہوئے۔ ان کی تعلیم احمد آباد ہی میں شیخ نورالدین سہروردی کے مدرسہ ''ہدایت بخش'' میں ہوئی۔ ولی اپنی قلندری اور درویشی کیلئے مشہور تھے۔ ولی کو صوفیائے کرام سے ایک ذہنی اور روحانی نسبت تھی۔ دکن میں حضرت شاہ میراں جی شمس العشاق، شاہ برہان الدین جانم اور امین الدین اعلیٰ نے تصوف کا جو ماحول پیدا کیا تھا، ولی اس سے متاثر تھے۔ تصوف کی گہری چھاپ ابتدا ہی سے ان کی شخصیت میں نظر آتی ہے۔

ولی کا عشق خیالی نہیں حقیقی ہے۔ اس نے عشقِ مجازی کے تمام پہلوؤں کا تجزیہ کر کے اس کے سرے عشقِ حقیقی سے ملا دیئے ہیں اور بقول ڈاکٹر جمیل جالبی اس تصورِ عشق کے ذریعے ولی تصوف کی روایت کو اپنے موضوعات کے پھیلاؤ اور کم و بیش ساری علامات کے ساتھ اُردو شاعری کے دامن میں سمیٹ لیتا ہے اور ان میں ایسا رنگ بھر دیتا ہے کہ یہاں شائستگی کے ساتھ ایک بے نیازی اور درویشانہ قناعت کا احساس ہوتا ہے۔ [۶۱]

ولی کی شاعری میں ایک نظامِ اخلاق اور ذاتِ باری تعالیٰ تک رسائی کی خواہش ہے۔ تصوف نے ان کی شاعری میں درویشانہ اور قلندرانہ فکر پیدا کی۔ ولی کے خیال میں محبوبِ حقیقی کی تمام تر صفات کائنات میں موجود ہر شے میں جلوہ ریز ہیں۔ بقول عبادت بریلوی:

''یہ تصوف ہی کا فیضان تھا کہ ان کی آنکھیں باہر کی طرف کھلی ہوئی نظر

Marfat.com

آتی ہیں۔ وہ زندگی کے خارجی پہلوؤں پر نہ صرف نظر رکھتے ہیں بلکہ ان
کے حسن سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ہر چیز میں انہیں وہ جلوہ نظر آتا ہے
جس کے گرد تصوف کا پورا نظام گھومتا ہے۔'' ۶۲

ولی کے ہاں عشق میں ایک شائستگی، سنجیدگی اور گہرائی ہے۔ ضبط اور ٹھہراؤ ہے۔ یہاں اُردو غزل میں تصورِ عشق پہلی بار علوی سطح پر اُبھر کر سامنے آتا ہے۔ ۶۳ ولی کی غزلوں میں خود کلامی ہے اور خود کلامی ذات میں اترنے کا عمل ہے۔ یہ اندر ہی اندر چلنے، گم ہونے اور پھر خود کو دریافت کرنے کا عمل ہے۔ ۶۴

سراج اورنگ آبادی:

سراج کی ولادت دوشنبہ ۱۳ صفر ۱۱۲۴ھ بمطابق ۱۱ مارچ ۱۳-۱۲-۱۷۱ء کو اورنگ آباد میں ہوئی۔ سراج نے ۵۳ سال کی عمر پا کر جمعہ ۴ شوال ۱۱۷۷ھ بمطابق ۶ اپریل ۶۴-۱۷۶۳ء کو ظہر کے وقت اورنگ آباد ہی میں انتقال کیا۔ ۶۵ سراج اورنگ آبادی کو ولی اور مظہر جانِ جاناں کی درمیانی کڑی کہا جا سکتا ہے۔ ان کے پیر و مرشد شاہ عبدالرحمٰن چشتیؒ نے ان کو فقر و غنا کی ساری منزلیں طے کرا دیں۔ سراج چشتی سلسلہ میں بیعت ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ وہ سلسلہ چشتیہ نظامیہ سے وابستہ رہے ہوں گے۔ چشتی سلسلہ کی خصوصیات میں سوز و گداز، وجد و شوق اور عشق و محبت بہت نمایاں ہیں۔ سلسلہ چشتیہ کے اکثر بزرگ وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ سراج کے کلام میں سوز و گداز، وجد و شوق اور نظریۂ توحید کے بہت اشعار ہیں۔ ''انوار السراج'' سراج اورنگ آبادی کی کلیات ہے۔ سراج ایک صاحبِ دل صوفی اور درویش کی حیثیت سے پہچانے جاتے تھے۔ شاعری اُن کے نزدیک ثانوی حیثیت رکھتی تھی۔ ان کی شاعری ایک عملی صوفی کے وجد و حال اور ذوق و شوق کی سچی تصویر ہے۔ سراج کی عشقیہ شاعری تہذیبِ جذبات کا کام کرتی ہے بقول ڈاکٹر جمیل جالبی سرشاریِ عشق کی آتشِ تیز نے جب درویشانہ بے نیازی کے ساتھ آہنگِ اظہار کے دامن کو تھاما تو اردو شاعری میں پہلی بار ہمیں حقیقی عشقیہ شاعری کی والہانہ آواز سنائی دی۔ ۶۶ عشق کے بعد جس موضوع نے سراج کی شاعری کو متاثر کیا وہ تصوف اور اخلاق و فلسفہ ہے۔ مذہبی تجربات اور انسانی تجربات مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔ یہاں نصیحت بھی ہے اور درسِ اخلاق بھی لیکن وارفتگی و سرشاری کی لہر بھی دوڑ رہی ہے۔ ۶۷

شمالی ہند میں تصوف:

ولی ۱۷۰۰ء میں دہلی گئے۔ بیس برس بعد ان کا دیوان نقل ہو کر دہلی پہنچا۔ دیوانِ ولی نے شمالی ہند کی شاعری پر گہرا اثر ڈالا اور دکن کی طویل ادبی روایت شمال کی ادبی روایت بن گئی۔ شمالی ہند میں اُردو شاعری کے پہلے دور میں شاعروں نے فارسی شاعری کی۔ ایہام گوئی کی روایت کو پہلی بار اختیار کیا۔ صوفیانہ رنگ کیلئے ایہام گو شعرا میں شاہ حاتم اور غیر ایہام گو شعرا میں شاہ تراب اہم ہیں۔

شاہ حاتم:

شیخ ظہور الدین حاتم عرف عام میں شاہ حاتم کے نام سے موسوم تھے۔ وہ دہلی میں (۱۱۱۱ھ/ ۱۷۰۰۔۱۶۹۹ء) میں پیدا ہوئے اور ساری عمر یہیں رہے اور ماہ رمضان ۱۱۹۷ھ/ جولائی ۸۳۔۱۷۸۲ء میں وفات پائی۔ حاتم نے سیاسی زوال اور باطنی اضطراب کے دور میں آنکھ کھولی۔ نادر شاہ کا حملہ اور قتل عام، دلی کی بربادی اور احمد شاہ کے حملے، انگریزوں کا بڑھتا پھیلتا اقتدار، مرہٹوں کا عروج و زوال سب ان کی زندگی کے واقعات ہیں۔ عمدۃ الملک امیر خاں انجام کی ملازمت کے دوران ہر قسم کی منہیات کا ارتکاب کرتے تھے۔ وہاں سے الگ ہو کر شاہ بادل کی صحبت میں ساری برائیوں سے توبہ کر کے صوم وصلوٰۃ و شرعیات کے پابند ہو گئے۔ ۶۸ؔ اُن کی زندگی کا رخ بدلنے اور درویشی کی طرف رخ بدلنے میں الم انگیز واقعات کا بھی خاصا دخل ہے۔ دنیاوی جاہ و منصب سے دل اچاٹ ہو گیا اور انہوں نے درویشی اختیار کی۔ فقر و استغنا وسیلۂ ظفر بن گئے۔ توکل و قناعت اور تسلیم و رضا ان کی زندگی میں مثبت اقدار بن گئیں۔ حاتم شاہ بادل کی وفات کے بعد شاہ تسلیم کے تکیہ میں وقت گزارنے لگے۔ ۶۹ؔ حاتم کے کلام میں تصوف کا رجحان ملتا ہے۔ اُن کی شاعری کے دوسرے دور میں یہ رجحان گہرا ہو جاتا ہے اس دور میں ان کی شاعری میں کثرت و وحدت، جبر و اختیار، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مضامین ہیں۔ اخلاقی موضوعات پر اشعار بھی خاصی تعداد میں ہیں۔ تصوف اس دور میں اردو شاعری کے خون میں شامل ہے۔

شاہ تراب علی تراب:

دیوانِ تراب سے اُن کی زندگی کے حالات پر روشنی پڑتی ہے۔ ان کا لقب گنج الاسرار تھا۔ اُن کے پیر بابا شاہ حسینی تھے۔ اپنے پیر کے حکم پر ترنامل موضع چٹ پیٹ (ارکاٹ) میں رہتے تھے۔ دیوانِ تراب کے علاوہ شاہ تراب کی منظوم تصانیف میں ظہور کلّی، گلزارِ وحدت، گنج الاسرار، مثنوی تراب، گیان سروپ اور من سمجھاون شامل ہیں۔ ان سب نظموں میں رموزِ تصوف ہیں۔ دیوان شروع سے آخر تک تصوف کے اسرار و رموز کی ترجمانی کرتا ہے۔ تصوف تراب کا ذاتی تجربہ ہے۔ ان کی زندگی کا مقصد بھی تصوف ہے اس لیے ان کے اشعار میں صوفیانہ واردات ملتی ہے۔ اپنی غزلوں میں وہ جامِ وحدت پی کر عالمِ محویت میں دنیا کو دیکھتے ہیں۔ تراب کا دیوان تصوفِ امینیہ اور رموزِ معرفت کا بحرِ ذخار ہے۔ شاہ تراب کو ہم خالصاً تصوف کا شاعر کہہ سکتے ہیں۔ ان کے یہاں تصوف کی مخصوص روایت اپنے مخصوص تصورات کے ساتھ جلوہ آرا ہے۔ تراب کے ہاں تصورات و مضامینِ تصوف ان کے اپنے تجربے کے ساتھ گلے ملتے ہیں۔ ۷۰ؔ

قدیم متصوفانہ شاعری کا مجموعی جائزہ:

مجموعی طور پر اُردو کی قدیم متصوفانہ شاعری کا جائزہ لیں تو سب سے پہلے بابا فرید ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ان کی تعلیمات سے نہ صرف پنجاب متاثر ہوا بلکہ شمالی ہند تک آپ نے سلسلۂ چشتیہ کی تعلیمات کو عام کیا۔ انہوں نے گمنام مقام اجودھن کو بوئے فقر سے معطر کیا۔ بقول خلیق احمد نظامی اسلامی تصوف بنیادی طور پر پیغام محبت کا دوسرا نام ہے۔ اس کا نصب العین معاشرے کے متضاد اور مختلف عناصر میں ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔ بابا فریدؒ اس نصب العین کے پیشِ نظر محبت و

خیر خواہی کی فضا پیدا کرنے میں کوشاں رہے۔ ان کا مقصد ایسا صحت مند معاشرتی نظام قائم کرنا تھا جس میں کسی قسم کا تصادم، امتیاز، نفرت، نزاع اور حسد کا نشان تک نہ ہو۔ اُن کے نزدیک بنی نوع انسان کی آسودہ حالی اور راحت و مسرت کا راز ایسی محبت، اعتماد، رواداری اور ہمدردی میں پوشیدہ تھا جو اپنوں بیگانوں سب کیلئے یکساں ہو۔ ۱؎

بابا فریدؒ تصوف کے دوسرے مقصد خدمتِ خلق کیلئے خود کو وقف کیے ہوئے تھے۔ بابا فریدؒ کی عمر درازِ مصیبت زدہ لوگوں کی اعانت میں گزری۔ وہ ہر شخص کی مشکلات ہمدردی سے سنتے اور اپنے ملاقاتیوں میں اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایسا غیر متزلزل ایمان اور اخلاقی اقدار کیلئے صحیح اندازِ فکر پیدا کر دیتے جو زندگی کے شدید ترین مصائب اور آزمائشوں میں ضبط نفس قائم رکھنے میں معاون ثابت ہوتا۔ ۲؎

قدیم اُردو شاعری میں دوسرا نام امیر خسرو کا ہے۔ شاعر اپنے زمانے کا آئینہ ہوتا ہے۔ خسرو کے کلام میں تیرہویں اور چودہویں صدی کے ہندوستان کی ذہنیت کا بڑا سنہرا عکس دکھائی دیتا ہے۔ اخلاقی قدروں کا کامل نقشہ ہے۔ آرزوؤں کی سنہری دنیا کی سیر ہے اور ناکامیوں کا المیہ بھی۔ پند و نصیحت، حکمت و تدبیر اور تصوف و معرفت بھی ہے۔ ۳؎ تصوف کے متعلق تین جدا جدا مسلک نظر آتے ہیں۔ ایک مسلک کے پیرو شریعت کو طریقت سے برتر مانتے ہیں اور تصوف کو گمراہ کرنے والا طریقہ اور مذہب کیلئے خطرناک راستہ سمجھتے ہیں۔ دوسرے مسلک کا عقیدہ ہے کہ معرفت ہی مذہب کی اصل ہے اور شریعت فقط ظاہری رنگ و روپ۔ تیسرا گروہ بیچ کی راہ چلتا ہے اور شریعت اور طریقت میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں دیکھتا۔ اس کے نزدیک شریعت وہ حدیں قائم کرتی ہے جن کے اندر رہ کر انسان کو زندگی بسر کرنی چاہیے البتہ طریقت کے ذریعہ حق باطل پر فتح پاتا ہے۔ آدمی اپنے کو پہچان کر اس مقام پر پہنچتا ہے جو اس کی تمام کوششوں کا مقصود ہے۔ خسرو اس تیسرے مسلک کے حامی تھے۔ وہ شریعت کے سختی سے پابند تھے مگر ان کا ذہن تصوف کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ صوفی فلسفے میں خدا اور پیغمبر کے تصور کی خاص اہمیت ہے۔ خسرو نے ان کے متعلق جو خیالات پیش کیے ہیں وہ اس فلسفہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ۴؎

گجری ادب میں شیخ باجن، خوب محمد چشتی، علی محمد جیو گام دھنی اور قاضی محمود دریائی کی شاعری میں تصوف نظر آتا ہے۔ شیخ باجن کے کلام میں ہند اسلامی تصوف کا مزاج سرایت کیے ہوئے ہے جو ہندو اور مسلمان دونوں کو متاثر کرتا ہے۔ ۵؎ گجرات میں تصوف نے جس طرح اپنا رنگ جما کر انسانوں کے دلوں پر حکمرانی کی اس کی نوعیت شمال سے مختلف تھی۔ یہاں گہرے ہندوی اثرات نے اسلامی تصوف کے ساتھ مل کر ایک ایسا روپ دھارا جس نے ایک طرف اُن نومسلموں کو جو قدیم ہندو روایت کے ہاتھوں پروان چڑھے تھے، اپنائیت کا احساس دلایا اور دوسری طرف اسلامی عقیدے نے اُن کی کایا کلپ بھی کر دی۔ اتنے گہرے ہندوی اثرات کے ساتھ تصوف کا یہ رنگ ہمیں کہیں اور نہیں ملتا۔ ۶؎

نویں اور دسویں صدی کی اسی ادبی روایت کے دوسرے ممتاز نمائندے قاضی محمود دریائی ہیں۔ قاضی محمود دریائی کی شاعری کا موضوع عشق ہے۔ کبھی یہ عشقِ خدا اور عشقِ رسولؐ میں ظاہر ہوتا ہے۔ کبھی مرشد کی عقیدت میں وارفتگی بن جاتا ہے۔ ان کی جکریاں عشق و وجدان کا اثر لیے ہوئے ہیں۔ جکری سازوں پر گائی جاتی تھی اور ذکرِ خدا کا ایک نیا مقبول طریقہ قرار پاتی ہے۔

شاہ جیو اسی روایت کے شاعر ہیں۔ اُن کیلئے توحید کا مسئلہ اہم ہے۔ وہ دنیا اور ساری زندگی کو اسی رنگ میں

Marfat.com

دیکھتے ہیں۔ اُن کے ہمہ اوست کے فلسفے نے دنیا کی رنگارنگی اور تضاد کو ایک وحدت بنانے کی بصیرت عطا کی۔ ''شیخ باجن اور محمود دریائی نے صوفیانہ خیالات کو سنگیت کی زبان بنا کر پیش کیا ہے لیکن شاہ علی محمد جیو گام دھنی نے اسے پوری سنجیدگی سے اپنے منفرد تجربات و احساسات کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔'' ۷۷

خوب محمد چشتی کے زمانے میں سلطنتِ گجرات زوال پذیر ہو چکی تھی۔ گجراتی تہذیب کی ساری قدریں اپنی جگہ سے ہل چکی تھیں۔ شر کی قوتوں نے معاشرے کی مثبت قدروں کو مغلوب کر دیا تھا۔ بے یقینی اور عدم تحفظ کے احساس نے اُس تخلیقی آگ کو بجھا دیا تھا جو صدیوں سے روشن تھی۔ انہی تہذیبی حالات کا اثر تھا کہ عشق کی وہ گرمی جو ہمیں جیو گام دھنی کے کلام ''جواہر اسرار اللہ'' میں ملتی ہے یا سوز و ساز کا وہ رنگ جو شیخ باجن کے ''خزائن رحمت اللہ'' میں نظر آتا ہے یا محبت کا وہ رس اور جوش و ولولہ جو قاضی محمود دریائی کے ''دیوان'' میں ملتا ہے، شیخ خوب محمد چشتی کی ''خوب ترنگ'' میں دکھائی نہیں دیتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عشق کی آگ ٹھنڈی پڑ گئی ہے۔ تصوف اب علم کی ایک شاخ بن کر رہ گیا ہے اور وارداتِ قلبیہ و تجرباتِ روحانی کے عناصر اس میں سے زائل ہو گئے ہیں۔ ''خوب ترنگ'' میں خوب محمد چشتی علمی بحثیں کرتے ہیں۔ مصنف کی نظر علمِ تصوف پر نہ صرف گہری ہے بلکہ وہ اس پر عملاً ماہرانہ قدرت بھی رکھتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ عشق کی آگ، سوز و ساز کی کیفیت اور احساس کی گرمی کے ٹھنڈا پڑ جانے کا بھی احساس ہوتا ہے۔ ۷۸

بہمنی سلطنت کی تہذیبی تشکیل میں صوفیانہ روایت کا ایک مؤثر کردار نظر آتا ہے۔ خود بہمنی سلاطین صوفیا سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ صوفیا کے ساتھ محبت و عقیدت بہمنی سلاطین کی موروثی روایت بن گئی تھی۔ حضرت گیسو دراز گلبرگہ تشریف لائے تو سلطان فیروز الدین نے ان کی بہت قدر و منزلت کی۔ دکن میں بہمنی دور میں گیسو دراز کی آمد سے تصوف نئے دور میں داخل ہوتا ہے۔ ان کی تعلیمات باطنی مرکز کا راستہ دکھاتیں۔ نظم و ضبط اور تنظیم کا درس دیتیں۔ انہوں نے خود شناسی کا درس دیا اور مساوات کے ذریعہ ذات پات کی تقسیم کو رد کر دیا۔ انسان اور انسانیت کی عزت کرنا سکھائی۔ خواجہ بندہ نوازؒ نے ذاتی رجحان یا ثقافتی رشتوں کی محدودیت کے مقابلے میں ایک وسیع انسانی مفاد کو ترجیح دی ہے۔ ان کا مقابلہ ہندو جوگیوں، عالموں اور برہمنوں سے تھا جنھوں نے جنوبی ہند کی دراوڑی اقوام کو قعرِ مذلت میں گرا رکھا تھا۔ خواجہ بندہ نوازؒ نے انسانی برتری اور کمتری کی ذلیل کن تمیز سے نکال کر انسانی حقیقت کی سطح پر لانے کی کوشش کی اور اُنہیں احساس دلانا چاہا کہ وہ آدمی اور انسان کی حیثیت سے کسی غیر ملکی برہمن یا حملہ آور آریا سے کم نہیں ہیں بلکہ ایک آدم کی اولاد ہونے کی بنا پر اسی انسانی عظمت اور عزت کے حق دار ہیں جس طرح کہ کوئی دوسرا۔ انہوں نے برہمنوں اور آریاؤں کو برا کہنے کا انداز اختیار نہیں کیا بلکہ لوگوں کو شرفِ انسانیت اور عظمتِ آدمیت کا احساس دلا کر انہیں ذلت و ادبار کی سطح سے بلند ہونے کے لیے کہا۔ ۷۹

حضرت گیسو دراز کی جلیل القدر شخصیت نے دکنی تہذیب میں ''اللہ ہو'' کی جس چکی کو گردش دی تھی وہ آنے والی صدیوں تک اس تصور سے سرشار ہو کر رواں دواں رہی اور یہ آواز جنوبی ہند کے میدانوں میں اس طرح گونجی کہ لاتعداد آوازیں اس روحانی طلسم میں اسیر ہو کر شامل ہوتی گئیں اور یہاں صوفیانہ تجربہ کی روشن روایات بنتی گئیں۔ ۸۰

صوفیا کی وہ تحریک جسے دکن میں حضرت گیسو دراز کے دور میں عروج حاصل ہوا تھا۔ شاہ میراں جی شمس العشاق کے عہد میں بھی اسلوبِ حیات بنی ہوئی تھی۔ دکنی طرزِ احساس میں صوفیانہ تصورات بنیادی اساس کے طور پر کام کر رہے

Marfat.com

تھے اور شمس العشاق کے دور میں معاشرہ ان تصورات کی دی ہوئی روشنی میں زندگی کے رستوں کو منور کرنے میں مصروف تھا۔ جس طرح گیسودراز کے عہد میں سماع کو بہت اہمیت حاصل تھی اسی طرح ان ایام میں دوہے کی صنف عام آدمی کی اخلاقی تربیت اور اصلاح کا موثر ذریعہ بن گئی۔ دوہے کے روپ میں اس دور کا باطنی شعور بول رہا تھا۔ شمس العشاق نے اس صنف کے ذریعے تصوف کے مسائل عام آدمی تک پہنچانے کی کوشش کی تا کہ عام آدمی اپنے لیے تصوف کو طرزِ زیست بنانے میں کامیاب ہو۔ ''خوش نامہ'' میں خوش کے باطنی اسلوبِ زیست اختیار کر لینے سے دل سوز تاثر پیدا ہوتا ہے۔ ۸۱ میراں جی شمس العشاق کے دوہے میں سوز و گداز کی وہ کیفیت ہے جو صوفیانہ طرزِ احساس کی اخلاقیات میں ملتی ہے۔

بیجاپوری دور میں انسانی رشد و ہدایت کیلئے تصوف پسندیدہ اور مقبول تھا۔ بیجاپوری اسلوب میں بنیادی طور پر فارسی اثر ہندوی اثر پر غالب نہیں ہے اور اس اسلوب میں ہندوی پن آخری دم تک باقی رہتا ہے۔ اسی مزاج کے زیر اثر بیجاپور کا فلسفۂ تصوف جنم لیتا ہے۔ بیجاپور کے تصوف نے اپنے ہندوی پن سے جو صورت بنائی وہ میراں جی، جانم اور امین الدین اعلیٰ سے ہوتی ہوئی سارے معاشرے میں تصوف کی مقبول صورت بن جاتی ہے۔ صوفیا کی خانقاہوں اور درگاہوں میں صوفیانہ ادب ایک تسلسل کے ساتھ تخلیق ہوتا رہا۔ صوفیا شاہانہ سرپرستی سے بے نیاز ذاتِ حقیقی کے عشق میں سرشار رہے۔ وہ طالبانِ حق کی رہنمائی کرتے تھے۔ اس دور کے صوفیانہ ادب میں شمس العشاق میراں جی کے خانوادے کے دو بزرگ برہان الدین جانم اور شاہ امین الدین اعلیٰ خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ جانم کے زمانے میں بھگتوں کی روایت پورے ہندوستان میں پھیلی ہوئی تھی اور ہر طرف اُن کی انسان دوستی کی آوازیں سنائی دے رہی تھیں۔ قدیم اردو میں ''گجری'' کے دور سے یہ آوازیں پہلی بار سنائی دیں۔ شیخ باجن، جیوگام دھنی اور شیخ خوب محمد چشتی کے کلام میں ان آوازوں کی بازگشت بار بار سنائی دیتی ہے۔ شاہ برہان الدین جانم کا کلام اس روایت سے وابستہ ہے۔ راگ راگنیوں میں نظمیں ترتیب دینا اس دور کی شاعری کا مقبول انداز تھا۔ شاہ برہان الدین جانم کی راگ راگنیوں میں کہی ہوئی نظمیں ان کے صوفیانہ خیالات میں پائے جانے والے مخصوص روحانی سوز و گداز کا اظہار کرتی ہیں۔ ۸۲

بیجاپوری دور کے تصوف کی بنیاد وجود کا فلسفہ تھا۔ یہ عمل میراں جی سے شروع ہوتا ہے۔ وہ عرفانِ نفس پر زور دیتے ہیں۔ لیکن شاہ جانم نے اُسے باقاعدہ شکل دی۔ جانم نے وجود کے چار مدارج بتائے۔ امین الدین اعلیٰ اسے آگے بڑھا کر ہندو فلسفے کا پانچواں عنصر ''خالی'' اور شامل کر دیتے ہیں۔ ہر عنصر کے پانچ گن ہیں۔ پانچ عنصر اور پچیس گنوں کے اس تصوف کی مقبولیت کا راز یہی ہے کہ اس میں ہندوی روح نے اسلامی روح کو اپنا کر ایک ایسے امتزاج کو جنم دیا جس میں ہندو مسلمان دونوں کشش محسوس کر سکیں۔ یہ دور اسلامی فکر و نظر کے زیرِ اثر نئے مذاہب اور فلسفہ ہائے تصوف کی پیدائش کا دور ہے۔ بھگتی تحریک، کبیر داس اور گرونانک بھی اسی اندازِ فکر کے ترجمان ہیں۔ ۸۳

گولکنڈہ کی تہذیب عشقِ مجازی سے عشقِ حقیقی کا سراغ لگاتی ہے۔ یہاں عشق زندگی کے کاکل سنوارتا ہے اور ساتھ ہی تہذیبِ نفس کا کام بھی کرتا ہے۔ محمد قلی قطب شاہ اور اس کے بیشتر معاصرین میں شعری کلیت کا وہ تصور نظر نہیں آتا جو ایک طرف ہمیں زندگی کے مظاہر کی تفہیم عطا کرتا ہے اور دوسری طرف ہمیں اپنے باطن کی طرف رجوع کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ محمد قلی قطب شاہ اور اس کے معاصرین مابعد الطبیعات کے مسافر نہیں بلکہ ان کا سارا کھیل اسی طبیعی دنیا کا تھا۔ لیکن اس دور کی شاعری کو ارفع مقام دینے والی چیز شاعری کی صداقت ہے۔ ان کے پاس مابعد الطبیعات نہ سہی مگر وہ جو کچھ بھی

Marfat.com

تجربہ کرتے ہیں اسے پوری سچائی سے بیان کر دیتے ہیں۔۸۴

غواصی ''طوطی نامہ'' میں قناعت پسندی، دنیا سے کنارہ کشی، خوابِ غفلت سے بیداری اور دنیا کی ازلی ابدی حقیقت کو جاننے کا درس دیتا ہے۔ ''طوطی نامہ'' میں سارا زور اخلاق پر ہے اور مختلف حکایات پر تصوف کا مزاج بھی غالب آ گیا ہے۔ قطب شاہی دور کی شاعری تہذیبی تجربے کی شاعری اور بصارت کی شاعری ہے، بصیرت کی نہیں۔ ۸۵

مغلوں کے حملے کے خوف نے ایسے حالات پیدا کر دیے تھے کہ سارا معاشرہ مذہب میں سکون تلاش کر رہا تھا۔ ابوالحسن کے دور میں مذہبی نظمیں اور مثنویاں کثرت سے لکھی گئیں۔ اس دور میں مذہبی موضوعات ہیں مگر مذہب کی روح غائب ہے۔ مغلوں نے اس صورتحال کا فائدہ اٹھاتے ہوئے گولکنڈہ پر حملہ کر دیا اور قطب شاہی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔

دکن میں مغلیہ دورِ حکومت میں صوفیانہ شعری اظہار روایت کے طور پر ہے۔ ولی اپنے عہد کے تخلیقی باطن کا شعور رکھتا ہے اور اس معیار پر پورا اترتا ہے لیکن سراج عملی صوفی کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ خود سپردگی اور سرشاری کی یہ آواز اردو شاعری میں پہلی بار سنی گئی۔ عشق کے غلبے نے بیخودی کو جنم دیا اور سراج شاعری ترک کر کے دریائے تصوف میں ڈوب گئے اور ایک برگزیدہ صوفی بن گئے۔ ولی کے بعد سراج کی شاعری میں دکنی ادب کا نشاطیہ رویہ حزنیہ اور اداس لے میں بدل جاتا ہے۔ سراج کے ساتھ دکنی اردو کی دکنی شاعری کے افق پر صوفیانہ رنگ نظر آنے لگتے ہیں۔ گولکنڈہ اور بیجاپور کی غزل نے صوفیانہ رنگوں سے اپنا دامن بچائے رکھا تھا۔ اس دور کی غزل نے اپنا تعلق انسان اور انسان کے عشق تک محدود رکھا جب کہ سراج کے ہاں یہ عشق بلند ہو کر عشقِ حقیقی کی صورت میں ڈھل جاتا ہے۔

محمد شاہی دور کے تہذیبی اثرات نے دلی کی تہذیب میں ذو معنویت کو فروغ دے کر ایہام گوئی کو سازگار ماحول دیا۔ ایہام گوئی کے دور میں قابلِ ذکر رویہ عشق ہے لیکن اس کا تعلق باطن سے نہیں۔ اس تہذیب کا ظاہر باطن دونوں تاریکی میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اس تہذیب میں مزاروں کو شرابِ ناب سے غسل دیا جاتا ہے۔ اس دور میں حاتم نے فقر و درویشی کا دامن تھاما۔ حاتم کی فارسی شاعری میں فقر و غنا اور دوسری اخلاقی اقدار کا درس ہے جب کہ اُردو شاعری میں کثرت و وحدت اور جبر و اختیار کے موضوعات ہیں۔

غیر ایہام گو شاعروں میں تراب تصوف و معرفت کے رموز کی ترجمانی کرتے ہوئے فنافی الشیخ کا درس دیتے ہیں۔ انہوں نے فنا میں بقا کی تعلیم دی ہے۔ تصوف تراب کا ذاتی تجربہ ہے۔ تصوف ہی ان کی زندگی اور مقصدِ زندگی ہے۔ ان کی شاعری میں واقعیت ہے۔ ان کے یہاں تصوف کی مخصوص روایت اپنے مخصوص تصورات کے ساتھ جلوہ آرا ہے۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر ظہور الحسن شارب۔ حدید تذکرہ اولیائے پاک و ہند۔ لاہور: الفیصل، ۱۹۶۵ء۔ ص ۵۷

۲۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ جلد اول، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء۔ ص ۲۹

۳۔ بابا فرید الدین گنج شکر۔ اسرارُ الاولیا۔ مرتبہ: حضرت بدر اسحٰق مترجمہ: پروفیسر محمد معین الدین

Marfat.com

دردائی۔ کراچی: نفیس اکیڈیمی، طبع سوم ۱۹۸۳ء۔ ص ۶۷

۴۔ بابا فرید الدین گنج شکر۔ راحت القلوب (اُردو ترجمہ)۔ مرتب: خواجہ نظام الدین اولیا، مترجم: ملا واحد دہلوی۔ لاہور: ضیا القرآن پبلی کیشنز، جنوری ۲۰۰۴ء۔ ص ۱۱۹، ۱۲۰

۵۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن۔ بزم صوفیا۔ اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۰ء۔ ص ۱۵

۶۔ مولانا شبلی نعمانی۔ مضمون ''حیات خسرو''۔ شیخ سلیم احمد، مرتب: اُمیر خسرو۔ لاہور: مقبول اکیڈمی۔ ص ۲۷۵

۷۔ اعجاز الحق قدوسی۔ اقبال کے محبوب صوفیا۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع اول ۱۹۷۶ء طبع دوم ۱۹۸۲ء ص ۲۷۹

۸۔ ایضاً۔ ص ۲۸۱

۹۔ انتظار حسین۔ مضمون ''گمشدہ امیر خسرو''۔ صحیفہ۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، جنوری، فروری ۱۹۷۶ء۔ ص ۲۳

۱۰۔ گوپی چند نارنگ۔ امیر خسرو کا ہندوی کلام۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء۔ ص ۳۷

۱۱۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۳۴، ۳۵

۱۲۔ مولانا شبلی نعمانی۔ مضمون ''حیات خسرو''۔ شیخ سلیم احمد، مرتب: امیر خسرو۔ ص ۲۴۴

۱۳۔ انتظار حسین۔ مضمون ''گمشدہ امیر خسرو''۔ ص ۲۵

۱۴۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۳۱

۱۵۔ ممتاز حسین۔ امیر خسرو دہلوی۔ کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۶ء۔ ص ۲۰۵

۱۶۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۳۲

۱۷۔ ڈاکٹر تارا چند۔ مضمون ''امیر خسرو اور ہندوستان''۔ مرتب: شیخ سلیم احمد، امیر خسرو۔ ص ۳۶۳، ۳۶۴

۱۸۔ ایضاً۔ ص ۲۷۶

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ یحیٰی بن احمد سرہندی۔ تاریخ مبارک شاہی۔ مترجم: ڈاکٹر آفتاب اصغر۔ لاہور: اردو سائنس بورڈ ۱۹۸۶ء۔ ص ۲۶۲

۲۱۔ S.C. Misra. The Rise of the Muslim Power in Gujrat. (1298 - 1492), Delhi: Munshi Ram Manoharlal, 1982. p 137

۲۲۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۵۶ تا ۵۸

Marfat.com

۲۳۔ ظہیر الدین مدنی۔ ''گجری اور دکنی ادب'' مشمولہ دکنی اردو۔ مرتب؛ عبدالستار دہلوی۔ بمبئی: شعبہ اُردو بمبئی یونیورسٹی ۱۹۸۷ء۔ ص ۳۰

۲۴۔ شیخ فرید۔ شاہ بہاالدین باجن اور ان کا گجری کلام۔ احمد آباد: پیر محمد شاہ درگاہ شریف ٹرسٹ ۱۹۹۲ء۔ ص ۳

۲۵۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو، جلد اول۔ لاہور: مجلسِ ترقیِ ادب، طبع چہارم، ۱۹۹۵ء۔ ص ۱۰۷

۲۶۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۵۹

۲۷۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد اول۔ ص ۱۱۰

۲۸۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۶۱

۲۹۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد اول۔ ص ۱۱۴ تا ۱۱۶

۳۰۔ محمود شیرانی۔ مقالات حافظ محمود شیرانی، جلد اول۔ لاہور: مجلسِ ترقیِ ادب، ۱۹۶۶ء۔ ص ۱۸۴

۳۱۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۶۶

۳۲۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ مضمون ''مشائخ اور دوسرے مصنفین''۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، چھٹی جلد، اردو ادب (اوّل)۔ لاہور: پنجاب یونیورسٹی، طبع اول، ۱۹۷۱ء۔ ص ۲۲۵

۳۳۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اُردو ادب کی تاریخ۔ ص ۶۵، ۶۶

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ اکبر الدین حسینی۔ مرتب؛ جوامع الکلم۔ مترجم؛ معین الدین دردائی۔ کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۰ء۔ ص ۵۱

۳۶۔ ایضاً۔ ص ۳۰۵

۳۷۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۸۸

۳۸۔ اقبال الدین احمد۔ مرتب؛ تذکرہ خواجہ گیسو دراز۔ کراچی: اقبال پبلشرز، طبع اول، ۱۹۶۶ء۔ ص ۳۴

۳۹۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۷۶، ۷۷

۴۰۔ نیاز فتح پوری۔ ''ہندی شاعری کی تاریخ''۔ رسالہ نگار، ہندی شاعری نمبر۔ سنہ ندارد۔ ص ۱۳

۴۱۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ مضمون ''مشائخ اور دوسرے مصنفین''۔ تاریخ ادبیات مسلمان پاکستان و ہند، چھٹی جلد، اردو ادب (اوّل)۔ ص ۲۶۳

۴۲۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو، جلد اول۔ ص ۱۸۹ تا ۱۹۱

Marfat.com

۴۳۔ ایضاً۔ص ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳

۴۴۔ ایضاً۔ص ۳۰۸، ۳۰۹

۴۵۔ ڈاکٹر حفیظ قتیل۔ معراج العاشقین کا مصنف۔ حیدرآباد: دکن، ۱۹۶۸ء۔ص ۵۲

۴۶۔ تاریخِ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند۔ اردو ادب (جلد اول) چھٹی جلد۔ص ۲۶۹

۴۷۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اُردو ادب کی تاریخ۔ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۱۸

۴۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد اوّل۔ص ۳۶۹، ۳۷۰

۴۹۔ ایضاً۔ص ۳۷۲

۵۰۔ ایضاً۔ص ۵۲۱، ۵۲۲

۵۱۔ ممتاز بیگم۔ ''اردو غزل ولی سے پہلے''۔ مقالہ برائے ایم۔اے اُردو۔ص ۹۰

۵۲۔ عبدالمجید صدیقی۔ تاریخ گولکنڈہ۔ حیدرآباد: ادارہ ادبیات اردو، ۱۹۶۴ء۔ص ۲۴

۵۳۔ خواجہ حمید الدین شاہد۔ تبسم کاشمیری۔ ''ادبیات گولکنڈہ''۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند،
اردو ادب (اول) چھٹی جلد۔ص ۳۹۶، ۴۰۰

۵۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد اوّل۔ص ۳۹۶، ۴۰۰

۵۵۔ خواجہ حمید الدین شاہد۔ تبسم کاشمیری۔ ''ادبیات گولکنڈہ''۔ص ۴۱۶

۵۶۔ پروفیسر محمود شیرانی۔ مقالات شیرانی۔ مظہر محمود شیرانی۔ مرتب؛ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء۔ جلد اول۔ص ۳۲۱

۵۷۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ص ۱۸۰

۵۸۔ خواجہ حمید الدین شاہد، تبسم کاشمیری۔ ''ادبیات گولکنڈہ''۔ص ۴۱۷

۵۹۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ص ۱۷۴

۶۰۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد اوّل۔ص ۴۴۶

۶۱۔ ایضاً۔ص ۵۴۵

۶۲۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ ولی اورنگ آبادی۔ لاہور: ادارہ ادب و تنقید، ۱۹۸۱ء۔ص ۴۷

۶۳۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو، جلد اوّل۔ص ۵۴۳

۶۴۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ص ۲۲۰

۶۵۔ نثار احمد فاروقی۔ ''سراج اورنگ آبادی پر نئی روشنی''۔ نقوش، شمارہ ۱۳۶، دسمبر ۱۹۸۷ء۔ لاہور: ادارہ فروغ اردو ص ۵۶، ۵۷

۶۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو، جلد اوّل۔ ص ۵۷۳

۶۷۔ ایضاً۔ ص ۵۷۸

۶۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادبِ اُردو، جلد دوم۔ لاہور: مجلسِ ترقیِ ادب، طبع سوم: مارچ ۱۹۹۴ء ص ۴۲۶ ، ۴۲۷ ، ۴۳۱

۶۹۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ مرتب: ''شاہ حاتم اور ان کا کلام''۔ اورینٹل کالج میگزین، جلد ۳۹، عدد ۲، فروری ۱۹۶۳ء۔ ص ۲۰ تا ۲۵

۷۰۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۳۰۹ تا ۳۱۹

۷۱۔ خلیق احمد نظامی۔ مقدمہ ''احوال و آثار شیخ فریدالدین مسعود گنج شکرؒ'' (اردو ترجمہ)۔ مترجم: قاضی محمد حفیظ اللہ۔ ''دی لائف اینڈ ٹائمز آف شیخ فریدالدین گنج شکرؒ''۔ لاہور: المعارف، ۱۹۸۳ء۔ ص ۲۴

۷۲۔ ایضاً۔ ص ۲۵

۷۳۔ ڈاکٹر تاراچند۔ ''امیر خسرو اور ہندوستان''۔ مضمون، شیخ سلیم احمد، مرتب: ''امیر خسروؒ''۔ ص ۳۶۴

۷۴۔ ایضاً۔ ص ۳۹۰، ۳۹۱

۷۵۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد اول۔ ص ۱۱۰

۷۶۔ ایضاً۔ ص ۱۰۶

۷۷۔ ایضاً۔ ص ۱۱۹

۷۸۔ ایضاً۔ ص ۱۲۰، ۱۲۱

۷۹۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ مضمون ''مشائخ اور دوسرے مصنفین''۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، اردو ادب (اول)۔ ص ۲۵۸

۸۰۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۸۹، ۹۰

۸۱۔ ایضاً۔ ص ۹۳، ۹۴

۸۲۔ ایضاً۔ ص ۱۰۸، ۱۰۹

Marfat.com

۸۳۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد اول۔ ص ۱۹۰

۸۴۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۱۶۶، ۱۶۷

۸۵۔ ایضاً۔ ص ۱۹۱، ۱۹۲

Marfat.com

بابِ چہارم

پس منظر

سیاسی پس منظر

اُردو شاعری کا عہدِ زریں کہلانے والا میر وسودا کا دور نادر شاہ کے حملے یعنی ۱۱۵۲ھ/ ۴۰-۱۷۳۹ء کے بعد شروع ہوا اور اسی صدی کے اختتام پر مکمل ہوگیا۔ [۱] یہ دور تقریباً تین چوتھائی صدی پر محیط ہے اور اس دور کی شاعری اُس وقت کی زندگی اور معاشرہ کی سچی تصویر ہے۔ اس دور کی صوفیانہ شاعری کے جائزے کیلئے اس دور کا سیاسی، معاشی اور تہذیبی پس منظر جاننا ضروری ہے کیونکہ عصری روح شعر وادب میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ اٹھارویں صدی تاج محل والی تہذیب کے زوال کی صدی ہے۔ سارا برعظیم، جو طاقت ور مرکز کے نظامِ کشش سے بندھا ہوا تھا، قوتِ کشش کے کمزور پڑنے سے ٹوٹ کر الگ ہونے لگا۔ یہ عمل اورنگ زیب کے جانشینوں کی خانہ جنگی سے شروع ہوا اور نادر شاہ کے حملے اور دہلی کی تباہی و بربادی کے ساتھ تیز ہوگیا۔ [۲] اورنگ زیب عالمگیر کی وفات (۱۱۱۸ھ/ ۰۷-۱۷۰۶ء) اس صدی کا پہلا اور سب سے اہم واقعہ ہے جس کے بعد، پچاس سال کے عرصے میں، نااہل جانشینوں کی بے طاقتی، خانہ جنگی، عیش پرست امرا کی باہمی آویزش، عسکری قوت کی کمزوری اور سلطنت کے وسیع تر مفاد میں اتحاد کے جذبے کے فقدان نے اس وسیع وعریض سلطنت کو پارہ پارہ کردیا۔ [۳] اورنگ زیب کی وفات کا سال نہ صرف مغلیہ سلطنت کیلئے زوال وانحطاط کا پیش خیمہ تھا بلکہ برصغیر کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی بدحالی کا بھی نقطۂ آغاز ثابت ہوا۔ [۴]

اورنگ زیب کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں نے اپنی تلواریں بے نیام کرلیں اور تخت وتاج کے حصول کیلئے برسرِ پیکار ہوگئے۔ بڑا بیٹا معظم کامیاب ہو کر بہادر شاہ کے لقب سے تختِ سلطنت پر بیٹھ گیا۔ چار سال بعد ۱۱۲۴ھ/۱۳-۱۷۱۲ء میں وہ وفات پا گیا۔ بہادر شاہ اوّل کے مرتے ہی اس کے بیٹوں میں جانشینی کی جنگ شروع ہوگئی۔ اس جنگ کے نتیجے میں جہاں دار شاہ تختِ سلطنت پر متمکن ہوا۔ وہ افیم کا عادی اور شراب کا رسیا تھا۔ اس کے عادات واطوار میں نہ شاہانہ وقار تھا اور نہ وہ توازن وحوصلہ جواب تک مغل بادشاہوں کا خاصا رہا تھا۔ وہ دن رات لال کنور نامی طوائف کے ساتھ دادِ عیش دیتا۔ انتظامِ سلطنت چند ہی ماہ میں بکھر کر تباہ وبرباد ہونے لگا۔ بادشاہ کے ان طور طریقوں نے سارے معاشرے کو متاثر کیا۔ اخلاقی قدریں بے وقعت ہو کر پامال ہونے لگیں اور خزانہ خالی ہوگیا۔ شمشیر وسناں کا دور ختم ہوگیا اور طاؤس ورباب کا زمانہ آگیا۔ اس کے زمانے میں ذہین ومتین اور عالم وفاضل لوگ دربار سے خارج کر دیئے گئے اور اُن کی جگہ مغنیوں، بھانڈوں اور مسخروں نے لے لی۔ ابھی ایک سال بھی پورا نہیں ہوا تھا کہ جہاندار شاہ کا بھتیجا محمد فرخ سیر، دو بھائیوں سید حسین علی اور سید عبداللہ کی معیت میں بنگال سے ایک فوج گراں لے کر آیا اور چچا کے خلاف نبرد آزما

ہوا۔ جہاندار شاہ مع لال کنور فرار ہوگیا لیکن گرفتار کر کے لایا گیا اور نہایت وحشیانہ طریقہ پر قتل کر دیا گیا۔ فرخ سیر ۱۱۲۴ھ/۱۳-۱۷۱۲ء میں تخت نشین ہوا۔ ''فرخ سیر غیر مستقل مزاج، کمزور طبیعت کا انسان تھا۔ وہ انتظامی صلاحیت سے عاری اور امرا کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی تھا۔'' ۵ فرخ سیر نے کئی مرتبہ سید بھائیوں سے جان چھڑانے کی کوشش کی لیکن ناکام رہا اور ذلت و رسوائی کے ساتھ ۱۱۳۱ھ/۱۹-۱۷۱۸ء میں قتل کر دیا گیا۔ فرخ سیر کے دورِ حکومت میں دبی ہوئی منفی قوتیں سر اٹھانے لگیں اور انتشار کے بادل معاشرے پر چھانے لگے۔

فرخ سیر کے دورِ سلطنت میں ایک ایسا اہم واقعہ پیش آیا جس نے آگے چل کر برعظیم کی تاریخ کا راستہ بدل دیا۔ ۱۱۲۸ھ/۱۶-۱۷۱۵ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے تجارتی مراعات حاصل کر لیں اور ساتھ ہی کمپنی کے سکّے کو ساری مغل سلطنت میں چلانے کی اجازت بھی مل گئی۔ فرخ سیر کے بعد سادات بارہہ نے رفیع الدرجات کو اور دو ماہ بعد اس کے بڑے بھائی رفیع الدولہ کو شاہ جہاں ثانی کے خطاب کے ساتھ تخت پر بٹھایا۔ اس کے بعد سید برادران کی نگاہ انتخاب روشن اختر پر پڑی اور ۱۱۳۱ھ/۱۹-۱۷۱۸ء میں اس کو محمد شاہ کے خطاب سے تختِ سلطنت پر متمکن کیا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بارہ سال کے اندر اندر یہ چھٹا بادشاہ تھا جو مسندِ حکومت پر بیٹھا تھا۔ محمد شاہ، جو عرفِ عام میں محمد شاہ رنگیلا کے نام سے مشہور ہے، ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء تک تختِ سلطنت پر متمکن رہا۔ اس کے دورِ حکومت میں ایوانِ سلطنت کے ستون ایک ایک کر کے گرتے رہے اور وہ اس زوال کو محض تماشائی بنا ''غرقِ مے ناب'' کرتا رہا۔ تقریباً تیس سال کے عرصے میں سارے برعظیم میں پھیلی ہوئی مغلیہ سلطنت بکھر گئی، اسی لیے اسے ''خاتم السلاطین بابریہ'' ۶ کہا جاتا ہے۔

محمد شاہ کے زمانے میں امرا نے ملک کو سازشوں اور خانہ جنگیوں میں ملوث کر کے انتشار کی ان طاقتوں کو اُبھارا جو اب تک سر چھپائے بیٹھی تھیں۔ نتیجے میں معاشرہ اندر سے کمزور اور اس کا اتحاد پارہ پارہ ہوگیا۔ آپس کی ذاتی نفرتوں نے فرد کو اندھا کر دیا۔ معاشی مسائل شدید اور بے روزگاری عام ہوگئی۔ یہی وہ وقت ہوتا ہے جب بیرونی حملہ آوروں کیلئے راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ ۱۱۵۱ھ/۳۹-۱۷۳۸ء میں نادر شاہ کا حملہ اسی صورتحال کا منطقی نتیجہ تھا۔ ۷ نادر شاہ کے حملے سے تجارت، معاشی سرگرمیاں، مال و دولت، گھربار، عزت و ناموس سب خاک میں مل گئے۔ ''نادر شاہ کے سپاہیوں کے ہاتھوں دو لاکھ مرد، عورت اور بچے قتل ہوئے۔'' ۸ نادر شاہ نے دلی کی جو دولت لوٹی وہ بھی بہت زیادہ تھی۔ ۸۰ کروڑ کا خزانہ شاہی مع تختِ طاؤس اور دوسرے قیمتی نوادرات سب کچھ لوٹ کر لے گیا۔ دلی شہر کے کوچے جو باغہائے لطافت سے کم نہ تھے مردہ زار بن گئے۔ ۹

نادر شاہ نے سلطنتِ دہلی کے جسم سے سارا گوشت نوچ لیا اور اب وہ ایک ہڈیوں کا ڈھانچہ بن کر رہ گئی۔ سلطنت کی مرکزیت تو ایک حد تک قائم رہی لیکن صوبہ دار خودسری پر اتر آئے اور آزادی کے خواب دیکھنے لگے۔ اس دور میں جن حکومتوں کی داغ بیل پڑی وہ یہ ہیں:

۱۔ دکن کی آصف جاہی حکومت	۲۔ بنگال	۳۔ اودھ
۴۔ روہیلوں اور بنگش پٹھانوں کی حکومتیں	۵۔ سندھ کے کلہوڑے	
۶۔ مرہٹے	۷۔ جاٹ	۸۔ بندیلے راجپوت

نادر شاہ کو ۱۱۴۰ھ/۲۸-۱۷۲۷ء میں اس کے ایک ملازم نے اس کے برادر زادہ قلی خان کے اشارے پر

Marfat.com

بلدیہ قوچوں کے حوالی میں جو مشہد (ایران) سے سہ منزل کے فاصلے پر ہے ہلاک کر دیا۔ ۱۰ ان حالات میں شاہ ولی اللہ نے احمد شاہ ابدالی سے درخواست کی کہ وہ مرہٹوں سے نجات دلائے چنانچہ احمد شاہ ایک لشکرِ جرار لے کر افغانستان سے نکلا اور پنجاب کو پامال کرتا ہوا دلی پہنچا۔ مرہٹوں کی عبرتناک شکست سے شاہ ولی اللہ کی دلی آرزو پوری ہوگئی مگر اس کے بعد کی داستان بڑی دردناک ہے۔ ابدالی کی فوجوں نے ہندوستان میں داخل ہونے اور فتح کے بعد جو کچھ بھی کیا وہ شاہ صاحب کی تمناؤں کے بالکل خلاف تھا مگر افغان سائیکی کے عین مطابق تھا۔ ابدالی کی فوج نے مرہٹوں کو تو تباہ کر دیا مگر اس کے ساتھ پنجاب اور دلی کی معیشت اور مالی اثاثوں کو ہر ممکن حد تک نچوڑنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی اور مغلوں کی رہی سہی مالی طاقت بھی اجڑ گئی۔ ایسے حالات ہوں تو معاشرہ انفعالیت میں ڈوب جاتا ہے۔

اس کے بعد کی داستان محلاتی سازشوں، خواجہ سراؤں اور امرا کی ریشہ دوانیوں، غداریوں اور خودغرضیوں کی داستان ہے۔ ۱۱۶۶ھ/ ۵۳-۱۷۵۲ء میں عمادالملک غازی الدین خاں اور صفدر جنگ کے درمیان چھ ماہ تک خانہ جنگی ہوتی رہی۔ ادھر مرہٹے، سکھ، روہیلے اور جاٹ اپنی شورشوں سے سلطنت کے درودیوار ہلاتے رہے۔ ۱۱۶۷ھ/ ۵۴-۱۷۵۳ء میں عمادالملک اور ہولکر نے احمد شاہ بادشاہ کو معزول کر کے اسے اور اس کی ماں کو اندھا کر دیا۔ اور جہاں دار شاہ کے بڑے بیٹے عزیزالدین کو عالمگیر ثانی کے خطاب کے ساتھ تخت پر بٹھا دیا۔ ۱۱۷۰ھ/ ۵۷-۱۷۵۶ء کی جنگِ پلاسی میں بنگال کے نواب سراج الدولہ کو شکست دے کر انگریزوں نے بنگال میں اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ ۱۱۷۳ھ/ ۶۰-۱۷۵۹ء میں عمادالملک نے عالمگیر ثانی کو کسی فقیر با کرامت سے ملاقات کے بہانے فیروز شاہ کے کوٹلے میں لے جا کر قتل کرا دیا۔ علی گوہر نے جو اس وقت بہار میں تھا وہیں اپنی بادشاہت کا اعلان کیا اور ادھر عمادالملک نے کام بخش کے پوتے کو شاہ جہاں ثالث کے خطاب کے ساتھ تخت پر بٹھا دیا لیکن ۱۱۷۴ھ/ ۶۱-۱۷۶۰ء میں احمد شاہ ابدالی نے شاہ عالم ثانی کو بادشاہِ ہند تسلیم کر لیا۔ شاہ عالم ثانی اس وقت دہلی سے دور اپنے مقدر سے لڑ رہا تھا۔ ۱۱۷۸ھ/ ۶۵-۱۷۶۴ء میں شجاع الدولہ نے بادشاہ کی اجازت سے انگریزوں پر حملہ کیا اور اس جنگ میں جو 'جنگِ بکسر' کے نام سے تاریخ میں موسوم ہے، انگریزوں نے شاہی افواج کو شکست دے کر شاہ عالم ثانی کو اپنی حفاظت میں لے لیا اور ۱۱۷۹ھ/ ۶۶-۱۷۶۵ء میں بنگال، بہار اور اڑیسہ کی دیوانی کی سند اس سے حاصل کر لی۔ شاہ عالم کو الٰہ آباد میں قیام کے لیے کہا گیا اور جنرل اسمتھ کو بادشاہ کی نگرانی کے لیے وہاں چھوڑ دیا گیا۔ کچھ عرصے بعد انگریزوں نے پچاس لاکھ روپے کے بدلے اودھ شجاع الدولہ کو دے دیا۔ ۱۱۸۸ھ/ ۷۵-۱۷۷۴ء میں شجاع الدولہ نے انگریزوں کی مدد سے روہیلہ سردار حافظ رحمت خاں کو شکست دی۔ اس کے ساتھ ہی روہیلوں کا زور ٹوٹ گیا۔ انگریزوں اور فرانسیسیوں کی جنگِ اقتدار میں کرناٹک کی تیسری جنگ کے بعد فرانسیسیوں کی طاقت بھی ختم ہوگئی۔ ۱۲۱۳ھ/ ۹۹-۱۷۹۸ء میں انگریزوں نے ٹیپو سلطان کو شکست دے کر اپنے زبردست حریف کو راستہ سے ہٹا دیا۔ ۱۲۱۴ھ/ ۱۸۰۰-۱۷۹۹ء کو نانا فرنویس بھی انتقال کر گئے اور اسی کے ساتھ مرہٹہ قوت بھی بکھر گئی۔ اب صرف انگریز برعظیم کی سب سے بڑی طاقت بن کر ابھرے۔ ۱۲۱۸ھ/ ۰۴-۱۸۰۳ء میں جب جنرل لیک کی فوجیں دہلی میں داخل ہوئیں تو اندھا بادشاہ شاہ عالم ثانی، جسے ۱۲۰۲ھ/ ۸۸-۱۷۸۷ء میں غلام قادر روہیلہ نے آنکھوں سے محروم کر دیا تھا۔ بے بسی کے عالم میں پھٹے ہوئے شامیانے کے نیچے اس کے استقبال کیلئے موجود تھا۔ ۱۱

Marfat.com

معاشرتی اور تہذیبی پس منظر:

اٹھارویں صدی کے حالات وعوامل کا اثر یہ ہوا کہ اس معاشرے کے فرد کی زندگی میں توازن باقی نہ رہا جو خیر وشر میں امتیاز پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ یہ صرف ایک سلطنت کا زوال ہی نہیں تھا بلکہ ایک ملت اپنے بلند اخلاقی مقام سے پستی کے گڑھے میں گر گئی تھی۔ [۱۲] سارا معاشرہ عدمِ توازن کا شکار تھا جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے پیداوار اور صرف کے درمیان کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ جن گروہوں کو معاشرے کی فلاح و بہبود کا محافظ ہونا چاہیے تھا وہ اس کا خون چوسنے لگے۔ [۱۳] فوج ناکارہ ہوگئی۔ فرقہ پرستی اور گروہ بندی نے نفرتوں کو گہرا کردیا۔ زندگی کا کوئی مقصد نہ رہا۔ معاشی بدحالی نے اپنا رنگ دکھایا۔ ہر چیز اپنی جگہ سے ہٹ گئی۔ امرا، اکابرین اور خود بادشاہ اخلاقی ومعاشرتی برائیوں میں ملوث تھے۔ یہ تہذیب اتنی دیوانی ہوگئی کہ مزاروں کو بھی شراب ناب سے غسل دیا جانے لگا۔ ''بابر بعیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست'' اس تہذیب کا مزاج ہے۔ محمد شاہ نادر شاہ کے دلی میں داخلے کی خبر سنتا ہے تو قاصد کے ہاتھ سے پروانہ لے کر اسے شراب میں ڈبو دیتا ہے۔ سپہ سالار پالکیوں میں بیٹھ کر فوجیں لڑاتے تھے۔ سواروں کے ساز وسامان دیکھ کر لشکر پر برات کا دھوکا ہوتا تھا۔ ''مرقع دہلی'' میں اس دور کی اخلاقی بدحالی، مذہبی بے راہ روی اور امرا وعوام کی عیش کوشی کا آنکھوں دیکھا حال بیان کیا گیا ہے۔ صاحبِ ''مرقع دہلی'' رقمطراز ہیں:

> ''ایک نوجوان امیر زادہ کا دل چاہا کہ وہ چاندنی چوک کی سیر کرے۔ اُس کی ماں نے نہایت حسرت بھرے لہجے میں یہ کہہ کر اُس کو ایک لاکھ روپیہ دیا کہ بیٹا! اپنے باپ کا یہ ترکہ لو۔ میں جانتی ہوں کہ اس معمولی سی رقم سے اس چوک کے نفائس ونوادر خریدنا ممکن نہیں لیکن چونکہ تمہاری طبیعت چاہ رہی ہے لہٰذا اس حقیر رقم کو اپنی پسند کی چیزوں پر خرچ کرو۔'' [۱۴]

جہاندار شاہ اپنی محبوبہ لال کنور کے ساتھ رتھ میں سوار ہوکر بازاروں میں خریداری کرتا اور باغات کی سیر کرتا اور لال کنور کی ایک سہیلی کے گھر جا کر جو شراب بیچا کرتی تھی، شراب پیتا۔ واپسی پر خادمائیں لال کنور کو مدہوشی کی حالت میں اُٹھا کر اس کی خواب گاہ تک لے جاتیں اور بادشاہ سلامت نشے کی حالت میں کافی دیر تک رتھ ہی میں پڑے رہتے۔ ادھم بائی رقاصہ پر ایسی نظرِ عنایت کی کہ حرمِ شاہی میں داخل کرلیا اور خطابات سے سرفراز فرمایا گیا۔ احمد شاہ کے دور میں تمام شاہی اختیارات جاوید خاں خواجہ سرا کے ہاتھ میں آگئے تھے جس نے حرم کو عورتوں سے بھر دیا تھا۔ محل سے ایک ایک کوس تک چاروں طرف خوبصورت عورتیں نظر آتی تھیں۔ [۱۵] ہاشمی فرید آبادی لکھتے ہیں کہ عالمگیری دور کو چھوڑ کر مغلیہ درباروں میں شراب کا دور عام تھا۔ نفسانی جذبات کو زیادہ مشتعل کرنے کی غرض سے اربابِ نشاط کی بارہویں صدی ہجری میں ایسی افراط پائی جاتی ہے کہ رنڈیوں کی ایک پوری قوم پرورش پاگئی تھی اور بڑے شہروں میں اُن کے محلے کے محلے آباد تھے۔ [۱۶] ''مرقع دہلی'' میں اس عہد کی مشہور طوائفوں کے نام نور بائی، جمنی، ادبیگم، بنابائی اور کمال بائی بتائے گئے ہیں اور نور بائی کے مکان میں دربار کا سا تجمل تھا۔

بارہویں صدی ہجری کی دلی کے تہذیبی ماحول میں موسیقی اور سماع کو بہت اہمیت حاصل تھی۔ دہلی شہر کے مزاروں پر قوالی کے اجتماع ہوتے تھے۔ دلی میں ہر جگہ شعر وشاعری کے چرچے تھے۔ اس عہد کے کچھ شاعر ایسے تھے

Marfat.com

جو کاروباری مصروفیتوں اور تلاشِ روزگار کے بندھن میں بندھے نہ کوچہ گرد شاعر بن سکتے تھے اور نہ مسجد نشین اور تکیہ نشین بلکہ جہاں جہاں ان کا کاروبار تھا وہی جگہیں ان کے شعروشاعری کے ذوق کو پورا کر رہی تھیں۔ خواجہ ہنگا شیدا، مرزا غفور بیگ ماہی گیر، عنایت اللہ حجام، محمد عارف رفوگر اور اس قسم کے اور پیشہ گیر و دکاندار ریختہ کے پھیلاؤ میں مدد دیتے رہے۔ یہ لوگ اپنی اپنی دکانوں میں شعروشاعری کی مجلس گرم رکھتے تھے۔ میر و سودا کے دور میں شعروشاعری کو قابلیت کا معیار سمجھا جاتا تھا۔ چونکہ شعروشاعری ذریعہ قربِ شاہان وامرا بھی تھی اس لیے ہر شخص اسے وسیلہٗ افزائشِ عزت و جاہ و مال بھی سمجھتا تھا۔ امرا بھی کسی نہ کسی شاعر کو اپنے سے وابستہ رکھتے۔ یہی وجہ تھی کہ بارہویں اور تیرہویں صدی ہجری میں ہر کس و ناکس شعروشاعری کی طرف راغب اور متوجہ نظر آتا ہے۔ چاہے کسی امیر کا خدمت گار ہو یا کسی درگاہ کا جاروب کش ہو یا کوئی معمولی حجام، شاعری کی ایک روتھی جو تمام تہذیب میں سرایت کئے ہوئے تھی۔ ۱۷ شعروشاعری کی مقبولیت، رقص و سرود اور قوالی کی رہینِ منت ہے۔ موسیقی اور شاعری کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ دلی کے گلی کوچے، علم وادب کے چرچوں سے معمور تھے۔

مسلمان اس دور میں معیارِ شرافت و تہذیب کے نمائندہ تھے۔ ''ہندوؤں میں جو شخص کھانے پینے میں، تحصیلِ معاش اور حسنِ بیان میں مسلمانوں سے زیادہ قریب ہوتا وہ زیادہ شریف سمجھا جاتا...... مسلمانوں میں معیارِ شرافت یہ تھا کہ وہ نوکر پیشہ ہو، دربارِ سرکار میں پہنچ رکھتا ہو یا کسی امیر کا مصاحب ہو'' ۱۸ اسی لئے اس دور کے شاعر کسی نہ کسی دربار سے وابستہ ہوتے تھے۔ میر اور سودا ساری عمر کسی امیر، نواب یا راجہ کے دربار سے وابستہ رہے۔

صوفیانہ پس منظر:

طوفانوں کی زد میں آیا ہوا میر و سودا کے عہد کا معاشرہ ایک ایسی منزل کی تلاش میں تھا جہاں اُسے سکون میسر آسکے۔ ''تصوف نے اس دور کو یہ سائبان فراہم کر دیا جس کے نیچے زخمی انسانیت نے ذرا اطمینان کا سانس لیا۔ تصوف اس دور کی بھٹکتی اور تڑپتی ہوئی انسانیت کی ذہنی ضرورت تھی۔ جس طرح منگولوں کی یلغار کے دورِ انتشار میں تصوف نے برباد معاشرے کو پناہ دے کر اسے خود آگاہی اور عرفانِ ذات کا راستہ دکھایا تھا اسی طرح اس دور میں تصوف نے زخمی روح کو امید کی روشنی دکھائی۔ یہی سبب ہے کہ غم والم کے ساتھ بے ثباتیِ دہر، فنا، تسلیم و رضا اور تصوف کے دوسرے نکات بھی شاعری کے عام موضوعات بن گئے جنھیں میر اور درد نے اس طور پر پیش کیا کہ ان کی آواز میں سب کی آواز شامل ہوگئی۔ ۱۹

تصوف اس زمانے کے تمدن میں شعروشاعری کے ہنگامے کا بہت بڑا محرک ہے۔ ''صوفیا اس عہد اور اس تہذیب کا ذہنی طبقہ ہیں اور تصوف میں معیارِ عقل، علمیت، تہذیب و اخلاق تھا'' اور ''دہلی میں صوفیانہ تعلیم علمی اور ذہنی تربیت کیلئے عرصے سے نامزد چلی آرہی تھی۔'' ۲۰ تصوف کا منبع دل یا روح ہے اس لیے دہلی میں تصوف سے لگاؤ رکھنے والوں کے ہاں سکون اور طمانیت تھی۔

میر و سودا کے دور میں شہر آفات کا نشانہ بنا ہوا تھا اور ملک میں سیاسی انتشار برپا تھا۔ زندگیاں مصائب بہ آغوش تھیں۔ اور ہر انسان کو اپنا حال و مستقبل مخدوش و تاریک نظر آتا تھا۔ ان حالات نے برصغیر کے دوسرے علاقوں میں عموماً اور دلی میں خصوصاً ایسا عبرت انگیز ماحول پیدا کر دیا تھا جو کسی وقت چنگیز خان کے حملوں نے ایران اور دوسرے قریبی اسلامی

ممالک میں پیدا کیا تھا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی، زندگی کی بے اعتباری اور انسانی زیست کی ناپائیداری کا گہرا احساس ابھرا۔ اور درویشانہ مسلک کی طرف ان کی طبیعتیں خود بخود مائل ہونے لگیں۔ یوں تو اس پورے زمانہ میں جو لودھیوں کے زمانے سے لے کر مغلیہ دورِ زوال تک پھیلا ہوا ہے۔ جوگ، بیراگ اور درویشی کا چرچا عام رہا لیکن اورنگ زیب کی وفات کے بعد یہ خیالات جس وسیع پیمانہ پر پھیلے وہ اسلامی ہند کی پوری تاریخ میں شاید ہی کہیں اور نظر آتے ہوں۔ اس قسم کے اجتماعی احساسات صرف رعایا تک ہی محدود نہ تھے بلکہ بادشاہ، وزرا، امرا اور دیگر اراکینِ سلطنت بھی ان سے متاثر تھے۔ شاہ جہاں کے زمانے میں ایک بزرگ ہندوستان میں آئے تو داراشکوہ نے خود اُن کا استقبال کیا اور ادب و احترام کے ساتھ اپنے محل میں لائے۔ داراشکوہ کے متعلق ایک مورخ درگا پرشاد ''گلستان ہند'' میں لکھتا ہے کہ ''داراشکوہ اگرچہ جرأت و شجاعت مثلِ عالم گیر نہ داشت اما در رحم و کرم و دیگر صفاتِ بادشاہی بے عدیل و بے نظیر بود و بہ صحبتِ فقرا میل بسیار داشت۔'' اس کے علاوہ داراشکوہ کی صوفیانہ تصانیف مثلاً ''سفینۃ الاولیا''، ''سکینۃ الاولیا''، ''مجمع البحرین'' وغیرہ بھی اس کے درویشانہ مذاق پر دال ہیں۔ ۲۱

محمد معظم بہادر شاہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد جب کابل سے لاہور پہنچا تو سب سے پہلے حضرت داتا گنج بخشؒ کے مزار پر حاضر ہوا۔ ''عبرت نامہ'' کا مولف لکھتا ہے کہ

> ''داخل...... لاہور شدند و زیارت مرقد مقدسؒ حضرت مخدوم گنج شیخ ابوالحسن ہجویری صاحب در آیت آنجا شرف اندوز سعادت گردیدند۔'' ۲۲

مؤلف ''خلاصۃ الاحوال'' کا کہنا ہے کہ ''او با فقرائے اہلِ دل صحبت داشتے و خدمتِ ایشاں بہ جان و دل ساختے'' ۲۳ ''مزارات اولیائے دہلی'' کا مصنف لکھتا ہے کہ ''بہادر شاہ شیخ محمد صاحب کا بہت معتقد تھا جو شیخ محمد شیخ ابراہیم چشتی صابری کے خلیفہ تھے'' ۲۴ جہاندار شاہ حضرت پیر الملک ابوالمعالی قدس سرہ کے ہاتھ پر بیعت تھا۔ ''حیاتِ فریاد'' میں شاد عظیم آبادی لکھتے ہیں کہ ''معز الدین جہاندار شاہ خلف بہادر شاہ ابن اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں پیر الملک دارالسلطنت دہلی میں اپنے مرید دستورِ اعظم امیر الامرا نواب ذوالفقار کے مہمان تھے کہ خود شہنشاہ وقت جہاندار شاہ حاضر ہوا اور حضرت کے ہاتھ پر بیعت کی اور اپنے ہاتھ سے ایک دستار اور خرقہ اور دس ہزار اشرفیاں نذر کیں'' ۲۵ جہاندار شاہ اور اس کی داشتہ رنڈی کے فقیرانہ اعتقادات کے واقعات کی طرف رامی نے بھی 'تواریخ شہنشاہاں' میں اشارہ کیا ہے کہ ''او اعتقاد آں سرمایہ ناز بہ حضرت چراغ دہلوی کہ مسافت پنج کروہ است، واثق بود ہر یک شنبہ آنجناب را باعث شدہ باہم از انبوہِ بسیار طواف آں درگاہ می کرد'' (اس سرمایہ ناز کا حضرت چراغ دہلوی کے ساتھ جو پانچ کرہ کے فاصلے پر ہے، اعتقاد واثق تھا۔ ہر یک شنبہ کو آنجناب بڑے ہجوم کے ساتھ اس درگاہ کا طواف کرتے تھے) ۲۶ نواب ذوالفقار خان کے علاوہ جن کی ارادت کا ذکر شاد عظیم آبادی نے کیا ہے، نواب اسد خان وزیر اعظم بھی پیر الملک کے مرید تھے یہ دونوں امیر ان کی اتنی عزت کرتے تھے کہ ان کے سامنے زانوئے ادب تہ کیے ہوئے خاموش بیٹھے رہتے تھے۔ فرخ سیر نے حضرت شاہ سلام اللہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ۲۷ اور دو پرگنے نذر دیئے۔ سید غلام حسین کے بقول فرخ سیر محمد حسین مشہدی درویش سے بھی عقیدت رکھتا تھا۔ ۲۸ شاہ عالم کے بارے میں ''شاہ عالم نامہ'' میں لکھا ہے کہ وہ بزرگوں کا معتقد ہے اور جہاں بھی اولیائے کرام کی درگاہ کی خبر ملتی ہے زیارت کیلئے جاتا ہے۔ ۲۹ ''رقعاتِ بیدل'' میں شاہ اعظم کے نام خطوط سے یہ معلوم

Marfat.com

ہوتا ہے کہ شاہ اعظم فقیروں کا اس قدر دلدادہ تھا کہ اس نے مرزا عبدالقادر بیدل سے فقر کی حقیقت کے متعلق استفسارات کیے۔ ۳۰ محمد شاہ رنگیلا عیش وعشرت کی دنیا میں گم ہونے کے باوجود درویشوں کا عقیدت مند رہا۔ ''تاریخ مظفری'' میں محمد شاہ کے خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ اور نظام الدین اولیاؒ کے مزاروں کی زیارت کرنے کے بارے میں واقعات ہیں۔ ۳۱ محمد شاہ آخری عمر میں فقیروں کا بہت زیادہ طالب ہوگیا اور اپنا وقت شاہ مبارک، شاہ بدا اور شاہ رمز کی صحبتوں میں گزارنے لگا۔ ۳۲ اوران کو علی الترتیب برہان الطریقت اور فصیح البیان کے خطاب دیے۔

بہت سے امیروں اور وزیروں نے بھی بادشاہ کی تقلید میں یہی راستہ اختیار کیا۔ محمد شاہ کا بیٹا احمد شاہ پانی پت میں شاہ شرف بوعلی قلندرؒ کے روضہ کی زیارت کر کے دولت خانہ میں داخل ہوا جو سنبھالا کے قریب آراستہ تھا۔ ۳۳ مرزا مظہر جانِ جاناں سے جو خاندانِ نقشبندیہ کے مشہور بزرگ تھے اکثر امرا، وزرا اور دیگر عہدیدارانِ سلطنت عقیدت رکھتے تھے۔ ۳۴ اس صدی کے ایک اور نقشبندی بزرگ خواجہ میر درد کے متعلق مولانا محمد حسین آزاد لکھتے ہیں کہ ''شاہ عالم ثانی بادشاہ نے خود اُن کے ہاں آنا چاہا اور انہوں نے قبول نہ کیا۔ مگر ماہ بماہ ایک معمولی جلسہ اہلِ تصوف کا ہوتا تھا۔ اس میں بادشاہ بے اطلاع چلے آئے۔ اتفاقاً اس دن بادشاہ کے پاؤں میں درد تھا۔ اس لیے ذرا پاؤں پھیلا دیا۔ انہوں نے کہا یہ امر فقیر کے آدابِ محفل کے خلاف ہے۔ بادشاہ نے عذر کیا کہ معاف کیجیے عارضہ سے معذور ہوں انہوں نے کہا کہ عارضہ تھا تو تکلیف کرنی کیا ضروری تھی؟'' ۳۵

بادشاہوں سے زیادہ ان کی بیگمات فقیروں کی طرف رجوع رکھتی تھیں۔ بیگم صاحب جہاں آرا بنتِ شاہ جہاں فقر کی چاشنی اور مذاقِ تصوف رکھتی تھیں۔ علمِ تصوف میں ایک دو رسالے انہوں نے لکھے۔ ۳۶ محل کی بیگمات بیماری سے بچنے کے لیے تعویذ کروایا کرتی تھیں۔ محمد بخش ''آشوب نامہ'' میں ایک مکار صوفی کا ذکر کرتا ہے۔ نواب قدسیہ بیگم والدہ محمد شاہ اس کی خدمت میں پیش پیش تھیں اور قمر الدین اور نظام الملک بھی اس کی بہت عزت کرتے تھے۔ بادشاہ اپنی لڑکیاں درویشوں خصوصاً سیدوں کے عقد میں دینے کو باعثِ سعادت سمجھتے تھے اور اُن کی اولاد ''مرشدزادہ'' کہلاتی تھی۔ اورنگ زیب کے عہد میں ہندوستان آنے والے خواجہ طاہر نقشبندیہ خاندان کے ایک بلند پایہ بزرگ تھے۔ ان کی شادی آسائش بانو بیگم دختر مراد شاہ سے مقرر ہوئی تھی۔

بادشاہ بزرگانِ دین کے مقبروں میں دفن ہونے کو نجاتِ اُخروی تصور کرتے تھے۔ محل کی عورتیں اس بات کی خاص طور پر حسرت رکھتی تھیں کہ ان کی قبر کسی مشہور بزرگ کے احاطے میں بنے۔ ''تاریخِ مظفری'' کا مؤلف لکھتا ہے کہ نواب قدسیہ والدہ شہریار کو سلطان المشائخ شیخ نظام الدین کی درگاہ میں دفن کیا گیا۔ ۳۷ شاہ عالم بہادر پسر شاہ اورنگ زیب مزار حضرت خواجہ قطب الدین کے پائین میں دفن ہوئے۔ ۳۸ روشن اختر محمد شاہ حضرت نظام الدین اولیا کے روضہ کے صحن میں دفن ہوئے۔ ۳۹

اس صدی میں دہلی میں اعلیٰ پایہ کے درویش اور درویش خاندان بڑی تعداد میں ملتے ہیں۔ حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں اور ان کا سلسلہ، بلگرام کے اولیائے کرام کا گروہ، خواجہ میر درد اور ان کا خاندان، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کی اولاد اور دوسرے بے شمار بزرگ ظہور میں آئے جنہوں نے اپنے فیضِ نظر اور اثرِ صحبت سے لاتعداد مخلوقِ خدا کو صوفیانہ طرزِ زندگی کا معتقد بنایا اور پُرآشوب زمانے میں صبر اور حوصلہ کی تلقین کر کے ان کا تعلق باللہ قائم رکھا۔ طبیعتوں کے داخلی اور

موروثی رجحانات کے علاوہ بے شمار لوگوں نے محض زمانے کے مصائب سے تنگ آ کر دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اس طرح کشمکشِ حیات سے آسودگی حاصل کی۔ اس میں اس زمانے کے شعرا کی ایک بہت بڑی تعداد ملتی ہے۔ میر سوز کے ذکر میں مولانا محمد حسین آزاد "آب حیات" میں لکھتے ہیں "شاہ عالم کے زمانے میں جب دہلی کی تباہی حد سے زیادہ گزر گئی تو انہوں نے ۱۱۹۱ھ/ ۸۔۱۷۷۷ء میں لباسِ فقیری اختیار کیا اور لکھنؤ چلے گئے۔" ۴۰ مصحفی شاہ حاتم کے بیان میں لکھتے ہیں کہ مصلحتِ وقت کے سبب ہوائے زمانہ کی مخالفت دیکھتے ہوئے متوکلی اور خانہ نشینی اختیار کر لی۔ ۴۱ اس دور کے اکثر و بیشتر شعرا اگر درویش باعمل صوفی نہیں تو درویش منش ضرور تھے۔ اور حالات و واقعات کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی طبیعتیں ایسے ہی سانچوں میں ڈھلتیں۔ یہ درویشی صرف اردو شعرا تک ہی محدود نہ تھی بلکہ فارسی شعرا بھی اسی رنگ میں زیادہ تر رنگے ہوئے تھے۔ میر افضل ثابت ترکِ دنیا کر کے فقر کے لباس میں مجردانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ ۴۲ شاہ محمد شفیع نے بھی فقیرانہ زندگی بسر کی ہے اور بہت سے لوگوں کو اپنے حلقۂ ارادت واخلاص میں لائے۔ مسلمانوں کے علاوہ ہندو شاعر بھی تصوف کی چاشنی رکھتے تھے۔ لالہ سدانند، چلداس اور ولی ہندو شاعر تھے مگر درویشی مشرب سے آشنا تھے۔ ۴۳

فارسی شعرا کی طرح اردو شاعر بھی بیشتر درویشوں کے خاندان سے تھے۔ شاہ مبارک آبرو شاہ محمد غوث گوالیاری کی اولاد میں سے تھے۔ شیخ شرف الدین مضمون، شیخ فرید الدین شکر گنجؒ کے خاندان سے تھے۔ خان آرزو شیخ محمد غوث گوالیاری کے خاندان سے تھے۔ شاہ فتح محمد دل بھی اسی خاندان سے تھے۔ خواجہ حسن خواجہ مودود چشتی کے بیٹوں میں سے تھے۔ میر سعادت علی سعادت شاہ ولایت کے مریدوں میں سے تھے۔ خواجہ برہان الدین عاصمی خواجہ احرار کے خاندان سے تھے۔ شاہ قدرت اللہ شیخ عبدالعزیز کے خاندان سے، میاں صلاح الدین مکھن شاہ جلال پسر شاہ کمال کے خاندان سے، خواجہ میر درد اور خواجہ میر اثر، خواجہ محمد ناصر عندلیب کے بیٹے تھے۔ خواجہ محمد ناصر عندلیب ایک صاحبِ کمال درویش تھے۔ انعام اللہ خان یقین شیخ مجدد الف ثانی کے خاندان سے ہیں۔ شاہ ولی اللہ اشتیاق بھی انہی کے خاندان سے تھے۔ ان کے علاوہ بے شمار شعرا نے فقیری کا راستہ اختیار کیا۔ ان میں میر محمدی بیدار، میر مستقیم، شاہ کاکل، محتشم علی خان حشمت، میر حمزہ رند، خان مہربان اعظم خان، میر غلام حسین ضاحک، شاہ حاتم، محمد اسماعیل، میاں شہاب الدین ثاقب، محمد یار خاکسار، محمد فخر الاسلام جنون وغیرہ۔

تصوف کی مضبوط گرفت کے ساتھ ساتھ مذہبی احترام و عقیدت بھی موجود تھی۔ بادشاہ اور دوسرے اراکینِ سلطنت نماز اور روزہ کے پابند تھے۔ مسجدوں، خانقاہوں، مدرسوں اور دیگر مذہبی اداروں کو امدادی رقوم دیتے۔ رعایا بھی مذہب کی پیروی میں پیچھے نہ تھی اس لیے اس دور میں مذہبی ادب خصوصاً نعت و منقبت اور حمدیہ اشعار کی کمی نہیں۔ ۴۴

دہلی میں سینکڑوں کی تعداد میں اولیا کے مدفن ہیں جہاں عرس بھی ہوتے تھے اور قوالیاں بھی۔ قرآن خوانی بھی ہوتی تھی اور میلاد شریف بھی، لنگر بھی بٹتے تھے اور فیضان بھی۔ شعر و شاعری بھی ہوتی تھی اور سماع بھی...... وجد و حال کی کیفیتیں بھی دیکھنے میں آتی تھیں...... ہو حق کے نعرے بھی تھے اور خاموش آہیں بھی۔ دعائیں بھی تھیں اور مناجاتیں بھی۔ ۴۵

دلی میں مزارات بھی بڑی کثرت سے تھے۔ یہاں صدیوں پر پھیلی ہوئی وہ آغوش تھی جس میں اولیا، صلحا اور علما پھلے پھولے بھی اور ہمیشہ کیلئے سو بھی گئے۔ سال کا کوئی مہینہ بلکہ مہینے کا کوئی ہفتہ خالی نہیں تھا جس میں کسی نہ کسی مزار پر کوئی نہ کوئی تقریب، عرس، فاتحہ اور نذر و نیاز کے سلسلے میں نہ ہوتی تھی، اور دن نہ سہی جمعرات کی رات تو ہر جگہ رونق لگ جاتی

Marfat.com

تھی۔ جن بزرگوں کے مزارات دہلی میں بن چکے تھے ان میں خواجہ میر درد کے آباؤ اجداد خصوصاً ان کے والد خواجہ ناصر عندلیب کا مزار تھا، جہاں بقول مصحفی ہر مہینے کی دوسری تاریخ کو مجلسِ غنا ترتیب دی جاتی تھی۔ استادانِ فن موسیقی جو بوسیلہ بیعت ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے اس روز مزار کی مجالس میں شریک ہوتے۔ ۴۶ ......خواجہ محمد زبیر کے مزار پر بھی جو خواجہ محمد ناصر عندلیب کے روحانی نسبت کے بزرگ تھے عرس ہوتا تھا، عبدالغنی نے کتاب ''حالات و مقاماتِ مظہر جان جاناں'' کے تکملہ میں لکھا ہے کہ مرزا مظہر جان جاناں اس عرس میں شریک ہوتے تھے۔ ۴۷ خود مرزا مظہر جان جاناں کے ہاں ان کے بزرگوں کا عرس ہوتا تھا۔ ''معمولات مظہریہ'' کے مولف اس عرس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''حضرت شیخ یعنی مرزا مظہر کا معمول تھا کہ مشائخ کے عرس کے روز بھی گھر میں کہہ دیتے تھے کہ آج ذرا کھانا زیادہ پکالینا اور جو دوست خدمت میں حاضر ہوتے ان سے کہہ دیتے کہ آج جیسا بھی ہو یہ تناول کرلیں اور چونکہ فقیر کو بازار کے کھانے کی عادت ہے۔ ناچار عرس کے روز ایک روپیہ کی شیرینی بازار سے طلب کرتا اور یاروں میں تقسیم کر دیتا اور جو کچھ فتوح کے طور پر حضرت (مرزا مظہر) کی نذر کرتا وہ پیرزادوں اور بیوگان کو مخفی طور پر پہنچ جاتا''۔ ۴۸ (ترجمہ از فارسی)

حضرت نظام الدین اولیاؒ کے یہاں سترہویں تاریخ ربیع الثانی کو عرس ہوتا تھا اور اٹھارہویں کی صبح سے شام تک بڑی دھوم کا میلہ ہوتا تھا۔ امیر خسرو کے یہاں ہر سال سترہویں شوال کو بہت بھاری عرس ہوتا تھا۔ درگاہ بھولو شاہ پر، جو کابلی دروازہ کے باہر تھی اور تکیہ کے نام سے مشہور تھی، عرس ہوتا تھا جس میں مسلمانوں کے علاوہ ہندو بھی شریک ہوتے تھے۔ مزار حضرت روشن چراغ دہلوی پر ہر سال ماہِ رمضان کی اٹھارویں تاریخ کو عرس ہوتا تھا اس میں خلقت بہت آتی اور رات بھر یہیں رہتی۔ درگاہ حضرت سید حسن رسول نما پر بائیسویں شعبان کو عرس ہوتا تھا۔ آتش بازی بھی چھوڑتے تھے۔ درگاہ شمس العارفین شاہ ترکمان پر رجب کی چوبیسویں کو عرس ہوتا تھا اور موسم بہار میں بسنت کا میلہ ہوتا تھا۔ درگاہ قطب صاحب پر ہر سال ربیع الاول کی چودہویں تاریخ کو عرس ہوتا تھا۔ میراں شاہ نانوں اور اُن کے خلیفہ حضرت شاہ جلال کا عرس ربیع الاول کی آٹھویں میں شب اور نویں کو دن میں ہوتا ہے۔ ۴۹ مزار ہرے بھرے صاحب، مزار صوفی سرمد مقتول ۱۰۷۴ھ/۶۴-۱۶۶۳ء اور شیخ حکیم اللہ جہاں آبادی (م ۱۱۴۱ھ/ ۲۹-۱۷۲۸ء) کے عرسوں کا ذکر بھی مؤلف ''یادگار سلف'' نے کیا ہے۔ ۵۰ اسی مؤلف نے خانقاہ شاہ غلام کا ذکر کیا ہے۔ ۵۱ جہاں حضرت مرزا مظہر جان جاناں، شاہ غلام علی صاحب اور شاہ ابوسعید صاحب ابدی نیند سوتے ہیں۔ یہاں تین عرس ہوتے تھے، ایک ہی جگہ تین سے زیادہ عرسوں کی بات شاہ صابر بخش (م ۱۲۳۷ھ/ ۲۲-۱۸۲۱ء) کی درگاہ کا حال لکھتے ہوئے مؤلف ''یادگار سلف'' نے کی۔ ۵۲ وہ لکھتے ہیں یہاں کئی عرس ہوتے ہیں ۔ ۱۱ رمضان کو حضرت غلام سادات کا، ۱۱ ربیع الاوّل کو شاہ صابر بخش کا اور ۲۴ شعبان کو سید عبداللہ کا عرس ہوتا ہے۔ حضرت شاہ محمد علی صاحب واعظ قادری اور ان کے صاحبزادے شاہ اسد اللہ کے مزارات پر ۲۶ شب اور ۲۷ روز ربیع الاول کو شاہ صاحب کا اور ۱۷ شب اور ۱۸ رمضان المبارک کو ان کے صاحبزادے کا عرس ہوتا ہے۔ ۵۳

جن دوسرے بزرگوں اور ان کے اعراس کا ذکر ہے ان میں شیخ صلاح الدین (تغلق شاہ کے عہد کے بزرگ) اور سید محمود شاہجہان آبادی بھی ہیں۔ ۵۴ مولف ''یادگار سلف'' نے مزار مولانا شیخ عبدالعزیز شکر بار (م ۹۷۵ھ/ ۶۸-۱۵۶۷ء) مزار مولانا قطب عالم، مزار شاہ فرہاد، مزار حضرت شاہ صدر جہان، مزار مخدوم شاہ عالم اور مزار شاہ

Marfat.com

بھولو کے عرسوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ ۵۵

مؤلف ''وفیات الاخیار'' نے حضرت ابوالفتح سمنانی (۷۱۷ھ/ ۱۸۔۱۳۱۷ء) حضرت ابوبکر طوسی قلندری، حضرت شاہ ابوالمکارم فاضل (۸۳۹ھ/ ۳۶۔۱۴۳۵ء) حضرت سید ابراہیم ایزجی (۹۰۳ھ/ ۹۸۔۱۴۹۷ء)، حضرت شاہ احمد بن شہاب الدین (۷۸۴ھ/ ۸۳۔۱۳۸۲ء)، حضرت زین العابدین شیخ اڈہن دہلوی (۹۳۴ھ/ ۲۸۔۱۵۲۷ء)، حضرت شاہ اسمٰعیل عروج ولایت (۱۰۸۸ھ/ ۷۸۔۱۶۷۷ء)، حضرت شیخ امجد دہلوی، حضرت خواجہ باقی اللہ (۱۰۱۲ھ/ ۰۴۔۱۶۰۳ء)، حضرت خواجہ بدرالدین غزنویؒ (۶۵۷ھ/ ۵۹۔۱۲۵۸ء)، حضرت صوفی بڈھن دہلوی (۶۳۸ھ/ ۴۱۔۱۲۴۰ء)، حضرت خواجہ ابوالخیر برہان الدین محمود بلخی (۶۸۷ھ/ ۸۹۔۱۲۸۸ء)، حضرت خواجہ بیرنگ دہلوی (۱۰۴۲ھ/ ۳۳۔۱۶۳۲ء)، حضرت شاہ پیرا (۱۰۸۹ھ/ ۷۹۔۱۶۷۸ء)، حضرت شاہ پیارا (۸۶۵ھ/ ۶۱۔۱۴۶۰ء)، حضرت شیخ ترک بیابانی، شیخ جلال الدین شیرازی (۹۴۴ھ/ ۳۸۔۱۵۳۷ء)، حضرت جلال خان عرف شیخ جمالی (۹۴۲ھ/ ۳۶۔۱۵۳۵ء) اور حضرت سید جمال الدین سہروردی (۱۰۱۵ھ/ ۰۷۔۱۶۰۶ء) کے مزاروں پر تقاریب عرس کا ذکر کیا ہے۔ ۵۶

''تذکرۃ الصلحا'' میں حضرت شیخ جمال دہلوی (۱۱۵۱ھ/ ۳۹۔۱۷۳۸ء)، حضرت شیخ سیف الدین ترک (۹۹۰ھ/ ۸۳۔۱۵۸۲ء)، حضرت نجیب الدین متوکل (۶۷۱ھ/ ۷۳۔۱۲۷۲ء)، حضرت سید عصمت قادری (۹۹۹ھ/ ۹۱۔۱۵۹۰ء)، حضرت سید محمد یحییٰ قادری (۶۰۳ھ/ ۰۷۔۱۲۰۶ء)، حضرت شاہ احمد بن شہاب الدین چشتی (۷۸۴ھ/ ۸۳۔۱۳۸۲ء)، حضرت خواجہ نصیرالدین چراغ دہلوی (۷۸۷ھ/ ۸۶۔۱۳۸۵ء)، حضرت شیخ ابوبکر طوسی حیدری (۶۵۵ھ/ ۵۸۔۱۲۵۷ء)، حضرت حجۃ اللہ لسان الغیب قادری (۱۱۷۶ھ/ ۶۳۔۱۷۶۲ء)، حضرت شیخ سعدالدین نقشبندی مجددی (۱۱۵۲ھ/ ۴۰۔۱۷۳۹ء)، حضرت ابوالفتح سمنانی (۷۱۷ھ/ ۱۸۔۱۳۱۷ء)، حضرت قاضی دولت شاہ بخاری چشتی (۱۱۲۶ھ/ ۱۵۔۱۷۱۴ء) کے مزارات اور ان پر عرسوں کی تقاریب کا ذکر ہے۔ ۵۷

آنند رام مخلص نے کتاب ''چہار چمن'' میں قدم رسول صلی اللہ علیہ وسلم، شاہ مردان اور حضرت ترکمان کے عرسوں اور میلوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میر جعفر خان صادق، میر محمد خان کے بیٹے اور میر سید محمد قادری نوراللہ کے پوتے تھے۔ ان کے جدامجد کی درگاہ نالہ بیرم کے پاس تھی۔ ہر ماہ کی دو تاریخ کو وہاں مجلس ہوتی تھی۔ بہت خلقت آتی تھی۔ قوال محفلِ سرود و سماع قائم کرتے تھے اور صوفیا وجد میں آتے تھے۔ صادق خود بھی شاعر تھے۔

اس وقت دلی کے ہندو دلی سے باہر جن میلوں میں شریک ہوتے تھے ان میں چھڑیوں کا میلہ اہم حیثیت کا حامل تھا۔ اسی طرز کا میلہ جو مسلمانوں میں رواج پا چکا تھا وہ شاہ مدار کی چھڑیوں کا میلہ تھا۔ ۵۸ عبدالرحمٰن علوی نے اپنی تصنیف ''مرآۃ مداری'' میں مکھن پور کے شاہ بدیع الدین (بدیع الزماں) مدار اور ان کے مزار پر چھڑیوں کے میلے کا تفصیل سے ذکر کیا ھے۔ ''خلاصۃ التواریخ'' کے مصنف نے لکھا ہے کہ دریائے گنگا کے کنارے پر ایک پرانے قصبہ قنوج میں مکھن پور ہے جہاں حضرت بدیع الدین مدار کی آخری خواب گاہ ہے۔ وہ ہندوستان کے عظیم اولیا میں سے تھے اور لوگوں میں شاہ مدار اور شہباز کے ناموں سے مشہور تھے۔ ان کو چھڑیوں کا یا جھنڈوں کا میلہ کہتے تھے۔ شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر اس مزار پر جایا کرتا تھا۔ ۵۹

Marfat.com

مکھن پور میں اور بھی بہت سے مزارات ہیں۔ ان پر عرس اور میلے ٹھاٹ باٹ سے ہوتے تھے۔ دہلی اور اس کے گردونواح کے مزارات کی تقاریب خصوصاً عرس کے موقع پر مجلسِ سماع کا انعقاد ہوتا تھا۔ مجالسِ سماع مزاروں کے علاوہ گھروں میں بھی منعقد کی جاتی تھیں۔ شاہ غلام محمد اس دور کے ایک درویش تھے۔ نواب درگاہ قلی خان کہتے ہیں کہ ہر سہ شنبہ کو ان کے گھر مجلسِ سماع منعقد ہوتی ہے۔ شہر کے جملہ قوال اور دوسرے اربابِ ذوق وہاں حاضر ہوتے تھے۔ تاج خان قوال کے گھر میں ہر ماہ کی پانچویں تاریخ کو مجلسِ سماع قائم ہوتی تھی۔ شاہ رحمت اللہ کے یہاں بھی محفلِ سماع ہوتی تھی۔ ۶۰ نقشبندیہ سلسلے کے بزرگوں کے متعلق مشہور ہے کہ وہ سماع نہیں سنتے لیکن ان میں بھی استثنائی صورتیں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت عبدالحلیم شاہ صاحب نقشبندیہ میں مرید ہیں لیکن سماع کے شائق تھے۔ ۶۱ مخدوم شاہ نعمت اللہ قادری کے متعلق ''تذکرۃ الکرام'' میں لکھا ہے کہ وجد، سکر، مستی اور ذوق شوق اس قدر رکھتے تھے کہ زمانے کے چشتی بزرگ ان پر رشک کرتے تھے۔ عرس کے موقع پر مجلسِ سماع منعقد کرتے تھے۔ ۶۲ شاہ گلشن دہلوی، خواجہ ناصر عندلیب اور خواجہ میر درد بھی نقشبندیہ سلسلے میں ہونے کے باوجود سماع کے قائل تھے۔ صوفیا نے موسیقی کو ایک خاص مقصد کیلئے استعمال کیا ہے؛ انہوں نے موسیقی اور ان کے سروں کو مشرف بہ روحانیت کیا ہے۔ اسی لیے سماع کا بھی روحانی اثر مرتب ہوتا ہے۔

عرس کی محفلوں اور خانقاہوں پر مختلف تقریبات کے ذکرِ کثرت سے معلوم ہوتا ہے کہ تصوف اُس دور کی بنیادی دلچسپیوں میں شامل ہے۔ ''مرقعِ دہلی'' میں یہ عنوان بہت نمایاں ہے۔ ان محافل نے اس دور کو تصوف کے رنگ میں رنگ دیا اور اُسے روحِ عصر کا ترجمان اور غالب طرزِ زندگی بنا دیا اور ساتھ ہی اُردو شاعری کو تصوف کے مذاق اور آہنگ سے معمور کر دیا۔ صوفیوں کی خانقاہیں، مزارات اور عرس کی محفلیں عوام الناس کا مرجع بنی ہوئی تھیں۔ میر و سودا کے دور کو تصوف نے فکری سہارا دیا۔ سارا معاشرہ تصوف کے ذریعے زندگی میں معنی تلاش کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔

پیر پرستی اس معاشرے کا عام پسندیدہ رویہ تھا جس میں امیر و غریب، شاہ و گدا سب شامل تھے۔ محمد شاہ رنگیلا کے بارے میں آیا ہے کہ ''جب جوانی کی آگ کی حدت سرد پڑی تو وہ شکستہ خاطر ہو گیا۔ اواخرِ عمر میں فقرا کی صحبت پسند کرتا تھا۔ اور ان کے ساتھ بیٹھتا تھا۔'' ۶۳

عالمگیر ثانی حضرت نظام الدین اولیاؒ کے مزار پر اکثر حاضر ہوتا۔ حضرت شاہ ترکمانی بیابانی کے مزار پر چراغوں اور قندیلوں کی کثرت سے صحنِ فلک منور ہو جاتا ہے اور لاتعداد پھولوں کی خوشبودار ہوا کی موجیں ان کی درگاہ کو سرمایۂ سکون بنا دیتی ہیں۔ ۶۴ حضرت شاہ حسن رسول نما کے مزار پر ''طرح طرح کی تزئین و آرائش کی جاتی ہے۔ عرس کی صبح کو دہلی کے تمام نقال شام تک مجرا کرتے ہوئے زیارت کرنے والوں کو بہت محظوظ کرتے ہیں۔'' ۶۵

اگر یہ کہا جائے کہ اردو زبان و ادب کا جنم بازاروں میں ہوا اور تربیت خانقاہوں میں ہوئی تو غلط نہ ہوگا۔ ہمارا کلاسیکی ادب فکر اور اسلوب دونوں اعتبار سے تصوف سے متاثر رہا ہے۔ تصوف کی فلسفیانہ بنیادوں کو سمجھے بغیر اردو شاعری کی اصطلاحوں کو نہیں سمجھا جا سکتا اور خانقاہوں کے سماجی رابطے اور عوام پر ان کے اثر کو سمجھے بغیر ہماری شاعری کے سماجی مفہوم تک رسائی ممکن نہیں۔ ۶۶

طریقت کو شریعت کے مقابلے میں ایک ادارہ تسلیم کیا جاتا رہا۔ اس ادارے میں باطن کی تطہیر اور تربیت پر زور دیا جاتا رہا۔ سوز و گداز پیدا کرنا اس ادارے کی عبادت سمجھا جاتا تھا۔ مرشد کی رہبری میں عشقِ حقیقی کے ذریعہ جلوۂ حقیقی کی

Marfat.com

قربت نصیب ہوتی تھی اور خانقاہیں ان تمام دلچسپیوں کا مرکز بنی ہوئی تھیں۔ سماع اور رقص صوفیانہ جماعت کے اجزا تھے اور اس سلسلے میں ڈوم، گویّے، کنچنیاں اور گانے والے جمع رہتے تھے، قوالیاں گائی جاتی تھیں، غزلیں پڑھی جاتی تھیں اور شاعر بھی اس حلقے سے وابستہ اور متاثر تھے۔ ۶۷ میر وسودا کے زمانے میں ان خانقاہوں اور تکیوں کا صوفیانہ خیالات کے پھیلاؤ میں بڑا ہاتھ ہے۔ انحطاطی دور کی دہلی قوالیوں، عرسوں کی مجالسِ رنگین کا شہر تھا۔ بزرگوں کے مزار مرجع عوام بنے ہوئے تھے۔ میرزا مظہر جان جاناں اور خواجہ میر درد کی صحبتیں بڑی بابرکت اور احترام کی مستحق سمجھی جاتی تھیں۔ صوفی ہونا فیشن میں داخل ہو گیا تھا اور تصوف سے اور اس کی تعلیمات سے واقفیت تہذیب اور علم کی نشانی سمجھی جاتی تھی۔ صوفیوں کی یہ خانقاہیں تہذیبی زندگی کا مرکز بن گئی تھیں...... صوفیوں کی خانقاہیں جملہ فنون کی مرکز بنی ہوئی تھیں۔ یہی قوال شاعروں کے کلام کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتے تھے۔ ۶۸ ان خانقاہوں، تکیوں نے شاعروں کو پناہ دی ہوئی تھی۔ دلی میں شاہ تسلیم کا تکیہ مشہور تھا۔ شاہ تسلیم ایک فقیر مرد تھے اور شاعر بھی تھے۔ آزاد نے ''آبِ حیات'' میں لکھا ہے:

> ''چونکہ ان کا تکیہ ایک دل کشا اور بافضا مقام تھا اس لیے اکثر شعر وسخن کے شائق صبح وشام وہاں جا کر بیٹھا کرتے تھے۔ جو لوگ ملک کی سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالت سے بیزار تھے وہ بھی تکیوں اور دائروں میں سکون کی تلاش میں آجایا کرتے تھے۔ جنہوں نے ترکِ روزگار کیا تھا وہ بھی یہاں سکون پاتے تھے۔'' ۶۹

دلی میں قدم شریف کے پاس میر بادل علی شاہ کا تکیہ تھا۔ یہ رند مشرب لوگوں کا ٹھکانا تھا۔ اسی طرح شاہ تسلیم کا تکیہ تھا۔ ''تکیہ کا کل'' شاہ کا کل کا تکیہ تھا جو خود بھی شاعر تھے۔

> ''ہر دور کو ایک فکری سہارے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر شخص کا ایک فلسفۂ حیات ہوتا ہے خواہ شعوری یا نیم شعوری۔ اس فلسفے سے وہ اپنے اعمال کا جواز ڈھونڈھتا ہے۔ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کو صحیح اور ناگزیر قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اس دور کو بھی اپنی رنگینی، سرمستی اور رندی کے لیے ایک فکری سہارے کی ضرورت تھی۔ یہ پناہ گاہ اس نے تصوف میں تلاش کرلی۔'' ۷۰

> ''اورنگ زیب کے بعد جب انتشار بڑھا اور سیاسی اور معاشی بدحالی میں اضافہ ہونے لگا تو تصوف کی طرف میلان اور بھی عام ہو گیا۔ شاہ فخرالدین، شاہ غلام علی، شاہ ابوسعید، سعداللہ گلشن، میرزا مظہر جان جاناں، خواجہ میر درد وغیرہ اس دور کے اہم صوفی بزرگوں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض نے خانقاہیں قائم کررکھی تھیں...... تصوف اس دور کی مایوسی اور بے بسی سے قرار کا ذریعہ بن گیا تھا۔ منّت، مرادیں ماننا، عرسوں میں شرکت، سماع کی محفلوں میں وجد وحال

Marfat.com

لانا، مزاروں پر فاتحہ پڑھنا، اور وظائف کے ذریعے سے مصیبتوں کو ٹالنے کی کوشش اور غیر معمولی کرامات کا انتظار، یہی اس زمانے میں تصوف کا عام اور مروجہ تصور تھا۔'' اے

ایسے عالم میں جب ہر طرف تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ لوٹ مار مچی ہوئی تھی۔ اسلامی تہذیب کی معیاری اقدار ٹوٹ چکی تھیں۔ لوگوں کی توجہ داخلیت کی طرف ہوئی اور دنیوی کامرانی سے مایوس ہو کر کشف و کرامات کی طرف رجوع کرنے لگے۔ صوفیا نے بھی اخلاق کی درستی اور باطن کی اصلاح کو اپنا مقصد قرار دے دیا۔ مختلف سلسلے قائم ہوئے۔ ان میں غالباً قدیم ترین سلسلۂ قادریہ ہے جس کے بانی شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (۴۷۰ھ/۷۸-۱۰۷۷ء — ۵۶۲ھ/ ۶۷-۱۱۶۶ء) ہیں۔ یہ سلسلہ سترہویں صدی میں ہندوستان پہنچا۔ دوسرا سلسلہ خواجگاں ہے، بعد کو اسے خواجہ بہاؤالدین نقشبند نے دوبارہ منظم کیا اور انھیں کے نام سے اس کا نام نقشبندیہ پڑ گیا۔ تیسرا اہم سلسلہ چشتیہ ہے جس کے بانی خواجہ ابواسحاق شمسی کہے جاتے ہیں اور ہندوستان میں اس کی ابتدا خواجہ معین الدین چشتی سے ہوتی ہے جن کے مریدین اور مددگاروں میں بختیار کاکیؒ، شیخ فریدالدین گنج شکرؒ اور شیخ نظام الدینؒ، خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ سہروردیہ سلسلہ بھی ہندوستان میں خاصا مقبول ہوا۔ اس کے بانی شیخ نجیب الدین عبدالقادر سہروردی تھے مگر اصل بانی شہاب الدین سہروردی کو قرار دینا چاہیے جنھوں نے اس سلسلہ کو منظم کرنے میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ شیخ بہاؤالدین زکریا نے ہندوستان میں اس سلسلے کو قائم کیا۔ اس کے علاوہ بعض دوسرے سلسلے بھی ہندوستان میں مقبول ہوئے۔ ۴۲ے اس زمانے میں مداریہ سلسلہ بہت مقبول ہوا۔ مکھن پور میں مداریہ سلسلے کے بزرگوں کے بہت سے مزارات تھے۔ ان پر عرس اور میلے ٹھاٹ باٹ سے ہوتے تھے۔ اس زمانے میں مکھن پور کے زندہ پیروں میں جن کی وفات بارھویں/ تیرھویں صدی ہجری میں ہوئی ہے حضرت سید شاہ تمیزالدین (مداری) (وفات ۲۹ محرم ۱۲۰۶ھ / ۳۱ اگست ۹۲-۱۷۹۱ء) حضرت سید شاہ نصر اللہ خلیفہ شاہ ابوالحسنات میاں صاحب (مداری) (وفات ۱۵ محرم ۱۲۴۰ھ / ۲۶ اگست ۲۵-۱۸۲۴ء) حضرت شاہ صفدر خلیفہ سید شاہ جمال (مداری) (وفات ۱۲ محرم ۱۲۵۶ھ / ۵ مارچ ۴۱-۱۸۴۰ء) حضرت بشیرالدین احمد خلیفہ شاہ نصراللہ (مداری) (وفات ۱۵ ربیع الاول ۱۲۴۴ھ / ۱۴ جولائی ۲۹-۱۸۲۸ء) سید شاہ کرم اللہ خلیفہ شاہ خیراللہ (مداری) (وفات ۲۷ ذیقعد ۱۱۹۶ھ / ۱۷ دسمبر ۸۲-۱۷۸۱ء) حضرت شاہ رحیم اللہ طبقات خلیفہ سید شاہ اسمٰعیل (مداری) (وفات جمادی الاول ۱۱۸۹ھ / ۴ مارچ ۷۶-۱۷۷۵ء) کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ۴۳ے

تصوف کا عمومی نفوذ:

ان تمام سلاسل کے علاوہ تصوف کا ایک ایسا روپ بھی موجود رہا ہے جسے عامتہ الناس نے قبول و اختیار کیا، اس کی حیثیت فلسفیانہ اور خالص اور مستند نہ سہی لیکن جو طریقت عوام میں رائج ہوگئی اس کے بعض بنیادی تصورات تھے۔ عامتہ الناس کی اس طریقت کی قدرِ اول محبت تھی۔ عشق و محبت اور کیفیت ہی کے ذریعے سے وہ عرفانِ حقیقی تک پہنچ سکتے تھے۔ اصل کام اپنے من میں ڈوب کر سراغ زندگی پانا تھا اور جب ایک بار یہ سراغ مل جائے اور انسان اپنے کو پالے تو پھر اس کی

Marfat.com

نظر سے تعینات کے پردے اُٹھ جاتے ہیں اور وہ ذاتِ باری میں محو ہو جاتا ہے۔ اس طرح عقل اور عمل معرفت کی راہ میں اس قدر مفید نہیں جتنا کہ وجدان اور کشف۔ اس راہ میں سارے انسان مساوی ہیں خواہ وہ کسی مذہب کے ماننے والے کیوں نہ ہوں، خلوصِ نیت اور عشقِ الٰہی کی مدد سے وہ نجات حاصل کر سکتے ہیں اور خدا تک پہنچ سکتے ہیں اور اس منزل پر انسان کے اعمال کی ذمہ داری خود اس پر نہیں ہوتی بلکہ عینِ حق مختلف پردوں میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس قسم کے تصورات فارسی اور اُردو ادب میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں۔ یہ خیالات و تصورات جب ہندوستان آئے تو نہایت مقبول ہوئے۔ خصوصاً اسلامی تصوف ان تصورات کے ساتھ بہت مقبول ہوا۔ ۷۴؎

ہندوستان کی مسلمان حکومتوں کے سلسلے میں صوفیوں کا عام مسلک بے نیازی ہی کا تھا۔ وہ عوام سے زیادہ قریب تھے اور جب کبھی حکومت میں سیاسی انتشار پیدا ہوتا تھا تو صوفیا خدا سے لو لگانے اور اپنے من میں ڈوب جانے کی صلاح دیتے تھے۔ خانقاہیں زیادہ آباد ہونے لگتی تھیں۔ مراقبے اور مجادلہ ہائے نفس زیادہ مقبول ہونے لگتے تھے۔ اس طرح تصوف کی دُہری حیثیت تھی ایک تو مایوسی اور افراتفری کے دور میں صوفی یقین اور امید کی شمعیں روشن کرتے تھے۔ خدا پر بھروسہ، انفرادی زندگی کو اجتماعی زندگی پر قربان کرنے کا درس اور اخلاقی اقدار کو زندہ رکھنے کا عزم اور حوصلہ پیدا کرتے تھے۔ عوام سے ان کا رشتہ گہرا تھا اور اسی رشتے کی وجہ سے وہ حکومت اور اس کی سیاسی مصلحتوں سے بہت کچھ دور رہ کر کٹر پن، تنگ نظری، سماجی استبداد، عدمِ مساوات اور بے انصافی کی مخالفت کرنے میں پیش پیش رہتے تھے۔ ۷۵؎

عموماً ان کو سیاسی امور سے دلچسپی نہ تھی، کبھی کبھی کوئی بوریا نشین تختِ شاہی کے مالک کو چشم نمائی کر دیتا تھا لیکن اسلام کا پیام غیر مسلموں تک پہنچانے اور مسلمانوں میں گہری مذہبی روح، وسعتِ خیال، رواداری اور انسانی ہمدردی پیدا کرنے اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ظاہری خلیج کو ایک حد تک پاٹنے میں ان صوفیا کا کارنامہ صفحۂ تاریخ پر زریں حروف میں لکھا جائے گا۔ اس کے علاوہ اس دور کے سماج پر ان صوفیوں کا کس قدر گہرا اثر تھا، اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بادشاہ اور شہزادے تک اسی رنگ میں رنگ گئے تھے۔ ۷۶؎ یہ اثرات مغل سلطنت میں شہنشاہ اکبر ہی سے شروع ہو گئے تھے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے اکبر کی وسیع المشربی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''حقیقت یہ ہے کہ اکبر کی طبیعت میں بچپن سے بہت گہری مذہبیت رچی ہوئی تھی جس میں اصل رنگ تصوف کا تھا۔ خواجہ معین الدین چشتیؒ، سلیم چشتیؒ اور دوسرے بزرگوں سے دلی عقیدت رکھنا، چلّہ کشی اور ترکِ حیوانات کرنا اس کا بیّن ثبوت ہے۔'' ۷۷؎

دارا شکوہ اس کی کھلی ہوئی مثال ہے، دارا وسیع مشرب، آزاد خیال صوفی تھا اور اس نے وحدت الوجود اور ویدانت کا یکساں طور پر مطالعہ کیا تھا اور مسلمان درویشوں اور ہندو عارفوں سے یکساں عقیدت رکھتا تھا۔ ملک کی فضا میں وحدت الوجود کے عقیدے اور اس کے ساتھ ترک و تجرد کے نظریے کو اور بھی زیادہ فروغ ہوا اور صوفیا نے زندگی کی شورشوں اور آلودگیوں سے دور اپنی ایک نئی دنیا بسا لی۔ خانقاہوں کا ایک جال سا بچھ گیا۔

جہاں تصوف نے سماج کی یہ خدمت کی وہاں ان کے پاس کوئی واضح اور عملی حل نہیں تھا۔ وہ حکومت سے عدم تعاون تو کر سکتے تھے مگر خارج پر اثر انداز ہو کر سماج کی نئی ترتیب ان کے بس میں نہ تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی، اقتصادی

Marfat.com

اور سماجی سطح پر جس قدر بحران زیادہ شدت اختیار کرتا گیا صوفیا اسی قدر مقبول ہوتے گئے اور قوم کے عملی قویٰ معطل ہوتے گئے اور صبر وقناعت کر لینے کا رجحان بڑھتا گیا اور ایک شکست خوردہ ذہنیت پیدا ہونے لگی۔ یہ ذہنیت سرگرمِ عمل ہونے سے زیادہ اپنی ذات میں محو ہو جانے کی تعلیم دیتی تھی اور من کی دنیا کو کائنات کا حاصل سمجھ کر خارج سے قطع نظر کرنے کی طرف مائل کرتی تھی۔ ہماری شعری اور ادبی فکر کو تصوف سے رواداری، انسان دوستی، آزاد خیالی، وسیع المشربی، انصاف پسندی اور عوام دوستی کی روایت بھی ملی اور گریز پائی، گہری داخلیت، خارج سے قطع تعلق اور عمل سے بے نیازی کی روایت بھی۔ ۸۷

تصوف کا عام تصور کچھ بنیادی اقدار کا حامل ہے۔ وہ بنیادی اقدار یہ ہیں:

۱۔ وجودِ حقیقی صرف ایک ہے جو حسنِ مطلق، خیرِ مطلق اور قادرِ مطلق ہے۔ باقی تمام موجودات ''وہمِ غیریت'' کا نتیجہ ہیں اور تمام مظاہر و اعیان کے پردے میں محبوبِ حقیقی ہی کی جلوہ گری ہے۔ دیکھنے کیلئے نظر چاہیے۔

۲۔ یہ نظر علم، عقل اور عمل سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ وجدان اور بصیرت کامل سے حاصل ہو سکتی ہے اور وجدان و بصیرت فیضِ الٰہی سے ملتی ہے۔ اور اس کو حاصل کرنے کیلئے مرشد رہبر ہے اور عشق اس کا طریق ہے۔

۳۔ انسان کی بصیرت کی اعلیٰ ترین منزل یہی ہے کہ وہ عشق حاصل کرے۔ عشق کے مختلف درجات ہیں۔ پہلا انس ہے جب محبوب سے لگاؤ پیدا ہوتا ہے۔ دوسرا رضا کا رتبہ حاصل ہوتا ہے اور عاشق خود کو محبوب کی مرضی کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے۔ تیسرا درجہ معشوق سے اتحادِ خیال ہو جاتا ہے۔ چوتھا درجہ عشق ہے جس میں ارادے اور ولولے محبوب میں محو ہو جاتے ہیں اور وہ ایسا از خود رفتہ ہو جاتا ہے کہ محبوب کی جفاؤں میں بھی لذت پاتا ہے۔ پانچواں درجہ مرتبہ مشہودی ہے کہ ہر وقت محبوب ہی آنکھوں کے سامنے رہتا ہے۔ چھٹا درجہ فنا فی المعشوق کا ہے خودی جاتی رہتی ہے اور سوائے معشوق کے کچھ باقی نہیں رہتا۔

۴۔ عشق ہی راہ معرفت تک پہنچاتا ہے، عشقِ مجازی عشقِ حقیقی کا زینہ ہے۔ عشق مجازی سے انسان توکل، صبر و رضا، ترکِ ہوس اور ایثار سیکھتا ہے۔

۵۔ نفس کشی اور نفی خودی مقصود ہے۔ قطرہ کا انتہائے عروج یہی ہے کہ وہ دریا میں ضم ہو کر دریا ہو جائے، یہی مقصدِ حیات ہے، اس لئے فنا مقصود ہے اور وہی بقا کا راستہ ہے۔

۶۔ اس لئے زندگی فراق ہے اور موت وصال۔ خواہشات کو کچلنے اور وصال کو قریب لانے والا غم عین کامرانی ہے۔ مادی خوشی انبساطِ روحانی کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ رسوائی اور رندی سے نفس کشی حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے صلاح کار مذموم ہے اور قلندری اور خرابی مستحسن۔

۷۔ معرفت کے حصول کیلئے ظاہری رسوم کی پابندی کافی نہیں ہے کیونکہ ظاہری رسوم صرف بہتر اور بلند تر مقاصد حاصل کرنے کے ابتدائی ذریعے ہیں، اگر یہ حضوری یا معرفت دوسرے ذرائع سے حاصل ہو سکے تو کسی خاص شریعت کے ظاہری رسوم کی پابندی لازمی نہیں۔

۸۔ ظاہر و باطن یکساں ہونا ضروری ہے اس کے بغیر خلوصِ نیت ممکن نہیں۔

۹۔ انسان سب برابر ہیں اور سارے مذاہب وادیان محبوبِ حقیقی تک پہنچنے کے ذرائع ہیں۔ اگر خلوصِ نیت سے خدا کی پرستش کی جائے تو وہ بت خانے میں بھی ہے اور کلیسا میں بھی۔

Marfat.com

۱۰۔ خدا قادرِ مطلق ہے اور اس کے فیض سے اس کے برگزیدہ بندے بھی غیر معمولی صلاحیتیں اور قدرت حاصل کر سکتے ہیں۔ مادی دنیا کے بہت سے کام اہلِ باطن کے فیض سے بن سکتے ہیں اور ایسے معاملات جو بظاہر ناممکن نظر آتے ہیں وقوع پذیر ہو سکتے ہیں۔

تصوف کے مندرجہ بالا نقوش اُردو کے تمام شاعروں میں عموماً جاری وساری رہے ہیں۔ ان اثرات کے تین سرچشمے تھے۔ زیادہ تر یہ خود ہندوستان کے حالات کی بنا پر پیدا ہوئے۔ اس زمانے میں جب یہاں کا سیاسی انتشار عروج پر پہنچا۔ عام انسان اپنے آپ کو بے بس اور مجبور محسوس کرنے لگا تو تصوف کی مقبولیت اور بڑھی۔ لوگوں نے اس مایوسی اور مجبوری کو دور کرنے کا راستہ نہ پایا تو خانقاہوں کا رُخ کیا کہ صاحبانِ باطن پُراسرار طریقوں سے حالات کو بہتر بنا سکتے تھے۔ حالات کی چیرہ دستی کا احساس کم کر سکتے تھے۔ ولی سے کرامات سرزد ہونا دشوار نہ تھا اور وہ ناممکن کو بھی ممکن کر کے دکھا سکتا تھا۔ خدا سے لَو لگانے سے اکثر بگڑے کام بن جاتے ہیں اور دل کی بے قراری کم ہو جاتی ہے۔

دوسرا سرچشمہ تھا وہ خیالات اور تصورات و اقدار جو ہندوستان میں رچے بسے ہوئے تھے۔ تیسرا سرچشمہ فارسی شعروشاعری تھی جو تصوف کے رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی اور اس نے اردو شاعری کے مزاج اور کردار کی تشکیل میں نمایاں حصہ لیا تھا۔

اکبر کے زمانے میں تصوف اور متصوفانہ خیالات کو زیادہ عروج حاصل ہوا۔ بابا سلیم چشتی اس دور کے اہم صوفی تھے۔ مجدد الف ثانیؒ نے دورِ جہانگیری میں تصوف کا جو رخ اختیار کیا اس میں مذہبی شدت زیادہ تھی اور آزاد خیالی، وسیع المشربی اور اتحاد المذاہب کے تصورات کچھ دب گئے تھے۔ اورنگ زیب کے زمانے میں تصوف ایک خطرناک رجحان کی حیثیت سے ابھرا۔ سرمد کی شہادت، داراشکوہ کے عقائد اور اس کا قادری تخلص اختیار کرنا اور اہلِ شریعت کی ظاہر پرستی سے مخالفت سے اس زمانہ کی فضا اور عام رنگ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ۷۹

میر وسودا کے دور میں دہلی کی تباہی سے متاثر ہو کر حساس طبیعتیں دنیا کی بے ثباتی اور انسانی زندگی کی بے اعتباری کی وجہ سے گوشہ نشین اور عزلت گزین ہو گئی تھیں اور عوام درویشوں کے تکیوں اور خانقاہوں میں سکون حاصل کرنے کے لیے پہنچ رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ بارہویں صدی ہجری اور اٹھارویں صدی عیسوی میں اس برصغیر میں ہر طرف خانقاہیں، تکیے، رمنے اور دائرے ہی نظر آتے تھے اور ہر جانب تصوف اور درویشی کی تحریکیں زور پکڑ رہی تھیں۔ ۸۰ دہلی شعرا کے یہاں جو پاکیزہ خیالی، فراخ دلی، وسیع النظری، علوظرفی، خوداعتمادی، سادگی اور جاں گدازی ملتی ہے۔ یہ دہلی کے صوفیائے کرام ہی کے فیضان کا اثر ہے جنھوں نے بگڑتے ہوئے معاشرے اور زندگی کی مفلوج و مایوس فضا میں امید واستقامت واصلاح کا چراغ کسی نہ کسی طور پر روشن رکھا اور جس نے آخر شاہ عبدالعزیز اور شاہ غلام علی کے نام سے سرسید احمد خاں تک کی رہنمائی کی۔ ۸۱

اس دور میں علمائے دین فروعی بحثوں میں الجھے ہوئے تھے اور تصوف کے پیروکاروں میں بعض منفی باتیں بھی رائج ہو رہی تھیں مثلاً نام نہاد صوفیا بدعتوں میں گرفتار اور شریعت کی پابندی سے غافل تھے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحثیں ہر طرف عام تھیں۔ دونوں کے ماننے والے ایک دوسرے سے اُلجھے ہوئے تھے۔ ان بحثوں میں مذہب اسلام کی حقیقی روح ناپید تھی اور ان بحثوں نے اصلی مذہب کی جگہ لے لی۔ حضرت مجدد الف ثانی وحدت الشہود کے بانی تھے لیکن

Marfat.com

ان کے پیرِ طریقت خواجہ باقی باللہ وحدت الوجود کے ماننے والے تھے۔ شیعہ سنی کے اختلافات نے عملی زندگی میں فرقہ بندی کی شکل اختیار کر لی تھی۔ اس صورت میں اگر مسلمان اسی طرح فرقوں میں تقسیم رہتے تو دورِ زوال میں احیائے اسلام کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی تھی۔ خواجہ عندلیب نے اس صورت حال کو سمجھ کر ''طریقِ محمدی'' کو دوبارہ رائج کرنے کیلئے ایک نئے سلسلے کی بنیاد ڈالی تاکہ یہ سب اختلافات اور غیر ضروری بحثیں ختم ہو جائیں اور بقول جمیل جالبی اس سلسلے میں اس دور کے تضاد کو ہم آہنگ کرنے کی قوت تھی۔ ۸۲ؔ اس دور میں شاہ ولی اللہ نے اس صورتحال کے خلاف سب سے پہلے آواز اٹھائی اور تعیش پسندی، جنسی بے راہ روی اور معاشی و معاشرتی زبوں حالی کی طرف اپنی کتاب ''تفہیمات'' کے ذریعے امیروں کو پیغام دیا:

> ''اے امیرو! یہ دیکھو! کیا تم خدا سے نہیں ڈرتے۔ دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جا رہے ہو اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہے، اُن کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ اُن میں بعض بعض کو کھاتے اور نگلتے رہیں۔...... تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکواتے رہو...... اچھے کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ کسی طرف منعطف نہیں ہوتی۔'' ۸۳ؔ

اور عوام کو اس طرح مخاطب کیا:۔

> ''اپنے مصارف، وضع قطع میں تکلف سے کام نہ لیا کرو۔ اگر تم ایسا کرو گے تو تمہارے نفوس بالآخر فسق کے حدود تک پہنچ جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ اس کو پسند فرماتا ہے کہ اُس کے بندے اس کی آسائشوں سے فائدہ اٹھائیں۔ اتنا کمانے کی کوشش کرو جس سے تمہاری ضرورتیں پوری ہو جائیں۔ دوسرے کے سینے کے بوجھ بننے کی کوشش نہ کرو کہ ان سے مانگ تانگ کر کھایا کرو یا تم ان سے مانگو اور وہ نہ دیں۔ اس طرح بیچارے بادشاہ اور حکام کیلئے بوجھ نہ بن جاؤ۔ تمہارے لیے یہی پسندیدہ ہے کہ تم خود کما کر کھایا کرو۔'' ۸۴ؔ

اس طرح اس زمانے میں شاہ ولی اللہ کے خیالات نے ایک تحریک کی صورت اختیار کر لی اور اس طرح مغلوں کے دورِ آخر کے مذموم ماحول کے اثرات کو اس طرح اس تحریک نے کم کیا۔ یوں اخلاقی اقدار کو اہمیت دی جانے لگی۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی کے بقول اگر یہ ذہنی و فکری تحریکیں نہ ہوتیں تو ہندوستان کے مسلم معاشرے کا خدا جانے کیا حشر ہوتا! بالواسطہ طور پر ان ذہنی و فکری تحریکوں کا یہ اثر تھا کہ شعر و ادب کی دنیا میں جذب و شوق کی ایک فضا پیدا ہو گئی تھی۔ بڑے بڑے شاعر اس زمانے میں دلی کی سرزمین پر پیدا ہوئے۔ ان شاعروں نے اس عہدِ پُر آشوب میں اپنی شاعری کو زندگی کی اعلیٰ و ارفع اقدار کا علم بردار بنایا۔ انسانیت اور محبت کی بنیادی قدروں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ تصوف نے ایسا کرنے میں اُن کی بڑی مدد کی اور اسلامی اقدار کے صحیح احساس نے ان کی شاعری میں ایک پاکیزہ فضا پیدا کی۔ ۸۵ؔ

اس دور کے معاشرے کے پاس اقدار و تصورات کی ایک واضح میراث تھی اسی لیے اس دور نے اس کشاکش کے عالم میں تصوف جیسے تصورِ حیات کو اختیار کیا۔ یہ تصور اس دور کے سبھی شعرا کے ہاں ملتا ہے۔ اُردو شاعری میں شعرا نے تصوف سے صرف ان تصورات کو اخذ کیا جو ان کے دور کے تصورِ حیات کے مطابق ہوں۔

تصوف نے عقل کو نارسا بتایا تو عشق کے کوچے تک لوگوں کی رسائی ہوئی۔ عشق اس دور کیلئے خارج کی تسخیر کا ذریعہ اور زمانے کی چیرہ دستیوں کا داخلی انتقام ہے۔ گویا عشق اس دور کی فکری اور جذباتی پناہ گاہ ہے۔ عشق کی تلقین میر تقی میر کے باپ کی زبان سے اس دور کی زندگی پر تصوف کے زبردست اثر کو ظاہر کرتی ہے۔ ''عشق اس دور کا بنیادی رویہ ہے یہ دور اپنے ظاہر و باطن کا اظہار اسی حوالے سے کرتا ہے۔'' ۸۶

اس دور میں خاندان تہذیبی اکائی بن چکا تھا اور مذہبی تصورات یا مذہب اس دور کے کلیدی حقائق تھے بلکہ مذہبی تصور تمام اقدار کا محور تھا۔ تعلیم سے لے کر اخلاق تک ہر تصور کم سے کم مذہبی انداز سے پیش کیا جاتا تھا۔ مذہبی تصور کا اس دور کی ترتیب و تنظیم میں نمایاں دخل تھا۔ بچپن ہی سے مذہبی تعلیم اور تربیت کے اثرات نمایاں ہونے شروع ہو جاتے تھے۔ اس دور کے متوسط خاندان کے چشم و چراغ نیچی نیچی چولیوں کے انگرکھے یا اچکن پہنے بانکی ٹوپیاں یا عمامے زیبِ سر کیے دیوان خانوں میں نظر آتے۔ کچھ طالب علم باقاعدہ عالم اور فقیہہ بننا چاہتے تھے۔

صوفیانہ شاعری کا تعارف:

اس دور کا ادب عالموں اور بزرگوں میں شاہ ولی اللہ، شاعروں اور مصنفوں میں شیخ سعد اللہ گلشن، سراج الدین علی خان آرزو، مظہر جانِ جاناں، حضرت خواجہ ناصر عندلیب، حضرت خواجہ میر درد، میر تقی میر اور مرزا سودا جیسی بلند پایہ شخصیتوں کے فیضان کا مرہونِ منت ہے۔ ان تمام بزرگوں کے سائے میں شاعروں کی ایسی کھیپ پیدا ہوئی جنھوں نے اپنی شعری تخلیقات میں اعلیٰ انسانی معیاروں اور ارفع اخلاقی قدروں کو برقرار رکھا اور انسان کی عظمت، اس کی انسانیت، شرافت، محبت اور نیکی سے متعلق ان گنت پہلوؤں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ ۸۷ شعر و شاعری کا اُس زمانے میں اچھا خاصا ماحول تھا۔ زندگی میں انحطاط مگر شاعری میں زندگی کی رمق تھی۔ اصل میں شاعری کو ایسے ماحول میں پروان چڑھنے کا موقع ملتا ہے جب ساری زندگی سے قدروں اور معیاروں کا خیال اٹھ جاتا ہے تو شاعر ان اقدار کو اپنے سینے سے لگاتا ہے اور دل میں ان کو جگہ دیتا ہے۔ اس زمانے کے شاعرانہ ماحول میں یہی کیفیت تھی۔ اس دور میں معاشرے میں تہذیب اور نظامِ اخلاق میں اندھیرا ہے لیکن شاعری کی دنیا میں اجالا ہے۔

میر، سودا اور درد تک آتے آتے شمالی ہند میں اردو شاعری کا نصف صدی سے زیادہ کا سفر مکمل ہو جاتا ہے۔ نصف صدی کا یہ دور تاریخی، سماجی اور تہذیبی لحاظ سے بڑا مضطرب اور توڑ پھوڑ کا ہے۔ سلطنت کا پورا ڈھانچہ متزلزل ہو جاتا ہے اور سیاسی و معاشی زوال کا آسیب پورے ملک کو لپیٹ میں لے لیتا ہے اسی دوران میں یورپی اقوام بھی تیزی کے ساتھ مشرقی ساحلوں سے اٹھ کر ہندوستان کے میدانوں میں آگے بڑھتی ہیں اور بالآخر دلی کے دروازے پر دستک دینے لگتی ہیں۔ یہ دور محمد شاہ، احمد شاہ، عالمگیر ثانی اور شاہ عالم ثانی کے ادوار تک پھیلا ہوا ہے۔ اس دور نے نادر شاہی لوٹ اور قتل و غارت کو برداشت کیا۔ جاٹوں، مرہٹوں، سکھوں، روہیلوں اور ابدالی کی سپاہ کے ہاتھ سے ملکی دولت و ثروت کو برباد ہوتے

Marfat.com

ہوئے دیکھا۔ مغل بادشاہوں کی بزدلی، کسالت، بے تدبیری اور ناعاقبت اندیشی کے عبرت ناک مظاہرے دیکھے اور بادشاہوں کی آنکھوں کے مرثیے سنے۔ اس بہت بڑے تاریخی آشوب سے اس دور کی شاعری بہت متاثر ہوئی اور مختلف شعرا نے اپنے اپنے مزاج کے مطابق ان اثرات کو قبول کیا۔ اگر یہ تجربہ میر و درد کی داخلیت میں ظاہر ہوا تو سودا کے ہاں اس کی شکل دلی کے شہر آشوب میں نظر آتی ہے۔ ۸۸

اٹھارہویں صدی کے ہندوستان میں تصوف کو گزشتہ صدیوں کے مقابلے میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب شاہ ولی اللہ، مرزا مظہر جان جاناں، خواجہ ناصر عندلیب اور میر درد جیسے نظریہ ساز صوفی تصوف کے افکار و مسائل پر کھل کر بات چیت کرتے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی نے وحدت الوجود سے اختلاف کر کے وحدت الشہود کا جو تصور پیش کیا تھا، اٹھارویں صدی کے صوفیا اس نزاعی مسئلہ پر مدتوں شذرات قلم بند کرتے رہے۔ اسی دور میں چشتی سلسلہ کا احیا ہوتا ہے اور صوفیائے چشت برصغیر میں پھیل جاتے ہیں۔ دلی شہر نقش بندی صوفیوں کا اہم مرکز قرار پاتا ہے۔ مرزا مظہر جان جاناں، میر درد کا خاندان اور شاہ ولی اللہ نقش بندی سلسلے ہی کے صوفیا تھے۔ ۸۹

تصوف کی تعلیمات کے تحت عاشق پیشگی تمام ذہنی طبقہ خصوصاً شاعروں کیلئے دہلی میں اول شرط ہے۔ دردِ دل کا تمام تر من و عن بیان کر دینا ان کی اولین مجبوری یا ان کا اولین مقصد ہے۔ دہلی کے شاعر کو اس کی اتنی فکر نہیں ہے کہ اس کا اسلوبِ بیان اور طرزِ ادا خوب تر اور حسین ہے یا نہیں اس کو اس بات کی البتہ کاوش ہے کہ اس کی دل کی تپش، اس کی روح کی بے قراریوں اور قلبی تکلیفوں کا اندازہ اس کے معشوق کو ہو جائے۔ اپنی دلی کیفیت کا بیان کر دینا ہی اس کو تسکین دیتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دہلوی عاشق کو بعض اوقات اپنے عشق ہی سے عشق ہو جاتا ہے۔ معشوق کا پردہ بھی بیچ میں قائم نہیں رہتا۔ دہلی کے شاعر کی زندگی کا مقصد اور غایت عشق ہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں کا معشوق مرد ہے۔ امرد پرستی بھی صوفیانہ خیالات کے باعث قائم ہوئی۔ صوفیانہ عقاید کے مطابق عشقِ الٰہی ان کا منتہائے نظر ہوتا ہے لیکن وسیلہ وہ عشقِ مجازی کا ڈھونڈتے ہیں اور اسی کو وہاں تک رسائی کا زینہ قرار دیتے ہیں۔ ان کی اصطلاح میں 'مظہر' یا معشوقِ ظاہری ہی میں انہیں عشقِ حقیقی کا جلوہ پہلے نظر آنا چاہیے۔ امرد میں چونکہ وصلِ یقینی کا امکان نہیں ہو سکتا اس لیے روح تڑپنے کے لیے اس وقت تک بے قرار رہے گی جب تک یہ تڑپ انہیں اعلیٰ حقیقی منازل تک نہ پہنچا دے۔ اس نظریے کے پیشِ نظر ذوقِ نظارہ کے ساتھ ساتھ تڑپ یا عشق ان کے اس نصاب کا سنگِ بنیاد ہے۔ اس ریاضت یا تعلیم میں عموماً تین باتیں پیش آتی رہیں۔ اولاً تو یہ کہ بعض مجاہد زہد و اتقا اور نفس کشی کی بدولت اس میں کامیاب ہوئے اور انہوں نے دنیا اور اس کے علائق پر ایک ہمہ گیر بصیرت حاصل کر لی۔ ان کی محبت کا دائرہ ایسا وسیع ہو گیا کہ تمام دنیا بلا تفریق ملت و مذہب و مسلک ان کے لیے ایک ہو گئی اور خصوصیت جاتی رہی نہ عاشق کی قید رہی نہ معشوق کی۔ دنیا میں وہ بے ہمہ اور باہمہ زندگی بسر کرنے لگے اور اللہ سے لَو لگ گئی۔ ایسے برگزیدہ اور خدارسیدہ بزرگوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض مجاہد اپنے 'مظہر' کے وجود سے آگے نہ بڑھ سکے۔ اور اس کا سوز، اس کی الفت، ان کی زندگی صرف گرمئ محفل کا باعث رہی۔ ان کی تعداد بھی بہت زیادہ نہیں ہے۔ تیسرے وہ لوگ جو اپنے نفس پر قابو نہ رکھ سکے اور بجائے مظہر پرستی کے مظہر بازی پر اتر آئے۔ دہلی کی یہ عاشق پیشگی اپنے تینوں مدارج کے ساتھ شاعری میں جلوہ گر نظر آتی ہے۔ ۹۰

افلاطون نے اپنے ابتدائی مکالمات میں لڑکے سے عشق کے تصور پر ایسی بلند و بالا عمارت تعمیر کی ہے کہ وہ

Marfat.com

روحانیت کو چھونے لگتی ہے۔ اس نے لڑکے کی محبت کو حقیقتِ اعلیٰ تک پہنچنے کا ایک طریق بتایا ہے۔ ۹۱ یہی وہ تصور ہے جسے ہمارے صوفیائے کرام نے عشقِ مجازی سے عشقِ حقیقی تک پہنچنے کا ذریعہ بتایا ہے اور جسے ''المجاز قنطرۃ الحقیقۃ'' کے فقرے سے ادا کیا جاتا ہے۔ اپنی تہذیبی وفکری روایت کے زیر اثر افلاطون نے اس روایت کو علویت عطا کی۔ یہ تصور یونان سے ایران آیا اور وہاں سے برعظیم آکر مذہبی و معاشرتی سطح پر خوب پروان چڑھا لیکن محمد شاہی دور میں نہ کوئی سقراط تھا، نہ کوئی افلاطون اس لیے یہاں امرد پرستی دل بہلاوے کے دائرے سے باہر نہ نکل سکی۔ اس دور کی شاعری پر حقیقی تصوف کا بھی گہرا اثر نہیں ہے۔ اس میں تعویذ گنڈے والے صوفیا تو نظر آتے ہیں لیکن کوئی چراغ دہلی، کوئی گیسودراز یا کوئی نظام الدین اولیا نظر نہیں آتا۔ بہر حال امرد پرستی کی یہی فارسی روایت محمد شاہی دور کے سازگار تہذیبی ماحول کے زیر اثر اردو شاعری میں جذب ہو کر اس کی روایت کا حصہ بن گئی۔ ۹۲

یہ دور عشق کے حوالے سے انسان، کائنات اور خدا کے رشتوں کو سمجھتا ہے۔ قرآن کے مطابق اللہ ودود (عاشق، چاہنے والا) ہے۔ انجیل کے مطابق خدا عشق ہے۔ یہی عشق ساری کائنات پر حاوی ہے۔ عشق زندگی کا آہنگ اور نظامِ عالم کا ناظم ہے:

کیا حقیقت کہوں کہ کیا ہے عشق
حق شناسوں کا، ہاں خدا ہے عشق
(میر)

اگر اس دور کی مذہبی، نیم مذہبی اور صوفیانہ قسم کی تقاریب پر نگاہ دوڑائیں جو سرکاری یا نیم سرکاری طور پر قلعہ معلی اور اس کے گردونواح میں منائی جاتی تھیں تو ہمیں اس دور کے معاشرے پر تصوف کی مضبوط گرفت کا اندازہ ہوتا ہے۔ دہلوی صوفی خواہ ان کا دینی، عالمانہ یا بزرگانہ پایہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو جب شعر کے میدان میں اترتے ہیں تو عشق و مستی اور جذب و کیف کے عالم میں دکھائی دیتے ہیں جس کی وجہ تصوف کی مضبوط گرفت ہے۔ عشق چونکہ تصوف کا ایک ضروری عنصر ہے اور اس کے بغیر سلوک کی کسی منزل کا طے ہونا ممکن نہیں اس لیے درویشی کے ساتھ عشق نے بھی اس زمانے میں عوامی صورت پیدا کر لی تھی۔ کوئی تصوف کے آداب و منازل سے واقف ہو یا نہ ہو محض رسمی طور پر ہر کوئی درویش منش اور عاشق طبیعت تھا۔ اردو شاعری کا بھی یہی حال ہے۔ اس زمانے کے تذکروں میں شاید ہی کوئی ایسا شاعر ہو جس کے متعلق تذکرہ نویسوں نے یہ نہ لکھا ہو کہ ''از مذاقِ درویشی آشنا است''۔ ان وجوہات کی بنا پر اس زمانے کی اردو شاعری میں دینی اور اخلاقی رسائل و تصانیف کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے بلکہ غزل کو عام مقبولیت حاصل ہے۔ جس میں شاعروں نے اپنے مذہبی اور عشقیہ دونوں قسم کے جذبات کی تسکین کے سامان پیدا کیے ہیں۔ میر و سودا کا دور اصل میں غزل ہی کا دور ہے جس میں عشقیہ، مذہبی، صوفیانہ، اخلاقی، عارفانہ اور حکیمانہ ہر قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ عشق، تصوف اور معرفت و حکمت کے مضامین سب سے زیادہ ہیں۔ ۹۳

صوفیا کے نزدیک عشق شکستِ نفس کا نام ہے۔ تصوف و حقیقت کے اس رجحان کی بدولت دبستانِ دہلی کی غزلیہ عشقیہ شاعری میں عشقِ حقیقی کی جھلک بھی ہے اور ہر مجاز کے رنگ میں حقیقت پردہ نشین ہے۔ ایسی صورتحال میں مجاز و حقیقت میں فرق مشکل ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

خدا کی بندگی کہیے اسے یا عشقِ معشوقی
یہ نسبت ایک ہے سو سو طرح تعبیر کرتے ہیں
(یقین)

تصوف کی گہری چھاپ کی وجہ سے لوگ ہر ذرے میں حسنِ مطلق کی تلاش کی کوشش کرتے ہیں۔ میر تقی میر کی مثنوی شعلۂ شوق کے شروع میں ہے کہ اگر محبت نہ ہوتی تو کائنات کا ظہور نہ ہوتا۔ اس کارخانے میں محبت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ مثنوی ''دریائے عشق'' کے شروع میں بھی کچھ اسی قسم کے خیالات کے شعر ملتے ہیں۔ جس طرح مولانا روم نے مثنوی کے آغاز میں عشق کے حکیمانہ پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ میر نے بھی اپنی مثنویوں میں اس قسم کا انداز اختیار کیا ہے۔

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور　　نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور

میر اثر مثنوی ''خواب وخیال'' میں وجودی تصور پر یوں تبصرہ کرتے ہیں۔

کس کو دیکھوں کروں میں کس پہ نگاہ
سب طرف جلوہ گر ہے وجہ اللہ

تصوف ومعرفت کی عوامی گرفت کا اندازہ اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ میر جعفر زٹلی کے کلام میں اپنی تمام خرافات کے باوجود پندونصائح اور اخلاق کی باتیں نظر آتی ہیں۔

کائنات اور حیات پر غور وخوض کی مثالیں یوں تو اس دور کے تقریباً سبھی صوفی شاعروں کے کلام میں کم وبیش موجود ہیں لیکن اس لحاظ سے خواجہ میر درد کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اصل میں فلسفہ اور تصوف کے کئی ایک مباحث مشترکہ ہیں۔ فلسفیانہ مباحث میں کائنات اور حیات دو اہم موضوعات ہیں۔ ایک صوفی بھی اپنی ساری جدوجہد کائنات اور حیات کے اسرارِ سربستہ کو سمجھنے میں صرف کرتا ہے۔ فلسفہ جن مسائل کو عقل کے ذریعہ حل کرتا ہے صوفی ان کی حد تک وجدان کے سہارے پہنچنا چاہتا ہے۔ اپنی آخری منزل پر پہنچ کر دونوں ایک معلوم ہوتے ہیں اور جس نے کنہ حقیقت کو مکاشفات ومجاہدات اور جذبہ ووجدان کے ذریعہ پا کر اپنے احساسات کو شعر بنایا ہوگا وہ صوفی شاعر کہلائے گا۔ ۹۴

دہلوی شاعروں کے کلام میں کائنات، حیات اور انسان کے متعلق فکر کی جتنی مثالیں نظر آتی ہیں ان پر تصوف کا پرتو پڑا ہوا ہے۔ اس کے لیے عارفانہ کلام کی اصطلاح زیادہ موزوں ہے۔ خدا کے وجودی تصور، کائنات کی موہومی خیر وشر میں تمیز، جبر وقدر کے مسئلے، قدر وقسمت، انسان اور بندہ وخدا کے تعلق جیسے موضوعات پر اس دور کے چھوٹے بڑے تقریباً سبھی شاعروں نے توجہ کی ہے۔ لیکن خواجہ میر درد، شاہ حاتم اور میر محمدی بیدار کے کلام میں ان کی کثرت ہے اور ان میں بھی خواجہ میر درد کو اہم حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ وہ محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی صوفی بھی تھے اور انہوں نے جن مسائل کی معرفت حاصل کی ہے ان پر اپنی مشہور کتاب ''علم الکتاب'' میں روشنی بھی ڈالی ہے۔ فلسفی پہلے اشیا کی حقیقت کا ادراک عقل سے کرتا ہے اور پھر اپنے نتائج کو ہمارے سامنے لاتا ہے۔ صوفی اس کے برعکس پہلے چیزوں کو وجدان اور کشف کے ذریعے پاتا یا دیکھتا ہے اور پھر دوسروں کو سمجھانے کیلئے دلیل اور عقل کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ درد کی شاعری انہی دیکھی ہوئی چیزوں کے شاعرانہ ابلاغ کا مجموعہ ہے۔ وہ خود کہتے ہیں۔

Marfat.com

پھولے گا اس زبان میں بھی گلزارِ معرفت
یاں میں زمینِ شعر میں یہ تخم بو گیا

تصوف سے متاثر ہو کر اس زمانے کے شعرا کے ہاں مابعد الطبیعاتی مسائل کی طرف رجحان پایا جاتا ہے۔ خدا کے وجودی تصور کے تذکرے سے اس دور کی شاعری بھری پڑی ہے۔ دنیا کی ہر شے جمالِ دوست کا آئینہ ہے۔ بیدار تو صاف لفظوں میں کہہ دیتے ہیں کہ ہر وہ شے جسے انسان دیکھتا ہے خدا ہے۔ 95 اردو شاعری میں اخلاقی موضوعات بھی تصوف کے ذریعے داخل ہوئے ہیں۔ تصوف ایک پہلو سے اخلاق ہی کا دوسرا نام ہے۔ میر درد نے صوفیانہ اخلاق کو اپنی شاعری میں بڑی چابکدستی سے سمویا ہے۔ اس دور کے شاعر قیودِ مذاہب کو انسان کا ایک تخریبی فعل تصور کرتے ہیں۔ ظلم کسی مذہب میں روا نہیں۔ درد نے کہا ہے کہ جب ہدایت اور گمراہی دونوں خدا کی طرف سے ہیں تو پھر گمراہ کسے کہا جائے۔ خواجہ میر درد، میر محمدی بیدار اور شاہ حاتم اس نظریے کے ہیں۔ خیر وشر کے متعلق واضح فتوی صادر کرنا ممکن نہیں۔ خیر وشر بھی ہدایت اور گمراہی کی طرح خدا کی پیدا کردہ ہیں۔ شریعت وطریقت میں بھی تفاوت نہیں۔ حاتم انہیں لازم وملزوم سمجھتے ہیں اور درد انہیں ایک ہی منزل قرار دیتے ہیں۔ 96

خالص عشقیہ مثنویوں میں بھی کہانی سے ہٹ کر دہلوی شاعر بعض جگہ دنیا کی بے ثباتی، انسانی ہمدردی، سخاوت اور نیکی جیسے موضوعات پر کچھ نہ کچھ کہہ دیتے ہیں۔ ہر عشقیہ مثنوی میں حمد، نعت، منقبت، مناجات اور مدح بزرگان کے اشعار موجود ہوتے ہیں۔ میر کی مثنوی ''اعجازِ عشق'' اور سودا کی مثنوی ''قصہ درعشقِ پسر شیشہ گر'' میں توحید کے سلسلے میں خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔

دہلوی شاعری فقر وفاقے میں پروان چڑھی، اہلِ حال وقال درویش اور فقیر منشوں کی صحبت میں پلی۔ تصوف دہلی کے تمدن کا خاص طریقۂ فکر ونظر رہا ہے اور اس میں کیا ہندو اور کیا مسلمان سب ہی شریک تھے۔ وحدت وجود، ہمہ اوست، فنافی اللہ، فنافی الذات، تزکیہ نفس تجرید وغیرہ تمام موضوعاتِ تصوف دہلی کو ایران کی تمدنی وادبی تقلید میں حاصل ہوئے تھے اور یہاں کی سیاسی ابتری اور بدحالی نے اس میراث کو اور بھی تقویت دی۔ عبرت، دنیا کی ناپائیداری اور زندگی کا نقش برآب ہونا اسی قسم کے جملہ مضامین وہاں کی شاعری میں راہ پا گئے...... تصوف ایک قسم کا اخلاقی فلسفہ بھی ہے جس میں خیال اور فکر کی بلندیاں بھی ملتی ہیں اور زندگی کے متعلق بصیرت کی آنکھ بھی کھلتی ہے۔ یہ نظریے اور افکار ایک فلسفیانہ یعنی ترکیبی انداز میں پیش کیے جاتے ہیں۔ تصوف کی بنیاد چونکہ الٰہیات پر قائم ہے اس لیے خیال اور فکر میں بلندی اور پاکی آنی لازمی تھی۔ 97 بعض شاعروں نے صوفیانہ اور اخلاقی ومذہبی شاعری کو خاص اپنا مسلک ہی بنالیا مثلاً مصحفی اپنے ''تذکرۂ ہندی گویاں'' میں خواجہ حسن حسن کے متعلق لکھتے ہیں۔

''اکثر مسائلِ صوفیہ را کہ مراد از وحدتِ وجود باشد بہ دلالت و براہین
چناں کہ شیوئے صوفیان بافضل وکمال است از روئے نص وحدیث بہ
اثبات رسانیدہ درریختہ موزوں ساختہ۔''

میر فضل علی دانا، شاگرد مضمون نے صوفیانہ شاعری کو خاص اپنا فن بنالیا تھا۔ اسی طرح شیخ فرحت اللہ فرحت اور میر ولایت اللہ خان نے بھی زیادہ تر تصوف وتوحید سے سروکار رکھا اور خواجہ میر درد کا تو اپنا یہ خاص موضوع ہی تھا بلکہ اردو شاعری میں تو انہی کا کلام صوفیانہ شاعری کی سب سے اچھی مثال ہے۔ درویشی اور شاعری دوش بدوش چلتی رہی اور

Marfat.com

کچھ لوگ رواجاً ان مضامین کی تقلید کرتے تھے۔ ۹۸

تصوف کی وجہ سے خیالات میں بلندی تو قائم رہی۔دہلی میں بادشاہ سے لے کر فقیر تک ان اخلاقی تعلیمات (یعنی قناعت، متانت، زندگی پر فلسفیانہ نگاہی، دنیا سے پہلوتہی) سے معرا ہونا اپنی تہی دامنی اور بے وقعتی سمجھتے تھے۔اس تعلیم نے مالی اور سیاسی طور سے سب کچھ مٹا دیا ہو لیکن متانتِ خیال کو اور ایک عام توازنِ فکر کو برقرار رکھا۔دلی والوں کو قناعت کی دولت نے پست نگاہی میں مبتلا ہونے نہیں دیا۔اسی لیے دہلی کا شاعر (مستثنیات کو قطع نظر کر کے) اپنے کلام میں نہ تو اپنی تہذیبی سطح پست کرتا ہے نہ اس کی تنقیدی نظر میں ناہمواری پیدا ہوتی ہے۔بہ قول شیفتہ:

شیفتہ کیسے ہی معنی ہوں مگر نا مقبول — اگر اسلوبِ عبارت میں متانت کم ہو ۹۹

مجنوں گورکھپوری نے اس دور کے شاعروں کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"جس طرح درد نے غمِ عشق کو ایک حرمت بخشی اسی طرح ان لوگوں نے بھی عشق کی ایک نئی شان پیدا کی اور اس کو ایک جداگانہ مسلک بنا کر پیش کیا۔میری مراد خواجہ احسن اللہ بیان، قائم چاند پوری، خواجہ میر درد کے بھائی خواجہ میر محمد اثر، تاباں اور یقین سے ہے۔" ۱۰۰

میر، میر درد اور میر اثر تک آتے آتے تصورِ عشق بدل چکا تھا اور رنگ رلیوں والا عشق اب ایک جاں سوز جذبہ بننے لگا تھا۔"شعلۂ شوق"، "دریائے عشق"، "مثنوی عشقیہ"، "معاملاتِ عشق"، "جوشِ عشق"، "اعجازِ عشق" میں عشق ایک جان لیوا اور شدید جذبہ ہے جس کی تابنا کی اور توانائی کائنات کی عظیم ترین رکاوٹوں کا بھی جگر چیر ڈالتی ہے۔ ۱۰۱

"دریائے عشق" کی ابتدا یوں ہے:

عشق ہے تازہ کار تازہ خیال — ہر جگہ اس کی ایک نئی ہے چال

معاملاتِ عشق کی ابتدا یوں ہے:

کچھ حقیقت نہ پوچھو کیا ہے عشق — حق اگر سمجھو تو خدا ہے عشق

ایسے عشق کو درد کی شعری تسخیر کہا جاسکتا ہے اور جسے فراق گورکھپوری نے Lyrical Conquest of Pain and Sorrow قرار دیا ہے۔ ۱۰۲

اس دور میں موت کے تصور نے منعم و مفلس کا انجام یکساں کر دیا۔اس دور میں موت کا تصور تین شکلوں میں ابھرتا ہے۔ایک تبدیلی کی خواہش کی شکل میں دوسرے عدمِ مساوات اور سماجی بے انصافی کو دور کرنے والے تصور کی شکل میں تیسرے وحدت الوجودی تصور کی حیثیت سے کہ انسان مرنے کے بعد نورِ مطلق میں جا ملتا ہے اور روحِ ازل کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔دکھ درد موت کی گویا مختصر سی جھلکیاں ہیں جو فرد کو تھوڑی دیر کیلئے زندگی کے وسیع اور گہرے عرفان تک پہنچاتی ہیں۔اس دور کی شاعری میں یہ تمام نقوش نظر آتے ہیں۔ ۱۰۳

ڈاکٹر سید عبداللہ ۱۰۴ نے اس دور کی شاعری کے نمایندہ موضوعات و مباحث کی ضابطہ بندی کی ہے اس میں سلطنت اور بادشاہی کی ہیچ مقداری، زندگی کی بے ثباتی کا احساس، خلوت اور سکون کی تلاش اور تقدیر و توکل کے عقاید پر یقین کو اہمیت دی ہے۔

Marfat.com

اس دور کے اہم ترین شعرا میر تقی میر، میر درد اور سودا ہیں۔ میر تقی میر اور میر درد کا خصوصی مطالعہ علیحدہ باب میں کیا جائے گا۔ باقی شعرا کا ذکر اگلے باب میں کیا جائے گا۔ پہلے اس دور کے نامور شعرا کی فہرست اور پھر اگلے باب میں صوفی شعرا کے حالات اور صوفیانہ شاعری کے بارے میں ذکر کیا جائے گا۔

فہرست شعرا:

۱۔ مرزا مظہر جان جاناں
۲۔ اَنعام اللہ خان یقین
۳۔ احسن اللہ بیان
۴۔ میر محمد باقر حزیں
۵۔ میر عبدالحیٔ تاباں
۶۔ اشرف علی خان فغاں
۷۔ مرزا محمد رفیع سودا
۸۔ میر محمد تقی میر
۹۔ میر محمد سوز
۱۰۔ شیخ قیام الدین قائم
۱۱۔ میر غلام حسن حسن
۱۲۔ میر محمد حسین کلیم
۱۳۔ میر محمدی بیدار
۱۴۔ سید محمد میر اثر
۱۵۔ جعفر علی حسرت
۱۶۔ شاہ ہدایت اللہ ہدایت
۱۷۔ میر ضیا الدین ضیا
۱۸۔ شاہ قدرت اللہ قدرت
۱۹۔ بندرابن راقم
۲۰۔ شیخ بقا اللہ بقا
۲۱۔ میر عبدالرسول نثار
۲۲۔ محمد محسن محسن
۲۳۔ ثنا اللہ فراق
۲۴۔ میر قمرالدین منت
۲۵۔ شیخ ولی اللہ محبّ
۲۶۔ مرزا عظیم بیگ عظیم
۲۷۔ محمد فقیہ دردمند
۲۸۔ کرم اللہ خان درد
۲۹۔ مرزا جان طپش
۳۰۔ مرزا محمد یار خاکسار
۳۱۔ نواب محمد یار خان امیر
۳۲۔ نواب مہربان خان رند
۳۳۔ آفتاب رائے رسوا
۳۴۔ لالہ نول رائے وفا
۳۵۔ لالہ خوش وقت رائے شاداب
۳۶۔ سنتو کھ رائے بیتاب
۳۷۔ میر غلام حسین ضاحک
۳۸۔ فدوی لاہوری
۳۹۔ میاں سکندر
۴۰۔ محمد عابد دل
۴۱۔ شیر محمد خان ایمان
۴۲۔ محمد روشن جوشش
۴۳۔ شیخ غلام علی راسخ
۴۴۔ مرزا محمد علی فدوی
۴۵۔ ہیبت قلی خان حسرت

ظاہر ہے اس طرح کی کوئی فہرست مکمل نہیں ہوتی اس لیے اس میں اضافے کی گنجائش موجود ہے۔

Marfat.com

اس دور کی بزم شاعری کو سجانے کیلئے ہر مذہب، ہر مسلک، ہر پیشہ، ہر مرتبہ اور ہر مزاج کے لوگ شاعری کے میدان میں اتر آئے۔ یہ تمام شاعر اردو شاعری کی عمارت کے اولین معمار ہیں اور جس نے اس کی تعمیر میں ایک اینٹ بھی لگائی ہے وہ اردو شاعری کی تاریخ میں جگہ پانے کا مستحق ہے۔ ۱۰۵

حواشی

۱۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ کراچی: ادارہ تحقیق و تصنیف، بار اول: ۱۹۶۵ء۔ ص ۱۰

۲۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع سوم: مارچ ۱۹۹۴ء۔ ص ۴۶۹

۳۔ ایضاً۔ ص ۱

۴۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۲۰

۵۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۲

۶۔ غلام حسین خان طباطبائی۔ سیر المتاخرین (جلد سوم) بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو (جلد دوم)۔ ص ۳

۷۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو (جلد دوم)۔ ص ۳

۸۔ محمد علی۔ خلاصۃ الاحوال۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ لاہور: اردو اکیڈمی، ۱۹۹۹ء۔ ص ۱۵۱

۹۔ آنند رام مخلص۔ وقائع بدائع۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ لاہور: ص ۱۵۱

۱۰۔ طامس ولیم بیلی، رامی سلیم۔ مفتاح التواریخ۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۵۲

۱۱۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو (جلد دوم)۔ ص ۴ تا ۶

۱۲۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی۔ برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ۔ کراچی: کراچی یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء۔ ص ۲۲۲

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ نواب درگاہ قلی خاں۔ مرقع دہلی (فارسی متن اور اردو ترجمہ)۔ مترجم: خلیق انجم۔ نئی دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) ۱۹۹۳ء۔ ص ۱۲۹

۱۵۔ پروفیسر محمد حسن۔ اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ دہلی: اردو اکادمی، ۱۹۸۹ء۔ ص ۱۱۷

۱۶۔ ہاشمی فرید آبادی۔ تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت۔ کراچی انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۵۳ء۔ص ۱۲۳، ۱۲۴

۱۷۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستانِ شاعری۔ کراچی: اردو اکیڈمی سندھ، دسمبر ۱۹۶۶ء۔ص ۳۱، ۳۵

۱۸۔ مرزا محمد حسن قتیل۔ ہفت تماشا۔ مترجم؛ ڈاکٹر محمد عمر۔ دہلی: مکتبہ برہان، ۱۹۶۸ء۔ص ۹۷، ۱۳۶

۱۹۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو (جلد دوم)۔ص ۴۷۰، ۴۷۱

۲۰۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ص ۳۲، ۲۷۰

۲۱۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ لاہور: اُردو اکیڈمی، ۱۹۹۹ء۔ص ۱۰۳، ۱۰۴

۲۲۔ ایضاً۔ص ۱۰۴

۲۳۔ محمد علی۔ خلاصۃ الاحوال (قلمی) درذکر بہادر شاہ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۴

۲۴۔ مولوی محمد عالم شاہ فریدی۔ مزارات اولیائے دہلی۔ دہلی: جاں جہان پریس، ۱۳۳۰ھ/۱۲۔۱۹۱۱ء۔ص ۱۳

۲۵۔ علی محمد شاد عظیم آبادی۔ حیات فریاد۔ اعظم گڑھ: معارف، ۱۹۲۷ء۔ص ۲۳

۲۶۔ رامی۔ مجموعہ تواریخ شہنشاہاں (قلمی) بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۴

۲۷۔ علی محمد شاد عظیم آبادی۔ حیات فریاد۔ص ۱۳، ۲۵

۲۸۔ غلام حسین طباطبائی۔ سیر المتاخرین۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۵

۲۹۔ غلام علی خان۔ شاہ عالم نامہ۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۵

۳۰۔ عبدالقادر بیدل۔ رقعات بیدل خط بنام اعظم شاہ۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۵

۳۱۔ محمد علی۔ تاریخ مظفری۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۵

۳۲۔ غلام حسین طباطبائی۔ سیر المتاخرین۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۶

۳۳۔ آنند رام۔ وقائع بدائع (قلمی)۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۶

۳۴۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۶

۳۵۔ مولانا مولوی محمد حسین آزاد۔ آب حیات۔ لاہور: مکتبہ ادبِ اُردو، ۱۹۶۷ء۔ص ۱۶۵

۳۶۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۶، ۱۰۷

۳۷۔ محمد علی۔ تاریخ مظفری۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۰۸

۳۸۔ مفتاح التواریخ۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۰۸

۳۹۔ ذکر اسلامی سلاطین تیموریہ۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۰۸

۴۰۔ مولوی محمد حسین آزاد۔ آب حیات۔ ص ۱۷۲

۴۱۔ غلام ہمدانی مصحفی۔ عقد ثریا۔ اورنگ آباد: انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۴ء۔ ص ۲۳

۴۲۔ محمد علی۔ تاریخ مظفری۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۰۹

۴۳۔ لچھمی نرائن شفیق۔ گل رعنا۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۱۰

۴۴۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۱۰، ۱۱۱

۴۵۔ ایضاً۔ ص ۱۳۷

۴۶۔ مصحفی۔ ہندی گویاں۔ اورنگ آباد: انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۳ء۔ ص ۹۲

۴۷۔ مولوی نعیم اللہ۔ معمولات مظہریہ۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۳۸

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ عبدالحق۔ غرابت نگار۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۳۸

۵۰۔ برکات احمد۔ یادگار سلف۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۳۹

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ ایضاً

۵۳۔ ایضاً

۵۴۔ ایضاً

۵۵۔ ایضاً

۵۶۔ وحشی نگرامی محمد احسن۔ وفیات الاخیار۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۳۹

۵۷۔ مولانا عبدالحئی۔ تذکرۃ الصلحا۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۳۹

۵۸۔ چندر بھان برہمن۔ چہار چمن۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۳۹

۵۹۔ خلاصۃ التواریخ۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۴۰

۶۰۔ درگاہ قلی خان۔ مرقع دہلی (فارسی متن اور اردو ترجمہ)۔ مرتبہ و مترجمہ۔ خلیق انجم۔ نئی دہلی: انجمن ترقی

Marfat.com

اردو(ہند)۱۹۹۳ء۔ص ۱۳۶، ۱۳۷

۶۱۔ لالہ سری رام۔ خمخانہ جاوید۔ دہلی:۱۹۴۱ء۔ص ۹۹

۶۲۔ مولوی محمد ابوالحیات۔ تذکرۃ الکرام۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۱۴۴

۶۳۔ غلام حسین خان طباطبائی۔ سیر المتاخرین۔ بحوالہ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ دلی کا شاعرانہ ماحول۔ ص ۱۰۵، ۱۰۶

۶۴۔ نواب درگاہ قلی خاں۔ مرقع دہلی (فارسی متن اور اردو ترجمہ)۔ مرتبہ و مترجمہ۔ خلیق انجم۔ نئی دہلی: انجم ترقی اردو(ہند) ۱۹۹۳ء۔ص ۱۲۱

۶۵۔ ایضاً۔ص ۹

۶۶۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر۔ص ۲۸

۶۷۔ ایضاً۔ص ۲۹

۶۸۔ ایضاً۔ص ۴۵، ۴۶

۶۹۔ مولانا محمد حسین آزاد۔ آب حیات۔ص ۱۱۰۔ حاشیہ

۷۰۔ پروفیسر محمد حسن۔ اردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر۔ص ۱۵۸

۷۱۔ ایضاً۔ص ۲۶۵

۷۲۔ ایضاً۔ص ۲۵۵

۷۳۔ مولانا عبدالحیٔ۔ تذکرۃ الصلحا۔ مطبع نظامی بدایونی، ۱۳۳۰ھ/۱۲۔۱۹۱۱ء۔ص ۶۵

۷۴۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر۔ص ۲۵۶، ۲۵۷

۷۵۔ ایضاً۔ص ۲۵۸، ۲۵۹

۷۶۔ ایضاً

۷۷۔ ڈاکٹر سید عابد حسین۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ علی گڑھ: انجمن ترقی اردو، سنہ ندارد۔ص ۴۶۶

۷۸۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر۔ص ۲۵۹، ۲۶۰

۷۹۔ ایضاً۔ص ۲۶۱ تا ۲۶۴

۸۰۔ خلیل الرحمٰن داؤدی۔ مرتبہ؛ دیوانِ درد۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع اول: فروری ۱۹۶۲ء۔ص ۱۴۸

۸۱۔ کلب علی خان فائق۔ مرتب؛ دیوان میر درد۔ مقدمہ: ڈاکٹر فرمان فتح پوری۔ لاہور: آئینہ ادب، پہلی

Marfat.com

بار: ۱۹۸۸ء ص ۱۰، ۱۱

۸۲۔ جمیل جالبی۔ خواجہ میر درد (تنقیدی و تحقیقی مطالعہ)، مرتبین؛ ثاقب صدیقی، انیس احمد۔ دلی: انجمن ترقیِ اردو ہند، ۱۹۸۹ء۔ ص ۲۶۶

۸۳۔ خلیق احمد نظامی۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ علی گڑھ: ۱۹۵۰ء۔ ص ۶

۸۴۔ ایضاً۔ ص ۸

۸۵۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ حضرت خواجہ میر درد دہلوی۔ لاہور: ادارہ ادب و تنقید، جون ۱۹۸۳ء۔ ص ۷۹، ۸۰

۸۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو (جلد دوم)۔ ص ۴۸۶

۸۷۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ حضرت خواجہ میر درد دہلوی۔ ص ۸۲

۸۸۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ جلد اول، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء۔ ص ۲۸۷

۸۹۔ ایضاً۔ ص ۳۵۰

۹۰۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ ص ۲۷۳، ۲۷۴

۹۱۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو (جلد دوم)۔ ص ۲۰۱

۹۲۔ ایضاً

۹۳۔ الف۔ د۔ نسیم۔ اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر۔ مقالہ پی ایچ۔ ڈی، مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لاہور۔ ۱۹۵۹ء ص ۲۴۸، ۲۵۶، ۲۵۷

۹۴۔ ایضاً۔ ص ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۲

۹۵۔ ایضاً۔ ص ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۹۷

۹۶۔ ایضاً۔ ص ۳۰۷

۹۷۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ ص ۳۰۹

۹۸۔ ایضاً۔ ص ۳۱۰

۹۹۔ ایضاً۔ ص ۳۲۳، ۳۲۴

۱۰۰۔ مجنوں گورکھپوری۔ نکات مجنوں۔ الہ آباد: کتابستان، ۱۹۵۷ء۔ ص ۸۵

۱۰۱۔ پروفیسر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ص ۶۲

Marfat.com

۱۰۲۔ مجنوں گورکھپوری۔ نکات مجنوں، بزم احباب (ا)۔ص ۱۸۶

۱۰۳۔ پروفیسر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ص ۷۶

۱۰۴۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ نقد میر۔ لاہور: اردو اکیڈمی پاکستان، ۱۹۹۹ء۔ص ۱۰

۱۰۵۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ بارہویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول۔ص ۲۶

Marfat.com

باب پنجم

میر، سودا اور درد کے عہد کی صوفیانہ شاعری

نادر شاہ کے حملے سے پہلے معاشرہ رنگِ طرب میں ڈوبا ہوا تھا۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد معاشرہ اضطراب و بے ثباتی اور احساسِ فنا کے ساتھ غم والم میں ڈوب جاتا ہے۔ اس مزاج کی ترجمانی کیلئے تصوف اس دور کے باطن سے ہم آہنگ ہو کر اس دور کے معاشرے کے جذبات کا ترجمان بنا۔ تصوف اسی دور میں اُردو شاعری کے خون میں شامل ہوا۔ سارا معاشرہ تصوف کے وسیلے سے زندگی میں معنی تلاش کرنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس دور میں ہندوستان کے گویے حال و قال کی محفلوں میں اشعار گا کر صوفی مشرب درویشوں کو وجد و حال میں لاتے تھے۔ اس تبدیلی کی جڑیں معاشرے کے کرب کے باطن سے پھوٹی تھیں اور اس کے فکری رویوں کو بدلنے پر آمادہ تھیں۔ ایہام گوئی نئے رویوں کا ساتھ دینے سے قاصر تھی۔ اس لیے اُس کا اثر ختم ہو گیا اور اس کی جگہ نئی شاعری نے لے لی۔ اس نئے رجحان کے پہلے ترجمان مرزا مظہر جانِ جاناں تھے جو شاعر ہونے کے ساتھ روحانی سطح پر اس دور میں رشد و ہدایت کے مرکز تھے۔ تمام اخلاقی و روحانی خوبیاں ان کی ذاتِ گرامی میں موجود تھیں۔ وہ دلی کی ادبی اور روحانی تحریکوں کی جان تھے۔ آپ حقیقی صوفی شاعر ہیں۔ [1] اب اس باب میں اُن شعرا کا ذکر کیا جائے گا جنھوں نے شاعری کی صوفیانہ روایت کو آگے بڑھایا۔

مرزا مظہر جان جاناں:

مرزا مظہر کا نام جانِ جاں، تخلص مظہر اور لقب شمس الدین حبیب اللہ تھا۔ عوام میں جانجاناں کے نام سے مشہور تھے۔ [2] تاریخِ ولادت ۱۱ رمضان المبارک ۱۱۱۰ھ/۳ مارچ ۹۹۔۱۶۹۸ء ہے۔ مرزا مظہر بہ مقام کالا باغ صوبہ مالوہ میں پیدا ہوئے۔ بعد میں دہلی میں آ کر رہے۔ مرزا صاحب کے والد مرزا جان نہایت علم دوست انسان تھے۔ انہوں نے اپنے ہونہار فرزند کی تعلیم و تربیت کی جانب شروع ہی سے پوری توجہ کی اور اُن کو کھیل کود کی جانب مائل نہیں ہونے دیا۔ وہ ہمیشہ بیٹے کو وقت ضائع نہ کرنے کی تلقین کرتے۔ اگر چہ مرزا مظہر کی تعلیم و تربیت کیلئے با قاعدہ اتالیق مقرر تھے مگر مرزا جان خود بھی بیٹے کو درس دیتے تھے چنانچہ رسائل محاورہ فارسی مرزا صاحب نے اپنے والد ماجد سے پڑھے۔ قرآن شریف، علم تجوید اور قرأت کی سند قاری عبدالرسول دہلوی سے حاصل کی اور معقول و منقول کی کتابیں اُس زمانے کے عالموں سے پڑھیں۔ تفسیر اور حدیث کی تکمیل والد کے انتقال اور راہِ طریقت میں داخل ہونے کے بعد حاجی محمد افضل سیالکوٹی سے حاصل کی۔ حدیث کے علم میں اُن کا درجہ اس قدر بلند تھا کہ اپنے زمانہ میں وہ ضعیف و قوی اور صحیح وضعی حدیثوں کے جانچنے کیلئے ایک کسوٹی سمجھے جاتے تھے۔ [3]

Marfat.com

مرزا مظہر بحیثیت صوفی:

تصوف اور روحانیت کی طرف زیادہ میلان تھا۔ اُن کو صوفیا اور اہلِ دل کی صحبت کا بچپن سے شوق تھا۔ مرزا مظہر کے ضمیر میں عشق کا عنصر غالب تھا۔ شیر خوارگی کے زمانہ میں بھی حسین چہروں کی طرف مائل رہتے تھے۔ اسی عشق نے آگے چل کر عشقِ الٰہی کی شکل اختیار کر لی۔ راہِ طریقت میں قدم رکھنے سے پہلے ہی آپ شاہ کلیم اللہ اور شاہ مظفر جیسے بزرگوں کی زیارت کا فیض حاصل کر چکے تھے۔ دہلی کے قیام کے دوران مرزا صاحب نے بیعت طریقت حضرت نور محمد بدایونی نقشبندی، مجددی کے ہاتھ پر کی۔ چار سال پیر کی خدمتؒ میں رہ کر طریقہ نقشبندیہ کے اعمال اور اشغال حاصل کرتے رہے اور اس عرصہ میں ولایت کے مرتبہ پر فائز ہوئے اور خرقۂ خلافت حاصل کیا۔ ۱۱۳۵ھ/۲۳-۱۷۲۲ء میں حضرت نور محمد بدایونی کا انتقال ہو گیا۔ مرزا صاحب کو مرشد سے اتنا لگاؤ تھا کہ اس کے بعد بھی اُن کے آستانہ کو نہ چھوڑا۔ اور چھ سال تک اُن کے مزار کی مجاوری کرتے رہے۔ آخر کار ایک رات پیر سے خواب میں بشارت پا کر وہاں سے رخصت ہوئے۔ حاجی محمد افضل سیالکوٹی سے بھی فیضِ باطن حاصل کیا۔ حافظ سعد اللہ کی خدمت میں رہ کر بارہ سال تک فیوض وانوار پائے۔ پھر مرزا شیخ محمد عابد سنامی سے بیعت ہوئے اور ان سے قادریہ، سہروردیہ اور چشتیہ طریقوں میں خرقۂ اجازت حاصل کیا۔ غرض پچیس سال تک مختلف آستانوں کی خاک کو چشمِ بصیرت کا سرمہ بنانے کے بعد خود مسندِ رشد وہدایت پر فائز ہوئے۔ انہوں نے اپنی شہادت تک طالبانِ حق کی رہنمائی کی اور بے شمار سالکوں کو ''مقاماتِ سافلہ'' سے اُٹھا کر ''مقاماتِ عالیہ'' پر پہنچایا۔ مرد اور عورتیں دونوں ہی اُن کے حلقۂ مریدین میں داخل ہوتے اور فیض روحانی حاصل کرتے تھے۔ یہ فیض صرف دہلی تک ہی محدود نہ تھا بلکہ دور دراز مقامات سے لوگ مرزا صاحب کے پاس اپنی پیاس بجھانے کیلئے آتے تھے۔ اکثر روہیلے مرید تھے۔ روہیلکھنڈ میں ان کے مریدین ومعتقدین کی تعداد بہت تھی۔ روہیلے کثیر تعداد میں فیض حاصل کرنے کیلئے دہلی آتے رہتے تھے۔ مرزا مظہر خود بھی روہیلکھنڈ میں جاتے اور لوگوں کو راہ ہدایت دکھاتے تھے۔ ۴

مرزا مظہر مغلیہ دور کے آخری عہدِ میں دلی کے نہایت برگزیدہ صوفیائے کبار میں سے تھے۔ ''مقامات مظہری'' کے مؤلف نے لکھا ہے کہ انوارِ طریقہ کی اشاعت اور طالبوں کے حق پر توجہ دینے میں وہ بڑی کوشش کرتے تھے۔ ۵

ان کے فیوض وبرکات کے سبب طالبانِ حق آپ کی خدمت میں جمع رہتے۔ ہندو اور مسلمان کافی تعداد میں آپ سے بیعت اور عقیدت رکھتے تھے۔ وہ درویشِ کامل اور صاحبِ دل صوفی تھے۔ میر تقی میر اپنے تذکرہ میں آپ کا ذکر ادب واحترام کے ساتھ کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں ''مردیست مقدس، مطہر، درویش، عالم، صاحبِ کمال، شہرۂ عالم، بے نظیر، معزز، مکرم...... اکثر اوقات دریادِ الٰہی صرف میکند۔ خوش تقریر، بمرتبہ است کہ درتحریر نمی گنجد۔'' ۶ قائم چاند پوری انہیں ''صورت درویش، عارف باللہ، عالم وعامل، عارف وکامل'' کہتے ہوئے اپنے تذکرے میں لکھتے ہیں۔

> ''درظاہر وباطن مرتبۂ رفیع وشان عظیم دارد۔ دراوائلِ جوانی کہ مقتضای
> آن ظاہر است بہ شعر وشاعری مشغول بود۔ آخر حالِ خود را از ان اندیشہ
> باز داشتہ برسجادۂ طاعت بہ فقر وقناعت می گزراند وہمیشہ ہمتش مصروف
> تکمیل اہل ارادت می باشد۔'' ۷

میر حسن نے اپنے تذکرے میں مرزا مظہر کو ''شاعرے ست مقدس وبزرگ'' کہا ہے۔ ۸ حضرت شاہ

ولی اللہ اپنے مکتوبات میں حضرت میرزا مظہر جان جاناں کیلئے جو اداب والقاب تحریر فرماتے ان سے آپ کی علوشان اوراعلیٰ مراتب کا پتہ چلتا ہے۔مرزا مظہر کتاب وسنت کی پیروی کرتے تھے۔شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ:

"شریعت وطریقت کے راستے اور کتاب وسنت کی پیروی میں اس قدر ثابت قدم تھے کہ اس وقت بلادِ مذکور میں ان کی مثال نہیں ملتی۔شاید مرحومین میں بھی نہ ملے بلکہ زمانے کے ہر حصے میں ایسے عزیز الوجود لوگ کم ہوئے ہیں،اس عہد کا تو ذکر ہی کیا ہے جو فتنہ وفساد سے بھرا ہوا ہے۔" 9

اُن کے زمانے کے صوفیا اور ہم عصر علما نے مرزا مظہر کی متصوفانہ خداداد صلاحیتوں کی تعریف کی ہے۔حاجی محمد فاخر صاحب فرماتے ہیں کہ میرزا صاحب "درمتابعتِ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم شان عظیم دارند" خواجہ میر درد فرماتے ہیں کہ میں مرزا صاحب کے مریدین میں سے جس کسی کو دیکھتا ہوں۔میرے مریدین سے زیادہ بہرہ یاب ہیں اور درجات و حالات ومقامات میں بہت فرق رکھتے ہیں۔حضرت عبدالعدل زبیری نے فرمایا ہے کہ طالبانِ خدا کا اجتماع جتنا حضرت میرزا صاحب کی صحبت میں اس وقت ہے دوسری کسی جگہ نہیں ہے اور اس وقت وہ حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کے نائب ہیں۔ 10

آپ کی ہر ادا سے خلقِ محمدیؐ مترشح تھا۔آپ کی بلند اخلاقی کی بڑی مثال تو یہی ہے کہ آپ نے قاتل سے قصاص نہیں لیا کیونکہ "بندہ کشتۂ راہِ خدااست وکشتہ راکشتن داخلِ جرم نیست" بندہ تو اللہ کے راستے میں مرا ہوا تھا ہی لہٰذا مرے ہوئے کو مارنا کوئی جرم نہیں ہے۔صاحب "مقامات مظہری" حضرت سید شاہ غلام علی فرماتے ہیں کہ مرزا مظہر اس قدر متوکل تھے کہ آپ کے اہل وعیال کا ہونا،متعلقان کے مرضِ دائمی کا ہونا زمانہ میں فساد پھیلا ہونا،شہر کا ویران ہونا، کثرتِ اخراجات کا ہونا آپ کے سکون میں فرق نہیں ڈالتا تھا۔باوجود ضعف پیری نہایت اطمینان اور کمال جمعیت خاطری سے اپنا وقت بسر فرماتے تھے۔اتباعِ سنت کا پاس رکھنے کی وجہ سے دوہرا لباس نہیں رکھتے تھے اور اغنیا کے گھروں کا کھانا تناول نہیں فرماتے تھے۔اگر اتفاقاً اس میں سے ایک لقمہ بھی تناول فرماتے تو نسبتِ باطنی میں کدورت محسوس فرماتے تھے۔ 11

محمد شاہ نے ایک دفعہ کہلا بھیجا کہ ملک میں سے جو حصہ چاہیے قبول فرمایئے۔انکار کر دیا۔نواب فیروز جنگ نے گاؤں پیش کش کیے قبول نہ ہوئے۔آصف جاہ نے تین ہزار روپیہ نذر کیا منظور نہ کیا۔استغنا کی یہ شان تھی کہ کھانا تک بازار سے منگواتے تھے۔نذر ونیاز شاید ہی لیتے ہوں۔ 12 ایک امیر نے ایک حویلی بنوا کر بطورِ خانقاہ مقرر کر دی اور عرض کیا کہ اس سے اقامت فرمانے والے جملہ فقرا کے اخراجات بھی مقرر کر دیئے گئے ہیں۔حضرت نے قبول نہیں فرمایا اپنا اور بیگانہ مکان برابر ہے اور ہر ایک کی روزی اللہ کے علم میں مقرر ہے اپنے وقت پر ضرور پہنچتی ہے۔فقیروں کا خزانہ صبر وقناعت ہی کافی ہے۔

جمعہ و جماعت کی نماز اہتمام کے ساتھ ادا فرماتے اور دوستوں کو بھی نماز کی پابندی کی تاکید فرمایا کرتے تھے۔ خلوت کو زیادہ پسند فرمایا کرتے تھے۔حضرت مجدد الف ثانی سے بے حد محبت وعشق رکھتے تھے اور فرماتے ہیں کہ حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جس جگہ اپنے قدوم رکھے ہیں۔حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس جگہ اپنا سر رکھا ہے اور حضرت

Marfat.com

صدیقؓ نے جس جگہ اپنے قدم رکھے ہیں وہاں حضرت مجدد نے اپنا سر رکھا ہے اور حضرت مجدد نے جہاں اپنے قدم رکھے ہیں۔ فقیر نے اس جگہ اپنا سر رکھا ہے۔ یعنی فقیر اپنے بزرگوں کے بالکل نقش قدم پر ہے۔ عقیدہ سنت والجماعت کا رکھتے تھے۔ اکثر شیعہ آپ کے فیض سے اہلِ سنت کے مذہب سے مشرف ہوئے ہیں۔ اسی لیے آپ کا لقب سنت تراش مشہور ہو گیا تھا۔ زندگی سنت کے طریقہ کے مطابق بسر فرماتے تھے اور مریدوں اور دوستوں کو بھی اس کی ترغیب وتحریص دلاتے تھے۔ کسی کی غیبت نہ کرتے۔ کسی پر اعتراض نہ کرتے۔ انکساری کا یہ عالم تھا کہ اپنے مرید حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے پائے پوش کو اپنے دست مبارک سے درست کیا۔ [۱۳] خدمتِ خلق کا یہ عالم تھا کہ اپنے خطوط میں بندگانِ خدا و خلقِ خدا کی تکالیف کا احساس ظاہر فرمایا ہے۔ ''جس دن سے نجف خاں آیا ہے اس شہر میں فقیر سے لے کر بادشاہ تک ہر شخص کی حالت خراب ہے۔'' [۱۴]

وسیع المشرب (مرزا مظہر) ایسے تھے کہ وہ ہندوستان کے بت پرستوں کو بھی کافر نہیں سمجھتے تھے۔ مرزا مظہر کی وسیع المشربی اور اندازِ فکر کا اظہار ان کے ہر عمل سے ہوتا ہے۔ محمد قاسم کے نام ایک خط میں برج لال کی بہت تعریف کر کے سفارش کی ہے اور لکھا ہے کہ ''تم کو معلوم ہے کہ ہم نے اس اہتمام سے تم سے کسی کا ذکر نہیں کیا اور ہم کو مبالغے کی عادت نہیں۔'' [۱۵]

مرزا مظہر پر ۷ محرم کو قاتلانہ حملہ ہوا اور ان کی وفات ۱۰ محرم ۱۱۹۵ھ/ ۷ جنوری ۸۱-۱۷۸۰ء کو ہوئی۔

تصانیف:

مرزا کی تصانیف یہ ہیں:

۱۔ دیوان فارسی:

۲۔ خریطۂ جواہر:

اس انتخاب میں کم وبیش پانچ سو معروف وغیر معروف فارسی شاعروں کے کلام کا انتخاب شامل ہے۔

۳۔ مکاتیبِ نثر (فارسی):

ان خطوط میں شریعت وطریقت، سلوک وتصوف کے مسائل ونکات کو بیان کیا گیا ہے۔ خطوط کا سب سے پہلا مجموعہ ''مقاماتِ مظہری'' کے نام سے ان کے مرید شاہ غلام علی نے مرتب کیا تھا۔ اس میں بتیس خطوط شامل تھے۔ دوسرا مجموعہ ''کلماتِ طیبات'' کے نام سے شائع ہوا جس میں ۸۸ خطوط شامل تھے۔ ۱۹۶۲ء میں ڈاکٹر خلیق انجم نے ان کے خطوط کو اردو میں ترجمہ کر کے شائع کیا۔ اس میں ۹۱ خطوط ہیں۔

۴۔ اُردو کلام:

جمیل جالبی کے بقول مرزا نے کوئی اردو دیوان نہیں چھوڑا۔ مختلف تذکروں سے ۱۲۴ اشعار لے کر عبدالرزاق قریشی نے یکجا کر دیے ہیں۔

Marfat.com

صوفیانہ شاعری:

مرزا صاحب نے جس زمانہ سے راہِ طریقت میں قدم رکھا تھا اُسی وقت سے اُن کی شاعری کا بھی آغاز ہوا تھا۔ عشق کی گرمی موزونیت کے سانچے میں ڈھل کر اشعار کا جامہ پہن لیتی تھی۔ مرزا پر شعر گوئی کا اثر اُس وقت تک رہا جب تک وہ سلوک کی راہ میں جادہ پیما رہے اور گرمی عشق، جوشِ شباب پر تازیانے لگاتی رہی جب سلوک کی راہیں طے کر کے مسند ارشاد پر متمکن ہوئے تو شاعری کا اثر کم ہونے لگا۔ ان کے تخلیقی عرفان نے اردو زبان کا ایک نیا شعری باطن دریافت کیا۔ حسن صوری و معنوی سے عشقِ کامل رکھتے تھے۔ میر عبدالحیٔ تاباں سے جو اس زمانہ کے شہرۂ آفاق حسین و خوبرو شاعر تھے بہت محبت رکھتے تھے۔ بقول جمیل جالبی ''مرزا مظہر کی شاعری پڑھ کر یوں محسوس ہوتا ہے کہ شمالی ہند میں اردو شاعری پہلی دفعہ سچ بول رہی ہے۔'' ۱۶ مرزا مظہر جانجاناں کی شاعری میں عشقیہ شاعری کے نقوش ابھرتے ہیں ان کے ہاں عشق ساری کائنات پر حاوی ہے۔ ساری زندگی کے سرچشمے اسی سے پھوٹتے ہیں اسی لیے مرزا کے فکر و احساس میں تحمل سے پیدا ہونے والی خوش مذاقی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی عشق ان کے ہاں وسیع المشربی اور انسانیت کا بلند تصور پیدا کرتا ہے جہاں دیر و حرم، شیخ و برہمن ایک ہو جاتے ہیں۔ مرزا کے والد نے مشورہ دیا تھا کہ ''جو شخص داغ (عشق) سے جل بھن نہیں جاتا اس کی طبیعت کے خس و خاشاک نہیں جلتے اور وہ پاک نہیں ہوتا۔ ۱۷ عشق کی گرمی اگر جلاتی ہے تو جلا کر پاک بھی کر دیتی ہے۔ مرزا کا سوز و گداز رونے رلانے والا نہیں بلکہ نشاط انگیز ہے۔ ان اشعار میں عاشق کا چہرہ عشق کی آگ میں جلنے کے باوجود روشن اور کھلتا ہوا دکھائی دیتا ہے:

خدا کو اب تجھے سونپا ارے دل
یہیں تک تھی ہماری زندگانی
اگر ملیے تو خفت ہے وگر دوری قیامت ہے
غرض نازک دماغوں کو محبت سخت آفت ہے

یہی لہجہ ان کی فارسی شاعری میں زبان و بیان کی طویل و پختہ روایات کے سبب زیادہ نکھر کر سامنے آتا ہے:

بنا کر دند خوش رسمے بخون و خاک غلطیدن
خدا رحمت کنداین عاشقانِ پاک طینت را
ہزار عمر فدائے دمے کہ من از شوق
بخاک و خون تپم و گوئی از برائے منست
بکامم تلخ گرد اند خدا شیرینیٔ غم را
فروشم گرز بیدردی بشادی ذوق ماتم را

یہاں لہجے اور مزاج میں ایک اطمینان کا احساس ہوتا ہے۔ فریاد ماتمی رنگ پیدا نہیں کرتی بلکہ ''رنج دنیا کا تحمل کیجیے'' کا سا لہجہ و انداز پیدا کرتی ہے۔ میرزا کے ہاں عشق وبالِ جان بن کر خوفزدہ نہیں کرتا بلکہ زندگی بسر کرنے کا حوصلہ پیدا کرتا ہے جس سے اندازِ فکر و نظر میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ شخصیت میں ٹھہراؤ پیدا ہوتا ہے اور انسان حیات و کائنات سے مل کر ایک جان ہو جاتا ہے۔ ۱۸

Marfat.com

تصوف میں ایک طریقہ مرزا مظہر کے نام سے جاری ہوا جو طریقۂ شمسیہ مظہریہ کہلایا اور اُس پر شاہ غلام علی اور مولوی غلام یحییٰ بہاری نے جادہ پیمائی کر کے تصوف میں اعلیٰ مقامات پائے۔ تصوف پر گہری نظر رکھتے تھے اس لیے ان کی شاعری میں جس قدر متانت اور تاثیر ہے اسی قدر توحید اور روحانیت بھی جلوہ گر ہے۔ آپ کی شاعری داخلی شاعری ہے جو تاثرات آپ کے قلبِ پاک میں ہوتے اُن کی سچی عکاسی فرما دیتے۔ ایک بار ایک بزرگ نے حضرت حاجی محمد افضل سیالکوٹی سے دریافت کیا کہ کیا وجہ ہے مرزا صاحب کے اشعار کی ضرب دل پر پڑتی ہے اور ایک فیض دل کے قریب پہنچتا ہے اور یہ بات دوسرے عزیزوں کے اشعار میں نہیں ملتی تو حاجی صاحب نے جواب دیا کہ بھائی اصل بات یہ ہے کہ مرزا صاحب مردانِ خدا میں سے ہیں۔ اہلِ دل اور اہلِ درد ہیں۔ جو کچھ پڑھتے ہیں دل کے درد کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ ۱۹

سحر اس حسن کے خورشید کوں جا کر جگا دیکھا
ظہورِ حق کوں دیکھا خوب دیکھا با ضیا دیکھا

مرزا مظہر جان جاناں نے بادہ و ساغر و گل و بلبل کے پردے میں حقیقت کی ترجمانی کی ہے۔ مندرجہ ذیل امثلہ غور طلب ہیں:

آزاد ہو رہا ہوں دو عالم کی قید سیں
مینا لگا ہے جب سیتی مجھ بے نوا کے ہاتھ

....

گئی آخر جلا کر گل کے ہاتھوں آشیاں اپنا
نہ چھوڑا ہائے بلبل نے چمن میں کچھ نشاں اپنا

....

نہ گل اپنا کیا میں نے نہ بلبل باغباں اپنا
چمن میں کس بھروسے باندھتا ہے آشیاں اپنا

....

گلوں کے فرش پر مت بیٹھ چونڈے کو پُھلا بلبل
خزاں کے آونے کی ہے خبر رکھ سر سے تاج اپنا

....

ایک صوفی توبہ کرنے کے بعد دنیا کی ناجائز بہاروں اور نیرنگیوں سے دور رہنا چاہتا ہے لیکن دنیا کی حسن فریبیاں انسان کو اپنی طرف کھینچتی ہیں مگر ایک سچّی توبہ کر لینے والے مردِ مجاہد کو یہ رنگینیاں اور بہاریں اس کے راستے سے نہیں ہٹا سکتی ہیں۔ کیا خوب فرمایا ہے۔

ہم نے کی ہے توبہ اور دھومیں مچاتی ہے بہار
ہائے بس چلتا نہیں کیا مفت جاتی ہے بہار

....

Marfat.com

صوفیانہ رنگ کے اشعار:

لوگ کہتے ہیں مر گیا مظہر — فی الحقیقت میں گھر گیا مظہر

....

کبھی اس دل نے آزادی نہ جانی — یہ بلبل تھا قفس کا آشیانی
خدا کو اب تجھے سونپا ارے دل — یہیں تک تھی ہماری زندگانی

....

کوئی تسبیح اور زنار کے جھگڑے میں مت بولو — کہ آخر ایک ہیں آپس میں دونوں بیچ رشتا ہے

....

پچھلے بادشاہوں اور ناموروں کے حال پر عبرت:

مال و منصب کے تئیں جاویں گے چھوڑ — رشتۂ الفت کے تئیں جاویں گے چھوڑ
خویش و بیگانہ کوئی جاوے نہ ساتھ — یک بیک مل مل کے رہ جاویں گے ہاتھ
چشمِ عبرت سے ذرا دیکھو یہاں — حضرت آدم سے لے تا ایں زماں
کیا ہوئے وہ بادشاہِ نامور — کیا ہوئے وہ اہلِ جاہ و اہلِ زر
کیا ہوا اسکندر صاحب قران — کیا ہوا جمشید دار آئے جہاں
کیا ہوا قارون و کسریٰ کیقباد — کیا ہوا نمرود اور شداد و عاد
کیا ہوا رستم ہوا کیا پیر زال — کیا ہوا وہ کرّوفر جاہ و جلال
کیا ہوئے حضرت سلیمان نامدار — کیا ہوئے وہ ملک و مال بے شمار
کیا ہوئے یوسف عزیز دو جہاں — کیا ہوئے یعقوب پیر ناتواں
چھوڑنا دنیا کا ایک دن ضرور ہے — چار دن کو رنج ہو یا ہو سرور
رنج دنیا کا تحمل کیجئے — عیش باقی کو عوض میں لیجئے
جب کہ مرنا ہے مسلّم دوستو — ہے برابر تخت ہو یا تاج ہو
جتنے قول و فعل ہیں اے خوشخصال — حشر میں ہر ایک کا ہو گا سوال
ہو سکے جتنی کرو تم بندگی — تا نہ ہو حشر میں شرمندگی

زندگی مقصود بہر بند گیست
زندگی بے بندگی شرمند گیست [20]

یہ نظم بے ثباتی دنیا پر روشنی ڈالتی ہے۔ مرزا صاحب سے روحانی تربیت کے ساتھ ساتھ ذوقِ سخن وشاعری رکھنے والے شاگردوں میں سے انعام اللہ خاں یقین، محمد فقیہ دردمند، خواجہ احسن اللہ خان بیان، ہیبت علی خاں حسرت، میر محمد باقر حزیں مشہور ہیں۔ مرزا مظہر کے تقدم کو دیکھتے ہوئے ثنا الحق نے اُن کو ''میر و سودا کے دور کا قائد'' اور اس وقت کی ''بزمِ سخن'' کا صدر نشین کہا ہے۔ انہوں نے شاعری کو پاکیزہ خیالات کا آئینہ دار بنایا اور شاعری کو ایہام گوئی

کے چکر سے نکالا۔ ۲۱

انعام اللہ خاں یقین:

نام انعام اللہ خاں، یقین تخلص ہے۔ سلسلۂ نسب حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ سے ملتا ہے۔ دہلی کے رہنے والے تھے۔ بزرگوں کا وطن سرہند تھا۔ مرزا فرحت اللہ بیگ نے سنہ پیدائش ۱۱۴۰ھ/ ۲۸۔۱۷۲۷ء قرار دیا ہے اور تاریخِ وفات ۱۱۶۹ھ/ ۵۶۔۱۷۵۵ء۔ ۲۲ عمر کا اندازہ پچیس سے انتیس سال تک لگایا گیا ہے۔ اپنے والد کے ہاتھوں مارے گئے۔ عبدالغفور نساخ نے ''سخن شعرا'' میں، علی ابراہیم خاں نے ''تذکرۂ گلزارِ ابراہیم'' میں، طامس ولیم بیل نے ''اورینٹل بائیوگریفیکل ڈکشنری'' میں اور ودتاسی نے اپنے ''تذکرۂ تاریخِ ادبِ ہندوستان'' میں لکھا ہے کہ یقین احمد شاہ بادشاہ کے عہدِ حکومت میں مارے گئے اور بقول کریم الدین ''وہ ایک جوان نیک رو، خوش خو پچیس برس کا تھا جب اس کے باپ نے اس کو قتل کر ڈالا تھا۔'' ۲۳

یقین کی خاندانی روایات اعلیٰ تھیں اور مرزا مظہر کی نظرِ فیض اثر نے یقین کے ذہن کو جلا بخشی۔ مرزا مظہر جانِ جاناں اُن سے بے حد محبت کرتے اور یقین بھی اکثر اُن کے گھر صبح سے شام تک موجود رہتے تھے۔ یقین کے تخلیقی جوہر کو مظہر جانِ جاناں کے فیضِ صحبت نے چمکایا تھا اور بعض لوگ تو ان کی شاعری کو بھی فیضِ استاد ہی سے تعبیر کرتے رہے لیکن یقین کی غزل کا مزاج مظہر کی غزل سے مختلف ہے اور یہ یقین کے ذاتی تجربے کی رنگ بردار نظر آتی ہے۔ ان کے یہاں شیفتگی اور دردمندی کا امتزاج ملتا ہے۔ ۲۴ قائم چاندپوری نے انہیں ''صدر نشین بزم شعرای متاخرین، یگانۂ عصر و وحید دہر'' کہا ہے۔ ۲۵

یقین کا خاندان اپنے زہد و تقویٰ اور بزرگی و نجابت میں مشہور تھا۔ اگر ان کے دادا حضرت شیخ عبدالاحد نقشبندی مجددیؒ اپنے باطنی کمالات کی وجہ سے مرجعِ خلائق تھے تو ان کے نانا نواب حمید الدین خاں اپنی شجاعت کی وجہ سے سلطنت کے اہم رکن تھے۔ شیخ عبدالاحد المعروف بہ شاہ وحدت المتخلص بہ گل سجادہ نشین تھے۔ میر تقی میر نے سرہند میں اُن سے ملاقات کی۔ یقین کے خاندانی فضائل کا ہر شخص معتقد تھا۔ خواجہ میر درد کے والد خواجہ محمد ناصر یقین کے دادا شیخ عبدالاحد کے خلیفہ شاہ گلشن سے بیعت تھے۔ خواجہ میر درد کا سلسلۂ خاندانی خواجہ بہاالدین نقشبندی سے ملتا ہے اور یقین کا بھی سلسلہ ان سے جا کر ملتا تھا۔ یقین نے

ع خاندانِ درد مجھ سے کیوں نہ ہو روشن یقین

کہہ کر اپنے آپ کو خاندانِ درد میں ہونا بیان کیا ہے۔ یقین مرزا مظہر جانِ جاناں کے شاگرد تھے۔

''دیوانِ یقین'' میں شیریں فرہاد کے قصے کو اٹھتیس جگہ تلمیحاً نئے پہلوؤں سے باندھا گیا ہے۔ یقین کا کلام کیفیاتِ قلب کا آئینہ دار ہے۔ یقین پر صوفیانہ اثر کا کھوج لگاتے ہوئے ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ یقین کے جوہر کو نکھارنے میں مرزا مظہر کی تربیت اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کے روحانی فیض کا ہاتھ تھا۔ انہوں نے اس دور کے باطنی تقاضوں کی خوشبو سے لبریز شاعری کی۔ فارسی شاعری کی علامات کا تعلق مسلمانوں کی دینی روایت اور اس کی مابعد الطبیعات سے ہے اس لیے یہ علامات اُردو شاعری میں شامل ہو کر فکری و جذباتی سطح پر اس معاشرے کے باطن کا حصہ بن کر قابلِ قبول بن گئیں۔

Marfat.com

یقیںؔ نے ان علامات کو استعمال کر کے بعد کے شاعروں کیلئے اظہار کا بنیادی وسیلہ بنا دیا۔

وجودی اور شہودی مکاتب کے بارے میں بحث کرتے ہوئے وحدت الشہود کو ابتدائے سلوک جبکہ وحدت الوجود کو انتہائے مقام اور کمالِ ایمان کہا جاتا ہے۔ یقین آفتابِ حقیقت کو ہر ذرہ میں ظہور پذیر دیکھتے ہیں۔

وہ کون دل ہے جہاں جلوہ گر وہ نور نہیں
اس آفتاب کا کس ذرہ میں ظہور نہیں

بعض جگہوں پر وہ اُسی خدا کو صرف معبود مانتے ہیں۔

بت پرستی میں موحد نہ سُنا ہو گا کبھو
کوئی تجھ بن میرا واللہ کہ معبود نہیں

وحدت الوجود کی مابعد الطبیعیات جبریت پسندی پر منتج ہوتی ہے۔ وحدت الوجودی اکثر اوقات جبریت پسند واقع ہوتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اگر تمام اشیا کی اصل ایک ہے تو انسانی ارادے کی آزادی محض قیاس ہے۔ عالمگیر وحدت کا نظریہ ہر شے کے آزاد وجود کو فریب قرار دیتے ہوئے آزادی وقدر کی نفی کر دیتا ہے۔ یقین اس بارے میں یہ خیال رکھتے ہیں۔

ہم ہیں مختار، کہتے ہیں باتاں
جبر میں پھر یہ اختیار کہاں

تصوف کے فکری نظام میں مشاہدے کا طریقِ کار عشق کی واردات سے وابستہ ہے۔ اس واردات میں ہر شے میں محبوب کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ انسان میں عشق کی تحریک معشوق کے مشاہدے سے وابستہ ہے۔ اس کیفیت کو ''دیدار'' کا نام دیا گیا ہے۔ دیدار سے عشق میں شدت پیدا ہوتی ہے اور شوق کی آگ تیز ہو جاتی ہے۔ آگ کی شدت مابین کے پردوں کو ہٹا دیتی ہے اور عاشق کو قرار آ جاتا ہے اور وہ عالمِ تحیّر میں ڈوب جاتا ہے۔ یقین نے اسی شعلۂ دیدار کا ذکر کیا ہے۔

فیض ہوتا ہے مکین پر نہ مکاں پر نازل
ہے وہ ہی طور، ولے شعلۂ دیدار کہاں

بیان نے دنیا وعقبیٰ سے گزرنا اور دل کو خواہشات سے خالی کرنا ضروری قرار دیا ہے کیونکہ منزل کو پانے کیلئے تصوف میں یہی راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔

یار اگر منظور ہے دنیا و عقبیٰ سے گزر
منزلِ مقصود ہے دونوں جہانوں سے پرے
گزر جا وصل سے، گر ہجر میں دیکھے رضا اُس کی
محبت میں یقیںؔ، لیتا ہے نام مدعا کوئی

صوفیانہ مسلک میں صورت مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ صورت اپنی عین پر انحصار کرتی ہے اور صورت کے محو ہونے سے عین آشکارا ہوتا ہے۔ ابنِ عربی کے صوفیانہ مسلک میں یہ صورت مختلف درجات کا بیان کرتی ہے۔ صوفیانہ مسلک کے مختلف مقامات پر جو صورت ظاہر ہوتی ہے وہ سالک کی اس راستے پر رہنمائی کرتی ہے اور سالک اس صورت کے

Marfat.com

ذریعے خدا کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ یقین بھی صورت کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے۔

دلِ روشن کے تئیں کب لگتی ہے ظلمت نظارہ کی
صفا میں آئینہ کے کب خلل آتا ہے صورت سے

....

خواجہ احسن اللہ بیان:

پورا نام خواجہ احسن اللہ تھا۔ یہ نام قائم نے ''مخزن نکات'' میں، گردیزی نے ''تذکرۂ ریختہ گویاں'' میں اور میر حسن نے ''تذکرہ شعرائے اردو'' میں لکھا ہے۔ حیرت نے ''مقالات الشعرا'' میں، یکتا نے ''دستور الفصاحت'' میں، قائم نے ''مجموعۂ نغز'' میں اور مصحفی نے ''تذکرۂ ہندی'' میں خواجہ احسن الدین خاں لکھا ہے اور ڈاکٹر جمیل جالبی نے بھی اسی کو صحیح مانا ہے اور لکھا ہے خواجہ احسن الدین خاں بیان (م صفر ۱۲۱۳ھ/ ۹۹۔۱۷۹۸ء) بھی شعرا کی اُسی نسل سے تعلق رکھتے تھے جو مرزا مظہر جانِ جاناں کے زیر اثر پروان چڑھی۔ ۲۶ بیان اکبر آباد میں پیدا ہوئے ۲۷ اور دہلی میں تربیت پائی۔ بیان کو شاعری میں شرفِ تلمذ مرزا جانِ جاناں مظہر سے اور طریقت میں انتساب مولانا فخر الدین دہلوی سے تھا۔ مرزا مظہر سے اتنے متاثر تھے کہ ان کی تعریف میں اپنی کم مائیگی کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

بندہ سے ثنا حضرت اُستاد کی کیا ہو
مظہر ہے خداوند کی وہ شان اتم کا

مرزا مظہر سے رشتۂ شاگردی کا اعتراف اس شعر میں کیا ہے۔

جب سے شاگرد ہوا حضرت مظہر کا بیاںؔ
کیا شاگردی کا اقرار سب استادوں نے

اپنے دیوان میں اپنے پیر مولانا فخر الدین دہلوی کا کئی جگہ ذکر کیا ہے۔

تجھ کو کس نام سے اے فخر مرے یاد کروں
باپ ہے، پیر ہے، مرشد ہے، خدا ہے کیا ہے

شروع میں بیان کو معاش کی طرف سے بے فکری رہی۔ جب تک اشرف علی فغاں دہلی میں رہے وہ مدد کرتے رہے۔ جب احمد شاہ کی معزولی کے بعد وہ دیارِ مشرق کی جانب چلے گئے تو انہیں بیکاری اور معاشی بدحالی نے پریشان کیا۔ تو دہلی چھوڑ کر حیدر آباد دکن چلے گئے۔ ۱۲۱۳ھ/ ۹۹۔۱۷۹۸ء میں وفات پائی اور حیدر آباد میں مدفون ہوئے۔

ایک مختصر دیوان ان سے یادگار ہے جس میں صوفیانہ مضامین بھی ملتے ہیں۔

وحدت الوجود صوفیانہ نظریہ شمار ہونے کے باوجود سائنسی نظریات سے متصادم نہیں بلکہ ایک طرح سے اُن کے متوازی چلتا دکھائی دیتا ہے۔ تمام سائنسی اصول مادی مظاہر کی کثرت میں وحدت ڈھونڈنے کی سعی سے پیدا ہوتے ہیں اور تمام بڑے شاعر اور فنکار اپنے جذبات کی بینائی سے کائنات اور انسان کو ایک وحدت دیکھتے اور ان کی شہادت دیتے ہیں۔ بیان دہلوی مزاج کے مطابق جذبے کے اظہار کو اہمیت دے کر وحدت الوجود کی جھلک اپنی شاعری میں دکھاتے ہیں۔

Marfat.com

ہمارا ضعفِ بصارت ہے مانعِ دیدار
وگرنہ سامنے آنکھوں کے یار ہے موجود

....

رباعی:

سو طرح سے یہ عشق لبھاتا ہے مجھے — ہر چیز میں آ جلوہ دکھاتا ہے مجھے
کس ماہ کا یہ عکس پڑا ہے یارب — ہر ماہ میں یوسف نظر آتا ہے مجھے

آدمی کو اللہ تعالیٰ کی پہچان اور معرفت کیلیئے دنیا میں بھیجا گیا اور بقول سلطان باہو جو شناخت کی طلب نہیں کرتا وہ بمنزلہ حیوان ہے...... بڑے تعجب کی بات ہے کہ اپنی بے وقوفی کے سبب قیامت کے دن دیدارِ الٰہی کے امیدوار بنتے ہیں۔ انہیں یہ نہیں معلوم کہ جو دنیا میں اندھا ہے آخرت میں بھی اندھا ہی رہے گا۔ ۲۸ بیان کے ہاں بھی معرفتِ خدا کے حصول کا تصور ملتا ہے اور ناکامی پر افسوس کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

آئے تھے اس جہاں میں جس کام کے لیے
سو وہ نہ ایک بار کیا ہم نے کیا کیا

صداقت پر کسی گروہ کی اجارہ داری نہیں ہوتی اسی لیے تصوف میں ذات پات اور مذہبی گروہ بندی کی نفی ملتی ہے۔ بیان کی شاعری میں مذہبی گروہ بندی سے وابستگی کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ خصوصاً عشق کی تو کوئی ذات نہیں ہوتی۔

مومن نہ کافر اور نہ سیّد نہ شیخ ہے
عاشق کی پوچھیے تو کوئی ذات ہی نہیں

تصوف سیرت و کردار میں مثبت رویے پیدا کرتا ہے۔ اسلام میں رنگ و نسل کی کوئی وقعت نہیں بلکہ دل کا آئینہ صاف و شفاف ہونا چاہیے۔ بیان بھی صورت کے مقابلے میں سیرت کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں۔

سیرت کے ہم غلام ہیں صورت ہوئی تو کیا
سرخ و سفید ماٹی کی صورت ہوئی تو کیا

تصوف زندگی بسر کرنے کی وہ سطح ہے جہاں فرد انسان ہونے کا اثبات کرتے ہوئے اعلیٰ اقدار کے مقابلے میں دنیاوی اور عارضی چیزوں کی نفی کرتا ہے اسی لیے فقر کو بادشاہی کہا گیا۔

تمنا بادشاہی کی کسی سفلے کو ہوئے گی
مرے دل میں خدائی کا بھی خطرہ ہو تو کافر ہوں

صوفی کے دل میں تمنا اور خواہش کیلیئے کوئی جگہ نہیں ہوتی۔ جس کا دل خدا کا گھر ہو وہاں آرزوئیں جنم نہیں لیتیں۔ بیان نے یہ مضمون کچھ اس طرح ادا کیا ہے۔

کافر ہو جس کے دل میں کچھ اور آرزو ہو
اک مختصر سی جا ہو بس میں ہوں اور تو ہو

تصوف دل کی صفائی کا نام ہے۔ دامنِ کردار کا صاف ہونا بھی ضروری ہے۔ بیان اپنے دامن کو دنیا کی آلودگی

Marfat.com

سے پاک رکھنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ دامن نچوڑنے پر فرشتے وضو کریں۔

فرشتوں کی عبادت کا مصلےٰ ہے میرا دامن
اگر آلودگی دنیا کی اُس کو پاک رہنے دے

....

میر محمد باقر حزیں:

میر محمد باقر حزیں (م ۱۱۶۵ھ/۵۲-۱۷۵۱ء) فخر الدین خاںؔ کے بیٹے اور مرزا جانِ جاناں کے شاگرد تھے۔ نام میر محمد باقر اور حزیں تخلص تھا۔ آبائی وطن اکبر آباد (آگرہ) تھا لیکن وہ خود شاہ جہاں آباد یعنی دہلی میں پلے اور بڑھے اس لیے شاہ جہاں آبادی یا دہلوی مشہور ہیں۔ دہلی پر تباہی آئی تو یہ عظیم آباد گئے۔ عظیم آباد سے ڈھاکہ آگئے۔ ظہور تخلص اختیار کرلیا۔ یہاں انہوں نے ساقی نامہ لکھا اور ایک دیوان بھی ترتیب دیا۔ آخر میں نواب صولت جنگ کے ہمراہ ۱۱۶۲ھ/۴۹-۱۷۴۸ء میں پورنیہ آگئے۔ یہاں دو تین سال رہ کر ترکِ دنیا کی اور احمد شاہ کے زمانۂ سلطنت میں وفات پائی۔

حسرت موہانی نے حزیں کے دیوان کا جو انتخاب دیا ہے وہ اس دیوان سے کیا گیا ہے جو دیوانِ یقین کے جواب میں حزیں نے ترتیب دیا تھا لیکن شورش، عشقی اور دوسرے تذکروں میں جو انتخابِ کلام ملتا ہے اس میں زیادہ اشعار دوسرے دیوان سے لیے گئے ہیں۔ اس دیوان میں حزیں نے بیشتر اصنافِ سخن میں شاعری کی ہے۔ عشق اور کیفیاتِ عشق کا اظہار حزیں کی شاعری کا مرکزی رجحان ہے:

حزیںؔ اک دم نہ جیتا تھا سجن بن
سو یوں گزرے جدائی کے زمانے

....

وفا میری اگر جور و جفا تجھ کو نہ سکھلاتی
تو کیا آرام سے یہ زندگانی ہائے کٹ جاتی

....

بے طرح دیوانگی پر عشق میں آیا ہے دل
دیکھیے اب زندگی کا کیا مرے اسلوب ہو

....

عاشقوں کے دل میں کب ہے صبر کی طاقت حزیںؔ
نوحہ کرنے میں نہیں ان بے قراروں کا گناہ

....

کچھ کٹے وصل میں کچھ ہجر میں گریاں گزرے
کیا مری عمر کے اوقات پریشاں گزرے

Marfat.com

میر عبدالحئی تاباں:

عبدالحئی نام اور تاباں تخلص تھا۔ دہلی کے رہنے والے، نجیب الطرفین سیدزادے حسن و جمال کی وجہ سے یوسف ثانی کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ میر سے شیفتہ تک کے زمانے میں لکھے گئے شعرا کے تمام تذکروں میں اُن کے حسن و جمال کو سراہا گیا۔ میر تقی میر نے تاباں کو خوبصورت، پاکیزہ سیرت، معشوقِ عاشق مزاج کہا ہے۔ ۲۹ مصحفی نے چاندنی چوک کے ایک پارچہ فروش کی دکان پر تاباں کی تصویر دیکھ کر کہا کہ ''اس عالم فریب کے حسن و جمال اور حسین تناسب اعضا کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے، بجا ہے۔'' ۳۰ قائم نے لکھا ہے ''اخلاقِ حمیدہ و اوصافِ پسندیدہ داشت۔'' ۳۱ تاباں کا سالِ وفات حتمی نہیں بقول جمیل جالبی تاباں نے ۱۱۶۲ھ اور ۱۱۶۵ھ (۴۹-۱۷۴۸ء اور ۵۲-۱۷۵۱ء) کے درمیان وفات پائی۔ ۳۲

تاباں کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے عربی فارسی کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی۔ دیگر علوم میں بھی دستگاہ حاصل تھی۔ تاباں کے تلمذ کے بارے میں کافی اختلاف ہے۔ کسی نے سودا کا، کسی نے قائم کا اور کسی نے محمد علی حشمت کا شاگرد بتایا ہے۔ لیکن بقول ثناالحق ۳۳ ''اصل میں وہ محمد علی حشمت کے شاگرد تھے انہوں نے خود بھی جابجا اپنے اشعار میں اس بات کا اظہار کیا ہے۔ ایک مثنوی میں کہا ہے۔

کسی کو کہاں اُس سے ہے برتری — کہ ہے نام اُس کا محمد علی
تخلص بھی حشمت ہے اُس کا بجا — وہ اہلِ سخن بیچ ہے بادشاہ

میر حسن اور مصحفی نے تاباں کو حشمت کا شاگرد لکھا ہے۔ تاباں حشمت سے والہانہ محبت و عقیدت رکھتے تھے۔ کہتے ہیں۔

پرستش کیوں نہ دنیا میں کریں ہم اُس کی اے تاباں
ہمارا قبلہ حشمت ، دین حشمت ، رہنما حشمت

تاباں کا دیوان یقین کے دیوان سے زیادہ ضخیم ہے۔ تاباں کے ہاں غزلیات کے علاوہ رباعیات، قطعات، مثلث، مخمس، مسدس، ترکیب بند، تضمین، مستزاد، قصیدہ، مثنوی، قطعاتِ تاریخ بھی شامل ہیں۔

تاباں اور میاں مظہر کے درمیان اردو شاعری ایک واسطہ تھی۔ شاعری کے سلسلے میں وہ میاں مظہر کے مکان پر حاضری دینے لگے لہٰذا آزاد کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ وہ مرزا مظہر کے مرید تھے۔ مرزا مظہر کے علاوہ ایک لڑکے سلیمان سے رشتۂ الفت قائم کیا ہوا تھا۔ تاباں دورِ محمد شاہی کے شاعر ہیں اور عشق اس دور کا بنیادی رویہ ہے۔ یہ دور اپنے ظاہر و باطن کا اظہار اسی حوالے سے کرتا ہے۔ ظاہر کا اظہار عشقِ مجازی اور باطن کا اظہار عشقِ حقیقی کہلاتا ہے۔ لیکن دونوں کے اظہار کیلئے علامات و اشارات ایک سے استعمال ہوتے ہیں اس لیے مجاز و حقیقت ایک ہی پیرائے میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اُس دور کے شاعر اعلیٰ ترین زندگی کو عام ترین زندگی سے ہم آہنگ بناتے ہیں اور ''اعلیٰ ترین زندگی اُن کے یہاں عشق ہے اسی لیے وہ عشق کو دنیا کے معمولات سے الگ نہیں رکھنا چاہتے بلکہ اس میں سمو دیتے ہیں۔'' ۳۴ اسی تصورِ عشق کے ساتھ اس دور میں حقیقی و مجازی سطح پر وہ تمام تجربے بیان میں آئے ہیں جو جسم و روح دونوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس دور کے عشق کی علوی سطح کے ساتھ انسانی عشق کی عام سطح بھی واضح تھی۔ امرد پرستی اور طوائف سے عشق، عشق کی اسی روایت کی وجہ سے تھے۔ مرزا علی لطف نے تاباں کے ذیل میں لکھا ہے کہ ''ہندو مسلمان ہر گلی کوچے میں ایک نگاہ پر اس کے لاکھ

جان سے دین و دل نذر کرتے تھے اور پرے کے پرے عاشقانِ جانباز کے یاد میں اس لبِ جاں بخش مسیحادم کے مرتے تھے۔" ۳۵

متصوفانہ خیالات:

تاباں کے یہاں کئی جگہوں پر صوفیانہ خیالات نظر آتے ہیں جیسے اُن کی ایک رباعی میں دنیا کو فانی کہا ہے۔

رباعی:

مت میں حقیقت اس جہاں کی جانی   یہاں دل کا لگانا ہے بہت نادانی
دانا ہے اگرچہ تو سمجھ اے تاباں   باقی باللہ اور سب کچھ فانی

فنا کا مضمون تصوف کے موضوعات میں سے ہے۔ تاباں کہتے ہیں:

غنیمت جان لینا آدمی کا
بھروسا کچھ نہیں اس زندگی کا

....

زندگی ہے آدمی کے بحر تن میں جوں حباب
دم غنیمت جان تاباں آج ہے سو کل نہیں
سفر دنیا سے کرنا کیا ہے تاباں
عدم ہستی سے راہ یک نفس ہے

....

باغباں مغرور مت ہو فصلِ گل دن چار ہے
جب خزاں آئی نہ یہ گل ہے نہ یہ گلزار ہے

....

طلب صرف خدا سے رکھنی چاہیے یہ دنیا اور اہلِ دنیا سب اُسی کا انعام ہے۔ دولتِ دنیا تاباں کو مطلوب نہیں۔

اسی طرح کے دوسرے متصوفانہ خیالات اُن کے اشعار میں نظر آتے ہیں۔

التجا ہرگز کسی شاہ و گدا سے تو نہ کر
مانگ اس کے پاس 'تاباں' جس کا ہے انعام عام

....

ذاتِ حق ہے جلوہ گر لیکن نہیں طالب کوئی
شمع تو روشن ہے پر افسوس پروانا نہیں

....

اسی غزل کے آخری شعر میں تاباں کہتے ہیں:

Marfat.com

بولتا ہے تجھ میں حق اور تجھ سے ہے غافل یہ خلق
اب تلک تاباںؔ کسی نے تجھ کو پہچانا نہیں

....

جس کے دل میں نورِ حق نہیں اس کا دل بے نور ہے
شمع بن رونق نہیں رکھتا ہے خالی شمع داں

....

چار دن کی عشرت پر دل لگا نہ دنیا سے
کہتے ہیں کہ جنت میں عیش جاودانی ہے

تاباں عشقِ مجازی کو عشقِ حقیقی کا ذریعہ بتاتے ہوئے کہتے ہیں:

دنیا میں بتاں کا جو پرستار نہ ہووے
محشر میں خدا کا اُسے دیدار نہ ہووے

....

''دیوانِ تاباں'' مرتبہ مولوی عبدالحق کے متفرق اشعار میں تاباں کے صوفیانہ خیالات کے حامل اشعار ہیں جس میں دل کو عرشِ خدا کہا ہے۔

ستاتا دل کو اے ظالم برا ہے
قلوب المومنین عرشِ خدا ہے

....

انسان دنیا سے خالی ہاتھ جاتا ہے اور دنیا کا مال و دولت کچھ کام نہیں آتا۔ تاباں کہتے ہیں۔

قارون و سلیمان و سکندر دارا
رکھتے تھے بہت اگرچہ مال اور دنیا
لیکن جب مر گئے بجز خالی ہاتھ
چھاتی کے اوپر رکھ کوئی کچھ لے نہ گیا

....

ہے شاہ و گدا میں فرق لیکن تاباںؔ
آزاد کے نزدیک میں دونوں یکساں

شاکی تو کسی طرح سے دنیا میں نہ رہ
دن عمر کے ہر طرح سے کٹ جائیں گے یہاں

....

Marfat.com

اشرف علی خاں فغاں:

میر و سودا کے دور کے ایک اور قابلِ ذکر شاعر اشرف علی خاں فغاں ہیں۔ اردو شعرا کا کوئی تذکرہ ان کے ذکر سے خالی نہیں۔ اُن کا مولد و وطن دہلی تھا۔ ان کی ماں نے محمد شاہ کے بیٹے احمد شاہ کو دودھ پلایا تھا اسی لیے احمد شاہ نے بادشاہ بننے پر فغاں کو پنج ہزاری منصب اور کوکہ خاں کے خطاب سے سرفراز کیا۔ ان کی ولادت کا سال ڈاکٹر جمیل جالبی نے ۱۱۳۸ھ/ ۲۶۔۱۷۲۵ء کے لگ بھگ متعین کیا ہے۔ احمد شاہ کی حکومت تک فغاں آرام سے زندگی بسر کرتے رہے۔ عماد الملک نے جب احمد شاہ کو تخت سے اتار کر اندھا کیا تو فغاں نے بنگالہ کی طرف رخ کیا۔ مرشد آباد بڑے بھائی اور چچا ایرج خاں کے پاس گئے مگر وہاں سے دل برداشتہ ہو کر فیض آباد آئے اور شجاع الدولہ کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ وہاں سے عظیم آباد چلے گئے اور رائے شتاب رائے کی سرکار سے وابستہ ہو گئے۔ عظیم آباد میں ۱۱۸۶ھ/ ۷۳۔۱۷۷۲ء میں وفات پائی۔ اشرف علی خان فغاں خوش مزاج اور ظریف انسان تھے۔ وہ فارسی میں قزلباش خاں امید سے اور اردو میں علی قلی خاں ندیم سے مشورۂ سخن کرتے تھے۔ ۳۶

فغاں ایک صاحبِ دیوان شاعر تھے۔ اُن کا دیوان جس میں فارسی کلام بھی شامل ہے۔ ۱۹۵۰ء میں جناب صباح الدین عبدالرحمٰن نے ترتیب دیا تھا اور انجمن ترقی اردو پاکستان سے شائع ہوا۔ فغاں کا بیشتر کلام غزلیات پر مشتمل ہے۔ غزل ہی ان کی شہرت کا سبب ہے۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی کہتے ہیں کہ ”کلام پاکیزہ ہے خیالات نازک اور بلند ہیں۔“ ۳۷

فغاں کی شاعری میں فلسفۂ وحدت الوجود بھی ملتا ہے۔

حقیقت واحد ہے جو لاتعداد صورتوں میں اپنے جلوہ کی نمائش کرتی ہے جو دیکھ سکتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تمام پردوں کے پیچھے ایک ہی نور پوشیدہ ہے جو نہیں دیکھ سکتے وہ کثرت کے پجاری ہیں۔ وحدت الوجود کے مقام پر پہنچ کر انسان ہر صورت میں ذاتِ حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ماسوا کو ذہن سے نکال پھینکتا ہے۔ اب اس پر یہ بھید کھلتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی حقیقت اور اصلیت نہیں۔

وہی ماہ تھا اور وہی شاہ تھا
غرض کچھ ہی تھا میرا اللہ تھا

اس دور کی شاعری کی طرح عشق اور اس کی علامات فغاں کی شاعری کا بھی مرکزی نقطہ ہیں۔ وحدت الوجود کے علاوہ اُن کے ہاں بے ثباتیِ دہر اور عبرت کے مضامین بھی ملتے ہیں۔ خصوصاً قصائد کی تشبیب میں۔ اس دور کے سیاسی حالات نے ناپائیداری اور فنا کے تصور کو ابھارا۔

آخر اس منزلِ ہستی سے سفر کرنا ہے
اے مسافر تجھے چلنے کی خبر ہے کہ نہیں

خدا کی رضا اور مساوات کا تصور بھی تصوف کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ فغاں کے ہاں ہمیں کہیں اس کی جھلک نظر آجاتی ہے۔

Marfat.com

سنتا ہے میرے یار تو راضی رہنا
یوں بھی گزری ہماری، دوں بھی گزری

....

یہی مجھ میں اس میں تھا راز و نیاز
کوئی اس میں محمود نہ کوئی ایاز

فغاں کو بعض اوقات غفلت میں زندگی گزر جانے اور حقِ بندگی ادا نہ ہونے کا بھی افسوس ہوتا ہے۔

مرزا محمد رفیع سودا:

مرزا محمد رفیع سودا اپنے معاصرین میر اور درد وغیرہ سے عمر میں بڑے تھے۔ ان کے والد مرزا محمد شفیع دہلی میں آباد تھے اور تجارت کرتے تھے۔ [۳۸] سودا دہلی میں پیدا ہوئے۔ [۳۹] والد کی وفات کے بعد جو ترکہ ملا اسے تھوڑے عرصے میں ختم کر دیا اور ملازمت اختیار کر لی۔ میر نے ''نوکر پیشہ'' [۴۰] قائم نے ''مصاحب پیشہ'' [۴۱] اور گردیزی نے ''سپاہی پیشہ'' [۴۲] لکھا ہے۔ سالِ پیدائش میں اختلاف ہے۔ جمیل جالبی نے مختلف تذکرہ نگاروں کے بتائے ہوئے سالِ پیدائش پر بحث کر کے سودا کا سالِ ولادت ۱۱۱۸ھ/ ۰۷-۱۷۰۶ء متعین کیا ہے۔ [۴۳] ......۷۶ برس کی عمر میں ۴ رجب ۱۱۹۵ھ/ ۸۱-۱۷۸۰ء میں انتقال ہوا۔ [۴۴]

سودا کی تعلیم و تربیت دہلی میں ہوئی جس کا ذرہ ذرہ شاعر گر [۴۵] تھا۔ سودا کے زمانے میں دہلی مخزنِ علم و ہنر بنی ہوئی تھی اور انہوں نے رونق، خوشحالی اور دولت و ثروت دیکھی تھی۔ بقول قاضی افضال حسین ''سودا نہ مفلس و مسکین تھے نہ صوفی، تاجر باپ سے وراثت میں دولت بھی ملی اور دنیا سے استوارِ تعلق بھی! قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تربیت بھی ہم عصروں سے مختلف طرز پر ہوئی تھی۔ بچپن جو اطمینان و فراغت سے گزرا تو اپنی ذات پر اعتبار مستحکم ہوا اور دوستی و یار باشی کی لت بھی پڑی۔ دوستوں کی انھیں محفلوں میں سودا مروجہ آدابِ مجلس سے واقف ہوئے۔'' [۴۶]

شاعری کے رنگ میں تصوف:

عبدالباری آسی سودا کے رنگِ تصوف کے بارے میں لکھتے ہیں۔

''تصوف کا رنگ اُن کے یہاں بہت ہی کم ہے ......سودا ایک ہشاش بشاش خوش و خرم آدمی تھے قاعدہ کے موافق مذہبیات سے اُن کو کچھ بہت زیادہ علاقہ نہیں ہونا چاہیے اور ہونا چاہیے تو اتنا ہی کہ اس میں ان کی طبیعت کا رنگ اصل فنا نہ ہو جائے۔ تصوف نام ہے دنیا سے قطع تعلق کا یگانوں سے بیگانگی کا اور ان کے یہاں اس کا نام بھی نہ تھا۔ وہ دوستوں، ہم جلیسوں میں زندگی گزارنے والے تھے اس پر طبیعت قدرتی طور پر شوخ پائی تھی پھر بھلا وہ کیوں تصوف کے جال میں الجھتے اور یوں تو پھر زمانہ کی ہوا ہی تھی۔ ڈھونڈنے والے ڈھونڈنے بیٹھتے ہیں تو اس قسم کے

Marfat.com

شعر بھی دیوان سے نکال ہی لیتے ہیں۔'' ۴۷

ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی کہتے ہیں کہ

''سودا فطرتاً میر و درد سے مختلف تھے۔ میر و درد آپ بیتی بیان کرتے ہیں
سودا جگ بیتی۔ اسی لیے میر و درد کے یہاں وحدت ہے اور سودا کے
یہاں کثرت۔ سودا کی تماشائی نظر میں دنیا وسیع اور بوقلموں نظر آتی ہے۔
میر کے یہاں محدود یک رنگ لیکن گہری۔'' ۴۸

میر کی آنکھیں دل کی طرف جھکی ہوئی تھیں وہ اپنے جذبات وکوائف کے نظارے میں مستغرق رہتے جبکہ سودا کی آنکھیں وا تھیں۔ وہ دنیا کی بوقلمونی کا مشاہدہ کرتے تھے۔ سودا اس خارجی نقطۂ نظر کے باعث شعر کے ظاہری حسن پر توجہ دیتے ہیں۔ لیکن شیخ چاند کے بقول سودا کی غزلوں میں حسن کہیں کہیں اس بے زوال حسن کا نشاں دیتا ہے جس کو شاعر کی نہایت تیز جمالی نظر دیکھ سکتی ہے لیکن اکثر جگہ حسن سے شاعر کی مراد انسانی قد وقامت اور خط وخال کی موزونیت ہے...... لیکن حسنِ لازوال پر مجاز کی یہ نقاب نہایت بے جوڑ معلوم ہوتی ہے۔ دل نہیں مانتا کہ مجاز کے پردے میں حقیقت روپوش ہے۔ کہیں کہیں شاعر کی جمالی نظر نے حسن کی وہ جھلکیاں دیکھی ہیں جو کسی قدر لازوال اور حقیقی معلوم ہوتی ہیں لیکن دل گواہی دیتا ہے کہ اس نغمہ میں آہنگِ حقیقت بہت ہی معمولی اور رسمی ہے...... یہ رنگ سودا کا نہیں۔ اس کا معشوق انسان ہے جس کا حسن بھی انسانی ہے۔ معشوق بھی وہ جس کی تصویر فارسی کی غیر صوفیانہ شاعری میں نظر آتی ہے۔ اُس کے خصائص ولوازم وہی ہیں جو فارسی غزل کے معشوق کے ہیں۔ سودا کے معشوق کو اسی نظر سے دیکھنا چاہیے۔ جس کو معشوقِ حقیقی اور حسنِ بے زوال کے جلوے دیکھنے ہیں وہ خواجہ درد کے دیوان میں دیکھے۔ سودا کی نظر میں یہ جلوے بہت کم بلکہ نہیں ہیں۔ ۴۹

سودا نے چند اشعار ایسے بھی لکھے ہیں کہ جن کے زبان وبیان میں اس قدر لوچ ہے کہ ان کو مجاز سے حقیقت اور تغزل سے اخلاق وتصوف تک وسعت دی جاسکتی ہے۔ مولانا حالی نے اپنے ''مقدمۂ شعر وشاعری'' میں سودا کے چند شعر نقل کیے ہیں جن میں یہ بتایا ہے کہ ''اخلاق وتصوف کے مضامین عشقِ مجازی اور تغزل کے پیرائے میں ادا کیے گئے ہیں اور اجنبی خیالات کے ظاہر کرنے میں ایک محدود اور معمولی زبان سے کام لیا گیا ہے۔'' ۵۰

خانہ پرورد چمن ہیں آخر اے صیاد ہم
اتنی رخصت دے کہ ہولیں گل سے ٹک آزاد ہم

شیخ کو چاہیے کہ سالک کو تعلیمِ فنا سے پہلے دنیا کے تعلقات سے متنفر کرے۔ شیخ چاند نے لکھا ہے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولوی ساجد شاہ آبادی کی ہجو میں جو قصیدے کہے ہیں ان سے سودا کے مذہبی جوش وخروش کے تعصب کی حد تک پہنچنے کا پتہ چلتا ہے لیکن سودا کے مذہبی تعصب کا شکار مولوی اور مذہبی عالم ہیں۔ وسیع مشرب اہلِ دل اور صوفیا سے کسی قسم کی مخالفت نہیں۔ اُن کے درد اور مظہر جانِ جاناں سے اچھے تعلقات تھے۔ یہ دونوں بزرگ صاحبِ ارشاد وہدایت تھے۔ مظہر کو جب کسی شیعہ نے مذہبی جنون سے مغلوب ہو کر شہید کر دیا تو سودا نے قاتل کو مرتد اور شوم کہا اور غم والم کا اظہار کیا۔ ۵۱ سودا کے مذہبی جذبات نے اسے بزرگانِ دین کی شان میں قصیدے کہنے کے لیے متحرک کر دیا۔ سودا کے مذہبی قصیدوں کے متعلق یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس کے ممدوحین بے شبہ اسی پائے اور درجے کے تھے اور ان قصیدوں کے متعلق یہ گمان

Marfat.com

بھی نہیں ہوسکتا کہ یہ رسماً کہے گئے ہیں۔ سودا نے انتہائی عقیدت اور جوش سے آنحضرت صلعم کی شاں میں دو قصیدے کہے ہیں اور بقیہ اہلِ بیت کی مدح میں۔ ۵۲ بزرگوں کی شان میں لکھے گئے قصیدوں میں ان کی عظمت، بزرگی، شرافت و نجابت، حلم وحیا، فیوض و برکات اور کشف و کرامات کا ذکر ہے۔ ۵۳

بزرگانِ دین کے مزارات کی شان میں اشعار لکھنے کی وجہ سودا کی بزرگانِ دین سے عقیدت تھی۔ سودا نے اللہ سے عشق اور جنون کی اپنے لیے دعا کی ہے اور شرابِ درد سے اپنے خمِ دل کو بھرنے کی تمنا کی ہے۔ وہ تڑپنے کی حلاوت سے آشنائی چاہتے ہیں۔ سودا ''در توحید جناب باری'' میں کہتے ہیں:

تعشق میں کر اپنے اس قدر غرق — نہ مجھ سے کفر و دیں میں ہو سکے فرق
عطا میرے تئیں کر یا الٰہی — جنوں کی مملکت کی بادشاہی
کہ ملکِ عقل کو میں دے کے برباد — کروں جا کوہ اور صحرا کو آباد
رہے روشن مری یوں شمعِ ہستی — کروں ہر آن جوں پروانہ مستی

نعت گوئی کا راستہ پلِ صراط سے زیادہ کٹھن ہے کیونکہ بقول شوکت بخاری:

ادب گا ہیست زیرِ آسماں از عرش نازک تر
نفس گم کردہ می آیند جنید و بایزید این جا

سودا کو بھی اس نزاکت کا احساس تھا۔ وہ کہتے ہیں:

بس آگے مت چل اے سودا میں دیکھا فہم کو تیری
کر استغفار اس منہ سے بس ایسے کی ثناخوانی

سودا کے نزدیک خدا کے نور کی طرح نبیؐ کا نور بھی ہر جگہ جلوہ گر ہے۔ وہ جلیل بھی ہیں اور جمیل بھی۔ انسان تو انسان خدا بھی ان کا والہ وشیدا ہے۔ سودا نے نبی کریمؐ کا سایہ نہ ہونے سے ایک انوکھی عشقیہ توجیہ نکالی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ نبیؐ سے خدا نے ظاہراً عشق فرمایا تھا اور عشق میں رشک کا ہونا ضروری ہے اس لیے خدا کو یہ کب گوارا ہوسکتا تھا کہ سایہ بھی اُنؐ کے ساتھ رہے۔ اس لیے اپنے محبوب کی تخلیق ہی اس ڈھب سے کی کہ سایہ معدوم ہوگیا اور رشک کی جو ایک وجہ عظیم پیدا ہوسکتی تھی وہ ختم ہوگئی۔ ۵۴ سودا نے تصوف کی اصطلاحات کے ذریعے نعتیہ اشعار کہے ہیں۔

محمدؐ جگ میں سالارِ رسل ہے — محمدؐ ماہرِ ہر جزو کل ہے
اسی کی ذات سے اثباتِ حق ہے — کہ اس کی ذات عین ذاتِ حق ہے

سودا کے ہاں وحدت الوجود کے اشعار موجود ہیں۔ اُن کے ہاں عشقِ مجازی عشقِ حقیقی کی طرف لے جاتا ہے اور بت کی پوجا خدا کی پوجا کی علامت ہے۔ یعنی سب کچھ وہی ہے۔

ہر اک شے میں سمجھ تو ظہور کس کا ہے
شرر میں روشنی شعلے میں نور کس کا ہے

....

Marfat.com

پردے کو تعیّن کے درِ دل سے اُٹھا دے
کھلتا ہے ابھی پل میں طلسمات جہان کا
ٹک دیکھ صنم خانۂ عشق آن کے اے شیخ
جوں شمعِ حرم رنگ جھمکتا ہے بتاں کا

....

ہر سنگ میں شرار ہے تیرے ظہور کا
موسیٰ نہیں جو سیر کروں کوہِ طور کا

....

پڑھیے درود حسنِ صبیح و ملیح پر
جلوہ ہر ایک ذرّے میں ہے آفتاب کا

....

غیر کے پاس یہ اپنا ہی گماں ہے کہ نہیں ؟
جلوہ گر یار مرا ورنہ کہاں ہے کہ نہیں ؟

....

مہر ہر ذرّے میں مجھ کو ہی نظر آتا ہے
تم بھی ٹک دیکھو تو صاحب نظراں ہے کہ نہیں ؟
سیر کی قدرتِ خالق کی بتاں میں سودا
مشت بھر خاک میں جلوہ ہے بھلا کیا کیا کچھ

....

اک رنگ کے جلوے نے کھینچا ہے مرے دل کو
صورت کو نہ میں سمجھا گوری ہے کہ کالی ہے

....

سودا ہر فرد کے ساتھ اُسی خورشیدِ حقیقی کے نور کو جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ خدا کا جلوہ اتنا وسیع اور رنگارنگ ہے کہ اسے بیاں کرنا ممکن نہیں بقول سودا:

مقدور نہیں اُس کی تجلّی کے بیان کا
جوں شمع سراپا ہو اگر صرف زباں کا

دنیا کی دلکشی خدا سے دور کر دیتی ہے اسی لیے سودا دنیا کی محبت کو بُرا بھلا کہتے ہیں۔

اس کش مکش سے دام کی کیا کام تھا ہمیں
اے الفتِ چمن ترا خانہ خراب ہو

صوفیا کے نزدیک ''دنیا'' جغرافیائی کے ساتھ ہی ایک تصور بھی ہے اس سے ان کی مراد ہر وہ شے ہے جو

معرفتِ معبود کی راہ میں مزاحم ہو۔ چنانچہ معروضاتِ جہاں کے علاوہ بعض صفات مثلاً طمع، حرص وغیرہ بھی اس اصطلاح ''دنیا'' کی ضمن میں آتے ہیں۔ سودا نے دنیا کے متعلق جو بعض رباعیاں کہیں ہیں ان میں صوفیا کے اس خیال کا پرتو بھی شامل ہے۔ ۵۵؎ ایک رباعی ملاحظہ کیجئے:

اے نفس دنی حرف کو میرے کر گوش — دنیا کی طلب میں جو ترا ہو ہمدوش
اس جیفہ پہ غرانہ اسے دیکھ کے سگ — تیرا ہی تو ہم جنس ہے وہ بھی خاموش

سودا کے مروجہ کلیات میں ان کی ۸۰ رباعیاں ملتی ہیں۔ ان میں موضوع کے اعتبار سے ۷۷ رباعیاں اخلاق اور عشق کے دو عنوانات کے تحت تقسیم کی جا سکتی ہیں۔ جن رباعیات کا موضوع اخلاق و معرفت ہے ان میں سودا نے صرف وہ تصورات نظم کیے ہیں جو معاشرہ میں صوفیا کے اثر سے رائج ہو گئے تھے چنانچہ ادیان کی بنیادی وحدت کا تصور جس کا ذکر صوفیا نے اپنے اقوال و مواعظ میں متواتر کیا ہے، سودا کی کئی رباعیوں میں نظم ہوا ہے۔ ظواہر کی نفی اور عبد و معبود کے درمیان مخصوص تعلق صوفیا کے فکری نظام میں اس وحدت کی اساس ہیں۔ ادیان کی بنیادی وحدت سودا کی دو رباعیوں میں ملاحظہ کیجیے۔

میں دیر و حرم ڈھونڈ کے یارو ہارا — دونوں میں نہ پایا اسے جز اندھیارا
دل داغ سے روشن ہوا جس دم جوں شمع — اپنا تن و جان اپنے قدم پر وارا

....

سوداؔ کو میں پایا مئے وحدت میں مست — اس سے نہ کسی شیشۂ دل کو ہے شکست
ناقوس و اذاں سن کے یہ بولے آزاد — اے برہمن و شیخ صدا را عشق است

....

تصوف جس طرح کائنات کے ہر ذرے میں آفتاب کا جلوہ دیکھتا ہے اسی طرح دنیا کی بے ثباتی اور ناپائیداری پر بڑا زور دیتا ہے۔ دنیا سے دل نہ لگانے کی تلقین کرتا ہے اور مادی وسائل سے بے نیازی کا درس دیتا ہے۔ سوداؔ کے قطعات میں دنیا کی بے ثباتی، استغنا اختیار کرنے کی تلقین اور لالچ سے گریز جیسے صوفیانہ خیالات ملتے ہیں۔ سوداؔ کی نظر میں دنیا مستقل قیام کی جگہ نہیں۔ وہ دنیاوی علائق میں ملوث نہ ہونے والے کو ہی صحیح مرد سمجھتے ہیں۔ ایک قطعے میں دوستوں کی بے وفائی کا رونا روتے نظر آتے ہیں۔ سودا کے نزدیک اصل حسن سیرت کا ہے۔ صورت ایک اضافی چیز ہے۔ کردار و عمل کے حسن کو زوال نہیں۔ یہ خیالات انہوں نے اپنی ایک مثنوی میں بیان کیے ہیں۔

منعم نہ مر بنائے عمارت کی فکر میں
یہ سب حویلیاں تھیں جہاں تک ہیں اب اجاڑ

سودا کے ہاں فارسی کے زیر اثر جو مضامین بار ہا نظر آتے ہیں ان میں بے ثباتی و نیرنگیٔ زمانہ کے علاوہ اخلاقی مضامین اور تصوف کے عام کلیے بھی شامل ہیں۔ ۵۶؎ تصوف میں اخلاقی اقدار کو بڑی اہمیت حاصل ہے بلکہ تصوف اخلاق ہی کا نام ہے۔ سودا کے کچھ قصائد کی تشابیب میں اخلاقی صداقتیں نظر آتی ہیں۔ ۵۷؎ قصیدہ علویت اور عظمت کے جذبات پیدا کرتا ہے۔ سودا نے اخلاقی تشبیبوں میں اخلاق و حکمت کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔ اس قسم کی تشبیبیں ان

Marfat.com

نعتیہ و منقبتیہ قصائد میں زیادہ ملتی ہیں جن میں رسولِ خداؐ اور بزرگانِ دین کی مدح کی گئی ہے۔ اخلاقی تشبیوں میں اعلیٰ ترین اخلاقی فلسفہ بلندیوں پر نظر آتا ہے۔

میر محمد سوز:

سید محمد میر نام اور سوز تخلص ہے۔ پہلے میر تخلص کرتے تھے لیکن میر تقی میر کی شہرت کے باعث اسے ترک کر کے سوز تخلص اختیار کیا۔ تاریخ ولادت کسی تذکرے میں مذکور نہیں البتہ تاریخِ وفات ۱۲۱۳ھ/۹۹-۱۷۹۸ء ہے۔ بقولِ زاہد منیر ۵۸ سالِ ولادت ۱۱۲۸ھ/۱۶-۱۷۱۵ء اور بقول سردار احمد ۱۱۲۴ھ/۱۳-۱۲-۱۷۱ء ہے۔ میر حسن کے مطابق میر سوز کا سلسلۂ نسب حضرت قطب عالم گجراتی سے ملتا ہے۔ حضرت سید برہان الدین قطب عالم گجراتی (۱۴ رجب ۷۹۰ھ/ اگست ۱۳۸۸ء - ۸۵۷ھ/۵۴-۱۴۵۳ء) مشہور صوفی بزرگ حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت (ولادت شعبان ۷۰۷ھ/فروری ۰۸-۱۳۰۷ء) کے پوتے تھے۔ ان کے بزرگ بخارا سے ترکِ وطن کر کے ملتان پہنچے۔ جہاں سے حضرت قطب عالم سلطان احمد شاہ (حاکمِ گجرات) کے زمانے میں گجرات تشریف لائے۔ ۶۰ انہی کی نسل میں سوز کے والد میر سید ضیا الدین بخاری پیدا ہوئے۔ سید ضیا الدین بخاری کے زمانے میں ان کا خاندان گجرات سے دہلی آچکا تھا۔ ۶۱ سید ضیا الدین بخاری علومِ مذہبی سے شغف رکھنے والے خدا رسیدہ بزرگ تھے۔ ۶۲ سوز دہلی میں پیدا ہوئے۔ ۶۳ اور یہیں نشو و نما پائی۔ اُن کی تعلیم و تربیت بھی وہیں ہوئی۔ اُن کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ عربی فارسی اور مروج علوم میں اچھی استعداد پیدا کی۔ سوز کے عہد میں علم و ادب کے ساتھ جسمانی ورزش اور فنون سپہ گری میں دلچسپی بھی تہذیب کا حصہ تھی چنانچہ سوز تصوف، شاعری اور خوش نویسی کے ساتھ ساتھ تیر اندازی میں بھی دلچسپی رکھتے تھے۔

سوز آزاد منش آدمی تھے۔ عمر بھی خاکساری سے بسر کی۔ دہلی کے تباہ ہونے پر پہلے فرخ آباد گئے اور نواب مہربان خان رند کی سرکار سے منسلک ہو گئے اور رند کے کلام پر اصلاح دینے لگے۔ نواب احمد خاں بنگش کے انتقال کے بعد جب مظفر جنگ کا دور آیا تو فرخ آباد کے حالات بھی ابتر ہو گئے۔ سوز ان سے اتنے برداشتہ خاطر ہوئے کہ انہوں نے فقیرانہ وضع اختیار کر لی اور فیض آباد جا پہنچے اور اس کے بعد لکھنؤ چلے گئے۔ لکھنؤ میں تقریباً بیس سال کی مدت انہوں نے گمنامی اور کسمپرسی میں گزاری۔ مصحفی نے اُن کے بارے میں اتنی خبر دی ہے کہ جب سلیمان شکوہ نے محفلِ مشاعرہ قائم کی تو پہلے مشاعرے میں سوز بھی شریک تھے۔ اس وقت بھی اُن کی درویشانہ وضع قائم تھی۔ لکھنؤ میں بیس سال گزارے مگر حالات سازگار نہ ہوئے۔ مجبوراً مرشد آباد چلے گئے۔ وہاں بھی کامیابی نہ ہوئی پھر لکھنؤ واپس آ گئے۔ اس مرتبہ طالع نے یاوری کی اور نواب آصف الدولہ نے اپنا کلام اصطلاح کے لیے دکھانا شروع کیا۔ معاش کی طرف سے بے فکری ہوئی مگر چند روز بعد ہی داعی اجل کو لبیک کہا اور لکھنؤ میں آسودہ خاک ہوئے۔ ۶۴

تصانیف:

میر سوز کی دو تصانیف ہیں۔ ایک رسالہ تیر اندازی کے بارے میں ۶۵ جو اب ناپید ہو چکا ہے اور دوسرا ''دیوانِ سوز'' جسے شاہ کمال نے سوز کی زندگی میں ترتیب دیا اور بعد میں اسی دیوان کی نقلیں عام ہوئیں۔ میر سوز کا کلام

Marfat.com

غزلیات، رباعیاتِ اردو، رباعیاتِ فارسی، مخمسات، مثنویات، مستزاد، قطعات اور متفرقات پر مشتمل ہے۔

سوز کے ہاں تصوف:

سوز شخصیت اور کردار کے اعتبار سے ایک بلند مرتبہ اور غیر معمولی انسان تھے اور بقول سوز:

فقیری کی طلب تھی مجھ کو طفلی سے مرے خالق
یہ کب مانگا تھا تجھ سے یا الٰہی مجھ کو شاعر کر

سوز کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ہاں شعر کی تحریک اقتضائے طبیعت سے نہیں ابھری تھی بلکہ اس کا سبب ان کی سماجی زندگی کی ضروریات تھیں۔ اگرچہ بعد ازاں شعر گوئی ان کی زندگی کی بنیادی مشغولیت بن گئی اور وہ عمر بھر شعر کہتے رہے لیکن وہ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ خوش فکر، درویش ۶۶، متواضع، خلیق ۶۷ شاہ جہان آباد کے سیّدِ عالی نسب، سلسلۂ قادریہ میں بیعت، سید محمد زاہد دہلوی کے مرید ۶۸، عالی طبیعت، درویش نہاد، خوش گفتار اور شریف الوضع تھے۔ ۶۹

میر سوز کی شخصیت کا جو ہیولیٰ تذکرہ نگاروں کی تحریروں سے ابھرتا ہے اس کے دو رنگ ہیں۔ ایک رنگ میں تو سوز ایک شوخ و شنگ انسان کے روپ میں ابھرتے ہیں جو مقبولیتِ عامہ کے حصول کے لیے سرِ بزم اداکاری کے جوہر دکھاتا ہے، مخالفین کو مجمع عام میں رسوا کرتا ہے اور اپنی شخصیت کو مسخ کر کے معاصرین سے داد کا طالب ہوتا ہے لیکن دوسرے رنگ میں وہی شوخ و شنگ سوز ایک درویش صفت انسان کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے جو دوسروں میں محاسن دیکھتا ہے اور خود میں عیوب بلکہ آخر آخر بہ قول صاحب "گلشنِ سخن" دنیاوی علائق سے دستبردار ہو کر لباسِ فقر پہن لیتا ہے۔ ۷۰ اور گوشہ نشینی و درویشی کی زندگی بسر کرتا ہے۔ ۷۱

سوز کی شخصیت کے دونوں رنگ ان کی شخصیت کے ارتقائی مدارج ہیں۔ ابتدائی رنگ سے ظاہر ہوتا ہے کہ نوجوان سوز پختگی کے مراحل طے کر رہا ہے اور ابھی زندگی کو سمجھنے کی کوشش میں ہے۔ رفتہ رفتہ اس پر زندگی اور دنیا کی حقیقت کھلتی ہے اور اس کے رویوں میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور وہ پختگی کی منزل کو پہنچ کر فقیر کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس گوشہ نشینی اور فقیری کو اختیار کرنے کی وجوہات بھی بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ آزاد کے خیال میں جب اہلِ دہلی کی تباہی حد سے گزر گئی تو ۱۱۹۱ھ/ ۷۸-۱۷۷۷ء میں سوز نے لباسِ فقیری اختیار کیا۔ ۷۲ بعد کے زمانے میں محمد یحییٰ تنہا ۷۳ اور نیاز فتح پوری ۷۴ وغیرہ نے اسی بیان کو اختیار کیا۔

۲۔ میر حسن نے بدرنگیِ آفاق کے باعث گوشہ نشینی اختیار کر لینے کا ذکر کیا ہے۔ ۷۵

۳۔ امراللہ الٰہ آبادی نے ۱۱۹۳ھ/ ۸۰-۱۷۷۹ء اور ۱۱۹۵ھ/ ۸۱-۱۷۸۰ء کے درمیان لکھا ہے کہ "آج کل لکھنؤ میں لباسِ درویشی میں زندگی گزار رہے ہیں۔" ۷۶

۴۔ مرزا علی لطف نے ۱۱۹۶ھ/ ۸۲-۱۷۸۱ء میں وارستہ مزاجی کی تکلیف سے لباس فقر اختیار کرنے کا ذکر کیا ہے۔ ۷۷

۵۔ ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ نوجوان بیٹے میر مہدی کے انتقال کے غم نے مزاج میں درویشی پیدا کی۔ ۷۸

Marfat.com

۶۔ بعض مصنفین نے عمومی انداز سے کہا ہے کہ ابتدائی زمانے میں آزادانہ زندگی گزارتے تھے لیکن آخر عمر میں دنیا سے قطع تعلق کرلیا اور درویشانہ زندگی گزارنے لگے۔ ۷۹؎

۷۔ نواب آصف الدولہ کا انتقال بھی تغیرِ طبع کا سبب بن سکتا ہے کیونکہ سوز ایک اچھے قدردان اور اچھے انسان سے محروم ہو گئے۔ ۸۰؎

سوز کا زاویۂ نظر بدلنے اور درویشانہ رنگ کے غلبہ کی وجہ یہ تھی کہ دنیا اور اس کی رنگینیاں ان کے نزدیک بے وقعت ہو چکی تھیں اور اقتدار، مال و دولت کے بجائے انسانوں کو بحیثیت انسان دیکھنے لگے تھے۔ ۸۱؎ وہ مختلف درباروں سے وابستہ رہے لیکن ان کے کلام میں کسی کی مدح میں قصیدہ نہیں ملتا۔ انھوں نے سودا، انشا اور مصحفی کی ہجوگوئی کا زمانہ پایا لیکن کسی کی ہجو نہیں لکھی۔ ان کی زندگی امرا اور نوابوں میں گزری لیکن ان کے حالات میں کسی وظیفے کی سعی کا سراغ نہیں ملتا۔ ۸۲؎

زندگی میں جہاں تک ممکن ہوا وہ دوسروں کے کام آئے۔ امرا سے غریب غربا کی سفارش ان کا شیوہ رہا۔ ۸۳؎ مصحفی ۸۴؎، ناصر ۸۵؎ کے مطابق وہ دوسروں کے حق میں کلمۂ خیر کہنے میں اپنی نظیر نہیں رکھتے تھے۔

ابتدائی عمر کے بعد جس نے سوز کو دیکھا اسے ان کے ہاں درویشانہ رنگ کا غلبہ نظر آیا اور ہر شخص نے ان کی درویشی کی اپنے اپنے تئیں کوئی تعبیر کرڈالی اس کی وجہ ان کا ابتدائی زندگی کا تاثر ہے کیونکہ پہلا تاثر آخری سمجھا جاتا ہے۔ ان کی شخصیت کے ابتدائی تعارف کا اثر دیر تک قائم رہا یہاں تک کہ بعد کے زمانے میں بھی بعض ناواقف لوگ انھیں ظریف شاعر سمجھتے رہے مثلاً آسی میرٹھی نے اپنے تذکرے میں سوز کو ظریف شاعروں میں شمار کیا۔ ۸۶؎

مصحفی نے شہزادہ مرزا سلیمان شکوہ کے مشاعرے میں سوز کی شرکت کا جو واقعہ بیان کیا ہے جس میں وہ اختتامِ مشاعرہ تک بیٹھتے بھی نہیں اور مشاعرے میں ضروری شمولیت کے بعد فوراً ہی اپنی راہ لیتے ہیں۔ ۸۷؎ ان کے رنگِ مزاج کو بخوبی واضح کرتا ہے۔ روح و تن کے رشتے کو قائم رکھنے کیلئے سوز کو مشاعروں میں جانا پڑتا مگر وہ اس راستے کو سبب جانتے منزل نہ سمجھتے۔ اس کا ثبوت ان کا کلام ہے جس میں وہ ناروا قصیدہ گوئی سے محفوظ دکھائی دیتے ہیں۔ نواب آصف الدولہ اور مہربان خان رند سے مدتوں ان کا روزگار وابستہ رہا اور دونوں شعر کے قدردان تھے لیکن میر سوز نے آصف الدولہ کیلئے ''سلطان خوباں'' اور ''حضرت آصف'' سے بڑھ کر کچھ نہیں کہا۔ ۸۸؎ جبکہ میر ان کے شکارنامے موزوں کرتے رہے اور مدح میں مبالغہ کرتے رہے۔ یہی حال مہربان خان رند کا ہے، جس کیلئے سودا ''ماہ و مشتری'' کی تراکیب ڈھونڈتے تھے۔ ۸۹؎ لیکن سوز اس باب میں کیا رویہ رکھتے ہیں، اس کا اندازہ رند کے بارے میں ان کے اکلوتے شعر سے ہو سکتا ہے۔

کون ہے اب مہرباں سا رند ہو جس کا خطاب
کون ہے ایسا کہ جس کا سوز سا استاد ہو

سوز لوگوں سے محبت کرتے مگر اظہارِ خیال کم کرتے۔ آصف الدولہ کے بارے میں ان کے واقعی خیالات، جن سے خود دنیا کے بارے میں ان کے خیالات بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ اس مرثیہ نما غزل میں سامنے آتے ہیں جو آصف الدولہ کی وفات پر لکھی گئی۔ اس وقت جب رسمِ دنیا کے مطابق نئے آنے والوں کی پذیرائی اور چلے جانے والوں کی برائی کا وقت

Marfat.com

تھا:

دِلا اہلِ دنیا سے مت آشنا ہو — یہ فانی ہے سب کچھ جو ان میں وفا ہو
بھلا فائدہ ایسی الفت کیے سے — الٰہی یہ اڑ جائے اس کا برا ہو
مَرے آصف الدولہ اور ایک سے بھی — کسی کی بھی آنکھوں سے آنسو بہا ہو
نہ بھائی بڑے لوگ ہیں ان سے ڈریئے — وہ ملتا ہے ان سے جو خود بے وفا ہو
کسی نے بھی ماری چھری اپنے دل پر — کسی نے بھی غم کھا کے کاٹا گلا ہو
نہیں سوزِ دل سے کوئی بھی نہ رویا — پھر ان سے امیدِ وفا کیا بجا ہو ۹۰

سوز ان حکمرانوں کے بارے میں قصیدہ گوئی سے محترز رہے جن سے براہِ راست انہیں فوائد پہنچے اور جن سے ان کا روزگار وابستہ رہا تو پھر ان کی طرف سے کسی اور کی مدح وتوصیف کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔

اس راست گفتاری اور مبالغہ آمیز مدح وقدح سے اجتناب کے باوجود آخر عمر میں بھی کہتے ہیں:

یہ ساری عمر ذکر کج کلاہاں میں کٹی یارب
یہ اک دو دم رہے جو سوز کو اپنا ہی ذاکر کر

سوز کا یہ رویہ دراصل دنیوی عزّ وجاہ پر نگاہ کی بلندی کو ترجیح دینے کی وجہ سے ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ عارضی دنیا کے حکمرانوں کی مدح وتوصیف انسان کو وہ کچھ عطا نہیں کر سکتی جو اس دنیا سے بلند ہو کر حاصل کیا جا سکتا ہے۔

دنیا جو کرے ترک تو ہو وقت کا سلطاں
پھر کس کو غرض جو کہے نواب سلامت ۹۱

سوز دوسروں سے پیار کرتے اور اُن کیلئے خیر کے کلمات کہتے۔ دوسروں سے محبت وہی کر سکتے ہیں جو اپنی ذات سے بالاتر ہو کر، انا سے رہائی پا کر سوچنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ دوسروں کے بارے میں کلمۂ خیر کہنا اور اچھی رائے رکھنا آسان نہیں۔ یہ کام وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اچھائی کو دیکھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ وہ ہم عصر شعرا سے محبت کرتے تھے مثلاً وہ بڑی اپنائیت اور محبت سے خواجہ میر درد کا ذکر کرتے ہیں:

اے اہلِ بزم تم کو وصیت ہے بعدِ مرگ — چندے یہ سوز درد کے گھر میہمان رہے

پھر جب درد کا انتقال ان کی زندگی میں ہی ہو جاتا ہے تو سوز پکار اُٹھتے ہیں:

تم تو چلے گئے پر یہ سوز ہے اکیلا
اے میر درد صاحب تھے یادگار ہم تم

سوز کے دل میں کسی کے خلاف حسد وبغض نہیں تھا۔ سوز کے ساتھ میر کا طرزِ عمل بہتر نہیں تھا۔ میر کا سوز کے تخلص پر اعتراض اور میر کے سامنے مجلس میں شعر پڑھنے پر اعتراض سوز کی طرف سے تلخ جواب کا جواز پیدا کرتا تھا لیکن سوز نے جو جواب دیا اس سے ان کے درویشانہ طرزِ عمل کا اظہار ہوتا ہے۔

''صاحب بندہ کیا میں شاہ جہان آباد میں بھاڑ جھونکتا تھا۔'' ۹۲

اس زمانے میں خوش نویسی کے میدان میں دہلی کی مشہور شخصیت محمد حفیظ خان کی ہے جنھوں نے آخری عمر میں

Marfat.com

ملازمت ترک کر کے درویشانہ زندگی بسر کی اور بقول احترام الدین احمد شاغل عثمانی توکل وقناعت پر تکیہ کیا۔ ۹۳ یہ امکان بھی ہے کہ سوز نے ان سے استفادہ کیا ہو کیونکہ یہ صفات میر سوز کی بھی ہیں وہ ایک سلسلۂ تصوف سے وابستہ ہو کر درویشانہ زیست کرتے تھے اور درویشانہ طرزِ عمل اختیار کرتے تھے۔

ایک ایسا معاشرہ جس میں وحشت اور بربادی ناچ رہی ہو اور بقولِ میر ''آسمان ہر روز خاک افتادگان کو ستاتا اور ہر شب نئے فتنوں کو جنم دیتا ہو'' ۹۴ یقینی طور پر اپنے باطن میں اضطراب کی لہریں اٹھتی محسوس کرتا ہے۔ یہ اضطراب مختلف صورتوں میں اظہار پاتا ہے۔ ایک زوال پذیر معاشرہ، ان حالات میں، یا تو ایسے گوشے دریافت کر لیتا ہے جن میں اس کے غم کی تحلیل ہو سکے یا پھر ''بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست'' کا ردّیہ اس کا منشورِ حیات بن جاتا ہے۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے زمانے کی شاعری میں جہاں ہمیں زندگی کو اس کی تلخیوں کے ساتھ قبول کرنے یا زندگی کو روحانی بالیدگی سے آراستہ کرنے کے رویے ملتے ہیں وہاں میر سوز کے ہاں لمحۂ موجود سے زندگی کی تمام لذت کشید کر لینے کا رویہ بھی ملتا ہے۔ میر سوز کا شعری محبوب مکمل طور پر گوشت پوست کا ایک انسان ہے جس کی خاطر وہ اپنے افکار میں کسی نوعیت کی تجلیل (Glorification) یا ترفع (Sublimation) کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ...... بعد ازاں اردو شاعری میں جس لکھنوی رویے نے جنم لیا اس کے ابتدائی عناصر میر سوز کی شاعری میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ البتہ سوز کے ہاں ابتذال کی وہ روش نہیں ہے جو بعد کو عام ہوئی۔ لیکن بقول ڈاکٹر زاہد منیر عامر ''وہ ابتذال کی حدود میں قدم پڑنے نہیں دیتے، ایک باریک سی لکیر ان کے کلام کو ابتذال سے الگ کیے رکھتی ہے۔ عمر بھر اس بال کی طرح باریک خط فاصل کو قائم رکھنا اور قدم ڈگمگانے نہ دینا ایک دشوار کام تھا جسے سوز نے بہت ہنرمندی سے انجام دیا۔'' ۹۵

تصوف میں محبتِ الٰہی کے اہم ستون کے اردگرد تصوف کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ محبتِ الٰہی کی تکمیل میں عشقِ رسولؐ کا جذبہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم اور احادیث نبویؐ کے مطابق حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت دراصل محبتِ خدا ہے۔ مسلم تصوف کے اولین دور میں حضرت جنید بغدادیؒ اور حضرت بایزیدؒ احترامِ رسولؐ کیلئے خاص شہرت رکھتے ہیں۔ احترام بھی محبت کی ایک شکل ہے اسی لیے نعت کا سلسلہ بھی ابتدائے اسلام سے چلا آ رہا ہے اور قیامت تک جاری رہے گا۔ سوز نے نعت کے اشعار میں حضورؐ کے حسن وجمال اور اوصاف کی تعریف وتوصیف کی ہے:

دلا دریائے رحمت قطرہ ہے آبِ محمدؐ کا
جو چاہے پاک ہو، پیرو ہو اصحابِ محمدؐ کا

محمدؐ علم کا گھر ہے، علی ہے اس کا دروازہ
غلام اس کا ہو تو جو کلب ہے بابِ محمدؐ کا

قدِ رعنا جو اپنا خم کیا بہرِ نماز اس نے
ہوا اس وقت ساجد کعبہ محرابِ محمدؐ کا

تصوف میں وحدت الوجود کی مرکزی حیثیت ہے۔ وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ وجود واحد ہے۔ رب ایک ہے، ظہورِ صفات بہت، معنی ایک عبارتیں مختلف ہیں۔ موجودات کی ہر صورت اس کے حسن کی ایک صورت ہے۔ ہر مکان و لامکان میں خدا کی ذات موجود ہے۔ اجسام اور صور طلسمی نظر بندی ہے۔ اگر تعینات کے حجاب کو اٹھا کر غور کیا جائے تو

Marfat.com

بجز ذاتِ واحد کے کسی کی بھی گنجائش نہیں ۔ وجودِ حقیقی اللہ تعالیٰ کا ہے باقی تمام اشیائے کائنات اور لاتعداد مخلوقات کا وجود غیر حقیقی ہے۔سوز کے ہاں بھی تمام اشیا میں اُسی کا جلوہ ہے،اُن کے نزدیک انسان اگر خود پرستی سے نکلے تو اُسے ہر جگہ خدا ہی خدا نظر آئے۔ بت خانہ، مسجد اور خرابات میں خدا ہی نظر آتا ہے۔سبھی اشیا میں وہی جلوہ نما ہے۔اُن کے نزدیک چشم وحدت بیں ہو تو دار بھی جلوۂ دلدار ہے۔

تمام اشیا میں ہے جلوہ اسی کا   جسے دیکھے سمجھ تو ، حق ، خدارا
ولے انسان کا برزخ بنا کر   یہاں اپنا کیا پورا نظارا

....

تیرے من ہے تیرے تن میں ہے   تجھ سے باہر نہیں ہے ایک قدم

....

خدا کو کفر اور اسلام میں دیکھ   عجب جلوہ ہے خاص و عام میں دیکھ

....

خدا کی قسم پھر خدا ہی خدا ہے   اگر خود تو اس خود پرستی سے گزرے

....

تعین کے گھونگھٹ سے منہ کو نکال   ذرا جھانک گر جان آگاہ ہے
نہ یہ ہے نہ وہ ہے نہ میں ہوں نہ تو   مری جان اللہ ہی اللہ ہے
مظاہر اسی کا ہے یہ سب ظہور   کہیں ہے گدا اور کہیں شاہ ہے
یہ اشیا جہاں تک ہیں آئینہ ہیں   سبھوں میں وہی جلوۂ ماہ ہے

....

مُندے گر چشمِ ظاہر دیدۂ بیدار ہو پیدا   در و دیوار سے شکلِ جمالِ یار ہو پیدا

....

آپ تھا آپ ہر زمانے میں   نہ سکندر تھا وہ نہ دارا تھا

....

یک ہستیِ موہوم ہے کل صورتِ اشیا
ہے دیدۂ تحقیق میں جز نامِ خدا ہیچ

....

تصوف ایک مکمل ضابطۂ اخلاق کا نام ہے۔صوفیائے کرام نے تصوف سے اخلاقِ حسنہ مراد لیا ہے اور سلوک کو تمام تر مکارمِ اخلاق کی تحصیل پر موقوف کیا ہے۔ ہماری شاعری میں بھی تصوف کی وجہ سے اخلاقی نظریات ملتے ہیں۔ان میں رضا و توکل، قناعت، صبر و شکر، بے نیازی، عجز و انکسار، فقر اور استغنا شامل ہیں۔ رضا، قناعت، شکر اور محبت مقاماتِ سلوک ہیں۔ ہر مقام ایک پیغمبر کے ساتھ منسوب ہے۔ رضا حضرت ایوبؑ، قناعت حضرت یوسفؑ، شکر حضرت ابراہیمؑ اور

Marfat.com

محبت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔

سب سے پہلے ہم توکل کی بات کرتے ہیں۔ توکل اپنے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنے اور تمام احوال میں اُسی کی طرف رجوع کرنے اور اپنی قوت وطاقت پر ناز نہ کرنے کا نام ہے۔ توکل ایک قلبی مقام ہے اور یہ مقام ایمانِ کامل کا نتیجہ اور معرفتِ الٰہی کا ثمر ہے۔ بندے کو جس قدر اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل ہوگی اُسی قدر اس کا توکل مضبوط ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر حقیقی توکل اُسے ہی حاصل ہوسکتا ہے جو اللہ کے سوا کسی کو حقیقی فاعل نہ سمجھے۔ صوفیا کے نزدیک توکل وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر ایک صوفی اسباب وعلائق سے بے نیاز ہوجاتا ہے اور وہ اللہ کی مرضی پر اپنے آپ کو چھوڑ دیتا ہے۔ سوز کے ہاں توکل وقناعت ملتی ہے۔ اُن کے نزدیک خدا کو حقیقی فاعل اور کارساز سمجھتے ہوئے جو بھی پیش آئے اُسے حق کی جانب سے سمجھنا چاہیے اور خوش رہنا چاہیے۔ سوز درویشی وفقیری کیلئے قناعت کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ع گرفتار ہوا اے نفسِ بدمت ہو قناعت کر

....

جو درویشی کی تجھ کو آرزو ہے تو اسے سن رکھ
ملے گر تیسرے دن تو اسی پر تو قناعت کر

سوز کے نزدیک فقیر کا دل لالچ سے خالی ہونا چاہیے کیونکہ تصوف میں فقیر وہ نہیں جو مال ومتاع سے خالی ہو بلکہ فقیر وہ ہے جس کا دل خواہشاتِ باطل اور طمعِ زر سے خالی ہو۔

حرص و ہوا کو مارو صاحب طولِ امل سے ہو لو تائب

صوفیا کرام کی زندگیاں استغنا اور بے نیازی کا نمونہ ہیں۔ استغنا میں ہی معراجِ مسلمانی پوشیدہ ہے۔ سوز کے ہاں خدا بے نیاز ہے اور انسان کو اُس سے ڈرنا چاہیے۔ اُن کے خیال میں فقیر غربت وافلاس میں بھی ایک شان رکھتا ہے۔

اے سوز ڈر خدا سے کہ وہ بے نیاز ہے
اس کے بغیر اور کسی سے حذر نہ کر

....

فقیر وہ ہے جو ہو مفلسی میں رشکِ غنی
نہ ہووے پاس جو دام و درم ، نہ کہیے کبھی

علم وآگہی سے انسان کے اندر خوف اور انکسار پیدا ہوتا ہے۔ صحابہ کرامؓ کو علم وآگہی زیادہ تھی اس لیے ان پر خوفِ خدا کا غلبہ تھا۔ سوز کے ہاں انکساری کا بہت بڑا مقام ہے۔ وہ انکساری سے آگاہ شخص کو بادشاہ سمجھتے ہیں۔ عاجزی اور خاکساری کو اپنی زندگی کا حاصل قرار دیتے ہیں:

وہی ہے مرتبۂ انکسار سے آگاہ کہیں ہے شاہ جسے نسبت فقیری سے

....

اور تو کچھ بھی نہ پایا اپنی ہستی سے بجز
عاجزی ، بے اختیاری ، خاکساری ، بندگی

....

تصوف میں فنافی الذات سے مراد تمام موجودات کے شعور سے اور اپنے آپ کے شعور سے فنا ہو جانا ہے۔ بندے کے خدا میں فنا ہو جانے کے معنی یہی ہیں کہ بندہ کی نظر میں سوائے وجودِ حق کے اور کچھ باقی نہ رہے۔ خواہشات کا وجود نہ رہنا فنافی اللہ کا مقام ہے۔ سوز کے ہاں جزو کو کل اور حباب کو دریا بننے کیلئے فنا ہونا پڑتا ہے۔ دیدارِ خدا کیلئے فنا ہونا ضروری ہے کیونکہ جسم راستے کا حجاب ہے اور فنا ہی بقا کا راز ہے۔

صنم کا دید چاہے تو فنا ہو عاشقِ صادق
غبار جسم کا اٹھ جاوے تو کچھ حائل نہیں ہوتا

....

فنا کر آپ کو تا جزو سے اے دل تو کل ہووے
گنوائے جب حباب اپنے تئیں تب عینِ دریا ہو

....

جہاں میں آن کے اے سوزؔ تو نے کیا دیکھا
سوا فنا کے ہے کس چیز کو بقا دیکھا

....

تصوف میں درحقیقت اللہ کی ذات وصفات کے علاوہ کوئی شے موجود نہیں ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے عارضی، بے ثبات اور فانی ہے۔ اس دور کے شاعروں نے بے ثباتی دنیا کو مختلف پیرایوں میں اور کثرت سے بیان کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو تصوف ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ دور قتل وغارت، لوٹ مار، تباہی و بربادی اور بہیمیت کے لحاظ سے منگولی عہد سے کچھ کم نہ تھا۔ سوز کے ہاں بے ثباتی کا مضمون ملتا ہے۔ وہ زندگی کو بلبلہ سے زیادہ نہیں سمجھتے۔ انسان دنیا میں دو چار دن کا مہمان ہے اس لیے اہلِ جہاں سے محبت فضول ہے۔ اُن کے نزدیک تارِ عمر کا ایک رشتہ بھی محکم نہیں ہے۔ انسانی ہستی ایک تہمت ہے اور وہ مرنے کیلئے ہی جسم کے زنداں میں پھنستا ہے اور اُس کی ہستی بھی نیستی کیلئے ہے۔

جہاں فانی ہے دل اہلِ جہاں سے مت محبت کر
نہ ہو پا بستہ تنہا بیٹھ کونے میں فراغت کر

....

دو چار دن اے سوزؔ اگر سچ پوچھو اس بزمِ جہان کے بیچ مہمان ہیں ہم

....

ٹک آنکھ کھلی کہ مٹ گیا آہ
تھی مثلِ حباب زندگانی

Marfat.com

مت کیجیو اعتماد اس کا
ہے نقش بر آب زندگانی

....

تصوف میں ایک درویش کو تقدیر کے سامنے سر جھکانے کا سبق ملتا ہے۔ تقدیر کا لفظی مطلب اندازہ یا پیمانہ ہے۔ خالقِ کائنات نے دنیا کے تمام امور اور اعمال کے اندازے اور پیمانے مقرر کر رکھے ہیں۔ کائنات کو صحیح طور پر چلانے کیلئے اس کے کچھ اصول و قواعد مقرر کیے ہوئے ہیں۔ اسے اپنے آئین اور قانون کی پابندی بے حد پسند ہے۔ خدا کے مقرر قوانین اور اصول کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا انسان کیلئے فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔ خدا کے ان متعین ابدی اصولوں کو اختیار کرنے کیلئے اپنے او پر جبر کرنا اور نفس پر قابو پانا بعض دفعہ قوت کا اور غلبہ کا سبب بن جاتا ہے۔ سوز تقدیر کو مانتے ہوئے خاموش رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک بندہ کچھ اختیار نہیں رکھتا لہٰذا سوائے صبر کے اُس کے پاس کوئی چارہ نہیں۔ تقدیر کا لکھا کسی سے نہیں مٹتا:

اے انکھڑیو نہ گریہ کرو پھوٹ پھوٹ کر — مٹتا نہیں کسی سے لکھا سرنوشت کا
یہی نا اور دو دن رو رہیں گے — کریں کیا یہ ہی قسمت کا لکھا تھا
جو کچھ گزرا سو گزرا مت کہو کچھ — یہی کاتب نے قسمت کے لکھا تھا

دل کا شیشہ صاف ہو تو اس میں خدا نظر آتا ہے اسی لیے دل کو ربِ جلیل کا عرش کہا جاتا ہے اور کسی کا دل جیتنا حج اکبر ہے۔ سوز دل کو خانۂ خدا کہتے ہیں کبھی دل اُنہیں بیت الحرم لگتا ہے۔ جلوۂ خدا دیکھنے کیلئے اُن کے نزدیک دل کی صفائی بہت ضروری ہے۔ اور جب دل مصفا ہو جائے تو پھر اس میں دونوں عالم نظر آنے لگتے ہیں۔

شیخ کعبہ کو کیا کروں جا کر — دل ہی کو خانۂ خدا دیکھا

....

سدا اے شیخ سمجھے تھا میں اپنے دل کو بت خانہ
جب اس کی کنہ کو پہنچا تو یہ بیت الحرم نکلا

....

گر سوز آرزو ہے تجھے وصلِ یار کی — پہلے تو کر لے غیر سے دل کا مکاں صاف

....

جھانک ٹک اپنے دل میں یارِ عزیز
تیرے دل میں ہیں دونوں ہی عالم

....

آئینہ ساں دل بنے تب اس میں جھانکے روئے یار
سوزؔ منزل دور ہے آگے ہی سے حیراں نہ ہو

....

شیخ قیام الدین قائم:

قائم چاند پوری نے اپنا نام محمد قیام الدین لکھا ہے۔ ۹۶ تخلص قائم تھا۔ وہ قصبہ چاند پور (ضلع بجنور) کے رہنے والے تھے۔ ۹۷ پیدائش بھی چاند پور میں ہوئی۔ لڑکپن میں دہلی آگئے تھے۔ سنِ شعور کو پہنچنے کے بعد محمد شاہی عہد کے کم از کم تین امرا سے ان کا توسل رہا۔ ان میں سے ایک اسد یار خاں انسان ہیں دوسرے نواب نعمت اللہ خان نعمت اور تیسرے بسنت خاں خواجہ سرا۔ ۹۸

قائم کے اسلاف سے متعلق تمام قدیم تذکرے خاموش ہیں۔ قائم کے پڑپوتے شاہد حسن علوی کا بیان ہے کہ قائم کے والد کا نام محمد ہاشم اور حقیقی بڑے بھائی کا نام محمد منعم تھا۔ مولوی شاہد حسن کے بیان کے مطابق قائم کے بزرگ ایران سے آئے جو مذہباً شیعہ تھے اور قائم بھی اپنے اجداد کے مذہب پر تھے۔ دہلی کے حالات بگڑنا شروع ہوئے تو قائم کو مجبوراً اپنے وطن لوٹنا پڑا۔ راستے میں محدود نامی گاؤں کی مسجد میں ایک عرصے تک اہلِ سنت کی امامت کرتے رہے جس سے ان کے خیالات پر اثر پڑا اور وہ دل سے اہلِ سنت کے مذہب میں داخل ہو گئے۔ ۹۹

قائم کے سنِ ولادت کا سوال غور طلب ہے۔ اقتدا حسن نے 'کلیاتِ قائم' کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اگر ہم قائم کو میرؔ کا ہم عمر مان لیں تو قائم کی پیدائش ۱۱۳۵ھ اور ۱۱۳۸ھ (۲۳-۱۷۲۲ء اور ۲۶-۱۷۲۵ء) کے درمیان ہوئی ہو گی۔ ۱۰۰ دہلی میں قائم کی تعلیم و تربیت ہوئی اور یہیں ان کا ذوقِ شاعری پروان چڑھا۔ وہ بادشاہ کی سرکار میں توپ خانے میں ملازم تھے۔ ۱۰۱ قائم کی شاعری اس عہد میں پروان چڑھی جب دورِ مغلیہ کے آخری زمانے میں سلطنت اندرونی سازشوں، عمال کی بدعنوانیوں، بیرونی حملہ آوروں، مرہٹوں اور جاٹوں کے ہاتھ سے تباہ و برباد ہو رہی تھی۔ دلی میں ملازمت کے سبب اُنہوں نے دہلی کے آشوب کو بہت قریب سے دیکھا ہوگا اور اسی آشوب کی وجہ سے ان کی ملازمت کا سلسلہ منقطع ہوا۔ بعد کا دور ایسا ہے کہ وہ مسلسل گردشِ روزگار کی نذر رہے۔ دلی چھوڑنے کے بعد وہ بسولی، بریلی، امروہہ، آنولہ اور لکھنؤ کے علاوہ کئی شہروں میں گئے اور اُن کا سلسلۂ مہاجرت طویل ہوتا گیا۔ ۱۰۲ آخر رام پور میں ۱۲۰۸ھ/۹۴-۱۷۹۳ء میں وفات پائی اور نواب محمد یار خان کے مقبرے میں دفن ہوئے۔ ۱۰۳

تصوف کے اثرات:

قائم کا قیام جب دہلی میں تھا اس وقت وہاں میرؔ، سوداؔ اور دردؔ وغیرہ میدانِ شاعری میں اپنے کمالات دکھا رہے تھے۔ قائم کو شاعری سے طبعی مناسبت تھی لہٰذا انہوں نے بھی بہت جلد اس میدان میں قدم رکھا اور شروع میں خواجہ میر درد کے شاگرد و مرید شاہ ہدایت اللہ ہدایت سے مشورۂ سخن کرنے لگے۔ ہدایت کے بعد خواجہ میر دردؔ سے اصلاح لینے لگے لیکن آخر میں سوداؔ کے حلقہ تلامذہ میں داخل ہو گئے۔ ۱۰۴ قائم کے اپنے رنگ میں ان اساتذہ کا آہنگ جھلکتا ہے۔

قائم کے مزاج میں اس دور کے نوجوانوں کی طرح دو دھارے ساتھ ساتھ بہتے نظر آتے ہیں۔ ایک حسن پرستی اور دوسرا تصوف کی طرف میلان۔ درد سے ان کی عقیدت اور مشورۂ سخن تصوف کی طرف میلان کا پتا دیتا ہے۔ قائم کی طویل مثنوی ''رمز الصلوٰۃ'' بھی خواجہ میر درد کے رسالے ''اسرار الصلوٰۃ'' سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ جب جوانی گزر گئی اور زمانے کا سرد گرم چکھ لیا تو بالآخر قائم نے درویشی اختیار کر لی۔ مصحفی نے ۱۱۸۵ھ/۷۲-۱۷۷۱ء کے لگ بھگ انہیں لباسِ درویشی میں دیکھا تھا۔ ۱۰۵ یکتا ۱۰۶ اور شاہ کمال ۱۰۷ نے بھی یہی لکھا ہے۔ قدرت اللہ شوق نے انہیں بسیار آدم بامزہ، اہلِ درد، خلیق، مہذب صورت، پاکیزہ سیرت ۱۰۸ کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔

قائم کی سیرت کے مطالعہ کیلئے دو ماخذ ہیں ایک معاصر تذکرہ نگاروں کی آرا دوسرے شاعر کا اپنا کلام۔ قائم کی سیرت پر تبصرہ کرتے ہوئے تذکرہ نگاروں نے کہا ہے کہ وہ طبع سلیم اور مزاجِ مستقیم رکھتا تھا اور اہلِ اللہ کی صحبت کا دلدادہ تھا۔ ۱۰۹

سیاسی خلفشار اور معاشی انتشار کے باوجود دہلی میں گزارا ہوا وقت قائم کی زندگی کا بہترین دور کہا جا سکتا ہے۔ دہلی سے مراجعت کے بعد پے در پے جن حوادث سے انہیں دو چار ہونا پڑا، قائم کی حساس طبیعت نے ان کا شدید ردِ عمل قبول کیا اور رفتہ رفتہ اس نوجوان شاعر پر خدا پرستی، فقر و قناعت اور درویشی کا رنگ چڑھتا گیا۔ قائم کی سیرت کا یہ دوسرا رخ یا دور ہے۔ اس زمانے میں انہوں نے سعدی کے طرز پر متعدد سبق آموز اخلاقی حکایات لکھیں اور ''رمز الصلوٰۃ'' جیسی مثنوی تصنیف کی جس میں نماز کے رموز و نکات دلچسپ پیرائے میں نظم کیے گئے ہیں۔ مصحفی، شوق اور شاہ کمال نے قائم کو اسی روپ میں دیکھا ہے۔ ۱۱۰

قائم درویشی کا لبادہ اوڑھ کر ایک طرح سے بے نیاز ہو چکے تھے کہ ان کی شاعری مقبول ہوتی ہے یا نہیں۔ وہ مقبولیت اور شہرت سے بے نیاز اس لیے ہو گئے کہ سیاسی انتشار اور حوادثِ زمانہ کا ایسا شدید ردِ عمل انہوں نے قبول کیا کہ ان کی زندگی کا رخ ہی بدل گیا اور وہ علائقِ دنیاوی سے کنارہ کش ہو کر تصوف کی آغوش میں چلے گئے اور یہ تصوف ہی کا اثر تھا کہ وہ اپنی تنک مزاجی کے باوجود 'مخزنِ نکات' میں کسی معاصر یا دوسرے شاعر کیلئے کلمۂ خیر کے سوا شاذ ہی کوئی نامناسب لفظ استعمال کر سکے۔ شاہ ہدایت اور میر سے ان کے تعلقات تالیفِ تذکرہ کے وقت کچھ زیادہ خوش گوار نہ تھے۔ ۱۱۱ پھر بھی انہوں نے ان دونوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی قسم کی تلخی کا مظاہرہ نہیں کیا۔ تصوف کے اثر ہی کی وجہ سے نواب آصف الدولہ کے دربار میں اپنی عظمت کا اعلان کرنے والا قائم رام پور آنے کے بعد ایک رئیس زادے کے حضور میں مجسم عاجزی و بے چارگی نظر آتا ہے اور اسی دور میں مولوی عنبر شاہ خاں آشفتہ رام پوری نے ان سے مشورۂ سخن کرنے کی خواہش ظاہر کی تو قائم نے انھیں اس 'شغلِ لایعنی' سے باز رہنے کا مشورہ دیا:

''ہم نے مشق چہل سالہ (۴۰) بلند پروازی طائر تفکر میں کیا آسمان کے
تار توڑے کہ آپ توڑیں گے اور...... اس شغلِ لایعنی میں کون سے
ذخیرے زر و سیم کے جوڑے کہ آپ جوڑیں گے۔'' ۱۱۲

قائم چاند پوری کی تصانیف دو ہیں۔ ایک ''کلیاتِ قائم'' اور دوسری ''مخزنِ نکات''۔ کلیاتِ قائم میں ۴۰۷ غزلیات، ۹۹ اردو رباعیات، ۲ مستزاد رباعیاں، ۳۲ قطعات، ۴ متفرقات، ۷ مخمسات، ۲ مسدسات، ۱ ترجیع بند،

Marfat.com

۱۳ قصائد، ۱۱ حکایات، ۱۲ مختصر مثنویاں، ۳ طویل مثنویاں، ۳ سلام، ۴ مراثی کے علاوہ فارسی کی ۲۳ غزلیات، ۴ رباعیات، ۳ قطعات اور ایک سلام بھی شامل ہیں۔

شاعری میں تصوف:

تصوف میں وحدت الوجود کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ نقشبندیہ سلسلے کے علاوہ برصغیر پاک و ہند میں رائج تصوف کے سلسلوں سہروردیہ، چشتیہ اور قادریہ کے متقدمین صوفیا پر وحدت الوجود کا رنگ غالب تھا۔ وحدت الوجود کے نظریہ کی رو سے خدا اور کائنات دو نہیں بلکہ خدا ہی کائنات کی چیزوں میں جاری و ساری ہے۔ ذاتِ باری ہر شے میں موجود ہے۔ اس لیے اس کے وجود کی وحدت کثرت کی شکل میں پھیل گئی ہے۔ مولانا شبلی نعمانی کہتے ہیں ''تمام عالم اس ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے، محض اعتباری ہے'' [۱۳] اگرچہ موجوداتِ خارجیہ میں کثرت بہت ہے لیکن یہ کثرت وحدت پر حجاب نہیں۔ مثال کے طور پر سمندر میں بے شمار امواج ہیں لیکن تمام امواج کی صورت پر آبِ واحد کا ظہور ہے۔ موجودات میں کثرت اسمائے الٰہیہ کی کثرت کے باعث ہے۔ اسمائے الٰہیہ ذاتِ واحد کی نسبتیں ہیں۔ وہی ذات ایک نسبت سے رحیم، دوسری نسبت سے جبار و قہار ہے لیکن تمام اسمائے الٰہیہ کی حقیقت ایک ہے۔ وحدت اور کثرت دونوں ایک ہی ذات کے مقام ہیں۔ قائم کے ہاں کعبہ و بتخانہ، حق و باطل اور گل و خار میں اُسی خورشیدِ حقیقی کا جلوہ پنہاں ہے۔

اُٹھ جائے گر یہ بیچ سے پردا حجاب کا دریا ہی پھر تو نام ہے ہر اک حباب کا

....

قائم یہ سب جہاں ہے حقیقت میں عینِ حق
اصلِ حباب و موج بہ جز آبِ جُو نہیں

....

''در حمدِ باری تعالیٰ'' میں وحدت الوجود کا نکتہ بیان کیا ہے۔

ہے ہر ذرے میں یاں پنہاں وہ خورشید تو اس دھوکے میں ہے یہ عمرو وہ زید

....

وحدت الوجود کا اظہار ایک حکایت میں یوں کیا ہے:

سو ہو وا تری چشمِ حق بیں اگر یہ جز حق نہ آوے تجھے کچھ نظر
حقیقت میں یاں گل ہے پیارے نہ خار بہ صد رنگ ہے ایک جوشِ بہار
نہ کہہ تو یہ شعلہ ہے اور وہ شرر ہے اک نور دونوں جگہ جلوہ گر
جو پیش آئے تیرے اُسے بے گماں اُسی ذات کا مظہرِ خاص جان

''کلیاتِ قائم'' (جلد دوم) میں پہلی اور ساتویں رباعی میں یہی نظریہ پیش کیا ہے:

Marfat.com

جو یاں بت و دیر یا میں مکاّ (مکہ) دیکھا
دیکھا سو تعیّن ہی کا پکاّ دیکھا
لگ جائے ہر اک شے کی اضافت جس کو
سو تیری ہی ذات کا جھمکاّ دیکھا

....

تو ہی تھا کہ جاں تھا اور تو ہی دل تھا
تو ہی تھا کہیں حق تھا کہیں باطل تھا
تو ہی تھا کہ جس کو میں کہے تھا میں ہوں
پر حیف کہ اس بھید سے میں غافل تھا

....

تصوف کے توسط سے قائم کی شاعری میں اخلاقی نظریات بھی ملتے ہیں۔تصوف ایک قسم کا اخلاقی فلسفہ ہے جس میں خیال اور فکر کی بلندیاں بھی ملتی ہیں اور زندگی کے متعلق بصیرت کی آنکھ بھی کھلتی ہے۔بصیرت کی آنکھ سے جب دنیا کا مشاہدہ کیا جائے تو دنیوی عیش ونشاط ہیچ اور بے معنی لگتا ہے۔قائم کے ہاں یہ بصیرت اس شعر میں نظر آتی ہے:

تعمیر پہ گھر کی مر نہ اے دل قائم کی طرح دلوں میں گھر کر

قائم دل میں جگہ بنانے کی تلقین کرتے ہیں تو ساتھ ہی دل آزاری کو گناہ سمجھتے ہیں۔کسی کو رنجیدہ کرنا اور شیشۂ دل کو شکستہ کرنا اُن کے نزدیک کفر ہے:

توڑنا دیر و حرم تک بھی نہ چنداں ہے گناہ
اپنے مذہب میں ہے کچھ کفر تو آزردنِ دل

قائم کے خیال میں زندگی اس طرح بسر کی جائے کہ مرنے کے بعد لوگ اچھے لفظوں میں یاد کریں اور اگر لوگ آفریں نہ کہہ سکیں تو کم از کم نفرت تو نہ کریں۔

کر زیست اس طرح سے جہان میں کہ بعد مرگ
نفریں کوئی کہے نہ اگر آفریں نہیں

فقر افلاس کا نام نہیں بلکہ دولتِ جاودانی ہے۔یہ شرعِ محمدیؐ کا باطن اور زندگی کا ضمیر ہے۔''فقیر وہ نہیں ہے جو سامان سے خالی ہو بلکہ وہ ہے جس کا دل مراد سے خالی ہو'' [114] شیخ ہجویری کے نزدیک ذاتِ حق کے سوا تمام چیزوں سے قلب کے فارغ ہونے کا نام فقر ہے۔فقر شرف کی چادر اور مومنین کی زینت اور متقین کی عادت ہے۔قائم کے ہاں فقر میں غم بُرا ہے نہ عیش بہتر بلکہ فقیر کے گھر میں سبھی مساوی ہیں۔اُن کے نزدیک درویشی وقلندری میں نہ غم کا خوف ہوتا نہ خوشی کی امید ہوتی ہے۔کلاہِ فقر اُن کے ہاں تاجِ شاہی سے زیادہ اہم ہے۔

نہ غم برا ہے نہ عیش و نشاط بہتر ہے سبھی مساوی ہیں یاں یہ فقیر کا گھر ہے
نہ بیمِ غم ہے، نے شادی کی ہم اُمید کرتے ہیں قلندر ہیں جو پیش آجائے سب کچھ دید کرتے ہیں

انسان نہ تو مکمل طور پر مجبورِ محض ہے اور نہ ہی وہ پوری طرح خود مختار ہے بلکہ جبر واختیار کا مجموعہ ہے۔بعض

چیزوں میں اسے اختیار دیا گیا ہے اور بعض چیزوں میں وہ مجبور ہے۔ کچھ شعرا نے مختاری کو مجبور انسان پر تہمت قرار دیا اور بعض نے زندگی کو جبر قرار دیا۔ عارف کی نظر میں مخلوق کی حیثیت کٹھ پتلیوں سے زیادہ نہیں۔ قائم اس سلسلے میں انسان کو بے اختیار سمجھتے ہیں۔

کوئی مختار کہو یا کوئی مجبور ہمیں
ہم تو واقف ہیں کہ اصلا نہیں مقدور ہمیں

رضا کے معنی لغت میں خوشنودی کے ہیں اور تصوف میں اس سے مراد یہ ہے کہ بندے کا دل حکمِ خداوندی پر مطمئن رہے۔ وہ تقدیر پر ایمان رکھنے کے ساتھ یہ اعتقاد بھی رکھے کہ خدا تعالیٰ نے کسی شخص کی قسمت متعین کرنے میں غلطی نہیں کی ہے اور ہر حال میں خدا سے راضی رہے تاکہ خدا تعالیٰ بھی اس سے راضی رہے۔ رضا سالک کا بلند ترین مقام ہے۔ ورزشِ اخلاقی اور تہذیبِ نفس کا آخری مرحلہ ہے۔ حضرت بشر حافیؒ نے حضرت فضیلؒ بن عیاض سے پوچھا کہ زہد کا اعلیٰ درجہ ہے یا رضا کا۔ حضرت فضیلؒ نے فرمایا ''رضا کا درجہ زہد سے بلند ہے اس لیے کہ راضی بر رضا کی کوئی تمنا نہیں ہوتی اور زاہد میں تمنا ہوتی ہے۔'' 115 کسی چیز کے ملنے یا نہ ملنے دونوں حالتوں میں دل کے خوش رہنے کو رضا کہتے ہیں۔ قضا و قدر میں ترکِ اختیار اور مسکراتے ہوئے مصائب کا استقبال رضا کہلاتا ہے۔ رضا ایک قلبی مقام ہے۔ اس مقام پر فائز ہونے والا مصائب اور حادثات کو اطمینانِ نفس کے ساتھ جھیلتا ہے اور کبھی کبھی تو وہ قضا کی تلخی میں فرحت و سرور محسوس کرتا ہے۔ قائم بھی اللہ کی رضا میں خوش ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ طبیبِ حاذق بیمار کیلئے جو دوا تجویز کرتا ہے وہ بہتر ہوتی ہے۔ وہ لطف و جفا پر راضی ہیں جو خدا کی جانب سے ہو۔

اگر نیک و گر بد ہے میری سرشت — لکھی ہے نہ میں آپ یہ سرنوشت
جو تجھ سے ہے ہر نیک و بد کو رواج — تجھی کو ہے اپنے بنائے کی لاج
اگر لطف کیجیے و گر اب جفا — میں راضی ہوں جو کچھ ہو تیری رضا
واقف نہیں ہم کہ کیا ہے بہتر — جز یہ کہ تری رضا ہے بہتر
دیتا ہے وہی طبیبِ حاذق — بیمار کو جو دوا ہے بہتر

....

عارف اللہ کے نزدیک دنیا بے ثبات ہے اس لیے اس کی فکر باطل ہے۔ یہاں کی ہر چیز مٹ جانے والی اور ناپائیدار ہے۔ گدا اور بادشاہ دونوں کی خواب گاہ زیرِ زمین ہے۔ قائم کے نزدیک تخت پر مرنا اور روئے خاک پر مرنا برابر ہے۔ وہ زندگی کو بلبلہ کی مانند سمجھتے ہیں جس کا وجود چند لمحوں کا مہمان ہوتا ہے۔ ہستی کا محل ہوا میں کھڑا ہے اس لیے اس بے ثبات اور فانی زندگی میں اترانا فضول ہے۔ تصوف میں زندگی محض ایک عکس ہے اور عکس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

مت قصر کو ہستی کے کھڑا دیکھ کہ غافل
مانندِ حباب اس کی ہے تعمیر ہوا پر
آخر ہے وہی خاک میں آرام گہ اے شیخ!
کس کام جو اُڑتا ہے تو جوں تیر ہوا پر

پوچھیں گے سلیمانؑ سے کہ کیدھر گیا برباد
وہ تخت جو چلتا تھا بہ توقیر ہوا پر

....

اے موج ہم سے کر نہ خلش تو کہ جوں حباب
کوئی دم کریں ہیں اور نفس کے شمار ہم

....

باد پر بنیاد ہے اس ہستیِ بے بود کی
ایک ذرّہ دم اگر چوکے تو پھر کیا خاک ہے

....

تصوف کے عناصرِ ترکیبی میں عشقِ الٰہی کی بڑی اہمیت ہے۔ یہ منازلِ سلوک کی بلند ترین چوٹی ہے۔ جب عباسیوں کے دور میں مسلمان یونانی فلسفے اور علومِ عقلیہ سے آشنا ہو کر مذہبی عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے لگے تو صوفیا نے عقلیت کے اس طوفان میں عشقِ الٰہی پر زور دیا۔ عشقِ الٰہی پر زور دینے والے صوفیا میں حضرت بایزید بسطامیؒ، حضرت معروف کرخیؒ، حضرت ذوالنون مصریؒ، ابنِ عربیؒ اور امام غزالیؒ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ قرآن پاک میں ایمان کی سب سے بڑی علامت اور خاصیت محبتِ الٰہی کو قرار دیا گیا ہے۔ عقل کی انتہا بے تابی ہے اور اس بے تابی کا علاج عشق ہے۔ صدقِ خلیل اور صبرِ حسینؓ بھی عشق کی شکلیں ہیں۔ خداشناسی کا ذریعہ خرد نہیں بلکہ عشق ہے جسے فلسفے کی اصطلاح میں وجدان کہتے ہیں۔ عشقِ الٰہی کبھی فنا نہیں ہوتا۔ جس طرح یکتا کی دوستی انسان کو یکتا کر دیتی ہے اسی طرح غیر فانی کا عشق بھی انسان کو غیر فانی کر دیتا ہے۔ کائنات پر عشق کی حکمرانی ہے۔ قائم نے بھی عشق کے خاندان کے مرید کو اپنا پیر بنایا ہے۔ کہتے ہیں:

مرید خاندانِ عشق جو ہے ہم اپنا پیر اُسے گردانتے ہیں

شریعت کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرنے کا نام طریقت ہے۔ اہلِ طریقت شریعت کے علم کو ظاہری علم اور تصوف کے علم کو باطنی علم قرار دیتے ہیں۔ نفس کی اصلاح شریعت ہی سے ہوتی ہے۔ قائم بھی باشریعت تصوف کے قائل ہیں۔ وہ اپنی مثنوی ''رمز الصلوٰۃ'' میں حقیقتِ نماز کو واضح کرتے ہوئے ایسی نماز کا ذکر کرتے ہیں جس سے حقیقت کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اس مثنوی میں وہ ظاہر و باطن کے فرق کو واضح کرتے ہیں۔ نماز کے بیان کے ساتھ ساتھ اس مثنوی میں اُنھوں نے تصوف کے اسرار و رموز کو بیان کیا ہے۔ یہ مثنوی مختلف حکایات پر مشتمل ہے۔ ایک حکایت میں ایک اہلِ طریقت خلیق مرد کا ذکر کرتے ہیں جو اپنے منہ سے مگس کو اس لیے نہیں اڑاتا کہ کہیں وہ دوسرے کے چہرے پر نہ بیٹھ جائے اور اُسے نہ تکلیف دے۔ قائم کہتے ہیں:

پس ہمت کے نزدیک ہے کیا بھلا — کہ میں اور پر ٹالوں اپنی بلا
سو تو گر کرے چشمِ عبرت سے سیر — تری ہی تو ایذا ہے ایذائے غیر
ہے یہ بھی ترا بلکہ ناداں گماں — کدھر ہے تو موجود اور میں کہاں
ہے جاں گرچہ تن سے حقیقت میں فرد — یہ ہے دردِ جاں جو کہ تن کا ہے درد

Marfat.com

غرض جتنے گزرے ہیں اہلِ کمال ہر اک کا سمجھتے تھے اپنا سا حال
تو کز محنت ِ دیگراں بے غمی
نشاید کہ نا مت نہند آدمی

....

تصوف و معرفت کا حقیقی مقصد انسانی خدمت ہے۔ قائم بھی یہی نظریہ رکھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک دوسروں کے غم سے دردمحسوس نہ کرنا انسانیت کے خلاف ہے۔ صوفیائے کرام نے خدمتِ خلق کی ممکنہ صورتوں پر عمل کر کے دکھایا ہے۔ کیونکہ انسان زمین پر خلیفہ ہونے کی حیثیت سے خدائی صفات کا عکاس اور مظہر ہونا چاہیے۔

تصوف میں فنا سے صوفیا نے یہ مراد لی ہے کہ سالک سے اوصافِ مذمومہ ساقط ہو جائیں۔ فنا کا مطلب فنائے نفس نہیں بلکہ تزکیۂ نفس ہے اور تزکیۂ نفس کا مطلب اللہ کی صفات سے اپنے نفس کو منور کرنا ہے۔ جنید بغدادیؒ نے فنا کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔ پہلی منزل اپنے نفسِ امارہ کی خواہشوں کو فنا کر کے احکامِ خداوندی پر عمل کرنا۔ فنا کی پہلی منزل کا تعلق سالک کی اخلاقی اور عملی زندگی سے ہے۔ دوسری منزل لذاتِ حسی سے بالکل کنارہ کش ہو جانا ہے اور اتباعِ شریعت کرنا ہے۔ یہ منزل سالک کی ذہنی اور باطنی زندگی سے متعلق ہے۔ تیسری منزل خدا میں فنا ہو کر ابدی زندگی سے ہمکنار ہونا ہے۔ اس منزل پر خدا کی حضوری کا شعور بھی فنا ہو جاتا ہے۔ سالک اللہ کا ہو جاتا ہے اور اللہ اس کا ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر سالک باقی باللہ کے مرتبے پر فائز ہو جاتا ہے۔ گویا فنافی اللہ کا ثمرہ بقاباللہ ہے۔

قائم نے اپنی طویل مثنوی ''قصہ شاہ لدھا مسمّی بہ عشقِ درویش'' میں فنا کا یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس مثنوی میں ایک مردِ درویش کا ذکر کیا ہے جو تکیہ میں رہتا تھا چونکہ تکیہ سرِ راہ ایک پر فضا مقام پر واقع تھا اس لیے جو مسافر اس راستے سے گزرتا وہاں ٹھہرتا اور درویش اس کی ہر ممکن خدمت کرتا۔ ایک دفعہ ایک برات وہاں سے گزری اور ٹھنڈی جگہ دیکھ کر وہاں ٹھہر گئی۔ دلہن بھی ڈولے کی گرمی سے تنگ آ کر باہر نکلی اور درویش کی نظر اس پر پڑی۔ دونوں کی نظریں چار ہوتے ہی وہ دونوں ایک دوسرے کے عشق میں گرفتار ہو گئے۔ دھوپ کی شدت کم ہونے پر برات وہاں سے چلی گئی۔ ڈولا دور چلا گیا تو درویش پیڑ پر چڑھ کر دلہن کو دیکھتا رہا۔ ڈولا نظروں سے اوجھل ہونے پر درویش پیڑ سے زمین پر گرا اور مر گیا۔ درویش کو وہیں دفن کر دیا گیا۔ اُدھر دلہن کے دل میں عشق کی آگ بھڑک رہی تھی اور وہ گھر پہنچنے پر مضطرب تھی اور زار و قطار رو رہی تھی۔ علاج کرانے پر جب دلہن کو آفاقہ نہ ہوا تو اُسے گھر واپس بھیج دیا گیا۔ بوڑھی کنیز کے ساتھ جب وہ سسرال سے مائکے کیلئے روانہ ہوئی تو راستے میں تکیہ پڑا۔ نازنین اُتر کر درویش کے تکیے کی طرف گئی تو دیکھا کہ وہاں درویش کے بجائے اس کی قبر ہے۔ یہ دیکھ کر اس کی حالت اور خراب ہوگئی اور وہ وہیں گر پڑی اور تڑپنے لگی۔ ابھی وہ تڑپ رہی تھی کہ قبر شق ہوئی اور نازنین اس میں سماگئی۔ قبر فوراً برابر ہوگئی۔ لوگوں نے قبر کو کھودا تو درویش و نازنین ایک ہو گئے تھے۔ قائم کے خیال میں ذاتِ حق میں غرق ہونے والے اُسی ذات کا حصہ بن جاتے ہیں۔ من تو شدم تو من شدی والا معاملہ تھا۔

ہوئے ہیں ذاتِ حق میں اس طرح غرق
کہ ہے دشوار اپنا آپ انھیں فرق

....

میر حسن:

میر حسن کا نام میر غلام حسن اور تخلص حسن تھا۔ میر غلام حسین ضاحک کے بیٹے تھے۔ میر حسن کا خاندان چار پشتوں سے دہلی میں آباد تھا۔ اُن کے مورثِ اعلیٰ میر امامی موسوی شاہجہاں بادشاہ کے دور میں ہرات سے ہندوستان آئے اور دہلی میں آباد ہو گئے۔ ۱۱۶

میر حسن کے سالِ ولادت میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر رام بابو سکسینہ کے بقول میر حسن کی ولادت پرانی دلّی کے محلّہ سیدواڑہ میں ۱۱۴۰ھ/ ۲۸۔۱۷۲۷ء میں ہوئی۔ ۱۱۷ ڈاکٹر وحید قریشی نے میر حسن کی پیدائش کے سلسلے میں تمام مصادر پر تحقیق کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ میر حسن ۱۱۵۴ھ/ ۴۲۔۱۷۴۱ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۱۸ جبکہ محمود فاروقی نے سالِ پیدائش ۱۱۵۱ھ/ ۳۹۔۱۷۳۸ء بتایا ہے۔ ۱۱۹

میر حسن نے بچپن میں درسی تعلیم اپنے والد ہی سے حاصل کی اور کلام بھی انہیں کو دکھایا۔ دہلی کی تباہی کے بعد اپنے والد میر ضاحک کے ہمراہ فیض آباد گئے۔ کچھ مدت کے بعد نواب آصف الدولہ کے عہد میں لکھنؤ آ گئے۔ باقی زندگی یہیں گزار کر ۱۲۰۱ھ/ ۸۷۔۱۷۸۶ء میں انتقال کیا۔ میر حسن نے اپنے والد کے بعد ضیا سے اصلاحِ سخن لی لیکن وہ میر ضیا کے طرز کو کما حقہ نباہ نہ سکے اس لیے اس عہد کے دیگر بزرگ شعرا مثلاً سودا، خواجہ میر درد اور میر تقی میر کی پیروی کی۔ ۱۲۰ بہت سے شعرا کی طرح اُن کی تعلیمی قابلیت کے بارے میں کوئی بات وثوق سے نہیں کی جا سکتی۔ میر حسن کے ایک قریبی دوست میر شیر علی افسوس نے لکھا ہے کہ ''اگرچہ علم عربی اسے مطلق نہ تھا ہاں فارسیت تھی بلکہ جستہ جستہ شعر یا کوئی رباعی کبھو کہہ بھی لیتا تھا لیکن علمِ مجلسی میں بے بدل اور شعرِ ہندی میں اکمل تھا۔'' ۱۲۱

تصانیف:

تذکرہ شعرائے اردو کے علاوہ دیوانِ غزلیات اور بارہ مثنویاں ہیں۔ یہ کلام مختلف اصنافِ سخن پر مشتمل ہے۔ اس میں غزلیات اور مثنویات کی تعداد زیادہ ہے اور دراصل انہی دو اصناف میں میر حسن کی تخلیقی صلاحیتوں کے پھول کھلے ہیں۔ شعری کلام میں چھوٹی بڑی بارہ مثنویات کے علاوہ سات قصیدے، ایک ترکیب بند، بارہ مخمس، ایک مسدس، ۱۴۵ رباعیات کا ردیف وار دیوان بھی شامل ہے۔ رباعیات در تعریف اہلِ حرفہ، قطعات، ہجویات، ۲۷۷ مثلث، اشعار در تعریف کبڈی اور در تعریف طوائف وغیرہ ان کے علاوہ ہیں۔ ۱۲۲

میر حسن کو بقائے دوام بخشنے والی صنفِ سخن مثنوی ہے۔ میر حسن کی چھوٹی بڑی بارہ مثنویوں کے نام یہ ہیں:

۱۔ نقلِ کلاونت

۲۔ نقلِ زنِ فاحشہ

۳۔ ہجوِ قصائی

۴۔ نقلِ قصائی

۵۔ مثنوی شادی آصف الدولہ ۱۱۸۳ھ/ ۷۰۔۱۷۶۹ء

۶۔ مثنوی رموز العارفین ۱۱۸۸ھ/ ۷۵۔۱۷۷۴ء

Marfat.com

۷۔ مثنوی ہجو حویلی (۱۱۸۹/۱۱۹۰ھ ــ ۷۶۔۱۷۷۵ء)

۸۔ مثنوی گلزار ارم ۱۱۹۲ھ/ ۷۹۔۱۷۷۸ء

۹۔ مثنوی در تہنیت عید ۱۱۹۹ھ/ ۸۵۔۱۷۸۴ء

۱۰۔ مثنوی در وصفِ قصرِ جواہر ۱۱۹۹ھ/ ۸۵۔۱۷۸۴ء

۱۱۔ مثنوی در خوانِ نعمت ۱۱۹۹ھ/ ۸۵۔۱۷۸۴ء

۱۲۔ مثنوی سحر البیان ۱۱۹۹ھ/ ۸۵۔۱۷۸۴ء [۱۲۳]

لیکن ان میں سے صوفیانہ نقطہ نظر سے اہم ترین مثنوی ''رموز العارفین'' ہے۔

میر حسن کا تذکرہ، کلام اور مثنویاں دیکھ کر ایک مرنجاں مرنج، بذلہ سنج اور نیک دل انسان کی تصویر ابھرتی ہے جس نے ساری عمر افلاس میں گزار دی۔ [۱۲۴] ان کا مذاقِ سخن پاکیزہ تھا۔ [۱۲۵] میر حسن میں خاکساری بدرجۂ اتم تھی۔ ان کی تہذیب اور شائستگی ضرب المثل تھی۔ والد کی طرح شگفتہ مزاج اور خندہ جبیں تھے لیکن ہزل اور ہجوگوئی سے فطرتاً نفرت تھی۔ [۱۲۶] ان کا پاکیزہ مذاقِ سخن اور ان کی شائستگی اُن کو انسانی برائی پر آمادہ نہ ہونے دیتی تھی۔

مثنوی رموز العارفین میں تصوف:

میر حسن کی تمام مثنویوں میں صرف 'رموز العارفین' ہی ایسی ہے جو سرتاپا تصوف اور اخلاق سے متعلق ہے اور جو مولانا روم کی مثنوی کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس کا مقصد بزرگوں کے فضائل، زہد واتقا اور صبر وقناعت کے بیان سے ثواب کمانا اور عوام کو نصیحت کرنا تھا۔ [۱۲۷]

مثنوی ''رموز العارفین'' ۷۳۲ اشعار پر مشتمل ایک طویل مثنوی ہے، میر حسن نے تصوف ومعرفت کے خیالات وافکار کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔ ''رموز العارفین'' کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ میر حسن نے اسے مولانا روم کے طرز پر تصوف و اخلاق کے نکات سمجھانے کیلئے لکھا ہے۔ حمد، نعت اور مناجات کے بعد ''دنیادار کا سوال اور فقیر کا جواب'' کے عنوان کے تحت ایک حکایت لکھی گئی ہے جس میں فقر کی اہمیت بیان کی ہے۔ مثنوی مولانا روم کی طرح ''رموز العارفین'' میں بھی بار بار حکایات آتی ہیں جن سے طریقت ومعرفت کے نکات کی وضاحت کی گئی ہے۔ ساری مثنوی میں چھوٹی بڑی اور ذیلی ۱۹ حکایات ہیں۔ ان سب حکایتوں سے ترکِ دنیا اور صبر وقناعت کی اہمیت اجاگر کی گئی ہے۔ انتشار اور معاشی واخلاقی تباہی کے اس دور میں تصوف ایک مقبول فلسفۂ حیات تھا۔ مثنوی کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں میر حسن معاشی پریشانی، افسردہ دلی اور زندگی کی بے معنویت کا شکار تھے اور تصوف میں انھیں زندگی کے نئے معنی نظر آرہے تھے۔ مناجات میں انھوں نے اپنی اسی ذہنی کیفیت کو بیان کیا ہے:

فکر و غم کی قید سے آزاد رکھ   دین و دنیا میں الٰہی شاد رکھ
مشکلیں سب خود بخود آسان رکھ   فکر میں روزی کے مت حیران رکھ
دے فراغت اتنی اس دنیا میں تو   ہو سکے عقبیٰ کی جس سے جستجو
شاعری میں عمر کھوئی ہے تمام   میں نے عقبیٰ کا کیا ہرگز نہ کام

Marfat.com

اپنی اس بے ہودگی سے ہوں خجل — شعر کہنے سے بھرا ہے میرا دل
جی میں ہے وہ جو ہوئے ہیں نیک کام — کچھ لکھوں میں ان بزرگوں کا کلام
جس کے سننے سے ہو عقبیٰ کا حصول — کوئی دم تو جاؤں اس دنیا کو بھول

یہ مثنوی اس دور میں اتنی مقبول ہوئی کہ میر حسن نے اپنے تذکرے میں خود لکھا ہے کہ ''رموز العارفین تصنیف کی ہے جو مقبول و مشہور ہو چکی ہے۔'' ۱۲۸

''رموز العارفین'' کے لکھنے کی وجہ تسمیہ کے متعلق میر حسن لکھتے ہیں:

عارفوں کی بسکہ رمزیں ہیں لکھیں
نام اس کا ہے 'رموز العارفین'

محمود فاروقی کے نزدیک ''رموز العارفین'' اس لیے لکھی گئی تھی کہ لوگ پڑھ کر مصنف کیلئے دعائے مغفرت کریں اور انھیں ان بزرگوں کے طفیل ثواب دارین حاصل ہو جن کا ذکر انھوں نے مثنوی میں کیا ہے۔ ۱۲۹

دوسری مثنویوں کی طرح یہ مثنوی بھی حمد اور نعتِ مصطفیٰؐ سے شروع ہوئی ہے۔ حمد کے چند اشعار قابلِ غور و فکر ہیں جن سے ان کے مسلک پر روشنی پڑتی ہے:

مرتبہ اس کا یہاں تک ہے بلند — عقلِ کل کی واں نہیں لگتی کمند
شافعِ محشر ہے وہ خیر البشر — ہو درود اس پر اور اس کی آل پر

....

وہ جو پیرو اس کے ہیں اور دوستدار — چار یار و چار یار و چار یار
ان کا ہوں مداح میں اے ذوالجلال — پنجتن کے فضل سے کر دے نہال

ان اشعار کو دیکھ کر میر حسن کے عقیدے کے متعلق بقول محمود فاروقی اور بہت سے محقق غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے۔ چنانچہ ابواللیث صدیقی نے ''لکھنؤ کا دبستان شاعری'' میں لکھا ہے کہ میر حسن شیعہ تھے مگر وہ اپنے عقیدے میں شدید نہ تھے اور یہ غلط فہمی انھیں اس شعر سے پیدا ہوئی:

وہ جو پیرو اس کے ہیں اور دوستدار
چار یار و چار یار و چار یار

دراصل میر حسن نے 'چار یار و چار یار سے' بارہ اماموں کی طرف اشارہ کیا ہے جن سے ان کے عقیدے کی شدت میں کسی طرح کمی واقع نہیں ہوتی۔ تعجب ہے کہ ابواللیث صدیقی کی نظر اس نکتے پر نہ گئی۔ ۱۳۰

ادبی لحاظ سے ''رموز العارفین'' کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی لیکن معانی و مطالب کے اعتبار سے خاصی اہم ہے۔ جس سے ہمیں اس زمانے کے اخلاقی، مذہبی اور معاشرتی رجحانات کا پتہ ملتا ہے۔ میر حسن میر اثر کی طرح خود صوفی یا درویش منش نہ تھے لیکن وہ رموزِ عارفانہ سے بالکل ناآشنا بھی نہ تھے۔ میر حسن کے عہد میں متصوفانہ زندگی کو، جس کا بیان 'رموز العارفین' میں کیا گیا ہے۔ بڑی وقعت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ جہاں تک قصے کا تعلق ہے نہایت مختصر ہے کسی زمانے میں ایک عارفِ کامل رہتا تھا جس نے دنیوی زندگی کو خیر باد کہہ دیا تھا اور خدا کی یاد میں مگن ہو کر راہب بن گیا تھا:

Marfat.com

حق کے در پر بیٹھے تھے وہ سر منڈا
عارفوں میں تھا انھوں کا سلسلہ
خرقہ جُبّہ اور فقط ذکرِ اللہٰ
قبۂ افلاک کی سر پر کلاہ

اس عارف کو ''مایا جال'' سے دور دیکھ کر ایک آدمی جو دنیا کی صبح و شام میں پھنسا ہوا ہے اس سے پوچھتا ہے:

''آخر تو نے دنیا اور اس کے متعلقات کو کس طرح ترک کر دیا؟''

عارفِ کامل جواب دیتا ہے:

''یہ وہ زندگی ہے جس کی کیفیت کا اندازہ کوئی دنیادار انسان نہیں کر سکتا۔''

تجھ کو اس عالم کی ہے گر آرزو
دین و دنیا کو اٹھا رکھ ایک سو
درد ہے اور درد ہے اور درد ہے
سب کچھ اس لذت کے آگے گرد ہے

پھر مردِ عارف دنیادار آدمی کے تمام شکوک و شبہات دور کرنے کی خاطر ایک واقعہ تمثیلاً بیان کرتا ہے:

''ایک جگہ چند کنواری لڑکیاں رہتی تھیں۔ جو آپس میں سہیلیاں تھیں اور ایک ساتھ گڑیاں کھیلا کرتی تھیں۔ ایک دن انھوں نے عہد و پیان کیا کہ ان میں سے ہر ایک شادی کے بعد بھی دوستی برقرار رکھے گی اور کھیل کود کا یہ مشغلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔ اتفاقاً کچھ ہی دنوں کے بعد ان میں سے ایک کی شادی ہوگئی۔ شادی ہوتے ہی اس میں نمایاں تبدیلی پیدا ہوگئی۔ اس کا دل اس قسم کے فرضی کھیل سے اچاٹ ہوگیا۔ یہ حالت دیکھ کر اس کی ایک سہیلی نے شکایت کی جس کا جواب اس نے یہ دیا سکھی! شادی کی لذت چکھ لینے کے بعد اب میرا دل اس قسم کے کھیل تماشوں میں نہیں لگتا۔''

اس واقعہ سے عارفِ کامل یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس طرح لڑکیاں شادی کی لذت سے آشنا ہونے کے بعد مجازی کھیل تماشوں سے پرہیز کرنے لگتی ہیں اسی طرح انسان ایک مرتبہ خدا سے لو لگانے کے بعد دنیا کی دل فریبیوں سے کنارہ کش ہو جاتا ہے لیکن یہ مرتبہ حاصل کیونکر ہو؟ خود عارفِ کامل کی زبانی سنیے:

جا مجازی میں قدم تو پہلے رکھ
پھر حقیقت کا مزہ من بعد چکھ

....

جا بتوں سے اوّل اپنا دل لگا
دیکھ تو کرتا ہے پھر کیا کچھ خدا

مجاز سے حقیقت تک پہنچنے کا تصور اس زمانے میں عام تھا جس کے پیچھے یہ جذبہ کارفرما تھا کہ مجازی بتوں سے دل لگانے میں انسان کو مایوسی اور ناکامی اٹھانی پڑے گی۔ ان کی بے وفائیوں اور سرد مہریوں کا جب وہ شکار ہوگا تو وہ لازماً ان سے برگشتہ خاطر ہو کر معشوقِ حقیقی کی طرف متوجہ ہوگا۔

سب سے کر دل خالی اور دل میں خود آ
دل میں اپنے کچھ نہ لا غیر از خدا

مجازی بتوں سے دنیاداری بھی مراد ہے۔ اس کے بعد میر حسنؔ چھوٹی چھوٹی حکایتوں میں تارک الدنیا بزرگوں اور ولیوں کی زندگیوں سے وہ واقعات انتخاب کر کے بیان کرتے ہیں جن سے ان کے مقصد کی تکمیل میں مدد ملتی ہے۔ وہ ابراہیم ادہم کی زندگی سے زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حق کو تلاش کرنے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ دنیا اور اس کے متعلقات سے دست بردار ہو جائے اور کسی پہاڑ یا جنگل کے گوشے میں جا کر صبر و توکل اختیار کرتے ہوئے اللہ کو یاد کرے۔ ۱۳۱

رموز العارفین میں محاورہ بندی اور روزمرہ کی صفائی کم و بیش وہی ہے جو میر حسن کے اندازِ بیان کا جوہر ہے۔ ۱۳۲
نمونۂ کلام ملاحظہ ہو:

حکایتِ ابراہیم ادہمؒ

کہتے ہیں ادہم ہوئے جس دم فقیر
چھوڑ سلطانی کا وہ تاج و سریر
مال و زر جتنا خزانے بیچ تھا
لے کے دریا میں دیا سارا ڈُبا
پوچھا اک نے کیا کیا یہ اے ملک
کیوں نہ بھیجا اس کو درویشوں تلک
در جواب اس کے کہا، ہے مال وِ زر
مایۂ بغض و حسد، نخوت کا گھر
یوں سنا ہے میں بزرگوں سے کلام
جانتے ہیں اس مثل کو خاص و عام
آپ کو جو چیز ہووے ناپسند
غیر پر بھی اس کو مت رکھنا پسند

'بہ طریقِ مثل گوید' کے عنوان سے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

بات میں اک بات سنیو اور تو — اِک سر رہ پر تھی حائل آب جو
ایک نے چاہا کہ گھوڑا اس میں ڈال — آپ کو اس آب سے دیوے نکال
جب لبِ جُو پر غرض پہنچا سمند — چلتے چلتے ہو گیا واں آ کے بند

کتنی ہی اس کے تئیں مہمیز کی — اک قدم اس سے نہ آئی خیزگی
جمع واں کتنے ہوئے یہ دیکھ حال — اتفاقاً گزرے اک صاحبِ کمال
تب انھوں نے یوں کہا اے مہرباں — آپ کا گھوڑا نہ ہو گا یوں رواں
ریت یاں کچھ لے کے اس دریا پہ تم — اتنی ڈالو جس سے ہووے عکس گم
الغرض یوں ہی انھوں نے جب کیا — اسپ نے اس پر گزارا تب کیا
ایک نے پوچھا جو اس کا ماجرا — بھید سب عارف نے تب اس سے کہا
آپ کو یہ دیکھتا تھا جب تلک — پار ہو سکتا نہ تھا یہ تب تلک
جب خودی کی قید سے نکلا سمند — کھل گیا تب بند وہ تھا جس سے بند

بندے اور خدا کے درمیان بھی نفس ہی سب سے بڑا حجاب ہے۔

میر حسن کی غزلوں میں تصوف:

میر حسن کی غزلیں تمام تر داخلی پہلوؤں کی حامل ہیں جن پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پر میر، سودا اور درد کا خاصا اثر ہے۔ وہی سوز و گداز، سادگی اور یاسیت ہے جو میر کی شاعری کی جان ہے اور خواجہ میر درد سے متاثر ہونے کے باعث تصوف کی پُر کیف چاشنی ہے۔ کہیں کہیں سودا کا رنگ بھی جھلکتا ہے۔

میر حسن کے کلام میں تصوف کی چاشنی تو ملتی ہے لیکن گہرائی اور گیرائی نہیں۔ ان کی نظر مسائلِ تصوف پر بڑی سطحی ہے۔ میر حسن کے دیوان میں مشکل سے سو ڈیڑھ سو اشعار 'تصوف و روحانیت' کے تحت ملیں گے۔ ۱۳۳؎

خلق کے سینے میں عشق پوشیدہ ہے جو قلب میں گرمی اور زندگی کا باعث ہے اور جو باعثِ تخلیقِ انسان ہے۔ میر حسن نے اس مضمون کو یوں بیان کیا ہے۔

گر عشق سے کچھ مجھ کو سروکار نہ ہوتا
تو خوابِ عدم سے کبھی بیدار نہ ہوتا

وحدت الوجود کے اشعار بھی کہتے ہیں:

ذرّے ذرّے میں دیکھ ہیں موجود — وہی جلوے جو آفتاب میں ہیں
گر چشم دُوربین ہے تو آنکھ اٹھا کے دیکھ — ہائے یہ کون بولے ہے چنگ و رباب میں

جب کائنات کا ہر ذرہ خدا کا مظہر ہے تو اسے پانے کے لیے 'دیر و کعبہ' کی شرط غیر ضروری ہے۔

دیر و کعبہ ہی کو جانا کچھ نہیں لازم غرض
جس طرف پائی خبر اس کی اُدھر کو اٹھ گئے

'نظریۂ ہمہ اوست' کے حامل اشعار سے ہمارے شعرا کے دیوان خالی نہیں مگر میر حسن نے اس نظریے کو ایک شعر میں اس طرح پیش کیا ہے کہ ہاتھ سے بندگی اور ادب کا دامن بھی نہیں چھوٹا اور خود ان کی (انسانی) اہمیت بھی ظاہر ہو گئی۔

Marfat.com

خالی نہیں مجھ سے حرم و دیر و دل و چشم
میں مظہرِ حق ہوں کہ جدھر دیکھو ادھر ہوں

ان کے دیوان کے چند اشعار میں درسِ اخلاق دیا گیا ہے۔ قناعت کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ جس کے پاس فقر کی دولت ہو اسے کسی کے آگے ہاتھ پھیلانے کی ضرورت نہیں کیونکہ ''فقیر وہ ہے جس کی اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی حاجت نہ ہو'' ۱۳۴

دولت جو فقر کی ہے سو ہے اپنے دل کے پاس
وہ چیز یہ نہیں کہ گدا سے طلب کریں

ایک جگہ میر حسن کہتے ہیں کہ زندگی چونکہ فانی ہے اس لیے ہوس کے ہاتھ کو دنیا حاصل کرنے کے لیے جھکانا نہ چاہیے۔

مت دستِ ہوس کو تو جھکا لینے کو اس کو
ماٹی سے سب آلود ہے اسباب جہاں کا

میر حسن کا نظریۂ حیات جبریہ ہے لیکن کبھی کبھی ایک آدھ شعر اس طرح کا بھی کہہ جاتے ہیں جس سے جدوجہد کرنے اور ثابت قدم رہنے کا سبق ملتا ہے:

جہاں ثابت قدم رکھنا وہاں سر سے گزر جانا
مزہ ہے استقامت سے مثالِ شمع مر جانا

لیکن دوسرے ہی لمحے پھر ان پر یاسیت کا غلبہ ہوتا ہے اور وہ کہتے ہیں:

کوئی دم کے ہیں مہمان اس چمن میں ایک دم آخر
مثالِ نکہتِ گل شام جانا یا سحر جانا

میر حسن کے متفرق کلام، میں چند رباعیاں قابلِ ستائش ہیں۔ رباعی اخلاق وتصوف کے لیے نہایت موزوں صنف ہے۔ ایک رباعی ملاحظہ کریں۔ اس میں وحدت الوجود ہے۔ حضرت محمد واسعؒ فرماتے ہیں کہ جس شے کی طرف نظر کرتا ہوں اللہ تعالیٰ ہی کا جلوہ نظر آتا ہے۔ ۱۳۵

ظاہر بھی تو ہی ہے اور نہاں بھی تو ہے
معنی بھی تو ہی ہے اور بیاں بھی تو ہی
دونوں عالم میں تجھ سوا کوئی اور نہیں
یاں بھی تو ہی ہے اور واں بھی تو ہی

میر حسن ترکیب بند کے بند اول میں یوں حمد الٰہی کرتے ہیں:

ہر ایک بزم میں ہے اُس کا ذکر صبح و مسا	ہر ایک ملک میں ہے اُس کے حُسن کا شہرہ
ہر ایک چشم میں ہر دل میں ہے اسی کی جا	ہر ایک مذہب و ملت میں اس کا ہے چرچا
ہر ایک جان کو بلبل صفت ہے اس کی ہوا	اگرچہ اور بھی گل ہیں بہت پہ نام خدا

....

Marfat.com

نہ دانم آن گلِ خنداں چہ رنگ و بو دارد
کہ مرغ ہر چمنے گفتگوئے اُو دارد

....

میر محمد حسن کلیم :

محمد حسین نام اور کلیم تخلص تھا۔ میر محمد حسن کلیم، میر تقی میر کے بہنوئی، دہلی کے رہنے والے اور سپاہی پیشہ مرد تھے۔ اُن کی ولادت و وفات کے سنین معلوم نہ ہو سکے اور نہ ہی خاندان کا پتہ چل سکا۔ ان کی تعلیم و تربیت کے بارے میں بھی تذکروں سے کچھ علم نہ ہو سکا۔ تاہم تذکروں سے اتنا سراغ ضرور مل جاتا ہے کہ وہ دورِ محمد شاہ کے آخر میں جوان تھے اور میر اور قائم کے تذکرے لکھے جانے کے وقت نظم و نثر میں اتنا سرمایہ جمع کر چکے تھے کہ اُس کی وجہ سے معاصرین میں اُن کو ایک بلند مقام حاصل تھا۔ ۱۳۶

اکثر تذکرہ نگار اُن کی تعریف میں رطب اللسان دکھائی دیتے ہیں۔ کلیم بقول قائم "شاعر زبردست ریختہ است کہ اگر او را پہلوانِ میدانِ سخن گویند، رواست" ۱۳۷ میر نے بھی اُن کے اخلاق و عادات، اُن کی سخن فہمی، زورِ طبیعت، ذہن رسا اور طرزِ ادا کی دل کھول کر تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ اُن جیسا طرز کسی کا نہیں ہے۔ اکثر بیدلؔ کی زبان میں لکھتے ہیں۔ شعر فہمی میں بھی اُن کی کوئی برابری نہیں کر سکتا۔ اُن کی طبع رواں، سیلِ رواں کی مانند ہے اور فکر نہایت بلندی تک جاتی ہے۔

"طرزش بطرز کسے ما نا نیست۔ اکثر بزبان مرزا بیدل حرف میزند، در فہم
شعر تہہ دار اُو فکر عاجز سخناں پشت دست برزمین میگزارد، طبع دورانِ او
مانند سیل روانست و فکر رسائش آں سوے آسمان، بازوے فکرتش زورین
کش کمان معنی را، شعر پیچدار پر تاثیر او تیر کا کل ربا۔" ۱۳۸

مصحفی نے اُن کو صاحبِ تصانیف بسیار لکھا ہے۔ میر حسن کا بیان ہے کہ فصوص الحکم کا انہوں نے عربی سے اردو میں منظوم ترجمہ کیا تھا۔

"فصوص را کہ کتاب عربی ست بہ زبانِ ریختہ ترجمہ کردہ" ۱۳۹

اگرچہ بقول قائم کلیم نے چار باب کے قریب ترجمہ کیا اور بعض وجوہ کی بنا پر وہ فصوص الحکم کا ترجمہ مکمل نہ کر سکے۔ ۱۴۰ تاہم یہی بات کیا کم ہے کہ جس کتاب کے معانی و مطالب کو اوسط درجہ کے مولوی سمجھ بھی نہیں سکتے وہ اُس پر اتنی قدرت رکھتے ہوں کہ اُس کے ایک حصہ کا نثر میں ہی نہیں بلکہ نظم میں ترجمہ کر دیں۔ ۱۴۱ انہوں نے عروض و قافیہ کے موضوع پر بھی ایک رسالہ مرتب کیا تھا۔ اس کے علاوہ ایک قصیدہ لکھا تھا جس میں اپنے زمانہ کے تمام شعرا کا ذکر کیا تھا۔ گویا یہ اُس دور کا ایک منظوم تذکرہ شعرا تھا۔ انہوں نے ہندی (اُردو) نثر میں بھی ایک کتاب لکھی تھی جس میں احمد شاہ کے بینائی سے محروم کیے جانے کا واقعہ ان الفاظ مین بیان کیا ہے۔

"کل کے دن تھے بادشاہ اور وزیر، آج کے دن ہو بیٹھے ہیں

Marfat.com

اندھے ہو بصیر۔ ایسی دولت سے زینہار زینہار۔ فاعتبروا یا اولی
الابصار۔'' [۱۴۲]

بقول قائم ''دیوان غزل ضخیم دارد'' [۱۴۳]

کلیم کی زبان صاف اور رواں ہے۔ مضامین میں تنوع ہے۔ بقول ثناالحق ''جہاں کہیں انہوں نے سازِ دل کے تاروں کو چھیڑا ہے وہاں وہ لے پیدا نہیں ہوسکی جو ٹوٹے ہوئے ساز اور شکستہ تاروں کے ارتعاش سے پیدا ہو کر فضا کو دردوغم سے بھر دیتی ہے۔ اُن کا کلام اپنے زوروشور سننے والوں کے قلوب پر ضربیں لگاتا ہے لیکن چونکہ سوختگی اور گداختگی کے عنصر سے خالی ہے۔ اس لیے طبیعتوں کو برماتا اور تڑپاتا نہیں۔ میر حسن نے اُن کے کلام کو بے نمک کہہ کر غالباً اسی کمی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ [۱۴۴] صوفیانہ رنگ کے اشعار درج کیے جاتے ہیں جو اُس دور کے ہر شاعر کے کلام میں مل جاتے ہیں:

وہی اک ہے جوان دونوں گھروں میں خلق ڈھونڈے ہے
پس اے زاہد اگر مسجد سے بت خانہ ہوا تو کیا

....

تیری جناب میں آیا ہوں یا اللہ نہ پوچھ
یہی کہ بخشدے اور مجھ سے کچھ گناہ نہ پوچھ

....

دنیا کے ہاتھوں سے جو دل ریش ہیں ہم — اس واسطے یاں عاقبت اندیش ہیں ہم
دنیاداری و نوکری محنت و کسب — جب کچھ نہ بنا کہا کہ درویش ہیں ہم

....

قافلے کتنے گئے کوئی نہ سمجھا کیا ہے — شور کرکہتی رہی بانگِ درا کیا کیا کچھ

....

جوں اشک کہ ہستی اور عدم میں — بس ایک قدم تھا دھر گئے ہم

....

میر محمدی بیدار:

اُن کا اصل نام میر محمد علی تھا مگر میر محمدی کے نام سے مشہور تھے۔ تخلص بیدار تھا۔ بزرگوں کا وطن آگرہ تھا لیکن اُن کا قیام شروع ہی سے دہلی میں رہا۔ شوق نے 'طبقات الشعراء' میں ''متوطن بداؤں'' [۱۴۵] لکھا ہے۔ لیکن کسی اور تذکرے سے اس بیان کی تائید نہیں ہوتی۔ بقول مصحفی دہلی کے قدیم محلے عرب سرائے میں رہتے تھے۔ [۱۴۶] میر تقی میر نے انہیں جوان [۱۴۷] اور قائم نے ''خوبانِ روزگار'' [۱۴۸] میں شمار کیا ہے۔

سنہ پیدائش کے بارے میں اختلاف ہے۔ ثناالحق نے میر تقی میر اور قائم کے بیانات کو حوالہ بنا کر کہا ہے کہ ۱۱۶۵ھ/۵۲-۱۷۵۱ء اور ۱۱۶۸ھ/۵۵-۱۷۵۴ء میں اُن کی عمر بیس پچیس سال سے زیادہ نہیں تھی۔ اس کی بنا پر سال

Marfat.com

پیدائش ۱۱۴۰ھ/ ۲۸-۱۷۲۷ء اور ۱۱۴۵ھ/ ۳۳-۱۷۳۲ء کے مابین قرار دیا جاسکتا ہے۔ ۱۴۹؎ ڈاکٹر جمیل جالبی نے بھی انہی وجوہات کی بنا پر کہا ہے کہ ان کا سالِ ولادت کم وبیش ۱۱۴۰ھ/ ۲۸-۱۷۲۷ء متعین کیا جاسکتا ہے۔ ۱۵۰؎

''چمنستانِ رحمتِ الٰہی'' ۱۵۱؎ ، ۱۲۹۸ھ/ ۸۴-۱۷۸۳ء واحد یار خان کی تصنیف ہے۔ اس میں شاہ محمدی بیدار کے حالات بھی درج ہیں۔ اس میں لکھا ہے کہ شاہ محمدی بیدار بدایوں کے شیخ فاروقی خاندان سے تھے۔ اس خاندان کا تعلق حضرت فریدالدین گنج شکرؒ کی اولاد سے تھا جو صدیوں سے بدایوں میں مسندِ ریاست وحکومت وثروت وعزت پر متمکن تھا اور حضرت فریدالدین گنج شکرؒ کی نسبت سے یہ خاندان آج بھی شیخ فریدی کہلاتا ہے۔ میر محمدی بیدار کے والد کا نام شیخ عین الدین تھا جن کا سلسلۂ نسب چودہ واسطوں سے حضرت گنج شکرؒ سے جا ملتا ہے۔ شیخ عین الدین کی شادی فتح پور سیکری میں حضرت سلیم چشتی کی اولاد سے ہوئی تھی۔ ان کے دو بیٹے تھے۔ ایک شیخ عمادالدین شاہ محمدی بیدار اور دوسرے شیخ امام الدین۔ شاہ محمدی بیدار کی پرورش ننھیال میں ہوئی اور دہلی میں علوم کی تحصیل کی جس زمانے میں میر نے اپنا تذکرہ لکھا بیدار دہلی میں تھے میر نے ان سے اپنی ملاقات کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے کہ ''اکثر محفلوں میں فقیر کے ساتھ گرم جوشی سے ملتا ہے'' ۱۵۲؎ بیدار لڑکپن میں ہی تعلیم کی غرض سے دہلی آ گئے تھے اور چونکہ صوفی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اس لیے نوجوانی ہی میں لباسِ درویشی اختیار کر لیا تھا۔ بیدار مولانا فخرالدین کے مرید تھے اور ان سے اتنی عقیدت رکھتے تھے کہ دیدار کے لیے روزانہ عرب سرائے سے، جہاں وہ رہتے تھے، مدرسۂ غازی الدین خاں جایا کرتے تھے۔ ۱۵۳؎ میر حسن نے بھی انہیں لباسِ درویشی میں دیکھا تھا ''فقیر اور اور لباسِ درویشی در شاہ جہاں آباد دیدہ بود طبع دردمند داشت، باریک ومنحنی، بہ زیورِ علم وحیا آراستہ'' ۱۵۴؎ مصحفی نے بھی جب اپنا تذکرہ مکمل کیا تو انھیں اسی لباس میں دیکھا اور لکھا کہ ''خود کو لباسِ درویشی سے آراستہ رکھتا ہے'' ۱۵۵؎

شاہ فخرالدین دہلوی سے طریقۂ چشتیہ میں بیعت تھے اور انہی کے زیرِ تربیت طریقۂ چشتیہ میں خرقۂ خلافت حاصل کیا۔ اُنہیں کے فیضانِ صحبت سے طریقۂ چشتیہ کے اذکار واشغال کی ورزش کی اور طریقت میں بلند مقام حاصل کیا۔

''چمنستانِ رحمتِ الٰہی'' میں لکھا ہے کہ اپنے مرشد کے ارشاد پر بیدارؔ نے دہلی سے اکبر آباد جا کر شیخ سلیم چشتی کے سجادۂ ارشاد کو زینت بخشی۔ وہیں ۲۷ ذی الحجہ ۱۲۱۰ھ/ ۴ جولائی ۹۶-۱۷۹۵ء کو وفات پائی۔ وہیں مدفون ہوئے۔ ان کا مزار اکبری مسجد کے قریب زیارت گاہ عام وخاص ہے اور ہر سال ۲۶-۲۷ ذی الحجہ کو آپ کا عرس ہوتا ہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں کہ اس تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بیدار کا اصل وطن بدایوں تھا۔ دوسرا یہ کہ شاہ محمدی بیدار اپنے مرشد مولانا فخرالدین کی وفات سے پہلے فتح پور سیکری جا کر شیخ سلیم چشتی کی مسندِ ارشاد پر متمکن ہو گئے تھے اور بیدار ایک صاحبِ ثروت خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ۱۵۶؎

شاہ محمدی بیدار اُردو وفارسی دونوں زبانوں کے صاحبِ دیوان شاعر تھے۔ بیدار کے اُردو فارسی دیوان شائع ہو چکے ہیں۔ ۱۵۷؎ ''دیوانِ بیدار''، مرتبہ جلیل احمد قدوائی، ہندوستان اکیڈمی، الہ آباد سے ۱۹۳۷ء میں شائع ہوا تھا۔ مطبوعہ دیوان ۱۳۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں ۲۲۶ غزلیں، ۲۶ رباعیاں، ۲ نعتیہ مسدس اور ۱۱ مخمس ہیں۔

بیدار فارسی میں مرتضیٰ قلی خاں فراق کے اور اردو میں خواجہ میر درد کے شاگرد تھے۔

Marfat.com

شاعری میں تصوف:

میر درد کی طرح بیدآر بھی مسلکِ تصوف سے متعلق تھے۔ ان کی شاعری پر میر درد کے رنگِ سخن اور مزاج کا واضح اثر ہے بلکہ وہ واحد شاعر ہیں جو اس دور میں درد کی روایتِ شاعری کو پھیلاتے اور مقبول بناتے ہیں۔ زہد و تقوی ان کا شعار تھا۔ شیریں گفتار، پاکیزہ خو اور فرشتہ کردار انسان تھے۔ ۱۵۸ شرافت وانسانیت کی وہ خوبیاں ان میں موجود تھیں جو اس دور کے دوسرے بزرگوں مثلاً مرزا مظہر، مولانا فخر الدین اور میر درد میں پائی جاتی تھیں۔ ان کا قلب ایسی کیفیات کا حامل تھا جن سے گداختگی، حلاوت اور وسیع القلبی پیدا ہوتی ہے۔ اس دور کی رُوایت کے برخلاف اور میر درد کی طرح انھوں نے مدح وقدح سے اپنی شاعری کو پاک رکھا۔ ۱۵۹

کلامِ بیداراس پورے دور کی شاعری کے رنگ و آہنگ کا احاطہ کرتا ہے۔ بیدآر غزل کے شاعر ہیں اور غزل کے شاعر کی طرح ان کی شاعری کا مرکزی نقطہ عشق ہے جس میں عشق کے مجازی وحقیقی دونوں پہلو ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ان کی غزل کے بڑے حصے پر اخلاقی اندازِ نظر غالب نظر آتا ہے جو بے ثباتیِ دہر، فنا وبقا، عبرت اور اسی قسم کے دوسرے موضوعات کا اظہار کرتے ہوئے صوفیانہ مضامین و تجربات سے جاملتا ہے۔ بیدار اپنے تجرباتِ عشق سرمستی و سرشاری کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ یہ وہ موضوع ہے جو ان کے درویشانہ مزاج اور صوفیانہ زندگی سے قریب تر ہونے کی وجہ سے پُراثر ہے۔ یہاں ان کا رنگِ سخن درد سے قریب ہوجاتا ہے مگر وہ بیدار کے اپنے تجربات کا اظہار ہیں اس لیے اُن میں تقلیدی رنگ نہیں ہے۔ بیدار اپنے طور پر اپنے تجربات اپنے انداز میں بیان کررہے ہیں۔ ۱۶۰ درد کے معیار کی تخلیقی سطح نہ ہونے کے باوجود بیدار کے یہاں زبان و بیان میں رچاؤ ہے۔ لفظوں کو احتیاط سے استعمال کرنے کا سلیقہ ہے اور فارسی تراکیب کو خوبی سے غزل میں جذب کیا ہے اور انہی چیزوں نے انہیں قابلِ ذکر بنایا ہے۔ تصوف ان کی شاعری کا عام مزاج ہے۔ روایتِ درد کو آگے بڑھانے میں بیدار ہی ان کے خلیفہ و جانشین ہیں۔ ۱۶۱ جلیل احمد قدوائی 'مقدمۂ دیوانِ بیدار' میں لکھتے ہیں:

> "ان کے کلام کا ایک معتد بہ حصہ خواجہ میر درد کے رنگ میں ہے اور بعض غزلیں تو شروع سے آخر تک مسلسل تصوف و اخلاق کے مضامین سے لبریز ہیں۔ یہ یقینی ہے کہ غزل سے امرد پرستی، بوالہوسی اور عامیانہ اظہارِ عشق کے مضامین نکال کے مرزا مظہر جانِ جاناں، خواجہ میر درد اور سودا نے جو اس میں تصوف اور اخلاق کا رنگ بھرا اور ایک شریفانہ ومہذب قالب غزل کے لیے مہیا کیا اُس کوشش میں میر محمدی بیدار کا بھی بہت بڑا حصہ ہے۔" ۱۶۲

بیدار کی صوفیانہ شاعری:

تصوف میں عالم کا ہر ذرہ ہر تعین اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی ہے۔ اگرچہ لباس مختلف ہیں لیکن محبوب ایک ہی ہے۔ وحدت الوجود میں تو اور میں کا کیا کام۔ ہر جگہ وجود ایک ہے۔ وحدت الوجود کے نظریے کے مطابق ہر ذرہ انا الحق پکار رہا ہے اور ہر ایک میں انا کہنے والا وہی ایک ہے۔ اس مقام پر عابد بھی وہی، معبود بھی وہی، ساجد بھی وہی اور مسجود بھی وہی۔ وحدت الوجود کا خلاصہ ہمہ اوست ہے۔ وحدت الوجودیوں کے نزدیک خارج میں احدیتِ مجردہ کے سوا کچھ موجود

نہیں اور یہ کثرت جو نظر آتی ہے وہ ان اعیانِ ثابتہ کا عکس ہے جبکہ وحدت الشہو دیوں کے نزدیک کثرت عکس نہیں بلکہ خارج میں موجود ہے۔ وہ ممکن کو واجب کا عین نہیں مانتے اس لیے وہ ہمہ از اوست کہتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی نے عقیدۂ وحدت الوجود کی نئی توجیہ کی اور وحدت الشہود کا نظریہ قائم کر کے مسلمان صوفیا اور علما کے اختلافات رفع کر دیے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں فی نفسہ کوئی فرق نہیں۔ دوئی کو وحدت میں پرو دیا گیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کی اور اُن کے خیال میں بھی ان دونوں میں کوئی فرق نہیں، یہ نزاع لفظی ہے۔ بیدآر کے ہاں بھی جب دل سے خودی کا حجاب اُٹھ جاتا ہے تو پھر کوئی پردہ حائل نہیں ہوتا اور ہر ذرے میں اُسی مہرِ دل افروز کا نظارہ نظر آتا ہے:

آنکھوں میں چھا رہا ہے از بسکہ نور تیرا — ہر گل میں دیکھتا ہوں رنگ و ظہور تیرا
بیدآر وہ تو ہر دم سو سو کرے ہے جلوہ — اس پر بھی گر نہ دیکھے تو ہے قصور تیرا

....

ہم تو ہر شکل میں یاں آئینہ خانے کی مثال
آپ آتے ہیں نظر سیر جدھر کرتے ہیں

....

ہر ایک ذرہ میں یوں جلوہ گر ہے وہ خورشید
کہ جس طرح سے ہے موج و حباب میں دریا

ذاتِ احد کی یکتائی کا احساس ہی تصوف ہے۔ دنیا میں مختلف رنگوں اور شکلوں میں نظر آنے والی ہزاروں اشیا اگرچہ کثرت سے ہیں لیکن یہ سب وحدت محض ہیں صرف تکرار کے باعث یہ متعدد نظر آتی ہیں۔ اللہ کی وحدانیت کو حق جان کر اُسے یکتا ماننا ہی توحید ہے اور یہی وحدت الوجود ہے۔ بیدآر کے اشعار میں یہی کیفیت نظر آتی ہے۔ اُن کی شاعری میں من و تو کی گنجائش نہیں بلکہ حرفِ وحدت کی گفتگو ہے اور اُن کے خیال میں شمع کی طرح سر سے گزرنے والے ہی انجمنِ وحدت میں جگہ پاتے ہیں۔

کھو دیا نورِ بصیرت تو نے ما و من کے بیچ
جلوہ گر تھا ورنہ وہ خورشید تیرے من کے بیچ
بار پانے کا نہیں وحدت میں جب تک ہے دوئی
راہ یکتائی ہے رشتہ کے تئیں سوزن کے بیچ
صاف کر دل تا کہ ہو آئینۂ رخسار یار
مانعِ روشن دلی ہے زنگ اس آہن کے بیچ

....

بیدآر جلوہ گر ہے مرا یار ہر طرف
جو بے خبر ہو اُس کو میں آگاہ کیا کروں

....

Marfat.com

کعبہ و دیر میں دیکھے ہیں اُسی کا جلوہ
کفر و اسلام پہ کب دیدہ وراں جاتے ہیں

....

راہ پاتے ہیں وہی انجمنِ وحدت میں
شمع کی طرح سے جو سر سے گزر جاتے ہیں

....

من و تو کی نہیں ہے گنجائش
حرفِ وحدت کی گفتگو ہے یہاں

....

اختلافِ صور ہیں ظاہر میں
ورنہ معنیٰ یک دگر تو ہے

....

وہ تو بیدؔار ہے عیاں لیکن
اس کے جلوے سے بے خبر تو ہے

....

ابنِ عربی کے خیال میں تنزیہ کا قائل خدا کو مقید کرنے والا اور محض تشبیہ کا قائل اس کو حد لگانے والا ہے۔ راہِ راست پر چلنے والا وہ ہے جو تنزیہ و تشبیہ دونوں کا قائل ہے۔ بیدؔار بھی ایک شعر میں ابنِ عربی کے ہم خیال نظر آتے ہیں:

ہو جلوہ گر آئینۂ تشبیہ میں تنزیہ
گر تفرقہ اُٹھ جائے وجود اور عدم کا

وحدت الوجود کے بعد بیدؔار کے ہاں بے ثباتی دنیا کا مضمون ملتا ہے۔ یہ دور قتل و غارت اور بربادی کا دور تھا۔ ایسے حالات سے دوچار ہونے والے شاعروں کی شاعری عموماً دو راستوں میں سے ایک پر گامزن ہوتی ہے۔ بعض زندگی کو فانی سمجھ کر اس سے لذت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسرے یہ خیال کر کے کہ زندگی تو فنا پذیر اور عارضی ہے لہٰذا اس سے دل لگانے کی کوشش نہیں کرتے۔ بیدؔار بے ثباتی جہاں دیکھ کر انسان کو فنا کے فلسفے سے آگاہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسانی زندگی مثلِ شرر ہے۔ جس طرح شعلہ یا چنگاری کچھ ہی دیر میں بھڑک کر بجھ جاتی ہے، اسی طرح انسان اس دنیا میں تھوڑی دیر کیلئے آتا ہے۔ اُسے غفلت سے دور رہنا چاہیے۔ دنیا بے ثبات ہے۔ بیدار دنیا کے شاداب گلشن کو آتشکدہ قرار دیتے ہیں اور مردِ عاقل کو دنیا سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں۔

اس ہستیِ موہوم پہ غفلت میں نہ کھو عمر
بیدؔار ہو آگاہ، بھروسا نہیں دم کا

....

کوئی پھول ایسا نہ دیکھا جس میں ہو رنگِ ثبات
سیر کی بیدار ہم نے گل سے لے تا خارِ باغ

....

Marfat.com

فریبِ رنگ و بوئے دہر مت کھا مردِ عاقل ہو
سمجھ آتشکدہ اس گلشنِ شادابِ دنیا کو

....

اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا ہی اپنی پہچان کے لیے کیا ہے۔ عرفانِ حق سے آگہی کیلئے انسان کو خود کو پہچاننا بہت ضروری ہے۔ کیونکہ جس نے خود کو پہچانا اُس نے خدا کو پہچانا۔ اپنی حقیقت کو پالینا ہی اللہ کا وصال ہے۔ اس کیلئے اپنے آپ کو پڑھنا اور اپنے اندر جھانکنا بہت ضروری ہے۔ بیدار اسی خیال کو اپنی شاعری میں پیش کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ اپنی حقیقت سے غافل رہنے والا خدا کی حقیقت کو نہیں پا سکتا:

کھلی جب گرہ بند ہستی کی تجھ سے
تو عقدہ کوئی پھر نہ مشکل رہے گا
نہ ہو گا تو آگاہ عرفانِ حق سے
گر اپنی حقیقت سے غافل رہے گا

....

زندگی اور کائنات کے اسرار جاننے کیلئے طالبانِ حقیقت یا تو عقل کا سہارا لیتے ہیں یا عشق کا۔ قدیم یونانی مفکرین خاص طور پر ارسطو، افلاطون اور سقراط نے عقل و خرد کی اہمیت پر زور دیا۔ ان کے زیر اثر مسلمان بھی عقل پرست بن گئے۔ عقل پرستی کے نتیجے میں مذہبی اعتقادات میں کمزوری آ گئی۔ عقل پرست علما و فقہا کی اس روش کے خلاف اکثر صوفیا نے صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے عشق و محبت پر زور دیا۔ عقل بے یقینی اور شک پیدا کرتی ہے جبکہ عشق پختہ یقین، توکل اور بے خوفی کی صفات پیدا کرتا ہے۔ قرآن میں ایمان کی سب سے بڑی علامت اور خاصیت محبتِ الٰہی کو قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے جو ایمان لانے والے ہیں وہ سب سے زیادہ خدا سے محبت رکھتے ہیں (۲ : ۱۶۵) بیدار بھی محبتِ الٰہی کے طالب ہیں۔ حور و پری کی خواہش نہیں رکھتے:

تیرا ہی طلب گار ہے دل دونوں جہاں میں
نے حور کا جویا ہے نہ مشتاقِ پری ہے

....

تجھ گنجِ محبت کا طلب گار پھروں میں
نے طالبِ دینار نہ مشتاق درم کا

....

مسائلِ تصوف میں فقر کا جہاں تک تعلق ہے اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ تصوف کی کتابوں میں بہ کثرت ایسی احادیث ملتی ہیں جن سے فقر کی اہمیت و برتری واضح ہو جاتی ہے۔ فقر عارف کیلئے غنیمت اور اطاعت گزار کیلئے قلعہ ہے۔ فقر وہ مقام شریف ہے جس کی تعریف اللہ تعالیٰ نے خود بیان فرمائی ہے اور فقر کے محمود ہونے کی دلیل وہ دعا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ''زمرۂ مساکین'' میں شامل ہونے کی آرزو کا اظہار فرمایا۔ بیدار کے نزدیک حصولِ فقر کیلئے اسبابِ دنیا چھوڑنا ضروری ہے:

Marfat.com

حصولِ فقر چاہے تو چھوڑ اسبابِ دنیا کو
لگا دے آگ یکسر بسترِ سنجاب و دیبا کو

اسبابِ دنیا کو چھوڑ دینا اور تمام علائقِ دنیا سے بے نیاز ہو جانا توکل ہے۔ توکل میں ہر حال میں اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنا ضروری ہے۔ روزی رساں بھی وہی ہے اور حقیقی فاعل اور کارساز بھی۔ بیدار بھی فکرِ معاش سے بے نیاز نظر آتے ہیں اور خدا کو روزی رساں مانتے ہیں:

روزی رساں خدا ہے فکرِ معاش مت کر
اس خار کا تو دل میں خوفِ خراش مت کر

....

مجموعی جائزہ:

نوجوانی میں درویشی کا لباس زیبِ تن کرنے والے بیدار پر طریقۂ چشتیہ اثر انداز ہوا تو وہ اخلاقی نقطۂ نظر کے حامی بن گئے۔ اخلاق وتصوف کے مضامین ان کی شاعری میں بھی آئے اور غزل میں درد کی روایت کو آگے بڑھایا۔ اُن کی شاعری میں وسیع القلبی، احسان، فقر، توکل، محبتِ الٰہی، وحدت الوجود، وحدت الشہود اور بے ثباتی دنیا جیسے صوفیانہ موضوعات ہیں۔

سید محمد میر اثر:

محمد میر نام اور اثر تخلص تھا۔ خاندانی نسبت کی وجہ سے خواجہ اور سلسلے کی نسبت سے محمدی بھی نام کا حصہ ہیں۔ خواجہ میر درد نے اثر کا نام خواجہ محمد میر [163] بھی لکھا ہے اور محمد میر محمدی بھی [164] خواجہ محمد میر اثر ۱۱۴۸ھ/ ۳۶-۱۷۳۵ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ خواجہ میر درد کے چھوٹے بھائی تھے اور ان کے جانثار مرید بھی۔ میر درد نے ان کی پرورش وتربیت اپنی مرضی کے مطابق کی اور انھیں ایک مخصوص سانچے میں ڈھال دیا۔ تذکرہ نویسوں نے اُن کی بزرگی، تقویٰ اور علم وفضل کو تسلیم کیا ہے۔ دینی علوم اپنے والد سے حاصل کیے۔ بعد میں میر درد سے اکتسابِ علم کیا۔ [165] اور خواجہ احمد خاں سے علوم حاصل کیے۔ [166] علمِ تصوف، موسیقی اور تاریخ گوئی پر عبور اور علمِ ریاضی مین درک رکھتے تھے۔ ''علم الکتاب'' خواجہ میر درد نے میر اثر کی فرمائش پر لکھی اور اس کتاب کے بعد درد نے چار رسالے نالۂ درد، آہِ سرد، دردِ دل اور شمعِ محفل بھی میر اثر کی فرمائش پر لکھے اور اثر ہی نے انھیں یکجا ومرتب کر کے ہر رسالے کی تاریخِ تصنیف بھی لکھی۔ ہر قدم پر وہ درد کے معاون اور ان کے تصنیفی کاموں میں شریک رہتے تھے۔ دونوں بھائی ایک جان دو قالب تھے۔ اثر کی جسمانی وروحانی تربیت زیادہ تر خواجہ میر درد نے کی۔ اس لیے اثر زندگی بھر اُن کے معتقد بلکہ عاشق رہے۔ ''وہ اُن کا بے حد ادب واحترام کرتے تھے اور اُن سے وہی عقیدت رکھتے تھے جو ایک سچے طالب اور مرید کو اپنے مرشد سے ہوتی ہے اور اُن کے بعد بھی اُن کے سجادہ نشین ہوئے اور حقیقت یہ ہے کہ مستحق بھی یہی تھے۔'' [167] مثنوی خواب وخیال میں انھوں نے اپنی اس عقیدت کو بڑے خلوص سے بیان کیا ہے:

درد ہی میرے جی پہ چھایا ہے   درد کا میرے سر پہ سایا ہے

Marfat.com

تو نے ایسی ہی دستگیری کی ۔ پدری ، مادری و پیری کی
تو نے اس مہر و غور سے پالا ۔ نہ پڑا مجھ کو اور سے پالا

میراثر نے ۱۲۰۹ھ/ اگست ۹۵-۱۷۹۴ء میں انتقال کیا۔

میراثر صاحبِ علم و عمل درویش تھے۔ زیادہ وقت عبادت و ریاضت میں گزارتے تھے۔ ۱۶۸ زہد و توکل اور تقویٰ میں اپنے باپ اور بڑے بھائی کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ میر دردؔ کی تربیت نے اُن کی صلاحیتوں کو صیقل کر دیا۔ شاہ عالم ثانی نے ۱۱۹۳ھ/ ۸۰-۱۷۷۹ء میں بیگم جان کی شدید علالت کے دوران جب دعائے صحت کے لیے میر دردؔ کو بلایا تو انھوں نے میراثر کو بھیج دیا۔ ۱۶۹ عشق میراثرؔ کی شخصیت و سیرت کا نمایاں پہلو ہے۔ اسی عشق نے پہلے مجازی پیرایہ اختیار کیا پھر جب حقیقت و معرفت کا رخ کیا تو ان کی زندگی کا رنگ بدل گیا۔ جس اضطراب و بے قراری کے ساتھ وہ اپنے محبوبِ مجازی کے ہجر میں تڑپتے دکھائی دیتے ہیں اسی شدت کے ساتھ وہ اپنے پیر و مرشد خواجہ میر دردؔ کے عشق میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ جذبۂ محبت ایک ہے، صرف دریائے عشق نے رخ بدل لیا ہے۔ اسی کیفیتِ عشق نے ان میں نرمی و گداختگی پیدا کی اور اسی نے ثابت قدمی کے ساتھ انھیں فقر و تصوف کے راستے پر چلایا۔ یہی عشق اور اس کی شورش و برشتگی ان کی شاعری کی جان ہے۔ میراثر طبعاً خلیق اور متواضع، مزاجاً رقیق القلب اور صاحبِ درد تھے۔ ۱۷۰ میر حسن نے لکھا ہے کہ وہ ایک صاحبِ وقار درویش پر اثر صاحبِ سخن ہے۔ عالم و فاضل، اس کی قدر کا رتبہ نہایت بلند ہے۔ ۱۷۱

مثنوی ''خواب و خیال''، مثنوی ''بیان واقع'' اور ''دیوانِ اثر'' ان کی تصانیف ہیں۔ مثنوی خواب و خیال میں مجازی و حقیقی پہلو ایک دوسرے میں مدغم ہو گئے ہیں۔ مثنوی ''بیان واقع'' فارسی زبان میں ہے جس میں اثر نے نہ صرف اپنا نسب نامہ اور اپنے نانا سید محمد قادری کے واقعۂ شہادت کو درج کیا ہے بلکہ اپنے والد خواجہ محمد ناصر عندلیب کی روحِ حسن سے ملاقات، نسبتِ خاص عنایت کرنے کے واقعے اور ان کے معمولات کو بھی موضوعِ سخن بنایا ہے۔ ''دیوانِ اثر'' ۱۷۲ میراثر کی ۱۳۲ مکمل اور ۹ نامکمل اُردو غزلیات کا مجموعہ ہے۔ جس میں ۴۶ رباعیات، ۱۲۷ قطعات کے علاوہ ۴۸ فردیات بھی شامل ہیں۔ آخر میں ۱۳ فارسی رباعیات بھی شاملِ دیوان ہیں۔ میراثر فارسی میں بھی شاعری کرتے تھے۔ مصحفی نے لکھا ہے کہ ''فارسی و اُردو اشعار اپنے بڑے بھائی سے کم نہیں کہتے۔'' ۱۷۳

میراثر کی بنیادی اہمیت ایک مثنوی نگار کی ہے۔ مثنوی خواب و خیال میراثر کی خودنوشت سوانح عمری ہے جس میں اثر نے اپنی زندگی کے شدید عشقیہ تجربے کو بیان کیا ہے۔ اس مثنوی کے شروع اور آخر میں بہت سے اشعار کا اضافہ کر کے مثنوی کے مجازی عشق کا رخ عشقِ حقیقی کی طرف موڑ دیا۔ مثنوی میں منطقی ربط کیلئے اس کے وسطی حصے میں بھی اضافے کرنے پڑے۔ اب یہ مثنوی تصوف کے اس مقولے کی ترجمان بن گئی کہ عشقِ مجازی عشقِ حقیقی کا زینہ ہے۔ ۱۷۴

مثنوی کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ عشقیہ تجربہ میراثر کا اپنا حقیقی تجربہ تھا۔ یہ عشق سارے خاندان خصوصاً میر دردؔ کے لیے تشویش کا باعث تھا۔ پھر دردؔ نے اس کا وہی علاج کیا جو آرزوؔ نے میر تقی میرؔ کا کیا تھا۔ میراثر کو ترغیبِ شعر دلانے کیلئے دردؔ نے مثنوی کے سو شعر خود کہہ کر دیے۔ علم نفسیات کی رو سے وہ ادب پارے جنھیں لکھ کر شاعر باطن میں پوشیدہ آرزوؤں کا برملا اظہار کرتا ہے، خود اس کیلئے تزکیاتی اثر (Cathartic effect) رکھتے ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک تخلیقِ ادب ایک قسم کا طریقۂ علاج ہے۔ ارسطو نے بھی یہی کہا تھا کہ اس کے ''اثرات دراصل ذہنی صحت کیلئے

Marfat.com

نہایت شفا بخش ہیں۔ ڈرامہ اور شاعری ذہنِ انسانی کا کیتھارسس کرتے ہیں۔'' ۱۷۵

میر درد نے بھی میر اثر کو اپنے شعور و لاشعور میں چھپی ہوئی خواہشِ وصل کے اظہار کی ترغیب دے کر یہی کام کیا اور رفتہ رفتہ تصورِ محبوب تصورِ شیخ میں بدل گیا۔ اور وہ جذبات جو اب تک وصلِ محبوب کے طالب تھے، مرشد سے وابستہ ہو کر وصل اللہ کی طرف ہو گئے۔ ادب و فن کس طرح تزکیہ کرتا ہے اور پھر کس طرح ارتفاع کرتا ہے۔ مثنوی 'خواب و خیال' اس کی بہترین مثال ہے۔ ۱۷۶ مثنوی پیر کی مدح اور اظہارِ عقیدت پر ختم ہو جاتی ہے:

اے مرے پیر میں نے کی ہے خبر
ہے یہ وقت مدد کہ آہِ اثر

''خواب وخیال'' کا عاشق اس عشق کا رشتہ اپنے پیر و مرشد کی مدد سے عشق اللہ سے قائم کر لیتا ہے۔ اور اسے ایک بلندتر مقصد پر لگا دیتا ہے۔ یہاں عشق مثبت راستہ اختیار کر لیتا ہے۔

میر اثر غزل میں صوفیانہ خیالات کو بھی عام بول چال کی زبان میں برجستگی سے بیان کرتے ہیں۔ ان کی غزلوں میں عشق، تصوف، اخلاقیات اور پند و نصائح سب کچھ ہے۔ مثنوی اور دیوان دونوں چھپ گئے ہیں۔ دیوان مختصر ہے۔ کچھ غزلیں ہیں، کچھ قطعے اور رباعیاں اور کچھ مختلف مطلعے پاک اور ستھرا کلام ہے۔ چھوٹی بحریں اور سادہ لفظ ہیں۔ سچے دل کی واردات ہے جو صاف صاف سیدھے الفاظ میں اس طرح بیان کر دی ہے جیسے کوئی باتیں کرتا ہے۔ بقول مولوی عبدالحق:

''اُردو کے کسی شاعر کو ایسی سلیس زبان نصیب نہیں ہوئی۔ باتیں وہی ہیں مگر زبان اور بیان اور ہے...... یہ جوہر سادگی قال میں حال کا عالم پیدا کر دیتا ہے۔'' ۱۷۷

مسائلِ تصوف اور پند و موعظت سب کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ہر بات دل میں اتر تی چلی جاتی ہے اور غذائے روحانی بن جاتی ہے۔

دیوانِ اثر کی ابتدا ان اشعار سے ہوتی ہے جس میں خدا تعالیٰ اور محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام اور مرتبہ کا ذکر ہے:

احوال کُھلا نہ ابتدا کا معلوم ہوا نہ انتہا کا
با ایں ہمہ جہل و بے شعوری کیا ذکر کرے کوئی خدا کا
عرفانِ اتم ہے عجزِ عرفاں تعریف قصور ہے ثنا کا
ہے دیدہ قصورِ نارسائی پھل پھول کمال انتنا کا
جس جگہ پہنچ نہیں کسو کی فوق اُس سے مقام مصطفےٰ کا
مسجودِ کُل ملائک و جن محمود تمام انبیا کا
اللہ کی بس کہے محمدؐ مظہر ہے وہ ذاتِ کبریا کا

Marfat.com

اور نعتِ نبی کرے بس اللہ　　یہ مونھ نہیں اور ماسوا کا
ہے رحمتِ حق بس اُس پہ نازل　　مورد ہے سلام اور دعا کا

....

تصوف میں ہوس سے چھٹکارا پانا بہت ضروری ہے۔

حد ہو چکی ہے اب تو خاطر بھلا کہاں تک
ہم نے ہوس کا مارا مقدور تھا جہاں تک

....

یہی تارِ نفس کی آمد و شد　　جامۂ تن کا تانا بانا ہے

....

نفع یاں تو گمان اپنا ہے　　سود بے شک زیاں اپنا ہے

....

دل کی صفائی آئینہ کی صفائی سے بہتر ہے:

جو کچھ کہ صفا ہے مرے دل کی　　آئینہ میں یہ کہاں صفا ہے
اتنی اے حباب سرکشی کیا　　کوئی دم میں یہ دم ہوا ہے
تیرے آگے تو خاک ہے دل　　اپنے نزدیک کیمیا ہے

....

جوں عکس کہاں مرا ٹھکانا　　تیرے جلوہ سے جلوہ گر ہوں

....

جو آئے مثالِ شرار و حباب　　جہاں میں یہی ایک دم رہ گئے

....

آخر کیجیے کیا کدھر جایئے　　مگر آپ ہی سے گزر جایئے

....

کئی روز کی زندگانی ہے یاں　　بنے جس طرح زیست کر جایئے

....

حقیقت دین و دنیا کی نہ کچھ جانی نہ پہچانی
رہے الجھیڑے اور ہی وائے غفلت وائے نادانی

....

Marfat.com

شاہ ہدایت اللہ ہدایت:

میر وسودا دور کے ایک اور قابلِ ذکر شاعر ہدایت اللہ خان ہدایت ہیں۔ نام ہدایت اللہ اور تخلص ہدایت تھا۔ ہدایت نسلاً افغان تھے۔ ان کے باپ دادا دہلی میں آباد تھے۔ ہدایت یہی پیدا ہوئے، یہی پلے بڑھے اور یہیں وفات پائی۔ خواجہ میر درد کے شاگرد اور مرید تھے۔ ۱۷۸ طبابت ان کا پیشہ تھا۔ میر درد اور شاہ محمدی بیدار کی طرح شاعری تصوف ان کی زندگی کے دو مرکز تھے۔ احمد شاہ ابدالی کے حملے کے بعد جب دہلی اجڑی اور اہلِ کمال ایک ایک کر کے دلی سے دوسرے علاقوں اور خصوصاً اودھ جانے لگے تو انھوں نے یہ قطعہ کہا:

ہدایت اپنا وطن کس کو خوش نہیں آتا
پر آہ کیا کرے اب کوئی مرضیِ رب کو
ہزار حیف کہ دلی سا شہر ویراں کر
کیا ہے یاروں نے آباد ملک پورب کو

لیکن ہدایت نے میر درد کی طرح دہلی نہیں چھوڑی۔ اہلِ دل کی طرح ہدایت منکسر المزاج اور شریف النفس انسان تھے۔..... متواضع ومؤدب ۱۷۹، حلیم وسلیم ۱۸۰، صاف دل و پاکیزہ سیرت ۱۸۱ قدرت اللہ قاسم نے لکھا ہے کہ چالیس سال تک میرا اُن سے استادی شاگردی کا رشتہ قائم رہا لیکن میں نے نہیں دیکھا کہ ان سے کبھی کوئی رنجیدہ ہوا ہو یا کسی کو ان سے آزار پہنچا ہو۔ ۱۸۲

شاہ ہدایت اللہ کے اخلاق و عادات اور اُن کی شاعرانہ صلاحیت کی اکثر معاصرین اور تذکرہ نویسوں نے بے حد تعریف کی ہے۔ یہاں تک کہ میر اپنی نازک مزاجی کے باوجود اُن سے اپنی خوشنودی کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''بندہ از وضع او بسیار محظوظم۔'' ۱۸۳

بقول ثناالحق ''شاہ صاحب بہت ہی منکسر المزاج اور مرنجاں مرنج قسم کے انسان تھے۔ اُن کی خوبیوں کی وجہ سے ہر مذہب اور ہر طبقہ کے لوگ اُن کی تعظیم وتکریم کرتے تھے اور اہلِ ثروت اُن کی خدمت کو اپنی سعادت سمجھتے تھے۔ آخر عمر میں اپنے مرشد خواجہ میر درد کی خدمت میں آپڑے اور گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی۔ تقریباً ۷۵ سال کی عمر پا کر ۱۲۱۵ء/۰۱-۱۸۰۰ء میں فوت ہوگئے۔'' ۱۸۴ شیفتہ نے ہدایت کا سالِ وفات ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۱-۱۸۰۰ء دیا ہے ۱۸۵ اور سرور نے عمدۂ منتخبہ ۱۸۶ میں سالِ وفات ۱۲۱۹ھ/۰۵-۱۸۰۴ء دیا ہے اور ڈاکٹر جمیل جالبی نے اسی سال کو زیادہ قرینِ صحت کہا ہے۔ ۱۸۷

ہدایت صاحبِ دیوان شاعر تھے۔ مبتلا ۱۸۸ اور لطف ۱۸۹ نے لکھا ہے کہ ان کا دیوان مختصر تھا لیکن ان کے شاگرد قدرت اللہ قاسم نے ان کے دیوان کو تقریباً نو ہزار اشعار پر مشتمل بتایا ہے۔ دیوان کے علاوہ کچھ مثنویات بھی تھیں اور علمِ تصوف میں ایک رسالہ ''چراغِ ہدایت'' کے نام سے لکھا تھا۔ ۱۹۰

میر حسن نے ان کی ایک مثنوی ''در تعریفِ بنارس'' کا بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۹۱ نواب اعظم الدولہ سرور نے مثنوی اور دیوان غزلیات کے علاوہ مراثی، سلام وقصائد کا بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۹۲ ان سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ہدایت ایک پرگو اور قادر الکلام شاعر تھے۔ آج ہدایت کا دیوان ناپید ہے۔

Marfat.com

ہدایت کے کلام میں وہ ساری عام خصوصیات ہیں جو اس دور کے دوسرے قابلِ ذکر شعرا کے ہاں نظر آتی ہیں۔ ان کے ہاں اخلاق و تصوف بھی ہے اور حسن و عشق بھی۔ عشق ان کی شاعری کا مرکزی نقطہ ہے۔ نمونۂ کلام ملاحظہ ہو:

نے جم رہا، جہان میں، نے جام رہ گیا — مردوں کا اس جگہ میں مگر نام رہ گیا
کوئی پھرا نہ ملکِ عدم سے تو اب تلک — پایا جہاں کسی نے کچھ آرام رہ گیا

....

یار ہم میں ہے ہدایت جلوہ گر — جس طرح ہو گوہرِ یکتا میں آب
یہ نہیں معلوم ہرگز آپ کو — آب میں دریا ہے یا دریا میں آب

....

رباعی:-

خدا جانے صنم آئے نہ آئے — بھروسا کیا ہے دم آئے نہ آئے
غنیمت ہے کوئی دم سرِ گلشن — پھر اپنا یاں قدم آئے نہ آئے

....

دولتِ بےسعی کی ہرگز نہیں ہوتی ہے قدر
ورنہ مشتِ خاک اپنی کیا کم از اکسیر ہے

....

دید عالم کا کوئی دم کیجیے
کس کی شادی و کس کا غم کیجیے
دیدۂ و دل تو گھر تمہارا ہے
آیئے، بیٹھیے، کرم کیجیے!

ہدایت اس دور کے ان شاعروں میں شامل ہیں جو اپنے دور میں بڑے شاعروں کو بڑا بنانے کا کام انجام دیتے ہیں۔ اس دور میں قائم و بیدار کی طرح ہدایت کی یہی اہمیت ہے۔ ۱۹۳

میر ضیاالدین ضیا:

میر ضیاالدین حسین نام۔ میر حسن کے استاد، متواضع اور درد بھرا دل رکھتے تھے۔ ۱۹۴ دہلی کے سادات میں سے تھے۔ سنہ پیدائش، خاندانی حالات اور تعلیم و تربیت کے بارے میں کچھ علم نہیں بقول مصحفی شاعری میں تلمذ میر تقی میر سے تھا لیکن خود میر ''نکات الشعرا'' میں اُستادی شاگردی کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔ البتہ نہایت مختصر الفاظ میں اُن کو مہذب مودب اور متواضع بتا کر لکھتے ہیں:

''با فقیر ربطے بسیار دارد۔'' ۱۹۵

قائم نے اُن کے بارے میں ''بشاہد پرستی مشہور است ولیل و نہار با شاہدانِ روزگار محشور'' ۱۹۶ لکھ کر اچھا

Marfat.com

تاثر قائم نہیں کیا لیکن اُس کے بعد یہ فقرہ لکھ کر پہلے فقرے کی تلافی کر دی ''حالش آراستۂ تمکین وصلاح است یمکن کہ باطنش نیز بہ خیر وفلاح باشد'' ۱۹۷

میر حسن نے ضیاؔ کے شاگرد ہونے پر فخر کیا ہے اور اپنے استاد کے اوصاف اور خوبیاں بیان کر کے حقِ شاگردی ادا کیا ہے:

''نیرِ آسمانِ سیادت و گوہرِ بحرِ شرافت، بدرِ سپہرِ کمال، صدرِ مجلسِ جلال، شمعِ پرضیا و عاشقے باصفا'' ۱۹۸

اس کے بعد میر حسن نے اُن کی طبع عالی کو بلند اور دل وجاں کو دردمند بتا کر لکھا ہے کہ اُن کا طرزِ شاعری مولانا نسبتی تھانیسری کے طرز سے ملتا جلتا تھا۔ اور اُن کے اشعار اتنے پردرد ہوتے ہیں کہ عاشقوں کے جگر پر نشتر کا کام کرتے ہیں اور سوختگانِ عشق کے لیے شرارے کے مثل ہیں۔ ۱۹۹

ضیا کی شاعرانہ صلاحیتوں کا پوری طرح اظہار دہلی کے قیامِ کے دوران ہی ہو گیا تھا اور وہ نکات الشعرا کی ترتیب وتالیف کے وقت اپنی شاعری کی وجہ سے مشہور ہو چکے تھے۔ اسی لیے میرؔ اور اُن کے بعد گردیزی اور قائم نے اپنے اپنے تذکروں میں اُن کا حال اور نمونہ کلام دیا ہے۔ وہ احمد شاہ کے نابینا اور معزول کیے جانے تک دہلی میں مقیم رہے۔ اس واقعہ کے بعد دیگر شعرا کی طرح دہلی سے نکلے اور فیض آباد چلے گئے۔ کچھ روز وہاں قیام کیا پھر پٹنہ عظیم آباد چلے گئے اور وہیں پر ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء میں فوت ہوئے۔ راجہ شتاب رائے بھی ان کے شاگرد ہوئے۔ اکثر شاعر اُن سے نسبت تلمذ رکھتے ہیں اور اُن کو استادِ زمانہ مانتے ہیں۔

ضیا کا دیوان مرتب نہیں ہوا۔ بقول میر حسن قصیدہ، ہجو، مثنوی اور رباعی بہت کم کہا ہے غزلیات کا حصّہ زیادہ ہے۔ غزلیات میں درد اور سوز وگداز ہے۔ رباعیوں میں بھی یہ صفت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے اور یہ دردمند طبیعت کی وجہ سے تھا جب کسی سے کوئی شعر سنتے تھے تو محظوظ ہوتے تھے اور روتے تھے۔ ۲۰۰

آہستہ پاؤں رکھیو اے بوئے گل چمن پر
سوتے ہیں اس زمیں میں نازک دماغ کتنے

....

اک تبسم میں کیا خلق کو ساری تسخیر
مسکرانا ہے ترا یا کہ کوئی افسوں ہے

....

کبھی جا گل کو دیکھیں ہیں کبھی دیکھیں ہیں نرگس کو
خدا جانے یہ چشم اپنے پھریں ہیں ڈھونڈتے کس کو

....

کعبے میں چھپ رہا ہے یا دیر میں نہاں ہے
خانہ خراب جلدی تو بول اُٹھ کہاں ہے

Marfat.com

....

مندرجہ بالا اشعار میں جو تلاش اور جستجو ہے وہ تصوف کی ان دیکھی منزلوں کا سراغ دیتی ہے اور ہجر کے پیغام کو بڑی اہمیت دیتی ہے۔

کیا کہا قاصد ضیا سنتے ہی جس کے مر گیا
بات تھی کچھ یاس کی یا ہجر کا پیغام تھا

بے ثباتی اور فنا کو اس شعر میں بیان کیا ہے:

روئیں ہم بزموں کو کیا اپنے دنوں کے پھیر ہیں
شمعِ محفل تھے جو کل سو راکھ کے اب ڈھیر ہیں

....

رباعی:-

کیا ناز و نیاز جاودانی کرتے — کیا عیش و نشاط و شادمانی کرتے
کیا خوب طرح سے زندگانی کرتے — گر یار کبھے میں اپنے ہوتا تو ہم

....

شاہ قدرت اللہ قدرت:

2 Set

شیخ قدرت اللہ قدرت (م ۱۲۰۵ھ/ ۹۱-۱۷۹۰ء)، جو عرفِ عام میں شاہ قدرت یا شاہ قدرت اللہ کے نام سے موسوم تھے، ایک مضطرب روح کے مالک تھے۔ ساری عمر سچائی اور حق کی تلاش میں سرگرداں رہے۔ عالمِ شباب میں حق کی تلاش میں مشائخِ روزگار سے رجوع کیا لیکن جب وہاں سے بھی کچھ حاصل نہ ہوا تو شاہِ عشق اللہ قلندر سے ملے اور مزاج کی مناسبت سے تھوڑی سی مدت میں وہ حاصل کر لیا جس کے وہ متلاشی تھے۔ بے قرار روح انھیں کسی ایک مقام یا صورت پر ٹھہرنے اور ایک طور پر قائم رہنے نہیں دیتی تھی۔ ۲۰۱

شاہ قدرت دہلی کے رہنے والے تھے اور ان کا خاندان تقریباً تین سو سال سے یہیں آباد تھا۔ ان کے جدِ اعلیٰ شیخ عبدالعزیز شکر بار (م ۶ جمادی الآخر ۹۷۵ھ/ ۸ دسمبر ۶۸-۱۵۶۷ء) سال ڈیڑھ سال کی عمر میں اپنے والد کے ہمراہ جونپور سے دہلی آئے۔ ۲۰۲ اور پھر یہیں کے ہو رہے۔ شاہ قدرت ساری عمر قلندرانہ وضع سے زندگی بسر کرتے رہے۔ قائم کے اس فقرے سے کہ ''فقیر سے شفقت سے پیش آتا ہے'' ۲۰۳ ڈاکٹر جمیل جالبی نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قدرت قائم سے عمر میں کافی بڑے تھے۔ اگر عمر کے اس فرق کو دس سال بھی قیاس کر لیا جائے تو قدرت کا سالِ ولادت کم و بیش ۱۱۲۵ھ/ ۱۴-۱۷۱۳ء متعین کیا جا سکتا ہے۔ ۲۰۴ جب دہلی کے حالات بگڑے تو شاہ قدرت بھی اہلِ دہلی کے ساتھ روزگار کی تلاش میں ترکِ وطن کر کے دہلی سے لکھنؤ آئے اور وہاں سے عظیم آباد ہوتے ہوئے مرشد آباد چلے گئے۔ اس کا پتا مختلف تذکروں کے حوالوں سے ملتا ہے۔ میر حسن نے لکھا ہے کہ ''بندے نے ان کو ایک بار لکھنؤ کے مشاعرے میں دیکھا ہے'' ۲۰۵ اور یہ بھی لکھا ہے کہ شاہ قدرت اب مرشد آباد میں مقیم ہیں۔ ۲۰۶ شورش نے لکھا ہے کہ

Marfat.com

''اتفاقاً عظیم آباد تشریف لائے'' ۲۰۷ علی ابراہیم خاں خلیل نے لکھا ہے کہ ''مدت ہوئی کہ دہلی سے مرشد آباد آ کر ساکن ہوگیا ہے۔ اس وقت کہ ۱۱۹۶ھ/۸۲-۱۷۸۱ء ہے، اس شہر کے امرا کی امداد پر بسر اوقات کر رہا ہے۔'' ۲۰۸

عمر کا باقی حصہ شاہ قدرت نے مرشد آباد میں گزارا جہاں کا ناظم ان کی سرپرستی و امداد کرتا تھا۔ ۲۰۹ اور وہیں مرزا علی لطف کے مطابق شاید ۱۲۰۵ھ/۹۱-۱۷۹۰ء میں وفات پائی۔ ۲۱۰ میر شمس الدین فقیر سے ان کی رشتہ داری تھی۔ ۲۱۱ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے قدرت کو میر شمس الدین فقیر کے شاگردوں میں سے بتایا ہے اور کہا ہے بعد کو مرزا جان جاناں مظہر سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ۲۱۲

صوفیانہ شاعری:

شاہ قدرت فارسی میں بھی شاعری کرتے تھے۔ ۲۱۳ لیکن بنیادی طور پر وہ اُردو کے شاعر تھے۔ علی ابراہیم خاں خلیل نے ۱۱۹۶ھ/۸۲-۱۷۸۱ء میں ان کے کلام کے مدون ہونے کی اطلاع دی ہے۔ ۲۱۴ مبتلا نے ''گلشنِ سخن'' ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء میں لکھا ہے کہ ایک ہزار سے زیادہ اشعار اس کی نظر سے گزرے ہیں۔ ۲۱۵ گویا ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء سے پہلے قدرت کا دیوان مرتب ہو چکا تھا۔ ان کے دو دیوان ہیں۔ ایک انجمن ترقی اُردو پاکستان کراچی کے ذخیرے میں اور دوسرا قومی عجائب خانہ کراچی کے ذخیرے میں۔ پہلے دیوان میں ۱۳۳ غزلیں اور چار مخمسات ہیں۔ غزلوں کے اشعار کی تعداد ۷۵۷ ہے۔ ۲۱۶ اور دوسرے دیوان میں مکمل و نامکمل غزلوں، مطلعوں اور اشعار کی تعداد ۹۱۴ ہے۔ اس میں چھ رباعیاں بھی ہیں۔ ۲۱۷ دوسرے دیوان کی اہمیت یہ ہے کہ اس کا بڑا حصہ خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور کاتب کے لکھے ہوئے دیوان کے ابتدائی حصے میں اُسی قلم سے اصلاحیں اور اضافے موجود ہیں جس قلم سے باقی سارا دیوان لکھا ہوا ہے قدرت کے دواوین اب تک شائع نہیں ہوئے۔ ۲۱۸

قدرت کے کلام میں خواہشِ وصل کی بجائے تلاشِ محبوب کا اور عشق کے ذریعے حیات و کائنات کے ادراک کا احساس ہوتا ہے۔ اس عشق میں صرف عشق کا اظہار ملتا ہے اور اسی زاویے سے قدرت زندگی، کائنات اور خدا کے رشتے تلاش کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اظہارِ عشق کے حوالے بظاہر مجازی ہیں لیکن ان کی نوعیت حقیقی ہے۔ ۲۱۹ یہ چند شعر دیکھیے:

آئینہ خانہ ہے ہستی کا یہ مرآتِ ظہور
جس جگہ سجدہ کیا میں آپ ہی موجود تھا

....

تصرف دیکھیو ٹک جذبۂ عشقِ حقیقی کا
گیا لے عرش سے تا فرش مشتِ خاکِ آدم کو
نہ واقف کارواں سے ہوں نہ کچھ آگاہ منزل سے
کیا میں وادیِ اُلفت کو طے اک جنبشِ دل سے
ہم خانہ خرابوں نے کہیں تجھ کو نہ پایا

Marfat.com

اے خانہ بر انداز تو بتلا کہ کہاں ہے
جلایا مجھ کو داغِ عشق نے لیکن خدا جانے
کہ خرمن کے لیے میرے کہاں سے یہ شرار آئی
عشق کی منزل میں اے غافل تو سجدے سے نہ چوک
دیر و مسجد ، کعبہ و بت خانہ چاروں ایک ہیں
یار قدرت کو سناتا ہے ہر اک پردے میں راز
گہہ صدائے بانگ میں گہہ نغمۂ ناقوس میں

قدرت کے ہاں عشق تلاشِ محبوب کا نام ہے۔ تلاش، تلاش اور تلاشِ قدرت کا یہ تخلیقی عمل ہی قدرت کا راستہ بھی ہے اور منزل بھی۔ اسی ادراک کا اظہار وہ شاعری میں کرتے رہے۔ تلاشِ حق کا یہ جنون جو شاہ قدرت کے ہاں نظر آتا ہے اس دور میں درد کے علاوہ کسی اور شاعر کے ہاں نظر نہیں آتا۔ قدرت کے ہاں تلاشِ حق میں وصلِ محبوب کا تصور سایہ و خورشید کا سا ہے۔ جس طرح سورج نکلتا ہے تو سایہ دور ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں ایک ساتھ کیسے رہ سکتے ہیں؟ اس صورت میں آغاز و انجام کا پتا کیسے چل سکتا ہے؟ ۲۲۰

نسبت سے ہماری تری جوں سایہ و خورشید
جس جا نہیں تو ہم ہیں ، جہاں تو ہے نہیں ہم

....

لے اڑا شوق جنوں ریگِ رواں کے ہمراہ
نہ کچھ آغاز ہی سوجھے ہے نہ انجام ہمیں

اس سطح پر قدرت کا تجربہ میر درد سے بھی مختلف ہے یہ وہ لے ہے جو علویت کے ساتھ غالب کی شاعری میں نظر آتی ہے جہاں عاشق سرگشتۂ خمار رسوم و قیود نہیں رہتا، جہاں دیر و حرم، کعبہ و بت خانہ سب ایک ہو جاتے ہیں۔ شاہ قدرت کے ہاں عشق کا ایک بہت علوی مابعد الطبیعاتی تصور ملتا ہے۔ اس تلاش نے قدرت کی شاعری میں وہ رنگ اور اندازِ نظر پیدا کیا جس کے ارتقا کی تکمیل غالب کی شاعری میں ہوتی ہے۔ ۲۲۱

اہلِ عدم کو رمزِ فنا کا تھا کب شعور
سرِ مشقِ رفتگاں مرا لوحِ مزار تھا
جاتے ہیں چلے آپ سے پر کچھ نہیں معلوم
قدرت ہمیں درپیش کدھر کا سفر آیا
ہمیں کام ہے آستانے سے دل کے
جو ناداں ہیں دیر و حرم دیکھتے ہیں

قدرت کی شاعری کا رخ مابعد الطبیعاتی ہے جس میں شعور و ادراک کے ساتھ جذبے کی گرمی شامل ہے۔ ان کے ہاں یہ گرمی تلاشِ حق کی بے تابی سے پیدا ہوئی ہے۔ بقول ڈاکٹر جمیل جالبی ''یوں معلوم ہوتا ہے کہ شاہ قدرت کا دل

Marfat.com

بابِ آتش ہے اور ان کا سارا وجود ہجر کی آتشِ شوق میں جل رہا ہے۔ یہ ہجر وہ ہے جو ہر دم تلاشِ محبوب میں سفر جاری رکھنے پر آمادہ رکھتا ہے اور جب منزل آتی ہے تو یہ رشتہ سایہ و آفتاب کا رشتہ بن جاتا ہے۔ اسی لیے شاہ قدرت کا عشق آگ اور سفر ہے اور اسی لیے ان کے ہاں آتش، سوز، آگ، طپش، شرار، تجلی، شعلہ کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔'' ۲۲۲

برنگِ شمع دل سوزی میں تیری آگ پھانکوں ہوں
سمندر تو نہیں پر دل ہمارا بابِ آتش ہے
ترا داغِ محبت یہ دلِ بے تاب رکھتا ہے
بغل میں اپنی کس آتش کو یہ سیماب رکھتا ہے

عبرت و بے ثباتی دہر بھی شاہ قدرت کے پسندیدہ موضوع ہیں۔ اس مضمون کو بارہ شعر کی ایک مسلسل غزل میں اِس پُر اثر انداز سے باندھا ہے کہ اس پُر آشوب دور میں یہ غزل عام طور پر لوگوں کی زبان پر تھی۔ میر حسن نے اس غزل کو ''مشہورِ عالم'' ۲۲۳ کہا ہے اور مصحفی نے لکھا ہے کہ یہ غزل چھوٹوں بڑوں کی زبان پر جاری ہے۔ ۲۲۴ اس کا مطلع یہ ہے:

کس کی نیرنگی یہ شمع پردۂ فانوس ہے
جو شرر دل سے اُٹھا سو جلوۂ طاؤس ہے

اسی غزل کے کچھ اور اشعار درج کیے جاتے ہیں:

صبر و طاقت تو کبھی کی کوچ یاں سے کر گئی
اب وداعِ ننگ ہے اور رخصتِ ناموس ہے
کل ہوس اس طرح سے ترغیب دیتی تھی مجھے
کیا ہی ملک روم کیا ہی سرزمینِ طوس ہے
سنتے ہی عبرت یہ بولی اک تماشا میں تجھے
چل دکھاؤں تو جو قید آز کا محبوس ہے
لے گئی یک بارگی گورِ غریباں کی طرف
جس جگہ جانِ تمنا سو طرح مایوس ہے
مرقدیں دو تین دکھلا کر مجھے کہنے لگی
یہ سکندر ہے یہ دارا ہے یہ کیکاؤس ہے

....

چشمِ عبرت کو کھولنے اور جنبشِ دل سے وادیٔ الفت کو طے کرنے کا ذکر بھی ملتا ہے:

نہ واقف کارواں سے ہوں، نہ کچھ آگاہ منزل سے
کیا میں وادیٔ الفت کو طے اک جنبشِ دل سے

....

جو نقشِ قدم ہے اس سرزمیں پر ۔ آئینہ حالِ رہ رواں ہے
قدرت ٹک کھول چشمِ عبرت گر فکر سراغِ رفتگاں ہے

....

ثناءاللہ فراق:

ثناءاللہ فراق میر درد کے شاگرد تھے۔ طبابت بھی کرتے تھے اس لیے حکیم ثناءاللہ کے نام سے مشہور تھے۔ فراق شاہ ہدایت اللہ ہدایت کے بھتیجے تھے۔ فراق نے ضروری علوم کی تکمیل کے بعد حکیم قدرت اللہ قاسم سے طب کی درسی کتابیں پڑھ کر اُن کے مَطب میں نسخہ نویسی کی مشق کی اور تھوڑے ہی عرصے میں کمال کے درجے کو پہنچ گئے۔ مصحفی جب دہلی میں تھے اُس وقت فراق سے اُن کے دوستانہ روابط تھے بقول میر حسن فراق ''درشاہ جہاں آبادی ماند'' ۲۲۵ راہِ طریقت میں خواجہ میر درد سے انتساب تھا۔ اُن سے اور اپنے چچا شاہ ہدایت اللہ ہدایت سے کلام پر اصلاح لی۔ بعض غزلیں مرزا محمد رفیع سودا کو بھی دکھائیں اور اُن باکمالوں کی نظرِ فیض اثر سے شاعری میں بھی درجۂ استادی پر فائز ہوئے۔ صاحب دیوان شاعر تھے۔ بعض اشعار میں مسائلِ تصوف بیان ہوئے ہیں۔

ہر غنچہ میں بو ہے تری ہر گل میں ترا رنگ
جس پر بھی تری شکل و شمائل نہیں معلوم

....

دیکھا جو غور سے تو بشر ہے بھی اور نہیں
جُوں عکس شخص پیش نظر ہے بھی اور نہیں

....

شیخ ولی اللہ مُحبّ:

شیخ ولی اللہ مُحبّ سودا، میر اور درد کے ہم عصر تھے۔ بقول ڈاکٹر شگفتہ زکریا ''غالباً اُردو شاعری کے ان عظما سے چند سال چھوٹے تھے۔ ۲۲۶ سودا کے شاگرد تھے اور ان سے بڑی عقیدت رکھتے تھے۔ متعدد اشعار میں سودا کی بڑی تعریف کی ہے جب میر اور سودا آشوبِ زمانہ کے ہاتھوں پریشان ہو کر دلی سے چلے گئے تو محبّ ان دنوں وہیں تھے۔ اس دوران ان کے کلام کا شہرہ ہوا۔ تمام تذکرہ نگاروں نے بالاتفاق ان کا نام ولی اللہ اور تخلص محبّ لکھا ہے۔ چند تذکروں میں ان کا نام نہیں محض تخلص سے کام چلایا گیا ہے مگر جہاں کہیں ان کا نام درج ہوا ہے وہاں ہر جگہ ولی اللہ ہی لکھا گیا ہے اس لیے پورا نام مع تخلص شیخ ولی اللہ محبّ ہے اور اس میں قطعی طور پر کوئی اختلاف نہیں۔ ۲۲۷

محبّ کے خاندان کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ بعض تذکرہ نگاروں نے محبّ کا تعلق مشہور صوفی ''محمد افضل خدانما'' کے خاندان سے جوڑا ہے۔ اس بارے میں سب سے پہلے خوب چند ذکا ولی اللہ محبّ کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''شاہ افضل خدانما مردے بود عارف و مشہور۔ این کسی از اولاد آن بزرگ است۔'' ۲۲۸

Marfat.com

قدرت اللہ قاسم مؤلف ''مجموعۂ نغز'' ولی اللہ محبّ کے دوستوں میں تھے۔ انہوں نے اس سلسلے میں لکھا ہے:

''ولے مرد بود ہندوستان زاد از اولاد امجاد حضرت شاہ افضل خدا نما قدس سرہ۔'' ۲۲۹

اس سلسلے میں دیگر معاصر تذکرے خاموش ہیں۔ کوئی تذکرہ نگار ایسا نہیں جس نے انہیں باشندہ شاہجہاں آباد یا دہلی نہ لکھا ہو اس لیے گمان غالب یہ ہے کہ اُن کا خاندان عرصہ دراز سے دہلی میں مقیم تھا اور محبّ دہلی ہی میں پیدا ہوئے اور پلے بڑھے تھے۔ ۲۳۰ محبّ کے سالِ ولادت کے بارے میں کسی تذکرہ نگار نے اشارہ نہیں کیا۔ محبّ کی تعلیم و تربیت کے بارے میں تذکرہ نگار خاموش ہیں۔ ڈاکٹر شگفتہ زکریا کے مطابق اُن کے متعدد اشعار داخلی شواہد کی بنا پر انہیں پڑھا لکھا شخص ثابت کرتے ہیں۔ قیاس یہ ہے کہ انہوں نے ذاتی کوشش سے فارسی اور عربی زبانیں سیکھیں۔ دینی تعلیم سے بھی انہیں اچھی خاصی واقفیت معلوم ہوتی ہے۔ ۲۳۱

محبّ دہلی سے فرخ آباد گئے۔ بہت عرصہ تک نواب مہربان خان رند کی وجہ سے محبّ فرخ آباد میں مقیم رہے۔ ۱۲۰۵ھ/۹۱-۱۷۹۰ء میں شہزادہ سلیمان شکوہ لکھنؤ میں قیام پذیر ہوئے تو یہ بھی اُن کے پاس چلے گئے اور اُن کے کلام پر اصلاح دینے لگے۔ شہزادہ کی سرکار سے محبّ کو وظیفہ ملتا تھا لیکن وہ زیادہ عرصہ تک اس وظیفہ سے فیض یاب نہیں ہو سکے اور ۱۲۰۷ھ/۹۳-۱۷۹۲ء میں فوت ہو گئے۔

محبّ کی شخصیت کو اکثر تذکرہ نگاروں نے خراجِ تحسین ادا کرتے ہوئے انہیں انصاف پسند، صلحِ کُل، مودّب، متواضع اور خلیق شخص کہا ہے۔ محبّ شیعہ تھے لیکن صوفیانہ مسلک کے مطابق ہر مسلک و مذہب کے پیروکاروں کو اپنے اپنے عقیدے پر قائم رہنے کی آزادی دینے کے قائل تھے اور اصل چیز عقیدے میں ''عشق'' کو سمجھتے تھے۔

تصانیف:

محبّ کا دیوان خاصا ضخیم ہے اور اس میں تقریباً سات ہزار اشعار موجود ہیں۔ ایک مخمس کے سوا باقی غزلیات ہیں۔ بقول ڈاکٹر شگفتہ زکریا ''انہوں نے بعض دیگر شعری اصناف میں بھی طبع آزمائی کی تھی مگر وہ نامعلوم وجوہ کی بنا پر ہمارے سامنے نہیں آسکیں۔ ذکا نے غزلیات کے علاوہ ان کے قصائد کا بھی ذکر کیا ہے اور قدرت اللہ قاسم نے ان کے دیوان کو انواعِ سخن سے مملو قرار دیا ہے مگر اس وقت دیگر شعری اصناف میں لکھا ہوا کلام ناپید ہے۔'' ۲۳۲ مصحفی اور بے جگر نے ان کی ایک فارسی مثنوی کا بھی ذکر کیا ہے مگر یہ مثنوی اب تک دستیاب نہیں ہو سکی۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے ایک اردو مثنوی ''معجزۂ فاطمہ'' بھی ان کی تصنیف بتائی ہے۔ ۲۳۳ مگر امکان یہ ہے کہ یہ محبّ تخلص کے کسی اور شاعر کی تصنیف ہوگی ورنہ محبّ کے معاصر تذکرہ نگار اس کا ذکر ضرور کرتے۔ اب ہمارے سامنے محبّ کا محض غزلیہ کلام ہے۔ ان کی شاعری کے موضوعات عشق و عاشقی، تصوف اور اخلاقیات ہیں۔ اُن کے کلام میں متانت و پختگی ہے۔

محبّ کی شاعری میں تصوف:

محبّ کے زمانے میں دہلی صوفیا اور درویشوں سے بھری پڑی تھی۔ اُن کے سینئر معاصرین میں مظہر اور

Marfat.com

درؔد صوفیانہ شاعری کے لیے بڑی شہرت رکھتے تھے۔ میرؔ کے ہاں بھی واردات و مسائل تصوف کے بارے میں اشعار خاصی بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ سوؔدا کا میلان تصوف کی طرف کم تھا مگر اس کے باوجود روایتی متصوفانہ اشعار ان کی غزلیات میں بھی مل جاتے ہیں۔ اس لیے محبؔ کے ہاں صوفیانہ اشعار کا ہونا باعثِ تعجب نہیں مگر یہ مضامین ان کے ہاں حال نہیں قال کی حیثیت رکھتے ہیں۔ البتہ محبؔ کے ہاں ناصحانہ اور اخلاقی اشعار خاصی تعداد میں موجود ہیں۔ ۲۳۴ے

تصوف میں وحدت الوجود کا ماحصل یہ ہے کہ خدا کے سوا کائنات میں کوئی چیز نہیں۔ یا یہ کہ کائنات میں جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے۔ جملہ افرادِ کائنات تجلیاتِ حق ہیں۔ کثرتِ اعتباری کا وجود اسی وحدتِ حقیقی سے ہے اور وحدت الشہود یہ ہے کہ وجودِ کائنات اور ظہورِ آثار و صفاتِ مختلفہ، واحدِ مطلق کی ذات و صفات کا ظل و عکس ہے جو عدم میں منعکس ہو رہا ہے اور یہ ظل عینِ صاحب ظل نہیں ہے بلکہ محض ایک مثال ہے۔ وحدت الوجود میں ''انا الحق'' کا نعرہ ہے اور وحدت الشہود میں انا عبدہ کہا جاتا ہے۔

وحدت الوجود میں وصل کی کیفیت اور رجحان سکون کی طرف ہے جبکہ وحدت الشہود میں عشق کی کیفیت اور رجحان جوش کی طرف ہے۔ محبؔ کے ہاں اگر دل کی آنکھوں سے تعیّن کا پردہ ہٹا دیا جائے تو ہر جزو میں کل کا جلوہ نظر آنے لگے۔ کعبہ و بت خانہ میں وہی جلوہ گر نظر آئے۔ کوئی شے اُس کے ظہور سے خالی نہیں۔ اُسی کے نور کے جلوے سے خاک کو اہمیت حاصل ہوئی کیونکہ اُس کے ہر ذرے میں وہی خورشید دمک رہا ہے۔ صرف دیدۂ بینا کی ضرورت ہے۔

تعیّن کا اگر پردہ نہ ہووے دیدۂ دل پر   تو پھر جلوہ نظر آنے لگے ہر جزو میں کل کا

....

صحرا میں خارِ باغ میں گل، گل میں بو ہوا   جس رنگ میں نمود ہوا یار تو ہوا

....

کوئی شے خالی نہ دیکھے گا سوا اس کے ظہور
یاں عنایت جس کو حق نے دیدۂ بینا کیا

....

جلوہ گر تھا یار دونوں میں جو دیکھا ہم نے شیخ
کچھ نہ پایا فرق یہ تھا کعبہ یہ بت خانہ تھا

....

واں جو کچھ کعبے میں اسرار ہے اللہ اللہ   سو مرے بت میں نمودار ہے اللہ اللہ
دیر میں کعبے میں میخانے میں اور مسجد میں   جلوہ گر سب میں مرا یار ہے اللہ اللہ

....

کعبہ میں وہی خود ہے وہی دیر میں ہے آپ   ہندو کہو یا اس کو مسلمان وہی ہے
پردہ ہے تعیّن کا وہی آنکھوں کے آگے   بے پردہ نمائندۂ عرفان وہی ہے
صورت میں ہے ظاہر وہی معنی میں ہے باطن   ہر مشکل میں پیدا وہی پنہاں وہی ہے

دل ہے سو گھر اس کا ہے مکان جان و تن اس کا   یاں صاحبِ خانہ وہی مسلمان وہی ہے

....

تصوف ہمارے نفس کی تربیت کرتے ہوئے اخلاقی اقدار پر قائم رہنے اور شائستہ زندگی گزارنے کی تلقین کرتا ہے کیونکہ تصوف اخلاق ہی اخلاق ہے۔ تصوف انسان کو بہترین اخلاقی صفات سے آراستہ کرتا ہے اس لیے تعمیرِ اخلاق اور مزاج میں مثبت تبدیلی کیلیے تصوف کی ضرورت پڑتی ہے۔ محبؔ کے صوفیانہ اشعار میں صحت مند قدروں کی تجدید نظر آتی ہے۔ اُن کے ہاں اخلاقیات کا درس ملتا ہے۔ اخلاقی اقدار میں توکلؔ و قناعت بڑی اہم چیزیں ہیں۔ صوفیا کے نزدیک توکل وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر ایک صوفی اسباب و علائق سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو اللہ کی مرضی پر چھوڑ دیتا ہے۔ محبؔ قناعت اختیار کر کے حرص کی آنکھوں کو بند کرنے کی تلقین کرتے ہیں:

کھل جائے ایک دم میں سب احوالِ کائنات   بیٹھو محبؔ جو موند کے دروازہ آز کا

....

گر حرص کی آنکھوں کو قناعت سے کرے بند   مانندِ ہما شہرہ ہو دنیا میں مگس کا

....

تصوف میں اللہ کی تقدیر پر راضی رہنے والا اپنی مرضی کو خدا کی رضا میں ڈبو دیتا ہے۔ وہ رضا بالقضا کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ فنا رضا کا دیباچہ ہے۔ رضا مایوسی کی کیفیت کو ختم کرنے کا سبب ہے۔ رضا یہ نہیں کہ مصیبت کو محسوس نہ کیا جائے بلکہ یہ ہے کہ حکمِ الٰہی اور اس کی قضا پر اعتراض نہ کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ہر فعل کے پسِ پردہ کوئی نہ کوئی حکمت مضمر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ پر اعتماد کلی رکھنا ہی رضا ہے۔ محبؔ کے ہاں تسلیم و رضا کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں۔ اس لیے رضائے دوست میں خوش نظر آتے ہیں اور عاشقی میں رضائے دوست کو اہم جانتے ہیں:

غیر تسلیم و رضا اور اسے کیا مقدور   ہاتھ دھو کر پڑے جس شخص کے تقدیر خیال

....

راضی رضائے دوست سے ہوں بے ملال و خوش   دیکھا کبھو کسی نے بھی اندوہ گیں مجھے

....

کمر کیوں عاشقی میں جہد پر باندھی ہے اے ناداں   رضائے دوست میں دل پر ارادہ رکھ توکل کا

....

صوفیا خود کو مجبورِ محض سمجھتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم وہی کچھ کرتے ہیں جو اللہ فرماتا ہے اور جو وقوع پذیر ہوتا ہے وہ پہلے ہی دن لوحِ تقدیر پر لکھا جا چکا ہے۔ محبؔ کے نزدیک تقدیر کے سامنے تدبیر بے بس ہے۔ تدبیر تقدیر کے نقشے کو مٹا نہیں سکتی اور تقدیر کی موافقت کے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتی۔

توکل پر نہ جہد اپنی کو دے ترجیح اے نادان   کجا تدبیر کا عالم کجا تقدیر کا عالم

....

ہر گونہ بصد رنگ مٹائے نہیں مٹتا   تدبیر کے ہاتھوں سے تو تقدیر کا نقشا

....

ہزار صاحبِ تدبیر ہو تو کیا حاصل   موافق اس سے نہ تقدیر ہو تو کیا حاصل

....

اگر ہوتی قضا پر کچھ بھی یارو دسترس ہم کو   نہ ہوتی ایک دم بھی زندگانی کی ہوس ہم کو

....

تدبیر پڑی ٹھوکریں کھاتی رہی پیچھے   یاں حضرت انساں تری تقدیر کے آگے

....

مسائلِ تصوف میں بے ثباتی اور فنا بہت اہم ہیں۔ محبؔ کی شاعری میں دنیا کی ناپائیداری اور حیاتِ انسانی کے مختصر اور فنا پذیر ہونے کے مضامین بھی موجود ہیں۔ آسمان تک بلند محلات زمیں بوس ہو جاتے ہیں۔ اس وجود کی عدم تک ایک سانس کی پرواز ہے۔ زندگی چند گھڑیوں کی مہمان ہے۔

مالوف نہ دنیا میں ہو دو روز کے گھر کا   آخر کے ہی رکھ گھر کی طرف عزم سفر کا

....

دید وا دید غنیمت ہے محبؔ ہستی کا   دم میں یہ سیرِ طلسمات گزر جاوے گی

....

تا چرخ جن کے قصر ہیں سر برفراختہ   پایان کار ان کی بھی منزل زمین ہے

....

دل خدا کا گھر ہے اس لیے تصوف میں دلوں کو راحت پہنچانے کی تلقین ہے۔ دل کو جیتنا حجِ اکبر کے مترادف ہے۔ محبؔ کو بھی خانۂ دل خدا کا مسکن نظر آتا ہے۔

خانۂ دل کے سوا عرش کے معمار کے ہاتھ   تیرے رہنے کا مکاں اور بنایا نہ گیا

تصوف فراخ دلی اور وسیع القلبی سکھاتا ہے اور یہی خوبی محبؔ کے ہاں صلحِ کل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ انہیں چراغِ کعبہ اور دیر میں جلنے والے دیے میں کوئی فرق نہیں لگتا۔

چراغِ کعبہ و دیر ایک سا ہے چشمِ حق بیں میں   محبؔ جھگڑا ہے کوری کے سبب شیخ و برہمن کا

....

نہ بتکدے سے ہمیں کام ہے نہ مسجد سے   یہ صلحِ کل کے لیے سب سے راہ کر چھوڑا

....

اسلام اپنی تعلیمات میں تعقل و فکر کی بار بار دعوت دیتا ہے لیکن وہ عقل کو بے لگام نہیں چھوڑتا۔ تصوف میں جہاں عقل کی حد ختم ہوتی ہے عشق وہاں سے شروع ہوتا ہے۔ عقل چراغِ راہ گزر تو ہو سکتی ہے مگر اسے منزل نہیں کہا جا سکتا۔ محبؔ کے ہاں یہی صورتحال ہے۔

بشر کیا کر سکے دریافت ماہیت خدائی کی

Marfat.com

نہیں ہے دخل واں مطلق تخیل اور تعقل کا

....

عشق جب دخل کرے ہے دلِ انساں میں محبؔ
واہمے سب بشریت کے کرے ہے اخراج

....

محبؔ عشق کو نسخۂ اکسیر سمجھتے ہوئے دل میں سوز و گداز کا باعث سمجھتے ہیں۔ عشق کی اقلیم کا گدا بادشاہ ہے۔

دل کے گداز کرنے کو جز عشق اے محبؔ
دنیا میں کوئی نسخۂ اکسیر ہی نہیں

....

عشق کے اقلیم کا سب سے نرالا ہے چلن — شہ وہاں دلق گدا ہیں ہر گدا سو شاہ ہے

....

محبؔ کے فلسفۂ تصوف میں فنا بقا کا مقدمہ ہے اور پردہ پوشی اختیار کرنا خدائی صفت کو اختیار کرنا ہے۔ دل کو مصفا کرنا، حرص و ہوس کو شکست دینا، دنیا کو فانی جان کر دنیا میں دل نہ لگانا، استغنا اختیار کرنا، تقدیر پر راضی رہنا اور صلحِ کُل کا مذہب اختیار کرنا تصوف ہے۔ ان اوصاف کو پیدا کر کے محاسبۂ نفس کرنا ضروری ہے۔ یہ تمام اوصاف محبؔ کی صوفیانہ شاعری میں آب و تاب سے چمک رہے ہیں۔

محمد فقیہ دردمندؔ:

دکن کے باشندے تھے۔ مولد و وطن بیدر کے علاقہ کا ایک قصبہ اودگیر تھا۔ دردمند کا سنہ ولادت معلوم نہیں ہو سکا۔ اپنے آبائی وطن سے اپنے والد کے ہمراہ ۱۱۳۶ھ/۲۴-۱۷۲۳ء میں دہلی آئے۔ یہاں پہنچ کر اُن کو شاہ ولی اللہ اشتیاق کے زیرِ تربیت دیدیا گیا۔ زیادہ دن نہیں گزرے تھے اور دردمندؔ بہت کمسن تھے کہ اُن کے والد کا انتقال ہو گیا اور اُن کی پرورش اور تربیت کا بار مرزا مظہر نے اپنے اوپر لیا اور نہایت توجہ سے ان کی پرورش اور دیکھ بھال کرنے لگے۔ وہ اُن کی ذہنی اور روحانی تربیت کی جانب سے کبھی غافل نہیں ہوتے تھے۔ مرزا مظہر نے اپنے احساسِ فرض کا اظہار ایک بیت میں بھی کیا ہے۔

مظہر مباش غافل از احوالِ دردمند — لعلیست اینکہ در گرہِ روزگار نیست
(لعلے است)

محمد فقیہ دردمندؔ ''مرزا مظہر کے شاگرد و مرید تھے'' ۲۳۵ ثنا الحق لکھتے ہیں:

> ''علومِ ظاہری کے علاوہ دردمندؔ طریقت میں بھی مرزا مظہر کے پیرو تھے۔'' ۲۳۶

مرزا مظہر کی عنایت اور تربیت کی وجہ سے دردمندؔ مجموعۂ کمالات بن گئے۔ دردمندؔ نے فرطِ عقیدت سے خطوط

واشعار کے طرز انداز میں حضرت میرزا صاحب کی اتنی تقلید کی تھی کہ اسلوبِ خطوط میں استاد وشاگرد میں فرق نہیں معلوم ہوتا تھا۔خوش گو رقطراز ہیں:-

''با قتضائے فرطِ عقیدت وعلو فطرت در اوضاع و اطوار تقلید را بہ تحقیق رسانده که در اُسلوبِ خطوط و شعر ہم درمیانِ استاد و شاگرد فرقے نمی ماند۔'' ۲۳۷

دردمندؔ کی شخصیت میں حسن و جمال بھی تھا۔قائم چاند پوری لکھتے ہیں:-

''درعنفوان شباب حسنی دلفریب داشت ۔شاہ ولی اللہ اشتیاق کہ در طبقۂ ثانیہ گزشت بہ مشاہدۂ جمالش عمراز سرنومی گرفت ۔ چون گل زیبا از رنگ وبوی وفا اثرے ندارد بہ اندک تغیر گسیختہ بہ مرزا جانِ جان مظہر پیوست، مدتی بخدمت الیشان استفاضۂ آ گاہی کردہ بقافیہ سخن سنجی برآمد چنانچہ مثنویٔ 'ساقی نامہ' مع دیگر ابیات برصفحۂ روزگار ازوی یادگار است۔'' ۲۳۸

قفس تک بھی نہ پہنچے اور پڑے دور آشیانے سے
عجب ساعت سے بچھڑے تھے چمن کے آشیانے سے

میر تقی میرؔ ''نکات الشعرا'' میں کہتے ہیں کہ اگرچہ میری دردمند سے ملاقات ہوئی ہے لیکن اُس کے بارے میں میرس پاس زیادہ معلومات نہیں اور نہ ہی اُس کے اشعار میرے کانوں تک پہنچے ہیں۔ میں بس اس قدر جانتا ہوں کہ وہ مرزا مظہر کا ''نظریافتہ'' ہے۔

''ہر چند کہ یک ملاقات باو کردہ ام لیکن خوب از احوالش مطلع نیستم ایں قدر دانم کہ نظریافتۂ مرزا مظہر مسطور است واشعارِاُو،ہم بہ گوش فقیر نرسیدہ۔'' ۲۳۹

اُردو میں شعری سرمایہ قلیل ہے لیکن جس قدر ہے وہ کم رتبہ نہیں ہے خصوصاً اُن کے ''ساقی نامہ'' کی تذکرہ نویسوں اور تبصرہ نگاروں نے تعریف کی ہے۔''ساقی نامہ'' کے اشعار میں دنیا کی بے ثباتی اور عشق میں ادب کی اہمیت کو ظاہر کیا ہے۔اس لحاظ سے دردمندؔ کے ہاں صوفیانہ انداز کی جھلک نظر آجاتی ہے۔

حکایت بر سبیل تمثیل:-

لگن میں پڑا ایک پروانہ رات — یہ کہتا تھا اربابِ مجلس کے ساتھ
کہ اِس بے پر و بال کی عرض ہے — کہ ابلاغ اس کا تمہیں فرض ہے
مرا شمع سے یہ سندیسا کہو — اُسے خوب سمجھا کے اتنا کہو
یہی تھا لکھا میری قسمت کا جان — قیامت تلک ہجر و وصل ایک آن
جو تجھ کو مرا خوش یہ آیا ہے حال — تو مجھ کو شکایت کی کب ہے مجال
سراپا مرا گرچہ آتش میں ہے — سعادت میری تیری خواہش میں ہے
وہی کر تو جس میں تیرا کام ہو — و لیکن نہ اتنا کہ بدنام ہو
یہ کہہ کر کیا کام اپنا تمام — ہوا زندگانی کا روز اُس کی شام

Marfat.com

جو کوئی عشق میں اس ادب سے مرے　　خدا تا ابد اُس پہ رحمت کرے ۲۴۰

آفتاب رائے رسوا:

آفتاب رائے نام ور رسوا تخلص تھا۔ بعض تذکروں سے پتہ چلتا ہے کہ محمد شاہ کے زمانہ میں مشرف بہ اسلام ہوئے تھے لیکن میر نے ''نکات الشعرا'' میں لکھا ہے۔

''حالا قید مذہب نہ داشت'' ۲۴۱

قائم نے ''مخزنِ نکات'' میں لکھا ہے۔

''اصلا مقید ملت نہ بود'' ۲۴۲

آفتاب رائے رسوا ایک جوہری پسر تھا۔ شاہی توپ خانہ میں ملازم تھے۔ کسی کنبوہ کے لڑکے ''منو'' نامی پر عاشق ہو گئے بقول میر حسن لفظ میاں بہت بولتے تھے جس شخص سے گفتگو کرتے اس کو میاں کہتے تھے اور روتے تھے۔ ''زبانش بہ لفظ میاں بسیار آشنا بود، باہر کہ سخن می گفت میاں می گفت و می گریست'' ۲۴۳ ملازمت ترک کردی اور دیوانہ وار گلی کوچوں میں گھومنے لگے۔ ایک دن اُن کے محبوب نے اُن کے گلے میں رسی باندھ کر سڑکوں پر گھمانا شروع کر دیا۔ ایک اور شخص بھی آ گیا۔ اُس لڑکے نے نازِ محبوبانہ سے اُس کو بھی اُسی رسی میں باندھ لیا تو رسوا نے برجستہ یہ شعر پڑھا:

دیگرے را در گرفتاری شریک ما مکن
مدعا گر شہرتِ حسن ست یک رسوا بس است

رسوا نے عریانی کو اپنا لباس مقرر کیا تھا اور اسی حالت میں گھومتے۔ شوریدگی دماغ یہاں تک تھی کہ اکثر چہرے پر سیاہی مل کر اور شراب میں مست ہو کر ڈولی میں بیٹھ جاتے اور اس طرح دہلی شہر کے بازاروں اور کوچوں میں گھومتے۔ اُن کی یہ عجیب حالت دیکھ کر لوگوں کے گروہ اُن کے پیچھے ہو جاتے۔ مصحفی نے لکھا ہے کہ وہ اپنے سامنے خرمہرے رکھ چھوڑتا۔ جو لڑکا ایک چپت لگاتا اُس کو خوش ہو کر ایک خرمہرہ عنایت کرتا ۲۴۴ اور اپنا یہ بیت گا کر پڑھتا:

رسوا ہوا، خراب ہوا دربدر ہوا　　اس عاشقی کے پنتھ میں جس کا گزر ہوا

تذکرہ نگاروں نے اس کی اس حالت کو اس کی عشق بازی پر محمول کیا ہے۔ اسی حالت میں اس کی روح جسم کے پنجرہ سے نکل کر آزاد ہو گئی۔

رسوا کا کلام درد و اثر اور سوز و گداز میں ڈوبا ہوا ہے۔ میر حسن نے رسوا کے کلام کی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ اُن کے اشعار میں درد ہے ''کلامش خالی از درد نیست'' ۲۴۵

درد تصوف کا ایک جز ہے تو آنسو اس کا زیور پھر ایک مقام ایسا آتا ہے کہ آنسو بھی نہیں رہتے۔ ایسے میں دل کی بے تابی چین نہیں لینے دیتی اور ابرِ رحمت اور شراب میں تمیز مشکل ہو جاتی ہے۔ رسوا کے کلام میں یہ کیفیات یوں نظر آتی ہیں:

وہ کون سی زمیں ہے جو اشکوں سے نم نہیں
رسوا بھی اس زمانہ میں مجنوں سے کم نہیں

....

Marfat.com

قفس سے ووں گئے ہم اور چمن میں جائے نہیں
اڑیں تو پر نہیں رکھتے چلیں تو پائے نہیں۔

....

آرام تو کہاں ہے کہ ٹک سو کے چپ رہوں
آنسو بھی نہیں رہے کہ بھلا رو کے چپ رہوں

....

وصل میں بے خود رہے اور ہجر میں بیتاب ہو
اس دوانے دل کو رسوا کس طرح سمجھایئے

....

ہر گلی میں گر پڑے ہیں مست ہو دیوار و در
ابرِ رحمت برستا ہے یا برستی ہے شراب

....

لالہ نول رائے وفاؔ:

ثناالحق نے لالہ نول رائے وفاؔ کو نواب نجیب الدولہ کے دیوان راجہ گلاب رائے کے چچا بتایا ہے اور کہا ہے کہ وہ خود بھی دریائے گنگا کے کنارے بعض پرگنوں کی مالگذاری وصول کرنے پر مامور تھے اور جامع کمالات انسان تھے۔ ۲۴۶ جبکہ میر حسن نے انہیں راجہ گلاب رائے کے ''برادرِ خروش'' کہا ہے اور بہت تعریف کی ہے:

''مقبولِ خاطرِ اربابِ صفا، لالہ نول رائے، المتخلص بہ وفا...... بہ زیورِ علم و عمل آراستہ، ہوش و گوش و فہم و ذکا، صاحبِ حلم و حیا، لطافتِ مزاجش از گل زیادہ، مانندِ بلبل دل از دست دادہ۔ برادر خروش، راجا گلاب رائے دیوانِ مدارالمہام امیرالدولہ، نواب نجیب خاں مرحوم بود لیکن ایں عزیز معروفِ اکتسابِ وغریقِ مطالعۂ کتاب۔ طلبِ ہر کمال دامن گیرِ حالِ طبع دردمند داشت۔ عاشق مزاج بود۔ اکثر فکر فارسی و ریختہ می نماید'' ۲۴۷

قائم نے لالہ نول رائے وفاؔ کو ''مقبول خاطر اربابِ صفا'' اور ''جوانیست نوخاستہ بہ جمیع صفات آراستہ و پیراستہ'' کہہ کر لکھا ہے کہ وہ کبھی کبھی دو تین اُردو کے مصرعے کہہ کر مجھے دکھاتے ہیں۔ ۲۴۸

سال ولادت و وفات معلوم نہیں ہو سکے۔ اردو کلام کم توجہی کی وجہ سے کم ہے۔ وارداتِ عشق کے علاوہ دنیا کی بے ثباتی اور مسائلِ تصوف پر بھی شعر کہے ہیں ''ہمہ اوست'' جو اُس زمانے کے شعرا کے کلام میں گرمی اور رنگینی پیدا کرتا تھا ان کے ہاں بھی اُس کے جلوے جا بجا دکھائی دیتے ہیں۔ ۲۴۹ کلام کا رنگ یہ ہے:

اپنی ہی چشم کے تئیں تابِ نظر نہیں — ورنہ وہ آفتاب کہاں جلوہ گر نہیں

....

کیوں تو کرتا ہے گور سے نفرت آخر اک دن وہی ٹھکانہ ہے

....

ہے جلوہ گروہ ہم میں پر آلودگی سے دور جس طرح عکس آب میں ہو ماہتاب کا

....

شیخ کچھ فرق ہے تیرے ہی نظر آنے میں ورنہ ہے ایک وہی کعبہ و بت خانہ میں

....

بسکہ اپنے انقلابِ بخت سے ڈرتے ہیں ہم بسترِ گل پر بھی لرزاں ہی قدم دھرتے ہیں ہم

....

عدم کے جانے سے کیا حیف ہے عزیزاں کے کہ کوچ اُدھر ہی کو ہے صبح و شام اپنا بھی

....

حسنِ عمل پہ اپنے نہ بھول اس قدر کہ شیخ وہاں کے معاملے کی کسی کو خبر نہیں

....

عشق نے کثرت سے جا کی تجھ دلِ بے تاب میں
آ بھرا دریائے آتش قطرۂ سیماب میں

....

عشق میں امتیازِ رتبہ نہیں
خاکپائے ایاز ہے محمود
بت سے لیتے ہیں کار حضرت حق
شیخ ٹک دیکھ اعتقادِ ہنود
شعلہ زن ہے ہمیشہ داغ اپنا
بجھ نہیں جانتا چراغ اپنا
یاں تک از خویش رفتہ ہوں کہ مدام
آپ کرتا ہوں میں سراغ اپنا

سنتوکھ رائے بیتابؔ:

اصل نام سنتوکھ رائے اور تخلص بیتابؔ تھا۔ بیتاب کا سنہ ولادت اور سالِ وفات معلوم نہیں ہو سکا۔ اُن کے حالاتِ زندگی بھی پردے میں ہیں۔ شاعرانہ صلاحیتوں کی قائم نے تعریف کی ہے۔ قائم نے انہیں ''کم دماغ'' اور ''خلوت دوست'' کہا ہے ساتھ ہی ''بہارِ فکر'' کا ذکر کیا ہے۔

''سنتوکھ رای بیتاب، کم دماغ وخلوت دوست است۔ رنگِ سخن و ربطِ کلام

Marfat.com

نیکو فہمد۔ شعرش روز بہ روز درترقی است۔ انشاء اللہ تعالیٰ بزعمِ ناتواں بنی روزگار بہار فکرش دراندک مدتی رنگ دیگر پیدا خواہد کرد۔" ۲۵۰

قائم ہی کے الفاظ میر حسن نے دوہرائے ہیں:

"سنتوکھ رائے المتخلص بہ بے تاب۔ از تذکرۂ قائم معلوم شد کہ کم دماغ و خلوت دوست بود۔ معلوم نیست کہ الحال کجاست۔ دراں زماں زورِ طبعش روز بہ روز مانندِ ہلال درترقی بود و ربطِ کلام را خوب می فہمید۔" ۲۵۱

قائم نے اس ابتدائی دور میں بے تاب سے ایک درخشاں مستقبل کی توقعات وابستہ کی تھیں۔ کلام میں گرمی اور تاثیر ہے۔ عشق و محبت کے علاوہ زندگی کے اور حقائق کے ساتھ صوفیانہ نکتے بھی کلام میں موجود ہیں۔ چند اشعار اور ایک رباعی پیش ہیں:

نہ رہے باغِ جہاں میں کبھی آرام سے ہم
پھنس گئے قیدِ قفس میں جو چھٹے دام سے ہم
اپنے مذہب میں ہے اک شرط طریقِ اخلاص
کچھ غرض کفر سے رکھتے ہیں نہ اسلام سے ہم

....

گو کہ تجھ لطف کے قابل دلِ رنجور نہیں
پر تری بندہ نوازی سے یہ کچھ دور نہیں
قصرِ شہ دیکھا میں اور کلبۂ درویش بھی یاں
بہرِ آرام کوئی خانہ بہ از گور نہیں

....

دل کے ہی مقبول کو بیتاب یاں ہر جا قبول
وائے اس پر جو کہ اس درگاہ کا مردود ہے

....

میں گو اُفتادگانِ کوئے نومیدی ہوں لیکن
توقع ہے قوی تیرے کرم کی دستگیری کی

....

اہلِ دل تزئینِ ظاہر کے نہیں طالب، کہ دیکھ
خانۂ چوبیں میں نت رکھتا ہے مسکن آئینہ

....

رباعی:-

یاں آ کے ہم اپنے مدعا کو بھولے
مل مل غیروں سے آشنا کو بھولے
دنیا کی تلاش میں گنوائی سب عمر
اس مس کی طلب میں کیمیا کو بھولے

....

بیتابؔ کے نزدیک باغِ جہاں انسان کیلئے قیدِ نفس سے کم نہیں۔ بادشاہ کا محل اور فقیر کی جھونپڑی دونوں برابر ہیں۔ وہ خدا کے کرم کو دستگیر سمجھتے ہیں۔ ظاہری آرائش اور سجاوٹ سے اُنہیں کوئی غرض نہیں۔ وہ دنیا کو چاندی اور خدا کی محبت کو کیمیا کہتے ہوئے دنیا کی طلب کو انسان کیلئے گھاٹے کا سودا قرار دیتے ہیں۔ انسان دنیا میں آ کر اس کی رنگینیوں میں گم ہو کر اپنے اصل مقصد کو بھول جاتا ہے اور دنیا کی تلاش میں عمر ضائع کر دیتا ہے۔

فدویؔ لاہوری:

مسلمان ہونے سے پہلے نام مکندلال تھا۔ مصحفیؔ نے اس کے ابتدائی حالاتِ زندگی کے بارے میں صرف اتنا لکھا ہے کہ وہ بنیے کا لڑکا تھا اور بعد میں اس نے اسلام قبول کر لیا اور خود کو مرزا فدوی کہلانے لگا۔ ''طبقاتِ سخن'' میں نام مرزا فدائی بیگ مرقوم ہے اور قدرت اللہ شوق نے اُن کا ذکر فیض اللہ بیگ فدوی کے نام اور تخلص سے کیا ہے۔ بعض تذکرہ نویسوں نے اسے لاہوری قرار دیا ہے اور بقال زادہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ مصحفیؔ لکھتا ہے:

''فدوی لاہوری شاگرد صابر علی شاہ صابر تخلص، گویند بقال پسرے بود۔
نومسلمان شدہ و بہ غلامی مرزائے نام برآوردہ و تربیت یافتہ'' ۲۵۲

فدوی کو سیاحت کا شوق تھا اور اس نے ایران کا سفر بھی کیا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اصفہان میں چند سال رہا۔ تصوف کے کوچے میں قدم رکھنے والے بھی صوفیوں کی ملاقات کیلئے گھر سے نکلنا ضروری سمجھتے تھے۔ فدوی کا جذبۂ سیاحت اسے کشاں کشاں ایران لے گیا۔ ظاہر ہے کہ اس سفر کے دوران فدوی نے شعرا، علما اور صوفیا سے فیض اُٹھایا ہوگا۔ غالباً ۱۱۷۵ھ/۶ اگست تا جولائی ۶۲۔۱۷۶۱ء کے لگ بھگ فدوی نے دہلی کا سفر کیا۔ نواب نجیب الدولہ کی امیر الامرائی کا دور تھا۔ دہلی میں پنجاب کے باشندے بھی مستقل سکونت اختیار کر چکے تھے...... فدوی لاہوری دہلی آئے تو دہلی میں افغان امرا کا اقتدار تھا۔ ضابطہ خاں جو نجیب الدولہ کا بڑا بیٹا تھا، اس کے متوسلین میں فدوی لاہوری بھی داخل ہو گئے۔ دہلوی تہذیب سے پٹھانوں کی تہذیب جدا تھی۔ ان کی معاشرت پر پنجاب اور سرحد کا اثر غالب تھا۔ فدوی بھی پنجاب کا باشندہ تھا۔ اس نے ضابطہ خاں کی صحبت میں اپنایت محسوس کی اور اس کی فرمائش سے جامی کی ''یوسف زلیخا'' کا منظوم ترجمہ کیا۔ ۲۵۳

فدوی کے بارے میں معاصر تذکرہ نویس یہ لکھتے ہیں کہ وہ امرد پرست تھا۔ یہ دور بھی امرد پرستی کا تھا ہی۔ مصحفیؔ لکھتا ہے:

Marfat.com

''دعوائے شاعری درد ماغش جا داشت وزیادہ از مرتبۂ شاعری قدم درراہِ امرد پرستی می گذاشت۔ چند جا خانہ جنگی ہم کردہ و بہ کودکان حسین تعشق ورزیدہ۔'' ۲۵۴؎

امراللہ الہ آبادی لکھتے ہیں:

''فدوی لاہوری، سیاح، ساری دنیا میں گھومنے والے، گداز دل، فنِ سخن وری میں کامل'' ۲۵۵؎

فدوی پر گو شاعر تھا اور اپنی زیادہ گوئی پر نازاں تھا۔ نواب احمد خاں کے دورِ حکومت میں فرخ آباد میں پہنچا۔ سودا کی گرم بازاری دیکھی اور مقابلے کی ٹھانی۔ فدوی کو اپنی قلندر مزاجی پر ناز تھا اور سودا کو مہربان خاں اور نواب احمد خاں بنگش کی سرپرستی پر۔ اس نے فدوی کو اہمیت نہ دی اور فدوی نے سودا کے کلام کے نقائص نکالے۔

مولانا محمد حسین فدوی کے بارے میں لکھتے ہیں:

''فدوی اصل میں ہندو تھے۔ مکند رام نام تھا۔ مسلمان ہو گئے تھے۔ پنجاب وطن تھا۔ علم کم مگر طبیعت مناسب تھی۔ شعر اردو میں کہتے تھے۔ صابر علی شاہ کے شاگرد تھے اور فقیرانہ وضع سے زندگی بسر کرتے تھے۔ مشاعرے میں جاتے تو کبھی بیٹھتے کبھی کھڑے ہی کھڑے غزل پڑھتے اور چلے جاتے تھے۔ جب انہوں نے احمد شاہ کی تعریف میں قصیدہ کہا تو بادشاہ نے ہزار روپیہ نقد اور گھوڑا اور تلوار انعام دی۔ ان کا بھی دماغ بلند ہوا اور دعویٰ ملک الشعرائی کا کرنے لگے۔ کچھ مرزا پر اعتراض کیے۔ اس پر مرزا نے الوکی اور بنیے کی ہجو کی۔ انجام کو طرفین کی ہجویں حد سے گزر گئیں۔ فدوی نواب ضابطہ خاں کے ہاں بھی نوکر ہو گئے تھے اور آخر کو انھیں بھی لکھنؤ جانا پڑا۔ ان کا دیوان نہایت دل چسپ ہے اور ہر غزل کا خاتمہ پیغمبر صاحب کی نعت یا کسی اور امام کی مدح پر کرتے ہیں۔'' ۲۵۶؎

تذکرہ نویسوں نے فدوی کے اخلاق و عادات کی مذمت کے ساتھ شعر گوئی کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ میر حسن نے ''مردے بود برخود غلط'' ۲۵۷؎ کہا ہے اور مصحفی نے کہا ہے کہ ''کلامش برزبانِ بازاریاں بسیار دائر و سائر است'' ۲۵۸؎

میر حسن کی تردید پروفیسر محمود شیرانی نے کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''میں محسوس کرتا ہوں کہ میر حسن کا فیصلہ فدوی کے حق میں چنداں منصفانہ نہیں ہے۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ خود فدوی کے ہم وطن اس کے حالات و کمالات سے قطعاً بے خبر ہیں...... تاہم اس کی بلند پایگی میں شک نہ کرنا چاہیے۔'' ۲۵۹؎

Marfat.com

مندرجہ ذیل صوفیانہ رنگ کے اشعار حافظ محمود شیرانی کی رائے میں وزن ڈال رہے ہیں:-

عمرِ عزیز دم لے کہ دنیا سے ایک دن
رَختِ سفر کو باندھ کے سارا جہاں چلے

....

آتش نفسی شیشے کا گھر کرتی ہے برباد
مانندِ حباب اس کی ہے تعمیر ہوا پر

....

تماشا ہو اگر آئینہ بے زنگار ہو پیدا
تحیر کے مکاں سے عکسِ روئے یار ہو پیدا
جسے کچھ نکتۂ تحقیق سے پہنچے خبر فدوی
اُسی کے دل میں عشقِ حیدر کرّار ہو پیدا

....

سب اہلِ جہاں پھرتے ہیں غم ناک زمیں پر
اوقات کوئی کاٹے گا کیا خاک زمیں پر

....

کی آنکھ بند ، دیکھا تو موسم خزاں کا تھا
اک فرصتِ نگاہ میں جاتی رہی بہار

غافل گلوں کی یاد سے رکھا نہ ایک پل
آ ، آ کے قید میں بھی ستاتی رہی بہار

فدوی کی زندگی کے آخری ایام روہیلکھنڈ میں بسر ہوئے اور وہ نواب محمد یار خاں امیرؔ اور نواب ضابطہ خاں کی سرکاروں سے وابستہ رہ کر بریلی یا مراد آباد میں فوت ہوئے۔

بعد مرنے کے بھٹکتا ہوں تہہ خاک ہنوز ساتھ پھرتی ہے مرے گردشِ افلاک ہنوز
چشم پُر آب ہے اور بس یہ جگر جلتا ہے کیا قیامت ہے کہ برسات میں گھر جلتا ہے

....

شیخ رکن الدین عشقؔ:

شیخ رکن الدین عشقؔ جو مرزا گھسیٹا کے نام سے مشہور تھے۔ ۱۱۳۷ھ/ ۲۵-۱۷۲۴ء میں شاہجہان آباد میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام شیخ محمد کریم فاروقی تھا اور نانا شاہ فرہاد ابو العلائی نقشبندی دہلوی تھے۔ رکن الدین عشق اپنے وقت کے برگزیدہ صوفی اور معروف شاعر تھے۔ دہلی میں پلے بڑھے اور تعلیم و تربیت حاصل کی۔ دہلی کے حالات بگڑنے پر وہ عالم

جوانی میں دلی سے مرشد آباد آ گئے اور خواجہ محمد خاں کی فوج میں ملازم ہو گئے۔ خواجہ محمد خاں ان کا بہت خیال رکھتے تھے۔ جب عمر چالیس کے قریب ہوئی تو دنیا سے جی اچاٹ ہو گیا اور درویشی، جو ان کے خاندان کی قدیم روایت تھی، اختیار کر لی۔ ملازمت چھوڑ دی اور عظیم آباد پہنچے اور لباسِ درویشی پہن کر یہیں ٹھہر گئے۔ ۲۶۰ عظیم آباد میں حضرت مخدوم منعم پاک کی صحبت سے فیض اٹھایا۔ حضرت منعم عشق کے نانا شاہ فرہاد کے صحبت یافتہ تھے۔ حضرت منعم سے اجازت لے کر حضرت برہان الدین خدانما کی خدمت میں پہنچے اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ واپس آ کر مخدوم منعم پاک کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جب کامل ہو گئے تو مسندِ خلافت پر بیٹھے۔ سلسلۂ ابوالعلائیہ فرہادیہ جاری کیا اور محلّہ بخشی گھاٹ میں تکیۂ عشق کی بنیاد ڈالی۔ یہ سلسلہ بھی نقشبندیہ سلسلے کی ویسی ہی ایک شاخ ہے جیسی حضرت مجدد الف ثانی کی شاخ ''نقشبندیہ مجددیہ'' اور خواجہ ناصر عندلیب و خواجہ میر درد کی شاخ ''طریقِ محمدی'' کہلاتی ہے۔ سرکار سارن کے فوج دار اشرف خاں نے جو شاہ رکن الدین عشق سے ارادت و عقیدت رکھتا تھا، بڑی رقم خرچ کر کے لبِ دریا ایک رفیع الشان مکان تعمیر کرایا اور اسے آراستہ کر کے حضرت عشق کو دے دیا۔ وہ ہر سال ایک معقول رقم خدام کے اخراجات کے لیے بھی نذر کرتا تھا۔ اشرف خاں کی وفات کے بعد ان کے بیٹے احمد علی خاں نے بھی اس سلسلے کو جاری رکھا۔ ۲۶۱ شاہ عشق نے ۷ جمادی الاول ۱۲۰۳ھ/ ۸۹-۱۷۸۸ء کو چھیاسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی اور تکیۂ عشق کے اُسی حجرے میں مدفون ہوئے جہاں عشق ریاضت و عبادت میں مصروف رہتے تھے۔

رکن الدین عشق اپنے زمانے کے برگزیدہ صوفی تھے اور معتقدین کی کثیر تعداد ان کے ہاں حاضر رہتی تھی۔ اس سلسلے میں میر حسن اور ابراہیم خاں خلیل کی آرا پیش کی جاتی ہیں۔

میر حسن اپنے تذکرے میں لکھتے ہیں:

''عارفِ صاحب کمال و درویشِ بے مثال، کاشفِ رموزِ حقائق، کلامش بہ مذاقِ تصوف آشنا و نورِ صفائے باطنش چوں آئینۂ صبح دل کشا......
مردِ صوفی ست کہ خیلِ مریدان و معتقداں حلقۂ غلامی دارند۔ در سلسلہ نقش بندیہ نقش زدہ......شعرِ عارفانہ در کلامش بسیار ست'' ۲۶۲

ابراہیم خاں خلیل نے لکھا ہے کہ ''معتقدین کے ہجوم میں درویشی میں بھی بادشاہی کرتے ہیں'' ۲۶۳

رکن الدین عشق حسن پرست، دردمند اور صاحبِ دل ۲۶۴ تھے اور قدرت اللہ قاسم نے اُن کیلئے ''روشن ضمیر، صاحبِ توجہ اور قوی التاثیر'' ۲۶۵ کے الفاظ لکھے ہیں۔ سودا سے بڑی دوستی تھی لیکن شاعری پر سب سے زیادہ اثر خواجہ میر درد کا ہے:

اے عشقؔ اس غزل کے تئیں کہہ بطرزِ دردؔ
جو اس کے قافیے کے تئیں تو بدل سکے

تصانیف:

عشقؔ کا ضخیم کلیات مرتب و شائع ہو چکا ہے۔ ۲۶۶ اس کلیات میں ۹۸۰ غزلیں، تین مثنویاں۔۔۔ مثنوی حکایتِ سنار، ساقی نامہ اور مثنوی عارفانہ۔۔۔ شامل ہیں۔ ایک واسوخت، پانچ تضمینیں، ایک نظم، ۸۱ رباعیات اور دس

Marfat.com

قطعات بھی شامل ہیں۔ کلیات کے علاوہ عشق نے صوفیانہ موضوعات پر کئی رسالے بھی لکھے۔ ثاقب عظیم آبادی نے تصوف کے موضوع پر عشق کے تین قلمی رسالوں۔۔۔ ''امواج البحار''، ''سلطان العشق''، ''تعلیم الخلفا'' کے علاوہ ''مکتوبات'' کا ذکر بھی کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ موجود ہیں۔ ۲٦۷

شاعری میں صوفیانہ رنگ:

اس دور کے عظیم آباد کی ادبی و ذہنی فضا اور موضوعات پر دہلوی شعر کا گہرا اثر تھا۔ عشق کا وطن دہلی تھا اور وہ اسی اثر وروایت کو لے کر عظیم آباد آئے تھے۔ اسی لیے عشق کے موضوعات اور شعری مزاج پر دہلوی رنگِ سخن کا اثر نمایاں ہے۔ عشق کے یہاں تصوف ومعرفت کے مضامین اور صوفیانہ تجربات کا اظہار ہے:

وہ دل جو بوعلی کو بتاتا تھا درسِ عشق
شرحِ کتابِ عشق سے ناچار ہو گیا

....

تھے تیری طرف جدھر گئے ہم — کہنے کو اِدھر اُدھر گئے ہم
ہیں آپ سے اس قدر گئے ہم — مدت سے ہیں اپنی جستجو میں

....

ہستی چھپی عدم میں ہوئی نیستی نمود
دھوکا نہ کھا کہ مخفی ہے دریا سحاب میں
جو آرزو ہے اس کا نتیجہ ہے انفعال
بہتر یہ آرزو ہے کہ کچھ آرزو نہ ہو

....

دشتِ عدم کی سیر تو کی اتنی ہم نے عشق
تھک تھک کے آگے پیچھے یقین و گماں رہے
بے عکس آئینے میں نظر آئے کیا ظہور
تم سامنے نہ ہو تو میاں ہم کہاں رہے

ڈاکٹر جمیل جالبی ان اشعار کا خواجہ میر درد کے اشعار سے مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''درد کی طرح عشق کی شاعری کا مرکزی نقطہ بھی عشق ہے اور عشق کا رخ بھی حقیقت و معرفت کی طرف ہے لیکن اس میں حال و قال کی وہ کیفیت اور والہانہ پن نہیں ہے جو ہمیں درد کے ہاں ملتا ہے۔'' ۲٦۸

عشق، میر و درد کے علاوہ دوسرے معاصرین کے ساتھ ایک قابلِ ذکر شاعر نظر آتے ہیں جن کے ہاں اس دور کی شعری روایت کے مطابق عشقیہ و اخلاقی موضوعات بھی ہیں اور معرفت وسلوک بھی ہے۔ عشق کی شاعری نے روایت

Marfat.com

تصوف کو اس طور پر قائم کیا ہے کہ آئندہ دور میں راسخ عظیم آبادی اسی روایت سے اپنی شاعری کا چراغ روشن کرتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی نے کہا تھا کہ:

''صوفیانہ مضامین کی آمد وہی ہے جو درد میں ہے مگر درد کا مختصر سا بیانِ غم یعنی ان کا دو جزو کا مختصر دیوان عشق کے پچاس جزو کی شرحِ الم یعنی ان کے کلیات کے ساتھ سمندر اور قطرے کی نسبت رکھتا ہے۔'' ۶۹ے

عشق کا سارا کلام عشقیہ ہے جس میں تصوف کا رنگ گھلا ہوا ہے۔ ان کی شاعری میں وہ تمام موضوعات بنیادی علامات و رموز کے ساتھ ملتے ہیں جو اس دور کی روایتِ شاعری کا حصہ تھے مثلاً جبر و اختیار، وحدت و کثرت، قلب و نظر، وجود و عدم، کفر و دین، دیر و حرم وغیرہ۔

عشق نے مثنویاں بھی لکھی ہیں۔ 'مثنوی عارفانہ' میں جو ایک طویل مثنوی ہے، عشق نے اپنے سلسلۂ تصوف کے حوالے سے عام فائدے کیلئے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ رباعیات میں حمد، نعت، منقبت اور اخلاقی و صوفیانہ موضوعات کو بیان کیا ہے۔ بقول جمیل جالبی غزل ہی ان کا اصل میدان ہے جہاں وہ اس دور کے اُن شعرا میں ممتاز ہیں جنھوں نے تصوف آمیز غزل کی روایت کو بہار و بنگالہ میں پھیلایا اور مقبول بنایا۔ مرزا بچھو بیگ فدوی عشق کے شاگردوں میں سب سے نمایاں ہیں۔ ۷۰ے صوفیانہ رنگ کے اشعار ملاحظہ ہوں:

تھا کعبہ و دیر سے کسے کام   مقصود تھا وہ جدھر گئے ہم

حرم میں نام سنا دیر میں نشاں دیکھا
سوائے تیرے نہ دیکھا غرض جہاں دیکھا
نہ عزمِ وادیِ ایمن نہ طور کا ہے قصد
جو کچھ کہ دیکھنا تھا دل میں سب عیاں دیکھا

....

رباعی:-

کعبے میں بہت خاک اُڑائی ہم نے
بت خانے میں صورت بھی نہ پائی ہم نے
آخر کو کہا عشق نے ہم سے کچھ اور
دیکھا تو یونہی عمر گنوائی ہم نے

....

مرزا محمد علی فدوی:

مرزا محمد علی فدوی جو عرف عام میں مرزا بچھو ۷۱ے کے نام سے موسوم تھے۔ شاہجہاں آباد کے رہنے والے تھے۔ یہیں پیدا ہوئے، یہیں پرورش پائی اور ابدالی کے حملوں کے بعد اپنے استاد عشق کی طرح ترکِ وطن کر کے تلاشِ معاش

Marfat.com

میں لکھنؤ و فیض آباد چلے گئے اور وہاں سے عظیم آباد [۲۷۲] آ کر رکن الدین عشق کے شاگرد ہو گئے۔ [۲۷۳] جس کا اعتراف فدوی نے اپنے دیوان میں بار بار کیا ہے مثلاً:

ورقِ گل پہ کر رقم فدوؔی   تیرے ہر شعر میں ہے نکہتِ عشقؔ
اس کو کچھ اور مت سمجھنا تو   ہے سراسر یہ فیضِ حضرتِ عشق [۲۷۴]

....

فدوی کے اکثر اشعار سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ رکن اؔلدین عشقؔ کے نہ صرف شاگرد بلکہ مرید بھی تھے مثلاً یہ شعر دیکھیے:

مرشد مرے ارشاد ہو ، کچھ مجھ کو بھی
صاحب مرے ارشاد ہو ، کچھ مجھ کو بھی

خالی نہ پھروں روضے سے یا حضرت عشق
فیّاض ہو استاد ہو ، کچھ مجھ کو بھی

فدوی عربی فارسی سے واقف ہونے کے ساتھ ساتھ علمِ موسیقی کا شوق بھی رکھتے تھے اور سیاحت کے بھی شوقین تھے ایک شہر سے دوسرے شہر آتے جاتے رہتے تھے۔ میر حسن کے بیان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ میر حسن پہلے تذکرہ نگار ہیں جنہوں نے مرزا فدوی کو اپنے تذکرے میں شامل کیا۔ وہ کہتے ہیں:

''مرزا بچھو، المتخلص بہ فدوی جوانے ست از مستعدانِ زمانہ، ......خوش طبع وشیریں کلام۔ اصلش از شاہ جہان آباد، از شاگردانِ شاہ عشق، ...... دردمند و عاشق مزاج، در یک جا قرار نمی کند، گاہے در عظیم آباد گاہے بہ مرشد آباد، گاہے بہ فیض آباد می ماند۔ الحال، شنیدہ ام کہ در بنگالہ پیش نگر سیٹھ بہ سر می برد، بافقیر حاضر و غائب دوستی دارد۔'' [۲۷۵]

شورش [۲۷۶] نے انہیں عاشق پیشہ، نیک اندیشہ اور امر اللہ الہ آبادی نے ان کے اوصافِ حمیدہ، حلاوت وشیریں زبانی کی تعریف کی ہے۔ [۲۷۷] فدوی نے ۱۲۱۰ھ/۹۶۔۱۷۹۵ء میں وفات پائی اس وقت وہ عظیم آباد میں تھے اور وہیں شاہ عشق کے مکان میں مدفون ہوئے۔ [۲۷۸]

مرزا محمد علی فدوی سے ایک دیوان یادگار ہے جو ''کلیاتِ فدوی'' کے نام سے مرتب و شائع ہو چکا ہے۔ [۲۷۹] یہ کلیات ۸۳۵ غزلیات، ۱۱۹ متفرق اشعار، ۳۳۸ رباعیات، ۶ مخمسات، ایک واسوخت، ۲ ترجیع بند، ۱ ترکیب بند، ۸ مقطعات پر مشتمل ہے۔ فدوی نے اپنا پہلا دیوان ضائع کر دیا تھا [۲۸۰] اور موجودہ دیوان دوسرا دیوان ہے۔

فدوی پر گو شاعر تھے۔ فدوی میر حسن کے ہم عمر اور اس نسل سے تعلق رکھتے تھے جس نے میرؔ، سودا اور درد کے دورِ پختگی میں اپنی شاعری کا آغاز کیا تھا۔ اس لیے فدوی کے کلام میں اس دور کے تمام رجحانات دکھائی دیتے ہیں۔ فدوی سفر پسند، عاشق مزاج اور مجلسی آدمی تھے اس لیے بنیادی طور پر ان کی شاعری میں تصورِ عشق مجازی ہے لیکن اس عشق میں

Marfat.com

لکھنؤ کی نئی تہذیب کا بازاری پن نہیں ہے بلکہ ایک وقار ہے جو پیرومرشد رکن الدین عشق کے زیر اثر ان کے مزاج میں پیدا ہوا ہے۔ ۲۸۱؎ ان کی غزلوں میں دردمندی اور تصوف بھی ہے۔ اس دور میں فدوی اپنے دور کے بڑے شعرا کی روایت ِشاعری کی پیروی سے ان کے رنگِ سخن کو پھیلانے اور نئی نسل کے شعرا میں مقبول بنانے کا کام کرتے ہیں۔

ظہورِ ہستیِ موہوم کیا بتائیں ہم
نہ یہ حباب سے زیادہ نہ یہ سراب سے کم

....

مصرعۂ عاشقانہ ہیں ہم بھی | یادگارِ زمانہ ہیں ہم بھی

....

ہوا کس لیے رنگ تغیر اے گل | ترے کان میں کیا صبا نے کہا ہے

....

ہے نقش کس سے حق کے سوا ممکنات کا
ہر فرد ہے جہان میں آئینہ ذات کا

....

سراپا خواب اسبابِ طرب تھا آنکھ جب کھولی
نہ مطرب تھا نہ ساقی تھا نہ شیشہ تھا نہ ساغر تھا

....

دل ہی اپنا نہ جسم و جان ہے اپنا | اپنا کسے سمجھیے کہاں ہے اپنا
اپنی تو نظر میں فدوی اللہ سوا | یاں ہے اپنا نہ کوئی واں ہے اپنا

....

تجھ سے ہوتے ہیں دردمند جدا | گو کرے کوئی بند بند جدا
سانورے گورے سب تماشا ہیں | اپنی اپنی یہ ہے پسند جدا

....

ہمیں تو عین راحت ہے جو کچھ تیری عنایت ہے
گرفتارِ جفا ہوئے جفا کو جو جفا جانے

شیخ غلام علی راسخ:

شیخ غلام علی راسخ شیخ محمد فیض کے بیٹے ۲۸۲؎ تھے۔ دہلوی روایت کے شاعر تھے۔ بزرگوں کا وطن دہلی ۲۸۳؎ تھا۔ راسخ کے دادا دہلی سے عظیم آباد آئے اور یہیں آباد ہوگئے۔ ۲۸۴؎ راسخ عظیم آباد میں پیدا ہوئے۔ ۲۸۵؎ یہی تعلیم و تربیت ہوئی اور یہیں ذوقِ شاعری پروان چڑھا۔ سالِ ولادت ڈاکٹر جمیل جالبی نے ۱۱۷۰ھ/ ۵۷-۱۷۵۶ء متعین کیا ہے اور سالِ وفات ۱۲۳۸ھ/ ۲۳-۱۸۲۲ء۔ ۲۸۶؎

Marfat.com

راسخ مرزا محمد علی فدوی کے شاگرد تھے۔ راسخ نے غالباً فدوی کی وفات کے بعد میر کی شاگردی اختیار کی اور غزلوں کے بارہ اشعار میں میر کا ذکر کیا ہے اور شاگردی کا یہ سلسلہ طویل عرصے تک قائم رہا۔ راسخ عظیم آبادی نیک دل اور خوش سیرت انسان تھے۔ فقر و درویشی ان کا مسلک تھا۔ تلاشِ معاش میں کلکتہ، بنارس اور لکھنؤ کا سفر بھی کیا۔ ساری عمر تنگدستی اور مفلسی میں گزر گئی۔ ۲۸۷

درویشی:

امداد امام اثر نے راسخ کے ہم عصر خواجہ محمد شاہ شہرت کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''حضرت راسخ مرحوم فقیر طبیعت اور فقیر دوست آدمی تھے۔ اکثر شاہ باقر کے تکیے پر قیام رکھتے تھے...... اہلِ دولت سے کم ملتے تھے۔ صحبتِ فقرا میں ہمیشہ رہتے تھے'' ۲۸۸

خود راسخ نے بھی اپنی درویشی و فقیری کا ذکر بار بار کیا ہے:

فقیر اس واسطے راسخ ہوئے ہم کہیں تا لوگ ہم کو شاہ صاحب

....

امیرانِ جہان سے قطع آمیزش کرو راسخ
فقیروں سے ملو صاحب اگر شوقِ فقیری ہے۔

....

تصانیف:

راسخ کی دو تصانیف ہیں ایک علمِ عروض کے بارے میں غیر مطبوعہ قلمی رسالہ، دوسری تصنیف ''کلیاتِ راسخ'' ہے۔ ۲۸۹ جو مختلف اصنافِ سخن پر مشتمل ہے۔ مطبوعہ کلیات میں ۳۴۴ غزلیں، ۸ قصائد، ۱۵۰ قطعات مدحیہ، ۷۷ رباعیات، ۴ مخمسات، ۱ واسوخت، ۴ مرثیے اور ۱۵ مثنویاں ہیں۔ پانچ مثنویاں ''مثنویاتِ راسخ'' ۲۹۰ میں درج ہیں اور اس طرح راسخ کی کل مثنویوں کی تعداد ۲۰ ہو جاتی ہے۔

شاعری میں حقیقت کا اظہار:

راسخ کی شاعری میں معنی آفرینی پر زور اور فارسیت کا اثر گہرا ہے۔ راسخ کی غزل کا مرکزی نقطہ عشق ہے اور عشق حقیقت کا پہلو لیے ہوئے ہے اور مجاز بھی حقیقت تک پہنچنے کا ایک زینہ ہے۔

مجاز آئینہ دارِ حسنِ محبوب حقیقی ہے
وہ بے معنی ہے جس کے تئیں نہ ہو شوق اچھی صورت کا

مجاز کے حوالے سے حقیقت کا اظہار یا حقیقت کے تجربات کا بیان راسخ کی شاعری کا عام رجحان ہے۔ اسی سے ان کا تصورِ عشق پیدا ہوتا ہے۔ عشق، میر و درد کی طرح اور اس دور کے عام فکری رجحان کے عین مطابق، راسخ کے ہاں بھی زندگی کا سب سے بڑا حوالہ ہے جس کے ذریعے انسان، زندگی اور کائنات کے رشتوں کو سمجھا جاتا ہے:

Marfat.com

کچھ حدیثِ عشق ہی پر دھیاں یاں اکثر رہا
گوش کے اپنے تو آویزہ یہی گوہر رہا
کہاں کے لیلیٰ و مجنوں یہ سب اسمائے فرضی ہیں
مسمّی اور ہی شے تھا نہ وہ لیلیٰ نہ مجنوں تھا
پوچھو مت عشق کے ذوقِ غمِ پنہانی کو
کیجیے کس طرح بیاں لذتِ روحانی کو

....

یہ عشق ایک ایسا ادراک ہے جسے عقل کے ذریعے نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کے اپنے اصول اور اپنی روایت ہے۔ زندگی کی تمام سرگرمیاں اسی کے اردگرد گھومنے لگتی ہیں۔ یہی مقصدِ حیات ہے جو انسان میں وفا، ایثار، بےلوثی اور اپنی ذات سے بلند اٹھ کر زندگی و کائنات سے ہم رشتہ کردیتا ہے۔ ۲۹۱ راسخ کے ہاں عشق کا یہی تصور ہے۔ یہ چند شعر دیکھیے:

یوں موردِ جفا اسی تقصیر پر ہوئے
اہلِ وفا تھے ہم یہ ہمارا قصور تھا

....

عشق نے پہلے تو پانی دلِ غم ناک کیا
پانی سے آگ بنایا اسے، پھر خاک کیا

....

صحرائے عشق تھا عجب اک دشتِ ہولناک
واں شیر کے قدم پہ ہمارا قدم رہا

....

کسو طرح نہیں روغن سے یہ فروغ پذیر
چراغِ عشق میں خوں چاہیے تمنا کا

....

ہے گلِ عشق کے بو کرنے میں تاثیر عجب
روح بالیدہ ہو تن سوکھ کے کانٹا ہووے

....

عقل مصلحتوں کی طرف لے جاتی ہے اور مقصد سے دور کردیتی ہے جبکہ عشق اپنی منزل پر نظر رکھتا ہے اس لیے عقل عشق کے دائرے سے خارج ہے۔ یہ تصور اس مخصوص مابعد الطبیعات کا حصہ ہے جس کے حوالے سے عشق اور عقل کے تصورات کو سمجھا جاسکتا ہے۔

اُردو اور فارسی شاعری میں عشق کا یہ تصور عام ہے اور توحید کے تصور کا حصہ ہے۔ عشق کا یہ تصور انسان کو تضاد اور

Marfat.com

دوئی سے ہٹا کر توحید کی طرف لے جاتا ہے۔ ہماری شاعری اور تصوف میں تصورِ عشق ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ'' کا ایک حصہ ہے عشق جسم اور روح کو ایک وحدت سمجھتا ہے لیکن عقل اسے الگ الگ سمجھتی ہے جس سے زندگی میں نئے نئے تضاد جنم لیتے ہیں۔ اُردو شاعری نے اس مخصوص مابعد الطبیعات کے زیرِ اثر اسی لیے عشق پر زور دیا۔ راسخ بھی اسی تصورِ عشق کے ترجمان ہیں۔ اس تصورِ عشق اور اس کی مابعد الطبیعات سے بے ثباتی، غم و حزن، توحید، حیرت، جبر و اختیار، ہستی و عدم، فنا و بقا، حدوث و تغیر جیسے موضوعات راسخ کی شاعری میں نظر آتے ہیں:

اس بزم میں جو مست تھا ہشیار وہی تھا
تھی بے خبری جس کو خبردار وہی تھا

....

ہستی نے عدم دل سے بھلا ہی دیا راسخ
غربت میں رہے یوں کہ وطن یاد نہ آیا
معنی کے تئیں ہم نے صورت ہی میں پایا
نقاش ہمیں نقش کے اندر نظر آیا
جوں تخم میں ہو صورتِ اشجار نہ ظاہر
تھا علم میں صانع کے نہاں اب جو بنایا
رفتہ سا میں اپنے ادراکِ حقیقت میں رہا
کون ہوں کیا ہوں نہ سمجھا بند حیرت میں رہا
ہے عزمِ ترکِ ہستی وجہِ دوامِ ہستی
جیتے ہی جی فنا ہو گر ہو بقا کی خواہش

اسی اندازِ نظر کی وجہ سے راسخ کی شاعری میں ابتذال نہیں بلکہ ان کی شاعری ان باطنی تجربات کا اظہار ہے جن سے انسان کے فکر و نظر کی قلبِ ماہیت ہوتی ہے۔ اسی اندازِ نظر اور نظامِ اخلاق کی وجہ سے بے ثباتیِ دہر اور فنا کا تصور ابھرتا ہے۔ ۲۹۲ راسخ کی شاعری میں ہستی کے بے بنیاد ہونے کا تصور ابھرتا ہے۔ راسخ کی شاعری میں ایسے کارِ خیر کی تلقین ملتی ہے جس سے نیکیوں کا بیج پھوٹتا ہے اور خیر کا شجر پھلتا پھولتا ہے۔ راسخ کی شاعری میں یہ سب خیالات، اقدار و تصورات ناصحانہ انداز میں نہیں بلکہ اندازِ نظر بن کر آتے ہیں۔ اس اندازِ نظر کو سمجھنے کیلئے اشعار دیکھیے:

دلِ آباد کو دشت، آنکھوں کو دریا دیکھا
اک نظر دیکھ تجھے ہم نے بھی کیا کیا دیکھا
راسخ خودی کو دخل نہیں بزمِ یار میں
یوں جاؤ واں کہ اپنے تئیں بھی خبر نہ ہو
دل کی کرو سیر آنکھوں کو تم موند کے راسخ
اس گھر میں پھرا چاہو تو دروازہ لگا دو

....

Marfat.com

دلِ تنگ اپنی وسعت کتنی رکھتا ہے یہ کیا جانوں
پر اتنا جانتا ہوں میں کہ تو اس میں سمایا ہے

....

دہر ہے وہ کہنِ خرابہ کہ یاں　　　کل جو تھا شہر آج صحرا ہے

....

راسخ کی غزل میں رمز و کنایہ میں ظاہر ہونے والا تصورِ عشق مثنویوں میں کھل کر سامنے آیا ہے۔ اخلاقی مثنویوں میں ''سبیلِ نجات'' مختصر مثنوی ہے اور ''نورالانظار'' طویل ہے۔ سبیل نجات میں شاعر عقل سے پوچھتا ہے کہ مجھے نکتہ ہائے دقیق سے آگاہ کرتا کہ میں غفلت سے بیدار ہو جاؤں اور عقلِ کامل جواب دیتی ہے کہ کسی کو مت ستا، کسی کے درپے آزار مت ہو، ظلم مت کر اور حسنِ عمل سے اس دنیا میں اپنا نیک نام چھوڑ جا۔ زندگی کا یہی مقصد ہے۔ ''نورالانظار'' کم و بیش پچاس حکایتوں پر مشتمل ہے اور مختلف اخلاقی و مذہبی نکات مثلاً عبادات، صفتِ بندگی، صفتِ عبدیت، صفتِ ادب، صفتِ غفاری، صفتِ عیب پوشی، صفتِ یقین، صفتِ شکر، صفتِ تصفیہ و تجلیہ، مرأتِ قلوب، صفتِ جسم عنصری کہ جائے کمالاتِ روحانی ہے، صفتِ اصحابِ عشقِ مجاز، صفتِ تاثیرِ عشق، احوالِ بے تابانِ فراق، صفتِ غیرتِ عشاق، صفتِ انفاسِ پاک، احوالِ خاصانِ مقربانِ خدا، صفتِ نیک عمل، صفتِ رزاقی رازق، صفتِ امتِ مرحومہ محمد مصطفیٰؐ وغیرہ کو انھیں حکایات کے ذریعے واضح کیا ہے۔ ہر حصے کو منظر کا نام دیا گیا ہے۔

عشقیہ مثنویوں میں عاشق و معشوق ایک دوسرے پر اس طرح زندگی نچھاور کرتے ہیں جیسے مرنا ایک کارِ ثواب ہے اور بقول ڈاکٹر جمیل جالبی ''اس مخصوص تصورِ عشق کا بنیادی پہلو یہ ہے کہ عشق اور موت لازم و ملزوم ہیں اور موت کے بغیر وصل ممکن نہیں ہے اور وصل منزلِ عشق ہے۔ اس تصور میں حیات، موت اور حیات بعدِ ممات کا مابعد الطبیعاتی تصور موجود ہے۔ معرفتِ حق بھی موت سے حاصل ہوتی ہے اور یہی تصور ان مثنویوں کے تصورِ عشق میں موجود ہے۔ ان مثنویوں میں عشق پہلی نظر میں ہو جاتا ہے۔ اس کا رمز یہ ہے کہ عالمِ ارواح میں روحیں متصل تھیں۔ جب جدا ہوئیں اور دنیا میں آئیں تو یہاں بھی وہ پہلی نظر ہی میں ایک دوسرے کو پہچان لیتی ہیں۔ اسی لیے عشقِ صادق پہلی نظر میں ہوتا ہے۔...... موت زندگی کا تسلسل ہے اسی لیے حیات بعدِ ممات میں عاشق و معشوق ایک دوسرے سے ہم آغوش ہوئے نظر آتے ہیں اور دوئی کو مٹا کر جسم و روح کی وحدت کا منظر پیش کرتے ہیں۔ یہ تصورِ عشق مقصد کے سامنے مدت کو ایک معمولی شے بنا دیتا ہے۔ یہ عشق کا مجاہدانہ تصور ہے۔'' ۲۹۳

راسخ کی مثنویوں کے آغاز میں حمدیات بھی اسی لیے پراثر ہیں کہ راسخ کے یہاں خدا کا مجرد تصور مابعد الطبیعاتی تصور کے ساتھ بیان ہوا ہے جس میں ان کے عقیدے کی پختگی اور ایمان کی حرارت شامل ہے۔

محمد روشن جوشش:

محمد روشن جوشش (م بعد ۱۲۱۶ھ/ بعد ۰۲-۱۸۰۱ء) محمد عابد دل کے چھوٹے بھائی اور جسونت رائے ناگر کے بیٹے تھے۔ جوشش بچپن ہی سے اسلام کی طرف مائل تھے اور جب وہ حدِ تمیز کو پہنچے تو مشرف بہ اسلام ہو گئے۔ ۲۹۴

خوش طینت و نیک اعتقاد انسان تھے۔ ۲۹۵ درویشانہ مذاق رکھتے تھے اور اسی وجہ سے انانیت، خود پرستی و نفسانیت ان کے مزاج میں نہیں تھی۔ ۲۹۶ اپنے اشعار میں جوشش خود بھی اس طرف اشارہ کرتے ہیں:

درویش ہوں جوشش کوئی کیا مجھ سے خفا ہو
یاں ہر کس و ناکس کے مساوی ہے مدارا
مجھے کب خواہشِ جاہ و حشم ہے
کہ ملکِ فقر کا میں بادشاہ ہوں

عزتِ نفس کا ہمیشہ پاس رہا باوجود اس کے کہ ان کی گزر بسر امرا کی سرپرستی پر ہوتی تھی۔ میر حسن نے ان کو عظیم آباد کا ساکن اور صاحبِ دیوان ''شاعر شیریں کلام'' ۲۹۷ کہا ہے۔ ابوالحسن امیر الدین احمد عرف امر اللہ آلہ آبادی نے ''تذکرہ مسرت افزا'' میں میاں محمد روشن جوشش اور دوسرے بھائی عابد کے بارے میں کہا ہے کہ حق تعالیٰ نے دونوں بھائیوں کو اچھائیاں حاصل کرنے کی توفیق بخشی اور ان کے وجود کے چراغ کو انکسار و تواضع کے روغن سے روشناس کیا ہے'' ۲۹۸

جوشش سے دو تصانیف یادگار ہیں ایک ان کا دیوان جسے سب سے پہلے قاضی عبدالودود نے مرتب کیا اور بعد میں کلیم الدین احمد نے۔ نئے مطبوعہ دیوان میں ۶۶۹ غزلیں، ۴۱ متفرق اشعار، ۴۱ رباعیات، ۳ مخمسات، ۴ مثنویات، ۴ قطعات اور ۵ قصائد شامل ہیں۔

جوشش غزل کے شاعر ہیں۔ جوشش نے اپنے دور کے سارے مروجہ و مقبول رنگوں میں شعر کہے ہیں۔ جوشش کی شاعری میں مروجہ اخلاقی تصورات اور عام صوفیانہ خیالات بھی ہیں۔

ہماری طرح جو دیکھے گا اک نظر تجھ کو
خدا گواہ ہے بے اختیار چاہے گا

....

کیا فکر تو کرتا ہے اس فکر سے کیا ہو گا
ہوئے گا وہی جو کچھ قسمت میں لکھا ہو گا

....

گلزارِ محبت میں نہ پھولے نہ پھلے ہم
مانندِ چنار آگ میں اپنی ہی جلے ہم

....

تیرے دیوانے بیابانِ عدم کو چل بسے
کیا تماشا ہے کہ ویراں شہر ہو جنگل بسے

....

Marfat.com

محمد عابد دل:

دل بھی جوشش کی طرح عظیم آباد میں پیدا ہوئے وہیں پلے بڑھے اور تعلیم پائی۔ عربی و فارسی، علمِ ہیئت، حساب و طبابت میں صاحبِ استعداد تھے۔ ۱۹۹ء اوصاف و محاسن میں دونوں بھائی یکساں تھے۔ جوشش اور دل کی ولادت و وفات کے بارے میں تذکرے خاموش ہیں۔

دل کی دو تصانیف ہیں ایک ''دیوانِ دل'' دوسری تصنیف ''عروضِ ہندی'' فارسی میں ہے۔

محمد عابد دل کی شاعری بھی اس دور کے دوسرے شعرا کی طرح عشقیہ شاعری ہے۔ بحیثیت مجموعی دل دوسرے درجے کے شاعر ہیں۔ کلام کا نمونہ ملاحظہ ہو:

حقیقت کی طرف لایا مجھے عشقِ مجاز آخر
پرستش کفر تھی جس کی وہی اپنا خدا نکلا

....

سالکوں سے نہ پوچھو کفر اسلام
ایک منزل ہے بہت رستے ہیں

....

محمد عابد دل کے ہاں منفرد طرز ڈھونڈنا بیکار ہے لیکن اُن کا مجازی عشق آخر میں اُنہیں حقیقت کے قریب لے آیا اور اُن کے نزدیک تمام راستے آخر اُس حقیقی منزل پر پہنچا دیتے ہیں۔

جائزہ:

صوفیانہ شاعری کے باب کا جائزہ لیں تو اس دور کے طرزِ اسلوب اور واضح رجحانات کی شناخت ہو جاتی ہے۔ اس دور میں صوفی ہونا فیشن میں داخل ہو گیا تھا۔ تصوف اور اس کی تعلیمات سے واقفیت تہذیب اور علم کی نشانی سمجھی جاتی تھی۔ صوفیوں کی خانقاہیں جملہ فنون کا مرکز بنی ہوئی تھیں۔ خانقاہوں پر مختلف تقریبات نے مذہب اور تصوف کو بنیادی دلچسپی اور غالب نظامِ فکر بنا دیا۔ اسی لیے اس دور کی شاعری اس دور کے فکری تقاضوں سے ہم آہنگ تھی۔ تصوف نے انسان کے باطن کو شاعری کی آواز سے فیض یاب کر کے معاشرے کو تصوف کے رازوں سے آشنا کیا اور قوالی کی صورت میں تصوف معاشرے کے ساتھ گفتگو کرنے لگا۔ تصوف اور معاشرہ سماع کے وقت آپس میں ہم کلام ہونے لگا۔

اس دور کی شاعری خدا کے وجودی تصور کے تذکرے سے بھری پڑی ہے۔ وحدت الوجود کے فلسفے اور تجربے میں حدِ امتیاز موجود ہے۔ نظریہ اور تجربہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ نظریے کا تعلق عقل و فہم اور شعور سے ہے جبکہ تجربے کا تعلق فرد کی ذات اور پورے وجود سے ہے۔ اسی لیے کچھ شاعروں کا تعلق صرف نظریے سے تھا اور کچھ شاعر خود صوفی تھے۔ لیکن اس کے باوجود شاعری اور صوفیانہ مسلک غیر منقسم نظر آتے ہیں۔ ان کے باہمی رشتے ایک دوسرے کو مستحکم کرتے ہیں۔ شاعری تصوف کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ صوفیانہ مسلک کے تجربے اور واردات کو شعری تجربے اور واردات کی صورت دی جاتی ہے۔ صوفی شعرا نے صوفیانہ مسلک کے آداب کو زندگی کا لائحہ عمل بنا کر شاعری میں جگہ دی اور اس طرح فکری و قلبی فضا

Marfat.com

کی شہادت دی جس سے وہ فیضیاب ہوئے تھے۔

اس دور کے صوفی شاعروں کا تعلق کسی نہ کسی صوفیانہ سلسلے سے تھا اسی لیے پیر کے تصور کو اس دور کی شاعری میں اہمیت حاصل ہوگئی۔ پیر یا شیخ مرید کو خدا کی طرف بلا کر خدائی دعوت کے سلسلے میں پیغمبروں کی قائم مقامی کرتا ہے۔ نفس کا تزکیہ اس رشتے کا ابتدائی مرحلہ ہے۔ شیخ اور مرید کا رشتہ مرید کو شیخ کا لازمی حصہ بنا دیتا ہے۔ اس طرح حلقۂ ارادت میں داخل ہونے سے مرید کی روحانی ولادت کا آغاز ہوتا ہے۔ شیخ مرید کو اہلِ یقین میں تبدیل کر کے مجسم بندگی کے مقام تک پہنچا دیتا ہے۔ اسی وجہ سے حقیقی صوفی شعرا کی اخلاقی و روحانی خوبیوں کا اثر ان کی شاعری پر بھی پڑا اور عوام پر بھی کیونکہ وہ مسندِ رشد و ہدایت پر فائز ہوئے اور لوگوں کی اصلاح کی۔ مظہر جانِ جاناں اور اُن کے خلفا نے لوگوں کی روحانی تربیت کی۔ اس لحاظ سے اس دور کی شاعری میں تجربے کی سچائی شامل ہوگئی۔

عشق اس دور کا بنیادی رویہ ہے۔ اس دور کے شاعروں نے عشق کو دنیا کے معمولات سے الگ نہیں رکھا۔ شعرا نے جسم و روح سے تعلق رکھنے والے حقیقی اور مجازی عشق کے تمام تجربے بیان کیے ہیں اس لیے عشق کی علوی سطح کے ساتھ انسانی عشق کی عام سطح بھی شاعری میں نظر آتی ہے۔ عشقِ مجازی بھی بوالہوسی نہیں بلکہ ایسا سچا عشق ہے جو بلند منزلوں کی نشاندہی کرتا ہوا عشقِ حقیقی کی طرف مائل کرتا ہے۔ اسی لیے دہلوی شاعر کو اپنے عشق سے بھی عشق ہو جاتا ہے۔ پیر کی محبت کو عشقِ مجازی کہا گیا جو مطلوب تک پہنچا دے۔ عشق کی یہ گہری معنویت اس دور کی شاعری میں نظر آتی ہے اور اس کے بعد یہ گہرائی کم ہوتی جاتی ہے۔

تلاشِ حق کا رجحان اس دور کی شاعری کا ایک نمایاں امتیاز ہے۔ انسان اور خدا کے درمیان موجود رشتے کی تلاش میں عشق کے جذبے کو ابھارا جاتا ہے۔ خدا کی تلاش فلسفۂ عشق بن جاتی ہے۔ عشق جذب و شوق کی علامت بن کر فکری تاریخ میں مرکزی کردار ادا کرتا ہے۔ عشق میں 'صورت' روحانی منزلوں کی طرف اشارہ کرتی ہے اور بندے اور خدا کے درمیان آئینہ کا کام کرتی ہے۔ اسی لیے عشق صورت کا محتاج ہوتا ہے اور دیکھے اور دیکھے جانے کے تجربے کے بغیر ظاہر نہیں ہوسکتا۔ عشق کے دائرۂ کار میں صورتیں ظاہر ہوتی ہیں اور پھر محو ہو جاتی ہیں۔ عشق محدود سے لامحدود کی طرف صورتوں سے ان کے اعیان کی جانب سفر کرتا ہے۔ اسی فکری نقطۂ نظر کے ساتھ مجاز کا تصور تصوف کی تاریخ میں ظاہر ہوا۔ چونکہ اس دور کے عشق کی واردات میں بھی کسی حد تک باطنی تشکیل نظر آتی ہے۔ اس لحاظ سے شاعری میں امرد پرستی کے رجحان کو اسی مجاز کے تصور کے زیرِ اثر رکھا جاسکتا ہے۔

شاعروں نے غزل میں تصوف کا رنگ بھر کر غزل کو ایک مہذب قالب عطا کیا۔ شاعری میں اخلاقی اقدار کو جو اہمیت حاصل تھی اس نے حسن و عشق کے نظریے میں احترام کو داخل کیا اور عشق مجازی کو سطحیت سے دور رکھنے کی کوشش کی۔ اخلاقی مضامین عام ہوئے اور شعرا نے توکل، قناعت پسندی، ترکِ سوال، ترکِ تمنا جیسے موضوعات پر شعر کہے۔ فقر کی اہمیت کو واضح کر کے انکساری کا پرچار کیا۔ قلندری کے چرچے کے ساتھ ہمیں شریعت کی پابندی بھی نظر آتی ہے۔ استغنا کی عظمت شاعری میں واضح کی گئی۔ متصوفانہ شاعری نے انسان اور انسان کے درمیان احترام نفس، احترامِ آدمیت اور صلح و آشتی کی بنیاد ڈالی۔

اس دور کی شاعری میں وحدتِ ادیان کا تصور ملتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شعرا نے اپنے مذہب کی سرحدوں کو اس

Marfat.com

قدر وسعت دی کہ سارے مذاہب اس میں شامل ہو جاتے ہیں۔ یہ عالمگیر انسانیاتی نظریہ مجاز وحقیقت کے فلسفے کے زیرِ اثر پیدا ہوا۔ اس فلسفے کے مطابق انسان ایک ایسی اکائی اور صداقت ہے جو مصنوعی گروہ بندی سے بلند ہے۔ تصوف کی اصلاحی تحریک نے مذہبی اجارہ داری، تعصب اور تنگ نظری کے خلاف ہمہ گیر آواز بلند کی اور زندگی کو محبت، رواداری اور سچائی کی فضا میں پھلنے پھولنے کا موقع دیا۔ اس دور کی شاعری میں جہاں کثرت و وحدت، جبر و اختیار، حقیقی و مجازی عشق، وحدت الوجود اور وحدت الشہود موضوعِ سخن ہیں وہاں اخلاقی کلیے بھی شعر کا جامہ پہنتے ہیں۔

سیاسی عمل نے انتظامی ڈھانچے اور معاشی، معاشرتی اور اخلاقی نظام کو تہ و بالا کر دیا تھا۔ ان حالات میں زندگی سے یقین اُٹھ گیا اور غم اور بے چینی کی فضا معاشرے میں چھا گئی۔ اس زمانے کی دہلی خود کئی بلاؤں سے گزر کر مجلسِ عزا بن گئی۔ اس دور کے خارج اور باطن میں غم والم موجود تھا اسی لیے اس دور کی شاعری دکھی انسانوں کے غم کی ترجمان بن گئی۔ اس دور میں شاعری میں ہجر نصیبی تھی اور اس ہجر نصیبی سے جذبات میں گہرائی اور تڑپ پیدا ہوتی ہے اور یہ ہجر نصیبی تصوف کے تعلق سے 'مظہر' میں حسنِ الٰہی کا جلوہ دیکھنے کا نتیجہ تھی۔ شاعروں کے نالوں میں عارفانہ سوز و گداز کی وجہ بھی یہی تھی۔ تصوف ذہنی ضرورت بن کر عرفانِ ذات کا راستہ دکھا کر امید کی روشنی بن گیا۔ غم کے ساتھ بے ثباتیٔ دہر، فنا، تسلیم و رضا اور تصوف کے دوسرے نکات بھی شاعری کے عام موضوعات بن گئے۔ فارسی شاعری کے تمام موضوعات.......... تصوف، وارداتِ عشق، اخلاقیات، خمریات، رندی و درویشی، حیات و کائنات کے مسائل اردو شاعری کے تصرف میں آ گئے۔ فارسی شاعری کی طرف رجوع سے عشق کا مخصوص تصور، خدا اور کائنات، عقل پر عشق کی فوقیت، جبر و اختیار اور وحدت الوجود کے تصورات اُردو شاعری کی روایت میں شامل ہو گئے۔ اس طرح اردو شاعری نے تصوف کو موضوعِ سخن بنا کر اس دور کے معاشرے اور فرد سے اپنا رشتہ قائم کر لیا۔

اس دور کی شاعری کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اُردو شاعری کا عام مزاج مذہبی نہیں ہے۔ عام استعمال ہونے والی علامات یا تلمیحات غیر مذہبی ہیں اور مذہبی علامات بھی متضاد علامتوں سے ہم رشتہ ہو کر اپنا مزاج بدل دیتی ہیں۔

داخلیت اور خارجیت دونوں رجحانات اس دور میں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ دین و لادین کو ایک سطح پر دیکھنے کا رجحان، خوشی و غم، دکھ سکھ اور بلندی و پستی کو ایک ساتھ رکھنے کا عمل اس دور کی شاعری کا عام میلان ہے۔ معاشرہ انسانی و ماورائے انسانی اور جسمانی اور روحانی رشتوں کو دیکھتا اور سمجھتا تھا۔ اس دور کی شاعری باطن کی گہرائیوں میں اترتی ہے۔ دوسری جانب خارجی حقائق سے آنکھیں ملاتی ہے۔ محبت وجود کی معنویت کا وسیلہ اور موت تخلیقی سرچشمہ بنتی ہے۔

سفر روحانی ادرش بنانے کا ایک اہم وسیلہ ہے۔ صوفیا صداقت کی جستجو کیلئے سفر کرتے تھے۔ صوفیانہ مسلک میں سفر حقیقت کے مشاہدے کا نام ہے۔ اس دور کے شعرا اپنے اپنے مستقر سے منتقل ہوتے نظر آتے ہیں لیکن پھر دہلی کے ہجر میں اشعار بھی پڑھتے ہیں۔

بزم پسندی کا رجحان عام ہو چکا تھا۔ اس دور میں شاعروں کے عام رواج کا پتہ بھی چلتا ہے۔ علم دوستی، علم پروری، کتابیں جمع کرنے اور کتب خانے قائم کرنے کا رجحان بھی بہت تھا۔ شاہ ولی اللہ کا ترجمہ قرآن بھی اسی دور کی کوشش ہے۔ دلی کے عام اور خاص انسانیت و آدمیت اور تہذیب و شرافت کا پیکر تھے۔ یہاں کی تہذیب اور ثقافت میں درویش

Marfat.com

منشی، انسان دوستی اور صلح پسندی کی قدریں نمایاں تھیں۔ غریبی کو قناعت کر کے ٹالنے کی کوشش کی جاتی اور تسکینِ قلب خانقاہ نشینی اختیار کر کے حاصل کی جاتی۔ شاعری کو فنِ شریف سمجھا گیا۔ شاعری میں صحتِ زبان کا اصول کارفرما تھا۔ نفس کو راگ رنگ اور کھیل تماشوں سے لبھایا جاتا۔ اس بے اطمینانی اور دنیا گریزی کے ماحول میں قناعت پسندی، جمال پسندی، درویشی، معشوقیت اختیاری کے نقوش دلی کی تہذیبی، ثقافتی اور معاشرتی زندگی پر خصوصی طور پر اُبھر چکے تھے۔

حواشی

۱۔ سید تبارک علی نقشبندی۔ مقدمہ مرزا مظہر جان جاناں، اُن کا عہد اور اردو شاعری۔ دلی: اردو اکادمی، ۱۹۸۸ء

۲۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو (جلد دوم)۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع سوم، مارچ ۱۹۹۴ء۔ ص ۳۵۹

۳۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ کراچی: ادارہ تحقیق و تصنیف، باراول، ۱۹۶۵ء۔ ص ۱۸۹، ۱۹۰

۴۔ ایضاً۔ ص ۱۹۱، ۱۹۲

۵۔ شاہ غلام علی دہلوی۔ مقامات مظہری۔ تحقیق و تعلیق و ترجمہ؛ محمد اقبال مجددی۔ لاہور: اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۳ء۔ ص ۳۱۹

۶۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ مرتبہ؛ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ لاہور: ادارہ ادب و تنقید، ۱۹۸۰ء۔ ص ۲۹

۷۔ قیام الدین قائم چاند پوری۔ مخزن نکات۔ مرتبہ؛ پروفیسر ڈاکٹر اقتدا احسن۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۶ء ص ۸۳، ۸۴

۸۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو، بہ تصحیح و تنقید؛ جناب مولانا محمد حبیب الرحمٰن خان شروانی۔ دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند) طبع جدید ۱۹۴۰ء۔ ص ۱۴۷

۹۔ مرزا احمد بیگ۔ مرتبہ؛ مکتوبات شاہ ولی اللہ۔ سہارنپور: مطبع شہنشاہی، سنہ ندارد۔ ص ۴۴

۱۰۔ ڈاکٹر سید تبارک علی نقش بندی۔ مرزا مظہر جان جاناں، اُن کا عہد اور اُردو شاعری۔ ص ۸۴، ۸۵

۱۱۔ ایضاً۔ ص ۸۶، ۸۷

۱۲۔ ڈاکٹر رام بابو سکسینہ۔ تاریخ ادب اردو۔ مترجم؛ مرزا محمد عسکری مرتب؛ تبسم کاشمیری۔ لاہور: علمی کتاب خانہ، طبع ثانی مع تعلیقات، ۱۹۷۸ء

۱۳۔ ڈاکٹر سید تبارک علی نقشبندی۔ مرزا مظہر جان جاناں۔ ص ۸۹ تا ۹۲

۱۴۔ مرزا مظہر جان جاناں۔ کلمات طیبات (خطوط کا مجموعہ)۔ دہلی: مطبع مجتبائی، ۱۳۰۹ھ/۹۲-۱۸۹۱ء، مکتوب ۳۴

۱۵۔ مرزا مظہر جانجاناں کے خطوط۔ مترجمہ؛ خلیق انجم۔ دہلی: مکتبہ برہان، ۱۹۶۲ء۔ ص ۴۶

۱۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۳۶۸

۱۷۔ مولوی نعیم اللہ۔ معمولات مظہریہ۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۳۶۹

Marfat.com

۱۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۳۶۸ تا ۳۷۰
۱۹۔ ڈاکٹر سید تبارک علی نقشبندی۔ مرزا مظہر جان جاناں۔ ص ۱۷۵، ۱۷۶
۲۰۔ یہ نظم ''مجموعہ سخن'' حصہ اول مطبوعہ نول کشور پریس لکھنؤ ۱۸۹۶ء سے ہے۔
بحوالہ ڈاکٹر تبارک علی نقشبندی۔ مرزا مظہر جان جاناں۔ ص ۲۰۰
۲۱۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۲۰۶
۲۲۔ فرحت اللہ بیگ۔ مرتبہ؛ دیوان یقین۔ علی گڑھ: ۱۹۳۰ء۔ ص ۱۹، ۱۶
۲۳۔ کریم الدین۔ تذکرہ طبقات الشعرا۔ بحوالہ فرحت اللہ بیگ، مرتبہ؛ دیوان یقین۔ ص ۱۵، ۲۰
۲۴۔ انور سدید۔ اردو کی مختصر ترین تاریخ۔ لاہور: عزیز بک ڈپو، طبع سوم، ۱۹۹۸ء۔ ص ۱۴۴، ۱۴۵
۲۵۔ قائم چاند پوری۔ تذکرہ مخزن نکات۔ ص ۱۳۴
۲۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو (جلد دوم)۔ ص ۴۰۷، ۴۰۸
۲۷۔ قیام الدین حیرت اکبر آبادی۔ مقالات الشعرا۔ مرتبہ؛ نثار احمد فاروقی۔ دلی: علمی مجلس، ۱۹۶۸ء۔ ص ۲۷
۲۸۔ سلطان باہوؒ۔ محکم الفقرا، ترجمہ اردو۔ ناشر چنن الدین، ۱۹۶۳ء۔ ص ۲۳، ۲۴
۲۹۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ ص ۱۰۴
۳۰۔ غلام ہمدانی مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ مرتبہ؛ مولوی عبدالحق۔ اورنگ آباد (دکن): انجمن ترقی اُردو، طبع اول ۱۹۳۳ء۔ ص ۴۸
۳۱۔ قائم چاند پوری۔ مخزن نکات۔ ص ۱۴۵
۳۲۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو (جلد دوم)۔ ص ۳۸۶
۳۳۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۲۳۸، ۲۳۹
۳۴۔ محمد حسن عسکری۔ انسان اور آدمی۔ لاہور: مکتبہ جدید، ۱۹۵۳ء۔ ص ۲۱۸
۳۵۔ مرزا علی لطف۔ گلشن ہند۔ لاہور: دارالاشاعت پنجاب، ۱۹۰۶ء۔ ص ۸۲
۳۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اُردو (جلد دوم)۔ ص ۳۹۸، ۴۰۲
۳۷۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ لاہور: شرکت پرنٹنگ پریس، ۱۹۹۱ء۔ ص ۱۷۴
۳۸۔ قائم چاند پوری۔ مخزن نکات۔ مرتبہ؛ ڈاکٹر اقتدا حسن۔ ص ۱۸۶
۳۹۔ محمد تقی میر۔ نکات الشعرا۔ مطبوعہ نظامی پریس بدایوں، ۱۹۲۲ء۔ ص ۳۲
۴۰۔ ایضاً
۴۱۔ قائم چاند پوری۔ مخزن نکات۔ مرتبہ؛ ڈاکٹر اقتدا حسن۔ ص ۸۶
۴۲۔ فتح علی گردیزی۔ تذکرہ ریختہ گویاں۔ اورنگ آباد (دکن): انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۳ء
۴۳۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو (جلد دوم)۔ ص ۶۵۲ تا ۶۵۴

Marfat.com

۴۴۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ ص ۱۴۶

۴۵۔ عبدالباری آسی۔ مقدمہ کلیات سودا (جلد اول)۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۷ء

۴۶۔ قاضی افضال حسین۔ مرزا محمد رفیع سودا۔ ساہتیہ اکادمی، پہلا اڈیشن ۱۹۹۰ء۔ ص ۱۵

۴۷۔ عبدالباری آسی۔ مقدمہ کلیات سودا۔ ص ۱۳

۴۸۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ ص۔ ۱۴۸

۴۹۔ شیخ چاند۔ سودا۔ کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۶۳ء۔ ص ۱۳۲ تا ۱۳۴

۵۰۔ ایضاً۔ ص ۱۶۳

۵۱۔ ایضاً۔ ص ۹۲

۵۲۔ ایضاً۔ ص ۱۸۳

۵۳۔ ایضاً۔ ص ۲۰۱

۵۴۔ الف۔ د۔ نسیم۔ اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر۔ مقالہ پی ایچ۔ ڈی، مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۵۹ء۔ ص ۳۰۸

۵۵۔ قاضی افضال حسین۔ مرزا محمد رفیع سودا۔ ص ۹۸

۵۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو (جلد دوم)۔ ص ۶۷۸، ۶۷۹

۵۷۔ الف۔ د۔ نسیم۔ اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر۔ ص ۲۷۹

۵۸۔ ڈاکٹر زاہد منیر۔ اورینٹل کالج میگزین، میر سوز نمبر ۱۹۹۹ء۔ ص ۶۲
ڈاکٹر سردار احمد۔ ''میر سوز''۔ رسالہ تحقیق، جام شورو: سندھ یونیورسٹی ۱۹۹۳ء، ش ۷۔ ص ۲۰۳

۵۹۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۸۸

۶۰۔ سخاوت مرزا۔ حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت۔ حیدر آباد (دکن): انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل سٹڈیز ۱۹۶۲ء۔ ص ۹

۶۱۔ لالہ سری رام۔ خم خانۂ جاوید، جلد چہارم۔ مطبع نول کشور، ۱۳۲۵ھ/۰۸۔۱۹۰۷ء۔ ص ۲۷۶

۶۲۔ ایضاً

۶۳۔ نور الحسن خان۔ طور کلیم۔ آگرہ: مفید عام پریس، ۱۲۹۸ھ/۷۳۔۱۸۷۲ء۔ ص ۵۴

۶۴۔ ثنا الحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۳۳۷، ۳۳۸

۶۵۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اُردو۔ ص ۸۷

۶۶۔ غلام حسین شورش۔ تذکرہ شورش در ''دو تذکرے'' مرتبہ کلیم الدین احمد۔ پٹنہ: لیتھو پرنٹنگ پریس۔ ص ۴۲۵

۶۷۔ قدرت اللہ شوق۔ طبقات الشعرا۔ مرتبہ: نثار احمد فاروقی۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء۔ ص ۲۳۱

۶۸۔ مفتی ولی اللہ فرخ آبادی۔ عہد بنگش کی سیاسی علمی اور ثقافتی تاریخ۔ مترجمہ شریف الزماں شریف۔

Marfat.com

مرتبہ؛ محمد ایوب قادری۔ کراچی: آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، ۱۹۶۵ء۔ ص ۳۸۸
۶۹۔ ابوالقاسم قدرت اللہ قاسم۔ مجموعۂ نغز۔ مرتبہ؛ محمود شیرانی۔ دہلی: نیشنل اکادمی، ۱۹۷۳ء۔ ص ۳۲۰
۷۰۔ مردان علی خان مبتلا لکھنوی۔ گلشن سخن۔ مرتبہ؛ مسعود حسن رضوی ادیب۔ دہلی: علم مجلسی کتاب خانہ، ۱۹۶۸ء۔ ص ۱۲۴
۷۱۔ امراللہ الہ آبادی۔ تذکرۂ مسرت افزا۔ مترجمہ ڈاکٹر مجیب قریشی۔ دہلی: علم مجلسی کتاب خانہ، ۱۹۶۸ء۔ ص ۱۲۴
۷۲۔ محمد حسین آزاد۔ آبِ حیات۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۵۷ء۔ ص ۱۹۸
۷۳۔ محمد یحییٰ تنہا۔ مرأۃ الشعرا۔ لاہور: عالمگیر پریس، سنہ ندارد۔ ص ۳۲۰
۷۴۔ نیاز فتح پوری۔ انتقادیات (جلد اول و دوم یکجا)۔ کراچی: حلقۂ نیاز و نگار، ۱۹۹۶ء۔ ص ۲۲۷
۷۵۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اُردو۔ ص ۸۸
۷۶۔ امراللہ الہ آبادی۔ تذکرہ مسرت افزا۔ ص ۱۲۴
۷۷۔ مرزا علی لطف۔ گلشن ہند بحوالہ ڈاکٹر زاہد منیر عامر۔ میر سوز نمبر۔ ص ۸۸
۷۸۔ ڈاکٹر زاہد منیر عامر۔ اورینٹل کالج میگزین۔ میر سوز نمبر۔ ص ۸۸
۷۹۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۸۷ء۔ ص ۷۹۵
۸۰۔ ڈاکٹر زاہد منیر عامر۔ اورینٹل کالج میگزین۔ میر سوز نمبر۔ ص ۸۸
۸۱۔ ایضاً۔ ص ۸۹
۸۲۔ ایضاً۔ ص ۸۶
۸۳۔ احد علی خان یکتا۔ دستور الفصاحت۔ مرتبہ؛ امتیاز علی خان عرشی۔ رام پور: ہندوستان پریس، ۱۹۴۳ء۔ ص ۵۲
۸۴۔ غلام ہمدانی مصحفی۔ تذکرۂ ہندی۔ مرتبہ؛ عبدالحق۔ ص ۱۱۱
۸۵۔ سعادت خان ناصر۔ خوش معرکۂ زیبا۔ مرتبہ؛ مشفق خواجہ۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء۔ ص ۲۰۸
۸۶۔ آسی میرٹھی۔ ظریف شاعروں کا تذکرہ۔ لکھنو: نگار پریس، ۱۹۲۸ء۔ ص ۲۸۳ تا ۲۸۵
۸۷۔ غلام ہمدانی مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ ص ۱۲۱
۸۸۔ آصف کے لیے کہے گئے اشعار درج ذیل ہیں:

ایسے ہی حضرتِ آصف کو جو کہتے ہیں وزیر — اس تجمل کے ہوئے خلق میں سلطاں کتنے

....

بغیر از آصف الدولہ کہ وہ سلطانِ خوباں ہے — بتاؤ کون ایسا ہے جسے استاد میں کرتا

....

ایک بندہ جہاں میں ہے واللہ — آصف الدولہ نام ہے جس کا

۸۹۔ سودا نے مہربان رند کی شادی پر جو قطعہ تاریخ کہا اس کا آخری مصرع ہے۔

Marfat.com

ع ہوا ہے وصل ماہ و مشتری کا

۹۰۔ ڈاکٹر زاہد منیر عامر۔ اورینٹل کالج میگزین، میر سوز نمبر۔ ص ۹۱،۹۰
۹۱۔ ڈاکٹر زاہد منیر عامر۔ اورینٹل کالج میگزین، میر سوز نمبر۔ ص ۹۲،۹۱
۹۲۔ سعادت خان ناصر۔ خوش معرکۂ زیبا۔ ص ۱۴۳
۹۳۔ احترام الدین احمد شاغل عثمانی۔ صحیفۂ خوش نویساں۔ دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۷ء۔ ص ۱۸۲
۹۴۔ میر تقی میر۔ ذکر میر۔ مرتبہ و مترجمہ: نثار احمد فاروقی۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۶ء۔ ص ۷۳
۹۵۔ ڈاکٹر زاہد منیر عامر۔ اورینٹل کالج میگزین، میر سوز نمبر۔ ص ۴،۳
۹۶۔ قائم چاند پوری۔ مخزن نکات۔ مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا حسن۔ ص ۲
۹۷۔ ایضاً۔ ص ۲۰۰
۹۸۔ کلیات قائم (جلد اول)۔ مرتبہ: اقتدا حسن۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع اول؛ دسمبر ۱۹۶۵ء۔ ص ۵
۹۹۔ اثر رام پوری۔ ''قائم چاند پوری اور ان کا ماحول''۔ بحوالہ کلیات قائم، جلد اول۔ مرتبہ: اقتدا حسن۔ مقدمۂ مرتب۔ ص ۱
۱۰۰۔ اقتدا حسن، مرتبہ۔ کلیات قائم، جلد اول۔ ص ۷
۱۰۱۔ قائم چاند پوری۔ مخزن نکات۔ مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا حسن۔ ص ۲۰۰
غلام ہمدانی مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ مرتبہ: مولوی عبدالحق۔ ص ۱۷۹
۱۰۲۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ جلد اول، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز: ۲۰۰۳ء۔ ص ۳۵۴
۱۰۳۔ انتخاب یادگار: منشی امیر احمد مینائی، حصہ دوم۔ بحوالہ جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۲۶۷
۱۰۴۔ ثنا الحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۳۴۶، ۳۴۷
۱۰۵۔ غلام ہمدانی مصحفی۔ تذکرۂ ہندی۔ ص ۱۷۹
۱۰۶۔ یکتا۔ دستور الفصاحت۔ مرتبہ: امتیاز علی خان عرشی۔ ص ۴۵
۱۰۷۔ نثار احمد فاروقی؛ مرتبہ۔ مجمع الانتخاب (تین تذکرے)۔ دلی: مکتبہ برہان، ۱۹۶۸ء۔ ص ۵۲، ۵۳
۱۰۸۔ قدرت اللہ شوق۔ طبقات الشعرا۔ مرتبہ: نثار احمد فاروقی۔ ص ۱۸۲
۱۰۹۔ عشق و مبتلا میرٹھی۔ طبقات سخن۔ لکھنو: نظامی پریس، ۱۹۹۱ء۔ ص ۳۸۲
۱۱۰۔ کلیات قائم، جلد اول۔ مقدمہ اقتدا حسن۔ ص ۵۰
۱۱۱۔ کلیات قائم، جلد اول۔ ص ۱۷۱، ۱۷۲ جلد دوم۔ ص ۱۷
۱۱۲۔ یکتا۔ دستور الفصاحت۔ حاشیہ متن۔ ص ۴۴
۱۱۳۔ مولانا شبلی نعمانی۔ سوانح مولانا روم۔ لاہور: طبع اول: ۱۹۵۲ء۔ ص ۲۰۶
۱۱۴۔ علی بن عثمان الہجویری۔ کشف المحجوب نسخۂ سمرقند اردو۔ مترجم: ابوالحسنات محمد احمد قادریؒ۔

Marfat.com

لاہور: اسلام بک فاؤنڈیشن، ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء۔ص ۱۲۳
۱۱۵۔ ایضاً۔ص ۳۴۳
۱۱۶۔ میر حسن۔دیباچہ دیوان حسن۔بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ص ۸۱۹
۱۱۷۔ ڈاکٹر رام بابو سکسینہ۔تاریخ ادب اردو۔مترجم؛ مرزا محمد عسکری، مرتب: تبسم کاشمیری، طبع ثانی، ۱۹۷۸ء مع تعلیقات۔لاہور: علمی کتاب خانہ۔ص ۸۹
۱۱۸۔ ڈاکٹر وحید قریشی۔میر حسن اور ان کا زمانہ۔لاہور: استقلال پریس، ۱۹۵۹ء۔ص ۲۰۱ تا ۲۰۴
۱۱۹۔ محمود فاروقی۔میر حسن اور خاندان کے دوسرے شعراء۔لاہور: مکتبہ جدید، باراول: ۱۹۵۶ء۔ص ۳۷
۱۲۰۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین۔تاریخ ادبیات اردو، حصہ دوم، اردو نظم۔لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۹۷ء ص ۵۴۰،۵۳۹
رام بابو سکسینہ۔تاریخ ادب اردو۔مترجم و مرتب؛ مرزا محمد عسکری۔تبسم کاشمیری۔ص ۸۹
۱۲۱۔ مثنویاتِ میر حسن۔دیباچہ شیر علی افسوس۔لکھنو: مطبع نول کشور، ۱۹۴۵ء۔ص ۱۷
۱۲۲۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ص ۸۲۶، ۸۲۷
۱۲۳۔ ایضاً۔ص ۸۴۱
۱۲۴۔ ایضاً۔ص ۸۲۵
۱۲۵۔ ایضاً۔ص ۸۳۳
۱۲۶۔ محمود فاروقی۔میر حسن اور خاندان کے دوسرے شعراء۔ص ۴۱، ۴۲
۱۲۷۔ ایضاً۔ص ۴۱
۱۲۸۔ میر حسن۔تذکرہ شعرائے اردو۔ص ۵۴
۱۲۹۔ محمود فاروقی۔میر حسن اور خاندان کے دوسرے شعراء۔ص ۱۰۹
۱۳۰۔ ایضاً۔ص ۱۱۰
۱۳۱۔ ایضاً۔ص ۱۱۰ تا ۱۱۲
۱۳۲۔ ایضاً۔ص ۱۱۳
۱۳۳۔ ایضاً۔ص ۱۴۴، ۱۴۸
۱۳۴۔ امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری۔الرسالۃ القشیریہ، متن مع اردو ترجمہ۔مترجم؛ ڈاکٹر محمد حسن کراچی: ۱۹۶۴ء۔ص ۱۶۴
۱۳۵۔ فرید الدین عطار۔تذکرۃ الاولیا۔کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء۔ص ۵۹
۱۳۶۔ ثناالحق۔میر و سودا کا دور۔ص ۳۷۷
۱۳۷۔ قیام الدین قائم چاند پوری۔تذکرہ مخزن نکات۔مرتبہ؛ پروفیسر ڈاکٹر اقتدا حسن۔ص ۱۱۳

Marfat.com

۱۳۸۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ مرتبہ؛ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ ص ۵۸
۱۳۹۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اُردو۔ ص ۱۳۸
۱۴۰۔ قائم چاندپوری۔ تذکرہ مخزن نکات۔ ص ۱۱۳،۱۱۴
۱۴۱۔ ثنا الحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۳۷۸
۱۴۲۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۳۸
۱۴۳۔ قائم چاندپوری۔ مخزن نکات۔ ص ۱۱۴
۱۴۴۔ ثنا الحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۳۷۹،۳۸۰
۱۴۵۔ قدرت اللہ شوق۔ طبقات الشعرا۔ مرتبہ؛ نثار احمد فاروقی۔ ص ۱۱۵
۱۴۶۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ مرتبہ؛ عبدالحق۔ ص ۳۱
۱۴۷۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ ص ۱۲۱
۱۴۸۔ قائم چاندپوری۔ تذکرہ مخزن نکات۔ ص ۱۶۷
۱۴۹۔ ثنا الحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۳۸۲
۱۵۰۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۰۰
۱۵۱۔ واحد یار خاں۔ چمنستان رحمت الٰہی۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۲۹
۱۵۲۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ ص ۱۴۰
۱۵۳۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ ص ۳۱
۱۵۴۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اُردو۔ ص ۳۱
۱۵۵۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ ص ۳۱
۱۵۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، حصہ دوم۔ ص ۹۰۱،۹۰۲
۱۵۷۔ دیوان بیدار (فارسی و اُردو)۔ مرتبہ؛ محمد حسین محوی صدیقی۔ مدارس: ۱۹۳۵ء
دیوان بیدار (اُردو)۔ مرتبہ؛ جلیل قدوائی۔ الہ آباد: مطبوعہ ہندوستانی اکیڈمی، ۱۹۳۷ء
۱۵۸۔ قدرت اللہ قاسم۔ مجموعۂ نغز۔ مرتبہ؛ محمود شیرانی، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۳۳ء۔ ص ۱۱۸
۱۵۹۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، حصہ دوم۔ ص ۹۰۲
۱۶۰۔ ایضاً۔ ص ۹۰۵،۹۰۶
۱۶۱۔ ایضاً۔ ص ۹۰۶،۹۰۷
۱۶۲۔ جلیل احمد قدوائی۔ مقدمہ دیوان بیدار۔ پہلا اڈیشن۔ ص ۹
۱۶۳۔ خواجہ میر درد۔ علم الکتاب۔ دہلی: مطبع الانصاری، ۱۳۰۸ھ/۹۱۔۱۸۹۰ء۔ ص ۸۴
۱۶۴۔ خواجہ میر درد۔ شمع محفل۔ بھوپال: مطبع شاہجہانی، ۱۳۱۱ھ/۹۴۔۱۸۹۳ء۔ ص ۳۲۰

Marfat.com

۱۶۵۔ ڈاکٹر محی الدین زور؛ مرتبہ۔ گلزار ابراہیم۔ علی گڑھ: مسلم یونیورسٹی پریس، ۱۹۳۴ء۔ ص ۱۹
۱۶۶۔ قدرت اللہ قاسم۔ مجموعۂ نغز۔ ص ۴۳
۱۶۷۔ مولوی عبدالحق۔ دیباچہ دیوانِ اثر۔ مرتب؛ علی گڑھ: مسلم یونیورسٹی پریس، ۱۹۳۰ء۔ ص ۱
۱۶۸۔ کلیم الدین احمد، مرتبہ؛ دو تذکرے (تذکرۂ شورش)، جلد اول۔ پٹنہ: ۱۹۵۹ء۔ ص ۲۳
۱۶۹۔ ڈاکٹر کامل قریشی، مرتبہ؛ مقدمہ دیوانِ میر اثر۔ دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۷۸ء۔ ص ۶۴
۱۷۰۔ قدرت اللہ قاسم۔ مجموعۂ نغز۔ ص ۴۳
۱۷۱۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۰
۱۷۲۔ ڈاکٹر کامل قریشی، مرتبہ؛ دیوانِ اثر۔
۱۷۳۔ مصحفی۔ تذکرۂ ہندی۔ ص ۹
۱۷۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، حصہ دوم۔ ص ۸۰۲
۱۷۵۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ ارسطو سے ایلیٹ تک۔ کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۵ء۔ ص ۸۵
۱۷۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، حصہ دوم۔ ص ۸۰۵
۱۷۷۔ مولوی عبدالحق۔ دیباچہ دیوانِ اثر۔ ص ۳،۴
۱۷۸۔ قائم چاند پوری۔ مخزنِ نکات۔ ص ۱۱۸
۱۷۹۔ میر حسن۔ تذکرۂ شعرائے اردو۔ ص ۱۹۶
۱۸۰۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ ص ۲۷۱
۱۸۱۔ قدرت اللہ قاسم۔ مجموعۂ نغز، جلد دوم۔ لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۳۳ء۔ ص ۳۱۷
۱۸۲۔ ایضاً۔ ص ۳۱۸
۱۸۳۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ ص ۱۲۱
۱۸۴۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۴۱۱
۱۸۵۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ۔ گلشنِ بے خار۔ لکھنؤ: نولکشور، ۱۹۱۰ء۔ ص ۲۴۰
۱۸۶۔ نواب اعظم الدولہ میر محمد خان بہادر سرور۔ عمدہ منتخبہ۔ مرتبہ؛ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی۔ شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی ۱۹۶۱ء۔ ص ۸۱۳
۱۸۷۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۱۸
۱۸۸۔ مردان علی خاں مبتلا۔ گلشنِ سخن۔ مرتبہ؛ مسعود حسن رضوی ادیب۔ علی گڑھ: انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۶۵ء۔ ص ۲۵۹
۱۸۹۔ مرزا علی لطف۔ گلشنِ ہند۔ لاہور: دارالاشاعت، ۱۹۰۶ء۔ ص ۲۵۴
۱۹۰۔ قدرت اللہ قاسم۔ مجموعۂ نغز۔ لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۳۳ء۔ ص ۳۱۸

Marfat.com

۱۹۱۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۹۶
۱۹۲۔ سرور۔ عمدہ منتخبہ۔ ص ۸۱۳
۱۹۳۔ جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۲۰
۱۹۴۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ ص ۱۷۶
۱۹۵۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ بحوالہ میر و سودا کا دور۔ ص ۴۱۶
۱۹۶۔ قائم۔ مخزن نکات۔ ص ۱۶۰
۱۹۷۔ ایضاً
۱۹۸۔ میر حسن۔ تذکرۂ شعرائے اردو۔ ص ۱۰۰
۱۹۹۔ ایضاً۔ ص ۱۰۰،۱۰۱
۲۰۰۔ ایضاً۔ ص ۱۰۰
۲۰۱۔ قائم۔ مخزن نکات۔ ص ۱۶۱
۲۰۲۔ رحمان علی۔ تذکرۂ علمائے ہند۔ لکھنو: مطبع نولکشور، بار دوم، ۱۹۱۴ء۔ ص ۱۲۲
۲۰۳۔ قائم۔ مخزن نکات۔ ص ۱۶۱
۲۰۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، حصہ دوم۔ ص ۹۰۹
۲۰۵۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۳۳
۲۰۶۔ ایضاً
۲۰۷۔ شورش۔ (دو تذکرے) جلد دوم۔ بحوالہ جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۰۹
۲۰۸۔ کلیم الدین احمد۔ گلزارِ ابراہیم۔ مرتبہ؛ پٹنہ: دائرہ ادب، ۱۹۷۴ء۔ ص ۳۶۰
۲۰۹۔ مبتلا لکھنوی۔ گلشن سخن۔ مرتبہ؛ مسعود حسن رضوی ادیب۔ ص ۱۹۲
۲۱۰۔ مرزا علی لطف۔ گلشن ہند۔ لکھنو: اُتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۹۸
۲۱۱۔ کلیم الدین احمد۔ گلزار ابراہیم۔ ص ۳۶۹
۲۱۲۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی۔ دلی کا دبستان شاعری۔ ص ۲۱۱
۲۱۳۔ کلیم الدین احمد۔ گلزار ابراہیم۔ ص ۳۵۹
۲۱۴۔ ایضاً۔
۲۱۵۔ مبتلا۔ گلشن سخن۔ ص ۱۹۲
۲۱۶۔ مخطوطات انجمن ترقی اردو (جلد اول)۔ مرتبہ؛ افسر صدیقی۔ انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۵ء۔ ص ۱۹۸
۲۱۷۔ مشفق خواجہ۔ شاہ قدرت اللہ قدرت۔ لاہور: مطبوعہ مجلّہ تحقیق، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۹ء۔ ص ۲۳
۲۱۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۱۰

Marfat.com

۲۱۹۔ ایضاً۔

۲۲۰۔ ایضاً۔ص ۹۱۱،۹۱۲

۲۲۱۔ ایضاً

۲۲۲۔ ایضاً۔ص ۹۱۵

۲۲۳۔ میر حسن۔ تذکرۂ شعرائے اردو۔ص ۱۳۳

۲۲۴۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ص ۱۷۷

۲۲۵۔ میر حسن۔ تذکرۂ شعرائے اُردو۔ص ۱۹۸

۲۲۶۔ دیوان ولی اللہ محبّ۔ مقدمہ اور تدوین؛ ڈاکٹر شگفتہ زکریا۔ لاہور: سنگت پبلشرز، ۱۹۹۹ء۔ص ۳

۲۲۷۔ مقدمہ دیوان ولی اللہ محبّ۔ ڈاکٹر شگفتہ زکریا۔ص ۸

۲۲۸۔ خوب چند ذکا۔ عیارالشعرا۔ مخطوطہ مملوکہ احمد حسین قریشی (گجرات) بحوالہ ڈاکٹر شگفتہ زکریا۔ص ۵

۲۲۹۔ قدرت اللہ قاسم۔ مجموعہ نغز، جلد دوم۔ص ۱۶۴

۲۳۰۔ حکیم سید احمد اللہ قادری نے لکھا ہے:

تذکرہ نویسوں نے محبّ کو شعرائے دہلی میں شمار کیا ہے اور مشہور یہ ہے کہ دہلی میں رہا کرتے تھے لیکن خود محبّ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پنجاب کے رہنے والے تھے۔ علاقہ سرہند میں قصبہ انبالہ ان کا وطن تھا:

محبّ ہندوستان زادوں کی گویائی کو کیا پہنچے
سخن کہنے میں ہو جس کا وطن سرہند انبالہ

("محبّ" از سید احمد اللہ قادری، رسالہ زمانہ کانپور۔ جولائی ۱۹۲۹ء)

یہ حوالہ ڈاکٹر شگفتہ زکریا کی کتاب سے ہے وہ لکھتی ہیں کہ محبّ کو ذاتی طور پر جاننے والے تذکرہ نگاروں کی واضح شہادتوں کی وجہ سے یہ بیان قابلِ قبول نہیں۔ دراصل یہ معاصر شاعر پر طنز ہے جو محبّ کا مدِمقابل تھا۔

۲۳۱۔ ڈاکٹر شگفتہ زکریا۔ دیوان ولی اللہ محبّ۔ص ۸

۲۳۲۔ ڈاکٹر شگفتہ زکریا۔ دیوان ولی اللہ محبّ۔ص ۲۰

۲۳۳۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم: حصہ اول۔ مجلس ترقی ادب لاہور، جون ۱۹۸۲ء۔ص ۴۴

۲۳۴۔ ڈاکٹر شگفتہ زکریا۔ دیوان ولی اللہ محبّ۔ص ۲۱،۲۲

۲۳۵۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ص ۲۱۶

۲۳۶۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ص ۴۴۹

۲۳۷۔ بندرابن داس خوشگو۔ سفینۂ خوشگو۔ مرتبہ؛ عطا کاکوی۔ پٹنہ: بہار، ۱۹۵۹ء

۲۳۸۔ قائم۔ مخزن نکات۔ص ۱۳۳،۱۳۴

۲۳۹۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ص ۱۱۱

Marfat.com

۲۴۰۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۶۴،۶۵

۲۴۱۔ میر تقی میر۔ نکات الشعرا۔ ص ۱۱۴

۲۴۲۔ قائم۔ مخزن نکات۔ ص ۱۶۸

۲۴۳۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۷۲

۲۴۴۔ مصحفی۔ ہندی گویاں۔ اورنگ آباد: انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۳ء۔ ص ۲۲۵،۶۰

۲۴۵۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۷۲

۲۴۶۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۴۶۷

۲۴۷۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۸۵

۲۴۸۔ قائم۔ مخزن نکات۔ ص ۱۸۸

۲۴۹۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ ص ۴۶۸

۲۵۰۔ قائم۔ مخزن نکات۔ ص ۱۹۴

۲۵۱۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۳۰

۲۵۲۔ مصحفی۔ تذکرۂ ہندی۔ ص ۱۶۶

۲۵۳۔ کلب علی خاں فائق۔ ''فدوی لاہوری''۔ مضمون صحیفہ۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، جنوری، فروری: ۱۹۷۶ء۔ ص ۳۰ تا ۳۲

۲۵۴۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ ص ۱۶۶

۲۵۵۔ امراللہ الہ آبادی۔ تذکرہ مسرت افزا، تلخیص و ترجمہ؛ عطا کاکوی۔ پٹنہ: مطبع آرٹ پریس، ۱۹۶۸ء۔ ص ۹۴

۲۵۶۔ آبِ حیات۔ حاشیہ، طبع نہم۔ لاہور: اسلامیہ سٹیم پریس، ۱۹۱۷ء۔ ص ۱۵۵

۲۵۷۔ میر حسن۔ تذکرہ میر حسن، طبع جدید۔ دہلی: ۱۹۴۰ء۔ ص ۱۲۰

۲۵۸۔ غلام ہمدانی مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ مرتبہ؛ مولوی عبدالحق۔ ص ۱۶۷

۲۵۹۔ پروفیسر محمود شیرانی۔ پنجاب میں اردو۔ لاہور: کریمی پریس، طبع اول، سنہ ندارد۔ ص ۲۹۴،۲۹۵

۲۶۰۔ مردان علی خاں مبتلا۔ گلشن سخن۔ مرتبہ؛ مسعود حسن رضوی ادیب۔ علی گڑھ: انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۶۵ء۔ ص ۱۷۳،۱۷۴

۲۶۱۔ امراللہ الہ آبادی۔ تذکرہ مسرت افزا۔ مرتبہ؛ قاضی عبدالودود۔ پٹنہ، بہار۔ ص ۱۳۴،۱۳۵

۲۶۲۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۱۰

۲۶۳۔ علی ابراہیم خاں خلیل۔ گلزارِ ابراہیم۔ مرتبہ؛ کلیم الدین احمد۔ ص ۳۲۳

۲۶۴۔ تذکرہ عشقی، جلد دوم۔ مرتبہ؛ کلیم الدین احمد۔ پٹنہ، بہار، ۱۹۶۳ء۔ ص ۶۷

۲۶۵۔ قدرت اللہ قاسم۔ مجموعہ نغز۔ ص ۳۸۴

Marfat.com

۲۶۶۔ ڈاکٹر قریشہ حسین، مرتبہ؛ کلیات حضرت رکن الدین عشق اور ان کی حیات و شاعری۔ پٹنہ: بہار، ۱۹۷۹ء۔

۲۶۷۔ ثاقب عظیم آبادی۔ یادگارِ عشق۔ مقدمہ سید سلیمان ندوی۔ پٹنہ: اسلامی پریس، ۱۹۲۹ء۔ ص ۲۰

۲۶۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۳۶

۲۶۹۔ ثاقب عظیم آبادی۔ یادگارِ عشق۔ مقدمہ سید سلیمان ندوی۔ ص ۲۰

۲۷۰۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۳۹

۲۷۱۔ علی ابراہیم خاں خلیل۔ گلزار ابراہیم۔ ص ۳۴۸

۲۷۲۔ تذکرہ مسرت افزا۔ ص ۱۵۳

۲۷۳۔ تذکرہ شورش (دو تذکرے)۔ مرتبہ؛ کلیم الدین احمد، جلد دوم۔ پٹنہ: بہار، ۱۹۶۳ء۔ ص ۱۲۴

۲۷۴۔ ڈاکٹر سید محمد حسنین۔ مرتبہ؛ کلیات فدوی۔ پٹنہ: اردو سوسائٹی، ۱۹۵۶ء۔ ص ۵۸

۲۷۵۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۲۱، ۱۲۲

۲۷۶۔ کلیم الدین احمد۔ تذکرہ شورش (دو تذکرے)۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۰

۲۷۷۔ امر اللہ الہ آبادی۔ تذکرہ مسرت افزا۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۰

۲۷۸۔ تذکرہ عشقی (دو تذکرے) جلد دوم۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۱

۲۷۹۔ کلیات فدوی۔ مرتبہ؛ ڈاکٹر سید محمد حسنین۔ پٹنہ، ۱۹۵۶ء

۲۸۰۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۱۲۱

۲۸۱۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۳

۲۸۲۔ تذکرہ عشقی۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۵

۲۸۳۔ لالہ سری رام۔ خمخانۂ جاوید (جلد سوم)۔ دہلی: دلی پرنٹنگ ورکس، ۱۹۱۷ء۔ ص ۳۲۵

۲۸۴۔ حمید عظیم آبادی۔ راسخ۔ پٹنہ: انجمن نو بہار ادب، سنہ ندارد۔ ص ۱۷

۲۸۵۔ قاضی عبدالودود۔ ''بہار میں اردو زبان و ادب کا ارتقا''۔ بمبئی: نوائے ادب، جلد ۱۰، شمارہ ۱۰، جنوری ۱۹۵۹ء

۲۸۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۵

۲۸۷۔ ایضاً۔ ص ۹۴۶

۲۸۸۔ سید امداد امام اثر۔ کاشف الحقائق (جلد دوم)۔ لاہور: مکتبہ معین الادب، ۱۹۵۶ء۔ ص ۵۷

۲۸۹۔ کلیات راسخ۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۷

۲۹۰۔ ممتاز احمد۔ مرتبہ؛ مثنویات راسخ۔ پٹنہ، ۱۹۵۷ء

۲۹۱۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۹۴۹

۲۹۲۔ ایضاً۔ ص ۹۵۰ تا ۹۵۳

۲۹۳۔ ایضاً۔ ص ۹۶۰

Marfat.com

۲۹۴۔ مردان علی خاں مبتلا لکھنوی۔ گلشن سخن۔ ص ۸۷

۲۹۵۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۴۴

۲۹۶۔ کلیم الدین احمد۔ مرتبہ؛ تذکرۂ شورش (جلد اول)۔ ص ۱۱۷

۲۹۷۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ ص ۴۳، ۴۴

۲۹۸۔ امر اللہ الہ آبادی۔ تذکرہ مسرت افزاء۔ ص ۷۶، ۷۷

۲۹۹۔ کلیم الدین احمد۔ مرتب؛ تذکرۂ شورش (جلد اول)۔ ص ۲۸۱

Marfat.com

بابِ ششم

خواجہ میر درد —— خصوصی مطالعہ

خواجہ میر درد اٹھارویں صدی عیسوی (بارہویں صدی ہجری) کے نامور صوفی بزرگ اور شاعر تھے جن پر برعظیم کے مسلمانوں کی فکری وشعری روایت فخر کرسکتی ہے۔

نام اور تخلص:

نام خواجہ میر اُن کے نانا میر سید محمد حسینی قادری ابن میر احمد خان شہید نے رکھا تھا۔ درد اُن کا تخلص تھا۔ اپنے تخلص کے بارے میں درد نے بتایا ہے کہ ان کے والد خواجہ محمد ناصر کا تخلص عندلیب تھا جو انھوں نے اپنے پیرِ صحبت شاہ سعد اللہ گلشن کے تخلص کی مناسبت سے رکھا تھا جیسے شاہ گلشن نے اپنا تخلص اپنے مرشد شاہ گل کی مناسبت سے رکھا، خواجہ میر نے اپنے مرشد یعنی اپنے والد کے تخلص عندلیب کی رعایت سے اپنا تخلص درد رکھا۔ [1]

خاندان:

خواجہ میر درد نجیب الطرفین حسینی سید تھے جن کا سلسلۂ نسب باپ کی طرف سے حضرت خواجہ بہاؤالدین نقشبند سے ملتا ہے اور ماں کی طرف سے حضرت غوث الاعظمؒ تک پہنچتا ہے۔ خواجہ بہاؤالدین نقشبند تصوف کے مشہور سلسلہ نقشبندیہ کے بانی تھے اور اُن کا خاندان بخارا میں رہتا تھا۔ اسی خاندان کے ایک فرد خواجہ محمد طاہر نقشبند اپنے بیٹوں کے ساتھ بخارا سے ہندوستان آئے اور اورنگ زیب عالمگیر سے اُن کی ملاقات ہوئی۔ اورنگ زیب کے جدِ اعلیٰ امیر تیمور چونکہ حضرت نقشبند کے مرشد امیر کلال سے خاص ارادت رکھتے تھے اس لیے اورنگ زیب خواجہ محمد طاہر سے بہت تپاک سے پیش آئے اور منصب پیش کیا جو انھوں نے قبول نہیں کیا۔ خواجہ محمد طاہر نقشبند کے ایک بیٹے خواجہ فتح اللہ میر درد کے پردادا ہیں۔ ان کے بیٹے نواب ظفر اللہ خاں خواجہ میر درد کے دادا تھے اور ان کے بیٹے خواجہ محمد ناصر عندلیب درد کے والد تھے۔

خواجہ میر درد (۱۱۳۳ھ/۲۱-۱۷۲۰ء) میں دلی میں پیدا ہوئے۔ میر درد کے والد خواجہ ناصر کی ولادت بھی ہندوستان ہی میں ہوئی۔ خواجہ ناصر جوان ہوئے تو شاہی منصب دار مقرر ہوئے مگر تھوڑے دنوں میں ترکِ دنیا کر کے گوشہ نشین اور حضرت شاہ خواجہ محمد زبیر کے مرید ہو گئے۔ اسی عرصہ میں مشہور صوفی شاہ گلشن کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئے۔ میر درد نے اپنے والد کے علم وفضل اور کمالاتِ ظاہری وباطنی کے حالات پُراثر طریقہ سے بیان کیے ہیں۔

Marfat.com

تعلیم:

میر دردؔ کی پیدائش کے وقت محمد شاہ کی بادشاہی کا دوسرا سال تھا۔ تمام تذکرہ نگار یہی لکھتے ہیں کہ خواجہ میر دردؔ نے جملہ علوم رسمیہ اپنے والد ماجد سے ہی پڑھے۔ البتہ کریم الدین گارسیں دتاسی (طبقات الشعرا اُردو در حال خواجہ میر درد) اور میر قدرت اللہ قاسم (مجموعۂ نغز، صفحہ ۲۴۰) کہتے ہیں کہ خواجہ میر دردؔ نے مثنوی مولانا روم کے لیے زانوئے تلمذ مفتی دولت کے سامنے تہہ کیا اور بقول ناصر نذیر فراق (میخانۂ درد) فارسی کیلئے سراج الدین علی خاں آرزو کی صحبت اختیار کی۔ خواجہ میر درد جملہ علومِ شرعیہ میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے۔ علومِ القرآن، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، تصوف وسلوک میں دستگاہِ کامل رکھتے تھے۔

صوفیانہ شخصیت اور صوفیانہ ماحول:

میر درد جوانی کے زمانے میں فوجی خدمات انجام دیتے رہے مگر یہ پیشہ انہوں نے جلد ہی ترک کر دیا۔ میر دردؔ کی عمر عزیز کا انتیسواں برس تھا کہ وہ اپنے فوجی گھوڑے سے نیچے اترے۔ تلوار، ڈھال اور خنجر اٹھا کر ایک طرف رکھے۔ اپنا سپاہیانہ لباس اتار کر پھینکا اور اس کی جگہ لباسِ درویشی زیب تن کر لیا اور اس کے بعد انہوں نے نہ کبھی تلوار اٹھائی اور نہ ہی میدانِ جنگ کا رخ کیا۔ ان کی سپاہیانہ شناخت ہمیشہ کے لیے ختم ہوگئی اور صوفیانہ شناخت ان کا امتیاز واکرام بن گئی۔ ترکِ روزگار کے بعد وہ درویشی کے سجادہ پر متمکن ہو گئے۔ ۲ خواجہ بہاالدین نقشبند کی اولاد میں خواجہ ناصر عندلیب کے بعد وہ دوسرے ممتاز رکن تھے جنھوں نے لباسِ فقر کو عسکری جاہ وجلال پر ترجیح دی تھی۔ خواجہ محمد ناصر عندلیب نے بھی اپنے منصب سے استعفادے کر اور قلعہ معلّٰی سے تعلق ختم کر کے خدا کی راہ میں سب کچھ لٹا کر فقیری اختیار کر لی تھی۔ ۳

درد نے اپنے والد سے طریقہ نقشبندیہ میں بیت کی اور بائیس سال کی عمر میں بزرگوں کے سجادہ پر بیٹھ کر رشد وہدایت کا سلسلہ جاری کیا۔ ۴ باپ کے سفرِ آخرت اختیار کرنے پر اُن کے سجادہ نشین اور قائم مقام ہوئے۔ میر دردؔ کے خاندانی اثر اور سلسلۂ نقشبندیہ میں شیخ وقت ہونے کی وجہ سے وہ مرجع خاص وعام بن گئے پھر ان کے ذاتی تقدس اور مراتبِ عرفان وتصوف سے کماحقہ واقف ہونے کی وجہ سے لوگ ان کے دل سے گرویدہ ہو گئے۔ غریب سے امیر تک اور بادشاہ سے فقیر تک سب ان کی عزت کرتے اور ان کے ساتھ دلی عقیدت رکھتے تھے۔ معاصر تذکرہ نگاران کے اس خاص امتیاز اور ان کی بزرگی اور خداترسی کی شہادت نہایت زوردار الفاظ میں دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ وہ مجسم تہذیب ومتانت اور پیکرِ آداب واخلاق تھے جو اولیا اللہ کا نشانِ امتیاز ہے۔ قناعت وتوکل اور رضا وتسلیم ان میں کوٹ کوٹ کر بھرے ہوئے تھے۔ جب دہلی پر احمد شاہ ابدالی کا حملہ ہوا اور اس کے بعد مرہٹوں کی لوٹ مار شروع ہوئی تو ہر شخص جو اپنی ناموس وآبرو کا تحفظ چاہتا تھا شہر چھوڑ کر نکل کھڑا ہوا مگر اس مردِ راہِ خدا کو جنبش نہ ہوئی اور اللہ پر توکل کیے اپنے بزرگوں کے سجادہ پر بیٹھے رہے۔ طبیعت میں خودداری اور استغنا اس درجہ تھا کہ کسی کی مدح وثنا سے اپنے قلم کو آلودہ نہ کیا۔ استغنا کا یہ حال تھا کہ بادشاہ وقت تک سے ملنے میں عار تھا۔ ایک مرتبہ شاہ عالم ان کی بزمِ سماع میں چلے آئے اتفاق سے پاؤں پھیلا دیے۔ خواجہ صاحب کو نہایت ناگوار گزرا۔ بادشاہ ان کے چشم وابرو سے سمجھ گئے فوراً عرض کیا مجبور ہوں۔ پاؤں میں درد ہے حضرت نے فرمایا تکلیف تھی تو آنے کی زحمت کیوں کی۔

موسیقی اور سماع کا شوق بھی تھا۔ آپ کے دولت خانے پر ہر مہینہ کی دوسری اور چوبیسویں کو محفل سماع منعقد ہوتی۔ اس زمانے کا مشہور قوال میاں فیروز اکثر حاضرِ خدمت ہوتا اور اپنے کمال سے حضرت کو محظوظ کرتا۔ اس کے ساتھ ساتھ اربابِ تصوف اور اصحابِ سلوک کے بھی جلسے دولت کدہ پر اکثر منعقد ہوتے جن کی شرکت کو بڑے بڑے رئیس و امیر اپنی سعادت و فخر سمجھتے۔ ۵

دردؔ کی روح میں فقیرانہ جمال نے ان کی شخصیت کو دل فریب اور متناسب بنا دیا تھا۔ ان میں دین میں شغف کے ساتھ دنیا کے تعلق اور دنیا کے تعلق میں دین کے شغف کے نازک مرحلے اور سخت آزمائش نے ضبطِ نفس کی ایسی صلاحیت اور قوت پیدا کردی تھی کہ ان کا پاؤں کبھی بھی جادۂ مستقیم اور راہِ اعتدال سے ادھر اُدھر پڑتا دکھائی نہیں دیتا۔ وہ فقر و استغنا اور توکل و قناعت کے ایسے کوہِ گراں تھے جسے ترغیب و تحریص کے سیلاب اور خوف و حزن کے طوفان اپنی جگہ سے نہ ہلا سکے۔ طوائف الملوکی کے زمانے میں جب دلی مصائب و آفات کا نشانہ بنی بڑے بڑے متوکلوں کے پاؤں میدانِ استقلال سے اکھڑ گئے تب بھی خواجہ میر دردؔ نے اپنے بزرگوں کے آستانے کو نہ چھوڑا اور بوریائے فقر پر بیٹھے مایوس دلوں کی ڈھارس اور زخمی سینوں کا مرہم بنے رہے۔ ۶

دردؔ اپنے صوفیانہ مسلک کے مطابق دنیاوی جاہ و حشمت سے مرعوب ہونا نہ جانتے تھے۔ فقر و درویشی کی دولت پانے کے بعد انہیں کسی دولت کی ضرورت نہ تھی۔ ''نالۂ درد'' میں کہتے ہیں:

> ''فقیروں کا بوریا بادشاہوں کے تخت پر فوقیت رکھتا ہے اور درویشوں کی گردن بادشاہوں کے سامنے نہیں جھکتی۔ خبردار! ان بلند مقام لوگوں کے سامنے بے ادبی سے نہ آ۔ اور ان نازک مزاج لوگوں کے سامنے عجز و انکساری کے سوا کسی چیز کا اظہار نہ کر اور اپنے خالق کے سوا کسی سے سروکار نہ رکھ۔''
>
> ''فقرا کی بساط پر گستاخی و بے باکی سے قدم نہ رکھ کیوں کہ ان بلند مقام لوگوں نے بہت سے بادشاہوں کا غرور توڑا ہے۔'' ۷ (ترجمہ)

دردؔ کی درویشانہ وضع اور صوفیانہ مزاج کی تعمیر میں خواجہ ناصر عندلیب کی تعلیمات بہت اہم ہیں۔ خواجہ میر دردؔ اپنے والد سے بے پناہ عقیدت رکھتے تھے۔ اسی عقیدت کی وجہ سے انہوں نے اپنے والد کو بہت سے القابات و خطابات سے یاد کیا ہے۔ روحانی فیوض اپنے والد ہی سے حاصل کیے تھے کیونکہ خواجہ ناصر عندلیب اپنے عہد کے مشہور و معروف صوفی بزرگ تھے اور انہیں علمِ لدنی کی دولت حاصل تھی۔ خواجہ ناصر عندلیب جب شاہ گلشن کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئے تو انھوں نے خواجہ ناصر کو خواجہ محمد زبیر سے بیعت کروادیا۔ ان دونوں بزرگوں کے فیضِ صحبت نے خواجہ ناصر عندلیب کو روحانیت کی بلندیوں سے ہمکنار کردیا اور ساتھ ہی اسلامی تصوف کے عملی پہلو سے دلچسپی لینے کی شمع بھی اُن کے دل میں فروزاں کردی۔ خواجہ ناصر عندلیب نے روحانی اعتبار سے ایک بلند مقام حاصل کیا اور اسلامی تصوف کے موضوع پر ایک ضخیم کتاب ''نالۂ عندلیب'' لکھی جس میں تصوف کے معاملات و مسائل ایک کہانی کے انداز میں تمثیلی پیرائے میں بیان کیے۔ اس کتاب کو تصوف کی 'دائرۂ معارف' کہا جائے تو بے جا نہیں۔ ۸

Marfat.com

خواجہ ناصر عندلیب نے میر دردؔ کو بڑی محبت اور شفقت سے پالا۔ خواجہ ناصر کا یہ کہنا کہ خواجہ میر دردؔ نالۂ عندلیب کی تالیف میں میرا ہاتھ بٹاتے ہیں اور اس کی معنویت کو سمجھتے ہیں، میر دردؔ کی علمیت کا کھلا ہوا اعتراف ہے۔ اپنے والد کے توسّط سے اُن کی ملاقات خواجہ محمد زبیرؒ اور شاہ سعد اللہ گلشن سے ہوئی اور دردؔ نے ان دونوں بزرگوں سے بھی فیض حاصل کیا اور دردؔ کی علمی گہرائی میں بھی ان دونوں شخصیتوں کی صحبت کا ہاتھ ہے۔ دردؔ کے والد کی روحانیت اور خدارسیدگی نے ہی اُن کی زندگی میں انقلاب برپا کیا۔ خواجہ میر دردؔ بچپن ہی سے اپنے والد کے نقشِ قدم پر چلے اور اُن کی عظیم روحانی شخصیت کے اثر سے اُن کے اندر مادی اور دنیاوی زندگی سے نفرت اور انسانی زندگی کے روحانی پہلو سے محبت پیدا ہوئی۔

درویشی کا رستہ خواجہ میر دردؔ نے اتفاقی یا حادثاتی طور پر اختیار نہیں کیا تھا بلکہ تصوف سے دلچسپی کا آغاز بچپن ہی سے ہو گیا تھا۔ اس راہِ سلوک کی کڑیاں ان کے عالمِ طفولیت تک جڑی ہوئی نظر آتی ہیں اور اس میں ان کے والد حضرت خواجہ ناصر عندلیب کی تعلیم و تربیت کا بہت اثر تھا۔ انہی کے فیضِ صحبت کی بدولت وہ بچپن ہی میں اعتکاف کرتے اور چلہ کھینچتے تھے۔ رات رات بھر جاگتے اور گریہ وزاری کرتے تھے۔ ہر لمحہ ان پر رقت سی طاری رہتی تھی۔ اس کیفیت کا اظہار انھوں نے اپنے رسالے ''شمع محفل'' میں کیا ہے:

''از ابتدائے طفولیت کہ اندک اندک زباں تکلم می کشاد۔ اکثر شب ہاے خوابی و در گریہ وزاری بسر می نمود۔'' ۹

ان کے اندر ایک اضطراب رہتا تھا اور ان کا دل ان جانی روحانی دنیا کو جاننے کیلئے از بس مشتاق اور بے چین تھا۔ ان کی انسان کی پیدائش کی ضرورت اور جملہ تخلیقات کا مقصد جاننے کی خواہش سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ خواجہ میر دردؔ ابتدا ہی سے کس عالم میں تھے۔ دردؔ نے اپنے والد کے پاؤں میں آنکھیں ملتے ہوئے بتایا کہ میرا سینہ بہت تنگ ہے اس لیے آنکھ سے بار بار آنسو ٹپکتے ہیں۔ خواجہ ناصر عندلیب نے کمال محبت و شفقت سے بیٹے کی روحانی رہنمائی کا فریضہ سرانجام دیا۔ تمام حقائق ان کے والد اور مرشد نے ان پر منکشف کیے اور انھیں ایک خدارسیدہ درویش اور ایک صوفی بنا دیا۔ اس قلبِ ماہیت کی ایک وجہ ان کے والد خواجہ ناصر عندلیب کی ذات تھی۔ بقول ڈاکٹر تبسم کاشمیری شاید انھوں نے یہ محسوس کر لیا ہوگا کہ درویشی کی جس منزل پر وہ پہنچنا چاہتے ہیں اس کیلئے جز وقتی روحانی استغراق ناکافی ہے۔ اس منزل تک رسائی کل وقتی درویشی ہی کے ذریعے ممکن ہو سکتی ہے۔ بہر حال یہ ان کی زندگی کا ایک انقلابی موڑ تھا۔ اس تبدیلی کے پس منظر میں اٹھارویں صدی کے نصف اول کے تہذیبی اور سیاسی زوال کا دخل بھی معلوم ہوتا ہے۔ ۱۰

دردؔ درویشی اختیار کرنے کے بعد اپنے مسلک کے مطابق ایک جیسی ہموار زندگی گزارتے رہے لیکن ان کی عمر کے ابتدائی ماہ و سال میں ایک غیر معمولی واقعہ بھی پیش آیا۔ دردؔ کے حافظہ میں ساری زندگی اس واقعہ کا نقش قائم رہا۔ بعد ازاں یہ واقعہ اُن کے صوفیانہ سلسلے اور مسلک کی بنیاد قرار پایا۔ اس واقعہ کا تعلق ان کے والد خواجہ ناصر عندلیب کے ایک روحانی مکاشفہ سے ہے۔ جب دردؔ کی عمر پندرہ برس کی تھی۔ ہم میر دردؔ کو خواجہ ناصر عندلیب کے حجرے کی دہلیز پر بیٹھے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ان کی آنکھوں سے آنسو رواں ہیں۔ وہ حجرے کے دروازے پر دستک بھی نہیں دے سکتے تھے کہ حجرے کے اندر خواجہ ناصر عندلیب بند ہیں۔ کھانا پینا ترک ہے۔ دہلیز پر بیٹھے بیٹھے سات روز گزر جاتے ہیں۔ آٹھویں روز حجرے کا دروازہ کھلتا ہے، خواجہ صاحب نمودار ہوتے ہیں اور دردؔ کو گلے لگا کر یہ خبر سناتے ہیں:

Marfat.com

''ہر قسم کی تعریف اللہ کے لیے ہے جس نے مجھے خالص محمدیوں سے پہلا بنایا اور مجھے حکم دیا گیا کہ میں ہو جاؤں پہلا شخص جو اسلام لایا اور پہلا جس نے بیعت کی، میرے باپ کے ہاتھ پر اس طریقے پر جو بڑا قابلِ اعتماد اور علمی ہے اور سب تعریف اللہ ہی کے لیے ہے۔ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ اے محمدی غم نہ کھا بے چین نہ ہو بلکہ خوشیاں منا کہ حق تعالیٰ نے ہم محمدیوں کو عجیب عنایات سے نوازا ہے اور بڑی بزرگی سے مشرف فرمایا ہے کہ حضرت امام حسنؑ کی مقدس روح نے نزول فرمایا تھا اور وہ یہ سارے دن وہیں ساتھ رہے اور خاص نسبت سے میرے دل میں یہ الہامی بات ڈال دی اور فرمایا کہ یہ نسبت دیگر امتیوں تک پہنچا دے۔ خدا نے چاہا تو یہ نسبت جس کا اس وقت آغاز ہوا ہے۔ مہدیٔ آخرالزماں کے ظہور تک اپنے کمال کو پہنچ جائے گی۔ اس کے بعد فرمایا کہ میں نے عرض کی کہ اے امام عالی مقام کیا میں اس طریق کا نام حسنی طریق رکھ دوں کیونکہ یہ آپ ہی نے ارشاد فرمایا ہے اور مزے کی بات کہ یہ ہے بھی نیکی کا راستہ۔ امام عالی مقام نے انگشت حیرت منہ میں دباتے ہوئے فرمایا کہ بیٹا یہ ہمارا کام نہیں، یہ دوسروں کا کام ہے۔ اگر ہمارا ایسا ارادہ ہوتا تو ہم اپنے وقتوں میں دوسروں کی طرح اپنے طریق کو اپنے نام کی نسبت سے پکارتے۔ ہم تمام فرزندانِ رسولؐ اس بحرِ حقیقت میں گم ہیں اور اس سمندر میں مستغرق ہیں۔ ہمارا نام اسی نامِ محمدؐ سے ہے۔ ہمارا نشان بھی نشانِ محمدؐ ہے۔ ہماری محبت بھی محبتِ محمدؐ ہے اور ہماری دعوت بھی محمدؐ کی دعوت ہے۔ اس طریق کو طریق محمدی کہنا چاہیے۔ (ان پر خدا کا درود و سلام) کیونکہ یہ ہی حضورِ پاکؐ کا طریقہ ہے۔ ہم نے اپنی طرف سے اس پر کچھ نہیں بڑھایا۔ ہمارا مسلک بھی مسلکِ نبوی ہے اور ہمارا طریق بھی طریقِ مصطفویؐ ہے۔ میں ختم کرتا ہوں اسے جو واضح ہو چکا ہے۔'' [11]

باپ کی روحانی تعلیمات کا دردؔ کی زندگی پر گہرا اثر نظر آتا ہے۔ ۱۷۳۵ء کے لگ بھگ طریقِ محمدی کے اعلان کے وقت دردؔ کی عمر پندرہ برس کے قریب تھی۔ اس کے بعد خواجہ ناصر عندلیب کی کتاب ''نالۂ عندلیب'' کے زمانۂ تصنیف (۱۷۴۱ء ۔ ۱۷۴۰ء) میں وہ تقریباً بیس برس کے ہو چکے تھے۔ اس کتاب کی تصنیف میں وہ برابر باپؔ کے معاون بنے رہے اور خواجہ ناصر عندلیبؔ کے فرمودات کو قلم بند کرنے کا فریضہ انجام دیتے رہے۔ ایک طرح سے یہ دردؔ کا تربیتی درس تھا۔ اس کتاب نے ان کے ذہن پر نہایت گہرا اثر ڈالا۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ صوفیانہ عقائد و تصورات کو سمجھنے میں ''نالہ عندلیب'' ہمیشہ ان کی رہبر ورہنما کتاب بنی رہی۔ دردؔ کے صوفیانہ ذہن کی ساخت میں اس کتاب کا گراں قدر حصہ تھا۔

Marfat.com

انہوں نے بعدازاں خود اعتراف کیا کہ ان کے صوفیانہ علم کا منبع شہاب الدین سہروردی کی کتاب ''عوارف المعارف'' یا ابن العربی کی تصنیفات ''فصوص الحکم'' اور ''فتوحات'' نہیں ہیں۔ جس کتاب نے ان پر حقائق اور اسرار کے دروازے وا کیے، وہ ان کے والد کی تصنیف ''نالہ عندلیب'' ہے۔ [۱۲] بقول اینی میری شمل (Annemarie Schimmel) اس کتاب نے ان کو مکمل طور پر تبدیل کر دیا۔ [۱۳]

درویشی کی بنیاد:

درویشی نے اُن کے اندر جو خصوصیات پیدا کر دیں وہی اُن کی درویشی کی بنیاد تھیں۔ وہ خصوصیات مندرجہ ذیل تھیں۔

۱۔ قول و فعل میں ہم آہنگی

۲۔ دوسروں کی غم خواری

۳۔ مخلوق خدا کی خیر خواہی اور خدمت

۴۔ خدا اور رسولؐ سے محبت اور اپنی ذات کو پوری طرح اُن کیلئے وقف کر دینا

۵۔ دنیا کے مال و دولت سے نفرت

۶۔ تسلیم و رضا

۷۔ ظاہر و باطن ایک ہونا

خواجہ میر دردؔ کو انہی درویشانہ اوصاف کی وجہ سے اپنے دور میں ہی مقبولیت حاصل ہوگئی۔ انہوں نے والد سے ٹوٹ کر محبت کی اور ان کے توسط سے عرفانِ الٰہی اور عشق رسولؐ کی منزلوں سے ہمکنار ہوئے۔ انہوں نے مخلوقِ خدا کی خدمت اور انسانوں کی محبت کو اپنا شعار بنایا۔ حقوق اللہ کے ساتھ ساتھ حقوق العباد کا بھی خیال رکھا۔ انسانی رشتوں کا احترام ان کے لیے مذہب کا درجہ رکھتا تھا اور دل آزاری کو وہ گناہ سمجھتے تھے۔ خواجہ میر دردؔ ہمیشہ انسان میں خدا کو دیکھتے رہے۔ وہ ایک درد مند دل رکھتے تھے۔ امراللہ الہ آبادی [۱۴] نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ میر دردؔ ایک دن باغ کی سیر کو گئے۔ ان کی نظر پھولوں پر پڑی تو دیکھا کہ کچھ مرجھا گئے ہیں اور کچھ تازہ و شگفتہ ہیں۔ کلیوں اور پھولوں کی شادابی و افسردگی کو دیکھ کر انھیں اپنا آغاز و انجام یاد آ گیا۔ دلِ پُر درد سے بے اختیار آہ نکلی اور یہ دوہرا بند زبان پر جاری ہو گیا:

کیسی تو کوں بھاوت ہے اور کیسی کی سکھ پاوت ہے
یہ پھلواری درد ہمیں کچھ اور سمیں دکھلاوت ہے
کلیاں من میں سوچت ہیں جب پھول کوئی کمھلاوت ہے
جا دن وا پر بیت گیو سو وا دن مو پر آوت ہے

تصوف میں مقام:

سراج الدین علی خاں آرزو نے خواجہ میر دردؔ کو اوائلِ جوانی میں دیکھ کر کہا تھا کہ ''وہ ایک صاحب فہم و ذکا جوان ہیں۔ جو کچھ میں ان میں دیکھتا ہوں اگر فعل میں آ گیا تو انشاءاللہ فنِ تصوف میں نام پائیں گے۔'' [۱۵] خواجہ میر درد

کے ہم عصر میر حسن نے ''تذکرۃ الشعرا'' میں ان کے دلِ آگاہ کو اسرارِ خدائی کا مخزن اور ان کے باطن کی صفائی کو کعبۂ کبریائی کی محرم کہا ہے۔ ۱۶ قیام الدین قائم نے بھی 'مخزنِ نکات' میں قریب قریب یہی رائے دی ہے اور لکھا ہے کہ ان کا دل اسرارِ الٰہی کا گنجینہ اور ان کا سینہ انوارِ لامتناہی کا خزینہ ہے۔ ۱۷

میر تقی میرؔ نے ان کے پاک انفاس کے فیضان کا اعتراف کرتے ہوئے انہیں قافلۂ اہلِ عرفان کا خضر بتایا ہے۔ ۱۸ لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی نے جو تذکرہ 'چمنستان شعراء' اور تذکرہ 'گل رعنا' کے مصنف ہیں جب یہ سنا کہ خواجہ میر دردؔ جنوبی ہند کی کسی بندرگاہ سے حج پر جانے کا ارادہ رکھتے ہیں تو کہنے لگے کہ خدا کرے ان کا گزر ہمارے شہر کی طرف ہو کیونکہ ایسے شخص کی زیارت عبادت میں داخل ہے۔ ۱۹ ان کی عظمت اور مقبولیت دیکھتے ہوئے احمد علی یکتا نے 'دستور الفصاحت' میں لکھا ہے کہ ہندوستان کا ذرّہ ذرّہ انہیں مثالِ آفتاب جانتا ہے۔ ۲۰

حکیم مولوی سید عبدالحئی ندوی کے نزدیک تصوف اور اخلاق کی چاشنی کے اعتبار سے ان کا کلام میر و مرزا کے کلام سے زیادہ دلآویز ہے۔ ۲۱

متصوفانہ شخصیت کے ساتھ ہی اُن کے متصوفانہ کلام کی بھی تعریف کی گئی ہے۔ رام بابو سکسینہ نے 'تاریخ ادب اردو' میں کہا ہے:

> ''عرفان اور تصوف کے پیچیدہ اور مشکل مضامین اس خوبصورتی اور صفائی سے بیان کیے ہیں کہ دل وجد کرتا ہے۔'' ۲۲

ڈاکٹر گراہم بیلی (Grahame Bailey) 'ہسٹری آف اردو لٹریچر' میں میر دردؔ کے متعلق لکھتے ہیں:

> Mir Dard was a Sufi who wrote only religious lyrics and other poems of that type. 23

میر دردؔ کی تصانیف اور تصوف:

خواجہ میر دردؔ کی چھوٹی بڑی تصانیف کی تعداد بارہ ہے جو حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ اسرار الصلوٰۃ:

میر دردؔ کی یہ پہلی تصنیف ایک مختصر رسالہ ہے جو پندرہ سال کی عمر میں رمضان المبارک کے آخری عشرے میں حالت اعتکاف میں لکھا تھا۔ ۲۴ یہ رسالہ ۱۱۴۸ھ/۳۶-۱۷۳۵ء میں مکمل ہوا۔ اس کا موضوع نماز، اس کے ارکان و آداب اور طور طریقے ہیں۔

۲۔ واردات:

یہ خواجہ میر دردؔ کی ۱۱۱ رباعیات کا مجموعہ ہے۔ عنوانات کے تحت ترتیب دی گئی ان رباعیوں میں واردات و مشاہداتِ قلبی اور صوفیانہ تجربات کو رباعیوں اور تشریحی نثر کے ذریعے بیان کیا ہے۔ ہر تجربے کو 'وارد' کا نام دیا گیا ہے۔

Marfat.com

بنیادی طور پر یہ رسالہ فارسی رباعیات کا مجموعہ ہے۔ یہ کتاب تصوف کے معاملات کو سمجھنے میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں تصوف کے تقریباً تمام موضوعات کو یکجا کر دیا گیا ہے۔

۳۔ علم الکتاب:

یہ میر دردؔ کی سب سے زیادہ ضخیم اور جامع تصنیف ہے۔ یہ کتاب ۱۳۰۸ھ/۹۱-۱۸۹۰ء میں مطبع انصاری دہلی میں چھپ کر شائع ہوئی۔ یہ بڑے سائز کے ۶۴۸ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ یہ کتاب رسالۂ واردات کی شرح ہے۔ اس کتاب میں تصوف کے بے شمار موضوعات پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ ان موضوعات میں سے کچھ یہ ہیں:-

۱۔ بیان وجود و موجودات
۲۔ بیان خلوت و جلوت
۳۔ بیان عالمِ مثال
۴۔ بیان بعض مقدمات سلوک و بعض امورِ طریقہ سالکاں
۵۔ بیان حصولِ مراتب علم الیقین و عین الیقین
۶۔ بیانِ علمِ تصوف
۷۔ بیان فنا و زوال
۸۔ بیان ترکِ اسباب و مراعات
۹۔ بیان معنی صبر جمیل
۱۰۔ بیان فوائد تنہائی و فراغتِ یکتائی
۱۱۔ بیان دولتِ فقر
۱۲۔ بیانِ حقیقت ذات الوجود
۱۳۔ بیان وحدتِ وجود و شہود و دعوت بہ طرف توحید محمدیؐ
۱۴۔ بیان رجوع الی اللہ و توبہ و استغفار
۱۵۔ بیان اتباعِ سرورِ کائناتؐ

علم الکتاب میں ان موضوعات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے اور تصوف کے مسائل اتنی جزئیات کے ساتھ پیش کیے گئے ہیں کہ اس کتاب کو تصوف کی دائرۂ معارف کہا جائے تو بے جا نہیں۔ ۲۵ تصوف کے مختلف موضوعات پر یہ کتاب ایک انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے۔ ۲۶ اس کتاب میں سلوک کے مسائل کو آیات و احادیث سے مجتہدانہ اور عارفانہ قوت کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ اس میں ایک طرف تصوف کے مشاہدات اور تجربات بیان ہوئے ہیں اور دوسری ''طریقِ محمدیؐ'' کے فلسفہ و فکر کا پورا نظامِ تصوف بھی بیان ہوا ہے۔ علم الکتاب میں دردؔ نے بتایا ہے کہ محمدیوں کے معارف و مطالب کی بنیاد کلامِ اللہ و احادیثِ رسولؐ پر ہے۔ اس کتاب کے بارے میں دردؔ نے جو بنیادی باتیں لکھی ہیں وہ یہ ہیں: ۲۷

۱۔ اس کتاب میں بیان کردہ حقائق ہر انسان کیلئے مفید ہیں اور توحید و عرفان کیلئے ان کی حیثیت ایک کنجی کی ہے۔
۲۔ اس کتاب میں بیان کیے گئے حقائق کا تعلق شریعت و طریقت اور معرفت و حقیقت سے ہے اور ان پر غور و فکر کی ضرورت ہے۔
۳۔ اس میں وہ خصائص بھی بیان کیے گئے ہیں جو خالص محمدیوں کے ساتھ مخصوص ہیں اور ان کیلئے باعثِ تقویتِ ایمان ہیں۔
۴۔ اس کتاب میں معرفت کا ہر مرتبہ بیان کیا ہے۔ دردؔ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ شریعت، طریقت، معرفت اور حقیقت کو الگ الگ سمجھنے والے لوگ غلطی پر ہیں۔ دراصل جو کچھ ہے شریعت ہے۔ یہ سب ''مراتب اربعہ عین'' ہیں۔ شریعت صورتِ حقیقت ہے، حقیقتِ معنی شریعت ہے، طریقت نام انصاف بشریعت ہے اور معرفت انکشافِ حقیقت کا نام ہے۔ شریعت ظاہر ہے اور اسلام اس سے متعلق ہے۔ طریقت باطن ہے اور ایمان اس سے متعلق ہے۔

علم الکتاب کے مطالعہ سے میر درد کی شخصیت و فکر کے نئے گوشے سامنے آتے ہیں اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شخصیت نے پھیل کر حیات و کائنات کے مابعد الطبیعاتی مسائل کا احاطہ کرلیا ہے۔ اس میں درد، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو ''طریقِ محمدی'' کے دائرے میں ایک کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس اعتبار سے حضرت مجدد الف ثانی کے بعد یہ ایک ایسی فکری کوشش ہے جو اپنی جگہ منفرد اور قابلِ توجہ ہے۔ تصوف کی تاریخ اور فکرِ اسلامی میں یہ کوشش یقیناً ایک اضافہ ہے۔'' ۲۸

۴۔ نالۂ درد:

یہ خواجہ میر دردؔ کا تصوف کے موضوع پر چوتھا رسالہ ہے۔ یہ رسالہ ۱۱۹۰ھ/ ۷۷۔۱۷۷۶ء کی تصنیف ہے۔ اس میں ۱۲۱ صفحات ہیں اور یہ ۳۴۱ نالوں پر مشتمل ہے۔ ''واردات'' اور ''علم الکتاب'' لکھنے کے بعد جو موضوعاتِ تصوف باقی رہ گئے تھے، اُن کے بارے میں خواجہ صاحب نے وقتاً فوقتاً اظہار خیال کیا۔ ان خیالات کو اُن کے چھوٹے بھائی اور مرید خواجہ میر اثر جمع کرتے رہے اور اس طرح یہ رسالہ ''نالۂ درد'' مرتب ہوا۔ اس میں تصوف اور اسلامی نظام اخلاق کے موضوع پر بڑی ہی اہم باتیں کہی گئی ہیں۔

اس کتاب کے شروع میں خواجہ میر دردؔ نے اپنی اُن علمی کتابوں کی تفصیل پیش کی ہے جو انہوں نے اسلامی تصوف کے موضوع پر اس سے قبل لکھی تھیں۔ ''نالۂ درد'' کے بیشتر نالے بقول قاضی جمال حسین دنیا کی بے ثباتی، بے اعتباری اور انسانی وجود کی اصل غرض و غایت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ تزکیۂ باطن اور تطہیرِ نفس، نالوں کے مضامین میں مشترک قدر ہے۔ ۲۹

۵۔ آہِ سرد:

اس رسالہ کا موضوع بھی تصوف کے معاملات و مسائل ہیں۔ خواجہ میر دردؔ نے یہ رسالہ ۱۱۹۳ھ/

Marfat.com

۸۰-۱۷۷۹ء میں مکمل کیا۔ اس رسالے میں ۳۴۱ سرد آہیں ہیں جن کے تحت تصوف کے مختلف موضوعات پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ اس کے موضوعات بھی تقریباً وہی ہیں جو رسالہ ''نالۂ درد'' کے ہیں۔ حسبِ سابق شروع میں حمد و ثنا پھر سبب تصنیف وغیرہ ہے۔ اس میں بھی انہوں نے جگہ جگہ اپنے فارسی اشعار دیے ہیں۔ تزکیۂ باطن اور انابت اِلی اللہ اس رسالہ کا بھی موضوع ہے۔ درد کی دوسری تحریروں کی طرح یہاں بھی اس بات پر اصرار ملتا ہے کہ راہِ نجات طریقۂ محمدیہؐ کی پیروی اور اس کی تعلیمات پر عمل کے سوا کچھ اور نہیں ہے کیونکہ یہ طریقہ خدا کے احکامات اور اس کی شریعت پر اصرار کرتا ہے۔ اصل شرع شرعِ مصطفوی ہے اور حقیقی طریق طریقِ محمدیؐ۔ [۳۰]

''نالۂ درد'' اور ''آہِ سرد'' میر درد کی باطنی کیفیات کی ڈائری کی حیثیت رکھتے ہیں۔ [۳۱]

۶۔ شمعِ محفل:

''شمعِ محفل'' کا موضوع بھی تصوف ہے لیکن یہ رسالہ اپنے صوفیانہ مباحث اور مجرّد کیفیات کے بیان کے سبب پچھلے رسالوں سے مختلف بھی ہے اور دشوار بھی ...... شخصی احساسات کے بجائے مسائلِ تصوف اور محمدی مشرب کے اہم تصورات پر یہاں زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ [۳۲]

۷۔ دردِ دل:

''دردِ دل'' کا موضوع بھی تصوف ہے۔ ''دردِ دل'' ایک ایسے سالک کی رودادِ سفر ہے جس نے سلوک کی آخری منزلیں طے کیں اور طویل سفر ختم کرنے کے بعد چند الفاظ میں اپنے تجربات کا ماحصل بیان کرنے کی کوشش میں سرگرم ہے۔

''شمعِ محفل'' اور ''دردِ دل'' دونوں کا آغاز ۱۱۹۵ھ/ ۸۱-۱۷۸۰ء میں اور خاتمہ ۱۱۹۹ھ/ ۸۵-۱۷۸۴ء میں ہوا۔ شمعِ محفل میں ''نور'' کا اور ''دردِ دل'' میں ''درد'' کا لفظ ہر عنوان میں استعمال کیا گیا ہے۔

''علم الکتاب'' کے بعد لکھے گئے چاروں رسالے ''رسالہ اربعہ'' کہلائے۔ ان چاروں رسالوں میں علی الترتیب ۳۴۱ نالے، ۳۴۱ آہیں ۳۴۱ نور اور ۳۴۱ درد ہیں۔ ۳۴۱ کے اعداد کی وجہ یہ ہے کہ یہی اعداد لفظ ''ناصر'' کے ہیں۔ خواجہ میر درد کو لفظ 'ناصر' کے ساتھ بڑی عقیدت تھی کیونکہ یہ ان کے والد کے اسمِ گرامی کا ایک جزو تھا۔ جگہ جگہ ناصر کے نام کو اس طرح استعمال کرتے ہیں جیسے جملہ خدائی طاقتیں اور صفات ان میں مجتمع ہو گئی ہوں۔ ان چاروں رسائل میں خواجہ میر درد نے کسی دوسرے کا کوئی شعر نہیں لکھا بلکہ تمام اشعار ان کے ہی طبع زاد ہیں۔

۸۔ حرمتِ غنا:

اس رسالے میں خواجہ میر درد نے غنا کے بارے میں اپنے خیالات و احساسات کا اظہار کیا ہے۔ اور غنا تصوف کا ایک اہم موضوع ہے۔ یہ رسالہ بھی تصوف کے بعض بنیادی مسائل کو پیش کرتا ہے۔ اس رسالے کا ذکر بعد کے تذکروں میں ملتا ہے۔ مصحفی نے ''تذکرۂ ہندی'' میں رسالہ ''حرمتِ غنا'' کا ذکر کیا ہے۔ [۳۳]

Marfat.com

لیکن عبادت بریلوی اور ڈاکٹر جمیل جالبی کی نظر سے اس رسالے کا کوئی مطبوعہ نسخہ نہیں گزرا۔ ۳۴

۹۔ واقعاتِ درد:

اس رسالہ میں بھی تصوف کے مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی کہتے ہیں کہ اس کے قلمی نسخے موجود ہیں۔ شائع شدہ نسخہ راقم کی نظر سے نہیں گزرا ہو سکتا ہے شائع نہ ہوا ہو۔ ۳۵ جمیل جالبی نے بھی کہا ہے کہ یہ رسالہ اُن کی نظر سے نہیں گزرا۔ ۳۶ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی نے کہا ہے کہ اس رسالے کا ذکر بھی صرف دو چار تذکروں میں آیا ہے۔ ۳۷ جمیل جالبی کے بقول 'واقعاتِ درد' وہ رسالہ ہے جو 'نالۂ درد' کے نام سے موسوم ہے۔ ۳۸

۱۰۔ سوزِ دل:

اس رسالے کے بارے میں ڈاکٹر عبادت بریلوی کہتے ہیں کہ 'سوزِ دل' کے بارے میں وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ خواجہ میر درد کا تصنیف کیا ہوا رسالہ ہے۔ اس کے حوالے تو بعض کتابوں میں ملتے ہیں لیکن تفصیل کہیں نہیں ملتی۔ اس کا قلمی یا مطبوعہ نسخہ باوجود کوشش کے پاکستان میں دستیاب نہ ہو سکا۔ ۳۹ جمیل جالبی کہتے ہیں کہ 'سوزِ دل' وہی رسالہ ہے جو 'دردِ دل' کے نام سے موسوم ہے۔ ۴۰

خواجہ میر درد کے یہ تمام رسالے اسلامی تصوف کے متعلق معلومات حاصل کرنے کیلئے بیش بہا خزانے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ۴۱

۱۱۔ دیوانِ فارسی:

اس دیوان میں انہوں نے اپنی فارسی غزلیں، رباعیات، قطعات، مخمس اور چند عربی رباعیات کو یکجا کر دیا ہے۔ اس میں تصوف کے معارف غزلوں اور رباعیوں میں بڑی خوبی سے بیان ہوئے ہیں۔ اس میں صرف عشقِ حقیقی کے مضامین ہیں۔ فارسی دیوان میں انھوں نے زیادہ تر تصوف اور معرفت کے مضامین باندھے ہیں۔

۱۲۔ دیوانِ اُردو:

درد کی مقبولیت اُن کے اردو دیوان کی وجہ سے ہے جہاں ان کی فکر، شخصیت، صوفیانہ واردات اور عشقیہ تجربات نے ہم آمیز ہو کر اپنے اظہار کی راہیں تلاش کی ہیں۔ درد کا دیوان ان کے بیان کردہ شعری اصولوں کی مکمل نمائندگی کرتا ہے۔ درد کا خیال تھا کہ کلام میں تاثیر قلب کی صفائی اور دل کے درد سے پیدا ہوتی ہے۔ تیرہ باطن لوگوں کا کلام اثر سے خالی ہوتا ہے۔

دیوانِ درد (اُردو) تقریباً پندرہ سو اشعار پر مشتمل ہے جس میں زیادہ تر غزلیات ہیں۔ غزلوں کے بعد رباعیات آتی ہیں۔ ان کے علاوہ چار مخمس، ایک ترکیب بند بھی شاملِ دیوان ہے۔

Marfat.com

درد کا نظریۂ تصوف:

درد کے نظامِ فکر کی بنیاد شریعت کے اتباع اور قرآن وسنت کی پیروی پر استوار ہے۔ انھوں نے اپنی تعلیمات میں اس بات پر اصرار کیا ہے کہ روحانی ترقی کا واحد راستہ شریعت کے احکامات کی پیروی ہے۔ درد کے تصورِ توحید نے باہمی اتحاد کا جامع نظام پیش کیا ہے جس میں قرآن وسنت کی تعلیمات پر زور دیا جاتا ہے اور احکامِ شریعت کی پابندی کو نجات کا واحد وسیلہ تصور کیا جاتا ہے۔ درد کے خیال میں توحید کا تصور حضورؐ کے زمانے میں وجود و شہود کی قید سے آزاد تھا۔ یہ بحثیں بعد کی اختراعات ہیں۔

خواجہ میر درد کے والد خواجہ ناصر عندلیب نے اپنے دور کے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور اخلاقی حالات کو دیکھ کر تصوف کا ایک نیا سلسلہ شروع کیا جس کا نام ''طریقِ محمدیہ'' رکھا۔ اس دور میں مسلمانوں کے عقائد انتشار کا شکار تھے۔ علمائے دین فروعی بحثوں میں الجھے ہوئے تھے۔ نام نہاد صوفیا بدعتوں میں گرفتار اور شریعت کی پابندی سے غافل تھے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحثیں ہر طرف عام تھیں۔ اس دور کے ذہنی انتشار نے مسلمانوں کو زوال کے پاتال میں اتار دیا تھا اور دلچسپ بات یہ تھی کہ انھیں اپنے زوال کا احساس بھی نہیں تھا۔ خواجہ عندلیب نے اس صورتِ حال کو سمجھ کر ''طریقِ محمدی'' کو دوبارہ رائج کرنے کے لیے ایک نئے سلسلے کی بنیاد ڈالی تاکہ یہ سب اختلافات اور غیر ضروری بحثیں ختم ہو جائیں۔ ''طریقِ محمدی'' کا مقصد مسلمانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور کے اندازِ فکر وعمل کی طرف واپس لے جانا تھا۔ یہ سلسلہ انتشار وفرقہ پرستی کے اس دور میں اتحاد کا نظام مہیا کرتا ہے۔ درد کی تصانیفِ نثر اسی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتی ہیں۔

درد کے نزدیک وحدتِ وجود کا اقرار بے ادبی اور وحدتِ شہود کا اظہار ایک نا قابلِ قبول تقریر ہے۔ سب سے پسندیدہ اور قابلِ قبول بیان ''لا الہ الا اللہ'' ہے اور یہی سچا راستہ ہے۔ خواجہ میر درد نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں کو ملا کر ایک نئی وحدت دینے کی کوشش کی ہے۔ میر درد نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود پر بحث کرنے کے بعد یہ واضح کیا کہ دونوں کا مقصد ایک ہے اور یہ مقصد طریقِ محمدی میں ایک ہو گیا ہے اور یہی توحید مطلق ہے۔ تصوف میں درد کا ایک اضافہ اور ہے۔ ''سفر در وطن'' نقشبندی سلسلے کی ایک مروجہ اصطلاح ہے۔ میر درد نے ''وطن در سفر'' کا اضافہ کیا۔ ''درد دل'' میں اس کی تشریح یہ کی ہے کہ ''سفر میں وطن کا مقام ورائے انفس وآفاق کا اشارہ ہے اور جو سیر من اللہ فی اللہ کے مرتبے کو پہنچ کر حاصل ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح جدید اس فقیر اور سلوکِ طریقۂ محمدیہ سے مخصوص ہے۔'' [42]

صوفیاں در وطن سفر بکنند   درد اندر سفر مرا وطن است

درد کے ہاں صوفیانہ واردات اور مذہبی فکر مل کر ایک ایسے نظام کو سامنے لاتے ہیں جس میں تفکر اور تجربہ مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ خواجہ میر درد نے اپنے صوفیانہ طرزِ عمل اور طرزِ فکر سے اس معاشرے کے وجودِ باطنی میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ درد اپنے عمل سے، اپنی فکر سے، اپنی تصانیف اور شاعری سے فروعی اختلافات کو دور کر کے انسانی سطح کو بحال کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کی کتابیں اٹھارھویں صدی میں آشوب کے مارے انسانوں کو باطنی سکون مہیا کرتی ہیں اور شکستہ حال انسانوں کو صوفیانہ اسلوبِ زیست کی پناہ مہیا کرتی ہیں۔

درد کے صوفیانہ تصورات میں شیخ یا مرشدِ کامل مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ سالک جب تک اپنے ارادے،

خواہش، اپنی پسند، ناپسند سبھی سے دست بردار ہو کر خود کو شیخ کے حوالے نہیں کرتا یعنی اپنی ہستی کو مرشد کی ذات میں فنا نہیں کرتا، روحانی تجلیات کا دروازہ اس پر نہیں کھلتا۔ اسی کو فنافی الشیخ کہا جاتا ہے۔ درد کے یہاں عشقِ مجازی عشقِ پیر ہے۔

درد کے یہاں نفس کی مخالفت روح کو تقویت پہنچاتی ہے اور نفس کی اطاعت سے روح کی قوت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ نفس شکنی آدمی کو کمال تک پہنچاتی ہے۔ درد کے نزدیک دنیاوی زندگی سے وابستگی پیدا کرنا کم فہمی ہے اور دنیاوی زندگی وہم کے علاوہ کچھ نہیں اور بقول درد:

> ''اگر چشمِ عبرت کو کھول کر دیکھا جائے تو دنیا کا ہر نقش خدا تعالیٰ کی ذات کا مظہر ہے اور دنیا کا ہر فرد توحید کا نمائندہ ہے۔'' ۴۳

صوفیانہ مسلک میں حیرت ایک مقام ہے۔ درد کے خیال میں حیرت میں بھی ایک دنیا سمائی ہوئی ہے۔ حیرت آئینہ کی مانند بابِ دیدار ہے۔

درد کے نزدیک شعلۂ عشق ہی سے باطن کی تاریکیاں چھٹ سکتی ہیں۔ درد فنائے نفس اور بیخودی کا درس بھی دیتے ہیں۔ بقول ان کے یہ فنائے نفس اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب علائقِ دنیوی سے منہ موڑ لیا جائے جو لوگ اپنی خودی کو نہیں مارتے وہ نفس کے غلام ہیں۔ خودی کے مارنے ہی سے انسان اس ذاتِ اقدس میں فنا ہوتا ہے اور اسے وہ درجہ حاصل ہوتا ہے جس سے ''من و تو'' کا جھگڑا مٹ جاتا ہے۔

مثالِ آئینہ اے درد حیرت عالمی دارد
کشادم چشم حیرانی ، جہانی شد پدید اینجا

....

فنای نفس گردد حاصل از قطع علا قہا
دریدم چون سحر تا جیب خود را شد کفن پیدا

صوفی شعرا کے نزدیک گریہ وزاری کی بہت اہمیت ہے۔ گریہ وزاری سے انسان میں عجز وانکسار پیدا ہوتا ہے اور دل میں سوز و گداز پیدا ہوتا ہے۔ اسی حربہ سے محبوبِ حقیقی کی توجہ اپنی طرف منعطف کرائی جا سکتی ہے۔ درد نے بھی گریہ وزاری کو خاصی اہمیت دی ہے۔ رسالہ دردِ دل میں ایک جگہ کہتے ہیں:

> ''اگر تو چاہتا ہے کہ پاکیزگی و طہارت کا سمندر تجھ میں جوش مارے اور بحرِ عرفان و معرفت موج زن ہو تو ہمیشہ شیوۂ خود رفتگی میں پیش پیش رہ اور گریۂ شوق کے سمندر کو اپنے گدازِ دل کی شورشوں سے طوفان میں لا۔ راہِ انکسار میں سر کے بل چل اور سراپا غریقِ رحمتِ الٰہی ہو جا کیونکہ اس ملک میں پائے رفتار یہی بہتے ہوئے آنسو ہیں اور روتی ہوئی آنکھیں ہی درگاہ باری میں مقبول ہیں۔'' ۴۴

درد کے یہاں جبر و اختیار کے مسائل سے بھی بحث ملتی ہے۔ کہنے کو ہم مختار ہیں لیکن حقیقت میں مجبور ہیں۔ ہمیں مختار کہنا ہم پر ایک تہمت ہے ہمارے ہاتھ دستِ سبو کی مانند بے حس اور ہمارے پاؤں پائے خم کی طرح بے رفتار

Marfat.com

ہیں۔

چون دستِ سبو دستِ من آید بی حِس
چون پای خم ست پای من بے رفتار

خواجہ میر درد کی تصانیف میں اسلامی فکر اور نظام تصوف کے مختلف پہلو ہیں۔ توحید کا بیان، ذات باری کا ذکر، عشقِ رسولؐ سے سرشاری کی باتیں، انسان کی عظمت کا ذکر اور فنا کی باتوں نے انہیں اسلامی تصوف کا فلسفی بنا دیا ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کہتے ہیں:

> ''برعظیم کی تاریخِ تصوف میں درد کو مفکر صوفیہ کی اُس صف میں شامل کرنا چاہیے جس میں داتا گنج بخش، خواجہ بندہ نواز گیسو دراز، امین الدین اعلیٰ اور مجدد الف ثانی وغیرہ کھڑے ہیں۔ علم الکتاب تاریخِ تصوف میں ایک اہم، فکر انگیز کتاب ہے۔'' ۴۵

تصوف درد کے نزدیک ان کا نظری فلسفۂ روحانیت نہیں، زندگی بسر کرنے کا طریقہ ہے۔ تصوف ان کے معمول اور ان کی زندگی کا ایک جزو بن گیا تھا۔ ان کے متصوفانہ خیالات میں خشکی، فراریت اور بے دلی نہیں بلکہ ایک تازگی، زندہ دلی اور زندگی کرنے کا حوصلہ ہے۔ تصوف ان کے یہاں زندگی کی نفی نہیں کرتا بلکہ زندگی اور انسانی رشتوں کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔

درد کی صوفیانہ شاعری:

صوفیانہ نقطۂ نظر سے درد نے حیات و کائنات اور انسان کو جس طرح دیکھا ہے، وہ فارسی شاعری کا صدیوں پرانا روایتی اسلوب ہے۔ درد کی غزل اسی تجربہ کے ساتھ سفر کرتی ہے۔ اردو کی صوفیانہ شاعری میں درد کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ شمالی ہند میں اردو شاعری کی روایت میں انہوں نے پہلی بار صوفیانہ خیال اور مضامین کو استعمال کر کے صوفیانہ شاعری کی روایت کو استوار کیا ہے۔ درد کی صوفیانہ شاعری میں وسط ایشیا، ایران و عرب اور جنوبی ایشیا کی صدیوں پرانی صوفیانہ روایت کا اظہار ملتا ہے۔ درد کی شاعری کے صوفیانہ تجربے اپنی باطنی انفرادیت کے ساتھ ساتھ ایک وسیع روایت سے منسلک ہیں۔ ان کے مختصر اردو دیوان میں اس روایت کے استعاروں، علامتوں، کنایوں، رموز و معارف اور عشق کی ایک کائنات آباد ہے۔ ۴۶

اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں تصوف کو گزشتہ صدیوں کے مقابلہ میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب شاہ ولی اللہ، مرزا مظہر جانِ جاناں، خواجہ ناصر عندلیب اور میر درد جیسے نظریہ ساز صوفی تصوف کے افکار و مسائل پر کھل کر بات چیت کرتے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی نے وحدت الوجود سے اختلاف کر کے وحدت الشہود کا جو تصور پیش کیا تھا۔ اٹھارویں صدی کے صوفیا اس نزاعی مسئلہ پر مدتوں شذرات قلم بند کرتے رہے۔ اسی دور میں چشتی سلسلہ کا احیا ہوتا ہے اور صوفیائے چشت برصغیر میں پھیل جاتے ہیں۔ دلی شہر نقش بندی صوفیوں کا اہم مرکز قرار پاتا ہے۔ مرزا مظہر جانِ جاناں، میر درد کا خاندان اور شاہ ولی اللہ نقش بندی سلسلے ہی کے صوفیا تھے۔ تصوف کی اس بھرپور روایت کے

Marfat.com

دور میں میر درؔد نے اپنی صوفیانہ شاعری پیش کی۔ اس عہد میں تصوف کی اس مقبولیت کے عقب میں اٹھارویں صدی کے سیاسی، سماجی اور معاشی زوال کے عوامل بھی کارفرما ملتے ہیں...... قتل وغارت اور آشوبِ زیست نے انسانی طبائع کو نحیف و نزار کر دیا تھا۔ اس لیے اٹھارویں صدی کا انسان بے کسی کے عالم میں صوفیانہ پناہ گاہیں تلاش کرتا ہے۔ ۴۷

درؔد کی صوفیانہ شاعری ایک باعمل اور نظریہ ساز صوفی کی باطنی بصیرت کی عکاسی کرتی ہے۔ یہ شاعری اس کے قلب ونظر پر گزرنے والے مشاہدات اور کشف کی حالتوں پر مشتمل ہے۔ درؔد کی صوفیانہ شاعری عقل وفہم کی سطحوں پر متاثر کرنے کی قوت رکھتی ہے۔ یہ شاعری صوفیانہ مسائل کی تشریح اور تعبیر کا سامان مہیا کرتی ہے۔ تصوف کے بے شمار اہم مسائل جو درؔد کے مشاہدے کا نتیجہ تھے، تخلیقی سطح پر ان کی شاعری میں ظہور پاتے ہیں۔ انسان، خدا اور کائنات کے بارے میں ان کے ہاں تصورات کی ایک وسیع دنیا آباد تھی۔ وہ ایک سچے صوفی کے طور پر صوفیانہ تجربات کی ان منزلوں سے گزرے تھے جو حیرت، انابت، توکل، فنا، محویت، رضا، وحدت، مشاہدۂ حق، استغنا اور معارفِ الٰہی کے نام سے تعبیر کی جاتی ہیں۔ ان کی شاعری میں ان تمام منزلوں کے مشاہدات موجود ہیں۔ ۴۸

ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں کہ درؔد کا اصل کمال صوفی ہونے میں نہیں بلکہ تصوف کو شعر کا رنگ دینے میں ہے۔ درد اُردو کے پہلے صوفی شاعر ہیں اور اُردو شاعری میں انہی کے ہاتھوں تصوّف کی بعض صحت مند روائتیں اوّل اوّل داخل ہوئی ہیں اور انہوں نے تصوف جیسے خشک مسئلے کو شعر کا قالب عطا کرنے میں فنکاری سے کام لیا ہے۔ ان کے یہاں تصوف شعریت میں گھل مل گیا ہے۔ ۴۹

خواجہ میر درؔد نے اپنی غزلوں کو تصوف کے پورے نظام سے آشنا کر دیا ہے۔ عرفان و معرفت کی راہوں میں جتنی منزلیں بھی آتی ہیں اور ان منزلوں سے ہمکنار ہونے میں صوفی کو جن حالات سے بھی دوچار ہونا پڑتا ہے، خواجہ میر درد نے ان سب کو اپنی غزلوں میں سمو دیا ہے۔

میر درد کے اشعار نظامِ تصوف کے بعض بنیادی معاملات و مسائل کے ترجمان وعکاس ہیں۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے دوز بردست مکاتبِ خیال ہیں جن کا اثر اسلامی طرزِ فکر پر بہت گہرا پڑا ہے۔ خواجہ میر درؔد نے ان دونوں نظریوں کو ایک سنگم پر لا کھڑا کیا ہے۔ وہ اپنی تصانیف اور شاعری میں جابجا نظریہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی وضاحت فرماتے ہیں۔ اُن کے بعض اشعار وحدت الوجود کی ترجمانی کرتے ہیں اور بعض وحدت الشہود کی اور بعض اشعار سے دونوں عقائد کے مطالب اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا اُن کے اس طرح کے اشعار تجربے اور مشاہدے کی نشان دہی کرتے ہیں۔

ہے جلوہ گاہ تیرا کیا غیب کیا شہادت
یاں بھی شہود تیرا ، واں بھی شہود تیرا

....

جگ میں آ کر ادھر اُدھر دیکھا   تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا

....

مدرسہ یا دیر تھا یا کعبہ یا بُت خانہ تھا

Marfat.com

ہم بھی مہمان تھے واں تو ہی صاحبِ خانہ تھا
ہو گیا مہماں سرائے کثرتِ موہوم آہ
وہ دِل خالی کہ تیرا خاص خلوت خانہ تھا

....

کون سا دل ہے وہ کہ جس میں آہ
خانہ آباد تو نے گھر نہ کیا

....

مٹ جائیں ایک آن میں کثرت نمائیاں
ہم آئینے کے سامنے جب آ کے ہو کریں

....

تیرا ہی حُسن جگ میں ہرچند موجزن ہے
تس پر بھی تشنہ کامِ دیدار ہیں تو ہم ہیں

....

متفق آپس میں ہیں اہلِ شہود ۔ دردؔ آنکھیں دیکھ باہم ایک ہیں

....

وحدت نے ہر طرف ترے جلوے دکھا دیے
پردے تعینات کے جو تھے اُٹھا دیے

....

صوفیا کے خیال کے مطابق ذاتِ باری ہی سب کچھ ہے۔ ہر طرف اُسی کا وجود ہے۔ یہ تمام کائنات اُس کے جلوے ہی کا ایک روپ ہے۔ تصوف کے نقشبندی سلسلے سے وابستہ ہونے کی وجہ سے وہ وحدت الشہود کے نظریے کے قائل ہیں اور اُن کا تصوف اسی نظریے کے گرد گھومتا ہے لیکن انھوں نے وحدت الوجود کے نظریے کی بھی مخالفت نہیں کی ہے۔ انھوں نے اپنی غزلوں میں اس کے مختلف پہلوؤں کی ترجمانی بڑے فکری اور فلسفیانہ انداز میں کی ہے۔ لیکن اس فکر و فلسفہ کو واردات کے سانچے میں ڈھال دیا ہے، اور یہی اُن کی صوفیانہ شاعری کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ ۵۰

صوفیا کے نزدیک وجود دراصل وحدت سے متصف ہے۔ حق تعالےٰ اور کائنات میں حقیقی غیریت نہیں بلکہ عینیت ہے جس طرح ایک انسان اور اس کے خیالات میں ہوتی ہے۔ خیال کا صاحبِ خیال سے جدا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا۔ صوفیا کی اصطلاح میں ان خیالات کو ''اعیان ثابتہ'' کہا جاتا ہے۔ انہی اعیان کو کائنات کی اصل اور کائنات کو ان کا عکس کہا جاتا ہے۔ اعیان کو نہ تو وجودِ حقیقی سے متصف کیا جا سکتا ہے کیونکہ خدا سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں اور نہ عدمِ حقیقی کہا جا سکتا ہے کیونکہ کم از کم اعتباری وجود ان کو حاصل ہی ہے۔ صوفیا کے مطابق ہمارا وجود حق تعالیٰ پر موقوف ہے اور اس کا ظہور ہمارے ذریعہ سے ہے۔ دردؔ توحیدِ مطلق کے قائل ہیں جس میں وجودی اور شہودی کی قید نہ ہو۔ توحیدِ وجودی و

Marfat.com

شہودی کے بارے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر چہ دونوں حق پر ہیں اور دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے۔ ۵۱

ہووے کب وحدت میں کثرت سے خلل
جسم و جاں گو دو ہیں پر ہم ایک ہیں

....

آئینہ عدم ہی میں ہستی ہے جلوہ گر
ہے موج زن تمام یہ دریا حباب میں

....

گر معرفت کا چشمِ بصیرت میں نور ہے
تو جس طرف کو دیکھئے اس کا ظہور ہے

....

عین کثرت میں دیدِ وحدت ہے
قید میں دردؔ بافراغ ہوں میں

....

اگر نہاں ہے تو تُو ہے وگر عیاں تو ہے
غرض کہ دیکھ لیا میں جہاں تہاں تو ہے

....

اے دردؔ جہاں کہیں میں دیکھا
وہ یار مرا ہی جلوہ گر تھا

....

ہر جز کو کل کے ساتھ بمعنی ہے اتصال
دریا سے دُر جدا ہے پہ ہے غرق آب میں

دردؔ کے نزدیک زمین، آسمان اور کائنات کی ہر شے میں اسی ذاتِ واحد کی جلوہ ریزی نظر آتی ہے۔ اس ذاتِ واحد کے سوا کوئی دوسرا وجود حقیقی نہیں ہے۔ اسی وجودِ حقیقی سے کائنات کا وجود قائم ہے۔ وہی اول ہے، وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے۔ کائنات میں ہر طرف اس کے مظاہر نظر آتے ہیں اور انسان بھی اس کا ایک مظہر ہے۔ کائنات میں ذات باری کی تجلیات کا لامتناہی سلسلہ جاری ہے۔ اور ذاتِ باری ہر بار ایک نئی شان کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تجدیدِ امثال کے اس مسئلہ کے بارے میں دردؔ یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہر لحظہ ایک نئی شان کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے۔ صوفیا تجدیدِ امثال کے قائل ہیں چونکہ وہ ساری کائنات کو اس ذات پاک کا ظہور سمجھتے ہیں اور اسی بنا پر وہ کہتے ہیں۔ حق سبحان تعالیٰ ہر آن اک نئی شان سے جلوہ گر ہوتا ہے۔ ۵۲

دردؔ کی شاعری کے ان صوفیانہ افکار کو آئینہ کی علامت کے حوالے سے دیکھا جا سکتا ہے:

Marfat.com

فارغ ہو بیٹھ فکر سے دونوں جہاں کی
خطرہ جو ہے سو آئینۂ دل پہ زنگ ہے

....

حیرت زدہ نہیں ہے فقط تو ہی آئینہ
یاں ٹک بھی جس کی آنکھ کھلی ہے سو دنگ ہے

....

آہن ہو یا ہو سنگ ہے سب جلوہ گاہِ یار
جوں آئینہ ہر ایک گزر میں صفا کو دیکھ

....

اے دردؔ مثالِ آئینہ ڈھونڈ اس کو آپ میں
بیرونِ در تو اپنی قدم گاہ ہی نہیں

....

تیرے ہی دیکھنے کے لیے آئینہ کی طرح
کرتا ہوں اپنے دیدۂ حیراں کی احتیاط

....

صوفیانہ شاعری میں آئینہ کا استعارہ قلبِ انسانی کی پاکیزگی اور جلا کے تصور کو پیش کرتا ہے۔ قلبِ انسانی اگر آلودہ نہ ہو تو ذاتِ باری کا جلوہ دیکھنا ممکن ہے۔ شعرا ''آئینہ'' کو ''حیرتی'' کہتے ہیں بعینہ قلبِ انسانی بھی وجودِ مطلق کے تصور میں حیرت زدہ رہتا ہے۔ قلبِ انسانی اور آئینہ کی ان مشابہتوں کی وجہ سے آئینہ کا استعارہ دردؔ کی شاعری میں بھی بار بار نمودار ہوتا ہے۔ ان کے صوفیانہ تجربہ میں آئینہ کا یہ استعارہ کہیں حیرت کی کیفیت میں ہے تو کہیں وحدتِ وجود کی کیفیات بیان کرتا ہے اور کہیں پر قلب انسانی پر لگنے والے زنگ اور آلودگی کے خطرات سے آگاہ کرتا ہے۔ دردؔ کہتے ہیں کہ حیرت صرف آئینہ ہی سے منسوب نہیں ہے بلکہ ہر وہ آنکھ جو کھل جاتی ہے، حیرتی ہو جاتی ہے یعنی یہ مقامِ احدیت میں گم ہو جانا ہے:

آئینے کی طرح غافل کھول چھاتی کے کواڑ — دیکھ تو ہے کون بارے تیرے کاشانے کے بیچ
عقدۂ دل کھول مثلِ قطرہ ناداں کب تلک — جوں گہر غلطاں رہے گا آب اور دانے کے بیچ
تجھ کو نہیں ہے دیدۂ بینا وگرنہ یاں — یوسف چھپا ہے آن کے ہر پیرہن کے بیچ
اے دردؔ کر ٹک آئینہ دل کو صاف تو — پھر ہر طرف نظارۂ حسن و جمال کر

....

ان اشعار میں اپنے دیدۂ بینا کو وا کرنے اور اپنے اندر کی دنیا میں ذات باری کو تلاش کرنے کی دعوتِ فکر ہے۔
جب انسان ذاتِ باری کے تصور میں خود کو فنا کر لیتا ہے اور اس کی ذات کی مکمل نفی کا عمل اسے کامل لطافت کی منزل تک

Marfat.com

پہنچا دیتا ہے۔ صفات ذات فنا ہوچکنے کے بعد صوفی ذاتِ باری میں مکمل طور پر مدغم ہو جاتا ہے۔ درؔد کی شاعری اس انسانی واردات کی حامل ہے جہاں انسان حیرت کے مرحلوں کو طے کرتے ہوئے اس کائنات میں اپنے وجود کے حقیقی رابطوں کو تلاش کرتا ہے۔ بلاشبہ وہ حیرت میں بھی گم ہوتا ہے اور جذب واستغراق کی منازل کا بھی سفر کرتا ہے۔ جہاں معارفِ الٰہی اور مشاہدۂ حق کی دولتِ بے بہا کے حصول سے وہ صوفیانہ تجربہ کی شادمانی حاصل کرتا ہے۔ اس کائنات میں انسان کی کامیابی کی دلیل دیدۂ بینا کے حصول میں ہے۔ یہ اس کی بصیرت کی آنکھ ہے اور جب یہ آنکھ روشنی حاصل کر لیتی ہے تو اس کائنات کے اسرار اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔ اس کی ذات پر سب سے بڑا انکشاف یہ ہوتا ہے کہ وہ جس وجود کی تلاش میں مارامارا پھرتا ہے وہ وجود تو خود اس کے اندر موجود تھا۔ صوفیانہ تلاش اور سفر کا یہ ہی وہ مقامِ آگہی ہے جس پر پہنچ کر سالک کو باطنی دنیا کی روشنی مل جاتی ہے۔ صوفیا انسان کو جہاں کائنات کی نیرنگیوں پر غور وفکر کی دعوت دیتے ہیں وہاں وہ اپنے باطن میں اترنے کا درس بھی دیتے ہیں۔ اس لیے وہ بار بار اندر کی دنیا کی طرف سفر کرنے اور اترنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ درد کی صوفیانہ شاعری میں بھی باطنی دنیا کا یہ تصور بہت اہم ہے اور وہ بار بار انسان کو اندر کی دنیا کا راستہ دکھاتے ہیں جہاں وہ ذاتِ باری کی تجلیات دیکھ سکتا ہے۔ ۵۳ؔ

خواجہ میر درؔد نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات کو ایک منزل عطا کی ہے اور وہ منزل عرفانِ الٰہی ہے۔

خواجہ میر درؔد کے یہ اشعار اسی صورتحال کے ترجمان اور عکاس ہیں۔

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا   اعیان ہیں مظاہر، ظاہر ظہور تیرا

مقدور ہمیں کب ترے وصفوں کے رقم کا
حقا کہ خداوند ہے تو لوح و قلم کا
بستے ہیں تیرے سائے میں سب شیخ و برہمن
آباد تجھی سے تو ہے گھر دیر و حرم کا

خواجہ میر درؔد عرفانِ ذات کی منزلوں کو طے کر کے عظمتِ انسانی اور احترامِ آدمی کے تصورات تک پہنچے ہیں۔ تصوف نے عزتِ نفس اور احترامِ آدمیت کی روایات کو ہمارے شعری ادب میں داخل کیا اور شخصی حکومتوں نے عزتِ نفس کا خیال مٹا دیا تھا لیکن صوفیانہ شاعری نے عزتِ نفس کا خیال دوبارہ پیدا کیا۔ درؔد کے یہاں بقول ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی ''عظمتِ انسانی کا یہ احساس شاید متقدمین میں سب سے زیادہ ہے۔ وہ صوفیانہ انانیت جو شاہ عالم کو بھی بھری محفل میں ٹوک دیتی ہے ان کے کلام میں اکثر جلوہ گر نظر آئے گی۔ ان کے یہاں بہت سے ایسے اشعار ملیں گے جن میں عظمت انسانی کا والہانہ ذکر اس طور پر کیا گیا ہے۔'' ۵۴ؔ

تر دامنی پہ شیخ ہماری نہ جائیو   دامن نچوڑ دیں تو فرشتے وضو کریں

ارض و سما کہاں تری وسعت کو پا سکے
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سما سکے
باوجودیکہ پر و بال نہ تھے آدم کے

Marfat.com

وہاں پہنچا کہ فرشتوں کا بھی مقدور نہ تھا

بعض غزلیں مسلسل ہیں اور اسی خاص رنگ میں ہیں۔

باغِ جہاں کے گل ہیں یا خار ہیں تو ہم ہیں
گر یار ہیں تو ہم ہیں اغیار ہیں تو ہم ہیں
وابستہ ہیں ہمیں سے گر جبر ہے وگر قدر
مجبور ہیں تو ہم ہیں مختار ہیں تو ہم ہیں
دریائے معرفت کے دیکھا تو ہم ہیں ساحل
گردار ہیں تو ہم ہیں در پار ہیں تو ہم ہیں

انسانی فطرت کا سب سے قوی جذبہ عشق ہے۔ جذبۂ عشق ایک ہے لیکن اس کے روپ مختلف ہیں۔ شاعری میں عشق کے اظہار کیلئے الفاظ و علامات ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی لیے شاعری میں عشق مجازی و حقیقی کا اظہار ایک ہی طرح سے کیا جاتا ہے۔ یہی صورت حافظ و سعدی کی شاعری میں ملتی ہے اور یہی صورت درد کے ہاں نظر آتی ہے۔ جب درد کی شاعری کو ان کی زندگی کے حوالے سے دیکھا جاتا ہے تو ان کی شاعری میں حقیقت کا رنگ جھلکنے لگتا ہے اور جب دوسرے پہلو سے دیکھا جاتا ہے تو اس میں مجاز کا رنگ جھلکنے لگتا ہے۔ حقیقت کی سطح پر ''شراب'' عشقِ حقیقی کا اشارہ بن کر ''شرابِ معرفت'' بن جاتی ہے اور ''پیرِ مغاں'' مرشدِ کامل بن جاتا ہے۔ مولانا حالی نے ''مقدمۂ شعر و شاعری'' میں میر درد کے خالص مجازی اشعار کی حقیقت و معرفت کے نقطۂ نظر سے تشریح کر کے یہ بات واضح کی ہے کہ مجاز و حقیقت کے پیرایۂ بیان کی سطح ایک ہے اسی لیے حقیقت میں مجاز چھپا ہوا ہے اور مجاز میں حقیقت۔ خود درد نے، جیسا کہ ان کے تصورِ شاعری سے واضح ہے، اس میں گلزارِ معرفت کے پھولنے پر زور دیا ہے اسی لیے ان کی شاعری وجودِ باطنی اور تجربات و واردات کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ شاعری درد کے لیے ایک قسم کی عبادت ہے۔ درد کے ہاں تصوف کے جو بنیادی تصورات اور تجربات ہمیں نظر آئیں گے وہ اس دور کے کسی دوسرے شاعر کے ہاں اس طور پر نہیں ملتے۔ عشقِ حقیقی ان کی شاعری کا غالب جذبہ ہے۔

درد کے تصورِ عشق کے مطابق عشق ہی سے نظامِ کائنات قائم ہے اور عقل عاجز ہے۔ عشق کی حکمرانی سے انسانی اقدار پروان چڑھنے لگتی ہیں۔ امام غزالی اور مولانا روم نے عقل پر عشق کی حکمرانی قائم کی اور اسے نظامِ تصوف کا بنیادی مسئلہ بنا دیا۔ یہی تصوف کی پہلی منزل ہے۔ ۵۵

درد اسے طرح طرح سے اپنے اشعار میں بیان کرتے ہیں:

باہر نہ آ سکی تو قیدِ خودی سے اپنی
اے عقل بے حقیقت دیکھا شعور تیرا
یارب یہ کیا طلسم ہے ادراک و فہم یاں
دوڑے ہزار آپ سے باہر نہ جا سکے
جس مسندِ عزت پہ کہ تو جلوہ نما ہے

کیا تاب گزر ہووے تعقّل کے قدم کا

تصوف کا اخلاق سے قریبی رشتہ ہے اور جب صوفی صوفیانہ تعلیمات کے زیرِ اثر اپنی اعتباری ہستی کو فنا کر دیتا ہے تو لامحالہ اس ہستی کے تمام لوازم غرور، حسد، حرص، ظلم وغیرہ خود بخود معدوم ہو جاتے ہیں۔ طلبِ جاہ و مال سے کوئی سروکار نہیں رہتا۔ میر دردؔ کی زندگی اس کی شاہد ہے۔ چند اشعار اخلاق کے سلسلے کے پیش ہیں:

ہمت رفیق ہووے تو فقر سلطنت ہے
آتا ہے ہاتھ یعنی یاں تختِ دل کے ہاتھوں
یارب درست گو نہ رہوں تیرے عہد پر
بندے سے پر نہ ہو کوئی بندہ شکستہ دل
زنہار ادھر کھولیو مت چشمِ حقارت
یہ فقر کی دولت ہے کچھ افلاس نہیں ہے

....

نہ مطلب ہے گدائی سے نہ یہ خواہش کہ شاہی ہو
الٰہی ہو وہی جو کچھ کہ مرضی الٰہی ہو

....

دولتِ فقر کے حضور گرد ہے جاہِ سلطنت
کہتے ہیں جس کو یاں ہما اپنی نظر میں زاغ ہے

....

عالم سے اختیار کی ہر چند صلح کل
پر اپنے ساتھ مجھ کو شب و روز جنگ ہے

....

صوفیا کے نزدیک ہستیٔ ناپائیدار اور عالمِ امکان کے تمام ہنگامے یا تو عدمِ محض ہیں یا ان کا وجود اضافی اور اعتباری ہے۔ ظاہر بیں نگاہیں ہستی کے طلسم کو حقیقی وجود تصور کرتی ہیں لیکن جب سالک کو فنائے قلب کا وہ مقام حاصل ہوتا ہے جب ماسویٰ کے تمام نقش اس کے دل سے محو ہو جاتے ہیں تو نیرنگیٔ عالم کے تمام حجابات اُٹھ جاتے ہیں۔ عالمِ امکان کی طلسم بندی سے رہائی کے بعد وجودِ مطلق کے سوا کوئی دوسرا وجود باقی نہیں رہتا۔ راہِ سلوک کی اس کیفیت کو دردؔ نے مختلف انداز سے بیان کیا ہے:

ہے غلط گر گمان میں کچھ ہے ۔۔۔ تجھ سوا بھی جہان میں کچھ ہے
نظر میرے دل کی پڑی دردؔ کس پر ۔۔۔ جدھر دیکھتا ہوں وہی روبرو ہے
وحدت میں تیری حرف دوئی کا نہ آ سکے ۔۔۔ آئینہ کیا مجال تجھے منہ دکھا سکے

....

دین و دنیا میں تو ہی ظاہر ہے — دونوں عالم کا ایک عالم ہے
بیگانہ گر نظر پڑے تو آشنا کو دیکھ — بندہ گر آوے سامنے تو بھی خدا کو دیکھ
دونوں جگہ میں معنیٔ مولا ہے جلوہ گر — غافل ایاز کون ہے محمود کون ہے

کائنات اور اس کے مظاہر کا یہ عرفان سالک کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب اُسے اپنی پہچان حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے صوفیا کے نزدیک معرفتِ حق دراصل معرفتِ ذات سے عبارت ہے۔ درد نے اس صورتحال کو ان اشعار میں بیان کیا ہے:

حجابِ رُخِ یار تھے آپ ہی ہم — کھلی آنکھ جب کوئی پردہ نہ دیکھا

....

ڈھونڈتے ہیں آپ سے اس کو پرے — شیخ صاحب چھوڑ گھر باہر چلے

معشوقِ حقیقی تک رسائی کا یہ راستہ فنائے ذات کی منزل سے ہو کر گزرتا ہے۔ فنا کے بعد حقیقی بقا نصیب ہوتا ہے۔ فنائے نفس کی کیفیت درد کا پسندیدہ شعری محرک ہے اور اس کیفیت کو انہوں نے شعری تجربے کے طور پر محسوس کیا ہے۔

اہلِ فنا کو نام سے ہستی کے ننگ ہے
لوحِ مزار بھی مری چھاتی پہ سنگ ہے

....

موت کیا آ کے فقیروں سے تجھے لینا ہے
مرنے سے آگے ہی یہ لوگ تو مر جاتے ہیں

....

دنیا کی بے ثباتی، قناعت، درویشی، فنا، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے صوفیانہ تصورات، عقل کی نارسائی، عشق کی راہ نمائی اور عظمتِ انسانی صنفِ رباعی میں درد کے پسندیدہ موضوعات ہیں۔

میر درد ایک سچے صوفی اور مذہبی انسان تھے۔ ان کا تصوف رسمی نہ تھا بلکہ ان کی تمام ہستی میں رچ بس گیا تھا۔ ان کی شاعری تصوف کی تابع ہے۔ تصوف شاعری کا تابع نہیں ہے اگر وہ شاعر نہ ہوتے تو بھی صوفی ہوتے۔ ۵۶ اور ان کی شاعری اور زندگی میں کامل ہم آہنگی ہے۔ تصوف نے ہی ان کی شاعری میں ایک سنبھلی ہوئی کیفیت پیدا کی۔ درد نے صوفیانہ تجربات کو تخلیقی اظہار کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے غزل کی مخصوص روایت بنا دیا ان کے منضبط فکری نظام نے ان کی شاعری کو ایک وحدت عطا کی۔

خواجہ میر درد زندگی بھر تصوف اور اس کے مسائل پر غور و فکر کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی صوفیانہ شاعری میں مضامین کا تنوع ہے۔ ان کی دنیا تصوف اور درویشی تھی اس لیے وہ تصوف کے بے شمار مسائل پر غور و فکر کرتے رہے۔ انہوں نے تصوف کے بے شمار مسائل و معاملات کو تجربات اور واردات و کیفیات کا روپ دیا ہے اور غور کرنے پر ان کی شاعری میں مسائلِ تصوف کی تہیں کھلتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ انہوں نے صوفیانہ وجدان اور راہِ سلوک کے تجربات کو عام انسانی تجربات کا ہم رنگ بنا کر اردو شاعری میں پیش کیا ہے۔ انہوں نے اپنے حال و قال کو شاعری میں ملا کر ایک کر دیا۔ درد کے نزدیک شاعری وارداتِ قلبی اور تجرباتِ باطنی کا اظہار ہے۔

دردؔ نے اپنی شاعری میں صوفیانہ تصورات اور اصطلاحات کو کثرت سے استعمال کیا ہے مثلاً حقیقت و مجاز، عشق و عقل، قلب و نظر، ذکر جلی و خفی، جبر و اختیار، خلوت در انجمن، سفر در وطن، فنافی اللہ، فنا و بقا، بے ثباتی و بے اعتباری، وحدت و کثرت، عینیت، توکل و فقر وغیرہ۔ دردؔ کی شاعری صوفیانہ تصورات کا اظہار اس طرح کرتی ہے کہ دردؔ اور تصوف ایک ہو جاتے ہیں۔ ان کے یہاں موت کے تصور کو صوفیانہ سطح پر حل کیا گیا ہے۔ دردؔ کے ہاں مرگ کا احساس زندگی کو سمجھنے اور اس کے عرفان کے شعور میں مدد دیتا ہے۔ چل چلاؤ کے شدید احساس کے ساتھ زندگی کا اثبات بھی ہے۔ غمِ دنیا کے ساتھ خواجہ میر دردؔ کا معاملہ 'مردِ خدا' کا سا تھا اس لیے ان کے سارے کلام میں دنیاوی محرومی اور بدنصیبی کا رونا نہیں بلکہ عبرت انگیز نتائج کا بیان کر کے انسان کو تسلیم و رضا اور صبر و شکیب سے غم کا مقابلہ کرنے کے قابل بنانے کی کوشش ہے۔

مانندِ حباب آنکھ تو اے دردؔ کھلی تھی
کھینچا نہ پر اس بحر میں عرصہ کوئی دم کا
آہ معلوم نہیں ساتھ سے اپنے شب و روز
لوگ جاتے ہیں چلے سو یہ کدھر جاتے ہیں

عشقِ حقیقی کے تاثرات کو دردؔ نے زوردار طریقے سے بیان کیا ہے۔ ایک مخمس کے چند بند ملاحظہ ہوں:

باطن سے جنہوں کے تئیں خبر ہے
ظاہر پہ انہیں تو کب نظر ہے
پتھر میں بھی عشق کا اثر ہے
اس آگ سے سوختہ جگر ہے
ہر سنگ میں دیکھ تو شرر ہے

خاموش ہو ترکِ گفتگو کر
باطن کے صفا کی جستجو کر
حیرت میں وصال آرزو کر
آئینۂ دل کو روبرو کر
دیدار نصیب ہر نظر ہے

ہستی نے کیا ہے گرم بازار
لیکن یہاں ہے نگاہ درکار
سختی سے نہ رکھ تو قدم زنہار
آہستہ گزر میانِ کہسار
ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے!

دیدار نما ہے شاہدِ گل
اور زلف کشا عروسِ سنبل

Marfat.com

جب دل نے کیا مرے تامل
تب پردۂ رنگ و بو گیا کھل
دیکھا تو بہار جلوہ گر ہے!

تجلّی کے مدارج طے کرتے ہوئے عشقِ حقیقی کے اشعار ایک ترکیب بند کے ہیں:

شاہنشاہ ملکِ کفر و دیں تو — ہے تخت نشیں دل نشیں تو
ہوں لفظ بمعنی آشنا میں ہے معنی الفاظ آفریں تو
دشمن ہے کہاں کدھر کو ہے دوست ہے گرمیٔ بزمِ مہر و کیں تو
ویرانی وادیٔ گماں تو آبادی خانۂ یقیں تو
ہیہات! جہاں یہ کور چشماں ڈھونڈیں ہیں تجھے تو ہے وہیں تو
تو ہی تو ہے دل کی بے حجابی ہے پردۂ چشمِ شرمگیں تو
معشوق ہے تو ہی، تو ہی عاشق
عذرا ہے کدھر، کہاں ہے وامق!

درد کی ساری شاعری کا لب و لہجہ صوفیانہ ہے۔ ان کے سوچنے کا ڈھنگ صوفیانہ ہے۔ خارجی اور معنوی اعتبارات سے ان کی ساری شاعری پر صوفیانہ زندگی اور ذہن کی چھاپ لگی ہے۔ درد کی صوفیانہ زندگی کا ان کی شاعری پر گہرا نقش ثبت ہے۔ ان کے لیے تصوف نظریہ ہی نہیں بلکہ تجربۂ زندگی ہے۔ محض عقیدہ نہیں عمل بھی ہے۔ تصوف، صبر و توکل اور استقامتِ عمل کا نام ہے۔ درد کی خارجی زندگی میں استقامت، پامردی اور ثابت قدمی کے بے شمار ثبوت موجود ہیں۔ اس لیے ان کی سیرت کا یہ نمایاں خاصہ ان کی شاعری میں بھی منعکس ہوا ہے۔ اس جگرداری کے نتیجے میں ان کی شاعری میں زندگی کے مصائب کے خلاف شکوہ و شکایت صوفیانہ صبر اور شکر کے زیرِ اثر سینے میں دب کر رہ جاتی ہے۔ ۵۷

درد کی شاعری اشعار کے سوالیہ انداز کی وجہ سے بھی صوفی کی شاعری معلوم ہوتی ہے۔ درد کی شاعری میں روحانی جد و جہد اور برترین حقیقت کی کھوج اور تلاش کے آثار بڑی فراوانی سے ملتے ہیں۔ ذیل کے اشعار دیکھیے:

آہ معلوم نہیں ساتھ سے اپنے شب و روز
لوگ جاتے ہیں چلے سو یہ کدھر جاتے ہیں؟

....

زندگی ہے یا کوئی طوفان ہے
ہم تو اس جینے کے ہاتھوں مر چلے

....

ہر آن ہے واردات دل پر آتا ہے یہ قافلہ کہاں سے؟

....

عنقا کی طرح جتنے تھے یاں نامور فلک

Marfat.com

تو نے خدا ہی جانے یہ کیدھر اڑا دیے؟

ان سب اشعار میں زندگی اور کائنات کے کسی نہ کسی پہلو کے بارے میں سوال موجود ہیں۔ ان میں حیرت اور حیرت کے بعد حقیقت کی تلاش کے آثار اچھی طرح نمایاں ہیں جن سے ان کی مفکرانہ اور عارفانہ سوچ کا پتہ چلتا ہے۔ دردؔ کے کلام میں برترین حقیقت کی تلاش کی ابتدا مشاہدۂ کائنات سے ہوتی ہے۔ فطرت کا مطالعہ اور کائنات کا مشاہدہ صوفی، مفکر اور عارف کے مشاغلِ عظیمہ میں سے ہے۔ صوفی کائنات کو صرف اس لیے دیکھتا ہے کہ اس کے ذرّے ذرّے میں حُسنِ مطلق کی جھلک اُسے نظر آتی ہے۔ دردؔ کے کلام میں ایسے اشعار کی تعداد خاصی ہے جن میں ''دید'' اور ''سیر'' اور ''دیکھنا'' استعمال ہوئے ہیں۔ یہ اُن کی صوفیانہ عادتِ مشاہدہ کا نتیجہ ہے۔ ۵۸ ان کی چند غزلیں ایسی ہیں جن کے قافیہ اور ردیف ہی میں ''دیکھنا'' موجود ہے مثلاً:

جان پر کھیلا ہوں میرا جگر دیکھنا
جی نہ رہے یا رہے مجھ کو ادھر دیکھنا
تجھی کو جو یاں جلوہ فرما نہ دیکھا
برابر ہے دنیا کو دیکھا نہ دیکھا

....

جلوہ تو ہر اک کا ہر شان میں دیکھا

....

فرصتِ زندگی بہت کم ہے   مغتنم ہے یہ دید جو دم ہے

....

دل مرا باغِ دل کشا ہے مجھے   دیدہ جامِ جہاں نما ہے مجھے

....

دردؔ کی شاعرانہ طبیعت اور صوفیانہ فطرت ان کی غزل میں اس طرح ہم آہنگ ہوگئی ہے کہ ان کی غزل اپنی پرشوق عاشقانہ ترنگ کے باوجود اپنے عارفانہ مرکزِ تحریک سے دور نہیں ہوئی۔ مجاز و حقیقت کا یہ پیوند دراصل دردؔ کے صوفیانہ ذہن کا نتیجہ ہے۔ ان کی مجازی رنگ کی شاعری میں بھی حقیقت کی طرف جو رہنمائی موجود ہے اس سے ان کے صوفیانہ ارادے اور عارفانہ مقصد کا پتا چلتا ہے۔ ۵۹

دردؔ کے اشعارِ مجاز میں بھی ایک وقار، ایک طرح کی پاسداری اور رکھ رکھاؤ موجود ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوفیانہ تربیت شاعر کو بے راہ روی سے روک رہی ہے مثلاً اس شعر میں رکھ رکھاؤ اور اعلیٰ معیارِ محبت کی طرف واضح رہنمائی موجود ہے۔

دید وا دید ہوئی دور سے میری اس سے
ایک بھی اس سے ملاقات نہ ہونے پائی

دردؔ کی شاعری پر صوفیانہ ذہن و زندگی کا گہرا سایہ پڑا ہوا ہے اور شاعری کے خارجی عناصر سے بھی یہ ظاہر ہوتا

Marfat.com

ہے کہ ان کا کلام ایک صوفی شاعر کا کلام ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

ہم جانتے نہیں ہیں اے درؔد کیا ہے کعبہ
جیدھر ملے وہ ابرو ، ہم کو نماز کرنا

مدرسہ یا دیر یا کعبہ تھا یا بت خانہ تھا
ہم سبھی مہمان تھے واں تو ہی صاحبِ خانہ تھا

وائے نادانی کہ وقتِ مرگ یہ ثابت ہوا
خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا

ہو گیا مہماں سرائے کثرتِ موہوم آہ
وہ دلِ خالی کہ تیرا خاص خلوت خانہ تھا

میر درؔد کے سلسلہ کی صوفیانہ اصطلاحات کے تحت آپ کی شاعری کا تجزیہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ درؔد کی شاعری حقیقی شاعری ہے۔ اپنے سلسلہ کی مخصوص اصطلاحوں کے علاوہ تصوف کی مختلف اصطلاحوں کو بھی درد نے اشعار کا جامہ پہنایا ہے۔

عجب عالم ہے ، ایدھر سے ہمیں ہستی ستاتی ہے
اُدھر سے نیستی آتی ہے دوڑی عذر خواہی کو

....

گر دیکھیئے تو مظہرِ آثارِ بقا ہوں
اور سمجھیئے جوں عکس مجھے محوِ فنا ہوں

....

تھا عالمِ جبر ، کیا بتاویں
کس طور سے زیست کر گئے ہم

....

ہستی ہے سفر ، عدم وطن ہے
دل ، خلوت و چشم ، انجمن ہے

....

اہلِ فنا کو ، نام سے ہستی کے ننگ ہے
لوحِ مزار بھی مری چھاتی پہ سنگ ہے

....

مجموعی تبصرہ:

بحرِ تصوف کے شناور کی حیثیت سے اُردو شاعری میں خواجہ میر درؔد کو ممتاز ترین حیثیت حاصل ہے۔ اگر چہ خواجہ

Marfat.com

میر دردؔ سے پہلے اُردو کے ابتدائی معمار بھی صوفیانہ خیالات کے قائل تھے اور اکثر کا مقصد ہی تصوف کی تلقین و ترجمانی تھا لیکن اس سلسلے میں جو کامیابی دردؔ کو نصیب ہوئی وہ کسی اور کو نہ ہو سکی۔ اُن کا تصوف محض گفتار اور قال نہیں بلکہ عمل اور حال ہے۔ انہوں نے سچے صوفی کی طرح صوفیانہ واردات و کیفیات اور عرفان کی روحانی منزلوں کا تجربہ کیا تھا لہٰذا اُن کے ہاں تصوف کی حیثیت روحانی تجربے کی ہے اور اُن کی شاعری اُن کی صوفیانہ زندگی کا عکس ہے۔ اُن کے ہم عصر تذکرہ نگاروں نے اُن کے صوفیانہ اطوار و رویے کے ساتھ ساتھ اُن کے صوفیانہ کلام کی بھی تعریف کی ہے۔

خواجہ میر دردؔ کے سلسلۂ تصوف کے نظریات اور عقائد کی روشنی میں آپ کی شاعری کے محرکات اور میلانات کو تلاش کیا جاسکتا ہے۔ وہ نظریات و عقائد اور معمولاتِ زندگی کے اعتبار سے بھی صوفی تھے۔ آپ نے اپنے صوفیانہ نظریات و عقائد کی ترجمانی بڑی تفصیل سے اپنی تصانیف میں کی ہے۔ دردؔ کی تصانیف اسلامی تصوف کے سلسلے میں معلومات فراہم کرتی ہیں۔ تصانیف کے موضوعات صوفیانہ ہیں اور ان میں صوفیانہ واردات و مشاہدات کا ذکر بھی ہے۔ اُن کی شاعری میں مختلف صوفیانہ کیفیتوں کی نشاندہی ملتی ہے۔ اور بقول قدیر احمد:

> ''آپ کی شاعری صحیح معنوں میں آپ کی زندگی اور آپ کے نظریات سے ہم آہنگ ہے۔ کسی وقتی جذبے یا عارضی محسوسات کے تحت آپ کے اشعار وجود میں نہیں آئے بلکہ آپ کا رُوحانی جذبہ، آپ کے شاعرانہ تخیل اور آپ کے عالمانہ شعور سے مرتسم ہوکر آپ کے شعر کی تخلیق کرتا ہے۔ اسی لیے آپ کی تمام شاعری حقیقت و معرفت کی آئینہ دار ہو جاتی ہے۔ آپ کی پوری زندگی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ترجمان ہے۔ لہٰذا منجملہ آپ کی شاعری اور تصنیفات میں آپ کی ہر کوشش اسی نیک مقصد کیلئے وقف ہے۔ اسی طرح آپ کی شاعری صرف ذہنی عیاشی کیلئے وجود میں نہیں آئی بلکہ انسانیت کی اصلاح اس کا اولین مقصد ہے۔'' ۶۰

عرفانِ ذات تصوف کی ایک اہم منزل ہے۔ جب تک انسان کو اپنی ذات کا عرفان حاصل نہ ہو وہ عرفانِ الٰہی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتا۔ خواجہ میر درد نے عرفانِ ذات کے تجربات کو اپنی شاعری میں جگہ دی ہے اور عرفانِ ذات کی منزلیں طے کر کے عظمتِ انسانی اور احترامِ آدمی کے تصورات تک پہنچے ہیں۔ جب انسان میں اپنی حقیقت کو جاننے کا شعور پیدا ہوتا ہے وہ راہِ سلوک کی منزلیں طے کر کے فنافی اللہ کی منزلوں تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ یہی تصوف کی بنیاد ہے اور خواجہ میر دردؔ کی شاعری اسی کی تفسیر ہے۔ عرفان و معرفت کے راستے کی تمام منزلوں کو دردؔ نے اپنی شاعری میں بیان کیا ہے۔ میر درد نے تصوف کو غزل میں داخل کر کے ذاتِ باری کا تصور، اس کی ذات وصفات کا عرفان اور انسان کے اس کے ساتھ رشتہ کی ترجمانی کر کے اپنی غزلوں کو تصوف کے پورے نظام سے آشنا کیا۔ دردؔ کا تصوف ایک نظامِ حیات ہے اور زندگی کی نفی نہیں کرتا اور اس سے بیزار ہونا اور منہ موڑنا نہیں سکھاتا۔ وہ تو انسان، انسانی زندگی اور انسانی رشتوں کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ وہ انسان کو زندگی کے بنیادی حقائق سے آگاہ کرتے ہوئے بے ثباتی کا احساس دلاتا ہے۔ درد کا نظامِ تصوف زندگی کی بے ثباتی کا احساس دلانے کے ساتھ انسان کو زندگی سے بے نیاز بھی کرتا ہے۔ اسی لیے

Marfat.com

اُن کے ہاں صبر و شکر کا وہ رنگ نظر آتا ہے جو اعلیٰ انسانی سیرت کی تعمیر کرتا ہے۔

تصوف نے خواجہ میر درد کی شاعری میں ایک سنبھلی ہوئی کیفیت پیدا کی ہے۔ اُن کی شاعری میں جو وقار اور رکھ رکھاؤ ہے اس کی بنیادیں بھی درحقیقت تصوف پر استوار ہیں۔ میر درد نے اپنی شاعری میں فقر و استغنا، وسیع القلبی، پاکیزگیٔ خیال اور اُن تمام اوصافِ حمیدہ کی تبلیغ کی جو ایک آئیڈیل انسان میں ہو سکتی ہیں۔ انہوں نے آدمی کو انسان بننے کی تلقین کی۔ درد نے اردو شاعری کی صالح روایتیں قائم کر کے وسیع المشربی کو فروغ دیا۔ وسیع المشربی سے اُن کی شاعری کو یہ فائدہ پہنچا کہ یاس و افسردگی کے اُس دور میں درد کے ہاں زندگی کا احترام ملتا ہے۔ اُن کی شاعری میں عظمتِ انسانی، انسانی اقدار کا ترفع اور انسان دوستی کے خیالات کی فراوانی ہے۔ اُنہوں نے اپنے عہد کے شاعرانہ ماحول کو صحت مندی اور ترفع سے ہمکنار کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس طرح میر درد کی شخصیت کے اثر انداز ہونے کی وجہ سے زندگی کے کئی شعبے ایک انقلابی رنگ و آہنگ سے ہمکنار ہوئے اور تصوف کی صحت مند روایات کو فروغ حاصل ہوا۔

درد کی شاعری تصوف کا رشتہ اخلاق سے جوڑ کر کردار کی اصلاح کا کام کرتی ہے اور منفی جذبات کو مسترد کرتے ہوئے مثبت قدروں کو فروغ دیتی ہے۔ خواجہ میر درد کا سلسلۂ مادری جناب غوث پاکؒ سے ملتا ہے اس لیے وہ سلسلۂ قادریہ سے بھی دلچسپی رکھتے ہیں۔ حضرت غوث پاکؒ نے آٹھ نبیوں کی خصوصیات گنا کر سالک کو اخلاقیات کا مجسمہ بن جانے کی تلقین کی ہے لہٰذا خواجہ میر درد بھی اپنی شاعری میں اخلاقیات پر زور دیتے ہیں۔ ۶۱

اُن کی شاعری میں جو صبر و استغنا، ضبطِ نفس اور قوتِ برداشت ہے وہ کسی ولی یا عارف باللہ کا حصّہ ہی ہو سکتی ہے۔ خدمتِ خلق کی تلقین میں بعض اوقات درد حقوقِ معبود پر حق العباد کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں۔ آپ انسانی مساوات قائم کرنا چاہتے ہیں اور اپنے خدا کو رب المسلمین نہیں رب العالمین سمجھتے ہیں۔

خواجہ میر درد نے نقشبندیہ سلسلے کی مخصوص اصطلاحوں کو شاعری میں استعمال کیا ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو "طریق محمدیؐ" کے دائرے میں ایک کرنے کی قابلِ قدر کوشش کی ہے۔ صوفیانہ شاعری میں بادہ و ساغر کے بغیر مشاہدۂ حق کی گفتگو نہیں ہو سکتی لہٰذا درد کی مجازی شاعری بھی روحانی شاعری کی ایک ارتقائی کڑی ہے۔ اُن کی شاعری شریعت، طریقت، معرفت اور حقیقت کے تمام رموز و نکات کی ترجمان ہے اور بقول قدیر احمد "میر درد کی شاعری صحیح معنوں میں اُردو شاعری کی آبرو ہے۔ اس کا بھرم ہے، اس کی آن ہے، اس کی شان اور اس کا بانکپن ہے۔" ۶۲

حواشی

۱۔ خواجہ میر درد۔ آہ سرد۔ دہلی: مطبع الانصاری، ۱۳۰۸ھ/ ۹۱-۱۸۹۰ء۔ ص ۱۵۶

۲۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ مولوی عبدالحق، مرتب؛ اورنگ آباد: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۳۳ء۔ ص ۹۲

۳۔ خواجہ ناصر نذیر فراق۔ میخانہ درد۔ دلی: حکیم ناصر خلیق، ۱۳۴۴ھ/ ۲۶-۱۹۲۵ء۔ ص ۲۴

۴۔ ثنا الحق۔ میر و سودا کا دور۔ کراچی: ادارہ تحقیق و تصنیف، بار اول ۱۹۶۵ء۔ ص ۲۶۰

Marfat.com

۵۔ ڈاکٹر رام بابو سکسینہ۔ تاریخ ادب اُردو۔ مترجم؛ مرزا محمد عسکری، مرتب؛ تبسم کاشمیری۔ لاہور: علمی کتاب خانہ، طبع ثانی مع تعلیقات، ۱۹۷۸ء۔ ص ۷۳،۷۴

۶۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم۔ ''خواجہ میر درد''۔ تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند، ساتویں جلد، لاہور: پنجاب یونیورسٹی

طبع اول، ۱۹۷۱ء۔ ص ۱۵۲

۷۔ درؔد۔ نالۂ درد۔ مترجم؛ ظفر عالم، مرتب؛ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ لاہور: ادارہ ادب وتنقید، ۱۹۸۰ء۔ ص ۱۰۷

۸۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ خواجہ میر درد دہلوی۔ لاہور: ادارہ ادب وتنقید، جون ۱۹۸۳ء

۹۔ خواجہ میر دردؔ۔ شمع محفل۔ بھوپال: مطبع شاہجہانی، ۱۳۱۰ھ/۹۳۔۱۸۹۲ء۔ ص ۲۱

۱۰۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ جلد اول، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء۔ ص ۳۴۰

۱۱۔ خواجہ میر دردؔ۔ علم الکتاب۔ مترجم؛ ڈاکٹر عبداللطیف۔ لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء۔ ص ۲۳۷

۱۲۔ Dard. Dard-a-Dil. referred in Pain and Grace by Dr. Annemarie Schimmel, p. 46

بحوالہ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اردو ادب کی تاریخ۔ ص ۳۴۱

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ امراللہ الہ آبادی۔ تذکرہ مسرت افزا۔

بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد دوم۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع سوم، مارچ ۱۹۹۴ء ص ۷۲۹،۷۳۰

۱۵۔ سراج الدین علی خان آرزو۔ مجمع النفائس۔

بحوالہ الف۔ د۔ نسیم۔ ''خواجہ میر درد''۔ تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند۔ ساتویں جلد۔

لاہور: پنجاب یونیورسٹی، طبع اول، ۱۹۷۱ء۔ ص ۱۵۲

۱۶۔ میر حسن۔ تذکرہ شعرائے اردو۔ حال میر درد۔ دہلی: انجمن ترقی اُردو (ہند)، ۱۹۴۰ء۔ ص ۶۶

۱۷۔ قیام الدین قائم۔ مخزن نکات۔ اورنگ آباد: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۲۹ء۔ ص ۳۸

۱۸۔ میر تقی میرؔ۔ نکات الشعراء۔ ذکر میر درد، مرتبہ؛ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ لاہور: ادارہ ادب وتنقید، ۱۹۸۰ء

۱۹۔ لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی۔ چمنستان شعرا۔ اورنگ آباد: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۲۸ء۔ ص ۷۶

Marfat.com

۲۰۔ احمد علی یکتا۔ دستور الفصاحت۔ رام پور: ہندوستان پریس، ۱۹۴۳ء۔ ص ۶

۲۱۔ حکیم مولوی سید عبدالحئی ندوی۔ گل رعنا۔ اعظم گڑھ: معارف، ۱۳۴۲ھ/۲۴۔۱۹۲۳ء۔ ص ۱۷۳ تا ۱۷۵

۲۲۔ رام بابو سکسینہ۔ تاریخِ ادب اُردو۔ مترجم؛ مرزا محمد عسکری۔ احوال خواجہ میر دردؔ

۲۳۔ T. Grahame Bailey, A History of Urdu Literature. Calcutta: Association Press, 1932. p 50 & 51.

۲۴۔ خواجہ میر درد۔ نالۂ درد۔ دہلی: مطبع الانصاری، ۱۳۰۸ھ/۹۱۔۱۸۹۰ء۔ ص ۲

۲۵۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ خواجہ میر درد دہلوی۔ ص ۹۵ تا ۹۷

۲۶۔ ایضاً۔ ص ۹۹

۲۷۔ خواجہ میر درد۔ علم الکتاب۔ دہلی: الانصاری، ۱۳۰۸ھ/۹۱۔۱۸۹۰ء۔ ص ۳ تا ۸

۲۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۳۴

۲۹۔ قاضی جمال حسین۔ خواجہ میر دردؔ۔ ساہتیہ اکادمی: پہلا ایڈیشن، ۱۹۹۱ء۔ ص ۶۷

۳۰۔ ایضاً۔ ص ۷۰

۳۱۔ ایضاً۔ ص ۷۱

۳۲۔ ایضاً۔ ص ۷۶

۳۳۔ مصحفی۔ تذکرہ ہندی۔ ص ۹۲

۳۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۳۵

ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ خواجہ میر درد دہلوی۔ ص ۱۰۷

۳۵۔ عبادت بریلوی۔ خواجہ میر درد دہلوی۔ ص ۱۰۷

۳۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۳۵

۳۷۔ (سراپا سخن۔ ص ۱۰۲ ، آب حیات۔ ص ۱۸۴ ، میخانۂ درد۔ ص ۱۶۶ ، نظم اردو۔ ص ۵۸)
بحوالہ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔ خواجہ میر درد کی فارسی شاعری۔ لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، دسمبر ۱۹۹۳ئص ۹۷

۳۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۳۵

۳۹۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ خواجہ میر درد دہلوی۔ ص ۱۰۷

Marfat.com

۴۰۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادبِ اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۳۵

۴۱۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ مقدمہ نالۂ درد۔ ترجمہ ظفر عالم۔ لاہور: مطبع عالیہ، ۱۹۸۰ء

۴۲۔ خواجہ میر دردؔ۔ دردِ دل۔ بحوالہ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادبِ اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۴۱

۴۳۔ خواجہ میر دردؔ۔ نالۂ درد۔ ترتیب و مقدمہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی، ترجمہ: ظفر عالم۔ ص ۴۵ تا ۱۱۵

۴۴۔ رسالہ دردِ دل۔

بحوالہ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی۔ خواجہ میر درد کی فارسی شاعری۔ ص ۱۳۸، ۱۳۹

۴۵۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادبِ اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۴۱

۴۶۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اُردو ادب کی تاریخ۔ جلد اول، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء۔ ص ۳۴۹، ۳۵۰

۴۷۔ ایضاً۔ ص ۳۵۰

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری۔ مقدمہ دیوان میر دردؔ۔ مرتب؛ کلب علی خان فائق۔ لاہور: آئینہ ادب، پہلی بار ۱۹۸۸ء ص ۱۱، ۱۲، ۱۵

۵۰۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ حضرت خواجہ میر درد دہلوی۔ ص ۱۵۱

۵۱۔ میر دردؔ۔ دیوان درد۔ مرتبہ؛ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی۔ لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، بار اول، جولائی ۱۹۶۵ء۔ ص ۳۷

۵۲۔ دردؔ۔ علم الکتاب۔ مترجم؛ ڈاکٹر عبدالطیف۔ لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء۔ ص ۳۷۳

۵۳۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اُردو ادب کی تاریخ۔ ص ۳۵۲، ۳۵۳

۵۴۔ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی۔ مرتبہ؛ دیوان درد۔ ص ۱۴

۵۵۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادبِ اُردو، جلد دوم۔ ص ۷۴۴، ۷۴۵

۵۶۔ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی۔ مرتب؛ دیوان درد (اُردو)۔ ص ۲۷

۵۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ ''درد کی شاعری کا صوفیانہ لب ولہجہ''۔ خواجہ میر درد، مرتبین؛ ثاقب صدیقی، انیس احمد۔ دلی: اے۔ ایس پبلی کیشنز، ۱۹۸۹ء۔ ص ۲۳۲، ۲۳۳

۵۸۔ ایضاً۔ ص ۲۳۵ تا ۲۳۷

۵۹۔ ایضاً۔ ص ۲۴۰

Marfat.com

۶۰۔ قدیر احمد۔ خواجہ میر درد اور اُن کا ذکر و فکر۔ دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند)، ۲۰۰۴ء۔ ص ۲۵

۶۱۔ ایضاً۔ ص ۲۷۸، ۲۷۹

۶۲۔ ایضاً۔ ص ۲۳۲

باب ہفتم

1 Set

میر تقی میر —— خصوصی مطالعہ

میر کا تعلق ملکِ حجاز کے ایک خاندان سے تھا جو ہجرت کر کے دکن پہنچا اور کچھ عرصہ وہاں قیام کر کے احمد آباد آ گیا۔ اس خاندان کے کچھ افراد تو وہیں آباد ہوئے اور کچھ تلاشِ روزگار میں اکبر آباد آ گئے۔ میر کے جدِ اعلیٰ انہی میں سے تھے۔ اکبر آباد کی آب و ہوا انہیں راس نہ آئی اور وہ انتقال کر گئے۔ انھوں نے ایک لڑکا چھوڑا جو میر کے دادا تھے۔ میر کے دادا پچاس سال کی عمر میں وفات پا گئے۔ ان کے دو لڑکے تھے۔ ایک خللِ دماغ کے باعث جوانی ہی میں مر گئے اور دوسرے بیٹے محمد علی تھے جو میر کے والد تھے۔ میر اکبر آباد میں ۱۱۳۵ھ/ ۲۳-۱۷۲۲ء میں پیدا ہوئے اور لکھنؤ میں ۱۲۲۵ھ/ ۱۱-۱۸۱۰ء کو وفات پا گئے۔

تعلیم و تربیت:

میرؔ کی تعلیم و تربیت کی اولین ذمہ دار ہستی سید امان اللہ تھے چنانچہ خود لکھتے ہیں:

''من در آں ایام ہفت سالہ بُودم ۔ باخود مانوس ساخت و در گریبانم انداخت یعنی با مادر و پدرم نہ گزاشت و بفرزندی خویشم برداشت۔ لمحۂ از خود جدا یم نمی کرد و با ناز و نعم می پرورد۔ چنانچہ روز و شب با او ہیماندم و قرآن شریف بخدمت اُو میخواندم۔'' [1]

ترجمہ: ''میں اُن دنوں سات سال کا تھا۔ اُنھوں نے مجھے اپنے سے مانوس کر کے گود لے لیا تھا یعنی مجھے میرے ماں باپ کے ساتھ نہ چھوڑتے تھے، اپنا فرزند بنا لیا تھا۔ ایک لمحے کے لیے بھی مجھے اپنے پاس سے جُدا نہ کرتے تھے، اور بڑے لاڈ پیار سے میری پرورش کرتے تھے، چنانچہ میں رات دن اُنھیں کے ساتھ رہتا تھا اور اُن کی خدمت میں قرآن شریف پڑھتا تھا۔'' [2]

عبدالباری آسیؔ لکھتے ہیں:

''میر صاحب ان بزرگ کے سایۂ عاطفت میں تقریباً تین سال تک رہے۔ جب ان کی عمر دس برس کی ہوئی تو سید امان اللہ کو حکمِ قضا و قدر نے

Marfat.com

ان سے ہمیشہ کیلئے جدا کر دیا۔ اسی لیے قیاس چاہتا ہے کہ جب یہ سات برس کی عمر میں قرآن شریف پڑھتے تھے تو دس برس کی عمر میں قرآن شریف کے علاوہ رسمی درسیات کی کتابیں بھی پڑھی ہوں گی اور کچھ نہ کچھ سیکھ گئے ہوں گے۔ اس کے علاوہ چونکہ اپنے عم بزرگوار سید امان اللہ کے ساتھ اکثر کاملین کی صحبت میں جاتے تھے اور ان کی باتیں سنتے اور یاد رکھتے تھے تو اس میں شبہ نہیں ہوسکتا کہ اُن کو کچھ اُدراک وشعور بھی حاصل ہو گیا ہوگا...... مگران سب باتوں کے باوجود یہ کہنا پڑتا ہے کہ اُن کی تعلیم نامکمل تھی اور وہ ابھی درسیاتِ رسمی تمام نہ کر چکے تھے کہ اُن کے والد کے انتقال کے سبب سے اُن کی جان پر قیامت گزر گئی۔'' ۳ے

کچھ مدت تک اپنے والد بزرگوار سے فیضِ تربیت حاصل کیا۔ ان کی وفات کے بعد ان کی زیادہ تر تعلیم دہلی میں خان آرزو ہی کی مرہون منت ہے خود میر نے تذکرہ ''نکات الشعرا'' میں اُن کو استاد و پیرو مرشد لکھا ہے۔ ''ذکرِ میر'' میں میر جعفر عظیم آبادی سے فارسی پڑھنے کا تذکرہ کیا ہے اور سید سعادت علی امروہوی نے اردو میں شعر کہنے کی صلاح دی۔

صوفیانہ تعلیم وتربیت کی وجہ سے میر کی سیرت پر تصوف کی جھلک نظر آتی ہے۔ میر کی سیرت اُن کے کلام سے کچھ کم قابلِ قدر نہیں۔ ان کا صبر واستقلال، اُن کی قناعت و بے نیازی اور ان کی غیرت اور وضعداری وہ خوبیاں ہیں جو انسان کو کمالِ انسانیت پر پہنچاتی ہیں۔ رنج والم سہے مگر کبھی اف تک نہ کی، فاقے سے رہے مگر کیا مجال کہ بھول کر بھی زبان پر حرفِ شکایت آیا ہو اور یہی نہیں بلکہ کسی دوسرے کی بھی یہ مجال نہ تھی کہ ان سے معمولی طریقے پر سلوک کرنے کی جرأت کر سکے یا ایسا خیال بھی دل میں لا سکے۔ محتاج رہے مگر ممکن نہ تھا کہ کسی کے سامنے دستِ سوال پھیلائیں ان کے مذہب میں یہ کفر تھا۔ وہ اپنے کمال میں مگن تھے اور خود اپنے تئیں اقلیمِ سخن کا شہنشاہ سمجھتے تھے۔ وہ دنیا کے مال و دولت کو کبھی خاطر میں نہ لائے۔ شاہوں کی شان وشوکت اور امیروں کی جاہ وثروت اُن کے سامنے ہیچ تھیں۔ کسی کے سامنے سر جھکانا یا کسی سے اظہارِ مدّعا کرنا اُن کے ہاں سب سے بڑی معصیت تھی۔

سر کسو سے فرو نہیں ہوتا
حیف بندے ہوئے خدا نہ ہوئے

اُن سے یہ توقع رکھنی کہ وہ کسی کی مدح میں قصیدہ لکھیں، بالکل عبث ہے۔ کسی نا اہل کی تعریف کرنا ان کی فطرت کے خلاف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دو تین قصیدے جو انھوں نے عمر بھر میں لکھے وہ ان کے دوسرے کلام کے سامنے بے مزہ، پھیکے اور بے لطف ہیں۔ خود فرماتے ہیں:

مجھ کو دماغِ وصفِ گل و یاسمن نہیں
میں جوں نسیم بادفروشِ چمن نہیں

یہ اُن کے صبر واستقلال اور استغنا وقناعت کی قوت تھی کہ اُن کے سامنے اچھوں اچھوں نے سر جھکائے اور زانوئے ادب تہ کیے، یہاں تک کہ نواب آصف الدولہ ان کا بڑا ادب واحترام کرتے اور بڑی عزت کے ساتھ پیش آتے تھے لیکن اُن کی

Marfat.com

نازک مزاجی اور بے دماغی کی کیفیت ان والیانِ ملک سے بھی وہی تھی جو اوروں کے ساتھ تھی اور صبر وقناعت اور غیرت و خودداری نے اس کی لے اور بڑھادی تھی۔ ؎

باوجود مصائب وآلام کے میر کے پائے ثبات کو لغزش نہ ہوئی۔ انہوں نے اپنے کلام کی عزت قائم رکھی اور اپنے افعال سے اس کو ذلیل نہیں کیا۔

میر کو دربارداری اور امرا کی ملاقات سے طبعاً نفرت تھی۔ وہ ایسی ملاقاتوں کو ذلت سمجھتے تھے۔ میؔر کی عمر مشکل سے گیارہ برس کی ہوگی کہ پہلے میر امان اللہ اور اس کے بعد ایک سال کے اندر اُن کے والد کا انتقال ہو گیا اور ان کی مصیبتوں کا آغاز ہوا۔ حافظ محمد حسن اُن کے بڑے مگر سوتیلے بھائی نے اُن کی سرپرستی سے انکار کر دیا مگر بارہ سال کی عمر کا یتیم لڑکا اتنا غیور وخوددار ہے کہ نامہربان بھائی کے سامنے گڑگڑاتا نہیں نہ اپنے باپ یا چچا کے ملنے والوں کے سامنے بھائی کی شکایت یا اپنی اعانت کی درخواست کرتا ہے بلکہ تنہا اور بے یارومددگار دہلی کی طرف تلاشِ روزگار کیلئے روانہ ہو جاتا ہے۔

میر کی پرورش اور پرداخت برگذیدہ درویشوں میں ہوئی جن کے قول اور فعل، ظاہر اور باطن میں فرق نہ تھا اور جونیک اور نیکوکار تھے۔ جن کی زندگی مکارمِ اخلاق کا بہترین نمونہ تھی۔ میؔر اُن ہاتھوں کے پرورش یافتہ تھے جن کے نزدیک ریا ایک جرم ہے اور قناعت اور توکل واستغنا ایک خاص چیز ہے۔ دنیا اور اہلِ دنیا اُن کی نگاہ میں بے وقعت۔ چھوٹے اور بڑے اُن کے نزدیک یکساں، بادشاہ اور فقیر ایک درجہ رکھنے والے ہیں۔ میؔر کے مزاج میں استغنا حد سے زیادہ تھا۔ وہ اپنی خودداری کے سامنے بڑی سے بڑی دولت کو ٹھوکر مار دیتے تھے۔ وہ امرا کی مجالس میں اپنی شان اور اپنی آن بان کو کبھی ہاتھ سے نہ دیتے تھے اور دم کے دم میں اس تاج دولت کو زمین پر پٹک دیتے تھے جہاں ان کی عزت پر ذرا سا دھبہ لگتا تھا۔ وہ ہر افتاد کو مردانہ وار برداشت کرتے تھے۔ وہ زندگی فقر وفاقے میں بسر کرنا پسند کرتے تھے مگر کسی کے سامنے دستِ سوال دراز کرنا اُن کے لیے انتہائی مشکل کام تھا۔ عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ دنیا سے نفرت بڑھتی گئی۔ ''ذکرِ میر'' میں میؔر لکھتے ہیں:

> ''میں نے اپنا اثاثہ غیرت (کی نگہداشت) کے لیے صرف کر دیا اور ہرگز کسی کے دروازے پر (سائل بن کر) نہ گیا اور میرے ہونٹ حرفِ طلب سے آشنا نہ ہوئے، میری آنکھ کسی کی طرف نہ اُٹھی نہ میں نے کسی سے مدد چاہی نہ کسی نے میری دستگیری کی یعنی خدائے کریم نے مجھے کسی کا شرمندۂ احسان نہ کیا، اور مجھے (سوتیلے) بھائی کا جو مجھ سے کینہ رکھتے تھے، دست نگر نہ بنایا۔'' ۵

میر کا صوفیانہ ماحول:

میر نے ایک صوفی منش گھرانے میں آنکھ کھولی تھی۔ ان کے والد اپنے عہد کے صاحبانِ دل صوفیوں میں تھے۔ ان کے گھر میں فقیری اور درویشی اپنی صورت اور معنویت کے اعتبار سے موجود تھی۔ نہ وہاں دولت تھی نہ حکومت تھی، نہ اچھا کھانے کو تھا نہ اچھا پہننے کو۔ معاشی اعتبار سے وہ آگرے کا ایک معمولی گھرانا تھا۔ میؔر کے والد نے انتقال کے بعد کافی

Marfat.com

قرضہ بھی چھوڑا تھا جس کی ادائیگی کی ذمہ داری میر پر اس وقت عائد ہوئی جب کہ وہ کمانے کے قابل بھی نہ ہوئے تھے۔ صورت کے علاوہ معنویت کے حساب سے بھی میر کا گھرانہ فقیری میں خاص امتیاز رکھتا تھا نہ صرف یہ کہ ان کے والد اپنے عہد کے ایک معروف درویش تھے بلکہ ان کے منہ بولے چچا سید امان اللہ جنھوں نے میر کی پرورش میں بڑی محنت اٹھائی تھی خود ایک قناعت پسند اور بے نیاز فقیر تھے۔ میر نے اپنی ابتدائی زندگی اور درویشانہ ماحول کے متعلق خود بھی بہت کچھ لکھا ہے۔ میر کے دیوان میں بھی اس طرح کے اشارے موجود ہیں جس سے اُن کے گھرانے کا تقدس، قناعت اور درویشی کا پتہ چلتا ہے۔

کیا خاندان کا اپنے تجھ سے کہیں تقدس
رُوح القدس اک ادنیٰ دربان ہے ہمارا

روحانی اور جسمانی اعتبار سے مفلسی کی پیدا کردہ پریشانی اور درویشی کی پیدا کردہ بے نیازی اور قناعت اس ماحول کی خصوصی صفت تھی جس میں میر نے پرورش پائی تھی۔ میر کی پوری زندگی اور مفلسی میں جو آن بان، فاقوں میں جو تیکھا پن، فقیری میں جو استقلال اور بے نیازی ملتی ہے وہ ان کے درویشانہ ماحول کے انہیں دونوں پہلوؤں کی دین ہے۔ ٦

مفلسی اور فقیری طویل سابقہ کی وجہ سے میر کے لیے زندگی کی ایک مستقل قدر بن گئی تھی۔ میر کی زندگی میں کبھی کبھی ایسے مواقع بھی آئے کہ جب انہیں مالی اعتبار سے اچھا خاصا اطمینان نصیب ہوا مگر اس طرح کا اطمینان کبھی بھی اتنی مدت تک نہیں قائم رہ سکا کہ فقیری اور پریشانی کے پیدا کردہ مستقل اثر کو زائل کر سکتا۔ ۷ لکھنؤ میں بعہد آصف الدولہ وہ خوشحال رہے مگر طبیعت میں کوئی خاص تبدیلی نہ آئی۔

خانگی ماحول کے ساتھ ساتھ میر کا خارجی ماحول بھی درویشانہ تھا۔ اُن کا بیشتر وقت سید امان اللہ کی صحبت میں گزرتا تھا۔ وہ میر کو اکثر درویشوں اور پیروں کے رمنوں، تکیوں اور خانقاہوں میں لے جاتے تھے وہاں بھی ان کے کانوں میں ترکِ دنیا اور عشقِ الٰہی کے نغمے پہنچتے تھے۔ غرض اُن کا پورا ماحول ایک ہی رنگ میں رنگا ہوا تھا وہ جس ہوا میں سانس لیتے تھے اُس کا ہر جھونکا معرفتِ الٰہی کی تعلیم سے مملو تھا اور جو بات اُن کے کانوں تک پہنچتی تھی اس میں علائقِ دنیوی سے نفرت کا احساس دلایا جاتا تھا۔ ۸

میر کی ابتدائی تعلیم و تربیت متصوفانہ ماحول میں ہوئی تھی۔ میر کے والد نے شاہ کلیم اللہ اکبر آبادی سے علومِ متداولہ کی تحصیل کر کے درویشی اختیار کر لی تھی اور اپنے زہد و تقویٰ کی وجہ سے علی متقی کے خطاب سے موسوم ہوئے۔ میر ''ذکرِ میر'' میں لکھتے ہیں:

> ''اُنھوں نے ترکِ لباس کر کے گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ علمِ ظاہری کی تحصیل جس کے بغیر عالمِ معنی تک پہنچنا دشوار ہے، شاہ کلیم اللہ اکبر آبادی سے کی جو وہاں (آگرے) کے اولیائے کاملین میں سے تھے اور کڑی ریاضت کر کے دولتِ باطنی حاصل کر لی۔ اُنھوں نے ترک و تجرید کی کوشش میں بڑے مجاہدے کیے اور ان بزرگ کی رہنمائی سے درویشی کی منزل تک پہنچ گئے۔'' ۹

Marfat.com

انسان کی بے وفائیوں اور طوطا چشمیوں کے چرکے کھا کر بھی انسان سے محبت کیے جانا انسانی سیرت کا منتہائے کمال ہے جس تک انسان تزکیۂ قلب اور صفائے باطن کے راستے پہنچتا ہے۔ میر کی خوش قسمتی تھی کہ انھیں میر علی متقی جیسا باپ اور سید امان اللہ جیسا اتالیق مل گیا۔ یہ دونوں بزرگ راہِ سلوک و تصوف کے رہرو تھے اور بلاشبہ یہ انہی دونوں کی تربیت وصحبت کا نتیجہ تھا کہ میر نے رنج وغم کی چوٹیں سہہ سہہ کر اپنی شخصیت کی تکمیل کی۔ ۱۰

میؔر نے توکل، بے نیازی، کم آمیزی، رقت، بخود مشغولی اور صوفیانہ طبیعت اپنے والد سے ورثے میں پائی اور پرجوش جذباتی انداز اور سوز وگداز سید امان اللہ سے حاصل ہوا۔ خودداری، دردمندی اور عاشقانہ تڑپ میر کی خاص صفات تھیں۔ یہ صفات انہوں نے بہت حد تک ورثے میں پائی تھیں۔ اس بات کا صحیح اندازہ لگانے کیلئے میر محمد علی متقی اور سید امان اللہ کی سیرت کا اجمالی خاکہ (جو ''ذکرِ میر'' سے لیا گیا ہے) پیش کیا جاتا ہے۔

میر کے والد کی شخصیت اور سیرت

میر نے ''ذکرِ میر'' میں اپنے والد کی سیرت اور شخصیت کی جو تصویر پیش کی ہے اس کے نمایاں خدوخال کچھ اس طرح کے ہیں:

> ''وہ ایک صالح، عاشق پیشہ شخص تھے، گرم دل کے مالک، شب زندہ دار اور ''روز حیراں کار'' اکثر روئے نیاز برخاک، مدام مست شوق و دامن پاک، درویش پرست، نیازمند عجیب، دروطن غریب، وسیع المشرب، فقیر کامل چوآب در ہر رنگ شامل ...... شکستہ دل اور مشتاق شکست، طبع مشکل پسند کے مالک اور جانِ دردمند کے حامل، متخلق باخلاق سنجیدہ، متصف باوصافِ حمیدہ، مژگانِ نم، حال درہم'' علائق ظاہری سے نفور، ہجوم خلائق سے دور، بعض اوقات اس درجہ رقت طاری ہو جاتی کہ ہچکی بندھ جاتی ...... ازبس گریستے گریہ اش درگلوگرہ گشتے، نالۂ کہ از دلش سر بر زدے از آسمان گزشتے۔'' ۱۱

میر محمد علی متقی بہت کم آمیز شخص تھے خصوصاً دنیاداروں کی صحبت سے گریز کرتے تھے۔ اس معاملے میں ان کا عمل اس گفتگو سے بخوبی واضح ہوتا ہے جو انہوں نے لاہور سے واپسی پر شاہجہان آباد میں صمصام الدولہ سے کی۔ اس موقع پر انہوں نے کہا:

> ''اے امیر، مجھ سے مل کر کیا کرو گے؟ امیر اور فقیر کی ملاقات بے معنی ہے۔'' ۱۲

میؔر کے والد کسی کا احسان اٹھانا گوارا نہ کرتے تھے۔ کم عمر میؔر نے اپنے والد کی خو بو سے بہت اثر قبول کیا۔ میر محمد علی متقی اپنے اس کم عمر بچے کو بہت چاہتے تھے کبھی کبھی اپنے آپ میں آتے اور اس بچے کو کھیلتا کھاتا دیکھتے تو بہت پیار کرتے اور اس کے حق میں دعا کیا کرتے۔ بعض موقعوں پر کچھ تلقین بھی کر دیا کرتے تھے۔

Marfat.com

والد کی عارفانہ ہدایات

ایک دفعہ بچپن میں انہوں نے میر سے مخاطب ہو کر فرمایا:

''بیٹا عشق کرو، عشق ہی اس کارخانے میں متصرّف ہے۔ اگر عشق نہ ہوتا تو نظمِ کل قائم نہیں رہ سکتا تھا۔ بے عشق زندگی وبال ہے۔ عشق میں جی کی بازی لگا دینا کمال ہے۔ عشق بناتا ہے۔ عشق ہی کندن کر دیتا ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہے عشق کا ظہور ہے۔ آگ عشق کی سوزش ہے، پانی عشق کی رفتار ہے، خاک عشق کا قرار ہے، ہوا اُس کا اضطرار ہے، موت عشق کی مستی، زندگی عشق کی ہوشیاری ہے، رات عشق کا خواب اور دن عشق کی بیداری ہے۔ مسلمان عشق کا جمال ہے، کافر عشق کا جلال ہے، نیکی عشق کا قُرب ہے، گناہ عشق کی دوری ہے، جنت عشق کا شوق ہے، دوزخ عشق کا ذوق ہے۔ عشق کا مقام عبودیّت و عارفیّت و زاہدیّت و صدّیقیت و خلوصیّت و مشتاقیّت سے بہت بلند ہے۔'' [۱۳]

میر لکھتے ہیں کہ والد دن بھر عالمِ حیرت میں رہتے اور راتوں کو جاگتے۔ اکثر جبینِ نیاز جھکی رہتی۔ ہمیشہ شرابِ شوق سے سرشار رہتے۔ اُن کا نورانی چہرہ عابدوں کی محفل کی رونق بڑھاتا وہ اک آفتاب تھے مگر اپنے سائے سے بھی گریزاں، کبھی اپنے آپ میں آتے تو کہتے:

''بیٹے دنیا اک ہنگامے سے زیادہ نہیں، تمھیں چاہیے کہ اس سے ترکِ تعلق کر لو اور اپنے دامن پر علائق کی گرد نہ جمنے دو۔ عشقِ الٰہی کو اپنا پیشہ کرو، عاقبت کا دن درپیش ہے، اپنا اندیشہ کرو...... زندگی ایک وہم ہے۔ وہم کی بنیاد پر (اُمیدوں کے محل) بنانا پانی کو رسّی سے باندھنا ہے اور طولِ امل میں پھنس جانا چاندنی کو گزوں سے ناپنا ہے۔ آہ بے خبر نہ رہنا کہ چل چلاؤ لگ رہا ہے۔ زادِ راہ کی فکر کرتے رہیو تاکہ راہ میں کام نہ آ جاؤ۔ اس کی طرف دیکھو عالم کو جس کا آئینہ کہتے ہیں۔ اپنی ذات کو اسے سونپ دو جسے دل میں تلاش کرتے ہیں۔ مقصود کا ملنا یقینی ہے بہ شرطیکہ ذوقِ طلب سچا ہو۔ اگرچہ ہر شے میں اسی کا جلوہ ہے مگر ہمیں شرطِ ادب ضروری ہے۔ خدا کا اپنے بندوں سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے یعنی تمہارا وجود بغیر اُس کے اور اُس کی نمود بغیر تمہارے نہیں۔ کائنات ظہور میں آنے سے پہلے عینِ ذات تھی اور نمودِ صوری کے بعد وہی ذات عینِ کائنات ہے۔'' [۱۴]

میؔر نے اپنے بچپن میں روز و شب جو آواز سنی وہ عشق کی آواز تھی اور میؔر کا باپ علی متقی عشق کی تجسیم تھا۔ محمد تقی کی

Marfat.com

ابتدائی زندگی پر وہ ایک گھنے سائے کی طرح موجود رہا اور اس کی معصوم شخصیت میں باطنی توانائی اتارنے کی کوشش کرتا رہا۔ علی متقی کو اپنے دن پورے ہونے کا پتا تھا اس لیے وہ نہایت تیزی کے ساتھ باطنی اسرار محمد تقی کے سینے میں منتقل کر دینا چاہتا تھا۔ محمد تقی اُن دنوں ان باتوں کی گہرائی تک تو نہ پہنچ سکتا تھا مگر ان کی باطنی حرارت سے اس کا دل گداز ضرور ہوتا رہا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب محمد تقی کے ہاتھ میں کھلونے ہونے چاہئیں تھے مگر اس کے ہاتھ میں تو ''ترکِ تعلق'' ''چل چلاؤ'' اور ''عاقبت'' جیسے الفاظ تھما دیے گئے تھے۔ ۱۵ؔ

میر کو اُن کے والد بچپن میں گود میں لیتے اور کہتے: ''اے سرمایۂ جان! یہ کیسی آگ ہے جو تیرے دل میں چھپی ہے، یہ کیسی جلن ہے جو تیری جان کو لگی ہے'' میر ہنستے اور وہ روتے رہتے۔ بقول میر وہ ایک انسان تھے اپنے مقامات میں گُم، کبھی کسی کے لیے بارِ دوش نہ بنتے تھے۔ ۱۶ؔ

میر کو کھیلتا ہوا دیکھ کر والد فرماتے۔ یہ کیا کھیل رہے ہو۔ اُس سے لو لگاؤ آسمان جس کی رنگین خرامی کی بلائیں لیتا ہے..... فرصت کو غنیمت جانو اور اپنے تئیں پہچان لو۔ ۱۷ؔ

میر محمد علی متقی کی سیرت اور تعلیمات نے میر تقی میر کی سیرت اور طبیعت پر گہرے نقش قائم کیے۔

میر امان اللہ کی شخصیت کا اثر

میر کی دوسری پسندیدہ شخصیت میر امان اللہ تھے۔ ان کی جذباتی طبیعت اور پر جوش عاشقانہ سیرت اور حرارت سے بھرپور فطرت سے میر بہت متاثر تھے۔ میر کی عمر ابھی سات سال کی تھی کہ ان کی تربیت کا بوجھ میر کے والد نے میر امان اللہ کے کندھوں پر ڈال دیا۔ وہ ہر وقت میر امان اللہ کے ساتھ رہتے اور انہیں کے ساتھ درویشوں سے ملتے اور اُن کی گفتگوؤں میں شریک ہوتے۔ ابتدائی عمر کی اس ہم نشینی اور رفاقت کا میر کی شخصیت پر بہت اثر ہوا۔

میر امان اللہ عاشقانہ طبیعت اور درویشانہ مزاج رکھتے تھے۔ آغازِ شباب میں جبکہ ازدواجی زندگی کی دہلیز پر قدم رکھا ہی چاہتے تھے کہ محمد علی متقی کی ملاقات نے زندگی کا رخ بدل دیا۔ وہ مزاج اور سیرت کے اعتبار سے عجیب وغریب شخص تھے۔ بہادر، عالی حوصلہ، عاشق مزاج، عالم رنگ وبو کی رنگینیوں سے آشنا مگر ان سے محروم۔ دریائے طبیعت کی طوفانی لہروں کو فقیرانہ عشق اور صوفیانہ سوز وگداز سے روکنے کی کوشش میں سرگرداں...... یہ تھے میر امان اللہ جن کی مصاحبت زندگی کی ابتدائی منزل میں میر کو میسر آئی۔ میر ان کے ہر وقت کے رفیق تھے۔ ان کی ہر طرز اور ہر طریقے کو دیکھتے تھے اور اس کو پسند کرتے تھے۔ ۱۸ؔ

ذکرِ میر کے چار دیو مالائی دانش مند بوڑھوں میں تیسرے نمبر پر درویش احسان اللہ ہے۔ جو غار میں رہتا تھا۔ اس درویش کی عادت یہ تھی کہ ملاقاتیوں کو غار کے اندر سے خود ہی کہہ دیا کرتا تھا ''میں گھر میں نہیں ہوں'' جو لوگ اس رمز سے آشنا نہ تھے وہ یہ جواب سن کر واپس چلے جاتے تھے مگر جو شناسائے حال تھے وہ ٹھہر جاتے تھے۔ میر امان اللہ اس درویش کو ملنے جاتے تھے تو میر بھی ان کے ساتھ ہوتے تھے۔ احسان اللہ کا گھر فقیر کا تکیہ کہلاتا تھا۔ میر لکھتے ہیں کہ ایک بار میرے چچا نے اُن سے ملاقات کا ارادہ کیا اور مجھے بھی اپنے ساتھ لے گئے جب دروازے پر پہنچے تو وہی جواب ملا کہ ''احسان اللہ گھر میں نہیں ہے'' چچا نے کہا: ''اگر احسان اللہ نہیں ہے تو امان اللہ ہے'' ہنسے اور دروازہ کھول دیا۔ پیلو کے سائے میں

Marfat.com

بیٹھ گئے اور ایک دوسرے کی مزاج پرسی کی۔ فرمانے لگے: ''میاں میر امان اللہ میں نے گوشہ نشینی اس لیے اختیار کی ہے کہ ملنے کی گوں کا آدمی نہیں ملتا۔ تمہیں دل بہت چاہتا ہے، جب تک نہیں آتے گھلتا رہتا ہے۔ میر کو دیکھ کر کہا اس سے کہو درویشوں کی ملاقات کو معمول بنائے کہ فقیروں کی صحبت میں بڑی برکت ہوتی ہے، درویش احسان اللہ نے اس ملاقات میں اور بھی عارفانہ باتیں کیں اور نفسِ امارہ کو حریص کتا کہا اور بتایا کہ حقیقت کے دریائے عظیم کی کنجی درویشوں کی زبان ہے۔ اپنے احتساب سے غافل نہ رہنے کی تلقین کی۔ بندگی اور صاحبی کے رشتے کو بڑا نازک بتایا اور کہا کہ ''سر رشتۂ بندگی ہاتھ سے نہ دینا چاہیے کہ وہاں تو صاحبی ہے، جب وہ نوازتا ہے تو خاک کو آدمی بنا دیتا ہے اور جب بے نیازی پر آتا ہے تو آدمی کو خاک میں ملا دیتا ہے۔'' 19

میرؔ کو احسان اللہ درویش کی ادا بہت پسند آئی۔ میرؔ کے بعض اشعار درویش احسان اللہ کی صدائے بازگشت معلوم ہوتے ہیں۔

از خویش رفتہ اس بن رہتا ہے میرؔ اکثر
کرتے ہو بات کس سے ، وہ آپ میں کہاں ہے

....

مشہور ہیں عالم میں ، مگر ہوں بھی کہیں ہم
القصہ نہ درپے ہو ہمارے کہ نہیں ہم

میرؔ کی شخصیت پر درویشوں کے باطنی حصار کا سایہ زندگی کے آخری ایام تک موجود رہا۔ میر کے والد، چچا اور احسان اللہ کے بعد چوتھا درویش بایزید ہے۔ میرؔ نے اس کو خاک کے بچھونے پر پتھر کے سرہانے کے ساتھ دیکھا تھا۔ وہ مکمل طور پر تارک الدنیا درویش تھا۔ وہ آنکھ بند کیے ہر وقت عالمِ اِستغراق میں غرق رہتا تھا۔ طویل عرصے کی ریاضت کے بعد درویشی کی منزل پر پہنچا تھا۔ بایزید نے کسی دل میں راہ کرنے کی اور خدا کا بننے کی تلقین کی۔

درویشوں کے احوال سے کئی باتیں عیاں ہوتی ہیں ایک تو میرؔ کے زمانے میں صاحبِ بصیرت لوگوں کی کمی نہیں تھی اور لوگ ان کی عزت اور قدر و منزلت کرتے تھے۔ میرؔ نے ایسا ماحول دیکھا جس میں صاحبِ کرامت لوگوں سے ملنے کا اشتیاق پایا جاتا تھا۔ احمد بیگ کا حال لکھتے ہیں کہ وہ ان کے والد کی درویشی کا حال سن کر ملنے آیا اور ان کے پاس ہی ٹھہر گیا۔ اسی طرح میر کے والد لاہور سے واپسی پر شاہ جہاں آباد ٹھہرے تو ان کی آمد کی شہرت دور تک پھیل گئی اور لوگ ان سے ملنے آنے لگے۔ میر امان اللہ درویشِ کامل ہونے کے باوجود دوسرے درویشوں سے ملنے جاتے رہتے تھے۔ میرؔ کے قلندرانہ مزاج پر انہی درویشوں کی چھاپ ہے۔ میرؔ کا دروں بینی کی جانب مائل ہونا درویشوں کی صحبت کا نتیجہ تھا دوسرا اُس وقت کے ہندوستان کی خارجی شکست و ریخت اور تباہ کاری نے تصوف کے رنگ کو غالب کر دیا تھا۔ زندگی کی کشاکش اور عدمِ تحفظ کے احساس نے انسانوں کو اندر کی دنیا کی طرف مائل کر دیا اور وہ مکمل طور پر خلوت گزیں ہو گئے۔

تصانیف میں تصوف:

میر نے چھ دواوین پر مشتمل اپنا ضخیم کلیات اُردو، جس میں بیشتر اصنافِ سخن موجود ہیں، یادگار چھوڑا۔ فارسی

دیوان کے علاوہ فارسی نثر میں اُردو شعرا کا تذکرہ 'نکات الشعرا'، 'فیضِ میر' اور 'ذکرِ میر' بھی تصنیف کیے۔

''فیضِ میر'' میں میرؔ نے خدارسیدہ درویشوں اور مجذوب فقیروں کے محیر العقول واقعات و کرامات حکایات کے انداز میں اس طور پر بیان کیے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے میرؔ ان کے عینی شاہد تھے۔ پہلی حکایت میں ایک درویش شاہ ساھا کے، دوسری حکایت میں ایک وحشی فقیر کے، تیسری حکایت میں شاہ برہان اور شاہ مدن کے، چوتھی حکایت میں اسد دیوانہ کے اور پانچویں حکایت میں میاں سعید مردِ کامل کے حیرت ناک واقعات قلمبند کیے ہیں۔ لکھتے وقت اس بات کا التزام کیا گیا ہے کہ تصوف و درویشی کے بنیادی تصورات پڑھنے والے کے سامنے اس طور پر پیرایہ بیان میں آئیں کہ ذہن نشین ہو جائیں۔ میرؔ نے اپنی اس تصنیف میں فلسفۂ تصوف اور وحدت الوجود کے چند مسائل کے جواب بھی درویشوں کی زبان سے کہلوائے ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔ [۲۰]

۱۔ ''اگر تمہارے دل کو اس سراپا ناز سے تعلق ہے تو خود اپنے آپ پر نظر رکھو۔ غور کرو اور اپنی حقیقت کو سمجھو۔ تم خود ہی اپنا مقصود ہو۔'' (ص ۲۲، ۲۳)

۲۔ ''یہ دنیا ایک دلکش کارواں گاہ ہے۔ یہاں سے حسرت کے سوا کچھ ساتھ نہیں جاتا۔ افسوس ہے اس شخص کی اوقات پر کہ جو جلد آگاہ نہیں ہوتا۔ شیر کی سی زندگی بسر کرو اور آخرت کی فکر کرو۔ وقت جو بھاگا جا رہا ہے اسے ضائع نہ کرو۔'' (ص ۲۵، ۲۶)

۳۔ ''موت کا مرحلہ جس کو درپیش ہو وہ کیوں نہ روئے۔ سمجھ لو کہ وہ سرمایۂ جان، جو دلوں کا مقصد ہے، اپنے دیدار میں مصروف اور اپنے سراپا میں محو ہے۔ اگر ساتویں آسمان پر پہنچ جاؤ تو بھی بے پروا ہے۔ اس کی بے رنگی میں رنگ ہے۔ اس کے سازِ وحدت میں آہنگ ہے۔ وہ پردۂ کثرت میں نوا سازی کرتا ہے۔ شش جہت سے اس کی آواز آتی ہے۔'' (ص ۲۶)

۴۔ ''محبوب کا عاشق کے ساتھ یہی معاملہ ہے۔ اگر وہ اس کو غیر سے مشغول دیکھتا ہے تو دل سے اتنا نزدیک ہونے پر بھی دوری اختیار کر لیتا ہے۔'' (ص ۲۹)

۵۔ ''فقیر نے کہا مقدر سے کوئی چارہ نہیں۔ کیا تم نے نہیں سنا کہ ایک فقیر بہت بیمار ہو گیا۔ طبیب نے پرہیز کی سخت تاکید کی۔ اس نے کہا کہ یہ امر تقدیری ہے یا غیر تقدیری۔ اگر غیر تقدیری ہے تو مجھ کو نقصان نہیں پہنچ سکتا اگر تقدیری ہے تو میں بچ نہیں سکتا۔'' (ص ۳۲)

۶۔ ''لذت کسی خوشگوار چیز کے پانے میں ہے اور الم اس کے خلاف چیز پانے میں۔ قوائے انسانی میں سے ہر قوت اپنی استعداد کے مطابق لذت اور الم کا ادراک کرتی ہے۔ چنانچہ باصرہ کو محبوب کے دیدار میں اور سامعہ کو اچھی آواز سننے میں لذت ملتی ہے۔ شے مدرک جس قدر عظیم ہوتی ہے اسی قدر لذت زیادہ ہوتی ہے۔ پس چونکہ ذات و صفات واجب الوجود سے شریف تر کوئی مدرک نہیں اس لیے اس کی معرفت سے زیادہ خوشگوار کوئی لذت نہیں۔'' (ص ۳۶)

۷۔ ''روح انسانی بذاتِ خود قدیم ہے اور موت کے معنی روح کا معدوم ہونا نہیں بلکہ قالب سے اس کے تعلق کا قطع ہو جانا ہے۔ بعث و حشر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ روح کو وہی قالب ملے گا۔ قالب ایک سواری سے

Marfat.com

زیادہ نہیں ہے۔ اس کے بدل جانے سے سوار کا کیا نقصان ہے۔'' (ص ۳۸)

۸۔ ''اگر شوق حدِ کمال پر ہے تو عاشق منزلِ وصال پر ہے۔ جس قدر شوق میں قصور ہے اسی قدر راہ دور ہے۔ شوقِ کامل مقصودِ دل تک پہنچا دیتا ہے اور عاشق کو معشوق بنا دیتا ہے۔ انسان کا کمال معرفت ہے اور معرفت کا کمال حیرت۔ اگر تو اس کے کمالات میں حیران ہے تو خوش حال ہے اور اگر حقیقتِ حال کے متعلق گفتگو کرتا ہے تو عین وبال ہے۔ سن دنیا ایک گزرگاہ ہے۔ یہ منزل نہیں ہے، راہ ہے۔ لوگ قافلہ قافلہ چلے جا رہے ہیں۔ زادِ راہ کی فکر کرنی چاہیے۔'' (ص ۳۹)

''فیض میر'' میں یہ صوفیانہ نکات حکایت بیان کرتے ہوئے بیچ بیچ میں آئے ہیں۔ اسی قسم کی تعلیم جیسا کہ ''ذکرِ میر'' سے ظاہر ہوتا ہے، میر کے والد اور چچا نے میر کو دی تھی۔ یہی تعلیم میر اپنے بیٹے تک اپنے انداز میں پہنچانا چاہتے ہیں۔ ''فیض میر'' کے علاوہ ''ذکرِ میر'' بھی تصوف کی تعلیمات سے بھری ہوئی ہے۔ میر کے والد کی عارفانہ باتیں قابلِ توجہ ہیں۔ کچھ کا ذکر کیا جا چکا ہے کچھ نکات یہاں بیان کیے جاتے ہیں۔ [۲۱]

۱۔ ''خودی سے گزرو اور اپنے اندر دیکھو، خدا پر نظر رکھو اور توکل کرو۔ نیاز پیدا کرو کہ نماز ہی ہمیشہ کام نہیں آتی، گداز پیدا کرو کیونکہ بے گداز دل کسی مصرف کا نہیں ہوتا۔ غرور کرنا عیب ہے، اپنے کام کو سونپ دو جو تم سے زبوں حال ہے اُسے بھی ہلکی نظر سے نہ دیکھو، غرور بڑا عیب ہے۔ خبردار اس سے منہ پھیر لو۔ نیازمندی کی عادت ڈالو تاکہ دل سے ربط پیدا کر سکو۔ جہاں تک بن پڑے بکھیڑوں سے بچو، بے کار اپنے اوپر یہ بوجھ مت رکھو۔ دل کو نقشِ غیر سے پاک کرو، جب تک گھر صاف ستھرا نہ کرو گے مہمان کے قابل نہیں ہوگا۔'' (ص ۱۸۸،۱۸۹)

۲۔ ''یہ لباسِ وجود جسے جسم کہتے ہیں مستعار ہے، مستعار لباس کو پاک و صاف رکھنا چاہیے اور روح جو تمہاری ذات پر دلالت کرتی ہے اُسے این و آں کے علائق میں نہ اُلجھانا چاہیے۔'' (ص ۱۸۸)

۳۔ ''ہر موافق و ناموافق سے نبھاؤ جب تک آدمی اخلاق پیدا نہ کرے انسان نہیں بنتا۔ ہر شخص سے سلوک کرو۔ یہی فقیر کا مذہب ہے۔'' (ص ۱۸۹)

۴۔ ''یہ عالم عزاخانہ ہے۔ یہاں دیر تک ٹھہرنے کی رسم نہیں۔ دنیا والے ماتمی ہیں، اِن کی تسلّی کے لیے کوئی دم ٹھہر جاؤ۔ یہ ایک خوفناک جنگل ہے جہاں سانپ اور چیونٹی بھی پھونک پھونک کر قدم رکھتے ہیں۔ زادِ راہ کی فکر کرو کیونکہ قافلہ اچانک چل دیتا ہے، اگر چاہتے ہو کہ اس بیمارخانے سے صحیح سالم نکل جاؤ تو حکیمانہ پانی پیو، پرہیزی کھانا کھاؤ۔'' (ص ۱۸۹)

۵۔ ''فقیر وہ ہے کہ جن چیزوں کا محتاج ہو وہ بھی نہ رکھتا ہو اور غنی وہ کہ اُس نے مملکتِ عدم اپنے غیر کے لیے چھوڑ دی ہو۔'' (ص ۱۸۹)

۶۔ ''اِس چمن میں ایک ہی گُلِ تر ہے جو ہزار رنگ میں جلوہ گر ہے یعنی معشوق ایک ہی ہے لیکن اُس کے جلوے بے شمار ہیں۔'' (ص ۱۸۹)

۷۔ میر کے والد میر امان اللہ پر ہر روز مقاماتِ درویشی کا ایک نیا باب کھولتے۔ ایک روز شام کو میر امان اللہ اپنے

Marfat.com

حجرے سے برآمد ہوئے تو میر کے والد نے فرمایا:

''اے سید بڑے کھرے انسان ہو تم نے قناعت کا پتھر پیٹ سے باندھ کر خواہشوں کو زیر کر لیا ہے: این کار از تو آید و مردان چنین کنند'' (ص ۱۹۰)

۸۔ بایزید درویش کی زبانی میر تصوف کا یہ نکتہ بیان کرتے ہیں ''زینہار! کسی دل کو ٹھیس نہ لگائیو، جفا کاری اپنا شعار نہ بنائیو۔'' (ص ۲۰۷)

۹۔ ''والد کے کلماتِ معرفت'' کے عنوان سے میر لکھتے ہیں: ''کائنات کے تمام ذروّں میں اُسی آفتاب کا عکس ہے......حباب اور موج دریا ہی سے ہیں۔'' (ص ۲۱۴)

۱۰۔ ''ظاہر کو باطن جیسا بناؤ اور باطن کو عقل کے مطابق دکھاؤ۔ اگر یار حرم میں جلوہ گر ہے تو مسلمان ہونا ہُنر ہے، مقصود دل سے وہی ہے چاہے جس دَر سے آئے اور اگر اُس کا جلوہ یقیناً بُت خانے میں ہے تو کیا حرج کافر بن جانے میں ہے؟ آنکھوں کا منظور تو وہی ہے جہاں کہیں بھی نظر آئے۔'' (ص ۲۱۵)

۱۱۔ ''کسی چیز سے التفات نہ کرو، خدا پر نظر رکھو......غفلت سے باز آؤ۔'' (ص ۲۱۵)

۱۲۔ ''سر کو یادِ حق کے نشے میں چور کرو......غرور کا نتیجہ پشیمانی ہے۔ اکڑفوں کو درویش عیب جانتے ہیں اور گھمنڈی کو آدمی نہیں مانتے۔'' (ص ۲۱۶)

۱۳۔ ''وہ عینِ کائنات ہے، تو ہم جدھر بھی نظر ڈالتے ہیں وہی نظر آتا ہے اور جس شے میں دیکھتے ہیں اپنی چھب دکھاتا ہے، وہ معنی ہر صورت میں جلوہ گر ہے اور بشرطِ نظر اُس کا دیدار میسر ہے۔'' (ص ۲۱۸)

۱۴۔ ''پہلے خود کو پاؤ پھر کعبے جاؤ، کعبہ درویشوں کے دل ہائے خستہ کا نام ہے۔'' (ص ۲۲۲)

میر ''ذکرِ میر'' میں لکھتے ہیں کہ ایک نوجوان احمد بیگ اُن کے والد کی درویشی کا حال سن کر والد کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے اور والد کی توجہ پا کر وہیں رُک جاتا ہے اور سخت ریاضت کر کے سات مہینے کی مدّت میں مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے میر اُس نوجوان اور والد کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''ایسی خوبی کا پیر اور ایسی محبوبی کا جوان، ایسی حالت کا پیر اور ایسی کیفیت کا جوان، ایسا باکمال پیر اور ایسا صاحبِ حال جوان، ایسی عنایت والا پیر اور اتنی ارادت والا جوان، ایسی نظر والا پیر اور ایسا اثر والا جوان دنیا کی آنکھوں نے کم دیکھا اور دنیا والوں کے کانوں نے کم سُنا ہے۔'' ۲۲

درویشی کی روایت:

ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں کہ باپ کے پند و نصائح سے قطع نظر میر کے چچا سید امان اللہ کی درویشانہ طبیعت نے بھی میر پر گہرا اثر ڈالا تھا۔ علی متقی کے جذبِ صادق نے سید امان اللہ کو فقیری اور درویشی کی طرف مائل کیا تھا۔ میر ان سے بہت محبت کرتے تھے اور انہیں چچا کہتے تھے۔ علی متقی کی طرح امان اللہ نے بھی میر کو فقیری و درویشی اور تصوف کا درس دیا چنانچہ میر کے ذہن میں بات اوائلِ عمر ہی سے راسخ ہو چکی تھی کہ نہ تو بندہ اپنے اللہ سے کبھی غافل ہو سکتا ہے اور نہ اللہ

اپنے بندوں سے بے نیاز، اس لیے مرضی مولا سب سے اولیٰ۔ اس یقین وعقیدہ نے میر میں ہمواری و غمخواری ہی نہیں بلکہ ایسی خود اعتمادی و خودنگری بھی پیدا کردی جو انہیں زندگی کے ہر محاذ سے کامیاب گزار لے گئی۔ ۲۳

میر نے آنکھ کھولتے ہی پریشانی و زبوں حالی اور عسرت و افلاس کا دور دورہ دیکھا مگر میر کو درویشی کی روایت کا سہارا مل گیا۔ درویشی نے میر کو اپنی ذات میں مگن رہنا سکھایا اور تکلف اور تصنع کو لایعنی چیزیں بتایا۔ مادیت سے چشم پوشی کا درس دیا اور توکل و قناعت کی اہمیت ذہن نشین کرائی۔ حیات و کائنات کی بے ثباتی کا خیال پیدا کیا۔ زندگی کے اعلیٰ معیاروں کا احساس دلایا اور ارفع قدروں کی طرف توجہ مبذول کرائی۔ درویشی نے جذب وشوق کو میر کا نصب العین بنایا۔ میر کی درویشی اور قلندری میں والد اور منہ بولے چچا امان اللہ کی شخصیتوں کا بڑا ہاتھ ہے۔ ان دونوں کے اثرات نے میر کو ایک درویش اور قلندر بنایا اور وہ تمام خصوصیات ان کی شخصیت میں پیدا کردی ہیں جنہوں نے انہیں زندگی کے ایک مخصوص تصور سے آشنا کیا تھا۔ میر کی شخصیت میں تصوف کے اثرات بڑے گہرے ہیں۔ یہ تصوف انہیں ورثے میں ملا ہے اور اس نے انھیں زندگی کو ایک مخصوص زاویے سے بسر کرنا سکھایا ہے۔ میر کی بے اندازہ داخلیت کا سبب بھی تصوف ہی ہے۔ میر کو تصوف سے زندگی کے اعلیٰ معیار ملے ہیں۔ انسانیت کا خیال اور انسانی قدروں کا احساس ملا ہے۔ درویشوں کے پندونصائح کی بازگشت ان کی شخصیت اور فن میں جگہ جگہ سنائی دیتی ہے۔ مادی زندگی سے بے نیازی اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بے دماغی میں بھی فقیروں کی صحبت اور نصیحتوں کا ہاتھ ہے۔

میر کی شخصیت میں تصوف کے بڑے گہرے اثرات موجود ہیں۔ تصوف نے انہیں زندگی کو ایک مخصوص زاویے سے بسر کرنا سکھایا ہے بقول خواجہ احمد فاروقی میر بظاہر اہلِ حال نہ تھے لیکن وہ عرفا اور صوفیا کی صحبتوں سے فیضیاب ہوئے تھے اور اس کا اثر ان کے کلام میں بھی نظر آتا ہے۔ انہوں نے متصوفانہ حقائق و معارف کو اس خوبی کے ساتھ شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ دل ونظر جذب ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ۲۴

بہرحال میر ایک فقیر منش بزرگ تھے۔ صوفی اور درویشوں سے بڑی عقیدت رکھتے تھے۔ اُن کی خدمت کو اپنی عزت اور اُن کی دل جوئی کو فرضِ انسانیت سمجھتے تھے۔ اُن کو خدارسیدہ جانتے اور صاحبِ کرامت مانتے تھے۔ تصوف اور الٰہیات کے مسائل سے بڑی دلچسپی تھی۔ اُن کو غور سے سُنتے تھے اور سمجھنے اور یاد رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ جس کی تربیت میر علی متقی اور میر امان اللہ کی گود میں ہوئی ہو، اس کی طبیعت کا انداز اور کیا ہوتا۔ ۲۵

میر تقی میر کے زمانے میں سب افلاس کا شکار تھے۔ مفلسی اخلاق کی دشمن ہوتی ہے۔ انسان انسانی قدروں کو بھول کر ایسی حرکتیں کرتا ہے جن سے اخلاقی قدروں کی نفی ہوتی ہے۔ انسان اور انسانیت کا خیال دلوں سے اُٹھ جاتا ہے۔ انسان اپنی ہوس کا بندہ بن جاتا ہے۔ تہذیب اور تہذیبی ورثے کا خیال نہیں آتا۔ ان حالات میں میر کے پاس بعض معیار تھے۔ انسانیت کی کچھ قدروں کا خیال تھا۔ یہ تصوف کی دین تھی۔

میر کی شخصیت میں تصوف کے اثرات میں سے ایک مادی پہلوؤں سے بے نیازی ہے۔ وہ گردوپیش سے زیادہ اپنی ذات سے سروکار رکھتے ہیں۔ اسی لیے وہ ہر مسئلے کو ذاتی اور انفرادی زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ میر کو تصوف کے توسط سے زندگی کے اعلیٰ معیار بھی ملے ہیں اس لیے وہ کسی جگہ بھی اپنی سطح سے نیچے نہیں گرتے۔ اخلاق کے بعض اصول ہر حال میں ان کے سامنے رہے ہیں۔ انہوں نے کبھی کسی کی پروا نہیں کی، جو کچھ محسوس کیا اور سوچا، اس کا بے باکی سے اظہار کیا

ہے۔تصوف سے گہرے لگاؤ نے میر کے یہاں احساس کی شدت کو بڑھایا ہے۔اسی کے اثر سے وہ زندگی بھر حد درجہ جذباتی رہے ہیں۔محسوسات کے دائرے سے نکل کر انھوں نے زندگی میں بہت کم کوئی کام کیا ہے۔حیات و کائنات کے بنیادی معاملات و مسائل کے اظہار میں بھی ان کا انداز جذباتی اور محسوساتی رہا ہے۔اسی لیے وہ فلسفیانہ باتیں کرنے کے باوجود کبھی فلسفی نہ بن سکے۔

تصوف نے میر کی شخصیت میں جس پہلو کو سب سے زیادہ نمایاں کیا ہے وہ انسانیت کا خیال اور انسانی قدروں کا احساس ہے۔میر انسان کے ساتھ ایک ہمدردی رکھتے ہیں۔انھیں انسانی زندگی سے محبت ہے۔

مادی زندگی سے بے نیازی اور اس کے نتیجے میں ملنے والی بے دماغی کی تہہ میں درویشوں اور فقیروں کی صحبتوں اور نصیحتوں کا ہاتھ ہے۔درویشوں کی صحبتوں نے انہیں فنا کا سبق سکھایا تھا اور خودداری کا احساس دلایا تھا۔غرض کہ درویشی اور تصوف نے میر کی زندگی پر مختلف زاویوں سے اثر ڈالا۔بعض معیاروں کے احساس کو بیدار کیا ہے۔کچھ اصولوں کی اہمیت واضح کی ہے۔اُن کی شخصیت میں صداقت اور خلوص، پاکیزگی اور سپردگی، ایثار اور قربانی، درد اور سوختگی کے عناصر تصوف ہی کی دین ہیں۔

اگرچہ حالات نے انہیں درباروں میں جانے پر مجبور کیا لیکن وہ درباری نہ بن سکے۔انہوں نے درباروں کے تعیش سے کوئی سروکار نہ رکھا۔

میر کا متصوفانہ عشق:

عشق غزل کا بنیادی موضوع ہے۔غزل کا شاعر عشق کے رموز و کنایات کے ذریعے زندگی، انسان اور کائنات کے رشتوں کا سراغ لگاتا ہے۔میر کی شاعری کا محور بھی عشق ہے۔بقول ڈاکٹر جمیل جالبی میؔر کے ہاں عشق کے دو دائرے ہیں۔ایک بڑا دائرہ اور دوسرا اس دائرے کے اندر ایک چھوٹا دائرہ۔ بڑا دائرہ وہ ہے جو کل کو محیط ہے۔یہاں عشق ساری کائنات پر حاوی ہے۔عشق ہی روحِ کائنات ہے:

ع اک عشق بھر رہا ہے تمام آسمان میں

یہی خدا ہے:

لوگ بہت پوچھا کرتے ہیں کیا کہیے میاں کیا ہے عشق
کچھ کہتے ہیں سرِّ الٰہی کچھ کہتے ہیں خدا ہے عشق
(دیوان سوم)

اسی لیے سارے عالم میں خدا کی طرح میر کو عشق ہی عشق نظر آتا ہے:

عشق ہی عشق ہے جہاں دیکھو سارے عالم میں بھر رہا ہے عشق
عشق ہے طرز و طور عشق کے تئیں کہیں بندہ کہیں خدا ہے عشق
عِشق معشوق عِشق عاشق ہے یعنی اپنا ہی مبتلا ہے عشق
(دیوانِ دوم)

زندگی اور کائنات پر چھایا ہوا عشق ہر عمل کا محرّکِ اول ہے۔ فرہاد کی کوہ کنی اس کی ایک مثال ہے:

کوہ کن کیا پہاڑ کاٹے گا　　پردے میں زور آزما ہے عشق
کون مقصد کو عشق بن پہنچا　　آرزو عشق ، مدّعا ہے عشق

(دیوانِ سوم)

اس دائرے میں عشق زندگی کا آہنگ اور نظامِ عالم کا ناظم ہے:

عشق سے نظمِ کل ہے یعنی عشق کوئی ناظم ہے خوب
ہر شے جو یاں پیدا ہوئی ہے موزوں کر لایا ہے عشق

میر کے نزدیک عشق ہی خالق، عشق ہی خلق اور عشق ہی باعثِ ایجادِ خلق ہے۔ اس تصورِ عشق پر اپنی مثنوی 'شعلۂ شوق'، 'دریائے عشق' اور 'معاملاتِ عشق' کے آغاز میں وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔ زندگی تلاشِ عشق ہے اور دل عشق کا مقامِ خاص ہے۔ خود آگاہی یہیں سے حاصل ہوتی ہے۔ اس خود آگاہی سے بندہ خود معبود ہو کر اپنی علویت کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی خودی گم ہو جاتی ہے اور فرد و کائنات ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ انسان کی تخلیق کا باعث زندگی کے اس بھید سے واقفیت ہے:

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

اس آگاہی کے بعد دو راستے نظر آتے ہیں۔ ایک اختیاریوں کا راستہ جس پر مولانا روم گامزن ہیں اور دوسرا جبریوں کا راستہ جس پر میر چلتے ہیں۔ جبریوں کا راستہ میر کے اندازِ نظر سے بہت مناسبت رکھتا ہے:

ناحق ہم مجبوروں پہ یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

مگر یہ جبر کوئی مجبوری نہیں ہے کیونکہ فنا کوئی چیز نہیں ہے۔ وہ تو وصلِ محبوب اور نئی زندگی کا نقطۂ آغاز ہے۔ میر کے تصورِ عشق کے اس بڑے دائرے میں عشقِ بتاں بھی بتدریج عشقِ حقیقی کے دائرے میں آملتا ہے۔ اس سے انکشافِ ذات کا دروازہ کھل جاتا ہے اور انسان میں وہ صفاتِ خداوندی پیدا ہو جاتی ہیں جن سے اعلیٰ اخلاقی اقدار پیدا ہوتی ہیں اور انسان قناعت، بے نیازی، انکسار، ایثار اور فقیری جیسی صفات سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔

سراپا آرزو ہونے نے بندہ کر دیا ہم کو
وگرنہ ہم خدا تھے گر دلِ بے مدعا ہوتے

دلِ بے مدعا ہو کر ساری توجہ اعلیٰ مقصد کے حصول پر مرکوز کر دینے کا عشق کا یہ تصور انقلابی تصور ہے۔ جس کے ذریعے زندگی، ماحول اور معاشرہ و فرد کو بدل کر ایک مثبت انسانی معاشرہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس تصورِ عشق کا تعلق اس مابعد الطبیعات سے ہے جس نے خدا، کائنات اور انسان کے رشتوں کو واضح دائروں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ اس سے وہ علویت پیدا ہوتی ہے جو معراجِ انسانیت ہے۔ میر کے نزدیک عشق کا یہی وہ تصور ہے جو کسی پُرخلل معاشرے میں زندگی کا صور پھونک سکتا ہے۔ ۲۶

Marfat.com

میؔر کے دور میں ایک بڑی تہذیب کی بلند و بالا عمارت تیزی سے گر رہی تھی۔ لوگوں کے اخلاق بگڑ چکے تھے۔ طمع و نفسا نفسی، خود غرضی و بے عملی، غرور و بزدلی، زر پرستی و ظلم و جبر، استحصال و ناانصافی، تنگ نظری و فرقہ پرستی زندگی کے عام چلن بن گئے تھے۔ شاہ ولی اللہ کی اصلاحی تحریک اسی صورت حال کا نتیجہ تھی۔ میؔر کے دور میں کسی مقصد کے لیے جان دینا ایک عجوبہ بات تھی۔ میؔر نے موت کے روایتی تصور کو، جو مجاہدانہ تصور ہے، اپنے تصورِ عشق میں دوبارہ شامل کر کے اسے نمایاں کیا اور مدت کو زندگی سے ملا کر اسے ایک نیا تسلسل دیا۔

میؔر کی غزلوں کا عاشق اور میر کی مثنویوں کے کردار اپنے اعلیٰ مقصد کی خاطر ایسے مشتاقانہ جان دے دیتے ہیں گویا یہ بھی زندگی کا ایک تسلسل ہے اور وصلِ محبوب کے لیے اس منزل کو سر کرنا بھی ضروری ہے۔ اٹھارویں صدی کا زوال پذیر معاشرہ اگر عشق کے اس تصور سے پوری طرح آشنا ہو جاتا جس میں اعلیٰ مقصد کے لیے جان دینا نئی زندگی کا آغاز ہوتا تو پھر زوال کو عروج میں بدلا جا سکتا تھا۔ میر کے تصورِ عشق میں موت کے یہی معنی ہیں۔ یہ وہی تصورِ عشق ہے جو بیسویں صدی میں اقبال کی شاعری میں نئے تیور کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے اور عقل کا مدِ مقابل ٹھہرتا ہے۔ یہ وہی مابعد الطبیعات ہے جو صوفیا کے تصورات میں ملتی ہے۔ یہ وہی تعلیمِ عشق ہے جو میر کے والد نے میر کو دی تھی:

> ''اے بیٹے عشق اختیار کر۔ (دنیا کے) اس کارخانے میں اسی کا تصرف ہے اگر عشق نہ ہو تو نظمِ کل کی صورت پیدا نہیں ہو سکتی۔ عشق کے بغیر زندگی وبال ہے۔ دل باختۂ عشق ہونا کمال کی علامت ہے۔ عشق ہی سوز و ساز ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہے وہ عشق ہی کا ظہور ہے۔'' [۲۷]

میؔر نے اسی تصورِ عشق کو اپنی شاعری کے ذریعے، انسانی تخیل کا حصہ بنا کر جذباتی و عملی سطح پر محسوسات کی شکل دے دی اور ساتھ ساتھ اس تصور کی علویت کو غم و حزن کی لے سے ملا کر ایک وحدت بنا دیا۔ یہ ان کی عشقیہ شاعری کا بڑا دائرہ ہے اور دوسرا دائرہ اسی دائرے کے اندر اپنا ہالہ بناتا ہے۔ [۲۸]

میؔر نے اپنی مثنویوں میں عشق کی تعریف و توصیف میں بہت سے اشعار پیش کر کے سننے یا پڑھنے والے کو عشق کی ہمہ گیر صفات، زندگی و کائنات میں اس کی اہمیت سے روشناس کرایا ہے۔ ان اشعار کو پڑھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات اور اس کا نظام، انسان اور خدا کے مابین سارے رشتوں کی بنیاد میں عشق کارفرما ہے۔ میر کے ہاں عشق ایک بحرِ بے کنار ہے جو ساری زندگی پر حاوی ہے۔ ''شعلۂ شوق'' میں میؔر محبت کو کائنات کی تخلیق کا باعث قرار دیتے ہوئے محبت کی کارفرمائی کا ذکر کرتے ہیں۔

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور	نہ ہوتی مُحبّت، نہ ہوتا ظہور
محبت مسبّب، محبت سبب	محبت سے آتے ہیں کارِ عَجب
محبت ہی اس کارخانے میں ہے	محبت سے سب کچھ زمانے میں ہے
محبت سے کس کو ہوا ہے فراغ	محبت نے کیا کیا دکھائے ہیں داغ
محبت اگر کار پرداز ہو	دلوں کے تئیں سُوز سے ساز ہو

''معاملاتِ عشق'' کے یہ شعر دیکھیے:

Marfat.com

کچھ حقیقت نہ پوچھو کیا ہے عشق   حق اگر سمجھو تو خدا ہے عشق
عشق ہی عشق ہے نہیں ہے کچھ   عشق بن تم کہو کہیں ہے کچھ
عشق تھا جو رسول ہو آیا   ان نے پیغامِ عشق پہنچایا
عشق عالی جناب رکھتا ہے   جبرئیل و کتاب رکھتا ہے

میر کی مثنویوں اور ان کے کرداروں کے طرزِ عمل کو عشق کے اس تصور کی روشنی میں دیکھنے سے ان کے معنی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ میر کو قصے سے نہیں بلکہ اس مخصوص تصورِ عشق کو شعر کا جامہ پہنانے سے دلچسپی ہے اور بقول جمیل جالبی:

''یہی وہ عشق ہے جو ہمیں حضرت عیسیٰ کی صلیب میں، رسولِ خدا کے پیغام میں، منصور کے دار پر چڑھنے کے عمل میں، ابن العربی کے فلسفے میں، مولانا روم کی مثنوی میں، سعدی کی شاعری میں اور اقبال کی فکر میں نظر آتا ہے۔ میر کی عشقیہ مثنویوں میں یہ تصورِ عشق مادی و روحانی اور مجازی و حقیقی سطح پر مل کر ایک وحدت بن گیا ہے۔ اس تصورِ عشق کی مابعدالطبیعات سے واقف ہوئے بغیر مولانا روم کی مثنوی، ابن العربی کے تصورِ عشق اور میر و اقبال کی شاعری کو نہیں سمجھا جاسکتا۔'' ۲۹

میر کے عشق کی طرح اس کا غم بھی متصوفانہ ہے۔ کیونکہ میر کے غم میں صبر و تسلیم و رضا کی غم گینی ہے۔ میر غم کو ایک حقیقت مان کر صبر و رضا کا ثبوت دیتے ہیں۔

میر کی صوفیانہ شاعری

میر کی شاعری کے فکری پہلو کی بنیاد تصوف ہے کیونکہ میر تصوف سے گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ انھیں ابتدا ہی سے تصوف کا ماحول ملا اور اسی کے سائے میں انہوں نے زندگی بسر کی۔ اس ماحول کے اثرات اُن پر ایسے ہوئے کہ تصوف کے معاملات و مسائل کو انھوں نے اپنے مزاج کا جُز بنالیا اور ان سب کی ترجمانی انھوں نے اپنی شاعری میں بھی کی۔ چنانچہ تصوف کے بہت سے اسرار و رموز ان کی غزلوں میں بے نقاب ہوئے ہیں۔

تصوف کے توسط سے ان کی شاعری میں حیات و کائنات کے مختلف مسائل نے اپنی جگہ بنائی ہے۔ بقول ڈاکٹر عبادت بریلوی:

''میر نے تصوف کو محض رسمی اور روایتی زاویہ نظر سے نہیں دیکھا ہے۔ وہ تصوف کے تماشائی نہیں ہیں۔ انھوں نے تصوف سے اپنی تہذیب کی ہے۔ وہ اُن کے ذہن و فکر کو نکھارنے اور سنوارنے کا باعث بنا ہے۔ تصوف کے ذریعے سے انھوں نے اپنی ذات کو پہچانا ہے۔ انسان اور انسانیت کی حقیقت معلوم کی ہے۔'' ۳۰

میر کی شخصیت میں جذبہ کی حکمرانی عقل سے زیادہ تھی کیونکہ میر کو ابتدا سے ایسا ماحول ملا تھا جس میں جذبے کو

Marfat.com

عقل سے زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ شعور سے زیادہ وجدان کی اہمیت تھی۔ اسی لئے میؔر کے یہاں جذبے کی طرف جھکاؤ زیادہ نظر آتا ہے لیکن تصوف نے ان کے جذبات میں استواری پیدا کی اور جذباتی معاملات میں ایک طرح کا ٹھہراؤ آ گیا اور اُنہوں نے انسانی زندگی کے متعلق غور وفکر بھی کیا۔ اُن کے یہاں حقائق کی جستجو کیلئے بڑی تڑپ ملتی ہے۔ ادراک کی منزل تک پہنچنے کے دو ہی راستے تسلیم کیے گئے ہیں۔ ایک طریقۂ بحث ونظر یعنی عقل و دانش دوسرا طریقہ تصفیۂ باطن یا وجدان۔ میؔر چونکہ صوفیانہ روایتوں کے وارث تھے۔ لہٰذا ان کے نزدیک حقائق کے ادراک کا صحیح ترین طریقہ قلب کا طریقہ ہے۔ میر کا مسلک جنون ومجذوبی ہے جس کا مرکز دل ہے اور سچا عرفان دل کے مطالعے سے ابھرتا ہے۔

دل کا مطالعہ کر اے آگہِ حقائق
ہیں فنِ عشق کے بھی مشکل بہت دقائق

میؔر نے دل کی برکات وفیوض کی بار بار تعریف کی ہے اور یہ چیز صوفیانہ شاعری میں عام ہے۔ دل طریقِ عشق کا رہنما ہے۔ میر دل کو قبلہ و پیمبر قرار دیتے ہوئے خدا تک کہہ دیتے ہیں:

طریقِ عشق میں ہے رہنما دل
پیمبر دل ہے، قبلہ دل، خدا دل

دل میؔر کے نزدیک نہ صرف جذبات کا مرکز ہے بلکہ طریقت کے عملی پہلوؤں کا بھی رہنمائے کامل ہے۔

دل عجب نسخۂ تصوُّف ہے
ہم نہ سمجھے، بڑا تاسف ہے

میؔر نے اس خیال کا اظہار جگہ جگہ کیا ہے کہ یہ سارا عالم اور یہ کل کائنات ذات باری کے مظہر ہیں۔ ذرے ذرے میں اسی کا نور ہے۔ ہر گل بوٹے میں اسی کا حسن ہے۔ کائنات کے تمام مظاہر در حقیقت ایک پردہ ہیں جس کے پیچھے لامحدود حسن جلوہ فرما ہے۔ زمانے کے گلشن میں اسی کا جلوہ ہے اور اس جلوے نے گل پھول کو پردہ سا بنا رکھا ہے:

جلوہ ہے اُسی کا سب گلشن میں زمانے کے
گل پھول کو ہے اُن نے پردہ سا بنا رکھا

میؔر کی نظریں ہر شے میں اسی حسن اور اسی نور کو تلاش کرتی ہیں۔ انھیں خورشید کے حسن میں بھی اس ہی کا ذرہ نظر آتا ہے۔ ہر نور کو وہ اسی حسن سے مستعار سمجھتے ہیں:

تھا مستعار حسن سے اُس کے جو نور تھا
خورشید میں بھی اُس ہی کا ذرہ ظہور تھا

میؔر بہت سے صوفیا کی طرح وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ انہیں کائنات کی ہر چیز میں ذات باری کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اسی جلوے کی رنگینی سے کائنات کا نظام ہے۔ انسان جس حسن کی تلاش اور جس نور کی جستجو میں ہے وہ خود اس کی اپنی ذات میں موجود ہے۔ اگر وہ اس حقیقت کو نہ سمجھے تو اس میں خود اس کا قصور ہے:

تھا وہ رشکِ حور بہشتی ہمیں میں میر
سمجھے نہ ہم تو فہم کا اپنی قصور تھا

Marfat.com

میؔر نے عشقِ حقیقی کا تصور پیش کیا ہے اور اس سے مراد ہے طریقت کے راستے سے ذاتِ باری تک رسائی۔ انسان کا نصب العین یہی عشق ہے کیونکہ کائنات کی ہر چیز اسی راہ پر گامزن ہے۔ ہر شے اسی عشق سے سرشار ہے۔ دنیا میں ہر جگہ عشق ہی عشق ہے۔ اس عشق کی بلندی کا کوئی ٹھکانہ نہیں۔ اس کی اہمیت کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ ایک صوفی کا تصورِ عشق ہے اور میؔر اسی عشق کے قائل ہیں۔ اس تصورِ عشق میں ان کے والد میر علی متقی کے ان خیالات کی گونج صاف سنائی دیتی ہے جن کو وہ میر کے کان میں ڈالتے رہے تھے۔ میؔر کا میلان تصوف کی طرف ہے۔ اور وہ اسی صوفیانہ عشق کا اظہار بھی اپنے اشعار میں کرتے رہے۔ اس قسم کے اشعار کی ان کے دیوان میں کوئی کمی نہیں ہے:

درد ہے خود ہی ، خود دوا ہے عشق
شیخ کیا جانے تو کہ کیا ہے عشق
تو نہ ہووے تو نظمِ کل اُٹھ جائے
سچ ہے یہ شاعراں خدا ہے عشق
عشق سے نظمِ کُل ہے یعنی عشق کوئی ناظم ہے خوب
ہر شے یاں پیدا جو ہوئی ہے موزوں کر لایا ہے عشق
عشق ہے باطن اس ظاہر کا، ظاہر باطن عشق ہے سب
اودھر عشق ہے عالمِ بالا ، ایدھر کو دنیا ہے عشق
دائر سائر ہے یہ جہاں میں ، جہاں تہاں متصرّف ہے
عشق کہیں ہے دل میں پنہاں اور کہیں پیدا ہے عشق
ارض و سما میں عشق ہے ساری چاروں اور پھرا ہے عشق
ہم ہیں جناب عشق کے بندے نزدیک اپنے خُدا ہے عشق
ظاہر و باطن اوّل و آخر پائیں بالا عشق ہے سب
نور و ظلمت معنی و صورت سب کچھ آپ ہی ہوا ہے عشق
اُٹھتا نہیں تلوار کے سایے کے تلے سے
یعنی ہمہ دم مرنے کو تیار ہے عشق

....

کیا حقیقت کہوں کہ کیا ہے عشق
حق شناسوں کا ہاں خدا ہے عشق
اور تدبیر کو نہیں کچھ دخل
عشق کے درد کی دوا ہے عشق
عشق سے جا نہیں کوئی خالی
دل سے لے عرش تک بھرا ہے عشق

Marfat.com

کون مقصود کو عشق بن پہنچا
آرزو عشق مدعا ہے عشق

....

نزدیک عاشقوں کے زمین ہے قرارِ عشق
اور آسمان غبارِ سرِ رہگذارِ عشق
مقبولِ شہر ہی نہیں مجنوں ضعیف و زار
ہے وحشیانِ دشت میں بھی اعتبارِ عشق

میؔر نے وجودِ واجب کی ماہیت پر کوئی خاص نئے خیالات ظاہر نہیں کیے۔ وہی پرانے تصورات جن کو مسلمان صدیوں سے مانتے چلے آئے ہیں۔ میؔر نے ان کو اپنے خاص انداز میں بیان کیا ہے۔ میؔر بھی عام صوفیوں کی طرح وحدت الوجود اور توحیدِ محض کے انتہا پسند معتقد ہیں:

تصوف میں جب ڈال دیتے ہیں بات
خدا رس کہیں ہیں یہ توحید ہے

....

مظاہر سب اس کے ہیں ظاہر ہے وہ
تکلف ہے یاں جو چھپاتے ہیں لوگ

اس صوفیانہ توحید کا مطلب ہمیشہ یہی سمجھا گیا کہ خدا ایک ہے اور کائنات میں اس کے سوا کوئی موجود نہیں۔ لا موجود الا اللہ...... جو شخص اس عقیدے کا انکاری ہے وہ گویا توحید کا انکاری ہے۔ یہ عام صوفیوں کا عقیدہ ہے اور میر بھی اس میں ان کے ساتھ شریک ہیں:

گل و آئینہ کیا خورشید و مہ کیا
جدھر دیکھا تدھر تیرا ہی روتھا
آیاتِ حق ہیں سارے یہ ذراتِ کائنات
انکار تجھ کو ہووے سو اقرار کیوں نہ ہو

....

دیا دکھائی مجھے تو اُسی کا جلوہ میؔر
پڑی جہان میں جا کر نظر جہاں میری

....

گل و رنگ و بہار پردے ہیں
ہر عیاں میں ہے وہ نہاں ٹک سوچ

....

Marfat.com

گل و بلبل بہار میں دیکھا
ایک تجھ کو ہزار میں دیکھا

....

رنگ ، بے رنگی جدا تو ہے ولے
آب سا ہر رنگ میں شامل ہے میاں

مگر بقول ڈاکٹر سید عبداللہ کسی کسی جگہ ان کی یہ صوفیانہ توحید نرم بھی پڑ جاتی ہے اور وہ وحدت الشہود کی طرف مائل نظر آتے ہیں:

تھا مستعار حسن سے اس کے ، جو نور تھا
خورشید میں بھی اس ہی کا ذرہ ظہور تھا

....

کہتے ہیں کوئی صورت بن معنی یاں نہیں ہے
یہ وجہ ہے کہ عارف منہ دیکھتا ہے سب کا

اس توحیدی تصور کے باوجود میر نے سوچنے کی عادت ترک نہیں کی۔ وہ ذاتِ خداوندی کی صفات اور کائنات اور بندوں سے اس کے تعلق پر بھی غور کرتے ہیں۔ ایک بات خاص طور سے باعثِ حیرت ہے کہ خدا کو ہر بندہ جب پکارتا ہے تو کہتا ہے ''اے میرے اللہ! ہر شخص کی دعائیں اور التجائیں اپنی اپنی ہوتی ہیں جو بعض اوقات متضاد ہوتی ہیں۔ دنیا میں جب ایک چیز کسی ایک کی ہوگئی تو کسی دوسرے کی نہیں ہوسکتی مگر بندے سے خدا کی نسبت عجب طرح کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ ہر شخص کا جدا جدا بھی رب ہے اور سب کا مشترک رب بھی۔ یہ واقعی سوچنے کی بات ہے اور میر نے اس پر سوچا بھی ہے۔ ۳۱

کہے ہے ہر کوئی اللہ میرا
عجب نسبت ہے بندے میں ، خدا میں

کائنات کے ظہور میں آنے سے پہلے عالم کہاں تھا اور اب اس عالم کی اپنے خالق سے کیا نسبت ہے؟ میرؔ نے ''ذکر میر'' میں اس پر بحث کی ہے اور اس کا عکس ان کی شاعری میں بھی ملتا ہے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ایک وقت وہ تھا جب خدا کے سوا کچھ بھی نہ تھا۔ سارے عالم اس وقت عین خدا تھے یعنی اس سے الگ نہ تھے، اس کا جزو ہی تھے۔ پھر خدا تعالیٰ نے نمود وظہور کا ارادہ کیا۔ چنانچہ اس نمود وظہور کا نتیجہ یہ عالم یا عوالم ہیں مگر یہ خدا سے الگ نہیں۔ وہ ان میں اس طرح جاری وساری ہے جس طرح سورج کا نور ہر جگہ ہوتا ہے اور ہر شے پر محیط ہوتا ہے۔ یہ نمود خدا سے جدا نہیں۔ یہ اس کا عین ہے۔ پہلے عالم اس کا عین تھا اور اب وہ عین عالم ہے۔ دونوں صورتوں میں وہی وہ ہے۔ ۳۲

آگے عالم عین تھا اس کا ، اب عینِ عالم ہے وہ
اس وحدت سے یہ کثرت ہے یاں میرا سب گیان گیا

....

Marfat.com

آنکھیں جو ہوں تو عین ہے مقصود ہر جگہ
بالذات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ

ڈاکٹر سید عبداللہ کے مطابق اس نکتے تک رسائی کے بعد میر کا گیان پھر الجھ سا جاتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ عین عالم ہے اور عالم عین اس کا ہے تو یہ عقیدہ رکھنے کے بعد ایک الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ یہ عالم عناصر ہے بھی یا نہیں اور اگر ہے تو اس کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا ایک جواب میر کو سوجھا ہے اور انہوں نے اس کی صورت یہ بنائی ہے کہ خدا نہ عالم کے اندر ہے نہ عالم سے باہر ہے کیونکہ الوہیت نہفتہ ایک نیا عالم ہے جس کی ماہیت بیان نہیں ہو سکتی۔ ۳۳

نہ عالم میں ہے نے عالم سے باہر
یہ سب عالم سے عالم ہی جدا ہے

آخر ہر پھر کر میر اس مقام پر آ پہنچتے ہیں جہاں ہر صوفی پہنچتا ہے۔ صوفیوں کی توجیہ عالم کے بارے میں یہ ہے کہ یہ عالم خدا کی ذات کا ایک جزو ہے جسے خدا نے اپنے شوقِ ظہور سے اپنی کل سے جدا کر کے کائنات کو وجود عطا کیا اور اس پر اپنا عکس ڈال کر اسے حیات سے بہرہ ور کیا۔ اسی کا نام عالمِ امکان ہے جس کا وجود گو کہ عارضی ہے، مگر ہے ضرور۔ یہ اس معنی میں موہوم بھی ہے کہ مستقل اور مطلق وجود تو اس واجب الوجود ہی کا ہے، باقی جو کچھ ہے عارضی و اضافی ہے۔ آج ہے، کل نہیں ہوگا لہٰذا موہوم ہے۔ یہ نظامِ استدلال تمام مسلم صوفیوں کے عقائد کا جزو ہے اور یہ ان کے عقیدۂ وحدت الوجود سے الگ نہیں کیونکہ اس خیال کے صوفی دل سے یہ مانتے ہیں کہ اصل وجود تو اسی موجودِ حقیقی کا ہے باقی سارے وجود محض عکوس ہیں پرتوِ ذات کے۔ ان کی مستقل کوئی حقیقت نہیں۔ میر کی شاعری میں یہ نظام استدلال قدرے مربوط انداز میں موجود ہے۔ ان کے نزدیک یہ عالم محض ایک آئینہ ہے جس میں ذاتِ حقیقی پرتو فگن ہے۔ عالم ظل ہی ظل ہے: ۳۴

عالم آئینہ ہے جس کا وہ مصور بے مثل
ہائے، کیا صورتیں پردے میں بناتا ہے میاں

پھر اس قضیے کو منقلب بھی کر دیتے ہیں:

یہ دو ہی صورتیں ہیں یا منعکس ہے عالم
یا عالم آئینہ ہے اس یارِ خودنما کا

میر کے کلام میں موت کا مضمون مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ اس موضوع پر ان کے خیالات میں بڑا ربط، تواتر اور اثباتی قوت پائی جاتی ہے۔ موجودہ زندگی کی تلخیوں کی تلافی اُنہوں نے حیاتِ دوام کے تصور سے کی ہے جس کے لئے موت ناگزیر ہے۔ میر نے زندگی میں فنا کے مظاہر کو جذبے کی آنکھ سے دیکھا ہے۔ میر کی موت سے دلچسپی کی کئی وجوہات ہیں۔ ہر صوفی سمجھتا ہے کہ اس کا کمال تبھی ممکن ہے کہ وہ وجودِ ظاہری کی قیود سے آزاد ہو کر خدا کی ہویت میں محو ہو جائے۔ صوفی جب فنا میں دلچسپی لیتا ہے تو وہ موت و حیات کے عام تصورات سے بلند ہو کر ماورائی نقطۂ نظر سے فنا کا طالب ہوتا ہے جو فی الحقیقت فنا نہیں، بقائے دوام ہے، موت نہیں حیاتِ ابد ہے:

جیو خوش یا کوئی ناخوش، ہمیں کیا
ہم اپنے محو ہیں ذوقِ فنا میں

یہ عام صوفی کا عقیدہ ہے اور میرؔ اس نقطۂ نظر سے بھی موت کو ایک ناگزیر بلکہ خوش آئند راستہ سمجھتے ہیں۔

میرؔ کا ایک اہم موضوع انسان ہے۔ انسان کے متعلق ان کے تصورات میں ایک اثباتی سی جھلک پائی جاتی ہے۔ انسان کے تصور کا اصل سرچشمہ تو تصوف کے افکار سے پھوٹا ہے۔ کیونکہ صوفیوں نے انسان کی فضیلت اور فوقیت پر بڑا زور دیا ہے۔ چنانچہ اسی تفکر کا سلسلہ انا الحق اور سبحانی ما اعظم شانی سے جا ملتا ہے۔ میرؔ کا انسان عموماً صوفیوں کے تصور کے انسان سے مماثلت رکھتا ہے۔ صوفیوں کا انسان خدا تو ہو سکتا ہے مگر فرشتہ کبھی نہیں ہوا کیونکہ فرشتہ تو انسان سے کم رتبے کی نوع ہے کیونکہ انسان نے وہ بوجھ اٹھا لیا جسے اٹھانے سے سب نے انکار کر دیا۔ فرشتوں نے بھی۔ اور میرؔ بھی انسان کو فرشتے کے روپ میں دیکھنے کے معتقد نہیں ہیں:

آدمی سے ملک کو کیا نسبت
شان ارفع ہے میرؔ انسان کی

انسان جب احساسِ خود سے سرشار ہو جاتا ہے تو پھر اس کی نگاہ ''یزداں شکار'' ہو جاتی ہے۔ اسی کو میرؔ نے اپنی زبان میں انسان کی کبریائی کہا ہے۔ یہ کبریائی وہ نہیں جو خدا کو حاصل ہے یہ کبریائی وہ ہے جو صرف انسانِ مکمل کے مقدر میں ہے۔

ہیں مشتِ خاک، لیکن جو کچھ ہیں، میر ہم ہیں
مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

خود کا یہ احساس میرؔ کو خود کے اثباتِ کامل تک پہنچاتا ہے اور فکر کی ایسی منزل بھی آ جاتی ہے جب انسان کے ارتقائی کمالات اور اس کے مدارج ممکن کی بلندی تعقل کی گرفت میں آنے لگتی ہے اور اس صوفیانہ تصور کے ساتھ اس اثبات کے ڈانڈے جا ملتے ہیں جو بظاہر ناقابلِ فہم ہیں مگر ان کو ماننا ہی پڑتا ہے۔

ہم آپ ہی کو اپنا مقصود جانتے ہیں
اپنے سوائے کس کو موجود جانتے ہیں
عجز و نیاز اپنا، اپنی طرف ہے سارا
اس مشتِ خاک کو ہم مسجود جانتے ہیں

مگر حق یہ ہے کہ خودشناسی کی یہ منزل خداشناسی ہی کی ایک صورت ہے اور میرؔ کو بھی ہم ان خودشناسوں کی فہرست میں جگہ دے سکتے ہیں۔ ۳۵

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

....

صورت پذیر ہم بن ہرگز نہیں وے معنے
اہلِ نظر ہمیں کو معبود جانتے ہیں
اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے

Marfat.com

اس رمز کو و لیکن معدود جانتے ہیں

....

لایا ہے مرا شوق مجھے پردے سے باہر
میں ورنہ وہی خلوتیِ رازِ نہاں ہوں

اگر چہ میؔر کے یہاں طریقت کے مدارج کی مکمل تفصیل نہیں ہے اور وہ بات جو ایک ڈوبے ہوئے صوفی شاعر میں ہونی چاہیے وہ میر کے یہاں نہیں ہے لیکن اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ میر کو تصوف سے لگاؤ ہے۔ ان کا مزاج صوفیانہ ہے اور اسی لیے حیات و کائنات کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں ایک صوفی کا جو نقطۂ نظر ہونا چاہیے وہ میؔر کا بھی ہے۔ زندگی اور انسانیت کے متعلق جو ایک سچا صوفی سوچتا ہے یا سوچ سکتا ہے۔ اس کو میؔر بھی صحیح سمجھتے ہیں چنانچہ اس کی وضاحت ان کے کلام میں خاصی تفصیل سے ملتی ہے۔

ایک صوفی کے نزدیک مادی زندگی اہمیت نہیں رکھتی لیکن مادی زندگی میں جو کچھ ظہور پذیر ہوتا رہتا ہے اس سے دلچسپی نہ رکھنے کے باوجود وہ اس کو دیکھتا ضرور ہے۔ انسانی زندگی اسے فانی نظر آتی ہے۔ اس کے خیال میں وہ بے بنیاد اور ناپائدار ہے۔ لیکن اس ناپائداری کے باوجود وہ زندگی کو اہمیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک اس زندگی میں ایک مخصوص نظامِ اخلاق کا ہونا لازمی ہے۔ میر کے یہاں بھی اسی صورتحال کا احساس ہوتا ہے۔ میؔر نے اپنے زمانے کے انتشار کو شدت سے محسوس کیا۔ اُن کی آنکھوں کے سامنے تباہی اور بربادی کے مناظر گزرے ہیں۔ اسی لیے انہوں نے اپنے زمانے کی زبوں حالی پر خون کے آنسو بہائے ہیں۔ میر کو تہذیب و اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہونے کا بڑا غم ہے۔

اب خرابہ ہوا جہان آباد
ورنہ ہر اک قدم پہ یاں گھر تھا

....

دلی میں آج بھیک بھی ملتی نہیں انھیں
تھا کل تلک دماغ جنہیں تاج و تخت کا

ان تمام حالات میں میؔر کا رویہ انسانی زاویۂ نظر سے ہے۔ میؔر کے نزدیک زندگی سے سوائے کدورتوں کے کچھ حاصل نہیں ہوتا:

حاصل بجز کدورت اس خاک داں سے کیا ہے
خوش وہ کہ اُٹھ گئے ہیں دامن جھٹک جھٹک کر

صوفیوں کی طرح اس مادی زندگی سے بے نیازی ہی میؔر کے نزدیک سب کچھ ہے۔ کیونکہ تمام صوفیوں کی طرح میؔر کے نزدیک بھی زندگی بے اعتبار ہے۔ کائنات کی ہر چیز فنا کے راستے پر گام زن ہے۔ کائنات میں تغیر کا عمل جاری ہے۔ ہر گھڑی ایک سانحہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ دیکھتے دیکھتے شاہانِ وقت فقیر ہو جاتے ہیں۔ تاجوری کا غرور خاک میں مل جاتا ہے:

جس سر کو غرور آج ہے یاں تاج وری کا

کل اس پہ یہیں شور ہے پھر نوحہ گری کا

آفاق کی منزل سے کوئی بھی صحیح سلامت نہیں جاتا۔ ہر شخص کی متاع یہاں لٹ جاتی ہے۔ بس یہی انسانی زندگی ہے اور انسان اس دنیا میں اسی قسم کا مسافر ہے:

آفاق کی منزل سے گیا کون سلامت
اسباب لٹا راہ میں یاں ہر سفری کا

اسی لیے میرؔ اس دنیا کو کارگہ شیشہ گری سمجھتے ہیں اور سانس تک آہستہ لینے کی تاکید کرتے ہیں تاکہ کہیں ٹھیس نہ لگ جائے:

لے سانس بھی آہستہ کہ نازک ہے بہت کام
آفاق کے اس کارگہ شیشہ گری کا

میرؔ کے نزدیک دنیا ایک آزمائش کی جگہ ہے۔ وہ اس دنیا میں تعمیر اور قصدِ تعمیر کے مخالف ہیں اور اس سے ہر شخص کو باز رکھنا چاہتے ہیں:

رہگذر سیل حوادث کا ہے بے بنیاد دہر
اس خرابے میں نہ کرنا قصد تم تعمیر کا

....

دنیا کی نہ کر تو خواستگاری اس سے کبھو بہرہ ور نہ ہو گا

....

کہا میں نے کتنا ہے گل کا ثبات کلی نے یہ سن کر تبسم کیا

....

اس منزلِ جہاں کے باشندے رفتنی ہیں
ہر اک کے یاں سفر کا سامان ہو رہا ہے

....

میرؔ کے نزدیک دنیا ایک سراب ہے۔ زندگی ایک دھوکا ہے۔ اس کی اصلیت و حقیقت کچھ بھی نہیں اس لیے وہ اس کو بے کار سمجھتے ہیں۔ میر کے خیال میں دنیا سے دل لگانا یا اس سے فائدے کی توقع رکھنا نادانی ہے:

فکر تعمیر میں نہ رہ منعم
زندگانی کی کچھ بھی ہے بنیاد!

....

مِلا ہے خاک میں کس کس طرح کا عالم یاں
نکل کے شہر سے ٹک سیر کر مزاروں کا

....

ہم رہروانِ راہِ فنا ہیں برنگ عمر
جاویں گے ایسے کھوج بھی پایا نہ جائے گا

....

کل پاؤں ایک کاسۂ سر پر جو آ گیا
یک سر وہ استخوان شکستوں سے چور تھا
کہنے لگا کہ دیکھ کے چل راہ بے خبر
میں بھی کبھو کسو کا سرِ پُرغرور تھا

انسان کی فرزانگی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس زندگی کی حقیقت کو سمجھے اور اس سے منہ موڑے۔ میرؔ اس حقیقت کو ذہن نشین کراتے ہیں:

ٹک دیکھ آنکھیں کھول کے اس دم کی حسرتیں
جس دم یہ سوجھے گی کہ یہ عالم بھی خواب تھا

میرؔ کے سامنے بے ثباتی کے تمام پہلو تھے اور ساتھ ہی وہ زندگی میں ہر جگہ جہانِ دیگر بھی دیکھتے ہیں۔

سرسری تم جہان سے گزرے
ورنہ ہرجا جہانِ دیگر تھا

میر انسان کی عظمت کے قائل ہیں۔ ان کی غزلوں میں بھی انسان کی عظمت کا تصور بہت نمایاں ہے:

آدم خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ
آئینہ تھا یہ ولے قابلِ دیدار نہ تھا

....

فرشتہ جہاں کام کرتا نہ تھا
مری آہ نے برچھیاں ماریاں

میرؔ مذہبی تنگ نظری کی بجائے رندانہ کشادہ دلی کی اہمیت کو ذہن نشین کراتے ہیں۔

میر کے دین و مذہب کو پوچھتے کیا ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا دَیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

....

آئے ہیں میر کافر ہو کر خدا کے گھر میں
پیشانی پر ہے قشقہ زنار ہے کمر میں
حرم سے دَیر اُٹھ جانا نہیں عیب
اگر یاں ہے خدا واں بھی خدا ہے

....

Marfat.com

کس کو کہتے ہیں نہیں میں جانتا اسلام و کفر
دَیر ہو یا کعبہ مطلب مجھ کو تیرے در سے ہے

میؔر کے ان اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مذہبی تنگ نظری کو اچھا نہیں سمجھتے۔ میر کے نزدیک اس سے تو کافر ہونا بہتر ہے بشرطیکہ اس کفر میں انسانی خصوصیات موجود ہوں اور وہ کسی طرح کا فساد نہ برپا کرتا ہو۔ میؔر تو محبت کے بندے ہیں۔ محبت کی اس قدر ہی کا یہ اثر ہے کہ میر انسان کو خیر ہی خیر دیکھنا چاہتے ہیں۔ شر سے انہیں کوئی لگاؤ نہیں۔ کسی سے برائی کرنا تو اُن کے نزدیک سب سے بڑا گناہ ہے۔ اس لیے ان کا خیال ہے کہ چاہے انسان اس زندگی میں کچھ بھی کرتا رہے لیکن کسی کے ساتھ برائی نہ کرے۔ کسی کو تکلیف نہ پہنچائے، کسی کے درپے آزار نہ ہو۔ ایک شعر میں اس خیال کو سادگی سے پیش کیا ہے:

جی میں آوے سو کیجیو پیارے
ایک ہو جیو نہ درپے آزار

....

رہتی ہے سو نکوئی رہتا نہیں ہے کوئی
تو بھی جو یاں رہے تو زنہار مت بدی کر

....

نہ کٹتی ٹک نہ ہوتی گر فقیری ساتھ اُلفت کے
ہمیں جب اُن نے گالی دی ہے تب ہم نے دُعا دی ہے

....

میؔر لڑائی جھگڑے کے سخت خلاف ہیں۔ ان کا نظریہ تو یہ ہے کہ اگر کوئی گالی بھی دے تو سن لینا چاہیے اور گالی دینے والے کے ساتھ بھلائی ہی کرنی چاہیے:

معیشت ہم فقیروں کی سی اخوانِ زماں سے کر
کوئی گالی بھی دے تو کہہ بھلا بھائی بھلا ہو گا

میر کا مسلک صلح کل ہے:

ع گالیاں کھایئے دُعا کریے

....

اب فقیروں سے کہہ حقیقتِ دل
میر شاید کہ ہو دُعا سے نفع

خدمتِ خلق کو میؔر بہت اہمیت دیتے ہیں۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس خدمتِ خلق میں اپنے آپ کو پامال کر دینا ہی بہتر ہے:

بسانِ خاک ہو پامال راہِ خلق اے میؔر

Marfat.com

رکھے ہے دل میں اگر قصد سرفرازی کا

میرؔ ظلم کو پسند نہیں کرتے اسی لیے وہ منعموں کے بھی خلاف ہیں کیونکہ ان کی دولت کی بنیاد ظلم پر ہوتی ہے۔ظلم محبت اور نیکی کی نفی کرتا ہے۔

منعم نے بنا ظلم کی رکھ گھر تو بنایا
پر آپ کوئی رات ہی مہمان رہے گا

میرؔ کہتے ہیں کہ انسان کو اپنی زبان غنچے کی طرح دہن میں رکھنی چاہیے اور دنیا کے اس چمن میں بندھی مٹھی کی طرح جانا چاہیے۔

زباں رکھ غنچہ ساں اپنے دہن میں
بندھی مٹھی چلا جا اس چمن میں

اس سے میرؔ کی مراد صرف یہ ہے کہ انسان کو بردباری اور وقار کے ساتھ زندگی بسر کرنی چاہیے۔میر کے نظامِ اخلاق کی تشکیل انہی اصولوں سے ہوتی ہے۔بقول ڈاکٹر عبادت بریلوی:

> ''میر کی غزلوں میں تصوف کی حکمرانی نظر آتی ہے۔ اُن کے خیالات فلسفیانہ سے زیادہ متصوفانہ ہیں۔ میر تصوف کے فلسفی نہیں ہیں۔ انھوں نے تصوف سے رشتہ ضرور جوڑا ہے، اس کو اپنی فکر کی بنیاد ضرور بنایا ہے لیکن تصوف کے اصول ونظریات پیش نہیں کیے ہیں اور ان کی فلسفیانہ تحلیل نہیں کی ہے۔ ان کے یہاں تو تصوف انسان کے لیے ایک اصول اور لائحہ عمل ہے جو انسانیت سکھاتا ہے...... دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ تصوف کو بنیاد بنا کر میر نے مابعدالطبیعیات، اخلاقیات، عمرانیات اور نفسیات کے مختلف معاملات ومسائل پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ اور اس سلسلے میں بڑے پتے کی باتیں کہی ہیں۔ ان باتوں کی بنیاد حقیقت اور واقعیت پر استوار کی ہے۔ وہ اپنے زمانے کے ترجمان ہیں۔ اُن کے آس پاس اور گرد وپیش جو کچھ سوچا جا رہا تھا، انھوں نے اس کو غزل کی زبان میں تصوف اور فلسفے کے مسائل بنا کر پیش کر دیا ہے۔'' ۳۶

تصوف کے مثبت پہلوؤں کی بدولت میرؔ کی شاعری درد انگیز ضرور ہے لیکن مردم بیزار نہیں ہے۔ میر کو انسان کی عظمت پر بھروسہ ہے کیونکہ تصوف میں وہ ذرہ سے آفتاب بن سکتا ہے۔ احساسِ غم کو میرؔ زندگی کی بنیادی حقیقت سمجھتے ہیں کیونکہ یہ دولتِ درد انسان کا سب سے بڑا سرمایہ ہے اور اسی کے ذریعے کائنات کی قدروں کا احترام اور جذبات کی تہذیب اور تحسین ممکن ہے۔ شخصیت اسی کے ذریعے نکھرتی ہے اور تمدن میں تابندگی اسی کی بدولت آتی ہے۔ تصوف کی بدولت میر نے آلامِ عشق اور آلامِ روزگار پر فتح پالی ہے۔ اسی لیے میرؔ کی شاعری من و تو کی محدود فضا سے نکال کر کائنات کی وسعتوں میں پہنچا دیتی ہے۔

Marfat.com

کسی شاعر کا استعاراتی نظام اس کے اندر کی دنیا کو سمجھنے کے لیے خاطر خواہ مواد فراہم کرتا ہے۔ استعارے کا سفر در حقیقت انسان کی باطنی دنیا کا سفر ہے جہاں وہ لاشعور کی گہرائیوں سے تجربات کا نچوڑ نکال لاتا ہے اور یہ استعارے ہی کا عمل ہے جہاں انسان اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے اور اس کی تخلیقی قوتیں استعارے کی صورت میں مجتمع ہو جاتی ہیں۔ میر کے استعاراتی نظام کی توانائی کو دیکھ کر سمجھا جا سکتا ہے کہ میر جیسا شاعر کس طرح حیات اور کائنات کے ساتھ رابطہ کرتا ہے اور کس طرح سے اس کے استعارے اس کی باطنی دنیا کے سرچشموں کا انکشاف کرتے ہیں۔ میر کے چار بنیادی استعارے آگ، پانی، ہوا اور مٹی ہیں اور یہ چہار عناصر زندگی کی بنیاد تصور کیے جاتے رہے ہیں۔ ان چاروں استعاروں سے میر کا گہرا رابطہ ہے۔ ان ہی کے حوالے سے وہ زندگی کی معنی خیز وحدت سے مربوط ہوتے ہیں۔ میر کے بیشتر استعارے کسی نہ کسی صورت میں حرکت سے وابستہ ہیں۔ دراصل یہ میر کے اپنے اندر کی دنیا کی حرکت تھی جو ان استعاروں میں منتقل ہوتی رہتی تھی۔ ان کی باطنی ذات سکون سے زیادہ حرکت کی متمنی ہے۔ میر کی وحشت اور جنون اس کے اندر کی دنیا کے بے پناہ اضطراب اور اضطرار کا اظہار ہے اور یہ اپنے آپ کو جاننے پہچاننے کی سعی ہے۔ یہ اپنے آپ کی ہمہ وقت تلاش کا نام ہے۔ اپنے آپ کو بار بار پانے اور بار بار گم کرنے کا عمل ہے۔ عام شاعر تو بصیرت کے چھوٹے سے تجربہ ہی سے سرشار ہو جاتا ہے جب کہ میر کی بصیرت آگے ہی آگے نئی دنیاؤں کے سفر پر مائل رہتی ہے۔ ۳۷

میر کی شاعری میں ''آگ'' تجربے کے بے پایاں ہونے کا استعارہ ہے۔ باطنی ذات لاشعوری طور پر سرگرم عمل رہتی ہے۔ یہ خود کو دریافت کرتے رہنے کا سفر مسلسل ہے۔ میر کا یہ استعارہ بچپن سے اسے مسحور کرتا رہا ہے۔ اس نے باطنی آگ اپنے باپ علی متقی اور دیگر درویشوں میں دیکھی تھی۔ میر کی حرارت و حرکت ہمہ وقت ایک جہانِ نو کی تخلیق میں مصروف نظر آتی ہے۔ یہ خود کو دریافت کرنے کا عمل بھی ہے اور اندر اترنے کی منزل بھی اور خود آگاہی کا نہ ختم ہونے والا سفر بھی۔ یہ شعورِ ذات اور شعورِ جہاں کا سفر ہے۔ ۳۸

میر کی سماجیات میں اس کے عہد کی درویشی و فقیری کی روایات کا ذکر خصوصی طور پر قابلِ ذکر ہے۔ درویش کا کام تو اپنی ذات میں مگن رہنا تھا۔ دنیا اور دنیا والوں سے دور کا تعلق خاطر رکھنا اور کوئی کہے تو دعائے خیر کر دینا، بھلا کرنا اور بھلے کی توقع رکھنا لیکن اگر کوئی دشنام بھی دے دے تو برا نہ ماننا۔ اس کے لیے بھی بھلائی کی دعا کر دینا کہ درویش فقیر کی شخصیت تو سراپا کرم اور سراپا رحمت سمجھی جاتی تھی لیکن اگر وہ دنیاداروں کی سطح پر اتر کے برا کہنے والوں کا مقابلہ شروع کرتا تو اس کی درویشی اور فقیری پر دھبہ لگ جاتا تھا۔ یہی میر کے دور کی فقیری اور درویشی کی اخلاقیات تھی۔ درویشی اور فقیری ایک طرف تو تہذیبی روایت کا حصہ تھی اور دوسری طرف میر کی اپنی شخصیت کی اٹھان بھی فطری طور پر اس مسلک سے ہوئی تھی۔ اس لیے درویشوں والی بھلائی اور دعا میر کی سماجیات میں نمودار ہوتی ہے اور اس کے درویشانہ شخصی رویہ کا استعارہ بن جاتی ہے۔ ۳۹

فقیرانہ آئے صدا کر چلے
میاں خوش رہو ہم دعا کر چلے

شخصی وحدت میر کے دور کے قلندرانہ مزاج کا گراں قدر حصہ تھی۔ میر زندگی کے عام رویوں میں عجز، انکساری اور خاکساری کا اظہار کرتا ہے کہ اس کے دور میں یہ شخصی عظمت و وقار کے پیمانے سمجھے جاتے تھے مگر زندگی کی منفی اور کج رو

قوتوں کے سامنے وہ وقار اور انانیت کے ساتھ نبرد آزما ہوتا ہے۔ یہی دو عناصر میرؔ کی ذات میں شخصی وحدت کی شکل بناتے ہیں۔ میرؔ اپنے مزاج کے طفیل اس دولتِ بے بہا سے اچھی طرح بہرہ یاب ہوئے تھے۔ ان کو اپنے اس مزاج پر ناز بھی تھا۔ چنانچہ قلندرانہ ناز و فخر سے بننے والی شخصی وحدت اور اس وحدت سے تخلیق ہونے والی جس شعری کلیت کو میرؔ نے فروغ دیا، وہ شمالی ہند کی اردو شاعری کا ایک لازمی حصہ بن گئی تھی۔ اگرچہ قلندرانہ شعور و احساس کی اس دنیا کا تعلق فارسی کی صوفیانہ شاعری سے بہت گہرا تھا مگر میرؔ کی شاعری میں یہ دنیا محض روایتی اور رسمی نہیں ہے۔ یہ اس کے تجربے کی دین ہے۔ ۴۰ اس مقام پر لکھنو میں نواب سعادت علی خان کے عہد کے مشہور واقعہ کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ نواب آصف الدولہ کے انتقال (۱۷۹۷ء) کے بعد تقریباً چند برس بیت چکے تھے اور میرؔ درباری وظیفہ کے بغیر عسرت سے زندگی بسر کر رہے تھے۔ ایک روز جب وہ تحسینؔ کی مسجد پر سرِ راہ بیٹھے تھے تو نواب سعادت علی خان کی سواری گزری۔ سب لوگ جو موجود تھے، مودب اٹھ کھڑے ہو گئے۔ میرؔ اپنے میں مگن بے نیازی سے بیٹھے رہے۔ سعادتؔ علی خان نے پوچھا، یہ کون شخص ہے کہ جس نے تمکنت کے باعث اٹھنے کی زحمت بھی گوارا نہیں کی۔ اتفاق سے انشاؔ خواصی موجود تھے۔ فوراً عرض کی ''یہ گدائے متکبر میرؔ ہے۔ جس کا ذکر حضور میں کئی بار آیا ہے۔ آج بھی فاقہ سے ہوگا۔'' ۴۱

خوب کیا جو اہلِ کرم کے جود کا کچھ نہ خیال کیا
ہم جو فقیر ہوئے تو پہلے ہم نے ترک سوال کیا

آوے اُس پاس بادشاہ تو کیا ۔۔۔ میرؔ کیا ہے فقیر مُستغنی ۔
اپنی بلا سے بیٹھ رہے جب فقیر ہو ۔۔۔ ہو کوئی بادشاہ کوئی یاں وزیر ہو ۔

میرؔ کو اہلِ دین کے خلاف بڑی شکایت یہ ہے کہ یہ لوگ جزوی باتوں کو اصولی باتوں پر ترجیح دیتے ہیں اور اس سے مذہب کا تعمیری مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ میرؔ نے روحِ مذہب پر خاص زور دیا ہے اور نماز اور نیاز کے فرق کو خوب واضح کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اصل فریضہ یا نصب العین قلوب میں نیاز پیدا کرنا ہے اور نیاز کی روحانی کیفیت کے بغیر مذہب، انسانیت اور کلچر غرض کوئی شے بھی تکمیل نہیں پا سکتی۔ ۴۲

تصوف کے دو پہلو ہمیں اردو شاعری میں ملتے ہیں۔ ایک تو فلسفۂ وجودیت جس میں یہ مانا گیا ہے کہ خدا کی ذلت عینِ عالم ہے اور جہانِ رنگ و بُو کے ذرے ذرے سے آشکار ہے۔ دنیا کی ہر جاندار شے اسی الوہیت کی مظہر ہے جو اس عالم میں جاری و ساری ہے اور ہر دیدۂ بینا ہستی کثرت میں وحدت کا جلوہ دیکھتی ہے۔ تصوف کا دوسرا پہلو فلسفۂ اشراقیت یا افلاطونیت ہے جس میں یہ مانا جاتا ہے کہ یہ کارخانۂ عالم اس الوہیت کا سایہ ہے جو اس دنیا کی تمام چیزوں کا سرچشمہ ہے۔ میرؔ کی شاعری میں تصوف کے دونوں پہلوؤں کا اظہار ملتا ہے۔ میرؔ نے فلسفۂ وجودیت اور فلسفۂ اشراقیت میں کسی ایک کو ترجیح نہیں دی بلکہ انہیں ایک ہی حقیقت کے دو امکانات تصور کیا۔ ۴۴

میرؔ نے انسان کی مجبوری کا ذکر بھی فلسفیانہ اور متصوفانہ انداز میں کیا ہے۔ فلسفۂ اشراقیت میں انسان کا رتبہ بہت بلند مانا گیا ہے کیونکہ موجوداتِ عالم میں انسان ہی صرف ایسا ہے جو الوہیت کا ادراک کر سکے۔ میرؔ کو بھی انسان کی عظمت کا احساس تھا جس کا اظہار ان کی شاعری میں برابر ملتا ہے۔ ۴۵

میرؔ کی روحانی کشاکش کا ماحصل یہی ہے کہ اعلیٰ ترین زندگی کو عام ترین زندگی سے ہم آہنگ بنایا جائے۔ اس اعلیٰ

ترین زندگی کا نام ان کے یہاں عشق ہے۔ وہ عشق کو دنیا کے معمولات سے الگ نہیں رکھنا چاہتے بلکہ ان میں سمو دینا چاہتے ہیں۔ ۴۶ میر کی شاعری کا اصل محور عشق ہے جس کو وہ خلاصۂ کائنات اور حاصل حیات سمجھتے ہیں۔ محبت میں ان کی ازخودرفتگی مجاز اور حقیقت کی حدوں کو ملا دیتی ہے اور محبت کا دائرہ وسیع ہو کر کائنات کو اپنے اندر سمیٹ لینے کی کوشش کرتا نظر آتا ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو میر اس حیثیت سے جلوہ گر ہوتے ہیں کہ ہم محض جذباتی طور سے نہیں فکری حیثیت سے ان کے خیالات میں شریک ہونے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ۴۷

میر کو تصوف کی وہ روایت عزیز تھی جو تیرھویں چودھویں صدی سے شروع ہو کر سترھویں اٹھارویں صدی تک بھگتی اور تصوف کے مختلف دبستانوں کی شکل میں ہندوستان کے تمام بسنے والوں کو جذبات کی ایک ہی لڑی میں منسلک کرنا چاہتی تھی۔ میر قوم کے زوال میں بھی ایک پُر امید خواب بن کر مختلف مذاہب اور عقائد کو ایک سطح پر دیکھنا چاہتے تھے۔

گوش کو ہوش کے ٹک کھول کے سُن شورِ جہاں
سب کی آواز کے پردے میں سخن ساز ہے ایک

....

اس کے فروغِ حسن سے جھمکے ہے سب میں نور
شمعِ حرم ہو یا کہ دیا سومنات کا

اس آواز میں ان تمام ہندوستانی مفکروں، صوفیوں، بھگتوں اور وسیع المشرب شاعروں کی آوازیں شامل ہیں جن کے خیالات و افکار سے ہندوستانی تہذیب کے اس پہلو کی ترجمانی ہوتی ہے جسے قومی اتحاد اور جذباتی ہم آہنگی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ میر کی ابتدائی تعلیم و تربیت اور غمِ روزگار کے سلسلے میں بہت سے ہندو امیروں، راجاؤں اور قدر دانوں سے گہرے تعلقات نے انہیں زندگی کے اس پہلو پر بھی غور کرنے کا موقع دیا تھا۔ یہ بات رسمی صوفیانہ خیالات سے متاثر ہونے کے برعکس گرد و پیش کی زندگی سے شعور حاصل کرنے کا نتیجہ ہے۔ جب شعوری طور پر اس بات کا احساس ہو جاتا ہے کہ مذاہب کا ظاہری فرق روحانیت اور انسانیت کا شعور حاصل کرنے میں رکاوٹ ہے تو انسان بہ حیثیت انسان کے سامنے آتا ہے۔ میر کے یہاں ایسے متعدد اشعار ملتے ہیں جو اسی احساس کا نتیجہ ہیں اور وہ اپنی عظمت کے پردے میں انسان کی عظمت کا تصور پیش کرتے ہیں۔ ۴۸

کہاں ہیں آدمی عالم میں پیدا خدائی صدقے کی انسان پر سے

میر کے متصوفانہ تصورات خودداری، استغنا اور فقرِ غیور کے ساتھ ساتھ باہمی اتحاد، دوسروں کے جذبات کا احترام اور محبت کی بنیاد پر قصرِ حیات کی تعمیر، آج کے انسان کو بھی بہت سی انفرادی اور اجتماعی مصیبتوں سے نجات دلا سکتے ہیں۔ ۴۹

صوفیوں کے نزدیک غم کا اصل سبب عارضۂ وجود ہے۔ مادی وجود دراصل اپنی آفرینش سے پہلے ہستی مطلق کا جزو تھا۔ یوں تو تعینات اور اعتبارات کے عالم میں انسان کو اپنی اصل کی خبر نہیں رہتی مگر انسانی روح کو اس رشتے کا احساس باقی رہتا ہے۔ اس احساس کے زیرِ اثر ایک بے سبب یاد، ایک ناقابلِ تشریح افسردگی دل کے تاروں کو اکثر چھیڑتی رہتی ہے۔ یہی چیز دراصل غم ہے۔ یہ دراصل فراق زدہ روح کی تڑپ ہے جو اپنی اصل سے ملنے کے لیے پریشان رہتی ہے۔

Marfat.com

قطرہ پھر سمندر کی وسعت میں مدغم ہو جانا چاہتا ہے، ذرہ پھر خورشید میں گم ہو جانا چاہتا ہے۔ یہی چیز اُسے بے ہے۔ یہ بیقراری، یہ خلش فطری ہے جس میں انسانی روح مبتلا رہتی ہے۔ اس قسم کا غم وسیع انسانی ہمدردی اور اعلیٰ انسانیت میں تبدیل ہو کر نسخۂ کیمیا بن جاتا ہے اور عالمگیر اجتماعی شفقت کا وسیلہ اور سرچشمہ بن جاتا ہے۔ میرؔ کے یہاں غم کی اس اعلیٰ صورت نے دردمندی کا روپ دھار لیا ہے۔ ۵۰

انسان صرف اپنی ذات کا پجاری نہیں اُسے دوسروں کے دُکھ درد کا بھی احساس ہے۔ وہ اپنی خاطر نہیں دوسروں کی خاطر جی سکتا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی سود وزیاں سے بلند ہے۔ میرؔ نے اس انسانیت کیلئے اپنے زمانے کی مروجہ اصطلاح عشق سے کام لیا ہے۔ میرؔ کے اسی عشق کی وجہ سے آدمی کو فوقیت حاصل ہے۔ میر کی یہ انسان دوستی کسی خاص مذہبی یا سیاسی مسلک کی پابند نہیں ہے بلکہ ایک طرزِ فکر ہے۔ یہ زندگی کی بصیرت ہے۔ میرؔ کے کلام سے ہمیں زندگی کی خاصی بھرپور بصیرت ملتی ہے۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔ مرتب: ذکرِ میر۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع اول، جون ۱۹۹۶ء۔ ص ۶۲

۲۔ ایضاً۔ ص ۱۹۱

۳۔ عبدالباری آسی ''میر تقی میر''۔ نقوش میر تقی میر نمبر (۲)، شمارہ ۱۲۶، نومبر ۱۹۸۰ء
لاہور: ادارہ فروغِ اُردو۔ ص ۱۳

۴۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق۔ ''انتخاب کلام میر''۔ نقوش میر تقی میر نمبر (۲)۔ ص ۷۰، ۷۱

۵۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔ مرتب: ذکرِ میر۔ ص ۲۲۸

۶۔ شبیہ الحسن نونہروی۔ ''مدت رہیں گی یاد یہ باتیں ہماریاں''۔ نقوش میر تقی میر نمبر (۲)۔ ص ۳۲۶

۷۔ ایضاً۔ ص ۳۲۷

۸۔ ثنا الحق۔ میرؔ و سودا کا دور۔ کراچی: ادارہ تحقیق و تصنیف، ۱۹۶۵ء۔ ص ۳۰۵

۹۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔ مرتب: ذکرِ میر۔ ص ۱۷۶

Marfat.com

۱۰۔ مقدمہ نقوش میر تقی میر نمبر۔نسخہ لاہور: شمارہ ۱۲۵، اکتوبر ۱۹۸۰ء۔لاہور: ادارہ فروغِ اُردو ص ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴۔ ۷۷

۱۱۔ ذکر میر۔ص ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹۔ بحوالہ نقد میر۔ڈاکٹر سید عبداللہ۔اردو اکیڈمی پاکستان ۱۹۹۹ء۔ص ۱۴،۱۳

۱۲۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔ترتیب وترجمہ،ذکر میر۔ص ۱۸۳

۱۳۔ ایضاً۔ص ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹

۱۴۔ ایضاً۔ص ۱۷۸

۱۵۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔اُردو ادب کی تاریخ۔جلد اول، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء۔ص ۳۱۰، ۳۱۱

۱۶۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔مرتب؛ذکر میر۔ص ۱۷۹

۱۷۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔مرتب؛ذکر میر۔ص ۱۸۰

۱۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔نقد میر۔لاہور: اُردو اکیڈمی پاکستان، ۱۹۹۹ء۔ص ۱۸

۱۹۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔مرتب؛ذکر میر۔ص ۱۹۶ تا ۲۰۰

۲۰۔ محمد تقی میر۔فیضِ میر۔مرتبہ؛سید مسعود حسن رضوی ادیب (یہ سب عبارتیں مسعود حسن رضوی ادیب کے ترجمے سے لی گئی ہیں)۔طبع دوم،لکھنؤ:نسیم بک ڈپو،سنہ ندارد

۲۱۔ یہ تمام عارفانہ نکات ڈاکٹر نثار احمد فاروقی کی ترتیب وترجمہ کی ہوئی ''ذکرِ میر'' سے لیے گئے ہیں۔

۲۲۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔مرتب؛ذکر میر۔ص ۲۲۳، ۲۲۴

۲۳۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری۔میر کو سمجھنے کیلئے۔لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء۔ص ۱۱۷، ۱۲۶

۲۴۔ خواجہ احمد فاروقی۔میر تقی میر حیات اور شاعری۔علیگڑھ: انجمن ترقی اردو، ۱۹۵۴ء۔ص ۴۰۷

۲۵۔ پروفیسر سیّد مسعود حسن رضوی ادیب۔مقدمہ فیضِ میر۔لکھنو:نسیم بک ڈپو،سنہ ندارد۔ص ۸

۲۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔تاریخ ادب اردو،جلد دوم۔لاہور: مجلس ترقی ادب،طبع سوم: مارچ ۱۹۹۴ء۔ص ۵۷۷، ۵۷۹

Marfat.com

۲۷۔ میر تقی میر۔ ذکر میر، مرتبہ؛ عبدالحق۔ اورنگ آباد: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۲۸ء۔ ص ۵ ، ۶

۲۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخ ادب اردو، جلد دوم۔ ص ۵۸۰

۲۹۔ ایضاً۔ ص ۶۲۹ تا ۶۳۱

۳۰۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ میر تقی میر۔ لاہور: ادارۂ ادب وتنقید، فروری ۱۹۸۰ء۔ ص ۱۲۶

۳۱۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ نقد میر۔ ص ۱۱۱

۳۲۔ ایضاً۔ ص ۱۱۳

۳۳۔ ایضاً۔ ص ۱۱۳،۱۱۴

۳۴۔ ایضاً۔ ص ۱۱۴،۱۱۵

۳۵۔ ایضاً۔ ص ۱۲۸ تا ۱۳۳

۳۶۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ میر تقی میر۔ ص ۱۵۱،۱۵۲

۳۷۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اُردو ادب کی تاریخ۔ جلد اول، ص ۳۲۲،۳۲۳

۳۸۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری۔ اُردو ادب کی تاریخ۔ جلد اول، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء۔ ص ۳۲۳،۳۲۶

۳۹۔ ایضاً۔ ص ۳۳۳

۴۰۔ ایضاً۔ ص ۳۳۶

۴۱۔ آزاد۔ آبِ حیات۔ تبسم کاشمیری، مرتب؛ لاہور: مکتبہ عالیہ، ۱۹۹۰ء۔ ص ۲۰۸

۴۲۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ نقد میر۔ ص ۱۳۷

۴۳۔ یہ تمام اشعار ''کلیات میر'' ترتیب ومقدمہ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ کراچی: اُردو دنیا، فروری ۱۹۵۸ء سے لیے گئے ہیں۔

۴۴۔ ڈاکٹر سلامت اللہ خان۔ ''کیا میر قنوطی تھے؟''۔ نقوش میر تقی میر نمبر (۲)۔ ص ۴۳۰

۴۵۔ ایضاً۔ ص ۴۳۱

۴۶۔ محمد حسن عسکری۔ ''میر اور نئی غزل''۔ نقوش میر تقی میر نمبر (۲)۔ ص ۳۹۰

Marfat.com

۴۷۔ سید احتشام حسین۔ ''میر اور جذباتی ہم آہنگی کی جستجو''۔ نقوش میر تقی میر نمبر (۲)۔ ص ۲۷۹

۴۸۔ ایضاً۔ ص ۲۷۷، ۲۷۸

۴۹۔ ایضاً۔ ص ۲۷۹، ۲۸۰

۵۰۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ نقد میر۔ ص ۲۸، ۲۹، ۳۰

Marfat.com

باب ہشتم

میر وسودا کے دور کی صوفیانہ شاعری کے موضوعات اور رجحانات

ہر دور کا ادب اس دور کی رائے عامہ اور اس کے معاییر واقدار پر مشتمل ہوتا ہے۔ شاعری میں روحِ عصر جلوہ گر ہوتی ہے جو افراد کے جذبات اور افکار کی داستان ہے اور افراد کے جذبات وافکار کی تعمیر ماحول کے ہاتھوں ہوتی ہے۔ ہر دور کا ماحول بنیادی طور پر اس دور کے اقتصادی اور معاشی نظام کے تابع ہوتا ہے اور اسی بنیاد پر اس کے سیاسی، فکری اور تہذیبی اقدار کا رنگ محل تعمیر ہوتا ہے۔ زیرِ نظر دور کا اقتصادی نظام ایک بحران میں مبتلا تھا۔ جس زرعی نظام پر معیشت کی بنیاد تھی وہ کھوکھلا ہو چکا تھا۔ مختلف بغاوتیں معاشی بے اطمینانی کا روپ تھیں۔ بعض طبقے نئی قوت حاصل کر رہے تھے۔ اس کا انجام آخر کار برطانوی اقتدار کے قیام اور اس کے ذریعے سے ہندوستان میں سیاسی غلامی اور نئے اقتصادی سرمایہ دارانہ نظام کے آغاز کی شکل میں ظاہر ہوا۔ ا

میر وسودا کے اس دور میں ناآسودگی اور بے اطمینانی عام ہے۔ یقیناً یہ بحران کا دور ہے۔ تاریکی ہے، کسی کو اندازہ نہیں کہ روشنی کہاں سے ملے گی؟ اس لئے انہیں جذباتی پناہ گاہ کی تلاش ہے۔ اس انتشار کے دور میں پروفیسر محمد حسن کے بقول: ''ایک عظیم الشان تہذیب کے خاتمہ کا احساس موجود ہے۔ قضاوقدر کے بے رحم ہاتھوں سے اس تہذیب کی بساط کے تہہ ہونے کے آثار صاف دکھائی دینے لگے ہیں۔ اقتصادی بحران، سیاسی ہلچل اور تہذیبی انتشار کے اس دور کو کسی جذباتی سہارے، کسی فکری پناہ گاہ کی تلاش اور کسی ایسے تصورِ حیات کی جستجو تھی جو اسے طوفانی حوادث میں آسرا دے سکے۔''
۲ اس دور کے لوگوں کو تصوف کی شکل میں یہ سائبان مل گیا۔

اس دور کی شاعری نے فارسی روایت کو اپنے دامن میں سمیٹا تو عشق کا مخصوص تصور، تصوف کا تصورِ تسلیم ورضا، فلسفۂ اخلاق، فنا و بے ثباتی، خدا، کائنات اور انسان کے رشتوں کا تصور، عقل کے مقابلے میں عشق کی فوقیت، مجاز وحقیقت، جبر واختیار اور وحدت الوجود کے تصورات اردو شاعری کی روایت میں شامل ہو گئے۔ بقول انور سدید:

''عشق، تصوف اور اخلاقی اقدار اس دور کی شاعری کے چند اہم موضوعات ہیں۔'' ۳

تصوف اس دور کی بھٹکتی اور تڑپتی ہوئی انسانیت کی ذہنی ضرورت تھی۔ اس دور میں تصوف بامعنی وبامقصد طور پر زندہ رہنے کا وسیلہ تھا۔ اسی وجہ سے شاعری میں بے ثباتیِ دہر، فنا، تسلیم ورضا اور تصوف کے دوسرے نکات شاعری کے عام موضوعات بن گئے جنھیں میر اور درد نے اس طور پر پیش کیا کہ ان کی آواز میں سب کی آواز شامل ہو گئی۔ میر، درد اور سودا

Marfat.com

میں نہ صرف تخلیقی توانائی اعلیٰ درجے کی تھی بلکہ ان کی آوازیں زمانے کے ساز سے ہم آہنگ بھی تھیں۔ ان تینوں شاعروں کی روح میں ان کے اپنے زمانے کی روح اس طور پر حلول کر گئی تھی کہ وہ خود زمانہ بن گئے تھے۔

زندگی کی بے ثباتی، ہیچ مقداری اور بے بضاعتی کا احساس اس دور کے سبھی شعرا کے ہاں موجود ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ ؒ نے اس دور کی شاعری کے نمائندہ موضوعات کی ضابطہ بندی کرتے ہوئے بے ثباتی کے گہرے احساس، سلطنت اور بادشاہی کی ہیچ مقداری اور تقدیر و توکل کے عقاید پر یقین کا تذکرہ کیا ہے۔

بے ثباتیِ دنیا کا احساس اس دور کی شاعری میں غالب ہے۔ بے ثباتی کا احساس دنیا کی رنگینی کے احساس سے جنم لیتا ہے۔ شاعر دنیا کو لذت و کیف سے خالی نہیں پاتے ہاں اس کیف کو ناپائیدار اور فنا پذیر ضرور پاتے ہیں اور اس کی بے ثباتی کا داغ دل پر لیتے ہیں۔ یہ تصور اس دور کے سبھی شعرا کے ہاں نظر آتا ہے۔ ان سب نے اپنے دور کی تہذیب کو پوری زندگی سمجھا اور جب اس تہذیب کا زوال نظر آتا ہے تو وہ اس تہذیب کے خاتمے کا نہیں بلکہ دنیا کی بے ثباتی کا ماتم کرنے لگتے ہیں چنانچہ ان کا تصوف بھی زندگی کی ناپائیداری کا درس دیتا ہے۔

فرصتِ زندگی بہت کم ہے — مغتنم ہے یہ دید جو دم ہے (درد)

چار دیواریٔ عناصر میر — خوب جا گہ ہے پر ہے بے بنیاد (میر)

بھلا گل تو تو ہنستا ہے ہماری بے ثباتی پر — بتا روتی ہے کس کی ہستیٔ موہوم پر شبنم (سودا)

....

اس گلشنِ ہستی میں عجب دید ہے لیکن — جب چشم کھلی گل کی تو موسم ہے خزاں کا
(سودا)

....

جہاں کو جان کر فانی اٹھایا دل کو حاتم نے
فقیری کی ہوس میں شوق سب جاگیر و منصب کا (حاتم)

....

غنیمت جان لینا آدمی کا — بھروسا کچھ نہیں اس زندگی کا
(تاباں)

....

زندگی ہے آدمی کے بحرِ تن میں جوں حباب
دم غنیمت جان تاباں آج ہے سو کل نہیں (تاباں)

....

جہان میں آن کے اے سوز تو نے کیا دیکھا
سوا فنا کے ہے کس چیز کو بقا دیکھا (سوز)

....

کوئی پھول ایسا نہ دیکھا جس میں ہو رنگِ ثبات

سیر کی بیدارؔ ہم نے گلؔ سے لے تا خارِ باغ (بیدارؔ)

....

جاگیردارانہ نظام تغیر و تبدیلی کے عمل سے آشنا نہیں ہوتا۔ وہ عام طور پر اپنے ضوابط و آئین کو قطعی اور ابدی سمجھتا ہے۔ زندگی کی اسی تصویر کو حقیقی اور دائمی قرار دیتا ہے۔ اُسے تبدیلی کے عمل میں ارتقا کے بجائے زوال اور انحطاط نظر آتا ہے اور تغیر اس کے نزدیک موجبِ غم ہے، نشانِ ارتقا نہیں۔ وہ خود کو تغیر کے اس عمل کو روکنے میں ناکام پاتا ہے تو وہ تمام حالات و واقعات کو اتفاقات و حوادث قرار دے کر ناقابلِ فہم گردانتا ہے۔ فہم و ادراک سے ماورا حالات و واقعات کی گرفت میں وہ اپنے آپ کو جبرِ مشیت کا شکار محسوس کرتا ہے۔ ۵ اور انسانوں کی مختاری کو تہمت قرار دیتا ہے۔

ہم ہیں مختار ، کہتے ہیں باتاں

جبر میں پھر یہ اختیار کہاں (یقینؔ)

....

تدبیر پڑی ٹھوکریں کھاتی رہی پیچھے

یاں حضرت انسان تری تقدیر کے آگے (ولی اللہ محبؔ)

یہ تمام رویے اس دور کے ادب میں نظر آتے ہیں۔ اس دور کے شعرا حقیقت کے ظاہری اور عقلی تصور سے بیزار نظر آتے ہیں۔ حقیقت کے اصلی یعنی باطنی روپ تک کے سلسلے میں عقل کو مجبور و معذور قرار دینے لگتے ہیں۔ حقیقت کا ایک باطنی، پُراسرار اور کسی قدر متصوفانہ تصور پیدا ہوا جس تک ظاہری حواس اور عقل کی رسائی ممکن نہیں اور وجدان اور عشق ہی کا سہارا لینا لازمی ہے۔ ۶

عقل کی نارسائی کی بدولت عشق کے کوچے تک رسائی ہوئی، عشق دراصل اس دور کے لیے خارج کی تسخیر کا ذریعہ تھا جو فتح انھیں میدانِ عمل میں نصیب نہ ہوتی تھی وہ عشق کے ذریعے داخلی دنیا میں حاصل کر لیتے تھے۔ اس دور کے لیے عشق زمانے کی چیرہ دستیوں کا داخلی انتقام ہے۔ زمانہ انہیں نظر انداز کرتا تھا، عشق کی سرمستیوں میں کھو کر وہ زمانے کو نظر انداز کرنے یا اس کے نشاط و کیف سے بے پرواہ ہو کر زندگی گزارنے کا ہنر سیکھتے تھے۔ عشق کا تصور مختلف شعرا کے ہاں مختلف انداز میں ملتا ہے۔ میر اثرؔ نے پوری مثنوی ''خواب و خیال'' اسی خیال کی وضاحت کیلئے تصنیف کی کہ اصل عشق شکستِ نفس ہے۔ میر درد کے ہاں عشق زخود رمیدگی کا وسیلہ ہے جو فنا تک لے جاتا ہے۔ دنیا کے عیش و نشاط اور رنج و الم سے بے نیازی پیدا کرتا ہے اور کامیابی و کامرانی کی ہوس کے بغیر زندہ رہنے کا گُر بتاتا ہے۔ میرؔ کے ہاں عشق آرزو اور حسرت کا نام ہے جو سارے عالم میں عشق کی صورت میں بھر رہی ہے۔ عشق زمین و آسماں پر چھا رہا ہے یہ نہ ہو تو نظمِ جہاں اُٹھ جائے۔

سوداؔ کے ہاں عشق ایک ایسی سرمستی ہے جو رنج و نشاط سے یکساں خوش دلی کے ساتھ گزرنا سکھاتی ہے۔ گویا عشق اس دور کی فکری اور جذباتی پناہ گاہ ہے۔ ۷

عشق اس دور کا بنیادی رویہ ہے۔ یہ دور اپنے ظاہر و باطن کا اظہار اسی حوالے سے کرتا ہے۔ ظاہر کے اظہار کو عشقِ مجازی اور باطن کے اظہار کو عشقِ حقیقی کا نام دیتا ہے۔ لیکن دونوں کے اظہار کے لیے علامات و اشارات ایک سے

استعمال کرتا ہے۔ اسی لیے مجاز وحقیقت ایک ہی پیرائے میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔ جن علامات کے ذریعے دردؔ نے اپنے تجربات وواردات کا اظہار کیا ہے انہی علامات کے ذریعے میرؔ اور سوداؔ نے اپنے تجربات کا اظہار کیا ہے۔ یہ دور عشق کے حوالے سے انسان، کائنات اور خدا کے رشتوں کو سمجھتا ہے۔ [8] مجنوں گورکھپوری نے بجا طور پر اس دور کے شاعروں کے بارے میں لکھا ہے کہ:

''جسطرح دردؔ نے غمِ عشق کو ایک حرمت بخشی اسی طرح ان لوگوں نے بھی عشق کی ایک نئی شان پیدا کی اور اس کو ایک جداگانہ مسلک بنا کر پیش کیا۔ میری مراد خواجہ احسن اللہ بیانؔ، قائم چاند پوری، خواجہ میر دردؔ کے بھائی خواجہ میر محمد اثرؔ، تاباںؔ اور یقینؔ سے ہے۔'' [9]

میرؔ، میر دردؔ اور میر اثرؔ تک آتے آتے تصورِ عشق بدل چکا تھا اور رنگ رلیوں والا عشق اب ایک جاں سوز جذبہ بننے لگا تھا۔ شعلۂ شوق، دریائے عشق، مثنوی عشقیہ، معاملاتِ عشق، جوشِ عشق، اعجازِ عشق، سبھی میں عشق مزے داری کی چیز نہیں بلکہ ایک جاں لیوا اور شدید جذبہ ہے جس کی تابناکی اور توانائی کائنات کی عظیم ترین رکاوٹوں کا بھی جگر چیر ڈالتی ہے۔ یہ اتفاق نہیں ہے کہ ان میں سے کئی مثنویاں عشق اور محبت کے بڑے مؤثر بیان سے شروع ہوتی ہیں مثلاً ''شعلۂ شوق'' کی ابتدا یہ ہے:-

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور　　نہ ہوتی محبت، نہ ہوتا ظہور

''دریائے عشق'' کی ابتدا یوں ہے:-

عشق ہے تازہ کار، تازہ خیال　　ہر جگہ اس کی اِک نئی ہے چال

''معاملاتِ عشق'' کی ابتدا یوں ہے:-

کچھ حقیقت نہ پوچھو کیا ہے عشق　　حق اگر سمجھو تو خدا ہے عشق

اس نئے تصورِ عشق کو اس دور میں ہم مثنویوں سے زیادہ غزلوں میں دیکھتے ہیں۔ اس دور میں عشق کے اس تصور کو سب سے واضح الفاظ میں خواجہ میر دردؔ نے بیان کیا ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ ہر فرد مرتبہ الوہیت کی طرف بے اختیارانہ کھنچا جاتا ہے۔ بعض قوتِ عقلیہ کے ذریعے اور بعض قوتِ عشقیہ کے ذریعے اس مرتبے کی طرف یہ سفر طے کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ عشق کا مرتبہ یہاں عقل سے کہیں بلند ہے۔

''خواجہ میر دردؔ کے مطابق خدا سے قربت عشق کی بنیاد پر ہے اور اسی کے مطابق درجات مقرر ہیں۔ انبیا اور اولیا وہ عاشق و شیفتہ ہیں جو بادشاہ (خدا) کے ملک ہی میں بودوباش رکھتے ہیں اور ہر لحہ جذب عشق و کشش محبت سے ظاہراً اور باطناً اس کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ امرا اور عمدہ کے درجے میں وہ لوگ ہیں جو اخلاص ومحبت رکھتے ہیں۔ امیر، سردار اور مقربانِ بارگاہ وہ ہیں جو کھاتے پیتے ہیں تو اس لیے کہ سلطان کی خدمت کی توانائی حاصل رہے اور کپڑے پہنتے ہیں تو اس لیے کہ جب بھی سلطان یا محبوب یاد کرے فوراً اس کی خدمت میں مؤدب اور مناسب

Marfat.com

لباس میں حاضر ہو سکیں۔" ۱۰

پروفیسر محمد حسن لکھتے ہیں کہ اسی نقطۂ نظر سے تمام علوم مثلاً طب، رمل و نجوم، منطق وغیرہ کو اسی قسم کے تصورِ عشق سے مربوط کر کے پیش کیا گیا ہے۔ گویا محبت وجود کی معنویت کا وسیلہ ہے۔ ۱۱ اسی موقعے پر درد نے مثنوی کے عنوان سے جن اشعار کی تشریح کی ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:-

محبت جوش زد از ہر کنارہ نمودہ سینہ و دل پارہ پارہ
محبت سنگ را آئینہ سازد محبت سینہ را بے کینہ سازد
محبت چشم و دل را نور باشد محبت نورِ کوہِ طور باشد
محبت کارسازِ استقامت محبت شعبدہ بازِ کرامت
محبت بہرِ آمرزش بہانہ محبت زخشِ دل را تازیانہ
محبت حاصلِ پیدایشِ ما محبت زینت و آرایشِ ما
محبت باز آتش در جگر زد کہ ذکرِ یوسف و یعقوب سرزد
محبت جاں خراشِ اہلِ درد ست محبت خانہ سوز فرد فرد ست
محبت مخزنِ راہِ الٰہی ست محبت نغمۂ سازِ الٰہی ست
محبت خانہ را آباد سازد محبت زندہ را آزاد سازد
محبت ناصرِ اربابِ عشق ست محبت یاورِ اصحابِ عشق ست
محبت باعثِ عیش و نشاط ست محبت رنگ و روے ایں بساط ست
محبت می نماید کارِ دنیا محبت می نہد بُنیادِ عقبیٰ
محبت باعثِ قربِ الٰہی محبت کاشفِ سرِ کماہی
محبت طالب و مطلوب گردد محبت یوسف و یعقوب گردد ۱۲

اسی تصور کے متصوفانہ متعلقات کو سامنے رکھ کر نالۂ درد اور رسالہ شمع محفل میں خواجہ میر درد نے اپنے فارسی کلام کی شرح بھی لکھی ہے۔

عشق کے تصور کے بارے میں یہ بات ملحوظ رکھنے کی ہے کہ اس دور کا سماج تین قسم کی ناہمواریوں اور تفرقہ پردازیوں میں بٹا ہوا تھا اور ان تینوں قسم کی ناہمواریوں اور عدمِ مساوات کے مظاہر سے بلند ہونے اور انھیں یاد کر کے نئی ہم آہنگی حاصل کرنے کا شاید سب سے زیادہ موثر وسیلہ عشق ہی تھا۔ ۱۳

شاہ قدرت اللہ کے کلام میں عشق کے ذریعے حیات و کائنات کے ادراک کا احساس ہوتا ہے۔ اس عشق میں حسن کے بیان کی بجائے عشق کا اظہار ملتا ہے اور اسی زاویے سے قدرت زندگی، کائنات اور خدا کے رشتے تلاش کرتے ہیں۔

آئینہ خانہ ہے ہستی کا یہ مرآتِ ظہور
جس جگہ سجدہ کیا میں آپ ہی موجود تھا

....

Marfat.com

تصرّف دیکھیو ٹک جذبۂ عشقِ حقیقی کا
گیا لے عرش سے تا فرش مشتِ خاکِ آدم کو

....

ایک طرف مذہب کی بنیاد پر قائم کردہ تفریق تھی۔ ہندو اور مسلمان اور ان کے مختلف مذہبی فرقے الگ الگ معتقدات رکھتے تھے مگر اکبر کے دور میں انتظامی اور سیاسی ضرورتوں کی بنیاد پر جس یک جہتی کی ضرورت محسوس ہوئی تھی اس نے بھگتی اور اسلامی تصوف کے ذریعے اس کی فکری بنیاد فراہم کردی تھی مگر اسے جذباتی سطح پر استوار کرنے میں عشق نے بڑا کام کیا۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ عشقیہ کہانیوں اور مثنویوں میں متعدد ایسی ہیں جن میں عاشق و معشوق دو مختلف مذاہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ ۱۴ غزل کے مضامین میں بھی دین و مذہب کو عشق پر نچھاور کرنے کا ذکر بار بار آتا ہے۔ خصوصاً میر کے دور میں یہ لَے یہاں تک بڑھی کہ:-

میر کے دین و مذہب کو اب پوچھتے کیا ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا، دَیر میں بیٹھا، کب کا ترک اسلام کیا
خراب رہتے تھے مسجد کے آگے مے خانے
نگاہِ مست نے ساقی کی انتقام لیا

جیسے اشعار کی شکل میں اور سودا کے ہاں:-

ہمارے کفر کے پہلو سے دیں کی راہ یاد آوے
صنم رکھتے ہیں جس کو دیکھ کر اللہ یاد آوے
کہتے ہیں جسے عشق وہ چیز ہے سودا
جوں ذاتِ خدا جس کی حسب ہے نہ نسب ہے
جلوہ تو خدا کا دیکھا ہے بتوں ہی میں
سمجھانے کو پھر آگے اک بات بنا لی ہے

یہ سطح مذاہب کے پیدا کردہ تفرقوں میں اتحاد اور ہم آہنگی پیدا کرنے والی سطح ہے جسکی رسائی عشق کے ذریعے ممکن ہے۔ عقل کی بجائے عشق پر زور دینے کا نتیجہ رندی اور قلندری کی شکل میں نمودار ہوا جو اس دور کی شاعری کا عام موضوع تھا۔ اس سے ادب میں آزاد خیالی، بے تعصبی اور رواداری کی دیرپا بنیادیں پڑیں اور تنگ نظری کے بجائے آزاد خیالی پیدا ہوئی۔ ہر عقیدہ اور ہر تصور حقیقت کا ایک روپ پیش کرتا ہے۔ یہاں دیر و حرم کی تقسیم مٹ جاتی ہے اور سارے ادیان و مذاہب ایک ہی منزل کی طرف رہنمائی کرتے نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی شاعری میں شیخ اور واعظ کا مذاق، تنگ نظری پر طنز اور دنیا کے پیچھے دوڑنے والے اہلِ طلب کا مضحکہ اڑایا گیا ہے، اس میں شک نہیں کہ عقل کی نارسائی، حقیقت کی صدرنگی اور اہلِ ظاہر پر طنز کے انداز متصوفانہ شاعری میں پائے جاتے ہیں لیکن اُردو شاعری میں اس کو برتنے والے محض صوفی نہ تھے وہ تصوف سے صرف ان تصورات کو اخذ کر رہے تھے جو ان کے دور کے تصورِ حیات کے مطابق ہوں۔ ۱۵

کعبہ و دیر میں دیکھے ہیں اُسی کا جلوہ
کفر و اسلام پہ کب دیدہ وراں جاتے ہیں (بیدآر)

....

رند اور قلندر کا کردار اس دور کی شاعری میں نمایاں ہے اور بعد کو ہماری شعری روایت پر بھی غالب رہا ہے، اسے صلاح کار سے غرض نہیں اسے مادی کامرانی کے بجائے رسوائی اور ناکامی عزیز ہے، عیشِ دوعالم کے بجائے دکھا ہوا دل اس کیلئے متاعِ دوجہاں ہے۔ عملی فراست اور مصلحت کوشی کے بجائے آوارگی اور مستی، فقر و خودداری عزیز ہے۔ ضوابط اور مسالک کی تنگ نظری کے بجائے آزادروی اور وسیع المشربی پسند ہے۔ ظاہر پرستی اور پابندیٔ رسم و رہ عام کے بدلے جذب و جنوں راس آتا ہے۔ اسے نفرت ہے تو ریاکاری اور ہوس، سماجی بے انصافی اور ظلم سے، مصلحت پرستی اور زرپرستی سے۔ اس کی محبت کی جولانگاہ لامحدود ہے جس سے وہ قلندرانہ گزر جاتا ہے۔ [۱۶] یہ موضوع اور اندازِ نظر اس دور کے تمام شعرا کے ہاں ملتا ہے:-

خوش رہا جب تلک رہا جیتا
میؔر معلوم ہے قلندر تھا (میؔر)

....

وہی جہاں میں رموزِ قلندری جانے
بھبھوت تن پہ جو ملبوسِ قیصری جانے
مجھ گدا نے بھی کسی شاہ سے ڈالا نہ سوال
گو مجھے بخت نے اسکندر و دارا نہ کیا (سوؔدا)

....

مذکورہ دور میں شاعر درویشی کی سوختگی کو بھی لذیذ شے تصور کرتے ہیں اس لیے اُن کے ہاں بے نیازی، بے پروائی ملتی ہے اور فقر و قناعت کے مضامین ہر شاعر کے یہاں دکھائی دیتے ہیں۔ اس طرح کے مضامین نظریۂ تصوف رکھنے کی وجہ سے ہیں۔ اشعار میں غنا، فقیری، عجز اور فقر کا رنگ ملاحظہ کریں:-

کیا کام مجھے خوف و رجا سے کہ مرے پاس
ہے جان سو بے جان ہے دل ہے سو غنی ہے (دردؔ)

....

میر کیا ہے فقیر مُستغنی آوے اُس پاس بادشاہ تو کیا (میؔر)

....

کیا اہلِ دول سے ہے اے میؔر مجھے نسبت
یاں عجز و فقیری ہے، واں نازِ امیری ہے (میؔر)

....

Marfat.com

دولت جو فقر کی ہے سو ہے اپنے دل کے پاس
وہ چیز یہ نہیں کہ گدا مجھ سے طلب کریں (میر حسنؔ)

حصولِ فقر چاہے تو چھوڑ اسبابِ دنیا کو
لگا دے آگ یکسر بسترِ سنجاب و دیبا کو (میر محمدی بیدارؔ)

……………………

اس دور کے شعرا نے مجموعی غم والم کے احساس کو دور کرنے اور بے ثبات زندگی سے نباہ کرنے کیلئے صبر وقناعت کی تلقین کی ہے۔ اس قسم کے صبر وشکر کا رنگ خواجہ میر دردؔ کے ہاں ملتا ہے جبکہ دوسرے شعرا کے ہاں مجبوری کی ایک تلخ کراہ ہے جو انھیں صبر وقناعت کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے۔

ہمت رفیق ہووے تو فقر سلطنت ہے
آتا ہے ہاتھ یعنی یاں تخت دل کے ہاتھوں (دردؔ)

……………………

مت ہو بے صبر مل رہے گا تجھے
تری قسمت میں جو مقدر ہے (تاباںؔ)

……………………

اس دور کی شاعری کا مزاج مُلّائیت اور تنگ نظری کا دشمن ہے۔ اس دور کی شاعری میں مذہبی تنگ نظری کا مذاق اڑایا گیا ہے۔ کھلے دل سے اپنے باطن کا اظہار، خود پر ہنسنے اور طنز کرنے کا حوصلہ، دین ولا دین کو ایک سطح پر دیکھنے کا رجحان، خوشی وغم، دکھ سکھ، بلندی وپستی کو ایک ساتھ رکھنے کا عمل اس دور کی شاعری کا عام میلان ہے۔

ہندو ہیں بُت پرست مسلماں خدا پرست
پوجوں میں اس کسی کو جو ہو آشنا پرست (سوداؔ)

……………………

اسی مفہوم کے دردؔ کے بھی چند شعر درج ہیں:

بستے ترے سایے میں سب شیخ و برہمن
آباد ہے تجھ سے ہی تو گھر دیر و حرم کا
بے گانہ گر نظر پڑے ، تو آشنا کو دیکھ
بندہ گر آوے سامنے ، تو بھی خدا کو دیکھ

……………………

آہن ہو یا ہو سنگ ، ہے سب جلوہ گاہِ یار
جوں آئینہ ہر ایک گزر میں صفا کو دیکھ

……………………

Marfat.com

شاہ قدرت اللہ کے ہاں اس کا اظہار اس طرح ہے:

عشق کی منزل میں اے غافل تو سجدے سے نہ چوک
دیر و مسجد، کعبہ و بت خانہ چاروں ایک ہیں

....

یار قدرت کو سناتا ہے ہر اک پردے میں راز
گہہ صدائے بانگ میں گہہ نغمۂ ناقوس میں

....

سوز کے ہاں اس کی صورت یہ ہے:

خدا کو کفر اور اسلام میں دیکھ
عجب جلوہ ہے خاص و عام میں دیکھ

....

میر حسن کے ہاں:

خواہ کعبہ ہو یا بت خانہ، غرض ہم سے سن
جس طرف دل کی طبیعت ہے ادھر کو چلیے

....

شیخ ولی اللہ محب کے ہاں:

جلوہ گر تھا یار دونوں میں جو دیکھا ہم نے شیخ
کچھ نہ پایا فرق یہ تھا کعبہ یہ بت خانہ تھا

....

اس دور کی شاعری حقیقت کی تلاش میں ایک طرف اپنے باطن کی گہرائیوں میں اتر کر انسانی کیفیات و محسوسات کا ایک شہر آباد کرتی ہے اور دوسری طرف خارجی حقائق سے آنکھیں ملا کر اسے بھی شعر میں بیان کر دیتی ہے۔ داخلیت اور خارجیت اس دور میں ساتھ ساتھ چل رہے ہیں۔

اس دور کی شاعری کا ایک موضوع موت ہے۔ سماجی ناہمواری اور تفرقہ پردازیوں کی تسخیر کا دوسرا اہم وسیلہ موت کا تصور فراہم کرتا تھا جو دل سے ایک طرف تو دنیا کی بے ثباتی کا دُکھ مٹا دیتی تھی کہ کسی چیز کو بھی ثبات و قرار نہیں ہے۔ جس طرح خوشیوں کے لمحے عارضی ہیں اسی طرح دکھ درد کے دن بھی کٹ جائیں گے۔ منعم اور مفلس دونوں کا انجام یکساں ہوگا دونوں کا بسیرا خاک ہے اور دونوں کے ہاتھ کفن کے باہر خالی ہی ہوں گے۔ دونوں کے کاسۂ سر کسی راہ گیر کے قدموں کے نیچے شکستوں سے چور چور ہوں گے۔ بقول سردار جعفری:

"یہ وہ منزل ہے جہاں پہنچ کر امیر اور غریب برابر ہو جاتے ہیں چوں کہ اس عہد میں معاشی مسائل اور طریقِ پیداوار اتنے ترقی یافتہ نہ تھے کہ

مساوات کا تصور زندگی میں ممکن ہوتا اس لیے موت اس خواہش کی تکمیل کرتی تھی۔" ۱۷؎

موت عصائے شاہی اور کسان کے ہل کو ایک ہی قبر میں سلا دیتی ہے مثلاً میرؔ کے ہاں:

مُنعم نے بنا ظلم کی رکھ گھر تو بنایا — پر آپ کوئی رات ہی مہمان رہے گا
بے زری کا نہ کر گلہ غافل — رکھ تسلّی کہ یوں مقدر تھا
اتنے منعم جہان میں گزرے — وقتِ رحلت کے کس کنے زر تھا

....

کل پاؤں ایک کاسۂ سر پر جو آ گیا — یکسر وہ استخوان شکستوں سے چور تھا
کہنے لگا کہ دیکھ کے چل، راہ بے خبر — میں بھی کبھو کسو کا سر پر غرور تھا

....

سوداؔ:

کس کی مرگ پر اے دل نہ کیجئے چشم تر ہرگز
بہت سا روئیے ان کو جو اس جینے پہ مرتے ہیں

....

زیادہ یک شب سے نہیں بے قدر حیرانی مری — آئینہ تو صبح دم تیرے مقابل ہوئے گا
کر ہے گوشِ فہمِ عالم ورنہ کہتی ہے بہار — جو گُل آیا اس چمن میں ایک دن گل ہوئے گا
(کر ہے = بہرہ ہے)

....

برنگ شبنم بآب و دانہ عبث ہے کرنا یہ ناز تجھ کو — نہ خرمن گل رہے چمن میں نہ رخت و اسباب باغباں کا

....

دردؔ:

بے بضاعت ہیں سب اہلِ زرق برق — چشمۂ خورشید میں کیدھر ہے آب
موت ہے آسایشِ اُفتادگاں — چشمِ نقشِ پا کا مٹ جاتا ہے خواب

....

گلستانِ جہاں کی دید کیجو چشمِ عبرت سے — کہ ہر یک سرو قد ہے اس چمن میں نخل ماتم کا

....

کم فرصتی نے ہستیٔ بے اختیار کی — شرمندہ تیرے آگے ہمیں اے شرر کیا

....

شاہ و گدا سے اپنے تئیں کام کچھ نہیں — نے تاج کی ہوس نہ ارادہ کلاہ کا

....

اس دور میں موت کا تصور تین شکلوں میں ابھرتا ہے۔ ایک تبدیلی کی خواہش کی شکل میں جو ہر قسم کے دکھ درد سے نجات دلا سکتی ہے اور زندگی کے زخم بھر سکتی ہے اور تسلّی کی صورت پیدا کر سکتی ہے۔ دوسرے عدم مساوات اور سماجی بے انصافی کو دور کرنے والے تصور کی شکل میں جو بالآخر غریب اور امیر دونوں کو ایک ہی منزل پر لا کھڑا کرتی ہے اور دونوں میں کوئی فرق و امتیاز روا نہیں رکھتی۔ تیسرے وحدت الوجودی تصور کی حیثیت سے کہ انسان مرنے کے بعد نورِ مطلق میں جا ملتا ہے اور روحِ ازل کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ ان تینوں صورتوں میں موت کا تصور ایک تخلیقی سرچشمے کی طرح سامنے آتا ہے اور اس سے زندگی کی نئی توانائیاں بھی پیدا ہوتی ہیں اور نئی آگاہیاں بھی جو اس دور کے فرد اور اس کے تصورِ زیست پر روشنی ڈالتی ہیں۔ دکھ درد موت کی گویا مختصر سی جھلکیاں ہیں جو فرد کو دولت اور کامیابی، اقتدار اور قوت کے نشے سے بیدار کرتے ہیں اور تھوڑی ہی دیر کے لیے سہی اسے زندگی کے زیادہ گہرے اور زیادہ وسیع عرفان تک پہنچاتے ہیں۔ اس لحاظ سے دکھ درد کو عیش و نشاط پر اور خاکساری اور کم مائیگی کو غرور و تکبر پر ترجیح دی گئی ہے اور اس کے نقوش اس دور کی شاعری میں نمایاں ہیں۔ [۱۸]

تصوف میں باطن کی تطہیر اور تربیت پر زور دیا جاتا تھا۔ محبت میں سوز و گداز پیدا کرنا عبادت سمجھا جاتا تھا۔ عشق کے اس سوز و گداز کو صحیح راستے پر قلبی وابستگی کے ذریعے لے جایا جا سکتا تھا اور اس کیلئے مرشد کی ضرورت تھی۔ مرشد ہی کی رہبری میں انسان باطن کی منزلیں عبور کرتا تھا اور شریعت سے طریقت کی طرف قدم بڑھاتا تھا اور اسی طرح معرفت اور حقیقت تک پہنچتا تھا اور اس کو جلوۂ حقیقی کی قربت نصیب ہوتی تھی۔ قلبی وابستگی صوفیا کے فلسفۂ حیات میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔ انھوں نے اسے عشق قرار دیا اور ہوس سے ممتاز اور الگ جذبہ بتایا۔ ہوس جسمانی اور مادی ضروریات کے حصول کو پیشِ نظر رکھتی ہے لیکن عشق محبوب سے اس درجہ لگاؤ کر لیتا ہے کہ اپنی ساری خواہشات حتیٰ کہ اپنی شخصیت کو بھی محبوب کی مرضی کے تابع کر دیتا ہے۔ یہ گویا تہذیبِ نفس کی پہلی منزل اور غم اس کا حاصل ہے۔ [۱۹] جو غم کا جس درجہ خوگر ہوتا ہے اور ذاتی آرزو پرستی اور نفس کُشی پر جتنا قادر ہوتا ہے اتنا ہی اسے عروج و ادراک کی منزلوں سے آگہی ملتی ہے۔ اس طرح کا غم اثباتی شکل بھی اختیار کر لیتا ہے کیونکہ اس کے سلسلے غمِ کائنات سے جا ملتے ہیں۔ اس غمِ حیات میں سب شریک ہو جاتے ہیں اور یہاں سے انسانی برادری کا مفہوم اور انسان دوستی کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دکھ درد، رقت اور درد و الم صرف صوفیا کے مشاغل نہیں تھے بلکہ شاعر بھی اس میں شامل تھے اسی لیے صوفیا نے معرفت کی منازل و مراحل کے اظہار کیلئے جو علامتیں وضع کیں اس دور کے شاعروں نے بھی اُردو غزل میں ان کا استعمال کیا۔ تصوف سے اردو شاعری نے عشق کا سبق سیکھا جو خود فراموشی کا درسِ اولیں تھا جو ذات کی تسخیر کا عمل تھی۔ صوفیا نے عشقِ مجازی کو بھی سوز و گداز اور صفائی قلب کا ذریعہ بتایا اور بندوں سے جذباتی وابستگی اُن کے نزدیک نورِ معرفت بخشتی ہے۔

میر و سودا کے دور میں شاعری میں امرد پرستی کی طرف واضح میلان ملتا ہے۔ فارسی شاعری میں مرد اپنے جذباتِ عشق کا اظہار مرد سے کرتا ہے۔ خاقانی، سعدی، حافظ، امیر خسرو اور بیدل کے کلام میں اس نوع کے اشعار ملتے ہیں۔ لڑکوں سے عشق کرنا ایران میں عام تھا جس میں عوام و خواص اور شعرا سب ملوث تھے۔

سراج الدین علی خان آرزو نے اپنے تذکرے میں فارسی شعرا کے متعدد واقعات لکھے ہیں۔ جو اس قسم کے عشق کو واضح کرتے ہیں۔ محمد شاہی دور امرد پرستی کی مقبولیت کا نقطۂ عروج تھا۔ لڑکوں سے عشق کی ایک پوری روایت اس دور

Marfat.com

میں جنم لیتی ہے۔ امرد پرستی خوشیوں کی تلاش کا ایک جھوٹا اور غیر فطری عمل تھا۔ افلاطون نے اپنے ابتدائی مکالمات میں لڑکے سے عشق کے تصور پر ایسی بلند وبالا عمارت تعمیر کی ہے کہ وہ روحانیت کو چھونے لگتی ہے۔ اس نے لڑکے کی محبت کو حقیقتِ اعلیٰ تک پہنچنے کا ایک طریق بتایا ہے۔ ۲۰

یہی وہ تصور ہے جسے ہمارے صوفیائے کرام نے عشقِ مجازی سے عشقِ حقیقی تک پہنچنے کا ذریعہ بتایا ہے۔ اس دور کے شاعروں کے یہاں یہی صورتحال ملتی ہے۔ مرزا علی لطف نے تاباں کے ذیل میں لکھا ہے کہ:

''ہندو مسلمان ہر گلی کوچے میں ایک نگاہ پر اس کے لاکھ جان سے دین و دل نذر کرتے تھے اور پرے کے پرے عاشقانِ جانباز کے یاد میں اس لب جان بخش مسیحادم کے مرتے تھے۔'' ۲۱

''محمد باقر حزیں کسی جوانِ رعنا پر عاشق ہوگئے اور اسی کشمکشِ عشق میں جان دے دی۔'' ۲۲

غرض کہ عشق کے حوالے ہی سے یہ معاشرہ انسانی و ماورائے انسانی، جسمانی اور روحانی رشتوں کو دیکھتا اور سمجھتا تھا اور شاعری میں بھی یہی صورت نظر آتی ہے۔ اس دور میں عشق کی علوی سطح کے ساتھ ساتھ، انسانی عشق کی عام سطح بھی واضح ہے اور عشقِ مجازی کو عشقِ حقیقی کا زینہ قرار دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امرد کا عشق جلد ہی دلکشی کھو دیتا ہے۔ اسے عورت کے برخلاف اپنایا نہیں جاسکتا اس لئے صوفی اس عشق سے گزر کر عشقِ حقیقی تک جا پہنچتا ہے۔

غم اس دور کی شاعری کا عام موضوع تھا۔ اس دور کے خارج اور باطن میں غم موجود تھا۔ اسی لیے اس دور کی شاعری میں غم والم کی تیز لے موجود ہے۔ غم خواہشات کو کچلنے کے بعد ان پر قابو پانے کا نام ہے۔ غم ان معنوں میں کلید معرفت ہے کہ انسان اپنی خواہشات پر قابو پا کر اُن کو مرضی خداوندی کے تابع کرسکتا ہے۔ غم انسان کو دنیا سے دور کر کے راضی برضا رہنے پر آمادہ کرتا ہے اور دوسروں کے دکھ درد سمجھنے اور مادی لالچ اور آسودگی سے اوپر اٹھنے پر راغب کرتا ہے۔ غم خودی میں گم ہو کر عرفان حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ غم والم اس دور میں عام تھا خصوصاً میرؔ کو غم والم کا شاعر سمجھا جاتا ہے۔ میر اس دور کی روح کے ترجمان تھے اور غم ان کے ہاں انسانی زندگی کا ایک حصہ بن کر آیا ہے۔ اس میں ان کی ذاتی ناکامیاں بھی شامل ہیں اور زمانے کا وہ انتشار اور وہ بربادی بھی جس کے میر عینی شاہد تھے۔ غم کے تزکیاتی اثر سے سچا حزن پیدا ہوتا ہے۔ غم قنوطیت سے نکالنے اور علویت تک پہنچانے کا ایک موثر ذریعہ ہے۔ اسی لیے بڑی شاعری میں غم کی نوعیت مثبت ہوتی ہے۔ میر کہتے ہیں:

غم رہا جب تک کہ دم میں دم رہا
دَم کے جانے کا نہایت غم رہا — دیوانِ اول

....

گریہ ہر وقت کا نہیں ہے ہیچ
دل میں کوئی غمِ نہانی ہے — دیوانِ اول

....

سو بار ایک دم میں گیا ڈوب ڈوب جی

پر بحرِ غم کی پائی نہ کچھ انتہا ہنوز دیوانِ دوم

....

دیدنی ہے شکستگی دل کی
کیا عمارت غموں نے ڈھائی ہے دیوانِ دوم

....

رنگ نہ بدلے چہرے کا کیونکر آنکھیں بیٹھی جائیں نہ کیوں
کیسے کیسے غم کھاتے ہیں کیا کیا رنج اُٹھاتے ہیں دیوانِ چہارم

....

درد و غم سے دل کبھو فرصت نہ پائے
یہ صعوبت کب تلک کوئی اُٹھائے دیوانِ پنجم

....

آسائش و راحت سے جو پوچھے کوئی تو کیا کہوں
میں عمر بھر کھینچا کیا رنج و غم و آلام کو دیوانِ ششم

....

اس دور کی شاعری میں وحدت الوجودی رجحانات غزل کا خاص موضوع تھے۔ خدا کے وجودی تصور کے تذکرے سے اس دور کی شاعری بھری پڑی ہے۔ ابنِ عربی پہلے شخص ہیں جنھوں نے وحدتِ وجود کے اصول منضبط کیے۔ وحدتِ وجود کا مطلب یہ ہے کہ ''وجود'' صرف واحد ہے۔ چشمِ ظاہری سے جو نظر آتا ہے وہ فریب ہے ورنہ سب اُسی وجودِ واحد کا جلوہ ہے۔ نظریۂ وحدت الوجود کے خیالات کا اظہار سب سے پہلے ذوالنون مصری نے کیا۔ وہ ایک مناجات میں کہتے ہیں:

''خدایا! میں جب بھی جانوروں کی بولیاں، درختوں کی سرسراہٹ، پانی کی آواز، چڑیوں کا گانا، تیز و تند ہوا کی سنسناہٹ اور رعد کی گرج سنتا ہوں تو ان میں تمہاری ہی وحدانیت کی علامت اور تمہارے ہی عدیم المثال اور عدیم النظیر ہونے کا ثبوت پاتا ہوں۔'' ۲۳

ذوالنون مصری کے بعد بایزید بسطامی ہیں جنھوں نے وحدت الوجود کے متعلق اپنے افکار و خیالات کا اظہار کیا۔ اس کے بعد جنید بغدادی کے اقوال سے وحدت الوجود پر روشنی پڑتی ہے۔ منصور حلاج اور ابوبکر شبلی کے اقوال سے بھی وحدت الوجود کی تائید ہوتی ہے لیکن ابنِ عربی نے ''فصوص الحکم'' میں وحدت الوجود پر مفصل بحث کی ہے۔ ان کے ہاں یہ نظریہ اپنے کمال کو پہنچ گیا۔ ابنِ عربی کا عقیدہ یہ ہے کہ وجود واحد ہے۔ وہی موجود ہے اور مخلوقات کا وجود عین وجودِ خالق ہے۔ ابنِ عربی کے نزدیک عالم اور خدا کی نسبت عینیت کی نسبت ہے۔ اس عینیت کا اثبات یا تو وہ وجودِ عالم کی نفی سے کرتے ہیں یا خدا کے اثبات سے۔ پہلی صورت میں عالم کا وجود وہمی اور غیر حقیقی ہے۔ وہ خارج میں معدوم ہے۔ دوسری

Marfat.com

صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ اسی ذاتِ واحد کی تجلی ہے جس میں اس وحدت نے اپنے تئیں نمودار کیا۔ اس نظریۂ وحدت الوجود نے ان کے معاصر اور زمانہ مابعد کے صوفیا پر گہرا اثر ڈالا۔ صوفیا کے علاوہ عربی، فارسی اور اُردو کے نامور متصوفین شعرا نے بھی اس ہمہ گیر خیال کو اپنی شاعری میں پیش کیا۔

میر و سودا کے دور کے شاعروں نے اس نظریے کو اپنی شاعری میں جگہ دی۔

ہر سنگ میں شرار ہے تیرے ظہور کا
موسیٰ نہیں جو سیر کروں کوہِ طور کا (سودا)

....

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا
اعیاں ہیں مظاہر، ظاہر ظہور تیرا (درد)

....

ہے غلط گر گمان میں کچھ ہے تجھ سوا بھی جہاں میں کچھ ہے
(درد)

....

تھا مُستعار حُسن سے اُس کے جو نور تھا
خورشید میں بھی اُس ہی کا ذرہ ظہور تھا (میر تقی میر)

....

آنکھیں جو ہوں تو عین ہے مقصود ہر جگہ
بالذّات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ میر تقی میر

....

آگے عالم عین تھا اس کا اب عینِ عالم ہے وہ
اس وحدت سے یہ کثرت ہے یاں میرا سب گیان گیا میر تقی میر
کب سے نظر لگی تھی دروازۂ حرم سے
پردہ اٹھا تو لڑیاں آنکھیں ہماری ہم سے میر تقی میر

....

نہ عالم میں ہے، نے عالم سے باہر
یہ سب عالم سے عالم ہی جدا ہے میر تقی میر

....

ہمارا ضعفِ بصارت ہے مانعِ دیدار
وگرنہ سامنے آنکھوں کے یار ہے موجود (بیان)

....

Marfat.com

تیرے من ہے تیرے تن میں ہے
تجھ سے باہر نہیں ہے ایک قدم (سوزؔ)

....

حقیقت میں یاں گل ہے پیارے نہ خار
بہ صد رنگ ہے ایک جوشِ بہار (قائمؔ)

....

آنکھوں میں چھا رہا ہے از بسکہ نور تیرا
ہر گل میں دیکھتا ہوں رنگ و ظہور تیرا (میر محمدی بیدارؔ)

....

بیدارؔ جلوہ گر ہے مرا یار ہر طرف
جو بے خبر ہو اُس کو میں آگاہ کیا کروں (بیدارؔ)

....

آئے دن کی جنگوں، قتل و غارت اور تباہی کے ردِعمل کی وجہ سے ہمدردی، دوستداری اور خدمتِ خلق کے مضامین بھی دہلوی شاعری میں بہت ہیں۔ تصوف ایک پہلو سے اخلاق ہی کا دوسرا نام ہے اور میر دردؔ نے صوفیانہ اخلاق کو اپنی شاعری میں بڑی چابکدستی سے سمویا ہے۔ میر تقی میرؔ نے بھی تصوف کے اثر سے جو نظام اخلاق مرتب کیا ہے اس میں وہ ایک صوفی کی طرح سوچتے ہیں۔

تصوف خلقِ خدا کی خدمت کرنے، دوسروں کی مشکلات ہمدردی سے سننے اور اخلاقی اقدار کیلئے احترام اور صحیح اندازِ فکر کا نام ہے۔ تصوف انسان کو بہترین اخلاقی صفات سے آراستہ کرتا ہے۔ بقول ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی:

"تصوف ایک قسم کا اخلاقی فلسفہ بھی ہے جس میں خیال اور فکر کی بلندیاں بھی ملتی ہیں اور زندگی کے متعلق بصیرت کی آنکھ بھی کھلتی ہے..... تصوف کی بنیاد چوں کہ الٰہیات پر قائم ہے اس لیے خیال اور فکر میں بلندی اور پاکی آنی لازمی تھی۔" [۲۴]

جب امیدیں بر نہیں آتیں اور شکستِ آرزو غم کو دائمی بنا دیتی ہے تو حیرت پیدا ہوتی ہے۔ غم اور مایوسی کی انتہا بے حسی ہے۔ جب اتفاقات و حوادث کو نہ صرف انسان اپنے قبضۂ قدرت سے باہر سمجھ لیتا ہے بلکہ ان کے اسباب و علل کا ادراک یا ان کو سمجھنے کی صلاحیت پر سے اعتماد کھو بیٹھتا ہے۔ یہ حیرت کا عالم اس دور کے متعدد شعرا کے یہاں موجود ہے، وہ بے حسی کی منزل سے گزرے ہیں۔ جب اُمید ہی نہیں حسرت و آرزو بھی ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور انسان غم و نشاط کے احساس سے ماورا ہو جاتا ہے۔

اگر ساکت ہیں ہم حیرت سے، پر ہیں دیکھنے قابل
کہ اک عالم رکھے ہے عالمِ تصویر بھی آخر (میر تقی میرؔ)

....

اڑتی ہے خاک یارب شام و سحر جہاں میں
کس کے غبارِ دل سے یہ خاک داں بنایا
(میر تقی میر)

....

کچھ نہیں اور دیکھیں ہیں کیا کیا
خواب کا سا ہے یاں کا عالم بھی
(میر تقی میر)

....

درد کے یہاں بھی حیرت واستعجاب کی کیفیات ملتی ہیں۔

حیرت زدہ نہیں ہے فقط تو ہی آئینہ
یاں ٹک بھی جس کی آنکھ کھلی ہے سو دنگ ہے
(درد)

....

تصوف کے زیرِ اثر جبر وقدر کا موضوع میرؔ و سوداؔ کے دور کی شاعری میں دکھائی دیتا ہے۔ انسان خدائے بزرگ و برتر کے سامنے ایک آلہ ہے۔ وہ خدا کے ہاتھ میں ایسے ہے جیسے کاتب کے ہاتھ میں قلم یا کاریگر کے ہاتھ میں ایک ہتھیار۔ جاہل سمجھتا ہے کہ قلم لکھتا ہے لیکن عارف کہتا ہے کہ قلم کو کاتب اپنی مرضی سے چلا رہا ہے۔ اسی طرح جاہل کی نظر ہتھیار پر اور عارف کی نگاہ کاریگر پر ہوتی ہے۔ عارف جانتا ہے کہ ہتھیار کاریگر چلا رہا ہے اور اس کی نگاہیں مخلوق سے گزر کر خالق تک پہنچ جاتی ہیں۔ عارف کی نظر میں مخلوق دیوار کی طرح بے جان اور بے حس ہے۔ مخلوق کی حیثیت کٹھ پتلیوں سے زیادہ نہیں۔ اسی لیے زندگی کو جبر کہا گیا اور انسان کو زندانیٔ تقدیر۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں اور ہم کو عبث بدنام کیا
(میر تقی میر)

....

وابستہ ہے ہمیں سے گر جبر ہے وگر قدر
مجبور ہیں تو ہم ہیں مختار ہیں تو ہم ہیں
(درد)

....

آپ پر اپنا اختیار نہیں
جبر ہے ہم پہ کس قدر دیکھو
(میر حسنؔ)

....

میرؔ و سوداؔ کے دور میں شاعری کے موضوعات کے پیچھے فکری اور تہذیبی معنویت کے سلسلے موجود ہیں۔ تصوف دہلی کے تمدن کا خاص طریقۂ فکر و نظر رہا ہے۔ وحدتِ وجود، فنافی اللہ، فنافی الذات، جبر و قدر، فنا وغیرہ تمام موضوعاتِ تصوف دہلی کو ایران کی تمدنی و ادبی تقلید میں حاصل ہوئے ہی تھے یہاں کی سیاسی ابتری اور بدحالی نے اس میراث کو اور بھی تقویت دی۔ عبرت، دنیا کی ناپائیداری اور زندگی کا نقش بر آب ہونا اور اسی قسم کے جملہ مضامین وہاں کی شاعری میں راہ

پا گئے۔ تصوف کی تعلیم نے خیالات میں بلندی کے ساتھ ساتھ اسلوب میں بھی متانت اور سنجیدگی کو پیدا کیا۔ بقول ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی:

''تصوف کا مسلک سیاسی نقطۂ نظر سے چاہے جتنی کمزوری کا مظہر ہو لیکن اپنی اخلاقی تعلیم کی بدولت علم و عقل و دل کا معیار بہت بلند رکھتا ہے۔ دہلی میں بادشاہ سے لے کر فقیر تک یہ ریت چلی آتی تھی کہ ان اخلاقی تعلیمات (یعنی قناعت، متانت، زندگی پر فلسفیانہ نگاہی، دنیا سے پہلو تہی) سے معرّا ہونا اپنی تہی دامنی اور بے وقعتی سمجھتے تھے۔ اس تعلیم نے مالی اور سیاسی طور سے سب کچھ مٹا دیا ہو لیکن جو چیز اس نے برقرار رکھی وہ متانتِ خیال تھی اسی لیے دہلی کا شاعر (مستثنیات کو قطع نظر کر کے) اپنے کلام میں اپنی تہذیبی سطح پست نہیں کرتا۔'' [۲۵]

اس دور میں تصوف کے وہ پہلو اُبھرے جو اس دور کیلئے موزوں اور مغموم طبیعتوں کے لیے مناسب تھے۔ ہر وہ چیز جو دل کی اجڑی ہوئی بستی میں جگہ پا سکتی تھی اپنالی گئی۔ اسی وجہ سے لوگوں کے دلوں میں سوز و گداز اور درد و الم کی کیفیت پیدا ہوگئی اور:

''تصوف جو قلبی کیفیات و واردات کا ترجمان ہے اُس دور میں اُردو شاعری کو سرمدی حسن عطا کرنے میں بہت اہم عامل کی حیثیت سے کارفرما رہا۔'' [۲۶]

مذہبی رواداری کا رجحان مذکورہ دور کے شاعروں میں بہت زیادہ تھا۔ انہوں نے ہندوستان کے مختلف العقیدہ لوگوں کو رواداری کا سبق دیا۔ یہ سبق برعظیم کی قدیم روایات کے عین مطابق تھا۔ مسلمانوں کے عہدِ عروج میں سلاطین کے عدل و انصاف نے رعایا کے مختلف مذہبی طبقوں کے درمیان اتحاد و یک جہتی کی فضا پیدا کر دی تھی۔ اس فضا کو موثر اور ہمہ گیر بنانے میں درویشوں اور خرقہ پوشوں کی انسان دوستی کا بڑا ہاتھ تھا۔ اُردو شاعروں نے اس ضمن میں اپنے فن سے بڑا کام لیا اور جس طرح قلبِ انسانی کی اہمیت جتا کر افرادِ معاشرہ کو ایک دوسرے کا ہمدرد بننے کی تلقین کی اسی طرح اس امر پر زور دیا کہ حقیقتِ مطلق ایک ہے۔ اس کے ہزاروں مظاہر ہیں اور اس تک پہنچنے کے سینکڑوں راستے ہیں۔ اس سے مذہب کا کائناتی تصور واضح ہوتا ہے۔'' [۲۷]

اشعار ملاحظہ ہوں:

ہندو ہیں بت پرست مسلماں خدا پرست
پوجوں میں اس کسی کو جو ہو آشنا پرست
(سودا)

....

راہ سب کو ہے خدا سے جان اگر پہنچا ہے تو
ہوں طریقے مختلف کتنے ہی منزل ایک ہے
(میر تقی میر)

....

Marfat.com

کیا عرب میں کیا عجم میں ایک لیلیٰ کا ہے شور
مختلف ہوں گو عبادات ان کا محمل ایک ہے
(میر تقی میرؔ)

....

کعبہ کو بھی نہ جانیے دیر کو بھی نہ کیجے منہ
دل میں کسو کے درد یاں ہووے تو راہ کیجے
(دردؔ)

....

مذکورہ دور کے شاعر انسانی محبت کے عالمگیر تصور پر بڑا زور دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک حقوق اللہ کی ادائیگی خالق کی خوشنودی کیلئے اتنی اہم نہیں جتنی حقوق العباد کی ادائیگی اور خدمتِ خلق اہم ہے بقول دردؔ:

دردِ دل کے واسطے پیدا کیا انسان کو
ورنہ اطاعت کے لیے کچھ کم نہ تھے کروبیاں

....

شاعروں کے اس ہمہ گیر پیغام سے جہاں معاشرے کی فلاح و بہبود کا ایک اہم رجحان ہمارے سامنے آتا ہے وہاں اردو کی اخلاقی شاعری کا ایک اہم پہلو بھی واضح ہوتا ہے۔ ۲۸ اس رجحان کی وضاحت کیلئے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں۔

کعبہ اگرچہ ٹوٹا تو کیا جائے غم ہے شیخ
کچھ قصرِ دل نہیں کہ بنایا نہ جائے گا
(سوداؔ)

....

دکھ دے نہ کسی دل کے تئیں باغِ جہاں میں
گر نخلِ حیات اپنے سے چاہے کہ ثمر لے
(سوداؔ)

....

کعبے جانے سے نہیں کچھ شیخ مجھ کو اتنا شوق
چال وہ بتلا کہ میں دل میں کسو کے جا کروں
(میرؔ)

....

یارب درست گو نہ رہوں تیرے عہد پر
بندہ سے پر نہ ہو کوئی بندہ شکستہ دل
(دردؔ)

....

کر زندگی اس طور سے اے دردؔ جہاں میں
خاطر پہ کسو شخص کے تو بار نہ ہووے
(دردؔ)

....

ستاتا دل کو اے ظالم بُرا ہے
قلوب المومنین عرشِ خدا ہے (تاباںؔ)

....

اس عہد کی ذہنی وفکری تحریکیں نہ صرف ہندوستان بلکہ عالمِ اسلام کی اصلاح وتجدید کے منصوبے بنا رہی تھیں۔ اس اصلاحی تحریک میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصانیف، اسلامی تصوف کے مختلف مسائل پر خواجہ میر درد کے والد خواجہ ناصر عندلیب اور خواجہ میر دردؔ کی تحریروں نے اہم رول ادا کیا۔ اسلام کا درد لوگوں کے دلوں میں بیدار ہونے لگا اور اخلاقی اقدار کو اہمیت دی جانے لگی۔ ان تحریکوں کا اثر شاعری میں جذب وشوق کی فضا پیدا کر گیا اور شاعروں نے انسانیت اور محبت کی بنیادی قدروں کو موضوع بنایا۔ مرزا مظہرؔ جانجاناں، مرزا رفیع سوداؔ، میر تقی میرؔ اور خواجہ میر درد نے اس عہدِ پر آشوب میں اپنی شاعری کو زندگی کی اعلیٰ وارفع قدروں کا علمبردار بنایا۔ ان میں سے کسی شاعر نے تعیش پسندی اور اخلاقی گراوٹ کو اپنی شاعری میں جگہ نہیں دی۔ برخلاف اس کے محبت اور انسان دوستی کے تجربات کو اپنی شاعری میں پیش کیا۔ تصوف نے ایسا کرنے میں اُن کی بڑی مدد کی اور اسلامی اقدار کے صحیح احساس نے اُن کی شاعری میں ایک صاف ستھری اور پاکیزہ سی فضا پیدا کی جس نے نہ صرف شاعری کی روایت بلکہ خود زندگی کو بھی بڑی حد تک ایک نئے سانچے میں ڈھالا۔ [۲۹]

اس دور کے شعرائے اُردو نے اپنے کلام میں حزن و یاس اور درد وغم کی ٹیسیں بھر دی تھیں اور اجتماعی نصب العین کی عدم موجودگی اور سیاسی زوال کے نتیجے میں پیدا ہونے والے سماجی بحران نے تصوف سے قربت بڑھا دی۔ ایسے حالات میں تصوف کا سہارا ایک اہم معاشرتی رجحان بن گیا۔ اس رُجحان کے منفی اور مثبت دونوں پہلو سامنے آئے۔ منفی پہلو یہ تھا کہ انسانی زندگی بے ثبات اور بے حقیقت نظر آئی اور اس طرزِ احساس کا اثباتی پہلو یہ تھا کہ انسان اپنا احتسابِ نفس کرے۔ صبر وقناعت کا دامن تھام لے۔ مستعار زندگی کو غنیمت جانتے ہوئے خدمتِ خلق کا مسلک اختیار کرے کیونکہ یہی راستہ اجتماعی فلاح و بہبود کی طرف جاتا ہے۔ اس دور کے شاعروں نے یہ دونوں رخ معاشرے کے سامنے پیش کیے۔

اشعار ملاحظہ ہوں:

جہاں کو جان کر فانی اٹھایا دل کو حاتمؔ نے
فقیری کی ہوس میں شوق سب جاگیر و منصب کا (حاتمؔ)

....

دم غنیمت جان ٹک چل اور گلوں کا دید کر
سیرِ گلشن کو تجھے حاتمؔ بلاتی ہے بہار (حاتمؔ)

....

خواہش جنہیں ہے ملک کی ان کو نہیں یہ فہم
دو گز زمیں ندان تہ سنگ ہے وسیع (سوداؔ)

....

کم فرصتی نے ہستیٔ بے اعتبار کی
شرمندہ تیرے آگے ہمیں اے شرر کیا
(دردؔ)

....

بناوے کوئی عمارت سو کس توقع پر
پڑا ہے قصرِ فریدوں ، بن آدمی سُونا
(قائمؔ)

....

غنیمت جان جینا آدمی کا
بھروسا کچھ نہیں اس زندگی کا
(تاباںؔ)

....

لگی ہے سب خدائی نفی و اثبات پر اپنے
موحد دیکھ کر اس وقت کے منصور کیا کرتا
(یقینؔ)

....

ہم تو قفس میں آن کے خاموش ہو رہے
اے ہم صفیر فائدہ ناحق کے شور کا
(سوداؔ)

....

اسباب جہان کی تو دلا فکر نہ کر تُو
حاصل نہیں کچھ اس میں بجز رنج و مشقت
(تاباںؔ)

....

اس دور کے شاعروں نے مذکورہ موضوعات کو شاعری میں جگہ دینے کے ساتھ ساتھ فطرت کے باطنی روابط کا سراغ لگا کر شاعری کی باطنی تنظیم بھی کی ہے۔ اس حوالے سے اُن کا طرزِ احساس داخلی اور تجسیمی ہے۔ صوفی شعرا نے ترکیبی فلسفے کی مدد سے مختلف النوع اشیا میں حقیقتِ اولیٰ کی تلاش کی ہے اور پھر اُن اشیا میں حقیقتِ اولیٰ کو منعکس دیکھا ہے اور بقول سجاد باقر رضوی صوفی بھی شاعر کی طرح اشیا کے باطنی اور روحانی رشتوں کی تلاش کرتا ہے۔ [۳۰]

میر و سودا کے دور میں انسان کی عظمت کا تصور بھی ابھرا اور شاعری کا موضوع بنا۔ اس تصور میں تصوف کے خیالات نے بھی رنگ آمیزی کی۔ عمومی خواری اور بے بضاعتی کے باوجود انسان کی عظمت کا نغمہ اس دور کی شاعری میں نمایاں ہے۔

ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں:

''انسان نقطۂ کمال پر پہنچ کر ذاتِ باری کی کامل مثال بن جاتا ہے۔ وہ ایک ایسا آئینۂ ربانی ہے جس سے خالقِ عالم کے اسما و صفات کا انعکاس ہو رہا ہے۔ وہ قدرت کا نقشِ اولیں ہے اور خالق و مخلوق کے درمیان

رابطہ۔ وہ کائنات صغریٰ ہے جہاں مطلق کو اپنی گونا گوں صفات کا شعور ہوا۔
وہ حقیقت و مجاز کے درمیان رشتۂ اتصال ہے، وہ قطب ہے جس کے
اردگرد تمام کرہ ہائے موجودات گردش کررہے ہیں۔'' ۳۱

اس دور کے تصوف میں جو ''تصورِ انسان'' ملتا ہے، اس کے بارے میں پروفیسر محمد حسن لکھتے ہیں:

''انسان کا منصب یہ ہے کہ وہ رضائے خداوندی کو خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت سے پورا کرے اور یہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب وہ اپنے آپ کو پہچانے۔ یہ سمجھے کہ اس کی خودی حق ہے، اس کا عرفان خدا کا عرفان ہے اور خدا کے عرفان کا طریقہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ اپنی خودی میں گم ہوکر اپنا عرفان حاصل کیا جائے۔'' خودی عینِ خدا ہے اس لیے چاہے یوں کہہ دیجیے کہ سوائے خدا کے سب معدوم ہے یا یہ کہہ دیجیے کہ سوائے خودی سب معدوم ہے'' اسی لئے عظمتِ انسانی کے جو زمزمے صوفیوں کے ہاں ملتے ہیں وہ کسی اور کے ہاں نہیں ملتے۔'' ۳۲

انسان زمین پر خدا کا نائب اور خلیفہ ہے اس لئے صفاتِ خداوندی کا عکاس اور مظہر ہے۔ اس کا راز داں اور امین ہے۔ اکثر مفکرین اور صوفیا کی رائے میں انسان اپنی کمزوریوں اور کوتاہیوں کے باوجود اپنی خداداد صلاحیتوں اور قدرتِ تسخیر کی بدولت کائنات کی دیگر تمام مخلوقات سے افضل و اعلیٰ ہے۔ اسی لئے میرؔ کا سر کسی کے آگے نہیں جھکتا اور وہ خدا بننے کے خواب دیکھتا ہے۔ جو میر کے ہاں:

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

....

اور دردؔ کے ہاں:

الفاظِ خلق ہم بن سب مہملات سے ہے
معنی کی طرح ربطِ گفتار ہیں تو ہم ہیں

....

تر دامنی پہ شیخ ہماری نہ جائیو
دامن نچوڑ دیں تو فرشتے وضو کریں

....

اور سوداؔ کے کلام میں:

جو خاک نشیں ہیں نہ انھیں سمجھیو کم قدر
وہ دانہ ہے خرمن جسے ماٹی میں ملایا

....

Marfat.com

سودا کے خیالات میں جھمکے ہے خدائی
جو اپنے تخیل میں یہ چاہے سو وہی ہو

....

انسانی عظمت کا یہ نغمہ اس دور کی شاعری میں عام ہے کیونکہ انسانی دل ہی میں ارض وسما کی وسعتیں سما سکتی ہیں اور انسان ہی شمعِ مجلس کا نور اور دلِ پروانہ کا سوز ہے۔

حواشی

۱۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ دہلی: اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء۔ ص ۳۷۰، ۳۷۱
۲۔ ایضاً۔ ص ۳۷۱
۳۔ انور سدید۔ اُردو ادب کی مختصر تاریخ۔ لاہور: عزیز بک ڈپو، طبع سوم، ۱۹۹۸ء۔ ص ۱۴۸
۴۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ بحث و نظر۔ لاہور: مکتبہ اُردو، ۱۹۵۲ء۔ ص ۳۲۳
۵۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ص ۳۷۴ تا ۳۷۶
۶۔ ایضاً۔ ص ۳۷۷
۷۔ ایضاً۔ ص ۳۷۸، ۳۷۹
۸۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ تاریخِ ادبِ اُردو، جلد دوم۔ لاہور: مجلسِ ترقی ادب، طبع سوم، مارچ ۱۹۹۴ء۔ ص ۴۸۶
۹۔ مجنوں گورکھپوری۔ نکاتِ مجنوں۔ الہٰ آباد: کتابستان، ۱۹۵۷ء۔ ص ۸۰
۱۰۔ میر درد۔ علم الکتاب (فارسی)۔ بحوالہ پروفیسر محمد حسن۔ اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ص ۶۳، ۶۴
۱۱۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ص ۷۱
۱۲۔ علم الکتاب میں ص ۶۳۷ تا ۶۴۳ ان اشعار کی تشریح کی گئی ہے
بحوالہ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ص ۶۴، ۶۵
۱۳۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ص ۷۱
۱۴۔ ایضاً۔ ص ۷۱
۱۵۔ ایضاً۔ ص ۳۷۸
۱۶۔ ایضاً۔ ص ۳۸۰
۱۷۔ سردار جعفری۔ پیغمبرانِ سخن۔ بمبئی: مکتبہ گفتگو، ۱۹۷۰ء۔ ص ۱۴۳
۱۸۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ص ۷۶
۱۹۔ ایضاً۔ ص ۴۱
۲۰۔ مورٹن ایم ہنٹ۔ دی نیچرل ہسٹری اوف لو۔ بحوالہ جمیل جالبی، تاریخِ ادب اُردو، جلد دوم۔ ص ۱۹۸، ۲۰۱

Marfat.com

۲۱۔ مرزا علی لطف۔ گلشن ہند۔ دارالاشاعت پنجاب لاہور، ۱۹۰۶ء۔ص ۸۲
۲۲۔ فتح علی گردیزی۔ تذکرۂ ریختہ گویاں۔ اورنگ آباد دکن: انجمنِ ترقی اُردو، ۱۹۳۳ء۔ص ۳۶
۲۳۔ Dr. A. J. Arbery. Sufism. London: 1950. p 52.
۲۴۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری۔ لاہور: شرکت پرنٹنگ پریس، ۱۹۹۱ء۔ص ۳۰۹
۲۵۔ ایضاً۔ص ۳۲۳،۳۲۴
۲۶۔ ثناالحق۔ میر و سودا کا دور۔ کراچی: ادارہ تحقیق و تصنیف، باراول، ۱۹۶۵ء۔ص ۶۶
۲۷۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ اُردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۸ء ص ۱۸۴،۱۸۵
۲۸۔ ایضاً۔ص ۱۸۲
۲۹۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ حضرت خواجہ میر درد دہلوی۔ لاہور: ادارہ ادب و تنقید، جون ۱۹۸۳ء۔ص ۸۰
۳۰۔ سجاد باقر رضوی۔ تہذیب و تخلیق۔ لاہور: مکتبۂ ادب جدید، اپریل ۱۹۶۶ء۔ص ۱۴،۱۵
۳۱۔ ڈاکٹر تاراچند۔ تمدّنِ ہند پر اسلامی اثرات۔ مترجم: محمد مسعود احمد۔ لاہور: مجلسِ ترقی ادب، طبع دوم جون ۲۰۰۲ء۔ص ۲۱۷
۳۲۔ پروفیسر محمد حسن۔ اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ص ۲۵۱

Marfat.com

کتابیات

۱۔ ابوسعید نورالدین، ڈاکٹر، اسلامی تصوف اور اقبالؒ، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، طبع سوم، ۱۹۹۵ء

۲۔ احمد فاروقی، خواجہ، میر تقی میر حیات اور شاعری، علیگڑھ: انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۵۴ء

۳۔ الف۔ د۔ نسیم، ڈاکٹر، بارھویں صدی ہجری میں دلی کا شاعرانہ ماحول،
لاہور: اُردو اکیڈمی (پاکستان)، ۱۹۹۹ء

۴۔ اعجاز حسین، ڈاکٹر، مذہب اور شاعری، کراچی: اُردو اکیڈمی سندھ، جنوری ۱۹۵۵ء

۵۔ اعجاز حسین، ڈاکٹر، مختصر تاریخ ادب اردو، کراچی: اُردو اکیڈمی سندھ، پہلی بار، ۱۹۵۵ء

۶۔ افضال حسین، قاضی، مرزا محمد رفیع سودا، دلی: ساہتیہ اکادمی، پہلا اڈیشن، ۱۹۹۰ء

۷۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر تاریخ، لاہور: عزیز بک ڈپو، طبع سوم ۱۹۹۸ء

۸۔ احسان الحق، محمد، میر حسن۔ عہد اور فن، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، بار اول، ۱۹۷۹ء

۹۔ اقتدا حسن، مرتب؛ کلیات قائم، (دو جلدیں) لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء

۱۰۔ اثر، دیوان اثر، مرتبہ: عبدالحق، علیگڑھ: مسلم یونیورسٹی پریس، ۱۳۴۹ھ/ ۳۱۔۱۹۳۰ء

۱۱۔ ادیب، پروفیسر سید مسعود حسن رضوی، فیض میر، مرتبہ: لکھنؤ: نظامی پریس، ۱۹۲۹ء

۱۲۔ اکرام، شیخ محمد، رود کوثر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، فروری ۲۰۰۱ء

۱۳۔ اکرام، شیخ محمد، آب کوثر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، جنوری ۲۰۰۰ء

۱۴۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، شریعت اور تصوف، ملتان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ۱۹۸۳ء

۱۵۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، حقیقت تصوف و تقویٰ، لاہور: مکتبہ رشیدیہ، ۱۹۷۱ء

۱۶۔ اللہ رکھا قریشی، صحیفہ محبوب، مترجم؛ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، سن ندارد

۱۷۔ ابوالحسن شطنوفی، امام، بہجۃ الاسرار، مترجم؛ مولانا احمد علی شاہ چشتی بٹالوی،
لاہور: پروگریسو بکس، بارِ اول : جنوری ۱۹۹۵ء

۱۸۔ اسحاق بھٹی، محمد، الفہرست (اردو ترجمہ) لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۰ء

۱۹۔ اقبال، علامہ، اسرار و رموز، لاہور و کراچی: شیخ غلام علی اینڈ سنز، پبلشرز، طبع سوم، ۱۹۴۸ء

۲۰۔ امام غزالی، کیمیائے سعادت، مترجم؛ محمد سعید الرحمٰن علوی، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، ۱۹۸۰ء

Marfat.com

۲۱۔ آزاد، محمد حسین، آبِ حیات، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۵۷ء
۲۲۔ آسی میرٹھی، ظریف شاعروں کا تذکرہ، لکھنو: نگار پریس، ۱۹۲۸ء
۲۳۔ امر اللہ الہ آبادی، تذکرہ مسرت افزا، دہلی: علم مجلسی کتب خانہ، ۱۹۲۸ء
۲۴۔ احمد بیگ، مرزا، مرتبہ؛ مکتوبات شاہ ولی اللہ، سہارنپور: مطبع شہنشاہی، سن ندارد
۲۵۔ اشتیاق حسین قریشی، ڈاکٹر، برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ، کراچی: کراچی یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء
۲۶۔ احترام الدین احمد شاغل عثمانی، صحیفۂ خوش نویساں، دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۷ء
۲۷۔ امداد امام اثر، سید، کاشف الحقائق، جلد دوم، لاہور: مکتبہ معین الادب، ۱۹۵۶ء
۲۸۔ القشیری، امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن، الرسالتہ القشیریہ (متن مع اردو ترجمہ)
مترجم؛ ڈاکٹر محمد حسن، کراچی: ۱۹۶۴ء
۲۹۔ افسر صدیقی، مرتبہ؛ مخطوطات انجمن ترقی اُردو جلد اول، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۵ء
۳۰۔ اعجاز الحق قدوسی، اقبال کے محبوب صوفیا، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۲ء
۳۱۔ اعجاز الحق قدوسی، تذکرہ صوفیائے پنجاب، کراچی: سلمان اکیڈمی، مئی ۱۹۶۲ء
۳۲۔ اعجاز الحق قدوسی، تذکرہ صوفیائے سندھ، کراچی: اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۹ء
۳۳۔ امیر خورد، سیر الاولیا، اعجاز الحق قدوسی، مترجم؛ لاہور: اردو سائنس بورڈ لاہور، ۲۰۰۴ء
۳۴۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر، اردو ادب کی تاریخ، جلد اول، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء
۳۵۔ تاباں، میر عبدالحئی، دیوان تاباں، مرتبہ، مولوی عبدالحق، اورنگ آباد (دکن)
انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۵ء
۳۶۔ تبارک علی نقشبندی، سید، مرزا مظہر جان جاناں، اُن کا عہد اور اردو شاعری،
دلی: اردو اکادمی، ۱۹۸۸ء
۳۷۔ تاراچند، ڈاکٹر، تمدن ہند پر اسلامی اثرات (ترجمہ) مترجم؛ محمد مسعود احمد،
لاہور: مجلسِ ترقی ادب، ۲۰۰۲ء
۳۸۔ تنہا، محمد یحیٰی، مرأۃ الشعرا، لاہور: عالمگیر پریس، سن ندارد
۳۹۔ ثاقب عظیم آبادی، یادگارِ عشق، پٹنہ: ۱۹۲۹ء
۴۰۔ ثناالحق، میر و سودا کا دور، کراچی: ادارہ تحقیق و تصنیف، بارِ اول: ۱۹۶۵ء
۴۱۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، تاریخ ادب اردو (جلد اول) لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع چہارم: ۱۹۹۵ء
۴۲۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، تاریخ ادب اردو (جلد دوم) لاہور: مجلسِ ترقی ادب، طبع سوم: ۱۹۹۴ء
۴۳۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، تنقید و تجربہ، کراچی: مشتاق بکڈپو، ۱۹۶۷ء
۴۴۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، مرتب؛ دیوان حسن شوقی، کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۷۱ء
۴۵۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، ارسطو سے ایلیٹ تک، کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۵ء

Marfat.com

۴۶۔ جالبی، ڈاکٹر جمیل، مترجم؛ ایلیٹ کے مضامین، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۹ء
۴۷۔ جلیل قدوائی، مرتبہ؛ دیوانِ بیدار (اُردو) الہ آباد: ہندوستانی اکیڈمی، پہلا اڈیشن: ۱۹۳۷ء
۴۸۔ جیلانی کامران، ہمارا ادبی اور فکری سفر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع اول: ۱۹۸۷ء
۴۹۔ جیلانی کامران، تنقید کا نیا پس منظر، لاہور: مکتبہ عالیہ، ۱۹۸۶ء
۵۰۔ جیلانی کامران، خسرو کا صوفیانہ مسلک، لاہور: جنگ پبلشرز، ۱۹۹۲ء
۵۱۔ جانم، برہان الدین، ارشادنامہ، مرتب؛ محمد اکبرالدین صدیقی، حیدر آباد: جامعہ عثمانیہ، ۱۹۹۷ء
۵۲۔ جعفر، ڈاکٹر سیدہ، تاریخ ادبِ اُردو، دلی: قومی کونسل برائے فروغِ اُردو زبان، جلد سوم، ۱۹۹۸ء
۵۳۔ جمال حسین، قاضی، خواجہ میر درد، نئی دہلی: ساہتیہ اکادمی، پہلا ایڈیشن، ۱۹۹۱ء
۵۴۔ جامی، عبدالرحمٰن، نفحات الانس، لکھنؤ: ۱۳۳۳ھ/ 1915ء
۵۵۔ چاند، شیخ، سودا، کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۶۳ء
۵۶۔ حسن، پروفیسر محمد، اُردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر، دہلی: اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء
۵۷۔ حسن، میر، تذکرہ شعرائے اُردو، مرتبہ؛ مولانا حبیب الرحمان شیروانی،
دہلی: انجمن ترقی اُردو (ہند) ۱۹۴۰ء
۵۸۔ حسن عسکری، محمد، انسان اور آدمی، لاہور: مکتبہ جدید، ۱۹۵۳ء
۵۹۔ حسن قتیل، مرزا محمد، ہفت تماشا، مترجم؛ ڈاکٹر محمد عمر، دہلی: مکتبہ برہان، ۱۹۶۸ء
۶۰۔ حسن سجزی، امیر، فوائد الفواد (ملفوظات نظام الدین اولیاؒ) لکھنؤ: نولکشور، ۱۳۰۲ھ/ ۸۵۔۱۸۸۴ء
۶۱۔ حسین محوی صدیقی، محمد، مرتبہ؛ دیوانِ بیدار (فارسی واُردو) مدارس: ۱۹۳۵ء
۶۲۔ حسنین، ڈاکٹر سید محمد، مرتبہ، کلیات فدوی، پٹنہ: اُردو سوسائٹی، ۱۹۵۶ء
۶۳۔ حمید عظیم آبادی، راسخ، پٹنہ: انجمن نو بہار ادب، سنہ ندارد
۶۴۔ حسینی شاہد، ڈاکٹر، شاہ امین الدین اعلیٰ، حیدر آباد: انجمن ترقی اردو آندھرا پردیش، ۱۹۷۳ء
۶۵۔ خوشگو، بندرابن داس، سفینۂ خوشگو، مرتبہ؛ عطا کاکوی، پٹنہ بہار: ۱۹۵۹ء
۶۶۔ خلیق احمد نظامی، پروفیسر، تاریخ مشائخ چشت، اسلام آباد: دائرۃ المصنفین، ۱۹۸۲ء
۶۷۔ خلیق انجم، مترجم؛ مرزا مظہر جانِ جاناں کے خطوط، دہلی: مکتبہ برہان، ۱۹۶۲ء
۶۸۔ داؤدی، خلیل الرحمٰن، مرتب؛ دیوانِ درد، لاہور، مجلسِ ترقی ادب، ۱۹۸۸ء
۶۹۔ درگاہ قلی خاں، نواب، مُرقع دہلی (فارسی متن اور اردو ترجمہ) مترجم ومرتب؛ خلیق انجم،
نئی دہلی: انجمن ترقی اُردو (ہند)، ۱۹۹۳ء
۷۰۔ داراشکوہ قادری، شہزادہ، سفینۃ الاولیا، مترجم؛ محمد علی لطفی، کراچی: نفیس اکیڈمی،
طبع ہفتم: مئی ۱۹۸۶ء
۷۱۔ درد، حضرت خواجہ میر، دیوانِ درد اُردو، مرتب؛ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی عشرت پبلشنگ ہاؤس،

بار اول : جولائی ۱۹۶۵ء

۷۲۔ درد، حضرت خواجہ میر، دیوانِ خواجہ میر درد، مرتب؛ حبیب الرحمٰن خان شیروانی،
بدایوں: نظامی پریس، ۱۹۳۹ء

۷۳۔ درد، خواجہ میر، علم الکتاب، مترجم؛ عبدالطیف، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۷ء

۷۴۔ درد، خواجہ میر، نالۂ درد، مترجم؛ ظفر عالم، ترتیب و تصحیح ڈاکٹر عبادت بریلوی،
لاہور: ادارہ ادب و تنقید، ۱۹۸۰ء

۷۵۔ رحمان علی، تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ: نولکشور، بارِ دوم: ۱۹۱۴ء

۷۶۔ روبینہ ترین، ڈاکٹر، تصوف۔ تعریف، تاریخ، اصطلاحات، ملتان: شرجیل پرنٹنگ پریس،
بیکن بکس، بارِ اول: ۲۰۰۱ء

۷۷۔ زور، محی الدین قادری، دکنی ادب کی تاریخ، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۹۵ء

۷۸۔ زور، محی الدین قادری، ڈاکٹر، مرتبہ؛ گلزارِ ابراہیم، علی گڑھ: مسلم یونیورسٹی پریس، ۱۹۳۴ء

۷۹۔ سکسینہ، رام بابو، تاریخ ادبِ اُردو، مرتب؛ تبسم کاشمیری، لاہور: علمی کتاب خانہ، ۱۹۸۶ء

۸۰۔ سجاد باقر رضوی، مغرب کے تنقیدی اصول، لاہور: مطبع عالیہ، طبع دوم: اکتوبر ۱۹۷۱ء

۸۱۔ سجاد باقر رضوی، تہذیب و تخلیق، لاہور: مکتبۂ ادب جدید، اپریل ۱۹۶۶ء

۸۲۔ سراج منیر، ملّت اسلامیہ تہذیب و تقدیر، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، بارِ اول، ۱۹۸۷ء

۸۳۔ سردار جعفری، پیغمبرانِ سخن، بمبئی: مکتبہ گفتگو، ۱۹۷۰ء

۸۴۔ سخاوت مرزا، حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت، حیدر آباد دکن: انسٹی ٹیوٹ آف انڈر
مڈل ایسٹ کلچرل سٹڈیز، ۱۹۶۲ء

۸۵۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، بحث و نظر، لاہور: مکتبہ اُردو، ۱۹۵۲ء

۸۶۔ سردار احمد، ڈاکٹر، رسالہ تحقیق، جام شورو: شعبۂ اُردو سندھ یونیورسٹی، ۱۹۹۳ء

۸۷۔ سودا، مرزا محمد رفیع، کلیاتِ سودا، جلد اول، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۷ء

۸۸۔ سلیم اختر، اُردو ادب کی مختصر ترین تاریخ، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ستمبر ۱۹۷۵ء

۸۹۔ سہیل بخاری، ڈاکٹر، اقبال ایک صوفی شاعر، کراچی: مکتبہ اسلوب، سن ندارد

۹۰۔ سرور، نواب میر محمد خان بہادر، عمدۂ منتخبہ، دہلی: دہلی یونیورسٹی، اشاعت اول: مارچ ۱۹۶۱ء

۹۱۔ شریف بقا، محمد، اقبال اور تصوف، لاہور: جنگ پبلشرز، اشاعت اول: ۱۹۹۱ء

۹۲۔ شارب، ڈاکٹر ظہور الحسن، تذکرہ اولیائے پاک و ہند، لاہور: الفیصل، ۱۹۶۵ء

۹۳۔ شفیق الرحمان ہاشمی، پروفیسر، اقبال کا تصورِ دین، لاہور: فیروز سنز، سن ندارد

۹۴۔ شبلی نعمانی، مولانا، سوانح مولانا روم، لاہور: طبع اول: ۱۹۵۲ء

۹۵۔ شورش، غلام حسین، تذکرہ شورش، مرتبہ؛ کلیم الدین احمد، پٹنہ: لیتھو پرنٹنگ پریس، سن ندارد

Marfat.com

۹۶۔ شیر علی افسوس، دیباچہ مثنویات میر حسن، لکھنؤ: مطبع نولکشور، ۱۹۴۵ء
۹۷۔ شبلی نعمانی، علامہ، الغزالی، اعظم گڑھ (یو۔پی): اپریل ۱۹۵۶ء
۹۸۔ شگفتہ زکریا، ڈاکٹر، مقدمہ وتدوین، دیوان ولی اللہ محبؔ، لاہور: سنگت پبلشرز، ۱۹۹۹ء
۹۹۔ شیفتہ، نواب مصطفیٰ خان، گلشن بے خار، لکھنؤ: مطبع نولکشور، ۱۹۱۰ء
۱۰۰۔ صادق، ڈاکٹر محمد، تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاک و ہند، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، جلد اول، ۱۹۷۱ء
۱۰۱۔ صباح الدین عبدالرحمٰن، مرتبہ؛ دیوانِ فغاں، کراچی: ۱۹۵۰ء
۱۰۲۔ صباح الدین عبدالرحمٰن، بزمِ صوفیا، اعظم گڑھ: ۱۹۴۹ء
۱۰۳۔ صفی حیدر دانش، پروفیسر سید، تصوف اور اُردو شاعری، لاہور، سندھ ساگر اکادمی، ۱۹۴۸ء
۱۰۴۔ طاہر تونسوی، اقبال اور مشاہیر، مرتب؛ لاہور: سنگِ میل پبلیکیشنز، سن ندارد
۱۰۵۔ طفیل، محمد، مدیر؛ نقوشِ میر تقی میر، لاہور: ادارہ فروغ اُردو، ۱۹۸۰ء
۱۰۶۔ ظ انصاری، خسرو شناسی، دلی: قومی کونسل برائے فروغِ اُردو زبان، ۱۹۹۸ء
۱۰۷۔ ظ انصاری، خسرو کا ذہنی سفر، نئی دہلی: انجمن ترقی اُردو (ہند)، ۱۹۸۸ء
۱۰۸۔ عبدالمجید سندھی میمن، ڈاکٹر، پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء
۱۰۹۔ عبدالمجید صدیقی، تاریخ گولکنڈہ، حیدر آباد: ادارہ ادبیاتِ اُردو، ۱۹۶۴ء
۱۱۰۔ عبدالرزاق قریشی، مظہر مرزا جانِ جاناں اور اُن کا اُردو کلام، بمبئی: ادبی پبلشرز، ۱۹۶۱ء
۱۱۱۔ عبدالحق، مولوی، مرتب؛ دیوانِ اثر، اورنگ آباد: انجمن ترقیِ اُردو، ۱۹۳۰ء
۱۱۲۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، ولی سے اقبال تک، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۵ء
۱۱۳۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، نقدِ میر، لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۹۹ء
۱۱۴۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، بحث و نظر، لاہور: مکتبہ اردو، ۱۹۵۲ء
۱۱۵۔ عبدالصمد صارم، تاریخ تصوف، لاہور: ادارہ علمیہ، ۱۹۶۹ء
۱۱۶۔ عبیداللہ سندھی، حضرت مولانا، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، لاہور: سندھ ساگر اکادمی، سن ندارد
۱۱۷۔ عبدالقادر جیلانی، شیخ، دیوان غوث اعظم، مترجم؛ سید میر محمد شاہ قادری، لاہور: قادریہ بکس، ۱۹۸۵ء
۱۱۸۔ عطا محمد، اسرار القدم من فصوص الحکم، لاہور: اشرف پریس، ۱۳۸۷ھ/ ۶۸۔۱۹۶۷ء
۱۱۹۔ علی بن عثمان ہجویریؒ، کشف المحجوب، مترجم؛ ابوالحسنات سید محمد احمد قادری، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۸ء
۱۲۰۔ عبدالقادر عیسیٰ الشاذلی، حقائق عن التصوف، مترجم؛ محمد اکرم الازہری، تصوف کے روشن حقائق (اردو ترجمہ)، لاہور: مکتبہ زاویہ، ۱۹۹۸ء
۱۲۱۔ عطار، حضرت شیخ فرید الدین، تذکرۃ الاولیا، کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء
۱۲۲۔ عالم الدین، مولوی قاضی، مترجم: مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی دفتر اول،

Marfat.com

لاہور: تاجر کتب کشمیری بازار، ۱۹۱۴ء

۱۲۳۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر، میر تقی میر، لاہور: ادارۂ ادب وتنقید، فروری ۱۹۸۰ء

۱۲۴۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر، ترتیب وتدوین: کلیاتِ میر، کراچی: اُردو دنیا، فروری ۱۹۵۸ء

۱۲۵۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر، حضرت خواجہ میر درد دہلوی، لاہور: ادارہ ادب وتنقید، ۱۹۸۳ء

۱۲۶۔ علی لطف، مرزا، گلشنِ ہند، لاہور: دارالاشاعت پنجاب لاہور، ۱۹۰۶ء

۱۲۷۔ عالم شاہ فریدی، مولوی محمد، مزاراتِ اولیائے دہلی، دہلی: جان جہاں پریس، ۱۳۳۰ھ/۱۲-۱۹۱۱ء

۱۲۸۔ علی محمد شاد عظیم آبادی، حیاتِ فریاد، اعظم گڑھ: معارف، ۱۹۲۷ء

۱۲۹۔ عشق ومبتلا میرٹھی، طبقاتِ سخن، لکھنؤ: نظامی پریس، ۱۹۹۱ء

۱۳۰۔ عبدالحق، مولوی، مرتبہ؛ دیوانِ تاباں، اورنگ آباد (دکن): انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۵ء

۱۳۱۔ علی ابراہیم خاں خلیل، گلزارِ ابراہیم، مرتبہ؛ کلیم الدین احمد، پٹنہ: دائرہ ادب، سنہ ندارد

۱۳۲۔ عنایت اللہ، ملک محمد، تذکرۃ الاولیا اُردو، لاہور: ملک دین محمد اینڈ سنز پبلشرز،
مطبع دین محمدی پریس، سنہ ندارد

۱۳۳۔ عبدالحق محدث دہلوی، شیخ، شرح فتوح الغیب، مترجم؛ علامہ ظہور احمد جلالی،
لاہور: منور اکیڈمی، سنہ ندارد

۱۳۴۔ عبدالماجد دریابادی، تصوف اسلام، طبع ثانی: ۱۳۴۸ھ/ ۳۰-۱۹۲۹ء

۱۳۵۔ عبدالرحمان چشتی، شیخ، حیاتِ صوفیا، ادارہ تبلیغ اسلام، سن ندارد

۱۳۶۔ علی حسن عبدالقادر، ڈاکٹر، جنید بغداد، مترجم؛ محمد کاظم، لاہور: مکتبہ جدید، باراول: ۱۹۶۷ء

۱۳۷۔ عبدالغنی وارثی، سید، مترجم؛ طبقات الاولیا، کراچی: نفیس اکیڈمی، طبع اول: ۱۹۶۵ء

۱۳۸۔ عبدالحئ، مولانا، تذکرۃ الصلحا، بدایوں: مطبع نظامی، سنہ ندارد

۱۳۹۔ عابد حسین، ڈاکٹر سید، قومی تہذیب کا مسئلہ، علی گڑھ: انجمن ترقی اُردو، سنہ ندارد

۱۴۰۔ عبدالرحمٰن چشتی، شیخ، مراۃ الاسرار (دو جلدیں) مترجم؛ واحد بخش سیال،
لاہور: صوفی فاؤنڈیشن، ۱۹۸۲ء

۱۴۱۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اُردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر،
لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۸ء

۱۴۲۔ غلام قادر لون، ڈاکٹر، مطالعۂ تصوف، لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۷۷ء

۱۴۳۔ غلام سرور لاہوری، خزینۃ الاصفیا (جلد اول)، مطبع نولکشور، سن ندارد

۱۴۴۔ غلام علی دہلوی، شاہ، مقاماتِ مظہری، تحقیق وتعلیق وترجمہ؛ محمد اقبال مجددی،
لاہور: اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۳ء

۱۴۵۔ فریدالدین گنج شکر، بابا، اسرار الاولیا (ملفوظات بابا فرید) مرتبہ؛ حضرت بدر اسحٰق

مترجمہ: پروفیسر محمد معین الدین دردائی، کراچی: نفیس اکیڈیمی، ۱۹۸۳ء
۱۴۶۔ فتح علی گردیزی، تذکرۂ ریختہ گویاں، اورنگ آباد دکن: انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۳ء
۱۴۷۔ فیض احمد، مولانا، مہرِ منیر، اسلام آباد: پاکستان انٹرنیشنل پرنٹرز، بارِ ہشتم: ۱۴۱۸ھ/ ۹۸۔۱۹۹۷ء
۱۴۸۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، میر کو سمجھنے کے لئے، لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء
۱۴۹۔ فرمان، پروفیسر محمد، اقبال اور تصوف، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۴ء
۱۵۰۔ فرحت اللہ بیگ، مرزا، مرتبہ: دیوان یقین، علی گڑھ: ۱۹۳۰ء
۱۵۱۔ قاضی جاوید، پنجاب کے صوفی دانشور، لاہور: نگارشات، اگست ۱۹۸۶ء
۱۵۲۔ قاسم غنی ایرانی، ڈاکٹر، تاریخ تصوف دراسلام، تہران: ۱۳۲۲ھ/ ۰۵۔۱۹۰۴
۱۵۳۔ قاسم، قدرت اللہ، مجموعۂ نغز، مرتبہ: محمود شیرانی، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۳۳ء
۱۵۴۔ قدیر احمد، خواجہ میر درد اور اُن کا ذکر و فکر، دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند)، ۲۰۰۴ء
۱۵۵۔ قیام الدین حیرت اکبر آبادی، مقالات الشعرا، مرتبہ: نثار احمد فاروقی، دلی: علمی مجلس، ۱۹۶۸ء
۱۵۶۔ قریشہ حسین، ڈاکٹر، مرتبہ: کلیات حضرت رکن الدین عشق اور ان کی حیات و شاعری،
پٹنہ، بہار، ۱۹۷۹ء
۱۵۷۔ قائم، کلیات قائم (دو جلدیں)، مرتب: اقتدا حسن، لاہور: مجلسِ ترقی ادب، ۱۹۶۵ء
۱۵۸۔ قائم، قیام الدین، چاند پوری، تذکرہ مخزن نکات، مرتبہ: اقتدا حسن، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۶ء
۱۵۹۔ کلیم الدین احمد، مرتبہ: دو تذکرے (تذکرہ شورش جلد اول)، پٹنہ: مطبوعہ پٹنہ بہار، ۱۹۵۹ء
۱۶۰۔ کلیم الدین احمد، مرتبہ: تذکرۂ شورش جلد دوم، پٹنہ، بہار، ۱۹۶۳ء
۱۶۱۔ کامل قریشی، ڈاکٹر، مرتبہ: مقدمہ دیوانِ اثر، دہلی: انجمن ترقی اُردو (ہند)، ۱۹۷۸ء
۱۶۲۔ کلب علی خان فائق، مرتب: دیوان میر درد، لاہور: آئینہ ادب، پہلی بار: ۱۹۸۸ء
۱۶۳۔ گل حسن قلندر قادری، سید شاہ، تعلیم غوثیہ، لاہور: گیلانی پریس، سن ندارد
۱۶۴۔ لطفی جمعہ، محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، کراچی: جاوید پریس، ستمبر ۱۹۶۴ء
۱۶۵۔ منصور حلاج، دیوان، مترجم: مظفر اقبال، کراچی: مکتبہ دانیال، طبع اول: ۱۴۱۷ھ/ ۹۷۔۱۹۹۶ء
۱۶۶۔ میر ولی الدین، ڈاکٹر، قرآن اور تصوف، دہلی: ۱۹۵۹ء
۱۶۷۔ محی الدین ابنِ عربی، شیخ اکبر، فصوص الحکم، مترجم: محمد برکت اللہ لکھنوی، مرتب: ارشد قریشی،
لاہور: تصوف فاؤنڈیشن، ۱۴۲۰ھ/ ۲۰۰۰۔۱۹۹۹ء
۱۶۸۔ مجنوں گورکھپوری، نکات مجنوں، الہ آباد: کتابستان، ۱۹۵۷ء
۱۶۹۔ محمود شیرانی، پروفیسر، پنجاب میں اُردو، اسلام آباد: مقتدرہ، ۱۹۸۸ء
۱۷۰۔ مبتلا، مردان علی خان، گلشن سخن، مرتبہ: سید مسعود حسن رضوی ادیب، لکھنؤ: نظامی پریس، ۱۹۶۵ء
۱۷۱۔ مصحفی، غلام ہمدانی، عقد ثریا، اورنگ آباد: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۳۴ء

Marfat.com

۱۷۲۔ مصحفی، غلام ہمدانی، تذکرۂ ہندی، مرتب: مولوی عبدالحق، اورنگ آباد: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۳۳ء

۱۷۳۔ میر، محمد تقی، نکات الشعرا، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی، لاہور: ادارہ ادب وتنقید، ۱۹۸۰ء

۱۷۴۔ مظہر جان جاناں، مرزا، کلمات طیبات (خطوط کا مجموعہ)، دہلی: مطبع مجتبائی، ۱۳۰۹ھ/۹۲-۱۸۹۱ء

۱۷۵۔ مشفق خواجہ، شاہ قدرت اللہ قدرت، لاہور: مجلۂ تحقیق، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۹ء

۱۷۶۔ منظور الوجیدی، مولانا محمد، اسلامی عقائد واعمال، لاہور: شرکتہ الآفاق، ۱۹۸۶ء

۱۷۷۔ مظہر انصاری دہلوی، شاہ ولی اللہؒ، لاہور: فیروز سنز، سن ندارد

۱۷۸۔ ممتاز حسین، امیر خسرو دہلوی، کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۶ء

۱۷۹۔ مسعود حسین، ڈاکٹر، محمد قلی قطب شاہ، دلی: ساہتیہ اکادمی، ۱۹۸۹ء

۱۸۰۔ میر، محمد تقی، کلیات میر، مرتب: عبدالباری آسی، لکھنؤ: مطبع نولکشور، ۱۹۴۱ء

۱۸۱۔ میر، محمد تقی، ذکر میر، مرتب ومترجم: نثار احمد فاروقی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۶ء

۱۸۲۔ میر محمد تقی، نکات الشعرا، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی، کراچی: اُردو دنیا، فروری ۱۹۵۸ء

۱۸۳۔ محمود فاروقی، میر حسن اور خاندان کے دوسرے شعرا، لاہور: مکتبہ جدید، باراول: ۱۹۵۶ء

۱۸۴۔ محی الدین محمد بن علی، شیخ اکبر فصوص الحکم، مترجم: مولانا عبدالقدیر صدیقی، لاہور: پروگریسو بکس، ۱۹۹۳ء

۱۸۵۔ نفیس اقبال، مجاز کا سوال کہاں، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء

۱۸۶۔ نثار احمد فاروقی، ڈاکٹر، تلاش میر، نئی دلّی: انجمن ترقی اُردو (ہند)، ۱۹۹۴ء

۱۸۷۔ نثار احمد فاروقی، ڈاکٹر، مجمع الانتخاب، دلی: مکتبہ برہان، ۱۹۶۸ء

۱۸۸۔ نورالحسن ہاشمی، ڈاکٹر، دہلی کا دبستان شاعری، کراچی: اردو اکیڈمی سندھ، دسمبر ۱۹۶۶ء

۱۸۹۔ نورالحسن ہاشمی، ڈاکٹر، مرتب: کلیات ولی، لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۱۹۹۶ء

۱۹۰۔ نورالحسن ہاشمی، ڈاکٹر، ولی، دِلی، ساہتیہ اکادمی، ۱۹۹۰ء

۱۹۱۔ نیاز فتح پوری، انتقادیات (جلد اول ودوم یکجا)، کراچی: حلقۂ نیاز ونگار، ۱۹۹۶ء

۱۹۲۔ ناصر، سعادت خاں، خوش معرکۂ زیبا، مرتبہ: مشفق خواجہ، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء

۱۹۳۔ نصرتی، علی نامہ، مرتب: محمد اکبرالدین صدیقی، حیدرآباد: مجلسِ اشاعت دکنی مخطوطات، ۱۹۵۹ء

۱۹۴۔ ولی اللہ فرخ آبادی، مفتی، عہد بنگش کی سیاسی، علمی اور ثقافتی تاریخ، ترجمہ: شریف الزماں، شریف، مرتبہ: محمد ایوب قادری، کراچی: آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، ۱۹۶۵ء

۱۹۵۔ وحید مرزا، ڈاکٹر، امیر خسرو، لاہور: ناشر بک ہوم، ۲۰۰۵ء

۱۹۶۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، میر حسن اور اُن کا زمانہ، لاہور: استقلال پریس، ۸ مئی ۱۹۵۹ء

۱۹۷۔ ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانان پاکستان وبھارت، لاہور: انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۵۳ء

۱۹۸۔ یونس خان ایڈوکیٹ، الٰہیات، تصوف اور علم الکلام، لاہور: خان بک کمپنی، باراول: جون ۲۰۰۱ء

Marfat.com

۱۹۹۔ یکتا، احد علی خان، دستور الفصاحت، مرتبہ: امتیاز علی خان عرشی، رام پور: ہندوستان پریس، ۱۹۴۳ء
۲۰۰۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، تاریخِ تصوف، لاہور: دار الکتاب، سن ندارد

لغات/فرہنگ

۱۔ اُردو لغت جلد پنجم (تاریخی اصول پر) کراچی: اردو ڈکشنری بورڈ، ۱۹۸۳ء
۲۔ جامع اللغات جلد اول، خواجہ عبد المجید، لاہور: اردو سائنس بورڈ، مارچ ۱۹۸۹ء
۳۔ غیاث اللغات، مطبع منشی گلاب سنگھ، سن ندارد
۴۔ فرہنگ آصفیہ جلد اول، مولوی سید احمد دہلوی، مرتبہ: خورشید احمد خان، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، طبع چہارم، ۱۹۸۶ء
۵۔ فرہنگ عامرہ، محمد عبد اللہ خاں خویشگی، کراچی: ٹائمز پریس، طبع چہارم، ۱۹۵۷ء
۶۔ فرہنگ فارسی یعنی جدید لغات فارسی، ڈاکٹر محمد عبد اللطیف، لاہور: کتابستان پبلشنگ کمپنی، سن ندارد
۷۔ فرہنگ فارسی عمید، حسن عمید، تہران: کتابخانہ ابنِ سینا، سن ندارد
۸۔ کریم اللغات مع اضافہ عظیم اللغات، مولوی کریم الدین، لاہور: مقبول اکیڈمی، ۱۹۸۸ء
۹۔ لغات کشوری، مولوی سید تصدق حسین رضوی، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء
۱۰۔ لغات کشوری، لکھنو: مطبع نولکشور، ۱۹۲۳ء

انسائیکلوپیڈیا/دائرۃ المعارف

اردو:

۱۔ اُردو انسائیکلوپیڈیا، لاہور: فیروز سنز، تیسرا اڈیشن، جنوری ۱۹۸۴ء
۲۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، جلد چہارم، دائرۃ المعارف اسلامیہ، لاہور: دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۶۵ء
۳۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد ۶، لاہور: دانش گاہِ پنجاب، طبع اول: ۱۳۸۱ھ/۶۲۔۱۹۶۱ء

انگریزی:

4- Cambridge Encyclopaedia. Vol. VIII
5- Chambers Encyclopaedia. Vol. II

Marfat.com

تحقیقی و تنقیدی مقالات

۱۔ الف۔د۔نسیم، خواجہ میر درد کا تصوف، لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، سن ندارد
مقالہ برائے ایم۔اے۔اُردو

۲۔ الف۔د۔نسیم، اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر، لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ۱۹۵۹ء
مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی

۳۔ زاہد منیر عامر، کلیات میر سوز، لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۹۸ء
مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی

۴۔ زاہدہ پروین، صوفیانہ شاعری کی روایت اور آسی غازی پوری،
لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ۹۱۔۱۹۸۹ء

۵۔ سلیم آغا قزلباش، خواجہ غلام فرید کی اردو شاعری، لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء
مقالہ برائے ایم۔اے۔اُردو

۶۔ لبنٰی امیر، شاہ حسین اور اُن کا تصوف، لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۱ء
مقالہ برائے ایم۔اے۔فلسفہ

۷۔ محمد امین، پروفیسر، اسلامی تصوف میں فرد کا تصور، ملتان: مملوکہ زکریا یونیورسٹی،
مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی

۸۔ مختار بیگم، اردو غزل ولی سے پہلے، لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۳ء

۹۔ منیر لاہوری، انعام اللہ خان یقین اور ان کی شاعری، لاہور: مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۱ء

رسائل

۱۔ زمانہ، سید احمد اللہ قادری، کانپور: جولائی ۱۹۲۹ء

۲۔ صحیفہ، کلب علی خاں فائق، لاہور: مجلسِ ترقی ادب، جنوری فروری، ۱۹۷۶ء

۳۔ معاصر، شمارہ ۲۲، ۲۷، ۲۸، پٹنہ: دائرہ ادب، ۱۹۷۴ء

۴۔ نقوش، میر تقی میر نمبر نسخۂ لاہور، مدیر: محمد طفیل، لاہور: ادارۂ فروغ اُردو، شمارہ ۱۱۵، اکتوبر ۱۹۸۰ء

Marfat.com

English Books

1- Arbery, A. J. Sufism. London : 1950

2- Al-Hujweri, Ali bin Usman. The Kashf - Al - Mahjub. Translated by Reynold A. Nicholson. Lahore: Islamic Book Foundation, Lahore : 1980

3- Browne, E. G. A Literary History of Persia: Vol 1. London: 1929.

4- Bailey, T. Grahame. A History of Urdu Literature. Calcutta : Association Press, 1932.

5- G. S. P. Freeman Greenvilla. The Muslim and Christian Calendars London : Oxford University Press, 1963.

6- Iqbal, Allama. Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore : 1954.

7- Laleh Bukhtiar. Sufi. London : Thames and Hudson, 1976.

8- Mehvash Amin. The Invisible Teacher. Libas International Vol 16, 2003.
("The Invisible Teacher" is a feature about Ayeda Naqvi who wrote article ' My Simurgh ' in Sufi 2002 / 2003. "Sufi" is an interfaith magazine published four times a year from London.)

9- Misra, S.C. The Rise of the Muslim Power in Gujrat. Delhi : Munshi Ram Manoharlal, 1982.

10- Mir Valiuddin. The Quranic Sufism. Delhi : 1959.

11- Martin Lings. What is Sufism. Lahore : Suhail Academy, 1983.

12- Nicholson, R.A. Mystics of Islam. Karachi : University Library, typed copy, 1914.

13- Qutbi, Mohammad Mahmood Ali. Fragrance of Sufism. Karachi:

Marfat.com

Royal Book Company, 1993.

14- Schimmel, Annemarie. Pain and Grace.
Leiden : E. J. Brill, 1976.

15- Trimingham, J. Spencer. The Sufi Orders in Islam.
Oxford: University Press, 1973.

Marfat.com

ڈاکٹر نفیس اقبال کی دوسری کتب

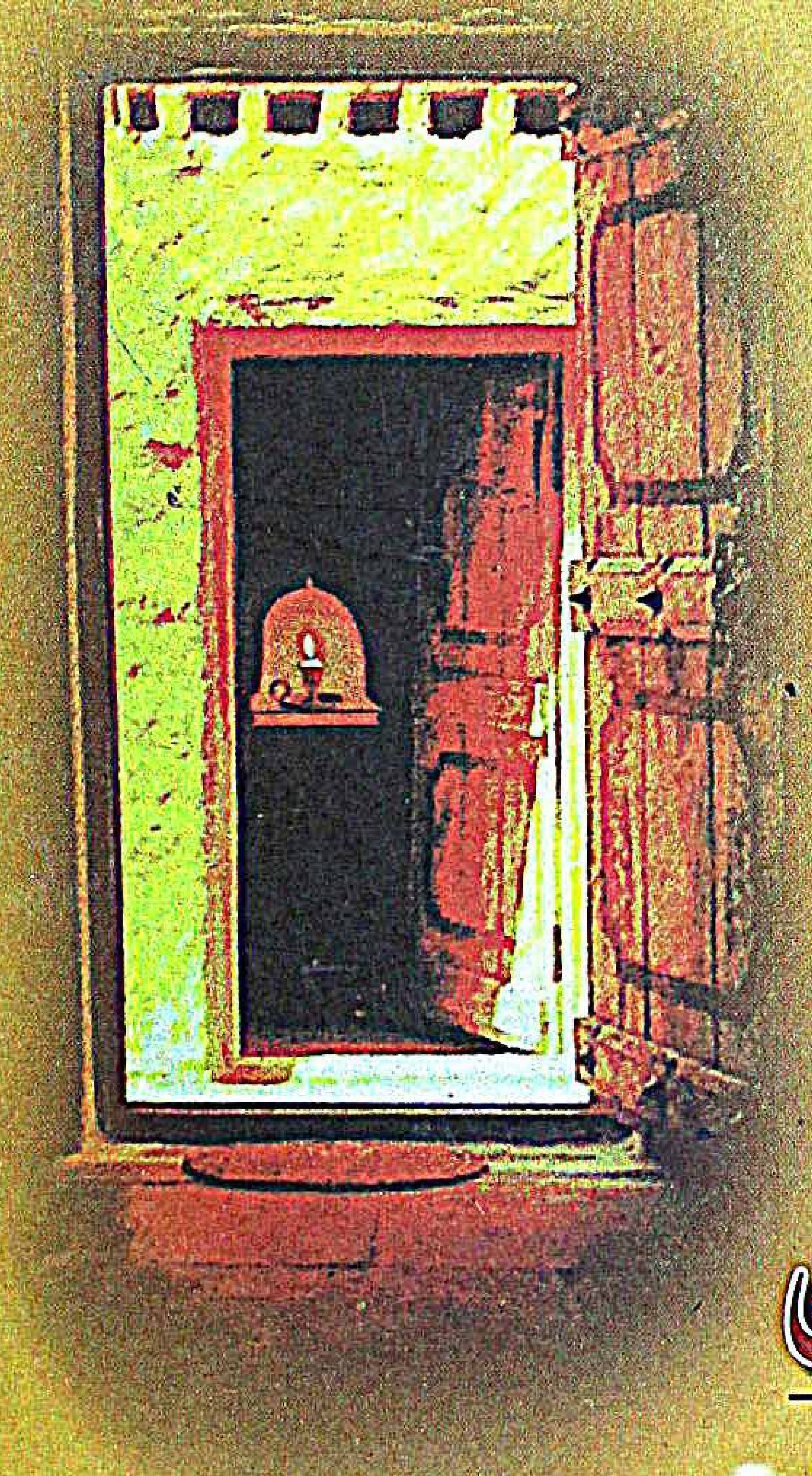
- مجاز کا سوال کہاں
- پاکستان میں اُردو گیت نگاری

297,692 ن 73 ا
76059-U-67

www.sang-e-meel.com
ISBN 969-35-2012-2
9789693520125

Marfat.com

ڈاکٹر نفیس اقبال



اُردو شاعری میں

تصوف

میرؔ، سوداؔ اور دردؔ کے عہد میں

Marfat.com