شمارو: ١٢
سال: ٢٠٠٩ع

کينجهر

[تحقيقي جرنل]

ISSN: 2077-902S

سنڌي شعبو
سنڌ يونيورسٽي، ڄام شورو

شمارو: ١٢
سال: ٢٠٠٩ع

ڪينجهر

[تحقيقي جرنل]

ISSN: 2077-902S

ايڊيٽر
ڊاڪٽر نور افروز خواجه

سنڌي شعبو
سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

All rights reserved

KEENJHAR

[Research Journal]

Edited by:	Dr. Noor Afroz Khuwaja
Volume:	12
Year:	2009
Copies:	500
Price:	
Published by:	Department of Sindhi, University of Sindh, Jamshoro.
Address:	Chairperson, Department of Sindhi, University of Sindh, Jamshoro.
Email:	sindhidepartment@yahoo.com
Tel:	Ex-022-2771681-09 (2088)
Composed by:	Abdul Hakeem Samejo, Sohail Ahmed Rajar
Printed at:	Sindh University Press, Elsa Kazi Campus, Hyderabad.

ڪينجهر

[تحقيقي جرنل]

ايڊيٽر:	ڊاڪٽر نور افروزخواجہ
شمارو:	12
سال:	2009ع
تعداد:	500
قيمت:	
ڇپائيندڙ:	سنڌي شعبو، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو.
ايڊريس:	چيئرپرسن، سنڌي شعبو،سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو.
اي ميل:	sindhidepartment@yahoo.com
ٽيليفون نمبر:	022-2771681-09 (2088)
ڪمپوزنگ:	عبدالحڪيم سميجو، سهيل احمد راڄڙ
ڇپيندڙ:	سنڌ يونيورسٽي پريس، ايلسا قاضي ڪئمپس، حيدرآباد.

EDITORIAL BOARD

Mr. Mazhar ul Haq Siddiqui S.I — Patron
Vice-Chancellor,
University of Sindh, Jamshoro

Dr. Muhammad Qasim Bughio T.I
Dean, Faculty of Arts,
University of Sindh, Jamshoro

Dr. Noor Afroz Khuwaja
Chairperson, Department of Sindhi,
University of Sindh

Dr. N. A. Baloch
Emeritus Professor,
University of Sindh

Dr. Ghulam Ali Allana
Emeritus Professor,
University of Sindh

Dr. Khursheed Abbasi
Chairperson, Department of Sindhi,
Karachi University

Dr. Abdul Kareem Soomro
Chairman, Department of Sindhi,
Shah Abdul Latif University, Khairpur

Dr. Lachman Khubchandani
Retired Professor of Linguistics,
University of Hawaii, Honolulu
U.S.A.

Dr. M. K. Jetley
Professor (Rtd) Department of
Modern Indian Languages,
University of Delhi, India.

Dr. Baldev.B. Matlani
Chairman, Department of Sindhi,
Mumbai University, India

Mr. Noor Muhammad Shah
Lecturer, Department of Sindhi,
University of Sindh

PANEL OF PEER REVIEWERS

Dr. Ghulam Ali Alana
Emeritus Professor,
University of Sindh, Jamshoro

Dr. C. Shackle
Director, Institute of Indology,
School of Oriental and African Studies,
University of London, U.K

Dr. Kazi Khadim Hussain Qureshi
Director,
Allam Ghulam Mustafa Qasmi Chair,
University of Sindh, Jamshoro

Prof. Ali Asani
Department of
Indo-Muslim Languages,
Harvard University, U.S.A.

Dr. Fahmida Hussain
Chairperson
Sindhi Language Authority

Dr. M. K. Jetley
Professor (Rtd) Department of
Modern Indian Languages,
University of Delhi, India.

Dr. Nawaz Ali Shaoq
Department of Sindhi,
Karachi University

Dr. Chander J. Daswani
Professor, Department of English,
University of Delhi, India

Prof. Saleem Memon
Director,
Shah Abdul Latif Bhittai Chair,
Karachi University

Dr. Lachman M. Khubchandani
Retired Professor of Linguistics,
University of Hawaii, Honolulu
U.S.A.

Dr. Abdul Kareem Soomro
Chairman,
Department of Sindhi,
Shah Abdul Latif University, Khairpur

Dr. Moti Parkash
Director
Indian Institute of Sindhology,
Adipur, Kutch

Prof. Ayaz Gul
Department of Sindhi,
Shah Abdul Latif University,
Khairpur

Dr. Baldev B. Matlani
Head, Department of Sindhi,
University of Mumbai, India

Dr. Muhammad Ali Manjhi
Director,
Department of Culture & Tourism
Government of Sindh, Karachi

Ms. Lata Parwani
U.S.A.

Dr. Jagdesh Lachhani
Principal,
D.T. College of Arts, Science & Commerce,
Ulhasnagar - 421001

CONTENTS

1. Ancient History of Sehwan and Sewistan — 01
   Dr. N.A. Baloch
2. Sindhi Poetry before the Advent of Islam in Sindh — 05
   Dr. Ghulam Ali Allana
3. Historical Background of the Life and Poetry of Shah Abdul Latif Bhittai — 19
   Dr. Habibullah Siddiqui
4. Impact of Mysticism Over Sindhi Society — 32
   Mr. Muhammad Hussain Kashif
5. An Analytical Study of M. Kamal's Ode — 95
   Dr. Jagdesh Lachhani
6. Devotional Poetry of the Soomra Period: GINAN — 108
   Dr. Noor Afroz Khowaja
7. Wisdom of Shah Shaheed — 127
   Dr. Muhammad Ali Manjhi
8. Sindh, Sindhi, Samoond And Sumaeri — 140
   Muhammad Hussain Kashif
9. Marvari as a Dialect of Sindhi Language — 162
   Dr. Inayat Hussain Laghari
10. Tasawuf and Literature — 171
    Dr. Jagdesh Lachhani
11. Contribution of Sindhi Scholars towards Development of Persian-Arabic Alphabet — 179
    Dr. Hidayat Prem
12. Life and Works of Allama I.I. Kazi — 186
    Dr. Abdul Ghafoor Memon
13. Myths and Conceptions about the Poetry — 198
    Ishaque Samejo
14. Spirituality of Sehwan in its Customs & Traditions — 208
    Noor Muhammad Shah

رِويوئرس ڪاميٽي

ڊاڪٽر غلام علي الانا
ايمريٽس پروفيسر
سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر قاضي خادم حسين قريشي
ڊائريڪٽر،
علامه غلام مصطفيٰ قاسمي چيئر
سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر فهميده حسين
چيئرپرسن
سنڌي لئنگويج اٿارٽي، حيدرآباد

ڊاڪٽر نواز علي شوق
سنڌي شعبو، ڪراچي يونيورسٽي

پروفيسر سليم ميمڻ
ڊائريڪٽر،
شاهه عبداللطيف ڀٽائي چيئر،
ڪراچي يونيورسٽي

ڊاڪٽر عبدالڪريم سومرو
چيئرمين، سنڌي شعبو
شاهه عبداللطيف يونيورسٽي، خيرپور

پروفيسر اياز گل
سنڌي شعبو
شاهه عبداللطيف يونيورسٽي، خيرپور

ڊاڪٽر محمد علي مانجهي
ڊائريڪٽر،
ثقافت ۽ سياحت کاتو، حڪومت سنڌ

ڊاڪٽر سي شيڪل
ڊائريڪٽر، انسٽيٽيوٽ آف انڊولاجي
اسڪول آف اورينٽل اينڊ آفريڪن اسٽڊيز
لنڊن يونيورسٽي، برطانيا

پروفيسر علي آساڻي
ڊپارٽمينٽ آف انڊو- مسلم لئنگويجز،
هارورڊ يونيورسٽي ، آمريڪا

ڊاڪٽر مرليڌر جيٽلي
پروفيسر (رٽائرڊ) ڊپارٽمينٽ آف ماڊرن انڊين
لينگئيجز، دهلي يونيورسٽي، انڊيا

ڊاڪٽر چندر جي ڏاسواڻي
انگريزي شعبو، دهلي يونيورسٽي، انڊيا

ڊاڪٽر لڇمڻ ايم خوبچنداڻي
پروفيسر (رٽائرڊ) لنگئسٽڪس،
هوائي يونيورسٽي، هونولولو، آمريڪا

ڊاڪٽر موتي پرڪاش
ڊائريڪٽر
انڊين انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي،
آديپور ڪڇ، انڊيا

ڊاڪٽر ٻلديو ٻي مٽلاڻي
چيئرمين، سنڌي شعبو،
ممبئي يونيورسٽي، انڊيا

ڊاڪٽر جڳديش لڇاڻي
پرنسپل،
ڊي. ٽي. ڪاليج آف آرٽس، سائنس اينڊ ڪاليج،
الهاس نگر – 421001، انڊيا

لتا پارواڻي،
آمريڪا

ايڊيٽوريل بورڊ

جناب مظهرالحق صديقي — سرپرست

وائيس چانسلر، سنڌ يونيوسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر محمد قاسم ٻگهيو

ڊين، فيڪلٽي آف آرٽس،سنڌ يونيوسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر نور افروز خواجه

چيئرپرسن، سنڌ يونيوسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ

ايمريٽس پروفيسر، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر غلام علي الانا

ايمريٽس پروفيسر، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر خورشيد عباسي

چيئرپرسن، سنڌي شعبو، ڪراچي يونيورسٽي

ڊاڪٽر ادل سومرو

چيئرمين، سنڌي شعبو،
شاهه عبداللطيف يونيورسٽي، خيرپور

ڊاڪٽر لڇمڻ خوبچنداڻي

سينٽر فار ڪميونيڪيشن ڊولپمينٽ، پونا انڊيا

ڊاڪٽر مرليڌر جيٽلي

پروفيسر (رٽائرڊ) دهلي يونيورسٽي

ڊاڪٽر ٻلديو مٽلاڻي

چيئرمين، سنڌي شعبو، ممبئي يونيورسٽي، انڊيا

نور محمد شاهه

ليڪچرر، سنڌي شعبو
سنڌ يونيورسٽي. ڄام شورو

فهرست

•	پيش لفظ	ڊاڪٽر نور افروز خواجه	
.1	شهر سيوهڻ ۽ علائقي سيوستان جي قديم تاريخ	ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ	1
.2	سنڌ ۾ اسلام جي اچڻ کان اڳ جي سنڌي شاعري	ڊاڪٽر غلام علي الانا	5
.3	شاهه عبداللطيف ڀٽائي رحه جي سوانح حيات ۽ سندس ڪلام جو پس منظر	ڊاڪٽر حبيب الله صديقي	19
.4	تصوف جو سنڌي سماج تي اثر	محمد حسين ڪاشف	32
.5	اياز ڪمل جي غزل جو جائزو	ڊاڪٽر جڳديش لڇاڻي	95
.6	سومرن جي دور جي ويراڳي شاعري: " ڳنان"	ڊاڪٽر نور افروز خواجه	108
.7	شاهه شهيد جو فڪر	ڊاڪٽر محمد علي مانجهي	127
.8	سنڌ، سنڌي، سمونڊ ۽ سميري	محمد حسين ڪاشف	140
.9	سنڌي ٻوليءَ جو هڪ لهجو مارواڙي	ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري	162
.10	ادب ۾ تصوف	ڊاڪٽر جڳديش لڇاڻي	171
.11	سنڌي الف – ب جي ارتقا ۾ سنڌي عالمن جو حصو	ڊاڪٽر هدايت پريم	179
.12	علامه آءِ.آءِ. قاضي ۽ سندس علمي خدمتون	ڊاڪٽر غفور ميمڻ	186
.13	شاعري، بابت ڏند ڪٿائون ۽ تصور	اسحاق سميجو	198
.14	سيوهڻ پنهنجي روايتن ۽ رسمن جي روح ۾	نور محمد شاهه	208

پيش لفظ

سنڌي شعبي جو تحقيقي جرنل "ڪينجهر-١٢" توهان جي هٿن ۾ آهي. هن پرچي کي هائير ايجوڪيشن ڪميشن طرفان لاڳو ڪيل پاليسي ۽ معيار مطابق مرتب ڪيو ويو آهي. ايڊيٽوريل بورڊ ۽ رويوئرس ڪاميٽيءَ جو نئون سٽاءُ عمل ۾ آيو آهي، جنهن ۾ ڏيهي ۽ پرڏيهي عالم ۽ محقق شامل آهن. نئين طريقيڪار موجب، اشاعت لاءِ مليل هر مقالي کي تحقيق جي سائنسي معيار تي پرکڻ لاءِ رويوئرس ڪميٽيءَ جي ٻن ميمبرن ڏانهن جدا طور موڪليو ويجي ٿو، جڏهن ٻيئي ماهر مقالي جي تحقيقي معيار جي تصديق ڪن ٿا تہ پوءِ اُن مقالي کي اشاعت لاءِ منظور ڪيو ويجي ٿو. ڪينجهر جي سيني لکندڙن کي گذارش ٿي ڪجي تہ، مقالو لکڻ وقت تحقيق جي مروج اصولن کي مڪمل طور عمل ۾ آڻين ۽ آئنده پنهنجي مقالي سان گڏ، هڪ پئراگراف جو انگريزيءَ ۾ خلاصو (Abstract) پڻ لکي موڪلين تہ جيئن سنڌي نہ ڄاڻندڙ بہ، سنڌن تحقيق جي مقصد ۽ اهميت کي ڄاڻي سگهن ۽ ان مان فائدو حاصل ڪري سگهن. اميد تہ هي جرنل نہ صرف يونيورسٽيءَ جي شاگردن، ايم.فل ۽ پي.ايچ.ڊي ڪندڙ محققن لاءِ فائدي وارو ثابت ٿيندو، پر اديبن ۽ عام پڙهندڙن لاءِ پڻ ڄاڻ ۽ دلچسپيءَ جو باعث بڻجندو.

آئون سنڌ يونيورسٽي جي وائيس چانسلر، محترم مظهرالحق صديقي صاحب جن جي نهايت ٿورائتي آهيان، جو پاڻ هميشہ سنڌي شعبي جي تعليم ۽ تحقيق جي مقصد ۾ اسان جي هر طرح مدد فرمائين ٿا. ساڳيءَ طرح ڊين فيڪلٽي آف آرٽس ۽ ايڊيٽوريل بورڊ جي ميمبرن جي تعاون جي پڻ شڪرگذار آهيان. آئون انهن سڀني عالمن ۽ اسڪالرن جي پڻ شڪر گذار آهيان، جن هن شماري لاءِ مقالا لکي موڪليا آهن. آئون اميد رکان ٿي تہ سنڌ ۽ هندستان جا ليکڪ ۽ محقق، "ڪينجهر" لاءِ تحقيق جي اعليٰ معيار مطابق پنهنجا مقالا لکي موڪليندا ۽ اهڙيءَ طرح پنهنجي علمي سهڪار سان سنڌي ٻوليءَ ۽ ادب جي هن تحقيقي جرنل کي اعليٰ معيار تي پهچائڻ ۾، اسان جا مددگار ٿيندا.

ڊاڪٽر نور افروز خواجہ
چيئرپرسن، سنڌي شعبو
سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ

شهر سيوهڻ ۽ علائقي سيوستان جي قديم تاريخ

ANCIENT HISTORY OF SEHWAN AND SEWISTAN

Dr. N.A. Baloch, Renowned Scholar & Emeritus Professor,
University of Sindh, Jamshoro

ABSTRACT

This paper deals about the ancient history of the City of Sehwan and of the province of Sewistan of which it was the Capital. Historical facts about the name and origin of the city have been traced out with evidences based on the Geography, History and Literature; not only of the Sindh but also with relation to other provinces and neighbor countries.

جيڪڏهن پڇجي تہ سنڌ جو قديم ترين شهر جيڪو اجان تائين موجود آهي سو ڪهڙو آهي؟ تہ تاريخي ڄاڻ مطابق اهو سيوهڻ آهي. ماڻهوءَ جي وڏي عمر بابت اڳئين دور جي ڳالهہ آهي تہ ڪن سگهڙ ماين مان هر هڪ پنهنجي وڏي عمر بابت مثالي بيت ڏنا، ۽ منجهائن هڪ چيو تہ:

جڏ ٺٽي ٺي ناهہ ڪيو، اڏيو ٺي ملتان
تڏ سٺ سهيلين ساڻ، مون مٽي ڪنئي مٽي تي.

سيني چيو تہ هي اسان ۾ وڏي آهي، پر ان وقت ڪا ٻي جهوني چوي ها:

جڏ سيوهڻ ٺي ساماڻو، اڏيو ٺي ملتان،
تڏ سٺ سهيلين ساڻ، مون مٽي ڪنئي مٽي تي.

تہ ان کي ٺي عمر ۾ وڏو ڪري مڃيو وڃي ها، ڇاڪاڻ تہ ٺٽي جي شهر جو ناهہ چوڏهين صدي عيسوي ۾ شروع ٿيو پر سيوهڻ ان کان تيرهين سئو سال اڳ موجود هو. اهو دليل سيوهڻ ۽ ان سان لاڳو علائقي جي هيٺين نالن مان ملي ٿو، جن جو تاريخن ۾ ذڪر آيو آهي: يعني سدوسان، سَدُوستان، سيوستان، سيوان، سِهبان (سهواڻ)، اروڙ، ٺٽو، بکر ۽ روهڙي بہ سنڌ جا قديم

شهر آهن جيڪي اڄ تائين موجود آهن پر سيوهڻ انهن سيني کان آڳاٽو آهي.

سندَوسان ۽ سندوستان

سنڌ ۾، سنڌو درياءَ صدين دوران پنهنجا وهڪرا ڦيرايا آهن. قديم دور ۾ جڏهن اهو وهڪرو اپرندي طرفان الهندي طرف وڌيو ۽ پهريون پيرو شهر واري ماڳ وٽان متيو تہ ڪناري سان سيوهڻ واري بستي آباد ٿي. پوءِ اٽڪل سوَن سالن تائين سنڌو يا ان جي شاخ 'ارل' پنهنجي شهر ۽ علائقي کي آباد ڪيو. انهيءَ ڪري، سنڌوءَ جي پاڻيءَ تي، سنڌوءَ جي ڪناري لڳ آباد ٿيندڙ هن بستيءَ کي 'سنڌوسان' يا 'سنڌوستان' سڏيو ويو. ملتان جو اصل نالو 'مول آستان' (وسنديءَ جو بڻ بنياد) هو ۽ سيوهڻ جو نالو 'سنڌو آستان' يعني _سنڌوءَ جي بستي ٿيو. انهيءَ ساڳي پاڃ سان، اڳتي هلي سنڌو درياءَ جي نالي سان الرُود جو شهر آباد ٿيو. اهو سنڌ تي، ساساني (ايراني) تسلط وارو دور هو. 'رود' (فارسي) معنيٰ ندي، ۽ 'الرود' معنيٰ خاص ندي وارو شهر، جيڪو پوءِ الور يا اروڙ جي نالي سان مشهور ٿيو.

سيوهڻ جي قديم اوائلي نالن بابت اِصطخري جي 'ڪتاب مَسالڪ المَمالڪ' ۾، شهر توڙي علائقي جو نالو 'سندوسان' جي صورت ۾ مليو ٿو.[1] ان بعد ابن حَوقل جي 'ڪتاب المسالڪ و الممالڪ' ۾ 'سدوستان' لکيل آهي ۽ پڻ ان پرڳڻي کي سنڌو درياءَ جي اولهہ طرف وارو پرڳڻو ڪري ڄاڻايل آهي.[2] ٿي سگهي ٿو تہ سدوسان ۽ سدوستان نالا سيوستان جي بدليل صورت هجن پر جئن تہ اهي هڪ کان وڌيڪ تاريخي ماخذن ۾ اصل ائين ڄاڻايل آهن، انهيءَ ڪري اهو دليل وڌيڪ وزندار ٿئي ٿو تہ اهي اوائلي نالا 'سنڌوسان' ۽ 'سنڌوآستان' هئا.[3] تاريخ طبقات ناصري ۾ ڄاڻايل آهي تہ 'سلطان معز الدين' جي وفات (602هہ) بعد سندس سپہ سالار ناصر الدين قباچہ "سيوستان" فتح ڪيو.[4] تاريخ جهان ڪشاي موجب، سنہ 619هہ / 1222ع ۾ سلطان جلال الدين خوارزم شاهہ 'سدوستان' (سيوهڻ) مان متيو ۽ اڳتي وڌي وڃي ديبل تي قبضو ڪيائين.[5]

سيوستان، سيوان، سهبان، سيوهاڻ، سيوهڻ

سيوهڻ پرڳڻي ۽ شهر جا اهي نالا آڳاٽي ترڪ قبيلي ساڪائن يا سيوين يا سِيٿين (Sythians) جي نالي تان پيا جيڪي پهرين صدي عيسوي کان وٺي هتي ڇانئجي ويا ۽ جن جي سنڌ ۾ حڪومت هئي. سندن طاقت جو پهريون مرڪز، ايران جي ڏکڻ اوڀر وارو پاڳو هو جيڪو پوءِ سندن نالي پنيان

ساڪا- استان / سڳستان / سجستان ۽ آخر ۾ سيئستان يا سيستان جي نالي سان سڏيو ويو. اتان هو ڏکڻ طرف (بلوچستان ۽ سنڌ ڏانهن) وڌيا ۽ قلات واري ڀاڱي تي حڪمران ٿيا جيڪو سندن نالي پويان 'سيوا قلات' سڏيو ويو. اجان اڳتي ڪوچ ڪري جڏهن سنڌ جي ميداني علائقن تي ڇانئجي ويا تہ اتي سندن مرڪزي ماڳ سيوي / سيبي، سيوستان ۽ سيوان سڏجڻ لڳا. بلوچستان ۽ سنڌ ۾ جن ماڳن ۽ علائقين جي نالن ۾ 'ساڪ، ساڪا، سيوا ۽ سيوي واريون صورتون موجود آهن سي ساڪائن يا سيٿين جي تاريخي ماڳن منزلن جا نشان آهن. مثلاً پنجگور کان قلات طرف گِچِڪ ۾ بہ ماڳ اجان تائين ساڪائي قلات (قلعو) ۽ ساڪائي ڪان (ڪاريز) سڏجن ٿا. قلات کي سندن نالي سان 'سيوا قلات' سڏيو ويو. سيبي بہ اصل ۾ سيوي هو. سنڌو ندي جي اولهہ طرف وارو سڄو پرڳڻو ويندي مٿي سيوي تائين سيوستان (سيوين جو ملڪ) سڏيو ويو ۽ مرڪزي شهر کي سيوان يا سيوهان سڏيو ويو. ساموندي ڪناري لڳ ديبل بندر (ڀنڀور) جي کوٽائيءَ مان، بالڪل هيٺين سطح تي، سيٿين جا آثار لڌا آهن. ان بندر جا کنڊرات ميرپور- ساڪري جي حد ۾ آهن ۽ 'ساڪري' جي نالي ۾ بہ 'ساڪا' جو عنصر شامل آهي. محقق بيروني ٻن سَنبتن يعني 'ساڪا سنبت' ۽ 'سنڌو سنبت' جو ذڪر ڪيو آهي. جن جي شروعات انهن حادثن سان ٿي جيڪي سنڌ ۾ واقع ٿيا.[6]

جيئن ايران- افغانستان ۾ سيٿين جي نالي سان 'سيستان' سڏيو ويو تيئن سنڌ ۾ 'سيوستان' تي اهو نالو پيو. تاريخي ماخذن ۾ سيوستان بابت پهريان حوالا فتحنامي ۾ ملن ٿا جيڪو علي ڪوفي سنہ 1216ع فارسي ۾ ترجمو ڪيو. ان ۾ ڄاڻايل اهي تہ اسلام جي آمد کان اڳ، ستين صدي عيسوي ۾، چچ ۾ برهمڻ جي حڪمراني ۾ سيوهڻ واري پرڳڻي ۾ سيويس نالي قديم قوم آباد هئي. انين صدي ۾ محمد بن قاسم جي فتوحات وقت (711ع) 'ڪاڪاراج' (= ڪَڪڙ) ۾ 'سيويس قوم جو قلعو' (حصار سيويس) هو ۽ سڄي پرڳڻي جو نالو سيوستان هو، پڻ مرڪزي شهر سيوستان هو.[7] تاريخ فتوح البلدان ۾ شهر جو نالو ڇٽو 'سهبان' لکيل آهي، يعني سهوان يا سيوان.[8] پنج سؤ سال پوءِ تيرهين صدي جي شروع (28 — 1224) ۾ مصنف ياقوت پنهنجي ڪتاب 'معجم البلدان' ۾ سيوهڻ ۽ سيوهڻ واري وسيع علائقي کي 'سيوستان' سڏيو آهي، ۽ ڄاڻايو آهي تہ چوڏهين صدي ۾ سلطان محمد بن تغلق بابت حوالن کان وٺي اوڻهويهين صدي ۾ ٽالپرن جي دور تائين سيوهڻ واري پرڳڻي جو نالو 'سيوستان' هو.

حوالا:

1. اصطخري: ڪتاب مسالڪ الممالڪ، لائيڊن ڇاپو، 1870ع، صفحو 175.
2. ابن حوقل: ڪتاب المسالڪ و الممالڪ، لائيڊن ڇاپو 1872ع، صفحو 130.
3. منهنجي ڏنل هڪ اڳئين حوالي جي پيٽ ۾، هي دليل مون کي وڌيڪ وزندار نظر اچي ٿو.
4. طبقات ناصري، فارسي متن، حبيبي جو ايڊٽ ڪيل ۽ ڪابل مان شايع ٿيل، صفحا 493 ۽ 497.
5. تاريخ جهان ڪشاي، مطبوع گب ميموريل لنڊ، جلد 2، صفحا 147-148.
6. تفصيل لاءِ ڏسو رهاڻ هيرن ڪاڻ- جلد پيو، (تاريخ) هيٺ.
7. ڏسو فتحنامہ سنڌ، راقم جو ايڊٽ ڪيل ۽ 1413هه / 1983ع ۾ اسلام آباد مان شايع ڪيل، (وضاحتون صفحا 79 — 76).
8. فتوح البلدان، دغويه جو ايڊٽ ڪيل، يورپ مان ڇپيل، صفحو 438.

ڊاڪٽر غلام علي الانا

سنڌ ۾ اسلام جي اچڻ کان اڳ جي سنڌي شاعري

SINDHI POETRY BEFORE ISLAM

Dr. Ghulam Ali Allana, Renowned Scholar &
Emeritus Professor, University of Sindh.

ABSTRACT

Sindhi language possesses very rich literary traditions. Sindhi is a living and a thriving language. Its writers have contributed extensively in every field and form of its literature-folk as well as other forms: classical as well as pervianised and modern forms from the period long before the advent of Islam in Sindh in 93 A.H./711 A.D. Some examples of literary forms have been found from the libraries and temples of old states of Kutch, Gujrat, Rajasthan, Hariana and Hamachal Pardesh of India.

The second and 5th centuring A.D., i.e. 500 yeas before the conquest of Arabs in Sindh in the year 93 A.H./711 A.D. The scholars like Dr. Muhammad Hassan, Dr. S.K. Chatterji and Dr. Murlidhar Jetley have quotted some instances of the earliest poetry of second century.

-1 سنڌي ادب جي تاريخ نئين سر لکڻ جي ضرورت آهي. اُن جا پيرا نئين سر لوڪ ادب جي تاريخ جي حوالي سان کڻڻا پوندا ڇاڪاڻ تہ اسان کي سنڌي ادب جي آڳاٽي تاريخ جي تلاش لاءِ پنهنجي ملڪ ۽ پنهنجي وطن ۾ چيل قصيدن نما بيتن، دوهن ۽ سورٺن کان سواءِ، ويرگاٿائن ۽ محبوب جي حسن، سونهن ۽ سوڀيا جي تعريف ۾ چيل 'سينگار رس' جا بيت، اُنهن ۾ تشبيهن، استعارن ۽ علامتن جو استعمال تمام گهڻو آڳاٽو ملي ٿو. انهيءَ ڪري سنڌي ادب جي انهن صنفن لاءِ محققن کي سنڌ جي ٿر واري حصي کان سواءِ، پارت جي راجستان واري حصي، ڪڇ، گجرات ۽ ڪاٺياواڙ کان وٺي، هرياڻا پرديش ۽ هماچل پرديش جي مندرن ۽ منن کان سواءِ، اڳوڻن راجائن، رجواڙن ۽ سنتن جي آستانن ۽ اوتارن تي اهڙي ڪلام جي ڳولها ڪرڻي پوندي.

سنڌي زبان جي قديم زماني ۾ پهچ ۽ پکيڙ جا اُهڃاڻ ۽ آثار، ڪڇ، گجرات، ڪاٺياواڙ، راجستان ۽ هرياڻا جي مندرن ۽ مٺن ۾ ئي مليا آهن. انهن ڳالهين جو ذڪر، ڀارت جي عالمن پروفيسر سُنيتي ڪمار، چٽرجيءَ، پروفيسر جهمٽ مل ڀاوناڻيءَ، پروفيسر ڊاڪٽر مرليڌر جيٽلي، ديوان هيري نڪر، پروفيسر لڇمڻ خوبچنداڻيءَ، ڊاڪٽر ڄيٺي لالواڻيءَ، پرم ابيچنداڻيءَ ۽ تازو ڊاڪٽر ڪشني فلواڻيءَ کان سواءِ، ٻين عالمن به ڪيو آهي، پر سنڌ وطن جي ساراهه جا اوائلي گيت، قديم زماني ۾، ويدن واري زماني ۾ به ڳايا ويندا هئا. هن مقالي ۾، رگ ويد مان هڪ منڊل حوالي طور پيش ڪجي ٿو جنهن ۾ سنڌ وطن ۽ سنڌ وطن کي زنده جاودان رکندڙ سنڌو درياءَ جو ذڪر ڪيل آهي: مثال طور هڪ منڊل ۾ فرمايل آهي:

اجهل، اٿموٽ سنڌو،
ٻَل واري سگهاري سنڌو
ڏيهن ۾ ميدانن مان،
اُپار پاٽيءَ جا، ڦهلاءَ ڪٽي،
جرڪندي، ڪڙڪاٽ ڪندي، وهندي رهي ٿي،
جهڙي ابلق گهوڙي،
سونهاري ۽ سوڀياوان سنڌ،
ڀلن گهوڙن ۾ شاهوڪار آهي،
۽ آهي شاهوڪار رَٿن ۽ ويسن وڳن ۾،
سهٽي گهڙيل سون ۾ شاهوڪار،
اڻ مَئي مايا جي مالڪ
هتان جا گاهه نيڻ نار ۽ لذت وارا
اُن اهڙي جو وينو ڏس
شربت جو ميناج نہ پُڇ

2- (الف) 'هندي ادب کي تاريخ' جي مصنف، ڊاڪٽر محمد حسن لکيو آهي: "اسلام جي آمد کان اڳ، هندي ادب جا شاعر ۽ سگهڙ، راجائن ۽ سردارن جا درباري هوندا هئا، تنهنڪري ان وقت جي شاعريءَ ۾ 'رجز' ۽ 'ساراهه' يا 'واڪاڻ' جي جهلڪ وڌيڪ نظر اچي ٿي."[14]

---

[14] محمد حسن، ڊاڪٽر هندي ادب کي تاريخ، 1955ع. عليگڙهه انجمن ترقيءِ اردو، ص-17.

ڊاڪٽر محمد حسن اڳتي لکي ٿو:

> اپڀرنش شاعريءَ جا نمونا يعني گاٿائون، ڀينءَ صديءَ عيسويءَ کان ملن ٿيون.[2]

(ب) ڊاڪٽر محمد حسن صاحب جي اها راءِ نهايت ئي وزندار آهي ۽ جيڪڏهن ڳولا ڪبي ته شايد اجا به اڳ واري دؤر جي لوڪ ادب وارو مواد ملي وڃي، ڇاڪاڻ ته راءِ گهراڻي ۽ برهمڻ گهراڻي واري زماني ۾ به، سنڌ جي سگهڙن، اُن زماني جي ويرن ۽ بهادرن جي بهادريءَ جون ڳاهون ضرور جوڙيون هونديون، جيئن ڊاڪٽر محمد حسن صاحب، هيمچندر جي مشهور تصنيف 'سِڌ هيمچندر' مان شاعريءَ جا ڪي نمونا هٿ ڪري، پنهنجي مذڪوره ڪتاب ۾ ڏنا آهن، جن کي هن (ڊاڪٽر محمد حسن) 'گاٿائون' سڏيو آهي.[3]

(ت) هيمچندر جي باري ۾ ڊاڪٽر سنتي ڪمار چٽرجيءَ به پنهنجي ڪتاب ۾ ذڪر ڪيو آهي. ڊاڪٽر چٽرجي لکي ٿو ته:

> ڏهين صديءَ عيسويءَ جي آخري حصي ۽ يارهين صديءَ جي شروع واري حصي ۾، ترڪن، پنجاب تي قبضو ڪيو، ۽ اُتي جا حاڪم بڻجي ويٺا. محمود غزنويءَ جي حملي کان پوءِ، اهو خطو، غزنوي حڪومت جو حصو بڻجي ويو. لهاذا ڏهين صديءَ کان وٺي، ٻارهين صديءَ تائين، اُلهندين اپڀرنش ٻولي، جاهه و جلال ۾ هئي ۽ علم ادب جي بيان جو ذريعو هئي، ۽ عام طور ماڻهن جي ڳالهائڻ ٻولهائڻ ۽ روزانه وهنوار واري ٻولي هئي.[4]

ڊاڪٽر چٽرجي اڳتي لکي ٿو ته:

> شؤرسينيءَ کان پوءِ، هند ۾ اُلهندين اپڀرنش، هڪ علمي ۽ ادبي ٻوليءَ جي روپ ۾، اُتر هندستان ۾، ترڪن جي قبضي کان پوءِ، اُتر هند جي راجپوت شهزادن جي درٻارن ۾ سالها سال استعمال ٿيڻ لڳي. انهيءَ زبان ۾، اُتر هند جي شاعرن طرفان جوڙيل ڪوِتائن جا مثال هٿ آيا آهن. ڪوِتائن جي انهن مثالن جي اڀياس کان پوءِ چئي سگهجي ٿو ته 'اُلهندين اپڀرنش زبان'، 'برج-ڀاکا' (هندستاني) کان آڳاٽي آهي، پر هڪ لحاظ کان

---

[2] ايضاً، ص ص 16 ۽ 17.

[3] ايضاً، ص 17

[4] Chatterji, S.K., Dr 1942. Indo-Aryan and Hindi. Ahmedabad Gujrat Vernacular Society

ألهندين اپڀرنش، 'برج-باڪا' سان خانداني نسبت رکي ٿي.[5]

(ث) ڊاڪٽر چٽرجيءَ، انهيءَ الهندين اپڀرنش ٻوليءَ ۾ چيل ڳُوتا جا ڪي مثال بہ ڏنا آهن، جيڪي هن، هيمچندر جي ڪتاب مان هٿ ڪيا هئا. هُو لکي ٿو تہ:

> ألهندي اپڀرنش ٻوليءَ ۾ چيل ڳُوتا جا ڪي نمونا هٿ آيا آهن، جيڪي جين ڌرم جي ودوان، هيمچندر رڪارڊ ڪيا هئا. هيمچندر 1088ع کان 1172ع ڌاري گجرات ۾ رهندو هو. هيمچندر طرفان ڏنل مثالن مان اهو ثابت ٿو ٿئي تہ اُن وقت اُن خطي ۾ عام طور کهڙي ٻولي ڳالهائي ويندي هئي، جنهن پوءِ هندستانيءَ جي صورت ورتي.[6]

ڊاڪٽر چٽرجيءَ، هيمچندر جي ڪتاب، 'سِڌ هيمچندر' مان جيڪي مثال ڪنيا هئا، اُهي هيٺ هُوبهو نقل ڪري ڏنا ويا آهن. اُنهن مان هڪ ڳاٿا بلڪل اها ساڳي آهي جنهن جو ذڪر ڊاڪٽر محمد حسن پنهنجي ڪتاب، 'هندي ادب ڪي تاريخ' ۾ ڪيو آهي. ڊاڪٽر چٽرجيءَ ۽ ڊاڪٽر محمد حسن جي ڏنل انهيءَ 'ڳاٿا' جي ٻولي- ۽ ڪهڙيءَ جو جڏهن تجزيو ڪجي ٿو تڏهن معلوم ٿو ٿئي تہ اُن ڳاٿا (ڳاهہ) جو ڪهاڙيتو بلڪل 'دوهي صنف' وارو آهي، ۽ اُن ۾ ڪم آندل ٻولي، سنڌ جي اوڀر ۽ ڏکڻ-اوڀر واري لهجي جهڙي آهي، جنهن کي گجرات ۽ راجستان ۾ رائج 'ناگر' ۽ 'ٻنگل' لهجن جو گڏيل لهجو 'ناگر اپڀرنش' سڏي سگهجي ٿو. اُها ڳاٿا هيءَ آهي:

> ڀلا هُئا جو ماريا ڀيڻ، مهارو ڪنت،
> لجينج تو ويڻ سين، جو ڀڳا گهر انت.

انهيءَ ڳاٿا (ڳاهہ) کي ڊاڪٽر چٽرجيءَ، هن ريت پيش ڪيو آهي:

> ڀلا هئا جُہ ماريا ٻَهڻ، مهارا ڪنت،
> لجينجم تو ويڻ سين، جُہ ڀڳا گهر انت[7]

انهيءَ ڳاٿا ۾ ڪم آندل لفظن ۾، معمولي صوتي تبديلين کان سواءِ اڄ بہ ڏکڻ، ڏکڻ-اوڀر ۽ اوڀر سنڌ طرف، سنڌ جي ٿر ۽ پارڪر وارن علائقن ۾، اِهي

---

(5) Chatterji., Op. Cit., P.169

(6) Chatterji. S.K., Op. Cit., P.169

(7) Ibid., PP. 164 & 165.

لفظ ائين ئي يعني ساڳيءَ طرح اُچاريا ويندا آهن اِن گاٿا جي گهاڙيٽي ۽ شاعريءَ جو مضمون بلڪل اهو ئي آهي جيڪو صديون پوءِ، سنڌ جي سدا حيات شاعر، شاهه عبداللطيف ڀٽائيءَ، پنهنجي رسالي جي سُر ڪيڏاري ۾، ۽ شاهه صاحب کان پوءِ خليفي نبي بخش 'قاسم' پنهنجي ڪلام جي سُر ڪيڏاري ۾ ورجايو آهي. شاهه صاحب فرمايو آهي:

ڀڳو آءٌ نہ ڀُڻان، ماريو تہ وسهان،
ڪانڌ منهن ۾ ڌڪڙا، آءٌ سيڪيندي سونهان،
تہ پڻ لڄ مران، جي هونس پُٺ ۾.

مٿينءَ گاٿا جي پهرينءَ مصرع ۾ 'مهارو' ۽ 'ڪنت' لفظن کان سواءِ، باقي سڀ لفظ اُهي ئي آهن جيڪي اڄ بہ سنڌي ٻوليءَ ۾ رائج آهن، ۽ اهو تہ هر سنڌي مڃيندو تہ سنڌي ٻوليءَ جي 'ڏاٽڪي' ۽ 'پارڪري' لهجن ۾، 'مهارو' ۽ 'ڪَنت' يعني 'ڪانڌ' لفظن جو استعمال عام آهي. شاهه سائينءَ بہ مٿي ڏنل بيت ۾ 'ڪانڌ' لفظ ڪم آندو آهي. اهڙيءَ طرح انهيءَ ساڳيءَ گاٿا جي ٻيءَ مصرع ۾ 'لڄينڄ' لفظ ۾، 'ڄ' صورت جو استعمال، 'ئي' (حرف مطلق صورت) وارو آهي. 'ڄ' جو استعمال، سنڌي ٻوليءَ جي اوڀر واري لهجي تي، ڪڇي ۽ گجراتيءَ جو اثر ظاهر ڪري ٿو. هيءَ گاٿا ٻيءَ صديءَ عيسويءَ جي مڃي وئي آهي.[8] هن گاٿا جي اڀياس کان پوءِ اهو نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو تہ، هيءَ گاٿا، سنڌو-ماٿر جي ڏاکڻين لهجي جي، ڏکڻ-اوڀر واري محاوري ۾ چيل آهي، جيڪو اُن وقت سنڌ جي ڏکڻ، ڏکڻ-اوڀر ۽ اوڀر وارن علائقن ۾ رائج هو، ۽ جنهن کي علم ادب جي اظهار جو وسيلو بنايو ويو هو، ۽ جنهن کي مقامي طرح 'ناگر اپڀرنش' سڏيو ويندو هو.

اهو نوٽ ڪرڻ گهرجي تہ هيمچندر واري زماني ۾ اسماعيلي داعي 'پير ستگرنور' (وفات 1079ع)، سنڌ، گجرات ۽ عادل شاهي حڪومتن وارن خطن ۾، پنهنجي فڪر جي تعليم جو، پنهنجي چيل ڪلام يعني 'گنانن' ذريعي پرچار ڪري رهيو هو. هن موضوع تي مون ٻين مضمونن ۾ ڪافي ڪجهہ لکيو آهي.

3- (الف) سر گريئرسن جو رايو آهي تہ 'ناگر اپڀرنش'، قديم زماني ۾، گجرات، راجستان ۽ اُن جي اولهہ واري خطي (يعني سنڌ جو ٿر ۽ پارڪر وارو حصو) ۾،

[8] محمد حسن، ڊاڪٽر. هندي ادب ڪي تاريخ، ص 36

علم ادب جو ذريعو هئي، ۽ ادبي لحاظ کان اُها زبان (ناگر اپڀرنش)، هن پوري خطي تي ڇانيل هئي"[9]. محققن اهو به ثابت ڪيو آهي ته ڏکڻ-اوڀر سنڌ جا ڪڇ، گجرات ۽ راجستان جي اولهه واريءَ سرحد سان، سياسي، سماجي، واپاري ۽ علمي ادبي لحاظ کان گهاٽا ناتا هئا، ان ڪري، اُن وقت جا سگهڙ، سياڻا ۽ سالڪ، انهن ملڪن ۾ پيا ايندا ويندا هئا.

(ب) ڀارت جو عظيم سنڌي ودوان ڊاڪٽر مرليڌر جيٽلي، ڊاڪٽر گنگارام گرگ جي ڪتاب جي مهاڳ ۾، سنڌي ٻوليءَ کي، 'ناگر اپڀرنش' جي شاخ ٿو ڪوٺي ۽ لکي ٿو ته:

> جيتري قدر وچ واري هند-آريائي (Middle Indo-Aryan) جي حيثيت جو واسطو آهي، موجوده سنڌي، 'ناگر' يا 'شؤرسيني اپڀرنش' سان گهٽي هڪجهڙائي ڏيکاري ٿي، جيڪا (شؤ رسيني اپڀرنش)، هندوستان جي، اُن زماني ۾، ساهتيه ٻولي هئي، جيڪو زمانو، نئين هند-آريائي ٻولين جي وجود کان اڳ وجود ۾ هو، پر اسان وٽ لکت ۾ ڪوبه رڪارڊ موجود ڪونهي، جيڪو 'ناگر اپڀرنش' جي مدد ڪري، چو ته 'ناگر اپڀرنش'، سنڌو-ماٿر جي هيٺين خطي، جتان سنڌي ٻولي، هڪ نئين هند-آريائي ٻوليءَ جي حيثيت ۾ غالباً 1000ع ڌاري وجود ۾ آئي هئي.[10]

4- (الف) 'سنڌي ٻوليءَ جو بڻ بنياد' ڪتاب جي ٻئي ڇاپي ۾ اهو تفصيل سان بحث ڪري ثابت ڪيو ويو آهي ته اهو چوڻ صحيح نه آهي ته سنڌي زبان، 1000ع ڌاري وجود ۾ آئي هوندي، پر اُن ڪتاب ۾ ائين چيو ويو آهي ته سنڌو-ماٿر جي مقامي زبان يعني 'سنڌُوئيءَ' جي ڏکڻ واري لهجي جي ڏکڻ-اوڀر ۽ اوڀر واري محاوري کي، مقامي طرح 'ناگر اپڀرنش' نالو ڏنو ويو هو، جيڪا نه فقط روزمره جي وهنوار واري ٻولي هئي، پر اها علمي ۽ ادبي زبان جو درجو پڻ حاصل ڪري چڪي هئي.

(ب) ڊاڪٽر جيٽلي اهو پڻ قبول ڪيو آهي ته 'ناگر اپڀرنش'، 'ادبي اپڀرنش' هئي. ڊاڪٽر جيٽلي، ناگر اپڀرنش ۾ چيل ٻن ڪوتائن جا مثال ڏيئي، 'ناگر اپڀرنش' جي، سنڌي ٻوليءَ سان هڪجهڙائي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

---

[9] Grierson, G., Sir 1927. Linguistic Survey of India, Vol:I, Part-1, P.124

[10] Ganga Ram Garg, Dr., 1991. International Encyclopaedia of Indian Literature, Vol: VIII (Sindhi), a brief survey written by Dr. Murlidhar Jetley, Delhi: Mittal Publications, P.ix.

ڊاڪٽر جيٽلي اهي ٻئي 'دوها'، هيمچندر (ٻارهين صدي عيسوي) جي ڪتاب مان کنيا آهن. اهي ٻئي دوها هيٺ پيش ڪجن ٿا:

ناگر اپڀرنش	سنڌي (ڊاڪٽر جيٽلي جي) پڙهڻي
ڍولا ساملا ڌڻ چمپا-وڻي	ولو سانولو، ڌڻ چمپاورڻي
نائي سُوَڻ-ريهه ڪَسَوَٽئي ڊِٽي	جاڻ سونا-ريهَه ڪَسَوَٽيا ڏٺي.

ٻيو مثال:

مائي توهون واريا، ماڪرُ ڊيها ماڻو،	ڍولا مون تو واريو، مَ ڪر ڊگهو ماڻ
ننڊئي گمائي راتري، ڌڙ وڙهوئي،	ننڊ گوائي راتڙي، جهٽ پٽ هوءِ وهاڻُ،

انهن ٻنهي مثالن جو جڏهن اڀياس ڪجي ته اهو پليءَ پٽ چئي سگهجي ٿو ته اهي ٻئي دوها، اُن زماني واري سنڌي لهجي جا مثال آهن، جن ۾ لفظ اُن زماني واري لهجي مطابق استعمال ڪيا ويا آهن. دراصل 'شرنگار رس' ۾ چيل اهي ٻئي دوها، سنڌو-ماٿر واريءَ قديم 'سنڌئي بوليءَ' جي. ڏکڻ-اوڀر ۾ اوڀر واري لهجي جا آهن. جنهن کي متاثي طرح 'ناگر-اپڀرنش' نالو ڏنل هو.

5- اڳ ۾ چيو ويو آهي ته ڊاڪٽر سُنيتي ڪمار چٽرجيءَ کي به هيمچندر جي ڪتاب مان ڪي دوها هٿ آيا هئا، جن مان هڪ مٿي مثال طور ڏنو ويو آهي. انهن دوهن جي ٻولي به قديم سنڌي زبان سان هڪجهڙائي رکي ٿي؛ مثال طور:

ڊاڪٽر چٽرجيءَ جي پڙهڻي	سنڌي پڙهڻي
جِيوُ ڪَسِ نا پِلَ هائو، ڌن پڻ ڪَسُ نہ اِٺُ،	جِيوُ ڪَس نہ پلو هوءِ، ڌن پڻ ڪس نہ اِٺ،
دوٺي ئي اَوَسري نوڙيائين، تڻ سون ڳڻي وِسِٺُ	ڌوٺي ئي اَوَسري نهوڙيائين، سون ڳڻي تِڇ.

(يعني جيو (زندگي) هر هڪ کي پلو لڳندو آهي ۽ ڌن پڻ هر هڪ جي اِڇا هوندي آهي، جڏهن ٺي اِهي ٻئي حاصل ڪيائين، تڏهن سونَ کي تڇ سمجهيائين)

ڊاڪٽر چٽرجيءَ جي پڙهڻي	سنڌي پڙهڻي
جَئي نا سو آوَئي دوئي گهر، ڪا آهو مُه ٺُجهہ،	جي نہ سو آوَئي تو ئي گهر ڪو آهي مُه تجهہ،

واڻ جڙ ڪنڍئي، تنؤ ساهيئي، سو پيو هوئي نا مُجهہ.	واڻ جو ڪنڍئي سائين، سو پيو نہ هوئي مجهہ.

(يعني: جيڪڏهن هوُ تنهنجي گهر نٿو اچي، تہ تنهنجو منهن مايوس ڇو آهي؛ جيڪو ماڻهو پنهنجو واڻ/واعدو ٽوڙيندو، سو سائين منهنجو پيا/محبوب ٿي نٿو سگهي)

ڊاڪٽر چٽرجيءَ جي پڙهڻي	سنڌي پڙهڻي
اَمهي ٿووا رءِ بَهُنا، ڪانرا ايون پنٽتي	اَمهي تورا، رياڪار بَهُوئا(گهڻا)، ڪانئرَ ائين پٽنت،
مُڏي نِهالهي گاٺ-آلو، ڪَئي جڻ جونا ڪرنتي،	منڊي نهاري گهاٽ-آلو، ڪئي چٽا مڪر ڪَرَنتِ،

(يعني: اسين تورا، دشمن گهڻا، ڪانئر ائين چوندا آهن، منجهيل ماڻهو آسمان ڏانهن اُميد رکي نهاريندا آهن، ڪيترائي ماڻهو ائين مڪر بہ ڪندا آهن)

ڊاڪٽر چٽرجيءَ جي پڙهڻي	سنڌي پڙهڻي
پُٽي جائي ڪَوَڻ گُڻُ، اوَگُڻ ڪَوَڻ مُئيڻا	پُٽ جائي ڪهڙو گُڻ، اوَگُڻ ڪهڙو مرڻ،
جا باپ ڪي پومَهڙي، جمپيجائي اَوَري نا.	جي باب ڪي پومڙي. جمپيجاني، اؤرن.

(يعني: پٽ جائو تہ ڪهڙي وڏي ڳالهہ ني، پر رجيسٽاهہ. تنؤ مرني بہ ويو تہ ڪهڙو اوگڻ ٿيو. اهو ائين آهي جيئن پيءُ جي بونءِ تي ڪو ڏاڙهہ قصور ڪري وٺي).

انهن دوهن جي ٻولي، ٻارهين صديءَ ۾ آيل اسماعيلي داعي، پير ستگرنور جي 'گنانن' ۾ ڪم آندل ٻوليءَ سان تمام گهڻي، هڪجهڙائي رکي ٿي.

6. مطلب تہ سنڌي ٻوليءَ ۾ گاٿائن، دوهن ۽ شرنگهار رس وارن دوهن جو رواج، سومرن جي دؤر کان ڏسڻ ۾ اچي ٿو، ۽ لاڙ، ٿر ۽ پارڪر جا سگهڙ، ڀٽ، ڀان ۽ چارڻ، پنهنجي پنهنجي راڄ جي سردارن جي بهادريءَ ۽ ويرتا جا قصا يا سنون ۽ داستان بيان ڪندا هئا. مطالعي مان اهو بہ معلوم ٿيو آهي تہ اوائلي زماني ۾، سنڌو-سلطنت جي پهچ ۽ پکيڙ، ڀارت جي ڏکڻ-اولهہ ۾ سورت بندر تائين، گجرات ۾ نرمدا نديءَ جي اورئين (مغربي) ڪناري تائين، ۽ اراولي ٽڪرين سان، هن سلطنت جون سرحدون ملنديون هيون. اهي سرحدون، ڀارت جي اُتر-اولهہ طرف هماچل پرديش ۽ هرياڻا پرديش ۾، جبلن سان ٽڪر کائينديون، اُتر

۾ ڪشمير کي پاڻ سان ملائينديون، اُتر-اولهه ۾ داردي زبانن جي پوري علائقي کي پنهنجو ڪنديون، ايران جي اوڀر واريءَ سرحد ۾ خوزستان (هاڻي نورستان)، سيستان ۽ ڪرمان تائين پکڙيل هونديون هيون. انهيءَ ساري علائقي ۾، سنڌو – ماٿر جي قديم ٻولي، سنڌُئيءَ جون ڏار ڏار شاخون ڳالهيون وينديون هيون. ڊاڪٽر بلوچ صاحب صرف اوڀر ۽ ڏکڻ - اوڀر اورن علائقن جو ذڪر ڪندي فرمائي ٿو:

> ڏکڻ-اوڀر سنڌ ۾، سنڌ - ڪڇ جي سرحد، سومرن جي حڪومت جي خاص اثر ۽ طاقت جو مرڪز بڻي، ۽ انهيءَ مرڪزي ايراضيءَ ۾ سنڌي ٻولي پکڙي. سومرن جي اوائلي دور ۾، سومرن جي طاقت جو رخ، ڪڇ، ڪاٺياواڙ ۽ گجرات وارين سرحدن طرف رهيو. انهيءَ ڪري ڪڇ، ڪاٺياواڙ ۽ گجرات وارين حدن اندر، سومرن، سمن ۽ ٻين سنڌي قومن جون بستيون قائم ٿيون ۽ ڪڇ ۾ سنڌي ٻولي پکڙي.[11]

سومرن جي راڄ ۾ سک، سلامتي ۽ امن امان هوندو هو. انهيءَ ڪري محفلن، معرڪن ۽ ڪچهرين جي رواج وڌڻ زور ورتو: راڳ رنگ ۽ شعرو شاعري جي سلسلي ۾ اوطارن تي هر ڪچهرين جا سرواڻ، سالڪ ۽ سگهڙ هوندا هئا، جن ۾ ڀٽ، ڀان، چارڻ ۽ جاجڪ خاص طور هوندا هئا. انهن ڪچهرين جو ذڪر البيرونيءَ به پنهنجي مشهور ڪتاب (ڪتاب الهند) ۾ ڪيو آهي. انهن ڪچهرين، معرڪن ۽ محفلن ۾، مقامي قصن، ڪهاڻين، عشقيه داستانن ۽ ڪن خاص خاص واقعن جي پهت ۽ پچار ٿيندي هئي. انهن ڪچهرين ۾ پنهنجي ملڪي ماحول جو ذڪر به ڪيو ويندو هو. هن سلسلي ۾ پروفيسر محرم خان لکي ٿو ته:

> چارڻن ۽ جاجڪن، پنهنجي دور (سومرا دؤر) جي عڪاسي ڪندي، عام ۽ خاص ماڻهن جي اُٿڻي ويهڻيءَ، سخا، سوڀ ۽ سچائيءَ جو جيڪو خاڪو پيش ڪيو آهي، سو حقيقت ۾ توجهه جي لائق آهي. مٽيرن ۽ مانجهين جا مقابلا، ڪونڌرن جي ڪسجڻ جا المناڪ حادثا، سخي ڏاتارن ۽ مهمير مردن جا مناقبا، اهڙي لوڏ ۽ ڪوڏ سان ڳايائون جو اهي اڄ به امر آهن.[12]

---

[11] نبي بخش خان بلوچ، ڊاڪٽر، 1992ع. سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ، ڇاپو ٽيون، پاڪستان اسٽڊي سينٽر، ڄام شورو: ص 54

[12] محرم خان: سمنگ چارڻ، ماهي مهراڻ

اهو ئي سبب آهي جو شروع ۾ عرض ڪيو آهي تہ سنڌي ادب جي تاريخ جي بنيادي مواد ڳولڻ لاءِ، ماهرن کي سنڌي لوڪ ادب جي تلاش ڪرڻي پوندي.

سنڌي ادب جي صنفن جي ڳولا لاءِ اسان کي ماضيءَ جا دفتر کولڻا پوندا، ان جو وڏو دليل هيءُ آهي تہ سومرن جي دؤر کان بہ گهڻو گهڻو اڳ، ٻيءَ صديءَ عيسويءَ واري سنڌي ادب جي تاريخ ۾، سلوڪ، چند، سوتر، ڳيچ، سانن ۽ سؤٽن جا ڳيت، گاٿائون ۽ سينگار جا بيت موجود هئا، اڳ ۾ آيا آهن. مثال طور هڪ گاٿا جنهن جو ذڪر مون مختلف مقالن ۾ بہ ڪيو آهي، اُها گاٿا منهنجي خيال ۾ تمام گهڻي پراڻي ۽ ٻيءَ يا ٽينءَ صديءَ عيسويءَ ۾ چيل معلوم ٿئي ٿي، مثلاً:

پلا هئا جو ماريا پيڻ، مهارو ڪنت،
لجينج تو ويڻ سين، جو ڀڳا گهر انت.

7- (الف) لوڪ ادب جي سلسلي ۾ 1997ع ڌاري، سنڌي لوڪ ادب جي هڪ تمام وڏي سگهڙ، جلال ڪٽي مرحوم جي ورسيءَ جي حوالي سان، سندس مزار تي هڪ ريهاڻ رچائي وئي هئي انهيءَ ريهاڻ ۾، سنڌي 'سينگار رس' واريءَ شاعريءَ جي سلسلي ۾ بہ ڳالهيون ڪيون ويون.

(ب) ان ريهاڻ ۾ ائين بہ چيو ويو تہ "اسان جا ڪي محقق، سنڌي سينگار رس واريءَ شاعريءَ جي شروعات، ڪلهوڙن جي دؤر کان شمار ڪن ٿا ۽ ائين بہ چون ٿا تہ سنڌي شاعريءَ ۾، سينگار شاعريءَ جا تجربا، هندي زبان جي شاعريءَ جي اثر جي ڪري شروع ڪيا ويا"، پر ڊاڪٽر جيٽلي، اهڙا سنڌي دوها هٿ ڪري ڇپايا هئا، جيڪي پنجين صدي عيسويءَ جا چيا وڃن ٿا. انهيءَ ڪري اهو قبول نٿو ڪري سگهجي تہ سنڌي ادب ۾، سينگار شاعريءَ جي شروعات ڪا ڪلهوڙن جي دؤر ۾ ٿي هئي، ۽ اهو چوڻ بہ صحيح ڪونهي تہ: "انهيءَ قسم (سينگار رس) جي شاعري، هندي شاعريءَ جي اثر ڪان، سنڌي ٻوليءَ ۾ شروع ڪئي وئي هوندي".

(ت) مون 2006ع ۾ ڇپيل، پنهنجي ڪتاب، 'سنڌي ٻوليءَ جي ارتقا' ۾ اهو عرض ڪيو آهي تہ سمن جي دؤر (1351ع — 1521ع) ۾ سنڌ جا، گجرات، ڪڇ، ڪاٺياواڙ، راجستان، بهاولپور، ملتان، ديره غازي خان، لغاري پهاڙين واري خطي ۽ بلوچستان ۾ لس ٻيلي، جهالاوان، ڪيتران ۽ مڪران جي سرحد کان بہ ٻيءَ پر تائين، ناتا قائم هئا. انهيءَ ڪري سنڌي ٻولي، انهن علائقن تائين پکڙي ۽ پهتي؛ موٽ ۾ ڪڇي، گجراتي، ڪاٺياواڙي، راجستاني، سرائڪي، بلوچي ۽ ٻين ٻولين جو، سنڌي ٻوليءَ تي تمام گهڻو اثر ٿيو. هن ڏس ۾ بابا فريد گنج شڪر ۽ اُن دور جي ٻين بزرگن جي ڪلام مان مثال ڏيئي سگهجن ٿا.

8- (الف) ڊاڪٽر عبدالڪريم سنڌيلو مرحوم ۽ اسان جو بين الاقوامي عالم، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ، سنڌ جي سينگار شاعريءَ کي، هندي سينگار رس جو تتبع سمجھن ٿا. مثال طور رس ڇا آهي، سينگار ڇا آهي؟، سينگار شاعريءَ جا عنوان کھڙاکھڙا آهن: سورهن سينگار ڇاکي ٿو چئجي، سينگار رس واري شاعري، سنڌ تائين ڪيئن پهتي ۽ ڪڏهن پهتي، ۽ اهڙن بين موضوعن جو ذڪر ڪندي ڊاڪٽر بلوچ صاحب لکي ٿو ته:

> بحيثيت هڪ فن جي، سينگار شاعري نسبتاً هڪ مشڪل موضوع آهي، انهيءَ ڪري هن ميدان ۾ شاعر يا هنرمند جو ڪڏي پوڻ مشڪل هو. اهو ئي شايد هڪ مکيه سبب آهي جو هن سلسلي جي سڃاڻ شاعرن جو تعداد ڪنهن حد تائين محدود نظر اچي ٿو، حالانڪ هن سلسلي جا شاعر ميان نور محمد ڪلهوڙي جي دؤر جي شروعات کان وٺي، اڄ کان پنجاهه ورهيه اڳ تائين، يعني ته تقريباً پوڻا ٻه سو ورهيه لاڳيتو نظر اچن ٿا.[13]

(ب) ڊاڪٽر سنڌيلو به، سينگار شاعريءَ کي، هندي سينگار رس جو تتبع ٿو سڏي. هوُ لکي ٿو ته:

> سنڌي شاعرن به، هندي شاعرن واري روش اختيار ڪئي، هندي دوهن مان اهو پڻ معلوم ٿو ٿئي ته محبوب جا سورهن سينگار آهن.[14]

9 (الف) موجوده تحقيق موجب، ماهرن، ڊاڪٽر بلوچ صاحب ۽ ڊاڪٽر سنڌيلي صاحب جي راين ۾ تبديلي آڻڻ لاءِ پنهنجا خيال ظاهر ڪيا آهن. محترم پرم ابيچنداڻي، هن ڏس ۾ نوان رايا ڏنا آهن، جيڪي وڏيڪ نوان ۽ وڏيڪ وزندار لڳن ٿا. ابيچنداڻي صاحب لکي ٿو ته:

> سنڌ ۾ سينگار رس واري ڪوتا پهرين پهرين ٿرپارڪر واري حصي ۾ آئي. اُن جو سبب اهو هو ته هيءُ علائقو، راجستان جي سرحد سان ملي ٿو، ۽ اُن علائقي جي ڀٽن ۽ چارڻن جا راجستاني سگھڙن سان گهرا سبنڌ هئا. تنهن کان سواءِ، اُن ڀاڱي جا سگھڙ، ٽري-ڀاشڪي محاوري مان واقف هئا، ۽ اُن

---

(13) نبي بخش خان بلوچ، ڊاڪٽر: 1995ع، هندي ۽ سنڌي شاعريءَ جو لاڳاپو، سوغات، سنڌ سگھڙ ڪانفرنس، ٽنڊو آدم. سانگهڙ هسٽاريڪل ۽ ڪلچرل سوسائٽي، ص ص 7-18

(14) سنڌيلو، عبدالڪريم، ڊاڪٽر: سنڌ جو سينگار

> ڪري هنن لاءِ هندي ڪَوتا سمجهڻ ڏکيو نہ هو. اهو ئي سبب آهي جو اهي وشيہ اَج ڏينهن تائين سنڌ جي سگهڙن جي ڪوتائن ۾ اچي ٿا وڃن.[15]

(ب) پروفيسر ڊاڪٽر فهميده حسين، ڊاڪٽر بلوچ صاحب، ڊاڪٽر سنديلي صاحب ۽ پرم ابيچنداڻي صاحب جي انهيءَ راءِ سان اتفاق نٿي ڪري، ۽ سينگار رس واريءَ، سنڌي شاعريءَ کي، هندي سينگار رس واري شاعريءَ جو تتبع نٿي مڃي. ڊاڪٽر فهميده حسين، سنڌي سينگار شاعري، ديسي سينگار شاعري، يعني سنڌي شاعريءَ جي هڪ ديسي صنف هجڻ جي دعويٰ ٿي ڪري. ڊاڪٽر فهميده صاحبہ لکي ٿي تہ:

> ڊاڪٽر سنديلي مرحوم سان معذرت ڪندي آءٌ ان خيال جي آهيان تہ سينگار جا بيت اصل سنڌي صنف آهي، جا پوءِ هند جي ٻين علائقن ۾ پهتي، ۽ راجستاني ٻولين جي معرفت هنديءَ ۾ رائج ٿي. هندي ٻولي ۽ ادب، سنڌي ٻوليءَ کان گهڻو پوءِ جو آهي، ان ڪري قدامت جي ڪري، نقل ۽ تتبع، هنديءَ وارن ڪيو هوندو، ۽ نہ ڪہ سنڌيءَ وارن.[16]

دراصل ديوان پرم ابيچنداڻيءَ، هندي سينگار رس واريءَ شاعريءَ جي تاريخي ارتقا جي سلسلي ۾، جيڪا راءِ ڏني آهي، تنهن مان ڊاڪٽر فهميده جي دعويٰ کي وڌيڪ مدد ٿي ملي چاڪاڻ تہ ابيچنداڻي صاحب جي راءِ مان ثابت ٿو ٿئي تہ سنڌي ٻوليءَ ۾، سينگار رس واري شاعري، هندي سينگار رس واريءَ شاعريءَ کان اڳاٽي معلوم ٿئي ٿي. ابيچنداڻي صاحب لکي ٿو تہ:

> هنديءَ ۾ پهريائين ڪرپارام، اِن ڏس ۾ قدم وڌايو، پر مڙني جو سرموڙ مها ڪوي 'بهاري لال' هو. هوُ 1660ع ۾، گواليار ضلعي جي گوبند پور ڳوٺ ۾ ڄائو هو.[17]

ابيچنداڻي صاحب جي هن راءِ مان اها پڪ ٿئي ٿي تہ سنڌي زبان ۾، سينگار واري شاعريءَ ۾، اسان جو مها ڪوي، جلال ڪنڀي، بهاري لال جي ولادت واري عرصي يعني 1660ع واري زماني ۾، پنهنجي هن فن ۾، اوچي ۽ اعليٰ

---

(15) پرم ابيچنداڻي: 1992ع، سنڌي شرنگهار ساهت، ست سار، ڀاڱو 2، نئي دهلي: ص 54.

(16) فهميد حسين، ڊاڪٽر، 1993ع، شاهہ لطيف جي شاعريءَ ۾ عورت جو روپ، ڀٽ شاهہ: شاهہ عبداللطيف ڀٽ شاهہ، ثقافتي مرڪز

(17) پرم ابيچنداڻي: حوالو ڏنل آهي، ص 54

منزل کي پھتل ھو. ھُو (جلال کٽي)، مغلن جي حڪومت جي آخري زماني کان وٺي، ميان يار محمد ڪلهوڙي جي راڄ واري عرصي، يعني 1718ع تائين واري زماني دوران ٿي گذريو آهي، ۽ اسان جي سونهاري شاعر، شاھہ لطيف (1689ع - 1752ع) کان عمر ۾ وڏو هو، ۽ شاھہ سائينءَ جن جي متقدمين شاعرن منجهان هڪ هو. لهاذا جلال کٽيءَ جي سينگار شاعريءَ جي پختگي ۽ عظمت مان ثابت ٿو ٿئي تہ هن صنف واري شاعريءَ جي روايت، سنڌ ۾ گهڻي آڳاٽي هئي، جنهن جا اثر جلال کٽي ۽ ٻين شاعرن تي بہ پيا.

(ت) ڌيان طلب نڪتو هيءُ بہ آهي تہ جلال کٽي، ڪاڇي واري خطي جو رهاڪو هو. ڪاڇي جا ڪوي، لس ٻيلي جي لوڪ شاعرن جي ڪلام کان متاثر رهيا آهن. لس ٻيلي جي لوڪ شاعريءَ جو 'هڪ پنهنجو مڪتب فڪر' آهي. انهيءَ ڪري اهو سگهڙن ۽ سنڌي ادب جي تاريخ جي محققن جو فرض آهي تہ اسان جي رهنمائي ڪن تہ لس ٻيلي ۽ ڪاڇي (سنڌ جو ڪوهستاني خطو) ۾ سينگار رس واريءَ شاعريءَ جا آثار ۽ اُهڃاڻ ڪڏهن کان ملن ٿا؟

10. نتيجي طور چئبو تہ ڊاڪٽر جيٽلي، هيمچندر جي ڪتاب مان، سنڌي ٻوليءَ جا جيڪي دوها چونڊي مثال طور ڏنا آهن، اُهي سندس راءِ موجب پنجين صديءَ جا آهن، جيڪي سينگار رس واريءَ شاعريءَ جا نمونا آهن. ڊاڪٽر جيٽلي، ڊاڪٽر محمد حسن ۽ ڊاڪٽر چٽرجيءَ جي ڏنل مثالن مان اهو ثابت ٿو ٿئي تہ سنڌي لوڪ شاعريءَ ۾ آڳاٽا مثال، دوهن، گاٿائن، ڏنن ۽ واقعاتي دوهن ۽ سينگار شاعريءَ جا ملن ٿا، انهيءَ ڪري ئي اها دعويٰ ڪري سگهجي ٿي تہ سنڌي سينگار رس واري شاعريءَ جا ثبوت، سنڌي ادب جي تاريخ ۾ ٻيءَ کان پنجين صديءَ عيسوي ڌاري ملن ٿا.

لهاذا اهو چئي سگهجي ٿو تہ سنڌي ٻوليءَ ۾ 'سينگار رس' واري شاعري، سنڌ جي پنهنجي ۽ اصلوڪي شاعري آهي، ۽ اُها هر لحاظ کان هندي سينگار شاعريءَ جو تتبع نہ آهي.

ببليوگرافي

سنڌي ڪتاب

1. بلوچ، نبي بخش خان، ڊاڪٽر، 1991ع، هندي ۽ سنڌي شاعريءَ جو لاڳاپو، سنڌ سگھڙ ڪانفرنس جي رپورٽ سوغات جي عنوان سان، ٽنڊو آدم: سانگھڙ هسٽاريڪل ۽ ڪلچرل سوسائٽي.
2. ايضاً، 1992ع، سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ، ڄامشورو: پاڪستان اسٽڊي سينٽر، سنڌ يونيورسٽي.
3. پرم ابيچنداڻي، 1992ع، سنڌي شرنگھار ساهت، ست سار، ڀاڱو2، نئي دهلي:
4. سنديلو، عبدالڪريم، ڊاڪٽر 1958ع، سنڌ جو سينگار، ڄامشورو: سنڌي ادبي بورڊ.
5. فهميده حسين، ڊاڪٽر، شاهه لطيف جي شاعريءَ ۾ عورت جو روپ، ڀٽ شاهه / حيدرآباد: شاهه عبداللطيف ڀٽائي ثقافتي مرڪز
6. محرم خان، سمنگ چارڻ، مقالو، سماهي مهراڻ

انگريزي ڪتاب

1. Chatterji S.K. Dr. 1942, Indo-Aryan and Hindi, Ahmedabad: Gujrat Vernacular Society.
2. Grierson, G. Sir, 1927, Linguistic Survey of India, Vol-I. Part-I
3. Murlidhar Jetlay, Dr., 1991, A Brief Survey, written in the book 'International Encyclopaedia of Indian Literature, Vol: VIII (Sindhi), Complied by Prof: Gangram Garg, New Delhi: Mithal Publication.

اردو ڪتاب

1. محمد حسن، ڊاڪٽر، 1955ع، هندي ادب ڪي تاريخ، علي ڳڙهه، انجمن ترقيءِ اردو.

ڊاڪٽر حبيب الله صديقي

شاهہ عبداللطيف ڀٽائي رحہ (1689-1752) جي سوانح حيات ۽ سندس ڪلام جو پس منظر

HISTORICAL BACKGROUND OF THE LIFE AND POETRY OF SHAH ABDUL LATIF BHITTAI

Dr. Habibullah Siddiqui, Educationist & Writer.

ABSTRACT

This study is based on historical background of the life and poetry of Shah Abdul Latif Bhittai. Writer has carried out research to trace out political, religious, social, cultural and traditional facts to find the influence over the intellectual life of the poet. Findings of paper are new and helpful to understand the life and poetry of Shah Abdul Latif Bhittai.

هن وقت تائين لطيف ادبي ميڙاڪن ۾، ڪيترائي مقالا پڙهيا ويا آهن ۽ اُنهن ۾ شاهہ لطيف جي اونهي فلسفي، عظيم شاعري ۽ سندس اعليٰ صوفيانہ رمزن، اصطلاحن ۽ استعارن جي بيحد گهڻي ڇنڊڇاڻ ڪئي وئي آهي. هاڻي ضروري آهي تہ خود لطيف سائين جي سوانح حيات ۽ سندس رسالي ۾ موجود بيتن جي واقعاتي پس منظر تي تحقيق ڪئي وڃي.

سنڌ جو عظيم رهبر شاهہ عبداللطيف ڀٽائي رحہ هڪ انقلابي اڳواڻ هو. سندس ولادت سن 1101هہ مطابق 1689ع ۾ ٿي. ان وقت سنڌ ۾ مغل شهنشاهيت خلاف عام بغاوت جا آثار نمايان هئا. آزاديءَ جي جاکوڙ ۾ ڪلهوڙو بزرگ ميان نصير محمد (مسند نشيني 1657ع) صوفي شاهہ عنايت شهيد (1655-1718ع) ۽ کهڙن جا مخدوم عباسي اڳواڻي ڪري رهيا هئا. آخرڪار سنڌ جي حڪومت ڪلهوڙا خاندان جي هٿ هيٺ آئي. سنڌ ۾ انهي خاندان جي شروعات ميان آدم شاهہ ڪلهوڙي (1520-1600ع) سهروردي صوفي تحريڪ سان ڪئي هئي. جڏهن مغل سپہ سالار عبدالرحيم خان خانان سنڌ فتح ڪرڻ آيو تہ ميان آدم شاهہ جي

خانقاه تي حاضر ٿي ڪاميابيءَ جي دعا گهرايائين. بعد ۾ خانقاه ۽ مريدن جي خرچ پکي لاءِ زرعي زمينون عطا ڪيون ويون. تاهم جڏهن ڪلهوڙن جو اقتدار وڌڻ لڳو ته ملتان جي مغل گورنر ميان آدم شاهه کي ڦاسي چاڙهائي ڇڏيو. سنڌ جي مغل سرڪار کان آزاديءَ جي تحريڪ جو اهو پهريون شهيد هو، جنهن جي ميت ملتان مان ڪٽي سکر جي هڪ ٽڪريءَ تي فوجي اعزازات سان دفنائي وئي. سندس فرزند ميان دائود محمد ۽ پوٽن ميان الياس محمد ۽ ميان شاهل محمد پنهنجي معتقدن کي هڪ تربيت يافته لشڪر ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. ميان نصير محمد ولد ميان شاهل محمد پهريون ڪلهوڙو بزرگ هو جنهن کلم کلا مغل سرڪار جي خلاف منظم بغاوت جو اعلان ڪيو ۽ هنڙي غلام شاه تعلقي لاڙڪاڻي کان پنهنجي خانقاه ڳاڙهي تعلقي ميهڙ ڏانهن منتقل ڪري، اتي هڪ فوجي صدر مقام قائم ڪيو. سندس خليفن سنڌ جي مختلف علائقن ۾ خانقاهون ۽ فوجي مرڪز قائم ڪيا. انهن مان هڪ فيروز پرهياڙ ساهتي جي علائقي ۾ نوشهروفيروز نالي هڪ شهر ٻڌايو. ميان نصير محمد ڪلهوڙي جي حياتيءَ ۾ مغل سرڪار هن اسرنڌڙ طاقت کي روڪڻ ۾ ڪامياب نه ٿي سگهي ليڪن ميان نصير محمد جي وفات 1692ع کانپوءِ سرڪار هن طرف توجه ڏنو.

ميان دين محمد ڪلهوڙي جي مسند نشينيءَ وقت شاهه عبداللطيف ڀٽائيءَ جي عمر 3 سال هئي ۽ اڃا مس پنڌ ڪرڻ سکيو هو. ليڪن جڏهن مغل سرڪار ميان دين محمد کي سندس پڙڏاڏي ميان ادم شاهه ڪلهوڙي وانگر، سن 1700ع ۾ سرڪشيءَ جي الزام هيٺ ڦاسيءَ جي تختي تي چاڙهيو، تڏهن شاهه عبداللطيف ڀٽائي 11-12 سالن جو نو عمر نينگر هو ۽ سنڌ ۾ هن سانحه سبب متل واويلا کي چڱيءَ طرح محسوس ڪري سگهيو ٿي. ڪلهوڙن جي عسڪري طاقت باقي هئي. مغلن جي اڳتي وڌندڙ لشڪر کي ڪافي جاني نقصان پهچائڻ بعد ميان دين محمد جي ننڍي ڀاءُ ۽ جانشين ميان يار محمد، ڪلهوڙا خاندان جي زناني عيال کي اڳئي ساڻ ڪري، قلات جي سنگلاخ پهاڙين ۾ وڃي پناه ورتي هئي ۽ خان قلات سان سلامتي ۽ خرچ پکي پرڻ جو هڪ معاهدو ڪيو هو. ٻن سالن جي جلاوطنيءَ بعد سندس مريدن سرائي فقيرن کيس واپس اچڻ لاءِ عرض ڪيو ۽ هو 1701ع ۾ جڏهن ٻيهر سنڌ ۾ داخل ٿيو ته مغل سرڪار کيس پنهنجو وفادار حليف بنائڻ جو فيصلو ڪري چڪي هئي ۽ خدا يار خان جو خطاب ڏنئي. سبي گنجابه ۽ بلوچستان جي ڪڇهه علائقي ۾ کيس جاگيردار بنايو ويو. ان وقت شاهه لطيف جي عمر پورا ٻارنهن سال ٿي چڪي هئي. 18 سالن بعد مغل ڪلهوڙا سهڪار سنڌ جي آزادي جي هڪ اهم سرواڻ صوفي شاهه عنايت جي شهادت جو

سبب بڻي. ان وقت شاهه عبداللطيف ڀٽائي رحہ جي عمر 30 سال هئي ۽ سنڌ جي ٻين نوجوانن وانگر هو پڻ سنڌ جي آزاديءَ جو متمني ۽ پنهنجن جي زماني سازي ۽ غداريءَ تي ملول هو. ان وقت تائين سندس اندر جو شاعر وطن جي ماحول جي ٻوسٽ سبب نکري نروار ٿي چڪو هو. شاهه عنايت صوفيءَ جي شهادت کان متاثر ٿي لطيف جيڪي بيت چيا آهن سي سندس پختہ شاعريءَ جو ثبوت پيش ڪن ٿا.

"اڄ نہ اوطاتن ۾ طالب تنوارين،
آديسي اُٿي ويا مڙهيون مون مارين،
جي جيءَ کي جيارين، سي لاهوتي لڏي ويا."

(سر رامڪلي)

ڪلهوڙا دور ۾ جن عالمن ۽ فاضلن مطلق العنان حڪومت جي ملازمت ۽ پٽ پرائي ڪئي، تن جي هدايت جي لاءِ لطيف سائين فرمايو:

"جنهن سناسي سانڊيو، گندي ۽ گراهہ"
انهيءَ کان الله، اجا اڳاهون ٿيو."

(رامڪلي)

هي ظاهر پرست ديني عالمن ۽ فاضلن تي سڌو حملو هو. لطيف ظاهري مذهبي طور طريقن جي دستور کي ترڪ ڪيو. جنهن ڪري مير علي شير قانع کيس تارڪ جو خطاب ڏنو آهي. وقت جي پيرن بزرگن طعني طور چيوتہ: "جن جا ڪوري موچي پير، سي ڪيئن لنگهندا سير."

لطيف سائين ڪٿي بہ پاڻ کي پير ڪري پيش نہ ڪيو بلڪ پاڻ خدا وارن فقيرن جي ذات پات جي فرق کانسواءِ تعظيم ڪندو هو.

شاهہ لطيف جي دور ۾ سنڌ سياسي، سماجي، اقتصادي ۽ مذهبي ڇڪتاڻ ۾ ڦاٿل هئي. سندس شاعري ۽ ذاتي ڪردار انهيءَ ڇڪتاڻ کي ختم ڪري سنڌ کي هڪ خوشحال ۽نيڪ معاشرو بنائڻ ۽ جمهوري طرز حڪومت طرف راغب ڪرڻ لاءِ هڪ فڪري ۽ عملي جدوجهد ڪئي آهي. انهيءَ طرز عمل خلاف وقت جا حاڪم ۽ اجاره دار جهڙي طرح شاهہ عنايت صوفي جي خلاف ٿيا ۽ کيس پنهنجي راه جي رڪاوٽ سمجهي شهيد ڪرايو، اهڙيءَ طرح شاه لطيف کي پڻ ميان نور محمد ڪلهوڙي ۽ سنڌ جي مخصوص گادي نشينن هڪ طرف مارائڻ جي ڪوشش ڪئي تہ ٻئي طرف عوام ۾ سندس مقبوليت گهٽائڻ لاءِ مٿس طرح

طرح جا الزام لڳايا. تاهم شاهه جا فقير ۽ عوام الناس انهن ڪريل حرڪتن کان متاثر نہ ٿيا. شاهه لطيف پنهنجي طبعي موت سان وصال حاصل ڪيو ۽ سندس مقبوليت ان وقت کان اڄ وقت تائين قائم دائم رهي آهي. جهڙيءَ طرح لعل کي زمين ۾ دفن ڪرڻ سان سندس جوت جهڪي ڪري نہ ٿي سگهجي تهڙيءَ طرح سنڌ جي ماڻهن لاءِ شاهه عبداللطيف ڀٽائي اڄ بہ لاڪيڻو لعل آهي.

شاهه لطيف رحہ جي وقت ۾ سنڌ ۾ مذهبي جنونيت چوٽ چڙهيل هئي. "خدائي تحريڪ" هيٺ هندن کي زوريءَ مسلمان ڪيو ويندو هو. عذر اهو ڏنو ويندو هو تہ هن زبان سان ڪلمي توحيد جو ڪو لفظ يا اکر اچاريو آهي. تنهنڪري هو پاڻ مسلمان ٿي چڪو آهي. ايتري قدر جو جيڪڏهن ڪنهن هندو "رسو" لفظ زبان مان ڪڍيو تہ چوندا هئا تہ هن رسول جو نالو ورتو آهي. طوهر ڪري مسلمان ڪيوس. هندن رسو چوڻ ڇڏي نوڙي ۽ نوڙ لفظ استعمال ڪرڻ شروع ڪيا لطيف سائين چيو: "جي رهٽي نہ رهيو سپرين تہ ڪهٽي ڪبو ڪوه". هن متسارين م هڪ هندو کي زوريءَ مسلمان ڪرڻ وقت پاڻ وجي ان عمل کي روڪيو

شاهه جي رسالي ۾ اڪثر اقعاتي بيت آهن تر جا زميندار شاهه لطيف جا مخالف هئا: هڪ زميندار جاني خان ڏيري ڪوٽ بلاول شاهه جو پٽ عنايت، شاهه جو مريد ٿيو. سندس والد جاني خان کيس زوريءَ پٽ شاهه تان وٺي ويو، پر هو وري موٽي آيو. ائين ڪيترا دفعا ٿيو. آخرڪار شاهه صاحب جاني خان کان:

"پيو جن پرو، گنجي ڏونگر گام جو،
ڇڏي ڪيٽ ڪرو، لوچي لاهوتي ٿيا."

اهڙي طرح، "انئي پهر ان جي نانيءَ ڏي نهار"، يا "هلڻ ٿيو هنگلاج ڏي، آديسين اتوم"، يا "لائيندس لڱن کي مليريان ميندي"، يا "روجهہ ڏنائين رات هوت ڳوليندي حب ۾، يا "وَرَ وَراڪا وچ ۾، لڪين آڏا لڪ"، يا "هلندي هاڙهو مٿي گسان تن مَ گسان"، يا "نانگا نانيءَ هليا، هنگلاجان هلي، ديکي تن دوارڪا، مهيسين ملهي" (رامڪلي)، يا "ڪاري ڪيڙائو، مٿي منيءَ موٽيا"، يا "سيد سات سندوءَ پرُ بندر پهچائيين"، يا "سامي ڇڏي سناگ، گڏيا گورکنات کي" (رامڪلي)، يا "وڏا وڻ وٿڪار جا، جت جائو، جمر، جر"، اهي سڀ اظهار جاگرافيءَ جي هنڌن مڪانن رندن ۽راهن جا آهن جيڪي شاهه لطيف پاڻ گهمي ڏٺا. انهن جي حوالي سان شاهه سائين جي سوانح حيات تيار ڪري سگهجي ٿي.

شاھ جي سوانح مرتب ڪرڻ لاءِ هڪ ذريعي طور لوڪ روايتون، خانگي ڪتبخانن ۾ موجود قلمي نسخا پڻ استعمال ڪري سگهجن ٿا.

(1) واحد ڏنو فقير شاھ لطيف جو همعصر هو. ليڪن معتقد نہ هو. سندس هڪ روايت شاھ لطيف جي استاد آخوند نور محمد سانوٽي جي ٽڙ پوٽي ميان محمد حسين هن ريت ٻڌائي تہ هڪ لڳان ٺٺبي قيصر جو هڪ شورو شاھ لطيف جي خدمت ۾ دعا ڪرائڻ لاءِ حاضر ٿيو. ان وقت لنگر هلي رهيو هو. آخر ۾ شاھ سائين پاڻ لنگر ورتو ۽ دعا لاءِ آيل ماڻهوءَ کي نہ فقط پاڻ سان گڏ کائڻ لاءِ مجبور ڪيو بلڪ سندس هٿ بہ ڌورايا. ان ماڻهوءَ چيو تہ سائين آئون پاڻ اوهان جي نوازش جي نظر لاءِ حاضر ٿيو آهيان. لطيف سائين وراڻيو تہ ”آئون نا چيز آهيان. الله وڏو سگهارو ۽ مهربان آهي. سندس هر انسان تي نوازش جي نظر آهي.“

(2) لطيف سائين اڪثر مرشد قلندر لعل شهباز رحہ جي مبقري تي حاضري ڏيندا هئا. سيوهڻ شريف ۾ مخدوم دين محمد صديقي مشير ڪلهوڙا سرڪار برائي مذهبي امور سندن پڳ مٽ يار هو. انهيءَ وٽ مهمان ٿيندا هئا. درگاہ تي حاضري ڀرڻ کان علاوہ لطيف سائين ٻين مقبرن تي پڻ وڃي اتي وينل مجاورن ۽ فقيرن سان رهاڻيون (انٽرويو) ڪندا هئا. هڪ دفعي ”بودلي بهار“ جي ڪسجڻ جو واقعو ٻڌائين. انوڊ ڪاسائيءَ بودلي فقير کي ڪهي ٻوٽيون ٻوٽيون ڪري سندس گوشت شهر ۾ وڪرو ڪيو هو. اهو ٻڌي شاھ لطيف هي بيت چيو:

”سِرُ ڏِونديان ڌڙُ نہ لَهان، ڌڙُ ڏِونديان سِرُ ناھ،
هَٿَ ڪَرائِون آڱِرِيُون، وِيا ڪَپَجِي ڪَانھ،
وَحدت جي وِهانءِ، جي وِيا سي وَڍِيا“
(سُر ڪلياڻ)

(3) روهڙيءَ جي صراف صديقين وٽ شاھ لطيف ايندو رهندو هو. اتي اڄ بہ ”شاھ جو اوتارو“ مشهور آهي. وڏن جي وفات بعد وارثن اباڻو ڏنڌو ترڪ ڪري ڇڏيو. آخري دفعي جڏهن لطيف سائين اتي منزل انداز ٿيو تہ پوئين جا حال ڏسي هي بيت چيائين:

”وِيا سي وِينجهارَ، هيرو لعل وِڌين جي،
ٺنين سندا پوئيان، سيهي لهن نہ سار،
ڪٿن ڪٽ لهار، هاٿي انين پيٺين.“
(سر سريراڳ)

سنڌ جي صنعت ۽ حرفت لاءِ لطيف سائين جو اونو هن بيت ۾ پين اهڙن ڪيترن بيتن مان ظاهر آهي.

جن ڏينهن ۾ لطيف سائين شاه ڪريم جي مقبره لاءِ ملتان مان ڪاشيءَ جون سرون سودي لوءِ صاحبان (گهوٽڪي) ۾ حضرت موسيٰ شاهه سان ملاقات ڪري واپس پهتا هئا، تن ڏينهن ۾ هڪ فقير عرض ڪيو ته جيئن حضرت موسيٰ شاهه جو قول آهي ته جيڪو بندو رمضان شريف جي آخري جمع جي نماز سندس جامع مسجد ۾ ادا ڪندو، انهيءَ تي دوزخ جي باهه حرام ٿي ويندي، تيئن اوهان به ڪو اهڙو اعلان ڪريو. اهو ٻڌي شاهه لطيف تي حال طاري ٿي ويو ۽ وجد جي حالت ۾ چيائون ته جيڪو ماڻهو محبت سان هن پٽ تي آيو، انهيءَ ڪان دوزخ جي باه پري پڄندي. ان وقت سندن والد حبيب شاهه موجود هئا. انهن اعتراض ڪندي فرمايو ته"ابا اهو ڇا چيئي، پٽ تي ته هندو، زنديق، ڪافر ۽ ملحد به ايندا. پوءِ انهن ڪان به دوزخ جي باهه پري پڄندي؟ جواب ۾ لطيف سائين هي بيت چيو:

"ڪيڏانهن ڪاهيان ڪرهو، ڇٽاڻو ڇوڏار،
منجهين ڪاڪ ڪڪوري، منجهه هين باغ بهار،
ڪانهي بي تنوار، ٿيو مڙيوئي مينڌرو"
(سر مومل راڻو)

مينڌرو هندو راجپوت هو.

(5) هڪ روايت مطابق هالن جي درگاه جي هڪ معتقد جو انتقال هن ريت ٿيو جو هن پٽ شاهه تي اچي شاهه لطيف جي شان ۾ گستاخيءَ جا الفاظ استعمال ڪيا. جڏهن شاهه جا فقير پنهنجي مرشد جي تلقين مطابق صبر ۾ رهيا، تڏهن وڏيڪ چتو ٿي چيائين ته "اي حجره نشين! تون ڇا ۽ تنهنجي بزرگي ڇا، فقيريءَ جي ڦند ۾ ناحق ماڻهن کي برغلائيندو ۽ دوکو ڏيندو رهين ٿو. تون هڪ جيتامڙو سنهڙو سپ آهين. ازدها ۽ اجگر سان جنگ جوڻ جي ڪوشش نه ڪر!" لطيف سائين اهو ٻڌي هڪ سرد آهه پري ۽ هيءُ بيت چيو:

"سَنهان پان مَ سَپَ، وِيَاءَ واسينگن جا،
جنهين جي جهڙپ، هاٿي هنڌان ئي نه چري."
(سر ڪارايل)

چون ٿا تہ انھيءَ بيت ٻڌڻ سان سيد اجن شاھ جي پيٽ ۾ سخت سور پيو ۽ ٿڏي تي تڙپي ساھ ڏنائين. لطيف سائين کي بيحد افسوس ٿيو.

(6) رسول الله صلي الله عليه و آله وسلم جي سنت جي پيروي ڪندي لطيف سائين ڪڏھن ڪنھن کي بددعا نہ ڏني ھئي. سندس انھيءَ اخلاق جي ثابتي ھن واقعي مان پڻ ملي ٿي تہ جڏھن مرزا مغل بيگ جي وفات سن 1124ھ 1713ع جو ماده تاريخ ڪيندي شاھ لطيف جي ھڪ فقير ”بود خبيث“ چيو، تڏھن شاھ لطيف في البديھہ فرمايو: ”يک مغل بہ بوده“ يعني ھڪ پلو مغل ھو. انھيءَ مثال مان ثابت ٿئي ٿو تہ شاھ عبداللطيف ڀٽائي پنھنجي ھادي اعظم حضرت محمد صلي الله عليه و آله وسلم جي اخلاق تي ثابت قدم ھوءِ شاھ جي شارحن طرفان ڏانھنس منسوب ھيءُ بيت پڻ خود شاھ لطيف جو چيل نہ آھي، نہ ئي سندس رسالي ۾ شامل آھي.

”بيگ تنھنجي بيگي، ڪونڙيءَ ۾ ڪان
اٿم آس الله ۾، دل مارينئي مان“

(7) شاھ لطيف سچو عاشق رسول ھو. سندس ڏاڏي شاھ ڪريم سندس ولادت جي اڳڪٿي ھڪ سٽ ۾ ڪئي ھئي ”جَر پکي جئن، ٻانھياريءَ ٻيلھڙو“ جيڪا روايت بنجي وئي جڏھن لطيف وڏو ٿي خود شاعري ڪرڻ لڳو تہ ڪيس اھا روايتي سٽ معلوم ٿي ۽ پاڻ انھيءَ تي گرہ لڳائي بيت مڪمل ڪيو: ”اسان جو تن تيئن ٿو ساري مرسل مير کي“. سندس ڪلام ۾ اڪثر حب رسول صہ ۽ علامات رسول صہ جي نشاندھي ٿئي ٿي.

(8) ھڪ دفعي حج تي ويندڙ ھڪ قافلو ڏسي ارادو ڪيائون تہ ھنن سان گڏجي وڃي حج ڪري اچبو. ڳپل پنڌ اڳتي ھليا تہ قافلي ھڪ تلاءُ تي پڙاءُ ڪيو. ان وقت ٻڪرين جو ھڪ ڌڻ ڌوڪيندو تلاءَ تي آيو ۽ پاڻي پي ڍءُ ڪرڻ بعد ھر ھڪ ٻڪري تلاءَ ڏي پٺ ڪري تلاءَ ۾ ڦولھڙيون لاھڻ لڳي. شاعر فطرت کي انھيءَ نظاري مان ھڪ نئون نظريو ملي ويو. قافلي وارن کي ڇڏي اتي ھليو ۽ ان وقت سندس زبان تي ھي بيت جڙي آيو:

”ڏوريان ڏوريان م لھان، شال م ملان ھوت،
من اندر جا لوچ، مچڻ ملڻ سين مائي ٿئي.“

(سر حسيني)

(9) لطيف سائين تيئن حاجي ٿي نہ سگھيا، جيئن سنڌ جا ماڻھو حج ڪري اچڻ بعد عام ماڻھن کان مٿيرا ٿي ”حاجي سڳورا“ سڏرائيندا ھئا.

لطيف سائين اصل حقيقت جي علم جو قائل هو. ظاهري علم ۽ ان جي اظهار جي روايتي ادبي ۽ لغوي صورت کيس قبول نہ هئي. فرمائين ٿا تہ:

”کوهُ تو کا ڳرُ کورين، وينو وڃائين مسُ،
ڏورِ تنائِين ڏِسُ، اکرَ جِنائِين جُڙيا.“

(يمن ڪلياڻ)

(10) حضور صلي الله عليه و آله وسلم بابت معلوم آهي تہ پنهنجي لاءِ هيءَ دعا گهندا هئا: يا رب ارني ڪل شيءِ ڪما هو. (يا رب مون کي سڀ شيون ائين ڏيکار جيئن اهي اصل ۾ آهن.) زماني جا عام ماڻهو شين جي ظاهري سونهن ۽ شڪل ڏسندا آهن پر الله وارن جي انهن جي اصل حقيقت تي نظر هوندي آهي. شاه لطيف ۽ سندس خاص خليفن جي بہ اها ڪيفيت هئي. هڪ دفعي جت فقير ويسر ولد ساولو لطيف سائين سان هڪ دعوت ۾ شريڪ هو. فقير ميزبان جي آندل ماني کائڻ بدران هٿ تان جؤ گهرائي، انهن جي اٽي مان ماني پچرائي کاڌي. لطيف سائين سبب پڇيو تہ فقير دعوت جي ماني ۾ چوريءَ جي سيڌي سامان هجڻ جو ذڪر ڪيو، جيڪو هن کي روحاني طور معلوم ٿيو هو ۽ کيس يقين هوتہ مرشد کي پڻ اهو معلوم هوندو ۽ تعجب هوس تہ پوءِ بہ مرشد اها دعوت جي ماني کاڌي! انهيءَ تي لطيف سائين چيس تہ ”فقير توکي جوَن ۾ غير نظر نہ آيو؟“ ويسر چيو: ”مرشد مون انهيءَ تي غور نہ ڪيو.“ جاچ ڪئي وئي تہ معلوم ٿيو تہ دڪاندار کي جو هڪ شڪاريءَ جا وڪرو ڪيل هئا ۽ شڪاريءَ کي اهي جو هڪ سوئر جي پيٽ مان مليل هئا، جنهن جو هن شڪار ڪيو هو. انهيءَ تي لطيف سائين پنهنجي فقير ڏي منهن ڪري هيءُ بيت چيو:

”ادا ڙي ويسر،مچ ڪاءُ نہ تہ مرندين،
ڪٿان پئيندين اچ، جو لوڪ مڙوئي لڙ ٿيو“

هن بيت مان اهو بہ معلوم ٿئي ٿو لطيف سائين پنهنجي فقيرن کي ادا ڪري ڪوئيندو هو.

(11) جڏهن ميان نور محمد ڪلهوڙي لطيف سائين جي دعوت ڪئي ۽ موڪلائڻ وقت هڪ سر پٽ سرڪش گهوڙو سونن سنجن سان سواري لاءِ پيش ڪيو، انهيءُ ارادي سان تہ اهو گهوڙو پڪ سان شاه لطيف کي پٽ تي ڪيرائي ماري ڇڏيندو، تڏهن لطيف سائين هيءُ بيت پڙهي گهوڙي تي سوار ٿيا:

”هلايو تہ هلي وڃان، بيهاريو تہ بس ميان
واڳ ڌڻي تو وس ميان، آئون ڪا پاڻ وهيٺي.“

لطيف گهوڙي جي واڳ ڪٽي هني جي گهڙيءَ ۾ وڏي ۽ گهوڙو پاڻ مرادو ڊوڙڻ لڳو. ميل سوا اهڙيءَ ريت سواري ڪرڻ بعد لطيف سائين گهوڙو ورائي اچي ميان نور محمد کي موٽائي ڏنو ۽ فرمايو ته هيءَ سواري اسان جي ڪم جي نه آهي. اوهان جنهن اقتداري گهوڙي تي سوار آهيو، انهيءَ جو خيال ڪريو. ڪٿي اوهان کي نه وجي پٽ تي سٽي. انهيءَ کان اڳي ميان نور محمد ڪلهوڙي کي سندس درٻارين لطيف سائين جي حسن پرستيءَ جي ڪمزوري کان آگاهه ڪيو هو، جنهن سبب خدمت چاڪري ۽ دل وندرائڻ لاءِ حسين و جميل نوجوان عورتون پيش ڪيون ويون ته اهي ڪيس پاڻ ڏانهن راغب ڪري نه سگهيون ۽ لطيف سائين فرمايو:

"ڪاڪِ نه جهليا ڪاپڙي، موهيا ڪنهن نه مال،
جي چورين ڏنا چالَ، ته بہ لاهوتي لنگهيا ويا."

(سر مل راڻو)

(12) ٻئي دفعي زهر ڏئي مارائڻ جي ڪوشش ڪئي وئي. جيڪا پڻ ڪامياب نه ٿي. هن دؤر جي تاريخ ۾ "گلان" رقاصه جو نالو درج آهي. چاڪاڻ ته اها سنڌ جي مشهور بادشاهه ميان غلام شاهه ڪلهوڙي جي والده هئي مائي ڪلان ميان نور محمد ڪلهوڙي جي نڪاح ۾ ڪيئن آئي ان جو احوال هن ريت آهي. "گلان" لطيف سائين جي بيحد معتقد مريدياڻي هئي. جيس بڙ جي ٺٽري ضلعي بدين واري "مائي گگا" جتڻي ۽ تراڻي نعلقي رتو ديرو جي مائي ابڙي وغيره ۽ انهن فقيرياڻين جي ڪري لطيف سائين جا حاسد مخالف مٿس ظاهري حسن پرستي بلڪ نفس پرستيءَ جو الزام لڳائيندا هئا. ميان نور محمد ڪلهوڙي ثابتي هٿ ڪرڻ لاءِ پنهنجا سپاهي ڀٽ تي موڪليا ته جيڪڏهن اهي "گلان" رقاصه کي شاهه لطيف وٽ موجود ڏسن ته ڪيس پڪڙي وٺي اچن. ان وقت گلان لطيف سائين کي عرض ڪيو ته مون کي عزت ۽ عاقبت جي دعا ڪريو. لطيف سائين فرمايو ته "خدا جي حڪم سان تون ترت سنڌ جي راڻي ٿيندينءَ" ايتري ۾ ميان نور محمد جا سپاهي اچي ڪڙڪيا. تن گلان کي پڪڙي وجي ميان جي حضور ۾ حاضر ڪيو. مائي گلان کي ڏسندي ميان مٿس موهت ٿي پيو ۽ ڪيس پنهنجي خلوت گاهه ۾ وٺي ويو. گلان کي مرشد جي دعا ياد آئي. تنهن بادشاهه کي عرض ڪيو ته مان شاهه لطيف جي مريدياڻي آهيان. "اچي عمرڪوٽ ۾ ڪنديس ڪانڌ ڪريت." جيڪڏهن اوهان مون سان نڪاح ڪريو ته آئون اوهان سان حق نڪاح ادا ڪرڻ لاءِ تيار آهيان، نه ته مرندي مري وينديس، حرام ڪم نه ڪنديس. ميان نور محمد تي

ان وقت عشق جو ايترو غلبو هو جو نه ڪيائين هر نه تمر، هڪدم قاضي گهرائي نڪاح پڙهايائين. ميان جا درباري جيڪي شاهه لطيف جي مريدن کي طعنو ڏيندا هئا ته اوهان جو مرشد هڪ ڳائڻيءَ جي عشق ۾ مبتلا آهي، سي هڪا ٻڪا رهجي ويا ۽ شاهه جي مريدياڻي ڳلان جي پيٽ مان اهو لعل پيدا ٿيو، جنهن تي سنڌ جي تاريخ کي اڄ تائين ناز آهي. شاهه سائينءَ جي زندگيءَ جا ڪيترا ئي واقعا اڄ سنڌ ۾ عام آهن، ليڪن شاهه جا پارکو انهن کي ڏند ڪٿائون چئي نظر انداز ڪندا رهيا آهن. سندن خيال مطابق شاهه هڪ عظيم صوفي هو ۽ صوفي عورت سان رغبت نه رکندا آهن، بلڪ هنن جي محفلن ۾ عورتن جي داخلا مسجد ۾ سندن داخلا وانگر ممنوع هوندي آهي. هوته انهيءَ حد تائين به وڃن ٿا ته شادي بعد شاهه جي پنهنجي گهر واري بيبي سعيده ڏانهن رغبت نه رهي ۽ هو هميشه عشق الاهي ۾ غرق هوندا هئا.

(13) شاهه لطيف لاءِ مشهور ڪيو ويو ته هو جاهل ڄڻ آهي، ۽ سندس اُمي يا اڻ پڙهيل هجڻ جو اعلان، دور حاضر تائين ڪيترن شاهه جي عالمن طرفان ٿيندو رهيو آهي. تحقيق مان معلوم ٿيو آهي ته لطيف سائين، آخوند نور محمد ڀٽيءَ جو ڪتابي هو. اهو ضرور آهي ته جيئن پاڻ پنهنجي بيتن ۾ چيو اٿس، لطيفي لات ذاتر جي ذات ۽ جاکوڙي مشاهدي تي ٻڌل آهي. دستوري تعليم ۽ علمي فضيلت کان معذرت ڪندي، لطيف فرمائي ٿو.

"جيئن جيس ورق وارئين تيئن تيس ڏنو ڏوهه
رهڻيءِ رهيو نه سپرين ته ڪبٽيءِ ڪبو ڪوهه"

(سُر يمن ڪلياڻ)

شاهه جي زماني جو عالمانه ماحول مناظرن ۽ خودثنائي تي ٻڌل هو. علم ۽ فضل جي دعويٰ ڪندڙ ڪو سوال يا بيت جي هڪ سٽ پنهنجي حريف کي لکي موڪليندا هئا ۽ پوءِ سندس موٽ مان وڏوُن ڪڍڻ جي ڪوشش ڪندا هئا. لطيف ۽ دعويدار عالمن ۾ اهو فرق هو ته لطيف هڪ سياح مشاهده نگار عالم هو ۽ سندس مخالف مسند نشين گوشي نشين لڪير جا فقير هئا. مخدوم عبدالباسط الائي هڪ مصرع طرح لکي موڪليو: "اسان ٻنهي پاڻ ۾ جهنگ پيچي جهوڪون ڪيون." شاهه لطيف گره لڳائڻ بجاءِ هي بيت لکي موڪليو:

"جهنگ واري جهوڪون پري، تنهان پوءِ ڳوٺ،
قريباڻي ڪوٺ، اڃا به اڳاهون سجهي."

(14) انهيءَ سلسلي ۾ شاهه جا ڪافي بيت رسالي ۾ موجود آهن جيڪي

هڪ ذهني انقلاب لاءِ اپارن تا.

”روزا نمازون، ايءُ پڻ چڱو ڪم،
او ڪو پيو فهم، جنهن سان پسجي پرينءُ کي.“

”جي تو بيت ڀانيان، آيتون آهين،
نيو من لائين، پريان سندي پار ڏي.“

آيتون معني نشانيون، ساڳئي وقت سوا سؤ کان مٿي قرآني آيتون تلميح ۽ تضمين طور شاهه جي رسالي ۾ موجود آهن، جن جو ترجمو ۽ تشريح ڪماحقه ۽ ڪمال قابليت سان ڪيل آهي.

(15) مذهبي ۽ عالمانه ماحول جي اصلاح کان علاوه، شاهه لطيف پنهنجي ڏيهه ۾ هڪ زبردست سماجي انقلاب آڻڻ جي عملي ۽ درسي ڪوشش ڪئي. ارغونن جي دؤر کان سنڌ ۾ هنرمند ڪمين ڪاسبين، هارين ۽ ڪاريگرن ۽ سيلاني فقيرن کي هڪ ادنيٰ سماجي حيثيت ڏني وئي هئي ۽ کين گهٽ نظرن سان ڏٺو ويندو هو. اهو نفسياتي اثر اڄ به قائم آهي. شاهه لطيف انهيءَ جي خلاف درس ڏنو آهي فرمائي ٿو ته

”نئون نياپو آئيو، راڻي ملا رات،
لڏي سون لطيف چي، ڪنان ڏاتر ڏات،
کهڙي پڇين ذات، جي آئيا سي اگهيا.“

(سر مومل راڻو)

يا

”ڪکيءُ هاٽيون ڪاريون، ڇڇيءُ هاٽا ڇڄ،
پاند جنين جي پاندسين لڳي ٿئي لڄ،
سمون چام سهڄ، اپو ڪري ان سين.“

(سُر ڪامو ڏ)

(16) مذهبي اجاره داري حاصل ڪرڻ لاءِ شاهه لطيف رحه جا معاصرين هڪ طرف هڪ ٻئي کان گوءِ ڪٽڻ لاءِ پاڻ پتوڙي رهيا هئا ته ٻئي طرف لطيف جي مقبوليت کي ختم ڪرڻ لاءِ حيلا وسيلا هلائي رهيا هئا. هنن مشهور ڪيو ته شاهه عبداللطيف تارڪ آهي. شاه بدعيتي، ڀنگوڙو ۽ تارڪ صوم وصلواة آهي. انهيءَ الزام تراشيءَ جو اثر وقت جي اعليٰ مذهبي اڳواڻن تي پڻ پيو ليڪن جڏهن سيلاني فقير شاهه عبداللطيف ڀٽائي وٽن لنگهي ويو ته سندس بصيرت،

علمي فضيلت ۽ روحاني عظمت ڪين سندس بزرگيءَ جو قائل ڪري ڇڏيو شاهه جي معاصرين ۽ ملاقاتين ۾ انهيءَ وقت جون عظيم شخصيتون شامل آهن: شاهه عنايت شهيد جهوڪ شريف وارو، خواجه محمد زمان لنواري شريف وارو، مخدوم دين محمد سيوهڻ وارو، مخدوم معين الدين ٺٽي وارو ۽ اتان ئي جو مخدوم محمد هاشم ۽ مير علي شير قانع سنڌ جو مورخ، سچل سرمست جو ڏاڏو ميان حافظ محمد صاحب درازي، حاجي فقيرالله علوي شڪارپوري، سيد مير محمد شاهه عطا امير خاني ٺٽوي، سيد بقاءُالله شاهه لڪياري، مخدوم محمد کهڙن وارو، سيد عنايت رضوي نصرپوري، (اصل بکري)، مخدوم صابر ولهاري ٽنڊي الهيار وارو، سيد موسيٰ شاهه گيلاني لوءِ صاحبان (گهوٽڪيءَ) وارو ۽ ٻيا صاحب فضيلت، شاهه عبداللطيف ڀٽائي جا صحبتي هئا. ٻئي طرف حريف درگاهن جا پير مريد ۽ خاص خليفا شاهه لطيف جا مخالف هئا ۽ سندس تحريڪ تي ڪين زبردست اعتراض هو. تاهم جڏهن ساڻس مليا، تڏهن سندس عزت ڪيائون. مثال طور 1145هه-1733ع ۾، جڏهن ميان نور محمد ڪلهوڙي ظلم جي انتها ڪندي مخدوم عبدالرحمٰن کهڙن واري کي ٻه سؤ ٻاويهه جماعتي مريدن سميت مسجد اندر شهيد ڪرايو ۽ ملڪ ۾ ڏهڪاءُ هئو، تڏهن سندس فرزند مخدوم محمدي ۽ احمدي ٻن ۽ هڪ سال عمر جا هئا. مخدوم محمدي (متوفي 1171هه-1758ع) بالغ ٿي گادي نشين ٿيو (غالباً 1749ع) تڏهن شاه لطيف فقيرن جي جماعت وٺي معذرت ۽ مبارڪباد لاءِ کهڙا پهتو. ان وقت جو احوال ڪجهه قدر قلمبند ڪيل آهي. شاهه کهڙن جي ٻاهران سچيڏني اڄڻ جي کوهه وٽ منزل ڪئي، مخدوم محمدي ڪيس پاڻ وٽ اچڻ جي دعوت ڏني ته هڪ بيت لکي موڪليائينس:

"اڄ نه آيس آئون، صبح ايندس سپرين،
توتي جنهن جو نانءُ، سوڪٽي بار کهين جا."

مخدوم بيت پڙهندي فوراً شاهه عبداللطيف وٽ حاضر ٿيو. اهڙيءَ طرح مٿي ڄاڻايل بزرگن سان شاهه لطيف جي ملاقاتين ۽ روحاني علمي ڏي وٺ جو احوال ڪجهه ڇپيل، ڪجهه زباني، روايتي طور تي موجود آهي. انهيءَ کي سهيڙي، سوڊي ۽ تاريخ سان ڀيٽي شاهه لطيف جي مستند سوانح حيات تيار ڪري سگهجي ٿي.

(17) لاڪيٽي لطيف جا پنڌ پير اڄ به سنڌ ۽ آسپاس جي سر زمين تي موجود آهن. اهي رند، اوتارا ۽ تاڪ تحقيق جي دعوت ڏئي رهيا آهن: ڪابل ۽ قنڌار، بلوچستان، لسٻيلو، ڪيچ مڪران خاران لاهوت لامڪان هنگلاج، لکپت،

گرنار، ڪڇ ڀڄ، جيسلمير، جوڌپور، گجرات، بهاولپور، پنجاب، ڪشمير ۽ سنڌ جا سمورا علائقا هن سيلاني گهمي ڦري ڏٺا آهن ۽ انهن تمام علائقن جي تاريخ جاگرافي پنهنجي ڪلام ۾ بيان ڪئي اٿس. شاهه لطيف جي سوانح تي ڪم ڪندڙ عالمن ڪجهه قدر سنڌس ٽن سالن جي دشت پيمائي کي نروار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ۽ سنڌس وائن کي سنڌس بيتن ۾ ڳوليو آهي.

محمد حسين ڪاشف

تصوف جو سنڌي سماج تي اثر

IMPACT OF MYSTICISM OVER SINDHI SOCIETY

Mr. Muhammad Hussain Kashif
Famous Writer

ABSTRACT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(د) هو ماڻهن کي عذاب ۽ ثواب کان باخبر ڪندو هو. چڱائي جي عيوض بشارتون ڏيندو هو. برائين جي نتيجي کان کين ديڄاريندو هو. اصلاح احوال ۾ هن جو مرتبو متاهون هوندو هو.

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

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

توحيدي مذهب جي نظرين آريائي فڪر يا دنيا جي ٻين صاحب فڪر انسانن جي خيالن جي پاڻ ۾ ڪٽ هڪجهڙائي، ته ڪٿي تائيد ته ڪن هندن تي مخالف رويہ نظر اچن ٿا. ليڪن باوجود ان جي انهي سڄي علمي مايہ ۽ فڪري تاريخ تي جڏهن غور ٿو ڪجي ته "تصوف جو نظريو" جيڪي ويچار پيش ڪري ٿو، ان جا ابتدائي مجموعي قدر ٿوري گهٽي ڦيرگهير سان سيني ۾ نظر اچن ٿا. جنهن مان اهو نتيجو نڪري ٿو ته "انسان جو پنهنجو پاڻ کي سڃاڻڻ وارو خيال نهايت ئي ڪُهنو ۽ جڳن کان جاري آهي." جنهن کي دنيا جا ڏاها؛ انسان جي قلبي شانتي ۽ ان جي روحي مراجعت لاءِ پيش ڪندا ۽ پاڻ پتوڙيندا آيا آهن، پوءِ ان جو اظهار ڪٿي ابراهيم ٿي ڪيو ته ڪٿي موسيٰ ڪندو نظر اچي ٿو. ڪٿي عيسيٰ ان جي اورڪ ڏني ته ڪٿي مهاتما ٻڌ "نرواڻ" جو اظهار ڪري ٿو ته ڪٿي زرتشت روشني جي صورت ۾ بيان ڪري ٿو، ته ڪٿي اسان کي اها ڳالهه "حقيقت محمدي" جي حال سان بيان ٿيل نظر اچي ٿي. انهن ويچارن ۽ خيالن جي جو ڇيد ڪبو ته الفاظ ۽ التباس جو فرق نظر ايندو ته ناني ڏاهو به اهڙي ڳالهه ڪري ٿو ته عيسائي راهب ... به انهي قسم جي سوچ اهي ... ڪ شن ... اجن جي اهائي راهه ڏسي ٿو ته ٻودي ڀڪشو به انهي سروان لاءِ اتر ۾ اڪيلائي نظر اچي ٿو، ته مذهب محمدي جو شيدائي به انهي حقيقت الحقائق جي سلسلي ۾ سرگردان ٿو. هر ڪنهن وٽ ان قسم جي تات ۽ تلاش آهي.

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

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

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

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

ايران ۾ انهي مرحلي تي هرقليطس ”زرتشت“ جي فلسفي ۽ خيال کان متاثر نظر اچي ٿو جنهن ايران ۾ زرتشتي مذهب جو پايو وڌو مورخن جو خيال آهي تہ زرتشت (1000 قبل مسيح) پيدا ٿيو هن کي پنهنجي تعليم عام ڪرڻ ۾ ڏاڍي ڏکيائي در پيش ٿي جيئن عموماً نيڪن سان ٿيندو آيو آهي. زرتشت پنهنجي تعليم ۾ هڪ هنڌ چوي ٿو تہ: ”دنيا ۾ نور کان بهتر ڪا چڱائي نہ آهي ۽ تاريڪي کان بدتر ڪا بدي نہ آهي. آدم ۽ بهشت جي تخليق انهي نور مان ٿي ۽ دوزخ جو وجود انهي نور جي عدم موجودگي آهي. انهن ٻنهي دنيائن ۾ جيڏانهن ۽ جنهن طرف توهان ڏسندو اوڏانهن اوهان کي نور جي تجلي نظر ايندي ”زرتشت“ خداءِ واحد جي عبوديت جو اعلان ڪيو ۽ ان لاءِ ”اهورا مزدا“ جو لفظ استعمال ڪيو. قديم زماني ۾ ”اهورا“ جو لفظ آريا خدا جي لاءِ استعمال ڪندا هئا. رگ ويد ۾ انهي لفظ کي ”اشوره“ سان تعبير ڪيو ويو. اهڙي ريت ”مزدا“ جو لفظ بہ مستعمل هو. زرتشت ٻنهي کي ملائي اهو رامزدا“ جي نالي ان پڪاريو يعني”خدا“ زرتشت آڏو ”باهہ“ خدائي نور جو بهترين مثال هئي ۽ هن ان کي پنهنجي عبادتگاهن ۾ بطور قبلہ جي استعمال ڪرڻ جو حڪم ڏنو. بدقسمتي سان اڳتي هلي سندس پوئلڳن ۾ اها ”باهہ“ مقصود بالذات بنجي وئي ۽ علامتي حيثيت مان هن جي مستقل حيثيت ٿي وئي. نور ۽ تاريڪي جو تصور نيڪي ۽

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

العشق نار الله الموقدة
فافولها و طلوعها علي الافئده

عشق الله تعالىٰ جي اها پڙڪايل باه آهي. جنهن جو اپرڻ ۽ لهڻ دلين تي آهي. لطيف چوائي تہ:

العشق نار الله لمؤقدة
ڪوريءَ جيئن ڪائي،
آهي آرياڻي ڪونهي ٻيو ٻروچ ريءَ،
"عدد ناه عشق پڃاڻي پاڻ لهي"

يا

"مونکي ماهُ مجاز پيچاري جيئن پچيو."

عشق جي انهي آڙاهہ ۽ محبت جي ميخ صوفين کي انهي منزل تي پهچايو، جتي ذات جي مشاهدي کان سواءِ ڪين ٻي ڪا شيءِ نظر ڪانہ ٿي آئي. نور مطلق جو پرتو ۽ جمال سندن قلب تي ايترو تہ حاوي رهيو جو ماسو الله جي ذات جي هنن ٻيو ڪجهہ ڏٺو ئي نٿي. خارجي دنيا کان بي نياز ذات حق جي مشاهدي ۾ غرق رهيا. ڪين هرسو وحدت ئي وحدت نظر ٿي آئي. اهو ئي سبب آهي جو حق جي مشاهدي ۾ هنن حق جو هو ڪو ڏٺو. منصور" هجي يا "ابن العربي"، "بايزيد بسطامي" هجي يا "سچل" سڀني وٽ هڪڙي ئي ڳالهہ آهي. اهو سڀ وحدت فڪر جو نتيجو هو. "حق" جي متعلق "علامہ سعد الدين حموي، فرمائي ٿو تہ: "حق جي نسبت ظهور حيات ۽ قدرت آهي خلق جو ظهور نور جو خروج آهي. جڏهن علت جنبش ۾ اچي ٿي تہ معلول حرڪت ۾ اچي ٿو ۽ پاڻ چوي ٿو چيزون ڪنز مخفي مان ٻاهر اچن ۽ اهي ظاهر ٿي پون ٿيون ۽ سڀني شين تي حق جي تجلي آهي. خلق جي آئينہ عڪس ۾ ذات حق جو نقش آهي. اصل ۾ اهو

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

"صفات ذات جو عين آهن. ڪائنات صفات جي تجلي آهي. جيئن تہ صفات عين ذات آهن. ان لاءِ ڪائنات بہ عين ذات آهي."

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

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

صوفين آڏو تصوف توحيد جو روح آهي. جيئن "منصور حلاج" فرمائي ٿو تہ: "جنهن شخص کي توحيد جي حقيقت معلوم ٿي اهو چو ۽ ڪيئن نہ چوندو

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

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

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

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

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

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

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

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

[1] تفصيل لاءِ انساني ترقي ۾ عقليت جو مقام، ٽماهي مهراڻ ۾ راقم جو مقام ۽ "صوفي فڪر ۽ لطيف" کي لطيفي فڪر ۽ سرن جي ساڄاه ڪتاب ۾ ڏسڻ گهرجي. شايع شاهه لطيف ثقافتي مرڪز ڀٽ شاهه حيدرآباد.

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

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

هر رنگ ۾ حقيقت الحقايق جي منزل تي ٿئو پهچي، ان وقت تائين اهو بحث ۽ ان بابت رايا ايندا رهندا.

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

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

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

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

علامہ قشيري (376-465 هجري) تصوف کي صفائي جي معنيٰ ۾ وٺن ٿا يعني ”باطن جي صفائي يا تصفيہ اخلاق و اصلاح و تعمير باطن و ظاهر“ سندن قؤل آهي تہ ”الصفا محمودا بکُل لِسان و صدهالکدورة وهي مذموٌمة“ امام غزالي پنهنجي ڪتاب ”المنقذمن الضلال“ ۾ فرمائين ٿا تہ ”جڏهن صوفياء جي طريقي طرف متوجہ ٿيس تہ معلوم ٿيو تہ هنن جو طريقو علم و عمل سان تڪميل تي پهچي ٿو. انهن جي علم جو محاصل نفس جي زورا ورين کان قطع ڪرڻ اخلاق ذميمہ ۽ صفاتِ خبيثہ کان پاڻ کي منزه ۽ پاڪ ڪرڻ آهي. هن جي ذريعي قلب کي غيرالله کان خالي ڪري ان کي ذڪر الاهي سان آراستہ ڪرڻ آهي.“ ”محمد بن القصاب“ جن جي نزديڪ تصوف اخلاق ڪريمہ آهن. جيڪو بهتر زماني ۾ بهتر شخص کان بهتر قومہ سان ظاهر ٿئي ٿو.

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

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

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

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

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

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

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

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

تصوف جي سلوڪ واري واٽ ۾ سالڪ روحاني مدارج طئي ڪري مڪاشفہ، مجادلہ تفريد ۽ تجريد، مشاهده ۽ محويت، احوال ۽ مقامات جي مدارج کي طئي ڪري مقام احديت کي ماڻي ٿو تہ اتي هو پاڻ رهي ئي نٿو، جيڪو فنا في الذات جو خاصو آهي. لطيف رحہ چواڻي تہ "اڏامي ات ويو عقل ۽ عرفان" واري ڪار آهي. هر سوءِ ذات جو جلوو ۽ جمال ان جي همہ گيريت ۽ حسن ۽ ڪمال نظر عين جي اک پسي ٿي اتي وجود اعتباري فنا ٿي وڃي ٿو، انهي مقام تي سالڪ کي پنهنجو ڪو اختيار نہ هوندو آهي، چو تہ هو ذات حق جي جلوي آرائي ۾ محو ۽ مستغرق هوندو آهي. ان مقام تي اظهار جي رو تنزلات ۽ ترسيل جي سلسلي سان فنائيت جي ساگر يا بي انت بحر ۾ "هو حق" جو هوڪو ڏيندي نظر اچي ٿي. ان قسم جو اظهار رڳو انسان کي صوفياءِ ڪرام وٽ نظر نٿو اچي پر هي سلسلو پاڻ ڪريمنﷺ جن جي ذات گرامي کان جاري آهي. ان الذين يبا يعونڪ انما يبا يعون الله يد الله فوق ايديهم" يا "ومارميت اذارميت ولا ڪن الله رمي." ان حقيقت تي صاد ۽ ان جو تعبير آهن. اسوه حسنہ ۾ ان جا ڪيئن مثال موجود آهن. صحابہ ڪرام وٽ بہ انهي ڪيفيت جو اظهار ملي ٿو جيڪو "وفي انفسڪم افلا تبصرون ۽ "فَيَنما تولوا فثم وجه الله ۽ وهو معڪم اينما ڪنتم" جو مظهر آهي. حديث قدسي ۾ آيل آهي تہ "الانسان سري و انا سره" يا انا الله خلق الآدم علي صورته" انهي سڄيءَ مام ۽ مظهر لاءِ سيدنا ابوبڪر صديق جن فرمائين ٿا تہ "مار آيت شيئا و رايت الله"، "مون اهڙي ڪا شيءِ نہ ڏٺي حالانڪ ڏٺو مون ان جي پنيان الله کي، جناب حضرت علي ڪرم الله وجه جن فرمائين ٿا "مار ٰيت شيئا ورايت الله بعده"، "مون اهڙي ڪابہ شيءِ نہ ڏٺي حالانڪ ڏٺو ...ن ۾ الله کي" غور ڪبو تہ اهي سڀ حقايق فاينما لوتو افثم وجه الله جو

تفسير آهي. انهي مقام ۽ منزل تي جڏهن بہ ڪو عاشق رسول ﷺ ۽ عاشق جل شانه تعاليٰ جو پهتو آهي تہ هن پنهنجي ذات جي اظهار جي عيوض حق جي هئڻ جي اظهار جو آواز بلند ڪيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو حضرت "شيخ بايزيد بسطامي" "سبحاني ما اعظم شاني" جي دعويٰ ڪئي نہ صرف اهو پر اڳتي وڌي ائين بہ چيائين تہ "لا اله انا فاعبدوني" ناه ڪو الله مون کان سواءِ پوءِ منهنجي عبادت ڪريو" حضرت شيخ جنيد بغدادي فرمايو تہ: "ليس في جُبتي سوي الله"، "يعني منهنجي جبي ۾ الله کان سواءِ ٻيو ڪوبہ نہ آهي"، "حسين بن منصور حلاج"، "انا الحق" جو آواز بلند ڪيو تہ "آئون حق آهيان"، "شيخ فريد الدين عطار"، "من خدايم من خدايم فارغ از ڪينئہ ڪبرو هوا" جو دم هنيو. لطيف رحہ سپوئي سبحان جي صدا بلند ڪئي، سچل بادشاهہ "الله، الله چو ڪرين پاڻ ئي الله چاڻ، جي هام هنئي، انهي آواز اٿارڻ وارا عالم ۽ مفتي هئا. آخر انهن انهي قسم جي اهڙي دعويٰ ڪهڙي حيثيت سان ڪئي." عارف جڏهن حق جي حضور ۾ هوندو آهي تہ باوجود مخلوق جي ميڙ ۾ جسمي طور هوندي بہ پنهنجي ذات جي حيثيت سان موجود نہ هوندو آهي. سندس ذات مشاهده حق ۽ قرب الاهي ۾ معدوم هوندي آهي. جنهن کي عام اک محسوس ڪري نٿي سگهي. بقول لطيف رحہ تہ "اک اشهد چاءِ تہ مسلماني ماڻئين" يا اُپٽيا تہ انڌيون.... الخ. انهي ڪيفيت ۾ هن جو هر فعل اللهيت وارو هوندو آهي. جو تہ صبغة الله جي رنگ ۾ رنگيل هئڻ سبب سندس ڪو رنگ نہ هوندو آهي. جو ڪجهہ بہ آهي اهو هو ئي (حق) آهي. سالڪ جو ڪجهہ چوي ٿو، اهو هن جي پنهنجي ذات جو اظهار نہ هوندو آهي، پر "حق" جي حقيقت جو پرتو هوندو آهي. انهي آواز جي ادائگي اسم جي صورت سان اهو صبغت الله هي جسم ڪري ٿو. اها زبان سندس نہ پر حق جو هوڪو هوندي آهي. جنهن کي پرين پاڻ پچارين ٿا ۽ "عالم هويت" مان حق کي بلند ڪري احديت جي يڪ رنگي جو رنگ رچيو وڃي ٿو. "اهي حضرات پنهنجي ذات" ۾ فاني ۽ ذات حق ۾ باقي هوندا آهن. طريقت شريعت کان علحده ۽ جدا نہ آهي بنهي جو اصل الاصول ڪمال إطاعت ۽ اتمام عبديت آهي تصوف جي حقيقي روح ۽ مسلڪ جو بنياد معروضات تي نہ آهي، پر بجاءِ ان جي هن جي إساس حقايق حقيقي تي آهي. الله تعاليٰ جي ذات اقدس ان امر کاڻ بالاتر آهي تہ ڪو پنهنجي ادراڪ وسيلي ان جو احاطو ڪري سگهي برعڪس ان جي ذات جو ارشاد آهي، تہ "قد احاط بڪل شيءِ علما" ان تائين پهچڻ جو واحد ذريعو تجلي ذاتي آهي. جنهن لاءِ ابن العربي فرمائي ٿو تہ: "اي وجود حق جا طالب پنهنجي ذات جي طرف رجوع ٿي ڏس تہ تو ۾ خود حق جو التزام آهي." چاڪاڻ تہ انسان جنهن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جي دؤر ۾ سنڌي ماڻھوءَ جي جيڪا تذليل ٿي يا ڪئي پئي وئي ان جو اندازو انھي مان بخوبي لڳائي سگھجي ٿو ۽ اھو بہ محسوس ڪري سگھجي ٿو تہ جتي بہ برھمو سماج جو اثر ھوندو يا اقتدار رھيو ھوندو اتان جي عام رعايا جي ڪھڙي حالت ھوندي. اھڙي صورتحال ۾ "ٻڌ مت"، "جين مت" يا "جوڳ پنٿ" جو اسرڻ ۽ نسرڻ ھڪ يقيني عمل ٿي سگھي ٿو. گوتم ٻڌ، سوامي مھاوير يا گرو گورکناٿ پنھنجي جن متن جو اظھار ڪيو انھن جو عام زندگي ۾ مقبوليت اختيار ڪرڻ ھڪ يقيني امر محسوس ٿئي ٿو. سنڌ جي وادي بہ انھي فڪري عنصرن کان خالي نہ ھئي وقتي مصلحتن سبب اھي اثر يقيناً دٻيل رھيا ليڪن وقت سان گڏ ماڻھوءَ جو ذھن جبر ۽ استبداد وارن روين کان ڇوٽڪاري لاءِ سوچيندو ھوندو.

راءِ گھراڻي کان اڳ سنڌ واسين جا مول متا ڪھڙا ھئا، ان لاءِ يقين سان ڪا راءِ قائم ڪري نٿي سگھجي. ليڪن مھين جو دڙو جي تاريخي تسلسل سان اھو چئي سگھجي ٿو تہ ھن خطي جي مذھبي حالت مھين جو دڙو واري دؤر بعد ۽ راءِ گھراڻي کان اڳ ويدڪ دؤر واري ھئي. جنھن جو "چچ" واري دؤر ۾ وري موت ٿي ۽ چچ جي قاعدن قانونن مان جي ھُن ھِن خطي ۾ رائج ڪيا انھن جي اپياس مان اھو واضح ٿو ٿئي تہ "برھمڻ گھراڻي جو دؤر سنڌ اندر فڪري ۽ معاشي ٽڪراءُ وارو ھو." جيئن ئي برھمڻ گھراڻي جو خاتمو ٿيو ۽ سنڌ توحيدي مذھب اسلام سان روشناس ٿي تيئن ئي ھن خطي ۾ ھڪ فڪري انقلاب پيدا ٿيو. اھا فڪري تبديلي ھڪ تہ اسلام جي تعليم جو خاصو ھئي. ٻيو تہ "چچ" ھن وادي جي ماڻھن سان جيڪو ناروا سلوڪ ڪيو جنھن ۾ سندس پوين ڪا اصلاح جي صورت پيدا نہ ڪئي. ان جي اھا تقاضا ھئي تہ ھو اسلامي فڪر کي قبول ڪن جيڪو ھنن جي اڳئين ٻوڌي نظريي کان بھتر تعليم ۽ سچائي رکندڙ فڪر ھو. مسلم فڪر جتي ماڻھوءَ جي ذھني ڪراھ جي ڪيفيت کي ختم ڪري، ھن کي ذھني طور آزاد ٿي سوچڻ جو موقعو ڏنو. اتي ھن معاشي بدحالي، سماجي اوچ نيچ کان ڇوٽڪارو ٿي ڏياريو. اسلامي فڪر جي رواداري، سماجي امن ۽ غلامي کان آزادي جو نتيجو اھو نڪتو جو سنڌ ۾ اسلامي فڪر کي وڏي پذيرائي حاصل ٿي ۽ اسلامي تعليم کي وڏو فروغ حاصل ٿيو.

محمد بن قاسم سنڌ جي فتح وقت ھندو جاتيءَ سان جيڪي .. معاھدا ڪيا، انھن کي ھن قائم رکيو. ھنن کي پنھنجي مذھب جي پوري آزادي ھئي ۽ اھو لازم نہ ھو، تہ اوھان اسلام جي دائري ۾ داخل نہ ٿيا تہ اوھان کي ڪنھن قسم جو ڪو ضرر پھچندو، بجاءِ ان جي انھن کي مذھبي ۽ قومي حق ڏنا ويا.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عرب پهتو "فتح بن عبدالله" جي نالي سان مشهور ٿيو.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تاريخ جي اپياس تي نظر رکي غور ڪبو ته هيٺيان نتيجا سامهون اچن ٿا:

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

ب: چچ برهمڻ گهراڻي جو بنياد وڌو، هن ٻڌمت کي ...ير ڪرڻ لاءِ برهمڻيت کي زور وٺائڻ لاءِ ڪافي جتن ڪيا ۽ مقامي ماڻهن لاءِ سخت قاعدا قانون ٺاهيا.

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

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

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

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

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

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

رهي.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جيئن تہ تصوف جي فڪر جو تعلق انسان جي باطن جي تعليم ۽ ان جي صفائي ۽ حصول ذات سان آهي. ان لاءِ ان جي حاصلات ۽ ان جي مختلف رموز ۽ ڪيفيات لاءِ مختلف اصطلاحن وجود ورتو جيڪي انهيءَ فڪر سان مختص رهيا ۽ ان لاءِ آداب و اشغال جو سلسلو پڻ متعين ٿيو. صوفياءِ ڪرام جي نزديڪ قرب الاهي حاصل ڪرڻ جو ذريعو ذڪر الله آهي. حضرت "احمد رفاعي" فرمائي ٿو تہ ذڪر الله جي پابندي ڪريو ڇاڪاڻ ذڪر الله مقناطيس جيان آهي جيئن قرآن حڪيم ۾ آهي تہ "فَاذ ڪُرُونِي اَذڪُرڪُم" اوهان مون کي ياد ڪيو تہ آئون اوهان کي ياد ڪيان، ذڪر الاهي ذريعي ٻانهو پنهنجي رب جو قرب حاصل ڪري سگهي ٿو. جيئن مون پهرئين عرض ڪيو تہ هن فڪر ۾ ذات الاهي جي حصول لاءِ مشائخن ۽ بزرگن انهي خاص ڪيفيت مان گذرندي قلبي طور تي جو ڪجهہ محسوس ڪيو يا القاء طور جن احساسن جو توارد ٿيو ان لاءِ هنن مختلف اصطلاح مقرر ڪيا جن جو ذڪر ڪرڻ بي محل نہ ٿيندو.[1]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هو: ذات حق بلا اعتبار صفات جي.

هويت: حق تعاليٰ جي ذات طرف اشارو.

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

شريعت: احڪام خداوندي ۽ سنت نبوي جي پابندي آهي ڪو بہ طالب "شريعت" جي پابندي کان سواءِ تصوف جي راه تي گامزن ٿي نٿو سگهي. بقول پٽائي رحہ جي:

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

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

معرفت: ذات حق جو عرفان حاصل ڪرڻ.

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

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

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

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

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

حقيقت“ جي سامهون فنا جي ڪيفيت ۾ هوندو آهي.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

روح: حيات آهي ۽ خدا جو حڪم آهي. "كُلِ الرُّوح مِن أمرِ ربّي.

ستر: مشاهدي جو محل آهي.

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

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

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

لاهوت: مرتبہ ذات گنج مخفي، هويت مطلق.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ڪئين مثال موجود آهن.

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

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

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

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

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

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

ڪتابيات

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

10. سبط حسن "پاڪستان مين تهذيب ڪا ارتقا" (اردو) مڪتبہ دانيال ڪراچي.
11. حضرت شاھ اسماعيل چشتي القادري "نورالحقيقت" (اردو) گرديزي پبلشرز ڪراچي.
12. وسموات گنگارام "سنڌ جا قديم شاعر ۽ عالم (مقالو...) نئين زندگي 1958ع پاڪستان پبليڪيشن.
13. محي الدين اڪبر ابن العربي فصوص الحڪم اردو ترجمو مولانا عبدالقدير صديقي، نذير سنز لاهور.
14. ڊار بسير احمد حڪماءِ قديم ڪا فلسفہ اخلاق (اردو) اداره ثقافت اسلاميہ لاهور.
15. ٽي ايچ سورلي، "پٽ جو شاھ" سنڌي ترجمون، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي.
16. ڊار بشير احمد، "يوناني تصوف" (اردو) اداره ثقافت اسلاميہ لاهور.
17. علي عباس جلالپوري، اقبال ڪا علم الڪلام (اردو) مڪتبہ خرد افروز جهلم.
18. علي عباس جلالپوري "روايات فلسفہ" (اردو) مڪتبہ خرد افروز جهلم.
19. "ڪاشف" محمد حسين اپياسي نوٽ ڪچڪول مان.

ڊاڪٽر جڳديش لڇاڻي

ايم. ڪمل جي غزل جو جائزو

AN ANALYTICAL STUDY OF M.KALMAL'S ODE

Dr. Jagdesh Lachhani, Indian Writer

ABSTRACT

There are many who write for name and fame, personal benefits, reverence and to gain a position in the society. But, there are few who consider literature as the wealth of life and a source to contribute and serve human society, they devote their whole life in contributing literature to the cause of education and development of the Society.

M.Akmal is one of few who did not use literature as the source of personal gains and up gradation. Though he contributed almost in all the form of prose and poetry, but basically he is a Poet. He has composed almost 800 ode (Ghazal) His poetry is crammed with all characteristics of Art. He does try to create fresh words, which provides rare and individual colour and beauty to his poetry. His thoughts are balance and ripe in providing spiritual and mental comfortless to the readers. He is an Ex-tempo poet his way of expression is so comfortable that, it looks like he does make spiritual conversation with his readers.

M. Akmal is the Poet of life. His poetry contains all qualities of the best poetry. So, undoubtedly it could be said that his poetry represents the feelings of all segments of society, which is teemed of all characteristics of consciousness civilization.

هڪڙا شخص هوندا آهن، جيڪي پهرين پاڻ سان پيار ڪندا آهن، پوءِ ادب سان. اهڙن شخصن کي، پنهنجو پاڻ سان پيار ۽ ناموس جي خواهش ئي ادب ۾ وٺي ايندي آهي. ڪي ٿورا وري ادب کي ئي پنهنجو سڀ ڪجهه سمجهندا آهن. ادب ئي اُنهن جي زندگي هوندو آهي. اُٿندي، ويهندي، جاڳندي، سمهندي، ادب ئي اُنهن سان ساڻ هوندو آهي. اهڙا شخص، نہ صرف ادب جو سرُ اوچو ڪندا آهن، پر

پاڻ ٻه ادب ۾ اعليٰ مقام حاصل ڪندا آهن. ايم. ڪمل، اهڙن ٿورن شخصن مان هڪ آهي.

ايم. ڪمل جي لڳ ڀڳ پنجن ڏهاڪن کان، پنهنجي ٻولي ۽ ادب سان وابستگي رهي آهي، پر اڃا هن جي قلم جي مس سڪي ڪانهي. ايم. ڪمل هينئر، پنهنجي حياتيءَ جي چاڙهيءَ جا آخرين ڏاڪا چڙهي رهيو آهي؛ پر پوءِ ٻه هو پنهنجي قلم کي ساهي پٽڻ نٿو ڏئي.

ايم. ڪمل بنيادي طور شاعر آهي.ا يم. ڪمل کي ليکراج عزيز جي رهبري حاصل ٿي، جو هڪ اُستاد شاعر هو. ليکراج عزيز ٻوليءَ جو ماهر ۽ وڏو عالم هو. هن ئي ڪمل کي شعري نفيس نُڪتا سيکاريا ۽ زبان جي اهميت کان روشناس ڪرايو. شعر ۾ ربط، تشبيهه، تمثيل، استعاره، ڪنايه، علامت، خيال جي موزون ادائگيءَ کان واقف ڪيو ۽ محاوره بندي توڙي چست بندش جو علم سيکاريو.

هڪ ادبي ڪچهريءَ جو منظر

هند جي دور دراز علائقن مان آيل اديبن پنهنجي پنهنجي واقفيت ٿي ڏني.

مان .... ڪويتا لکندو آهيان.

مان .... ڪهاڻي لکندو آهيان.

مان غزل آهيان.

محفل مان ڪنهن بلند آواز ۾ چيو.

يعني ايم. ڪمل آهين.

سيني تاڙيون وڄايون.

هونئن ته ايم. ڪمل، لڳ ڀڳ سخن جي هر شاخ تي ڪلڪراني ڪئي آهي، سواءِ رباعيءَ جي. رباعي هن نه لکي آهي. غزل سان هن جو دلي لڳاءُ آهي. هن هيلتائين اٽڪل 800 کن غزل قلمبند ڪيا آهن. غزل ۾ هن تمام فني خوبين جو استعمال ڪيو آهي؛ تشبيه، استعارو، ڪنايو، تمثيل، علامت وغيره. خاص طلب نڪتو، سندس ڪلام ۾ اهو آهي ته هو لفظن جو تخليقي استعمال ڪري ٿو يعني سندس شعر ۾ پيش ڪيل لفظ لغوي معنيٰ کان پن آهن. اُهي لفظي توازن ۽ صحيح مناسبت باعث، شعري ڪيفيت سان مهڪن ۽ چهڪن ٿا ۽ پڙهندڙن کي ذهني سڪون ۽ جذباتي آسودگي عطا ڪن ٿا.

غزل ۾ سندس اظهار جو ڍنگ گفتگوءَ جھڙو آهي. ائين نہ لڳندو آهي تہ ڪو هو شعر ٻڌائي رهيو آهي يا روحاني رهاڻ ڪري رهيو آهي. هي طرز بيان، هن جي انفرادي جھلڪ آهي. هو لڳ ڀڳ شعر Ex-tempo چوندو آهي. ان کي اساريندو ناهي، محض شعري تنقيدي نگاهہ سان، ان تي غور فرمائيندو آهي. فڪر کندو آهي، قافين، رديف، وزن ۽ ٻين فني ڪندن جو، پوءِ بي ساختہ چيل هڪ شعر کي غزل جي صورت بخشيندو آهي. ائين روزمره جي ننڍن واقعن، اتفاقن (خوشگوار يا غم زده) کي ٻن شعرن ۾ اظهاريندو آهي ۽ اهو لفظي ڪاريگريءَ جي بوءِ کان آجو هوندو آهي.

مثال طور:

رستي تان لنگھندي، ڪيس ائين لڳو تہ ڪنهن موٽرڪار مان هن کي سڏيو آهي. ڪِن ٻيھي، هن ڏٺو تہ اهو سڏ هن لاءِ نہ هو. اتي سندس وات مان پڙ پڙ ڪندي هيٺيون شعر نڪتو:

مان سجاڻان فقط پيادن کي،
ڪار مان ڪير پيار مان ٿو سَڏي؟
سڌ اُٿن راند جو ڪچو آهيان،
هر پتي باز پيار مان ٿو سڏي.

(ص. 63 ڪوسي رڪ)

هو ائين ڪندي، سڌي سپاٽ بيان کان شعر کي دور رکندو آهي، چاڪاڻ تہ سپاٽ-پڻو ۽ بيان بازي شعري هڳاءَ جا دشمن آهن.

ٻئي دفعي، هڪ ساهتيڪ ميٽنگ ۾، جا ٻن گروپن جي اٽڪٽ کي مٽائڻ لاءِ سڏائي ويئي هئي؛ مگر نتيجو اهو نڪتو جو پاڻ ونجوڳ ۽ متڀيد وڌي ويا. ايم.ڪمل، ان جو شعريہ اظهار هيئن پيش ڪيو آهي:

زبان تي آڻ نہ سڀ معاملا دل جا،
ڪُلي ملڻ ڪٿي پيدا مفاصلا نہ ڪري.

هيءُ شعر، سندس هڪ غزل جو آهي؛ جو هن اُتي اِهو لقاءُ ڏسندي لکيو هو.

شاعريءَ جي پياري صنف غزل، سنڌيءَ ۾ ڪافي مقبول ٿي رهيو آهي. غزل، سنڌي زبان جي ذاتي صنف، سخن نہ آهي. جنهن وقت سنڌي ادب ۾، ان جو آغاز ٿيو، تنهن وقت مٿس فارسي ۽ اردو ادب جا ڪافي گھرا اثر هئا. غزل جو

بنيادي موضوع آهي، عشق ۽ محبت! غزل حقيقت ۾ دلي جذبات ۽ قلبي واردات کي ظاهر ڪرڻ جو هڪ موثر وسيلو آهي. غزل، داخلي طرز وارو شعر آهي، جنهن ڪري قلم ڪار، انهر اندر جا احوال اوري ٿو. پر اج غزل، جڏهن بدليل وقت ۽ حالتن سان دوبدو ٿيو، ته ان ۾ هر قسم جا خيال، هر قسم جي سوچ ۽ هر قسم جي جذبي جو اظهار ٿيڻ لڳو. اڄ جو غزل، پاڻ سان نيون تشبيهون، نئون احساس ۽ نئون اسلوب کڻي هلي ٿو. روايتي نظارا ۽ روايتي الفاظ، جيڪڏهن جديد غزل ۾ آيا به آهن، ته بدليل معنيٰ ۾!-

دراصل، شعر و شاعريءَ ۾ ڪجهه نئين جوڙ لاءِ، نئين هوش ۽ تمام بدليل حالتن جي شعريه اظهار لاءِ، شاعر کي نون الفاظن جي درڪار رهي ٿي. نون لفظن سان اهو مطلب هرگز ناهي ته روز مره واري زندگيءَ ۾ ڪم ايندڙ لفظن کان ڪنارو ڪيو وڃي، پر اُنهن جو مفهوم، سندن نسبت سان، نئين حوالي ۾ پيش ٿئي. در حقيقت، ڪو به لفظ شاعرانه يا غير شاعرانه نه هوندو آهي؛ اهو قلم ڪار جي ادبي صلاحيتن ۽ لفظن جي ادائگيءَ تي منحصر آهي. مثلاً: گٽر، گڏهه ۽ هينگ وغيره. ان طرح جا الفاظ، جڏهن شعر جي دائري ۾ اچن ٿا، ته سندن استعاري ۽ علامتي رنگ ڍنگ نه صرف غير شاعرانه نٿو لڳي، پر اظهاريل خيال پنهنجي پوري خوبيءَ سان تاثير کي تيز ڪري ٿو. ان روشنيءَ ۾، ايم.ڪمل جا چند شعر پيش خدمت آهن:

بلنديءَ تي رسي آ بي شعوري،
گڏهه جي هينگ تي گهوڙو نچي ٿو.

(ص. 151 چونڊ ڪلام)

نچندڙ گهوڙو، فقرو ڪيڏو نه غور جي قابل آهي!
ڏاڍو گند ۽ بانس آ ڦاٽل گٽر جي هٽ مگر،
چا ڪجي گهر ڏي وڃڻ جو هڪ اهو ئي رستو آ.

(ص. 149 ايم.ڪمل جو چونڊ ڪلام)

بانس، پرشٽاچار جي گهر ڏانهن وڃڻ جو مجبور اِشارو آهي. پنهنجي مقصد جي حاصلات لاءِ، هيءَ بانس سهڻ ضروري ٿي پيئي آهي.

ساڳي اگهه ۾ چمڪندڙ پٿر ئي بس ڪجندا ڏسي،
هيرا حيرت سان گراهڪ کي نهاريندا رهيا.

(ص. 90 ايم.ڪمل جو چونڊ ڪلام)

شاعر ذڪر هيرن ۽ پٿرن جو ٿو ڪري، مگر مطلب لائق – نالائق اِنسانن سان اٿس.

ساڳي طرح جي هڪ ٻي علامتي رنگ ۾ تصوير، شاعر هيٺئن پيش ڪئي آهي:

سڀ مسافر سهڪندا، بس کي ڌڪيندا ٿا هلن،
هڪ ڊرائيور فقط آ، جو مزي ۾ ويٺو آ.

(ص. 49 ايم. ڪمل جو چونڊ ڪلام)

يا

ڪانو جي سنگ، رنگ لاٿو نيٺ،
ڊونڊ تي هنس پيو هري ويا نيٺ.

(ص. 152 ايم. ڪمل جوچونڊ ڪلام)

ايم.ڪمل جي هر رچنا، زندگيءَ سان نزديڪيءَ جي وابستگي رکي هلي ٿي. هن جي ڪلام ۾، زندگيءَ جو رنج و غم، خوشي ۽ راحت، ان جو تناءُ ۽ ان سان جڙيل سماجي، سياسي ۽ تهذيبي شعور شامل آهي. هن ان کي جذباتي تپش ۽ ذهني ولوڙ مان حاصل ڪيو آهي. روزمره جون حالتون، جي اسان جي طرز حيات تي اثر وجهن ٿيون، اسان جي وهنوار ۾ تبديليون آڻين ٿيون، رشتن ناتن کي نئون موڙ ڏين ٿيون، انهن تمام نڪتن جو عڪس، هن جي غزل ۾ نمايان آهي. ايم.ڪمل جي غزل ۾ زندگيءَ جو وڏو دائرو سمايل آهي. ڪوڙيون سچايون، دوستن جون دغائون، سياسي، سماجي اوٿايون، جي اڄ جي حياتيءَ تي بري طرح حاوي آهن. مطلب تہ هن جي غزل ۾ زندگيءَ جي ڌڙڪن جي آهٽ ٻڌڻ ۾ اچي ٿي. هن جي سوچ جو دائرو بيحد ئي وسيع آهي؛ جنهن ۾ حال، ماضي ۽ مستقبل سميٽجي ويا آهن.

قصو ڪاري وري ناهڻ آيا،
دوستي دوست نباهڻ آيا.

(ص 97 ايم.ڪمل جو چونڊ ڪلام)

شاعر جو قلم اڄ جي ڪوڙي ۽ دوکيباز ڏيکاءَ تي بي خود ٿي چئي ڏئي ٿو.

سڄو شهر اشتهارن سان ڏڪيل آ،
وڏي واڪي نڳڻ جو دور آ اڄ.

(ص. 61 ايم.ڪمل جو چونڊ ڪلام)

سوارٿ جي اِنتها، اڄ جي شهري انسان کي کهڙين حالتن سان هم ڪنار ڪيو آهي.

هڪ گهَر ۾ پيءُ گهُرن ڏار چله
وقت ويو آ هيءُ باهه لڳائي.

(ص 89 اير. ڪمل جو چونڊ ڪلام)

اِن باهه ڪنهن هڪ کي نه، پر سماج جي هر فرد کي پنهنجي چپيٽ ۾ ڏڪيليو آهي. خود غرض معاشري ۾ آخر ڪنهن تي وشواس ڪجي:

ناهه جي راهه پيءِ ويا بند ڪري،
جي هئا ڳالهه کي ناهڻ وارا.

(ص. 97 اير. ڪمل جو چونڊ ڪلام)

ڪمل جي شاعريءَ جو ڪئنواس ڪافي وڏوآهي، جنهن ۾ فڪر جي گهرائي آهي. هن جي مخصوص اظهار جي ڪري، ڪيس ٻين شاعرن کان الڳ ڪرڻ ۾ ڏکيائي نٿي ٿئي. ڪمل اڄ جي ٻاڪر ۾، ماضي ۽ مستقبل به ڪٿيو هلي ٿو. هن جي ڪلام ۾ زندگيءَ جون ڪئين ڪُندون نمودار ٿين ٿيون.

ڪمل جي غزل ۾ محاورن جي بندش، تضادي لفظن جو اتحاد، نيون تشبيهون، دلفريب تمثيلون، لفظي مناسبت ڪاريگريءَ سان محض ان ڪري نمائش خاطر نه، پر ان جي پنيان نئين هوشمندي، جذباتي تپت، بلند شعور جي دور دراز ديد جي جهلڪ ملي ٿي:

وقت کان اڳ جي ٽٽن تا ماڻهو،
هي ٽڪر ڪنهن تي پڄن تا ماڻهو؟

(غزل 86 ڪوسي رڪ)

محاوري جي لفظي مناسب غور جي قابل آهي. "ٽڪر پڄڻ" لفظي مناسبت سبب شعري تسڪين عطا ڪري ٿو.

ڪنهن ڏکيل رڳ تي بنا خوف جي رک آڱر اڄ،
لوڻ ڦٽ تي پلي ٻرڪاءِ، مون کي نشو آ.

`لوڻ ٻرڪڻ` محاوري جو استعمال ۽ موزون ماحول خلقي خيال کي دلچسپ بڻايو ويو آهي. ڪمل جي ڪلام ۾ نيٺ سنڌي محاورا جهجهي انداز ۾ ملن ٿا. شاعر، غزلن ۾ نج سنڌي محاورن جو فنائتي نموني استعمال ڪري، گهربل تاثير پيدا ڪرڻ ۾ ڪامياب ويو آهي. هن کان اڳ ليکراڄ عزيز پنهنجي

غزلن ۾ سنڌي محاورن جو تمام سهڻي ۽ علامتڪ ڍنگ سان استعمال ڪيو آهي 'صراحي' ان لحاظ کان سندس اڻ – وسرندڙ تخليق آهي. ايم-ڪمل ليکراج عزيز جو شاگرد آهي. هن ان فني نڪتي کي، اثر جي لحاظ کان، وڌيڪ علامتڪ بڻايو آهي ۽ تاثر بخشيو آهي.

گهر پيي ديوارون ديوارون ٿيا،
لوڪ گڏجي وينا آهن ڏار سڀ.

(غزل 62 ڪوسي رک)

گڏجي ڏار ويهڻ جي بندش بہ خوب آهي؛ مگر ان جي پٺيان اڄ جي دور جي مجبوري نمايان آهي. هيءَ اسان جي زندگيءَ جو عام منظر آهر پر شاعر تضادي لفظن جي بندش ۾، ڪيئن نہ حسين ڍنگ سان پيش ڪيو آهي.

شاعر جو تخليقي لفظن جو استعمال بہ غور طلب آهي:

چوٽ کائڻ کان پوءِ پئي ٿس ڪَل،
خون جو اصلي کهڙو رنگ آهي.

(ص. 106 ايم.ڪمل جو چونڊ ڪلام)

اَصلي خون، لغوي معنيٰ کان مٿي آهي.

ايم-ڪمل جو علامتي انتظام بہ غور طلب آهي. هن نہ صرف ماڻهن کي، پر جانورن جي پردي پويان بہ، علامتي طرز ۾ چوٽ ڪئي آهي هن جي علامتي اظهار مان، شاعر جو شعور، سماجي، تهذيبي، اتهاسي هوشمندي جهلڪا پيئي ڏئي. شاعر جي هيٺين مثالن مان اِها ڳالهہ بخوبي ظاهر ٿي بيهي ٿي:

شريف هو جيسين غريب هو،
هاٿي هفتا ٿو ڪارائي.

(ص. 30 باه جا وارث)

نظارو، لفظن جي ميل سان پنهنجي فڪر کي فن سان بلندي بخشي ٿو. ايم-ڪمل جي غزلن جي اهميت اِتي محسوس ڪري سگهجي ٿي چو تہ اُنهن ۾ زندگيءَ جا وسيع پهلو پر اثر نموني اظهاريل آهن. رمزي اِشارن ذريعي هن دلڪش عڪس روشن ڪري ڇڏيا آهن:

هڪ هڪ ٿي سڀ ارمان ڪمل،
ڪوئجي ويا گولف بال جيان.

(ص. 77 باهہ جا وارث)

يا

حياتيءَ عمر جي ڪوڪي ۾،
ٿنگي چڙيو آ ٿوال جيان.

(ص 77 باهہ جا وارث)

يا

پاڙان پٽجي بيءَ جاءِ هنيل آهيون،
ساوا هوندي بہ جڙ سُڪل آهيون.

(ص 152 ايمر – ڪمل جو چوندڪلام)

ايمر – ڪمل جي غزلن ۾ پسون پکي بہ علامت بڻجي آيا آهن. گڏهن، ڪتن، گهوڙن ۽ ڪانون جو هن سهٽي ۽ علامتي ڍنگ سان استعمال ڪيو آهي.

هينگ کي پي راڳ مٺو ٿو پوي،
ڏاڍي خرَ سان پيار ڪرڻو ٿو پوي.

(ص 68 باه جا وارث)

ڪانوَ باغ کي دانهن ڏين ٿا،
ڪوئل گوڙ لائي وينئي آ.

(ص 54 باهہ جا وارث)

خبر ناهي تہ رستي تي ڪتي پونڪيو ٿي ڪنهن تي
مگر لنگهندڙ اُتان هر شخص سمجهيو پاڻ تي ٿي.

(ص 82 باه جا وارث)

جڏهن نئين غزل جو ذڪر آيو، تہ ڪمل چوڻ لڳو، "جديد زماني ۾، سائنس ۽ ٽيڪنالاجيءَ جي ترقيءَ سبب، نيون شيون، ايجادون وجود ۾ آيون آهن، جن جو تصور بہ ڪنهن اڳ نٿي ڪيو. معنيٰ، زندگي نوَن نظارن ۾ عڪس انداز ٿيڻ لڳي آهي. ان تمام بدلاءَ جي پس منظر ۾، غزل ۾ جو بدلاءُ آيو، سو نئون هو. جنهن غزل ۾ ان بدلاءُ جو احساس ٿئي، سو نئون غزل سمجهڻ گهرجي. جنهن ۾ نوَن نظارن کي جو عڪس اُتريل هجي، ان کي نواڻ جي صفت عطا ڪرڻ گهرجي."

انٽينا تي ڪانءُ لنوي ٿو،
اڄ ڪو ليڊر تقرير ڪندو.

(ص. 67 ايمر. عمل جو چوندڪلام)

گهَر جي پتين مان شاڪ اڇي ٿو.
ڳنڍي تار جو تني پيو آ.

(ص. 46 اير. ڪمل جو چُونڊ ڪلام)

مٿين شعرن ۾ علامت ته آهي ئي، پر اڄ جي زندگيءَ جي هل هلان جي ٻه عڪاسي آهي ۽ خوب آهي. ڪنڀي رشتن ڏانهن پڻ اِشارو آهي. ”اڄ جي حياتيءَ جي هل هلان، ماڻهوءَ کي، خود سان پي ملڻ نٿي ڏئي. اڄ ڪنهن سان حال اورڻ جي پي فرصت مشڪل سان ٿي ملي. اها، نئين زماني جي دين آهي. اها دين، غزل ۾ پيش ٿي غزل کي ’نئين‘ صفت سان نوازي ٿي.

هڻ هڻ جي ڪري دل سان ڪا بات نه ٿي آ،
عرصي کان خود سان پي ملاقات نه ٿي آ.

(ص 43 ڪوسي رک)

پنهنجي آواز کي پي ڪيئن ٻڌي،
آدمي خود کان پري وينو آ.

(ص 101 چونڊ ڪلام)

اير-ڪمل جو هينيون غزل بيحد مشهور آهي، جنهن ۾ هن رديف ’پوءِ الائي چا ٿيو‘ جو استعمال تمام سهڻي ڍنگ سان ڪيو آهي.

شهر ۾ گولي هلي، پوءِ الائي چا ٿيو،
خلق هڪ پاسي ڊڪي، پوءِ الائي چا ٿيو!
’تون چا‘، ’تون چا‘ کان هلي گار ۽ پوءِ نڪتا چرا،
تڪڙو آيس مان هلي، پوءِ الائي چا ٿيو!

(ص 65 باه جا وارث)

اِن غزل جي هري دلگير ٻه خوب ساراهه ڪئي آهي.

اير-ڪمل جي شعر ۾ ڪردار ٿڪل، اندران ٽٽل، خوف زده ماضي ۽ مستقبل جي تباهه ڪن انديشن، حادثن، اتفاقن کان هيساريل، اڄ جي زندگيءَ جي گهٽ ٻوساٽ کان آزاريل، خود پاڻ سان ٻه ٻه ڪن ملڻ کان وانجهيل آهي. جا حقيقت اڄ اسين محسوس ڪري سگهون ٿا. جڏهن شاعر احساس جي شدت کان مجبور ٿي، پنهنجي احساسات کي شاعريءَ ۾ اظهاري ٿو، تڏهن آپ بيتي، جڳ بيتيءَ جو احساس ڪرائي ٿي. سندس مخصوص طرز بيان سبب، هن جي شاعرانه صلاحيت اُڀري بيٺي آهي. شاعرانه صلاحيت مان مراد آهي ته، الفاظن جو استعمال

ائين ٿئي، شعر جي بندش ائين ڪئي وڃي، جو ان شعر مان معنيٰ جا نوان نوان پهلو اجاگر ٿي بيهن، جنهن کي 'معنيٰ – آفريني' چئجي ٿو.

دراصل اعليٰ شعر ۾، شاعر جو جذبو، مشاهدو، احساس يا خيال دل کي ڏهن تو ڇهي، جڏهن هن پنهنجي تجربي کي مڪمل ريت پاڻ ۾ جذب ڪيو هجي، ان کي مڪمل سپردگي بخشي هجي. استعاري، علامت، تشبيه، ڪنايي، محاوري ۽ ٻين فني خوبين سان، شعر ۾ معنيٰ تهداري تہ ٿئي ٿي، پر گڏوگڏ هڪ تصوير بہ اُڀري ٿي، جا اسان جي گهڻن حواسن کي اُڀاري ٿي. شعر ۾ جيترن وڌيڪ حواسن کي اجاگر ڪرڻ جي قوت هوندي، شعر اوترو ئي بلند معيار جو ليکبو آهي:

هر چوٽ کان پيءَ چوٽ تي سرندو ٿي رهيس مان،
هر لحظي ۽ هر پاسي کان جهرندو ٿي رهيس مان.
(ص 22 باهہ جا وارث)

طنز، ايرڪمل جي غزلن جي خاص خوبي آهي هن جي طنز، دل ۽ دماغ کي رهنديندي آهي. لفظن جي تخليقي استعمال سبب، هو ڏاڍي چٽي طنز ڪري ٿو. ڍونگ، فريب ۽ ڇهندڙ طنز جا مثال آهن: هن جا شعر. هن جو هي علامتي شعر، 'سڀ مسافر سهڪندا، بس کي ڌڪيندا تا هلن، هڪ ڊرائيور فقط آ، جو مزي ۾ ويٺو آ." اڄ جي زندگيءَ تي تکي طنز آهي. ڪمل جي هينين شعرن ۾ بہ طنز جا ڏنگ سمايل آهن:

وقت سان وهنوار ڪرڻو ٿو پوي،
چور چوڪيدار ڪرڻو ٿو پوي.
(ص 68 باهہ جا وارث)

ٻئي جي گلشن جا گل نہ نالو ڪڍن،
اهڙو ڪو گل ڪِلائجي ڪنهن طرح.
(ص 4 باهہ جا وارث)

ڏينهن جو وچ شهر ۾ ٿي ڦُرَ ٿئي،
۽ تون گگهہ ۾ ٿو سچو رستو وچين.
(ص 83 اير – ڪمل جو چونڊ ڪلام)

اڳي عهدن کي ماڻيندا هئا ماڻهو،
مگر ماڻهن کي اڄ ماڻن ٿا عهدا.
(ص 154 اير – ڪمل جو چونڊ ڪلام)

ايم – ڪمل جو ڪلام، تمام فني نڪتن باعث، پنهنجي سان زبان زد ٿي، سوچ ۽ فڪر جا ڪئين پردا هٽائي ٿو. اِتي هن جي شعر حوالاٽي جو عنصر اڀريو وڃي.

شعر ۾ حواليٽي جي قوت تڏهن ٿي اچي، جڏهن:

(الف) زندگيءَ سان گهري وابستگي رکندڙ هجي.

(ب) اِنساني فطرت، سياءُ جو ٻن – ٻن حالتن جي بدلاءَ سان، الڳ الڳ ماحول سان، شعر ٺهڪي بيهي ٿو.

(پ) سولو، سڌو بيان هجي. هتي سڌي سپاٽ بيت سان، يا منطقي حساب ڪتاب واري بيت سان، منهنجو مطلب ناهي، جو سپاٽ لهجو ۽ منطقي طرح جو بيان، شعرت جي هڳاءُ جا جاني دشمن آهن.

(پ) انداز بيان، سڌو سليس مگر ڳوڙهو هجي، جو دل ۽ دماغ ۾ هڪ طرح جو ولولو پيدا ڪري، راحت بخشي يعني ان ۾ تشبيه، استعارو، علامت يا غصو پوشيده هجي.

پوپٽي هيرانندائيءَ ايم – ڪمل کي هڪ ڪوٽبل شاعر ڪوٺيو آهي. هوءَ لکي ٿي: ”ڪلا کي ڪوٽبلٽيءَ جو رتبو تڏهن ٿو حاصل ٿئي، جڏهن ان جي اِنساني زندگيءَ جي بنيادي احساسن سان گهري نسبت هجي، جڏهن ان ۾ روزمره جا واقعا، اتفاق، بدلجندڙ ماحول ۽ حالتن جو ذڪر ۽ انهن جي منظر ڪشي ڪيل هجي، جڏهن ان ۾ اسان جي ريتن، رسمن جي ڇاپا هجي، جڏهن ان ۾ انسان جا عقيدا، ڏرمي ويساه سمايل هجي، جڏهن ان ۾ اسان جي تهذيب، اتهاس، اسان جي ماضي، حال ۽ مستقبل جا ڪي اِشارا چمڪندا هجن، جڏهن ان ۾ زندگيءَ جون خوشيون ۽ غم، نراسايون ۽ اميدون، ناڪاميابيون ۽ ڪاميابيون ليٽا پائينديون نظر اچن، اهڙا موضوع، نڪتا، خيال، تمام شعري فني خوبين سان يعني رمزي اِشاري، تشبيه، تمثيل ۾ اظهاريل هجن ۽ طرز بيان جي دلڪشيءَ ۾ رڱيل هجن، ته پوءِ ئي اهڙا شعر چوٽيءَ جي صورت اختيار ڪن ٿا.“

اڳتي هلي، هوءَ ڪمل لاءِ چوي ٿي: ”ڪمل جي ڪوٽبل شعرن ۾ نه صرف اڄ جي بدليل دور جي تصوير ملي ٿي، مگر اڄ جي طرز حيات سان تمام جڙيل پهلو، جن ۾ وقت ۽ ماحول جي عڪاسي آهي.“

پوپٽيءَ ته ڪمل جي ڪوٽبل شعرن جي هڪ لنبي لسٽ ڏني آهي، پر مان ڪي ٿورا مثال پيش ڪريان ٿو:

خواهشون پنهنجون نندڍيون ٿي ويون،
بار هاٺي وڏا ٿيا آهن.
(ص 32 اير – ڪمل جو چونڊ ڪلام)

شريف هو جيسين غريب هو،
هاڻي هفتا ٿو ڪارائي.
(ص 30 باه جا وارث)

گاڏي ليٽ آ، اڄ پڻ بيبو،
ممي ممي ڪري سمهي پيو آ،
(ص 46 اير. ڪمل جو چونڊ ڪلام)

اهڙي نموني اير – ڪمل جي ڪلام مان ٻيا به ڪيترائي مثال ڏيئي سگهجن ٿا.

غزل، اصل ۾ ڳائڻ جي چيز آهي، بقول اياز قادري "غزل ۽ موسيقيءَ جو پاڻ ۾ روح ۽ جسم جو لاڳاپو آهي غزل جو حسن، ان جي موسيقيءَ ۽ حسن غنا سان ئي قائم آهي." (سنڌي غزل جي اوسر)

پر اڄ غزل کي انهيءَ نقطه نظر سان نٿو ڏٺو وڃي. پوءِ به غزل ۾ رواني، سلاست ۽ موسيقيءَ جو هجڻ لازمي آهي. نقادن جي اها شڪايت جائز آهي ته اير ڪمل جا گهڻا غزل ڳائڻ لاءِ ناهن. اير – ڪمل جي لفظن ۾، "غزل مان سنگيت جي ئي تقاضا ڪرڻ يا ان تي گهڻو زور ڏيڻ، ادبي زيادتي آهي. خاص ڪري نئين احساس جي نمائندگي ڪندڙ غزل مان."

عشقيه غزل ئي گهڻو ڳايو ويو آهي. اهڙو ڪلام، ڪمل تمام ٿورو لکيو آهي. هو چوي ٿو: "مان پنهنجي ڪوتا سرجڻ ۾ ايماندار رهيو آهيان. جيڪو منهنجو نجي انڀو ۽ احساس ڪونهي، اُنهن کي چڙهي اُڌار تي ڪجهه پاڙَ يا روايتون وٺڻ، مون کي قبول ناهي. مون روماني شاعري ڪئي آهي، پنهنجي شروعاتي دور ۾. پر هيئنر شايد منهنجي نظر، منهنجو من، جيون جي ٻين سرحدن ڏانهن جهڪي ويو آهي."

جڏهن غزل ۾ موسيقيءَ جو ذڪر نڪتو ته چوڻ لڳو، "مان خيال ۾ گهڻا نڪتا پرڻ جي ڪوشش ڪندو آهيان ۽ ان ڪري ظاهري روانيءَ کي پي قربان ڪندو آهيان، جا منهنجي خيال کي سوڙهو ڪندي نظر ايندي آهي. پر ائين مڃڻ ته منهنجي ڪلام ۾ موسيقي يا رواني ناهي، صحيح ناهي.... اسان جا گايڪ، اهو ئي ڪلام پيش ڪندا آهن، جو دل کي ٿوري ڪن لاءِ للچائي، ۽ هو واه، واه

ڪمائين. گهوڙها ۽ فڪر آماده ڪندڙ خيال وارا غزل، عوام لاءِ نتا ٿين. پر پوءِ بہ ڪن گائڪن – گائڪائن، منهنجا غزل ڳايا آهن ۽ داد حاصل ڪيو اٿائون.“

ايمر – ڪمل، ڪڏهن بہ ڪنهن واد يا گروه سان جڙيل نہ رهيو آهي. هو اديب آهي. ادب جو معيار ۽ صحيح ڪٿ ڪرڻ، سندس مول مقصد رهيو آهي. جيڪڏهن ڪن سخن شناسن، ڪيس ڪي صلاحون آڇيون آهن ۽ هن ڪي راس آيون آهن تہ هن، اُنهن جي مهرباني مڃي، اُنهن مشورن کي اکين تي لاتو آهي. باقي جن کي مٽي ڳولڻ بہ ڪين ٿي اچي، سي ڪنهر جي مٽڪيءَ تي رائزني ڪن ٿا، هو تن کي پنهنجي تيزابي مرڪ سان گهائي ٿو.

حوالا

1. ايمر ڪمل: ڪوسي رڪ
2. ايضاً: (ايمر ڪمل جو چونڊ ڪلام)
3. ايضاً: ٻاهر جا وارث
4. ڊاڪٽر اياز قادري: سنڌي غزل جي اوسر: انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي.

ڊاڪٽر نور افروز خواجه

سومرن جي دور جي ويراڳي شاعري "گنان"

DEVOTIONAL POETRY OF THE SOOMRA PERIOD "GINAN"

Dr. Noor Afroz Khowaja,
Chairperson, Department of Sindhi, University of Sindh

ABSTRACT

The word "GINAN" originally is derived from the word "GIYAN" of the Sanskrit language which means knowledge and wisdom. It is a kind of mystic poetry which since 11th century to 18th century had been composed in various local languages e.g. Sindhi, Punjabi, Seraiki, Hindi etc by the Ismaili Pirs. Pir Dastgir Noor, who came to India under the orders of 18th Ismaili Imam: Mustansar Billah (1035-94) for preaching the Ismaili way of religion. He did preach in Sindh, Gujrat, Katihawar, Punjab and Siraiki Belt. The poetry he composed came to know as "GINAN SHARIF". According to Dr. Ghulam Ali Allana: 'Ginan is a kind of poetry, which was used by the Ismaili pirs as source of preaching and teaching the Islamic canons to their new Muslim disciples'. GINAN has got religious significance and is still prevailing in the Agha khan society of the sub continent, where it is being recited in the "Jamait Kahnas" on the daily basis.

بنيادي طرح لفظ "گنان" سنسڪرت لفظ "گيان" مان نڪتل آهي جنهن جي معنيٰ آهي ڄاڻ ۽ علم. علي آساڻي جي نظر ۾ گنان لفظ سنسڪرت زبان جي لفظ "جنانہ" مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي، "علم يا حڪمت" (1) ڊاڪٽر غلام علي الانا جي راءِ موجب "گنان، گيان لفظ مان نڪتو آهي، جنهن مان مراد آهي تہ، "اهو نصيحت وارو علم ۽ ڪلام، جيڪو اسماعيلي داعين ۽ پيرن پنهنجي نومسلم مريدن کي، اسلام جا اصول سيکارڻ ۽ سمجهائڻ لاءِ منظوم صورت ۾ يعني شاعريءَ واري صنف ۾ بيان ڪيو آهي". (2) ڊاڪٽر نبي بخش

خان بلوچ بہ "گنان" لفظ کي "گيان" لفظ جي بدليل صورت بيان ڪئي آهي. (3)
پروفيسر محرم خان "گنان" لفظ عربي زبان جي لفظ "غنہ" جي بدليل صورت چيو آهي "غنہ" لفظ جي معنيٰ آهي، "سرسان ڳائڻ"، يعني اهو ڪلام جيڪو ڳائي سگهجي يعني سرائتا فقرا" ڊاڪٽر غلام علي الانا هتي گنان لفظ جي معنيٰ ۽ ٻوليءَ جي ارتقا تي سوچيندي هيئن لکيو آهي تہ:

> آئون انهيءَ نتيجي تي پهتو آهيان تہ جيئن گنانن جو واسطو ڳائڻ سان آهي، انهيءَ ڪري گنان لفظ جو اصل ڌاتو "گنائڻ" مان نهيو آهي، جيئن "گنن گنائڻ" هي دراصل واديءَ سنڌ جي قديم زبان جو لفظ "گنائڻ" آهي، جنهن جي معنيٰ آهي، جهونگارڻ، "ٻين لفظن ۾ سُر سان ڳائڻ.(3)

گنان، پاڪ و هند بلڪہ سڄي دنيا ۾ اسماعيلي آغا خاني خواجہ جماعت ۾ مذهبي ڪلام طور تي رائج آهي، جيڪو روزانہ جماعت خانن ۾ ڳايو يا پڙهيو ويندو آهي. اسماعيلي جماعت پنهنجي انهيءَ روحاني طريقي يا ورثي "گنان" کي صدين کان وٺي هڪ نسل کان ٻئي نسل تائين منتقل ڪري محفوظ پئي ڪيو آهي ۽ سڄي دنيا ۾ اسماعيلي جماعت اهو پنهنجو ورثو سنڀالي رکيو آهي.

گنان، اهو منظوم صوفياڻو ۽ ويدانتي ڪلام آهي، جيڪو يارهين صدي عيسويءَ کان وٺي ارڙهين صدي عيسويءَ تائين ڌار ڌار دورن ۾، ڌار ڌار پيرن، مختلف مقامي ٻولين ۾ جهڙوڪ: هندي، سنڌي، پنجابي، سرائڪي، ڪڇي، گجراتي ٻولين ۾ منظوم ڪري، نون اسماعيلي مسلمان مريدن کي ڏنو. انهيءَ ڪري تہ جيئن اهي پنهنجي نئين مذهب، اسلام جا اصول،ان جي تعليمات، ان جون سمجهاڻيون ۽ ڪريا ڪرم جا طور طريقا،بندگيءَ جا طريقا، اصول، راز ۽ رمزون سندن ئي مقامي زبانن ۾ آسانيءَ سان سمجهي سگهن ۽ انهن کي ياد ڪري سگهن ۽ پنهنجي ايندڙ نسل تائين پهچائي سگهن. انهيءَ ڪري اسماعيلي جماعتي طريقي ۾ گنانن کي مذهبي حيثيت حاصل رهي آهي. جنهن ۾ ديني تعليم سان گڏ مذهبي تصوف ۽ ويدانت جي تعليم پڻ ڏنل آهي. جيئن ڊاڪٽر غلام علي الانا لکي ٿو تہ:

> گنان ديني تعليم سان گڏ تصوف ۽ ويدانيت جي تعليم تي مشتمل، مختلف موضوعن ۽ مضمونن سان ڀريل اهو منظوم، علمي ۽ ادبي، اخلاقي ۽ ناصحاڻو خزانو آهي،

جنهن ۾ اسماعيلي داعين، درويشن، پيرن، سيدن نہ فقط تصوف ۽ ويدانت جا ويچار وندبيا آهن، پر انهن ۾ سندن زماني جي معاشرتي، انسان شناسيءَ جون اونهيون ڳالهيون، اخلاقي قدر جون چڱايون، ان وقت جي عام ماڻهن کي عربي ۽ فارسي ٻولين جي بدران سندن مقامي ۽ مادري ٻولين سنڌي، ڪڇي، گجراتي، هندي، سرائيڪي، پنجابي ۽ پوربي ٻولين ۾ مقامي تمثيلن، تشبيهن، استعارن،ڪناين ۽ علامتن جي مدد سان سمجهايون آهن.(6)

اسماعيلي فڪر يا عقيدي جي مذهبي ادب ۾ گنان کي اهم مقام حاصل آهي. هي "گناني علم" اسماعيلي عقيدي رکڻ وارن پيرن ۽ داعين کي ورثي ۾ مليو آهي. هيءُ هڪ اهڙو قيمتي خزانو آهي، جو اسماعيلين لاءِ، اخلاقي، روحاني ۽ علمي ترقيءَ جو ڪارڻ ثابت ٿيو آهي.

پير يا سيد جيڪي "گنان" چون ٿا، اهي امام جي طرفان مقرر نمائندا هوندا آهن. انهن کي اهو حق صرف امام ئي ڏئي سگهي ٿو، ڪوبہ ماڻهو پاڻ کي پير جو لقب ڏيئي نٿو سگهي. اهو لقب بہ امام ئي ڏيندو آهي. هن عقيدي موجب گُرَ پيرَ کان وڌيڪ ڪوبہ صحيح رهبر يا رهنما نہ هوندو آهي. انهيءَ ڪري پير جيڪو بہ ارشاد ڪندو ان تي احترام سان عمل ڪيو ويندو.

گنانن جي شروعات

تاريخي لحاظ کان گنانن جي شروعات تمام آڳاٽي ۽ پراڻي آهي، ۽ آڳاٽي ۾ آڳاٽا گنان. 1079ع 462هہ ۾پير ستگرنور جا چيل ملن ٿا. پير ستگر نور، مصر جي فاطمي خليفي ۽ اسماعيلين جي ارڙهين امام سيدنا مستنصربالله (1035ع 427هہ کان 1094ع 487هہ) جي طرفان هندستان ۾ اسماعيلي طريقي جي تبليغ لاءِ موڪليو ويو. هن سنڌ، گجرات، ڪڇ، ڪاٺياواڙ ۽ پنجاب جي سرائڪي پٽي ۾ اسماعيلي تبليغ لاءِ پرچار ڪيو. پير ستگر نور پنهنجن مريدن لاءِ اسلامي تعليم جون ڳالهيون ۽ نقطا، واديءَ سنڌ جي مقامي زبانن ۽ خاص ڪري مريدن جي سندن مادري ٻولين ۾ شعر جي روپ ۾ منظوم ڪيا، جنهن کي "گنان شريف" سڏيائون. پير صاحب کان پوءِ آيل سڀني پيرن ۽ داعين بہ پنهنجي هن منظوم ڪلام کي "گنان شريف" سڏيو ۽ اهو نالو اڄ بہ قائم آهي. اهو ڪلام هر دور ۾ اسماعيلي جماعت ۾ باقاعدگيءَ سان جماعت خانن ۾ سندن عبادت وارن وقت يا مذهبي ڪريا ڪرمن ۽ ٻين موقعن تي گڏ پڙهيو ويندو آهي.

پير ستگرنور جنهن زماني ۾ سنڌ ۾ آيو، تنهن زماني ۾ سومرن جي حڪومت کي ستر سال گذري چڪا هئا. سنڌ ۾ سومرن جي اسماعيلي حڪومت 1010ع 401هه کان شروع ٿي هئي. يقينن پير ستگر جي اچڻ تائين سنڌ، پنجاب، گجرات ۽ ڪڇ ۾ ٻيا پير آيا هوندا يا داعي آيا هوندا، پر اجا تائين انهن جي باري ۾ ڪا به اهڙي صحيح معلومات نه ملي سگهي آهي سومرا جيئن ته اسماعيلي هئا، انهيءَ ڪري هن دور ۾ پيرن کي اسماعيلي دعوت جي سلسلي جو ڪم ڪرڻ جو وڏيڪ موقعو مليو. ڊاڪٽر غلام علي الانا لکن ٿا ته:

> سنڌ ۾ منصوره ۾ (1010ع 401هه) ۾ اسماعيلي حڪومت جي بنياد پوڻ کان اڳ ملتان ۾ اسماعيلي حڪومت هئي، جنهن کي محمود غزنوي (1010ع) ۾ ختم ڪيو هو. ملتان ۾ اسماعيلي حڪومت جي ختم ٿيڻ شرط مصر جي فاطمي خليفي ۽ امام سيدنا الحاڪم باامرالله (1020ع) سنڌ جي سومرن جي سردار ابن سومر راجپال کي "شيخ" جو خطاب ڏنئي، سنڌ ۾ اسماعيلي جماعت جو سردار مقرر ڪيو ۽ کيس سنڌ ۾ اسماعيلي حڪومت قائم ڪرڻ لاءِ همٿايو. اهڙيءَ ريت سنڌ ۾سومرن جي حڪومت جو بنياد رکيو ويو.(7)

حالانڪ سنڌ ۾ اسماعيلي فڪر جي داعين جي اچڻ جا ثبوت اسماعيلي عقيدي جي يارهين امام سيدنا عبدالله المهدي (882ع کان 934) جي امامت جي دور ۾ به ملن ٿا. "عمان ۾ بحرين جي اسماعيلين جي سنڌ ۾ آمدرفت جي ڪري اڪثر علائقن ۾ اسماعيلي تحريڪ ڦهلجي ويئي هئي"(8) منصوره ۾ گهڻي تعداد ۾ ماڻهن اسماعيلي دعوت قبول ڪئي هئي. ليڪن سومرن جي دور ۾ سڀ کان پهرين پنهنجن نو مسلم مريدن کي مادري زبان ۾ جيڪو منظوم ڪلام ڏنو، اهو پير ستگر نور هو. ان کان پوءِ پير صدرالدين، پير شمس، پير حسن ڪبيرالدين، پير امام بيگم، پير فاضل شاهه، پير تاج الدين، سيد گل مالي شاهه، سيد محمد شاهه، سيد قطب الدين، سيد صالح شاهه، سيد هاشم شاهه ۽ سيد امام شاهه جي گنانن جا مسودا به موجود آهن ۽ گنانن ۾ شاعر طور انهن جا نالا به آيل آهن مثال طور: پٽي پير صدرالدين، ڪهيت امام بيگم، ٻوليا پير حسين شاهه، پير حسن جي وينتي وغيره.

سنڌي رسم الخط ۽ گجراتي ۾ محدود تعداد ۾ گنانن جا مسودا اسماعيلين وٽ چوپيل موجود هئا. اهڙا چوپيل يا قلمي نسخا جماعت جي چند فردن

جي ذاتي لائبريرين ۽ برٽش لائبريري ۾ موجود آهن. هاڻي جيئن ته گنان کي هندي، سنڌي، ڪڇي، گجراتي، سرائڪي ۽ پنجابي زبانن ۾ قديم صنف طور قبول ڪيو ويو آهي ۽ پڙهايو وڃي ٿو، انهيءَ ڪري اسماعيليه طريقا بورڊ گنانن کي اردو، سنڌي ۽ گجراتي رسم الخط ۾ معنيٰ سان شايع ڪندو رهي ٿو.

عربي، سنڌي، رسم الخط ۾ گنانن کي پهريون دفعو سنڌ جي وڏي عالم، اسڪالر، اديب، نثر نويس، ناول نويس، ڊراما نگار، افسانه نگار، نقاد ۽ شاعر مرزا قليچ بيگ 1922ع ۾ پنهنجي تحقيق، "تحفه اسماعيليه" ۾، اسماعيلي فرقي جي طريقي جي تاريخ ۾ مثالن ۽ دليلن طور لکيو آهي. ان کان پوءِ ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ، ڊاڪٽر غلام علي الانا، مخدوم طالب المولىٰ، محترم غلام محمد گرامي، ڊاڪٽر عبدالجبار جوڻيجو ۽ پروفيسر محرم خان وغيره به گنانن جي باري ۾ لکيو آهي.

شروعاتي گنان پڳتن ۽ عام ماڻهن کي برزبان ياد هوندا هئا، اهي پڳت گنانن کي ياد ڪري، جماعت جي مختلف مجلس، محفلن ۾موقعي جي مناسبت سان سُر ۾ پڙهندا هئا. اهو سلسلو نسل درنسل هلندو رهيو. بقول ڊاڪٽر غلام علي الانا جي ته: "امڪان آهي ته جڏهن پير صدرالدين پنهنجي چاليهه اکري جي صورتخطي تيار ڪئي، انهيءَ وقت کان اهي گنان جيڪي پڳتن کي ياد هئا، ان صورتخطيءَ ۾ تحرير ڪري محفوظ ڪيا وياهجن." (9)

گنان جي اهميت

اسماعيلي آغا خاني جماعت دراصل هڪ عالمي جماعت جي حيثيت رکي ٿي. هيءَ جماعت دنيا جي هر حصي ۾ آباد آهي، هيءَ جماعت پنهنجي طريقي ۽ مذهبي زندگيءَ ۾ گنانن کي اها ئي اهميت ڏئي ٿي جيڪا مولانا روميءَ جي مثنويءَ کي آهي يا شاهه لطيف جي بيتن کي ۽ ساميءَ جي سلوڪن ۽ سچل سائينءَ جي ڪلام کي حاصل آهي. هن جماعت وٽ گنانن کي مقدس حيثيت حاص ل آهي، انهيءَ ڪري هن جماعت ۾ پيرن ۽ سيدن، داعين جي ڪلام کي ادب و احترام سان ڏسن ٿا، پڙهن ٿا ۽ گنان شريف سڏين ٿا ۽ گنان پڙهڻ وقت جماعت بلڪل خاموشي ۽ احترام سان اکيون بند ڪري ٻڌن ٿا. گنانن جو علم حڪمت ۽ دانائيءَ جو منفرد ۽ انمول خزانو آهي. گنانن ۾ اسلام ۽ اسماعيلي فريقي جي تعليم کان سواءِ، انسان شناسيءَ جا مختلف قدر، روزانه زندگيءَ جي رهنما اصولن کي، تمثيلن، اشارن، ڪناين ۽ علامتن جي مدد سان سمجهايو ويو آهي.

گنانن ۾ ادبي ۽ شاعريءَ جي لحاظ کان بيشمار لفظي ۽ معنوي خوبيون

نظر اچن ٿيون. گنانن ۾ جتي شاعريءَ جي لحاظ کان اعليٰ تخيل، محاڪات، منظرنگاري، واقع نگاري ۽ سيرت نگاريءَ جهڙيون خوبيون نظر اچن ٿيون، اتي حسن بياني، لفظي ۽ معنوي صنعتن جو استعمال به ڪثرت سان نظر اچي ٿو. گنانن ۾ تشبيهون، استعارا، علامتون ۽ تمثيلون، تجنيس حرفي، تجنيس تام، تجنيس خطي، صنعت جهڙيون صفتون موجود آهن.

تشبيهن، استعارن، ڪناين ۽ تمثيلن لاءِ پکي، جانور، وڻ ٽڻ، ٻوٽا، گل، ڪاريگر، ڏنڊا وغيره جاندارن جي عادتن، انسانن جي نفسيات ۽ ڪيفيت، ناؤ، مڇي، جل (پاڻي) درياهه، پونئر، خوشبو"، شينهن، هنجهه، ٻگهه، مومن، منافق، هاري، وڻجارو، موتي، تور جا ماپ، ڏڳا، چنڊ تارا، جواني، ٻڍاپو، پدمڻي، هسطڻي، چيتڻي، ڪامڻي وغيره جي مدد سان بيان ڪيون آهن مثال طور:

جل بن مڇلي، سوپيا بن ڪيون رهيوي،

يا

جل بن مڇلي هوئي اڪيلي

پيرن چڱي ۽ بري انسان جي فطرت جو مثال ڏيندي هيئن لکيو آهي:

ٻگهه هنس ٻي پتونتڻا، ڏيسي ايڪج رنگ،
ٻگهه چڻي من ماڻيون، اني هنس موتي چڻي ري

يا

مانسرو ور مان موتي رتن چپي اپار،
تي ماهين هنسلا موتي چڻي.

پيرن گنانن ۾ پتنگ جي سچي پريم کي بيان ڪندي لکيو آهي ته:

پتنگ روشنيءَ جو ڪوڏيو آهي جيستائين پاڻ نه جلائيندو، تيستائين آرام نه ايندس،

ساچي ري پريت پتنگ کي کهئي ري
جو الٽ الٽ ڪر انگ ديت هي.
ايک ديپک کيري ڪارٽي، ڪئي پتنگ جيو دي

يا

پيرن سُئي جو مثال ڏيندي، انسان کي نصيحت ڪئي آهي ته اگر توکي سچائيءَ جي رستي تي هلڻو آهي ته ائين هل، جيئن سُئي ڪپڙي مان لنگهي ٿي.

ست کيري پاوڙئين
ويران پائي ايئون چلو ري
جيون سئي ڪپڙي ڏاڍا.

پير مرشد جي ديدار حاصل ڪرڻ لاءِ مرشد کي آزيون، نيزاريون ۽ منٿون ٿو ڪري ته:

اگر چندن ني ڪوٺڙي، سڦل رچيا ڪماڙ
تارا ڏيڏا چي پرير نا، سائيان ڪولڻ آؤ،
هون ري درشن بنا ٻاوري

ائين ستگر، گر، ناٿ، سامي، جوڳي، جڳيسر، جوت، جاپ، ڪلجڳ وغيره علامتون به استعمال ڪيون ويون آهن. مثال طور:

سامي مارا جي. هريا سو هريا اني سو ڪايي هريا،
جو هووي نظر تمهاريا جي،
يا
جوڳ ڪامرم ڪوئي نه ڄاڻي،
جوڳ ڪا مرم جڳسير ڄاڻي.
يا
ڪلجڳ ڪوڙ ڪپٽ جڙيا،
يا شاهه ست سيئي پار اڪارو جي.

انهيءَ کان علاوه پير آسان زبان استعمال ڪري پنهنجي دور جي ماڻهن جي نفسياتي ڪيفيتن ۽ جبلتن جي نقاب ڪشائي ڪئي آهي. مثال طور: انتظار، فراق، وصال، ميلاپ، پياس، تڙپ، صبر، شڪر، محبت، نفرت جهڙين ڪيفيتن کي عورت جي روپ ۾ بيان ڪيو آهي. برصغير جي ٻين شاعرن وانگر پيرن به پاڻ کي عورت جي روپ ۾ طالب ٿي پيش ڪيو آهي ۽ پنهنجي مطلوب سان ملڻ لاءِ آهون پريون ۽ آزيون نيزاريون ڪيون آهن. اهڙيون ڪيفيتون گنانن ۾ گهڻيون ملن ٿيون.

هون ري پياسي، تيري درشن ڪي،
يا

اونچاري کوٽ، پھون ويچنا،
نيچي وهي دريا،
هون ري دريا، ونتي ماڇلي،
سائنيان تارڻ هار.

پيرن جي ڪلام ۾ جتي خيالن جي بلندي، فڪر جي گهرائي گهري سوچ ۽ منظر نگاري ملي ٿي، اتي طالب جي نفسياتي ڪيفيتن جا مثال پڻ ملن ٿا.

ڪچي ماپي مئيندڙا يار، ڪوڙي تولي ڏين،
هيءَ تنين جي وڪرڙي، ٻڏي سا سائين

سڻ وٽجارا هو يار هي من هريئڙو ٿو جهولي

پڪي ماپي مئيندڙا يار، پوري تولي ڏين،
هيءَ تنين جي وڪرڙي يار، صحيح سلامت نين
سڻ وٽجارا هو يار هي من هريئڙو ٿو جهولي

يا پير هينئر به فرمائي ٿو

تون وٽجارو ميدني يار، ڪونا تو اڏائين،
صحيح سنپورو ساٿڙو يار، ساٿ نه سنپارئين.
کهڙيون اڏائين گڏ ماڙيون يار، ڪيڙا پائيئين چٽ،
نيهي ڏريندي ڏوڙ ۾، متان لتون تي ڏيندي مٽ
سڻ وٽجارا هو يار هي من هريئڙو ٿو جهولي
تانگهي متي ترهو يار، تاٿي تو نه ٻڌو،
جڏين ني لهرين لوڙيو يار، تڏهين ٿو سنپارئين
سڻ وٽجارا هو يار هي من هريئڙو ٿو جهولي

انهيءَ کان علاوه پير پنهنجن گنانن ۾ پنهنجن مريدن کي گهڻي پيار پريل ۽ محبت وارن لفظن سان مخاطب ڪيو آهي. اهي به ڪثرت سان ملن ٿا، مثال طور: مومن، مومنو، پائي، ويران، پائي، رڪيسرو وغيره مثال طور:

جيري ويرا هنساتي مان سورور ري يا شاهہ
جيري بهائي، پهلوري نامر صاحب جو وڏو ليجئي

يا

مومن من ايٽو جاٽجو جي،
تمهين ڪايامر ڪرشو اپيمان ري.
هو جيري مارا هنسا،
ڪرٽي ڪماوو تو رب جين سوراچو.
چار پهور رهيٽي ڪوئي پريا نور ڪي آئي ري،
تجهہ ڪارڻ حوران، سهاڳڻ،
آئي ري تون جاڳ جاڳ مورا پائي ري

مطلب تہ ادبي زبان جي لحاظ کان پيرن جي ڳنانن ۾ بيشمار لسانياتي، ادبي، شاعرائيون خصوصيتون موجود آهن ان کان علاوه پيرن جون ڳنانن ۾ ڪيترين ئي اڳڪٿيون ۽ پيشنگويون ڪيل ملن ٿيون، مثال طور: اهڙو وقت ايندو جڏهن اناج جا ذخيرا سڪي ويندا، درياهن مان پاڻي سڪي ويندو، ان وقت عورت پنهنجن ٻارن کي روئندو ڇڏي ويندي، پيءُ پٽ جو جهيڙو ٿيندو، ماءُ، ڌيءَ هڪٻئي جون پهاج هونديون، پاڻي پئسن تي وڪامندو، اتي، ٿيلهين ۾ ٻڌبو، سس پاڻي پريندي ۽ ننهن ڪٽ تي ويهي ڪائيندي اهو سڀ ڪلجڳ هوندو ۽ جڏهن قيامت نزديڪ هوندي تيستائين دنيا مان قول، سخاوت، صبر، شڪر، انصاف، رحمدلي، رحمت، عدل، محبت، شروحيا علمر ختمر ٿي ويندا. عالمر ڪو ڪو هوندو. عالمر کي ڪابہ عزت ڪونہ هوندي. صرف ريشمي ڪپڙي، لباس ۽ پئسي کي اهميت هوندي وغيره ملن ٿيون. اسان وٽ جيئن ماموئي فقيرن ۽ ڳرهوڙي صاحب جون اڳڪٿيون بہ مشهور آهن تيئن پيرن ۽ سيدن جون بہ مشهور آهن.

ڳنانن جا قسم

پيرن ڳنانن کي موضوعن، مضمونن، ڏينهن، وقتن ۽ گهڙين کان علاوه ثقافتي سرگرمين جي مطابق پڙهڻ جي خيال کان ڳنانن جي جدا جدا صنفن تي جدا جدا نالا رکيا آهن. اهي صنفون هن ريت آهن.

آرتي، چوگڙيا، وينتي، ست ويٺي، ست ورٽي، گربي، دس ،ونار، سلوڪ. انت اڪاڙو، سہ حرفي، سؤ ڪريا ۽ جهولڻا. ڳنانن ۾ هڪ ڏگهہ ڪنان آهن ۽ ٻيا ننڍا.

ڊگهن گنانن کي گرنٿ چيو وڃي ٿو. جڏهن تہ ننڍن گنانن کي صرف گنان، گرنٿ يا طويل گنانن ۾ اضافي شعر بہ هوندا آهن، جن کي ويل بہ چون ٿا. هن جا ٻہ قسم جا آهن، ننڍي ويل ۽ وڏي ويل. گنانن جي هرهڪ بند کي پاره چئبو آهي. پير ستگر نور دوهن سورٺن جي هيئت ۽ وزن تي گنان جوڙيا پر سيني پيرن جي گنانن جي هيئت يا ساخت هڪ جهڙي ڪونهي. داعي پير شمس (1165ع 560هہ کان 1276ع 675هہ) جيڪو بابا فريد گنج شڪر، شيخ بهاؤالدين ذڪريا ملتاني ۽ قلندر شهباز سيوهاڻي جو هم عصر هو، پنهنجي شاعريءَ ۾ دوها سورٺا ۽ وظيفا جوڙيا آهن. مثال طور:

يا شاهہ حق تون، پاڪ تون، دانا تون، بينا تون،
اول تون، آخر تون، ظاهر تون، باطن تون.

يا

يا شاهہ! اتر، پورب، دڪشڻ، پشچم
چار ڏسيون، چار اوڏسيون
چار کاٽيون، چار واٽيون
چار ڪتاب، چار ڪلپ
چار جڳ، چار ويد
حق سچا، هئي زنده.

اهڙي سنا کي ماڊو لال شاهہ حسين جي ڪلام جي مجموعي ۾ "سلوڪ" سڏيو ويو ۽ خود پيرن بہ گنان ۾ اهڙي طرز کي "سلوڪ" سڏيو آهي. سلوڪ ٻن قسمن ۾ ورهايل آهن، "ننڍا سلوڪ" ۽ "وڏا سلوڪ." گنانن جي گهاڙيٽن جي مطالعي مان معلوم ٿئي ٿو تہ پير شمس پنهنجن گنانن جي ساخت ۾ تبديلي ڪئي. پاڻ دوهن ۽ سورٺن جي هيئت کي تبديل ڪري علم موسيقي جي صنف "ڪافي" کي اپنايو ۽ راڳ ۽ راڳڻين جي طرز کي اختيار ڪيو. جيئن ڪافيءَ جي صنف ۾ مطلع واري مصرع کي هربند کان پوءِ دهرايو ويندو آهي. پير شمس پنهنجي ڪلام ۾ اها ئي طرز اختيار ڪئي. سندس لکيل سرائڪي ۽ پنجابي زبانن ۾ گنانن ۾ اهائي طرز اختيار ڪيل آهي. مثال طور:

نانگو تو آئيو، نانگو تون وئيسي،
ڪرگن وٽج ويچار، اي سياڳا.

هڪ دل خالق الله سو هي وسي جي،
جيٺي قائم قدرت چلائي، اي پي الله

يا

من ميرا مصليٰ الله ميرا قاضي،
ڪايا هميري مسيتا، اي پي الله

پير شمس کان پوءِ پير صدرالدين، ساڳيو ڪافيءَ وارو گهاڙيٽو پنهنجن گنانن لاءِ اختيار ڪيو. پير صدرالدين جوهر گنان ڪافيءَ جي طرز تي چيل آهي. سندس هر گنان جي، هر بند کان پوءِ ٿلهہ واري مصرع وراڻي طور دهرائي ويندي آهي. انهيءَ ڪري سندس گنانن جي گهاڙيٽي جي باري ۾ ماهرن جو اهو رايو آهي تہ اُهي ڪافيءَ جي صنفن سان هڪجهڙائي رکن ٿا. جنهن جي گهاڙيٽي جو مدار علم موسيقيءَ واري طرز تي ٻڌل آهي. مطلب تہ گنان علم موسيقيءَ جي طرز موجب، مختلف راڳن ۽ راڳڻين جي سر يا ڏار تي جوڙيا ويا آهن. جيڪي اسماعيلي پير، مريدن جي ثقافت ۽ انهن جي رائج راڳ ۽ راڳڻين جي سرن ۾ مهارت حاصل ڪرڻ کان پوءِ جماعت ۾، اجتماعن ۽ مجلسن ۾ وعظ ۽ نصيحت ڪرڻ وقت، سرن ۾ گنان پڙهندا هئا ۽ انهن جي معنيٰ بہ سمجهائيندا هئا. ڊاڪٽر غلام علي الانا، پنهنجي ڪتاب "لاڙ جي ادبي ۽ ثقافتي تاريخ" ۾ بہ ان ڳالهہ کي بيان ڪيو آهي تہ:

> پيرن سنگيت وديا جي طرز تي پنهنجو ڪلام يعني گنانن کي سُر سان پڙهڻ جو رواج وڌو.(10)

گنانن جي گهاڙيٽن تي تحقيق ڪندڙ عالمن گنانن کي "ويراڳي يا عارفانہ راڳ" Devotional Music چيو آهي. هر صوفيانہ راڳ يا عارفانہ راڳ کي ويراڳي راڳ چئبو آهي. برصغير جا گهڻا ئي نامور سينگيتڪار بہ گنانن کي ويراڳي راڳ سڏين ٿا. ويراڳي راڳ جي محفل ۾ شرڪت ڪندڙ مرد توڙي عورتون، راڳ جي سُر ۽ لئي تي ايتري قدر تہ محو ٿي ويندا آهن جو انهن کي اهڙين محفلن ۾ پنهنجو هوش نہ رهندو آهي ۽ هو پنهنجو پاڻ ۾ ئي گم ٿي ويندا آهن.

گنانن جي ساخت ۽ هئيت، سنگيت وڌيا جي علم سان واسطو رکي ٿي. انهيءَ ڪري گنانن کي سمجهڻ وارا ۽ تحقيق ڪرڻ وارا سنگيت وڌيا جي علم جا ڄاڻو ئي هوندا آهن، انهيءَ ڪري هو گنانن جي راڳ کي سمجهي سگهيا آهن.

سندن خيال ۾ گنان هنن راڳن ۽ راڳڻين تي ٻڌل آهي.

سُر آسا، سُر جوڳ، سُر بسنت، سُر پهاڙي، سُر پرڀاتي، سُر ڀيروي، سُر مانجهه، سُر مالڪؤنس، سُر تلنگ، سُر رامڪلي، سُر ڌناسري، سُر جئي جئي وينتي ۽ جهولڻا.

ايئن ئي جدا جدا گنان ڌار ڌار وقتن، مهلن، گهڙين، ڏينهن ۽ موقعن جي مناسبت سان خاص يا مخصوص سُرن ۽ راڳڻين ۾ جماعت خاني يا جماعت جي ڪنهن ٻئي گڏجاڻي ۾ سڀ ملي پڙهندا آهن. جنهن سان محفل ۾ روحاني رنگ پيدا ٿيندو آهي. اهي گنان مختلف وقتن مثال طور: سج لهڻ واري گهڙي، مغرب جي وقت، فجر جي وقت، جمعرات جي ڏينهن جو جدا گنان، حضور صعلم جي پيدائش جو گنان، امام جي سالگرهه، مولا علي جو جنم ڏينهن، عيد غدير وغيره يا امام جي فرمان اچڻ وقت، امام جي آمد جي وقت، مري ويلن جي روحاني مجلس جي وقت وغيره جا جدا جدا گنان آهن جيڪي انهن موقعن جي مطابق پڙهيا ويندا آهن.

گنان جا موضوع

اڳ ۾ ذڪر اچي چڪو آهي تہ سومرن جي دور ۾ سن 1079ع 462هه ۾ اسماعيلي داعين مان، سڀ کان پهرين، پير ستگر نور اهو داعي هو جنهن پنهنجن نون اسماعيلي مريدن لاءِ، سندن مادري زبان ۾ اسلام جا اصول ۽ اسلام جي سکيا لاءِ نثر ۾ وظيفا ۽ شعري دوهن ۽ سورٺن ۾اسلام جي تعليم جا مضمون گنانن ۾ منظوم ڪيا. انهيءَ لاءِ تہ جيئن عام ماڻهو انهن کي آسانيءَ سان سمجهي سگهن ۽ ياد ڪري سگهن، ڳائي يا پڙهي سگهن. مثال طور: پير ستگر نور جو اسلامي تعليم جي سلسلي ۾ هن گنان آهي.

پهلا نام الله ڪا ليجئي، دوجا محمد ڪا ڪيجيئي
ساچا نام نبي ڪهلا وي، تب شاهه ڪا درشن پاوي.

پيرن پنهنجن گنانن ۾ توحيد جو سبق پڻ سيکاريو آهي.

جو جاڻو الله، پڇاڻئي، تو پهلي آپ پڇاڻ،
جو ڪڇ هي پڇانتا، وه سب تجهه مانهين جاڻ.

هن گنان ۾ اهو سبق سيکاريل آهي تہ، خدا انسان جي اندر ۾ موجود آهي. تنهن ڪري جيڪڏهن الله پاڪ کي سڃاڻڻ چاهين ٿو تہ پهرين پنهنجو پاڻ کي سڃاڻ ۽ جيڪي ڪجهه تون ڄاڻڻ چاهين ٿو تہ اهو سڀ تون پنهنجو پاڻ ۾ ڄاڻ. ٻين لفظن ۾ تون پنهنجو پاڻ وڃائي تہ تون الله کي سڃاڻي سگهين ٿو، جو تہ وجود وڃائڻ کان

سواءِ منزل حاصل نٿي ڪري سگهجي. جيئن لکيل آهي تہ "من عرف نفسه، فقد عرف ربه، جنهن پنهنجي نفس کي سڃاتو، تنهن رب کي سڃاتو. رب تہ انسان جي اندر ۾ وسي ٿو. مثال طور جيئن شاھ سائين فرمائي ٿو تہ:

پيهي جان پاڻ ۾ ڪيم روح رهاڻ،
تہ نہ ڪو ڏونگر ڏيھ ۾، نڪا ڪيچين ڪاڻ
پنهون ٿيس پاڻ، سسئي تان سور هئا.

شاھ سائين اهو بہ سيکاريو آهي تہ "وڃين ڇو وڻڪار هت نہ ڳولهين هوت کي"

توحيد جي انهيءَ عقيدي جو مطلب ئي اهو آهي تہ سڄي خدائيءَ جي تخليق ۾ روحانيت سمايل آهي. انهيءَ نظريي تحت اسين سڀ الله تعاليٰ جي هستيءَ ۾ سمايل آهيون ۽ اهو ئي مالڪ اسان جي دلين ۾ وسي ٿو. حديث شريف آهي تہ، "قلب المؤمنون، بيت الله"، يعني مومن جي دل الله جو گهر آهي. گنان شريف ۾ پير صدرالدين فرمائي ٿو تہ:

الله ايڪ خصم سبهوڪا، دنيا اسڪي ساري،
اويچل نام خداوند پڙهين، اور سڀ مٽيا ڪيري پاري.

الله پاڪ جي ذات ئي اها هستي آهي، جنهن تي سڀني شين جو انحصار آهي ۽ سڄي دنيا هن جي ئي تخليق آهي. سندس نالو دائمي آهي ۽ باقي سڀ نيستي کان سواءِ ڪجھ بہ ڪونهي". اهڙيءَ طرح حضور صلعم کي الله جو سچو نبي ڄاڻائيندي پير صدرالدين فرمائي ٿو تہ:

الله هڪ ڄاڻو سرجهڻار، محمد ڄاڻو الله جو نبي،
نبي کان پوءِ صاحب امامت، سچو ڄاڻجو مرتضيٰ علي.

سنڌ جي صوفي بزرگن ۽ ويدانتي شاعرن جي ڪلام وانگر گنانن ۾ بہ انسان ۽ انسان شناسيءَ جي ڳالهين ۽ قدرن جا نقطا سمجهايل آهن. گنان صوفياڻن نقطن، خيالن، ويدانتي ويچارن، اخلاقي ۽ ناصحاڻين ڳالهين سان ڀريل آهن. اهو ئي سبب آهي جو پير ستگر نور جنهن طريقي يا پنٿ جو پرچار ڪيو، ان کي "ست پنٿي" يعني صراط المستقيم جو نالو ڏنائين.

پيرن گنانن ۾ الله تعاليٰ جي عبادت سچي دل سان ڪرڻ، مالڪ سان سچي محبت ڪرڻ يا سچو عشق ڪرڻ جي تلقين ڪن ٿا. انسان جيڪڏهن مالڪ کي سچي دل، سچي نيت سان دل جي سچائي سان ياد ڪري ٿو تہ سندس عبادت

قبول پوندي آهي جيئن پير فرمائي ٿو ته:

جيڙو ني تيڙو اگهيو يارا، هوند ڪتيائون،
پوءِ صبحاڻي سرتين وچ ملي مرڪيائون.

جيئن شاهه سائين فرمائي ٿو:

محبت رکي من ۾ رنـــدا روڙيا جن،
تن جو صرافن اڻ توريو ئي اگهايو.

پير فرمائي ٿو ته جن سائينءَ کي پوڄيو آهي، الله جي سچي دل سان عبادت ڪئي آهي، الله سان سچو عشق رکيو آهي، اهي دنيا جي خوف ۽ خطرن سان مقابلو ڪري سگهن ٿا. هو توبهه زاري جي برڪت سان طوفانن مان به سلامتيءَ سان پار اڪري وڃن ٿا. هو توڪل جي آڌار تي اونهي مان اڪري وڃن ٿا. انهن کي وچ سير ۾ ڪنهن ماهر سڪانيءَ جا هٿ اچي رسن ٿا. اها سڌ غواص کي ئي آهي ته سمنڊ ڪيئن سوجهجي. اهو تمام وڏو ۽ اونهو سمنڊ آهي، جنهن جي انتها تائين هرڪو نٿو پهچي سگهي، پر جيڪو پهچي وڃي ٿو اهو سچا ماڻڪ موتي ماڻي ٿو.

مها آگر سمندر ڪهاوي، تاڪون ڪوئي پار نه جاوي
جو اس سمندر مان ڊبڪي کاوي، مرجيوا هوئي سوئي ماڻڪ لاوي.

پير گنانن ۾ انسان جي باطني ۽ اعليٰ ترين مقام ۽ معرفت کي حاصل ڪرڻ جو خود شناسيءَ ذريعي رستو ٻڌائين ٿا. جيڪو چئن منزلن طئي ڪرڻ سان حاصل ٿئي ٿو. اهي چار منزلون آهن. شريعت، طريقت، حقيقت ۽ معرفت. سيد محمد شاهه انهن منزلن بابت هيئن ٿو فرمائي،

شريعت حق ڪري ڄاڻئين، تو ترت طريقت پائين،
حقيقت دل مانهين نقشئين، تو معرفت ملي جائيين.

مطلب ته شريعت تي عمل ڪيو ويندو ته طريقت جو درجو حاصل ٿيندو ۽ پنهنجي دل ۾ حقيقت جي تعليم کي نقش ڪيو ويندو ته معرفت جو درجو ماڻبو.

دل مانهين ديول پوڄئين، دل مانهين ديو دوار،
دل مانهين سائنيان آپ وسي، دل مانهين آپي ديدار.

مطلب ته خدا جي پوڄا دل ۾ ڪريو، ڇاڪاڻ ته دل ئي اهو دروازو آهي جيڪو خدا تائين وٺي وڃي ٿو. اهو خدا دل ۾ ئي رهي ٿو ۽ پنهنجو جلوو دل ۾ ئي ڏيکاري ٿو.

انهيءَ ڪري خود شناسي (پاڻ سڃاڻڻ) جو اهو درجو حاصل ٿيڻ ممڪن آهي، ڇاڪاڻ ته انسان پاڻ ئي خدا جو ادنيٰ مظهر آهي ۽ پاڻ سڃاڻڻ جي نوعيت انسان ۾ ذڪر يا مراقبي جي ذريعي حاصل ٿئي ٿي، سيده امام بيگم لکي ٿي ته:

سڀ گهٽ ايڪج رحمان ڏيسي،
تو شاني، شاني، شان، اب تو رحم ڪروگي

پيرن جي گنانن ۾ الله جي عبادت ڪرڻ، الله جو خوف پنهنجي دل ۾ پيدا ڪرڻ سان گڏ پنهنجي نفسياتي خواهشن، ڪام، ڪرود، لوڀ، موهه، اهنڪار کي ترڪ ڪرڻ جي نصيحت فرمائي آهي.

مومن ڪلمه ڪهو دل ساچ سين، اور جوني بازي ڇوڙو،
مايا سي من دور ڪرو، تمهين پريت صاحب سين جوڙو.

مومن مورک نه هو، ايسا ڪهي پير ستگر نور،
ڪلمه ڪهه رسول ڪا، تو ديکهو نوري نور حضور.

يا

ڪاچي ڪايا، جوني مايا، بندا نهين چالي تيري سات،
انتڪال جائيشي ايڪلا، بندا جائيشي خالي هات،

پير گنانن ۾ سچن جواهرن کي ڇڏي ڪوڙن سان واپار ڪرڻ کان روڪي ٿو.

ماڻڪ ڇوڙي وڃي ڪنچ وٽڃن
تن ساڻ وٽج نه ڪيجئي، هو جيري پائي.

گنان ۾ دنيا کي فاني سمجهڻ، دنيا جي حرص ۽ حوص ۾ نه ڦاسڻ، دل صاف رکڻ، ڪوڙ ڪپت ۽ دولاب کان پاسو ڪرڻ، عبادت ۽ بندگي ڪرڻ ۽ الله جي عبادت سچي دل سان ۽ صاف نيت سان ڪرڻ جي تلقين جهڙا موضوع ڪثرت سان بيان ڪيل آهن.

پير فرمائين ٿا ته، انسان کي الله جي ذات ڏانهن رجوع ڪرڻ لاءِ بهتر طريقو آهي ته ٻين سڀني شين کي گهٽ ۽ بي بقا سمجهڻ گهرجي. خود انسان جيڪو جمڻ کان مرڻ تائين هن دنيا لاءِ پاڻ پتوڙي ٿو، تنهن کي فاني ۽ بي بقا ڄاڻجي.

دنيا فاني ڄاڻين، ڪل جڳ ڏينهن چار،
ٻانا! هي لاڏاٽو ساٿ، الله ياد ڪريو.

هيءَ دنيا فاني آهي، هن جي هر شئي فنا ٿيڻ واري آهي. هيءَ دنيا ڪنهن کي نيبهه ٿيڻي ڪانهي، موت جو وقت مقرر آهي. پر انسان کي انهيءَ جي ڪل ئي ڪانه ٿي پوي. هن دنيا کي فلسفين هميشه رج يا پاڇي سان تشبيهه ڏني آهي. افلاطون به دنيا کي پاڇو چيو ۽ جرمن ڪانٽ زمان ۽ مڪان کي خارجي حقيقت نٿو سمجهي. تصوف ۽ ويدانت جي علمبردارن کي به هن دنيا ۾ رنگيني ۽ دلڪشي جي باوجود خواب، اوديا جو اڻ هوندو اسرار يا نوڙيءَ ۾ نانگ نظر آيو. انهيءَ موضوع کي پير صدالدين پنهنجي گنان ۾ هن ريت پيش ڪيو آهي.

ڪوٺا، مندپ، ماڙيون، گهر، گهوڙا، پندار،
ڪنهن نه نيا پاڻ سين، يارا! جيوچلنتي وار.

پير بئي پاٽ ۾ نيئي فرمائي ٿو ته:

کهڙيون اڏائين گڊ ماڙيون، تنهن ۾ کهڙا پائين چٽ،
سيئي ڏريندءِ ڏوڙ ۾، مٿان لــتون تــي ڏينديءَ مـــٽ.

پير فرمائي ٿو ته:

جيري ويرا ڪاچي ڪايا، تينجو گرب نه هويار ڪيجئي،
ســو تــو اڄ ڪــالهه، ٻڙي دڙي پـرشـي ديـهه جــي.

ڪــاچي ڪــاياني ڪــوٽ مٽي دا
مٽڙي ماهين رڙي ٻهڙي جائيشي جي.

يعني: ”اي انسان تنهنجو جسم فاني آهي، انهيءَ تي غرور نه ڪر. هي جسم اڄ يا سڀاڻي ختم ٿي ويندءِ. هي ڪچي مٽيءَ جو ٺهيل انساني جسم ڪنهن به ڪم نه ايندءِ ۽ مٽي مٽيءَ ۾ ملي ويندي. جيڪڏهن نيڪ عمل ڪندين ته پوءِ توکي ڦيري ۾ ڦرٽو نه پوندو.“

ڪــاچي ڪــايا ني ڪـــوٽ مٽيءَ دا
مٽڙي مانهين رڙي ٻهڙي جائيشي جي

سيد امام شاهه پنهنجي گنان ۾ هن فاني دنيا ۽ فاني جسم لاءِ فرمائي ٿو ته، هي جسم ۽ دنيا جي محبت سڀ ڪوڙ آهن، ائين جيئن ڪو هوا کي مٺ ۾ بند ڪرڻ چاهيندو هجي، يا پاڻيءَ جا ڦوڪڻا. جن کي ڦاٽڻ ۾دير ئي نه لڳندي

ڪايا مايا سروي جوني، جيسي وايو ڪي مٺي،
جيون پاڻي ڪاپر ڦوٽا، ڦوٽيڻان نه لاڳــي وار.

انهيءَ موضوع تي پير شمس هيئين ٿو فرمائي:

اي سياڳا!

اس دنيا وچ ڪيا گن آوي، ڪيا گن وئسي نال اي سياڳا.
نانگو تون آئيو، نانگو تون وئيسي. اي سياڳا!

پير گنانن ۾ الله جي بندگي ۽ ذڪر فڪر ۾ پاڻ کي فنا ڪرڻ ۽ غفلت ڇڏڻ ۽ ننڊ نياڳيءَ کي ترڪ ڪرڻ، راتين جاڳڻ سان مالڪ کي حاصل ڪرڻ بابت بہ فرمائين ٿا.

جاڳو جاڳو پايڙا، ريڻ، وهاڻي،

يا ٻئي هنڌ هيئن فرمائين ٿا تہ:

اٿي الله نہ گهرين بنده، تون ستين سڄي رات،
نڪا جهوري جيو جي، نڪو ثمر سات.
شاهہ جو مجيڙو تنين کي، جيڪي صجڙي جاڳن
صجڙي نہ جاڳيا، تنهن کي حورون نہ انديون هٿ
سي هاءِ هاءِ ڪندا هٿ هڻندا، جيئن هاريءَ وڃائي وٿ.

يا

سِر ساٿا جو ڪيجئي، ريڻي جاڳيئي آپ،
جيو لڳائيي ذڪر سون، ڪو ساچا سريڃن پاس

يا

اٺ بيٺ بنده تون ڪيون سوتا هي،
سو وڻ پلا نهين هوئي،
جاڳيتڻا صاحب سيڪو پاوي،
سوتا نهين پاوي ڪوئي.

پير صدرالدين فرمائي ٿو تہ:

ڪپاتيئن ڪتيو يارا، جڏهن ستو لوڪ،
تنهين پنهنجوڪتي وڏو، ڳچيءَ ڳاڙهو ٿوڪ.

قيامت جي ڏينهن ٿيندڙ حساب ڪتاب جي سلسلي ۾ پير ماڻهن کي خبردار ڪندي فرمائين ٿا تہ:

تل بار تلڻا، ڪني کي ڏار چلڻا،
ياشا جيوڪا ليڪا ڏيوڻا، ميري جيوي ڪون.

اهڙيءَ ريت گنانن ۾ زندگيءَ جي هر موضوع جي باري ۾ پيرن پنهنجن خيالن جو اظهار ڪيو آهي.مثال طور: حمد و ثنا، نعت رسول، منقبت، توحيد، وحدت الوجود، آخرت، نور، نيڪ اعمال، صراط المستقيم. ان ڪان سواءِ انسان ذات جي نفسيات ۽ جبلتي ڪيفيتن جهڙوڪ: سچائي، ايمانداري، توڪل، ذڪر، صبر، شڪر، وصال و فراق، وڇوڙو ۽ ميلاپ، اوسيئڙو ۽ انتظار، سڪ، پريت، تڙپ، خدمت، عشق محبت، مرد جو ڪردار، عورت جو روپ، عورت جي قرباني ڪي بيان ڪيو آهي.

مثال طور: پيرن گنانن ۾ صبر، شڪر، ذڪر، فڪر ۽ سچائيءَ بابت فرمايو آهي:

ايجهي تورا ماهين بهتج پائي، تمي ڪرو صبر وري، مومن پائي،
تمي ذڪر جي جاڳو جيوڙا، اني ست ني ڪرو ڪمائي.

يعني: اي مومن پائي، توري ڪي گهڻو سمجهو، توهان صبر ڪريو، ذڪر ۾ جاڳندا رهو ۽ سچائيءَ جي ڪمائي ڪريو.

ٻئي هنڌ پير فرمائي ٿو تہ: اٺ ئي پهر رب جو ذڪر ڪندا رهو.

هر دم ذڪريا ڪريا، صورت، سيرت ان پر ڏريا،
پير شاه ڪا جاپ چپنا، اٺ جام ليل و نهار.

اسماعيلي پيرن جي ڪلام ۾ وحدت الوجود جي نظريي جو مواد تمام گهڻو ملي ٿو. جيئن پير صدرالدين فرمائي ٿو تہ: جيئن اکين ۾ نور، گل ۾ خوشبو”، کير ۾ مکڻ ۽ سج ۾ روشني پوشيده آهي، تيئن منهنجي رب جو وجود انسانن ۾ ۽ دنيا جي هين شين ۾ موجود آهي. مالڪ پنهنجا بي شمار روپ ڏيکاريا آهن. سندس وجود ذري ذري ۾ موجود آهي، هو ڪٿي ظاهري آهي تہ ڪٿي باطن ڪٿي مالڪ آهي تہ ڪٿي بنده جي روپ ۾، پير فرمائي ٿو تہ:

روپ انوپ انيڪ دکاوي،
پانت پيا بيڪ پراوي،
ان دونون مانهين وحديت کهٽي،
جاڪون دونون صفتون ڪو پهٽي،

پيرن گنانن ۾ جاگرافي ڏِسيون، حدون، هنڌ ماڳ، مڪان، وقت جا نالا، جڳ، سيارن جا نالا، وڻج واپار، ماپ تور جا نالا وغيره پڻ بيان ڪيو آهي.

"ان ڪان علاوه پيرن پنهنجن گنانن ۾ ڪن سائنسي علمن جو بہ ذڪر ڪيو آهي. مثال طور: علم نباتات، علم ڪيميا، جاگرافي، علم الانسان، سورج

منڊل، چنڊ، ڌرتيءَ جو نظام، تخليق، آڪاش ۽ سيارن، گرهن جو نظام، انهن جا ڦيرا، جانورن، پکين ۽ جيتن جي فطرت، عادت، درگاهن، آستانن، مندرن، مڙهين جو ذڪر انهن ۾ گهڻو، ٻڌمت، هندومت، ڀڳتي ۽ ويدانت جو ذڪر ڪيو آهي."10

حاصل مطلب ته گنان ۾ زندگيءَ جو هر پهلو مثال طور: الله تعاليٰ جو حاضر ناظر هجڻ، محمد صلعم الله جو سچو ۽ آخري نبي هجڻ، مولا علي امام هجڻ، پنجتن پاڪ، عشق، عبادت، حق جو رستو اختيار ڪرڻ، دنيا فاني هجڻ، دنيا جو لوڀ لالچ، نيڪي، صبر، شڪر، ننڊ ختم ڪرڻ، غفلت مان سجاڳ ٿيڻ، ڪوڙ نه ڳالهائڻ، ڪوڙو يا ٺڳي وارو سودو نه ڪرڻ، ايمانداري ۽ سچائي هجڻ صاف دل ۽ نيڪ نيتي هجڻ سان وڻج واپار ڪرڻ، جنت، دوزخ وغيره موضوعن بابت گنان ملن ٿا.

حوالا

1. علي آساڻي مقالو: "اسماعيلي گنان و تصنيف تاليف پرغور و فڪر" ڊائجسٽ شماره 91 آڪٽوبر، 1998
2. الانا، غلام علي، ڊاڪٽر: "لاڙ جي ادبي ۽ ثقافتي تاريخ" پاڪستان اسٽڊي سينٽر 1997ع.
3. بلوچ، نبي بخش خان بلوچ، ڊاڪٽر، "سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ" پاڪستان اسٽڊي سينٽر، 1990ع
4. محرم خان، پروفيسر، "سنڌ جي اوائلي شاعري" مقالو، سماهي مهراڻ، ڄامشورو، سنڌي ادبي بورڊ، 1969ع
5. الانا، غلام علي، ڊاڪٽر، "گنان شناسي ۽ گنان جو مطالعو" (اڻ ڇپيل)
6. حوالو نمبر 2
7. ايضا
8. ايضا
9. ايضا
10. حوالو نمبر 5
11. خواجه، نورافروز، ڊاڪٽر، "گنان" پائي پٽ ڪٿا، گنج بخش پبليڪيشن 2003.
12. گنان شريف ڀاڱو 1، 2، 3، 4 اسماعليه طريقه بورڊ ڪراچي.

ڊاڪٽر محمد علي مانجهي

شاهه شهيد جو فڪر

WISDOM OF SHAH SHAHEED

Dr. Muhammad Ali Manjhi,
Director, Department of Culture & Tourism, Government of Sindh.

ABSTRACT

The Great Saint Shah Shaheed got birth on the land whose history of civilization and culture is very unique and has its own identification of mysticism in the world. It is the Land of Sindh, whose mysticism historical record keeps patriotism and serving excitement alike. Shah Shaheed did belong to "Qadri" Sect of Sufism but he was much different from those mystics who only were paying head towards worship of the God and remand indifferent to the matters of common people. His centre point of thought was the unity of God and the unity of its creature. He gave fresh turn to the old thought, under the color of patriotism and human equity.

هر ملڪ ۽ علائقي جو پنهنجو رنگ، روپ، خوشبوءِ ۽ سياءُ هوندو آهي پر ڪجهه رنگ ۽ رمزون اهڙيون هونديون آهن، جيڪي ڪڏهن ڪٽي تہ ڪڏهن ڪٽي نڪرنديون رهيون آهن. انهن رنگن ۽ رمزن (جي تجلن ۽ آوازن) زماني تہ چا پر ڌرتيءَ کي ئي رنگين ڪري تہ ڪڏهن ڌوڏي وڌو آهي.

سنڌ ملڪ جي هڪ عجيب جاگرافي ۽ تاريخ رهي آهي. هتي ظالمن، ڦورن ۽ فاتحن ڪان ونئي، ساڌوئن، صوفين ۽ ارڏن انسانن جي تاريخ ۽ تهذيب جا باب ملن ٿا. وحشي جنگجو ماڻهو، ڌڪار، هٺ، حسد، ظلم ۽ بربريت دلين ۾ ڪٽي ايندڙ ماڻهو بہ هتي جي سياءَ ۽ فڪري رنگ ۾ رنگجي ويا، سندن سياءَ ئي تبديل ٿي ويا. هتي جي مٺي مٽيءَ ۽ مهان ماڻهن سڄي دنيا جي ماڻهن ۽ قومن تي پنهنجا ڏاهپ ڀريا اثر ڇڏيا آهن ۽ پڻ ڪڏهن ڪن تهذيبن، نظرين ۽ اُتي جي عظيم فلاسفرن ۽ ڏاهن جا اثر قبول ڪري، انهن کي پنهنجي ڌرتيءَ جي مٽيءَ جي

هُبڪار ۽ هُبڪاريو آهي. سنڌ جي فڪري ڌارا ۽ انساني ذهن جي حياتياتي ارتقا جي تاريخ ڏاڍي پراڻي آهي. رگويد جهڙي آڳاٽي ڪتاب ۾ به سنڌ جي ساراهه جا باب ملن ٿا.

شاهه شهيد انهيءَ ڌرتيءَ تي پيدا ٿيو جنهن جي نه رڳو تهذيب، تمدن ۽ ثقافت آڳاٽي آهي پر جنهن ملڪ جي تصوف جي تاريخ به پراڻي ۽ مختلف آهي. ايتري قدر جو ديبل جي سنڌي عالم ۽ بزرگ ابو علي سنڌي، ايران ۽ عرب جي عالمن وٽ پهچي وحدت الوجود تصوف جو پهريون درس ڏئي، اتي جي فڪري ڌارا کي نئي ڦيرائي هڪ وڏي نواڻ آندي. حقيقت ۾، سنڌ ۾ تصوف نه رڳو آڳاٽو آهي پر سنڌ جي تصوف جو مزاج به نج سنڌي آهي. دنيا جي ملڪن جي تصوف تي دنيا کي ترڪ ڪرڻ وارو پهلو حاوي آهي پر سنڌ جي تصوف ۾ خلق جي خدمت ۽ وطن دوستيءَ جو پهلو حاوي آهي.

شاهه شهيد انهيءَ ڌرتيءَ جو خمير هو، جتي نبي ڪريم حضرت محمدﷺ جي دين اسلام، ڪرشن جي هم اوست، رام جي ڀڳتي ۽ جڳ، ٻڌ جو پنهنجي هٿڻ جي نفيءَ سان نرواڻ ماڻڻ ۽ جين ڌرم جي اهنسا، مانيءَ جي حق ۽ باطل ۾ فرق ڪرڻ ۽ اندر ۾ حق پسڻ، مزدڪ جي انساني برابريءَ جي اولين اشتراڪي فڪر، ويدڪي فڪر، وحدت الوجود ۽ وحدانيت پنهنجا رنگ رچي نوان سُرنگ سجايا.

شاهه شهيد پنهنجي حياتيءَ جو گهڻي ۾ گهڻو عرصو مطالعي ۽ مشاهدي ۾ گذاريو. مٿيان سيئي فڪر ۽ فلسفا شاهه شهيد جي مطالعي ۾ چڱيءَ ريت هوندا. هزارين سال آڳاٽا لوڪ يات ۽ چار واڪ جهڙا عظيم نظريا به هتي موجود رهيا آهن، جن جو بنياد انساني مساوات ۽ اشتراڪيت جي اصولن تي هو. سنڌ جي مٽيءَ ۾ اُن جي مهڪ رهي آهي. شاهه شهيد جي فڪر تي انهن جو اثر به گهرو نظر اچي ٿو.

وحدت الوجود جو فلسفو جنهن ۾ ”آئون هڪ هستي آهيان“ جو احساس اڱتي هلي زور سان ايري ٿو، انهيءَ ڪيفيت ۾ ماڻهو جوش ۾ اچي ڦٽڪي ٿو، اندر جي تڙپ جاڳي پئي ٿي، مسلسل بي چيني رهي ٿي، اها ڪيفيت وحدت الوجود، فلسفي جو بنياد آهي. اهو فلسفو انسان جو سڀ کان جهونو ۽ فطري فلسفو آهي، جيڪو فلسفو هن ڌرتيءَ تي اُسريو. توڙي جو هي فلسفو دنيا جي مذهبن ۽ قومن ۾ به مختلف روپن ۾ رخن ۾ رهيو آهي. شاهه عنايت شهيد دنيا جو اهو فلسفي صوفي آهي، جنهن صوفي فلسفي کي هڪ نئون رخ ۽ روپ

ڏيني، خلق (پنهنجي قوم) کي آزاد ۽ سکيو ستابو ڪرڻ لاءِ اُڀاريو. پنهنجي اندر جي تڙپ ۽ بي چينيءَ جو سڪون، قوم ۽ وطن جي آسودگيءَ ۾ هڪ روشن سج وانگر ڏٺو. وٽس انسانيت هئي. هبچ، هوس، لالچ، غرض کان پرهيز ۽ ٽانيڪو سياءُ ۽ روش هئي. جيئڻ جي آزادي، زندگي خوشحال، خوبصورت، محبت ۽ عشق پري حقيقت سان لاڳاپجي گذارڻ جو هڪ حسين تصور هو.

شاهه شهيد بنيادي تعليم تربيت پنهنجي گهر ۾ حاصل ڪرڻ کان پوءِ ملتان وڃي تعليم پرائڻ بعد ايران، عراق ۽ افغانستان جا سير سفر ڪري، اُتي جي تاريخ، جاگرافي ۽ ٻين علمن جو مطالعو ۽ مشاهدو ڪيو. اُتي ماني ۽ مزدڪ(1) جا فڪري نڪتا بہ ڪانئس ڳجها نہ رهيا هوندا. ڪيترن ئي علمن سان گڏ تصوف جو گهرو مطالعو ڪري پاڻ تصوف جي دنيا ۾ وحدت الوجودي واٽ اختيار ڪيائين. شاهه شهيد صوفين جي انهيءَ مڪتب فڪر سان سلهاڙيو جن وٽ حق، سچ ۽ انسان بنهه گهٽو اُتم ۽ اعليٰ هوندو آهي. سچ جو سوداگر، سُونهن ۽ سچ جي شمع جو پتنگ، وسيع القلب، آزاد خيال، خوش ۽ زنده دل، مانيٽو، درگذر ڪندڙ، اهنسا، امن ۽ صالح عمل جو قائل، حقيقت ۾ صداقت جي واٽ تي هلندڙ، محبت جو مجموعو ۽ مجسمو هو. هيءُ صوفي نفرت، حسد، ڪيني ۽ نفاق کان بنهه پاڪ عظيم سماج سڌارڪ ۽ سماج جو ويچ هو، جيڪو قوم ۽ وطن جي رنج ۽ الم ۾ حيران، پريشان، سرگردان ۽ سرمست هو. علمي ۽ فطري لحاظ سان خاصن منجهان خاص هوندي بہ عامن سندو عام هو. حق پرست، عوام ۽ وطن دوست، روح السلام جو وڏو چاٿو، صاحبِ طريقت ۽ انساني برابريءَ جو علمبردار، وحدت الوجودي صوفي هو. انهيءَ لحاظ کان هي عظيم صوفي بزرگ بنهه مٿاهون مقام رکندڙ هو.

ويدانت جي فڪر ۾ ”اهم برهم آسمر“ يعني آئون برهم آهيان ۽ برهم حقيقت مطلق (سچ) آهي. هي سنسار سندس پاڇو آهي ۽ هستي مطلق جو ضد آهي. جيڪڏهن مايا ۽ برهم کي ملايو وڃي تہ حقيقت ڪل جي نمائندگي ٿيندي، پر اُتي پهچڻ لاءِ علم ۽ رياضت جي ضرورت آهي. صوفين جي چواڻي تہ اُتي پهچڻ لاءِ حواسن جا پر ڪلي وڃن ٿا. ڪشف حاصل ٿئي ٿو ۽ ان الحق جو نعرو لڳندو آهي. اها ئي ڪيفيت ۽ منزل شاهه شهيد وٽ نئين روپ ۾ هئي. هن اُن وقت فڪر مان هڪ اهم نڪتي تي عمل ڪيو يعني پنهنجي وجود کي ڪو مقصد ڏيڻ ۽ انهيءَ مقصد سان سچو رهڻ. هيءُ صوفي انهيءَ ڳالهه ۾ ڏاڍو ڪامياب ويو. نہ رڳو پنهنجي زندگيءَ جو مقصد چونڊيائين پر هر لحاظ کان سچو ۽ اٽل رهي،

دنيا ۾ مثال قائم ڪيائين، ڇاڪاڻ ته شاهه شهيد وٽ سنڌ جو صوفي ازم هو.

شاهه شهيد توڙي جو قادري سلسلي جو صوفي بزرگ ۽ وحدت الوجودي فڪر رکندڙ صوفي هو پر انهن صوفين کان گهڻو مختلف هو جيڪي فقط عبادت ۾ محو رهندي خلق خدا ڏانهن ڌيان ئي نه ڏيندا هئا يا جيڪو به حڪومتي توڙي سماجي ظلم وغيره ٿيندو هو سو سڀ ڪجهه ڏسي ٻين ڪي خاموش ٿي ڪاهل ۽ ڪنهن به ظلم خلاف ڪو به آواز نه اُٿارڻ جو درس ڏيندا هئا. جيتوڻيڪ سندس فڪر جو سرچشمو ته وحدت الوجودي تصوف رهيو آهي پر هن عظيم صوفي بزرگ انهن فڪرن ۽ فلسفن کي هڪ نئون موڙ ڏنو ڇو ته مٽس وطن دوستي ۽ انساني مساوات جو فڪر حاوي هو.

تصوف جا رواجي، پير ۽ مرشد، فقيرن ۽ ٻين ماڻهن کي دنيا کان الڳ ٿي ڇلا پڇائي، گوشه نشيني جي تلقين ڪندا هئا/آهن ۽ دنيا سان تعلق ٽوڙي ماڻهوءَ کي بيگانگي ڏانهن ڌڪيندا هئا/آهن. اهڙيءَ ريت بيگانگي ۽ ذات جي عجيب فڪر جي ڪري اهو فرد معاشري کان ڪٽجي نڪمو ٿي وڃي ٿو پر شاهه عنايت اهڙن صوفين کان بلڪل مختلف هو. سندس تعليم ۾ اهڙو ڪو به نڪتو نه هو، جيڪو انسانَ کي انسان ذات ۽ انسانيت کان پري ڪري، ڌرتي ۽ خلق خدا کان پري ڪري. هن عظيم صوفي وٽ دنيا کي خوبصورت بنائڻ لاءِ آفاقي فڪر هو.سندس وقت ۾ جيڪي فقير گوشه نشيني اختيار ڪري ويهي رهندا هئا، انهن متعلق هن سلسلي جو هڪ سڄاڻ صوفي فقير امام الدين ڍڪڻ چوي ٿو ته: ”پاڻ (شاهه شهيد) انهن ڏانهن ويا ۽ وڃي چيائون ته آئون توهان کي نٿو چوان ته دنيا کان الڳ ٿلڳ ٿي ويهي رهو.“(2) يعني دنيا سان گڏ رهو. شاهه شهيد تصوف جي دنيا ۾ وجود وڃائڻ جي معنيٰ ترڪ دنيا ڪونه ورتي پر هن عملي زندگيءَ ۾ رهندي سماج ۾ سمائجي هڪ ٿي، سماج جي ڏکن سکن سان گڏجي هڪ ٿي وڃڻ کي وجود وڃائڻ جي واٽ سڏيو آهي، ڇو ته هن صاحب، پاڻ ڪريمﷺ جن جي انهيءَ ڳالهه کي سمجهيو ٿي ته ”ڪنهن جي گهڻي نماز پڙهڻ ۽ روزن رکڻ کي نه ڏسو پر اهو ڏسو ته سچ ڳالهائي ٿو يا نه!!؟؟ جڏهن وٽس ڪا امانت رکي وڃي ٿي ته هو سچائيءَ سان موٽائي ٿو يا نه ۽ پنهنجي ۽ پنهنجي ٻارن ٻچن جي گذاري لاءِ حلال روزي حاصل ڪري ٿو يا نه!!؟؟(3).

صوفي شاهه عنايت جي دور ۾ مذهبن، ذات پات جي فرقن وغيره ۽ نفرتن جي بنياد تي ماڻهن کي ويڙهائي، منجهن هڪ ٻئي لاءِ نفرتون پيدا ڪيون ويون هيون. شاهه شهيد انهيءَ جي بلڪل ابتڙ، انسان ذات کي مساوات جو فڪر

پيش ڪري، انسان ذات کي درست دڳ جو ڏس ڏنو. سندس فڪر ۽ تعليمات جو بنياد خاص ڪري هنن ڳالهين تي هو:

1. وحدت الوجود
2. وحدت مذاهب
3. وحدت انساني
4. پاڻ سڃاڻڻ
5. دوئي دور ڪرڻ
6. عشق کي رهبر راهه ڪرڻ
7. وطن دوستي ۽ قوم جو معاشي نظام سڌارڻ
8. هارين جي صوفيانه مساوات قائم ڪرڻ

صوفي حضور بخش صاحب پنهنجي ڪتاب "شاهه عنايت شهيد" ۾ لکيو آهي ته: "صوفي شاهه عنايت، صوفي ازم تحت عوام مان مذهب، ذات پات جي بنيادن تي پيدا ڪيل گروهه بندين، نفرتن، اوچ نيچ کي ختم ڪري منجهن پنهنجي اتحاد، اشتراڪ، اهنسا، برابري، ذهني سجاڳي پيدا ڪرڻ لاءِ اڳتي وڌيو ته جيئن عوام کي صحيح ۽ سچي آزاديءَ جي راهه ڏيکارجي."(4) جو ته صوفي شاهه شهيد انهن روايتي صوفين مان ته هوئي ڪونه جيڪي حالتن کي بدلائڻ بدران وينا صبر ۽ قناعت جي تلقين ڪندا آهن ۽ چوندا آهن ته "دنيوي زندگيءَ جا چار ڏهاڙا آهن" يا "دنيا ڍونڍ مثل آهي، تنهن ۾ نه پئو." شاهه شهيد انهن علمائن مان به نه هو جيڪي ڪنهن نه ڪنهن نموني سان ظالم حاڪمن جي طرفداري ڪندا آهن ۽ انهن علمائن مان به نه هو، جن جي نظر ۾ دولت جي ساري ورهاست ئي سادات محمديﷺ جو اثاثو آهي يا اڻ برابري (ننڍو وڏو، غريب، شاهوڪار) خدا پاران سمجهي انسان ذات جي مساوات کي ڇيهو رسائيندا آهن.

شاهه شهيد تاريخ، تهذيب، ثقافت کان سواءِ انهيءَ وقت جي سماج ۽ سماجي جوڙجڪ جو به گهرائيءَ سان مطالعو ۽ مشاهدو ڪيو هو. هن نه رڳو سڄي سنڌ ۾ آسپاس وارا ٻيا به ملڪ گهمي ڦري، ڏسي واسي نيٺ هندستان ۾ اچي حيدرآباد دکن جهڙي اهم شهر ۾ رهي، وقت جي تمام وڏي صوفي بزرگ سيد عبدالملڪ کان اعليٰ درس حاصل ڪيو ۽ پڻ سلطنت جي نظام کي تمام گهڻو ويجهڙائيءَ کان ڏٺو. اُتي عالمگير جهڙي بادشاهه جو سخت دور اکين سان ڏٺو. سنڌ جو عظيم تاريخدان ۽ سڄاڻ محقق محترم پير حسام الدين راشدي

صاحب پنهنجي هڪ مضمون ۾ لکي ٿو ته: ”عالمگير ڪم و بيش، پنجويهه ورهيه حيدرآباد دکن جي مسلم رياست کي تهه و بالا ڪرڻ ۾ گذاريا. شاهه عنايت صوفي انهيءَ جنگ و جدل، ڪشت و خون، مسلسل تباهين ۽ بربادين جا ڪيئي نظارا پاڻ اکين سان ڏسي چڪو هو ۽ ڪنن سان ڪيترائي خوني داستان ۽ دردناڪ ڪهاڻيون خود انهن مظلومن جي واتان ٻڌيون هئائين جن مٿان اهي ويل وهيل هئا.“(5)

اورنگزيب جي غلط حڪمت عملي، سختگيري، ملائيت سوچ سندس جانشين جو ڪريل ڪردار، شهزادن جون عياشيون، تعليم ۽ تربيت جي کوٽ جي ڪري ڇڙواڳي، غرور، هٺ، درباري اميرن جي نااهلي ۽ خود غرضيءَ کان سواءِ فرسودا ۽ مدي خارج، ٻڇڙاين جي جڙ رکندڙ جاگيرداري نظام نه فقط سندن حڪومت کي زوال ڏانهن ڌڪي رهيو هو پر عوام جي لاءِ هيءُ ناسور بڻجي، وڌيڪ گهرو ۽ خطرناڪ ٿي رهيو هو. شاهه شهيد اهڙي ماحول ۾ پاڻ رهي ۽ مشاهدو ڪري رهيو هو. سندس فڪر تي انهن ڳالهين جو اثر ضرور ٿيو هوندو. شاهه شهيد کي اوچتو ڪونه پيدا ٿيو هو پر ان جي پٺيان ڪي تاريخي سبب هئا. اهو دور هندستان ۾ افراتفريءَ جو دور هو. مغل حڪومت جنهن کي اورنگزيب بنياد پرستن جي حوالي ڪري ڇڏيو هو. ان جي ڪري اها حڪومت ٽٽڻ شروع ٿي چڪي هئي، جو ته جيڪو اتحاد هندستان جي سرزمين تي صوفين پيدا ڪيو هو، اهو بنياد پرستن جي هلان جي ڪري ختم ٿي چڪو هو. شاهه شهيد انهيءَ ماحول ۾ اڻ برابري ۽ بنياد پرستيءَ خلاف هڪ پروگرام سامهون آندو. ذڪر ٿي چڪو آهي ته شاهه شهيد وحدت الوجودي جي نظرئي سان منسلڪ هو ۽ وحدت الوجود جو نظريو بنياد پرستيءَ جي خلاف هو. توڙي جو حاڪم وحدت الوجود جي سخت خلاف هئا پر شاهه شهيد بنا ڪنهن ڊپ ڊاءُ جي ڪيرون خبرون ڪري، وحدت الوجودي نظريي جو کلم کلا پرچار ڪندو رهيو. ان سان گڏوگڏ جاگيرداري نظام جي خلاف هڪ ڀرپور فڪر پيش ڪري، هو عملي جدوجهد طرف پنهنجا مبارڪ قدم وڌائي رهيو هو. هن ڄاتو ٿي ته چند ماڻهو زمين پاڻ وٽ رکي، ڏاڍ وسيلي انهن تي قبضو ڪري، هارين نارين کان محنت ڪرائي، فصل لهڻ وقت محنت ڪندڙن کان فصل کسي، پنهنجا گدام ڀري، عوام کي بکيو ۽ ڏکيو رهڻ تي مجبور ڪن ٿا. تنهن ڪري اهو سارو ڍونگ آهي، اهو ڍونگ ڊهڻ گهرجي ۽ اصل ڏٺين کي پنهنجا حق ملڻ گهرجن.

شاهه شهيد چڱيءَ ريت ڄاتو ٿي ته اسلام جي لحاظ کان زمين جو مالڪ الله آهي اڳ ۾ زمين ان ماڻهوءَ جي ملڪيت سمجهي ويندي هئي، جيڪو اُن

ڪي ڪيڙيندو پوڪيندو هو. هاري ناريءَ ذريعي ڪيتيءَ جي اجازت نہ هوندي هئي.(6)
"ڊاڪٽر ضياءُ الدين حديثن جي حوالي سان ثابت ڪيو آهي تہ پاڻ سڳورن، زمين ڪي هارپ يا ٻٽئي تي ڏيڻ کان روڪيو آهي."(7) حضورﷺ جن جي وقت ۾ زمين فقط انهن وٽ هوندي هئي، جيڪي ان کي آباد ڪري سگهندا هئا. ڪنهن کي بہ زمين پاڻ وٽ رکي، ڪنهن ٻئي هاريءَ کان آباد ڪرائي، گهر ويٺي هڪيو تڪيو کائڻ جي منع هئي. ڏٺو وڃي تہ اسلامي ملڪن ۾ جاگيرداري نظام جو سڀ کان پهرين بنياد خلفاءِ بنو اُميہ وڌو. ساساني ۽ بين شهنشاهن کي ڏسي هنن بہ زمين جون وڏيون وڏيون جاگيرون پنهنجي خاندان جي فردن ۽ بين پنهنجي حمايتين کي وظيفي ۽ انعام طور ڏنيون. سيد سبط حسن لکي ٿو تہ: "اسلامي حڪومتن ۾ جاگيرداري نظام کي سڀ کان پهريائين بنو اُميہ جي خليفن رواج ۾ آندو." اڳتي لکي ٿو تہ: "جاگيرداري نظام سنڌ ۾ بہ بنو اُميہ جي ڏينهن ۾ ان وقت رواج ۾آيو جڏهن عرب خاندان هتي اچي آباد ٿيڻ لڳا."(8) مطلب تہ سنڌ ۾ بنو اُميہ جي گورنرن کان اڳ ۾ جاگيرداري نظام ٿي نہ هو. الله جي زمين کي جيڪو ماڻهو محنت ڪري کيڙي پوکي آباد ڪندو هو، اهو ئي ان جو حقدار هوندو هو، ۽ اهو ئي فصل ڪٽندو هو پر بنو اميہ جي دور ۾ان جو غلط استعمال ڪندي ڏاڍ وسيلي حقدارن جا حق ڦٻائڻ لڳا. ان کان اڳ ۾ هتان جي پراڻن سياسي نظرين موجب زمين هارين جي گڏيل (يا ذاتي) ملڪيت مڃي ويندي هئي ۽ رياست جي ملڪيت نہ هوندي هئي. پر هارين کي پيدائش جو هڪ مقرر حصو رياست کي ڏيڻو پوندو هو. سڀ ڳوٺ وارا پيداواري عمل ۾ هڪ ٻئي جو هٿ ونڊائيندا هئا. واجبات ۽ بقايائن جي وصولي ۽ ادائيگي ڳوٺ جي مُکيءَ جي ذميواري هوندي هئي. صوفي شاهہ عنايت انهيءَ اصل حقيقت کي پليءَ پٽ ڄاتو ٿي. تنهن ڪري ئي سندس واضع عقيدو اهو هو تہ ڪيتي پوکي اجتماعي اصولن تي ڪئي وڃي، پيدواري عمل ۾ سڀ ماڻهو برابر جا شريڪ هجن. پيداوار کي ضرورت مطابق پاڻ ۾ تقسيم ڪن.(9)

اها بہ هڪ حقيقت آهي تہ شاهہ شهيد جي دور ۾ جاگيرداري نظام سنڌ ۾ ايترو تہ حاوي ٿي چڪو هو، جو هزارين بلڪ لکين هاري چند جاگيردان وٽ غلامن جهڙي زندگي پيا گذاريندا هئا. مغل سلطنت جو هر عمل عوام دشمن عمل هو. ملڪ جو جاگيردار طبقو حڪومت جو ٻانهن ٻيلي ۽ ساٿن هر لحاظ سان ٻڌ هوندو هو. مغلن، جاگيردارن ۽ منصبدارن کي ملائي فوجي رياست جو نظام رائج ڪيو هو. اُتي شاهہ شهيد اهو حال اکين سان ڏٺو تہ وڏا جاگيردار پنهنجون جاگيرون عاملن جي حوالي ڪري پاڻ شاهي دربار سان لاڳاپجي عيش عشرتون

ڪري رهيا آهن. اُن دور ۾ نہ رڳو ڌارين جي ڦرلٽ هئي، پر مقامي جاگيردارن، وڏيرن، ڪوتارن ۽ ڪمدارن عام ماڻهوءَ مان رت ست ئي ڪڍي ڇڏيو هو ۽ انهيءَ ڦرلٽ سنڌ جي ماڻهن کي اقتصادي طور تباهہ ڪري ڇڏيو هو. نہ رڳو اهو پر ٻئي پاسي وري مذهبي پيشوائن تنگ نظري ۽ ڪٽرپڻي جي ڪري سنڌ جي ماڻهن ۾ نفرت ۽ نفاق جو ٻج ڇٽي، ڌرتيءَ کي ٽپائي ڇڏيو هو. ڪي عالم تہ حاڪمن جون خوشامدون ڪري دربار تائين پهچي سندن حقن ۾ فتوائون ڏئي، حڪومت کي هر طرح سان هٿي ڏئي عام ماڻهن ۽ مخالفن تي مذهب جي آڙ ۾ ظلم برپا ڪرائي رهيا هئا. ڪن درگاهن جا گادي نشين تہ حڪومت کان زمينون حاصل ڪري، عبادت ۽ اصل مقصد کي وساري، جاگيردار بنجي، هر عمل ۾ جاگيردارن سان گڏ هئا. اهي عالم ماڻهن کي رڳو خاموش رهي، ڪنارا ڪشي توڪلءِ تقدير تي ڀاڙي ويهي رهڻ جا درس ڏيئي، ماڻهن کي ذهني طرح مفلوج ڪري رهيا هئا. شاهہ شهيد انهن سمورين اٽڪلن کان واقف ٿي عام کي آگاهہ ڪيو.

انهيءَ دور ۾ خاموش ٿي رهڻ، سڀ ڪجهہ تقدير تي ڇڏي ڪابہ تدبير ڪرڻ لاءِ سوچيو ئي نہ ٿي ويو. قوم جي اڪثريت تقدير پرست بڻجي چڪي هئي. سنڌ جي مشهور محقق تنوير عباسي لکيو آهي تہ: ”ان وقت جي زرعي سماج ۾ پوکن ۽ فصلن جو درياهہ جي ليٽ، برساتن ۽ ٻين ان وقت جي پانيل قدرتي اثرن تي مدار هو. ان ڪري اهو سماج تقدير پسند ٿي پيو هو.“(10) اهڙين حالتن ۾ شاهہ عنايت شهيد سماج جي تقدير، تدبير سان تبديل ڪرڻ لاءِ انساني آجائي ۽ مساوات سان رهڻ جو هڪ باقاعدا فڪر ۽ عملي پروگرام ڏنو. جنهن وسيلي سماج ۾ هڪ ترقي پسند ۽ روشن تبديلي اچي ٿي سگهي.

ان دور ۾ مغل، ارغون ۽ ترخان تہ مفادن جي هڪ جهڙائيءَ جي ڪري پاڻ ۾ هڪ هئا، پر جاگيردار، وڏيرا، پير، مرشد ۽ روايتي عالم بہ ساڻن گڏهئا. جو تہ اهي هميشہ اقتداري ڌر سان گڏ رهيا آهن. عام سنڌي ماڻهو، انهن ڌارين، مقامي ڦورن ۽ غارن جي گڏيل ظلم ۽ ڏاڍ جي گهاٽي ۾ پيڙهجي رهيو هو، جڏهن تہ سنڌ جي سرسبز زمينن کي ارغونن ۽ ترخانن پيلي بيابان بڻائي ڇڏيو هو، تہ بہ مقامي مٿئين طبقي جا ماڻهوان ڦرلٽ ۾ ساڻن گڏهئا. پير، مرشد ۽ عالم سڀورا بہ انهن ظالم ڌارين جون ثنائون ۽ خوشامدون ڪري، پنهنجو مفاد حاصل ڪندا رهيا. انهيءَ ماحول ۾ تمام ٿورا ماڻهو هئا، جن سنڌ جي ساک بچائڻ لاءِ انهن گڏيل دشمن قوتن سان مهاڏو اٽڪايو.

شاهہ شهيد انهن سيني ڌارين توڙي مقامي ڦورن، ظالمن ۽ استحصالي قوتن کي چڱيءَ طرح سمجهي، سمجهائڻ شروع ڪيو ۽ سندس ذهن ۾ اهوفڪر

واضح هوتہ دنيا جي سيني مهذب قانونن توڙي مذهبن ۾ انسان آزاد آهي. ڪو بہ ڪنهن ڪان متاهون نہ آهي. رنگ، نسل ۽ پونجي وغيره جي بنياد تي ڪا بہ ننڍ وڏائي ٿي نٿي سگهي. تنهن ڪري هن صوفي بزرگ انهيءَ جاگيرداري نظام ۽ سماج جي رسم رواج کي تبديل ڪري، انهيءَ جاءِ تي اهو نظام اڏڻ چاهيو، جنهن ۾ سک، امن، اتحاد ۽ انساني مساوات هئي. جنهن ۾ ڪو بہ انسان مجبور، بي وس، لاچار ۽ ٻي جو ماتحت يا محتاج نہ رهي سگهي. شاهہ شهيد ڪوڙ ۽ ناحق تي اڏيل سماج ڏار جداگانہ سماج اڏڻ لاءِ پيڙهہ جا پٿر رکندي، پهريائين ننڍي دائري ۾ اهوسماج اڏي، دنيا ۾ هڪ وڏو مثال قائم ڪري، پوءِ دعوت عام ڏني جو تہ هن ڄاتو ٿي تہ گڏيل نموني ئي اهو آزاد ۽ خوشحال معاشرو جوڙي سگهبو. هن صوفيءَ، انهيءَ سلسلي ۾ نيون واٽون گهڙي، انهن واٽن تي هلي، عام ماڻهوءَ کي هڪ آفاقي فڪر ڏنو. اهو فڪر وقت جي هلندڙ گنل پيئل اصولن کان گهڻو مختلف ۽ متانهون هو. هن سنڌ جي معاشري ۾ سک، شانتي، امن آشتيءَ پرئي ۽ روشن مستقبل حاصل ڪرڻ لاءِ مروج هر سماجي ۽ معاشي قدر کي ڇڏي نوان قدر جوڙي، نئون نظام قائم ڪرڻ لاءِ هڪ منظم جدوجهد ڪرڻ جو فڪر ڏنو. ڇاڪاڻ تہ شاهہ شهيد چاهيو ٿي تہ هن سماج ۾ باهمي رقابت، ذاتي ويڇن، گروهي مذهبي ڇڪتاڻ، طبقاتي ڪشمڪش جو خاتمو آڻجي، جيئن ارهہ زورائي ڪري ڏاڍو هيٺي کي، طاقتور ڪمزور کي، سگهارو اهڙي کي، قوي نبل کي، هيسائي سندس حقن تي ڏاڙو هڻي نہ سگهي. هن عدل انصاف، رواداري، مروت، مساوات، پائيچاري وارو سرشتو قائم ڪرڻ لاءِ (تاريخ ۾ اڳاٽو) انساني مساوات جو نظريو ڏنو. پاڻ اهو همہ گير فڪر ڏيئي انسانيت کي آزارن کان ڇوٽڪاري لاءِ تمام خوبصورت واٽ جو ڏس ڏيندي، ان تي هلڻ جو سڏ ڏنو. ڇاڪاڻ تہ صوفي صاحب جو خيال هو تہ جيڪڏهن دولت پيدا ڪرڻ جا ذريعا چند ماڻهن جي ذاتي ملڪيت هوندا تہ پوءِ دولت جي ساري تقسيم ڪهڙي طريقي سان ٿيندي؟ يا ڪيئن ممڪن ٿي سگهندي؟(11) حقيقت ۾ شاهہ شهيد قانونِ معشيت جو راز معلوم ڪري ورتو هو، هن سمجهي ورتو هو تہ اصل شيءِ پيداواري عمل آهي ۽ اصل مساوات اهو ئي ڪجهہ آهي، جيڪو پيداواري عمل دوران قائم ڪيو وڃي. حقيقت اها آهي تہ دولت جي منصفاڻي تقسيم پيداواري عمل ۾ برابريءَ جي شرڪت کان سواءِ ممڪن ناهي. اهو ئي سبب هو جو صوفي صاحب پيداواري عمل ۾ شرڪت تي زور ڏنو.(12)

سيد سبط حسن لکيو آهي تہ: "اجتماعي پوکي راهي ڪا صوفي شاهہ عنايت جي ايجاد نہ هئي، ان کان گهڻو اڳ ۾ قبيلائي نظام جي دور ۾ بہ

اجتماعي ڪاشتڪاريءَ جو رواج هو. اهو به ٿي سگهي ٿو ته صوفي صاحب جي زماني ۾ به ڪوهستاني قومن خاص ڪري بروچن ۾ هيءُ رواج رائج هجي ۽ شاهه عنايت ان افاديت ۽ لاڀ کي محسوس ڪيو هجي."(13) وري به ذڪر ڇيڙيندي سيد صاحب لکي ٿو ته: "سندس، سيد جونپوريءَ (1443 — 1505) جي مهدوي تحريڪ کان متاثر هجڻ به ويچار جوڳو خيال آهي. سيد محمد جونپوري سنڌ جي حاڪم ڄام نظام الدين عرف ڄام نندي جي ڏينهن ۾ ڏيڍ سال ٺٽي ۾ ڊاهو ڪيو هو."(14) ۽ ڪيترائي ماڻهو جن ۾ ميان آدم شاهه ڪلهوڙو به شامل آهي، سندس معتقد ۽ مريد ٿيا هئا. سيد محمد جونپوري جنهن واعدي ڪيل مهديءَ هجڻ جي دعويٰ ڪئي هئي.(15) پر حقيقت ايئن نه آهي. سيد محمد جونپوريءَ کان سوين سال اڳ ۾ ايران ۾ مزدڪ به مساوات ۽ اشتراڪيت جو پيغام ڏنو هو پر سنڌ ۾ ته ان کان آڳاٽن نظرين، لوڪ يات ۽ چارواڪ ۾ به گڏيل ٻني ٻاري ۽ ان کي ضرورت پٽاندر ورهائي استعمال ڪرڻ جو فڪر موجود هو ۽ انهيءَ دور ۾ به برصغير ۾ هارين جي صوفيانه مساوات موجود هئي.(16) چئي سگهجي ٿو ته صوفي شاهه عنايت مزدڪ جي فڪر، لوڪ يات، چارواڪ جي نظرين، اسلام جي مساوات ۽ محمد جونپوري جي فڪرن جو گهري طرح سان اڀياس ڪري، پنهنجي هڪ نئين ۽ انهن فڪرن کان وڌيڪ سگهاري، فڪري واٽ گهڙي. هن صوفي بزرگ انهن آڳاٽن فڪرن جي روشنيءَ ۾ وڌيڪ واڌارا ۽ سڌارا آڻي، تصوراتي نه پر عملي طرح هڪ تحريڪ جو پيغام ڏنو جنهن جو فڪر ۽ فلسفو جامع ۽ وسيع هو. شاهه شهيد پنهنجو اهو فڪر ڏيئي نه فقط روحاني بيداري آڻڻ چاهي ٿي پر اقتصادي ۽ قومي آزادي به آڻڻ گهري ٿي. سنڌ جو ڏاهو، اديب ۽ دانشور پير علي محمد راشدي صاحب پنهنجي هڪ مشهور ڪتاب "اهي ڏينهن اهي شينهن" ۾ شاهه شهيد ۽ سندس پيغام جو ذڪر ڪندي لکي ٿو ته: "سندس پيغام جو روح هو ته انسان جو روح بيدار ٿئي. منجهائن گندگيون مثلاً تعصب، تفريق ۽ انسان دشمنيءَ جون علاظتون دور ٿي وڃن ۽ سڀ پاڻ ۾ ملي هڪ لڙهي ۾ پوئجي وڃن ۽ اسلامي اصولن مطابق همت کان ڪم وٺڻ جا اهل بڻجن، ساڳئي وقت ۾ اسلامي فڪر ۽ روحاني روشني کي بلنديءَ تي رسائجي."(17) وري به اڳتي ذڪر ڇيڙيندي پير صاحب لکي ٿو ته: "اهو هو اجتماعي ۽ اصولي تصور. انفرادي طريقه ڪار جا لوازمات هي هئا. الله سائين تي توڪل، ذاتي حاجتون مختصر، تفريقون ختم، پاڻ ۾ محبت، عام انسان دوستي، جسم جي رياضت، روح جي راحت...."(18) پر انهن اصولن سان

گڏوگڏ شاهه شهيد وٽ سماجي ۽ اقتصادي نظام لاءِ بہ اعليٰ آدرش موجود هئا. هن نہ رڳو اهو پيغام ڏنو پر عملي طرح هڪ معاشرو اڏڻ لاءِ پهريائين هن ماڻهن جي ذهنن جي سجاڳي آڻڻ پئي چاهي، جيئن:

1. سنڌ جي ماڻهن مان اندروني اختلاف، ڀيد ڀاو ختم ٿين ۽ هو پاڻ ۾ متحد ۽ هڪ آواز ٿين.
2. ظلم کان آزادي حاصل ڪري پنهنجا حق حاصل ڪن ۽ اقتصادي خوشحالي ماڻين.
3. باهمي تعلقات جو بنياد محبت ٿئي.
4. زندگي با مقصد.
5. اعليٰ ترين اقتدار جو حصول منتهيءِ نظر.
6. پاڪ معاشري جي اڏاوت.
7. هر عمل ۾ سچ ۽ صداقت.
8. حق ئي حق هجي.
9. انهن سمورين حاصلات لاءِ عملي جدوجهد جي تعليم ۽ تربيت.
10. هن ملڪ جا پيڙهيل ۽ مظلوم ماڻهو متحد هجن، حڪومتي ۽ سماجي ظلم کان آجا هجن.

شاهه شهيد، صوفين جي انهيءَ مڪتب فڪر سان تعلق رکندڙ هو، جنهن جي تاريخ ئي ڪجهه انوکي رهي آهي. حقيقت ۾ پاڻ حسن بن منصور، شمس تبريز، مخدوم بلاول ۽ سرمد جو نہ رڳو تسلسل هو پر انهن جي انتها واري منزل تي گامزن هو. وٽس انهن کان بہ وڌيڪ سگهارو ۽ منظم فلسفو ۽ اجتماعي فڪر هو. سنڌ جي نامياري دانشور ۽ عالم سائين جي.ايم. سيد، شاهه شهيد جي فڪر جو ذڪر ڪندي سندس هيٺيان خاص ڪم (فڪري نڪتا) ڄاڻايا آهن:

1. انهيءَ وقت مُلن جي تخيل واري شريعتي پابندي ۽ اعتقادن ۽ پيرانِ وقت جي رائج ڪيل سلسلہ پيري، مريديءَ کي نہ مڃڻ ۽ آزاد خيال جو پرچار ڪرڻ.
2. مذهبي فرقن کي ٽوڙي آزاد خيال لاڳاپن جي بنياد تي بنا تفاوت مذهبي فرقي، ذات ۽ طبقي جي پنهنجي جماعت ٺاهڻ، جنهن جي ڪري ئي موجوده مذهبن جي اثر ۽ اقتدار کي نقصان پهچڻ جو انديشو محسوس ڪيو ويو.

3. پنهنجي جماعت جو ويس هڪ اهڙي رنگ جو ڪرڻ، جيڪو هندو سنياسي پڻ ڌرم جا لاما ڪندڙ هئا. يعني گيڙو ويس. انهيءَ ويس لاءِ مسلمانن کي خاص تعصب هو.

4. صوفي صاحب جي جماعت وارن جو حڪومت کي ڍلن ڏيڻ کان انڪار ڪرڻ. انهيءَ عذر جو سبب اهو ڏنو ويو ته. اهي زمينون (حقيقت ۾) کين سندن نقصان جي عيوض ۾ مليل هيون. جيڪي انعام طور ڪري شمار ڪرڻ گهرجن.

5. هوان راءِ جا هئا ته ماڻهن جا شخصي اعتقاد جن تي هو غور فڪر بعد صداقت سان پهتل هجن، سندن خانگي معاملات هئا. سوسائٽيءَ ۾ حڪومت کي انهن ۾ دست اندازي ڪرڻ جو ڪو به حق ڪونه آهي.(19)

اسان جي خيال ۾ حقيقت ۾ مٿيان نڪتا ئي شاهه شهيد جي تحريڪ جا خاص مول متا هئا. البت سڀ کان وڌيڪ زور مساوات ۽ زمين تي هاريءَ جو حق هئڻ تي هو، جو ته شاهه شهيد جي فڪر جو اهم نڪتو اهو هو ته زمين جي پيداوار جو ڏٽي اهو ئي آهي، جيڪو انهيءَ تي محنت ڪري ان ۾ فصل اُپائي ٿو.

شاهه شهيد پنهنجي سموري پيغام ۾ اوليت زمين کي ڏني چو ته هن سمجهيو ٿي ته انسان جي جياپي جو ذريعو ڌرتي آهي. اها چند ماڻهن جي ملڪيت هرگز نه هئڻ گهرجي. هونءَ به اهو دور زرعي دور هو. صنعتي يا سرمائيداري دور نه هو. تنهنڪري سڀ کان وڌيڪ اهميت زراعت جي هئي. اهوئي سبب آهي جو شاهه شهيد پنهنجي پيغام ۾ بين سيني ڳالهين سان گڏ "زمين گڏيل ملڪيت آهي" جو فڪر ڏيئي پهريائين پاڻ پنهنجي زمين گڏيل ملڪيت ۾ ڏيئي هڪ عظيم مثالي (اشتراڪي) سماج جوڙي، هي پيغام ڏنائين ته انسان ذات اهڙي سهڻي انصاف پرئي، آزاد ۽ انسان جي اعليٰ گڻن موجب هلي باوقار ۽ سکيو گذاري سگهي ٿو.

حوالا ۽ حاشيا

1. شاهه شهيد ماني ۽ مزدڪ کان متاثر ٿيو هوندو، جن وٽ انسان جي ڀلائيءَ جا تصور وڌيڪ پختا هئا. مزدڪ وٽ ته معاشي تصور به موجود هو. مزدڪ جي خاص تعليم ۾ سندس اهم ڳالهه اشتراڪيت آهي. مزدڪ چئي ٿو ته: "سمورا انسان برابر آهن ۽ انفرادي جائداد جو تصور مخالف ديوتائن جو

پيش ڪيل آهي پر شاهہ شهيد وٽ جهڙيءَ ريت باقاعده ۽ منظم پروگرام ۽ عملي جدوجهد جو لائحہ عمل هو اهڙو اڳ ڪنهن وٽ بہ نہ هو. ايتري قدر جو چين ۽ روس جا نظريا بہ گهٽ پوءِ جڙيا.

2. ستاري امام الدين فقير انٽرويو روزانہ سنڌ حيدرآباد 25 جون 1997ع

3. نبي سائينءَ جا خطبا "نبوت جي ماڳ تي خطبا" مترجم محمد ايوب انصاري مهراڻ اڪيڊمي 1999ع ص 46.

4. حضور بخش صوفي "شاهہ عنايت شهيد" سنڌ نيشنل پبليڪيشن ميرپور بٺورو 1981ع ص 27.

5. راشدي حسام الدين مضمون "سنڌ جو پهريون زرعي سڌارڪ شاهہ عنايت صوفي" ڪتاب "ڳالهيون ڳوٺ وڻن جون" انجمن تاريخ سنڌ 1981ع ص 255.

6. سبط حسن"نويد فڪر" مڪتبہ دانيال ڪراچي 1995ع ص 185.

7. ساڳيو حوالو ص 185.

8. ساڳيو حوالو ص 186.

9. ساڳيو حوالو ص 186.

10. عباسي تنوير ڊاڪٽر "شاهہ لطيف جي شاعري" نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد 1989ع ص 262.

11. لغاري محمد علي "اڄ بہ صوفي شاهہ عنايت شهيد واري تحريڪ جي ضرورت آهي" روزاني سنڌ حيدرآباد 25 جون 1997ع.

12. ساڳيو حوالو.

13. سبط حسن "نويد فڪر" ص 206.

14. حقيقت ۾ سيد محمد جونپوري جي ٽني ۾ اچڻ کان پهريان ئي شاهہ شهيد جي وڏن جي ڳوٺ نصريہ جي پر ۾ اچي ڪجهہ ڏينهن ترسيو هو ۽ انهيءَ نسبت سان ئي انهيءَ ڳوٺ تي ميرانپور نالو پيو.

15. سبط حسن "نويد فڪر" ص 206.

16. ڏسجي زبير رانا "داستان ثقافت" ص 112.

17. راشدي علي محمد "اهي ڏينهن اهي شينهن" جلد ٽيون سنڌي ادبي بورڊ حيدرآباد 1981ع ص 140.

18. ساڳيو حوالو ص 11.

19. سيد جي ايم "پيغام لطيف" نئين سنڌ پبليڪيشن ڪراچي ڇاپو ٻيو 1974ع ص 49.

محمد حسين ”ڪاشف“

سنڌ، سنڌي، سموند ۽ سُميري

SINDH, SINDHI, SAMOOND AEN SUMAERI

Muhammad Hussain Kashif, Famous Writer

ABSTRACT

This paper has been written to find out origin of the people of Sindh through the oldest culture, language and history with particular reference of the "Thatta" one of the oldest cities of Sindh. Details and findings of analytical study about Sindh, Sindhi, Samoond and Sumaeri are given in this Paper.

ٺٽو نگر ڌرتي جي جنهن خطي سان واسطو رکي ٿو انهيءَ خطي جي قدامت لکين سال آهي. ان جي انساني آباديءَ جي اصل نسل لاءِ ڪئين آچار ويچار بيان ڪيا ويا ويا آهن، جڻ ته ٿا. موجوده دؤر ۾ ته سلسلو ئي نرالو نظر اچي ٿو. ماضي ڪان وٺي اڄ تائين ان جي اصل نسل کي ڌرتي کان ڇڪي ڌار ڪرڻ جي هر ممڪن ڪيل ڪوشش نظر اچي ٿي، اهو عمل حقايق ۽ تاريخ جي مثبت روين مطابق ڪيترو صحيح آهي. انهي سڄي مامري تي روشني وجهڻ پنهنجي وس کان ٻاهر آهي. ڇو ته ان مسئلي جو سڌو سنئون تعلق علم الانسان يا ارتقائي انسان واري معاملي سان آهي. ڀلو ڪري خدا، محمد حسين پنهور جو جنهن ڪرانا جيڪل ڊڪشنري آف سنڌ لکي اسان سنڌين جي منهن تي پاڻي وڌو آهي. باقي هيڏا وڏا ادارا ان باري ۾ ڪم ڇو ڪن ۽ ضرورت به ڪهڙي آهي. اهڙو سور پنهنجي مٽي ۾ وجهڻ ڪا ڏاهپ ڪانه آهي. اهو قادر جوڻيجو ۽ ڊاڪٽر مانجهي ان لاءِ ڪافي آهن. پاڻ کي جيالاجيڪل جي علم جي به ڪا ڄاڻ ڪانه آهي جن انهي ۾ ڊاڪٽريٽ ڪئي انهن کي به سنڌ ۾ نوڪري ڪانه ملي، وڃي پرڏيهه وسايائون پيريءَ ۾ موٽي پنهنجي ماڳ تي آيا جو هتان جي مٽي ڇڪ ڪيو بيٺي هئي. آئون پنهنجي علميءَ ۽ هانوَ جي ڏي تي ڪجهه بيان ڪرڻ مناسب ٿو سمجهان ته جيئن اسان جا عالم، دانشور ۽ ادارا سيئي گڏجي ڪري انهن حقيقتن کي لهن. انهن تي تحقيق ڪري ڪو ڇيد حاصل ڪري پنهنجي نئين نسل کي ڏين، جن لاءِ ڪا سنئين راه پيدا ٿئي، ڇو ته

تاريخ ۾ سنڌي ماڻهوءَ کي اڳي بہ ڏرني کان ڇني ڌار ڪرڻ جي ڪوشش ڪيل آهي هن وقت تہ اهو عمل عروج تي آهي برمي بنگالي،افغاني بہ هن ڌرتيءَ جا ڄاوا شمار ڪيا پيا وڃن اها روش هن قوم جي وجود کي ڪٿي وڃي ڇڏيندي ۽ اسان جو حشر ڪهڙو ڪيو ويندو؟ اهو آثارو قرائن مان بخوبي محسوس ڪري سگهجي ٿو.

ٺٽو نگر يقينن سنڌ جي تاريخ ۾ جنت ثاني جو درجو رکندڙ هو هن جا باغ بستان باغ عدن کان گهٽ نہ هئا. هن جي حسينن جو رعنائيون، عشوه سازيون ۽ عشون لهرازيون سحورڪن هونديون هيون، سونهن ساوڪ جيون گل عذاريون، گل اندازيون، گل ريزيون خوشنما ۽ ڪوه ڪاف واري علائقي کان گهٽ ڪين هيون، ماه رو ۽ مه جبينن ۽ سيتنل۽ سلوپرين، ڪونج جهڙين ڪامڻين جا جهرمٽا ۽ ميڙ رقص اندام هلڻيون، ڏسندڙن جي عقل کي حيران ڪن ڪري ڇڏينديون هيون، هتان جا ميلا، ڏينهن ۽ ڏڻ عيد برادون، ڏياريون ۽ آکاٽيون، هوليون ۽ دسهڙا جلوس عيد ۽ ماتمِ محرم تاريخي انداز جا رهيا، هتان جو علم و فضل، فتويٰ ۽ فياضي بي ريائي ۽ بي نيازي واري هئي. مطلب تہ هن شهر خوبان ۽ مدينة العلم جي هر ادابي، بها ۽ ڪمال واري هئي، صنعت و حرفت ۾، وڻج واپار ۾، بيباڪي ۽ بهادري ۾، وڏي پيدواري رهي. پوءِ هو ٺٽو نگر بہ هن ۾ ننگر ـ هو تہ سمانگر بہ هو. هر نالي سان سندس ناما چار رهيو هن شهر جي ايتري هاڪ ۽ ڌاڪ رهي جو امير خسروءَ جهڙي شاعر کي هتان جي نزاڪت متاثر ڪري وڌو ۽ ٺٽي جي تعريف ڪرڻ کان رهي نہ سگهيو:

سَرو چوتو، در اُچہ و در ٺٽہ نَبا شد،
گُل مثلِ رخ خوبِ تُو، البتہ نَبا شد*

دنيا جي تهذيب ۽ تمدن جي تاريخ اهڙن ڪيترن واقعن سان ڀري پيئي آهي جن ۾ هن وادي جي اوج ۽ سڌريل هئڻ جا مثال ملن ٿا. جن جي اپياس سان اسان کي انساني راتقا. انجي پيدائش ۽ اوسر کان وٺي ويندي حال واري زماني تائين ڪئين نقش و نگار ڏسڻ ۾ اچن ٿا هن ڏس ۾ علم الانسان جي ماهرن جي ڪوجنا وڏي پد واري رهي آهي، جنهن ۾ تاريخ جي اهم حقيقتن انسان جي زنده رهڻ لاءِ جاکوڙ انساني نفسيات ۽ ذهني روين جي قافلي جي ترقي کي تجزيي ۽ مشاهدي کي سامهون رکي حقايق جو اظهار ڪيو آهي. تاريخ جي انهيءَ ڳوڙهي

---

* از تحفہ الصغر(671هہ) ڪليان عناصر دوادين جنسرو (منقول از مڪلي نامہ، ص 20-21) بقول پير حسام الدين راشدي جي تہ (667هہ) ۾ ٺٽو نہ صرف آباد پر مشهور معروف هيو جو شاعر اتان جي خوبصورت گلن ۽ سروقد سهڻن جي تشبيه پنهنجي شعر ۾ آندي آهي.

اپياس کي هنن مدلل ۽ سائنسي طريقي ڪار سان اسان جي آڏو آندو آهي. جنهن جي اپياس سان تاڪ لڳيون وجن. اسان جڏهن انهن تاريخي حقيقتن تي نظر وجهون ٿا تہ: سنڌ جي وادي جيڪا دنيا جي تهذيب و تمدن واري قافلي ۾ پنهنجو تمام أتاهون رکي ٿي. بنسبت پين تهذيبي آثارن جي ان بابت انيڪ حقيقتون سامهون اچن ٿيون ۽ بحث جا دروازا کلي پون ٿا. جنهن جي سلسليوار بيان لاءِ اونهي ڄاڻ ۽ دفتر درڪار آهن.

هن ابتدائي انسان جي پيدائش ان جي ارتقائي دورن کي ڇڏي، واديءِ سنڌ جي انهي دؤر جو ذڪر ڪرڻ مناسب ٿو سمجهان جيڪو مهين جي دڙي، هڙپہ يا هاڪڙا وادي واري تهذيبي دور کان ڪو گهڻو اڳيرو پنهنجو وجود رکي ٿو، جنهن جي اثرات جون نشانيون ٺٽي نگر ضلعي (هت ٺٽي ضلعي کي آئون سامونڊي پٽي يا سنڌوءَ جي چوڙ واري علائقي سان بيان ڪرڻ مناسب ٿو سمجهان) جنهن جون تاريخ ۾ سامونڊي سطح جي لحاظ کان مختلف وقتن تي مختلف دنگ يا حدون رهيون آهن. جڏهن ٺٽي ضلعي جو ذڪر ڪجي ٿو تہ ان مان مراد ٺٽي نگر شهر سان گڏ ٻيا شهر ۽ چوڙ وارو سڄو علائقو مراد آهي جنهن جو صورتحال تاريخ جي دورن ۾ مختلف رهندو پئي آيو آهي.

دنيا جي قديم دورن جي تاريخي ۽ جاگرافيڪل اپياس کي جڏهن نظر ۾ ٿو رکجي تہ ان وقت جي حالتن جيڪي انساني اوسر ۾ پيدا ٿيون، جن مان حضرت انسان کي گذرڻو پيو دنيا جي تاريخدانن، علم الانسان جي ماهرن ۽ جيالاجيڪل جي ڄاڻن ۽ کوجين جو انهن دورن جي اثرات ۽ باقيات جي سلسلي سان هن ڳالهہ تي اتفاق نظر اچي ٿو تہ: ”انساني وسندين هميشہ دريائي وهڪرن جي ميداني علائقن ۽ ان جي چوڙ وارن حصن ۾ وجود ورتو آهي. ميداني علائقن جي زراعت صنعت شهري زندگي ۽ وڻج واپار کي وجود ڏنو جڏهن تہ چوڙ وارن علائقن ميداني علائقن جي پيٽ ۾ آبي گذر گاهن ذريعي سامونڊي علائقن سان ملحق ڪيو ۽ ميداني علائقن جي مال جي نيڪال ۽ کپت ۽ ڏيساور سان اچ وڃ واري ڳانڍاپي جو ڪردار اد اڪيو.“ چوڙ وارا علائقا گهاٽي جهنگلات سان گڏ مال وند ماڻهن ۾ سامونڊي ڪناري جي ويجهو هئڻ سبب ٻيڙيائتا بہ هئا تہ هنن اتي وسنديون بہ آباد ڪيون. جيڪي ڏيهي ۽ پرڏيهي ماڻهن جي اچ وڃ ڏورانهن ڏيهن کان مال آڻڻ نيڻ ۾ پنهنجو هڪ سلسلو رکيو. ميداني علائقن جي وسندين جو تعلق ڏورانهن علائقن سان تاريخ ۾ اسان کي جتي خشڪيءَ جي رستي نظر اچي ٿو. اتي اهو آبي شاهراهن ذريعي پاڻ وڌيڪ سگهارو نظر اچي ٿو. مشرق توڙي مغرب ۾ ان جا ڪيترائي پار پتا تاريخ جي صفحن تي وکريل نظر

اچن ٿا. انهن ذريعن دنيا جي مختلف وادين جي تهذيبي رويز .و پاڻ ۾ ڳانڍاپو پيدا ڪيو جنهن سبب مختلف تهذيبون هڪ ٻئي کان متعارف ٿيون، جن جون شاهديون مختلف وادين جي قديم کنڊرن جي نڪتل شهرن مان مليون آهن. تاريخ جي انهي باقيات ۽ اثرات جي نشانين جي مطالعي انهي امر کي بخوبي پڌرو ڪيو آهي ته ڪهڙي وادي جي تمدن جو تعلق يا ڳانڍاپو ڪهڙي وادي واري تمدن سان رهيو آهي ۽ انهن جا هڪ ٻئي تي ڪهڙا اثر پيل آهن.

ٻيئن مون پهريائين عرض ڪيو ته تاريخ اسان کي اهو ٻڌائي ٿي ته انساني وسندين ۽ انجي تهذيب جو بنياد دريائي وهڪرن سان لاڳاپيل رهيو آهي، نه صرف اهو پر زراعتي دور کان اڳ جنهن ۾ ماڻهو شڪار جي تلاش ۽ پنهنجي مال جي چاري جي گذران واري دؤر ۾ هو تڏهن به هن لاءِ دريائي دوآبه، دريائي ڪنارا، درياهن جي اٿل وارا علائقا نوڙي چوڙ وارا هنذ رهائش جا ماڳ رهيا، جڏهن هن جي سرشت ۾ ڳوٺن ٻڌڻ ۽ وسندين وسائڻ جو خيال جاڳزين ٿيو يا حالتن ۽ وقت جي ويرا هن لاءِ راه پيدا ڪئي ته هن اهڙن تي هنڌن تي وسنديون آباد ڪيون. شهر ٻڌا ۽ راڄداري جو بنياد رکيو. دنيا جي اندر اڄ تائين جيڪي به قديم آثارن جا نشان دڙن پڙن ۽ کنڊرن جي صورت ۾ مليا آهن. اهي دريائي علائقن جي پر يا ان جي دوآبه واري حصي جي ويجهڙ ۾ مليا آهن. سنڌ جي وادي جي دڙن پڙن ۽ پراڻن پڊن جو به اهو حال آهي. جيڪي پاڻيءَ جي رسد تائين وارن ميداني علائقن ۽ چوڙ وارن هنڌن حي لڳ ڀڳ ڪر ڪنيو انسان جي ماضيءَ جي عظمت جي حامي پريندا رهن ٿا.

ڪنهن ڏاهي جو قول آهي ته "پاڻي زندگي آهي ۽ زندگي پاڻيءَ بنا ويران آهي." تخليق ڪائنات جي سلسلي ۾ هرقليطس جو پڻ اهو رايو آهي ته "زندگي جي شروعات پاڻيءَ کان ٿي." ان ۾ ڪو شڪ نه آهي ته "پاڻي زندگي جو مول آهي." تاريخ ۾ وادي سنڌ جي اهميت ۽ حيثيت پاڻيءَ جي ڪري رهي آهي. مٿس اهو نالو پڻ پاڻيءَ جي پوج ۽ پيچ ڪنڌڙ انهيءَ عظيم وهڪري سبب پيو آهي. جنهن کي سنڌو، سپت سنڌو ۽ اباسين پڻ ڪري ڪوٺيو وڃي ٿو. ايرانين "زندو اوستا" ۾ هن کي "مهرا" ۽ هپت هندو ڪري ڪوٺيو آهي. جيڪو بمعني "سپت سنڌو جي آهي." تاريخ جي ورقن ۾ آدم ثاني حضرت نوح جنهن کي استاطيري ادب ۾ "اتنا پشتم" ڪري ڪوٺيو وڃي ٿو ان جي پٽ "سام" غالباً هن خطي کي وري آباد ڪيو.

انهي عظيم طوفان بعد حضرت نوح جي ٻيڙي جودي جبل تي وڃي

بيٺي جنهن کي ڪي عالم ڪوه ڪاف ۽ آپس جبلن سان تعبير ڪن ٿا تہ ڪي هن کي نيرو پربت ۽ سمير پربت جينالي سان ڪوٺين ٿا جنهن کي هينئر پامير جو مٿاهون پٽ يا پامير جبل ڪري چيو وڃي ٿو. ماهر اثريات وارن جي اڀياس ۽ ڪوجنا بعد اهو پڌرو ٿيو آهي تہ سنڌ واري وارا جبل جيڪي ڪوه سليمان، هندوڪش ۽ کيرٿر جبلن جي زمري ۾ اچي وڃن ٿا، انهن جي عمر جو ڪاٿو اڌ ڪروڙ کان ڏيڍ ڪروڙ سال ٻڌايو وڃي ٿو. جن مان کير ٿر وارا جبل ٿي سالن مان پنج لک سالن جي درميان وارو عرصو ساموندي پاڻي هيٺ هئا سنڌو ندي جيڪا اسان کي جنهن صورت ۾ نظر اچي ٿي اها راجستان جي علائقي ۾ چوڙ ڪندي هئي سندس وهڪرو اولهہ کان اوڀر ۾ هو ٿر توڙي اهو سڀ علائقو سمونڊ جي نذر هو. تاريخ جو اهو دؤر برفاني دور کان پوءِ واري دؤر جو آهي. انهيءَ سڄي صورت حال کي نظر ۾ رکندي اهو يقين سان چئي سگهجي ٿو تہ ٺٽي وارو علائقو جنگشاهي ۽ نوري آباد وا،و تر، مڪلي جي ٽڪري. ابن شاهہ واري ٽڪري، پير پٺي وارو ٿاڪرو علائقو توڙي جهرڪن وارا ٽڪر، آمري اهي سڀ سمونڊ جي هيٺ هئا رفتہ، رفتہ زميني حادثن ۽ جيالاجيڪل تبديلين سبب پنهنجي وقت تي اڀري مٿي ظاهر ٿيا. ان جو اندازو بہ ڏيڍ کان ٽن لکن سالن تائين جو ڪيو وڃي ٿو.

اوائلي انسان جي پيدائش جي سلسلي ۾ علم الانسان جي ماهرن جا مختلف رايا آهن ڪن ڪٿي پيدائش ڄاڻائي آهي تہ ڪن ڪٿي. سنڌ وادي ۾ اسان وٽ رڳو "آرين" جي سلسلي سان گهوڙا گهوڙا هوندي آهي تہ هاءِ آريا، هاءِ آريا ڪنهن بہ تاريخدان انهيءَ نڪتي تي غور ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي آهي تہ انسان جي پيدائش جيڪا آهي، اها ڪٿان کان شروع ٿي. انهيءَ نڪتي کان سفر شروع ڪجي، آريو آيو آهي ٽيون ڏينهن جي ڳالهہ، تاريخ جي حوالي سان جيڪي پنڌ انسان جي سامهون آيا آهن انهن ۾ هڪڙو روهڙيءَ واريون ٽڪريون جيڪو "ڪوٽ ڏيجي" وارو علائقو آهي ۽ ٻيو آهي "آمريءَ" وارو ماڳ ابتدائي انسان جا پيرا اتان واديءَ سنڌ ۾ شروع ٿيل ڏسجن ٿا. هونئن آسٽرولائيڊ انسان ڪروميگنان، نينڊرٿل، اتر آفريڪا جو اسپ خور انسان وغيره ابتدائي انسان جي سلسلي سان دنيا اندر ٻڌايا وڃن ٿا. ليڪن واديءَ سنڌ جيڪا ساموندي پٽيءَ کان وٺي مٿي برفاني علائقن تائين موجود رهي آهي. ان لاءِ چيو وڃي ٿو تہ اتي انساني آبادي قديم پٿر واري زماني کان ٻاهران آئي. ليڪن آمري ۽ ڪوٽ ڏيجي جي ماڳن جي پٿريلي ذريعن ۽ انهن ۾ جامد ٿي ويل مادو تحقيق جي بنياد تي اهو ظاهر ڪري ٿو تہ جيوگهرڙو يا ابتدائي خليہ جيڪو جاندارن جي پيدائش جو

مول آهي جنهن ۾ انسان به اچي وڃي ٿو. ان جون شاهديون انهن پٿن ۾ موجود آهن. انهيءَ تحقيق مان اهو صاف ظاهر ٿو ٿئي ته واديءَ سنڌ جي انسان جو اصل نسل يا خمير هتان جو ئي آهي، جيڪو هتي اسريو، نسريو، وڌيو ويجهيو ۽ تاريخ جي مختلف دورن مان گذريو هو ٻاهران نه آيو آهي. ان لاءِ تاريخي شاهديون سندس هتان جي وجود هئڻ تي دلالت ڪن ٿيون. هن پاڻ ٻاهر وڃي پوءِ وري موٽ ڪاڌي آهي.

دنيا جي تاريخ ۾ اڪثر ٻن نسلن کي بيان ڪيو وڃي ٿو. هڪ "آرين نسل" ٻيو "سامي نسل" دنيا جون اڪثر قومون انهن ٻنهي نسلن سان تعلق رکن ٿيون. ٽيون نسل جيڪو "دراوڙ" جي نالي سان آهي ان کي هيچ ڪرڻي ڪنهن ليکي ۾ ئي ڪونه ٿو آندو وڃي. قومن جي شجري ۾ سميرين ۽ دراوڙ کي ڪنهن به هڪ نسل سان ڳنڍيو نٿو وڃي. آرين لاءِ اهو چوڻ آهي ته اهي هن واديءَ ۾ ٻاهران آيا ان سان ’تڻاق ڪري نٿو سگهجي. جو ته ارتقائي طور تي دنيا جي اندر ايترئون تاريخي حقيقتون موجود آهي جيڪي ثابت ٿيون ڪن ته واديءَ سنڌ جو انسان هت اسريو، نسريو ۽ نقل مڪاني ڪري دنيا جي مختلف حصن ۾ ويو ۽ اتي بودباش اختيار ڪئي. هن جي سفر جا ٻه سلسلا تاريخ ۾ موجود آهن. هڪڙو سامونڊي پٽي سان اولهه ڏي هلي اتر آفريڪا، ڪريٽ، ڏکڻ يورپ (ان وقت پونوچ سمنڊ ڪونه هو) وچ مشرق ۽ ڪاڪيشيا ۽ آذربائيجان وارن پٽن تائين پهتو هزارين سالن جي اتي جي بودباش بعد وري واديءَ سنڌ جي اتر اولهه ڪان هن ۾ داخل ٿيو. ٻيو سلسلو ڏاکڻو ۽ اوڀرائون ڪنارو ڏيئي جاوا، سوماترا ۽ ان کان به اڳتي وڃي ٿو. ان بعد اهو ڏکڻ هندستان مان ٿيندو وادي گنگ و جمن تائين پهچي ٿو ۽ اتر کان ايل انسان سان هن جو مڪا ميلو ٿئي ٿو، اهي ٻئي سلسلا واديءَ سنڌ جا آهن. جيڪي هتان نڪرن ٿا ۽ هزارين بلڪ ان کان به مٿي عرصي بعد اچي ملن ٿا جيڪي اڳ پهتا انهن کي دراوڙ سان تاريخ تعبير ڪيو ۽ جيڪي بعد ۾ آيا اهي آريا سڏجڻ لڳا انهن جي باقيات جيڪا هن وادي ۾ رهي ان کي به دراوڙ سان تعبير ڪيو ويو. اتي نهايت اهم سوال پيدا ٿو ٿئي ته "سميري" ٻيڪو سمي نسل نه آهي. ان کي تاريخدان ۽ علم الانسان جا ماهر آرين نسل ۾ شمار ڪرڻ لاءِ تيار نه آهن ته پوءِ آخر واديءَ سنڌ جو ماڻهو جيڪو اڄ کان هزارين سال اڳ سامونڊي پٽيءَ سان ميداني علائقن ۽ دريائي دوآبن لاءِ جيڪا نقل مڪاني ڪئي ان کي ڪهڙي لقب سان سڏجي؟ ان کي ڪهڙو نالو ڏجي؟ بحث کي مختصر ڪندي آئون هتي هڪڙي چوٽي عرض ڪرڻ مناسب ٿو سمجهان جيڪا اسان جي سنڌ ۾ عام آهي ۽ هئي ته:

سمير ۾ نہ ساريون ڪلر ۾ نہ ڪماند.
هز هاري ڏاند ڪه ڄاڻان ڪيڏانهن ويا.

اڄ جي زبان ۾ اها چوٽي مٿئين صورت ۾ آهي اوائل ۾ ان جي صورت ڪهڙي هوندي ان لاءِ ڪجهه چئي نٿو سگهجي ليڪن لفظن جي هيئت ۽ سمايل تصور کي نظر انداز بہ ڪري نٿو سگهجي. هن ۾ اصل مقصد لفظ "سمير" بحث طلب آهي. آخر اهو هن چوٽيءَ ۾ ڪيئن آيو. اسان وٽ لفظ سنڌ، سميري ڊنڊ / سامرائي ڊنڊ (جيڪا امرڪوٽ جي اولهائين ۽ ڏاکڻي طرف واري پٽ ۽ ڏيپلي جي تر واري حصي ۾ آهي) سارن ڊنڊ بہ ان ئي وراڱ ۾ آهي. سميري ديهہ، سمو، سومرو، ساڪرو، سوماترا، سيستان وغيره آهي ۽ انهي قسم جا ٻيا لفظ ڄاڻا ڏيکارين. اهو هڪ سوال آهي؟ مون تاريخ جي جنهن دؤر جو ذڪر ڪ آهي، ان ۾ مئڊا گاسڪر، سلون ۽ انڊ مان نڪوبار وارا ٻيٽ هند جي هيٺئين نوڪ، جاوائي ٻيٽن واري پٽي انڊونيشيا وارا ٻيٽ آسٽريليا کنڊ اهي سڀ ملحق هئا عرب ۽ آفريڪا کي جدا ڪندڙ سمنڊ نہ هوءِ نہ وري ايراني کاري هئي ڏکڻ آمريڪا ڏکڻ آفريڪا کي بلڪل ويجهو هو. ندين نالن جا وهڪرا اهي نہ هئا جيڪي اڄ کان ڪجهہ هزار سال اڳ نظر اچن ٿا. يا آهن.

ڳالهہ هلي پئي نٽي جي جنهن جي ساموندي ڪناري تي ڪجهہ لکڻ لاءِ مون قلم کنيو. هن هيڏي سڄي ساري پٽاهڙ ان لاءِ ڪئي اٿم تہ ڊ ِ واديءَ جي قوم، دريا ۽ سمنڊ جي صحيح نالن ۽ تاريخي پس منظر تي ڪجهہ غور ڪجي تہ آيا انهن جي اصليت ڇا آهي ۽ ڪيئن آهي. هي خطو جيڪو نٽو سرڪار يا ڇاڇڪان / ڇڪرهالہ يا ساموئي وارو پرڳڻو جي نالي سان تاريخ ۾ پنهنجو مقام رکي ٿو. ان جي مٿئين بيان ڪيل صورت کي نظر انداز نہ ڪجي تہ بهتر آهي.

ارتقائي حيات ۾ جتي نينڊرٿل، ڪروميگنان ۽ اسپ خور انسان جي باقيات جو پتو پوي ٿو اتي اسان "آمري"، "ڪوٽ ڏيجي" ۽ "سوان" وادي مان مليل باقيات جي آثار تي اهو ضرور چئي سگهون ٿا تہ نسل انساني جي ارتقائي ڪڙين ۽ ان جي شاهدين جي سلسلي ۾ "درواڙي" نسل جي انسان جي ابتدائي دور کي ان سان ڳنڍي سگهون ٿا اڄ بہ سنڌي ٻوليءَ جو لفظ "دراڙ" ان باقيات جي سلسلي جي ڪا بگڙيل نہ پر عمل جي لحاظ کان صحيح نشاني آهي. ڪن عالمن جو چوڻ آهي تہ "دراوڙ" آسٽريلائيڊ ۽ بحيره روم جيڪو اڳ ميداني علائقو هو اتان جي انسان سان اختلاط جو نتيجو آهي. جيڪڏهن انهيءَ ڪليہ کي، تسليم ڪجي تہ پوءِ اهو بہ مڃڻو پوندو تہ مد ۽ ڄاڻ خود درواڙ نسل جي پيداوار

آهي، جيڪو پڻ هتان جو نهايت قديم باشندو آهي. اهي ٻئي نسل سامونڊي علائقي ۽ ميداني علائقن ۾ اڄ بہ موجود آهن ۽ سيمٽڪ يا سميرين سان مشابه آهن. اڄ ڪان لکين سال اڳ ڌرتي جي بناوت ۽ انجي سامونڊي سطح ڪهڙي هئي ان لاءِ عالمن جي بيان ڪيل تحقيقي راين کي نظر انداز ڪري نٿو سگهجي. انسان جي نسلي تحقيق جي روين ۽ جسماني بناوت تي عالمن جيڪا راءِ قائم ڪئي ان جي آڌار تي "دراوڙ" سنڌ جي واديءَ جي مهان قوم آهي، اهو چوڻ تہ آرين انهن کي تهذيب ۽ شائستگي سيکاري ان کي ڪو خاص وزن نٿو ڏيئي سگهجي "دراوڙ" خود تعمير جي فن، شرهي نظام معاشرتي آداب، ڪيتي ڪرڻ، ڪپڙو اڻڻ، قانون ناهڻ واري هنر ۾ پڙ هئا، آرين خود انهن هنرن کي "دراوڙن" کان سکيو ۽ انهن جي ديوتائن کي بہ پنهنجو ڪيو. آريا ٻہ هزار ق-م کان 1500ق.م واري درمياني حصي ۾ واديءَ سنڌ ۾ وارد ٿيا. واديءَ سنڌ جي ماڻهوءَ جي نقل مڪاني جا تاريخ ۾ ڪيترائي ثبوت موجود آهن. تاريخ جا عالم جي روشنيءَ ۾ انساني ساخت ان جي باقيات ۽ انجي نسلي چند چاڻ جي بنياد تي تذبذب جو شڪار آهن. چاڪاڻ تہ آرين جو هن واديءَ جي انسان کان غير متعلق هئڻ وارو نظريو ڪين ڍهندڙ نظر اچي ٿو. هي ڳالهہ تحقيق ۽ وقت جي فيصلي تي مدار رکي ٿي "مهين جي دڙي" جي تمدن لاءِ "ميڪڊونالڊ" جو چوڻ آهي تہ اهو سميريائي، تمدن جي فرع آهي. جڏهن تہ "هِل" جو خيال آهي تہ "سميريائي" تمدن بذات خود "مهين جي دڙي" ۽ "هڙپائي تهذيب" جي هڪ شاخ آهي. "ارنسٽ ميڪي" جو چوڻ آهي تہ "سميرين" ۽ "وادي سنڌ" جي ماڻهن جا ابا ڏاڏا هڪ ئي نسل مان هئا."

سميرين جي تحريري الواحن مان ماهِر اثريات وارن کي جيڪا معلومات ملي آهي اها مٿين ڳالهين جي وڏي تصديق ڪري ٿي.

(الف) دلمون، ميلوها ۽ ماگان جي شهرن مان مال جنهن ۾ گرم مصالح، سون، چاندي، ٽامون، ٽين، قيمتي پٿر، موتي، مٽڪا، عاج مان ٺهيل سامان، ڪپڙو، ريشم وغيره سميرين جي علائقي ميسوپوٽيميا ۽ بئلبوينا ڏانهن آبي توڙي خشڪي گذر گاهن ذريعي ويندو هو.

(ب) سنڌو ماٿر جا "پٺي" بئلبونيا ۽ مئسوپوٽيميا جي ڏکڻ ۽ الهندي ايشيا ۾ ٻنکون وجهي وينا ۽ اهي سميرين يا سيميٽڪ وارن سان سنگ ڳنڍي گڏجي ويا. هنن اتي "ميلوها" نالي وسندي آباد ڪئي جنهن جا آثار (4000 هزار ق.م) سال ق.م جا آهن.

(ج) "ليمبرگ ڪاريو وسڪي"، "ڊاڪٽر محمد رفيق مغل" ۽ "اليزبيٿ ڪاسپرر" جي کوجنا ۽ تحقيق مطابق تہ اهو واپاري ۽ ماڻهن جي اچ وڃ ۽ هڪ ٻئي سان اختلاطي سلسلو ان کان بہ اڳاتو ڀانئجي ٿو، ڇو تہ "چانهونءِ جي دڙي" مان جيڪي مُنقش مڻڪا مليا آهن يا ٻانون يا ڪارچوبي جي ڪم جا جيڪي نشان مليا آهن، انهن جي عراق جي "تل اسمارا" واري شهري کنڊرن مان مليل اهڙن شين سان وڌيڪ ويجهڙائي نظر اچي ٿي، جهڙوڪر انهن جا ڪاريگر ،ساڳيا يا ساڳيو نسل رکندڙ آهن جن وٽ انهي هنر جو تسلسل موجود هو.

(د) سميري حاڪم شروڪن اعظم / شيارگني شري، سارگون جي حڪومت دلمون کان قبرص تائين هئي. سميرين جي تحريري الواحن ما: دلمون، ميلوها ۽ ساگان جي ماڻهن جي جهازن ذريعي سميرين جي قديم ۽ اهم شهر "نپور" ۾ "ان لِل" ديوتا جي سندس لاءِ مال اسباب جو ذڪر بہ ڄاڻايل آهي.

سنڌو جو ڊيلٽا اڄ کان ڪيئن هزارين سال اڳ انتهائي اڳتي يعني اوريان هو. سنڌو جيڪو ڪنهن زماني ۾ راجستاني علائقي واري سمنڊ ۾ ڇوڙ ڪندوهو هو غرب روي ۽ جيالاجيڪل تبديلين سبب سوات جبلن جي وچان ڪوئيٽا جي اوپر واري علائقي ڪنڊڪوٽ جي پران ڪيرٿر جي بنہ پاسي کان وهي اتان سنڌو اوپر، اوپر ڏکڻ وچي سنڌ جي ميداني علائقي مان ٻہ وانجرو وهي هيٺ چاڙهون ۽ ڊورا ٺاهي وچي سمنڊ سان سيهوڳي ٿيندو هو. ان وقت مڪلي وارا ماڳ ۽ سونڊن جي سير سان سمنڊ جي ڪر پئي لڳندي هئي. ڪراچيءَ وارو ٽڪرو بہ ٻيٽاري وانگيان هو. سمنڊ جي سڌي ليڪ ڪيجي تہ بديڻا، پارڪر ۽ پاري ننگر اهي يا تہ سمنڊ هيٺ هئا يا وري ان جا ڊنگائي ٻٽيل هئا. ٿر وارو علائقو راجستان واري قديمي سمنڊ جو حصو آهي. ان کان اڳ ٿرري گجو آمري واري زماني ۾ سمنڊ جي ڪپر تي هو. 171ق.م ۾ ايران جي شهنشاه داريوش / دارا پنهنجي هڪ يوناني اميرالبحر "اسڪائي ليس" کي سنڌ جي وادي جي درياهن جي حال لهڻ لاءِ روانو ڪيو. جنهن گنڌارا واري علائقي "ڪمپاپيروس" کان دريائي رستي سنڌو جو سفر شروع ڪيو ۽ ان جي ڇوڙ واري علائقي هند ساگر / سنڌ ساگر تائين وچي پهتو جتان هن مصر لاءِ سفر اختيار ڪيو انهيءَ سڄي دريائي ۽ بحري سفر ۾ "اسڪائي ليس" کي ادائي سال لڳا سنڌ جي زرخيزي کان متاثر ٿي غالباً هن سنڌ تي ڪاه ڪئي.

سڪندر مقدوني کان اڳ ابوالتاريخ "هيرو ڊوٽس" (484 ق.م — 425ق.م) جنهن مغرب کي سنڌ ملڪ سان روشناس ڪرايو هن کي سنڌ جي وادي ۾ ڪپهه

جي پوک ڏسي حيرت ٿي. جنهن لاءِ هو چاهين ٿو - ”سنڌ ۾ هڪ پوٽو آهي جنهن ۾ چانديءَ جا گل ڦٽن ٿا“.

انهيءَ کان اڳ يوناني ڳاٿائن (ڳاهن) ۾ جن کي يوناني شاعر ”هومر“ پڻ بيان ڪيو آهي. اسان کي انهن ۾ اهڙا لفظ ۽ داستانن ۾ اهڙا ڏاٿا ملن ٿا جيڪي سنڌ جي وادي جي ماڻهو ۽ ان جي هنرمندي جو پتو ڏين ٿا. انهن ڪردارن کي ”لوگل باند“، ”ان ڪيٽو / ان ڪدو“ جي نالن سان بيان ڪيو ويو آهي، جنهن کي سولي سنڌيءَ ۾ لڱڙ ٻنڌ يعني گوڏ ٻڌل ۽ ان اپائينڊڙ يا ان پيدا ڪندڙ سان تعبير ڪري سگهجي ٿو. 'انهن لاءِ اهو چوڻ آهي ته' -ي انهي ملڪ مان جتان سج اڀري ٿو ۽ جتي وٽن ۾ چاندي پيدا ٿئي ٿي انهي ملڪ مان هت آيا ۽ اچي هتي وارن کي پوک ڪرڻ ۽ ڪپڙو ناهڻ سيکاريو.“

يوناني ڳاٿائي جا اهي ڪردار بنيادي طور تي سنڌ جا ماڻهو آهن، جيڪي اتي پهتا ۽ اِهي ڪم سرانجام ڏنائون. جن جي تعريف يوناني ڏند ڪٿائن ۾ اڄ به موجود آهي.

درياءِ ”سيحون“ جي حوالي سان جنهن جو ذڪر سميرين ۽ عقادين جي الواحن ۾ اچي ٿو جن جا هن واديءَ سان گهرا لاڳاپا تاريخ ۾ نظر اچن ٿا. غالباً اهو ئي ”سدورو سنڌو“ آهي جنهن لاءِ ”رگ ويد“ ۾ جن کي (500 ق.م، کان 100ع) عيسوي سنہ واري دؤر جي درميان لکيو ويو ان ۾ ڪنهن رشي سنڌوءَ جي تعريف ۾ هيٺيان شبد چيا آهن:

”اڄهل اڻ موٽ سنڌو
ٻل واري سگهاري سنڌو
ڏيهن ۽ ميدانن مان اپار پاڻي جا
ڦهلاءَ ڪٽي جرڪندي ڪڙڪاٽ ڪندي وهندي رهين ٿي.
جهڙي ابلق گهوڙي“
”سونهاري ۽ سوپياوان سنڌو
پلن گهوڙن ۾ شاهوڪار آهي.
۽ شاهوڪار آهي رٿن ۽ ويس وڳن ۾،
سهڻي گهڙهي سون ۾ شاهوڪار
اڻ مئي مايا جي مالڪ،
هتان جا گل نيڻ ٺار ۽ سونهن وارا

اُن اهڙي جو وينو ڏس
ان جي پاڻي جو ميناج نہ پڇ.

سنڌو ڪشت
(رگ ويد جو هڪ سنڌي رشي)

پڻي هنڌ سنڌوءَ لاءِ وري هيئن رچيل آهي:

"سون ورني سرهي سنڌو
سدا گجندڙ، ڏوڪيندڙ، پچندڙ، ڊرڪندڙ
وهندڙ تار تي وڃي اگهاڙي سمنڊ ۾ ڪرندڙ سنڌو
سڀاجهن ۽ سائين سنوارين سنڌين کي
هميشه نون، زمانن جي سوغات ڏيندي رهي ٿي."

سنڌو آد جڳاد کان هماليہ / سمير، پربت جي دامن کان وٺي "سنڌي سمنڊ" تائين سگهاري ۽ اجهل ٿي وهندي رهندي هئي.

دارا اعظم جي دؤر بعد سڪندر مقدوني (325-327ق.م) هن وادي ۾ پير رکيا. جنهن سان وڏو اڻالو ۽ وڏا چاٽو ماڻهو هرفن جي سلسلي ۾ گڏهئا. واديءَ سنڌ جي اترئين حصي کي فتح بعد هو جيئن جيئن هيٺئين علائقي ڏانهن وڌندو ويو تہ سندس مزاحمت ۾ اضافو ٿيندو ويو واديءَ سنڌ جي هيٺئين علائقي جي راجا سانمبس سندس مقابلو ڪيو سڪندر سامبس جي حڪمرانيءَ واري علائقي ۾ جنگ جي اختيار ڪيل طريقہ ڪار کان پريشان ٿي پيو سامبس سان صلح ڪري خشڪيءَ رستي اڳتي وڌيو. سڪندر دريائي ۽ سامونڊي حال لهڻ لاءِ اگواڻ ئي "پيريپلس" کي روانو ڪيو جنهن ۾ سنڌو مڪلي وارن هنڌن ڏان اوپر کان متاهون ٿي اُڙهو. جنهن جا "پيريپلس" ست چوڙ ٻڌائي ٿو وچ وارو چوڙ اونهون هو جنهن ۾ جهاز هلندا هئا ۽ "بار بريڪان" جي بندرگاه تي لنگر انداز ٿيندا هئا ۽ مال "مين ننگر" ڏي ويندو هو جتي اپاري ۽ دلال ان کي نيڪال ڪندا هئا جنهن کي باهريان واپ ي خريد ڪري خشڪي ۽ دريائي ر تي پنهنجي ماڳن ڏانهن نيندا هئا. "ٽالمي" جيڪو "پيريپلس" کان پوءِ آيو اهو انهيءَ سامونڊي بندرڪ ي ٻاپرائي / "باربريڪم" ڪوني ٿو "پيريپلس" سنڌ جي هيٺئين علائقي کي "ستيا" ۽ انجي راجڌاني کي "مين نگر" جي نالي سان سڏي ٿو. چوڙ وارن وڪرن جا هو هيٺيان نالا ٻڌائي ٿو:

1. ساگاپا، صفا اولاهين چوڙ وارو وهڪرو.
2. سنڌن.
3. ڪري سائون.
4. ڪاري ڪاران.
5. ساپرا.
6. سابا لائسا.
7. لوٽي پاري.

"ٿالمي" مين نگر کي "بين نگر" ڄاڻائي ٿو. "ساگاپا" اهو الهنديون ڦاٽ آهي. جيڪو پوءِ گهارو ڦاٽ جي نالي سان مشهور ٿيو. انهي "ساگاپا" کي سڪندر جي اميرالبحر "نيرڪوس" ڳولي لڌو. سڪندر سنڌ جي هيٺئين حصي ۾ ڏاڍو ڪري سامونڊي لنگهه ۽ ڪناري جي حالت نهڻ لاءِ پنهنجي اميرالبحر نيرڪوس کي روانو ڪيو ان جي ڄاڃنا ڪري اچڻ جي وقت تائين سڪندر کي انهيءَ علائقي ۾ سخت ترين گوريلا مزاحمت کي منهن ڏيڻو پيو. جنهن جي حملن کان فتح جي باوجود سندس لشڪر تنگ اچي چڪو هو. سڪندر کي سنڌين جي سورهيائي جو اعتراف ڪرڻو پيو سندس آڏو جنگ جو اهو نئون طريقو سامهون آيو هو. جنهن کي سنڌواسين سندس جرار لشڪر جي مقابلي ۾ اختيار ڪيو هو. سڪندر ڪجهه لشڪر کي خشڪي رستي روانو ڪيو ۽ باقي لشڪر کي "نيرڪوس" جي نگرانيءَ ۾ بحري رستي موڪليو پاڻ خشڪيءَ واري جٿي سان شامل رهيو. "نيرڪوس هند ساگر / سنڌ ساگر مان ٻيڙا هاڪاري روانو ٿيو.

مٿي مون ڪٿي "سنڌي سمنڊ" جو لفظ استعمال ڪيو آهي. ان باري ۾ عرض ڪرڻ مناسب ٿو سمجهان ته سميرين، اڪادين جي دور کان وٺي دارا اعظم جي اميرالبحر "اسڪائيلس سڪندر اعظم جي امير البحر "نيرڪوس" جاگرافيدان "ارسٽوبيولس،" سڌ سماءُ واري راڪي "پيريپلس" جاگيرافيدان هيرو ڊوٽس" اطالوي سياح "مارڪو پولو" چيني سياح "هوانگ فانگ" عرب جاگرافيدان "ابن حوقل" جنهن اشڪالالبلاد ۾ سنڌ جو نقشو ڏنو آهي. سمنڊ لاءِ "عربي سمنڊ" جو لفظ استعمال نه ڪيو آهي. مسلم دؤر جي جاگرافيدانن، سياحن پنهنجي تصنيفات ۾ جهڙوڪ البلاذري فتوح "بلدان ۾، ابو اللقاسم عبيد القدر جنهن کي "ابن خرداز به" چيو وڃي ٿو المسعودي، مروج الذهب ۾، ابو اسحاق اصطخري، الادريسي، بشاري مقدسي. يا قوت حموي، علامه القزويني، اليعقوبي

وغيره پنهنجي تصنيفات ۾ سمنڊ لاءِ عربي سمنڊ جو لفظ استعمال نہ ڪيو حالانڪ ويندي ديبل جي فتح تائين. اهو لفظ استعمال نہ ٿيل آهي. سومرا دؤر ۾ بہ اهو لفظ نظر نٿو اچي سما دور ۾ پورچوگيزن جي نٽي جي قرلٽ جي نسبت سان بہ عربي سمنڊ جو لفظ استعمال ڪيل نہ آهي، نہ وري سومرا ۽ سما دؤر ۾ اهو لفظ نظر اچي ٿو.

رشيدالدين همداني پنهنجي ڪتاب جامع التواريخ (1310)ع سنڌوءَ جي چوڙن ڪي جتي هو سمونڊ ۾ وڃي پون ٿا ان لاءِ سنڌ ساگر يعني سنڌ جو سمنڊ جو لفظ استعمال ڪري ٿو. 'اليٽ' جو چوڻ آهي تہ همداني جو ڪتاب، 'البيروني' جي ڪتاب 'عجائب الهند' جي فارسي ۾ ہي شڪل آهي. 'ابن بطوطہ' جيڪو سنڌو ندي ذريعي سفر ڪري (800 صدي هجري) جي ٽئين ڏهاڪي ۾ پهچي ٿو اهو بہ 'لاڙي بندر' لاءِ اهو ٿو لکي تہ "هي شهر سمنڊ جي ڪناري تي ٻڌل آهي ۽ خوبصورت شهر آهي. پوئين دور ۾ سندن ۽ پورچوگيزن سنڌي سمنڊ بجاءِ فارس وارو سمنڊ ۽ هندي سمنڊ جا لفظ استعمال ڪيا آهن." جيڪو اڳتي هلي، استعماري قوتن جي زير اثر 'عربي سمنڊ' ٿيو ۽ اڄ تائين اهلِ سنڌ جي متي ۾ لڳو پيو آهي. جنهن تي عربن جو ڪو حق ڪونہ آهي. محمد بن قاسم جي سنڌ فتح ڪرڻ يا ان ڪي يرغمال ڪرڻ جو اهو مطلب نہ آهي تہ تاريخ جي نالن ۽ ماڳن کي انهيءَ ملڪ جي نسبت سان موسوم ڪجي، سنڌي ماڻهو غلاميءَ جي انهيءَ نشاني تي ايترو نازان آهي، جو پنهنجي قوميت کي ان سان مٽائڻ ۾ فخر محسوس ڪري ٿو سنڌ جي سرزمين جي نہ عرب جي ملڪ سان ڪا حد لاڳو آهي ۽ نہ وري ان ملڪ جي ڪا ندي يا هن ڌرتي تان وهندڙ هئي يا آهي پوءِ خبر نٿي پوي تہ ڪهڙن سببن ڪري سنڌي سمنڊ کي عربي سمنڊ جي نالي سان سڏيو وڃي ٿو. جنهن کي عظيم تاريخي غلطي سان گڏ تاريخي هاجو چئجي تہ بجاءِ آهي."

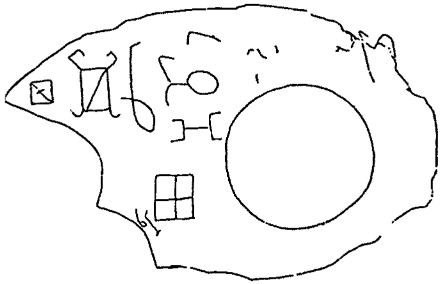
عربن جي سنڌ ۾ اچڻ وقت سنڌو ديبل جي اوپر ۾ سمنڊ ۾ چوڙ ڪندو هو. ان وقت بہ سندس دريائي چوڙ هئا ۽ هو ٻہ شاخو ٿي وچين سنڌ مان هيٺئين علائقي ۾ ايندو هو. عرب جاگرافيدان المقدسي جيڪو پاڻ هت آيو تنهن صاف لکيو آهي تہ "ديبل هوالبحرية" يعني ديبل سامونڊي پاڻي وارو بندر آهي. دريائي چوڙ واري وهڪري 'نالہ ساڪرہ' جنهن کي يونانين واري دور جو ساپرا /ساگاپا تصور ڪري سگهجي ٿو. بهرحال نٽو ضلعو قديم توڙي وچئين دور ۾ سنڌوءَ جي چوڙ وارن ڦاٽن سان پريل رهيو آهي. تاريخ جي هر دؤر ۾ هن پورالي ندي جا چوڙ بدلبا رهيا ۽ انهن جا نالا بہ ٻيا، ٻيا ٿيندا رهيا. اڄ انهن وهڪرنٓ وارن واهندن تي، انهن جي نسبت سان ٿوري گهڻي ڦير گير سان شهرن تي نالا بہ آهن. جيئن

’ساڪرو‘ بلڙي، وغيره ڪلهوڙن جي دؤر ۾ دريا پنهنجو رخ بدلايو يا بدلارايو ۽ بو ڪڇ واري معاملي ڪري، ته ان بعد وري بين ڦاٽن وجود ورتو جيڪي گذريل ڏيڍ ٻه سَو سالن ۾ مشهور رهيا. جهڙوڪ ڪلري، ٻگهياڙ، پنياري، ستو، اوچتو يا مجامڙو، ڦليلي ٻه دريائي ڦاٽ هو. پر اهو سمنڊ جي بجاءِ رڻ جي ڪڇ ڏانهن آخر ۾ ٿي ويو جو ته هن تي آبادي ٿيندڙ هئي.

مٿي مون سنڌي قوم جي اصل نسل ۾ دراوڙ ۽ سميري ڪي ۽ آريه ڪي بيان ڪيو آهي ان سان گڏ ڪٿي مبد ۽ جاٽ جو ٻه ذڪر ڪيل آهي. جنهن ۾ جاٽ / جت قوم اها سنڌي اصليت جي بنياد تي اسپين تائين اڄ ٻه موجود آهن. يورپ جو جپسي انهيءَ قوم جي باقيات آهي چچ نامي جو مصنف لهاٽي کي ’لهاٽي جت‘ ڪري لکي ٿو. ٻئي طرف ڪن تاريخدانن جو رايو آهي ته لهاٽو جيڪو واپاري / پٽي سان واسطو رکي ٿو اهو سميرين جي مبد شاخ جي ٻانگ / ٽاري آهي ۽ مهاڻو جيڪا ساموندي ٻيڙيائتي قوم رهي آهي اها ساموندي قزاقي ڪندي هئي ۽ انهي جهازرانيءَ جي هنر ۾ ماهر هئي. ’فينقين‘ کي جهازن لاءِ سڙه جي جاڻ هنن ئي ڏني. ’ڪاڪو ڀيرومل‘ ته اهو ٻه لکي ٿو ته فلئنڊ ۾ هن وقت جيڪي ’سموئيڊس‘ آهن اهي اصل ۾ ”سمايدو“ آهن. يعني اهي سماراجپوت آهن“ سنڌ جا سوڍا يا سما، ميديا جاٽ اهي سڀ هن وادي جي پيداوار آهن. بلاذري لکي ٿو ته محمد بن قاسم ’سرست‘ جي ماڻهن سان ناه ڪيو. اهي ماڻهو سدائين جهيڙيندا هئا اهي ميد نسل جا جهاز ران ڌاڙيل آهن. ٻئي هنڌ ائين اچي ٿو ته ”خليفي معتصم باالله پنهنجي پٽ ’عمران‘ کي سنڌ جو گورنر مقرر ڪيو هن ’ميدن‘ سان جنگ ڪئي ۽ انهن جا ٽي هزار ماڻهو قتل ڪيا، هن ميدن جي ملڪ (علائقي) ۾ بند تعمير ڪيو جنهن کي ’سڪرالميد‘ چيو ويندو هو. (شايد شڪور ڍنڍ جيڪا ڪڇ جي ڪس تي بديٺن ڪان هيٺ آهي اها انهيءَ سڪورالميد جي نشاني آهي) سنڌ جي ساموندي پٽي وڏي اهم رهي آهي. سماٽ قوم جون ذاتيون جت مهاڻا، لهاڻا اهي سڀ هتان جا ئي آهن. سورج و نسي. چندر ونسي، يادو ونسي انهن جي مڙنئي ڪُلن جو بڻ بنياد سنڌ جو اصلي باشندو ’دراوڙ‘ جيڪو سمبرين جو سائي ۽ انهن جو فرع آهي ان مان ئي آهن“.

هن سلسلي ۾ وڏو وٿاڻ مهين جي دڙي جي لکت نه پڙهڻ وارو عمل آهي. جنهن لاءِ اسان جي ادارن توڙي عالمن ڪو خاص ڪردار ادا نه ڪيو آهي. جڏهن ته روس فلئبز ۽ مدراس جا عالم ان ڏس ۾ نهايت ڪوشان رهيا آهن. مهرن جو نه پڙهڻ نه صرف زبان جي تاريخ کي سمجهڻ واري عمل ۾ ٽائل آهي، پر سنڌي قوم جي وجودي، اوسر ارتقا ۽ ان وقت جي اقوامي لاڳاپن کي اجاگر ڪرڻ

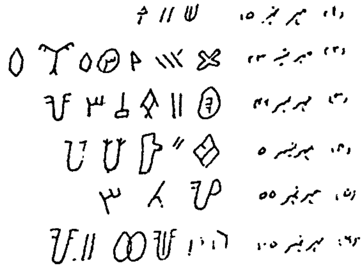
۾ انهن کي سمجھڻ ۾ وڏي رڪاوٽ بنيل آهي. انهيءَ سلسلي ۾ ٿوري گهڻي جي ڪوشش ڪئي آهي ته ان ۾ پرڏيهي عالمن جو حصو آهي. اسان جا عالم انهن جي ڪم جي نقل نويسي به پوري ريت ڪري نه سگهيا آهن. انهن حالتن ۾ تاريخ جو طالبعلم ڪنهن فيصلائتي نڪتي تي پهچي نٿو سگهي جيئن ”محترم بدر ابڙي“ گجو وٽان قديم تحرير کي ٻولي لڌو ان کي هو علامتي آثار تي موهن جي دڙي کان اڳ جي تحرير قرار ڏئي ٿو سندس اهو چوڻ نهايت وزندار آهي. ’بدر صاحب‘ جي ڪيل انهيءَ جاکوڙ کي هتي ڏيڻ آئون مناسب ٿو سمجهان. ان لاءِ هو هن طرح لکي ٿو:



”گجو اهو ماڳ اهي جتي سنڌو ماٿريءَ جي سڀ کان قديم لکت موجود آهي. اکرن ۾ هڪ گول آهي ٻيو اکر چوڪنڊي کي چئن خانن ۾ ورهائي ڏيکاريو ويو آهي، هڪ اکر مڇي جهڙو آهي. هڪ اکر هڪ چورس کي ٻن ٻي ترتيب ٽڪنڊن ۾ بدلائي ڏيکاريو ويو آهي. هڪ اکر مستطيل آهي جنهن کي ٻن ٽڪنڊن ۾ ورهائي مستطيل جي چئني ڪنڊن تي ڪنڊن جهڙا وڪڙ ڏنا ويا آهن، هڪ اکر ٻه مهين ٻيراڳڻ جهڙو آهي هڪ اکر جي شڪل سمجهائڻ مشڪل آهي ڪي ٻيا به سنها ٿلها نشان آهن.“

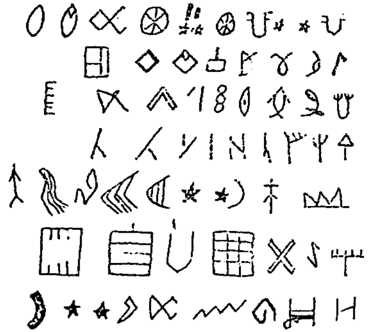
ٻوليءَ جي انهن قديم علامتن کي پيش ڪندي اهو ضروري ٿي پوي ٿو ته هتي مهن جي دڙي جي ٻوليءَ جي رسم الخط ۾ انجي علامتن کي قارئين لاءِ پيش ڪجي.

مهن جي دڙي جي مهرن واريون اکري علامتون



هتي آئون انهي سلسلي ۾ ضروري ٿو سمجهان تہ سنڌ جي وادي جي قديم تهذيب ۾ عام طور تي استعمال ٿيندڙ تصويري حرفن جو پوتاميل ڏجي تہ بهتر ٿيندو.

"تصويري حرفن جي علامتي اکرن جو وچور



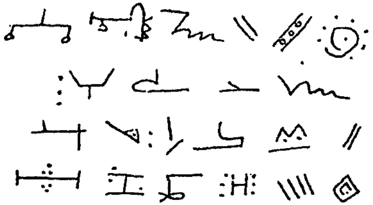
ڪن عالمن هنن نشانين کي بہ تصويري حرفن جي علامتي حرفن ۾ شمار ڪيو آهي.

واديءِ هاڪڙا جيڪا اصل ۾ قديم واديءِ سنڌ جو مٿيون ۽ اتريون اڀرائون حصو رهي آهي. جنهن لاءِ سڪندر جي ڪاهہ وقت سندس

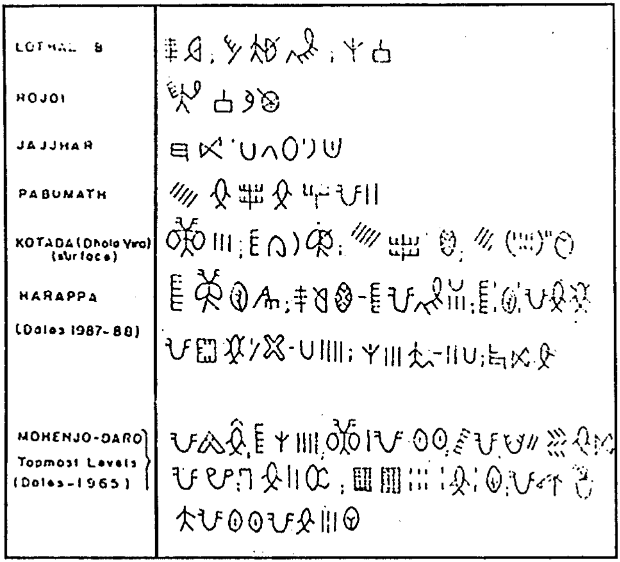
جاگرافيدان ارسٽيوبليس جي چوڻ مطابق تہ هي وادي اج کان هڪ هزار سال اڳ تباهہ ٿي چڪي آهي. اهو ان جي آثارن مان ظاهر ٿئي ٿو. 'باڪٽراڊير' رپورٽ جيڪا انڊيا مان شايع ٿي ان ۾ هن وادي بابت ڪافي معلوماتي مواد ڀڏايو وڃي ٿو.

مهين جو دڙو قديم عهد ۾ مسلسل آباد رهيو آهي جو کوٽائي مان تهہ در تهہ شهر جا نشان مليا آهن. جيڪي هن جي اجڙي ۽ وري آباد ٿيڻ کي ظاهر ڪن ٿا. جنهن ڪري هن جي رونقن ۾ مڪمل تباهي واري دور تائين ڪا ڪمي ڪانہ آئي. انهي طرح سان ملتان جي قديم قلعي مان ٺڪرين ۽ ڪتبن جي ٽڪرن تان جيڪي قديم حرفن جا نشان مليا آهن. اهي بہ دلچسپي کان خالي نہ آهن جن ۾ 'مهن جي دڙي' جي حرفن سان ڪن زاوين ۾ مشابهت جا اهڃاڻ ملن ٿا. انهن کي آئون هت ڏيڻ ضروري سمجهان ٿو.

ملتان جي قديم قلعي مان مليل ٺڪرين ڪتبن جي ٽڪرن تي حرفن جا نشان

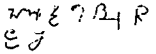


سنڌو ماٿر جي سڀيتا جيڪا ساموندي پٽيءَ کان وٺي مٿي سوات ۽ سواني تائين ڪنهن زماني ۾ پنهنجو ڌاڪو ڄمايو ۽ وچ مشرق ۽ ان کان اڳتي وارن علائقن کي تهذيب ۽ شائستگي، هنرمندي ۽ پوکي راهي، وڻج واپار کي روشناس ڪرايو ۽ هتان جا قديم رهڪو اتي بيٺڪو ڪري وڃي ويٺا جن جا پار پتا علم الآثار وارن کي ڪيترائي مليا آهن. سميرين جي ٻوليءَ جي علامتن ۽ ڪريٽ ۾ ڪن اکرن جي مماثلت وڏي اهميت واري آهي. هتي سنڌ جي وادي مان "لوٿل" "هڙپہ" ۽ "مهين جي دڙي" جي قديم تهن مان لڌل لکتن جو چارٽ پڻ پيش ڪجي ٿو.



(خاڪو-34) سنڌ سڀيتا جي قديم ٿهن تان لڌل ٺڪتون

لاهور جي ميوزم ۾ هڪ سر موجود آهي جنهن تي 'اُر' (عراق) جي 'شاه اول برسن' جي زماني جي عبارت ڪندن ڪيل آهي. جنهن ڪي ڪتاب جي مصنف 26 سيپٽمبر 1954ع ۾ نقل ڪري ڪتاب ۾ پيش ڪيو آهي ان ڪي به هت ڏجي ٿو.

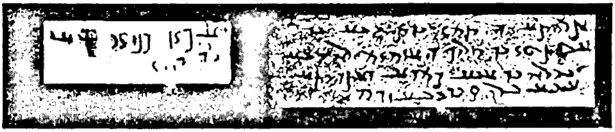


'اُر' (عراق) جي شهر مان 2220 ق.م جي زماني جي مليل سر تي لکيل عبارت جيڪا لاهور ميوزم ۾ موجود آهي."

واديءِ سنڌ جيان دجله ۽ فرات جي وادي ڪي قديم تاريخ ۾ ڪافي اهميت وارو تصور ڪيو وڃي ٿو ان جي ڏکڻ اولهه ۾ جيڪا قوم آباد هئي ان ڪي سميري ڪوئيو ويندو هو. سمير جي اتر ۾ بابل ۽ نينوا جا شهر آباد هئا. آثارن جي مطالعي مان اهو به پتو پوي ٿو ته "مهين جي دڙي"، "هڙپا" ۽ "سميرين" جي شهرن جي تهذيب ۾ وڏي مماثلت هئي. هتي (612ق.م) ۾ تباهه ٿي ويل عبادتگاهه

جيڪا قديم نينوا جي ماڳ ۾ 'مدينة الشمس' جي نالي سان هئي ان جي کوٽائي مان مليل اثريات ۽ باقيات جي سلسلي سان مليل مجسمي 'سمي بنت ڪجا' جي هيٺان جيڪا عبارت لکيل آهي ۽ ٻي جيڪا 'ڪنزي بن أبي' انهن کي هتي پيش ڪجي ٿو جنهن جي مماثلث 'أر' واري سر جي ڪتبي ۽ ملتان جي قديم قلعي ۽قدري مهن جي دڙي جي ڪن حرفن جي زاويہ ان هن جي لکيت لڳندڙ نظر اچي ٿي. باقي انهيءَ کوٽائي تي لکيل ڪتاب 'الحضر مدينة الشمش' ۾ سَمي بنت ڪجا لاءِ لکيل آهي تہ: "سي معبد الاول جي ڪاهن جي ڌيءَ هئي ۽ عبادت جي وقت دف وڄائي ان تي رقص سان گڏ عبادت جا ٻول ڳائيندي هئي" انهي عبارت کي هت ڏيڻ بي محل نہ ٿيندو.

سمي بنت ڪجا جي مجسمي واري عبارت — ڪنزي بن أبي واري عبارت



سَمي بنت عجا — ڪنزي بن أبي

مون هتي 'گجو' مان بدر ابڙي جي لڌل قديم سنڌو لکت جي تائيد ۽ ان تي مزيد تحقيق لاءِ مهن جي دڙي، مُلتان جو قديم قلعي سنڌ سيتا جي قديم تهن تان لڌل لکتون (جن ۾ جي-آر هنر) ج.ڪي لوٿل، هڙپا، مُهن جو دڙو، وغيره جون چارٽ ۾ ڏيکاريل آهن، انهن کي 'أر' مان لڌل سر جيڪا لاهور جي ميوزم ۾ آهي ۽ 2220ق.م جي زماني جي تحرير آهي. ان جي عڪس کي ان سان گڏ 'مدينة الشمش' (عراق) قديم عبادتگاهہ مان مليل مجسمن مان سَمي بنت ڪجا ۽ ڪنز بن ابي جي مجسمن تي ڏنل تحرير کي پيش ڪيو آهي. محض ان لاءِ تہ هي تحريرون 'گجو' واري قديم لکت جو ڪو گس ڪين ان جي تائيد ۽ تعبير لاءِ عالمن آڏو پيش ڪيو آهي. 'أر' واري سر جي تحرير ۽ مدينة الشمش وارن مجسمن جي لکت 'بختي پالي' سال ملي ٿي جنهن جو عروج (600ق.م) کان بہ اڳ رهيو آهي. آخر ۾ وري بہ سڄي مامري جي ميار. اسان جو پاڻ تي اچي ٿي جنهن ۾ مهن جي دڙي جي مهرن جو پڙهڻ شامل آهي. سنڌو لکت سان لاڳاپيل مهرون، سمير، سوسہ ۽ دجلہ دريا جي اوڀارين ڪنارن سان موجود علائقي ۾ ... گهڻيون لڌيون ويئو آهن." (2700ق.م) جي دور سان

لاڳاپيل سنڌو نڪت "ڪش Kish" مان ٻـ هٿ آئي آهي. اسان ڪنهن کي ڏوهہ ڏيون سواءِ پاڻ جي ٻئي کي ان لاءِ جوابدار ٺهرائي نٿو سگهجي وڏا ڏوهاري اسان جا ادارا ۽ ان ڪان وڏا مياري اسان جا عالم، جن هن بنيادي حقيقت کي نظر انداز ڪري اسان کي اونده ۾ هٿوراڙيون هڻڻ تي مجبور ڪيو آهي. جيڪڏهن ڪو گس مجي ها تـ نئي ضلعي واري اها قديم لڪت اسان کي پنهنجي تاريخ ۾ وڏي هٿي ڏئي ها ۽ رهبري ڪري ها.

مون پنهنجي مقالي ۾ سنڌو، سنڌي/سميري قوم، سنڌي سمنڊ ۽ سنڌي اکت، جي سلسلي سان هيڏي جيڪا مغرياري يا ان کي مجذوب جي ٻڙ چوان ڪئي ان مان هيٺيان نتيجا نڪرن ٿا:

(الف) سنڌي قوم جو پنهنجو هڪ جداگانـ وجوـ آهي. ابتدائي انسان جي پيدائش ڪان هي وادي وانجيل نـ آهي.

(ب) هڪ لک ڪان پنجاهہ هزار سال واري عرصي جي درميان هن واديءَ جي ماڻهن قافلن جي صورت ۾ سامونڊي ڪنارن ۽ ڪٽي ميداني صورتحال سان سفر ڪيو آهي. ان جي اترئين موٽ تي آريہ قرار ڏيئي هڪ تاريخي مغالطو پيدا ڪيل آهي. هي اهو ساڳيو ماڻهو آهي جنهن هزارين سال هتان سفر شروع ڪيو جنهن جي باقيات جپسي ۽ سميري جي صورت ۾ موحود رهي.

(ج) "دراوڙ" بہ اهو ئي ساڳيو ماڻهو آهي جيڪو هن وادي ۾ رهجي ويو ۽ ڏکن ڪان موٽ ڪائي اينڊڙ انسان سان جيڪواترئين انسان ڪان هن وادي ۾ اڳ پهتو ان سان ان جو اختلاط ٿي ويو.

(د) سميري قوم سامي النسل نـ اهي. بلڪ هن جو تعلق سڌو سنئون سنڌ وادي سان آهي. جيڪا سفري دور ۾ اتي رهجي ويئي ۽ بعد ۾ سنڌ وادي جو انسان اتي بينڪون ٺاهي وڃي ويٺو. سميرين جي تمدن ۽ وادي ۽ سنڌ جي تمدن ۾ ڪو خاص فرق نظر ڪونـ ٿو اچي پنگتي ۽ مذهبي بنيادن تي ديوين ۽ ديوتائن جي نالن ۾ گهڻي قدر مماثلت نظر اچي ٿي. انهي چوڻ ۾ ڪو هرج ڪونـ آهي تـ سنڌي ۽ سميري هڪ ئي قوم جون شاخون آهن. طبعي حالتن انهن ۾ ڪي تبديلي آنديون اهي انهن جي وجودي اصليت جي سنسلي ۾ ايترو اهم نـ آهن.

(هہ) عربي سمنڊ جو نالو قديم دور ڪان وٺي ڪٽي بہ موجود نـ آهي، تاريخن ۾ اسان کي هند ساگر / سنڌ ساگر جو لفظ ملي ٿو 800هجري ۾ فارس

جو سمنڊ جو لفظ مليو آهي تہ اهو سمنڊ جو سنڌ جي سڄي ساموندي ڪناري تي چانيل رهيو ۽ چانيو پيو آهي، اهو 'سنڌي سمنڊ' آهي عربن جو ان سان ڪو تعلق ڪونہ آهي. "ان لاءِ اها استعماريت واري نشاني سنڌ جي نقشي مان ختم ٿيڻ گهرجي"

(و) سنڌو لکت جو هن جديد دور تائين نہ پڙهڻ هڪ تاريخي الميہ آهي. مهين جي دڙي جي ٻولي جي صحيح صورتحال نہ هئڻ سبب سنڌ جو ماضي اونداهي ۾ پيو آهي. ان لاءِ جيستائين اهو مسئلو حل نٿو ٿئي ان وقت تائين سنڌي ٻولي جي تاريخ اڻپوري ۽ اڌوري آهي. سنڌو لکت جو تعلق هڪ پاسي مصر پئي طرف سمير، ايلم جي لکت ۽ قبرص جي لکت ۾ بہ سنڌو لکت جي سٽريل شڪل آهي، سنڌو لکت جي علامتي نشانين جو جيستائين ڪو مثبت حل نٿو ٿئي اسان جي تاريخ نامڪمل آهي. جنهن جي تڪميل جو فرض ادارن ۽ عالمن تي عايد ٿئي ٿو.

(ي) ڳالهہ هئي ننڍي ۽ ننڍي ضلعي جي ليڪن قلم هلندي اتي وڃي نڪتو "جتي ناهہ جاءِ جانارن" واري ڪار آهي، منهنجي تحرير جيتوڻيڪ ننڍي ضلعي جي صرف انهن ڳالهين ۽ روين سان واسطو رکي ٿي جيڪي هن وادي جا اهم سلسلا چئجن يا اهم نڪتا آهن. انهن ڏانهن قلم هليو ويو. نٿو بہ سنڌ وادي جو اهم حصو نہ پر ان جي بنياد جو ڪم ڏيندڙ آهي ڇو تہ سنڌوءَ جو ڇوڙ جنهن تي واديءَ جي نجي زندگي جو مدار آهي، ان جو اختتام هتي آهي. وڻج واپار لاءِ ڏيساور سان لهہ وچڙ ۾ سمنڊ هتي آهي. مون کي اميد آهي تہ منهنجي هن ڪوشش کي علمي حلقن جي ڪنهن ڪنڊ ۾ ڪا جاءِ ملي تہ آئون ائين سمجهندس تہ مون پنهنجو پيغام پنهنجن تائين پهچايو آهي. ڇو تہ مون هن قول تي عمل ڪيو آهي.

"سٽي سڏ پرين جو واڪي جي نہ ورن" الخ

اميد تہ منهنجا ڪچا ڦڪا لفظ قارئين وٽ قبوليت جو درجو ماڻيندا.

ماخذات

1. پنهور محمد حسين، ڪرانا جيڪل ڊڪشنري آف سنڌ (انگريزي)
2. ايچ.ٽي ٽنبرڪ، سنڌ هڪ تاريخي جائزو، (سنڌي) ترجمو
3. ايچ ٽي لئمبرڪ مسلمانن جي فتح کان اڳ (سنڌي) ترجمو
4. پاري مرحوم، تاريخ ڪا مطالعہ، (اردو)
5. مرتضيٰ احمد خان، تاريخ اقوام عالم (اردو)
6. سبط حسن، ماضي ڪي مزار، (اردو)
7. سبط حسن، پاڪستان ۾ تهذيب ڪا ارتقا، (اردو)
8. پيرومل مهر چند، قديم سنڌ، (سنڌي)
9. جنرل هيگ، سنڌوءَ جو چوڙ وارو علائقو (سنڌي) ترجمو
10. راورٽي، سنڌ جو مهراڻ، (سنڌي) ترجمو
11. ابن حنيف، سات دريائون ڪي سر زمين، (اردو)
12. صديق طاهر، واديءَ هاڪڙا (اردو)
13. جي.آر.هنٽر، سنڌو لکت جو بين الاقوامي لکتن سان لاڳاپو، (سنڌي) ترجمو
14. محمد علي مصطفي، الحضر مدينة الشمس، (عربي) مکتبہ الوطنية بغداد 1974ع
15. بدرجمال ابڙو، سنڌوءَ جو سفر، (سنڌي)
16. علي عباس جلالپوري، روايات تمدن قديم، (اردو)

ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري

سنڌي ٻوليءَ جو ڏڪ لهجو مارواڙي

MARVARI AS A DIALECT OF SINDHI LANGUAGE

Dr. Inayat Hussain Laghari, Chairperson,
Department of Sindhi, Federal Urdu University, Karachi

ABSTRACT

Marvari is a dialect of Sindhi Language, various tribes of Thar just like; Sonara, Sami, Kumbar, Lohar, Menghwar, Mehvashari, Burhamn and Charan speak out in this dialect of Sindhi Language. There are many dialects of marvari, for example: Muslim marvari, Jadhpori marvari and marvari of Bheel. Sindh and Rajistan are neighbor to each other, they were politically, traditionally, socially, religiously and culturally engaged to each other. The sodha's of Sindh increase their relationship with the Raja's of Rajistan, marvari spreed out in Sindh due to these relations.

ٻولي انسان جي جذبات، خيالات ۽ احساسات جي عڪاسي ڪري ٿي. هر علائقي ۾ ملڪ جي رهڻي ڪهڻي، جاگرافيائي حالت ۽ سياسي حالتن جي اپٽار ٻوليءَ ذريعي ئي ممڪن آهي. سنڌي ٻوليءَ جا اُهڃاڻ موئن جي دڙي واري قديم تهذيب ۾ به مليا آهن. تاريخي ڪتابن جي مطالعي مان خبر پوي ٿي ته پهرين اتر هندستان وارو حصو سمنڊ هو. جڏهن اهو سمنڊ ڪان ٻاهر آيو ته زمين جي ان ٽڪري تي جيڪي ماڻهو رهڻ لڳا سي ڪورن ۽ سنٿالن جا ابا ڏاڏا هئا اها ثابتي موئن جي دڙي مان لڌل ڪولن ۽ سنٿالن جي لاشن مان پڻ ملي آهي، ان جا ڪجهه نشان اسان جي ٻولي ۾ اڄا تائين ملن ٿا. جيئن ويهن واري طريقي سان ڳڻپ ڪرڻ.

رابنس. آر.ايچ. ٻولي ۽ محاورن جي سڃاڻپ لاءِ ٽي اصول مقرر ڪيا آهن.

(1) ڳالهائڻ جا نمونا جيڪي پاڻ ۾ اختلاف ته رکن، پر بنا ڪنهن خاص ترتيب جي هڪ ٻئي لاءِ سمجهڻ جوڳا هجن. مثال طور برطانيه ۾

انگريزي ڳالهائڻ جا سڀ نمونا انگريزيءَ جا لهجا آهن. جڏهن تہ ويلش، آئرش ۽ گالڪ ڌار ٻوليون آهن.

(2) ڳالهائڻ جا نمونا ساڳئي سياسي وحدت واري ايراضي ۾ رائج هجن، جيئن بنگالي ۽ پنجابي، جيڪي ورهاڱي وارن گڏيل بنگال ۽ گڏيل پنجاب ۾ مروج رهيا آهن.

(3) ڳالهائڻ جا اهي نمونا جن جو هڪ ئي رسم الخط هجي ۽ هڪ ئي ڪلاسيڪي ادبي ذخيري جا وارث هجن. مثال طور چين ملڪ اندر رائج چينيءَ جا لهجا ۽ چين ملڪ کان ٻاهر هلندڙ چينيءَ جا لهجا، هانگ ڪانگ، فارموسا، سنگاپور وغيره ملڪن جا چيني محاورا جن جو رسم الخط تہ هڪ آهي پر اچار مختلف آهن.(1)

جارج گريئرسن، لنگئسٽڪ سروي آف انڊيا جي جلد اٺين ۾ سنڌيءَ جي جائزي دوران سنڌيءَ جي هيٺين محاورن جو اڀياس ڏنو آهي.

(1) معياري (وچولي)، (2) سرائڪي (سري وارو)، (3) ٿاريلي، (4) لاڙي، (5) لاسي، (6) ڪڇڪي.(2)

ايچ.ٽي.لئمبرڪ پنهنجي ڪتاب "سنڌ هڪ عام جائزو" ۾ سنڌي ٻولي ءِان جي لهجن بابت لکي ٿو تہ: "معياري سنڌي يعني ادبي ٻولي اها آهي، جا وچولي ۾ ڳالهائي وڃي ٿي. تنهن کان سواءِ سنڌيءَ جا پنج محاورا يا اُپڀاشائون بہ آهن.

سرائيڪي جا مٿين سنڌ ۽ ڪڇيءَ ۾ ڳالهائي وڃي ٿي: ٿريلي يا ڍاٽڪي جا اپرندي رڻ پٽ ۾ ڳالهائي وڃي ٿي: "لاڙي جا سنڌو جي ڊيلٽا واري ڏيهہ، لاڙ ۾ ڳالهائي وڃي ٿي. ڪڇي جا ڪڇ جي اپڀيٽ ۾ ڳالهائجي ٿي ۽ لاسي جا ڪراچيءَ جي پ پاسي ۾ ، لسٻيلي جي ڏکڻ ۾ ڳالهائي وڃي ٿي.(3)

پيرومل مهر چند آڏواڻي بہ ڍاٽڪي يا ٿري ٻوليءَ کي سنڌي محاوري ۾ شامل ڪيو آهي. هن سنڌي ٻوليءَ جا محاورا هن ريت ڏنا آهن.

(1) سريلي (اترادي)، (2) وچولي، (3) لاڙي، (4) ٿريلي، (5) لاسي، (6) ڪڇڪي: لسانيات جي ماهر ڊاڪٽر غلام علي الانا جي خيال مطابق سنڌي ٻوليءَ جا محاورا هي آهن:

(1) اترادي يعني سريلي، (2) وچولي، (3) لاڙي، (4) ٿري، (5) ڪوهستاني، (6) ڪڇي، (7) لاسي.(5)

جي.اي. گرئسن بہ اھڙن ئي خيالن جو اظھار ڪندي لکي ٿو تہ:

”ٿاريلي نانءُ آھي سنڌي ٻوليءَ جي ان روپ جو جيڪو ٿر جي ريگستان ۾ ڳالھايو وڃي ٿو. ”ٿر“ سنڌ جي اوڀر پاسي واري سرحد تي ھڪ رڻ پٽ آھي، جيڪو سنڌ کي راجپوتانا جي رياست مارواڙ کان ڌار ڪري ٿو. ھن محاوري کي ”ٿريچي“ بہ چيو ويندو آھي.

مارواڙ ۾ رڻ پٽ کي ”ڍٽ“ سڏيو ويندو آھي. اتان جي محاوري کي ”ڍاٽڪي“ محاورو سڏجي ٿو. سنڌي ۽ مارواڙيءَ ٻولي جو گاڏڙ ساڏڙ محاوري جو مختلف ھنڌن تي ٿورو فرق اٿس جنھن جو سبب ٻنھي مان ڪنھن ھڪ ٻوليءَ جو وڌيڪ اثر ھجڻ آھي.(6)

ٿر جي ٻوليءَ کي ”ڍاٽڪي ٻولي“ چئبو آھي جا سنڌي، گجراتي، مارواڙي ۽ ڪڇي ٻولين جو ميلاپ آھي.(7)

ٿر جي علائقي ۾ رھندڙ مختلف قومن جھڙوڪ: سونارا، سامي، ڪنڀار، لوھار، مينگھواڙ، مھيشوري، برھمڻ، چارڻ ۽ ٻيون ڪيترن ئي قومن جا ماڻھو مارواڙي ٻولي ڳالھائيندا آھن. ”جيسلمير واري راجپوتانا رياست ۾ ڏکڻ ۾ ٿر ۽ پارڪر جي اڃا بہ اوڀر ۾، راجپوتانا اندر ئي امرواڙ رياست جو ملئي خطو پوي ٿو. ملئي جي مکيہ ٻولي مارواڙي آھي. پر ان جي، ٿر ۽ پارڪر جي وچ واري سرحد سان لاڳو ھڪ سوڙھو پٽو اھڙو آھي، جتي جي ٻولي کي مارواڙي ماڻھو سنڌي چوندا آھن. اھو سنڌي ۽ مارواڙيءَ جو گڏيل لھجو آھي. جيڪو سموري سرحد سان لاڳو علائقي کان جيسلمير واري ڍاٽ تائين ڳالھائجي ٿو. ان پٽي ۽ ڍاٽ جي اوڀر ۾ اھو ريگستان يڪو ھلندو وڃي. راجپوتانا جي وچ ۾ پوي ٿو. جتي ٻھرين ٻولي جيڪا ٻڌڻ ۾ اچي ٿي سا آھي راجستاني جي مارواڙي لھجي جي ھڪ صورت مجموعي طرح سان، اسان وٽ ڏکڻ اولھہ ۾ مارواڙي ملئي آھي، ٿرپارڪر ۽ جيسلمير جي ۽ ڍاٽ ۾ ڳالھائڻ جا مختلف قسم ملن ٿا. جيڪي سڀ سنڌي ۽ مارواڙ ۽ مختلف تناسب سان ٺيل ملاوٽ جو نتيجو آھن. انھن کي سنڌيءَ جا يا مارواڙيءَ جا لھجا چئي سگھجي ٿو.(8)

”مارواڙي، ڀارت جي رياست راجستان جو ھڪ مکيہ لھجو آھي. 1980ع جي انگن اکرن موجب سنڌ ۾ لڏي آيل مارواڙين جو تعداد اٽڪل ھڪ لک آھي.(9)

لسانيات جي محقق ڊاڪٽر غلام علي الانا مطابق ”سنڌي ٻولي ۽ سنڌ جي اوڀر طرف وارين ڀارتي راجستان واري رياستن جي ٻولين ۾ ھڪ جھڙائي

جو هڪ وڏو سبب هي بہ آهي جو هڪ طرف، گجرات جي سورت بندر تائين ٻئي طرف نرمدا نديءَ جي اورئين ڪناري ۽ اراولي ٽڪرين تائين نہ صرف سنڌو تهذيب ۽ تمدن ۽ ان جي رائج "سنڌوئي ٻولي، ان جون شاخون ڳالهيون وينديون هيون، پر برهمڻ گهراڻي جي حڪومت راڙي زماني (642ع کان 712ع) ۾ اهي سمورا علائقا، قديم سنڌ جي سلطنت جي ماتحت هئا. اهو ئي سبب اهي جو انهن رياستن ۾ سنڌوئي ٻولي جا لهجا (ڪڇي لهجو، اپرندو لهجو، اتر، اوپر وارو لهجو) ڳالهايا ويندا هئا. اهو ئي وڏو سبب آهي جو پروفيسر حهمثمل پانواناڻي کي سنڌ ۽ راجستاني ٻولين ۾ گهٽي علحدگي نظر ڪانہ آئي.(10)

پيرومل مهرچند اڏواڻي سنڌي ۽ مارواڙي جو پاڻ ۾ سبنڌ بيان ڪندي لکي ٿو تہ: "ٽر ڊويزن ڏي سنڌي ٻولي راجستاني (مارواڙي وغيره) سان وجي گڏي آهي. خود مارواڙ ۾ ڪيترا ماڻهو سنڌي بہ ڳالهائين، تہ مارواڙي بہ ڳالهائين. ائين سنڌ جا ڪيترا لفظ مارواڙيءَ ۾ ۽ مارواڙيءَ جا سنڌيءَ ۾ اچي ويا آهن.(11)

"راجستاني ۽ سنڌي ٻولي جو مزاج، هڪٻئي جي بلڪل ويجهو آهي ۽ سنڌي ٻولي ۽ راجستاني، صوتي، صرفي ۽ نحوي هڪجهڙائي تمام گهٽي آهي."(12)

لسانيات جي ٻن ماهرن Peter J-grainger ۽ Nita J-granger جي ڪيل سروي مطابق "پارڪري" جنهن کي پارڪري گجراتي بہ چون ۽ ٻيو نمونو پارڪري، ڪولهي، ڪنري، ميرپورخاص، هي ٻئي ٻوليون مارواڙيءَ سان 68 ۽ 73 سيڪڙو هڪجهڙائي رکن ٿيون.(13)

برصغير جي ٻولين تي تحقيق ڪندڙ ماهر Grierson راجستاني ٻولين جو ذڪر ڪندي لکي ٿو تہ "سنڌ جي ڏٽ واري خطي جوڌپور ۽ جيسلمير وارن علائقن ۾ جيڪي لهجا ڳالهايا ويندا هئا. تن کي ڍنگل ۽ ڊنگل جي نالن سان سڏيو ويندو هو. اهي لهجا علم ادب خاص ڪري لوڪ ادب واري ڪيتر ۾ اهم لهجا شمار ڪيا ويندا هئا، جن جا مثال بہ ملن ٿا سرگريئرسن بہ قديم زماني ۾ گجرات، ڪانياواڙ، راجستان ۽ ان جي اولهہ واري علائقي ۾ علم ادب جو ذريعو ناگ اپڀرنش کي بيان ڪيو آهي. اها زبان ادبي ڪان هنن خطن تي ڇانيل هئي."(14)

"سنڌ جي ڏکڻ - اوپر، اوپر-اتراوپر ۾ پارت جي موجوده رياست گجرات ڪڇ ڪانياواڙ جي اڳوڻين رياستن سميت راجستان ۾ موجوده هريانا ۽ هماچل پرديش رياستن جي پوري ايراضي، اهڙي طرح سنڌ جي اتر ۾ موجوده پنجاب ۽ ان (پنجاب) جي بہ اتر ۾ ڪشمير، اتر اولهہ طرف داردستان ۽ اولهہ بلوچستان ۽

ايران جي خوزستان واري علائقي ۾ رائج ٻولين، هريانا جي ٻولي بانگڙو ۽ موجوده پنجاب صوبي جي ٻولين لهندي (ان جي ڌار ڌار لهجن) هندڪو، داردستان جي ٻولين ۽ موجوده سنڌي زبان جي لسانياتي تهذيبي ۽ تمدني هڪجهڙائي جي تقابلي اڀياس کان پوءِ، هن نتيجي تي پهتو آهيان تہ جيئن تہ مٿي ڄاڻايل سڀ علائقا، قديم زماني ۾، سنڌو ماٿر جي تهذيبي، تمدني سماجي ۽ سياسي دائري ۾ داخل هئا. انهيءَ ڪري انهن سڀني علائقن ۾ سنڌو ماٿر ۾ رائج قديم زبان سنڌو ئي پنهنجن ڌار ڌار لهجن جي وسيلي اثر انداز هئي ۽ سڀني علائقن ۾ پکڙيل هئي. انهن مان ڌار ڌار هر هڪ علائقي ۾ سنڌو ئي ٻولي جو ڌار ڌار لهجو ان علائقي جي سياسي سماجي ۽ ثقافتي اثر موجب ڳالهايو ويندو هو. اهو ئي سبب آهي جو موجوده سنڌي ٻوليءَ سان گجراتي سنڌي، سنڌي ۽ مارواڙيءَ ۾، سنڌي ۽ ميواتيءَ ۾ سنڌي ۽ بانگڙو ۾، سنڌي ۽ سرائيڪيءَ ۾، سنڌ ۽ ملتانيءَ ۾، سنڌي ۽ پوٺاهاريءَ ۾ سنڌي ۽ ڏنيءَ ۾ سنڌي ۽ شاهپوريءَ ۾ سنڌي ۽ ڇاڇي جي سنڌي ۽ ڪشميريءَ ۾ سنڌي ۽ ڌارديءَ ۾ سنڌي ۽ پيلي ۾ سنڌي ۽ باگڙيءَ جي وچ ۾ تمام گهڻي لسانياتي تهذيبي ۽ تمدني هڪجهڙائي نظر اچي ٿي."(15)

سنڌي ۽ مارواڙي ٻوليءَ جي لساني لاڳاپن جي تحقيق ڪندڙ استاد محترم پريتم پياسيءَ جي تحقيق مطابق "سنڌ ۽ مارواڙ هئي خطا ويجها ۽ قريبي تعلق رکندڙ آهن. نہ صرف ايترو پر ڪن عالمن جي خيال ۾ مارواڙ جا اصلي باشندا ۽ سنڌ جا اصلي باشندا هڪڙي ئي نسل سان تعلق رکندڙ آهن. مارواڙ جو علائقو ڪيترن ئي سالن کان ڪڏهن سنڌ جو تہ ڪڏهن راجستان جو ٿي رهيو آهي. هزارين سالن کان مارواڙين ۽ سنڌين جا پاڻ ۾ سياسي، تجارتي، سماجي، مذهبي ۽ تهذيبي ناتا رهيا آهن."(16)

سنڌ جا اصلوڪا رهاڪو (دراوڙ) مارواڙي نسلي لحاظ کان هڪٻئي جي بلڪل قريب آهن. بمبئي انٿرا پالاجيڪل جرنل 1930ع موجب ڏکڻ اوڀر سنڌ جا باشندا هڪٻئي سان ويجهو تعلق رکن ٿا. ڪجهہ مارواڙي قومون اصل ۾ سنڌي هيون. مارواڙ کان سنڌ ڏي تمام گهڻيون آڳاٽيون پهتيون ڪي تہ اڄ کان هزارها سال پهرين آيون آهن، جيڪي آرين جي حملن ۾ هتان ڀاڄ کائي گنگا ماٿريءَ ۾ پهتيون جتان ٻيهر واپس موٽ کاڌائون. اهڙن قبيلن ۾ ڀيل ۽ مينگهواڙ خاص آهن. اهي قومون جيئن تہ گنگا ماٿريءَ ۾ هزارين سال رهڻ بعد وريون تہ بلڪل بدلجي چڪيون هيون، ان ڪري سنڌن ثقافت ٻولي هر طرح سان مارواڙي ٿي پيون هيون، انهن پهرين آهستي آهستي ٿر ۾ سڪونت اختيار ڪئي ۽ پوءِ اتان

اڳتي سنڌ جي ميدان علائقن تائين پهتيون."(17)

پريتم پياسي پنهنجي لکت "سنڌي ۽ مارواڙي ٻولي جو لساني لاڳاپو" ۾ مارواڙ کان سنڌ ڏانهن ايندڙ مختلف قومن بابت لکي ٿو ته: "سوڍن سان گڏ چارڻ به آيا جيڪي پڻ ٿر جي مختلف ڳوٺن ۾ رهن ٿا. مگر عمر ڪوٽ جي پرسان ڪاروڙو چارڻ آڳاٽو ماڳ آهي، جتي اڄ چارڻ رهن ٿا. ناگوري جي اصل ۾ ناگ قوم مان هئا، ۽ سندن اصل وطن ناگور آهي، سي پڻ آڳاٽا سنڌ ۾ آيل آهن. اهي تاريخ کان گهڻو اڳي جوڌپور واري علائقي تي راڄ ڪندا هئا، جتي اڄ به ناگادرندي، ناگ تلاءُ ناگانه ۽ ناگور انهن جا اوائلي نشان آهن، ميئو پڻ اصل ۾ مارواڙ کان آيل آهن، ۽ ميواڙ جا رهاڪو هئا، گومٽيا مهر ته نج مارواڙي آهن ۽ جيسلميري لهجي ۾ پڪي مارواڙي ڳالهائين ٿا! پشڪرڻا ۽ سريمالي برهمڻ اڪبر بادشاهه جي ڏينهن ۾ سنڌ ۾ آيا جيڪي اصل ۾ جسونت پوره جا رهاڪو هئا، سي پڻ عمر ڪوٽ ۽ پرپاسي ۾ رهن ٿا. ان ڪانسواءِ پنجولي مهاجن، سونارا، درزي، کتري، لوهار، جٽ وشنوئي، ڪنڀار، ڪائي پٽيل، هيرا، سيروري، نائي، تنبولي گانچي، گانا، ڪوچي، مالهي، گوجر، تيروا، ڪلال تيلي، بنجارا، جلاها، ڌوٻي، ڪچيرا، لکيرا، چوڙيگر، اوڏ، سلاوٽ، ڪوچڙا، ڌٻگر، نيرگر، رنگريز، گواريا، جٽيا، ڊاڍي، سانسي، ڀيل ميرو، ڪاريه، جوڳي، باگڙي، ورتيا، سٽهڙ، پنگي، چاوا، جاٽ، سامي، ڪرباگر وغيره، پڻ مارواڙ کان سنڌ ڏي آيل آهن."(18)

مٿي ڏنل حوالن مان سنڌي ۽ مارواڙي ٻوليءَ جي تاريخي، سماجي، سياسي، مذهبي ۽ لساني لاڳاپن جي خبر پوي ٿي. "مارواڙي لهجي جا ٻه ٽي چار نمونا آهن، مثال طور مسلم مارواڙي، جوڌپوري مارواڙي ۽ ڀيلن جي مارواڙي."(19)

Peter-J-granger ۽ Nito granger جي خيال مطابق "ٿيئي مارواڙيون ٻوليون ۽ لهجا پاڻ ۾ اٽڪل 87 هڪجهڙايون رکن ٿا."(20)

ٿر ۾ مارواڙي ادب ڊاٽڪي ادب جي ذريعي سان پڻ گهڻو متعارف ٿيو آهي. مارواڙي ٿر جي ڊاٽڪي لهجي کي پڻ پنهنجو لهجو سمجهن ٿا، حالانڪ ان ڳالهه کان انڪار نٿو ڪري سگهجي ته ڊاٽڪي ۾ جيڪو به ادب آهي، ان ۾ نوي سيڪڙو مارواڙي ادب جو اثر آهي ۽ اڪيچار مارواڙي لفظ موجود آهن.

"راجستاني مارواڙي ادب راجستان جي سياڻن ۽ سگهڙن جي ڪري سنڌ ۾ مشهور ٿيو، ڪڇ ۽ گجرات جي حاڪمن وانگر راجستان جي راجائن مان سنڌ جي سوڍن ۽ ٻين مٽيون مائٽيون ڪيون، جنهن جي ڪري پڻ مارواڙي ادب

ڦهليو، مارواڙي ادب سنڌ جي ٿر واري پاڳي ۾ گهڻو آهي، جنهن سنڌي ادب تي پڻ پنهنجو اثر ڇڏيو آهي، سنڌي ادب جون ڪجهه صنفون مارواڙي ادب تان ورتيون ويون آهن، جنهن ۾ "گروچيلو" خاص آهي، ان ڪانسواءِ "هيماريون"ءِ "ڳوڙها" پڻ مارواڙي ادب جو حصو آهن.(21)

سنڌي	مارواڙي
ماڻهو	منخ
ڇوڪرو	ٽابر
زال	لگائي
ماءُ	امان
پيءُ	ٻاپو، ٻاپ
ڀاءُ	ڀائي
پٽ	ڏيڪرو
ويجهو	نيڙو، نيڙيو، نيڙڪو
پري	آگو
ڪنوار	لاڏي
گوشت	مونخ
ڏينهن	ڏن
گل	ڦول
ڪٿي	ڪيٿ
ڪيئن	ڪيو
مٿو	ماٿو
ٽڪڙو	ڇيڪو
سنو	ڦترو، ڻاهوڪو

حوالا

1. Robins R.II General Linguistics, An introductory Survey 1967, P-58

.2 جي.جي. گريئرسن مترجم ڊاڪٽر فهميده حسين "برصغير جي ٻولين جو لسانياتي جائزو" سنڌي ٻوليءَ جو بااختيار ادارو حيدرآباد سنڌ 2000ع، ص 60.

.3 ايچ.ٽي لئمبرڪ، مترجم سليم احمد، "سنڌ هڪ عام جائزو" سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو سنڌ، سال 1990ع، ص 396 ۽ 397.

.4 ڀيرومل مهر چند آڏواڻي "سنڌي ٻوليءَ جي تاريخ" سنڌي ادبي بورڊ حيدرآباد ڄامشورو سنڌ، سال 1998ع ڇاپو پنجون، ص 91.

.5 ڊاڪٽر غلام علي الانا، "سنڌي ٻوليءَ جي لساني جاگرافي" انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي ڄامشورو سال. 1983ع، ص 9

6. Gricrson G.A. Linguistics Survey of India Vol. 8th part-1 Year1919.

.7 رائچند هريجن "تاريخ ريگستان" (ڀاڱو پهريون) سنڌي ادبي بورڊ حيدرآباد، ڄامشورو 1988ع. ص 361.

.8 جي.اي. گريئرسن، مترجم: ڊاڪٽر فهميده حسين. "برصيغر جي ٻولين جو لسانياتي جائزو" سنڌي ٻوليءَ جو بااختيار ادارو حيدرآباد سنڌ 200ع ص.227 ۽ 228.

9. Peter J- Grainger and Nita J- Grainger. Preliminary Survey of Languages of Sindh, 1980, P-26

.10 ڊاڪٽر غلام علي الانا مهاڳ "برصغير جي ٻولين جو لسانياتي جائزو" حوالو ڏنل آهي. ص 27

.11 ڀيرو مل مهرچند آڏواڻي "سنڌي ٻولي جي تاريخ" سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو / حيدرآباد سنڌ ڇاپو پنجون 1998ع ص 90.

.12 عزيز انصاري ڊاڪٽر "اردو اور راجستاني بوليان" پي ايچ ڊي لاءِ مقالو، شعبہ اردو، سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو ص 103.

13. Peter J Grainger and Nita J-granger a preliminary survey of the languages of Sindh year 1980 Page 124.

14. Grienson / Linguistic Survey of India Volume-1 part 1, 1927-Page124

.15 ڊاڪٽر غلام علي الانا مهاڳ "برصغير جي ٻولين جو لساني جائزو" ص 26

.16 پريتم پياسي جو مقالو "سنڌ ۾ مارواڙي ٻولي جو لساني لاڳاپو" ماهوار

نئين زندگي، جولاءِ-آگسٽ 200ع ص 15.

17. حوالو ايضاً ص 18

18. حوالو ايضاً ص 19

19. هدايت پريم جو مقالو "ٿر جون ٻوليون"، (چو) "ٿر" مرتب: عبدالقادر منگي ٿر پبليڪيشن مٺي، ضلعو ٿر، 1993ع ص 344.

20. Peter J grainger and Nita C.grainger, preliminary Survey of Languages of Sindh 1980 P. 38.

21. پريتم پياسي جو مقالو "سنڌي مارواڙي ٻوليءَ جو لساني لاڳاپو" ص 19.

ڊاڪٽر جگديش لڇاڻي

اَدَبَ ۾ تَصَوُفَ

TASAWUF AND LITERATURE

Dr. Jagdesh Lachhani, Indian Writer

ABSTRACT

This article has been written to trace out historical significance of "TASAWUF" with relation to religion and literature. The writer has given details about the historical role of "TASAWUF" with reference to poetry and religion, and has tried to compose the universal message of life, Global peace, unity and brotherhood.

تصوف (Tasawwuf) اسان سنڌين جي رڳ رڳ ۾ خون جيان گردش ڪندو رهي ٿو. تصوف جو واسطو عالمي امن ۽ اِنساني محبت سان آهي. تصوف، رنگ ڀيد، مذهب، فرقي ۽ جاتيءَ جي تفاوت کان مٿي اُڀري، انسانيت جو عَلَم بردار بڻيو. شاهه سائين ڏسو، اِنسان ذات جي بهتري ۽ بهبوديءَ لاءِ، ڀارت جي رشين-منين جيان، سموري خدائيءَ لاءِ رب پاڪ کان دعا ڪيئن ٿو پني:

سائينم، سدائين ڪرين، مٿي سنڌ سڪار،
دوست! مٺا دلدار، عالم سڀ آباد ڪرين.

دادا جَنِ* پنهنجي واڻيءَ ۾، بيبي رابع کي خوب ياد ڪندا آهن. بَصرا جي بيبي رابع، پهرين عورت هئي، جنهن تصوف اختيار ڪيو. هو چوي ٿي:

"اي خدا، جيڪڏهن مان تنهنجي بندگي صرف دوزخي عذابن کان بچڻ لاءِ ئي ڪريان ٿي، تہ مون کي دوزخ ڏج، ۽ جيڪڏهن مان بهشت جي حاصلات لاءِ ائين ڪريان ٿي تہ مون کي ان کان بہ محروم ڪج. پر جيڪڏهن مان تنهنجي بندگي صرف تنهنجي محبت جي حاصلات لاءِ ئي ڪريان ٿي تہ تون پنهنجو خوبصورت روپ مون کي ڏيکارڻ ۾ بلڪل دير نہ ڪج."

تَصَوُفُ (Tasawwuf) جي لغوي معنيٰ بہ اِهائي آهي، دِلِ مان دنيوي

---

* ڀارت جو سنت جشن واسواڻي

خواهشون ڪڍي، خدا جي بندگيءَ ۾ من لڳائڻ جو عمل يا روحاني احساسات جو اپياس.

صوفيءَ جو اشتقاق "صوف" مان آهي، جنهن جي معنيٰ "اُن" آهي.(۱)

حضرت محمد صلي الله عليه و آله وسلم بعد جيڪي جوڳي عبادت ڏانهن مائل هئا، اڪيلائي ۽ بندگيءَ ۾ تي گذاريائون، خلق جو ڀلو جن جي مراد هئي، ۽ جيڪي پشم جي پوشاڪ پائيندا هئا، اُهي ئي صوفي نالي سان مشهور ٿيا. اُنهن پنهنجي روحاني ساڌنا لاءِ جيڪورستو اختيار ڪيو، ۽ روحاني راز سليا، اُنهن جو نالو ئي تصوف يا صوفي-مت آهي.

شاهه صاحب بہ صوفي انهيءَ شخص کي ٿو سڏي، جنهن پنهنجو اندر صاف ڪري، پرينءَ جو مشاهدو ماڻيو آهي:

صوفيءَ صاف ڪيو، ڊوئي ورق وجود جو،
تهان پوءِ ٿيو، جيئري پسڻ پرينءَ جو.

تصوف جي ترقيءَ جون چار منزلون آهن. شاهه عبداللطيف جو طريقو صوفي هو. هيءُ شريعت، طريقت، حقيقت ۽ معرفت جو صاحب هئو. شاهه ڀٽائي انهن چئني ڏانهن پنهنجي رسالي ۾ اِشارو ڪيو آهي:

ساري سک سبق، سهڻي شريعت جو،
طريقتا تڪو وهي، حقيقت جو حق،
معرفت مرڪ، اصل عاشقن جو.

شاهه، شريعت جو پابند هوندي بہ، بي تعصب صوفي ۽ انسان ذات جو ڀلو چاهيندڙ هئو. خلق جي خدمت بہ ڪندو هئو:

روزا ۽ نمازون، ايءُ پڻ چڱو ڪم،
اهو ڪو ٻيو فهم، جنهن سان پسجي پرينءَ کي.

صوفياڻو ڪلام، شاهه جي رسالي ۾ جاءِ بجاءِ ٽڙيل پکڙيل آهي. اهو ڪو سر ڪونهي، جنهن ۾ اهو سڏيءَ يا اڻ-سڌي طرح آيل نہ هجي. تصوف جا مول متا، شاهه جي رسالي ۾ موجود آهن. شاهه جو شعر پڙهبو تہ ان ۾ هر رنگ نظر ايندو.

شريعت جو مدار ظاهر تي آهي ۽ طريقت جو باطن تي. جيڪو باطن آهي تہ ظاهر ۾ بہ آهي. جسم ظاهري آهي ۽ روح باطني. "قرآن پاڪ جا جيڪي ظاهري احڪام اِنساني جسم سان تعلق رکن ٿا، تن جو نالو شريعت جي پاڪيزگيءَ ۽

صفائيءَ لاءِ نقطا معلوم ٿين، جن ڏانهن اهل دل جو توجهه ڇڪجي ٿو، اُنهن جو نالو طريقت آهي. درحقيقت طريقت ۽ شريعت هڪ ئي سرچشمي جا ٻه وهڪرا آهن ۽ منجهن ڪوبه اختلاف ڪونهي.“(2)

شاهه سائين اِهو ذهن نشين ٿو ڪرائي ته شريعت جي حڪمن جي بجا آوري سچائي ۽ صاف دل سان ڪرڻ جڳائي:

ڪِي تون دغا دل مان، صاحب وٺي سچ،
محبت سندو من ۾، ماڻڪ ٻارج مچ،
ان ٻرَ اٿي اچ، ته سودو ٿيئي سڦرو.

حق حقيقي هيڪڙو آهي. ڪثرت وحدت آهي، وحدت ڪثرت. اها وحدت ۾ ڪثرت ۽ ڪثرت ۾ وحدت، سندس صوفياڻي خيال جو نتيجو آهي.

وحدتَ تان ڪثرت ٿي، ڪثرت وحدت ڪل،
حق حقيقي هيڪڙو، ٻولي ٻي م ڀل.

طريقت جي راهه ۾ طالب کي پنهنجي اندروني مشڪلاتن کي منهن ڏيڻو پوي ٿو. پنهنجو نفس مارڻو آهي. چاڪاڻ جو تصوف جو مول متو ۽ موضوع آهي، ’عرفان نفس‘ يعني پنهنجو پاڻ سڃاڻ يا جنهن پنهنجي نفس کي سڃاتو، تنهن پنهنجي رب کي سڃاتو. جيئن سهڻيءَ لاءِ درياهه ۽ ان جا دهشتناڪ ڪُن مشڪلاتون هيون، تيئن طالب لاءِ دنيوي تعلقاتن جون رنڊڪون آهن. اُنهن رنڊڪن تي حاوي پوڻ سان ئي حقيقتن جي راهه کلي ٿي، ۽ پوءِ:

پيهي جا پاڻ ۾، ڪيم روح رهاڻ،
ته نڪو ڏونگر ڏيهه ۾، نڪا ڪيچين ڪاڻ،
پنهون ٿيس پاڻ، سسئي تان سور هئا.

يا

پاڻهين پسي پاڻ کي، پاڻهين محبوب،
پاڻهين خلقي خوب، پاڻهين طالب تن جو.

طالب کي پنهنجو وجود گم ڪرڻو آهي. وجود گم ٿيڻ سان ئي وصال جو وقت اچي ٿو.

پاڻ وڃايم پانهجو، پيئي پرين جي پاس،
رتي علم نه راس، ڏاران پسڻ پرينءَ جي.

اِنهيءَ حقيقت ڏسڻ ڪانپوءِ، طالب معرفت جي مقام ۾ داخل ٿئي ٿو ۽

خدائي رازن کان آشنا ٿئي ٿو.

اعليٰ ادب زمان ۽ مڪان جي پابندين کان آجو رهي، هر دور ۾ ماحول سان نهڪندڙ هوندو آهي. شاهه لطيف کي شعر چئي جيتوڻيڪ ٽن صدين کان به مٿي عرصو گذري چڪو آهي، پوءِ به سندس ڪلام جي ڪشش ۾ ڪمي ڪين آئي آهي." شاهه سائينءَ پنهنجي ڪلام ۾، جذبات جي شدت سان، اها تند تنواري آهي، جا اڄ ڏينهن تائين، سنڌ ۽ هند جي باشندن جي ڪنن ۾ گونجندي رهي آهي. هن کي پڙهندي، اڄ به اسان کي ايئن پيو محسوس ٿئي، گويا هو اسان جي آڏو ويهي، اسان سان مخاطب ٿي، چئي رهيو آهي:

ستا اُٿي جاڳ، ننڊ نه ڪجي ايتري،
سلطاني سهاڳ، ننڊون ڪندي نه ملي.

اسان کي محمد صلي الله عليه و آله وسلم جي حياتيءَ مان معلوم ٿئي ٿو ته پاڻ دنيوي معاملات مان ڪنارا ڪشي ڪندا هئا. سنساري دنگا-فساد، تڪرار ڪين بي انتها بيچئن ڪري ڇڏيندا هئا. آخر چاليهن سالن جي ڄمار ۾، هو دنيا کي ڇڏي، 'حِرا' جي غفا ۾ هليا ويا ۽ خدا جي بندگي وجهي ڪيائون. سن 609ع ۾ رمضان جي ڏينهن ۾ هڪ رات؛ اُنهيءَ غفا ۾ کيس خدائي فرمان حاصل ٿيو. قرآن شريف، انهيءَ فرمان جو نتيجو آهي. هنن پاڻ کي خدا جو عيوضي ظاهر ڪيو. 'حِرا' جي غفا جو اِها ابتدائي سوچ، اڳتي هلي "تصوف" جو بنياد بڻي. اهڙي طرح شروعاتي صوفين کي رسول الله جي زندگيءَ ۾ تصوف جا اُهڃاڻ مليا.

انين صديءَ ڌاري اسلام مذهب ۾ هڪ انقلاب آيو. قديم سوچ رکندڙ ڪٽر پنٿي مسلمانن جي خلاف هڪ آواز اُٿيو. فارس جي هڪ طبقي قديم مسلم ڪٽرپنٿين جي ويچارن جي اهڙي ته سخت مخالفت ڪئي، جو اسلام جي مذهبي دائري ۾ هڪ طوفان ڪڙو ٿي ويو. هو دنيوي سک ماڻڻ جي خلاف هئا. ٻاهرئين ڏيک ۽ ڍونگ کان هنن کي سخت نفرت هئي. هنن پنهنجي روحاني ساڌنا لاءِ، جيڪو رستو اختيار ڪيو، سو اڳتي هلي 'تصوف' جي نالي سان مشهور ٿيو. اهوئي سبب آهي جوڪن عالمن تصوف کي اسلام جو جزو ڪري سڏيوآهي. اُنهن جي راءِ مطابق، قرآن پاڪ ۾ ڪي فقرا آهن، جن جي صوفين وضاحت ڪري، پنهنجي ويچارن جو ڦهلاءُ ڪيو آهي. مسلم روايت، ان ۾ هڪ اهم ڪردار ادا ڪيو آهي. اهوئي سبب آهي جو ڊاڪٽر نڪولسن وغيره ماهرن ٻاهرين اثر کي قبول ڪندي به 'تصوف' کي اسلام جو مذهبي علم ڪوٺيو آهي.

° هن جو ڪلام اڳي کان اڳرو آهي، نت نئون آهي

پروفيسر ڪلياڻ آڏواڻيءَ به ’شاھ‘ ۾ ان ڪري ئي لکيو آھي:

”تصوف آھي اسلام جو جوھر.... قرآن شريف ۾ سمايل رازن جو تفسير، صوفين جي قولن ۾ سمايل آھي.“(4)

ابو ھاشم پھريون شخص ھو، جو صوفيءَ جي نالي سان سڏجڻ ۾ آيو. ھو ڄائو برابر موسل نگر ۾ ھو، پر رھندو شام ديش جي ڪوفا نگر ۾ ھو. ابتدائي صوفين ۾ بلخ جي شاھ ابراھيم بن اڌم (وفات سنبت 840) جو نالو به مشھور آھي. چون ٿا ته شڪار ڪندي مٿس اِلھام ٿيو ۽ سمجھيائين ته ھيءُ عمل سندس شان وٽان ڪونھي. پوءِ ھو دينوي بادشاھي ترڪ ڪري، فقيريءَ ۾ رھڻ لڳو. فجامل بن اياز (وفات سنبت 858) لاءِ به چيو ويندو آھي ته ھو پنھنجي ابتدائي زندگيءَ ۾ ڌاڙيلن جو سردار ھو. ھڪ ڀيري ڪنھن ماڻھوءَ جي واتان ’قرآن شريف‘ جي سٽ ”ڇا اُنھن سچيءَ دل وارن لاءِ، اجا موقعو نه آيو آھي، جو ھو پنھنجي دل کولي پڇتاءُ ڪن؟“ ٻڌائين. انھيءَ سٽ ھن جي ھرديه ۾ ڦيرو آڻي ڇڏيو. ھو ڌاڙيلن جي سردار مان ڦري، ھڪ صوفي سنت بڻجي پيو. پر تصوف جي ھن ابتدائي دور ۾، سڀ کان مشھور بصري جي بيبي رابعه ٿي، جا سنبت 849 ۾ گذاري ويئي.

ھن دور جي صوفين جو گھڻو زور گوشه نشيني ۽ عبادت تي ھو. اھو ئي سبب آھي جو ڊاڪٽر نڪولسن، ھنن صوفين کي Quietists ڪري ڪوٺيو آھي. ھنن صوفين ۾ ايراني ئي وڌيڪ ھئا. ان بعد سميريا ۽ مصر جي صوفين جو تعداد ھو. ھو نه پرچارڪ ھئا ۽ نه ئي دنيوي جنجھٽن ۾ ڦاٿل. ھو انتر مکي ھئا. ھنن لاءِ توبه ۽ قرباني ئي اھميت پئي رکي. پر پوءِ عيسوي نائين صدي ايندي ايندي، صوفياڻي خيال ۾ ڪافي تبديلي اچي ويئي. صوفي زاھد مان ڦري روحاني ٿي پيا.

ساڳئي صديءَ جي چوٿين ڏھاڪي ۾ حضرت بايزيد (Bayazid) پھريون صوفي ھو، جنھن تصوف ۾ ھيڪڙائيءَ جي جھلڪ پسي. ھيءُ ئي شخص ھو، جنھن فنا جي اصول کي دنيا جي اڳيان پيش ڪيو.(5)

ھتي ڏن-نون (Dhun-nun) جو حوالو ڏيڻ به ضروري آھي. جو ته تصوف جو مڪمل فارم ھن ئي پيش ڪيو. ھن ئي تصوف جي اصولن کي اظھار ڏنو. بغداد جي جنيد (Junayid) وري ان کي سلسلو ڏنو ۽ ابوبڪر شبليءَ (Abu Bakr Shibli) مسجد جي منار ذريعي ان جو ڦھلاءُ ڪيو.(6)

صوفين ۾ سڀ کان گھڻو نالو منصور جو آھي. ھيءُ جنيد (Junayid) جو

شش هئو. هن پنهنجي ’اناالحق‘ يعني آءٌ حق آهيان (I am the truth) جي نعري ڪري، روايت پرست مسلمانن کي پنهنجو دشمن بڻايو. ڪيس 979ع ۾ سوريءَ تي چاڙهيو ويو. پر مرڻ ڪانپوءِ سندس ڏاڍو نالو نڪتو. هن وحدانيت يا اُدوَيت(7) جو ڦهلاءُ ڪيو. هو انسان کي خدا جو خلقيل ڪري مڃيندو هو؛ چو ته خدا اِنسان کي پنهنجي شڪل ۾ اظهار ڏنو آهي.(8)

سامي‌ءَ به لڳ ڀڳ ساڳي ڳالهه چئي آهي:

سامي! سڀ ديدار، اٿيئي عجيبن جو
ڏسي ٻڏي پاڻ ٿو، ٻولي ٻولڻ هار،
نرا ڪار آ ڪار، ڏاري آيو جڳ ۾.

يارهين صديءَ ڌاري، ابو خير (Abu khair) پهريون شخص هو، جنهن فيلسوفاڻي شعر جي تخليق ۾، پنهنجين ادبي صلاحيتن جو استعمال ڪيو.(9) هن ئي سڀ کان پهرين تصوف کي اخلاقي اهميت ڏني ۽ امام غزاليءَ ان کي روحاني آڌار بخشيو. مجيل صوفي ۽ مذهب پرست هئڻ ڪري، هن کي صوفين جو اڳواڻ مڃيو ويو آهي. ناميارن صوفي شاعرن جهڙوڪ صنائي، عطار، جلال الدين رومي وغيره هن جي ئي پوئواري ڪئي.

عربن کان وڌيڪ، تصوف جي ڦهلاءُ ۾ ايران جو هٿ هو؛ چو ته تصوف ايران جي طبع موافق هو. حقيقت ۾ اسلام جو ٻوٽو جيڪو ايران ۾ لڳو، تنهن تصوف جي ٽڙيل روپ ۾ پنهنجو ڦل آندو.

صوفي شاعرن ۾ عمر خيام، صنائي، نظامي، عطار وغيره نالا قابل ذڪر آهن. هيءَ فارسي شاعريءَ جي روايت تمام گهٽي اڳتي وڌي ۽ هن ۾ رومي، سعدي، حافظ ۽ جامي وغيره ناميارا شاعر پيدا ٿيا. اڄ به اِنهن شاعرن تي فارسي ادب کي ناز آهي. فارسي شاعريءَ جو اثر ٻين ٻولين جي ادب تي پڻ پيو. ڀارت جي اردو شاعري ته ان کان ڪافي متاثر ٿي. هندي ادب ۾ به پريم-گاٿا پرمپرا جو آغاز ٿيو. سنڌي شاعري به هن اثر کان پاڻ بچائي نه سگهي. سنڌ ۾ صوفياڻوڪلام ڪافي انداز ۾ لکيو ويو. شاهه، سچل، نانڪ يوسف، روحل، دلپت، بيدل ۽ بيڪس وغيره جي شاعريءَ جي سرهاڻ وڃڻ جي ناهي. ايران وارو تصوف (Tasawwuf)، ويدانتي ويچارن سان ائين گڏجي مسجي ويو آهي، جيئن ٻوند سمائجي ساگر ۾.

”جي ورق ورائين ويه، ته اکر اهوئي هيڪڙو.“(شاهه)

جنهن کي صوفي ’نور‘ چون، سو ويدانت ۾ ’جوت‘ ٿيو پوي، جيڪو

صوفين وٽ ’حق‘ آهي، ويدانت ان کي ’سچ‘ ٿو سڏي. تصوف جو ’اناالحق‘، ويدانت ۾ ’اهم برهم اسمي‘ اهو ئي سبب آهي جو جدا جدا رهسيوادين جي واڻين ۾ لفظ جو ئي تفاوت آهي. بيدل فقير ٺيڪ ئي فرمايو آهي:

اکران دي وچ جو ئي اڙيا
چاڙهي مور نہ چڙهيا!

جتي گيتا چوي ٿي تہ منهنجو اپياسي نشڪام يوگي، سڀ ڪم ڪندي بہ منهنجي ڪرپا سان امر پد پائي ٿو، اُتي جرمنيءَ جو فلاسفر ائڪهرٽ بہ ساڳي ڳالهہ چوندو نظر اچي ٿو:

”جيڪو انسان پنهنجي سموري عمل ۾ پرماتما کي ساڻ ڪري هلي ٿو، ۽ جيڪو پرماتما ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن جي ڪاڻ نٿوڪڍي، اهو ئي پرماتما سان هڪ-روپ ٿي وڃي ٿو.“(10)

شاهہ سائين بہ ڪثرت ۾ وحدت جو ديدار ٿو ڪري:

لهرن لک لباس، پسڻ پاڻي هيڪڙو.

سمنڊ ۾ لهرون لک آهن، پر پاڻي پاڻ هڪڙو آهي. روپ سهسين آهن، پر ’اروپ‘ هڪ آهي.

هونئن بہ زندگي ئي اهم آهي، ادبي مت-متانتر پوءِ جي ڳالهہ آهن. شاهہ چوي ٿو:

ساهڙ، سا سهڻي، سائر پڻ سوئي،
آهہ نجوئي، ڳجهہ ڳجهاندر ڳالهڙي.

۽ سامي وري ساڳي ڳالهہ، هيئنئن ٿو اظهاري:

جيئن گهاگهر لوڻ جي، پرڻ هلي پاڻي،
سنڌ ۾ سماڻي، موٽي موٽي ڪين ڪي.

سامي‌ءَ جو اِهوسلوڪ،ڪبيرداس جو هيءُ مشهور دوهو ٿو ياد ڏياري؛ جنهن ۾ بہ ساڳيو خيال سمايل آهي:

جل ۾ ڪُنڀ، ڪُنڀ ۾ جل، باهر ڀيتر پاڻي،
ڦوٽا ڪُنڀ، جل جل هي سمانا، اِتي ڪٿئي گياني.

صوفين لاءِ بہ حديث آهي، ’من عرف نفسہ فقد عرف ربہ‘ جنهن پاڻ کي سڃاتو، تنهن پنهنجي رب کي سڃاتو. جيو آتما ۽ پرماتما ساڳي ڳالهہ-آهي. صرف

مايا يا طلسم کي ڏاهڻو آهي.

اِهو شنکر آچاريہ (788-820) جو ادويت-واد آهي.

اڄ جي فرقہ-پرستي، مذهبي ڪٽرپڻي ۽ نفرت واري دنيا ۾، اهڙي ڪلام جي اهميت، اڃا بہ وڌي وڃي ٿي. اهڙو پيغام، اسان کي تنگدليءَ ۽ ونجوڳ ورتيءَ مان ٻاهر ڪڍي، هڪ ٻئي سان محبت ڪرڻ سيکاري ٿو. پڇاڙيءَ جو شاهہ جي لفظن ۾:

اکر پڙھ الف جو، ٻيا ورق سڀ وسار،
اندر ڪٿي اجار، پنا پڙهندين ڪيترا.

حوالا

(1) The author of the oldest extent Arabic treatise on Sufism, Abu Nasr-al Sarraj, declares that in his opinion the word sufi is derived from suf (wool)

- Encyclopedia of Religion and Ethics Vol XII, P.10

(2) شاهہ ۽ صوفي-مت، ص 97

(3) A Literary History of Persia, P.417.

(4) شاهہ ۽ صوفي-مت. ص. 79.

(5) With the exception of Bayazid, however the great Sufis of the third century (815-912 A.D) keep the doctrine of Faha in the back ground.

- A literary History of the Arabs, P.391

(6) Dhun-nun was the first to put the doctrines in words; Junayid of Baghdad systematized the same. Abu Bakr Shibli was the first to preach them from the minar of the mosque. Islamic Sufism, P.20

(7) جيو آتما ۽ پرماتما ساڳي ڳالهہ آهي.

(8) "Man is essentially divine because he was created by God in his own image."

- Arabic thought and its place in history. P.193

(9) "Abu Khair was the first poet, who devoted his most brilliant literary powers to the development of mystic poetry."

- An introductory history of Persian literature, P.85.

(10) Who ever has simply and solely God in mind in all things, such a man carries God in all his works and in all places within him, and God does all his works. He seeks nothing but God; nothing appears good to him but God. He becomes one with God in every thought." - Mysticism east and west, P.125

ڊاڪٽر هدايت پريم

سنڌي الف - ب جي ارتقا ۾ سنڌي عالمن جو حصو

CONTRIBUTION OF SINDHI SCHOLARS TOWARDS DEVELOPMENT OF PERSIO-ARABIC ALPHABET

Dr. Hidayat Prem,
Professor (Rtd), Department of Sindhi,
University of Sindh.

ABSTRACT

The oldest specimen of Persian-Arabic script is found in Izzat-Bin –Suleman's Book "Sindhi Manzoomia" written in 1067-1069A.H. In this book additional dots have been given to Arabic letters for typical Sindhi phonemes. Makhdoom Abul Hassan wrote a book entitled "Muquadam-ul-Salwat" in 1700AD, he inverted dot of legislatives for pure Sindhi sounds, many of them are still in use in today's Sindhi Alphabet. Makhdoom Mohammad Hashim wrote many books in Sindhi Language, he made some additions and alteration in the Alphabet of Makhdoom Abul Hassan. Makhdoom Ziaudin also wrote many books in Sindhi Language using same pattern. Makhdoom Abdullah Narey waro wrote more than 18 books in Sindhi. He improved Arabic Script and made it simple for Sindhi readers. Therefore contribution of Sindhi scholars towards developments of Persio-Arabic script for Sindhi language is worth commendable.

عربن جي سنڌ فتح ڪرڻ بعد، سنڌيءَ ۾ ڪتاب لکجڻ شروع ٿيا، جن لاءِ عربي رسم الخط جو سهارو ورتو ويو، سنڌي-عربي الف بي پنهنجا ارتقائي مرحلا طئه ڪندي رهي ۽ انگريزن جي دور تائين مختلف روپ اختيار ڪندي رهي ۽ آخر ۾ 1853ع ۾ هڪ مڪمل ۽ جديد شڪل ۾ رائج ڪئي وئي. هن ساري عرصي يعني 1853ع کان 1900ع تائين سنڌ جي عالمن سنڌي-عربي الف بي ذريعي ڪتاب لکيا ۽ مدرسن ۾ نصاب طور استعمال ڪيا هڪ اندازي مطابق انگريزن جي دور تائين اٽڪل روءِ ڏيڍ سو کن ڪتاب تحرير ڪيا ويا، جيڪا سنڌ جي عالمن جي هڪ خاص خدمت سمجهي وڃي ٿي. خاص طور مخدوم ابوالحسن، مخدوم محمد هاشم، مخدوم ضياءالدين جا نالا هن ڏس ۾ ڪٿي سگهجن ٿا. سنڌ جي عالمن نج سنڌي آوازن لاءِ عربي الف – ب جي حرفن ۾ ڦير ڦار ڪري نوان

حرف مقرر ڪيا، انهن مان ڪيترائي 1853ع واري معياري رسم الخط ۾ پڻ شامل ڪيا ويا. چئي سگهجي ٿو تہ سنڌي الف – ب جي ارتقا ۾ سنڌ جي عالمن جون خدمتون بي مثل آهن.

سنڌ جي قديم تحرير جو نمونو جيڪو ڪاتب عزت بن سليمان سن 1067ھ کان 1069ھ وارن سالن ۾ اتاريو هو، جنهن کي موجوده سنڌي الف – ب ۾ ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ صاحب تحقيق ۽ ترتيب ڏئي شايع ڪيو آهي. هن ڪتاب ۾ ڏنل شعرن کي "منظوميا" سڏيو ويو آهي. بلوچ صاحب انهن منظومين جي ٻوليءَجي باري ۾ لکيو آهي: "هن ذخيري ۾ شامل گهڻن منظومين ۾ آندل ٻولي ڪافي آڳاٽي آهي تہ ڪي لفظ ۽ بياني ترڪيبون قاضي قادن (وفات 858ھ) ۽ مئين شاھ ڪريم (وفات 1032ھ) جي بيتن ۾ استعمال ٿيل لفظن ۽ ترڪيبن جهڙيون يا اجا بہ وڌيڪ انوکيون ۽ آڳاٽيون لڳن ٿيون. ڪي منظوميا سنڌ جي ٺٽي ۽ لاڙ واري پاڱي جي ڪن عالمن ۽ سجاڻن تصنيف ڪيا ۽ ٻيا سنڌ جي اپرندي پاڱي ٿرپارڪر، سانگهڙ، خيرپور جي اپرندي پاڱن جي عالمن ۽ سجاڻن تاليف ڪيا. (1)" عزت بن سليمان جو تيار ڪيل نسخو سن 1067ع کان 1069ع جو آهي. هن مواد ۾ عربي- سنڌي صورتخطيءَ جو هڪ آڳاٽو نمونو موجود آهي. شروع کان وٺي سنڌي عبارتن لکڻ لاءِ ڪاتبن عربي الف – ب ڪم آندي، انهي ڪري عربي الف – ب جا سڀ حرف سنڌي الف – ب ۾ شامل ٿيا، خاص سنڌي اُچارن لاءِ عربي الف – ب جي ڪن حرفن تي هيٺان مٿان نقطا ڏئي نوان حرف ٺاهيا ويا. ٽن سنڌي اُچارن لاءِ ٽي حرف فارسيءَ جا، ٽي حرف پ، چ، گ ڪنيا ويا ۽ انهن تي نقطا وڌائي ٻيا سنڌي حرف جوڙيا ويا. اها سڄي جوڙجڪ هڪ ئي وقت ۾ ڪنهن هڪ ڄاڻو عالم يا ڪاتب ڪانہ ڪئي، پر صدي دوران ٿي، سو جيڪڏهن انهي وڏي عرصي واريون لکڻيون سلامت هجن ها تہ سنڌي الف بي جي سناءُ ۽ صورتخطيءَ جي سلسليوار اوسر جو صحيح مطالعو ڪري سگهجي ها. (2)

عزت بن سليمان جيڪا سنڌي الف – ب ڪم آندي سا موجوده سنڌي الف – ب سان گڏ خاڪي نمبر1 ۾ ڏني وئي آهي.

سنڌي الف بي جي ارتقا ۾ هڪ مکيہ نالو مخدوم ابوالحسن آهي. مخدوم صاحب جي تصنيف "مقدمة الصلوات" سن 1700ع جي آهي، جڏهن سنڌي ٻوليءَ لاءِ مستند الف بي مقرر ڪانہ هئي. عربيءَ جا فاضل ان ڏانهن ڪوبہ ڌيان ڪ ڏئي رهيا هئا، هرڪوئي ان کي پنهنجي نموني پيو لکندو هو ۽ ان کي اوڻ تي پيو پڙهبو هو. هيئين سنڌي آوازن لاءِ ڪي بہ حرف مقرر ٿيل نہ هئا. ٻ، ڏ، ڄ، ڳ، ج، ڃ، ٿ، ي، ڙ، ڊ، ڍ، ڻ، گ، گهہ، ٽ ٺ ۽ ڦ مخدوم ابوالحسن انهن

سنڌي آوازن لاءِ جيڪي صورتون مقرر ڪيون سي ساري الف بي سميت خاڪي نمبر2 ۾ ڏنل آهن.

مخدوم صاحب جي تيار ڪيل الف – ب تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته مخدوم صاحب ڪيترن وسرگ آوازن لاءِ نوان حرف ٺاهيا هئا. مثال طور ب ۽ ھ ملائي ڀ، ت ۽ ھ مان ٿ، پ ۽ ھ مان پھ (يعني ڦ) ڊ ۽ ر مان ڍ، ۽ چ ۽ ھ مان ڇ، اهڙي طرح ڪي حرف اهڙا بنيادي رکيائين جن تي 1853ع واري ڪميٽيءَ غور نه ڪيو ۽ اهي حرف جيئن جو تيئن منظور ڪيا، جهڙوڪ ٻ، ڦ، ڌ (جيتوڻيڪ ابوالحسن ڊ، ڍ لاءِ ڪم آندي آهي ۽ ڊ لاءِ) مخدوم صاحب هيءُ ڪتاب يعني ”مقدمة الصلوات“ پنهنجي مدرسي ۾ پڙهائيندو هو(3)

مخدوم ابوالحسن عربيءَ جي حرفن تي ٽٻڪا وڌائڻ سان گهٽي ۾ گهٽا حرف سنڌي اُچارن لاءِ ڪم آندا، اصل ۾ مقدمة الصلوات“ (نماز جي سمجهاڻ لاءِ مهاڳ) جي عنوان سان ڪتاب فارسيءَ ۾ اڳ لکيل هو. پوءِ جيئن ته هيءُ ڪتاب سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪيو ويو، انهي ڪري ان کي ”مقدمة الصلوات سنڌي“ سڏيو ويو. بعد ۾ اهو اجا به ”ابوالحس جي سنڌي“ جهڙي سولي نالي سان سڏيو ويو (4)

اڄ تائين ايئن سمجهيو ويو آهي ته ميان ابوالحسن ئي سنڌيءَ ۾ پهريون درسي ڪتاب ”ابوالحسن جي سنڌي“ لکيو: اهو گمان انهي ڪري پيدا ٿيو جو ان ڪتاب کان اڳ جو پيو ڪو سنڌيءَ ۾ لکيل ڪتاب ڪونه ٿي نظر آيو......... ميان ابوالحسن وڏو عالم ۽ استاد هو. سندس استادن جي دور 1000هه کان 1050هه ۾ غالبن درسي ڪتاب لکجڻ جي شروعات ٿي، جن کان متاثر ٿي پاڻ به سنڌيءَ ۾ بهترين ڪتاب تصنيف ڪيائين.(5)

ميان ابوالحسن اندازن 1010هه ڌاري ڄائو ۽ 1105هه ڌاري وفات ڪئي. سنڌ ۾ سنڌيءَ ذريعي بنيادي تعليمي تحريڪ جو اڳواڻ هو، جنهن جي شروعات ٿي چڪي هئي. ان سلسلي ۾ هن نماز جي موضوع تي مذڪوره ڪتاب لکيو. ڪتاب جي خاتمي تي مصنف پنهنجي هن ڪتاب لکڻ جو مقصد هن طرح ٻڌايو آهي.

ڪارڻ طلب طالبين، رسالو لکيوم
”مقدمة الصلواة سنڌي نالو تنهه رکيوم(6)

سترهين عيسوي صديءَ کان وٺي اٺويهين عيسوي صديءَ جي آخر تائين، سنڌي ٻوليءَ جا عربي- فارسي لپين ۾ لکيل جيڪي به قلمي نسخا روشنيءَ ۾ آيا آهن انهن جي صورتخطيءَ جاچڻ سان معلوم ٿئي ٿو ته ابوالحسن جي ٺاهيل عربي- سنڌي الف – ب کان پوءِ به انهي لکاوت جو هڪ مڪمل سرشتو عمل ۾ اچي نه سگهيو.(7)

انهيءَ جو خاص سبب هيءُ آهي تہ ڪاتب انهي الف — ب ۾ ڦيرڦار ڪري لکندا رهيا. مخدوم محمد هاشم ٺٽوي سنڌ جو وڏو عالم هو. مخدوم صاحب 1125هہ ۾ روزن جي مسئلن ڪي عربي ڪتابن مان چونڊي سولي سنڌيءَ ۾ پنهنجو ڪتاب "زادالفقير" لکيو. 1130هہ ۾ ڪتاب لکيو: "راحت المومنين سنڌي". مخدوم صاحب تفسير هاشمي يعني تفسير پاره عم جو سولي سنڌيءَ ۾ ڪيو. مخدوم صاحب پنهنجي ڪتاب "بناءُ الاسلام" ۾ ساڳيو مقصد بيان ڪري ٿو(8)

"سنڌي ڪيم سُهلي، ڪڍي ڪارڻ تن"

مخدوم محمد هاشم، مخدوم ابوالحسن واري الف — ب ۾ ٿورا اضافا ۽ واڌارا ڪيا. مخدوم محمد هاشم جيڪا الف - ب ڪم آندي تنهن جو موجوده الف — ب سان تقابلي جائزو خاڪي نمبر3 ۾ پيش ڪجي ٿو.

مخدوم ضياء والدين (1091هہ — 1171هہ) مخدوم ابوالحسن جو ننڍو همعصر هو ۽ ٺٽي جو نامور عالم هو. هن درسي ڪتاب لکيو جنهن جو موضوع ساڳيو ابوالحسن جہ سنڌيءَ وارو هو. ڪتاب جو خاص مقصد تعليمي هو، يعني تہ جيئن سنڌيءَ ۾ سيکو وڏي چاهہ سان ديني مسئلا پڙهي ۽ سمجهي سگهي.(9) هن لکيو:

مسئلا جي دين جا، سي گهڻا ۽ گهاڻا،
سيني ڪتابن ۾ عالمن لکيا ۽ چيا،
تنهن منجهان ڪيترا مون سنڌيءَ ۾ لکيا،
تہ سنڌي سگهي سيکو، مان پڙهي پرت منجها.

مخدوم عبدالله نرئي وارو ذات جو منترو هو، ڪڇ جي ڳوٺ "نرئي" ۾ ڄائو هو. تعليم پرائڻ سنڌ ۾ آيو هو. مخدوم محمد هاشم ٺٽوي جو نهايت قابل ۽ هوشيار شاگرد هو. فارغ التحصيل ٿيڻ بعد مخدوم ٺٽويءَ جي حڪم موجب پنهنجي ڳوٺ اچي درس ۽ تدريس جو سلسلو جاري ڪيائين. هو پنهنجي ڳوٺ نرئي جي نسبت سان نرئي وارو مشهور ٿيو.(10) مخدوم عبدالله نرئي واري جي ڄم جي تاريخ معلوم نہ آهي. مخدوم عبدالله/مخدوم هاشم ٺٽويءَ جي وفات کان پوءِ وفات ڪئي. ان جو مطلب ٿيو تہ مخدوم عبدالله ٻارهين صدي هجري جي آخر ۾ يا تيرهين صديءَ جي پهرين ڏهاڪي ۾ وفات ڪئي. وڌيڪ ثابتي ان مان بہ ملي ٿي تہ مخدوم صاحب ڪتاب "بدرالمنير" 1184هہ لکيو. مخدوم عبدالله باڪمال عالم هو سندس مطالعو تمام وسيع هو. درس و تدريس، دين جي تعليم تبليغ ۽ اشاعت جي سلسلي ۾ سڄي زندگي سرگرم رهيو. ان سان گڏ وڏو اهل

قلم ۾ بسيار نويس بہ هو. هن سنڌي زبان ۾ ڏگهي بيتن ۾ الف اشباع جي سٽاءِ ۾ بيشمار ڪتاب لکيا آهن. انهن مان سندس سنڌي ڪتابن جا نالا جيڪي معلوم ٿي سگهيا آهن سي ڪُل 18 آهن. انهن مان ڪيترائي قديم رسم الخط ۾ ڇپيا بہ آهن.(11) مخدوم عبدالله نرئي واري جيڪا الف بي ڪم آندي تنهن جو تقابلي جائزو خاڪي نمبر4 ۾ ڏجي ٿو. ان مان معلوم ٿيندو تہ اڳ وارن عالمن کان مخدوم عبدالله جي الف بي گهڻي بهتر آهي.

حوالا:

1. بلوچ، ڊاڪٽر نبي بخش خان، سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ 1999ع. ص 368
2. بلوچ، حوالو ساڳيو ڪتاب ص 438-439
3. جوڻيجو، ڊاڪٽر عبدالجبار، سنڌيون 1997ع. ص 37-38
4. بلوچ، ڊاڪٽر نبي بخش، سنڌي صورتخطي ۽ خطاطي 1992ع. ص 14
5. بلوچ، ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ، سنڌي ٻوليءَ جو آڳاٽو منظوم ذخيرو، 1993ع. ص 14
6. بلوچ، ڊاڪٽر نبي بخش، سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ 1999ع. ص 375-373
7. جيٽلي مرليڌر، ٻوليءَ جو سرشتو ۽ لکاوٽ. دهلي 1999ع. ص 14
8. بلوچ حوالو ساڳيو ڪتاب ص. 387
9. بلوچ حوالو ساڳيو ڪتاب ص. 380
10. سرائي امداد علي، قدم ڪاپڙين جا 1987ع ص. 130
11. ميمڻ، ڊاڪٽر عبدالمجيد سنڌي، ڪينجهر4، 1995ع ص. 73-74

خاڪو نمبر 1

عزت بن سليمان جي الف – ب	موجوده الف – ب	عزت بن سليمان جي الف – ب	موجوده الف – ب
ب	ٻ	د	ڏ
ب	ڀ	د/در	ڊ
ب	پ	د	ڍ
ت	ٿ	ر/ل	ڙ
ت/تر	ٽ	ف	ڦ
ت/تر	ٺ	ک	ڪ
ج/جر	جھ	ک/خ	ک
ج	ڄ	ک	گ
ج	ڃ	ک	ڳ
ج	چ	ک	ڱ
ج/جر	ڇ	ک	گھ
د	ڌ	ن	ڻ

خاڪو نمبر 2

ابوالحسن جي الف – ب	موجوده الف – ب	ابوالحسن جي الف – ب	موجوده الف – ب
ب	ٻ	ڏ	ڏ
ڀ/بھ	ڀ	ڊ	ڊ
پ	پ	ر	ڙ
ٿ/تھ	ٿ	ڦ	ڦ
ت	ٽ	ڪ	ڪ
ٿ	ٺ	ک	ک
ج	جھ	ک	گ
ڄ/ج	ڄ	ک	ڳ
ج	ڃ	ک	ڱ
ج	چ	ک	گھ
چ/چھ	ڇ	ن	ڻ
ڌ	ڌ		

خاڪو نمبر 3

مخدوم محمد هاشم جي الف – ب	موجوده الف – ب	مخدوم محمد هاشم جي الف – ب	موجوده الف – ب
ب	ٻ	ڏ	ڏ
ب	ڀ	ڊ	ڊ
پ	پ	ر	ڙ
ت	ٿ	ق	ڦ
ٽ	ٽ	ڪ	ڪ
ج	جھ	ک	ک
نج	ڃ	ک	گ
چ	چ	ک	ڳ
ڇ	ڇ	ک	گ
ڌ	ڌ	ک	گھ
		ن	ڻ

خاڪو نمبر 4

مخدوم عبدالله جي الف – ب	موجوده الف – ب
ٻ	ٻ
ٽ	ٽ
ت	ٿ
ڊ	ڌ
ک	گ
ج/ڄ	جھ
ر	ڙ
ڃ/ج	ڃ
ق	ڦ
ڌ	ڏ
ن	ڻ
نگ	گ
ڊر	ڊ
تر	ٽ
گ	ڳ
ک	گھ

ڊاڪٽر غفور ميمڻ

علامہ آءِ آءِ قاضي ۽ سندس ادبي خدمتون

LIFE AND WORKS OF ALLAMA I.I. KAZI

Dr. Abdul Ghafoor Memon,
Associate Professor, Department of Sindhi, Karachi University

ABSTRACT

This article has been written to find out significance of the life and works of Allama I.I. Kazi. Allama I.I Kazi was the Philosopher and Educator of international caliber, he was founder Vice Chancellor of the University of Sindh, and a lover of Quran Majeed and Shah jo Risalo. It was the time when philosophies of Materialism and atheism were widely inspiring to modern thinkers and creative writers across the Globe. But Allama was deeply inspired by the classical message of Love and hopeful life. He preached throughout his life to the classical cause of life. He was the man of integrity and high character. People who are high educated, love to his life, character and philosophy.

ڪجهہ شخصيتون عظيم پيدا ٿينديون آهن، ڪي شخصيتون محنت ۽ جدوجهد ڪندي عظمت ماڻينديون آهن ۽ ڪجهہ شخصيتن تي عظمت مڙهي ويندي آهي.

علامہ صاحب جي شخصيت جي عظمت سندس سچي زندگيءَ جي محنت جو ثمر آهي. سندس شخصيت جو منفرد مقام جنهن ڪيس قداور بڻايو ۽ سنڌي ماڻهن لاءِ فخر جو باعث بڻايو. اهو صرف هي آهي تہ هيءَ شخصيت صرف لفظن جي جادوگر نہ هئي نہ هن وٽ ڪوڪلا نعرا هئا نہ وري هن ڪڏهن سنڌ جي قديم عظمت تي هنبوچيون هيون هي عملي شخص دنيا جي ترقي يافتہ ملڪن جي عظيم فلسفين ۽ ڏاهن سان ڪلهوڪلهي ۾، اڪين ۾ اکيون ملائي ڳالهائي سگهيو ٿي. هن جو رويو علم ڏانهن ۽ هر عمل ڏانهن حقيقت پسنديءَ وارو هو. هي مغرب ۽ مشرق جي تهذيب ۽ فلسفي جو ڳانڍاپو هو.

علامہ صاحب لاءِ اي ڪي بروهيءَ جا لفظ تہ: "جيڪڏهن مون کي هڪ لفظ ۾ علامہ آءِ آءِ قاضي جي شخصيت جي تشريح ڪرڻي پوي تہ مان چوندس

(Integrity) سچائي، ايمانداري، ڪليت يا جامعيت، وحدت مڪمل، يا Perfect.

علامہ صاحب جنهن جو پورو نالو امداد علي ميان امام علي انصاري هو سندس ولادت 9 اپريل 1886ع ۾ حيدرآباد ۾ ٿي پر عام ماڻهن ۽ درسي ڪتاب سنڌي نصاب (لازمي) نائين ڪلاس لاءِ ۾ لکيل آهي، تہ علامہ صاحب جو جنم دادو ضلعي جي تاريخي ڳوٺ پاٽ شريف ۾ ٿيو پر سائين جي ايم سيد ۽ اي ڪي بروهي جن سندس جنم حيدرآباد لکيو آهي. هنن جو چوڻ آهي تہ علامہ صاحب جو پيءُ ميان امام علي روينيو کاتي ۾ سرڪاري ملازمت سانگي پاٽ مان لڏي اچي حيدرآباد جي شهر ۾ سڪونت اختيار ڪئي ۽ علامہ آءِ قاضي اُتي ڄائو هو.

سندس اصل وڏا محمد بن قاسم سان گڏ سنڌ ۾ آيا هئا پاٽ جو ڳوٺ 603هہ ۾ ٻڌو ويو هوءِ ان جو اصل نالو پاتر هو.

علامہ صاحب جو هڪ ڀاءُ ۽ ٽي ڀينرون هيون. سندس ابتدائي تعليم آخوند عبدالعزيز وٽ گهر ۾ ٿي، جيڪو سندس والد صاحب خاص سندس تعليم لاءِ مقرر ڪيو هو. آخوند صاحب وٽ هي قرآن ۽ فارسي پڙهيو. ڏهن سالن ڪانپوءِ کيس اسڪول داخل ڪرايو ويو پر کيس اهو ڏئي آخوند عبدالعزيز وٽي ايندو هوءِ ڇڏڻ ويندو هو انهي ڪري جو سندس والد جو خيال هو تہ ننڍڙو امداد ٻين ٻارن سان اصل نہ ملي، نہ گهٽيءَ ۾ راند ڪري، نہ وري سنگت ساٿ جي محبت ۾ رهي.

1904ع ۾ علامہ صاحب خانگي طرح سنڌي فائنل جي تياري ڪري امتحان ڏنو ۽ پهريون نمبر کنيائين. 1905ع ۾ خانگي طور مئٽرڪ جو امتحان ممبئي مان پاس ڪيائين. 1906ع ۾ عليڳڙهہ ڪاليج ويو جتي ڪجهہ وقت رهيو. 1907ع علامہ صاحب جو ماماٽ ميان محمد عبدالقادر ولايت ڏي پڙهڻ لاءِ ويو ٿي علامہ صاحب بہ انهيءَ سان گڏ جي روانو ٿيو اتي خانگي طرح ايڪانامڪس ۾ تعليم ورتائين. 1909ع لنڊن اسڪول آف ايڪانامڪس ۾ داخل ٿي ڊاڪٽر ڪئننٽ وٽ پڙهيو.

ڪنگس ڪاليج لنڊن ۾ ڊاڪٽر برائون وٽ علم نفسيات پڙهيوءِ فلسفووري ڊاڪٽر آرنولڊ وٽ پڙهيو قاضي صاحب اتي خانگي طرح فزڪس، بائيولاجي جي بہ تعليم حاصل ڪئي.

1910ع يعني 24 سالن جي عمر ۾ جرمنيءَ ۾ سندس شادي ايلسا سان ٿي. سائين جي.ايم. سيد جي لکڻ مطابق تہ علامہ صاحب جون بہ اڳ بہ شاديون ٿيل هيون.

قاضي صاحب 1911ع کان 1951ع تائين سنڌ ۽ لنڊن ۾ مختلف وقتن تي

رهيو ڪڏهن لنڊن ۽ ڪڏهن سنڌ ۾. پاڻ 1911ع ۾ لنڊن مان بئريسٽريءَ جي ڊگري پڻ ورتائون. 1932ع — 1933ع ۾ شيخ گوما کان لنڊن اسڪول آف اورينٽل اسٽڊيز ۾ عربيءَ جي تعليم ورتائون.

نوڪريون:

1919ع ۾ علامہ صاحب ڪجھ وقت ٽنڊي محمد خان ۾ مئجسٽريٽ مقرر ٿيو. ڪجھ عرصي لاءِ خيرپور رياست ۾ سيشن جج ۽ رياست جي ايگزيڪيوٽو ڪائونسل جو هوم ميمبر ٿي رهيو. انگلينڊ ۾ لنڊن اسڪول آف اورنيٽل اسٽڊيز ۾ سنڌي زبان جو استاد ۽ ممتحم ٿي رهيو. ڪجھ وقت حيدرآباد ضلعي جو پبلڪ پراسيڪيوٽر ٿي رهيو.

1924ع ۾ انگلينڊ ۾ "Poetry Society" جو قاضي صاحب نائب صدر چونڊيو ويو. ان عهدي تي 1943ع تائين رهيو. 1929ع ۾ انگلينڊ جي فلاسافيڪل سوسائٽيءَ جو لائيف فيلو مقرر ڪيو ويو. پاڻ ان اسڪول آف ٿاٽ جي هڪ مئگزين ۾ "فلسفو ڇا آهي؟" مضمون لکيو هئائين جيڪو "مسز وهيلر" جي جواب ۾ هو. اهو مضمون لکڻ سان ڪيس تاحيات ميمبر ڪيو ويو.

قاضي صاحب 1929ع کان 1932ع تائين لنڊن ۾ "جمعيت المسلمين" نالي هڪ تنظيم ٺاهي جنهن ذريعي اسلامي تبليغ جو ڪم ڪيو.

1951ع ۾ سنڌ يونيورسٽي جو وائيس چانسلر مقرر ٿيو.

ادبي ۽ تحقيقي ڪم:

برنارڊشا جو مشهور ڪتاب "ڪاري ڇوڪري حق جي ڳولا ۾" جي جواب ۾ پاڻ هڪ ڪتاب لکيائين "پوري ڇوڪري حق جي ڳولا". "Adventures of Brown girl in search of God". پوري ڇوڪري پنهنجي تلاش دؤران اهڙين وارداتن مان گذرندي پنهنجي گوهر مقصود تائين پهچي ٿي. هن ناول ۾ تهذيبن ۽ تمدن جا مڪيہ دؤر ۽ انهن جا عروج ۽ زوال جا اهڃاڻ ۽ اهم فڪر مشاهدي ۾ آيل آهن پوري ڇوڪري آخر حق جي حتمي منزل ماڻي ٿي.

پاڪستان قائم ٿيڻ کانپوءِ حالتون سازگار نہ ڏسي انگلينڊ هليو ويو. اپريل 1951ع ۾ دوستن جي زور پرڻ تي وطن موٽي سنڌ يونيورسٽي جو وائيس چانسلر مقرر ٿيو. جڏهن ايوبي مارشل لا لڳي تہ هڪ اهلڪار رجسٽرار سان بدتميزي ڪئي ۽ علامہ صاحب احتجاجن استعيفيٰ ڏئي ڇڏي. اهو 1959ع جو دؤر هو. ان کان پوءِ سنڌي ادبي بورڊ ۾ صلاحڪار جي حيثيت ۾ ڪم ڪندا رهيا ۽ شاهہ لطيف جو رسالو ترتيب ڏنائون.

شاهہ صاحب جو رسالو علامہ صاحب مختلف طرح ترتيب ڏنو جو هن جو

خيال هو تہ هر سُر جنهن ترتيب سان شاهہ صاحب چيو هو ان مطابق ترتيب ۾ رکجي. سندن خيال هو تہ سُر سهڻي آخري سُر آهي ان ڪري سندن رسالي ۾ بہ سُر سهڻي آخري سُر آهي.

سندس ٽيون مشهور ڪتاب Casual peeps at Sophia آهي. هن ڪتاب ۾ سندس انگريزي مضمون ۽ تقريرون شامل آهن. جنهن جو مقدمو اي ڪي بروهي لکيو هو. اي ڪي بروهيءَ جي باري ۾ چوندا آهن تہ سندس سڀ کان ويجهو ۽ پسنديده شاگرد هو.

ان کان علاوه سندس بيشمار خط جيڪي مختلف وقتن تي مختلف دوستن کي لکيا ويا آهن ادبي حيثيت رکن ٿا. خاص طور سان سائين جي.ايم. سيد کي لکيل خط، قاضي فيض محمد ڏانهن لکيل خط ۽ مختلف ادبي تنظيمن ڏانهن لکيل ادبي خط وغيره.

علامہ صاحب جناح ڪورٽس ڪراچي جي مسجد ۾ پيش امام ٿي جمعي جو خطبو پڙهندو هو. سندس خطبو ٻڌڻ لاءِاستاد، عالم توڙي شاگرد اچي گڏ ٿيندا هئا، ان کان علاوه ۽ سنڌ يونيورسٽي حيدرآباد ۾ وائيس چانسلري دوران بہ پاڻ خطبا ڏنائين. سندس خطبن ٻڌڻ وارن ۾ سائين جي ايم سيد، رسول بخش پليجو، اي ڪي بروهي، غلام رباني آگرو وغيره بہ شامل هئا.

علامہ صاحب جو فڪر:

علامہ صاحب عام روايتي عالم نہ هو بلڪ سندس فڪر پختو ۽ عملي هو. هي واحد سنڌي ماڻهو آهي جنهن کي تاريخ ۾ هڪ فلسفيءَ واري حيثيت حاصل آهي. هونئن تہ فلسفي ۾ گهڻن ڪم ڪيو آهي پر هي باقاعده Recognize فلسفي هو ۽ يورپ وارن بہ کيس مڃيو هو.

سندس عملي صلاحيت ۽ اڀياس ايترو هو جو دنيا جو ڪو بہ علم، مذهب، عالم، فلسفو رهيو ڪونہ هو. کيس يورپ، يونان، هندو مت، اسلام،دنيا جون تهذيبون ۽ تاريخ تي پورو عبور هو. سندس تحريرون اسان جي سامهون انبارن جي صورت ۾ نہ ٿيون اچن پر جيڪي بہ لکيل آهن اهو معياري (Qualitative) آهي. صرف سندس هڪ ڪتاب "Casual peeps of Sophia" ۾ سندس مضمون ۽ تقريرون پڙهي اندازو لڳائي سگهجي ٿو تہ علامہ صاحب ڇا هو هڪ بهترين تنقيدنگار، تحقيق نگار ۽ صوفيءَ جي تصوير اڳيان اڀري ٿي.

علامہ صاحب بنيادي طرح سيڪيولر ماڻهو هو. سندس اڀياس هر مذهب جو هوسندس چوڻ هو تہ واحد اسلامي مذهب آهي. جيڪو سيني مذهبن کي تسليم ڪري ٿو پاڻ مذهب جوروح انسانيت کي سمجهندا هئا. عام طور سان

ماڻهن جو خيال آهي تہ علامہ صاحب مُلو هو پرمُلو جو تصور ڪيڏو وحشي تنگ نظر ۽ جنونيت وارو آهي، علامہ صاحب جو مثال آگري صاحب پنهنجي ڪتاب "جهڙا گل گلاب جا" ۾ ڏنو آهي تہ جڏهن پاڻ سنڌ يونيورسٽي جا وائيس چانسلر هئا تہ ڪنهن مذهبي جنونيءَ اولڊ ڪيمپس (نوودبا نيد اسڪول) جي باني هندو نيڪ مرد جي سماڌي کي نقصان رسايو علامہ صاحب انهيءَ تي ڏاڍي غم ۽ غصي جو اظهار ڪيو،۽ تيسين قرار ڪونہ آيس جيسين ان سماڌيءَ جي مڪمل مرمت نہ ڪرايائين.

مطلب تہ هن وٽ مذهب جو روح ظاهري ملن وارو نہ هو بلڪ هو اسلام جو روح، انسانيت رواداري، علم، ۽ انصاف، پيار کي سمجهي ٿو. خاص طور سان سندس ڪتاب "Casual peeps at Sophia" ۾ سندس ويچار اهي هئا تہ علم ئي انسانيت جي راهہ ڏيکاري ٿو. ڪردار، پاڪائي، صفائي، قرباني، حقيقت تي گهڻو زور ڏيندي هو روحاني سطح تي ماڻهو جي پختگي ڏسڻ چاهي ٿو.

ڪيس سنڌي ماڻهن کان شڪايت هئي تہ هي وقت وڃائين پيا. سندن چوڻ هو تہ وقت سڀ کان وڏي امانت آهي ۽ انجو زيان وڏي ۾ وڏي خيانت آهي چوندا هئا تہ وقت کي ايئن بي قياسيءَ مان وڃائڻ کان بهتر آهي تہ بنا معاوضي ڪنهن جي پني وڃي ڪيڙ جي، هر هلائجي باغباني ڪجي پورهئي ۾ ڪنهن جو هٽ وڻائجي ايمانداريءَ سان اها بيگر ئي وهجي تہ جيڪر نرواڻ ملي وڃي. هن جو خيال هو تہ جياپي جي سچي لذت سيڪس (Sex) ۾ نہ پر محنت ۾ آهي.

چوي ٿو حيرت آهي تہ ماڻهو سوچين نٿا، ماڻهو ٻڌن نٿا مطلب تہ "They want to hear not to listen" چوندو هو سچ پڇيو تہ اسان کي ڪنهن بہ قسم جي تفريح جو ڪو حق ئي ڪونهي آخر اسان ڪهڙو ڪارنامو ڪيو آهي. ڪهڙي مقدس مشقت ڪئي اٿئون. ڪهڙي منزل سر ڪئي اٿئون ڪهڙو ماڳ مقام ماڻيو اٿئون، جو مُڇون تا وٽيون، ٺهڪ تا ڏيون، ۽ تفريح تا ڪيون اها سڀ ڪوڪلائپ آهي جي نہ اهو سڀ ڪجهہ نہ هلندو.

علامہ صاحب جڏهن خاص طور سان سنڌ ۾ سياسي ڪلچر کي پسند نٿي ڪيو سندس چوڻ هو تہ اها سياست ناهي جو درسگاهہ ۾ ڪلاس جي پرسان قادر قلندر مست جا نعرا هڻجن جهنگلين وانگر واڪا ڪري هڪ ٻئي کي سڏ ڪجن، ڪلاسن جو بائيڪاٽ ڪجي، استادن سان بدتميزي ڪجي، علمي ادب ادارن جي تقدس جي پائمالي ڪجي ڇا انهيءَ سان اسان ترقي ڪنداسين، اسان روز عجيب اداڪاري ۽ صداڪاري ڪريون ٿا اسان کي ڪير ڪهڙي ٻولي ۾ سمجهائي تہ اسان جاهلاڻي حرڪتون ڪري زوال ڏانهن پيا وڃون. انهن نوجوانن تي ماتم

ڪرڻ گھرجي، جن کي امتحان به ڏکيو ٿو لڳي جڏهن ته زندگي سچو ڏکيو امتحان آهي.

سنڌين جي صورتحال تي سخت پريشان رهندو هو چوندو هو ته "هي ويهين صديءَ ۾ ڇا ڪندا؟" نه صنعت نه تجارت ۽ نه ئي وري قومي ايڪو اتحاد بس هڪ ٻئي خلاف محاذ آرائي، حسد، مَر سهپ، ڇا ٿيندو شايد آخر وڃي ڳوٺ وسائيندا ۽ ٻهراڙي مان ڏڌ آڻي شهر ۾ وڪڻندا؟؟

علامه صاحب جي مابعد الطبعيات ۽ فڪر:

علامه صاحب ڪائنات جي ڪليت تي يقين رکندو هو. هن جو خيال هو ته جنهن کي اسان مادو چئون ٿا، اهو مادو به ڪائنات جي مختلف عنصرن مان هڪ عنصر آهي، هن عنصر جي خاصيت آهي. مسلسل حرڪت عام طور سان اسان مادي کي ٺوس سمجهيو ويندو آهي، پر جديد سائنس ۾ مادو ڳري لوڻ تي ويو آهي. مادوڪڪر به آهي ته هوا به آهي مادو هئڊروجن گئس به آهي جيڪا هلڪي ۾ هلڪي آهي انهيءَ ڪري مادو طبعي ته هرگز ڪونهي خود اليڪٽران کي توهان ڇا چوندا جيڪو مسلسل حرڪت ڪري ٿو يعني توهان انکي فعلي توانائي چئويا مخفي توانائي جو نالو ڏيو يعني مادي جو تصور اسان وٽ غلط آهي. مادو خود توانائي جي شڪل آهي ۽ اها شڪل ڪنهن آفاقي توانائيءَ جوهڪ حصو آهي.

مادي جون خاصيتون ۽ روح جون خاصيتن ۾ هڪ جهڙائي به آهي.اها آهي حرڪت ۽ پئدائش (هتي علامه صاحب ٿيسز، اينٽي ٿيسز ۽ Synthesis جي ڳالهه ڏانهن اشارو ڏي ٿو.

جيئن وڻ جون پاڙون وڏي وڻ کي مضبوط ڪن ٿيون تيئن انسان جي روح جي سرگرمي وڌندي آهي، ته علم حاصل ٿيندو آهي. علم هڪ حرڪت جي شڪل آهي. سوچ، لوچ، گيان هڪ قسم جي حرڪت آهي ۽ ڌيان وري هڪ قسم جو روحاني سڪونت آهي.

هڪ جينئس (Genius) ماڻهو انهن سڀني ڪيفيتن مان گذرندو آهي ته هو تجسس، حيراني، لوچ، حرڪت کان علم واري صورتحال ڏانهن وڃي ۽ وري ڌيان حاصل ڪري ۽ پنهنجي روح کي ٿانيڪو ڪري.

هر شيءِ جي پنهنجي خصوصيت هوندي آهي. اها خصوصيت جانورن، وڻن، ٻوٽن ۾ جبلي آهي، پر انسان ۾ جبليت کان بالاتر آهي. اها خاصيت آهي، پنهنجي ذات جو شعور جنهن مان انفراديت جو احساس ٿئي ٿو اهو احساس ڇو ٿئي ٿو؟

ڊيسڪارٽ چيو هو "I think therefore I am" پر علامه صاحب چوي ٿو "I

suffer therefore I am nay, I suffer i.e. I am" چو تہ شعور اچڻ سان ماڻهو انسان ڏانهن سفر جو قدم کڻي ٿو، پر خود سوچ ۽ لوچ هڪ قسم جي پيڙا آهي، پر انهيءَ ۾ ئي اسان جي اشراف هئڻ جو راز سمايل آهي. عام طور سان چوندا آهن. زندگي ڏک سان ڀريل آهي، پر علامہ صاحب جو چوڻ هو زندگي ڏک سان ڀريل نہ پر آهي ئي ڏک.

Life is not full of suffering but is "suffering" "Passion" P:3 (casual peeps at Sophia)

جتاءُ ڪرڻ معنيٰ ڀوڳڻ، سهڻ جيستائين جياپو آهي تيستائين ڀوڳنا ۽ پيڙا آهن.

وجود آهي ڇا؟ ڪنڀار جي چڪ تي بيشمار چڪر ڪاٽڻ يا واڍي جي هٿان وڍجڻ ۽ گهڙجڻ يا لوهار جي سنداڻ تي متر ڪا کائڻ. اهو سڀ ڪجهہ ڪنهن شيءِ کي وجود ڏئي ٿو.

سوال اهو آهي تہ اهڙن سورن وارني زندگي ڇو آهي؟؟ دراصل اها هڪ ڳجهاندر ڳالهڙي آهي. عاشق جي دل ۾ ڇهنبڙي پوي اهو خود انهيءَ جي تمنائي هوندو آهي.

سورائتي سڏ، ڪري سڏ سورن کي،
سورن ڀڳس هڏ، سي پڻ سيکيم سور سين.
يا
نير منهنجو نينهن اُجاري اڇو ڪيو.

پر وجود جو ساڄاهہ وند حصو يا سفر سورن کان سواءِ جي سوادي آهي، جانور ۾ ۽ ماڻهو ۾ اهو تہ فرق آهي جو ماڻهو سورنءِ ڀوڳنائن کي جمالياتي رُخ بہ ڏئي سگهي ٿو انفرادي ذات جي آگاهي کان اجتماعي رنگ ۾ رنگجي سگهي ٿو.

هندستان دنيا ۾ روحاني علمن جي سڃاڻپ رکي ٿو ۽ مان سمجهان ٿو تہ جيڪا طاقت اندر مان پيدا ٿي. ٻاهر اچي ٿي اها ئي عوام کي متي کڻي سگهي ٿي. اها ئي عالمي صورت اختيار ڪري سگهي ٿي جيڪڏهن ڪا قوت ٻاهران اچي اندر ۾ رهي تہ اها تحريڪ جتاءُ نہ ڪندي ڪيترو بہ تحريڪ ترقي پسند هجي پر ان لاءِ داخلي حالتون وڏو ڪردار ادا ڪن ٿيون. ٿي سگهي ٿو تہ خارجي حالتون نامناسب هجن ۽ تحريڪ ڪجهہ عرصي لاءِ ملتوي ٿي پوي يا مقبول نہ ٿي سگهي پر ان جو وقت اچڻو آهي.

هندستان جو مستقبل اجان اڳتي آهي، هندستان جي وڏن ماڻهن جو فرض آهي تہ اهي پنهنجي اصلي ۽ صحيح ڪردار جي ساڄهہ حاصل ڪن ۽ مستقبل جي ذميوارين جو پورو فهم حاصل ڪن. ۽ مادي تحريڪن جو بہ مڪمل

فائدو ونڻ گهرجي. عوام کي ايترو مٿي کڻي اچڻ گهرجي جو اهي طبعي ۽ فڪري قوتن جي اهميت کي بہ محسوس ڪري سگهن. هندستان جي ماڻهن جو ڪردار زياده تر باطني يا اندروني آهي ان ڪري جڏهن مادي جذبو روحاني ترقيءَ جو خواهشمند ٿئي تہ پوءِ ان کي بهتر ادا ڪرڻ گهرجي. مطلب تہ زندگي هڪ فطري ڪل آهي. روحانيت ۽ماديت جي هر طرح سان اوسر ٿيڻ گهرجي بلڪل ائين جو هڪ ولي کي بہ کاڌي کائڻ ۽ ننڊ جي ضرورت پوي ٿي.

علامہ صاحب جو ڪردار:

علامہ صاحب اندر ۽ باطن ۾ هڪ جهڙو صاف شفاف شخصيت جو مالڪ هو ڪنهن کي ڪڏهن بہ ڪا تڪليف ڏيڻ نہ چاهيندو هو. روايتي طور شرميلو سنڌي نوجوان هو تڏهن لنڊن ۾ غلط ريل جي گاڏيءِ چڙهي پيو هو ان گاڏي ۾ هڪ نوجوان خوبصورت ڇوڪري اڪيلي ويٺي هئي علامہ صاحب هڪدم پٺ ڏئي دروازي ڏانهن منهن ڪري بيهي رهيو، خوبصورت دوشيزه ڪيس چيو تہ اچي ويهي رهو پر پاڻ چيائين "سائڻ معاف ڪجومان پُل ۾ هن گاڏيءِ ۾ چڙهي پيو آهيان." اها حسينا ايتروتہ ان نوجوان ڪان متاثر ٿي جو آخر ساڻس پيار جا پيچ اڙايا. اها دوشيزهہ امڙ ايلسا قاضي هئي. جنهن اڳتي هلي سنڌ جي سرزمين جي مٽي ۾ رنگجي شاهہ صاحب جي شاعريءَ جو ترجمو ڪيو ۽ علامہ صاحب جو ساٿ سڄي زندگي نڀايو.

علامہ صاحب خوددار هو ڪنهن جو تحفو بہ قبول نہ ڪندو هو هڪ دفعو سندس پيٽ ڪيس چيو تہ مون کي اجازت ڏيو تہ اچي توهان جي خدمت ڪيان تہ ڪيس ڇورائي موڪليائين تہ اسان وٽ وڌيڪ ڪمرو ناهي جو توهان کي رهايان. پيٽ چيو تہ آئون ٻا ڪنديس ڪمري کي، آئون تہ توهان جي خدمت ڪرڻ ٿي چاهيان ڪنهن پاسي ڪُنڊ ۾ پئي هونديس پر ڪيس اجازت نہ ڏنائينس. پاڻ اڪيلائي پسند هئا پر ايلسا سان گڏ ائين رهندا هئا جو ٻئي ڄڻ هڪ ٻئي جي وجود جا حصا هئا. وقت جا پابند وري ايترا جو ڪڏهن بہ ڪٿي هڪ منٽ بہ دير سان نہ پهتا. سندس گهر ۾ نہ سرڪاري فرنيچر، نہ ايئرڪنڊيشن، نہ وري ڪي ٺاٺ باٺ هئا. سادو کائڻ ۽ سادو رهندا هئا. هميشہ سوٽ، بوٽ ۽ ٽاءِ ۾ ڪڏهن انگريزي ٽوپ نہ پائيندا هئا.

ڪڏهن بہ هلڪي سلڪي ڳالهہ نہ ڪندا هئا سندس ملڻ وارا چون ٿا تہ هن شخص ڪڏهن ڪنهن جي گلا غيبت نہ ڪئي. ڄڻ تہ هن زماني جو ماڻهو ئي نہ هو.

سياست جي موضوع تي گفتگو ڪرڻ کان دانستہ گريز ڪندو هو ون يونٽ تي تبصري آرائي ڪونہ ڪندو هو. سندس گفتگو جا موضوع مذهب،

فلسفو، سائنس، تاريخ هوندا هئا.

علامه صاحب کنهن جو ٿورو کڻڻ نه چاهيندا هئا. هڪ دفعي غلام رباني آگري علامه صاحب به ڪکڙ تازن آنن لاءِ ڏياري موڪلي پر هٿن ڏينهن ۾ کنهن بهاني سان واپس ڪيائين.

آگري صاحب جو چوڻ آهي ته علامه صاحب باقاعده پنج وقت نماز ڪونه پڙهندوهو چو جو هڪ دفعو وٽس وينا هئاسين ته غلام مصطفيٰ قاسمي کيس سانجهي نماز جي وقت وضو لاءِ پاڻي ۽ مصلو گهريو علامه صاحب پاڻ اٿيو پاڻي جو ڪرو آندو ۽ مصلو وڇايائين وري پاڻ اچي اسان سان گڏ ڳالهين ۾ ويٺو.

وري جتوئي صاحب وضاحت ڪئي آهي ته علامه صاحب سانجهيءَ ۽ سومهڻي جون نمازون گڏ پڙهندو هو. علامه صاحب موٽر استعمال ڪونه ڪندو هو بلڪ بگيءَ ۾ چڙهي ڊيوٽي تي ايندو هو.

ائين به نه هو ته علامه صاحب کو سنڌ جي ڪلچر ۽ ٻولي يا نفسياتي ساخت کان ڪٽيل هو بلڪ ڳالهه ڳالهه ۾ پهاڪا، تشبيهه ۽ استعارا استعمال ڪندو هو.

علامه صاحب جا همعصر سندس ملڻ وارا:

علامه صاحب جا شاگرد، دوست ۽ ملڻ وارا تمام گهڻا هئا. پر ڪي خاص نالا هي آهن:

1. جي ايم سيد
2. رسول بخش پليجو
3. اي ڪي بروهي
4. علامه غلام مصطفيٰ قاسمي
5. علي نواز حاجن خان جتوئي
6. غلام رباني آگرو
7. ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ
8. مخدوم طالب المولیٰ
9. ڊاڪٽر عبدالواحد هاليپوٽو
10. سائين غلام مصطفيٰ شاهه
11. محمد ابراهيم جويو
12. پير علي محمد راشدي
13. پير حسام الدين راشدي7
14. محمد ايوب کهڙو

هڪ دفعو مولانا عبيدالله سنڌي ۽ مولانا صادق ڪڏي وارو به سائنس ملڻ آيا هئا. مولانا ابوالڪلام آزاد به سائنس مليو هو ۽ سندس ليڪچر جناح ڪورٽس ۾ ٻڌو هو سندس پٺيان جمع نماز به پڙهي هئي. گرامي صاحب جو چوڻ آهي ته مون علامه صاحب وٽ هندوستان جي صدر ڊاڪٽر ذاڪر حسين جو هڪ خط ڏٺو هو. جنهن ۾ لکيل هو "جيڪي گهڙيون اوهان جي صحبت ۾ گذريون سي منهنجو عزيز ترين سرمايه حيات آهن."

سڀ علامه صاحب کان متاثر هوندا هئا سندس شخصيت جي سحر ۾ گم ۽ سندس اڳيان ڪُڇي نه سگهندا هئا.

علامه صاحب جي شخصيت جي نفسياتي ڇنڊڇاڻ:

علامه صاحب سان ائين ٿيو هو اهڙي صورتحال ۾ سڄي زندگي سنجيدگي ۾ ۽ فارمولي واري زندگي جا عنصر نمايان ملن ٿا. ان کان علاوه ڳنڀيرتا، شخصيتي سحر ماڻهو کي هڪ کول ۾ قيد ڪري ڇڏيندو آهي. اهو ماڻهو رومانيت ۽ جماليات کان هٽي هر وقت ڳنڀير مسئلن تي سوچڻ لڳندو آهي. ماڻهو کي سدائين جوان رکڻو آهي ته ان جي اندر جي ٻار کي مرڻ نه ڏيو پر علامه جهڙو ٻار ته پيدا ئي ڪونه ٿيو.

ان کان پوءِ هڪ جينئس ڏاهي ماڻهو ۾ وجود جي اڪيلائي، وڏو مسئلو هوندو آهي. علامه صاحب جي علمي حيثيت ۽ قدآور شخصيت کيس اڪيلو بنائي ڇڏيو، جيڪڏهن علامه صاحب زنده رهيو ته اهو ڪمال سندس ساٿي ايلسا قاضي جو آهي. ٻيو سندس ڪجهه چاهيندڙ شاگردن جو آهي، جن سان ملي هو شخصيت جي اڪيلائي مٽائي ڇڏيندو هو، پر پاڻ جيئن عمر ۾ وڌندو رهيو ته سڀ سندس جونيئر ساٿي ٻڇي پيا هن اڳيان ڳالهائي سندس ذهني فريڪونسي کي ڇهي نه پئي سگهيا. ويتر جو ايلسا وڇڙي ويئي ته صفا اڪيلو ٿي پيو.

هڪ جينئس ڏاهوماڻهو دنيا جي ڪائنات جي مسئلن ۾ محو هوندو آهي. هن لاءِ ننڍا مسئلا ۽ ننڍيون ڳالهيون اهميت نه رکنديون آهن. تنهن ڪري ٻڙ جي وڻ وانگر نه پر ڪجهيءَ جي وڻ وانگر اڪيلو مضبوط وڌندو ويندو آهي. آئنسٽائين لاءِ اهو مشهور ڳالهه آهي، ته کيس پئسا ڳڻڻ به نه ايندا هئا. هڪ دفعو بس ۾ ڪنڊڪٽر کيس پئسا بقايا ڏنا ته چيائين تو گهٽ پئسا ڏنا آهن، پر سندس زال ڳڻيا ته پئسا پورا هئا.

سو علامه صاحب لاءِ آگري صاحب لکيو آهي ته "هڪ دفعو باغ ۾ مٺل ڪانگ کي ڏنائين جنهن جو پيٽ خالي هو هڪدم چوڻ لڳو ابا اسان نوڪر کي پئسا ڏيندا آهيون ته بازار مان گوشت پڪيءَ جو وٺي اچ ته نوڪر اسان کي

ڪانگ ڪُهي پيو ڪارائي“ هو حيران ٿي ويو، علامہ صاحب جي ان ڳالهہ تي ”چيم سائين ڪانگ حرامي پکي آهي، نوڪر کي جهلڻ ئي نہ ڏيندو.“

علامہ صاحب لاءِ نازڪ مزاجي وڏو مسئلو هو گوتم ٻڌ وانگر شيش محل ۾ پلجي وڏو ٿيو هو ۽ وري اڪيلائي ڏاهپ جا ڏنگ، سندس زال جي وفات کانپوءِ بہ ٽيبل تي سندس زال جي پليٽ رکي ويندي هئي چوندو هو موت ۽ حيات ۾ هڪ پردو ئي تہ آهي.

هڪ دفعو چيائين تہ ”ابا قرآن ۾ آپگهات جي منع آهي؟“

آگري صاحب لکيو آهي تہ پاڻ چوندو هو:

”ڪو موٽر وارو دوست هجي جو درياءَ تي هلي اسان کي ڇڏي اچي. درياءَ جو پاڻي ڏاڍو ٿڌو ۽ مٺو هوندو جيڪر منجهس گهڙي سمهي پئجي.“

علامہ صاحب آخر ۾ سهڻي سر جو مطالعو زياده ڪندو هو جو سندس خيال هو تہ سر سهڻي شاهہ صاحب جو آخري سر آهي ۽ شاهہ جي فڪر جي اوسر ۽ ارتقا جي انتها آهي.

گهڙو ڀڳو، منڌ مئي، وسيلا ويا،
تنهان پوءِ سئا، سهڻيءَ سڏ ميهار جا.

علاه صاحب ڏاهپ ۽ فڪر جي اهڙي نڪتي تي پهچي چڪو هو جو موت ۽ زندگي ان لاءِ هڪ ئي سڪي جا بہ پاسا هئا. بس دنيا ئي جواز ڳولڻ لاءِ ڪڏهن اهڙيون ڳالهيون ڪندو هو، جو ماڻهو سندس طبيعت جي مايوسي ۽ اڪيلائي جو اندازو لڳائي سگهي ٿو. چوندو هو ايلسا کي گردن جي بيماري هئي ان ۾ ماڻهو ڪوما ۾ بہ هليو ويندو آهي ۽ مون کي بہ گردن جي بيماري آهي مان نٿو چاهيان تہ ڪنهن تي بوجهہ بڻجان پر سندس ڊاڪٽر جو چوڻ هو تہ علامہ صاحب کي گردن جي بيماري ڪانہ هئي. انهيءَ جومطلب تہ ايلسا کي هو پنهنجي وجود جو حصو سمجهندو ۽ انهيءَ جي بيماري سندس وجود جي بيماري محسوس ڪندو هو.

پاڻ 13 اپريل 1968ع تي وفات ڪيائين سندس مزار سنڌ يونيورسٽي ۾ آهي.

حوالا

1. Allama I.I. Kazi "Casual peeps at sohpia", Sindhi Adabi Board Hyderabad 2nd edition

2. آگرو غلام رباني "جهڙا گل گلاب جا (پهريون حصو)، سنڌي ادبي بورڊ ڄام شورو (ڇاپو پهريون 1991ع)

3. جي ايم سيد، "جنب گذاريم جن سين"، سنڌي ادبي بورڊ حيدرآباد 1979ع

4. جي.ايم. سيد، "ساهڙ جا سينگار"، سيد امداد محمد شاهه دادو 1969ع

5. سنڌي نصاب (لازمي) نائين ۽ ڏهين ڪلاس لاءِ، سنڌ ٽيڪسٽ بڪ بورڊ، ڄام شورو 2001ع

6. صوفي لاڪوفي، عبدالغفار سومرو، سنڌي ادبي بورڊ، 1995ع

7. لغاري حيدر علي، "اندر ملهه املهه"، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1998ع

8. قاضي فيض محمد، "سورن سندي سيج"، 1970ع

اسحاق سميجو

شاعريءَ بابت ڏند ڪٿائون ۽ تصور

MYTHS AND CONCEPTIONS ABOUT THE POETRY

Ishaq Samejo
Assistant Professor, University of Sindh, Jamshoro

ABSTRACT

This paper has been written to trace out the significance of poetry through the myths and conceptions of the poetry. Myths are the basic source of knowledge to understand the significance of poetry with relation to religion and pre-historical life of mankind. If we look at the history we can find that the poetry and the religion are tie–up in a dual relation; they have served each other and have remained critics to each other. This study especially focuses on this dual relation of the poetry and religion in order to determine particular significance of the poetry.

شاعريءَ کي ڪڏهن ديوين ۽ ديوتائن جي دين سمجهيو ويو آهي، ته ڪڏهن مافوق الفطرت قوتن جي خاص مهرباني، ڪڏهن ان کي "خدا جو آواز" قرار ڏنو ويو آهي، ته ڪڏهن پيغمبريءَ جو جز، ڪڏهن جنن ۽ ڀوتن سان سنگت جو نتيجو سمجهي وئي آهي، ته ڪڏهن وحي ۽ الهام، ڪڏهن جادوگري ڀانئي وئي ته ڪڏهن لفظن جي حرفت بازي ۽ "اخلاق بگاڙيندڙ" سرگرمي. ڪڏهن مذهب ان کي سڀ کان گهري دوست جو درجو ڏنو ته ڪڏهن پنهنجو سڀ کان وڏيڪ خطرناڪ دشمن تصور ڪيو. بهرحال وقت جي گذرڻ، تهذيب ۽ تمدن جي ارتقا، علم، ادراڪ ۽ فهم ۾ اضافي ۽ وسعت سان شاعريءَ متعلق انساني سوچ ويچار ۾ به وڏيڪ استدلالي ۽ عقلي رويو اختيار ڪيو ويندو رهيو. البته شروع شروع ۾ هيءَ تخليقي فن ڪنهن ڏند ڪٿا ۽ غيبي صلاحيت کان گهٽ تصور نه ڪيو ويندو هو. ايئن ئي ديوين ديوتائن ۽ مافوق الفطرت قوتن جي مهر ۽ ڪرم کان سواءِ ڪنهن شخص جو شاعر ٿيڻ ممڪن ئي نه هو. ڀانئبو هو، ته شاعر ڪو پهتل، ولي ۽ روحاني فيض سان مالا مال شخص ٿئي ٿو، جنهن جي رسائي آسمانن تائين آهي. اهو ئي سبب آهي، جو اڄ تائين قديم زماني جي شاعرن جا ڪتاب مذهبي تقديس

۽ احترام سان ڏنا وجن ٿا. روميءَ جي مثنوي ”پهلويءَ جو قرآن“ قرار ڏني وئي، ته شاهه جو رسالو ”سنڌيءَ جو قرآن“ سڏجڻ ۾ آيو. حافظ جي ديوان مان ڦارون / ڦالون نڪرنديون رهيون. ”رامائڻ“ مقدس ڪتاب جو درجو اختيار ڪري ويو، ته بابا فريد، گرونانڪ، سورداس، تلسيداس ۽ ميران جي شاعري مذهبي عقيدي جي مقام کي ڇهڻ لڳي. شاعريءَ جي ڪتابن جي پيٽ مذهبي ڪتابن سان ڪرڻ جو اصل پسمنظر به اهو ئي آهي.

ٻئي طرف آسماني ڪتابن ۾ حضرت دائود عليه السلام جي ”زبور“ کي شاعري سڏيو ويو آهي. ”زبور“ جو ٻيو نالو ”دائود جا نغما“ آهي. ان ڪري مذهب ۽ شاعريءَ جو پاڻ ۾ تمام گهرو ۽ گهڻ رخو تعلق رهندو آيو آهي. شاعريءَ مذهبن جي فڪر، فلسفي ۽ نڪته نظر کي عام ۽ مقبول ڪرڻ جو ڪم سرانجام ڏنو، ته مذهب وري شاعريءَ جي درجي، تقديس ۽ احترام کي وڌائڻ ۽ ڪيس الهامي بڻائڻ ۾ بنيادي نوعيت جو ڪردار ادا ڪيو. بهرحال اهو هڪ طويل ۽ جدا موضوع آهي. هتي فقط اهو ڏسڻو ۽ جاچڻو آهي، ته مختلف سماجن ۾ شاعريءَ متعلق ڪهڙا تصور، نظريا ۽ ڏند ڪٿائون رواج هيٺ رهيون آهن.

سُمير (عراق) کان وٺي سنڌ، ابلا (شام) کان وٺي مصر، چين کان وٺي يونان ۽ روم کان وٺي حتي (ترڪي)، ڪنعان ۽ اسرائيل (فلسطين) تائين، انساني تهذيب جي سڀ کان قديم وسندين ۾ جتي جتي به ادب ۽ شاعريءَ جي تخليق جا ابتدائي نشان ملن ٿا، شاعريءَ متعلق به ڪونه ڪو عجيب، انوکو، دلچسپ ۽ ڏيان ڇڪائيندڙ تصور ۽ نظريو ضرور رائج نظر آيو آهي.

انساني تاريخ جو سڀ کان اهم ماخذ ڏند ڪٿائون آهن، جن جي آڌار تي ئي تاريخ کان اڳ واري دور ۾ انسان جي عقيدن، نظرين، حالتن، رسم و رواج، وهمن وسوسن، زندگيءَ گذارڻ جي طور طريقن ۽ ذهني لاڙن جو پتو پوي ٿو. اهي ڏند ڪٿائون انساني عقل ۽ شعور، مذهب ۽ فلسفي، تهذيبي ارتقا ۽ فن توڙي سائنس جو دستاويزي رڪارڊ آهن. مختلف تهذيبن جو جائزو وٺڻ سان پتو پوي ٿو ته مختلف انساني صلاحيتن، هنرن ۽ سرگرمين وانگر شاعريءَ متعلق به مختلف تهذيبن ۽ انساني سماجن ۾ ڪيئي ڏند ڪٿائون رائج رهيون آهن. جيڪي نه فقط شاعريءَ جي قدامت ۽ انساني ارتقا ۾ ان جي همسفر هجڻ جي گواهي ڏين ٿيون بلڪ خود شاعريءَ متعلق بدلجندڙ نڪته نظر، تنقيدي روين ۽ انساني زندگيءَ ۾ ان جي اهميت جو به اندازو ٿئي ٿو.

دنيا جي قديم ترين تهذيبن ۾ عراق جي تهذيب کي خاص مقام حاصل آهي جڏهن اجا زمانو شعور ۽ تخليق جي حوالي سان اونداهيءَ ۾ جي رهيو هو.

ان زماني ۾ بہ عراق جا شهر أريدو، انوگ، اريم، ۽برو، لاگاش، ڪش، لارسہ، اڪاد، بابل، اشر ۽ نينوا وغيره تهذيبي، علمي ۽ تخليقي حوالي سان حيرت انگيز حد تائين اڳتي وڌيل هئا. تاريخ کان اڳ واري دؤر ۾ بہ عراق ۾ سُميري، اڪادي، بابلي، اشور، ڪلداني، ڪسدي، حري ۽ ارامي نسلن جا ماڻهو علمي ۽ هنري سطح تي مثالي مقام کي پهتل هئا. انهن ئي ماڻهن اٽڪل ساڍا پنج هزار سال اڳ ۾ تصويري رسم الخط جو بنياد وڌو هو ۽ سندن شهرن جي اڏاوت، رهڻي ڪهڻي ۽ مذهبي ريتون رسمون ڪافي سڌريل هيون. چاڪاڻ تہ هن وقت تائين دنيا جي قديم ترين ادب جا آثار بہ عراق جي سمير ماڻهن وٽان ئي دستياب ٿيا آهن، جيڪي مختلف تختين تي تحرير ٿيل هئا، تنهن ڪري شاعريءَ متعلق قديم ۽ اوائلي تصورن جي ڳولا بہ انهن کان ئي شروع ڪرڻ مناسب رهندي.

اڪثر قديم عراقي نسلن جي ماڻهن وٽ بہ ديوين ۽ ديوتائن جا تصور رائج ٿيل ملن ٿا، جن منجهان ئي سندن مذهبي عقيدن توڙي مختلف علمن ۽ هنرن متعلق تصورن جو بہ پتو پوي ٿو. "سُميرين وٽ ٽي عظيم ديوتا ۽ هڪ ديوي هئي. ٽن عظيم ترين ديوتائن تي مشتمل ان 'ثمورتيءَ' ۾ آنو، آن لل ۽ آن ڪي شامل هئا. تخليق جي وقت ڪائنات کي آسمان، زمين ۽ پاڻيءَ جي ٽن ڀاڱن ۾ ورهايو ويو هو. 'انو' آسمان جو، 'ان لل' زمين جو ۽ 'اِن ڪي' پاڻيءَ جو ديوتا هو.... ان ڪي جي معنيٰ "ڌرتيءَ جو بادشاهہ" ٻڌائي وئي آهي. روايت موجب هو عقل ۽ دانش جو بہ ديوتا هو. انهن ديوتائن کان سواءِ سُميرين جي سڀ کان مقبول ديوي اننا هئي. اها ئي اننا اڪادين ۽ بابلين وٽ عشتار جي نالي سان مشهور هئي. اننا محبت، جنس ۽ جنگ جي ديوي هئي. هوءَ "آسمانن جي شهزادي" سڏي وئي ۽ اروڪ شهر لاءِ مهربان ديوي هئي. انساني نسل کي پلائيءَ ۽ خوشحاليءَ سان نوازيندڙ هئي..."(۱)

سُميري تهذيب جي بنيادي عنصرن ۽ انهن جي قاعدن ۽ قانونن کي "مِي" سڏين ٿا، جيڪي عقل، دانش ۽ پاڻيءَ جي ديوتا "ان ڪي" وٽ هئا. هڪ منظوم سميري ڪهاڻيءَ ۾ انهن عنصرن جو تعداد هڪ سئو چاڙايل آهي،جيڪي بعد ۾ اننا ديوي ان ڪي ديوتا کان کسي، ان جي شهر اريدو کان، پنهنجي شهر اروڪ کڻي آئي. انهن هڪ سئو تهذيبي عنصرن ۾ آرٽ، موسيقي ۽ ماتمي گيت بہ شمار ڪيا ويا آهن. جنهن مان سمجهي سگهجي ٿو تہ قديم سُميري نسل جي ماڻهن جي ڏند ڪٿا موجب شاعري ۽ ان جا اصول پڻ ديوتائن جي هٿ وس هئا. جڏهن تہ ان ڳالهہ جو بہ اندازو ٿئي ٿو تہ دنيا جا اهي قديم ترين مذهبي ماڻهو شاعريءَ، موسيقيءَ ۽ آرٽ کي بہ تهذيب جي اهم عنصر جي حيثيت ڏيندا هئا.

هندو ازم جي مختلف ديوتائن ۾ ”اندرا“ کي خاص اهميت حاصل آهي. ”آريائن جي جنگجو گروهه جي نڪتهٔ نظر موجب سڀ کان وڏو ديوتا ”اندرا“ ئي آهي. هي جنگ جو ديوتا به هو ته موسمن جي ديوتا جا فرض به سرانجام ڏئي ٿو. ڪڏهن آريائي فوجن جو اڳواڻ ٿي داسن جا قلعا ٽوڙيندو ٿو نظر اچي ته ڪڏهن برائيءَ جي ديوتا ۽ وڏيءَ بلا نما ”ورترا“ کي قتل ڪندي ٿو ڏسجي، جنهن مينهن کي روڪي ڇڏيو آهي. هن جي هٿ ۾ ڪنوڻ جو تير آهي، جنهن سان هي دشمنن کي تباهه ٿو ڪري. وري هن کي خوش باش، کائڻ پيئڻ جو شوقين عياش قسم جو ديوتا به ڏيکاريو ويو آهي، جيڪو شراب جي نشي ۾ ڏٽ پيڪيون هڻندو نظر ٿو اچي. ان حالت ۾ شايد هي پنهنجي پوڄاريءَ جي نمائندگي ٿو ڪري، جنهن سوم رس جا پيالا پري پيتا آهن. آسماني رستن تي اندرا سان طوفاني روحن جي هڪ فوج به گڏ هوندي آهي، جنهن جا سپاهي رزميه شعر ڳائيندا رهندا آهن.“(2)

ان مان سمجهه ۾ اچي ٿو ته قديم هندستاني تصور موجب شاعري هتي نه فقط عام انسانن بلڪ ديوتائن کي به خوش ڪرڻ جو ذريعو رهي آهي ۽ ان تي ديوتائن جي محافظن ۽ خدمت گذارن جي دسترس جو تصور به موجود ملي ٿو. ٻئي طرف هندن جا اڪثر مذهبي ڪتاب، جن ۾ ويد، اپنشد، مهاڀارت، رامائڻ ۽ گيتا وغيره اچي وڃن ٿا، تن ۾ چڱو حصو شاعريءَ جو ئي آهيءَ اها شاعري مذهبي طور ايئن ئي تقديس ۽ احترام جي قابل آهي، جيئن مذهبي احڪام ۽ اصول.

هوڏانهن هندستاني قديم ادب ۾ تامل ادب کي به خاص اهميت حاصل آهي، جنهن جا ابتدائي اهڃاڻ مسيحي دور جي شروعاتي صدين ۾ ملن ٿا. ”تامل روايتن ۾ ٽن ادبي مجلسن (سنگم) جو ذڪر ملي ٿو، جيڪي مدورائي ۾ منعقد ٿيون. پهرين مجلس جي شريڪ ڪارن ۾ ديوتا ۽ افسانوي ڏاها هئا. ان مجلس جا سمورا ڪارناما ميسارجي ويا آهن. جڏهن ته ٻي مجلس جي باقيات ۾ فقط شروعاتي تامل ٻوليءَ جا قاعدا آهن. ٻئي پاسي ٽين مجلس (سنگم) جي شاعرن شاعريءَ جا اٺ مجموعا ترتيب ڏنا. اهي مجموعا قديم تامل ادب جو عظيم يادگار آهن... شاعريءَ جا اٺ مجموعا شاعراڻي ادب جو ضخيم ۽ طويل مجموعو آهن. ان ۾ به هزار کان وڌيڪ نظم آهن، جيڪي به سئو کان وڌيڪ شاعرن سان منسوب آهن.“(2)

قديم تهذيبن ۽ خاص طور ادبي ۽ شعري روايتن توڙي شاعريءَ متعلق فلسفيانه ۽ منطقي بحث مباحثن جي ڏس ۾ يونان کي بنيادي حيثيت حاصل آهي.

يوناني پنهنجن شاعرن کي رهبر ۽ استاد جو درجو ڏيندا هئا ۽ سندن شاعريءَ خاص طور رزميہ نظمن ۽ قصن کي مقدس ڪري ڄاڻندا هئا. ان ڪري شاعريءَ منجهان مذهبي ۽ اخلاقي اصول جڙڻ لڳا، تڏهن ان خلاف پهريون آواز افلاطون اٿاريو ۽ هن پنهنجن ڪتابن ”رعيتي راڄ“ ۽ ”قانون“ ۾ بين معاملن سان گڏ شاعريءَ جي حيثيت ۽ ڪارج کي بہ بحث هيٺ آندو، جنهن جو جواب سندس شاگرد ارسطو پنهنجي جڳ مشهور ڪتاب ”پوئٽڪس“۾ ڏنو، جنهن کي ڪلاسيڪل شعري تنقيد ۾ آسماني ڪتاب جو درجو حاصل آهي. ارسطو کان اڳ ۾ يونان ۾ شاعري فن جي ديويءَ (Muse) جي ديا ۽ مهر جو نتيجو تصور ڪئي پئي وئي. ارسطو کان اڳ شاعريءَ ۽ اڃا بہ شاعرن متعلق افلاطون جا تڪراري نظريا گهڻو مقبول هئا، جنهن شاعرن کي ”معلم“ ۽ شاعريءَ کي ”علم ۽ سچائيءَ“ جو ذريعو تسليم ڪرڻ کان انڪار ڪيو هو، ڇاڪاڻ تہ هن بہ سمجهيو پئي تہ شاعري الهامي قوتن جي دين آهي، تنهن ڪري شاعر جو ان ۾ ڪوبہ شعوري عمل دخل نہ آهي ۽ ”هو لاشعوري طور تي اهو ڪجهہ ئي چوي ٿو، جيڪو ڪانئس شاعريءَ جي ديوي چورائي ٿي. ان ڪري شاعري ان علم جي حامل نٿي بڻجي سگهي، جنهن جو بنياد عقل تي هوندو آهي. شاعر جذبات هٿان استعمال ٿيندا آهن، تنهن ڪري منجهن اخلاقي نظم و ضبط جي ڪمي ٿيندي آهي ۽ ان سبب ئي اهي سنجيده انسانن جي رهبري نٿا ڪري سگهن.“(3) پنجين صدي قبل مسيح کان بہ اڳ يوناني شاعر هومر جي شاعريءَ ۾ شعر جي اهميت، ڪارج ۽ تخليقي عمل جي ڏس ۾ ڪي اشارا ملن ٿا. انهن اشارن جي آڌار تي هن جي شعري تصور ۽ ان دور جي يونان وٽ شاعريءَ جي ديومالائي حيثيت جو ڪجهہ اندازو لڳائي سگهجي ٿو:

”1. شاعر ۽ مغني (ڳائڻو) شاعريءَ جي ديويءَ جا ٻالڪا ٿيندا آهن. اها ڪانئن بصارت کسي وٺندي آهي، پر کين سريلا گيت بخشيندي آهي.
2. مغني کي گيتن جو اتساهہ ديوتائن وٽان حاصل ٿيندو آهي، تنهن ڪري اها صلاحيت الهامي ٿيندي آهي.
3. ڳائڻو / شاعر پنهنجن نغمن وسيلي ماڻهن کي مسرت بخشيندو آهي.
4. ڳائڻي / شاعر جي ڪهاڻيءَ (بيان ڪيل ڳالهہ) ۾ صداقت هوندي آهي ۽ اها ان ڳالهہ جو ثبوت آهي تہ اها الهامي ٿيندي آهي.“(4)

جاپاني شاعرن ۽ نقادن وٽ بہ شعر جو تصور اهو ئي آهي، جيڪو باقي دنيا جي اڪثر قديم تهذيبن جي شاعرن وٽ موجود ڏسجي ٿو. البتہ هو ان حوالي سان ڪجهہ وڌيڪ منفرد آهن، تہ ”شعر ديوتائن کي بہ متاثر ٿو ڪري.“ شيخ اياز

پنهنجي جڳ مشهور ڪتاب ”ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙيءَ“ ۾ جاپاني شعر جي قديم نقاد ڪَنو زورايوڪيءَ (905ع) جو هينيون رايو نقل ڪيو آهي، جنهن منجهان جاپانين وٽ شاعريءَ جي اوائلي تصور توڙي ان جي سگهہ بابت سوچ جو اندازو ٿئي ٿو. زورايوڪيءَ موجب ”شعر اهو آهي، جو زمين ۽ آسمان کي جنبش ۾ آڻي، اڻ-لک دئيتن ۽ ديوتائن ۾ ديا پيدا ڪري، جو مرد ۽ عورت جي رشتي کي زياده خوشگوار بنائي، ۽ جو جنگجو جوانن جي حوصلہ افزائي ڪري.“

شاعريءَ جي قوت ۽ فن جي حوالي سان عربن وٽ وري بلڪل منفرد تصور رائج رهيو آهي. هتي ان تفصيل ۾ وڃڻ جي ضرورت نہ آهي تہ جاهلي دؤر کان وٺي عربن وٽ شاعريءَ جو فن ڪهڙي اوج ۽ ڪمال کي پهتل هو، ڏسڻو فقط اهو آهي تہ عربن وٽ شعر جي فن بابت ڪهڙو تصور قائم هو. جاهلي دور جي اڪثر وڏن شاعرن جهڙوڪ امرءُ القيس، النابغہ الذبياني، زهير بن ابي سلميٰ توڙي الاعشيٰ بابت اها ڳالهہ مشهور هئي تہ انهن مان هر هڪ شاعر سان هڪ جِن ٻڌل آهي، ”جيڪو ئي قصيدن جا مضمون يا موضوع ان جي دل ۾ ٿو وجهي يا پاڻ ئي شعر لکي، ان جي نالي سان منسوب ڪري ٿو ڇڏي. شاعرن جي هٿ وس اهڙن جِنن جا قصا تمام گهڻا مشهور آهن... ”الاغاني“ (عربي تذڪرن ۾ هڪ مشهور ڪتاب) وغيره ۾ جهالت واري دور جي شاعرن جي جِنن جي نالن توڙي ڪمن جا تفصيل بہ درج آهن. احمد بن الامين الشنقيطي پڻ ڪجهہ شاعرن جي جِنن جو ذڪر ”المعلقات العشر“ جي شرح ۾ ڪيو آهي، جيڪو نهايت دلچسپ آهي.“(5)

تذڪرن ۾ امرءُالقيس سان ٻڌل جِن جو نالو ”لافظ بن لاحظ“ ۽ نابغہ الذبيانيءَ سان ٻڌل جِن جو نالو ”هاذر“ ڄاڻايو ويو آهي. روايت موجب ”هاذر“ سان تعلق ۾ ايندي ئي نابغہ کي شاعريءَ تي هڪدم ملڪو حاصل ٿي ويو هو.

مطلب تہ مختلف سماجن ۾ شاعريءَ جي تخليق توڙي شاعرن جي رسائيءَ ۽ درجي متعلق هڪ ئي وقت ڪيترا ئي عقل کان مٿانهان ۽ ديومالائي تصور رائج هئا. قديم زمانن ۾ تہ نهيو، پر جديد کان جديد دؤر ۾ بہ سڌيءَ يا اڻ سڌيءَ ريت انهن تصورن ۽ خيالن جون حڪومتون قائم آهن. جڏهن تہ خود شاعرن پڻ شاعريءَ متعلق اهڙا ماورائي خيال ۽ ويچار عام ڪيا آهن، جنهن سبب انهن تصورن کي عام ٿيڻ ۾ اجا وڌيڪ هٿي ملي آهي. مثال طور اردوءَ جي ڪلاسيڪل شاعر غالب چيو تہ:

آتي هين غيب سي يہ مضامين خيال مين
غالب، صريرِ خامہ نواءِ سروش هي.

(مون وٽ هي خيال ڪنهن غيب منجهان ٿا اچن. اي غالب، ڪاغذ تي قلم جي ٿط جي رهڻ، جبرئيل جي آواز وانگر آهي.)

هي خيال شاعريءَ جي الهامي هجڻ واري تصور جي ترجماني ڪري ٿو، جيڪو اڪثر فارسي، اردو ۽ سنڌي شاعريءَ جي ڪلاسيڪل دورن ۾ رائج رهيو آهي. "الهام" لفظ جي معنيٰ ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ واري هڪ جلدي سنڌي لغت ۾ "اندر جو خدائي آواز" ۽ "القاءُ" ڄاڻايل آهي. جڏهن ته ڊاڪٽر محمد عبداللطيف جي فرهنگ فارسيءَ ۾ "خدا طرفان دل ۾ ڪنهن ڳالهه جو اچڻ" ۽ "دل ۾ نيڪ خيال وجهڻ" ٻڌائي وئي آهي. ڊاڪٽر محمد ابراهيم خليل پنهنجي ڪتاب "سنڌي شاعري ۽ علم عروض" (2001ع) ۾ لکي ٿو ته "جنهن لفظ کي صحيح معنيٰ ۾ شعر جو مترادف ۽ هم معنيٰ چئي سگهجي ٿو، اهو لفظ "الهام" آهي...." هو الهام جي مختصر وصف ڏيندي ڄاڻائي ٿو ته، "جا به شيءِ انسان جي دل ۽ دماغ تي بنا ڪنهن ڳولا ۽ ڪوشش جي ظاهر تي پوي، سو آهي الهام".

سنڌيءَ جي عظيم شاعر شاهه عبداللطيف جيتوڻيڪ هڪ هنڌ "ڏات" کي صلاحيت ڄاڻايو آهي ۽ چيو آهي ته "ڏات نه آهي ذات تي، جو وهي، سو لهي." پر ٻئي هنڌ ڪنهن "ڏاتار" جي هجڻ جي به ڳالهه ڪري ٿو، جنهن سان ٻيهر هو شعر جي "الهامي هجڻ" واري تصور جي پرجهلائي ٿو ڪري:

تون سپڙ، آءٌ سيڪڙو، تون ڏاتار آءٌ ڏڏ،
سٽي تنهنجو سڏ، ڪلهي پاتم ڪينرو.

سنڌي شاعريءَ جي آخري روايتي دور ۽ جديد شاعريءَ جي ابتدا وارن ڏينهن ۾ مرزا قليچ بيگ به هن قسم جا شعر پئي لکيا:

شاعري پيغمبريءَ جي آهي ديباچي مثال،
وحي هن ۾ ٿو اچي، هن ۾ اچي الهام ٿو.

قليچ بيگ قديم صوفي ۽ بزرگ شاعرن بابت لکي ٿو ته "انهن سچن شاعرن جا ڪي ڪلام اهڙا عجيب آهن، جو سواءِ الهامي دماغي مدد جي، ڪنهن جي خيال ۾ اچڻ جا ناهن... اهڙو الهام آڻڻ وارو وهڪرو، "روحاني موڪل" ملائڪ کي آهي، جنهن کي عربيءَ ۾ "ملهم" يا "هاتف" چوندا آهن ۽ فارسيءَ ۾ "سروش". اهڙا گهڻا ڪلام ته انهن کي سُتي، خواب ۾ (ڪن جو اعتقاد آهي) ۽ ڄاڳندي رُويا ۾، پيدا ٿيندا آهن. ڪڏهن شاعر کي، ڪنهن خاص شعر جي ناهڻ جي انتظار ۾، ننڊ ڪٿي ويئي هوندي، رات جو سُتي ئي اکين پوريل حالت ۾، هٿ مان اٿي، مس قلم ڪٺي، ڪاغذ تي سچو شعر لکي، وري وڃي سمهي رهيو هوندو، ۽ صبح جو تيار ٿيل شعر ڏٺو هوندائين ۽ حيران ٿيو هوندو، ته الاجي

هيءُ ڪنهن لکيو! شعر جي غيبي يا الهامي هجڻ جي ڳي وڏيڪ ڪهڙي ثابتي آهي؟"(6)

قليچ صاحب هتي ان ڳالهہ جي وضاحت نہ ڪئي آهي تہ جيڪڏهن واقعي شعر الهامي ۽ غيبي آهي، جنهن جو شاعر جي پنهنجيءَ قابليت ۽ صلاحيت سان ڪو تعلق ڪونهي، تہ پوءِ ان جو انتظار ڪرڻ جي ڇا معنيٰ؟ ڇا وحي يا الهام ماڻهوءَ جي ذاتي ڪوشش، خواهش ۽ انتظار سان بہ نازل ٿي سگهن ٿا؟

جديد سنڌي شاعر شيخ اياز، جنهن "ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙيءَ" (1963ع) ۾ لکيو هو تہ"فن پنهنجي حيرت انگيز تخليقات جي باوجود انسان جي ڪوشش کان بعيد نہ آهي، ۽ انسان کي فني تخليقات لاءِ ٻيءَ ڪنهن بہ امداد جي ضرورت نہ آهي"- تنهن بہ بعد ۾ شاعريءَ جي تخليق کي الهامي سڏيو هو. پنهنجي هڪ پوئين ڪتاب "چوليون ٻوليون سمنڊ جون" ۾ هو لکي ٿو "ڪي شاعر دعويٰ ڪندا آهن تہ هنن الهام وانگر ڪو ٺي آواز ٻڌو آهي. اڳلوڪا (اڳوڻا) شاعر ان کي "هاتف" چوندا هئا. مون بہ ايئن محسوس ڪيو آهي تہ منهنجي بدران ٻيو ڪو ٺي لکي رهيو آهي، رڳو قلم منهنجي هٿ ۾ آهي، پر هلي خودبخود رهيو آهي... دراصل روميءَ صحيح چيو آهي تہ "شاعري جُزويست از پيغمبري". ان کي الهامي ڪيفيت ۽ اُلوهي اسرار آهي. ايترو ئي اسرار، جيترو ٿر جي ڪنهن گل ۾ هوندو آهي، جو منڊ تي پاڻ ڦٽي پوندو آهي. فرق رڳو ايترو آهي تہ سٺي شاعري ٻارهوئي شگفتہ هوندي آهي، گل منڊ تي ڦٽندو آهي. ڪنهن چيو آهي، "اها انڻ ڄاتل جي ٻي انتها اونهائي آهي، جنهن کي مذهبي ماڻهو خدا چون ٿا، جا شاعريءَ کي اونهائي ڏئي ٿي."(7)

اياز وانگر جديد انگريز شاعر ييٽس بہ پنهنجي ڪجهہ شاعري اکين کان اوجهل ماورائي قوتن جي دين قرار ڏني هئي. شاعريءَ بابت اهڙا تصور جديد کان جديد شاعرن وٽ بہ ملن ٿا. هڪ فرينچ شاعر پال وئليري ڪنهن هنڌ چيو آهي، تہ "هڪ سٽ خدا يا قدرت شاعر کي عطا ڪري ٿي، باقي سٽون هن کي پاڻ ڳولي لهڻيون آهن." هيءَ راءِ ڏيندڙ شعر جي تخليق کي اڌ الهامي ۽ اڌ انسان جي تخليقي پورهيي جو نتيجو تصور ڪري ٿو. شاعرن ۽ نقادن جو هڪڙو وڏو گروهہ اهڙو ئي آهي، جنهن جو خيال آهي تہ "هر ڪو شخص شاعر ٿي نٿو سگهي." (اها هڪ مجيل حقيقت آهي تہ دنيا جي ٻين شخصن جي مقابلي ۾ شاعر کي قدرت ڪي اهڙيون خاصيتون عطا ڪيون آهن، جن جي ڪري ان جو وجود عام انسانن کان ممتاز نظر اچي ٿو- (ڊاڪٽر ابراهيم خليل(8)) شاعريءَ جو سرچشمو "گهرو شعور" آهي. ان لاءِ شاعر جو پيدائشي شاعر هجڻ ضروري آهي،

جنهن کي اسين ”ڏات“ چئون ٿا ۽ جا خدا طرفان وديعت ٿئي ٿي. (ڊاڪٽر سحر امداد(٩)) ان گروهه جا ليکڪ شعري تخليق کي ”ڏات ۽ ڏانءَ“ (ٻيءَ معنيٰ ۾ الهام، ادراڪ ۽ فني سگهه) جو گڏيل نتيجو قرار ڏين ٿا ۽ سندن خيال آهي ته شاعر باقي ماڻهن جي ڀيٽ ۾ ڪا ”خاص هستي“ ٿيندو آهي.

دراصل شعر لکڻ جي اها خاص حالت، جنهن کي فنڪار تخليقي ڪيفيت سڏين ٿا، تنهن کي جديد نفسيات توڙي فلسفو به بحث هيٺ آڻيندا رهيا آهن، پر ان جي باوجود ان ڪيفيت جي پراسراريت ختم ٿيندي نظر نٿي اچي ۽ اڄا تائين سڄيءَ دنيا جا جديد ترين نقاد ۽ شاعر به ٻن گروهن ۾ ورهايل ملندا. جن مان هڪڙا شاعريءَ کي ”الهام“ يا ڪنهن ”مافوق الفطرت قوت جي دين“ سمجهن ٿا ۽ ٻيا ان کي شاعر جي پنهنجيءَ قابليت، صلاحيت ۽ پورهيي جو حتمي نتيجو. ٽين وري ماڳهين وچ وارو رستو اختيار ڪيو آهي ۽ شعري تخليق کي ڪنهن غيبي قوت جي مهر ۽ ماڻهوءَ جي پنهنجيءَ محنت جو گڏيل ثمر قرار ڏين ٿا.

نڪتئه نظر ۽ شين کي پرکڻ ۽ سمجهڻ جو اختلاف مذهب کان وٺي سائنس، فلسفي کان وٺي آرٽ، هر هڪ شعبي ۾ هميشه کان موجود رهيو آهي. آرٽ جوته حسن ئي اختلاف ۾ آهي (گل هائي رنگ رنگ سي هي زينتِ چمن، اي ذوق اس جهان کو هَي زيب اختلاف سي- شيخ ابراهيم ذوق) هن موقعي تي سوچڻ جو سوال فقط اهو آهي ته جنهن انسان پنهنجي عقل، شعور ۽ تخليقي قوتن آذار قدرت جي جوڙيل هن جهان کي مڪمل طور تبديل ڪري، هڪ ”نئون جهان“ بڻائڻ جهڙو غير معمولي ڪم سرانجام ڏنو آهي، ڇا ان جي ذهني، جذباتي ۽ تخليقي قوتن تي ايترو اعتبار به نٿو ڪري سگهجي ته هو جيڪو لفظن ۾ روح ڦوڪڻ، سندرتا ڀريا، دلفريب ۽ زندگيءَ سان ڀرپور تصور تخليق ڪرڻ جو ڪم سرانجام ڏئي رهيو آهي، اهو ڪارنامو هن جو پنهنجو ئي آهي!.

حوالا

(1) ابن حنيف، دنيا ڪا قديم ترين ادب، 19...، ص: 50-49

(2) اي ايل باشم، هندستاني تهذيب جي ڪٿا، ترجمو: همسفر گاڏهي، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، 2004ع، ص: 525

(3) رضوي سجاد باقر، ڊاڪٽر، مغرب ڪي تنقيدي اصول، مقتدره قومي زبان اسلام آباد، 1994ع، ص: 16

(4) رضوي سجاد باقر، ڊاڪٽر مغرب ڪي تنقيدي اصول، مقتدره قومي زبان اسلام آباد، 1994ع، ص: 12

(5) ندوي عبدالحليم، ڊاڪٽر، عربي ادب ڪي تاريخ (جلد پهريون-ٻيون ايڊيشن) ترقي اردو بيورو نئي دهلي، 1989ع، ص: 182-183

(6) مرزا قليچ بيگ، تقريرون ۽ تحريرون، سنڌي ادبي بورڊ ڄام شورو، 1970ع، ص: 171-172

(7) شيخ اياز، چوليون ٻوليون سمنڊ جون، دانيال ڪراچي، 1993ع، ص: 33-31

(8) شيخ محمد ابراهيم خليل، ڊاڪٽر، سنڌي شاعري ۽ علم عروض، مهراڻ اڪيڊمي شڪارپور، 2001ع، ص: 23

(9) سحر امداد، ڊاڪٽر، شعور شاعر شاعري، سنڌي ادبي بورڊ ڄام شورو، 2008ع، ص: 32

نور محمد شاهہ

سيوهڻ پنهنجي روايتن ۽ رسمن جي روح ۾

SPRITUALITY OF SEHWAN IN ITS CUSTOMS & TRADITIONS

Noor Muhammad Shah
Lecturer, Department of Sindhi, University of Sindh.

ABSTRACT

This paper has been written to trace out the spiritual facts from the customs & traditions of the oldest historical city of Sindh ***Sehwan Sharif***. Sehwan is the city of Saints, therefore has its rich spiritual traditions, which are being celebrated through the centuries, but now with the dead soul. The Saint of Saints in Sehwan is the Qalandar Lal Shahbaz, all the spiritual traditions through the historical process are merged in his celebrations systematically. This study focuses specially on the celebration system of Qalandar Lal Shahbaz to unravel the spirituality of Sehwan and Sindh.

شهر ٻاهران قلندر جي سوني گنبذ تي نظر پوڻ سان يا ڪافر ڪوٽ تي بيهي شام جو شهر سيوهڻ ڏانهن نهارڻ سان، تاريخ جي بي ڪرار روح مٿي جيڪي ڪيفيتون رچن ۽ نچن ٿيون، تن جا رنگ ۽ انگ اڻ لکا هجن ٿا، جن کي بيان نٿو ڪري سگهجي. سيوهڻ جي گهٽين ۾ گهمندي ماڻهو جڻ تاريخ جي روح جي عجائب گهر ۾ وڃائجي وڃي ٿو. شهر ۾ فقيرن ۽ ملنگن کي ڏسي، ڪافين ۾ جهاتيون پائي نهاري، قلندر جي دربار ۾ درد وندن جون دانهون، پُڪارون، سينون ۽ نغارا ٻڌي، نئين علم هينان شام جو مريضن، فقيرن ۽ سڪائن وارن کي ڏسي، سون جي دروازي ۾ اميدن جا ڪرف ڪٽيل ۽ پئسا اڇليل ڏسي، ڌمال تي بي خوديءَ ۽ مستيءَ جو رقص ڏسي، قلندري ايوان مان آسمان ڏانهن نهاري ٿٽو ساهہ نڪري وڃي ٿو. پراڻي علم جي اوچائيءَ ۽ اُن جي ريٽي لال جهنڊي جي لهرن ۾ نهاري، هيٺ ماتم جو منظر ڏسي دل روئي پوي ٿي. رجبيءَ جي هڪ رات لاءِ ماڻهن جا انبوهہ ۽ اُنهن جي ڳچين ۾ ڳاڙها پيلا ڳانا ڏسي، هر عيد تي هِتي ماڻهن جي آمد ڏسي، شهر ۾ لال جا نعرا ٻڌي، ميلي ۾ ملتان جي ملنگن ۽ پنجاب جي عوام جي اُٿل ڏسي، چوٽنيءَ تي چوڦيرا، ٺڪرين تي پٽر چٽائي ۽ جبل ۾ ٻوڙون ٻڪون- غريبن جو هِتي هي هج ڏسي، لنواريءَ واري کي ياد ڪري، سوني گنبذ ڏي نهاري، سنڌڙي سنياري، ڳوڙها ڪري پون ٿا.

سيوهڻ جي چوطرفي

سيوهڻ جي ايرندي ۾ سنڌو درياءُ ساڃي ساهه سان واريءَ تان وهندو ڏسجي رهيو آهي. سج جي تاءُ تي پگهرجندڙ برف جو اُهو صاف ۽ چلڪو پاڻي، پنهنجو سارو ست ۽ سونهن اصل کان حيات کي ارپي، متي ۽ ميدانن تان ليٽڙبو، جيوت جي جياپي لاءِ کاڌ پيت جي پورت ڪندو، اڄڪلهه هتان سينواريل ميرانجهڙي صورت سان، سائيءَ جي مريض واري حالت ۾، سمنڊ ڏانهن وهندو وڃي رهيو آهي. پر هن حال ۾ سندس فطري پنڌ پورو ٿيڻ يا مقصد کي ملڻ وارو ارادو اڌ ۾ رهجي وڃي ٿو ۽ ڄامشوري واري واريءَ ۾ ئي اُن جا پساهه پورا ٿين ٿا.

سيوهڻ جي اولهندي ۾ ايشيا جي اُها وڏي سحرائي ڍنڍ منڇر آهي، جنهن ۾ جڏهن جبلن مٿان ڪڪرن منجهان ڪريل پاڻي، نئين جي صورت ۾ لهي اچي پوندو آهي ته ڪائنات جي پولار منجهان وحدت لا وجود جو نغمو وڄڻ لڳندو آهي- - جنهن تي ماڻهوءَ مان انا جي انڌ، مايا جي موهه، حسد جي هَڇا ۽ ظلم جي زور جا هٿ هٽي ويندا آهن. ماڻهو هوا کان هلڪو، صبح جي هير جهڙو ٿي، سهڻي سدوري ارادي سان، سڳنڌ جو گهورو بڻجي، خوشبوءِ ۽ خير ورهائيندو وتندو آهي. تاريخ جي هن مصنوعي ۽ منافق دؤر ۾ ڪڪر تي ڪي ئي وسن ٿا، پرجي گڏجي نيئون به ڪي ئي لهن لٿيون، پر پوءِ به منڇر ۾ پيل سم نالي واري زهريلي پاڻيءَ جو رڱو سائو رنگ به بدلجي نه سگهيو آهي. اجا ڪي نيئون اوراڇن، جيڪي مصنوعيت ۽ منافقيءَ جا عالمي بند پيجي، اقتصادي عذاب ۾ ونجي ويل، هن سحرا سڄيءَ جي سائيءَ کي، جا هر بيماري ۽ برائيءَ جي ماءُ آهي، دنيا سڄيءَ جي رڳن مان نهوڙي نين. پر اڄ حق، صداقت ۽ سچ کي-- ناحق، ڪوڙ ۽ منافقيءَ عاجز بڻائي رکيو آهي. مذهب، سياست ۽ ماڻهپي جي نالي ۾ منافقيءَ جو سارو ٻهروپ رچايل آهي. اڄ ڪڪر ماڻهپي جا-- حق، صداقت ۽ سچ جا، مصنوعيت پنڇر ڪيو ٿي ڇڏي. ان طرح فطري فيض ۽ سخا، خير ۽ خوشيءَ جا دربند ڪيا ويا آهن. منڇر ۾ به سم نالي جو سائو پليد زهر گڏيو ويو آهي، تڏهن مڇيون به مري ويون آهن، مهاڻا مهانگائيءَ سوڙها ڪيا آهن، نڪو آب نه ان آهي، زمينون غيرآباد آهن، بيمارين ۽ بڇڙاين باهه پڙڪائي ڇڏي آهي، مال ۽ ماڻهن جو جيئڻ جٽ آهي، پر ڪنهن کي دانهن ڏجي؟ هيءَ ته بي دادي نگري سڏجي ٿي، داد وارو ته بي نياز آهي! تنهنڪري استاد بخاريءَ چيو آهي:

يزدان بي نياز آ، شيطان بي لحاظ آ،
انسان تي اپاريو، انسان ۾ اورانيو.

سيوهڻ جي ڏکڻ ۾ لکيءَ وارو اهو بي فيض جبل آهي، جتي ايمان جو اجايل شاهه صدر دفن آهي.

سيوهڻ جي اتر ۾ درياءَ جي ڪنڌيءَ سان ڪنداهه نالي اهو ٻيلو آهي، جتي سک جو معصوم مسافر پير وڃائي ٿو ۽ ڪانئس ڏاڙيل غلام حسين واڍو الهه تلهه ئي ڦري وڃي ٿو. اتي سک سڏڪي ٿي پئي ۽ فيض جي لفظن ۾:

اب کيا ديکهين راه تمهاري
بيت چلي هي رات

سنڌ جي صوفين هن سڏڪيل سک کي ڪثرت مذاهب پويان بنيادي وحدت جي تصور ۾ هيئن سرچايو آهي:

جهنگ وڃي ٻٽ ٿيو، لٿي چورن لک،
سڄڻ آهي سامهون، پويان ٻيئي سک.

سيوهڻ جي جيءَ اندر جهاتيون

مهراڻ، منڇر، ڪُنداهه ۽ لکي جبل واري هن زندگيءَ جي چوواٽي تي، تاريخ جي هن قديم شو آستان جي دڙي واري شهر جي لاهين چاڙهين وارين سوڙهين گهٽين ۾ هلندي، قديم سنڌ جي روح لتاڙجڻ جو احساس ٿئي ٿو. اچو ته هن شهر جي نانءَ مٿان تاريخ جو ڪريل لٽ لاهي، سيوهڻ جي جيءَ اندر جهاتي پائڻ جي ڪوشش ڪريون.

ميمڻ عبدالمجيد سنڌيءَ جي تحقيق موجب:

أهي آريا، جي پنهنجي وڏي ڏاڏي جي نالي پٺيان ’شوي آريا‘ سڏبا هئا سي شوديتا جا به پوڄاري هئا. أهي سيوهڻ ۽ ان جي پسگردائيءَ ۾ رهندا هئا ۽ سيوهڻ کي أهو نالو انهن ڏنو. مقامي ماڻهو اڄ به ’شو‘ جي ميلي کي ’سو‘ جو ميلو سڏين ٿا. أهو ڏيکاري ٿو ته ’سو-استان‘ بدلجي ’شواستان‘ يا ’سيوستان‘ ٿيو، جو هينئر ’سيوهڻ‘ سڏجي ٿو.(1)

ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ سنڌي لغات ۾ لفظ ’شو‘ جون هي معنائون لکيون آهن:

شِوَ: صفت: ڀلارو، ڀختاور، نصيبدار، واڌارو ڪندڙ، خوش. لغوي معنيٰ ۾: مخلوق کي فنا ڪندڙ، ناس ڪندڙ، برباد ڪندڙ. (اسم

خاص) هندن جي ٽن ديوتائن مان هڪ جو نالو. (جو مارڻ جي قدرت رکي ٿو ۽ سڀ کان گهڻي ان جي پوڄا ڪئي ويندي آهي.)

شو / شوون: ٻڙي، واپارين جي اصطلاح ۾ ڪجهه به نه (2)

هن لفظ جي انهن ٽنهي صورتن جي معنيٰ گڏي جيڪڏهن لفظ جي مڪمل مراد وٺبي ته اُها علم رياضيءَ جي علامتن ۾ هيئن لکي سگهبي: + x - = - ان جي لفظي مراد وٺي سگهجي ٿي: جياپي ۽ موت جي نفيءَ جو فاعل نفي؛ جنهن کي صوفين جي عاشقاڻي اصطلاح ۾ ڪاسائي سڏيو ويو آهي. شاهه عبداللطيف ڀٽائيءَ جي ڪلام ۾ سر ڪلياڻ جو غاضب فاعل استعارو اِهو ئي آهي.

ڪُهن تان ڪرلهن، ڪرلهن تان ڪُهن،
سيئي ماءِ مُهن، سي ئي راحت روح جي.

ڪُهن ۽ ڪوٺين، اِيءَ پر سندي سڄڻين،
سوريءَ چاڙهيو سپرين، ڏنيِ ڏيهاڻي ڏين،
وينا ورهه وٺين، آءُ واڍوڙيا وِهاءِ تون.

شو جي مٿين حقيقت، اسان کي سيوهڻ جي اُن قديم ڪهاوت ڏانهن وٺي هلي ٿي، جنهن موجب:

قديم دؤر ۾ هتي انود نالي هڪ ڪاسائي رهندو هو، جنهن کي هتي هڪ گهري اونهين کڏ هئي. انود انسان ڪهڻ جو ڪسبي ڪاسائي هو، هو ماڻهوءَ کي ڪهي ان جا هڏا ۽ رت انهيءَ کڏ ۾ اڇليندو هو ۽ گوشت وڪڻي ڇڏيندو هو.

هن ڪهاوت ۾ شو جو فاعل مستعار آهي ۽ ان جو مفعول پنهنجي ٻٽي فطري حقيقت، يعني حياتيءَ ۽ موت جي مظهر ۾، مادي صورت اندر، اسان کي ستين صدي هجري وقت جي، قلندر جي آمد سان منسوب، بودلي نالي هڪ عاشق فقير جي قصي ۾ لڀي ٿو. روايت موجب:

بودلي نالي هڪ عاشق فقير، قلندر جي هدايت تي اڳواٽ سيوهڻ پهتو هو ۽ هتي مرشد قلندر جي اچڻ جي اوسيئڙي ۾، آجيان خاطر سيوهڻ جون گهٽيون ٻهاريندو هو. طويل انتظار ڪانپوءِ نيٺ هڪ ڏينهن هو گوشت وٺڻ خاطر ڪاسائيءَ وٽ ويو هو. انود ڪاسائيءَ کيس

> ڪِهي وڪِڻي ڇڏيو. بودلي جو گوشت شهر جي چلهن تي وجي چڙهيو. جڏهن عاشق انهيءَ حال ڪي وجي رسيو، ته پوءِ دير ڪري آيل قلندر ڪيس شهر ۾ نه ڏسي سڏڻ لڳو. پهرئين سڏ تي بودلي جون پوٺيون ڪڙهاين ۾ ڦٽڪڻ لڳيون، ٻئي سڏ تي هو اٿيو ۽ ٽئين سڏ تي لال جسم ساڻ قلندر يار اڳيان اچي پڳو هو.

قلندر ڪي بودلي جي اِها سيوهاڻي سُهائي-- فنا ۽ حضور جي توحيد واري لاڙاٽي صورت، جنهن ۾ ايثار ۽ احتجاج، ڪمال ۽ زوال هڪ جاءِ هو، وٺي وئي. پاڻ سلوڪ جو وڏيڪ سيلاني سفر ختم ڪري، هن مٽيءَ ڪي مسڪن بڻائي، عشق جي هن روايت جو امين بڻجي ويهي رهيو. حضرت عثمان مرونديءَ، قلندري ته پاڻ سان آزربائيجان مان آندي هئي، پر هو لاڙڻ سائين سيوهڻ ۽ سنڌڙيءَ ۾ بڻيو هو.

علامہ غلام مصطفيٰ قاسمي لکن ٿا:

> اسلامي تصوف ۾ حب الاهي جي خيال کان ٽي مدرسا ۽ اسڪول ٿي گذريا آهن. پهريون مدرسو آهي بايزيد بسطاميءَ جو بسطام ۾ هن جو نالو طيفور بن عيسيٰ هو ۽ ڪنيت بايزيد. جنيد بغداديءَ کان عمر ۾ وڏو هو ۽ اصفياءَ ۾ پهريون قلندر ۽ ملامتي هو. وحدت وجود ۾ هن جو استاد ابوعلي سنڌي هو. سنڌ سان هن نسبت ڪري هن پنهنجو داماد به علامہ دبيلي صوفي سنڌيءَ کي بنايو. حضرت قلندر شهباز جو قلندريت ۾ سلسلو اُن سان ملي ٿو.(3)

سيوهڻ جي ثقافتي تاريخ جي پيڙهہ، انود ڪاسائيءَ واري انهيءَ اونهين ڪڏ تي آهي، جنهن جا اڄ مٽ نشان شهر جي دل تي اڄ به اڪريل لين ٿا ۽ ٻيو اهو صوفياڻي اصطلاح وارو ڪافر ڪوٽ آهي، جنهن کي عرف عام ۾ سيوهڻ جو قلعو سڏجي ٿو، سو هن شهر جي تاريخ جو ڏنل ڏاج آهي. انود ڪاسائيءَ جي ڪڏ، ڪلاسيڪل استعارو آهي. هيءَ دنيا سڄي انود ڪاسائيءَ جي ڪڏ آهي، جتي راهہ حق جا طالب و صل کان اڳ ڪُنا وجن ٿا. محبوب ازليءَ جي اها ڪاسائيءَ واري ڪار جنهن لاءِ لطيف سائينءَ چيو ته:

ڪاتيءَ ڪونهين ڏوهہ، ڳن وڍيندڙ هٿ ۾،
پسيو پر عجيب جي، لڇيو وڃي لوهہ،
عاشقن اندوهہ، سدا معشوقن جو.

سيوهڻ عاشقن جي ايثار ۽ خون جي فرياد جي روايت جو شهر آهي. انود ڪاسائيءَ واري اونهين ڪڏ اندر عاشقن جي خون مان نپوڙيل لال جهنڊو، قلندر جي پراڻي علم جي اوچي انگاس تي چڙهيل آهي، جيڪو آسمان تي طالب جي خون جو ثبوت ڏئي فرياد پيش ڪري رهيو آهي. فرياد جو اهو عَلم شايد انصاف واري ڏينهن تائين چڙهيل رهندو.

سيوهڻ جي روايتن ۽ رسمن تي غور ڪجي ٿو ته انهن جي اندر ڪلاسيڪل عشق جي سمورن عنصرن جو باريڪ رنگن ۾ انضمام نظر اچي ٿو، پر سيني تي غالب رنگ لال آهي. سيوهڻ ان لال رنگ جي روايت جو امين آهي. هونئن ته ڳاڙهو، پيلو، سائو ۽ ڪارو سڀ ڪلاسيڪل رنگ آهن ۽ ايشيا سڄيءَ جي شاعريءَ ۾ مستعار آهن. سيوهڻ ۾ به ماڻهو انهن سيني رنگن ۾ عقيدت جا هار ڳانا جوڙي ڳچين ۾ پائين ٿا ۽ ملنگ پنهنجين ٽوپين ۾ انهن رنگن جي وحدت سبي پائين ٿا، پر انود ڪاسائيءَ واري عاشقن جي لال خون واري اصل اونهين ڪڏ سيوهڻ ۾ ئي آهي، جنهن جو ريج ايشيا سڄيءَ ۾ آهي:

رت جي بوءِ پٽن ۾ آهي، ڏرتي آ شمشان قلندر

لال رنگ ۾ شهادت ۽ ڪمال مستعار آهي، جنهن ۾ خون ۽ ڪتوري، فنا ۽ بقا، اقرار ۽ انڪار، عمل ۽ اميد هڪ جاءِ آهي- جدا نه آهي. اهڙي فنا ۽ حضور جي توحيد- دنيا جي ٻئي ڪنهن رنگ ۾ نه آهي. هڪڙي روايت موجب بايزيد بسطاميءَ چيو ته:

> ابو علي سنڌيءَ ڪان مون "فنا ۽ توحيد" جو علم سکيو ۽ ابو عليءَ مون ڪان "الحمد ۽ قل هو الله احد" جي تفسير معلوم ڪئي.(4)

گيڙو رنگ بيماري ۽ ضعيفيءَ جي علامت آهي، جنهن ۾ مريض کي علاج جي حاجت هجي ٿي، جو ان کي اجا ساهه جو سانگو هجي ٿو، قريب المرگ حالت ۾ هو موت ڏسي روئي ٿو، جيءَ دان لاءِ ليلائي ٿو، پر ڳاڙهي رنگ جي روايت جو امين لال لطيف چوي ٿو:

سر ساهه سين سين، جيئڻ گوشي جاءِ،
مرڻ مون سيئن آءُ، پنيءَ توءِ پنڌ ڪريان.

سائو رنگ عقيدي ۽ عمل جو آهي، جيڪو مذهبن ۽ شريعت وارن جو آهي. ڪارو رنگ عقيدي ۽ عمل جي نراسائي تي ورهه ۽ وڇوڙي جي احتجاج جي روايتن وارن جو آهي.

قلندرَ احتجاج جي هڪڙي پنهنجي روايت جا عاليٰ امام بڻيا، هو راهه رسم سڀ ڇڏي، گناهه ثواب کان مٿي رهي، لوڪ لڄ، مال مڏ ۽ لئي لذت کي ڇڏي، ڏاڙهي، مڇون ۽ ڀرون ڪوڙائي، الفي پهري، ڪڙاڪولابا ڪاراين ۾ پائي، ڪنڌ ڪنڌ ۾ وجهي، جسو زنجيرن ۾ مٿي کان پيرن تائين پوئي، گهنگهرو پيرن ۾ پائي، رلي ڪلهي تي رکي-- اهڙيءَ طرح فطرت ۽ تاريخ جي جبر ۾ فرد جي روح جو پورو بت بڻجي، بي خوديءَ جو ناچ شروع ڪري ڇڏين ٿا:

آهن قلندر روز شب، پنهنجي خوديءَ ۾ خود غرق،
حاجت نہ صوم صلوات دي، خواهش نہ حج زڪوات دي،
چاهت نہ ذات صفات دي، هڪ شان وحدت جي ۾ غرق.

سچ جي تاءَ تي بصيرت جي اک جيئن ئي کلي ٿي تہ انسان کي پهرئين نظر ۾ پنهنجو وجود عمل جي بنياد تي بينل نظر اچي ٿو. سماج ۾ فرد جي وجود جي حيثيت ۽ وقعت، توڙي تاويلي طور زندگيءَ جي حق ۽ حسن جي حقيقت جو بنياد بہ عمل تي نظر اچي ٿو. عمل بابت اهو تصور رواجي ۽ عقيدي جي صورت ۾ هجي ٿو. ماڻهو جڏهن رواج ۽ عقيدي جون عادتون ۽ حجاب ٽوڙي نظر ڪري ٿو تہ ڪيس ساري سچ نظر اچي ٿي. اهو ڏسندي شاهه لطيف چيو هو:

گولي پڇ گناهه ڪان، ڪونهي مول ثواب

يعني گناهه تہ ڪنهن بہ صورت ۾ روا نہ آهي جو اهو نسورو ئي نقصان آهي، ان ۾ ڪو نفعو ڪونهي. پر ماريو انهيءَ حقيقت اٿئون تہ ثواب ۾ ئي ڪو ثمر ڪٿي آهي؟! پوءِ چيائين تہ:

حقيقت هن حال جي جي ظاهر ڪريان ذري،
لڳي ماڻ مرن کي، ڏونگر پون ڏري،
وڃن وڻ ٻري، اوپر ايري ڪونہ ڪي.

هيءَ انساني انا، عقيدي ۽ عمل جي بي ثباتي، جنهن کان اڳي فرد تي معاشرتي انا جي بي ثباتي ثابت هوندي آهي ۽ سماجي مصلحت خاطر اصلاح عمل جي عاجزيءَ کان پوءِ فرد تي جيڪو حال تاري ٿئي ٿو، سو اهو بي خودي ۽ مدهوشيءَ وارو ئي هجي ٿو.

گناهہ ۽ ثواب، جزا ۽ سزا جا قدر عمل جي اصلاح واسطي مروج ٿيا پر پوءِ وبال جان ۽ عذاب اعمال ثابت ٿيا. امر غيب واري هدايت ۽ تعليم تي عقيدو ۽ اخلاق- شريعت، طريقت، رياضت، رهبانيت، ڪشف ۽ معرفت جا حيلا ۽ حاجتون هلائڻ سان بہ جي حاصل نٿي ٿي تہ پوءِ فرد پنهنجو احتجاج نهايت درد ڀرئي حال ۾ ظاهر ڪري ٿو. فطرت ۽ تاريخ جي جبر جو ٻهروپ پڌرو ڪندڙ تاريخ جي ان ڪردار تي نالو 'قلندر' پيو.

مولانا قاسمي صاحب لکي ٿو تہ:

> قلندري طريقو حضرت سيد جمال مجرد کان شروع ٿيو جيڪو وڏو عالم ۽ فاضل هو ۽ ڪيترو وقت مصر ۾ مفتي ٿي رهيو، ڪيس مصر جا ماڻهو "ڪتب خانئہ روان" (موبائيل لئبرري) چوندا هئا. هن کان جيڪو بہ مسئلو پڇيو ويندو هو، هو ان جا جواب نہ پهہ ڏيندو هو ۽ ڪو بہ ڪتاب ڪونہ ڏسندو هو. اوچتو مٿس اهڙو جذبو ۽ حال طاري ٿيو جو ڏاڙهي، مڇون ۽ ڀرون ڪوڙائي قبرستان ڏانهن هليو ويو ۽ هڪ چادر ويڙهي قبلہ ڏانهن منهن ڪري حيرت زده ۽ ديوانہ وار آسمان ڏانهن نظر ڄمائي ويهي رهيو. جمال مجرد کان پوءِ جيڪو سندس جاءِ نشين ٿيو تنهن پنهنجي ڏاڙهي مڇون ۽ ڀرون ڪوڙائي اهو ئي لباس ۽ صورت اختيار ڪئي.(4)

توڙي جو: "هرڪہ سرمي تراشد، قلندر نہ باشد." (هر ڪوئي مٿو ڪوڙائي قلندر ڪو نٿو ٿي پوي) پر رسمي قلندري طريقت اها ئي آهي.

قلندر وجود جي ٽن بنيادي جبلتن جو عملي ۽ علامتي احتجاج ڪن ٿا. منهنجيءَ نظر ۾ اُهي ٽي بنيادي جبلتون جن تي ماڻهوءَ جي وجود جو آڌار هجي ٿو سي هي آهن: (1) عزت نفس (2) پيٽ (3) جنس.

قلندر انهن ٽنهي جبلتن سان جيئڻ خلاف عملي ۽ علامتي طور تعلق منقطع ڪن ٿا. چون ٿا تہ انسان فقط ايتري لاءِ ئي تڇُ جو پيدا ٿيو آهي؟!

١- عزت نفس جي رواجي گهرجن سان تہ هو ڳالهائين ئي ڪونہ ٿا، تن کان تہ گهڻو ۽ قطعي بي نياز رهن ٿا. پر هو عرفان نفس جي پارسائي، نيڪي ۽ شرافت کان مٿي وڃي- بي پرواهيءَ ۽ بي نيازيءَ سان، ان کي نيچ ڪن ٿا. هو وندر واري صورت جو بي پاڙو پولو ڀرم ڀڃي، نيڪن ۽ شريفن واري شڪل ۽ شبيهہ جي ظاهري صورت ئي ميساري، پارسائي ۽ پاڪائيءَ جا پاڙا ڇڏي،

گنهگارن ۽ غربين سان اوڏو اڏي، گناهہ کي تہ کڏ ۾ ڇڏي، ثواب جائي ليکا لنگهي، اعليٰ ۽ ادنيٰ جا امتياز اورانگهي، وجي رقص تي ئي ريجهہ ڪن ٿا.

-2 پيٽ لاءِ ئي ويهي لوڙين ۽ لوچين بہ ڪونہ ٿا. پيٽ ڪتي لاءِ ئي جي جيئڻو ٿيو تہ پوءِ ڇو نہ ان جانور وانگر در در تان گرهہ ڪٽي بول پرجي! هو ان طرح پنهنجو پاڻ کي ان جانور جي حال ۾ پائين ٿا، جنهن جو مقدر پيٽ لاءِ لنيون پٽر جهلڻ ئي هجي ٿو.

-3 شاديون ڪونہ ڪيائون، هميشہ لانگوٽا پائي پئي هليا. سيوهڻ ۾ ستي جتيءَ جي روايت آهي. ڪنهن زماني ۾ هتي هڪڙي عورت ننگي گهمندي هئي، چوندي هئي هتي ڪوئي مرد نہ آهي. حضرت قلندر شهباز ۽ جمن جتي ستيءَ سميت سيوهڻ جا سڀئي سالڪ ستروارا سڏجن ٿا.

ڊاڪٽر درشهوار سيد لکيو آهي تہ:

> قلندر جي معنيٰ آهي روحانيت يا Spirituality ۾ غرق اُهو شخص جيڪو تمام سماجي ۽ معاشرتي قائدن قانونن کان آزاد هجي. جنهن تمام Inhibition ۽ Taboos ترڪ ڪري ڇڏيا هجن. يعني تارڪ دنيا شخص جنهن جو تعلق قادر مطلق سان هجي ۽ خالق حقيقي جي عظمت، جمال، فڪر ۽ ذڪر ۾ ايترو غرق هجي جنهن کي دنيا جي ڪا پرواهہ نہ هجي.
>
> قلندر سماجي ۽ اخلاقياتي پهلوءَ جي پابندين جي بہ پرواهہ نہ ڪندو آهي، هو آزاد زندگي گذارڻ جو عادي آهي. عشق خداونديءَ جي نشي ۾ مست هوندو آهي. هن جو دنيا سان ڪو تعلق نہ آهي. مخلوق ۽ سماجي قائدن قانونن جي بہ هن کي ڪاڻ ڪانہ آهي.
>
> قلندرن جا ٻہ قسم هوندا آهن، جن ۾ هڪ کي قلندري چوندا آهن. ٻين کي ملامتي. حضرت ابو حفس عمر بن عبدالله المهروردي مطابق ملامتي صوفي اُهو آهي جيڪو پنهنجي خوبين جي نمائش نہ ڪري ۽ خامين جي پرده پوشي نہ ڪري. هو ڪنهن کان بہ خوف نٿو کائي ۽ نہ ڪنهن ٻئي جي خامين تي تنقيد ٿو ڪري. هن جي زندگيءَ جو محور صرف ۽ صرف الله ۽ الله جي محبت آهي.

ملامتي صوفيءَ جي خصوصيت اِها آهي تہ هن جو ظاهر، هن جي باطن کي لڪائي ٿو. هو صوفين جيئن روحاني مرتبي يا نيڪ اعمالن جو خواهشمند ڪونہ آهي. چاهي هو ڪيترو بہ باڪمال شخص چو نہ هجي پر هُن جي ڳالهين مان اُها جهلڪ نظر ڪانہ ايندي. پر اُن جي ابتڙ هو پنهنجو پاڻ تي ملامت ڪندا آهن ۽ ڄاڻي ٻجهي اهڙيون حرڪتون ڪندا آهن، جنهن جي ڪري ماڻهو مٿن ملامت ڪندا آهن.

قلندر شهباز لاءِ بہ اهو مشهور آهي تہ پاڻ سماج ۽ معاشري جي پرواهہ نہ ڪندا هئا، ۽ سندن ظاهر باطن جي ابتڙ هوندو هو، جنهن ڪري ڪين ملامتي صوفي يا قلندر چئي سگهجي ٿو.(5)

قلندر شهباز جو سيوهڻ ۾ رهڻ جو مقصد

حيدري قلندر حضرت عثمان مرونديءَ جو سنڌ ۾ سيوهڻ ۾ اچڻ جو سبب ۽ هتي سڪونيت اختيار ڪرڻ جو مقصد- ملان، مشائخ ۽ درگاهي اديب ئي نہ پر فقراءُ ۽ ملنگ بہ هيسيتائين هڪ ئي ٻڌائيندا اچن ٿا تہ: حضرت قلندر شهباز هڪ مذهبي مبلغ ۽ معلم جي حيثيت ۾ هن گنهگار شهر ۽ ديس ۾ عقيدي ۽ اصلاح عمل جو مشن کڻي آيو هو، جنهن جي تڪميل هتي رهي ڪئي اٿن. حضرت عثمان مرونديءَ جو جيڪڏهن مشن اهو ئي هجي ها تہ پوءِ ان وقت پنهنجو وطن ڇڏي هيڏانهن اچن ئي ڪونہ ها. چو تہ اهڙي ڪم جي سڀ کان وڌيڪ حاجت انهيءَ وقت جي تاريخ سندن وطن ۾ ئي ڏسي رهي آهي، جتي مسلمانن جي رت جو درياءُ وهي رهيو هو. مولانا قاسمي صاحب خود لکي ٿو:

> هجري ڇهين صديءَ جي پڇاڙيءَ ۽ ستين صدي جي ابتدا مسلمان حڪومتن لاءِ اهو منحوس دؤر گذريو آهي، جنهن ۾ تاتاري فوجن ڪين نهوڙي ڇڏيو. لکين ڪتاب ساڙيا ويا، مدرسن ۽ عالمن کي ختم ڪيو ويو. دجلہ درياءُ مسلمانن جي رت سان سرخ ٿي ويو. خوارزم جي وڏي مملڪت اسلاميءَ جي تباهيءَ سان گڏ بغداد جي سون سالن جي خلافت عباسيہ کي بہ نهوڙي ناس ڪيو ويو. افسوس تہ اهو آهي تہ مسلمانن جي هن تباهيءَ ۾ خود ڪن مسلم عالمن وڏو ڪردار ادا ڪيو ۽ مخبري ڪري تاتاري فوجن کي مسلمانن تي حملي ڪرڻ لاءِ تيار ڪيو ويو. تاريخ ۾ اهو دؤر مسلمانن لاءِ عام طرح ۽

مسلمان عالمن ۽ مشائخن لاءِ خاص طرح تباهيءَ جو دؤر ڳڻيو ويو آهي. سوين ديني عالم ۽ روحاني مشائخ تاتاري ظالمن جي تراين جو لقمہ اجل بڻجي ويا ۽ ڪيترائي عالم ۽ درويش پنهنجي ديس کي خيرباد چئي حجرت ڪرڻ تي مجبور ٿي ويا. اسان جو سيوهاڻي شهباز مخدوم حضرت عثمان مروندي تاتارين جي ڪاهن ۽ ظلمن ڪان مجبور ٿي پنهنجو وطن مروند/آزربائجان ڇڏي اچي برصغير پاڪ و هند ۾ مقيم ٿيو.

مولانا صاحب وڌيڪ لکن ٿا:

مسلمانن جي پاڻ ۾ اختلافن سبب عالم اسلام ۾ ملت جو اتحاد ختم ٿيڻ لڳو، آزربائيجان علائقي ۾ مذهبي ڇڪتاڻ، سياسي ڪشيدگي ۽ تاتاري ظلمن سببان، حضرت شيخ مروندي پنهنجي جنم ڀوميءَ کي الوداع ڪري سياحت ۽ علم عقلي ۽ نقليءَ جو اپياس ڪندي سنڌ هند ولايت ڏانهن روانو ٿيو.

مٿين تاريخي حقيقت نہ صرف قلندر جو سنڌ ۾ آمد جو سبب ڏسي رهي آهي، پر ان جي بہ عڪاسي ڪري ٿي پئي جن حالتن جي پيٽ مان شهباز قلندر جي شان واري تاريخي شخصيت اڀري آئي هئي. اهڙي ڪيفيت ۾ قلندر جڏهن سنڌ ۾ سيوهڻ پهتو تہ هتي فنا ۽ حضور جي توحيد واري روايت کان متاثر ٿي رهي پيو، جو انهيءَ روايت سبب هيءَ سر زمين انتهاپسنديءَ جي آڙاهہ کان آجي هئي. رواداريءَ ۽ بي خوديءَ واري هِن ديس ۾ ماڻهپو، محبت ۽ مروت مٿين هئي جنهن کيس لال بڻائي ڇڏيو.

اسلام جي تاريخ کي ڏسجي ٿو تہ پيغمبر اسلام جي نور ۽ توحيد واري تعليم سندن وفات کان پوءِ نفرت ۽ رتوڇاڻ هيٺ ويندي رهي آهي. وڏن خليفن جي شهادت کانپوءِ، هو پيغمبر اسلام جي ٻچڙن سان ڪربلا جو واقعو ڪري، دنيا جي تاريخ کي قيامت تائين ڪارو ڪري، اکين ۾ اُهو رت ڀري پهتا جنهن جي انڌ ۽ ملوڪيت جي منڊ ۾ دنيا جون ڪئين قومون ۽ ملڪ تاراج ۽ تباهہ ڪري، رت جا درياءَ وهائيندا ويا ۽ اڄ تائين بس نہ ڪئي اٿن. انهن حضرت عثمان مرونديءَ جي وطن جي بہ سار لڌي ۽ پوءِ سنڌ بہ پهتا. قلندر پنهنجي وطن جون اُهي حالتون ڀوڳي، تاريخ جي وڏي مشاهدي بعد پنهنجي وڏيءَ عمر ۾ سنڌ ۾ آيو هو ۽ معلوم ائين ٿو ٿئي تہ هتي جي ڪلاسيڪل روايتن کان متاثر ٿي رهڻ پسند ڪيو هئائون.

هڪ زباني روايت موجب: سيوهڻ ۾ چوٽنيءَ واري ٽڪريءَ تي قلندر شهباز سان سنڌ جي عاشقن ۽ عارفن جي هڪ گڏجاڻي ٿي هئي، جنهن جي ايجنڊا ملنگ هيءَ ٻڌائين ٿا:

بي داد نگر تي چرپٽ راجا جو راڄ هو ۽ ڪافر
ڪوٽ ۾ بودلو ست دفعا ڪُٺو هو.

چرپٽ راجا ڪو حقيقت ۾ هتي جي تاريخ جو راجا هو يا نہ پر مراد مستعار آهي: انڌ جي عقيدن جي خون خوار وحشي رسمي وبا ۽ ظلم ناحق جو وبال جنهن ايشيا سڄيءَ جي انسانيت جو جيئڻ جنجال بڻايو هو.

باقي ڪافر ڪوٽ تہ اُهو آهي جنهن لاءِ لطيف سائينءَ مارويءَ ۾ چيو:

ڪيم مهاڙ ملير ڏي، مٿي ڪوٽ چڙهي،
نت نهاريم ڏيهہ ڏي، ڳوڙها پيم ڳڙي،
نڱي ڪوڪ قلب مان، منجهان روح رڙي،
ويڙهيچن وري، ڪر نہ لڌي ڪڏهن.

سنڌ جي عاشقن انهيءَ گڏجاڻيءَ ۾ متفق طور فيصلو ڪيو تہ اهو ظلم جو انڌيءَ وارورسمي جنڊ اونڌو ٿيڻ گهرجي. پوءِ چون ٿا تہ سڀني عاشقن گڏجي ڏنبو ڏئي زور لڳائي اهو رسمي چرخو ئي النائي ڇيو: ٿيو قادر قلندر مست لال. اهڙيءَ طرح جڏهن سنڌڙيءَ جي سهائيءَ ۾ قلندري انضمام ٿيو تہ دنيا جي ادائي قلندرن مان سنڌڙيءَ جي لال شهباز قلندر جي لالائيءَ جو شان ئي پنهنجو نروار ٿيو. ملنگ هن شهر کي ان ڏينهن کان النو ٿيل تصور ڪن ٿا ۽ تڏهن عملي طور هتي سڀ النيون رسمون هلن ٿا.

ملنگ انهيءَ چوٽنيءَ کي عدالت جو تخت سڏين ٿا، جنهن جي هيٺان قلندر جي چلي جي جاءِ بہ آهي. اها چوٽنيي عاشقن جي اتحاد ۽ وحدت جي جاءِ ليکجي ٿي، جتي انسان جي ڳچيءَ مان رسمي غلاميءَ جو طوق ٽٽو ۽ ماڻهوءَ کي رواجي غلاميءَ مان نجات جو انصاف پلئہ پيو. چرخو النائڻ کان پوءِ اتي عارفن گڏجي ماني ڪاڌي هئي، تنهن جو تندور اڄ بہ اتي آهي. چوٽنيءَ تي زائرين ۽ طالب سڄو سال چوڦيرا پائين ٿا ۽ هر سال 21 رجب تي فقراءَ جو اجتماع ٿيندو رهي ٿو ۽ ساڳي تندور تي وڏو روٽ پچائي گڏجي ڪاڌو وجي ٿو. هن رسم جو اهتمام بودلي فقير جو فقراءُ ڪري ٿو. اُهي تن تي ڳاڙهو لباس پهرين ٿا ۽ هر سال اُن رات هتي نئون لال عَلم لڳائين ٿا. هيءَ رات قلندر جي ميلي جي ٻڪيءَ واري رات سڏجي ٿي.

چون ٿا ته حضرت لال شهباز قلندر چوٿينيءَ واري عدالت جي تخت تان لٿو شهر ڏانهن پئي آيو ته واٽ تي چٽو آمراڻي مليس جيڪو شريعت جو صاحب ۽ درويش هو. هو ماڻهن جا گناه پڌرا ڪندو هو. ڏوهيءَ کي ڪپو پاڻيءَ جو پياريندو هو ۽ جي هو ڏوهاري واقعي هوندو هو ته سندس مقعد مان ڪرڙو ٻاهر نڪري ايندو هو- جنهن سان مٿس ڏوه ثابت ٿيندو هو. حضرت عثمان مروندي لال کيس چيو ته چٽا ڳالهه ٻڌ: تنهنجي پيڻ شهر ۾ ننگي نچي ٿي پئي، تنهن کي ڪڏهن ڏٺو ٿئي؟ وتين ٿو ماڻهن جا عيب اگهاڙا ڪندو! جن کي خدا نه اگهاڙو ڪيو آهي. چون ٿا ته چٽي آمراڻيءَ وٽ پوءِ سندس ڀيڻ اڳيان آئي. درويش کيس ڏسي چيو ته هي ڇا آهي؟ هي وٺ ڪپڙا وجي پائي اچ. مائيءَ وراڻيس ته نه نٿي پهريان. درويش هن شهر ۾ ڪوئي مرد نه آهي، تنهنڪري ستر اجايو آهي ۽ تنهنجي نفرت ۽ ڪاوڙ بي سبب آهي. چون ٿا ته انهيءَ کان پوءِ چٽي درويش جي اها مٽي ئي سڪي وئي جيڪا اڄ به سيوهڻ ۾ سندس قبر تي سُڪي رکي آهي. چٽي آمراڻي جي ان ڀيڻ جي به اُتي ئي ستيءَ جي نالي سان قبر آهي، جتي هاڻي ڪوئي به مرد وڃڻ منع آهي.

قلندر پوءِ سڌو شهر ۾ آيو ۽ ڪنهن مولويءَ جي مدرسي ۾ وڃڻ بجاءِ رنڊين جي پاڙي ۾ وڃي رهي پيو. تاريخ ۾ بغاوت جو ان کان وڏو شايد ڪو مثال هجي. چون ٿا ته قلندر اتي سچ جو وڏو مچ ٻاريو، جنهن جي روشنيءَ ۾ اتي اند جو ڪوڙو ڪوئي گنهگار نٿي آيو. هڪ ڏينهن ڪنهن مولويءَ مجال ڪندي قلندر ڏانهن ڪرڙو اماڻيو ته رمضان شروع ٿيو آهي، سو رات روزو رکجو. قلندر اهو ڪرڙو مچ ۾ اڇلي رلي وجهي سمهي رهيو ۽ سڄو مهينو ئي ستو رهيو. عيد جو چنڊ ڏٺو، ماڻهن وڃي اٿاريس ته سائين چنڊ ڏٺو آهي- عيد ٿي آهي! قلندر ڏيرج سان وراڻيو ته ابا جي عيد ٿي آهي ته اسان جو به ڪرڙو پڪل آهي، ڳڻتيءَ جي ڪائي ڳالهه نه آهي.

قلندر جا ملنگ، عاشقن طرفان انڌير نگري چرٻٽ راجا جو تخت الٽائڻ واري ڏينهن کان، هن شهر کي الٽو تصور ڪن ٿا ۽ الٽي رسم جي احتجاج جو رواج روا رکيو اچن ٿا. هو پنهنجو وجود چرسن ۾ چرخ ڪريو سلفين ۾ سلگايو ٿا هلن. رنڊيون وٺيو قلندر جي مينديءَ جا سهرا ٿا ڳائين. ڪافين تي رنڊيون رهائي، راڳ ناچ ڪرائين ٿا. پني پيٽ ڪتي کي ٽڪر وجهن ٿا. ڪپڙا ڪارا، ڳاڙها، پيلا پهرين ٿا. پر هي وجود جون خود سوزي رسمون اهو ئي انڌو عقيدو ٻڌيل آهن جنهن خلاف نفرت جو اظهار ئي قلندري طريقت ٻڌي هئي. تنهن کان سواءِ هي نشي، پٽ ۽ بدعمليءَ جون رسمون ته ايران ۽ آزربائيجان وارن ٽانڊن جو دونهون آهن، سنڌ جي رسم راه ته صبر، سادگي، ۽ زنده اُميد آهي.

هاڻي ڪجهه سالن کان ضلع جي زور آور انتظاميا جنهن کي پيو ته ملنگن جي خودسوزيءَ تي نه ڪو ئي قياس ۽ نه ڪهل آهي، پر هنن جي طريقت وارو راڳ- جنهن ۾ هنن جي جگر چاڪ جي احتجاجي آهه جو آواز هوندو آهي، سو به بند ڪري ڇڏيو آهي.

قلندري طريقت ۾ طالب ٿيڻ جو رسمي طريقو

هن وقت سائين گل محمد شاهه لڪياريءَ جو فرزند سيد مراد شاهه لڪياري قلندري طريقت جو پيشوا ۽ سيوهڻ جي چوڏهن ئي ڪافين جو سردار آهي. وٽن جڏهن به ڪو طالب ٿيڻ لاءِ وڃي ٿو ته طالب جي قبوليت کان پوءِ حجم گهرائي سندس مٿو، مڇون، ڀرون ۽ ڏاڙهي ڪوڙائي.. الفي پهرائي، لال لانگوٽو ٻڌرائي، ڪنٺ ڪنڌ ۾ پارائي، شهر جي مڱتيءَ بعد ڪيس مهر لڳائي، چاليهن ڏينهن جي چلي جو امرڪن ٿا. جنهن ۾ چڙ، ڪاوڙ، نفرت، ۽ لڄ منع آهي. چاليهن ڏينهن بعد ملنگ موٽي اچي حاضري ڀري ٿو ته ڪيس چوڏهن ئي ڪافين مان ڪنهن به هڪ تي وڃي ويهڻ جو چون ٿا.

قلندري طريقت جي طالبن جون ڪافيون

سيوهڻ شهر ۾ جيڪي چوڏهن ڪافيون آهن، سي قلندري طريقت جي مختلف مهندار طالبن جي نالن سان منسوب آهن. اهي ڪافيون زائرين لاءِ قلندري مسافر خانه آهن، جتي ملنگ خدمت واسطي هر وقت موجود هجن ٿا. انهن ڪافين جا پنهنجا پنهنجا راڄ ۽ مريد ٿي ويا آهن، جيڪي جڏهن سڪائون ڪٽي درگاهه تي ايندا آهن ته اچي پنهنجي پنهنجي واسطيدار ڪافين ۾ ٽڪندا آهن ۽ خير خيرات به اتي ئي ورهائين وندين ٿا. ميلي ۾ هي ڪافيون لنگر جون بنيون هلائين ٿيون، جنهن جو ثمر ميلي کان اڳ ملنگ وڃي لال جي مريدن وٽان گڏ ڪري ڪٽي آڻي رکندا آهن.

سيوهڻ جي سڀني ڪافين ۾ سڄي ملڪ اندر مشهور پناڻ واري ڪافي آهي، جتي هر روز صبح شام اڻکٽ لنگر هلي ٿو. جتان نه رڳو مسافر ۽ زائرين پر اڌ کان وڌيڪ سيوهڻ شهر به صبح شام وٺي کائي ٿو. سڄي اونهاري ۾ ٿڌي پاڻيءَ جون سبيلون هلن ٿيون. شهر کان سواءِ ريلوي اسٽيشن، بس اسٽاپ، اسڪولن ۽ اسپتال تائين پاڻي پهچايو وڃي ٿو. شهرين کي گهرن لاءِ به ٿڌي پاڻيءَ جا ڪولر ڀري ڏنا وڃن ٿا، جنهن جو ڪوئي حد حساب نه هوندو آهي. چون ٿا ته هيءَ پناڻ جي ڪافي به ڀريان ٻين جهڙي عام ڪافي هئي. فقير فصلن جي

مد ۾ ڇٽا، مٽر، مڱ جوئر ۽ ڪٽڪ وغيره جي ول وٺي گڏ ڪندا هئا، جنهن مان اُن ڪڍي رکندا هئا، جيڪو ڪافيءَ ۾ لنگر ڪري استعمال ڪندا هئا. نيٺ هڪڙي وقت کان هنن چانهن مانيءَ جو محدود هڪ وقتي لنگر عام شروع ڪيو ۽ پوءِ ڪجهه وقت بعد منجهند ۽ رات جي مانيءَ ۾ ڊوڊي، دال، ڪورمي ۽ پلاءَ کي بہ شامل ڪري ڇڏيائون. اِهو لنگر ڪيترن سالن کان مستقل طور بغير حساب هلي رهيو آهي. هاڻي اهو خرچ ڪٿان ٿو اچي، ڪير ٿو پئسا ڏئي، ڪنهن کي ڪائي ڪل نہ آهي ۽ هر ڪوئي حيران آهي. هاڻ هِن ڪافيءَ جي ڪنهن قلعي جيڏي بلڊنگ آهي، جتي قلندر جي مزار ۽ مقبري کان وڏيڪ سجايل مزارون ۽ مقبرا آهن. ڊگهين قبرن تي ريشم ۽ بخمل جا پڙ پيل آهن، جن تي ڦول ۽ پئسا سجائي رکيل آهن. اڳي تہ اتي مقبرن ۾ ايئرڪنڊيشن بہ لڳل هئا، جيڪي نہ ڄاڻ تہ هاڻي ڪهڙي سبب ڪڍي ڇڏيا اٿن. پناڻ جي هن ڪافيءَ جي ڊوڊي ۽ دال جي لنگر تي لنگهڻ واري لوڪ جون تمام ڊگهيون قطارون لڳن ٿيون ۽ پناڻ جو ونڊ اکٽ هلي ٿو. ان کان سواءِ شهر جي آفيسرن ۽ ٽاٽي جي مهمانن لاءِ هن ڪافيءَ مان خاص ڪاڏا ڪٽي پچائڻ جون پچارون بہ هلن ٿيون. مٿن منشيات مالڪيءَ جا اڻ تصديق افواهہ بہ ٻڌجن ٿا. بهرحال اهو لکين رپين جو هر روز ۽ هميشہ هلندڙ حيرت پريو خرچ ڏسي قلندري رضا تي ايمان کان سواءِ ڳالهہ عقل کان ٻاهر آهي.

قلندر جي ميلي جون رسمون

چيو وڃي ٿو تہ قلندر لعل شهباز جي ساليانى ميلي ۽ ان جي رسمن جو بنياد سن 674هه ۾ سندن وصال جي پهرئين سال ئي سندن وڏي خليفي سيد علي سرمست رکيو هو. ميلي جون سموريون رسمون شاديءَ جي ڪاج جهڙيون آهن ۽ هي ميلو قلندر جي وصال جو جشن تصور ڪري ملهايو وڃي ٿو. اهو بہ عام مشهور رهيوآهي تہ هر سال هندن جي هڪ ڇوڪري قلندر سان پرڻائي وڃي ٿي. مولوين کي شايد ڪاوڙ ۽ اعتراض هجي تہ شريعت موجب مماتيءَ ۾ شاديون ناجائز ٿين ٿيون ۽ ڳالهہ عقل کان ئي ٻاهر آهي.

قلندر پنهنجي سڄي حياتي لنگوٽ بند رهيو ۽ هُن پنهنجي غسل واري ملي کي ئي اهو لانگوٽو لاهڻ نہ ڏنو. روايت موجب: جڏهن غسل وقت ملي لانگوٽي ۾ هٿ وڌو تہ قلندر ڪيس فرمايو:

ايا ملا مکن ظاهر، سراسر مردان را

قلندر جي رسمي طريقت جا پيروڪار بہ اهوئي لانگوٽو رسمي طور ٻڌندا اچن ٿا ۽ ڪي تہ جنسي عضون تي لوهہ جا ڪڙا چاڙهي ڇڏين ٿا. اهڙي

طريقت جا پوءِ لڳ پنهنجي پيشوا ڪي ڪا ڇوڪري قبر تي پيش ڪرڻ جهڙي حرڪت ڇو ڪندا؟ ڪو هي ملاڻڪي طريقت جا پيروڪار آهن؟! اهڙو ڪم انهن جو عقل ئي ڪري سگهي ٿو، پر جن لاءِ شاهه سائينءَ چيو هجي:

ڪاڪ نہ جهليا ڪاپڙي، موهيا نہ ڪنهن مال،
جي چورين ڏنا چال، تہ بہ لاهوتي لنگي ويا.

ڪيچي ڪاچوٽي، نانگن ٻڌي نيهن جي،
جهڙا آيا جڳ ۾، تهڙا ويا موٽي،
تنين جي چوٽي، پورب ٽيندي پڌري.

سيوهڻ ۾ ستي جتيءَ جي روايت رهي آهي، انهيءَ روايت جي رسم طور شايد ڪنهن وقت ڪا ڇوڪري وصل جي اميد جي اهڃاڻ طور ستي ڪري ويهاري ويندي هجي تہ اها جدا ڳالهہ آهي. خود قلندر ڪي بہ طالب جي حيثيت ۾ ستيءَ جتيءَ طور ڳڻيو وڃي ٿو، ڇو تہ قلندر ڪي بہ ستر وارو لانگوٽو سدائين ٻڌل هو. پر قلندر ستي جتيءَ جي رسم جي خلاف هو ۽ سندس لانگوٽي جو ستر ان ڪان اُتر هو. ميلي جي رسمن جو رواج بہ پوين پيدا ڪيو، قلندر پنهنجيءَ منز ل تي هر رسم جي ٻنڌڻ ڪان آزاد هو.

اوليائن جا ميلا ۽ اُنهن جون رسمون حقيقت ۾ روحاني وصل جي تمثيل طور ٿين ٿا، انهن جي ڪابہ جيئن جو تيئن معنيٰ نہ آهي. هر رسم ڪنهن نہ ڪنهن روحاني رمز جو اهڃاڻ هوندي آهي. تنهنڪري رسم پلي مقبري اندر اڪيلي ڇوڪري ويهارڻ واري هجي يا مينديءَ ۽ ٻڪيءَ واري هجي تہ اُن جي ساڳي سماجي رسم واري معنيٰ وٺڻ غلط آهي. ميلو اصل ۾ عاشق جو خدا سان موت مهل وصل جي اميد جو اهڃاڻ آهي. ميلي واري شادي تنهن طالب جو روحاني وصل آهي، جنهن زندگيءَ جي اُميد جي ڪنوار پنهنجي اندر جي اڻ ڇاتي ۾ سينگاري ويهاري، جا طالب جي جسم جي موت مهل، ڪافر ڪوٽ مان آزاد ٿي، وڃي اڻ ڇاتي پنهونءَ سان وصل جو پاند پائي ٿي ۽ چوي ٿي:

محب مُئيءَ جي گهر آيو،
ميندڙي مون اچي لايو.

پر اُها اميد قلندر جي ڌمال تي جڏهن رقص ۾ هوندي آهي تہ پاڻ ڪان اهڙيءَ ريت بي نياز هوندي آهي، جو پنهون پاڻ ان لاءِ پريشان بيٺل هوندو آهي. تنهنڪري لطيف سائين چيو هو:

اديون! ور اگهاڙ، وهانءُ جنهن وساريو،
جيڏيون! ڇڏي جاڙ، سپ ننگيون ٿي نڪرو.

هاڻي تہ خير پراڻي عشق ۽ سادگيءَ وارو زمانو نہ رهيوآهي ۽ فيض جي لفظن ۾:

جنهين جُرم عشق پي ناز تها
وہ گنهگار چلي گئي

هي سائنسي زمانو آهي جنهن ۾ ماڻهوءَ جي عمل جو محرڪ فطري تخليقي سرگرمي ۽ ڪارج تهذيب ۽ تمدن جو معروضي حسن ڄاتو وڃي ٿو. اڄ عشق ۽ سادگيءَ وارو اُهو پراڻو زمانو نہ آهي، پر دنيا تہ بهرحال اميد تي ئي قائم آهي. تنهنڪري زندگيءَ جي اڱڻ تي هي شاديون ۽ شادمانا بہ هوندا تہ نراسائيءَ جا ننگا ناچ، بي خودي ۽بي باڪيءَ جا آزادي اعلان بہ پڙڪندا رهندا.

قلندر جي ميلي جي ٻڪي

21 رجب جي رات، قلندر جي ميلي جي ٻڪي چوٽنيءَ واري اوچي عدالتي ايوان تي پوندي آهي. هيءَ خالص فقرائي رسم هوندي آهي، جنهن ۾ سيوهڻ جي چوڏهن ئي ڪافين ڪان سواءِ پري اوري جا سپ فقير اچي حاضر ٿيندا آهن. ان رات چوٽنيءَ تي لال جهنبو چاڙهيو ويندو آهي، سڄي رات صوفياڻو راڳ ٿيندو آهي ۽ اتي قائم مچ تي پڪل روٽ ورهائبو آهي.

قلندر ۽ رجبيءَ واري رات

ٻڪيءَ ڪان پوءِ قلندر تي 27 رجبي لڳندي آهي، جنهن ۾ هزارن جي تعداد ۾ عام خلق هڪ رات لاءِ اچي گڏ ٿيندي آهي. انهيءَ رات هڪ وڳي ڪان پوءِ درگاهہ جا دروازا قائم ڪري، سجاده نشين سيد مزار تان لهڻ وس جوڳيون چادرون لاهي، ان کي نئين سر سجائيندا آهن. دروازا کلندا آهن تہ ماڻهو پنهنجي اميدن جون چادرون آڻي وجهندا آهن ۽ وري ورکا شروع ٿي ويندي آهي.

سيوهڻ ۾ رجبيءَ جي خلق کڻڻ لاءِ سڄيءَ سنڌ مان پلن گهوڙن وارا ٽانگا اچي پهچندا آهن، جيڪي پوءِ ميلي تائين پيا خلق کڻندا آهن. چو تہ ٻڪيءَ ڪان وٺي لاڳيتو هوريان ڏاڍيان هن ميلي/شاديءَ جي ڄڃ پئي سيوهڻ ۾ پهچندي آهي ۽ رستن تي پلن گهوڙن جي ٽاپ، ٽاپ ۽

هڪليندڙن جي هي، هي جو هُل لڳو پيو هوندو آهي. پر اڄڪلهه موٽر سائيڪل رڪشائن جي گهڻائيءَ سبب، گهوڙي ٽانگي وارا گهٽجي، هاڻي بنهه بند ٿي ويا آهن.

پندرهين شعبان واري عيد جي رات قلندر جي مينڌي

رجبيءَ کان پوءِ پندرهين شعبان واري عيد تي سيوهڻ ۾ خلق گهڻي اچي لهي ٿي. هن رات تي بوبڪن وارا ڳهيرائي سيد قلندر جي مينڌي ڪندا آهن، جنهن جو اهتمام جمن جتيءَ جي ڪافيءَ جو فقراءُ ڪندو آهي. مينڌي اميد جو اُهڃاڻ آهي، جنهن جو رنگ ڳاڙهو آهي. مينڌي اسان گهوٽ کي لائيندا آهيون ۽ ڪنوار کي ڳاڙها ڪپڙا پارائيندا آهيون. اسان وٽ خوشيءَ ۽ غميءَ جي رسمن جو رنگ لال ئي آهي. گلاب جو گل آهي، اجرڪ آهي ٻنهي موقعن ۾ ڪم آڻيون ٿا.

جمن جتيءَ جو اڌ ڊٺل حالت ۾ پيل مقبرو

سيوهڻ شهر جي اڀرندي ۾ درياءُ وارو بند وڃي هلبو ته سيوهڻ شهر نه پر دريائي ڪڇي جو ڪو قديم ڳوٺ لڳي ٿو. انهيءَ بند سان جمن جتيءَ جو اڌ لڙهيل مقبرو آهي، جنهن لاءِ درياءَ ۽ اولياءَ جي ضد ۽ زور آزمائيءَ جي هڪ ڪهاوت مشهور آهي، جنهن موجب: جمن جتيءَ جي مقبري جو اڌ دريا جي بادشاهه خضر ڍائو آهي، باقي اڌ جمن جتي ڍاهڻ نٿو ڏئيس. درياءُ ڪيترائي ڀيرا پائي آيو آهي پر چڪڻ تي رڙي، رڙي واپس ويو آهي. چون ٿا ته جنهن ڏينهن جمن جتيءَ جي مقبري جو باقي اڌ به خضر لوڙهيو ته اهو ڏينهن ئي قيامت جو هوندو.

خصر خدا جو استعارو آهي. خدا طالب کي جسم فانيءَ ۾ ماري ان جي وجود جو چڻ اڌ مقبرو ڍاهي ٿو، پر طالب جي اميد ان جي وجود جو باقي اڌ آهي، جنهن سان هن خدا جي محبت کي چئلينج ۾ چيس ڪيو آهي، تنهن جو فيصلو انصاف واري ڏينهن تي آهي.

قلندر شهباز جي ميلي جون ٽي ڏمالون

پندرهين شعبان واري عيد کان پوءِ 18، 19 ۽ 20 شعبان تي قلندر جو ميلو لڳي ٿو. ميلي ۾ سڄي ملڪ منجهان لکين ماڻهو اچن ٿا. خاص طور پنجاب ۽ ملتان جا ماڻهو، وڏي حب ۽ جزبي سان اڳواٽ ئي پهچن ٿا. سڄي شهر جا روڊ رستا، گهٽيون ۽ بازارون بحر بڻجي وڃن ٿيون، جن ۾ ماڻهن جي سمنڊ جون ڇوليون پيون لهرائيبيون آهن. نعرا نغارا، رڙيون ۽ پوڪارون- قلندر مست-مست لال، لڳي پئي هوندي آهي.

ارڙهين شعبان تي صبح جو پهرين ڌمال سان ميلو شروع ٿيندو آهي. ميلي جي ڌمال ۾ چوڏهن ئي ڪافين جو فقراءُ لهي نچندو آهي. ميلي جا ٽيئي ڏينهن صبح جو ميلي جي ڌمال ٿيندي آهي ۽ شام جو روز لال جي ميندي نڪرندي آهي. پهرئين ڏينهن 18 شعبان تي، سيد گل محمد شاهه جي گهران ميندي نڪرندي آهي. ٻئي ڏينهن تي، ميراثي هندن طرفان ۽ ٽئين ڏينهن تي، قانون گوهندن طرفان ڪڏ واري پاڙي مان ميندي نڪرندي آهي. ميندي کڻڻ کان اڳ ڳائيٺيون لال جي منديءَ جا ڳيچ ڳائين ٿيون، شام جو پنجين وڳي ميندي سازن ۽ سرن سان ڪڍي ٿي، خاندان جو هڪ خاص ماڻهو ميندي جو ٿالهه مٿي تي کڻندو آهي، جنهن مٿان ڪي ماڻهو ريشمي چٽي جهلي هلندا آهن. منديءَ جي پويان ماڻهن جو وڏو قافلو هوندو آهي. فقير ۽ ڳائيٺيون منديءَ سان گڏ ڳائيندا هلندا آهن. سج لهڻ وقت جڏهن ميندي درگاهه جي در اڳيان پهچندي آهي ته ڳائڻ واريون عورتون اُتي روئي ٻيهي رهنديون آهن. ميندي کڻڻ وارا مرد ايوان ۾ بيٺل ماڻهن جي وڏي سمنڊ منجهه سير ڪري ڪاهجي پوندا آهن ۽ درگاهه جي اندر پهچي منديءَ جا پيالا ڏکڻ طرف مزار جي پيرانديءَ ۾ فرش تي جڏهن هارين ٿا ته عجيب منظر ٿي وڃي ٿو. رڙيون، ريهون ۽ پُڪارون پئجي وڃن ٿيون، جوشيلا ماڻهو ٽپا ڏئي مزار اندر ڪاهجي پون ٿا ۽ مزار مٿان پيل پڙن کي پٽي پري ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا، ڪي وري مزار جي ڪٽهڙيءَ جي پاين تي مٿي چڙهي وڃي چادرن کي چنن ٿا، نيٺ مجبور ٿي انهن عاشقن کي لنيون هٽي لاٿو وڃي ٿو. ڪجهه همراه لنيون ڪٽي تربت واري ڪٽهڙي جي اندران ٻيهي رهن ٿا ته پيڙيندڙ رش ۾ زبردست ماتم شروع ٿي وڃي ٿو، جيڪو مغرب جي اذان تي بند ٿئي ٿو. تنهن کان پوءِ ٻاهر پراڻي علم جي هينان وڏو ماتم ٿئي ٿو. ميلي جا ٽئي ڏينهن اِهو معمول رهي ٿو. منديءَ تي اهڙو ماتم ڏسي جيءُ جهري پوي ٿو، ان کان وڏو وجود جو احتجاج ٻيو ڇا ٿي سگهي ٿو؟!

شهر کان سواءِ لال باغ ۾ به ميلي جون وڏيون بزارون سجن ٿيون. هوئن عام ڏانهن ۾ اتي جي ويراني حياتيءَ جي باغ جو جڻ استعارو لڳندي آهي. لال باغ ۾ شاميانن جون خوبصورت ڪافيون جوڙي پنجاب ۽ ملتان وارا مسافر وڏي شان ۽ مان سان رهن ٿا. ڪافين جي ٻاهران لال جا ٻڪرا ٻڌا بيٺا هوندا آهن، جن مان هڪڙا کهيو پيا کائيندا آهن ته ٻيا ٻڪرا ڳچين ۾ ڳاڙها ڳانا پايو ڪسڻ لاءِ ڪر پيا کڻندا آهن. ماحول مان ائين پيو لڳندو آهي ته جڻ ڪو ماڻهو هتي حج ڪرڻ آيا هجن.

عقيدتمند لال باغ مان چوويهہ ڪلاڪ چار ئي ڏينهن دهلن ۽ دمالن سان چادرون کڻي ٻن ميلن جو پنڌ ناچ نچندي مزار تي پهچن ٿا. اميد ۽ عقيدت جا هي رنگ پسي، انسان تي پيار ۽ قياس اچي ٿو. چادر جي رسمي عقيدت جي پويان اهو جذبو ڪارفرما نظر اچي ٿو، جنهن اڳيان انسان دنيا ۾ جسماني ۽ روحاني طور اگهاڙو پيدا ٿئي ٿو، جسماني اوگهڙ تہ ڪپڙو پهري ڍڪجي ٿي پر روحاني اوگهڙ ڍڪئي نٿي ڍڪجي. تڏهن لطيف سائينءَ دعا گهري هئي تہ:

ستر ڪج ستار، آءٌ اگهاڙي آهيان.

هيءَ ستر ۽ اُميد جي اُها چادر آهي جا اڻ ڄاتي ۾ اوهري انسان پنهنجي روح مٿان رکي ٿو، جا موت مهل ميت مٿان وڌي وڃي ٿي ۽ قبر کي پڙ ڪري پارائي وڃي ٿي.

اسان تتان آئيون، جتي ڪنهبو ناهہ،
جي وڃون تنهن ونهاءُ، مٿئون لوئي نہ لاهيون.

لال باغ جي ڪاري مٽيءَ وارن چشمن ۾ ماٺهن جي وهنجڻ ۽ ٽبيون ڏيڻ جي لقائن ۾ عقيدت جا عيب اگهاڙا ڏسجن ٿا. لال باغ ڏانهن ويندي ۽ ايندي روڊ جي ٻنهي پاسي ٽانگن جي چوويهہ ڪلاڪ قطار در قطار ڄڄ ڊوآئيءَ جي ڊوڙ ڏسي، ويساهہ پوي ٿو تہ هيءَ ڪنهن غيب جي راجا جي شادي آهي. جنهن راجا لاءِ هر سال لکين ڄاڃي زندگيءَ جي ڪنوار وٺي هتي پهچن ٿا ۽ غيب جي گهوٽ سان ان جا پاند ٻڌي—پاڻ روئي، نچي ۽ ڳائي واپس ورن ٿا. ٻارهن مهينا پاڻ کان زندگيءَ جي جدائيءَ ۾ سرگردان رهي، هو موٽي اچي ڌمال تي رقص ڪن ٿا. بي خوديءَ ۾ هڪ قدم اڳتي- هڪ قدم پوئتي ڪندي، اکيون آسمان ڏانهن کڻي پوءِ پيرن ڏي ڪندي، ڪنڌ هاڪار ۾ تہ ناڪار ۾ ڪندي، ٻئي هٿ اُنهن جا مسلسل آسمان ڏانهن. تن جي اشهد آڱرين ۾ ميار سان گڏ- ٻئي ثابتيون هجن ٿيون.

ميلي جا ٽئي ڏينهن صبح کان رات تائين ۽ رات کان صبح تائين قلندر جي روزي جي چؤطرف زبردست ماتم ٿئي ٿو، ۽ ٽئي ڏينهن قلندر جي روزي جي ايوان اندر صبح شام زبردست ڌمال ٿئي ٿي. اهڙيءَ طرح ميلي جا ٽي ڏينهن ڌمال ۽ ماتم ڪري، پير ۽ اکيون سڄائي، پنيون ۽ ڇاتيون ڇلهي، غيب جي ڪاڄ جا هي ڄاڃي واپس ورن ٿا.....!

غزل

ز عشق، دوست هر ساعت درون نار مير قصمر.
گہے برخاک می غلطمر، گمی بر خار مير قصمر.
شدمر بدنامر در عشقش، بيا ای پارسا! همر بين،
نمی ترسمر ز رسوائی، سر بازار مير قصمر.
بيا ای مطرب، ساقی! سماع، شوق را دردهٖ،
که من از شادی وصلش قلندر وار ميرقصمر.
مرا مخلوق ميگويد: گدا! چندان چه می رقصی؟
بدل داريمر اِسراری، ازان اِسرار ميرقصمر.
خلايق گر کند بر من ملامت زين سبب هر دمر،
مگر نازمر بر اين ذوقيکه پيش، يار ميرقصمر.
اگر صوفی شوی يارمر! تُرا اين خرقه ای پوشمر،
چه خوش زنار بر بستمر! به اِين ديدار ميرقصمر.
منمر "عثمان مروندی" که يار خواجہ منصورمر،
ملامت می کند خلقے، که من بردار ميرقصمر.

حوالا:

1. ميمڻ، عبدالمجيد سنڌي، ڊاڪٽر، "سوانح حضرت قلندر لعل شهباز رحہ"، ڪنڊيارو: روشني پبليڪيشن، ڇاپو پهريون، 2007ع صہ 20.
2. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، "جامع سنڌي لغات"، ڄامشورو: سنڌي ادبي بورڊ، جلد چوٿون، ڇاپو پهريون، 1985ع صہ 1781.
3. قاسمي، غلام مصطفيٰ، "دمادم مست قلندر" ڄامشورو: شهباز ميلا ڪميٽي، ڇاپو پهريون، 2008ع صہ77.
4. قاسمي، غلام مصطفيٰ، "لعل شهباز سوونيئر"، سيوهڻ: ميلا ڪميٽي.
5. سيد، درشهوار، ڊاڪٽر، "دمادم مست قلندر"، ڄامشورو: شهباز ميلا ڪميٽي، ڇاپو پهريون، 2008ع صہ 71، 72.
6. قاسمي، غلام مصطفيٰ، "لعل شهباز سوونيئر" سيوهڻ: ميلا ڪميٽي.

هن شماري ۾

* شهر سيوهڻ ۽ علائقي سيويستان جي قديم تاريخ — ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ
* سنڌ ۾ اسلام جي اچڻ کان اڳ جي سنڌي شاعري — ڊاڪٽر غلام علي الانا
* شاهه عبداللطيف ڀٽائي رحه جي سوانح حيات ۽ سندس ڪلام جو پس منظر — ڊاڪٽر حبيب الله صديقي
* تصوف جو سنڌي سماج تي اثر — محمد حسين ڪاشف
* ايم ڪمل جي غزل جو جائزو — ڊاڪٽر جڳديش لڇاڻي
* سومرن جي دور جي ويراڳي شاعري: "ڳنان" — ڊاڪٽر نور افروز خواجه
* شاهه شهيد جو فڪر — ڊاڪٽر محمد علي مانجهي
* سنڌ، سنڌي، سمونڊ ۽ سميري — محمد حسين ڪاشف
* سنڌي ٻوليءَ جو هڪ لهجو مارواڙي — ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري
* ادب ۾ تصوف — ڊاڪٽر جڳديش لڇاڻي
* سنڌي الف – بي جي ارتقا ۾ سنڌي عالمن جو حصو — ڊاڪٽر هدايت پريم
* علامه آءِ. آءِ. قاضي ۽ سندس علمي خدمتون — ڊاڪٽر غفور ميمڻ
* شاعريءَ بابت ڏند ڪٿائون ۽ تصور — اسحاق سميجو
* سيوهڻ پنهنجي روايتن ۽ رسمن جي روح ۾ — نور محمد شاهه