عظیم ننجی (Azim Nanji)

شیعہ: اسماعیلی

اسماعیلی مسلمان اسلام کی شیعی شاخ کا ایک حصہ ہیں جس کے ماننے والے فی زمانہ امت مسلمہ کی ایک چھوٹی سی اقلیت کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہ لوگ دنیا کے پچاس سے زائد ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جن میں افغانستان، ایران، ہندوستان، پاکستان، شام، یمن، مشرقی افریقہ، برطانیہ، شمالی امریکہ، چین اور سویت روس کے بعض حصے شامل ہیں۔

تاریخی پسِ منظر:

اسماعیلیت اور شیعیت کا یہ مشترکہ موقف ہے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد آپ کے عم زاد اور داماد حضرت علیؓ آنحضرت ﷺ کی مخصوص نامزدگی سے امام بنے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان (حضرت علیؓ) کے بعد امامت حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ (دختر رسولؐ) کے ورثہ میں برقرار رہی۔ امامت کی جانشینی شیعیت کے نقطۂ نظر سے امام زماں کے نص پر مبنی ہے۔

شیعیت کی تاریخ میں امام کی جانشینی نزاعی مسئلہ بنا رہا۔ ان میں سب سے اہم وہ قضیہ ہے جس کی وجہ سے امام جعفر صادق کی وفات (۷۶۵ھ/۱۴۸ء) کے بعد اسماعیلیت کا ظہور ہوا۔ وہ شیعی جماعت جو امام جعفر صادق کے بیٹے اسمٰعیل کے ورثہ کی پیرو رہی، اسماعیلی کہلاتی ہے اور جنہوں نے امام جعفر صادق کے چھوٹے بیٹے موسیٰ کاظم کو امام تسلیم کیا، اثناء عشری کہلائے۔[1]

اسماعیلی مآخذ کی رو سے امام جعفر صادق کے بعد چار ائمہ نے حکومتی استبداد سے بچنے کے لیے روپوشی اختیار کی اور اسماعیلی تحریک کو منظم کرنے میں لگے رہے۔ بالآخر تیسری صدی ہجری میں جب یہ منظرِ عام پر آئے تو اسماعیلیت ایک منظم اور ترقی یافتہ سیاسی اور نظریاتی حیثیت اختیار کر چکی تھی اور عوامی حمایت اور سیاسی کامیابی حاصل کرنے کے لائق ہو گئی تھی۔ اس

مقصد کے لیے اسماعیلی ائمہ نے جو تنظیم بنائی، اسے ''دعوۃ'' کہا جاتا ہے۔ یہ اصطلاح قرآن (۱۱:۷) سے ماخوذ ہے اور اس میں اسلام کی طرف بلانے یا دعوت دینے کا مفہوم مضمر ہے۔ اگر چہ یہ حکمتِ عملی صرف اسماعیلیوں کی ایجاد نہیں ہے لیکن ماہرانہ تنظیم، مؤثر نظام ابلاغ اور داعیوں کی فکری سفارت کاری نے اسے اسماعیلیت میں انتہائی اہمیت کا حامل بنا دیا ہے۔

جس زمانہ میں اسماعیلیت کو فروغ ہو رہا تھا، دعوہ بالعموم اتحاد و تنظیم کے مسائل سے دو چار رہی اور حکمتِ عملی وعقائد پر اختلاف بعض اوقات انحراف پر منتج ہوا۔ ان نامساعد حالات کے باوجود ''دعوۃ'' نے ایران، یمن اور شمالی افریقہ کے بعض حصوں میں نمایاں کامیابی حاصل کی جو ۲۹۷ھ میں امام الزماں مہدی کے لقب کے ساتھ امیر المومنین ہونے کے اعلان پر منتج ہوئی۔ اس سے اسلامی معاشرہ کو اسماعیلی تناظر میں تشکیل دینے کی کاوش کے پہلے باب کا آغاز ہوا۔ اسماعیلی ائمہ کی سلطنت نے حضرت فاطمہؓ بنتِ رسولؐ کی نسبت سے فاطمین کا لقب اختیار کیا اور شمالی افریقہ کے بعد مصر پر دو سو سال سے زیادہ عرصہ تک حکمرانی کی۔(۲)

فاطمین کے عہدِ حکومت میں اسماعیلیت کے اثر ونفوذ میں قابلِ لحاظ اضافہ ہوا۔ اپنے عہدِ عروج میں مصر سے باہر فلسطین، شام، حجاز، ایران، سندھ اور بحیرۂ روم کے علاقے فاطمی سلطنت کے زیرِ اثر رہے۔ ۴۵۰ھ میں فاطمیوں نے مختصر عرصہ کے لیے سلطنتِ عباسیہ کے پایۂ تخت بغداد پر بھی قبضہ کر لیا۔

اس وسیع وعریض سلطنت میں اسماعیلی ''دعوۃ'' نے نظریاتی حمایت برقرار رکھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ تحریک شروع میں جن اختلافات کا شکار تھی، اسے تنظیم اور وحدتِ عقائد کے ذریعے رفع کیا گیا۔ تبلیغِ اسلام کی کوششوں نے ان کے اثرات ہندوستان اور وسط ایشیاء کے دور دراز علاقوں تک پہنچا دیئے۔

فکری اور ثقافتی میدان میں فاطمی اسماعیلیوں کے کارنامے شاندار رہے ہیں۔ فاطمیوں کی علمی سرپرستی اور سائنسی تحقیق اور ثقافتی سرگرمیوں کی حوصلہ افزائی نے قاہرہ کو ایک شہرۂ آفاق مرکز بنا دیا جس نے عالمِ اسلام کے ممتاز ریاضی دانوں؛ اطباء، ماہرینِ فلکیات، مفکرین

اور مدبرین کو اپنی طرف کھینچا۔ اس ضمن میں دو دانش گاہیں یعنی جامع الازہر اور دارالحکمہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان علمی مراکز نے اسماعیلی اہلِ علم میں قانون، فلسفہ اور الٰہیات کے فروغ کو تحریک دی، جس نے اسماعیلی فکر وعقائد کے لیے ہمہ گیر تدوین کی بنیاد فراہم کی۔ فاطمی حکومت کے ثقافتی اور معاشی اثرات یورپ تک محسوس کیے گئے جس سے بصریات، طب اور فلکیات میں مسلمانوں کے کارناموں کو مزید فروغ پانے کا موقع ملا۔

فاطمی اثرات کے پھیلاؤ اور اسماعیلی ''دعوہ'' کی کوششوں نے فاطمیوں کو اس عہد کے دوسرے حکمرانوں مثلاً عباسیوں اور سلجوقیوں سے متصادم کر دیا۔ مزید یہ کہ آخری دور میں قحط اور فوج کے اندرونی اختلافات سے سلطنت پر مضر اثرات مرتب ہوئے۔ امام الحاکم (وفات ۴۱۱ھ) کی وفات کے بعد اسماعیلیوں کا ایک گروہ ''دعوہ'' سے علیحدہ ہو گیا۔ اور اس نے الحاکم کی یاد سے وفاداری کو ترجیح دی۔ اس سے وہ تحریک وجود میں آئی جو بعد میں دروز کہلائی۔

امام مستنصر کی وفات (۴۸۷ھ) کے بعد اس سے زیادہ گہرے افتراق کی بنیاد پڑی۔ ایران اور شام کے بعض حلقوں نے ان کے بیٹے نزار کی حمایت کی اور اسے وارث قرار دیا۔ اس کے برخلاف مصر، یمن اور سندھ میں نزار کے چھوٹے بھائی المستعلی کے بارے میں یہ مانا گیا ہے کہ المستنصر نے بسترِ مرگ پر اسے امام نامزد کیا تھا۔ یہ دونوں اسماعیلی جماعتیں بالترتیب نزاری اور مستعلی کہلائیں۔ اگرچہ یہ دونوں گروہ ایک مشترک فاطمی میراث کے امین ہیں، لیکن ان کی تاریخ اور نشو و ارتقاء نے مختلف جہتیں اختیار کیں اور بالآخر یہ تقسیم مصر میں فاطمی حکومت کے خاتمہ کا باعث بنی۔ لیکن دونوں جماعتوں کی سرگرمیاں مصر سے باہر اسماعیلی اثرات کی بقاء، تسلسل اور احیاء کا اہم سبب ثابت ہوئیں۔

مستعلی طیبی ''دعوہ'':

یمن فاطمی سلطنت کا قلعہ اور اسماعیلی ''دعوہ'' کا ایک مضبوط مرکز رہا ہے۔(۳) المستنصر کی وفات کے بعد ''دعوہ'' نے یمن میں المستعلی اور اس کے بعد اس کے بیٹے اور جانشین الامیر

کی حمایت کی۔ ۵۲۴ھ میں الامیر کی وفات پر اسماعیلیت کی مستعلی شاخ ایک اور تقسیم کا شکار ہوئی۔ یمن میں ''دعوہ'' نے الامیر کے کمسن بیٹے الطیّب کے حق کی حمایت کی اور اس کے چچا اور نائب السلطنت عبدالماجد کے دعویٰ امامت کو مسترد کر دیا۔ یہ نئی شاخ تا دیر قائم نہ رہ سکی اور مصر پر ایوبیوں کے قبضہ کے بعد اپنی اہمیت کھو بیٹھی۔ اس دوران الطیّب کے حامی یہ ماننے لگے کہ وہ عالم ستر میں ہے اور وہ ائمہ جو الطیّب کے جانشین ہوں گے، زمانۂ ظہور تک اسی حالت میں رہیں گے اور ان کی غیبت میں ''دعوہ'' کے معاملات ایک داعی اعلیٰ کے سپرد ہوں گے جسے داعی مطلق کہا جائے گا۔

اس گروہ کا مرکز صدیوں تک یمن میں رہا اور تھوڑے عرصہ کے لیے ایک مضبوط حکومت بھی قائم کر لی تھی، لیکن مخاصمت کی وجہ سے یہ مرکز بالآخر ہندوستان منتقل ہو گیا جہاں ۹۴۷ھ میں نئے صدر مقام کی بنیاد رکھی گئی۔ یمن میں وقت کے ساتھ ساتھ یہ جمعیت روبہ زوال رہی۔ تاہم اسماعیلیت کی اپنی شاخ کے پیرو الطیّبی ''دعوہ'' کی ایک فرع سلیمانیہ کا اتباع کرتے رہے جو یمن میں مقیم داعیٔ اعلیٰ کے ماننے والے ہیں اور اس خطہ کے بعض علاقوں میں اب بھی موجود ہیں۔ ہندوستان میں طیّبی اسماعیلیوں نے ایک داعیٔ اعلیٰ کے تحت تنظیمِ نو کا کام شروع کیا اور نامساعد حالات کے باوجود اپنی مذہبی زندگی اور نظم کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہوئے۔ یہاں کی اکثریت خود کو سلیمانیہ سلسلہ سے ممتاز کرنے کے لیے داؤدی کہلاتی ہے۔ اور ان دونوں گروہوں کو ''بوہرا'' کہا جاتا ہے۔ اس سے ان کے تاجر پیشہ ہونے کی نشاندہی ہوتی ہے۔ داؤدی جماعت کا داعیٔ اعلیٰ بمبئی میں رہتا ہے۔ اس جماعت کے ماننے والے ہندوستان میں گجرات، مہاراشٹر اور راجستھان اور پاکستان کے بڑے بڑے شہروں نیز مشرقی افریقہ میں آباد ہیں اور حال میں کچھ لوگ یورپ اور شمالی امریکہ میں بھی آباد ہو گئے ہیں۔

نزاری اسماعیلی ''دعوہ'':

اسماعیلیت کی نزاری شاخ کی تاریخ فاطمیوں کے بدلتے ہوئے حالات اور نسبتاً

مخاصمانہ ماحول میں نئی حکمتِ عملی اور نصب العین سے عبارت ہے۔[۴] خاص کر ایران میں جہاں اسماعیلیت کا نفوذ ہو چکا تھا۔ نزاری ''دعوہ'' کو نامساعد حالات میں کام کرنا پڑا۔ اس کی وجہ صرف قاہرہ سے انقطاع ہی نہیں بلکہ ایک طاقتور سنی سلجوقی سلطنت کا خطرہ بھی تھا۔ اس سیاسی اور فوجی مخاصمت کے علاوہ ''دعوہ'' کو اپنے پیشروؤں کی طرح نظریاتی محاذ پر بھی مشکلات کا سامنا تھا۔ جہاں ان کے فکر و عقائد کو عمداً منفی اور مسخ شدہ انداز میں پیش کیا گیا۔ اس کی وجہ سے ان کی تاریخ اور نظریات کے بارے میں عجیب و غریب افسانوی تصورات قائم کر لیے گئے۔ حشاشین جیسی تحقیر آمیز اصطلاحیں عام تحریروں میں اب بھی نظر آتی ہیں۔ تاہم علماء و محققین نے زمانہ حال میں اس طرح کے مسخ شدہ خیالات کی علمی سطح پر تحقیق کی ہے اور اب نظرِ ثانی کے بعد ان کی تاریخ و عزائم کو بہتر طور پر سمجھا جا رہا ہے۔

پانچویں صدی ہجری میں شمالی ایران کے کوہِ البرز کا قلعہ الموت نزاری تحریک کا مرکز بنا لیا گیا جس پر داعی حسن بن صباح نے ۴۸۳ھ میں قبضہ کر لیا تھا اور فوجی اور سفارتی ذرائع سے قائم ہونے والے بہت سے مراکز کا محور بن گیا تھا۔ وقت کے ساتھ ساتھ ایران کے علاوہ شام کے پہاڑی مقامات بھی اسماعیلی تحریک اور آبادیوں کے مضبوط مرکز بن گئے۔

نزاری روایت کے مطابق حسن بن صباح نے امام کے نمائندہ کی حیثیت سے کام کیا اور مختلف آبادیوں کو منظم کیا۔ استحکام کے اس عمل نے اسماعیلی سلطنت کے قیام کی راہ ہموار کی۔ شام اور ایران کے سارے مرکز الموت کے اسماعیلی آئمہ کے زیرِ تسلط آ گئے۔ جنہوں نے حسن بن صباح جیسے داعیوں کی تشکیلی دور کے بعد اقتدار سنبھال لیا تھا۔ سلجوقیوں کے مسلسل دباؤ کے باوجود یہ سلطنت ڈیڑھ سو سال تک فروغ پاتی رہی۔ بالآخر یہ صورتِ حال منگولوں کی روز افزوں قوت کے ساتھ تصادم، سلطنت کے زوال، اہم مراکز کی تباہی اور اسماعیلیوں کے قتل پر منتج ہوئی۔

اس اسماعیلی سلطنت کے خاتمے اور ایران اور دوسرے مراکز کے اسماعیلی قائدین کے منتشر ہو جانے کے بعد نزاری اسماعیلی تاریخ کے بارے میں معلومات نہ ہونے کے برابر

ہیں۔ پھر بھی ایران اور شام میں استحصال اور عقوبت کے باوجود اسماعیلیوں کا وجود ختم نہیں کیا جا سکا۔ ایران میں ان کی تنظیم صوفی طریقے سے مشابہ تھی جو اس وقت سارے عالمِ اسلام میں رواج پا چکی تھی۔ نزاری ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ ایران میں اسماعیلی ائمہ کی جانشینی کا غیر منقطع سلسلہ جاری رہا اور پھر نویں صدی ہجری میں ہندوستان اور وسط ایشیاء کے بعض علاقوں میں ''دعوۃ'' کی نئی سرگرمیوں سے نزاری اسماعیلیت کو مزید فروغ ہوا۔ اور ایران میں امام داعیوں کی ان سرگرمیوں کے ذریعہ باخبر رہتا تھا۔ بہرحال نزاری اسماعیلیوں کی مختلف جماعتیں ایران، شام، وسط ایشیا اور ہندوستان میں مسلسل خطرات کے پیشِ نظر صدیوں تک مدافعت پسندی کی حالت میں رہیں اور ان کی سرگرمیاں صرف اپنے وجود کی جدوجہد تک محدود رہیں۔

انیسویں صدی میں امام زماں حسن علی شاہ المعروف بہ آغا خان ایران سے ہجرت کر کے ہندوستان آ گئے۔ بیسویں صدی میں آخری دوائمہ سر سلطان محمد شاہ آغا خان سوئم (۱۸۷۵ء-۱۹۷۷ء) اور موجودہ امام شاہ کریم الحسنی آغا خان چہارم (پیدائش ۱۹۳۶ء) نے بین الاقوامی سطح پر مسلمانوں کے معاملات میں ایک اہم قائدانہ کردار ادا کیا۔ ان کی قیادت میں نزاری اسماعیلیت نہایت کامیابی کے ساتھ عہدِ جدید میں داخل ہوگئی۔ اس تنظیم جدید سے تعلیم، صحت، معاشی اور ثقافتی زندگی کے مختلف دائروں میں قابلِ لحاظ ترقی ہوئی، اور جہاں تک ممکن ہو سکا اس جدیدیت کو زیادہ آفاقی سطح پر قوی اسلامی مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ رکھا گیا۔ ان کی قیادت نے اسماعیلیوں کے ساتھ ساتھ عام مسلمانوں میں یہ شعور پیدا کرنے کی کوشش بھی کی کہ ان کی اسلامی میراث عہدِ جدید میں کیا کردار ادا کر سکتی ہے۔

اسماعیلی ورثہ اور اس کے موضوعات:

ماضی میں اسماعیلیوں کو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ ان کے تصورِ اسلام کو ملحدانہ تصور گردانا گیا۔ ان پر کفر اور غلو کا الزام بھی لگایا جاتا تھا، اور ان کو خالصتاً باطنی سمجھا جاتا رہا۔ ان کی تعلیمات کے بارے میں طرح طرح کی افسانہ طرازیاں کی گئیں۔ چونکہ سات کا عدد

اسماعیلیوں کی روحانی تاریخ میں اہمیت رکھتا ہے، اس لیے علم الاعداد سے ائمہ کی ترتیب میں معنی تلاش کیے گئے اور اسماعیلیوں کو سبعیہ (سات) کہا گیا۔ چونکہ اسماعیلیوں پر ابتدائی مغربی تحقیق غیر اسماعیلی ماخذ پر مبنی تھی، اس لیے یہ تعصّبات وہاں بھی نظر آتے ہیں۔ درحقیقت اسماعیلی مصنّفین اپنی تحریک کے لیے ''الدعوہ الہادیہ'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اسماعیلیہ کی اصطلاح فی الواقع مناظرہ بازوں کی اختراع ہے لیکن زمانہ حال میں اسماعیلی ماخذ پر جدید تحقیق سے اسماعیلیت کا زیادہ منصفانہ تجزیہ ابھرتا ہے، اور اسماعیلیت کی زیادہ حقیقت پسندانہ اور متوازن تصور سامنے آتا ہے۔

اسماعیلیوں کی بیشتر کتابیں عربی میں ہیں۔ ناصر خسرو فاطمی عہد کا واحد مصنف ہے، جس نے فارسی زبان میں لکھا ہے۔(۵) عربی زبان کی روایت یمن اور ہندوستان میں مستعلیوں نے اور شام میں نزاریوں نے برقرار رکھی۔ ایران میں کتابیں فارسی میں لکھی گئیں، لہٰذا نزاری اسماعیلیوں کے لیے ایران اور وسطی ایشیاء میں فارسی زبان کی اہمیت بڑھ گئی۔ ہندوستان کے داعیوں نے سندھی اور گجراتی جیسی مقامی زبانوں میں اپنا مذہبی ادب تخلیق کیا جس کو گناں کہتے ہیں (گناں کے معنی علم یا معرفت ہے)۔ موجودہ پاکستان کے شمالی علاقہ جات گلگت، ہنزہ اور چترال کے اسماعیلیوں نے اس کے لیے اپنی مقامی بولیوں بروشسکی، شینا اور خوور کو استعمال کیا اور اس ادب کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی تاہم آج کل عربی اور اُردو رسم الخط کا رجحان زیادہ رواج پا رہا ہے۔(۶)

اسماعیلی مذہبی ادب میں خاص تنوع ہے اور وہ اپنے فطرت ارتقائی مراحل سے گزرا ہے، تاہم اس کی مکمل تفہیم اور مطالعہ کے لیے ابھی اس کی صحیح تدوین کی ضرورت ہے۔ بہرحال یہاں ہم چند اسماعیلی عقائد و نظریات کو پیش کرنا چاہتے ہیں، جو مجموعی طور پر تمام اسماعیلیوں کی مشترکہ میراث ہیں اور ان میں اسماعیلیوں کے نظریۂ اقتدار و تنظیم کے مسائل کو اسلام کے حقیقی پیغام اور اسلامی اقدار سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اسماعیلی فکر کا طرۂ امتیاز اس کے موضوعات کی ہمہ گیری اور اس کے اظہار کا مخصوص

اسلوب ہے۔ اسلام کے دیگر مکاتب فکر کی طرح اسماعیلیت بھی اسلام کو اس کی کلیت میں صحیح طور پر سمجھنے اور نافذ کرنے کی حامی ہے تاکہ ملتِ انسانی ہوا و ہوس کی بجائے ارادۂ الٰہی کے تابع رہے۔ اسماعیلی بھی دیگر شیعہ فرقوں کی طرح یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اہلِ بیت کے کسی امام مخصوص کے ذریعہ ہی اس آئیڈیل کا حصول ممکن ہے۔ امامت شیعیت کا کلیدی عقیدہ ہے اور امام کی اطاعت و جاں نثاری عین ایمان ہے۔ اسماعیلیت میں اس عقیدہ نے ایک مخصوص مرکزی حقیقت اختیار کر لی۔ اسماعیلی عقیدے کے مطابق اسلام کا حقیقی عرفان امام کے توسط ہی سے حاصل ہوسکتا ہے اور اس کی اطاعت ہی سے مومن اپنے فرائضِ مذہبی ادا کرنے کے لائق ہوتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر عقل کی نفی نہیں کرتا بلکہ امامت کی حقیقی تفہیم ہی سے یہ ممکن ہے کہ عقلِ انسانی امام کی رہنمائی میں اپنے بھرپور امکانات کو بروئے کار لائے۔ اس طریق عمل کی توضیح اسماعیلی روحانیت کو سمجھنے کی کلید ہے جس کی مثالیں ان کے ادب اور نظریۂ علم و معرفت میں نظر آتی ہیں۔

فاطمین کی دانش گاہوں میں نصاب کچھ اس طرح مرتب کیا گیا تھا اور اس میں یہ رعایت ملحوظ رکھی گئی تھی کہ طالب علم مختلف علوم کے باضابطہ تدریجی مطالعہ سے گزر جائے۔ طالبعلم العبادات العلمیہ (علمی عبادات) پر عبور حاصل کرنے کی غرض سے تعلیم کا آغاز کرتا تھا تاکہ ارکانِ ایمان کے حوالے سے شریعت کی تفہیم حاصل ہو سکے۔ شریعت کی یہ تعلیم و تشریح دراصل اسماعیلی اور دوسرے مسلم فقہی مکاتبِ فکر میں بنیادی مشترک فکر ہے۔ لیکن ان علوم کی تکمیل کے بعد اسماعیلی طالب علم العبادات العقلیہ (عقلی عبادات) یعنی ان علوم کا مطالعہ شروع کرتا ہے جو ارکانِ ایمان میں مضمر معانی کی تدریجی تفسیر کرتے ہیں۔

اسماعیلی فکر میں یہ اسلوب سب سے بہتر طور پر ناصر خسرو کی تفسیر وحی اور تعبیر مذہب میں برتا گیا ہے۔ اس کی رُو سے تنزیل اور تاویل وحی کی دو صورتیں ہیں جو حقیقت اور شریعت میں منعکس ہوتے ہیں اور ان میں آخر الذکر بہ طور علامت ہوتی ہے۔ اس طرح تنزیل شریعت میں جاگزیں وحی کا لفظی بیان ہے اور تاویل وہ معنوی تفسیر ہے جو اصل معنی تک لے جاتی ہے۔

Jean Pekin ہرمینویم (Hermeneum) کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

''عام استعمال میں یہ لفظ تعبیر کا ہم معنی بن گیا ہے اور ہرمینیات (Hermneunties) کو فی زمانہ تفسیر کے مترادف گردانا جاتا ہے۔''

گو اس یونانی لفظ اور اس کے مشتقات اصلاً اس مفہوم کے حامل نہیں تھے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ تفسیر کسی متن یا پیغام کے منشاء تک رسائی کی ایک کوشش ہے تو ایسا سمجھنا اصل مفہوم کی ضد ہے۔(۷)

مندرجہ بالا سیاق و سباق میں دیکھا جائے تو عربی لفظ ''تاویل'' میں اصل معنی کی طرف جانے کا مفہوم مضمر ہے اور اس سے ایک ایسا ہی تعبیری وظیفہ مراد ہے۔ اسماعیلی فکر میں تاویل کا منشاء ہی یہ ہے کہ وہ اہلِ ایمان کو قرآن کے لفظی معنی کے ماوراء اس کے اصل مدعا سے روشناس کرائے تا کہ ان میں قرآن کے کسی اقتباس کے اصل معنی اور موزونیت کے بارے میں تعین پیدا ہو سکے۔ اسماعیلی فکر کی ساری تعبیرات میں ایک ایسی تعبیری نہج مضمر ہوتی ہے جو معنی کے مختلف مدارج سے گزر کر صداقت کلی تک لے جاتی ہے جسے حقیقت کہا جاتا ہے۔ یہاں لفظی اور ظاہری معنی کی صحت سے انکار مقصود نہیں بلکہ اسے مجموعہ معانی کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے، جس میں ایک باطنی جہت بھی مضمر ہوتی ہے۔ جب قرآن، اسلام اور مذہب کے مطالعہ میں اس اسلوب کو برتا گیا تو اسماعیلیت میں اس سے دو مختلف مگر باہمی تکمیلی ادب کو فروغ ہوا، یعنی ایک ادب حقائق جو باطنی روایت کا حامل ہے اور دوسرے بیانی نوعیت کی تصانیف جو قانون، حکمرانی اور تاریخ جیسے موضوعات پر مشتمل ہیں۔

اسماعیلی فکر جس ماحول میں پروان چڑھی وہ پہلے سے یونانی تراجم اور ایرانی اور ہندی افکار کے زیرِ اثر تھا اور فلسفیانہ مباحث اور تحلیلی اسلوب سے متاثر ہو چکا تھا۔ اسماعیلی فکر نے ان خارجی اثرات اور حکمتِ قرآنی کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی ایک شعوری کوشش کی۔ ناصر خسرو اسے جامع الحکمتین یعنی یہ دو حکمتوں کو یکجا کرنے سے تعبیر کرتا ہے۔(۸) یہ اس کی ایک تصنیف کا عنوان بھی ہے جس میں اس نے اسلام کی باطنی تفسیر کو حکمت قدیم سے ہم آہنگ کرنے کی

کوشش کی ہے۔ اس کی یہ کاوش قرآن کے اس تصور کی حمایت سے عبارت ہے کہ وحی آفاقی ہے اور ماضی میں بھی خدائے بزرگ و برتر نے لوگوں کو اس نعمت سے نوازا ہے لیکن امتزاج کی یہ حکمت عملی بے جواز نہ تھی۔ اسماعیلیت نے نوفلاطونیت کے ساتھ ساتھ اس عہد کے عرفانی عوامل کے اثرات بھی قبول کیے۔(۹)

وحدت اور کائنات:

توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اسماعیلی مفکرین نے اس کی جس طرح تفسیر و توجیہہ کی ہے، اس سے ان کے قرآن مجید کی ظاہری و باطنی تفسیر کے رجحان اور اسلوب کا پتہ چلتا ہے۔ ابتدائی علم کلام میں صفات باری تعالیٰ کی توجیہہ ایک نزاعی مسئلہ رہا ہے اور وہ آیاتِ کریمہ زیرِ بحث رہی ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف بولنے، سننے اور بیٹھنے کی صفات (جو انسانی صفات بھی ہیں) منسوب ہیں۔ اس بحث سے اسماعیلی فکر میں تاویل کے اسلوب کی اہمیت بڑھ گئی جسے بہ ظاہر متناقص آیات کی توضیح و تفہیم کے لیے اختیار کیا گیا تھا۔ فاطمی عہد کے دو معروف مفکروں: ابویعقوب سجستانی (وفات ۳۶۰ھ/۹۷۱ء) اور حمید الدین کرمانی (وفات ۴۱۱ھ) نے کسی ایسی تفسیر کو اپنا ہدف قرار دیا جو متکلمین سے منسوب ہونے والی ان دو غلطیوں سے پاک ہو۔(۱۰) جن میں سے پہلی غلطی تشبیہ کی ہے (یعنی خدا کو تمثیل و تقابل کے ذریعے سمجھنا) اور دوسری تعطیل کی (یعنی تشبیہ کی نفی اور اس طرح ذاتِ باری تعالیٰ سے ساری صفات کو حذف کرنا)۔ متکلمین کو عقل کے ذریعہ وجودِ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے سے سروکار نہیں کیونکہ جو بات دائرہ عقل سے ماورا ہو، اس کے لیے عقلی ثبوت فراہم کرنا بے سود ہے۔ سجستانی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو اس طرح سمجھنا چاہیے جس کا وہ مستحق ہے، تاکہ اس کی پرستش کا حق ادا ہو سکے، جس کا صرف وہی سزاوار ہے۔ کرمانی کی تفسیر اس کی کلاسیکی تصنیف ''راحت العقل'' میں موجود ہے۔ کتاب کا عنوان اس فکری کاوش کی اصل روحانی غایت یعنی اس احساسِ طمانیت کی نشاندہی کرتا ہے جو وحی سے ہم آہنگ ہو کر ذہنِ انسانی میں پیدا ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ وحی کے مقابلہ میں عقل محض کی

وکالت میں سرکھپایا جائے۔ اسی رویہ کی وجہ سے اسماعیلی مفکرین نے ابوبکر محمد زکریا الرازی کے تصورات کی مخالفت کی اور خاص کر ان کے ان خیالات کو ہدفِ تنقید بنایا جو پیغمبروں کے مشن اور کائنات کے متعلق مذہبی نقطۂ نظر کے منافی ہوں۔

ان دونوں مصنّفین کے یہاں اللہ تعالیٰ سے متعلق قرآنی آیات کی تاویل اس کو تمام بشری صفات سے منزہ کرنے کا موجب بنتی ہے۔ اسے پہلا مرحلہ قرار دیا جاتا ہے۔ دونوں مصنّفین اس بات سے باخبر ہیں کہ یہ موقف انہیں تعطیل و مخفی تجسیم کا موردِ الزام ٹھہرا سکتا ہے۔ اس لیے دوسرے مرحلہ میں یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اللہ سے نفی صفات کرنے کے بعد یہ واضح کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ تو بیان کیا جا سکتا ہے، نہ ہی اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، نہ تعریف کی جا سکتی ہے اور نہ ہی محدود کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں تنزیہ کی تنزیہ کی جائے۔ اللہ کی تنزیہ مطلق دوہری تنزیہ سے ثابت ہوتی ہے، جس میں ایک نفی کی نفی کا اطلاق اس شے پر ہوتا ہے جس کا انکار کیا جاتا ہے۔ اس طرح پہلی نفی اللہ تعالیٰ کو سارے علائقِ مادی سے پاک اور دوسری غیر مادی سے منزہ کر دیتی ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نہ عالمِ محسوس میں ہے اور نہ ہی غیر محسوس میں۔ تاویل کا عمل اللہ تعالیٰ کے اس اثبات سے شروع ہوتا ہے جو وہ نہیں ہے۔ اس کے بعد اس اثبات کی نفی کی جاتی ہے جس سے اثبات اور نفی دونوں ہی حذف ہو جاتے ہیں۔ دوہرے انکار کا طریقِ کار واحد ذریعہ ہے جس سے مروجہ زبان کے مقدمات کو پورے طور پر تسلیم کیے بغیر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ بحث میں وحی کے الفاظ ایک نقطۂ آغاز فراہم کرتے ہیں اور تاویل یہ انکشاف کرتی ہے کہ زبان بجائے خود شعور میں مضمر حقیقت کے بیان سے کس قدر عاجز ہے۔ اسماعیلی نقطۂ نظر کا تنزیہ باری تعالیٰ کو اس طرح پیش کرنا معرفتِ الٰہی کا عمل ہے اور بلاشبہ یہ عین عبادت ہے۔

اسماعیلی کونیات میں اصولِ توحید کی جھلک نظر آتی ہے۔ کونیات کی تشریح میں مصنّفین نے نوفلاطونی فلسفہ صدور سے کسبِ فیض کیا ہے لیکن اس تصرف میں ایک اسلامی سیاق ملحوظ رکھا گیا ہے۔ ایک اصول نظام یعنی ہم آہنگ کلیت اس کونیات کی اساس ہے۔ کائنات

کے مختلف اجزاء کو بھی ایک تدریجی نظم میں رکھا گیا ہے۔ سیاروں کو اور انہیں انضباط میں رکھنے والے مجرد اصولوں کو ایک دوسرے کے تحت رکھا گیا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیغمبر، آئمہ اور کار پردازانِ دعوہ۔ نیز ارکانِ جماعت اپنی متعین حیثیت کے لحاظ سے ایک نظامِ مدارج تشکیل دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس نظام سے ماورا ہے اور نوفلاطونیت کے برعکس جس میں خدائے واحد اشراق کے ذریعے عقل کلی کو ظہور میں لاتا ہے، اسماعیلی کونیات میں اللہ تعالیٰ ایک ماورائے زمانہ اور امر ماورائی سے خلق کرتا ہے۔ اس عمل کو ابد یعنی آفرینش میں اللہ تعالیٰ سے براہِ راست متعلق ہے لیکن یہ عمل کلی سے بتدریج ظہور میں آتے ہیں جو سب سے پہلے تخلیق کی گئی۔ اللہ تعالیٰ بدیہی یعنی خلق کرنے والا ہے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے کہ وہ ارض وسماوات کا پیدا کرنے والا ہے۔ (البقرہ: ۱۷۷) قرآن کی اصطلاحات مثلاً قلم، عرش اور قضا کو عالمِ ابداع سے تمہیدی مطابقت دی گئی ہے۔ تاکہ حدود الدین کے لحاظ سے مذہبی زندگی کا ایک خاکہ مرتب ہو سکے جو مختلف کونیاتی اصولوں سے مطابقت رکھتا ہو۔ اس تدریجی نظام میں تین اعلیٰ ترین عقول کو پیغمبر، ان کے وصی حضرت علیؓ اور علی الترتیب ائمہ کے عین قرار دیا گیا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے النسفی (وفات ۳۳۱ھ/۹۴۳ء) نے وضاحت کے ساتھ پیش کیا۔ اس کے بعد سجستانی، کرمانی اور ناصر خسرو نے اس کی نوک پلک درست کی۔ گو مختلف عقول کی قطعی حیثیت اور وضع کردہ اصطلاحیں مختلف مصنفین کے یہاں مختلف رہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی تنزیہ مطلق کا بنیادی اصول کونیاتی اصولوں کی عام ترتیب اور ان میں مضمر تدریجی تصورات کو برقرار رکھا گیا ہے۔

اسماعیلی کونیات کی ساخت ایک مضبوط تصورِ وحدت کے اثبات کے ساتھ ساتھ ایک روحانی سائبان بھی فراہم کرتی ہے، جس میں اس کے مذہبی تصورات کی تشریح ہو سکے۔ اس طرح کونیات، مابعد الطبیعات اور مذہب باہم مربوط ہو جاتے ہیں جس میں مراتب وجود کا ہر عنصر دوسرے عنصر کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اور ایک ایسا سلسلۂ وجود قائم ہو جاتا ہے جو کائنات کو قابلِ فہم اور بامعنی بنا دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مذہبی زندگی کی ایک ایسی متحرک کائنات میں جاگزیں ہو جاتی ہے جو احکامِ الٰہی کے تابع فرمان رہتی ہے۔

مقدس تاریخ اور انسانی مقدر:

کائنات کے مذکورہ بالا بیان کی رو سے تاریخ غایب ربانی کے حامل سلسلہ وقوعات کا انکشاف قرار پائی۔ درج ذیل آیاتِ قرآنی میں تخلیق کی تاویل کے اس عمل انکشاف کے ادوار کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے۔

''اللہ جس نے زمین وآسمان کو پیدا کیا۔'' (الاعراف:۵۴)

المویدفی الدین شیرازی (وفات ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء) اس آیت کی تفسیر میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دونوں کے اس حوالے کا دن اس تصور سے کوئی تعلق نہیں جو سورج کے نکلنے اور ڈوبنے سے ناپا جاتا ہے۔[11] چونکہ تخلیق سے قبل سورج کا وجود ہی نہیں تھا، لہٰذا اللہ کی قوت تخلیق کو وقت کے اس پیمانے سے ناپنا مہمل ہوگا۔ اس کے بعد وہ قرآن کی ان آیتوں کا حوالہ دیتا ہے جہاں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ پلک جھپکنے سے پہلے تخلیق کرتا ہے، شیرازی اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ زمین وآسمان کے حوالوں کا زمین، آسمان اور دونوں کے انسانی تصورِ زمان ومکان سے کوئی تعلق نہیں۔ ان آیات کی صحیح تاویل ایک مقدس تاویل کو منکشف کرتی ہے جو نبوت کے چھ دائروں کو متضمن ہیں۔ ان میں ہر واقعہ کائناتی اہمیت کا حامل ہے۔ شیرازی انبیاء کرام اور ان کے ''عہدِ زمانی'' کو پانچ ادوار میں تقسیم کرتے ہیں جو علی الترتیب آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، اور محمد مصطفیٰ ﷺ سے منسوب ہیں۔ ان میں سے ہر رسالت ایک شریعت یعنی ایک الہامی نمونۂ حیات سے روشناس کراتی ہے تاکہ ہر معاشرہ ارادۂ الٰہی سے ہم آہنگ ہو سکے۔ تاہم ہر پیغمبر کا وصی اس کا جانشین ہوتا ہے جو شریعت کے تحفظ اور استحکام کے ساتھ ساتھ وحی اور احکامِ شرعی کی باطنی تعبیر کا وظیفہ بھی انجام دیتا ہے۔ ان چھ دائروں کی تکمیل کے بعد ساتویں عہد کا آغاز ہوتا ہے جس میں یہ کردار امام ادا کرتا ہے۔ اس طرح وہ عمل مکمل ہو جاتا ہے، جس کے نقطۂ کمال کی طرف قرآن کی مندرجہ ذیل آیات میں اشارہ کیا گیا ہے۔

”آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمت تم پر پوری کر دی اور میں نے تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔“

(المائدہ:۳)

اس طرح چھ پیغمبروں کی رسالت میں مضمر مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے جو چھ دنوں کی طرح ایک دوسرے کی مخالفت کے لیے نہیں بلکہ ایک دوسرے کی جگہ لینے کے لیے ظہور میں آتے ہیں۔ تخلیق کی یہ توجیہہ اپنے اندر تقدیس تاریخ کا ایک مفہوم لیے ہوئے ہے۔ جہاں انتہائی اہم وقوعات، رسالت اور اس کی تکمیل کے ہم معنی ہیں جو بالآخر انسان کی نجات پر منتج ہوتے ہیں۔ زمانہ اس مقدس خاکہ میں اپنے اصل کی طرف واپس جاتا ہے اور ساری سرگرمی آخرکار روزِ حشر پر اختتام پذیر ہوتی ہے جب تمام ارواح روزِ ازل کی جنت باطنی میں دوبارہ زندہ ہوتی ہے۔

تاریخ کا یہ ادواری تصور انسان کے مقدر سے وابستہ ہے اور سقوطِ آدم کا قرآنی بیان اس کی بہترین مثال ہے۔ الحامدی (وفات ۵۹۹ھ/۱۱۹۹ء) اور بعض دوسروں[۱۲] نے عالمِ بالا کی اس تمثیل کی جو وضاحت کی ہے، اس سے جنت میں آدم کی کہانی، شیطان کا ورغلانا اور آدم کا زوال کائناتی سطح پر ہونے والا ایک واقعہ قرار پاتا ہے جو عالمِ ابد سے قبل غیر مادی دنیا میں واقعہ ہوا۔ آدمؑ کو انسان کی بجائے ایک روحانی وجود مانا جاتا ہے۔ کرمانی کے وضع کردہ عقول عشرہ میں آدم کو تیسری عقل کی جگہ رکھا جاتا ہے۔ جنت کے شجرِ ممنوعہ کا ایک اچھا پہلو ہی عقلِ اوّل ہے جس کے قریب جانے سے منع کیا گیا تھا۔ ابلیس نامی شیطان سے مراد آدمؑ کی وہ خواہش ہے جو اسے اپنی جگہ پر قانع نہیں رہنے دیتی اور اپنے سے بہتر مرتبہ وجود کے حصول کے لیے کوشاں رکھتی ہے۔ یہی خواہش ارتکابِ گناہ کا شاخسانہ ہے جس کے نتیجہ میں آدمؑ کو جنت سے نکلنا پڑا اور وہ دوسرے دو عقول کے مقابلہ میں فروتر ٹھہرا اور اس کی حیثیت دسویں عقل کے برابر رہ گئی۔ مگر توبہ کے ذریعہ وہ اپنے اصل مقام کو دوبارہ حاصل کر سکتا ہے۔ اپنے سے بالاتر عقول کی طرف رجعت کر کے آدم جو آج نسلِ انسانی کی شکل میں زمین پر موجود ہے، اپنے اصلی مقام کی

جانب جاسکتا ہے۔ اس سبب سے زمین کے ایمانی درجات عالم عقول کا جواب قرار پاتے ہیں۔ مجموعی طور پر یہ درجات دعوہ، بلاوہ، راہِ حق کی طرف واپسی اور عروج کے لیے زینہ بننے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ سقوطِ آدم معصیت کا پیش خیمہ نہیں ہے بلکہ کائناتی عمل کا حصہ ہے جس میں نبوت کے ادوار اور بالآخر ان کی تکمیل نظامِ عالم کو بحال کرتی ہے۔ اس سلسلۂ مراتب کی غرض و غایت یہ ہے کہ آدم کی طرح بنی نوع انسان کے لیے اس راستہ کا تعین کیا جائے جسے اختیار کرنا ناگزیر ہے اور جس پر گامزن ہونا عقلِ کلی تک پہنچنے کے لیے ازبس ضروری ہے۔ ایسی مراجعت اس امکانی مقصد کی نشاندہی کرتی ہے جس کا حصول ہر انسان کے لیے ممکن ہے اور اسی کے ذریعہ اللہ کی وحدت اور عمل تخلیق کی حکمت کا حقیقی عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ مراجعت اس حالت کی طرف ایک واپسی ہے جہاں آدم کو علم بخشا گیا جو قرآن کے الفاظ میں اسمائے اشیاء کی آگہی سے عبارت تھا۔ اسماعیلی فکر کے نزدیک یہی امر حقیقت یا آفاقی صداقتوں کے عرفان کے مترادف ہے۔

رسومِ مذہبی اور کونیاتی مذہبی:

قاضی نعمان کی کتاب ''دعائم الاسلام'' میں ایمان کی وہ تعریف محفوظ ہے جو امام جعفر صادق نے ایک مسئلے کے حوالے سے پیش کی تھی جسے ابتدائی علم کلام میں بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ سائل نے عرض کی کہ آپ مجھے ایمان کے بارے میں بتائیں کہ آیا وہ قول و عمل ہے یا قول بلاعمل؟ امام جعفر صادق نے فرمایا:

> ''ایمان سراسر عمل ہے، اور قول اس عمل کا حصہ ہے۔ عمل اللہ کی جانب سے فرض ہے اور یہ اس کے کلام سے واضح ہے۔ ایمان حالات، مراحل، درجات اور مقامات کا حامل ہوتا ہے۔ ایمان کامل بھی ہوسکتا ہے اور ناقص بھی۔''(۱۴)

ایمان کا یہ تصور جو عمل کو روحانی ارتقاء اور کمال کا لازمی جزو قرار دیتا ہے، اسماعیلیت

میں رسومِ مذہبی کی تفسیر اور ظاہر و باطن کے تصورات کے تعامل کی بنیاد ہے اور اسی سیاق و رسوم اور ان کے داخلی آفاقی معنی متعین ہوتے ہیں۔ یہ انسان کی اس صلاحیت کو بروئے کار لاتی ہے کہ وہ عمل کرے اور کائناتی سطح پر اس سے آگہی پیدا کرے۔ ''دعائم'' وہ کتاب ہے جو رسومِ مذہبی کے دائرۂ عمل اور شریعت کی توضیح کرتی ہے۔ قاضی النعمان نے اس کے علاوہ تاویل الدعائم بھی تصنیف کی جو رسومِ مذہبی کے باطنی معنی کے دائرہ کو متعین کرتی ہے۔ اسلام میں تعبیر صلاۃ سے متعلق بحث اس کی بہترین مثال ہے۔(۱۴)

تاویل صلاۃ پر بحث کرتے ہوئے قاضی نعمان اسے ''دعوۃ'' کی علامت قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس سے فاطمیوں کا ادارہ مراد نہیں جو اسماعیلی عقائد کی تبلیغ کا وظیفہ انجام دیتا تھا بلکہ ایک وسیع تر مفہوم میں یہ پیغامِ رسول کی طرف پہلے پیغمبر نے پھر آئمہ نے بنی نوع انسان کو دعوت دی ہے۔

قاضی نعمان قرآن کے حوالے سے اوقاتِ نماز کی تاویل کرتے ہیں۔ نمازِ پنجگانہ آدم کے بعد آنے والے پانچ انبیاء کبار یعنی نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، اور محمد ﷺ کے عہدِ شریعت پر دلالت کرتی ہے۔

ناصر خسرو زمانے کی تین جہات سے تاویل کرتا ہے۔ ان میں نماز کے تین مراحل: آغاز، وسط اور اختتام کے مماثل قرار دیتا ہے۔ ابتدائی مرحلہ میں ناطق کی طرف اشارہ ہے۔ اسماعیلیت میں یہ اصطلاح پیغمبر یا وحی کی اشاعت کرنے والے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ درمیانی ''اساس''، یعنی وحی کی باطنی تفسیر اور آخری مرحلہ قائم القیامہ سے عبارت ہے جس میں ظاہر و باطن دونوں مدغم ہو جاتے ہیں۔ تاریخ کا یہ دوری نظریہ اسماعیلی فکر کا ایک اہم پہلو ہے اور زمانہ کی ذاالجہتی کی غمازی کرتا ہے جو اسماعیلی مصنفین کے نزدیک قرآن سے منعکس ہوتا ہے۔؟ پہلی جہت کسی تاریخِ ملت کے لیے ایک مجموعۂ رسوم و عقائد فراہم کرتی ہے۔ دوسری حدودِ زمانی سے ماورا ان رسوم و عقائد کو ایک جہانِ معنی میں تحویل کر دیتی ہے جہاں تاویل، تنزیل کی قلب ماہیت کا موجب بنتی ہے تاکہ یہ مسلمان کو شریعت کے اصلی کائناتی معنی کا عرفان حاصل ہو

جائے۔

قاضی نعمان کی تحریروں میں نماز پر بحث سے قبل قبلہ کا ایک دلچسپ حوالہ موجود ہے اور اس کے لیے ایک آیتِ قرآنی کو بنیاد بنا لیا گیا ہے۔ ''اپنا رُخ دین کی طرف پھیر لو۔'' (ایک ابتدائی موحد کی طرح) جیسا کہ آدمؑ اور ابراہیمؑ جیسے ابتدائی موحدین نے کعبہ یا یروشلم کو قبلہ بنایا تھا۔ باطنی اعتبار سے اس آیت میں وحی کا حوالہ ہے جس کے ذریعہ پیغمبر ملت سے روشناس ہوتا ہے اور جس کے توسط سے دین کا باطن پیغمبر کے اپنے زمانۂ حیات میں محقق ہوتا ہے اور ظاہر کے قیام سے اس کی رحلت کے بعد اس کا تسلسل برقرار رہتا ہے۔

اس کے بعد نماز کے مختلف مراحل زیرِ بحث آتے ہیں، جن کی تعداد ناصر خسرو کے نزدیک سات ہے: (۱) تکبیر مومن کے عہد کرنے کی علامت ہے۔ دورانِ تکبیر مقتدیوں کے لیے خاموش رہنا اور نماز پر توجہ دینا لازم ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے مومن سے یہ عہد لیا گیا ہے کہ وہ اپنے تلاشِ باطنی کے اظہار سے اجتناب برتے تاکہ اس کی نیتوں (تلاشِ باطنی کا اظہار) کو غلط تعبیر اور ان کے الفاظ کو غلط معانی نہ پہنائے جاسکیں۔ (۲) قیام یعنی ایستادہ رہنا استقامت عہد کی علامت ہے۔ (۳) سورۂ فاتحہ اور ایک اضافی سورہ کی قرأت۔ امتِ مسلمہ سے رابطہ اور اس تک ایمان کی تبلیغ و توضیح کی علامت ہے۔ (۴) رکوع (جھکنا) ''اساس'' اور اس کے غیاب میں ''حجہ'' کو تسلیم کرنے کی علامت ہے۔ (۵) سجود، ناطق کو ''دائرہ عظیم'' کے نقیب اور امام کے طور پر تسلیم کرنے کی علامت ہے۔ (۶) تشہد، داعی کو ماننے کی علامت ہے۔ (۷) سلام پھیرنا۔ ایمان کے برملا اظہار کی اجازت ہے، جس طرح کہ نماز کے اختتام پر گفتگو کرنے کی اجازت ہے۔

جب عبادت گزار ظاہری طور پر نماز ادا کرتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ تلاشِ باطن کی تکمیل بھی چاہتا ہے جس میں ان مراحل کے داخلی معنی کی معرفت بھی شامل ہوتی ہے۔ صلاۃ کے مختلف مراحل کی تاویل دراصل اس امر کی نشاندہی ہے کہ یہ حقائق ایمان کی تلاش میں انفرادی روح کے سفر کے مختلف مراحل ہیں۔

نماز کی اس تعبیر کا خلاصہ ناصر خسرو نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

''نماز کی ظاہری تعبیر یہ ہے کہ جسم کو کعبہ کی سمت رکھ کر خدا کی پرستش کرو جو اس کا قبلہ ہے۔ یہ خانۂ خدا مکہ میں واقع ہے۔ اس کے برعکس نماز کی باطنی تعبیر یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ کے ذریعہ اللہ کی پرستش کی جائے اور کتاب و شریعت کی معرفت کی جستجو کی جائے۔ قبلۂ ارواح کی طرف رُخ رکھا جائے۔ یہی وہ خانۂ خدا ہے جو عرفان اللہ کا احاطہ کیے ہوئے ہے، اس سے میری مراد امامِ برحق ہے، اس پر سلام ہو۔''(۱۵)

تاویل کے اس مطالعہ سے علمِ تفسیر میں مضمر جدلیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ تاویل کا عمل ہمیشہ جزوی اور زمانی سے آفاقی اور ابدی کی جانب حرکت کرنے سے عبارت ہے۔ تاریخی اعتبار سے تاویل کسی ملت اور اس کی روایت میں جاگزیں ہوتی ہے اور اس میں صورت گری کا عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے، جب تک فرد اسے اپنے فکر اور روحانی فروغ کا جزو نہیں سمجھنے لگتا۔ اس نقطۂ نظر سے اسلام میں عبادات کا مقصود یہی ہونا چاہیے کہ وہ ہر مسلمان کو حیات و کائنات کی معنویت کا جویا رکھے۔ یہی خیال اسماعیلی نظریۂ کی اصل ہے۔ یہ بحث کا دوسرا ماحصل ہے کہ نماز کے باطن، یا بقول ناصر خسرو، قبلۂ ارواح کی تقدیس، ظاہر کا تکملہ ہو تا کہ نماز ظاہر کی ادائیگی میں عبادت گزار کو فکری بالیدگی اور روحانی ترفع کا موقع ملے۔

تلاش اور تقلیب:

اسماعیلی داعیوں کی روائیداد میں ایسی حکایتیں ملتی ہیں جو اپنی نوعیت میں کم و بیش دیومالائی ہیں۔ یہ شعور باطنی کی آفرینش اور فروغ کے ان کلیدی لمحات کو بیان کرتی ہیں جو، انفرادی سطح پر تلاش و تقلب کے واردات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ تلاش تصورِ تاویل کی روح ہے۔ اس لیے کہ اس کے وسیلہ سے باطنی معنی کی جستجو شروع ہوتی ہے، یہ تلاش بیک وقت تقلیب کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے اور یہ بات نماز کی تاویل سے ظاہر ہوتی ہے۔ جیسے جیسے کوئی شخص

ایمان کی بلندیوں تک پہنچتا ہے، تلاشِ باطنی کا حصول اس کے لیے ممکن بنتا چلا جاتا ہے۔ ناصر خسرو کی خودنوشت غنایہ کے علاوہ اسماعیلی ادب میں کتاب ''العالم والغلام''[۱۶] جیسی کتابوں اور برصغیر کے نزاری اسماعیلیوں میں گنان کے روایت میں ایسی حکایات محفوظ ہیں[۱۷] جو ان دو موضوعات کے علامتی بیان کی حیثیت رکھتی ہیں۔ حکایت کا فن محض اس میں مضمر ہوتا ہے کہ تلاش وتقلیب کے مقاصد کو اس طرح آمیز کیا جائے کہ اس سے ابھرنے والے نقش میں ایک مشترک نمونہ منعکس ہو، خواہ حکایات کوئی بھی قالب اختیار کرلیں۔

ناصر خسرو کی تبدیلی مذہب کی خودنوشت روئیداد میں ایک خواب کا حوالہ دیا گیا ہے جس میں اسے بے عملی کی زندگی پر جھنجھوڑا جاتا ہے اور وہ فوراً زیارتِ کعبہ کا قصد کرتا ہے۔ راستہ میں وہ اسماعیلیت سے متعارف ہوتا ہے اور اسے اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے بعد اسے فاطمی ''دعوہ'' کے کلیدی رکن کی حیثیت سے تبلیغ کا فریضہ سونپ دیا جاتا ہے۔ تبدیلیٔ مذہب کی اس منظوم روئیداد میں تاویل کا انداز جھلکتا ہے۔ اس کی نیند کی حالت جہل کے مانند ہے۔ خواب میں نمودار ہونے والی صورت وہ عامل ہے جو بیداری کا موجب بنتا ہے اور تلاش تک لے جاتا ہے اور البلد الامین میں آمد اس کے ارادۂ مصمم کی علامت ہے۔ (قرآن، التین: ۳) گوغنایہ میں اس سے قاہرہ مراد ہے لیکن حقیقتاً وہ علمِ صادق کا مسکن ہے اور یہی تلاش کی غایت نہائی ہے۔ سپردگی کا عمل یعنی امام سے بیعت ہونا تقلب کی تکمیل ہے، جس کا اشارہ قرآن میں موجود ہے۔ (الفتح: ۱۸)[۱۸]

کتاب ''العالم و الغلام'' کا مرکزی کردار عبدالمالک ایک طرح کا روحانی جلاوطن ہے جس نے اپنے مقصد کے لیے گھر چھوڑا ہے۔ وہ بھیس بدل کر ایک شہر میں داخل ہوتا ہے اور اپنے شاگرد کی ملاقات سے قبل ہجوم میں کھو جاتا ہے۔ پھر یہ حکایت اپنے بیان کے لیے سلسلۂ مکالمات کی شکل اختیار کرتی ہے۔ اس سے اسماعیلیت کے طریقِ تعلیم پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ ایک گونہ عمل ہوتا ہے۔ ابتداء میں شاگرد کے شوقِ تلاش کو مہمیز کیا جاتا ہے۔ اسے علامات کے لیے حساس اور تاویل کا خوگر بنایا جاتا ہے جو اسے الفاظ سے معنی کی طرف لے جاتے ہیں۔

جب اس میں تحصیلِ علم کا جذبہ بیدار ہو جاتا ہے تو شاگرد امام کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جاننا چاہتا ہے جس کے ہاتھ میں باطنی معنی اور عالم بالا کی کلید ہوتی ہے۔ اس سے اگلے مرحلے پر وہ ایک نئی شناخت اختیار کر لیتا ہے۔ جو ایک نئے اسلوبِ علم اور طریقِ حیات میں داخل ہونے سے عبارت ہے اور آخری مرحلہ میں ایک تقریب میں تقلیب کا تعین ہوتا ہے۔ اس تقریب میں جو کچھ روبہ عمل آتا ہے، وہ ضبطِ تحریر میں نہیں آتا۔ متن اس راز کو افشاء نہیں کرتا، یہ بات ذاتی طور پر شاگرد کو بتا دی جاتی ہے۔

گینان کی حکایات میں اسماعیلی داعیوں کی سرگرمیوں کا ذکر ملتا ہے جنہیں اکثر پیر بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں ترتیبِ اعمال کا ایک تکراری خاکہ نظر آتا ہے۔ مثلاً (۱) اس کا مذہبی سرگرمیوں کے کسی معروف مرکز میں گمنامی کی حالت میں وارد ہونا۔ (۲) کرامات کا مظاہرہ کرنا اور مرید بنانا۔ (۳) تصادم اور استرداد کے دور سے گزرنا۔ (۴) بالآخر عمومی تبدیلئ مذہب میں کامیابی حاصل کرنا۔ (۵) اور روانگی۔

اوپر کی دو مثالوں کی طرح ان حکایات میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس سے نقشِ اوّل کا انعکاس ہے، جس سے شاگرد ابتدائی مرحلہ میں گزرتا ہے۔ اس میں ''خام'' اور ''پختہ'' کی علامتیں کلیدی نوعیت کی ہیں۔ اس حکایت میں مرید ایک شہزادی ہے جس نے یہ قسم کھا رکھی ہے کہ وہ اس وقت تک پکا ہوا گوشت کھاتی رہے گی جب تک اس پر یہ راز کھل نہیں جاتا کہ اس کا ہونے والا شوہر کون ہے؟ جس دن پیر اس نواح میں آتا ہے، شکاری کو شکار کے لیے ہرن نہیں ملتا۔ اسے یہ عجیب تماشا نظر آتا ہے کہ جنگل کے سارے جانور پیر کے نغمہ سے مسحور اس کے گرد جمع ہیں۔ پیر اپنی کرامت سے ہرن کے گوشت کا ایک ٹکڑا شکاری کے حوالے کرتا ہے۔ شہزادی جب اسے پکا کر کھاتی ہے تو وہ گویا خواب سے بیدار ہو جاتی ہے اور اپنے ہونے والے شوہر کا قرب محسوس کرتی ہے اور اسے پا لیتی ہے۔ دریں اثناء اس کی شادی ہو جاتی ہے۔ دولہا اور دلہن، شادی کے استعارہ، تلاش سے تقلیب یعنی وصل کی نشاندہی کرتے ہیں۔

گو تمام حکایات اپنے سیاق اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں، تاہم ان

کے موضوعات یکساں ہوتے ہیں جس میں واقعات تلاش سے تقلیب کی طرف لے جاتے ہیں اور کلیات کا علم ہی ان کا مقصود ہوتا ہے۔ جلوۂ باری تعالیٰ جس کے لیے قرآن نور کی علامت استعمال کرتا ہے، اس عملِ معرفت کی توضیع کے موزوں ترین تمثیل ہے۔

ایچ۔ کاربن نے فاطمین اور اس کے بعد کے عہد کی تحریروں میں امام کو علامتِ نور کے طور پر پیش کرنے کی توضیح کی ہے۔ تاکہ شیعی، اسماعیلی عرفان کے اس اہم عنصر کی وضاحت ہو سکے جو بڑی حد تک غیر معروف اور محتاج رہا ہے۔[۱۹] اس کاوش میں ہیکل نورانی کی پیچیدہ علامت کا حوالہ دیا گیا ہے جس کے سہارے ارکان کے مدارج ایمان میں ترفع ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ بالآخر قیام میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔

بعد کے دور کی اسماعیلیت بعض اعتبارات سے صوفی عرفانیات سے مشابہ ہے اور یہ مماثلت مشترکہ سیاق اور باہم دیگر اثرات کا نتیجہ ہے۔ اظہارِ عقیدت کی زبان اس صوفیانہ عرفان کی مظہر ہے اور اس کے اثرات وہاں نمایاں ہیں جہاں یہ وارداتِ روحانی عقلی گرفت اور روحِ حقیقت کو منور کرتے ہیں۔ معرفت اور آگہی کے یہ لمحات نثر کی بجائے شاعری کی گرفت میں آتے ہیں۔ یہ اندازِ بیان ناصر خسرو کے عقیدہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں ناصر خسرو کی روشناسی اور تقلیب کا بیان ہے اور دوسرا گینان میں فیض و تنور کو اُبھارنے والی عنایت ہے جسے کسی محفلِ سرود کے حوالہ ہی سے پیش کیا جا سکتا ہے:

> ''جب میں نے یہ کہا تو اس دانا نے اپنا ہاتھ میرے سینے پر رکھا۔ ہر روز سینکڑوں رحمتیں اس ہاتھ پر بھی ہوں اور اس سینے پر بھی۔''
>
> ''اور کہا کہ میں تیرا علاج دلیلِ دل براں سے کروں گا۔ مگر اس سے قبل تیرے لبوں پر ایک محکم مہر لگا دوں گا۔''
>
> ''میں راضی ہوا اور اس نے میرے لبوں پر مہر لگا دی اور ہر روز دوا کے دو قطرے پلاتا رہا۔''
>
> ''حتیٰ کہ بیماری رفع ہوگئی اور میری زبان کھل گئی اور چہرہ جو (اس سے

قبل) زعفران کی طرح زرد تھا، گلاب کی طرح سرخ ہوگیا۔"

"اس سے پہلے میں پتھر کی طرح تھا۔ آج میں یاقوت کی مانند ہوں۔
اس سے قبل میں مٹی کی طرح تھا اور اب میں عنبر کی مانند ہوں۔"

"اس نے میرا ہاتھ بیعت کے لیے نبی کے ہاتھ میں دے دیا۔ ایک
ایسے عالی رتبہ درخت کے نیچے جو سایہ دار اور پھلوں سے لدا ہوا تھا۔"

"کیا تو نے کبھی سنا ہے کہ آگ سے دریا نکل آتا ہے۔ یا کبھی یہ سنا ہے
کہ لومڑی شیر کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔"

"سورج ہی پتھروں کو یاقوت بنا سکتا ہے۔ تغیر کا یہ کام طبائع کے ہاتھوں
انجام نہیں پا سکتا۔ آج میں یاقوت ہوں اور میرا سورج وہ شخص ہے،
جس کے نور سے یہ تاریک جہاں روشن ہے۔ رشک کی وجہ سے ان
اشعار میں میں ان کا نام نہیں لیتا۔ صرف اتنا کہتا ہوں کہ وہ ایک ایسا
خلیل ہے جس کا افلاطون غلام ہے۔"

"وہ استاد ہے، طبیب ہے اور خداوند کی طرف سے تائید یافتہ ہے۔ بلکہ
علم وحکمت اور صداقت کا زندہ نمونہ اور صورت ہے۔"

"وہ شہر آباد ہے جس کا دربان ایک ایسی ہستی ہے اور وہ سفینہ بھی آباد
ہے جس کا لنگر ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں ہو۔"

"اے وہ ہستی تو علم کی صورت، فضیلت کا جسم اور حکمت کا دل ہے، تو ہی
انسانیت کا مقصد و منشاء اور قابلِ فخر ہستی ہے۔"

"میں اپنے اس ادنیٰ عبا میں اس کمزور جسم اور زرد چہرے کے ساتھ
تیرے حضور کھڑا ہوں۔"

"حقیقت یہ ہے کہ تیرے ہاتھ کو میں نے اس عقیدت سے چوما ہے،
جس عقیدت سے میں نے حجرِ اسود اور روضۂ رسول ﷺ کو چوما ہے۔"

''چھ سال تک میں تیری خدمت میں رہا۔ چھ سال تک میں کعبہ کے دروازہ پر مجاور رہا۔ اب میں جہاں کہیں بھی ہوں گا، اپنا قلم، کاغذ اور روشنائی تیری حمد میں صرف کروں گا۔''(۲۰)

(۱) سچے مرشد فرماتے ہیں: ''جس کے دل میں ذکرِ خفی (اجپیا جاپ) بہت ہے، اس کے دل میں روشنی کا چراغ ہے۔ ذکرِ حقیقی کی شان اس میں ہے کہ کلجگ اسے فریب نہیں دے سکتا۔''

(۲) سچے مرشد فرماتے ہیں: ''وہ جو چراغِ ذکر سے روشن ہوتا ہے اور اس میں دھیان اور لگن سما جاتا ہے، سچائی ہمیشہ اس کی زبان پر رہتی ہے۔'' مرشد فرماتے ہیں: ''بے شک میں اس کے پاس ہوں۔''

(۳) سچے مرشد فرماتے ہیں: ''ساری دنیا روشنی نہیں دیکھتی۔ وہ روشنی دیکھ کر بھاگ جاتی ہے۔ اگر اس روشنی کا راز فاش کرو گے تو دنیا میں پاگل کہلواؤ گے۔''

(۴) سچے مرشد فرماتے ہیں: ''ہم اگر اس میں بیٹھتے ہیں اور اس کے پورے وجود (بہتر کوٹھوں) میں ساز بجنے لگتے ہیں۔ اس کی رات جاگنے میں گزر جاتی ہے۔ ظلمت رفو چکر ہو جاتی ہے اور وہاں گنان (یعنی علم) پیدا ہو جاتا ہے۔''

(۵) سچے مرشد فرماتے ہیں: ''ذکرِ خفی اس کے دل میں بستا ہے اور اس کے وجود یا ساز کی آواز گونجتی ہے۔ اس کے سارے وجود میں ساز بجتے ہیں اگر چہ اس کے جوہر کو بہت کم لوگ جانتے ہیں۔''(۲۱)

کائنات اور تاریخ:

اسماعیلی روحانیت بنیادی طور پر دو اسلامی موضوعات پر مشتمل ہے۔ ایک کائنات کی

آئینہ دار وحدت اور دوسرا مقدس تاریخ جو ارادۂ الٰہی کی ظہور پذیری اور تقدیرِ انسانی کا مظہر ہے۔ ادب میں ان موضوعات کی جس طرح توضیح کی گئی ہے، اس سے اسماعیلی فکر کی ایک ایسی تصویر ابھرتی ہے، جس میں انسانی زندگی ایک رفعت پذیر تقدیر کا عندیہ دیتی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں مذکور ہے: ''ہم خدا ہی کے ہیں اور اسی کی طرف واپس جانے والے ہیں۔'' (البقرہ:۱۵۶)

بہرحال عالمِ مادی اس غایت کا سیاق فراہم کرتا ہے، جہاں مادہ اور روح ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ظاہر، جس سے عالم مادی عبارت ہے، وہ میدانِ عمل ہے جس میں روحانی زندگی کی صورت گری ہوتی ہے۔ اسماعیلی فکر میں عالم مادی کو مسترد کرنے کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ سچ تو یہ ہے کہ اس دائرہ میں عمل پیرائی کے بغیر روحانی تلاش لایعنی بن پاتی ہے۔ یہ میراث مسلسل زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اڑھتالیسویں نزاعی اسماعیلی امام شاہ سلطان محمد شاہ آغا خان کی یادداشتوں سے ایک قابلِ ذکر اقتباس میں اس کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے:

''زندگی کے تجربہ نے مجھے ایک ناقابلِ فراموش سبق دیا کہ موضوع کو ہمیشہ معروض میں کھو جانا چاہیے۔ ہماری رفاقتوں میں، روزمرہ کے ذہنی اور جسمانی کاموں میں، ہم پر بہت جلد یہ منکشف ہو جاتا ہے کہ کوئی دیرپا تشفی یا طمانیت خود فراموشی کا نتیجہ ہوتی ہے اور موضوع کے معروض میں مدغم ہونے اور روح وجسم کی ہم آہنگی پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ لوگ جو کسی وجودِ برتر پر ایمان رکھتے ہیں، عبادت کے دوران شعور کے اعلیٰ ترین عالم میں پہنچ کر ذاتِ موضوعی کی مزاحمتوں سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اس عالمِ سرمستی میں، تمام زمانی اور مکانی تعینات محو ہو جاتے ہیں۔ اور دوام سے مسحور اور سرشار ہو کر دوام کا حصہ بن جاتے ہیں۔''(۲۲)

حواشی:

(۱) مندرجہ ذیل کتاب اور مقالات سے اسماعیلی تاریخ کے عمومی تعارف اور زیادہ مفصل حوالہ جات کے لیے استفادہ کیا جا

سکتا ہے:

Madelung, Wilferd, "Ismailia" in *Encyclopedia of Islam*; Ivanov, W. "Ismailia" in *Shorter Encyclopaedia of Islam*; Esmail, Aziz and Nanji, Azim, "The Ismailis in History" in *Ismaili Contribution to Islamic Culture* (ed.) S.H. Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1979, p.225-65; Stern, S.M., *Studies in Early Ismailism*, Tel Aviv: Magnes Press, 1983.

(۲) فاطمین کے مطالعہ کے لیے درج ذیل کتب و مقالات سے رجوع کیا جا سکتا ہے:

Canard, M., "Fatimids" in *Encyclopaedia of Islam*; Hamdani, A. *The Fatimids* Karachi: Pakistan Publishing House, 1962.

(۳) ابتدائی عہد پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے کے لیے ملاحظہ ہوں:

Stern, S.M., The Succession to al-Amir: The claims of the later Fatimids to the Imamate and the Rise of Tayyibi Ismailism. *Orien 4*, 1951, p.193-255; Fyzee, A.A., Bohoras in *Encyclopaedia of Islam*.

(۴) نزاری اسماعیلی تحریک پر سب سے محکم تحقیقی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو:

Hodgson, M.G.S., *The Order of Assasins*, The Hagul: Mouton, 1955.

اس مقالے کی تلخیص Ismaili State کے زیرِ عنوان درج ذیل کتاب میں ہے:

Boyle, J.A. (ed.) *The Cambridge History of Iran*. Vol. V, C.U.P., 1968, p.422-82; Farhad Daftary, *The Ismailis, their History and Doctrines*, Cambridge University Press, 1992.

(۵) اسماعیلی ادب کے سب سے محکم جائزے کے لیے ملاحظہ ہو:

Poonawala, I.K., *Bibliography of Ismaili Literature*, Malibu: C.A. Undena, 1977.

(۶) ہنری کوربن کے اقتباس سے مترجم:

Corbin. H. *Histoire de la Philosophie Islamique, Paris: Gallimard, 1964, p.17*

(۷) سے دیئے گئے ایک حوالہ کا ترجمہ:

Valdes, M.J. and Miller, Owen (eds.) *Interpretation of Narrative*, Toronto: University of Toronto Press, 1978.

(۸) ہنری کوربن اور ایم معین کی فرانسیسی اور فارسی میں مرتبہ: ناصر خسرو کی جامع الحکمتین(Paris:
(Adrein-Maisonneuve, 1953.)

(۹) Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der fruhen Ismailia: Eine Studie zur Islamischen Gnosis*, Wiesbaden: F. Steiner, 1978.

(۱۰) یہ تجزیہ عظیم نانجی کے انگریزی مقالہ "شیعی اسماعیلی تفسیر قرآن" سے ماخوذ ہے، جو شامل ہے:

Selected Proceedings of the International Congress for the Study of the Quran, Australian National University, 8-13 May 1980; Canberra: Australian National University Press, 1982, p.40-42.

کونیات کے لیے دیکھیں ہالم کی Kosmologie اور ولفرڈ میڈلنگ کی

Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God beyond Being, Including: *Ismaili Contributions, p.51-65.*

(۱۱) عظیم نانجی، شیعی اسماعیلی تفسیر، ص ۴۲

(۱۲) ولفرڈ میڈلنگ کی تحریر ''اسماعیلیہ'' ۲۰۴، میں اس کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ برنرڈ لوئس (Bernard Lewis) کا مقالہ ''An Ismaili Interpretation of the fall of Adam''۔

(۱۳) قاضی نعمان کی کتاب ''دعائم الاسلام'' سے اے۔اے۔اے فیضی کا ترجمہ جو *The Book of Faith,* Bombay: Nachiketa Publications, 1974.

(۱۴) عظیم نانجی، شیعی اسماعیلی تفسیر، ص ۴۳ تا ۴۶۔

(۱۵) منقولہ از ہنری کوربن، ''ناصر خسرو اور ایرانی اسماعیلیت''، مشمولہ *The Cambridge History of Iran,* R.N. Frye, Vol. 4, Cambridge University Press, 1975, p.523.

(۱۶) بیان اور تجزیہ کے لیے ہنری کوربن کا مقالہ: ''Un forman initiqul du Xe siecle'' مشمولہ *Cahiers de civilization medievale 15*, April-June 1972, p.11-25, 121-42.

(۱۷) اس سے متعلق ادب اور اس کے پس منظر کے لیے دیکھیے عظیم تاریخ کتاب: *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Sub-continent*, New York: Carawan Books, 1978. تقلب کا موضوع صفحات ۱۰۱ تا ۱۱۰ تک ہے۔

(۱۸) ناصر خسرو کے تبدیلیٔ مذہب اور اسماعیلی باطنیات کے ضمن میں ان کی خدمات کے لیے ہنری کوربن کی کتاب Nasir-i-Khusraw، ملاحظہ ہو ان کی تحریروں کے لیے پونا والا کی کتاب *Ismaili Literature*، ص ۱۱۱ تا ۱۲۴ ناصر خسرو کے قصیدہ کے متعلقہ حصوں کے ترجمہ کے لیے دیکھیے: P.Wilson, P.L. اور Aavani, G.R. (مترجمین) *Nasir-i-Khusraw: Forty Poems from the Divan*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, p.4-9.

(۱۹) ہنری کوربن کے مقالہ: ''Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismaili Gnosis'' مشمولہ *Papers from Eranos Year Book*, Bolligen Series 30, New York: Pantheon Books, 1964, 5:71

یہاں اور اس مقالہ کے دوسرے مقالات پر بھی اسماعیلی روحانیت پر کوربن کی عطا اور نفوذ کا اثر بہت نمایاں ہے۔ اس کے بعض مقالات کا انگریزی ترجمہ عنقریب دستیاب ہو سکے گا۔ اس کے علاوہ ملاحظہ ہو ہنری کوربن کی *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London: Kegan Paul / Islamic Publications, 1983.

(۲۰) *Nasir-i-Khusraw: Forty Poems from the Divan*, p.8 & 9.

(۲۱) یہ ترجمۂ گنان اس منصوبے کا ایک حصہ ہے جس کے لیے National Endowment for the Humanities نے امداد دی ہے اور جو Sloka (اشلوک؟) نامی منظومات کے سلسلے سے لیا گیا ہے۔

(۲۲) Sir Sultan Muhammad Shah Aga Khan, The Memoirs of Aga Khan, NewYork: Simon and Schuster, 1954. p. 335.