ایرانی فکر کے قدیم ماخذ
(سعید نفیسی کے خیالات کا مطالعہ)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (علیگ)

ایران کے حالیہ اسلامی انقلاب سے پچاس ساٹھ سال قبل کا زمانہ ایرانی مفاخر پرستی کا زمانہ تھا۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد میں یہ لے تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ ایرانی زندگی کے ہر مظہر کو قدیم بلکہ اساطیری ایران کے نقطۂ نظر اور روایات وحکایات کے ذریعہ جانچا پرکھا جانے لگا اور ہر چیز کی توضیح، تفسیر اور تاویل قدیم آریائی روایات کے پس منظر میں کی جانے لگی۔ اساطیر پرستی کے اس سیلاب سے ایران کا مذہب بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ ایرانیوں بالخصوص پہلوی عہد حکومت کے ایرانیوں نے اپنے مذہب کی جو توضیح وتشریح کی ہے اگر اس کا ترجمہ اردو زبان میں کر دیا جائے تو ہندوستان کے وہ حضرات جو اُسی مذہب کے پیرو ہیں شاید ہی ایرانیوں کی توضیح، تشریح اور تعبیر سے متفق ہو سکیں۔ ابراہیم پور داؤد، کاظم زادۂ ایرانشہر، محمد معین اور سعید نفیسی سب کی مشترکہ کوشش یہ رہی ہے کہ ایران کے مذہب، سماج، سیاست، تہذیب، تمدن اور ادب ہر چیز کو ایک جداگانہ نوعیت کا حامل قرار دے کر ان کو نہ صرف خالص ایرانی ثابت کیا جائے بلکہ ان کا سلسلہ زردشتی عقاید واعمال سے ملا دیا جائے۔ ان حضرات کی ان کوششوں نے ایران کے مذہب کو ایک نئے انداز سے پیش کیا اور یہ لوگ بلا جھجک اس بات کا اعلان کرنے لگے کہ ان کا مذہب خالص ایرانی چیز ہے جس کی زیریں لہروں میں زردشتیت کی روح کارفرما ہے۔ ان حضرات کی ساری علمی اور ادبی کاوشیں ان کے اسی نقطۂ نظر کی ترجمان ہیں۔ سعید نفیسی کی کتاب "سرچشمۂ تصوف در ایران" بھی اسی طرح کی ایک کوشش ہے مگر اس کی ایک انفرادیت یہ ہے کہ سعید نفیسی نے ایران کے تصوف کا سلسلہ زردشتی عقاید سے ملانے کے بجائے بودھ مت کے عقاید سے ملایا ہے اور اس بات کے مطالعے کی کوشش کی ہے کہ بودھی تعلیمات نے ایران کے تمدن پر

اپنے کیا کیا اثرات چھوڑے ہیں۔ علاوہ بریں انھوں نے ایران کے تصوف پر فلسفیانہ نظر ڈال کر اپنی راہ کو دوسروں کی راہ سے ممتاز و متائز کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اپنے مختصر سے دیباچے کا خاتمہ ان الفاظ پر کیا ہے:

"مقصود من از این کتاب این است کہ این گونہ مطالب تازہ راکہ دیگران بدانہا توجہ نکردہ اند طرح کنم وراہ را برای کسانی کہ باید دنبالۂ کار را بگیرند بگشایم۔ امیدوارم دانش مندان جوانی کہ درزمینہ این گونہ بررسی ہای دوراز تعصب امید من تنہا با ایشان است کاری راکہ متاسفانہ من ناتمام گذاشتہ ام بہ پایان برسانند۔"

(اس کتاب (کو لکھنے) سے میرا مقصد یہ ہے کہ جن تازہ افکار کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی ہے میں ان کی بنیاد ڈالوں اور ان لوگوں کے لیے جو اس کام کو آگے بڑھائیں گے راہ ہموار کروں میں امید کرتا ہوں کہ وہ نوجوان دانش ور جو تعصب سے مبرّا ہو کر اس کام کو کریں گے میرے کام کو، جس کو افسوس ہے کہ میں نا تمام چھوڑ رہا ہوں، پایۂ تکمیل تک پہونچائیں گے۔)

اس کتاب کا پہلا باب اس بات سے بحث کرتا ہے کہ زمانۂ ماقبل اسلام کے ایرانی تمدن پر بودھی تعلیمات کا کیا اثر پڑا ہے؛ انھوں نے آغاز کلام کے طور پر اس تاریخی حقیقت کو یاد دلایا ہے کہ قدیم ایران کے ہخامنشی خاندان کا مذہب، ظہور اسلام سے قبل کے ساسانیوں کے مذہب سے بالکل مختلف اور جداگانہ نوعیت کا تھا لیکن غلطی سے بہت سے ایرانی علماء ان دونوں خاندانوں کے حکمرانوں کو ایک ہی مذہب کا پیرو سمجھتے رہے ہیں۔ سعید نفیسی کے خیال میں ساسانیوں کے زمانے کا زردشتی مذہب ہر لحاظ سے ثنویت کا حامل تھا۔ یہاں تک کہ ان کا تصور الٰہ بھی ثنویت زدہ تھا۔ اہورا مزدا، ان کا خدائے خیر تھا اور اہرمن خدائے شر۔ ہخامنشیوں کے جو کتبے اب تک کشف ہوئے ہیں ان کی بنیاد پر جب اُن کے دینی عقاید کو متعین کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اہرمن کا کوئی تصور ہی نہ تھا اور اہورا مزدا کی جگہ پر وہ قدیم آریائی خداؤں مثلاً اناہیتہ (ناہید) اور میترہ (مہر) کو مانتے تھے۔ اس فرق و اختلاف کی وجہ سے سعید نفیسی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ زردشتی مذہب نے ہخامنشیوں کے زمانے میں ارتقا و تکامل کی اس راہ کو طے نہیں کیا تھا جو اس نے ساسانیوں کے زمانے میں کیا۔ اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے ایک روسی مستشرق یاکوبوسکی کا بھی حوالہ دیا ہے جن کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ وسط ایشیا اور خوارزم میں جو زردشتی مذہب رائج تھا وہ دیگر علاقوں کے

زردشتی مذہب سے مختلف تھا اس سلسلے میں انھوں نے کافرستان کے لوگوں کا بطور خاص تذکرہ کیا ہے جن کے یہاں آج بھی اپنے آبا و اجداد کی پرستش لکڑی کے مجسموں کے ذریعہ رائج ہے۔ ان تمام باتوں سے سعید نفیسی نے دو نکتے اخذ کئے ہیں جو یہ ہیں۔

"نخست آنکہ دین زردشت برخلاف آنچہ قرن ہا در آن اصرار ورزیدہ اند از شمالِ شرقی ایران قدیم یعنی از ہمین نواحی پامیر و آسیای مرکزی و خوارزم بدین نواحی دیگر آمدہ و مہد آن شمال غربی ایران یعنی کشور ماد و آذربائجان نہ بودہ است۔ زیرا کہ ہنوز قدیم ترین آثار آن درین نواحی دیدہ میشود و آنچہ در باستان شناسی در شمالِ غربی بدست می آید بالعکس مراحل اخیر و یادگارہای دورۂ تحول و تکامل این دین را نشان میدہد و انگہی زبان اوستا کہ زبان این دین است بزبانہای این ناحیۂ شمالِ شرقی بہتر می خورد تا بزبان ناحیۂ شمال غربی و گاہی زبان اوستا بزبانِ پشتو یا پختو از زبانہای امروزی افغانستان بسیار شبیہ است۔ نکتۂ دوم این است کہ دین زردشت بہمان صورتی کہ در دورۂ ہخامنشی آشکار است و در باستان شناسی آسیای مرکزی و خوارزم بدست آمدہ و باز ماندۂ آن درمیان کافرہا باقی ست، نخست در ایران انتشار یافتہ و در دورۂ فترتی کہ درمیان ہخامنشیان و ساسانیان پیش آمدہ و متاسفانہ ازین دورہ اسنادی بدست نیست، این دین را مغان کہ از طوایف پارس بودہ اند بخود اختصاص دادہ وحتیٰ جزو امتیاز طبقاتی خود کردہ اند و در آن تصرف کردہ و بدعت گذاشتہ و آنرا بصورتی کہ در دورۂ ساسانی دیدہ میشود درآوردہ اند بہمین جہت ہم ہست کہ در سراسر دورۂ ساسانی مقامات روحانی منحصر بہ مغ و مغ زادگان بودہ و مانند یہود کہ روحانیت را مخصوص اولاد ہارون یعنی نژاد و خاندان متعین کردہ اند ایشان ہم رہبانیت را بہ خود اختصاص دادہ اند۔" (ص ص ۷-۸)

(اول تو یہ کہ اس بات کے برخلاف جس پر صدیوں سے زور دیا جاتا رہا ہے، زردشتی مذہب قدیم ایران کے شمال مشرقی حصے سے یعنی پامیر، ایشیائے وسطی اور خوارزم سے دوسرے علاقوں میں آیا اس کا گہوارہ شمال مغربی ایران یعنی سرزمین آل ماد اور آذربائجان نہیں تھا[۱] کیوں کہ

---

[۱] سعید نفیسی کی یہ رائے محل نظر ہے کیوں کہ بہت سے ایرانی علما اور مستشرقین شمال مغربی ایران بالخصوص آذربائجان کو زردشت کی زادگاہ اور زردشتی مذہب کا گہوارہ قرار دیتے ہیں۔

اس زمانے میں بھی اس دور کے جو قدیم ترین آثار ملتے ہیں اور شمال مغربی ایران کے مطالعۂ آثارِ قدیمہ سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ اس مذہب کے ارتقا و تکامل اور آخری مراحل کے بالکل برعکس ہیں۔ علاوہ بریں اوستائی زبان جو کہ اس مذہب کی دینی زبان ہے شمال مغربی ایران کی زبان کے مقابلے میں شمال مشرقی ایران کی زبان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ کبھی کبھی اوستائی زبان آج کے افغانستان کی زبان پشتو یا پختو سے بہت مماثل معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جس طرح زردشتی مذہب ہخامنشیوں کے دور میں دکھائی دیتا ہے اور ایشیائے وسطی اور خوارزم کے آثارِ قدیمہ کے مطالعہ کے بعد جس صورت میں ملتا ہے اور "کافروں" کی بازماندہ نسل میں موجود ہے اس نے اول اول ایران میں رواج پایا۔ ہخامنشیوں اور ساسانیوں کے درمیانی زمانے میں، جس کی اسناد افسوس ہے کہ ہماری دسترس میں نہیں ہیں، اس مذہب کو مغوں نے جو کہ پارس کے رہنے والے قبائل میں سے ایک قبیلہ کے لوگ تھے اپنے لیے مخصوص کرلیا (انھوں نے صرف یہی نہیں کیا بلکہ) اس (دین) کو اپنے طبقاتی امتیاز کا ایک جزو بنالیا۔ انھوں نے اس دین میں تصرف بھی کیا اور نئی نئی باتیں بھی داخل کیں اور اس کی وہ صورت ہوگئی جو ساسانی عہد کے زردشتی مذہب کی صورت تھی؛ یہی وجہ ہے کہ پورے ساسانی دور میں روحانی مراتب مغوں اور مغ زادوں کے لیے مخصوص رہے ہیں جس طرح یہود اس بات کے قائل ہیں کہ روحانیت آل ہارون کا مخصوص حصہ ہے اور انھوں نے روحانیت کو ایک خاندان اور نسل کے لیے مخصوص کردیا ہے (اسی طرح مغوں نے بھی کیا) ان مغوں نے رہبانیت کو بھی اپنا خاص وطیرہ بنایا)

اس کے بعد سعید نفیسی نے زردشت کے زمانے سے بحث کی ہے ان کا خیال ہے کہ اس سلسلے میں تعصب کی کارفرمائی کی وجہ سے بہت افراط و تفریط ہوئی ہے جو لوگ ایرانی تعصب کے حامل ہیں انھوں نے یونانی کتابوں کی مدد سے زردشت کا زمانہ آج سے تقریباً آٹھ ہزار یا پانچ سو سال پہلے کا زمانہ قرار دیا ہے۔ وہ مستشرقین جو اسرائیلی تعصب کے حامل ہیں انھوں نے زردشت کا زمانہ ۳۵۰ ق م مقرر کیا ہے تاکہ اُس افسانے کی تصدیق ہوسکے کہ زردشت، دانیال پیغمبر کے شاگرد تھے اور اسی کے ذریعہ وہ یہ ثابت کرسکیں کہ زردشتی مذہب میں یہودی مذہب کے بہت سے

اجزا شامل کرلیے گئے ہیں خود زردشتی مذہب کی موجودہ کتابوں میں ان کا زمانہ ۵۸۸ ق م درج ہے۔ سعید نفیسی کو ان تمام زمانوں سے اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک زردشت کا صحیح عہدِ حیات آٹھویں صدی ق م کے آغاز سے معاً پہلے ہے۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے اس خیال پر پھر زور دیا ہے کہ زردشت کا تعلق شمال مشرق ایران کے اس حصے سے تھا جو ہندوستان کا ہمسایہ علاقہ ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے اس بات سے بحث کی ہے کہ آریوں کا مرکزِ اصلی کہاں واقع تھا؟

جیسا کہ معلوم ہے کہ اس سلسلے میں مورخین میں بڑا اختلاف ہے۔ سعید نفیسی نے ان اختلافات کا ذکر کرنے کے بعد اپنے شخصی مطالعے کی روشنی میں پامیر[1] کو آریوں کا مرکزِ اصلی قرار دیا ہے اس سلسلے میں وہ اپنی کتاب "تاریخ اجتماعی ایران در دورۂ پیش از تاریخ وآغاز تاریخ" میں خاصی مفصل بحث کرچکے ہیں۔ پامیر کو آریوں کا مرکزِ اصلی قرار دینے کی وجہ سے انھوں نے یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ ہندوستان اور ایران کے آریہ ایک ہی نسل اور مقام کے لوگ ہیں اور اپنے مرکزِ اصلی سے نقلِ مکانی سے پہلے ایک جگہ پر ایک ساتھ زندگی بسر کرتے تھے اپنے اس خیال کی تصدیق کے لیے وہ رگ وید اور اوستا کی داستانوں کی مماثلت کا ذکر کرتے ہیں اور ان قصوں کہانیوں کو یاد دلاتے ہیں جو ایرانیوں اور ہندوستانیوں میں مشترک ہیں اسی کے ساتھ ساتھ وہ دونوں ملکوں کے مذاہب کی یکسانیت کی طرف بھی اشارے کرتے ہیں اس طول کلامی کے بعد وہ اپنے اصل مقصد کی طرف مراجعت کرتے ہوئے لفظ "بودھ" کی تشریح کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہر مذہب میں ایک موعود کا تصور موجود ہے مثال کے طور پر زردشتیوں میں سوشیانس موعود، یہودیوں میں مسیح موعود، عیسائیوں میں فارغلیت (فارقلیط) مسلمانوں میں مہدی موعود کا وہ خاص طور سے ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک ہندوستان میں متعدد "بودھ" گذرے ہیں جن میں سے آخری کا نام سدّھارتھ تھا، ان کا تعلق گوتم خاندان سے تھا اس لیے وہ گوتم بودھ کہلائے۔ سعید نفیسی کے نزدیک گوتم بدھ کے زمانے کے بارے میں جو آخری تحقیقات ہوئی ہیں ان کی رو سے ان کا زمانہ ۵۶۰ سے لے کر ۴۸۰ ق م تک کا زمانہ قرار دیا گیا ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں وہ ایک قدیم ایرانی داستان "بوداسف وبلوہر" کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور بتلاتے ہیں کہ اس داستان کا تعلق گوتم بودھ سے ہے۔ یہ داستان ساسانیوں کے زمانے میں پہلوی سے آرامی یا سریانی زبان میں ترجمہ ہوئی اور پھر اس ترجمے کو سامنے رکھ کر عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔ اس ترجمہ در ترجمہ میں بوداسف کا نام یوداسف ہوگیا اور

---

[1] اب یہ علاقہ موجودہ تاجیکستان میں ہے۔

یورپی زبانوں نے اسی نام کو اختیار کیا۔ ان کا خیال ہے کہ یورپی زبانوں کی مشہور داستان Joaa - phatet Barlaam. - اسی داستان سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے سعید نفیسی کے خیال کے مطابق اصل نظم گوتم بودھ سے متعلق ہے جس میں ان کے احوال وکوائف اوران واقعات وحوادث کو نظم کیا گیا ہے جو گوتم بودھ کو پیش آئے ہیں اہل یورپ مذکورہ نظم کی مدد سے عیسائیت کی حقانیت کو ثابت کرتے رہے اور ظہور اسلام کے بعد کے ایران میں بھی اس نظم سے اسی طرح کے نتائج برآمد کیے گئے اور اس نظم کی مدد سے اسلام کی حقانیت کا ڈنکا بجایا گیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ابن سینا ابن طفیل اور شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی مقتول کی کتابوں 'حی بن یقظان' کو اسی داستان کا چربہ بتایا ہے۔ اس نظم کا فارسی زبان میں جو ترجمہ ہوا ہے اس کا نام 'سلامان و ابسال' ہے جو متعدد بار شائع بھی ہو چکی ہے۔ سعید نفیسی نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ اسلام کے ابتدائی ادوار میں عربی اور فارسی میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں اُن میں بودھ کا نام دو طرح سے درج ہے کہیں پر 'بودہ' کہیں پر 'بوذسف' اور ان کے پیروؤں کو 'بدیہ' یا 'بوذسفیہ' کہا گیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی بتلایا ہے کہ جغرافیہ کی قدیم کتابوں میں اُس سرزمین کو جہاں بودھ کے پیرو رہتے تھے' "بدھ" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ ان تمام باتوں سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ایران کے لوگ ساسانیوں اور ظہور اسلام کے بعد کے دور میں گوتم بدھ سے بخوبی واقف تھے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ زردشت کا عہد حیات آٹھویں صدی ق م اور آخری بودھ (گوتم) کا زمانۂ حیات چھٹی صدی ق م ہے اس لیے پہلے بودھوں کے جو عقاید تھے ان کا اثر ساتویں صدی ق م میں زردشتی عقاید پر پڑا ہوگا۔ سعید نفیسی کا خیال ہے کہ یہ آخری بودھ برہمائی مذہب کی اصلاح اور اسی کی اپنی اصل کی طرف مراجعت کے لیے مبعوث ہوئے تھے انھوں نے کوئی نیا دین پیش نہیں کیا ہے اس لیے ہندوؤں اور بودھوں میں ہمیشہ صلح وصفا کے جذبات کارفرما رہے اور دونوں فرقے اطمینان وسکون کے ساتھ شانہ بہ شانہ زندگی بسر کرتے رہے۔

اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے رگ وید اور اوستا کی مماثلتوں کا ایک بار پھر ذکر کرکے ان ناموروں کے نام گنائے ہیں جو دونوں کتابوں میں مشترک ہیں۔ اسی طرح انھوں نے اس

---

[1] سعید نفیسی کا یہ خیال محل نظر ہے بودھ مذہب تصور اللہ سے عاری ہے جب کہ برہمائی مذہب میں یہ تصور موجود ہے اس لیے بودھ مذہب کو ایک جداگانہ مذہب قرار دینا ہی بہتر ہے۔

بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ فارسی زبان میں جس گھاس کا نام 'ہُومہ' ہے اور جس کا رس زرد شتیوں کے یہاں عبادت کے وقت استعمال کیا جاتا ہے ہندوؤں میں بھی وہ متبرک ہے اور اس کو مقدس بھی سمجھا جاتا ہے۔ اس لفظ کا حرف 'ہ' 'س' سے بدل گیا ہے اور اس کا ہندوستانی نام 'سومہ' ہو گیا ہے۔ پھر انھوں نے ہندو اور زرد شتی مذاہب کے عبادت خانوں کا بھی ذکر کیا ہے اور دونوں کی صفائی ستھرائی، تجمل اور پاکیزگی کو ایک دوسرے کا مثل ٹھہرایا ہے اور ان میں پابرہنہ داخل ہونے کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے علاوہ برایں جس لحن اور انداز سے رگ وید کے اشلوک پڑھے جاتے ہیں بعینہ اسی انداز سے پارسی حضرات اوستا پڑھتے ہیں۔ زرد شتی حضرات اپنی کمر کے گرد جو پٹی باندھتے ہیں اور جس کا اصطلاحی نام 'کستی' ہے اس کو سعید نفیسی ہندو حضرات کے اُس دھاگے کے مماثل قرار دیتے ہیں جو یہ لوگ بلوغت کے بعد تا حیات کمر پر باندھتے ہیں اوستا کے دو حصوں یعنی "گات ہا" اور "یشت ہا" میں جو منظوم دعائیں ہیں وہ ویدوں کی منظوم دعاؤں سے بہت ملتی جلتی ہیں ان مماثلتوں کا ذکر کرنے کے بعد انھوں نے اپنے قارئین کو ایک "باریک نکتہ" سے روشناس کرایا ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ "فروردین یشت" میں ایک لفظ "گوتمہ" ملتا ہے اس گوتمہ کو اوستا میں زردشت کا حریف و مقابل کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے چونکہ سنسکرت کا لفظ گوتم اس لفظ کا ہم شبیہ ہے اس لیے بعض یورپی مستشرقین نے یہ غلط فہمی پھیلانے کی کوشش کی ہے کہ اس یشت میں گوتم بودھ اور زردشت کے مناظرے کی عکاسی کی گئی ہے۔ سعید نفیسی نے اپنی تحریر میں اس خیال کا مضحکہ اڑایا ہے اور اس لفظ کو اسم خاص قرار دینے کے بجائے اسم عام قرار دیا ہے پھر انھوں نے بودھ مذہب کے پیروؤں کی صلح جوئی سے اس کا سلسلہ ملایا ہے اور بودھی عقاید کو ایرانی عقاید کے سرچشموں میں سے ایک سرچشمہ قرار دیا ہے۔

سعید نفیسی نے اس تاریخی حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہندوستان کے باہر جس علاقے کے لوگوں نے سب سے پہلے بودھ مذہب کو اپنایا وہ موجودہ افغانستان کا علاقہ ہے۔ انھوں نے ایک کتبہ کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ۲۵۶ ق م میں افغانستان میں یہ مذہب رائج ہو چکا تھا اس کے علاوہ ایسی شہادتیں بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی عہد کے آغاز میں یہ مذہب ماوراءالنہر خاص کر سمرقند اور بخارا میں رائج تھا۔ ظہور اسلام سے پہلے ایرانیوں اور بودھ مذہب کے پیروؤں میں جو قریبی روابط تھے سعید نفیسی نے ان کی مزید تفصیل پیش کی ہے مثلاً انھوں نے لکھا ہے کہ ۶۷ ق م میں بودھ مذہب کی تبلیغ کے لیے جو پانچ افراد چین گئے

تھے ان میں سے چار ایرانی تھے جن میں اشکانی خاندانی کا ولی عہد بھی شامل تھا اس باب کا سب سے اہم نکتہ بلکہ چونکا دینے والی بات یہ ہے کہ سعید نفیسی نے بلخ کی مشہور عبادت گاہ نوبہار کو آتش کدہ نہیں بلکہ بودھی معبد قرار دیا ہے اور فن تعمیرات کے تمام نکات پر نظر رکھتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ عمارت آتش کدہ نہیں ہوسکتی جیسا کہ آج تک سمجھا جاتا رہا ہے۔ کیونکہ اس کی تعمیر آتشکدہ کے انداز کی نہیں ہے۔ سعید نفیسی کا یہ نکتہ اتنا اہم ہے کہ اس پر مزید تحقیق ہونی چاہیئے اور ان کے اس خیال کی توثیق یا تردید ہوجانی چاہیئے۔

اپنے اس مطالعے میں سعید نفیسی نے خاص طور سے اُن بودھوں کا ذکر کیا ہے جو افغانستان کے شہر بامیان میں بستے تھے اُس زمانے میں بودھوں کا مسکن ہونے کی وجہ سے یہ شہر بلخ کے مقابلے میں زیادہ مشہور تھا۔ بامیان میں محفوظ بودھوں کے تمام آثار سے بحث کرنے کے بعد انھوں نے ایک ایرانی مذہب کے بانی و پیشوا مانی (۲۱۵۔ مقتول ۲۷۵ء) کا ذکر کرتے ہوتے بتلایا ہے کہ مانی اگرایک طرف اپنے آپ کو زردشتی مذہب کا سوشیانس موعود اور مسیحی مذہب کا فارقلیط موعود کہتا تھا تو دوسری طرف بودھ مذہب کا موعود ہونے کا بھی مدعی تھا۔ ایران کی قدیم داستانوں کے مطابق مانی، نقاشی کو اپنا معجزہ قرار دیا دیتا تھا اسی لیے لوگوں نے اس کو نقاش کے نام سے موسوم کیا ہے اور ایک مصوّر کتاب کو اس سے منسوب کیا ہے جس کو قدیم متون میں تین ناموں ارتنگ، ارژنگ یا ارتنگ سے یاد کیا جاتا ہے۔ سعید نفیسی کی تحقیق یہ ہے کہ سن کیانگ اور وسط ایشیا میں ارتنگ مانی کے جو چند مصوّر صفحات ملے ہیں ان کی نقاشی اُس نقاشی کی ہم شبیہ ہے جو بامیان کے بودھوں کے عبادت خانوں میں ملتی ہے۔ ارتنگ مانی کی تصویروں میں رنگوں کا جو ملاپ انسانی چہرہ بشرہ اور لباس ملتا ہے وہی رنگ ویسا ہی لباس ویسے ہی انسانی چہرے بامیان کے معبدوں کی نقاشی میں بھی موجود ہیں اس وجہ سے سعید نفیسی اس بات کے قائل ہیں کہ مانوی مذہب پر بودھ مذہب کا گہرا اثر پڑا ہے اس سلسلے میں ان کا یہ بیان خاص طور سے نقل کرنے کے قابل ہے۔

> "تاثیرات تعلیمات بودائی در فرہنگ ایران تامدتی پس از دورۂ ساسانی باقی بودہ است زیرا کہ ایرانیان افکار دورۂ پیش از اسلام را بکلّی رہا نکردہ اند وحتیٰ بہ لطائف الحیل و زبردستی خاصی آنرا در معتقدات دورۂ اسلامی خود نگاہ داشتہ اند۔ جائے کہ بیش از ہمہ این نکتۂ دقیق روشن است در آنجا ایست کہ تازیان آنرا "نہضتِ شعوبیہ" اصلاح کردہ اند۔" (ص ۳۴)

(ساسانی عہد کے خاتمے کے ایک عرصے بعد تک ایران پر بودھی تعلیمات کا اثر باقی رہا ہے کیونکہ ایرانیوں نے ظہور اسلام سے قبل کے اپنے افکار کو کلیتاً ترک نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے حیلوں اور چالاکیوں سے اسلامی عہد میں بھی اپنے قدیم عقاید کی نگہداشت کی ہے یہ دقیق نکتہ جس جگہ سب سے زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے وہ ایرانیوں کی وہ تحریک ہے جس کو عربوں نے شعوبی تحریک کا نام دیا ہے۔)

ایرانی تصوّف

شعوبی تحریک کے سلسلے میں ایرانی مورخین یہ بتلاتے رہے ہیں کہ یہ "ایرانی قوم پرستوں" کی تحریک تھی جس کی ابتدا اس لیے ہوئی تھی کہ عرب اپنی قبائلی عصبیت کی وجہ سے غیر عرب قوموں کو "موالی" کے نام سے موسوم کرنے لگے تھے۔ جیسے جیسے عربوں کا تفاخر ملّی بڑھتا گیا اور اس کے نتیجہ میں وہ اپنے زیردستوں پر زور وزیادتی کرتے گئے ویسے ویسے شعوبی تحریک پروان چڑھتی رہی۔ سعید نفیسی نے اس تحریک سے جو نتائج برآمد ہوئے ہیں وہ دوسرے مورخین کے نتائج سے نہ صرف یہ کہ بالکل الگ ہیں بلکہ خاصے چونکا دینے والے بھی ہیں۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"تقریباً ہمہ شعوبیہ ایرانی بودہ اند و اگر در جاہای دیگر بیرون از ایران ہم پیدا شدہ اند موسس آن اندیشہ و رہنمای آن گروہ ایرانیان بودہ اند چنانکہ نیرومند ترین آنہا کہ درمیان تازیان پیدا شدہ اند یعنی "اصحاب صاحب الزنج" پیروان علی بن محمد از مردم ری و قرمطیان یا قرامطہ پیشوایان شان از ایران برخاستہ اند۔ مہم ترین نہضتِ شعوبیہ آن نہضتیست کہ بہ تصوف ایران منتہی شد" (ص ۲۲)

(تقریباً تمام شعوبی ایرانی رہے ہیں اور اگر ایران کے باہر دوسری جگہوں پر بھی کچھ شعوبی پیدا ہوئے ہیں تب بھی اُس فکر کی بنیاد ڈالنے والے اور اس گروہ کے رہنما ایرانی تھے۔ عربوں میں جو سب سے زیادہ فعال اور طاقتور شعوبی پیدا ہوئے ہیں وہ اصحابِ صاحب الزنج تھے جن کا رہنما رے کا رہنے والا ایک شخص علی بن محمد تھا۔ یہی حال قرامطہ کا بھی ہے قرامطہ کا بھی رہنما ایرانی ہی تھا اہم ترین شعوبی تحریک وہ ہے جو ایرانی تصوف کی شکل میں ظاہر ہوئی۔)

سعید نفیسی سے پہلے کسی بھی ایرانی محقق یا مورخ نے ایرانی تصوف کی ابتدا کو شعوبی تحریک کا نتیجہ نہیں بتلایا ہے بلکہ ایران کے تصوف کو اسلام کے تصوف کی ایک شاخ یا اس کی کم و بیش تحریف و توسیع سمجھا ہے۔ سعید نفیسی وہ پہلے عالم ہیں جنھوں نے یہ نکتہ پیش کیا ہے غالباً اپنے اسی نکتہ پر زور دینے کے لیے وہ تصوف کو تین خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کی بات کو سمجھنے کے لیے خود انہی کے درج ذیل الفاظ کو نقل کرنا ضروری ہے۔

"تصوف را بہ سہ دستہ و سہ ناحیہ باید تقسیم کرد۔ تصوف عراق و جزیرہ کہ از تعلیماتِ نصارای نستوری و یعقوبی (یعاقبہ) و صابئین و اصول مرقیون و ابن دیصان و ہرمس متاثر شدہ و تصوف ایران و ہندوستان کہ از تعلیمات ایرانی زردشتی و مانوی و بودائی ہندی عاریت گرفتہ و تصوف مصر و شام و مغرب و اندلس کہ از تعلیماتِ افلاطونیان جدید و یہود و حکمای اسکندرانی متاثر شدہ است۔ نگفتہ این است کہ تصوف ایرانی کہ می توان آنرا "تصوفِ شرقی" ہم نامید در ناحیہ ای کہ ہنوز بودائیان در آنجا بودہ اند و اگر ہم مسلمانان آنہا را نابود کردہ اند یادگار شان بسیار تازہ و زندہ بودہ است ریشہ گرفتہ، یعنی ہمان سرزمین بلخ، بزرگترین پیشوایان تصوف ایران در نخستین مراحل رواج آن سہ تن بلخی بودہ اند: ابو اسحٰق ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بلخی در گزشتہ ۱۶۱ یا ۱۶۲ یا ۱۶۶، ابو علی شقیق بن ابراہیم بلخی در گزشتہ ۱۷۴ و ابو عبدالرحمٰن حاتم بن عنوان اصم معروف بہ حاتم اصم در گزشتہ ۲۳۷، راہنمای بسیار مطمئن کہ برای ثبوت این مطلب داریم نخست مراحل سیر و سلوک در تصوف ایران است کہ در ہمۂ فرق تصوف ماہست و در بسیاری از آنہا ہفت درجہ دارد و این اصول عیناً در طریقۂ مانی و بہ اندک اختلافی در طریقۂ بودائی ہست۔ نتیجۂ تصوف ما ارتقاء و پیوستن بہ مبدا و فنا فی اللہ و محو و تجرید و بالاتر از ہمہ اتحاد و حلول است۔۔" (ص ص ۳۴-۳۵)

"تصوف کو تین شاخوں اور تین علاقوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ عراق اور جزیرہ[۱] کا تصوف جو نستوری نصرانیوں، یعقوبیوں، صابئیوں، مرقیون (Marcion)

---

[۱] جزیرہ سے مراد وہ سرزمین ہے جو دجلہ اور فرات کے درمیان واقع ہے (سعید نفیسی، ص ۶۰)

ابنِ دیصان، ہرمس (Hermes) کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ ایران اور ہندوستان کا تصوف جو ایرانی زردشت، مانی اور ہندوستانی بودھ کی تعلیمات سے مستعار لیا گیا ہے اور مصر، شام، مغرب اور اندلس کا تصوف جو نو فلاطونیوں، یہودیوں اسکندرانی فلسفیوں کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ایرانی تصوف جس کو "مشرقی تصوف" بھی کہا جا سکتا ہے اُس علاقے یعنی بلخ میں برگ و بار لایا جہاں اب بھی بدھ مت کے ماننے والے رہتے ہیں اور اگر (اس علاقے میں) مسلمانوں نے ان کو نابود بھی کر دیا ہے تب بھی وہاں ان کے آثار زندہ و پائندہ ہیں۔ ایرانی تصوف کے ابتدائی دور کے تین عظیم پیشوا بلخ ہی کے رہنے والے تھے۔ ابو اسحٰق ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور متوفیٰ ۱۶۱ یا ۱۶۲ یا ۱۶۶، ابو علی شقیق بن ابراہیم بلخی متوفیٰ ۱۷۴ اور ابو عبدالرحمٰن حاتم بن عنوان اصم معروف بہ حاتم اصم متوفیٰ ۲۳۷۔ (جو کچھ ہم نے کہا ہے) اس کے ثبوت کے لیے سب سے اہم دلیل ہمارے پاس یہ ہے کہ ایرانی تصوف میں مراحل سیر و سلوک کو ہر چیز پر اولیت حاصل ہے اور ہمارے تصوف کی جتنی بھی شاخیں ہیں اُن میں یہ چیز ملتی ہے۔ بہت سی شاخوں میں یہ مراحل سات درجات پر مشتمل ہیں یہ طریقہ مانوی طریقے کے بالکل مطابق اور بودھی طریقے سے ذرا سا مختلف ہے۔)

تصوف کو ان تین حصوں میں تقسیم کرنے کے بعد انھوں نے فنا فی اللہ ہونے اور ایرانی تصوّف کے "اتحاد و حلول" کے نظریات پر گفتگو کرتے ہوئے اس کو بھی بعینہٖ زردشتی تعلیمات کا حامل بتایا ہے۔ اسی طرح ایرانی تصوف میں فنا اور محویت کا جو تصور ہے اس کو وہ اُس 'نِروان' کے تصور کا بدل قرار دیتے ہیں جو بودھی فلسفہ کی اساس ہے اس سلسلے میں انھوں نے سنائیؔ، عطارؔ جامیؔ وغیرہ کی شاعری سے مثالیں دیتے ہوئے اپنی بات ثابت کی ہے۔

ابتدائی دور کے ایرانی مشائخ تصوف کے جو اقوال ہیں سعید نفیسی کے نزدیک وہ بودھوں کے اقوال سے بڑی شباہت رکھتے ہیں اس سلسلے میں انھوں نے حاتم اصم کے ایک قول کو نقل کرکے اس کو بودھی تعلیم کا چربہ قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ چونکا دینے والی بات انھوں نے یہ کہی ہے کہ بودھوں میں گوتم بودھ کی زندگی کے بارے میں جو داستانیں مشہور ہیں وہ

مشائخ تصوف کی داستانوں سے بہت ملتی جلتی ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے گوتم بودھ اور ابراہیم ادہم کی داستانوں کی مماثلت کی طرف اشارہ کیا ہے اور بتلایا ہے کہ دونوں ہی کو ان داستانوں میں شاہزادہ بتلایا گیا ہے، دونوں ہی کو کچھ ایسے تجربات ہوتے ہیں کہ ان کا دل دنیا سے اچاٹ ہوجاتا ہے اور وہ حقیقت کی تلاش میں نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ سعید نفیسی نے ابراہیم بن ادہم کے حالات عطارؔ اور جامیؔ کے حوالے سے لکھ کر دونوں داستانوں کی مماثلتوں کو بڑی وضاحت کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ ان مماثلتوں کا ذکر کرنے کے بعد وہ ایک متاخر ایرانی صوفی میر ابوالقاسم فندرسکی کی اُس کتاب کا خاص طور سے حوالہ دیتے ہیں جو انھوں نے فارسی زبان میں "جوگ باشست" کے نام سے ترجمہ کی ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایرانی تصوف میں ہمیشہ سے ہندوستانی اجزا شامل رہے ہیں اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایران کے ان سلاسل تصوف کا ذکر کرتے ہیں جو اصلاً ایرانی مگر اب ایران سے ختم ہوچکے ہیں لیکن وہ آج بھی ہندوستان کے صرف مسلمانوں میں ہی نہیں بلکہ ہندوؤں اور خاص کر بودھوں[1] میں مقبول ہیں سعید نفیسی کا اشارہ چشتیہ، قادریہ، نقش بندیہ اور سہروردیہ سلسلوں کی طرف ہے جو آج بھی ہندوستان کے مقبول ترین سلاسل ہیں۔

اِن نکات کو پیش کرنے کے بعد سعید نفیسی نے ایرانی تصوف پر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے اور اپنی بات کا آغاز اس نکتہ سے کیا ہے کہ ایرانی تصوف کی اصل وحقیقت تک پہونچنے میں دو چیزیں مانع رہی ہیں اول تو صوفیہ کا درپردہ اظہار خیال کرنے کا انداز، دوئم ایرانی تصوف کے سلسلے میں یورپی مستشرقین کا رویہ۔ پہلی رکاوٹ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:۔

> "صوفیہ خود ہمیشہ در پردہ سخن گفتہ اند، و چارہ جز آن نہ داشتہ اند کہ بیشتر بہ کنایات واستعارات وحتیٰ اصطلاحات مرموز و آنچہ خود "شطحیات" گفتہ اند یعنی بہ تعبیراتِ ظاہراً پریشان و آشفتہ امّا باطناً پُرمغز و دقیق مطلب بسیار رقیق و لطیف خود رابیان کنند۔ حقیقتی کہ بزرگان تصوف دردل داشتہ اند باندازہ ای بیان آن دشوار ومنافی بہ مصلحت روزگاران بودہ است کہ برخی ازایشان جان برسراین

---

[1] ہمارے نزدیک سعید نفیسی کا یہ بیان محل نظر ہے۔

این کار بنهاده واحیاناً به دیوانگی معروف شده اند۔ بهترین نمونۂ این سخنانِ کفرآمیز گفتار حسین بن منصور حلاج وعین القضاۃ ہمدانی در کتاب 'زبدۃ الحقائق'، و'تمہیدات' و'یزدان شناخت' و' شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان' و'مکاتیب' او، وگفتار سعدالدین حمویہ درکتاب 'المحبوب' و'قلب المنقلب' و'سجنجل الارواح' وگفتار روزبہان بقلی در 'رسالۃ القدس' و'کتاب الانوار' و'تفسیر عرائس' و برخی جاہای مثنوی مولانا جلال الدین بلخیست۔ برخی ازاین صوفیان "شطاح" یعنی کسانیکہ بی پردہ سخن گفتہ اندگاہی بیان بسیار روشن دارند ومخصوصًا درشعر فارسی نمونہ ہای جالبی ہست۔ عین القضاۃ درہمان کتاب تمہیدات قطعہ ای داردکہ آنرا بہ خطا ناصرخسرو نیز بستہ اند وآن این است :

ہمہ رنج من از بلغاریانست — کہ مادامم ہمی باید کشیدن!
گنہ بلغاریا نرا نیز ہم نیست — بگویم گرتو بتوانی شنیدن!
خدایا، این بلا وفتنہ از تست — ولیکن کس نمی دارد جنخیدن
ہمی آرند ترکانرا ز بلغار — برای پردۂ مردم دریدن
لب ودندانِ آن ترکان چوماہ — بدین خوبی بنا یست آفریدن
کہ از خوبی لب ودندان ایشان — بدندان لب ہمی باید گزیدن

(ص ص ۴۲ — ۴۳)

(خود صوفیہ نے ہمیشہ درپردہ گفتگو کی ہے ان کے پاس اس بات کے علاوہ کوئی اورچارہ بھی نہ تھا کہ وہ اپنی بیشتر باتوں کو اشاروں، کنایوں، مرموز اصطلاحوں اورجس چیزکو وہ شطحیات کا نام دیتے ہیں، یعنی وہ چیز جو بظاہر تو پراگندہ اور بے ربط تعبیر معلوم ہوتی ہے مگر باطنی طورپر انتہائی دقیق، لطیف اور پرمغز تعبیرات کی حامل ہوتی ہے، کے ذریعہ بیان کریں۔ وہ حقیقت جو بزرگان تصوف کے دلوں میں جاگزیں تھی ان کا بیان کرنا دشوار بھی تھا اور مصلحت وقت کے خلاف بھی۔ ان میں کچھ لوگوں نے اس کام کے لیے اپنی زندگی وقف کردی اورکبھی کبھی دیوانے کے نام سے بھی موسوم ہوئے۔ ان کفرآمیز باتوں کا سب سے بہترین نمونہ منصور حلاج کی باتیں، زبدۃ الحقائق، تمہیدات، یزداں شناخت، شکوی

الغریب عن الاوطان الی علمار البلدان، اور ان کے مکاتیب میں مندرج عین القضاۃ ہمدانی کی باتیں، المجبوب، قلب المنقلب، سجنجل الارواح میں سعدالدین حمویۃ کی باتیں، رسالۃ القدس، کتاب الانوار اور تفسیر عرائس میں مندرج روزبہان بقلی کی باتیں اور مولانا جلال الدین بلخی (مولانا روم) کی مثنوی کی بعض باتیں ہیں۔ ان "شطّاح" صوفیوں میں سے بعض وہ لوگ جنھوں نے درپردہ باتیں نہیں کہی ہیں ان کی باتیں کبھی کبھی بہت روشن اور واضح ہوتی ہیں خاص طور سے فارسی شعر میں انھوں نے اس طرح کی جو باتیں کہی ہیں وہ اس کا بہت دلچسپ نمونہ ہیں عین القضاۃ کی کتاب تمہیدات میں ایک قطعہ جو غلطی سے ناصر خسرو کے نام سے منسوب کر دیا گیا ہے یہ ہے:

ہمہ رنج من از بلغاریانست کہ مادام ہمی باید کشیدن (الخ)

عین القضاۃ کے مذکورہ بالا شعر کے علاوہ سعید نفیسی نے ناصر خسرو، حافظ اور مولانا روم کے اشعار نقل کر کے اپنی بات کی وضاحت کی ہے لطف کی بات یہ ہے کہ ایک طرف وہ خود ان "شطحیات" کو "کلمات کفر آمیز" کہتے ہیں اور دوسری طرف انہی کفر آمیز کلمات میں حقیقت مطلق کو بے نقاب دیکھنے کی سعی بھی فرماتے ہیں اسی سلسلۂ سخن میں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہمارے (ایرانی) صوفیہ زیادہ تر ایسے ماحول میں رہے ہیں جہاں آزادئ خیال پر بندشیں تھیں اس لیے ان صوفیا نے استعارات اور کنایات میں اپنی بات کہی ہے۔ ان شعرا کا حوالہ دینے کے بعد وہ فارسی نثر کی بھی کئی کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں اور اس سلسلے میں احمد غزالی کی "کتاب السوانح" اور عراقی کی "لمعات" کا خاص طور سے ذکر کر کے ان کتابوں کو پردہ پوشی کا شاہکار قرار دیتے ہیں۔

سعید نفیسی کے نزدیک گزشتہ دو صدیوں سے ایرانی تصوف کی جو غلط ترجمانی ہوتی رہی ہے اس کی ساری کی ساری ذمہ داری مستشرقین کے سر ہے۔ ان کے نزدیک ان مستشرقین کا خمیر خود خواہی اور خویشتن پرستی سے بنا ہے اس لیے وہ جو بھی علمی کام کرتے ہیں وہ ان دونوں عیوب سے پُر ہوتے ہیں ان کو یورپی مستشرقین سے یہ شکایت ہے کہ چونکہ وہ رومی تمدن کے وارث ہیں اس لیے وہ خواہی نخواہی اس بات کی کوشش کرتے رہتے ہیں کہ دنیا کے ہر علم اور ہر فن کا سلسلہ رومی تمدن کے اثرات سے لے جا کر ملا دیں۔ ایرانی تصوف کے سلسلے میں بھی ان کی کوشش یہی رہی ہے کہ وہ ایرانی تصوف کو بھی رومی اثرات کا حامل ثابت کریں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر ایرانی تصوف

میں کوئی ایسی چیز دکھائی دیتی ہے جو نوفلاطونیت، ہرمسیت، اسرائیلیت وغیرہ کی ہم شبیہ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان فلسفوں نے خود ایرانی تصوف سے استفادہ کرتے ہوئے اس کے بعض اجزا کو اپنا لیا ہے ایرانی تصوف نے درج بالا نظامہائے فکر سے کوئی چیز مستعار نہیں لی ہے چونکہ یورپی مستشرقین اس نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں اس لیے وہ جو بھی علمی کام کرتے ہیں وہ ایرانیوں کے لیے ایک دردِ سر ہی ثابت ہوتا ہے اور ایرانیوں کی گمراہی کا سبب بھی بنتا ہے اس سلسلے میں ان کو لوئی ماسینون[1] (L. Massignon) سے سب سے زیادہ شکایت ہے جن کو سعید نفیسی متعصب اور کوتاہ نظر قرار دیتے ہیں اس کے برعکس وہ برطانوی مستشرق نکلسن کے قائل نظر آتے ہیں اور ان کی کامیابی کا راز اس بات میں مضمر قرار دیتے ہیں کہ ان کو ظہورِ اسلام سے قبل کے ایران کے بارے میں کچھ معلومات تھیں۔ مستشرقین تصوف کو رہبانیت کا جو جز قرار دیتے ہیں اس کے بارے میں سعید نفیسی کا خیال ہے کہ یہ بات عراق اور جزیرہ کے تصوف کے بارے میں درست قرار دی جا سکتی ہے لیکن اس کا انطباق ایرانی تصوف پر نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ ایرانی تصوف خالص "آریائی حکمت" ہے اور اس کا سامی افکار سے دور دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر آخر ایرانی تصوف ہے کیا؟ اس کا جواب سعید نفیسی کے الفاظ میں یہ ہے :۔

> "نکتۂ اساسی دربارۂ تصوف ایران این است کہ تصوف ہمیشہ "طریقت" بودہ است یعنی مشرب و مسلک فلسفی بودہ و نہ "شریعت" و مذہب و دین۔ تصوف ہموارہ حکمت عالی و بلند پایہ ای برتر و بالاتر از ادیان بودہ است و بہ ہمین جہت ہیچ نوع عبادات و فرائض و اعمال و این گونہ فرعی کہ در ادیان بودہ است در تصوف نہ بودہ و صوفیۂ ایران نوعی از نماز یا روزہ یا عبادت دیگر مخصوص بخود نہ داشتہ اند نہ تنہا جنبۂ روحانیت و رہبانیت یعنی Cleri-calisme۔ در آن نہ بودہ و با امتیاز طبقاتی یعنی Cast, Sectarisme ہای قائل نہ بودہ اند، بلکہ پست ترین مریدان در نتیجۂ لیاقت یعنی طے مراحلِ سلوک و درجات می توانستند جانشین مرشد خود بشوند و خرقہ و مسند بہ ایشاں برسد۔"
>
> (ص ص ۴۹-۵۰)

---

[1] اس فرانسیسی مستشرق نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ منصور حلاج پر کام کرنے میں صرف کیا ہے اور "کتاب الطواسین" کو بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے مرتب کر کے علمی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

(ایرانی تصوف کے سلسلے میں بنیادی نکتہ یہ ہے کہ یہ تصوف ہمیشہ سے "طریقت" رہا ہے یعنی یہ ایک فلسفیانہ مشرب و مسلک تھا "شریعت" مذہب یا دین نہیں۔ تصوف ہمیشہ سے مذہب سے بلند تر اور بالاتر "حکمت عالی" رہا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مذاہب میں جو عبادتیں، فرائض، اعمال اور اسی طرح کی فروعی چیزیں ہیں تصوف میں نہیں تھیں اور ایرانی صوفیہ کسی قسم کی کوئی نماز کوئی روزہ کوئی عبادت اپنے لیے مخصوص نہیں کرتے تھے۔ صرف یہی نہیں کہ ایرانی تصوف میں روحانیت اور رہبانیت clericalism نہیں تھی اور ایرانی تصوف قوم، نسل اور فرقہ کا بھی قائل نہیں رہا ہے بلکہ اپنی لیاقت یعنی "طے مراحل سلوک و درجات" کے ذریعہ پست ترین مرید بھی اپنے مرشد کے جانشین ہوسکتے تھے اور اس کے بھی اہل ہوسکتے تھے کہ ان کے مرشد کا خرقہ اور مسندان کو ملے۔)

اسی چیز کو سعید نفیسی ایرانی تصوف کی آزادیٔ فکر (Liberalism) اور انفرادیت (Individualism) قرار دیتے ہیں۔ اسی آزادیٔ فکر کا نتیجہ تھا کہ ایرانی صوفیہ کے نزدیک یہود، مسلمان اور بت پرست سب یکساں تھے۔ سعید نفیسی نے تصوف کو اصل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ فروعات کے سلسلے میں ہر شخص آزاد تھا کہ جس فرع کو چاہے اختیار کرے۔ ان کے نزدیک اسی وجہ سے اسلامی ادوار میں کچھ صوفی حنفی تھے تو کچھ شافعی، کچھ حنبلی تھے تو کچھ مالکی اور کچھ شیعہ اور یہی صورت حال آج بھی موجود ہے ان تمام باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کا خیال ہے کہ ایرانی تصوف کو Anti clericalism - اور Anti Ritualism سمجھنا چاہئے نہ کہ کسی طریقے، عبادت اور مراسم عبادت کا پابند۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ ایرانی تصوف ساسانی دور کی یادگار رہے جس کے عوام طبقاتی امتیازات اور (Dogmatism)[1] (اذعانی اصولیت) سے تنگ آچکے تھے اسی زمانے میں ایران کے نئے 'مذہب مانویت' نے طبقاتی امتیازات کی نفی کرنی شروع کی اس مذہب نے ایرانیوں کے سامنے یہ نیا تصور پیش کیا کہ کوئی بھی شرف و امتیاز موروثی نہیں ہے بلکہ ہر انسان اپنی اخلاقی برتری معنوی فضیلت، ریاضت و مجاہدے کے ذریعے، ہر شرف اور ہر امتیاز حاصل کرسکتا ہے۔ اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے سعید نفیسی نے عربوں کی اس روش کا پھر

---

[1] یہ تمام انگریزی الفاظ سعید نفیسی کی اصل عبارت کے ہیں۔

تذکرہ کیا ہے جو انھوں نے خلافت راشدہ کے خاتمے کے فوراً بعد اپنانی شروع کر دی تھی اور ایرانیوں بلکہ تمام عجمیوں کو موالی اور ممالیک سمجھتے تھے۔ جو لوگ انّ اکرمکم عند اللہ اتقاکم کے ماننے والے تھے وہ اپنے خیالات پر جمے رہے اور وہ کسی بھی شرف و منزلت کو موروثی ماننے پر تیار نہ تھے جب بقول سعید نفیسی بنو امیہ اور بنو عباس کے دور حکومت میں "آزاد منشی" کا خاتمہ ہو گیا تو آزادئ فکر پر بھی زوال آیا لیکن ایرانیوں نے اس آزادئ فکر کو تصوف کے ذریعہ دوبارہ حاصل کر لیا۔

اسی سلسلۂ سخن میں سعید نفیسی نے ان یورپین مستشرقین کو دو نکات سے بیگانہ قرار دیا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ایرانی تصوف، نصرانی، یہودی، نوفلاطونی اور اسکندرانی فلسفیوں کے افکار و خیالات کا ملغوبہ ہے مذکورہ دونوں نکات کے سلسلے میں سعید نفیسی کے اصل الفاظ یہ ہیں

> "نخست آنکہ ہمۂ تعلیمات تصوف آسیا و ملل اسلامی را یکسان پنداشتہ و سرچشمۂ ہمۂ آنہا را یکی دانستہ اند و نتوانستہ اند تصوف ایران را از یک سو از تصوف عراق و جزیرہ و از سوی دیگر از تصوف مغرب یعنی سوریہ و مصر و اسپانیا و شمال افریقا جدا کنند و حال آنکہ ہر یک ازین سہ طریقہ سرچشمۂ دیگر دارد۔
>
> دوم آنکہ متوجہ نبودہ اند کہ پس از ظہور تصوف ابن العربی در مغرب و نزدیک شدن پیروان آن بہ ایران افکار ابن العربی کہ آمیختہ بہ اسرائیلیات و افکار مغرب زمین است روز افزون در تصوف ایران راہ یافتہ و آنرا قلب کردہ و پیش از آن راہ نیافتہ بود" (ص ۵۴)
>
> (اول تو یہ کہ انھوں نے تمام ایشیائی اور اسلامی قوموں کے تصوف کی تعلیمات کو نہ صرف یکساں سمجھا بلکہ ان سب کے سرچشموں کو بھی ایک ہی قرار دیا۔ وہ لوگ ایرانی تصوف کو عراق اور جزیرہ کے تصوف اور مغرب یعنی شام، مصر، اسپین اور شمالی افریقہ کے تصوف سے جدا نہ کر سکے حالانکہ ان تینوں علاقوں کے طریق تصوف کے سرچشمے جدا جدا ہیں۔
>
> دوسرا نکتہ جس کی طرف وہ توجہ نہ کر سکے، یہ ہے کہ مغرب میں ابن العربی کے تصوف کے عالم ظہور میں آنے کے بعد اس تصوف کے پیروؤں کے ایران سے قریب رہنے کی وجہ سے ابن العربی کے وہ افکار جو اسرائیلی

اور مغربی فکر کا آمیزہ ہیں ایرانی تصوف میں تیزی سے راہ پانے لگے اور ان افکار نے ایرانی تصوف کو زیروزبر کر کے رکھ دیا (ابن العربی کے تصوف کے عالم ظہور میں آنے سے پہلے) اس طرح کے افکار نے ایرانی تصوف میں راہ نہ پائی تھی۔)

سعید نفیسی کے نزدیک ایرانی صوفیوں میں جس شخص نے سب سے پہلے ابن العربی کے افکار کے کچھ حصوں کو قبول کیا وہ مولانا جلال الدین بلخی (معروف بہ مولانا روم) ہیں ان کے بعد صدرالدین قونیوی اور نعمت اللہ ولی بھی اس مغربی تصوف سے نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ اس کے ہم آواز ہو گئے۔ سعید نفیسی نے مشہور شاعر عراقی کا شمار بھی ابن العربی کے پیرووں میں کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس وجہ سے ایران کا تصوف خالص اور بے میل نہ رہ سکا بلکہ اس نے ایک دوسرا رنگ اور ایک دوسری جہت اختیار کی۔

اس سلسلے کی سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ سعید نفیسی کے نزدیک ہندوستان و پاکستان میں جو سلاسلِ تصوف رائج ہیں اور ان کا جو طریق ہے وہ حقیقی ایرانی تصوف اور اس کا طریق ہے جس نے اپنا رنگ و آہنگ برقرار رکھا ہے۔ وہ جنوبی ہند میں رائج چند سلاسل سے توصرف نظر کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ سلاسل محی الدین ابن العربی کے افکار و خیالات کے عکاس ہیں اسی لیے ہندوستان میں ان کی کوئی خاص پذیرائی نہیں ہوئی، سلسلۂ قادریہ جو ان کے نزدیک ایرانی تصوف ہی کی ایک شاخ ہے چونکہ "افکار بیگانگان" سے بوجھل ہو گیا ہے اس لیے اس کو ہندوستان میں دوسرے سلاسل کے مقابلے میں کم ہی مقبولیت حاصل ہے ایران میں تو یہ سلسلہ بالکل ہی پروان نہ چڑھ سکا۔ سعید نفیسی نے ایرانی تصوف کو جوانمردی یا فتوت کی تعلیم دینے والا بتلایا ہے ان کا کہنا ہے کہ اگر عربوں کے یہاں جوانمردی یا فتوت کے تصور کا کچھ عکس ملتا ہے تو یہ ان کی اپنی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ انھوں نے ایرانیوں سے مستعار لی ہے اس سلسلے میں ان کا اس باب کا یہ آخری جملہ خاص طور سے قابل ذکر ہے:

"دلیل دیگر اختصاص آن بہ ایران این است کہ با آن ہمہ رواجی کہ تصوف ایرانی در ہند داشتہ جوانمردی و فتوت کہ مخصوص ایرانی و زادۂ فکر ایرانیان ساکن ایران بودہ بہ ہند نہ رفتہ است" (ص ۵۵)

(اس (تصوف) کے ایران سے مختص ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ایرانی تصوف اگرچہ ہندوستان میں رائج ہوا مگر جوانمردی اور فتوت کا تصور جو ایران کی ایک مخصوص چیز اور ایران میں رہنے والے ایرانیوں کا زائیدہ فکر ہے ہندوستان نہیں پہنچا ہے۔) (زیر ترتیب کتاب سعید نفیسی کی علمی خدمات کے چند مقامات)