مقالات

(۱)

ورثۂ اسلامیہ کا ایک باب

تصوف اسلام ڈاکٹر نکلسن کی نگاہ میں

(۲)

ترجمہ و تحشیہ جناب ذوقی شاہ صاحب

ابن العربی کی تصنیف میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو اسپینوزا (Spinoza) کی یاد دل میں لاتی ہیں مگر اس نتیجہ پر آنا ذرا مخدوش ہوگا کہ اندلسی یہودی کو اندلسی مسلم کے خیالات پر آگاہی تھی کیوں کہ اندلسی یہودی کی باطنی تفسیر توریت کے مبالغوں نے اس امر کو مخفی کر دیا ہے کہ وہ خود بھی ایک سنجیدہ اور جدت پسند غور و خوض کرنے والا شخص تھا۔ تاہم ابن العربی نے زمانہ متوسط کے بعض عیسائی علماء کو ضرور متاثر کیا اور جیسا کہ پروفیسر اسین پلیسیو (Professor Asin Palacios) نے حال ہی میں اس امر کی جانب اشارہ کیا ہے ان کے دوزخ جنت اور عالم بالا کے نقشوں میں جو خصوصیات تھیں ان کو ڈانٹے Dante نے اپنی تحریروں میں اس قدر ملتا جلتا بیان کیا ہے کہ اسے محض توارد قرار دینا دشوار ہو گیا ہے۔ عوالم سفلی، افلاک النجوم، دوائر روحانی، مرکز نور قدسی کے گرد ملائکہ کے حلقے اور تثلیث کی جانب اشارہ کرنے والے دوائر ثلاثہ جو ڈانٹے (Dante) نے بیان کئے ہیں۔ وہ بعینہ وہی ہیں جو ابن العربی نے بیان کیے ہیں۔ ڈانٹے (Dante) بیان کرتا ہے کہ جیسے جیسے وہ جنت کے بلند سے بلند تر مقامات پر چڑھتا گیا اس کی محبوبہ کے حسن و جمال میں اضافہ ہوتا گیا جسے دیکھکر ڈانٹے کی

بصیرت تیز ہوتی گئی اور عشق قوی ہوتا گیا۔ یہی خیال ابن العربی کی نظم میں بھی موجود ہے جو انھوں نے ڈانٹے سے تقریباً ایک صدی قبل ترجمان الاشواق (نمبر ۴۰) میں لکھی تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ محبوب کی ملاقات سے مجھ میں وہ باتیں پیدا ہوگئیں جو میرے وہم میں بھی نہ آتی تھیں۔ کیونکہ میں نے ایسی صورت دیکھی جس کا حسن و جمال ہر ملاقات کے ساتھ ترقی کرتا رہتا ہے۔ لہٰذا ایسے عشق سے کبھی چھٹکارا نہیں ہو سکتا جو محبوب کی حسن افزائی کے ساتھ برابر ترقی کرتا چلا جاتا ہو۔" یہاں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ابن العربی کی بھی ایک محبوبہ تھی جو مکین الدین کی حسین اور شائستہ بیٹی تھی اور نظام کے نام سے موسوم تھی اس کے عشق میں انھوں نے جو صوفیانہ غزلیں کہی تھیں ان کا جب چرچا شروع ہوا اور ان سے بدنامی ہونے لگی تب انہوں نے ان غزلیات پر ایک شرح لکھی تاکہ معترضین کو یقین ہو جائے کہ وہ لوگ غلطی پر تھے۔ اسی طرح ڈانٹے نے بھی کانوٹو (Convito) میں اُن اسرار باطنی کی شرح لکھنے کا قصد ظاہر کیا ہے جو اس کے چودہ عشقیہ گیتوں کی تہ میں مخفی ہیں۔ ان گیتوں کو اس نے کسی قبل کے زمانہ میں تصنیف کیا تھا، اور ان کے مضامین سے یہ غلط خیال پھیل گیا تھا کہ یہ اشعار خالص اور پاک محبت سے نہیں بلکہ شہوانی محبت سے متعلق ہیں مختصر یہ ہے کہ ان دونوں میں کُلّی اور جزوی مماثلت اس حد تک پہنچی ہوئی ہے کہ صرف ایک ہی نتیجہ پر آنا ممکن ہے۔ اسلامی خصوصیات مثلاً معراج اور حیات بعد الممات کا عام اور فلسفیانہ تخیل مسلمان محدثین اور فارابی۔ بو علی سینا غزالی اور ابن عربی جیسے مصنفین کے ذریعہ مشترکہ علمی ذخیروں میں داخل ہو کر تیرہویں صدی عیسوی کے بہترین دماغوں تک یقیناً پہونچا ہوگا۔ اسپین اور سسلی کے عرب فاتحوں نے وہی فیضان مفتوحین پر کیا جو ایران اور شام کے یونانی تمدن سے خود انھوں نے حاصل کیا تھا گو مفتوحین پر اس فیضان کا اثر نسبتاً کمزوری ہی کے ساتھ کیوں نہ پڑا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں اس قبولیت تاثرات کی بین شہادت کا ملنا اگر بیشتر دشوار رہے تو اس کی وجہ یہ ہے جب دو قومیں روزمرہ کی زندگی میں باہم مل جل کر رہتی ہیں اور یہ میل جول طویل مدت تک قائم رہتا ہے تو دونوں قوموں کی ذہنیت کا باہم ایک دوسرے سے متاثر

ہونا کوئی ایسی بات نہیں جس کا تفصیلی ذکر تحریروں میں محفوظ رہ سکے۔

آؤ اب مشرق پر بھی نگاہ ڈالیں جہاں ایرانی تصوف کا عہد زرین شروع ہو چکا تھا جس طرح دن کے بعد رات آتی ہے اسی طرح وحشی مغلوں کے ایشیا پر سیلاب سے تباہی بربادی، بدحواسی، مصیبت اور بدنظمی کا جب دور ختم ہوا تو تصوف میں چمک پیدا ہوئی۔ افراد کی طرح اقوام بھی مصائب طویلہ کے بعد سکون حالت کی محتاج ہوتی ہیں۔ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ ایران بھی بوجہ اس کے کہ کثرت نقصان سے اپنی مدد آپ کرنے کے قابل نہ رہا تھا اپنی آسائش و راحت کے لئے ان لوگوں کی جانب مائل ہو گیا جو ایک طرف تو ان چیزوں کو پیش کر رہے تھے جو اپنے فقدان کے باعث زیادہ قیمتی ہو گئی تھیں مثلاً حسن انتظام، امن، انصاف، امور منفعت عامہ، تمدنی خوبیاں، اور وہ مراسم و روایات جن پر قومی تنظیم کا دارومدار ہے، اور دوسری طرف سلامتی و مسرت ابدی کے وہ صوفیانہ نقشے پیش کر رہے تھے جو اُن اہل صفا ہی کو میسر آسکتے ہیں جن کے نزدیک عالم ارواح ہی حقیقی اور دائمی چیز ہے ان نقشوں کا کھینچنا صوفی شعرا ہی کا کام تھا۔ اور جس خوبی سے انہوں نے اس کام کو انجام دیا۔ اس نے تصوف کی فارسی شاعری کو ان ممالک میں بھی مشہور کر دیا جن میں فارسی زبان سمجھی جاتی ہے

ان نقشوں کی عقلی بنیاد ابن العربی نے مہیا کی ہم دیکھیں گے کہ ان کے اثر کی بدولت تصوف کو قلب وضمیر سے اتنا تعلق نہ رہا جتنا کہ پرواز عقلی اور فلسفۂ ظنی سے اس کا تعلق ہو گیا اور یہ بات صوفیاء متقدمین کے اخلاقی اور مذہبی جذبات سے بیگانہ ہے اب مستند ولی وہ نہیں رہا جس نے خدا کو دعاؤں اور مناجاتوں سے طلب کیا ہو اور ریاضت شدید کے بعد فنائیت کا جام پی کر محض ناقابل اظہار فضل ربی سے اسے پایا ہو بلکہ اب مستند ولی وہ ہے جو عارف کامل ہو، واقف رموز خفی وجلی ہو، انسان کامل ہو، خدا سے عینیت رکھتا ہو یا اس کا مرکز ہو اور یہ کہتا ہو کہ ؎

من آن روز بودم کہ اسما نبود　　نشان از وجود مسمّیٰ نبود

زین گشت اسم و مسمیٰ پدید در آں روز کانجا من و ما نبود

اس نوعیت کی شاعری کی خصوصیات پر غور کرنے سے قبل اس فلسفیانہ نظریہ کو بیان کر دینا مناسب ہے جو کہ اس کی بنیاد ہے۔ صرف ذات خدا ہی کا وجود ہے۔ اس کی صفات اُس سے اعتباری غیریت رکھتی ہیں مگر حقیقتاً اُس سے جدا نہیں۔ صفات الٰہی کے مجموعہ کو ہم کائنات کہتے ہیں اور کائنات متغیر ہوتی رہتی ہے اور اس میں اللہ اپنا اظہار فرماتا ہے۔ کائنات کو بقدر اس ظہور ہی کے حقیقت میں حصہ ہے۔ جو چیزیں کہ نظر آتی ہیں اپنا ذاتی وجود نہیں رکھتیں بلکہ ذات مطلق کے پرتو کی وجہ سے وجود اعتباری اختیار کرلیتی ہیں۔ نظام عالم میں مرتبۂ انسانی کے متعلق اوپر تفصیل کی گئی ہے عالم ارواح اور عالم اجسام کا اس میں اجتماع ہے۔ وہ کائنات کی روح ہے اور کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے بسمت ظہور کی جانب اس سے ظلمتِ عدمی ہے۔ چونکہ تقید جسمانی نے اسے گرفتار کر رکھا ہے۔ وہ اپنے آپ کو خدا سے جدا سمجھتا ہے۔ یہ نظری مغالطہ گو فہم و براہین کے مطابق ہے مگر فلسفۂ تصوف کے اس پہلے اصول کے خلاف ہے کہ جملہ ہستی اور جملہ افعال قدرت آلٰہی کا مظہر ہیں۔ اس حقیقت کا انکشاف صوفیائے اہل کشف کو ہو سکتا ہے اور وہ اسے دوسروں تک اپنے ہی اشارات و اصطلاحات کی مدد سے پہنچا سکتے ہیں جس عشقیہ شاعری میں ان باتوں کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے وہ ان امور کو جن تک عقل کی رسائی نہیں نہایت خوبی سے ذہن نشین کر دیا کرتی ہے۔ علاوہ بریں جذبات عشق کو اُن کیفیات و احوال صوفیائے سے بہت مشابہت ہے جو معرفت و ولایت سے متعلق ہیں۔ دور ماقبل میں ان کیفیات کو پیدا کرنے کے لیے تلاوت قرآن سے کام لیا جاتا تھا، مگر بہت جلد یہ کام اُن عشقیہ نظموں سے لیا جانے لگا جنھیں ابتداءً تصوف سے کوئی لگاؤ نہ تھا کبھی مزامیر کے ساتھ اور کبھی بلا مزامیر اس نوع کی غزلیں حال پیدا کرنے کے لیے بکثرت گائی جانے لگیں بعض صورتوں میں غزلیں اس مقصد کے لیے تصنیف بھی کی جاتیں، ان شعرا کا منشا صرف یہی نہیں ہوتا تھا اپنے کلام میں حقائق کا اظہار کریں بلکہ اپنی شاعری

کے ذریعہ سے وہ یہ کوشش بھی کرتے ہیں کہ ایک ایسا حسین و جمیل تخیل پیش کریں جو لا محدود اور نا قابل انتہا حقیقت کی جانب رہنمائی کرے اور روح میں عالم بالا سے ایک مناسبت پیدا کرکے اسے انتہائی انکشافات روحانی کے لئے تیار کرے۔ مندرجہ مثالوں میں سے پہلی مثال ابن الفارض کے عربی دیوان سے لی گئی ہے اور دوسری مثال جلال الدین رومی کی فارسی غزل کا ایک حصہ ہے۔

(۱) میں ہی اپنے محبوب کے ساتھ تنہا تھا جب کہ ہم دونوں میں خاص راز و نیاز جاری تھے۔ میری مرضی کے مطابق مجھ پر تجلیات خاص ہوتی تھیں اور مجھکو نوازا جاتا تھا۔ شہرت لامحدود میں گم تھا۔ اس کے حسن اور اس کی شان کے درمیان مسرت خاموش کے ساتھ میں متحیر کھڑا رہتا تھا۔ میری روح پر کیفیات کی آمد و رفت رہتی تھی۔ اس کے رخ زیبا میں جملہ دلفریبیاں اور ادائیں مجتمع تھیں اور کامل حسن و جمال جھلک رہا تھا جسے دیکھ کر میں پکار اٹھتا تھا کہ لا الٰہ الا ہو العلی العظیم"۔ (ابن الفارض)۔

۲۔ آقا سے پوچھو یہ کونسا مکان ہے جس میں سے مسلسل مست نغموں کی آواز آرہی ہے۔ اگر یہ کعبہ ہے تو اس صورت بت کے کیا معنی؟ اور اگر یہ عبادت گاہ مجوس ہے تو اس نور الٰہی کے کیا معنی؟ اس مکان میں ایک ایسا خزانہ ہے جو اس تنگ کائنات میں سما نہیں سکتا۔ یہ مکان اور یہ آقا نظر فریبی کر رہے ہیں۔ اس مکان کو ہاتھ نہ لگانا کیونکہ یہ ایک طلسم ہے آقا سے بات نہ کرنا کیونکہ وہ مست ہے۔ اس مکان کا کوڑا کرکٹ مشک و عطریات ہیں، اس کی چھت اور اس کے دروازے اشعار اور نغمے ہیں جسے اس مکان میں داخل ہونے کا راستہ مل گیا وہ سلطان جہاں اور سلیمان وقت ہے۔ اے آقا! اس کی چھت سے اپنا سر ایک بار نیچا کر کیونکہ تیرا چہرہ نصیبہ وری کی علامت ہے مثل آئینہ کے تیری صورت میری روح میں اتر آئی۔ تیری زلفوں کی نوکیں میرے دل میں مثل شانہ کے چبھ گئی ہیں۔ یہ آقا مثل زہرہ اور قمر کے ہے اور آسمانوں کا مالک ہے یہ مکان عشق کا مکان ہے۔

جس کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہا۔" (مولانا رومی)۔

یہ غزلیات زمان اور مکان کی حدود سے تجاوز کر کے ہستی کی وہ بلندی اختیار کرتی ہیں جہاں سے ہر چیز پر ایک مجموعی نظر پڑتی ہے۔

فارسی شاعری کی دوسری قسم افسانہ ہائے عشق کی حکایات سے متعلق ہے۔ اس نوع کی شاعری کو نظامی (سنہ ۱۲۰۳ء) نے کمال پر پہونچایا۔ اس کے ذریعہ سے اس درد و فراق کا نقشہ خوب کھینچا جا سکتا ہے جو سلوک الی اللہ میں روح پر گذرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بکثرت پرانی کہانیاں مثل لیلیٰ مجنوں اور یوسف زلیخا کے صوفیانہ رنگ میں از سر نو بیان کی گئیں۔

تیسری قسم ان کثیر التعداد نظموں کی ہے جن کی غایت محض تعلیمی ہے۔ ان کی ابتدائی صورت صرف منظوم ہدایات و نصائح ہیں جن کو مختصر کہانیوں اور واقعات سے مشرح کر دیا گیا ہے مثلاً حدیقۃ الحقائق جیسے سنائی غزنوی نے لکھا ہے۔ یا پھر وہ نظمیں ہیں جن میں مقامات سلوک کا ذکر تشبیہ و استعارات کی مدد سے کیا گیا ہے ان دونوں اقسام کی شاعری نے نہایت تیزی کے ساتھ انتہائی ترقی حاصل کی۔ اول الذکر شاعری کی ترقی یافتہ صورت مثنوی جلال الدین رومی ہے۔ اور موخر الذکر شاعری کی ترقی یافتہ صورت فرید الدین عطار کی منطق الطیر ہے۔ اس نظم میں ان طیور کا قصہ ہے جو ہُد ہُد کی رہنمائی میں سیمرغ یعنی اپنے پر اسرار بادشاہ کی تلاش میں نکلے۔ ان طیور نے اپنی طلب میں سات وادیاں طے کیں جو حسب ذیل ہیں:۔

(۱) طلب۔ (۲) عشق۔ (۳) معرفت (۴) استغنا، (۵) توحید۔ (۶) حیرت (۷) فقر و فنا۔

ان وادیوں کے طے کرنے کے بعد تیس ۳۰ طیور جو بچ رہے تھے جب پیش ہوئے تو ان پر منکشف ہوا کہ وہ خود ہی سیمرغ ہیں اور سیمرغ کوئی چیز نہیں مگر وہی تیس ۳۰ پرندے

کشف ایں سر قوی در خواستند   حال مائی و منی در خواستند
بے زبان آمد از آنحضرت خطاب   کے بود ایں ذرہ چون آن آفتاب

ہر کہ آید خویش را بیند درو   جان و تن ہم بیش را بیند درو

(عطار)

شاعر کا منشا غالباً جیلی کے اس دلچسپ مقولے سے سمجھ میں آجائیگا جس میں انہوں نے عیسائیوں پر اعتراض کیا ہے کہ ان لوگوں نے ظہور الٰہی کو صرف مسیح میں محدود کر دیا۔ "خدا فرماتا ہے کہ میں نے آدم میں اپنی روح پھونکی۔ اور یہاں آدم سے مراد بنی نوع انسان کا ہر فرد ہے۔ جو لوگ خدا کو انسان کے آئینہ میں دیکھتے ہیں ان کو معرفت تامہ حاصل ہوتی ہے۔ اس عرفان کا ایک جزو ہی عیسائیوں کے ہاتھ آیا ہے۔ اور عیسیٰ (علیہ السلام) کے متعلق ان کا عقیدہ آخرکار ان کی اس وقت رہنمائی کرے گا جب کہ اصل چیز اپنی اصلیت میں ان پر منکشف ہوگی اور جب انھیں یہ انکشاف ہوگا کہ انسان مثل آئینوں کے ہیں۔ جو آمنے سامنے رکھے ہوے ہیں۔ ہر آئینہ میں وہ نظر آتا ہے جو سب آئینوں میں ہے لہٰذا وہ خدا کو اپنے میں دیکھیں گے اور اقرار کریں گے کہ خدا ایک ہے"۔

کیوں قواعد کے پابند نہیں، اس لیئے "عارف مذہب اور لا مذہبی سے برتر ہے"۔ مگر مبتذل قسم کے صوفیوں کو مستثنیٰ رکھ کر اوروں کے نزدیک اس کے یہ معنی نہیں کہ لا مذہبی اور بد اخلاقی کی اس مقولہ سے انھیں اجازت مل گئی ہو۔ ولی صادق شریعت کی پابندی کرتا ہے نہ بوجہ اس کے کہ وہ اس کے لیے مجبور ہے بلکہ بوجہ اس کے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سے واصل محسوس کرتا ہے۔ تکمیل الہیت میں دو لوازم چیزیں شامل ہیں، ظہور بھی اور بطون بھی، وحدت بھی اور کثرت بھی، حقیقت بھی اور شریعت بھی خلق سے علیحدگی کافی نہیں تاوقتیکہ خالق کی ابدیت میں داخل ہو کر مخلوق میں خالق کے ظہور کا بھی تھ نہ دیا جائے۔ فنا سے گذر کر بقا میں پہنچنا انسان کامل کی علامت ہے۔ ایسا شخص سیر الی اللہ ہی پر بس نہیں کرتا بلکہ سیر فی اللہ اور سیر مع اللہ میں مصروف ہوتا ہے یعنی واصل باللہ ہونے کے بعد وہ خدا کے ساتھ عالم شہادت کی جانب لوٹتا ہے، اپنی ہدایت کی جانب رجوع ہوتا ہے اور کثرت میں

وحدت کا اظہار کرتا ہے۔ اس نزول میں شریعت اس کا لباس ظاہری اور طریقت اس کی روش باطنی ہوتی ہے۔ وہ بنی نوع انسان کو حقیقت کی تعلیم دیتا ہے اور خود شریعت پر پوری طرح کاربند رہتا ہے؂

شریعت را شعار خویش سازد　　　طریقت را دِ ثار خویش سازد

قطع نظر امور متنظر کے مسلمانوں میں اکابر اولیا، جنمیں سے بکثرت رہنمائے خلق تھے خوب سمجھتے تھے کہ جس نے ادنیٰ امور پر دسترس حاصل نہ کی ہو اس پر اعلیٰ امور کا اظہار دراصل ان اعلیٰ امور کی تضیع ہے سینٹ پال کی طرح وہ اس امتیاز کو مدنظر رکھتے تھے کہ " ایک گروہ کی پرورش کے لیئے دودھ کی ضرورت ہے اور دوسرے گروہ کی پرورش کے لیے قوی گوشت کی" اس "دُہری صداقت" کا اصول انھیں اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ اللہ کے متعلق قرآنی تخیل کی یونانی ہمہ اوست Pantheistic Philosopy سے تطبیق دیسکیں اور اخلاقیات کا اتنا بلند معیار پیش کر دیں جس کا انتہائی اصول یہ ہو کہ شر محض کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔

ایرانی تصوف کا لب لباب عام فہم پیرایہ میں مثنوی معنوی مولانا جلال الدین رومی میں درج ہے مولانا درویشوں کے سلسلہ مولویہ کے بانی ہیں۔ آپ کا انتقال قونیہ میں ۱۲۷۳ء میں ہوا۔ اس مثنوی کو "فارسی کا قرآن" کہا گیا ہے۔ اور اس کے مصنف کا دعویٰ ہے کہ اس میں تعلیم پیغمبر کا مغز بیان کر دیا گیا ہے جو شخص سرسری طور پر اس تصنیف کی ادھر ادھر سے ورق گردانی کرے گا وہ دیکھیگا کہ اس کی تعلیمات میں جابجا حکایات، واقعات، افسانے، کہانیاں، اور روایات جو شامل کی گئی ہیں وہ زمانہ سلطی کے مذہبی خیالات اور مذہبی زندگی پر محیط ہیں۔ غزلیات میں تو مولانا کی صوفیانہ نگاہ سوائے خدا کے کسی اور چیز پر نہیں جاتی مگر مثنوی میں انہوں نے ایک ایسے مبلغ اور پرجوش معلم کی شان اختیار کی ہے جو ان لوگوں کی رہنمائی کرتا ہو جنہوں نے خدا تک پہنچنے کا راستہ اختیار کر لیا ہے۔ ساری تعلیم کا نچوڑ افنائی

اشعار میں دیدیا گیا ہے جس میں نَے کو جو مولویہ سلسلہ کے درویشوں کا مقدس باجہ ہے، روح کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور اس روح پر خدا سے فراق کا مسلط ہو جانا بیان کیا گیا ہے ۔ سہ

بشنو از نَے چوں حکایت میکند | وز جدائیہا شکایت میکند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند | از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق | تا بگویم شرح درد اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش | باز جوید روزگار وصل خویش

اس نظم کے متعلق خوب بات کہی گئی ہے کہ "مذہبی تخیل کو عشق کی رنگینی سے رنگین اور پاکیزہ بنانے کی یہ ایک کوشش ہے"۔ بقول جلال الدین کے وہ مذہب جو دلائل پر مبنی ہو اور ثبوت عقلی کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا ہو اتنا ہی بیکار ہے جتنا کہ وہ مذہب جو رسم و رواج اور قدامت پرستی پر مبنی ہو "تیر کر راز دان جانتا ہے اور ثبوت کا محتاج نہیں۔ شیطان کی جانب سے تعلق ہے اور آدم کی جانب سے عشق"۔

خدا کی نگاہ میں رہبانیت اور فرقہ بندیوں کی کوئی وقعت نہیں۔ خدا نہ مسجد میں رہتا ہے، نہ گرجا میں، نہ مندر میں۔ وہ پاک اور ستھرے دل میں رہتا ہے۔ اصل چیز پوری اخلاقی کایاپلٹ ہے جو ایمان کامل اور عاجزانہ دعاؤں سے حاصل ہوتی ہے۔ جلال الدین کو خدا کی اچھائی اور انسان کی گنہگاری کا پورا یقین ہے اس لیے وہ خالق کی طرف شر کی اضافت کے قائل نہیں بلکہ مخلوق کی طرف اس کی اضافت کے قائل ہیں۔ خدا کا اپنے کمال کو ظاہر کرنا خوبی ہے جس طرح کہ ایک مصور خوشنما اور بدنما دونوں چیزوں کی تصویر کھینچنے میں اپنے کمال کا اظہار کرتا ہے نہ کہ اپنی بدنمائی کا۔ مگر مثنوی نے اس پہلو پر بہت زور دیا ہے کہ جملہ اشیاء میں جو بظاہر بے جوڑ نظر آتی ہیں ایک ربط باہمی اور تناسب موجود ہے جسے ہم سمجھ نہیں سکتے۔ ہر انفرادی شر منفعت عامہ کے حق میں خیر ہے۔ تاہم اس ایرانی صوفی نے

خودی کے خلاف مرتے دم تک جنگ جاری رکھنے پر بہت زور دیا ہے۔ خودی کو "سات دروازے والی دوزخ" اور "تمام بتوں کی ماں" قرار دیا ہے۔ جو عیب لوگوں کو دوسروں میں نظر آتا ہے وہ دراصل اُن ہی کے عیوب کا پرتو ہے۔ "جو خرابیاں تم دوسروں میں دیکھتے ہو وہ سب تم ہی میں ہیں۔ جو ضرب تم دوسروں پر لگاتے ہو وہ تم ہی کو لگتی ہے تمہیں اپنے عیوب صاف نظر نہیں آتے ورنہ تم اپنے سے پوری نفرت کرتے"

اس شاعر نے شہوت اور بدکرداریوں کے متعلق اس خوبی، اس قوت، اور اس صداقت سے اس نظم میں طول طویل کلام کیا ہے کہ بعض اوقات مترجم کو اس کا ترجمہ کرنے میں دقتیں پیش آتی ہیں۔ جبریوں کے مقابلے میں وہ زور دیتے ہیں کہ ہمارے افعال اگرچہ خدائی قوتوں کا نتیجہ ہیں تاہم ہمارے ہی اختیار سے سرزد ہوتے ہیں اور ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم خدا کو ان کا ذمہ دار قرار دیں اگر گنہگاروں کو ارتکاب گناہ میں اپنی مجبوری کا احساس ہے تو وہ اس جبر کے تحت میں اتنی مستعدی کے ساتھ کیوں آجاتے ہیں اور بعد میں وہ شرمندہ کیوں ہوتے ہیں اور اپنے خطاکار ہونے کا احساس کیوں ہوتا ہے؟ مگر یہ اس مسئلہ کا قطعی اور آخری حل نہیں۔ کمال عشق کے بغیر اور ارادۂ انسانی کو ارادۂ الٰہی کے تحت میں لائے بغیر کمال آزادی محال ہے۔

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد	آنکہ عاشق نیست حبس جبر کرد
ایں معیت با من است این جبر نیست	ایں تجلیٔ مہ است ایں ابر نیست
گر بود ایں جبر، جبر عام نیست	جبر آن امارۂ خود کام نیست

جو اخلاقی رنگ مثنوی پر غالب ہے وہ مثنوی کے ان فلسفیانہ حصوں میں بھی پایا جاتا ہے جن میں ہستی واحد کا حیات کے مختلف طبقات میں ظہور فرمانا بیان کیا گیا ہے۔ اس ظہور کا خلاصہ روح کا وہ ارتقا ہے جس میں عقل کل کا تنزل عالم مادہ میں ہوا اور معدنیات، نباتات، حیوانات میں سے گزر کر عقل انسانی میں اظہار رہا۔ پھر امتحانات ہوئے سزائیں ملیں۔ عالم ملکوت میں عروج ہوا

اور روحانی نشوونما ہوتے ہوتے اس اطلاق میں وصل ہوا جس کا وہ آئینہ ہے اور یہ کھل گیا کہ احساس فراق صرف ایک خواب تھا۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد نادرد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد — نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آن — خاص در وقت بہار وضیمران
ہمچو میل کودکاں با مادراں — سرمیل خود نداند در میاں
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقل ہائے اولینش یاد نیست — ہم ازیں عقلش تحول کردنی ست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب — صد ہزاران عقل بیند بوالعجب
گرچہ خفتہ گشت و ناسی شد زپیش — کے گذارندش درآں نسیان خویش
باز ازاں خوابش بہ بیداری کشند — کے کند بر حالت خود ریش خند

گنجایش نہیں کہ اس عظیم الشان اور ہمہ گیر کتاب منظوم کے زائد اقتباسات یہاں درج کئے جائیں۔ ایرانی تصوف کا اصلی رنگ اس خوبی اور قوت کے ساتھ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کی کہیں کوئی نظیر نہیں ملتی، گو بوجہ اس کتاب کے عالمانہ رنگ، طوالت اور اشکال بندی کے اول سے آخر تک بالالتزام کم لوگ اسے پڑھتے ہیں۔ اس کے مصنف کو دنیائے جدید کی صحبت بھی حاصل ہوئی ہے اور غزالی کے مقابلہ میں وسیع الخیالی بھی زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ غزالی کا مذہبی رنگ زمانہ وسطی کے روشن خیال علماء کے مذہبی رنگ سے ملتا جلتا ہے صوفی کی فطرت میں ایک پرواز ہوتی ہے اور فقیہہ کا کام اس بڑھیا کی نقالی ہے جس نے شاہی باز کے ہاتھ آجانے پر اس کے پر اور پنجے تراش دیے تھے۔ اسلام میں اس

نوعیت کی سزائیں دینا مشکل ہے۔ صوفیوں نے اسلام میں مقید رہ کر اس معاملہ میں جائز حد تک ترقی کی۔ صوفیوں کی اس ترقی سے جو آزادی حاصل ہوی وہ بالآخر فریقین کے لیے مفید ثابت ہوی فریقین کے اصل جھگڑوں میں اِس نے منصفانہ روش اختیار کی اور باہمی رواداری کو ترقی دی بعض رومن کیتھولک مصنفین اس آزادی کی طرف جن امراض کو منسوب کرتے ہیں وہ امراض کم از کم ان معالجات سے کسی طرح بدتر نہیں جو یورپ کی مذہبی حکومتیں ایام گذشتہ میں کام میں لا چکی ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں صوفیوں نے بھی اپنی تعلیمات کے بعض اندیشہ ناک نتائج سے محفوظ رہنے کے لیے رفتہ رفتہ ایک ایسی تنظیم قائم کر لی جس کے تحت میں کاملین کے ارشادات کی تعمیل ماتحتوں پر لازمی قرار پاگئی۔ اس تنظیم نے ایک مذہبی حکومت کی صورت اختیار کر لی جس کے اراکین پوشیدہ اور ظاہر اولیاء ہیں اور ایک قطب اُن کا افسر اعلیٰ ہے۔ صوفیوں کے عقیدہ کی رو سے دنیا کی روحانی حکومت اسی جماعت کے ہاتھ میں ہے۔ اس جماعت کی ذمہ داری اس بنا پر اور بھی زیادہ بڑھی ہوی ہے کہ عملاً ہر صوفی کی تعلیم ایک شیخ کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ جس شخص نے اپنی تعلیم آپ ہی کی ہو وہ اِس سلسلہ سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ مگر نگران کا نگران کون ہو؟ اولیاء کی خوبیوں سے مجھے بحث نہیں مگر رسمی یا خود ساختہ قوانین اخلاق یا اس دنیا کی کسی اور چیز کا ایسے لوگوں پر کیا اثر پڑ سکتا ہے جو اپنے اوپر آپ ہی اثر ڈالنے کے طریقوں (Autohypnotic Methods) سے اپنی کیفیات کو بڑھاتے ہیں اور اپنے آپ کو اس حد تک الہام رسیدہ سمجھنے لگتے ہیں کہ اپنی شخصیت کو خدا میں گم تصور کرنے لگتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ ان لوگوں کو معمولی معیار سے جانچا جائے جو کہ ایک فضول بات ہے آؤ ہم غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر آئیں کہ اپنے نصب العین میں یا جیسا کہ وہ کہتے ہیں حقیقت میں ان کا سچا انہماک گناہوں کے انبوہ کثیر کو ڈھانپ لیتا ہے۔ اور آؤ ہم اس بات کو بھی تسلیم کر لیں کہ اپنی تلاش میں اگرچہ وہ مقصود تک نہیں پہنچے تاہم جو کچھ اسلام انہیں دے سکتا تھا اس سے پاکیزہ تر مذہب اور اعلیٰ تر اخلاق تک ہر نوع

ان کی رسائی ہوگئی۔ [1]

آر اے نکلسن۔

[1] افسوس ہے کہ پروفیسر نکلسن نے اس مضمون میں نہ اسلام کے متعلق اپنی صحیح معلومات کا ثبوت دیا نہ تصوف کے متعلق جو شخص ان دونوں چیزوں سے پوری طرح واقف نہ ہو اس کی راستان کے تعلق باہمی کی بابت تعبیر نہیں اموزند ہیں سطحیات پر فلسفیانہ نگاہ ڈال کر ظنیات میں الجھنا اور قیاسی نتائج پر آکر ٹھوکریں کھانا محققانہ شان سے بعید ہے۔ ایک زمانہ تھا جب کہ یورپ کے تعلیم یافتہ لوگ مسمرزم اور ہپناٹزم پر اعتبار نہ کرتے تھے کیونکہ یہ چیزیں ان کی سمجھ میں نہ آتی تھیں۔ اب تک یورپ میں جماعت کثیر ان چیزوں کو وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھتی۔ صرف ایک جماعت قلیل ہے جو ان سے کسی قدر شغف رکھنے لگی ہے۔ مگر اب تماشا یہ ہے کہ وحی والہام کے متعلق ہر وہ بات جو اہل یورپ یا ان کے شاگردوں کی سمجھ میں نہیں آتی مسمرزم یا ہپناٹزم کی کوئی قسم قرار دیدی جاتی ہے عام اس سے کہ قرار دہندہ مسمرزم کے ماننے اور سمجھنے والے ہوں یا نہ ہوں۔ ان لوگوں کے نزدیک وحی الٰہی بھی نعوذ باللہ سلف ہپناٹزم ہے اور صوفیائے کرام کے احوال و وجدانات بھی وہی نوعیت رکھتے ہیں۔ لیکن ایک فلسفی جو اپنے کرہ میں بند ہو کر اپنے تخیلات میں گم ہو جاتا ہے اور دور کی کوڑی لانا شروع کر دیتا ہے۔ یا ایک سائنس دان موجد جو اپنی لیبوریٹری (Laboratory) میں مقید ہو کر دنیا وما فیہا سے بیخبر ہو جاتا ہے اور اپنی کسی ایجاد مطلوبہ کی دھن میں مستغرق رہتا ہے وہ اپنے ارتقائے تخیل کے کسی درجہ میں جا کر بھی سلف ہپناٹزم نہیں ہوتا۔ ایام جاہلیت کے جاہل و منکر عرب حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مبعوث ہونے پر آپ کے جن کمالات پر جادو کا گمان کرتے تھے ان ہی کمالات پر اب اہل یورپ ہپناٹزم کا گمان کرتے ہیں۔ صرف الفاظ کا فرق ہے۔ ذہنیت میں کوئی فرق نہیں۔

(ذوقی)