صوفیانہ شاعری میں

عشق کا تصوّر

Aurangzeb Qasmi
Subject Specialist
G.H.S.S Qasmi Mardan KPK

ڈاکٹر سید احمد حسن

صوفیانہ شاعری
میں
عشق کا تصوّر

ڈاکٹر سید احمد حسن
ایم۔ اے۔ (اردو)، ایم۔ اے۔ (فارسی)، پی ایچ۔ ڈی

پہلا ایڈیشن	مارچ ۱۹۸۶ء
کاتب	نورالحسن انصاری
مطبع	نکھار پریس۔ مئو
تعداد کتاب	چھ سو (۶۰۰)
ناشر	ڈاکٹر سید احمد حسن
قیمت	پینتیس روپے Rs.35/-

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ

تقسیم کار: نکھار پبلی کیشنز۔ مئو ناتھ بھنجن۔ یوپی

Aurangzeb Qasmi Subject Specialist G.H.S.S Qasmi Mardan KPK

انتساب

بحضور اقدس

پیرومرشد حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا قدس سرہٗ

اور

اجداد امجد

حضرت مولانا سید سجاد علی قدس سرہٗ

اور

حضرت میر اولیا قدس سرہٗ

تری نوازشِ پنہاں کی قدر ہو نہ سکی
میں شرمسار ہوں اپنی ہی نارسائی سے

احمد موتیہاروی

فہرست

- پیش لفظ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۹
- مقدمہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۱۳
- مختلف نظریئے ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۴۲
- تصوف ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۸۳
- عشق ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۱۱۹
- شاعری اور شاعرانہ وجدان ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۱۵۳
- حرف آخر ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۱۷۷
- حوالہ جات ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۱۸۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

عشق و محبت جتنا عام ہے اتنا ہی پُراسرار بھی ہے۔ اس کی عام کیفیتوں کا تجربہ تو کسی حد تک ہر شخص کو حاصل ہوتا ہے، لیکن اسکی گہرائیوں میں اترنے والوں کے تجربات جب ہم تک پہنچتے ہیں تو

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں
مقامِ شوق اگر ہو شریکِ بینائی (اقبالؔ)

نگاہوں پر سے پردے اٹھتے جاتے ہیں، ہر چیز کے اشارات و معانی بدلتے جاتے ہیں اور کائنات سراپا اقدار کی جلوہ گاہ نظر آتی ہے۔ اس کیفیت کا اظہار صوفی شعراء کی شاعری میں ہر جگہ نظر آتا ہے۔ انسان کا یہ تجربہ کوئی نئی چیز نہیں۔

"ہمیں یہ بات خوب اچھی طرح یاد رکھنی چاہئے کہ تصوف اسلام سے کئی سو برس پہلے انسانی فکر میں آچکا تھا۔ داراشکوہ کا خیال صحیح ہے کہ تصوف کی اولین مستند تشریح اپنشدوں میں ملتی ہے۔ غور کیا جائے تو یہ حقیقت بھی واضح ہو جائیگی کہ ترکوں اور منگولوں کا نظریہ "آں تنگری" چینیوں کا تصور "تیان" اور صوفیائے اسلام کا نظریۂ "حق" اساسی طور پر ایک ہی

چیز ہیں۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے صوفیا اپنے معتقدات کی بنیاد قرآن کو ٹھہراتے ہیں" [1] (پروفیسر محمد مجیب)

اور یہیں وہ فرق و امتیاز نمایاں ہوتا ہے جس کے نشانات صوفیوں کی عشقیہ شاعری میں ملتے ہیں۔ اس کی ابتدا رکائنات کے ساتھ حسی ربط سے ہوتی ہے اور عشق کے وسیلہ سے اقدار الٰہیہ کا عرفان ہوتا ہے۔ یہاں سلمٰی اور عذرا رگوشت و پوست نہیں جو عمر کے ساتھ اپنی دلکشی کھوتی جاتی ہیں اور انجام کار ناپید ہو جاتی ہیں بلکہ قدر حسن کی وہ لازوال نمود ہیں جو انسان کی جمالیاتی حس سے ایک بار چھو جانے کے بعد دائمی اور لامتناہی قدری انکشاف کی محرک بن جاتی ہیں۔

یہ محبت سرمایہ دار اقدار ہوتی ہے اس محبت میں وفاداری ہوتی ہے تلون نہیں ہوتا۔ یہاں نہ خود اعتمادی اور بلند حوصلگی کی کمی ہوتی ہے نہ آرزوؤں کا انتشار ہوتا ہے، نہ قنوطیت ہوتی ہے نہ سلبیت، نہ بیچارگی ہوتی ہے نہ یاس۔ یہ محبت امید پرور ہوتی ہے، قدر شناس ہوتی ہے، خود اعتماد ہوتی ہے اور رجائی ہوتی ہے۔ "انا الحق" اور "سبحانی ما اعظم شانی" اسی محبت کا نقطۂ عروج ہے۔

انسان کے قدری ممکنات کی ابتدا، تو ہوتی ہے انتہا نہیں ہوتی۔ ایک ابدی اور لازوال وجود۔ اس کا خود شعور ہونا اپنے ہی وجود کے لامتناہی سلسلۂ اقدار کا اس پر منکشف ہو جانا ہے اور یہی انسانی زندگی کا امتیاز ہے جس سے اوصاف الٰہیہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی بلندی الوہی ہے، اس کی کوتاہی خود ناشناسی ہے۔

یہ خود ناشناسی حسی و اعصابی تقاضوں میں محصور رہنے کا انجام ہوتی ہے۔ ان کی لذت طلبی ہمیں اپنے ہی اندر الجھائے رکھتی ہے۔ زندگی اس لئے محبوب ہے کہ اس کے بغیر سرمایہ دار اقدار ہونا ممکن ہی نہیں۔ اعصابی و حسی تقاضے اس لئے

---

[1] "تاریخ مشائخ چشت" مصنف خلیق احمد نظامی ص ۲۹

خطرے میں ہیں کہ شعور اقدار کی راہ میں ان کی لذت طلبی ہی فریب منزل بن جاتی ہے اور موت اس لئے عزیز ہے کہ وجود کو اس فریب سے پاک کر کے حصول اقدار کی آزادی بخش دیتی ہے

یہ تصورات قیاسی نہیں ہیں، تجربہ و یقین کی بنیاد پر قائم ہیں۔ یہاں شاعرانہ تخیلات ایک قدر اعلیٰ کے احساس سے متاثر رہتے ہیں اور صوفیانہ شاعری اسی کی محبت و عظمت کا اظہار ہے۔ یہ ہم میں انسانی عظمت کا احساس بیدار کرتی ہے، یہ ہمیں خود اپنی نظر میں لائقِ احترام بنا دیتی ہے، یہ شاعری انسانی اقدار کی علمبردار ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی قیمت ہے ؎

گدائے میکدہ ام لیک وقت مستی بیں
کہ ناز بر فلک و حکم بر ستارہ کنم (حافظ)

سید احمد حسن

بھاگلپور ۔ ۱۵ر دسمبر ۱۹۵۹ء

مقدمہ

● اوہام اور اساطیر ـــــــــــــــــــ ۱۴
● فرائڈ اور جنسیت ـــــــــــــــــــ ۲۵
● محبت اور عورت ـــــــــــــــــــ ۳۴

(۱)

اوہام اور اساطیر

"...... نوعِ انسانی کے مختلف گروہوں نے دنیا کے مرقع کو مختلف گوشوں سے دیکھا ہے، اور اکثر ایسا ہوا کہ جس کو جو پہلو نمایاں نظر آیا اس نے اس کے متعلق اسی پہلو کے لحاظ سے ایک نظریہ قائم کرلیا، اور دوسرے پہلوؤں پر نگاہ ڈالنے کی کوشش ہی نہیں کی ...... تھوڑی دیر کے لئے ذہن کو ان تمام تصورات سے خالی کرکے ایک مبصر کی حیثیت سے اپنے گرد و پیش کی دنیا پر نظر ڈالئے اور غور کیجئے کہ مختلف لمحات میں آپ جو کچھ دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں وہ مجموعی طور پر ان نظریوں کے مکمل احاطہ سے کتنا گریزاں ہے!" [۱]

ارتقا انسانی زندگی کی امکانی صلاحیتوں کا ایک عروجی سلسلہ ہے، اس لئے وحشی زندگی اوائل میں بھی ادنیٰ حیوانات کی بہ نسبت یقیناً برتر ممکنات کی حامل ہوگی

---

[۱] یہاں سید ابوالاعلیٰ مودودی کی ایک عبارت میں موقع کی مناسبت سے کچھ تصرف کر دیا گیا ہے۔

گرچہ ان ممکنات کے واضح شعور کے لئے نہ تو ماحول ہی سازگار تھا اور نہ اسباب حیات ہی مہیا تھے۔ شعور نامیاتی عالم میں تھا اور تحفظ ذات ہی اس کا اولین مقصد تھا۔ جنسیت اعصابی مطالبہ کی اضطراری تسکین یا تسلسل نسل کا فطری مطالبہ تھی۔ اس کشاکش حیات میں برتر اقدار کے شعور کے لئے کچھ مبہم سی داخلی تحریک ہی اس ارتقا پذیر مخلوق کو ادنیٰ حیوانات سے ممیز کر رہی ہوگی۔

اپنے قریب ترین ماحول کے ساتھ سازگار ہونے کی جدوجہد نے وحشی زندگی پر دو مختلف نوعیتوں کے ارتسامات ثبت کئے ہونگے۔ اوّلین ارتسامات جن کا تعلق ماحول کے ان افراد و اشیاء سے ہوگا جو بدیہی اور فوری ضرورتوں کی تسکین کرتے ہونگے۔ اور ثانوی ارتسامات جن کا تعلق ان مظاہر قدرت سے ہوگا جو حیرت و استعجاب اور خوف و انبساط کے محرک ہونگے۔ وحشی زندگی قدرت کے انھیں مظاہر میں بسر ہوتی ہوگی، اور زندگی کی اکثر ضرورتوں کی تسکین کے لئے انھیں مظاہر کا مزاج دیکھنا پڑا ہوگا جن کی بے پایاں پہنائیوں نے اس کی ناآسودہ حیرت و استعجاب اور اس وسیع و عریض کائنات کے ساتھ ربط و تعلق کے احساس کو رفتہ رفتہ احترام و نیایش میں بدل دیا۔

> "جو کچھ ہمیں واضح طور پر معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ بڑے دیوتاؤں میں کثرت ایسے ہی دیوتاؤں کی ہے جن کا تعلق مظاہر قدرت سے ہے۔ اور ان کے مطالعہ سے اس تعلق کے آثار بھی ملتے ہیں۔ کبھی تو یہ تعلق نہایت واضح ہوتا ہے، مثلاً مصری "را" اور بابلی "شاماش" سورج کے دیوتا ہیں۔ یونانیوں کا "زیس" جس سے وید کا "دیاوس" ملتا جلتا ہے آسمان دیوتا ہے۔ وید کے نغموں کی "اوشا" صبح کی دیوی ہے۔ لیکن ایسی بھی بہت سی مثالیں ہیں جہاں بظاہر مظاہر قدرت کے ساتھ دیوتاؤں کا تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا۔ پھر بھی اس عام حقیقت میں شبہ کی

Aurangzeb Qasmi Subject Specialist G.H.S.S Qasmi Mardan KPK

کوئی گنجائش نہیں ... مشرب اور ثقافتی زندگی بھی بعض دیوتاؤں کی نمود کی ذمہ دار ہیں ... اور بعض حالتوں میں کچھ انسانوں کو بھی ان کے غیر معمولی اقتدار و عمل کی بنا پر الوہی یا نیم الوہی مرتبے دیئے گئے ہیں ..... کثرت اصنام کی پرستش کے مقاصد پیچیدہ ہیں، لیکن خصوصاً وسیع مظاہر قدرت اپنی تجسیمی آفاقیت کے سبب سے اقتدار و اختیار رکھنے والے دیوتاؤں کا تصور پیدا کرنے کے وسیلے بنے" [1]

"رگ وید کے زمزموں کا فکری مواد اس وقت بننا شروع ہوا تھا جب تاریخ کی صبح بھی پوری طرح طلوع نہیں ہوئی تھی، اور حِتیوں (Hittites) اور عیلامیوں نے جب اپنے تعبدانہ تصورات کے نقش و نگار بنائے تھے تو انسانی تمدن کی طفولیت نے ابھی ابھی آنکھیں کھولی تھیں۔ مصریوں نے ولادت مسیح سے ہزاروں سال پہلے اپنے خدا کو طرح طرح کے ناموں سے پکارا اور مالڈیا کے صنعت گروں نے مٹی کی پکی ہوئی اینٹوں پر حمد و ثنا کے وہ ترانے کندہ کئے جو گذری ہوئی قوموں سے انھیں ورثہ میں ملے تھے۔" [2]

جن لوگوں نے انسانی زندگی کے ابتدائی مراحل پر غور کیا ہے ان کے ایک حلقہ کا یہ خیال ہے کہ مذہبی شعور کا آغاز کسی ایسی ہستی کے تصور سے ہوا جو حیات و کائنات کی خالق و مالک ہے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ حیات و کائنات سے متعلق وحشی مشاہدات و تجربات نے مظاہر پرستی کا میلان پیدا کر دیا۔ امرائے قبیلہ اور بانیانِ خاندان کے لئے عظمت و احترام کے جذبہ نے ان کے دورانِ حیات

---

[1] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا۔ [2] "غبار خاطر" از مولانا ابوالکلام آزاد۔

میں اور بعد ازاں ان کی "ارواح مقدسہ" کی پرستش کو رواج دیا۔ اور اس طرح باقاعدہ طور پر اصنام پرستی اور شخصیت پرستی کی رسم شروع ہوئی۔

مظاہر کائنات سے متحیر اور متاثر ہو کر ہر شئے کے ساتھ تقدس وابستہ کر دینا عہد عتیق کی فکری و جذبی خصوصیت بن گئی، اور ہر وہ مظہر و عمل جس کی توضیح و تشریح سے ذہن قاصر تھا اک تقاضائے عبودیت بن گیا۔ یہاں تک کہ جنسی عمل بھی تقدس سے علیحدہ نہ رہ سکا۔ عورت خاندانی زندگی کی بنا بن گئی۔ موجودات کی آفرینش غایت پر غور و فکر نے اساطیر اور دیومالا کی بنیاد ڈالی اور عہد عتیق کے مذہبی تصورات میں جنسی علامات کا بھی داخل ہو جانا اسی جذبۂ نیایش کا انجام تھا، جس نے رفتہ رفتہ مقدس روایتی حیثیت حاصل کر لی۔

سماجی تنظیم نے امارت کی تخلیق کی اور امارت کے بڑھتے ہوئے اثر و اقتدار نے فرماں روائی کا احساس پیدا کر دیا۔ ملوکیت اور شہنشاہیت کا قیام عمل میں آیا۔ لیکن یہ اقتدار اعلیٰ اس وقت تک تشنۂ تکمیل تھا جب تک کہ سارے اقتدار ایک ہی ذات میں سمٹ نہ آئیں۔ اس لئے فرماں روائی کی قدر نے مذہبی قدر کو بھی اپنی ہی ذات میں سمو لیا ..... "انا ربکم الاعلیٰ"۔ بادشاہ صرف حاکم اعلیٰ ہی نہ رہا خدا و الٰہ بھی بن گیا ..... جس کی مثالیں قرآن مجید نے نمرود اور فرعون کی حکایتوں میں دی ہیں۔ اس کی حکومت جسم ہی پر نہ تھی روح پر بھی تھی۔ اس کی نافرمانی بغاوت ہی نہ تھی گناہ بھی تھا۔

ایوانوں کی آرایش اور شبستانوں کی زینت حوران ارضی کے بغیر ممکن نہ تھی، عورت کے لئے ملکۂ خداوند بن جانا اس کی معراج۔ شعرا جو اپنے نغموں میں اب تک ماورائی ہستیوں کی نسبت احساس بندگی اور عقیدت پیش کرتے آئے تھے، شاہانہ اذن پا کر نسائی حسن و دل فریبی، اعضا کی موزونیت

اور اداؤں کی رعنائیاں نظم کرنے لگے، اور اس طرح شاہانہ دلچسپیوں نے اقدارِ حیات میں حُسن، عورت اور لذّت سے متعلق ایک نئے تصوّر کا اضافہ کر دیا۔ جنسی لذّت کی اس غیر معمولی دلکشی اور اہمیت نے رفتہ رفتہ نیا شعور اور نیا نقطۂ نظر پیدا کر دیا، اور رنگ دینے کے تقاضوں نے لذائذِ حیات میں اسے مرکزی اور محوری حیثیت دیدی یہاں تک کہ مذہبی نغموں میں بھی جنسی لذّت کی آرزو مندی شریک ہو گئی۔ عورت کے پیکر میں الوہی حُسن اور رعنائیوں میں روحانی کیف تھا۔ مرد نے اسے وہ کیف و سرور سپرد کر دیا جسے "محبت" کہتے ہیں، اور عورت نے بھی اس کا استقبال کیا۔ رفتہ رفتہ یہ محبّت ثقافتی دلچسپیوں کے دوسرے گوشوں کو بھی متاثر کرنے لگی، اور انجام کار ایک قدرِ حیات بن گئی جس کی نوعیت خالصتاً جنسی تھی۔

ہیولاک ایلس (Havelock Ellis) نے محبّت کو جنسیت کا مظہر قرار دینے کے باوجود یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بعض قدیم اقوام میں جنسی محبت کا کوئی تصوّر نہیں پایا جاتا تھا، اور اپنے خیال کی تائید میں تاریخی اور ادبی شہادتیں بھی بہم پہنچائی ہیں:

> "بعض وحشی نسلوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں جنسیت کے ساتھ محبّت کا کوئی تصوّر نہیں پایا جاتا، مثلاً امریکی نہوا (The American Nahuas)۔ تعجب خیز حقیقت یہ ہے کہ آریائی زبان کی قوموں میں جنسی محبّت کا قوی تصوّر مطلق نہیں پایا جاتا حتیٰ کہ یونانیوں میں بھی جنسی محبّت کا کوئی آئیڈیل نہیں پایا جاتا تھا۔ یونانِ قدیم کے آیونی متغزلین (Ionian Lyric Poets) عورت کو محض ذریعۂ لذّت اور بنائے خاندان سمجھتے تھے۔ سفوکلیز (Sophocles) کی شاعری میں جنسی محبّت کہیں نہیں پائی جاتی، اور یوریپیڈیز (Euripides) کی شاعری میں صرف عورتیں محبّت میں گرفتار ہوتی ہیں۔

یونانیوں میں نسبتاً متاخرین تک جنسی محبت معیوب سمجھی جاتی تھی اور یہ موضوع اس لائق نہیں خیال کیا جاتا تھا کہ اس پر اعلانیہ کوئی تبادلۂ خیال ہو، یا اسے بر سرِ عام پیش کیا جا سکے۔ یونان کی بجائے یہ ماگنا گریسیا میں ہوا کہ لوگ عورتوں سے دلچسپی لینے لگے، اور کہیں عہد سکندری سے اور خصوصاً عہد اسکلی پیاڈیز (Asclepiades) میں یہ ہوا جیسا کہ بنیکی (Benecke) کا خیال ہے کہ عورت کی محبت حیات و موت کا مسئلہ بن گئی۔ بعد ازاں یورپ کی زندگی میں جنسی محبت کا تصور ایثار و رومانی پہلو لئے ہوئے ابھرنے لگا۔ ترسترام (Tristram) کی کلٹی (Celtic) داستان کے ساتھ جیسا کہ گسٹن پارس (Gaston Paris) لکھتا ہے مسیحی یورپ کی دنیائے شاعری میں جنسی محبت انسانی زندگی کا ایک مخصوص مسئلہ اور عادات و اطوار کی ایک عظیم غایت کی حیثیت سے پوری قطعیت کے ساتھ ظاہر ہوئی"۔ [1] (ہیولاک ایلس)

ڈاکٹر سوشیل کمار ڈے نے ویدی عہد اور قدیم سنسکرت ادب کے حوالہ سے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابتداءً جنسی محبت کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ محبت کے جذبات جنسیت سے یکسر پاک تھے۔ مابعد کے شاہانہ مذاق نے جنسی محبت کو نغموں کا موضوع بنانے میں اپنے زیر اثر شعرا کی سرپرستی کی اور رفتہ رفتہ یہ عنصر عوام کے مذاق میں داخل ہوتا گیا۔

"رزمیہ دور کے عملی انداز اور بے کیف اخلاقیات کا کوئی پہلو

---

[1] "Psychology of sex" (manual) by Haveleck Ellis, P. 277-78

اتنا نمایاں اور امتیازی نہیں ہے جتنا کہ عشق اور نکاح کے متعلق ۔
صدیوں کے برہمنی اور بدھ مت کے وسیع ذخیرۂ ادب میں صرف ایک نظم ملتی ہے جس میں مرد کی جانب سے عورت کے لئے اظہار محبت کیا گیا ہے ۔ "دگبھا نکایہ" میں ویدی دور کے دیوتاؤں میں اخلاقی پابندیاں پائی جاتی ہیں، اور ویدانتی ادب میں نہ تو ہمیں شہوانی طاقتوں کی پرستش کی کوئی شہادت ملتی ہے، اور نہ پرستاران محبت میں شہوانی محبت کے مرکز فریفتگی ہونے کے آثار ملتے ہیں ۔ رگ وید میں بالعموم "کام" خواہش کے معنی میں ایک مثالی شخصیت کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے ۔ محبت کے دیوتا "ایرس" (Eros) کا تعلق تخلیق کائنات سے یونانی اساطیر کا تصور ہے ۔ "یہ کام" یا خواہش جس کا شہوانی لذت سے نہیں بلکہ خیر عام سے تعلق ہے اتھر وید میں ایک بڑی تعمیری طاقت کے طور پر ابھرتا ہے جو سارے دیوتاؤں سے زیادہ بلند مرتبہ ہے ۔ اور کبھی کبھی اسی کو آگ کے دیوتا کی حیثیت بھی دیدی جاتی ہے ۔

یہ ایک قابل غور نکتہ ہے کہ بدھ مت کے ادب میں "بھنوں" (Bhajans) کا کوئی نغمۂ پرستش ایسا نہیں ہے جس میں عشقیہ رہبانیت کی ہلکی سی بھی جھلک پائی جاتی ہو، اور جو مذہبی عقیدت کا اظہار رگ وید کی ہوس کی زبان میں کرتا ہو، اور نہ ان میں کوئی اشارہ پایا جاتا ہے جس میں اپنے محبوب نجات دہندہ کے حضور میں اپنے آپ کو پیش کرنے کے لئے جو جذبۂ خود سپردگی پیدا ہوتا ہے اس میں کوئی عاشقانہ اشتیاق بھی پایا جاتا ہو ۔ گرچہ اس نوعیت کا اشتیاق کھلے طور پر عیسائی ادب میں پایا جاتا ہے جس کی مثال میں "سلیمان کے نغمے"

معیارِ تقدس سمجھے جاتے ہیں ـــــــ "میں اپنے محبوب کے لئے ہوں اور میرا محبوب میرے لئے ہے"۔ [1]

اس کے برعکس بدھ کا تصورِ محبوب کی حیثیت سے یا بھنوں کا ان کی محبوبہ کی حیثیت سے بالکل نہیں پایا جاتا۔ یہاں ایک پُرشباب نجات دہندہ کا کوئی تصور نہیں جس کی نسبت نیم مستانہ تصورات ابھر سکتے ہوں، اور نہ محبوب بنا کر وصال کی تمنّا کرنے کا کوئی موقع ہے۔ ہاں، بھائی بہن کی محبت کا انداز ضرور پایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ مذہبی دور میں جنّت کا جو تصوّر ہے اس میں بھی حوریں لذت و آسودگی کا آلۂ کار کی حیثیت سے پیش کی جاتی ہیں، مرکزِ عشق و محبّت کی حیثیت سے نہیں ۔

---

[1] راہبہ کا اپنے آپ کو دیوانگی کی حد تک جناب مسیحؑ کی محبوبہ سمجھنا، ان سے ملتفت ہونے کی آرزو کرنا۔ جنسی برانگیختگی کے اسباب فراہم کرنا، آسودگی حاصل کرنا، اور اس آسودگی کو فیضِ مسیحؑ سمجھنا، مجسمۂ مسیحؑ سے عریاں اور برہنہ لمس حاصل کرنا، مقبول صورت راہبوں سے بطفیل مسیحؑ جنسی رشتہ قائم کرنے کی خواہش کرنا، اور انجام کار عدالت اور پاگل خانہ!

[ـــــ تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہوں مندرجہ ذیل]

بحوالہ: (۱) "Studies in The Psychology of sex" By Havelock Ellis Book I P. 310 _ 325

(۲) A History of Western Philosophy by Bertrand Rassel, P. 361 - 362,

[ہیولاک ایلس نے اسی بنا پر بلاخ (Bloch) کی تصنیف کے ایک حوالہ کی تائید کی ہے کہ "بعض اعتبار سے مذاہب کی تاریخ کو انسان کی جنسی جبلّت کے مخصوص اظہار کی تاریخ سے تعبیر کر سکتے ہیں"]

یہ گویا عورت کے متعلق مرد کے زاویۂ نگاہ کا اظہار تھا۔ نہ تو رزمیہ دور کی تہذیب و ثقافت نے اور نہ سماجی ماحول ہی نے عورت کو کبھی عشق و محبت کا حقیقی مرکز سمجھا۔ دروپدی، ساوتری اور سیتا عفت و وفاداری کے مجسمے ہیں۔

"شہوانی جذبۂ محبت لئے ہوئے ما بعد ویدی عہد کی اولین شاعری پراکرت کی ابیات میں ملتی ہے، اور رفتہ رفتہ یہ رنگ شاعری شاہانہ دربار کے سنسکرت ادب پر چھاتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ یہ رنگ اس کے ساتھ مخصوص ہو کر رہ گیا۔ اس درباری ادب کے زیر اثر بیسیوں مترنم بحریں وضع ہو گئیں۔ اس عہد کے ادب پر داشتہ عورتوں کے اثر کا اندازہ یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ بحروں اور صنعتوں کے نام عورتوں کے ناموں پر رکھے جانے لگے۔ راجہ شعرا کے مربی ہوتے تھے اور اس لئے ہیئت اور مواد دونوں اعتبار سے عیسوی صدی کے ابتدائی دور کی شاعری پر درباری مذاق کا گہرا اثر ہے۔" لہ
(ڈاکٹر سوشیل کمار ڈے)

لہ — "Treatment of Love in Sanskrit Literature"
SVII32, By Dr. Sushil Kumar De.

[ڈاکٹر بھگوان داس نے "A History of Indian Philosophy" میں ڈاکٹر سوشیل کمار ڈے کے اس نظریہ سے اختلاف کیا ہے کہ قدیم سنسکرت ادب میں جنسی محبت کے آثار نہیں پائے جاتے]

★ — ایرانی شاعری پر درباری اثر کے متعلق مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں :—

Aurangzeb Qasmi Subject Specialist G.H.S.S Qasmi Mardan KPK

صدیوں اور قرنوں کے پروردہ میلانات قومی محرکات بنتے جاتے ہیں۔ ماضی نے جن میلانات کو تہذیبی اور ثقافتی اقدار کی حیثیت دیدی تھی ان میں سے ہر ایک کا گہرا نشان واثر آج بھی ہمارے فکر وعمل پر مرتسم ہے، فرق صرف یہ ہے کہ ان کے اظہار کے اسلوب عصری تقاضوں کے ساتھ بدلتے رہے اور عنوان تسکین و آسودگی میں تجدید ہوتی رہی:

عہد وحشت ــــ جب تحفظ ذات انسان کی اولین و ادنیٰ ترین غایت تھی۔

عہد اساطیر ــــ جب انسان نے اپنے اور کائنات کے مابین ربط و تعلق کی نوعیت پر غور وخوض شروع کیا۔ عبد ومعبود کے تصوّر نے غیر معمولی وسعت حاصل کرلی اور اساطیر اور دیومالا کی بنیاد پڑی۔

عہد شاہی ــــ جب غلبہ و تسخیر کے میلان نے شخصی حکومت کی شکل اختیار کرلی۔

عہد تہذیب وتمدن ــــ جب حُسن، عورت اور لذّت کو اہمیت حاصل ہوئی۔

★ "ابوہلال عسکری نے "کتاب الاوائل" میں لکھا ہے کہ عرب مطلقاً امردپرستی سے ناواقف تھے لیکن جب پہلی صدی میں فتوحات کا سیلاب خراسان تک آیا اور اہل فوج مدت تک وطن اور اہل وعیال سے دور رہے اس کے ساتھ لڑائیوں میں سادہ رو نوجوان گرفتار ہوکر آئے اور غلام بن کر جلوت وخلوت میں ساتھ رہنے لگے تو امردپرستی اور شاہد بازی کا مذاق پیدا ہوا۔ تاہم پہلی اور دوسری صدی تک عرب کی شاعری اس داغ سے پاک رہی ... معتصم باللہ نے عرب کو فوج سے نکال ترک بھر دیئے تھے ... یہ نوجوان سپاہی حسین اور خوشرو ہوتے تھے ... یہی سپاہی بچے مکتب عشق کے معلّم تھے ... یہ مذاق اسقدر عام ہوا کہ سلاطین اور رؤسا تک اعلانیہ امردپرستی کرتے تھے، اور دربار میں ان کے معشوق انکی نظرا فروزی کا کام دیتے تھے ... عجم میں جب تک معشوق تھیں عشق پرستی اسقدر عام نہ تھی اور نہ ہوسکتی تھی ایشیا میں کبھی عورتیں بے پردہ ہوکر نہیں رہیں اور رہیں بھی تو مردوں سے ہر وقت ملنا جلنا ممکن نہ تھا" بحوالہ شعر العجم جلد پنجم ص ۱۶۵ تا ۱۶۹۔

اس لئے آج ہمارے علمی و تحقیقی مکاتب ان میں سے جس میلان کے بھی بنیادی جبلت ہونے کے دعوئی کا جائزہ لیتے ہیں اسے ایک حد تک درست پاتے ہیں۔ ہر ایک جزوی حد تک درست ہے لیکن کوئی ایک بھی تنہا مکمل نہیں۔ اس لئے کسی ایک کو صداقت تمام تسلیم کرنے یا یکسر رد کر دینے کی بحث بنفسہٖ غلط ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی جڑ ہماری جبلت و خصلت میں پیوست ہے۔ اس لئے ہمیں یہ نہیں سوچنا ہے کہ کیا جبلی ہے اور کیا غیر جبلی بلکہ یہ سوچنا ہے کہ زندگی کی تعمیر و تشکیل میں کسے اہمیت دی جانی چاہئے اور کتنی اہمیت دی جانی چاہئے۔

ان مسائل پر غور کرتے میں ہم یہ بھی نظر انداز کر جاتے ہیں کہ خارجی اسباب ـــــ تاریخی جغرافیائی، سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی رفتار: اور داخلی اسباب ـــــ علمی و الہامی اور اساطیری نظریات و تصورات کے سطور انسان کی جبلتوں اور اکتسابی محرکات کو مخصوص لب و لہجہ اور امتیازی آب و رنگ دیتے جاتے ہیں۔ ایک قوم اپنے جارحانہ منصوبوں اور تسخیری ممکنات کے پیش نظر انھیں سے متعلقہ جبلت کو انسان کی بنیادی جبلت تسلیم کریگی۔ جنسیت کو قوی ترین جبلت تسلیم کرنے والوں کے سماجی اور معاشرتی عوامل کا اگر جائزہ لیں تو یہ تصور ہمیں ان کا ناگزیر انجام معلوم ہوگا۔

گرچہ یہ اپنا اپنا انفرادی یا سماجی نقطۂ نظر ہے جو حیات و کائنات کے مرقع میں رنگ بھرتا ہے، لیکن انسان اپنی تخلیقی حیثیت میں ایک لامحدود امکانات ہے، اس لئے وہی نظریہ صحت سے قریب ہوگا جو ایک ارتقائیز پذیر مخلوق تسلیم کرکے اس کے لامحدود امکانات کو اس کائنات کے وسیع نظام اخلاق کے ساتھ ہم آہنگ رکھ سکے۔

---

(۲)
فرائڈ اور جنسیت

یورپ میں کلیسائی جمود کے خلاف ردِعمل کے طور پر جس مادی رجحان کی ابتدا ہوئی اس کی رفتار نے مختلف شاخوں کے مختلف امام پیدا کیے جن کے افکار نے اساطیری اوہام ہی کی جڑیں کاٹ کر نہ رکھ دیں، مذہبی صداقتوں کا بھی وقار کھو دیا۔ یہ رجحان سائنسی پس منظر کے توسط سے ایسی آفاقی طاقت بن گیا جس کی رَو عالمگیر ثقافت و تہذیب کی رگوں میں خون بن کر دوڑنے لگی۔ اس کی قدرِ مشترک ہر اس روایت کے خلاف بغاوت تھی جس پر قدامت کی مہر پڑی ہو۔ اس لیے جہاں ذہنوں کو بطل پرستی سے آزادی نصیب ہوئی وہاں ذہنوں کو سنبھالا دے کر ایک راہ پر لگانے والی مرکزی طاقت بھی فنا ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مختلف سایہ ہائے خیال کا وہ ہجوم وانبار سامنے آگیا جس میں اچھے بُرے کی تمیز مشکل ہو گئی۔

" ڈارون کی "نسل انسانی" مطبوعہ ۱۸۷۱ء کی اشاعت کے بعد نامیاتی ارتقا کا عقیدہ عام ہو گیا۔ ماہرین نفسیات وانسانیات نے انسانی دماغ کے ارتقا پر غور کرنا شروع کیا، اور متمدن انسان کے ذہنی اعمال کا رابطہ وحشی دماغ کے ساتھ قائم ہو گیا، اور اس بنیادی رابطہ کی اہمیت زیادہ سے زیادہ محسوس کی جانے لگی۔ اس کے مدمقابل شعورِ ذات، اخلاقی قدریں، جمالیاتی احساس اور مراقبہ نسبتاً سطحی اور زمانہ مابعد کی ترقیاں سمجھی جانے لگیں۔ اس تاخر اور سطحیت کی وجہ سے انسانی فضائل کی اہمیت کم تو نہیں

کی گئی، لیکن یہ قیاس ایک اعتقاد بنتا گیا کہ ان فضائل کا سرچشمہ وہی جبلت، خواہش اور جوش ہیں جو ورثہ میں وحشیوں سے منتقل ہوتے آئے ہیں، اور یہی حقیقی ورثہ ہماری زندگی کے اہم واقعات کی بین رہنمائی کرتا ہے، اور متاثر کرنے کے یہ ایسے طریقے بھی اختیار کرتا ہے جو بڑی حد تک غیر شعوری ہیں۔ اس لئے انسانی جذبہ و فکر کی ان وحشی بنیادوں کو نظر انداز کرنا ناممکن ہے۔"[۱]

" تحلیل نفسی میں فرائڈ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ بچہ اپنے دورِ حیات میں ان تمام میلانات و رجحانات سے گذرتا ہے جو نامیاتی اجسام کی نسلی جبلت کی ترقی کی مختلف منزلیں رہ چکی ہیں۔ یک خلیہ جرثومہ (پروٹوزوا) سے لے کر کثیر الخلیہ فقاری (ریڑھ کی ہڈی والے) حیوان (میٹازوا) تک۔ جس طرح پروٹوزوا اپنے تولیدی عمل کے لئے کسی خارجی معروض کا محتاج نہیں ہوتا اسی طرح بچہ بھی اپنی جنسی رغبت کے خود پسندانہ دور میں اپنی محبت کو کسی دوسرے سے وابستہ کرنے کا محتاج نہیں ہوتا، اور جس طرح چمپانزی (انسان نما لنگور) محرمات کے ساتھ آزادانہ مباشرتی تعلق قائم رکھتا ہے، اسی طرح بچہ بھی محرمات کے ساتھ آزادانہ محبت کرتا ہے، اور بچہ اپنی نسلی تاریخ کے متروک میلان کو محض دہراتا ہے تاکہ اپنی نسل کے اکتسابات سے اچھی طرح مطابقت پیدا کر سکے۔"[۲]

(محسن)

"The New Psychology" By A. G. Tansley, P. 22, 23. ——— ۱

"The Freudian Psychology" By Dr. S. M. Mohsin Calcutta ۲
Review, July, 1938,

فرائڈ کے نظریہ کی بنیاد یہ ہے:

"لبیڈو کی اصطلاح نظریۂ جوش سے ماخوذ ہے۔ اس نام سے ہم لوگ ان جبلتوں کی توانائی (گرچہ اسے بھی حقیقتاً ایک مقداری جبلت کی حیثیت سے تولا نہیں جا سکتا) مراد لیتے ہیں جن کا تعلق اس سب کچھ سے ہے جس پر لفظ "محبّت" کا اطلاق ہو سکے۔ جسے ہم لوگ محبّت کہتے ہیں اس کے منبع میں جنسی محبّت اپنے مقصد جنسی اتصال کے ساتھ قدرتی طور پر شریک رہتی ہے (اور یہی ہے جسے عام طور پر محبّت کہتے ہیں، اور شعرا جس کے گیت گاتے ہیں) اس سے ہم لوگ ان حالتوں کو علیحدہ نہیں کرتے جنھیں کسی عنوان سے بھی لفظ "محبت" سے تعبیر کیا جا سکے۔ ایک طرف تو خود اپنی ذات سے محبت اور دوسری طرف وہ محبت جس کا تعلق بالعموم والدین، بچوں، دوستوں اور انسانیت سے ہوتا ہے۔ جسیم اشیا اور مجرد تصورات سے محبّت بھی اسی ذیل میں آتی ہے۔ اس کے جواز میں ہماری دلیل یہ ہے کہ تجزیۂ نفسی تحقیقات نے ہمیں بتایا ہے کہ سارے میلانات انھیں جبلی عملوں کے مظاہر ہیں۔ اصناف مقابل (مرد اور عورت) کے مابین رشتوں میں یہ جبلتیں جنسی اتصال کی سمت میں اپنی طاقت صرف کرتی ہیں، لیکن دوسرے اسباب و علل کے ماتحت وہ اس مقصد سے موڑ دی جاتی ہیں یا اس مقصد تک پہونچنے سے روک دی جاتی ہیں، گرچہ وہ اپنی اصلی فطرت ہمیشہ کافی حد تک محفوظ رکھتی ہیں تاکہ ان کی حقیقت پہچانی جا سکے (مثلاً قربت کی تمنا اور ایثار و قربانی کے مظاہر)۔" [1] (فرائڈ)

---

[1] "Group Psychology and The Analysis of The Ego" By Sigmund Freud. P.57-58,

لبیڈو کا مفہوم نفسی توانائی قائم رکھنے کی بجائے جنسی توانائی کے معنی میں مخصوص کر لینا فرائڈی نفسیات سے عام اختلاف کی بنیاد بن گیا۔

"میرے نزدیک کوئی بنا اس بات کی موجود نہیں کہ والدینی جبلت جفتی کھانے کی جبلت کے ساتھ گڈمڈ کر دی جائے۔ اور یہی فرائڈی نفسیات کے اساسی عقائد میں سے ایک ہے۔ اگر ان دونوں جبلتوں کو الگ الگ سمجھنے اور ان کو اپنی ساخت کی اکائیاں ماننے میں، میں حق بجانب ہوں تو آدھی فرائڈی نفسیات کا خاتمہ ہو جاتا ہے"۔ [1] (ولیم میکڈوگل)

زندگی کی واردات کے ساتھ مطابقت کرنے میں قدم قدم پر الجھنیں پیدا ہونے لگیں یہاں تک کہ وہ مفکرین بھی جو مظاہر زندگی میں جنسیت کی اہمیت محسوس کرتے تھے فرائڈی تاویلوں کی تاب نہ لا سکے۔ ہربرٹ اسپنسر جو محبت کی تہ میں جنسی مد کا قائل ہے لبیڈو کے متعلق کہتا ہے کہ "ایک دل کش نظریہ ہے جس کا گلا حیوانی حقائق کے انبوہ نے گھونٹ دیا"۔ جنسیت کے متعلق فرائڈ کے اسی لبیڈی نظریہ کے مغالطہ کی بنا پر ایڈلر، ینگ، تھیوڈور ایک ٹانسیے، میکڈوگل وغیرہ اپنا اپنا علیحدہ نظریہ رکھنے کے باوجود فرائڈ سے اختلاف کرنے میں سب متفق ہیں۔ ینگ نے کہا:

"جنسیت کا مضحکہ خیز اور مریضانہ حد تک مبالغہ خود ہی ذہنی بے ترتیبی کی علامت ہے جو اس حقیقت پر مبنی ہے کہ عصر حاضر انسانی زندگی میں، جنسیت کا صحیح مقام متعین نہ کر سکا... سچ تو یہ ہے کہ کوئی اخلاقی فتویٰ جنسیت کو اس درجہ گھناؤنا اور قابل نفرت نہیں بنا سکتا

---

[1] "اساس نفسیات" مصنفہ ولیم میکڈوگل، اردو ترجمہ جامعہ عثمانیہ۔ حیدرآباد، ص ۱۷۲۔

جس حد تک کہ فرائڈ کی ادب کی بے حیائی اور کورانہ شرارت نے بنا رکھا ہے ۔ اس کے معنی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ جنسیت پھر ایک بار پہلے سے بھی زیادہ ذلیل ہو کر رہ گئی ، اور اس کی ذہنی تائید نے سائنسی رواداری کو بھی مہمل بنا کر رکھ دیا۔" لہ (سی جی ژنگ ،)

اخلاق کے متعلق فرائڈ کا نقطۂ نظر اس کے اس تصور پر منحصر ہے کہ تہذیب و جبلت میں دائمی سلسلۂ پیکار ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ آرٹ اور مذہب ہمارے غیر شعوری تقاضوں کی محض ذیلی پیداوار ہیں ۔ جب ان تقاضوں کی براہ راست تسکین کے راستے بند کر دیئے جاتے ہیں تو وہ مذہب اور آرٹ کی جانب مڑ جاتے ہیں۔ اور "مجرمانہ خواہشوں" کے یوں نیک منصوبوں میں بدل جانے کو "تغیر اور ارتفاع" کہتے ہیں۔

تغیر اور ارتفاع (Sublimation) کے متعلق ہیولاک ایلس کا خیال ہے:

"نظریۂ ارتفاع کی باقاعدہ تشکیل کا سراغ نہ صرف افلاطون کے یہاں بلکہ ارسطو کے یہاں بھی ملتا ہے جس کا دماغ زیادہ سائنٹفک تھا۔

لہ "Contributions to Analytical Psychology" By. C. G. Jung. P. 346 _ 347,

[فرائڈ لبیڈو کو توانائی حیات تسلیم کرنے کے باوجود اس کی خاصیت جنسی قرار دیتا ہے ژنگ ، لبیڈو کو محض توانائی حیات تسلیم کرتا ہے ۔ فرائڈ جنسی تشنگی کو ذہنی تصادم کی بنیاد قرار دیتا ہے ۔ ایڈلر احساس کمتری کو ذہنی تصادم کی بنیاد قرار دیتا ہے ۔ فرائڈ محبت کا سرچشمہ جنسیت قرار دیتا ہے ۔ میکڈوگل محبت کا سرچشمہ والدینی جبلت کو قرار دیتا ہے ۔ اور سٹی اور ٹیمو ، فیرینزی ، ایلک وغیرہ محبت کا سرچشمہ تحفظ ذات کی جبلت کو قرار دیتے ہیں اور اسے تمدنی احتیاج تسلیم کرتے ہیں

بحوالہ ← ← "The origins of love and Hate" By. I. D. Suttie

عام طور پر کسی جذبی ہیجان یا جوش کے نیک میلانات میں بدل جانے کو "ارتفاع" کہتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا، اس لیے کہ ارسطو کے ذہن میں اس کی نوعیت صرف رحم یا خوف کے جوشیلے مظاہرہ سے حاصل کی ہوئی تسکین کی تھی۔ مسیحیت کے نزول کے بعد یہ تصور ایک متعین شکل اختیار کرنے لگا۔ اس کا سراغ صحرائے مصر کے اولین پادری ابا میقریوس اعظم (Abba Meccarias The Great) تک لگایا جاتا ہے جسے بعض لوگ دنیائے مسیحیت کا سب سے پہلا باقاعدہ راہب کہتے ہیں۔ بعد ازاں ایک مذہبی نظریہ ہونے کے علاوہ شعرا اور واعظین اخلاق میں یہ طریق کار باقاعدہ طور پر "ارتفاع" سے موسوم کیا جانے لگا۔ مرتفع کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو اس کی ایسی حالت سے جسے لوگ کثیف "مادی" اور گندہ سمجھتے ہوں بخارات کی شکل میں منتقل کر دینا جسے لوگ ارفع و اعلیٰ حالت سمجھتے ہوں۔ شعرا نے اس طریقۂ کار کو ذہن میں ابھرنے والے وسوسوں کی علاماتی تمثیل کی حیثیت سے اختیار کیا۔ سترہویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس خیال کا اکثر و بیشتر ذکر بھی کیا گیا ہے .... یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ارتفاع طبعی ہیجانات کی حقیقی نفسی تغیر کا ترجمان ہے ـــــ وہ تغیر جس سے کثیف طبعی خواہشات اس بلند سطح پر پہنچ جائیں جہاں ان کے ہیجانات کی آسودگی طبعی تقاضوں سے مطابقت رکھنے کے باوجود حقیقتاً روحانی ہو۔ لیکن یہ تغیر طبعی ممکن تو ہے پھر بھی آسان نہیں، اور اگر ممکن بھی ہے تو شاید صرف انھیں طبائع کے لئے جو عام اعصابی تعمیر سے زیادہ ارفع تعمیر کی حامل ہیں...... بہرحال

فرائڈ ارتفاع کو تسلیم کرتا ہے اور اس حد تک دعویٰ کرنے کو تیار ہے کہ تہذیب خود بھی جبلی طاقتوں کا، جن میں جنسی توانائی بھی شامل ہے، ایک قسم کا ارتفاع ہی ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ارتفاع کے بھی حدود ہیں۔ حرکیات حرارت (Thesmodynamics) کے قانون دوم کے مطابق کوئی مشین اپنی حاصل کی ہوئی تمام حرارت کو نہ تو افادہ میں منتقل کرتی ہے اور نہ ایسا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس حرارت کے محض ایک مختصر حصہ کو افادہ میں منتقل کیا جا سکتا ہے، اور باقی کو ناقابل استعمال حرارت کی حیثیت سے خارج کر دیا جاتا ہے..... جب ہم ارتفاع پر بحث کرتے ہیں تو جسم کے اعصابی نظام پر حرکی اعتبار سے حکم لگاتے ہیں، اور اس لئے ہمیں یہ تسلیم کرنے اور ماننے کے لئے تیار رہنا پڑے گا کہ جنسی توانائی کا بھی کچھ حصہ ناقابل استعمال حرارت کی حیثیت سے خارج ہو جاتا ہو گا وہ بہرحال جس شکل میں بھی ہو۔" لہ (ہیولاک ایلس)

فرائڈ کا مخصوص طریقہ کار بھی جسے وہ تجزیہ نفسی کی اصطلاح سے موسوم کرتا ہے اور جس کی مدد سے اپنے جنسی نظریہ کی تائید میں اثبات فراہم کرتا ہے قابل اعتراض پیچیدگیوں سے مبرا نہیں:

"تجزیہ نفسی، لاادریت (Soepticism) یعنی تشکک پرستی

لہ "Studies in the Psychology of Sex," Book I, vol I, P. 308-312, by Havelock Ellis,

Aurangzeb Qasmi Subject Specialist G.H.S.S Qasmi Mardan KPK

اسناد شکنی (antiauthoritarianism)، جبریت (fatalism) اور لذات وقت سے متلذذ ہونے کے بلا قید و بند حق پر مصر رہنے کی حمایت کرتا ہے .... فرائڈ کے مطابق عقل آلۂ معلومات ہونے کے اعتبار سے خود ہی ناقص ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا انجام لاادریت ہو گا۔ دوسروں پر اپنا اقتدار عائد کرنا لاشعور کا ایک بنیادی تقاضا ہے۔ اس کے لئے تحکم اس خواہش کے سوا کچھ اور نہیں کہ اپنی مرضی دوسروں پر عائد کی جائے، اسی سے عصر حاضر میں اسناد سے عام بے اعتباری پیدا ہو گئی ہے ــــ عام اس سے کہ روایتی سند ہو یا اپنی خود ساختہ سند۔ انسان نہ تو اپنے عادات و اطوار کی تعمیر کر سکتا ہے اور نہ اپنی زندگی کو موڑ سکتا ہے، اس لئے کہ اس کے سارے عمل اس کی ذہنی پیچیدگیوں (Complexes) کے ثمرے ہیں، اس کا انجام جبریت ہو گا، اس لئے اس کے بس میں جو وقت ہے اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا لینا چاہیے تاکہ وہ زمانۂ حال میں رہے اور زمانۂ حال کے لئے رہے یہ "خود مظاہریت" کا ایک مثبت مسلک ہو جاتا ہے۔ یعنی فرائڈ کا اصرار یہ ہے کہ کسی تقاضا کو مسدود کرنا، کسی لاشعوری خواہش کا گلا گھونٹ دینا گویا شخصیت کی نشوونما کو ابتدا ہی میں مجروح کر دینا ہے، اور اس لئے انسداد گناہ ہے۔

یہی نقطۂ نظر اپنے آپ کو جنسی ہیجان کے ایک نئے تصور میں ظاہر کرتا ہے۔ اس کا مصرف ایک طرف تو اس لئے لیا جاتا ہے کہ شخصیت کا اظہار ہو سکے، اور پھر یہ کہ وہ رشتہ جو اس کی وجہ سے

پیدا ہوتا ہے، اس کی موانست سے فروغ نفس حاصل ہو، اور اس
سے بھی بڑھ کر محض حصول لذت۔ اگر عقل اس کے سوا کچھ اور نہیں
کر جنسی خواہشوں کی اس لئے تاویل کی جائے کہ یقین ہو سکے کہ انسانی
فطرت ایک مخصوص اندازکی ہے اور اس کی عنایت کا ایک مخصوص
عنوان ہے، تو پھر یہ پوچھنا ہی اپنی جگہ پر بے سود ہے کہ تجزیہ نفسی
ایک صداقت بھی ہے؟" [1] (سی، ای، ام، جوڈ)

فرائڈ اور دوسرے ماہرین نفسیات جو انسان کو خالصتاً اعصابی
مطالبہ اور رگ و پے کی زبان میں سمجھنا اور حل کرنا چاہتے ہیں ایک ایسے زاویۂ نگاہ
میں الجھ گئے ہیں جس میں سلجھانے کی ہر کوشش ایک نیا الجھاؤ پیدا کر دیتی ہے، ہر نیا حل
کچھ عرصہ کے لئے صداقت تمام معلوم ہوتا ہے اور کچھ مدت کے لئے کامیاب نظر آتا ہے۔
لیکن اس طرح کہ بعض دھندلے گوشے تو روشن ہو جاتے ہیں لیکن ساتھ ہی نامعلوم
گوشوں کے تقاضے بھی ابھرنا شروع ہوتے ہیں، اور پھر وہی انتشار اور وہی طلب و
جستجو۔ شخصیت کو ریزہ ریزہ کر کے دیکھنے والے ہر ریزہ کے مطالعہ و مشاہدہ کو سائنسی
طریقۂ کار کی صحت تو ضرور بخش دیتے ہیں، لیکن اس طرح حاصل کئے ہوئے نتائج مکمل
شخصیت کا ترجمان نہیں بن سکتے۔

اس سلسلے میں یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ جس مطالعہ و مشاہدہ کی بنا
پر رائے قائم کی جا رہی ہے وہ خالصتاً فطری عمل کا انجام ہے یا اس کے مظاہر کو مسخ
کر دینے یا بگاڑ دینے میں تہذیب و تمدن کا بھی ہاتھ رہا ہے۔ ایڈلر کا خیال ہے کہ:
"ہمارا تمدن اور معاشرت (خصوصیت کے ساتھ حرفتی معاشرہ) زندگی

---

[1] "Guide to modern Thought" By. C.E.M. Joad.

کے ان ابتدائی حالات سے جن کی جبلتیں مطابق تھیں، اتنا دور ہو گیا ہے کہ اب فرد کے جبلی مطالبات کو پورا نہیں کر سکتا.... اس لئے ہمارے جدید معاشرہ میں فرد کی جبلتیں شکست خوردہ ہوتی ہیں اور اس کے رجحانات نامطمئن رہتے ہیں۔"

(۳)

محبت اور عورت

"...... اور تب یہ خوفناک حقیقت اس پر منکشف ہوئی کہ فراق ہو یا وصال دونوں صورتوں میں عشق کا امکان باقی نہیں رہتا کیونکہ وصال اس کا وصال نہیں ہوتا جس سے محبت کی جاتی ہے۔ محبت تو اک خیال سے ہوتی ہے جس کا کوئی کردار نہیں ہوتا، جو منفرد ہوتا ہے، مرکب نہیں ہوتا۔ اور وصال کے وقت آغوش میں جو ہوتا ہے وہ ایک جسم ہوتا ہے، اور جسم کے پیچھے نفسیات، اور پھر ایک لاکھ دنیاوی بکھیڑوں کا ایک جال، اور ان کے علاوہ جب جسم سے محبت کی جاتی ہے تو اسی عمل سے محبت اپنے آپ کو ایک اجنبی سے دوچار دیکھتی ہے، اور قبل اس کے کہ وہ آگاہ ہونے پائے، وہ مر چکی ہے۔" [۱] (عزیز احمد)

جنسی ہیجان اور محبت کا صحیح فرق اس وقت معلوم ہوگا جب دونوں کی تحریک اور اثر کا موازنہ ان کے فطری پس منظر میں کیا جائے، مثلاً جنسیت ایک حیاتیاتی تقاضا ہے جس کا تعلق اعصابی ہیجان سے ہے لیکن محبت تشنگی ذات کا مطالبہ ہے

---

[۱] "شبنم" صفحہ ۲۷۴، مصنفہ عزیز احمد،

جس کا تعلق کسی آئیڈیل سے ہے۔ جنسیت میں اعصابی ہیجان کی تسکین مطلوب ہوتی ہے محبت میں اپنے الفوآئیڈیل کے حصول کی تمنا ہوتی ہے۔ ایک کے لئے جسم کا انتخاب ہوتا ہے۔ دوسرے کے لئے کردار اور شخصیت کا۔ جنسیت غیر امتیازی اور غیر انتخابی ہوتی ہے جنسیت میں آسودگی کے بعد کوئی لذت نہیں رہ جاتی۔ لیکن محبت سرور کی ایک مستقل کیفیت ہے جو کبھی آسودہ نہیں ہوتی۔ موضوعِ جنسیت کی ضرورت ایک قلیل وقفہ کے لئے ہوتی ہے اور پیہم آسودگی کے بعد اس کی دلکشی کم ہوتی جاتی ہے، اور فرسودہ ہی نہیں بسا اوقات ناگوار بھی ہو جاتا ہے، لیکن موضوع محبت ہمہ وقت باعث مسرت ہوتا ہے۔

محبت کا منتہائے مقصود اگر صرف جنسی آسودگی اور تسلسل نسل ہو تو یہ آسودگی ہر شخص کی زندگی بڑی حد تک مہیا کر لیتی ہے، اور اس آسودگی کا قدرتی نتیجہ طمانیت و تسکین ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن اسکے برعکس کچھ عرصہ تک شہوانی وارفتگی کا دور قائم رہنے کے بعد زندگی میں پھر وہی خلاء اور تشنگی محسوس ہونے لگتی ہے، گویا محبت کے تقاضے کو جنسیت کے جھکولوں میں بہلانے کی سعیٔ ناکام اس کے تقاضوں کو مطمئن نہ کر سکی اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان محبت کی دائمی تشنگی کو سیراب کرنے کے لئے بار بار جنسی تسکین کے تازہ بہ تازہ اور نو بہ نو مواقع فراہم کرتا رہتا ہے، اس تقاضے کی خلش پھر بھی اسی حد تک قائم رہتی ہے۔ بعض زندگیاں اسی تقاضے اور فریب تسکین کی کشاکش میں بسر ہو جاتی ہیں، زندگی کی راہوں کو روشن رکھنے والا چراغ بجھ چکا ہو اور شعور تاریکی میں راہ ڈھونڈنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اس سلسلے میں ایک اور غور طلب بات یہ ہے کہ محبت میں اگر جنسی آسودگی اور تسلسل نسل ہی کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی تو صنف مقابل کا کوئی فرد بھی بلوغ کے بعد اور یا اس سے پہلے اس تقاضے کی تسکین کا اہل ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ اہلیت اس میں بوصف صنف ہی موجود ہوتی ہے۔ اس اہلیت کے درجے

متعین کرنے کا تنہا معیار افزائش نسل کی صلاحیت ہوتا، اور جس میں یہ صلاحیت زیادہ ہوتی وہی محبوب اور مرکزِ محبت بننے کا زیادہ اہل ہوتا ـــــ پھر ہمیں حسن کی تلاش ہی کیوں ہو؟ ہم اعضا کی موزونیت اور تناسب کی جستجو ہی کیوں کریں؟ یہ رمزی اور ایمائی علامتیں مثلاً آواز کی موسیقی، رفتار کا رقص، اداؤں کی رعنائیاں اور کچھ موہوم اور غیر واضح دلکشی جس کا ہمیں مبہم سا احساس تو ہوتا ہے لیکن ہم اس کی توجیہہ نہیں کر سکتے اور نہ اس نوعیتِ احساس کی کوئی شکل ہی متعین کر سکتے ہیں ـــــ یہ سب ہم میں قوی جذبۂ حصول و سپردگی کیوں پیدا کر دیتے ہیں؟ کیا یہ سب کسی حیاتیاتی مقصد کے ماتحت ہوتا ہے تاکہ ہماری آئندہ نسل جسمانی اور جمالیاتی اعتبار سے زیادہ موزوں اور متناسب ہو؟ لیکن تلاشِ حسن میں جنسیت کا اگر یہی مقصد ہوتا تو پھر جنسی تسکین اور جستجوئے حسن میں اتنا بُعد نہ ہوتا، اور جنسی تسکین صرف اسی صورت میں حاصل ہوتی جب حُسن بھی لازمی طور پر پایا جاتا۔ لیکن شہوانی آسودگی تو عدمِ حُسن کی صورت میں بھی حاصل ہو جاتی ہے دوسری بات اور یہ ہے کہ اگر محبّت واقعی ایک نسلی تقاضا ہوتی تو حُسن کی عدم موجودگی میں جنسی عمل کے باوجود فطرت ایک نئی نسل کی بنیاد ڈالنے سے انکار کر دیتی۔

حُسن کے متعلق انسان میں آفاقی شعور پایا جاتا ہے جسے افلاطون کی اصطلاح میں مثالی حُسن سے تعبیر کرتے ہیں اور اس سے متعلق انسان کے جمالیاتی شعور کو محبت کہتے ہیں۔ لیکن افلاطون کا نظریہ ان مفکرین سے بالکل مختلف ہے جو حُسن و محبّت کو جنسیت اور عورت سے وابستہ رکھتے ہیں۔ افلاطونی نظریہ عقل پر مبنی ہے جنسی ہیجان پر نہیں۔ یہاں محبت حُسن سے صنف اور ذات کی تخصیص و امتیاز کے بغیر وابستہ رہتی ہے۔ افلاطون کا اعتقاد یہ تھا کہ عالمِ اجسام میں آنے سے پہلے روح عالمِ اعیان کے متعلق غور و فکر میں مستغرق تھی۔ جسم میں داخل ہونے کے بعد حواس کے حدود میں رہ کر عالمِ اعیان کو بھول جاتی ہے۔ دنیا کی حسین اشیا اس میں مبہم سا احساس بیدار کر کے

بھولے ہوئے عالم اعیان کی یاد دلاتی رہتی ہیں۔ اس لئے روح جب کسی شئے کے حُسن سے متاثر ہوتی ہے تو دوسری اشیاء کے حُسن سے متاثر ہونے کی راہ بھی کھل جاتی ہے، اور رفتہ رفتہ اس پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ وہی ازلی حُسن ہے جو ہر شئے سے ظاہر ہو رہا ہے۔ اس طرح مجازی حُسن کی محبّت سے گذر کر روح حُسنِ حقیقت، اور پھر، اس سے بھی گذر کر علوم و فنون کے حُسن کی جانب مائل ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح محبت اشکال و اجسام سے بے نیاز ہو کر حُسن اعیان کا عرفان بن جاتی ہے۔ افلاطون کے لئے محبّت جنسی ہیجان یا وسیلۂ تولید نہیں بلکہ جبلی عقل (Instinctive reason) ہے جو صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے۔ جانور چونکہ صاحب عقل نہیں ہوتے اس لئے افلاطون کے مطابق جانوروں میں جمالیاتی حس بھی نہیں ہوتی، اور نہ محبّت کرنے کی اہلیت ہی ہوتی ہے۔ یہاں شعورِ حُسن جذبہ یا وجدان کی بنا پر نہیں عقل کی بنا پر ہوتا ہے جو عالم اعیان کا احاطہ کر سکے۔ روح کو مظاہرِ کائنات کے ساتھ جو کشش محسوس ہوتی ہے اس کی نوعیت تعقلی ہوتی ہے۔ حُسن دعوتِ فکر دیتا ہے اور عالم اعیان (World of Ideas) کی معرفت حاصل ہوتی ہے افلاطون کے مطابق یہ مظہری کائنات اعیان نامشہود کی نقل ہے۔ روح جزوی طور پر عقل خالص ہے، اور یہی جزوی عقل انسان کی عرفانی حقیقت ہے جو اسے "عقل کل" (خدا) کا عرفان عطا کرتی ہے۔ انسانی روح کی اعلیٰ ترین صداقت یہی جزوی عقل ہے۔ اسی کا فروغ مقصد حیات ہے۔ فلسفہ اسی کا ماحصل ہے، محبّت اسی کے فروغ کا آلۂ کار ہے جسمی کائنات (جو اعیان خالص کی محض نقل ہے)، کی خواہشیں اور ہوسیں عقلی فروغ کی راہ میں حائل ہو جاتی ہیں اس لئے روح جسم کی قید سے آزاد ہو جانا چاہتی ہے۔ افلاطون کے لئے محبّت ایک تعقلی تحریک ہے۔ حُسن کی حقیقت (جو خود بھی عقل ہی ہے)، پر غور و فکر کرنے کی۔ [1]

---

[1] Symposian Photo

لیکن حسن کے متعلق جمالیاتی اندازِ رسائی اور فکری و تعقلی اندازِ رسائی کی تحریک اور تجربہ میں بڑا فرق ہے۔ حسن جذبات کا محرک ہونے کی حیثیت سے اپنے فطری حدود میں (تا وقتیکہ متاثر ہونے والے پر علمی مفروضوں کا غلبہ نہ ہو) فکر و فلسفہ کی دعوت نہیں دیتا، آرزو، تمنا اور حیرت و محویت کی کیفیت طاری کرتا ہے۔ عقل جو معرفت حاصل کرتی ہے وہ اگر ظن و تخمین سے پاک رہی جب بھی ذہن کو مطمئن تو کر دیتی ہے لیکن جذبات کو تشنہ اور ویران چھوڑ دیتی ہے۔ عشق جمالیاتی احساس ہوتا ہے فلسفہ نہیں ہوتا۔ یہ کسی غیر شعوری تحریک کا انجام ہوتا ہے غور و فکر کے شعوری عمل کا انجام نہیں ہوتا۔

بہرحال، جنسی محبت کو افلاطون کے تصورِ محبت سے کوئی تعلق نہیں اپنی غایت کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ جنسی تحریک جانوروں میں بھی شدت کے ساتھ ابھرتی ہے اور کچھ عرصہ کے بعد ماند پڑ جاتی ہے۔ یہاں جنسیت نوعی جبلت کی پابند رہتی ہے جسے انسان کے عرفانی تقاضوں کے ساتھ الجھایا نہیں جا سکتا محبت زمانی حدود کی پابند نہیں ہوتی۔ اس کا ارتقاء اور عروج اپنے وجدانی مزاج کے سہارے گہرا ہوتا جاتا ہے۔ جنسی تحریک کا دور مختصر ہو یا طویل بہرحال اس کی حدیں ہیں یہ نسلی غایت کے لئے ابھرتی ہے اور پھر مفلوج ہو جاتی ہے۔

تھیوڈور رائک (Theodore Reik) کا خیال ہے کہ:

> "محبت حقیقتاً تہذیب کے زیرِ اثر ثقافتی ترقی کا نتیجہ ہے، اور جذبہ و تسخیر کی تغیر ہے..... میں جب بھی جذباتی حالات پر غور کرتا ہوں تو اسی نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ رومان خود اپنی ذات کی طرف سے ناآسودگی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ محبت اپنی ذات سے فرار ہے، خود ناپسندی کا تریاق ہے، اور لگتا ہے کہ یہ اس نفرت کا نتیجہ ہوتی ہے جو انسان خود اپنی ذات سے محسوس کرتا ہے۔ کوئی شخص اگر خود اپنی ذات سے مطمئن ہو تو

محبت اسے چھو نہیں سکتی ... تحلیل نفسی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایک بہتر ذات کی آرزو کس طرح کسی محبوب کے تصور پر منتج ہو جاتی ہے۔ ہزاروں ایسی مثالیں دیکھنے میں آتی ہیں کہ محبوب حقیقتاً ہمارے اپنے ایغو آئیڈیل کے مرقع کا نعم البدل ہوتا ہے .... اس طرح محبت پہلی ہی نظر میں نہیں ہوتی، بلکہ اسباب پہلے ہی سے موجود رہتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ محبت رشک و حسد کی طرح غیر شعوری طور پر شروع ہوتی ہے، اور یوں محبت گویا رشک و حسد اور حرص کے غیر شعوری میلانات پر غلبہ پانے کا ایک رجحان ہے۔ بہر نوع، محبت جنسیت کے بجائے آرزوؤں سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا سرچشمہ جنسی ہیجان نہیں، یہ انفرادی ایغو کی ترقی کی پیداوار ہے، خصوصاً ترقی اور تکمیل ذات کی تمنا کی.... ابتداءً مرد اور عورت کے جنسی تعلقات میں محبت کو دخل نہ تھا۔ عورت مرد کے لئے ایک شریک کار اور محض جنسی تسکین کا ذریعہ تھی۔ وحشی مرد اور عورتوں کو بالجبر بے دست و پا کر کے جنسی تسکین حاصل کرتے تھے..... اور عورتیں حتی المقدور اس کے خلاف جدوجہد کرتی تھیں۔ ہم لوگ صحیح طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ جنسی تعلقات میں محبت کب شریک ہوئی، ہاں، اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ جنسی تعلقات میں اس نوع کی تبدیلی اوّل اوّل عورتوں ہی کی کوششوں سے ظاہر ہوئی۔ جنسی تسکین کے ابتدائی ظالمانہ حملہ کے وحشی انداز میں لچک پیدا کرنے کے لئے صدیوں کی کوششیں صرف ہوئی ہونگی۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ محبت عورت کی فتح تھی۔ یہ صحیح ہے کہ مردانہ مزاج سے وہ اوّلین وحشت ہنوز اچھی طرح دور نہیں ہوئی۔ غیر مشروط سپردگی سے انکار کر دینا

آخرش عورت کے لئے مرد کی حقارت و تشدد کے خلاف ضمانت بن گیا، شرط یہ کہ مردان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آئیں گے، انھیں حقیر نہ سمجھیں گے اور مجروح نہ کریں گے۔ اس طرح جنسی تعلقات میں رومان کا داخلہ ہوا۔ محبت گناہ ہو یا ثواب مجھے یقین ہے کہ عورتوں ہی کی ایجاد ہے، مردوں کی نہیں۔ مرد عورت کی جنسی مواصلت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ محلل نفسی کے خیال کے برعکس محبت کی ابتدا جنسی تعلقات کی مخالفت میں جنسی تسکین میں ایک رکاوٹ کی حیثیت سے ہوتی ہے۔"[لے]

(تھیوڈور رائک)

خارجی دنیا کی ہر شئے کے ساتھ ہمارے احساس کی ابتدا حسی ربط ہی سے ہوتی ہے۔ جنسی تعلق کے بارے میں یہ متضاد نقشے مجموعی طور پر کائنات کے متعلق ہمارے نقطۂ نظر ہی کی بنا پر بنائے جاتے ہیں۔ لیکن ہماری جنسی جبلت کی تہذیب و تربیت میں ہمارے ذوق جمال کی بھی اہمیت ہوتی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جمالیاتی اپیل لامحدود اور آفاقی ہوتی ہے۔ اس کے لئے انسان بھی اسی ذیل میں آتا ہے جس میں یہ چاند اور تارے پھول اور نغمہ آتے ہیں۔ عورت کے ضمن میں ہم اپنی جمالیاتی حس کو آفاقی پس منظر سے علیحدہ کر کے جنسی جبلت سے وابستہ کر دیتے ہیں تو نہ صرف یہ کہ ہمارا کردار ہی بدل جاتا ہے، یہ آفاقی پس منظر بھی بدل جاتا ہے۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ عورت کے متعلق ہمارے زاویۂ نگاہ کی تعمیر میں ہماری جمالیاتی حس کی بھی کوئی اہمیت ہے، اس لئے کہ کیا جنسی تسکین ہمیں تبسم کی پرکیف خلش سے آسودہ کر دیگی؟ کیا رفتار کی رعنائی جنسی سیرابی میں حل ہو کر رہ سکتی ہے؟ آواز کی موسیقی اپنا کیف جنسیت کے سپرد کر سکتی ہے؟ جنسی

لے "Psychology of Sex Relation" by. Theodor Reik,

آسودگی جذب و کشش کے ان تمام محرکات سے سیر کردیگی ؛ اور اگر یہ نہیں ہو سکتا (اور یقیناً نہیں ہو سکتا) تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ حُسن کی کشش اور جنسی ہیجان دو علیحدہ محرکات سے تعلق رکھتے ہیں جنھیں مزاج و فطرت کے اختلاف کے باوجود ہم نے متحد کر دینے کی ناکام کوشش کی تھی۔ عورت کے متعلق متضاد زاویۂ نگاہ قائم کرنا اسی سعیٔ ناکام کا اظہار ہے ؛

"حسین عورت یا پہاڑوں کا غار!
شباب یا صحرا!
گنگا کے مقدس ساحل پر کوئی کٹیا،
یا کسی پُر شباب عورت کی ہم آغوشی!" (بھرتری ہری)

"بحر زندگی کے دوسرے کنارہ تک پہنچنا
زیادہ مشکل نہ ہوتا اگر عورتیں
عمیق دھارے بن کر راستہ نہ روک لیتیں" (بھرتری ہری)

"تبسم، جذبہ، شرمیلاپن، سہم جانے کی کیفیت، دزدیدہ نگاہی،
چتون، پیاری پیاری باتیں، نزاع، اور خوش فعلیاں،
یہ سب وہ طریقے ہیں جن سے عورتیں ہمیں اسیر کرتی ہیں" (بھرتری ہری)

"میں بغیر کسی تنگ نظری کے اس صداقت کا اظہار کر رہا ہوں
کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ مرد کے لئے کوئی شئے ایک عورت کی بہ نسبت
اس ہفت کائنات میں نہ زیادہ نشاط انگیز ہے اور نہ زیادہ الم خیز"
(بھرتری ہری)

"کس نے اس ساری ذی حیات کی اسیری کے لئے عورت کی تخلیق کو ایک حیلہ بنا دیا؟ عورت جو شکوک کا گرداب ہے، شوخیوں کی ایک دنیا ہے، ہر جرأت کا مسکن ہے، ہر شر کا مخزن ہے، ہزار دل

بدگمانیوں کی پُر فریب سرزمین ہے، جو شعبدہ اور فریب کا مامن ہے
ایک قاتل زہر ہے جس پر امرت کی تہ پڑی ہوئی ہو، جو بہشت کی مزاحم
اور جہنم کی گہرائیوں کی راہ ہے"۔[1] (بھرتری ہری)

حُسن کی کشش جہاں جنسی تقاضوں کے ماتحت ابھرتی ہے وہاں اس کشش کو بھی رفتہ رفتہ زوال آجاتا ہے۔ محبّت کا تقاضا جس شدّت کے ساتھ ابھرا تھا ردعمل بھی اسی شدّت کا ہوتا ہے، اور وہی حُسن جس کی کشش آسودگی سے پہلے بلیا بانہ محسوس ہوتی تھی اور بے چین رکھتی تھی، بے حسی اور پھر نفرت میں بدل جاتی ہے۔

"وہ یہ کبھی نہ سمجھ سکی کہ اس شخص کے ساتھ شادی کے تقریباً پہلے ہی دن سے اس کے خلاف نفرت کے وہ اذیت وہ دورے کہاں سے پیدا ہو گئے۔ وہ اس سے محبّت کرتی تھی: اُف اللہ! اسے اس شخص سے کتنی مجنونانہ محبّت تھی، ناقابلِ تسخیر حُسن تھا جو صرف اسی میں پایا جاتا تھا، اور اس حُسن نے اسے اس طرح مسحور کر لیا تھا جیسے کوئی سانپ ایک چڑیا کو مسحور کر لے! لیکن شادی کے بعد وہ اس سے کتنی نفرت کرنے لگی تھی، وہ اسے کس قدر لعنتی سمجھنے لگی تھی! وہ کتنا گھناؤنا معلوم ہونے لگا تھا! ایک بھیانک چیز!"[2] (ڈی، ایچ، لارنس)

حُسن اور محبّت کے ساتھ جب جنسی مقصد شریک نہیں ہوتا تو محبوبیت کی دل کشی اعصابی قید و بند سے آزاد رہتی ہے۔ کوئی مخصوص پیکر اس محبّت کا نقطۂ آغاز تو ہوتا ہے لیکن انجام

---

[1] "The Treatment of Love in Sanskrit Literature, S. VIII 32 al
مصنفہ ڈاکٹر سوشیل کمار ڈے کے انگریزی متن سے بھرتری ہری کے اشعار کا ترجمہ کیا گیا ہے۔

[2] "Aaron's Rod" by. D.H. Lawrence.

حسن و محبت کا آفاقی شعور ہو جاتا ہے۔ ہر حسین شے محبوب ہی کی کسی خصوصیت کی نمائندگی کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ چاند کے چہرہ اور ستاروں کی آنکھوں میں عاشق اپنے محبوب کو دیکھتا ہے۔ صبا اسی کا پیام لاتی ہے، پھولوں میں اسی کی خوشبو محسوس ہوتی ہے، فضا کے سکوت پر اسی کی محویت طاری ہوتی ہے اور گرد و پیش کی ہر شے اسی افسانۂ حسن و عشق کی شرح بن جاتی ہے۔ ریحانہ اور سلمیٰ، شیریں اور عذرا محبوبیت کی رمزی و ایمائی علامات ہیں۔ وہ آج بھی زندہ ہیں اور کل بھی زندہ رہیں گی۔ اسی طرح محبت کرنے والے کا وجود بھی علامتی ہوتا ہے، وہ قمری ہو یا بلبل، مجنوں ہو یا فرہاد، کوئی آرزو، ایثار اور خود سپردگی جو کچھ ہو دائمی ہو۔ یہاں تک کہ اس محبت کے گیت گانے والے شعرا بھی رمزی و ایمائی علامات ہی ہوتے ہیں، اور ان کا اپنا وجود بھی اپنے ہی اندر محدود یا محصور نہیں ہوتا بلکہ ہر اس شے میں سمویا ہوا ہوتا ہے جس میں کسی قدر کے لئے نہ مٹنے والی چاہ پائی جاتی ہو۔ حسن و عشق کی یہی آفاقیت شاعری کو مکان و زمان کے قیود اور ماحول و تہذیب کی حد بندیوں سے آزاد کر دیتی ہے۔ اس میں ایک ایسی چوٹ بھر دیتی ہے اور ایسا رس گھول دیتی ہے جس میں دوسروں کو بھی اپنے اندر چھپے ہوئے تقاضوں کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے، جیسے دور سے کوئی مانوس آواز آ رہی ہو۔

تصوریت کے نقطۂ نظر سے ایک حلقہ کا یہ بھی خیال ہے کہ عورت کے حسن کا ایمائی اشارہ جذبۂ محبت کو بروئے کار لے آتا ہے۔ حیات و حسن اور کیف و سرور کے بوقلموں اسالیب جو کائنات کو مظاہر اقدار بنا دیتے ہیں سمٹ کر عورت کے پیکر میں رمزی و ایمائی وحدت کی پُر اسرار نمود ہو جاتے ہیں، وہ حواس ہی کو اپیل نہیں کرتی عشق و عرفان کو بھی اپیل کرتی ہے، اور تساہلات ہی نہیں ہوتی جذبۂ پذیرائی بھی ہوتی ہے، وہ ناز ہی نہیں ہوتی نیاز بھی ہوتی ہے، پیام کیف و مسرت دیتی ہی نہیں قبول بھی کرتی ہے۔ اس حسی و وجدانی اپیل ہونے کے اعتبار سے تصوریت پسندوں کا ایک طبقہ

اسے محبوبیت کا اعلیٰ ترین مظہر قرار دیتا ہے۔ رابندر ناتھ ٹیگور کے لئے حسن مابعد الطبیعاتی معرفت کا خاص رہبر اور آرٹ مابعد الطبیعاتی حقیقت کو ظاہر کرنے کا خاص آلۂ کار ہے۔ اپنے ڈرامہ "پراکرتی پرتی سودھ" (یعنی انتقام فطرت) میں ٹیگور نے ایک زاہد کے پیکر میں جستجوئے "لامحدود" کو پیش کیا ہے جس کا سارا زہد و اتقا اپنے مقصد حیات کو حاصل کرنے میں اس وقت تک ناکام رہا جب تک کہ ایک عورت کے لئے محبت نے اس کے دل کو چھو نہ دیا۔ جب زاہد کے دل میں اس کے لئے بے پناہ آرزوئیں مچلتی ہیں، اور اس کا سویا ہوا جذبۂ عشق ایک عورت کی قربت سے جاگ اٹھتا ہے تو اسے "حسن لامحدود" کا ادراک ہوتا ہے، اور وہ اپنا مقصد حیات پالیتا ہے۔ "لامحدود" کے عرفان کے لئے، جس جذبۂ محبت کو بروئے کار آنے کی ضرورت تھی اور جسے زہد و اتقا کی خشک ریاضتوں نے ابھرنے کا موقع نہیں دیا تھا اسے عورت کے حسن کی رمزی دلربائی تحریک نے اکسا کر رباب ہستی کے ان تاروں کو چھیڑ دیا جس میں نغمۂ محبت کے ممکنات چھپے ہوئے تھے۔ دانتے کو بیٹرس (Beatrice) کی آنکھوں میں الوہیت نظر آئی تھی۔ شیلنگ کا خیال ہے کہ احساس جمال میں اساسی حقائق کا ادراک ہوتا ہے، اور کانٹ نے احساس کی نوعیت ہی جمالی قرار دی ہے۔

محبت کو اگر اس کے وسیع معنوں میں لے لیا جائے تو تاریخ میں ایسی مثالوں کی کمی نہیں جہاں حیرت انگیز کارناموں کی محرک محبت ہی رہی ہے۔ فرہاد کے لئے کوہ بے ستوں کو کاٹ کر نہر تیار کر دینا ایک مثالی واقعہ ہے۔

"پریتم پربھا رخصت ہوتی ہے، مجھے سرجو کی لہروں نے بلایا ہے، میں جا رہی ہوں، تم نے میری محبت کے لئے کوئی قول دیا ہے، یاد ہے؟ میں پربھا کا مستقل شباب، اس کا ہمیشہ یکساں رہنے والا حسن تمہیں دیئے جا رہی ہوں۔ اب تمہاری آنکھوں کو ہی پالوں،

ٹوٹے دانتوں اور خمیدہ کمر والی پربھا کبھی دیکھنے کو نہ ملے گی۔ میری محبت!
میرا یہ عرفانی حسن و شباب تمھیں تخیل کی دولت بخشے گا، تم اس کی توہین
نہ کرنا۔ پریم یہ خیال نہ کرنا کہ میں تمھارے خاندان کی رسوائی اور فساد
کے خیال سے خودکشی کر رہی ہوں، صرف تمھیں شاعرانہ جذبات سے
مالامال کرنے کے لئے میں اپنے بے عیب حسن و شباب کو تم پر نچھاور کر رہی
ہوں، پریم پربھا تم سے آخری بار گلے مل رہی ہے اور تمھیں پیار کرتی ہے

....

وسطی ایشیا کے عظیم ریگستان گوبی نے سترہ سو سال بعد اُن (آشوگھوش)
کے "ساری پتر پرکرن" ناٹک کو پیش کیا۔ "حیات بودھ" اور "سوراند"
ان کے غیر عرفانی شاعرانہ شاہ کار ہیں ...." [1] (راہل سنکرتائن)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ :

کیا پربھا اور آشوگھوش کی محبت جنسی نوعیت کی تھی؟ اگر اس محبت کی نوعیت جنسی تھی تو پربھا نے خودکشی کیوں کرلی جس نے اس تحریک کا مقصد ہی فوت کردیا؟ جنسی توقعات کے ختم ہونے کے بعد آشوگھوش میں یہ محبت مر کیوں نہیں گئی..؟ جنسی آسودگی کی تمنا کی بجائے آشوگھوش میں شاعرانہ جذبات کے فروغ کے لئے پربھا خودکشی کیوں کرلیتی ہے؟ جنسی خواہش کی عدم تکمیل اور پربھا کی خودکشی کا انجام غیرفانی شاعرانہ شاہ کار ہوسکتا ہے؟ کیا محرومی اور لامقصدیت ایک غیرفانی اور لازوال آرٹ کی محرک ہوسکتی ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ جنسی اعتبار سے گھوش اور پربھا دونوں اعصابی تعمیریاں ہیں

---

[1] "والگا سے گنگا تک" مصنفہ راہل سنکرتائن۔ مترجمہ طفیل احمد، ایم، اے۔

اور ایک دوسرے کے لئے محض جلنی تقاضا اور اعصابی تسکین کے موضوع ہیں۔ لیکن وجدانی اور عرفانی اعتبار سے آشوگھوش اور پربھا دونوں رموز و حسن و عشق کے قدرشناس ہیں۔ گھوش جب پربھا کے حسن کے رمز و ایمائ کا انکشاف کرتا ہے تو اس کا آرٹ خود بھی ایک حسن بن جاتا ہے جس پر پربھا فریفتہ ہے۔ پربھا وہ مجسمۂ رمز و ایما ہے جو گھوش کے لئے سرتاپا ایک عرفانی اور لازوال آرٹ ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے تقاضائے عرفان کو آسودہ کرتے ہیں اور دونوں کی ایک دوسرے کے ساتھ وابستگی کی نوعیت قدری ہے۔

پربھا کو اس کا احساس ہے کہ اعضا کا حسن زوال پذیر ہے جلنی فریفتگی کے لئے "پکے بالوں، ٹوٹے دانتوں اور خمیدہ کمر والی پربھا" میں کوئی کشش نہ ہوگی، اور وہی اس کی قدری موت ہوگی۔ اس لئے وہ اپنی قدری موت پر جنسی و اعصابی موت کو ترجیح دیتی ہے، اور حسن و شباب کی عرفانی قدر کو قائم رکھنے کے لئے جنسی تقاضے کو خودکشی کر کے ختم کر دیتی ہے۔ اس طرح وہ اپنے حسن ذات کے عرفان کو جنیت کے لوث سے آزاد کر لیتی ہے۔

پربھا کی موت کے بعد آشوگھوش اپنے عرفانی شاعرانہ شاہکار کی تخلیق کرتا ہے۔ پربھا کا جسمانی وجود تو اس کے لئے ختم ہو جاتا ہے لیکن رمزی و ایمائی وجود قائم رہتا ہے جو ایک تصور بن کر اسے سرشار رکھتا ہے، اور یہی سرشاری اس کی عرفانی شاعرانہ تخلیق کی رگ و پے میں حیات ابدی بن کر رہتی ہے، اور پربھا کے حسن میں اپنی شخصیت کے انجذاب کے ساتھ اور گہری اور گہری ہوتی جاتی ہے۔

"دبی ہوئی جنسی خواہشات کا آسیب" حیات کے رمزی و ایمائی اقدار کا انکشاف نہیں کر سکتا۔ مایوسی و محرومی محسوسات کے منفی پہلو ہیں۔ یہ سلبی دور ہوتا ہے جب سابقہ امیدیں بھی ٹوٹ کر حصول نصب العین سے محروم کر دیتی ہیں۔ یہ احساس اگر گہرا ہوتا گیا

تو دائمی سلبیت طاری ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس دور کی صناعانہ پیداوار میں حیات و ممکنات کے صحت مند عناصر سے محروم ہوتی ہیں۔ ایک جامد اور غیر حر کی عکس حیات جو حیات افروز ہونے کی بجائے حیات شکن ہوتا ہے۔ شکست، تخریب، انتشار، خود نا پسندی اور بے عملی فنا و فرار اس آرٹ کی خصوصیتیں ہیں۔ جنسی لوث سے بے نیاز محبت رگ و پے کا تقاضا نہیں رہتی اور اس لئے اس میں تخلیقی ممکنات کا فقدان نہیں ہوتا۔

"خالصتاً حیاتی آب و رنگ کے ساتھ کسی نفسیات کا اطلاق ایک حد تک انسان پر تو ہو سکتا ہے لیکن کسی بلند آرٹ پر اس کا اطلاق ہرگز نہیں ہو سکتا، اور کسی شخص پر فن کار ہونے کی حیثیت سے نفسیات کے اطلاق کا اور بھی شاذ امکان ہے۔ علت و معلول کی بنا پر تفسیات ہر انسانی فرد کو گھٹا کر نوع حیوانی کا رکن بنا دے سکتی ہے، چونکہ اس تفسیات کا سارا دائرۂ عمل ارتسامات پہنچانے یا حاصل کرنے تک محدود ہے۔ لیکن آرٹ محض ارتسامات کا پہنچانا یا حاصل کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ انھیں تعینات کی تخلیق تو ہے جن پر علتی تفسیات اسے سمیٹ کر لائے گی۔ پودا محض مٹی کی پیداوار نہیں بلکہ زندہ تخلیقی امکان ہے جو خود اپنے ہی اندر محفوظ ہے، اور جس کا جوہر مٹی کی خصوصیات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اسی طرح کسی فن کار کے فن کو بھی ایک تخلیق سمجھنا چاہیئے جو آزادی کے ساتھ اپنے تعینات ماقبل کا مصرف لے رہا ہو۔ اس کی حقیقت اور خصوصیت کے ساتھ اس کی انفرادیت اس کے تعینات ماقبل میں نہیں بلکہ خود اسی کے اندر محفوظ ہے۔ اسے دراصل یوں کہا جا سکتا ہے کہ کوئی اور وجود ہے جو انسان کو اور اس کے انفرادی میلانات کو ایک ثقافتی وسیلہ یا مٹی کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے"۔

لیکن خود اپنے ہی تخلیقی مقاصد کی تشکیل و تکمیل کے لئے، اس کی صلاحیتوں کا اپنے ہی قوانین کے مطابق مصرف لیتا ہے"۔[1] (سی، جی، ینگ)

"خالصًا ایک نفسیاتی طریقہ ایک عنوان علم بن کر مذہبی جوش کی تشریح نہیں کر سکتا، اور اس امر میں جس طرح لاک اور ہیوم کو ناکامی ہوئی اسی طرح جدید ماہرین نفسیات کی ناکامی بھی یقینی ہے"۔[2]

(ڈاکٹر سر محمد اقبال)

زعلم و دانش مغرب ہمیں قدر گویم خوش است آہ و فغاں تا نگاہ ناکام است

(ڈاکٹر سر محمد اقبال)

---

[1] "Contributions to Analytical Psychology" P. 234, by. C. G. yung.

[2] Six Lectures on Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 34, by. Dr. Sir Mohammad Iqbal,

مختلف نظریئے

● ساینسی نقطۂ نظر ـــــــــــــ ۵۰
● جمالیاتی نقطۂ نظر ـــــــــــــ ۶۰
● سرّی (MYSTIC) نقطۂ نظر ـــــــــــــ

①

سائنسی نقطۂ نظر

"یہ پورا کارخانۂ ہستی اپنے ہر گوشہ اور اپنی ہر نمود میں سر تا سر ایک سوال ہے۔ سورج سے لے کر اس کی روشنی کے ذرّوں تک کوئی نہیں جو یک قلم پرسش و تقاضا نہ ہو، یہ سب کیا ہے؟ یہ سب کچھ کیوں ہے؟ یہ سب کچھ کس لئے ہے؟ ہم عقل کا سہارا لیتے ہیں اور اس کی روشنی میں جسے ہم نے علم کے نام سے پکارا ہے جہاں تک راہ ملتی ہے چلتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن ہمیں کوئی حل نہیں ملتا جو اس الجھاؤ کے تقاضوں کی پیاس بجھا سکے۔ روشنی گل ہو جاتی ہے، آنکھیں پتھرا جاتی ہیں اور عقل و ادراک کے سہارے جواب دے دیتے ہیں۔ لیکن پھر جونہی ہم اپنے پرانے حل کی طرف لوٹتے ہیں اور اپنی معلومات میں صرف اتنی بات بڑھا دیتے ہیں کہ ایک صاحبِ ادراک و ارادہ قوت پسِ پردہ موجود ہے تو اچانک صورت حال یک قلم منقلب ہو جاتی ہے، اور ایسا معلوم ہونے لگتا ہے جیسے اندھیرے سے نکل کر یکایک اجالے میں آ کھڑے ہوئے

اب جس طرف دیکھتے ہیں روشنی ہی روشنی ہے۔ ہر سوال نے جواب پالیا ہر تقاضا کی طلب پوری ہوگئی، ہر پیاس کو سیرابی مل گئی..... پھر جونہی یہ الفاظ سامنے سے ہٹنے لگتے ہیں تمام معانی اور اشارات غائب ہو جاتے ہیں اور ایک خشک اور بے جاں چیستاں رہ جاتی ہے۔"[1] (ابوالکلام آزاد)

حیات کیا ہے؟ مادہ کی حقیقت کیا ہے؟ مادہ اور حیات کا رشتہ کیا ہے؟ حیات و مادہ کے یہ تو بہ تو نقوش کیوں ہیں؟ کیا مادہ کے ضمن میں ذی حیات اور غیر ذی حیات کی تفریق درست ہے؟ کیا نظامِ کائنات کا یہ وسیع دستور العمل ڈارون کے الفاظ میں "اتفاق و حادثہ" کا نتیجہ ہے؟ برگساں کے الفاظ میں "جوشِ حیات" کی کارفرمائی ہے؟ شوپن ہار کے الفاظ میں "کسی بے حس ارادہ" کا انجام ہے؟ یا لائڈ مارگن کے الفاظ میں "ترکیبی تخلیق" کا عمل ہے؟

سترہویں صدی کی نیوٹنی میکانیت نے طبیعی سائنس کو اور ڈارون کے نظریۂ ارتقاء نے علم الحیات کو مادیت کی مستحکم بنیادوں پر قائم کر رکھا تھا۔ حیات و کائنات کا کوئی شعبہ ایسا نہ تھا جس کی مادی تاویل نہ کی جا سکتی ہو۔ علت و معلول کا نظریہ یہ تھا کہ ہر نتیجہ کا ایک متعین اور مخصوص سبب ہوتا ہے جس سے لازمی اور غیر متغیر نتیجہ ہی پیدا ہو سکتا ہے۔ نتیجہ کے تحلیل و تجزیہ سے حقیقی سبب کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے، اور سبب کے تحلیل و تجزیہ سے نتیجہ کے متعلق حکم لگایا جا سکتا ہے مخصوص سبب مخصوص نتیجہ ہی پیدا کر سکتا ہے۔ یہ کلیہ اشیاء و واقعات کی غیر متغیر تقدیر کا اصول بن گیا۔ اس کے مطابق مادہ ایک آزاد فعالی حقیقت تھا جو اپنے عمل کے لئے نہ تو کسی ماورائی طاقت کا محتاج تھا اور نہ مجبور۔ اس نظریہ نے

---

[1] "غبارِ خاطر" از مولانا ابوالکلام آزاد،

عصری تصورات میں ایک انقلاب برپا کر دیا، اور ہر شعبۂ حیات سے متعلق انسانی تصورات کو غیر مادہ سے بے نیاز کر دیا۔ ماورائے مادہ کسی اور حقیقت کا یقین وہم والتباس پر محمول ہو گیا۔ لیکن کائنات میں ہر طرف آزاد تنوع اور تغیر کے مظاہر نے علت و معلول کے اس لازمہ کو غلط ثابت کر دیا، سائنسدانوں کو اس باب میں اپنی غلط اندیشی تسلیم کر کے نئی راہوں کی تحقیق و جستجو کی طرف متوجہ ہونا پڑا:

"مادی دنیا سے علت و معلول کا لازمی قانون متروک ہو گیا، ہدایت اور رہنمائی کرنے والے قوانین کے متعلق ہمارے تصورات تغیرات سے گذر رہے ہیں، اور اس کے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی کہ انجام کار ان کی کیا شکل ہو گی۔ لیکن سارے آثار یہی بتا رہے ہیں کہ علت و معلول کا لازمی قانون ہمیشہ کے لئے متروک ہو گیا"[1]

(اے، ایس، ایڈنگٹن)

اس طرح ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حیاتی عمل میکانکی نہیں ہے، اور نہ میکانکی قوانین اس کی تشریح و وضاحت کر سکتے ہیں۔ یہ ایک زندہ تخلیقی امکان ہے جو اپنے ترکیبی اجزاء کی کیمیاوی ساخت و عمل کا نتیجہ نہیں۔ پھر بھی حسی دنیا (Sensual World) کی تجربی صداقت (Empirical reality) جو مادیت کی حمایت میں ایک آہنی دیوار بنی ہوئی تھی اس سے کچھ زیادہ متاثر نہ ہو سکی۔ آئنسٹائن کے "نظریۂ اضافیت" نے اس کو بھی رد کر دیا۔ اس کی بنیاد دراصل یہ ہے کہ "قابل مشاہدہ آثار ایسے نہیں پائے جاتے جن کے متعلق ہم یہ یقین کر سکتے ہوں کہ کوئی شئے مطلقاً حالت سکون میں ہے یا حالت رفتار میں، یا یہ کہ وہ یکساں رفتار سے حرکت کر رہی ہے

---

[1] "The Nature of the Physical World" By. A.S. Edington. el

یا کسی اور رفتار سے"۔ مثلاً زید اور بکر دونوں کسی واقعہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ زید اپنا مشاہدہ بیان کرتا ہے اور بکر اپنا۔ دونوں نے جو کچھ دیکھا ہے وہی کہتے ہیں، پھر بھی دونوں کا بیان ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ اس اختلاف کے متعلق عام فیصلہ تو یہ ہوگا کہ دونوں میں سے کسی ایک کا مشاہدہ غلط ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کا مشاہدہ غلط نہیں۔ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں، اس لئے کہ دونوں جو کچھ دیکھ رہے ہیں وہ علیحدہ علیحدہ حالات کے ماتحت دیکھ رہے ہیں، اور حالات کا اختلاف واقعہ کی شکل بدل دیتا ہے۔ ایک ہی واقعہ مختلف آدمیوں کو مختلف طور پر نظر آتا ہے، اور کسی کو اپنی اصلی حالت میں نظر نہیں آتا۔ ہمارے حواس کسی واقعہ کا مشاہدہ اپنی نسبت سے کرتے ہیں لیکن خود واقعہ ہمارے حواس کی نسبت سے آزاد رہتا ہے، اس کا بنفسہٖ مشاہدہ کرنے کی ہم میں صلاحیت ہی نہیں پائی جاتی۔

یہی صورت ہمارے زمانی تصور کی بھی ہے۔ یہ بھی اضافی ہے۔

اور ہر فرد کی نسبت سے مختلف ہوتا جاتا ہے۔ کوئی شخص ایسا نہیں کہ حقیقی سطح پر اس کا تصور کر سکے۔ ایک ہی واقعہ کے متعلق زمانی تصور مختلف آدمیوں کا مختلف ہوگا۔ چنانچہ آئگن زمان (Eigen Time) کے مطابق ہمارا زمانی تصور مشتبہ ہوتا ہے۔ ہمارے حواس کسی چیز کا ادراک تین سمتوں کے شعور کے اعتبار سے کرتے ہیں ــــــ لمبائی، چوڑائی اور گہرائی۔ لیکن ہر چیز کے ساتھ ایک لازمی سمت زمانی (رفتار) بھی ہوتی ہے جس کا ادراک ہمارے حواس نہیں کر سکتے، اور تا وقتیکہ ان تینوں سمتوں کے ساتھ چوتھی سمت یعنی زمانی سمت کا بھی ادراک نہ ہو اشیاء کے متعلق ہمارا تصور معروضی صداقت پر مبنی نہ ہوگا۔

"علم طبیعات کے نئے رجحانات نے ثابت کر دیا ہے کہ نیوٹنی میکانیت سے لے کر قدیم نظریۂ مقادیر برقیات

(Old Quantum Theory) تک علم طبیعات کے سارے سابقہ
نظام حقیقت کو مظاہر کا مرادف قرار دینے کی غلطی میں مبتلا ہے انہوں
نے اپنی توجہ کو غار کی دیواروں تک محدود رکھا، اور انھیں اس کا
احساس بھی نہیں ہوا کہ ایک عمیق حقیقت اس غار سے باہر ہے۔ جدید
نظریۂ مقادیر برقیات سے یہ ظاہر ہو گیا کہ قبل اس کے کہ ہم لوگ ظواہر
کی اس دنیا کو سمجھیں ہمیں حقیقت کی عمیق تر تہوں کی تفتیش کرنی (لینا)
چاہئے "[1] (سر جیمس جینز)

جینز آگے چل کر اپنی اسی تصنیف میں نظریۂ اضافیت کے متعلق کہتا ہے:

"مادیین کے نزدیک مکان (space) حقیقی ذرّات سے
معمور تھا۔ یہ ذرّات ایک دوسرے پر برقی یا مقناطیسی یا ثقلی نوعیت
کی قوتیں صرف کرتے تھے۔ یہی قوتیں ذرّات کی رفتار کی رہنمائی بھی کرتی
تھیں، اور یوں دنیا کے سارے افعال کی ذمہ دار تھیں۔
یہ قوتیں فی الحقیقت اتنی ہی حقیقی تھیں جتنے خود وہ ذرّے
تھے جنھیں وہ گردش میں رکھتی تھیں۔
"لیکن اضافیت کے طبیعی نظریہ نے اب بتا دیا کہ برقی اور
مقناطیسی قوتیں یکسر بے حقیقت ہیں۔ یہ سب ہمارے اپنے ذہنی
تعینات ہیں، اور ذرّات کی رفتار کو سمجھنے کی ہماری اپنی ہی غلط
راہ کاوشوں کا انجام تھیں۔ یہی حال نیوٹنی کشش، توانائی، مقدارِ
حرکت (Momentum) اور دوسرے تصورات کا بھی ہے،

---

[1] "Physics and Philosophy" by. Sir james jeans.

جو اس لئے شامل کئے گئے تھے کہ ہم دنیا کے افعال کو سمجھ سکیں ۔ یہ سب محض ذہنی تعینات ثابت ہوئے، یہاں تک کہ اب معروضیت (objectivity) کی بھی آزمائش میں صحیح نہیں اترتے ۔ اگر مادئین کو یہ بتانے پر مجبور کیا جائے کہ کائنات کے کتنے حصے کو اب وہ مادی قرار دیتے ہیں تو ان کی جانب سے اسکا غالباً صرف ایک ہی جواب ہوگا کہ خود مادہ کو ۔ اس طرح ان کا سارا فلسفہ "تکرار بالمعنی" بن کر رہ گیا اس لئے کہ بہ ظاہر مادہ کو مادی ہونا ہی ہے ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ سب کچھ جو ایک معروضی طبیعی وجود کا حامل سمجھا جاتا تھا، اب محض ایک موضوعی (subjective) ذہنی تعبیر بن کر رہ گیا ہے ۔ اس حقیقت کو یقیناً نفسی سمت میں بدیہی اقدام سمجھنا چاہیئے"۔ [1]

(سر جیمس جینز)

احساس و ارادہ کی توجیہ و تشریح بھی نفسی اعتبار ہی سے ممکن ہے ۔ حیات کی یہ غیر میکانکی خصوصیتیں نوع حیوانی ہی تک محدود نہیں جمادات و نباتات میں بھی اپنی اپنی امکانی صلاحیتوں تک پائی جاتی ہیں :

" سر جگدیش چندر بوس نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ فلزات بھی خارجی ہیجات کا ردعمل کرتے ہیں، ذی حیات جسم کی طرح یہ بھی زہر سے متاثر ہوتے ہیں اب اگر سائنس کی ترقی سے یہ ثابت ہو گیا کہ حیات ان مادی اشیاء میں بھی موجود ہے جو بے جان سمجھی جاتی تھیں، جہاں حیات کے وجود کا شبہہ تک نہیں ہوتا تھا، تو کیا یہ ممکن نہیں کہ حیات

"Physics and Philosophy" by. Sir james jeans, — [1]

ہر قسم کے مادہ میں موجود ہو، اگرچہ ہمارے آلات اس وقت اس قدر مکمل نہیں ہیں کہ ہم اس کا سراغ لگا سکیں۔" [1]

سر جگدیش چندر بوس کے بعد علم الحیات کی تحقیقات دوسرے سطور پر بڑھتی رہی ہیں پھر بھی یہ گمان اب یقین بن چکا ہے کہ نباتات کی زندگی بھی مراتب حیات میں اپنا ایک مقام رکھتی ہے۔ یہ بھی حیات ہی کا ایک عنوان اظہار ہے جو پابند تو ہے لیکن احساس اور جوش سے عاری نہیں۔ یہاں تک کہ اب غالب گمان یہ بھی ہوتا جارہا ہے کہ جمادات میں بھی زندگی کی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں، اور اگر توانائی کو جمادات کا حیاتی جوہر قرار دیا جائے تو جمادات کے اندر بھی حیات ایک طے شدہ حقیقت ہے۔

لیکن ہماری حس جو گردوپیش کی اشیاء وواقعات کا ادراک کرتی ہے اگر معتبر نہیں ہے، اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جس شئے یا واقعہ کا ہم جس طرح ادراک کرتے ہیں وہ بنفسہٖ اسی طرح ہے تو یہ حس جو اشیاء وواقعات کے متعلق علم حاصل کرنے کا ہمارے لئے عام تجربی اعتبار سے تنہا ذریعہ تھی جس کی صداقت کو سائنس نے اپنا معیار بنالیا تھا، وہ ناقابل اعتبار قرار پا گئی۔

یہاں اب دو سوالات پیدا ہوتے ہیں:

اگر ہماری حس ناقابل اعتبار وسیلۂ علم ہے تو پھر ہمارے لئے کس وسیلہ کو معتبر کہا جاسکتا ہے جس کی بناء پر ہمیں کائنات کی حقیقت کا علم ہو سکے؟ جسے ہم تحقیق وتفتیش کی قابل اعتبار اساس قرار دے سکیں؟ اور جس کی بناء پر حیات و کائنات کے متعلق ہمارے علم کو صحیح کہا جائے؟ یہ کائنات اگر ایسی نہیں ہے جیسی

---

[1] "فلسفۂ برگساں"، ص ۷۰ از میر حسن الدین

ہماری حس کے روبرو آتی ہے تو کیسی ہے؟ اور کیا ہے؟ ــــــ محض ذہنی اعتبارات اور کچھ بھی نہیں! ظاہر ہے کہ یہ جواب ہمیں مطمئن نہیں کر سکتا، اس لئے کہ اس جواب سے وجود کائنات کی کوئی معقول توجیہہ نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم یہ مان لیتے ہیں کہ یہ مظاہر و آثار جنھیں ہم ذہنی تعینات اور اعتبارات سے تعبیر کرتے ہیں حقیقتاً فہم ادراک کے لئے ایک پر اسرار اور پیچیدہ نمود ہیں جو ہماری مکمل گرفت سے آزاد بھی رہتے ہیں اور ہمارے شعور کو ارتقاء پذیر بھی رکھتے ہیں اور ناآسودہ بھی۔ اس طرح کہ کائنات کی کسی شئے پر قطعیت کا اطلاق بھی نہیں ہو سکتا اور ہر شئے اپنے اپنے طور پر ایک امکان اور صرف امکان ہی رہتی ہے ــــ عالم امکان!

ڈاکٹر عشرت حسن نے اپنی ایک تصنیف میں سمت اور زمان کے تصور پر بحث کرتے ہوئے اس نظریہ کی تائید کی ہے کہ سمت اور زمان دونوں کے اعتبار سے انسان کے شعور میں نشوونما کا امکان پایا جاتا ہے۔ وہ سمت کے متعلق بھی اپنے شعور کو ترقی دے سکتا ہے اور دورانِ خالص کا بھی ادراک کر سکتا ہے؛

"انسانی تصور کے مطابق مکان کی پیمائش سہ سمتی ہوتی ہے ــــــ لمبائی، چوڑائی اور گہرائی۔ ہمارے لئے ان سمتوں میں اضافہ یا تخفیف اس صورت میں ممکن ہے جب ہم اپنے حاسہ اور نفسی قوتوں میں اضافہ یا تخفیف کر لیں۔ گھونگھا کی مثال لے لیجئے۔ یہ صرف احساس کا مالک ہے، یہ ہمیشہ ایک ہی لکیر پر حرکت کرتا ہے ناگوار سے خوش گوار کی جانب، اور قرینہ غالب یہ ہے کہ اس تنہا لکیر کے سوا اسے اور کسی چیز کا شعور بھی نہیں ہوتا، اور نہ اس میں کسی شئے کی حس پیدا ہوتی ہے۔ یہی لکیر اس کی ساری کائنات ہے اس لئے یہ ایک یک سمتی مخلوق ہے۔ ایسی صورت میں وہ مخلوق

جو احساس کے علاوہ ادراک بھی رکھتی ہے اس کی حس کائنات کے متعلق یک سمتی مخلوق کی بہ نسبت مختلف ہو گی۔ اس دنیا کے متعلق اس کا ادراک سطح کے طور پر ہو گا، چونکہ ہمیں بھی یہ ایک سطح ہی طور پر نظر آتی ہے۔ اس میں اور ہم میں فرق یہ ہے کہ ہمیں اس کا علم ہے کہ یہ دنیا ایک سطح کی طرح پھیلی ہوئی نہیں ہے، لیکن ایک جانور کو اس کا علم کبھی نہیں ہو سکے گا، وہ ہر شے کی صرف ظاہری ہیئت کو قبول کرتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ تینوں سمتوں کی بیک وقت پیمائش بھی نہیں کر سکتا، اس لئے کہ ایک سمت کی پیمائش کرنے میں باقی دو سمتوں کی پیمائش کو ذہن میں رکھنا پڑتا ہے، اس لئے وہ صرف دو سمتی مخلوق ہے، تیسری سمت ہمیشہ اس کے حاسہ کو متاثر رکھتی ہے لیکن وہ اسے دیکھ نہیں سکتا۔ مثلاً وہ زاویہ یا کج سطح کا ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ جب کج سطح پر چلتا ہے تو اس کے سامنے نئی لکیریں نمایاں ہوتی جاتی ہیں اور غائب ہوتی جاتی ہیں۔ اس طرح ہم جس کا تیسری سمت کے طور پر ادراک کرتے ہیں وہ اس کے لئے ہمیشہ مستقبل کا معاملہ ہوتا ہے۔ لیکن انسان بیک وقت تینوں سمتوں کو دیکھتا ہے۔ اس لئے جانور کے لئے جو زمان ہے وہ انسان کے لئے صرف ایک مکانی مظہر ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفسی قوتیں جتنی بڑھتی جاتی ہیں اسی اعتبار سے سمتوں کی تعداد کی حس بھی بڑھتی جاتی ہے۔

اب جہاں تک کہ زمان کا سوال ہے، یہ ایک ہی مخلوق میں تجربات کی مختلف سطح پر مختلف ہوتا جاتا ہے۔ ادراک کی

سطح پر زمان ہمیں خالصاً مکانی معلوم ہوتا ہے۔ ہم "ابھی" اور "ابھی نہیں" کی اصطلاحوں میں اپنے حرکات کی تعبیر کرتے ہیں۔ اس کے معنی عملاً یہی ہوئے کہ "یہاں" اور "یہاں نہیں"۔ زمان جس کا کچھ حصّہ ہم طے کر آئے ہیں، کچھ طے کرنا باقی ہے، اور بہت مختصر حصّہ ہے جو ہمارے زمانۂ حال کے اختیار میں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ حال کا کوئی وجود ہی نہیں، یہ قریب ترین مستقبل میں واقع ہے، یا قریب ترین ماضی میں۔ لیکن جب ہم اپنی داخلی کیفیتوں کے اعتبار سے زمان کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس کی نوعیت ترتیبی نہیں رہتی، اس میں ماضی، حال اور استقبال تینوں ایک ہی وحدت میں سموئے ہوئے ہوتے ہیں..... برگساں کے الفاظ میں یہ دوران ہے جس میں تواتر تو ہے لیکن تغیر نہیں۔" [1]

(ڈاکٹر عشرت حسن)

اس کے بعد ڈاکٹر عشرت حسن نے وجدانی تجربہ کی اس امکانی صلاحیت پر بحث کی ہے کہ سمت اور دوران دونوں کا وجدانی تجربہ عام تجربہ کی سطح سے بلند ہو سکتا ہے، اور تجربات کی ایسی سطحوں کا بھی امکان ہے جہاں کسی شئے کی ماہیت کا انکشاف زمان و مکان کے تعینات سے آزاد رہ کر کیا جا سکے۔ اس لئے کہ مکان کی طرح زمان بھی اضافی ہے اور مشاہدہ کرنے والے کی نفسی صلاحیت کے اعتبار سے وقت کا بہاؤ بھی مختلف ہوتا ہے، اس لئے کائنات کے متعلق اس کا شعور بھی عوام کے شعور سے مختلف ہوگا۔

---

[1] "Metaphysics of Iqbal" P. 12.16 by Dr. Ishrat Hasan

"اس طرح مذہب جو حقیقت تمام کا متلاشی ہے اور اس بناء پر جسے انسانی تجربہ کے سارے اجزاء کی ہر ترتیب میں مرکزی جگہ حاصل کرنی چاہئے، کوئی وجہ نہیں کہ حقیقت کے متعلق کسی جزوی نظریہ سے خائف ہو۔ علم طبیعی فطری طور پر قطعہ داری ہے اور اپنی خاصیت اور عمل میں اگر مخلص ہے تو کوئی ایسا نظریہ مرتب نہیں کر سکتا جو مکمل تصور حقیقت ہونے کا مدعی ہو۔ اس لئے وہ مفروضے جنھیں ہم علمی اداروں میں استعمال کرتے ہیں اپنے عنوان کے اعتبار سے قطعہ داری ہیں، اور ان کا اطلاق بھی تجربات کی اسی سطح پر صادق آتا ہے جس سے وہ متعلق ہیں"۔ [لہ] (ڈاکٹر محمد اقبال)

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے، منزل نہیں ہے (اقبال)

(۲)
جمالیاتی نقطۂ نظر

حیات و کائنات کے بکھرے ہوئے یہ گوناں گوں مظاہر ایک سلسلے میں پروئے ہوئے ہیں۔ انھیں اشیاء کہئے، مظاہر کہئے، مناظر کہئے یا جلوے کہئے۔ ہر اصطلاح ایک مخصوص درجۂ شعور کی ترجمان ہے۔ یہاں کی ہر شئے ہر ایک کے لئے

لہ "Six Lectures on Reconstruction of Relegious Thought in Islam" P. 58 By. Dr. Sir Mohammad Iqbal.

اپنے ارتسامات کی نوعیت بدلتی رہتی ہے، یہی اس کی رمزی اور ایمائی اہمیت ہے یہ اہمیت شعور کی بالیدگی پر منحصر ہے، یہ جتنا بالیدہ اور ترقی یافتہ ہوتا ہے اسی اعتبار سے مظاہر کی حقیقت پر پڑے ہوئے پردے بھی اٹھتے جاتے ہیں، اور جتنے پردے اُٹھتے جاتے ہیں اتنا ہی زیادہ پردہ بہ پردہ حقیقت کا شعور ہوتا جاتا ہے ؎

کہاں کا عرفان اور کیسا جلوہ، حواس گم ہے نظر پریشاں
جو ایک پردہ اٹھا رہے ہیں تو لاکھ پردے گرا رہے ہیں (جگر)

ہماری ظاہری حِس اور کاروبارِ حیات کے فوری مطالبات کی تسکین کا منظر اور پس منظر چونکہ یہی کائنات ہوتی ہے اس لئے ہمیں یہی ساری حقیقت معلوم ہوتی ہے۔ ہم سطحی کو حقیقی اور ناقص کو کامل سمجھنے کی غلطی میں مبتلا رہتے ہیں اور ہمیں اس کا احساس نہیں ہوتا۔ جب ہمارا شعور ان ظواہر کی گرفت سے آزاد ہوتا ہے اور مکان و زمان کے حدود سے باہر آجاتا ہے تو انہی مظاہر کے پس پردہ اقدار کا انکشاف ہوتا ہے اور ہم میں وہ بصیرت پیدا ہوتی ہے جو اس عالم امکان کی حقیقت تک ہماری رہنمائی کرتی ہے۔

اقدار کا تصوّر، حِسی ہو یا ماورائی، حیات و کائنات کے متعلق صاحبِ فکر کے نقطۂ نظر ہی پر منحصر ہوتا ہے۔ ہمارے لئے جو نقطۂ نظر مرکزی اہمیت رکھتا ہے ہم اسی کے اعتبار سے رائے قائم کرلیتے ہیں، اور اسی کو اپنے لئے قدرِ حیات بنالیتے ہیں۔ یہ وسیع و عریض کائنات اسی حد تک حقیقت یا فریب نظر آتی ہے، اور خوش گوار یا ناگوار معلوم ہوتی ہے جس حد تک یہ ہمارے ذوق اور مطالبات کی تسکین کرسکتی ہے۔ ہمیں اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ یہ اپنے طور پر کیا ہے۔ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ یہ ہمارے لئے کیا ہے؟ ؎

تجھی کو جو یاں جلوہ فرما نہ دیکھا برابر ہے دنیا کو دیکھا نہ دیکھا (درد)

ابتدائے کائنات کے متعلق ہمارا تجربہ سادہ اور فوری ہوتا ہے۔ تجربات کے ان بکھرے ہوئے ٹکڑوں کو ہمارا ذہن معنی آفریں ترکیب و ترتیب دینا شروع کرتا ہے، اور ہم اپنی ہی دی ہوئی ترکیب و ترتیب کے اعتبار سے ان تجربوں کے معانی سمجھتے ہیں، اس طرح ہمارے لئے یہ کائنات ہمارے دیئے ہوئے معانی سے علیٰحدہ کوئی وجود نہیں رکھتی۔ جن اشیاء و مظاہر کے ارتسامات ہم حاصل کرتے ہیں وہ بذاتہٖ ہمارے ذہن میں موجود نہیں ہوتے، ہمارا ذہن اُن کے لئے علیٰحدہ علیٰحدہ علامات مقرر کر لیتا ہے اور ہمارے لئے اپنی ہی مقرر کی ہوئی علامات ان اشیاء و مظاہر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ ہم سے علیٰحدہ کسی کائنات کا وجود ایک بے معنی اصطلاح ہے سے

گرچہ پابند لفظ ہوں لیکن

دل مرا عاشق معانی ہے (ولی دکنی)

ترکیب و تحلیل کے اس عمل اور علامتیں مقرر کرنے کے اس طریقۂ کار سے نفسِ انسانی کی اہمیت کا شعور ہوتا ہے، اور یہی شعور کسی برتر نفس کے شعور کے لئے راہ ہموار کر دیتا ہے۔ فکر و احساس کی اس پرواز میں اپنی ذات خود بھی منتہا ہونے کی بجائے کسی برتر نفس کے شعور کے لئے ایک علامت یا مظہر ہی معلوم ہوتی ہے اور خارجی کائنات اپنی کوئی علیٰحدہ حقیقت نہیں رکھتی۔ یہ کبھی ہمیں اپنی ہی توسیع ذات معلوم ہوتی ہے اور پھر ہم سے بھی گذر کر کسی نفسِ اعلیٰ کی توسیع ذات!

"تخلیقی وحدت" (Creative Unity) میں رابندرناتھ ٹیگور نے کہا ہے کہ آفاقی حیات میں ایک قانون اتصال ہے جس کے ذریعہ سے آفاقی حیات اپنا اظہار کرتی ہے۔ "محبت" یہی قانون اتصال ہے۔ آفاقی شخصیت سے اگر اس قانون اتصال کو چھین لیجئے تو انجام یہ ہوگا کہ کائنات ریزہ ریزہ ہو کر بکھر جائے گی،

اس لئے کہ ذات اور محبت (شخصیت اور قانون اتصال) دونوں کی اساسی حیثیت ہے، ہم ان کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ محبت میں ہمیں مسرت محسوس ہوتی ہے جو قطعی ہے، اس لئے کہ یہی قطعی صداقت ہے۔

"ہم لوگ محسوس کرتے ہیں کہ یہ دنیا ایک تخلیق ہے، اس کے مرکز میں ایک زندہ خیال ہے جو اپنے آپ کو مکمل زمانی توازن کے ساتھ بے شمار سازوں پر دائمی آہنگ میں منکشف کرتا رہتا ہے ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ وسیع کائناتی نظام جو آسمان سے آسمان تک جاری ہے محض واقعات کے شمار کے لئے نہیں قائم کیا گیا۔ یہ ہماری مسرت میں براہ راست منکشف ہوتا رہتا ہے، اور وہی مسرت ہمارے لئے صداقت کی کنجی مہیا کرتی ہے۔ لامتناہی مظاہر کے ذرائع سے یہ ایک شخصیت کا دوسری شخصیت پر عمل کرنا ہوتا ہے۔" [1]

ایس، این داس گپتا نے اپنے ایک مضمون The Faith and Philosophy of Rabindranath) میں ان کا مندرجہ ذیل تاثر پیش کیا ہے:

"...... ایک صبح جب وہ اپنے مکان کے برآمدہ میں کھڑے تھے اور باغ کی جانب کچھ فاصلہ پر دیکھ رہے تھے، پتوں کے پیچھے سے آفتاب آہستہ آہستہ ابھر رہا تھا...... انھوں نے محسوس کیا گویا کائنات کا گوشہ گوشہ نشاط و حسن کی موجوں پر بہتا جا رہا ہے، اور انھیں ایسا محسوس ہوا جیسے ان کے اپنے ہی شاعرانہ فیضان و وجدان میں خدا

---

[1] "Creative Unity" by. Rabindranath Tagore,

کے جلوہ کی نمود ہو رہی ہے ۔ یہ اشیاء کی تجلّی تھی جسے باطنی شعور کی آنکھوں نے دیکھا تھا ۔ انسان و اشیاء انھیں افراد و واقعات کی حیثیت سے نہیں بلکہ کسی مکمل وجود کے اجزاء کی حیثیت سے نظر آئے ...... میدان میں ایک گائے دوسری گائے کے پہلو میں چرتی ہوئی ، ماں اپنے بچہ کو لئے ہوئے ، باہم ہنستے ہنساتے دوست ان کے لئے " سرِراہے " قسم کی چیزیں نہ تھیں ، اور نہ روزمرّہ کے افتادہ واقعات تھے ، بلکہ ایک گونج تھی عظیم المرتبت لامحدود ہستی کی جو ان تمام اشیاء میں نغمہ ریز تھی ۔ یہ محض شاعرانہ ظن و گمان نہ تھا ، بلکہ ایک گہرے احساس کا اظہار تھا جسے شاعر اچھی طرح ادا نہ کر سکا ..... جب تک کہ یہ کائنات فرد فرد کے اعتبار سے دیکھی گئی اس وقت تک شاعر اس انتشار کو ذہنی خاکہ میں گوندتا رہا ، لیکن اب نورِ باطن نے دنیائے محسوسات کو تجربات کی ایک مکمل وحدت میں سمو دیا ، اور ایسا محسوس ہوا جیسے دل کے کسی عمیق غار سے خوش آہنگ نغموں کی لہریں زمان و مکان کی وادیوں میں جاری و ساری ہوتی جا رہی ہیں ، اور موج بازگشت بن کر پھر ایک بار دل میں پلٹ آتی ہیں ۔ وہ تڑپ جو شاعر نے محسوس کی اس حال پر مبنی تھی کہ اس کی داخلی شخصیت جو بہ ذات خود لامتناہی تھی خارجی دنیا پر محیط ہو گئی اور وہاں سے منعکس ہو کر پھر اسی کے دل میں اتر آئی ۔ یہی وہ عکس تھا جو حسن و سرور کا منبع تھا ، اور یہی وہ لہر تھی جو اپنے سرچشمۂ روح میں پلٹ آئی تھی ، اور اب وہی داخلی تڑپ بن گئی تھی جسے وہ محسوس کر رہا تھا ۔

لامحدود نے اپنے آپ کو محدود میں متجلی کیا اور محدود ہیولیٰ کے ذریعہ
سے پھر لامحدود میں پلٹ آیا۔ یہاں ہمیں ہیگل کے فلسفہ کا ایک
دائرہ نظر آتا ہے، یعنی روح کا اپنے آپ کو حسی انداز سے ظاہر کرنا اور
پھر ایک نئے سانچے میں اپنے اندر واپس آجانا —— ہیگل نے آرٹ
کی جو تعریف کی ہے۔" لہ
(اِس، اِن داس گپتا)

شاعرانہ تصور بھی حیات و کائنات کو مظاہر اقدار ہی سمجھتا ہے۔ یہ شعور جمالیاتی تصوریت کا اسلوب اختیار کرلیتا ہے۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا تعلق اسی حسی دنیا سے رہتا ہے اور اس کے سارے وجدانی تجربے اسی سے وابستہ رہتے ہیں۔ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے انتخابی ہوتا ہے اور اقدار میں خوش گوار و ناخوش گوار کا امتیاز کرتا ہے، فطرت کو ذی حیات تسلیم کرتا ہے، اور اقدار سے محبّت کرتا ہے۔ اس تاثر میں جمالیاتی ادراک کی پہلی لہر حسی کشش کی ہوتی ہے، دوسری وجدانی مسرّت کی ہوتی ہے، اور تیسری محویت و بےخودی کی۔ شاعر اپنی تاثرات کو محبّت سے تعبیر کرتا ہے، اور یہی محبّت اسے فطرت کی شخصیت اور مظاہر میں بصیرت عطا کرتی ہے۔ اسے ان میں نیاز و حُسن اور اخلاق و اکرام سے معمور ایک نفسی وجود کا ادراک ہوتا ہے جس کے تقاضے شاعر کے نفس کی دھڑکنوں سے ہم آہنگ ہوکر رسم و راہ پیدا کرلیتے ہیں۔ یہ ہم آہنگی فطرت پر پڑے ہوئے پردے

لہ ٹیگور کے متعلق یہ سارے اقتباسات مندرجہ ذیل انگریزی جریدہ سے ترجمہ کئے گئے ہیں:-
Tagore Birthday Number 1941, (The Visva Bharti
(Quarterly)
Edited. By. K. R. Kripalani,

اٹھائی جاتی ہے، خموش اور بے زبان مظاہر اپنی حقیقت تک رسائی کے ہمدردانہ اشارے بنتے جاتے ہیں۔ کائنات اس کے لئے "محض" تصور و خیال" نہیں ہوتی۔ فطرت اپنے لاتعداد پیرایہ میں انکشافِ اسرار بن کر اس کے احساس میں منعکس ہوتی ہے۔ یہ احساسِ ربط و آہنگ شاعر کے لئے اس بوقلمون کائنات کو ایک وحدت میں سمو دیتا ہے۔ اس کی جانب سے وہ اپنے نفس میں موہوم سا تقاضا اور خود فطرت میں موہوم سا جذبۂ پذیرائی محسوس کرتا ہے جیسے کوئی دیرینہ آشنا ہو جس کے لئے شاعر کی دبی ہوئی محبت عود کر آئی ہو۔

"جب ہمیں اپنے تصور میں خلا سا محسوس ہوتا ہے، اور ہم گرد و پیش کی ہر شئے کو اپنے دلی واردات سے متاثر دیکھنا چاہتے ہیں تو وہی کشش جو ہمیں ہر شئے میں محسوس ہوتی ہے، محبت ہے۔ اس لئے تنہائیاں ہوں یا ایسی ویرانیاں جہاں ہم انسانوں میں گھرے ہونے کے باوجود ان کی ہمدردیوں سے محروم رہتے ہیں، تو ہمیں پھولوں سے، پودوں سے، دریا اور آسمان سے محبت محسوس ہوتی ہے۔ اور پھر بہار کے سینچے ہوئے برگ و بار کی جنبشوں میں، نیلی نیلی فضاؤں میں ہمیں اپنے دل کے ساتھ رازدارانہ مطابقت محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہاں ہوا کے نرم جھکولوں میں فصاحت ہوتی ہے، بہتے ہوئے چشمے اور ان سے ملی ہوئی جھاڑیوں کی جھرجھراہٹ میں ترنم ہوتا ہے جو روح کے اندر کسی گوشہ میں اپنے پراسرار ربط سے نفس کو رقصِ بے خودی کے لئے چھیڑ دیتا ہے، اور ہماری آنکھوں میں پُراسرار شفقت کے آنسو بھر دیتا ہے، جیسے وطنیت کا کامیاب ولولہ، یا تمہارا وہ محبوب جو صرف تمھیں اپنا نغمہ سنا رہا ہو ... لیکن جیسے ہی یہ چاہ

یا قوت سرد پڑ جاتی ہے تو انسان آپ اپنی زندہ نعش بن کر رہ جاتا ہے وہ محض اس کا چھلکا ہوتا ہے جو کچھ وہ پہلے تھا۔"[1] (شیلے)

بریڈلے نے شاعری کے متعلق اپنے "آکسفورڈ لکچرس" میں ایک جگہ جمالیاتی احساس پر بحث کی ہے جس سے شاعرانہ شعور میں مظاہر کائنات کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ کہتا ہے:

"جب بھی ہم کسی چیز کو دیکھ کر اس کے حسن سے جمالیاتی طور پر متاثر ہوتے ہیں تو ہم میں فوری مسرت کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے۔ اس شئے کے حسن اور ہمارے تاثرات کی لہریں ہم آہنگ ہو کر ہمارے اور اس شئے کے درمیان نشاط آفریں ربط قائم کر دیتی ہیں، ہم اس میں کشش محسوس کرتے ہیں اور بیتابانہ کھینچے جاتے ہیں جیسے کوئی ناقابل ضبط جذبہ ابل پڑا ہو۔ ہمارے احساسات میں جمالیاتی ارتسامات کو قبول کرنے کا ہیجانی میلان پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ حسن اپنے مغموم اور سوگوار عالم میں بھی اپنے جمالیاتی ارتسامات ہم سے دریغ نہیں کرتا، اور نہ ہمارا ایجابی میلان اسے کسی عالم میں بھی رد کرتا ہے۔ یہ ناقابل ضبط اور فوری جذبہ ہماری ذات کے شعوری حدود کو توڑ کر لامتناہیت میں جذب ہوتا جاتا ہے۔ اس وقفۂ ربودگی میں ہماری ذات اپنے حدود کی اسیری سے آزاد ہو کر جمالیاتی ارتسامات میں لامحدود وسعتیں حاصل کر لیتی ہے، اور اس طرح خود ارتسامات ہی کی لامحدودیت میں جذب ہو جاتی ہے۔ وہ پُر عظمت حُسن ممنوع، تباہ کن اور ہیبت ناک بھی اگر ہو، جب بھی اس کے ساتھ متحد ہو جانے کی آرزو میں ہمارے احساسات اس کے لئے

[1] "On Love" By. P.B. Shelly

ہمیشہ ایجابی ہوتے ہیں، اور اگر اس کی فطرت و ماہیت نے ہمارے احساسات کو متحد ہو جانے کی اجازت دیدی تو وہی احساسات جذبۂ نیایش و احترام اور جوشِ مسرت بن جاتے ہیں۔ لیکن عظمت حُسن کا تقاضا یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ ہماری جراٴتوں کو پیش قدمی سے روک دے، ہمیں حیران چھوڑ دے اور دم بخود کر دے۔ اور جب اس طرزِ عمل سے اپنی نسبت ہم میں احساس تحقیر پیدا ہو جائے تو احساس و تصور میں داخل ہو کر ہمارے جذبات کو اپنی عظمتوں تک بلند کر لے، اس طرح کہ ہم بھی اس کی مثالی شخصیت حاصل کر لیں، اور اسی کے لازوال حُسن و عظمت میں شریک ہو جائیں۔ لیکن جب تک ہم پر اپنے حدود کا احساس غالب رہتا ہے ہمیں اپنی عظمت میں سبکی اور تحقیر محسوس ہوتی ہے[1] ..... یہ ارتسامات ہمارے حدود کو توڑ کر ہم میں لامحدود اور ہمہ محیط ہونے کا احساس بیدار کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف تو جمالیاتی تجربہ کے اس مخصوص اسلوب میں اور دوسری طرف مذہب و اخلاق میں ہم ربط محسوس کرتے ہیں۔"[2] (اے، سی، بریڈلے)

شاعر کی فطرت پرستی اک اسلوب تصوف ہو جاتی ہے جب حُسن کے لئے اس کا جذبۂ حیرت و احترام "حُسنِ کامل" کی جانب اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ افکار و

---

[1] بنایا عشق نے دریائے ناپیدا کراں مجھ کو
یہ میری خود نگہداری مرا ساحل نہ بن جائے (اقبال)

[2] "Oxford Lectures on Poetry" P. 55. 56,
By, A.C. Bradley,

تجربات کی فن کارانہ پیش کش آرٹ میں کچھ لطیف سی ماورائیت پیدا کر دیتی ہے جو تشریح و تجزیہ سے ہمیشہ گریزاں رہتی ہے۔ کائنات میں افراد و اشیاء کا حُسنِ کم نمود وجدان کو آسودہ نہیں ہونے دیتا۔ یہی ناآسودگی شاعر کی تڑپ کو اور بڑھاتی جاتی ہے اور لازوال حُسن کی جانب لئے جاتی ہے۔ وجدان چونکہ ماورائی حقیقت کے متعلق اپنے تاثرات کو حسی حرف و صوت کے سوا کسی اور اسلوب سے پیش نہیں کر سکتا اس لئے حسی علامات ہی کو ماورائیت کا ترجمان بنا لیتا ہے۔ [1]

"گردمیں اٹے ہوئے میرے بچپن کے کھیلوں سے تم نے نفرت سے مُنہ
نہیں موڑ لیا۔
اور قدموں کی چاپ جو میں نے اپنے کھیل کے کمرہ میں سُنی تھی،
وہی ہے جو ایک ستارہ سے دوسرے ستارہ تک گونج رہی ہے۔" —
(ٹیگور)

"زندگی کی لہر جو دن رات ہماری رگ و پے میں جاری و ساری رہتی ہے
وہی لہر ہے جو کائنات کی رگ و پے میں بھی جاری و ساری ہے،
اور متوازن آہنگ کے ساتھ رقص کرتی رہتی ہے۔" (ٹیگور)

"تم لامحدود ہو اور لامحدود اسلوب میں اپنے نغموں کا اظہار کر
رہے ہو، یہی وجہ ہے کہ مجھ میں تمہارا انکشاف اس درجہ
حسین ہے۔" (ٹیگور)

---

[1] ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو   بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر   (غالب)

"تم ہی ایک حسین ہو، تم میرے دل میں سرور لاتے ہو،
تم بہشت کے پھولوں کا ہار ہو،
اور میرے دل میں میرے لئے دائمی بہار کی طرح شگفتہ ہو جاتے ہو"
(ٹیگور)

"میرے دل کے مکیں! کیا اب تم مطمئن ہو گئے[1]
جب میری روح میں آکر بس گئے"
(ٹیگور)

"غم و مسرّت کی ہزاروں لہروں میں میں نے تمھارے پیالے بھرے ہیں
اپنے دل کو نچوڑ کر، جیسے نچوڑے ہوئے انگور"
(ٹیگور)

"اے ستم شعار! خوب کیا کہ ہمیں مبتلائے غم کر دیا،
اپنے لپکتے ہوئے شعلوں کو میرا دل جلا ڈالنے دے
میرے دل کے مندر کی خوشبو اس وقت تک نہیں پھیلے گی
جب تک کہ تو اسے دھونی نہ دے"
(ٹیگور)

"اے خلاق موسیقی! مجھے اٹھالے اور اپنا بربط بنالے
اپنی نغمہ ریز انگلیوں کو میرے دل کے تاروں پر بکھیر دے
اور الوہی نغمہ پیدا کر دے"
(ٹیگور)

---

[1] آنکہ اندر جہاں نمی گنجد   در میاں دل حزیں چہ خوش است
(عراقی)

"میری زندگی ناکام نہ کر، اپنے دل نواز نغموں سے بُھلا دینے والی یاس و
ناامیدی کے شعلوں کو بھی جو پاگل ہواؤں کی طرح لپکتے ہیں،
میرے دل ہی میں سلگ جانے دے
سارے افلاک کو بیدار کر دے
اور میرے یاس و غم سے مجھے تکمیل بخش دے"
(ٹیگور)

"مجھ سے ملنے کے لئے تم لامتناہی زمانہ سے آ رہے ہو
تمھارے آفتاب و ماہتاب تمھیں اپنے بال و پر میں چھپا نہیں سکتے
ہر صبح و شام لامتناہی زمان کے وسیلے سے
میں تمھارے قدموں کی چاپ کا آہنگ سن رہا ہوں"
(ٹیگور)

"اس بوقلموں کائنات میں تم بے انتہا بوقلموں ہو، گوناگوں شان
والی خاتون!
تمھاری راہ نور سے معمور ہے تمھارا لمس پھولوں میں دھڑکتا ہے،
تمھارا دنبالۂ دامن ستاروں کو جنونِ رقص بخش دیتا ہے،
اور تمھارے ہم آہنگ نغموں کی آواز بازگشت رنگوں اور
اشاروں کے ذریعے لاتعداد دنیاؤں سے آ رہی ہے" [1]
(ٹیگور)

---

[1] رابندرناتھ ٹیگور کے اشعار کا انگریزی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ بحوالہ:—
"Tagore Birthday Number" 1941 (The Visva Bharati Quarterly) Edited by K.R. Kirpalani.

یہاں جذب و کشش کی ترجمانی حسی تجربہ کے اعتبار سے نغمہ کی سحر آفریں کیفیتوں سے کی گئی ہے، اور بربط سے شاعر اپنی ذات کی تعبیر کر رہا ہے، وہ نغمہ کی جذبی کیفیتوں سے یہ غایت متاثر ہے اس لئے اُسے محبوب کا تاثر بھی اسی کے زیر اثر ہوتا ہے، وہ خود بھی محبوب کے ہاتھوں میں ایک بربط بن جانا چاہتا ہے جو اس کی نغمہ ریز انگلیوں سے چھڑ کر اپنے حیات کے تاروں میں خوابیدہ الوہی نغمہ کو بیدار کر دے۔ اُسے نظامِ کائنات میں نغمگی محسوس ہوتی ہے اور اس ہمہ سمت نغمہ سے مسرت و محبت کی لہریں اُبلتی ہیں[1]۔ شاعر کے وجدانی تجربہ میں اس کے ماحول کا حسی تہذیبی اور مذہبی رنگ اُبھر آتا ہے ــــــ خاتون، حسن، ستم شعار، غم، مسرت، یاس، نا اُمیدی، قدم، چاپ، رقص، نغمہ، موسیقی، بربط، آہنگ، روح، بہشت، دائمی بہار، شگفتگی، مندر، دھونی وغیرہ۔ یہاں شاعر کا وجدان عورت، حسن اور مظاہر فطرت سے وابستہ ہے جو شاعر کے لئے سارے جمالیاتی ارتسامات اور شعور اقدار کا سرچشمہ اور منبع ہیں۔ اس تخلیقی تحریک کو وہ ماحول ہی سے حاصل کرتا ہے، لیکن ماحول کی جو قدر اسے اپنی جانب کھینچتی ہے وہ اس کے شعور کے لئے نقطۂ آغاز تو ضرور ہوتی ہے لیکن منتہا نہیں ہوتی، یہاں تک کہ شاعر خود بھی لامحدود کی ایک جلوہ گاہ بن جاتا ہے۔ اپنی ذات اور یہ ساری کائنات اس کے لئے "توسیع حقیقت" بن جاتی ہے۔ جہاں احساس یہ ہو کہ:

میرے دل کے مکیں! کیا تم مطمئن ہو گئے،
جب میری روح میں آ کر بس گئے۔

---

[1]
مطرب عشق می نوازد ساز	عاشقے کو کہ بشنود آواز
ہمہ عالم صدائے نغمۂ اوست	کہ شنید این چنیں صدائے دراز (عراقی)

وہاں مظاہر کی غایت کا بھی اظہار ہو جاتا ہے، یعنی اس "حُسنِ تمام" کو مظاہر کے توسط سے خود اپنا اظہار مقصود ہے۔ لیکن انسانی پیکر میں وہ اظہار اس طرح تو ہو کہ اس کا ہر جلوہ، جلوہ بھی ہو اور خود آگاہ بھی ہو، یہی خود آگاہی اس کے لئے مقصد وجود اور عرفان حقیقت بن جاتی ہے۔ محبوب سے یہ پوچھنا کہ کیا "تم مطمئن ہو گئے" اس احساس کی جانب اشارہ ہے کہ وہ "حُسنِ تمام" بھی ایک نوید سپردگی ہے اور "دل میں آکر بس جانا" اسی آرزو کی تسکین ہے۔ اسی تقاضا اور آسودگی کے لئے یہ کائنات جلوہ گاہ اقدار بنائی گئی۔ مظاہر نے اس "حُسن تمام" کو اپنے دل کا عکس بنا کر اپنی مظہری غایت کی تکمیل کر دی۔ یہاں نہ تو حسی دنیا کا زمانی و مکانی تصور ہے اور نہ حسی دنیا کے امتیازات۔

"مجھ سے ملنے کے لئے تم لامتناہی زمانہ سے آ رہے ہو،
تمھارے آفتاب و ماہتاب تمھیں اپنے بال و پر میں چھپا نہیں سکتے،
ہر صبح و شام لامتناہی زمان کے وسیلہ سے
میں تمھارے قدموں کی چاپ کا آہنگ سنتا رہا ہوں۔"

انسان ہی کی روح میں "حُسنِ تمام" کے جلوے اپنے انتہائی نکھار کے ساتھ جلوہ ریز ہوتے ہیں۔ یہ کہنا کہ "تمھارے آفتاب و ماہتاب تمھیں اپنے بال و پر میں چھپا نہیں سکتے" اس شعور کا اظہار ہے کہ یہ آفتاب و ماہتاب بھی محبوب ہی کی اقدار کے آشنا ہیں جو عرفان اقدار کی راہ میں حسن ظاہری کے لئے پردے بن جاتے ہیں ایسے پردے جن سے نمود بھی ہوتی ہے اور اخفائے نمود بھی ہوتا ہے اور انہی کی صبح و شام سے محبوب کے قدموں کی چاپ سنائی دیتی ہے۔

شاعر کے وجدان میں محبوب کا انکشاف ہمہ گیر توازن کے وسیلہ سے ہو رہا ہے اس لئے ہر منظر میں اسے اسی توازن کا ادراک ہو رہا ہے۔ یہ ہمہ گیر توازن

"حُسنِ تمام" سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں۔ قدیم نظریوں میں توازن اور موزونیت ہی کو نمودِ حُسن سے تعبیر کیا گیا ہے:

" قدمائیں حُسن کا اساسی نظریہ اجزاء کی موزونیت، تناسب اور حُسنِ ترتیب ہی کے تصور سے وابستہ تھا۔ مختصر یہ کہ تنوع میں وحدت کے عام اصولوں سے، عصرِ حاضر کے مفکرین اہمیت، نمود اور ان تمام چیزوں کے اظہار پر زور دیتے ہیں جن سے زندگی عبارت ہے۔ مراد یہ کہ امتیازی خصوصیت کے عام تصور پر زور دیتے ہیں۔ اگر ان دونوں عناصر کو ایک ہی مشترکہ واحدہ میں سمو دیا جائے تو حُسن کا جامع تصور یہ ہوگا کہ "حسین وہ ہے جو حسی ادراک یا تصور کے لئے امتیازی یا انفرادی نمود کا حامل ہو بشرطیکہ اسی توسط سے عام یا مطلق نمودِ حُسن کا بھی ادراک یا تصور ہو سکے"۔[1] (برنارڈ بوسانکے)

ٹیگور کے یہاں مظاہرِ فطرت ذاتِ باری کی توسیع ہیں، اقبال کے یہاں نفسِ انسانی کی توسیع ہیں ؎

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام — یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک

(اقبال)

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں — باقی ہے نمودِ سیمیائی!

(اقبال)

ایک کا انجام مظاہر پرستی ہوتا ہے، دوسرے کا تقاضا تسخیرِ کائنات ہوتا ہے۔

---

1. "A History of Aesthetic" by Bernard Bosanquet [illegible]
2nd Edition 1904, P. No. 4-5.

برگساں کا تصور "جوشِ حیات" کو کائنات کی تخلیق کا سبب قرار دیتا ہے، اقبال محمد صلعم کو تخلیقِ کائنات کا سبب قرار دیتے ہیں ؎

جہاں تمام ہے میراث مردِ مومن کی
میرے کلام پہ حجّت ہے نکتۂ "لولاک"[1]

(اقبال)

ایک کا زندگی کے متعلق رجائی نقطۂ نظر ہوتا ہے، دوسرے کا انسان کے لئے خلافتِ الٰہیہ کا منصب آشوبہار کا تصور ایک "بے حس ارادہ" کو تخلیق کائنات کا سبب قرار دیتا ہے، اقبال کا تصور اس کے برعکس ؎

ترا نظارہ ہی اے بوالہوس مقصد نہیں اس کا
بنایا ہے کسی نے کچھ سمجھ کر چشمِ آدم کو

(اقبال)

ایک کا نتیجہ یاسیت ہوتا ہے اور دوسرے کا با مقصد اعتماد و یقین۔

عقل نے "اجزاء کا، نفس شئے کا، اشیاء کے درمیان علائق کا، اشیاء کی امتیازی خصوصیات کا اور ان صفات کا جو دوسری اشیاء میں مشترک ہیں ادراک کیا تھا۔" وجدان ان میں ترتیب، نظم اور معانی دیگر بہ حیثیتِ کُل ہماری عقل اور حِس کے لئے قابلِ قبول بنا دیتا ہے۔ برگساں کے مطابق "ادراکِ حواس ہی کی ایک نوع ہے جو دائرۂ حواس سے باہر عامل ہے، چنانچہ اس کو غیر مرئی اور غیر محسوس لیکن واقعی اشیاء کا ادراک کہنا بالکل بجا ہے۔" بہرحال، وجدان کی ہنوز کوئی ایسی تعریف نہیں کی جا سکی ہے جس کی بناء پر اس کے حدود کا تعین ہو سکتا ہو۔ اسے عام طور پر ایک ایسا ملکہ قرار دیتے ہیں جو حقائقِ اشیاء کا بلا واسطہ علم حاصل کر سکتا ہے۔

---

[1] لولاک لما اظهرت الربوبية ۔

اس کی حمایت میں سب سے قوی دلیل علم ذات کی لائی جاتی ہے۔ لیکن چارلس پیرس، جو شیاراٹس وغیرہ کے مطابق وجدان کے بلا واسطہ ذریعۂ علم ہونے کا یہ قوی ترین ثبوت بھی مشتبہ ہے۔ [1]

"...... با ہمہ اد عاء وحدیت حامی تصوریت اپنی ذات اور موجودات میں، اپنے نفوس میں اور دوسرے نفوس میں، نفس مطلق میں اور کائنات کے دیگر نفوس غیر مطلقہ میں تفریق کرتا ہے۔ اس کا مرکز ایمان ضرور وحدت وجود ہے۔ اس کا اعتقاد یہ ہے کہ تمام نفوس و موجودات، غرض کہ دنیا و مافیہا کا دارومدار اس ایک نفسِ اعظم ہی پر ہے۔ لیکن دیگر نفوس محدود و غیر مطلقہ آزاد ہیں، اور ان کو اپنے وجود و عمل کے استقلال و آزادی کا احساس ہے، اور قدر ہے۔ علاوہ ازیں فطرت ایک مشترک اور سب سے جداگانہ شے ہے۔ ان سب امور سے شبہہ ہوتا ہے کہ حامی تصوریت مکمل طور پر وحدت وجود کا قائل نہیں ہے۔ اس لئے وہ اپنا رشتہ جب حقیقت سے جوڑتا ہے تو عقل ہی سے کام لیتا ہے جس کو وہ آخری لفظ سمجھتا ہے۔" [2]
(ولیم ارنسٹ ہاکنگ)

---

[1] بحوالہ "انواع فلسفہ" ص ۱۰۵ مترجمہ ظفر حسین خان
"Tagoe of PhilosoPhy"
by William Ernest Hocking

[2] "انواع فلسفہ" ص ۳۰۳ مترجمہ ظفر حسین خاں
"Types of PhilosoPhy (ترجمہ)
by William Ernest Hocking

(۳)

سرّی (Mystic) نقطۂ نظر

"لاؤتسے چین کا مشہور ماہر سرّیت اپنے نتائج تحقیق یوں بیان کرتا ہے:
جو جانتا ہے وہ بولتا نہیں۔
جو بولتا ہے وہ جانتا نہیں۔
اس لئے عارف اپنا منہ اور اپنے حواس کے دروازے بند رکھتا ہے
خاموشی ایک فطری طریقہ ہے۔"

فہم نفس کا ارتقاء اپنی تدریجی رفتار کے ساتھ جیسے جیسے عمیق ہوتا جاتا ہے اسی اعتبار سے تجزیاتی صلاحیت (Analytical faculty) کی رسائی بھی محدود ہوتی جاتی ہے۔

ہم وہاں ہیں جہاں سے ہم کو بھی کچھ ہماری خبر نہیں آتی ـــــ! (غالب)

جب ہم نفسی کوائف کی دنیا میں داخل ہوتے ہیں تو گرد و پیش کی یہ حسی دنیا ہم سے بہت پیچھے چھوٹ جاتی ہے اور ہم اپنے احساسات کی ایسی سطح پر آجاتے ہیں جسے محویت کے سوا کسی اور عالم سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ہمارے آئے دن کا تجربہ ہے کہ جب بھی ہمارے سامنے کوئی ایسا منظر آجاتا ہے جو اپنے حسن و عظمت کے اعتبار سے ہم میں حیرت و استعجاب اور نشاط و سرور کی کیفیت برانگیختہ کر دیتا ہے تو ہماری زبان سے سادہ اور مختصر ترین الفاظ ـــــ یہ کتنا حسین ہے! کتنا خوبصورت ہے! کتنا شاندار ہے! ـــــ ہمارے احساسات کی گہرائیوں کو پیش کرتے ہیں۔ کبھی ان سے بھی مختصر اشاروں پر ہماری عمیق ترین کیفیتوں کی ترجمانی کا بار پڑ جاتا ہے، اور کبھی ہم دم بخود ہو کر بھی رہ جاتے ہیں۔

یہ کیفیتیں اور الفاظ کی نارسائی اس حقیقت کا پتہ دیتی ہیں کہ الفاظ جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے محض حسی علامات ہوتے ہیں ماورائی تاثرات اور تجربات کی لطافت و نازکی کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ ان تجربات کا الفاظ کی گرفت میں نہ آنا محسوسات کی انتہائی لطافت کی دلیل ہوتی ہے، جو الفاظ کے حسی حدود میں سموئے نہیں جا سکتے۔ یہ تجربات جتنے زیادہ لطیف اور عمیق ہوتے جاتے ہیں عام حسی تجربات کی سطح سے اتنے ہی دور ہوتے جاتے ہیں، اور الفاظ کا سہارا اتنا ہی کمزور ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کا عروج صرف احساس ہی احساس ہوتا ہے جس کا ذہن کوئی واضح تصور بھی نہیں کر سکتا ؎

مدت ہوئی کہ چشم تحیر کو ہے سکوت　　اب جنبش نظر میں کوئی داستاں نہیں (اصغر)

یہ کیف ہی کیف کی حالت ہوتی ہے جس کے متعلق صاحب تجربہ خود بھی نہیں کہہ سکتا کہ اس کی نوعیت و ماہیت کیا ہے۔ اس لئے کہ واضح تصور کے لئے بھی حسی اساس ضروری ہے، لیکن جس کی نمود ہی احساس میں ایک کیف کے طور پر ہو اس کی ماہیت کا سمجھ میں نہ آنا ہی نفسی صداقت ہے، اس لئے خاموشی ہی اس کا اظہار ہے ؎

اب نہ وہ قیل و قال ہے اب نہ وہ ذوق و حال ہے
میرا مقام ہے وہاں میرا جہاں گزر نہیں

(اصغر)

ظاہر ہے کہ تحریر میں پیش کیا ہوا کسی نغمہ کا سرگم اپنی نغمگی کے لطیف و کیف انگیز ارتسامات سے محروم ہوتا ہے، کیف نغمہ نفسی عالم کا ترجمان ہوتا ہے لیکن علامات و اشارات چند کج لکیروں کے سوا کچھ اور نہیں ہوتے۔

ماہیت "حقیقت" کو پیش کرنے کا مندرجہ ذیل اسلوب اپنے

مادہ اور ایمائی اعتبار سے مثالی ہے :

" سامنے والے درخت سے ایک پھل توڑ کر یہاں لا ۔

یہ لیجئے ، پیر و مرشد !

تو اس میں کیا دیکھتا ہے ؟

پیر و مرشد ، مجھے اس میں چھوٹے چھوٹے بیج نظر آتے ہیں ۔

اس میں سے ایک بیج کے ٹکڑے کر دے ۔

پیر و مرشد تعمیلِ ارشاد کی گئی ۔

اب تجھے کیا نظر آتا ہے ؟

پیر و مرشد کچھ نہیں ۔

وہ لطیف جوہر جو تو نہیں دیکھ سکتا ، اسی سے حقیقت میں یہ درخت اُگا ، میرے پیارے یقین کر ، یہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے ، وہی حق ہے ، وہی روح ہے ، وہی تو ہے ، اے سویت کیت "[1] (اُپنیشد)

---

[1] ماخوذ از " اپنیشد " انواع فلسفہ صفحہ ۳۰۸ مترجمہ ظفر حسین خان ،

" ایک مورخ کے لئے جو فکر انسانی کی تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے ، اپنیشد کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے ۔ اپنیشد کی سرّی نظریوں کی ایک موجِ فکر کے آثار ایرانی صوفیوں کے تصوف میں ، نو فلاطونیوں کے سرّی تھیو سوفیکل تثلیثی نظریوں میں اور اسکندریہ کے عیسائی سرّی اکہارٹ (Eckhart) اور ٹالر (Tauler) میں ، اور پھر ۱۹ ویں صدی جرمنی کے بڑے سرّی شوپنہار کے یہاں ملتے ہیں "

"The Principal Upanisads", By. Dr. S. RadhaKrishnan

(Page No. 18, Footnote)

حقیقت کے اظہار میں الفاظ کی معذوری و محرومی اور دلائل کا فقدان کردار و اخلاق میں تشریح و تفسیر بن جاتا ہے۔ خدمتِ خلق، صبر و ضبط، حسنِ اخلاق، تواضع اور انکسار، ہر شئے سے محبت، ایثار و قربانی، اور بے ریائی وغیرہ اوصاف ہستی اعلیٰ کے متعلق عارف کی بصیرت اور عرفان کا معیار بن جاتا ہے۔ اس کا ہر عمل اس کے شعور اقدار کا فعلی اظہار ہوتا ہے۔ جو کچھ الفاظ کی معذوری کی بناء پر بیان میں نہ آسکا وہ کردار سے بالتصریح واضح ہو جاتا ہے۔ یہاں معرفت قال نہیں رہتی حال بن جاتی ہے ؎

سرتا قدم زبان ہیں جوں شمع گو کہ ہم
پر یہ کہاں مجال کہ کچھ گفتگو کریں

(درد)

اقدار کا شعور خیر کی جانب مائل کرتا ہے اور قدرِ اعلیٰ کا عرفان خیر کُل کے طور پر ہوتا ہے۔ ایک عارف کو کائنات کے کسی گوشہ اور کسی سایہ میں شر کا ادراک نہیں ہوتا، اسے ہر طرف خیر ہی خیر (جو فی الحقیقت قدر ہی ہے) کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ کائنات نام ہے ظہور اقدار کا اور شر نام ہے اقدار حیات و کائنات میں بصیرت کے فقدان کا۔ جب اقدار کی بصیرت حاصل ہوتی ہے تو شر کی حقیقت جہل اور ذہنی التباس کے سوا کچھ اور نہیں ہوتی۔ اس جہل اور ذہنی التباس کا سرچشمہ انفس و آفاق کو اقدار کی جلوہ گاہ سمجھنے کی بجائے اشیاء و واقعات اور حوادث کی بازیگاہ سمجھنا اور تسکینِ نفس کا وسیلہ سمجھنا ہے ؎

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است اے دل — می داں بہ یقیں کہ محض خیر است اے دل
ہر شر ز عدم بود، عدم غیر وجود — پس شر ہمہ مقتضائے غیر است اے دل

(ابوسعید ابوالخیر)

اقدار کو حقیقت سمجھنے کی بجائے ظواہر کو حقیقت سمجھ لینا، اور اس کائنات کے ساتھ قدری رشتہ قائم کرنے کی بجائے حسی اور مادی نوعیت کا رشتہ قائم کر لینا نظام کائنات میں ظلم، جور، ناانصافی، کشاکش اور دوسرے شر جن کا ارتکاب انسان اپنے جہل اور اقدار میں نافہمی کی بنا پر کرتا ہے، کی کارفرمائی نظر آئے گی نقطۂ نظر کا فرق کائنات کی اہمیت بدل دیتا ہے، جہاں معروضی حقیقت تک رسائی نہیں ہوتی وہاں اپنی نفسانی نظریں معروضی حقیقت بن جاتی ہے۔ انفس و آفاق کے مادی ظواہر ہی کو حقیقی اور قائم بالذات سمجھ کر اس کے ساتھ حسی اور مادی نوعیت کا رشتہ قائم کر لینا، بجائے خود کائنات کے متعلق غلط تصور کا انجام ہے، جس کی غلطی کو زمان و مکان کے جدید نظریہ نے ثابت کر دیا ہے، اس لئے وہم اور التباس کی بناء پر جو نقطۂ نظر قائم ہوگا وہ نفسی تجربہ ہی کیوں نہ ہو، خود بھی وہم اور التباس ہی ہوگا۔

"...... ایک تجربی جس کے لئے مشاہدہ ہی صداقت کی مکمل ضمانت ہے
قدرتی طور پر نظریۂ اضافیت کو رد کر دے گا"[1] (برٹرینڈ رسل)

یہ حسی کائنات جس میں ذہنی امتیازات کی بناء پر تضاد، تناقض، باہمی مغائرت اور کشمکش کا تجربہ ہوتا ہے، احساسِ وحدت کی بناء پر مظاہر اقدار کا حسن تنوع بن جاتی ہے، اور کثرت اقدار میں ناقابل تجزیہ وحدت کا شعور ہوتا ہے۔

تو شمع حقیقت کی اپنی ہی جگہ پر ہے
فانوس کی گردش میں کیا کیا نظر آتا ہے
(اصغر)

---

[1] "Mysticism and Logic" P. 2. By Bertrand Russel,

تصوف

● انسان اور منصب نیابت ________ ۸۴
● فلسفیانہ طریقۂ کار ________ ۹۲
● متکلمانہ طریقۂ کار ________ ۹۵
● صوفیانہ طریقۂ کار ________ ۹۶
● نفس ________ ۹۷
● حکمت ________ ۱۰۶

(۱)

انسان اور منصبِ نیابت

کسی قوم کے جذبی و فکری محرکات کا مطالعہ ہمیں اس کی روایات و عقائد کے اس سرچشمہ تک لے جاتا ہے جہاں سے اس کے ہر زاویۂ نگاہ اور ہر نقطۂ نظر کی سیرابی ہوتی ہے۔ حیات و کائنات کے متعلق اس کا ہر فیصلہ اور ہر حکم اسی سے متاثر رہتا ہے، وہی اس کی دُنیوی اور دینی زندگی کی بھی راہیں متعین کرتا ہے، وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ہر تمنا اور ہر تقاضے کو اسی کا پابند رکھتی ہے، دورانِ تاریخ میں بدلتے ہوئے حالات کی کشاکش میں بھی اپنے آئیڈیل کو فراموش نہیں کرتی۔ ہر قوم کو اس قانونِ قدرت سے واسطہ پڑتا ہے ؎

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز　　چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

(اقبال)

"اسلامی تاریخ کا اگر بہ غور مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ ان بزرگوں (مراد صوفیوں سے ہے) نے کس طرح "یدعون الی الخیر اور" ینھون عن المنکر" کی خدمات انجام دی ہیں۔ جب مسلمانوں کی

سیاسی ترقی کا دور آیا اور عسکری کامیابیوں نے آنکھوں کو خیرہ کر دیا تو یہ بزرگ مادیت کے سیلاب کو روکنے میں لگ گئے۔ جب سیاسی نظام درہم برہم ہوا تو ذہنی انتشار کے خلاف لڑنے لگے۔ جب قوم کا اخلاقی مزاج بگڑا ہوا پایا تو انھوں نے اپنی تمام ذہنی اور عملی صلاحیتیں صحت مند عناصر کو ابھارنے میں صرف کر دیں۔" [1] (خلیق احمد نظامی)

اسلام نے خلافتِ الٰہیہ کا تصور دے کر اور انسان کو منصب خلافت عطا کر کے وہ آئیڈیل دے دیا جس سے تصوف کا بھی بے اثر رہنا ممکن نہ تھا۔ اس لئے کہ تزکیہ نفس کے لئے رہبانیت، ضبط حواس، تیاگ، سنیاس، نفس کشی، گوشہ گیری، خود آزاری (Self-Mortification) اور دروں بینی محض (aimless intuition) قرآنی تصورات اور معمولات سنت سے آزاد رہ کر وسیلۂ عرفان نہیں ہو سکتے۔ ان وسائل سے جو عرفان حاصل ہوتا ہے اس میں نہ تو کوئی تکوینی تصور ہوتا ہے، اور نہ انفس و آفاق کے جو حقوق انسان پر عائد ہوتے ہیں انھیں ادا کرنے کی کوئی ذمہ داری ہوتی ہے۔

قرآن مجید نے مندرجہ ذیل آیات میں خلافت الٰہیہ اور انسان کے منصب نیابت کا ذکر اس طرح کیا ہے:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝

"اور جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں تو انھوں نے عرض کیا کہ کیا تو زمین میں اس کو نائب بناتا ہے جو وہاں فساد پھیلائے گا اور خونریزیاں کرے گا، حالانکہ ہم تیری حمد کے ساتھ تیری تسبیح اور تقدیس کرتے ہیں۔ اللہ نے فرمایا میں وہ باتیں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے ۝

[1] بحوالہ "تاریخ مشائخ چشت" از خلیق احمد نظامی، ص ۱۰،

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ
فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِىْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ○
قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّكَ
اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ ○ قَالَ يٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِ
هِمْ ۚ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ۙ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ
لَّكُمْ اِنِّىْٓ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۙ وَ
اَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ○ وَ
اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا
اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ
الْكٰفِرِيْنَ ○ ۔

اور اس نے آدم کو سب چیزوں کے اسماء سکھائے
پھر انکو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور کہا کہ اگر تم سچے ہو تو ان
چیزوں کے نام مجھے بتاؤ ○ انھوں نے کہا پاک ذات ہے تیری
ہم اسکے سوا کچھ نہیں جانتے جو تو نے ہم کو سکھا دیا ہے،
تو ہی علم رکھنے والا ہے، اور تو ہی حکمت کا مالک ہے ○
خدا نے کہا اے آدم ان فرشتوں کو ان چیزوں کے نام بتا۔
پس جب آدم نے اُن کو ان اشیاء کے نام بتا دیئے تو
خدا نے کہا کیا میں نے تم سے نہ کہا تھا کہ میں آسمانوں اور
زمین کی سب مخفی باتیں جانتا ہوں، اور جو کچھ تم ظاہر کرتے
اور چھپاتے ہو اس سب کا علم رکھتا ہوں ○ اور جب ہم نے ملائکہ
سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو، تو ان سب نے سجدہ کیا، بجز
ابلیس کے کہ اس نے انکار کیا اور نافرمانوں میں سے ہو گیا؛ [1]

یہ ہیں وہ بنیادی تصورات جو قرآن نے انسان کو خود شعوری کے لئے دیئے ہیں۔ انہی بنیادوں پر اسے انسان کی معرفتِ نفس کی تعمیر بھی مقصود ہے، اور کائنات اور ماورائے کائنات کے ساتھ اس کے ربط و تعلق کی نوعیت کی نشاندہی بھی۔

منصب نیابت کی وضاحت کے سلسلے میں قرآن مجید نے یہ بھی کہا کہ خدا نے انسان پر ذمہ داری (امانت) ڈالی۔ ان بیانات سے مندرجہ ذیل امور مترشح ہوتے ہیں

(۱) خدا نے انسان کو اپنا نائب بنایا۔
(۲) اُسے علم اسماء سکھایا۔

---

[1] قرآن مجید (پارہ الٓمّ، رکوع ۳)۔

(۳) اسے اپنی امانت[۱] دی (فریضہ اور ذمہ داری)۔

ان امور میں کوئی اور مخلوق انسان کی شریک نہیں۔ نہ کسی اور مخلوق کو خدا نے نائب بنایا، نہ کسی اور مخلوق کو علم اسماء سکھایا، اور نہ کسی اور مخلوق پر بار ذمہ داری ڈالا۔ اس طرح نظام کائنات میں انسان کی فوقیت قائم کر دی[۲]۔

منصب نیابت و نمائندگی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ جن امور میں یہ نیابت بخشی گئی اور جن حدود تک یہ اختیارات نمائندگی دیئے گئے ان امور اور ان حدود کے لحاظ سے وہ دنیا کو انھیں نگاہوں سے دیکھے جن نگاہوں سے خود خدا نے دیکھا ہوتا، اس کے ساتھ وہی سلوک کرے جو خود خدا نے کیا ہوتا۔ اس لئے اس منصب کا حق ادا کرنے کے لئے اسے اپنی نگاہوں میں کبریائی نظر پیدا کرنی ہے، اپنے کانوں میں کبریائی آواز کے لئے جذب و کشش پیدا کرنی ہے، اپنی زبان میں کبریائی ارشادات کے لئے صلاحیت اظہار پیدا کرنی ہے، اپنے اقدام و عمل میں مشیت الٰہی کی بخشش پیدا کرنی ہے، اور وہ انداز نظر پیدا کرنا ہے جو ہر فرق اور امتیاز سے ماورا "رحمۃ للعالمینی" کے تقاضے پورا کر سکے ۔

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

(اقبال)

۱۔ انا عرضنا الامانۃ علی السموٰت والارض فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان ۔

(ہم نے بیش کی امانت کو آسمان اور زمین کو اور پہاڑوں کو، پھر کسی نے قبول نہ کیا کہ اس کو اٹھائیں اور اس سے ڈر گئے، اور اس کو اٹھا لیا انسان نے (الاحزاب)

آسماں بار امانت نتوانست کشید

قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند (حافظ)

۲۔ "انا جعلناک خلیفۃ فی الارض" (ہم نے تجھ کو نائب کیا ملک میں)

ظاہر ہے کہ انسان سے یہ مطالبہ اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا (لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا) جبتک کہ وہ فطرت کبریائی کا حامل نہ ہو، جب تک کہ اخلاقِ الٰہیہ سے مستفید نہ ہو، اور جب تک کہ غیر انسان پر اس کی فوقیت واضح نہ کر دی گئی ہو۔ اس لیے اس منصب کو سرانجام دینے کے لیے خدا نے اسے اپنی فطرت[1] بھی دی۔ اس میں اپنی روح بھی پھونک[2] دی۔ اسے اپنا اخلاق بھی عطا[3] کیا اور فرشتوں کو خود ہی حکم سجدہ دے کر ماسوائے اللہ پر اس کی عظمت و برتری بھی ثبت کر دی، جس نے اسے سجدہ کرنے سے انکار کیا اسے مردودِ بارگاہ قرار دیدیا۔ اور اس طرح اپنی جانب سے انسان کے منصب نیابت و نمائندگی کی تکمیل کر دی، اور انسان کے لئے معرفت نفس اور خود شعوری کی راہ ہموار کر دی۔

لیکن یہ بخششیں اور یہ اعزاز و اکرام انسان سے جس عمل اور نقطۂ نظر کا مطالبہ کرتی ہیں وہ صرف جذبہ ہی سے تو ممکن نہیں، تاوقتیکہ ہر جزا ایمان و یقین کا درجہ نہ حاصل کر لے، فکر و وجدان اور رگ و پے کا تقاضا نہ بن جائے، اور تاوقتیکہ انسان کی نفسی حالتوں کے لئے اس کا حصول ممکن بھی معلوم نہ ہو۔

اس مقصد کے لئے قرآن مجید میں یہ اشارہ بھی ہے کہ انسان کو "علم اسماء" بھی عطا ہوا جس نے اس کے علم کو فرشتوں کے علم پر بھی ممتاز کر دیا۔ علم اسماء کے بغیر فرشتوں کو بارگاہِ ایزدی میں باریاب رہنے کے باوجود وہ صلاحیت حاصل نہ ہو سکی جو مشیتِ الٰہی کی پیش بینی کر سکتی۔ انسان کو وہ صلاحیت عطا ہوئی جس نے

---

[1] "فطرت اللہ التی فطرۃ الناس علیہا"۔ (انسان کی فطرت، فطرت الٰہی کے مطابق ٹھہرایا)

[2] "فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی"۔ (پھر جب ٹھیک بنا چکا اور پھونک دی اپنی جان)

[3] "تخلقوا باخلاق اللہ"۔ (اخلاق الٰہیہ پر اس کی تخلیق کی۔)

ہر شئے کے فہم اور ہر واقعہ کی پیش بینی کی راہ کھول دی۔

"قرآن مجید میں ہے " وعلم آدم الاسماء کلھا " (اس نے آدم کو سب کے نام بتا دیئے) ۔ اس تعلیم کی کیفیت ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام پر اسماء پاک کی حقیقت ظاہر فرمائی جن کی تخلیطات سے حوادث عالم ظہور میں آتے ہیں"۔ [1]

(شاہ ولی اللہ دہلوی)

اسی سلسلہ میں پھر لکھتے ہیں :

" اسماء حسنیٰ میں سے بعض اسم ایسے ہیں جن کو حادثات کہا جاتا ہے جو نظام حوادث کا موجب ہیں۔ کثرت اسماء حسنیٰ کی وجہ سے قبول کرنے والوں کی استعداد بھی مختلف ہیں۔ اگر کوئی شخص علم فطری کے اصحاب سے ہے (سب سے پہلے اس پر اسماء پاک کی حقیقت، مظاہر کی خصوصیات، اور ظہور کی نوعیت منکشف ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ اہلِ تقلید فطری میں سے ہے تو اس کو ان باتوں کا علم نہیں ہوتا بلکہ احکام و استنزاء و ثبات حاصل ہو کر سالک طریقت کو ایک ارتقاء جدید حاصل ہوتا ہے"۔ [2]

" اسماء الٰہی میں سے ہر اسم کی علم باری میں ایک خاص صورت ہے اور اسی کا نام ماہیت اور عین ثابتہ ہے۔ خارج میں بھی ہر اسم کی ایک صورت ہے جسے مظہر اور وجود عینی کہتے ہیں۔ وہ اسماء ان

---

[1] " خیر الکثیر " مصنفہ شاہ ولی اللہ دہلوی، مترجمہ مولانا عبدالرحیم، ص ۱۴۴ ،

[2] " خیر الکثیر " مصنفہ شاہ ولی اللہ دہلوی، مترجمہ مولانا عبدالرحیم، ص ۲۰۶ ،

مظہروں کے رَبّ ہیں اور یہ مظاہر ان کے مربوب ہیں حقیقت محمدیؐ اسم جامع کی صورت ہے، اور وہی اسم جامع (اللہ) حقیقت محمدیؐ کا رَبّ ہے۔ اسی اسم سے کمالات کا فیضان ہوتا ہے، اور تمام اسموں کی وہیں سے مدد آتی ہے...... ہر اسم علم الٰہی ہونے کے اعتبار سے رَبّ ہے، مظہر اسم ہونے کے اعتبار سے مربوب ہے۔" [1]

(محی الدین ابن عربیؒ)

ہمہ اسماء مظاہر ذات اند ہمہ اشیاء مظاہر اسماء ——— (جامی)

یہ ساری کائنات اللہ تعالیٰ کی بے شمار صفتوں کا مظہر ہے، اور ہر صفت ایک اسم الٰہی ہے، جتنے حادثات و واقعات رونما ہوتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی گوناگوں شانیں ہیں جن کا اظہار مشیت الٰہی کے مطابق ہوتا رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو

---

[1] "فصوص الحکم"، مصنفہ محی الدین ابن عربیؒ۔ (اردو ترجمہ) مطبوعہ نول کشور پریس لکھنؤ۔ ص ۶۲-۶۳

[عرفان نفس کا یہی نظریہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ میں نئے روابط کے ساتھ "تصور خودی" کی شکل میں ابھرتا ہے۔ ہر انسان ایک اسم الٰہی ہے اور جب اسے اپنی ذات کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو حقیقتاً وہ اسی اسم الٰہی کی معرفت ہوتی ہے جس کا مظہر وہ خود ہے۔ اقبال کے یہاں اس روایتی تصور کا ماحول جدید ہے یہاں عصری تقاضے، سائنسی قطعیت، یورپی تہذیب، حیات و کائنات کے متعلق مادی نظریوں وغیرہ کے خلاف جدوجہد انسان میں عرفان نفس کی قوت بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں عرفان نفس کے تجربے ایک عارف اپنی ذات کے اندر ہی نہیں کرتا، خارجی کائنات پر بھی کرتا ہے، وہیں سے مرد مومن کا کردار ظاہر ہوتا ہے۔ اسطرح اپنی حقیقت نفس کا عرفان حاصل ہوتا ہے، اور انسان میں نائب خدا ہونے کا یقین پیدا ہوتا ہے ~ علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لئے

لذت شوق بھی ہے نعمت دیدار بھی ہے (اقبال)

"علم اسماء" کی تعلیم دے کر انسان میں وہ جوہر پیدا کر دیا جو ہر شئے کے خواص و مزاج کو پہچاننے اور اس کی حقیقت کا علم حاصل کرنے میں محرک اور معاون ہو۔ یہی جوہر انسان کے حاسۂ کو زمان و مکان کے حدود سے آزاد کر کے اس میں حقائق کا بنفسہ ادراک کرنے کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے۔

اس وضاحت کے بعد کہ انسان میں وہ صلاحیت بھی دے رکھی گئی ہے جس سے حقائقِ اشیاء کا علم حاصل ہو اور خلیفۃ اللہ ہونے کی ذمہ دارانہ حیثیت کا عرفان بھی ممکن ہو، ہمارے لئے سب سے پہلا اور اہم ترین مرحلہ مرتبۂ یقین کا حاصل کرنا ہے تاکہ ہر جز ہمارے لئے بذاتِ خود حقیقت بن سکتی ہو، اور ارادہ و عمل میں منتقل ہو سکتی ہو۔ معرفتِ نفس[1] کے ان مبادی کے متعلق مرتبۂ یقین کے حصول کے لئے مندرجہ ذیل طریقے اختیار کئے گئے ہیں:

(۱) فلسفیانہ طریقہ (۲) متکلمانہ طریقہ (۳) صوفیانہ طریقہ۔!

---

[1] صوفیہ میں "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ" (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا) ایک اساسی نظریہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مولانا شاہ عبدالرحمٰن نے اسکی تشریح کے سلسلے میں لکھا ہے کہ:

"بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث شریف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ حضرت علیؓ کا قول ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ امام غزالیؒ کا قول ہے۔ بہرحال از روئے معنی یہ اصولِ طریقت ہے اور اس کی سند قرآن شریف کی مختلف آیتوں سے ملتی ہے ۔۔۔۔ نفس کی معرفت کئی طرح سے ہوتی ہے۔ ایک معرفت تو اسکی لغوی اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے، جیسے یہ کہا جائے کہ فلاں شئے اپنے نفس پر قائم ہے جس سے مطلب اسکی حقیقت اور ماہیت ہے۔ دوسری معرفت یہ ہے کہ نفس کا اطلاق روح و جان پر بھی کرتے ہیں۔ اسکا اطلاق دل پر بھی کرتے ہیں، اور کبھی اس سے مراد

(۲)

فلسفیانہ طریقۂ کار

فلسفیانہ طریقہ فکری اور تعقلی بنیادوں پر نفسی حقائق کا عرفان حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن یہ اندازِ رسائی ناتشفی بخش ہوتا ہے۔ اس کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) عقل اپنے حسی حدود کے اعتبار سے حقائق کو دریافت کرنے کی اہل نہیں ہوتی۔ اس طریقۂ کار میں عقل کی فوقیت کا غیر شعوری احساس ہوتا ہے، اس لئے اس اندازِ رسائی کا انجام اکثر الحاد ہوتا ہے۔

☙ نفس ناطقہ انسانی بھی کہتے ہیں۔ معرفت کی تیسری قسم یہ ہے کہ انسان اپنی ذات اور حقیقت کی فوقیت کا احساس اپنے دوسرے اجزا کی نسبت سے کرتا ہے، اور روح جزئی، نفس جزئی اور عقل جزئی کو خود اپنی ہی ذات کے دائرے کے اندر دیکھتا ہے۔ اسی طرح روح اعظم، نفس کلی، قلب اعظم اور عقل کلی کو ذات واحد کے دائرہ میں دیکھتا ہے۔

نفس کی صفتوں کے اعتبار سے ایک نفس امارہ ہے جو جسمانی تقاضوں کی طرف مائل ہوتا ہے، مثلاً لذت، شہوت، حرص اور جذب۔ یہ شر اور اخلاق ذمیمہ کا مرکز ہے۔ دوسرا نفس لوامہ ہے جو نور قلب کا مترادف ہے، اور اس سے ندامت، توبہ، ملامت وغیرہ مترشح ہوتے ہیں۔ تیسرا نفس ملہمہ ہے۔ نفس لوامگی کے درجہ سے ترقی کر کے ملہمہ ہو جاتا ہے۔ چوتھا درجہ مطمئنہ ہے جو نور ہوتا ہے، اور قلب کو اخلاق ذمیمہ سے صاف کر کے تجلی قدس کے لئے روشن کر دیتا ہے۔"

بحوالہ "انوار الرحمٰن" ملفوظات مولانا شاہ عبدالرحمٰن۔ مطبوعہ نول کشور پریس لکھنؤ، ۱۲۶۵ھ

(ب) فکری اور عقلی بنیادوں پر حاصل کیا ہوا یقین، ذہن کو تو متاثر رکھتا ہے لیکن ذوق و شوق سے محروم رہتا ہے، اس میں جذباتی گداز شریک نہیں ہوتا، اس لئے اس کا انجام پوری شخصیت کا ترجمان نہیں بن سکتا۔

(ج) ہر مکتب فلسفہ اپنا مزاج، اپنا ماحول، اور اپنی روایات رکھتا ہے۔ انہی عناصر کے سہارے اس کا نشو و نما اور ارتقاء ہوتا جاتا ہے۔ ہر نظام فلسفہ اپنی ساری فکری آزادیوں کے باوجود اپنی روایات، تہذیب و تمدّن اور اساطیر و تاریخ سے گہرے طور پر وابستہ ہوتا ہے، اس کی یہی وابستگی اس کا امتیازی کردار ہوتی ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندی فلسفہ، یونانی فلسفہ، یورپی فلسفہ کہتے ہیں تو ہر نظام فلسفہ کا یہی امتیازی کردار مدّ نظر ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ایک مخصوص نظام فلسفہ اجنبی ماحول کے پروردہ تصورات کا ہمدردانہ جائزہ نہیں لے سکتا۔ اسلامی تاریخ میں معتزلہ کی سرگرمیاں اس کی کھلی ہوئی شہادت ہیں:

"فلسفیانہ تصوف سے مقصود الٰہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کر کے ان کی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے۔ اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ یونان کا اشراقی اور اسکندریہ کا افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکماء کے نزدیک بھی مسلّم تھا۔"[1] (سیّد سلیمان ندوی)

چنانچہ یونانی فلسفہ (جو یونانی علم الاصنام سے متاثر تھا)[2] کے اثر سے مسلمانوں کے عقائد میں جو اضمحلال اور انتشار پیدا ہو گیا وہ صدیوں ایک تخریبی آلۂ کار

---

[1] سیّد سلیمان ندوی کی یہ رائے مولانا محمد منظور نعمانی نے "تصوف کیا ہے" میں صفحہ ۹۱ پر نقل کی ہے۔ یہاں وہیں سے لی گئی ہے۔

[2] "تاریخ دعوت و عزیمت" جلد اوّل، دوم از مولانا سیّد ابوالحسن علی ندوی۔

بنا رہا۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ ساری فلسفیانہ بحثوں کے باوجود وہ معرفت نفس حاصل نہ ہو سکی جو خود اپنے آپ پر اعتبار پیدا کر سکتی:

"خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابوالحسن بیہقی کی کتاب "اخبار الحکماء" (یا تتمۂ صوان الحکمۃ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے، اس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ابوعلی سینا کی کتاب "الٰہیات شفا" کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہنچا تو اس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ میں خلال رکھ کر اٹھ کھڑا ہوا، لوگوں کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اس درمیان میں نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور سجدہ میں بار بار وہ یہ کہتا تھا:

اَللّٰھُمَّ تعرف انی عرفتک علی مبلغ امکانی فاغفر لی فان معرفتی ایاک وسیلتی الیک	خدایا تو جانتا ہے کہ میں نے اپنے امکان بھر تجھ کو پہچانا۔ تو بخش دے کہ میری یہی پہچان تیرے دربار میں میرا وسیلہ ہے۔

یہ کہہ کر یہ طوطی خوش نوا ہمیشہ کے لئے خاموش ہو گیا۔"[1] (سید سلیمان ندوی)

(د) اپنے نفس کے مطالعہ و مشاہدہ کی بناء پر حقائق حیات کے فہم حاصل کرنے کا فلسفیانہ طریقہ کار مراقبہ کا اسلوب بھی اختیار کر لیتا ہے۔ مراقبہ عام حالتوں میں ذہن کو موجودات کے حسی اشکال و واقعات سے خالی کر لینے کا طریقہ ہے، لیکن اس کی خود ساختہ اساس بھی حسی اور عقلی ہی ہوتی ہے، اس لئے مراقبہ کا انجام بھی حقائق تک رسائی نہیں ہوتا۔ ترک عمل، فنائے ذات اور نفس کشی بھی مراقبہ

---

[1] "خیام" صفحہ ۲۹۷، مرتبہ سید سلیمان ندوی،

ہی کا انجام ہوتا ہے۔ اس لئے فلسفیانہ طریقۂ کار میں معرفت نفس کے لئے مرتبۂ یقین حاصل کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔[1]

(۳)

متکلمانہ طریقۂ کار

صاحب "تاریخ دعوت و عزیمت" نے اس سلسلہ میں امام غزالیؒ کا مندرجہ ذیل اقتباس نقل کیا ہے:

"لوگوں کو علم کلام سے جو نقصان پہنچا ہے اس کی دلیل خود مشاہدہ اور تجربہ ہے۔ اہل تجربہ جانتے ہیں کہ جب سے متکلمین پیدا ہوئے اور علم کلام کا چرچا ہوا کیسی مصیبت آئی اور خرابی پھیلی۔ صحابہ کا دور اس خرابی سے محفوظ تھا۔"[2] (امام غزالیؒ)

متکلمین ہی پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ امام تیمیہ کی کتاب "النبوات" سے مندرجہ ذیل اقتباس پیش کیا ہے:

"ان متکلمین کا کلام خلق و بعث، مبدا و معاد اور صانع کے اثبات میں نہ عقلی طور پر محققانہ اور تشفی بخش ہے، نہ نقلی طور پر،

---

[1] صوفیہ کے یہاں مراقبہ کا مفہوم محض غور و فکر یا استغراق نہیں بلکہ رو برو ہونا ہے (بحوالہ "کیمیائے سعادت" غزالیؒ) اور "رو برو" ہونے کو شریعت کی اصطلاح میں "احسان" کہتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کے رو برو ہونا۔

انجام خرد ہے بے حضوری ۔۔۔ ہے فلسفۂ زندگی سے دوری (اقبال)

افکار کے نغمہ ہائے بے صوت ۔۔۔ ہیں ذوقِ عمل کے واسطے موت (اقبال)

[2] بحوالہ "تاریخ دعوت و عزیمت" حصہ اول ص ۱۱۷ از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی،

ازران کو خود بھی اس کا اعتراف ہے ۔ امام رازی نے آخر عمر میں کھلے طور پر اعتراف کیا ہے کہ میں نے کلامی طریقوں اور فلسفیانہ مناہج پر بہت غور کیا ، آخر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان سے نہ کسی بیمار کی شفا ہوتی ہے ، نہ کسی پیاسے کی پیاس بجھتی ہے "[1] (امام ابن تیمیہ)

اس لئے نفس (سیلف) کی معرفت حاصل کرنے کا یہ طریقۂ کار بھی ناتشفی بخش رہا ہے ۔

(۴)

صوفیانہ طریقۂ کار

شعور نفس کے لئے صوفیانہ طریقۂ کار قرآن مجید ہی کی متعین کی ہوئی راہ اختیار کرتا ہے ۔ قرآن مجید کا مابعد الطبیعاتی تصور فلسفیانہ نہیں عملی ہے :

سبح لله ما فی السموٰت والارض ۝ وھو العزیز الحکیم ۝ له ملک السموٰت والارض ج یحی ویمیت ج وھو علی کل شیٔ قدیر ۝ ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن ج وھو بکل شیٔ علیم ۝[2]

آسمانوں اور زمین میں جو مخلوق ہے خدا کی تسبیح کرتی ہے اور وہ غالب اور حکمت والا ہے ۝ آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کی ہے (وہی) زندہ کرتا اور مارتا ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے ۝ وہ (سب سے) پہلا اور (سب سے) پچھلا اور (اپنی قدرتوں سے سب پر) ظاہر اور (اپنی ذات سے) پوشیدہ ہے اور وہ تمام چیزوں کو جانتا ہے ۔ (سورہ حدید)

---

[1] بحوالہ "تاریخ دعوت و عزیمت" حصہ دوم ص ۲۳۹ ، از مولانا ابوالحسن علی ندوی ،

[2] قرآن مجید ، سورہ حدید ، آیت ۱ تا ۳ ،

حیات و کائنات کی عملی وحدت جس میں نہ تو اہرمن و یزداں کی کشاکش ہے، اور نہ مایا اور مکتی کا پیکار، یا ترک و گوشہ گیری، یا رہبانیت کی ترغیب، خدائے واحد کو تنظیمی اور تکوینی حقیقت بنا دیتی ہے، اور انسان کے جذبۂ عبودیت و نیایش کو اسی سے وابستہ کر دیتی ہے۔ خلیفۃ اللہ ہونے کے منصب کو حسی و وجدانی جذبی و فکری مرکز دے کر نصب العین کو شخصیت و کردار کے ساتھ اس طرح متحد کر دیتی ہے کہ اس کا تقاضا نیابت الٰہی ہو۔ اس مقصد کے حصول میں تزکیۂ نفس، حکمت اور عشق کو مخصوص اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔

⑤
تزکیۂ نفس

انسان عموماً اپنے حسی تقاضوں کی تسکین چاہتا ہے۔ ہمارے حسی اور اعصابی تقاضے ہمارے میلانات کو متاثر کرتے جاتے ہیں، موڑتے جاتے ہیں، اور اپنی تسکین کے لئے راہیں ہموار کرتے جاتے ہیں۔ ہماری عقل ان کے لئے جواز فراہم کرتی جاتی ہے، اور اس طرح عموماً ہمارے حسی اور اعصابی تقاضے ہمارے کردار کی تعمیر اور ہمارے نقطۂ نظر کی تشکیل میں اساسی محرکات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان محرکات کا میلان فطری طور پر طبعی اور حیوانی ہوتا ہے۔ اس لئے ان بنیادوں پر جس نقطۂ نظر کی تعمیر ہوتی ہے اور جس کردار کا خاکہ بنتا ہے وہ بھی طبعی اور حیوانی مطالباتِ ہی[1] سے متاثر رہتا ہے۔

---

[1] عصر حاضر کے ماہرین نفسیات انسان میں تین ہی بنیادی محرکات تسلیم کرتے ہیں، پیاس، بھوک، اور جنسی تحریک۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں طبعی اور حیوانی تقاضے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان بنیادوں پر جس کردار کی تعمیر ہوگی وہ منصب نیابت کی ذمہ داریوں
کو سنبھال نہیں سکتا۔ اس لئے حسی اور اعصابی تقاضوں کو خودرو چھوڑ دینے کی بجائے
ایسی ضبط و تربیت کے ماتحت لانا پڑے گا کہ اس کے تقاضے اور تسکین کے طریقہ کار
منصب نیابت کے آئیڈیل سے متصادم بھی نہ ہوں اور گھٹ کر بھی نہ رہ جائیں۔
انسان نہ تو محض حسی و اعصابی تسکین کی مطالبات ہو، اور نہ ان مطالبات کی عدم
تسکین اس کے نوعی ممکنات ہی کو ختم کر دے ۔ یہاں طرز زندگی کی ترتیب مختلف
ہوتی ہے ۔ ہمارے حسی اور اعصابی مطالبے ہمارے نصب العین کا تعین نہیں کرتے
بلکہ ہمارا منصب خلیفۃ اللٰہی ہمارے حسی اور اعصابی مطالبوں کی رہنمائی کرتا ہے ۔
حس خود صاحب حس ہی کی زندگی کو اہم سمجھتی ہے ، اسی کے اغراض و مقاصد کو قابل قدر
قرار دیتی ہے ، اس کے لئے صرف اپنی ہی ذات لائق اعتنا ہوتی ہے ، وہ ہر اس چیز سے
محبت کرتی ہے جو اس کے اغراض کے کام آئے ، اور ہر اس چیز سے گریزاں رہتی ہے جو
اسے اس کے خود پرست اغراض و مقاصد سے محروم رکھے ۔ وہ کائنات کو محض اپنی
تسکین کا آلۂ کار سمجھتی ہے ، خود ایثار نہیں کرتی دوسروں سے ایثار کا مطالبہ
کرتی ہے ۔ حسی شعور موت سے خائف اور اس کے تصور سے سراسیمہ رہتا ہے ،
وہ موت کو قطع حیات سمجھتا ہے ۔ حسی اور اعصابی موت کے بعد زندگی کا سوال
ہی نہیں پیدا ہوتا ، لیکن نیابتی شعور موت کو منزل ارتقاء تصور کرتا ہے ؎

نشان مرد مومن با تو گویم ،
چو مرگ آید تبسم بر لب اوست (اقبال)

سارے اخلاقی مفاسد کی بناء حسی اعصابی مطالبات اور تقاضے
ہیں ـــــ حرص اور ہوس ، بغض اور حسد ، غرور اور سرکشی ، خود غرضی اور رکیک
جذبات ، بزدلی اور عیاری ، خوف اور ہراس وغیرہ ۔ حسی و اعصابی تسکین کسی اخلاقی

قانون کی پابند نہیں ہوتی۔ لیکن نیابتی شعور قانون الٰہی کا پابند ہوتا ہے۔ حواس گرد و پیش کی اشیاء کو حقیقی اور قائم بالذات سمجھنے اور اسی کے زیر اثر فکر و عمل کے خوگر ہوتے ہیں

معرفت نفس کے لئے اپنے حواس و وجدان پر اعتبار کرنے کا انجام یہ ہوتا ہے کہ ہر شئے جو ہمیں رحمت یا ہیبت بن کر متاثر کرتی ہے ہم اسے خدا تسلیم کر لیتے ہیں اور اپنے آپ پر اس کی جانب سے جذبۂ عبودیت طاری کر لیتے ہیں، یا خود اپنے ہی نفسانی اغراض کی تسکین کو غایت حیات سمجھ کر حسی تقاضوں کی رہنمائی قبول کر لیتے ہیں، یا پھر کشاکش حیات سے تلملا کر کائنات کے پس پردہ کسی صاحب عدل و احساس کے وجود ہی سے انکار کر دیتے ہیں یا پھر فنا و فرار کی حالت اپنے آپ پر طاری کر لیتے ہیں۔ یہ ساری صورتیں حواس و وجدان کی خود سری کی بنا ہی پر ہوتی ہیں۔ اس لئے عام حالات میں ہماری حس اور وجدان ہی حجاب معرفت بن جاتے ہیں ؎

حجاب رخ یار تھے آپ ہی ہم — کھلی آنکھ جب کوئی پردہ نہ دیکھا (میر درد)
ہوئی جو چشم مظاہر پرست وا آخر — تو پایا خانۂ دل میں اسے مکیں میں نے (اقبال)

"تیرا نفس مخلوق کو پہچاننے سے تیرا حجاب ہے، اور مخلوق اللہ تعالیٰ کو پہچاننے سے حجاب ہے، پس جب تک تو اپنے نفس کے ساتھ رہے گا مخلوق کو نہ پہچان سکے گا، اور جب تک مخلوق کے ساتھ رہے گا خالق کو نہ پہچان سکے گا۔"[1] (حضرت عبدالقادر جیلانیؒ)

یہ آنکھیں کیوں دیکھتی ہیں؟ یہ کان کیوں سنتے ہیں؟ یہ زبان کیوں ذائقہ حاصل کرتی ہے؟ یہ شامہ، بُو سے کیوں متاثر ہوتا ہے؟ کیا یہ سارا ایک دوسرے سے آزاد اور اپنی اپنی جگہ پر مکمل نظام، اعصاب ہی کے رہین منت ہیں؟ کیا رگ و ریشہ کا

---

[1] فیوض یزدانی (ترجمہ "الفتح الربانی") مواعظ حسنہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ ۳۳ ویں مجلس صفحہ ۲۳۱،

یہ انتظام بذاتِ خود فاعلِ حقیقی ہے؟ کیا ہم ان کے افعال میں کوئی تبدیلی لا سکتے ہیں؟ اس طرح کہ اگر ہم چاہیں تو کانوں سے ذائقہ حاصل کرنے کا کام لیں؟ شامہ سے رنگ کا ادراک کریں؟ بصارت سے بُو کا ارتسام حاصل کریں؟ زبان سے آواز کا علم حاصل کریں؟ اور لامسہ سے نور اور روشنی کا؟ اگر ہمارے اعصاب اور قوائے حسیّہ ہماری مرضی کی متابعت نہیں کر سکتے، ہمارے زیرِ فرمان نہیں رہ سکتے، تو کیا ایسی حالت میں بھی ہمیں اپنے آپ کو ان اعصاب و قویٰ کا آقائے مطلق اور مختارِ کل سمجھنے کا حق حاصل ہے؟ وہ اعضاء اور اعصاب تک جنھیں ہم اپنا کہتے ہیں ہماری مطلق فرماں روائی کے ماتحت نہیں ہیں، پھر کیوں نہیں ان تمام قوتوں کے متعلق اپنے شعور کو ایسے احساسات سے معمور کر لیا جائے جن کا تقاضا بجائے اپنی مطلقیت کے اس ہستیِ اعلیٰ کی مطلقیت ہو جو ان کا خالق اور حقیقی فرماں روا ہے؟ اس لئے کہ جہاں ہمارا "انا" انھیں خود اپنی مطلقیت سے وابستہ کر لیتا ہے وہیں ہم اوّلین حسی حجاب قائم کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ ہم اپنی انانیتِ مطلق کو اپنے وجود کا مرکز سمجھ کر ان اعضاء اور جوارح کی فعلی قوتوں کا مصرف لیتے ہیں، حالانکہ ہمارا وجود ہماری تخلیق نہیں، اعضاء کو ان کے مخصوص فرائض ہم نے نہیں سپرد کئے، اعضاء کے تقسیمِ کار کا قانون ہم نے نہیں نافذ کیا ——— اس لئے 'ہم دیکھتے ہیں' 'ہم سنتے ہیں' 'ہم کرتے ہیں' وغیرہ کا ہمیں ایسے حدود میں تصور کرنا پڑے گا جن سے ہمارے محدود اختیارات کا اظہار و احساس ہو سکے، تاکہ اختیار و قدرت کا یہ مغالطہ آمیز تصور معرفتِ نفس کی راہ میں حائل نہ ہو ——— اسی شعور کا اس طرح بے تکلف ہو جانا کہ طبعی بن جائے "تزکیۂ نفس" ہے

اس مقصد کے لئے سلبی اور ایجابی دونوں طریقے اختیار کئے جاتے ہیں۔ سلبی طریقوں کا مقصد حسی اور اعصابی تقاضوں پر اس طرح ضبط قائم کرنا ہے کہ ان کے ہیجانات حیوانی اور ذہنی شدت نہ اختیار کر لیں۔ اس کے لئے بے غرضی، توکل، اطاعت،

اخلاقی قیود، صبر، رضا، تسلیم، قناعت اور ضبط خواہشات کی خُو ڈالی جاتی ہے جس سے نفس پر کچھ ایسی گرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ طبعی مطالبات کے لئے کردار کو غلط راہ کرنے کا موقع نہیں رہتا، اور حصول نصب العین کے لئے ایجابی میلان پیدا ہو جاتا ہے:

"قلوب کے حظ (جن میں دلوں کو مزہ آتا ہے) باطنی ہیں، اور نفس کے حظ ظاہری ہیں۔ پس جب تک کہ نفس کو اس کے حظ والی چیز سے نہ روکا جائے تو قلوب کو حظ دینے والی چیزیں نصیب نہیں ہوتیں، اور جب نفس اپنے حظوظ سے رُک جاتا ہے تو حظوظ قلب کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب قلب بھی اپنے ان حظوظ سے جو حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں استغنا برتتا ہے (کہ مجھے یہ بھی درکار نہیں) بلکہ مولیٰ درکار ہے تو (امتحان ختم ہو جاتا ہے اور) نفس کے لئے راحت آتی ہے، اور اس بندہ سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اپنے نفس کو قتل مت کر، پس اس وقت حظوظ نفس بھی آجاتے ہیں، اور ان کو استعمال کرتا ہے مطمئنہ بن کر۔"[1] (حضرت عبدالقادر جیلانیؒ)

صوفیہ کے مختلف مکاتب میں جیسی داعصابی تہذیب کے لئے مخصوص اوراد و وظائف اور اذکار و مشاغل رائج ہیں۔ "ان اشغال کو ایک طرح کی نفسی ریاضتیں سمجھنا چاہیئے جن کے کرنے سے سالک کی طبیعت میں یکسوئی حاصل ہوتی ہے اور اس طرح وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ اپنی توجہ کو دنیا کی ہر چیز سے ہٹا کر پہلے اپنی طرف اور پھر ذات حق کی طرف مرکوز کر دے۔"

---

[1] "فیوض یزدانی" (ترجمہ "الفتح الربانی") مواعظ حسنہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (۲۰۱ویں مجلس ص ۱۰۸)

"ذکرِ جہر، ذکرِ خفی، مراقبہ اور اسی قبیل کے جو اور اشغال صوفیاء نے وضع فرمائے ہیں ان کا ایک اثر یہ بھی ہے کہ ان کے کرنے سے طبیعت میں گرمی پیدا ہوتی ہے، لیکن اس گرمی میں طبعی حیوانیت کا شائبہ نہیں ہوتا کیوں کہ صوفی ان اشغال سے پہلے ہی طاعات، عبادات، اور اعمالِ صالحہ کے ذریعہ سے اپنے نفس کا تزکیہ کر چکا ہوتا ہے چنانچہ اس گرمی کی تاثیر سے اس پر ایک محویت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور اس کیفیت میں وہ اپنی جبلتوں کے شکنجوں اور اپنی عقل کی زنجیروں سے آزاد ہو کر وجدان کی سرحد پر جا پہنچتا ہے، اور پھر جتنی اس کے اندر صلاحیت ہوتی ہے اس کے مطابق اس پر روحانی حقائق منکشف ہوتے ہیں۔" [1]

(حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ)

تزکیہ کے لئے قرآن مجید ترکِ خواہشات کے مسلک کی حمایت نہیں کرتا۔ وہ ہر جبلت اور ہر مطالبہ کا حق ادا کرتا ہے، لیکن انھیں آزاد یا خود رو نہ چھوڑ کر اپنے مقصد کا پابند رکھتا ہے۔ ساری جبلتوں اور سارے تقاضوں کے مابین اس کا مقصد ہی وہ رشتہ ہوتا ہے جو کردار کو متحد رکھتا ہے چنانچہ معرفتِ نفس کے لئے تصوف میں حس اور وجدان کا کچھ ایسا مربوط اور معتدل حسن امتزاج ہوتا ہے جو دونوں کو ایک ہی وحدت میں سمو دیتا ہے، اس طرح کہ اس میں دونوں کے بنیادی مطالبات کی تسکین ایک نئے قدری شعور اور ایک نئے قدری احساس کو پیدا کر دیتی ہے، جو نہ تو تنہا حسی عنوان رسائی سے حاصل کیا جا سکتا ہے اور نہ تنہا وجدانی عنوان رسائی سے، نہ ان میں سے کسی ایک کے ترک کر دینے سے، اور

---

[1] "القول الجمیل" از حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (مترجمہ) پروفیسر محمد سرور، صفحہ ۳۴،

نہ ان دونوں کے غیر معتدل امتزاج ہے، یہ دنیا و آخرت دونوں کو ایک ہی واحدہ میں سمو دیتا ہے، اور حسی اور وجدانی اقدار کو اپنے ہی قدری شعور و احساس میں تحلیل کر کے منفرد اور جداگانہ نقطۂ نظر پیدا کر دیتا ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کا نور جب عارف پر طاری ہوتا ہے تو اس لذت کا مقابلہ دنیا کی کوئی لذت نہیں کر سکتی ہے

یہ نور طاعت تو یا فتم جمال ترا'
یہ آفتاب تواں دید آفتاب کجاست

دنیائے محسوسات نہ تو لعنت کدہ ہے اور نہ مجلس، نہ جائے شر ہے اور نہ جائے ابتلاء، ہمارے محسوسات نہ تو دام ابلیس ہیں اور نہ فریب و التباس، نہ مرکز گناہ ہیں اور نہ جادۂ گمراہی۔ یہ بھی اسی صداقت کا ایک عنوان اظہار ہے جو تصور آخرت کی تشکیل کرتی ہے۔ لیکن اس کے متعلق ہمارا تصور جب اس مرکزی صداقت سے دور ہو جاتا ہے تو یہ دنیائے محسوسات ہی صرف لعنت کدہ نہیں بن جاتی، تصور آخرت بھی وہم و خرافات بن کر رہ جاتا ہے۔ یہاں وحدت فکر و عمل سے انحراف گناہ ہے، وہ انحراف دنیا کے متعلق ہو یا عقبیٰ کے متعلق۔ ایک صوفی جب اپنے فطری محرکات کی تربیت و تہذیب سے نفسی تزکیہ[1] پیدا کر لیتا ہے، اور اس پر ہیجانی خواہشات اور امتیازات کا نقش باقی نہیں رہتا تو اس کا ہر عمل رضائے الٰہی کا ترجمان بن جاتا ہے۔ یہی معرفت نفس کا مقصود ہے اور یہی نیابت الٰہی کا تقاضا ہے۔

---

[1] "نامشروع طریقوں پر جو احوال و کیفیات مترتب ہوں وہ فقیر کے نزدیک استدراج کے قبیل سے ہیں۔ کیونکہ اہل استدراج کو بھی احوال و کیفیات ہاتھ آتے ہیں ..... حکمائے یونان اور ہندوستان کے سادھو اور جوگی اس معاملہ میں شریک ہیں۔ احوال و کیفیات کی سچائی اور مقبولیت کی علامت حرام اور مشتبہ امور سے مکمل پرہیز کے ساتھ ساتھ علوم شرعیہ سے ان احوال کی موافقت اور مطابقت ہے"۔ —— مجدد احمد سرہندی۔

تذکرہ امام ربانی مجدد الف ثانی، مرتبہ مولانا محمد منظور نعمانی مدظلہ العالی،

تزکیۂ نفس کے لئے صوفیہ کے درمیان جو اصطلاحات رائج ہیں اور ریاضت و مجاہدہ کے لئے جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں وہ عوام کے لئے اجنبی ہوتے ہیں، ان کی یہی اجنبیت بسا اوقات ان پر سنجیدگی سے غور کرنے میں مانع ہوتی ہے اس سلسلہ میں "طریقت و حقیقت" کے مندرجہ ذیل اقتباس سے بات واضح ہو جاتی ہے، یہاں اس کی تلخیص پیش کی جا رہی ہے۔

"علی میاں نے صوفی اقبال کے رسالہ "اکابر کا سلوک و احسان" کے شروع میں جو تمہید لکھی ہے وہ بھی بہت جامع ہے .... وہ فرماتے ہیں:۔

"مذاہب، اخلاقیات، تعلیم و تربیت، اصلاح و تجدید علوم و فنون، سب کی تاریخ میں دو مرحلے بڑے سخت پیش آتے ہیں۔ ایک جب کہ وسائل مقاصد بن جاتے ہیں اور دوسرے جب اصطلاحات حقائق کے لئے حجاب ہو جاتے ہیں۔ وسائل اور اصطلاحات دونوں نہایت ضروری ہیں اور بالکل قدرتی اور طبعی چیزیں ہیں جن کے بغیر ان مقاصد عالیہ کی تبلیغ و توسیع اور تشریح و تفہیم عام طور پر ممکن نہیں ہوتی۔ لیکن وسائل ہوں یا اصطلاحات مقاصد و حقائق کے لئے ان کا درجہ خادم و معاون کا ہے۔ ان کو وقتی طور پر ایک ضرورت کی تکمیل کے لئے اختیار کیا جاتا ہے اور بعض اوقات ان پر مقاصد و حقائق ہی کی طرح زور دیا جاتا ہے، اور ان کا مطالبہ کیا جاتا ہے لیکن ان میں سے ہر فن کا مجتہد جب ضروری سمجھتا ہے ان سے نہ صرف استغنا اختیار کرتا ہے بلکہ بعض اوقات بطور علاج ان کے ترک کا بھی حکم دیتا ہے ...... لیکن اس تاریخی حقیقت کا اعتراف کرنا چاہئے کہ ان مقاصد عالیہ کو ابتلاء بار بار پیش آیا ہے

کہ وسائل مقاصد بن گئے اور اصطلاحات نے حقائق پر ایسے دبیز پردے ڈال دیئے ہیں کہ وہ نہ صرف یہ کہ نگاہوں سے اوجھل ہو گئے بلکہ ان سے ان تلخ تجربوں اور غلطیوں کی بناء پر جو ان اصطلاحات کے علم برداروں سے سرزد ہوئیں ایسی شدید غلط فہمیاں پیدا ہوئیں کہ حق جو اور سلیم الفطرت انسانوں کی ایک بڑی تعداد کو ان مقاصد اور حقائق ہی سے ایسی وحشت اور بے زاری پیدا ہو گئی کہ ان کو ان مقاصد کے حصول اور تکمیل اور ان حقائق کے قدر و اعتراف پر آمادہ کرنا ایک نہایت دشوار کام بن گیا .... جب ان حقائق کی دعوت دی گئی جن کے بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں اور جو بدیہات میں داخل ہیں تو وہ اصطلاحات ان کے لئے حجاب بن گئے جن کے بارے میں نہ صرف یہ کہ اختلاف کی گنجائش تھی بلکہ وہ خاص ماحول مخصوص حالات اور عام طور پر بہت بعد کے زمانہ میں ان حقائق کو ذہن سے قریب کرنے کے لئے اور خاص مصالح کے تحت وضع کئے گئے تھے ان حقائق کے ابتدائی علم بردار اور جن کی زندگی ان حقائق کی سچی تصویر تھی، ان اصطلاحات سے ناآشنا تھے۔ انھوں نے ان حقائق کو سمجھانے اور ذہن نشین کرنے کے لئے دوسرے ہی الفاظ، طریقے اور اسالیب استعمال کئے تھے ...... یہ حقیقت سب جگہ نظر آئے گی کہ متقدمین وسائل پر حاکم متاخرین ان کے محکوم، محققین حقائق کے داعی و مبلغ اور غیر محقق پیرو اصطلاحات کے پرستار اور ان کے اسیر و گرفتار رہیں۔ یہ مقاصد عالیہ دینیات اور اخلاقیات اور علوم و فنون کا ایک ایسا المیہ، ان کے طالبین کے لئے امتحان آزمائش کا

ایسا مرحلہ ہے جو ہر دور میں پیش آیا ہے۔ تصوف کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی ہے کہ جہاں تک اس کے مقاصد و حقیقت کا تعلق ہے وہ ایک متفق علیہ اور بدیہی حقیقت ہے، لیکن اس کو انہی دو چیزوں نے نقصان پہنچایا کہ ایک وسائل کے بارے میں غلو اور افراط سے کام لینا دوسرے اصطلاح پر غیر ضروری حد تک زور دینا اور اس پر بے جا اصرار کرنا...... شاعر نے سچ کہا ہے ؎

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا غواص کو مطلب ہے گہر سے کہ صدف سے"[1]

(اقبال)

(۶)

حکمت

معرفت نفس کی راہ میں حسی حجابات ہی حائل نہیں ہوتے فکری حجابات بھی حائل ہوتے ہیں۔ ہماری عقل اس عقدہ کو حل کرنا چاہتی ہے کہ "میں کیا ہوں" لیکن حسی ذرائع علم چونکہ حقائق کا ادراک نہیں کر سکتے اس لئے عقل کا ہر جواب ایک حجاب بن جاتا ہے:

"عقل کی بنا پر ذات واجب کے اثبات کے معنی یہ ہونگے کہ دراصل عقل خود اپنے آپ کو ذات واجب کے اوصاف سے متصف کرنا چاہتی ہے۔ لیکن عقل کی ذات واجب وہی ہو سکتی ہے جس کی تشکیل انسانی اوصاف کے مطابق ہوئی ہو۔"

---

[1] "طریقت و حقیقت" صفحہ ۱۵۶ تا ۱۶۳۔

اس لئے ہم وجدان کا سہارا لیتے ہیں، لیکن وجدان بھی خود ساختہ مفروضہ کی بنیاد پر کُل کا ادراک کرتا ہے۔ اس لئے قرآن مجید نے انفس و آفاق کے ساتھ باری تعالیٰ کی معرفت کے لئے بھی فکر و وجدان کی اساس دیدی:

"وہی اوّل ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے، اور وہی ہے جو ہر شئے کا علم رکھتا ہے۔"[1] (پارہ ۲۷ ع ۱۷)

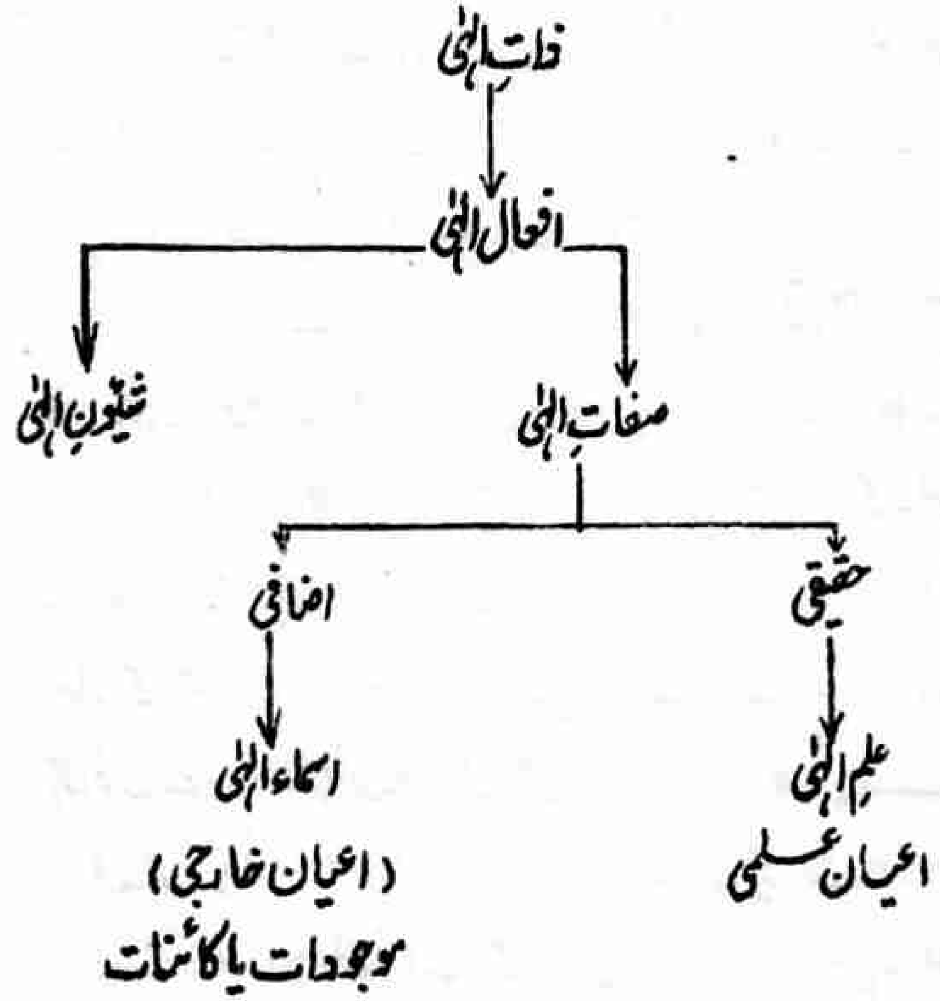
"اس میں کلام نہیں کہ زمین و آسمان میں مومنوں کے لئے بے شمار آیات موجود ہیں۔ تمہاری تخلیق، حیوانات کی فراوانی، لیل و نہار کے اختلاف، زمین کو زندہ کر دینے والے قطراتِ باراں، اور ہواؤں کے رخ بدل کر چلنے میں عقل مندوں کے لئے آیات موجود ہیں۔"[2] (سورۂ جاثیہ آیت ۳ تا ۶)

مندرجۂ بالا آیات کے مطابق اللہ تعالیٰ ہی انفس و آفاق کی واحد حقیقت ٹھہرے۔ انسان مظہر اور نائب الٰہی تو تھا ہی کائنات کی ہر شئے ایک آیتِ الٰہی ہے۔ ہر شئے اللہ تعالیٰ کی تسبیح پڑھتی ہے، اور یہی تسبیح اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کی قربت و وابستگی کا احساس و اعتراف ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی کے دائرۂ علم میں یہ سارے انفس و آفاق ہیں۔ یہیں سے نظریۂ وحدۃ الوجود کی بناء پڑتی ہے، اور یہیں سے ذات الٰہی اور غیر ذات الٰہی کا امتیاز بھی شروع ہوتا ہے۔ محی الدین ابن عربیؒ کی تشریح اس سلسلہ میں صوفیہ میں مستند حیثیت رکھتی ہے:

"تصوراتِ موجودات جو موجود رہتے ہیں، ازلی اور ابدی ہیں۔ ان سے خدا کی صفت علم نہ کبھی خالی تھی، نہ ہے، اور نہ رہے گی۔ یہی

---

[1] قرآن مجید۔ پارہ ۲۷ ع ۱۷ [2] قرآن مجید۔ سورہ جاثیہ آیات ۳ تا ۶، ترجمہ



تصورات موجودات خارجی کی اصل ہیں، اور ان کا نام اعیان علمی ہے۔
ذات الٰہی کی دو حالتیں مختلف وقتوں میں طاری ہوتی ہیں۔ یہ حالتیں خفا اور ظہور کہلاتی ہیں۔ کبھی حالت خفا طاری ہوتی ہے اور کبھی حالت ظہور۔ ان دونوں حالتوں کا طریان ہمیشہ ارادۂ الٰہی کے ماتحت ہوتا ہے۔ حالت خفا میں جو اعیان علمی ہوتے ہیں وہی حالت ظہور میں اعیان خارجی بن جاتے ہیں۔ یہی اعیان خارجی کائنات کہلاتے ہیں، اور یہی خدا کی حالت ظہور ہے۔ حالت ظہور کے بعد پھر حالت خفا طاری ہوتی ہے تو اسی کا نام فنائے کائنات ہوتا ہے، اور اسی کو عدم کائنات بھی کہتے ہیں۔

موجودات خارجی (یعنی اشیاء دنیا) چونکہ اعیان علمی ہی کا

نام ہے (جو ذات حق کے ذہنی تصورات ہیں) اس لئے موجودات خارجی (یا اشیاء و کائنات دنیا) کہیں ماسوا اللہ سے نہیں پیدا ہوتے بلکہ ذاتِ حق کے صفت علمی ہی سے بر آمد ہوتے ہیں (اور اس وقت بر آمد ہوتے ہیں جب ارادۂ ذاتِ حق اعیان علمی سے متعلق ہوتے ہیں اس فیصلہ کے ساتھ کہ وہ خفا سے ظہور میں آجائیں)، اور چونکہ اعیانِ علمی (جنھیں تصورات ذات کہنا چاہیئے) صفاتِ ذات ہی ہوتے ہیں خواہ صفات اضافی ہی سہی، اس لئے موجوداتِ خارجی اور اشیائے کائنات کی حقیقتیں وجود ذات حق کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتیں۔ (کیونکہ اعیان علمی کی حقیقت بھی وجود ذاتِ حق ہی ہوتی ہے) اور جب کائنات کی حقیقت وجود ذات حق ہی ٹھہری، اور اس کے سوا کوئی دوسرا وجود اس کی حقیقت سے متعلق نہیں تو وجود پورے موجودات میں ایک ہی ٹھہر سکتا ہے۔ اسی بات سے وحدۃ الوجود کا مسئلہ پیدا ہوگا۔ اس نقشہ سے یہ ثابت ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے ہر چیز خدا ہے (یعنی وجود کے اعتبار سے ہر چیز خدا ہے)۔ لیکن اس عینیت کے باوجود اور اس وحدت کے ساتھ ساتھ تھوڑی سی غیریت اور تھوڑی سی کثرت بھی ہے، اور یہ غیریت اور کثرت تعین کے اعتبار سے ہے خدا مرتبۂ ذات میں بے تعین ہے لیکن مرتبۂ صفات میں اور درجۂ ثبوتات میں خود ذاتِ حق ہی پر تعینات بھی طاری ہو جاتے ہیں، اور وہ بے شمار ہوتے ہیں۔ ہر تعین دوسرے تعین کا کچھ نہ کچھ غیر ضرور ہے، اور اس غیریت پر (اور اس غیریت کے لحاظ کے ساتھ ساتھ فی الجملہ اغیار یعنی افراد کائنات پر مخلوق کا اور ماسوا کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے۔

لیکن یہ اطلاق محض اعتباری اطلاق ہے حقیقی نہیں (اس لئے کہ تعین اور اطلاق کا فرق خود اعتباری فرق ہے) کیونکہ تعینات بھی خدا ہی کی ایک صفت ہے، اور صفت کی حقیقت عین ذات ہوتی ہے۔

لیکن شریعت نے حقیقت کے اعتبار کو حذف کر کے ان اعتباری فرقوں کا اہتمام کے ساتھ لحاظ کیا ہے۔ اس لئے شریعت نے نظام کائنات اور نظام انسانیت کی بنیاد غیریت ہی پر قائم کی ہے (اور اس کی بھی ایک قیمت ہے) کیونکہ خدا ہی نے چاہا کہ نظام کائنات اور نظام انسانیت اعتبارات ہی پر قائم کئے جائیں ایسی حالت میں شریعت کی حرمت عین مشیت الہیٰ کی حرمت ہے۔

لیکن طریقت جس کا مدعا حقیقت تک پہنچانا ہے، شریعت کی حرمت کرتے ہوئے بھی شریعت پر قانع نہیں رہ سکتی۔ وہ مجبور ہے کہ عینیت اور وحدت کا راز افشا کر دے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت اور طریقت میں صلح بھی رہتی ہے اور جنگ بھی (صلح اس دائرہ میں رہتی ہے جو حرمت شریعت کا دائرہ ہے)۔ طریقت براہ راست مقام حقیقت تک لے جاتی ہے، اور شہود حقیقت کی نعمتوں سے سرفراز کرتی ہے، لیکن شریعت حقیقت تک نہیں پہنچاتی اور نہ کشف شہود کا مرتبہ عطا کر سکتی ہے۔ وہ صرف ایمان بالغیب کی طرف بلاتی ہے اور غیر محسوس رضائے الہیٰ کا وعدہ کرتی ہے، اور اکتسابات کراتی ہے۔ غیب و شہود میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔ لیکن طریقت کی بلندی شریعت کی تحقیر نہیں اور نہ شریعت کا بلاوجہ ترک ہے،

ہاں، بالوجہ ترک جائز ہوسکتا ہے، جس کی وجہ مستیٔ شہود اور استغراق مشاہدہ ہے۔ یعنی ایک صاحب طریقت اگر شہود حقیقت کے باعث مستی پیدا کرے اور استغراق حاصل کرے تو ترک شریعت کر سکتا ہے، پھر بھی تحقیر شریعت نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر صاحب طریقت پوری طرح مست نہیں ہوا ہے، نہ مکمل استغراق رکھتا ہے، تو ترک شریعت اگر حرام نہیں تو مکروہ ضرور ہے۔ اختیاری ترک مل جانے کے باوجود ماخذ شریعت ہی اولیٰ ہے۔ ؎ (محی الدین ابن عربیؒ)

بجز تمہارے کسی کا وجود ہو، یہ محال
مگر تمہیں نظر آئے ہو ما سوا ہو کر (عبدالعلیم آسی)

مندرجہ بالا تقریر سے صوفیانہ شعور کی یہ اساس واضح ہو جاتی ہے کہ ا کے اعیان علمی ہی نے ارادۂ الٰہی کے ماتحت اعتباری شکلیں اختیار کر لیں، اور ہی اعتباری شکلوں کے مجموعہ کا نام عالم یا کائنات ہے۔ چنانچہ جب ہم اپنے س کی معرفت حاصل کرتے ہیں تو یہ معرفت دراصل اسی صفت الٰہی کی ہوتی ہے ہمارے نفس کا رب ہے، اور اس طرح "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ"

؎ "فتوحات المکیہ" کے تصور وحدۃ الوجود پر یہ تقریر مولانا آزاد سبحانیؒ کی ہے۔ راقم الحروف نے تاً حاصل کی تھی۔ ["محترم صوفیائے کرام میں سے جو لوگ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور ہمہ اوست ے والے ہیں اس سے ان کی یہ مراد ہرگز نہیں کہ اشیاء حق تعالیٰ جل وعلاء کے ساتھ متحد ہیں ر معاذاللہ وہ مرتبۂ تنزیہہ سے اتر کر دائرۂ تشبیہ میں آگیا ہے، اور جو واجب تھا وہ ن بن گیا ہے۔ یہ سب کچھ کفر و الحاد ہے اور گمراہی و زندقہ ہے۔ بلکہ ہمہ اوست کے معنی ہیں کہ، اور سب نیست ہیں اور صرف وہی موجود ہے۔"] (مجدد احمد سرہندیؒ)

کے صداقت کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

فریدالدین عطارؒ نے اپنی مثنوی "منطق الطیر" میں اسی معرفت کو ایک انداز سے پیش کیا ہے، اور سالک کی جستجوئے حق کو درجہ بدرجہ مجاہدات کی منزلوں سے گذرتے ہوئے سیمرغ کے پیکر میں اسطرح ظاہر کیا ہے، ؎

ہم زعکس روئے سیمرغ جہاں چہرۂ سیمرغ دیدند آں زماں
چوں نگہ کردند ایں سیمرغ زود بیشک ایں سیمرغ آں سیمرغ بود
کشف ایں سِرّ قوی درخواستند حل مائی و توئی درخواستند
بے زباں آمد از آں حضرت جواب کائینہ است آنحضرت چوں آفتاب
ہرکہ آید خویشتن بیند دراو
جان و تن ہم جان و تن بیند دراو
("منطق الطیر" از عطارؒ)

"کل حکایت است کہ ہر ذرہ عین اوست امانی تواں کہ اشارت بہ او کنند[1]
(فغانی)

یہی "ہمہ اوست" ہے، اور یہی وحدۃ الوجود کے معنی ہیں۔" اس مسئلہ کو مرتبۂ تحقیق علمی میں 'توحید' کہتے ہیں، جس کی تحصیل کوئی کمال نہیں۔ لیکن جب یہ سالک کا حال بن جائے تو اس مرتبہ میں 'فنا' کہلاتا ہے۔ یہ البتہ مطلوب و مقصود ہے"

حضرت شرف الدین یحیٰ منیریؒ کے ایک خط سے توحید کے مختلف درجوں، اور ہر درجہ کے علیحدہ علیحدہ تاثرات پر روشنی پڑتی ہے۔ اسی سلسلہ میں صوفیہ کے تصور فنا کی بحث بھی آ گئی ہے۔

---

[1] بعض نے اس شعر کو مُلا مغربی کی جانب بھی منسوب کیا ہے۔

"اہل طریقت کے نزدیک توحید کے چار درجے ہیں۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہے اور دل میں اس پر اعتقاد نہ ہو[1]۔ کل (قیامت میں) اس کا کوئی حاصل نہ ہوگا۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہے اور دل میں اس پر اعتقاد ہو، دلیل کی بناء پر ہو یا تقلید کی بناء پر۔ اہل طریقت کے نزدیک توحید کی یہ شکل شرک جلی سے محفوظ رکھتی ہے.... تیسرا درجہ یہ ہے کہ بندہ کے دل میں ایک نور پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ اس نور سے دیکھتا ہے کہ سارے کام ایک ہی حقیقت سے انجام پا رہے ہیں، نہ تو ایک کے سوا کوئی اور فاعل ہے، اور نہ کسی اور سے افعال رونما ہو رہے ہیں.... یہ ایک ایسے نور کا مشاہدہ ہے جو سارے حجابات اٹھا دیتا ہے.... چوتھا درجہ یہ ہے کہ ظہورِ حق کا اتنا نور باطن سالک پر ظاہر ہو جائے کہ اس کی آنکھوں کے سامنے سارے ذرات وجود اس نور کی روشنی میں چھپ جائیں جیسے ہوا کے ذرے آفتاب کی روشنی میں چھپ جاتے ہیں اور نظر نہیں آتے، اس لئے نہیں کہ وہ ذرے فنا ہو گئے، بلکہ اس لئے کہ آفتاب کی روشنی کے سامنے ذروں کو ماند پڑ جانے کے سوا اور چارہ کیا ہے، اسی طرح یہ نہیں کہ بندہ خدا ہو جاتا ہے (تعالیٰ اللہ عن ذالک علواً کبیراً[2]) اور نہ یہ کہ بندہ حقیقتاً نابود ہو جاتا ہے، نابود ہونا کچھ

---

[1] زباں سے کہہ بھی دیا لاالٰہ تو کیا حاصل — دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں (اقبال)

[2] اور اللہ تعالیٰ اس سے کہیں بلند و برتر ہیں (ترجمہ)

اور ہے اور نظر نہ آنا کچھ اور ہے .... تم جب آئینہ دیکھتے ہو تو آئینہ کو نہیں دیکھتے بلکہ اپنا حسن دیکھتے ہو، ایسی حالت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ آئینہ نابود ہوگیا، اور نہ یہ کہہ سکتے ہو کہ آئینہ خود ہی حسن بن گیا۔ یہاں قدرت مقدور میں ہے، اور یہ بغیر فرق کے ہوتا ہے، صوفی اسی کو الفنا فی التوحید کہتے ہیں۔ [1]

گویدآنکس دراں مقام فضول که تجلی نه داند او ز حلول

اس لئے یہاں بہتیروں کے قدم ڈگمگائے ہیں۔ جب تک کہ خدا کی توفیق و عنایت اور پیر کامل کی نگرانی، جو اس راہ کے نشیب و فراز سے گذر چکا ہو اور قہر جلال اور لطف جمال کا شربت پی چکا ہو، شامل حال نہ ہو، اس وقت تک اس صحرا کو کوئی طے نہیں کر سکتا... ... اور لوگوں نے کہا ہے کہ اس راہ کے سالک ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ کوئی ہوتا ہے جسے ہفتہ میں ایک ساعت کے لئے قرب خداوندی حاصل ہوتا ہے، اور کسی کو ہر روز ایک ساعت کیلئے یہ قرب حاصل ہوتا ہے، کسی کو دو ساعت کے لئے، اور کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جس کے زیادہ اوقات استغراق ہی میں گذرتے ہیں ان چار درجوں کے بعد الفنا عن الفنا کا مقام ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ چونکہ خدا کی قربت ہوتی ہے اس لئے کمالِ استغراق کی وجہ سے اپنی فنا کے متعلق بھی سالک کا احساس محو ہوتا جاتا ہے لیکن اس سے

---

[1] "... اور جو فنا کو خدا کی ذات میں فنا ہو جانا اور بقا کو خدا کی ذات سے متحد ہو کر باقی رہنا جانتا ہے وہ غلطی پر ہے اور زندیق اور نصاریٰ کے مذہب پر ہے۔" بحوالہ "کشف المحجوب" مصنفہ داتا گنج بخش ہجویری رح، صفحہ ۲۷۹

سب کچھ محو نہیں ہوتا۔ اہل طریقت کی نظر میں یہ مقام تفرقہ ہے۔ عین الجمع اور جمع الجمع یہ ہے کہ اپنے آپ کو اور کل کائنات کو ظہور حق میں گم کر دے، اور اس گم شدگی کا کوئی احساس بھی نہ رہے

تو در دو گم کہ توحید این بود ۔ گمشدن گم کن کہ تفرید این بود

اس مقام میں نہ کوئی اسم ہے نہ رسم، نہ وجود ہے نہ عدم، نہ عبارت ہے نہ اشارت، یہاں نہ عرش ہے نہ فرش، اس دیار میں نہ کوئی اثر ہے نہ خبر کل من علیها فان[1] کا جلوہ یہاں کے سوا کہیں اور نہیں ہوتا اور کل شئ ھالك الا وجهه[2] یہاں کے سوا کہیں ظاہر نہیں ہوتا، یہاں انا الحق اور سبحانی ما اعظم شانی کا کوئی نشان نہیں۔ اس سے زیادہ نہیں کہنا چاہئے اور بے شرک توحید مطلق جو تم نے سنا ہوگا وہ یہاں کے سوا کہیں اور پیدا نہیں ہوتا ؎

ہر آں کو در خدا گم شد خدا نیست

آئینہ اور چہرہ کے درمیان نہ تو اتحاد ہوتا ہے اور نہ حلول۔ ان دو تمثیلوں کا تصور نہ تو حلول ہے اور نہ اتحاد۔ جس طرح اخروٹ کے مغز پر چھلکوں کی تہیں پڑی ہوئی ہوتی ہیں اور مغز ان ساری تہوں کے ساتھ مجموعی طور پر اخروٹ کہلاتا ہے، یہی حالت توحید کی بھی ہے جس پر بہت سی تہیں پڑی ہوئی ہیں اور یکے بعد دیگرے ایک ایک پردہ اٹھتا جاتا ہے۔ توحید تو ایک مجموعی اصطلاح ہے، لیکن حصول

---

[1] کل من علیها فان ویبقیٰ وجه ربك ذو الجلال والاکرام" (سورۂ رحمٰن، رکوع ۲) (ترجمہ) جتنی مخلوقات زمین پر ہیں سب فنا ہو جانے والی ہیں اور تمہارے پروردگار کی ذات باقی رہ جائے گی۔ [2] ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوا اس ذات پاک کے (ترجمہ)

توحید میں ہزار در ہزار درجوں کا تفاوت ہوتا ہے۔" [1]

(شیخ شرف الدین یحیٰی منیریؒ)

جز دلِ حیرت آشنا اور کو یہ خبر نہیں
ایک مقام ہے جہاں شام نہیں سحر نہیں (اصغر)

کائنات، انسان اور باری تعالیٰ کے باہمی رشتہ کو قائم کرنے اور واضح کرنے میں صوفیاء نے اس حدیث قدسی کو بھی اساسی حیثیت دی ہے "کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق[2]" (میں ایک مخفی خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں، اس لیے میں نے مخلوق کو پیدا کیا) اس سے معرفت الٰہیہ ہی غایت تخلیق ثابت ہوتی ہے۔

بہرحال باری تعالیٰ کے متعلق انسان کی معرفت کی بھی حد ہے اور وہ اس حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اس لیے ذات باری تعالیٰ کے متعلق انسان کی معرفت ہمیشہ محدود اور نامکمل رہتی ہے اور اس طرح طلب و جستجو کا سلسلہ ہمیشہ قائم رہتا ہے۔

---

[1] بحوالہ مکتوب اول شیخ شرف الدین یحیٰی منیریؒ

[2] ڈاکٹر میر ولی الدین نے اپنی تصنیف "قرآن اور تصوف" صفحہ ۱۲۲ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کو امام غزالیؒ اور حضرت محی الدین ابن عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف اس کی صحت کے قائل ہیں لیکن مولوی میر محمد نذیر عرشی نے "مفتاح العلوم" (شرح مثنوی مولانا رومؒ، دفتر اول صفحہ ۲۰) میں کہا ہے کہ "حضرت ملا علی قاریؒ کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض کے نزدیک یہ حدیث کلام نبوی نہیں ہے، نہ اس کی کوئی سند صحیح ہے۔ زرکشی اور عسقلانی نے بھی اس قول سے اتفاق کیا ہے لیکن اس کے معنی صحیح ہیں جو آیت "وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون" کے ہم مضمون ہیں۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے اس آیت میں "لیعبدون" کی تفسیر "لیعرفون" سے کی ہے، اس حدیث

آں عقل کجا کہ در کمال تو رسد　　آں روح کجا کہ در جلال تو رسد

گیرم کہ تو پردہ گر فستی ز جمال　　آں دیدہ کجا کہ در جمال تو رسد

●

اسلامی تصوف پر یہ اجمالی بحث ان امتیازات کو پیش نظر رکھ کر کی گئی جو اسے دوسرے مکاتب سے ممیز کرتے ہیں۔ انسان کیا ہے؟ یہ حیات و کائنات کیا ہے؟ نفس کی حقیقت کیا ہے؟ تزکیہ نفس سے کیا مراد ہے؟ معرفت کے حدود کیا ہیں؟ کردار پر اقدار کی معرفت کا کیا اثر پڑتا ہے؟ حیات کی غایت کیا ہے؟ مظاہر کائنات اور نفس انسانی کے ربط و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ خلیفۃ اللہ ہونے کا تقاضہ کیا ہے؟

معرفت اقدار کی جہد مسلسل انسان کے متخیلہ کے اردگرد ایک ایسا دائرہ کھینچ دیتی ہے جس کے قطر مختلف سمتوں سے اسے مرکز سے اس طرح وابستہ رکھتے ہیں کہ سرمو انحراف بھی اس دائرۂ عرفان کے توازن میں بگاڑ پیدا کر دیگا۔

؂ کے متن کی نقل میں بھی اختلاف ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین کی نقل میں "خلق" کے بعد "لا اعرف" کا اضافہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس پر فوٹ دے کر یہ بھی لکھا ہے کہ اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی بیشی کے ساتھ "مقاصد حسنہ" میں نقل کیا ہے۔ اور علامہ محمد ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے۔

ڈاکٹر غلام جیلانی برق نے اپنی تصنیف "دو قرآن" (ص ۳۲۹) پر یہ حدیث اس طرح نقل کی ہے "کنت کنزاً مخفیا فاردت ان اعرف فخلقت آدم" یعنی میں ایک مخفی خزانہ تھا، میں نے بے حجاب ہونا چاہا تو اس مقصد کے لئے انسان کو پیدا کر دیا۔

اسے خدا کی نیابت بھی کرنی ہے اور اپنی جبلتوں کا حق بھی ادا کرنا ہے، کائنات کی ہر شئے کو اپنا تابع فرمان بھی رکھنا ہے اور اپنی فرمانروائی مطلق کے احساس سے پاک بھی رہنا ہے، اسے خدا کی نمائندگی بھی کرنی ہے اور بشری تقاضے بھی پورے کرنے ہیں، کائنات کی تصدیق بھی کرنی ہے اور ان مظاہر پر اطلاق الوہیت کے احساس سے بری بھی رہنا ہے، وہ افضل ترین مظہر خدا بھی ہے اور خاک ادنیٰ کی نمود بھی، اسے صفات خداوندی کی معرفت تو حاصل ہو سکتی ہے لیکن وہ معرفت ذات خداوندی کی کیفیات تک نہیں پہنچ سکتی۔ جہد حیات کے لامتناہی سلسلے ایک طرف تو اسے معرفت اقدار سے سرفراز کرتے جاتے ہیں اور دوسری طرف عمیق تر اقدار کے لئے تشنہ کام بھی رکھتے ہیں۔ عجز و عظمت اور دنیا و عقبیٰ کا یہی امتزاج اسلامی تصوف کا امتیازی کردار ہے ؎

در کفے جام شریعت، در کفے سندان عشق
ہر ہوسناکے نداند جام و سنداں باختن (حافظ)

عشق

- عشق اسم ذات ہے
- عشق کی ماہیت ناقابل فہم ہے
- لفظ محبت کی تحقیق
- عشق ہی محرک عرفان و معرفت ہے
- عشق کی قوت جذب و کشش
- عشق کی شاعرانہ تعبیریں

①

عشق اسم ذات ہے

شاد باش اے عشق خوش سودای ما

اے طبیب جملہ علتہائے ما (مولانا روم)

صوفیوں کا ایک گروہ عشق کو اللہ تعالیٰ کا اسم ذات قرار دیتا ہے، اسم ذات ہی سے چونکہ سارے صفات کا ظہور ہوتا ہے اس لئے ہر شے میں مرکزی تحریک عشق ہی کی ہوتی ہے۔ عشق اپنا اظہار چاہتا ہے، یہ اس کی لازمی اور ناگزیر خصوصیت ہوتی ہے ؎

ز ذرات جہاں آئینہ ہا ساخت ز روئے خود بہر یک عکس انداخت (جامی)

ہر شے کی یہی خصوصیت اس کے جوہر کو بروئے کار لاتی ہے۔ جس شے میں جتنی استعداد ہوتی ہے اسی اعتبار سے اس کے جوہر عشق کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ انسان میں یہ استعداد سب سے زیادہ ہوتی ہے اس لئے اظہار نائب خدا ہونے کا مرتبہ عطا کر دیتا ہے

دہر ہی سے وہ نمایاں بھی ہے پنہاں بھی ہے ؎ جیسے صہبا کے لئے پردۂ مینا ہونا (اصغر)

من مات فی العشق لم یمت ابداً کے ارشاد نبویؐ کی روشنی میں "عشق انسان کو ابدی اور غیر فانی بنا دیتا ہے" ۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما (حافظ)

ہر شے صفت عشق ہی کے جذب و کشش سے ایک دوسرے سے مربوط رہتی ہے ۔ انفس و آفاق کی ماہیت میں عشق ہی سے بصیرت پیدا ہوتی ہے اور یہی بیش پا افتادہ کائنات نئے نئے انداز میں رونما ہوتی ہے

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار جہاں
نگاہ شوق اگر ہو شریک بینائی (اقبال)

وجدان عشق ہی کے انعکاس کا ایک عنوان ہے اور عشق ہی اساس وجدان ہے ۔ یہی شعور اقدار کی جانب انسان کی رہنمائی کرتا ہے اور یہی وہ تخلیقی وجدان ہے جو زمان و مکان اور جبر و لزوم کے قیود سے آزادانہ عمل کرتا ہے ۔

نہ با مروز اسیرم نہ بفردا نہ بدوش
نہ نشیبے نہ فرازے نہ مقامے دارم

صوفیا نے اسرار وحدۃ الوجود کی طرح اسرار عشق کو بھی عوام سے چھپائے رکھنے کی کوشش میں نہایت اہتمام کیا ہے ۔ یہ اہتمام دراصل اس وسیلہ کے اخفا کا اہتمام ہے جس سے اسرار الٰہیہ کا انکشاف ہوتا ہے ۔ داتا گنج بخش ہجویریؒ لکھتے ہیں :۔

"صوفیوں کے گروہ میں سمنون محبؒ محبت میں خاص مذہب اور مشرب رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے راستوں کا اصل اور قاعدہ محبت ہے اور احوال و مقامات اس کی منزلیں ہیں ۔ ہر ایک محل جس میں طالب ہو اس پر زوال روا ہوتا ہے محبت کے محل کے سوا ، کہ کسی حال میں

اس پر زوال روا نہیں ہوتا، ہمیشہ جب تک کہ راستہ موجود ہوتا ہے دوسرے سب مشائخ نے ان معنوں میں سمنون محبؒ کے ساتھ موافقت کی ہے۔ لیکن یہ اسم عام ہے اور بعض صوفیا نے چاہا کہ ظاہر میں اس کا معنی لوگوں میں چھپائیں، اس لئے اس کے معنی کے وجود کی تحقیق میں اسم کو بدل دیا۔ محبت کی جگہ صفائی کا نام "صفوت" رکھا اور محب کو "صوفی" کہا۔ ایک گروہ نے "حبیب" کے اختیارات کے ثبوت میں 'محب' کے اختیار کے ترک کرنے کے واسطے اس کا نام "فقر" رکھا، اور محب کا "فقیر"، کیونکہ محبت میں بہت کم درجہ موافقت ہے اور حبیب کی موافقت مخالفت کے سوا ہوتی ہے ...... محبت کے لطیفوں میں جو دل پر گذرتے ہیں نفس آگاہ نہیں ہے۔" [1] (داتا گنج بخش ہجویریؒ)

لطیفہ ایست نہانی کہ عشق ازو خیزد

کہ نام آں نہ لب لعل و خط زنگاریست (حافظ)

مندرجہ بالا اقتباس سے تصوف اور صوفی کی اصطلاحات کی ماہیت اور حقیقت پر بھی روشنی پڑتی ہے یعنی صوفی اللہ تعالےٰ سے محبت کرنے والے کو کہتے ہیں، اور تصوف اس محبت کا طریقہ ہے۔ یہ اصطلاحیں اس لئے وضع کی گئیں کہ راز محبت افشا نہ ہو اور عوام سے پوشیدہ رہے۔ ہر شئے اس خصوصیت سے ذات باری تعالےٰ سے وابستہ ہے اور اسی اسم کے وسیلے سے ہر شے میں نو بہ نو تغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح وہی ایک حقیقت ہے جو کائنات میں ہزار

---

[1] پہلے لفظ "محبت" کے ماخذ پر بحث کی ہے اور اسی سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے۔
بحوالہ "کشف المحجوب" مصنفہ داتا گنج بخش ہجویریؒ صفحہ ۳۰۱، طبع دوم، اسلامیہ پریس لاہور (اردو ترجمہ)

دو ہزار رنگ میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ ؎

عشق دم جبرئیل، عشق دل مصطفےٰ | عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک | عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہہ حرم عشق امیر جنود | عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات | عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات (اقبال)،

اسم ذات (اللہ تعالےٰ)، وسیلۂ اظہار (عشق)، اور جلوے یا اقدار (مظاہر کائنات) ان میں مرکزی حیثیت وسیلۂ اظہار کی ہے، جس کے بغیر اسم ذات پر پردے پڑے رہتے ہیں۔ یہ وسیلۂ اظہار خود اسم ذات ہی کا تقاضا ہے۔ اسی وسیلے سے کائنات جلوہ گاہ اقدار بنتی جاتی ہے اور اسماء الٰہی کا ظہور ہوتا جاتا ہے۔ انسان کے پیکر میں اس کی خود شعوری نائب خدا بننے کی آرزو کی تخلیق کرتی ہے اور انسان فیضان محبت سے مستفید ہوتا ہے۔ اسم عشق ہی کا فعلی تسلسل مجموعی اعتبار سے انفس و آفاق کے قیام و ارتقا کا اور انفرادی اعتبار سے نمود انفرادیت کا ضامن ہے ؎

بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم
اک ردائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں (اقبال)

صوفیاء عشق ہی کو موجودات کی علت تسلیم کرتے ہیں اور موجودات کو عشق ہی کی نمود قرار دیتے ہیں ـــــ انی احببت ان اعرف فخلقت الخلق سے حب ہی موجودات کی حرکی علت ثابت ہوتا ہے۔ صوفیاء اسی حدیث سے اس لفظ کی قدری تحقیق حاصل کرتے ہیں اور اسی قدری تحقیق پر اپنے تاثرات کی تعمیر کرتے ہیں۔ ایک ہی حقیقت ہے جو تقاضا کی حالت میں عشق ہے اور تسکین تقاضا کی حالت میں حسن ہے۔ اس بناء پر جو تصور قائم ہوتا ہے وہ وحدۃ الوجود کی عشقیہ تعبیر ہوتا ہے اور جب عشق ہی ایک حقیقت ٹھہرا تو من و تو کا امتیاز ہی مٹ جاتا ہے۔

ایک ہی وحدت رہ جاتی ہے اور وہ عشق کی وحدت ہے۔

لَا آدَمَ فِی الْکَوْنِ وَلَا اِبْلِیْسَ لَا مُلْکَ سُلَیْمَانِ وَلَا بِلْقِیْسَ فَکُلٌّ عِبَارَۃٌ وَاَنْتَ الْمَعْنٰی یَا مَنْ ھُوَ لِلْقُلُوْبِ مَقْنَاطِیْس (محی الدین ابن عربی)	عالم میں نہ کوئی آدم ہے نہ کوئی ابلیس نہ سلیمان کی کوئی سلطنت ہے نہ کوئی بلقیس، ساری چیزیں صرف عبارتیں ہیں اور تو ہی معنی ہے اے وہ ذات جو سارے دلوں کے لئے مقناطیس ہے۔

۲

عشق کی ماہیت ناقابل فہم ہے

عشق پوری شخصیت کو ایک مرکز پر سمیٹ لانے والی ترکیبی قوت ہے یہی جبلی مطالبات میں توازن قائم کرتا ہے اور انسان کو آفاقی اقدار کے ساتھ ہم آہنگ کرتا ہے۔ تعمیر کردار میں اوصاف کی نئی ترتیب و تحلیل کرتا ہے جس سے اخلاق ذمیمہ پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور انسان اوصاف الٰہیہ سے متصف ہو جاتا ہے ؎

کفر آوردم ودر عشق تو ایماں کردم (نظیری)   ہیچ اکسیر بتاثیر محبت نہ رسد

عشق پرستار قدر ہے اور قدر کی توقیر کا رجحان پیدا کرتا ہے، اقدار حیات کا ادراک کرتا ہے اور ضبط و نظم اور ربط و ترتیب قائم کرتا ہے۔ "زندگی کی ساری صلاحیتوں کو بروئے کار لانے والا عنصر عشق ہے عقل نہیں"۔ اقدار کی اس نئی ترتیب و تحلیل کے بعد عشق اعلیٰ اقدار کے حصول کی جانب بڑھتا ہے، اور اعلیٰ اقدار کا حصول انسان کو اوصاف الٰہیہ عطا کرتا ہے۔ یہ معرفت اقدار کا لازوال محرک ہے، چونکہ اقدار الٰہیہ کی کوئی انتہا نہیں اس لئے پیہم آرزوؤں کی تخلیق عشق کی خصوصیت ہوتی ہے۔ وہ کسی لمحہ اور کسی منزل پر بھی مطمئن نہیں ہوتا۔ ؎

کام ہر جوئندۂ را آخر است　　عاشقاں را منتہائے کار نیست (سعدی)

یہاں تک کہ خطرے اور پریشانیاں بھی اس کی راہ میں حائل نہیں ہوتیں ۔ وہ موت سے بھی بے پروا رہتا ہے ، دنیا و آخرت اس کے ذوق طلب کا ایک سلسلہ ہے ،" السکون حرام علیٰ قلوب اولیاء" عاقبت میں اس حسی دنیا کی کلفت البتہ نہیں رہتی[1]۔ اللہ تعالےٰ کی جانب سے پذیرائی بڑھتی جاتی ہے اور سالک کا شعور قدر عمیق اور محیط ہوتا جاتا ہے۔ عشق انسانی پیکر میں جستجوئے اقدار کرتا ہے اور اللہ تعالےٰ کی طرف سے نئی نئی اقدار کا ظہور ہوتا جاتا ہے۔ اپنی جستجوئے قدر اور کاوش عرفان کے اعتبار سے عشق سب سے بڑا محرک تخلیق بھی ہے، اسلئے کہ اس میں اوصاف الٰہیہ کو منکشف کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے ؎

پھر آج جوش سر حقیقت ہے موجزن　　کچھ پردہ ہائے ساغر و مینا لئے ہوئے (اصغر)

عشق کی حقیقت و ماہیت چونکہ ذات باری تعالےٰ کی حقیقت و ماہیت سے علیحدہ نہیں اس لیے صوفیا نے دلائل و براہین کی بنا پر عشق کا کما حقہٗ فہم و انکشاف ناممکن قرار دیا ہے ؎

اے کہ از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم ایں نکتہ بہ تحقیق نتوانی دانست　　(حافظ)

" اور لوگوں نے کہا ہے کہ عشق محبوب ازلی کے نور شہود سے پیدا ہوتا ہے ، وہ بجلی کی طرح داخل ہوتا ہے اور آنکھوں میں نور، کانوں میں آواز، حرکت میں سرعت اور آفرینش میں اعراض پیدا کردیتا ہے۔ یہاں تک کہ عشق کے زیر اثر جو کچھ ہوتا ہے وہ نہ کسی غرض

---

[1] بحوالہ مکتوب چہل و نہم ، صفحہ ۱۲۷ تا ۱۲۹ ، از شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ

کے لئے ہوتا ہے اور نہ خود اپنے نصیب کے لئے، بلکہ محبوب کے عشق میں بے اختیار اس سے ہر کام انجام پاتا جاتا ہے۔ اسی کو عشق کہتے ہیں لوگوں نے کہا ہے کہ عشق کا علم دلائل و براہان سے حاصل نہیں ہوتا۔ وہ اس سے برتر ہے کہ کوئی اپنے فہم و بیان کی قوت سے اس کے سرا پردۂ جلال کے ارد گرد گشت لگائے، یا کشف و عیاں کی آنکھوں سے اس کی حقیقت کے حُسن پر نظر ڈالے ؎

عشقم کہ در دو کون عیانم پدید نیست — عنقائے مغربم کہ نشانم پدید نیست
چوں آفتاب بر رخ ہر ذرہ ظاہرم — وز غایت ظہور عیانم پدید نیست
ز ابرو و غمزہ ہر دو جہاں صید کردہ ام — منگر بدیں کہ تیر و کمانم پدید نیست
گویم بہ ہر زبان و بہ ہر گوش بشنوم — وین طرفہ تر کہ گوش و زبانم پدید نیست
چوں ہر چہ ہست در ہمہ عالم ہمیں منم — مانند در دو عالم از آنم پدید نیست [1]

صوفیا کہتے ہیں کہ حسی حجابات اٹھ جانے کے بعد دل میں ایک نور پیدا ہوتا ہے جس سے بصیرت حاصل ہوتی ہے، اسی کا نام یقین [2] ہے۔ یہ وہ یقین نہیں جو دلائل سے حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ تصور وحدۃ الوجود کے متعلق یقین جب اس درجہ غالب ہوجاتا ہے کہ ماسوا کی غیریت کا کوئی احساس ہی باقی نہیں رہتا تو معرفت باری تعالٰی میں فنا کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ یہی حق الیقین ہے۔ یہاں نہ کوئی امتیاز باقی رہتا ہے نہ کوئی تفاوت، اور نہ یہ مقام انا الحق اور سبحانی ما اعظم شانی کا ہے۔ یہاں صاحب معرفت رضائے الٰہی میں فنا ہوجاتا ہے۔ یہی فنا تقاضائے عشق ہے۔

---

[1] بحوالہ مکتوب چہل و ششم۔ صفحہ ۱۲۶، از شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ

[2] بحوالہ "عوارف المعارف" از حضرت شہاب الدین سہروردیؒ

سالک کی کوئی خواہش یا ارادہ اس کا اپنا نہیں ہوتا وہ اپنے ہر عمل میں مشیت الٰہی میں جذب ہوتا ہے ۔

غم لاانتہا، سعی مسلسل، شوق بے پایاں
مقام اپنا سمجھتے ہیں نہ ہم منزل سمجھتے ہیں (اصغر)

عجز و نیاز اپنا اپنی طرف ہے سارا
اس مشت خاک کو ہم مسجود جانتے ہیں (میر)

(۳)

لفظ محبّت کی تحقیق

صوفیا نے لفظ "محبت" کی تحقیق اور اس کے ماخذ کے متعلق جو اشارے کئے ہیں ان سے یہ اصطلاح اپنے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کر لیتی ہے ۔ صاحب کشف المحجوب نے لفظ "حب" کی تحقیق مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے :۔

"لغت میں کہتے ہیں کہ 'محبت' کو حبہ سے لیا گیا ہے' اور حبہ (زیر سے) بیج کو کہتے ہیں۔ پس حب کا نام حب اس لئے رکھا گیا کہ اس میں حیات کی اصل ہے ، جیسے نباتات کی اصل دانہ میں ہوتی ہے اور جس طرح بیج جنگل میں گرتا ہے ' مٹی میں چھپ جاتا ہے اور پھر اُگتا ہے' اور سورج اس پر چمکتا ہے ، سردی اور گرمی اس پر گذرتی ہے' زمانوں کے بدلنے سے وہ نہیں بدلتا اور اپنے وقت ہی پر اگتا ہے ' پھول لاتا ہے اور پھل دیتا ہے ' اسی طرح محبت بھی جس دل میں گھر کر لیتی ہے وہ

حضور اور غیب، بلا اور محنت، راحت اور لذت، فراق اور وصال سے متغیر نہیں ہوتا... ... اور حب کی بابت یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے اس حب سے جس کے معنی ایسے جو ہڑ کے ہیں جس میں بہت سا پانی ہو اور وہ بھی ایسا متغیر ہوگیا ہو کہ نظر کو اس میں دخل نہ ہو سکے اور وہ پانی نظر کو اپنے اندر اثر نہ کرنے دے اسی طرح حب طالب کے دل میں دوستی قائم ہوتی ہے اور اس کے دل کو پُر کر دیتی ہے تو دوست کی حدیث کے سوا اس کے دل میں کسی اور کے لئے جگہ نہیں رہتی .... اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حب ان چار لکڑیوں کا نام ہے جنھیں آپس میں ملا دیا جاتا ہے اور پانی کا کوزہ ان پر رکھتے ہیں. پس حب کو حب اس لئے کہتے ہیں کہ حب عزت اور ذلت، رنج اور راحت، بلا اور وفا کو برداشت کرتا ہے اور یہ اس پر گرانی نہیں کرتے، کیونکہ اس کا کام وہی ہوتا ہے جو ان لکڑیوں کا ہوتا ہے .... اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حب حبوب سے ماخوذ ہے جو حبہ کی جمع ہے، اور حبہ دل کے لطیفوں کا محل ہے، اور ان کی قیام گاہ ہے، اسی سبب سے محبت کا نام حب رکھا گیا ہے۔ یہ تسمیہ حال باسم محل ہے...... اور یہ بھی کہتے ہیں کہ پانی کے حباب اور اس کے جوش سے ماخوذ ہے جو سخت بارش کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ حباب سخت بارش کے وقت پانی کا جوش ہوتا ہے، پس محبت کا نام اسی قول کے موافق حب رکھا گیا... ...اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حب ایک اصطلاح ہے جو دوستی کی صفائی کے لئے وضع کی گئی ہے، کیونکہ عرب انسان کی آنکھ کی سفیدی کو "حبۃ الانسان"

کہتے ہیں جیسا کہ دل کی صفائی کے نکتہ کو "محبۃ القلب" کہتے ہیں۔
پس یہ دل کا لفظ محبت کا محل ہے۔" (داتا گنج بخش ہجویریؒ)

شیخ شرف الدین یحیٰ منیریؒ نے لفظ "محبت" کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق کے بعد اس کے تدریجی ارتقا کی مندرجہ ذیل وضاحت کی ہے:۔

"... پودا جیسے اگتے ہی بڑھتا جاتا ہے اور اپنے کمال تک پہنچ جانا چاہتا ہے اور اس کا کمال پھل دینا ہے، جب اپنی حد پر پہنچ جاتا ہے تو کمزور اور خشک ہونا شروع ہوتا ہے۔ یہی حال انسان کا ہے۔ وہ بچپن ہی سے ترقی کی جانب بڑھتا ہے اور جب عمر کی اس حد کو پہنچ جاتا ہے جو اس کی انتہا ہوتی ہے تو کمزوری، نقاہت اور پیری آجاتی ہے۔ محبت کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔ پہلی نظر جب محبوب کے حسن سے متاثر ہوتی ہے تو محبت تیزی کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے اور اپنی انتہا تک پہنچ جاتی ہے اور جب وہ حد آجاتی ہے جس سے زیادہ عروج ممکن نہیں، تو شہوتوں سے آزاد ہو جاتی ہے، اور انسان نفسانی علائق سے پاک ہو جاتا ہے، اور دوستی کی غایت میں وصل و ہجر، رنج و راحت اور قرب و بُعد سے آزاد ہو جاتا ہے اور پھر اپنی فنا کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اپنے نصیب کو ترک کر دیتا ہے اور مقصد عشق پر قائم ہو جاتا ہے اور جب اسم عشق کا نزول ہوتا ہے تو وہم و گمان کی مملکت سے باہر آجاتا ہے۔ نورِ الٰہی کے اسم سے تو پہلے ہی موسوم تھا۔ اب اسم اور عشق سالک کے کمال محبت اور غایت دوستی پر قائم کر دیئے جاتے ہیں۔" [1] (حضرت شرف الدین یحیٰ منیریؒ)

---

[1] مکتوب ۱۴۸ از شیخ شرف الدین یحیٰ منیری رح

ان اقتباسات سے لفظ محبت کے ماخذ اور اس کے عروج و ارتقا کے مندرجہ ذیل نشانات ملتے ہیں :۔

" محبت ہی حیات کی اصل ہے، یہ محبوب کے سوا دل کو ہر احساس سے خالی کردیتی ہے۔ نفسانی تقاضے محبت پر گرانی نہیں کرتے۔ یہ آلام و نشاط سے بے پرواہ وفاداری ہے۔ محبت لطائف قلبی کا محل ہے۔ محبت جوش حیات ہے، محبت تزکیۂ قلبی کا نام ہے۔" (داتا گنج بخشؒ)

" محبت کی اوّلین لہریں نفسانی طور پر ابھرتی ہیں، رفتہ رفتہ شہوتوں سے آزاد ہوجاتی ہیں، اور پایان کار آلام و نشاط اور نفسانی طلب و احساس سے بھی بے نیاز ہوجاتی ہیں۔ پھر اسم عشق کی تجلّی انسان میں یقین پیدا کردیتی ہے، اور وجود انسانی کی حقیقت بھی چونکہ نوری ہے، اس لئے عشق اور حقیقت انسانیہ دونوں اسمأ کا نور سالک پر طاری ہوجاتا ہے۔" (شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ)

محبت کا مستحق کون ہے؟ اس مسئلہ پر امام غزالیؒ نے بصیرت افروز بحث کی ہے جس کا مختصر خاکہ مندرجہ ذیل ہے :۔

محبت کے مندرجہ ذیل اسباب و اقسام ہیں :۔

(۱) محبت کا پہلا سبب انسان کا اپنا دوام وجود ہے۔ اس کا اوّلین محبوب خود اپنا نفس اور ذات ہے، اسے زوال وجود سے نفرت اور کمال وجود سے رغبت ہوتی ہے۔

(۲) محبت کا دوسرا سبب احسان ہے۔ محسن کے لئے محبت قلبی اضطراری ہوتی ہے، اور برائی کرنے والے کے خلاف بغض ہوتا ہے۔ یہ امر سرشتی اور فطری ہوتا ہے۔

(۳) محبت کا تیسرا سبب وجودِ جمال ہے۔ حسن کا ادراک ہی عین لذت ہے اور لذت بالذات ہی محبوب ہوتی ہے ... شہوت بھی لذت ہے، اس لئے محبت کی مستحق نہیں۔ پھول اور چاند بحیثیت جمال محبوب ہیں لیکن اگر کسی پر یہ منکشف ہوجائے کہ خدا صاحب جمال ہے تو وہ اس حسن کی لذت کا طلبگار ہوگا۔
(۴) چوتھا سبب محبت کا خود حسن و جمال ہے، جیسے ماضی کے کسی حبیب کے اوصاف کی خوبیاں ابتک احترام سے بیان کی جاتی ہیں، کسی کی آواز کا حسن وغیرہ۔
(۵) پانچواں سبب محبت کا کوئی خفیہ مناسبت ہے جو محب اور محبوب میں ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا اسباب کی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا کی ساری ذی روح اور غیر ذی روح میں مجازاً" کسی میں ایک یا دو سبب محبت کے پائے جاتے ہیں لیکن خدا میں محبت کے یہ پانچوں اسباب بیک وقت جمع ہیں، اور اس لئے اس سے زیادہ کوئی اور مستحق محبت نہیں۔ پہلے سبب کی صورت میں ایک صاحب معرفت جانتا ہے کہ اس کی ذات کا دوام و بقا اللہ کی طرف سے ہے اور اسی کے باعث ہے، وہی موجد ہے اور وہی باقی رکھنے والا ہے اور کمال دینے والا ہے اس لئے اپنی ذات سے محبت کا لازمی تقاضا ہے خدا کی ذات سے محبت۔ اسی لئے حضرت حسنؓ فرماتے ہیں کہ جو شخص اپنے رب کو پہچانے گا وہ اس سے محبت کریگا، اور جو شخص دنیا کو پہچانے گا اسمیں زہد کریگا۔ دوسرے سبب کی صورت ایک عارف جانتا ہے کہ خدا سے بہتر احسان کرنے والا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ انسان صرف مجازاً" محسن کہا جاتا ہے ... جہاں تک کہ مناسبت کا تعلق ہے بندہ اور خدا کے درمیان امور باطنی کے اعتبار سے مناسبت ہوتی ہے جن میں سے بعض تو اس وقت خود بخود معلوم ہو جاتے ہیں جب سالکان طریقت معرفت شرط سلوک پورے کر چکے

ہوتے ہیں، (انھیں لکھنا خلاف مصلحت ہے)، اور بعض مناسبت کی نوعیت یہ ہے کہ خدا کے ساتھ ایسی صفتوں میں قرب پیدا کرنا جس کے لئے اقرار کا حکم ہے کہ "تخلقوا باخلاق اللہ" مثلاً علم، نیکی، احسان اور لطف حاصل کرنا، دوسروں کو خیر پہنچانا، خلق پر رحم کرنا اور ان کو نصیحت کرنا وغیرہ ...... اس طرح محبت کئے جانے کے پانچوں اسباب خدائے تعالٰے میں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ اور مجازی صورت میں یہ تمام صفتیں تھوڑی تھوڑی الگ الگ اشخاص میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن چونکہ محبت تعدد گوارہ نہیں کر سکتی اس لئے صحیح معنوں میں الگ الگ ہر ایک سے ہو بھی نہیں سکتی...... ان لوگوں میں جو حواس خمسہ کی لذتوں میں محدود ہیں محبت الٰہی کی لذتوں کی صحیح کیفیت کا احساس پیدا نہیں کیا جا سکتا..." [1]

تو محبت کو لازوال بنا　　زندگی کو اگر نہیں ہے ثبات (جگر)

۴

عشق ہی محرکِ عرفان و معرفت ہے

تصوف کے مطابق اقدار کی معرفت و جستجو کے لئے عشق ایک رہنما اور ہدایت کار صلاحیت ہے۔

عشق شوراتگیز را ہر جادہ در کوئے تو برد
بر تلاش خود چہ می نازد کہ رہ سوئے تو برد　　(اقبال)

تصوف کا نظریہ یہ ہے کہ ادراک حقیقت کے لئے انسان میں فطری استعداد موجود ہے، عشق اسی استعداد کا نام ہے اور اس کا مقصد حیات و کائنات

---

[1] "احیاء العلوم" جلد چہارم، باب ششم "محبت و شوق" از امام غزالی رح

کی حقیقت کا فہم و شعور حاصل کرنا ہے۔ عشق کی بیتابیاں اسی کا تقاضا ہیں اور معرفت باری تعالیٰ اسی کا فطری حصول ہے

وہی بیتابیاں جانے وہی یہ خستگی سمجھے
کہ جس نے آب و گل میں شورشیں بھر دیں محبت کی (اصغر)

عشق کی اولین کاوش جستجو سے لے کر اللہ تعالیٰ کے اسم عشق کی معرفت تک حسی دنیا کی لذتیں قدم قدم پر حائل ہوتی ہیں، حواس طبعی غایات میں الجھتے جاتے ہیں ؎

ز صحرائے تعلق چوں کسے سالم بروں آید
زمیں گیر است از تر دامنی ریگ رواں ایں جا (صائب)

ان حالات میں انسان کا جوہر عشق ہی رہنما اور ہدایت کار ہوتا ہے جو ہر طرف سے توجہ کو موڑ کر معرفت الٰہیہ پر مرکوز کر دیتا ہے۔ یہ صرف انسانی زندگی ہی میں نہیں ہر شے کی فطرت میں ہدایت کا ایک غیر اختیاری محرک ہوتا ہے جو اس کی رہنمائی کرتا رہتا ہے ـــــ "الذی اعطی کل شی خلقہ ثم ھدی"[1]

(سورہ طٰہٰ ع ۲)

اور قدرتی شعور، فطری انہماک اور جبلی مطالبات کے سہارے اس کی حیاتیاتی غایت تک پہنچاتا ہے ؎

عشق کا زور طلب ہے کہ بھری محفل میں ہم سے چھینے لئے جاتا ہے ہمیں کو کوئی

عشق کی یہ تحریک، انہماک و خود فراموشی، ذوق و شوق، طلب و جستجو اور جذب و کشش کے پُر اسرار اور مخفی اشاروں سے ہر فرد کی زندگی میں

---

[1] (ترجمہ) خدا نے ہر مخلوق کو اسکے مناسب بناوٹ دی اور حیاتیاتی غایت تک پہنچنے کی فطری ہدایت عطا فرمائی۔

کام کرتی رہتی ہے، اور ہر فردِ کو اس کی کاوش جستجو کے اعتبار سے منزل بمنزل یتی جاتی ہے۔ ؎

آدمی کے ریشہ ریشہ میں سما جاتا ہے عشق
شاخِ گل میں جسطرح بادِ سحرگاہی کا نم (اقبال)

ہم عشق کی بے اختیار تحریک کو محسوس کرتے ہیں، ہمیں اپنے انہماک کا تجربہ ہوتا ہے، ہم محسوس کرتے ہیں کہ کوئی طاقت ہے جو ہمارے سارے وجود، اور ہمارے سارے فیصلہ و اختیار کو اپنے قابو میں لے کر کسی مقصد کی جانب بڑھ رہی ہے، اور ہم بڑھتے جاتے ہیں۔ افعال ہم ہی سے سرزد ہوتے ہیں، لیکن ذوق و شوق کا محرک ہمارا آزاد فیصلہ و اختیار نہیں ہوتا۔ ہماری عقل کا اس سے زیادہ کوئی اور کام نہیں ہوتا کہ وہ اس بے اختیار ہدایت و رہنمائی کی تعقلی توجیہہ کرے۔ یہی بے اختیاری عشق کی تحریک کو پُراسرار بنا دیتی ہے ؎

خشک تار و خشک مغز و خشک پوست — از کجا می آید ایں آواز دوست! (رومی)
در ہر چہ بنگرم تو بہ دیدار بودۂ — اے نانمودہ رخ تو چہ بسیار بودہ! (مغربی)

"...... جب ہینس ڈریس نے یہ اکتشاف کیا کہ تازہ مچھلی کے ٹکڑے چاہے جس طرح کاٹے جائیں بشرطیکہ وہ بہت چھوٹے چھوٹے نہ ہوں پھر جیتی جاگتی مچھلی کی شکل میں جی اٹھتی ہیں، دراصل وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ کوئی نہ کوئی ایسا حیاتی جوہر ہے جو نشو و نما کی "ہدایت" کرتا ہے۔ علیٰ ہذا جب برگساں نے یہ دریافت کیا کہ گھونگھا ارتقا کی مختلف منزلیں طے کرنے کے بعد اپنے اندر ایک آنکھ پیدا کرلیتا ہے جو حیرت انگیز طور پر اس آنکھ کے مشابہ ہے جو ریڑھ کی ہڈی رکھنے والے جانور اپنی جداگانہ راہ ارتقا پر چل کر پیدا کرتے ہیں

تو وہ بھی اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کوئی ایسی حیاتی تحریک ہے جو دونوں کی ایک مفید مقصد کی جانب ہدایت کرتی ہے۔ اسی طرح میکڈوگل کا یہ خیال کہ کبوتر اور شہد کی مکھیاں اپنی جبلت کی ہدایت سے اپنے اپنے گھروں کا پتہ لگا لیتی ہیں، خواہ گرد و پیش کے حالات مثلاً روشنی اور بو میں تبدیلی ہو گئی ہو یعنی وہ بھی اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان کا عمل محرکات سے ہدایت حاصل نہیں کرتا جو ان کے اعصابی مشین پر موثر ہوتے ہیں، بلکہ ان کی رہبری کوئی نفسی قوت کرتی ہے جو منزل مقصود کا تصور اور اپنے اپنے گھر واپس ہونے کے مقصد کو پیش نظر رکھتی ہے۔" [1]

یہ بھی عشق ہی کی تحریک کا ایک عنوان ہے کہ جب ہم خارجی کائنات کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ برتر اقدار وہی ہیں جو ہمارے تصور میں ابھرتے ہیں، وہ نہیں جو ناقص اور نامکمل شکل میں خارجی کائنات میں بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ پھول حسین ہیں لیکن ان کا حسن ہمارے مذاق حسن کی طرح لازوال نہیں، تارے خوبصورت ہیں لیکن یہ حسن منتشر ہمارے شعور حسن کی طرح رچا ہوا نہیں۔ کائنات میں بے شمار حسین اشیاء ہیں لیکن کہیں ہمارے تقاضائے عشق کا جواب نہیں ملتا جو ہماری جستجوؤں کی خلش کو مطمئن کر دے ؎

میری ندائے درد پہ کوئی صدا نہیں بکھرا دیئے ہیں کچھ مہ و انجم جواب میں (اصغرؔ)
چمن چمن ہی نہیں جس کے گوشہ گوشہ میں کہیں بہار نہ آئے، کہیں بہار آئے (جگرؔ)

---

[1] "Types of Philosophy" by William Earnest Hoking
اردو ترجمہ "انواع فلسفہ" (مترجمہ) ظفر حسین خاں، صفحہ ۱۹۹

یہ سب کچھ ایک طرف تو اپنی ذات میں چھپے ہوئے حُسن کے عرفان کیلئے ہوتا ہے اور دوسری طرف اپنی ذات سے ماورا راس حسن کے لئے جو ہر اعتبار سے مکمل ہو۔ جسی کائنات اس تقاضا کی تسکین نہیں کر پاتی، ہمیں ہر شے میں کسی شے کی کمی محسوس ہوتی ہے، ہر صفت میں اس سے اعلیٰ تر صفت کی جستجو ہوتی ہے، ہر قدر میں عمیق تر قدر کی تلاش ہوتی ہے اور پایان کار جب اپنے تقاضوں کی پیاس نہیں بجھتی تو یہ کائنات ع

این چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی! (اقبالؔ)

اس طرح ظواہر کے پس پردہ حقیقت کی تلاش صوفیا کے ذوق عرفان کو اس ذات کی طرف مائل کر دیتی ہے جو سارے اوصاف کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ محاسن کا اخفا اور سربستگی بھی انھیں ایک قدر ہی معلوم ہوتی ہے، اور اسی نسبت سے وہ خموشی کو تکلم پر، باطن کو ظاہر پر، سکون کو ہنگامہ آرائی پر، داخلیت کو خارجیت پر، آخرت کو دنیا پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ اپنی خوبیوں کے اخفا کا اس درجہ اہتمام کرتے ہیں کہ عوام ان کے ظاہر کو دیکھ کر ان کی باطنی خوبیوں کا اندازہ نہ لگا سکیں۔ شعر و ادب میں دشت نوردی، بادیہ پیمائی، بے خانمائی، دیوانگی، جنون وغیرہ اسی طرز فکر کا اشارہ ہوتا ہے ۔

حاصل عمر نثار رہ یارے کردم شمارم از زندگی خویش کہ کارے کردم

جب ہمیں کسی قدر کا ادراک ہوتا ہے تو ہماری حس اس کے جمالیاتی ارتسامات کو عشق ہی کے پُراسرار مرکز تک منتقل کر دیتی ہے۔ وہی اپنے قدری پس منظر میں اس رمز و اشارہ کے معنی سمجھتا ہے، وہی اس کا مفہوم متعین کرتا ہے، وہی اس سے پیام حاصل کرتا ہے اور اسی کے لئے اس کی اطلاقیت بھی واضح ہوتی ہے۔ عشق کا یہ سارا عمل ہماری نفسی کیفیت اور قدری انکشاف و شعور پر منحصر ہے۔ وہ قدر کا انکشاف کرتا ہے، اس کے

عرفان کے لئے ہم میں مخصوص نفسی کیفیتیں پیدا کر دیتا ہے، جس کا تجربہ ہمیں طلب و جستجو، انہماک و یکسوئی اور دائمی ناآسودگی سے ہوتا ہے۔ رنج و غم عزیز ہو جاتے ہیں اور کلفت و حرماں نصیبی قدر حیات بن جاتی ہے ؎

جو غم ہوا اسے غم جاناں بنا لیا

بہ عالم ہر کجا درد و دلے بود   بہم کردند و عشقش نام کردند   (عراقی)

عشق کو روح یا حیات کا مرادف بھی قرار دیتے ہیں، اسے باطنی حس یا وجدان بھی کہتے ہیں، اسے تخلیقی قوت یا جذب و کشش سے بھی تعبیر کرتے ہیں، لیکن صوفیانہ تصور کے مطابق عشق انسان کی سرشت میں ذات الٰہی کا وہ نور ہے جسکا منشا اور غایت ہمارے نور وجود کو ہم پر منکشف کر دینا ہے۔ عشق و معرفت نہ مفروضے ہیں نہ قیاسات یہ انفس و آفاق کے متعلق صوفیانہ تجربے ہیں ؎

محرم نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا   یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا

(غالبؔ)

۵

عشق کی قوت جذب و کشش

گاہ بحیلہ می برد، گاہ بہ زور می کشد

عشق کی ابتدا عجب، عشق کی انتہا عجب   (اقبالؔ)

عشق میں آرزو ہوتی ہے، احساس ہوتا ہے، شعور اقدار ہوتا ہے، تحریک عمل ہوتی ہے، بے خوفی ہوتی ہے، ایثار نفس ہوتا ہے، سپردگی ذات ہوتی ہے، یکسوئی ہوتی ہے اور مقصدیت اور غیر مقصدیت کا شدید امتیاز ہوتا ہے، محویت و بے خودی کا غلبہ ہوتا ہے، ہم اپنے طبعی مطالبات کو بھی فراموش کر جاتے

ہیں ۔ اپنے شعور ذات اور احساس تحفظ سے بھی بے پرواہ ہوجاتے ہیں، یہ ساری کائنات حُسن و عشق یا قدر اور انکشاف معانی ہی کی تعبیر نظر آتی ہے، بے پایاں توانائی حیات ابھر آتی ہے اور حیرت انگیز جسارت و آمادگی پیدا ہوجاتی ہے، غم و مسرت کے نظریئے بدل جاتے ہیں، آلام حیات ایک نئی قدر حاصل کر لیتے ہیں اور زندگی نئی فضاؤں میں بسر ہوتی ہے ؎

عشق کی ایک جست نے طے کردیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں (اقبالؔ)

یہ سب کچھ کس لئے ہوتا ہے؟ یہ سب کچھ کیوں ہوتا ہے؟ یہ سوال اسی وقت تک ہمارے ذہن سے الجھتا رہتا ہے جب تک ہم حسی سطح پر رہ کر "عشق" کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، جبتک ہم عشق کو ایک طبعی تقاضا سمجھتے ہیں اور جب تک اسے ہم رگ و پے کا ہیجان قرار دیتے ہیں۔ حسی سطح پر رہ کر ہمیں ان سوالوں کا کوئی مطمئن کر دینے والا جواب نہیں ملتا۔

یہ صحیح ہے کہ اقدار کے متعلق احساس و اشتیاق کے سائے اپنی نوعیت اور نسبت کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں۔ ہمیں حسی اعتبار سے بھی قدر کا شعور ہوتا ہے، فکری اعتبار سے بھی اور وجدانی اعتبار سے بھی۔ لیکن ہر اعتبار میں شعور کا پس منظر، ماحول اور احساس کی نوعیت بدلتی جاتی ہے۔ فکری اعتبار سے جو کچھ ایک حل طلب مسئلہ ہوتا ہے، وجدانی اعتبار سے وہ محویت و بے خودی میں گم ہوکر رہ جاتا ہے اور کسی اعتبار سے ہیجانی اور اعصابی مطالبہ بن جاتا ہے۔ ان میں سے ہر شعور و احساس طلب و آرزو کا عنوان لئے ہوئے آتا ہے۔ ہر احساس سے کچھ نہ کچھ قدری انکشاف بھی ہوتا ہے اور اسی نسبت سے ہر عنوان پر قدر اور اس کی آرزو پر عشق و محبت کا اطلاق بھی ہوتا ہے ؎

صبر مشکل ہے آرزو بیکار　　کیا کریں عاشقی میں کیا نہ کریں (حسرت)

قدر ہمیں بنفسہ محبوب ہوتی ہے اس لئے جس شے میں کوئی قدر پائی جاتی ہے، یعنی ہمیں اس شے میں کسی قدر کا احساس و اعتراف ہو، اس شے سے ہمیں کسی حد تک انسیت بھی ہوتی ہے۔ جب ہم کسی شخص یا شے سے قریب ہوتے ہیں تو ہمیں اس کے مطالعہ کا موقع ملتا ہے اور اس کی مخفی اقدار ہم پر منکشف ہونے لگتی ہیں۔ چنانچہ جب ہمیں ا، ب یا ج سے محبت ہوتی ہے تو عملاً اس کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ ہم پر اس شخص یا شے کی کسی قدر کا انکشاف ہوا ہے اور اس قدر کے احساس و اعتراف نے ہمارے لئے اس کی اضافی (relative) اہمیت واضح کر دی ہے اور اس طرح وہ شے ہمیں عزیز ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم محبت بھی کہتے ہیں۔ چنانچہ "محبت" کی اصطلاح عام حالتوں میں بھی غیر شعوری طور پر کسی قدر کی دریافت و شعور ہی کے لئے استعمال ہوتی ہے۔[1]

بہار لالہ و گل شوخی برق و شرر ہو کر　　وہ آئے سامنے لیکن حجاباً نظر ہو کر (اصغر)

اب رہا سوال یہ کہ محبت میں انکشاف قدر کے خارجی اسباب کیا ہوتے ہیں، اور ان کا اثر کیا ہوتا ہے؟

حسی اعتبار سے ہم کسی شے کی قدر کا ادراک اس کی مادی ہیئت میں کرتے ہیں۔ کوئی چیز ہمیں حسین نظر آتی ہے، ہمارے حواس اس چیز کی قدر حسن کا ادراک اس کی رنگت، تناسب، نرمی یا سختی وغیرہ کے اعتبار سے کرتے ہیں، اور یہی اس چیز کی نسبت معیار ترجیح سمجھی جاتی ہیں۔ اس کا حصول چونکہ عوامی معیار سے مطابقت رکھتا ہے اس لئے باعث فخر بھی ہوتا ہے۔ اس کو بھی ہم "محبت" ہی سے تعبیر کرتے ہیں جو حقیقتاً ہمارے اعصابی ہیجان یا احتیاج

---

[1] "المجاز قنطرۃ الحقیقۃ" مشہور عارفانہ نظریہ ہے یعنی مجاز حقیقت کا پل ہے۔

ہی کا تقاضا ہوتا ہے۔ اس طرح ہمارے حسّی شعور قدر اور حسی محبت کا مندرجہ ذیل معیار ہوتا ہے :۔

۱:۔ کسی شے کی رنگت، تناسب، نرمی یا سختی وغیرہ ۔

۲:۔ اس شے کی ان خوبیوں کے متعلق رائے عامہ ۔

۳:۔ ہمارے لئے ان خوبیوں کی ہیجانی و اضطراری اہمیت ۔

ظاہر ہے کہ اس معیار کی بناء پر اقدار کا تصور اور ان کا حصول عارضی یا اضطراری تسکین ہی پیدا کر سکتا ہے، اور وہ اقدار بھی عارضی اور ناپائیدار ہی ہوں گی، اس لئے کہ رنگت، تناسب، نرمی یا سختی وغیرہ میں زمانہ اور حالات کے ساتھ فرق آتا جاتا ہے۔ آج ایک شے جس درجۂ حسن میں ہے اس میں وہ کل نہ ہوگی اور اس کی خوبیوں کے متعلق ماحول اور مذاق میں تبدیلی کے اعتبار سے رائے عامہ بھی بدل جائے گی۔ حسن کا عام معیار جو ہندوستان میں ہوگا وہ چین میں نہ ہوگا۔ اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ہمارے لئے اس شے کی خوبیوں کی قدر اور اس کی اہمیت دونوں ماند پڑ جاتی ہے۔ اس طرح جو چیز کل ہمارے لئے حسین تھی وہ مکان و زمان اور مذاق و درجہ کے تبدیل شدہ حالات میں آج حسین باقی نہیں رہتی اس لئے معروضی اور موضوعی دونوں اعتبار سے یہ اسباب ترجیح عارضی ہوتے ہیں۔

دل کو خوش آتی ہیں صحرا کی ببولیں پُرخار

اب کسی سرو گل اندام سے کچھ کام نہیں (ناسخ)

یہ صورت تو ان اشیاء کے ساتھ ہوتی ہے جن کے اسباب تحسین و فریفتگی زمانہ، ماحول اور حالات کے اعتبار بدلتے جاتے ہیں، لیکن ایسی اشیاء جو مدتوں یکساں رہتی ہیں۔ ہمارے حواس ان کی یکسانیت سے آسودہ ہو جاتے ہیں

اور رفتہ رفتہ ہمارے لئے ان میں کوئی ندرت، حیرت یا کشش باقی نہیں رہتی، ہمارا شعور قدر نا قدری میں بدل جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہمارے حواس نے جن ناپائدار محرکات کی بنا پر اس شے کو ایک قدر سمجھا تھا وہ حقیقتاً کسی شے کی پائدار قدر کا تعین نہیں کرتے اور اس لئے وہ قدر حیات بننے کی مستحق بھی نہیں ہوتی

پرانے ہیں یہ ستارے فلک بھی فرسودہ ۔ جہاں وہ چاہئے مجھکو کہ ہو ابھی نوخیز (اقبال)

کوئی محرک ایسی ہی حالت میں ایک قدری محرک قرار دیا جاسکتا ہے جب اس سے متاثر شعور ارتقا پذیر ہو اور وہ اسی شے کی حد تک محدود نہ رہ جائے بلکہ حیات و کائنات کی قدری وسعتوں تک پھیل جائے۔

اگر کسی قدر سے متاثر شعور و احساس عارضی اور اضطراری ہیجان و آسودگی سے آگے نہیں بڑھ سکتا تو وہ قدر صحیح معنوں میں "قدر" ہی نہیں ہوتی، اور نہ اس سے وابستہ تاثر (جو نہ تو حیات و کائنات ہی کے فہم میں معاون ہو سکا اور نہ اپنے جسمی حدود ہی کو توڑ کر آفاقی بن سکا) عشق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ہاں، اس سے متاثر شعور اگر ارتقا پذیر ہے، اس حد تک کہ وہ آفاقی اور لامحدود بن جائے، اور اس شے کے لازوال قدری مفہوم کا انکشاف بھی کر سکے، تو وہ یقیناً ایک قدر ہوئی، اور اس سے متاثر شعور و کیف کو ہم "عشق" کہیں گے۔ لیکن ایسی صورت میں وہ شے اپنی قدر کا سب کچھ نہیں ہوتی بلکہ مبہم سے آثار ہی ہوتی ہے جو ہمارے لئے حیرت و جستجو کی خلش کو قائم رکھتی ہے اور اپنے معروضی وجود کے اعتبار سے چنداں قابل لحاظ نہیں رہتی ؎

ہے پرے سرحد ادراک سے اپنا مسجود ۔ قبلہ کو اہل نظر قبلہ نما کہتے ہیں (غالب)

٭

(۶)

عشق کی شاعرانہ تعبیریں

مسئلۂ عشق کو ہر زمانہ میں مخصوص اہمیت حاصل رہی ہے۔ ایک طرف مذہب، حکومت اور تہذیبی حالات نے اس کے تصور اور تاثر کی سمتیں متعین کی ہیں، دوسری طرف انفرادی میلانات اور کوائف نے اسے نئے نئے موڑ دیئے ہیں۔ کبھی اس کے ایک رخ کو اہمیت حاصل رہی اور کبھی دوسرے رخ کو، اور کبھی ایک ہی زمانہ میں ایک گروہ نے اس کی ترجمانی ایک طور پر کی، دوسرے گروہ نے دوسرے طور پر۔ اس لئے یہ مسئلہ علمی نقطۂ نظر سے آج بھی الجھا ہوا ہے۔

کوئی نظریہ ہو، جتنا بھی احسن اور اصلح کیوں نہ سہی، کبھی ایسا نہیں ہوا کہ زمانہ کے استیلا اور دستبرد سے محفوظ رہا ہو، جسے ایک طرف عقیدتمندانہ تاویلوں اور دوسری طرف معاندانہ تنقیدوں نے غلط راہ نہ کر دیا ہو۔ اس کی ذمہ داری اس نقطۂ نظر پر نہیں ہوتی، بلکہ ان تبدیل شدہ یا اجنبی اسباب و حالات کے ساتھ کسی نظریہ کو غیر متوازن طور پر خلط ملط کر دینے پر ہوتی ہے۔ کوئی نقش ہو موزوں پس منظر ہی میں ابھر سکتا ہے، ناموزوں پس منظر اسے ناموثر اور نامناسب ہی نہیں بسا اوقات کریہہ بھی بنا دیتا ہے۔ اس لئے کسی نظریہ پر حکم لگانے سے پہلے اس کے پس منظر کو ملحوظ رکھنا چاہئے جس کے ربط و تعلق کا اس نظریہ کی صحت اور عدم صحت پر اثر پڑتا ہے۔

عشق کے صوفیانہ تصور کا سہل پسندی اور بے عملی، یا زندگی سے گریز اور فرار بن جانا بھی ایسے ہی حالات کا نتیجہ ہے۔ سیاسی انتشار، مذہبی اختلاط تہذیبی رجحانات، اجنبی نظریوں کی درآمد، اسے بھی متاثر کرتے رہے ہیں

https://www.rekhta.org

Sufiyana Shairi Mein Ishq Ka Tasawwur by Dr. Ahmad Hasan

تمدن، تصوف، شریعت، کلام　　بتانِ عجم کے پجاری تمام　(اقبال)

یہاں تک کہ اس کے اصلی خدوخال زمانہ کے بدلے ہوئے پس منظر میں مسخ ہی ہو کر نہیں رہ گئے، اس کی پہچان بھی مشکل ہو گئی۔ ورنہ تاریخ شاہد ہے کہ صحیح جذباتی پس منظر میں اسی تصور نے زندگی کو سنوارا ہے اخلاقی سطح کو بلند رکھا ہے، انسان کا احترام کرنا اور مظاہر فطرت کی قدر کرنا سکھایا ہے۔ اس نظریہ نے زندگی کے حدود کو وسیع کر دیا ہے، اور انسان میں اس کی آفاقی ذمہ داریوں کا احساس پیدا کیا ہے۔ یہاں محبت ہی وہ بسیط حقیقت ہے جو حیات و کائنات کی ہر شے اور ہر جبلت و احساس کے ساتھ انصاف و رواداری کا سرچشمہ ہے۔ حساس طبیعتوں کو اس کی دولہ خیزی آج بھی اپنی طرف مائل کرتی ہے اور اس کی انسانیت نواز قدریں آج بھی ممکنات سے لبریز ہیں۔

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو　　پلا کے مجھ کو مئے لا الٰہ الا ہو

نہ آزارم زخود ہرگز دلے را　　کہ می ترسم درو جائے تو باشد　(اقبال)

محبت چاہنے والے اور چاہے جانے والے دونوں کی شخصیت کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ محبت کرنے والا کون ہے؟ کس سے محبت کی جا رہی ہے؟ اس محبت کا مقصد کیا ہے؟

حدیثِ عشق تو باکس نمی توانم گفت

کہ غیرتم نہ گذارد کہ بشنود اغیار　(سعدی)

صوفیانہ تصورِ عشق اپنے مقصد، اسلوب اور عملی طریقۂ اظہار کے

ہیولاک ایلس (Havelock Ellis) نے رابرٹ برٹن کی "تشریح مالیخولیا" (Antomy of Melancholy) کے حوالے سے مصنف کا خیال ظاہر کیا ہے کہ "تمام محبت کرنیوالے مخبوط الحواس ہوتے ہیں"۔ Psychology of sex (Mannual) by H. Ellis, P. 229.

غالب نے اس خیال کو اس طرح ظاہر کیا ہے ؎　بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہائے گل
کہتے ہیں جس کو عشق خلل ہے دماغ کا

141
of 186

اعتبار سے عشق ومحبت کے عام اور بوالہوسانہ تصور سے مختلف ہوتا ہے، اور اس لئے اس کا تجربہ بھی عام تجربۂ محبت سے الگ ہوتا ہے۔ یہ محبت عام رسم و رواج کی قید سے آزاد ہوتی ہے۔ اس کی منزل تک عام فہم و ادراک کی رسائی ممکن نہیں وہی زندگی جو سارے انسانوں میں مشترک ہے اپنے محسوسات وشعور کے اعتبار سے عام روش سے علیٰحدہ ہو جاتی ہے۔ یہاں غم اور خوشی، فراق اور وصال، کامیابی اور ناکامیابی، خود اعتمادی اور ناامیدی، بلند حوصلگی اور شکستیت، حقیقت اور فریب، بے بسی اور محرومی وغیرہ ساری کیفیتوں کا عام روش سے علیٰحدہ تجربہ ہوتا ہے ؎

اللہ رے دیوانگیٔ شوق کا عالم
اک رقص میں ہر ذرۂ صحرا نظر آیا (اصغر)

یہاں عاشق کی دنیا اشارات ومعانی سے پُر کیف ہوتی ہے۔ وہ صبا سے پیام لیتا ہے، نکہت سے محبوب کا پتہ پوچھتا ہے، کائنات کی ہر شے اسے اپنے ہی محبوب کی جستجو میں سرگرداں نظر آتی ہے ؎

کارواں تھک کر فضا کے پیچ وخم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں (اقبال)

یہ کائنات اسے کبھی حیرت خانہ معلوم ہوتی ہے جس کے متعلق اس کا علم حیرت ہی سے شروع ہوتا ہے اور حیرت ہی پر تمام ہوتا ہے۔ پہلی حیرت انجام جہل تھی اور آخری حیرت فیضان عرفان ؎

ایک سرمستی وحیرت ہے سراپا تاریک ایک سرمستی وحیرت ہے تمام آگاہی (اقبال)
حیرت آغاز و انتہا ہے آئینہ کے گھر میں اور کیا ہے! "

اور کبھی یہی کائنات فریب نظر اور وہم والتباس بنکر نظر آتی ہے جسکا نہ اپنا کوئی حقیقی وجود ہوتا ہے، اور نہ اپنی کوئی واقعیت واصلیت۔ یہ انسان کے

غیر معتبر حواس اور ذہنی تعینات کی تخلیق ہوتی ہے ؎

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے (غالب)

اور کبھی یہی دنیا جلوہ گاہ محبوب بن جاتی ہے جس کے ایک ایک منظر اور ایک ایک گوشہ سے محبوب ہی کی شخصیت اور اسی کی رعنائیوں کا اظہار ہوتا ہے۔ منظر فطرت کی دلربائی، اس کا سکون، اس کی ہیبتناکی سب کچھ سے اسی کے شیؤن کا اظہار ہوتا ہے۔ احساسات کے پردے تیزی سے بدلتے رہتے ہیں، اور یہ کائنات نو بہ نو انداز سے متاثر کرتی رہتی ہے۔ غزل اسی کیفیت کی مخلص ترجمان ہے ؎

تو بہت سمجھا تو کہہ گذرا فریب رنگ و بو
یہ جہاں لیکن اسی کی جلوہ گاہ ناز ہے (اصغر)

اور کبھی اسی دنیا کی لذتیں "بتخانۂ چشم و گوش"[ؔ] بنکر احساسات کے لئے

[ؔ] "واذ اخذ ربک من بنی ادم من ظھورھم ذریتھم واشھدھم علی انفسھم الست بربکم قالوا بلی شھدنا ان تقولوا یوم القیمۃ انا کنا عن ھذا غفلین ○" (ترجمہ) ـــــ اے پیغمبر ان لوگوں کو وہ وقت بھی یاد دلاؤ جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے ان کی نسل کو باہر نکالا اور ان کے مقابلہ میں خود ہی ان کو گواہ بنایا یعنی (ان سے پوچھا) کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں، سب بولے ہاں! ہم گواہ ہیں (اور یہ اس لئے کیا گیا کہ ایسا نہ ہو) کہیں قیامت کے دن تم کہنے لگو کہ ہم اس سے بے خبر تھے (پ ۹ ع ۲۱) شعراء نے اس احساس کو مختلف طور پر پیش کیا ہے کہ انسان کے نفس میں ایک خالق کا احساس فطری طور پر موجود ہے، جسے یہ حسی دنیا مختلف ممنوں میں لے جاتی ہے۔ ؎

ذوق سجود در جہاں رسم صنم گری نہاد عشق فریب ما دہد جان امید وار را (اقبال)
زنقص تشنہ لبی دان بعقل خویش مناز دلت فریب گر از لذت سراب نخورد (عرفی)

حجاب بن جاتی ہیں ؎

فریبِ دام گہِ رنگ و بو معاذ اللہ　　　یہ اہتمام ہے اور ایک مشت پر کے لئے (اصغرؔ)

کائنات کی ہر شے عاشق کو اپنی طرف بلا رہی ہے، اس لئے کہ ہر شے میں محبوب کی ایک نہ اک ادا پائی جاتی ہے اسے نظر انداز کر کے وہ اس کی ادائے محبوبیت کی توہین و تحقیر بھی نہیں کر سکتا۔

ردائے لالہ و گل، پردۂ مہ و انجم
جہاں جہاں وہ چھپے ہیں عجیب عالم ہے (اصغرؔ)

اور نہ اس کی حسّی لذتوں میں الجھ کر اپنے نصب العین کو فراموش ہی کر سکتا ہے

درمیانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردہٗ　　　باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

اور جب عاشق کی توجہ اس دنیا کی لذتوں کی جانب نہیں ہوتی تو اسکا ظرف آزمانے کے لئے[1] طرح طرح کی دقتیں اور پریشانیاں اس پر ڈالی جاتی ہیں تاکہ ہجوم رنج و بلا سے گھبرا کر راہ محبت میں ڈگمگا نہ جائے

مرا دردیست اندر دل اگر گویم زباں سوزد　　　وگر دم در کشم ترسم کہ مغز استخواں سوزد

تجھ سے کچھ دیکھا نہ ہم نے جز جفا　　　پر وہ کیا کچھ ہے کہ جی کو بھا گیا (دردؔ)

---

[1] صحابہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کن لوگوں پر آزمائش کی مصیبت سب سے زیادہ ڈالی جاتی ہے؟ فرمایا: "سب سے بڑی آزمائش انبیاء کی ہوتی ہے، پھر درجہ بدرجہ جو جتنا افضل ہوتا ہے اسکی اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ آدمی کی آزمائش اس کی دینداری اور تعلق خدا کے اندازہ کے مطابق ہوتی ہے۔ اگر کوئی اپنے دین اور تعلق خدا میں شدید ہوتا ہے تو اس کی آزمائش بھی شدید ہوتی ہے۔ اور اگر دین اور خدا کے ساتھ تعلق نرم ہوتا ہے تو اس کی ابتلاء بھی ہلکی ہوتی ہے۔ آزمائشوں کا یہی سلسلہ چلتا رہتا ہے یہاں تک کہ ابتلا ہی بھی اسکو اتنا کھرا کر دیتی ہے کہ اس پر کسی گناہ کا اثر نہیں رہتا۔" (ترمذی) شعراء نے اس کا اظہار نہایت دلکش پیرایہ میں کیا ہے کہ یہ کیا کم خوش نصیبی ہے کہ محبوب نے آزمائش کے قابل سمجھا یہ نگہ التفات کا اشارہ ہے ؎ نالہ جز حسن طلب اے ستم ایجاد نہیں
ہے تقاضائے جفا شکوۂ بیداد نہیں (غالبؔ)
یہ احساس اعتراف غم کو ایک مثبت قدر بنا دیتا ہے

کائنات کی ہر شے کو عاشق اپنے لئے ایک علامت ہی سمجھتا ہے، ہر شے اس کے لئے استعارہ اور کنایہ ہوتی ہے۔ فطرت کا ہر نقش اور اپنی ہر کیفیت اس کے اظہارِ خیال کا ایک وسیلہ ہوتی ہے، چاند اور ستارے، پھول اور بلبل، شمع اور پروانہ، مغبچہ اور ساقی، شیشہ اور پیمانہ، سرور اور خمار، وصال اور فراق، جنون اور وحشت، زنجیر اور سلاسل، دیوانگی اور ہشیاری، صحرا اور چمن، رقیب اور ناصح، لیلیٰ اور مجنوں، شیخ اور برہمن، گیسو اور عارض ـــــ سب کچھ ایک استعارہ ہے اور کوئی مقصود بالذات نہیں۔ یہی ماحول رہا ہے جس میں محبت نے نشوو نمایائی ہے، ورنہ:

لالہ و گل سے تجھ کو کیا نسبت　　نامکمل سے استعارے ہیں (جگر)

محبت میں جتنی گوناگوں کیفیتیں طاری ہوتی رہی ہیں ان کا احاطہ کرنا ممکن نہیں، خصوصاً صوفیانہ محبت کا:

اک لفظ محبت کا بس اتنا فسانہ ہے　　سمٹے تو دلِ عاشق پھیلے تو زمانہ ہے (جگر)

اس لئے کہ اس کا پس منظر صرف یہی دنیا اور یہیں کی زندگی نہیں ہوتی بلکہ:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں　　ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں (اقبال)

اس عشق کی کیفیتوں کو نہ تو الفاظ ہی اپنی گرفت میں لا سکتے ہیں یا متشکل کر سکتے ہیں، اور نہ یہ حرف و صوت کے بس ہی کی بات ہے:

ماورائے سخن بھی ہے اک بات　　بات یہ ہے کہ گفتگو نہ کرے (اصغر)

زندگی عبارت ہے جہدِ مسلسل سے جس کے بغیر عرفان اقدار ممکن نہیں، اور زندگی اسی مقصد کی حد تک عزیز ہے، یہاں تک کہ بہشت کے متعلق بھی، ایک عارف کا تصور عوام کے تصوف سے علیحدہ ہوتا ہے ؎

مرا این خاکدانِ من ز فردوسِ بریں خوشتر..
مقام ذوق و شوق است ایں حریم سوز و سازِ ایں (اقبال)

بہشت اس کے لئے قطع جد و جہد اور عافیت کوشی سے عبارت ہوتی ہے اس لئے برتر اقدار کی راہ میں وہ بھی حائل ہو جاتی ہے، ایک صوفی کے لئے اس دنیا کی زندگی ہو یا عقبیٰ کی زندگی، جہد عرفان کبھی تمام نہیں ہوتا:

دین و دنیا میں تو ہی ظاہر ہے دونوں عالم کا ایک عالم ہے (درد)

موت قربت کے لئے پیام محبوب ہے، اسی لئے صوفیانہ اصطلاح میں موت کو وصال سے تعبیر کرتے ہیں ؎

دل کو سکون، روح کو آرام آ گیا موت آ گئی کہ دوست کا پیغام آ گیا (جگر)

یہاں عاشق لامتناہی دوران میں زندگی گذارتا ہے، موت کے بے رحم ہاتھ اسے کبھی محبوب سے چھین نہیں سکتے، نہ زمانی و مکانی بُعد محب اور محبوب میں دوری پیدا کر سکتا ہے۔ زمان و مکان خود ہی محبوب کی اداؤں کا ایک عنوان ہے۔ وہ اسباب جو عام حالات میں دنیوی محبت کی کامیابی اور ناکامیابی کا فیصلہ کرتے ہیں یہاں قابل لحاظ نہیں ہوتے۔ یہ محبوب نہ تو غیر ہوتا ہے اور نہ جفا جو، اسے اپنے عاشق سے اسوقت بھی محبت تھی جب عاشق کو محبوب کا کوئی شعور نہ تھا۔ یہاں ہر طرف محبوب کے بکھرے ہوئے جلووں میں محبت کرنے کی آرزو کو دائمی جنون و دیوانگی بھی آسودہ نہیں کر سکتی ہے۔

کاشادہ دے کہ جسکی کھٹک لا زوال ہو ؎
یارب وہ درد جسکی کسک لازوال ہو (اقبال)

یہ طلب و آرزو عاشق میں سرور و کیف کی مستقل کیفیت قائم رکھتی ہے، اپنی عشقیہ زندگی میں اسے نئی نئی اقدار کا انکشاف ہوتا رہتا ہے،

کبھی گمان ہوتا ہے کہ محبوب اپنے بے شمار جلووں کے پردے سے دیکھ رہا ہے ؎

ہمہ تن ہستی خوابیدہ مری جاگ اٹھی ہر بنِ مو سے مرے اس نے پکارا مجھ کو (اصغر)

اور وہی اس کے ہر طرف محیط ہے۔ قربت کا یہ عالم کہ وہ شہ رگ سے بھی قریب ہے، اور بُعد کا یہ عالم کہ کہیں نظر نہیں آتا، یہ احساس محبت کی بے کلی کو اور بھی تیز کر دیتا ہے، ہجر و مفارقت کا غم اور گہرا ہو جاتا ہے۔

حجاب اکسیر ہے آوارۂ کوئے محبت کو ؎
مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی (اقبال)

وقت اک ایسا بھی آتا ہے سر بزم جمال، سامنے ہوتے ہیں وہ اور سامنا ہوتا نہیں (جگر)

ہر شے سے محبوب کی نمود، خود عاشق کی ذات میں محبوب کا جلوہ، اور پھر بھی یہ دوری، پردہ داری کو محبوب کی ایک خصوصیت بنا دیتا ہے۔ حجاب اس کی عین فطرت ہے، حقیقت کو پردۂ راز ہی میں رہنا ہے تاکہ عشق کی کاوش فہم و عرفان قائم رہے۔ عشق بے باک اور بے چین ہے، اس لئے بڑھ کر انکشاف راز کرنا چاہتا ہے یہ عشق کی خصوصیت ہے۔ لیکن محبوب جانتا ہے کہ راز حقیقت افشا ہو کر بے قدر ہو جائیگا۔ انسان کے بشری حدود کی کم مائیگی اقدار حسن کا احترام نہیں کر سکتی، اس لئے عشق کے لئے صبر و ضبط ضروری ہے تاکہ رسوائی اقدار نہ ہو ؎

عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہ بے ادب (اقبال)

اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ؎

کھِلے کچھ لالہ و گل کھِل پڑے میں نے مجھ سے دیکھا نہ گیا حسن کا رسوا ہونا (اصغر)

تصورِ وحدۃ الوجود صوفیانہ شاعری میں زبردست تخلیقی محرک کا کام کرتا رہا ہے۔ یہ احساس جب ایک عارف کا حال بن جاتا ہے تو ساری کائنات

اپنی تمام بوقلمونیوں کے ساتھ ایک کیف لمحہ کے اندر سمٹ آتی ہے، اس لمحہ کا جوش اور غلبہ کی شدت کبھی ایک عارف کے لئے ناقابل ضبط بھی ہو جاتی ہے۔ "انا الحق" "سبحانی ما اعظم شانی" اور اس طرح کے دوسرے کلمات اسی شدتِ احساس کا اظہار بے خودی ہیں۔

؎ اسرار عشق ہے دل مضطر لئے ہوئے :: قطرہ ہے بیقرار سمندر لئے ہوئے (اصغر)

وحدۃ الوجود کا تقاضہ یہ ہے کہ کائنات میں ذات الٰہی کے سوا کسی اور کا وجود ہی نہیں۔ ظہور و خود نمائی محبوب کا شیوہ ہے، اور اپنی تصدیق حسن کا فطری تقاضا ہے اس لئے حسن ہی فی الحقیقت عشق کا عکس مقابل ہے، اور کبھی اسی عکس مقابل کا ایک عنوان اظہار یہ بھی ہے کہ حسن ہمارے ہی ذوق نظر اور ہماری ہی بے تابئ شوق کا مظاہرہ ہے۔ ایک ہی حقیقت ہے جو ہر رنگ میں جلوہ گر ہے، حسن بن کر تقاضائے عشق کرتی ہے اور عشق بن کر سرمایہ دار سوز و ساز اور امین راز حسن رہتی ہے ع: ایک ہی راز حقیقت ہے کُل افسانہ کی ؎

ہاں وادئ ایمن کے معلوم ہیں سب قصّے :: موسیٰؑ نے فقط اپنا اک ذوق نظر دیکھا (اختر)

تزکیۂ نفس اور اوراد و اذکار کے زیر اثر صوفیاء پر مختلف اوقات میں مختلف کیفیتیں طاری ہوتی رہتی ہیں۔ اپنے محسوسات کو حسی دنیا کی لوث سے پاک کر لینے کے بعد وہ بظاہر اس مادی دنیا میں ہوتے ہوئے بھی

؎ آپ سے ہم گذر گئے کب کے   کیا ہے ظاہر میں گو سفر نہ کیا (درد)

"ارباب تصوف کے نزدیک ان سب (حواس ظاہر) کے علاوہ ایک اور حاسہ باطنی ہے جو مشق اور ریاضت سے پیدا ہوتا ہے اور ترقی کرتا ہے۔ اس کو حواس کے توسط کی کچھ ضرورت نہیں، بلکہ حواس کا تعطل اس کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اس

حاسہ سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کو مختلف ناموں یعنی کشف، مشاہدہ، الہام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی نسبت مولانا روم فرماتے ہیں ؎

آئینۂ دل چوں شود صافی و پاک ۔۔۔ نقشہا بینی بروں از آب و خاک

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس ۔۔۔ آں چو زر سرخ و ایں حسہا چو مس[1] (رومی)

انسانی حواس میں باصرہ، سامعہ اور شامہ کو صوفیانہ عشقیہ شاعری میں مخصوص اہمیت حاصل رہی ہے۔ وہ اشیا جو ان حواس سے تعلق رکھتی ہیں احساس کو لطیف اور ماورائی سمتوں میں لے جاتی ہیں۔ ان میں لامسہ اور ذائقہ کی مادیت نہیں ہوتی۔ ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں، جس آواز کو سنتے ہیں اور جس خوشبو کو سونگھتے ہیں، اس کے اور ہمارے درمیان تعلق پیدا کرنے والا وسیلہ کوئی موج یا لہر ہوتی ہے۔ وہ شئے ہم سے علیحدہ رہتی ہے اور ہم اس شئے سے علیحدہ رہتے ہیں۔ اس لئے صوفیانہ آئیڈیل کی لطیف ماورائیت قائم رہتی ہے۔ یہ صورت ذائقہ اور لامسہ کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جس چیز کو ہم چھوتے ہیں اور جس چیز کو ہم چکھتے ہیں وہ ہم سے دوری قائم نہیں رکھ سکتی بلکہ ہمارے مادی جسم کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ اس لئے صوفیانہ طرز فکر نے حواس میں ذائقہ اور لامسہ کو کوئی اہمیت نہیں دی اور اپنے احساسات کو باصرہ، سامعہ اور شامہ تک محدود رکھا۔ جلوہ، آواز اور خوشبو مخصوص دلکشی رکھتی ہیں۔ ان کی رمزی اور ایمائی کیفیت مسلّم ہے۔

موج نسیم صبح کے قربان جائیے ۔۔۔ آئی ہے بوئے زلف معنبر لئے ہوئے (اصغر)

عشقیہ شاعری کے عام انداز میں بھی صوفیانہ احساس کے آفاقی

---

[1] شعر العجم، حصہ پنجم از مولانا شبلی نعمانی صفحہ ۱۴۰، ۱۵۳

اپنی تمام بوقلمونیوں کے ساتھ ایک کیف لمحہ کے اندر سمٹ آتی ہے، اس لمحہ کا جوش اور غلبہ کی شدت کبھی ایک عارف کے لئے ناقابل ضبط بھی ہو جاتی ہے۔ "انا الحق" "سبحانی ما اعظم شانی" اور اس طرح کے دوسرے کلمات اسی شدتِ احساس کا اظہار بے خودی ہیں۔

؎ اسرارِ عشق ہے دلِ مضطر لئے ہوئے ؛ قطرہ ہے بیقرار سمندر لئے ہوئے (اصغر)

وحدۃ الوجود کا تقاضہ یہ ہے کہ کائنات میں ذات الٰہی کے سوا کسی اور کا وجود ہی نہیں۔ ظہور و خود نمائی محبوب کا شیوہ ہے، اور اپنی تصدیق حسن کا فطری تقاضا ہے اس لئے حسن ہی فی الحقیقت عشق کا عکس مقابل ہے، اور کبھی اسی عکس مقابل کا ایک عنوان اظہار یہ بھی ہے کہ حسن ہمارے ہی ذوق نظر اور ہماری ہی بے تابئ شوق کا مظاہرہ ہے۔ ایک ہی حقیقت ہے جو ہر رنگ میں جلوہ گر ہے، حسن بن کر تقاضائے عشق کرتی ہے اور عشق بن کر سرمایہ دار سوز و ساز اور امینِ رازِ حسن رہتی ہے ع: ایک ہی راز حقیقت ہے کُل افسانہ کی ؎

ہاں وادئ ایمن کے معلوم ہیں سب قصے ؛ موسیٰؑ نے فقط اپنا اک ذوق نظر دیکھا (اصغر)

تزکیۂ نفس اور اوراد و اذکار کے زیر اثر صوفیاء پر مختلف اوقات میں مختلف کیفیتیں طاری ہوتی رہتی ہیں۔ اپنے محسوسات کو حسی دنیا کی لوث سے پاک کر لینے کے بعد وہ بظاہر اس مادی دنیا میں ہوتے ہوئے بھی

؎ آپ سے ہم گذر گئے کب کے ؛ کیا ہے ظاہر میں گو سفر نہ کیا (درد)

"ارباب تصوف کے نزدیک ان سب (حواس ظاہر) کے علاوہ ایک اور حاسہ باطنی ہے جو مشق اور ریاضت سے پیدا ہوتا ہے اور ترقی کرتا ہے۔ اس کو حواس کے توسط کی کچھ ضرورت نہیں، بلکہ حواس کا تعطل اس کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اس

حاسہ سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کو مختلف ناموں یعنی کشف، مشاہدہ، الہام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی نسبت مولانا رومؔ فرماتے ہیں ؎

آئینۂ دل چوں شود صافی و پاک　　نقشہا بینی بروں از آب و خاک

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس　　آں چو زر سرخ و ایں حسہا چو مس[1] (رومی)

انسانی حواس میں باصرہ، سامعہ اور شامہ کو صوفیانہ عشقیہ شاعری میں مخصوص اہمیت حاصل رہی ہے۔ وہ اشیار جو ان حواس سے تعلق رکھتی ہیں احساس کو لطیف اور ماورائی سمتوں میں لے جاتی ہیں۔ ان میں لامسہ اور ذائقہ کی مادیت نہیں ہوتی۔ ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں، جس آواز کو سنتے ہیں اور جس خوشبو کو سونگھتے ہیں، اس کے اور ہمارے درمیان تعلق پیدا کرنے والا وسیلہ کوئی موج یا لہر ہوتی ہے۔ وہ شئے ہم سے علیٰحدہ رہتی ہے اور ہم اس شئے سے علیٰحدہ رہتے ہیں۔ اس لئے صوفیانہ آئیڈیل کی لطیف ماورائیت قائم رہتی ہے۔ یہ صورت ذائقہ اور لامسہ کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جس چیز کو ہم چھوتے ہیں اور جس چیز کو ہم چکھتے ہیں وہ ہم سے دوری قائم نہیں رکھ سکتی بلکہ ہمارے مادی جسم کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ اس لئے صوفیانہ طرز فکر نے حواس میں ذائقہ اور لامسہ کو کوئی اہمیت نہیں دی اور اپنے احساسات کو باصرہ، سامعہ اور شامہ تک محدود رکھا۔ جلوہ، آواز اور خوشبو مخصوص دلکشی رکھتی ہیں۔ ان کی رمزی اور ایمائی کیفیت مسلّم ہے۔

؎ موج نسیم صبح کے قربان جایئے :: آئی ہے بوئے زلف معنبر لئے ہوئے (اصغرؔ)

عشقیہ شاعری کے عام انداز میں بھی صوفیانہ احساس کے آفاقی

---

[1] شعر العجم، حصہ پنجم از مولانا شبلی نعمانی صفحہ ۱۴۰، ۱۵۳

روابط اور رمزی وایمائی اشارات کچھ اس طرح حل ہوگئے ہیں کہ عشق اور بوالہوسی کا امتیاز بسا اوقات باقی نہیں رہتا۔ حیرانی اور حیرت' بے خودی اور محویت' عجز اور سپردگی' آفاقیت اور ماورائیت' ہر رسم وراہ سے آزاد خلوص اور محبت' انسانی اقدار کا احترام' حسنِ فطرت کی معنی خیزی ــــــ یہ سارے عناصر عام شاعرانہ طرزِ فکر میں صوفیانہ اندازِ نظر ہی کا کرشمہ ہیں۔ غیر ذی روح کو بھی ذی روح تصور کرنا اور انھیں احساس سے معمور قرار دینا صوفیانہ طرزِ فکر ہی کے اطوار و آثار ہیں۔ گرچہ یہ احساس پھر بھی رہ جاتا ہے کہ :

خویش را بر نوکِ مژگانِ سیہ چشماں زدم　　آں قدر زخمے کہ دل می خواست در خنجر نہ بود

صوفیانہ شاعری میں یہ کائنات مجموعی طور پر علامتی ہے (Symbolic) یہاں کی ہر چیز ایک رمز اور ایما ہے' ایک کیفیت اور ایک احساس ہے جسے ہماری نگاہ نارسا نے "شئے" سمجھ لیا ہے۔ یہی اندازِ نظر شاعری میں استعارہ اور کنایہ بن جاتا ہے جس سے فارسی اور اردو شاعری بھری پڑی ہے۔ شاعر کا احساس جتنا پیچیدہ' ہمہ گیر اور عمیق ہوتا جاتا ہے' اس کے لئے رمزی اور ایمائی اسلوب ناگزیر بنتا جاتا ہے' ورنہ ابہام کی یہ گرانباری حسی مقاصد کی قطعیت کے منافی ہے۔

۵۔　فلسفۂ شعر کی اور حقیقت ہے کیا
　　حرفِ تمنّا جسے کہہ نہ سکیں رو برو　　(اقبال)

شاعری اور شاعرانہ وجدان

شاعری اور شاعرانہ وجدان ۱۵۴

شاعرانہ اور غیر شاعرانہ پیشکش ۱۵۹

شاعری اور فنی تقاضے ۱۶۵

فن اور فنکار کی وحدت ذات ۱۶۷

حجاب اور آرٹ ۱۶۸

فن اور فنکار کی انفرادیت ۱۶۹

فن اور جستجوئے اقدار ۱۷۱

(۱)

شاعری اور شاعرانہ وجدان

"ڈانٹے پر حکم لگانے کے لئے ہمیں اپنے آپ کو ڈانٹے کی سطح پر لانا پڑیگا۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ تجربی اعتبار سے نہ تو ہم ڈانٹے ہیں اور نہ ڈانٹے ہماری طرح ہے۔ لیکن فہم اور غور و تفکر کے اس لمحہ میں جب ہماری روح شاعر کی روح کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے تو ہم اور وہ ایک ہی شئے ہو جاتے ہیں۔ ہمارے حقیر وجود کے لئے ان عظیم ہستیوں کے ساتھ متحد ہو کر روح کی آفاقیت میں ان کی عظمت حاصل کرنا صرف اسی حالت میں ممکن ہے[1]" (کروچے)

شاعری کا حقیقی موضوع "شئے" ہے یا "احساس"؟ اگر کسی منظر کی ہو بہو تصویر رنگوں میں پیش کر دی جائے تو وہ اس کی شاعرانہ ترجمانی سے اپنے تاثرات کے اعتبار سے کس درجہ کم و بیش ہوگی؟ ایک منظر اپنے روابط (Associations) کے ساتھ کس حد تک اپنے مفہوم و معانی کی وضاحت کرتا ہے؟ اور کس حد تک اپنی اس وضاحت اور تعبیر کے لئے شاعر کے وجدانی انکشافات کا محتاج ہوتا ہے؟ یہ انکشافات قطعی ہوتے ہیں یا امکانی؟ اور اگر امکانی ہوتے ہیں تو اس امکان کا اشارہ کس سمت ہوتا ہے؟ شاعر جب کسی منظر سے متاثر ہوتا ہے تو اس سے متعلق ایک ناقابل ضبط کیفیت کیوں محسوس کرتا ہے؟ اور پھر اپنے اس اظہار و تخلیق سے کچھ آسودہ اور کچھ ناآسودہ کیوں رہتا ہے؟ یہ احساسات کس حد تک خود اس کے نفس کی گونج ہوتے ہیں اور کس حد تک کسی منظر کا عکس ہوتے ہیں۔ وہ حقیقتاً اس "منظر" یا "شئے" کو پیش

---

1. "Aesthetic" by Benedetto Croce (Tr. Douglas Ainslie) P.199.

حد تک کسی منظر کا عکس ہوتے ہیں۔ وہ حقیقتاً اس "منظر" یا "شئے" کو پیش کرتا ہے یا اس کے پس منظر میں خود اپنے احساسات کو پیش کرتا ہے؟ وہ اس "منظر" کا مشاہدہ کرتا ہے یا اس منظر کی نسبت خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے؟ آہنگ و توازن کے لئے عروضی اصول و ارکان شاعر کا ماخذ ہیں یا یہ اصول و ارکان خود اپنے ہی فطری آہنگ و توازن کے متعلق اس کے شعور کا انجام ہیں؟ آرٹ کا مقصد حسی و اعصابی مطالبات کی تسکین ہے یا اقدار حیات کا انکشاف؟ اگر اقدار حیات کا انکشاف ہے تو یہ انکشاف میکانکی تجزیہ کا نتیجہ ہوتا ہے یا اپنے نفس اور خارجی کائنات کے ربط و آہنگ کے متعلق فنکار کے تاثرات کا؟

پھول کا حسن اور اس کی نازکی ہمیں متاثر کرتی ہے۔ یہ تاثرات حقیقی ہیں اور ان کی نوعیت جمالیاتی ہے۔ یہ تاثرات ہمارے ذہن کو متحرک کرتے ہیں۔ ——— یہ حسین اور نازک کیوں معلوم ہوتے ہیں؟ ہم ان کے اجزائے ترکیبی کا تجزیہ کرتے ہیں، ان کے اوصاف دریافت کرتے ہیں، ان کے باہمی ربط و تعلق کا اصول معلوم کرتے ہیں، انھیں اپنی فکر کا مرکز بنا کر کائنات اور نظام کائنات کے آہنگ و توازن اور حسن و موزونی پر غور و خوض کرتے ہیں اور ——— یہ کیا ہے؟ یہ کیوں ہے؟ کی تفتیش کرتے ہیں۔ تجزیہ کرنا، اوصاف دریافت کرنا، ربط و تعلق کا اصول معلوم کرنا، تخمینہ و تناسب کا اندازہ لگانا وغیرہ جمالیاتی تجربے نہیں ہوتے۔ یہ عمل ہمارے اور ان کے درمیان ہمدردانہ اور ہم آہنگ رشتہ قائم نہیں کرتا۔ یہاں اپنے موضوع کی خارجی تفصیلوں اور جزئیات کے مطالعہ سے بہ اعتبار موضوع بحث ہوتی ہے۔ اس لئے اسے ہم شاعرانہ یا وجدانی دریافت نہیں قرار دیتے۔ گرچہ تاثرات کی وہی جمالیاتی نوعیت جو موضوع سے متعلق احساسات کا مطالعہ اور درون بینی میں کام کرتی رہتی ہے، یہاں بھی کارفرما ہے۔

سائنس میں ہم اس موضوع کا تجزیہ کرتے ہیں جس نے ہمیں متاثر کیا، فلسفہ میں موضوع سے متعلق اپنے تصورات و احساسات کو ایک نظامِ فکر میں سمو دیا کرتے ہیں، اور فنونِ لطیفہ میں بغیر تجزیہ و توجیہہ کے موضوع کو اپنے تاثرات و احساسات کے فطری پس منظر میں پیش کر دیتے ہیں۔ سائنسی نتائج میں قطعیت ہوتی ہے، فلسفیانہ نتائج میں قطعیت کا امکان ہوتا ہے، شاعرانہ پیشکش میں صرف امکانات ہوتے ہیں اور کوئی قطعیت نہیں ہوتی لیکن ان امکانات کو فنکارانہ احساسات کے ساتھ ہمدردانہ آہنگ اور وجدانی ربط و تعلق حاصل ہوتا ہے جس سے سائنس اور فلسفہ اپنی ساری قطعیت کے باوجود محروم رہتے ہیں۔ فنکارانہ پیشکش موضوع سے زیادہ موضوع سے متعلق انسانی ربط و آہنگ کی پیشکش ہوتی ہے۔ یہی فنونِ لطیفہ کا امتیاز ہے۔ لیکن طریقِ کار کے ان سارے اختلافات کے پس پردہ ایک ہی حقیقت ہوتی ہے ــــ ہم موضوع اور اپنے درمیان ربط و تعلق کی نوعیت جاننا چاہتے ہیں، ہم اس سے اپنی دلچسپی کا سبب پوچھنا چاہتے ہیں، ہم اس سے اس کا راز دریافت کرنا چاہتے ہیں اور اسے مرکزِ فکر بنا کر پوری کائنات کی حقیقت سمجھنا چاہتے ہیں۔ یہی جستجو سائنس، فلسفہ اور فنونِ لطیفہ کی محرک ہے۔

یہ جستجو ہمارے وجدان کا تقاضہ ہے۔ شاعری کو سائنس اور فلسفہ پر اس لئے فوقیت حاصل ہے کہ وہ ہمارے وجدان کی آواز ہے، ہمارے وجدان کا عنوان رسائی ہے، اور ہمارے وجدانی تاثرات کا فطری وسیلۂ اظہار ہے۔ جو تقاضے ہمارے وجدان میں ابھرتے ہیں انھیں سائنس اور فلسفہ کی بہ نسبت شاعری زیادہ مخلص طور پر پیش کر دیتی ہے، اور اس کی

پیشکش کی صداقت فطری ہوتی ہے۔

وجدان کی عام تعریف سے "فنکارانہ وجدان" مختلف تعریف کا متقاضی ہے۔ اس امتیاز کے مدنظر اسے کبھی "وجدان خالص" سے تعبیر کرتے ہیں، کبھی "چھٹی حس" سے، کبھی لاشعور سے، اور کبھی وسعت، شدت اور پیچیدگی کے اعتبار سے وجدان ہی کے مختلف مراتب قائم کر کے "خاص وعام"، "حقیقی وکاذب" یا "کیف وکم" کی تخصیص کرتے ہیں، اور کبھی اسے "احساسات" کا مرادف بھی قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح وجدان کے حقیقی تقاضا اور اس کی نوعیت وماہیت کے متعلق بھی کوئی اتفاق رائے نہیں۔ انسان کی فطرت میں ایک ایسی حرکی صلاحیت کے وجود کو ہر مفکر تسلیم کرتا ہے جو ہمارے احساسات میں کچھ خاص انداز کی کیفیتیں پیدا کر دیتی ہے اور ان کیفیتوں کا ہم سے کچھ مطالبہ بھی ہوتا ہے۔ لیکن وہ حرکی صلاحیت کیا ہے؟ اس کے فنکارانہ اور غیر فنکارانہ شعور میں فرق کیوں پایا جاتا ہے؟ ____ نہیں معلوم! بہرحال وہ تقاضے اور مطالبے جتنے بھی مبہم سہی احساسات ہی کے پردہ پر ابھرتے ہیں اور احساسات ہی کے مطالعہ سے اس حرکی صلاحیت (جسے ہم مبہم طور پر وجدان کہتے ہیں) کے متعلق ہم کوئی رائے قائم کر سکتے ہیں۔

احساسات عموماً ہم آہنگ روابط کے بغیر نہیں ابھرتے۔ جب ہم پہلی ہی نظر میں کسی شئے سے متاثر ہو جاتے ہیں، تو وہ نظر فی الحقیقت حسب معمول نظر سے اس اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کہ اس نے منظر کو کچھ ایسے عالم میں دیکھا جب وہ اپنے قدری اظہار کے موزوں ترین روابط میں تھا، اور اس سے متوازی قدر جو ہماری ذات کے اندر چھپی تھی اپنے اظہار کے لئے کسی مہیج کی منتظر تھی۔ اس لئے پہلی ہی نظر میں احساس واعتراف

اور قبول و سپردگی کے سارے لوازمات عمل میں آگئے ؎

حاصلِ حسن و عشق اسے سمجھو   وہ جو پہلی نگاہ ہوتی ہے (جگرؔ)

وہ ایک غیر شعوری تبسم دراصل قدری وحدت کی ایک جھلک تھی جو متاثر ہونے والے کے لئے ایک لازوال قدر کو افشا کر گئی۔ لیکن اس ربط سے جو احساسات ابھرے ان کے حقائق تبسم میں نہیں تھے بلکہ خود متاثر ہونے والے کے احساسات میں مضمر تھے ؎

میرے مٹنے کا تماشہ دیکھنے کی چیز تھی   کیا بتاؤں میرا ان کا سامنا کیونکر ہوا (اقبالؔ)

دامن کوہ کی رومانی تنہائیوں میں آبشار کا احساس خیز منظر جو آج ہے وہی کل بھی تھا، اور وہی کل بھی ہوگا، ہمارے احساسات کی نسبت وہ ایک جامد حسن ہے جسمیں نہ ہمارے احساسات کا تلون ہے نہ تنوع۔ لیکن اس سے جو اثر ہم قبول کرتے ہیں وہ جامد نہیں ہوتا، اس میں تلون اور تنوع ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے لئے اس جامد حسن کے تقاضے بدلتے رہتے ہیں، اس کی نسبت جو احساس ہم میں آج ابھر رہا ہے وہ کل کے احساس سے مختلف ہے، اور کل غالباً کچھ اور بھی مختلف ہوگا۔ یہی حالت اس وقت بھی ہوتی جب وہ ہماری تنہائیوں میں یادوں کے پردہ پر ابھرتا ہے، اور ہمارے احساسات کو نو بہ نو روابط کے ساتھ متاثر کرتا رہتا ہے۔ تغیرات ہم میں پیدا ہوتے ہیں، احساسات کے پردے ہمارے اندر بدلتے جاتے ہیں، مرکز تاثر ہم ہوتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ جبتک کہ مظاہر اور ہمارے تاثرات میں فطری مناسبت نہ ہو اس وقت تک وہ ہمیں ہم پر منکشف نہیں کر سکتے، اور جب تک موضوع اور شاعر میں کسی حد اقدار کی ہم آہنگی اور اشتراک نہ ہو اس وقت تک ان مناظر و مظاہر اور شاعر کے وجدان کے درمیان ربط پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے

شاعر اور خارجی مظاہر کا فرق مقدار و تناسب کا ہوتا ہے، اقدار کی ماہیت کا نہیں ہوتا۔

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرہ کا دل چیریں
(اقبال)

※

(۲)

شاعرانہ اور غیر شاعرانہ پیشکش

شاعری وجدانی ترجمانی ہونے کے اعتبار سے واقعہ نگاری اور محاکاتی پیشکش سے علیحدہ ہو جاتی ہے۔ تاریخ نویسی، سیرت نگاری اور منظر کشی منظوم ہو سکتی ہیں، لیکن ہم انھیں شاعری نہیں کہہ سکتے جب تک کہ ان سے شاعر کی وجدانی خود شعوری کا اظہار نہ ہو۔ وہ جس حد تک اپنے صنفی مطالبات کی صداقت قائم رکھتی ہیں اس حد تک شاعری سے دور رہتی ہیں۔ شاعرانہ اثر پذیری ہر شے کو شاعر کے وجدانی شعور میں جذب کر دیتی ہے اور شاعر خارجی اشیاء کی ترجمانی بھی اپنے ہی ذاتی احساسات کے پس منظر میں کرتا ہے اس کے برعکس تاریخ، سیر یا کسی منظر کی صداقت و واقعیت اس کی اپنی ہوتی ہے۔ اگر اسے تاریخ، سیرت اور منظر رہنا ہے تو وہ شاعری ہو کر ممکن ہی نہیں۔ فردوسی کا شاہنامہ حقیقتاً تاریخ نہیں بلکہ اس کے وجدانی تقاضوں کی تمثیلی تخلیق ہے جس میں رنگ بھرنے کے لئے وہ ایران قدیم کی عظمت سے مواد حاصل کرتا ہے، چنانچہ جب وہ کہتا ہے ؎

منم کردہ ام رستم پہلواں
وگرنہ یلے بود در سیستاں

تو وہ اپنی تخلیق سے اسی تقاضا کی تسکین کرنا چاہتا ہے، اور یہی عنصر شاہنامہ کو شاعری بنا دیتا ہے۔ یہی صورت منظر کشی اور سیرت نگاری کی بھی ہوتی ہے وہ خارجی صداقت کی پیداوار ہونے کی بجائے شاعر کی تخلیق ہو جاتی ہیں۔ اس لیے جس چیز کو خارجی شاعری کہتے ہیں اس کا حقیقتاً کوئی وجود ہی نہیں، وہ یا تو شاعری ہوگی یا منظوم واقعہ نگاری، حدِ فاصل شاعر کا وجدان ہے، آہنگ و موزونی کے عروضی اصول و ارکان نہیں ہیں۔

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے نگاہِ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو (اقبال)

خارجی کائنات میں جسے "اظہار"، "حسن" یا "نمود" کہتے ہیں۔ وہ ہمارے لئے ایک کیفیت ہے، ایک جمالیاتی احساس ہے۔ ہمیں اس "اظہار" کا ادراک "حسن" کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ کیفیت ہمارے اندر جو متوازی کیفیت پیدا کرتی ہے اسے ہم جمالیاتی حس کہتے ہیں۔ گویا ہمارے جمالیاتی احساس نے اپنے تاثر کے مرکز یا مہیج کو "حسن" سے تعبیر کیا۔ حس کا کام یہ تھا کہ وہ مہیج (حسن) کو ہماری فطرت کے جمالیاتی مرکز تک پہنچا دے۔ وہاں پہنچ کر کوئی نمود، کوئی اظہار اور کوئی حسن اپنی ہیئت تک محدود نہیں رہتا آفاقی بن جاتا ہے۔ لیلیٰ اور سلمیٰ افراد نہیں آئیڈیل ہیں، ایک تصور ہیں۔ انسان کی جمالیاتی صلاحیت کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ہر چیز کو کل کی وسعت دے دیتی ہے اور کائنات کی ہر شے کو آفاقی قدر میں تحلیل کر دیتی ہے

بردلِ من فطرت خاموش می آید بجوش سازاز ذوقِ نوا خود را بمضراب زند (اقبال)

شاعر وہ نہیں ہوتا جو کسی منظر سے اضطراری طور پر متاثر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو، بلکہ وہ ہوتا ہے جو کسی منظر سے چھو جانے کے بعد اپنے احساسات کے باریک اور نازک ترین سایوں کو بھی دیکھ سکتا ہو،

جس کے ادراک سے ایک بار چھو جانے کے بعد وہ منظر شاعر کے آفاقی شعور کا مہیج بن جائے اور آفاقی شعور تک شاعر کی رہنمائی کر سکے ۔ احساسات کی یہ رفتار خود اپنی نفسی گہرائیوں میں ڈوب جاتی ہے اور شاعر جو کچھ پیش کرتا ہے وہ اس منظر کا عکس نہیں ہوتا، وہ اس منظر کا مشاہدہ نہیں ہوتا بلکہ خود اس کے اپنے احساسات ہوتے ہیں، اور اس شئے کے پس منظر میں خود اپنی ہی ذات کا مشاہدہ ہوتا ہے ۔

یہی صورت اس وقت بھی ہوتی ہے جب وہ کسی خیال سے متاثر ہوتا ہے ــــــ کوئی امید، کوئی خوف، کوئی نشاط آفریں لمحہ، کوئی یاس انگیز واقعہ! اس طرح شاعری ہو یا کوئی اور فن لطیفہ (نقاشی میں ایک مصور موضوع کی نسبت خود اپنے احساسات و تصور کا تماشہ کرتا ہے، نغمہ میں ایک موسیقار خود اپنی ذات کے آہنگ کو پیش کرتا ہے) فنکار ہر عالم میں خود اپنا ہی مشاہدہ کرتا ہے، یہاں تک کہ منظر کو بھی موثر صلاحیت فنکار کا احساس ہی بخش دیتا ہے، ورنہ وہ منظر ہر نگاہ کو اسی طرح متاثر کیوں نہیں کر دیتا؟ وہ ہر وجدان سے اسی طرح کلام کیوں نہیں کرتا؟ اور اس طرح حقیقتاً فن کار خود ہی شاہد ہوتا ہے، خود ہی مشاہدہ ہوتا ہے اور خود ہی مشہود ہوتا ہے ۔ بنیادی حقیقت ہر حال میں اسی کی ذات ہوتی ہے ۔ [1]

---

[1] اس فنکارانہ حقیقت کی تعبیر "نرگسیت" (Narcicism) کے نظریہ سے نہیں کی جا سکتی ۔ ممکنات حیات کی جانب "نرگسیت" کا عنوان رسائی منتفی ہے، لیکن یہاں مثبت ہے، وہاں فنا و فرار مقصود ہے، یہاں اثبات و جذب، وہاں نفی عمر کا تصور چھایا ہوا ہے، یہاں ایثار و سپردگی کا غلبہ ہے ۔ یہی فنکارانہ میلان اردو اور فارسی کی صوفیانہ شاعری میں عام ہے ۔

[2] اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں (غالب)

میرے مذاق شوق کا اسمیں بھرا ہے رنگ   میں خود کو دیکھتا ہوں یا تصویر یار کو
(اصغرؔ)

اسی طرح ایک شاعر جب کسی ا، ب، ج وغیرہ کے حسن سے متاثر ہو کر کچھ کہتا ہے تو اس اظہار کا موضوع ا، ب، ج وغیرہ نہیں ہوتے بلکہ خود اس کی اپنی ذات ہوتی ہے اور وہی مقصود ہوتی ہے۔ ا، ب، ج وغیرہ اسی مقصود و موضوع کو متحرک کرنے کا صرف ذریعہ تھے۔ ان سے جمالیاتی حس کا اسی حد تک تعلق ہوتا ہے۔ اس منظر کے حقیقی روابط جو شاعر کی ذات میں محفوظ ہیں سامنے آجاتے ہیں اور شاعر انہی کا عکس پیش کرتا ہے۔ یہ خود اسی کی اپنی تجلی ہوتی ہے جو خارجی ہیجانات یا اشاروں پر عالم کیف و بے خودی میں جھلک اٹھتی ہے جیسے زمین میں دبے ہوئے کسی بیج کو بالائی سطح پر اپنے ممکنات کی نمود کے لئے مناسب آب و ہوا کا انتظار ہو۔

شاعر جو کچھ دیتا ہے وہ کسی چیز کی شکل و صورت نہیں ہوتی بلکہ اپنا تخیل و تصور ہوتا ہے۔ چمکتے ہوئے تارے اور کھلے ہوئے پھول خود اپنے طور پر اتنا دلکش نہیں معلوم ہوتے جتنا ایک شاعر کے تخیل سے مس ہو کر معلوم ہوتے ہیں۔

؎ جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہ شاعر رنگیں نوا میں ہے جادو   (اقبالؔ)

اس کی نگاہوں میں خود اس کی اپنی تجلی ذات کے جلوے سموئے ہوتے ہیں۔ عام نگاہوں کے لئے جن پر حسی علائق کے دبیز پردے پڑے ہوتے ہیں یہ صرف مادی اشیاء ہوتی ہیں۔ لیکن شاعر جب انھیں اپنے احساسات میں سمو لیتا ہے اور شاعر کے نفس میں چھپا ہوا آفاقی ربط

جب انھیں اپنے احساسات کے معانی اور اپنی ذات کے حقائق سے مربوط کر لیتا ہے تو اس ربط و معانی کے سہارے پھول اور ستارے سرِّ انسانی کا انکشاف کرتے ہیں، اس وقت ہم ان پھولوں اور ستاروں کو نہیں دیکھتے انسان اور سرِّ انسانیہ کو دیکھتے ہیں، شاعر کو نہیں دیکھتے، ہم اپنے آپ کو دیکھتے ہیں۔ اس وقت یہ "ہم" خود بھی اپنے تاثر کے چند لمحوں میں ایک امکان ہی ہوتا ہے جو محدود و متعین نہیں بلکہ لامحدود و لامتناہی قدر بن جاتا ہے اور شاعر خود بھی ایسے میں ایک قدر بن جاتا ہے۔ میر، غالب اور اقبال ہمارے لئے اور اپنے لئے افراد نہیں، اقدار ہیں جن سے حیات و کائنات کے بعض دھندلے گوشوں کی صداقت کا عرفان و شعور حاصل ہوتا ہے۔ [1]

شاعر جب اپنی تنہائیوں میں کسی فکر میں مستغرق ہوتا ہے تو وہ استغراق دراصل ایک کیفیت ہوتی ہے جو اپنے وجدانی تحرکات کا شعور حاصل کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ یہ کیفیت ذہن کی فلسفیانہ نوعیت سے اس اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کہ جو کچھ اس عالم کی پیداوار ہوتا ہے، وہ کوئی مربوط و منظم فلسفہ نہیں ہوتا، اور نہ اس کے کیفی انکشاف میں کوئی ناگزیر منطقی تسلسل ہی ہوتا ہے۔ یہ کیفیت منطقی شرائط کی پابند نہیں ہوتی۔

---

[1] افلاطون فنکاری کے متعلق کوئی اچھی رائے نہیں رکھتا۔ اس کا خیال تھا کہ صناعی دنیائے مظاہر کی نقالی کے سوا کچھ اور نہیں۔ یہ دنیائے مظاہر چونکہ حقیقت کا خود ہی ایک پرتو ہے اس لئے آرٹ نقل در نقل ہے۔ یہ غلط فہمی اس کے نظام فکر پر عقلیت کے غلبہ کا انجام ہے۔ وہ آرٹ کو محض اتنی اہمیت دیتا ہے کہ اخلاقی تہذیب میں اس سے مدد لی جا سکتی ہے

اس عالم میں شاعر اپنے وجدانی حقائق کی جو جھلک پالیتا ہے وہی اس کے لئے شعر یا نظم کا تخلیقی محرک بن جاتا ہے۔

وجدانی شعور کی ہلکی سی جھلک بھی حسی شعور کے لئے اجنبی ہونے کے اعتبار سے شاعر کی حیرت و اشتیاق کو اکسا دیتی ہے۔ حیرت و اشتیاق کی یہی کیفیت اس کے اظہار کے لئے ناقابل ضبط تحریک بن جاتی ہے ۔ وہ اسے اس کی مکمل شکل میں دیکھنا چاہتا ہے، لیکن نہیں دیکھ پاتا، اور وہی احساس جو دفعتاً 'واہ' اور 'آہ' بنکر ابھرا تھا شعر کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے ع۔ ایسی چنگاری بھی یارب اپنی خاکستر میں تھی ! (اقبال)

ماحول، گرد و پیش اور مناظر فطرت شاعر کے اسرار ذات سے ٹکراتے ہیں اور اسے اس سے دور لئے جاتے ہیں ـــــ محویت و بے خودی کے عالم میں۔ یہاں کی کیفیتیں الفاظ کی متحمل نہیں ہو سکتیں، اور نہ شاعر کے لئے یہ ممکن ہی ہوتا ہے۔ مناظر و مظاہر شاعر کے احساسات سے چھو کر ان میں تھراہٹیں پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ تھراہٹیں جیسے جیسے پھیلتی جاتی ہیں، احساسات لطیف تر ہوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان کی لرزشیں اس کی ذات کے اس مرکز کو چھو دیتی ہیں جو اب تک خود شاعر کے لئے بھی سربستہ تھا، اور جس کا احساس شاعر کے لئے خود بھی اپنے متعلق ایک انکشاف ہی ہوتا ہے اس کے تخیل سے نئی اقدار کا شعور ابھرنا شروع ہوتا ہے جو صرف ان مناظر و مظاہر ہی سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ اوّلین جمالیاتی احساسات کی نوعیت سے بھی ہوتا ہے اس سے متاثر آرٹ آرٹسٹ کے لئے بھی ایک انکشاف ہوتا ہے۔ اسے الہام کہئے یا کوئی بلند تر حس، بہرحال اس کی دریافت میں ایک چونکا دینے والی کیفیت ہوتی ہے جو آرٹسٹ کے لئے اجنبی ہونے کے باوجود آرٹسٹ سے مانوس ہوتی

ہے ؎

جس پہ میری جستجو نے ڈال رکھے تھے حجاب
بیخودی نے اب اسے محسوس و عریاں کر دیا (اصغر)

٭

(۴۲)

شاعری اور فنی تقاضے

فنی تقاضے (جو فی الحقیقت فن کے متعلق انسان کے فطری مطالبہ ہوتے ہیں) انسانی اقدار کے انکشاف و اکتشاف کو آسان کر دیتے ہیں۔ کائنات کی آیات و اقدار اگر مجاز سے محروم کر دی جاتیں تو انسان کے لئے حقائق کا فہم دشوار ہو جائے، اور آرٹ سے اگر تکنیکی شائستگی اور فنی آب و رنگ چھین لئے جائیں تو وہ انسانی اقدار کا مخلص ترجمان باقی نہیں رہے گا۔ اس حسی کائنات کی کوئی شے نہ تو تنہا حقیقت ہے اور تنہا مجاز، بلکہ دونوں کے امتزاج کی نمود ہے۔ انسان خود بھی حقیقت کی مجازی نمود ہے۔ اس کی حقیقت بے پایاں اقدار کی حامل ہے، اس کا مجاز گوناگوں لذت و الم کی صورت و ہیئت ہے۔ شاعری نہ تو محض حقائق و معارف کا اظہار ہو سکتی ہے اور نہ محض حسی و مجازی ہوس کا ذریعۂ اظہار۔ مجاز و حقیقت کی آویزش ہی سے شاعری میں ٹیس اور نشتریت پیدا ہوتی ہے، جہاں "انتہائی درد" ہے وہیں "شیریں ترین نغمے" بھی ہیں۔

اس لئے کائنات میں ہر قدر ایک مادی ہیئت سے وابستہ

رہتی ہے۔ جب ہم کسی قدر کا ادراک کرتے ہیں اور ہمارے احساسات اس سے متاثر ہوتے ہیں) تو اس تاثر کا مہیج قدر ہی نہیں ہیئت بھی ہوتی ہے۔ ہماری حس چونکہ اس قدر کی ہیئت کو بھی قدر ہی کے ساتھ وابستہ رکھتی ہے، اس لئے کسی منظر سے ہمارا وجدان ہی نہیں ہمارے حواس بھی متاثر ہوتے ہیں، اور یوں پوری شخصیت متاثر ہوتی ہے۔ جس طرح ہماری شخصیت اور کردار و سرشت میں ہمارے اعصاب اور وجدان دونوں کے مطالبے ہوتے ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کے بغیر ہماری شخصیت انسانی اقدار کی تکمیل حاصل نہیں کر سکتی، اسی طرح ہمیں متاثر کرنے میں بھی قدر اور ہیئت دونوں عناصر شریک رہتے ہیں اور ہمارا شعور ان دونوں سے ایک وحدت کے طور پر متاثر رہتا ہے۔

فن میں بھی اسی نسبت سے قدر اور ہیئت دونوں ناگزیر ہوتی ہیں۔ ہماری شخصیت میں ان دونوں کی ایک وحدت ہوتی ہے یہی وحدت ہماری شخصیت کی بھی تعمیر کرتی ہے اور یہی وحدت فن میں بھی سموئی ہوتی ہے، اس حد تک کہ ہم فن میں قدر اور ہیئت پر علیحدہ علیحدہ حکم نہیں لگاتے، اور نہ ہمارے تاثرات کے خانے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ فن ہمیں ایک وحدت کے طور پر متاثر کرتا ہے اور ہماری شخصیت بھی ایک وحدت ہی کے طور پر متاثر ہوتی ہے۔

حس شئے کا ادراک کرتی ہے اور وجدان اس کے قدری پہلو کا انکشاف کرتا ہے۔ حس ہیئت کا ادراک کر سکتی ہے لیکن قدر کا احترام نہیں کر سکتی، پھر بھی قدر ہمارے لئے اس وقت تک قدر نہیں (یعنی اس کا اعتراف نہیں ہو سکتا) جب تک کہ وہ اپنے اظہار کے لئے ایک حسی (مجازی)

ہیئت نہ اختیار کرلے۔ ہیئت سے متاثر ہو کر حسی سطح پر واضح قدری شعور کے بغیر جو اثرات ابھرتے ہیں وہ وجدانی تاثرات نہیں ہوتے، ایک اضطراری کیفیت ہوتی ہے جو عارضی ہیجان و تسکین کے بعد فنا ہو جاتی ہے، اور ہماری مخفی صلاحیت غیر منکشف رہ جاتی ہے۔ چنانچہ یہ محض "اظہار" نہیں بلکہ "نوعیت اظہار" ہے (جس طرح کا احساس ایک آرٹ ہم میں اکساتا ہے) جو کسی آرٹ کی جمالیاتی قدر کی قیمت متعین کرتا ہے۔ اسی طرح یہ محض "معذوری اظہار" نہیں بلکہ معذوری اظہار کی نوعیت" ہے (یعنی کس اعتبار سے کوئی آرٹ جمالیاتی قدر کے اظہار میں معذور رہ گیا) جو آرٹ پر "حسن" کی بجائے "قبح" کا حکم لگاتی ہے، ورنہ کائنات فطرت میں کوئی شئے ایسی نہیں جو "قبح محض" کا احساس پیدا کر دے۔ [1]

※

(۴)

فن اور فنکار کی وحدت ذات

شاعر اپنے آرٹ کے لئے آہنگ و موزونی کی تحریک اپنی نفسی وحدت سے حاصل کرتا ہے۔ کائنات میں آہنگ و موزونی کی احسن نمود انسان اور خود شاعر کی ذات ہے، اس لئے جمالیاتی احساس خود فنکار کی ذاتی وحدت کی تحریک ہوتی ہے۔ یہی تحریک آفاقی وحدت تک شاعر کی رہبری کرتی ہے، وہ اس کا اکتساب خارجی دنیا سے نہیں کرتا۔ خود اپنی وحدت ذات سے کرتا ہے۔ شاعر کے لئے آہنگ و موزونی کا داخلی سرچشمہ

---

[1] کروچے نے اپنی "Aesthetic" (جمالیات) میں احساس کے اس رخ کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا ہے

یہی وحدتِ ذات ہے۔ قدر، آہنگ اور توازن یا غنائیت علیٰحدہ علیٰحدہ حقیقتیں نہیں ہوتیں، بلکہ ایک ہی وحدت کے متعلق ہماری ریزہ کار عقل کے فہم و اظہار کا مختلف عنوان ہوتا ہے۔ صوتی اور حرفی اصول و ارکانِ آہنگ و موزونی کا فہم حاصل کرنے کے میکانکی طریقہ کار ہیں۔ فنون لطیفہ پر جب ہم ریزہ کارانہ حکم لگاتے ہیں تو ایک جامع وحدت (انسان کی داخلی ماہیت) کو ہم ٹکڑے ٹکڑے کرکے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں، اور ہر ٹکڑا کو ایک غیر مربوط اور آزاد حقیقت تسلیم کرکے اس کی وحدت کے متعلق ہم اپنے فہم کو ناقص اور غلط راہ کر لیتے ہیں، اس طرح فن میں فنکار کی وحدتِ ذات کی ماہیت ہمارے لئے ناقابلِ فہم ہو جاتی ہے۔ فنکار کی نفسی ماہیت و حقیقت ہی وہ حُسن ہے جسے وہ موہوم طور پر محسوس کرتا ہے اور اپنی فنی تخلیق میں اجاگر کرکے دیکھنا چاہتا ہے، اسی حقیقت کا پرتو یا جلوہ اس کی تکنیکی کاوشوں میں حسن و آہنگ بن کر نمایاں ہوتا ہے، اور فنکار میں اپنی تخلیق کی جانب سے حسنِ اعتماد قائم کرتا ہے۔

※

۵

حجاب اور آرٹ

حجاب آرٹ کا رمزی و ایمائی امین ہے۔ اگر آرٹ حجاب سے محروم ہو جائے تو زندگی کے نقوش و آثار میں کوئی حیرت و جستجو باقی نہ رہیگی اور آرٹ، آرٹ نہیں عضویاتی نمائش بن کر رہ جائیگا۔ فطرت کا حجاب ہی ایک طرف سائنسی تحقیقات اور ارتقائے تہذیب و ثقافت کا محرک ہے

اور دوسری طرف اپنی معنی خیزی اور رمزی و ایمائی اشارات سے زندگی کی نوعیت و ماہیت کا علمبردار ہے۔ عریاں اور اعصابی نمود و اظہار میں وہ امکانی صلاحیتیں نہیں پیدا ہوتیں جو زندگی کے سربستہ تحرکات کے فہم کے لئے ذہن کو اکسا سکیں۔ کوئی امکان اسی وقت تک ایک امکان رہتا ہے جب تک کہ اس کی قطعیت، تعین اور پایابی پر پردے پڑے رہتے ہیں۔ حجاب فطرت کی خارجی تہ نہیں اس کی داخلی ماہیت ہے۔ زندگی ہمارے سامنے کبھی عریاں نہیں ہوتی، اس کی ماہیت کے متعلق ہمارا علم کبھی قطعی نہیں ہوتا۔ وجدان اپنے سارے ادراق ہمارے سامنے کبھی نہیں بکھیر دیتا، اس لئے حجابات آرٹ میں حیات کے آثار پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ حجابات اتنے بھی نہ ہوں کہ حیات کی رمزیت ہمارے لئے ناقابل فہم ہو جائے، اور یہ بھی لازمی ہے کہ عریاں اور اعصابی نمود اتنی بھی نہ ہو کہ اقدار کی رمزی اور ایمائی تہ داریوں کی جانب سے ہمارے ذوق کو بے حس کر دے۔ جو چیزیں ہماری حیرت و جستجو کو متحرک کرتی ہیں وہ مناظر فطرت کے وہی عناصر ہیں جنھیں "تجلی" (کچھ دیکھا کچھ نہیں دیکھا) کہتے ہیں۔ یہ تجلی آرٹ میں عریانی سے نہیں حجاب سے آتی ہے۔ خارجی قطعیت (جو عریانی کی بنیاد ہے) ایک بے جان منظر یا اعصابی تصویر تو دے سکتی ہے، لیکن حیات و کائنات کا آفاقی اور حیرت زا عکس نہیں دے سکتی۔

※

(۶)

فن اور فنکار کی انفرادیت

ہر فنکار کی انفرادیت آفاقی اقدار کا ایک نیا امتزاج ہوتی ہے، اس لئے منفرد بھی ہوتی ہے اور آفاقی بھی۔ آرٹ کی عظمت کا انحصار آرٹسٹ کے اسی شعور پر ہے۔ اقدار حیات کے متعلق وہ جتنا خود شعور ہوتا ہے اس کا آرٹ اسی درجہ صداقت کا علمبردار ہوتا ہے، اس صداقت سے انسانی اقدار کی جتنی وضاحت ہوتی جاتی ہے اسی درجہ اس کا آرٹ معتبر ہوتا جاتا ہے اور زندگی کی معنی آفریں تصویر و تفسیر بنتا جاتا ہے۔ آرٹسٹ کی انفرادیت کے آفاقی اقدار اس کے آرٹ کو ہمارے لئے بالکل اجنبی نہیں بننے دیتے اور اس کی انفرادیت میں اقدار کا نیا امتزاج اس کے آرٹ کو دوسرے فنکاروں کے آرٹ سے ممیز بھی رکھتا ہے۔

لیکن آرٹسٹ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اسے اپنے فن کے وجدانی محرکات کا بھی شعور ہو۔ فنکارانہ ایقان و اعتبار کا ماخذ تکنیک نہیں ہوتی بلکہ وجدانی تصدیق و توثیق ہوتی ہے، جسکی رہ نمائیوں کو وہ محسوس تو کرتا ہے، لیکن تعقلی توجیہہ نہیں کر سکتا۔ "وجدان خالص" کے تاثرات نفس انسانی کی ایسی سطح سے متعلق ہیں جس کی ماہیت آرٹسٹ پر واضح نہیں ہوتی ؎

نہ ہم غافل ہی رہتے ہیں نہ کچھ آگاہ ہوتے ہیں
انہی طرحوں میں ہم ہر دم فنا فی اللہ ہوتے ہیں (درد)

اس لئے ایک آرٹسٹ جب اپنے وجدان خالص کے تاثرات کو مظہری وسائل اور تکنیک کے توسط سے پیش کرنا چاہتا ہے تو اس کا آرٹ اس کے کیف و وجدان کا مبہم سا احساس ہی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ وجدان خالص کے رموز و اشارات کے متعلق خود فن کار کی تشریح و توجیہہ بھی ناتشفی بخش ہو۔ اسے

ان کے مبہم اور موہوم تقاضا کا احساس ضرور ہوتا ہے، اور یہی احساس اس کا امتیاز ہے جو عوام کو حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عوام پر حسّی واحتیاجی غلبہ وجدانی خود شعوری کی مہلت نہیں دیتا، اور نہ فطرت سے ہر شخص درون بینی کی وہ صلاحیت ہی لے کر آتا ہے۔ عوام اپنی احتیاجات کی تسکین ڈھونڈنے میں منہمک رہتے ہیں اور اسی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ لیکن اس تقاضا کی نوعیت و ماہیت فنکار پر بھی واضح نہیں ہوتی آرٹ کی غایت اسی نوعیت و ماہیت کا شعور حاصل کرنا ہے۔

اس لئے شاعر کا فلسفۂ حیات اس کے وجدان خالص کا جزوی شعور تو پیش کرتا ہے لیکن اس کی مکمل حقیقت ہرگز نہیں پیش کرسکتا۔ آرٹسٹ وجدان خالص کا شعور نہیں پیش کرتا بلکہ اپنے آرٹ کے توسط سے وجدانی کیفیتوں کو شعور میں لاکر دیکھنا چاہتا ہے، انھیں چھونا چاہتا ہے، اور ان کے معانی کو اپنے لئے واضح کرنا چاہتا ہے۔ اگر کوئی فن کار ایسا فلسفہ پیش کرسکتا جو انسان کی مکمل حقیقت کا ترجمان ہوتا تو دنیا نے اسی کو حرف آخر تسلیم کیا ہوتا۔ اس طرح فن کی ماہیت بہرحال ایک راز رہ جاتی ہے، اور آرٹ اپنی مظہری اور تکنیکی نارسائی کی وجہ سے وجدانی تقاضا اور وجدان خالص کے متعلق آرٹسٹ کے شعور کو پیش کرنے میں اپنے حدود و قیود سے آگے نہیں بڑھ سکتا ہے

ہنوز محرمی حسن کو ترستا ہوں ۔ کرے ہے ہر بن مو کام چشم بینا کا (غالب)

(۷)

فن اور جستجوئے اقدار

ہر آرٹ کی تہ میں ایک جستجو ہوتی ہے' اور آرٹ قدری طلب و جستجو کا ایک وسیلہ ہے۔ اس وسیلہ سے فنکار کوئی مقصد حاصل نہیں کرتا بلکہ حصول مقصد کے امکانات پیش کرتا ہے۔ ہمیں اس کے فن میں اس کی طلب و جستجو کے نشانات ملتے ہیں' جو کچھ وہ پیش کرتا ہے کسی چیز کی نقل نہیں ہوتا بلکہ تہوں میں چھپے ہوئے اپنی اقدار ذات کی جستجو ہوتا ہے۔ اس کا ہر شہکار اپنی جستجو کا انجام ہوتا ہے۔ وہ اپنے فنی عروج کی کسی منزل پر پہنچ کر مطمئن نہیں ہوتا' اس کی طلب و جستجو دائمی اور ابدی ہوتی ہے' اس کی کوئی تخلیق اس کی جستجو کا مقصود نہیں ہوتی لیکن اس کی ہر تخلیق اس کی جستجو کا نشان اور سراغ ضرور ہوتی ہے۔ یہ جستجو فنکار کی خود اپنی ذاتی اقدار کی ہوتی ہے جس کا دھندلا سا عکس اس کے صفحہ شعور پر ابھرتا ہے' وہ اپنے فن میں اسی کو عریاں دیکھنا چاہتا ہے' وہ اپنے ہر نقش میں اسی کا مفہوم ڈھونڈتا ہے' وہ کسی حسن کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ خود اپنے حسن ذات کی جستجو کے امکانات پیش کرتا ہے اور کائنات کی ہر شے میں اسی حسن ذات کا عکس دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ جو کچھ پیش کرتا ہے وہ اس کی شخصیت کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ شخصیت کی تہ میں آفاقی قدروں کی جستجو کا شعور و احساس ہوتا ہے ؎

رقص مستی دیکھتے' جوش تمنا دیکھتے
سامنے لاکر تجھے اپنا تماشہ دیکھتے (اصغر)

فنکار اپنی جستجو کے لمس سے ہماری چھپی ہوئی جستجوؤں کو اکسا دیتا ہے۔ اس کا فن ہمیں اپنے متعلق خود شعور بنا دیتا ہے' وہ زندگی کے راز سے واقف نہیں ہوتا' راز کی جستجو کرتا ہے اور ہم میں بھی اسی کا

حساس بیدار کر دیتا ہے، اس کی ہر کاوش کامیاب نہیں ہوتی اور اسکی کوئی کاوش وہ سب کچھ نہیں پالیتی جس کی اس نے تمنا کی ہو۔ آرٹسٹ کی جستجوئیں جس حد تک اقدارِ حیات کا انکشاف کر پاتی ہیں، اس حد تک وہ آسودہ ہوتا ہے اور جو کچھ غیر منکشف رہ گیا اس اعتبار سے وہ ناآسودہ رہتا ہے ؎

وہ یوں دل سے گذرتے ہیں کہ آہٹ تک نہیں ہوتی
وہ یوں آواز دیتے ہیں کہ پہچانی نہیں جاتی (جگر)

کوئی آرزو ہو یا تمنا، تلاش ہو یا جستجو، شاعر بہرحال ایک انسان ہوتا ہے، اور اس کی یہ حقیقت اس سے ایک لمحہ کے لئے بھی جدا نہیں ہوتی۔ وہ داخلی اعتبار سے اپنے محرکات سے اور خارجی اعتبار سے ماحول اور عصری تقاضوں سے مکمل بے تعلقی حاصل نہیں کر سکتا۔ یہ تعلق حسی لوث کے اعتبار سے وجدانی حقیقت کی جستجو کی راہ میں حجابات بنتا جاتا ہے، لیکن فنونِ لطیفہ ہی وہ سنگم ہے جہاں حس اور وجدان کا بہترین امتزاج ہوتا ہے، اس لئے شاعری حجابات کی قدر کرتی ہے۔ اگر اسے امکاناتِ جستجو سے محروم کر دیا جائے اور اس میں معرفت کی قطعیت بھر دی جائے تو وہ شاعری نہیں رہ سکتی۔ رہبانیت شاعری کی ضد ہے، وہ فطری مطالبات کی قدر نہیں کرتی، اس لئے راہب عارف تو ہو سکتا ہے شاعر نہیں ہو سکتا ؎

کچھ سمجھ کر ہم نے رکھا ہے حجابِ دہر کو
توڑ کر شیشے کو پھر کیا رنگِ صہبا دیکھتے (اصغر)

یہ تلاش و جستجو شاعر کو مختلف سمتوں میں لے جاتی ہے اور فطری د

اکتسابی اقدار اس کے وجدان سے وابستگی قائم کر کے رمز و ایما اور علامات و اشارات بنتے جاتے ہیں۔ گل و بلبل ہو یا دیر و حرم، سُرخ ستارہ ہو یا سرخ خواب وجدانی تقاضا کی ماہیت ہمیشہ قائم رہتی ہے، اس کی سمتیں بدلتی جاتی ہیں، حقیقت نہیں بدلتی۔ اس کی جستجو کے لئے نہ تسبیح و زنار کے وسیلہ پر اصرار ہے اور نہ زلف و رخسار کے رمز و کنایہ سے انکار، نہ بہار و خزاں کی پابندی ہے اور نہ مکانی و زمانی آزادی کی قید ہے۔ یہ جستجو قدر کے لئے ہے اور قدر تنگ و محدود نہیں[1]۔

نئے نئے اسلوب سے نئی نئی قدر کی جستجو ہوتی ہی رہے گی، اور ہر دریافت جو انسانی اقدار کا مظہر ہو، ہمارے تقاضائے وجدان کی تسکین کرتی ہی رہے گی، اس لئے کہ یہ فی الحقیقت انسان کی ماہیت ذات کی جستجو ہے، یہی جستجو ہر آرٹ کی بنیادی صداقت ہے۔ اس جستجو کی راہ میں فنکار کو ہر شئے ایک امکان نظر آتی ہے، اور وہ ہر امکان کا جائزہ لیتا ہے ؎

اسرارِ حقیقت کو اک ایک سے پوچھا ہے
ہر نغمۂ رنگیں سے ہر شاہدِ رعنا سے (اصغرؔ)

---

[1] صوفیہ کے عشق کا امتیازی کردار یہ ہے کہ یہاں سالک کا نفس ایک طرف تو معاملات عام سے وابستہ رہتا ہے اور دوسری طرف ذات باری تعالے سے۔ یہاں کائنات اور اسباب حیات بھی خدا ہی کے آثار و آیات ہیں۔ اسلئے صوفیہ کے عشق میں ان کی بھی حقیقت اور اہمیت ہے۔ یہ عشق رہبانیت یا مایا کے تصور کی حمایت نہیں کرتا۔ خواجہ حافظ پر اظہار رائے کے ضمن میں پروفیسر براؤن اور دوسرے مستشرقین پر اسلامی تصوف کے عشقیہ کردار کا یہ امتیاز اچھی طرح واضح نہ ہو سکا۔ وہ یورپی سریت (European Mysticism) کے نقطۂ نظر سے صوفیہ کے تصورِ عشق کا بھی جائزہ لیتے ہیں۔

وہ ہر ایک کی قدری حیثیت کی قیمت کا اندازہ لگاتا ہے لیکن کائنات کی ہر شے اور اپنی ہر تخلیق میں اسے اپنے وجدانی تقاضا کی نامکمل تسکین ملتی ہے، اس لئے اس کی کاوش جستجو میں جس قدر کی جھلک جس حد تک نمایاں ہو سکی اس نے شاعر میں انبساط پیدا کر دیا اور جو نمایاں نہ ہو سکی اس نے اس کے غم جستجو کو کچھ اور گہرا کر دیا۔ اسی انکشاف قدر کو اس نے وصل و نشاط سے تعبیر کیا اور عدم انکشاف کو ہجر و مفارقت اور رنج و ملال کا نام دے دیا۔

وصل ہے پردل میں اب تک ذوق غم پیچیدہ ہے
بلبلہ ہے عین دریا میں مگر نم دیدہ ہے (عبدالعلیم آسی)

شاعر کا موضوع جو بھی ہو خلش جستجو ہمیشہ قائم رہتی ہے، جس کا بنیادی تقاضا یہی ہوتا ہے کہ "میں کیا ہوں"۔ اس جستجو کے آثار و اسالیب، تہذیب ثقافت، ماحول اور عصری تقاضوں کے ساتھ بدلتے جاتے ہیں لیکن اس کی حقیقت کبھی نہیں بدلتی ۔

راز کی جستجو میں مرتا ہوں اور میں خود ہوں ایک پردۂ راز (اصغر)

شاعری تصوف نہیں، لیکن تصوف سے اس کا گہرا تعلق ہے، اس لئے کہ تصوف انہی سربستہ حقائق کا تجربہ و مشاہدہ ہے جو شاعر کی جستجو کا موضوع ہے۔ آرٹ حصولِ عشق کا اظہار نہیں لیکن فنکار کی تڑپ اور آرزو آرٹ کو عشقیہ جستجو کے آثار ضرور بنا دیتی ہے۔ صوفی شعراء اور دوسرے فنکاروں میں فرق یہ ہے کہ عام فنکاروں کے یہاں یہ جستجو غیر شعوری طور پر مبہم انداز سے کام کرتی رہتی ہے، وہ یہ محسوس تو کرتے ہیں کہ انھیں کوئی تلاش ہے لیکن وہ یہ نہیں جانتے کہ وہ کیا ہے جس کی انھیں تلاش ہے۔ انھیں اپنے ہر شہکار میں کچھ کمی سی محسوس تو ہوتی ہے لیکن وہ یہ نہیں جانتے کہ کس

شے ایک ہی ہے لیکن صوفی شعراء (وہ شعراء جو صوفیانہ اقدار کے علمبردار ہیں) کی جستجو زیادہ خود شعوری ہوتی ہے۔ وہ یہ جانتے ہیں کہ وہ کیسے دیکھنا چاہتے ہیں لیکن یہ جاننا چاہتے ہیں کہ وہ کیا ہے اور کیسا ہے۔

؎ کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں (اقبالؔ)

حرفِ آخر

حرفِ آخر:

حکومتِ مغلیہ کا زوال اور برطانوی حکومت کا عروج تاریخی انقلاب ہی نہ تھا، تہذیبی اور ثقافتی سانحہ بھی تھا جس نے فرسودہ تصورات اور کرم خوردہ جاگیردارانہ نظام کو قوم کی لوحِ تربت بنا دیا۔ اوہام اور مذہبیت نے نئی روشن کو قبول کرنے یا اپنے لئے کوئی صحتمند راہ اختیار کرنے کا حوصلہ بھی باقی نہیں رکھا۔ صدیوں کے آزمودہ اقدار ناقابلِ اعتبار اور ہیچ ہو کر رہ گئے۔ فکر کا کوئی مرکز ایسا نہ رہا جو تعمیرِ نو کا سہارا بنتا۔ ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ میں مجاہدین کی شکست اور ۱۸۵۷ء میں جنگِ آزادی کی ناکامی نے قوم کی تقدیر کا نقشہ بدل دیا۔ مولانا حالیؔ اور اکبر الہ آبادی نے بے حس رگوں میں کچھ حرارت پیدا کی۔ سرسید اور ان کے رفقاء اور بعض مذہبی تحریکوں نے حالات کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی، ڈاکٹر اقبالؔ نے حیات کے تہ نشیں فیوض و برکات کو بروئے شعور لا کر چونکا دیا اور ذہنوں کو نئے سطور پر سوچنے اور غور و فکر کرنے پر آمادہ کر دیا، قوم نے بڑھ کر اس کا خیر مقدم اس طرح کیا جیسے پیاسی ٹہنیوں کو بارانِ رحمت مل گئی ہو۔

لیکن ہماری شاعری صدیوں کی جن تاریخی اور تہذیبی قوتوں کی علمبردار ہے اپنے پس منظر سے دور ہو جانے کے بعد نئے حالات میں ہمارے لئے اجنبی بن گئی۔ اشعار کا کثیر ذخیرہ جس تاریخی، تہذیبی اور فکری شعور کا آئینہ دار ہے

آج کے ماحول میں بے لطف اور بے اثر ہو چکا ہے ۔ مثلاً فارسی شاعری کی تقلید میں اردو شاعری میں ترکی نوجوانوں کے اثر و نفوذ کے نقوش ظاہر ہے کہ ایسے اشعار سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ ان کے زیریں محرکات کا تجزیہ کر کے اپنی تاریخی و تہذیبی ارتقا و انحطاط کا شعور حاصل نہ کیا جائے ۔

کلکتہ یونیورسٹی کے ایک کالج کے شعبۂ اردو کی ایک معمر خاتون لکچرار نے ایک بار دوران گفتگو کہا ـــــ "کلاس میں اردو غزل پڑھاتے ہوئے مجھے شرم آتی ہے ۔" ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ غزلوں کا کچھ سرمایہ ہمارے اس دورِ انحطاط کی تصویر ہے جب رگ و پے کی لذت ہی تخلیقی محرک تھی، جس طرح آج کی جدید شاعری اور ادب کا معتدبہ حصہ ہمارے ذہنی انتشار کا عکس ہے جب ہم ایسے دور سے گذر رہے ہیں کہ اپنے مستقبل پر سے اعتماد و یقین اٹھ چکا ہے ۔

صوفیانہ شاعری بھی اس سے مستثنیٰ نہیں :

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد　　محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا　　یہ سالک مقامات میں کھو گیا

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے　　(اقبال)

اس لئے آج اگر ہم اپنے آپ کو ان سے نامانوس پاتے ہیں تو کوئی تعجب نہیں ۔ اتنی بات ضرور ہے تاریخ بدلتی رہتی ہے، تہذیب و ثقافت میں تراش و خراش ہوتی رہتی ہے، لیکن وہ احساس جس پر صوفیانہ شاعری قائم ہے ازلی اور ابدی ہے، ہر ارتقا اور انحطاط سے بے نیاز۔ اس لئے اس کے پیغام محبت کی کشش ہمیشہ قائم رہے گی، اور دلوں کے

اضطراب کو اگر کہیں سکون مل سکتا ہے تو وہیں مل سکتا ہے۔

تصوف کے تکنیکی پہلو پر صوفیہ اور اساتذہ کی مقبول خاص و عام تصنیفات کثرت سے مہیا ہیں، اس لئے اس مقالہ میں شریک نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں وہ اس مقالہ کے حدود سے بھی خارج ہے۔ اس کا مقصد تو صرف یہ ہے کہ صوفیہ کے تصورِ عشق پر کچھ روشنی ڈالی جا سکے تاکہ ان ذہنوں کے لئے اس کی صداقت کسی حد تک تو واضح ہو جائے جو اس کی طرف سے ہنوز تاریکی میں ہیں۔ موضوع مشکل ہے، حقائق تک رسائی آسان نہیں، اور مجھے اپنی کوتاہی معلوم۔ اسی سبب سے اس مقالہ کی اشاعت میں تاخیر ہوتی رہی۔ لیکن میں اپنی کوششوں کی طرف سے مایوس بھی نہیں، اس لئے کہ اس کی مٹی پلید ہوتے ہوئے میں نے ان کے ہاتھوں دیکھا ہے "جن سے امید رہنمائی تھی"۔

یہ مقالہ بہار یونیورسٹی میں ۱۹۵۹ء میں پی، ایچ۔ ڈی کی ڈگری کے لئے پیش کیا گیا تھا۔ یونیورسٹی نے ڈاکٹر ہادی حسن (مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ)، ڈاکٹر سید عابد حسین (جامعہ ملیہ، دہلی) اور ڈاکٹر سید اعجاز حسین (الہ آباد یونیورسٹی) سے رائے لی۔ اوّل الذکر دونوں اساتذہ وائی وا کے لئے مظفر پور بھی تشریف لائے تھے۔ ملال یہ ہے کہ آج اس مطبوعہ مقالہ کو ترمیم، اضافہ اور نظر ثانی کے بعد ان میں سے کسی کی خدمت میں پیش کرنے کی کوئی صورت نہ رہی۔ اللہ تعالیٰ انھیں اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دیں، آمین

سید احمد حسن
۱۷ر جولائی ۱۹۸۴ء

ڈاکٹر یزدانی کوارٹرز
اگریکلچرل کالج کیمپس
ڈاکخانہ ڈھولی، ضلع مظفر پور (بہار)

حوالہ جات

1–Encyclopaidia Britannica.

2–Psychology of the Sex (Manual).
by Hevelock Ellis.

3–Studies in the Pych. of Sex Vol. I Book I.
by Hevelock Ellis.

4–A History of Western Philosophy.
by Bertrand *R*ussel.

5–Treatment of Love in Sanskrit Literature.
by Dr. Sushil Kumar, De.D.Litt.

6–The New Psychology. by A.G. Tansby.

7–Frendian Psychology (Calcutta *R*eview)
July, 1938. by Dr. S.M. Mohsin

8–Group Psychology and the Analysis of the Ego.
by Sigmund Frend.

9–Contributions to Analytical Psychology.
by C. G. Jung.

10–The Origins of Love and Hate. by I.D. Sattie.

11–Guide to Modern Thought. by C.E.N. Joad.

12–Symposium. by Plato.

13–Aaron's *R*od. by W.H. Lowrence.

14–Six Lectures on *R*econstruction of *R*eligious Thought in Islam. by Dr. M. Iqbal.

15–The Nature of the Phisical World.
by A.S. Edington.

16–Physics and Philosophy. by Sir James Jeans.

17–Metaphysics of Iqbal. by Dr. Ishrat Hasan.

18–Creative Unity. by *R*avindra Nath Tagore.

19–Jagone Birthday Number 1941 Visva Bharti (English Edition)

20–On Love. by P.B. Shelly (an Essay)

21–Oxford Lectures on Poetry. by A.C. Bradley.

22–A History of Aesthetic. by Bernard Bosanquet.
23–Mysticism and Logic. by Bertrand Russel.
24–Anatomy of Melancholy. by Robert Berton.
25–The Descent of Man. by Chrles Darwin.
26–Psychology of Sex Relation. by Theoder Reik.
27–Aesthetic. by Benedetto Croce.
(English Translation. by Douglas Ainslie)
28–Principal Upanisads. by Dr Radha Krishnan.
29–Types of Philosophy. by William Ernest Hocking·
(Translated in Urdu. by Zafar Husain Khan)
30–Literary History of Persia. by E.G. Brown.
31–Love in its Essence. by Mir Valiuddin.

(ب)

اسلامی تہذیب اور اسکے اصول ومبادی	سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ
غبارِ خاطر	مولانا ابوالکلام آزادؒ
شعر العجم جلد پنجم، الغزالی	مولانا شبلی نعمانیؒ
شبنم	عزیز احمد
والگا سے گنگا تک	راہل شنکرتائن
فلسفۂ برگساں	میر حسن الدین
انواعِ فلسفہ (اردو ترجمہ)	ظفر حسین خاں (مترجم)
تاریخ مشائخ چشت	خلیق احمد نظامی
قرآن مجید	... ...
خیر الکثیر (اردو ترجمہ)	شاہ ولی اللہ دہلویؒ (مترجم مولانا عبدالرحیم)
فصوص الحکم (اردو ترجمہ)	محی الدین ابن عربی مطبوعہ نولکشور پریس
انوار الرحمٰن	شاہ عبدالرحمٰنؒ

تصوف [illegible]	مولانا محمد منظور نعمانی
تاریخ دعوت و عزیمت [illegible] حصہ [illegible]	[illegible] سید ابو[illegible]
[illegible]	مولانا سید [illegible]
کیمیائے سعادت (اردو ترجمہ)	امام غزالیؒ
فیوض یزدانی (اردو ترجمہ)	عبدالقادر جیلانیؒ
القول الجمیل (اردو ترجمہ)	شاہ ولی اللہ دہلویؒ (مترجم پروفیسر محمد سرور)
طریقت و حقیقت	مرتبہ مولانا محمد منظور نعمانی — نولکشور پریس
فتوحات المکیہ (اردو ترجمہ)	محی الدین ابن عربیؒ
تذکرہ امام ربانی مجدد احمد سرہندی	داتا گنج بخش ہجویریؒ
کشف المحجوب (اردو ترجمہ)	مطبوعہ نولکشور پریس، لکھنؤ
مکتوبات شیخ شرف الدین یحییٰ منیری (اردو ترجمہ)	مطبوعہ بیت الشرف، بہار شریف
قرآن اور تصوف	ڈاکٹر میر ولی الدین
عوارف المعارف (اردو ترجمہ)	شہاب الدین سہروردیؒ
احیاء العلوم (اردو ترجمہ)	امام غزالیؒ
اساس نفسیات (اردو ترجمہ، جامعہ عثمانیہ حیدرآباد)	ولیم میکڈوگل
منطق الطیر	شیخ فریدالدین عطارؒ

تذکرہ حضرت مولانا فضل رحمٰن گنج مراد آبادیؒ

شعراء :- مولانا روم، عراقی، حافظ، سعدی، جامی، ابوسعید ابوالخیر، مغربی، عرفی، نظیری، فغانی، میر، غالب، صائب، ولی دکنی، خواجہ میر درد، عبدالعلیم آسی، اقبال، اصغر گونڈوی، جگر مراد آبادی۔

●

صوفیانہ شاعری میں عشق کا تصور

Studies in the Treatment of Love in Sufi Erotic Poetry

Dr. SYED AHMAD HASAN
M.A., M.A., Ph.D.

NIKHAR PUBLICATIONS
Maunath Bhanjan 275101 Azamgarh (U.P.)