فضل حمید

مولانا رومیؒ

سوانح حیات و افکار

سوانحِ حیات

مولانا کا نام محمد تھا۔ جلال الدین لقب اور عرف مولائے روم۔ آپ رومی تخلّص فرماتے تھے۔ "مولانا روم" جو عرفِ عام میں مشہور ہے، اضافتِ معنوی کے لحاظ سے غلط ترکیب ہے۔ مولانا رومی ہونا چاہیئے۔ مولانا خود فرماتے ہیں ؎

مولوی ہرگز نہ شُد مولائے روم　　　تا غلامِ شمس تبریزی نہ شُد

مولوی اس وقت تک مولائے روم نہیں ہوا جب تک کہ شمس تبریز کا غلام نہیں بنا۔

مولانا نسباً صدیقی تھے اور موطناً کُرد تھے۔ ۶۰۴ ہجری میں بلخ میں پیدا ہوئے، جو ماوراء النہر سے اس طرف تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس زمانہ میں کُرد قوم آباد تھی۔ بلخ کا علاقہ صوبۂ خراسان کا حصہ تھا۔ دریا کی دوسری طرف یعنی ماوراء النہر میں بخارا اور سمرقند وغیرہ تھے جہاں ترک قوم آباد تھی ــــ بلخ محمد خوارزم شاہ کا دارالخلافہ تھا جو ایک وسیع و عریض سلطنت کا حکمران تھا۔ اب بلخ افغانستان کے صوبۂ مزار شریف کے شہر مزار شریف کے مضافات میں ایک چھوٹی سی بستی ہے، مزار شریف کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں امیرالمومنین علیؓ کا مزار مبارک بتایا جاتا ہے۔ مولانا رومیؒ کا ایک مقولہ ہے: "امسیت کُردیاً و اصبحت عربیاً"۔ جب شام ہوئی تو میں کُرد تھا۔ جب صبح ہوئی تو عرب بن گیا یعنی عربیت کی روح مجھ میں داخل ہو گئی۔ عرب، ایران، ترکستان وغیرہ ممالک کا یہ دستور تھا کہ قومیت کی نسبت وطن سے ہوتی تھی، نہ مذہب سے اور نہ نسل سے۔ اسی معنی میں مولانا رومیؒ نے "ہندو" کا لفظ اس شعر میں استعمال کیا ہے ؎

اے بسا ہندو ئے و ترکِ آشنا　　　اے بسا دو ترک چوں بیگانگاں

(بہت سے ہندو (یعنی ہندی) اور ترک باہم آشنا ہوتے ہیں اور بہت سے ترک آپس میں ناآشنا ہوتے ہیں)

اس آشنائی و عدم آشنائی کا سبب وہ یہ بیان کرتے ہیں:۔

ہم زبانی خویشی و پیوندی است　　مرد با نامحرماں چوں بندی است

پس زبان محرمی خود دیگر است　　ہمدلی از ہم زبانی بہتر است

(ہم زبانی سے یگانگت و تعلق پیدا ہوتا ہے۔ آدمی نامحرموں (غیر زبان والوں) کے درمیان میں قیدی کی طرح ہوتا ہے یعنی بول چال سے محروم رہتا ہے۔ پھر محرمی (حقیقی آشنائی) کی زبان بھی اور ہے۔ ہمدلی ہم زبانی سے بہتر ہے)۔

مولانا رومی کے شاگرد و سالہا سال کے رفیق اور سب سے معتبر سوانح نگار سپہ سالار نے مولانا کے تفصیلی حالات قلم بند کئے ہیں۔ مولانا کے دادا حسین بلخی سے سلطان محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی شادی کر دی تھی۔ مولانا کے والد شیخ بہاء الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے تھے۔ سلطان خوارزم شاہ اور سبزوار کے لوگوں کا جو قصہ تمثیلی رنگ میں مولانا نے اپنی مثنوی میں لکھا ہے، وہ اسی خوارزم شاہ کے بارے میں ہے۔ محمد خوارزم شاہ سلاطین سلسلۂ خوارزم کا بڑا اولوالعزم بادشاہ تھا۔ اُس نے اپنی سلطنت کی بڑی توسیع کی تھی خراسان، ایران، ماوراء النہر، کاشغر اور عراق کے علاقے اس کے زیر نگیں تھے۔ اپنی عمر کے آخری حصہ میں اُس نے ارادہ کیا کہ خلافتِ عباسیہ کو ختم کر کے اس کی جگہ سادات بنی فاطمہ کی حکومت قائم کرے۔ اس ارادہ سے بغداد کی طرف رُخ کیا لیکن راستہ میں اس قدر برف پڑی کہ نہ بغداد پہنچ سکا اور نہ بلخ واپس آ سکا۔ آخر کار ہلاکو خان کے لشکر سے شکست کھائی اور ایک سال بعد فوت ہو گیا۔ غالباً مولانا رومی نے اسی واقعہ کی طرف اپنے اس شعر میں اشارہ کیا ہے:۔

کور کورانہ میا در کربلا　　تا نیفتی چوں حسینؓ اندر بلا

شیخ بہاء الدین مرجعِ عوام و خواص تھے اور سلطان کے ہاں بھی بوجہ ان کے علم و فضل، تقدس، اور قرابت کے بہت اعزاز و احترام ہوتا تھا۔ امام فخر الدین رازی کا بیشتر سرمایہ فلسفۂ یونان تھا، جس کی تردید مولانا بہاء الدین فرماتے رہتے تھے۔ یہ بات امام رازی کو سخت ناگوار گزرتی تھی۔ وہ انہیں بہ نگاہِ رقابت دیکھتے تھے اور اپنا حریف تصور کرتے تھے۔ ایک روز سلطان امام رازی کی معیت

میں مولانا بہاءالدین کی خدمت میں حاضر ہوا۔ دیکھا کہ ہجومِ خلائق ہے۔ سلطان نے امام صاحب سے مخاطب ہو کر کہا:۔ دیکھا کس قدر مجمع لگا ہوا ہے ؟ امام صاحب تو موقع کے منتظر ہی تھے۔ کہنے لگے "جی ہاں! ابھی اس فتنہ کا سدِّباب نہ ہوا تو آئندہ یہ خطرہ سے خالی نہیں"۔ خوارزم شاہ نے امام صاحب کے مشورہ سے خزانہ اور قلعہ کی کنجیاں مولانا بہاءالدین کے پاس اس پیغام کے ساتھ بھیج دیں کہ لوازمِ سلطنت میں سے اب میرے پاس صرف یہ کنجیاں رہ گئی ہیں۔ یہ بھی پیشِ خدمت ہیں۔ شیخ بہاءالدین نے جواب دیا۔ الحمدللہ۔ جمعہ کی نماز اور وعظ کے بعد یہاں سے چلا جاؤں گا۔ جب شہر سے نکلے تو تین سو خاص مُرید ہمرکاب تھے۔ خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت نادم و پشیمان ہوا۔ ہرچند مولانا بہاءالدین کی منت سماجت کی کہ وہ ترکِ وطن کا ارادہ چھوڑ دیں مگر وہ نہ مانے۔ بعد میں خوارزم شاہ کا جو حشر ہوا اور بلخ پر جو تباہی آئی، وہ تاریخ کے اوراقِ عبرت ہیں۔ مولانا غالباً اِسی تاثر کے تحت فرماتے ہیں:۔

تا دلے صاحبدلے نامد بہ درد ہیچ قومے را خدا رُسوا نہ کرد!

(جب تک کوئی صاحبِ دل آزردہ خاطر نہیں ہوا۔ خدا نے کسی قوم کو ذلیل و خوار نہیں کیا۔)

امام رازی کے متعلق مولانا رومی نے ایک حکایت مثنوی میں لکھی ہے۔ فرماتے ہیں جب امام رازی کا آخری وقت ہوا تو بسترِ مرگ پر شیطان نے خدا کی ہستی کے دلائل طلب کئے۔ جو دلیل رازی دیتے تھے شیطان اُسے رد کر دیتا تھا۔ قریب تھا کہ وہ خدا کا انکار کر دیں کہ ان کے پیر شیخ نجم الدین کُبریٰ کو کشفی طور پر یہ ماجرا معلوم ہوا۔ اور اُنھوں نے اپنی کرامت سے یہ آواز رازی کے کانوں تک پہنچا دی کہ " اے فخرالدین کہہ دے کہ میں نے خدا کو بے دلیل مانا"۔ چنانچہ اس طرح امام موصوف کا خاتمہ بالخیر ہوا۔ اس واقعہ کو لکھنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں:۔

گر بہ استدلال کارِ دیں بُدے فخرِ رازی رازدارِ دیں بُدے

پائے استدلالیاں چوبیں بود پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

(اگر دین کا معاملہ استدلال پر منحصر ہوتا، تو فخرالدین رازی (حقیقتِ) دین کے رازدار ہوتے۔ دلیل بازوں کے پیر لکڑی کے ہوتے ہیں اور لکڑی کا پیر سخت بے وقر ہوتا ہے)۔

القصہ شیخ بہاءالدین مع اہل و عیال کے سفرِ مہاجرت پر روانہ ہو گئے۔ علاوہ متبحر عالم ہونے

کے، آپ کبرویہ طریقِ تصوف کے صاحب مجاز شیخ بھی تھے۔ دورانِ سفر جہاں جہاں اُن کا گزر ہوتا تھا، علمائے دین و مشائخ ان کی زیارت کے لئے حاضر ہوتے تھے۔ ۶۱۰ ہجری میں جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فریدالدین عطار، شیخ بہاء الدین سے ملنے کے لئے آئے۔ مولانا رومی کی عمر اس وقت چھ سال کی تھی، خواجہ نے ان کی پیشانی پر آثارِ سعادت کو روشن دیکھا، اِن کے سر پر دستِ شفقت پھیر کر اپنی مثنوی اسرار نامہ انہیں عنایت فرمائی اور ان کے والد بزرگوار سے فرمایا: "یہ جوہر قابل ہے۔ اس کی تعلیم و تربیت کا خاص خیال رکھنا!" نیشاپور سے نکلے تو آٹھ برس بلادِ روم و شام کی سیاحت میں گزر گئے، بغداد گئے اور وہاں درس و تدریس اور وعظ و تذکیر کا سلسلہ جاری رکھا۔ کچھ مدت یہاں قیام رہا۔ روزانہ علماء، فضلاء و مشائخ ان کی مجلس میں حاضر ہو کر ان کی زبانِ حقیقت ترجمان سے معارف و اسرار سُنتے تھے۔ زنجان میں ایک سال اور لارندہ میں سات سال قیام رہا۔ مولانا کی عمر ابھی اٹھارہ سال کی تھی کہ ان کے والد ماجد نے ان کی شادی لارندہ میں کر دی۔ یہیں ان کے فرزند رشید سلطان ولد کی پیدائش ہوئی۔ بغداد کے دورانِ قیام ایک وفد سلجوقی خاندان کی ایک شاخ کے حکمران سلطان علاء الدین کیقباد کی طرف سے عباسی خلیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ان لوگوں نے شیخ بہاء الدین کا وعظ سُنا اور واپس جا کر ان کی بہت تعریف و توصیف کی۔ بالآخر سلطان موصوف کی استدعا پر شیخ بہاء الدین عازمِ قونیہ ہوئے۔ سلطان کو جب خبر ہوئی تو امراء و وزراء کی معیت میں شہر سے چند میل کے فاصلہ پر شیخ کا استقبال کیا اور شہر کی فصیل سے کچھ فاصلہ پر گھوڑے سے اُتر پڑا اور پا پیادہ اس قافلہ کے ہمراہ شہر میں داخل ہوا۔ سب امراء و وزراء ساتھ تھے۔ سلطان نے شیخ کو ایک عالی شان عمارت میں ٹھہرایا، اور اُن کی راحت و آسائش کے جملہ ساز و سامان مہیا کر دیئے۔ سلطان خود ان کی خدمت میں حاضر ہو کر معارفِ حقیقت اور اسرارِ طریقت کا بیان سُنتا تھا۔

اس وقت مولانا رومی کی عمر اٹھارہ، انیس سال کی تھی۔ ان کے والد بزرگوار نے ان کی تعلیم و تربیت اپنے مرید خاص و خلیفہ سید برہان الدین ترمذی کے سپرد کی، جو باکمال صوفی ہونے کے علاوہ بڑے پایہ کے عالم و فاضل بھی تھے۔ مولانا نے ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کی، اور علوم متداولہ کی تحصیل سیّد موصوف سے کی۔ جب شیخ بہاء الدین کا انتقال ہُوا تو مولانا کی عمر چوبیس سال کی تھی۔ حلب و دمشق اس زمانہ میں علوم و فنون کے مرکز تھے اور اہلِ کمال وہاں جمع تھے۔ مولانا تکمیلِ علم کے لئے دمشق پہنچے

اور وہاں کے مدرسۂ حلاویہ کے مُدرّس کمال الدین ابن جگنیؒ اور دیگر نامور اساتذہ سے فقہ، حدیث، تفسیر اور عربی لغت و ادب اور معقولات کی تحصیل کی۔ حلب سے فارغ التحصیل ہو کر مولانا دمشق تشریف لے گئے۔ جہاں اُن کا برسوں قیام رہا۔ مولانا رومی کی زندگی میں دمشق کا قیام اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ یہاں اُن کی ملاقات شیخ اکبر محی الدین ابن عربی سے ہوئی۔ اس وقت مولانا کی عمر چالیس سال کی تھی۔ یہیں وہ مسلک وحدت الوجود سے متاثر ہوئے۔ اُن کا تذکرہ نگار سپہ سالار لکھتا ہے کہ مولانا جس زمانہ میں دمشق میں تھے، اُن کی صحبتیں اکثر محی الدین ابن عربی، شیخ سعدالدین حموی، شیخ عثمان رومی، شیخ احد الدین کرمانی اور شیخ صدرالدین قونوی سے رہا کرتی تھیں۔ شیخ صدرالدین قونوی، شیخ اکبر کے مرید خاص اور ان کی تصانیف کے مفسّر تھے۔ مولانا رومی کے قیامِ دمشق کے بعد شیخ صدرالدین کا قیام بھی مستقل طور پر قونیہ میں رہا۔ مولانا سے ان کو بہت اُنس اور اخلاص تھا۔ ریاض العارفین کی روایت ہے کہ بوعلی شاہ قلندر پانی پتی مُدت تک مولانا رومی کی صحبت میں رہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی اور شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی کے پیر تھے۔ ان کی بھی مولانا سے موانست و مجالست رہی۔ شیخ سعدی اکثر بلادِ روم کا سفر کرتے تھے، ایک مرتبہ شمس الدین والئی شیراز نے شیخ سعدی سے ایک صوفیانہ غزل کی فرمائش کی۔ اور ساتھ ہی لکھ دیا کہ یہ میں اپنے باطنی ذوق کی تسکین کے لئے چاہتا ہوں۔ کسی خاص شاعر کی قید نہیں۔ شیخ سعدی کے پاس مولانا رومی کی ایک تازہ غزل قوالوں کے ذریعہ پہنچی۔ انہوں نے وہی والئی شیراز کو بھیج دی اور یہ لکھا:۔ بلادِ روم میں ایک نوجوان صاحبِ حال منصۂ شہود پہ جلوہ گر ہوا ہے۔ یہ اشعار اُس کے وارداتِ قلب کا نتیجہ ہیں۔ اس غزل کے چند اشعار درج ذیل ہیں:۔

ہر نفس آوازِ عشق می رسد از چپ و راست　　ما بہ فلک می رویم عزمِ تماشا کراست

ما بہ فلک بودہ ایم یارِ ملک بودہ ایم　　باز ہماں جا رویم بازکہ آں شہرِ ماست

ما زِ ملک برتر ایم وز فلک افزوں تر ایم　　زیں دو چرا نگذریم؟ منزلِ ما کبریاست

(ہر دم عشق کی یہ آواز دائیں بائیں سے آ رہی ہے، ہم فلک پر جا رہے ہیں۔ یہ تماشا کون دیکھنا چاہتا ہے۔ ہم فلک پر رہتے تھے۔ فرشتہ کے قرین و جلیس تھے۔ پھر اُسی جگہ جا رہے ہیں، پھر، کہ وہی ہمارا شہر ہے۔ ہم فرشتہ سے برتر ہیں اور فلک سے زیادہ ہیں۔ ان دونوں سے آگے کیوں نہ نکل جائیں؟ ہماری منزل تو کبریا ہے۔)

اس غزل کے مطالعہ سے شمس الدین پر وجد و بیخودی کی کیفیت طاری ہوگئی۔ محض اسے سننے کے لئے اُس نے قوالی کی محفلیں منعقد کرائیں اور گراں قدر تحائف دے کر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا۔ چناں چہ شیخ سعدی مولانا کی خدمت میں پہنچے۔ ھدایا پیش کئے اور مولانا کی صحبت سے مستفیض ہوئے۔ سعدی محدث ابن جوزی کے شاگرد تھے جو رقص وسماع کے مخالف تھے۔ لیکن اُن کے منع کرنے کے باوجود شیخ سماع سنتے تھے، جیساکہ انہوں نے گلستاں میں لکھا ہے۔ مولانا رومی کے سلسلۂ طریقت (کبرویہ) میں رقص وسماع از قبیل لوازم ہے۔ اور وہ سماع کو بڑے ذوق وشوق سے سنتے تھے۔ سعدی نے رقص وسماع کی تائید میں متعدد اشعار گلستان و بوستاں میں لکھے ہیں اور اُن کے بعض اشعار سے مولانا رومی کی صحبت کی خوشبو آتی ہے۔ مثال کے طور پر گلستاں کی ایک حکایت کے ضمن میں یہ اشعار لکھتے ہیں:۔

دانی چہ گفت مرا آں بلبلِ سحری ۔۔۔ تو خود چہ آدمئی کز عشق بے خبری

اشتر بہ شعر عرب در حالت است و طرب ۔۔۔ گر ذوق نیست ترا کژ طبع جانوری

(جانتے ہو کہ مجھے اس بلبلِ نغمہ سرائے سحر نے کیا کہا؟ تو خود کیسا آدمی ہے کہ عشق سے بے خبر ہے! اونٹ اعرابی کی شعر خوانی پر مست و بے خود ہے اگر تو بے ذوق ہے تو تو کج طبیعت جانور ہے۔)

بوستاں کے باب سوم میں "گفتار اندر سماع اہلِ دل و تفریق حق و باطل" میں یہ شعر بھی درج ہیں:۔

پریشان شود گُل بہ بادِ سحر ۔۔۔ نہ ہیزم کہ نشگافدش جز تبر

جہاں پُر سماع است و مستی و شور ۔۔۔ ولیکن چہ بیند در آئینہ کور

مکن عیب درویش حیران و مست ۔۔۔ کہ غرق است ازاں میزند پا و دست

(گُل نسیم سحرگاہی کے ایک جھونکے سے پریشان ہو جاتا ہے لیکن چوب خشک بغیر کلہاڑے کے نہیں پھٹتی۔ سارا عالم سماع و مستی کے شور سے پُر ہے۔ لیکن نابینا آئینہ میں کیا دیکھ سکتا ہے۔ درویش بیخود و حیران کو عیب نہ لگاؤ۔ اس کی مثال غریقِ آب کی ہے جو حالت اضطرار میں ہاتھ پاؤں مارتا ہے۔)

اسی طرح سعدی نے "ہمہ اوستی" جذبات کا بھی گلستاں و بوستاں میں اظہار کیا ہے۔ اس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ جب مولانا رومی کے والد بزرگوار کے انتقال کی خبر سید بُرہان الدین کو ملی تو وہ ترمذ سے قونیہ آئے۔ مولانا سے بڑی دیر تک بغل گیر رہے۔ اور دونوں پر بے خودی کی کیفیت طاری ہوگئی۔ جب افاقہ ہوا تو مولانا سے علوم ظاہری کے متعلق چند سوالات کئے، جب اُنہیں کامل پایا تو کہا کہ تمہارے

والد کی ایک امانت میرے پاس ہے اور وہ روحانی نسبت ہے۔ اب اُسے منتقل کرتا ہوں۔ چنانچہ کئی سال قونیہ میں رہ کر مولانا کو تصوف و طریقت کی تکمیل کرائی۔ تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ مولانا اپنے آبائی طریقۂ کبرویہ میں سیّد برہان الدین ترمذی سے بیعت تھے جن کی جانب سے اُنہیں اس سلسلہ کی خلافت بھی ملی تھی۔ شمس تبریزی سے مولانا بیعت نہیں تھے۔ لیکن اُن سے عقیدت اور محبت بے خودی و وارفتگی کی حد تک رکھتے تھے، جسے صوفیاء فنا فی الشیخ کے مرتبہ سے موسوم کرتے ہیں۔ مولانا کے مسلک میں شمس تبریز بے خودی کا ایک بہانہ اور سرمستی کا ایک فسانہ ہیں۔ مولانا کے ہمہ اوستی کے جذبہ کو بروئے کار لانے کے لئے ایک مظہر اور ایک مرئی تصوّر کی صورت ہیں۔ یہی وہ منزلِ بے خودی ہے جسے محمود شبستری "گلشنِ راز" میں بُت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مولانا کے لئے شمس تبریز بھی ان قبلہ نما عشق انگیز و بے خودی خیز بتوں میں سے ایک بت تھے۔ اُن سے مولانا کی صحبت صرف دو سال رہی۔ ان کی ملاقات سے پہلے مولانا طریقت کی تکمیل کر چکے تھے۔ لیکن مولانا کے جذب و سوز اور عشق و بے خودی کی داستان اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب وہ شمس تبریز کے غمزۂ قاتل سے گھائل ہوئے۔ مولانا کے دیوان میں جو دیوان شمس کے نام سے معنون ہے، بے خودی و وارفتگی کے انہی جذبات و واردات کا اظہار ہے۔ زین العابدین شیروانی نے مثنوی معنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریز اپنے پیر بابا کمال جندی کے فرمانے کے مطابق قونیہ آئے اور شکر فروشوں کی سرائے میں ٹھہرے۔ ایک روز مولانا رومی کی سواری بڑے تزک و احتشام سے نکلی۔ شمس راستہ روک کر کھڑے ہو گئے اور اُن سے دریافت کیا کہ مجاہدہ اور ریاضت کا کیا مقصد ہے؟ مولانا نے جواب دیا کہ اتباعِ شریعت۔ شمس نے کہا کہ یہ بات تو سب کو معلوم ہے۔ مولانا بولے "اس سے زیادہ اور کیا کمال ہوسکتا ہے؟" شمس نے جواب دیا "علم"۔ اور "علم" کے معنی ہیں وہ چیز جو تمہیں منزلِ مقصود تک پہنچا دے۔" پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا:-

علم کز تو ترا نہ بستاند　　　جہل زاں علم بہ بود بسیار

(وہ علم جو تجھ کو تجھ سے نہیں چھینتا (جدا نہیں کرتا)۔ اس علم سے جہل بہت بہتر ہے۔)

اب مولانا کی کیفیت بدل گئی اور بے خودی کا جذبہ قلب پر چھا گیا۔ یہی جذبہ تھا جو ذہنی و معنوی طور پر مثنوی معنوی اور دیوان شمس کی صورتوں میں ظاہر ہوا۔ اب مولانا سنائی اور عطار کے ارادت کیشوں میں داخل ہو گئے۔ مولانا کا مسلک سنائی و عطار سے مختلف نہ تھا۔ ایک غزل میں فرماتے ہیں:-

عطار روح بود و سنائی دو چشم ما   ما از پس سنائی و عطار آمدیم

(عطّار ہماری رُوح تھا اور سنائی ہماری دو آنکھیں۔ ہم سنائی و عطار کے پیچھے آئے ہیں۔)

اِسی جگہ عطار کی فضیلت کا اعتراف یُوں کیا ہے:

ہفت شہر عشق را عطار گشت   ما ہماں اندر خم یک کوچہ ایم

(عطار نے تو عشق کے سات شہروں میں گردش کی ہے اور ہم اُسی ایک کوچہ کے پیچ و خم میں بتلا ہیں۔)

اپنی مثنوی میں حکیم سنائی اور خواجہ عطار کی مدح و ثنا میں فرماتے ہیں۔

ترکِ جوشے کردہ ام من نیم خام   از حکیم غزنوی بشنو تمام

در الٰہی نامہ گوید شرحِ ایں   آں حکیم غیب و فخر العارفین

(مجھ نیم خام نے تو جوش کو ترک کر دیا ہے۔ حکیم غزنوی (سنائی) سے یہ تمام حال سُن۔ اس حکیم غیب اور فخرِ عارفین (عطّار) نے اپنے الٰہی نامہ میں اس کی شرح بیان کی ہے۔)

مولانا رومی کے احوال ان کے افکار و واردات کے مطابق تھے۔ ابتدا سے نہایت منکسر المزاج، رقیق القلب، رحم دل، دردمند اور فیاض و جواد تھے۔ کبھی کسی کی دل آزاری نہیں کی۔ کبھی کسی کو سخت سست نہیں کہا۔ کبھی غرور و تفاخر نہیں کیا۔ کبھی کسی سے آگے بڑھنے کی کوشش نہیں کی۔ لیکن جو سرمستی اور ذوق و شوق کی کیفیت شمس تبریز کی صحبت سے پیدا ہوئی، وہ پہلے نہ تھی۔ دو سال کی رفاقت کے بعد شمس مفقود الخبر ہو گئے۔ اس سے پہلے جیسا کہ مذکور ہُوا، مولانا سلوک کی منازل طے فرما چکے تھے۔ شمس کی مفارقت سے مولانا میں ایسی بے قراری پیدا ہوئی کہ بے اختیار گھر سے باہر نکل کھڑے ہوئے۔ راستہ میں شیخ صلاح الدین زرکوب جو بالطبع صاحب حال اور مولانا کے ہم اُستاد تھے، چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے۔ ورق کوبی کی آواز نے مولانا کے قلب پر سماع کی طرح چوٹ لگائی۔ اور اُن پر وجد و بے خودی کی کیفیت طاری ہو گئی۔ شیخ نے مولانا کی یہ حالت دیکھی تو اسی طرح ورق کوٹتے رہے۔ یہاں تک کہ ساری چاندی ضائع ہو گئی۔ جب مولانا کو ذرا افاقہ ہُوا تو شیخ کو اپنی آغوش میں لے کر دوپہر تک سرمستی و بے خودی میں کھڑے رہے اور برابر اس شعر کی تکرار کرتے رہے:۔

یکے گنجے پدید آمد ازیں دکانِ زرکوبی   زہے صورت زہے معنی زہے خوبی زہے خوبی

(ایک خزانہ اس سُناری کی دکان سے برآمد ہُوا۔ واہ صورت، واہ معنی، واہ خوبی۔ واہ خوبی۔)

شیخ نے یہ حالت دیکھی تو دکان لٹوا دی اور کپڑے جھاڑ کر اُٹھ کھڑے ہوئے۔ مولانا کے بے قرار دل کو شیخ صلاح الدین کی صحبت سے کچھ تسکین و تشفی ہوئی۔ اور نو برس تک ہمدمی دہمرازی کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ مولانا نے شیخ کی شان میں نہایت ذوق وشوق سے مدحیہ غزلیں لکھی ہیں۔ ایک غزل کے یہ چند شعر ہیں:۔

مطربا اسرارِ ما را باز گو   قصہ ہائے جاں فزا را باز گو

ما دہاں بربستہ ایم از ذکرِ او   تو حدیثِ دل کشا را باز گو

چوں صلاح الدین صلاحِ جانِ ماست   آں صلاحِ جان ہا را باز گو

(اے مطرب! ہمارے اسرار کو پھر بیان کر۔ جاں بخش قصوں کو پھر سے چھیڑ۔ ہم نے تو اس کے ذکر سے زبان کو بند کر کے روک رکھا ہے۔ تو اس دل کشا قصہ کو پھر بیان کر۔ صلاح الدین ہماری جان کی دوا ہے، اس جانوں کی دوا کے نسخہ کو پھر بیان کر۔)

شیخ صلاح الدین کی وفات کا مولانا کو سخت صدمہ ہوا۔ اور وہ اضطرابی کیفیت جو پہلے تھی وہ پھر عود کر آئی۔ ان کی وفات کے بعد اپنے مریدِ خاص مولانا حسام الدین چلپی کو اپنا ہم جلیس وہم راز وغم گسار بنالیا۔ جب تک زندہ رہے انہی سے اپنے دل کو تسکین دیتے رہے۔ ان کا ذکر بھی اس انداز سے کرتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ مولانا ان کے مُرید ہیں۔ یہ دل آگاہ کی بے خودی کا کرشمہ تھا۔ حسام الدین چلپی ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی معنوی لکھنی شروع کی تھی۔ مثنوی میں جابجا اس کا ذکر کیا ہے۔

قونیہ میں سخت زلزلہ آیا، جس کے جھٹکے چار روز تک مسلسل محسوس ہوتے رہے۔ لوگ پریشان ہو کر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی یہ کیا ماجرا ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ زمین کسی تر نوالہ کو چاہتی ہے۔ انشاء اللہ اس کی یہ خواہش پوری ہوگی۔ چند روز کے بعد مزاج مقدس جادۂ اعتدال سے منحرف ہُوا۔ اطباء تشخیصِ مرض سے عاجز آگئے۔ مولانا سے استدعا کی کہ وہ کچھ بتائیں کہ کیا تکلیف ہے۔ مولانا خاموش رہے۔ بیماری کی خبر سنتے ہی سارا شہر عیادت کے لئے اُمنڈ آیا۔ صبح سے شام تک لوگوں کا تانتا بندھا رہتا تھا۔ شیخ صدرالدین قونوی جو شیخ اکبر کے خلفاء میں سے تھے، اور بلادِ شام و روم میں مرجع خواص و عوام تھے، تمام مریدوں کو ساتھ لے کر آئے اور مولانا کی حالت دیکھ کر رو پڑے اور دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے۔ مولانا نے فرمایا: کیا آپ نہیں چاہتے کہ عاشق و معشوق کے درمیان جو ایک پیرہن کا حجاب رہ گیا ہے، وہ اُٹھ جائے؟ شیخ روتے ہوئے اُٹھ کر چلنے لگے تو مولانا نے یہ شعر پڑھا:۔

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شاہے ہمنشیں دارم　　رخِ زرّیں من منگر کہ پائے آہنیں دارم

(تم کیا جانتے ہو کہ میرے باطن میں کون بادشاہ میرا ہم نشیں ہے۔ میرے سنہری (زرد) چہرے کو نہ دیکھو میرے پیر لوہے کی طرح مضبوط ہیں۔)

شہر کے تمام مشائخ علماء و امراء حاضر ہوتے تھے اور مولانا کی حالت دیکھ کر روتے اور چیخیں مارتے تھے۔ باوجود اس کے کہ مولانا کے بڑے صاحب زادہ سلطان بہاء الدین ولد تصوّف اور سلوک میں بڑا مقام رکھتے تھے، آپ نے اپنا جانشین حسام الدین چلپی کو مقرر فرمایا۔ جب لوگوں نے بار بار پوچھا کہ سلطان ولد کے حق میں آپ کی کیا وصیت ہے تو فرمایا کہ "وہ شہسوار ہے۔ اُسے وصیت کی ضرورت نہیں"۔ مولانا کے ذمہ پچاس دینار کا قرضہ تھا۔ مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ گھر میں موجود ہے، قرض خواہ کو دے دو۔ اور باقی معاف کرا لو۔ مگر قرض خواہ نے کچھ بھی لینا گوارا نہیں کیا۔ مولانا نے فرمایا "خدا کا شکر ہے کہ اس نازک مرحلہ سے نجات ہوئی"۔ نماز جنازہ کے بارے میں فرمایا کہ مولانا صدر الدین پڑھائیں — ۵ جمادی الثانی ۶۷۲ھ کو شنبہ کے روز غروب آفتاب کے وقت دارِ فانی سے عالمِ بقا کی طرف منتقل ہو گئے۔ صبح جنازہ اس شان سے نکلا کہ بچے، بوڑھے، جوان، امیر، غریب، عالم، جاہل، صوفی اور رند سب جنازہ کے ساتھ تھے اور چیخیں مار مار کر روتے جاتے تھے۔ ہزاروں بندگانِ خدا نے فرطِ وحشت و غم سے عالمِ اضطراب میں کپڑے پھاڑ لئے۔ عیسائی اور یہودی انجیل و توریت کی تلاوت کرتے ہوئے جنازہ کے آگے چل رہے تھے۔ بادشاہِ وقت بھی جنازہ کے ساتھ تھا۔ اُس نے اُن سے دریافت کیا کہ تمہارا مولانا کے ساتھ کیا واسطہ تھا۔ اُنھوں نے جواب دیا کہ یہ بزرگ اگر تمہارا محمّد (مولانا کا نام محمد تھا) تھا تو ہمارا عیسیٰ و موسیٰ تھا۔ شیخ صدر الدین قونوی نمازِ جنازہ پڑھانے کے لئے آگے بڑھے۔ لیکن چیخ مار کر گر پڑے اور بے ہوش ہو گئے۔ بالآخر قاضی سراج الدین نے نماز جنازہ پڑھائی۔ ہزاروں آدمیوں نے نماز جنازہ پڑھی۔ قونیہ میں مزار مبارک ہے، جو صدیوں سے زیارت گاہ خلائق ہے اور ان کا عرس بڑی شان سے ہر سال منایا جاتا رہا ہے۔ آپ کا باطنی سلسلہ بھی ہمارے زمانہ تک قائم رہا ہے۔ یہ طریقہ مولویہ کہلاتا ہے۔ اس میں مریدوں کی تربیت ریاضت، نفس کشی اور خاکساری کے اُصولوں پہ ہوتی ہے۔ مریدوں کی تربیت میں طباخی، دھوبی کا کام، موچی کا کام، لکڑیاں پھاڑنا، جھاڑو دینا، الغرض سب محنت کش پیشوں کے کام شامل ہیں۔ ان مجاہدات کو

پورا کرنے اور کئی سال کی تربیت کے بعد طالبوں کو مریدوں کے زمرہ میں شامل کیا جاتا تھا۔ سماع اور رقص بھی اس سلسلہ کے لوازم میں داخل ہیں۔

تصورِ خودی

گزشتہ نصف صدی سے اس برصغیر کے ایک مکتبِ فکر کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں بلکہ جملہ اقوامِ عالم کے زوال و انحطاط کے اسباب اُن کی ادبیات اور شعر و شاعری کے ایک مخصوص مابعد الطبیعیاتی تصوّر اور اُس کے اسالیبِ خیال سے متعلق ہیں یعنی نظریۂ بے خودی، جسے صوفی شعراء سے منسوب کیا گیا ہے اور اس کا ماخذ افلاطون یا نو افلاطونیوں کی مابعد الطبیعیات کو قرار دیا گیا ہے۔ قوموں کا زوال و انحطاط اُن کے عروج و اقبال کی طرح ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ یہ سنتِ الٰہی ہے۔ قومیں بنتی بگڑتی رہتی ہیں۔ اگرچہ ہر دَور میں ہر قوم یا ملک کی پستی اور زبوں حالی کے اسباب مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں لیکن بالعموم تعیش پسندی اور ظلم و ناانصافی ان اسباب میں قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتی ہے۔ پھر یہ خیال بھی کسی طرح درست نہیں کہ کسی ملّت مثال کے طور پر ملّتِ اسلامیہ کے زوال کا کوئی خاص دَور ہے۔ یا کسی عہد کی ادبیات کے ساتھ اسے مخصوص و معیّن کیا جا سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مختلف علاقوں اور نسلوں کے حالات ایک ہی زمانہ میں جدا جدا رہے ہیں۔ عباسیوں کے زوال کا دَور سلجوقیوں کے عروج و اقبال کا زمانہ ہے۔ ہسپانیہ میں عرب ختم ہو رہے تھے اور ترکی و ہندوستان میں مسلمانوں کی عظیم الشان حکومت کا استحکام ہو رہا تھا۔ عطّار، سعدی، عراقی اور رومی اسی دَور کی پیداوار ہیں اور صوفیانہ شاعری کا آغاز بھی انہیں سے ہوتا ہے۔

یہ محلِ نظر ہے کہ آیا بے خودی یا خودی کے فلسفہ یا اس کے مفہومات کا ان امورِ متذکرہ بالا سے کچھ تعلق ہے بھی یا نہیں۔ بہرکیف یہ ایک علیحدہ موضوعِ سخن ہے۔ اس تمہید کی یہاں اس لئے ضرورت پیش آئی کہ بعض حلقوں میں مولائے روم کو خودی کے فلسفہ کا امام تسلیم کیا جاتا ہے اور ان کا معارضہ سعدی، عراقی، حافظ وغیرہم صوفی شعراء سے کیا گیا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر یہ تصور پیش کیا جاتا ہے کہ فلسفۂ خودی کی جو توضیح و تشریح ہوئی ہے، رومی اُس کے پیش رو تھے۔ اور ان کی تقابلی فضیلت اسی "جوہرِ فردیت" پر منحصر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا رومی صوفی شعراء کے اُسی قبیلہ سے تعلق رکھتے ہیں جس میں حکیم سنائی غزنوی، خواجہ فریدالدین عطّار، عراقی، سعدی، خسرو دہلوی، ابوسعید ابوالخیر، حافظ، شمس مغربی اور جامی منسلک تھے اور یہ سب بے خودی والے لوگ تھے۔ خودی کی گیر و دار اور پیچ و خم سے اُن کا

کچھ واسطہ نہیں۔ بقول نظیری نیشاپوری:۔

گر یزد از صفِ ما آنکہ مردِ غوغا نیست
کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست

گویا یہ سب کشتگانِ خنجرِ تسلیم اور شہیدانِ عشق و بے خودی ہیں۔

ہر فکری دور کی اصطلاحات الگ ہوتی ہیں۔ جب عراقی، رومی، شمس مغربی، جامی یا مرزا عبدالقادر بیدل دہلوی "من و ما" یا "خودی" کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں تو ان کی مُراد وجودیوں کے خودی سے ہوتی ہے اور یہ وحدت موجود کا دوسرا نام ہے۔ ان بزرگوں کے کلام کے مطالعہ یا ان پر نقد و نظر کے وقت اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ یہ سب وحدت الوجود کے قائل ہیں اور کسی نہ کسی رنگ میں حضرت محی الدین ابن عربیؒ کے متبع ہیں۔

جب رومی "تُو" یا "توئی" کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مُراد "دُوئی" نہیں بلکہ "ہمہ دست" ہوتی ہے۔ ان کی ہمہ مائی کو "ہمہ اوستی" ساز کا ہی ایک نغمہ سمجھنا چاہیئے۔ مثال کے طور پر رومی کے یہ اشعار ملاحظہ کیجئے:۔

ایں توئی ظاہر کہ پنداری توئی
ہست اندر توئی تو از بے توئی

او تو است امانہ ایں تو کہ منی ست
آں توئی کاں برتر از مادمنی ست

"توئی تو" در دیگرے آید دفیں
من غلام مردِ خود بینِ چنیں

(یہ "تُوئی" ظاہر کی ہے جسے تُو "تُوئی" سمجھتا ہے۔ اس "تُوئی" میں تو "بے تُوئی" کی وجہ سے ہے۔ وہ تُو ہے مگر نہ یہ تُو جو مادۂ منویہ سے پیدا ہوا ہے۔ تُوئی وہ تُوئی ہے جو "میں" اور "ہم" سے برتر ہے۔ اس کی "تو تو ہے"۔ جو کسی دوسری ذات میں دفن ہے۔ میں ایسے خود بین آدمی کا غلام ہوں۔)

مراد یہ ہے کہ امتیازاتِ "من و تُو" ظاہر اور مجاز کے اعتبارات ہیں۔ باطن کی حقیقت میں انائیت وحدت حقہ اور ذات مطلق پر دلالت کرتی ہے۔ مگر اس "انا" کو اس جسمانی صورت کا مظہر نہیں سمجھنا چاہیئے جس کی ترکیب آب و گل سے ہوئی ہے۔ جو اپنی حقیقتِ ذات پر نظر رکھتا ہے ("خود بین")۔ اس کی "تو تُوئی ہے" اور وہ ذاتِ حق میں گُم ہے۔ مولانا کے ہاں عشق اور بے خودی ہم معنی لفظ ہیں۔ لغت اور عرفِ عام میں خودی کے معنی خود پسندی، خود غرضی، خود نمائی، خود بینی، خود ستائی، خود کامی اور خود رائی کے ہیں۔ کتب اخلاق مثال کے طور پر اخلاقِ ناصری اور اخلاقِ جلالی میں خودی کو رذائلِ نفس میں شمار کیا گیا ہے نہ کہ فضائل

نفس میں۔ ان ہی مذموم معنی میں عراقی، رومی، حافظ، جامی اور دوسرے صوفیائے کرام نے خودی کی نفی کی ہے۔ خودی کا لفظ نفس اور ذات کے بجائے بھی فارسی زبان میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس صورت میں خودی سے مراد وہ ترکیب جسمانی و ذہنی ہوتی ہے، جس کا شعور فرد کو طبعی طور پر ہوتا ہے۔ اور یہ شعورِ انفرادیت ہر فرد کو بدیہی طور پر ہوتا ہے۔ حتےٰ کہ حیوان کو بھی اپنے نفس کا شعور ہوتا ہے۔ اس میں ارادہ کو دخل نہیں۔ اس نفس یعنی خودی کو حکماء اور صوفیاء دونوں فانی سمجھتے ہیں۔ بقاء اُن کے نزدیک حقیقتِ ذات یعنی خودی کے باطن کے لئے ہے اور یہ باطن ذاتِ حق سبحانہ تعالیٰ ہے۔ مثال کے طور پر جہاں مولانا رومی خودی کا اثبات کرتے ہیں وہاں یہ تشریح کر دیتے ہیں کہ ان کی مراد حقیقت باطن سے ہے نہ کہ اس خودی سے جو فرد کی ترکیب جسمانی کا ایک عارضی خاصہ ہے۔ خواجہ میر درد نے "علم الکتاب" میں جہاں خودی کے بقا کا ذکر کیا ہے، وہاں خصوصیت سے یہ انتباہ بھی کیا ہے کہ ان کی مراد متعارف خودی سے نہیں ہے، بلکہ اس خودی سے ہے جو جملہ مظاہرِ ہستی یعنی کون و مکان میں تعینات کے پردہ میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر حضرت حافظ نے مندرجہ ذیل اشعار میں بے خودی کا اثبات اور خودی کی نفی انہیں معنوں میں کی ہے:

سالہا دل طلب جام جم از ما میکرد آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا میکرد
گوہرے کز صدفِ کون و مکاں بیروں بود طلب از گم شدگانِ لب دریا میکرد

(برسوں دل ہم سے جامِ جم کی تمنا کرتا رہا۔ جو خود رکھتا تھا اس کی تمنا غیر سے کرتا تھا۔ اُس موتی کو جو صدفِ کون و مکاں سے باہر تھا، ساحل دریا کے گم کردہ راہوں سے طلب کرتا تھا۔)

یہ تو خودی کی حکایت ہوئی۔ اب بے خودی کا فسانہ بھی سُن لیجئے:

حجاب و پردہ ندارد نگار دلکشِ ما تو خود حجاب خودی حافظ از میاں برخیز

(ہمارا حسین معشوق بے حجاب و بے پردہ ہے۔ حافظ تو خود اپنا حجاب ہے۔ درمیان میں سے اُٹھ جا۔)

غالب نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:

ہر چند سبکدست ہوئے بُت شکنی میں ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگِ گراں اور

نیز خواجہ حافظ فرماتے ہیں:

ہمہ کارم ز خود کامی بہ بدنامی کشید آخر نہاں کے ماند آں رازے کزو سازند محفل ہا

(خود کامی کی وجہ سے میرے سب کاموں کا انجام بدنامی ہوا۔ جو راز کہ گرمیٔ محفل کا باعث ہو، وہ

پوشیدہ کیسے رہ سکتا ہے ؟)

خودی کا فلسفہ درحقیقت کوئی نیا فلسفہ نہیں ہے۔ قدیم ہندو فلسفہ میں بھی اس کا نام ونشان ملتا ہے۔ لیکن ہماری شاعری اور ثقافت میں یہ جس رنگ روپ میں آیا ہے، اور جو نئے انداز اور تیکھے تیور اُس نے اختیار کئے ہیں، وہ زیادہ تر نیٹشے کے مرہونِ منت ہیں۔ لیکن اس کے ترکیبی مزاج میں اور بھی کئی اجزا شامل ہیں۔ فلسفۂ مغرب کی اصطلاح میں خودی (EGOISM) کے یہ معنی ہیں کہ ہر فرد کو محض اپنے فائدہ اور بہتری کے لئے سعی کرنی چاہیئے۔ اور یہی نصب العین کسی فرد کی جدوجہد کی غایت الغایات ہے۔ عملی اعتبار سے خودی کے سوز و ساز کی ابتدا فکٹے سے ہوئی۔ فکٹے نے کانٹ کی "عقلِ عملی" کے نظریہ کے ساتھ اپنے دامنِ فکر کو وابستہ کیا یعنی انسانی ارادہ کی خود مختاری کو مصدرِ خیر و خوبی اور منبعِ علم و حکمت ٹھہرایا۔ فکٹے کا نظریہ یہ ہے کہ انفرادی شعور جس میں خارجی اشیاء کی وہ اشباہ بھی شامل ہیں جن پر عالمِ کون و فساد مشتمل ہے، ایک علت العلل کی تخلیق ہے۔ یہ علّت العلل خودی کا وہ نقطہ ہے، جہاں لاتعیّن یعنی لامحدود و لاتشخّص کی تخلیقی قوّت فرد کے انفرادی شعور میں داخل ہوتی ہے۔ قدیم فلسفہ کی اصطلاح میں یہ وہ مقام ہے، جہاں مطلق کا رابطہ مقیّد سے ہوتا ہے۔ نظیریؔ نیشاپوری نے خارزارِ خودی سے اپنے دامن کو بچاتے ہوئے اس مضمون کو بہ رنگِ وحدتِ وجود یوں بیان کیا ہے :۔

صفا از عقدۂ دلہاست آں زلفِ معقدرا　　　بحمداللہ کہ ربطے ہست با مطلق مقیّد را

(قلوب کے عقدہ ہائے وابستہ پر اس زلفِ گرہ گیر کی عمدگی و صفائی کا انحصار ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ مطلق کے ساتھ مقیّد کو ربط حاصل ہے۔)

یہ تو برسبیل تذکرہ تھا۔ فکٹے کہتا ہے کہ ہر فرد کی دنیا جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے، علیحدہ وجود رکھتی ہے۔ یہ اس کی اپنی دنیا جس کے ظہور کی غایت خودی کی تخلیقی حرکت کی مرہونِ منت ہے، اور جسے عرفِ عام میں دنیا کہا جاتا ہے، کوئی قائم بالذات چیز نہیں ہے۔ وہ کوئی مستقل معنوی وجود نہیں رکھتی۔ اس کی تخلیق اور قیام کا منشاء یا غایت محض یہ ہے کہ فرد اپنی ہستی کے مقاصد و مطامع کو حاصل کر سکے۔ فکٹے کے نزدیک فکر عمل کی ہی ایک صورت ہے۔ اس کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت محض عملی حیثیت رکھتی ہے۔ فکر فرد کے عملی وظائف کی بجا آوری کا برگ و ساز ہے۔ کیونکہ مشاہدہ ہمیشہ فرد کے شعور میں واقع ہوتا ہے۔ اس لئے انفرادی شعور کا

مبداء و منشاء اور ماہیت معلوم کر لینے سے جملہ مسائل کا حل دریافت ہو جاتا ہے۔ اگر بغور دیکھا جائے تو فکٹے کے ان خیالات کی حیثیت اعتبارات سے زیادہ نہیں اور میر بھی کچھ اسی قسم کی بات کہہ گئے ہیں ؎

یہ توہم کا کارخانہ ہے　　　　یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

فکٹے ۱۸۱۴ء میں فوت ہو گیا۔ فکٹے کے بعد نیٹشے نے جو ۱۸۴۴ء میں پیدا ہوا اور ۱۹۰۰ء میں فوت ہوا، خودی کے تصوّر کو اور آگے بڑھایا اور اسے استحصال بالقوت (یا بالجبر؟) اور خود افزائی کا رنگ دیا۔ نیٹشے آدمی کی قاہرانہ قوت، تسخیر کی طاقت اور تحکّم کی قابلیت کو خیر محض قرار دیتا ہے اور اسے تمام عضوی و غیر عضوی، باطنی و خارجی فطرت کا ہمہ گیر اصول قرار دیتا ہے۔ نیٹشے نے اپنی تصنیف "زرتشت یوں گویا ہوا" میں اپنے مسلک خودی کی تشریح و توضیح حسین و دلکش نظم میں بہت ذوق و شوق، جوش و خروش اور جذب و وارفتگی سے کی ہے۔ اس کتاب کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ خطرہ میں زندگی بسر کرو۔ اپنے شہروں کی تعمیر کوہ آتش فشاں کے پاس کرو۔ اپنے جہازوں کو نامعلوم سمندروں کی سیاحت کے لئے بھیجو۔ جنگ کی حالت میں زندگی بسر کرو۔ .... آدمی کی عظمت یہ ہے کہ وہ پُل کی مانند ہے۔ منزلِ مقصود نہیں ہے۔ میں اُن سے محبت نہیں کرتا جو ستاروں سے پَرے اس لئے جاتے ہیں کہ قربان ہو کر راہِ فنا اختیار کریں، بلکہ اُن سے محبت کرتا ہوں جو اپنی قربانی اس لئے دیتے ہیں کہ ایک ایک دن یہ زمین مافوق انسان کی جاگیر بن جائے۔ پُرانے خدا مر دہ ہو چکے ہیں۔ مافوق انسان کی خدائی ہوگی۔ رحم، ایثار اور بے نفسی غلاموں کی اخلاقی صفات ہیں۔ نیٹشے کے فلسفہ میں جفاکشی، سخت کوشی و سخت کیشی اور مقاومت و پیکار کے نظریات شامل ہیں۔ اُس کا نظریہ "رنجش و آزردگی" (RESENTMENT) نفسیاتی اعتبار سے نیا اور بدیع ہے۔ اُس کے نزدیک وہی زندگی انسان کے لائق ہے جس میں زندگی کے مصیبت انگیز حوادث و آفات کے مقابلہ کرنے کی ہمت ہو، اور زندگی کی ناگزیر اور تلخ حقیقتوں سے فرار نہ ہو۔ خودی کے اس تصوّر میں انانیت کا زور و شور ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ "سوال" سے خودی ضعیف ہوتی ہے۔ نیٹشے کے بعد خودی کے دم خم اور کشاکش میں وان برن ہارڈی نے اور اضافہ کیا۔ نیٹشے نے ڈاروِن کے نظریہ بقائے اصلح سے بقائے اقویٰ کا نظریہ مستنبط کیا تھا۔ وان برن ہارڈی نے علم الحیات (BIOLOGY) سے یہ استدلال کیا کہ طاقت ہی حق ہے۔ جو قوی ہے، وہ برحق ہے۔ فطرت کا نظام غلبہ اور تسخیر پر دلالت کرتا ہے۔ درندے چرندوں کو مار ڈالتے اور کھا جاتے ہیں۔ بڑی مچھلیاں چھوٹی مچھلیوں کو لقمۂ اجل بناتی ہیں۔ نیٹشے

خدا کا قائل نہ تھا، اور فکٹے کی خودی میں بھی شخصی خدا کی چنداں گنجائش یا ضرورت نہ تھی۔

اس عرصے میں "نظریہ اضافیت مخصوص" اور خاص طور پر آئین سٹائن کے "نظریہ اضافیت عمومی" نے طبیعیات کی کایا پلٹ دی۔ اور معلوم یہ ہوا کہ عالم میں نہ مادہ کی کوئی مستقل حیثیت ہے نہ حرکت کو دوام ہے۔ نہ مکان اور زمان دو علیحدہ علیحدہ حقیقتیں ہیں، بلکہ ایک جدت آفرین عمل تخلیق ہے جو زمان و مکان کی ملی جلی وحدتوں میں تسلسل کے ساتھ رونما ہو رہا ہے۔ طبیعیات کے ان نظریات سے برگساں نے تخلیقی ارتقاء کا نظریہ پیدا کیا۔ برگساں کا مرکزی خیال یہ ہے کہ "مدت" مظہر حقیقت ہے۔ اگرچہ حقیقت وجدان پر منحصر نہیں ہے لیکن اس کا ادراک انفرادی شعور و شہود سے متعلق ہے۔ شعور، مادہ، زمان، مکان، ارتقا، حرکت اور مطلق و مقید غرضیکہ جملہ اشیاء و مکونات مدت کی کھینچ تان اور دار وگیر کی مخصوص صورتیں ہیں۔ ایک مبدع قوت یعنی ازلی روح حیات (ELANVITAL) ہے جو زندہ چیزوں کی ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ یہ روح حیات ایک متعین مقدر و مقررہ منزل مقصود کی طرف حرکت نہیں کر رہی۔ اس لئے ایک ہمہ گیر تعلیلی حکمت خود قوت فعال میں موجود ہے۔ برگساں کے اس فلسفہ میں ارتقاء کے نظریہ کے لئے کافی گنجائش ہے لیکن فرد کی بقا یعنی انفرادی زندگی کے مابعد الموت شعور کے لئے کوئی برگ و ساز نہیں۔ خدا کے لئے بھی محض اتنی گنجائش ہے کہ زندگی کی قوت فعال و محرک کو الوہیت کا ہم معنی قرار دیا جاسکتا ہے مگر شخصی خدا کا وجود برگسان کی فکری عمارت میں نہیں سما سکتا۔

وائیٹ ہیڈ (A.N. WHITE HEAD) نے آئین سٹائن کے نظریہ اضافیت کو حقیقت کے ادراک کا واحد ذریعہ قرار دیا ہے وہ ہیوم کے نظریہ تاثرات اور نیوٹن کے قائم بالذات جواہر اور مجرد مادوں کا منکر ہے۔ دنیا میں نہ جواہر کو استقلال حاصل ہے۔ اور نہ مفہومات و ذہنی تصدیقات کو۔ صرف واقعات و حوادث کا ایک جال پھیلا ہوا ہے اور ایک نئی چیز دم بدم منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتی رہتی ہے۔ حقیقت محض ایک وحدت ہے، جو کچھ ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ حقیقت پر مبنی ہے۔ تمام واقعات و حوادث زمان و مکان کی وحدتوں کے فعلی امتدادات ہیں۔ گویا عمل تخلیق ہر دم زمانی مکانی اکائیوں کی بود و نمود کی صورت میں جاری ہے۔ ہر تعین یعنی ہر واقعی طور پر موجود شے ایک "واقعہ مدرکہ" ہے۔ یعنی اس کا ظہور دوسری اشیاء کے ساتھ اس کے اختیار کئے ہوئے تعلقات پر مشتمل و منحصر ہے۔ کسی شے کی موجودیت منفی ادراک پر بھی موقوف ہے۔ یعنی کسی شے کا ظہور اُس کے ماسوا کی نفی کا مقتضی ہے۔ ہر شے (بہ شمول انسان و حیوان) اپنی فنا کے بعد بحیثیت فرد کے ضائع

اور نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ مگر کارگاہ عالم میں دوسرے تعینات انفرادی یعنی دوسری اشیاء کے ساتھ اپنے تعلقات کی صورت میں محفوظ رہتی ہے جو کچھ دنیا میں وقوع پذیر ہو چکا ہے، وہ بطور ایک امر واقعہ کے (علمی اعتبار سے) باقی رہتا ہے۔ اس اعتبار سے واقعات نے ایک "معروضی بقا" حاصل کر لی ہے۔ عالم موجودات عالم امکانات ہے۔ اور دوامی اشیاء سے مراد یہ ہے کہ الہ یعنی بستگی و تجسم کے اصولوں نے اُس کا انتخاب کر لیا ہے۔ خدا انہیں تجسم و تشکل کے اُصولوں کا اعتقادی نام ہے۔

"عملِ تخلیق" کا ڈھانچہ یا مخصوص نظم وہ علت العلل یا سبب اوّل ہے، جس کی کارفرمائی سے ممکنات کو قوت سے فعل میں لانے کے لئے پہلے سے بندوبست ہوتا ہے۔ عملِ تخلیق کی اس تعینی حرکت یعنی ایک خاص انداز اور نوعیت کی صورت گری اور بستگی کو خدا کی تعلیلی فطرت (طبیعیتِ کلیہ) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ازلی و ابدی اشیاء کی قابلیت تجسم و تشکل یعنی قابلیتِ ظہور کو ان کی طبیعیت اصلی سے موسوم کرتے ہیں۔ داہیٹ ہیڈ آخر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ انسان اور خدا اس "عملِ تخلیق" کائنات میں ایک دوسرے کے شریک ہیں۔ خدا انسان کی تخلیق کر رہا ہے اور انسان خدا کی تخلیق کر رہا ہے۔ گویا خالق و مخلوق میں تعامل ہے۔ اس برطانوی نژاد حکیم کی فکر بالآخر شخصی خدا کے دائرہ سے باہر نکل کر غیر شخصی خدا کی صراطِ مستقیم پر نہ آ سکی۔

خودی کے سلسلے کی ایک اہم کڑی ایک دوسرا انگریز حکیم سیموئیل الیگزنڈر بھی ہے۔ یہ داہیٹ ہیڈ کا ہم عصر ہے۔ ۱۸۹۵ء میں پیدا ہوا، اور ۱۹۳۸ء میں فوت ہو گیا۔ اس کی مشہور تصنیف "مکان زمان اور الٰہ" ۱۹۲۰ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے نزدیک ظہور کا عمل ایک مابعد الطبیعیاتی اور ترکیبی حقیقت ہے، جس کا فرد کے شعور کی حقیقت یا نفسیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ آئین سٹائن اور لورنز (LORENTZ) کے نظریات کو الیگزنڈر بھی کام میں لایا ہے۔ وہ گو قیاسات سے اپنی تحقیق کی ابتداء کرتا ہے لیکن اُس کا طریقِ کار مشاہدات پر مبنی ہے۔ اُس کے نزدیک مادیت، صفاتِ ثنویہ، شعور، سب زمان مکان کی وحدتوں کے حقائق ادلیہ کے ابعاد و امتدادات ہیں۔ ذہن آدمی کا عصبی نظام ہے جس کی نشوونما سے آگہی (شعور) کی قابلیت کا ظہور ہوتا ہے۔ علم کی دو قسمیں ہیں۔ اندیشہ یعنی وہ علم جو تفکر و تامل سے حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ علمِ حسّی جو ہمیں مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔ لذت نظارہ اور کیفیاتِ محسوسہ اسی علمِ حسّی کے ماحصل ہیں۔ الیگزنڈر کا تخیل یہ ہے کہ الٰہ یا الوہیت کسی نوع یا فرد کے شعور کی سطح سے بالاتر سطح کے شعور کو کہتے ہیں۔ اُن موجودات کے لئے جو حیات کی سطح پر ہیں، ذہن خدا ہے۔

لیکن وہ موجودات جو ذہن رکھتے ہیں، اُن کا خدا شعور کی سطح سے بالاتر سطح کی کوئی خاصیت ہے۔ انہیں اس بالاتر سطح کا احساس مبہم اور دھندلے طور پر ہوتا ہے۔ انسانوں کے نئے خدا کا ظہور ابھی تک نہیں ہوا لیکن اُس کے ظہور کی طرف ان کے ذہنی ارتقاء کا رُخ ہے۔ یہ داستان نامکمل رہ جائے گی اگر شوپن ہاور کا تذکرہ نہ کیا جائے۔ یہ جرمن فلسفی ۱۷۸۸ء میں پیدا ہوا، اور ۱۸۶۰ء میں فوت ہوگیا۔ شوپن ہاور کا مرکزی خیال یہ ہے کہ عالم تمام خواہش اور ارادہ کا ظہور ہے۔ غالب کے الفاظ میں ؎

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ — عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

شوپن ہاور کے نزدیک اشیاء کے باطن یعنی اُن کے حقائق اُولیٰ میں اُن کی فطری استعداد کا رنگ ہے۔ جو جبلی خواہش اور ارادہ کا اقتضا ہے۔ وہی اُن کے ظہور اور صورتِ نوعیہ کا باعث ہے۔ اس نظریہ کی وضاحت اُس نے اپنی مشہور و معروف تصنیف "عالم کی تخلیق خیال اور ارادہ سے" میں کی ہے۔ شوپن ہاور نے اپنا اظہارِ مدعا اس تمہید سے کیا ہے کہ "عالم جو مشہود ہے، میرا خیال ہے۔ میرے شعور کا مظہر ہے" یعنی اصل شہود و مشہود ایک ہے۔ اس حکیم کی تعلیلی حکمت میں کائنات کی تخلیق و تعمیر کا مؤثر سبب چار پہلو رکھتا ہے۔ یعنی تکوین (علت)، علم (صورِ علمیہ)، کون (موجود ہونا) اور عمل (منشاء و آرزو)۔ موجودات خارجی اور موجوداتِ ذہنی میں کوئی تغائر نہیں ہے۔ ظاہر اور باطن کے حقائق ایک ہی حقیقتِ جامعہ کے دو پہلو ہیں۔ یہ عالم ایک نابینا، سرکش، خودسر، ارادہ کے طغیانِ ناز سے ظہور میں آیا ہے۔ اس کا آغاز عالمِ مثال میں فطرت کی قوتوں (جذب و انجذاب اور کشش ثقل وغیرہ) سے ہوا ہے۔ اور مختلف منازل کے ارتقائی مرحلوں سے گزرنے کے بعد اس میں زندہ رہنے کا ارادہ پیدا ہوگیا۔ شوپن ہاور کی اصطلاح میں خواہش اور ارادہ ایک ہی چیز ہے۔ خواہش ہی کا ظہور ارادی حرکت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اپنی ماہیت کے اعتبار سے حقیقی ارادہ ایک وحدت ہے۔ لیکن اپنے آثار و مظاہر کے اعتبار سے عالمِ شہادت میں اس کی صورتوں میں تکثر و تنوع ہے۔ زمان و مکان کے تعینات انفرادی کی وجہ سے یہ رنگ و بُو کے امتیازات پیدا ہو گئے ہیں۔ مطلق ارادہ و خواہش کا ظہور جملہ افراد ذی حس و غیر ذی حس، ذی شعور و غیر ذی شعور میں ہو رہا ہے۔ افراد میں نوعِ انسان کا ارادہ جس قدر اعیانِ ثابتہ (صُورِ علمیہ) کے موافق ہوتا ہے، اُتنا ہی وہ فنون کے ملاحظہ و مطالعہ میں عقل بحت سے نزدیک تر ہوتا ہے۔ انسان کی فلاح و نجات "بے آرزو" رہنے اور ترکِ خواہش کر دینے میں ہے۔ شوپن ہاور ارادہ (خواہش) کی آزادی خود مختاری کا قائل ہے مگر وہ کہتا ہے کہ مشیئتِ نفسی (ارادہ و خواہش) نے جس طرح اپنی مرضی سے عقل و شعور

کو پیدا کیا ہے۔ اسی طرح وہ اپنی مرضی سے اس کی نفی بھی کر سکتی ہے۔ اور زہد و اتقا سے ایک پُر امن اور ایثار پیشہ زندگی بھی بسر کر سکتی ہے۔ شوپن ہاور کے فلسفہ میں شفقت و رحم دلی کو نظام اخلاق میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ بدھ مت کے اس نصب العین کا قائل ہے کہ نفسی خواہش کے فتنہ سے بچنے کے لیے تیاگ ضروری ہے۔

ہماری علمی زندگی کا یہ ایک عجیب سانحہ ہے کہ گذشتہ نصف صدی میں بالعموم اور گذشتہ رُبع صدی میں بالخصوص یہ سعی مسلسل کی جا رہی ہے کہ خودی کو جملہ محاسن، فضائل اور مکارم اخلاق کا سرچشمہ قرار دیا جائے۔ حتیٰ کہ بے خودی کے مضمرات کو بھی اس میں شامل کر دیا جائے۔ دورِ حاضر میں نیٹشے کی خودی سے رومی اور بیدل کا رشتہ بھی جوڑا جا رہا ہے۔ اس سے بجز ذہنی اُلجھاؤ اور فکری انتشار کے اور کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ مختلف ادوار کے باہم متناقض خیالات و افکار میں ربط پیدا کرنے کی کوشش انمل بے جوڑ اجزاء کی ترکیب کے مترادف ہے۔ اس سعیٔ لاحاصل کا ایک نتیجہ ضرور ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ خودی او۔ بے خودی کے لغوی اور اصطلاحی معنی یک قلم بدل گئے ہیں۔ اور خودی کا ایسا جامع نسخہ تیار ہو گیا ہے کہ وہ دیگر اخلاقی اقدار اور روحانی مقتضیات سے بے نیاز کر دے۔ اگر بالفرض کسی مفہوم کے لغوی یا اصطلاحی معانی کو بدل دیا جائے اور بہت سے خارج از آہنگ تصورات و مفہومات کسی ایک اصطلاح میں بہ زور داخل بھی کر دیئے جائیں تو اس کے مفہوم کا کوئی مصداق عالم حقائق میں ہونا ضروری ہے خواہ یہ معروضی طور پر خارج میں ہو یا نفسیاتی طور پر باطن میں ہو۔ اور از روئے نفسیات یا طبیعیات و مابعد الطبیعیات ایسا کوئی مصداق عالمِ واقعہ میں موجود نہیں۔ بہ الفاظ دیگر اس طرح کی خودی ایک اسم ہے جس کا کوئی ایسا مسمّیٰ نہیں ہے جس پر اُس کے تضمنات یا مفروضات منطبق ہو سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ فردوسی، انوری، سعدی، رومی، ابن یمین، حافظ، عرفی، صائب، بیدل اور غالب حتیٰ کہ ہمارے اردو شعراء تک نے خودشناسی یعنی معرفتِ نفس، خودداری یعنی عزتِ نفس، حمیت، غیرت، فتوت یعنی جواں مردی، تحمل و جفاکشی، پامردی یعنی صبر و استقلال، اولوالعزمی اور عالی ہمتی پر بہت زور دیا ہے اور بہت کچھ کہا ہے۔ لیکن یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے کہ ان حضرات اور بالخصوص رومی کے فلسفہ کے اجزائے ترکیبی وہی ہیں، جو نیٹشے اور اس کے مسلک کے دیگر حکماء کے ہیں۔ خودی کی جو تعبیر ہمارے زمانہ کے شارحین کر رہے ہیں اُس کی رُو سے تو نبوت کا ظہور بھی خودی کی نمود پر موقوف ہے۔

مولائے روم کے ہاں یہ معاملہ فیضانِ ربوبیت اور رہبیت سے تعلق رکھتا ہے۔ حق یہ ہے کہ اگر فرد میں خودی کا ادّعا موجود ہو تو وہ ملک و معاشرہ کے امن و سلامتی کے لئے خطرہ و تشویش کا باعث ہوتا ہے۔ اور اگر کسی قوم کی خودی نیٹشے کے تخیّل کے مطابق اُبھر جائے تو وہ قوم بین الاقوامی امن کے لئے خطرہ بن جاتی ہے۔ مشاہدہ اور تاریخی تجربہ اس حقیقت پر صریح دلالت کرتا ہے۔ رومی کے احوال، اشعار اور افکار کو بیان کرنے سے پہلے محولہ بالا تشریحات و تصریحات اس لئے ضروری تھیں کہ اربابِ فکر اور اصحابِ نقد و نظر پر یہ واضح ہوجائے کہ کہاں تک رومی (اور ضمناً دیگر صوفی شعراء) کے جذبات واردات اور افکار اور رلمانوی مکتبِ فکر سے متاثر جدید فلسفہ کے خیالات میں مطابقت و ہم آہنگی ممکن ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خودی کو جس انداز سے نیٹشے اور اس کے ہم مسلک مغربی حکماء نے پیش کیا ہے اُس کے لئے ہماری مذہبی، علمی اور تہذیبی روایات میں کوئی گنجائش نہیں، کیونکہ اس سے یا تو عقیدہ الہ کی نفی ہوتی ہے یا تعدد الہ کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ نیز فرد کا تصادم معاشرے کے ساتھ اور ایک معاشرے کا تصادم دوسرے معاشروں سے لازم آتا ہے اور اس طرح وحدتِ انسانیت کے ہمہ گیر اسلامی تصوّر پر زد پڑتی ہے۔ مولانا رومیؒ نے نہ تو خودی کا اثبات ان معنوں میں کیا ہے۔ اور نہ بے خودی کی ہمارے تصوّر و اخلاق کے مقبول معنوں میں نفی کی ہے۔ خودی سے مولانا کی مراد باہوشی اور باخبری ہے، جس کا اقتضا تکلیفاتِ شرعیہ کی پابندی ہے۔ متعارف یعنی مذموم خودی کے بارے میں اُن کا نظریہ وہی ہے۔ جسے شاہ نیاز بریلوی نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے ؎

خود بینی و خود رائی در مذہبِ رنداں نیست
کفر است دریں مذہب خود بینی و خود رائی

آگے چل کر مولانا رومی کے مسلک کا تفصیلی بیان ہوگا، اور ان کے اشعار سے ان کے نظریۂ خودی اور بے خودی اور دیگر افکار و عقائد کی بخوبی وضاحت ہوجائے گی۔ (مسلسل)