پروفیسر محمد عبد المجید یزدانی

خیام کا تفلسف و تصوف

خیام کے حالات زندگی کسی تذکرے میں تفصیلاً تو کجا اجمالاً بھی مذکور نہیں۔ مختلف ذرائع سے جو مواد حاصل ہوتا ہے اُس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر نام، غیاث الدین لقب، ابوالفتح کنیت اور خیام تخلص تھا۔ نیشاپور وطن تھا۔ والد کا نام بعض جگہ ابراہیم بتایا گیا ہے جو درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ خاقانی نے (جو عمر خیام کا بھتیجا تھا) اپنی مثنوی تحفۃ العراقین میں اسے عمر بن عثمان لکھا ہے، اور اسی کو صحیح سمجھنا صحیح ہے۔ باپ دادا چونکہ خیمہ دوزی میں مشہور تھے، اس لئے عمر نے اپنا تخلص ہی خیام اختیار کیا۔ (یاد رہے کہ اس زمانے میں آج کل کی طرح پیشوں کو ذات تصور کر کے لوگ سبکی نہیں محسوس کرتے تھے۔ بلکہ ہر پیشہ کو ایک فن سمجھتے ہوئے اس پر فخر کرتے تھے۔ دیکھئے خاقانی اپنے باپ کے نجار ہونے پر کس ناز سے کہتا ہے ؎

بخوانِ معنی آرائی براہیمے پدید آمد — زپشتِ آذرِ صنعت علی نجار شروانی

سوائے امام ہمام موفق کے (جن سے خیام نے فقہ و حدیث کی تعلیم پائی) یہ بھی معلوم نہ ہو سکا کہ خیام کی استادی کا فخر کن بزرگوں کو حاصل تھا۔ البتہ "تین دوستوں" کی روایت یا حکایت کی رو سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ نظام الملک، حسن بن صباح اور عمر خیام تینوں ہم سبق تھے۔ اور یہ کہ انھوں نے زمانہ طالب علمی میں یہ معاہدہ کیا تھا کہ ان میں سے جو بھی کسی اعلیٰ عہدے پر پہنچے وہ باقی دونوں کی دستگیری کرے گا۔ چنانچہ بعد میں جب نظام الملک، الپ ارسلان سلجوقی کا وزیر مقرر ہوا تو اس نے اپنا وعدہ پورا کرتے ہوئے عمر خیام کے لئے اس کی خواہش کے مطابق بارہ سو روپیہ سالانہ کی جاگیر مقرر کر دی اور حسن بن صباح کو دربار میں معزز عہدہ دلوایا (اگرچہ وہ جاہ پسند اور متکبر انسان اس پر قانع نہ ہو کر غداری کا مرتکب ہوا) جہاں تک ہم سمجھ سکے ہیں اس روایت میں شک و شبہ کی خاص گنجائش موجود نہیں لیکن تعجب ہے کہ بعض لوگوں (خصوصاً مستشرقین) کو اس کی صداقت میں کلام ہے۔ مثلاً براؤن اور پروفیسر محمد اقبال نے اپنے نام نہاد شبہ کی تائید میں دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ اول یہ کہ نظام الملک کا

سالِ ولادت ۴۰۸ھ [redacted] سالِ وفات ۴۸۵ھ ہے [redacted] حسن صباح کے سالہائے پیدائش معلوم [redacted] نہیں ان دونوں کی وفات ۵۱۷ھ اور ۵۱۸ھ میں ہوئی ۔ چنانچہ ان تینوں کو اگر ہم سبق سمجھ لیا جائے تو خیام اور حسن صباح کی عمر سو سال سے بھی زائد ہو جاتی ہے ، پس تعجب ہے کہ دونوں نے اتنی لمبی عمریں پائیں اور قریباً ایک ساتھ دُنیا سے رُخصت ہُوئے ۔ اس دلیل کا مطلب یہ ہوا کہ دُنیا میں بیک وقت دو آدمیوں کی عمر سو سال سے زیادہ نہیں ہو سکتی اور نہ ہی وہ قریباً ایک ساتھ دنیا سے رخصت ہو سکتے ہیں ! حالانکہ یہ کہہ کر کہ " دونوں کی وفات ۵۱۷ھ اور ۵۱۸ھ میں ہوئی " یہ تسلیم بھی کر لیا ہے کہ دونوں قریباً ایک ساتھ دُنیا سے رخصت ہوئے ۔ تو پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ وفات پا سکتے ہیں تو دونوں کے قریباً ایک ساتھ پیدا ہونے میں تعجب کی کون سی بات ہے ؟ رہی طویل العمری تو وہ کون سی ناممکن چیز ہے جس پر اس قدر حیرت کا اظہار کیا جا رہا ہے ؟

دوسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ " اگر خیام اور حسن صباح نے سو سے زیادہ کے بجائے بھی کوئی اسی پچاسی سال کی عمر طبیعی پائی ہو تو اس صورت میں ان کی پیدائش ۴۳۵ھ کے لگ بھگ ہونی چاہیئے اور نظام الملک کا سالِ پیدائش ۴۰۸ھ ہے ، پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دونوں سے عمر میں ۲۷ برس بڑا (نظام الملک) ان کا ہم سبق ہو ؟ " اب سوال یہ ہے کہ اگر " فرض " ہی کرنا ہے تو " اسی پچاسی " برس ہی کیوں " فرض " کیا جائے ؟ سو برس کیوں نہ " فرض " کر لیا جائے ؟ اور پھر اسی پچاسی برس کو عمر طبیعی کیونکر فرض کر لیا گیا ہے ۔ جبکہ معترضین میں سے خود کسی کو بھی مفروضہ طبیعی عمر نصیب نہ ہو سکی ! " ستائیس برس " کا حتمی فیصلہ بھی قابلِ غور ہے ۔ پچیس تیس برس کے بجائے پورے ستائیس برس کہہ کر گویا یہ ثابت ہی تو کر دیا کہ نظام الملک ان دونوں سے ٹھیک ۲۷ برس ہی بڑا تھا ! نیز اگر دو آدمیوں کا ہم سبق ہونا ممکن ہے تو تین آدمیوں کی ہم عمری و ہم سبقی کون سی مافوق العادۃ چیز ہے ، یا اس زمانے میں دو سے زیادہ طلباء کا ہم سبق ہونا کوئی جرم تھا ؟ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ بقول میر خواند (مؤلف روضۃ الصفا) اس واقعہ کا ذکر نظام الملک نے خود اپنی تصنیف وصایا میں کیا ہے رشید الدین فضل اللہ کی جامع التواریخ میں بھی (جس کی خود براؤن نے بہت تعریف کی ہے) یہ ذکر موجود ہے ۔ اس کے علاوہ خیام نے اپنے رسالہ " الکون والتکلیف " میں بوعلی سینا کو اپنا استاد لکھا ہے جس کی وفات ۴۲۸ھ میں ہوئی اور ظاہر ہے کہ خیام نے پندرہ بیس برس کی عمر میں ہی ان کی شاگردی اختیار کی ہوگی چنانچہ اس

یعنی بوعلی سینا - خیام کا استاد تھا ؟

مؤلف روضۃ الصفا

سے یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ خیام کی پیدائش سنہ ۴۱۰ھ سے کچھ پہلے یا کچھ بعد میں ہوئی ہوگی اور یہی زمانہ نظام الملک کی پیدائش کا ہے۔ سید سلیمان ندوی مرحوم نے اپنے مخصوص عالمانہ انداز میں اس ساری بحث کو باطل اور غیر ضروری قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان تینوں کا ہم عمر ہونا ممکن نہ ہو تو بھی ان کا ہم سبق ہونا عین ممکن ہے۔ کیونکہ یہ ہم درسی ابجد خوانی میں نہ تھی بلکہ قرآن و حدیث کے درس میں شرکت کی تھی جس کے لئے اچھی خاصی عمر درکار ہے، اور ہم سبقوں کی عمروں میں تفاوت تو آج بھی کئی درس گاہوں مثلاً لاء کالج، ٹریننگ کالج اور یونیورسٹی کے طلباء میں اکثر پایا جاتا ہے۔ دراصل جدید تحقیق کا یہ انداز بہت ہی عجیب ہے کہ معترضین ایک طرف تو قدیم تذکرہ نگاروں کے شاکی ہوتے ہیں کہ وہ مشاہیر کے مکمل حالاتِ زندگی سے ہمیں آگاہ نہیں کر سکے اور دوسری طرف ان کی بیان کردہ باتوں پر اعتبار نہیں کرتے۔ تاریخی واقعات و حالات سے آگاہی کا واحد ذریعہ کتابیں ہی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ سینکڑوں یا ہزاروں برس پہلے کا زمانہ بچشمِ خود ہم میں سے کسی نے نہیں دیکھا، پھر کیا ضرور ہے کہ اپنے آپ کو "عظیم محقق" ثابت کرنے کی دُھن میں ہم قدیم تذکروں کو خواہی نخواہی جھٹلاتے چلے جائیں؟

حالاتِ زندگی کی طرح خیام کے عقاید و ایمان کے بارے میں بھی اسی طرح متضاد رائیں قائم کر لی گئی ہیں۔ کہیں اُسے ملحد، دہریہ اور مادہ پرست فلسفی کہہ کر بالکل بے دین قرار دیا گیا ہے۔ تو کہیں اسے امامِ خراسان و علامہ الزماں کہا گیا ہے۔ (ملاحظہ ہو جمال الدین قفطی کی تاریخ الحکماء) بیشتر تذکروں کی رُو سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک صحیح العقیدہ مسلمان تھا۔ خدا پر اُسے پورا پورا یقین اور بھروسہ تھا۔ ابُوالحسن بیہقی نے اپنی کتاب اخبار الحکماء میں خیام کی موت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خیام۔ بوعلی سینا کی کتاب شفا کا مطالعہ کر رہا تھا کہ واحد اور کثیر کی بحث پر آتے ہی بیچ میں خلال رکھ کر اُٹھ کھڑا ہوا۔ لوگوں کو بُلا کر وصیت کی، نماز پڑھی۔ نمازِ عشاء کے بعد سجدہ میں گر کر بار بار کہتا تھا کہ "اے خدا تو جانتا ہے کہ میں نے اپنے مقدور بھر تجھ کو پہچانا۔ تو مجھے بخش دے کہ میری یہ پہچان ہی تیرے دربار میں میرا وسیلہ ہے"۔ اس کے بعد جان جان آفرین کے سپرد کی۔ ایسے خوش عقیدہ انسان کے بارے میں فٹزجیرالڈ کا یہ کہنا کہ "وہ خدا کی ہستی کے ادراک میں ناکام رہا تو اس نے قسمت ہی کو خالق جان لیا اور آخرت سے انکار کر کے اسی دنیا پر یقین کر لیا"۔ ایک غلط سی بات ہے جس سے ہمارے "جدت نواز" ذہن بیشک تشفی پا سکتے ہیں۔ ورنہ خیام کے عقیدے کے بارے میں سوائے گمراہی کے کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔

صاحب چہار مقالہ کے بیان سے اِس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ عمر خیام کو علم نجوم میں بھی دسترس حاصل تھی۔ اِس ضمن میں انہوں نے بعض تاریخی واقعات کا ذکر کیا ہے۔ جنھیں یہاں نقل کرنا باعثِ طوالت ہوگا۔ خیام کی ولادت کے بارے میں علم نجوم کی مختلف اصطلاحات کی مدد سے ایک ماہرِ فن نے اس کی تاریخ ولادت اٹھارہ مئی ۱۰۴۸ء نکالی ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب) نجوم کے علاوہ وہ ایک کامیاب طبیب، بلند پایہ فلسفی، ماہر ریاضی دان اور معروف ستارہ شناس بھی تھا۔ فلسفے میں وہ بوعلی سینا کا بہت قائل بلکہ مقلد تھا۔ یہاں تک کہ دمِ آخر بھی اسی کی کتاب زیر مطالعہ تھی۔ وہ اس کا شاگرد نہ بھی رہا ہو تو بھی اس کا زبردست معتقد ضرور تھا۔ ایک روایت کے مطابق خیام کے ہم درسوں میں حکیم سنائی بھی شامل تھے۔ (لیکن یہ امر تحقیق طلب البتہ ہے)

شاہی درباروں میں بھی اسے ایک زمانے تک کافی اقتدار حاصل رہا۔ (خصوص نظام الملک کے عہدِ وزارت میں) اور ان درباروں میں اس کا تعارف بالعموم ایک طبیب کی حیثیت سے ہوتا رہا۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ طب میں اُسے یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ بیہقی کے بیان کے مطابق "علوم حکمت" میں بوعلی سینا کے بعد اسی کا درجہ ہے۔ اس کا احترام اس کے دشمنوں نے بھی کیا ہے۔ اس مضمون میں ایک جگہ جمال الدین قفطی کا حوالہ ہم دے چکے ہیں جنھوں نے خیام کو "امام و پیشوائے خراسان" کے لقب سے یاد کیا ہے حالانکہ وہ اس کے مخالفین میں سے تھے۔ خیام کو عقلیات کے علاوہ علوم نقلی پر بھی عبور حاصل تھا۔ لغت۔ فقہ اور تاریخ کا عالم تھا جس کی تصدیق شہرزوری نے کی ہے۔ اِسی مؤرخ کا بیان ہے کہ وہ ہندی ریاضیات کا بھی ماہر تھا ...... لیکن وہ جو کچھ بھی تھا آج سے ۹ سو برس پیشتر ہی ہوگا۔ آج دنیا اسے صرف ایک "شاعر" کی حیثیت سے جانتی ہے اور شاعر بھی غزل قصیدہ یا مثنوی کا نہیں بلکہ صرف اور صرف ایک "رباعی گو"۔ ویسے اُس نے عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہے ہیں اور نثر بھی لکھی ہے۔ رسالہ "الکون والتکلیف" کے علاوہ جبر و مقابلہ۔ علم الساعۃ۔ طبعیات اور تحقیقِ وجود پر مختلف رسالے اس کی نثری تصنیفات ہیں۔ تاہم اسے بقائے دوام کے دربار میں ممتاز جگہ دلانے والی اس کی فارسی رباعیات ہی ہیں جن کی صحیح تعداد کا بھی آج تک تعین نہ ہو سکا۔ شبلی نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ "ان کی تعداد ڈھائی سو سے لے کر ایک ہزار تک بتائی جاتی ہے"۔ محمد علی فروغی نے تہران سے رباعیات کا جو باتصویر ایڈیشن طبع کرایا ہے۔ اس میں صرف ۱۷۸ رباعیات

درج ہیں - فٹز جیرلڈ نے ایک سو سے بھی کم رُباعیوں کا ترجمہ کیا ہے - آغا شاعر قزلباش نے چھ سو چالیس رُباعیوں کا منظوم اردو ترجمہ کیا ہے (جسے خاص اہتمام سے لاہور سے شائع کیا گیا) آقا ... کے نزدیک یہ تعداد سات سو چونسٹھ ہے - بہر حال تعداد جو کچھ بھی ہو ان رباعیات کو مشرق و مغرب میں جو قبولیت حاصل ہوئی اس کا ثبوت صرف اسی ایک بات سے ہی مل جاتا ہے کہ متعدد زبانوں میں اس کے تراجم موجود ہیں - یہ کہنا درست نہیں کہ اسے تمام تر شہرت زمانہ حال ہی میں حاصل ہوئی ہے ، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جاننے والے اسے ہر دور میں اسی طرح جانتے پہچانتے رہے ہیں - جیسے کہ آج جانتے ہیں - ابوالفضل نے آئینِ اکبری میں لکھا ہے کہ اکبر بادشاہ کہا کرتا تھا - "بادہ کہ کس از ہر غزل حافظ یک رباعی عمر خیام نو پسند ورنہ خواندن آں بحکم شرابِ بے گزک است" شعر کی تاثیر کے ثبوت میں مولانا حالی نے جو اشعار نقل کئے ہیں ان میں عمرِ خیام کی یہ رُباعی شامل ہے ؎

شیخے بہ زنے فاحشہ گفتا مستی — کز خیر گسستی و بہ شر پیوستی
زن گفت چنانکہ می نمایم ہستم — تو نیز چنانکہ می نمائی ہستی؟

حالی لکھتے ہیں کہ اسے سن کر نواب روشن الدولہ کے ہاں میراں سید بھیک کی یہ حالت ہوتی کہ مرغِ بسمل کی طرح تڑپتے تھے اور دیواروں سے سر دے دے مارتے تھے اور نور بائی دیر تک اسے بار بار گاتی رہی - بعض جگہ اس رُباعی کے الفاظ میں خفیف سا تغیر و تبدل نظر آتا ہے - لیکن تعجب یہ ہے کہ محمد علی فروغی کے ہاں یہ سرے سے موجود ہی نہیں !

رُباعی کو جسے عمرِ خیام کا حاصلِ زیست کہنا چاہیئے ، ترانہ یا دوبیتی بھی کہا جاتا تھا - بقول شبلی دوبیتی اور رُباعی میں فرق یہ ہے کہ دوبیتی کسی بھی وزن و بحر میں کہی جا سکتی ہے - مگر رُباعی کے چوبیس اوزان مقرر ہیں جو سب کے سب بحرِ ہزج میں سے ہیں - اس کے وزن کے بارے میں ایک نقاد کا یہ دلچسپ مقولہ ہے کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ رُباعی کا وزن ہوتا ہے - اس کی ایجاد کس زمانے میں ہوئی ، یہ بحث طویل ہے - یہاں صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس کے عروج کا زمانہ سلجوقی عہد ہے اور یہی زمانہ عمرِ خیام کا ہے - لیکن اس عہد تک رباعی گو شعرا کی بھرمار کے باوجود اس کے مضامین کا دائرہ کچھ ایسا وسیع نہیں ہوا تھا - رباعی کہنے والوں میں کچھ لوگ وہ تھے جنھوں نے کسی خاص واقعہ ، معذرت ، شکوہ و شکایت یا تبریک و تہنیت وغیرہ کے موقعوں پر رباعی کہنا پسند کیا - کچھ لوگ درباری زندگی سے وابستہ

ہونے کے باعث سلاطین و ارکانِ سلطنت کی تفریحِ طبع کی خاطر رباعی کہہ لیتے تھے یا یوں کہیے کہ کہہ دیتے تھے۔ تیسری قسم ان صوفیوں کی تھی جنھوں نے مجاز سے حقیقت کے بیان کے لئے الفاظ کا جو موزوں سانچہ انتخاب کیا وہ رُباعی ہی تھی۔ چنانچہ بایزید بسطامیؒ (جو خیام سے کم و بیش دو صدی پہلے گزرے ہیں) کے نام سے یہ رُباعی منسوب ہے ؎

اے عشقِ تو کُشتہ عارف و عامی را — سودائے تو گم کردہ نکو نامی را
ذوقِ لب میگونِ تو آورد برون — از صومعہ بایزید بسطامی را

خیام کے بارے میں جن لوگوں نے خاص کام کیا ہے ان میں سید سلیمان ندوی بھی شامل ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ خیام نے اوّل اوّل رباعی کو اپنے فلسفہ و حکمت کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ اس کے بعد اس کے مضامین میں بے اندازہ وسعت پیدا ہوگئی۔ لیکن جو شہرت و قبولیت خیام کو اس میں حاصل ہوئی وہ کسی دوسرے کو نصیب نہ ہو سکی۔ حق یہ ہے کہ رباعی کا لفظ سنتے ہی ذہن فی الفور خیام کی طرف چلا جاتا ہے۔ ایسے ہی جیسے کہ مثنوی کا لفظ سن کر مولانا روم فوراً یاد آجاتے ہیں یا مثلاً جیسے کہ مسدّس کا لفظ سنتے ہی مولانا حالی کی تصویر سامنے آجاتی ہے۔ حالانکہ مثنوی نگاری کتنے ہی شاعروں کا "پیشہ" رہا ہے اور مسدس کی شکل میں کس کس شاعر نے طبع آزمائی نہ کی ہوگی؟ اسی طرح رباعی یوں معلوم ہوتا ہے گویا خیام ہی سے مخصوص و منسوب ہے۔ دراصل خلوص ہی وہ نمایاں ترین خصوصیت ہے جو فن کار کی تخلیق میں خاص حُسن اور نکھار پیدا کر دیتی ہے۔ خیام کے ہاں اِس جنسِ گرانمایہ کی کوئی کمی نہیں۔ اس نے جو کچھ بھی کہا ہے قطع نظر اس کے کہ وہ اچھا ہے یا بُرا، کہا اِس خلوص سے ہے کہ اس کی تاثیر سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے رسم و رواجِ زمانہ کے مطابق کسی حکمران کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے یا انعام و اکرام کی طمع میں پامال و فرسودہ مضامین کو اپنایا یا دہرایا نہیں ہے۔ نہ ہی کسی دوسرے کی راہ پر چلنا پسند کیا بلکہ اپنی راہ آپ ہی نکالی اور دوسروں کو اپنا معتقد بنایا اور یہی وہ خصوصیت ہے جس کی بناء پر کسی شاعر کو موجدِ روشِ خاص یا "صاحبِ طرز" کہا جاتا ہے۔

خیام ان لوگوں میں سے ہے جو زندگی کی ماہیت اور حقیقت سے آگاہی حاصل کرنے کے لئے غور و فکر سے کام لیتے ہیں۔ پس اُس نے دنیا کی حقیقت پر عمر بھر تا بہ مقدور غور کیا اور اِس بحرِ تفکر میں غوطہ زنی کرتے ہوئے جو صدف یا خزف اس کے ہاتھ آئے، وہ اس نے بلا تکلف و تصنع زمانے کے سامنے رکھ

دیئے۔ یعنی اپنے ذاتی مشاہدات و واردات کا اظہار کچھ چھپائے بغیر اس نے کر دیا ہے۔ اس میں بعض لوگوں کو کفر و زندقہ کے سوا کچھ نظر ہی نہ آیا۔ بعض نے اس کے فلسفہ و تصوّر کو کفر و اسلام کا مرکب قرار دیا ہے اور کچھ ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک وہ صرف مسلمان ہے اور چند لوگ ہر زمانے میں ایسے بھی موجود رہے ہیں جو اسے "ولی" کا درجہ دینے پر مصر دکھائی دیتے ہیں۔ اور ایسے لوگوں کی تو کوئی کمی نہیں جو اسے لامذہب و بے دین اوباش، رند، شرابی اور بے فکرا تصور کرتے ہیں۔ ان میں سے کس کے ساتھ اتفاق یا اختلاف کیا جائے اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہو تو ہو، تاہم ناممکن نہیں کیونکہ ہر فیصلے کے لئے ضرورت صرف شہادت و حالات کے علم کی ہوتی ہے۔ خیام کے حالات تو جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے بہت کچھ معلوم نہیں تاہم جو کچھ معلوم ہیں اور جن کا ذکر اوپر مختصراً کیا جا چکا ہے، ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ بے دین و لامذہب نہیں تھا۔ بلکہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان کہلوانے کا مستحق ہے۔ باقی رہی شہادت تو اس کی رباعیات کو شاہد عادل قرار دیا جا سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے حالاتِ زندگی پردۂ خفا میں ہونے کے باوجود اور رباعیات کی تعداد بہت زیادہ نہ ہونے کے باوصف اس کے متعلق اچھی خاصی واقفیت اس کی رباعیوں سے حاصل ہو سکتی ہے۔ انہیں کی روشنی میں ہم اس کے تفلسف و تصوف کا ایک اجمالی خاکہ سطور مابعد میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جس چیز نے خیام کو دنیا میں بدنام یا نیک نام کر رکھا ہے۔ وہ اس کے ذہن کی فلسفیانہ افتاد ہے۔ دنیا کی ہر چیز کو محض دیکھ لینا اور بات ہے، مگر دیکھنے کے بعد اسے سمجھنے کی کوشش کرنا چیزے دیگر ہے۔ اسی کا نام فلسفہ ہے۔ اشیاء کی ماہیت پر سائنسدان بھی غور کرتا ہے اور فلسفی بھی لیکن دونوں کے اندازِ فکر میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اوّل الذکر کا یہ عمل وہیں اختتام پذیر ہو جاتا ہے۔ جہاں حقائق کا ذخیرہ ختم ہو جائے۔ جبکہ موخر الذکر کا دائرہ عمل کم و بیش لامتناہی ہوتا ہے۔ وہ غور و فکر کے علاوہ تخیل سے بھی کام لیتا ہے، اور سرحد ادراک سے بھی آگے نکل جانا چاہتا ہے۔ بقولِ غالب ؎

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود　　قبلہ کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

ایک بوسیدہ کھوپڑی پر کسی سائنسدان کا پاؤں پڑ جائے تو وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش تو البتہ کرے گا کہ یہ کتنی پرانی ہے۔ لیکن وہ بزبانِ حال اسے کچھ کہتی ہوئی سنائی نہ دے گی۔ لیکن ایک صاحبِ تخیل کسی غیر مرئی عالم میں کھو کر کہیں کا کہیں نکل جائے گا۔ مثلاً میر تقی میر (جنہیں ایک متفکر کہتے ہوئے بعض لوگ

کی زبان میں لکنت پیدا ہو جاتی ہے) ایک ایسے ہی تجربے کو یوں بیان کرتے ہیں ؎

کل پاؤں ایک کاسۂ سر پر جو آگیا　　یکسر وہ استخوان شکستوں سے چور تھا
کہنے لگا کہ دیکھ کر چل راہ بے خبر　　میں بھی کبھو کسی کا سرِ پُر غرور تھا

خیام کا تخیل اسے اس سے بھی آگے لے جاتا ہے، اُن کے لیے پاؤں کا کاسۂ سر پہ آنا ہی لازم نہیں ہر کسی کے ہر قدم کو اٹھتا ہوا دیکھ کر چلا اٹھتا ہے ؎

خاکے کہ زیرِ پائے ہر حیوانکے است　　زلفِ صنمے و عارضِ جانانے است
ہر خشت کہ بر کنگرۂ ایوانے است　　انگشتِ وزیرے و سرِ سلطانے است

اِس میں شک نہیں کہ میرؔ نے بھی اس خیال کو یوں باندھا ہے ؎

خاکِ آدم ہی ہے تمام زمیں　　پاؤں کو ہم سنبھال رکھتے ہیں

لیکن خیام اسے صرف خاکِ آدم ہی نہیں کہتا بلکہ صورتِ آدم کے حسن کی جھلک بھی پیش کر دیتا ہے ؎

ہر جا کہ قدم نہی تو بر روئے زمیں　　آں مردمکِ چشمِ نگارے بودہ است

اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ ایک حکیم (فلسفی) ضرور ہے مگر کیسا حکیم؟ ایک صوفی حکیم! اسے صوفیانہ ذہن کا فلسفی کہیے یا فلسفیانہ ذہن کا صوفی، بات ایک ہی ہے۔ چنانچہ عقل و فکر سے ناکام ہو کر جب وہ چیخ اٹھتا ہے کہ ؎

ہر چند کہ رنگ و بوئے زیباست مرا　　چوں لالہ رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نہ شد کہ در طرب خانۂ خاک　　نقاشِ ازل بہر چہ آراست مرا

تو اس سے یہ مراد نہیں لی جا سکتی کہ وہ ذاتِ خداوندی کا منکر ہے بلکہ اس سے صاف عیاں ہے کہ وہ "نقاشِ ازل" کا دل و جان سے قائل ہے مگر جھنجھلاہٹ صرف اس بات پر ہے کہ کارخانۂ قدرت کی حقیقت آخر اس کی سمجھ میں کیوں نہیں آتی؛ اور یہ وہ خلش ہے جس نے ہر حکیم کو ہر زمانے میں بے چین و مضطرب رکھا ہے اور اس گتھی کو سلجھانے میں وہ اس قدر بے قرار رہے ہیں کہ کبھی کسی خیال سے ذہنی تسکین کا سامان فراہم کرنا چاہتے ہیں اور کبھی اس کے متضاد کسی دوسرے خیال میں سکونِ قلب کے جویا نظر آتے ہیں۔ اس طرح کے استفسار خود مولانا رومؔ کے ہاں موجود ہیں۔ مثلاً ؎

از کجا آمدہ ام، آمدنم بہر چہ بود　　بکجا می روم آخر ننمائی وطنم

ماندہ ام سخت عجب کز چہ سبب ساخت مرا — با چہ بودست مراد وی ازیں ساختنم

لیکن مولانا روم یہیں اٹک کر نہیں رہ جاتے، وہ اس کا سراغ لگا کر دم لینے کے قائل ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں ؎

تا بتحقیق مرا منزل و رہ ننماید — یکدم آرام نگیرم نفسی دم نزنم

نہ بخود آمدم اینجا کہ بخود باز روم — آنکہ آورد مرا باز برد تا وطنم

یہاں خیام مولانا روم سے پیچھے رہ جاتا ہے۔ لیکن ہمارا موضوع خیام و رومی کا موازنہ نہیں بلکہ بات صرف ذہنی الجھن کی ہو رہی تھی جس سے متفکر کو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اقبال نے اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے ؎

اسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں — کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

اگرچہ ع جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی، کہہ کر وہ ایک جگہ فیصلہ بھی کر دیتے ہیں تاہم عقل و عشق کے درمیان یہ کشمکش ان کے ہاں ہمیشہ جاری دکھائی دیتی ہے۔ اس کیفیت کو غالب نے یوں بیان کیا ہے ؎

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر — کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

اقبال بہر حال کعبہ کو پیچھے نہیں ہونے دیتے۔ لیکن خیام کعبہ و کلیسا کے کیا اندر کیا باہر، کیا آگے کیا پیچھے اپنی ہی دھن میں سرگرداں نظر آتا ہے۔ یہ جویائے حقیقت اسی نتیجے پر پہنچتا ہے کہ عقل سے نہیں صرف عشق ہی سے خدا کو پہچانا جا سکتا ہے۔ یہاں وہ اقبال و رومی کا ہمنوا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ اس کی دیوانگی میں فرزانگی کا گذر کم ہی ہوتا ہے۔ اس کا جنون اسے سراپا استفسار بنا دیتا ہے اسی کی صدائے بازگشت اقبال کی دور اول کی شاعری میں سنائی دیتی ہے، جہاں وہ کبھی چاند کبھی ستاروں، کبھی شمع اور کبھی پھول وغیرہ سے مخاطب ہو کر اپنے تشکک و ابہامات کے سلسلے میں سوال کرتے ہیں اور کہیں کہیں خود ہی جواب بھی دینے لگتے ہیں۔ خیام بھی کائنات کے ذرے ذرے سے کچھ پوچھنا چاہتا ہے، مگر پوچھ نہیں پاتا۔ کچھ سمجھنا چاہتا ہے مگر سمجھ نہیں سکتا اور آخر محض ایک سوال کر کے رہ جاتا ہے۔ مظاہر فطرت سے دل بہلانا چاہتا ہے۔ مگر وہ الجھن پیچھا نہیں چھوڑتی۔ پس اس کوشش میں بھی وہی سوالیہ چیخیں سنائی دیتی ہیں ؎

ایں سبزہ کہ امروز تماشہ گہ ماست تا سبزۂ خاک ما تماشا گہ کیست؟

پس اس پر منکر و ملحد ہونے کا فتویٰ صادر کرنا درست نہیں معلوم ہوتا۔ وہ خدا کی ذات کا قائل ہے مگر اس کی معرفتِ کلی کے امکان کا قائل نہیں کہ اس کے نزدیک یہ انسانی دسترس سے باہر ہے ؎

کس مشکل اسرارِ اجل را نکشاد کس یک دم از نہاد بیروں ننہاد

من می نگرم از مبتدی تا استاد عجز است بدست ہر کہ از مادر زاد

لیکن ذات باری تعالیٰ کے سامنے یہ اظہارِ عجز کیا عین ایمان نہیں؟ حافظ نے بھی تو اپنے انداز میں یہی کچھ کہا ہے ؎

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

ایک جگہ وہ خود مخالفین و معترضین کو جواب دیتے ہوئے اس نکتہ کی توضیح ان الفاظ میں کرتا ہے ؎

دشمن بغلط گفت کہ من فلسفیم ایزد داند کہ آنچہ او گفت نیم

لیکن چوں دریں غم آشیاں آمدہ ام آخر کم از آنکہ من بدانم کہ کیم

یہاں وہ حکمائے یونان سے صریحاً متاثر نظر آتا ہے (کہ اس کا پورا عہد ہی فلاسفۂ یونان سے متاثر تھا) دراصل اس کے زمانے میں علم و حکمت کی شمع یونانی حکماء کے فلسفہ ہی سے روشن کی جا رہی تھی۔ اور بڑے بڑے علماء و فضلاء اسی دام میں اسیر تھے۔ چنانچہ خیام جس کا ذہن ہی فلسفیانہ تھا۔ وہ اس عہد گیر تحریک سے کیونکر محفوظ رہ سکتا تھا؟ چنانچہ بعض رباعیوں میں فلاسفۂ یونان کے نظریات و افکار کی جھلک بہت نمایاں ہے۔ مثلاً ذیل کی رباعی میں خیام نے سقراط کے ایک مقولے کو گویا من وعن دہرا دیا ہے ؎

ہرگز دلِ من از علم محروم نشد کم ماند از اسرار کہ معلوم نشد

ہفتاد و دو سالِ فکر کردم شب و روز معلومم شد کہ ہیچ معلوم نشد

(اس سے ضمناً اس کی طوالتِ عمر اور فلسفیانہ افتادِ طبع کا حال بھی معلوم ہو جاتا ہے) چنانچہ وہ تمام اصحابِ فکر و کمال کی کوششوں کو ایک افسانے سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اور انہیں ایسے مسافروں سے تشبیہہ دیتا ہے جو رات کی تاریکیوں میں کوئی باریک سی شے ڈھونڈ رہے ہوں ؎

آناں کہ محیطِ فضل و آداب شدند در جمع کمال جمع اصحاب شدند

رہ زیں شب تاریک نبردند بروں گفتند فسانۂ و درِ خواب شدند

خیام کا تفلسف و تصوف

اِس سلسلے میں جتنا زیادہ غور و تردد کریں اتنی ہی یہ گتھی زیادہ اُلجھتی جاتی ہے۔ خیام اس کی طرف یوں اشارہ کرتا ہے ؎

اجرام کہ ساکنانِ این ایوانند　　اسبابِ تردد خردمندانند
ہاں تا سرِ رشتہ خرد گم نکنی　　کانانکہ مدبرانند سرگردانند

اس طرزِ فکر کا لازمی ردِ عمل یہ ہوا کہ بالآخر وہ اس فکر سے پیچھا ہی چھڑانے کا آرزومند ہوگیا۔ یہ بات اِن رُباعیوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ جن میں وہ شراب کو مداوائے فکر و غم قرار دیتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ سرخوشی و سرمستی کا خواہشمند نہیں۔ بلکہ عالمِ بے خودی میں اس ذہنی اُلجھن سے نجات کا طالب ہے جو اسے ہمہ وقت بے چین کئے رکھتی ہے۔ اس کے ہاں بار بار شراب و جام کا جو ذکر آتا ہے اسے کسی اوباشِ شرابی کی بیکار کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کے ہاں ساغر و مے کی طلب میں درحقیقت یہی تصور کارفرما ہے کہ جب عقل منزل تک پہنچانے سے معذور ہے تو پھر بیخودی کا دامن کیوں نہ تھام لیا جائے۔ جب اوّل و آخر فنا ہی فنا ہے تو پھر وہ فنا غموں کا شکار ہو کر کیوں حاصل کیا جائے؟ پس وہ حقائق کا معترف ہے۔ لیکن ساتھ ہی ان کی تہہ تک بھی پہنچنا چاہتا ہے۔ اور جب اس میں عاجز و ناکام ہوجاتا ہے تو مینا و جام کا ذکر کرنے لگتا ہے۔ لہٰذا اس کی خمریات کو صلائے مے نوشی تصور کرنے کے بجائے ایک حکیم کا اعترافِ عجز اور اقرارِ شکست خیال کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت شناسی کے ساتھ ساتھ عجز و مجبوری کے اس امتزاج نے بعض جگہ اس کی رباعیوں میں بڑا ترفع پیدا کر دیا ہے اور چار مصرعوں کے اندر معانی کی ایک دنیا آباد نظر آتی ہے، اگرچہ یہ دنیا وہ ہے جس نے ویرانوں سے آبادی حاصل کی اور جسے یہ بھی معلوم ہے کہ بالآخر اسے خود بھی ویرانے میں تبدیل ہوجانا ہے۔

چوں ابر بنوروز رُخِ لالہ نشست　　برخیز و بجام بادہ کن عزم درست
کاین سبزہ کہ امروز تماشاگہِ تُست　　فردا ہمہ از خاکِ تو خواہد رُست

جس طرح حافظ "الا یا ایہا الساقی" کہنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں ع

کہ عشق آسان نمود اول ولے افتاد مشکل ہا

اسی طرح خیام جامِ بادہ کا عزم درست کرنے کی وجہ گویا یہ بتاتا ہے کہ ع

"اک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیئے"

تاکہ غمِ فنا کو فنا کیا جا سکے ۔ مظاہرِ فطرت کا حُسن جہاں اس کے ذوقِ دید کی تسکین کا باعث ہے ۔ وہاں اِس کی رُوح کو تڑپا کر بھی رکھ دیتا ہے ۔ کیونکہ حسن و لطافت سے معمور نظاروں کا سریع الزوال ہونا اسے اداس کر دیتا ہے ۔ پس وہ جلدی جلدی جس قدر ہو سکے ، ان سے لطف اندوز ہونے کی کوشش کرتا ہے ۔ لیکن اس لذت میں بھی ایک آزار ہے ۔ اور یہی وہ آزار ہے جس سے خیام کو پیار ہے ؎

چوں بلبل مست راہ در بستاں یافت　　روی گل و جام بادہ را خنداں یافت
آمد بزبان حال در گوشم گفت　　دریاب کہ عمر رفتہ را نتواں یافت

یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ اس کے ہاں "شراب" کو محض ایک علامت قرار دیتے ہیں ۔ یہ علامت ہے یا حقیقت ، لیکن یہ بہرحال واضح ہے کہ اس نے اپنے فلسفہ کے تمام پہلوؤں کو اسی رنگ میں پیش کیا ہے ۔ "تمام پہلو" ہم نے اس لئے کہا ہے کہ اس کا فلسفہ مختلف پہلو لئے ہوتے ہے ۔ جس میں بعض اوقات تضاد کی صورت پیدا ہو جاتی ہے ۔ اسی لئے اس کے نظریۂ حیات کو مہمل و بیکار ، بے ربط و بے مقصد بھی کہا گیا ہے ۔ حزن و ملال کے علاوہ قنوطیت کا الزام بھی اس پر عائد کیا جاتا ہے ۔ ان تمام باتوں کی تردید کچھ آسان کام نہیں اور خواہ مخواہ تردید کی کوشش کچھ ضروری بھی نہیں ۔ البتہ یہ اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ خیام کا یہ نظریہ یا عقیدہ انفرادی نہیں بلکہ ایک پورے فرقے کے عقیدے کی نمائندگی کرتا ہے ۔ اسلام کے متعدد فرقوں میں سے ایک کا نام "مرجیہ" ہے ۔ ان لوگوں کا اعتقاد یہ ہے کہ بس ایمان لے آنا ہی کافی ہے ، اس کے بعد قیامت کے دن تمام گناہ معاف ہو جائیں گے ۔ اس عقیدے کا بودا پن یا سطحی پن ظاہر ہے ۔ لیکن ذرا گہرائیوں میں اُتر کر دیکھیں تو یہ بھی درحقیقت اس نظریے کی انتہائی صورت ہے کہ محض اعمال کے بل بوتے پر نجات و بخشش ممکن نہیں بلکہ اس کا انحصار رحمتِ خداوندی کے جوش میں آنے پر ہے ۔ ....." یہ الفاظ آج بھی اکثر دہرائے جاتے ہیں اور ماضی میں بڑے بڑے فقہا و محدثین کا شمار اسی فرقہ میں کیا گیا ہے ۔ خیام اس "مرجیت" سے بے حد متاثر ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ خدا خیرِ محض ہے اس لئے وہ کسی کو عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا ، اور اپنے کمالِ کرم و رحم سے گنہگاروں کو معاف کر دے گا ۔ کیونکہ اُسے کسی سے دشمنی نہیں ہے ۔ یہ تصور یقیناً عجیب و غریب ہے ۔ اس سے گمراہ کن بھی کہہ سکتے ہیں اور مضحکہ خیز بھی ۔ لیکن اس قسم کے خیالات کا اظہار ہر دَور میں لوگوں نے کیا ہے اور زمانہ حال میں بھی موجود ہے ۔ بیدم

وارثی کہتے ہیں ؎

رحمت پہ تیری میرے گناہوں کو ناز ہے   بندہ ہوں جانتا ہوں تو بندہ نواز ہے

ایک صاحب ذرا زیادہ کھل کھیلے ہیں ؎

کہہ دیں گے ہم بھی داورِ محشر کے روبرو   کیا کیا گناہ کیے تیری رحمت کے زور پر

یہ کلمات روحِ شریعت کے منافی ہیں اور ان میں ایک چھچھورا پن پایا جاتا ہے۔ ایسی بات کہنے کے لئے ایک خاص سلیقے کی ضرورت ہے۔ اقبال نے بلیغ انداز میں یہی بات اس طرح بیان کی ہے ؎

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے   قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

حافظ کے ہاں ایسے بیسیوں اشعار مل جائیں گے اور باقی شعرا کا کلام بھی اس سے شاذ ہی خالی نظر آتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ باقی لوگوں کے ہاں اس کا اظہار محض "تفریحِ طبع" یا پھر نہایت چابکدستی سے ہوا ہے۔ تاکہ لوگوں کی گرفت سے محفوظ رہ سکیں۔ لیکن خیام کے ہاں اس کا اظہار کھلم کھلا طور پر ہوا ہے۔ یہ گویا "شاعرانہ لائسنس" POETIC LICENSE کا انتہائی غیر ذمہ دارانہ استعمال ہے یا پھر اس کی مرجیت پرستی کا نتیجہ کہ اس کا ثبوت صرف اس کی شاعری سے ہی نہیں بلکہ اس کی نثری تصنیف رسالۃ الکون والتکلیف" سے بھی مل جاتا ہے۔ جس میں خدا کی ذات و صفات اور وجود کے بارے میں اس نے اپنے خیالات کا اظہار کچھ اس انداز سے کیا ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ خیرِ محض اور سراپا رحمت ہے۔

(۲) بندوں کے تمام کام اس کی قضا و قدر سے ہوتے ہیں اور انسان محض مجبور ہے۔

(۳) وہ اپنے بندوں کو اپنی رحمت سے بخش دے گا۔ کیونکہ وہ کسی کو عذاب میں مبتلا نہیں کرنا چاہتا۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ مسئلہ جبر کا بھی قائل ہے جس کے عملاً آج بھی بیشتر مسلمان قائل ہیں۔ میر کہتے ہیں ؎

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی   چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

یہ ایک طویل بحث ہے لہٰذا یہاں صرف یہ اشارہ کر دینا ہی کافی ہوگا کہ امام غزالیؒ سے لے کر اقبال تک اس کا ردِ عمل مسلسل ہونے کے باوجود یہ نظریہ بدستور موجود ہے۔ خیام کے ہاں جبر و مرجیت دونوں

بیک وقت موجود ہیں اور یہ عقیدہ "اپی کیورس" کے فلسفے کے بہت قریب ہو جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کھاؤ پیو اور خوش رہو کیونکہ کل ہمیں مر جانا ہے"۔ وضاحت کے لئے چند مثالیں ملاحظہ ہوں ؎

بر سینۂ غم پذیر من رحمت کن	بر جان و دل اسیر من رحمت کن

بر پائے خرابات روی من بخشای	بر دستِ پیالہ گیر من رحمت کن

سینۂ غم پذیر یا جانِ اسیر کے لئے رحمت کا طلبگار ہونا تو ایک بات بھی ہے۔ لیکن "پائے خرابات رو" اور "دستِ پیالہ گیر" کے لئے طالبِ رحمت ہونا کسی مرجیت پرست ہی سے ممکن ہو سکتا تھا۔ دعائے مغفرت ہو رہی ہے اور پیشانی میخانے کی چوکھٹ پر ہے! یہ گستاخانہ اندازِ بندگی کسی صوفی یا متصوف کا نہیں بلکہ کسی مستصوف کا ہی ہو سکتا ہے۔ "مستصوفین" ہی کا ایک گروہ آگے چل کر "قلندریہ" کے نام سے موسوم ہوا، جن کے نزدیک راہِ سلوک میں شریعت کی پابندی لازمی نہیں رہ جاتی! اور یہی وہ گمراہ کن نظریہ ہے جس کی تردید اور مذمت صوفیا کے تمام تذکروں میں کی گئی ہے۔ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ قلندری اپنے صحیح مفہوم و مقام کے اعتبار سے قابلِ ردّ و ذم نہیں ہے کیونکہ صوفیائے کبار میں ایسے بزرگ بھی ہو گزرے ہیں جو پابندِ شریعت ہونے کے باوجود قلندر کہلاتے ہیں۔ ایسے بزرگ یا تو انتہائی جلالی مزاج کے ہوتے تھے یا پھر فرقۂ ملامیتہ کے پیرو ہوتے تھے جس میں سالکِ راہِ طریقت اپنی تمام روحانی پاکیزگی اور باطنی صفائی کے باوصف بظاہر بعض ایسے افعال کے دانستہ مرتکب ہو جاتے تھے کہ ظاہر بین لوگ انہیں دیوانہ، مجذوب یا مغلوب الحال تصور کرنے لگتے تھے۔ قلندری اگر کمتر درجے کی چیز ہوتی تو اقبال مردِ کامل کے ساتھ ساتھ مردِ قلندر کی اصطلاح پر زور نہ دیتے اور نہ فخریہ یہ کہتے کہ ؏

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری

اور نہ ہی شیخ فخر الدین عراقی جیسے بلند پایہ صوفی یہ آرزو کرتے کہ ؎

ضمارۂ قلندر سزد ار بہ من نمائی	کہ دراز و دور دیدم رہِ و رسمِ پارسائی

یہ درحقیقت چوٹ ہے۔ اُن ریاکاروں پر جو رہ و رسمِ پارسائی سے نابلد ہونے کے باوجود قلندری کے مدعی ہوتے ہیں۔ اگلے شعروں میں ایسے مکاروں کا درجہ قماربازوں سے بھی بدتر بتایا ہے ؎

بہ قمار خانہ رفتم ہمہ پاکباز دیدم	چو بہ صومعہ رسیدم ہمہ یافتم دغائی

ایسے اہلِ فریب کے سجدوں سے زمین بھی پناہ مانگتی اور نفرت کا اظہار کرتی ہے ؎

خیام کا تفلسف و تصوف

بزمیں چو سجدہ کردم ز زمیں ندا برآمد — کہ مرا خراب کردی تو بسجدۂ ریائی

سجدہ تو خیر زمین پر کہیں بھی دیا جا سکتا ہے لیکن اہلِ دغل تو اگر دُور دراز کا سفر طے کر کے حج کے لئے بھی پہنچ جائیں تو حرمِ کعبہ بزبانِ حال اُن پر لعنت بھیجتا ہے۔ عراقی نے صیغہ واحد متکلم استعمال کرتے ہوئے دراصل انہی لوگوں کی پردہ دری کی ہے ؎

بطوافِ کعبہ رفتم بہ حرم رہم ندادند — تو برونِ در چہ کردی کہ درونِ خانہ آئی

بات ذرا موضوع سے دُور ہو گئی۔ بتلانا یہ مقصود تھا کہ قلندری دراصل فقر و درویشی کی صحیح ترین صورت ہے لیکن یہ محض رسم نہیں بلکہ عمل ہے اور ع

نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

پس خیام کو قلندر کہنا بھی دُرست نہ ہوگا۔ بلکہ لفظِ مستصوف کا اطلاق بھی لغوی اعتبار سے اس پر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ مستصوف لازماً مکار اور ریاکار ہوتا ہے۔ اور خیام بیچارہ کم سے کم مکاری و ریاکاری کا مرتکب کبھی نہیں ہوا۔ قلندر وہ اس لئے نہیں کہلا سکتا کہ وہ فلسفی ہے اور قلندری حقیقی ہو یا نمائشی اُسے فلسفہ سے سروکار نہیں۔ کیونکہ حقیقی صورت میں اس پر غلبہ عشق کو حاصل ہوتا ہے اور عشق کو عقل و فلسفہ سے ضد ہے۔ اور نمائشی صورت میں غلبہ عقل کو نہیں، بلکہ مکر و فریب کو حاصل ہوتا ہے۔ خیام پر جو بعض اوقات قلندری کا شبہ سا ہونے لگتا ہے تو اس لئے کہ اس کے ہاں مرجیہ کے اُن نعروں کی گونج بار بار سنائی دیتی ہے جنھیں آگے چل کر جاہل و بے عمل نام نہاد قلندروں نے بطور مذہب اپنا لیا تھا۔ مثلاً ؎

ساقی قدحے کہ کارساز است خدا — وز رحمت خود بندہ نواز است خدا
مے خور بہ بہار و بار طاعت مفروش — کز طاعت خلق بے نیاز است خدا

یہ رنگ بعض جگہ حد سے زیادہ شوخ ہو گیا ہے اور خدا سے رحمت کا مطالبہ یوں کیا گیا ہے گویا کسی سے اپنا قرض مانگا جا رہا ہے ؎

من بندۂ عاصیم رضائے تو کجاست — تاریک دلم وز صفائے تو کجاست
ما را تو بہشت اگر بہ طاعت بخشی — ایں مزد بود لطف و عطائے تو کجاست

یہ طرزِ بیان صوفیانہ شاعری پر اس درجہ اثر انداز ہوا کہ اس کے نقوش ہر دَور میں نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ فارسی شاعری کی گود میں پرورش پانے کے باعث اُردو شاعری میں بھی یہ مجذوبانہ صدائیں کم و بیش

ہر شاعر کے ہاں سُنائی دیتی ہیں - اقبال کہتے ہیں ؎

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ	خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

اور اسی غزل میں تخلص مزید اسی انداز میں کہتے ہیں ؎

کوئی یہ پوچھے کہ واعظ کا کیا بگڑتا ہے	جو بے عمل پہ بھی رحمت وہ بے نیاز کرے

جیسا کہ اُوپر عرض کیا جا چکا ہے - خیام عقیدہ جبر کا بھی حد درجہ قائل ہے - اس ضمن میں ایک آدھ مثال پیش کی جا چکی ہے - چند اور مثالیں ملاحظہ ہوں ؎

آرند یکے و دیگرے بربایند	بر ہیچ کسے راز ہستی نگشایند
مارا از قضا جز این قدر ننمایند	پیمانۂ عمر ماست می پیمایند

میر نے خفیف سے تغیر کے ساتھ اسے یوں باندھا ہے ؎

یاں کے سفید و سیاہ میں ہم کو دخل جو ہے سو اتنا ہے	رات کو رو رو صبح کیا اور دن کو جوں توں شام کیا

ایک جگہ مجبوری و ناچاری کے اسی پہلو کا ذکر کیا ہے جسے غالب نے یوں بیان کیا ہے ؎

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق	آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر بھی تھا

خیام کا اندازِ شکایت یہ ہے ؎

بر من قلم قضا چو بے من رانند	پس نیک و بدش ز من چرا می دانند
دی بے من و امروز چو دی بے من و تو	فردا بچہ حجتم بداور خوانند

فلسفہ اپی کیورس کی ترجمانی خیام کی بیسیوں رباعیوں سے ہوتی ہے - یعنی جیسے بھی ہو غمِ دوش اور فکرِ فردا کو بھول کر مسرتِ امروز میں مست ہو جانا چاہیئے - ماضی و مستقبل سے بے نیازی کی تلقین اس کے ہاں جگہ جگہ نظر آتی ہے ؎

از دی کہ گذشت ہیچ ازو یاد مکن	فردا کہ نیامدہ است فریاد مکن
بر نامدہ و گذشتہ بنیاد مکن	حالے خوش باش و عمر برباد مکن

برخیز و مخور غمِ جہانِ گذران	بنشین و دمے بشاد مانی گذران
در طبعِ جہاں اگر وفائے بودے	نوبت بتو خود نیامدی از دگران

خیام کا تفلسف و تصوف

اے دل غم این جہانِ فرسودہ مخور — بیہودہ نہ غمہائے بیہودہ مخور
چوں بودہ گذشت و نیست نابودہ پدید — خوش باش غم بودہ و نابودہ مخور

خیام اگر ز بادہ مستی خوش باش — با ماہ رُخے اگر نشستی خوش باش
چوں عاقبت کارِ جہاں نیستی است — انگار کہ نیستی چو ہستی خوش باش

خیام کے لیے ایک جگہ ہم نے "صوفی حکیم" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس ضمن میں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ تصوف کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مذہبی تصوف ہے جس کا مرکزِ خیال نبوت ہے اور دوسرا فلسفیانہ تصوف جس کا مرکزِ خیال حکمت ہے۔ اس میں فلسفیوں اور حکماء کے اقوال و خیالات کی تقلید و پیروی کی جاتی ہے۔ خیام کا تعلق انہی دوسری قسم کے صوفیاء سے ہے۔ تاہم یہ خیال نہ کرنا چاہیئے کہ وہ مذہبی تصوف کے تصورات سے یکسر بیگانہ ہے۔ کیونکہ اس کا ذکر تو بہرحال اس کے ہاں موجود ہے۔ البتہ زندگی کے بارے میں اس کا فلسفیانہ اندازِ فکر اسلام کے مثبت فلسفۂ حیات کے متضاد نظر آتا ہے۔ اسلام زندگی کو ایک حقیقت قرار دیتا ہے، اور خیام نہ صرف اس کی بے ثباتی کا بار بار اعلان کرتا ہے۔ بلکہ اکثر آسمان کو کوستا ہوا بھی دکھائی دیتا ہے، تاہم بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حقیقتِ زندگی سے انکاری نہیں بلکہ اس کا اقرار کرتے ہوئے جھنجھلاتا صرف اس بات پر ہے کہ رازِ حقیقت اس پر منکشف کیوں نہیں ہوتا۔ اس ناکامی کی ذمہ داری اس کے اپنے ہی اوپر عائد ہوتی ہے کیونکہ وہ عقل کے زور سے اسرارِ نہانی کا محرم ہونا چاہتا ہے جبکہ اس وادی میں عقل نہیں بلکہ عشق درکار ہے۔

اس ضمن میں ایک بات البتہ قابلِ غور ہے۔ اپنی متعدد رباعیوں میں وہ کوزہ و گِل کا ذکر بار بار کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مادے کے متعلق بالکل وہی نظریہ رکھتا ہے جو جدید سائنسدانوں کا ہے۔ یعنی یہ کہ مادے کی شکل تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ لیکن یہ فنا کبھی نہیں ہوتا اور بار بار نئی صورتوں میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ ہندو مت میں اسی کا نام تناسخ ہے اور گوتم بدھ اسے آواگون کے نام سے تعبیر کرتا ہے (جہاں ایک ہی روح مختلف مادوں کو زندگی بخشتی ہے یا یوں کہیئے کہ ہر مادہ مختلف صورتوں میں زندگی کا روپ بار بار دھارتا رہتا ہے) خیام کی اس قسم کی رباعیاں جس مرکزی خیال کی حامل ہیں اس کی ترجمانی اقبال نے اپنے مخصوص انداز میں اس طرح کی ہے:

آہ غافل موت کا رازِ نہاں کچھ اور ہے — نقش کی ناپائداری سے عیاں کچھ اور ہے
جنتِ نظارہ ہے نقش ہوا بالائے آب — موجِ مضطر توڑ کر تعمیر کرتی ہے حباب
موج کے دامن میں پھر اس کو چھپا دیتی ہے یہ — کتنی بیدردی سے نقش اپنا مٹا دیتی ہے یہ
پھر نہ کر سکتی حباب اپنا اگر پیدا ہوا — توڑنے میں اس کے یوں ہوتی نہ بے پروا ہوا
اس روش کا کیا اثر ہے ہیئتِ تعمیر پر — یہ تو حجت ہے ہوا کی قوتِ تعمیر پر
فطرتِ ہستی شہید آرزو رہتی نہ ہو — خوب تر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو

غالب اس ضمن میں خیام کے قریب تر نظر آتے ہیں۔ انھوں نے اس مرکزی خیال کو اپنے شوخ و بلیغ انداز میں یوں پیش کیا ہے ؎

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں — خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

خیام نے اسے کئی مرتبہ دُہرایا ہے مثلاً ؎

برخیز و بتا بیاز بہر دلِ ما — حل کن بجمالِ خویشتن مشکل ما
یک کوزہ شراب تا بہم نوش کنیم — زاں پیش کہ کوزہ ہا کنند از گلِ ما

ایں کوزہ چو من عاشقِ زارے بودہ است — در بندِ سرِ زلفِ نگارے بودہ است
ایں دستہ کہ بر گردنِ او می بینی — دستے است کہ بر گردنِ یارے بودہ است

ایں کوزہ کہ آبخوارۂ مزدوریست — از دیدۂ شاہیست و دلِ دستوریست
ہر کاسۂ مے کہ بر کفِ مخموریست — از عارضِ مست و لبِ مستوریست

در کارگہ کوزہ گرے کردم رائی — ہر پایہ چرخ دیدم استاد بپائی
می کرد دلیر کوزہ را دستہ و سر — از کلۂ پادشاہ و از دستِ گدائی

میر تقی میر نے ایک مختصر مکالمے کی صورت میں اس خیال کو اور بھی پُر لطف و بامعنی بنا دیا ہے ؎

جا کے پوچھا جو میں کارگہِ مینا میں — دل کی صورت کا بھی اے شیشہ گراں ہے شیشہ

کہنے لگے کہ کدھر پھرتا ہے بہکا ایسے مست ہر طرح کا جو تو دیکھے ہے کریاں ہے شیشہ
دل ہی سارے تھے یہ اک وقت میں جو کرکے گداز شکل شیشہ کی بنائی ہے کہاں ہے شیشہ

کوزہ و گل کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی تبدیل مادہ کا تصور ہر وقت خیام کے پیش نظر رہتا ہے کہیں لالہ زاروں میں اسے شہر یاروں کا خون نظر آتا ہے اور کہیں شاخ بنفشہ میں اسے خال رخ محبوب کی جھلک دکھائی دیتی ہے ؎

در ہر دشتے کہ لالہ زارے بودہ است از سرخی خون شہر یارے بودہ است
ہر شاخ بنفشہ کز زمیں می روید خالے است کہ بر رخ نگارے بودہ است

غالب کا ایک مشہور شعر ہے ؎

مقدور ہو تو خاک سے پوچھوں کہ اولئیم تو نے وہ گنج ہائے گرانمایہ کیا کیے

خیام کے ہاں یہ پہلے ہی یوں بندھ چکا تھا ؎

اے خاک اگر سینۂ تو بشگافند بس گوہر قیمتی کہ در سینۂ تست

خیام کے تفلسف کی مزید وضاحت کی ضرورت شاید اب نہیں، کیونکہ اس کے فلسفہ و حکمت کی روح اس کا یہی متشککانہ استفہام ہے جس کی چند مثالیں درج کی جاتی ہیں :-

دارندہ چو ترکیب طبائع آراست از بہر چہ افگندش اندر کم و کاست
گر نیک آمد شکستن از بہر چہ بود ور نیک نیامد ایں صور عیب کراست

از آمدنم نبود گردوں را سود وز رفتن من جلال و جاہش نفزود
وز ہیچ کسے نیز دو گوشم نشنود کایں آمدن و رفتنم از بہر چہ بود

خواجہ میر درد نے اپنے مخصوص صوفیانہ لہجے میں یہ استفسار اس طرح کیا ہے ؎

درد کچھ معلوم ہے یہ سب لوگ کس طرف سے آئے تھے کیدھر چلے

ایک اور شعر میں خیام کے اور بھی قریب تر ہوتے ہوئے کہتے ہیں ؎

ساقیا یاں لگ رہا ہے چل چلاؤ جب تلک بس چل سکے ساغر چلے

خواجہ درد کی مثال یہاں اس لئے پیش کی گئی ہے کہ وہ ایک صوفی باعمل تھے۔ لیکن اس کے باوجود اس فلسفے

کے تصورات کچھ اس طرح فلسفۂ تصوف میں رچ بس گئے ہیں کہ ہر دور میں اس کی صدائے بازگشت برابر سُنائی دیتی ہے۔ اس سے پہلے میر، غالب اور اقبال کے کلام سے جو چند مشابہتیں بطورِ موازنہ پیش کی گئی ہیں ان سے بھی یہی واضح کرنا مقصود تھا کہ خیام کے سات صدیاں بعد بھی، آٹھ سو سال بعد بھی اور نو صدیاں بعد بھی یہ فلسفہ مسلمان شعراء کے ہاں مسلسل کارفرما رہا ہے اور اب بھی ہے۔

اسی ضمن میں خیام کے طنز و مزاح اور شوخیٔ بیان کے بارے میں بھی اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس کے کلام میں واعظ و زاہد کی ریاکاری کی قلعی خوب کھولی گئی ہے۔ اس کے منفرد اندازِ بیان نے اسے بے حد مؤثر بنا دیا ہے۔ ملّا اور شیخ کی تضحیک و تحقیر فارسی شعراء کے ہاں اکثر دکھائی دیتی ہے لیکن ان میں سے بیشتر کے ہاں یہ باتیں محض رسمی طور پر بیان ہوئی ہیں۔ مگر خیام کی طنز میں تاثیر کا نشتر اس لئے زیادہ تیز ہے کہ اس میں صداقت پائی جاتی ہے۔ یہ نشتر سیدھے دل میں جا کر کھٹکتے ہیں، اور اہلِ ریا کے دل میں اگر ایمان کی ایک رمق بھی باقی ہو تو یہ عملِ جراحی بہت فائدہ مند ثابت ہو سکتا ہے زاہدِ ظاہر پرست سے اس کا خطاب ملاحظہ ہو ؎

گر مے نخوری طعنہ مزن مستاں را　　بنیاد مکن تو حیلہ و دستاں را
تو غرہ بداں مشو کہ مے می نخوری　　صد لقمہ خوری کہ مے غلام است آنرا

یہ وہی خیال ہے جسے حافظ نے فصاحت و بلاغت کی آخری حد تک اس طرح پہنچا دیا ہے ؎

نرسم کہ صرفہ نبرد روزِ باز خواست　　نانِ حلالِ شیخ ز آبِ حرامِ ما

خیام کی شوخیٔ بیان وہاں اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے۔ جہاں وہ صرف ذکرِ مے کے بجائے مے و معشوق کا ذکر یکجا کر دیتا ہے ؎

گویند بہشت و حور عین خواہد بود　　آنجا مے و شیر و انگبیں خواہد بود
گر ما مے و معشوق گزیدیم چہ باک　　چوں عاقبت کار چنیں خواہد بود

گویند ہر آنکساں کہ با پرہیزند　　زاں ساں کہ بمیرند چناں برخیزند
ما با مے و معشوق ازانیم مدام　　باشد کہ بحشرماں چناں انگیزند

یہ کہنا درست معلوم نہیں ہوتا کہ خیام کے ہاں شراب کے علاوہ کوئی تعمیری اور پیغامی رنگ سرے سے موجود

ہی نہیں۔ وہ احساسات کی شدت اور حکیمانہ نکتہ آرائیوں کے ساتھ ساتھ بہت سی کام کی باتیں بھی بتاتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ وہ انسانی عظمت کا قائل ہے اور خود شناسی و خودی کا وہ عظیم پیغام بھی دیتا ہے جو جو انسانی زندگی کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے ؎

از رنج کشیدن آدمی حُر گردد قطرہ چو کشد حبسِ صدف دُر گردد

وہ عشق کو زندگی کا مرکز و محور تصور کرتا ہے تسلیم و رضا۔ بردباری۔ فرض شناسی۔ انسان دوستی اور عالمگیر محبت و اخوت کا درس اس نے کمال دلسوزی و دردمندی سے دیا ہے۔ دوسرے کے سہارے زندگی بسر کرنا اس کے نزدیک ایک لعنت ہے اور کسی کا احسان اُٹھانا اس کے ہاں انسانیت کی توہین کے مترادف ہے ؎

قانع بیک استخواں چو کرگس بودن بہ زانکہ طفیلی خوانِ ناکس بودن
با نانِ جویں خویش حقا کہ بہ است کآلودہ بپالودہ ہر خس بودن

زمانے کی بے مہری و بے قدری کی شکایت ہر نابغہ کو ہر زمانے میں رہی ہے اور جتنی عظیم کوئی شخصیت ہوتی ہے۔ اتنا ہی شدید یہ احساس ہوتا ہے۔ خیام نے اس کا اظہار یوں کیا ہے ؎

گر کارِ فلک بعدل سنجیدہ بُدے احوالِ فلک جملہ پسندیدہ بُدے
در عدل بُدے کارہا در گردوں کے خاطرِ اہلِ فضل رنجیدہ بُدے

مرگِ دشمن پہ اظہارِ مسرت حماقت و نادانی ہے۔ سعدی نے اسے یوں ادا کیا ہے ؎

مرا بمرگِ عدو جائے شادمانی نیست کہ زندگانیِ ما نیز جاودانی نیست

خیام ان سے پہلے اسے یوں باندھ چکا تھا ؎

آنرا باید بمرگِ من شاد بُدن کز دستِ اجل تواند آزاد بُدن

خدا کی ذات و صفات کی تعبیر میں اکثر و بیشتر وہی باتیں متصور کرلی گئی ہیں جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں، یعنی انسانی صفات کو انتہائی وسعت دے کر ذاتِ خدا کا ایک فرضی تصور باندھ لیا گیا ہے۔ عرفی نے اس تمام خیال کو نہایت عمدہ پیرائے میں یوں بیان کیا ہے ؎

فقیہاں دفترے را می پرستند حرم جویاں درے را می پرستند
برافگن پردہ تا معلوم گردد کہ یاراں دیگرے را می پرستند

اسی طرح ایک اور شعر میں اسے لطیف تر انداز میں یوں کہا ہے ؎

آناں کہ وصفِ حسنِ تو تفسیر می کنند　　خوابِ ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند

لیکن خیام عرفی سے صدیوں پیشتر اسے یوں بیان کر چکا تھا ؎

قومے متفکر اند اندر رہِ دین　　قومی بگماں فتادہ در راہِ یقین

می ترسم از انکہ بانگے بر آید روزے　　کاے بیخبراں راہ نہ آنست نہ ایں

کلامِ خیام کی فنی و ادبی خصوصیات کا جائزہ لینا ہمارے موضوع سے خارج ہے - اس کی بعض شعری خصوصیات کا ضمنی طور پر جو ذکر اس مضمون میں آگیا ہے تو اس لئے کہ ان کا نفسِ مضمون سے براہِ راست کوئی تعلق تھا - ہمارا مقصد اس کے تفلسف و تصوف پر روشنی ڈالنا تھا اور اوپر جو اجمالی سا خاکہ پیش کیا گیا ہے - اس سے اس کے خد و خال ایک حد واضح ہو جاتے ہیں اور آخر میں اس کی تلخیص یوں پیش کی جا سکتی ہے کہ :-

(۱) خیام بنیادی طور پر شاعر نہیں بلکہ فلسفی تھا - لیکن زمانے کی ستم ظریفی کہ اسے شہرت ایک شاعر (رباعی گو) کی حیثیت سے حاصل ہے -

(۲) بحیثیت فلسفی بھی وہ مسلمان ہے ، اور اسرارِ حقیقت و رازہائے تخلیق معلوم کرنے کا متمنی ہے ، لیکن اس میں ناکام رہتا ہے - کیونکہ یہ گتھیاں عقل سے سلجھائی نہیں جا سکتیں - اس ناکامی کا اسے اعتراف بھی ہے - اور یہاں وہ مرجئیت و جبر کے راستے سے مقامِ عجز تک رسائی حاصل کرتا ہے جو عین بندگی ہے - وقتِ آخر وہ گڑگڑا کر حضورِ خداوندی میں یہ فریاد کرتا ہے کہ "اے اللہ مجھے بخش دے کیونکہ میں نے مقدور بھر تجھے سمجھنے کی کوشش" - سمجھنے کی اس کوشش ہی کو زبانِ تصوف میں معرفت و عرفان کہا جاتا ہے ، وہ اسے حاصل نہ کر سکا - لیکن اس میں خلوص سے کوشاں بہر حال رہا -

(۳) وہ صوفی نہیں تھا لیکن محض متصوف بھی نہ تھا - البتہ اسے متصوف ضرور کہہ سکتے ہیں - کیونکہ اس کی ذہنی افتاد جہاں فلسفیانہ تھی وہ صوفیانہ بھی لازماً تھی - فرق صرف یہ تھا کہ وہ مجاہدہ و ریاضت کے بجائے عقل و دانش کے ذریعہ خدا کو پہچاننا چاہتا تھا - تخلیقِ کائنات کا معمہ وہ فلسفہ و حکمت سے حل نہ کر سکا - لیکن خالقِ کائنات کا وہ دل و جان سے قائل ہے - وہ اسے محض نقاش نہیں

نقاشِ ازل کے نام سے یاد کرتا ہے اور یہ اس کے ایمانِ راسخ کی دلیل ہے۔

(۴) وہ جب غمِ دوش اور فکرِ فردا سے آزاد رہنے اور مستِ حال رہنے کی تلقین کرتا ہے تو دراصل یہ چوٹ ہے۔ ان دُنیا داروں پر جو زیانِ و نقصانِ ماضی پر آنسو بہایا کرتے ہیں اور آئندہ کے لئے مال و زر جمع کرنے کی فکر میں پریشان رہا کرتے ہیں۔ حالانکہ قناعت اور توکل کا تقاضا کچھ اور ہے اور وہ یہی ہے کہ طمع و لالچ اور حرص و آز سے دُوری اختیار کی جائے۔ تصوف کی اصطلاح میں اسی کا نام قطع علائق ہے اور یہ راہِ سلوک کی اوّلین منزل ہے۔

(۵) اس نے ریاکاروں کی جو مذمت کی ہے وہ بھی روحِ تصوف کے عین مطابق ہے، کیونکہ ریاکاری کفر و الحاد سے بھی بدتر ہے۔ منافقت اسی کا دوسرا نام ہے اور یہ منافق ہی وہ لوگ ہیں جن کی بخشش محال ہے۔

(۶) اس کے کلام میں مے و معشوق کے ساتھ جنت کا ذکر بھی دراصل اُن زاہدوں پر طنز کے طور پر آیا ہے جو عبادت کے عوض حور و قصورِ جنت کے طالب ہیں اور عبادت کو محض عبادت اور فرض سمجھ کر ادا نہیں کرتے۔ وہ اسے مُزد کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ بقول اقبال ؎

سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے ... اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے

لیکن خیام کا اندازِ بیان مختلف ہے، وہ نام نہاد زاہدوں اور اہلِ ریا و نفاق کے لئے اکثر صیغہ واحد متکلم استعمال کر کے کلام کو بلیغ تر بنا دیتا ہے۔

(۷) وہ جگہ جگہ غور و فکر کی دعوت دیتا ہے، کوزہ و گل کا بار بار ذکر اسی زمرے میں آتا ہے۔ وہ کائنات کی ہر چیز یعنی جملہ مظاہرِ فطرت پر غور کرنے اور ان کا راز معلوم کرنے کی تلقین کرتا ہے اور یہ وہ ہدایت ہے جو قرآنِ پاک میں بہ تکرار کی گئی ہے۔ عربی میں آیات کا مطلب نشانیاں ہیں اور مظاہرِ فطرت ہی وہ نشانیاں ہیں جن کو سمجھنے کی کوشش کرنا ہر مومن کا فرض ہے کہ کائنات پر غور کے بغیر خالقِ کائنات کی معرفت کیونکر حاصل ہو سکتی ہے؟ یہی حکیمانہ غور و فکر خیام کے فلسفہ و تصوف کی حقیقی رُوح ہے۔