

مولانا رومیؒ

سوانح حیات و انکار

سوانح حیات

مولانا کا نام محمد تھا۔ جلال الدین لقب اور عرف مولائے روم۔ آپ رومی تخلص فرماتے تھے۔ مولانا روم جو عرف عام میں مشہور ہے، اضافت معنوی کے لحاظ سے غلط ترکیب ہے۔ مولانا رومی ہونا چاہیئے۔ مولانا خود فرماتے ہیں :-

مولوی ہرگز نہ شد مولائے روم تا غلام شمس تبریزی نہ شد

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

مولانا نسباً صدیقی تھے اور موطناً گوردتھے۔ ۴۰۴ ہجری میں بلخ میں پیدا ہوئے، جو ماوراء النہر سے

اس طرف تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس زمانہ میں گورد قوم آباد تھی۔ بلخ کا علاقہ صوبہ خراسان کا حصہ

تھا۔ دریائے دوسری طرف یعنی ماوراء النہر میں بخارا اور سمرقند وغیرہ تھے جہاں ترک قوم آباد تھی۔ بلخ

محمد خوارزم شاہ کا دار الخلافہ تھا جو ایک وسیع و عریض سلطنت کا حکمران تھا۔ اب بلخ افغانستان کے

صوبہ مزار شریف کے شہر مزار شریف کے مضافات میں ایک چھوٹی سی بستی ہے، مزار شریف کی وجہ تسمیہ یہ

ہے کہ یہاں امیر المومنین علیؑ کا مزار مبارک بتایا جاتا ہے۔ مولانا زومیؒ کا ایک مقولہ ہے:- "امیت گردیا و

اصبت عربیاً"۔ جب شام ہوئی تو میں گورد 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 زومیؒ نے:- "ہندو کا لفظ اس شعر میں استعمال کیا ہے :-

اے بسا ہندوئے و ترک آشنا اے بسا دو ترک چوں بیگانگان

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

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

ہم زبانی خویشی و بیوزدی است مرد بانا محرمان 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 (لا تعقیقی آشنائی) کی زبان بھی اور ہے۔ ہمدلی ہم زبان سے بہتر ہے۔)

مولانا رومی کے شاگرد ساہبا سال کے فرسیت اور سب سے معتبر سوانح نگار سپہ سالار نے مولانا کے تفصیلی حالات قلم بند کئے ہیں۔ مولانا کے دادا حسین بٹنی 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 سبزواری کے لوگوں کا جو قصہ تمثیلی رنگ میں مولانا نے اپنی مثنوی میں لکھا ہے وہ اسی خوارزم شاہ کے ہاں ہے۔ محمد خوارزم شاہ سلطانین سلسلہ خوارزم کا بڑا اولوالعزم بادشاہ تھا۔ اُس نے اپنی سلطنت کی بڑی توسیع کی تھی نیز ایران، ایلان، ماوراء النہر، کاشغر اور عراق کے علاقے اس کے زیر نگیں تھے۔ اپنی عمر کے آخری حصہ میں اُس نے ارادہ کیا کہ خلافت عباسیہ کو ختم کر کے اس کی جگہ سادات بنی فاطمہ کی حکومت قائم کرے۔ اس ارادہ سے بغداد کی طرف رخ 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 یافتی چوں حسین اندر بلا

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

میں مولانا بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہوا۔ دیکھا کہ ہجومِ خلایق ہے۔ سلطان نے امام صاحب سے مخاطب ہو کر کہا۔ دیکھا کس قدر جمع لگا ہوا ہے؟ امام صاحب تو موقع کے منتظر ہی تھے۔ کہنے لگے ”جی ہاں! ابھی اس فتنہ کا سدباب نہ ہوا تو آئندہ یہ خطرہ سے خالی نہیں۔ خوارزم شاہ نے امام صاحب کے مشورہ سے خزانہ اور قلعہ کی کنجیاں مولانا بہاء الدین کے پاس اس پیغام کے ساتھ بھیج دیں کہ لوازم سلطنت میں سے اب میرے پاس صرف یہ کنجیاں رہ گئی ہیں۔ یہ بھی پیش خدمت ہیں۔ شیخ بہاء الدین نے جواب دیا۔ الحمد للہ جمعہ کی نماز اور دعوت کے بعد یہاں سے چلا جاؤں گا جب شہر سے نکلے تو تین سو خاص مرید بھر کا ہوں گے۔ خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت نادم و شیمان ہوا۔ ہر چند مولانا بہاء الدین کی منت سماجت کی کہ وہ ترک وطن کا ارادہ چھوڑ دیں مگر وہ نہ مانے۔ بعد میں خوارزم شاہ کا جو حشر ہوا اور تلخ پر جو تباہی آئی، وہ تاریخ کے اوراق عبرت ہیں۔ مولانا غالباً اسی تاثر کے تحت فرماتے ہیں :-

تا دلے صاحب دلے نامد بہ درد بیچ قومے را خدا رسوا نہ کرد!

(جب تک کوئی صاحب دل آزدہ 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 بستر 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 کبریٰ کو کشفی طور پر یہ ماجرا معلوم ہوا اور انھوں نے اپنی کرامت سے یہ آواز رازی کے کانوں تک پہنچادی کہ ”اے فخر الدین کہہ دے کہ میں نے خدا کو بے دلیل مانا۔ چنانچہ اس طرح امام موصوف کا خاتمہ بالخصیہ ہوا۔ اس واقعہ کو لکھنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں:-

گر بہ استدلال کا بر دین بُدے فخر رازی راز دار دین بُدے

پائے استدلالیاں چو ہیں بود پائے چو ہیں سخت بے تمکین بود

(اگر دین کا معاملہ استدلال پر منحصر ہوتا، تو فخر الدین رازی (حقیقت) دین کے راز دار ہوتے۔

دلیل بازوں کے پیر لکھڑی کے ہوتے ہیں اور لکھڑی کا پیر سخت بے وقور ہوتا ہے۔)

القصد شیخ بہاء الدین مع اہل و عیال کے سفرِ مہاجرت پر روانہ ہو گئے۔ علاوہ تاجر عالم ہونے

کے آپ کبروہیہ طریقہ تصوف کے صاحبِ مجاز شیخ بھی تھے۔ دورانِ سفر جہاں جہاں اُن کا گزر ہوتا تھا، علمائین و مشائخ ان کی زیارت کے لئے حاضر ہوتے تھے۔ ۶۱۰ ہجری میں جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فرید الدین 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، ان کے سر پر دستِ شفقت پھیر کر اپنی مشنوی 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 بلا درُوم 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 ترجان سے معارف و اسرار سُنتے تھے۔ زنجان میں ایک سال اور لازہ میں سات سال قیام رہا۔ مولانا کی عمر ابھی اٹھارہ سال کی تھی کہ ان کے والد ماجد نے ان کی شادی لازہ میں کر دی۔ یہیں ان کے فرزند رشید سلطان ولد کی پیدائش ہوئی۔ بغداد کے دوران قیام ایک وفد سلجوقی خاندان کی ایک شاخ کے حکمران سلطان علاء الدین کیتباد کی طرف سے عباسی خلیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ان لوگوں نے شیخ بہاء الدین کا وعظ سنا 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 اتر پڑا اور پایادہ 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 سنا 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 بالکمال صوفی ہونے کے علاوہ بڑے پایہ کے عالم و فاضل بھی تھے۔ مولانا نے ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کی، اور علومِ متداولہ کی تحصیل سید موصوف سے کی۔ جب شیخ بہاء الدین کا انتقال ہوا تو مولانا کی عمر چوبیس سال کی تھی۔ حلب و دمشق اس زمانہ میں علوم و فنون کے مرکز تھے اور اہل کمال وہاں جمع تھے۔ مولانا تکمیلِ علم کے لئے دمشق پہنچے

اور وہاں کے مدرسہ حلاویہ کے مُدّس کمال الدین ابن جگنّی 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 ابکر 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 سعد الدین حموی، شیخ عثمان رومی، شیخ احد الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے رہا کرتی تھیں۔ شیخ صدر الدین قونوی، شیخ ابکر کے مرید خاص اور ان کی تصانیف کے مفسر تھے۔ مولانا رومی کے قیام دمشق کے بعد شیخ صدر الدین 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 مدت 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 بلاد روم کا سفر کرتے تھے، ایک مرتبہ شمس الدین المی شیراز نے شیخ سعدی سے ایک صغنیہ 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 والہی شیراز کو بھیج دی اور یہ لکھا۔ بلاد روم میں ایک نوجوان صاحب حال منصف شہود پر 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 چہ راست ما بہ فلک می رویم عزم تماشا کر است
ما بہ فلک بودہ ایم یا ملک بودہ ایم باز ہماں جا رویم باز کہ آں شہر است
ماز ملک برتر ایم و ز فلک افزوں تر ایم زیں دو چہ انگذیم؟ منزل ما کبر است

(ہر دم عشق کی یہ آواز دائیں بائیں سے آرہی ہے، ہم فلک پر جا رہے ہیں۔ یہ تماشا کون دیکھنا چاہتا ہے۔ ہم فلک پر رہتے تھے۔ فرشتہ کے قرین و جلسی 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 پرورد و بیخودی کی کیفیت طاری ہو گئی۔ محض اسے سننے کے لئے اس نے قوالی کی محفلیں منعقد کرائیں اور گراں قدر تحائف دے کر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا۔ جہاں پر شیخ سعدی مولانا کی خدمت میں پہنچے۔ ہدایا پیش کئے اور مولانا کی صحبت سے مستفیض ہوئے۔ سعدی محدث ابن جوزی کے شاگرد تھے جو رقص و سماع کے مخالف تھے۔ لیکن ان کے منع کرنے کے باوجود شیخ سماع سنتے تھے، جیسا کہ انہوں نے گلستاں میں لکھا ہے۔ مولانا رومی کے سلسلہ طریقت (کبرویہ) میں رقص و سماع از قبیل لوازم ہے۔ اور وہ سماع کو بڑے ذوق و شوق سے سنتے تھے۔ سعدی نے رقص و سماع کی تائید میں متعدد اشعار گلستاں و بوستاں میں لکھے ہیں اور ان 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 بلسل سحری تو خود چہ آدینی کہ عشق بے خبری

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

(جانتے ہو کہ مجھے اس بلسل نغمہ ہوائے 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 کوچ طبیعت جانور ہے۔)

بوستاں کے باب سوم میں گفتار اندر سماع اہل دل و تفریق حق و باطل میں یہ شعر بھی درج ہیں:-

پریشان شود گل بہ بادِ سحر نہ ہیزم کہ نشکافدش جز تبر

جہاں بڑ سماع است و مستی و شور ولیکن چہ بسند در آئینہ کور

مکن عیب در ویش حیران و مست کہ غرق است از ان میزند پا و دست

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

اسی طرح سعدی نے ”ہمدوستی“ 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 ہو گئی۔ جب اناقہ ہوا تو مولانا سے علوم ظاہری کے متعلق چند سوالات کئے، جب انہیں 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 طریقہ کبریہ میں سید برہان الدین ترمذی سے بیعت تھے جن کی جانب سے انہیں اس سلسلہ کی خلافت بھی ملی تھی۔ شمس تبریزی سے مولانا بیعت نہیں تھے۔ لیکن اُن سے عقیدت اور محبت بے خودی و دارنگی کی حد تک رکھتے تھے، جسے صوفیاء فنا فی الشیخ کے مرتبہ سے موسوم کرتے ہیں۔ مولانا کے مسلک میں شمس تبریزی بے خودی کا ایک بہانہ اور سرستی کا ایک فسانہ ہیں۔ مولانا کے ہمہ ادستی کے جذبہ کو بڑے کارلانے کے لئے ایک مظہر اور ایک مٹی تصور کی صورت ہیں۔ یہی وہ منزل بے خودی ہے جسے محمود شبستری "گلشنِ راز" میں بت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مولانا کے لئے شمس تبریزی بھی ان قبلہ نما عشقِ انجیز دے خودی خیز توتوں 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 عشقِ دے خودی کی داستان اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب وہ شمس تبریزی کے غمزدہ قاتل سے گھائل ہوئے۔ مولانا کے دیوان میں جو دیوان شمس کے نام سے معنون ہے، بے خودی و دارنگی کے انہی جذبات و واردات کا اظہار ہے۔ زین العابدین شیروانی نے مثنوی معنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریزی اپنے پیر بابا کمال خندی کے فرمانے کے مطابق قونیہ آئے اور شکر فردشوں کی سرانے میں ٹھہرے۔ ایک روز مولانا رومی کی سواری بڑے نرک 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 اتبارع شریعت۔ شمس نے کہا کہ یہ بات تو سب کو معلوم ہے۔ مولانا بولے: اس سے زیادہ اور کیا کمال ہو سکتا 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 ترانہ بستاند جہل زائل علم بہہ 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 کی نشون 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 ز پس سنائی و عطار آمدیم
(عطار ہماری روح تھا اور سنائی ہماری دو آنکھیں۔ ہم سنائی و عطار کے پیچھے آئے ہیں۔)
اسی جگہ عطار کی فضیلت کا اعتراف یوں کیا ہے:

ہفت شہر عشق را عطار گشت ماہماں آمد خم یک کوچہ ایم
(عطار نے تو عشق کے سات شہروں میں گردش کی ہے اور ہم اسی ایک کوچہ کے بیچ دم میں مبتلا ہیں۔)
اپنی شنوئی میں حکیم سنائی اور خواجہ عطار کی مدح و ثنا میں فرماتے ہیں:-

ترک جو شے کردہ ام من نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام
در الہی نامہ گوید شرح این آن حکیم غیب و فخر العارفین
(مجھ نیم خام نے تو جوش کو ترک کر دیا ہے۔ حکیم غزنوی (سنائی) سے یہ تمام حال سن۔ اس حکیم
غیب اور فخر عارفین (عطار) نے اپنے الہی نامہ میں اس کی شرح بیان کی ہے۔)

مولانا رومی کے احوال ان کے افکار و واردات کے مطابق تھے۔ ابتدا سے نہایت سے نہایت منکسر
المزاج، رقیب القلب، رحم دل، درمند اور فیاض و جو آتھے 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
مرستی 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 ہوا، 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 زکریا کو بوجہ الطبع صاحب حال اور مولانا کے ہم استاد تھے، چاندی کے ورق کوٹ
رہے تھے۔ ورق کو بی کی آواز نے مولانا کے قلب پر سماع کی طرح چوٹ لگائی۔ اور اُن پر وجد و بے خودی کے
کیفیت طاری ہو گئی۔ شیخ نے مولانا کی یہ حالت دیکھی تو اسی طرح درق کوٹتے رہے۔ یہاں تک کہ ساری چاندی
ضائع ہو گئی۔ جب مولانا کو ذرا افاتہ ہوا تو شیخ کو اپنی آغوش میں لے کر دوپہر تک مرستی و بے خودی میں کھڑے
رہے اور برابر اس شعر کی تکرار کرتے رہے:-

نیکے گنجنے پدید آمدانیں دکان زر کو بی زبے صورت نے معنی زبے خوبی، نہ ہے خوبی
(ایک خزانہ اس سناری کی دکان سے برآمد ہوا۔ واہ صورت، واہ معنی، واہ خوبی، واہ خوبی۔)

شیخ نے یہ حالت دیکھی تو دکان ٹٹوادی اور کپڑے جھاڑ کر اٹھ کھڑے ہوئے۔ مولانا کے بے قرار دل کو شیخ صلاح الدین کی صحبت سے کچھ تسکین و تسفی ہوئی۔ اور نو برس تک ہمدی دہرازی کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ مولانا نے شیخ کی شان میں نہایت ذوق و شوق سے مدحیہ غزلیں لکھی ہیں۔ ایک غزل کے یہ چند شعر ہیں:-

مطربا اسرارِ ما را باز گو قصہ ہائے جان فزارا باز گو
 ما دہاں بر بستہ ایم از ذکرِ اد تو حدیثِ دل کشا را باز گو
 چون صلاح الدین صلاح جانِ ماست آن صلاح جانِ ما را باز گو

(اے مطرب! ہمارے اسرار کو بھیر بیان کر۔ جان 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 بھیر بیان کر۔ صلاح الدین ہماری جان کی دوا ہے، اس جانوں کی دوا کے نسخے کو بھیر بیان کر۔)

شیخ صلاح الدین کی وفات کا مولانا کو سخت صدمہ ہوا۔ اور وہ اضطراری کیفیت جو پہلے تھی وہ پھر خود گم آئی۔ ان کی وفات کے بعد اپنے مرید خاص مولانا حسام الدین چلیبی کو اپنا ہم جلیس و ہم راز و ہم گسار بنا لیا۔ جب تک زندہ ہے 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 مرید ہیں۔ یہ دل آگاہ کی بے خودی کا کوشمہ تھا۔ حسام الدین چلیبی ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی معنوی لکھنی شروع کی تھی۔ مثنوی میں جا بجا اس کا ذکر کیا ہے تو یہ 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 تڑ نوالہ کو چاہتی ہے۔ انشاء اللہ اس کی یہ خواہش پوری ہوگی۔ چند روز کے بعد مزاج مقدس جاوہ اعتدال سے منحصر ہوا۔ اطباء، تشخیص مرض سے عاجز آ گئے۔ مولانا سے استدعا کی کہ وہ کچھ بتائیں کہ کیا تکلیف ہے۔ مولانا خاموش ہے۔ بیماری کی خبر سننے ہی سارا شہر عیادت کے لئے اُٹھ آیا۔ صبح سے شام تک لوگوں کا تانا بانہا رہتا تھا۔ شیخ صدر الدین قونوی جو شیخ اکبر کے خلفاء میں سے تھے، اور بلادِ شام و روم میں مرجع خواص 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 پیر میں کا حجاب رہ گیا ہے، وہ اٹھ جائے؟ شیخ روتے ہوئے اٹھ کر چلنے لگے تو مولانا نے یہ شعر پڑھا:-

چردانی تو کہ در باطن چہ شبہ ہے ہنشین دارم رنج ندریں من منکر کہ پائے آہن دارم
 تم کیا جانتے ہو کہ میرے باطن میں کون بادشاہ میرا ہم نشین ہے میرے سنہری (زررد) چہرے کو نہ دیکھو
 میرے پیروہے کی طرح مضبوط ہیں۔)

شہر کے تمام مشائخ علماء و امراء حاضر ہوتے تھے اور مولانا کی حالت دیکھ کر روتے اور چیخیں مانتے
 تھے۔ باوجود اس کے کہ مولانا کے بڑے صاحب زادہ سلطان بہاء الدین ولد تصوف اور سلوک میں بڑا
 مقام رکھتے تھے، آپ نے اپنا جانشین حسام الدین چلیپی 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 سچا دینار کا قرضہ تھا۔ مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ گھر میں موجود ہے، قرض خواہ کو دے
 دو۔ اور باقی معاف کرالو۔ 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 باسے میں فرمایا کہ مولانا صدر الدین پڑھائیں۔
 ۵ جمادی الثانی ۷۷۳ھ کو شنبہ کے روز غروب آفتاب کے وقت دارفانی سے عالم 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 فسطح
 وحشت و غم سے عالم اضطراب میں کپڑے پھاڑ لئے۔ عیسائی اور یہودی انجیل و تورات کی تلاوت
 کرتے ہوئے جنازہ کے آگے چل رہے تھے۔ بادشاہ وقت بھی جنازہ کے ساتھ تھا۔ اُس نے اُن سے
 دریافت کیا کہ تمہارا مولانا کے ساتھ کیا واسطہ تھا۔ انھوں نے جواب دیا کہ یہ بزرگ اگر تمہارا محمد
 (مولانا کا نام محمد تھا) تھا تو ہمارا عیسیٰ و موسیٰ تھا۔ شیخ صدر الدین قونوی نماز جنازہ پڑھانے کے لئے
 آگے بڑھے۔ لیکن شیخ مارگر گریٹے اور بے ہوش ہو گئے۔ بالآخر قاضی سراج الدین نے نماز جنازہ
 پڑھائی۔ ہزاروں آدمیوں نے نماز جنازہ پڑھی۔ قونویہ میں مزار مبارک ہے، جو صدیوں سے زیارت گاہ
 خلیق 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 اصولوں پر ہوتی ہے۔ مریدوں کی تربیت میں طباطبائی، 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 طبیبوں کو مریدوں کے زمرہ میں شامل کیا جاتا تھا۔ سماع اور رقص بھی اس سلسلہ کے لوازم میں داخل ہیں۔

تصویر خودی

گزشتہ نصف صدی سے اس برصغیر کے ایک مکتب فکر کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں بلکہ جملہ اقوام عالم کے زوال و انحطاط کے اسباب اُن کی ادبیات اور شعر و شاعری کے ایک مخصوص بالبعد الطبیعیاتی تصور اور اُس کے اسالیب خیال سے متعلق ہیں یعنی نظریہ بے خودی، جسے صوفی شعراء سے منسوب کیا گیا ہے اور اس کا ماخذ افلاطون یا نو افلاطونیوں کی بالبعد الطبیعیات کو قرار دیا گیا ہے۔ توہوں کا زوال و انحطاط اُن کے عروج و اقبال کی طرح ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ یہ سنت الہی ہے۔ توہیں بنتی بگڑتی رہتی ہیں۔ اگرچہ ہر دور 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 قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے۔ پھر یہ خیال بھی کسی طرح درست نہیں کہ کسی ملت مثال کے طور پر ملت اسلامیہ کے زوال کا کوئی خاص دور ہے۔ یا کسی عہد کی ادبیات کے ساتھ اسے مخصوص و معین کیا جاسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مختلف علاقوں اور نسلوں کے حالات ایک ہی زمانہ میں جدا جدا رہے ہیں۔ عباسیوں کے زوال کا دور سلجوقیوں کے عروج و اقبال کا زمانہ ہے۔ ہسپانیہ میں عرب ختم ہوئے تھے اور ترکی و ہندستان میں مسلمانوں کی عظیم الشان حکومت کا استحکام ہو رہا تھا۔ عطار، سعدی، عراقی اور رومی اسی دور کی پیداوار ہیں اور صوفیانہ شاعری کا آغاز بھی انہیں سے ہوتا ہے۔

یہ محل نظر ہے کہ آیا بے خودی یا خودی کے فلسفہ یا اس کے مفہومات کا ان امور متذکرہ بالا سے کچھ تعلق ہے بھی یا نہیں۔ بہر کیف یہ ایک علیحدہ موضوع 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 وغیر ہم صوفی شعراء سے کیا گیا ہے۔ یہ الفاظ دیگر یہ تصور پیش کیا جاتا ہے کہ فلسفہ خودی کی جو مٹی تشریح ہوئی ہے، رومی اُس کے پیش رو تھے۔ اور ان کی تقابلی فضیلت اسی جوہر فردیت پر منحصر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا رومی صوفی شعراء کے اسی تقلید سے تعلق رکھتے ہیں جس میں حکیم سنائی غزنوی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، سعدی، خسرو دہلوی، ابوسعید ابوالخیر، حافظ، شمس مغربی اور جامی منسک تھے اور یہ سب بے خودی والے لوگ تھے۔ خودی کی گیر و دار اول پیر و خم سے اُن کا

کچھ واسطہ نہیں۔ بقول نظیری نیشاپوری :-

گیرد از صفا ما آنکہ مرد و غوغا نیست کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلہ مانیت

گویا یہ سب کشتگانِ خنجر 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 مراد 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 چاہیے 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 "تُوئی" کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد "دُوئی" نہیں بلکہ بہرست ہوتی ہے۔ ان کی حسمہ مائی کو "ہمہ ادستی" سزا کا ہی ایک نغمہ سمجھنا چاہیے۔ مثال کے طور پر رومی کے یہ اشعار ملاحظہ کیجئے :-

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

او تو است امانہ ایں تو کہ منی است آں توئی کال برتر از ما دمنی است

"تُوئی تو" دردِ دیگرے آید دینیں من غلامِ مرد خود بین چہ نہیں

دیہ "تُوئی" ظاہر کی ہے جسے "تُو" "تُوئی" سمجھتا ہے۔ اس "تُوئی" میں "تُو" بے "تُوئی" کی وجہ سے ہے۔ وہ "تُو" مگر نہ یہ "تُو" جو مادہ منویہ سے پیدا ہوا ہے۔ "تُوئی" وہ "تُوئی" ہے جو "میں" اور "ہم" سے برتر ہے۔ اس کی "تُو" ہے۔

جو کسی دوسری ذات میں دفن ہے۔ میں ایسے خود بین آدمی کا غلام ہوں۔)

مراد یہ ہے کہ امتیازات "من و تُو" ظاہر اور مجاز کے اعتبارات ہیں۔ باطن کی حقیقت میں انانیت

وحدت حقہ اور ذات مطلق پر دلالت کرتی ہے۔ مگر اس "انا" کو اس جسمانی صورت کا مظہر نہیں سمجھنا چاہیے

جس کی ترکیب آب و گل سے ہوئی ہے۔ جو اپنی حقیقت ذات پر نظر رکھتا ہے ("خود بین")۔ اس کی "تُو" ہے۔

اور وہ ذات حق میں گم ہے۔ مولانا کے ہاں عشق اور بے خودی ہم معنی لفظ ہیں۔ لغت اور عرف 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 صوفیاء کو ام 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 شعور انفرادیت ہر فرد کو بدیہی طور پر ہوتا ہے۔ حتیٰ 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۔ بقا، اُن کے نزدیک حقیقت 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 مظاہر ہستی یعنی کون و مکان میں تعینات کے پردہ میں جلوہ گرہ 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:

سالہادل طلب جامِ جم از ما میگرد
آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمت میگرد

گوہرے کز صدف کون مکان بیرون بود
طلب از گم شدگان لب دریا میگرد

(برسوں دل ہم سے جامِ جم کی تمنا کرتا رہا۔ جو خود رکھتا تھا، اس کی تمنا غیب سے کرتا تھا۔ اُس موتی

کو جو صدف کون و مکان 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 سن لیجئے:

حجابِ دپردہ ندارد نگار و لکڑی ما
تو خود حجابِ خودی حافظ از میان بریز

(ہمارا حسین معشوق بے حجاب دے پردہ ہے۔ حافظ تو خود اپنا حجاب ہے۔ درمیان میں اٹھ جا،

غالب نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے،

ہر چند سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گئی اور

نیز خواجہ حافظ فرماتے ہیں:

ہم کام ز خود کامی بہ بذامی کشد آفر
نہاں کے ماندان رائے کے کزو سازند محفل با

(خود کامی کی وجہ سے میرے سب کاموں کا انجام بذامی ہوا۔ جو راز کہ گری 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 و نشان ملتا ہے۔ لیکن ہماری شاعری اور ثقافت میں یہ جس رنگ روپ میں آیا ہے، اور جو نئے انداز اور تیجے تو راس نے اختیار کئے ہیں، وہ زیادہ تر نیٹشے کے مرہون منت ہیں۔ لیکن اس کے ترکیبی مزاج میں اور بھی کئی اجزاء شامل ہیں۔ فلسفہ مغرب کی اصطلاح میں خودی (EGOISM) کے یہ معنی ہیں کہ ہر فرد کو محض اپنے فائدہ اور بہتری کے لئے سعی کرنی چاہیے۔ اور یہی نصب العین کسی فرد کی جدوجہد کی غایت الغایات ہے۔ عملی اعتبار سے خودی کے سوز و ساز کی ابتدا نکلے سے ہوئی۔ نکلے نے کانٹ کی ”عقل عملی“ کے نظریہ کے ساتھ اپنے دامن فکر کو وابستہ کیا یعنی انسانی ارادہ کی خود مختاری کو مصدر بنیہ و خوبی اور منبع علم و حکمت ٹھہرایا۔ نکلے کا نظریہ یہ ہے کہ انفرادی شعور جس میں خارجی اشیاء کی وہ اشیاء بھی شامل ہیں جن پر عالم کون و فساد مشتمل ہے، ایک علت العمل کی تخلیق ہے۔ یہ علت العمل خودی کا وہ نقطہ ہے، جہاں لاتعین یعنی لامحدود و لاشخص کی تخلیقی قوت فرد کے انفرادی شعور میں داخل ہوتی ہے۔ قدیم فلسفہ کی اصطلاح میں یہ وہ مقام ہے، جہاں مطلق کا رابطہ مقید سے ہوتا ہے۔ نظریہ نیشاپوری نے خازر از خودی سے اپنے دامن کو بچاتے ہوئے اس مفہوم کو برنگ وحدت وجودیوں بیان کیا ہے :-

صفا از عقدہ دلہاست آن لطف مقدر
بجملہ کہ ربطت بہست با مطلق مقدر

(قلوب کے عقدہ ہائے وابستہ پر اس زلف گرہ گیر کی عمدگی و صفائی کا انحصار ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ

مطلق کے ساتھ مقید کو ربط حاصل ہے۔)

یہ تو برسبیل تذکرہ تھا۔ نکلے 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 مرہون منت ہے، اور جسے عرف عام میں نیا کہا جاتا ہے، کوئی قائم بذات 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۔ نکلے کے نزدیک فکر عمل کی ہی ایک صورت ہے۔ اس کی بالبعد الطبیعیاتی حقیقت محض عملی حیثیت رکھتی ہے۔ فکر فرد کے عملی وظائف کے بجائے ادنیٰ کا برگ رساز 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 لغو رویا دیکھا جائے تو ٹھٹھے کے ان خیالات کی حیثیت اعتبارات سے زیادہ نہیں اور تیر بھی کچھ اسی قسم کی بات کہہ گئے ہیں۔

یہ تو تم کا کارخانہ ہے یاں وہی ہے جو امت بار کیا

ٹھٹھے ۶۱۸۱۴ میں فوت ہو گیا۔ ٹھٹھے کے بعد نیٹشے نے جو ۶۱۸۴۴ میں پیدا ہوا اور ۱۹۰۰ء میں فوت ہوا، خودی کے تصور کو اور آگے بڑھایا اور اسے استحصال بالقوت (یا بالجبر؟) اور خود افزائی کا رنگ دیا۔ نیٹشے آدمی کی طاہرانہ قوت، تسخیر کی طاقت اور تحکم 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 "زندگت یوں گویا ہوا" میں اپنے مسکندہی کی تشریح و توضیح حسین و دلکش نظم میں بہت ذوق و شوق، جوش و خروش اور جذب و دارفتگی سے کی ہے۔

اس کتاب کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ خطرہ میں زندگی بسر کرو۔ اپنے شہروں کی تعمیر کو 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 پل کی مانند ہے۔ منزل مقصود نہیں ہے۔ میں اُن سے محبت نہیں کرتا جو ستاروں سے پرے اس لئے جاتے ہیں کہ قربان ہو کر راہ 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۔ پرانے خدام وہ 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 آزرگی" (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 تصور میں انانیت کا زور 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 ڈارون 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۔ دزدے چرندوں کو مار ڈالتے اور کھا جاتے ہیں۔ بڑی پھدیاں چھوٹی پھدلیوں کو لقمہ اہل بناتی ہیں۔ نیٹشے

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

اس ۶۷ء 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 رونا ہوتا 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 و جہان پر منحصر نہیں ہے لیکن اس کا ادراک انفرادی شعور و شہود سے متعلق ہے، شعور، مادہ، زمان، مکان، ارتقاء، حرکت اور مطلق و مقید غرضیکہ جملہ اشیاء و کمونات مدت کی کھینچ تان اور وارڈگیر کی مخصوص صورتیں ہیں۔ ایک مبدع قوت یعنی ازلی روح حیات (ELAN VITAL) ہے جو زندہ چیزوں کی ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ یہ روح حیات ایک متعین مقدر و مقرر مترل مقصود کی طرف حرکت نہیں کر رہی۔ اس نے ایک ہمہ گیر تعلیلی حکمت خود قوت فعال میں وجود 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 ساڑ 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 برگساں کی فکری عمارت میں نہیں ساسکتا۔

واہیٹ 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 منصفہ 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 ہیروم زمانی مکانی اکائیوں کی بود و نمود کی صورت میں جاری ہے۔ ہر تعین یعنی ہر واقعی طور پر موجود شے ایک ”واقعہ مدد کر“ 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 کلہا گاہ علم 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 ہستی و تجسم کے اصولوں نے اُس کا انتخاب کر لیا ہے۔ خدا انہیں تجسم و تشکل کے اصولوں کا اعتقادی نام ہے۔

”عمل تخلیق“ کا ڈھانچہ یا مخصوص نظم وہ علت العلل یا سبب اول ہے، جس کی کار فرمائی سے ممکنات کو قوت سے فعل میں لانے کے لئے پہلے سے بندوبست ہوتا ہے۔ عمل تخلیق کی اس تعین حرکت یعنی ایک خاص انداز اور نوعیت کی صورت گری اور ہستی کو خدا کی تعلیلی فطرت (طبیعیات کلیہ) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ازلی وابدی اشیاء کی قابلیت تجسم و تشکل یعنی قابلیت ظہور کو ان کی طبیعیات اصلی سے موسوم کرتے ہیں۔ واہیٹ ہیڈ آفرین اس نتیجہ پر پہنچا کہ انسان اور خدا اس ”عمل 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 صراط مستقیم پر نہ آسکی۔

خودی کے سلسلے کی ایک اہم کڑی ایک دوسرا انگریز حکیم سیوٹیل ایگزٹنڈر بھی ہے۔ یہ واہیٹ ہیڈ کا ہم عصر ہے۔ ۱۸۹۵ء میں پیدا ہوا، اور ۱۹۳۸ء میں فوت ہو گیا۔ اس کی مشہور تصنیف ”مکان زمان اور الہ“ ۱۹۱۰ء 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 ایگزٹنڈر بھی کام میں لایا ہے۔ وہ گویا سائنس سے اپنی تحقیق کی ابتدا کرتا ہے لیکن اُس کا طریق کار مشاہدات پر مبنی ہے۔ اُس کے نزدیک ماوتیت، صفات ثنویہ، شعور، سب زمان مکان کی وحدتوں کے حقائق اولیہ کے الیاد 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 علم حسی جو ہمیں مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔ لذت نظارہ اور کیفیات محسوسہ اسی علم حسی کے ماحصل ہیں۔ ایگزٹنڈر کا خیال یہ ہے کہ الہ 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 لئے خدا کا ظہور ابھی تک نہیں ہوا، لیکن اُس کے ظہور کی طرف ان کے ذہنی ارتقاء کا رخ ہے۔ یہ داستان نامکمل رہ جائے گی اگر شوپن ہاور کا تذکرہ نہ کیا جائے۔ یہ جرمن فلسفی ۱۷۷۸ء میں پیدا ہوا، اور ۱۸۶۰ء میں فوت ہو گیا۔ شوپن ہاور کا مرکزی خیال یہ ہے کہ عالم تمام خواہش اور ارادہ کا ظہور ہے، غالب کے الفاظ میں سے

ہستی کے مت فریب میں آجائو اسد عالم تمام حلقہ دامِ خیال ہے

شوپن ہاور کے نزدیک اشیاء کے باطن یعنی اُن کے حقائق اُدنی میں اُن کی فطری استعداد کا رنگ ہے۔ جو جبلی خواہش اور ارادہ کا اِتقنا 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 مشہور ہے، میرا خیال ہے میرے شعور کا منظر ہے۔ یعنی اصل مشہور و مشہور ایک ہے۔ اس حکیم کی تحلیلی حکمت میں کائنات کی تخلیق و تعمیر کا نوثر سبب چار پہلو رکھتا ہے۔ یعنی تکوین (علت)، علم (صور علیہ)، کون (موجود ہونا) اور عمل (منشاء و آرزو)۔ موجودات خارجی اور موجودات

ذہنی میں کوئی تغائر نہیں ہے۔ ظاہر اور باطن کے حقائق ایک ہی حقیقتِ جامعہ کے دو پہلو ہیں۔ یہ عالم ایک نابینا، سرکش، خود مر، ارادہ کے طفیل ناز سے ظہور میں آیا ہے۔ اس کا آغاز عالم 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 ہو گیا۔ 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 عالم شہادت میں اس کی صورتوں میں بکثرت و تنوع ہے۔ زمان و مکان کے تعیناتِ انفرادی کی دگر سے یہ رنگ و بو کے امتیازات پیدا ہو گئے ہیں۔ مطلق ارادہ و خواہش کا ظہور جملہ افراد ذی حیث و غیر ذی حیث، ذی شعور و غیر ذی شعور میں ہوا ہے۔ افراد میں نوع انسان کا ارادہ جس قدر اعیان ثابت (صور علیہ) کے موافق ہوتا ہے، اتنا ہی وہ فنون کے ملاحظہ و مطالعہ میں عقل بحت سے نزدیک تر ہوتا ہے۔ انسان کی فلاح و نجات "بے آرزو رہنے اور ترک خواہش کر دینے میں ہے۔ شوپن ہاور ارادہ (خواہش) کی آزادگی خود مختاری کا قائل ہے مگر وہ کہتا ہے کہ مشیتِ نفس (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 اسن اور ایشاد
 پیشہ زندگی بھی بسر کر سکتی ہے۔ شوپن ہار کے فلسفہ میں شفقت و رحم دلی کو نظام اخلاق میں بنیادی حیثیت
 حاصل ہے۔ وہ بڑھوت کے اس نصب العین کا قائل ہے کہ نفسی خواہش کے فتنہ سے بچنے کے لئے تیاگ
 ضروری ہے۔

ہماری علمی زندگی کا یہ ایک عجیب سا رخ ہے کہ گذشتہ نصف صدی میں بالعموم اور گذشتہ ربع
 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 نیٹیشن کی
 خودی سے رومی اور بیدل کا رشتہ بھی جوڑا جا رہا ہے۔ اس سے مجرذہ بنی الجھاؤ اور کمزری انتشار کے اور
 کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ مختلف ادوار کے باہم متناقض خیالات و افکار میں ربط پیدا کرنے کی کوشش انہل
 بے جوڑ اجزاء کی ترکیب کے مترادف ہے۔ اس سعیِ لاحاصل کا ایک نتیجہ ضرور ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ خودی
 اور بے خودی کے لغوی اور اصطلاحی معنی یک تلم 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 عالم واقعہ میں موجود نہیں۔ بہ الفاظ دیگر اس طرح کی خودی ایک اسم ہے
 جس کا کوئی ایسا مستحق نہیں ہے، جس پر اُس کے تضمنات یا مفروضات منطبق ہو سکیں۔ اس میں شک نہیں
 کہ فردوسی، انوری، سعدی، رومی، ابن سینا، حافظ، عمری، صائب، بیدل اور غالب حتیٰ کہ ہاسے
 اُردو شعراء تک نے خود شناسی یعنی معرفتِ نفس، خودداری یعنی عزتِ نفس، حمیت، غیرت، فتوت یعنی
 جوان مردی، تحلل و جفا کشی، 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 نیٹیشن اور اس کے مسلک کے دیگر حکماء کے ہیں۔ خودی کی جو تعبیر
 ہمارے زمانہ کے شارحین کر رہے ہیں، اُس کی رو سے تو نبوت کا ظہور بھی خودی کی بُور و نمود پر موقوف ہے۔

مولائے روم کے ہاں یہ معاملہ فیضانِ ربوبیت اور وہبیت سے تعلق رکھتا ہے۔ حتیٰ یہ ہے کہ اگر فرد میں خودی کا ادما 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 نیٹھے کے تخیل کے مطابق ابھر 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 محتولہ بالا تشریحات و تصریحات اس لئے ضروری تھیں کہ اربابِ فکر اور اصحابِ نقد و نظر پر یہ واضح ہو جائے کہ کہاں تک رومی (اور ضمناً دیگر صوفی شعراء) کے جذبات واردات اور افکار اور المانوی 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 نیٹھے اور اس کے ہم مسلک مغربی حکماء نے پیش کیا ہے اس 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 معاشرہ کا تصادم دوسرے معاشروں سے لازم آتا ہے اور اس طرح وحدتِ انسانیت کے ہمگیر اسلامی تصور پر زور پڑتی ہے۔ مولانا رومیؒ نے نہ تو خودی کا اثبات ان معنوں میں کیا ہے۔ اور نہ بے خودی کی ہمارے تصور و اخلاق کے مقبول معنوں میں نفی کی ہے۔ خودی سے مولانا کی مراد باہوشی اور باخبری ہے، جس کا اکتفا تکلیفاتِ شرعیہ کی پابندی ہے۔ متعارف یعنی مذموم خودی کے باسے میں اُن کا نظریہ دہی ہے۔ جسے شاہ نیاز ربیوی نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے۔

خود بینی و خود رائی در مذہبِ زندان نیست

کفر است دریں مذہبِ خود بینی و خود رائی

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

