

حیاتِ عامر حسینی

ادبِ تصووف (اور)

بتوں بپلی بیشنہری نگر

ادبِ تصووف

اور

حیاتِ عامر حسینی

بتول پہلی کیشنر بزرگ

جملہ حقوق محفوظ

نام کتاب: ادب اور تصوّف
 مصنف: حیات عامر حسین
 صفحات: ۵۴
 سین طباعت: ۱۹۹۱
 کاتب: انظر بھاگل پوری، ممتاز، سفیان عظیمی
 مطبع:
 قیمت: Rs. 30/-
 ناشر: بتوں پبلی کیشنز سری نگر

MAJA BOOSHEM

Digitized by srujanika@gmail.com

Digitized by srujanika@gmail.com

فہرست مضمون

نمبر شمار	مصنفوں	صفحہ
۱	ابتدائیہ تصوف کیا ہے؟	۳
۲	اقبال، عینیت اور افلاطون	۶
۳	فن اور تنقید	۲۷
۴	شمس بدایوںی - ایک مطالعہ	۳۸
۵		۳۶

ابدا بیہ

قدیم مغربی افکار و علوم ریونانی، مسیحی، یہودی، زرتشتی اور نظریات کا اسلامی علوم و فنون خصوصاً فلسفہ و لقوف پر بہت گہرا اثر پڑتا۔ فلسفہ و لقوف کے مختلف اسکول پیدا ہوئے ہیں اور اس کس نوعیت کے تھے، انھیں بہت بار بھی سے دیکھنے کی ضرورت ہے تاکہ اسلامی لقوف کی اصل شکل ہمارے سامنے آجائے۔

اسلامی لقوف و فلسفہ کے بارے میں میرے احساسات و نظریات میں ایک بڑی تبدیلی آگئی ہے، جو تقابلی مطالعہ کا لازمی نتیجہ ہے۔ تزکیہ نفس و اعمال صالح کی انجام دہی کے عمل یعنی "لقوف" کے لئے قرآن میں احسان کا لفظ آیا ہے۔ جو شخص بھی تزکیہ نفس کرے، اعمال صالح انجام دے اور شریعت مطہرہ پر عمل پیرا ہو، اس کی زندگی کا رنگ لا اسٹر کا ہی رنگ ہو گا۔ اس کا ہر عمل اسی کا پرتو ہو گا۔

لیکن قرآن و حدیث اور تاریخ لقوف کا مطالعہ کرنے کے بعد مسلمانوں میں مردّج لقوف اور متصوفانہ نظریات و اعمال کے بارے میں بہت سے اہم اور مشکل سوالات پیدا ہونا لازمی امر ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ لقوف کی اصل شکل اور حیثیت کو جاننے کے لئے اسلامی تاریخ اور علوم کے فکری تناظر میں لقوف کے ارتقائے کو سمجھا جائے۔ اور مغربی اور مشرقی ابڑا کو واضح کیا جائے۔

"لقوف" کے بارے میں اسکے حامی اور مخالفین دونوں شدت پسندی اور افراد اور طبق کے شکار رہے ہیں۔ شدت پسندی انتشار، غلط سوچ اور بے جا حمایت کو جنم دیتے ہیں۔ علم کے سلسلے میں بہر حال انسان کی سوچ معدودی، منطقی اور غیر متعصباً ہوئی چاہیے۔ اردو تنقید کے بارے میں میری سوچ یہاں کے نقائد سے مختلف رہی ہے۔ میں تنقید کے ارتقائے اور تنقیدی نظریات کے ارتقائے میں ذرق کا قائل ہوں۔ اردو تنقید نے بہت ترقی کی ہے۔ بہت سے نقاد بر صغیر ہند میں پیدا ہوئے۔ جھنوں نے اردو ادب پر کام کیا۔ لیکن ان کا سارا کام "دوسرے درجے" کی اطلاعات پر مبنی ہے۔

اردوناقدین میں سوائے حالی اور شبیہ کے کوئی *Original* نقاد پیدا ہی نہ ہوا۔

انکے بعد ایسا لے نقادوں کی پوری کھیپنے اپنے نظریات، اصطلاحیں یہاں تک کہ منہاج طریقہ بھیز سے مستعار لئے ہیں کوئی۔ فلسفی نقاد پیدا ہی نہ ہوا، جس نے اپنی کوئی فکر، اصول اور منہاج طریقہ دی ہو۔ دوسرے علوم اور زبانوں سے استفادہ ایک ضروری مگر الگ شی ہے، اور انکی نقل کرنا ایک الگ شی ہے۔ یہاں کے ناقدرین نے اپنی جملہ ردایات سے اخراج کر کے خود اپنے پاؤں پر کھڑا ہی ماری۔

اس صورتِ حال سے عمدہ برآ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ارد و تنقید کی ایک لٹکیں نہ ہو۔ جس کی بنیاد ہیں ہماری ثقافت، ردایات اور مذہبی نظریات پر استوار ہوں۔

اقبال پر جتنا ظلم ہوا، اردو یا فارسی کے کسی دوسرے شاعر یا فلسفی پر نہ ہوا۔ کیونکہ اسے صحیح تناظر میں نہ سمجھا گیا اور نہ ہی سمجھنے کی کوشش کی گئی۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اقبال پر لکھنے والے لوگوں کی بڑی تعداد اسلامی فلسفہ، تاریخ، ردایات اور بکالے خود اسلام سے نادرست ہے۔ مغربی فلسفہ کا ان کا مطالعہ بھی سطحی ہے۔ ان پر آج تک جو بھی کام ہوا وہ صرف ان کے شاعری کے حوالے سے ہوا، اور یہ کام بھی ان لوگوں نے کیا جو صرف اردو یا فارسی جانتے ہیں۔

اقبال کے فلسفہ کو سمجھنے کے لئے ان کے نشری شاہکار "Reconstruction and Reconstruction" کا ایک دیسیع فکری تناظر میں معالعہ ہی اقبالیات کی ہم اور لٹکیل کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔ اقبال کو جب تک ایک دیسیع فکری تناظر میں نہ سمجھا جائے، ان کے ساتھ ظلم ہوتا رہے گا۔ مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ اس وقت بھی ہمارے یہاں چند ایک لوگ ضرور ایسے ہیں، جو اس کام کو انجام دے سکتے ہیں۔ کیا ہی اچھا ہو، کہ وہ اس طرف لوچہ فرمائیں۔

میرے یہ مضمایں میرے زمانے طالب علمی کے ہیں۔ انھیں بغیر کسی تربیلی کے شائع کریا ہوں، ان میں کسی بھی قسم کی تبدیلی کا مطلب انکی مکمل تبدیلی ہو گا۔ کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ادبی کی سوچ اور فکر میں تبدیلی آنا لازمی ہے۔

میری آپے درخواست ہے کہ آپ ان مضمایں کو اسی روشنی میں پڑھیں اور ان سے ان تفاصیل کا مطالعہ نہ کریں، جن کی طرف سطور بالا میں میں آپ کو دعوت تو جرم دی ہے۔

حیات عام حسینی

تصوّف کیا ہے؟

دنیا کی ہر شئی کے دو بہلو ہیں۔ داخلی اور خارجی، یا صوفی اصطلاح میں ظاہری اور باطنی۔ ظاہر حقیقت ہے، دھوکہ، وہی یا وہ مایا ہنسیں ہیں۔ ظاہر کا اپنا وجود ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ ظاہر باطن سے مجرد طور پر الگ کوئی شئی ہے، ظاہر و باطن کی دوائی کا مسئلہ وہاں پر کھڑا ہو جاتا ہے جہاں آدمی اپنے آپ کو مکمل طور پر "ظاہر" کی گرفت میں دیدے، اور اپنے وجود اور اس کائنات کے وجود، ان کے اسرار و رموز اور ان کے خالق سے بیگانہ ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت وہ اپنی مابعدالطبعیاتی جہتوں سے انکار کرتا ہے۔ یہ انکار اس کی موت، (روحانی موت) کا اظہار ہے۔ اور حقیقت کو صرف "باطن" تک محدود رکھنا بھی حقیقت سے انکار ہے۔ باطن ظاہر کا اندر وہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی ظاہر سے منکر ہے تو لازماً وہ باطن، کا بھی منکر ہے۔ ظاہر اور باطن لازم و ملزم ہیں ڈاںسی لئے بھی بن معاذر ازی نے کہا تھا کہ تین قسم کے آدمیوں سے بچنا چاہیے ایک غافل عالم سے دوسرا مکار فقیر سے اور تیسرا جاہل صوفی سے، مکار فقروں اور جاہل صوفیوں نے خانقاہوں کو بھی دکان بنالیا تھا۔ لوگ صوفی کا دلت اور ٹھہر کر بے دینی، الحاد، زندقة، دنیاداری، مکاری اور ہر طرح کے عیوب اور گناہوں کو جائز سمجھ لیتے ہیں۔ تصوّف کی یہ سخت شدہ شکل ہر دو رہیں موجود رہی ہے۔ ظاہر اور باطن میں دوائی کا قائل اپنے وجود اور اپنی مابعدالطبعی جہتوں سے اس لئے بھی بے گارن ہے کہ وہ نہ صرف تجوہ ہے بلکہ اس لئے کہ اس وجود ہی اس لئے پیدا کیا گیا کہ وہ ظاہر سے باطن کی طرف آئے، کہ وہ دائرة وجود کی ظاہری سطح

س اور ائے ادراک (ہستی مطلق) دائرہ کی طرف آئے۔ اس طرح وہ اپنے اصل سے جڑ جاتا ہے۔ پراسراریت یا مخفی حقیقت کی تلاش کا مارہ انسانی وجود میں داخل ہے۔

آدمی کی پہچان ہی یہ ہے کہ وہ اپنی فانی حیثیت سے ماوراء ہو کر لامحدود سے رسائی چاہتا ہے اگر اس میں یہ کشش، اور تلاش کا مادہ ختم ہو جائے یا وہ اس تلاش کی آگ کو اپنے اندر چھپی ہوئی شیطانی اور زیماں قوتوں سے دباؤے تو وہ آدمیت کی سطح سے گرجاتا ہے یہ ماوراء، کی طرف کشش، یا متصوفانہ تلاش، ہی اس کی حیثیت اصلیٰ کا تعین کرتی ہے۔

لیکن یہ تلاش اگر آدمی کی رُگ و پے میں زندہ ہے تو پھر اس کے سامنے صحیح سمت سفر کا منکر آجاتا ہے، اور صحیح سمت سفر، کا تعین اسی وقت کیا جاسکتا ہے، جب وہ اس دائرہ کا ر، چوکھٹ یا ڈھانپخ کے اندر ہو جسے ہم وحی کہتے ہیں۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ، وحی یا دائرہ کا ر اس کے سمت سفر کا تعین اپنے حدود میں کرتی ہے، نہ کہ دوسرے حدود میں مثلاً مسلمان صوفی کا تعین سفر عیسائی کتابیں یا راہب نہیں کر سکتے کسی بھی مسئلے کو سیاق و سباق سے الگ کر کے نہ تو سمجھا جاسکتا ہے۔

اور نہ اس کا حل کیا جاسکتا ہے، اس لئے یہ بات کہنا کہ ایک آدمی مسلمان ہو کر عیسائی طریقہ کا ر پر عمل کر کے "مابعد الطبيعی" جہتوں، یا پراسرار اور مخفی حقیقتوں کا ادراک کر سکتا ہے، غلط ہے۔

اسلام ایک مکمل نظامِ خیات ہے۔ اس کے اندر دوسرے نظاموں، کے اصول و طریقہ داخل کر کے، اس کے ساتھ اضاف نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس عمل سے اس کا ڈھانپخ ہی مسخ ہو جائے گا۔ اور آدمی اپنے سمت سفر کے تعین کے باوجود کبھی بھی منزل پر نہ پہنچے گا۔

ظاہر ہے کہ اسلام کا اپنا ایک مخصوص و منفرد اخلاقی، سیاسی، روحانی، اقتصادی اور تعلیمی نظام اور طریقہ کا ر ہے اس لئے اگر کوئی یہ کہے کہ اسلام کے اخلاقی نظام کو

مارکسی سیاسی نظام میں اپنا یا جائے تو وہ ایک پر فریب مگر اہ کن غیر منطقی اور جا بلانے بات کہتا ہے، کیونکہ ہر نظام حیات کے تابعے بانے اس طرح بنے ہوتے ہیں کہ۔ اگر اس کا ایک بھی جز اس سے علیحدہ کیا جائے یا اس کے نظام میں کسی دوسرے نظام سے لاء ہوئے کسی جز کو داخل کیا جائے تو وہ ایک بھونڈے پن، انتشار اور بھراو کا شکار ہو جائے گا۔

ہر نظام کی ایک بنیادی اساس ہوتی ہے جس پر اُس کے ڈھانچے کو کھڑا کیا جاتا ہے۔ اس ڈھانچے میں جو چیزیں بھی استعمال ہونگی، اسی اساس کے مطابق و موانع ہوں گی، اور اگر اس کے مخالف کیا جائے تو اس میں ایک انتشار، ایک بھونڈا بین پیدا ہو جانا لازمی ہے جیوان کے سر پر ٹوپی یا اس کے جسم پر بیاس اچھا نہیں لکتا۔ کیونکہ اس کا تقاضا اس کا وجود نہیں کرتا۔

اسلام کے دائرة کا رہ کر، ہی ایک مسلمان روحانی تجربات سے گزر سکتا ہے اسلام کے بدن پر عیسائیت کے بیان سے اُس کا اپنا وجود جھوٹا اور کھو کھلا ہو جائیگا۔ اور ظاہر ہے کہ وہ تجربات پھر مخفی ایک فریب اور دھوکہ ہوں گے؛ خلا، میں پیڑ پو دے نہیں لگائے جاسکتے اور مسلمان ہو کر دوسرے مذاہب کے دائرة کا رہ کار میں روحاںی تجربات، کرنا اس سے ذرا مشکل ہی ہے۔ ۲

روحانی تجربات، کی عمارت میں اجزاء سے ترتیب پاتی ہے، ماہیت وجود خدا، ماہیت وجود انسان، اور ماہیت اقدار روحانی، ان میں چیزوں کا ادراک آدمی کو اپنی اصل کی ہرف والپس لا کر اُسے دیدارِ خداوندی کے لائق بناتا ہے تصور اسی سمت میں انسان کی رہنمائی کرتا ہے۔

تصوف تھیبل، طریقتِ اسلام کا داخلی پہلو ہے۔ اور شریعت اس کا ظاہری پہلو یہ ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزم ہیں، شریعت اگر جسم ہے تو طریقت اس کی

روح ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر ان کو سمجھنا یا پاننا ممکن ہے، جہاں تک دین کی ظاہری حیثیت کا تعلق ہے اس کا مقصد مصلحت عامہ کی نگہداشت اور اس کی دیکھ بھال ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ احکام و معاملات جو اس مصلحت عامہ کے بطور ذرائع و اسباب کے ہیں، ان کا قیام عمل میں لا یا جائے اور ان کی اشاعت کی کوشش کی جائے، جن چیزوں سے مصلحت عامہ پر زرد پڑتی ہے اور جن امور کی وجہ سے اس مصلحت عامہ میں تحریف ہوتی ہے۔ ان کو سختی سے روکا جائے۔ اب رہا اس کی باطنی حیثیت کا معاملہ۔ نیکی و طاعوت کے کاموں سے دل پر جواہچے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ انکے احوال و کوائف کی تخلیقیں دین کی باطنی حیثیت کا مقصد اور تنصیب العین ہے۔ ۴

تصوف کیا ہے؟ تصوف نام ہے تزکیہ نفس و تصنیفہ اخلاق کا۔ حضرت رویم نے فرمایا کہ نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھپوڑ دینا ہی تصوف ہے۔ مگر معرف کرنی نے فرمایا تصوف حقائق کی گرفت اور خلق سے مایوسی ہے۔ تصوف یہ ہے کہ صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے۔ تصوف اس ریاضت اور مجاہدات کا نام ہے جو قلب کے پر دے ہٹا دیں اور حقائق کا انکشاف کریں، تصوف ان اجزاء میں سے ایک اہم جز ہے جن سے اسلام کی دینی نقلی اور شعوری تالیف ہوتی ہے اس کا مقصد دراصل صرف ایک ہی رہا ہے یعنی اللہ کا نزدیک اور سارے اگ سے فرار جو کافروں کے لئے متیار کی گئی ہے۔ ۵

(تصوف) احسان یعنی اللہ تعالیٰ کی اس یقین کے ساتھ عبادت کرنا کہ وہ عبادت کرنے والا اُسے سامنے دیکھ رہا ہے یا اگر انداز ہوتا ہے یہ یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ اُسے دیکھ رہا ہے۔ ۶

اگر ان تمام تشریفات کو ایک جملے میں سمجھ دیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ

تصوف نام ہے اپنے وجود کو مکمل طور پر اندر کے رنگ میں رنگ دینے کا اسلام ایسے ہی وجود کو زندہ قرار دیتا ہے۔

جوز زندگی اس رنگ میں رنگ کے گزاری جائے وہ روحانی زندگی کہلاتی ہے۔ اور روحانی زندگی ہی وہ زندگی ہے جو انسان میں مختلف اور متعدد النواع کی کیفیتیں پیدا کرتی ہے۔ مثلاً مجاہدِ نفس، محسوسات کا کشف، حجاب قلب کی صفائی، شہوت اور ہوس سے نفس کا تنقیہ، ایسے مادی تعلقات کا انقطاع جو عبد اور معبود کے درمیان مخل ہوتے ہیں۔ پھر، یہ وہ زندگی ہے جو انسان کو اس غور و فکر پر مجبور کرتی ہے کہ یہ دنیا کیا ہے اس کا مقصد تحقیق کیا ہے۔ اس زندگی کی تکمیل نفس یا شری کو ذات الہی سے پیوستہ کرتی ہے، حقیقت علیہ سے مربوط کرتی ہے اور اپنی معرفت کا ادراک پیدا کرتی ہے جو ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر اور برتھ ہوتا ہے۔

یہ زندگی خوفِ خدا، احساس بندگی اور علاقہ دنیاوی سے بے نیاز کے عبارت ہے، روحانی زندگی کا یہ وہ مخونہ تھا جس کا بہترین مخونہ رسول اکرمؐ اور آپؐ کے صحابہ کی حیات گرامی تھی۔ آنحضرتؐ کی زندگی کا ثبوت سے پہلے کا دور خلوت، محیت اور غیبت کا مکمل مخونہ ہے۔ اور یہ رنگ ہمیں صوفیاً کرام کی زندگی میں نظر آتا ہے، اور معراج کا واقعہ چا ہے روحانی مانا جائے یا جسمانی اس بات کی دلیل ہے کہ آنحضرتؐ کا تصفیہ قلب اور تنقیہ روح اور اشراق بھیرت اس درجہ مکمل ہو چکا تھا۔ کہ آپؐ کی روح لطیف آسمان و زمین پر جہاں چا ہے منتقل ہو سکتی تھی۔ وہ تمام عالموں پر مجبوط تھی اور ان عالموں کے جملہ حقائق خفیہ اور رفاقت غیرہ آپؐ کی روح پر منکشف تھے اور اسی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صوفیہ کے مکاشفات اور فتوحات و مشاہدات عالم شہادت سے عالم ملکوت و جبردت تک بے بنیاد اور افسانہ نہیں ہے بلکہ انکی اساس اور بنیاد ہے۔ ^۸

آپؐ کی زندگی سر اپا قرآن تھی آپ تمام اعلیٰ روحانی قدروں کے پیکر و جسم

تھے۔ قرآن نے آپ کو خلق عظیم کہا آپ کی پاک و مقدس زندگی کا رنگ صاحبِ کرام کی زندگی میں لظرافتاً ہے۔

ان کی زندگی سراپا عبادت، زیدہ تقویٰ، خوف خدا، بصرورضا اور شکر و سپاس الہی پر مشتمل تھی تابعین و تبع تابعین کی مقدس جماعت بھی اسی رنگ میں رنگی ہوئی ہے قرآنی آیات اور احادیث قدسیہ سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ تصوف اسلام کا ایک جزو لا ینتفک ہے۔ مستشرقین یورپ کے ایک بڑے طبقہ نے حقائق کے برخلاف محقق نظاہری مشاہدات کی بناء پر اس بات کا دعویٰ کیا کہ تصوف اسلام کا جز نہیں بلکہ باہر سے قبول کی ہوئی ایک چیز ہے۔ اس بات کا رد اور ابطال بہت سے محققین شرق ہی نے نہیں بلکہ خود ایک طبقہ مستشرقین نے کیا ہے۔ البتہ اس بات سے انکار نہیں کہ تصوف کی فتنی اعتبار سے تأسیس، میں صوفیا نے کرام نے فلسفیانہ اصطلاحات استعمال کیں یہ تمام اصطلاحیں اگرچہ افلاطون، ارسطو، رواقیہ اور افلاطونیہ جدید یہ سے مستعاری کیسیں مگر ان کے وہ معانی و مفہومیں جوان فاسفیوں کے باہم ان اصطلاحات کے تھے، بالکلیہ بدل گئے؛ ذیل میں ہم فلسفیانہ اصطلاحات درج کرتے ہیں جنہوں نے مذہبِ تصوف میں جگہ پائی۔ معانی ازلیہ، حقیقت، حقیقت الحال، کفر، علت و معلول، فیض، وحدت و کثرت عقل اول، عقل کل، وغیرہ وغیرہ۔ ۹

صدر اول کا تصوف کسی درجہ بھی یونانی یا کسی دوسرے فلسفہ سے متاثر نہیں تھا یہ خالص تصوف تھا۔ جس کا مبنی کتاب العذر اور سنت رسول تھی۔ بعد کے دور میں جب تصوف نے علمی صورت اختیار کی اور اس پر بیرونی اثرات تو اس کی سابقہ، اور خالص حیثیت برقرار نہ رہی اس نے اس کو اسلامی تصوف کی دلیل اور حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔

کیونکہ اس تصوف کے خلاف خود مسلمانوں نے آواز ملند کی اور اسے اسلام

سے الگ چیز قرار دیا۔ اسلامی تصور کا اگر بغور اور کھلے دل سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت صاف نظر آتی ہے کہ یہ ہر اشتراک اور آمیزش سے پاک ہے اسلام کا ہر فرقہ چاہے وہ فقیہ ہو یا تصور فانہ اپنی اصل کے اعتبار سے اسلامی ہے، تصور اسلام اپنی انفرادیت اور شخصیت کے اعتبار سے سب سے بیگانہ اور ممتاز ہے، اس کے اصول اور فروع دوسرے بذاہب کی، تصورات، تحریکوں سے کہیں بھی میل نہیں کھاتے۔ اس کے اپنے دامنی اور مستقل اصول ہیں۔ جن کی بنیاد کتاب اللہ اور اسوہ رسول ہے اس میں ایسی کوئی چیز نہیں جو کسی دوسرے مذہب سے مستعار ہی گئی ہو، رہی بات مشابہات کی، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ کسی دوسرے مذہب کی نقلی ہے اس بارے میں چند اور باتیں عنور طلب ہیں۔

۱۔ صوفیا نے ہمیشہ شریعت کو طریقت کی بنیاد قرار دیا۔ جنید بغدادی کا مشہور ر قول ہے کہ ہر دہ بات جو کتاب و سنت سے مُکْرَأً باطل ہے۔

۲۔ صوفیا نے رسول اکرم ﷺ کو تمام روحانی قدروں کا مأخذ و منبع تسلیم کیا۔ ان کے سامنے آپ کا اسوہ کامل ہی تصور کی اساس ہے، ابتدائی صوفیا سے لے کر زمانہ جدید کے صوفیاتک کبھی بھی کسی نے اس بات سے سرمو اخراج نہیں کیا۔ منصور حلاج نے آپ کے بارے میں کہا کہ، انوارِ نبوت آپ کے نور از لی سے چمکے اور فروع گیر ہوئے آپ کے لغز سے بڑھ کر کوئی نور بھی انور اور اظہر نہیں نہ آپ کے قدم سے بڑھ کر کوئی اقدام تھے۔

مشہور صوفی اور امام طریقت و شریعت حضرت میر سید علی ہمدانی نے لکھا ہے، امہات اوصاف کمانے کے اصول مکارم اخلاق انسانی است ده است و مجموع صفات حمیدہ ازیز ده صفت متفرغ تی گرد دو آں علم است و حیا و سعادت و تقویٰ و شجاعت و عدل و صبر و صدق و یقین و کمال ایس صفات جزو ذات مطہر محمدی را نبود

دہرس را از انبیاء و اولیاء و صلحاء و علماء دین بقدر حصول ایں حقائق رو حائزہ احمدی
رابطہ معنوی ثابت ہی گردد و آں رابطہ و سیلت قربت بحضرت صمدیت می شود۔ ۱۲

آپ کے اسوہ حسنہ کی پیر وی ہی تمام سچے صوفیا کا سرمایہ جان رہی اور ہے
عام رو ایت ہے کہ صوفیا نے، اون، کا بہاس جو کہ عیسائی را ہب پہنچتے تھے، پہنا۔ مگر
اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ صوفیا نے ان کی نقل کی، غلطی ہے، معاملہ کچھ اس طرح ہے
اون کا بہاس رسول اکرمؐ، نے زیب تن فرمایا صوفیا نے اسی کی پیر وی میں یہ بہاس
پہنا۔ یہاں ایک اور غلطی کا ازالہ بھی کیا جا۔ مگر، اس بہاس کا کسی حیثیت سے
بھی نظرانیت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ عربوں میں عام طور پر صوف
کا استعمال ہوتا تھا۔ ۱۳

۳ انسان کامل کا عقیدہ قدیم زمانے سے صوفیوں کی تعلیمات میں مصفر ہے یعنی
یہ عقیدہ کہ انسان کامل ایک عالم گیر شخصیت کا حامل ہوتا ہے اور متصوفانہ استحاد کا
پیکر ہے، اور اس کے مصداق صوفیہ کے نزدیک ہمیشہ سے محمد مصطفیؐ ہیں۔ ۱۴

نکچھ لوگ اس رائے کا انطباق کرتے ہیں کہ اسلام کی حیات رو حیہ پر فارس
کے صوفیوں نے اچھا اور کافی اثر ڈالا لیکن انہیں یہ نہ بخوبنا چاہئے کہ انہوں نے یہ جو
کچھ کیا اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام کے رنگ میں رنگ جانے کے بعد، اسلام
کی تعلیمات کو تسلیم کر لینے کے بعد اور اسلام کے اصل امور حقیقتی تصوف سے آشنا
ہونے کے بعد کیا، اس سے پہلے نہیں۔ ۱۵

اور اگر اسلام اپنائے بغیر پہ کچھ کرتے، تو وہ کچھ اور توہہ سکتا تھا مگر تصوف
منہیں اور نہ اسے اسلام سے کوئی دور کا واسطہ ہوتا۔ عرض، اسلام کا اصل تصوف
تصوف محمدی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کی نسبت اللہ کی طرف کی جاسکتی ہے۔ اسلام
کا تصوف، صرف اسلام سے ماخوذ ہے اور اسی سے مستعار ہے۔ وہ براحتیار

سے ایک بالکل الگ اور جدا گانہ چیز ہے وہ ہر جہت سے بالکل مستقل اور مکمل علم ہے۔ ۱۵
 اسلام کی ابتدائی دو صدیوں میں تصوف کا کوئی مرتب نظام موجود نہ تھا، نہ عبادت
 و ریاضت کا کوئی اسلامی نظام تھا۔ جسے تصوف کا ایک ادارہ قرار دیا جاسکتا۔ اس
 زمانہ میں ہر چیز صرف دین سے والستہ بھی اور اس میں سب برابر کے شریک بھتے، ذاتی
 اور شخصی طور پر جوزہ دو عبادت کی طرف زیادہ مائل ہوتا تھا وہ راہدوں اور عابدوں
 میں شمار ہونے لگتا۔ ۱۶

تصوف ان زندگی گزارنے کے رحجانات، دور اسلامی کی پہلی دو صدیوں میں
 موجود ہیں، جا حظہ اور المجوزی نے چالیس سے زیادہ زہاد کے نام درج کئے ہیں۔ انہوں
 نے طوایہ عبادت کی روحانی معنویت Interiorization کو جواہمیت دی ہے اس
 سے صوفیانہ زندگی کی خصوصیات نمایاں ہوتی ہیں۔ اس زمانے میں ایسے لوگ زہاد
 نساک، بکاؤن (رولنے والے) اور قصاص (عوام کے واعظ) کہلائے۔ مسلمانوں کے
 دوسرے فکری دلستاخوں کی طرح یہ لوگ بھی آہستہ آہستہ دو منفرد جماعتوں میں بٹ گئے۔
 یہ ابتداء کے دو مکاتب خیال ہیں۔ اور انہیں اپنے مرکز کے نام سے منسوب کیا
 گیا مدرسہ یا گروہ کوفہ اور مدرسہ یا گروہ بصرہ،

بغیر کی عرب نوآبادی تہمیں اصل بھی۔ بصریوں کے مزاج حقیقت پسندانہ
 اور ناقدانہ بھتے، وہ صرف وکھو میں منطق کے، شاعری میں حقیقت نگاری کے
 حدیث میں تنقید کے۔ علم کلام میں معترضی اور قدری رحجانات کے ساتھ سنت کے
 دلدادہ بھتے۔ ان کے شیوخ تصوف حسب ذیل بھتے، حسن بصری، مالک بن دینار، رباع
 بن عمر و قیسی، صالح ابن بشر المری اور عبد الواحد بن زید جو عبادان کے مشہور طائف
 زہاد کے سرسرسلہ بھتے۔

کوفہ کی عرب نوآبادی کمی اصل بھی یہ لوگ طبعاً مشائیت پسند اور روایت

پسند تھے، وہ صرف و نخو میں شواز، شاعری میں فلاطونیت اور حدیث میں ظاہر کے دلدادہ تھے۔ یہ لوگ کلام میں شعیی مگر مر جیہے کی طرف مائل تھے۔ ان کے شیوخ تصوف حسب ذیل تھے ر بیع بن خیشم، ابو اسرائیل ملائی، جابر بن حیان کلب صیداوی، منصور بن عمار، ابو العناہیہ اور عبدک۔ ۱۷

آخر الذکر تین حضرات نے بغداد میں اپنی زندگی کا آخری حصہ گزارا بغداد ۲۵ ص ۴۸۶۳ کے بعد اسلامی تصوف کامن گز بن گیا اسی زمانے میں مسجدوں میں تصوف پر درس دیئے جانے لگے، اور اسی زمانے میں فقیہا اور صوفیوں کے اختلافات نقطہ عروج پر پہنچے پہلا کھلا تقدم ہوا، اور الجوزی کی روایت کے مطابق ابوالغیض ذوالتوں مصری ابن ابراہیم مصری، ابوالحسن، احمد بن محمد توری، ابو حمزہ البغدادی البزار اور منصور حلائق پر مقدمہ چلائے گئے۔ ۱۸

صوفیا میں مقدمہ میں نے صرف اس لئے گوشہ اختیار کی اور فقر و فاقہ کی زندگی بسر کی تاکہ وہ قرآن پاک پر مزید غور و فکر کر سکیں اور عادات میں تقرب الہی حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ مگر انہیں اس ٹکراؤ کا احساس نہیں تھا جو ہونے والا تھا۔ صوفیا نے اس جابران سیاسی نظام کے خلاف کبھی کھل کر آواز نہیں اٹھائی جو اس زمانے میں امت مسلمہ کے سر پر ایک عذاب کی طرح مسلط تھا۔

مگر ٹکراؤ ہوا کیوں؟ اس لئے کہ ہنکامیں اور فقیہا کو یہ امر سخت ناگوار تھا کہ لوگ آپس میں محاسبہ لفسم کا ذکر کریں اور اس باطنی عدالت کے ذریعے ایک دوسرے کے خلاف فیصلے صادر کریں اس لئے کہ شریعت قرآنی نے تو صرف ظاہری اعمال کا محاسبہ کیا ہے اور لوگوں کے ظاہری کناموں کی سزا میں مقرر کی ہیں، نفاق (منافقت) کے خلاف کوئی سزا تجویز نہیں کی، چنانچہ فقیہار نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ جسی زندگی کی بنیاد صوفیہ کے طریق عمل پر ہواں کا انجام بالآخر

بھی اور مگر اسی پہ ہو گا، کیونکہ صوفیہ کے نزدیک نیت عمل سے مقدم ہے اور سنت قرضن
سے (یعنی عمل، مشریعیت کی لفظی، پابندی سے) اور اطاعت عبادت سے بہتر ہے۔ ۱۹
اسلامی فرقوں میں سب سے پہلے خارجیہ اور شعیہ نے تصوف کی مخالفت کی؛
اہل السنۃ والجماعۃ نے صوفیہ کے خلاف اپنا طرزِ عمل ظاہر کرنے میں مقابلہ آئی تھی
سے کام لیا علاوہ ازیں تصوف کو مطعون کرنے کے سلسلے میں وہ کبھی متفق الرائے نہیں
ہوئے۔ اور نہ انہوں نے معتدل تصوف کو کبھی اسلام سے خارج کیا۔ ۲۰

دوسری صدی کے آخر میں تصوف ایک مرتب اور مربوط ادارے کی حیثیت
سے میں ابھرنا اور وقت کے زہاد، عباد، ناک ایک ہی نام سے یاد کئے جانے
لگے اور یہ نام تھا صوفی۔ ۲۱

علوم ظاہری اور شرعی علوم کی طرح اب علوم باطنی کی بھی ایک نظام کے تحت ترتیب
دینا شروع ہوئی۔ احوال قلب پر جس میں اعمال باطنہ کی تشریع ہے کے طریقے بیان کئے
گئے اور کمال قلب و روح حاصل کرنے کے گرمتائے گئے۔

اور یہ میں سے یہ لوگ سمجھنے لگے کہ وہ ارباب حقائق اور اہل باطن ہیں اور
دوسرے لوگ اہل ظاہر اور اہل رسوم ہیں پہلی صدی میں تصوف پر خوف الہی، اور
دوسری سے چوتھی صدی تک حب الہی کی کیفیت دوسری تمام کیفیتوں پر غالب تھی۔
محبت کو تصوف کی بنیاد و اساس قرار دیا جانے لگا۔ اسی دور میں مفسر بن حلاج
پیدا ہوا جس نے اتحاد و حلول، آثار باقیہ اور لغمات صادق پر زور دیا، ذوالنُّوں
مصری نے، معرفت اور ابویزید ابسطامی نے پہلی بار سکر کا لفظ تصوف میں استعمال
کیا۔ ابویزید نے فتاویٰ ذات اور اتحاد ذات کے نظریات پیش کئے۔ اسی دور
میں ابوالقاسم جنید بغدادی نے اپنا مسلمک صحیح پیش کیا۔ یہ مسلمک ہوشیاری تھا۔
مسلمک سکر (یعنی مستی و بے ہوشی) کے خلاف، تیسرا اور چوتھی صدی بھری

فني اور علمي اعتبار سے تصوف کی نشوونما میں بہت زیادہ معین اور سازگار ثابت ہوئی، اس دور میں نہ صرف صوفیا کے مختلف مذاہب اور ممالک عالم وجود میں آئے مثاثع صوفیانہ تعداد کثیر میں منظر عام پر نظر آئے، تصوف کی فني اعتبار سے تاسیس ہوئی، بلکہ دوسرے اعتبارات سے بھی تصوف کا نشوونما اس دور میں خاص طور پر قابلِ لحاظ رہا۔ اس دور کا ایک اور اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ تیسرا صدی ہجری کے نصف آخر سے صوفیانے اپنے پکو جماعت اور طائفہ کی حیثیت سے باقا عده منظم کرنا شروع کر دیا۔ انہوں نے اپنے طریقے اور مسلک بھی مدد اور مرتب کئے۔ یہ بات اسی کی پیداوار ہے کہ مریدوں کی ایک جماعت اپنے شیخ اور مرشد کے گرد حلقة بنانے کی طبقہ تھی اور مرشد اس طرح ان کے وسط میں بیٹھ کر ان کی رہنمائی کرتا تھا، انہیں ذکر و شغل کے طریقے بتاتا تھا اور اس کی نگرانی کرتا تھا کہ علم و عمل کے اعتبار سے ان میں کوئی کمی یا کوتاہی تو نہیں رہ گئی۔

جب تک مرشد یہ نہیں دیکھ لیتا تھا کہ مستر شرکیاں علم اور کمال عمل کے درجے تک فائز ہو گیا ہے اس وقت تک وہ برابران کی پدایت اور رہبری کرتا رہتا تھا (علم و عمل کی) کوتاہیوں سے زیادہ وہ اخلاق کی کوتاہیوں اور نفس کی لغزشوں اور خیالات کی مکروہیوں پر نظر کھاتا تھا اور ان کی اصطلاح کرتا تھا۔ صاحبِ کشف المحبوب نے ان فرقوں یا مکاتبِ خیال کی تعداد یارہ لکھی ہے، جن میں سے دس کو وہ مقبول اور دو کو مردود گوانستے ہیں۔ وہ دس گروہ اس طرح ہیں۔

گروہ محابسی فصاری، طیفوری، جنیدی، لوری، سہیلی، حکمی، خرازی، خبیثی، نثاری۔ صوفیا اور فقہاء کے درمیان کشمکش پانچویں صدی تک بہت روز سے جاری رہی۔ اخلافات و کشمکش خلیج کو پانچ سو کو شمش ابوطالب مکہ اور جنید نے کی مگر ان کے اثرات زیادہ ہکہ گیر اور درس نہ رکھتے۔

پانچویں صدی میں ایک عقری شخصیت پیدا ہوئی۔ جس کا نام ہے امام ابو حامد

الغزالی یہ بزرگ علم شریعت اور طریقت کا امام تھا۔ فلسفہ متعلق علم الاخلاق، فقد اور تصور پر اسکی گہری نظریتی اپنے زمانے کی عظیم ترین یونیورسٹی نظامیہ کا یہ پروفیسر اپنے زمانے کا اقبال بن کر اکھرا۔ اس کی زبردست شخصیت نے اس طوفان کا یعنیشہ کے لئے رخ موڑ دیا جو صوفیوں اور علماء کے درمیان کشمکش سے اکٹھ رہا تھا۔ اور جس نے امت کو تباہی کے کنارے پر لاکھڑا کیا تھا۔ امام نے صوفیار کی تعلیمات اور اذواق کے بڑے حصے کو اہل سنت کے مسلک توحید کا جزو بنادیا۔ انہوں نے علم توحید اور اذواق و تعالیم تصور کے درمیان ربط اور اتحاد کی صورت پیدا کی۔ شک و شبہ کی جو وسیع خلیج فقہ و تصور کے مابین پیدا ہو گئی تھی اسے پاٹھنے اور دور کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ انہی کی ذات گرامی کے باعث پانچویں اور حصہ صدی ہجری میں تصور کو وہ مرتبہ رفع حاصل ہوا جو اس سے پہلے علمی اور عملی اور یقینی طور پر نہیں حاصل ہوا تھا۔ ۲۲

تصوف حقیقت تک پہنچنے کا ایک خاص طریقہ کار اور خاص راہ ہے۔ لیکن یہ کوئی خالص عقلی طریقہ کا نہیں بلکہ یہ وہ طریقہ کار ہے جس میں اور جس سے انسان کی جز باتی روحانی اور وجودانی قوتیں جو چنگاری کی ماندراکھ کے ڈھیر میں دبی ہوتی ہیں، جاگ جاتی ہیں۔ ان قوتوں کا صحیح اندازہ ایک ماہراستاد (مرشد) ہی کر سکتا ہے، جو بجاے سخود ان مقامات سے گزر رہے جو اس راہ میں آتے ہیں اور جس پر وہ کیفیات گزری ہیں، جو اس راہ میں (روحانی سفر کے دوران) پیدا ہوتی ہیں۔ قدرتی بات ہے کہ ہر سالک (مرید) کو پیر کی رہنمائی و رہبری قبول کرنا ہوگی۔ کیونکہ یہ پوشیدہ قوتیں اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی۔ جب تک خدا کی عنایت اور ایک مرشد کی رہبری حاصل نہ ہو۔ ابتدائی شیوخ تصور اپنے شاگردوں کو تصور کی تعلیم کے سجائے راہ سلوک پر ان کی راہ ہبری کرتے انہیں فکر و مراقبہ کی راہ پر گامزن کرتے جہاں انہیں صحیح روحانی حقائق سے آگاہی ہوتی اور اس فریب نظر سے آگاہ کرتے جو شیطانی قوتوں کی

وجہ سے پیدا ہوتا ہے ۔

تصوف کوئی خاص علمی یا نظری یا فکری چیز نہیں ۔ اس کا تعلق عمل سے ہے ۔ اس کا تعلق حفاظتی روحانیہ کے احساس اور انکی آگاہی سے ہے ۔ معرفت (یا علم روحانی) اس وقت حاصل ہوتی ہے، جب آدمی وجد آفریں مقامات سے گزرے، کیونکہ روحانی تجربات میں آدمی پہلے تجربے سے گزرتا ہے اور پھر اُس کے بارے میں جانتا ہے، کوئی شخص خواہ اس نے تصوف کے بارے میں لکھا ہی کیوں نہ پڑھا ہو صوفی نہیں کہلاتا ٹھیک اسی طرح جیسے کوئی آدمی شراب کے بارے میں بہت کچھ جانتا ہو، لیکن نہ تو وہ اس وقت تک شرابی کہلاتی ہے اور زادے شراب کی لذت اور اس سے پیدا شدہ کیفیات کا احساس ہو گا جب تک وہ خود شراب نہ پئے سکر کے بارے میں کسی سے لکھا ہی کیوں نہ بتایا جائے، وہ اسے حاصل نہیں کر سکتا، جب تک کہ ایک مرشد کی رہنمائی میں وہ اس مقام پر نہ پہنچ جائے ۔ یہی وجہ ہے کہ متعدد طریقت نے ذکر واذ کار، کو اہمیت دی تاکہ مرید آہستہ آہستہ اپنی حیثیت، حالت و قوت کے مطابق روحانی تجربات کے لائق ہو جائے ۔ ۲۳

اس راہ میں مرید کو مختلف مقامات اور مختلف نعمیں کیفتوں اور احوال سے گزرنے پڑتا ہے جب جا کے اُسے (معرفت) حقیقت سے آگاہی حاصل ہوتی ہے یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مقام مرید کی اپنی کوشش سے عینی مجاہدات کا نتیجہ ہوتا ہے، مگر حال صرف عنایت رباني ہے ۔ حال بندہ کے دل پر بغیر تعلق مجاہدہ کے نازل ہوتا ہے ۔ اس لئے کہ مقام اعمال کی قسم سے ہے اور حال خدا کی دی ہوئی بزرگیوں کی قسم سے ہے اور مقام کسبوں کی قسم سے ہے اور حال عطیات ایزدی کی قسم سے ہے ۔ لپی صاحب مقام اپنے مجاہدوں کے سبب سے قائم ہوتا ہے اور صاحب حالم پنے آپ سے فانی ہوننا ہے اور اس کا قیام اس حال سے والستہ ہوتا ہے جو حق تعالیٰ اس میں پیدا فرمائے ۔ ۲۴

تصوف کے ابتدائی دور میں رشد و ارشاد کا کوئی باضابطہ سلسلہ نہ تھا۔ یہ سب بعد میں معرض وجود میں آیا۔ ہوتا یہ تھا کہ تلامذہ (مسافران راہ سلوک) کسی شیخ طریقت کی محبت سے بغیر کسی بیعت کے فیعنی حاصل کرتے، جنید نے، تصوف کی تعلیم و تدریس کو اہمیت دی، نہ صرف اہمیت دی بلکہ اسے برداشت لاتھا۔ لیکن اس سلسلہ میں انہوں نے ایک خاص بات کا خاص طور پر خیال رکھا، یہ کہ تصوف کی تعلیم انہوں نے عام نہیں کی، نہ اس کی عام تدریس اور تعلیم کا بندوبست کیا انہوں نے اسے صرف خواص مریدین کے حلقوں تک محدود رکھا، اور اس حلقو سے تعلق رکھنے والے وہی لوگ بختے جو جنید کے احیا پ تھے۔ ۲۵

تیسرا صدی میں جنید اور بایزیڈ سیطاجمی کے دوالگ اور واضح مسلک (سکراور صحو) سامنے آئے اور اس طرح تصوف کی تاریخ میں ایک بیان باب کھلا۔ اس زمانے میں خانقاہیں بننے لگیں، جہاں شیخ طریقت اپنے مریدوں کے ساتھ قیام کرتے اور انہیں تصوف کی تعلیم دیتے۔ المقلتی نے لکھا ہے کہ اس نے شیراز میں بہت سے صوفیاً کو دیکھا جو جمع کی نماز کے بعد ذکر کرتے اور رسول پر درود بھیجتے۔ اس زمانے میں کرامتوں نے پورے برابعہم (اسلامی) ایشیا میں خانقاہیں تعمیر کی تھیں۔

(المقلتی کی یہ تحریر بر ۳۶۵ھ = ۹۴۹ء کی ہے۔) گیارہویں صدی عیسوی کے بعد خانقاہیوں کو تصوف کی ترویج میں مستقل حیثیت حاصل ہوئی۔ اب تک بقول اربری خانقاہیں دنیاوی زندگی کے صحراء میں نخلستان کی مانند تھیں، لیکن اب وقت آچکا تھا کہ سالک (صوفیا) ایک زبردست رشد اخوت میں بندھ چاہیں۔ جن کا ایک مرشد، ایک منظم طریقہ کار لائکہ عمل اور رسوم ہوں۔ تیرہویں صدی کی ابتداء میں تصوف کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اب شیخ طریقت یا مرشد کو وہی مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی جو پہلے خانقاہ کو تھی۔

پہلے مرید کسی خاص شیخ طریقت سے نہیں بلکہ بہت سے مشائخ سے تعلیم پاتے اور فیض حاصل کرتے۔ مگر اب مرشد ہی، مکتب فکر بن گیا اور مرکز فکر بھی اب مکتب فکر کا نام اس کے

نام پر پڑا اور اس کی تعلیمات، منصوفانہ طریقہ کار، ذکر و اذکار اور زندگی کے لائچے عمل کو مریدوں کیلئے مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اور ہر مرشد کا طریقہ لسلی یہ لسل ایک سلسلے کے ذریعہ منتقل ہوتا رہا اور اس سے ہم مسلسلہ شیخ، کہتے ہیں۔ جن لوگوں کو شیخ کی نیابت عطا ہوئی، وہ اس کے روحانی وارثین کہلاتے ہیں۔

سلسلہ، سے کسی بھی شخص کے تعلق کو ایک روحانی یا داخیلی حیثیت حاصل ہوتی اور یہ تعلق بیعت کے ذریعہ قائم ہوتا۔ جس میں مرید بانی مرشد اطاعت کا حلف اٹھاتا اور اس کے جواب میں اُسے مرشد ایک مخفی ورد عطا کرتا جو مسلسلہ، کی قوت روحانی میں مزید اضافہ کرتا۔ تصوف کی اس نشونما، اور ترقی سے ایک صوفی کی مخلیقی آزادی کو ایک ادارہ یا ایک مرکز میں ڈھلنے کا آغاز ہوا۔ لیکن یہ بات بڑی اہم اور یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ان سلسلوں کے قیام کا مقصد یا ان کے قیام سے نہ تو اسلام کے مروجہ ڈھاپنے کو کوئی خطرہ ہوا۔ اور نہ ان سے امت میں تفرقہ پیدا ہوا کیونکہ صوفیاً مذہب کے مروجہ ڈھاپنے کو ضروری تصور کرتے اور خود اس پر کا بند رہتے ہیں۔

شیخ علی ہجویریؒ نے صوفیا کے دس گروہوں کا ذکر کیا ہے جنکا اور پر ذکر ہوا۔

جن کے متعلق یہ بتانا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ وہ فقط علمی مسلک تھے۔ اور ان میں سے کوئی بھی سلسلہ طریقت کی حیثیت سے نہیں، اگرچہ ہجویری نے بھی ابوالعباس سیاری کے مسلک کا ذکر کیا ہے جس کے بنیادی اصول نہیں بدلتے لیکن اس سلسلہ کے ضمن میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ نساد اور مرکب بھی بھی ایسے شیوخ سے خالی نہیں رہے جنہوں نے سیاری کے اصولوں کو قائم نہ رکھا ہو صوفیانے اسناد میں کچھ ابتدائی زمانے کے شیوخ کے نام گنائے ہیں جو میں جنید کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے اگرچہ ذوالنون مهری کو تصوف میں ایک اہم مقام حاصل ہے مگر اسناد میں اس کا نام کہیں نہیں ملتا اسی طرح منصور حلاج کا نام بھی اسناد میں شامل نہیں۔ اُس کے برخلاف کچھ سلسلوں نقشبندیہ

میں بايزید کا نام گنایا جاتا ہے، واسطی نے دو ابتدائی اسناد جنیدیہ اور سلطانیہ کی روایت کی ہے اس نے دو طریقوں بلا لیٹ کر اولیہ کی بھی روایت کی ہے جواب نہیں ہے۔ ۲۷

یہاں ضمناً اسناد کے بارے میں ذکر کریں تو مناسب ہوگا، حدیث کی طرح تصوف میں بھی یہ تصور کیا جاتا ہے کہ تعلیمات مشائخ صوفیہ کا روحانی سلسلہ برآہ راست تعلیمات نبوی سے جاتا ہے قدیم ترین اسناد ہمیں خلدی متوفی ۳۸۵۹ھ / ۱۰۵۹ میں کی ملتی ہے وہ اسے ذیل کے واسطوں سے بنی تک پہونچاتے ہیں۔ جنید سقطی معروف کرخی فرقہ حسن بصری اور انس بن مالک رحمہم اللہ علیہما السلام جمعیں،

قشیری نے بھی یہی نام گنائے یہیں فرقہ صرف اتنا ہے کہ اس نے کرخی سے پہلے داؤ د کا نام لیا ہے سب سے آخر میں چود ہوئیں صدی میلادی متفقہ اسناد ابن ابی الصیعۃ عیون (۲۵:۲) جسے اس وقت سے ٹرے ٹرے صوفی سلسلے تیلیم کرتے چلے آئے ہیں یہ ہے جنید، رودباری، ابو علی کاتب یا زُجاجی، مغربی، جرجانی اور اوپر کے حصے میں داؤ د طائی سے پہلے جسیب عجمی، حسن بصری اور علی ابن الجوزی اور ذہبی یہ ثابت کیا ہے کہ اس اسناد میں قدیم ترین چار واسطے (یعنی انتام مخول ہیں کیونکہ یہ بزرگ کبھی آپس میں ملے ہی نہیں بختی بعض مذہبی سلسلے ایک ایسی اسناد استعمال کرتے ہیں جس میں معرفت کرخی سے پہلے نوشیعی امام آتے ہیں اس اسناد کی صحت اور بھی زیادہ مشکوک ہے۔ ۲۸ صوفیوں کا دعویٰ ہے کہ تصوف رسول سے غیر مقطع سلسلے کی وساطت سے ان تک پہونچا ہے اور تاریخی اعتبار سے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ زمانہ رسالت لے کر ہر سلسلہ مشائخ تصوف مع اپنی اپنی جماعت مریدین کے موجود رہے مزید براؤں اکابر صوفیہ میں سے بہت سے ایسے بھی بختیں ہیں کہ پہنچنے والی زندگی میں ایک سے زیادہ شیوخ سے فیض حاصل کیا۔ لہذا متعدد مختلف اور مستند سلسلوں کا قائم کرنا ممکن ہو گیا عام طور سے خود صوفیہ جس سلسلے کا پتہ دیتے ہیں اگر اسے تیسری صدی تک

یا جائے تو اس کی صورت یوں ہے، حضرت علی، حسن بصری، جمیب عجمی، داؤد طائی، معروف کرخی، سرقسطی چنید۔ اس سلسلے کی تاریخی شہادت پر شبہ کرنے کی کوتی صحیح وجود موجود نہیں۔ اس پر ذہبی کی نکتہ چینیاں محفوظ خیالی ہیں۔ ماسینوں کے نزدیک ترجیح اسے ہے کہ معروف کرخی کے روحاںی سلسلے کو بھر بن جنس ثابت البنا فی کے واسطے سے حسن البصری تک پہنچا جائے۔ حسن بصری سے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ وہ براہ راست حضرت علی کے مرید نہ تھے جن کے وصال کے وقت حسن کی عمر صرف بیس سال تھی بلکہ وہ صحابی عمران بن حصین المخزاعی (م ۵۲ھ) سے فیض یاب ہوئے۔ ۲۸ سلسلوں کے ضمنی میں ایک بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اب ابتدائی تصور کا استاد شاگرد کارشہ ختم ہوا اور مرشد اور مرید کے رشتے میں تبدیل ہوا۔ مرشد خدا اور مرید کے درمیان واسطہ بنا۔

ابتدائی تصور کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس میں مرشد خدا اور مرید کے درمیان واسطہ نہ تھا۔ شیع اور مریدین میں صرف استاد شاگرد کارشہ تھا۔ لیکن سلسلوں کے قیام سے اس میں یہ تبدیلی ہوئی کہ اب شیع مرشد بنا اور شاگرد مرید شیع خدا اور مرید کے درمیان واسطہ بنا۔ اب مرشد اپنے مرید کو طریقہ، اس کا ورد، طریقہ کار، اور علماء میں، جو کہ اس نے اپنے مرشد سے پائی تھی۔ سخن دیتا اور اپنے مریدین کو اپنے مرشد کے نسبت سے رہنمائی کرتا۔ اس ضمن میں یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ اب صوفیا اور ملامیتہ میں فرق واضح ہو گیا۔ یعنی صوفی وہ یہ جو مرشد کی اطاعت کرتے ہیں اور اس کے تعین کئے ہوئے راستے اور طریقہ کار پر عمل کرتے ہیں۔ اور ملامیتہ وہ یہ ہے جو آزاد رو ہیں اور کسی مرشد کی اطاعت گزاری نہیں کرتے اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ابتدائی صوفیہ اپنے مقصد یعنی حصول دیدار الہی سے بندھے ہوئے تھے اور بعد کے صوفیا ایک ظاہری تنظیم سے۔ ابتدائی

صوفیا کی کوئی تنظیم نہ تھی اور اگر تھی بھی تو وہ بھی بہت مکروہ اور موصیل ڈھالی سی تھی۔ صوفیا میں بیعت و تنظیم کا سلسلہ بغداد میں بومید (۴۱۰-۵۵) اور مصر میں فاطمی (۴۱۷-۶۱۷) شیعہ حکمرانوں پر سنیوں کی فتح کے بعد شروع ہوا۔ بغداد پر مغلوں حملوں کے دوران اور بغداد کی تباہی کے بعد اُسے استحکام حاصل ہوا۔ صوفیا کے گروہ کے گروہ اس جنگ کی وجہ سے دوسری جگہوں پر منتقل ہوئے۔ صلاح الدین کے زمانے میں صوفیا نے شیعوں کی روایت بیعت "اپنا لی، تفسوں کی تنظیمی، اور ایک ادارہ کی جیشیت سے ترقی و ترقیت ہے جس کی وجہ سے دوسری جگہوں پر منتقل ہوئے۔

سہروردیہ (منسوب برضیاء الدین ابونجیب سہروردی (م ۶۱۱۲۸) اسکی تنظیم و تشکیل شہاب الدین ابوحفص سہروردی (م ۱۲۳۲) نے کی۔ قادریہ منسوب بر شیخ عبدالقادر جیلانی (م ۶۱۱۴۶) رفاعیہ منسوب بر احمد ابن الرفاعی (م ۶۱۱۸۲) ایسو یہ منسوب بر احمد الیسوی (م ۱۱۶۶) کبرویہ منسوب بر شیخ نجم الدین کبری (م ۶۱۲۲۱) چستیہ، منصوب بر شیخ معین الدین حسٹی اجمیری (م ۶۱۲۳۶) سے شازلیہ ماخوذ از ابودین شیعیہ (م ۶۱۱۹) منسوب بر ابوالحسن علی شازلی (۶۱۲۹۸) براوریہ منسوب بر احمد البراؤی (م ۱۲۷۶) مولویہ یا فارسیہ منسوب بر جلال الدین رومی نقشبندیہ، اسے پہلے خواجگان کہتے تھے۔ اس کے ابتدائی نقوش یوسف الہمدانی (م ۶۱۱۳۰) اور خواجہ عبدالغفار عخدوانی (۱۱۷۹) ملتے ہیں مگر یہ منسوب ہے خواجہ بہار الدین نقشبند۔ (م ۶۱۳۸۹) ان کے علاوہ اور بھی کچھ سلسلے ہیں، لیکن یا تو وہ کچھ خاص علاقوں سے آگے نہ پڑھ پائے یا ختم ہو گئے۔

تمام سلسلوں کے باñی اپنی استاد کا سلسلہ تفسوں کے دو مکاتب فکر جنیہ اور سلطامیہ سے جوڑتے ہیں۔

حوالہ جات

- ۱۔ وجید اختر، پروفیسر سید میر در تصور اور شاعری علیگڑھ ص ۱۰۸
- ۲۔ نصر، سید حسین بونگ صوفیز، آکسفورڈ، ص ۱۵
- ۳۔ ولی اللہ، شاہ، دہلوی ہمعات دہلی ص ص ۶۰ - ۶۱
- ۴۔ ولی الدین، پروفیسر میر قرآن اور تصور دہلی ۱۳ - ۱۶
- ۵۔ عجمی، رئیس احمد تاریخ تصور لاہور ۱۹ - ۲۰
- ۶۔ ولی اللہ، شاہ دہلوی ۶۲ " " ۱۷ - ۱۸
- ۷۔ عجمی ۳۵ " "
- ۸۔ ایضاً ۱۲۱ " "
- ۹۔ ایضاً ۲۳۷ " " اصل مصنفوں نفس المراجع کا ہے
- ۱۰۔ ہمدانی میر سید علی ذخیرۃ الملک امر تسر ۶۲ " "
- ۱۱۔ عجمی ۱۰۳ " "
- ۱۲۔ عجمی ۲۳۳ " " لاہور
- ۱۳۔ دائرۃ المعارف ۸۳ " "
- ۱۴۔ عجمی ۸۵ - ۱۶ " " ص ص ۸۵ - ۱۶
- ۱۵۔ ایضاً ۱۳۲ " "
- ۱۶۔ ایضاً ۱۳۲ " "

- | | | |
|-----------|-------------------------------|---|
| ٣٢٠ | ٠ | ١٦ دائرۃ المعارف |
| ٣٢٠ | ٠ | ١٧ ایضاً |
| ٣٢١ | ٠ | ١٩ ایضاً |
| ٣٢٢ | ٠ | ٢٠ ایضاً |
| ١٦٥ | ٠ | ٢١ جعفری |
| ٣٢١ | ٠ | ٢٢ ایضاً |
| ٣ | دی صوفی آرڈرس ان اسلام لندن ص | ٢٣ طرمنگم، |
| ٢٢٥ | كش المحبوب دیوند | ٢٤ بحیری، |
| ١٢١ | ٠ | ٢٥ جعفری ایضاً |
| ص ص ١٠-١٢ | | ٢٦ طرمنگم |
| ٣٢٥-٢٦ | ٠ ٠ | ٢٧ دائرۃ المعارف جلد ۱۷ |
| ٣٣٥ | ٠ | ٢٨ ایضاً |
| | | ٢٩ طرمنگم ص ص ١٥-١١، آربری، صوفی ازم لندن ص ص ٨٥-٨٣ |
| ٢٢٣-٢٣ | ٠ ٠ | ٣٠ جعفری |

افلاطون، عیینیت اور اقبال

زندگی کی وسیع ترین حقیقتوں کا ادراک، فلسفہ کا پیش لفظ ہے، فلسفہ
النسانی زندگی کی طرح اپنی طویل تاریخ کے دریچوں میں مقید ہے، مختلف روایتیں
مکاتیب فکر، مختلف شخصیتیں اور ان کے احساسات و نظریات کا علم الجھا ہوا معمہ ہے
تو ہے، کچھ شخصیتیں، کچھ نظریات، اور کچھ مکاتیب فکر ایسے ہیں کہ ان کے اثرات کو
ایک خاص دور تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے اثرات صدیاں گزرنے
کے بعد بھی اتنے اہم اور دور رہ ہیں ہیں کہ لمبے بھر کے لئے بھی آنکھ بند کر کے گزر جانا ۔
سو۔ تھ کی گھری ندی ” میں دراڑ پیدا کر سکتا ہے، ہزاروں شب و روز کا فاصلہ،
سیاسی، سماجی، اقتصادی، تعلیمی اور فلسفیانہ مسائل ہیں، طرفین کی سی دو ریاں
لیکن پھر بھی اتنے گھرے اثرات؟

افلاطون اور اقبال دونوں مفکرین اپنے زمانے کے ناسنہ ہیں، دونوں میں
صدیوں کے سیاسی، سماجی، تعلیمی، اقتصادی، مذہبی اور فلسفیانہ تحریکوں کا سنگ
ہے، لیکن کیا دونوں میں کوئی تعلق بھی ہے؟ کیوں کہ دونوں کی نظریاتی و فکری
اور سماجی بنیاد میں الگ، اور دونوں کا تعلق روایتی و مختلف جغرافیائی
خطوں سے ہے۔

افلاطون کا فلسفہ انتخابی ”*Euclea*“ سے اس کے نظام فلسفہ کا دائرہ کار

یونانی فنکر کے مختلف رہنماؤں کی تعلیمات کا مجموعہ ہے، سو فسطائیوں سے نظر یہ علم کے معاملے میں وہ اس حد تک متفق ہے کہ علم ممکن ہنس، اگر اسے صرف ظاہر-*ظاہر*-*انس* تک محدود رکھا جائے، اور سقراط کے اس نظریہ کو قبول کرتا ہے کہ حقیقی علم کا تعلق ہمیشہ تصورات "Concepts" سے ہے نظریہ تغیر میں وہ ہیر الکلش سے اس حد تک متفق ہے کہ دنیا ہمیشہ ایک تغیر سے الکلش دوچار ہے، کیوں ظاہری محسوسات کی خصوصیت ہی تبدیلی ہے، ایلا ٹیکس کے نظریہ ثبات کو وہ صرف اس حد تک مانتا ہے کہ حقیقی دنیا، دنیا تصورات ہے جس میں کوئی تغیر نہیں، کثرت تصورات کو ماننے کے ذیل میں وہ جو ہر پوں کے اس نظریہ سے متفق ہے کہ ذات "Bing" مختلف الجہت ہے یہ کہتے ہوئے کہ ذات خیر کی شکل میں وحدت ہے وہ ایلا ٹیکس کے وحدت ذات کے اصول کو اپناتا ہے اور کم و بیش تمام یونانی مفکرین کے بنیادی طور پر ذات کے عقلی ہونے کے اصول سے وہ متفق ہے..... اینکسگورس کے اس اصول کو کہ عقل *mind* مادہ *Matter* پر حکمران اور اور اس سے کلی طور پر الگ ہے

فلسفہ کا سب سے اہم سوال "حقیقت" کے بارے میں ہے، مختلف مکاتیب فنکر نے مختلف انداز میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے یہ ایک ایسا "معمر" ہے جو اپنے "شرمندہ معنیانہ ہوا" مختلف فلاسفہ نے "حقیقت" پر اپنی آرائی کا اختصار کیا ہے"

عینی فلاسفہ کا خیال ہے کہ حقیقت آگئی یا اش دور ہے، مادی مفکرین کے خیال میں مادہ ہے۔

النسانی زندگی "شور اور ایشار" کا سنگم ہے۔ ان کی بے سوچ سمجھ تشریح سے بڑے مسائل اٹھ کھڑے ہونے کا اندیشہ عیاں ہے ان میں کسی ایک کو بھی

حقیقت مانتے کا مطلب یہ ہے کہ اسے "بنیادی حقیقت" کے طور پر قبول کیا جائے۔

"عام اصطلاح میں" عینی کا فقط اس شخص کے لئے استعمال ہوتا ہے جس کے مقاصد

انتہا اور پچھے ہوں کہ یا تانا ممکن ہو یا نہ فلسفیانہ عینیت اس سے قطعاً مختلف ہے یہاں عینی سے مراد ہے "آہم یا شعور کو بنیادی حقیقت مانتے والا" بردے کا خیال ہے کہ حقیقت روحانی ہے، کوئی بھی شئی نہ تو حقیقی ہے اور نہ ہو سکتی ہے اگر وہ روحانی نہیں، جو شئی جتنی روحانی ہے، اتنا ہی وہ حقیقی ہے۔ ۲

افلاطون کے فلسفہ کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے پیش کردہ "فلسفہ تصور" کو سمجھا جائے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ ایشارہ بجاۓ خود تبدل نہیں ہوتیں۔ سرخ زنگ بجاۓ خود سرخ ہے اور کبھی بھی بجاۓ خود سفید زنگ میں تبدل نہیں ہوتا۔ بلکہ تغیر کے معنی یہ ہیں کہ ایک شئی الف سے دوسری شئی ب کی طرف تغیر و تبدل ہے لیکن البتہ اور ب، بجاۓ خود ناقابل تغیر ہیں۔ ۳

یعنی "شئی" از ل وابد سے "حقیقت" ہے چاہے سچی ہو یا جھوٹی، یہ کبھی بھی نہیں ہو سکتا کہ کوئی شئی ایک ہی وقت پر سچی بھی ہو اور جھوٹی بھی، علم حاصل کرنے کے ان کے پاس کئی ذریعہ ہیں، ہم محسوس کرتے ہیں، دیکھتے ہیں، سو نگھتے ہیں، چھوٹے ہیں۔ رحواس خمسہ (لیکن ضروری نہیں کہ ان ذرائع سے ہمارے پاس جو علم آئے وہ سچ ہی ہو، زمین گول ہے لیکن ہمیں چیڑی دکھائی دیتی ہے، کیا ہم اس ذریعہ علم..... رحواس خمسہ کو قابل اعتماد تصور کریں۔ ہماری "محسوسات" کی دنیا سے اگے بھی ایک بے انتہا کائنات پھیلی پڑی ہے اس کا دراک کیسے ہو، ہم اسے کیسے جانیں، ہم اس کا علم کیسے حاصل کریں۔ کیا ہم اس دنیا کو عقل Intellect سے نہیں جان سکتے؟ افلاطون نے شئی کی اصل جانتے کو علم کہا ہے اور اس کے ہاں جانتے کا معنی اس چیز کا تصور ہے لیکن یہ تصور بجاۓ خود ہے کیا۔ اس کے جانتے معلوم کرنے اور پرکھنے کا

کونسا ذریعہ ہے۔

”افلاطون کے تصورات نفسیاتی کیفیت، سادہ ساختاں، برکلے کا ذاتی احساس یا کانٹ کی خلقی معقولات *harmogate* ہلنہاں وہ نہیں ہیں بلکہ یہ ایسے نقوش ہیں جو وقت کی حدود سے باہر ہیں اس دنیا میں پھیلی ہوئی یہ اشارہ ان کا بہم ملکس ہیں، ہمارے ذہن میں جو خیالات بھرتے ہیں ان کی مہم پر چھائیاں ہیں“

افلاطون تجربے کی دنیا سے اور پرانہ کرایک ”غیر متین“ نقطے پر جا بہت پختا ہے جہاں عام تصور کی دنیا آباد ہے، ہم ایک چیز کو دیکھتے ہیں مثلاً مجھلی۔ دنیا میں جتنی پھیلیاں ہیں ان کا ایک تصور ہمارے ذہن میں آتا ہے، ایسے ہی تمام اشارے کے متعلق، ہم تصورات سے آنکھ چوپی کھلتے ہیں ان کے متعلق باتیں ہوتی ہیں لیکن بجائے خود ان تصورات کا وجود کہاں ہے، ہم رکھانے سے قاصر ہیں کیا ہم عام اشارے کے متعلق ایسا سوچتے ہیں؟ اور سوچا بھی ہیں جا سکتا کیوں کہ قدم قدم پر وقت اور تبدیلی کا احساس پہنکا رہے ہوئے ناگ کی طرح موجود ہے افلاطون عقل کے سہارے ان تصورات تک چلا بہت پختا ہے کیوں کہ عقل کی ہی تخلیق ہے یہ تصورات تبدیلی *Change* اور وقت Time سے مادر ہیں اور ایک خاص دنیا میں ہیں یہ تصورات نہ صرف عام چیزوں بلکہ علم تک کے تخلیق کار ہیں اس دنیا میں قدم قدم پر تبدیلی اور اُس دنیا ر تصورات میں سکون اور پھر اور نظر پر اعیان کو سمجھنے کے لئے لا بنسزا اور برکلے کی آزار کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔ لا بنسزا کا اگرچہ کم و بیش دھی نقطہ نگاہ ہے جو افلاطون کا ہے لیکن برکلے ان دونوں سے الگ اپنی راہ تعین کرتا ہے، برکلے کا خیال ہے کہ کسی بھی شئی کا وجود ذہن سے باہر نہیں، لیکن ایک نکتہ یہاں ذرا ہم ہے برکلے پھر بھی اپنے آپ کو ”علیٰ“ نہیں بلکہ ”غیر مادی“ کہتا ہے اور مادہ کا انکار اس کے باہر صرف اس لئے ہے کہ ”تصور اور ذہن“ کو اصل تصور کیا جائے اور تمام چیزوں ان کیفیات کی

ایک زنجیر سی ہے جو ہمارے ذہن میں ایک ایسی وجہ سے جنم لیتی ہے جو سر اسر
غیر مادی ہے یہ شئی کیا ہے یہ خدا کا تصور ہے۔

افلاطون نے تصور کو جانچنے اور پر کھنے کے لئے سقراط کے جدلیاتی منہاج
استعمال کا استعمال کیا ہے جو بحث برائے بحث ہمیں بلکہ عام
جس سے اوپر اونٹ کر شے کے تصور کو پاننا / یا / پاتا ہے ہے

افلاطون نے نظر پر اعیان کو واضح کرنے کے لئے تاریک گپھا کی تمثیل کا بہترین
استعمال کیا ہے اس تاریک غار میں کچھ آدمی ریبوں سے بندھے پڑے، سامنے دیوار پر
لگے پر دے پر ابھرتی ہز لی پر چھائیوں کو حقیقت سمجھتے ہیں، جو غار کے دربانے پر جلائی
ہوئی آگ سے منعكس ہوتی ہیں، ابھرتی ہیں اگران میں سے ایک آدمی باہر آجائے، یہاں
کے ماحول سے مطابقت پیدا کر کے اشیاء کو دیکھے را اور آخر میں سورج کو (تو اس کی
ہنکھوں کے سامنے ایک نئی دنیا کا تصور آئے گا۔ افلاطون نے خیر لہ ۵۵۰ کو تصورات
کی زنجیر کی اُخري کڑي کے طور پر لیا ہے جو سب سے اعلیٰ علم بھی ہے اور خوبصورتی کے
حائل بھی۔

ہیگل کی جدلیاتی منہاج method Dialectical method ایک نیا مور ہے
اس کا خیال ہے ”کافی ذہن ایک تکونی عمل کا (جس کی اپنی ایک منطقی اور عقلی
ساخت ہے اور جو ساری کائنات پر محیط ہے، صرف ایک مخصوص پہلو ہے)“

ہیگل اگرچہ مادہ کے وجود ^{is} structure in the own night کا منکر نہیں۔ لیکن اس سے روح کے مقابلے میں کمر تصور کرتے ہوئے حدود میں
مقید کر دیتا ہے۔

اگری ذات، ہیگل کے ہاں تمام حدود کی تخلیق کرتا ہے ہیگل کے خیال میں یہ
دنیا غریب و داگئی ذات کی طرف ارتقاء پذیر ہے جسے وہ حقیقت اولیٰ قرار دیتا ہے۔

افلاطون نے نظریہ اعیان کو اس طرح پیش کیا ہے کہ ہر ایک تصور کا اپنا ایک نقطہ نیتا ہے، اور وہاں پہ وہ ایک سچا اور غیر فانی وجود بن جاتا ہے۔

فلسفہ عینیت فطرت پرستی Naturalism اور وجودیت یا شیئت پسندی Realism دونوں کا رد ہے۔ فطرت پرستوں کا خیال ہے کہ فیضی اور روحانی قدر مادہ کے حدود میں سمعنی ہوئی ہیں۔ یعنی وہیں سے ابھری ہیں اور وہیں پہنچ کے یہ ختم ہو جاتی ہیں۔ شیئت پسندوں کا خیال ہے کہ اشیاء بجاۓ خود اپنا ایک الگ وجود رکھتی ہیں۔ چاہے ہم انھیں دیکھیں «Perceive "یا نہ دیکھیں اور فلسفہ عینیت ان دونوں کو رد کرتے ہوئے اس رائے کا حامل ہے کہ —

• mind and spiritual values are fundamental in the world as whole"

علیٰ فلسفہ روح کو اور فلسفہ مادیت مادہ کو بنیادی حقیقت —

"World as whole" تصور کرتا ہے۔ اسی بناء پر اشتراکی مفکرین کا خیال ہے کہ فلسفہ کے رو ہی اسکوں ہیں (۱) عینی (۲) مادی —

ہر بڑے مفکر نے اپنے سماج کو متاثر کیا اور کرتا ہے سماج میں موجود تصورات «Thinking» کو تبدیل کرنے ہی میں نہیں بلکہ ان کی تشکیل نہ —

"Reconstruction" میں بھی اسے خاصی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ سماج اور مفکر ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزم ہیں۔ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کیا ہی نہیں جا سکتا، علم انسانی کیجیہ بھی تنہائی اور مغلوب اغوا کر کا نتیجہ نہیں ہوتا ان ان کا بھیثیت ان ان، ایک دوسرے کو سمجھنا، سماج اور سماجی میل ملاپ ہے

ماحول اور حالات، علم کو جنم دیتے ہیں، اگر ہم ایک مفکر کو اس کے سماجی، اقتصادی، سیاسی، مندی بھی، تعلیمی، اور فکری پس منظر سے الگ کریں تو اس کے تصورات و

و احساسات کو سمجھنا درکنار، محسوس بھی نہیں کر سکتے، ہر ایک مفکر کے، تصورات و احساسات، کو اس کے دور کے آئینے میں دیکھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس بات کا خیال بھی رکھنا ضروری ہے کہ اس کے پیش روؤں کا نقطہ نظر کیا ہے، یہ کہنا بے معنی سی بات ہو گی کہ کوئی بھی مفکر "Original Philosophy" ہے کیوں کہ "کوئی بھی مفکر یا اس کا فلسفہ کلی طور پر اچھوتا نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نظام فلسفہ کی اساس اپنے پیش روؤں کے پیش کردہ فلسفہ پر رکھتا ہے۔

اقبال نے مشرقی اور مغربی فلکر کا گہرا مطالعہ کر کے اپنی فلکر کا ڈھانچہ ترتیب دیا، اس کی فکر میں کئی نقوش ہیں۔ وہ یک رنگ نہیں۔ اس کی فلکر کو کسی خاص ازم کے ڈھانچے میں مقید نہیں کیا جاسکتا۔

"اقبال کو ایک روحانی مُخْتَلِفَاتِ حَزْمَرِی فلسفی بھی اور ایک عینی فلسفی بھی کہہ سکتے ہیں۔ کیوں کہ اس کے خیال میں روح، بنیادی حقیقت ہے زیادہ قطعیت کے ساتھ اسے ایک تخلیق ارتقائی فلکر" *Creative evolution* "کہہ سکتے ہیں، شخصی خدا پر اس کے غیر متزلزل ایمان کی بناء پر اسے "Truth" لہی بھی کہا جاسکتا ہے، اس بنیاد پر کہوہ ساری کائنات کو، انا، یا، ذاتوں، پر مشتمل سمجھتا ہے اسے رومی اور برگسان کی طرح ایک "احدیت پسند" —

"Monadologist" یا جوہری کہہ سکتے ہیں" ہے

اس کی فلکر کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ چانتا چند اس مشکل نہیں کہ یہ کئی مختلف تصورات کا سنگم ہے — مثلاً اس کی فکر میں وقت، بھی ہے۔ اور خودی، بھی، عشق، بھی ہے اور عقل، بھی، انا، بھی ہے، اور انانے مطلق، بھی۔ اس بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ "Iqbal succeeded in removing the fragmentiness of different

systems of thought and beliefs, dissolving the half-truths into the unity one great truth.

مختلف اور منتشر اجزاء فکر کو بیجا کرنے کا ایک خاص مقصد علامہ اقبال

کے ذہن میں یہ تھا کہ پریشان حال مسلمان اور منتشر اسلامی قوتوں کے سامنے ایک ایسا لائجہ عمل رکھ سکیں جو ایک تو انھیں راس آئے، ان کے حالات سے مطابقت پیدا کرے اور اس گول کی طرف ان میں حرکت پیدا کرے رجو اقبال کے ذہن میں تھا، اقبال کا انداز فکر حرکی ہے، جبود کے نشانات کا دور دور تک اس میں کہیں پتہ نہیں ملتا، اس نے مختلف تصورات کو لیکر اسی نگاہ نقطہ نگاہ سے ان کی تثییل نوکی۔

"Reconstruction of Religious thought in Islam"

اس بات پر گواہ ہے کہ اقبال بدلتے ہوئے حالات میں روزمانہ جدید مسلمان کو اس جگہ دیکھنے کا ممتنع ہے جہاں اس کے ساتھ میں دنیا کی تقدیر ہو۔ یعنی وہ اسے ایک فعال قوت کی جیشیت سے دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کا ظاہری اور داخلی ترتیجہ درونوں صورتوں میں، یہی ہے کہ اس نے چند تصورات کو بہت اہمیت دی، مثلاً حقیقت اور وقت کا خلاقانہ تصور، النالی خودی،انا،انا مطلق، ازادی، عشق وغیرہ۔ اس کی فکر کے ساتھ اس کی شاعری میں اہنی افکار نے نشوونشاپائی۔ فکر اقبال میں بتہ ملی اور وقت کو بہت اہمیت حاصل ہے اس کی فکر کے یہ رو جزو سمجھنے میں اگر ذرا سی چوک ہو جائے تو عمارت کا نقشہ اسی عجیب و غریب ہو گا، اقبال نے ان فلاسفہ کی شدید تنقید کی جو وقت کی حقیقت کا انکار کرتے ہیں۔ اس نے افلاطون کے فلسفہ اعیان پر (جو اسکے ہاں بنیادی حقیقت بنجاتے ہیں) اس لئے تنقید کی کہ وہ جبود اور کھڑہ اور کی نامہندگی..... ادا کرتا ہے۔ افلاطون تصور کو ایک ایسی شئی مانتا ہے جو بتہ مل نہ ہو جسمیں تیغرنہ ہو بلکہ جبود اور کھڑہ اور ہو۔ اس دنیا کی تمام چیزیں ان تصورات

کی مبہم پر چھائیاں ہیں۔

دنیا کی ہر شئی میں 'مکمل' ہونے کا جذبہ ہے۔ ہر شئی چاہتی ہے کہ وہ مکمل بنے اور ہری جذبہ تبدیلی کی بنیادی وجہ ہے۔ اور تبدیلی کا احساس وقت سے الگ ہو، ہی نہیں سکتا۔ جہاں تبدیلی Change ہے وہاں وقت Time یا بھی ہے اس مقام پر چیزیں ثانوی حیثیت میں رہ جاتی ہیں نہ کہ بنیادی صرف وہی چیزیں حقیقی Real ہیں جو تبدیل نہ ہوں اس لئے افلاطون کا خیال ہے کہ ... "تصوراتی جہاں" میں تبدیلی نہیں، تصوّرات وقت میں مقید نہیں کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ حقیقی نہ ہوتے، اس لئے افلاطون وقت اور تبدیلی دونوں کی نظر کرتا ہے اسرار خودی اور دوسری کتابوں میں اقبال نے افلاطون کو خلاف حقیقت اور خلاف اسلام قرار دیا ہے ۱۵۹ سے "بے حرکت" اور مرد ۲۵ ہی قرار نہیں دیتے بلکہ "النسایت کو گمراہ کر بینواala" کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔

بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود جان او دارفتہ محروم بود
منکرِ شکامہ موجود گشت خالق اعیان نامشہود گشت

افلاطونی عینیت، حقیقت کو وہم اور خیال کو حقیقت بنادیتی ہے۔

فکر افلاطون زیان راصود گفت حکمت او بود را نابود گفت
رخش اور ظلمتِ معقول گم در کہستان وجود افگنندہ سُم

ڈاکٹر میر ولی الدین نے اس بات کی سعی کی ہے کہ افلاطونی فلسفہ کو مرد ۲۵، النسايت کو گمراہ کرنے والا اور خلاف اسلام نہ سمجھا جائے۔ ان کا خیال ہے کہ افلاطون کا نظریہ اعیان غیر اسلامی نہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ

"إِذَا أَدْشِيَّاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" - ظاہر ہے کہ امرِ کُن کی مخاطب شے ہے تو کیا شی خارج میں موجود تھی؟ اور اس کو ہو جا، سے خطاب

کیا گیا۔ موجود شئی کو موجود ہو جانا کہنا ایسا معنی ہے، تحصیل حاصل ہے تو یہ کیا شئی معلوم تھی لیکن معلوم نہ صرخ مخاطب کیسے بن سکتی ہے اس لئے معلوم ہوا کہ شئے نہ موجود تھی اور نہ معلوم تو پھر خطاب کس کو ہوا تھا، مخاطب کون تھا؟ اس گفتگو کا حل صراحتی سے ہے۔ وہ شئی جس کو ارادہ الہی خارجًا موجود کرنا چاہتا ہے، جو امر کن کی مخاطب ہے وہ شئی کا تصور ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں پایا جاتا ہے جو اس طرح عالمگشایت ہے بوجود ذہن یا علمی اور خارجًا موجود ہے بوجود دو اتفاقی۔ اور اس آیت کو تائید میں پیش کرتے ہیں،

وَقَدْ خَلَقْتُكُمْ مِّنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا۔

ہر شئی قبل تخلیق اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، ان کا تصور ہے بالفاظ دیگر اسکا ثبوت علمی ذات حق میں محقق ہے صور علمیہ حق یہیں اور ہبھی مرتبہ علم (باطن) سے مرتبہ عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور جب امر کن سے اپنی انتصارات کے مطابق ظاہر ہوتی ہے تو مخلوق کہلاتی ہے۔

لیکن ڈاکٹر میر ولی الدین نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے کہ اقبال پہلے ہی اس قسم کی عینیت کو رد کر چکے ہیں کونک فلسفہ انسان کو کاہل، خوابوں کی دین میں رہنے والا، اور حرکت سے دور کر دیتا ہے اقبال حرکت اور تبدیلی میں یقین رکھتے ہیں، خواب اور کاہلیت میں ہمیں اس کے لئے زندگی ایک حقیقت ہے جو ہر لحظہ نئی شان اور آن لمحے ہوتی ہے، زندگی اقبال کے لئے انقلابات اور تبدیلی کا نام ہے، کائنات کے ذرے ذرے میں تڑپ اور حرکت ہے اور ٹھہراؤ کا دور تک نام ہمیں۔

دمادِ ردا ہے یہم زندگی

اسی سے ہوتی ہے بدن کی نمود

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات

ٹھہرتا ہیں کارروانِ وجود

اقبال افلاطون اور یونانی ہندزیب کو یک لحظہ رد کرنے اور اسلامی ہندزیب کو اس

سے قطعاً مختلف تصور کرنے کے بعد بھی اس حسن سے آنکھیں نہیں چراتے، اس پنجائی سے انکار نہیں کرتے جو افلاطون اور یونانی تمذیب میں ہے۔

زمانے با رسطو آشتا یا ش دے با ساز بیکن ہم نواب اش
ولیکن از مقام شاگزیر کن مشوگم اندر میں منزل سفر کن

حوالہ جات

۱۔ ہلالی فرنیک اے ہسٹری آف فلاسفی لندن ص

۲۔ ہ برنان۔ جے، جی، دی مینٹنگ آف فلاسفی لندن ص ۲۳۸

۳۔ ہ برڈلے، الیف، اپچ۔ ای پیارنس اینڈریالٹی، لندن

گہ ان سیکلو پیدیا آف فلاسفی لندن

۴۔ ہ برنان،

۵۔ ہ شریف، ایم، ایم، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی پاکستان ص ص ۹۰۰-۹۰۱

۶۔ ہ برنان،

۷۔ ڈار، بشیر احمد، اے اسٹیڈی ان اقبال فلسفی، لاہور

۸۔ خلیفہ، عبدالحکیم، ریناسنس ان انڈو پاکستان، لاہور

۹۔ ہ ایضا

۱۰۔ ہ میر ولی الدین، اقبال رویو لاہور، اقبال کے فلسفہ خودی کے مقامات، عالم اور معلوم

ص ۱۲۰۔

فن تھقید اور

انسان اپنے آپ میں ایک کائنات ہے۔ وہ ایک ایسا مuhnہ ہے جس کا سمجھنا محال ہے۔ وہ ایک ایسی اکائی ہے جو اپنے اندر ان گنت امکانات چھپائے ہوئے ہے۔ ایک لامدد، پُر اسراریت و دوستت کے باوجود انسانی ذہن نے اپنے آپ کو ہمیشہ کھولنے اور سمجھنے کی سعی کی۔ اپنے آپ کو بیان کیا۔ یہ بیان کا عمل درصل ترسیل کا عمل ہے، اور یہی انسانی زندگی کی اساس بھی ہے، کیونکہ یہ اسے اپنی ما بعد الطبعیاتی بنیاد سے قریب کر دیتی ہے۔ اپنی حقیقت یا ما بعد الطبعیاتی بنیاد کی تلاش اس کا اصل مرُزِ عمل ہے۔

« فنون لطیفہ » اس عمل کا ایک پیغمبرہ اظہار ہے۔ اس اظہار کی ان چھتیں ہیں، لیکن "زبان" اس اظہار کا ایک بڑا وسیلہ ہے۔ لیکن زبان سے میری مراد ہر وہ طریقہ عمل ہے جو انسان کی ایک تقسیاتی سماجی، سیاسی، معاشی، جنسی یا مذہبی حدود (B OUN D R I E S) کے اظہار پر محیط ہو۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم فنکاروں سے محض فن کے واسطے سے مربوط نہیں ہیں بلکہ ہمارے اذہان میں ان کی شخصیت کا تصور بھی ہوتا ہے جو ہماری پسند و ناپسند

پر انداز ہوتا ہے۔ چنانچہ فن کو سمجھنے کے لئے فنکار کی شخصیت کی طرف سفر بہت ضروری ہے۔ ابھیں ایک دوسرے کے دستیے ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ فن کو فنکار سے مکمل طور پر الگ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس کا نتیجہ، فن پارہ کی معنوی ہمہ بھقی اور صحت مند تفہیم سے دوری ہوگی۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ فن اور فنکار ایک ہی شے ہے۔ اور نہ اس سے میری مراد یہ ہے کہ فن پارہ، فنکار کی زندگی کی، ہو بہول نقل ہے۔ بلکہ اس سے میری مراد یہ ہے کہ "فن پارہ" ایک تخلیقی عمل ہے اور اس عمل کا فنکار سے وہی تعلق ہے جو ذہن کو ذہنی انتشارات (R D M I N D) سے ہوتا ہے۔ جس طرح ذہن (R D M I N D) کو ذہنی انتشارات کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ اسی طرح "فن پارہ" کو فنکار سے الگ کر کے سمجھنا ممکن نہیں۔ کیونکہ "فن پارہ" میں فنکار کی روح، اس کی عصری، سماجی، سیاسی، مذہبی اور نفسیاتی آگہی سرایت کے ہوئے ہوتی ہے۔ فن بھی انسانی زندگی کی طرح ایک پیغمدیہ عمل ہے جس طرح زندگی کی سطحی تغیریں اس کو غلط معانی پہننا سکتی ہے، اسی طرح اگر ہم فن کی سطحی تفہیم کریں تو معانی کی نوعیت ظاہر ہے۔ بعض اوقات فنکار کی زندگی میں وہ چیزیں نظر نہیں آتیں جن کا انہار اس کے "فن پارہ" میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم گہرا لیں سے دیکھنے کی کوشش کریں تو چند ایک اشارات ایسے ضرور مل جاتے ہیں، جو فن کے اصل حرکات کی نشاندہی کر دیتے ہیں۔ فن کے اصل حرکات پر نقد کی نظر ہوئی چاہیے تاکہ اس کا فیصلہ قطعی اور حتمی ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کچھ مسائل فنکار کے اجتماعی لاشوری (SOCIETY & CULTURE) سے آئے ہوں اور کچھ لاشور سے یا کچھ ایسے حادثات ہوں جن کا اس کی زندگی کے کمی خصوصی دوڑ سے تعلق رہا ہوا دراصل نہ ہو۔ کیونکہ انسانی وجود یا ذہن ایک سینکڑاں سمندر ہے، جس کی ہر موجود کی کیفیت الگ ہے، لیکن ہر موجود دوسری موجود سے جڑتی ہوئی ہے اور یہ لا انہا اور ان گنت موجود کا سلسلہ ہی اس سمندر کا وجود ہے۔ ظاہر ہے کہ سمندر کو

سمجھنے کے لئے، ہمیں موج اور موج کا موجود سے تعلق اور کہرے سمندر میں پانی کی خاصی اور سطح سمندر پر پھیلے ہوئے مہم سکوت اور اس میں پوشیدہ شور کو بھی سمجھنا ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم اس کے ہر جزو کو الگ کرنے کے باوجود بھی انھیں حتی طور پر الگ نہ کریں اور نہ ایسا سمجھیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس بات کی نشاندہی بہت ضروری ہے کہ "فن پارہ" بجائے خود ترسیل کا ذریعہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہے کہ کسی مخصوص پیام یا علم و فلسفہ کو بیان کرتا ہے۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے لیکن میں یہ بھی کہوں گا کہ "فن پارہ" کی یا شناخت معیار کا تعین اس حیثیت سے ہے کہ اس کی جانا چاہیے۔ کیونکہ کبھی وہ "فن پارہ" فن پارہ کی حیثیت سے بہت ہی اعلیٰ ہو سکتا ہے جو کسی مخصوص پیام کا حامل ہو۔ اور کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ صرف پیام ہی ہو، اور "فن پارہ" نہ ہو۔ مثال کے طور پر غالب کی غزل کسی مخصوص پیغام سے مُہر رہنے اور اقبال کا "جا وید نامہ" ایک مخصوص پیغام اور فلسفہ کا حامل ہونے کے باوجود بھی ایک اعلیٰ "فن پارہ" ہے وغیرہ وغیرہ۔

فن پارہ کی تشكیل میں موضوع دمواد، الفاظ و معانی، تجھیل و جذبہ استعارات، کنایات و تصورات اور علامتیں بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ان کے بغیر کوئی "فن پارہ" تشكیل نہیں پاسکتا۔ ان سب اجزاء کی موجودگی میں بھی یہ ضروری ہے کہ سلسلیت اور ہو سمندri کو برداشت کار لایا جائے۔ اگر ایسا نہ ہو تو ان تمام اجزاء کی موجودگی کے باوجود بھی جو چیز تشكیل پائے گی وہ بہر حال فن پارہ نہ ہوگی۔ کیونکہ فن پارہ وہ ہے جس میں ہر جزو اپنے مناسب مقام پر ہو۔ اور فنکار وہ ہے جو ان کے اصل مقام کا تعین کرے۔ (۲) فرد ایک تمہذبی اکافی ہے۔ تمہذبیں انسان کے خود اختیار از عمل کا نتیجہ ہے مگر ہر تمہذبی دجدی میں آنے کے بعد "فرد" اس کی شخصیت، اس کے روابط، اس کے

اعمال و وظائف بلکہ پوری زندگی کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ (لیکن اس کے قطعاً یہ معنی نہیں کہ انسان کی حرکی اور خلاقانہ قوت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو تمہذب جو حرکت و عمل کا نتیجہ ہے اور بجائے خود حرکی بھی ختم ہو جاتی ہے) اس طرح تمہذب ایک "انسان بزرگ" کی شکل میں اُبھر کے آتی ہے۔

کائنات کی ہر شے کی اپنی ایک مخصوص علامت ہے جو اُس کی پہچان ہوتی ہے۔ انسان جو کائنات کا خلاصہ ہے اس کی شخصیت تمہہ درتمہہ اور ہمہ جہت ہے۔ اس کی پہچان کی مختلف علامتیں ہیں۔ تمہذب ان ہی مختلف علامتوں کو اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے۔ اور اس کے بعد انسانی زندگی کو کچھ اور علامتیں عطا کرتی ہے۔ یہ علامتیں انسان کی اپنی علامتیں ہیں۔ مگر ایک نئے انداز میں، ایک نئی حیثیت سے اور یہی وہ علامتیں ہیں جو اس کی تمہذبی زندگی کی مظہر ہیں۔

"فنونِ لطیفہ" ان علامتوں میں ایک زبردست اہمیت کی حامل علامت یہ ایک طرف تمہذب کا انظہار کرتی ہے اور دوسرا طرف تمہذب اس کی حیثیت اور معالی کا تعین کرتی ہے۔ تمہذب کو اگر ایک جسم سے تشبیہ دی جائے تو فنونِ لطیفہ اس کی جان بے یہ اس کی روحاں، اندر دلی اور معنوی "شخصیت" کا انظہار ہے، ایک پیچیدہ اور مرکب انظہار۔

فنونِ لطیفہ انسان کی خلاقانہ قوت کا بالفعل حرکی پیچیدہ اور منتشر انظہار ہے۔ اس پیچیدہ عمل کی قوت ہر انسان میں موجود ہے لیکن بالفعل اس کا انظہار صرف وہ افراد کرتے ہیں جنہیں ہم "فنکار" کہتے ہیں۔ ان میں شاعر اور نقاد بھی شامل ہیں، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، "ہرشی" کا ایک علامتی انظہار ہے، لیکن یہاں یہ کہنا ضروری ہے کہ فنکار کی شخصیت "دوسری" ہوتی ہے۔ ایک افرادی، ایک تخلیقی ری تقسیم علی نہیں نظری ہے مگر بڑی ہی پیچیدہ اور بہم تخلیق سطح پر فنکار تخلیق کرتا ہے۔

جو بجائے خود ایک خلامت ہے اور ایک علامتی اہمیار ہے علاوہ از-اس اہم ار تخلیق میں چند مخصوص علامتیں تحقیق کر کے انہیں معنوی تفہیم کا فرضیہ سونپ دیتا ہے! ان علامتوں میں اس کی تھر تھیت کا اہم ار تخلیق ہوتا ہے۔

(۳)

میں نے مندرجہ مطوروں میں نقاد کو بھی فنکاروں میں شامل کیا جس کے صاف معنی یہ ہے کہ میں تخلیق اور تنقید کو ایک، ہی عمل مانتا ہوں کیونکہ تنقید اور اصول تنقید تخلیق زین کا نتیجہ عمل ہے، غلط خود ساختہ اور رائی مفروضوں کی بناء پر تنقید اور تخلیق کو دو مختلف خانوں میں نہیں باٹا جاسکتا۔ اس لئے کہ ان کی شخصیت بجائے خود مرکب ہے اور ایک ہی... شخصیت اپنے اندر مختلف سطحیں اور مختلف بہلو چھپائے اور سمجھئے ہوتی ہے، ایک ہی شخص کبھی شاعر ہوتا ہے اور کبھی نقاد، کبھی ادیب ہوتا ہے کبھی مصور یا موسیقار، اور کبھی بیک وقت سب کچھِ امغرب میں مفروضوں کی بناء پر تنقید اور تخلیق کو جدا جد احتیثت نہیں دی گئی۔ اس لئے ہمیں کو ار زح، پاؤندھ، ایلیٹ وغیرہ بیک وقت شاعر ادیب اور نقاد نظر آتے ہیں، مشرق نے خود ساختہ غلط مفروضوں کی بنیاد پر فنکار کی شخصیت کو مختلف خانوں میں بانٹ دیا، ہم نے فنکار اور اس کے اندر نقاد کو دو بنیادی اور الگ شخصیتیں کہا ہم نے اس حققت کو نظر انداز کر دیا کہ ایک فنکار اپنے فن کی ترتیب و رکیب میں اس کا کاپہلا نقاد ہوتا ہے۔ یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ رکھا کہ ہم نے شاعر اور نقاد نیز تخلیقی اور تنقیدی عمل کو دو الگ الگ شخصیتیں اور عمل سمجھا۔ اس غلط مفروضے پر ایمان لا کر ہم نے جو دوسری بڑی غلطی کی (اور یہ ہمارے غلط مفروضے کا لازمی تیجہ رکھا) وہ یہ ہے کہ ہم نے اپنے مااضی کی فتنی روایات کو نیز نظر انداز کر دیا ہمارے یہاں تنقیدی اور تخلیقی عمل ایک ہی تھے اور اسکی زندہ مثالیں ہیں اردو شعراء کے تذکروں میں نظر آتی ہیں یہ تذکرے اردو کی تنقیدی عمارت کا سنگ بنیاد ہیں تذکروں کے علاوہ آزاد کی اب حیات، حالی کی یادگار غالب "حیات جاوید" اور حیات سعدی

شلی کی شعر ابجم مضمایں پر یہم چند وغیرہ تخلیقی فنکاروں ہی کی لکھی ہوئی کتابیں ہیں جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ تنقیدی نظریات کے سرچشمے بھی تخلیقی اذہان ہی سے پھوٹتے رہے۔

حالی کا مقدمہ شعری و شاعری، ہماری تنقید کے ارتقاء میں ایک اہم سنگ میل کی.....

جیشیت کھتا ہے، حالی وہ پہنچنے والے شخص ہیں جنہوں نے اپنے ادب کی روشنی میں تنقید کے اصول وضع کرنے کی کوشش کی، اس کے بعد اسوانے شلی کے کوئی ایسا نقاد پیدا نہ ہوا۔ جس نے اردو کی ادبی روایات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اصول تنقید کی تشكیل کا کام کیا ہو۔ نقادوں کی جو بڑی کھیپ پیدا ہوئی اس نے مغرب زدگی کے زیر اثر مغرب کے رٹے ہوئے استعاروں اور مضر و ضنوں کو دہرانے کے سوا کچھ نہ کیا، حالی کی زبردست تنقیدی بصیرت اور اصول تنقید کی تشكیل کے باوجود اس بات سے انکار مکن نہیں کر ان کا کام بھی ہمارے نقادوں کیمیے کوئی راہ عمل متعین نہ کر سکا! اسکی وجہ اسکے سوا کچھ نظر نہیں آتی کہ حالی نے مغرب کو بذاتِ خود نہیں دیکھا کھا اور نہ انہوں نے مغربی علوم مغربی زبان میں پڑھتے تھے، انہوں نے جو کچھ حاصل کیا وہ ترجموں کی بنیاد پر تھا۔ انہوں نے بھی صحیح معنوں میں مشرقی روایات اور کلچر کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بعد کے نقادوں نے اس سنت پر ثابت قدمی سے عمل کیا، مغربی تنقید اور انقلابِ روس کے بعد سرخ تنقید سے وہ اتنے مروع ہوئے کہ اصل ہی کو بھلا کھٹھ، حالاں کہ صحیح اور مضبوط بنیادوں پر قائم تنقید کے لئے ضروری ہے کہ اس زبان کے ادب کے مزاج اور کلچر سے پوری واقعیتِ ذوقِ سلیم اور روایات کا نقاد کو اس حد تک عرفان ہو کہ وہ اس کی روح میں رچھ بس گئی ہوں اور اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زبان کی روشنی میں اصول تنقید وضع کرے، نظر پرے اور اصول، تخلیق کے بطن سے جنم لیتے ہیں، تنقید کے اصولوں یا نظریات کو اس پر فوقیت نہیں دی جاسکتی، اولیت کا مترف تخلیق کو حاصل ہے اور ہمارے نقادوں کی بڑی غلطی ہی بھی کہ انہوں نے اس بنیادی اصول کو بدل دیا۔

مندرجہ بالا بیان سے پاتنے اہم نکتے سامنے آتے ہیں۔

الف:- نقاد ہر قسم کے معاصر ادب کو اس کے حدود اور مزاج کی روشنی میں دیکھنے نظریات اور ادبی معیاروں کے اختلاف کو سلیم کرتے ہوئے تخلیقات کو سمجھتے۔

ب:- تنقید فارمولہ کی گرفت سے آزاد ہو کیونکہ اس آزادی کے بغیر فن اور فن کا رکھ صحیح تقییم نہیں ہو سکتی۔

ج:- نقادر وایات سے یکسر نواخراں کرے اور نہ ان کا غلام بنتے کیونکہ تخلیقات اور روایات کا درج و جسم کا تعلق ہے جو ایک دسرے کے بغیر پے معنی ہیں لیکن یہ بات یاد رکھنا بہت ضروری ہے کہ روایات کی اپنی اہمیت کے باوجود ان کی توسعہ ہو سکتی ہے اور انہیں جدید عصری نقادر وایات کے تحت نئے معانی بھی عطا کئے جاسکتے ہیں۔ یہ اسلئے ضروری ہیکہ زندگی حرکت کا دوسرا ہام ہے اور حرکت ہی روایات کو جنم دیتی ہے۔

د:- نقادر کا اصل مقام یہ ہے کہ وہ اپنے دور کے ادب اور ادبی معیاروں کا خراف کرے اور اس کی تفہیم میں مدد دے، نہ کہ وہ تخلیق کی اصلاح اور تخلیق کا رکھ رہنا ہی گرے۔

س:- نقادر کا فرض ہے کہ وہ فنکار کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس کے حالات و کوائف، اسکی نفیات، اس کی عصری تبدیلیوں، تحریکوں کا بغور مطالعہ کرے اور اسے اس کے PERSPECTIVE (تناظر) میں دیکھے اور سمجھے اسے دوسروں کے زاویہ فکر سے سمجھنے کی کوشش نہ کرے، اور اپنے ذہن کو تمام تعصبات سے پاک رکھنے اگر ایسا نہ ہو والوفنکار کو صحیح طور پر سمجھنا ایک امر محال ہو گا۔

(۵)

اردو تنقید پر 'حلقہ اربابِ ذوق' اور ترقی پسند تحریک نے نمایاں اثر ڈالے۔

تنقید کے فروع میں اخنوں نے نمایاں کام کیا۔ لیکن یہ سب جیسا کہ اور پر ابھی ذکر ہوا، مغربی تنقید کے زیر اثر ہوا۔ کلیم الدین احمد مغرب زدگی اور انتہا پسندی میں بہت اگے بڑھ گئے لیکن اصول تنقید کی تائیں میں اخنوں نے قابل قدر کام کیا۔ میراجی رجنکا تعلق حلقة

اربابِ ذوق سے ہے) کی تنقید نفیاتی تنقید کے قریب ہے، نیاز، مجنوں، اور فراق کی تنقید وہ میں تاثراتی تنقید کا بھرپور اخہمار ہے، ترقی پسند ناقدین نے سماجیاتی اور سائنسیک تنقید کو ترقی دی، مگر ان کے یہاں سماجی حفاظتی پر اتنا زور دریا گیا کہ اسی کو ادب سمجھ لیا گیا، ظاہر ہے کہ اس طرح کی تمام تنقیدیں فارمولہ تنقیدیں ہیں۔ اور جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے کہ جب تک تنقید فارمولہ کی گرفت سے آزاد نہ ہو۔ ادب سے انصاف ہنیں ہو سکتا، اس لئے یہ بات اشد ضروری ہے کہ تنقید ہم سر جہت ہو، افراط و تفریط، گروہ بندی، انتہا پسندی، اور فارمولہ بازی سے دور ہو، اردو میں یہ صحت مندرجہ ہے ہندوستان کی آزادی کے بعد ابھرا، اور یہ اسی صحت مدد روئے کا نتیجہ ہے کہ تخلیق و تنقید اور نقاد و تحریق کا رکی دوئی ختم ہوئی، اور اب اردو میں خلیل الرحمن عظی مرحوم، پروفیسر وحید اسٹر، شمس الرحمن فاروقی، وزیر اغا، رشید حسن خاں، ڈاکٹر سعیدم اختر، الفرزدقی، اور نہ جانے کتنے نقاد شاعر، نقاد ادیب، نقاد محقق اور نقاد افسانہ نگار نظر آرہے ہیں۔

شمس بداعیونی

ایک مرطالعہ

(۱۱)

شمس بداعیونی شاعر، نقاد اور محقق ہیں۔ ان کے بارے میں بالتفصیل کچھ کہنے سے پہلے میں اپنے قاری کو تین اہم نکتوں کی طرف توجہ دلانا ضروری سمجھتا ہوں۔ الف:- شمس بداعیونی کا تعلق موجودہ دور کے ان اردو شعراً سے ہے جنہیں "ہم" "نوكلاسیکی" کہیں گے۔

ب:- تنقید میں ان کا رجمان عملی ہے۔ روایت سے الٹ رشتے کے ساتھ وہ تخلیقی بازی یافت کے قائل ہیں اور مذاقِ سلیم کو سب سے بڑا نقاد تصور کرتے ہیں۔
ج:- تحقیق اور تنقید کو ایک بڑی حد تک لازم و ملزم یا ہم رشتہ تصور کرتے ہوئے وہ تحقیق کو تاریخی لسلسل کے ساتھ تاریخ ہی کے آئینہ میں دیکھنے کے قائل ہیں۔

گفتگو کا آغاز ادب کے بارے میں شمس بداعیونی کے نظریے سے ہی کرنا مناسب ہو گا، تاکہ ان کی شاعری، تنقید اور تحقیق کے متعلق ایک غیر جانبدارانہ رویہ اپنایا جائے۔ ادب کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ یہ "فی الواقع حیاتِ انسانی کا آئینہ ہے" یعنی شمس کی نظر میں ادب کو ہماری تہذیب و روایت سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ ادب کو زندگی کی ہو۔ بہر نقل سمجھتے ہیں یا ادب میں پی

تہذیب روایت سے آگے بڑھ کر دوسردی سے کچھ لینے یا سیکھنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ادب میں بے راہ روی کو ادب کی، جو سمجھتے ہیں۔ وہ اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ "ہر تہذیب کی اپنی ایک مخصوص پہچان ہوتی ہے۔ اس کی اپنی روایات اور علامتیں ہوتی ہیں جن کا اظہار اس تہذیب کے اپنے مخصوص فکری اور فنی انداز میں ہوتا ہے۔ اگر اس تہذیب کی روایات علامات اور الفاظ سے یکسر شستہ توڑ کر ادب تخلیق کرنے کی کوشش کی جائے گی تو وہ کوشش تخلیق کے نام پر ایک مذاق ہوگی؛ ان کی نظر میں دوسردی سے استفادہ کرنے کے یہ معنی نہیں کہ اپنے تہذیبی درجے کولات مار دی جائے بلکہ یہ ہیں کہ اسے عصری تقاضوں سے ہم آنگ کر کے مزید توانائی دی جائے اسے اس کے مخصوص مناظر میں وسعت دی جائے۔ ان مخصوص علامتوں کو جو اس تہذیب اور اس کے ادبی سرمائے کا اظہار ہیں۔ نئے معانی پہنائے جائیں۔ ظاہر ہے یہ ایک صحت مندرجہ یہ ہے زندگی کا اور مثبت انداز فکر ہے ادب کا۔

"تحقیق"، ان کا خاص موضوع ہے۔ ان کی کتابیں "دید و دریافت" (بدایوں ۱۹۸۱ء) شعری ضرب الامثال (بدایوں ۱۹۸۳ء) حقائق و بصائر (بدایوں) مکاتب شمیم (بدایوں) نعمت بنی کا شرعی محاسبہ (بدایوں) زاویہ (زیر طبع) اور سماہی "روشن" کی فائلیں اس کا ایک عملی نمونہ ہیں۔

شمس بدایوں کا نظریہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید کا ایک دوسرے سے بڑا گہرا تعلق ہے جس طرح دریا کا تصور کرنے والے کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ادب کا تصور تحقیق اور تنقید کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں ادب ہو گا وہاں تحقیق و تنقید کا ہونا لازمی ہے۔ کویا ادبی سرمایہ ہی ان دونوں کی بنیاد ہے اور ان دونوں کا خالق ہے۔ کیونکہ دونوں اسی کی کوئی سے جنم لیتے ہیں۔ تحقیق، تنقید کو

کر دو نہیں کرتی بلکہ اُسے نئی زندگی عطا کرتی ہے اور اسے معتبر بناتی ہے۔ لکھتے ہیں:

”حالی کے بعد ناقدرین نے مغربی اثرات کے تحت ارد و تنقید کے جو مختلف دبستان قائم کئے ہیں ان کے تحت تنقید مختلف موضوعات میں تقسیم ہو گئی ہے اور اس چیز نے البتہ تحقیق اور تنقید کے درمیان بعد پیدا کر دیا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بُعد مخصوص موضوعاتی ہے۔ تحقیق اس لحاظ سے بہرالامم ہے کہ وہ اصنافِ تنقید کو تقویت دیتی ہے اور اسے معتبر بناتی ہے۔“

رابطہ دائیہ۔ روشن جلد ۶ شمارہ ۳ (۱۹۸۳)

ان کے بیشتر تحقیقی مضمون میں تنقیدی روایتی شوریہ ہی نہیں بلکہ علیٰ تنقید بھی روانِ دوام نظر آتا ہے۔

تنقید کے بارے میں ان کا نقطہ نظر مثبت اور صحت مندرجے کا حامل ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ”تنقیدِ تخلیق کے بطن سے جنم لیتی ہے“ وہ مذاقِ سلیم کو سب سے بڑا نقدار تصور کرتے ہیں۔ وہ مذاقِ سلیم کو سب سے بڑا العاد تصور کرتے ہیں۔ وہ موضوعات کی حد بندی، یکساں پنج پر زور، یکساں فتم کے رویے، شوری وغیر شوری، تحریک و تقلید، افراط و تفریط، گروہ بندی اور فارمولہ بازی کے قائل نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ فارمولوں پر مبنی تنقید کو گناہ سمجھتے ہیں۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ تنقید میں زبان و ادب کے اپنے مخصوص اسلوب اور تہذیبی روایات کو نظر انداز کرنے یا انھیں زیر دزبر کرنے سے صحت مند تنقید جنم نہیں لیتی۔ بلکہ ادب و تنقید کے نام پر یہ ایک ادبی بے راہ روی ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ تنقید میں کسی مخصوص دبستان گے والبستہ نہیں ہیں اور نہ ہی وہ تنقید میں مخربی پہنچانے کے قائل ہیں، یہی وہ بات ہے جسے بارہا پروفسر حیدر خڑدہ راجہ ہیں۔ سمسَ برایوں لکھتے ہیں:

”حالی کے بعد ارد و تنقید کی تربیت کرنے والوں میں ایک دو نہیں بلکہ بہت سے ہیں اُن کی تربیت نے صرف چند کو نظر انداز کر کے (تنقید کو

بلند و بالا قد اور تو انائی تو دی۔ لیکن اس کے مزاج کو مشرقی سے زیادہ مغربی بنادیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب وہ اردو شعروادب پر نظر ڈالتی ہے تو وہ اس کے اپنے مزاج، ماحول اور روایات و عینہ کو نظر انداز کر کے اس کا مغربی ادبیات سے موازنہ اور تقابل کرتی ہے۔ اور یہ اردو شعروادب پر ظلم ہے کیونکہ جس ادب کا اپنا مخصوص مزاج، تہذیب رداشت اور ماحول ہو وہ اپنوں ہی کی صالح نظر کا منتظر ہتا ہے۔“

(میزان۔ روشن شمارہ ۱۹۸۳ء)

تفقید کے بارے میں ان کا یہ رویہ اس بات کا عکاس ہے کہ وہ نقاد کو تخلیق کی تعہیم و تفسیر کا ہم کام سونپ کرئے اس اصل مقصد کی طرف متوجہ کر رہے ہیں کہ وہ اپنے ہم عصر ادب اور معیاروں کا عرفان کرے اور تخلیق کی اصلاح اور تخلیق کارکی ہنمائی کا بیڑا نہ اٹھائے۔ مندرجہ بالا اقتباس اس امر پر بھی روشنی ڈالتا ہے کہ وہ تفہید میں مغرب کی کوران تقلید کو بُرا سمجھتے ہیں۔ یہ ایک صحت مندرجہ ہے اور میرا خیال ہے کہ ہر صاحب علم و حیر کا یہی رویہ ہونا چاہیے۔

شاعری کے ضمن میں ان کا خیال ہے کہ۔ ”شاعری زندگی کی تہذیب کرتی ہے اور تہذیب نفس ہی اس کا خاص مقصد ہے۔“ ان کا خیال ہے کہ معاشرہ کی افرادی قوتیں ہی شاعر کے ذہن و شعور کو بالید گئی بخشتی ہیں۔ لہذا شاعر کی ذات کے حوالہ سے معاشرہ پر بھی نظر ہوئی چاہیے۔ اس بات کو وہ ایک جگہ اس ادبی پیرائے میں قائم کرتے ہیں:

”وہی شاعر زندہ جاوید بن گاجس نے اپنی شاعری کے دستے سے زندگی کی پرکشش تہذیب کی ہے لیکن اپنے مزاج لب لہجہ اور شخصیت کو شامل کر کے۔“

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”اچھی شاعری کا امتیازی و صفت یہ ہے کہ اس میں شاعرانہ خلوص در شاعرانہ تخلیق کی حقیقی فنیت کا اظہار ہو۔“

آن کے ایک مصنفوں ”فائلی ہبی“ (مطبوعہ کتاب نماد، ہلی جون ۱۹۸۳ء) سے یہ تأثیر ملتا ہے کہ نقاد کی نظر شاعر کی ذات سے ہوتی ہوئی اس کی زندگی کے المیوں اور حادثوں تک پہنچنی چاہیے۔ ان کے خیال میں ”فن کا دار و مدار فخری پہنچ پر کم عناصر ترکیبی اور اس کے جمالی و صنعی رشتہوں پر زیادہ ہوتا ہے۔“

شمس بدایولی کے تنقیدی مضا میں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسلامی فکر سے کافی متاثر ہیں۔ لیکن چونکہ بحیثیتِ کمیت ان کے تنقیدی مضا میں کی تعداد ابھی کم ہے۔ لہذا اس نقطہ نظر سے ان پر ابھی تفصیل سے بات ہنہیں کی جاسکتی۔ میں ان کے تنقیدی رویوں کے سلسلے میں صرف اس قدر اندازہ کر سکا ہوں کہ وہ تنقید میں مختلف علوم مثلاً اسلامیات، تاریخ، تحقیق، فلسفہ اور دیگر مکا تیب تنقید سے استفادہ کرتے ہیں۔ اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ ان کے میہاں ”ذائقِ سلیم“ کی کارفرمایی بہت ہے۔ میں نے سطورِ بالا میں یہ بات کہی تھی کہ شمس کا تعلق ہمارے موجودہ شعرا کے اس قبیل سے ہے جسے ہم ”نو کلاسیکی“ کہتے ہیں۔ اس سے میرا مطلب یہ ہے کہ ان کا لب ہبھا اور مجاہد جدید شعرا کا ہنہیں۔ البتہ ان کی شاعری کی روح عصرِ جدید سے ہم آہنگ ہے۔ عصری حسیت، عصرِ نو کے انسان کے نفسیاتی، سماجی، سیاسی و ما بعد الطبیعتی مسائل ان کی شاعری میں موجود ہیں، ان کا احساس آج کا احساس ہے۔ وہ اپنی روحانی اور اندر ونی شخصیت کے کرب و اضطراب اور بے چینی اور اس کے بکھراو کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر ایک مخصوص تہذیب اور اس کے فنونِ لطیفہ کی معروف حدود کے اندر وہ اپنے تہذیبی ورثے سے علامتیں اخذ کرتے ہیں۔ انھیں نئے معانی و مفہوم دیتے ہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ یہی ان کی زندگی کا

ثبت ہے۔ کیونکہ شاعر کی زندگی (شعری زندگی) ہی یہ ہے کہ وہ اپنی تہذیبی علامتوں اور روایات کی حدود کے اندر نہ صرف اپنی بلکہ ہم عصر شاعری کے لیجے کی نئی نئی مہوں اور نئے منے امکانات کو اُجاگر کرتا رہے۔ انھیں سمجھتا اور سمجھاتا رہے۔ اور یہی چیز، ہمارے "نو کلاسیکی شعرا" کی ایک شناخت بن گئی ہے۔

ہمارے نو کلاسیکی شعرا نے صحیح معنوں میں کلاسیکی غزل کی روایات و امکانات کو اُجاگر کیا اور اسے آج کی زبان دی ہے۔ اسی دور میں داخلی تجربے اور الفرادی طرزِ اظہار کو پھلنے پھولنے اور گل دمثرا لئے کامو قع ملا ہے۔ اور یہ سب کچھ ان شعرا نے لسانی شکست و رویخت کے بغیر کیا۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ زبان کو لی جامد STATIC شی نہیں بلکہ ایک حرکی شی رہے۔ زبان کی شکست و رویخت ہوتی رہتی ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ تبدیلی جبراً کی جائے، وہ ارتقا نہ ہوئی چاہیے۔ ارتقاء خود ہی زبان میں بڑی بڑی خوبصورت تبدیلیوں کا سبب بنتا ہے۔ یہ چیز ہمارے نو کلاسیکی شعرا کے یہاں موجود ہے۔ اسی وجہ سے ان کی غزلیں اور نظمیں داخلی رویے، ذاتی کرب، روحانی، حکران اور حیات و کائنات کے نئے معاملی دریافت کرنے اور سماجی و سیاسی نظام کی لا یعنیت کے خلاف احتیاج کرنے میں عصر نو کے احساس، لہجے اور محاورے سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔

تخلیقی بازیافت ایک شاعر کی تخلیقی زندگی کی شاہد ہوتی ہے۔ اگر شاعر اپنے آپ کو صرف دُھراتا رہے اور حیات و کائنات کے حقائق کی بازیافت کے عمل سے دور رہے تو وہ اپنی ذات کا اسی رہ ہو کر رہ جاتا ہے اور اس طرح اس کی تخلیقی موت ہو جاتی ہے۔

شمس بدایوں کی شاعری میں یہ سب چیزیں موجود ہیں۔ ان کی غزلوں،

قطعات در باعیات میں یہ چیز واضح ہے کہ وہ حیات و کائنات کے مسائل و حقائق کی مسلسل بازیافت میں مصروف ہیں۔ وہ کھو کھلے اور رے طریقے انداز میں اپنے آپ کو دہراتے ہیں، ان کی شاعری میں ہمیں عصرِ نو کے رویوں کا احساس ملتا ہے۔ عصرِ نو میں کون کس کا ہے؟ ہر سمت بے اطمینان ہے، گھٹن ہے، پریشانی ہے۔ انسان اپنی ذات کے کرب میں محصور ہو گیا ہے۔ کہتے ہیں ہم

زہر آب اشک ہنس کے پے مجاہر ہے ہیں ہم
اپنی صلیب آپ لے مجاہر ہے ہیں ہم

دشوار ہوئی جاتی ہے یہ فرصتِ زیست
احساس کے ایام الہی تو بہ!!

چاہوں بھی لوٹ میں نام نہ دے پاؤں گا
کیونے میں یہ بے وجہ چھپن سی کیوں ہے

عرفان ذات، انسان کا آفرینش سے منحصر ہا ہے۔ اپنی ذات اور کائنات کی حقیقت اس پر اسی وقت عیاں ہوتی ہے جب اُسے آگئی حاصل ہو۔ لیکن اگر وہ فریب آگئی میں آکر یہ سمجھ لے کہ یہ آگئی سمجھی ہے تو وہ حقیقت سے دور جا پڑتا ہے۔ اس فریب آگئی کا احساس ستمس بدایوں کی شاعری میں موجود ہے

فریب آگئی میں آگئے ہیں
برڈ اسنگین دھوکا کھاگئے ہیں

آگئی کے وہ سُبک گام گریزان لمحے
اجنبی خواب لکھتے ہوتی بھی شناسانی کیں

شمس کبھی کبھی "ہست و نیست" کے مسائل میں بھی اُلچھ جاتے ہیں دحدہ الوجوی
صوفیا کے یہاں خدا "حقیقت" ہے اور انسان اس کی کنڈ کو نہیں پاسکتا اور نہ اس کا
ہمہ جہت ادراک ہی ممکن ہے۔ لہذا جب انسان "حقیقت" کے ادراک کی طرف
لوچہ کرتا ہے تو وہ اپنے وجود کے ہونے یا نہ ہونے کے شک میں متلا ہو جاتا ہے
ہوں بھی کر نہیں ہوں میں اُلچھا ہوں ابھی اس میں

چھوڑا ہے کہاں لا کر اے شمس مقدار نے
و سعت کی خبر کیا ہو گہرائی کو کیا جاؤں
نطارہ کو چکر میں ڈالا ہے سمندر نے

شمس کی شاعری میں وقت، اس تغیر سے پیدا ہونے والے امکانات کا احساس
ہے۔ ان کے یہاں وقت کا تصور معروضی بھی ہے اور موضوعی بھی، شخصی بھی ہے اور آفاقی
بھی ہے

یہ سیاہی سے ملکجہ اور اراق
اک حقیقت بھی، میں فسانہ بھی
بس تناظر کا فرق ہے ورنہ
میں بھی لکھتا ہوں اور زمانہ بھی

ان کے یہاں وقت کے ساتھ چلنے اور زندگی بنانے کا اظہار ہے مگر ساتھ ہی
ساتھ وقت کی رفتار بدل جانے کے بعد کیا ہو، کے سوال کا احساس بھی ہے۔ یہ احساس
انسانی احساسات و کیفیات کا تخلیق کردہ ہے، یا شاید (خدا نخواستہ) شمس گردش
ایام کے بھنوں میں چکر کھائے ہوں کہ جس نے یہ احساس اس شدت سے ان کے اندر
پیدا کر دیا کہ وہ کہہ اُٹھئے

مسلمن ہونہ خوشی سے غم و الام کے بعد
گردشیں اور بھی ہیں گردش ایام کے بعد

چلنے کو چلو چلتے ہیں، ہم وقت کے ہمراہ
کل وقت کی رفتار بدل جائے تو کیا ہو

تغیراتِ زمانہ سے ہوشیار اے شمسَ
عدرجِ جن کو ہیں حاصلِ انھیں زوال بھی ہے

شمسَ اگرچہ ترقی پسند شاعر نہیں، لیکن ان کی شاعری میں مزدور کے آلام و
محابت اور اس کی محنت کے اس تھناں کا احساس موجود ہے یہ احساس انسانی بینا دو
پڑھے نہ کہ مارکسی فلسفہ و فکر کے زیرِ اثر ہے
لوگ تعمیر کی لاگت کا لگاتے ہیں حساب
خونِ مزدور کی قیمت بھی لگا لی ہوتی

بتانِ عصرِ نوُ سے کوئی نہ کہدے
غربیوں کا بھی دُنیا میں خدا ہے

اور اس صالح ترقی پسندی کے زیرِ اثر وہ فنکار سے اس چیز کا مطالبہ کرتے
ہیں کہ وہ صدیوں کے دروبام، وقت کی رفتار اور فرسودہ روایاتِ جن کا زمانہ
حامی ہے، بدل دے۔ وہ ایک صالح انقلاب کے داعی بن کر سامنے آتے ہیں سے
صدیوں کے یہ بام و درودیوں اور بدل دے
تعمیر کا رُخ وقت کے معمار بدل دے
فرسودہ روایات کا حامی ہے زمانہ
چاہے تو اسے جدت فنکار بدل دے
کیوں تیز ہوئی آج مرے قلب کی دھرکن
الیسانہ ہو بہ وقت کی رفتار بدل دے

آنکھوں کے اس شہر میں پھر بھی ملیں گے

اے شیشہ گروت یا دزار بدل دے

سماجی و سیاسی بے اطمینانی کا اظہار بھی ان کی شاعری میں نمایاں ہے۔ عصرِ نو
میں جرم بے گناہی اور نئے زمانے میں ترقی و روشی کا خواب دیکھنا سب سے بڑا جرم ہے
اور اسی جرم کی پاداش میں انسان کو اندھیروں میں کھو کریں کھانے پر مجبور کر دیا گیا ہے
ہم آج کھارے ہیں اندھیرے میں کھو کریں
اس جرم پر کہ دیکھا تھا کیوں روشنی کا خواب

اجالوں پر بیہاں پہرا لگا ہے

اندھیرا سسلہ درسلسلہ ہے

فکر پر پھرے بٹھائے ہیں تو اے حاکم وقت
ذہن فنکار سے یہ لفظ و معانی لے جا

تمنا میں انسانی زندگی کی حقیقت اور تمباوں کا احساس انسانی زندگی
کی اصل قیمت ہے، شمس اس خیال کو اس طرح ادا کرتے ہیں ہے
ہم نے معدوم نہ ہونے کی دستم کھائی ہے
اپ سودا نہ کریں ہم سے مبتباوں کا

غم زمانہ، غم عشق، جنون و خرد کی کشمکش، جیسے کلائیکی مرضائیں کے علاوہ ان کی
شاعری میں عصری احساسات و مسائل (مثلاً زندگی کی بے نام اُلّجھنیں، سلطنتی علم اور
اس کے حصول کیلئے بتگ داؤ، حقائق سے دوری اور دوسرا دجوری مسائل جن
میں آج کا انسان اُلّجھا ہوا ہے) بھی موجود ہیں۔

شمس کی شاعری میں بعض الفاظ جنون، خرد، آگئی، زمانہ، خواب وغیرہ کثیر
سے استعمال ہوتے ہیں۔ ان الفاظ کو دراصل مخصوص، علامات و اشارات کی شکل میں

برتا گیا ہے۔ جوان کی شاعری کا ایک خاص منظر نامہ مرتب کرتے ہیں۔ اور ان کے
حسوسات کے پورے ترجمان ہیں،

شمس بدالیونی نے اب قطعات اور باعیات کی طرف بھی توجہ کی ہے، بقول
پروفیسر وحید اختر "چار مصروعوں میں پوری بات بھر پور انداز میں کہہ دیتا ہے
مشکل فن ہے" لیکن شمس نے ان دونوں اصناف میں اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا منظاہر
کیا ہے، قطعہ کی فارم (Form) میں انہوں نے خصوصیت سے طبع اُزمائی کی
ہے اور اس معف پر ان کی گرفت غزل سے کہیں زیادہ ہے۔ جوان کے ایک اچھے
مستقبل کی نشاندہی کرتی ہے۔

آخر میں اگر اس مختصر جملہ سے میں شمس کا تعارف کراؤں گا وہ اپنی ذات میں
ایک نجمن ہیں "تو بیجانہ ہو گا۔

شمس بدالیونی سے میری پہلی مگر مختصر سی ملاقات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں
ہوئی تھی۔ اور یہ مختصر ملاقات، ہی تعلقات کی ایک الٹ زنجیر بن گئی، اس سے
قبل شمس کے نام سے میں رسالہ "روشن" کی وساطت سے متعارف کھا، لیکن
وہ کتنی بصیرت و بصارت کے مالک ہیں اس کا احساس مجھے اس وقت ہوا
جب علی گڑھ میں دورانِ تعلیم ان سے طویل قرب حاصل ہوا، اور مجھے ان کی
ذاتی، ادبی اور سماجی زندگی کے مطالعہ کا موقع ملا۔ وہ ایک مخلص دوست ہیں۔
بے ریا، بے تعصّب، فرمانت و ذکاوت، خوش پوشائی، خوش گفتاری ان کی
شخصیت کی علامت بن گئی ہے، علم و ادب کے بے انہصار سیما، یہ ان کی گفتگو کا
پسندیدہ موضوع ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ

یک چراغ است درس خانہ کے از پرتوں
ہر کجا می نگری، انجمن ساختہ اند

