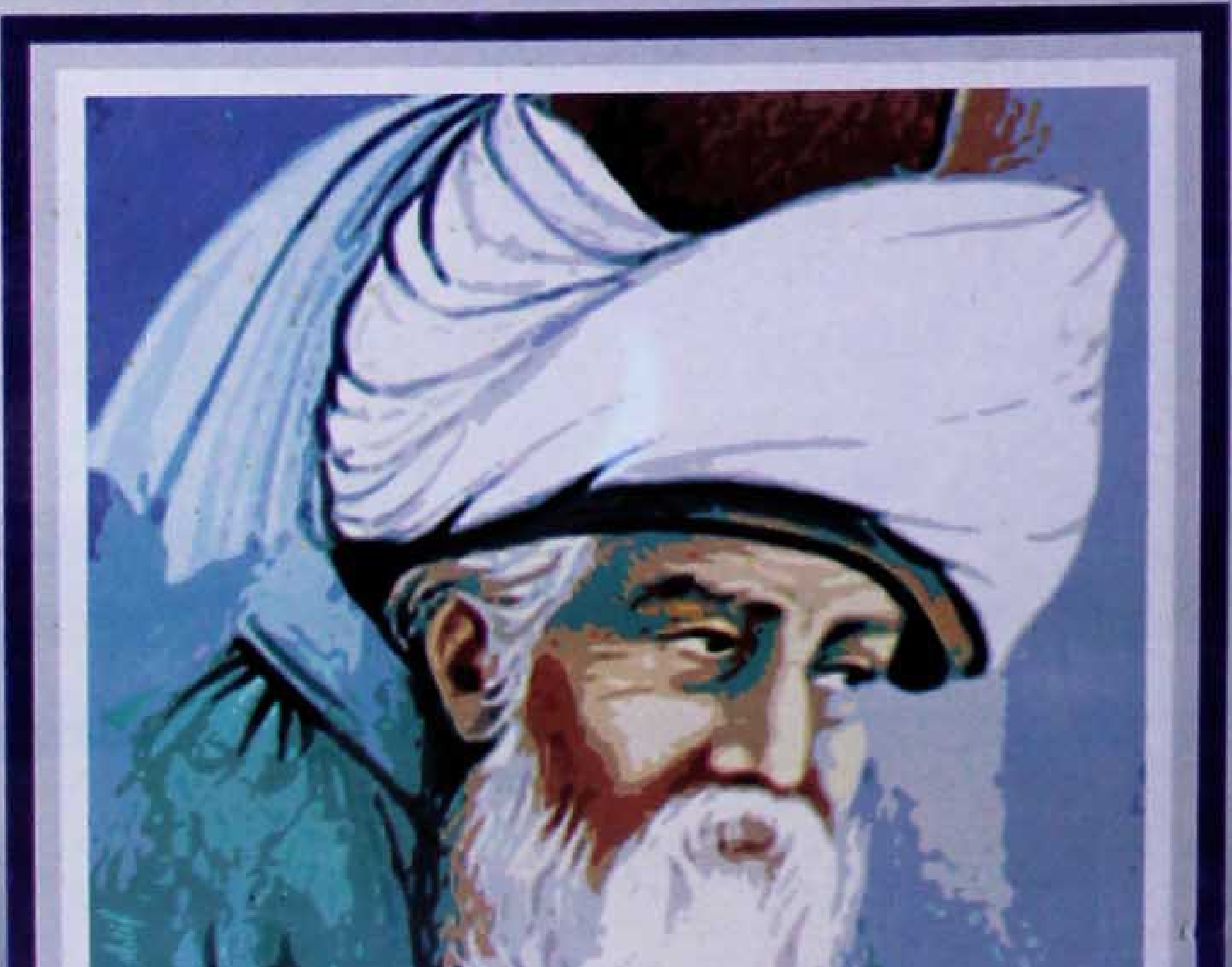
فلسفہ و تصوف ادبیات کی اسلامی روایات کے امیر اعظم کے حالات و واقعات

# سوانح مولانا روم



شبلی نعمانی

Marfat.com

فلسفہ و تصوف ادبیات کی اسلامی روایات کے
امیرِ اعظم کے حالات و واقعات

# سوانح مولانا روم

شبلی نعمانی

B.L.L. Rehmat Abad Sargodha Road Gujrat.
Books Lover's Library
Book No:
Incharge: Ahmad Raza Cell:

مُشتاق بُک کارنر
الکریم مارکیٹ۔ اُردو بازار، لاہور

Marfat.com

ہماری کتابیں، معیاری کتابیں
خوبصورت اور کم قیمت کتابیں

ناشر: مشتاق احمد
اہتمام: سلمان منیر

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

| | | |
|---|---|---|
| نام کتاب | — | سوانح مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ |
| مصنف | — | شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ |
| پروف ریڈنگ | — | محمد شبیر قمر |
| مطبع | — | اسد نیئر پرنٹرز لاہور |
| ڈیزائن | — | عاطف بٹ |
| کمپوزنگ | — | گل گرافکس |
| قیمت | — | 180 |

مشتاق بک کارنر
الکریم مارکیٹ۔ اردو بازار، لاہور

Marfat.com

# فہرست

دیباچہ مرتب ---------- سید عابد علی عابد 5

## حصہ اوّل

◆ مقدمہ ---------- 15
◆ نام ونسب، ولادت وتعلیم وتربیت ---------- 16
◆ اولاد ---------- 42
◆ سلسلہ باطنی ---------- 43
◆ مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت ---------- 43
◆ اخلاق وعادات ---------- 47

## حصہ دوم

◆ تصنیفات ---------- 59
◆ دیوان ---------- 61
◆ مثنوی ---------- 74
◆ مثنوی کی شہرت اور مقبولیت ---------- 80
◆ علم کلام ---------- 125
◆ الٰہیات ---------- 128
◆ ذات باری ---------- 128
◆ صفات باری ---------- 135
◆ نبوت ---------- 141

Marfat.com

◆ معجزہ ---------------------------------------- 153
◆ روح ---------------------------------------- 160
◆ معاد ---------------------------------------- 169
◆ جبر وقدر ---------------------------------------- 179
◆ تصوف ---------------------------------------- 189
◆ توحید ---------------------------------------- 196
◆ وحدت الوجود ---------------------------------------- 196
◆ مقاماتِ سلوک ---------------------------------------- 204
◆ عبادت ---------------------------------------- 211
◆ فلسفہ اور سائنس ---------------------------------------- 218

Marfat.com

# دیباچہ مرتب

## (۱)

پروفیسر شبلی نعمانی کی تالیف سوانح مولانا روم کے نثری متن کی تصحیح کوئی دشوار امر نہیں، ایک تو یہ کہ اس تالیف کے نہایت اچھے مطبوعہ نسخے مل جاتے ہیں، دوسرے یہ کہ سیاق وسباق پر غور کرنے سے بہ سہولت معلوم ہوجاتا ہے کہ یہاں کتابت کی غلطی ہوئی ہے اور دراصل مولانا شبلی نے یہ لکھا تھا۔ اس کے علاوہ نثر میں جو مطالب بیان کیے گئے ہیں وہ ایسے دقیق بھی نہیں کہ معمولی کتابت کی غلطیوں کی بنا پر مطلب سمجھ میں نہ آئے اور نثر کے متن کی تصحیح دشوار ہوجائے۔ مولانا شبلی کی تصانیف زیر مطالعہ رہی ہوں اور ان کے ذوقِ انشاء اور اسلوبِ کلام سے شناسائی حاصل ہوگئی ہو تو تصحیح کا کام اور بھی آسان ہوجاتا ہے۔

دراصل تصحیح میں دقت مولانا روم کے منقول اشعار کے سلسلے میں پیش آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مثنوی اپنی عالمگیر مقبولیت کی بنا پر بے مبالغہ سیکڑوں بار شائع ہوئی اور بتدریج اشعار کی صورت متغیر ہونی شروع ہوئی۔ رفتہ رفتہ اس تغیر نے یہ صورت اختیار کی کہ ہندوستان میں اس کتاب کے جو نسخے شائع ہوئے ان میں الفاظ وکلمات کا صریح اختلاف نظر آنے لگا۔ ایران میں متعدد اشعار کی اور ہی صورت نظر آئی جو ہندوستان کے تمام مطبوعہ نسخوں سے مختلف تھے۔

اسی اشکال کے ساتھ ایک اور دقت یہ پیدا ہوگئی کہ مولانا شبلی نے زیر نظر تالیف میں (یعنی سوانح مولانا روم) میں اشعار نقل کرتے وقت اکثر وبیشتر مثنوی کے دفتر تک کا حوالہ نہیں دیا تاکہ اصل کتاب کے متن سے بہ سہولت مقابلہ کیا جاسکتا۔

اس کے باوجود مثنوی کے اتنے ایڈیشن اور خلاصے شائع ہوچکے ہیں کہ اگر وہ

Marfat.com

سامنے رہیں تو ان اشعار کی تصحیح آسان ہو جاتی ہے جن میں کسی نہ کسی طرح تحریف راہ پا گئی ہے۔ پروفیسر نکلسن نے اورون فیلڈ نے مثنوی کے سلسلے میں جو کام کیا ہے، وہ بھی تصحیح اشعار میں بہت معاون ثابت ہوا۔

میں نے محرف اشعار کی تصحیح میں جن کتابوں سے خاص طور پر مدد لی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(1) خلاصہ مثنوی: (بہ انتخاب وانضمام تعلیقات وحواشی) نگارش آقائے بدیع الزمان فروزان فر، استاد دانش گاہ تہران۔ چاپ خانہ بانک ملی 1321 شمسی۔

(2) لب لباب مثنوی: تالیف ملاحسین کاشفی (با مقدمہ آقائے سعید نفیسی) نشریات بنگاہ افشاری (سعید نفیسی کا دیباچہ 1319 کا لکھا ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تالیف اسی سال یا اس کے بعد شائع ہوئی ہوگی)۔

(3) اشارات مولوی: تالیف آقائے عماد اردبیلی۔ چاپ تابان 1327 شمسی۔

(4) شخصیت مولوی: نگارش حسین شجرہ۔ چاپ خانہ اتحادیہ، تہران 1316 شمسی۔

علاوہ ازیں مولانا روم کے سوانح حیات اور ان کے کلام پر انتقاد کے سلسلے میں جو تالیفات شائع ہوئی ہیں ان سے بھی تصحیح اشعار میں مدد ملی۔ جو کتابیں خاص طور پر کارآمد ثابت ہوئیں ان کی تفصیل یہ ہے:

(1) سیرے در دیوان شمس: تالیف علی دشتی۔ کتاب خانہ ابن سینا، چاپ دوم 1337۔

(2) رسالہ فریدون بن احمد سپہ سالار بہ تصحیح و مقدمہ سعید نفیسی۔ چاپ خانہ اقبال، تہران، 1325۔

اسی تالیف میں افلاکی کی تالیف مناقب العارفین و مرآۃ الکاشفین کا انتخاب بھی

Marfat.com

شامل ہے۔

(3) حکمت رومی: تالیف خلیفہ عبدالحکیم (مرحوم)۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور 1955ء۔

(4) ملفوظات رومی (فیہ مافیہ کا اردو ترجمہ) مترجم عبدالرشید تبسم، ادارہ ثقافت اسلامیہ 1956ء۔

(5) رومی کی زندگی اور اس کے افکار (انگریزی) تالیف افضل اقبال، بزم اقبال، لاہور۔

ان کتابوں کے علاوہ شفق کی تاریخ ادبیات ایران سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ مولانا کے فرزندار جمند سلطان ولد کی تالیف 'ولد نامہ' اور فروزان فر نے رومی کی ابتدائی زندگی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ بھی میرے پیش نظر رہا ہے۔

شبلی نے بیشتر رسالہ سپہ سالار (مذکورہ بالا) اور مناقب العارفین افلاکی (مذکور بالا) کے مندرجات پر مولانا کے سوانح کی بنیاد رکھی ہے، لیکن جدید تحقیقات کی رو سے کچھ باتیں جو مولانا شبلی نے لکھی ہیں وہ یا تو محل نظر ہیں یا ان کے سلسلے میں شبلی کو تشابہ اور تسامح ہوا ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ مولانا روم کے سوانح حیات کے متعلق جدید تحقیقات سے فائدہ اٹھا کر ایسے تسامحات اور اغلاط کی نشاندہی کردوں۔ اس سے مولانا شبلی کی تنقیص مقصود نہیں۔ جن دنوں شبلی کی یہ تالیف (سوانح مولانا روم) شائع ہوئی ہے اس زمانے کے اعتبار سے شبلی نے تحقیق واقعات کی کوشش ضرور کی ہے، لیکن بتدریج مولانا روم کے متعلق تحقیق و تدقیق کا معیار یورپ میں بلند سے بلند تر ہوتا چلا گیا اور کئی ایسے واقعات جو شبلی کے جیتے جی مسلمات کی حیثیت رکھتے تھے مشتبہ ہو گئے یا ان کا غلط ہونا ثابت ہو گیا۔ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ مولانا روم کے متعلق تمام جدید تحقیقات کی طرف حواشی میں اشارہ کر دیا گیا ہے، البتہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا، میں نے عصر حاضر کی تدقیق و تحقیق سے فائدہ اٹھایا ہے، جیسا کہ حواشی سے ظاہر ہوگا۔ جہاں حواشی کے بعد کلمہ "م" قوسین میں مندرج ہے وہ مرتب کے ہیں، جہاں ایسی صورت نہیں وہاں حواشی خود مؤلف کتاب، یعنی مولانا شبلی کے سمجھنے چاہئیں۔

Marfat.com

# (۲)

اگرچہ مولانا شبلی کو مولانا روم سے بے حد عقیدت ہے اور تالیف میں جگہ جگہ اس عقیدت کا اظہار ہوتا ہے، لیکن مولانا رومی کے تصوف کے متعلق شبلی نے نہایت اختصار سے کام لیا ہے اور یہ بات اچھی طرح واضح نہیں ہوسکی کہ متصوفانہ شاعری میں مولانا روم کا کیا مقام ہے۔ خود شبلی کا کہنا ہے کہ میں تصوف کے کوچے سے نابلد ہوں۔ انہوں نے مثنوی کو علم الکلام کے ایک شاہکار کی حیثیت سے پرکھا ہے۔ بے شک مثنوی کی قدر و قیمت جانچنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے جو شبلی نے اختیار کیا، لیکن اس طریق کار پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے شبلی یہ متعین نہیں کر سکے کہ مولانا روم کو اکابر صوفیہ پر کیا تفوق حاصل ہے (وہ متقدمین ہوں یا متاخرین)۔

یہ مسلّم ہے کہ مثنوی جہاں شریعت کے رموز کا خزینہ ہے، وہاں طریقت کے اسرار کا بھی گنج بے بہا ہے، تو اس نقطہ نظر سے مختصراً مثنوی کا جائزہ لینا ضروری ہے کہ متصوفانہ شاعری کی تاریخ میں رومی کا کیا کام ہے اور انہوں نے جو جلیل القدر کام کیا ہے اس کی نوعیت کیا ہے۔

اس مسئلے کی وضاحت تبھی ہوسکتی ہے کہ پہلے کچھ ضروری متعلقہ کوائف سے آگاہی حاصل کی جائے۔ مختصراً یوں کہا جاسکتا ہے کہ شروع میں متصوفانہ شاعری کا رخ اخلاق کی پاکیزگی کی طرف زیادہ تھا، تزکیہ قلب کو لازم قرار دیا گیا تھا، لیکن یہ صورت نہ تھی کہ شریعت اور طریقت میں کسی قسم کا بُعد واقع ہوگیا ہو یا دونوں میں مغائرت پیدا ہوگئی ہو۔

مولانا روم سے پہلے سنائی نے اپنی مثنوی ''حدیقہ'' میں اگرچہ نقطہ نظر متصوفانہ ہی رکھا ہے، لیکن اس کے ہاں شریعت اور طریقت میں وہ اختلاف نہیں جو بتدریج رونما ہوا اور جس کی بنا پر صوفیہ کی ایک ایسی جماعت وجود میں آئی جس کا خیال تھا کہ انسان تزکیہ قلب کے ذریعے نجات حاصل کرسکتا ہے اور اگر اس کا دل پاک وصاف ہوگیا ہو تو پھر اس کا مکلف نہیں کہ احکام کی پابندی کرے، یہاں تک کہ اگر نماز بھی ساقط ہو جائے تو کوئی حرج

Marfat.com

نہیں کہ اصل اصول تو تزکیہ قلب ہے، صفائے باطن ہے، یہ حاصل ہو گیا تو پھر تکلیفات شرعی کی کیا ضرورت رہی۔

صرف یہی نہیں کہ سنائی کے بعد تصوف میں اور شریعت میں ایک مغائرت سی نظر آنے لگی، بلکہ وحدت وجود کا نظریہ بھی پنپنے لگا، جس کی رو سے کائنات کی ہر شے میں حق کی تجلی جلوہ افگن ہے، یعنی ہمہ اوست۔ چنانچہ عطار کے ہاں وحدت وجود کے مسائل بڑے دل نشیں پیرائے میں شعری قالب اختیار کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں عطار تک پہنچتے پہنچتے ارباب صوفیہ کی ایک جماعت، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، اہل شریعت سے بالکل کٹ جاتی ہے اور حقیقت ومجاز کی ایسی الجھنوں میں پھنس جاتی ہے کہ جس کی بڑی قبیح صورتیں پیدا ہونے لگتی ہیں مثلاً امرد پرستی، بدیں معنی کہ حسن مجازی کی پرستش کے ذریعے حسن حقیقی تک پہنچا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز ایک فتنہ تھی اور تصوف کا نقاب اوڑھ کر تو اس کی ہلاکت آفرینی کا کوئی ٹھکانا ہی نہ رہا۔ اب شریعت اور طریقت میں گویا مغائرت تام پیدا ہو گئی، صوفیہ ارباب حال ہو گئے اور اہل شرع ارباب قال۔

یہ صورت بے حد درناک اور مہلک تھی۔ شریعت اور طریقت میں دراصل کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے فرمایا ہے، طریقت یا تصوف یہ ہے کہ انسان تہ قلب میں احکام شرعی کی حقانیت اور صداقت کا احساس کرے۔ بہ الفاظِ دیگر تصوف میں تمام وظائف شرعی کا ادا کرنا عشق الٰہی کا نتیجہ ہے۔ ارباب شرع تکالیف شرعی کی غایت سے آگاہ ہوں یا نہ ہوں بہر حال احکام خداوندی بجالاتے ہیں، لیکن صوفی کو کشف اور وجدان کے ذریعے تمام تکالیف شرعیہ اور تمام متعلقہ وظائف کی حقانیت سے باخبر کیا جاتا ہے اور وہ اپنے دل کی گہرائیوں میں محسوس کرتا ہے کہ احکام شرعی کی رمز حقیقی کیا ہے۔

مولانا روم نے مثنوی میں شریعت اور طریقت کے ڈانڈے اس طرح ملا دیے کہ دونوں میں کوئی مغائرت باقی نہ رہی (اور نہ رہنا چاہیے تھی) انہوں نے پہلے شریعت کے تمام مسائل کا مطالعہ کیا، فقہ میں، علم الکلام میں اور متداول علوم میں شہرت حاصل کی، پھر اس کے بعد فیضان الٰہی مزید شامل حال ہوا تو شمس تبریز کے ذریعے کشف اور وجدان کی

Marfat.com

نعمتوں سے بہرہ یاب ہوئے اور شریعت کی تمام پابندیوں کی حقانیت کا وجدانی شعور حاصل کیا۔ یہی اصول تصوف ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ مولانا روم نے نہایت منظم اور باضابطہ کوشش کی ہے کہ شریعت اور طریقت میں جو بُعد پیدا ہوگیا ہے اسے رفع کیا جائے، ارباب شریعت پر واضح کیا جائے کہ جب تک احکام خداوندی کی حقانیت بہ طریق کشف روشن نہ ہوگی، دل کو سکون نہ آئے گا اور وظائف وعبادت کو تکالیف شرعیہ کہا جائے گا، حالانکہ صوفی کے لیے احکام شریعت پر عمل کرنا عین راحت ہے کہ وہ عشق الٰہی میں سرشار ہے۔ اس پر کسی قسم کا جبر نہیں۔ دوسری طرف انہوں نے ارباب طریقت پر یہ بات روشن کی کہ تصوف شریعت ہی کا دوسرا نام ہے اور یہ بات غلط ہے کہ انسان یہ دعویٰ کرے کہ اب جو مجھے تزکیہ قلب حاصل ہوگیا ہے تو تکالیف شرعی میرے لیے ساقط ہوگئی ہیں، یوں صوفیہ کی اس جماعت کی خود بخود نفی ہوگئی جو حقیقت کو شریعت سے ماورا تصوف کرتی تھیں۔ یہی مثنوی کا موقف ہے کہ شریعت اور طریقت میں کوئی فرق نہیں، دونوں ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ مولانا روم نے ضمناً تمام احکام شرعی کی پابندی کر کے صحیح تصوف کی حد بندی کر دی اور یہ بات اچھی طرح واضح کر دی کہ جو صوفی احکام شریعت پر عمل نہیں کرتا وہ اپنے قلب کے مجلیٰ ہونے کا دعویٰ ہی نہیں کر سکتا کہ اگر واقعی اس کا قلب مجلیٰ ہوتا تو تمام احکام شرعیہ کی پابندی وہ اپنے لیے لازم قرار دیتا۔

مولانا روم کی مثنوی کے بعد متصوفانہ شاعری میں کسی نئی اہم چیز کا اضافہ نہیں ہوا۔ جامی تک وہی اسرار و رموز دہرائے جاتے رہے جو مثنوی میں پائے جاتے ہیں۔ یہی مثنوی کے تفوق کی دلیل قطعی ہے۔ مثنوی کے مؤلف نے حقیقت مطلقہ کا تعقل کر لیا ہے اور اس پر شریعت وطریقت کے تمام اسرار روشن ہوگئے ہیں۔

کشف اور وجدان کے ذریعے ادراک حقیقت کے بعد صوفی صحیح معنی میں عاشق ہو جاتا ہے کہ بہ رغبت تمام محبوب حقیقی کے تمام احکام کی پیروی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں رومی نے جو ہر عشق کی جا بجا تعریف کی ہے اور اس کی ماہیت کی طرف معنی خیز

Marfat.com

اشارے کیے ہیں۔صوفی کی ذہنی تکمیل کیا ہے اس کے متعلق رومی کے یہ دو شعر نہایت دل نشیں پیرائے میں حقیقت کا اظہار کرتے ہیں:

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است
جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو در نظر رو در نظر

علامہ اقبال نے اس کی یوں تشریح کی ہے:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں[1]
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

سید عابد علی عابد

---

(1) تصوف میں جوہر عشق کو کیا مقام حاصل ہے، عشق سے مولانا روم کی کیا مراد ہے، علامہ اقبال نے اس اسلوب فکر کے کیسے کیسے پہلو مولانا رومی سے مستعار لیے ہیں، ان تمام باتوں کی توضیح کے لیے مندرجہ ذیل تالیفات سے استفادہ کرنا چاہیے:

(1) فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم (مرحوم) بزم اقبال لاہور۔

(2) شعر اقبال، سید عابد علی عابد، بزم اقبال لاہور۔

(3) حکمت رومی۔خلیفہ عبدالحکیم مرحوم۔ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔

Marfat.com

# حصہ اوّل

Marfat.com

# مقدمہ

## حامداً و مصلیاً

مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست (۱)
امانمی تواں کہ اشارت بہ اوکنند

سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے۔ تین حصے (علم الکلام، الکلام، الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہے وہ فقر و تصوف ہے اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلے میں ان کو داخل کرنا اور اس حیثیت سے ان کی سوانح عمری لکھنا، لوگوں کو موجب تعجب ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک اصلی کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اس طرح تشریح کی جائے اور اس کے حقائق و معارف اس طرح بتائے جائیں کہ خود بخود دل نشیں ہو جائیں۔ مولانا نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے، مشکل سے اس کی نظیر مل سکتی ہے، اس لیے ان کو زمرۂ متکلمین سے خارج کرنا سخت ناانصافی ہے۔

---

(1) بنیاد کار "سلسلہ تالیفات وکیل ٹریڈنگ کمپنی لمیٹڈ امرتسر" کے نسخہ مطبوعہ سوانح مولانا روم پر رکھی گئی، لیکن اشعار کی اصحت کے لیے تمام ماخذ حتی المقدور کھنگالے گئے۔ (عابد علی عابد)

Marfat.com

مولانا کے حالات وواقعات عام تذکروں میں مختصراً ملتے ہیں۔ سپہ سالار (1) ایک بزرگ مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیض صحبت اٹھایا تھا، انہوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے۔ مناقب العارفین (2) میں بھی ان کا مفصل تذکرہ ہے۔ میں نے زیادہ تر انہیں دونوں کتابوں کو مآخذ قرار دیا ہے، لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں اور اس لیے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں، لیکن اس نقصان کی تلافی اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کا کلام اور بالخصوص مثنوی پر نہایت مفصل تبصرہ لکھا ہے۔

وماتو فیقی الا باللّٰہ وھو نعم المولیٰ ونعم النصیر۔

## نام ونسب، ولادت وتعلیم وتربیت

محمد نام، جلال الدین لقب، عرف مولانائے روم۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی اولاد میں تھے۔ جواہر مضیہ میں سلسلہ نسب اس طرح بیان کیا ہے: محمد بن محمد بن محمد بن حسین (3) بن احمد قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکرن الصدیق۔ اس روایت کی رو سے حسین بلخی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے ان کو دادا لکھا ہے اور یہی

(1) فریدوں بن احمد سپہ سالار، انہوں نے مولانا روم کے حالات وکوائف کے متعلق جو رسالہ تصنیف کیا ہے، وہ تہران میں شائع ہو چکا (کانپور میں بھی چھپ چکا ہے) تہرانی ایڈیشن پر پروفیسر سعید نفیسی نے حواشی بھی لکھے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ نکلسن کے قول کے مطابق یہ رسالہ 720 ہجری میں تالیف ہوا۔

عجیب بات ہے کہ انہی دنوں (720 ہجری کے لگ بھگ) افلاکی اپنی تصنیف مناقب العارفین کی ترتیب میں مصروف تھا، نہ وہ اس رسالے کا نام لیتا ہے نہ سپہ سالار افلاکی کی تصنیف کا ذکر کرتے ہیں۔

دیکھیے تاریخ ادبیات ایران، براؤن جلد دوم، رسالہ سپہ سالار چاپ خانہ اقبال، تہران 1325 (بہ اہتمام سعید نفیسی)۔ (مرتب)

(2) اس تصنیف کا پورا نام مناقب العارفین ومرآۃ الکاشفین ہے۔ مولف کا نام شمس الدین احمد افلاکی ہے۔ جس نے 718 ہجری میں اس تالیف کا ڈول ڈالا اور 754 ہجری تک مصروف تالیف رہا۔ (مرتب)

(3) حسین ابن احمد خطیبی اپنے وقت کے جید علماء میں شمار ہوتے تھے۔

(دیکھیے مجمع الفصحا (ایرانی ایڈیشن) جلد اول صفحات 233-231) بہ نقل از ''رومی کے سوانح اور افکار'' (انگریزی) تالیف افضل اقبال، مطبوعہ بزم اقبال، پہلا ایڈیشن، سال طباعت درج نہیں ہے۔ (مرتب)

روایت صحیح ہے۔ حسین بہت بڑے صوفی اور صاحب حال تھے۔ سلاطین وقت اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ[1] نے اپنی بیٹی کی شادی کر دی[2] تھی۔ بہاؤالدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے۔ اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ بہاؤالدین کا ماموں اور مولانا کا نانا تھا۔[3]

مولانا کے والد کا لقب بہاؤالدین اور بلخ وطن تھا۔ علم و فضل میں یکتائے روزگار گنے جاتے تھے۔

خراسان کے تمام دور و دراز مقامات سے انہیں کے ہاں فتوے آتے تھے۔ بیت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا، اسی پر گزراوقات تھی۔ وقف کی آمدنی سے مطلقاً متمتع نہیں ہوتے تھے۔

معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے تھے، ظہر کے بعد حقائق اور اسرار بیان کرتے، پیر اور جمعے کا دن وعظ کے لیے خاص تھا۔

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلے کا گل سر سبد تھا، مسند آراء تھا۔ وہ بہاؤالدین کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر ان کی خدمت میں حاضر ہوتا۔

---

(۱) مدینۃ العلم آرتیقی۔

(۲) یہ حکایت بہ وجوہ مستند معلوم نہیں ہوتی۔ افضل اقبال نے بدیع الزمان فروزان فر کی تصنیف (جو مولانا روم کی ابتدائی زندگی کے کوائف سے بحث کرتی ہے) پر اعتماد کر کے یہ دعویٰ کیا ہے کہ محمد خوارزم شاہ کی لڑکی سے مولانا روم کے دادا کی شادی ہو ہی نہ سکتی تھی۔ مولانا کے والد 1203ء (600ہجری) میں 55 برس کے تھے، گویا ان کی ولادت 1148ء میں ہوئی۔ افضل اقبال کے قول کے مطابق محمد خوارزم شاہ اسی سال متولد ہوا۔ (اس کی موت کا سال بہ تحقیق 617ہجری ہے) تو اس کی لڑکی اسی سال مولانا کے دادا سے کس طرح بیاہی گئی؟ نیز مولانا نے جو رشتہ بیان کیا ہے اس کی رُو سے محمد خوارزم شاہ بہاؤالدین کے نانا اور مولانا کے دادا ہوتے ہیں، نہ کہ بہاؤالدین کے ماموں اور مولانا کے نانا۔

دیکھیے فیہ مافیہ، مرتبہ فروزاں فرؒ صفحہ 247، سوانح مولانا روم۔ فروزان فر۔ مولانا روم کے سوانح اور افکار، افضل اقبال۔

(3) محمد خوارزم شاہ سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا باقتدار فرمانروا تھا۔ خراسان سے لے کر تمام ایران، ماوراء النہر، کاشغر اور عراق تک اس کے زیر اثر تھا۔ اخیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اس کے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے۔ اس ارادے سے بغداد کو روانہ ہوا، لیکن راہ میں اس قدر برف پڑی کہ واپس آیا۔ 616ھ میں چنگیز خانیوں سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں 617ھ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی۔

Marfat.com

اسی زمانے میں امام فخر الدین رازی [1] بھی تھے اور خوارزم شاہ کو ان سے بھی خاص عقیدت تھی۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب محمد خوارزم شاہ بہاؤ الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہم رکاب ہوتے۔

بہاؤ الدین اثنائے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویمِ کہن پر جان دیتے ہیں نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں۔

امام صاحب کو یہ ناگوار گزرتا، لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ نہ کہہ سکتے۔

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاؤ الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا۔ شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں، سلاطین وقت کو ہمیشہ ان کی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے۔

مامون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا کو عید گاہ میں جانے سے روک دیا تھا، جہانگیر نے اسی بنا پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا۔ [2] بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھاڑ دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے! امام صاحب اس قسم کے موقع

---

(1) ولادت 543 ہجری۔ وفات 606 ہجری۔ (تاریخ ادبیات ایران، شفق) شوستری اپنی مشہور تالیف (''اسلامی ثقافت کا خاکہ''۔ انگریزی) میں تاریخ ولادت 544 ہجری بتاتا ہے امام موصوف نے اپنی تصانیف کے تنوع سے ثابت کر دیا ہے کہ وہ واقعی جامع العلوم تھے۔ علامہ اقبال، مولانا روم کے مقابلے میں ان کو کم وقعت دیتے تھے۔ خود مولانا روم لکھتے ہیں۔

پائے استدلال خود چوبیں بود پائے چوبیں سخت بے تمکین بود
گر بہ استدلال کار دیں بدے فخر رازی رازدار دیں بدے

تلمیحات اقبال تالیف راقم بھی دیکھیے۔ (کلمہ رازی) (مرتب)

(2) جہانگیر نے توزک میں اس واقعے کو اس طرح پیش کیا ہے گویا امام ربانی مجدد الف ثانی (معاذ اللہ) لوگوں کو دھوکا دینے کے لیے عبادت و ریاضت کی دکان داری کرتے تھے۔ ''حیات مجدد'' (تالیف محمد فرمان، مجلس ترقی ادب) میں اس واقعے کی تفصیلات ملیں گی۔ (مرتب)

Marfat.com

کے منتظر رہتے تھے، فرمایا "ہاں اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر مشکل پڑے گی۔"
خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارے سے خزانہ شاہی اور قلعے کی کنجیاں بہاؤالدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیاں رہ گئی ہیں[1] وہ بھی حاضر ہیں۔ مولانا بہاؤالدین نے فرمایا کہ اچھا جمعے کو وعظ کہہ کر یہاں سے چلا جاؤں گا۔ جمعہ کے دن شہر سے نکلے، مریدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے۔ خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پچھتایا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی، لیکن یہ اپنے ارادے سے باز نہ آئے۔ راہ میں جہاں گزر ہوتا تمام رؤسا و امراء زیارت کو آتے تھے۔ 610ھ میں نیشاپور پہنچے۔ خواجہ فریدالدین عطار ان کے ملنے کو آئے۔ اس وقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی، لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا۔ خواجہ صاحب نے شیخ بہاؤالدین سے کہا کہ اس جوہر قابل سے غافل نہ ہونا۔ یہ کہہ کر اپنی مثنوی "اسرار نامہ" مولانا کو عنایت کی۔[2] چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر جابجا آئے گا اور ان سلاطین میں سے اکثر کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے، اس لیے مختصر طور پر اس سلسلے کا ذکر ضروری ہے۔ اس زمانے میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے، وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی، جو ایشیائے کوچک پر قابض ہو گئی تھی اور اس زمانے میں ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے۔ یہ سلطنت 220 سال تک قائم رہی

(1) براؤن خاص طور پر امام رازی کا نام نہیں لیتے، ہاں علماء کی مخالفت کا ذکر ضرور کرتے ہیں۔ (تاریخ ادبیات ایران، جلد دوم) یوں بھی اگرچہ مولانا روم کے والد اور فخر رازی کے اختلاف کی مستند شہادت موجود ہے، لیکن اس بات پہ بھی غور کر لینا چاہیے کہ عام تذکرہ نگاروں کے قول کے مطابق مولانا روم کے والد بہاؤالدین 1213ء میں بلخ سے جاتے ہیں اور رازی 1209ء میں وفات پا جاتے ہیں۔ بہاؤالدین کی مہاجرت رازی کے عناد کا نتیجہ نہیں معلوم ہوتی۔ افضل اقبال کا دعویٰ ہے کہ مولانا روم کے والد کچھ عرصے کے لیے وطن سے باہر گئے، پھر واپس آ گئے۔ اس کے بعد مستقلاً منگولوں کے حملے سے ذرا پہلے یہاں سے چلے گئے۔ افضل اقبال، کتب مذکور صفحہ 60-62۔

(2) یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے، لیکن سپہ سالار کے رسالے میں اس کا مطلق ذکر نہیں۔

(3) عباس اقبال (طبقات سلاطین اسلام) اس کلمے کو قتلمش پڑھتے ہیں۔ عباس اقبال یہ تصریح لکھتے ہیں (تاریخ مفصل ایران) کہ ایشیائے کوچک کے فرمانروا سلاجقہ کا مؤسس سلیمان اول بن قتلمش ہے جس نے 1086ء میں انتقال کیا: قطلمش نہیں (عبدالرزاق کانپوری صاحب نظام الملک طوسی بھی قتلمش ہی پڑھتے ہیں)

Marfat.com

اور چودہ حکمران ہوئے۔ اس سلسلے کا پہلا فرماں روا قطلمش تھا[3] جو طغرل بک سلجوقی کا برادر عم زاد تھا۔ قطلمش الپ ارسلان کے مقابلے میں باغی ہو کر 456ھ میں مارا گیا۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اس وقت علاؤ الدین کیقباد[1] تخت سلطنت پر متمکن تھا۔ وہ بڑی عظمت وجلال کا بادشاہ تھا اور اس کے حدود سلطنت بڑے وسیع ہو گئے تھے۔ 634ھ میں مر گیا اور اس کا بیٹا غیاث الدین کیخسرو بادشاہ ہوا۔ اس کے زمانے میں 641ھ میں تاتاریوں نے بہ سرداری تائیجو[2] روم کا رخ کیا۔ غیاث الدین نے ان کو روکنا چاہا، لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا۔ 656ھ میں وفات پائی۔ اس نے تین بیٹے چھوڑے، علاؤ الدین کیقباد، عز الدین کیکاؤس، رکن الدین قلیچ ارسلان۔ علاؤ الدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی۔ 655ھ میں وہ ہلاکو خاں کے بھائی منجو خان[3] سے ملنے کے لیے قونیہ سے چلا اور اسی سفر میں مر گیا۔ منجو خاں نے بلاد روم کو اس کے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا اور یہ دونوں بھائی منجو خاں[4] کے خراج گزار رہے۔

عز الدین کیکاؤس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا۔ اسی زمانے میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو[5] نے قونیہ پر حملہ کیا۔ کیکاؤس بھاگ گیا۔ اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی۔ بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اس کی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی۔

659ھ میں کیکاؤس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی، لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔

---

(1) کیقباد اول (جلوس 1219ء۔ وفات 1236ء (طبقات سلاطین اسلام، عباس اقبال، سلاجقہ)

(2) یہ حملہ 641ھ میں نہیں، بلکہ 639ھ میں ہوا ہے۔ سردار کا نام تائجو نہیں، بلکہ بایجو نویان ہے۔ (حرف سوم یاے) نویان امیر سردار کو کہتے ہیں (منگولی میں) غیاث الدین نے 640ھ ہی میں منگولوں کی متابعت قبول کر لی تھی۔ اس کے بعد روم کے سلاجقہ کی آزاد حکومت ختم ہو گئی ہے۔ وہ بھی منگولوں کے باج گزار اور دست نشاندہ ہو گئے۔ (تاریخ مفصل ایران، عباس اقبال)۔

(3) منگو۔

(4) وہی منگو خان یا منگو قاآن۔

(5) مجھے یہ کلمہ مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ گمان گزرتا ہے کہ شاید منگولوں کا مشہور کماندار بوقامر ہو۔

معین الدین پروانہ، جس کا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئے گا، اسی رکن الدین کا حاجب اور دراصل سیاہ وسفید مالک (1) تھا۔رکن الدین مولانا روم کا مرید خاص اور منہ بولا فرزند تھا۔

مولانا بہاؤ الدین نیشاپور سے روانہ ہوکر بغداد پہنچے، یہاں مدتوں قیام رہا۔ روزانہ شہر کے تمام امراء ورؤساوعلماء ملاقات کو آتے تھے اور ان سے معارف وحقائق سنتے تھے۔اتفاق سے ان ہی دنوں بادشاہ روم کیقباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے، یہ لوگ مولانا بہاؤالدین کے حلقہ ءدرس میں شریک ہوکر مولانا کے حلقہ بگوش ہوگئے۔

واپس جاکر علاؤ الدین سے تمام حالات بیان کیے، وہ غائبانہ مرید ہوگیا۔شیخ بہاؤالدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے۔زنجان سے آق شہر کارخ کیا۔ یہاں خاتون ملک سعید فخر الدین نے نہایت خلوص سے لوازم مہمان داری ادا کیے۔پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔زنجان سے لارندہ کارخ کیا۔ یہاں سات برس تک قیام رہا۔اس وقت مولانا روم کی عمر 18برس کی تھی ۔ بہاؤالدین نے اسی سن میں ان کی شادی کردی۔مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد 623ھ میں پیدا ہوئے۔لارندہ سے شیخ بہاؤالدین، کیقباد کی درخواست پر قونیہ کوروانہ ہوئے۔ (2) کیقباد کوخبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے تزک واحتشام سے شہر میں لایا۔شہر پناہ کے قریب پہنچ کر علاؤالدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پا ساتھ ساتھ آیا۔مولانا کو ایک عالی شان مکان میں اتارا اور ہر قسم کی ضرورت وآرام کے سامان مہیا کیے۔اکثر مولانا کے مکان پر آتا اور فیضِ صحبت اٹھاتا۔

شیخ بہاؤالدین نے جمعہ کے دن 18 ربیع الثانی 628ھ میں وفات پائی۔

مولانا روم 604ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاؤالدین

---

(1) یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لیے گئے ہیں۔حبیب السیر اور ابن خلدون میں جابجا اختلاف ہے، لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے۔ابن خلدون فارسی نہ جاننے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پرواناہ لکھتا ہے۔

(2) نفحات۔

Marfat.com

سے حاصل کی۔ شیخ بہاؤ الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پائے کے فاضل تھے، مولانا کے والد نے مولانا کو ان کی آغوش تربیت میں دیا۔ وہ مولانا کے اتالیق بھی تھے اور استاد بھی۔ مولانا نے اکثر علوم وفنون انہیں سے حاصل کیے۔ 18 یا 19 برس کی عمر میں، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے۔ جب ان کے والد نے انتقال کیا تو اس کے دوسرے سال، یعنی 629ھ میں، جب ان کی عمر 25 برس کی تھی، تکمیل علم کے لیے شام کا قصد کیا۔ اس [1] زمانے میں دمشق اور حلب علوم وفنون کے مرکز تھے۔ ابن جبیر نے 578ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں بیس بڑے بڑے دار العلوم [2] موجود تھے۔ حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابومحاسن کی تحریک سے 561ھ میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کیے۔ چنانچہ اس زمانے سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم [3] بن گیا۔

مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالاقامت (بورڈنگ ہاؤس) میں قیام [4] کیا۔ اس مدرسے کے مدرس کمال الدین بن عدیم حلبی تھے۔ ان کا نام عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ ہے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث، حافظ، مورخ، فقیہ، کاتب، مفتی اور ادیب تھے۔ حلب کی تاریخ جو انہوں نے لکھی ہے، اس کا ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔ مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی۔ طالب علمی ہی کے زمانے میں عربیت، فقہ، حدیث، تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ ان کی طرف رجوع کرتے۔ [5]

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسے میں رہ کر تحصیل کی۔ سپہ سالار نے ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ "وقتیکہ خداوندگار ما در دمشق بود، در مدرسۂ برانیہ در حجرہ کہ متمکن بودند"، لیکن ہم کو مدرسۂ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر 40 برس کی تھی۔ [6]

---

(1) مناقب العارفین صفحہ 52۔ (2) سفرنامہ ابن جبیر ذکر دمشق۔ (3) ابن خلکان ترجمہ قاضی بہاؤ الدین۔
(4) سپہ سالار صفحہ 39۔ (5) سپہ سالار صفحہ 16۔ (6) مناقب العارفین صفحہ 56,55۔

Marfat.com

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجے کی مہارت پیدا کی تھی۔ جواہر مضیّہ میں لکھا ہے: کان عالماً بالمذاهب، واسع الفقه عالماً بالخلاف وانواع العلوم۔ خود ان کی مثنوی اس کی بہت بڑی شہادت ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا، وہ اشاعرہ کے علوم تھے۔ مثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں، اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں۔ انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں مشہور تھے۔ معتزلہ سے ان کو وہی نفرت ہے، جو اشاعرہ کو ہے، چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

ہست ایں تاویل اہلِ اعتزال
وائے آں کس کو ندارد نور حال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے۔ یہ خبر سن کر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے۔ مولانا اس وقت لارندہ میں تھے۔ سید برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا اور اپنے آنے کی اطلاع دی۔ مولانا اسی وقت روانہ ہوئے۔ قونیہ میں شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی، دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک دونوں پر بے خودی کی کیفیت رہی۔ افاقے کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا، جب تمام علوم میں کامل پایا تو کہا علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمہارے والد کی امانت ہے جو میں تم کو دیتا ہوں۔ چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی۔ بعضوں کا بیان ہے کہ اسی زمانے میں مولانا ان کے مرید بھی ہو گئے۔ چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات کو بہ تفصیل لکھا ہے۔ مولانا نے اپنی مثنوی میں جابجا سید موصوف کا اس طرح نام لیا ہے کہ جس طرح ایک مخلص مرید پیر کا نام لیتا ہے۔

یہ سب کچھ تھا، لیکن مولانا پر اب تک ظاہری علوم کا بھی رنگ غالب تھا۔ علوم دینیہ کا درس دیتے تھے، وعظ کہتے تھے، فتوے لکھتے تھے، سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے۔ ان کی زندگی کا دوسرا دور درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے، جس کو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

Marfat.com

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریز کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے، تذکروں اور تاریخوں میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعے کا پتا لگانا مشکل ہے۔ جواہر مضیہ، جو علمائے حنفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے، اس میں لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے، تلامذہ آس پاس بیٹھے تھے، چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا تھا۔ اتفاقاً شمس تبریز کسی طرف سے آنکلے اور سلام کر کے بیٹھ گئے۔ مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ (کتابوں کی طرف اشارہ کر کے) کیا ہے؟ مولانا نے کہا "یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے"۔ یہ کہنا تھا کہ دفعتہً تمام کتابوں میں آگ لگ گئی۔ مولانا نے کہا "یہ کیا ہے؟" شمس نے کہا "یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے۔" شمس تو یہ کہہ کر چل دیے، مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بار، مال اولاد، سب چھوڑ چھاڑ کر نکل کھڑے ہوئے اور ملک بہ ملک خاک چھانتے پھرے، لیکن شمس کا کہیں پتہ نہیں لگا۔ کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا۔

زید العابدین شروانی نے مثنوی کے دیباچے میں لکھا ہے کہ شمس تبریز کو ان کے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ، وہاں ایک دل سوختہ ہے اس کو گرم کر آؤ۔ شمس پھرتے پھراتے قونیہ پہنچے۔ شکر فروشوں کی کارواں سرائے میں اترے۔ ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک واحتشام سے نکلی۔ شمس نے سرراہ ٹوک کر پوچھا کہ مجاہدہ وریاضت سے کیا مقصد ہے؟ مولانا نے کہا "اتباع شریعت" شمس نے کہا "یہ تو سب جانتے ہیں" مولانا نے کہا۔ "اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے۔" شمس نے فرمایا "علم کے یہ معنی ہیں کہ تم کو منزل تک پہنچائے" پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا:

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

مولانا پر ان جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے، سامنے کچھ کتابیں رکھیں ہوئی تھیں، شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا "یہ قیل وقال

Marfat.com

ہے تم کواس سے کیا غرض؟'' شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں۔ مولانا کونہایت رنج ہوااور کہا کہ میاں درویش! تم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جواب کسی طرح نہیں مل سکتیں۔ ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ ان کا نعم البدل نہیں مل سکتا۔ شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارے پر رکھ دیں۔ لطف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں، نمی کا نام نہ تھا۔ مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی۔ شمس نے کہا'' یہ عالم حال کی باتیں ہیں تم ان کو کیا جانو!'' اس کے بعد مولانا ان کے ارادت مندوں میں داخل ہو گئے۔

ابن بطوطہ جب سفر کرتے کرتے قونیہ پہنچا تو مولانا کی قبر کی زیارت کی۔ تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہاں تواتراً مشہور تھی، اس کو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے:

''مولانا اپنے مدرسے میں درس دیا کرتے تھے، ایک دن ایک شخص حلوہ بیچتا ہوا مدرسے میں آیا۔ حلوے کی اس نے قاشیں بنالی تھیں اور ایک ایک پیسے کو ایک ایک قاش بیچتا تھا۔ مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔ حلوہ دے کر وہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار ہو کر اٹھ کھڑے ہوئے اور خدا جانے کدھر چل دیے۔ برسوں کچھ پتہ نہ چلا۔ کئی برس کے بعد آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے۔ جب کبھی زبان کھلتی تو شعر پڑھتے تھے۔ ان کے شاگردان شعروں کو لکھ لیا کرتے تھے۔ یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر مثنوی بن گئی۔'' یہ واقعہ لکھ کر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہے۔ لوگ اس کی نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اس کا درس دیتے ہیں۔ خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں (مثلاً جواہر المضیہ) بعض اور تذکروں میں منقول ہیں، بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں، لیکن ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں بلکہ اس لیے کہ جیسا آگے آتا ہے، صحیح روایت کے خلاف ہیں۔ اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صوفیہ کبار کے حالات میں کس قدر دوراز کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سپہ سالار جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، مولانا کے خاص شاگرد تھے، چالیس برس فیض صحبت اٹھایا تھا، واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں، تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ، صاف اور بالکل قرین عقل ہے، چنانچہ ہم اس کو بہ تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں، لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضروری ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا، وہ کیا بزرگ کے خاندان [1] سے تھے جو فرقہ اسماعیلیہ کا امام تھا[2] لیکن انہوں نے اپنا مذہب ترک کر دیا تھا۔ شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی۔ پھر بابا کمال الدین جندی کے مرید ہوئے، لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور بیعت وارادات کا طریقہ نہیں اختیار کیا۔ سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے۔ جہاں جاتے کارواں سرائے میں اترتے اور حجرے کا دروازہ بند کر کے مراقبے میں مصروف ہوتے۔ معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازار بند بن لیتے اور اس کو بیچ کر کفاف مہیا کرتے۔ ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ الٰہی کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا متحمل ہوسکتا۔ عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ۔ اسی وقت چل کھڑے ہوئے۔ قونیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا، برنج فروشوں کی سرائے میں اترے۔ سرائے کے دروازے پر ایک بلند چبوترہ تھا، اکثر امراء اور عمائد تفریح کے لیے وہاں بیٹھتے تھے۔ شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جس کی نسبت بشارت ہوئی ہے۔ دونوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں اور دیر تک زبان حال میں باتیں ہوتی رہیں۔ شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید بسطامی کے ان دو واقعات میں تطبیق کیونکر ہوسکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خربزہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہؐ نے اس کو کس

---

(1) دیباچہ مثنوی نحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے۔

(2) شفق لکھتا ہے کہ شمس کا پورا نام شمس الدین بن علی بن ملک مراد تبریزی ہے یعنی وہ اس بات سے انکار کرتا ہے کہ شمس کا کوئی تعلق فرقہ باطنیہ کے فرمانرواؤں سے تھا۔ براؤن شبلی سے متفق ہے، لیکن اس نے بھی صورت حال یہ لکھ کر مشکوک بنادی ہے کہ شمس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ حسن بن صباح کے فرقے کے ایک فرمانروا کا خلف الرشید تھا (جلال الدین حسن، فرقہ باطنیہ، اسماعیلیہ کا چوتھا فرمانروا۔ متوفی 618ھ) (مرتب)

Marfat.com

طرح کھایا ہے، دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ، سبحانی ما اعظم شانی، (یعنی اللہ اکبر! میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہؐ با ایں ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں 70 دفعہ استغفار کرتا ہوں۔ مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پائے کے بزرگ تھے، لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجے پر ٹھہر گئے تھے اور اس درجے کی عظمت کے اثر سے ان کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے، بخلاف اس کے جناب رسول اللہؐ منازل تقرب میں برابر ایک پائے سے دوسرے پائے پر چڑھتے جاتے تھے، اس لیے جب بلند پائے پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے۔

مناقب العارفین کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہے کہ یہ 624ھ کا واقعہ ہے۔ اس بنا پر مولانا کی مسند نشینیٔ فقر کی تاریخ اسی سال شروع ہوتی ہے۔ سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرے میں چلہ کش رہے۔ اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین کے اور کسی کو حجرے میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی۔ مناقبِ العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا گیا ہے۔ اس زمانے سے مولانا کی حالت میں ایک نمایاں تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے، اب اس کے بغیر چین نہیں آتا تھا۔ چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشغال دفعتہً چھوڑ دیے اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوتے تھے، تمام شہر میں ایک شورش مچ گئی۔ لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سروپا نے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے۔ یہ برہمی یہاں تک پھیلی کہ خود مریدان خاص اس کی شکایت کرنے لگے۔ شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے، چپکے سے گھر سے نکل کر دمشق کو چل دیے۔ مولانا کو ان کے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی۔ مریدانِ خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا۔ مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا۔ اس خط نے شوق کی آگ اور بھڑکا دی۔ مولانا نے اس زمانے میں نہایت رقت انگیز اور پر اثر اشعار کہے۔ جن لوگوں نے شمس

Marfat.com

کو آزردہ کیا تھا، ان کو سخت ندامت ہوئی۔ سب نے مولانا سے آکر معافی کی درخواست کی ۔ چنانچہ اسی واقعے کو مولانا کے صاجزادے سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں درج کیا ہے:

ہمہ گریاں ، بہ توبہ گفتہ کہ وائے
عفو ماکن ازیں گناہ ، خدائے
قدر اُو از عمیٰ نہ دانستیم
کہ بد اُو پیشوا نہ دانستیم

طفل رہ بودہ ایم ، خردہ مگیر
یا رب انداز در دل آں پیر
کہ کند عذر ہائے مارا او
عفو کلی ازیں شدیم دو تو

پیش شیخ آمدند لابہ کناں
کہ بہ بخشا مکن دگر ہجراں
توبہ ہا مے کنیم ، رحمت کن
گر دگر ایں کنیم لعنت کن

شیخ شاں چونکہ دید ازیشاں ایں
راہ شاں داد رفت از واں کیں

اب رائے یہ قرار پائی کہ سب مل کر دمشق جائیں اور شمس کو منا کر لائیں ۔ سلطان ولد اس قافلے کے سپہ سالار بنے ۔ مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا، خط یہ تھا:

بہ خدائے کہ در ازل بودہ ست
حی و دانا و قادر قیوم
نور او شمع ہائے عشق افروخت

Marfat.com

تابشد صد ہزار سر معلوم
از یکے حکم او جہاں پُرشُد
عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی
گشت گنج عجائبش مکتوم
کہ ازاں دم کہ تو سفر کردی
از حلاوت جدا شدیم چُو موم
ہمہ شب ہمچو شمع مے سوزیم
ز آتشی جفت و انگبیں محروم
درد فراق جمال تو مارا
جسم ویران و جان ہمچو موم
آں عناں را بدیں طرف برتاب
زفت کن پیل عشق را خرطوم
بے حضورت سماع نیست حلال
ہمچو شیطان طرف شدہ مرجوم
یک غزل بے تو، ہیچ گفتہ نہ شد
تا رسد آں مشرفہ(۱) مفہوم
بس بہَ ذوق سماع نامہَ تو
غزلے پنج و شش بشد منظوم

(۱) مشرفہ۔ بہ ضم میم و فتح شین وکسر راء مشددہ۔ نامہ ورسالہ کہ از طرف شخص اعلیٰ باشند بہ ۔۔ ئے ادنیٰ۔ یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا روم اپنی غزل کو فیض شمس سمجھ کر مشرفہ کہتے تھے کہ ادنیٰ لوگوں کے نام اعلیٰ (شمس) کا خط ہے، لیکن یہ قیاس ہے، اس سے اطمینان کامل نہیں ہوتا۔ (مرتب)

Marfat.com

شام از نور صبح روشن باد
ای بہ تو فخر شام و ارمن و روم

ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی پندرہ (15) شعر کی لکھی تھی جس کے دوشعر دیباچہ مثنوی میں نقل کیے ہیں:

بروید اے حریفاں بکشید یارِ ما را
بمن آورید ، حالا صنم گریزپا را
اگر او بہ وعدہ گوید ، کہ دم دگر بیاید
مخورید مکر او را ، بفریبد او شمارا

سلطان ولد قافلے کے ساتھ دمشق پہنچے۔ بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا۔ سب سامنے جاکر آداب و تسلیم بجالائے اور پیشکش [1] جوساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا،

بہ دام و دانہ نگیرند مرغ دانا را

پھر فرمایا کہ ان خزف ریزوں کی ضرورت نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے۔ چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا، پھر دمشق سے سب کو لے کر روانہ ہوئے۔ تمام لوگ سواریوں پر تھے، لیکن سلطان ولد کمال ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونیہ تک پیادہ آئے۔ مولانا کو خبر ہوئی تو تمام مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لے کر استقبال کو نکلے اور بڑے تزک واحتشام سے لائے۔ مدت تک بڑے ذوق وشوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جس کا نام کیمیا تھا، شادی کرلی۔ مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرادیا کہ حضرت شمس اس میں قیام فرمائیں۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جن کا نام علاؤ الدین چلپی تھا، جب مولانا سے ملنے آتے تو حضرت شمس کے خیمے میں سے ہو کر جاتے۔ شمس کو ناگوار ہوتا۔ چند بار منع کیا،

(1) دیباچہ مثنوی میں لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دینار سرخ تھے اور مولانا نے اسی لیے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانے پر نثار کیے جائیں۔

Marfat.com

لیکن وہ باز نہ آئے۔ علاؤ الدین نے لوگوں سے شکایت شروع کی۔ حاسدوں کو موقع ملا، سب نے کہنا شروع کیا کہ غضب ہے! ایک بیگانہ آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے؟ یہ چرچا بڑھتا گیا، یہاں تک کہ شمس نے اب کی دفعہ عزم کرلیا کہ جا کر پھر کبھی نہ آئیں، چنانچہ دفعتہً غائب ہو گئے۔ مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے لیکن کہیں پتا نہ چلا۔ آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لے کر خود تلاش کو نکلے۔ دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سراغ رسانی کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ آخر مجبور ہو کر قونیہ واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھے ہیں۔ مناقب العارفین میں کیمیا سے شادی کرنے کا واقعہ منقول نہیں، لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ محترمہ کیمیا خاتون تھیں۔ وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے، وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں۔ ان کی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کے چلے گئے۔ مناقب العارفین میں بھی یہ لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان 644ھ میں پیش آیا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچے میں لکھا ہے کہ شمس اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے اور مولانا خود جا کر ان کو تبریز سے لائے۔ چنانچہ خود مثنوی میں اس واقعے کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے:

ساربانا بار بکشا ز اشتراں
شور تبریز است و کوئے دلستاں

فر فردوس است ایں پالیز را
شعشعۂ عرش است ایں تبریز را

ہر زمانے فوز روح انگیز جاں
از فراز عرش بر تبریزیاں

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے، جو بقول خود 40 برس تک مولانا کی خدمت میں رہے، شمس تبریز کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور

Marfat.com

پھر ان کا پتا نہ لگا۔ یہ اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ ان کو اسی زمانے میں، جبکہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے، مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا۔[1] نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاؤالدین محمد نے یہ حرکت کی۔[2] نفحات الانس کی شہادت کا سن 645ھ لکھا ہے غرض شمس کی شہادت یا غیبوبت کا زمانہ 644ھ اور 645ھ کے بیچ بیچ میں ہے۔ شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بالکل بدل دی۔

تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی، لیکن قرائن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح ان کی طبیعت میں پنہاں تھے، جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے۔ شمس کی جدائی گویا چقماق تھی اور شرارے ان کی پرجوش غزلیں۔ مثنوی کی ابتدا اسی دن سے ہوئی، چنانچہ تفصیل آگے آئے گی۔

اسی زمانے میں ہلاکو خاں کے سپہ سالار بایجو خاں[3] نے قونیہ پر حملہ کیا اور اپنی فوجیں شہر کے چاروں طرف پھیلا دیں۔ اہل شہر محاصرے سے تنگ آ کر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپ نے ایک ٹیلے پر جو بایجو خاں کی خیمہ گاہ کے سامنے تھا، جا کر مصلیٰ بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بایجو خان کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باراں کرنا چاہا، لیکن کمانیں کھنچ نہ سکیں۔ آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں، لیکن گھوڑے جگہ سے نہ ہل سکے۔ تمام شہر میں غل پڑ گیا۔ لوگوں نے بایجو خاں سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا۔ اس نے خود خیمے سے نکل کر کئی تیر چلائے، لیکن سب پھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے۔ جھلا کر گھوڑے

---

(1) جواہر مضیہ۔

(2) شمس تبریزی کے مقتول ہونے کی داستان محل نظر ہے۔ شفق کا خیال ہے کہ غزلیات کی اندرونی شہادت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شمس پھر غائب ہو گئے۔ (تاریخ ادبیات ایران) قاسم غنی (تاریخ تصوف در ایران) کا خیال ہے کہ شمس دوبارہ 645ھ میں غائب ہو گئے۔ تمام مآخذ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت واقعات یوں ہے۔

(1) پہلی بار شمس 642ھ میں قونیہ آئے اور مولانا روم کو طریقت و سلوک سے آشنا کیا۔

(2) کچھ عرصے کے بعد عوام کی شورش انگیزی اور مولانا روم کے اقربا کی رنجیدگی کی وجہ سے قونیہ سے رخصت ہو گئے۔

(3) 645ھ سے پہلے لوٹ آئے لیکن اب کے عوام اور رومی کے اقربا کی کشیدگی اور بھی زیادہ ہو گئی چنانچہ 645ھ میں پھر غائب ہو گئے۔ اس کے بعد ان کا سراغ نہیں ملا۔ (مرتب)

(3) یہ وہی بایجو نویان ہے جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ (مرتب)

Marfat.com

سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا، لیکن ہاتھ پاؤں اٹھ نہ سکے۔ آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔

یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ 153)۔ صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں، اس لیے اگر ان کو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین بایجو خاں کے آگے مصلیٰ بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی اور اہل فوج کی تیر باراں کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا، اس نے خود بایجو خاں کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا شمس کی جدائی نے بے قرار و بے تاب رکھا۔ ایک دن اسی جوش و خروش کی حالت میں گھر سے نکلے، راہ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کی دکان تھی، وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے۔ مولانا پر ہتھوڑی کی آواز نے سماع کا اثر پیدا کیا۔ وہیں کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی۔ شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کوٹتے رہے، یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہو گئی لیکن انہوں نے ہاتھ نہ روکا، آخر شیخ باہر نکل آئے۔ مولانا نے ان کو آغوش میں لے لیا اور اس جوش و مستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے:

یکی گنجی پدید آمد ازیں دکان زرکوبی

زہے صورت، زہے معنی، زہے خوبی، زہے خوبی

شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دکان لٹوا دی اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے۔ وہ ابتدا سے صاحب حال تھے، سید برہان الدین محقق سے ان کو بیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم استاد اور مولانا کے والد کے شاگرد تھے۔ (1)

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی، 9 برس تک متصل ان سے صحبت گرم رہی، جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے ان سے حاصل ہوئی۔ چنانچہ بہاؤالدین ولد اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں:

---

(1) نفحات الانس و سلسلہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب۔

Marfat.com

قطب ہفت آسمان و ہفت زمیں
لقب شاں بود صلاح الدیں
نور خود از رخش خجل گشتے
ہر کہ دیدیش ز اہل دل گشتے
جوں وار دید شیخ صاحب حال
برگزیدش ز جملہ ابدال
دُوبدو کرد جملہ را بگواشت
غیر او را خطا و سہو انگاشت
گفت آں شمس دیں کہ مے گفتیم
باز آمد بہ ما چرا خفتیم
گفت از روئے مہر با یاراں
نیست پروائے کس مرا بہ جہاں
من نہ دارم سر شما بروید
از برم، باصلاح دیں بروید
شورش شیخ گشت از و ساکن
واں ہمہ رنج و گفتگو ساکن

☆☆☆

شیخ با او چناں کہ باآں شاہ
شمس تبریز خاصۂ اللہ
خوش در آمیخت ہمچو شیر و شکر
کار ہر دو ز ہم دگر شد زر(۱)

(۱) سپہ سالار ص 70۔

Marfat.com

مولانا، صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق وشوق کی غزل اور اشعار لکھتے تھے، ایک غزل میں فرماتے ہیں:

مطربا اسرار مارا باز گو
قصہ ہائے جاں فزا را باز گو

مادھاں بربستہ ایم از ذکر او
تو حدیث دل کشا را باز گو

چوں صلاح الدیں صلاحِ جان ماست
آں صلاحِ جان ماراَ ، باز گو

مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زرکوب جس کو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا تھا، مولانا کا نہ صرف ہمدم وہم راز بن گیا ہے، بلکہ مولانا اس سے اس طرح پیش آتے ہیں جس طرح مرید پیر کے ساتھ، سخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بری طرح پیش آنا چاہا۔ چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں:

باز در منکراں غریو افتاد
باز درہم شدند اھل فساد

گفتہ باہم کزیں یکے، رستیم
چوں نگہ مے کنیم در شستیم

ایں کہ آمد ز اولیں بتر است
اولیں نور بود ایں شرر است

کاش کاں اوّلیہ بودی باز
شیخ مارا رفیق و ہم دمساز

ہمہ ایں مرد را ہیے دانیم
ہمہ ہم شہریم و ہم خوانیم

Marfat.com

نہ وراخط ، نہ علم ، نے گفتار
بر ما خود نداشت ایں مقدار
گرچہ شاں ترّہات می گفتند
از غم و غصہ شب نہ می خفتند
کاے عجب از چہ روے مولانا
ے نیابد کسے چو او دانا
روز و شب ے کند سجود او را
بر فزونانِ دیں فزود او را
یک مریدے بہ رسم طنّازی
شد ازیشاں و کرد غمّازی
او ہما لحظہ نزد مولانا
آمد و گفت آں حکایت را
کہ ہمہ[1] جمع قد آں دارند
کہ فلاں را زنند و آزارند

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق ان سے منقطع نہیں ہوسکتا، اس خیال سے باز آئے۔ مولانا نے اپنے صاجزادے سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاجزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ اختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں۔ سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں۔ بالآخر 664ھ میں شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیں کہ اب طائر روح قفس عنصری سے نجات پائے۔ تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی۔ مولانا نے تمام رفقاء اور اصحاب کے ساتھ ان کے جنازے کی مشایعت کی اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن

(1) سپہ سالار ص 71۔

Marfat.com

کیا۔ مولانا کو ان کی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا، اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے:

ای زہجراں در فراقت آسمان بگریستہ
دل میان خوں نشستہ، عقل و جاں بگریستہ

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلپی کو جو معتقدان خاص میں تھے، ہمدم و ہم راز بنایا اور جب تک زندہ رہے انہیں سے دل کو تسکین دیتے رہے۔ مولانا ان کے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے مرید ہیں۔ وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کے وضو خانے میں وضو نہیں کیا۔ شدت کے جاڑے پڑتے ہوئے اور برف گرتی ہوئی، لیکن گھر جا کر وضو کر آتے۔ حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی، چنانچہ تفصیل اس مثنوی کے ذکر میں آئے گی۔

672ھ میں قونیہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور متصل 40 دن تک قائم رہا۔ تمام لوگ سراسیمہ و حیران پھرتے تھے، آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے، مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے، لقمہ تر چاہتی ہے اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی، اسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل لکھی:

با ایں ہمہ مہرو و مہربانی
دل می دھدت کہ خشم رانی

ویں جملۂ شیشہ خانہ ہا را
درہم شکنی بہ لن ترانی

در زلزلہ است دار دنیا
کز خانہ تو رخت مے کشانی

نالاں ز تو صد ہزار رنجور
بی تو نہ زیندھیں تو دانی

ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے، اسی زمانے میں ایک اور غزل لکھی:

رو سر بنہ بیالیں، تنہا مرا رہا کن
ترک من خرابے شب گرد مبتلا کن

مائیم و موج سودا شب تا بروز تنہا
خواہی بیا ببخشا خواہی برو جفا کن

برشاہ خوب رویاں واجب وفا نباشد
ای زرد روے عاشق تو صبر کن وفا کن

دردیست غیر مردن آن را دوا نباشد
پس من چگونہ گویم آں درد را دوا کن

در خواب دوش پیرے در کوئے عشق دیدم
با سر اشارتم کرد کہ عزم سوے ما کن

گراژدھا است در رہ عشقیست چوں زمرد
از برق آں زمرد ہیں دفع اژدھا کن

بس کن کہ بے خودم من گر تو ہنر فزائی
توبیخ بو علی گو تنبیہ بوعلا کن

چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا۔ اکمل الدین اور غضنفر، کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے، علاج میں مشغول ہوئے، لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے ابھی کچھ ہے۔ آخر تشخیص سے عاجز آئے اور مولانا سے عرض کی کہ ''آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں'' مولانا مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے، لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔

بیماری کی خبر عام ہوئی تو تمام شہر عیادت کے لیے ٹوٹا۔ شیخ صدر الدین جو شیخ محی الدین کے تربیت یافتہ اور روم و شام میں مرجع عام تھے۔ تمام مریدوں کو ساتھ لے کر

آئے۔ مولانا کی حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور یہ دعا کی کہ ''خدا آپ کو جلد شفا دے۔ مولانا نے فرمایا ''شفا آپ کو مبارک ہو، عاشق اور معشوق میں بس ایک پیرہن کا پردہ رہ گیا، کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اُٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے؟'' شیخ روتے ہوئے اٹھے، مولانا نے یہ شعر پڑھا:

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شاہی ہم نشیں دارم
رخِ زریںِ من منگر کہ پائے آہنیں دارم

شہر کے تمام امراء، علماء، مشائخ اور ہر طبقے و درجے کے لوگ آئے تھے اور بے اختیار چیخیں مار مار کر روتے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاؤ الدین ولد، سلوک اور تصوف میں بڑے پائے کے شخص تھے، لیکن مولانا نے حسام الدین چلپی کا نام لیا۔ لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا، پھر یہی جواب ملا۔ چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لے کر کہا کہ ان کے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا ''وہ پہلوان ہے، اس کو وصیت کی حاجت نہیں۔'' مولانا پر 50 دینار قرضہ تھا، مریدوں نے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کر کے باقی قرض خواہ سے بحل کرالو، لیکن قرض خواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمدللہ اس سخت مرحلے سے رہائی ہوئی۔ چلپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازے کی نماز کون پڑھائے گا؟ فرمایا ''مولانا صدر الدین'' یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی 672ھ کی پانچویں تاریخ کو یک شنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا۔ رات کو تجہیز و تکفین کا سامان مہیا کیا گیا صبح کو جنازہ اٹھا۔ بچے، جوان، بوڑھے، امیر، غریب، عالم، جاہل ہر طبقے اور فرقے کے آدمی جنازے کے ساتھ چیخیں مار مار کر روتے جاتے تھے۔ ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے۔ عیسائی اور یہودی تک جنازے کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے۔ بادشاہ وقت جنازے کے ساتھ تھا، اس نے ان کو بلا کر کہا کہ تم کو مولانا سے کیا تعلق؟ بولے کہ یہ شخص اگر تمہارا محمد [1] تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تھا۔ صندوق جس میں

(۱) یہ گفتگو محل نظر معلوم ہوتی ہے، ورنہ مسلمانوں کا یہ جواب بھی ضرور نقل کیا جاتا کہ مولانا روم کسی طرح رسول پاکؐ کی مثیل نہ تھے۔ کسی مسلمان کا یہ عقیدہ نہیں ہو سکتا۔ (مرتب)

تابوت رکھا تھا، راہ میں چند دفعہ بدلا گیا اور اس کے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کیے گئے شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان میں پہنچا۔ شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے، لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے۔ آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی۔ 40 دن تک لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے، چنانچہ ان واقعات کو سلطان ؤلد نے اپنی مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے:

پنجم ماہ در جماد آخر
بود نقلان آں شہِ فاخر

سال ہفتاد و دو بدہ بہ عدد
شش صد از عہد حضرت احمدؐ

چشم زخمے چناں رسید آں دم
گشت نالاں فلک دراں ماتم

مردم شہر از صغیر و کبیر
ہمہ اندر فغاں و آہ نفیر

دیہیاں ہم ز رومی و اتراک
کردہ از دردِ او گریباں چاک

بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر
از سر مہر عشق نزپے بر

کردہ او را مسیحیاں۔ معبود
دیدہ او را جہود خوب چو ہود(۱)

عیسوی گفت اوست عیسیٰ(۲) ما
موسوی گفت اوست موسیٰ ما

---

(۱) بہ ضم حرف اول و واو معروف۔ (مرتب) (۲) قافیہ محل نظر ہے۔ (مرتب)

Marfat.com

ہمہ کردہ زعم گریباں چاک
ہمہ از سوز کردہ برسر خاک

ہم چناں ایں کشید تاچل روز
ہیچ ساکن نشد دمے تف و سوز

بعد چل روز سوئے خانہ شدند
ہمہ مشغول ایں فسانہ شدند

مولانا کا مزار مبارک اس وقت سے آج تک بوسہ گاہ خلائق ہے۔ ابن بطوطہ جب قونیہ میں پہنچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا لنگر خانہ ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔

----❖❖❖----

# اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاؤالدین محمد، سلطان ولد۔ علاؤالدین محمد کا نام صرف اس کارنامے سے زندہ ہے کہ انہوں نے شمس تبریز کو شہید [1] کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے، خلف الرشید تھے، گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہو سکا، لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانۂ روزگار تھے۔ مولانا کی وفات پر سب کی رائے تھی کہ انہی کو سجادہ نشین کیا جائے، لیکن ان کی نیک نفسی نے گوارا نہ کیا۔ انہوں نے حسام الدین چلپی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانے میں آپ ہی خلافت کی خدمات انجام دیتے تھے، اس لیے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجئے۔ حسام چلپی نے 684ھ میں انتقال کیا۔ ان کے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے۔ ان کے زمانے میں بڑے بڑے علماء و فضلا موجود تھے، لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بن جاتا۔ ان کی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک مثنوی ہے، جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔ انہوں نے 712ھ میں 96 برس کی عمر میں انتقال کیا۔ ان کے چار صاحبزادے تھے۔ چلپی عارف (جن کا نام جلال الدین فریدوں تھا) چلپی عابد، چلپی زاہد اور چلپی واجد۔ چلپی عارف مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا ان کو نہایت پیار کرتے تھے۔ سلطان ولد کے انتقال کے بعد باپ کے سجادے پر بیٹھے اور 719ھ میں انتقال کیا۔ ان کے بعد ان کے بھائی چلپی عابد نے مسندِ فقر کو زینت بخشی۔ ان کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا، لیکن نہ ان کے تفصیلی حالات ملتے ہیں، نہ ان کا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے۔

---

(۱) شہادت کے متعلق بحث ہو چکی ہے۔ مولانا روم کے خلف الرشید علاؤالدین محمد کے متعلق شفق (صفحہ 271) کا بیان ہے کہ جب عوام میں شورش برپا ہوئی اور شمس کے قتل کی داستان کا آغاز ہوا تو یہ علاؤالدین محمد عام بلوے میں سخت مجروح ہوئے اور آخر زخموں کی تاب نہ لا کر اللہ کو پیارے ہوئے۔ (مرتب)

# سلسلہ باطنی

مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہے۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں لکھا ہے کہ ان کے فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں۔ چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا، اس لیے ان کے انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا، لیکن آج کل ایشیائے کوچک، شام، مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقے کو، مولویہ، کہتے ہیں۔ میں نے سفر کے زمانے میں اس فرقے کے اکثر جلسے دیکھے ہیں۔ یہ لوگ نمد کی ٹوپی پہنتے ہیں جس میں جوڑ یا درز نہیں ہوتی، مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہیں۔ خرقہ یا کرتہ کے بجائے ایک چنٹ دار پاجامہ ہوتا ہے۔ ذکر وشغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے۔ رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا، بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں۔ سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں، لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی۔ چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکر کی حالت طاری رہتی تھی اور جیسا کہ آگے آئے گا وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے، مریدوں نے تقلیداً اس طریقے کو اختیار کیا حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں۔ صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلے میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ 40 دن چار پایوں کی خدمت کرتا ہے، 40 دن فقراء کے دروازے پر جھاڑو دیتا ہے، 40 دن آب کشی کرتا ہے، 40 دن فراشی، 40 دن ہیزم کشی، 40 دن طباخی، 40 دن داروغہ گری۔ جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کرا کر حلقے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ خانقاہ سے لباس (وہی جامہ) ملتا ہے اور اسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

# مولانا کے معاصرین اور اربابِ صحبت

اسلام کو آج چودہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بارہا بڑے بڑے

صدمات اٹھائے، لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اس کو ٹکر لگی، کسی اور قوم یا مذہب کو لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتار کا سیلاب اٹھا اور دفعتہً اس سرے سے اس سرے تک پھیل گیا۔ سیکڑوں ہزاروں شہر اجڑ گئے۔ کم از کم 90 لاکھ آدمی قتل کر دیے گئے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تاریخ اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ آج تک نہ سنبھل سکا۔ یہ سیلاب 615ھ میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج وشان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی ابن الاثیر، مورخ ابن الفارض، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی، شمس الائمہ کروری، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، مورخ بغداد ضیاء بن بیطار، ابن حاجب ابن القطفی صاحب تاریخ الحکماء، خونجی، منطقی، شاہ بوعلی قلندر، زملکانی وغیرہ، اسی پُر آشوب عہد کی یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹتی جاتی تھیں، لیکن علم وفن کے حدود وسیع ہوتے جاتے تھے۔ اسی زمانے میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا، یاقوت حموی نے قاموس الجغرافیہ لکھی، ضیاء بن بیطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں، شیخ سعدی نے غزل کو معراج پر پہنچایا، ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا، سکاکی نے بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ مولانا اپنے زمانے کے ان مشاہیر میں سے اکثر سے ملے تھے، لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے، جس قدر پتا لگتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے: شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم میں مصروف تھے اور ان کی عمر 40 برس کی تھی۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانے میں دمشق میں تھے، محی الدین، شیخ سعد الدین، حموی، شیخ عثمان رومی، شیخ اوحد الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں، جو حقائق واسرار ان صحبتوں میں بیان کیے گئے ان کی تفصیل میں طول ہے۔[1]

(1) سپہ سالار ص 14۔

Marfat.com

صدرالدین قونوی، شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اوران کی تصنیفات کے مفسر تھے۔ وہ قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا۔ ان کی پُرلطف صحبتوں کا ذکر آگے آئے گا۔ نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے۔ ایک دفعہ وہ مولانا اور شیخ صدر الدین شریک صحبت تھے، نماز کا وقت آیا تو انہی نے امامت کی اور دونوں رکعتوں میں قل یاایھا الکفرون، پڑھی۔ چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی، مولانا نے شیخ صدرالدین کی طرف خطاب کرکے کہا کہ ایک دفعہ میرے لیے پڑی اور ایک دفعہ آپ[1] کے لیے۔ شاہ بوعلی قلندر پانی پتی، جن کو تمام ہندوستان جانتا ہے، مدت تک مولانا کی صحبت میں[2] رہے اوران سے مستفید ہوئے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے، ان سے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں۔ شیخ سعدی کا گزر اکثر بلاد روم میں ہوا ہے، بوستان میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے۔ اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ مولانا سے ضرور ملے ہوں گے، لیکن اور روایتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیج دیجئے، تاکہ میں اس سے غذائے روحانی حاصل کروں۔ یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قید نہیں، چاہے کسی کی ہو۔ اسی زمانے میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعے سے پہنچی تھی، شیخ نے وہی غزل بھیج دی۔ اس کے چند شعر یہ ہیں:

ہر نفس آواز عشق می رسد از چپ وراست
ما بہ فلک مے رویم ، عزم تماشا کر است
ما بہ فلک بودہ ایم ، یار ملک بودہ ایم
باز ہماں جا رویم باز کہ آں شہر ماست
ما ز فلک برتریم ، و ز ملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگذریم ، منزل ما کبریاست

(۱) نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی۔ (۲) ریاض العارفین۔

شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلاد روم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے، یہ غزل اسی کے ترانۂ حقیقت کا ایک نغمہ ہے۔ شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجیب حالت طاری ہوئی۔ خاص اس غزل کے لیے سماع کی مجلسیں منعقد کیں اور بہت سے ہدیے اور تحفے دے کر شیخ سعدیؒ[1] کو مولانا کی خدمت میں بھیجا، چنانچہ شیخ قونیہ میں آئے اور مولاناؒ[2] سے ملے۔ علامہ قطب الدین شیرازی، محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے۔ درۃ التاج ان کی مشہور کتاب ہے جس میں انہوں نے فلسفے کے کل اجزا فارسی میں نہایت جامعیت سے لکھے ہیں۔ وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہو کر رہ گئے۔ ان کی ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

جواہر مضیہ میں لکھا ہے کہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو۔ چونکہ درحقیقت وہ اسی نیت سے آئے تھے، شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

ارنقی نے مدینۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کی نصیحت سے برکت حاصل کی۔ مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستند علماء کے ساتھ مولانا کے پاس گئے۔ سب نے آپس کے مشورے سے چند نہایت معرکۃ الارا مسائل ٹھہرا لیے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن جونہی مولانا کے چہرے پر نگاہ پڑی، یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق و اسرار پر تقریر شروع کی جس کے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے۔ بالآخر سب کے سب مولانا کے[3] مرید ہو گئے۔

واقعے کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازیؒ[4] بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں اور اس سے مولانا کے رتبے کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

---

(۱) کسی مستند ماخذ میں اس ملاقات کا ذکر مجھے نہیں مل سکا۔ (مرتب) (۲) مناقب العارفین ص 158۔
(۳) مناقب العارفین ص 254۔ (۴) ولادت 634ھ وفات 710ھ۔ ''طب، نجوم، حکمت، موسیقی میں شرہ آفاق تھے'' (مشق) رصد مراغہ کی تعمیر و ترتیب میں طوسی کے شریک کار تھے۔ (مرتب)

# اخلاق وعادات

مولانا کے اخلاق وعادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کیے جائیں، اس لیے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلاترتیب لکھتے ہیں۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرے میں نہیں آئے، ان کی زندگی عالمانہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی۔ ان کی سواری جب نکلتی تھی تو علماء اور طلباء، بلکہ امراء کا ایک بڑا گروہ رکاب آگے تھے۔ سلاطین اور امراء کے دربار سے بھی ان کا تعلق تھا، لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ ان کی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے، لیکن اس قدر مسلّم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے اور نو دس برس تک ان کی صحبت میں فقر کے مقامات طے کیے تھے۔ مناقب العارفین وغیرہ میں ان کے کشف وکرامات کے واقعات اسی زمانے سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لیے دمشق تشریف لے گئے تھے۔ جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے۔ درس وتدریس، افتاء اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا، لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے نشے میں سرشار رہتے تھے۔

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ سپہ سالار برسوں ساتھ رہے ہیں، ان کا بیان ہے کہ میں نے کبھی ان کو شب خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا۔ بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں ہوتا تھا۔ قصداً لیٹتے نہ تھے، نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے۔ ایک غزل میں فرماتے ہیں:

چہ آساید بہ ہر پہلو کہ خسپد
کسی کز خار دارد ، او نہالین

سماع کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو ان کے لحاظ سے دیوار

سے ٹیک لگا کر زانوں پر سر رکھ لیتے کہ وہ بے تکلف ہو کر سو جائیں۔ وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو خود اٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہوتے۔

ایک غزل میں اس طرف اشارہ کیا ہے:

ہمہ خفتند و من دل شدہ را خواب نبرد
ہمہ شب دیدۂ من بر فلک استارہ[1] شمرد

خوابم از دیدہ چناں رفت کہ ہرگز ناید
خواب من زہر فراق تو بنوشید و بمرد

روزہ اکثر رکھتے تھے۔ آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا، لیکن معتبر رواۃ کا بیان ہے کہ متصل دس دس بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلے کی طرف مڑ جاتے اور چہرے کا رنگ بدل جاتا۔ نماز میں نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اول عشاء کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی۔ مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے، مقطع میں لکھتے ہیں:

بخدا خبر ندارم چو نماز مے گزارم
کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے، مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور داڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جم ہو کر یخ ہو گئے، لیکن وہ اسی طرح نماز میں مشغول رہے۔ حج والد کے ساتھ ابتدائے عمر میں ادا کر چکے تھے، اس کے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا۔

مزاج میں انتہا درجے کا زہد و قناعت تھی، تمام سلاطین اور امرا نقدی اور ہر قسم کے تحائف بھیجتے تھے، لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے۔ جو چیز آتی اسی طرح صلاح الدین زرکوب یا چلپی حسام الدین کے پاس بھجوا دیتے۔ کبھی کبھی ایسا اتفاق

(۱) ضرورت شعری کے لیے ستارہ کو استارہ باندھا ہے، یوں نہ بڑھایا جائے تو مصرع ساقط الوزن ہو جاتا ہے۔ (م)

ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔[1] جس دن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا، بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بُو آتی ہے۔ معمول تھا کہ ہمہ وقت منہ میں ہلیلہ رکھتے تھے، اصلی سبب معلوم نہیں، لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے۔ چلپی سے لوگوں نے پوچھا تو انہوں نے کہا "مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے کہ منہ کا مزا بھی شیریں رہے" لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں۔ استغراق اور محویت اور چیز ہے، لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے ان کی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔ فیاضی اور ایثار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبایا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر دے دیتے۔ اسی لحاظ سے کرتہ عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں زحمت[2] نہ ہو۔ باوجود عظمت وشان کے نہایت درجہ بے تکلف، متواضع اور خاکسار تھے۔ ایک دفعہ جاڑوں کے دن میں حسام الدین چلپی کے پاس گئے۔ چونکہ ناوقت ہو چکا تھا، دروازے سب بند تھے۔ وہیں ٹھہر گئے۔ برف گر گر سر پر جمتی جاتی تھی، لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو، نہ آواز دی، نہ دروازہ کھٹکھٹایا۔ صبح کو بواب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی۔ حسام الدین کو خبر کی۔ وہ آ کر پاؤں پر گر پڑے اور رونے لگے۔ مولانا نے گلے سے لگالیا اور ان کی تسکین کی۔

ایک دفعہ بازار میں جا رہے تھے، لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے۔ آپ کھڑے ہو گئے۔ لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے۔ مولانا بھی ان کی دلداری کے لیے ان کے ہاتھ چومتے۔ ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا، اس نے کہا "مولانا! اور ٹھہر جائیے میں کام سے فارغ ہو لوں۔" مولانا اس وقت تک وہیں کھڑے رہے، کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی۔ اہل محفل اور خود مولانا پر وجد کی حالت تھی۔ ایک شخص بے خودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکر کھاتا۔ چند دفعہ یہی اتفاق ہوا۔ لوگوں نے بزور اس کو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دور بٹھا دیا۔ آپ نے ناراض ہو کر فرمایا "شراب اس نے پی ہے اور بدمستی تم کرتے ہو۔"

(۱) سپہ سالار ص 20-21۔ (۲) سپہ سالار ص 50۔

Marfat.com

قونیہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا۔ مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لیے جایا کرتے تھے۔ ایک دن وہاں کا قصد کیا۔ خدام پہلے وہاں جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے، لیکن قبل اس کے کہ مولانا پہنچیں، چند جذامی پہنچ کر نہانے لگے۔ خدام نے ان کو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چشمے میں اسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ کے گھر میں سماع کی مجلس تھی، کرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے۔ لوگ سماع میں مشغول تھے، اتفاق سے ایک کتے نے آ کر طبق میں منہ ڈال دیا۔ لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا۔ مولانا نے فرمایا کہ اس کی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی، اس نے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے۔ لوگوں نے سبب پوچھا، فرمایا کہ میں جو اندر گیا تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے سے نہا رہا تھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اس لیے میں باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانے میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاؤ الدین کا ذکر چھڑا۔ فقہا نے کہا کہ خواہ مخواہ یہ شخص سلطان العلماء کہلاتا ہے اور اپنے آپ کو مقدس جتاتا ہے۔ مولانا چپکے سنا کیے۔ صحبت ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے ان فقہا سے کہا کہ آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اسی کے سامنے برا کہا، شیخ بہاؤ الدین مولانا کے والد ہیں۔ فقہا نے مولانا سے جا کر معذرت کی۔ مولانا نے فرمایا "تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں، میں بارِ خاطر ہونا نہیں چاہتا"۔ ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کرا خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی۔ اتفاق سے مولانا بھی اسی وقت آ گئے، سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اس کی لونڈی تو تمہاری کیا حالت ہوتی۔ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی بہنیں ہیں۔ کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں۔ کرا خاتون نے اسی وقت اس کو آزاد کر دیا اور جب تک زندہ رہیں، غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہناتی رہیں۔

Marfat.com

ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے، ایک تنگ گلی میں ایک کتا سرراہ سو رہا تھا، جس سے راستہ رک گیا تھا۔ مولانا وہیں رک گئے اور دیر تک کھڑے رہے۔ ادھر سے ایک شخص آ رہا تھا اس نے کتے کو ہٹا دیا۔ مولانا نہایت آزردہ ہوئے اور فرمایا کہ ناحق اس کو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سرراہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ او لعین! تو ایک کہے گا تو دس سنے گا۔ اتفاق سے مولانا کا ادھر سے گزر ہوا۔ آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ بھائی جو کچھ کہنا ہے مجھ کو کہہ لو۔ مجھ کو اگر ہزار کہو گے تو ایک بھی نہ سنو گے۔ دونوں مولانا کے پاؤں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔ ایک دفعہ قلعے کی مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی، تمام امراء اور صلحا حاضر تھے۔ مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کیے۔ ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں۔ اس زمانے میں وعظ کا طریقہ یہ تھا کہ قاری قرآن کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا۔ مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے، ان کو حسد پیدا ہوا، بولے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں، ان کے متعلق بیان کرنا کون سی کمال کی بات ہے؟ مولانا نے ان کی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورۃ پڑھیں میں اس کی تفسیر بیان کرتا ہوں۔ انہوں نے "والضحیٰ" پڑھی۔ مولانا نے اس سورۃ کے دقائق اور لطائف بیان کرنے شروع کیے تو صرف 'والضحیٰ' کے 'واؤ' کے متعلق اس قدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام ہو گئی۔ تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی۔ فقیہ صاحب ایسے شرمسار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے۔ اس جلسے کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کیا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے، میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں، لیکن کیا کروں، کچھ تدبیر بن نہیں پڑتی۔ مثنوی میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

خویش راہ رنجو سازی زار زار
تا ترا بیروں کنند از اشتہار

Marfat.com

اشتہار خلق بند محکم است

در رہ ایں از بند آھن کے کم است

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے۔ شیخ نے بہت تعظیم وتکریم سے لیا اور اپنے سجادے پر بٹھایا۔ آپ ان کے سامنے دوزانو ہو کر مراقبے میں بیٹھے۔ حاضرین میں سے ایک درویش نے جس کا نام حاجی کاشی تھا، مولانا سے پوچھا کہ ''فقیر کس کو کہتے ہیں؟'' مولانا نے کچھ جواب نہ دیا۔ تین دفعہ اس نے یہی سوال کیا۔ مولانا پھر بھی چپ رہے۔ جب اٹھ کر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقیر اذاعرف اللہ کل لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو ان کی زبان بند ہو جاتی ہے۔ یہ مناقب العارفین کی روایت ہے۔ ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو، لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ، محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے۔ شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ ان کے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ میں مجمع تھا۔ شمس الدین ماردنی مسند درس پر درس دے رہے تھے۔ قاضی سراج الدین اور شیخ صدر الدین دائیں بائیں تشریف رکھتے تھے۔ تمام امراء مشائخ اور علماء ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے۔ دفعۃً مولانا کسی طرف سے آنکلے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے، بیٹھ گئے۔ یہ دیکھ کر معین الدین پروانہ اور مجد الدین اتابک اور دیگر امراء اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آبیٹھے۔ قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لے جا کر بٹھایا۔ شمس الدین ماردنی نے بہت عذر خواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔

سراج الدین قونوی بڑے رتبے کے فاضل تھے، لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے۔ کسی نے ان سے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہتروں مذہبوں سے متفق ہوں۔ انہوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے؟ اور اگر وہ اقرار کریں تو ان کی خوب خبر لینا۔ اس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا۔ آپ نے کہا

''ہاں میرا یہ قول ہے''۔اس نے مغلظ گالیاں دینی شروع کیں۔مولانا نے ہنس کر فرمایا کہ جو آپ فرماتے ہیں میں اس سے بھی متفق ہوں۔وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوحد الدین کرمانی (۱) گوشاہد باز تھے، لیکن پاکباز تھے۔ مولانا نے فرمایا کہ کاش کہ کردی وگزشتی یعنی (کوئی عملِ بد) کر کے توبہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ (۲) مقرر تھا۔ چونکہ مولانا مفت خوری کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اس لیے اس کے معاوضے میں فتوے لکھا کرتے تھے۔مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتوے لائے تو گو میں کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کرو، تا کہ یہ آمدنی مجھ پر حلال ہو۔چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لیے رہتے تھے۔اس حالت میں کوئی فتویٰ آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے۔

ایک دفعہ اسی حالت میں ایک فتویٰ لکھا۔شمس الدین مارونی نے اس فتویٰ کی تغلیط کی۔مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتاب کے فلاں صفحے میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا۔ (۳)

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ملتا ہے اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں؟ مولانا نے کہا ''شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ پندرہ دینار بھی انہی کو ملنے چاہئیں۔'' (۴)

مولانا کے زمانے میں کیقباد المتوفی 634ھ،غیاث الدین کیخسرو بن کیقباد المتوفی 656ھ رکن الدین قلیج ارسلان یکے بعد دیگرے قونیہ کے تخت سلطنت پر بیٹھے۔یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے۔اکثر حاضر خدمت ہوتے۔کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے اور مولانا کو تکلیف دیتے۔

---

(۱) متوفی 635ھ (شفق) ''کردے وگزاشتے'' زیادہ قرین صواب معلوم ہوتا ہے کہ اکثر راقم نے یہی کلمات پڑھے ہیں۔ (م)

(۲) مناقب العارفین ص 264۔ (۳) ایضاً ص 193۔ (۴) مناقب العارفین ص 264۔

رکن الدین کے دربار میں سیاہ وسفید کا مالک معین الدین پروانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدے پر مامور تھا۔ اس کو مولانا سے خاص عقیدت تھی اور اکثر نیازمندانہ حاضر ہوتا، لیکن مولانا کو بالطبع امراو سلاطین سے نفرت تھی، صرف حسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے، ورنہ ان کی صحبتوں سے کوسوں بھاگتے ۔ ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی، اس لیے کم حاضر ہوسکتا ہوں، معاف فرمایئے گا۔ فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں، میں نے آنے کی بہ نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امراء کے ساتھ ملاقات کو گیا۔ مولانا چھپ بیٹھے۔ معین الدین کے دل میں خیال گزرا کہ سلاطین اور امراء اولوالامر ہیں اور قرآن مجید کی رو سے ان کی اطاعت فرض ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے۔ سلسلہ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا۔ درباریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ حاضر نہ ہوئے۔ حسن میمندی جو وزیر تھا، اس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں واطیعوا اللہ اور واطیعوا الرسول واولی الامر منکم ،آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت نہیں کہ اطیعوا الرسول میں مشغول ہوں، اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امراء یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اٹھ کر چلے آئے۔

مولانا پر اکثر استغراق، وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی۔ بیٹھے بیٹھے یکبارگی اٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے، کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور ہفتوں غائب رہتے ۔ لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے، آخر کسی ویرانے میں پتا لگتا، مریدانِ خاص وہاں سے جا کر لاتے ۔ سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے ۔ راہ میں چلتے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کانوں میں آ گئی، وہیں کھڑے ہو گئے اور مستانہ وار رقص کرنے لگے۔ معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر قوالوں کو دے ڈالتے۔

مریدوں میں خواجہ مجد الدین نامی ایک امیر صاحب مقدرت تھا، وہ ہمیشہ کپڑوں

Marfat.com

کے کئی کئی صندوق مہیا رکھتا تھا۔ مولانا جب کپڑے اتار کردے ڈالتے تو فوراً نئے لا کر پہنا دیتا۔

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو قونیہ کا قاضی کرنا چاہا، انہوں نے تین شرطیں پیش کیں: رباب (باجے کا نام ہے) سرے سے اٹھایا دیا جائے، عدالت کے تمام پرانے چپراسی نکال دیے جائیں اور جو نئے مقرر ہوں ان کو حکم دیا جائے کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں۔ معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں۔ لیکن پہلی شرط اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے۔ فاضل مذکور بھی ہٹ کے پورے تھے، قضا قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مولانا نے سنا تو فرمایا کہ رباب کی ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچالیا۔

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جل کر رہتے ہیں، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں۔ مولانا نے کہا "ہاں ہزار مرغیاں ایک مکان میں رہ سکتی ہیں، لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔"

----❖❖❖----

# حصہ دوم

Marfat.com

# تصنیفات

مولانا کی تصنیفات حسب ذیل ہیں:

فیہ مافیہ۔ یہ ان خطوط کا مجموعہ[1] ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے۔ یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔ سپہ سالار نے اپنے رسالے میں ضمناً اس کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب 1309ھ میں امرتسر میں چھپا ہے۔ اس کے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔

دیوان۔ اس میں تقریباً پچاس ہزار شعر ہیں۔ چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے اس لیے عوام اس کو شمس تبریزی کا دیوان سمجھتے ہیں۔ چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریزی کا نام لکھا ہے، لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔

اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے، یا غائبانہ اس کے اوصاف بیان کرتا ہے، دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریزی کے نام سے نہ دیوان لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے۔ اس کے ساتھ مولانا کی غزل کا کوئی ٹکڑا یا پورا مصرع اپنی غزل میں لے لیا ہے۔ یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس

(۱) یہ غلط صریح ہے، فیہ مافیہ مولانا روم کے ملفوظات کا مجموعہ ہے۔ مولانا روم کے خلف الرشید سلطان ولد نے 751ھ میں اس کا مسودہ صاف کیا تھا۔ سب سے پہلے یہ کتاب 1928ء میں مولانا عبدالماجد دریابادی نے شائع کی، پھر 1950ء میں بدیع الزمان فروزان فر نے تہران سے نسخ ٹائپ میں شائع کی۔ اردو میں عبدالرشید تبسم نے ملفوظات رومی کے نام سے ترجمہ بھی کر دیا ہے۔ (م)

Marfat.com

تبریز کے نام سے مشہور ہے، مثلاً علی حزیں کہتے ہیں:

ایں جواب غزل مرشد روم است کہ گفت
"من بہ بوئے تو خوشم نافہ تاتار مگیر"

دوسرا مصرعہ مولانا کا ہے، چنانچہ پورا شعر یہ ہے:

من بہ کوئے تو خوشم خانہ من ویراں کن
من بہ بوئے تو خوشم نافہ تاتار مگیر

حزین کی ایک اور غزل کا شعر ہے:

مطرب ز نوائے عارف روم
ایں پردہ بزن کہ "یار دیدم"

مثنوی۔ یہی کتاب ہے جس نے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جس کی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبالیا ہے۔ اس کے اشعار کی مجموعی تعداد، جیسا کہ کشف الظنون میں ہے 2666 ہے۔ مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا اور فرمایا تھا کہ:

باقی ایں گفتہ آید بی گماں
در دل ہر کس کہ باشد نور جاں

اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لیے اکثروں نے کوششیں کیں اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا اس کو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پاکر خود اس حصے کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا جس کا مطلع یہ ہے:

اے ضیاء الحق حسام الدیں سعید
دولتت پائندہ عمرت بر مزید

شیخ اسماعیل قیصری جنھوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے، ان کو اس دفتر کا ایک نسخہ 1814ء کا لکھا ہوا ہاتھ آیا۔ انہوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی

Marfat.com

تصنیف ہے۔ چنانچہ انہوں نے ان لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا۔ اس پر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اس کی صحت پر بہت سے شبہات وارد کیے۔ اسماعیل صاحب نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔ (۱)

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام وروم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے۔ (۲)

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور مثنوی ہے، (۳) چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہیں۔

## دیوان

دیوان میں اگرچہ کم وبیش 50 ہزار شعر ہیں، لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں، قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں۔ مولانا کی شاعری کا دامن مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے، حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو، ارباب حال میں بھی نامور ہیں، اس عیب سے نہ بچ سکے۔ ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانے (۴) سے ہوئی، جس کو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے، لیکن شاعری کی اصناف میں غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتدا امداحی اور بھٹیئی (۵) سے ہوئی اور اس لیے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا، لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتدا تشبیب (۶)، یعنی غزل سے ہوتی تھی، اس لیے فارسی میں بھی قصائد غزل

---

(۱) یہ پوری تفصیل کشف الظنون میں مذکور ہے۔ (۲) نول کشوری ایڈیشن میں چھ دفتر ہیں۔ (م)

(۳) جیسا کہ اوپر بیان ہوا، مولانا کے ملفوظات کا مجموعہ ''فیہ مافیہ'' بھی فارسی اور اردو میں چھپ چکا ہے۔

(۴) اب یہ طے ہے کہ رودکی سے پہلے بہت سے شعرا داد سخن دے چکے تھے۔ دیکھیے ''تاریخ ادبیات در ایران'' تالیف ذبیح اللہ صفا اور ''احوال واشعار رودکی، تالیف سعید نفیسی۔ (م)

(۵) بھاٹ کی طرح کسی کے گن گانا۔ (م)

(۶) تشبیب، نسیب، غزل وغیرہ کے باہمی اختلاف واشتراک کے لیے دیکھیے شمس قیس رازی کی تالیف ''المعجم'' اور راقم کی تالیف ''اصول انتقاد ادبیات'' (م)

Marfat.com

سے شروع ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا۔ چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظہیر فاریابی اور کمال اسماعیل نے غزلیں بھی لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں، لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی۔ غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو لوگ شعر و شاعری میں مشغول تھے، صرف وہ تھے جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا۔ عشق و عاشقی سے اس کو سروکار نہ تھا۔ چنانچہ اس زمانے کے جس قدر شعراء ہیں، ان کے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مرصع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان کی غزلیں آج بھی موجود ہیں، ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔

ایران کی شاعری میں درد و اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ارباب حال، یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ ان کو تصوف سے ملا، ان دونوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا۔ سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجہ فریدالدین عطار اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے درد دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصائد اور مثنویات کے ذریعے سے کیا تھا، غزلیں اب تک سادگی کی حالت میں رہیں۔ ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لیے شعراء کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا۔ ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اس لیے ان کے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے[1]۔ تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریویو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے ان کا موازنہ کیا جاتا، تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں، اس لیے مذاق حال

(1) ذبیح اللہ صفا نے غزل کی ترقی سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب لونڈیاں باندیاں کم ہوئیں اور خواتین کا احترام معمول ہو گیا تو غزل میں وہ کیفیت خاص پیدا ہوئی جسے گداز کہتے ہیں۔

Marfat.com

کے موافق خواہ مخواہ بھی ان کو ترجیح دی جاتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہوسکتا کہ غزل کو ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جاسکتا، لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گو کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بہ جبر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی، اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے۔ مولانا کے الفاظ یہ ہیں "از بیم آنکہ ملول نشوند شعری گویم، واللہ کہ من از شعر بیزارم۔ دو ولایت ما وقوم ما از شاعری ننگ تر کارے نہ بود[1]"۔

غزل کے لیے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں مقرر ہیں، جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے، وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلتے، بخلاف اس کے مولانا اس کے مطلق پابند نہیں۔ وہ ان غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدے میں بھی لوگوں کے نزدیک بار پانے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دل آویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کیے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے مواقف بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فک اضافت، جو شاعری کی شریعت میں کالبغض المباحات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجائے خود پائے جاتے ہیں ہم ان کو بدفعات ذیل بیان کرتے ہیں:

(۱) سپہ سالار ص 35,34۔

Marfat.com

(1) ان کی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں اور اس وجہ سے ان غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا آتا ہے، عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا۔ مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا کرتے تھے، اس کو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں:

دیدہ خوں گشت و خوں نمی خسپد
دل من از جنوں نمی خسپد
مرغ و ماہی زمن شدہ حیراں
کایں شب و روز چوں نمی خسپد
پیش ازیں در عجیب ہمی بودم
کاسمان نگوں نمی خسپد
آسماں خود کنوں زمن خیرہ است
کہ چرا ایں زبوں نمی خسپد
عشق برمن فسون اعظم خواند
دل شنید آں فسوں ، نمی خسپد

یا مثلاً نماز میں ان پر جو بے خودی طاری ہوتی تھی اس کو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں:

چوں نماز شام ہرکس بنہد چراغ و خوانے
منم و خیال یارے ، غم و نوحہ و فغانے
چو وضو ز اشک سازم بود آتشیں نمازم
در مسجدم بسوزد ، چو درو رسد اذانے
عجبا نماز مستاں تو بگو درست ہست آں
کہ ندا ند او زمانے نہ شناسد او مکانے

Marfat.com

عجبا دو رکعت است ایں عجبا چہارم است ایں
عجبا چہ سورہ خواندم چو نداشتم زبانے

درحق چگونہ کو بم؟ کہ نہ دست ماند ونے دل
دل و دست چوں تو بردی بدہ اے خدا امانے

بخدا خبر ندارم چو نماز می گزارم
کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلانے

اخیر شعر کی سادگی اور واقعے کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یا مثلاً توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے:

باز شیرے با شکر آمیختند
عاشقاں با یک دگر آمیختند

روز و شب را از میاں بر داشتند
آفتابے با قمر آمیختند

رنگ معشوقان و رنگ عاشقاں
جملہ ہمچو سیم و زر آمیختند

رافضی انگشت در دنداں گزید
چوں علی را با عمر آمیختند

چوں بہار سرمدی حق رسید
شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

(2) مولانا کے کلام میں جو وجد، جوش اور بے خودی پائی جاتی ہے، اوروں کے کلام میں نہیں پائی جاتی ۔ وہ فطرتاً پُر جوش طبیعت رکھتے تھے، شمس تبریز کی صحبت نے اس نشے کو اور تیز کر دیا تھا۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشے میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ منہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے۔ کسی موقع پر ایسی باتیں کہہ جاتا

Marfat.com

ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں۔ کسی موقع پر اپنی خواہش و آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے کہ جس طرح کوئی لجوج سائل کسی کو لپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر ان کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا کہ محبوب مجھ سے اس قدر کھنچتا اور دامن بچاتا ہے، لیکن اگر بجائے اس میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا، بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اس کی تمام آرزوؤں کو بر لاتا۔ اس خیال کو بعینہٖ ادا کرتے ہیں:

گر بدیں زاری تو بودی عاشق و من ہرزماں
بردلت بخشیدمے و بوسہ بخشیدمے
ورتو بودی ہمچو من ثابت قدم در راہ عشق
برتو ہرگز چوں تو برمن دیگرے نگزیدمے

گرچہ برجور و جفائے تو مرا قدرت بدے
یا ز خلقم شرم بودے یا زحق ترسیدمے

یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں:

بنمائے رخ کہ باغ وگلستانم آرزوست
بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست

یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار
رقص چنیں میانہ میدانم آرزوست

گفتا ز ناز، ''بیش مرنجاں مرا' برو'
آں گفتنش کہ ''بیش مرنجانم'' آرزوست

(ترجمہ) اس نے ناز سے کہا دیکھو اب زیادہ نہ ستاؤ اور چلتے بنو، اس کا یہی کہنا کہ ''زیادہ نہ ستاؤ'' تو میری آرزو ہے۔

یا مثلاً یہ رباعی:

جز ما اگرت عاشق شیداست بگو
ور میل دلت بجانب ماست بگو
گر ہیچ مرا در دل تو جاست بگو
گر ہست بگو ، نیست بگو ، راست بگو

اس رباعی کے چوتھے مصرعے پر خیال کرو کہ اس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش و اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

(3) بڑی خصوصیت ان کے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو خاص خاص حالتیں گزرتی ہیں ان کو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے ان کی تصویر کھنچ جاتی ہے اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے۔

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعتہً عین انتظار اور شوق کی حالت میں معشوق سامنے سے آجاتا ہے۔ عاشق بے اختیار اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے ''لینا وہ آگیا'' لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں، وہ یہاں کہاں؟' پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے۔ اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں:

یار درآمد ز در خلوتیاں ! دوست دوست
دیدہ غلط می کند ، نیست غلط ، اوست اوست

یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش وطرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق کے آنے کا انتظار کیا جارہا ہے، لیکن وہ آنہیں چکتا۔ عاشق سے نہ تو یہ ہوسکتا ہے کہ عیش و طرب کے سامان کو تہہ کر کے رکھ دے، نہ یہ ہوسکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے حظ اٹھائے۔ اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں:

قدحے دارم بر کف بخدا تا تونیائی
ہمہ تا روز قیامت نہ بنوشم نہ بریزم

یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کی معشوق کو یوں ہماری بے تابی اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو اور اس کو بھی اس قسم کے

Marfat.com

معاملات پیش نہ آئیں۔اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

اے خداوند یکے یار جفا کارش دہ
دلبرے، عشوہ گرے، سرکش و خوانخوارش دہ

چند روزے ز پے تجربہ بیمارش کن
با طبیبان دغا پیشہ سروکارش دہ

تابداند کہ شب ما بہ چساں می گزرد
درد عشقش دہ و عشقش دہ۔بسیارش دہ

(4) تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں، فنا و بقا۔مقام فنا میں سالک پر خضوع، مسکینی اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اس کے بقا میں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے۔مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی، اس لیے ان کے کلام میں جو جلال، ادعا، بے باکی اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے، صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔مرزا غالب مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے، سر دھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے:

بہ زیر کنگرۂ کبریا ش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں:

نہ شبم، نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم

بنمودے نشانے ز جمال او و لیکن
دو جہاں بہم برآید، سرشور و شرندارم

حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست
خام بدم، پختہ شدم، سوختم

می گفت در بیاباں رند دہن دریدہ
صوفی خدا نہ دارد او نیست آفریدہ

زیں ہمرھاں مست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آں کہ یافت می نشود آنم آرزوست

(ترجمہ) میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکے اس کا پتہ نہیں ملتا، اس نے کہا کہ اس کی تو تلاش ہے جس کا پتہ نہیں ملتا۔

برسر منارہ اشتر رود و فغاں برآرد
کہ نہاں شدم من انجا مکنید آشکارم

اگر تو یار نہ داری چرا طلب نہ کنی
وگر بہ یار رسیدی چرا طرب نہ کنی

گفتم غمت مرا کشت گفتا چہ زہرہ دارد
غم ایں قدر نہ داند کاخر تو یار مائی

ما دل اندر راہ جہاں انداختیم
غلغلے اندر جہاں انداختیم

من ز قرآں برگزیدم مغز را
پوست را پیش سگاں انداختیم

تخم اقبال و سعادت تا ابد
از زمیں تا آسماں انداختیم

جبہ و دستار و علم و قیل و قال
جملہ در آب رواں انداختیم

Marfat.com

از کمال شوق تیر معرفت
راست کردہ برنشاں انداختیم

## دیگر

باز از پستی سوئے بالا شدم
طالب آں دلبر زیبا شدم
آشنائی داشتم زاں سوئے جاں
باز زانجا کامدم آنجا شدم
چار بودم سہ شدم اکنون دوم
از دوئی بگزشتم و یکتا شدم
جاھلاں امروز را فردا کنند
من بہ نقد امروز را فردا شدم

## دیگر

سالکان راہ را محرم شدم
ساکنان قدس را ہمدم شدم
گر چو عیسیٰ جملگی گشتم زباں
گر لب خاموش چوں مریم شدم
آنچہ از عیسیٰ و مریم یاوہ شد(۱)
گر مرا باور کنی آں ہم شدم

(۱) گم و ناپدید و ہرزہ و بے ہودہ۔ غیاث بہ نقل از برہان۔ ناپدید شدہ و گم شدہ و سخناں سرد و گم و ہرزہ و ہذیان و فحش و دشنام۔ برہان قاطع۔ نولکشوری۔ (م)

پیش نشتر ہائے عشق لم یزل
زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم
رو نمود اللہ اعلم مر مرا
کشتۂ اللہ و پس اعلم شدم

(5) عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود روح، معاد اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے۔ اس پر خطابی، یعنی شاعرانہ دلائل قائم کیے ہیں۔ مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایک بار کاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو۔ مولانا نے اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرائے میں رد کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست
چہ بہ دانہ انسانت ایں گماں باشد
شمع جاں را گرو ایں لگن تن چہ کنی
ایں لگن گر نہ بود شمع تر صد لگن است
چناں کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ
ز عقل و روح حکایت کنند قالب ہا
ہزار مرغ عجیب از گل تو برسا زند
چو ز آب و گل گزری تا دگر چہات کنند
من نہ خود آمدم ایں جا کہ بخود باز روم
ہر کہ آورد مرا باز برد در وطنم

اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں:

خنک آں قمار بازے کہ بباخت ہر چہ بودش
بنماند(۱) ہیچش الا ہوس قمار دیگر

(۱) نون نافیہ پر یہ 'ب' کہ آرائش کلام کے لیے آتا ہے، نادر ہے، اگرچہ نسبتہً متقدمین کے ہاں اس کا سراغ زیادہ ملتا تھا۔ (م)

Marfat.com

گویند رفیقانم کز عشق بہ پرہیزم
از عشق بہ پرہیزم پس با کہ بیاویزم

من از عالم ترا تنہا گزیدم
روا داری کہ من تنہا نشینم

تہمت دزد بر زنم ہر کہ نشانت آورد
کاین ز کجا گرفتۂ واں ز کجا خریدۂ

آئینۂ خریدۂ می نگری جمال خود
در پس پردہ رفتۂ پردۂ ما دریدۂ

بروید اے حریفاں بکشید یار ما را
بمن آورید حالا صنم گریز پارا

اگر او بہ وعدہ گوید کہ دمے دگر بیاید
مخورید مکر او را بہ فریبد او شما را

مرا گوید چرا چشم از رخ من برنمی داری
ازاں در پیش خورشیدش ہمی دارم کہ نم دارد

در غم یار ، یار بایستے
یا غم را کنار بایستے
زاں چہ کردم کنوں پشیمانم
دل اسال ، پار بایستے
تا بدانستے ز دشمن دوست
زندگانی دوبار بایستے

من بہ بیداری بخواب ایں جور را گردیدے

Marfat.com

چوں تو کافر بودے گر گرد تو گردیدے
در بہ اول روز ازیں حال آگہی بودے مرا
در تو کے دل بستمے ، گر بستمے بریدمے
در بخوبی چوں گل روے تو بودے خوئے تو
اے بساگل ھا کہ من از باغ وصلت چیدمے
از رخ و لب گل شکر بسیار دارد حسن تو
کاشکے بفروختے تا پارہٗ بخریدمے
اے بلبل سحر گہ مارا پرس گہ گہ
آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی

خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا:

بنال بلبل اگر با منت سر یاریست
کہ ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست

## رباعی

گر با تو بوم نخسپم از یاریہا
ور بے تو بوم نخسپم از زاریہا
سبحان اللہ ہر دو شب بیدارم
تو فرق نگر میان بیداریہا
سبحان اللہ من و تو اے دُر خوشاب
پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب
من بخت تو ام کہ ہیچ خوابم نبرد

تو بخت منی کہ برتحیزی ار خواب
در مذہب عاشق قرارے دگر است
ویں بادۂ ناب را خمارے دگر است
ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم
کارے دگر است و عشق کارے دگراست
گریم ز غم تو زار و گوئی زرق است
چوں زرق بود کہ دیدہ درخوں غرق است
تو پنداری تمام دلہا دل تست
نے نے صنما! میان دلہا فرق است

## مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مدّاحی اوران کی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے، کیونکہ عربی زبان میں قصائد مدح وثنا کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے، قصائد کی ابتداء غزل سے کی جاتی تھی جس کوتشبیب کہتے ہیں۔ اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا، لیکن اسی قسم کی سادہ غزل جوقصائد کی تمہید کے لیے زیبا تھی۔ سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود [1] کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ ان کے آباؤ اجداد، یعنی شاہان عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں، تا کہ ضرب المثل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں۔ اس [2] بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعات تاریخی کے ادا

---

(۱) ایران قدیم کے بادشاہ، محمود غزنوی کے آباؤ اجداد نہ تھے، نہ اسے ان کی عظمت کی داستانوں کا انتشار مطلوب تھا۔ شاہ نامہ اور محمود کے سلسلے میں جو اُلجھنیں پیدا ہوتی ہیں ان کا حل مطلوب ہو تو محمود شیرانی کی تالیف ''فردوسی پر چار مقالے'' سے رجوع کرنا چاہیے، اسی طرح صفا کی تاریخ کا مطالعہ بھی نہایت مفید ہوگا۔ (م)

(۲) مثنوی کی ایجاد کی یہ وجہ نہیں کہ شعراء پرانے بادشاہوں کے کارناموں کو نظم کرنا چاہتے تھے۔ رودکی کی مشہور مثنوی کلیلہ دمنہ جسے شاہ نامہ پر تقدیم زمانی حاصل ہے اخلاقی مطالب کو محیط ہے۔ (م)

Marfat.com

کرنے کے لیے اصناف نظم میں سب سے بہتر صنف تھی۔ فردوسی نے اس صنف کو اس قدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہوسکا، لیکن مثنوی، بلکہ کل اصناف شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی، واقعہ نگاری اور خیال بندی وصنائع وبدائع کے لحاظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا۔ حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کیے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد ومستی کی روح آئی۔ دولت غزنویہ کے اخیر زمانے میں حکیم سنائی نے ''حدیقہ'' لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ ''حدیقہ'' کے بعد خواجہ فریدالدین عطار نے بتعدد مثنویاں تصوف میں لکھیں جن میں سے منطق الطیر نے زیادہ شہرت حاصل کی۔ مثنوی مولانا روم جس پر ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں، اسی سلسلے کی خاتم (۱) ہے۔ اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصانیف مولانا کے لیے دلیلِ راہ بنیں۔ تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فریدالدین عطار سے ملے اور انہوں نے اپنی کتاب ''اسرارنامہ'' نذر کی۔ اس وقت مولانا کی عمر چھ برس (۲) کی تھی۔ خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچے کو عزیز رکھیے گا، یہ کسی دن تمام عالم میں اہل چل ڈال دے گا۔ مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں:

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

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

عطار روح بود سنائی دو چشم ما (۳)
ما از پس سنائی و عطار آمدیم

---

(۱) یعنی اس سے بہتر مثنوی نہیں لکھی گئی، ورنہ واقعتاً تو یہ صورت ہے کہ عرفانی اور اخلاقی مطالب پر مشتمل مثنویاں اس کثرت سے لکھی گئی ہیں کہ محض نام گنوانا بھی اطناب بے محل ہے۔ (م)

(۲) افضل اقبال کا دعویٰ ہے کہ وہ اس وقت تقریباً 12-13 سال کے تھے۔ (م)

(۳) ''دو چشم او'' یا ''دو چشم آں'' زیادہ متداول ہے اور یہی قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔ (م)

Marfat.com

ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلپی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق الطیر کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے ''بشنواز نے چوں حکایت می کند......الخ''۔ مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلپی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت یہ نایاب کتاب انہی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ جہاں ان کا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور استاد کا ذکر ہے۔ مثنوی کے چھ دفتر ہیں اور بجز دفتر اول کے ہر دفتر ان کے نام سے مزین ہے۔ دفتر دوم میں لکھتے ہیں:

مدتے ایں مثنوی تاخیر شد
مہلتے بایست تاخوں شیر شد
چوں ضیاء الحق حسام الدین عناں
باز گردانید ، ز اوج آسماں
چوں بمعراج حقائق رفتہ بود
بے بہارش غنچہ ہا نشگفتہ بود

دفتر سوم میں فرماتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدیں بیار
ایں سوم دفتر کہ سنت شد سہ بار
برکشا گنجینۂ اسرار را
در سوم دفتر بہل اعذار را

چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین توئی
کہ گزشت از مہ بنورت مثنوی

Marfat.com

همت عالی تو اے مرتجی
مے کشد ایں را خدا داند کجا
گردن ایں مثنوی را بستہ ای
می کشی آں سو کہ تو دانستہ ای
زاں ضیا گفتم حسام الدین ترا
کہ تو خورشیدی و ایں دو و صفہا
شمس را قرآں ضیاء خواند اے پدر
واں قمر را نور خواند ایں را نگر
ہم چناں مقصود من زیں مثنوی
اے ضیاء الحق حسام الدین توی
مثنوی اندر فروع و در اصول
جملہ آن تست کردستی قبول
در قبول آرند شاہاں نیک و بد
چوں قبول آرند نبود بیش رد
چوں نہالش دادۂ آبش بدہ
چوں کشادش دادۂ بکشا گرہ
قصدم از الفاظ او راز توست
قصدم از انشاش، آواز توست
پیش من آوازت آواز خداست
عاشق از معشوق حاشا کے جد است

پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں:

Marfat.com

شہ حسام الدین کہ نور انجم است
طالب آغاز سفر پنجم است

چھٹے دفتر میں تحریر فرماتے ہیں:

اے حیات دل حسام الدیں بسی
میل می جوشد بہ قسم سادسی
پیشکش می آرمت اے معنوی
قسم سادس در تمام مثنوی

مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلپی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعے سے ان کو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے۔ چونکہ مثنوی کے سلسلے کے وہی بانی اور محرک تھے، مولانا بھی دو برس تک چپ رہے۔ آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زباں کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ 662ھ ہے۔ چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں:

مطلع تاریخ ایں سودا و سود
سال اندر شش صد و شصت و دو بود

چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک لخت بند ہو گیا۔ مولانا کے صاحبزادے بہاؤالدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا، مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے، یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہو گا۔

چنانچہ بہاؤالدین ولد خود لکھتے ہیں:

مدتی زیں مثنوی چوں والدم
شد خمش گفتم ورا کاے زندہ دم
از چہ رو دیگرے نمی گوئی سخن
بہر چہ بستی در علم لدن

گفت نطقم چوں شتر زیں پس بخفت
او بگوید من دھاں بستم ز گفت

گفتگو آخر رسید و عمر ھم
مژدہ آمد وقت کزتن وارھم

در جھان جاں کنم جولاں ھمی
بگورم زیں نم در آیم در یمی

عام روایت ہے کہ اس کے بعد مولانا نے 672ھ میں انتقال کیا اور چھٹے دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں، خود مولانا نے چھٹا دفتر پورا کیا۔ چنانچہ اس کے چند اشعار یہ ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدیں فرید
دولتت پائندہ نقرت بر مزید

چونکہ از چرخ ششم کردی گزر
بر فراز چرخ ھفتم کن سفر

سعد اعداد است ھفت اے خوش نفس
زانکہ تکمیل عدد ھفت است بس

یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزندِ رشید سلطان ولد نے مثنوی کے خاتمے میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ اب میری زبان بند ہوگئی اور قیامت تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا، اس بنا پر اگر اسماعیل قیصری کا بیان صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھہرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چنداں قابل لحاظ نہیں۔ فقراء اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور یقینی نہیں ہوتیں۔ مولانا کو بیماری کی وجہ سے کی یہ خیال پیدا ہوا ہوگا، لیکن جب خدا نے صحت دے دی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کے لیے دنیا کو اپنے اس فیض

Marfat.com

سے محروم رکھتے۔

## مثنوی کی شہرت اور مقبولیت

مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی، فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی۔ صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں، کوئی نہیں ہوئی۔ شاہ نامہ، گلستاں، مثنوی مولانا روم، دیوان حافظ۔ ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی۔ مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء وفضلا نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتناء کی اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کی۔ جس قدر شرحیں لکھی گئیں ان کا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں۔ یہ نقشہ کشف الظنون سے ماخوذ ہے۔

کشف الظنون کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں، جن کا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے اور نہ ہو سکتا تھا۔ مثلاً شرح محمد افضل الہ آبادی، وولی محمد، وعبدالعلی بحرالعلوم ومحمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

| نام شارح | سنہ وفات | کیفیت |
|---|---|---|
| مولیٰ مصطفیٰ بن شعبان سودی | 969ھ تقریباً 1000ھ | 6 جلدوں میں ہے |
| شیخ اسماعیل انقروی | 1042ھ | 6 جلدوں میں ہے |
| کمال الدین خوارزمی | 840ھ | اس کا نام کنوز الحقائق ہے |
| عبداللہ بن محمد رئیس الکتاب درویش علی | | جلد اول کی شرح ہے۔ یوسف التوفی 953ھ نے مثنوی کا خلاصہ کیا تھا، یہ اس کی شرح ہے۔ |

Marfat.com

| | | |
|---|---|---|
| طریقی حسن چلپی | | اس کا نام کاشف الاسرار ہے، بعض اشعار کی شرح ہے |
| علاؤالدین مصنفک حسین واعظ | 875ھ | خلاصہ مثنوی کی شرح ہے، اس کے دیباچے میں دس مقالے ہیں جس میں اصطلاحات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشائخ کے حالات ہیں |
| شیخ عبدالمجید سیواسی | 1049ھ | سلطان احمد کے حکم سے تصنیف کی |
| علائی بن یحییٰ واعظ شیرازی اسماعیل ودہ | | اس کا نام ازھار مثنوی ہے۔ صرف احادیث وآیات قرآنی والفاظ مشکلہ کی شرح ہے۔ |

مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ مثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں، یعنی ان سے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی۔ شاہ نامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقیقی نے گورزمیہ مثنویاں لکھی تھیں، لیکن دقیقی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتاسب نامہ ناتمام رہ گئی تھی۔ گلستان اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی۔ اس لحاظ سے ان کتابوں کے لیے گویا میدان خالی تھا اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا۔

بخلاف اس کے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی جام جم اوحدی مراغہ التوفی 554، مصباح الارواح اوحد کرمانی التوفی 536، حدیقہ حکیم سنائی، منطق الطیر خواجہ فریدالدین عطار، ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام حاصل نہیں کی تھی، لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو چھپا لیا تھا۔ حکیم سنائی اور خواجہ فریدالدین عطار کا ذاتی فضل وکمال اور تقدس وشہرت بھی اس درجے کی تھی کہ ان کی تصنیفات کم درجے کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا ان کو آنکھوں پر رکھتی۔ ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں۔ ان سب پر

علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں، وہاں کی زبان فارسی تھی، اس لیے ہر شخص ان سے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت و مجلس میں ان کو رواج ہو سکتا تھا، بخلاف اس کے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے۔ ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کیے گئے تھے، اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچے کی سمجھ میں آسکتے تھے، بخلاف اس کے مثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں بھی مشکل سے آسکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آج تک لاینحل ہیں۔ ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدھ آدمی کی زبان پر ہوں گے، بخلاف اس کے مثنوی کے اشعار بچے بچے کی زبان پر ہیں اور واعظوں کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقے سے ہے۔

## مقبولیت کا سبب:

کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلآویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلتی ہے پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اس کی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبول عام ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کی دسترس سے باہر ہوتی ہے، اس لیے صرف خواص کی نظر پڑتی ہے۔ خواص جس قدر زیادہ اس پر توجہ کرتے ہیں اسی قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہو جاتے ہیں۔ خواص کی توجہ اور اعتنا و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلیداً اس کے معتقد اور معترف ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے۔ مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم و نثر میں لکھی گئی ہیں، کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ فارسی پر موقوف نہیں، اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل

سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علماء اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ ع ''ہست قرآں درزبان پہلوی'' تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔

**عبرت:** مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں، وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں:

''در تصوف می شود شیریں کلام
زاں'' کہ باشد در گنہ ، لذت تمام

پھر اپنی مثنوی من وسلویٰ کی مدح میں لکھتے ہیں:

ایں کلام صوفیان شوم نیست
مثنوی مولوی روم نیست

سچ ہے: عیب نماید ہنرش درنظر۔

مثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق وتصوف میں لکھی گئیں ان کا یہ انداز تھا کہ اخلاق وتصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور ان سے نتائج پیدا کرتے تھے، منطق الطیر اور بوستان کا یہی انداز ہے۔ حدیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بیان کیا ہے، مثلاً نفس، عقل، عمل، تنزیہہ، صفات، معرفت وجد، توکل، صبر، شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں اور ان کی حقیقت بیان کی ہے، لیکن مثنوی کا یہ انداز نہیں، مثنوی میں کسی قسم کی ترتیب وتبویب نہیں۔ دفتروں کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیتِ مضمون کے لحاظ سے نہیں، بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر نا مستحسن معلوم ہوتا ہے، خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا، چنانچہ مولانا معترض کی زبان سے فرماتے ہیں:

کیں سخن پست است یعنی مثنوی
قصۂ پیغمبر است و پیروی

Marfat.com

نیست ذکر و بحث اسرار بلند
کہ دوانند اولیاء زاں سو کمند
از مقامات تبتل تاف فنا!
پایہ پایہ، تا ملاقات خدا
جملہ سر تا سر فسانہ است و فسوں
کودکانہ قصہ، بیرون و دروں

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں تبتل اور فنا سے لے کر وصل تک سب بہ تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کیے جاتے، مولانا نے اس کے بجائے طفلانہ قصے بھر دیے۔

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے:

چوں کتاب اللہ بیامدھم برآں
ایں چنیں طعنہ زدند آں کافراں
کہ اساطیر ست و افسانہ نژند
نیست تعمیقے و تحقیقے بلند
کودکان خرد فہمش می کنند
نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکر اسماعیلؑ و ذبح جبرئیل
ذکر قصہ کعبہ و اصحاب فیل
ذکر بلقیس و سلیمانؑ و سبا
ذکر داؤدؑ و زبور و اوریا
ذکر طالوت و شعیبؑ و صوم او
ذکر یونسؑ، ذکر لوطؑ و قوم او

پھر لکھتے ہیں:

حرف قرآن را مداں کہ ظاہر ست
زیر ظاہر باطنے ہم قاہر ست

زیر آں باطن یکے بطنے دگر
خیرہ گردد اندر و فکر و نظر

ہم چنیں تا ہفت بطن اے بوالکرم
مے شمر تو ایں حدیث معتصم

حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ مستقل حیثیت سے مسائل علمی بیان کیے جائیں، دوسرے یہ کہ قصہ اور افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع بموقع اس کے ضمن میں آتے جائیں۔ دوسرا طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے وہ قصے اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں۔ مولانا نے یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا:

خوشتر آں باشد کہ راز(۱) دلبراں
گفتہ آید در حدیث دیگراں

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے "حدیقہ" اور "منطق الطیر" کو سامنے رکھ کر مثنوی لکھی خود فرماتے ہیں:

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام
از حکیم غزنوی(۲) بشنو تمام

در الٰہی نامہ گوید شرح ایں
آں حکیم غیب و فخر العارفین(۳)

---

(۱) پہلا مصرع یوں زیادہ مشہور ہے "خوشتر آں باشد کہ سر دلبراں"۔ (م)
(۲) حکیم سنائی۔ (۳) خواجہ فریدالدین عطار

Marfat.com

بعض بعض موقعوں پر باوجود بحر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقہ کے اشعار نقل کیے ہیں اور ان کی شرح لکھی ہے۔ بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل توارد ہوگیا ہے، مثلاً حدیقہ میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے اس موقع پر شعر ہے:

روح با عقل و علم داند زیست
روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں:

روح باعقل است و با علم ست یار
روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۂ اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی ان کی زبان پر چڑھ گئی تھیں، لیکن یہ سب کچھ مولانا کی تواضع اور نیک نفسی ہے، ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرے کو گوہر سے ہے۔ سیکڑوں حقائق اور اسرار جو مثنوی میں بیان ہوئے ہیں، حدیقہ وغیرہ میں سرے سے ان کا پتا ہی نہیں۔ جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں ان کی بعینہٖ یہ مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اس کی حقیقت کھل جائے۔ نمونے کے لیے چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے:

## مثال (۱)

از در تن کہ صاحب کلہ است
تا بہ دل صد ہزار سالہ رہ است

از در چشم تا بہ کعبۂ دل
عاشقاں را ہزار و یک منزل

Marfat.com

پر و بال خرد ز دل باشد
تن بے دل جوال گل باشد

باطن تو حقیقت دل تست
ہر چہ جز باطن تو باطل تست

اصل ہزل و مجاز دل نبود
دوزخ خشم و از دل نبود

پارۂ گوشت نام دل کردی
دل تحقیق را بحل کردی

دل یکے منظریست ربانی
حجرۂ دیو را چہ دل خوانی

امنت غبنی[1] کہ یک رمہ جاہل
خواندہ شکل صنوبری راہ دل

ایں کہ دل نام کردۂ بہ مجاز
رو بہ پیش سگان کوی انداز

دل کہ بامال و جاہ دارد کار
ایں سگے داں و آں دو را مردار

ان اشعار کا ماحصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل اسی کا نام ہے۔ یہ پارۂ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔ اس مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں:

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست
دل فراز عرش باشد نہ بہ پست

---

(۱) غبن بہ فتح اول و ثانی، خطا واقع شدن در رائے و تدبیر و بہ فتح اول و سکون ثانی، زیاں یافتن در خرید و فروخت۔ (م)

Marfat.com

در گل تیرہ، یقیں ہم آب ہست
لیک ازاں آبت نباید آب دست

زانکہ گر آب ست مغلوب گل ست
پس دل خود را مگو کایں ہم دل ست

سرکشیدی تو کہ من صاحب دلم
حاجت غیرے ندارم و اصلم

آں چناں کہ آب در گل در کشد
کہ منم آب و چرا جویم مدد

خود روا داری کہ ایں دل باشد ایں
کہ مرد در عشق شیرو انگبیں

لطف شیر و انگبیں عکس دل است
سرخوشی آں خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوہر و عالم غرض
سایہ دل چوں بود دل را غرض

باغہا و سبزہ ہا در عین جاں
بر برو عکسش چو در آب رواں

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
نقش ہابینی بروں از آب و خاک

صورت ، بے صورتی بیحد و عیب
ز آئنہ دل تافت موسیٰؑ راز جیب

گرچہ آں صورت نگنجد در فلک
نہ بہ عرش و فرش و دریا و سمک

Marfat.com

زانکہ محدود است و معدود ست ایں
آئینہ دل خود نہ باشد ایں چنیں
روزن دل گر کشاد است و صفا
می رسد بے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودۂ ہوا وہوس ہے، دل نہیں، لیکن مولانا نے اس کے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کیے ہیں۔ فلاسفہ میں اختلاف ہے کہ رنج ومسرت، لذت، ناگواری اشیائے خارجی کا خاصہ ہے یا تخیل کا۔ مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے یا ہمارے تصور اور تخیل کا۔ فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت وغیرہ اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں۔ جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا، نہ ان کو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے، بخلاف اس کے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے۔

اس کا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانور میں نہیں۔ اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے۔ اسی طرح لہو ولعب، رقص وسرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو ولعب سے نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر بچوں، جوانوں، بوڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے، کیونکہ ان کے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے:

لطف شیرو انگبیں عکس دل ست
سر خوشی آں خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جوہر و عالم عرض

Marfat.com

سایہ دل چوں بود دل را غرض

مولانا نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جس کے تزکیے سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے:

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
نقش ہا بینی بروں از آب و خاک

## مثال (۲)

صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہیں، حدیقہ میں حکیم سنائی نے نے کی اس طرح مدح سرائی کی ہے:

نالۂ نے ز درد خالی نیست
شوق از روئے زرد خالی نیست

عاشق خوش و مست و بس بہ نوا
زخمہا خوردہ است در دل ھا

بے زباں گوش را خبر کردہ
بے بیاں ہوش را خبر کردہ

از دمش شعلہ ہا ہمی خیزد
چہ عجب گر نے آتش انگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند
و ز جدائی ہا شکایت می کند

کز نیساں تا مرا ببریدہ اند
از نفردم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواھم[1] شرحہ شرحہ از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

من بہ ہر جمعیتی نالاں شدم
جفت خوش حالاں و بد حالاں شدم

ہر کسے از ظن خود شد یار من
وز درون من نہ جست اسرار من

سر من از نالۂ من دور نیست
لیک چشم و گوش را آں نور نیست

تن ز جان و جاں ز تن مستور نیست
لیک کس دید جاں دستور نیست

دو دھاں داریم گویا ہمچو نے
یک دھاں پنہاں ست در لب ہائے وے

---

(۱) بدیع الزمان فروزان فر کہتے ہیں کہ اس شعر سے یہ مراد نہیں کہ میں اپنا سینہ دردِ فراق میں پارہ پارہ دیکھنا چاہتا ہوں، بلکہ مراد یہ ہے کہ ایک ایسا ہم نفس چاہتا ہوں جو دردِ فراق سے آشنا ہو۔ (یعنی سینے سے مراد بہ طریق مجاز مرسل صاحب سینہ ہے کہ جزو کہا ہے اور کل مراد لیا ہے) دیکھئے خلاصہ مثنوی۔ تالیف فروزان فر 1321ھ چاپ خانہ بانک ملی۔ صفحہ نمبر 70۔ فاضل مؤلف نے سعد اور رضی نیشاپوری کے دو شعر بھی نقل کیے ہیں۔ علی الترتیب

حدیث عشق چہ داند کسے کہ در ہمہ عمر
بسر نہ کوفتہ باشد در سرائے را

---

حال شب ہائے مرا ہم چونئی داند و بس
تو چہ دانی کہ شب سوختگاں چوں گزرد (م)

یک دھاں نالاں شد سوئے شما
ہاے و ھوئے در فگندہ در سما

لیک داند ہر کہ او را منظر است
کاین فعان و ایں سرے ہم زاں سر است

اسی طرح اور بہت سے مضامین دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، ان کا موزانہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر ان کے کلام میں وہ روانی، برجستگی، نشست الفاظ، حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعراء کا خاص انداز ہے۔ اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں۔ فک اضافت جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے، مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے۔ تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں، تاہم سینکڑوں، بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی ان کے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جن کی صفائی، برجستگی اور دلآویزی کا جواب نہیں۔ چند مثالیں ذیل میں درج ہیں:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
اے طبیب جملہ علت ہاے ما
اے علاج نخوت و ناموس ما
اے تو افلاطون و جالینوس ما

عشق خواہد کیں سخن بیروں بود
آئینہ غماز نبود چوں بود

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا
بندۂ ما را چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی

Marfat.com

یا برائے فصل کردن آمدی؟

ہر کسے راہ سیرتے بنہادہ ایم
ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم

در حق او مدح و در حق تو ذم
در حق او شہد و در حق تو سم

ماں بروں را ننگریم و قال را
ما دروں را بنگریم و حال را

موسیا آداب داناں دیگر اند
سوختہ جان و رواناں دیگر اند

خوں شہیداں را ز آب اولیٰ ترست
ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ ترست

ملت عشق از ہمہ دیں ہا جداست
عاشقاں را مذہب و ملت خداست

پائے استدلال خود چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکین بود
گر بہ استدلال کارِ دیں بدے
فخر رازی راز دار دیں بدے

آں خلیفہ گفت کاے لیلیٰ توئی
کز تو مجنوں شد پریشان و غوئی

از دگر خوباں تو افزوں نیستی
گفت ”خامش شو کہ مجنوں نیستی“

Marfat.com

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا، چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال میں داخل ہے ''لیلیٰ را بگوشۂ چشم مجنوں بایستے نگریست'' لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت دونوں میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے۔ اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے، بخلاف اس کے کہ مولانا نے خود لیلیٰ کو مخاطب قرار دیا ہے۔ اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہوگئی ہے جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں۔ دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملے میں ادا کیا تھا، وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا ''مجنوں نیستی''۔ باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت میں یہ دو لفظ شیخ کے جملے سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں۔ یہ ایک جملۂ معترضہ درمیان میں آ گیا تھا، اب ہم پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں:

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم
راہ طاعت راہ بجاں پیمودہ ایم
سالکان راہ را محرم بدیم
ساکنانِ عرش را ہمدم بدیم
پیشۂ اول کجا از دل رود
مہر اول کے ز دل زائل شود
در سفر گر روم بینی یا ختن
از دل تو کے رود حب وطن
ما ہم از مستان ایں مے بودہ ایم
عاشقان درگہ وے بودہ ایم
ناف ما بر مہر او ببریدہ اند
عشق او در جان ما کاریدہ اند

روز نیکو دیدہ ایم از روزگا
آب رحمت خوردہ ایم از جوئبار

اے بسا کز وے نوازش دیدہ ایم
در گلستان رضا گردیدہ ایم

گر عتابے کرد دریائے کرم
بستہ کے گردن در ہائے کرم

اصل نقدش لطف و داد و بخشش ست
قہر بروئے چوں غبارے و غش ست

فرقت از قہرش اگر آبستن ست
بہر قدر وصل او دانستن است

می دھد جاں را فراقش گو شمال
تا بداند قدر ایام وصال

چند روزے گر زپیشم راندہ است
چشم من بر روئے خوبش ماندہ است

کز چناں روئے چنیں قہر اے عجب
ہر کسے مشغول گشتہ در سبب

مثنوی کے مضامین ومطالب کے متعلق چند امور اصول موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہیے۔

(۱) مولانا کے زمانے میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ اشاعرہ کے عقائد تھے۔امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا۔انہوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صُور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک در ودیوار سے آواز بازگشت آرہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے،تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی استقامت

Marfat.com

تھی، اس لغزش گاہ میں ان کا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا۔ اکثر وہ اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں، لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغزِ سخن رہ جاتا ہے۔

(۲) مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں، لیکن اس زمانے سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ ان کو مانتا آتا ہے۔ مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں، یہاں تک کہ اگر ان کو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے۔ اس سے بظاہر یہ قیاس ہوتا ہے کہ مولانا بھی بظاہر ان دوراز کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے، لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہیں، جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل ومفعول کے بجائے زید وعمرو کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰؑ کی ماں جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم ان کے پاس تشریف رکھتی تھیں۔ اس روایت پر خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اعتراض کیا، چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

ابلہاں گویند ایں افسانہ را
خط بکش زیرا دروغ است و خطا
زانکہ مریمؑ وقت وضع حمل خویش
بود از بیگانہ دور وھم ز خویش
مادر یحییٰؑ کجا دیدش کہ تا
گوید او را ایں سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور ونزدیک یکساں ہے، اس لیے حضرت مریمؑ نے یحییٰؑ کی ماں کو کوسوں کے فاصلے سے دیکھا ہوگا، لکھتے ہیں:

ورنہ دیدش نز بروں و نز دروں

Marfat.com

از حکایت گیر معنیٰ اے زبوں
نے چناں افسانہ ہا بشنیدہَ
ہم چوشیں[1] برنقش آں چسپیدہَ

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست
معنی اندروے ، بستان دانہ ایست

گفت نحوی زید عمرواً قد ضرب
گفت چونش کرد بے جُرمے ادب

عمرو را جرمش چہ بدکاں زید خام
بیگناہ او را بزد ہمچو غلام

گفت ایں پیمانۂ معنی بود
گندمش بستاں کہ پیمانہ ست رد

عمرو و زید از بحر اعراب است ساز
گر دورغ است آں تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے ''ضَربَ زید عمروا'' مثال میں استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمرو کو مارا۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا تھا؟ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعے کا اظہار مقصود نہیں، بلکہ عمرو وزید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے۔ غرض یہ ہے کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں، بلکہ نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط۔

(3) ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو، خواہ الٰہیات، خواہ حقائق کائنات کا ادراک، محسوس اور بدیہی چیز نہیں۔ مما لک مغرب میں آج کل جو فلسفے کی مختلف شاخیں موجود ہیں، گو نہایت قریب الفہم اور اوقع فی النفس ہیں، لیکن قطعی اور یقینی نہیں۔ ان

(1) عیب وزشتی، منتخب۔ (م)

کی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اس کے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں، لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے ان کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقاء کا مسئلہ ہے جو ڈارون کی ایجاد ہے، یعنی یہ کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں، آب وہوا اور دیگر اسباب طبیعی کی وجہ سے انہی کے سیکڑوں انواع اور اقسام بنتے گئے، یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا۔ یہ مسئلہ آج کل تقریباً تمام حکما میں سے مسلم الثبوت ہے، لیکن اس کے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ کائنات کا اس طریقے کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ قرین قیاس ہے، ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح یہ ممکن ہے کہ اشیاء میں ترقی ہوتے ہوتے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع واقسام ابتداً قدرت نے پیدا کیے ہوں۔ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں، یعنی مسئلہ مجوث فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفیہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے۔ اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اس کو بزور منوانا چاہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو یہ لازم آئے گا اور یہ لازم آئے گا، اور یہ لازم آئے گا تو محال لازم آئے گا۔ مخاطب ان فرضی، خیالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلے کو مان لیتا ہے، لیکن جب دل کو ٹٹولتا ہے تو اس میں یقین یا ظن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا، بخلاف اس کے مولانا محالات اور ممتنعات کا ڈراوا نہیں دکھاتے، بلکہ مسئلہ مجوث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اس کی مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت سے قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعے کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے، استدلال نہیں کرتے۔ ان کا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے۔ مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال

نہیں کرتے، بلکہ تمثیل کے ذریعے سے اس طرح سمجھاتے ہیں:

خوں شہیداں را ز آب اولیٰ تراست
ایں گنہ از صد ثواب اولیٰ تراست

درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست
چہ غم ار غواص را پا چیلہ نیست

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے، لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے ان کو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح قبلے کی پابندی کعبے میں جا کر اٹھ جاتی ہے۔ غواص جب دریا میں گھستا ہے تو اس کو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح وارفتان، محبت جب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کی خصوصیات کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی میں ہے وہ اس کا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے۔ استدلال کے تین طریقے ہیں: قیاس، استقرا، تمثیل۔ چونکہ ارسطو نے ان تینوں میں قیاس کو ترجیح دی تھی، اس لیے اس کی تقلید سے حکمائے اسلام میں بھی اسی طریقے کو زیادہ تر رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے ''الرد علی المنطقیین'' میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں، بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے۔ ہم اس موقع پر یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے، بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا آسان اور اقرب الی الفہم یہی طریقہ ہے۔ استدلال تمثیلی کے لیے تخیل کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری تر شرط ہے۔ اس بنا پر مثنوی کے لیے یہی طریقہ زیادہ مناسب ہے۔ مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوت تخیل ہے۔ تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراک بشری سے خارج ہیں، اس لیے جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ

Marfat.com

ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا۔ الٰہیات کے اکثر مسائل بھی عام لوگوں کے فہم سے برتر ہیں، اس لیے ان مسائل کو سمجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ ان کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعے سے سمجھایا جائے۔ ایک اور نکتہ قابل لحاظ ہے کہ الٰہیات کے مسائل میں اکثر متکلمین امکان کے ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں، لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دل میں جانشین نہیں ہوتے، بلکہ ان سے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت ملتا ہے، حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعے سے ثابت کیا جائے۔ اسی بنا پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا۔ وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیلوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان ان کی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے یا کم از کم ان کے امکان کا یقین ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، داخل، نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا۔ مولانا اس کو اس طرح تمثیل کے ذریعے سے سمجھاتے ہیں:

قرب بے چون است عقلت را بہ تو
آں تعلق ہست بے چوں اے عمو

اتصالے بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس را با جان ناس

زانکہ فصل و وصل نبود در رواں
غیر فصل و وصل نندیشد گماں

نیست آں جنش کہ در اصبع تر است
پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

از چہ رومی آید اندر اصبعت
کاصبعت بے او نداند منفعت

نور چشم و مردمک در دیدہ است
از چہ رہ آید بغیر از شش جہت

ایں تعلق را خرد چوں پے برد
بستہ فصل است و وصل ست ایں خرد

تاب نور چشم با پیہ است جفت
نور دل در قطرۂ خونے نہفت

شادی اندر گردۂ و غم در جگر
عقل چوں شمعے درون مغز سر

رائحہ در انف و منطق در لساں
لہو در نفس و شجاعت در جناں

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت یہ تمام چیزیں اسی قسم کا تعلق رکھتی ہیں جس کو نہ متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔ یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفاتِ الٰہی کا مظہر بن جاتا ہے اور اس عالم میں اس کا انا الحق کہنا جائز ہے، اس طرح ثابت کیا ہے:

رنگ آہن محو رنگ آتش است
ز آتشے می لافد و ذہن وش است

چوں بہ سرخی گشت ہم چو زرکان
پس انا النار است لافش بے گماں

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم

آتشم من، گر ترا شک است وظن
آزموں کن، دست را بر من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی، اس طرح ذہن نشین کیا ہے:

موسیا ! آداب دانان دیگر اند
سوختہ جان و روانان دیگر اند
خوں شہیداں را ز آب اولیٰ ترست
این گنہ از صد ثواب اولیٰ ترست
درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست
چہ غم ار غواص را پا چپلہ نیست
عاشقاں را ہر زماں سوزید نیست
بر دہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہوسکتی ہیں، اس کو اس طرح ثابت کیا ہے:

بنگر اندر خانہ و کاشانہ ھا
در مہندس چون بود افسانہ ھا
از مہندی آں عرض و اندیشہ ھا
آلت آورد و درخت از بیشہ ھا
چیست اصل و مایہ ہر بیشۂ
جز خیال و جز عرض و اندیشۂ
جملہ اجزائے جہاں را بے غرض
درنگر حاصل نہ شد جز ہار عرض

Marfat.com

اول فکر آخر آمد در عمل
عینت عالم چناں داں در ازل

آں نکاح زن عرض بد شد فنا
جوہر فرزند حاصل شد زما

جملہ عالم خود عرض بودند ، تا
اندر این معنی بیامد ھل اتی

ایں عرض ھا از چہ زاید ؟ از صور
ویں صور ھا از چہ زاید ؟ از فکر (۱)

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعوے عین دلیل ہوتے ہیں، اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ ایک پرچے پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی ہے، یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل بھی ہوگا:

یا بہ تازی گفت یک تازی زباں
کہ ہمی دانم زباں تا زیاں

عین تازی گفتنش معنی بود
گرچہ تازی گفتنش دعویٰ بود

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں، لیکن مختلف اعتبار سے، اس کو اس طرح سمجھایا ہے:

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب
نیست باشد ہست باشد در حساب

(۱) یہ کلمہ فکر بہ کسر حرف اول نہیں ہے یعنی ساکن ہے بلکہ یہ بکسر اول و فتح ثانی ہے اور یہ فکرت کی جمع ہے۔ فکرت خیال اور غور و تامل کو کہتے ہیں۔ غیاث نے دونوں الفاظ کا اختلاف وضاحت سے لکھ دیا ہے۔ (م)

Marfat.com

تو اگر  تا او  ذات باشد  ہست
شرر آں بسوزد  پنبہ برنہی

ترا  ندھد روشنی  باشد  نیست
فنا  اورا آفتاب باشد  کردہ

زخل[1] یک اوقیہ ، شہد من صد دو در
حل گشت وے در و افگندی در چوں

چشتی  چوں خل  طعم باشد  نیست
کشی چوں فزوں اوقیہ  آں  ہست

یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی۔ ہست اس لحاظ سے کہ اگر اس پر روئی رکھ دو تو جل جائے اور نیست اس لیے کہ اس کی روشنی نظر نہیں آ سکتی۔ اس طرح من بھر شہد میں اگر تولہ بھر سرکہ ڈال دو تو سرکے کا مزہ بالکل نہیں معلوم ہوتا، لیکن شہد کا وزن بڑھ جائے گا۔ اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ اسی طرح عارف کامل جب فنافی اللہ کے مرتبے میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی۔

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا، مولانا نے اس کو کمال کے مرتبے تک پہنچا دیا۔ اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے:

(۱) نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو

(۲) نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو، گویا حکایت اس کی تصویر ہو۔

(۳) حکایت کے اثنا میں نتیجے کی طرف ذہن منتقل نہ ہو سکے، بلکہ خاتمے پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے نتیجے کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے۔ اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر پڑتا ہے اور مصنف کی قوت تخیل ثابت ہوتی ہے۔

---

(۱) خل بالفتح وتشدید (ل) بمعنی سرکہ۔ (غیاث)

یہ تمام باتیں جس قدر مثنوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں۔ مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے، عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں، پھر ان کو ادا اس طرح کیا ہے، کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے۔ چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

(۱) ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اس کی خوراک پہنچا آیا کریں گے۔ پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لیے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن کی دیر کر کے گیا۔ شیر غصے میں بھرا ہوا بیٹھا تھا، خرگوش گیا تو اس نے دیر کی وجہ پوچھی خرگوش نے کہا ''میں تو اسی دن چلا تھا، لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا۔ میں نے اس سے بہتیرا کہا کہ میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں، لیکن اس نے ایک نہ سنی۔ بڑی مشکل سے ضمانت لے کر مجھ کو چھوڑا'' شیر نے بپھر کر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے، میں اس کو ابھی چل کر سزا دیتا ہوں۔ خرگوش آگے آگے ہولیا اور شیر کو ایک کنویں کے پاس لے جا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اس میں ہے۔ شیر نے کنویں میں جھانکا اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا۔ بڑے غصے سے حملہ آور ہو کر کنویں میں کود پڑا۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر فرماتے ہیں:

عکس خود را او عدوے خویش دید
لاجرم بر خویش شمشیرے کشید
اے بسا عیبے کہ بینی در کساں
خوئے تو باشد در ایشاں اے فلا
اندر ایشاں تافیہ ہستی تو
از نفاق و ظلم و بدمستی تو
آں توئی واں زخم بر خود می زنی
بر خود آں دم تار لعنت می تنی

Marfat.com

در خود ایں بد را نمی بینی عیاں
ورنہ دشمن بودۂ خود را بجاں

حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد
ہمچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

چوں بقعر خوئے خود اندر رسی
پس بدانی کز تو بود آں ناکسی

شیر را دو قعر پیدا شد کہ بود
نقش او آں کش دگر کس می نمود

اے بدیدہ خال بد بر روئے عم
عکس خال تست آں از وے مرم

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہیں، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اس کو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے۔ انجیل میں اس کو یوں بیان کیا ہے "اے بنی آدم! تو اوروں کی آنکھ کی پھٹکی دیکھتا ہے، لیکن اپنی آنکھوں کا شہتیر نہیں دیکھتا"۔ لیکن مولانا نے اس کو جس پیرائے میں ادا کیا ہے سب سے بڑھ کر موثر طریقہ ہے۔ شیر نے جب اپنا عکس کنویں میں دیکھا تو بڑے غصے سے اس پر حملہ کیا، لیکن اس کو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں۔ ہماری بھی یہی حالت ہے۔ دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں ہم کو نہایت بدنما معلوم ہوتے ہیں۔ ہم کو ان سے سخت نفرت ہوتی ہے۔ ہم نہایت سختی سے اس کی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم یہ خیال نہیں کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں بھی موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنے آپ کو برا کہہ رہے ہیں:

حملہ برخود می کنی اے سادہ مرد
ہمچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

# مثال (۲)

آں یکے از خشم مادر را بکشت
هم بزخم خنجر و هم زخم مشت
آں یکے گفتش کہ از بد گوہری
یاد ناوردی تو حق مادری
گفت کارے کرد کاں عار وے است
کشتمش کاں خاک ستار وے است
متہم شد با یکے زاں کشتمش
غرق خوں ، در خاک گورر آغشتمش
گفت آں کس را بکش اے محتشم
گفت پس ہر روزے مردے راکشم
کشتم اور را رستم از خوں ہائے خلق
نائے اور برم بہ است از نائے خلق
نفس ونست آں مادرے بد خاصیت
کہ فساد اُو ست در ہر ناحیت
پس بکُش او را کہ بہر آب دنی
ہر دمے قصدے عزیزے می کنی
از وے ایں دنیائے خوش برتست چنگ
از پے او با حق وبا خلق جنگ

# مثال (۳)

یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے در حقیقت لفظی اختلاف ہے، ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہے، اس لیے باہم نزاع و مخاصمت اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے، اس کو اس حکایت کے پیرائے میں ادا کیا ہے:

چار کس را داد مردے یک درم
هر یکے از شہرے افتادہ بہم
فارسی و ترک و رومی و عرب
جملہ باہم در نزاع و در غضب
فارسی گفتا ازیں چوں وارهیم
ہم بیا کایں را بہ انگورے دهیم
آں عرب گفتا معاذ اللہ لا
من عنب خواہم نہ انگور اے دغا
آں یکے کز ترک بد گفت اے گزم
من نمی خواہم عنب خواہم ازم(۱)
آں کہ رومی بود گفت ایں قیل را
ترک کن خواہم من استافیل(۲) را
در تنازع مشت برہم می زند
کہ ز سرّ نام ها غافل بدند
صاحب سرے عزیزے صد زباں

(۱) بہ فتحتین۔ انگور۔ غیاث (م) (حاشیہ کتاب میں بھی ہے)۔
(۲) استافیل۔ انگور (از حاشیۂ کتاب) (م)

Marfat.com

گر بدے آنجا بدادے صلح شاں
پس بگفتے او کہ من زیں یک درم
آرزوئے جملہ تاں را می خرم
یک درم تاں می شود چار المراد
چار دشمن می شود یک ز اتحاد

قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے، ایک درم دیا۔ ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے۔ ایرانی نے کہا "انگور منگوائے جائیں" عرب نے کہا "ہرگز نہیں، بلکہ عنب" رومی نے کہا "نہیں بلکہ استافیل" ترک نے کہا نہیں ازم" حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور کا نام لے رہے تھے۔ اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لا کر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

## مثال (۴)

ایں حکایت یاد گیرے اے تیز ہوش
مورتش بگوار معنی را نیوش
یک مؤذن داشت بس آواز بد
شب ہمہ شب می دریدے حلق خود
خواب خوش بر مرداں کردہ حرام
در صداع افتادہ از وے خاص و عام
کودکاں ترساں ازو در جامہ خواب
مرد و زن ز آواز او اندر عذاب
پس طلب کرند او را در زماں
اچھا دادند و گفتند اے فلاں

Marfat.com

بہر آسائش زباں کوتاہ کن
در عوض ماہتے ہمراہ کن

قافلہ می شد بہ کعبہ از ولہ
اتچہ بستہ شد رواں با قافلہ
شب گہے کردند اھل کارواں
منزل اندر موضع کافرستاں

واں مؤذن عاشق آواز خود
درمیاں کافرستان بانگ زد
جملہ گاں خائف زفتنہ عامہ
خود بیامد کافرے با جامہ

شمع و حلوا و یکے جامہ لطیف
ہدیہ آورد و بیامد شد الیف(۱)
پرس پرساں کیں مؤذن کو کجاست
کہ صدائے بانگ او راحت فزاست

دخترے دارم لطیف و بس سنی
آرزو می بود او را مومنی
ہیچ ایں سودا نمے رفت از سرش
پندھا می داد چندیں کافرش

در دل او مہر ایماں رستہ بود
ہمچو مجمر بود ایں غم من چو عود

(۱) رفیق۔ (حاشیہ کتاب)۔

ہیچ چارہ می ندانستم دراں
تا فرو خواندہ ایں مؤذن ایں اذاں

گفت دختر چیست ایں مکروہ بانگ
کہ بگوشم آید ایں از چار دانگ

من ہمہ عمر ایں چنیں آواز زشت
ہیچ نشنیدم دریں دیر و کنشت

خواہر ش گفتا کہ ایں بانگ اذاں
ہست اعلام و شعار مؤمناں

باورش نامد پرسید از دگر
آں دگر ہم گفت آرے اے قمر

چوں یقیں گشتش رخ او زرد شد
وز مسلمانی دل او سرد شد

باز رستم من ز تشویش و عذاب
دوش خوش خفتم دریں بے خود و خواب

راحتم ایں بود از آواز او
ہدیہ آوردم بشکر آں مرد کو

چوں بدیدش گفت ایں ہدیہ بگیر
چوں مرا گشتی مجیر و دستگیر

آنچہ بامن کردی از احسان وبرّ
بندۂ تو گشتہ ام من مستمرّ

ہست ایمان شما زرق و مجاز

راہزن کہ ہمچو آں بانگ نماز

قصے کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بدآواز مؤذن رہتا تھا۔ لوگوں نے اس کو کچھ روپے دیے کہ حج کر آئے۔ وہ حج کے لیے روانہ ہوا۔ راہ میں ایک گاؤں آیا، وہاں ایک مسجد تھی۔ مؤذن نے اس میں جاکر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لیے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں؟ میں یہ ان کو نذر دینے لایا ہوں۔ انہوں نے مجھ پر بڑا احسان کیا۔ میرے ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے۔ اس کو معلوم نہیں کیوں کر مذہب اسلام کی طرف میلان ہوگیا تھا، ہر چند میں نے سمجھایا، مگر وہ باز نہیں آتی تھی۔ آج جو اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور ان کی ادائے عبادت کا طریقہ ہے۔ پہلے تو اس کو یقین نہ آیا، لیکن جب تصدیق ہوئی تو اس کو اِسلام سے نفرت ہوگئی۔ اس صلے میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام نہ پاسکا ان کی بدولت پورا ہوگیا اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہوگیا کہ وہ کبھی اسلام نہیں لائے گی۔ اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں اس سے دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

## مثال (۵)

میل مجنوں پیش آں لیلیٰ رواں
میل ناقہ از پس کرہ اش دواں

یک دم ار مجنوں ز خود غافل بدے
ناقہ گردیدے و واپس آمدے

عشق و سودا چونکہ پر بودش بدن
می نبودش چارہ از بیخود بدن

لیک ناقہ بس مراقب بود و چست
چوں بدیدے او مہار خویش سست
فہم کردے زو کہ غافل گشت و دنگ
رو بہ پس کردی بہ کرہ بے درنگ
چوں بہ خود باز آمدے دیدے ز جا
کو سپس رفتہ است بس فرسنگ ہا
در سہ روزہ رہ بدیں احوال ھا
ماند مجنوں در تردّد سال ھا
گفت اے ناقہ چو ہر دو عاشقیم
ما دو ضد بس ہمرہَ نا لائقیم
نیست بروفق منت مہر و مہار
کرد باید از تو دوری اختیار
تا تو باشی بامن اے مردہ وطن
پس ز لیلیٰ دور ماند جان من
راہ نزدیک و بماند سخت دیر
سیر گشتم زیں سواری سیر سیر
سرنگوں خود را ز اشتر در فگند
گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں لیلیٰ سے ملنے کے لیے چلا۔ سواری میں اونٹنی تھی جس نے حال ہی میں بچہ دیا تھا، لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا۔ مجنوں جب لیلیٰ کے خیال میں محو ہوتا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی۔ اونٹنی یہ دیکھ کر کہ مجنوں غافل ہے بچے کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی۔ گھڑیوں کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ پھیرتا اور لیلیٰ کے گھر کی

طرف سے لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی ۔اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے اور ایک منزل بھی طے نہ ہوئی۔ یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہٖ یہی حالت ہے، وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے:

جاں کشاید سوئے بالا بالہا
در زدہ تن در زمین چنگال ھا

ایں دو ہمرہ یک دگر را راہ زن
گمرہ آں جاں کو فرو ناید ز تن

میل جاں در حکمت است و در علوم
میل تن در باغ و راغ است و کروم

میل جاں اندر ترقی و شرف
میل تن در کسب اسباب و علف

اخلاق وسلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اہل نظر مختلف الرائے ہیں۔ ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کے ذیل میں ادا کیا ہے۔ چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جن کی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے، اس لیے مناظرے کے ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلات ذکر کیے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے کہ جس سے تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلے کو ایک فرضی مناظرے کے ذیل میں طے کیا ہے۔ یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔ جانوروں نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے:

جملہ گفتند اے حکیم با خبر
الحذر دع لیس یغنی عن قدر

در حذر شوریدن[1] شور و شر است
رو توکل کن توکل بہتر است

با قضا پنجہ مکن اے تند و تیز
تا نہ گیرد ہم قضا با تو ستیز

مردہ باید بود پیش حکم حق
تا نیاید زحمت از رب الفلق[2]

## جواب شیر

گفت آرے گر توکل رہبر است
ایں سبب ہم سنت پیغمبر است

گفت پیغمبر بہ آواز بلند
با توکل زانوئے اشتر بہ بند

رمز الکاسب حبیب اللہ شنو
از توکل در سبب غافل مشو

رو توکل کن تو باکس اے عموے
جہد می کن ، کسب می کن مو بہ مو[3]

---

(۱) فروزان فر اس مصرعے کو اسی طرح پڑھتے ہیں، یعنی شوریدن کو مضاف قرار دیتے ہیں، واوٴ عاطفہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ یہی قرین صواب ہے۔

(۲) فلق، سپیدۂ صبح درب الفلق کنایہ از خدا و ایں تعبیر مقتبس از آیہ قل اعوذ برب الفلق است۔ (خلاصہ مثنوی، فروزان فر) (م)

(۳) نول کشور سٹیم پریس، لاہور کے نسخے میں دوسرے مصرعے کی صورت یہ ہے،

جہد می کن ، کسب می کن اے عمو

ظاہر ہے کہ یہاں نہایت ناگوار قسم کا ایطائے جلی ہے۔ لکھنو میں مثنوی کا جو ایڈیشن (نولکشوری) شائع ہوا ہے، اس میں مصرعے کی وہ صورت درج ہے جو متن میں دی گئی۔ (م)

Marfat.com

## جواب نخچیراں

قوم گفتندش کہ کسب از ضعف خلق
لقمۂ تزویر داں بر حلق خلق

پس ازانکہ کسب ھا از ضعف خاست
در توکل تکیہ بر غیرے خطاست

نیست کسبے از توکل خوب تر
چیست از تسلیم خود محبوب تر

پس گریزند از بلا سوئے بلا
پس جھند از نار سوئے اژدھا

حیلہ کرد انسان وحیلہ اش دام بود
آں کہ جاں پنداشت خوں آشام بود

ما عیال حضرتیم و شیر خواہ
گفت الخلق عیالٌ لِلالہٰ

آنکہ او از آسماں باراں دھد
ہم تواند کو بہ رحمت ناں دھد

## جواب شیر

گفت شیر آرے ولی رب العباد
نردبانے پیش پائے ما نہاد

Marfat.com

پایہ پایہ رفت باید سوئے بام
ہست جبری بودن ایں جا طمع خام

پائے داری چوں کنی خود را تو لنگ
دست داری، چوں کنی پنہاں تو چنگ

خواجہ چوں بیلی بدست بندہ داد[1]
بے زباں معلوم شد او را مراد

چوں اشارت ہاش را بر جان نہی
در وفائے آں اشارت جاں دہی

پس اشارت ہاش اسرارت دھد
بار بردار ز توکارت دھد

سعی شکر نعمت قدرت بود
جبر تو انکار آں نعمت بود

شکر نعمت ، نعمت افزوں کند[2]
کفر نعمت ، از کفت بیروں کند

---

(۱) یہاں ایک شعر اور نقل ہو تو مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

دست ہم چوں بیل اشارت ہائے اوست
آخر اندیشی عبارت ہائے اوست

(خلاصہ مثنوی۔فروزان فر) دیکھیے ص 17 ۔(م)

(۲) شکر قدرت ، قدرتت افزوں کند
جبر نعمت از کفت بیروں کند

(خلاصہ مثنوی۔فروزان فرؒ) نولکشوری ایڈیشن میں اس کا نسخہ یہ ہے۔

شکر نعمت ، قدرتت افزوں کند
جبر نعمت از کفت بیروں کند

ہاں مخسپ اے جبرئے بے اعتبار
جز بزیر آں درخت میوہ دار

تا کہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد
بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد

گر توکل می کنی درکار کن
کست کن ، پس تکیہ بر جبار کن

## جواب نخچیراں

جملہ باوے بانگ ھا برداشتند
کاں حریصاں کایں سبب ھا کاشتند

صد ہزاراں در ہزاراں مرد و زن
پس چرا محروم مانند از از من

جز کہ آں قسمت کہ رفت اندر ازل
روئے نمود از شکال(۱) و از عمل

کسب جز نامے مداں اے نامدار
جہد جز وھمی مپندار اے عیار

## جواب شیر

شیر گفت آرے ولیکن ہم بہ بیں
جہد ہائے انبیاء و مرسلین

(۱) تدبیر،حاشیہ کتاب۔ (م)

حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد
آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد

جہد می کن تا توانی اے فتا
در طریق انبیاء و اولیاء

چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

مال را گر بہر دیں باشی حمول
نعم مال صالح گفت آں رسول

جہد حق است و دوا حق است و درد
منکر اندر نفی جہدش جہد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلے میں اہلِ توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں، مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور ان کا جواب دیا، پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اس قدر پرزور ہے کہ اس کا جواب نہیں ہو سکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے غلام یا نوکر کے ہاتھ میں کدال یا پھاوڑا دے دے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ اس کا کیا مقصد ہے۔ اسی طرح جب ہم کو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اس کا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادے و اختیار کو عمل میں لائیں۔ اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہے۔ باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے، اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجے کے متعلق خدا پر توکل کرو، کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں، بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔ مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرے کے ضمن میں بیان کیا ہے، ہم تطویل کے لحاظ سے ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے، لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہیں۔ ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے اور نہایت جدوجہد و سرگرمی سے کرتا ہے۔ خود اس کو اور نیز عام لوگوں کو اس کے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خودغرضی کا کوئی شائبہ ہے۔ لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خودغرضی کا مخفی اثر، جس کی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی، ظاہر ہو جاتا ہے۔ اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں۔

مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جس کی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے، لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے، جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ حکایت یہ ہے:

از علیؓ آموز اخلاصِ عمل
شیر حق را داں منزہ از دغل

در غزا بر پہلوانے دست یافت
زود شمشیرے بر آورد و شتافت

او خدو(۱) انداخت بر روئے علیؓ
افتخار ہر نبی و ہر ولی

در زماں انداخت شمشیر آں علیؓ
کرد او اندر غزایش کاہلی

گشت حیراں آں مبارز زیں عمل
از نمودن عفو و رحم بے محل

(۱) تھوک۔ حاشیۂ کتاب۔ (م)

Marfat.com

گفت بر من تیغ تیز افراشتی
از چہ افگندی مرا بگواشتی

آں چہ دیدی بہتر از پیکار من
تا شدی تو مست در اشکار[1] من

آں چہ دیدی کہ چناں خشمت نشست
تا چنیں برقے نمود و باز جست

گفت امیر المومنینؓ با آب خواں
کہ بہ ہنگام نبرد اے پہلواں

چوں خدو انداختی بر بروئے من
نفس جنبید و تبہ شد خوئے من

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا
شرکت اندر کار حق نبود روا

تو نگاریدہ کف[2] مولیستی
آن حقے کردۂ من نیستی

نقش حق را ہم بہ امر حق شکن
بر زجاجہ دوست ، سن دوست زن

حکایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علیؓ نے جہاد میں ایک کافر پر قابو پایا اور اس کو تلوار سے مارنا چاہا، اس نے جناب موصوف کے منہ پر تھوک دیا۔ آپ وہیں رک

---

(۱) بہ کسر اول بروزن دلدار بہ معنی شکار باشد کہ نخچیر است وشکار کردن را نیز گویند۔ برہان قاطع۔ کلمہ اشکار۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہ امتداد زماں اشکار کا الف محذوف ہو گیا ہے یا پہلے یونہی اضافہ کرتے تھے، جیسے شتر، اشتر، سمند، اسمند، سکندر، اسکندر۔

(۲) نقشے کہ آفریدۂ کردگار است کہ مولائے ہمہ ما باشد۔ (م)
(تو تخلیق خدائے پاک ہے۔ نقشِ مصور قدرت ہے)

Marfat.com

گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی۔ کافر نے متحیر ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا، آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو خالصاً لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا، لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا۔ اس صورت میں خلوص نہیں رہا، کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی۔

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا
شرکت اندر کار حق نبود روا

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہا ہمیشہ سے کرتے آئے ہیں، یہ ہے کہ اخلاقی محاسن، یعنی عفو، حلم، جود و سخا، ہمدردی و غمخواری صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، غیر مذہب والے ان فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ ان کے ساتھ صرف بغض و عناد، نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشداء علی الکفار کے یہی معنی ہیں، لیکن مولانا نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابرِ کرم کے لیے ویرانہ آباد اور دشت و چمن کی کوئی تخصیص نہیں۔ چنانچہ ایک حکایت میں لکھتے ہیں:

کافراں مہمان پیغمبر شدند
وقت شام ایشاں بہ مسجد آمدند
رو بہ یاراں کرد آں سلطان راد
دست گیر جملہ شاہان و عباد
گفت اے یاران من قسمت کنید
کہ شما پر از من و خوئے منید
ہر یکے یارے یکے مہماں گزید
درمیاں بد یک شکم زفت عید
جسم زخمی داشت او را کس نبرد
ماند در مسجد چو اندر جام دُرد

مصطفیٰ بردش چوں وا ماند از ہمہ
ہفت بز بُد شیر در اندر رمہ
نان آش و شیر آں ہر ہفت بز
خورد آں بو قحط عوج بن عز
وقت خفتن رفت در حجرۂ نشست
پس کنیزک از غضبت در را بہ بست
از بروں زنجیر در را در فگند
کہ ازو بُد خشمگین و درد مند
گبر را از نیم ، شب تا صبح دم
بس تقاضا آمد و درد شکم
مصطفیٰ صبح آمد و در را کشاد
صبح آں گم راہ را آواز داد
در کشاد و گشت پنہاں مصطفیٰ
تا نہ گردد شرمسار آں مبتلا
چوں کہ کافر باب را بکشادہ دید
زم نزمک از کمیں بیروں جہید
جامہ خواب پُر حدث را یک فضول
قاصداً آورد در پیش رسولؐ
کایں چنیں کردہ است مہمانت بہ بیں
خندۂ زد رحمۃ للعالمین
کہ بیاور مطہر ایں جا بہ پیش
تابہ شویم جملہ را بادست خویش

Marfat.com

ہر کسے می جست کز بہر خدا
جان ما و جسم ما قرباں ترا

ما برائے خدمت تو می زئیم
چوں تو خدمت می کنی پس ماکئیم

گفت می انم و لیک ایں ساعتے ست
کاندریں شستن بخویشم حکمتے ست

----❖❖❖----

Marfat.com

# علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے۔ یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں، بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے، موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرشِ کمال تک پہنچا دیا۔ اس وقت سے آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکی ہیں ۔ یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے، لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کیے گئے ہیں، یہ تمام دفتر اس کے آگے ہیچ ہیں۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے، لیکن ایک مسئلے میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے، بخلاف اس کے مولانا روم جس طریقے سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے اور گو وہ شک و شبہات کے تیر باراں کو کلیۃً روک نہیں سکتا، تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آجاتا ہے جس کی پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر باراں کی پروا نہیں کرتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

Marfat.com

# مذاہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں اور ہر شخص [1] اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے، اس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں، اس لیے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا۔ فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اس کے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے۔ اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اس کے معنی یہی ہیں کہ یہ کھرا سکہ نہیں ہے۔ اگر دنیا میں عیب ہے تو ضروری ہے کہ ہنر بھی ہے، کیونکہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے، اس لیے ہنر کا فی نفسہٖ ہونا ضروری ہے۔ جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے۔ اگر گیہوں سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم نما کیوں کہلائے۔ اگر دنیا میں سچائی، راستی، اصلیت کا سرے سے وجود نہ ہو تو قوت ممیزہ کا کیا کام ہوگا:

زانکہ بے حق باطلی ناید پدید
قلب[2] را ابلہ بہ بوئے زر خرید
گر نبودے در جہاں نقد رواں
قلب ھا را خرج کزدن کے تواں
تانہ باشد راست کے باشد دروغ
آں دروغ از راست می گیرد فروغ

(۱) نسخہ۔ صاحب۔ اس صورت میں مذہب محذوف ہے۔ (۲) کھوٹا

برامید راست کج رامی خرند[1]
زھر در قندے رود آنگہ خرند

گر نبا شد گندم محبوب نوش
چہ برد گندم نمائے جو فروش

پس مگو ایں جملہ دیں ھا باطل اند
باطلاں بر بوئے حق دام دل اند

پس مگو جملہ خیال است و ضلال
بے حقیقت نیست در عالم خیال

گر نہ معیوبات باشد در جہاں
تاجراں باشند جملہ ابلہاں

پس بود کالا شناسی سخت سہل
چونکہ عیبے نیست چوں نا اھل و اھل

در ہمہ عیب ست دانش سود نیست
چوں ہمہ چوب ست و ایں جاعود نیست

آں کہ گوید "جملہ حق ست" ابلہی است
واں کہ گوید "جملہ باطل" آں شقی ست

چونکہ حق و باطلی آمیختند
نقد و قلب اندر چرنداں[2] ریختند

پس محک می بایدش بگزیدہٗ
در حقائق امتحاں ھا دیدہٗ

---

(۱) اگر ایک لفظ کے دو معنی ہوں اور شاعر ایک مصرعے میں ایک معنی مراد لے اور دوسرے مصرعے میں دوسرے معنی مراد لے تو ایطا کی صورت پیدا نہ ہوگی کہ اختلاف معانی ایطا کو مانع ہے۔ (م)

(۲) ظرف۔ حاشیہ کتاب۔ (م)

Marfat.com

# الٰہیات

## ذات باری

خدا کے ثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے مؤثر طور پر استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے۔ یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں۔ ستارے چل رہے ہیں، دریا بہہ رہا ہے، پہاڑ آتش فشاں ہیں، ہوا جنبش میں ہے، زمین نباتات اُگا رہی ہے، درخت جھوم رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا اس طرح ادا کرتے ہیں:

| | |
|---|---|
| دست پنہاں و قلم بیں خط گزار<br>اسپ در جولان و نا پیدا سوار | قلم لکھ رہا ہے، لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے، سوار کا پتا نہیں، لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے۔ |
| پس یقیں در عقل ہر دانندہ است<br>ایں کہ با جنبیدہ جنا بانندہ است | ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے کہ جو چیز حرکت کرتی ہے اس کا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے۔ |
| گر تو آں را می نہ بینی در نظر<br>فہم کن اما بہ اظہار اثر | اگر تم اس کو آنکھوں سے نہیں دیکھتے تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو۔ |
| تن بجاں جنبد نمی بینی تو جاں<br>لیک از جنبیدن تن جاں بداں | بدن جو حرکت کرتا ہے، جان کی وجہ سے کرتا ہے، تم جان کو نہیں جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان کو جانو۔ |

دوسرا طریقہ جو حکما کا ہے، یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے، اس لے ضرور اس کا کوئی صانع ہے۔ اس طریقے پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے

Marfat.com

اپنی کتاب ''الکلام'' میں اس کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا نے اس طریقے کو ایک مصرعے میں ادا کردیا ہے:

گر حکیمے نیست ایں ترتیب چیست

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے۔ یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خوص کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں۔ مادی، مثلاً پتھر، درخت وغیرہ، غیر مادی، مثلاً تصور، وہم، خیال۔ مادیات کے بھی مدارج ہیں، بعض میں مادیت، یعنی کثافت زیادہ ہے، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے۔ مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں، کیونکہ مادے، یعنی دماغ سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن مادے کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے۔ استقرا سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معمول کے مادیت کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کی بہ نسبت مجرد عن المادہ ہوتی ہے:

| | |
|---|---|
| اول فکر آخر آمد در عمل<br>بنیت[1] عالم چناں داں در ازل | اول فکر ہے پھر عمل ہے، عالم کی افتاد اسی طرح ہے۔ دیوار اور چھت کی صورت معمار کے خیال کا سایا ہے۔ |
| صورت دیوار و سقف ہر مکاں<br>سایۂ اندیشۂ معمار داں | |
| صورت از بے صورت آید در وجود<br>ہم چناں کز آتشے زاد است دود | صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اس کی کوئی خاص صورت نہیں ہوتی جس طرح آگ سے دھواں۔ |
| حیرتے محض آردت بے صورتی<br>زادہ صد گوں آلت از بے آلتی | بے صورتی سے تم کو حیرت پیدا ہوگی کہ سیکڑوں قسم کے آلات بغیر آلے کے کیوں کر پیدا ہوتے ہیں۔ |

(۱) بالضم والکسرہ بنا کردہ شدہ مولانا شبلی نے بنیت پڑھا ہے۔ دوسرے نسخوں میں عنیت بھی ملتا ہے۔

بے نہایت(۱) کیش ھا و پیشہ ھا — بے انتہا مذاہب اور پیشے سب خیالات کے
جملہ ظلم صورت اندیشہ ھا — پرتو ہیں۔ کیا اس علت سے معلول کو کچھ
ہیچ مانند ایں موثر با اثر — مشابہت ہے، کیا رونے کی آواز کو صدمے
ہیچ مانند بانگ نوحہ با ضرر — سے کچھ نسبت ہے؟
برلب بام ایستادہ قوم خوش — کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوئے ہیں اور
ہر یکے را بر زمیں بیں سایہ اش — ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے۔
صورت فکر است بربام مشید — وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں اور عمل
واں عمل چوں سایہ ارکان پدید — گویا ان کا سایہ ہے۔

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں وہ اصلی نہیں، بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں:

روغن اندر دوغ باشد چوں عدم
دوغ در ہستی بر آوردہ علم
نیست را بنمود ہست آں محتشم
ہست را بنمود بر شکل عدم
دست پنہان و قلم بیں خط گزار
اسپ در جولان و ناپیدا سوار
بحر را پوشیدہ کف کرد آشکار
باد را پوشیدہ و بنمودت غبار

(۱) اصل میں یوں لکھا گیا ہے:

بے نہایت کیشہا و پیشہا
جملہ ظل صورت اندیشہا

لیکن اس سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے، اس لیے کیش، پیشہ اور اندیشہ علیحدہ کر دیے گئے۔ یوں کلاسیکی اسلوب انشاء کے مطابق شعر جس طرح لکھا گیا ہے اس طرح غلط نہیں کہلا سکتا۔ (م)

Marfat.com

خاک را بینی بہ بالا اے علیل
باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل

تیر پیدا بیں و ناپیدا کمال
جان ھا پیدا و پنہاں جان جاں

اشیاء میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے۔ مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں، جسم جان، عقل۔ جسم جوان سب میں کم رتبہ ہے، علانیہ محسوس ہوتا ہے۔ جان اس سے افضل ہے، اس لیے مخفی ہے، لیکن بہ آسانی اس کا علم ہوسکتا ہے۔ مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہوجاتا ہے کہ اس میں جان ہے، لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اسی قدر کافی نہیں، بلکہ جب جسم میں موزوں اور منتظم [1] حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے۔ مجنون آدمی کی حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس میں جان ہے، لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزوں اور باقاعدہ نہیں ہوتیں، اس لیے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے:

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است
جسم ہمچوں استیں ، جاں ہمچو دست

جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے، جسم گویا آستین اور جانِ گویا ہاتھ ہے۔

باز عقل از روح مخفی تر بود
حس بہ سوئے روح زودتر رہ رود

پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے، کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کرلیتی ہے۔

جنبشے بینی بدانی زندہ است
ایں ندانی کو ز عقل آگندہ است

تم کسی چیز میں حرکت دیکھتے ہو تو یقین کرلیتے ہو کہ زندہ ہے، لیکن یہ نہیں جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے۔

(۱) بضم میم وکسر ظائی معجمہ، راست ودرست شوندہ، از صراح ومنتخب۔ غیاث (م)

Marfat.com

تا کہ جنبش ہائے موزوں سر کند
جنبش مس را بہ دانش زر کند

عقل کا یقین اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک اس کے جسم سے موزوں حرکتیں صادر نہ ہوں اور یہ حرکت جو مس ہے عقل کی وجہ سے سونا نہ بن جائے۔

زاں مناسب آمدن افعال دست
فہم آید مر ترا کہ عقل ہست

جب مناسب افعال سرزد ہوتے ہیں تب تم کو یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے۔

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں، مادی اور غیر مادی۔ مادی معلول ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے، یعنی بعض میں مادیت زیادہ، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم ہے، اس لیے علتوں میں بھی نسبتاً تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے، یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا، پھر اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا، اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ۔ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت، ہر لحاظ، ہر اعتبار سے مادے سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور وہی خدا ہے، چنانچہ مولانا مقدمات مذکور کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ایں صور دارد ز بے صورت وجود
چیست پس بر موجد کویشش جحود

یہ تمام صورتیں بے صورت سے وجود میں آئی ہیں تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنی۔

فاعل مطلق، یقیں بے صورت ست
صورت اندر دست او چوں آلت ست

فاعل مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے، صورت اس کے ہاتھ میں بطور آلے کے ہے۔

بے جہت داں عالم امر اے صنم
بے جہت تر باشد آمر لا جرم

اے یار! عالم روح جہت سے منزہ ہے تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا۔

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علۃ العلل

Marfat.com

ہے، لیکن اس کا منزہ، بری عن المادہ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا، بخلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں۔اس کے ساتھ مادیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادے کے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے، یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے، اسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے۔ مادے کے خیال کو جس قدر قوت ووسعت دی جاتی ہے اسی قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہو جاتا ہے۔اسی بنا پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلے کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادے پر کوئی اثر نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اس سے مس نہ کرے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مادے کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے۔

مولانا نے ثابت کیا ہے کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے **مجرد عن المادہ** ہوتی ہے۔اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔ایک شخص کو اپنے دشمن سے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے، خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصے سے بدن پر عرق آجاتا ہے۔عرق ایک مادی چیز ہے۔لیکن اس کے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا، حالانکہ یہ چیزیں مادہ نہیں۔معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں، کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے، لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال، بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے، کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں، البتہ مادے سے پیدا ہوا ہے، اس لیے اس کو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقے سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے، یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی، ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک

معلول ہو اور دوسرا علت۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں، یعنی وجود خود اس کی ذاتی صفت نہیں، بلکہ اس کا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بداہتہً نظر آتا ہے، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے، یعنی وجود خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر النهایة چلا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ یہی واجب الوجود، خدا ہے۔ دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو، بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں، کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہوں گے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے۔

| | |
|---|---|
| صورتے از صورتے دیگر کمال | ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے کمال |
| گر بجوید، باشد آں عین ضلال | حاصل کرنا چاہے تو یہ بالکل گمراہی ہے۔ |
| نِدّ چہ بود، مثل، مثل نیک و بد | ندّ کے معنی مثل کے ہیں خواہ نیک ہو خواہ بد، |
| مثل، مثل خویشتن را کے کند | پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیوں کر پیدا کر سکتا ہے۔ |
| چونکہ دو مثل آمدند اے متقی | جب دو چیزیں آپس میں برابر برابر ہیں تو |
| ایں چہ اولیٰ تر ازاں در خالقی | ایک کے خالق ہونے کے لیے کیا ترجیح ہے۔ |

مولانا کا یہ استدلال، اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے، جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس استدلال کو تسلسل کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیے، اس لیے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا، بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

Marfat.com

# صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی، جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا، وہ اسی مسئلے کی بدولت تھی۔ اسی مسئلے نے معتزلہ، اشعریہ، حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا۔ ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الٰہی کو قدیم کہتے تھے۔ اشعریہ نے ان لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے۔ یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں، گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے۔ خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے، باقی یہ کہ کیسا ہے؟ اس کے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے:

مر صفاتش را چناں اے پسر
کز وے ادر وہم ناید جز اثر

ظاہر است آثار و نور و رحمتش
لیک کے داند جزا ماہیتش

ہیچ ماہیات اوصاف کمال
کس نداند جز بہ آثار و مثال

پس اگر گوئی "بدانم" دور نیست
ور بگوئی کہ "ندانم" زور نیست

گر کسے گوید کہ دانی نوحؑ را
آں رسول حق و نور روح را

گر بگوئی چوں ندانم کاں قمر
ہست از خورشید و مہ مشہور تر

راست می گوئی چناں ست او بہ وصف
گرچہ ماہیت نہ شد از نوحؑ کشف

ور بگوئی من چہ دانم نوح ارا
ہچو اوئے داند او را اے فتیٰ

ایں سخن ہم راست ست از روئے آں
کہ بہ ماہیت نہ دانش اے فلاں

مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں:

| | |
|---|---|
| خود نباشد آفتابے را دلیل | آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے وجود |
| جز کہ نور آفتاب مستطیل | کی اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی۔ |
| سایہ کہ بود؟ تا دلیل او بود | سائے کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل |
| ایں بسش کہ دلیل او بود | بن سکے اس کے لیے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے۔ |
| چوں قدم آمد حدث گردد عبث | جب قدم آیا تو حدوث بیکار ہو جاتا ہے، |
| پس کجا داند قدیمی را حدث | پھر قدیم کو حادث کیوں کر جان سکتا ہے۔ |
| ایں جلالت در دلالت صادق است | یہ عظمت وشان ایک سچی دلیل ہے۔تمام |
| جملہ ادراکات پس او سابق است | ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے۔ |

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہے، حواس کے توسط سے کر سکتا ہے، لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں، اس لیے اس کے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں۔ خدا قدیم ہے اور انسان حادث، اس لیے حادث قدیم کو کیوں کر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اس سلسلے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے

Marfat.com

ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا! تو کہاں ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں میں سے جوئیں نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے کھانے کھلاتا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کو سزا دینی چاہی، وہ بیچارہ بھاگ نکلا، حضرت موسیٰ علیہ السلام پر وحی آئی:

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا
بندۂ مارا چرا کردی جدا؟

تو برائے وصل کردن آمدی
یا برائے فصل کردن آمدی؟

ہر کسے را سیرتے بنہاد ایم
ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم

در حق او مدح و در حق تو ذم
در حق او شہد و در حق تو سم

ما بروں را ننگریم و قال را
ما دروں را بنگریم و حال را[1]

موسیا! آداب داناں دیگر اند
سوختہ جان و رواناں دیگر اند

درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست
چہ غم ار غواص را پاچپلہ نیست

عاشق را ہر زمانے عشر تیست
بر دہ ویراں خراج و عشر نیست

---

(۱) لاہور سے نولکشوری ایڈیشن میں حال کی جگہ "قال" ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ غلط صریح ہے، ایطائے جلی کی صورت تو پیدا ہوتی ہی ہے معانی بھی بالکل خبط ہو جاتے ہیں۔
بروں سے قال کا تعلق ہے (ظاہر) اور دروں سے حال کا (باطن) (م)

Marfat.com

خوں شہیداں را ز آب اولیٰ تراست
ایں گنہ از صد ثواب اولیٰ تراست

ملت عشق از ہمہ ملت جداست
عاشقاں را ملت و مذہب خداست

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے۔ علماء اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات وصفات کی نسبت کہتے ہیں وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا:

ہان و ہاں گر حمد گوئی در سپاس
ہمچو نافرجام آں چوپاں شناس

حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است
لیک آں نسبت بہ حق ہم ابتر است

مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص وتضرع ہے، طریق ادا سے بحث نہیں۔

اسی سلسلے میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے۔ ان میں سے ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی۔ ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا۔ ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیے۔ عرب نے کہا نہیں، بلکہ عنب۔ ترک نے کہا نہیں، بلکہ ازم۔ رومی نے کہا نہیں، بلکہ استافیل۔ اس اختلاف میں آپس میں تو تو میں میں شروع ہو کر زدوکوب کی نوبت پہنچی۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور لا کر ان کے سامنے رکھ دیتا، سب راضی ہو جاتے، کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں انگور ہی کے لیے تقاضا کر رہے تھے۔ خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہے، گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے اور

Marfat.com

سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں:

صد ہزاراں وصف اگر گوئی و بیش
جملہ وصف اوست او زیں جملہ بیش

وانکہ ہر مدحے بہ نور حق رود
بر صور اشخاص عاریت بود

چوں نہایت نیست ایں را لا جرم
لاف کم باید زدن بربند دم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے اور جو کچھ کہا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے، کیونکہ انسان جو کچھ تصور کرسکتا ہے، محسوسات کے ذریعے سے کرسکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے:

ہرچہ اندیشی پذیر اے فنا است
وانکہ در اندیشہ ناید آں خدا ست

آں مگو چوں در اشارت نایدت
دم مزن چوں در عبارت نایدت

نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں
نہ کسے زو علم دارد، نہ نشاں

ہر کسے نوع دگر در معرفت
می کند موصوف غیبی را صفت

فلسفی از نوع دیگر کرد شرح
واں دگر مر گفت او را کرد جرح

واں دگر بر ہر دو طعنہ می زدند
واں دگر از رزق جانے می کنند

Marfat.com

ہر یک از رہ ایں نشاں ھاں زاں دھند
تا گماں آید کہ ایشاں زاں دہ اند

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چوں بہ معنی رفت ، آرام اوفتاد

----❖❖❖----

Marfat.com

# نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں، لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحے کے صفحے سیاہ کیے ہیں اور مغز سخن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزا پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس رازِ سر بستہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں:

نبوت کی حقیقت

وحی کی حقیقت

مشاہدۂ ملائکہ

معجزہ

نبوت کی تصدیق کیوں کر ہوتی ہے۔

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے، چنانچہ ہم ان کو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت۔ روح کے بیان میں آگے آئے گا کہ روح کا سلسلہء ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روحِ انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روحِ حیوانی اور روحِ انسانی میں۔

لیکن اس درجے کے مراتب بھی متفاوت ہیں، ادنیٰ طبقے کو ولایت اور انتہائی اعلیٰ طبقے کو نبوت کہتے ہیں:

باز غیر از عقل و جان ادمی — عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ انبیاء
ہست جانے در نبی و در ولی — اور اولیاء میں ایک اور روح ہوتی ہے۔

Marfat.com

روح وحی از عقل پنہاں تر بود — وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی
زانکہ او غیب است و او زاں سر بود — ہے، کیونکہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے سرے کا عالم ہے۔

وحی کی حقیقت: مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں۔ جو چیزیں حواس ظاہری کی مدرکات سے بظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں، مثلاً کلیات اور مجردات، ان کے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں۔ انہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنالیتی ہے، لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیاء کا ادراک کرتی ہے، چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

پنج حسے ہست[1] جز ایں پنج حس — ان پانچ حواس کے سوا اور بھی پانچ حواس
آں چو زر سرخ و ایں حس ہا چو مس — ہیں۔ یہ حواس تانبے کی طرح ہیں اور وہ سونے کی طرح۔

حس ابداں قوت ظلمت می خورد — حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے اور حاسہ
حس جاں از آفتابے می چرد — روحانی کی غذا آفتاب۔

آئنہ دل چوں شود صافی و پاک — دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے تو تم کو ایسی
نقش ہا بینی بروں از آب و خاک — چیزیں نظر آئیں گی جو آب وخاک سے پاک ہیں۔

پس بدانی چونکہ رستی از بدن — جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے تو جان لوگے
گوش و بینی چشم می تاند[2] شدن — کہ سامعہ اور شامہ آنکھ کا کام بھی دے سکتی ہیں

فلسفی کو منکر حنانہ است — فلسفی جو حنانہ کے واقعے کا انکار کرتا ہے، وہ
است حواس انبیاء بیگانہ است — انبیاء کے حواس سے بے خبر ہے۔

---

(۱) اس سے حواس خمسہ باطنی مراد نہیں ہیں، بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے، چنانچہ عبد العلی بحر العلوم نے شرح میں اس کو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔

(۲) ضرورت شعری کی وجہ سے تواند کو تاند کی صورت دی گئی ہے۔ (م)

Marfat.com

پس محل وحی گردد گوش جاں — روح کے کان وحی کا محل ہیں، وحی کس چیز کا
وحی چہ بود؟ گفتن از حسن نہاں[1] — نام ہے، حس مخفی کے ذریعے سے کہنا۔

یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ اولیاء اور اصفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے، چنانچہ مولانا عبدالعلی بحرالعلوم ان اشعار کی شرح[2] میں لکھتے ہیں: ''گفتن حس نہاں کہ حس قلب ست وحی است نہ مطلقاً، بلکہ گفتن آنچہ کہ از حق گرفتند و وحی بدیں معنی عام است اولیاء وانبیاء را (2)'' لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پا گئی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیاء کی وحی کو الہام۔ چنانچہ عبدالعلی بحرالعلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہی: ''و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیاء نمی کنند الا بمجاز'' خود مولانا فرماتے ہیں:

از پے رو پوش عامہ در بیاں — عوام سے پردہ کرنے کے لیے صوفیہ نے
وحی دل گویند آں را صوفیاں — اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے۔

مولانا بحرالعلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں ''یعنی تا عامہ نفرت نگیرند نام علیحدہ نہادہ شد'' لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی، جبکہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی۔ قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کی ماں کی نسبت وحی کا لفظ آیا **واوحینا الی ام موسیٰ**، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔

مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون وصنائع وحرفت ہیں تعلم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں، یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا، بلکہ **الی غیر النھایۃ** چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جس کو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القاء اور الہام کے ذریعے سے علم حاصل ہوا

(۱) نولکشوری ایڈیشن میں جاں تھا، لیکن مولانا شبلی کے ترجمے سے صاف ظاہر ہوا کہ اصل کلمہ ''نہاں'' ہے، علاوہ ازیں خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے حکمت رومی (لاہور 1955) میں اس کلمے کو نہاں ہی پڑھا ہے اور یہی درست ہے، کسی شک کی گنجائش نہیں۔ (م)

(۲) شرح عبدالعلی بحرالعلوم بر مثنوی جلد اول ص 94 مطبوعہ نولکشور۔

Marfat.com

ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے، اس لیے ضرور ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے، چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

ایں نجوم و طب وحی انبیا ست
عقل و حس را سوئے بے سورہ کجاست

قابل تعلیم و فہم است ایں خرد
لیک صاحب وحی تعلیمش دھد

جملہ حرفت ھا یقیں از وحی بود
اول اولیک[1] عقل او را برفزود

ہیچ حرفت را بہ بیں کن عقل ما
ماند او آموخت بے ہیچ اوستا
(یعنی استاد)

دانش پیشہ ازیں عقل، ار بدے
پیشۂ بے اوستا حاصل شدے

محدث ابن حزم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے، چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں: فوجب بالضرورة انه ل ابدمن السان واحد فاکثر عالمھم اللہ ابتداء کل ھذا دون معلم لکن بوحی حققه عنده وھذه صفة النبوة"۔

(ترجمہ) تو بداھۃً ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور ایسے رہے ہوں گے جن کو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی معلم کے خود سکھلائے ہوں گے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔ اس بنا پر وحی کے معنی اس علم کے ہیں جو تعلم اور تعلیم، درس وسبق، ہدایت وتلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہو۔ اسی بنا پر مبالغے کے پیرائے میں کہتے ہیں کہ اشعراء تلامیذ الرحمٰن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل

(۱) دیکھئے حکمت رومی۔ تالیف خلیفہ عبدالحکیم ص 88 (م)

Marfat.com

میں دفعتاً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جن کے لیے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

تنبیہ: یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائے گا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے، انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری، وہم، تخیل، حافظہ وغیرہ ہیں، مولانا کا یہ دعویٰ کہ:

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
نقش ہا بینی بروں از آب و خاک

صرف ادعا ہی ادعا ہے، جس کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں، وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسے سے ناواقف ہیں، لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہوسکتی۔ یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لیے اس کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا، لیکن جب زیادہ تحقیقات و تدقیقات عمل میں آئیں تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا، جس کا نام اسپر یچویسٹ (روحانیین) ہے۔ اس فرقے میں علوم وفنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہوسکتی ہے، چنانچہ ہم نے ان علماء کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب ''الکلام'' میں نقل کیا ہے۔

**مشاہدہ ملائکہ:** وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے، دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الٰہی پہنچاتی ہے۔ مولانا نے اس سے یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے، حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا، بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے، لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے، چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں:

چیز دیگر ماند اما گفتنش
با تو روح القدس گوید نے منش
نے تو گوئی ہم بگوش خویشتن
بے من و بے غیر اے من ھم تو من
ہمچو آں وقتے کہ خواب اندر روی
تو زپیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلاں
با تو اندر خواب گفت ست آں نہاں

مولانا عبدالعلی بحرالعلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| پس جبرائیل کہ مشہود رسل علیہم السلام ست ، و وحی از جانب حق سبحانہ میرساند ، آں حقیقت جبرئیلیہ است کہ قوتے از قوائے رسل بود متصور شدہ درعالم مثال بہ صورتے کہ مکنوں بود در رسل مشہود می شودو مرسل می گردد و پیغام حق می رساند پس رسل مستفیض از خود اند، نہ از دیگرے پس ہرچہ کہ رسل مشاہدہ می کند، مخزون در خزانۂ جناب ایشاں بود | تو جرائیل جو انبیاء علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبریلیہ ہے جو انبیاء کی قوتوں سے ایک قوت کا نام ہے۔ یہی قوت صورت بن کر عالم مثال میں انبیاء کو محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے قاصد بن کر پیغام لاتی ہے تو انبیاء اپنے آپ ہی سے مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے۔ جو کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے خزانے میں مخزون تھا۔ |
| ھمچنیں عزرائیل کہ بہ وقت موت | اسی طرح عزرائیل جو موت کے |

Marfat.com

مشهود می شوند میت را آں هموں حقیقت عزرائیلیه است که قوتے از قوائے میت ست که متصور شده بصورت در عالم برزخ مشهود می شود میت راو ایں صورت هم مکنوں بود در میت وبه ایں مشیر ست قول الله تعالیٰ 'قل یتوفا کم ملك الموت الذی وکل بکم' بگوائے محمد صلعم وفات می دهد شمار آں ملك الموت که سپرد کرده شده است به شما، یعنی در شماست قوت از قوائے شما شده و درقبر که منکر و نکیر مشهود خواهند شد از همیں قبیل است۔ (۱)

وقت مردے کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت عزرائیلیہ ہے جو مردے کے قویٰ میں سے ایک قوت ہے۔ وہی صورت بن کر عالم برزخ میں مردے کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی مردے میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی اس آیت میں 'قل یتوفا کم' الخ اسی طرف اشارہ ہے، یعنی کہہ دے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ وہ ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے جو تم پر متعین کیا گیا ہے، یعنی تمہیں میں ایک قوت ہے منجملہ اورقویٰ کے اور قبر میں جو منکر ونکیر نظر آئیں گے وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

مولانا عبدالعلی بحرالعلوم نے اس تقریر کے خاتمے میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت فصوص الحکم سے نقل کی ہے:

فای صاحب کشف شاهد صورة تلقی الیه مالم یکن عنده من المعارف وتمنحه مالکم یکن مثل ذلك فی یده فتلك الصورة عینه لاغیره فمن شجرة نفسه جنیٰ ثمرة غرسه۔

جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے جو پہلے اس کو حاصل نہ تھے تو یہ خود اس کی صورت ہے، اس نے اپنے ہی نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے

(۱) شرح عبدالعلی بحرالعلوم برمثنوی جلد 3 ص 56 مطبوعہ نولشکور۔

Marfat.com

**تنبیہ:** نبوت، وحی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظروں کے دل میں فوراً یہ خیال آئے گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب وملت میں جو لوگ صاحب دل، پاک نفس اور مصلح قوم گزرے ہیں، سب کو نبی کہنا بجا ہوگا، بلکہ اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کی تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ فلاں شخص کی روح عام انسانی روح سے بالاتر ہے۔ یہ کیوں کر معلوم ہوسکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں۔ پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی نظر آتی ہیں۔ یہ کیوں کر ثابت ہوسکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اس کی قوت ملکوتی ہے اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔ یہ اعتراض اگر اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

اشاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے، لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے۔ حضرت عیسیٰؑ نے مردے زندہ کیے تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں، انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے۔ اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پہچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو اور معجزے کی شناخت یہ ہوئی کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزے کا جواب نہیں ہو سکتا اور استدراج کا جواب ہوسکتا ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ جواب ہوسکنے سے کیا مراد ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا اس وقت جواب نہ ہوسکا تھا تو زردشت کے زمانے میں بھی اس کا جواب نہیں ہوسکا تھا اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اس کا ثبوت کیا ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے ان کا ابدالآباد تک جواب نہ ہوسکے

Marfat.com

گا۔ یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ نے تو اندھوں کو بینا کر دیا، لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکے گا۔ جو چیز آج ممکن ہے وہ کل بھی ممکن ہے۔

اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے، دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے۔ اس کو پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لیے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریا کار اور راست کار میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جا سکتی ہے۔ ابوجہل کو بت پرستی میں وہی جوش، وہی خلوص، وہی سرگرمی، از خود رفتگی تھی جو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو خدا پرستی میں تھی۔ دونوں نے اس دھن میں جانیں دیں، لیکن ابوجہل، ابوجہل اور حضرت حمزہؓ سید الشہداء کہلائے۔ یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں، محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بنا پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے:

| | |
|---|---|
| صد ہزاراں ایں چنیں اشباہ بیں<br>فرق شاں ہفتاد سالہ راہ بیں | اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں، لیکن ان میں کوسوں کا فاصلہ ہے۔ |
| ہر دو صورت گر بہم ماند رواست<br>آب تلخ و آب شیریں را صفاست | دونوں کی صورتیں اگر باہم مشابہ ہوں تو کچھ ہرج نہیں، میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے۔ |
| ہر دو یک گل خوردہ زنبور و نحل<br>لیک شد زاں نیش و زیں دیگر عسل | بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہیں، لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا ہوتا ہے۔ |
| ہر دو گوں آہو گیاہ خوردند و آب<br>زیں یکے سرگیں شد و زاں مشکناب | دونوں قسم کے ہرن گھاس کھاتے ہیں اور پانی پیتے ہیں، لیکن اس سے مینگنی اور اس سے مشک پیدا ہوتا ہے۔ |

Marfat.com

| | |
|---|---|
| ہر دو نے خورند از یک آب خور<br>آں یکے خالی و آں پر از شکر | دونوں قسم کے نئے ایک ہی طرح کی غذا کھاتے ہیں، لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے۔ |
| ایں خورد زاید ہمہ بخل و حسد<br>واں خورد آید ہمہ نور احد | ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے، دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے۔ |
| ایں زمیں پاک است واں شوراست وبد<br>ایں فرشتہ پاک و آں دیوست و دد | یہ پاک زمین ہے اور وہ شور، یہ فرشتہ اور وہ شیطان۔ |
| بحر تلخ و بحر شیریں درمیاں<br>درمیان شان برزخ لایبغیان | شیریں اور تلخ سمندر ملے ہوئے ہیں، لیکن دونوں میں ایک حد حائل ہے جس سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ |
| زرّ قلب و زرّ نیکو در عیار<br>بے محک ہرگز ندانی ز اعتبار | کھوٹے اور کھرے روپے کی تمیز کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ |
| صالح و طالح بہ صورت مشتبہ<br>دیدہ بکشا ، بود کہ گردی منتبہ | نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوئی ہوتی ہیں، آنکھیں کھولو تو تمیز ہو سکے گی۔ |
| بحر را نیمست شیریں چوں شکر<br>طعم شیریں رنگ روشن چوں قمر | دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیریں ہے، مزا شیریں اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے۔ |
| نیم دیگر تلخ ہمچوں زہر مار<br>طعم تلخ و رنگ مظلم قیر دار | دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے، مزا تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ۔ |
| اے بسا شیریں کہ چوں شکر بود<br>لیک زہر اندر شکر مضمر بود | بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح میٹھی ہیں لیکن اس[1] کے باطن میں زہر ہے۔ |

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل

(۱) قیاس چاہتا ہے کہ یہاں اُن ہو (اس کی جگہ) کہ چیزوں کا ذکر آرہا ہے۔

Marfat.com

وصورت میں بالکل ہم رنگ ہیں، لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں ان میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق۔ اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے۔ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے:

جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب — صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے؟
او شناسد آب خوش از شور آب — وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا۔
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم — صاحب ذوق کے سوا مزے کی تمیز اور کون
شہد را ناخوردہ کے دانی ز موم — کر سکتا ہے۔ جب تک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد میں کیوں کر تمیز کر سکتے ہو۔

سحر را با معجزہ کردہ قیاس — اس نے سحر کو معجزے پر قیاس کیا اور یہ سمجھا
ہر دو را بر مکر پندارد اساس — کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے۔
زرّ قلب و زرّ نیکو در عیار — تم کھوٹے اور کھرے روپے کو کسوٹی کے
بے محک ہرگز ندانی ز اعتبار — بغیر تمیز نہیں کر سکتے۔
ہر کرا در جاں خدا بنہد محک — خدا نے جس کی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے
ہر یقیں را باز داند اوز شک — وہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے۔
چوں شود از رنج و علت دل سلیم — جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں
طعم صدق و کذب را باشد علیم — ہوتی تو وہ صدق اور کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے۔ بعض آدمی ایسے

Marfat.com

ہوتے ہیں جن کی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے۔ ان کے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی۔ وہ ہر بات میں کریزی اور شک پیدا کرتے ہیں، بداعتقادی، انکار اور شک ان کے خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے ان خیالات کا اثر وہ آسانی سے قبول کرلیتے ہیں، جس طرح آئینے میں عکس اترتا ہے۔ ایک ذرا سا سہارا ان کی اس فطرت کو اور قوی کردیتا ہے۔ یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے۔ انہی کی شان میں خدا نے فرمایا ہے "یضل به کثیراً" (خدا قرآن کے ذریعے سے اکثروں کو گمراہ کرتا ہے) برخلاف اس کے بعض آدمی فطرتاً سلیم الطبع، نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کرلیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً آگاہ کرتا ہے۔ عمدہ تعلیم و تلقین ان کے دل میں اتر جاتی ہے ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے، جو نیک و بد، غلط و صحیح، حق و باطل میں خود بخود تمیز کرلیتا ہے۔ اس فطرت کا اقتضاء ہوتا ہے کہ جب نبی ان کو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو ان کا دل خود بخود اس کی طرف کھنچتا ہے اور وہ اس کو بغیر کسی بحث، شک وشبہ کے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرائے میں ادا کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

تشنۂ را چوں بگوئی و شتاب
در قدح آب ست بستاں زود آب

اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالے میں پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو۔

ہیچ گویا تشنہ کیں دعوئی ست ، رو
از برم اے مدعٔی ! مہجور شو
یا گواہ و حجتے بنما کہ ایں
جنس آب ست و ازاں ماء معین

تو کیا پیاسا یہ کہے گا کہ یہ دعویٰ ہے، اس لیے یا تو یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے۔ ورنہ میرے پاس سے چلے جاؤ

یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد
کہ بیا من مادرم ہاں اے ولد

یا اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت نے اپنے بچے کو پکارا کہ میرے پاس آ! میں تیری ماں ہوں۔

Marfat.com

طفل گوید مادرا ! حجت بیار — تو کیا بچہ یہ کہے گا کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا
تاکہ با شیرت بیگرم من قرار — ثابت کرو تب میں تمہارا دودھ پیوں گا؟
در دل ہر امتے کز حق مزہ است — جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے، اس
روے و آواز پیغمبر معجزہ است — کے لیے پیغمبر کا منہ اور اس کی آواز معجزہ ہے۔
چوں پیمبر از بروں بانگے زند — جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے تو اس شخص
جاں امت[1] در دروں سجدہ کند — کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے۔
زانکہ جنس بانگ او اندر جہاں — کیونکہ اس قسم کی آواز دنیا میں کبھی سامعہ
از کسے نشنیدہ باشد گوش جاں — روحانی نے سنی نہیں۔

## معجزہ۔ معجزے کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں:

(1) خرق عادت ممکن ہے یا نہیں؟
(2) معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں؟
(3) معجزے سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں؟

پہلی بحث۔ امام رازی نے ''تفسیر کبیر'' اور ''مطالب عالیہ'' میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین رائیں ہیں۔ حکماء کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے۔ یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکماء کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، نہ کسی شے میں کوئی خاصہ اور تاثیر ہے۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔

**مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:**

(1) یہاں مولانا شبلی نے ترجمہ میں بات مشتبہ کردی ہے۔ مولانا روم کا بیان واضح تھا کہ جو امت شعور صداقت سے بہرہ یاب ہوتی ہے اس کے لیے پیغمبر کی آواز ہی معجزہ ہوتی ہے۔ مولانا نے اُمت کا ترجمہ شخص کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اس شعر میں بھی اسی شخص کو سجدہ کرانا پڑا، ورنہ بات واضح تھی کہ پیغمبر کی صدا سن کر حق شعار امت فوراً معناً سجدہ کرتی ہے، یعنی فرمانِ پیغمبر بجالاتی ہے۔ (مرتب)

سنتے بنہاد و اسباب و طرق
طالباں را زیر ایں ازرق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود
گاہ قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نہادہ با مزہ
باز کردہ خرق عادت معجزہ
اے گرفتار سبب ! بیروں مپر
لیک عزل آں مسبب ظن مبر
ہر چہ خواھد از مسبب آورد
قدرت مطلق سبب ھا بر درد
لیک اغلب بر سبب راند نفاد
تا بداند طالبے جستن مراد
چوں سبب نبود چہ رہ جوید مرید
پس سبب در راہ می آید پدید(1)

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے تو سرے سے ہر قسم کی قید اٹھادی ہے۔ ان کے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے، نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے نہ تاثیر ہے۔ یہی خیال ہے جس کی بدولت ہر زمانے میں سیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادات اور کرامتیں ان سے سرزد ہوسکتی ہیں، لیکن حکماء کی قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے۔ اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا، بلکہ خود فلسفے کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہوجاتی ہیں۔ حکماء کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پاگیا، جو

(1) دفتر پنجم در بیان آنکہ عطائے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ۔

چیز جس چیز کی علت مان لی گئی، جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کرلیا گیا، اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں، لیکن اگر اس پر قطعی یقین کرلیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لیے کیا رہ جاتا ہے۔ آج تک یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں، لیکن اب تحقیقات نے ثابت کردیا ہے کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر بڑھ کر لپٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے۔ آج تک یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہوسکتی، لیکن ریڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کردیا۔ بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قدرت، سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے، لیکن فلسفے کی ترقی اس پر مبنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے، بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئی نئی تحقیقات عمل میں آتی رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تو نہ ہو اور اس کے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا۔ وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کرسکے، کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی:

چوں سبب نبود چہ رہ جوید مرید
پس سبب در راہ می آید پدید

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہوچکا ہے، جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو ممکن ہے کہ ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے:

اے گرفتار سبب بیروں مپر
لیک عزل آں مسبب ظن مبر

ہر چہ خواہد از مسبب آورد
قدرت مطلق سبب ہا بر درد

Marfat.com

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سلسلہء اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علت العلل کوئی چیز نہیں، بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے، جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلے کا نتیجہ ہے۔ ان اسباب کا اخیر میں چل کر کسی علت العلل پر منتہی ہونا کچھ ضروری نہیں۔

اس مہلکے سے بچنے کے لیے انسان کو سمجھنا چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے، لیکن دراصل یہ تمام کلیں ایک قوت اعظم کے چلانے سے چل رہی ہیں، اس لیے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں، اصلی سبب وہی قوت اعظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے:

ایں سبب ھا برنظر ھا پردہ ھا است
کہ نہ ہر دیدار صنعش را سزا ست

دیدۂ باید سبب سوراخ کن
تا حجت را برکند از بیخ و بن

تا مسبب، بیند، اندر لامکاں
ہرزہ بیند، جہد و اسباب دوکاں

از مسبب می رسد ہر خیر و شر
نیست اسباب وسائط را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں:

''پس اعتماد بر جہد اسباب نہ باید کرد کہ ایں کار ہرزہ است نہ آنکہ جہد اسباب نباید کرد، بلکہ شان حکیم آن است کہ طلب نہ کند چیزے را، مگر نہجے کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است آں نہج راو آں اسباب اند، پس اسباب را نباید گزاشت تا سر نہادن اسباب منکشف گردد۔ نمی بینی کہ انبیاء علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند و درغز امراعات اسباب می نمودند، بلکہ در جمیع امور۔'' اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جابجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیاء کے

Marfat.com

معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

انبیاء در قطع اسباب آمدند
معجزات خویش در کیواں زدند

اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہیں۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ درحقیقت ان واقعات کا سبب نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں، یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جن کو ہم تحقیق کر چکے ہیں، چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں:

ھست بر اسباب ، اسباب دگر
در سبب منگر بداں افگن نظر

آں سبب ھا انبیا را راھبر اسد
آں سبب ھا راست محرم انبیا ست

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں۔ اوپر گزر چکا کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کے لیے معجزہ شرط نہیں۔ جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اس کی باتیں اس کے حق میں معجزے کا کام دیتی ہیں:

در دل ہر کس کہ از دانش مزہ است
روے و آواز پیمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی، بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان بھی پیدا ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے، نہ ذوقی، چنانچہ فرماتے ہیں:

موجب ایماں(1) نباشد معجزات — معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے،
بوئے جنسیت کند جذب صفات — جنسیت کی بو صفات کو جذب کرتی ہے۔

(1) دفتر ششم حکایت رنجور شدن بلال۔

Marfat.com

معجزات از بہر قہر دشمن است
بوئے جنسیت سوئے دل بردن است

معجزے اس لیے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں، لیکن جنسیت کی بو اس غرض کے لیے ہے کہ دل تک پہنچ جائے۔

قہر گردد دشمن امام دوست نے
دوست کے گردد بہ بستہ گردنے

دشمن دب جاتا ہے، لیکن دوست نہیں ہوتا، وہ شخص بھلا دوست کب ہوگا جو گردن پکڑ کر لایا گیا ہے۔

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے:

معجزے سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے، اس کی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے: اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے اور جس سے یہ فعل صادر ہو وہ پیغمبر ہے، اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔ اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے، مثلاً دریا کا پھٹ جانا، سنگ ریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ۔ اس سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے، یعنی آدمی اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا تو ضرور پیغمبر ہے، لیکن بجائے اس کے کہ معجزہ کسی پتھر یا دریا یا اور جمادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشیں طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کر دے کہ وہ ایمان قبول کر لیں اور یہی اصل معجزہ کہا جا سکتا ہے۔ مولانا اس نکتے کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں:

معجزہ کاں بر جمادے کرد اثر
یا عصا، یا بحر، یا شق القمر

گر اثر بر جاں زند بے واسطہ
متصل گردد بہ پنہاں رابطہ

Marfat.com

بر جمادات آں اثر عاریہ است
آں پے روح خوش متواریہ

تا ازاں جامد اثر گیرد ضمیر
حبذا نان بے ہیولائے خمیر

برزند از جان کامل معجزات
بر ضمیر جان طالب چوں حیات

اخیر شعر میں معجزے کی اصلی حقیقت بتائی ہے، یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے، کسی واسطے اور ذریعے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

Marfat.com

# روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقائد کا سب سے اہم مسئلہ ہے۔(عام لوگوں کے نزدیک اس کی اہمیت معاد کے عقیدے کے لحاظ سے ہے، کیونکہ اگر روح کا وجود تسلیم نہ کیا جائے تو معاد کا اثبات نہیں ہوسکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے)۔(وجود باری، نظم کائنات، نبوت، عقاب وثواب، ان تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہوسکتا ہے۔اس بنا پر مولانا نے اس مسئلے پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے۔روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں۔حکمائے طبیعیین اور جالینوس وفیثاغورث کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں، بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اس کا نام روح ہے۔ارسطو کتاب ''اثولوجیا'' میں لکھتا ہے:

فان اصحاب فیثاغورث وصفو النفس فقالو انها ایتلاف الاجرام کالا یتلاف الکائن فی او تار العود

فیثاغورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح عناصر کی ترکیب کا نام ہے۔ عود (ایک باجے کا نام ہے) کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکماء کا بھی یہی مذہب ہے۔اُن کے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں۔اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے۔اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہوجاتی ہے۔(متکلمین اور طبیعیین میں فرق صرف یہ ہے کہ طبیعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے، لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اس میں نئے سرے

سے روح پھونکے گا۔ افلاطون اور دیگر حکماء کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلے کے کام لیتا ہے۔ بدن کے فنا ہونے سے اس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا، البتہ آلے کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رک جاتا ہے۔ بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ وحکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں)۔ بوعلی سینا نے "اشارت" وغیرہ میں روح کے ثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں، جن کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے، سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی چیز کا تصور کرتا ہے، جس کا تجزیہ نہیں ہوسکتا، مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضروری ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرتسم ہو، وہ بھی غیر منقسم ہو، کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے، وہ بھی منقسم ہوسکے گی، کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے، حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہوسکتے۔ اب جس چیز میں نقطے کی صورت مرتسم ہوتی ہے وہ جسمانی نہیں ہوسکتی، کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اس کا تجزیہ ہوسکے گا، تو جو چیز اس میں مرتسم ہے اس کا بھی تجزیہ ہوسکے گا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں اور اسی کا نام روح ہے، لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو، رنگ، مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہوسکے گا، کیونکہ یہ چیزیں جسم میں پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے اور کلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔ بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پادر ہوا دلائل قائم کیے ہیں۔ (حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں ہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہوسکیں، جیسے محسوسات اور مادیات کے لیے ہوسکتے ہیں۔ ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ سب سے کم تر درجہ عناصر کا ہے) یعنی جو چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست

Marfat.com

قدرت اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا۔ اس طبقے کو جماد کہتے ہیں۔ اس کے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے۔ ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں۔ نباتات کی ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں، تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں، وہ ایک خاص درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے، جن کی صفت ممیزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے۔ (روح کے گو اور بہت سے اوصاف ہیں جن کی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے، لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے، اس لیے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے، اس لیے روح مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم، بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے، جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| جاں چہ باشد؟ باخبر از خیر و شر<br>شاد از احسان و گریاں از ضرر | جان اور رُوح کس چیز کا نام ہے؟ اس چیز کا جو خیر و شر کو جانتی ہے اور جو فائدے سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے۔ |
| چوں سرّ و ماہیت جاں مخبر است<br>ہر کہ او آگاہ تر ، باجاں تر است | جب جان کی ماہیت ادراک ٹھہری تو جس کو زیادہ ادراک ہے اس میں زیادہ جان ہے۔ |
| اقتضائے جاں چو اے دل آگہی ست<br>ہر کہ آگاہ تر بود جانش قوی ست | جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا تو جو زیادہ ادراک رکھتا ہے اس کی جان زیادہ قوی ہے۔ |
| روح را تاثیر آگاہی بود<br>ہر کرا ایں بیش للہی بود | روح کی تاثیر ادراک ہے، اس لیے جس میں یہ زیادہ ہوگی وہ خدائی آدمی ہے۔ |
| جاں نباشد جز خبر در آزموں<br>ہر کرا افزوں خبر ، جانش فزوں | روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں، اس لیے جس میں ادراک زیادہ ہے اس میں روح بھی زیادہ ہے۔ |

Marfat.com

| | |
|---|---|
| جان ما از جان حیواں بیشتر | ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے، کیوں؟ |
| از چہ رو؟ زاں کو فزوں دارد خبر | اس لیے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے۔ |
| پس فزوں از جان ما جان ملک | پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہے |
| کو منزہ شد ز حس مشترک | جو حس مشترک سے بری ہے۔ |
| بے جہت داں عقل علام البیاں | خدا کی عقل بے جہت ہے، وہ عقل سے بڑھ |
| عقل تر از عقل و جاں تر ہم ز جاں | کر عقل اور جان سے بڑھ کر جان ہے۔ |

روح اگر چہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں، تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں۔ اس سے آگے جو درجہ ہے، وہ روح انسانی ہے:

غیر فہم و جاں کہ در گاوٴ و خرست
آدمی را عقل و جاں دیگر است

اس روح کے خواص واوصاف مولانا کے فلسفے کے مطابق یہ ہیں:

(1) وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ اس کا تعلق جسم سے نہیں، بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے۔ یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینے سے۔ آفتاب اپنی جگہ موجود ہے، لیکن اس کا عکس آئینے پر پڑتا ہے اور اس کو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے، اس کا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے انسان عجیب وغریب قویٰ کا مظہر بن جاتا ہے:

| | |
|---|---|
| حاش للہ تو برونی زیں جہاں | حاشا! تو اس جہان سے باہر ہے، زندگی |
| ہم بوقت زندگی ہم بعد آں | میں بھی اور مرنے کے بعد بھی۔ |
| در ہوائے غیب مرغے می پرد | ہوا میں ایک مرغ اڑتا جاتا ہے اور اس کا |
| سایۂ او بر زمیں می گسترد | سایہ زمین پر پڑتا ہے۔ |

Marfat.com

جسم سایہ سایۂ سایہ دل است — جسم روح کے سائے کا سایہ ہے، جسم کو دل
جسم کے اندر خور پایہ دل است — سے کیا نسبت!

مرد خفتہ روح او چوں آفتاب — جب آدمی سوجاتا ہے تو روح آفتاب کی
در فلک تاباں و در تن جامہ خواب — طرح آسمان پر چمکتی ہے اور بدن شب خوابی کے کپڑوں میں ہوتا ہے۔

جاں نہاں اندر خلا ہمچو سنجاف — روح خلا میں سنجاف کی طرح مخفی ہے اور
تن تقلب می کند زیر لحاف — بدن لحاف کے نیچے کروٹیں بدلتا ہے۔

روح من چو امر ربی مختفی ست — میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے،
ہر مثالیکہ بگویم منتفی ست[1] — روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہے۔

(2) روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسان سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح، حیوانی روح سے، یہی نبوت کا درجہ ہے:

غیر فہم و جاں کہ در گاؤ و خراست
آدمی را عقل و جاں دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی
ہست جانے در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنہاں تر بود
زانکہ او غیب ست و او زاں سرّ بود

عقول مجردہ اور روحانیات جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں، اسی روح کے سلسلے میں واقع ہیں۔

(3) جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کہ اس پر روح کا پرتو ہے، اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے:

---

(۱) نیست شوندہ۔غیات۔وہ چیز جو قائم نہ رہ سکے۔غیر محکم (م)

Marfat.com

آں چناں کہ پرتو جاں بر تن است
پرتو جانانہ بر جان من است
جان جاں چوں واکشد پا راز جان
جاں چناں گردد کہ بے تن جاں بداں(1)
چوں تو ندھی راہ جاں خود بردہ گیر
جاں کہ بے تو زندہ باشد مردہ گیر

حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے (جس کو جان بھی کہتے ہیں) یہ اس کے کام کرنے کا آلہ ہے۔ جس طرح کاریگر آلے کے بغیر کام نہیں کرسکتا، روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کرسکتی، لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے، یعنی نہ مادہ ہے نہ مادے سے مرتب ہے، اس لیے اس کو فنا نہیں۔ انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے:

جاں ہمہ نور ست و تن رنگست و بو
رنگ و بو بگزار و دیگر آں مگو

رنگ دیگر شد و لیکن جان پاک
فارغ از رنگست و از ارکان خاک

چوں زرہ داں ایں تن پرحیف را
نے شتارا شاید ایں نہ صیف را

زیں بدن اندر عذابے اے پسر
مرغ روحت بستہ با جنس دگر

روح باز است و طبائع زاغ ھا
دارد از زاغان و چغداں داغ ھا

---

(1) لب لباب مثنوی تالیف ملا حسین کاشفی تہران ص 362 (م)

مغز ہر میوہ بہ است از پوستش
پوست داں تن را و مغز آں دوستش

مغز نغزے دارد آخر آدمی
یک دمے او را طلب گر آدمی

بحر علمے در نمی پنہاں شدہ
در دو گز تن عالمے پنہاں شدہ

جان بے کیفی شدہ محبوس کیف
آفتابے حبس ایں عقدہ است حیف

ایں ہمہ بہر ترقی ہائے روح
تارسد خوش خوش بہ میدان فتوح

مرد اول بستۂ خواب و خور است
آخرالامر از ملائک بہتر است

جسم را نبود از او جز بہرۂ
جسم پیش بحر جاں چو قطرۂ

جسم از جاں روز افزوں می شود
چوں رود جاں جسم بیں چوں می شود

حد جسمت یک دو گز خود بیش نیست
جان تو تا آسماں جولاں کنیست

نور بے ایں جسم می بیند بخواب
جسم بے آں نور نبود جز خراب

Marfat.com

بار نامہ روح حیوانی ست ایں
پیشتر رو روح انسانی بہیں

جسم ھا چوں کوزہ ہائے بستہ سر
تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آہ مگر

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئے گا۔

مولانا نے مثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیات اور پھر علت العلل کا وجدان دل میں پیدا ہوتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں، کثیف [1] ولطیف۔ یہ بھی بداھۃً نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل وعریض اور پر از عظمت وشان ہو، لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا وہ محض ہیچ اور مبتذل ہوتی ہے۔ پھول میں خوشبو، آنکھوں میں نور، جسم میں حرکت، مادے میں قوت نہ ہو تو یہ بے کار چیزیں ہیں۔ لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں، جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں، یہ کمال لطافت کی مثال نہیں، کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادے کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادے سے نکلا ہو۔ اس درجے کو حکما کی اصطلاح میں **تجرد عن المادہ** کہتے ہیں اور اس کا پہلا مظہر روح ہے، لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادے میں آسکی ہے، چنانچہ جسمِ انسانی میں روح سما سکتی ہے، اس لیے وہ مجرد محض نہیں ہے، لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔ حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے اور قرآن مجید کی اس آیت "**الا له الخلق والامر**" کے یہی معنی قرار دیے ہیں۔ اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

---

(۱) کثیف سے یہاں معمولی مستعمل معنی مراد نہیں، بلکہ وہ چیز مراد ہے جس میں مادیت زیادہ نمایاں ہو، مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف۔

Marfat.com

عالم خلق است ایں سوئے جہات
بے جہت داں عالم امر و صفات

بے جہت داں عقل علام البیاں
عقل تر از عقل و جان تر ہم زجاں

(قرآن مجید کی اس آیت "قل الروح من امر ربی "میں جوروح کوامر کہا ہے اس کے یہی معنی ہیں۔اس تمام سلسلے پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیات جو عالم خلق پر متصرف اور اس کی علت ہیں، مادے اور زمان و مکان سے مجرد ہیں تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا۔

بے جہت داں عالم امر اے صنم — عالم امر بے جہت ہے، یعنی خصوصیت مکان
بے جہت تر باشد آمر لاجرم — سے مبرا ہے تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا۔

تحریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقائد مذہبی کی جان ہے۔ مجردات، ملائکہ، علت العلل، سب اسی مسئلے کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے۔اس بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلے پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ 'من عرف نفسه فقد عرف ربه'۔

---

Marfat.com

# معاد

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معاصی اور افعال بد پر کبھی نہ کبھی کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہے دفعتہً اپنے درجے سے گر جائے گا، لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے، اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے۔ تمام متکلمین کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں، جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے، اس لیے جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہوگئی (مادیین کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اس جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اس کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی۔ یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں، لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اس کے لیے اعادۂ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا، یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہوگئی بعینہٖ تمام انہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہوسکتی ہے۔ اس کے متعلق امام رازی اور ان کے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں، لیکن اس کتاب میں اس کا موقع نہیں۔

متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلے کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلے کے جاتے رہنے سے، چنانچہ یہ بحث بہ تفصیل گزر چکی اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لیے نہ اعادۂ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہے نہ احیائے موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جو مر کر سڑ گل جائے تو

Marfat.com

پھر اس کو دوبارہ زندگی حاصل ہو۔ مولانا نے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے۔

عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفے کے طور معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھاس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اگ آئے۔ مولانا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں:

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست
چرا بہ دانۂ انسانیت ایں گماں باشد

یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے، لیکن دراصل یہ علمی استدلال ہے، چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے۔ مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقے سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا، جماد سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان:

آمدہ اول بہ اقلیم جماد
از جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد
و ز جمادی یاد نورد از نبرد
و ز نباتی چوں بحواں اوفتاد
نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ھماں میلے کہ دارد سوئے آں
خاصہ در وقت بہار و ضمیراں
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقل ہائے اولینش یاد نیست
ہم ازیں عقلش تحول کردنی ست

Marfat.com

تا رہد زیں عقل پُر حرص و طلب
صد ہزاروں عقل بیند بو العجب
گرچہ خفتہ گشت و ناسی شد ز پیش
کے گزارند ش دراں نسیان خویش
باز ازاں خوابش بہ بیداری کشند
کہ کند بر حالت خود ریش خند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہباً اور حکمتہً دونوں طرف سے ثابت ہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین۔

اور بیشک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا، پھر ہم نے اس کو ایک معین مقام میں نطفہ بنایا۔

ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فکسونا العظام لحماً ثم انشاناه خلقاً آخرا (۱)

پھر ہم نے نطفے کو خون کی پھٹکی بنایا، پھر اس کو گوشت کا لوتھرا بنایا، پھر ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر ہم نے اس کو ایک دوسری مخلوق بنایا، یعنی حیوان سے بالاتر۔

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے۔ ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر جمادی، نباتی، حیوانی، سب حالتیں گزری ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح انسانی کا قائل نہیں، اس بنا پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا، بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع خیال کرتا ہے، جس طرح گھوڑا، ہاتھی، شیر، بندر وغیرہ۔

بہرحال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا، جمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان، تو اس میں کوئی استبعاد نہیں معلوم ہوتا کہ یہ

(۱) ان آیتوں کو عبدالعلی بحرالعلوم نے مولانا کے اشعار مذکورہ بالا کی شرح میں لکھا ہے اور ان سے مولانا کے دعوے کی صحت پر استدلال کیا ہے۔

حالت بھی فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے۔ کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے، بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے۔

مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلے کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب وغریب مدارج کے لیے فنا اور نیستی ضروری ہے۔ پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| لوح را اول بشوید بے وقوف<br>آنگہے بروئے نویسد او حروف | نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے تب اس پر حرف لکھتا ہے۔ |
| وقت شستن لوح را باید شناخت<br>کہ مرآں را دفترے خواہند ساخت | تختی کو دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس کو ایک دفتر بنائیں گے۔ |
| چوں اساس خانۂ نو افگنند<br>اولیں بنیاد را بر می کنند | جب نئے مکان کی بنیادِ ڈالتے ہیں تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں۔ |
| گل برآرند اول از قعر زمیں<br>تابہ آخر بر کشی مائے معین | پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں تب صاف پانی نکلتا ہے۔ |
| کاغذے جو کہ آں بنوشتہ نیست | لکھنے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے، |
| تخم کارد موضعے کہ کشتہ نیست | بیج اس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بن بوئی ہوتی ہے۔ |
| ہستی اندر نیستی بتواں نمود | ہستی نیستی ہی میں دکھائی جا سکتی ہے۔ |
| مال داراں بر فقیر آرند خود | دولت مند لوگ فقیروں پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں۔ |

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلے سے استدلال کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

Marfat.com

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی
آتشی ، یا خاک، یا بادی بدی

تم جس دن سے کہ وجود میں آئے ، پہلے آگ، یا خاک، یا ہوا تھے۔

گر بداں حالت ترا بودے بقا
کے رسیدے مرا تن ایں ارتقا

اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ ترقی کیوں کر نصیب ہو سکتی۔

از مبدل ہستی اول نہ ماند
ہستی دیگر بجائے او نشاند

بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی۔

ہم چنیں تا صد ہزاراں ہست ھا
بعد یک دیگر ، دوم بہ ز ابتدا

اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی یکے بعد دیگرے اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی۔

ایں بقاھا از فناھا یافتی
از فنا پس رو چرا بر تافتی

یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے، پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو۔

زاں فناھا چہ زیاں بودت کہ تا
بر بقا چسپیدۂ اے بے نوا

ان فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہنچا کہ اب بقا سے چمٹے جاتے ہو۔

چوں دوم از اولیت بہتر ست
پس فنا جوئے و مبدل را پرست

جو دوسری ہستی پہلی سے بہتر ہے تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو۔

صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود
تا کنوں ہر لحظہ از بدو وجود

تم سیکڑوں قسم کے حشر کو دیکھ چکے ابتدائے وجود سے اس وقت تک۔

از جمادی بے خبر سوئے نما
وز نما سوئے حیات و ابتلا

پہلے تم جماد تھے، پھر تم میں قوت نمو پیدا ہوئی، پھر تم میں جان آئی۔

باز سوئے عقل و تمیزات خوش
باز سوئے خارج ایں پنج و شش

پھر عقل وتمیز، پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے۔

در فناھا ایں بقاھا دیدۂ
بقائے جسم چوں چسپیدہ(1)

جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو۔

---

(۱) نسخہ چھسیدۂ۔ چھسیدن بمعنی چسپیدن (م)

Marfat.com

تازہ می گیر و کہن را می سپار    نیا لو اور پرانا چھوڑو، کیونکہ تمہارا ہر سال پار
کہ ہر امسالت فزونست از سہ پاہ    سال سے اچھا ہے۔

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے۔ جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی، بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے۔ انسان دو چیزوں کا نام ہے، جسم اور روح۔ روح کو سائنس والے گو مصطلح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے، لیکن کم از کم ان کو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے۔ سائنس والوں کے نزدیک دُنیا میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں: مادہ، مثلاً خاک، پانی وغیرہ اور قوت، مثلاً حرارت، حرکت وغیرہ۔ انسان انہی دو چیزوں کا مجموعہ ہے۔ جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتے، اس لیے ضروری ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اس کا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کر لے، اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں، اس لیے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔ 'وما خلقنا السموات والارض وما بینهما الا بالحق'۔ ہم نے آسمان اور زمین اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان ہیں، بیکار نہیں پیدا کیا۔

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں، بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے۔ مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔

گر نمی بینی تو تقدیر و قدر
در عناصر گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ، دو گاو خراس
گرد می گردند و می دارند پاس
اختراں ہم خانہ خانہ می روند
مرکب ہر سعد و نحسے می شوند

Marfat.com

ابر را ہم تازیانہ آتشیں
می زند کہ ہاں چنیں رونے چنیں

بر فلاں وادی بیار، ایں سو مبار
گو شمالش می دہد کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے، قطعاً لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو اور جب یہ ثابت ہو کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا:

| | |
|---|---|
| ہیچ نقاشے نگارد، زیں نقش<br>بے امید نفع، بہر عین نقش | کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش ونگار بغیر کسی فائدے کے صرف اس لیے کھینچے گا کہ وہ عمدہ نقش ونگار ہے؟ |
| بلکہ بہر میہمانان و کہاں<br>کہ بہ فرجہ و ارہند از اندھاں | بلکہ وہ نقش ونگار اس غرض سے بنایا ہوگا کہ مہمان وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں۔ |
| ہیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب<br>بہر عین کوزہ؟ نے از بہر آب | کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو صرف کوزے کے لیے بنائے گا؟ نہیں پانی کے لیے بنائے گا۔ |
| ہیچ کاسہ گر کند کاسہ تمام<br>بحر عین کاسہ؟ نے بہر طعام! | کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائے گا کہ وہ پیالہ ہے؟ نہیں، بلکہ کھانے کے لیے بنائے گا۔ |
| ہیچ خطاطے نویسد خط بہ فن<br>بہر عین خط؟ نہ بہر خواندن | کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض سے لکھے گا؟ نہیں، بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا۔ |
| ہیچ عقدے بہر عین خود نبود<br>بلکہ از بہر مقام رنج و سود | دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہیں کیا جاتا، بلکہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو۔ |

Marfat.com

| | |
|---|---|
| ہیچ نبود منکرے گرد بنگری<br>منکری اش بہر عین منکری | کوئی شخص کسی شخص پر اعتراض کی غرض سے اعتراض نہیں کرتا۔ |
| بل برائے قہر خصم اندر حسد<br>یا فزونی جستن و اظہار خود | بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف مغلوب ہو جائے یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے۔ |
| پس نقوش آسمان و ہم زمیں<br>نیست حکمت کہ بود بہر ہمیں | تو یہ حکمت کے خلاف ہے، آسمان اور زمیں کے نقوش آپ اپنے لیے ہیں۔ |

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اس کی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدے کے تصور نہیں کر سکتے، ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا:

| | |
|---|---|
| زاں ہے پرسی چرا ایں می کنی<br>کہ صور زیت ست و معنی روشنی | تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی لیے پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورت روغن ہے اور اس کی غرض گویا روشنی ہے۔ |
| ایں چرا گفتن سوال از فائدہ ست<br>جز برائے ایں چرا گفتن بدست | کیوں کہنا غرض کا دریافت کرنا ہے، ورنہ بے کار اور لغو ہے۔ |
| از چہ رو فائدہ جوئی اے امیں<br>چوں بود فائدہ ایں خود ہمیں | اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو۔ |

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہے، بلکہ ان اغراض و فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے، مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے، وہ کسی اور چیز کے لیے و ہم جرا، لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیے، بلکہ یہ پتہ لگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر ختم ہوتا ہے اور یہی

Marfat.com

تحقیقات سعادت اُخروی کی باعث ہے:

نقش ظاہر بہر نقش غائب است
واں برائے غائب دیگر بہ بست
تا سیم ، چارم ، دھم بر می شمر
ایں فوائد را بمقدار نظر
ہمچو بازی ہائے شطرنج اے پسر
فائدہ ہر لعب در بازی نگر
ایں نہادہ بہر آں لعب نہاں
واں برائے آن و آں بہر فلاں
ہم چنیں می بیں جہات اندر جہات
از پے ہم تا رسی در برد و مات
اول از بہر دوم باشد چناں
کہ شدن بر پائے ہائے نردماں
آں دوم بہر سیم می داں تمام
تا رسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شھوت خوردن ز بہر آں منی
واں منی ، از بہر نسل و روشنی
ہم چنیں ہر کس بہ اندازہ نظر
غیب مستقبل بہ بیند خیر و شر
چوں نظر بس کرد تا بدو وجود
آخر و آغاز ہستی رو نمود

Marfat.com

چوں نظر در پیش افگند او پدید
آں چہ خواھد بود تا محشر بدید

ہر کسے ز اندازۂ روشن دلی
غیب را بیند بقدر صیقل

ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید
بیشتر آمد برو صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بداھۃً بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں، مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے۔ایک چیز ایک شخص کے لیے مفید ہے دوسرے کے لیے بے کار ہے اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضروری نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہو:

در جہاں از یک جہت بے فائدہ ست
از جہت ہائے دگر پر عائدہ است

فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست
مر ترا تو چوں فائدہ از وے مایست

فائدہ تو گر مرا نبود مفید
چوں ترا شد فائدہ گیر اے مرید

در منم زاں فائدہ حر ابن حر
مر ترا چوں فائدہ ست از وے مبر

چیست در عالم بگو یک نعمتے
کہ نہ محروم اند از وے امتے

گاؤ و خر را فائدہ چہ در شکر
ہست ہر جاں را یکے قوت دگر

# جبر وقدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ دقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہوسکتا ہے، کیونکہ اگر اس کا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہوگی، مثلاً روح، معاد، جزا وسزا، لیکن جبر وقدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت اگر الگ کرلی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک ملحد اس مسئلے کا بالکل آزادانہ طریقے سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کرسکتا۔ نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں۔ اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہوسکتے۔ مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہوگا، کیونکہ جو افعال محض کسی سے مجبوراً صادر ہوتے ہیں، ان کو نہ ممدوح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم۔

دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے۔ انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے، جس کو ہم ارادے سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے۔ انسان میں ایک اور قوت ہے جس کو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی ایک کام سے باز رہنا۔ جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے۔ اگر قوت ارادیٔ فطرت قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے۔ اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے۔ قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ان قوتوں کے زور کا نسبتاً کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے۔ موقع کا پیش آنا جس کی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی

Marfat.com

اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اس کو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔ فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی: شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا ظہور ہوا، ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی برسر کار آئی، لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً اس شخص میں کمزور تھی، قوت ارادی کا مقابلہ نہ کر سکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس شخص نے شراب پی لی۔ یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا، اس لیے انسان اس کے کرنے پر مجبور تھا۔ اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت یہ اختیار کی کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں، لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں، اس لیے انسان کو ان سے کسب کا تعلق ہے، لیکن کسب محض ایک مہمل لفظ ہے،، جس کی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کی جاسکتی۔ ''مسلم الثبوت'' میں ہے کہ کسب اور جبر توام بھائی ہیں۔ (مولانا روم نے اس مسئلے پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو جبریہ وقدریہ دونوں غلطی پر ہیں، لیکن ان دونوں کو دیکھا جائے تو قدریہ کو جبریہ پر ترجیح ہے، کیونکہ اختیار مطلق بداہت کے خلاف نہیں اور جبر مطلق بداہت کے خلاف ہے۔ اس قدر ہر شخص کو بداہۃً نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے، باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا، ایک فطری مسئلہ ہے، یعنی استدلال کا محتاج ہے، بدیہی نہیں:

منکر حس نیست آں مرد قدر
فعل حق حِسے نباشد اے پسر

منکر فعل خداوند جلیل
ہست در انکار مدلول دلیل

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہے لیکن آگ نہیں: دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے، لیکن آپ سے آپ پیدا ہوگئی ہے، کوئی اس کا خالق نہیں، دوسرا کہتا ہے دنیا ہی سرے سے نہیں۔ تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے۔

Marfat.com

آں بگوید دود ہست و نار نے
نور شمعی . نہ ز شمع روشنے

ویں ہمہ بیند معین نار را
نیست می بیند پے انکار را

دامنش سوزد ، بگوید نار نیست
جامہ اش درّد بگوید بار نیست

پس تسفط آمد ایں دعوائے جبر
لا جرم بر تو بود زیں روز گبر

گبر گوید ہست عالم نیست رب
یار بے گوید کہ نبود مستحب

ویں ہمی گوید جہاں خود نیست ہیچ
ہست سو فسطائی اندر پیچ پیچ

جملہ عالم مقر در اختیار
امر و نہی ایں بیار و آں میار

واں ہمہ گوید کہ امر و نہی لا است
اختیاری نیست ویں جملہ خطا ست

حس حیواں را مقر ست آں رفیق
لیک ادراک دلیل آمد دقیق

زانکہ محسوس ست ما را اختیار
خوب می آید برو تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانے میں جو عقیدہ تمام اسلامی ممالک میں پھیلا ہوا تھا، وہ جبریہ تھا، کیونکہ اشاعرہ کا عقیدہ درحقیقت جبر ہی کا دوسرا

Marfat.com

نام ہے۔ چنانچہ امام رازی نے "تفسیر کبیر" میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو ثابت کیا ہے۔ اس پر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی، جس میں سیکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے۔ یہ کتاب اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔ باوجود اس کے مولانا روم کا عام عقیدے سے الگ روش اختیار کرنا، ان کے کمال اجتہاد، بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔ اس کے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن کو ہم آگے چل کر نقل کریں گے، لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں پہلے ان کا جواب دیا جائے۔ جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے:

ماشاء اللہ کان و مالم یشاء لم یکن یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا:

قول بندہ ایش شاء اللہ کان
بہر آں نبود کہ تنبل شو در آں

بہر تحریص است بر اخلاص وجد
کاندراں خدمت فزوں شو مستعد

گر بگوید "آنچہ می خواہی تو راد
کار کار تست بر حسب مراد

آنگہ ار تنبل شوی جائز شود
کانچہ خواہی و انچہ جوئی آں شود

چو بگویند ایش شاء اللہ کان
حکم حکم اوست مطلق جاودان

پس چرا صد مرہ اندر درد او
بر نگردی بندگانہ گرد او

Marfat.com

گر بگویند آنچہ می خواھد وزیر
خواست آن او ست اندر دار و گیر
گرد او گرداں شوی صد مرہ زود
تا بریزد بر سرت احسان وجود
یا گریزی از وزیر و قصر او
ایں نباشد جستجو و نصر او
امر امر آں فلاں خواجہ ست ہیں
چیست ، یعنی ما جزو و کمتر نشین
چونکہ حاکم اوست او را گیر و بس
غیر او را نیست حکم دست رس

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جدوجہد کی ترغیب کے لیے ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کو خوش رکھنے کے لیے جہاں تک ہو سکے ہر طرح کوشش کرنی چاہیے، کیونکہ کامیابی اور مقصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائے گا، بلکہ اس کا سر رشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے، اس لیے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اس طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ نجات اور حصول مقاصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے حاصل کر لو گے، بلکہ اس کے لیے نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ "جف اقلم بما ھو کائن "یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے، لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں، بلکہ

Marfat.com

مطلب یہ ہے کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے۔ یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد:

ہمچنیں تاویل قد جف القلم
بہر تحریص است بر شغل اہم

پس قلم بنوشت کہ ہرکار را
لائق آں ہست تاثیر و جزا

کجروی جف القلم کج آیدت
راستی آری سعادت زائدت

چوں بہ دزدی دست شد جف القلم
خورد بادہ مست شد جف القلم

بلکہ آں معنی بود جف القلم
نیست یکساں نزد او عدل وستم

فرق بنہادم میان خیر و شر
فرق بنہادم ز بد از بد بتر

پادشاہ ہے کہ بہ پیش بخت او
فرق نبود از امین و ظلم خو

فرق نکند، ہر جو یک باشد برش
شاہ نبود، خاک تیرہ بر ترش

ذرۂ گر جہد تو افزوں شود
در ترزوئے خدا موزوں شود

معنی جف القلم کے ایں بود
کہ جفا ھا با وفا یکساں شود

Marfat.com

بل جفا را ہم جفا جف القلم
واں وفا را ہم وفا جف القلم

یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا، مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لیے جو دلائل قائم کیے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(1) ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی شخص اس سے انکار کرے، لیکن اس کے تمام افعال واقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ گرے تو اس کو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو سخت غصہ آئے گا۔ یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے:

گر ز سقف خانہ چو بے بشکند
بر تو افتد سخت مجروحت کند
ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف
ہیچ اندر کین او باشی تو وقف
کہ چرا بر من زدہ دستم شکست
یا چرا بر من فتاد و کرد پست
واں کہ قصد عورت تو می کند
صد ہزاراں خشم از تو سر زند
ور بیاید سیل و رخت تو برد
ہیچ با سیل آورد کینے خرد
گر بیاید باد و دستارت ربود
کے ترا با باد دل خشمے نمود

Marfat.com

خشم در تو شد بیان اختیار
تا نہ گوئی جبر یا نہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر وقدر کے مسئلے سے واقف ہیں۔ کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو چوٹ پتھر کے ذریعے سے لگے گی، لیکن کتا پتھر سے معترض نہ ہوگا، بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا، اس لیے وہ قابل الزام نہیں: شخص نے بہ اختیار اذیت دی وہ مواخذے کے قابل ہے:

ہم چنیں گر بر سگے سنگے زنی
بر تو آرد حملہ گردی مثنی

گر شترباں اشترے را می زند
آں شتر قصد زنندہ میکند

خشم اشتر نیست با آں چوب او
پس ز مختاری شتر بردہ ست بو

عقل حیوانی چو دانست اختیار
ایں مگو اے عقل انساں شرم دار

روشن است ایں لیک از طبع سحور
آں خورندہ چشم بر بندد ز نور

چونکہ کلی میل آں نان خوردنی ست
رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

(2) انسان کے تمام اقوال وافعال سے اختیار کا ثبوت ملتا ہے۔ ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں، کسی کام سے روکتے ہیں، کسی پر غصہ کرتے ہیں، کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں، یہ تمام امور اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ ہم مخاطب اور

اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں:

این کہ فردا آں کنم یا ایں کنم
ایں دلیل اختیار است اے صنم

واں پشیمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیار خویش گشتی مہتدی

جملہ قرآں امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید

ہیچ دانا ، ہیچ عاقل ایں کند
با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند

غیر حق را گر نباشد اختیار
خشم چوں می آیدت بر جرم وار

چوں ہمی خائی توں دنداں بر عدو
چوں ہمی بینی گناہ و جرم او

ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف
ہیچ اندر کین او باشی تو وقف

(3) جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے۔ مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے۔ وہ یہ کہ جو چیز جس چیز کی ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی۔ صناع جب کسی آلے سے کام لیتا ہے تو صناع کی قوت فاعلہ آلے کو با اختیار نہیں بنا سکتی، جس کی وجہ یہ ہے کہ جمادیت، جماد کی ذاتیات میں ہے، اس لیے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔ اسی طرح قو۔

Marfat.com

اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے، اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہوسکتی۔ ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے، لیکن جس طرح صناع کا اثر آلے سے جمادیت کو مسلوب نہ کرسکا، اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے، سلب نہیں کرسکتا:

قدرت تو بر جمادات از نبرد
کے جمادی را از آنہا نفی کرد
قدرتش بر اختیار آں چناں
نفی نکند اختیارے را ازاں
چوں کہ گفتی کفر من خواہ ولیست
خواہ خود را نیز ہم میدان کیست
زاں کہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست
کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست

اخیر دو شعروں میں نہایت لطیف پیرائے میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے، یعنی خدا چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا تو مسلمان ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے، لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہوسکتا جو بالکل اس کی قدرت واختیار میں نہ تھا۔ بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا۔ کافر ہونا ہی اس کی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمداً بہ اختیار وارادہ کیا:

زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست
کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست

---❖❖❖---

# تصوف (۱)

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی کا اصل موضوع شریعت کے اسرار اور طریقت وحقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے، اس لیے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں۔ ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے دفتر پنجم کے دیباچے میں لکھی ہے:

''شریعت ہمچو شمعے است کہ راہ می نماید۔ چوں درراہ آمدی ایں رفتن تو طریقت است و چوں بمقصود رسیدی آں حقیقت است۔ حاصل آنکہ شریعت ہمچو علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروہا و من را در کیمیا مالیدن و حقیقت زر شدن من۔ یا مثال شریعت ہمچو علم طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علم طب و دار و خوردن و حقیقت صحت یافتن۔''

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا، یہ شریعت ہے، دوا استعمال کی، یہ طریقت ہے، مرض سے افاقہ ہوگیا، یہ حقیقت ہے۔ حاصل یہ کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل ہے، حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے: اقرار زباں، اعتقاد قلبی، تزکیہ اخلاق، اعمال، یعنی اوامر و نواہی۔ اعتقاد تین طریقے سے پیدا ہوتا ہے: تقلید سے، استدلال سے، کیف و حال سے۔ پہلی دونوں قسموں کو شریعت کہتے ہیں، یعنی ان طریقوں سے اگر کسی کو اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائے گا کہ اس کو شرعی اعتقاد حاصل ہے۔ تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے۔ یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں، لیکن امتیازاً ایک

(۱) تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر کر دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ میں اس کوچے سے بالکل نابلد ہوں۔

خاص نام رکھ لیا گیا ہے، کیونکہ یہ اعتقاد سلوک وتصوف اور ریاضت ومجاہدے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں ان کا نام شریعت ہے، لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا۔

علمائے ظاہر اخلاق کی حقیقت وماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں، لیکن خود ان کے اخلاق پاک نہیں ہوتے۔ یہ مرتبہ مجاہدات فنائے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے۔ تکمیل فرائض اور اجتناب مناہیات کا بھی یہی حال [1] ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں، بلکہ دونوں میں جسم وجان، جسد وروح، ظاہر وباطن، پوست ومغز کی نسبت ہے۔ تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے: علم، عمل۔ عقائد میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات وصفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں تصوف میں بھی انہی مسائل سے بحث ہوتی ہے، لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے، چنانچہ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے، لیکن تصوف کے اس حصے میں جو چیز اصلی مابہ الامتیاز ہے یہ ہے کہ اس میں علم وادراک کا طریقہ عام طریقے سے مختلف ہے۔ عام حکما اور علماء کے نزدیک ادراک کا ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی، یعنی حافظہ، تخیل، حس مشترک وغیرہ ہیں، لیکن ارباب تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے۔ حضرات صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاسہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری وباطنی سے معلوم نہیں ہوتیں۔ امام غزالی نے اس کی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے جس میں نلوں اور

---

(۱) یہ تفصیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔

Marfat.com

جدولوں کے ذریعے سے پانی باہر آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری ہیں، لیکن خود حوض کی تہہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارے کی طرح پانی اچھلتا ہے اور حوض میں آتا ہے یہ علم باطن ہے۔ یہی علم ہے جس کو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں اور یہی علم ہے جو انبیاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیاء اور اولیاء میں فرق یہ ہے کہ انبیاء میں یہ علم نہایت کامل اور فطری ہوتا ہے، یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا، بخلاف اس کے اولیاء کو مجاہدات اور ریاضت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیائے خارجی کو کسی خاصے سے محسوس کرتا ہے۔ پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا ہے جس کو کلی کہتے ہیں۔ پھر انہی جزئیات وکلیات کے باہمی نسبت اور مقابلے سے سیکڑوں، ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے، لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی ہوتے ہیں، اس کو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بے کار ہو جاتا ہے، اس لیے حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے، تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔ حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے:

ذوق ایں بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے، اسی طرح اس علم کا ایک خاص طریقہ ہے: جب تک اسی طریقے کا تجربہ نہ کیا جائے اس کے انکار کرنے کی وجہ نہیں۔ یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جن کو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا ہے اور لوگ

Marfat.com

صرف ان کی شہادت کی بناپر ان مسائل کوتسلیم کرتے ہیں۔ اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ، جن کے فضل وکمال، صدق ودیانت، دقت نظر اور جدت ذہن سے کوئی انکار نہیں کرسکتا، مثلاً حضرات بایزید بسطامی، سلطان ابوسعید، امام غزالی، شیخ محی الدین اکبر، شیخ سعدی، ملا نظام الدین، شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ، نہایت وثوق اور ادعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جداگانہ چیز ہے، تو ان کی شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے۔ سیکڑوں ایسے علماء گزرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا، لیکن جب وہ اس کوچے میں آئے اور خود ان پر وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اس کے معترف بن گئے۔ چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے، اس لیے مولانا نے اس کو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کا اس سے منکر ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا ان کے سمجھنے سے قاصر ہے۔ چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اس کے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں:

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

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس
آں چو زر سرخ و ایں حس ھا چوں مس

اے بہ بردہ رخت حس ھا سوئے غیب
دست چوں موسیٰ بروں آور ز جیب

تو ز صد ینبوع شربت می کشی
ہرچہ زاں صد کم شود کاھد خوشی

Marfat.com

چوں بجوشید از دروں چشمہ سنی
زب اجتذاب چشمہا گردی غنی

قلعہ را چوں آب آید از بروں
در زمان امن باشد بر فزوں

چونکہ دشمن گرد آں حلقہ کند
تاکہ اندر خون شان غرقہ کند

آب بیروں را بیرند آں سپاہ
تا بہ باشد قلعہ را زاں ھا پناہ

آں زماں یک چاہ شوری اندروں
بہ ز صد جیحون شیریں در بروں

علم کاں نبود ز ھو بے واسطہ
آں نہ پاید ہمچو رنگ ماشطہ

ہمچو موسیٰ نور کے ماند ز جیب
صحرۂ استاد و شاگرد کتیب (کتاب)

خویش را صافی کن از او صاف خود
تا بہ بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیاء
بے کتاب و بے معید و اوستا

بے صحیحین و احادیث و رواۃ
بلکہ اندر مشرب آب حیات

رومیاں آں صوفیا نند اے پسر
نے ز تکرار و کتاب و نے ہنر

لیک صیقل کردہ اند آں سینہ ھا
پاک ز آز و حرص و بخل و کینہ ھا

آں صفائی آئینہ وصف دل ست
صورت بے منتہا را قابل است

صورتے بے صورتے بے حد و عیب
آئینہ دل راست در مضمون جیب

تا ابد ، ہر نقش نو کامل برو
بے حجابی می نماید رو برو

پس بداں کہ چونکہ رستی از بدن
گوش و بینی، چشم می تاند شدن

راست گفت ست آں شہ شیریں زباں
چشم گردد مو بہ موئے عارفاں

علت دیدن مداں پیہ اے پسر
ورنہ خواب اندر نہ دیدی کس صور

Marfat.com

نور را با پیہ خود نسبت نبود
نسبتش بخشید خلاق ودود

پس چوں آھن گرچہ تیرہ ہیکلی
صیقلی کن صیقلی کن صیقلی............

تا دلت آئینہ گردد پر صور
اندرو ہر سو ملیحے سیم بر

آھن ارچہ تیرہ و بے نور بود
صیقلے آں تیرگی از وے زدود

گرتن خاکی غلیظ و تیرہ است
صیقلش کن زانکہ صیقل گیرہ است

تا درو اشکال غیبی رو دھد
عکس حوری و ملک دورے جھد

صیقل عقلت بداں داداہ است حق
کہ بداں روشن شود دل را ورق

----❖❖❖----

# توحید

## وحدت الوجود

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ باک
صد جائے اگر گر زنی رشتہ یکے ست

علمائے ظاہر کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا نہیں، نہ خدا کی ذات وصفات میں کوئی اور شریک ہے، لیکن تصوف کے لغت میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں، یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے، سب خدا ہی ہے، اس کو ہمہ اوست کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصل موضوعہ ہے، لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الحاد سے مل جاتا ہے، اس لیے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے، صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے الگ نہیں۔

Marfat.com

اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے، لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے، ایک فرقے کے نزدیک خدا، وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں:

چو ہست مطلق آمد در عبارت

بہ لفظ ''من'' کنند از وے اشارت

جس طرح حباب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں، لیکن درحقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں:

گفتم از وحدت و کثرت سخنے گوئی بہ رمز

گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریا ست

یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی، کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں، بلکہ ہوا بھی ہے، اس لیے ایک اور نکتہ دان نے اس فرق کو بھی مٹا دیا:

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ باک

صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکے ست

دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں ان کا وجود اگرچہ دھاگے سے متمائز نظر آتا ہے، لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائدہ چیز نہیں، صرف صورت بدل گئی ہے۔

دوسرے فرقے نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دیئے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے، لیکن واقع میں اس کا کوئی وجود نہیں، جو کچھ ہے آدمی ہی ہے۔ اسی طرح اصل میں ذات باری موجود ہے: ممکنات جس قدر موجود ہیں سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں۔ اس کو توحید شہودی کہتے ہیں۔

Marfat.com

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں، لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں، کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے۔ وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے:

1- خدا قدیم ہے۔

2- قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے، اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

3- عالم حادث ہے۔

4- اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہوسکتا، کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا اور چونکہ عالم حادث ہے، اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہوسکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لیے اربابِ ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اِس ارادے کا تعلق حادث ہے، اس لیے وہ عالم کی علت ہے، لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے یا ارادے کے تعلق کی علت کیا ہے؟ کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو، کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اب یہ سلسلہ اگر الا غیر النہایہ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو، کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی

Marfat.com

علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ہو چکا ہے، اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں:

(1) عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں۔ یہ ملحدوں اور دھریوں کا مذہب ہے۔

(2) عالم قدیم ہے، لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں، بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا بھی یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا، کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔

غرض فلسفے کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں، البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے:

هو الاول ، هو الاخر ، هو الظاهر ، هو الباطن ۔

مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں، ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

گر ہزاراں اند یک کس بیش نیست
جز خیالات عدو اندیش نیست

بحر وحدانیت جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیش غیر موج نیست

Marfat.com

نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ھمی بیند چوں مرد احول بود

چونکہ جفت احولانیم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن

ایں دوئی اوصاف دید احول ست
ورنہ اول آخر، آخر اول ست

کل شی ما خلا اللہ باطل
ان فضل اللہ غیم ھاطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے۔ مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا۔ نہ کیف وکم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے:

اتصالے بے تکیف بے قیاس
ھست رب الناس را با جان ناس

مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے، بصارت کو روشنی سے، خوشی کو دل سے، غم کو جگر سے، خوشبو کو شامہ سے گویائی کو زبان سے، ہوا پرستی کو نفس سے، شجاعت کو دل سے ایک خاص تعلق ہے، لیکن یہ تعلق بے چون و بے چگون ہے۔ اس طرح

Marfat.com

خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے وہ کیف وکم سے بری ہے:

آخر ایں جاں با بدن پیوستہ است
ہیچ ایں جاں با بدن مانستہ است

تاب نور چشم با پیہ است جفت
نور دل در قطرۂ خونی نہفت

رائحہ در انف ، منطق در لساں
لہو در نفس و شجاعت در جناں

شادی اندر گردہ و غم در جگر
عقل چوں شمعے درون مغز سر

ایں تعلق ھا نہ بے کیف ست و چوں؟
عقل ھا در دانش چونے زبوں؟

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

قرب بے چونست عقلت را بہ تو
نیست از پیش و پس و سفل و علو

نیست آں جنبش کہ در اصبع تراست
پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

وقت خواب و مرگ از وے میرود
وقت بیداری قرینش می شود

Marfat.com

نور چشم و مردمک در دیدہ ات
از چہ رہ آید بغیر شش جہت

ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں:

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او
آں تعلق ہست بے چوں اے عمو

زاں کہ فصل و وصل نبود درمیاں
غیر فصل و وصل نیشد گماں

ایں تعلق راخرد چوں پے برد
بستۂ فصل است و وصل ست ایں خرد

بے جہت داں عالم امر و صفات
عالم خلق ست حس ھا و جہات

بے جہت داں عالم امر اے صنم
بے جہت تر باشد آمر لا جرم

جاں بہ تو نزدیک و تو دوری ازو
قرب حق را چوں بدانی اے عمو

آں کہ حق ست اقرب از حبل الورید
تو فگندی تیر فکرت را بعید

نکتہ: مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لیے جو تشبیہ دی آج یورپ کے بڑے بڑے حکماء کا وہی مذہب ہے۔ حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزیں محسوس ہوتی

Marfat.com

ہیں: مادہ، قوت اور عقل (وژڈم) یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح جاری وساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں جان۔ اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب ونظام پایا جاتا ہے۔ غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے وہی خدا ہے۔ (جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضاء ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے، اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزیے کے شے واحد خیال کیا جاتا ہے اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے، اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اس کو خدا کہتے ہیں)۔

Marfat.com

# مقامات سلوک

تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں، مثلاً مشاہدہ، فکر، حیرت، بقا، فنا، فناء الفنا، جہد، توکل وغیرہ، ان سب کو مولانا نے مثنوی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے، لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریظ کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائے، اس لیے ہم نمونے کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں۔ یہی مقام ہے جس کی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا۔ جو لوگ سرے سے تصوف کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیوں کر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا۔ صوفیہ میں سے اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا۔ چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے:

Marfat.com

ع گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

مولانا نے اس نکتے کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے، تفصیل اس کی حسب ذیل ہے:

لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے، یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے، مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے۔ اس کو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پردۂ تقدیر سے ہوتا ہے۔ جس طرح کٹھ پتلیوں کے تماشے میں جس شخص کی نظر تاروں پر ہوتی ہے اس کو نظر آتا ہے کہ پتلیاں گو سیکڑوں طرح کی حرکت کر رہی ہیں، لیکن ان کو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے، بلکہ یہ تمام کرشمے اس کے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے۔ اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک چھپے بازی گر کے اشاروں پر ہو رہا ہے۔ اس امر کو جانتے سب ہیں، لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے، بلکہ رفتہ رفتہ اس کی قوت ارادی سلب ہو جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضائے الٰہی پر چھوڑ دیتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گزرتی ہے: بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے، ستارے میرے ہی کہنے کے موافق چلتے ہیں، زمین میرے ہی حکم سے دانے اُگاتی ہے، بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں۔ سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں، بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے، اس لیے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فنا کی یہ حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے اور ذات الٰہی میں فنا ہو جائے۔ یہ مقام ہے جس میں منصور نے ''انا الحق'' اور حضرت بایزید بسطامی نے

Marfat.com

"سبحانی ما اعظم شانی" کہا تھا اور اس حالت میں ایسا کہنا محل الزام نہیں:

محمود شبستری نے اس نکتے کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے، وہ کہتے ہیں:

روا باشد انا الحق از درختے

چرا نبود روا از نیک بختے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی، لیکن اس سے آواز آئی کہ "انا ربك" یعنی میں تیرا رب ہوں۔ جب ایک درخت کو خدائی کا دعویٰ اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا تو انسان جو قدرت الٰہی کا سب سے بڑا مظہر ہے ایک خاص مقام پر پہنچ کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے۔ عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب بھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے۔ جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الٰہی جس شخص پر چھا جائے اس کی یہ حالت کیوں نہ ہو گی:

چوں پری غالب شود بر آدمی

گم شود از مرد، وصف مردمی

ہر چہ گوید، آں پری گفتہ بود

زیں سرے نہ زاں سرے گفتہ بود

خوئے او رفتہ پری خود او شدہ

ترک بے الہام تازی گو شدہ

ق چوں بخود آید نہ داند یک لغت
چوں پری را ھست ایں ذات و صفت
پس خداوند پری و آدمی
از پری کے باشدش آخر کمی
چوں پری را ایں دم و قانوں بود
کردگار آں پری خود چوں بود

اس سے زیادہ صاف یہ تشبیہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدمستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا، بلکہ شراب بول رہی ہے:

در سخن پردازد از نو یا کہن
تو بگوئی "بادہ گفت است ایں سخن"
بادہَ را می بود ایں شر و شور
نور حق را نیست ایں فرہنگ و زور
گرچہ قرآں از لب پیغمبرؐ است
ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلے کو سمجھایا ہے۔ وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے اور سرخ ہو کر آگ کا ہم رنگ بن جاتا ہے تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا، لیکن اس میں آگ کی تمام خاصیتیں پائی جاتی ہیں، یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا۔ فنافی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے:

Marfat.com

رنگ آھن محو رنگ آتش است
ز آتشے می لافد و خامش وش است
چوں بہ سرخی گشت ھمچوں زرکان
پس انا النار ست لافش بے زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است وظن
آزموں کن دست را برمن بزن
آتشم من ، بر تو گر شد مشتبہ
روئے خود بر روئے من یک دم بنہ
آدمی چوں نور گیرد از خدا
ھست ، مسجود ملائک ز اجتبا

اسی مسئلے کو ایک اور پیرائے میں ادا کیا ہے:

نان مردہ چوں حریف جاں بود
زندہ گردد نان و عین آں شود
در نمک زار ار خر مردہ فتاد
آں خری و مردگی یک سو نہاد
ایں نمک زار جسوم ظاہر است
خود نمک زار معانی دیگر است

Marfat.com

چونکہ یہ مقام، یعنی فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے، مولانا نے بار بار مختلف موقعوں پر اس کی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت الٰہی ناتمام ہے اور یہی مرتبہ ہے، جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں:

چوں انائے بندہ لا شد از وجود
بس چہ باشد تو بیندیش اے جحود

چوں بہ مردم از حواس بوالبشر
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

ھست معشوق آنکہ او یک تو بود
مبد و ھم منتہایت او بود

تا ز زھر و از شکر تو نگزری
از گل وحدت کجا بوئے بری

صبغۃ اللہ ھست رنگ خم ہو
رنگ ھا یک رنگ گردند اندرو

طالب است و غالب ست آں کردگار
کہ ز ھستی ھا بر آرد او دمار

تا نہ داند غیر او در کار گاہ
من علیھا فان بریں باشد گواہ

نکتہ: باوجود اس کے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق

Marfat.com

تھے، تاہم ان کا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے، جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اس کو یہ الفاظ استعمال نہ کرنے چاہئیں، چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف اسی حالت پر مبنی ہے:

آں (فرعون) انا بیوقت گفتن لعنت است

واں (منصور) انادر وقت گفتن رحمت است

----❖❖❖----

Marfat.com

# عبادت

ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اس سے الگ ہے جو عام علماء اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے جس کے صلے کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جس کے بجانہ لانے سے سزا کا خوف ہے، لیکن تصوف میں عبادت کے یہ معنی ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الٰہی کا باعث ہو۔ ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اس کو انعام ملے گا اور صلے کا لالچ ہوتا ہے، لیکن جب جوان ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ اس کو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف وطمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا، بلکہ علم کا ذوق اس کو مجبور کرتا ہے، یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اس کو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔

حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے:

ہر مقلد را دریں رہ نیک و بد
ھمچناں بستہ بحضرت می کشد

Marfat.com

جملہ در زنجیر بیم و ابتلا
می روند ایں رہ ، بغیر اولیاء
می کشند ایں راہ راہ بے گانہ وار
جز کسانے واقف اسرار کار
جہد کن تا نور تو رخشاں شود
تا سلوک و خدمت آساں شود
کودکاں را می بری مکتب بہ زور
زانکہ ہستند از فوائد چشم کور
چوں شود واقف بہ مکتب می رود
جانش از رفتن شگفتہ می شود
می رود کود ک بک مکتب پیچ پیچ
چوں نہ دید از مزد کار خویش ہیچ
چوں کند در کیسہ دانگے دست مزد
آنگہے بے خواب گردد شب چو دزر
ایتیا کرھا مقلد گشتہ را
ایتیا طوعا صفا بسرشتہ را
ایں محب حق ز بہر علتے
واں دگر را بے غرض خود خلتے

Marfat.com

این محبت دایہ لیک از بہر شیر
واں دگر دل دادہ بہر این ستیر
طفل را از حسن او آگاہ نے
غیر شیر او را ازو دلخواہ نے
واں دگر خود عاشق دایہ بود
بے غرض در عشق یک رایہ بود
پس محبت حق بہ تقلید و بترس
دفتر تقلید می خواند بہ درس
واں محبت حق ز بہر حق کجاست
کہ ز اغراض و ز علت ھا جداست

اسی بنا پر ارباب ظاہر عبادات کے لیے اوقات معینہ کے پابند ہیں، لیکن اہل دل کے لیے ہر وقت عبادت کا وقت ہے۔ ان کے لیے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لیے بس نہیں کرتے:

پنج وقت آمد نماز رہنموں
عاشقانش را صلوٰۃ دائموں
نہ بہ پنج آرام گیرد آں خماد
راست گویم نہ بہ صد بل صد ہزار
نیست زرغبا نشان عاشقاں
سخت مستسقی ست جان عاشقاں

Marfat.com

نیست زرغباً طریق ماهیاں
زانکہ بے دریا ندارد انس و جاں
آب ایں دریا کہ حائل بقعہ ایست
با خمار ماهیاں یک جرعہ ایست
یک دم ہجران بر عاشق چو سال
وصل سالے متصل پیشش خیال
عشق مستقی ست مستقی طلب
در پے ہم ایں و آں چو روز و شب
ہیچ کس با خویش زرغبا نمود؟
ہیچ کس با خود بہ نوبت یار بود؟

اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں علماء ظاہر ان کے ظاہری معنی لیتے ہیں، لیکن صوفیہ ان کو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لیے بجائے الفاظ اور عنوان کے ہیں۔

مثلاً نماز کے لیے طہارت شرط ہے، علمائے ظاہر کے نزدیک اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیہ کے نزدیک اس کا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے:

در شریعت ہست مکروہ اے کیا شریعت میں اندھے کا امام ہونا مکروہ ہے۔
در امامت پیش کردن کور را

Marfat.com

کور را پرہیز نبود از قذر — اس کی وجہ یہ ہے کہ اندھا نجاست سے بچ
چشم باشد اصل پرہیز و حذر — نہیں سکتا، کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا ذریعہ آنکھ ہے۔

کور ظاہر در نجاست ظاہر ست — ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے،
کور باطن در نجاسات سر ست — لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے۔

ایں نجاست ظاہر از آبے رود — ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے،
واں نجاست باطن افزوں می شود — لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے۔

چوں نجس خواند ست کافر را خدا — خدا نے کافروں کو نجس کہا ہے تو ظاہری
آں نجاست نیست در ظاہر ورا — نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا۔

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے:

معنی تکبیر ایں است اے امیم
کائے خدا پیش تو قربانت شدیم

وقت ذبح اللہ اکبر می کنی
ہم چنیں در ذبح نفس کشتنی

در قیام ایں نکتہ ھا دارد رجوع
وز خجالت شد دوتا اندر رکوع

قوت استادن از خجلت نہ ماند
در رکوع از شرم تسبیحے بخواند

Marfat.com

باز فرماں می رسد بردار سر
از رکوع و پاسخ حق می شمر

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں:

در نماز ایں خوش اشارت ھا بہ بیں
تا بدانی کاں بخواہد شد یقیں

بچہ بیروں آر از بیضہ نماز
سر مزن چوں مرغ بے تعظیم و ساز

روزہ ارباب ظاہر کے نزدیک فاقے کا نام ہے، لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک اس کی حقیقت یہ ہے:

| | |
|---|---|
| ہست روزہ ظاہر امساک طعام | ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھایا جائے، |
| روزۂ معنی توجہ داں تمام | لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا ہے۔ |
| ایں دھاں بند کہ چیزے کم خورد | ظاہری روزہ دار منہ بند کر لیتا ہے کہ کوئی چیز |
| واں بند چشم و غیرے ننگرد | نہ کھائے، لیکن معنوی روزہ دار آنکھیں بند کر لیتا ہے کہ خدا کے سوا کسی طرف نظر نہ ڈالے۔ |
| ہست گربہ روزہ دار اندر صیام | بلی بھی روزہ رکھتی ہے جو شکار کرنے کے |
| خفتہ کردہ خویش بہر صید عام | لیے چپ چاپ لیٹ جاتی ہے۔ |

Marfat.com

کردہ بد زیں ظن کج صد قوم را    اس لغو خیال سے آدمی سیکڑوں قوموں کو
کردہ بدنام اھل جود و صوم را    خراب کردیتا ہے اور اہل جودوصوم کو بدنام کردیتا ہے۔

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں:

حج زیادت کردن خانہ بود
حج رب البیت مردانہ بود
جاہلاں تعظیم مسجد می کنند
در جفائے اھل دل جد می کنند
مسجدے کاندر درون اولیا ست
سجدہ گاہ جملہ است آنجا خدا ست
آں مجاز است ایں حقیقت اے خراں
نیست جز مسجد درون سروراں
صورتے کو فاخر و عالی بود
او ز بیت اللہ کے خالی بود

----❖❖❖----

Marfat.com

# فلسفہ اور سائنس

اگرچہ علم کلام، تصوف، اخلاق سب فلسفے میں داخل ہیں اور اس لحاظ سے مثنوی تمام تر فلسفہ ہے، لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کرلی ہے اور علم کلام وتصوف مذہب کے دائرے میں آگئے ہیں، اس لیے فلسفے کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہوسکتے۔ اس بناپر فلسفے سے فلسفے کی دو شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں مولانا کو اگرچہ مثنوی میں فلسفے کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا، لیکن ان کا دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلاقصد فلسفیانہ مسائل ان کی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں۔ وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فسلفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جزوں میں جاکر ختم ہوتی ہے۔ ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جو ضمناً اور تبعاً مثنوی میں بیان کیے گئے ہیں:

تجاذب اجسام: یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلہ باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ قائم ہیں۔ اس مسئلے کی نسبت تمام یورپ کا، بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے، لیکن لوگوں کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے ظاہر کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں:

Marfat.com

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش
جفت جفت و عاشقان جفت خویش

ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
راست ہمچوں کہربا و برگ کاہ

آسماں گوید زمیں را مرحبا
با توام چوں آہن و آہن ربا

اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے:

گفت سائل چوں بماند ایں خاکداں
درمیان ایں محیط آسماں

ہمچو قندیلے معلق در ہوا
نے بر اسفل می رود نے بر علا

آں حکیمش گفت کز جذب سما
از جہات شش بہ ماند اندر ہوا

چوں ز مقناطیس قبہ ریختہ
درمیاں ماند آہنے آویختہ

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں، اس لیے زمین بیچ میں معلق ہو کر رہ گئی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا اس طرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر پڑے تو لوہا

Marfat.com

ادھر میں لٹکا رہ جائے گا۔ یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات: تحقیقات جدید کی رو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت چھوٹے ذرات سے ہے، جن کو اجزائے دیمقراطیسی (سالمات) کہتے ہیں۔ ان ذرات میں بھی باہم کشش ہے، لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں، بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں، اس لیے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے۔ اور اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورے میں ٹھوس کہتے ہیں، مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے، کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے ان میں باہمی کشش نہایت قوی ہے۔ لکڑی کے ذرات میں یہ کشش کم ہے۔ بعض چیزوں میں یہ کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھوٹ سکتی ہے۔ تخلخل اور تکاسف کے معنی بھی یہی ہیں، یعنی اجزا کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔ تجاذب ذرات کے مسئلے کو بھی نہایت صراحت کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

میل ہر جزئے بہ جزئے می نہد
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد

ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش
از پے تکمیل فعل و کار خویش

دور گردوں را ز موج عشق داں
گر بنودے عشق بفسردے جہاں

کے جمادی محو گشتے در نبات
کے فدائے روح گشتے نامیات

ہر یکے بر جانفردے ہمچونخ
کے بدے پراں و جویاں چوں ملخ

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے۔ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزا سے پرورش پاتی ہیں، وہ جمادی اجزا ہیں، لیکن چونکہ ان میں اور نباتی اجزا میں باہمی کشش اور تجاذب ہے، اس لیے وہ اجزا نبات بن جاتے ہیں۔اسی طرح نباتی اجزا حیوانی اجزا بن جاتے ہیں۔اگر یہ کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جز اپنی جگہ جم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

تجدد امثال: تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزا نہایت جلد جلد فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے اجزا آجاتے ہیں، یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزا کی جگہ نئے اجزا قائم ہو جاتے ہیں، اس لیے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔مولانا نے اس مسئلے کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے ست
مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتے ست

ہر نفس نو می شود دنیا و ما
بے خبر از نو شدن اندر بقا

عمر ہمچوں جوئے نو نو می رسد
مستمرے می نماید در جسد

آں ز تیزی مستمر شکل آمدہ است

Marfat.com

چوں شرر کش تیز جنبانی بہ دست

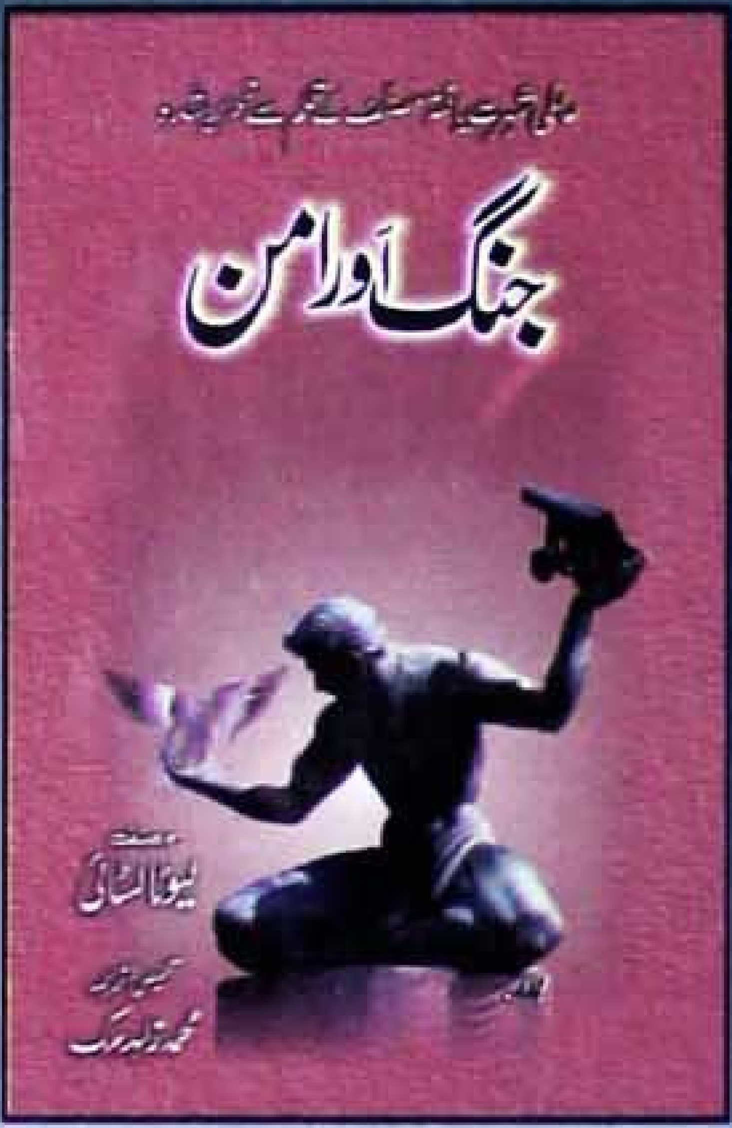
مولانا بحرالعلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں: ''بیان است مسئلہ تجدد امثال راوآں ایں است کہ صور ہمہ کائنات در ہر آن تبدیل می شود کہ در ھر آن صورتے معدوم می شود و صورت آخرے در آں موجود می شود باوحدت عین وایں نیست کہ یک صورت باقی باشد در دو آن، لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ است، حس ایں متبدل رانمی یابد و گمان بردہ می شود کہ ہماں صورت مستمرہ است۔''

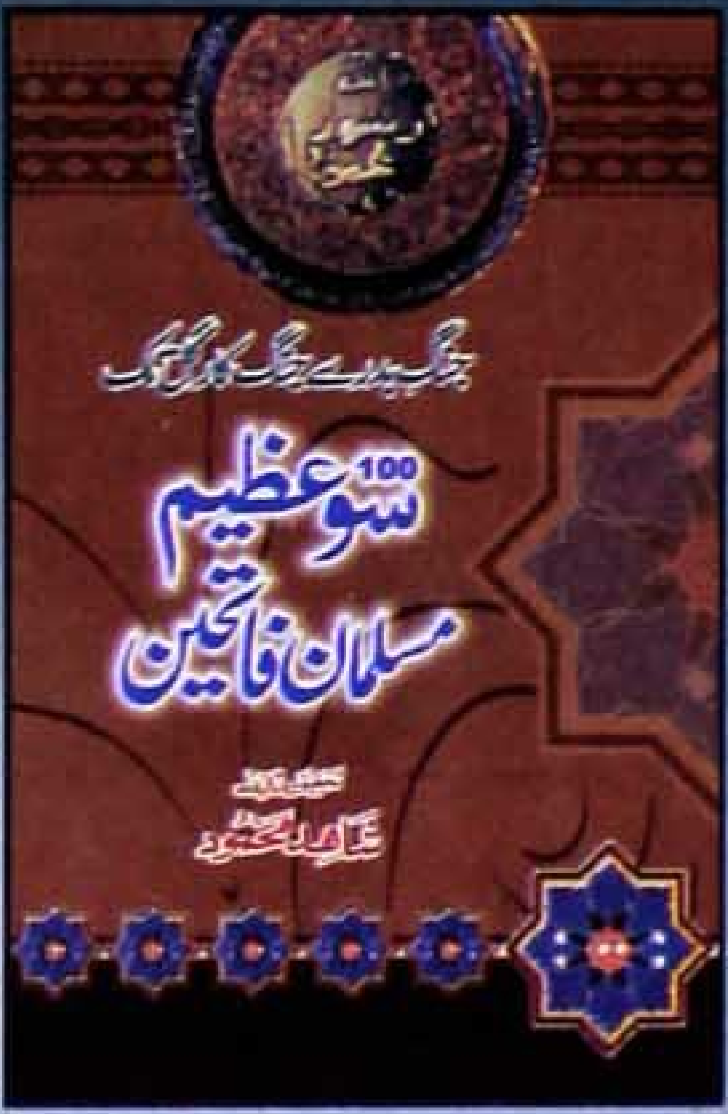
مسئلہ ارتقا: موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے: جمادات، نباتات، حیوانات، انسان، لیکن ان کے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکما میں اختلاف رائے ہے۔ عام رائے یہ ہے کہ چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں، یعنی فطرت نے ان کو ابتدا ہی سے اسی صورت میں پیدا کیا۔ دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجے یعنی انسان تک پہنچی۔ انسان پہلے جماد تھا، پھر نباتات پھر حیوان، پھر انسان۔ یہ ارتقا خود ان انواع کے ماتحت انواع میں بھی جاری ہے۔ مثلاً فاختہ، قمری، کبوتر، جداگانہ نوعیں نہیں ہیں، بلکہ اصل میں ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب سے مختلف صورتیں بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی۔ اس مسئلے کا موجد ڈارون خیال کیا جاتا ہے۔ درحقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور تدقیق سے اس مسئلے کو ثابت کیا ہے اس کے لحاظ سے وہی اس مسئلے کا موجد کہا جا سکتا ہے۔ مولانا نے اس مسئلے کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہے:

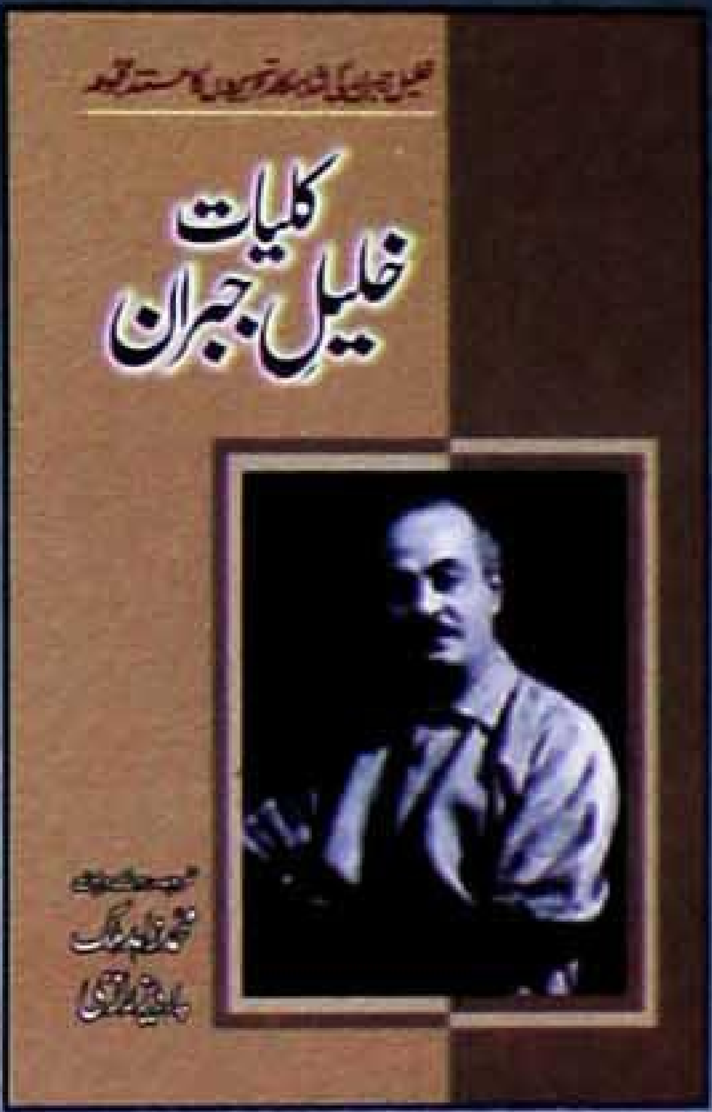
آمدہ اول بہ اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد

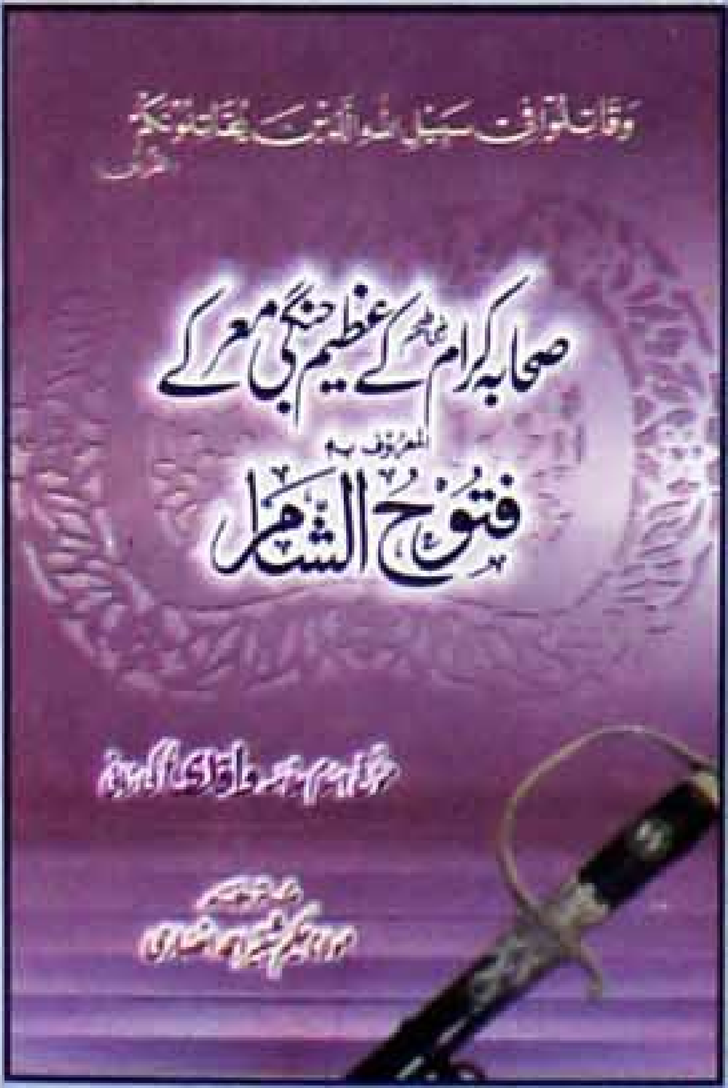
Marfat.com

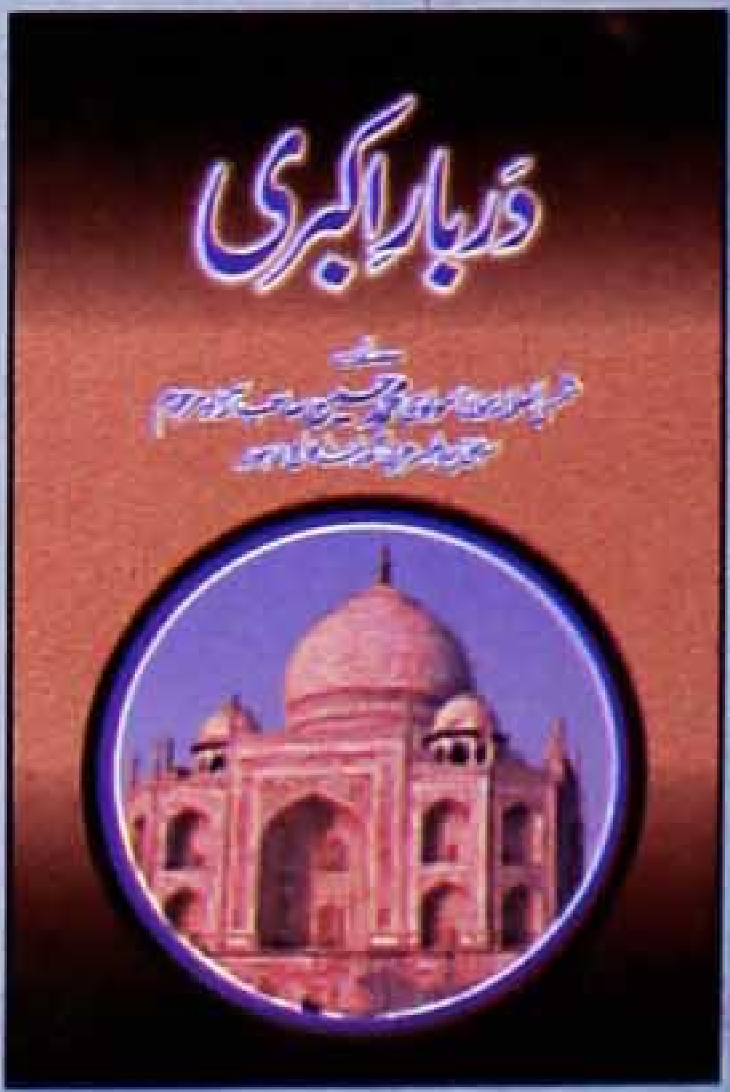
سال ھا اندر نباتی عمر کرد
و ز جمادی یاد ناورد از نبرد
و ز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد
نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں
خاصہ در وقت بہار ضمیراں
ہمچو میل کودکاں با مادراں
سر میل خود نداند در لباں

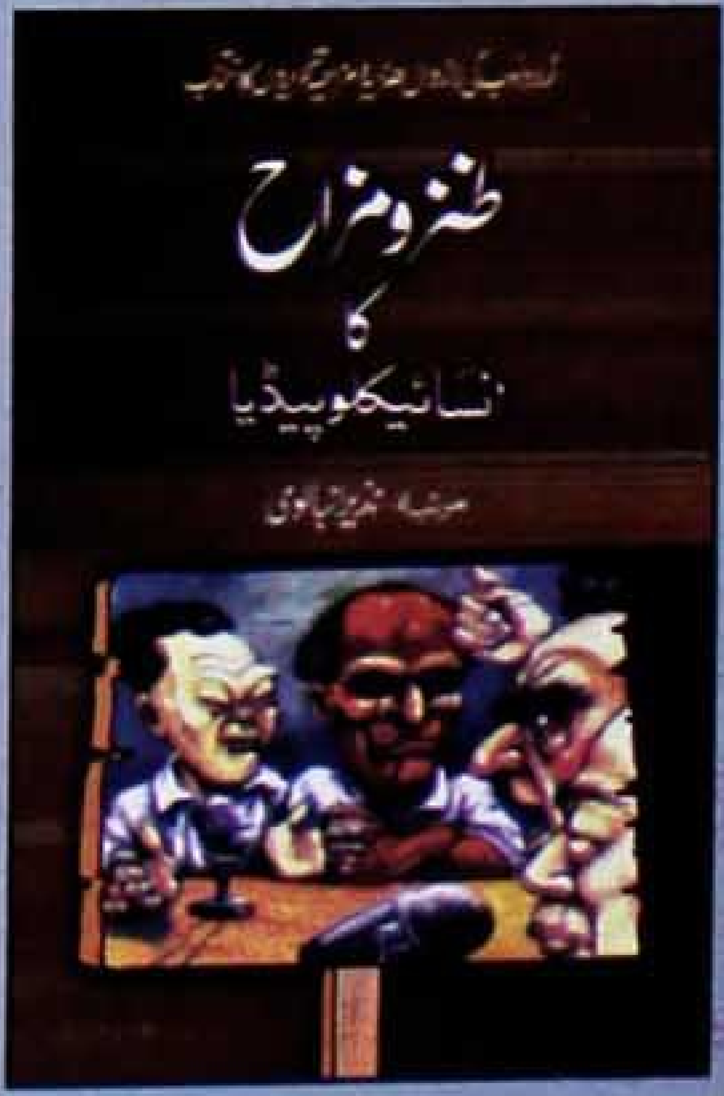


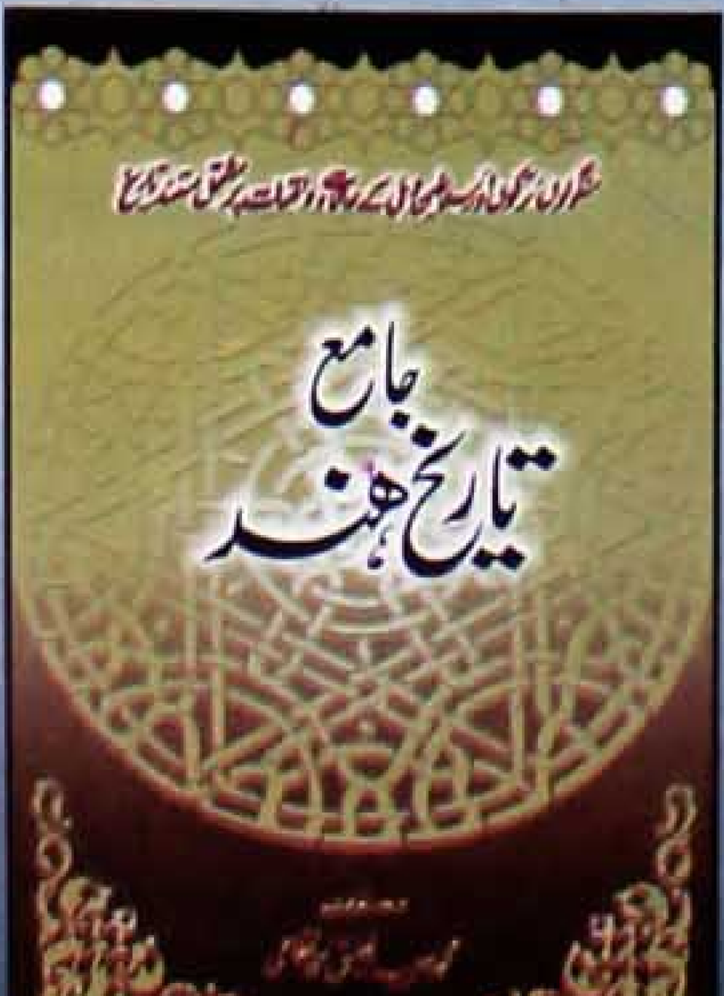



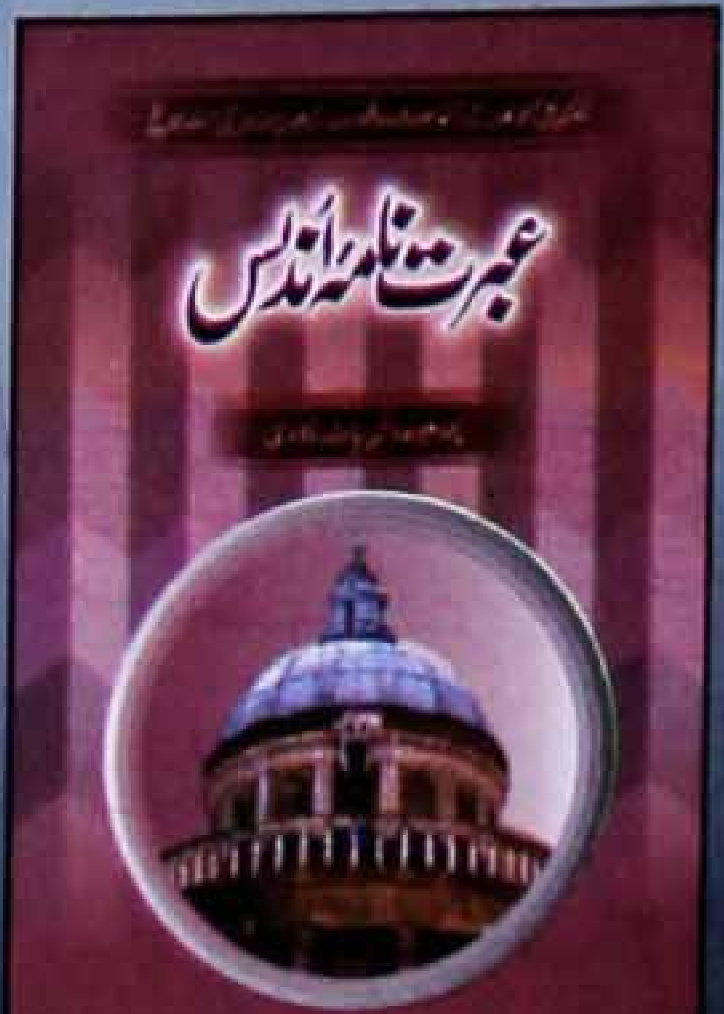




مشتاق بک کارنر
الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور