تصوف اور شاعری

ممتاز حسین

چونکہ دنیائے اسلام کی تاریخ میں تصوف نے ایک منظم تحریک اور منضبط عقیدے کی صورت بھی اختیار کر رکھی تھی، ہر چند کہ اس کے اختلافات عقائد بھی بے شمار رہے ہیں۔ اسلئے تصوف کو انگریزی لفظ مسٹی سی زم (Mysticism) کے ہم معنی قرار دینے میں کسی قدر جھجک محسوس ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم اس کے بنیادی عقائد اور طرز زیست اور طرز فکر و احساس پر غور کرتے ہیں تو اسی نتیجے پر پہونچتے ہیں کہ ــ

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوشی
من انداز قدت را می شناسم

اس وقت ہمیں تصوف اور مسٹی سی ازم کے مجازی معنوں میں کوئی ایسا فرق نظر نہیں آتا جو انہیں ہم معنی قرار دینے میں دشواری پیدا کرسکے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہر لفظ کی اپنی ایک مخصوص تاریخ ہوتی ہے اور اس کے معنی کو اس کی تاریخ یا اس کے سماجی اور جذباتی تلازمات سے علیحدہ کرکے بیان نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسلئے اس نسبت سے میں یہ بھی نہ چاہوں گا کہ اس کی تاریخ یا اس کی شکست و فتح کی حکایت کو بالکل ہی نظر انداز کردوں۔ لیکن چونکہ موضوع تصوف کی تحریک کا کوئی تاریخی خاکہ نہیں بلکہ تصوف اور شاعری کا باہمی رشتہ ہے اسلئے میں مجبور ہوں کہ اپنی توجہ تصوف کے اس عمومی طرز فکر و احساس اور طریق زیست پر رکھوں جو بلا تخصیص ادیان مغرب اور مشرق میں مشترک رہا ہے اور ہے۔

صوفیانہ طرز فکر، سائنسی طرز فکر کے برخلاف جو استدراکی، استدلالی اور تجزیاتی ہے، وجدانی اور الہامی ہوتا ہے۔ تصوف کی دنیا میں حقیقت کا ادراک حواس ظاہری اور ذہن کی استدلالی قوت سے نہیں بلکہ ایک قسم کی باطنی نگاہ سے کیا جاتا ہے ــ ع

کہ مری نگاہ تیز چیرگئی دل وجود

صوفی کا یہ علم ویژن، مشاہدے یا تجلیات کا ہوتا ہے جو نارسائی عقل یا شک و گمان کی شب تار میں کوندے کی طرح لپک کر اس پر اصل حقیقت منکشف کر دیتا ہے —

دوش وقت سحر از غصہ نجاتم دادند
واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بے خود از شعشہ* پرتو ذاتم کردند
بادہ از جام تجلی بصفاتم دادند

یہ علم شاھد و مشہود کی غیریت کا نہیں بلکہ اتحاد ذات کا ہوتا ہے ۔ یہاں حق کی دید، (اور حق سے مراد حقیقت کبریٰ یا حقیقت ثانی ہے نہ کہ اشیاء کی حقیقت اپنی دید ہے اور اپنی معرفت حق کی معرفت ہے۔ چنانچہ جب میر تقی میر کہتے ہیں —

کب سے لڑی تھیں آنکھیں دروازۂ حرم سے
پردہ اٹھا تو لڑیاں آنکھیں ہماری ہم سے

تو وہ اسی اتحاد ذات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور حق کے بالذات ہر جگہ موجود ہونے کی طرف اشارہ اس شعر میں کرتے ہیں —

بالذات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ
ہے دید، چشم دل کے کھلنے، عین ذات کا

لیکن یہ دید حق چشم دل کے کھلنے ہے نہ کہ چشم ظاہر کے ۔ صوفیاء اور متصوف شعرا کا یہ علم تمامتر داخلی، عالم خواب، عالم بیخودی، مراقبے اور مکاشفے کا ہے ۔ کچھ لوگوں نے اس علم کو فوق الحس اور فوق العقل بتایا ہے ۔ لیکن چونکہ پست و بالا کا فرق اعتباری ہے کہ سطح ماہتاب سے یہ زمین آسمان پر ہے ۔ اسلئے میں اسے ذھن کے پاتال، لاشعور، یا نفسیاتی گہرائیوں سے حاصل کیا ہوا ایک داخلی علم تصور کرتا ہوں ۔

یہ ایک علم باطن ہے ساز فطرت کی اس نوا کا جو گردش ماہ و انجم، جوش دریا، شور باد، دوران خون، موجۂ رنگ و بو، نمود قامت یار، خندۂ زیست اور سیل گریہ کے مختلف پردوں سے تالیف پاتا ہے ۔ لیکن چونکہ صوفیا کے نزدیک ہستی حجاب ہے اپنے وجود کا کہ ع ۔ ہے مشتمل نمود صور پر وجود بحر

اس لئے یہ کوئی معروضی علم نہیں بلکہ ایک احساس، ایک تجربہ ہے فرم فرد متشاعر کے درمیان ایک باطنی وحدت کا۔ اس احساس کا ماخذ کیا ہے؟ حواس ظاہری یا حواس باطنی یا لاشعور یا غیب اسکی طرف اشارہ کرچکا ہوں۔ کیا یہی طرز فکر اور طرز احساس شاعر کا نہیں ہوتا؟

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں
غالب صریر خامہ نوائے سروش ہے

اور اس غیب اور نوائے سروش کی تشریح غالب فارسی کے ان اشعار میں کرتے ہیں —

اے ذوق نواسنجی بازم بہ خروش آور
غوغائے شبیخونی بر بنگہ' ہوش آور
گرخود نہ جہد از سر از دیدہ فرو بارم
دل خون کن و آں خون را در سینہ' بجوش آور

اور کیا شاعر کا عرفان بھی ایک سفر شوق نہیں جسے وہ ایک عالم وجد میں طے کرتا ہے —

یہ پاکوبیٔ آہنگ، یہ رقص صوت، ایک نغمہ زیر لب حرف، جو نوائے شاعری ہے۔ اور یہ رموز و علائم اور استعاروں کی پر اسرار گفتگو جو نطق شاعری ہے صوفیوں کے حال و قال سے مشابہت نہیں رکھتے، ایک ہی طرز فکر اور طرز احساس ہے، حقیقت کو عالم ذوق و شوق میں مجسم صورت میں دیکھنے اور وجد میں آنے کا جو ان دونوں میں مشترک ہے صوفی حقیقت کو چشم باطن سے، شاعر چشم تخئیل سے دیکھتا ہے اور جب صوفی شاعر، یا شاعر صوفی ہو جاتا ہے تو یہ دونوں نگاہیں ایک ہی نقطے میں سمٹ آتی ہیں۔

شاعری کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ یہ کوئی اکتسابی شے نہیں بلکہ ایک عطیہ' فطرت ہے۔ اسی طرح صوفی اپنے جذبہ' عشق کو بھی اکتسابی نہیں بلکہ فطری بتاتا ہے۔ اور سچ تو یہ ہے کہ جب تک کہ صوفی کو شاعر کا آہنگ اور تخئیل اور شاعر کو صوفی کا عشق نہ ملے۔ نہ تو صوفی مکمل اور نہ شاعر۔

اب آپ کہیں گے کہ لو یہ بھی کسی کی کیفیت چشم کا شکار ہوا۔ کہاں اس کی یہ بات کہ انسان کی عظمت کا راز اسکی اس آزادی میں ہے، جو نوا میس فطرت کی حکمرانی اور تکمیل مقاصد کی آزادی سے عبارت ہے اور کہاں یہ اسکی حال و قال کشف و جذب اور وجدان کی بات ؟ آپ گھبرائیں نہیں۔

مستی میں چھوڑ دیر کو کعبے چلا تھا میں
لغزش بڑی ہوئی تھی و لیکن سنبھل گیا

حقائق اشیاء کا علم، جس سے انسان نوا میس فطرت پر حکمرانی کرتا ہے، ایک خیر عظیم ہے اور اس کی آدمیت کا نشان امتیاز ہے کہ انسانی شعور کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ اس کے تخیل کی پرواز، اس کے خیال کی آزادی، اس کی نگاہ کی وسعت اور دراکی اور اس کے جذبۂ ایثار و محبت کی فراوانی، اس کے تیشۂ عمل، علم اشیاء، تسخیر فطرت، ایجادات نوع بہ نوع کی مرہون منت ہے۔ اس سے بیگانگی، یا اسکی طرف چشم حقارت تذلیل آدمیت ہے کہ

مفلسی سب بہار کھوتی ہے مرد کا اعتبار کھوتی ہے

اور وہ فلسفۂ حیات جو عالم کو خواب، ہستی کو بے ثبات تصور کرکے، ترک خواہش اور نفیٔ ذات کو ہوا دیتا ہے۔ وہ اصول حیات اور انسان کی کبریائی دونوں ہی کا مخالف ہے۔ لیکن ایک لمحۂ تامل کہ ع

ہو بھی جاتا ہے جرم آدم سے

یہ صحیح ہے کہ خواہش بذات خود کوئی شر نہیں کہ اس کے ترک کی تعلیم دی جائے، لیکن جب کسی ایک فرد بشر کی تکمیل خواہش کسی دوسرے فرد بشر کی خواہش کا خون کرتی ہے یا اس کی خواہشوں کے جنازے پر تکمیل پاتی ہے تو اس وقت وہ آرزو، اور اس کی تحصیل کسی انسان کی نہیں بلکہ ایک درندے کی خواہش کی تحصیل بن جاتی ہے۔ ایک ایسے زمانے میں جبکہ انسان کے پاس ایسے مادی وسائل موجود نہ تھے جو اس کی درندگی کو قبائے انسانیت دے سکتے اور اسے اس مروت کبریا سے شناسا کرسکتے کہ جو ایک دل کی خواہش ہے وہ ہر دل کی خواہش ہے، ترک خواہش کے منفی نظریہ کا پیدا ہونا اخلاق انسانیت کی دلیل تھی۔ نہ کہ اس کی تردید۔

اور یہ اصول فطرت ہے کہ جب مداوائے غم کی کوئی تدبیر نہیں ہوتی تو پھر اپنا ہاتھ اپنے ہی گریبان پر پڑتا ہے اور تہی دروشی پہ جان دروشی آتا ہے۔

یہ مجاہدۂ نفس، یہ مکاشفۂ ذات، یہ فراغ تجرید، یہ آزادئی خیال و ارادہ کہ ع مر گئے مر گئے، پہ نہیں تو نہیں ۔ انسان کی آدمیت یا مروت ہی کا نہیں بلکہ اسکی اس داخلی قوت کا بھی ایک عظیم مظاہرہ تھا کہ انسان اپنی ایک قوت ارادی، اور خیال کی آزادی سے ناقابل شکست ہے۔ جبر فطرت ہی کا نہیں بلکہ آدمی کا بھی ہوتا ہے۔ صوفی اپنی نفس کو مار بیٹھا، لیکن اپنے خیال کی آزادی کسی ظالم و جابر کے قدموں پر قربان نہیں کی، اس کی اپنی نفس کی فتح اس کے خیال کی آزادی کا نشان تھا۔

اور اگر آج صوفیوں کے اس فلسفۂ اخلاق کا نشٹے کے فلسفۂ قوت، نشٹے کے فلسفۂ خودی اور برگسان کی اندھی قوت حیات سے ٹکراؤ ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا اپنا جاہ و جلال نہیں۔

لیکن قبل اس کے کہ میں ان کی اولوالعزمی، اخلاق جرأت اور پامردی کا کوئی افسانہ سناؤں اور کوئی ایک حرف دانش ان کے اس افسانۂ الم سے پیش کروں، کچھ پس منظر کی حیثیت سے دور حاضر کے اس خیال کو پیش کرنا چاہوں کا جس نے ان کے افسانۂ الم کو آج بے معنی کر رکھا ہے۔

یہ بات کہ انسان ایک ارتقا یافتہ حیوان ہے، کوئی ڈارون ہی کا انکشاف نہیں ہے، اس کا ایک غیر سائنسی نظریہ یونانی فلسفیوں کے زمانے سے پایا جاتا ہے۔ اور رومی کے یہاں بھی اس کا ذکر ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایک آہنی خط انسان اور حیوان کے درمیان کھنچا ہوا تھا جو ناقابل عبور تھا۔ وہ خط آہنی، شعور اور ارادے کی آزادی کا تھا، جس کو صوفی جوہر ربوبیت اور عقلئین عقل سے تعبیر کرتے، یعنی وہ ایک کیفیاتی فرق یہی حیوان اور انسان کے درمیان بتاتے نہ کہ صرف کمیاتی۔ لیکن ڈارون کے فلسفۂ جہد البقاء کی روشنی میں انیسویں صدی کے بہت سے مفکروں نے غالباً خوں آشامی، سرمایہ کی تصدیق و توجیہہ میں انسان اور حیوان کے درمیان اس کیفیاتی فرق کو اٹھا دیا اور صرف کمیاتی فرق کو قائم رکھا۔

اس خیال کو مزید قوت اٹھارویں صدی کے ان مفکرین کی بدنی مادیت سے

بھی پہونچی جو شعور کا تجزیہ کیمیائی سطح پر کرکے اسے مادے میں تحلیل کرنے کی کوشش کرتے۔ بہر حال جب اس تصور آدم پر ترقی یا progress کا فلسفہ اسپنسر کے ہاتھوں پروان چڑھا تو حال کو ماضی کے مقابلے میں ہر پہلو سے لازماً بہتر قرار دیکر حال کو اس کی اپنی چال پر چھوڑ دیا گیا اور اس کو ہر قسم کی تنقیح اور تہذیب سے آزاد رکھا گیا کہ ان کے نزدیک شعور اور ارادہ وقت کے مقابلے میں بے دست و پا تھا۔

مغرب کے اس فلسفے کا گہرا اثر ہماری زندگی پر اس وقت پڑا جبکہ دور غلامی میں ہم نے لارڈ میکالے کے فلسفہ ترقی کی تقلید میں، جس کے نزدیک قوموں کا دولتمند ہونا ہی ترقی سے عبارت تھا، قطع نظر اس امر کے کہ افراد کے رشتوں کی کیا نوعیت ہے، نظام سرمایہ داری کے اصول ربا کو، حلال قرار دیکر ابن الوقتی کا چلن اختیار کیا۔ اور اس کی تنقید اور تغیر کو خلاف اداب غلامی فرنگ، خلاف مصلحت وقت تصور کیا۔ لیکن جب کچھ دنوں کے بعد، مغرب کی غلامی کے خلاف آزادی کا ایک ہمہ گیر جذبہ ابھرا، جس کا ایک بہت بڑا فکری مظاہرہ اقبال کی شاعری میں بھی ملتا ہے تو جہاں پیروی مغرب اور لارڈ مکالے کی امامت کا زور گھٹا، وہاں مغرب کے علوم کی طرف ایک تنقیدی نظر، اور ایک اخلاقی جذبہ مدلح سرمایہ داری بھی پیدا ہوا۔ علامہ اقبال کی شاعری میں اخلاقیات تصوف یا رموز بیخودی نے اسی جذبے کی راہ سے اپنی جگہ بنائی، اور ان کی امامت رومی، اسی جذبہ خیر کا ایک ادعا ہے کہ حب ذات کو حب غیر سے اور ارتقاء کو اخلاق انسانی سے ایک ربط حسن دینا چاہئے۔ لیکن اس سلسلے میں انہوں نے داخلیت کی آزادی پر اس قدر زیادہ زور دیا، کہ کبھی کبھی تو یہ احساس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی صوفیوں کی طرح عالم مستعار اور وقت غیر حقیقی ہے اور جو کچھ ہے وہ خودی ھی خودی ہے --

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

لیکن زندگی کے تلخ حقائق یہ بتاتے ھیں، کہ عالم سخت کردار اور مرکب زمانہ بڑا منہ زور ہے۔ ہم اپنی ہر خواھش کو اسیر لاد نہیں سکتے ھیں۔ وہ اپنے راکب کی آزادئی انتخاب کو محدود بھی کرتا ہے۔ اس سے انسان مجبور نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ سیکھتا ہے کہ تسخیر فطرت قوانین فطرت کی اطاعت

میں ہے نہ کہ اس سے روگردانی یا چھوچھکے کی ... ر آفرینی میں ۔ زمانہ تغیر و تبدل ھی نہیں بلکہ ایک ارتقا یا (development) بھی ہے ۔ اور اس عمل سے کائنات کی کوئی بھی شے آزاد نہیں ۔ اس میں شبہ نہیں کہ غیر شعوری دنیا کا ارتقاء غیر شعوری اور شعوری دنیا کا ارتقا شعوری ہے، اور انسان اپنی داخلیت کی آزادی کو بروئے کار لا کر، اپنے سماجی ارتقا پر اثر انداز ہوسکتا ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ سماجی ارتقا کی خارجیت کا کوئی نوٹس نہ لے، اس کے اصول ارتقا سے روگردانی کرے ۔

تنہا انسان مجبور محض ہے، وہ آزاد مشارکت غیر سے ہے، اس کے یہ معنی ہوئے کہ اس کی داخلیت کی آزادی بھی مشارکت غیرھی کی رھین منت ہے ۔ چنانچہ زندگی کے آلام مصائب کا مداوا اجتماعی صورت حیات ھی میں ممکن ہے۔ اور حیات اجتماعی کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا مسئلہ ضروریات زندگی کے پورا کرنے، اس کے آرام و آسایش اور فراغت وقت میں اضافہ کرنے کا ہے، تاکہ وہ ذھنی مشاغل میں زیادہ سے زیادہ وقت دے سکے ۔ اس کام کے لئے سائنس اور ٹکنالوجی کے امداد کی جو ضرورت ہے وہ اظہر من الشمس ہے ۔ اس کی زندگی کا دوسرا سب سے بڑا اور اھم مسئلہ فرد اور جماعت کا نہیں کہ جماعت ھر فرد کو جامع ہے بلکہ فرد اور فرد کے درمیان مختلف النوع رشتوں میں حسن پیدا کرنے کا ہے ۔ اور وھی سب سے ٹیڑھا مسئلہ ہے کیونکہ بزم انسانیت کا ھر فرد بشر شعور اور قوت ارادی کی آزادی سے متصف ہونے کے باعث خواہ اس کی وہ آزادی مشارکت غیرھی کا دین کیوں نہ ھو، مقصود بالذات بھی ہے ۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ھر فرد بشر کی تکمیل ذات یا ارتقائے ذات مشروط ہے تمام افراد کی تکمیل یا ارتقائے ذات پر اور سوسائٹی اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہے ۔ نہ کہ کوئی مقصود بالذات شے ۔ چنانچہ اس نقطہ نظر سے نہ تو ریاستی مطلقیت صحیح ہے اور نہ قومی مطلقیت جو کہ ھیگل کا نظریہ ہے ۔ کہ اس سے ایک نیا جبر اسٹیٹ کا یا انسان کا پیدا ہونا ہے ۔ اس کے برعکس معاشرے کی بنیاد آزاد مشارکت پر ہونی چاھئے اور اگر انسان نے ابھی تک یہ نہیں سیکھا ہے یا یہ کہ سرمایہ دارانہ نظام کی آزاد مسابقت نے اس کی فطرت کو اپنے اصولوں میں کچھ ایسا ڈھال لیا ہے ۔ کہ وہ آج انفرادیت اور انفرادیت پرستی کا فرق معلوم کرنے سے قاصر ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کی فطرت کی اصلاح خارجی اور داخلی ذرائع سے نہیں ہوسکتی ہے ۔ لیکن انسان کی اس آزاد مشارکت کو، مفاد عامہ یا دولت عامہ ھی کے امور تک محدود رکھنا چاھئے اور اس کی کوشش کرنی چاھئے

کہ اس کا پرچھاواں اس کی حریم ذات پر نہ پڑنے پائے۔ جہاں وہ مجرد اور منفرد ہوتا ہے۔ تکمیل ذات حصول آسائش زیست ہی میں نہیں ہے کہ انسان اسی کے لئے ہمہ وقت مصروف عمل اور سرگرداں رہے۔

انسان کی ایک زبردست خواہش اپنی یکتایت و انفرادیت کو پانے اور اسکے اظہار کی بھی ہے۔ اور یہ وہ مقام ہے جہاں دوسرا اسکا شریک نہیں، وہاں وہ خلوت چاہتا ہے، یہ خلوت صرف فارغ البالی یا فراغت وقت ہی سے نصیب نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے لئے فراغ تجرید اور ایک دل بے مدعا بھی چاہئیے۔ جب انسان اس منزل پر پہونچتا ہے تو وہ از خود بہت سی خواہشوں کو ہاتھ کا میل سمجھ کر ترک کر دیتا ہے۔ احترام شخصیت، اسی حریم ذات کے تقدس سے پیدا ہوتا ہے، جہاں وہ منفرد، مجرد اور آزاد رہتا ہے اور یہ ہمارے صوفیوں کا ایک عظیم اخلاق ورثہ ہے کہ ظلم و استحصال تو درکنار، وہ داغ محبوبی کی بھی تاب نہ رکھتے۔ یہ احساس کہ جب کسی فرد بشر کی آنکھیں بار مجبوری سے جھکتی ہیں، تو عرش کبریا کے پائے جھک جاتے ہیں۔ اخلاق احساسات کی ایک اعلی ترین صورت ہے۔

الہی کیسے ہوتے ہیں جنہیں ہے بندگی خواہش
ہمیں تو شرم دامنگیر ہوتی ہے خدا ہوتے

چنانچہ یہی سبب ہے کہ صوفیاء کرام نے، خالق و مخلوق، عبدو معبود کے رشتے کے بجائے محبوب اور حبیب کے رشتے کی بنیاد ڈالی اور اسی رشتے کو انسانوں کے درمیان رایج کرنے کی کوشش کی، کہ عشق تکمیل ذات اور تفرید ذات دونوں ہی کا ذریعہ ہے۔ عشق میں انسان اپنے کو کھوتا ہی نہیں بلکہ پاتا بھی ہے۔ عشق وصال ہی نہیں بلکہ فراق بھی ہے۔

دست بدامن و هر لحظه گریزان از من

صوفی ہوں یا صوفی منش شعراء میں ان کے اس آئیڈیل، ان کی اس پاکیزگی' خیال کو بارہا نذرانہ' عقیدت پیش کر چکا ہوں اور اگر کسی کو یہ خیال ہے کہ جو انسانی فطرت کہ اس وقت موجود ہے اس سے یہ آئیڈیل دور اور ناقابل حصول ہے تو ان کی خدمت میں یہ عرض کروں گا کہ وہ اپنے مطالعہ' فطرت انسانی کو ذرا وسعت دیں۔ اسے اول تو اصول تغیر اور ارتقاء سے محروم نہ رکھیں اور ثانیاً اسے فراموش نہ کریں کہ شعور اپنی فطرت مجبور پر بھی

اثر انداز ہوتا ہے۔ جس نے ہواؤں کے رخ موڑے ہیں، زمین کی کشش سے زور آزمائی کی ہے، ذرات کے جگر توڑے ہیں وہ اپنی فطرت پر بھی اثر انداز ہوسکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ خارجی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اپنی خود آگہی بھی حاصل کرے۔ خود آگہی کے مختلف درجات ہیں، جہاں کچھ لوگوں کو ایک تسکین خاطر اس بات سے ہے کہ فطرت ہمیں خود موت کے لئے تیار کرتی ہے اور آخرکار ہمیں اپنے جسم و جان کو فطرت کے سپرد کرنا پڑتا ہے۔ وہاں کچھ دیوانوں کو اس آشوب آگہی ہی میں لذت ملتی ہے کہ تسلسل حیات کو ہے نہ کہ فنا کو۔ اور وہ تسلسل عالم انسانی میں عالم حیوانات سے مختلف ہے۔ عالم حیوانات میں وہ تسلسل تمامتر حیاتیاتی ہے اور انسانوں کے عالم میں وہ تمام تر حیاتیاتی ہی نہیں بلکہ تمدنی اور تہذیبی بھی ہے۔ اور جس کو کہ ہم بقائے حیات کہتے ہیں وہ ممنون چشمہ حیوان نہیں یا حیات خضر سے نہیں، بلکہ ایک رقص شعلہ، ایک نشان کہکشاں سے عبارت ہے خواہ وہ مستعجل ہی کیوں نہ ہو۔ زندگی ایک اندھیرے سے دوسرے اندھیرے میں جست لگانے کا نام نہیں بلکہ نشان انسانیت کو بلند رکھنے، اور اس کی مہمات کونا گوں میں اپنے نقش قدم کو دوام دینے اور اپنے پیچھے روشنی کا ایک خط چھوڑ جانے میں ہے۔ جب کوئی اس حوصلے سے زیست کرتا ہے تو پھر اس کو ایک شہید راہ عشق، ایک شہید جستجو کا جنون سمجھ میں آتا ہے۔ خواہ اس کا حاصل کچھ بھی نہ ہو۔

حاصل نہ پوچھ مشہد الفت کا بوالہوس
یاں پھل ہر اک درخت کا حلق بریدہ تھا

یہ حکایت الم الشجاع باصفا کی ہے ایکو کو دار کھینچا ایکو کی کھال کھینچی

دور حاضر کی نفس پروری اور کیسہ زر کی داوری میں بے معنی ہو تو ہو۔ لیکن جب بھی اور جہاں کہیں بھی شعور کی آزادی، خیال کی آزادی اور اعلان کلمتہ الحق کے باب میں بیباکی کی گفتگو ہوگی تو وہ درویشان باصفا، اپنے اپنے سر بریدہ علم کئے ہوئے بطن ماضی سے ابھرینگے اور اپنی اخلاقی جرأت، اپنی اولوالعزمی، اپنی دشت پیمائی جنوں، اپنے خلوص اور اپنی دردمندی سے ہماری راہ حیات کو منور کرتے ہوئے نظر آئیں گے۔

مصحفی لکھتے ہیں کہ شاعری اور درویشی دوش بدوش راہ می رود

ایسا صرف اس لئے نہیں ہے کہ دونوں کا طریق فکر اور طریق احساس مماثل ہے، بلکہ اس لئے بھی ہے کہ حق جوئی و حق گوئی اور مسلک عشق اور دردمندی دونوں ہی کے درمیان مشترک ہیں اور دونوں ہی اپنی دنیاوی خواہشات کے خون سے اپنے شعور اور خیال کا چراغ جلائے رہتے ہیں۔

لیکن یہ حکایت الم الشجاع باصفا کی اس وقت کی ہے جبکہ درویش اعلان کلمتہ الحق میں واقعتاً بیباک تھا، جبکہ وہ فرمان شاہی لوٹا دیا کرتا اور روشناسی خلق پر فخر کرتا نہ کہ اس وقت کی جب سے کہ اس نے خیر و شر کو اعتباری تصور کرکے سیاسی خموشی اختیار کی اور عالم کو حلقۂ دام خیال تصور کرکے اپنے دام و درم کا بیوپار یا مایا جال پھیلایا۔ اس وقت سے نہ صرف تصوف کی اخلاقی قوت درویشوں سے جاتی رہی بلکہ تصوف کی تحریک کا زوال بھی شروع ہو گیا۔ پھر کیا عجب جو شیخ علی حزیں نے یہ بات ازروئے حق ہی کہی ہو کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است،، کیونکہ اس وقت سے تصوف تو صرف شعر ہی کے ذریعہ زندہ رہا ہے۔

اب میں اپنے مضمون کے اس ابتدائی حصے کی طرف لوٹنا چاہتا ہوں جہاں میں نے یہ کہا ہے کہ شاعر کا طرز فکر اور طرز احساس صوفیوں کے طرز فکر اور طرز احساس سے مماثل ہے کیونکہ میں نے یہ محسوس کیا کہ اس حصے کی وضاحت جیسی کہ کرنی چاہئے تھی ویسی نہیں کی ہے۔

میں نے صوفیانہ طرز فکر اور طرز احساس میں، وجدان لمعات، مشاہدے، مراقبے، ذوق و شوق اور کیف و مستی کو اہم قرار دیا ہے۔ اور تخلیق شعر کی نفسیات کو سامنے رکھتے ہوئے ان چیزوں کو شاعر کے یہاں بھی تلاش کیا ہے۔ اس سلسلے میں وجدان کے ایک ڈانڈے کو جہاں تخیل سے ملا یا ہے، وہاں اس کے دوسرے ڈانڈے کو لاشعور سے ملایا ہے۔ جو فکر میں گہرائی علامتی تصورات مستی اور جوش پیدا کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شعر گوئی ایک شعوری عمل ہے، امیج (image) کو خیال اور زبان کی منطق میں ڈھالنا، جوش کو نظم و ضبط آہنگ کا پابند کرنا، یہ دونوں عمل شعوری ہیں۔ قطع نظر اس امر سے کہ بہت سی شاعری تمامتر عقل و منطق ہی کی روشنی میں کیجاتی ہے لیکن ایسی چیزوں کا شمار منظومات میں کیا جاتا ہے نہ کہ شاعری میں۔ ہر منظوم کلام شعر نہیں ہے۔ شعر کہلانے کے لئے کسی کلام میں اس کی تخیلی تخلیقیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد

پر اس کے عمل تخلیق کو عمل صناعی یا مرصع سازی سے ممتاز کیا گیا ہے۔ شعر روئیدہ ہوتا ہے۔ ظلمتکدۂ لاشعور سے، اور جسقدر زیادہ احساس یا جذبہ قوی ہوتا ہے اتنی ہی زیادہ گہرائی سے وہ روئیدہ ہوتا ہے اور وہیں سے وہ اپنی ممکنہ قوت اور صورت و معنی کی ممکنہ ناحیاتی وحدت بھی ساتھ لاتا ہے وہ پروان بیشک آفتاب شعور ہی کی روشنی میں چڑھتا ہے کہ شعور ہی، ترسیخ اور خیال، خصوص اور عموم، محسوس اور معقول کے تضاد کو دور کرتا ہے۔ اور شعور ہی تکرار آہنگ کے درمیان وقفہ سکوت اور دوران آہنگ کو متعین کرتا ہے۔ اور وہی اس کو طرح طرح کے وزن سے مرصع کرتا ہے۔

شعور کا عمل اس سے آگے بھی ہے وہ تنقید مذاق اور تنقید اظہار بھی کرتا ہے وہ نہ صرف الفاظ ہی کو کاٹتا چھانٹتا ہے بلکہ جز اور کل کے تناسب اور توازن کو بھی درست کرتا ہے۔

لیکن ان چیزوں کا اعتراف اس حقیقت کی تردید نہیں کرتا کہ شعر میں جو کیف و مستی، توجد جذبہ اور جو حسن ایمائیت کہ استعارے اور رموز و علائم کے استعمال سے پیدا ہوتا ہے وہ دنیائے لاشعور ہی کی دین ہوتے ہیں۔ ہر شعر یا بہ کل ظلمات لاشعور میں ہوتا ہے۔ غیب اسی کا نام ہے اور نوائے سروش وہ جذبہ ہے جو اسے لاشعور کی دنیا سے ابھارتا ہے، اور جب شاعری سے ان تمام عناصر کو حاجب معنی تصور کرکے ختم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ صاف اور شفاف تو ضرور ہو جاتی ہے لیکن اس کا شمار کلام موزوں میں کیا جاتا ہے نہ کہ شعر میں کیونکہ اس سے اس کی وہ تخلیقیت، تہہ داری، گہرائی اور گیرائی ضائع ہو جاتی ہیں۔ جو تخیل اور لاشعور اور جذبہ ملکر پیدا کرتے ہیں شاعری کی دنیا میں یہ دونوں اصول، تخلیق، اور مرصع سازی، آمد اور آورد مختلف ناموں سے یاد کئے جاتے ہیں۔ کسی نے ایک کو رومانوی اور دوسرے کو کلاسیکی کہا ہے۔ تو نشٹے نے تخلیقی یا رومانوی اصول کو Dionysion اصول کا نام دیا ہے اور کلاسیکی یا صناعی اور صفائی کے اصول کو Appolonian بتایا ہے اور یونان کے منظوم المیہ ڈراموں کی عظمت ان دونوں اصولوں کو متحد کرنے میں دیکھتا ہے۔

لیکن ہمارے یہاں جو ایک کافر صنف سخن غزل کی پائی جاتی ہے اور جس کی نظیر مغرب کے ادب میں کم ملتی ہے اگر اس کی نفسیات تخلیق کو مد نظر رکھا جائے تو یہ ماننا پڑیگا کہ کیا بہ اعتبار نغمہ اور کیا بہ اعتبار

رمز و کنایہ اور کیا بہ اعتبار وحدت تاثر وہ اپولونین اصول کے مقابلے میں نسبتاً ''ڈایانیوسین اصول'' یا ہمارے متصوف شعرا کے الفاظ میں غیب یا پھر جدید لغات کے مطابق لاشعور کے گنج ہائے گرانمایہ اور اس آشوب جذبہ کی زیادہ پروردہ ہے جو تموج خون آدم میں پنہاں ہے۔ عربی زبان میں شاعر غیب سے خبر لانے والے۔ کاہن یا Soothsayer کو کہتے تھے نہ کہ مہندس اور عالم طبیعات کو اور وہ شاعر ہر خبر سے پہلے اپنے کو اسی کیفیت میں ڈالتا تھا جو شاعر کے غوطے یا صوفی کے مراقبے اور حال سے مشابہہ ہے شاعر کا شعور صرف عالم بیداری کا نہیں بلکہ عالم خواب، عالم بے خودی کا بھی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے شاعری کو خواب کاری کا ایک عمل کہا گیا ہے، لیکن چونکہ یہ ایک عمل خواب کاری ہے نہ کہ خواب ہے، اس لئے شاعر اپنے اس خواب میں بیدار اور اپنی بیداری میں خواب آلود ہوتا ہے۔ وہ آفتاب کا عکس ماہتاب میں اور عقل کا جلوہ فانوس محسوسات میں دیکھتا ہے اس کا مسئلہ اجزاء پریشان کی الگ الگ حقیقتوں کے بیان کرنے کا نہیں ہے، بلکہ ان کو ایک وحدت میں پرونے کا ہے۔ اور چونکہ عقل آدم کبھی کبھی مفادات کے بھی تابع ہو جاتی ہے۔ اسلئے وہ اس مہم کو بیشتر احساسات کی مدد سے سر کرتا ہے جو مفادات کے تابع ہونے سے انکار کرتے ہیں، بزم انسانیت میں وحدت بنیادی حیثیت سے احساسات کی ہے نہ کہ عقل کی، احساسات کی صداقت ناقابل تردید اور عقل کے فیصلے متنازعہ فیہ ہوتے ہیں۔ اور احساسات کی زبان مبہم تصورات خیالی پیکروں، رمز و کنایہ کی ہوتی ہے، تخیل بیشک خالق ہے، لیکن وہ کوئی بھی صورت عدم سے تخلیق نہیں کرتا ہے۔ اسکا خزانہ' معلومات لاشعور کی دنیا یا دفینہ' حافظہ ہوتا ہے۔ شاعر اس دنیا سے عجیب عجیب تلازمات، تشبیہات اور تمثیلات ہی پیدا نہیں کرتا ہے بلکہ ایک داخلی وحدت جہاں اپنے تجربات میں وہاں ایک داخلی وحدت اپنی ذات کی عالم کے تمام مظاہر سے بھی پیدا کرتا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ اس کا یہ علم داخلی اور احساساتی ہوتا ہے۔ جسکا شمار ایسے علوم میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جو خارجی معیار کے ہوتے ہیں، تاہم ایک جلائے تخیل، ایک مکرمت نفس اور ایک گداز قلب اس میں ایسا پایا جاتا ہے کہ اس کو نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، جب کوئی ہاتھ گولیوں کی باڑھ میں پھول کی طرف بڑھتا ہے، جب کوئی خنجر کسی رگ گردن پر رک جاتا ہے، جب کوئی بجلی کسی آشیاں سے لوٹ جاتی ہے، اور جب کوئی تیشہ کسی زندہ شاخ سے اچھل پڑتا ہے تو احساسات کا دائرہ خود بخود پھیل کر کائناتی وحدت اختیار کر لیتا ہے۔

اور انسان یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وجود کوئی مجرد شے نہیں بلکہ ایک محسوس شے ہے۔ اور اس کی وحدت کا ادراک محسوسات کے ذریعے ہی کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر دور حاضر کا یہ قلب دماغ جس نے تسخیر فطرت کا راز تذلیل آدمیت کی قیمت پر خریدا ہے۔ احساسات کی دنیا کو حریف دام زر، خلاف شرع زر اور تخئیل کو حریف عقل تصور کرتا ہے۔ تو اس سے کچھ شاعری ہی کو نہیں بلکہ انسان کو بھی ضرر ہے۔ کہ اس کی زندگی مکرمت جذبہ، بالیدگی احساسات اور ندائے تخیل کے بغیر نامکمل ہے۔

ہماری زندگی نور قاہر آفتاب ہی کی نہیں بلکہ اس ماہتاب کی بھی پروردہ ہے۔ جس سے کہ ایک آشوب مد و جزر نہ صرف دریا ہی کو ہے بلکہ خون آدم کو بھی۔ یہ وحشت دل یہ جنون عشق کہ اڑی ہیں جن سے خاک رہگزر بہت، اسی زرد رو ماہتاب سے ہے، یاد رہے کہ Luna اور Lunatic کا ماخذ ایک ہے۔ اور جس طرح کہ چاند کی روشنی کریم ہے نہ کہ قاہر، منعکس ہے نہ کہ راست، اسی طرح شعری وجدان کی روشنی بھی منعکس ہوتی ہے نہ کہ راست، نشاط آگہی ہوتی ہے نہ کہ نظارہ سوز...

ہے فروغ مہ تاباں سے فراغ کس کو
دل جلے پرتو رخ سے ترے مہتاب میں ہیں

اور کیا عجب جو شاعر، عاشق اور صوفی کو کچھ لوگ ماہ زدہ اسی لئے کہتے ہوں کہ وہ اپنے اپنے تف نالہ کا سراغ اس ماہ سے پاتے ہیں اور اسی کی طرف گھور گھور کر دیکھتے ہیں۔

اب آخر میں شاعری اور تصوف کے ایک اور رشتے کا ذکر کروں گا جو غالباً ان سب پر بھاری ہے۔ صوفیوں کے حلقے میں سماع کو وسیلۂ قربت الٰہی تصور کیا گیا ہے اور سماع کا جزء اعظم موسیقی ہے جیسا کہ غالب کہتے ہیں نہ کہ ذکر۔

جان کیوں نکلنے لگتی ہے تن سے دم سماع
گیا وہ صدا سمائی ہے چنگ و رباب میں

اور یہی موسیقی روح شاعری بھی ہے نہ صرف اس لئے کہ یہ زبان جذبہ اور

فردوس گوش ہے بلکہ اس لئے بھی کہ موسیقی رشتوں کے ادراک کا لطیف ترین محسوساتی علم ہے۔ یہ ایک محسوس علم ریاضی ہے اور علم ریاضی ہی کلید معرفت حقیقت ہے کہ اس کے ذریعے اجزاء پریشان کے باہمی رشتوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مغرب کے پہلے سسٹک فلسفی فیثا غورث نے اپنے سسٹی ازم یا تصوف کی بنیاد علم ریاضیات ہی پر رکھی تھی۔ اب یہ بات دوسری ہے کہ کیا فیثا غورث اور کیا کانٹ، کیا صوفی اور کیا عقلئیں اس شاہد مطلق کی جستجو اور خواہش دید میں دو چار قدم ہی چل کر تھک بیٹھے تن ما ر

ہاں اہل طلب کون سنے طعنہ' نایافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں اپنے ہی کو کھوآئے

اور پھر اس واماندگی' شوق میں انسان نے کیسی کیسی پناہ گاہیں نہیں تراشیں —

دیر و حرم آئینہ' تکرار تمنا
و اماندگی' شوق تراشے ہے پناہیں

لیکن جہاں تک کہ اس ناظورۂ نظارہ سوز، جوہر عرض و خیال، معنی وقت دوام، سلسلہ' ہست و بود، حاجب راز وجود کی جستجو، خواہش دید یا خواہش ادراک کے جذبے کا تعلق ہے وہ امر ہے کہ ذہنی زندگی کو طول اسی جذبے کے سفر سے ہے جو کبھی anthromorphic یا مشخص طریق فکر کے تحت راہ عشق میں تو کبھی اس سے آزاد راہ عقل میں گامزن ہے۔ اس کا یہ ذوق سفر کسی بھی واماندگی سے کم ہونے کا نہیں، کیا عجب جو سائنس کی برکتوں اور جدید نفسیات کی تحقیقات سے اور نئی راہیں اس کے سفر کے لئے کھلیں۔