حافظ کی رِندی

نصراللہ پورجوّادی

ترجمہ : ڈاکٹر محمد اقبال احمد خاں

'رند و رندی' کی طرح 'زہد و زاہد' بھی حافظ کی شاعری بلکہ بحیثیت مجموعی فارسی عاشقانہ و صوفیانہ شاعری کے کلیدی الفاظ ہیں۔ 'زہد و رندی' یا 'زاہد و رند' حافظ کی شاعری میں پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ جہاں ان میں سے صرف ایک نظر آتا ہے وہاں بھی اس میں دوسرے کی جھلک ضرور نظر آتی ہے۔ درحقیقت اسی باہمی ربط و تعلق کی تفہیم کے ذریعے ان دونوں الفاظ کی حقیقت و ماہیت کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔

پہلے حصے میں جب ہم نے 'رند و رندی' کی تحقیق کی تھی تو ہم نے اپنے جائزے کو ان کے ظاہری معنی تک محدود رکھا تھا اس کے بعد ہم نے ان کے باطنی معنی کی طرف رخ کیا تھا۔ یہ ترتیب فارسی زبان کی تاریخ میں لفظ 'رند' کے معنوی سفر کے عین مطابق تھی۔ 'رند' مروجہ زبان کا عام لفظ ہے جس کے حقیقی معنی کم و بیش وہی ہیں جو ہم نے ظاہری معنی کی تشریح میں بیان کیے ہیں، لیکن اس کے باطنی معنی پانچویں صدی ہجری کے بعد فارسی کی صوفیانہ، عاشقانہ شاعری میں پیدا ہوئے لیکن لفظ 'زہد' کے سلسلے میں ایسی کوئی چیز رونما نہیں ہوئی۔ 'زہد و زاہد' ایسے الفاظ نہیں جنہیں شاعروں نے جدید معنی دیے ہوں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ 'زہد' بھی ظاہری اور باطنی معنی کا حامل ہے لیکن جو فرق 'رندی' کے ظاہری اور باطنی میں ہے وہ 'زہد' کے ظاہری اور باطنی معنوں میں نہیں ہے حقیقت یہ ہے کہ 'زہد و زاہد' کے ظاہری و باطنی معنی میں بنیادی فرق ہے ہی نہیں۔ یہ بات بذات خود، حافظ کی شاعری سمیت فارسی کی عاشقانہ، صوفیانہ شاعری کا بہت ہی اہم اور باریک نکتہ ہے جس کی یہاں وضاحت کی ضرورت ہے لیکن اس وضاحت سے

ایک بالکل ہی نئی بحث شروع ہو جائے گی ـــــ یعنی 'شاعری میں تحقیر آمیز و تحسین آمیز الفاظ' کی بحث۔

۱۔ تحقیر آمیز و تحسین آمیز الفاظ

شاعرانہ زبان کی ایک نمایاں ترین خصوصیت اس کے الفاظ کا وہ معنوی پہلو ہوتا ہے جس پہلو سے شاعر انھیں باندھتا ہے، خاص طور پر اس کے کلیدی الفاظ کا۔ کبھی تو شاعر ان کو بالکل اُنھیں معنوں میں استعمال کرتا ہے جن معنوں میں وہ روزمرہ کی زبان میں بولے جاتے ہیں اور کبھی کبھی تصرف کر کے ان کے معنوں میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً عام زبان میں 'رندی' اور 'دیوانگی' کے معنی منفی ہیں لیکن ہمارے شعرا نے ان میں تصرف کر کے انھیں مثبت معنی دے دیے ہیں۔ یہ معنوی تصرف 'زہد و زاہد' میں بھی ہوا ہے۔ لیکن 'رندی و دیوانگی' کے معنوی تصرف کا حاصل اور 'زہد' کے تصرف کا حاصل یکساں نہیں ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ آخر ایسا کیوں ہے؟

مجموعی طور پر صوفیانہ عاشقانہ اشعار کے کلیدی اور اہم الفاظ کو دو مختلف قبیل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے یعنی تحقیر آمیز الفاظ اور تحسین آمیز الفاظ یا منفی معنی کے حامل اور مثبت معنی کے حامل الفاظ۔ ہمارے قدیم معاشرے میں جو دینی معاشرہ تھا، لفظوں کو معنی دینے کا کام، دینی سند اور اخلاقی اقدار کی بنیاد پر ہوتا تھا اس کے علاوہ عام زبان میں بھی دو مختلف قسم کے الفاظ موجود رہے ہیں جن کے معنی کا تعین بھی انھیں اسناد (دینی و اخلاقی) پر ہوتا ہے۔ مختصراً یہ کہ الفاظ کے معنی کے تعین کی سند اور معیار خواہ وہ عام زبان کے الفاظ ہوں یا شعری زبان کے 'دین اور دینی و اخلاقی احکام ہی رہے ہیں۔

اگرچہ عام زبان اور شاعرانہ زبان دونوں ہی میں الفاظ کو خاص معنی دینے کی سند و معیار دین اور دینی و اخلاقی احکام ہی رہے ہیں تاہم شاعر جن الفاظ کو کوئی خاص معنی دیتا ہے ان میں اور معاشرے میں رسم اور چلن کی بنیاد پر اُن سے جو معنی منسوب ہو جاتے ہیں ان میں باہم فرق ہوتا ہے۔ آج کل مغرب کے لادینی اور ملحدانہ مذاہب و مکاتب فکر کے زیر اثر، حافظ کی شاعری کے بہت سے شارحین نے یہ سمجھ لیا ہے کہ عام زبان اور شاعرانہ زبان میں لفظوں کو خاص معنی دینے میں اختلاف کی وجہ اسناد و معیار میں تبدیل کا نتیجہ ہے۔ مثلاً حافظ 'رند' کے جس معنی کے قائل ہیں وہ مثبت ہے۔ حالانکہ عام زبان میں اس کے معنی منفی ہیں۔ اقدار بخشی و توضیح

معنی کے اس اختلاف کی توجیہ و توضیح میں مذکورہ شارحین کا موقف یہ ہے کہ حافظ نے 'رند' کی تحسین کر کے معاشرے میں اس لفظ کے مروجہ و متداول معنی سے بغاوت کی ہے اور اپنے اس عمل میں وہی راہ اختیار کی ہے جسے اختیار کر کے ناقدین یورپ عہد ترقی و روشن خیالی میں مسیحی معاشرے کی اخلاقی اور زاہدانہ اقدار کو تلپٹ کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ ہم عصر محققین حافظ کا یہ استنباط، ان کی غلطی ہے۔ اصل میں محققین حافظ نے دانستہ یا نادانستہ اپنے 'جدید انتقاد' کو حافظ اور دوسرے شاعروں خصوصاً خیام کے سر چپک دیا ہے اور ان شاعروں کی تنقید و تحسین اپنے معاشرے کے لادینی و ملحدانہ اخلاقی اقدار کی روشنی میں کی ہے[1]۔ اس غلطی کے ازالہ کے لیے ہمیں طریقۂ مظہریت کے مطابق جدید معاشرے کے لادینی نقطۂ نظر اور نظام اقدار بخشی و تفویض معنی کو ایک طرف رکھنا ہوگا اور شاعروں کی اقدار بخشی و تفویض معنی کے اختلاف کی وجہ ان کے معاشرہ کے سیاق و سباق اور ان کے افق فکری میں تلاش کرنا ہوگی۔

ہمارا قدیم معاشرہ مکمل طور پر دینی معاشرہ تھا اور حافظ جیسے شعرا کی شاعری ٹھیک اسی معاشرے کے معتقدات اور دینی اخلاق سے ابھری تھی۔ ہمارے شاعر نہ صرف یہ کہ دینی اخلاق سے بیگانہ نہیں تھے بلکہ وہ خود اپنے معاشرے کے اخلاقی پیشرووں میں سے تھے۔ ان کا کسی لفظ کو اخلاقی معنی و مفہوم دینے کا معیار وہی معاشرے کا مروجہ دینی معیار تھا۔ وہ لفظوں کی معنوی قدر و قیمت کو اخلاقی و دینی کسوٹی پر پرکھتے تھے۔ لیکن یہاں جو چیز ذہن میں رکھنے کی ہے وہ یہ ہے کہ مذکورہ شاعر اس معیار کو ایک دوسرے ہی نقطۂ نظر سے کام میں لاتے ہیں اور یہی کلام کی جان ہے۔ ان کا معیار دوسروں سے مختلف نہیں تھا بلکہ ان کے نقطۂ نظر میں اختلاف تھا۔ نقطۂ نظر کا یہی فرق و اختلاف کسی لفظ کو کوئی خاص معنی دیتے وقت شاعر کے فیصلہ میں اور معاشرے کے مروجہ و متداول فیصلہ میں اختلاف کا سبب بن جاتا ہے۔ مثلاً معاشرہ دینی سند و معیار کی بنیاد پر رند، رندی، خرابات، مے اور مستی کے جن معنوں کا قائل تھا وہ منفی معنی تھے۔ لکھنے والے اس سند و معیار کو، عام زبان کے مروجہ شرعی دائرہ نظر سے کام میں لاتے تھے۔ اسے ہم عقلی نقطۂ نظر کہیں گے لیکن وہ لفظوں کو کوئی خاص معنی دیتے وقت کسی دوسرے ہی نقطۂ نظر سے فیصلہ کر دیتے تھے جسے ہم قلبی دائرۂ نظر کہیں گے۔ لہٰذا عام زبان اور شاعرانہ زبان میں لفظوں کو کوئی خاص معنی دیتے وقت جو اختلاف رونما ہو جاتا ہے اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ہمیں عقلی اور قلبی دائرہ ہائے نظر کا جائزہ لینا ہوگا۔

۲۔ لفظوں کی تفویضِ تعینِ معنی میں عقلی و قلبی دائرہ ہائے نظر کی کارفرمائی

ان دونوں دائرہ ہائے نظر (عقلی و قلبی) کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم شروع ہی میں دونوں زبانوں (عام و شاعرانہ) کے 'الفاظ کو مخصوص معنی دینے کے نظام' پر نظر ڈالتے چلیں۔ عام زبان میں دو قبیل کے الفاظ پائے جاتے ہیں۔ ایک تحقیر آمیز اور منفی معنی کے حامل دوسرے تحسین آمیز اور مثبت معنی کے حامل۔ الفاظ کی پہلی قسم کو ہم 'رندانہ' اور دوسری کو 'پارسایانہ' کہیں گے۔ رندانہ قبیل کے سب سے زیادہ مشہور الفاظ خرابات و خراباتی، رند و رندی، مقام قلاش، دیوانہ، بت و بت خانہ، بت پرست، کفر و کافر، مے و مے خانہ، مغ و مغبچہ، پیر مغاں، ساقی و شاہد و مطرب ہیں اور 'پارسایانہ قبیل' کے الفاظ زہد و زاہد، صوفی و شیخ و واعظ، تقویٰ و نماز، فرزانگی و دین و مسجد و محراب ہیں۔ عام زبان میں پارسایانہ الفاظ مقبول و پسندیدہ ہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے معاشرے میں انسان کی خدا پرستی اور دینداری سے قرب و تعلق ظاہر ہوتا ہے جبکہ رندانہ الفاظ مردود و ناپسندیدہ سمجھے جاتے ہیں کیونکہ ان سے انسان کی خدا پرستی و دینداری سے دوری، نفسانی خواہشات کی بندگی اور دنیاوی لذتوں کی اسیری ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن (دیکھنا یہ ہے) کہ شاعر ان الفاظ کو کیسے صرف کرتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ وہ الفاظ کو خاص معنی دیتے وقت ان کو بالکل برعکس معنی دے دیتا ہے۔ یعنی 'رندانہ الفاظ' کو قابلِ تحسین، پسندیدہ اور مثبت معنی کے حامل اور 'پارسایانہ الفاظ' کو تحقیر آمیز، ناپسندیدہ اور منفی معنی کے حامل الفاظ کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ البتہ (ایسا کرتے وقت) شاعر عام زبان میں 'تفویضِ معنی کے نظام' سے بے خبر نہیں ہوتا۔ اسے پوری طرح اس بات کا احساس اور علم ہوتا ہے کہ وہ جو کام کر رہا ہے وہ دستور اور چلن کے خلاف ہے۔ دراصل شاعر کے کلام کی خوبی و کمال اس میں ہوتا ہے کہ اس کی شاعرانہ فضا میں 'تفویضِ معنی' کے دونوں ہی نظام آپس میں گتھ متھ جاتے ہیں اور شاعرانہ نظامِ اقدار بخشی دوسرے یعنی عام زبان کی اقدار بخشی پر غالب آجاتا ہے۔ شاعرانہ زبان میں عام زبان کی معنی بخشی کا نظام نظر تو آتا ہے لیکن پسندیدہ اور مقبول معنی بخشی کا یہ نظام، شاعرانہ معنی بخشی کے نظام سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ عام زبان کی معنی بخشی کے نظام کا تعلق زبان کی ظاہری فضا سے ہوتا ہے جب کہ شاعر کی معنی

بخشی کا تعلق، شعری زبان کی ظاہری فضا پر باطنی فضا کے غلبہ کی صورت میں ہوتا ہے ظاہری فضا میں 'رندانہ' اور 'پارسایانہ' الفاظ کے معنی بڑی حد تک، شاعر کی نظر میں وہی ہوتے ہیں۔ جو عام زبان میں ہوتے ہیں لہٰذا وہ "تفویضِ معنی" کے عقلی نظام کو ان میں شامل کر لیتا ہے لیکن ساتھ ہی باطنی فضا میں معنی کو کچھ کا کچھ کر دینے کے لیے وہ تفویضِ معنی کے عقلی نظام کو بھی تلپٹ کر دیتا ہے اور اس کی جگہ ایک نیا نظام بروئے کار لاتا ہے۔ اس طرح ظاہری فضا میں الفاظ کے لغوی معنی بڑی حد تک محفوظ تو ہو جاتے ہیں لیکن تمام معنی، جدید معنی کے زیرِ اثر آ جاتے ہیں جو باطنی معنی سے مستخرج ہوتے ہیں (اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ) باطنی معنی کس طرح شاعرانہ زبان میں در آتے ہیں؟

فارسی کی عاشقانہ مقدس زبان، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، ایک ایسی زبان ہے جسے ہمارے عارف باللہ صوفیوں نے اپنے روحانی تجربہ کے اظہار کے لیے، پانچویں صدی ہجری کے بعد بتدریج ایجاد کیا۔ اس روحانی تجربہ کی جولانگاہ ایک ایسا مقام تھا جو عالمِ دنیا سے ماورا تھا صوفی عرفا جن حقائق کو بیان کرنا چاہتے تھے، ان کے اظہار کے لیے عام زبان میں سمائی اور صلاحیت نہیں تھی۔ البتہ ان کے تجربے، دینی تجربے تھے اور عام زبان میں بھی دینی الفاظ موجود تھے، وہی الفاظ جن کو اس سے پہلے ہم نے پارسایانہ الفاظ کہا ہے لیکن ان 'پارسایانہ الفاظ' سے ان صوفی عارفوں کا مطلوبہ مقصد یعنی ان روحانی تجربی حقائق کے معنی کا اظہار پورا نہیں ہوتا تھا جن سے وہ گزر چکے تھے۔ وہ انھیں روحانی سیر و سلوک اور اس کی بلندیوں کو بیان کرنا چاہتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ عام زبان میں تمام دینی معنی کا تعلق عالمِ دنیا سے تھا اور ہمارے عرفا و صوفیا اپنے روحانی تجربہ میں اس عالمِ اسفل سے بہت اوپر جا چکے تھے اور ان کو ایسے الفاظ کی ضرورت تھی جو عام زبان میں دینی معنوں سے بلند تر معنوں کو بیان کر سکیں۔ اس میدان میں صرف ایک قبیل کے الفاظ رہ گئے تھے جو قدر و قیمت اور معنی و مفہوم کے لحاظ سے شرع و دین کے دائرہ سے خارج تھے۔ چنانچہ مذکورہ مفکر شعرا نے ایک انوکھا اور جراتمندانہ طریقہ یہ اختیار کیا کہ انھیں الفاظ کو جنھیں متدین اور پارسا لوگوں نے دین کے دائرہ سے خارج کر دیا تھا، اپنا لیا تاکہ ان کے ذریعہ ان معنوں کا اظہار کریں جو عوام کی دینداری سے باہر، لیکن حقیقتاً ان سے بلند تر تھے۔ اس طرح 'رندانہ الفاظ' عام زبان سے نکل کر عارفوں اور صوفیوں کی عاشقانہ مقدس زبان میں بار پا گئے۔ ایرانیوں کے اس دینی اور روحانی تجربے کے اظہار و بیان کی مناسب صورت شاعری تھی، فارسی

شاعری ہے

فارسی کی سرزبانہ عاشقانہ شاعری کی زبان میں رندانہ الفاظ کا داخلہ اس تغیر کا نتیجہ تھا جو اس کے معنی میں پیدا ہو گیا تھا اور اسی تغیر کی وجہ سے ان الفاظ کے معنی بھی بالکل بدل گئے۔ عام زبان میں ان الفاظ کے پہلے معنی کا مرتبہ دینی الفاظ کے مرتبے سے فروتر تھا لہٰذا ان کی قدر و قیمت دینی اور اخلاقی اعتبار سے منفیانہ تھی۔ لیکن شاعرانہ زبان میں ان کے جدید معنی دینی الفاظ سے مرتبے میں بلند تر ہو گئے۔ لہٰذا دینی و اخلاقی اعتبار سے ان کی قدر و قیمت اثباتی ہو گئی۔

الفاظ کے یہ دونوں معنی، دونوں زبانوں (عام اور شاعرانہ) میں اضافی تھے۔ عام زبان میں رندانہ الفاظ کا پارسایانہ الفاظ سے موازنہ کیا گیا تو ان کے معنی منفی ہی نکلے۔ البتہ شاعرانہ زبان جب انہیں الفاظ کا، جدید تفویض کردہ معنی کے ساتھ، پارسایانہ الفاظ سے موازنہ کیا گیا تو ان کو مثبت معنی بہنا دیے گئے ——— اس طرح دونوں زبانوں (عام و شاعرانہ) میں ان الفاظ کی اصل حیثیت جن کا رندانہ الفاظ سے موازنہ کیا گیا تھا، لفظی اور معنوی دونوں صورتوں میں برقرار رہی۔ تبدیلی صرف رندانہ الفاظ کے معنی میں ہوئی۔ معنی کی اس تبدیلی کی وجہ سے الفاظ کی قدر و قیمت میں تبدیلی واقع ہوئی اور پارسایانہ الفاظ کی قدر و قیمت میں بھی تبدیلی آئی۔ لیکن یہ تبدیلی خود ان کے معنی میں تبدیلی کی وجہ سے نہیں پیدا ہوئی۔ بلکہ رندانہ الفاظ کے معنی میں تبدیلی کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اس طرح الفاظ کی قدر و قیمت ہر صورت میں اضافی (رجحتی) ہے۔ عقلی دائرۂ نظر سے پارسایانہ الفاظ رندانہ الفاظ کے مقابلے میں برتر تھے لیکن چونکہ شاعروں کے قلبی دائرۂ نظر میں پارسایانہ الفاظ رندانہ الفاظ سے فروتر قرار پاتے ہیں اس لیے پارسایانہ الفاظ تحقیر آمیز اور رندانہ الفاظ تحسین آمیز ٹھہرے۔

فطری اور شاعرانہ زبان میں تفویض معنی کا فرق جو مختلف دائرہ ہائے نظر (عقلی و قلبی) کا نتیجہ ہے ہم نے ملاحظہ کر لیا۔ ان دونوں دائرہ ہائے نظر میں سے ایک کا تعلق عالم دنیا سے ہے اور دوسرے کا عالم عشق و محبت سے۔ عالم دنیا ظاہری اور محسوس دنیا ہے اور عالم عشق، عالم قلب و روح ہے لہٰذا انجام کار تفویض معنی کا فرق ظاہری نقطۂ نظر اور باطنی و روحانی نقطۂ نظر کے فرق و اختلاف کا پیدا کردہ ہے۔

عالم قلب پر توجہ سے شاعر کے تفویض معنی کے عمل میں ایک اور عنصر شامل ہو جاتا ہے اور وہ عنصر شاعر کا وہ فیصلہ ہوتا ہے جو وہ کسی انسان کے بارے میں اس کے صدق و خلوص نیت کی بنیاد پر کرتا ہے۔ شاعر اگرچہ انسانی اعمال اور ان سے منسوب الفاظ کے بارے میں

فیصلہ دین اور دینی اخلاق کے معیار ہی کی بنیاد پر کرتا ہے۔ تاہم چونکہ اس کی نظر انسان کے قلب اور اس کے باطن پر ہوتی ہے لہٰذا کسی لفظ کو کوئی خاص معنی دیتے وقت وہ نیت کو بھی ملحوظ رکھتا ہے۔ ظاہری دائرۂ نظر میں انسان کے عمل پر نظر ہوتی ہے لیکن قلبی دائرۂ نظر میں اصل حیثیت انسان کی نیت کی ہوتی ہے۔ چنانچہ جب شاعر نماز، زہد و تقویٰ اور ان کے متعلقہ معنی پر نظر ڈالتا ہے تو وہ فطرۃً یہ بھی دیکھتا ہے کہ ان اعمال کے پیچھے صدق و خلوص کارفرما ہے یا ریاکاری۔ اس لیے کہ ان اعمال کی قدر و قیمت کا تعین و فیصلہ اسی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے شاعر اپنے پہلے دینی معیار رندی کی بنیاد پر ان الفاظ کی تحقیر و مذمت کرتا ہے جو عام زبان میں مثبت معانی کے حامل ہوتے ہیں کیونکہ ان معانی کے حامل اعمال کے پیچھے ریا اور نفاق پوشیدہ رہتا ہے۔ شاعر اپنے اس عمل میں، اسی عام دائرۂ نظر یعنی (ظاہر کی فضا کے زیر اثر) موضوع پر نظر ڈالتا ہے، اور دینی الفاظ کو رندانہ الفاظ کے مقابلہ میں رکھ کے دیکھتا ہے۔ مثلاً زاہد کو ریا و نفاق کی وجہ سے مطعون کرتا ہے اور اس کے مقابلے میں رندی اور قلندری کی تحسین و تعریف کرتا ہے (حالانکہ) یہ رندی و قلندری وہی الفاظ ہیں جو دین و شرع کی نظر میں کم مرتبہ و فروتر ہیں لیکن شاعر اس صدق و خلوص کی وجہ سے جو ان (رند و قلندر) کے کردار میں پایا جاتا ہے، ان کو قابل تحسین و ستائش قرار دیتا ہے۔ اس طرح زاہد دو حیثیت سے شاعر کی ملامت اور تنقید کا نشانہ بنتا ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اس کا مرتبہ، دنیاوی مرتبہ ہے جو باطنی فضا میں مقام رند سے فروتر ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ وہ ریاکار و فریب کار ہے۔ ایسی صورت میں اس کا کردار، رند کے کردار سے اور پیچھے کردار کے مقابلے میں بے وقعت اور کمتر ہے۔ تفویض معنی کی یہ دونوں صورتیں حافظ کی شاعری میں کچھ اس طرح گڈمڈ ہیں کہ کبھی کبھی ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

اگرچہ پارسایانہ الفاظ کی قدر و قیمت میں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تفویض معانی کے دونوں نظاموں میں فرق پیدا ہو جاتا ہے لیکن ان کے معنی نہیں بدل جاتے۔ یہ بات 'زہد و زاہد' پر جو پارسایانہ الفاظ میں چوٹی کے الفاظ ہیں، پوری طرح صادق آتی ہے۔ حافظ کی شاعری میں 'زہد' کے وہی معنی ہیں جو عام زبان میں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ کے ہاں 'زہد و زاہد' کے معنی میں کوئی مخفی یا راز کا پہلو نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ہم 'زہد و زاہد' کے ان معنوں کو جو حافظ نے ان کو دیے ہیں، اسلامی علم و ادب کی تحقیقات کی روشنی میں بخوبی سمجھ سکتے ہیں

یہاں ہم "زہد" کے معنی کے "جائزہ" کے سلسلہ میں اسلامی ادب کے خالص اور قدیم ترین رسالہ کی طرف جو اسی بارے میں لکھا گیا ہے، رجوع کرتے ہیں۔ رسالہ کے مؤلف خراسان کے ایک بزرگ صوفی شقیق بلخی ہیں جو دوسری صدی ہجری میں گزرے ہیں (متوفی ۱۹۴ھ ـ ن) رسالہ کا نام آداب العبادات؎ ہے۔ شقیق نے اس رسالہ میں "زاہد" کے مقام و مرتبہ پر بھی روشنی ڈالی ہے اور "عاشق" کے مقام و مرتبے پر بھی۔

۳۔ شقیق بلخی کے رسالہ میں زہد کے معنی اور زاہد کے مقام کی تشریح

"آداب العبادات" ایک ایسا رسالہ ہے جس میں شقیق بلخی نے "سیر روحانی" میں طریقت کے منازل یا سالک کے مقامات کی تشریح کی ہے۔ یہ ایک عارفانہ و صوفیانہ رسالہ ہے لیکن جس وقت یہ رسالہ لکھا گیا، اس وقت اسلامی معاشرہ و تمدن میں طریقۂ تصوف کا نام و نشان تک نہیں تھا لہٰذا اس کتاب میں صوفیانہ اصطلاحات (کا تو خیر ذکر ہی کیا) صوفی اور تصوف کے "الفاظ" بھی دیکھنے میں نہیں آئے۔ ان منازل کو وہ "اہلِ صدق" کے منازل کہتے ہیں۔ یہ عنوان خود غور و فکر کا متقاضی ہے۔ درحقیقت شقیق لوگوں کو واضح طور پر دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک "اہل صدق" اور دوسرا "منافق و ریاکار"۔ دونوں دین داری اور خدا پرستی کے دعویدار ہیں لیکن ایک گروہ اپنے دعوے میں سچا اور مخلص ہے اور دوسرا ریاکار و منافق۔ شقیق کو ان لوگوں سے جو دینداری کا دعویٰ نہیں کرتے، ان سے مثلاً رند، خراباتی یا کافر و مشرک سے کوئی سروکار نہیں۔ وہ ان کی طرف کھلے اشارے ضرور کرتے ہیں لیکن نہ ان کے بارے میں کچھ کہنا چاہتے ہیں اور نہ وہ ان کا موضوعِ بحث ہے۔ ان کا اصل موضوعِ بحث وہ منازل ہیں جو "اہلِ صدق" عبادت کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔

شقیق کی نظر میں "اہلِ صدق" کی چار منزلیں ہیں۔

۱۔ زہد۔ ۲۔ خوف ۳۔ بہشت کا شوق اور ۴۔ محبت الٰہی

زہد میں سالک کو خواہشاتِ نفس سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے دو قسم کی خواہشوں کا ذکر کیا ہے۔ اول کھانے کی دوم پینے کی (خورد و نوش) جس سے دست کشی کے نتیجے میں انسان کے نفس میں دنیا سے رفتہ رفتہ بے رغبتی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ دنیا اس کی نظروں سے گر جاتی ہے۔ دنیا کی رغبت نفس کی ظلمت ہے۔ جتنی جتنی یہ ظلمت گھٹتی جاتی

ہے، سالک کے دل میں ایک نور چمکتا جاتا ہے۔ شقیق اس نور کو 'نورِ زہد' کا نام دیتے ہیں۔ اصل میں 'منزلِ رند' ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں سالک دنیا سے خلاصی حاصل کر لیتا ہے۔ یہ خود آزادگی کا پہلا مرحلہ ہے اسی لیے وہ اس منزل کی تعریف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"سالک (اس منزل میں) ہوتا تو دنیا ہی میں ہے لیکن دنیا سے رغبت نہیں رکھتا دنیا اس کی نظروں سے گر جاتی ہے۔ وہ دنیا طلبی کے جوکھم سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس کا نفس ہر قسم کے رنج و تکلیف سے چھٹکارہ پا جاتا ہے۔ اسے دنیا کی چیزوں کی اتنی ہی طلب جتنی سے اس کے وجود کا قیام و بقا ہے، اور کوئی حاجت نہیں رہتی۔ یہ اچھی اور عمدہ منزل ہے۔ جب انسان اس پر فائز ہو گیا تو اگر اس کا جی چاہے تو تمام عمر اسی (منزل) میں قیام کرے ورنہ 'منزلِ زہد' سے 'منزلِ خوف' کی طرف قدم بڑھا سکتا ہے۔"

دوسری منزل، 'منزلِ خوف' ہے جو 'منزلِ زہد' کے فوراً بعد شروع ہو جاتی ہے۔ شقیق زہد و خوف کو جڑواں بھائیوں سے تعبیر کرتے ہیں، جن میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، جسم و جان کی طرح باہم ملے ہوئے۔ یعنی اگر خوف نہ ہو تو زہد بھی قائم نہیں رہتا۔ وہ اس منزل میں 'زاہد' کو 'خائف' سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت 'زاہد و خائف' ایک ہی ہیں۔ خائف ایک ایسا زاہد ہے جس کا دل موت سے آشنا ہے۔ خدا سے دوری اور فراق کے نتیجے میں اس کے نفس میں ایک طرح کا خوف پیدا ہو گیا ہے جس طرح 'زہد' ایک نور تھا جو سالک کے دل میں چمکا تھا اسی طرح خوف بھی 'نورِ زہد' سے ہٹ کے ایک الگ نور ہے) جو اس (سالک) کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ شقیق اس منزل کی بھی تعریف کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

("پس زاہد خائف) اگر چاہے تو آخری سانس تک اس منزل میں قیام کرے ورنہ اس سے اگلی منزل 'بہشت کے شوق کی منزل' میں جا ٹھہرے۔"

سالک منزلِ خوف میں زاہد ہوتا ہے لیکن تیسری منزل (شوقِ بہ بہشت) میں اس میں زہد و خوف کا اثر باقی نہیں رہتا۔ دوسرے سابقہ مقامات کی طرح اس منزل کے بھی مرحلے ہیں۔ 'بہشت کے شوق' کی منزل کا پہلا مرحلہ بہشت کی نعمتوں اللہ تعالیٰ کے انعامات و اکرامات اور خدام جنت پر غور و تدبر ہے جو اللہ تعالیٰ نے جنتیوں کے لیے فراہم کیے ہیں۔ مثلاً شراب کوثر، حور وغیرہ بعد کے مرحلوں میں اللہ تعالیٰ سالک کے دل میں 'شوق بہ بہشت' کا نور روشن کر دیتا

ہے جس کی شدت میں آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بغیر خوف کے زائل ہوئے، خوف کی سختی اس کے دل سے جاتی رہتی ہے۔ یہ تیسری منزل کا سب سے آخری مرحلہ ہے۔

یہ وہ مقام ہے جہاں اُسے "مشتاق اور شدید الحب" کہتے ہیں۔ وہ عجیب قسم کا "دانا" ہوتا ہے جو ہمیشہ نیکی اور بھلائی ہی کرتا ہے۔ نہ اُسے دولت کے حصول سے خوشی ہوتی ہے اور نہ خدا کے علاوہ اس کا دل کسی چیز میں مشغول ہوتا ہے۔ وہ نہ مصائب سے غمگین ہوتا ہے اور نہ صعوبتوں پر مضطرب و بے قرار۔ وہ بات کا سچا اور کھرا اور معاملات میں عفو و درگزر سے کام لینے والا ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ ہمیشہ کھلا رہتا ہے اور جو چیز اسے حاصل ہو جاتی ہے اس پر شادماں اور خوش رہتا ہے۔ نہ بخل و کنجوسی سے کام لیتا ہے اور نہ کسی پر احسان دھرتا ہے۔ نہ وہ کسی کی عیب جوئی کرتا ہے اور نہ غیبت۔

یہ منزل، منزلِ زہد و خوف سے زیادہ اعلیٰ اور اشرف مقام ہے۔ اگر سالک چاہے تو تمام عمر اسی میں بسر کر دے۔ ورنہ منزلِ محبت میں، جو چوتھی منزل ہے، اپنا مقام بنانے کی کوشش جاری رکھے۔

منزلِ محبت سب سے اعلیٰ، سب سے اشرف اور سب سے نورانی منزل ہے۔ لیکن خداوند تعالیٰ اس شخص کے سوا کسی اور شخص کو اس منزل پر پہنچنے نہیں دیتا، جس کا دل پہلے اس نے خالص ایمان اور اعلیٰ کردار سے قوی اور مضبوط نہ بنا دیا ہو۔ اس منزل میں بھی اللہ تعالیٰ سالک کے دل میں ایک نور روشن کر دیتا ہے جسے "نورِ محبت" کہتے ہیں۔ یہ نور (نورِ محبت) بغیر اس کے کہ اس (**نورِ محبت**) میں اور نورِ زہد اور نورِ شوق بہشت میں کسی قسم کی جدائی یا کمی واقع ہو، اس کے (سالک کے) دل پر غالب آ جاتا ہے۔ اس منزل کے بھی مختلف مرحلے ہیں۔ اگر سالک چاہے تو اس سے آگے بڑھ سکتا ہے۔ منزلِ محبت کے مرحلے درج ذیل ہیں:

اس کا پہلا مرحلہ "مقامِ عاشقی" ہے۔ اس مرحلہ میں، جو چیز خدا کو محبوب ہوتی ہے وہ اس کے دل میں بھی گھر کر لیتی ہے اور جس چیز کو خدا ناپسند کرتا، اس کا دل بھی اس سے بیزار ہوتا ہے یہاں تک کہ کوئی شخص یا چیز اس کے نزدیک خداوند تعالیٰ اور اس کی رضا سے زیادہ محبوب نہیں ہوتی۔

اس کے بعد اللہ تعالیٰ سالک کی محبتِ قلبی کی شدت میں اضافہ فرما دیتا ہے یہاں تک کہ اس کی (سالک کی) محبت فرشتوں اور خلقِ خدا کے دل میں پیدا ہو جاتی ہے اور چونکہ اس کی

نیت پاک ہوتی ہے لہٰذا وہ 'مرحلۂ عاشقی' سے 'مرحلۂ محبوبی' میں ترقی کر جاتا ہے۔

اس مرحلہ میں وہ فیاض، سخی، مقرب بارگاہ الٰہی، پاک اور بردبار حلیم ہوتا ہے۔ وہ خلق خدا کے لیے سہولت اور آسانی پیدا کرتا ہے۔ نیکی بہت کرتا ہے۔ بدی اور برائی کی آلائش اور گرد کو دامن سے جھاڑ کر بدی سے دوری اختیار کرتا ہے۔ وہ 'نکاہری' کے منصب اعلیٰ پر فائز ہوتا ہے اس کا چہرہ ہمیشہ کھلا رہتا ہے۔ دوسروں سے تحمل، بردباری اور عفو و درگزر سے کام لیتا ہے اس کا اخلاق پسندیدہ اور ذہن پاکیزہ ہوتا ہے۔ چہرہ پر خشکی و یبوست اور تنغض کا نشان نہیں ہوتا بلکہ خوش مزاج، خندہ جبیں اور خوش خبر ہوتا ہے۔ گناہ سے کنارہ کش اور جھوٹوں کا دشمن ہوتا ہے۔ وہ کسی بات پر کان نہیں دھرتا۔ سوا اس کے جس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو۔ جو شخص اس کی بات سنتا یا اس کی زیارت کرتا ہے واس کے دل میں اس (سالک کی) محبت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ سب کچھ اس کی اللہ تعالیٰ سے محبت کا پرتو (ہوتا) ہے۔ (اہل صدق کے) چار منازل، مع منزلِ محبت اور مرحلۂ محبوبی کے اس ترتیب سے ختم ہو جاتے ہیں گئے

تنیقیق نے اس رسالہ میں سالک کے اخلاقی خصوصیات، کردار اور اجتماعی اوصاف کی مختصراً تشریح کی ہے لیکن ان منازل کی ماہیت اور سالک کی ان سے معرفت اور شناسائی کے متعلق کچھ نہیں لکھا۔ دوسرے لفظوں میں یہ رسالہ نظری کی بجائے عملی نقطۂ نظر سے لکھا گیا ہے۔ یہ رسالہ وجودیات اور عملیات کے مباحث سے تقریباً خالی ہے۔ البتہ ان کا زور اس بات پر ہے کہ یہ تمام منزلیں نورانی ہیں۔ وہ ان مراتب کے فرق کو جو (دراصل) وجودی مراتب ہیں۔ انوار کے فرق و اختلاف سے واضح کرتے ہیں۔ اس حیثیت سے وہ حکمائے اشراقی کے پیشرو شمار ہوتے ہیں۔ زہد، خوف، شوق به بہشت اور محبت ہر ایک نور ہے۔ تنیقیق نورِ زہد و خوف کو ستاروں اور نورِ شوق بہ بہشت کو چاند اور محبت کے نور کو سورج کے نور سے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ ان منازل کی ہر منزل میں سالک کا تجربہ اور اس میں مختلف نور کا مشاہدہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس تجربہ کی یاد دلاتا ہے جس کا ذکر قرآن (سورۂ انعام، آیات ۷۵ ۔ ۷۹) میں آیا ہے۔ چاند کا نور (نورِ شوق بہ بہشت) ستاروں کے نور (نورِ زہد و خوف) کو مدھم کر دیتا ہے اور سورج کا نور (نورِ محبت الٰہی) چاند کے نور (نورِ شوق بہ بہشت) کو لیکن اس کے ساتھ ہی چاند کے نور کے طلوع ہونے سے ستاروں کا نور اور سورج کے نور کے طلوع ہونے سے، چاند کا نور ایک دم سے زائل نہیں ہو جاتا اس اساس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ 'نورِ محبت الٰہی' 'نورِ زہد و خوف' اور 'نورِ شوق بہ بہشت' کو زائل

نہیں کرتا، اور نہ ان میں بذاتہٖ کوئی کمی واقع ہوتی ہے یکساں سب پر غالب آجاتا ہے۔[۴۵]

یہاں ہم نے اس رسالے کے مضامین کو بڑی حد تک تفصیل کے ساتھ اس لیے نقل کیا ہے تاکہ اس کی روشنی میں حافظ کے عہد تک کے متأخر صوفی حکما کے تفکرات قلبی کھل کر ہماری نظروں کے سامنے آجائیں۔ (کیونکہ) پانچویں صدی کے بعد کے فارسی شعرا کا 'افقِ فکری' اسی 'فکریاتی فضا' میں پروان چڑھا ہے۔ ہمارے صوفی دانشوروں اور عارف شاعروں نے (سنائی و عطار سے لے کر حافظ تک) وہی باتیں کہی ہیں جن سے شقیق بلخی نے دوسری صدی کے نصف آخر میں بحث کی ہے۔ البتہ شقیق کے اس رسالے کے مضامین اور سنائی، عطار، رومی، عراقی، حافظ اور احمد غزالی کے سوانح کے مضامین میں فرق موجود ہے، لیکن ان سب کی "فکریاتی فضا" ایک ہی ہے ان باہمی اختلافات کی معرفت و تفہیم کے ذریعہ ہم ان شعرا کے مشترک 'افقِ فکری' اور ایرانیوں کی صوفیانہ حکمت کو جیسا کہ عاشقانہ و صوفیانہ شاعری میں (بہ تکرار) بیان کیا گیا ہے، سمجھ سکتے ہیں اور آخر میں حافظ کی شاعری میں "زہد و زاہدی" کی حقیقت کا ادراک کر سکتے ہیں۔

۴۔ شقیق بلخی سے حافظ تک — زہد کے معنی میں تبدیلی

پہلا اختلاف جو شقیق کے رسالے کے مندرجات اور فارسی کی صوفیانہ حکمت اور عاشقانہ شاعری میں نظر آتا ہے وہ منازل محبت کی تعداد ہے۔ شقیق چار منزلوں کے قائل ہیں لیکن عاشقانہ شاعری کی حکمت میں اساساً ہمیں صرف دو ہی منزلیں نظر آتی ہیں — منزلِ زہد اور منزلِ محبت (عشق) — آیئے دیکھتے ہیں کہ یہ اختلاف کہاں سے پیدا ہوا:

شقیق نے اگرچہ منزلوں کی تعداد چار گنائی ہیں لیکن جب 'اہلِ صدق' کو گروہوں میں تقسیم کیا ہے تو صرف تین کا ذکر کر کے رہ گئے ہیں: ایک ڈرنے والا (زاہد)، دوسرا بہشت کا مشتاق اور تیسرا عاشق۔ "شقیق کی نظر میں زاہد وہ ہے جو علائقِ دنیا سے آزاد ہو۔ زہد دنیا سے تعلق خاطر منقطع کر لینے کا نام ہے۔ اس حیثیت سے 'زاہد' (سالک) کو کچھ سلبی کام کرنے لازمی ہوتے ہیں۔ مثلاً کم کھانا، کم سونا، روزے رکھنا اور اسی طرح کی دوسری پابندیاں۔ ان باتوں کے علاوہ زاہد کا محرک خوف و خشیت بھی ہے۔ لیکن جو شخص 'شوق بہ بہشت' کی منزل میں داخل ہو جاتا ہے اس کے کام ایجابی پہلو لیے ہوئے ہوتے ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ آیندہ (قیامت کے دن) نعمتوں سے متمتع ہو — یعنی جنت میں داخل ہو، شرابِ کوثر پیئے۔ حوروں سے ہم آغوش ہو۔ اس قصد

کے حصول کے لیے سالک کے لیے کچھ اعمال لازمی اور ضروری ٹھہرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عبادت کرے نماز پڑھے، ورد و دعا پڑھے اور اسی طرح کے دوسرے اعمال انجام دے۔ ہر چند کہ سالک نے اس منزل میں دنیا سے منھ موڑ لیا ہے اور تقویٰ اختیار کر لیا ہے اور راہِ آزادگی کی طرف ایک بڑا قدم اٹھایا ہے لیکن اس کے بدلے میں ایک دوسرے عالم سے دل لگا لیا ہے۔ شفیق اس دلبستگی کو ایک 'قور' (لور شوق بہ بہشت) کا ثمرہ کہتے ہیں۔ لہٰذا وہ سالک کے اس تعلقِ خاطر کو نہ صرف یہ کہ مطعون نہیں کرتے بلکہ بڑی حد تک قابلِ ستائش گردانتے ہیں۔ (ان کی نظر میں) صرف دنیا سے دلبستگی قابلِ نفرین و ملامت ہے۔

لیکن ہمارے شاعروں کا اس معاملے میں کچھ اور ہی فیصلہ ہے۔ ان کے نزدیک ماسوا اللہ سے ہر طرح کی دلبستگی مذموم ہے۔ خواہ یہ دلبستگی عالمِ دنیا سے ہو یا عالمِ آخرت سے یعنی بہشت اور اس کی نعمتوں سے۔ سالکوں کی تقسیم کا 'بنیادی معیار' ــــ یہی تعلقِ خاطر اور دلبستگی ہے۔ سالک یا تو منزلِ محبت میں داخل ہو گیا ہے اور اس کا دل 'محبوب' سے لگ گیا ہے یا ابھی تک اس کا دل غیر اللہ ہی میں اٹکا ہوا ہے۔ شعرا ان تمام لوگوں کو جن کا دل غیر اللہ سے لگا ہوا ہے، 'زاہد' کہتے ہیں اور اس لقب (نام) کو بطورِ خاص بہشت کے مشتاقوں کے لیے استعمال کرتے ہیں کیونکہ حقیقتاً انھیں لوگوں نے زہد کا حق ادا کیا ہے (یعنی دنیا سے منھ موڑ لیا ہے) اس لیے فارسی کی عاشقانہ صوفیانہ شاعری میں 'زہد و زاہد' کے معنی نثری ادب سے خاصے مختلف ہو گئے ہیں۔ قدیم نثری کتابوں میں 'زہد' کے معنی قیدِ دنیا سے آزادی کے ہیں[۱۰] لیکن صوفیانہ عاشقانہ شاعری میں اس کے معنی آخرت یعنی بہشت اور اس کی نعمتوں سے دلبستگی کے ہیں۔ اس بات کی وضاحت کے لیے ذیل میں نمونے کے طور پر تین بڑے شاعروں کے اشعار درج کیے جاتے ہیں۔

شاعرانہ زبان میں، 'زہد و زاہد' کے عام معنی کو ہم دو طرح کے اشعار پر غور کر کے سمجھ سکتے ہیں۔ ایک طرح کے اشعار وہ ہیں جن میں شاعر نے 'زہد' یا 'پارسائی' کو عشق کے مقابلہ میں باندھا ہے۔ اگر ان اشعار میں شاعر نے سالک کے 'شوق بہ بہشت' کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا لیکن چونکہ اس نے 'منزلِ زہد' کا ذکر 'منزلِ عشق' سے پہلے کیا ہے لہٰذا لازماً اس کے معنی وہی تیسری منزل، 'شوق بہ بہشت' کے نکلے۔ مثلاً سنائی فرماتے ہیں:

پارسائی را بود در عشق تو بازار شکست
بادشاہی را بود در وصل تو مقدار پست[۱۱]

[تیرے عشق میں پارسائی کا کاروبار مندا ہے اور تیرے وصل کے مقابلہ میں بادشاہی
کی حیثیت پست و فروتر ہے

عطار نے بھی جنھوں نے زہد و پارسائی کی تشریح و تعبیر سنائی کے مقابلہ میں زیادہ کی ہے،
بار بار اسی تقابل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً ایک غزل میں، اسی مضمون کو نظر میں رکھتے ہوئے فرماتے
ہیں :

در دلم تا برقِ عشقِ تو بجست
رونقِ بازارِ زہدِ من شکست [۲۲]

[جب سے تیرے عشق کی بجلی، میرے دل میں کوندی ہے۔ میرے 'بازارِ زہد' کی
رونق ماند پڑگئی ہے]

یہاں عطار نے شقیق کی طرح 'برقِ عشق' یا 'نورِ محبت' کی بات کی ہے اور جہاں اس
نور کی جلوہ باری ہو رہی ہے، اس سے زاہد کا دل مراد لیا ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں 'زہد'
کے معنی وہی 'شوق بر بہشت' کے ہیں۔ یعنی 'آفتابِ عشق' کے نور نے چاند کے نور کو ماند کر
دیا اور سب سے بڑھ کر ستاروں کے نور کو۔

حافظ کے دیوان میں ایسے اشعار (کی تعداد) جن میں 'زہد اور زاہد' کو 'عشق و عاشق'
یا 'رند و رندی' کے مقابلہ میں باندھا گیا ہے، بہت زیادہ ہے۔ یہاں ہم صرف ایک شعر پیش کرتے
ہیں۔ دیکھیے کہ وہ کس طرح مضمون کے اعتبار سے سنائی اور عطار کے مندرجہ بالا اشعار سے مشابہت و
مطابقت رکھتا ہے :

بالا بلند عشوہ گرے، نقش باز من
کوتاہ کرد قصۂ زہدِ دراز من

[میرے بلند قامت عشوہ گر (محبوب) نے میرے 'زہدِ طویل' کا قصہ کوتاہ کر دیا]

اس قسم کے اشعار میں ہمارے شاعروں نے 'زہد' کی ماہیت کی کسی طرح کی تشریح کیے
بغیر، صرف زاہد کے مقام و مرتبہ کا تعین کیا ہے۔ ان اشعار سے یہ تاثر ملتا ہے کہ 'زہد' محبت
بالکل ملی ہوئی پہلے کی منزل ہے۔ "زاہد (شاعر) عشق کے دروازے پر پہنچ چکا ہے اور چاہتا ہے
کہ منزلِ زہد سے منزلِ عشق میں داخل ہونے کی اپنی کیفیت بیان کر دے — لیکن دوسری قسم
کے اشعار میں شاعر کا ارادہ 'زہد' کی ماہیت بیان کرنا ہے۔ اس مرحلہ میں جس بات کو وہ اہمیت

نہیں دیتا وہ بہشت سے اس کی دل بستگی ہے۔ اس مضمون کو شعرا نے مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے کبھی وہ شرابِ کوثر کا ذکر کرتے ہیں، کبھی حور کا، کبھی بہشت کا اور کبھی بحیثیت مجموعی بہشت کی نعمتوں کا لیکن ان سب کا مطلب وہی ہے جسے شقیق نے 'شوق بہ بہشت' سے تعبیر کیا ہے۔ مثلاً عطار فرماتے ہیں:

اگر تو عاشقی ، معشوق دور است
دگر تو زاہدی مطلوب حور است[۳۱]

[اگر تو عاشق ہے تو خوب اچھی طرح سمجھ لے کہ معشوق (جس تک تیری رسائی آسان نہیں وہ) دور ہے البتہ اگر تو زاہد ہے تو تیرا مطلوب و مقصود حور (جو تیری دسترس میں ہے) ہے]

حافظ نے بھی کبھی کبھی 'زاہد' کا سرمایۂ آرزو، حور و قصور کو گردانا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

زاہد اگر بہ حور و قصور است امیدوار
مارا شراب خانہ ، قصوراست و حور یار

[اگر زاہد حور و قصور سے امید لگائے بیٹھا ہے تو رہے، ہمارے لیے ہمارا شراب خانہ قصر (جنت) اور محبوب حور ہے]

اور کبھی شرابِ کوثر کو زاہد کا مقصود و مطلوب بنایا ہے) مثلاً

زاہد شرابِ کوثر و حافظ پیالہ خواست
تا درمیانہ خواستۂ کردگار چیست

[زاہد شرابِ کوثر کا طلب گار رہے اور میں (حافظ)، ساغرِ شراب کا (اب دیکھنا یہ ہے کہ) ان دونوں کے درمیان مشیت و رضائے الٰہی کس کے شامل حال ہوتی ہے]

ان تمام اشعار کا اصل مطلب ایک ہی ہے ــــــ زاہد ایسا شخص ہے جو اپنے عمل کے صلہ میں جنت کی نعمتوں ــــــ اس کے محلات، حور، شرابِ کوثر، سایۂ طوبیٰ کا خواستگار رہے ــــــ اگرچہ حافظ نے بھی دوسرے شاعروں کی طرح عالم عشق و رندی میں داخل ہونے سے پہلے سالک کی منزل کو 'زہد' سے تعبیر کیا ہے اور اس طرح 'زہد و زاہد' کے اصل و کلاسیکی معنی میں تبدیلی پیدا کر دی ہے، تاہم وہ دوسری منزلوں کی طرف سے غافل نہیں رہے ہیں جن کا ذکر شقیق نے منزل 'شوق بہ بہشت' سے قبل کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حافظ نے ان منازل کی طرف بھی جنھیں شقیق نے 'زہد'، 'خوف' کہا ہے، اشارہ کیا ہے لیکن 'زہد' کے لفظ سے نہیں،

دوسرے الفاظ میں :

حافظ کی عاشقانہ و صوفیانہ حکمت میں 'مقام زہد' پوری طرح 'مقام رندی' کا مقابل ہے لیکن یہ تقابل تضاد کا نہیں ہے۔ اور یہ بذات خود فارسی شاعری کی روحانی و وجدانی حکمت کا ایک باریک و اہم نکتہ ہے۔ اگر 'زاہد' و 'رند' ایک دوسرے کے متضاد ہوں تو ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ حالانکہ کبھی کبھی ایسا نظر آتا ہے کہ حافظ نے دونوں کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے جیسا کہ انھوں نے ایک جگہ 'نو آموز رندوں کے زہد' کی بات کی ہے۔ سالک کے تجربہ روحانی میں ایک لمحہ ایسا آتا ہے جب وہ 'منزل زہد' سے منزل عاشقی میں داخل ہوا چاہتا ہے۔ اس لمحہ میں نہ تو وہ پوری طرح 'زہد' سے فارغ ہو چکتا ہے، نہ پوری طرح 'رندی' میں داخل ہوتا ہے۔ یہی مقام ہے جہاں سالک کو 'زاہد' بھی کہہ سکتے ہیں اور 'رند' بھی (یا نو آموز رند) اس نکتہ سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے کہ شاعر (سالک) ایک ایسے مرحلہ میں ہے جہاں وہ صرف 'زاہد' ہے 'زاہد' سے زیادہ کچھ اور نہیں۔ اس لیے یہاں 'زہد' کے دو مرحلوں میں فرق و تمیز کرنا ہوگا۔ ایک 'زہد کامل' کا مرحلہ جو 'رندی' سے پہلے اور اس سے بالکل متصل ہے اور دوسرا 'زہد ناقص' کا۔ حافظ نے کبھی کبھی ایسے 'زاہد' کو جس نے 'زہد کامل' حاصل کر لیا ہو اور 'رندی' میں داخل ہوا ہی چاہتا ہو، 'صوفی' کہا ہے اور اس کے مقام و مسکن کو 'خانقاہ' کا نام دیا ہے جیسا کہ درج ذیل اشعار میں فرماتے ہیں :

۱۔ ز خانقاہ بہ مے خانہ می رود حافظ
مگر ز مستی زہد ریا بہ ہوش آمد

۲۔ بہ صوفی افگن، کجا می فروشند
کہ در تابم از دست زہد ریائی

(۱) "حافظ خانقاہ (چھوڑ کر) مے خانہ میں (ڈیرا جمانے) جا رہا ہے معلوم ہوتا ہے کہ زہد ریائی کا نشہ اتر گیا۔"

(۲) "صوفی کو پچھاڑ دینے والی شراب کہاں ملے گی؟ میں 'زہد ریائی' کے ہاتھوں سخت عذاب میں ہوں۔"

یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ان اشعار میں شاعر نے 'صوفی' ہونے اور اپنی جائے قیام 'خانقاہ' کا ذکر کیا ہے۔ صوفیت کا اشارہ 'میخانۂ عشق' میں داخل ہونے سے پہلے اپنے کمال

زہد کی طرف ہے۔ حافظ اپنی زندگی کے کسی خاص حصہ میں جس 'منزلِ زہد' میں رہے ہیں وہ 'منزل شوق بہ بہشت' تھی جو 'کمال زہد' کی منزل ہے لیکن حافظ کے بعض اشعار میں 'منزل خوف' کی طرف بھی اشارے ملتے ہیں جو 'منزل شوق بہ بہشت' سے پہلے کی منزل ہے۔ یہ منزل (خوف) دراصل 'زہدِ ناقص' کی منزل ہے جیسے حافظ نے 'وعظ اور واعظ' کے الفاظ سے ظاہر کیا ہے:

حدیثِ ہولِ قیامت کہ گفت واعظ شہر
کنایتی ست کہ از روزگارِ ہجراں گفت

[واعظ شہر نے جو قیامت کے خوف و اضطراب کی باتیں کی ہیں وہ دراصل عہدِ فراق سے کنایہ ہے]

منزلِ خوف، جیسا کہ شفیق نے تشریح کی ہے 'موت سے آگاہی' سے شروع ہوتی ہے اور قیامت اور اللہ تعالیٰ سے دوری و مجبوری تک پھیلی ہوئی ہے۔ یہ ایسی منزل ہے جس میں واعظ دنیا سے منہ موڑ لیتا ہے۔ وہ متقی و پرہیزگار تو بن جاتا ہے لیکن ابھی تک (میدان) عمل سے اس کا قدم باہر ہے یعنی ابھی اس نے کوئی مثبت قدم بہشت اور بہشت کی نعمتوں کے حصول کے لیے نہیں اٹھایا ہے۔ اس منزل کو حافظ جیسا کہ ہم اسی بیت میں ملاحظہ کرتے ہیں، 'واعظِ شہر' سے منسوب کرتے ہیں۔ ایک دوسرے شعر میں بھی وہ 'واعظِ شہر' کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

گرچہ بر واعظِ شہر ایں سخن آساں نشود
تا ریا ورزد و سالوس، مسلماں نشود

[جب تک واعظِ شہر ریاکاری و منافقت سے کام لیتا رہے گا، مسلمان نہیں ہو سکتا لیکن اس پر عمل پیرا ہونا اس کے لیے آسان نہیں ہے]

'واعظِ شہر' میں جو ریا نظر آتی ہے وہ دراصل اسی ہجر و مجوری کے خوف سے غفلت کا نتیجہ ہے جس کی طرف حافظ نے سابقہ بیت میں اشارہ کیا ہے۔ خوف اسی وقت بجا ہوتا ہے جب سالک فراق و مجوری سے خائف ہو۔ خوف کا یہ تصور حافظ کے ذہن میں رندانہ اور عاشقانہ نقطۂ نظر سے پیدا ہوا ہے۔ وہ کبھی کبھی اس کو اپنی ذات سے بھی منسوب کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

زخوفِ ہجرم ایمن کن اگر امید آں داری
کہ از چشمِ بد اندیشاں خدایت در اماں دارد

[(اے محبوب) اگر تو چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے بداندیشوں کے چشم بد سے اپنے حفظ وامان میں رکھے تو مجھے ہجر و فراق کے کھٹکے (اندیشہ) سے بچنت کر دے۔

لیکن وہ خوف جس کا اشارہ عہد فراق کی طرف نہ ہو اور جو زاہد خائف کو مقام رندی وعاشقی اور وصالِ محبوب تک نہ پہنچائے، وہ حافظ کے نقطۂ نظر سے ناپسندیدہ و مردود ہے کیوں کہ وہ ریاکارانہ ہے۔ 'واعظ' درحقیقت اسی 'خوف' کا نمایندہ ہے۔ اسی لیے اگرچہ حافظ نے 'رندی' سے فروتر مقام کو 'زہد' ہی کہا ہے اور وہ 'زہد' کے دو مرحلوں کے قائل ہیں ایک 'زہد ناقص' (خوف)، دوسرا 'زہد کامل' — یعنی 'شوق بہ بہشت' — تاہم انھوں نے کم ہی خوف و مہجوری کی بات کی ہے اور جہاں کہیں انھوں نے اپنے 'زہد' کا ذکر کیا ہے، وہاں ان کی مراد بیشتر 'زہد کامل' یعنی ٹھیک 'رندی' سے پہلے کی منزل سے ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر جو مقام و منزل، 'رندی' سے فروتر ہے، خاص طور پر اس کو 'زہد' کہا گیا ہے — اور 'زہد' سے مراد 'شوق بہ بہشت' ہی لی گئی ہے۔

۶۔ خوف وزہد کی قدر و قیمت

اس سے پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ لفظ 'زہد' بلکہ بحیثیت مجموعی وہ تمام الفاظ جن کا تعلق 'رندی' کے مقام واحوال سے قبل کے مقام و مرتبہ اور حالت سے ہے، حافظ کی نظر میں پسندیدہ و مقبول نہیں ہیں اور ان کے معنی منفی ہیں۔ 'زاہد' خواہ مرحلۂ خوف میں ہو یا مرحلۂ شوق بہ بہشت' میں، 'رندی' سے فروتر مرحلہ میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ 'زاہد' اور اس کے مقام و مرتبہ کا ذکر ہمیشہ ناقدانہ و معترضانہ لہجہ میں کرتے ہیں۔ لیکن 'زہد' ہمارے دینی معاشرہ میں بذاتہٖ مذموم نہیں تھا اور نہ خود حافظ کی نظر میں ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ زہد و تقویٰ اور عمل صالح، دینی معاشرہ میں پسندیدہ و مقبول ہی رہے ہیں۔ شقیق نے صرف یہی نہیں کہ اپنے رسالہ میں 'زہد'، 'خوف' اور 'شوق بہ بہشت' میں قیام پر تنقید نہیں کی بلکہ صاف صاف لکھا ہے کہ سالک ان منازل میں سے ہر ایک میں تمام عمر قیام کر سکتا ہے البتہ بعض صوفیا نے زاہدوں کے اپنے نفاق و ریا کی وجہ سے 'زہد' پر تنقید کی ہے اور حقیقتاً حافظ کی فریاد بھی اسی 'زہد ریائی' کے خلاف ہے۔ ان کی شاعری میں 'زاہد'، 'واعظ' اور 'صوفی' کے ریا ونفاق کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے، ہم اس سے بعد میں بحث کریں گے۔

یہاں ہمارا موضوع "زہدِ ریائی" نہیں ہے بلکہ "زہدِ صادق" ہے کیونکہ "رند" کو بھی مرتبہ رندی میں داخل ہونے سے پہلے اس تجربے سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہی "زہدِ صادق" ہے جو شقیق کی نظر میں مقبول ہے۔ لیکن حافظ اور ہمارے دوسرے شعرا اس کا ذکر منفی انداز میں کرتے ہیں۔ یہ منفی لہجہ صرف حافظ کی شاعری کا نہیں ہے بلکہ فارسی کی پوری صوفیانہ عاشقانہ شاعری کا ہے۔

عاشقانہ و صوفیانہ ادب، خصوصاً فارسی شاعری میں منفی لہجہ کا آغاز، ایران میں ایک اہم دینی و تہذیبی انقلاب کا نتیجہ تھا جو پانچویں صدی ہجری کے بعد آہستہ آہستہ رونما ہوا۔ فارسی شاعری میں جو مثبت معنی رندانہ الفاظ کو ملے اور انجام کار جو قدر و منزلت "رند" کو حافظ کی شاعری میں حاصل ہوئی، اسی طرح پارسایانہ الفاظ کو جو معنی دیے گئے، یہ سب ایرانی دانشوروں کے روحانی اور عاشقانہ تجربے کا اثر تھا جو انھوں نے شاعر کو ایک اور ہی مقام و مرتبہ پر فائز کر کے فارسی شاعری میں چھوڑا تھا۔ حافظ نے اپنی شاعری میں شاعر کو جو مقام دیا اسے وہ "رندی" سے تعبیر کرتے ہیں۔ معنی کی اس تبدیلی کو رسالہ آداب العبادات کے مصنف کے مقام و مرتبہ اور شاعر کے مقام و مرتبہ کے موازنے سے سمجھا جا سکتا ہے! "زہد و محبت" کی منزلیں رسالہ آداب العبادات اور حافظ کی شاعری دونوں کا موضوعِ سخن ہیں لیکن دونوں میں ایک فرق ہے، شقیق نے اپنے رسالہ میں "زہد و عشق" اور "زاہد و عاشق" پر عقل کے نقطۂ نظر سے نگاہ ڈالی ہے اور حافظ نے عشق کے نقطۂ نظر سے۔

۷۔ عاشقانہ نقطۂ نظر سے زہد کی حقیقت

شقیق کا رسالہ ایک صوفیانہ رسالہ ہے جو سلوک کے منازل و مقامات کے بیان میں لکھا گیا ہے اور اس کی سب سے بلند، معزز اور مقدس منزل محبت ہے اور اس کا سب سے آخری مرحلہ مرحلۂ محبوبی ہے۔ اس بنیاد پر انھوں نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ سلوک کی آخری منزل "توحید" اور دین کا منتہا "محبت یا عشق" ہے۔ یہ ٹھیک وہی بات ہے جو پانچویں صدی کے بعد ہمارے صوفی دانشوروں اور حقیقی شاعروں نے بتکرار دہرائی ہے۔ حافظ کی شاعری بھی بنیادی طور پر عشق و عاشقی کی منزل کی تعریف ہیں، اور منزلِ عشق میں روحِ انسانی کے احوال و مقام اور عاشق و معشوق کے اوصاف و صفات بیان کی گئی ہے۔ لیکن شقیق کا رسالہ اور اس سے

ملتے جلتے دوسرے ادب پارے 'شاعری' نہیں ہیں۔ اسی طرح حافظ کی شاعری بھی کوئی صوفیانہ رسالہ نہیں۔ تحقیق کا رسالہ اور حافظ کا دیوان نوعیت کے اعتبار سے دو مختلف ادب پارے ہیں اور ان کا اختلاف بھی صرف صورتِ بیان کی حیثیت سے نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی شخص تحقیق کے رسالہ کے مضامین کو شاعرانہ اظہارِ بیان کے تمام تر وسائل کے ساتھ نظم کا جامہ پہنا دے تب بھی یہ منظوم کتاب کبھی سنائی، عطار اور حافظ کی پھیکی سے پھیکی غزلوں کی بھی ہم پلہ نہیں ہو سکتی۔

اس کا سبب وہی ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ان دونوں کتابوں کا باہمی اختلاف ان کے نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ تحقیق کا موضوعِ سخن سلوک کے مقامات، و منازل ہیں۔ وہ روحِ انسانی کے سیر و سلوک کے منازل بیان کر کے، دوسری منزلوں پر منزلِ عشق کی برتری واضح کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن رسالہ نگار، خود ان منازل کے باہر سے بول رہا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جو سیڑھی کے باہر کہیں بیٹھا یا کھڑا، سیڑھی کی کیفیت بیان کر رہا ہے جو نگاہ وہ سیڑھی کے باہر سے سیڑھی پر ڈالتا ہے، وہ 'علمی اور عقلی' ہے ـــــ سیڑھی کی کیفیت تو شاعر بھی بیان کرنا چاہتا ہے۔ لیکن وہ جس مقام سے بول رہا ہے وہ عین سیڑھی میں واقع ہے۔ وہ سیڑھی کے ڈنڈوں میں سے کسی ڈنڈے پر کھڑا ہے جہاں سے کبھی نیچے کی طرف دیکھتا ہے، کبھی اپنے مقام کو اور کبھی اپنے بالاتر مقام پر نظر ڈالتا ہے۔ شاعر جس مقام پر کھڑا ہے اور جس کے بارے میں کہہ رہا ہے وہ 'مقامِ عشق' ہے۔ اسے عشق میں حضوری حاصل ہے۔ وہ عاشق ہے اور اس کی باتیں 'بارگاہِ عشق' میں بیان کی ہوئی باتیں ہیں۔ اس کی شاعری ایسی نہیں ہے جو عشق کے بارے میں ذہن سے سوچ سوچ کے کی گئی ہو۔ بلکہ یہ ایسا کلام ہے جو عشق کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ یا ایسا ترانہ ہے جو عین حالتِ عشق میں اس کے ہونٹوں سے پھوٹ پڑا ہے۔ اس کے علاوہ وہ 'زاہد' پر بھی مقامِ عاشقی سے نگاہ ڈالتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تحقیق یا دوسرے لکھنے والے اس منزل تک نہیں پہنچے۔ بات صرف یہ ہے کہ ان کی باتیں اس مقام (مقامِ عاشقی) سے نہیں کی گئیں۔ جو شخص کہ کوٹھے کی چھت سے نردبان پر نظر ڈالتا ہے وہ دیکھتا تو اوپر سے نیچے کی طرف ہی ہے لیکن کھڑا وہ نردبان کے باہر ہے۔

(مختصر یہ کہ) حافظ بلکہ بحیثیت مجموعی 'عاشق دانشوروں' کا نقطۂ نظر عاشقانہ ہے۔ اس نقطۂ نظر کو پانچویں صدی سے فارسی شاعروں نے اختیار کیا۔ اس عہد سے پہلے صوفی ادیبوں

مثلاً شیقیق نے عشق و محبت کے بارے میں اظہار خیال تو کیا تھا لیکن ان کا کلام ماسوائے چند باتوں اور سطحیات عاشقانہ کے نہ تو بارگاہِ عشق سے تھا اور نہ ہی عاشقانہ نقطۂ نظر سے ادا ہوا تھا لیکن اس کے برعکس ہمارے شاعروں نے اسی بارگاہ سے جس میں انھیں باریابی حاصل تھی، سخن سرائی کی ہے اور اس طرح انھوں نے فارسی شاعری میں ایک انقلاب عظیم برپا کر دیا ہے۔ ایسا انقلاب جس نے ہمارے ادب کی صورت بدل کے رکھ دی ہے۔ اس عہد کے بعد قلم ان لوگوں کے ہاتھ میں آیا جو اللہ تعالیٰ سے اپنے تعلق کے احوال و کیفیات بیان کرنا چاہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ سے ان کا تعلق، عشق کا تھا اور لکھنے والوں کے کیفیات و احوال، عاشق کے کیفیات و احوال تھے۔ تاریخی لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابتدائی شعرا 'زہد' 'خوف' اور 'شوق بہ بہشت' کی منزلیں طے کر کے، عشق کی منزل میں داخل ہو چکے تھے۔ یہ تجربہ صرف ذاتی تجربہ نہیں تھا جو چوتھی صدی ہجری تک تو صوفیا میں بہ عاشقانہ تجربہ ذاتی (پہلو تک محدود) تھا۔ لیکن پانچویں صدی کے بعد اس تجربہ نے قومی اور تہذیبی شکل اختیار کر لی تھی۔ اس کے نتیجے میں فارسی زبان میں ایک نیا ادب پیدا ہوا۔

صوفی دانشوروں نے اپنے تجربہ کے اظہار کے لیے جو ادبی شکل اختیار کی، وہ عام طور پر شاعری تھی۔ لیکن اس تجربہ کا اثر نثری ادب پر بھی پڑا، جس طرح شاعر عاشقانہ نقطۂ نظر سے اور فضائے عشق میں رہتے ہوئے شعر کہتے تھے، اسی طرح ایسے نثر نگار بھی پیدا ہوئے جنھوں نے اپنے کیفیات و احوال کو اسی عاشقانہ نقطۂ نظر اور اسی منزل (عشق) سے نثری زبان میں بیان کیا ہے۔ شفیق کے رسالہ میں 'زہد'، 'خوف' اور 'شوق بہ بہشت' کی منزلیں اسی عالم ارضی کی منزلیں ہیں اور وہ اس کا مطالعہ عرصہ گاہِ محبت سے کرتے ہیں جو عالم ارضی سے ماورا ہے لیکن غزالی 'سوانح' میں عالم محبت یا عرصہ گاہ عشق سے خطاب کرتے ہیں۔ اس کتاب میں مصنف کو عالم ارضی، منزل زہد و خوف اور شوق بہ بہشت سے کوئی سروکار نہیں ہے اور اگر وہ کبھی عالم خلق کی طرف اشارہ کرتے بھی ہیں تو وہ بھی عرصہ گاہِ عشق ہی سے ہوتا ہے۔ اسی طرح جیسے شاعر اشارہ کرتے ہیں۔ یہی انداز تحریر عین القضاۃ ہمدانی کی بعض کتابوں اور لمعات عراقی میں بھی نظر آتا ہے۔

حافظ کا نقطۂ نظر بھی ٹھیک وہی عاشقانہ نقطۂ نظر ہے جس کا اصل منبع خراسان رہا ہے۔ حافظ ہر چیز کو عاشقانہ یا رندانہ نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس دائرۂ نظر میں شاعر کے منظور نظر

تین چیزیں ہیں، شاعر یا تو اپنی ذات کی طرف مائل ہوتا ہے، یعنی عاشق کے حالات و صفات بیان کرتا ہے یا پھر 'رند' کے ہنر بیان کرتا ہے۔ یا آخرہ جس مقام پر کھڑا ہے وہاں سے نیچے نظر ڈالتا ہے اور 'زاہد'، 'واعظ' اور 'صوفی' کو دیکھتا ہے یا پھر اوپر یعنی اپنے قبلہ معشوق کی طرف نگاہ کرتا ہے اور اس مرتبہ تک اپنے عروج و ترقی سے متعلق گفتگو کرتا ہے۔ ان تمام حالات میں اس کا اصل محور، مقام رندی ہی رہتا ہے کہ 'رند' اپنی ذات پر یا اپنے سے برتر (ذات) پر کس طرح نظر ڈالتا ہے اور اپنے اقوال کو یا مقام عاشق سے بلند تر مقام یا مقامات کو کس طرح بیان کرتا ہے۔ تاہم اس حصہ مضمون میں ہماری گفتگو صرف اس (موضوع) سے متعلق ہوگی کہ شاعر (رند) اپنے سے فروتر (یعنی زاہد، واعظ اور صوفی) کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔

۸۔ رند کی نظر میں زاہد اور اس کے اعمال کی قدر و قیمت

منزل رندی سے نچلی منزل 'منزل زہد' ہے۔ حافظ مقام رندی میں کھڑے ہو کر اپنے صفات کو 'زاہد' اور اس کے صفات کے مخالف و متضاد قرار دیتے ہیں۔ ایسے اشعار بکثرت ہیں، جن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ہم یہاں 'زاہد' اور 'رند' کے بنیادی اختلافات کو واضح کرنے کے لیے بعض اشعار کا جائزہ لیں گے اور ہر موقع پر ایک دو شعر بطور نمونہ نقل کریں گے لیکن اس جائزہ سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ معنی کی دوہری فضا، خارجی اور باطنی، کو نظر میں رکھنے کی وجہ سے ہمارا یہ مطالعہ دو پہلو کا حامل ہو جاتا ہے۔ ایک باطنی، دوسرا خارجی یا ظاہری۔ حافظ کی 'رندی' عین عاشقی ہے اور جب ہم یہ کہتے ہیں وہ 'مقام رندی' سے 'زہد' پر نگاہ ڈالتے ہیں تو اس سے رندی کے وہی باطنی معنی مراد ہوتے ہیں۔ اس حیثیت سے ہم جب 'رند اور زاہد' کی بات کرتے ہیں تو 'زاہد و زاہدی' بھی 'رند و رندی' کی طرح خود شاعر کے روحانی سیر و سلوک کے مراتب میں سے ایک 'مرتبہ' ہوتا ہے۔ ایک ایسا مرتبہ جسے شاعر نے عبور کر لیا یا جسے عبور کیا ہی چاہتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی جب شاعر 'زہد' کے بارے میں گفتگو کرتا ہے تو اس کے خارجی معنی بھی پیش نظر ہوتے ہیں۔ اس حیثیت سے شاعر ایک اجتماعی شخصیت اور دین کی ایک عملی صورت اور نمونہ کا نمائندہ (ہوتا) ہے۔ یہ ظاہری معنی درحقیقت اسی باطنی معنی کا عکس ہے۔ لہٰذا اس جائزہ کا آغاز باطنی پہلو سے کیا جائے تو بہتر رہے گا۔

حافظ کی رندی II

حافظ 'زہد' و 'زاہد' کے درمیان جن اختلافات کا ذکر کرتے ہیں وہ بہت سے ہیں لیکن ان تمام اختلافات کا فرق "رندی" کی ذات اور ماہیت میں پنہاں ہے۔ 'رندی' (کی ذات) جیساکہ ہم دیکھ چکے ہیں، عشق ہے اور 'زہد' کی حقیقت جنت کے داخلے کے لیے دنیا کا ترک ہے۔ 'زاہد' کی منزل (مرتبہ وجودی) عالم دنیا یا عالم خلق ہے (جبکہ) رند کی منزل (مرتبہ وجودی) عالم ملکوت یا عالم عشق یا مقام ولایت ہے۔ حافظ ان دونوں مقام و منزل کا فرق مختلف طریقوں سے بیان کرتے رہیں۔ مثلاً درج ذیل شعر میں 'زاہد' کا موجودہ مقام عالم دنیا ہے اور اس عالم میں وہ بہشت کے خیال میں (گم رہتا) ہے لیکن 'رند' کا موجودہ مقام دیر مغاں ہے:

قصرِ فردوس بہ پاداشِ عمل می بخشند
ما کہ رندیم و گدا ، دیرِ مغاں مارا بس

[قصرِ فردوس (نیک) اعمال کے صلہ میں عطا ہوگا۔ ہم رند و گدا ہیں، ہمارے لیے دیرِ مغاں ہی کافی ہے]

'رند' و 'زاہد' کا فرق دونوں کے اخلاق و صفات سے بھی جھلکتا ہے۔ 'زاہد' اور 'رند' دونوں جانتے ہیں کہ مقصد تک پہنچنے کے لیے 'آزادگی' (علائقِ دنیا سے آزادی) شرط ہے۔ سالک اگر حق تک پہنچنا چاہتا ہے تو اسے ہر چیز سے منھ موڑنا اور ہر بندھن سے خود کو آزاد کرنا ہوگا۔ 'زاہد' نے ایک حصہ راستہ طے کر لیا ہے۔ یعنی اس نے دنیا سے تو منھ موڑ لیا ہے۔ لیکن ابھی تک آخرت کی قید میں گرفتار ہے لیکن 'رند' نے اس قید (قیدِ آخرت) سے بھی رہائی حاصل کر لی ہے۔ وہ دنیا اور آخرت دونوں سے آزاد ہے:

خوش وقت رندِ مست کہ دنیا و آخرت
برباد داد و ہیچ غمِ بیش و کم نداشت

[یعنی کیسا اور کتنا شاداں و فرحاں ہے وہ رندِ مست جس نے دنیا و آخرت (دونوں) گنوا دیں پھر بھی اسے کسی کم و بیش کی پرواہ نہیں ہے]

جنت میں پہنچنے کے شوق سے 'زاہد' میں مصلحت بینی پیدا ہوتی ہے اور وہ 'عمل' کرتا ہے اور اس کے یہی 'اعمال' حق تعالیٰ سے دوری کا سبب بن جاتے ہیں۔ لیکن 'رند' نے اپنے سامنے سے یہ حجاب بھی ہٹا دیا ہے، اس کی آزاد روح، اسے سدرہ طوبیٰ کے سایہ کا احسان اٹھانے اور جنت کے باغات کے حصول کے لیے عمل کرنے کی اجازت نہیں دیتی، اس وجہ سے

'رند' کا ایک لازمہ (لازمی صفت) توکل (عمل سے بے نیازی) ہے۔ اس کے اس بے عملی (عمل سے بے نیازی۔ توکل) کے نتیجے میں اسے محبوب کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ 'زاہد' عالم آخرت کو اپنے عمل کا صلہ سمجھتا ہے۔ لیکن چونکہ 'رند' (جنت کے لالچ میں) کوئی عمل نہیں کرتا اس لیے اسے اس کی توقع بھی نہیں ہوتی:

حافظ خام طمع شرمی ازیں قصہ بدار
عملت چیست کہ مزدش دو جہاں می خواہی

[یعنی اے امیدوں کے محل تعمیر کرنے والے حافظ تجھے اس بات سے شرم آنی چاہیئے۔ تیرے عمل ہی کون سے ایسے ہیں جن کے صلہ میں تم دونوں جہان کی اُمید لگائے بیٹھے ہو]

حافظ جس وقت 'زاہد' کو 'صاحبِ عمل' اور 'رند' کو 'بے عمل' کہتے تو 'عمل' سے ان کی مراد اعمالِ عبادت (نماز، روزہ وغیرہ) ہوتی ہے لیکن اگر عمل کے معنی کام اور ہاتھ پاؤں مارنے کے لیے جائیں تو 'رند' بھی صاحبِ عمل کہلائے گا ——— اس کے عمل وہی اس کے ہنر (یعنی نظر بازی، شاہد بازی، مے خواری مستی، سماع اور رقص) لیے جائیں گے۔ (اس صورت میں) اس کے عمل 'زاہد' سے بالکل مختلف ہیں۔ 'رند' کے عمل ایسے ہیں جو اسے تو دوسے دور لیکن معشوق سے قریب تر کرتے ہیں جب کہ 'زاہد' کے اعمال محبوب سے دوری کا سبب ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے حافظ 'زاہد' کے عمل کی منفی قدر و قیمت کے قائل ہیں۔

جو فیصلہ حافظ 'زاہد' کے اعمال کے بارے میں صادر فرماتے ہیں، وہ ان کے 'تفویضِ معنی' کے شاعرانہ نظام بلکہ بحیثیت مجموعی فارسی کی عاشقانہ صوفیانہ شاعری میں (بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے) کسی دینی معاشرہ میں اعمالِ عبادت کے منفی قدر و قیمت کا قائل ہونا کوئی چھوٹی اور معمولی بات نہیں ہے۔ پھر حافظ کا تعلق جس تہذیبی معاشرت سے تھا وہ دینی تھی۔ اس میں کسی چیز کی قدر و قیمت کے تعین کی سند و معیار بھی دین ہی تھا۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ انھوں نے بھی اسی سند و معیار سے کام لیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے جو فیصلہ شرعی اعمال کے بارے میں کیا ہے، وہ رسم و عادت کے خلاف کیا ہے اور شقیق بلخی اور دوسرے لکھنے والوں سے مختلف ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ اختلاف کیوں اور کہاں سے پیدا ہوا؟

حافظ "زاہد" کے اعمال پر دو وجوہ سے تنقید کرتے اور ان کے منفیانہ معنی لیتے ہیں
پہلی وجہ زاہد کا مرتبہ ہے جس پر فائز ہونے کے بعد اس کے اعمال صادر ہوتے ہیں۔ اس کا
مرتبہ، "مرتبۂ زہد" ہے جو "مرتبۂ عشق و رندی" سے فروتر ہے لہٰذا جو چیز بھی اس مرتبے سے متعلق
ہوگی، وہ مرتبۂ رندی کے مقابلہ میں پست تر ہوگی۔ "زاہد" کا مقصد جنت کی نعمتوں سے
بہرہ مند ہونا ہے اور اس کے اعمال (اعمالِ عبادت) اس مقصد کے حصول کے لیے اسباب
و سائل ہیں (جن کے ذریعہ وہ اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے) چونکہ عاشقانہ اور رندانہ نقطۂ نظر
سے بہشت کا شوق برا ہے لہٰذا وہ تمام اسباب و وسائل بھی جو اس مقصد کے حصول میں مد و
معاون ہیں ان کے معنی اور قدر و قیمت بھی ایجابی نہیں ہو سکتے۔ یہ "تفویضِ معنی" یقیناً امثالی
ہے اور اس "نقطۂ نظر" کا نتیجہ ہے جو شاعر نے اختیار کیا ہے۔ البتہ تنقیق اور روز مرے لکھنے
والے چونکہ "زہد" پر عقلی اور شرعی نقطۂ نظر سے نگاہ ڈالتے ہیں اس لیے وہ اپنی بس بھر
"زاہد" کے مقصود کی تعریف، اور اس کے اعمال کی تحسین و توصیف کرتے ہیں لیکن عاشقانہ
نقطۂ نظر سے معشوق کے سوا ہر مقصد اور اس مقصد کے حصول کے تمام اسباب و وسائل ان
کے نزدیک باطل اور مذموم ہیں۔

رہی دوسری وجہ تو حافظ جب "زاہد کے عمل" کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں تو درحقیقت
وہ اعمال (عبادت) پر بذاتہ تنقید نہیں کرتے بلکہ چونکہ ان کا کرنے والا "زاہد" ہے اس
لیے وہ اس پر تنقید کرتے ہیں۔ چنانچہ جن شارحین نے لادینی نقطۂ نظر اور اباحی مذہب (مسلک)
کی بنیاد پر، حافظ کی "تفویضِ معنی" کے بارے میں رائے زنی کی ہے اور "زاہد" کے متعلق
اُن کی تنقید و تنقیص کو، دین و شریعت کی تنقیص سمجھ لیا ہے، انھوں نے بہت بڑی غلطی کا ارتکاب
کیا ہے۔

حافظ کا نقطۂ نظر دینی اور توحیدی ہے، اس کی رو سے جو شخص "اعمالِ عبادت" پر نظر ڈالتا
ہے تو وہ انھیں انسان کے قربِ الٰہی اور معرفتِ توحید کا سبب سمجھتا ہے لیکن منزلِ توحید میں
جو دشواری پیش آتی ہے تو وہ یہ ہے کہ "زاہد" اس بات کو دل سے محسوس نہیں کرتا کہ "اعمالِ
عبادت" توحید تک پہنچنے کا وسیلہ ہیں تو پھر کون شخص ایسا ہے جو اس وسیلہ کو صحیح طور پر استعمال
کرتا ہے؟ ــــ وہ شخص جس کا مقصدِ نہائی "توحید" ہے یعنی "رند" ــــ یہ صرف "رند"
ہی ہے جو نماز میں خمِ ابروئے یار کی یاد میں گم ہو جاتا ہے اور محراب اس کی بے توجہی پر فریاد

کرتی ہے اور اس کے برعکس 'زاہد' اپنی نماز میں کس کی یاد (خیال) میں مست ہوتا ہے؟ کیا حور و قصور اور سایۂ سدرہ کے خیال میں نہیں۔ جس نماز میں 'خم ابروئے یار' کو بار نہ ہو وہ 'رند عاشق' کی نظر میں نماز نہیں ہے، وہ محض نفس پرستی کا وسیلہ ہے۔ کامجوئی خواہ دنیا کی ہو یا آخرت کی نفس پرستی ہے خدا پرستی نہیں۔ جو چیز نفس پرستی میں صرف کی جائے، (وہ) باطل ہے۔ اعمالِ عبادت بذاتہٖ منافقانہ معنی کے حامل نہیں ہیں۔ ان اعمال کو 'منفی معنی' نہ 'زاہد' دیتا ہے اور نہ کوئی ایسے لکھنے والا جو ان پر 'زاہدانہ اور رندانہ' نقطۂ نظر سے نگاہ ڈالتا ہے۔ ان کو یہ معنی صرف ایک حقیقی مومن، عاشق اور 'رند' دیتا ہے۔ صرف وہی 'زاہد' کے اعمال میں کیڑے نکالتا ہے، اس کو منافق، ریاکار اور ظاہر پرست کہتا ہے (اس کے نزدیک) اس سے بڑھ کر منافقت اور کیا ہوگی کہ کوئی (یعنی زاہد) آخرت کی کامجوئی کے لیے نماز پڑھے، جو خدا پرستی اور معرفتِ توحید کا محض وسیلہ ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ 'زاہد' کے اعمال اس کی کامجوئی کا وسیلہ ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ کامجوئی سے کیا مراد ہے۔ کامجوئی دراصل غرور و نفس پرستی ہے۔ حافظ 'زاہد' سے جس 'ریا' اور منافقت' کو منسوب کرتے ہیں، اس کا لب لباب یہی تکبر اور نفس پرستی ہے۔ عبادت کے وقت 'زاہد' عبادت و عبودیت کا حق ادا نہیں کرتا۔ اس کی عبادت ظاہری ہوتی ہے۔ وہ اپنے 'اعمال' (نماز، روزہ وغیرہ) سے خدا پرستی کا دعویٰ کرتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ دعویٰ کا اظہار و اعلان الفاظ ہی سے کیا جائے۔ 'زاہد' کے اعمالِ عبادت تو اُس کے خدا پرست ہونے کا اعلان کر رہے ہیں لیکن چونکہ 'زاہد' کا دل کسی اور چیز میں لگا ہوتا ہے یعنی حقیقتاً زاہد بہشت کی خواہش میں 'عمل' کرتا ہے اس لیے وہ 'ریاکار و منافق' ہے۔ ایک طرف تو وہ نماز پڑھتا ہے، اپنے کو خدا پرست ظاہر کرتا ہے؛ دوسری طرف خواہشِ نفس کے حصول میں لگا ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اپنے نفس کی پرستش کر رہا ہے۔ خود پرستی اور خود نمائی 'زاہد' کی ذات میں ہے ـــ (اس کے برعکس) چونکہ 'رند' 'مقامِ زہد' کو پیچھے چھوڑ آیا ہے اور 'منزلِ عشق' میں داخل ہو چکا ہے اس لیے اس نے 'خود خواہی' سے ہاتھ اٹھا لیا ہے۔

'منزلِ زہد' میں زاہد خود پرستی کے ساتھ خود پسند و خود بین بھی ہوتا ہے۔ زاہد کی ان مختلف نفسی کیفیات، 'ایک طرف خود پرستی، دوسری طرف خود بینی و خود پسندی ـ میں بڑا فرق ہے۔ خود پرستی 'زاہد' کو عمل کرنے پر ابھارتی ہے لیکن خود پسندی، خود بینی اور غرور کا احساس

اس میں اعمالِ عبادت کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ زاہد کا شوقِ بہشت ہی اس کی خود پرستی ہے۔ وہ جنت میں داخل ہونے، اس کی نعمتوں سے متمتع ہونے اور اپنے نفس (کے مطالبات) کی تسکین کے لیے عمل کرتا ہے اور جب وہ ان 'اعمالِ عبادت' کو بجا لاتا ہے تو اس میں خود بینی خود پسندی اور غرور پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے پانچویں صدی ہجری میں خواجہ عبداللہ انصاری نے 'زاہد' کے اپنے 'زہد پر ناز' اور اس کے احساسِ غرور پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"عالم بہ علم نازد زاہد بہ زہد نازد"[۴۱]

[عالم کو اپنے علم پہ ناز ہے اور زاہد کو اپنے زہد پر]

یہی خود پسندی اور ناز ہے جس کی وجہ سے بجائے اس کے کہ 'زاہد' اللہ تعالیٰ کی رحمتوں و عنایت پر بھروسا کرے اور توکل اختیار کرے وہ اپنے عمل پر نظر رکھتا ہے اور خود کو نیک اجر کا مستحق گردانتا ہے۔ چنانچہ 'زاہد' کے یہ 'اعمال' اور ان پہ بھروسا اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حجاب بن جاتے ہیں۔

'زاہد' پر چوٹ کرتے وقت حافظ کی نظر میں اس کی خود پرستی ہوتی ہے، اس کی 'خودی' اور "غرورِ نفس" ہوتا ہے۔ وہ 'زاہد' کی تحقیر اس لیے کرتے ہیں کہ وہ بہشت کا طلب گار رہے یعنی خود پسند خود پرست ہے اور اپنے 'اعمال' پر نازاں ہے۔ زاہد کی خود پسندی اور غرور کی تحقیر کرتے وقت حافظ اس کی خود نمائی اور شیخی خورہ پن کو "رند" کی بے عملی اور نیاز و مستی کے مقابلہ میں رکھ کے موازنہ کرتے ہیں ؎

زاہد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز
تا خود اُو را ز میاں با کہ، عنایت باشد

[زاہد اپنی (ریاکارانہ) نماز اور غرور و تکبر کے ساتھ اور میں (رند) اپنی (عاشقانہ) مستی و نیاز کے ساتھ اس کی بارگاہ میں حاضر ہیں (اب دیکھنا یہ ہے) کہ ان دونوں میں کس کی طرف اس کی نظرِ عنایت ہوتی ہے!]

خرقۂ 'زاہد' کے تشخص کی ایک اور نشانی ہے، حافظ خود بھی ایک مرحلہ میں جبکہ انھوں نے ابھی پوری طرح زہد سے فراغت نہیں پائی تھی، خرقہ زیب تن کرتے ہیں۔ البتہ اس مرحلہ میں وہ 'زہد' کی اعلیٰ ترین اور رندی کی ابتدائی منزل میں ہیں۔ ایک طرف وہ خرقہ زیب تن کیے ہوئے ہیں دوسری طرف ان کے ہاتھ میں جام ہے:

خرقۂ زہد و جام مے گرچہ نہ درخورِ ہمند
این ہمہ نقش می زنم در طلب رضائے تو

[(مانا کہ) خرقۂ زاہدانہ اور جام رندانہ ایک ساتھ نہیں چلتے (لیکن کیا کروں) تیری رضا جوئی کے لیے مجھے یہ سارے کرتب دکھانا پڑتے ہیں]

اس مرحلے میں حافظ اگرچہ 'زاہد' ہیں اور 'خرقہ' پہنتے ہیں لیکن ان کا زہد ریاکارانہ نہیں ہے۔ وہ مقام 'رند' میں ضرور ہیں لیکن ان کا مطلب و مقصود ہوائے نفس کی تسکین کی بجائے رضائے محبوب ہے۔ بہرحال خرقۂ زاہدانہ شاعر کی 'استر عام تعلق' سے آگاہی کی نشانی ہے۔ ہو سکتا ہے وہ اس مرحلے میں جام مے کو ہاتھ لگاتا ہو لیکن چونکہ مے خانہ اور خراباتِ عشق میں داخل ہوا ہی چاہتا ہے اس لیے خرقہ اتار پھینکنا اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے:

در خرقہ ازین بیش منافق نتواں بود
بنیاد ازین شیوۂ رندانہ نہادیم

[خرقہ پوشی میں اس سے زیادہ منافقت کی گنجائش نہیں تھی (ممکن نہیں ہے) اس لیے (ہم نے اسے اتار پھینکا ہے) اور شیوۂ رندانہ کی بنیاد ڈال دی ہے]

چنانچہ وہ اسے (اتار کر) جلا ڈالتے ہیں:

بسوز این خرقۂ تقویٰ تو حافظ
کہ گر آتش شوم در وے نگیرم

[اے حافظ میرے خرقۂ تقویٰ کو جلا دو تاکہ جب میں جلوں تو اس کی فکر میں نہ الجھا رہوں یا اس منافقانہ لباس میں ملبوس نہ رہوں]

یا اسے غرقِ شراب کر دیتا ہے:

خرقۂ زہد مرا آبِ خرابات ببرد
خانۂ عقلِ مرا آتشِ میخانہ بسوخت

[میرے خرقۂ زہد کو آبِ خرابات (شراب) بہا لے گیا اور میرے خانۂ عقل کو آتشِ میخانہ نے جلا کر خاکستر کر دیا]

رند اپنا خرقہ نذرِ آتش کر کے اور 'مصلحت بینی' "فرزانگی" اور 'اعمالِ ریائی' سے دست کش ہو کر غرور و تکبر اور خود بینی سے رہائی حاصل کر لیتا ہے اس لیے وہ ان صفات کو کبھی 'رند'

سے نہیں منسوب کرتا لیکن ساتھ ہی رند کی خودی کے مضمرات پر بھی نظر رکھتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ جس طرح اُن کی 'خود بینی' اور 'خود خواہی' منزلِ زہد میں حجاب تھی، اسی طرح (ان کی) خودی بھی منزلِ عاشقی میں حجاب ہے:

توخود حجابِ خودی حافظ از میاں برخیز

[اے جناب حافظ! تم خود ہی اپنے لیے حجاب بنے ہوئے ہو، درمیان سے اپنا آپ ہٹا دو (دور کردو)!]

'رند' کی 'خودی' سے کیا مراد ہے؟ اس میں اور 'زاہد' کی خود بینی و خود خواہی میں کیا فرق ہے؟ ذیل کی سطور میں ملاحظہ فرمایئے:

۹۔ 'خود خواہیِ زاہد اور خودیِ رند' (زاہد کے غرورِ نفس اور رند کی خودی کا فرق)

تصوف اور روحانی فلسفہ میں 'خودی' کی بحث کا تعلق عام طور پر اور حافظ کی شاعری میں خاص طور پر نفسیات سے ہے۔ "خودی" کے متعلق جب بھی سوال کیا جاتا ہے، وہ خواہ 'زاہد' کی ہو یا 'رند' کی تو اس سے مراد 'زاہد' یا 'رند' کی شخصیت یا ذات ہوتی ہے۔ 'زاہد' اور 'رند' دونوں اپنے کو 'میں' کہتے ہیں یعنی اپنی انفرادیت یا شخصیت کے قائل ہیں۔ لیکن دونوں کی شخصیتوں میں باہم فرق ہے۔ ان کی شخصیتوں کے اختلاف کو ان کی نفسیات سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ان دونوں کے بنیادی اختلاف کو صوفیانہ حکمت کے ایک کلیدی لفظ 'وقت' سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ صوفیانہ حکمت میں 'وقت' دل میں پیدا ہونے والے تمام کوائف و احوال کا منبع و سرچشمہ ہے۔ مثلاً وصل و فراق، ردّ و قبول، قبض و بسط، اندوہ و سرشاری وغیرہ ــــ ان تمام حالات کو اصطلاح میں 'احکامِ وقت' کہتے ہیں۔ 'احکامِ وقت' 'عاشق اور صاحبِ دل' سے مخصوص ہوتے ہیں۔ 'رند' (چونکہ) عاشق و صاحبِ دل ہوتا ہے لہٰذا "فرزندِ وقت" ہوتا ہے ــــ "فرزندِ وقت" نہ ماضی کے غم میں مبتلا ہوتا ہے نہ مستقبل کے، وہ حاضرِ وقت و حال ہوتا ہے۔ لیکن 'زاہد' چونکہ صاحبِ دل اور 'وقت شناس' نہیں ہوتا، وہ آیندہ کی فکر میں مبتلا ہوتا ہے سا سے مستقبل کی شادمانی اور خوشی کی فکر ہوتی ہے اس لیے نہ صرف یہ کہ زاہد خوش دل و شاد نہیں ہوتا بلکہ وہ غمگین و رنجیدہ بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ غم و اندوہ عاشق کے 'اوقات' (حالاتِ قلب) ہوتے ہیں اور چونکہ 'زاہد' عاشق نہیں ہوتا اس لیے قلب کے ان کوائف سے عاری و بے بہرہ ہوتا ہے۔ اسی لیے جب

حافظ 'زہد' و 'زاہدی' کی نفسیات بیان کرتے ہیں تو 'زہد' کو 'خشک' اور 'زاہد' کو 'خام' اور گرانجان (کاہل اور بھٹس) کا نام دیتے ہیں :

نوبتِ زہد فروشانِ گرانجـان گزشت
وقتِ شادی و طرب کردنِ رنداں پیدا ست [20]

[خام اور بھٹس زاہد فروشوں کی باری ختم ہو گئی اب رندوں کی خوشی منانے کا وقت (موقع) ہے]

اگرچہ 'خودی' کا موضوع 'حافظ کے فلسفۂ نفسیات سے متعلق ہے تاہم اس کی بنیاد وجودیات کے بحث سے تعلق رکھتی ہے۔ 'زہد' زندگی کے مرتبوں میں سے ایک مرتبہ ہے۔ اس میں 'زاہد' 'عالم دنیا' کے علائق (بندھنوں) میں گرفتار رہتا ہے۔ اس کا یہ تعلق ایک ایسی چیز (حالت نفس) ہے جو اس کی شخصیت اور خودی کی صورت گری کرتی ہے ــــ "در بند ہر آنچہ باشی آنی"ــــ [تم جن خیالات و تصورات میں گم ہوتے ہو، انجام کار وہی ہو جاتے ہو] اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ 'مرتبۂ زہد' میں زاہد کی خودی دنیاوی خودی ہوتی ہے لیکن جونہی 'زاہد' عالم دنیا سے ہاتھ اٹھا لیتا ہے اور عاشقی اختیار کر لیتا ہے اور محبوب سے ایک نیا رشتہ قائم کر لیتا ہے تو اس تعلق کی برکت سے اور اس رشتہ کی بدولت اس کی خودی (شخصیت) بدل جاتی ہے۔ یہ نئی شخصیت عاشق یا رند کی 'خودی' ہے۔ مرتبہ رندی یا عاشقی میں انسان کا ایک قبلہ (مرکز) ہوتا ہے اور وہ قبلہ معشوق (حقیقی) ہے۔ [اس کے برعکس] 'زاہد' عالم خلق میں کثرت سے دوچار ہوتا ہے مثلاً بہشت، حور اور بہشت کی دوسری نعمتیں ــــ یہ تمام (اشیا) دراصل خیال ہیں جن کو زاہد اپنا قبلہ بنا لیتا ہے۔ یہی خیالات (تمنائیں اور آرزوئیں) زاہد کی شخصیت کی تشکیل و قیام میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ 'زاہد' کی خودی کی بنیاد خیال (اوہام) پر قائم ہوتی ہے [21] [اس کے برعکس] رند مرتبۂ عاشقی میں بہشت کے خیال کو پس پشت ڈال کر، محض عشق میں اپنے حال (موجودہ وقت یا کوائف دل) میں حاضر ہوتا ہے اور اپنا ایک حقیقی وجود پیدا کر لیتا ہے [22] لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عاشق و رند کی خودی حقیقی خودی ہوتی ہے۔ درحقیقت یہی خودی وہ خودی ہے جس سے انسان کی انانیت متحقق ہوتی ہے :

رندی آموز و کرم کن کہ نہ چنداں ہنر است
حیوانی کہ ننوشد مے و انسان نہ شود

[اے (حیوان نما) انسان (تیرا جامہ) انسانیت میں پیدا ہونا کوئی بڑا کمال نہیں ہے
کمال یہ ہے کہ رندی اختیار کر اور دوسرے کو فیضیاب کر، کیونکہ انسان (حیوان نما)
جب تک شراب نہ پیے انسان نہیں بنتا]

'زاہد' نے چونکہ ابھی تک میدان (میخانہ) عشق میں قدم نہیں رکھا اور معشوق (حقیقی) سے کوئی نسبت نہیں پیدا کی اس لیے ہم اسے انسان نہیں کہہ سکتے۔ اس کی 'خودی' (کی حقیقت) اگر اس کو خودی کا نام دیا بھی جائے، تب بھی وہم و خیال سے زیادہ نہیں ہے۔ اس کے خیالات اس کے 'ہوائے نفس' سے ہٹ کر کچھ اور نہیں ہیں۔ اس کا قبلہ وہی خیال و آرزوئیں ہیں جنہیں وہ اپنے دل و دماغ میں پروان چڑھاتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے حافظ اسے خود بین و خود پرست کہتے ہیں۔ لیکن 'رند' 'مرتبۂ زہد و حضوری' سے گزر کر 'مرتبۂ عشق' میں ہوتا ہے اور درحقیقت اپنے 'حقیقی وجود عاشق' پر نازاں ہوتا ہے:

یارب آن زاہد خود بین کہ بجز خویش ندید
دودِ آہیش در آئینۂ ادراک انداز

[خداوندا! زاہد خود بین کے آئینۂ ادراک کو جس نے اس میں صرف اپنی ذات کا
عکس دیکھا ہے (ذرا دیر کو) حسرتِ عشق کی آہ کے دھوئیں سے دھندلا کر دے
تاکہ وہ اپنی ذات کے گرداب سے باہر نکل سکے]

زاہد کے آئینۂ ادراک کو جس میں اس کی خودی کی تصویر نقش ہو کر رہ گئی ہے 'حسرتِ عشق کے ہاتھوں نکلنے والا دھواں'، ذرا دیر کے لیے دھندلا کر کے، اس کو (زاہد کو) خود بینی سے نجات بخش دیتا ہے، لیکن اگر 'زاہد' یہ چاہتا ہے کہ 'خودی' سے پوری طرح نجات پا لے، تو اسے مخلوق سے اپنے تمام علائق کو 'ملامت کی تلوار' سے قطع کر دینا ہوگا (یہاں) پریشانی خرابی اور بے سروسامانی سے مراد 'زاہد کی خودی' کے استقلال و قیام کا درہم برہم اور منتشر ہونا ہے۔

'مرتبۂ زہد' میں 'خودی' کفر ہے کیونکہ خود بینی اور خود رائی زاہد کے آئینۂ ادراک کو پوری طرح ڈھانپ لیتی ہے (دھندلا کر دیتی ہے) اور معشوق کی صورت کو اس میں نقش ہونے سے روکتی ہے۔ لیکن 'مشربِ رندی' میں خودی کفر نہیں ہے۔ 'رند' کی اپنی ایک شخصیت اور 'آپ' (اپنا پن) ہوتا ہے۔ لیکن اس کی 'شخصیت' ایسی نہیں ہوتی کہ اس کا 'مدرک' بن جائے۔

اس کا مدرک تو محبوب ' ہوتا ہے۔ اور اس کی شخصیت تو صورت معشوق کو اس کے آئینہ ' ادراک میں منعکس (قائم) کرتا ہے۔ یہ (ایسی) ہوتی ہے ' عاشق کی شخصیت۔ کیونکہ ' مقام رندی ' میں ' عاشق ' ہی ہوتی ہے اور ' معشوق ' بھی۔ نیز اس مقام (رندی کو گبری بھی کہا گیا ہے۔ ' گبریت ' ' مقام ' دوئی ' ہے۔ جس طرح ' گبر ' دیر مغاں میں شراب پیتا ہے۔ اسی طرح رند بھی میخانۂ عشق میں (پیتا ہے)۔ کبھی تو وہ محبوب کے چہرے سے جو آئینۂ جام میں جلوہ فگن ہوتا ہے کو مست و سرشار ہو جاتا ہے اور کبھی شراب عشق سے۔ جب حافظ کہتے ہیں کہ ' در مذہب ما بادہ حلال ست ' (ہمارے مذہب میں شراب حلال ہے) تو ان کا اشارہ اسی ' گبریت ' کی طرف ہوتا ہے۔ (مختصر یہ کہ) ' رند ' کا مذہب ' گبری ' ہوتا ہے اور گبروں کے یہاں شراب حلال ہے جبکہ ' خود بیں و کافر مشرب ' زاہدوں کے مذہب میں حرام۔

' رند ' اگرچہ خود بینی اور خود رائی تو ترک کر کے کفر سے نجات پا جاتا اور ' مقام عاشق ' پر فائز ہوتا ہے لیکن ' رندی ' کے آغاز میں گبروں کے کیش و آئین کے زیر اثر ہوتا ہے۔ اس حالت میں وہ کثرت (خلق) سے تو نکل آتا ہے لیکن ' دوئی ' میں گرفتار ہوتا ہے۔ ' مقام توحید ' پر فائز ہونے کے لیے اس کو سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ اپنے ' آپ ' کو درمیان سے ہٹا دے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ خود سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز"

' اے حافظ تم خود ہی اپنا حجاب ہو، درمیان سے ہٹ جاؤ '

دوسری جگہ فرماتے ہیں

"حجاب راہ توئی حافظ از میاں برخیز"

' اے حافظ تم خود ہی راستہ کی رکاوٹ ہو ، بیچ سے ہٹ جاؤ '

' مقام رندی ' میں حافظ کو ' تو ' سے خطاب کرتے ہیں کیونکہ ' رندی ' مقام دوئی ' ہے اور اسی ' دوئی ' ہی کی وجہ سے یہ ہے کہ خودی کو ' تو ' کہا گیا ہے۔ ' تو ' یا ' توئی ' کا اشارہ عاشق کی ' خودی ' یا ' آپ ' سے ہے۔ وہ ' راستہ ' جس میں ' تو ' حجاب ہے وہ ' توحید ' یا ' ھویت ' کا راستہ ہے ——— ' رند ' اپنی ' خودی ' کو درمیان سے ہٹا کے اور اس کو مٹا کے، ایک دوسری خودی یعنی ' معشوق کی خودی ' میں جگہ بنا لیتا ہے یہ ' رند ' کی وہی خودی ہے، جو مذکورہ بالا مصرعوں میں حافظ کے ' تو ' یا ' توئی ' کی شکل میں نظر

آئی ہے۔

'رند' جو مصائب و تکالیف اور درد و غم سہتا ہے تو وہ اپنی 'خودی' اور ہستی کو مٹانے کی غرض سے سہتا ہے۔ انجام کار، اس راہ میں اس کے دل پر چلایا جانے والا تیر، اسے ہلاک کر دیتا ہے:

تیرِ عاشق کُش، ندانم، بر دلِ حافظ کہ زد
این قدر دانم کہ از شعرِ ترش خوں می چکد

[یہ نہیں معلوم کہ حافظ کے دل پر 'تیرِ عاشق کُش' کس نے مارا (چلایا) ہاں اتنا جانتا ہوں کہ اس کے 'شعرِ تر' سے خون ٹپک رہا ہے]

عاشق کا مارا جانا 'رندی' کا منتہائے کمال ہے۔ اس کی طرف ہم مقالہ کے تیسرے حصہ میں مراجعت کریں گے، جہاں 'رند' کے اعلیٰ مدارج و مراتب کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔ یہاں ایک دوسرا موضوع پیشِ نظر (زیرِ بحث) ہے۔ یعنی 'وہ نگاہ' جس سے 'رند' 'زاہد' کو دیکھتا ہے اور جس کا تعلق ان دونوں (رند و زاہد) کے ظاہری پہلو (تعلق) سے ہے۔ اس مطالعہ (جائزہ) میں ہم یہ دیکھیں گے کہ آخر حافظ اپنی (شاعرانہ) زبان کی خارجی (ظاہری) فضا میں 'رندی' کو 'زہد' پر کیوں ترجیح دیتے ہیں؟

۱۰۔ زبان کی بیرونی معنی کی فضا میں 'رند' اور زاہد کے درمیان کیا نسبت ہے؟

اس سے پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ 'مقامِ رندی' سے حافظ جو نظریہ کے مرتبے یا مرتبوں پر ڈالتے ہیں اس میں دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک اندرونی، دوسرا بیرونی۔ ہم نے اب تک 'رند و رندی'، 'زہد و زاہد' اور اسی طرح واعظ و صوفی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ اندرونی معنی کے پیشِ نظر لکھا ہے۔ اس معنی کی رو سے شاعر (حافظ) 'منزلِ زہد' کو پیچھے چھوڑ کے اس سے متصل اگلی منزل 'رندی' میں داخل ہونے کے قریب ہے۔ وہ دونوں کی سرحد پر ہے۔ ایک طرف وہ ریا و فریب کا خرقہ پہنے ہوئے ہے۔ دوسری طرف اس کے اندر اسے پھونک ڈالنے کی خواہش بھی ہے۔ وہ صومعہ میں ہے لیکن ملول و دل گرفتہ ہے:

دلم ز صومعہ بگرفت و خرقۂ سالوس
کجاست دیرِ مغان و شرابِ ناب کجا

[میں صومعہ اور 'خرقہ ریائی' کے ہاتھوں بہت دکھی اور غمزدہ ہوں، در پیر مغاں اور شراب ناب کہاں ہیں (جو ان چیزوں سے مجھے نجات دلائیں)؟

وہ 'زہد' کے گوشہ تنہائی میں 'زاہدی' کے خیال میں گم بیٹھا ہے کہ اچانک ایک مغبچہ دف و چنگ لیے آموجود ہوتا ہے:

من بہ خیال زاہدی گوشہ نشین و طرفہ آنکہ
مغبچہ ای زہر طرف می زندم، بہ چنگ و دف [۲۳]

[میں 'زاہدی' کی دھن میں مست، ایک کونے میں بیٹھا ہوا تھا کہ ایک عجیب تماشا ہوا، کہیں سے ایک مغبچہ (در آیا) اور اب میں جس طرف منہ کرتا ہوں وہ اسی طرف سے مجھے ڈھولک اور چنگ کی تان سے ٹھوکے دیتا ہے (یا مجھے ڈھولک کی تھاپ پر رکھ لیتا ہے)]

لیکن ظاہری (بیرونی) فضا میں 'زہد' اور 'رندی' کے معانی دوسرے ہیں۔ البتہ 'زہد' کے ظاہری اور باطنی معنی میں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ بنیادی طور پر (کوئی) فرق نہیں ہے۔ جس طرح 'زہد' کے باطنی معنی میں خوف یا جنت کی نعمتوں سے متمتع ہونے کے خیال سے ترک دنیا کا تصور موجود ہے، اسی طرح ظاہری معنی کی رو سے بھی اس میں ترک دنیا پرہیزگاری، تقویٰ اور شوق جنت کا تصور موجود ہے۔ البتہ باطنی فضا میں شاعر نے یہ معنی خود اپنی ذات کے حوالے سے لیے ہیں اور بیرونی فضا میں اس کے معنی جمہور اور معاشرہ کے حوالے سے (لیے ہیں)۔ اس سیاق و سباق میں (دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ) 'زہد' ایک طریقہ (خاص) ہے جو ایک مخصوص دینی گروہ زندگی میں اختیار کرتا ہے۔ اس طرح کے لوگوں کو شاعر بعض اعتبار سے 'زاہد'، بعض اعتبار سے 'واعظ' اور ایک لحاظ سے 'صوفی' کہتا ہے ان متقی لوگوں کے لیے 'زاہد' عام لفظ ہے۔ 'واعظ' وہ ہے جس کے اندر ترک دنیا کا محرک 'خوف' ہو اور 'صوفی' وہ ہے جو منتہائے "زہد" پر فائز ہو۔

اب ہم 'رند' اور اسی قبیل کے دوسرے الفاظ، مثلاً 'قلندر'، 'خراباتی' اور 'قلاش' کے بارے میں غور و تجزیہ کے نقطہ پر آ پہنچے ہیں۔ یہ الفاظ بھی بیرونی فضا میں، 'زاہد'، 'واعظ' اور 'صوفی' کی طرح، لوگوں کے ایک مخصوص طبقہ کے متعلق استعمال ہوتے ہیں۔ خارجی (ظاہری) معنی کی رو سے 'رند'، 'خراباتی'، 'قلاش' کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو عیش و عشرت

(عیاشی، نفس پرستی، مےخواری اور 'شاہد بازی' (لغوی معنی) میں زندگی گزارتے اور اخلاقی اعتبار سے (عموماً) برے اور گناہگار شمار ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو شاعر ان دونوں گروہوں —— ایک طرف زاہد، واعظ، صوفی، دوسری طرف رند، مےخوار، قمارباز —— کے درمیان، دینی سند و معیار کے مطابق فیصلہ کرے گا، وہ یقیناً گروہ اول کی تعریف اور گروہ دوم کی تنقیص اور برائی کرے گا۔ لیکن ہمیں حافظ کے عاشقانہ اشعار بلکہ بہ حیثیت مجموعی سنائی، عطار، رومی، عراقی اور سعدی جیسے شعرا کے کلام میں یہ بات نظر نہیں آتی بلکہ اس کے برعکس یہ شاعر پہلے گروہ کی تحقیر و تنقیص اور دوسرے گروہ کی تحسین و تعریف کرتے ہیں۔ یہاں قابل توجہ بات یہ ہے کہ وہ یہ فیصلہ بھی دینی سند و معیار کے مطابق ہی کرتے ہیں اور معاشرہ میں بھی ان کے فیصلہ کو قبولیت حاصل ہے —— (آخر ایسا کیوں ہے؟) دراصل جو کام ان شاعروں اور سب سے بڑھ کر حافظ نے کیا ہے بلکہ انھوں نے خود کو 'رندوں' اور 'مےخواروں' کے زمرے کا ایک فرد ظاہر کر کے اس پر فخر کا اظہار کیا ہے۔ یہاں تک کہ جب شعرا ان الفاظ کو ان کے باطنی معنی کے اعتبار سے استعمال کرتے ہیں تو 'رندی' کی تعریف اور 'زہد' کی تحقیر پسندیدہ اور قابل فہم نظر آنے لگتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان الفاظ کے معنی لغوی لحاظ سے (خارجی فضا میں) کس طرح متعین کیے جائیں کہ شاعروں کی توجیہ و تعبیر (تفویض معنی) قابلِ قبول نظر آنے لگے؟

اس سوال کے جواب میں ہم مختصراً یہ کہیں گے کہ شاعر، قلندرانہ الفاظ کو بیرونی (خارجی) فضا میں 'دورخے' معنی میں استعمال کرتا ہے جس میں ایک رخ خالصتاً لغوی معنی کی طرف ہوتا ہے اور دوسرا رخ باطنی معنی کے خارجی عکس کی طرف۔ لفظ یا خالصتاً لغوی رخ ایک ہلکے سے پردے سے زیادہ نہیں ہوتا جو (فی الاصل) باطنی معنی کے خارجی عکس سے دبا ہوا ہوتا ہے۔ بیرونی فضا میں پہلو بہ پہلو، معنی کے یہ دو رخ شاعرانہ زبان کے رموز میں سے ہے جسے صرف شاعر سمجھتا ہے۔ وہ یہ جانتا ہے کہ معنی کے خالصتاً خارجی رخ کو نظر میں رکھتے ہوئے کس طرح اس کے باطنی معنی کی جھلک بھی دکھائے۔ اور پھر اس کی بنیاد پر الفاظ و ان کے متعلق کوئی فیصلہ کرے۔ ذیل میں ہم یہ دکھانے کی کوشش کریں گے کہ وہ یہ نازک کام کیسے انجام دیتا ہے۔

شاعر بیرونی فضا میں، قلندرانہ الفاظ کو (ان کے معنی کے ایک رخ کو نظر میں رکھتے ہوئے) عام زبان سے شاعرانہ زبان میں داخل کرتا ہے، لیکن بجائے اس کے کہ 'زہد' کو 'رندی' پر

''نقوی کو مستی اور بے قیدی پر اور نماز روزہ کو نظر بازی و شاہد بازی پر ترجیح دے، اس کے برعکس کرتا ہے یعنی وہ زہد و تقویٰ اور نیکی و فرزانگی کی تحقیر و تنقیص اور مستی، بے قیدی اور دیوانگی کی تعریف کرتا ہے۔ یہ فیصلہ بھی وہ (شاعر) دینی بنیاد (سماج) پر کرتا ہے لیکن جو کچھ وہ کرتا ہے، وہ رندوں، قمار بازوں اور زاہدوں و صوفیوں کے اخلاق و اوصاف کے پیش نظر، باطنی نقطۂ نظر سے کرتا ہے۔ یہاں اصل معاملہ اسی باطنی نقطۂ نظر کے سمجھنے کا ہے۔ ذیل میں ہم پہلے 'زاہد' کے اخلاق و اوصاف کا تجزیہ و مطالعہ اسی نقطۂ نظر کرتے ہیں۔

'زہد' اور 'زاہد' دینی لحاظ سے معاشرہ میں مقبول اور قابلِ تعریف رہے ہیں۔ اس عہد میں جب خراسان میں 'صوفیانہ حکمت' فارسی شاعری میں گھل مل رہی تھی، بخارا کے ایک صوفی ادیب ابو ابراہیم اسمٰعیل مستملی، دینی معاشرہ میں 'زہد' کی تعریف و تشریح میں لکھتے ہیں۔ ''جس طرح دنیا کی محبت تمام گناہوں کا سرچشمہ ہے، اسی طرح ترکِ دنیا تمام عبادتوں کا منبع ہے۔'' اسی سلسلہ میں وہ کسی بزرگ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''جس شخص کو دنیا میں زاہد کا نام دیا گیا اس نے گویا ہزاروں نیک نامیاں حاصل کرلیں اور جس شخص کو دنیا کا بندہ کہا گیا اسے گویا ہزاروں بدنامیاں ملیں۔''[۲۴]

پس مقامِ 'زہد' بذاتِ خود تو پسندیدہ ہے لیکن اس مقام تک رسائی میں خطرات بھی بہت ہوتے ہیں، جو زاہدوں اور زہد کے دعویداروں کی لغزشوں اور ''نتیجۃً'' ان کی بدنامی کا سبب ہوتے ہیں۔ قدیم صوفیا نے اپنے مختصر احوال کے ذریعے (گاہ گاہ) انھیں متنبہ (بھی) کیا ہے۔ ان کے بہترین اقوال سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے ہمیں 'زہد' کی زیادہ دقیق و باریک تعریف کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

اب تک 'زہد' کی جو تعریف ہمارے سامنے آئی ہے وہ صرف ترکِ دنیا (ایک محدود) تھی لیکن یہ تعریف ناقص ہے۔ گوشہ نشینی اور ترکِ دنیا یہ زہد کا صرف ظاہر (ظاہری پہلو) ہے زہد کی حقیقت ایک قلبی کیفیت ہے — 'زہد' کی ایک معروف تعریف وہ ہے جو جنید بغدادی نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ''زہد دنیا سے ہاتھ اٹھا لینے اور اس جانب سے دل خالی کر لینے کا نام ہے''[۲۵] اس تعریف کی رو سے زہد دو باتوں پر مشتمل ہے۔ ایک دنیا سے دست بردار ہونا، دوسرے اس کی محبت سے دل کو خالی کر لینا۔ مستملی پہلے حصہ یعنی دنیا سے

دست برداری کو "زہد" کا عام مرتبہ اور دل کے خالی ہونے کو 'زہد کا خاص' مرتبہ کہتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ "زہد کی حقیقت دل کا علائق دنیا سے کٹ جانا ہے، دنیا کی چیزوں سے ہاتھ کا خالی ہونا نہیں ہے"[26]

زاہدوں کے لیے ایک خطرہ، 'دنیا کی محبت' دل سے خالی کرنے میں، ان کی کمزوری رہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، معاشرہ میں 'زہد و پارسائی' کا لبِ لباب، گوشہ نشینی اور اعمال ظاہری (کو سمجھا جاتا) رہا ہے۔ زاہدوں کا ہاتھ ملک دنیا سے (ہمیشہ ہی) خالی رہا، لیکن دل اس کی محبت سے پُر (کبھی خالی نہیں) رہا۔ یہی بات شاعروں کے لیے (خصوصاً حافظ کے لیے) ان پر تنقید و تنقیص کا سبب ہوئی۔ — جو زاہد، زہد پر کاربند ہے لیکن اس کا دل دنیا سے بھرا نہیں ہے وہ دراصل منافق و ریاکار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم حافظ کو 'زاہدوں' پر تنقید کرتے دیکھتے ہیں تو بیشتر ان کے 'زہد' کو 'زہد ریائی' کہتے پاتے ہیں۔ وہ 'زہد ریائی' پر پیچ و تاب کھاتے ہیں اور "زہد ریائی" کے نشہ سے نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ 'خرقہ پوشی' اسی 'زہد ریائی' کی ظاہری علامت ہے۔ زاہد، واعظ اور صوفی سبھی خرقہ پہنتے ہیں۔ سبھی ظاہر پرست ہیں۔ خرقہ کے نیچے زاہدوں نے زنار (جینئو) پہن رکھی ہے۔ جس طرح 'خرقہ' زہد کی ظاہری علامت ہے، اسی طرح زنار دنیا دوستی اور غفلتِ باطنی کی علامت ہے:

بر ہیچ زاہدِ ظاہر پرست نگذشتم
کہ زیرِ خرقہ نہ زنّار داشت پنہانی

[مجھے کوئی زاہد ظاہر پرست، ایسا نہیں ملا، جس نے خرقہ کے نیچے زنار نہ پہن رکھی ہو]

ان زاہدوں کا (اصل) مقام و منصب، خانقاہ، صومعہ اور مسجد میں ہر جگہ یہی ظاہر پرستی اور ریاکاری ہے:

دلم ز صومعہ بگرفت و خرقۂ سالوس
کجاست دیرِ مغان و شرابِ ناب کجا

[میرا دل صومعہ اور خرقۂ ریائی سے بڑا دکھی ہے، دیرِ مغاں اور شرابِ ناب کہاں ہیں (جو مجھے اس سے نجات دلائیں)]

حافظ خانقاہ سے میخانہ میں جا رہے ہیں۔ شاید "زہد ریائی" کا نشہ اتر گیا اور ان کی آنکھ کھُل

گئی ہے۔

دوسرا خطرہ جو زاہدوں کے لیے خوف کا باعث ہے، وہ "غرور و خود پسندی" ہے جیساکہ ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ مستملی نے مال (ملک) دنیا (اور اسی طرح آخرت) سے ہاتھ خالی ہونے کو "زہدِ عام" اور دل خالی ہونے کو "زہدِ خاص" کہا ہے لیکن اس کے بعد دوسری جگہ ہاتھ اور دل دونوں کے خالی ہونے کو "زہدِ عام" کا نام دیا ہے اور "زہدِ خاص" کے لیے کچھ دوسری ہی باتوں کا ذکر کیا ہے۔ یہ باتیں "زہد" کے ایک بہت ہی گہرے نفسیاتی پہلو کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ "زاہد" جب ظاہر اور باطن میں دنیا سے منہ موڑ لیتا ہے تو ایک بہت بڑی مشکل میں پھنس جاتا ہے۔ وہ ہے: "حظِ نفس"۔ چوں کہ "زاہد" دنیا کے دھندوں اور پھندوں سے چھٹکارا پاتا ہے وہ ایک طرح کا سکون و راحت محسوس کرتا ہے۔ اس کے علاوہ "زاہد" کی لوگ تعریف و توصیف بھی کرتے ہیں اور اسے عزت و وقار بھی حاصل ہوتا ہے[۲۷] اس لیے وہی "ہزار ستودہ نام" جو زاہد کو ملتا ہے اس کے پھانسنے کا سبب بن جاتا ہے۔ درحقیقت بہت سے "زاہد" بنیادی طور پر نام و مقام اور مخلوق کی تحسین و ستایش کے حصول کے لیے "زہد" اختیار کرتے ہیں۔ بہرحال احساسِ راحت، حظِ نفس اور نیک نامی، "زاہد" کو خود بین، خود پسند اور مغرور بنا دیتے ہیں۔ چنانچہ مستملی کے نزدیک زہد کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے انھیں "حظوظِ نفس" اور "منافعِ اجتماعی" کے ترک کا نام زہدِ خاص ہے۔ "اور جب تک دل ان چیزوں سے اٹھا نہیں لیا جاتا زہد حاصل نہیں ہوتا۔" ہمارے شاعروں (مع حافظ) نے بھی جو زاہدوں کی تن آسانی مصلحت اندیشی، غرور، خود بینی، اور خود پسندی پر چوٹ کی ہے تو وہ بھی دراصل مستملی کی اسی بات کا شاعرانہ اظہار ہے۔ درحقیقت حافظ "زاہد" (واعظ و صوفی) کو اس کی خود بینی، خود پسندی اور غرور کی وجہ سے اس لیے ملامت کرتے ہیں کہ ان کی نظر میں، اس کا "زہد" ناقص اور ریاکارانہ ہے کیونکہ ابھی اس کا دل "زہد" کے فائدوں (کے خیال) سے پاک نہیں (ہوا) ہے۔

سطورِ بالا میں معاشرتی نقطۂ نظر سے، بیرونی فضا میں، زاہدوں، واعظوں اور صوفیوں کی تحقیر و تنقید کے متعلق حافظ کے دلائل ہم نے دیکھے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ رندوں، قمار بازوں اور ہوس پرستوں کی تعریف و توصیف میں ان کے پاس کیا دلائل ہیں۔

حافظ (دراصل) مرتبۂ عاشقی اور مقامِ ولایت یعنی ایک بلند تر اخلاقی مرتبہ پر فائز ہیں۔ جہاں انھوں نے چشمۂ عشق سے وضو کرنے کے بعد، تمام موجوداتِ عالم پر انا للہ پڑھ لیا ہے۔ وہ

وہاں سے فتویٰ دے رہے ہیں۔ یعنی معاشرتی لحاظ سے زاہدوں، واعظوں اور صوفیوں پر تنقید کر رہے ہیں لہٰذا یہ بات فطرتی ہوگی اگر ہم یہ کہیں کہ وہ رندی، قلندری، قمار بازی اور شہد پن کو ان کے باطنی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ یہ بات ہے بھی درست (جیسا کہ ہم بعد میں واضح کریں گے)۔ یہ وہی بات ہے جسے ہم نے بیرونی فضا میں قلندرانہ الفاظ کے باطنی معنی کے عکس سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ان الفاظ میں ان کے خارجی معنی کی جھلک بھی موجود (ہوتی) ہے۔ (یہاں یہ بات) پوری جرأت کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ حافظ کی شاعری میں استعمال ہونے والے تمام قلندرانہ الفاظ، مثلاً رند، قلندر، قلاش، شاہد، ساقی، مغ، مغبچہ، پیرِ مغاں، زلف، خط، خال، بوس و کنار، مے، شراب، بادہ، مستی اور جام وغیرہ میں ...... ان کے ظاہری اور بیرونی معنی موجود ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، ایسا نہیں ہے کہ حافظ نے کسی شعر میں 'رند' کو اس کے ظاہری معنوں میں اور کسی میں عاشق اور ولی کے معنوں میں استعمال کیا ہو یا کسی شعر میں 'بادہ' سے 'شرابِ انگوری' مراد لی ہو اور کسی میں 'شرابِ محبت' ـــــ درحقیقت اس قسم کی تشریح سے شاعرانہ زبان اپنی حقیقت و معنویت کھو بیٹھتی ہے۔ عاشقانہ شاعری کی زبان جو صوفیانہ حکمت کی زبان ہے، ایسی زبان نہیں ہے جس میں معنی کی صرف ایک تہ (پرت) ہو اس میں معنی کی مختلف تہیں ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض اوقات تشریح کرنے والے خود بھی کہتے ہیں کہ یہاں 'شراب' سے مراد 'شرابِ محبت' ہے۔ اس قسم کی تشریح 'سطحی' ہے کیونکہ (ایسے موقعوں پر) شارح کسی لفظ (بادہ) کے صرف ایک معنی کو نظر میں رکھتے ہیں حالانکہ اسی لفظ (بادہ) سے اس کے لغوی معنی بھی متبادر ہوتے ہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم لفظ 'بادہ' پڑھیں یا سنیں اور اس کے لغوی معنی کسی نہ کسی طرح ہمارے ذہن میں نہ آ جائیں۔ یہ جو شارح کہیں 'بادہ' کے معنی 'بادہ انگوری' اور کہیں 'بادۂ محبت' لیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اشعار میں سیاقِ عبارت میں، باطنی معنی کی چھوٹ گہری ہوتی ہے اور بعض میں کم (یعنی لغوی معنی کی تابانی زیادہ ہوتی ہے) اس لیے یہ مناسب نہیں کہ ہم حافظ کے اشعار کو قلندرانہ الفاظ کی رو سے دو حصوں میں تقسیم کر دیں اور یہ دعویٰ کریں کہ فلاں حصے میں الفاظ لغوی اور عام معنی میں استعمال ہوئے ہیں اور فلاں میں باطنی معنی میں ـــــ مثلاً 'رند' کو کبھی لغوی معنی کا حامل سمجھیں اور کبھی اس کے معنی 'عاشق' اور 'ولی' کے لیں۔ حافظ کے اشعار میں جہاں کہیں 'رند' یا بحیثیت مجموعی قلندرانہ الفاظ کی تعریف کی جاتی ہے وہاں (ان الفاظ

ہیں) ان کے ظاہری اور باطنی دونوں معنوں کی گنجایش موجود ہوتی ہے (ایسے موقعوں پر) باطنی معنی کی رو سے تو اس کی تعریف سمجھ میں آتی ہے لیکن لغوی (بیرونی) معنی کے لحاظ سے اس کی تعریف کی کیوں کر توجیہ کی جائے گی؟ یہ نکتہ قابلِ غور ہے۔

اس نکتہ کو سمجھانے کے لیے ہم فارسی کے صوفی شعرا کے اس میکانکی طریقہ (فنی اصول) کی تشریح کرتے ہیں جس سے وہ شاعری میں کام لیتے ہیں۔ یہ میکانکی طریقہ تبدیلِ صفات کہلاتا ہے۔ (اس کی مزید وضاحت کے لیے) یہاں ہم اس "ذہنی عمل" کو جو شاعر نے 'رند' کے معاملہ میں اختیار (استعمال) کیا ہے، تفصیل سے لکھتے ہیں۔ لیکن (یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ) یہ میکانکی طریقہ صرف 'رند' ہی کے سلسلہ میں کام میں نہیں لایا گیا بلکہ تمام قلندرانہ الفاظ میں بطورِ اصول استعمال کیا جاتا ہے۔

'رند' کو (بیرونی معنی کی رُو سے) معاشرہ کے ایک اخلاق باختہ شخص کی حیثیت سے جانا جاتا ہے جس میں بڑے گُن (صفات) بھرے (ہوتے) ہیں۔ اس کے یہ صفات (گُن) لاابالی پن (بے قیدی)، آزادہ روی، آخرت سے بے اعتنائی، میخواری، بدمستی اور شاہد بازی ہیں۔ وہ نماز روزہ سے دور ایک بے عمل کمینہ آدمی (ہوتا) ہے جسے خرقہ، سجادہ اور مسجد سے کوئی سروکار نہیں (ہوتا)۔ بہ حیثیت مجموعی یہ صفات دو طرح کے (ہوتے) ہیں۔ ایک سلبی، دوسرے ایجابی۔ 'رند' کے سلبی صفات 'زاہدوں' میں ہوتے ہیں (خود) 'رندوں' میں نہیں ہوتے اس کے برعکس ایجابی صفات رند میں ہوتے ہیں لیکن زاہدوں میں نہیں ہوتے۔ تبدیلِ صفات کی میکانیت (میکانیسم انتزاعِ صفات)، "رند کی معاشرتی شخصیت کو ان صفات سے عاری (قرار دے دیتی) کر دیتی ہے۔ جب ہم 'رند' کی بے عملی (نماز و روزہ سے بے پروائی) لاابالی پن، آزادہ روی، خرقہ نہ پہننے پر فخر نہ کرنے کو منتزع صورت میں نظر میں رکھتے ہیں تو وہ تمام اعتراضات جو اخلاقی لحاظ سے اس پر وارد ہوتے (ہو سکتے) ہیں خود بخود ساقط ہو جاتے ہیں۔ 'رند' کے سلبی اوصاف تبدیلِ صفات کی صورت میں وہی اوصاف (شوق بہ بہشت وغیرہ) ہیں جن کی بناء پر 'ریاکار زاہد' موردِ ملامت قرار پاتا ہے۔ 'زاہد' بہشت کے شوق کی وجہ سے مقامِ آزادگی نہیں حاصل کر پاتا (لیکن اگر بغور دیکھا جائے تو) 'رند' کی (بہشت سے) بے رغبتی اور بے قیدی، تبدیلِ صفات کی رو سے (اپنی اصلیت میں) وہی 'مقامِ آزادگی' ہے (جو اسے حاصل ہے، لیکن 'زاہد' اس سے محروم ہے) ——— 'زاہد' کا غرور و خودپسندی اس کے اعمال

(عبادت) کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ 'رند' کے ہاں 'اعمال' نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہوتی اس لیے اس کے ہاں غرور و خود پسندی کا کوئی محرک (سبب) بھی نہیں ہوتا۔ وہ خدا سے (کسی صلہ کا) طلب گار نہیں ہوتا، خرقہ نہیں پہنتا، مسجد میں نہیں جاتا، سجادہ تسبیح و خلوت گزینی بھی تبلی کرتا اور نہ ان چیزوں کے بارے میں کسی کے سامنے ڈینگ مارتا اور شیخی بگھارتا ہے۔ 'زاہد' میں یہی صفات کدورتِ قلب کا سبب ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ 'رند' کا قلب ان باتوں سے پاک ہوتا ہے اس لیے اس میں کدورتِ قلب (بھی) نہیں ہوتی۔

ایجابی صفات (اوصاف) کے سلسلہ میں بھی یہی ذہنی عمل (تبدیلِ صفات) کام کرتا ہے (مثلاً) 'زاہد' کے دل میں بہشت کا خیال جاگزیں ہوتا ہے۔ اس کے اعمال (عبادات) نفع کی خاطر ہوتے ہیں جو مستقبل میں اُسے حاصل ہوں گے۔ لیکن 'رند' اس خیال سے آزاد ہوتا ہے وہ عیش و نشاط اور مستی و مدہوشی کا خواہاں ہوتا اور موجودہ وقت سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے اس کے اعمال — میخواری، مستی اور شاہد بازی اسی وقت سے فائدہ اٹھانے کی صورتیں ہیں اس کا مجازی عشق بھی اس کو غرور و خود پسندی کے پھندے سے نکلنے میں مدد و معاون (ثابت) ہوتا ہے۔ اس کا وفورِ شوق نظر بازی، شاہد بازی اور محبوب و ساقی کے سامنے اظہارِ عجز و نیاز، اس کے غرورِ نفس کی بنیاد ڈھا دیتے ہیں۔ یہ ایجابی صفات (بدلی ہوئی صورت میں) جیسا کہ ہم بعد میں مطالعہ کریں گے، اُن صفات کے عین مطابق ہیں جو (کسی) انسان میں 'منزلِ زہد' کو عبور کر کے 'منزلِ عشق' میں قدم رکھنے کے بعد پیدا ہوتے ہیں — درحقیقت 'شاعر' (رند کے) ان سلبی و ایجابی صفات کو قابلِ ستائش قرار نہیں دیتا۔ دینی معیار (سند) کی رو سے ان 'اعمال' کا ارتکاب (کسی طرح) پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن شاعر کو نہ (رند کے) ان اعمال کے ارتکاب و صدور سے کوئی غرض ہے اور نہ معاشرہ کے ایک فرد کی حیثیت سے وہ اس کے اعمال و اخلاق کے متعلق کوئی رائے یا فیصلہ دینا چاہتا ہے۔ دراصل اس کے نقد و نظر (تنقید) کا موضوع 'زاہد و واعظ' اور ان کے اعمال و اخلاق ہیں۔ عاشق (رند) نہیں۔ اس کا مقصود ان صفات کی خالص (بے غل و غش) صورت کی دریافت ہے۔ وہ بھی اس لیے کہ وہ ان کی روشنی 'زاہد' (واعظ و صوفی) کی تحقیق و تفحص کر سکے (یعنی ان کی صحیح نفسیاتی کیفیات کو سمجھ سکے)

اگرچہ بدلی ہوئی اور مجرد صورت میں، شاعری میں 'رند' کے صفات قابلِ ستائش قرار پاتے

ہیں لیکن ساتھ ہی ان کے بیرونی معنی، ان کے باطنی معنی کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے آگے بڑھتے ہیں۔ شاعر کا مقام و مرتبہ، منزلِ عشق و مقامِ ولایت ہے۔ یہ مقام زہد سے فروتر نہیں، ماورا ہے۔ اسی وجہ سے جب بیرونی فضا میں معاشرے کی شخصیات ـــــ 'زاہد'، 'واعظ' اور 'صوفی' کے بارے میں کچھ کہنا ہے تو اُن الفاظ کا ظہور، ان کے باطنی کے ساتھ ہوتا ہے۔ درحقیقت جو نور 'رند' کے صفات مبدلہ و مجردہ میں سے جھلکتا ہے، وہ ایک ایسا نور (ہوتا) ہے جو باطنی (فضا) میں چمکتا ہے۔ اگر قلندرانہ الفاظ کے بیرونی معنی میں باطن کی جھلک نہ ہو تو شاعر ان کے حق میں فیصلہ نہیں کر سکتا (ایسی صورت میں پھر) اس کی زبان بھی، شاعرانہ زبان نہ ہو گی۔

اوپر ہم نے 'رند' کی رائے، اس کے مرتبہ سے فروتر، 'زہد' کے بارے میں ملاحظہ کی۔ اب ہم یہ دیکھیں گے کہ وہ خود اپنے اور اپنے 'ہنر' کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ رندوں کے بہت سے سلبی صفات، جیسا کہ مذکور ہوا، ایسے ہیں جو زاہدوں میں تو دیکھنے میں آتے ہیں لیکن رندوں میں ان کا نشان تک نہیں ملتا۔ (اس کے برعکس) ان کے (رندوں کے) بعض دوسرے صفات ـــــ مثلاً بادہ نوشی، مستی، نظربازی وغیرہ ـــــ ایسے ہیں، جن کی زاہدوں کو ہوا تک نہیں لگی۔ شاعر "منزلِ عشق" میں اپنے ذوقِ حال کو انھیں الفاظ (بادہ نوشی، نظربازی، مستی وغیرہ) کے ذریعہ بیان کرتا ہے۔

حواشی

۱۔ اس خیال کی تصدیق ان شعرا کے ایسے اشعار سے بھی ہوتی ہے جس میں 'حیرت' کا مضمون بیان کیا گیا ہے۔ ہمارے صوفی اور عارف شعرا کی حیرت 'دینی حیرت' ہے جو ایمان کے بعد (نتیجے میں) پیدا ہوتی ہے۔ جبکہ جدید شارحین کے ہاں 'حیرت' کا مفہوم فلسفیانہ ہے جس کی بنیاد 'مذہب لا ادری' یا اگناسٹک پر (ہوتی) ہے۔

۲۔ "قلندرانہ الفاظ" مثلاً خرابات، خراباتی، بادہ و مستی و جام، ساقی و شاہد ——— یہ الفاظ کا صرف ایک سیٹ ہے جسے صوفی شعرا نے زبان میں داخل کیا ہے۔ لفظوں کا دوسرا سیٹ جو جدید معنوں کے ساتھ زبان میں داخل ہوا، معشوق کے اعضائے بدن مثلاً زلف، خد و خال، چشم و ابرو وغیرہ سے متعلق ہے۔ چونکہ ان الفاظ کا تعلق رندی شاہد بازی و نظر بازی اور شاہد و ساقی سے ہے لہٰذا ایک معنی میں ان کو بھی "قلندرانہ الفاظ" میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ یہ وجہ کہ ہمارے صوفیوں اور عارفوں نے فارسی شاعری کی طرف توجہ کی، خود ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جو گہرے اور سنجیدہ مطالعہ کا متقاضی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ انھوں نے قلندرانہ الفاظ کو نئے معانی و مطالب کے ساتھ استعمال کیا جس کی (شاعرانہ زبان میں) پہلے سے کوئی مثال موجود نہیں تھی۔ لیکن اگر دوسری طرح دیکھا جائے تو اس کا پہلے سے چلن تھا یعنی اگرچہ لفظوں کے معنی بدل دینے کی مثال اور نظیر پہلے سے موجود نہیں تھی لیکن فارسی شعرا نے "تفویض معنی" میں تغیر و تبدیلی کی راہ نکال لی تھی۔ چنانچہ (ہم دیکھتے ہیں) وہ "قلندرانہ الفاظ" مثلاً مے و مستی اور بادہ گساری کو مثبت معنی میں استعمال کرتے تھے۔ ہر چند کہ "تفویض معنی" کی اس روش کی بنیاد لادینی سند و معیار پر تھی۔ لیکن بہرحال اسی شاعرانہ "تفویض معنی" سے (آگے چل کر) ہمارے عارف اور صوفی شاعروں کو، الفاظ کے معنی میں، دینی سند و معیار پر تغیر و تبدیلی پیدا کر دینے کا پروانہ ہاتھ آگیا اور انھوں نے الفاظ کے معنی میں دوسرے نقطۂ نظر سے تبدیلی پیدا کی۔

۴۔ جناب ڈاکٹر منوچہر مرتضوی نے ذاتی کتاب "مکتبِ حافظ" طبع دوم، مطبوعہ توس تہران ۱۳۶۵۔ ص ۴۴۴ تا ۳۸۴) حافظ کی شاعری کے الفاظ و مصطلحات کو معنی کے اعتبار سے دو اقسام "مقبول و مردود" میں تقسیم کیا ہے۔ اور بعد میں ہر ایک کی مزید ذیلی تقسیم کی ہے راقم مقالہ، جناب منوچہری کی اس دوہری تقسیم سے تو متفق ہے لیکن ان کے منفی الفاظ کو "مقہور و مردود" کا عنوان دینا مناسب نہیں سمجھتا۔ مانا کہ حافظ تقویٰ و پرہیزگاری، زہد و شریعت اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ پر تنقید اور تنقیص کرتے ہیں لیکن (میں سمجھتا ہوں کہ یہ معنی میں اضافہ اور ترقی کی حیثیت رکھتی ہے۔ اصل میں حافظ نہ زہد و شریعت سے نفرت کرتے تھے اور نہ ان کو مطلقاً مردود و ناپسندیدہ سمجھتے تھے۔ درحقیقت ان الفاظ کے معنی اضافی ہیں قطعی اور مطلق نہیں ہیں۔ اگر ہم زہد و تقویٰ کا مقابلہ ناپارسائی اور فسق و فجور سے کریں تو (ہم یقیناً محسوس کریں گے کہ) شاعر کے ذہن میں ان الفاظ کے معنی مثبت ہیں۔ اگر ان الفاظ کو منفی معنی دے گئے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شاعر نے ان معنوں کو اصل معنی سے زیادہ اچھا سمجھا ہے۔

۵۔ رندانہ الفاظ باطنی فضا میں، ان معنوں سے ہٹ کر، جو پارسانہ الفاظ کی نسبت سے ان میں پیدا ہو جاتے ہیں، مختلف اور متفاوت معنی کے حامل ہوتے ہیں۔ کیونکہ عالم دنیا سے ماوریٰ متعدد عالم ہیں۔ مثلاً خود عاشقی و رندی، عشق کے مختلف مراتب میں سے محض اس کا پہلا مرتبہ ہے۔ مرتبہ عاشقی انجام کار "مرتبۂ معشوقی" پر ختم ہوتا ہے۔ ان کے درمیانی فاصلہ میں "رندی" کے مختلف مدارج (واقع) ہیں۔ بعض ادیبوں اور شاعروں نے "عشق و رندی" کے پہلے مرتبہ کو "عالم دل" اور دوسرے مرتبہ کو "عالم جاں" کہا ہے اور ان دونوں عوالم سے ماوریٰ کئی دوسرے عوالم کے بھی قائل ہوئے ہیں۔ (اس پس منظر میں) ظاہر ہے کہ وہ معانی جن کا تعلق عالم جان سے ہے وہ عالم دل کے معنی سے بلند و برتر ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے شاعروں نے (مع حافظ) بعض رندانہ الفاظ کو منفی معنی دیئے ہیں۔ درج ذیل شعر اس کی صرف ایک مثال ہے:

کجا یابم وصالی چون تو شاہی

من بدنام رند لا ابالی

مجھ سا بدنام رند لاابالی تجھ جیسے بادشاہ (حسن و کمال) کے وصال سے کیسے

سرفراز و فیضیاب ہو سکتا ہے ۔

(اس موضوع سے تفصیلی بحث مقالہ کے آئندہ حصہ میں کی جائے گی)

۶ ۔ اس رسالہ کی تصحیح پل نویا نے کی ہے جسے راقم مقالہ نے فارسی ترجمہ کے ساتھ رسالہ معارف چوتھے دور شمارہ ۱ ۔ فروردین تیر ۱۳۶۶ش ص ۱۰۶ ۔ ۱۲۰ ، میں شائع کر دیا ہے ۔ شقیق کے رسالہ کے انتخاب کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کے منازلِ سلوک کے مضامین کا حافظ کے افکار سے موازنہ کیا جائے (اگر ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ وہ اس سے متاثر تھے البتہ یہ خیال کہ حافظ کو اس رسالہ کا علم تھا ایک ضعیف سے احتمال سے زیادہ نہیں) بلکہ بات یہ ہے کہ یہ رسالہ ایک قدیم جامع تصنیف ہے جس میں اسلامی تصوف کے روحانی سیر و سلوک کے تمام خطوطِ سیر کی نشاندہی کی گئی ہے ۔ میں نے اس کتاب کو بنیاد بنایا ہے تاکہ بعد میں آنے والے شاعروں اور ادیبوں کے خیالات و افکار میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کا ، اس سے موازنہ کیا جا سکے ۔

۷ ۔ شقیق کے مفہوم محبوبی اور متاخرین کے مفہوم محبوبی میں فرق ہے شقیق کے نزدیک سالک 'محبوب خلائق' ہوتا ہے جبکہ متاخرین صوفیا (مع غزالی) کی نظر میں وہ 'محبوبِ حق' ہوتا ہے ۔ اس مقام کو بعضوں نے 'مقام مصطفیٰ' کہا ہے (عین القضاۃ ہمدانی تمہیدات تصحیح عفیف عسیران ۔ مطبوعہ تہران یونیورسٹی تہران ۱۳۴۲ھ ص ۱۱۷ ۔ ۱۲۳)

۸ ۔ اسی وجہ سے صوفیا زحکمت میں 'زہد' کو مبغوض و مردود نہیں کہہ سکتے ۔

۹ ۔ اس مقصد کے لیے درج ذیل کتابوں سے رجوع کیجیے :

تعرف[1] کلاباذی (باب ۳۶) ، اللمع[2] سراج (تصحیح نکلسن لیڈن ۱۹۱۶ء ص ۴۶ ۔ ۴۷) رسالہ قشیریہ[3] (ترجمہ فارسی تہران ۱۳۴۵ ۔ ص ۱۷۲ ۔ ۱۸۰) ، مناقب الصوفیہ[4] ، قطب الدین عبادی (تصحیح نجیب مائل ہروی ، تہران ۱۳۶۲ھ ص ۴۳ ۔ ۵۴) ، التصفیہ[5] قطب الدین عبادی (تصحیح غلام حسین یوسفی تہران ۱۳۴۷ھ ۔ ص ۵۹ ۔ ۶۳) اخاص طور پر تعرف مستملی بخاری کی شرح (تصحیح محمد روشن ج ۳ ، تہران ۱۳۶۵ھ ص ۱۲۱۹ کے بعد)

ان ادیبوں نے بزرگ صوفیا کے مقولات و ملفوظات کے حوالہ سے ' زہد ' کو بنیادی طور پر ' ترک دنیا ' سے تعبیر کیا ہے ۔ مثلاً شبلی کے اس مشہور قول میں 'زہد' و زاہدی

پر تنقید کی گئی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ 'زہد' غفلت ہے کیونکہ دنیا لاشے (ہیچ) ہے اور زہد اس لاشے سے غفلت ہے۔ (شرح تعرّف، ص ۱۳۲۵، اللمع ص ۴۷)۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ زہد دنیا سے ہاتھ اٹھا لینے کے سوا کچھ اور نہیں، اور دنیا بنیادی طور پر لاشے ہے اگر اس لفظ سے معنی کے اعتبار سے پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے بعد دوسرے پہلو پیدا کر لیے ہیں، لیکن نثری تصنیفات میں اس کے وہی معنی قائم و برقرار رہے جیسا کہ ملا محمود کاشانی نے (جو حافظ کے ہمعصر ہیں) آٹھویں صدی ہجری میں "زہد" کی تعریف میں صرف 'رغبت عن متاع دنیا' کہا ہے (مصباح الہدایہ، تصحیح جلال ہمائی تہران ۱۳۲۵۔ ص ۳۷۲) جہاں تک میرے علم میں ہے عین القضاۃ ہمدانی وہ واحد ادیب ہیں جنھوں نے 'زہد' کو شاعرانہ نقطۂ نظر سے مطالعہ کا موضوع بنایا۔ 'تمہید' میں (ص ۳۱۱) وہ کسی صوفی بزرگ کا قول نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: "سالک تین طرح کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو دنیا میں سیر و سلوک کرتے ہیں۔ ان کا سرمایہ دنیا اور ان کا نفع گناہ و پشیمانی ہے۔ دوسرے وہ جو آخرت میں سفر کرتے ہیں۔ ان کا سرمایہ بندگی و عبادت اور نفع بہشت ہے اور تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو خدا کی طرف سفر کرتے ہیں۔ ان کا سرمایہ معرفت اور ان کا نفع 'دیدار الٰہی' ہے۔ آگے چل کے لکھتے ہیں: "مجھے معلوم ہے کہ تم یہ سن کر کہو گے کہ یہ دوسرا مقام ــــ یعنی سفر آخرت و مقام زہد اور بیان زاہد ہے۔" اس سے واضح ہوا کہ قاضی عین القضاۃ ہمدانی کی نظر میں 'زہد' کے معنی آخرت کے سفر کے ہیں۔ یہ معنی شعرا کے شعری لفظیات میں آنے والے لفظ 'زہد' کے معنی سے پوری طرح مطابقت رکھتے ہیں۔ تمہیدات میں 'زہد و زاہد' کی بحث فارسی زبان کے اہم اور بنیادی مباحث میں سے ہے (رک: ص ۳۱۱۔۳۴۲) اگرچہ نثر میں ہے لیکن ایرانیوں کے صوفیانہ اور عاشقانہ موضوعات میں سے ہے اور اس سلسلہ میں قاضی عین القضاۃ کی توضیحات "زہد و زاہد" بدلتے ہوئے معنی کے ایک اہم موڑ اور مرحلہ کی نشاندہی کرتی ہیں۔

۱۰۔ دیوان سنائی تصحیح مدرس رضوی تہران ص ۸۱۵ میں قدیم ترین شعر جس میں جمال محبوب کے مشاہدہ سے 'زاہد' کے عجز کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور جسے عین القضاۃ ہمدانی نے تمہیدات (ص ۲۸۲) میں نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ میرے مرشد شیخ مودود اسے اکثر پڑھا کرتے تھے، اس طرح سے ہے:

حافظ کی رندی ۱۱

گر زاہد را جمال آں روئے رسد
مارا بہ سرِ کوئے یکے ہوئے رسد

[اگر زاہد اس پری جمال کے چہرہ کی ایک جھلک دیکھ لے تو اس کی وحشت و دیوانگی سے گلی کوچے گونج اٹھیں]

۱۱۔ دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، طبع سوم تہران ۱۳۴۲، ص ۵۷

۱۲۔ دیوان عطار۔ ص ۹۴

۱۳۔
زہد رندانِ نو آموختہ راہے بدہیست
من کہ بدنام جہانم چہ صلاح اندیشم
(حافظ)

۱۴۔ جیسا کہ ملا ابو نصر سراج کہتے ہیں: "زہد ایک ایسا مقام مشرف ہے جو پسندیدہ احوال اور بلند مراتب کی بنیاد ہے" (مناقب الصوفیہ۔ ص ۲۲) ——— پانچویں صدی ہجری کے عاشقانہ نغمہ سرا، خاص طور پر خراسان کے صوفیہ تھے۔

۱۵۔ اس عاشقانہ و صوفیانہ [تحریک] کا اصل مولد و منشا خراسان تھا۔ ایران میں صوفیانہ حکمت کی بنیاد اول اول خراسانیوں نے رکھی (اسی طرح) فارسی کی صوفیانہ اور عاشقانہ شاعری کا میوہ نورس بھی پانچویں صدی ہجری میں، خراسان ہی میں تیار ہوا۔ احمد غزالی، سنائی اور عطار جو صوفیانہ اور فارسی زبان میں عاشقانہ ادب کے بانی تھے، تمام کے تمام خراسانی تھے۔ ہاں وہ صوفیانہ تحریک جو پانچویں صدی کے اوائل میں خراسان کے شہروں خصوصاً نیشاپور سے اٹھی، وہ آہستہ آہستہ مغربی ایران کے شہروں، عراق عجم، مراغہ، قزوین، ہمدان، رے اور اصفہان تک پھیل گئی اور ساتویں صدی ہجری تک تو تمام شہروں ——— شیراز، کرمان، ایشیائے کوچک اور خاص طور پر قونیہ تک جا پہنچی (ساتویں صدی ہجری میں) مغلوں کے حملوں، اور خراسان کے صوفیوں اور شاعروں کی، دوسرے شہروں میں ہجرت سے تمام ایران میں صوفیانہ حکمت اور عارفانہ شعر و ادب کی ترویج و اشاعت میں بڑی مدد ملی۔ سعدی اور حافظ کی صوفیانہ شاعری اور شاعرانہ تصوف بنیادی طور پر خراسانی ہے۔ حافظ کا دیوان از سر تا پا خراسانی ہے۔ وہ وہی خیالات و افکار بیان کرتے ہیں جو عطار و سنائی (ان سے پہلے) بیان کر چکے ہیں۔ جن لوگوں نے حافظ کے صوفیانہ خیالات کو ان کے ہم وطن روزبہان بقلی کے خیالات و افکار سے ملانے کی کوشش کی ہے، انھوں نے سخت ٹھوکر کھائی ہے۔ اس

ہیں کوئی شک نہیں کہ روزبہان بقلی ایران کے ان معروف صوفیہ میں سے ہیں جنھوں نے عشق الٰہی کے بارے میں قلم اٹھایا ہے۔ لیکن ان کا سلسلۂ تصوف دراصل جنید بغدادی کے سلسلۂ تصوف کی ایک شاخ ہے جو ابن خفیف اور ابوالحسن دیلمی کے ذریعہ مختلف اطراف سے اشاعت پذیر ہوا۔ لیکن ساتویں صدی ہجری کے بعد جس صوفیانہ مکتب فکر نے ایران کے دوسرے شہروں کی طرح شیراز میں بھی غلبہ حاصل کیا وہ خراسانیوں کا عاشقانہ مکتبِ فکر تھا۔ اس حیثیت سے خراسان کے سب سے زیادہ اہم شاعر و ادیب عطار ہیں۔ فارسی زبان کی صوفیانہ شعر و ادب کی تاریخ میں عطار کی شاعری (مثنویات، غزلیات اور قصائد) وہ نقطہ ہے جہاں سے فارسی کا صوفیانہ ادب ایک خاص رخ اختیار کر لیتا ہے۔ ہمارے ادب میں عطار کی شخصیت، عہد ساز شخصیت ہے اس حیثیت سے کسی دوسرے شاعر حتیٰ کہ سنائی کو بھی ان کے مقابلہ پیش نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے بعد فارسی کی صوفیانہ شاعری اگر پوری طرح نہیں تو بڑی حد تک ان کی شاعری سے متاثر رہی ہے۔ فکری لحاظ سے حافظ بھی عطار کے شاگرد ہیں۔ نیشاپور میں ان کے انتقال کے بعد خراسان میں صوفیانہ حکمت اور شعر و ادب کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا لیکن بعد میں خراسان کی عاشقانہ صوفیانہ حکمت اور معنوی شاعری کی برکت سے، ایران کے دوسرے شہروں میں نئی زندگی دوڑ گئی۔

۱۶۔ تمہیدات۔ ص ۳۰۰

۱۷۔ 'زاہد' اور 'رند' کے اخلاق و کردار اور لباس کا باہمی مقابلہ کچھ حافظ ہی کا خاص موضوع نہیں ہے بلکہ بحیثیت مجموعی، ایران کے تمام شعرا کا موضوعِ سخن رہا ہے مثلاً عطار فرماتے ہیں:

مذہب رندانِ خراباتِ گبر
خرقہ و سجادہ بیفگن ز دوش (دیوان ص ۱۶۱)

[دیر گبر کے رندوں کے مذہب (کے علامات یعنی) خرقہ و سجادہ کو کندھے سے اتار کر پھینک دو]

۱۸۔ اس بات میں 'خرقۂ تقویٰ' منزلِ خوف کی علامت ہے اسی طرح درج ذیل بیت میں صومعہ و خرقۂ سالوس

حافظ کی رندی [۱]

دلم ز صومعہ بگرفت و خرقۂ سالوس
کجاست دیر مغان ، نغمۂ رباب کجا

[میرا دل صومعہ اور خرقۂ سالوس کی وجہ سے حد درجہ مغموم اور دکھی ہے، دیر مغاں اور نغمۂ رباب، کہاں ہیں (تاکہ میں اس زہد ریائی اور اس کے سامان فخر و مباہات سے چھٹکارا حاصل کر لوں]

۱۹۔ حافظ کی شاعری میں جب اور جہاں بھی 'وقت' کا ذکر آتا ہے تو اس سے مراد 'احکامِ وقت' — یعنی شادی و غم، اندوہ و ملال، قبض و بست وغیرہ ہوتے ہیں — لیکن 'وقت' کے اصل معنی، اس کے زیر اثر پیدا ہونے والے احوال ہیں۔ وقت کا منبع حالات اور مصدر احکام (وقت) ہونا ایسا ہی ہے جیسے وہ عالم روح کے آسمان پر بادل ہیں جس سے گوناگوں حالات، قطرات کی طرح عاشق کے دل پر تراوش کرتے ہیں ان حالات کے تنوّع کی وجہ سے اس کو 'وقت کی بوقلمونی' بھی کہتے ہیں۔
(وقت کی تعریف و تشریح کے لیے ملاحظہ فرمایئے سوانح حواشی ص ۷۷، ۷۸)

۲۰۔ 'احکامِ وقت' مختلف و متضاد (ہوتے) ہیں۔ وہ شادی و طرب، بست و خوش دلی بھی ہے اور غم و اندوہ اور قبض بھی۔ دیوانِ حافظ میں 'رند' بیشتر شاد و خوش دل نظر آتا ہے

حافظا می خور و رندی کن، خوش باش (ولی)
[جنابِ حافظ! شراب نوش جان فرمایئے، رندی کیجیے اور خوش رہیے] یا

نیست در بازار عالم خوش دلی، گر زانکہ ہست
شیوۂ رندی و خوش باشی عیاران خوش ہست

[دنیا کے بازار میں مسرت و شادمانی (خوش دلی) کا کہیں وجود نہیں ہے اور اگر کہیں ہے تو وہ صرف رندوں کے طور اطوار اور عیاروں کی خوش باشی میں ہے]

اور وہ (حافظ) کبھی 'رند' کے غم و الم کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ مثلاً درج ذیل شعر میں فرماتے ہیں:

اہلِ کام و ناز را در کوئے رندی راہ نیست
رہروے باشد جہانسوزے نہ خامے بے غمے

[رندی کے کوچہ میں ہوس پرست اور متکبر (زاہد) کو دخل نہیں۔ یہاں تو گھر پھونک تماشا دیکھنے والے راہرو (رند) کی ضرورت ہے نہ کہ زاہدِ خام کی جسے غم واندوہ سے کبھی واسطہ نہیں پڑا]

پس معلوم ہوا کہ 'زاہد' نہ صرف یہ کہ 'رندوں' کی خوش دلی اور خوش باشی سے محروم ہوتا ہے بلکہ غمِ عشق سے بھی محروم ہوتا ہے۔

۲۱۔ عطار اپنی ایک غزل میں جس کا مطلع پہلے ہم نقل کر چکے ہیں 'زاہد' کی خودی کو خیال (وہم و گمان) اور عاشق کی خودی کو 'حضوری' سے تعبیر کیا ہے:

رہِ عاشق خراب اندر خراب است
رہِ زاہد غرور اندر غرور است
دلِ زاہد ہمیشہ در خیال است
دلِ عاشق ہمیشہ در حضور است (دیوان۔ ص ۱۹م)

'عاشق کا سیر و سلوک، خرابی نا تمام میں اور 'زاہد' کا سفر فریبِ مسلسل (کبھی نہ ختم ہونے والا دھوکا) میں (سے) ہوتا ہے ——— 'زاہد کا دل ہمیشہ وہم و گمان (خیال) میں پھنسا ہوتا ہے جب کہ عاشق کا دل 'دائمی حضوری' کی کیفیت میں محو ہوتا ہے'۔

۲۲۔ باوجود اس کے کہ عاشق کی خودی، حقیقی (خودی) ہوتی ہے اور وہ اس کے پرتو سے 'فرزندِ وقت' ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اس خودی کو معشوق کی خودی میں فنا ہو جانا چاہیے اس مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد وہ 'فرزندِ وقت' کی بجائے، 'خداوندِ وقت' (ابوالوقت) ہو جائے گی (سوانح فصل ۱۸، ۱۹) ان دونوں فصلوں کا ترجمہ و تشریح راقم مقالہ نے انگریزی زبان میں 'احمد غزالی کی نظر میں خودی اور وقت کا مفہوم' کے عنوان سے کیا ہے ——— (جاویدان خرد سال ۴۔ شمارہ ۲، موسم خزاں ۱۳۶۰ ص ۸۰۔ ۸۷ نیز لمعاتِ عراقی، لمعہ دہم)

۲۳۔ عطار کے درج ذیل بیت سے جو اس سے پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ موازنہ کیجیے:

درد لم تا برق عشقِ او بجست
رونقِ بازارِ زہدِ من شکست (دیوان ص ۵۷)

'جب سے اس کے عشق کی بجلی میرے دل میں کوندی ہے، میرے زہد کے بازار کی رونق ماند پڑ گئی ہے'۔

۲۴۔ شرح تعرف ج ۳، ص ۱۲۱۹ ـــ اس بات کو ابونصر سراج طوسی نے بھی اللمع ص ۴۶ پر نقل کیا ہے۔

۲۵۔ یہ بات شرح تعرف، ص ۱۲۲۰، اور متن تعرف ص ۹۲، میں اسی طرح ہے لیکن دوسری کتابوں میں دوسری طرح نقل ہوئی ہے۔ اللمع، ص ۴۶۔ 'تتبع' کی بجائے 'طمع' ہے مثلاً "جنید نے 'زہد' کے بارے میں دریافت فرمایا تو انھوں نے جواب دیا "زہد، ہاتھ کا املاک سے اور دل کا طمع سے خالی ہونا ہے" اور مناقب الصوفیہ۔ قطب الدین عبادی مروزی۔ تصحیح نجیب مائل ہروی۔ تہران ۱۳۶۲۔ ص ۴۴ میں اس طرح ہے "ظاہر کا ملک سے اور باطن کا طمع سے خالی ہونا، 'زہد' ہے"

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۲۲۰

۲۷۔ ایضاً۔ ص ۱۲۲۵۔ نیز رک اللمع ص ۴۶۔ ۴۷

نئی کتب
اقبال اکادمی پاکستان
GABRIEL'S WING
IQBAL
As I knew him By Doris Ahmad
The Reconstruction of Religious Thought in Islam
ALLAMA MUHAMMAD IQBAL
Concept of Self and Self - Identity
اقبال اور قرآن
برہان اقبال
میزان اقبال
اقبال ایک مطالعہ
اقبال کا تصور بقائے دوام
IQBAL
سوانح اقبال
کلیات اقبال
اردو — فارسی
اردو نثر میں سیرت رسول
تصور عشق و خرد
اقبال کی مابعد الطبیعیات
اقبال اور قائد اعظم
اقبال اور محبت رسول
IQBAL REVIEW
مکتوبات و خطبات اقبال
جاوید نامہ
Poems from Iqbal
اقبال کے کلاسیکی نقوش
Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought
دانائے راز
اقبال ۸۵
روایات اقبال