مکالماتِ معنوی درابیاتِ مثنوی

احمد جاوید

اقبال کے ممدوحین سے تفصیلی شناسائی پیدا کرنے کے لیے کوئی پچیس برس پہلے چار چھ احباب نے مثنوی مولانا رومؒ پڑھنی شروع کی تھی۔ اس دوران میں جو گفتگو ہوتی تھی اُسے ضبط کر لیا جاتا تھا۔ یوں کئی کیسٹیں تیار ہو گئیں۔ چونکہ مکالمات کی اشاعت کی ایک روایت پہلے سے موجود چلی آ رہی ہے اس لیے ہم نے بھی ہمت کی اور اس گفتگو کو کاغذ پر اُتار لیا۔ اس کا ایک حصہ جو اپنے طور پر ایک معنوی وحدت رکھتا ہے، پیشِ خدمت ہے۔ ان مجلسوں میں مسئولیت کا بار چونکہ مجھ پر ڈالا گیا تھا لہٰذا مکالمات کو نقل کرتے وقت یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ دیگر حضرات کے لیے اُن کے ناموں کی بجائے 'ا' کی علامت استعمال ہوئی ہے اور میرے لیے 'ج' کی۔

(۱)

قصۂ دیدنِ خلیفہ لیلیٰ را

گفت لیلیٰ را خلیفہ کاں توئی　　کز تو مجنوں شد پریشان و غوی
از دگر خوباں تو افزوں نیستی　　گفت: خامش! چوں تو مجنوں نیستی

(خلیفہ نے لیلیٰ سے کہا کہ اچھا تو وہ تُو ہے! جس کے لیے مجنوں آوارہ و بے حال ہو گیا۔ تو دوسرے حسینوں سے بڑھ کر تو نہیں ہے۔ لیلیٰ بولی: تُو چپ رہ! کیونکہ تو مجنوں نہیں ہے۔)

ج: پہلے ایک سوال صاف کرتے چلیں تا کہ آگے کوئی دقت نہ پیش آئے۔ روایتی معنوں میں 'جنوں' کا سبب کیا ہوتا ہے؟ ہماری روایت اور خاص طور پر روایتی شعریات میں یہ اصطلاح کس حوالے سے آتی ہے؟

ا: جذب (Attraction)! ربّانی یا انسانی؟

ج: بلاشبہ — لیکن یہ بیچ کی بات ہے۔ یوں دیکھیں گویا 'جنوں' ایک جہتِ انفعال یا Passive pole ہے، فاعلی جہت یا Active pole کون ہے؟

ا: وہ تو محبوب ہی ہوا۔

ج: زیادہ صحت اور وضاحت سے کہیں تو محبوب کی شانِ جمال! 'جنوں' کا سبب 'جمال' ہے اور 'حیرت' کا 'جلال'۔

ا: اچھا! اب سراج اورنگ آبادی کا وہ مشہور شعر زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتا ہے:

خبرِ تحیّرِ عشق سُن! نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا، جو رہی سو بے خبری رہی

ج: یہاں معاملہ تعینِ جمال یعنی 'پری' سے بھی اوپر اُٹھ گیا ہے جس کے نتیجے میں 'جمال' سے پیدا ہونے والا 'جنوں' بھی محو ہو گیا۔

ا: جب وہ یہ کہتا ہے کہ 'نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی'، تو یہاں 'بے خبری' کیا ہے؟

ج: حیرت اور فنا! اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ 'من و تو' کا امتیاز اُٹھ گیا، بلکہ یہ ہے کہ محبوب تعینِ جمال سے بلند ہو گیا اور عاشق تعینِ جنوں سے —— خیر! یہ تو بیچ میں ایک بات آ گئی تھی...... ہم یہاں سے چلے تھے کہ 'جنوں' کی اصل 'جمال' ہے۔ مجنوں، صاحب جنوں ہوا تو مشاہدۂ جمال کی بدولت ہوا۔ اب 'جمال' بلکہ تصورِ جمال کی ایک جہت وہ ہے جس پر بادشاہ کھڑا ہے —— یہاں بادشاہ کو کردار بنانا رومی کا ایک کمال ہے—— بادشاہ کا مطلب ہے: متصرف بر ظواہر۔ اس کے تصورِ جمال میں بھی حُسن ظواہرِ جمال کی قبیل سے ہو گا نہ کہ مظاہرِ جمال کے سلسلے سے۔ گویا اس کردار کے ذریعے ظواہر بمقابلہ مظاہر کے اصول کو مجسم کر کے دکھا دیا۔ ظواہر کی راہ چلنے والا تو یہی کہے گا کہ ارے لیلیٰ یہ ہے! نک چپٹی، بھینگی، کالی! آخر مجنوں نے اس میں کیا دیکھا کہ حال سے بے حال ہو گیا—— ! لیلیٰ کا جواب یہ ہے کہ تو مجھے اپنے تصورِ حُسن کے مطابق دیکھنا چاہتا ہے جبکہ مجنوں کا تصورِ جمال مجھے دیکھ کر قائم ہوا ہے۔ تُو ظاہر سے پیچھے نہیں جھانک سکتا اسی لیے مجنوں نہ بن سکا۔

ا: یہاں جمالیات کا ایک عام مبحث ذہن میں آتا ہے کہ جمال حقیقۃً کہاں ہوتا ہے؟ ناظر میں یا منظور میں؟ یا پھر دونوں میں؟ اب ایک سطح پر دیکھا جائے تو بادشاہ ناظر ہے اور لیلیٰ منظور۔ لیکن اس کے باوجود یہاں ناظر کو وہ چیز نظر نہیں آ رہی جو ایک دوسرے ناظر کو آ رہی ہے! اس اشکال کو ذرا حل ہونا چاہیے۔

ج: ظاہر، شے کو ایک مفہوم اور ایک View پر متعین کر دیتا ہے۔ ان لوگوں نے ظاہر میں محدود رہنے کے باوجود ظاہر ہی کے اصول کو نہیں سمجھا۔ دراصل یہ حضرات جمال کو ایک وصف عارضی بتا رہے ہیں۔ اس کے پیچھے یہ خیال کام کر رہا ہے کہ جمال ایک اضافی چیز ہے—— یعنی آپ کچھ سمجھ سکتے ہیں، میں کچھ سمجھ سکتا ہوں۔ جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ جمال ایک شانِ مستقل ہے نہ کہ وصفِ اضافی —— اس طرح کی بعض دیگر تعریفوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ گویا جمال ایک کیفیتِ ذہنی کا نام ہے۔

ا: یہ حسن کی انسانی سطح ہے۔ ایسی تعریفوں کا تعلق انسانی جمال سے ہے۔ جمال کی ایک سطح وہ بھی ہے جس کے بارے میں کیٹس (Keats) نے کہا ہے کہ صداقت، حسن ہے اور حُسن، صداقت! ...... یہاں کیٹس نے جمال کا رشتہ صداقت سے قائم کر دیا ہے۔

ج: اگر کیٹس کو ان معانی کا علم تھا جن پر یہ الفاظ دلالت کر رہے ہیں، یعنی حق، جمال ہے اور جمال، حق—— مجھے شبہ ہے کہ وہ یہی بات کہہ رہا ہے! الفاظ سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ اصل میں زبان کے باطن میں ایک معنوی نظام ہوتا ہے جو مابعد الطبیعی تصورات پر استوار ہوتا ہے۔ وہ تصورات غائب ہو جائیں تو بھی اُن کے اظہاری سانچے بہرحال موجود رہتے ہیں۔ بعد میں کچھ لوگ انھی کو

ایک خلا میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ رومانویوں (Romantics) کے یہاں یہ کام بہت ہے۔ یہ لوگ مابعدالطبیعی جمال کو حسیات یا خیالِ محسوس کی سطح پر گھسیٹ لائے ہیں۔

س: اس کی ایک مثال خود ہمارے یہاں کے رومانویوں میں دیکھی جا سکتی ہے جنھوں نے جمال کو فطرت میں محدود کر دیا جس کے نتیجے میں یہاں بھی فطرت پرستی کا ایک Cult پیدا ہو گیا۔ مسئلہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اجزاء میں موجود صداقت تو تلاش کر لی لیکن ان اجزا سے جمال کی جو کلیت مرتب ہو سکتی تھی، میں نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کوئی شخص اُس تک پہنچا ہے۔

ج: ہمارے یہاں جمال ایک معروضی حقیقت ہے، موجود فی الخارج حیثیتِ مستقل کا حامل ہے۔

س: گویا ہم جمال کو مظاہرِ حق میں شمار کر رہے ہیں!

ج: حق، انسانی شعور کی ہر سطح میں راسخ اوّلیات میں سے ہے۔ انسان کی فطرت میں انتہائی گہرائی میں جا کر جو تصورات نقش ہیں، اُن میں حق اور وجود کا تصور سب سے زیادہ بدیہی اور سریع الفہم ہے۔ کیٹس (Keats) نے حق کا لفظ استعمال کر کے اپنی رومانوی جمال پرستی کو دانستہ نا دانستہ ایک آڑ فراہم کی ہے۔ ہمارے یہاں حق ایک وجودِ خارجی ہے جو اپنے احکام و اطلاقات کے ساتھ موجود ہے۔ وہاں حق ایک مشترک نفسی مفہوم کا نام ہے۔ فطرت سے نیچے بہت نیچے انسانی نفس میں کچھ مشترک مفہومات ہوتے ہیں، حق اُن مفہومات میں وجود کے بعد سب سے بڑا اور سب سے پہلا مفہوم ہے۔ کیٹس نے جمال کو اُس سے نسبت دے کر ایک التباس پیدا کر دیا۔ دوسری طرف جمال، جیسا کہ آپ نے فرمایا، مظاہرِ حق میں سے ہے! یہ بات نہیں — 'جمیل مخلوق' مظاہرِ حق میں سے ہے، جمال ظہورِ حق ہے۔ عرفانی اصطلاح میں کہا جائے تو جمال کا اصول 'تشبیہ' ہے اور اس کے مقابل جلال کا 'تنزیہہ'۔ اس دائرۂ ظہور میں جتنی سطحیں ہیں، اُن سب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اگر ہم جمال کی تعریف کریں تو وہ تعریف ہے: 'شے کا ظہورِ کامل' — لیکن اس 'ظہورِ کامل' کی دلالت مختلف درجات میں بدل جاتی ہے۔ اس کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ جیسے انسان کا جمال، انسان کا ظہورِ کامل ہے یعنی، ابن عربی کے الفاظ میں، اس کے اقتضائے ثبوتی و وجودی کا ظہورِ کامل — مگر کیا انھی معنوں میں 'ظہورِ کامل' کا لفظ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے استعمال ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں! کیونکہ اگر ہم نے اس کا خفیف سا امکان بھی روا رکھا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات جیسی ہے، ویسی ہی ظاہر بھی ہو گئی۔ یوں اس کی جہت تنزیہہ غائب ہو جائے گی۔ یہاں بنیادی فرق یہ ہے کہ غیرِ حق کا ظہور اصولی طور پر اس کے اختیار سے ماورا ہے جبکہ حق کا ظہور اُس کے اختیار کا نتیجہ ہے۔ اسی کو ہم

شانِ جمال کہتے ہیں۔ حق کے بطون و خفا کی نسبت اُس کے جلال سے ہے۔ گو کہ جلال بھی ایک جمال ہے مگر اس کا ناظر خود اللہ ہے۔ یہ غیر متعلق بات ہے مگر چونکہ ہم سب ایسی باتیں قریب قریب بھول چکے ہیں اس لیے عرض کیے دیتا ہوں کہ جمال کی جو تعریف بیان ہوئی ہے، اُس کی روشنی میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ظہورِ حق کی دو بنیادی قسمیں ہیں: حق کا ظہور خود حق کے لیے اور حق کا ظہور غیرِ حق کے لیے۔ دونوں جمال ہیں البتہ ہماری تعریف دوسرے ظہور تک محدود ہے...... یہاں سے پھر اصل بات کی طرف آتے ہیں کہ جب ہم جمال کی اس تعریف پر پہنچے کہ جمال، ظہورِ شے ہے تو اس میں ایک نازک فرق اور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ماسوی الحق کے مراتب میں ظہور شے کا مطلب ہے: شے کی حقیقت کا ظہور ـــــ لیکن مراتبِ ذاتیہ میں یوں نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ذات تو خود ہی حقیقت الحقائق ہے۔ وہاں اُس کا جو بھی ظہور ہے وہی جمال ہے۔ جس دائرے میں یہ گفتگو ہو رہی ہے وہاں ہمیں یہ تعریف کفایت کرتی ہے۔ البتہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حقیقتِ شے کا ظہور شرائطِ مظاہر پر نہیں ہوگا۔ کچھ شرائط، کچھ معیارات مظاہر کے قانون سے مقرر ہوتے ہیں، ایسے قوانین سے جو مظاہر پر Base کرتے ہیں ـــــ اُن سے نفسِ انسانی میں ایک عادت اور مجموعی حالت سی پیدا ہو جاتی ہے جسے ہم مثلاً تہذیبی یا اجتماعی ذوق کہہ سکتے ہیں۔ حقیقتِ شے کا ظہور اُس ذوق کا پابند نہیں ہوگا۔

ا: یہاں وہ بات ہو سکتی ہے جو انھی مباحث میں اضافیت کے مدعی کہتے ہیں کہ حبشیوں کا تصورِ حُسن ہم سے بالکل مختلف ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ حُسن اضافی ہے۔

ج: یہ سب تصورات مظاہر کے قوانین سے پھوٹے ہیں۔ بہر حال جواب اس کا یہ ہے کہ حُسن نہیں بلکہ تصورِ حُسن اضافی ہے۔ جن لوگوں پر حقیقت منکشف ہو جائے اُن کا تصورِ جمال مظاہر کی قید سے نکل جاتا ہے، جو لوگ اس انکشاف سے محروم ہوں اُن کا تصورِ حُسن نفسی کیفیت و حالت تک محدود رہتا ہے۔ ہمارے اکثر شعری تصوراتِ جمال حقیقتِ متصل کے ظہور پر قائم ہیں۔ ہر شے کی ایک ماہیت اور متصل حقیقت ہوتی ہے جو اس کی نوع سے متعلق ہوتی ہے۔

ا: اب تک ہم نے جتنی گفتگو کی ہے اُس کے بعد 'دیدۂ مجنوں' کو بھی کھولنا ہوگا ورنہ ۔ 'دیدۂ مجنوں اگر بودے ترا' کی وہ تشریح بھی کی جا سکتی ہے کہ حسن درنگاہِ ناظر ـــــ یہاں 'دیدۂ مجنوں' سے پھر کیا مراد ہوگی؟ مجنوں کی اصل جمال تک پہنچ یا اُس کو Percieve کرنے کی استعداد؟

ج: شاعری میں تشبیہی رنگ غالب ہوتا ہے، تشبیہہ پیدا ہوتی ہے حس سے۔ جو چیز حس کے معمولات میں ہو اُس کو بیان کیا جاتا ہے۔ جمال کا حسی معمول 'آنکھ' ہے، اور اگر ہم روایت کو جانتے ہیں تو آنکھ کی مختلف دلالتیں ہمارے علم میں ہونی چاہییں۔ یہاں 'دیدہ' سے مراد 'دیدۂ باطن' ہے ۔

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

اقبال نے ہمارے تصورِ جمال کو اس شعر میں بند کر دیا ہے۔ جمال ہر سطح پر دیکھنے کا موضوع ہے۔

'دیدۂ مجنوں اگر بودے ترا'۔ یعنی اگر تجھے اصل جمال سے کوئی نسبت حاصل ہوتی تو 'ہر دو عالم بے خطر بودے ترا'۔ یہاں مولانا نے تمام مظاہر کو دو عالم میں حصر کیا ہے —— یعنی تمام مظاہر تیری نظر میں ہیچ ہوتے۔

ا: یہاں وہ مشہور حکایت یاد آتی ہے کہ رابعہ بصریؒ پانی کا کوزہ اور ایک مشعل لیے چلی جا رہی تھیں۔ کسی نے پوچھا کہ بی بی! کیا کرنے جا رہی ہیں؟ تو بولیں کہ اس پانی سے جہنم کو ٹھنڈا کروں گی اور مشعل سے جنت کو آگ لگاؤں گی تا کہ لوگ جنت کی طمع اور دوزخ کے خوف سے اللہ کی عبادت نہ کریں بلکہ اخلاص کے ساتھ صرف اور صرف اُس کی طرف متوجہ ہو جائیں —— ایک تو یہ تصور ہے جو ایک عظیم صوفی خاتون کا پیش کردہ ہے اور دوسری طرف قرآن کا قانونِ سزا و جزا ہے جس میں ایک سے ڈرایا گیا ہے اور ایک کی بشارت دی گئی ہے...... یہاں ان دونوں میں تطبیق کیسے کریں گے؟

ج: پہلی بات تو یہ ہے کہ جو لوگ جنت حاصل کرنے اور دوزخ سے بچنے کے لیے عبادت کر رہے ہیں وہ بھی اچھے ہیں۔ امر سے تعلق بھی اچھا ہے اور آمر سے تعلق بھی اچھا ہے۔ باقی حضرتِ رابعہؒ کی اس حکایت سے بعض لوگ یہ بھی استدلال کرتے ہیں کہ اس میں انعامِ الٰہی اور عذابِ خداوندی کی اک گونہ تحقیر کی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جنت ہو یا دوزخ، دونوں انسان سے کمتر ہیں۔ وہ ان پر بحیثیتِ انعام و عتابِ الٰہی کے کلام نہیں فرما رہیں بلکہ بحیثیت ایک موجود چیز کے —— ورنہ اگر ہم قدم قدم پر چیزوں میں کارفرما نسبت الٰہیہ دیکھنا شروع کر دیں تو کوئی بھی عمل ممکن نہیں رہے گا۔

O

باخودی تو لیک مجنوں بے خود است
در طریقِ عشق بیداری بد است

(تو ہوش میں ہے لیکن مجنوں بے ہوش ہے۔ عشق کی راہ میں بیداری بُری ہے۔)

ا: خودی کو جن معنوں میں اقبال نے استعمال کیا ہے، ظاہر ہے یہ اُن معنوں میں تو نہیں ہے۔

ج: بالکل۔ البتہ آپ اجازت دیں تو یہاں میں اقبال کے تصورِ خودی پر تفصیل سے کچھ عرض کروں۔ بیچ میں حضرت مجدد صاحبؒ کا بھی حوالہ آ جائے گا جو میرے خیال میں ناگزیر ہے۔ اقبال کے نظریۂ

خودی پر گفتگو کرتے ہوئے عام طور پر دیکھنے میں آیا ہے کہ حضرت مجددؒ کو اس مبحث میں ایک کلیدی حوالے کی حیثیت سے پیش کرنے کی بجائے اُن کا ذکر سرسری سے انداز میں کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ نظریۂ خودی اور وحدت الوجودی تصورِ وجود کے درمیان پایا جانے والا اصولی فرق اور اختلاف مجدد صاحبؒ کو نظر انداز کر کے پوری طرح سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ علامہ کا تصورِ خودی اپنے جوہر میں حضرتؒ کے تصورِ عبدیت سے ماخوذ ہے۔ فی الوقت ہمیں اجمالاً ہی سہی مگر وحدت الوجودی موقف اور اس کے بالمقابل مجدد صاحبؒ کے جوابی موقف کا جائزہ ضرور لینا چاہیے تاکہ اقبال کے نظریۂ خودی کی بہتر اور کامل تر تفہیم میسر آ سکے۔ اربابِ وحدت الوجود، خصوصاً ان کے سرخیل شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کے عقیدے میں وجود کی دو جہتیں ہیں جنھیں واجب و ممکن، حقیقی و اعتباری یا اصلی و ظلی جو چاہیں کہہ لیں۔ واجب اور حقیقی کی تعریف یہ ہے کہ وہ قائم بالذات ہے، قدیم ہے، بالارادہ ہے اور لاشریک۔ جبکہ ممکن اور اعتباری کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے، حادث ہے، اس کی موجودگی میں اس کے ارادے کو کوئی دخل نہیں اور یہ مشترک الوجود ہے۔ بعض وجودیوں کے خیال میں جو شے قائم بالذات نہ ہو اُس کی یکسر نفی عقلاً جائز ہے۔ ابن عربی نے بھی بس یہی بات کی ہے کہ خالق اور مخلوق کے وجود میں لفظی مناسبت کے علاوہ کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی۔ مخلوق، بالذات موجود نہیں بلکہ معدوم ہے۔ خالق، بالذات موجود ہے لہٰذا وجود کے ساتھ حقیقی انتساب فقط ذاتِ حق کو زیبا ہے۔ اس مقام پر یہ نکتہ پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ اس مبحث میں وجود اور موجودگی میں فرق ہے۔ وحدت الوجود میں غیر اللہ کے وجود کا تو اس معنی میں انکار کیا جاتا ہے کہ اس کا منبع و مرجع عدم ہے، مگر اس کی موجودگی کو 'شے کے عارضی اتصافِ وجود' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ مسئلہ تقدیر میں حضراتِ وجودی جبر کا انکار کرتے ہیں۔ حضرتِ مجددؒ نے وحدت الوجود کی حقیقت کا انکار نہیں کیا بلکہ اس کے کائناتی اطلاق پر کلام فرمایا ہے۔ ان کے ارشاد کے مطابق، 'اعتبار' اپنی اصولی جہت سے لائق نفی نہیں بلکہ واجب الاثبات ہے، کیونکہ 'اعتبار' امرِ عدمی نہیں، امرِ وجودی ہے۔ اس مقام پر آ کے شیخ سرہندیؒ نے وہ بے مثال اصول بیان کیا جس نے وحدت الوجود کی مابعد الطبیعی ہیئت اور اس کے عرفانی استناد کو بدل کر رکھ دیا۔ آپ نے بتایا کہ باری تعالیٰ وجود سے نہیں بلکہ اپنی ذات سے موجود ہے۔ وجوب وجود ہو یا سلبِ عدم، دونوں اس بارگاہِ بلند کے ادنیٰ چاکر ہیں۔ حضرتِ مجددؒ کا منشا یہ ہے کہ چونکہ وجود عینِ ذات نہیں، زائد بر ذات ہے لہٰذا غیرِ خدا میں اس کا اثبات غلط یا خلافِ حقیقت نہیں۔ یہ تو ٹھیک ہے کہ ممکنات، وجود کے ساتھ عارضی

اتصاف رکھتے ہیں مگر یہ عارضی اتصاف اپنے دورانِ اطلاق میں حقیقی ہے......اب یہاں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا امکان و وجوب دو مستقل الگ دائرے ہیں جو آپس میں کوئی ربط نہیں رکھتے؟ یا ان کے درمیان کوئی تعلق پایا جاتا ہے؟—— مجدد صاحبؒ کے نزدیک دائرہ امکان مکمل ہو کر دائرہ وجوب کے قابل ادراک رابطے میں آ جاتا ہے اور چونکہ وجوب و امکان دونوں 'وجود' پر استوار ہیں لہٰذا ان کے بیچ ایک وجودی وحدت منکشف ہوتی ہے جسے لوگوں نے غلطی سے وحدتِ ذاتی سمجھ لیا، حالانکہ یہ حقیقتِ عبدیت کا ظہور ہے۔ وجوب و امکان کی اس ربطی یکجائی کو وحدت الوجودی حضرات 'توحید وجودی' حضرت مجددِالف ثانی 'ظہورِعبدیت' اور اقبال 'خودی' کہتے ہیں۔

ا: اسرار خودی میں اقبال نے اپنا تصورِخودی خاصی تنظیم و ترتیب کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مناسب ہوگا اگر ہم اس کے حوالے سے اپنی گفتگو کو آگے بڑھائیں۔

ج: جی ہاں! اس طرح بہت آسانی ہو جائے گی۔ اسرار و رموز کے حوالے سے جو باتیں ذہن میں آتی ہیں وہ کچھ اس طرح ہیں کہ خودی، ذاتِ حق کی شناخت کے علاوہ اس کی تقدیری و تخلیقی فعلیت کی اصل بھی ہے۔ اس مطلق خودی نے اپنے ذوقِ نمود اور وجود آفرینی سے انسان کی شکل میں خودی کے بے شمار مقید مراکز خلق کیے۔ مطلق خودی اور مقید خودی کا ربطِ باہم، تماثل اور تقابل دونوں بنیادوں پر قائم ہے۔ تماثل کا اصول فعلیت میں جاری ہے اور تقابل کا ذات میں۔ انسان کے لیے ماہیتِ خودی کا عرفان، عرفانِ نفس اور عرفانِ رب دونوں کو محیط ہے۔ چونکہ کائنات کا خارجی پھیلاؤ بظاہر عرفانِ نفس و رب کے لیے ایک آڑ سی بنا ہوا ہے لہٰذا مقصد آفرینی اور مقصد کوشی، خودی کا وظیفہ ہے تاکہ یہ بوقلمونی اور یہ بکھراؤ اپنی اصل سے مخالف رُخ نہ پکڑ لے۔ لیکن چونکہ مقاصد کی فراہمی کسی خودکار نظام کے تحت نہیں، اس لیے تماثل کے اصول پر "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" کی تعلیم کے مطابق انسان تخلیقِ مقاصد کے ذریعے اپنی خودی کی پہنچ، سمائی اور اشیا و حقائق پر اس کی گرفت کو بڑھاتا چلا جاتا ہے ؎

زندگانی را بقا از مدّعاست
کاروانش را درا از مدّعاست

ا: اسرارِ خودی ہمارے سامنے رکھی ہے۔ کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے اس کی طرف رُجوع کریں اور اسے اور رموزِ بے خودی کو ملا کر دیکھیں تاکہ خودی و بے خودی کے معاملے میں علامہ کا موقف ذرا تفصیل سے سامنے آ جائے؟

ج: اگر آپ یہی بہتر سمجھتے ہیں تو بسم اللہ!

ا: اسرار سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ خودی ذوجہتین ہے۔ اس کی جہتِ اوّل ربانی ہے اور جہتِ ثانی انسانی

—— البتہ اس کا مفہوم دونوں جہات میں ایک ہے یعنی مؤثرِ حقیقتِ وجود —— خودی اپنی الوہی جہت میں غیر متغیر اور اکمل ہے مگر انسانی جہت میں متغیر اور متحرک —— لہٰذا انسانی خودی کو تربیت کے مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے —— اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی۔ ذرا ان مراحل کی وضاحت کر دیں!

ج: اطاعت، خودی کو بے مہار اور مطلق العنان اندھی عملیت سے روکتی ہے۔ انسانی خودی کی صحیح کارکردگی ایک بالاحقیقت کے آگے اس کی مسئولیت سے مشروط ہے، اور یہی اطاعت ہے۔ اطاعت، اقبال کے نزدیک 'جبر' نہیں بلکہ اختیار کی اعلیٰ صورت ہے۔ اس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ کائنات میں انسان کا بڑا ہدف حصولِ بقا ہے۔ جو چیزیں اس کے ارادے کی فیصلہ کن شمولیت کے ساتھ حصول بقا میں معاونت کرتی ہیں، انھیں ان کے قوانین سمیت اختیار کرنا روحِ اختیار ہے۔ چونکہ اطاعتِ خداوندی انسان کے وجود کی تشکیل و تکمیل میں لازمی شرط ہے لہٰذا اپنے وجودی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے خودی کو پہلے ہی قدم پر اطاعت کوشی لازم ہے کیونکہ خودی قوسِ وجود کی تکمیل کا واحد آلہ ہے۔

نفس، انائے سفلی کی اصل ہے جو انائے حقیقی سے بیگانہ ہے۔ اس کی تمام تر تگ و دو حفظِ بدن تک محدود ہے۔ اگر اس پر پابندیاں نہ عاید کی جائیں تو انسان کا تصورِ خویشتن، تصورِ کائنات اور تصورِ الٰہ بگڑ کر رہ جاتا ہے۔ اس بگاڑ کی وجہ سے اس کے مقاصد اور اہداف ایک اسفل سطح پر ہی رہ جاتے ہیں، نتیجۃً انسان اپنے وجود کی حقیقت سے بے خبر اس کے امکانات بروے کار نہیں لاسکتا۔ گویا اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ نفس کی بے لگامی انسان کو ایک طرف اپنے آپ سے اور دوسری طرف خدا سے دور رکھتی ہے۔ یہ دوری خودی کی نشوونما میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے —— غلبۂ نفس دراصل اختیارِ انسانی کی ضد ہے جو خود اُس کو اپنے ہی اختیار سے خارج کر دیتا ہے:

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں
می شود فرماں پذیر از دیگراں

تربیتِ خودی کا مرحلہ اوّل یعنی اطاعت اپنی حد میں ایک کلیت گیر مطالبہ ہے جس کی تکمیل اس کی ضد یعنی غلبۂ نفس کے انسداد پر منحصر ہے۔ انسانی خودی جب اپنی تربیت کے پہلے دو مراحل سر کر لیتی ہے تو اس کے ثمرے کے طور پر اسے نیابت الٰہی کا فریضہ عطا ہوتا ہے۔ یہ خودی کی اصلی فعالیت کا مرحلہ ہے۔ نیابت الٰہی کیا ہے؟ کائنات کو اس کی اصل سے واصل کرکے اسے منشائے ربانی کے مطابق چلانا!...... انسان کی فاعلی مداخلت کے بغیر اشیا اپنی حقیقت سے منقطع رہتی ہیں۔ وہ نائب حق ہے جو اس کائناتِ صورت میں معنی پیدا کرتا ہے:

نائب حق در جہاں بودن خوش است　　بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائب حق ہمچو جانِ عالم است　　ہستیِ او ظلِ اسم اعظم است
از رموزِ جزو و کل آگہ بود　　در جہاں قائم بامراللہ بود

س: اس گفتگو سے خودی کی ماہیت وحقیقت تو بیان ہوگئی مگر اس کی فعلیت کس اصول پر مبنی ہے؟ اس پر بھی کچھ بات ہونی چاہیے۔

ج: نہیں! خودی کی ماہیت وحقیقت کا بیان ابھی آگے چل کر ہوگا۔ پہلے اس سوال کو دیکھتے ہیں کہ اس کی فعلیت کس اصول پر مبنی ہے؟ —— دائرہ انسانیت میں خودی کی فعلیت اصولِ تسخیر پر مبنی ہے۔ تسخیر کے لیے وجودِ غیر، ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ غیر بھی فی الاصل خودی ہی سے مستفاد ہے مگر اس کا اظہار عینیت کی نہیں بلکہ غیریت کی سطح پر ہوا ہے —— اب ذرا ہم خودی کی ماہیت کی طرف چلتے ہیں! اقبال کے یہاں خودی، ہستی کے تمام مدارج اور وجود کے کُل تعینات کو محیط ہے۔ ہر مرتبے میں اس کا اطلاق یکساں ہے اگرچہ اظہار میں فرق ہے۔ اپنے پہلے درجے میں خودی تشخصِ شے ہے۔ چونکہ تمام ماسوی اللہ موجودات اپنے تشخص میں دو جہتوں پر قائم ہیں لہٰذا ان کی حقیقت کی درست تفہیم کے لیے یہ دونوں جہتیں ساتھ ساتھ پیش نظر رہنی چاہییں۔ پہلی جہت 'سماوی' ہے جہاں شے کا تشخص مستقل ہے لیکن انفرادی نہیں —— اور دوسری جہت 'ارضی' ہے جہاں یہی تشخص انفرادی ہے مگر مستقل نہیں۔ اس کے برعکس خدا کا تشخص ایک جہت سے حقیقی اور دوسری سے اعتباری نسبت رکھنے کے باوجود ہر پہلو سے مستقل بھی ہے اور انفرادی بھی۔ وہاں یہ دونوں جہات جہت ذاتی اور جہتِ صفاتی ہیں۔ جہتِ ذاتی میں یہ تشخص مستقل، لاشریک اور انفرادی ہے، جبکہ جہت صفاتی میں بھی یہ مستقل ہے مگر حرکیت کے ساتھ، لاشریک ہے مگر نسبتوں کے ظہور کے ساتھ، اور انفرادی ہے لیکن انفرادِ محض کی بجائے انفرادِ مطلق کے ساتھ...... عرفانی اسلوب میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ خودی یا انا کے تین مراتب ہیں: مرتبۂ محضیت، مرتبۂ اطلاق اور مرتبۂ تقیید —— مرتبۂ محضیت میں خودی، انائے محض ہے، وراء الوراء ثم وراء الوراء اور دائرۂ تعلق سے بالکل منزّہ۔ مرتبہ اطلاق میں انائے مطلق ہے، موصوف بہ صفات ہے اور اقلیم تعلق میں تجلّی فرما —— اور مرتبۂ تقیید میں خودی انائے مقید ہے جو قائم الی الغیر ہے۔ اوپر کے دو مراتب الوہی ہیں اور تیسرا امکانی اور انسانی۔ خودیِ محض تو ذاتِ خداوندی ہے، وہ تو اس مبحث میں آتی ہی نہیں —— البتہ خودیِ مطلق جو خدا کا صفاتی تشخص ہے، اپنے مظاہر رکھتی ہے جن کا اثبات اسی صورت میں ممکن ہے جب ان میں مطلق کا ظہور ہو —— مقید اس وقت تک موجود ہی

نہیں ہے جب تک اس میں مطلق کے ساتھ خود مطلق کی جہت سے جزوی اور اپنی جہت سے کلی اتصاف نہ پیدا ہو جائے۔ یہیں سے خودی کا دوسرا درجہ شروع ہوتا ہے، یعنی اس کی فعلیت۔ یہ فعلیت دائرہ در دائرہ ہے۔ چھوٹا دائرہ شخصی ہے اور بڑا اجتماعی —— فرد، خودی کی حقیقت کا میڈیم ہے اور جماعت اس کی غایت کا۔ جماعت، انفرادی خودی کے لیے اہداف فراہم کرتی ہے۔ فرد ان مقاصد سے بیگانہ ہو کر اپنی خودی کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ اجتماعی خودی دراصل انفرادی خودی ہی کا وسعت پذیر ظہور ہے، بس اتنا ہے کہ اس میں فرد یا تو محو ہو جاتا ہے یا پھر ثانوی رہ جاتا ہے۔ اسی چیز کو اقبال نے 'بےخودی' سے تعبیر کیا ہے۔ گویا خودی اپنی حقیقت میں تو شخصی ہی رہے گی مگر اپنی فعلیت میں اجتماعی ہو جائے گی۔ خودی اور بےخودی کی اس باہمی نسبت کو 'نفیِ بعض برائے اثباتِ کل' کے کلیّے کی روشنی میں سمجھنا چاہیے، یعنی انفرادی خودی کا فعلی تشخص اجتماعی خودی کے ذاتی تشخص میں گم ہے۔

میرا خیال ہے کہ ہم نے رومی سے خاصی بےوفائی کر لی۔ اب اُن کی طرف پلٹنا چاہیے۔

ا: رومی کے مُرید کے ساتھ کچھ وقت گزار لینا اُن سے بےوفائی نہیں بلکہ عین وفاداری ہے! اگر اس گفتگو کو یونہی آزاد رہنے دیا جائے تو بہتر ہے۔ بہت سی کام کی باتیں آ جائیں گی۔ چلیں اب یہ دیکھیں کہ روایتی مفہوم میں خودی و بےخودی آیا صحو و سکر ہیں یا ان کے کچھ اور معنی ہیں؟

ج: روایتی مفہوم میں خودی و بےخودی، صحو و سُکر نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تعینِ انسانی ہی میں محدود رہو گے تو حقائق کو سمجھ سکتے ہو نہ اُن تک پہنچ سکتے ہو۔ حق کو اپنے تعین سے نکل کر دیکھو، اُسے اپنے تعین میں محدود کرنے کی سعی مت کرو۔ کسی بھی حقیقت تک پہنچنے کے لیے اُس سے نچلے تعینات کو توڑنا چاہیے۔ بےخودی کسے کہتے ہیں؟ اپنے تعین سے نکل کر حقائق کا خود انھی کی شرائط پر عرفان حاصل کرنا! —— حقائق، ظاہر ہے کہ ماورائے ناسوتی جہت رکھتے ہیں، ان کی اس جہت سے علماً یا حالاً واصل ہو جانا بےخودی ہے —— اقبال جب ان چیزوں کو رد کرتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان مباحث میں اُن کے پیشِ نظر الفاظ کی ظاہری دلالتیں ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اُن کا مقصود مردِ عمل تھا۔ مردِ عمل کا مطلب ہے ظاہری دلالتوں پر چلنے والا۔ اُن کا بیشتر کام حقائق کو ٹھوس انسانی صورتِ حال اور اس کے معیار پر لانا ہے۔ یہ رویّہ ایک لحاظ سے مفید بھی تھا۔ مسلمانوں کو اُن کے تاریخی زوال سے نکالنے کے لیے ایسا کرنا ضروری تھا۔

ا: جس شعر کے حوالے سے یہ گفتگو ہو رہی ہے، اُس میں مجنوں کے لیے کہا جا رہا ہے کہ خودی سے نکل کر بےخود ہو گیا تو اُس کی چشمِ حقیقت بیں کھل گئی۔ گویا تعین ناسوتی کا اسیر نہ رہا۔ دوسری طرف

اقبال کا موقف یہ ہے کہ بے خودی اس لیے مذموم ہے کہ اس میں تعینِ ناسوتی محو ہو جاتا ہے جبکہ وہ محلِ احکام ہے۔ یہ اعتراض اسی صورت میں رفع ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ بے خودی احکام کا اطلاق زائل نہیں کرتی۔

ج: اس میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ احکام کی جہتِ صادرہ نہیں بلکہ جہتِ قابلہ ناسوتی ہے۔ احکام صادر ہو رہے ہیں مطلوب کی طرف سے۔ تو جب رجوع الی المطلوب ہو رہا ہے اُس وقت احکام کی قبولیت کسی بھی صورت میں کم یا غائب نہیں ہوگی بلکہ اور مستحکم ہو جائے گی۔ بس اتنا ہے کہ وہ جہتِ قابلہ، جہت غالبہ نہیں رہے گی۔ اسی کو کہتے ہیں انہدام خودی۔ یہاں روایتی اصطلاحات میں اقبال کی تائید میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی تعین اُس کی حقیقت بھی تو ہے! اقبال کے نزدیک خودی یہ ہے کہ انسان اپنے پورے شعور کے ساتھ اپنی حقیقت سے واصل ہو جائے —— ٹھیک ہے! انسان کا اپنے تعین حقیقی سے شعور وعمل کے ساتھ واصل ہو جانے کا نام خودی ہے —— لیکن یہ بھی کافی نہیں۔ خودی کا روایتی تصور اوّل تو تعین ناسوتی تک محدود ہے، تاہم اگر اس کے مابعد الطبیعی مدلولات پر بھی گفتگو کی جائے تو یہی نتیجہ برآمد ہوگا کہ حقیقتِ انسانیہ پر اساس رکھتے ہوئے آدمی حقائق الٰہیہ کو اپنے اندر سمو نہیں سکتا۔ حقیقتِ انسانی، حقائق ربانیہ کو Contain نہیں کر سکتی۔

ا: درست ۔ اب ذرا 'مجنوں' کی اصطلاحی معنویت پر بھی غور کرنا چاہیے! ہماری عرفانی شعری اصطلاحات میں ایک اصطلاح 'جنوں' بھی ہے، جس پر ہم پچھلی نشست میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اس گفتگو میں ہم نے 'جنوں' کا سبب کشفِ جمال قرار دیا تھا۔۔۔

ج: بلاشبہ جنوں کا سبب کشفِ جمال ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی شانِ جمال سے اشیاء کو وجود بخشتا ہے اور جلال سے اُنھیں معدوم کر دیتا ہے۔ تو گویا ایک وجود دہندہ شان سے اپنے اختیار کو ساقط کر کے جو ربط پیدا ہوتا ہے، اُس کے حال کو 'جنوں' کہتے ہیں۔ وجود دہندگی کا وہ قانون ایک جہت سے شعورِ انسانی میں ہے۔ شعورِ انسانی میں ہونے کا مطلب ہے کہ وہاں انسان کی شرائط کارفرما ہیں۔ اسی کی دوسری جہت وہ ہے کہ جہاں فی الوجود ایسی نشو ونما ہوتی ہے کہ موجود اپنی اصل سے واصل یا مقابل ہو جاتا ہے۔ وہاں جو عارضی ظرفِ وجود ہے اُس کا زائل ہونا ضروری ہے۔ وہ عارضی ظرفیت کیا ہے؟ انسانی شعورِ وجود یا انسانی تعین وجود —— تو گویا ہستی کو لاحق انسانی تعینات کا زائل ہو کر حقیقتِ وجود سے واصل ہو جانا یا اُس کے مقابل آ جانا، اس سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اُسے 'جنوں' کہتے ہیں۔

ا: وجود کے ناسوتی تعینات کا زائل ہو جانا تو سمجھ میں آتا ہے مگر حقیقتِ وجود کے مقابل آ جانا!! کیا

مطلب ہوا؟ تقابل میں تو دونوں قائم رہے نا!

ج: میں نے احتیاطاً واصل یا مقابل کہا تھا، کیونکہ واصل کہہ کر ہم محفوظ پوزیشن پر نہیں رہتے۔ ہمارا وصل کیا ہے؟ حقیقت سے تقابل۔ اب جنوں کی ایک اور تعریف جس میں ہم کچھ اوپر جائیں گے، یہ ہے کہ آدمی شرائطِ ظہور سے حالاً باہر نکل جائے، یعنی اُس کی نظر لیلیٰ کے ظہورِ عام پر نہ ہو بلکہ اس ظہورِ عام سے جو شعور ساخت ہوا ہے، محو ہو جائے۔ حقیقت کا آخری حجاب کیا ہے؟ ظہورِ حقیقت —— جیسے ذات کا ظہور بواسطۂ صفات ہے، صفات، ذات کا آخری حجاب ہے۔ مطلب یہ کہ جنوں ہر دو حجابات سے بلند کر دیتا ہے۔

ا: بیدل کا ایک مصرع ہے: 'اے نکہت گل اند کے از رنگ بروں آئی'۔ یہ اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے!

ج: جی ہاں ہے تو مگر ادھورا۔ کیونکہ نکہت خود ظہورِ گل ہے۔

ا: کیا 'جنوں' کی یہ تعریف کسی درجے میں 'جذب' کے قریب المعنی ہو جاتی ہے؟

ج: جی ہاں! جذب وجنوں ایک ہی خاندان کی چیزیں ہیں۔ 'جذب' یعنی 'کشش' اللہ کا فعل ہے اور 'جنوں' اُس کا اثر۔

ا: ؎ باخودی تو لیک مجنوں بے خود است۔ ہم لوگ ''مکتوباتِ امام ربانی'' پر گفتگو کی نشست میں انیت پر بات کر رہے تھے۔ اُسے یہاں کام میں لانا چاہیے۔

ج: انیت کی دو قسمیں ہیں: انیتِ عالیہ اور انیت سافلہ۔ ایک کے زوال کا نام فنا ہے اور دوسری کے قیام کا بقا۔ اب دیکھیے کہ یہ خودی کون سی انیت ہے؟

ا: انیتِ سافلہ۔

ج: جی۔ یہاں نفیِ خودی، انیتِ سافلہ کی نفی ہے۔ یہ انیتِ سافلہ ہی ہے جو آدمی کو اس دُنیا سے مبالغے کے ساتھ متعلق رکھتی ہے۔ اب انیتِ سافلہ یعنی اس شعر میں آنے والی خودی کی کیا تعریف ہوگی؟ انسان اگر اپنے آپ کو حقائق اور اُن کے مظاہر کا واحد معیار یقین کر لے تو یہ اُس کی انیتِ سافلہ کی کارفرمائی ہے۔

ا: جیسے Humanism میں ہے!

ج: یہاں بادشاہ، انیتِ سافلہ کا نمایندہ ہے جو اپنے خود ساختہ معیارِ حسن کو لیلیٰ پر حکم جانتا ہے۔ انیتِ سافلہ اپنے معلومات، محسوسات یا موضوعات کے تقابل میں اپنا تعین برقرار رکھتی ہے —— جبکہ انیتِ عالیہ اپنے سے بلند تر متقابلات کے آگے اپنا تعین تج دیتی ہے۔ تصوف میں جہاں جہاں نفیِ خودی کا ذکر آتا ہے وہاں اسی انیت کی نفی مراد ہے، کیونکہ انیتِ عالیہ کی نفی تو تحصیل حاصل ہے۔ اقبال کا اصرار

ہے کہ نہیں! انیتِ عالیہ کو بھی اپنا تشخص قائم رکھنا چاہیے۔ مجدد صاحب بھی یہی کہتے ہیں کہ انیتِ عبد زائل نہیں ہونی چاہیے، لیکن اُن کا مطلب یہ نہیں کہ انیتِ عالیہ و سافلہ دونوں ہی اپنی اپنی حد میں برقرار رہیں، بلکہ یہ ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ ہے انیتِ عبد—— اس انیتِ عبد کو بہر حال برقرار رہنا چاہیے۔

ا: اقبال جہاں 'سر الفراق' اور 'سر الوصال' کی بحث چھیڑتے ہیں، وہاں حوالہ تو مجدد صاحب ہی کا ہے۔ 'گسستن' اور 'پیوستن' کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مجدد صاحب نے 'گسستن' کو 'پیوستن' پر ترجیح دی ہے!

ج: آپ نے یہ بہت برمحل حوالہ دیا۔ مجدد صاحب'' کے یہاں گسستن کا فاعل انسان نہیں ہے جبکہ اقبال ایسا ہی سمجھتے ہیں، جبھی تو اُنھوں نے ابلیس کو 'خواجۂ اہلِ فراق' کہا کیونکہ اپنے لیے 'گسستن' کا فاعل وہ خود ہے۔

ا: لیکن یہاں پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حوالے سے دیکھا جائے تو بڑے بڑے صوفیہ نے ابلیس کی مدح کی ہے اور اُسے بہت بڑا توحید پرست قرار دیا ہے۔

ج: جس نے بھی ایسا کیا، غلط کیا۔ ابلیس نے مفہوم ذات کو امرِ ذات پر مقدم رکھا، یہی اتنی بڑی سرکشی اور جہالت تھی جو اُسے مردود کروانے کے لیے کافی تھی۔ مفہومِ ذات، امرِ ذات سے الگ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ مفہومِ ذات وہی تھا جو اُس نے سمجھا مگر یہ نہ جان سکا کہ عبدیت مفہوم کی نہیں، امر کی تابع ہے۔

ا: اچھا وہ جو 'الامر فوق الادب' کہا جاتا ہے، اُس کا بھی یہی مطلب ہے؟

ج: ادب کیا ہے؟ مفہوم ذات ہے۔ مفہوم کی نسبت میری طرف اور امر کی نسبت اُس کی طرف جس کا میں ادب کرتا ہوں یعنی ذات......تو اب کس چیز کو فوقیت حاصل ہے؟ میری نسبت کو یا اُس کی نسبت کو؟ ادب کا فاعل میں ہوں اور امر کی وہ ذات۔ شیطان نے یہ بات نہیں سمجھی۔

ا: یہاں تھوڑی سی تفصیل اس بات کی درکار ہے کہ انیتِ عالیہ اپنے سے بلند تر متقابلات کے سامنے اپنے تشخص کو زائل کر دیتی ہے!

ج: جی ہاں! یوں کہنا بہتر ہوگا کہ اپنے موجودہ تعین اور تشخص کو زائل کر دیتی ہے۔ اس کی ایک حسی مثال ہے شمع اور آفتاب۔ اس کی ذرا سی تفصیل یہ ہے کہ بالفرض آپ خارج اعلیٰ میں پہنچے جبکہ آپ کا وجودِ خارجی منحصر ہے خارجِ اسفل پر، اور لامحالہ آپ کی انیت بھی اسی پر منحصر ہے۔ تو خارج اعلیٰ میں پہنچ کر آپ کی انیت اس درجے پر تو زائل ہوگئی کہ خارجِ اسفل میں واقع ہے مگر اب اُس پر انحصار نہیں رکھتی......جیسا کہ ہم پہلے عرض کر آئے ہیں کہ یہاں خودی، انیتِ سافلہ ہے اور بیداری، اس کی

فعلیت۔ یہ تو اپنی فعلیت ہی سے دستبردار ہونے کو تیار نہیں، تعین تشخص تو دور کی بات ہے۔ اور 'وصال' کا مطلب ہے 'فنا' —— کمالِ فنا یہ ہے کہ تعین 'من' اُٹھ جائے اور ایک لاتعین پھیلاؤ کے ساتھ بس 'تو' یا 'او' رہ جائے۔ 'در طریقِ عشق بیداری بد است' یعنی طریق عشق میں غیر کی خبر، غیر کا تصور بُرا ہے۔ اور یہ عاشق خود کیا ہے؟ غیر ہی تو ہے! عشق، غیریت کے اثبات سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی فنا پر کمال کو پہنچتا ہے۔ یہاں فنائے غیریت کا مطلب قیام عینیت نہیں کہ 'من و تو' ایک ہو جائیں، بلکہ محبوب کی وحدت ذاتی کا اثبات ہے جو تعینِ عاشق کی نفی سے مشروط ہے۔

ا: معافی چاہتا ہوں۔ بس ایک چیز اور واضح ہو جائے، پھر اُٹھ جائیں گے! یہاں 'بیداری'، 'ہشیاری' کے معنی میں نہیں؟ یعنی طریقِ عشق میں طریقِ عقلی کی آمیزش بُری ہے!

ج: اگر بیداری و ہشیاری ہم معنی ہوتے تو یہ مصرع یوں ہونا چاہیے تھا: 'در طریق عشق ہشیاری بد است'۔ 'بیداری' میں تو معنی کی ایک مثبت رو بھی موجود ہے، 'ہشیاری' اس کے مقابلے میں بدی کا صحیح مصداق ہے۔ تو آخر کیا وجہ ہے کہ اس کے باوجود رومی نے 'ہشیاری' کا لفظ جو بالکل سامنے کا تھا، استعمال نہ کیا؟ جناب! یہ کسی نرے شاعر کا نہیں، ایک عارفِ کامل کا کلام ہے جس کا حرف حرف گنجینۂ معنی ہے۔ مولانا نے لفظوں کے استعمال میں بعض اوقات فنی ضابطوں کو اُن کی تنگ دامنی کی وجہ سے نظر انداز کر دیا مگر اُس نظامِ معنی پر کبھی آنچ تک نہ آنے دی جو ہر پہلو سے کامل ہے۔ اب یہیں دیکھ لیں کہ 'ہشیاری' کا لفظ استعمال نہ کرنے کا پہلا سبب تو یہی نظر آتا ہے کہ موضوع 'جمال' ہے۔ 'جمال' اپنی کسی بھی سطح پر 'ہشیاری' کی حالت و کیفیت سے مناسبت نہیں رکھتا، جبکہ 'بیداری' کے ساتھ اس کا گہرا میل ہے۔ ایک تو بیداری میں آنکھ کی رعایت ہی ایسی ہے جو اس مکالمے کو نہایت بامعنی بنا دیتی ہے۔ بادشاہ کا تصورِ جمال 'آنکھ' کا مرہونِ منت ہے اور بیداری کے بغیر آنکھ کس کام کی! باقی معنویتوں پر ہم پہلے ہی گفتگو کر چکے ہیں۔ اُنھیں دُہرائے بغیر اتنا البتہ کہا جا سکتا ہے کہ طریقِ عشق میں بیداری اس لیے بُری ہے کہ یہ شہود کو غیب پر غالب کر دیتی ہے۔

بس اب مزید غوطہ خوری نہ کروائیں، دم گھٹ جائے گا!

❀❀❀