مولانا روم مولانا شبلی کی نظر میں

ضیاء الدین اصلاحی

برِ صغیر ہندستان ہی نہیں بلکہ ایران و افغانستان، مرکزی ایشیائی ممالک اور علم و ادب سے تعلق رکھنے والی عالمی انسانی برادری کے لئے مولانا شبلی کی ذات محتاج تعارف نہیں ہے اورفارسی زبان و ادب والوں کے لئے ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ مشہور زمانہ کتاب شعرالعجم کو فارسی ادب کی تنقید پر لکھی گئی پہلی کتاب کہا جائے تو نامناسب نہ ہوگا کیونکہ اس کتاب پر تنقید لکھنے والے ڈاکٹر محمود شیرانی فارسی ادب کے درخشاں ستاروں میں شامل ہوگئے۔ شعرالعجم میں مولانا نے اپنے مخصوص اور دلکش انداز بیان کے ساتھ فارسی ادب کا تجزیہ پیش کیا ہے لیکن مولانا جلال الدین بلخی المعروف بہ مولانا روم کی شخصیت اور ان کی تصانیف بالخصوص مثنوی سے ان کا خصوصی لگاؤ تھا جس کا اظہار انہوں نے ''سوانح مولانا روم'' میں کیا ہے جس کے سلسلے میں ان کے مخلص دوست مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی مرحوم کا یہ خیال ملاحظہ ہو:

'' مثنوی شریف کو ہزاروں لاکھوں آدمیوں نے پڑھا ہوگا، اس کی بیسوں شرحیں لکھی گئیں، بہت سے خلاصے ہوئے لیکن جہاں تک معلوم ہے صرف ایک تصوف کی کتاب کی حیثیت سے، دقیقہ سنجی علامہ شبلی کی نظر کے واسطے ودیعت تھی کہ مثنوی معنوی علم کلام کا بھی بہترین مجموعہ ہے''۔[1]

سوانح مولانا روم کے دو حصے ہیں، پہلے حصے میں مولانا کے حالات وسوانح جو بہت کم ملتے ہیں، تلاش وتفحص سے لکھا ہے، اس میں پہلے مولانا کا نام، خاندان، ولادت اور ان کی تعلیم وتربیت کا ذکر ہے، پھر ان کے سلسلۂ باطنی اولاد اور اخلاق وعادات کا ذکر ہے،

دوسرے حصے میں مولانا کی تصنیفات کا تذکرہ ہے جو تین ہیں،

۱- فیہ مافیہ: یہ خطوط کا مجموعہ ہے

۲-دیوان

۳-مثنوی

اس حصے میں دیوان اور مثنوی پر پہلے مجمل اور آخر میں مفصل تبصرہ ہے، پہلے حصے میں مولانا شبلی کی مورخانہ اور محققانہ صلاحیت اجاگر ہوتی دکھائی دیتی ہے اور دوسرے حصے میں وہ ایک ماہر مورخ کا کردار ادا کرتے ہیں۔ در اصل مورخ کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ واقعات کی اصلی اور صحیح تصویر پیش کرے، چنانچہ جب وہ مولانا روم کی تمام علوم درسیہ میں اعلیٰ درجے کی مہارت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ انہوں نے کس قسم کے علوم درسیہ میں کمال حاصل کیا تھا۔ مولانا شبلی رقم طراز ہیں:

'' انہوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے،مثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں، اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں، انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں مشہور تھے،معتزلہ سے ان کو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے، چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

ہست این تاویل اہل اعتزال　　　　وای آن کس کو ندارد نورحال''[۲]

جو روایتیں خلاف قیاس اور صحت سے دور ہوں مورخ ومحقق ان کو قبول نہیں کرتا۔ مولانا شبلی نے شمس تبریز سے مولانا روم کی ملاقات کے سلسلے میں لکھا ہے۔

'' یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریز کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے، تذکروں اور تاریخوں میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتا لگانا مشکل ہے''[۳]

پھر کئی روایتیں نقل کر کے تحریر فرماتے ہیں:

'' جو روایتیں نقل ہوئیں ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں (مثلاً جواہر مضیۂ) بعض اور تذکروں میں منقول ہیں، بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں لیکن ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں بلکہ اس لیے کہ جیسا کہ آگے آتا ہے کہ جو صحیح روایت ہے اس کے خلاف ہیں، اس سے تم قیاس کرسکتے ہو کہ صوفیائے کبار کے حالات میں کس قدر دوراز کار روایتیں مشہور ہوجاتی ہیں اور وہی کتابوں میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں''[۴]

مولانا شبلی کے نزدیک دونوں کی ملاقات کی جو روایت صحیح ہے، اس کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے:

'' سپہ سالار مولانا کے خاص شاگرد تھے، ۴۰ برس فیضِ صحبت اٹھایا تھا، واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی آمیزش بھی کرتے جاتے ہیں۔ تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے، سادہ،صاف اور

بالکل قرین عقل ہے۔''۵

مولانا روم کے زمانے میں ہلاکو خاں کے سپہ سالار بیچوں خاں نے قونیہ پر حملہ کیا اور اپنی فوجیں شہر کے چاروں طرف پھیلادیں، اہل شہر محاصرہ سے تنگ آ کر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ نے ایک ٹیلہ پر جو بیچو خاں کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا مصلا بچھا دیا اور نماز پڑھنا شروع کی، بیچو خاں کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باراں کرنا چاہا لیکن کمانیں کھینچ نہ سکیں، آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کردیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے، تمام شہر میں غل پڑ گیا، لوگوں نے بیچو خاں سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا، اس نے خود خیمہ سے نکل کر کئی تیر چلائے، لیکن سب پھٹ پھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے، جھلا کر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا لیکن پاؤں اٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔''۵

مولانا شبلی اس پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ص ۱۵۳ پر درج ہے۔ صوفیانہ روایتوں پر جوش اعتقادی کے حاشیے خود بہ خود چڑھتے جاتے ہیں، اس لیے اگر ان کو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین بیچوخاں کے خیمہ کے آگے مصلا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی اور اہل فوج کی تیر باراں کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا تو اس نے خود بیچوں خاں کے دل کو مرعوب کردیا ہوگا اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ ۷

مولانا شبلی ایک دیدہ ور مورخ تھے، اسلامی دور کی تاریخ پر ان کی گہری نظر تھی، مولانا روم کے زمانے میں تاتار کا سیلاب امنڈ پڑا اور سارے عالم اسلام کو تاراج کردیا، اس اجڑے ہوئے دور میں دنیائے اسلام ارباب کمال سے معمور تھی، گو سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا تھا مگر علم کا تخت وتاج بے رونق نہیں ہوا تھا۔ اس نکتہ کو ان ہی کے لفظوں میں ملاحظہ کیجیے:

''اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بارہا بڑے بڑے صدمات اٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اس کو ٹکر لگی کسی اور قوم یا مذہب کو لگی ہوتی تو پاش پاش ہوکر رہ جاتا، یہی زمانہ ہے جس میں تاتار کا سیلاب اٹھا اور دفعتاً اس سرے سے اس سرے تک پھیل گیا، سیکڑوں ہزاروں اجڑ گئے، کم از کم ۹۰ لاکھ آدمی قتل کردئے گئے، سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارکِ اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا۔ یہ سیلاب ۶۱۵ھ میں تاتار سے اٹھا اور

ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج وشان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، ابن الاثیر مورخ، ابن الفارض، شاذلی، عبد اللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکا کی سیف الدین آمدی، شمس الائمہ کردری، محدث ابن الصلاح ابن النجار مورخ بغداد، ضیاء الدین بیطار، ابن حاجب ابن القفطی صاحب تاریخ الحکما، خونجی منطقی، شاہ بوعلی قلندر، زملکانی وغیرہ اسی پر آشوب عہد کی یادگار ہیں''۔ ۸

تصنیفات کے حصے ہیں۔ دیوان کے اجمالی تبصرے میں پہلی قابل ذکر بات یہ لکھی ہے کہ مولانا کے دیوان میں قریباً ۵۰ ہزار اشعار ہیں، اس سلسلے میں دوسری اہم بات جو لکھی ہے، اس میں مولانا شبلی کا تحقیقی رنگ نمایاں ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے، اس لیے عوام مولانا روم کے دیوان کو شمس تبریز کا دیوان سمجھتے ہیں، چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے لیکن مولانا شبلی کے نزدیک یہ فاش غلطی ہے اور اس کی وجہیں یہ ہیں:

۱- شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اس کے اوصاف بیان کرتا ہے۔

۲- ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا روم نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا ہے۔

۳- اکثر شعرا نے مولانا روم کی غزلوں پر جو غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے، اس کے ساتھ مولانا کی غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے۔ یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے مثلاً علی حزین کہتے ہیں:

این جواب غزل مرشد روم است کہ گفت   من بہ بوی تو خوشم نافۂ تاتار مگیر

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

من بہ کوے تو خوشم خانۂ من ویران کن   من بہ بوی تو خوشم نافۂ تاتار مگیر

حزین کی ایک اور غزل کا شعر ہے:

مطرب ز نوای عارف روم   این پردہ بزن، کہ یار دیدم ۹

تفصیلی تبصرے میں دیوان کے متعلق مولانا شبلی کی قابل ذکر اطلاعات یہ ہیں:

۱- دیوان میں صرف غزلیں ہیں، قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں۔

۲- مولانا روم کی شاعری کا دامن مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں نامور ہیں، اس عیب سے نہ بچ سکے۔

۳- مولانا روم کے زمانے تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی۔ [۱۰]

۴- غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے، مولانا روم کے زمانے تک جو لوگ شعر و شاعری میں مشغول تھے، انہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا، عشق و عاشقی سے ان کو سروکار نہ تھا، ان کے کلام میں ضائع لفظی اور الفاظ کی مرصع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا، انوری، خاقانی، عبد الواسع شبلی، مسعود سعد سلمان کی غزلیں آج بھی موجود ہیں، ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔ [۱۱]

۵- ایران کی شاعری میں درد و اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ ان کو تصوف سے ملا، ان دونوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا، سلطان ابوسعید ابو الخیر، حکیم سنائی، خواجہ فرید الدین عطار اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں لیکن ان حضرات نے درد دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصائد اور مثنویات کے ذریعہ سے کیا تھا، [۱۲]

۶- غزلیں اب تک سادگی کی حالت میں رہیں، ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لیے شعرا کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا، ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اس لیے ان کے کلام میں خود بہ خود وہ بات پیدا ہوگئی جو غزل کی جان ہے۔ [۱۳]

۷- جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہیں۔ [۱۴]

غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ سپہ سالار نے مولانا روم کے حوالے سے لکھا ہے" از بیم آن کہ ملوم نہ شوند شعری گویم، واللہ کہ من از شعر بیزارم، در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ تر کارے نبوذ" [۱۵] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بہ جبر شاعری کا شغل

اختیار کیا تھا، ان کے وطن بلخ میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دل چسپی نہیں ہوتی، اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے۔

۹- غزل کے خاص مضامین، الفاظ اور ترکیبیں مقرر ہیں، اس کو اپنا فن قرار دینے والے کسی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلتے، بہ خلاف اس کے مولانا روم اس کے مطلق پابند نہیں، وہ ان غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا، قصیدے میں بھی لوگوں کے نزدیک بار پانے کے قابل نہیں۔۱۶

۱۰- غزل کی عام مقبولیت اور دل آویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کیے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کی اشاعت وترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔۱۷

فک اضافت جو شاعری کی شریعت میں ابغض المباحات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔۱۸

مثنوی پر تبصرہ کرتے ہوئے بھی اسے گناہ صغیرہ کہا ہے۔۱۹

غزل کی خصوصیات

مولانا شبلی نے مولانا روم کی غزلوں کی مندرجہ ذیل خصوصیات بیان کی ہیں:

۱- اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں، اس وجہ سے ان میں ایک ہی حالت کا بیان جاری دکھائی دیتا ہے، عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا، مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش ومستی میں اکثر رات بھر جاگا کرتے تھے، اس کو ایک غزل میں اس طرح ادا کیا ہے:

دیدہ خون گشت وخون نمی خسپد دل من از جنون نمی خسپد
مرغ وماہی ز من شدہ حیران کاین شب وروز چون نمی خسپد
پیش ازین در عجب ہمی بودم کآسمان نگون نمی خسپد
آسمان خود کنون زمن خیرہ است کہ چرا این زبون نمی خسپد
عشق بر من فسون اعظم خواند دل شنید آن فسون نمی خسپد

نماز میں مولانا روم پر جو بے خودی طاری ہوتی تھی، اس کو ایک غزل میں ادا کیا ہے، جس کا یہ

شعر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے:

بہ خدا خبر ندارم چو نماز می گزارم — کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلانی

اس شعر کے متعلق مولانا شبلی نے لکھا ہے: ''اس کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے''۔۲۰

توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں کہی ہیں:

۲- مولانا روم کے کلام میں جو وجد، جوش اور بے خودی پائی جاتی ہے، اوروں کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ وہ فطرتاً پر جوش طبیعت رکھتے تھے۔ شمس تبریز کی صحبت نے اس نشہ کو اور تیز کردیا۔ ایک موقع پر ان کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ سے اس قدر کھنچتا اور دامن بچاتا ہے لیکن اگر بجائے اس کے میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا تو میں ہرگز اس طرح کی رکھائی سے پیش نہ آتا بلکہ عاشق کی قدردانی کرتا اور اس کی تمام آرزوؤں کو برلاتا۔۲۱

۳- مولانا شبلی کے نزدیک مولانا روم کے کلام کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو خاص حالتیں گزرتی ہیں، ان کو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے ان کی تصویر کھنچ جاتی ہے اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بے تابی اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی، جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو اور اس کو بھی اس قسم کے معاملات پیش نہ آئیں، اس حالت کو مولانا روم اس طرح بیان کرتے ہیں:

اے خدا وند یکی یار جفاکارش دہ — دلبرِ عشوہ گرِ سرکش وخون خوارش دہ
چند روزے زپئے تجربہ، بیمارش کن — باطبیبانِ دغا پیشہ سروکارش دہ
تابہ داند کہ شب مابہ چسان می گذرد — دردِ عشقش دہ و عشقش دہ وبسیارش دہ ۲۲

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

به زیر کنگرهٔ کبریاش مردانند　　فرشته صید و پیمبر شکار ویزدان گیر[23]

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں:

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم　　چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
بنمودی نشانی ز جمال او و لیکن　　دو جہان بہم برآید سرشور و شر ندارم
حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست　　خام بدم، پختہ شدم سوختم[24]

☆

ما دل اندر آه جان انداختیم　　غلغلی اندر جہان انداختیم
ما ز قرآن برگزیدیم مغز را　　پوست را پیش سگان انداختیم
تخم اقبال و سعادت تا ابد　　از زمین تا آسمان انداختیم
جبّہ و دستار و علم و قیل و قال　　جملہ در آب روان انداختیم
از کمالِ شوق تیر معرفت　　راست کرده بر نشان انداختیم[25]

تبصرے کے اخیر میں مولانا شبلی نے مولانا روم کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کیے ہیں، بعض اشعار ملاحظہ ہوں:

آیینۂ خریدهٔ، می نگری جمال خود　　درپسِ پرده رفتہ پردهٔ ما دریدهٔ

☆

بروید اے حریفان بکشید یار مارا　　بہ من آورید یکدم صنم گریزپا را
اگر او بہ وعده گوید کہ دمِ دگر بیاید　　مخورید مکر او را بہ فریبد او شمارا

☆

ور بہ اول روز ازین حال آگہی بودی مرا　　درِ تو کے دل بستمی گر بستمی ببریدمی
ور بہ خوبی چون گل روی تو بودی خوی تو　　ای بسا گلہا کہ من از باغ وصلت چیدمی
از رخ و لب گل شکر بسیار دارد حسن تو　　کاشکے بفروختی تاپارهٔ بخریدمی

☆

در مذہب عاشقان قراری دگر ست　　وین بادهٔ ناب راخماری دگر ست
ہرعلم کہ در مدرسہ حاصل کردیم　　کاری دگر ست، وعشق کارے دگرست

گریم ز غم تو زار و گوئی زرق ست چوں زرق بود کہ دیدہ درخون غرق ست
تو پنداری تمام دلہا دل تست نی نی صنما! میانِ دلہا فرق ست

مولانا شبلی کے انتخاب میں یہ شعر بھی شامل ہے:

ای بلبلِ سحر گہہ، مارا بہ پرس گہ گہ آخر تو ہم غریبی، ہم از دیار مائی

اور لکھا ہے کہ خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا ہے:

بنال بلبل اگر بامنت سر یاری ست کہ ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری ست۲۶

مثنوی کے اجمالی تبصرے کی یہ باتیں قابل ذکر ہیں:

۱- یہی وہ کتاب ہے جس نے مولانا روم کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جس کی شہرت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبالیا ہے۔ ۲۷ مثنوی کی شہرت ومقبولیت کا مزید ذکر تفصیلی تبصرہ میں آئے گا۔

۲- کشف الظنون کے حوالے سے مولانا شبلی نے مثنوی کے اشعار کی مجموعی تعداد ۲۶۶۶۰ لکھی ہے۔۲۸

۳- مشہور یہ ہے کہ مولانا روم نے چھٹا دفتر نا تمام چھوڑا تھا اور فرمادیا تھا کہ:

باقی این گفتہ آید بی گمان در دلِ ہر کس کہ باشد نور جان

تکمیل کے لیے اکثر لوگوں نے کوششیں کیں اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا اس کو پورا کیا مگر مولانا شبلی کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پا کر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا، جس کا مطلع یہ ہے:

اے ضیاء الحق حسام الدین سعید دولتت پایندہ عمرت بر مزید

شیخ اسماعیل قیصری نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے، ان کو اس دفتر کا ایک نسخہ ۸۱۴ھ کا لکھا ہوا ہاتھ آیا۔ انہوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے مگر ارباب نے مخالفت کی اور اس کی صحت پر بہت سے شبہات وارد کیے۔ اسماعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔ صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام وروم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے۔۲۹

تفصیلی تبصرے میں مولانا روم کے افکار وخیالات کی بحث وضاحت سے قبل مولانا شبلی نے یہ بتایا ہے کہ مثنوی کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ آل سامان اور سلطان محمود کو اپنے آباء واجداد (شاہان عجم) کے

کارنامے کو نظم میں ادا کیے جانے کا ذوق پیدا ہوا، اس کے نتیجے میں مثنوی ایجاد ہوئی، جو واقعات تاریخ کے ادا کرنے کے لیے اصناف نظم میں سب سے بہتر صنف ہے۔ ۳۰

مثنوی کو فردوسی نے اس قدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہوسکا، لیکن مثنوی بلکہ کل اصناف شاعری کی ترقی اس وقت تک واقعہ نگاری اور خیال بندی وضائع وبدائع کے لحاظ سے ہوئی تھی۔ سلطان ابوسعید ابو الخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کیے، اس سے فارسی شاعری میں ذوق وکیفیت کا وجود ہوا اور وجد ومستی کی روح آئی۔ دولت غزنویہ کے اخیر زمانے میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ پھر خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد مثنویاں لکھیں جن میں سے مثنوی منطق الطیر نے زیادہ شہرت حاصل کی، مثنوی مولانا روم اس سلسلے کی خاتم ہے۔ اس امر کی بہت سے شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات مولانا کے لیے دلیل راہ بنیں۔ ۳۱

حسام الدین چلپی نے مولانا سے منطق الطیر کے طرز پر مثنوی لکھنے کی فرمائش کی تو مولانا نے فرمایا مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے۔ ع

بشنو از نی چون حکایت می کند

مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلپی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت یہ نایاب کتاب ان ہی کی بہ دولت وجود میں آئی، وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدران کی عزت کرتے تھے کہ معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور استاد کا ذکر ہے۔ بہ جز دفتر اول کے ہر دفتر ان کے نام سے مزین ہے۔ پہلا دفتر تمام ہوا تو حسام الدین چلپی کی بیوی نے انتقال کیا، اس سے ان کو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک افسردہ رہے۔ مثنوی کے وہی محرک تھے، مولانا بھی دو برس تک چپ رہے، آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کہ تو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۲۲ھ ہے۔

مولانا شبلی کے خیال میں مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی، فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی۔ صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی، شاہنامہ، گلستاں، مثنوی مولانا روم اور دیوان حافظ۔ ان چاروں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے

کہ علماء وفضلاء نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اِعتنا کی اور کسی کے ساتھ نہیں کی۔ شرحوں کا ایک مختصر نقشہ بھی مولانا شبلی نے دیا ہے۔

مثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں، یعنی ان سے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا سکی تھی، اس لحاظ سے ان کتابوں کے لیے گویا میدان خالی تھا اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا بر خلاف اس کے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں۔ ان میں سے جام جم اوحدی مراغہ ای(متوفی ۴۵۴ھ) اور مصباح الارواح اوحدی کرمانی (متوفی ۵۳۶) نے اگر چہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی لیکن حدیقہ اور منطق الطیر تو گویا تمام عالم پر چھا گئی تھی۔ حکیم سنائی اور خواجہ فرید الدین عطار کا ذاتی فضل وکمال اور تقدس وشہرت اس درجہ کے تھے کہ ان کی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا ان کو آنکھوں پر رکھتی۔ ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں، علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں وہاں کی زبان فارسی تھی اس لیے ہر شخص ان سے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت ومجلس میں ان کو رواج ہوسکتا تھا۔ بر خلاف اس کے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی، وہاں کی زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے۔ ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کیے گئے تھے۔ اخلاق اور تصوف کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچہ کی سمجھ میں آسکتے تھے۔ بر خلاف اس کے مثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں مشکل سے آسکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آج تک لائق تشریح ہیں۔

ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدھ آدمی کے زبان پر ہوں گے، بر خلاف اس کے مثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہیں اور واعظوں کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقے سے ہے۔ ۳۲

مولانا شبلی کسی کتاب کی مقبولیت کے دو طریقے بتاتے ہیں کہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دل آویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلتی ہے پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اس کی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبول عام ہوجاتی ہے۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دست رس سے باہر ہوتی ہے، اس لیے اس پر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے، خواص جس قدر زیادہ اس پر توجہ کرتے ہیں، اسی

قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ خواص کی توجہ اعتناء وتحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلیداً اس کے معتقد اور معترف ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہوجاتا ہے۔ مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہوسکتی تھی۔

فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا نثر میں لکھی گئی ہیں، کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں ہوسکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ فارسی پر موقوف نہیں، اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتا لگتا ہے، اس لحاظ سے کہ اگر علماء اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ ع ہست قرآں درزبان پہلوی، تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔ ۳۳

لیکن اسی کے ساتھ یہ عبرت انگیز بات بھی تحریر کی ہے کہ مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں:

در تصوف می شود شیرین کلام　　　زان کہ باشد درگنہ لذت تمام

اور اپنی مثنوی ''من وسلوی'' کی مدح میں فرماتے ہیں:

این کلام صوفیانِ شوم نیست　　　مثنوی مولوی روم نیست

اس پر مولانا شبلی نے مختصر مگر حقیقت افروز تبصرہ کیا ہے'' سچ ہے ع عیب نماید ہنرش درنظر'' ۳۴

مثنوی کی ترتیب

مولانا شبلی فرماتے ہیں: مثنوی سے پہلے تصوف واخلاق میں لکھی گئی کتابوں کا یہ انداز تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کرکے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور ان سے نتائج پیدا کرتے تھے، منطق الطیر اور بوستاں کا یہی انداز ہے۔ حدیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس، عمل، تنزیہ صفات، معرفت وجد، توکل، صبروشکر وغیرہ کے تحت ان کی حقیقت بیان کی ہے، لیکن مثنوی میں کسی قسم کی ترتیب وتبویب نہیں، دفتروں کی تقسیم بھی خصوصیتِ مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

خود مولانا کے زمانے میں اس پر اعتراضات ہوئے اور انہوں نے ان کے جوابات دیے، اعتراضات کا حاصل یہ ہے کہ مثنوی کا طریقہ یہ ہونا چاہئے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں،

تبدل اور فنا سے لے کر وصل تک سب بہ تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کیے جاتے، مولانا نے اس کے بجائے طفلانہ قصے بھر دیے:

جملہ سرتا سر فسانہ است و فسون کودکانہ قصہ بیرون و درون

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

چون کتاب اللہ بیامد ہم بران این چنین طعنہ زدند آن کافران

کہ اساطیرست و افسانہ نژند نیست تعمیقی و تحقیقی بلند

پھر فرماتے ہیں:

حرف قرآن را مدان کہ ظاہرست زیر ظاہر باطنی ہم قاہر ست

زیر آن باطن یکی بطنی دگر خیرہ گردد اندرو فکر و نظر

ہم چنین تا ہفت بطن ای بوالکرام می شمر تو این حدیث مغتنم ۳۵

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

خوش تر آن باشد کہ رازِ دل بران گفتہ آید در حدیث دیگران ۳۶

حدیقہ اور مثنوی کے مشترک مضامین

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھ کر مثنوی لکھی جس کا خود ان کو اعتراف بھی ہے۔ بعض موقعوں پر باوجود بحر مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقہ کے اشعار نقل کیے ہیں اور ان کی شرح لکھی ہے، بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل توارد ہو گیا ہے مثلاً حدیقہ میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے، اس موقع کا شعر ہے:

روح باعقل وعلم داند زیست روح را پارسی وتازی نیست ۳۷

مولانا فرماتے ہیں:

روح باعلم ست و باعقل ست یار روح را باتازی و ترکی چہ کار ۳۸

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادتاً پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی ان کی زبان پر چڑھ گئی تھیں، لیکن مولانا شبلی کا خیال ہے کہ یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور ان کی نیک نفسی ہے، ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرہ کو گوہر سے ہے۔ سیکڑوں حقائق واسرار جو مثنوی میں بیان ہوئے ہیں، حدیقہ وغیرہ میں سرے سے ان کا پتا نہیں، جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں، ان کی بعینہٖ یہ مثال ہے کہ جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اس کی حقیقت کھل جائے، نمونے کے جو اشعار مولانا شبلی نے درج کیے ہیں ان میں مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودہ ہوا وہوس ہے، دل نہیں۔ لیکن مولانا روم نے اس کے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کیے ہیں۔ فلاسفہ میں اختلاف ہے کہ رنج ومسرت، لذت وناگواری اشیائے خارجی کا خاصہ ہے یا تخیل کا، مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے، یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے یا ہمارے تصور اور تخیل کا؟ فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت وغیرہ اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع جانوروں کو اپنے بچوں سے، بڑے ہونے کے بعد، کوئی تعلق نہیں رہتا، نہ ہی ان کو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانور میں نہیں۔ اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے۔ اسی طرح لہو ولعب رقص وسرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے، ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو ولعب سے نہیں ہوتا، اسی بنا پر بچوں، جوانوں، بوڑھوں کی مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے، کیوں کہ ان کے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے:

لطف شیر و انگبین عکس دل ست　　　سرخوشی آن خوش از دل حاصل ست

پس بود دل جو ہر وعالم عرض　　　سایۂ دل چون بود دل را عرض

دل وہ چیز ہے جس کے تزکیہ سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے۔

آئینۂ دل چون شود صافی و پاک　　　نقش ہا بینی برون از آب و خاک۹۳

صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہیں، حدیقہ اور مثنوی سے اس کے

متعلق اشعار نقل کر کے مولانا شبلی لکھتے ہیں ''اسی طرح اور بہت سے مضامین دونوں کتابوں میں مشترک ہیں ان کے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہوجاتا ہے'' ۱۴ؔ

مولانا روم کی شاعری کے متعلق مولانا شبلی کا خیال

اوپر مولانا شبلی کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں، ان سے ظاہر ہوا ہوگا کہ وہ شاعر کی حیثیت سے مولانا کی عظمت کے قائل نہ تھے، خود سنائی اور عطار بھی شاعر کی حیثیت سے ان سے بڑھے ہوئے تھے۔ یہاں بھی لکھتے ہیں ''مولانا روم کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر ان کے کلام میں وہ روانی، برجستگی، نشست الفاظ، حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعرا کا خاص انداز رہا ہے، اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں، فک اضافت جو مذہب شعر میں کم ازکم گناہ صغیرہ ہے، مولانا کے یہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے، تعقید لفظی کی مثال بھی اکثر ملتی ہیں تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی ان کے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جن کا جواب نہیں'' ۔۱۴ؔ

مولانا شبلی نے قریبا ۳۰ اشعار نقل کیے ہیں۔ ہم نے ان میں بھی کم کردیے ہیں۔

شادباش اے عشق خوش سودای ما ... اے طبیب جملہ علت ہای ما
اے علاج نخوت وناموس ما ... اے تو افلاطون و جالینوس ما
وحی آمد سوی موسیٰ از خدا ... بندۂ ما را از ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی ... نی برای فصل کردن آمدی
ہر کسی را سیرتی بنہادہ ایم ... ہر کسی را اصطلاحی دادہ ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم ... درحق او شھد و درحق توسم
ما برون را ننگریم و قال را ... ما درون را بنگریم و حال را
موسیا آداب دانان دیگر اند ... سوختہ جان و دہان دیگر اند
خون شہیدان را ز آب اولی تراست ... این گناہ از صد ثواب اولیٰ تراست
ملت عشق از ہمہ دینہا جداست ... عاشقان را مذہب و ملت خدا است
پای استدلالیان خود چوبین بود ... پای چوبین سخت بی تمکین بود
گر بہ استدلال کار دین بدی ... فخر رازی راز دار دین بدی

آن خلیفہ گفت کا ی لیلی توئی کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش شو کہ مجنون نیستی

مولانا شبلی سخن سنج ہی نہیں، بڑے سخن فہم اور ذوق سلیم کے مالک تھے۔ آخری شعر کی جو تشریح کی ہے وہ اس کا ثبوت ہے، فرماتے ہیں، ''اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا، چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال میں داخل ہے ''لیلیٰ را بہ گوشۂ چشم مجنون بایستی نگریست'' لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت دونوں میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے۔ اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے، بر خلاف اس کے مولانا نے خود لیلیٰ کو مخاطب قرار دیا ہے۔ اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہوگئی ہے، جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں، دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا ''مجنون نیستی'' باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعت میں یہ دونوں لفظ شیخ کے جملے سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں۔'' ۴۲

مثنوی کے مطالب کے متعلق چند امور بہ طور اصول موضوعہ

۱- مولانا روم کے زمانے میں اشاعرہ کے عقائد تمام اسلامی دنیا میں پھیلے ہوئے تھے، امام رازی نے ان کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک در دیوار سے آواز بازگشت آرہی تھی، اس عالم گیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے تاہم ان کا قدم کہیں پھلنے نہیں پاتا، وہ اکثر اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغز سخن رہ جاتا ہے۔ ۴۳

۲- مثنوی میں کثرت سے غلط روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں لیکن اس زمانے سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ ان کو مانتا آیا ہے۔ مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتائج نکالتے ہیں، ان کو الگ کرنے سے مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے۔ اس سے بہ ظاہر قیاس یہ ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دور از کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے، لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہیں جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بہ جائے ضرب زید عمرو امثال میں استعمال کیا جس کے معنی یہ ہے کہ ''زید نے عمرو کو مارا'' اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ عمرو نے گناہ کیا کیا تھا؟ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمرو و زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے، غرض یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں

بلکہ نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط۔ ۴۴؎

۳-فلسفہ خواہ اخلاقی ہو، خواہ الٰہیات، خواہ حقائق کائنات کا۔ ادراک، محسوس اور بدیہی چیز نہیں۔ مغربی ممالک میں آج کل جو فلسفہ کی مختلف شاخیں موجود ہیں گو نہایت قریب الفہم اور اوقع فی النفس ہیں لیکن قطعی اور یقینی نہیں، ان کی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اس کے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں، لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے ان کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مولانا شبلی نے فلسفہ جدید کے ایک بڑے مسئلہ ارتقاء کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں اس سے مسئلہ مجوث فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظنِ غالب ہوجاتا ہے اور مسائل فلسفہ کی واقعیت کی یہی سرحد آخر ہے۔ اشاعرہ اور مولانا روم کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اس کو بہ زور منوانا چاہتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو لازم آئے گا اور یہ لازم آئے گا تو محال لازم آئے گا۔ مخاطب ان فرضی محالات کے دام میں گرفتار ہوجانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے لیکن جب دل کو ٹٹولتا ہے تو اس میں یقین باطن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا برخلاف اس کے مولانا محالات اور ممتنعات کا ڈراوا نہیں دکھاتے بلکہ مسئلہ مجوث فیہ میں جو استبداد ہوتا ہے اس کو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت سے قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔ قیاس شمولی کے بجائے مولانا کا استدلال زیادہ تر قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے، اسی بنا پر مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل وتشبیہ سے کام لیا گیا ہے مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں:

خون شہیداں راز آب اولیٰ تراست　　این گناہ از صد ثواب اولیٰ تراست

درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست　　چہ غم ار غواص را پا چلہ نیست۴۵؎

مثنوی کی خصوصیات

مولانا شبلی کے نزدیک مثنوی کا طرز استدلال اور طریقہ افہام اس کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ فرماتے ہیں کہ استدلال کے تین طریقے ہیں، قیاس، استقرا، تمثیل ۔ارسطو نے قیاس کو ترجیح دی تھی، اس کی تقلید سے حکمائے اسلام میں بھی اسی طریقہ کو زیادہ تر رواج ہوا، علامہ ابن تیمیہ نے ثابت کیا

ہے کہ قیاس شمول کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے، مولانا روم نے زیادہ تر اسی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام وتفہیم کا آسان اور اقرب الی الفہم یہی طریقہ ہے۔ استدلال تمثیلی کے لیے تخیل کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری شرط ہے۔ اس بنا پر مثنوی کے لیے یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا۔ تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراک بشری سے خارج ہیں، الٰہیات کے اکثر مسائل بھی عام لوگوں کی فہم سے بالاتر ہیں، اس لیے ان کو سمجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ ان کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے۔

الٰہیات کے مسائل میں اکثر متکلمین امکان کے ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں اور اس کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دل میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ ان سے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعہ سے ثابت کیا جائے، مولانا روم ان دقیق مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیلوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان ان کی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے یا کم از کم ان کے امکان کا یقین ہوجاتا ہے۔ مولانا شبلی نے اس کی متعدد مثالیں مثنوی سے دی ہیں۔

یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب نہ بعید، نہ داخل نہ خارج، بظاہر ایسا مسئلہ ہے جو سمجھ میں نہیں آتا۔ مولانا روم نے تمثیل کے ذریعہ اس کو جس طرح سمجھایا ہے مولانا شبلی کے لفظوں میں اس کا لب لباب یہ ہے:

"آنکھ میں قوت باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت، یہ تمام چیزیں اس قسم کا تعلق رکھتی ہیں جس کو نہ متصل کہہ سکتے ہیں، نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔"[۴۶]

ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف اعتبار سے۔ مولانا روم کی ترجمانی کرتے ہوئے مولانا شبلی لکھتے ہیں "شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی، ہست اس لحاظ سے کہ اگر اس پر روئی رکھ دو تو جل جائے گی اور نیست اس لیے کہ اس کی روشنی نہیں نظر آسکتی۔ اسی طرح من بھر شہد میں اگر تولہ بھر سرکہ ڈال دو تو سرکہ کا مزہ بالکل نہیں معلوم ہوگا لیکن شہد کا وزن بڑھ جائے گا۔ اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے، اسی طرح

عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی۔ ۷؎

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

۱- نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو۔ ۲- نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو گویا حکایت اس کی تصویر ہو۔ ۳- حکایت کی اثنا میں نتیجہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہو سکے گا بلکہ خاتمہ پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے نتیجہ کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے۔ اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر پڑتا ہے اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے۔

مولانا شبلی کے خیال میں یہ تمام باتیں جس قدر مثنوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں۔ مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے، عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں، پھر ان کو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے۔ مولانا شبلی نے اس کی کئی مثالیں مثنوی سے نقل کی ہیں۔ ایک حکایت شیر اور صحرائی جانوروں کے اس معاہدہ کی ہے کہ جانور ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اس کی خوراک پہنچا دیں گے۔ پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لیے متعین کیا گیا وہ ایک دن دیر کر کے گیا۔ شیر غصہ میں بھرا ہوا بیٹھا تھا، اس نے دیر کی وجہ پوچھی، خرگوش نے کہا کہ میں تو اسی دن چلا تھا لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا، میں نے اس سے بہتیرا کہا کہ میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں لیکن اس نے ایک نہ سنی، بڑی مشکل سے ضمانت لے کر مجھ کو چھوڑا ہے۔ شیر نے بپھر کر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے؟ میں اس کو ابھی چل کر سزا دیتا ہوں، خرگوش آگے آگے ہو لیا اور شیر کو ایک کنوئیں کے پاس لے جا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اس میں ہے۔ شیر نے کنوئیں میں جھانکا اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا، بڑے غصے سے حملہ آور ہو کر کنوئیں میں کود پڑا۔

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اس کو اچھی طرح نظر آتے ہیں، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اس کو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے، لیکن اس کو مولانا روم نے جس پیرایے میں ادا کیا ہے سب سے بڑھ کر موثر طریقہ ہے۔ شیر نے جب اپنا عکس کنوئیں میں دیکھا

تو بڑے غصے سے اس پر حملہ کیا، لیکن اس کو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں۔ ہماری بھی یہی حالت ہے، ہم دوسروں میں جو عیب دیکھتے ہیں ہم کو نہایت بدنما معلوم ہوتے ہیں، ہم کو ان سے سخت نفرت ہوتی ہے، ہم نہایت سختی سے اس کی برائی بیان کرتے ہیں لیکن ہم نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں بھی موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنے آپ کو برا کہہ رہے ہیں:

حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد   ہم چون آن شیری کہ بر خود حملہ کرد
نفس تست آن مادرِ بدخاصیت   ہر دمی قصد عزیزی می کنی
از وی این دنیای خوش بر تست جنگ   از پی او با حق و باخلق جنگ ۴۸

ایک اور حکایت ملاحظہ ہو۔ یہ مسئلہ کہ فرق مختلف میں جو اختلاف ہے۔ درحقیقت لفظی اختلاف ہے۔ ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے، اس لیے باہم نزاع ومخاصمت اور قتل وخون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اس کو جس پیرایے میں ادا کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا، ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے، ایرانی نے کہا انگور منگوائے جائیں، عرب نے کہا ہرگز نہیں بلکہ عنب، رومی نے کہا نہیں بلکہ استافیل، ترک نے کہا بلکہ آزم۔ حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور ہی کا نام لے رہے تھے، اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لاکر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔ ۴۹

ایک اور حکایت کا لب لباب یہ ہے کہ ایک گاؤں میں ایک نہایت بدآواز موذن رہتا تھا، لوگوں نے اس کو کچھ روپے دیے کہ حج کر آئے، وہ حج کے لیے روانہ ہوا، راہ میں ایک گاؤں آیا، وہاں ایک مسجد تھی، موذن نے اس میں جاکر اذان دی، تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لیے ہوئے آیا کہ موذّن صاحب کہاں ہیں، میں ان کو یہ نذر دینے لایا ہوں، انہوں نے مجھ پر بڑا احسان کیا ہے، میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے، اس کو معلوم نہیں کیوں کر مذہب اسلام کی طرف میلان ہوگیا تھا، ہر چند میں نے سمجھایا مگر وہ باز نہیں آتی تھی، آج جو اس موذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے، لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور ان کی ادائے عبادت کا طریقہ ہے، پہلے تو اس کو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اس کو اسلام سے نفرت ہوگئی، اس صلہ میں موذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام نہ پاسکا، ان کی بہ دولت پورا ہوگیا، اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہوگیا کہ وہ کبھی اسلام نہیں لائے گی۔

اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں اس سے دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔ ۵۰

مناظرت

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

توکل

اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے۔ مولانا روم نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرہ کے ذیل میں طے کیا ہے جو جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔ جانوروں نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔ کسب اور کوشش کے مقابلے میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں، مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور ان کا جواب دیا پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اس قدر پر زور ہے کہ اس کا جواب نہیں ہو سکتا یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر کو کدال اور پھاوڑا دے دے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ اس کا کیا مقصد ہے، اسی طرح جب ہم کو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دے دی ہے تو اس کا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادہ واختیار کو عمل میں لائیں۔ اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہے، باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے، اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجے کے متعلق خدا پر توکل کرو، کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔ ۵۱

خلوص

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن اس کی حقیقت وماہیت متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے اقوال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو

وہ خودغرضی کا مخفی اثر جس کی اب تک خود اس شخص کو خبر تک نہ تھی ظاہر ہوجاتا ہے، اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت غور وتدقیق سے اس بات کا پتا لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں؟ مولانا روم نے خلوص کی ماہیت وحقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جس کی منطقی حدوتعریف متعین ہوسکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کرکے دل دکھادیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کردیا ہے، جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کرکے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کرسکتا ہے۔ حکایت کی ابتدا اس طرح کی ہے:

از علی آموز اخلاص عمل　　شیر حق را دان منزہ از دغل
درغزا بر پہلوانے دست یافت　　زود شمشیری بر آورد شتافت

اس حکایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علیؓ نے جہاد میں ایک کافر پر قابو پایا اور اس کو تلوار سے مارنا چاہا، اس نے جناب موصوف کے منہ پر تھوک دیا، آپ وہیں رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی، اس نے متحیر ہوکر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا، آپ نے فرمایا میں تجھ کو خالصتاً لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا، اس صورت میں خلوص نہیں رہا کیوں کہ خواہش نفسانی بھی شامل ہوگئی۔

نیم بہر حق شدو نیمے ہوا　　شرکت اندر کار حق نبود روا ۵۲

علم کلام

اس کا پہلے ذکر آچکا ہے کہ مثنوی کے اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اسے صرف تصوف اور طریقت کی کتاب کی حیثیت سے جانتے ہیں، یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے، مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ علم کلام میں آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جاچکیں ہیں، یہ سب ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کیے گئے ہیں، یہ تمام دفتر اس کے آگے ہیچ ہے۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کرسکتے تھے لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کرسکتے۔ برخلاف اس کے مولانا روم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں، وہ دل میں اثر کر جاتا ہے اور گو وہ شک وشبہات کے تیر باراں کو کلیتاً نہیں روک سکتا تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ

آجاتا ہے جس کے پناہ میں اعتراضات کے تیر باراں کی پروانہیں کرتا۔

مثنوی کی روشنی میں مولانا شبلی نے علم کلام وعقائد کو جس طرح واضح کیا ہے، ہم اسے پیش کرتے ہیں ۔ اس سلسلے کی پہلی بحث یہ ہے ۔

کوئی نہ کوئی مذہب صحیح ضرور ہے

دنیا میں سیکڑوں مذاہب ہیں اور ہر شخص اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے، اس نے لوگوں کے دل میں یہ خیال پیدا کردیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں۔ مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ مولانا روم نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل ثابت کیا ہے۔ مولانا کے اشعار نقل کرکے ان کی وضاحت اس طرح کی ہے:

جب تم ایک چیز کو باطل کہتے ہو تو اس کے خود یہ معنی نہیں کہ کوئی چیز حق ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے۔ اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکہ نہیں ہے۔ اگر دنیا میں عیب ہے تو ضروری ہے کہ ہنر بھی ہو، کیونکہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے اس لیے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے، جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے ۔اگر گیہوں سرے سے موجود نہ ہوتو کوئی جوفروش گندم نما کیوں کہلائے ۔ اگر دنیا میں سچائی، راستی، اصلیت کا سرے سے وجود نہ ہوتو قوت ممیزہ کا کیا کام ہوگا؟ ۵۳

الٰہیات

اس اصولی بات کا قلم بند کرکے مولانا شبلی الٰہیات میں ذات باری کو موضوع بحث بناتے ہیں اور اس کے متعلق مولانا روم کے خیالات پیش کرتے ہیں ۔

ذات باری

مولانا شبلی کے خیال میں اثبات خدا کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے۔

۱- پہلا طریقہ آثار سے موثر پر استدلال کا ہے۔ یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے۔ یہ صاف نظر آرہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں، ستارے چل رہے ہیں، دریا بہہ رہا ہے، پہاڑ آتش فشاں ہیں، ہوا جنبش میں ہے، زمین نباتات اگا رہی ہے اور درخت جھوم رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر انسان کو خود بہ خود خیال پیدا ہوتا ہے

کہ کوئی پر زور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا روم اس طرح ادا کرتے ہیں:

دست پنہان و قلم خط گزار　　اسپ در جولان و ناپیدا سوار

قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے، سوار کا پتا نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے:

پس یقین در عقل ہر دانندہ است　　این کہ باجنبیدہ، جنبانندہ است

ہر سمجھ دار یقین رکھتا ہے کہ جو چیز حرکت کرتی ہے اس کا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے:

گر تو آن رامی نہ بینی در نظر　　فہم کن آن را بہ اظہار اثر

اگر تم اس کو آنکھوں سے نہیں دیکھتے تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو۔

تن بہ جان جنبد نمی بینی تو جان　　لیکن از جنبیدنِ تن جان بدان

بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے، تم جان کو نہیں جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان کو جانو۔ ۵۴

۲- دوسرا طریقہ حکماء کا ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے، اس کا کوئی صانع ہونا لازمی ہے۔ اس طریقہ پر ابن رشد نے بہت زور دیا اور خود مولانا شبلی نے الکلام میں اس کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا روم نے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے: ع

گر حکیمے نیست این ترتیب چیست ۵۵

۳- تیسرا طریقہ مولانا روم کا خاص طریقہ ہے جو سلسلۂ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے، ان کے اشعار کی روشنی میں مولانا شبلی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ۔ غیر مادی مثلاً تصور، وہم، خیال۔ مادیات کے بھی مدارج ہیں، بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے، بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے، مثلاً بعض حکماء کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ کہ وہ مادی یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں، لیکن مادہ کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے۔ استقرا سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کی مادیت کم ہوتی ہے یعنی معلول کے بہ نسبت مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔ ۵۶

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

اشیاء میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے، اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں ۔جسم، جان، عقل۔جسم جو ان سب میں کم رتبہ ہے، اعلانیہ محسوس ہوتا ہے، جان اس سے افضل ہے، اس لیے مخفی ہے لیکن بہ آسانی اس کا علم ہوسکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (با ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہوجاتا ہے کہ اس میں جان ہے، لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزوں اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے۔ مجنوں آدمی کی حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس میں جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزوں اور باقاعدہ نہیں ہوتیں، اس لیے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا، غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے، اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔ ۵۷

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں مادی اور غیر مادی، مادی۔ معلول ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ کم، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم ہے، اس لیے علتوں میں بھی نسبتاً تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا، پھر اس کی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت، ہر لحاظ، ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو، اور وہی خدا ہے۔ ۵۸

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علت العلل ہے، لیکن اس کا منزہ، بری عن المادہ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا۔ بر خلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اس کے ساتھ مادیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔۵۹

خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ مادہ ہے، اسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہوگیا ہے۔ مادہ کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دی جاتی ہے، اسی قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہوتا جاتا ہے، اسی بناپر مولانا روم نے تجرد عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

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

ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔ اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔ ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے، خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصہ سے بدن پر عرق آجاتا ہے۔ عرق ایک مادی چیز ہے، لیکن اس کے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا، حالانکہ یہ چیزیں مادی نہیں، معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیوں کہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے، لیکن پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے کیوں کہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بہ ذات خود مادی نہیں البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے، اس لیے اس کو مادی کہہ سکتے ہیں۔ ۶۰

مولانا روم نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے کہ یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں بالذات نہیں ہوتی، ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اس کی ذاتی صفت نہیں بلکہ اس کا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ سلسلۂ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بداہتاً نظر آتا ہے، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں خدا خود بہ خود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے، دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو، بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں، کیوں کہ جب سلسلۂ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہوں گے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے؟ مولانا شبلی کے نزدیک مولانا روم کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے، اس استدلال کو تسلسل کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، اس کا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہئے، اس لیے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔ ۶۱

۲۔ صفاتِ باری

دوسری بحث اللہ کی صفات کی ہے۔ مولانا شبلی کے نزدیک اسلام میں مذہبی اختلاف کی بنیاد اسی مسئلہ کی وجہ سے پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا۔ معتزلہ، اشعریہ، جنبلیہ میں

سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رہیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الٰہی کو قدیم کہتے تھے۔ اشعریہ نے ان لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے۔ یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔ مولانا روم نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے، خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہوسکتا ہے کہ ہے، باقی یہ کہ کیسا ہے، کہاں ہے، اس کے کیا اوصاف ہیں، ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔ ۶۲

مولانا روم کے استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کرسکتا ہے، اس کے توسط سے کرسکتا ہے لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں، اس لیے اس کے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں خدا قدیم ہے اور انسان حادث ہے اس لیے حادث قدیم کو کیوں کر جان سکتا ہے؟ اس سلسلے میں مولانا روم نے دو حکایتیں نقل کی ہیں، یہ دونوں نقل ہوچکی ہیں: پہلی یہ ہے کہ حضرت موسیٰ نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے کہہ رہا ہے کہ تو کہاں ہے، تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا، تجھ کو مزہ مزہ کے کھانے کھلاتا، حضرت موسیٰ نے اس کو سزا دینی چاہی، وہ بھاگ نکلا، حضرت موسیٰ پر وحی آئی کہ ہمارے بندہ کو کیوں ہم سے جدا کر دیا؟ مقصود یہ ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے، حکماء اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات وصفات کی نسبت کہتے ہیں، وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا۔ مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص وتضرع ہے، طریق ادا سے بحث نہیں۔

دوسری حکایت میں ان چار مختلف ملکوں کی شخصیتوں کا ذکر ہے جو سب ہی انگور کے خواہش مند تھے مگر چونکہ انگور کے لیے ہر ملک کی زبان میں الگ الگ لفظ ہیں، اس لیے وہ سمجھ رہے تھے کہ دوسرا انگور کے بجائے کچھ اور طلب کر رہا ہے، اس حکایت سے مولانا کا مقصد یہ ہے کہ خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اس کی یہی کیفیت ہے گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب خدا ہی ہے اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں، مولانا شبلی بتاتے ہیں کہ مولانا روم کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہئے اور جو کچھ کہا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے، کیوں کہ انسان جو کچھ تصور کرسکتا ہے محسوسات کے ذریعہ سے کرسکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔ ۶۳

نبوت

نبوت علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے، اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں، لیکن مولانا شبلی کو افسوس ہے کہ حشو وزوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کیے ہیں اور مغزسخن پر ایک دوسطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔ مولانا روم نے اس بحث کے تمام اجزا پر اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس رازِ سربستہ کی گرہ کھول دی ہے، نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں:

نبوت کی حقیقت، وحی کی حقیقت، مشاہدہ ملائکہ، معجزہ اور نبوت کی تصدیق کیوں کر ہوتی ہے؟

مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ مولانا روم نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے۔ چنانچہ ہم ان کو ترتیب وار بیان کرتے ہیں:

نبوت کی حقیقت

روح کے بیان میں آگے آئے گا کہ اس کا سلسلہ ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہوجاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں۔ لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں، ادنا طبقہ کو ولایت اور انتہائی اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ انبیاء اور اولیاء میں ایک اور روح ہوتی ہے، وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے کیوں کہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور عالم دوسرے سرے کا عالم ہے۔[۶۴]

۲-وحی کی حقیقت

مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں، جو چیزیں حواس ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات، ان کے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں۔ ان ہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنالیتی ہے، لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیاء کا ادراک کرتی ہے، چنانچہ مثنوی کے اشعار میں ان کو جس طرح ادا کیا گیا ہے، ان کا حاصل یہ ہے:

ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں، یہ حواس تانبے کی طرح ہیں اور سونے کی طرح، حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے اور حاسۂ روحانی کی غذا آفتاب۔ دل کا آئینہ جب صاف ہوجائے تو تم کو

ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو آب وخاک سے پاک ہیں، جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے تو جان لو گے سامعہ اور شامہ آنکھ کا کام بھی دے سکتی ہیں۔ فلسفی جو حنانہ کے واقعہ کا انکار کرتا ہے ٦٥ وہ انبیاء کے حواس سے بے خبر ہے، روح کے کان وحی کا محل ہیں، وحی کس چیز کا نام ہے، حس مخفی کے ذریعہ سے کہنا ہے۔ ٦٦

یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیاء اور اصفیاء کو بھی حاصل ہوتا ہے، لیکن فرق کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پا گئی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیاء کی وحی کو الہام۔ مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم وفنون، صنائع وحرفت ہیں تعلیم وتعلم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں، یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلیم وتعلم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ الیٰ غیر النہایۃ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جس کو بغیر تعلیم وتعلم کے محض القا والہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہوا ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے جیسا کہ مولانا نے فرمایا ہے:

عقل وحس را سوے بے سورہ کجاست　　　این بخوم وطب وحی انبیاست

اور محدث ابن حزم نے بھی اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اس معلم کے ہیں جو تعلیم وتعلم، درس وتدریس، ہدایت وتلقین کے بغیر خود بہ خود خدا کی طرف سے القا ہو۔ اسی بنا پر مبالغہ کے پیرایہ میں کہتے ہیں الشعرا تلامیذ الرحمٰن یعنی شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں، کیوں کہ شعرا کے دل میں بھی دفعتاً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جن کے لیے ماخذ نہیں ہوتا۔

یہاں اس اعتراض کا ذکر مولانا شبلی کرتے ہیں کہ تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے ادراک کے ذریعہ صرف حواس ظاہری یا وہم، تخیل وغیرہ ہیں، مولانا کا یہ دعویٰ کہ:

نقشہا بینی برون از آب وخاک　　　آئینہ دل چون شود صافی پاک

صرف ادعا ہی ادعا ہے جس کی کوئی شہادت نہیں۔ اور مولانا کا یہ جواب بتاتے ہیں کہ جو لوگ حاسہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہو سکتی، یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لیے اس کا حاصل

ہونا ضروری ہو۔

یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا، لیکن جب زیادہ تحقیقات وتدقیقات عمل میں آئیں تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کو اسپر یچولیسٹ یعنی ماہر علوم روحانی کہا جاتا ہے۔ اس فرقہ میں علوم وفنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری وباطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے، جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آیندہ سے بھی واقف ہوسکتی ہے۔ مولانا شبلی نے ان علماء کی شہادت کو بالتفصیل الکلام میں نقل کیا ہے۔٦٧

مشاہدہ ملائکہ

دل میں خدا کی طرف سے القاء کے علاوہ وحی کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوت ملکوتی مجسم ہوکر مشاہدہ میں آتی ہے اور پیغام الٰہی پہنچاتی ہے۔ مولانا روم نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض اوقات حالت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کررہا ہے، حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے، لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

چیز دیگر ماند اما گفتنش باتو روح القدس گوید نی منش ٦٨

مولانا شبلی نے کوتاہ نظروں کے دل میں پیدا ہوئے اس خیال کا ذکر کیا ہے کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب وملت کے صاحب دل، پاک نفس اور مصلح کو نبی کہنا بجا ہوگا، بلکہ اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہتا۔ یہ کیوں کر معلوم ہوسکتا ہے کہ فلاں شخص کی روح علم انسانی روح سے بالاتر ہے یا فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں۔ پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی نظر آتی ہین، یہ کیوں کر ثابت ہوسکتا ہے کہ پیغمبر کو نظر آنے والی صورت اس کی قوت ملکوتی اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعتراض اگر اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مضر نہیں، وہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے جس میں اور استدراج میں صرف اس قدر فرق ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور

جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے۔ حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کیے، تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے۔ حضرت ابراہیم آگ سے بچ گئے، تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تو یہ استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں، انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے، اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کا پہچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو، اور معجزہ کی شناخت یہ ہے کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

اگر یہ اعتراض ملاحدہ کی طرف سے ہے تو جواب یہ ہے کہ نبوت ہی پر کیا موقوف ہے، دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے۔ اس بات کے پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لیے جو کچھ کررہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کررہا ہے اور دوسرا اپنے نام ونمود اور اپنی شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور راست کار میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابوجہل کو بت پرستی میں وہی جوش، وہی خلوص، وہی سرگرمی، وہی از خود رفتگی تھی جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں۔ دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں لیکن ابوجہل، ابوجہل رہا اور حضرت حمزہ سید الشہداء کہلائے۔ یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں، محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔ اسی بنا پر مولانا روم نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں لیکن ان میں کوسوں کا فاصلہ ہے، دونوں کی صورتیں اگر مشابہ ہوں تو کچھ حرج نہیں، میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے، بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہیں لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا ہوتا ہے۔ دونوں طرح کے ہرن گھاس کھاتے ہیں اور پانی پیتے ہیں لیکن ایک سے مینگنی اور دوسرے سے مشک پیدا ہوتا ہے۔ دونوں قسم کی نَے ایک ہی طرح کی غذا کھاتے ہیں لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے، ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے، دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے۔ یہ پاک زمین ہے اور وہ شور، یہ فرشتہ اور وہ شیطان۔ شیریں اور تلخ سمندر ملے ہوئے ہیں لیکن دونوں میں ایک حد حائل ہے، جس سے تجاوز نہیں کرسکتے ہیں۔ کھوٹے اور کھرے روپے کی تمیز کسوٹی کے بغیر نہیں ہوسکتی، نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوئی ہوتی ہیں، آنکھیں کھولو تو تمیز ہوسکے گی۔ دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیریں ہے، مزا شیریں اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے، دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے، مزہ تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ۔ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو شکر کی طرح میٹھی

ہیں لیکن اس کے باطن میں زہر ہے۔

مولانا روم ان مثالوں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دنیا میں سیکڑوں اور ہزاروں چیزیں شکل وصورت میں بالکل ہم رنگ ہیں، لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں۔ اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔ ۶۹

نبوت کی تصدیق

اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے؟ کیوں کہ کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ مولانا کا جواب یہ ہے کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے، اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔ صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے؟ وہی تمیز کرسکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا۔ صاحب ذوق کے سوا مزہ کی تمیز اور کون کرسکتا ہے، جب تک شہد کو نہ کھاؤ، شہد اور موم میں کیونکر تمیز کرسکتے ہو؟ اس نے سحر کو معجزہ پر قیاس کیا اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے، خدا نے جس کی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے وہی یقین اور شک میں تمیز کرسکتا ہے، جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو وہ صدق اور کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے۔ ۷۰

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے بنائی ہے، مگر بعض لوگوں کی طبیعت میں کجی اور شرارت ہوتی ہے، ان کے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی، بد اعتقادی، انکار اور شک ان کے خمیر میں داخل ہوتا ہے، یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے، برخلاف اس کے بعض لوگ فطرتاً سلیم الطبع، نیک دل اور اثر پذیر ہوتے ہیں، ان کا دل نیکی کا اثر بہت جلد قبول کرلیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً ابا کرتا ہے، عمدہ تعلیم وتلقین ان کے دل میں اتر جاتی ہے، ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو نیک وبد، غلط وصحیح، حق وباطل میں خود بہ خود تمیز کرلیتا ہے۔ مولانا روم نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایے میں ادا کیا ہے،

اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالے میں پانی ہے، دوڑ کر آؤ اور پی لو تو کیا پیاسا یہ کہے گا کہ یہ دعویٰ ہے اس لیے یا تو ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ میرے پاس سے چلے جاؤ یا مثلاً کسی

عورت نے اپنے بچے کو پکارا کہ میرے پاس آ میں تیری ماں ہوں تو کیا بچہ یہ کہے گا کہ تم پہلے ماں ہونا ثابت کرو تب میں تمہارا دودھ پیوں گا، جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے اس کے لیے پیغمبر کا منھ اور اس کی آواز معجزہ ہے، جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے کیوں کہ اس قسم کی آواز دینا میں کبھی سامعہ روحانی نے نہیں سنی۔ا کے

معجزہ

معجزہ کے متعلق مولانا شبلی کے خیال میں تین امر بحث طلب ہیں:

۱-خرق عادت ممکن ہے یا نہیں؟ ۲-معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں؟ ۳-معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں؟

پہلی بحث

مولانا شبلی نے امام رازی کی تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ کے حوالے سے خرق عادت کے متعلق تین رائیں نقل کی ہیں، حکماء کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے، معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔ مولانا روم کا مذہب بہ ظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

سنتی بنہاد و اسباب طرق　　طالبان را زیر این ازرق تتق
بیشتر احوال برسنت رود　　گاہ قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نہادہ با مزہ　　باز کردہ خرق عادت معجزہ

مولانا شبلی کے خیال میں حکماء و اشاعرہ افراط وتفریط کی حدتک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے، کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے، نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے نہ تاثیر، اس کی بدولت ہر زمانے میں سیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادات اور کرامتیں ان سے سرزد ہوسکتی ہیں۔ حکماء کی قید و بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے، جو جس چیز کی علت مان لی گئی، جس شئے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کرلیا گیا، اس میں کسی تغیر وانقلاب کا امکان نہیں۔ اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہوجاتی ہیں۔ ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا روم نے ایک متعدل طریقہ اختیار کیا، وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل

ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلۂ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکے، کیوں کہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کی اور علت کی تلاش کیوں ہوگی؟

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے:

ای گرفتار سبب بیروں مپر　　لیک عزل آں مسبب، ظن مبر
ہرچہ خواہد از مسبب آورد　　قدرت مطلق سبھا بردرد

مولانا روم نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ سلسلۂ اسباب پر زیادہ غور کرنے سے انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علۃ العلل کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلۂ غیر متناہی ہے جو قدیم سے چلا آرہا ہے، جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے، ان اسباب کا اخیر میں چل کر کسی علۃ العلل پر منتہی ہونا کچھ ضروری نہیں۔ ۲؎

اس سے بچنے کے لیے سلسلۂ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ تمام کلیں ایک قوت اعظم کے چلانے سے چل رہی ہیں، اس لیے یہ اسباب اصلی نہیں، اصلی سبب وہی قوت اعظم ہے، جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے:

از مسبب می رسد ہر خیر و شر　　نیست اسباب و وسائط را اثر ۳؎

یہاں پھر مولانا شبلی ایک شبہ کا ذکر کرتے ہیں کہ مولانا روم نے جابہ جا تصریح کی ہے کہ انبیاء کے معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں، مگر فرماتے ہیں کہ قطع اسباب سے مولانا روم کا یہ مطلب نہیں کہ ان واقعات کا سبب نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جن کی ہم تحقیق کر چکے ہیں۔

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں

دوسری بحث یہ ہے کہ معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں اور اس سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں؟ مولانا روم کے نزدیک نبوت کی تصدیق کے لیے معجزہ شرط نہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے، پیغمبر کی صورت اور اس کی باتیں اس کے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔ مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور

اس سے ایمان پیدا بھی ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ذوقی، فرماتے ہیں:

معجزے ایمان کا سبب نہیں ہوتے، جنسیت کی بوصفات کو جذب کرتی ہے، معجزے اس لیے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں لیکن جنسیت کی بو اس غرض کے لیے ہے کہ دل تک پہنچ جائے، دشمن دب جاتا ہے لیکن دوست نہیں ہوتا وہ شخص بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن دبا کر لایا گیا ہے۔[۴۴]

مولانا روم نے اس دقیق نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ معجزہ سے نبوت پر استدلال کی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے:

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔
اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو، وہ پیغمبر ہے۔
اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا۔ سنگ ریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ، اس اثر سے پھر بہ واسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے یعنی اس بنا پر آدمی ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا تو ضرور پیغمبر ہے لیکن پتھر، دریا اور جمادات پر اثر کرنے سے یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کردے کہ وہ ایمان قبول کرلیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جاسکتا ہے:

برزند از جانِ کامل معجزات بر ضمیر جانِ طالب چوں حیات

یعنی معجزہ کی اصلی حقیقت یہ ہے کہ پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑ جاتا ہے، کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔[۴۵]

مولانا شبلی اسے بھی عقائد کا اہم مسئلہ کہتے ہیں، عام لوگوں کے نزدیک اس کی اہمیت معاد کے لحاظ سے ہے کیوں کہ اس کو تسلیم کیے بغیر معاد کا اثبات نہیں ہوسکتا، لیکن مولانا شبلی کے نزدیک یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے، اسی بنا پر مولانا روم نے اس پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے، روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں، حکمائے طبیعیین اور جالینوس وفیثا غورث کے مطابق روح کوئی جداگانہ چیز نہیں، بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے۔

آج کل یورپ کے اکثر حکماء کا مذہب بھی یہی ہے۔ تعجب ہے کہ ہمارے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے، اسی بنا پر وہ اس بات کے قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہوجاتی ہے، متکلمین اور طبیعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبیعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سرے سے روح پھونکے گا، افلاطون اور دیگر حکماء کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے، جو بدن سے بہ طور آلہ کے کام لیتا ہے، بدن کے فنا ہونے سے اس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے، البتہ آلہ سے جوکام وہ کرتا تھا وہ رک جاتا ہے۔ بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیا وحکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں۔ بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں۔ مولانا شبلی کہتے ہیں کہ ان کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے، اس کی سب سے بڑی دلیل کی تشریح کرکے اسے اور دوسرے دلائل کو لغو قرار دے کر وہ لکھتے ہیں روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہوسکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لیے ہوسکتے ہیں، ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بہ خود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہوجائے، مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب ہے، سب سے کم تر درجہ عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست قدرت اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا۔ اس طبقہ کو جماد کہتے ہیں، اس کے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے۔ ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں، ان کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب وغریب صنعت گری نظر آتی ہیں تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں، وہ ایک خاص درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جس کی صفت ممیزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے۔ روح کے گواہ بہت سے اوصاف ہیں جن کی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے، لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے، اس لیے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چوں کہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اس لیے مولانا روم کی رائے کے موافق روحانیت کلی مشکک ہے، جو بعض افراد میں کم، بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے جس طرح سفیدی وسیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے۔

فرماتے ہیں:

جان وروح اس چیز کا نام ہے جو خیر وشر کو جانتی ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے، جب جان کی ماہیت ادراک ٹھہری تو جس کو زیادہ ادراک ہے اس میں زیادہ جان ہے، جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا تو جو زیادہ ادراک رکھتا ہے، اس کی جان زیادہ قوی ہے، روح کی تاثیر ادراک ہے اس لیے جس میں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے، روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں۔ اس لیے جس میں ادراک زیادہ ہے اس میں روح بھی زیادہ ہے، ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے، کیوں اس لیے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے، پھر جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہے، جو حس مشترک سے بری ہے۔ خدا کی عقل بے جہت ہے۔ وہ عقل سے بڑھ کر عقل اور جان سے بڑھ کر جان ہے۔٦ے

روح تمام حیوانات میں ہے اور ان کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں، تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی میں بھی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی ہے۔ اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے، اس کے اوصاف اور خواص مولانا روم کے فلسفہ کے مطابق ان کے اشعار کی روشنی میں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے، اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے۔ یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینہ سے۔ آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اس کو روشن کردیتا ہے۔ اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے اس کا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے انسان عجیب وغریب قوت کا مظہر بن جاتا ہے۔ ۷ے

۲- روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالا تر ہے جس قدر انسانی روح، حیوانی روح سے، یہی درجہ نبوت کا ہے۔ عقول مجردہ اور روحانیت جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں، اسی روح کے سلسلے میں واقع ہیں۔ ۸ے

۳- جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے، اسی وجہ سے کرتا ہے کہ اس پر روح کا پرتو ہے، اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۹ے

حاصل یہ ہے کہ روح جوہر مجرد ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے جس کو جان بھی کہتے ہیں، یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کاری گر آلہ کے بغیر کام نہیں کرسکتا، روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کرسکتی۔ لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے، یعنی نہ مادہ ہے، نہ مادہ سے مرکب ہے، اس لیے انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے، اس کا مسئلہ معاد کے ذکر میں آئے گا۔ ۸۰

مثنوی میں جابجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح، روحانیات اور علۃ العلل کا وجدان دل میں پیدا ہوجاتا ہے۔

صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دوقسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں۔ کثیف ولطیف، یہ بھی صاف نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی پرعظمت ہو لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا، وہ محض ہیچ اور مبتذل ہوتی ہے۔ پھول میں خوش بو، آنکھوں میں نور، جسم میں حرکت، مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بے کار چیزیں ہیں، لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں، یہ مثالیں کمال لطافت کی نہیں کیوں کہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو۔ اس درجہ کو اصطلاح حکماء میں تجرد عن المادہ کہتے ہیں اور اس کا پہلا مظہر روح ہے، لیکن اس میں بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے، چنانچہ جسم انسانی میں روح سماسکتی ہے۔ اس لیے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلۂ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔

حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق وامر رکھا ہے اور **الا له الخلق والامر** کے یہی معنی قرار دیے ہیں، اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں:

بی جهت دان عالم امر و صفات   عالم خلق است ماسوی جهات
بی جهت دان عقل علام البیان   عقل تر از عقل وجان تر هم زجان

جب روحانیات جو عالم خلق پر متصرف اور اس کی علت ہیں، مادہ اور زمان ومکان سے مجرد ہیں تو روحانیات کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ ہوگا۔ مولانا فرماتے ہیں، عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکان سے مبرا ہے تو جو اس امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا۔

مولانا شبلی کے نزدیک روح کا مسئلہ عقائد مذہبی کی جان سے مجردات، ملائکہ، علۃ العلل سب اسی

مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ۔۸۱

مولانا شبلی اسی مسئلہ اعتقادی کی اہمیت بیان کر کے لکھتے ہیں کہ اس کو علم کلام کی کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے، اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے۔ متکلمین روح کو کوئی مستقل چیز نہیں بلکہ جسم کی ترکیب سے پیدا ہوا خاص مزاج قرار دیتے ہیں۔ اور اسی کو روح کا نام دیتے ہیں ،اس لیے جب وہ مزاج فنا ہوگیا تو روح بھی فنا ہوگئی۔ قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی۔ مولانا شبلی کے خیال میں یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں،لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اعادۂ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا ہے۔

مولانا روم کے نزدیک روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ جاتے رہنے سے، اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے اثبات کے لیے نہ اعادۂ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہے، نہ احیائے موتی کی۔ ۸۲

اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا۔لیکن بہ ظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مر کر سڑگل جائے تو پھر اس کو دوبارہ زندگی حاصل ہو۔ عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھاس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اُگ آئے۔ مولانا روم اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں:

کدام دانہ فرو رفت در زمین کہ نہ رست　　　چرا بہ دانۂ انسانت این گمان باشد

مولانا شبلی فرماتے ہیں یہ استدلال بہ ظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن در اصل ہے علمی استدلال۔ مولانا روم نے معاد کے استبعاد کو عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا۔ ان کے خیال میں کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی کہ وہ سرے سے معدوم ہوجائے بلکہ ایک ادنا حالت سے اعلا کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ صورت فنا ہوجائے۔ مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب وغریب مدارج کے لیے فنا اور نیستی ضرور ہے۔ پہلے عام فہم مثالوں میں

اسے بیان کیا کہ:

نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے تب اس پر حرف لکھتا ہے۔ تختی کو دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس کو ایک دفتر بنائیں گے۔ جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں، پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں، تب صاف پانی نکلتا ہے۔ لکھنے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے۔ بیج اس زمین ڈالا جاتا ہے جو بن بوئی ہوئی ہے۔ ہستی نیستی ہی میں دکھائی جا سکتی ہے، دولت مند لوگ فقیروں پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں۔ ۸۳

مولانا روم سلسلۂ فطرت سے یوں استدلال کرتے ہیں، تم جس دن سے وجود میں آئے، پہلے آگ یا خاک یا ہوا تھے، اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ ترقی کیوں کر نصیب ہو سکتی تھی؟ بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کردی، اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی یکے بعد دیگرے اور پہلی سے بہتر ہوگی۔ یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے، پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو؟ ان فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہنچا جواب بقا سے چمٹے جاتے ہو! جب دوسری ہستی پہلی سے بہتر ہے تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو، تم سیکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے، ابتدائے وجود سے اس وقت تک پہلے تم جماد تھے، پھر تم میں قوت نمو پیدا ہوئی، پھر تم میں جان آئی۔ پھر عقل وتمیز، پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے۔ جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں تو جسم کی بقا پر کیوں جان دیتے ہو؟ نیا لو اور پرانا چھوڑ دو کیونکہ تمہارا ہر سال پارسال سے اچھا ہے۔ ۸۴

مولانا شبلی مولانا روم کے اس استدلال کے متعلق لکھتے ہیں کہ جدید تحقیقات سے ثابت ہوگیا ہے کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی، بلکہ دوسری صورت بدل سکتی ہے۔ انسان دو چیزوں کا نام ہے جسم اور روح۔ روح کو سائنس والے گو مصطلح معنوں میں تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن کم از کم ان کو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے۔ سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں دو چیزیں پائی جاتی ہے مادہ مثلاً خاک، پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت، حرکت وغیرہ۔ انسان ان ہی دو چیزوں کا مجموعہ ہے، جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کردیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتی اس لیے ضروری ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اس کا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کر لے، اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں۔ اسی لیے ملحد سے ملحد کو بھی مطلق معاد کے وجود سے

انکار نہیں کیونکہ خدا نے آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی چیزوں کو بے کار نہیں بنایا۔

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی غرض نہیں، بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے۔ مولانا روم نے اس خیال کو مثنوی میں نہایت خوبی سے باطل کیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے، اس سے قطعاً لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو۔ اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیوں کہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا، فرماتے ہیں:

کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش ونگار بغیر کسی فائدہ کے صرف اس لیے کھینچے گا کہ وہ عمدہ نقش و نگار ہے، بلکہ اس نقش و نگار کو اس غرض سے بنائے گا کہ مہمان وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں، کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو صرف کوزہ کے لیے بنائے گا، کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائے گا کہ وہ پیالہ ہے، نہیں کھانے کے لیے بنائے گا۔ کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض سے لکھے گا؟ نہیں، بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا۔ دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہیں کیا جاتا، بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو۔ کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے اعتراض نہیں کرتا بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف مغلوب ہوجائے یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے۔ تو یہ حکمت کے خلاف ہے کہ آسمان و زمین کے نقوش آپ اپنے لیے ہوں۔ ۸۵

اس دعوے پر مولانا روم نے ایک عجیب استدلال فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اس کی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور کے نہیں کرتے ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہوسکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا؟

مولانا روم نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلۂ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہے بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے، وہ کسی اور چیز کے لیے وھلم جرا۔ لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہئے بلکہ یہ پتا لگانا چاہئے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جاکر ختم ہوتا ہے اور یہی تحقیقات، سعادت اخروی کا باعث ہے۔ ۸۶

کچھ لوگوں کا اعتراض ہے کہ ہم بداہتاً بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں ۔ مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی چیز ہے۔ ایک چیز کسی شخص کے لیے مفید ہے، دوسرے کے لیے بے کار ہے۔ اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہ آتا ہو تو یہ ضرور نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے۔ ۸۷

جبر وقدر

مولانا شبلی کا خیال ہے کہ عقائد کے اکثر مسائل میں اگر مذہب کا لحاظ نہ کیا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہوسکتا ہے، کیوں کہ اگر اس کا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہوگی، مثلاً روح، معاد جزا، سزا۔ لیکن جبر وقدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کرلی جائے تو بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا، ایک ملحد اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہے، تب بھی نہیں کرسکتا۔ اگر یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہوگا کیوں کہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں، ان کو نہ ممدوح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم۔ دوسرا پہلو بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھ کر انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے اور کیوں ایک کام سے از رہتا ہے؟ انسان میں بھی خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے، جس کو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع سے خود بہ خود حرکت میں آتی ہے۔ انسان میں ایک اور قوت ہے جس کو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایک کام سے باز رہنا۔ جب ہم کوئی برا کام کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے، اگر قوت ارادی فطرتاً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے ۔ غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے؟ قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں، جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ان قوتوں کے زور کا نسبتاً کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے۔ موقع کا پیش آنا جس سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا ا سکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہئے۔

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیاری کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں، لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں، اس لیے انسان کو ان سے کسب کا تعلق ہے۔ لیکن محض ایک مہمل لفظ ہے جس کی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ مسلم

الثبوت میں ہے کہ کسب اور جبر توام بھائی ہیں۔ مولانا روم نے اس مسئلے پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا کہ گو قدر یہ کو جبر یہ پر ترجیح ہے کیوں کہ اختیار مطلق بداہت کے خلاف نہیں اور جبر مطلق بداہت کے خلاف ہے، اس قدر ہر شخص کو بداہتا نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے، باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا ہے ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے، بدیہی نہیں۔۸۸

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہے لیکن آگ نہیں، دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہے ہی نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہوگئی، کوئی اس کا خالق نہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ دنیا سرے سے ہے ہی نہیں۔ تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے۔

مولانا روم کے زمانے میں تمام اسلامی ممالک میں اشاعرہ کا یہی عقیدہ جبریہ پھیلا ہوا تھا۔ باوجود اس کے مولانا کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا ان کے کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔۸۹

مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے، جن کا ذکر آگے آئے گا۔ اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار کے نقلی دلائل کا جواب دیا جائے۔ جبر کی دلیل میں یہ حدیث پیش کی جاتی ہے:

ماشاء الله کان ومالم یشا لم یکن

خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا

مثنوی میں اس کے جواب میں مولانا نے جو اشعار کہے ہیں، ان کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جدوجہد کی ترغیب کے لیے ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی شاہی ملازم سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لیے جہاں تک ہوسکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہئے، کیوں کہ کامیابی او رحصول مقصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائے گا، بلکہ اس کا سررشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اس لیے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا، اس کے یہ معنی ہیں کہ نجات اور حصول مقاصد تمہارے ہاتھ میں نہیں

ہے کہ جب چاہو حاصل کرلوگے، بلکہ اس کے لیے نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ **جف القلم بما ھو کائن** جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جاچکا۔

مولانا روم ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ طے ہوچکا ہے کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے، یہ طے ہوچکا ہے کہ ہر چیز کا سبب ہے، یہ طے ہوچکا ہے کہ نیکی وبدی یکساں نہیں ہیں، یہ طے ہوچکا ہے کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔[۹۰]

مثنوی میں اختیار کے ثبوت کے لیے مولانا نے جو دلائل قائم کیے وہ حسب ذیل ہیں:

۱- ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے گوسخن پروری کے موقع پر کوئی شخص اس سے انکار کرے لیکن اس کے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کرگرے تو اس کو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر مارے تو اس شخص پر اس کو سخت غصہ آئے گا، یہ صرف اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا، وہ فاعل مختار ہے۔

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا کہ جانور تک جبر وقدر کے مسئلے سے واقف ہیں، کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو گو چوٹ پتھر کے ذریعے سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے معترض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا، اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا، اس لیے وہ قابل الزام نہیں، جس شخص نے بہ اختیار اذیت دی، وہ قابل مواخذہ ہے۔

ساربان جب اونٹ کو مارتا ہے تو اونٹ مارنے والے پر غصہ ظاہر کرتا ہے، وہ اس لکڑی پر نہیں غصہ کرتا جس سے اس نے مارا تھا اس سے ثابت ہوا کہ اونٹ کو ہانکنے والا مختار ہے۔[۹۱]

۲- انسان کے تمام افعال واقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے، ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں، کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں، کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں، یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں:

غیر حق را گر نہ باشد اختیار　　　خشم چوں می آیدت بر جرم دار

۳- جبر پر سب سے قوی استدلال یہ ہے کہ خدا گر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور اگر

قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہوسکتے، مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے کہ جو چیز جس کی ذاتیات میں ہے، وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہوسکتی، ضاع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو ضاع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بناسکتی جس کی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جمادات کی ذاتیات میں ہے، اس لیے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہیں کرسکتا۔ اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے۔ اس بناپر وہ کسی حالت میں اس کی جمادیت کو سلب نہیں کرسکتا۔اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے، اس بناپر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہوسکتی۔ ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گوخدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح ضاع کا اثر آلہ سے جمادیت کو مسلوب نہ کرسکا، اسی طرح کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہماری ذاتیات میں سے ہے، سلب نہیں کرسکتا:

چون کہ گفتی کفر من خواہ دل است　　　خواہ خود را نیز ہم می دان کہ ہست
زان کہ بی خواہ تو خود کفر تو نیست　　　کفر بی خواہش تناقض گفتنی ست

شبلی کے مطابق مولانا روم نے ان دوشعروں میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اوراسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہوسکتا جو بالکل اس کی قدرت اور اختیار میں نہ تھا بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا، کافر ہونا ہی اس کی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمداً بہ اختیار وارادہ کیا۔ ۹۲

اس کے بعد تصوف، توحید اور فلسفہ وسائنس کے عناوین کے تحت مولانا شبلی نے مولانا روم کے افکار سے بحث کی ہے لیکن ان کو یہاں اس لیے چھوڑ دیا گیا ہے کہ تصوف پر مولانا نے زیادہ نہیں لکھا اور اس کے بعض مباحث موقع بہ موقع پہلے آچکے ہیں۔ توحید میں وحدت الوجود، مقامات سلوک و عرفان اور عبادات پر گفتگو کی ہے جن میں اکثر تصوف ہی کے مباحث ہیں اور ذات وصفات الٰہی کے مضامین کا بھی تعلق توحید سے ہے۔

حوالے

۱-حیات شبلی طبع چہارم، معارف پریس، اعظم گڑھ، ص ۳۷۶

۲-سوانح مولانا روم، معارف پریس، اعظم گڑھ، ایڈیشن ۲۰۰۳ء، ص ۶

۳- ایضاً، ص ۶ و ۷

۴- ایضاً، ص ۸ و ۹

۵- ایضاً، ص ۹

۶- ایضاً، ص ۱۴ و ۱۵

۷- ایضاً، ص ۱۵

۸- ایضاً، ص ۲۳

۹- ایضاً، ص ۳۵ و ۳۶

۱۰- ایضاً، ص ۳۷

۱۱- ایضاً، ص ۳۷ و ۳۸

۱۲- ایضاً، ص ۳۸

۱۳- ایضاً، ص ۵

۱۴- ایضاً، ص ۶

۱۵- ایضاً، ص ۳۸ و ۳۹

۱۶- ایضاً، ص ۳۹

۱۷- ایضاً

۱۸- ایضاً، ص ۳۹

۱۹- ایضاً، ص ۶۰

۲۰- ایضاً، ص ۴۰

۲۱- ایضاً

۲۲- ایضاً، ص ۴۲

۲۳- ایضاً، ص ۴۲ و ۴۳

۲۴- ایضاً، ص ۴۳

۲۵- ایضاً، ص ۴۳ و ۴۴

۲۶- ایضاً، ص ۴۵ و ۴۶

۲۷- ایضاً، ص ۳۶

۲۸- ایضاً

۲۹- ایضاً، ص ۳۶ و ۳۷

۳۰- ایضاً، ص ۴۶

۳۱- ایضاً، ص ۴۷

۳۲- ایضاً، ص ۵۲ و ۵۳

۳۳- ایضاً، ص ۵۳

۳۴- ایضاً، ص ۵۴

۳۵- ایضاً، ص ۵۴ و ۵۵

۳۶- ایضاً، ص ۵۵

۳۷- ایضاً، ص ۵۶

۳۸- ایضاً، ص ۵۸

۳۹- ایضاً، ص ۵۹

۴۰- ایضاً، ص ۶۰

۴۱- ایضاً، ص ۶۱

۴۲- ایضاً، ص ۶۲

۴۳- ایضاً، ص ۶۲ و ۶۳

۴۴- ایضاً، ص ۶۳ تا ۶۵

۴۵- ایضاً، ص ۶۵ تا ۶۷

۴۶- ایضاً، ص ۶۸

۴۷- ایضاً، ص ۶۹ تا ۷۱

۴۸- ایضاً، ص ۷۱ و ۷۲

۴۹- ایضاً، ص ۷۳ و ۷۴

۵۰- ایضاً، ص ۷۵ تا ۷۸

۵۱- ایضاً، ص ۷۸ و ۷۹

۵۲- ایضاً، ص ۸۱ و ۸۲

۵۳- ایضاً، ص ۸۳

۵۴- ایضاً

۵۵- ایضاً، ص ۸۴

۵۶- ایضاً، ص ۸۵

۵۷- ایضاً، ص ۸۶

۵۸- ایضاً، ص ۸۷

۵۹- ایضاً، ص ۸۷

۶۰- ایضاً، ص ۸۸

۶۱- ایضاً، ص ۸۹

۶۲- ایضاً، ص ۸۹ تا ۹۲

۶۳- ایضاً، ص ۹۳

۶۴- آپ کے معجزے کا ذکر ہے کہ اونٹ پر سوار ہوئے تو رونے لگا تھا

۶۵- ایضاً، ص ۹۴

۶۶- ایضاً، ص ۹۴ تا ۹۶

۶۷- ایضاً، ص ۹۶ و ۹۷

۶۸- ایضاً، ص ۹۷ و ۹۸

۶۹- ایضاً، ص ۱۰۰ تا ۱۰۲

۷۰- ایضاً، ص ۱۰۲

۷۱- ایضاً، ص ۱۰۳ و ۱۰۴
۷۲- ایضاً، ص ۱۰۵ و ۱۰۶
۷۳- ایضاً، ص ۱۰۷
۷۴- ایضاً، ص ۱۰۸
۷۵- ایضاً، ص ۱۰۹
۷۶- ایضاً، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳
۷۷- ایضاً، ص ۱۱۳
۷۸- ایضاً، ص ۱۱۴
۷۹- ایضاً
۸۰- ایضاً، ص ۱۱۵
۸۱- ایضاً، ص ۱۱۶ و ۱۱۷
۸۲- ایضاً، ص ۱۱۸
۸۳- ایضاً، ص ۱۱۹ و ۱۲۰
۸۴- ایضاً، ص ۱۲۳ و ۱۲۴
۸۵- ایضاً، ص ۱۲۴
۸۶- ایضاً، ص ۱۲۵
۸۷- ایضاً، ص ۱۲۶
۸۸- ایضاً، ص ۱۲۷ و ۱۲۸
۸۹- ایضاً، ص ۱۲۹
۹۰- ایضاً، ص ۱۲۹ تا ۱۳۱
۹۱- ایضاً، ص ۱۳۲
۹۲- ایضاً، ص ۱۳۳ و ۱۳۴