eISSN: 2073-3674
pISSN: 1991-7813

CC BY
OPEN ACCESS

جیلانی کامران کی نظموں میں علامتِ اولیٰ کا تصور

Concept of Alamate Aula in Poems of Jilani Kamran

رضوانہ نقوی، پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ اردو، سرگودھا یونیورسٹی، سرگودھا
Rizwana Naqvi, Ph.D Scholar, University of Sargodha, Sargodha

سلیم تقی شاہ، سیکرٹری، بورڈ آف انٹر میڈیٹ اینڈ سیکنڈری ایجوکیشن، فیصل آباد
Dr. Saleem Taqi Shah ،Secretary, Board of Intermediate & Secondary Education, Faisalabad

بازغہ قندیل، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج وویمن یونیورسٹی، فیصل آباد
Bazghah Qandeel, Assistant Professer, Govt. College Women University, Faisalad…

Abstract:

Jeelani Kamran was a great teacher, author, critic and poet of modern era. As a poet he has a distinguished locality and identification in modern urdu literature specially in urdu poem. He can also be called as the founder of "NEW POETRY MOMENT" as his poems induced the poets to non traditional new langual experiences.He wrote about 35 books comprising poems and some uncertain geners.As a founder of the specific "NEW POETRY" soon he turend his art towards SUFISM and longed for the national identification in a new way of art by his poems.He primairly wrote sufi devotional poems and also passible the modern english literature, so his poems are influnced by the contemporary European literature as well as seek for the roots of humanity and spirit. In this article I have tried to throw light on his theosophical conceptions which appears in the form of " AALAMAT-AOULLAA", in his poems. He wanders in the clew of GOD like a saint , desires to meet him and describes his theosophical travel

in the form of poems.This article is a glimpse of his travel in the form of poem.

Key Words: Jeelani Kamran, Urdu poem, New poetry, Sufism, Aalamat- aoullaa, God

کلیدی الفاظ: جیلانی کامران، اردو نظم، نئی شاعری، صوفی ازم، علامت اولی، خدا

تصوف کا لفظ اصلاً سین سے ماخوذ ہے جس کا مادہ سوف یعنی حکمت ہے۔ اس یونانی لفظ سوف کی نسبت سے دانا اور حکیم لوگوں کو سوفی کہا جاتا تھا۔ بعد ازاں یہی لفظ سوفی اپنی معنوی وسعت کے ساتھ صوفی کی صورت بر آمد ہوا جس سے مراد ایک طرف تو حکیم، دانا اور صاحبِ عالم و حکمت ہونا ہے جبکہ دوسری طرف یہی لفظ پاک باطنی اور صاف طنیتی کو آشکار کرتا ہے۔ صوفی سے منسلک لفظ صفوۃ الصفا بھی ہے جس سے مراد گردن سے لپٹنے والی یا گردن پر پڑی رہنی والی لٹ ہے۔ یہ لٹ اکثر صوفیا کی ظاہری وضع کا ایک حصہ ہے۔ لغت میں لفظ صفا سے مراد پاک، کھرا اور بے لاگ ہے۔ تصوف کے حوالے سے یہ لفظ سب سے قریب ہے جس کی عملی مثال ان درویشوں کی صورت نظر آتی ہے جو اپنی ذات کو ظاہری و باطنی آلائشوں سے پاک کر کے راہِ خدا پر چلتے ہیں۔ وہ کلمہِ حق کہنے کے لیے کسی جبر یا خوف کا شکار نہیں ہوتے۔ چنانچہ وہ شخص جس کا ظاہر و باطن مصفا اور اطاعتِ الٰہی سے پُر نور ہو، جو علم و حکمت کا جاننے والا، بے باک و نڈر ہو۔ بے لاگ اور سچی بات کہنے والا ہو عمومی طور پر صوفی کہلاتا ہے۔ اسلامی طرزِ حیات کے اوّلین دور پر نگاہ دوڑائی جائے تو حضور اکرم ﷺ کے دور میں اصحاب کا ایک گروہ اصحاب صفہ کی صورت نظر آتا ہے۔ جن کا مقصدِ حیات کلامِ خدا اور شریعت کی تعلیم اور عمل تھا۔ ان کی ذات، ذاتِ محمدی ﷺ سے براہِ راست فیض یاب تھی۔ ان اصحاب کی چیدہ خصوصیات میں تزکیہ و تربیت نفس، کلام خدا و سنت رسول کا حفظ اور پیروی بنیادی اہمیت رکھتی تھی۔ ان تمام خصوصیات کا حصول روایتی صوفیا کے لیے بھی ضروری ہے گو کہ روایتی معنوں میں تصوف کے مزید کئی پہلو بھی نمایاں ہوئے مگر کوئی بھی صوفی اصلاً تزکیہ و تربیتِ نفس اور کلامِ خدا اور سنتِ رسول سے دور ہو سکتا ہے نہ اس سے دوری قبول کرتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ کہا جائے کہ تصوف کی ابتداء عہدِ محمدی سے ہو چکی تھی تو غلط نہ ہو گا۔ ہا ں لفظ صوفی اور تصوف مستعمل نہ تھے۔ نبی پاک ﷺ کی حیاتِ مبارکہ اکملیت کے جس درجے پر فائض تھی اس کا پرتو آپ ﷺ کے فیض کند گان میں بھی موجود تھا اور اصحاب صفہ کی زندگی شریعت و طریقت کے مطابق تھی۔ تعرف کے حوالے سے بیان ہے کہ:

”یہ اصحاب اپنی صفات کی وجہ سے برگزیدہ ہیں اور مخلوق میں اللہ کی امانت ہیں
اور یہ ان میں چیدہ لوگ ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کے متعلق اللہ نے اپنے نبی کو

حکم دیا اور جنھیں اپنے نبی کے پاس چھپا کر رکھا۔ یہی لوگ اس نبی کی زندگی میں اس کے اصحابِ صفہ تھے۔"[۱]

اسلامی تصوف اپنی ابتدا اور حقیقت کے لحاظ سے دینِ اسلام کے روحانی احکام سے ماخوذ ہے جنھیں تزکیہ، اخبات، احسان اور تطہیر وغیرہ کا نام دیا جاتا ہے۔ مگر اس حوالے سے متعدد محققین وناقدین متفق نہیں کہ اسلام میں تصوف نام کی کوئی چیز پائی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک تزکیہ، تربیتِ نفس، قرآن وحدیث کی مجموعی تعلیم وتربیت کا ایک پہلو ہے جو دیگر پہلوؤں سے مربوط ومنسلک ہے جس نے بعد ازاں ایک نظامِ فکر وعمل کی صورت اختیار کر لی۔[۲] اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد مسعود عالم قاسمی کہتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں نا صرف یہ کہ تصوف اور صوفیاء کا وجود نہیں ملتا بلکہ اصحابِ صفہ کے اندر ایسی کوئی علامت نہ تھی۔ جو بعد کے صوفیاء کے لیے وجہِ جواز قرار پائے۔[۳] جبکہ پروفیسر لطیف اللہ کے مطابق: رسولِ اقدس اور اصحابِ رسول کے زمانے میں چند نسلوں تک اہلِ کمال کی بیشتر توجہ زیادہ تر شریعت کے ظاہری اعمال کی طرف رہی ان لوگوں کو باطنی زندگی کے جملہ مراتب، شرعی احکام کی پابندی ہی سے حاصل ہو جاتے تھے۔ چنانچہ ان بزرگوں کا احسان یعنی تصوف یہ تھا کہ وہ نمازیں پڑھتے تھے۔ ذکر وتلاوت کرتے تھے، روزہ رکھتے تھے، صدقہ دیتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ان شرعی احکام کی بجا آوری سے ان کے باطنی تقاضے تسکین پاتے تھے۔[۴] جبکہ پروفیسر فہم دل راہی کے نزدیک: تصوف کی ایک صورت اسلام کے ابتدائی دور میں فضیل بن عیاضی، ابراہیم ادھم، معروف کرخی جیسے صوفیاء میں نظر آتی ہے۔ اس تصوف کا کوئی الگ فلسفہ یا طریقہ نہ تھا بلکہ اس تصوف کے تمام تر افکار اشکال واعمال کتاب وسنت سے ماخوذ تھے اور ان کا مقصود وہی تھا جو اسلام کا مقصود ہے۔ دوسرا تصوف وہ ہے جن میں اشراقی، رواقی، زرتشی، ویدانتی فلسفوں کی آمیزش ہے۔ جس میں عیسائی راہبوں اور ہندو جوگیوں کے طریقے شامل ہیں جس میں مشرکانہ خیالات اور اعمال تک خلط ملط ہو گئے ہیں جس میں شریعت وطریقت ومعرفت الگ الگ چیزیں ہیں بلکہ بسا اوقات باہم متضاد بن گئی ہیں۔ یہ بیان بہت حد تک حقیقت پسندانہ ہے۔ مگر تصوف کو اگر معنوی خصائص کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اسلام کا ابتدائی دور بھی مخصوص انداز میں تصوف سے منسلک رہا ہے۔ گو کہ اس وقت اس روحانی عمل کو تصوف کا نام نہیں دیا گیا تھا مگر ہر صاحبِ دل ومعرفت کی اول وآخر خواہش اپنے خالق ومالک کا وصال ہے۔ گو کہ معروضی طور پر خدا کو دیکھنا اور پانا ناممکنات میں سے ہے۔ لیکن اس کے باوجود عبدِ حقیقی اس خواہش سے دستبردار نہیں ہو سکتا۔ دینِ اسلام میں ربِ اولیٰ کو اپنا خالق ومالک سمجھنا، اس کی کامل اطاعت، تزکیہ وتربیتِ نفس کے ساتھ اس کے قرب کی خواہش حقیقی جذبہءِ ایمانی سے عبارت

ہے جسے رسولِ پاک ﷺ نے "احسان" کا نام عطا فرمایا ہے یعنی کسی بشر کا اس انداز سے محوِ عبادت ہونا کہ جیسے خدا حاضر و ناظر ہے "احسان" کہلاتا ہے۔ بعد ازاں اسی احسان نے وسیع معنوں میں تصوف کی صورت اختیار کی جس کے دو زاویے تھے۔ پہلے زاویے سے منسلک صوفیا کے گروہ کا مقصد محبت کے ذریعے اطاعتِ شریعت، رضائے الٰہی اور جنت کا حصول تھا جبکہ دوسرا گروہ عشق کے اس سفر میں اطاعتِ شریعت و رضائے الٰہی کی پابندی کے بعد محض جنت پہ راضی نہیں تھا بلکہ وہ اس دنیا میں اس محبوبِ حقیقی کے دیدار و وصال کا بھی طالب تھا جو" عین حق "ہے۔ خدا ان کا محبوب تھا اور وہ اس کے عاشق۔ لہٰذا اس عشقِ حقیقی کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ خاک اپنے اصل سے، قطرہ دریا سے، جز و کل سے اور وہم حقیقت سے متصل ہو جائے۔ معروف و مقبول معنوں میں فقر آٹھ خصائص کا مجموعہ ہے۔ سخاوت، رضا، صبر، اشارہ، غربت، صوف کا کپڑا، سیاحت اور فقر، سخاوت حضرت ابراہیم سے، رضا حضرت اسماعیل سے، سیاحت حضرت عیسیٰ سے، صبر حضرت ایوب سے، اشارہ حضرت زکریا سے، صوف حضرت موسیٰ سے، غربت حضرت یحییٰ سے اور فقر حضرت محمد ﷺ سے منسوب ہے یہ آٹھ صفات تصوف کا حاصل اور اسلامی حصولِ زیست سے منسلک ہیں۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نظریہءِ تصوف کوئی غیر اسلامی نظریہ نہیں بلکہ اسلامی اصولِ زیست کا ایک خاص پہلو ہے اور اس پہلو کے آگے لامتناہی سرحد ہے۔ جس میں داخل ہونے والا ہر شخص عالمِ باطن کے جن جلووں کا نظارہ کرتا ہے اس کا تجربہ عام شخص کے بس کی بات نہیں۔ یہی تصوف جیلانی کامران کے ہاں "علامتِ اولیٰ" کی صورت ابھرتا ہے اور وہ جا بجا اپنی نظموں میں راہِ سلوک کی ان منازل کی نشاندہی کرتے ہیں جو روایتی تصوف کا حاصل ہیں۔

جیلانی کامران کی شعری ابتداء 1960 کے قریب نظر آتی ہے مگر ان کے ادبی سفر کی باقاعدہ ابتداء 1960 میں جنم لینے والی "نئی شاعری" کی تحریک سے ہوئی بلکہ اگر انھیں نئی شاعری کا نظریہ ساز کہا جائے تو غلط نہ ہو گا کیونکہ انہی کی ادبی تخلیقات سے تحریک پا کر افتخار جالب، انیس ناگی، عباس اطہر، سلیم الرحمن اور دیگر شعراء "نئی شاعری" کا خاکہ بنانے میں کامیاب ہوئے۔ ابتداءً قدرے جارحانہ انداز میں نئی شاعری کا دفاع کرنے والے جیلانی کامران بہت جلد نئی شاعری کی لسانی تشکیلات کے مخصوص دائرے سے باہر ہو گئے اور انہوں نے انفرادی طور پر اپنی تخلیقات کے ذریعے اردو شاعری میں ایک نئی فکر کو متعارف کروانے کی کوشش کی جو اسلامی نظریۂ حیات اور تصوف سے منسلک تھی۔ "استانزے" کا دیباچہ نئی شاعری، نئی لغت اور نئے دور کے ادبی و فکری تقاضوں کے حوالے سے اہم ہے۔ ان کی نظمیں داخل و خارج کا بہترین سنگم ہیں۔ کیونکہ انہوں نے داخلی کیفیات کو محض خارج کے حوالے کر دینا ہی اہم نہیں جانا بلکہ اس میں وہ

روح پھونکنے کی بھی کوشش کی جو ان کے فکر و فلسفہ سے جنم لے رہی تھی۔ ایک اہم بات جو ان کی شاعری کے حوالے سے خاص ہے وہ یہ کہ انہوں نے ماضی کے احیا میں جدید حیات اور اس کے چیلنجز کو فراموش نہیں کیا۔ انہیں خوب ادراک ہے کہ زمانہ بدل چکا ہے۔ زندگی ایک نئے انداز میں سامنے آئی ہے اور اس انداز سے نباہ کیے بغیر چارا نہیں۔ ان کے نزدیک نئی نظم کے مسائل عہدِ جدید کے فکری مسائل ہیں اور یہ مسائل تاریخی طور پر ایک عرصے سے ہمارے ذہنی پسِ منظر میں موجود رہے ہیں۔ ان مسائل کا تعلق دل کی دنیا سے ہے جہاں ان مسائل کو درست یا غلط ثابت کرنے کے لیے استدلال کی ضرورت نہیں پڑتی، ایک زمانے میں جب ہم سوچتے تھے کہ ہم کون ہیں؟ زندگی کیا ہے؟ اور آخرت میں بخشش کا ضامن کون ہے؟ تو ہمیں ان سوالات کے مانے ہوئے جوابات مل جاتے تھے اور جب ہم شاعری تخلیق کرتے تھے تو یہی سوال اور ان کے جواب مجاز اور حقیقت کے فلسفیانہ محاوروں کے ساتھ ہماری رہنمائی کرتے تھے۔ حضرتسلطان باہو اور غلام فرید کے زمانے تک انسان اور کائنات کا رشتہ ایک مانا ہوا اشتہ تھا۔ یہ بزرگ زمین کی تکلیف اور حق سے جدائی کی کربناکی کا ذکر کرتے تھے کیونکہ ان کی نظر میں یہی ایک واحد طریقہ تھا جس کے ذریعے آنے والی زندگی میں ہمارا نام نیک لوگوں میں شامل ہو سکتا تھا۔ وہ لوگ زمین پر روتے تھے تاکہ بہشتوں میں ان کی مسکراہٹ یقینی ہو۔ وہ زمانہ اعتقاد کا زمانہ تھا اور بزرگ خوش قسمت تھے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ان کا اعتقاد سچائی پر قائم ہے۔ آنے والی زندگی حقیقت ہے اور حضور کی شفاعت گنہگاروں کی بخشنہار ہے۔ مگر سائنسی دور میں سماجی حالات کی تبدیلی کے ساتھ یہی وہ فکری آب و ہوا بشر کا ساتھ چھوڑ گئی ہے۔[۵] ان کے نزدیک پچھلے ڈیڑھ سو برس کے خاموش ذہنی انقلاب کے جو نتائج و اثرات سامنے آئے اس کے تحت پرانا علم الکلام ہماری ذہنی، علمی اور فکری افتادِ طبع سے رخصت ہو چکا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس علم الکلام کے احیاء کی کوشش کی، اپنے اردگرد پھیلے ہوئے انسانی سمندر کے مسائل و معاملات کو گہری نگاہ سے دیکھا اور جانا کہ پچھلے ڈیڑھ سو برس کا ذہنی انقلاب زمین، عقل اور انسان کی باہمی رابطہ بندی پر زور دیتا ہے۔ زمین جو نظر آتی ہے، عقل جو اوسط درجے کی سمجھ بوجھ کی تبلیغ کرتی ہے اور انسان جو معاشرے میں رہتا ہے، روزی کماتا ہے اور جب مر جاتا ہے تو انسانی برادری سے یک قلم منہا ہو جاتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر جس نوع کے احساسِ حیات کو جنم دیتا ہے وہ زمینی حدود اربعے سے پیدا ہوتا ہے۔ پہلے انسان زمین سے پرے اور جسمی اور زمینی حدود کے ماورا دیکھ سکتا تھا وہ ایک ایسی حقیقت سے واقف ہوتا تھا جس میں انسان نظام کائنات کا ایک جاندار اور باشعور جزو اور حصہ ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ جس نوع کا علم الکلام دستیاب ہوتا تھا وہ بشر کو جذباتی طور پر احساسِ تنہائی سے بچاتا تھا۔ انسان تکلیف اور مشکلات میں گھر

کر پرانے علم الکلام کے بنائے ہوئے خالق اور اس کے مامور کیے ہوئے پیغمبر کو پکار سکتا تھا اور اکیلے پن کی سزا یابی سے رہائی پا سکتا تھا۔ لیکن انسان نے زمین اور زمینی اقدار کو مرکزِ نگاہ بنا کر کائنات کو بھی زمین کا ایک حصہ بنا دیا ہے اور چونکہ زمین پر انسان رہتے ہیں چنانچہ کائنات بھی انسانی پیکر کے قبضہ میں آ گئی ہے۔[۲]

جیلانی کامران کی نظمیں حیات و کائنات، زندگی، موت اور انسان، زمین اور خدا کے باہمی تعلق سے منسلک ہیں۔ بشر کے ارد گرد پھیلی کائنات اس کے ہنگامے، ہستیء ناپائیدار کی حقیقت، انسان، کائنات اور خدا، مبہم حقائق اور لا حاصل منزل، بے معنی حیات اور ان گنت سوالات۔ یہ تمام تر مسائل تصوف کی بنیاد ہیں۔ اور ان کا حل کسی بھی صوفی کی زندگی کا مقصد ہے۔ عشق تصوف کا بنیادی قلعہ ہے۔ جیلانی کامران کی نظموں میں یہی عشق حیات و کائنات کے تمام تر سلسلوں کا بنیادی استعارہ ہے۔ لیکن یہ عشق مروّجہ معنوں میں محض عورت اور مرد تک محدود نہیں گو کہ عشقِ حقیقی و عشقِ تحریکی کی اولین سیڑھی عشقِ مجازی ہی ہے۔ لیکن عشقِ مجازی جیلانی کامران کے ہاں مرد و عورت کے باہمی تعلق سے آگے بڑھ کر حیات و کائنات کے تمام سلسلوں کا بنیادی استعارہ بن جاتا ہے۔ یہ عشق کارگہہِ ہستی کے تحرک کے لیے فراہم کی جانے والی توانائی کا ذخیرہ ہے۔ عشق بطورِ قوت اقبال کی شاعری کی نمایاں جہت ہے۔ جیلانی کامران کے فن میں اس حوالے سے وہ قوت و سکت نہیں جو اقبال کا خاصہ ہے لیکن اخذ و اکتساب کے اس سلسلے میں جیلانی کامران کی خوشہ چینی غلبے سے زیادہ سپردگی کی طرف مائل ہے۔ یہ عشق مردِ مومن کا زورِ بازو نہیں صوفی کا عرفان اور سرمستی ہے، جو شر کے مقابل قوتِ خیر، نیکی، روشنی اور مثبت اقدارِ حیات کا نمائندہ ہے۔ یہ عشق جسم سے روح کو محیط ہے اور مسلسل درد و کرب سے دوچار ہے۔ یہ درد و کرب تصوف میں راہِ زیست کا نمائندہ ہے چنانچہ عشق میں بے کسی، بے بسی، جھنجھلاہٹ اور بیزاری کا اظہار ممکن نہیں یہ ایک خود اختیاری لامتناہی مسافرت کا دوسرا نام ہے جہاں مصائب و غم میں دعا سہارا بنتی ہے اور بند روزنوں اور مقفل دروازوں کو کھولنے کے لیے اسمِ اعظم کا کام کرتی ہے۔ ”استانزے“ میں اس عشق کا جو روپ جھلکتا ہے اس میں ارضی حوالوں کے ساتھ ساتھ آسمانی اور ماورائی خصائص کا تذکرہ بھی برابر موجود ہے۔ ان کی نظموں میں تسخیر ارضوذات کے عمل میں بشر اذیتوں کے گرداب میں الجھتا ہے تو ”میں“ اور ”تو“ کے استعارے ابھرتے ہیں۔ یہ استعارے کبھی تو بشر کا روپ دھارتے ہیں، کبھی بازگشت بنتے ہیں تو کبھی موجودات سے مخاطب ہوتے ہیں لیکن مخصوص طور پر درد و کرب کو برداشت کرنے کے عمل میں شاعر مختلف مقامات پر صوفی کی طرح جس ”تو“ کو آواز دیتا ہے، جس کی آہٹ کا منتظر ہے، تو نہیں ہے، تو ہی سب کچھ ہے، کا آوازہ اسی

ہستیِ مطلق کی طرف اشارہ کرتا ہے جو علامتِ اولیٰ بن کر کبھی ظاہر ہے اور کبھی پوشیدہ ہے۔ اور جو پوشیدہ ہو کر بھی ظاہر ہے اسی سلسلے میں ان کا بیان ہے:

> ”یہ اشارہ اپنی مختلف صورتوں میں ہمیشہ پوشیدہ رہتا ہے جیسے سورج کے پہلو میں دن اور عورت کے پہلو میں محبوب چھپا رہتا ہے۔ اگر یہ اشارہ شاعری کی تفصیلات سے نکال دیا جائے تو شاعری اپنا مرکزی لہجہ ذائل کر دیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس اشارے کے باعث شاعر کرب کا چناؤ بھی کرتا ہے اور اسی اشارے کی عدم موجودگی اور رخصت کے باعث اس کا کرب شعری مفہوم اختیار کرتا ہے اور شاعری محض اسی اشارے کے باعث معانی، دانشوری اور علم دیتی ہے۔ لیکن یہ اشارہ کس طرف ہے یہ حقیقت پوشیدہ رہتی ہے کیونکہ اسکا جاننا ہی انسانی ذہن کے بالغ ہونے اور پالینے کے برابر ہے۔“[۷]

”عشق اور مشک چھپاؤں کیسے دشمن تیز ہوا
گونج کے اندر بول رہی ہے میری
ایک صدا
میں اور تو کا کھیل انوکھا اس کی چوٹ فراق
پتھر پتھر ڈھونڈ رہا ہوں شعلہ اور
چقماق
اس کمرے کے چار دریچے
تو جس کی محراب میں بطحا کے راہ گیروں کی خالی
ایک رکاب ہر شے مقدر والی چومے
ننگے پاؤں سورج چاند سے پوچھے بھائی کونسی منزل
جاؤں؟ رفت اور بود کی منزل ظالم ہست کے
سو انداز کاف اور جیم ادا ہو کیسے کل کی آج
نماز؟“[۸]

صوفی کسی سے نفرت نہیں کرتا، وسعتِ قلبی اور محبت تصوف کا اصل اصول ہے اس اصول کے تحت صوفی زمانے کی خوشیوں اور سکون کا محافظ بھی ہے اور اس کے لیے دعا گو بھی۔ نئے دور کی وحشتوں میں جیلانی کامران انسانیت کے لیے سکون کے متلاشی ہیں۔ انسانیت کا مسخ شدہ چہرہ انھیں بے چین کرتا ہے، دنیاوی ماحول کا انتشار و بے اطمینانی ان کا سکون زائل کرتی ہے۔ ایسے میں دیگر شعرا کی طرح وہ محض ارضی حوالے پیش کر کے فراریت اختیار نہیں کرتے بلکہ دھرتی پر بسنے

والے زندہ انسان کی طرح انسانیت کے سسکتے وجود پر اپنے افکار کے ذریعے امید کے پھاہے رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ قدیم ادبی شعری اور سماجی رشتوں کے انقطاع نے فن اور فنکار دونوں کو خلا میں معلق کر دیا ہے ان اکھڑے ہوئے قدموں کے ساتھ کوئی مضبوط نظامِ فکر و نظامِ حیات ترتیب پانا ناممکن ہے چنانچہ ایک ذمہ دار فنکار کی طرح وہ قدم آگے بڑھاتے اور نئی شاعری کی بنیاد رکھتے ہیں۔ ان کی نظمیں جس نظامِ فکر کو مرتب کرتی ہیں اس کا مرکزی نقطہ سچائی اور حقیقت پسندی ہے مگر تسخیر و تبدل کے اس عمل کے لیے وہ پیکار سے زیادہ تسکین کے متلاشی ہیں۔ یہ تسکین خانقاہی تنہائی کی بجائے فرائض کی سبکدوشی سے میسر آتی ہیں۔ اعلیٰ انسانی و اخلاقی اقدار کی تخلیق ان کے فن کا منتہا ہے۔ زندگی کے بارے میں منفی و فراری رویے کے فروغ کی بجائے وہ مثبت اقدار و تصورات کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک نئی شاعری کے احساسِ مرگ کی ساری اذیت قومی اور مذہبی شخصیت کی دریافت اور بازیافت سے ختم ہو سکتی ہے۔ انسانیت سے محبت کا یہ درس ان کی تمام تر شاعری میں رواں دواں ہے۔ بشر کی فلاح اور خوشی ان کی شاعری کا خاص رنگ ہے اور اس رنگ کی وابستگی سے وہ ایک آزاد اور خود مختار انسان کی طرف رجوع کرتے ہیں یہی انسان ان کی سوچوں کا محور ہے۔ ضیاء الحسن کے نزدیک:

> ”جیلانی کامران کہتے ہیں کہ انسان جبلی طور پر مغلوبیت کو نا پسند کرتا ہے۔ ادب، سیاست، فلسفہ سب ہی علم و فنون خواہش وارفتگی سے شکل پذیر ہوتے ہیں۔ انسان معاشرتی پابندیوں، سیاسی و ذہنی غلامی، وقت، مقام اور بالآخر جسم سے بھی آزاد ہونا چاہتا ہے وہ اپنا شعور اپنے جسم سے اخذ کرتا ہے اسکی اصل شناخت آزادی میں مضمر ہے۔“[۹]

انسانی شناخت کے حوالوں میں سب سے اہم سوال انسانی دکھوں کے مداوے کا ہے۔ اس حوالے سے جدید ادب و شاعری میں جو لا حاصلی، لایعنت، مایوسی اور بے حسی در آئی تھی جیلانی کامران کی نظمیں جدید ہوتے ہوئے بھی اس سے دور ہیں۔ وہ آنسوؤں، دکھوں اور تکلیفوں سے نگاہیں چرا کر بے حسی کا مظاہرہ کرتے ہیں نہ ہی کسی یوٹوپیا میں قیام، بلکہ وہ انسانی دکھوں سے آنکھیں چار کرنے اور اسے جھیلنے کا حوصلہ رکھتے ہیں اور ایک صوفی کے طرزِ عمل کی پیروی کرتے ہوئے در دسے دوا کے حصول کی سعی کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کے ہاں آنسو، جگنو و ستاروں کی طرح جگمگاتے ہیں۔ یاس و حرمان نصیبی انتظار کی سولی جھیل کے امید کی صورت حیات نو پاتی ہے اور نئی مسافرت کی رہنما بن جاتی ہے۔ ان کی بیشتر نظمیں آس، امید، حیاتِ نو اور صبح خلد کا اعلان کرتی نظر آتی ہیں۔ یہ امید وہ امید ہے جسے ”زندگی“ کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اگر امید کی یہ ننھی سی کرن موجود نہ ہو تو

اس جدید تر دنیا میں لا حاصلی، کم مائیگی، مایوسی اور شکستگی سے جوجتے انسان کے لیے زندہ رہنے کا جواز باقی نہیں رہتا۔ امید کی یہ کرن کسی کاملِ درویش کی نظر کرم تو نہیں کہ جو تقدیر بدل دے مگر درویشی کی راہ پر چلنے کی کوشش میں ڈگمگاتے، ایک سچے انسان کی شدید لگن ضرور ہے جو اپنے خونِ جگر سے اندھیروں میں اجالا بھرنے کے لیے بے تاب ہے۔

"درختوں کے اوپر چٹانوں کے نیچے
درختوں کی گنجان شاخیں
جہاں جھک رہی ہیں جہاں آج اسکول کے ہال کی
کھڑکیاں ہیں وہاں اسکی آواز ہم، سن کے
مسرور ہوتے تھے، قسمت سنوارو

کتابیں خریدو!
حمائل وظائف خریدو دعائیں خریدو
کڑے بوجھ کا خوف بھولو مسائل خریدو
اکیلے کا آشوب ظالم ہے آؤ
کتابیں خریدو۔۔۔" [10]

اسلامی عجمی روایت کا احیاء جیلانی کامران کی نظموں کا نمایاں نشان ہے۔ بعض ناقدین کے نزدیک جیلانی کامران کے ہاں اسلامی عجمی اثرات موجود تو ہیں لیکن یہ روایت ان کے فن پر حاوی نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جیلانی کامران کی نمائندہ نظمیں اسلامی عجمی تصورات کی پرچارک ہیں۔ اور اسی بناء پر انھیں اسلامی عجمی تصورات کا نمائندہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ ان کا گھریلو مذہبی ماحول اور وسعتِ مطالعہ بھی ہے جس کی وجہ سے انھیں مسلمانوں کے تابناک ماضی نے نا صرف متاثر کیا بلکہ ان کے دل میں اس ماضی کے احیاء کی ایسی خلش پیدا کر دی کہ انکا فن اسکے گہرے اثرات سے مبرا نہ رہ سکا۔ اپنے مضمون "عجمی شعری روایت" میں انہوں نے عجمی تہذیبی اثرات کو قبولتے ہوئے اس امر کا اظہار کیا کہ عجمی تہذیب اور اسکے پیدا کیے ہوئے فکری تصورات کی ایک خاص افتادِ طبع تھی یعنی یہ تہذیب انسانوں کو کائنات کے تسلسل میں جانچنے اور پہچاننے کی عادی تھی اور زمینی قیام کو یومِ آخرت کے ساتھ منسلک کرتی تھی چونکہ اس تہذیبی دنیا کی نگاہ میں یومِ آخرت ایک صداقت تھا اس لیے زمین پر رہنے کے تمام دن اسی صداقت سے مرتب ہوتے تھے اور غور وفکر کی ساری صلاحیتیں زمین کو یوم الحساب کی سرحدوں سے پہچاننے کی خواہشمند رہتی تھیں۔[۱۱]

جیلانی کامران نا صرف اس روایت سے متاثر تھے بلکہ اسکے احیاء کی خواہش سے مغلوب بھی، چنانچہ اسلامی عجمی روایت کے حوالے سے جیلانی کامران کی نظموں میں تسلسل نظر آتا ہے

جہاں چاند، صحرا ریت، اونٹ فلسفیانہ معنویت کے اہم حوالے ہیں۔ اسلامی عجمی تشخص میں فلسفۂ تصوف ایک اہم نشان کے طور پر ابھرتا ہے جو عجمی تہذیب کو ایک خاص شناخت اور توانائی عطا کرتا ہے جیلانی کامران تصوف اور روایت دونوں حوالوں سے اس تہذیب کے احیاء کے متمنی تھے۔ گو کہ یہ تمنا ایک خواب تھی اور خواب ہی رہی مگر فکری حوالے سے یہ کسک انھیں روایتی شاعری سے جدا کر کے نئے شعری تجربات اور جدیدیت کی طرف لے جاتی ہے۔ وہ امید کی انگلی پکڑے اپنے شعری ویژن کو اسلام اور پاکستان کے تناظر میں زندہ دیکھنے کی خواہش کرتے ہیں اس خواہش کے خطوط عملی طور پر تو نہیں فکری طور پر جا بجا ان کے کلام میں ابھرتے نظر آتے ہیں اس مسافرت، امید اور رجائیت کے بیشتر استعارے صوفیانہ حکایتی ادب سے ماخوذ ہیں۔ ابتدائے آفرنیش کے پر اسرار دُھندلکے اور مابعد الطبیاتی حیرت و سحر ان کی نظموں کو خاص شناخت عطا کرتے ہیں۔ ان عناصر کا وافر استعمال ان کی نظم ''باغِ دنیا'' میں نظر آتا ہے جبکہ ان کی دیگر نظموں میں بھی یہ استعارے بار بار سر اٹھاتے ہیں۔ بالخصوص ان کی نظم ''ہندوستانی درویش اور اعراقی'' عجمی صوفیانہ تصوف کا اہم حوالہ ہے۔ اپنی حقیقت کی تلاش اور زمانے کی گردشوں میں سر گرداں یہ صوفی رقص کی دائروی گردشوں میں اپنے ہونے کا جواز، بشری و ارضی حقائق اور زمین و زماں کی وسعتوں سے نمودار ہوتے سوالات کا جواب کھوجنے کی سعی کرتے ہیں۔ یاد رہے رقص و سماع صوفیانہ حیات کا اہم زاویہ ہے۔ چنانچہ جیلانی کامران کی یہ نظم صوفیانہ استفہام، جبر و قضا کے راز، جڑوں کی تلاش، دنیا میں بشر کے قیام و مقام، کرب و جدائی اور صبر و انتظار کے مراحل کے حوالے سے اہم تخلیق ہے۔

''ہم میں ہر اک نے کہا، دنیا کی
عمر دو چار مہینے کم ہے
ہم نے آپس میں کہا۔ دن، دو دن۔۔۔
موت آجائے گی، اور پاس کے رہنے والے
پھر اسی ملک کو لوٹیں گے جہاں کی دنیا
مستقل چیز ہے! لیکن یہ زمین کے لشکر
ان کے ہاتھوں میں یہ خون ریز چمک کے خنجر
کیا کبھی عمر کے دور روز کو کہہ سکتے ہیں
کل کے دن آنا، مجھے موت کی کل فرصت ہے
ہم نے آپس میں کہا۔ اس غم کو،
کہ زمیں موت سے مجبور ہے کل کے دن تک

کیوں فراموش کریں، رقص! کسی نے ہم سے
یہ کہا۔۔۔رقص، وہ ہم سب نے کہا اور ہم نے
غم زدہ رقص کیا۔۔۔۔جیسے قضا کے آگے
عمر سب روز وہی رقص کیا کرتی ہے۔۔۔"[12]

جیلانی کامران کے فن پر ہندوستانی صوفی درویشوں کے علاوہ ابن عربی کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔ڈاکٹر رشید نثار کے مطابق! جیلانی کامران جدید ذہین رکھنے کے باوجود تصوف کی طرح مائل روایات کی کھوج میں سر گرداں رہتا تھا وہ ایران اور عرب کے فلسفے میں صوفیانہ شعور اور عصری نمائندگی کو دیکھنا چاہتا تھا۔ اس نے سب سے زیادہ اہمیت ابن عربی کو بخشی تھی۔ اسکا کہنا تھا کہ ابن عربی مسلمانوں کے لیے غیر مانوس نام بن چکا ہے۔ اس کی تحقیق مسلمانوں کی کلی سچائی کے بارے میں تھی وہ کہتا تھا۔ ایمان کی پرانی دنیا طلب اور فوری ضرورت کی نئی دنیا میں بدل چکی ہے۔[13] دنیا کے ہر صوفی فلسفے کی طرح مسلم تصوف کی بنیاد بھی تزکیہ نفس ہے۔چنانچہ تمام مذاہب کے صوفیا کی طرح مسلم صوفیا کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ تزکیہ ءِ نفس عشق، مراقبہ اور ماسواہی کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جب تک باطن صاف نہ ہو اعمال صالح کا وجود ممکن نہیں ہو سکتا۔ تصوف دراصل بشر کی داخلی ونفسیاتی دنیا کی تہذیب وتربیت کا نام ہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی اسلامی تصوف کا ایک اہم نام اور وجودی فلسفہ ءِ فکر کے نمایاں صوفی تھے جن کے نزدیک کثرتِ مظاہر کی دنیا محض فریبِ حواس وشعور ہے اور وجودِ حقیقی فقط ایک ہے اور وہی حقیقت کثرتِ فطرت میں جلوہ گر ہے۔ اسی بناء پر ابن عربی مظاہر کو حقیقت سے جدا خیال نہیں کرتے بلکہ ان کے فلسفہ ءِ فکر میں کثرت در حقیقت وحدت ہی کی ایک صورت ہے۔ اور یہ وحدت خدا ہے جو کثرت کے پردے میں پنہاں ہے یہ وہ حقیقت ہے جو مجاز کے پردے میں جلوہ گر ہے۔ تنزیہی پہلو کے حوالے سے کائنات کی ہر شے زمانی، فریب اور دھوکہ ہے چنانچہ وہ ذاتِ واحد تک پہنچنے کے لیے دو راستوں کا انتخاب کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ رب اولیٰ کی ذات ہی جامع کلیت اور حقیقت ازلی ہے۔ جس کی بنیادیں بالعموم صوفیانہ مشاہدات پر استوار ہوتی ہیں۔ جبکہ دوسری صورت اس مفروضہ کا نتیجہ ہے کہ حق یا ذاتِ مطلق کو خدا کہنے کی ضرورت ہے نہ ہی واحد غالب سے اشارہ کرنے کی ضرورت کیونکہ وہ حقیقت ازلی اس سب سے ورا ہے۔ اس حوالے سے مسلمان صوفیا پہلے راستے پر چلتے ہوئے وحدت الوجود تک پہنچتے ہیں اور یہ فلسفہ بعد ازاں شعر و ادب میں بھی راہ پاتا ہے۔ ابن عربی کے مطابق علم الکلام سے خدا کے وجود کا اثبات نہیں ہوتا کیونکہ خدا ہر قسم کے ثبوت سے ماورا ہے۔ وہ خود اپنے وجود کا واحد ثبوت ہے جو تمام اشیاءِ ممکنہ کے اعیان میں جلوہ گر ہے

چنانچہ وہ اپنے مخصوص انداز میں اس رب کی عبادت کرتے ہیں جو حقیقتِ ازلی ہے جو مظاہر سے ورا ہر حقیقت میں موجود اور ہر شے پر قادر ہے اس بناء پر حقیقت کے دو پہلو تنزیہ اور تشبیہ یکساں طور پر اہم ہیں۔ اگرچہ ان کے ہاں کیفیات کے لحاظ سے کبھی ایک پہلو اہم ہے تو کبھی دوسرا۔ انکے نزدیک روح انسانی بھی رب اولیٰ کا ایک صدور ہے جس طرح کرن سورج کا صدور ہے اور جدائی سے پہلے آفتاب کا حصہ تھی اسی طرح روحِ انسانی بھی عالمِ بشریت میں آنے سے پہلے رب اولیٰ کی مقدس ذات کا حصہ تھی اسی بناء پر انسان کائناتِ اصغر ہے اور خدا کائناتِ اکبر۔ چنانچہ وہ جدا ہو کر بھی وجودِ حقیقی کا حصہ ہے جس میں رب اولیٰ کی تمام صفات ناتمام صورت میں جلوہ گر ہیں اسی بناء پر کائنات میں مقامِ بشر یکتا و بے عدیل ہے۔ ہر شے کی طرح انسان بھی اپنی حقیقت و اصل سے مل جانے کے لیے بے قرار ہے۔ بشر کا درجۂ کمال اس خدا کے قریب کر دیتا ہے جب وہ تقلید کے ذریعے ربوبیت کی تمام صفات کو خود میں ضم کر لیتا ہے تو وہ مظہرِ خدا بن جاتا ہے تب اسکی صفات ربِ تعالیٰ کی وحدتِ مطلقہ میں تحلیل ہو جاتی ہیں اور وہ اس کی ذات میں فنا ہو کر ایک ہو جاتا ہے۔ علم قدرتِ الٰہی کا رستہ ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ علم کے ساتھ قدرتِ الٰہیکا حصول ممکن ہے تو غلط نہ ہو گا۔ ان دونوں کے ملاپ سے جو چیز نمایاں ہوتی ہے وہ مخلوق و ممکنات ہے۔ اعیان ثابتہ و حقائق و ممکنات پر ویسی ہی تجلی ہوتی ہے جیسا ان کا اقتضا ہے۔ حقیقتِ کلی کا حاصل کامل تجلی جبکہ حقیقت جزوی کا حاصل جزوی تجلی ہے۔ اعیان و حقائق سے متعلق سوال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایسے کیوں ہیں۔ تقدیر میں جو کچھ نمایاں ہونے والا ہے وہ اسکا نظام العمل ہے جبر و قدر سے چھٹکارا ناممکنہے۔ وجودِ مطلق خیر مطلق ہے اور عدم محض شر محض، وجودِ اضافی کے ساتھ عدمِ اضافی لگا رہتا ہے۔ لہٰذا اس سے کچھ خیر و کچھ شر ظاہر ہوتا ہے۔ ابن عربی کے فلسفے کا خلاصہ اسلیے بھی ضروری تھا کہ جیلانی کامران ابن عربی کے فلسفے سے بھی متاثر ہیں۔ لیکن صوفی شعرا کی طرح وہ وحدت الوجود اور اسکے متعلقات کی طرف مائل نہیں ہوتے لیکن ان کے ہاں ''علامتِ اولیٰ'' کا وجود بار بار جھلک دکھاتا ہے۔ اور اس علامت کے سہارے وہ عشق، دعا، وجودِ انسانی کی برتری، حقیقت کی کھوج، جنتِ ارضی کی تخلیق سے خلدِ حقیقی تک کی مسافرت کے قرینے اپنی شاعری میں سجاتے ہیں۔ وہ اپنی نظموں میں جا بجا صوفی کی طرح فریاد کناں ہیں لیکن یہ فریاد محض دیدار کی طلب نہیں بلکہ حیاتِ انسانی کی بے وسیلہ ہستی کو آسرا دینے کی آرزو بھی ہے کیونکہ انسانی سہارے ناپائیدار اور کم تر تھے۔ انسانی آشوب و ابتری میں زمین کی طرف سے اب کسی بشارت کی امید نہیں سوز زندگی بخشنے والے رب سے اکیلے پن اور تنہائی کی فریاد لازم ہے۔ ان کے مطابق: "آپ کہیں گے کہ زندگی بخشنے والے رب تک فریاد پہنچانے کو شاعری کہنا کوئی نئی بات نہیں کیونکہ فریاد ہر حال میں فریاد ہے

خواہ وہ زندگی بخشنے والے رب تک پہنچائی جائے یا بطور فرد رکھی جائے۔ بات یوں نہیں ہے کیونکہ جسے ہمارا تجربہ زندگی بخشنے والے رب کے نام سے پکارتا ہے وہ ان اعلیٰ اقدار کی آخری و قطعی شکل ہے جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے۔[14] چنانچہ ان کی شاعری میں علامتِ اولیٰ سے انسلاک انہیں اس دائمی اطمینان کی طرف لے جاتا ہے جو آج کے بشر کی سب سے بڑی تمنا اور علاج ہے۔ جدید سرمایہ درانہ نظام اور سائنسی روشن خیالی کے بھیانک انقلاب نے انسانیت کو جس آشوب سے دوچار کیا تھا اسکا حل جیلانی کامران کو تصوف میں نظر آیا اس تصوف کا حاصل اسلامی عجمی تہذیب کا احیا بھی تھا اور عالمی محبت و مساوات کا فروغ بھی۔ جیلانی کامران کے ہاں تہذیبِ انسانی کی تصوراتی دنیا ایک شاندار دنیا اور مستقبل کی نوید بن کر ابھرتی ہے۔ تہذیب انسانی کی اس مسافرت میں جابجا ابھرتی ہوئی خامیوں، کجیوں، خرابیوں، کوتاہیوں اور فکرِ انسانی کی بے راہ روی کے باوجود وہ یقین کامل رکھتے ہیں کہ انسانی پستی بالاخر تزکیۂ نفس، امید اور دعا کے سہارے اس معراج تک جا پہنچے گی جسے "جنتِ ارضی" کہا جا سکتا ہے یہ اسی جنت کا پرتو ہے جسکے لیے صوفی راہِ سلوک کی کٹھن منازل طے کرتا ہے۔ جیلانی کامران کی تخلیقی دنیا اسی جنت کے عینی و آدرشی قیام سے عبارت ہے جو شر سے پاک اور خیر کا گہوارہ ہے۔ آدم، ہبوطِ آدم اور ابتداءِ حیات کی کہانی انکے ہاں بار بار خود کو دہراتی ہے بالخصوص "باغِ دنیا" میں صوفیانہ تصوف کا سارا نقشہ اپنی جزئیات کے ساتھ متحرک نظر آتا ہے۔ محبوب، ملائکہ، ابلیس اور انسان، شہر وفا، شہر محبوب، شہر جدائی، شہر شرّ، فرقت، سفر، قیام، تمنا تمام کے تمام دائرے صوفیانہ مسلک کی ہی تشریح ہیں۔ "باغِ دنیا" کے علاوہ بھی ان کی بیشتر نظمیں جزئیاتی تبدیلیوں کے ساتھ راہ سلوک کی معرفت اور مسافرت سے مملو ہیں۔ یہ ان کے فن کا امتیاز بھی ہے اور اختصاص بھی کہ ایک جدید ناقد اور شاعر ہونے کے باوجود انھوں نے روحانی تعلق اور اثر سے رہائی اختیار نہیں کی کیونکہ وہ جانتے تھے کہ انسانیت کے جسمانی ناسور کا علاج روحانیت کے سوا ممکن نہیں۔ نئے نئے فلسفوں اور نظاموں کی الجھنوں میں پھنسی انسانیت کے لیے روح کیطرف پلٹنا ضروری ہے کہ یہی انسانیت کی بقاء اور معراج ہے۔ چنانچہ ایک ذمہ دار ادیب ہونے کے ناطے انہوں نے اپنی تخلیقات کے ذریعے سماجی و انسانی فلاح کی کوشش کی اور مادیت کے تلاطم میں غوطہ کھاتی انسانیت کو روحانی سہارا فراہم کر کے پناہ و سکون کا راستہ دکھایا۔ انہوں نے برملا اس بات کا اعتراف کیا کہ نئی شاعری مذہبی شعور کے بنا پیدا نہیں ہو سکتی۔ مسخ شدہ عکس کی شاعری جسکے انبار معاشرے میں بڑھتے ہی چلے جا رہے تھے قوت وحیات سے تہی تھی اور اس شاعری سے کم تر تھی کہ جسکا رشتہ انسان، کائنات اور ربِ اولیٰ سے جڑا تھا۔ ان کے نزدیک اس اندازِ تخلیق کی ضرورت اسلیے بھی ضروری ہے کہ وہ تنہائی جو ہمارے دلوں اور سوچوں میں جاں

گزیں ہو چکی ہے اس احساس سے حوصلہ پکڑے جو احساس ہمیشگی سے جنم لیتا ہے۔ کہ نیکی، خوشی اور حسن لازوال ہے۔ اس لازوالیت کا رشتہ "علامتِ اولیٰ" سے جڑا ہے۔ جسم محض خوارک، مکان اور روزگار نہیں بلکہ ایک زندہ حقیقت ہے جو خدا اور زمین کے ساتھ انسانی رشتے کو منسلک کرتا ہے شاعر جب "علامتِ اولیٰ" کو مرکز مانتا ہے تو اسکی شاعری الفاظ، جذبات اور تجربے کے ذریعے ایک ایسی قربت فراہم کرتی ہے کہ یہ علامت آسمانوں اور عرش کی تخت گاہ کی دوریوں کو چھوڑ کر میری اور آپ کی دھڑکنوں میں سمو جاتی ہے۔[15] یہ "علامتِ اولیٰ" وہی حقیقتِ مطلق ہے کہ جو تصوف کی آخری منزل ہے۔ جیلانی کامران کے شعری سفر کے (ابتدائی مختصر دور کی شاعری کو چھوڑ کر) تمام راستے اسی "علامتِ اولیٰ" کو نشانزد کرتے ہوئے بشر، سماج و فن تینوں کی بقاء کا سامان تصوف کے ذریعے ڈھونڈتے ہیں۔ اور شاعری کو محض الفاظ اور جسمانی حیات کی نقش گری سے بلند کر کے اس اقرار نامے میں بدل دیتے ہیں جو فانی حیات میں اس لافانی محبوب کے ساتھ بندھتا ہے جسے مذہب خدا لیکن ان کی نظم "علامتِ اولیٰ" کا نام دیتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ابو بکر بن ابو اسحاق محمد بن یعقوب، امام، تصرف، پبلشر ندارد، س ن۔ ص34

۲۔ محمد ادریس، مضامینِ تصوف (مرتبہ)، لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، 2003ء، ص84، 85

۳۔ ایضاً ص86

۴۔ لطیف اللہ، پروفیسر، تصور و سرایت، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، طبع اوّل سن ندارد، ص163

۵۔ جیلانی کامران نئی نظم کے تقاضے، لاہور: مکتبہ عالیہ، دوسرا ایڈیشن، 1985ء، ص21

۶۔ ایضاً، ص24

۷۔ میرا جی، اس نظم میں، دہلی: ساقی بک ڈپو، 1944ء، ص62

۸۔ جیلانی کامران، دستاویز، (پُل صراط)، لاہور: نیا ادارہ، بار اوّل، جولائی، 1976ء، ص41

۹۔ جیلانی کامران کی تنقید کا تہذیبی حوالہ، مشمولہ: روشنائی، کراچی، جلد چہارم، شمارہ 13، 2003ء، ص۵۵

۱۰۔ جیلانی کامران، دستاویز، (پنجسورے والا)، ص19

۱۱۔ شہرت بخاری، 1962ء کے بہترین مقالے، (مرتبہ)، لاہور: مکتبہ جدید، 1963ء، ص49، 48

۱۲۔ جیلانی کامران، استانزے، لاہور: مکتبہ ادبِ جدید، پہلی اشاعت 1959ء، ص97

۱۳۔ رشید نثار، ڈاکٹر، پروفیسر جیلانی کامران، نوائے وقت، سنڈے میگزین، لاہور 18 مئی 2000ء

۱۴۔ جیلانی کامران، نئی نظم کے تقاضے، ص56

۱۵۔ ایضاً، ص۵۵