18/50

۷۸۶

از زمیں تا بہ آسماں سخن انیست

افکارِ غالب

از خامہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ایم۔ اے پی۔ ایچ۔ ڈی

ناشران

مکتبہ معین الادب اُردو بازار لاہور

جُملہ حقوق محفوظ

گردپوش	عبدالرحمٰن چغتائی
[illegible]	نورالحسن
پرنٹر و پبلشر	ایم معین الدین
مطبع	انشا پریس لاہور
تعدادِ اشاعت	۱۰۰۰
سنِ طباعت	۱۵ دسمبر ۱۹۵۴ء
قیمت مجلّد	~~[illegible]~~ 18/50

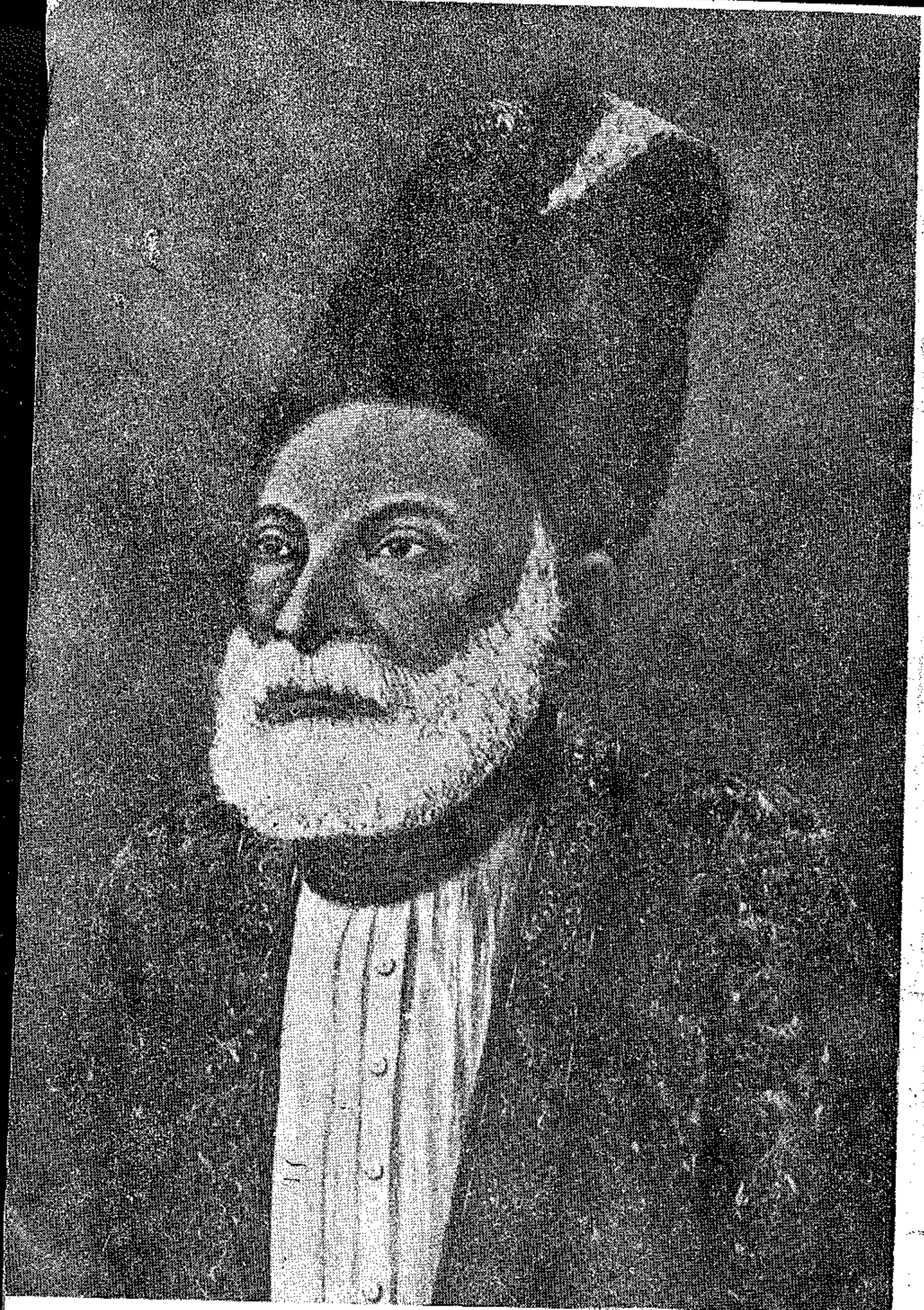
سول ایجنٹس :- مکتبۂ سعیدیہ ۲۳ ایمپرس پارک روڈ ۔ لاہور

سلیم لائبریری
اندرون شیرانوالہ گیٹ [illegible] سبحان خان لاہور

فہرستِ مطالب

مقدمہ	۵
غالبؔ کے منتخب حکیمانہ اشعار کی شرح	۷۳
فارسی کلام سے حکیمانہ اشعار کا انتخاب اور ان کی مختصر شرح	۳۱۴
طوفانِ آرزو	۳۷۷
متفرق اشعار	۴۰۱
منتخب رباعیات	۵۲۱

سلیم لائبریری
اندرون شیرانوالہ گیٹ [illegible] سبحان خان لاہور



غالب نام آورم نام و نشانم مپرس
هم اسدالہم و ہم اسدالہیم

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم - ایم اے پی ایچ ڈی

عکسِ تحریر جناب ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے پی ایچ ڈی۔

در وجد بہ پنجاہ بس دست فشانیم ۔ در حلقۂ ما رقص دف و عود سیال

دیگر مذاہب نے آلاتی موسیقی کو داخلِ عبادت کر لیا ہے اسلام نے عبادت میں اس سے ابا کیا ہے
خوش الحانی دلکش چیز ہے اور عبادت میں جو کچھ پڑھا جائے وہ خوش الحانی سے ہو تو زیادہ دلکش
ہوتا ہے لیکن اس سے بڑھ کر چنگ و بربط اور دف و نے یا دیگر آلات موسیقی سے روحانیت کو بیدار کرنا
واجبات میں گری نہیں پیدا نہیں کر سکتا ۔ جذبات کا زور بن کے پیچھے یہ ایک عارضی وسیلہ ہے
لیکن اس وسیلے کو لازم کر لینا کہ اس کے بغیر عبادت میں کوئی لطف ہی نہ پیدا ہو قلب کو اصلی مقصود سے ہٹا دیتا ہے

سماع صوتی ہو یا آلاتی اس کے جواز یا عدم جواز پر صوفی اور غیر صوفی مسلمانوں نے بہت بحثیں کی ہیں
بعض صوفیہ دف و نے کا استعمال کرتے تھے اور بعض اس سماع کو ضروری نہ سمجھتے تھے بلکہ اس سے
خطرہ محسوس کرتے تھے کہ موسیقی کی لذت عبادت کی لذت کی جگہ نہ لے لے۔ غالب کہتا ہے کہ اگر وجد
آئے اور بے دست افشانی اور پاکوبی ہو تو یہ نفس کی اپنی کیفیت سے پیدا ہونی چاہیے ۔ جس
وجد کی آزمائش مصنوعی وسیلوں سے ہوتی ہے وہ ایک جعلی اور مصنوعی کیفیت ہے ۔ بعض اکابر صوفی
وجد و حال کی زیادتی سے رقص کرنے لگتے تھے ۔ مریدوں نے اس رقص ہی کو شعار بنا لیا اور دف و نے
کی لے پر رقص کرنا اپنا طریق بنا لیا حالانکہ ان کے اندر وہ چیز نہ تھی جو پیروں میں رقص آفرین ہوتی تھی۔

بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ

مقدّمہ

غالبؔ ان شعرا اور مفکرین میں سے ہے جن کی قدر ان کی زندگی میں کم ہوتی ہے لیکن اِس دنیا سے گذر جانے کے بعد زمانہ ان کا قدر شناس بنتا ہے۔ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ غالبؔ اپنی زندگی میں گمنام شاعر رہا۔ ملک کے اطراف و اکناف میں اس کے قدر دان موجود تھے جو اُس کو بلند پایہ شاعر سمجھتے تھے لیکن غالبؔ جس قدر دانی کا مستحق تھا اور اپنے آپ کو مستحق سمجھتا تھا، وہ اُس کو اپنی زندگی میں نصیب نہ ہوئی۔ اس کے کئی وجوہ تھے، ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ اُردو سے کہیں زیادہ فارسی کا شاعر تھا اور فارسی ملک کی زبان نہ تھی۔ تیموری دربار کی زبان بھی فارسی کی بجائے اردو ہو چکی تھی۔ اور آخری مغل بادشاہ خود اردو زبان کا شاعر تھا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ غالبؔ کی اردو شاعری جس کا زیادہ حصّہ شباب کے پندرہ بیس برس کی پیداوار ہے بیدلیت کا شکار ہو گئی تھی۔ غالبؔ بیدل کے افکار اور طرزِ تخیّل کا گرویدہ تھا۔ بیدلؔ نے نثر اور نظم میں زبان اور بیان کو دور از کار تشبیہات اور استعارات کی

بھول بھلیّاں بنادیا تھا۔ اس کے ہاں معنی آفرینی معمّا آفرینی بن گئی تھی۔ لیکن بیدل کے لئے یہ اندازِ بیان طبع زاد اور مقتضائے طبیعت تھا۔ اور فارسی زبان کا مزاج اور اس کی ساخت بھی کچھ ایسی تھی کہ وہ اس قسم کے جنون کو کسی قدر برداشت کرسکتی تھی۔ غالبؔ نے ریختہ جیسی بے مایہ زبان میں بیدلیت کا انداز اختیار کیا۔ اور اپنے تخیل کو بیدؔل سے بھی کہیں زیادہ بے عنان کردیا۔ نتیجہ وہی ہوا جس کو غالب نے خود محسوس کیا ؎

طرزِ بیدؔل میں ریختہ لکھنا — اسد اللہ خاں قیامت ہے

اچھے اچھے شعر فہم اور نکتہ سنج معاصرین بھی مرزا کے اشعار سمجھنے سے عاجز رہ گئے اور بجا طور پر اعتراض کرنے لگے کہ شاعری کا مقصد یہ ہے کہ وہ انسانوں کے تاثرات کی ترجمان ہو۔ کہنے والا کہے اور سننے والا سمجھے اور اس سے اثر اندوز ہو۔ یہ کیا شاعری ہے کہ فقط کہنے والا خود سمجھے یا اس کا خدا سمجھے۔ مطلب زیادہ تر فی بطنِ شاعر رہے لیکن غالبؔ ایک مدّت دراز تک اس کو اپنا کمال سمجھتا رہا کہ کوشش کے باوجود بھی اچھے سخن فہم معاصرین تک اس کے مطلب کو نہ پاسکیں ؎

آگہی دامِ شنیدن جس قدر چاہے بچھائے — مدعا عنقا ہے اپنے عالمِ تحریر کا

اور اس پہ فخر کرتا رہا کہ

گر خامشی سے فائدہ اخفائے حال ہے — خوش ہوں کہ میری بات سمجھنی محال ہے

وہ کہتا ہے کہ میں مشکل پسندی پہ مجبور ہوں ۔(ع) گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل

اس بے راہ روی کا پوری طرح اندازہ کرنا ہو تو بھوپال والا نسخہ حمیدیہ دیکھئے یہ ریختہ کا وہ دیوان ہے جس میں نہ غالبؔ کی طرف سے ابھی کوئی کتر بیونت ہوئی ہے اور نہ اس کے سخن فہم احباب کی طرف سے کوئی انتخاب کا عمل ہوا ہے۔ منتخب شدہ مطبوعہ دیوان بھی بیدلیت سے معرّا نہیں ہے۔ معمّائی اشعار اس میں بھی کافی تعداد

میں باقی رہ گئے ہیں۔ لیکن ایک اچھی خاصی مقدار اچھی شاعری کی ہے جس سے عوام اور خواص دونوں طبقے لذّت اندوز ہوسکتے ہیں۔ مگر ریختہ کی شاعری جوں کی توں ہو یا انتخاب کردہ۔ غالبؔ کے بعد کا ترقی یافتہ اور سلجھا ہوا ذوق خود اس کو بہت قابلِ قدر نہیں سمجھتا۔ غالبؔ اپنے آپ کو اردو کا شاعر نہیں سمجھتا تھا۔ فارسی میں جابجا اس نے اس کا ذکر کیا ہے۔

ایک فارسی قطعہ میں صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذوق سے اپنا مقابلہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تم اردو زبان کی شاعری اور پُرگوئی پہ فخر کرتے ہو لیکن شاعری کا کمال شعر کی لطافت اور کیفیت میں ہے۔ اس کی مقدار اور کمیت میں نہیں۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ مقابلہ ہی غلط ہے۔ میں تمہارا ہم فن ہی نہیں اور شاعری میں ہم زبان بھی نہیں۔ تم پُرگوئی کا ڈھول بجاتے ہو، میرے ہاں نغمۂ چنگ ہے۔ آواز دھیمی ہے لیکن لطیف اور روح پرور موسیقی ہے۔ میری اردو شاعری تو میرے گلزارِ سخن کا ایک مرجھایا ہوا پتّا ہے، اور اس مجموعۂ اردو میں میری شاعری کا اصلی رنگ نہیں جھلکتا۔ میری فارسی شاعری کے آئینے میں میرے جوہر دیکھو۔ اردو تو میرے آئینۂ کمال پر محض زنگ کی حیثیت رکھتا ہے۔ فارسی کا رنگ دیکھو اردو کا زنگ کیا دیکھتے ہو۔ ہنر میں دشمنی اور رقابت کے لئے ہم فنی شرط ہے۔ بود ہم پیشہ باہم پیشہ دشمن تم میرے ہم زبان اور ہم نوا نہیں ہو اور میرے ہم فن نہیں ہو۔ تم جس شاعری پر فخر کرتے ہو وہ میرے لئے باعثِ ننگ ہے۔ میں اردو کی اس قسم کی شاعری میں تمہارا حریف کیوں بنوں اور تم خواہ مخواہ دشمنی کیوں برتو۔ تمہارے اور میرے راستے الگ الگ ہیں۔

اے کہ در بزمِ شہنشاہِ سخن رس گفتۂ — کے بہ پُرگوئی فلاں در شعر ہم سنگِ من است
راست گفتی لیک میدانی کہ نبود جائے طعن — کمتر از بانگِ دہل گر نغمۂ چنگِ من است
نیست نقصاں یک دو جزو است از سوادِ ریختہ — کاں ذرم برگے ز نخلستانِ فرہنگِ من است

فارسی بیں تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ　　　　بگذر از مجموعۂ اردو کہ بے رنگِ من است

فارسی بیں تا بہ بینی کاندر اقلیم خیال　　　　مانی و ارژنگم و آں نسخہ ارتنگِ من است

کے درخشد جوہرِ آئینہ تا باقیست زنگ　　　　صیقلی آئینہ ام ایں جوہر آں زنگِ من است

دشمنی را ہم فنی شرط است و آں دانی کہ نیست　　　　از تو نبود نغمہ در سازے کہ در چنگِ من است

در سخن چوں ہم زبان و ہم نوائے من نہٗ　　　　چوں دلت پرپیچ و تاب از تنگ آہنگِ من است

راست مے گویم من و از راست سر نتواں کشید

آنچہ در گفتار فخرِ تست آں ننگِ من است

غالب کا فارسی کا کلام اردو کے مقابلے میں بہت زیادہ صاف ہے۔ اگرچہ کہیں کہیں بیدلیت کا چسکا عود کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ غالبؔ کا نصب العین یہ تھا کہ وہ فارسی کے مستند اور باکمال شعرا کے زمرے میں داخل ہو جائے۔ ریختہ گو شاعروں میں سے وہ کسی کو قابلِ تقلید نہیں سمجھتا، اور نہ وہ چاہتا ہے کہ اس کو اس لڑی میں پرو یا جائے جس میں اس کو موتیوں کے مقابلے میں خزف ریزے زیادہ نظر آتے ہیں۔ وہ وہاں پہنچنا چاہتا ہے جہاں عرفیؔ اور نظیریؔ پہنچے۔ اور جہاں صائبؔ اور طالبؔ اور کلیمؔ کی بزمِ سخن ہے۔ اپنے ارتقائے کمال میں اس کا اندازہ کرتا رہتا ہے کہ اب میں کہاں تک پہنچ گیا ہوں۔ اور پھر آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے ؎

تو زدیں شیوۂ گفتار کہ داری غالبؔ　　　　گر ترقی نہ کنی شیخ علی را مانی

میاں غالبؔ اب جہاں پہنچ گئے ہو اگر مزید ترقی نہ بھی کرو تو شیخ علی حزیںؔ کے مماثل تو ہو ہی گئے ہو۔

اپنے فارسی کلام کے متعلق پہلے پیش گوئی کرتا ہے کہ جوں جوں زمانہ گذرتا جائے گا اس کے قدردان پیدا ہوتے جائیں گے۔ یہ سخن شراب ہے۔ کچھ عرصہ خریداری کے قحط کی وجہ سے اگر خم میں پڑی رہے تو اس میں نقصان نہیں فائدہ

ہے، جس قدر پرانی ہو گی اسی قدر مستی آفریں ہو گی۔ ایک پوری غزل پیش گوئی کے انداز میں کہی ہے:

تازہ دیوانم کہ سرمستِ سخن خواہد شدن　　　　ایں مے از قحطِ خریداری کہن خواہد شدن

کہتا ہے کہ میرا طالعِ تقدیر یہی ہے کہ اس کو عدم میں اوجِ قبول حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے جب تک میں معرضِ وجود میں تھا میری قدر شناسی نہیں ہوئی۔ جب میں معدوم ہو جاؤں گا تو زمانے میں میری شہرت ہو گی

کوکبم را در عدم اوجِ قبولی بودہ است　　　　شہرتِ شعرم بہ گیتی بعدِ من خواہد شدن

مطرب از شعرم بہر بزمے کہ خواہد زد نوا　　　　چاک ہا ایثارِ جیبِ پیرہن خواہد شدن

جس محفل میں گویا میرے اشعار گائے گا سننے والے جوش و مستی میں اپنے گریبان پھاڑ لیں گے۔ جہاں میں نے معارف و اسرار بیان کئے ہیں ان اشعار کے متعلق شیخ و برہمن میں لڑائی ہو جائے گی۔ مذہب پیشہ لوگوں میں جو مذاقِ فتنہ پایا جاتا ہے میرا حرف حرف اس کا تختۂ مشق بن جائے گا۔ شیخ صاحب ناز کریں گے کہ اس میں ہمارا مطلب بیان ہوا ہے۔ اور برہمن اس پہ مُصر ہو گا کہ اس میں میرے مشرب کی تائید کی گئی ہے۔ علامہ اقبال کے سامنے میں نے یہ شعر پڑھا تو فرمانے لگے کہ مذاق فتنہ کی ترکیب اور یہ نفسیاتی بصیرت غالب کے کمالات میں سے ہے

حرف حرفم در مذاقِ فتنہ جا خواہد گرفت　　　　دستگاہِ نازِ شیخ و برہمن خواہد شدن

یہ پیش گوئیاں کرنے کے بعد یک بیک اس کو شک پیدا ہوتا ہے اور سوچنے لگتا ہے کہ یہ سب کچھ میں اس مفروضہ پر کہہ رہا ہوں کہ دنیا میں اس قسم کی شاعری کے متعلق ذوقِ سخن باقی رہے گا اور ترقی کرے گا۔ لیکن زمانہ جس طرف جا رہا ہے اس سے تو زیادہ تر یہ احتمال پیدا ہوتا ہے کہ اشعار کا یہ دفتر جل کر خاک سیاہ ہو جائے گا۔

ہے چہ میگویم اگر اینست وضعِ روزگار   دفترِ اشعار بابِ سوختن خواہد شدن

فقدانِ ذوق کی وجہ سے یہ ہوگا کہ وہی شاہدِ مضمون جواب جانوں اور دلوں میں مستِ خرام رہتا ہے گنواروں کی طرح کام و دہن کے کوچوں میں آوارہ پھرتا نظر آئے گا۔ اشعار لوگوں کی زبانوں پر تو ہوں گے لیکن دل و دماغ میں نہیں اتریں گے۔ شارح اور نقاد ایسے پیدا ہو جائیں گے جن کی مثال یہ ہوگی کہ بے بصارت و بے بصیرت اندھا سخن فہمی کے دعوے کا آئینہ سامنے رکھ کر بیٹھا ہے۔ اور مفلوج ہاتھ ہے۔ جو گیسوئے سخن کی مشاطگی کا مدعی ہے ؎

چشمِ کور آئینۂ دعویٰ بکف خواہد گرفت   دستِ شل مشاطۂ زلفِ سخن خواہد شدن

کوّوں کو نغمہ سرائی کی ہوس پیدا ہوگی اور وہ خوش نوا مرغانِ چمن کی ہم نوائی کا دم بھریں گے ؎

زاغ زاغ اندر ہوائے نغمہ بال و پر زناں   ہم نوائے پردہ سنجانِ چمن خواہد شدن

پھر آخر میں کہتا ہے کہ چلو یہ صورت بھی ہوئی تو کیا ہے۔ آخر سبھی کچھ فنا ہونے والا ہے۔ جہاں سب ہستی ختم ہوگی وہاں شعر کی مستی بھی فنا ہو جائے گی۔

شاد باش اے دل دریں محفل کہ ہر جا نغمہ ایست   شیونِ رنجِ فراقِ جان و تن خواہد شدن
ہم فروغِ شمعِ ہستی تیرگی خواہد گزید   ہم بساطِ بزمِ مستی پر شکن خواہد شدن

وجود کے دھوکے کی گرد آخر میں بیٹھ جائے گی اور توحیدِ عیانی کا سمندر موجزن رہے گا۔ شاعری بھی پندار کا ایک فریب اور فنا پذیر سیمیا ہے۔ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

گردِ پندارِ وجود از رہگزر خواہد نشست   بحرِ توحیدِ عیانی موجزن خواہد شدن

غالبؔ نے اس غزل میں اپنے کلام کے متعلق جو پیش گوئیاں کی ہیں وہ اپنے فارسی کلام کے متعلق ہیں اسی میں اس نے کمال پیدا کیا تھا۔ اور اسی کی بنا پر وہ شہرت

SALEEM LIBRARY
... Gate,
I/S Sh...
...ohan ... Lahore.

اور بقائے دوام کا خواہشمند تھا۔ لیکن زمانے نے اس کی شاعری کے ساتھ جو سلوک کیا وہ اس کے خواب میں بھی نہیں آسکتا تھا۔ اس کی فارسی شاعری کو زمانے نے نظر انداز کر دیا۔ اور جسے وہ یک دو جزو بسوادِ ریختہ کہتا تھا اور اپنے نخلستانِ فرہنگ کا برگِ پژمردہ قرار دیتا تھا وہ خاص و عام کے لئے صحیفۂ سخنوری بن گیا۔ اور ایک قدردان صاحبِ علم نقاد نے اس کو وید مقدس کی طرح الہامی صحیفہ بنا دیا۔ چھ سات شارحین نے بڑی دماغ سوزی سے اس کی شرحیں لکھ ڈالیں۔ غالبؔ کے سامنے اس کا مجموعہ اردو غالباً دو بار چھپا لیکن اس کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ حقِ مصنّف میں اس کو فقط دو ایک نسخے عنایت ہوئے۔ لیکن غالبؔ کی وفات پر ابھی نصف صدی گزرنے نہ پائی تھی کہ ایک ایک سو روپے میں اس کا مصوّر نسخہ یورپ کا چھپا ہُوا ہاتھوں ہاتھ بک گیا۔ ناشروں اور کتب فروشوں نے ہزار ہا روپے کی رقمیں اس سے کمائیں اس ہر دلعزیزی اور غیر معمولی قدر دانی کی وجہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں۔ فارسی کی ناقدری تو اس لئے ہوئی کہ سیاست اور تمدن کے انقلاب سے فارسی کا جو رہا سہا چرچا تھا وہ بھی جاتا رہا۔ فارسی ہندوستان میں قوم کی زبان نہ تھی بلکہ حکومت کی زبان تھی۔ حکومت میں فارسی کی جگہ انگریزی نے لے لی اور جہاں انگریزی کا تسلط نہ ہو سکا وہاں اردو کو فروغ حاصل ہو گیا۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اُردو کی طرف بھی زمانے کا رُخ پھرا تو اس میں خاص طور پر غالبؔ کی یہ قدر دانی کیوں ہوئی۔ اردو زبان بیسیوں شاعر پیدا کر چکی تھی جن میں میرؔ جیسا پُرسوز غزل گو بھی تھا جس کے متعلق غالبؔ بھی اعتراف کرتا ہے ؎

ریختہ کے تمھیں استاد نہیں ہو غالبؔ   کہتے ہیں اگلے زمانے میں کوئی میرؔ بھی تھا

سوداؔ۔ انشاؔ۔ ناسخؔ۔ آتشؔ۔ مومنؔ۔ ذوقؔ کسی کی طرف زمانے نے توجہ نہ کی زیادہ سے زیادہ یہ ہُوا کہ آزاد کی "آبحیات" پڑھ کر ان کی یاد تازہ کر لی۔ آزاد نے

ذوق کا بہت ڈنکا پٹا۔ مگر زمانہ گوش برآواز نہ ہؤا۔ غالب کے ساتھ اس نے ناانصافی برتی اور یہ کہہ کر چل دیا کہ مرزا غالب نے ایسا ڈھول بجایا کہ لوگ متوجہ ہوئے کوئی سمجھا کوئی نہ سمجھا لیکن سب نے واہ واہ کہہ دی۔ مگر زمانے نے اس کے کلام کو آبحیات سمجھ کر پیا ؎

قضا از ذوقِ معنی شیرۂ می ریخت در جانہا
نمے از لائے پالایش چکید و آبِ حیواں شُد — غالبؔ

غالب کہتا ہے کہ اصل آبِ حیات کا سرچشمہ ذوقِ معنی ہے۔ تقدیر یہ شیرہ جانوں کے اندر ڈال رہی تھی، اس کی صافی میں سے کچھ تلچھٹ ٹپک پڑی اسی کا نام لوگوں نے آبِ حیات رکھ لیا۔

غالبؔ کی طرف زمانے کی توجہ کا یہ غیر معمولی انعطاف توجیہ کا طالب ہے میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ انگریزوں کے ورود کے بعد تعلیم کا رنگ بدل گیا۔ بساطِ کہن کے الٹنے کے ساتھ نگاہیں بھی پلٹ گئیں۔ زندگی کے اقدار کی جدید تقدیر ہونے لگی۔ اردو کے شعرا کی عشق یا ہوس پرستی کی شاعری انحطاط کے دور کی پیداوار تھی۔ اکثر شعرا کے ہاں وہ جذبات کا آئینہ بھی نہ تھی۔ محض قافیہ پیمائی اور بے اصل معنی آفرینی کی کاریگری تھی۔ غالبؔ کے بعد ملک کے ہاتھوں سے نکل جانے سے ملت کی آنکھیں کھلنا شروع ہو گئی تھیں۔ خود غالبؔ کو بھی یہ احساس ہو گیا تھا کہ زمانہ بدل گیا ہے۔ تہذیب قدیم کے اقدار کی خوبیاں اس سے اوجھل نہ تھیں۔ لیکن غالبؔ طبعاً آزاد اور ترقی پسند تھا اس لئے وہ اس انقلاب کو برا نہیں سمجھتا تھا۔ لوگ سرسید کو نئے زاویۂ نگاہ کا امام سمجھتے ہیں۔ لیکن غالبؔ اس حیثیت میں سرسید سے بھی دو ہاتھ آگے تھا۔ اگرچہ اس نے کوئی عملی اقدام نہیں کیا اور نئے اثرات کے ماتحت اپنی شاعری کا رُخ بھی نہیں بدلا۔ لیکن سرسید کی آئینِ اکبری کی تصحیح پر اس نے تقریظ میں جو اشعار لکھے ہیں وہ

اس امر کا بیّن ثبوت ہیں کہ وہ تہذیب و تمدّن کے نئے آئینوں کو قابلِ ترجیح خیال کرتا تھا اور اس بات کی تلقین کرتا تھا کہ اب نئے اندازِ حیات کا گہرا مطالعہ کیا جائے اور قدامت پرستی کے جذبے کو خیرباد کہہ کر پوری توجّہ نئی زندگی پر مبذول کی جائے۔ لوگوں نے سرسید کی مخالفت زور شور سے اس لئے کی کہ وہ قوم کو قدیم سے جدید کی طرف لانا چاہتا ہے۔ اور انگریزوں اور انگریزیت سے مغلوب ہو گیا ہے۔ لیکن غالبؔ سرسیّد کی مخالفت اس لئے کرتا ہے کہ وہ قدامت پرستی کے خبط میں مردہ پرستی کر رہا ہے۔ اس تقریظ سے غالبؔ کی آزاد خیالی اور ترقی پسندی کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اس کا بھی پتا چلتا ہے کہ غالبؔ ریاکاری کا مخالف ہے۔ اور سرسید جیسے مقتدر اور عزیز دوست کو بھی خوش کرنے کے لئے دروغ آمیز مبالغے سے کام لینا ناجائز سمجھتا ہے۔ تقریظ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

این کہ در تصحیحِ آئیں رائے اوست — ننگ و عارِ ہمتِ والائے اوست
بہر چنیں کارے کہ اصلش ایں بود — آں نشاید کش رہا آئیں بود
گر بدیں کارش نگویم آفریں — جائے آں دارد کہ جویم آفریں
کس نخر باشد بگیتی ایں متاع — خواجہ راچہ بود امیدِ انتفاع
گر ز آئیں مے رود با ما سخن — چشم بکشا و اندریں دیرِ کہن
صاحبانِ انگلستاں را نگر — شیوہ و اندازِ ایناں را نگر
تا چہ آئیں ہا پدید آوردہ اند — آنچہ ہرگز کس ندید آوردہ اند
زیں ہنرمنداں ہنر بیشی گرفت — سعی بر پیشینیاں پیشی گرفت
حق ایں قوم است آئیں داشتن — کس نیارد ملک بہ زیں داشتن
داد و دانش راہم پیوستہ اند — ہند را صد گونہ آئیں بستہ اند
آتشی کز سنگ بیروں آورند — ایں ہنرمنداں زخس چوں آورند

تا چہ افسوں خواندہ اندایناں بر آب		دود کشتی را ہمی راند در آب

گہ دخاں کشتی بہ جیجوں می برد		گہ دخاں گردوں بہاموں می برد

از دخاں زورق برفتار آمدہ		باد و موج این ہر دو بے کار آمدہ

نغمہ ہائے زخمہ از ساز آورند		حرف چوں طائر بپرواز آورند

ہیں نمی بینی کہ ایں دانا گروہ		در دو دم آرند حرف از صد کروہ

رو بہ لندن کاندراں رخشندہ باغ		شب روشن گشتہ در شب بے چراغ

کاروبار مردم ہشیار ہیں		در ہر آئیں صد نو آئیں کار ہیں

پیش ایں آئیں کہ دارد روزگار		گشتہ آئینِ دگر تقویم پارہ

چوں چنیں گنجِ گہر بیند کسے		خوشہ زاں خرمن چرا چیند کسے

مردہ پروردن مبارک کار نیست
خود بگو کاں نیز جز گفتار نیست

تصحیح آئینِ اکبری کی نسبت سرسیّد کی جو رائے ہے وہ اس کی بلند ہمتی کے لئے باعث شرم ہے۔ ایسے کام کی وہی تعریف کرے جو ریاکار ہو۔ اس متاع کا اس زمانے میں کون خریدار ہو سکتا ہے۔ سرسیّد کو اس سے کس قسم کے نفع کی امید ہو سکتی ہے اگر قواعد و قوانینِ آئینِ اکبری پسند آگئے ہیں تو ان کا مقابلہ انگریزوں کے آئین سے کر کے دیکھ لو۔ وہ اس نئی تہذیب اور تمدن میں ایسی ایسی چیزیں لائے ہیں کہ کبھی کسی نے دیکھی سنی نہ تھیں انھوں نے ہنرمندی میں اضافہ کیا ہے اور اگلوں پر سبقت لے گئے ہیں۔ ان سے بہتر ملک داری اور آئین سازی کون کر سکتا ہے۔ آئین کے علاوہ انھوں نے عقل اور انصاف کو باہم ملا دیا ہے۔ ان کی عقل کی یہ سحرکاری ہے، کہ چقماق کی بجائے تیلی میں سے آگ نکالتے ہیں۔ دھوئیں سے کشتیاں اور ریلیں چلاتے ہیں۔ نہ ہوا کی محتاجی نہ موج کی ضرورت۔ کشتی ان سے بے نیاز ہو کر دھوئیں

SALEEM LIBRARY
I/S Sheranwala Gate,
Line Subhan Khan Lahore.

سے چلی جا رہی ہے۔ بغیر مضراب کے باجوں سے نغمے نکل رہے ہیں۔ الفاظ فضا میں پرندوں کی طرح اڑے جاتے ہیں۔ دو لمحوں میں سو کوس کی خبر پہنچا دیتے ہیں۔ ذرا ان کے شہر لندن کو جا کر دیکھو گلی کوچے روشن ہیں لیکن چراغ میں نہ تیل کی ضرورت نہ بتی کی، ہر بات میں سو جدّتیں پیدا کر دی ہیں۔ نئے آئینوں کے مقابلے میں پرانے طریقے پرانی جنتری کی طرح بے کار ہو گئے ہیں۔ جب اس قسم کے علوم و فنون کے خزانے سامنے موجود ہوں تو آئینِ اکبری کے بوسیدہ خرمن کی خوشہ چینی کیوں کی جائے یہ مردہ پروری کوئی مبارک کام نہیں ہے۔ اس قسم کی کتابوں میں سخن آرائی کے سوا کیا رکھا ہے۔

اس قسم کے ترقی پسند افکار کے باوجود غالبؔ کی شاعری اس اندازِ خیال سے بالکل متاثر نہ ہوئی۔ غالبؔ کی شاعری کے تخلیقی دور میں ابھی قدیم سوسائٹی درہم برہم نہ ہوئی تھی۔ انقلاب کا سیلاب زمین کے اندر اندر دھنستا ہوا قدیم تہذیب و تمدن کی بنیادوں کو متزلزل کر چکا تھا لیکن بالائے سطح تعمیر ابھی قائم تھی۔ شعر و ادب میں قدیم روایات کے سانچے موجود تھے۔ ابھی وہ عوامل موثر نہ ہوئے تھے جنھوں نے سرسید کی تحریک اور حالیؔ، آزادؔ اور شبلیؔ پیدا کئے۔ غالبؔ جیسا مفکر اور قادر الکلام شاعر اگر سید کی تحریک کے زمانے میں جوان ہوتا تو ممکن ہے وہ اپنی قوتِ فکر اور قدرتِ سخن کو قوم کے لئے حیات پرور بنا دیتا۔ حالیؔ بھی روایتی شاعری ہی کیا کرتے تھے سرسیّد نے حالیؔ کا رخ قوم کی طرف پھیر دیا۔ غالبؔ میں اب جان نہ تھی۔ اور اس کی وہی کیفیت تھی ۔

مضمحل ہو گئے قویٰ غالبؔ		اب عناصر میں اعتدال کہاں

غمِ روزگار نے ہر قسم کے غمِ عشق کی جگہ لے لی تھی۔ اب اس کے لئے کسی قسم کی تخلیق ممکن نہ رہی تھی خصوصًا کوئی ایسی تخلیق جو کسی بالکل نئے جادۂ حیات پر گام زن ہونے پر منحصر ہو۔ غالبؔ کا سرمایۂ سخن زیادہ تر روایتی شاعری ہی ہے۔ اگر وہ آئینِ اکبری

کے قوانین کی نسبت یہ رائے رکھتا تھا کہ یہ تقویمِ پارینہ اب کس کام کی ہے۔ اور کسی کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ وہ اس دفترِ کہن کی طرف توجہ کرے تو یہی بات اس کی شاعری پر بھی صادق آنی چاہئے۔ پھر یہ کیا معجزہ ہے کہ زمانے نے اس کی ایسی قدردانی کی جو حالی اور آزاد کو نصیب نہ ہوئی۔ غالب کی جو قدر اس زمانے نے کی اس کا مقابلہ فقط اس قدر شناسی سے کر سکتے ہیں جو اقبال کو حاصل ہوئی۔ اقبال کی مقبولیت آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ وہ بلند پایہ شاعر بھی ہے اور بلند پایہ مفکر بھی۔ وہ قوم کے نفسی ہیجان کا ترجمان ہے۔ اس کا ہاتھ زمانے کی نبض پر رہتا ہے۔ وہ پست ہمتوں کو بلند ہمت بناتا ہے۔ اعلےٰ نصب العین پیش کرتا ہے۔ یاس کا علاج کرتا ہے۔ خود داری کے جذبے کو بیدار کرتا ہے۔ تشکیک کی جگہ یقین اور گمان کو رفع کر کے ایمان پیدا کرتا ہے۔ جس شخص کے کلام میں مقبولیت کے اتنے اسباب اور عوامل یکجا ہو جائیں اس کی ہردلعزیزی کی کیا انتہا ہو سکتی ہے۔ لیکن دیکھنا ہے کہ غالب میں کیا بات ہے کہ زمانے کا مزاج بدل جانے کے باوجود اس کی مقبولیت میں فرق نہ آیا۔ خود اقبال غالب کا بڑا مداح تھا۔ اور اس نے اس استادِ فن کو ایک بلند پایہ نظم میں خراجِ تحسین ادا کیا ہے۔ زمانۂ شباب میں اقبال غالب پر ایک کتاب لکھنے کی بھی خواہش رکھتے تھے۔ لیکن بعد میں ان کے افکار کا رخ دوسری طرف پھر گیا۔

مرزا کی مقبولیت زیادہ تر ریختہ کے دیوان کی مرہونِ منت ہے۔ اس کلام کی مقدار بہت کم ہے۔ لیکن کسی شاعر کا مرتبہ مقدارِ کلام سے معین نہیں ہوتا بلکہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کے منتخب اشعار کس درجے کے ہیں۔ اس دیوان میں کثرت سے بیدلیت کے رنگ کے معمائی اشعار موجود ہیں۔ اور کثرت سے ایسے اشعار بھی ہیں جو روایتی عاشقانہ شاعری اور قافیہ پیمائی کے سوا کوئی اور حیثیت نہیں رکھتے۔ لیکن جا بجا نایاب موتی بکھرے ہوئے ہیں جن کو جمع کیا جائے تو افکار اور تاثرات کا ایک

گنجینہ بن جاتا ہے۔ مولانا حالی لکھتے ہیں کہ جس قدر منتخب اور برگزیدہ اشعار مرزا کی غزلیات میں موجود ہیں وہ تعداد میں کسی بڑے سے بڑے دیوان کے انتخابی اشعار سے کم نہیں ہیں۔ اور جس قدر بلند اور عالی خیالات مرزا کے ریختہ میں نکلیں گے اس قدر کسی ریختہ کے کلام میں نکلنے کی توقع نہیں ہے۔ میر کی مقبولیت بھی اس کے منتخب اشعار کی بدولت ہے۔ یہی حال غالب کا ہے۔ مرزا کی اکثر اردو غزلیں ہموار نہیں ہیں۔ چند اعلےٰ درجے کے اشعار کے ساتھ کچھ اشعار محض قافیہ پیمائی کے لئے جڑ دیتے ہیں۔ بعض اوقات اس ناہمواری کی وجہ سے غزل کی حیثیت بگڑ جاتی ہے۔ ایک شعر ایسا ہوتا ہے کہ اس کا تاثر روح کی گہرائیوں میں محسوس ہوتا ہے۔ دوسرا شعر ایسا ہوتا ہے کہ اسے حکمت کا ایک گوہرِ نایاب کہہ سکتے ہیں لیکن تیسرا یا چوتھا شعر اسی وقت پڑھو تو تمام مزا کرکرا ہو جاتا ہے۔ یہ نقص غالب کی فارسی غزلیات میں کم پایا جاتا ہے۔ مگر اردو کی اچھی اچھی غزلیں اس نقص نے خراب کر دی ہیں۔ مثلاً یہ غزل لیجئے:۔

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

نہایت بلند پایہ مطلع ہے۔ گوناگوں تصورات اور تاثرات سے لبریز ہے۔ لفظی اور معنوی تمام خوبیاں اس میں موجود ہیں۔ جب تک حیات و ممات کے سلسلے کی درد آفرینی باقی ہے اردو زبان والے اس شعر سے سوز و گداز حاصل کرتے رہیں گے۔

لیکن ساتھ ہی ایک لغو شعر ملتا ہے ؎

تھیں بنات النعشِ گردوں دن کو پردے میں نہاں شب کو ان کے جی میں کیا آئی کہ عریاں ہو گئیں

اس شعر میں نہ کوئی لفظی خوبی ہے اور نہ معنوی۔ نہ اس میں کوئی بلند تصور ہے نہ کوئی گہرا تاثر۔ علم ہیئت کی قدیم اصطلاح کے مطابق بعض ستاروں کو نعش بردوش لڑکیاں قرار دے کر ان کی بابت یہ کہنا کہ وہ دن کو پردے میں نہاں تھیں اور رات کو خدا جانے

ان کے جی میں کیا آئی کہ ننگی ہو گئیں۔ بظاہر ایک ادنیٰ قسم کا ہوسی تخیل معلوم ہوتا ہے اور کوشش سے بھی کوئی عمدہ معنی اس کو نہیں پہنا سکتے ۔

اسی غزل میں یہ نہایت لطیف شعر ہے ؎

نیند اس کی ہے دماغ اس کا ہے راتیں اس کی ہیں — تیری زلفیں جس کے بازو پر پریشاں ہو گئیں

اسی غزل میں یہ دو اشعار نہایت حکیمانہ انداز کے ملتے ہیں :۔

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم — ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں
رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج — مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

لیکن ایک نہایت مبتذل بازاری شعر بھی اسی غزل میں ہے ؎

واں گیا بھی میں تو ان کی گالیوں کا کیا جواب — یاد تھیں جتنی دعائیں صرفِ درباں ہو گئیں

اور جس غزل کا مطلع اتنا بلند تھا اس کے مقطع کی پستی دیکھ کر اسی قدر رونا آتا ہے جس قدر کہ اس میں بیان کیا گیا ہے :۔

یونہی گر روتا رہا غالب، تو اے اہلِ جہاں
دیکھنا ان بستیوں کو تم کہ ویراں ہو گئیں

یہ محض ایک پیش پا افتادہ مبالغہ ہے کہ عاشق کی طوفانی اشک ریزی سے سیلاب آجانے کا اندیشہ ہے۔

ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری نے غالب کے کلام ریختہ کو وحی والہام قرار دیا، لیکن اس کلام میں رحمانی وحی کے ساتھ ساتھ شیطانی وحی کو بھی اچھا خاصا دخل حاصل ہے۔
غالب کو اپنی زندگی میں ناقدری کی شکایت تھی۔ اس کے بعد زمانے نے اس کی تلافی میں مبالغہ پیدا کر دیا۔ شارحین اس کے تمام کلام ریختہ کی سطر بہ سطر اور شعر بہ شعر اس طرح شرح میں لکھنے بیٹھ گئے۔ گویا ہر شعر صحیفہ آسمانی کی ایک آیت ہے اور ہر شعر کی شرح اسی عقیدت کے ساتھ لازمی ہے جس طرح کوئی مفسر ہر آیت

کی تفسیر کرتا ہے۔ ان شارحین نے رطب و یابس اور گوہر سے پُر صدف اور خزف میں کوئی تمیز نہیں کی۔ مہملات میں سے بھی کھود کر معنی نکالنے میں بڑی جگر کاوی کی ہے جس کا اکثر نتیجہ کوہ کندن و کاہ برآوردن ہوتا ہے۔ تناسب اور توازن کے ساتھ غالب پر صرف ایک قابل قدر کتاب لکھی گئی ہے۔ اور وہ حالی کی یادگارِ غالب ہے جس میں غالب کے کلام پر منصفانہ ریویو ہے۔ اور منتخب اشعار کی شرح نہایت نکتہ رسی سے کی گئی ہے۔ غالب پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سب سے زیادہ غالب کے کلام کے محاسن سے اسی کتاب نے قارئین کو آشنا کیا ہے۔

مجھے عرصہ سے یہ خیال تھا کہ غالب کے بلند اشعار کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے جو یادگارِ غالب میں ملتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے فارسی کلام کی شرح کہیں بھی نہیں ملتی، نہ پورے کلیات کی اور نہ منتخب اشعار کی سوا ان اشعار کے جو یادگارِ غالب میں بطور نمونہ دیئے گئے ہیں۔ برگزیدہ اشعار کی تعداد فارسی کے کلام میں بہ نسبت اردو مجموعہ اشعار کے کہیں زیادہ ہے۔ اس کی وجہ ایک تو فارسی کلام کی مقدار ہے جو اردو کے مقابلے میں پانچ چھ گنا زیادہ ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فارسی زبان میں اعلیٰ افکار اور لطیف تاثرات کے اظہار کی صلاحیت بھی اردو کے مقابلے میں بہت وافر ہے۔ مزید برآں غالب کا کمال تخیل و تفکر فارسی میں جس اوج پر نظر آتا ہے وہاں اس کے ریختہ کی رسائی نہیں ہے۔ اگر اردو کے منتخب اشعار نے اہل فکر اور سخن فہم طبقے کو اس کا اس قدر گرویدہ کر دیا تو یہ بعید از قیاس نہیں ہے کہ اگر اس کے فارسی کے جواہر پارے بھی لوگوں کے سامنے پیش کئے جائیں تو شعر سے لطف اٹھانے والوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ غالب اس سے کہیں زیادہ قدردانی کا مستحق ہے جو اب تک زمانے کی طرف سے اس کو حاصل ہوئی ہے۔ اس کا فارسی کلام فن کے لحاظ سے اردو کلام کی بہ نسبت بہت زیادہ

سلجھا ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غالب کی بے راہ روی اور تخیل کی وحشت انگیز بے عنانی طرزِ بیدل میں ریختہ گوئی کے دور میں ختم ہو چکی تھی۔ غالب نے فارسی شاعری اردو کے بہت بعد شروع کی اور ایسے اساتذہ کے نمونے اپنے سامنے رکھے جن کے کلام میں سلاست اور لطافت تھی، یا فیضی اور عرفی کی طرح حکمت پسند تھے۔ ان خوبیوں کے باوجود قدیم روایتی شاعری فارسی کلام میں بھی بہت ہے۔ بادشاہوں، شاہزادوں، امیروں اور حکمرانوں کے قصیدوں میں وہی مبالغہ آمیز دروغ بافی ہے جو قصیدے کے خمیر میں داخل ہو گئی تھی۔ زمانہ حال کے مضامین ضرورت اور حقیقت سے بہت زیادہ ہیں۔ بہت سا دفتر ویسا ہی ہے جس کو حالی شعر و قصائد کا ناپاک دفتر کہتا ہے۔ لیکن موضوع سچا ہو یا جھوٹا، حقیقی ہو یا روایتی فن کے لحاظ سے اکثر اشعار ندرتِ بیان اور پروازِ تخیل کی شہادت دیتے ہیں۔ فن کو بحیثیت فن مطالعہ کرنے والے اور اس کی داد دینے والے کے لئے غالب کا فارسی کلام ایک گنجینۂ بے بہا ہے۔ لیکن اگر اس کو حقیقت کے معیار سے جانچا جائے تو سوختنی معلوم ہوتا ہے۔ اب ہماری شاعری زیادہ حقیقت پسند ہو گئی ہے اس لئے فارسی کلام میں سے بھی ایسے جواہر ریزوں کو چننے کی ضرورت ہے جن میں حقیقی جذبات کا لطیف بیان ہے یا زندگی کے حقائق کا حکیمانہ مطالعہ ہے۔ قصیدے کو دروغ ہی سے فروغ ہوتا ہے۔ اس لئے قصیدوں میں جو فروغِ سخن ہے وہ فروغ دروغ ہی سے ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے یہ رواج چلا آتا تھا کہ قصیدے سے قبل تشبیب لکھی جائے جس میں شاعر کو اختیار تھا کہ جو مضامین چاہے بیان کر دے خواہ ان کو ممدوح کے صفات سے کوئی دور کا بھی تعلق نہ ہو۔ تشبیب میں اس آزادی سے شاعر کا اصلی جوہرِ فکر نمایاں ہوتا ہے۔ تخیل کی رسائی اور حقیقت سے آشنائی کے لئے یہ ایک وسیع میدان ہے۔ حکیمانہ مزاج کے شعرا نے تشبیبوں میں حکمت اور تصوف کے گہرے مضامین دلآویز طریقے سے بیان کئے ہیں۔ پند و نصیحت اور اخلاق کے گوہر بے بہا بھی تشبیب کے

SALEEM L... ARY
I/S Sher ... Gate,
Line Subhan Khan Lahore

خزانے میں ملتے ہیں۔ غالب کی حکمت بہت کچھ ان تشبیبوں میں جھلکتی ہے۔ اس کے علاوہ غزلوں میں عشقِ مجازی کے عام مضامین کے علاوہ اعلیٰ درجے کے افکار بکھرے ہوئے ہیں جن پر چشمِ انتخاب پڑتی ہے۔ متعدد مثنویاں مستقل موضوعات پر ہیں جن میں قصیدوں کی دروغ بافی اور تغزل کی عام ہوس پرستی نہیں ہے۔ ان مثنویوں میں غالب کی آزاد فطرت حقیقت کا دامن چھوڑنے کے بغیر بیان کی لطافت کا مظاہرہ کرتی ہے۔ ہمارا ارادہ ہے کہ ان تمام شاہ پاروں کو جمع کیا جائے۔ اور چونکہ اکثر اردو دان فارسی سے ناآشنا ہو گئے ہیں اس لئے اشعار کا آزاد ترجمہ بھی ساتھ دے دیا جائے۔ اور جہاں مضمون دلچسپ اور حکمت سے لبریز ہو وہاں ذرا کھول کر تشریح پیش کر دی جائے۔ اردو اشعار کے انتخاب میں ہم نے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا کہ ان کو مختلف ابواب میں مضامین کے لحاظ سے الگ کیا جائے۔ لیکن فارسی کلام میں وسعتِ مضامین کے لحاظ سے یہ طریقہ احسن معلوم ہوتا ہے کہ ایک موضوع کے اشعار ایک باب میں جمع کئے جائیں اور جو اعلیٰ درجے کے اشعار کسی خاص موضوع کے تحت میں نہ آسکتے ہوں ان کو متفرق اشعار کے طور پر الگ الگ شرح اور ترجمہ کے ساتھ پیش کیا جائے۔

غالب کے کلام کا انتخاب مختلف زوایائے نگاہ سے ہو سکتا ہے۔ ایک جامع زاویہ نگاہ یہ ہے کہ ہر اچھے شعر کو چن لیا جائے خواہ وہ کسی حیثیت سے دلپذیر ہو۔ کسی شعر کا مضمون بلند ہوتا ہے خواہ وہ مضمون زندگی کے کسی شعبے سے تعلق رکھتا ہو۔ کسی شعر کی بندش چست اور دلکش ہوتی ہے۔ کسی میں عشقِ مجازی کی کوئی پرسوز کیفیت ہوتی ہے۔ کسی میں عشقِ حقیقی کی تجلی ہوتی ہے۔ کسی میں کوئی اخلاقی مضمون دل نشین انداز سے بیان ہوتا ہے۔ کوئی شعر لطیف نفسیاتی کیفیات کا آئینہ ہوتا ہے۔ کسی میں رندانہ آزادہ روی کا لطف ہوتا ہے۔ شعر کی دنیا حیات و کائنات سے کم وسیع نہیں بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اس کی وسعت موجودات سے کہیں زیادہ پہناور ہے۔ تخیل کی دنیا لامحدود

ہے۔ اور شعر کی دنیا زیادہ تر تخیل اور تاثر کی دنیا ہے۔ دنیا میں کوئی شاعر ایسا نہیں گزرا جس کا کلام شعریت کی تمام دنیا پر حاوی ہو۔ اکثر شاعروں کا کلام خاص خاص اصنافِ سخن میں محدود ہوتا ہے۔ بعض شاعر ایسے ہیں جن کا تمام کلام ایک ہی صنف اور ایک ہی رنگ کا ہے۔

غالبؔ کے کلام میں اکثر اردو اور فارسی شعرا کے مقابلے میں زیادہ تنوّع ہے ریختہ کا کلام زیادہ تر غزلوں پر مشتمل ہے۔ لیکن چونکہ غزل میں ہر قسم کے مضامین ادا کرنے کی اجازت ہے۔ اس لئے جس شاعر کی طبیعت میں گوناگونی ہو اس کی غزل میں بھی ہر قسم کے افکار اور تاثرات ملتے ہیں۔ لیکن غالبؔ کی ایک امتیازی خصوصیت جس نے اس کو اہلِ علم میں ہر دلعزیز بنایا اس کا حکیمانہ اندازِ تفکر ہے۔ وہ فلسفی نہیں لیکن فلسفیانہ شاعر ہے۔ اس کے اکثر اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلسفہ اور تصوّف کے مسائل سے پوری طرح آگاہ ہے۔ وہ نہ فلسفی ہے اور نہ صوفی لیکن فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار سے لذت حاصل کرتا اور دوسروں کو حسنِ بیان سے لذّت بخشتا ہے۔ عملاً وہ صوفی نہیں بلکہ عام معنی میں مذہبی شخص بھی نہیں لیکن حقیقی مذہبیت کا احترام کرتا ہے۔ اور شاعرانہ اور حکیمانہ انداز میں تصوف کے زاویہ نگاہ کو درست سمجھتا ہے ؎

یہ مسائلِ تصوّف یہ ترا بیان غالبؔ
تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

اس کو اپنی زندگی میں علی الاعلان خلافِ شریعت فعل بادہ خواری ہی نظر آتا ہے۔ مسائلِ تصوف بیان کرنے کے بعد اسے یک بیک خیال آتا ہے کہ بادہ خواری اور یہ مسائل باہم مطابقت نہیں رکھتے۔ اگر کھلم کھلا بادہ خوار نہ ہوتا تو شاید کسی کو اس پر ولی ہونے کا دھوکا ہو جاتا۔ یہ شعر سن کر غالبؔ کے ایک دوست نے کہا کہ ہم تو تمھیں تب بھی ولی نہ سمجھتے۔ غالبؔ نے ظریفانہ انداز میں جواب دیا کہ تم شاید مجھے اب بھی ولی سمجھتے ہو

لیکن اس کا اظہار نہیں کرتے کہ مجھ میں غرور پیدا نہ ہو جائے۔ مسائل کے لحاظ سے تصوف اور حکمت کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔ اور دوسری طرف تصوف کے مضامین شعریت میں بھی ایک خاص قسم کی پرواز اور سوز و گداز پیدا کر دیتے ہیں۔ اسی لئے شیخ علی حزیں نے طنزاً کہا کہ "تصوف برائے شعر گفتن خوب است"۔ فلسفے اور شعر کا جو باہمی تعلّق ہے اس کو اقبالؔ نے بڑی خوبی سے بیان کیا ہے ؎

حق اگر سوزے نہ دارد حکمت است شعر مے گردد چو سوز از دل گرفت

اچھا شاعر بھی زندگی کے حقائق ہی بیان کرتا ہے۔ لیکن اس کے ہاں حقائق جذبات کے خُم میں غوطہ لگا کر سور و سرور یا سوز و گداز میں سموئے جاتے ہیں۔ فلسفہ دماغ سے تعلق رکھتا ہے اور شعر دل سے۔ عقل میں خنکی ہے اور جذبے میں گرمی۔ عقل جذبے سے گریز کرتی ہے کہ کہیں جذبات کی آمیزش سے صداقت ملوث اور متزلزل نہ ہو جائے اور سوز و گداز اسے حقیقت کی راہ سے نہ بھٹکا دے۔ شاعر ہر عقلی نتیجے کو تاثر کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور جس عقلی نتیجے سے وہ گہری طرح متاثر نہ ہو اس کی حقیقت پر ہی اس کو شک ہو جاتا ہے۔ اگر فلسفہ عقلی نقطۂ نگاہ سے ہستی کو سمجھنے اور سمجھانے کا نام ہے تو استدلالی منطق ہی اس کا ہتھیار ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے کوئی شاعر فلسفی نہیں کہلا سکتا اگر کوئی شاعر منطقی استدلال کو نظم کی صورت میں لکھ ڈالے تو اس کو شاعری نہیں کہہ سکتے جن شاعروں نے خالص فلسفے کو نظم کا جامہ پہنا دیا ہے بغیر اس کے کہ اس میں جذبات کی آمیزش ہو اس حد تک ان کا یہ عمل شعریت سے بے تعلق ہوتا ہے۔ غالبؔ کی طرح بعض شاعر حکیمانہ مزاج اور فلسفیانہ ذوق رکھتے ہیں۔ اگر وہ زندگی کے متعلق وہ باتیں بھی کہیں جو حکما نے کہی ہیں تو بھی ان کا اندازِ بیان مختلف ہوتا ہے۔ اگر وہ حکمت سے متاثر ہوں تو بھی دماغ کے مقابلے میں دل کے پردوں پر اس کا اثر زیادہ ہوتا ہے ان کے ہاں عقلی باتیں دل کے اندر سے ہو کر زبان پر آتی ہیں چونکہ دل سے نکلتی ہیں

اس لئے دل پر اثر کرتی ہیں۔ دل سے سوز حاصل کرنے کے بعد حکمت شعر بن جاتی ہے۔ غالبؔ کے اردو اور فارسی کلام میں اس قسم کے اشعار بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ ہم نے اس کتاب میں غالبؔ کے ایسے ہی اشعار چُنے ہیں جن میں حکمت اور شعریت کی آمیزش ہے۔

یہ امر بحث طلب ہے کہ غالبؔ کا کوئی خاص فلسفہ ہے یا نہیں۔ ہر بڑا فلسفی ایک نظامِ فکر مرتب کرتا ہے۔ اور تمام اعیان و حوادث کو استدلال کی ایک لڑی میں پرونے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر جگہ علّت اور معلول مقدمات اور نتائج کی کڑیاں ملاتا ہے اور اس کے لئے ساعی ہوتا ہے کہ اس کے افکار میں ایک اساسی توافق ہو تاکہ اس پر تناقض اور تضاد کا الزام عائد نہ ہو۔ لیکن یہ کام شاعر کا نہیں ہے۔ شاعر کے اندر یہ میلان نہیں ہوتا کہ حادث اور قدیم کا تعلق ڈھونڈے یا کثرت میں وحدت کی تلاش کرے۔ اور نہ اس کو یہ ضرورت ہی محسوس ہوتی ہے کہ فکر تاثر اور عمل میں مطابقت پیدا کرے۔ کسی اتفاق سے مطابقت ہو جائے تو اچھا لیکن اگر نہ ہو تو وہ اس سے بے نیاز ہوتا ہے۔ اس لئے شاعر عملی زندگی میں دوسروں کا رہنما بھی نہیں ہو سکتا۔

شاعر کا جو نقشہ قرآن کریم نے چند الفاظ میں کھینچا ہے اس سے زیادہ صحیح تصویر اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ از روئے قرآن شعراء وہ ہیں کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں وہ کرتے نہیں ہیں یقولون ما لا یفعلون وہ زندگی کی تمام وادیوں میں بغیر کسی خاص مقصد کے ہرزہ گردی کرتے ہیں۔ فی کل وادٍ یھیمون اور جو لوگ انھیں رہنما سمجھ کر ان کی پیروی کرنے لگیں وہ گمراہ ہو جاتے ہیں۔ آوارہ گرد کی خود کوئی منزل نہیں وہ دوسروں کو کسی منزلِ مقصود تک کیسے پہنچائے گا۔ آج وہ اپنی موج میں ایک راستے کا پیمانے رہا ہے کل وہ کسی دوسری سڑک پر چل پڑے گا الشعراء یتبعھم الغاوون بے راہ روی اور آوارہ خرامی شاعر کے لئے شاید بہت نقصان رساں نہ ہو لیکن اس کو راہبر سمجھ کر

پیروی کرنے والے کو ضرور پریشان اور گمراہ کر دے گی۔ شاعروں کی عام حالت تو یہی ہے لیکن کبھی کبھی بطور استثناء ایسا شخص بھی پیدا ہو جاتا ہے جو زندگی کے متعلق ایک معیّن زاویہ نگاہ رکھتا ہے اور بعض حقائق پر اس کا یقین محکم اور واثق ہے۔ وہ جن حقائق سے متاثر ہوتا ہے ان کو دل نشین انداز میں بیان کر سکتا ہے اور خود اس کی زندگی ان حقائق کے مطابق ڈھلتی ہے۔ نہ اس کے افکار میں باہمی تضاد ہوتا ہے اور نہ اس کے ایمان اور عمل میں باہمی مخالفت ہوتی ہے۔ چونکہ اس قسم کے شاعر بھی کبھی کبھی کہیں کہیں پیدا ہوتے ہیں اس لئے قرآن نے ان کو مستثنےٰ کر دیا ہے۔ میرے نزدیک غالبؔ ان مستثنےٰ شاعروں میں سے نہیں ہے۔ اس کے کلام میں ہر قسم کا بلند و پست اور رطب و یابس موجود ہے۔ رندی و شاہد بازی بھی ہے۔ عشقِ حقیقی بھی ہے اور عشقِ مجازی بھی ہے۔ دین کا احترام بھی ہے اور دین سے تمسخر بھی ہے۔ اپنی شراب خوری پر افسوس بھی ہے اور اس کا جواز بلکہ تفاخر بھی ہے۔ وہ بقول خود رہینِ عشق بھی ہے اور ناگزیر الفتِ ہستی بھی ہے۔ تسلیم و رضا کی تعلیم بھی ہے اور خدا کے ساتھ گستاخانہ شکایت اور جھگڑا بھی ہے۔ ہستی کو ہیچ بھی سمجھتا ہے لیکن اس کی ہر لذت کے پیچھے مجنونانہ انداز میں دوڑتا بھی ہے۔ گناہگاری سے بیزار بھی ہے اور ناکردہ گناہوں کی حسرت کی بھی داد چاہتا ہے۔ میدانِ محشر میں پیش ہو کر الٹا خدا کو الزام دیتا ہے کہ مصیبت آفرینی کا مجرم تو خود ہی ہے۔ بلند افکار اور پست خواہش اس کے کلام میں دست و گریبان ہیں۔ کبھی کبھی اپنے وجدان میں وہ عرش کو چھو آتا ہے۔ اور کبھی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ آوارہ و مجنونے رسوا سرِ بازارے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کبھی ایک ہی غزل میں علوّ و ابتذال جمع ہو جاتا ہے۔ کبھی خودداری کے ایسے جذبات کا اظہار کرتا ہے کہ انسان تو انسان خدا سے بھی کچھ طلب کرنا کسرِ شان خیال کرے۔ اور کبھی کسی مطلب برآری اور معاشی دباؤ میں مومن و کافر شریف و رذیل کی دروغ آمیز مداحی میں زمین آسمان کے قلابے ملاتا ہے۔ کبھی

زندگی کی بعض کیفیتوں پر ایسی حکیمانہ نگاہ ڈالتا ہے کہ اس کا ایک ایک شعر حکمت کا ایک دفتر معلوم ہوتا ہے۔ کفر و ایمان کی کوئی وادی نہیں جس میں اس کا گزر نہ ہوا ہو۔ وحدتِ وجود کے مسائل اس بصیرت اور اس لذّت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ کائنات اس سے وجد میں آجائے اور فرشتے گوش برآواز ہو جائیں تصوف میں ایسی بصیرت کا اظہار کرتا ہے کہ منصور کا ثانی معلوم ہوتا ہے، اور کسی جگہ اپنے مقابلے میں منصور کو بھی تنگ ظرف قرار دیتا ہے۔ اس کا دل و دماغ انسانی نفسیات کا محشرستان ہے۔ اور اس کا یہ مصرعہ اس کی اپنی فطرت کا آئینہ ہے ع

قیامت مے دمد از پردۂ خاکے کہ انساں شد

وہ نہ اپنے افکار میں کوئی توازن قائم کر سکتا ہے اور نہ اپنے جذبات میں، بس

شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے

غم و اندوہ سے اس قدر زار نالی کرتا ہے کہ پتھروں کے دل پگھل جائیں، لیکن دوسری طرف غم و سوز اور درد و گداز کی ایسی مداحی کرتا ہے کہ مبدءِ فیاض نے اس سے اعلیٰ تر کوئی عطیہ انسان کو نہیں بخشا۔ اور کہتا ہے کہ غم و اندوہ اور اضطراب کے بغیر حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اپنے آپ کو مسلمان نما کافر سمجھتا ہے اور کہتا ہے۔ کسی نے شاعری کے متعلق کہا ہے کہ اس میں پیغمبری کا ایک جزو ہوتا ہے۔ اور یہ کسی حد تک سچ بھی ہے اگر اعلیٰ افکار اور جذبات کی تلقین پیغمبری کا ایک جزو ہے تو یہ جزو یقیناً غالبؔ میں بھی مل جائے گا۔ اکثر اوقات ایسی باتیں کرتا ہے کہ معشر الانبیا سے بھی ان کی داد مل جائے۔ اور روح القدس بھی اس کا ہمزبان ہو جائے

نافۂ شوقم و جبریلؑ حدی خوانِ من است

شاعروں کو تلامیذ الرحمٰن بھی کہا گیا ہے۔ کہ ان کو براہِ راست خدا سے تلمذ حاصل ہے جب شاعر کو اعلیٰ حقائق کا وجدان ہوتا ہے جو اس نے کسی کی تعلیم و تلقین سے حاصل

SALEEM LIBRARY
I/S Shah... Gate,
Line Subhan Kh... Lahore.

نہیں کیا تو اس وقت وہ براہِ راست مبداءِ فیاض سے فیض یاب ہوتا ہے۔ لیکن وہی شاعر ہوس پرستی اور ہوس انگیزی کی کیفیات میں تلمیذ الشیطان بھی معلوم ہوتا ہے۔ کبھی خدا کا شاگرد بن جاتا ہے اور کبھی ابلیس کا چیلا۔ یہ سب رنگ آپ کو غالبؔ میں ملیں گے۔

یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ غالبؔ کا کوئی خاص فلسفہ بھی تھا۔ ہاں یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کس قسم کے فلسفیانہ افکار کا اس کے کلام میں غلبہ نظر آتا ہے۔ اس نے خود کوئی خاص فلسفہ پیدا نہیں کیا البتہ جو فلسفیانہ نظریات دنیا میں موجود تھے اور جن سے وہ آشنا تھا ان میں سے توحیدِ وجودی یا وحدتِ وجود کا فلسفہ اس کو اس قدر قرینِ قیاس اور دل نشین معلوم ہوتا ہے کہ اردو اور فارسی کلام میں اس نے اس ایک رنگ کے مضمون کو سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ اس مضمون کو وہ ایسے یقین اور ایسی لذت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ پڑھنے والا اس کو غالبؔ کا گمان نہیں بلکہ ایقان قرار دے سکتا ہے۔ اس عقیدے کو بہت سے صوفیہ اور حکماء نے اسلامی توحید سے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس نظریہ نے عام طور پر جو رنگ اختیار کر لیا وہ بہ نسبت اسلام کے غیر اسلامی وجودی نظریات سے زیادہ مماثلت رکھتا ہے۔ غالبؔ اس کو اسلامی توحید ہی سمجھتا تھا۔ اس عقیدے میں وہ اور شعرا کے مقابلے میں بیدلؔ سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ مولانا حالیؔ کی رائے اس بارے میں یہی ہے کہ غالبؔ توحید وجودی کا قائل تھا۔ وہ فرماتے ہیں "مرزا اسلام کی حقیقت پر نہایت پختہ یقین رکھتے تھے۔ اور توحید وجودی کو اسلام کا اصلِ اصول اور رکنِ رکین جانتے تھے۔ اگرچہ وہ بظاہر اہلِ حال نہ تھے مگر جیسا کہ کہا گیا ہے من احبّ شیئاً اکثرَ ذکرہٗ توحید وجودی ان کی شاعری کا عنصر بن گئی تھی۔ اس مضمون کو انھوں نے جس قدر اصنافِ سخن میں بیان کیا ہے غالباً نظیریؔ اور بیدلؔ کے بعد کسی نے نہیں بیان کیا۔ مرزا کے حق اگر اور کچھ نہیں تو عرفی کا یہ شعر ضرور صادق آتا ہے

؎ امید ہست کہ بیگانگیٔ عرفی را ۔۔۔ بہ دوستیٔ سخن ہائے آشنا بخشید

انھوں نے تمام عبادات و فرائض و واجبات میں سے صرف دو چیزیں لے لی تھیں ایک توحید وجودی اور دوسرے نبیؐ اور اہل بیت نبیؐ کی محبت اور اسی کو وہ وسیلۂ نجات سمجھتے تھے۔"

جب کسی انسان کی نسبت یہ دریافت کیا جائے کہ اس کا نظریۂ حیات کیا تھا، تو یہ سوال اس کے مرادف ہے کہ اس کا حقیقی مذہب کیا تھا۔ مذہب کے ایک روایتی معنی ہیں اور ایک حقیقی۔ روایتی معنی میں مہذب اور متمدن دنیا کا ہر فرد کسی نہ کسی مذہب کا رکن شمار ہوتا ہے۔ مردم شماری میں مذہب کے خانے میں اس کا مذہب یا مذہب کا فرقہ لکھا جاتا ہے۔ اس قسم کی صف بندی معاشی اور معاشرتی روابط میں زبردست عوامل کے طور پر کام کرتی ہے۔ یہ کم ہوتا ہے کہ کسی شخص کا روایتی اور وراثتی مذہب اس کے حقیقی نظریۂ حیات سے پوری مطابقت رکھتا ہو۔ اگر انسانوں کی حقیقی تقسیم کی جائے تو وہ نہ نسل اور قوم کے لحاظ سے ہو سکتی ہے اور نہ معاشرتی توارث میں حاصل شدہ مذہب سے۔ حقیقی تقسیم تو نفسیات ہی کے لحاظ سے ہو سکتی ہے۔ اور اس نظریۂ حیات سے جو اپنی مخصوص نفسیات کی بدولت کسی فرد کی طبیعت میں راسخ ہو گیا ہے۔ اگر کوئی نظریۂ حیات کسی فرد نے معاشرتی توارث اور کسی خاص مذہب والوں کے گھر میں پیدا ہونے کی وجہ سے حاصل نہیں کیا بلکہ وہ اس کی اپنی نفسیات اور آزادانہ تفکر کا نتیجہ ہے تو اس نظریۂ حیات کو اس کا حقیقی مذہب کہہ سکتے ہیں۔ ایسے لوگ دنیا میں کم ہوتے ہیں جو اس آزاد نتیجہ فکر کے حصول کی اہلیت رکھتے ہوں۔ بعض ایسے ہیں کہ عام سوسائٹی سے الگ کسی نتیجے پر پہنچتے ہیں لیکن قول و فعل میں اس کے اظہار کی جرأت نہیں رکھتے۔ جماعت کا دباؤ زبردست ہوتا ہے۔ عام انسانوں کی عقلی اور اخلاقی قوتیں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ بڑے بڑے صوفیہ اور حکما بھی اس نظریہ

پر قائم نہیں رہتے یا ان عقائد کو جوں کا توں قبول نہیں کرتے جو ان کے والدین کے ہاں یا ان کی ملت میں مسلمات میں شمار ہوتے تھے۔ علماء ظاہر یا شعائر دینیہ کے ظاہری طور پر پابند لوگ جن کے ہاں عقائد کے بھی فارمولے مقرر ہیں اور عمل کی راہیں بھی معین ہیں۔ ایسے آزاد فکر اور آزادہ رو لوگوں کو بے دین یا کافر کہتے ہیں اور ان کو مستحق نجات نہیں سمجھتے۔ فارسی شاعری کا ایک معتد بہ حصہ کفر و دین، عقل و عشق اور ظاہر و باطن کی کشاکش سے بھرا ہوا ہے۔ بعض لوگ حکیم تھے اور اس کے ساتھ شاعر بھی تھے۔ بعض نظری اور عملی لحاظ سے صوفی تھے اور اس کے ساتھ شاعر بھی تھے جیسے سنائی، عطار اور رومی ہیں۔ بعض فقط نظری طور پر تصوف کے بارے میں متلذذ بالمسائل تھے اور شاعر بھی تھے جنہیں شعرائے متصوفین کہتے ہیں۔ یہ کشاکش کفر و الحاد کی کشاکش نہیں بلکہ اکثر جگہ ظاہریت اور معنویت کی پیکار ہے۔ عام لوگ اور اکثر فقیہہ دین کے بارے میں اصول و فروع میں زیادہ فرق و امتیاز نہیں کرتے۔ اپنے مذہب کے شعائر و رسوم کو بھی اتنا ہی اہم سمجھتے ہیں جتنا تزکیہ نفس اور اس انداز نگاہ کو جو حقیقی روحانیت کا مقصود ہے۔ اس لحاظ سے غالبؔ کو حکما اور متصوفین کی صفوں میں بٹھا سکتے ہیں۔ اس کی نظر رسوم و قیود اور شعائر مذہبی کے مقابلے میں باطنی انداز نفس پر زیادہ مرتکز ہے۔ وہ اکثر فقیہانہ بحثوں کو بے کار سمجھتا ہے۔ اور نیفی کا ہم خیال معلوم ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ

مشاجراتِ فرائض کہ کس مخواناد ش ۔۔۔ زمن مجوئے کہ ایں علم مردہ شویان است

یہ فرائض کے ملایانہ جھگڑے خدا کرے کہ انھیں کوئی نہ پڑھے، ان کے متعلق مجھ سے مت پوچھو یہ تو مردہ نہلانے والے ملاؤں کا کام ہے۔ میں تو شاعر حکیم ہوں مجھ سے بلند قسم کی باتیں سنو ؎

امروز نہ شاعرم حکیمم ۔۔۔ دانندۂ حادث و قدیمم

شعائر و رسوم کے مقابلے میں حکمتِ دین اور اصل روحانیت و اخلاق پر نظر رکھنے والا شخص وسیع النظر اور وسیع المشرب ہو جاتا ہے۔ محض اختلافِ رسوم کی بنا پر دوسرے مذاہب والوں کو مطلقاً گمراہ اور مستحقِ نار نہیں سمجھتا۔ توحید کے مدعی اور بت پرست کا مقابلہ کرتا ہے تو ان دونوں میں اس کو کوئی بنیادی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عرفی کہتا ہے کہ شیخ اور برہمن دونوں ہی مشرک اور بت پرست ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کا بت اس کے مغز میں ہے اور دوسرے کا پتھر یا لکڑی سے تراشیدہ بت اس کی آستین میں ہے۔ ایسے حکیمانہ مزاج رکھنے والے ملتوں کی تفریق و تقسیم کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے اس لئے راسخ العقیدہ لوگ ایسوں کو بے دین سمجھتے ہیں۔ ایسے حکما و صوفیہ یا ان کے اندازِ فکر و حیات کو سراہنے والے لوگوں نے اپنے لئے خاص خاص اصطلاحیں وضع کر لیں ظاہری مذہبیت کے مقابلے میں وہ خود ہی اپنے انداز کو کفر کہنے لگے اور اس کو مبداءِ فیاض کا غیر معمولی عطیہ شمار کرنے لگے۔ غالب کہتا ہے کہ یہ ایسی دولت ہے کہ ہر کس و ناکس کو نہیں ملتی۔ اور کسی غلط شخص کو یونہی عطا نہیں ہوتی۔ یہ ایک خاص فیض ہے جو کوشش سے بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب تک خدا نے منتخب کر کے کسی کی فطرت میں یہ خاص صلاحیت نہ رکھی ہو محض ذاتی جدوجہد سے اسے نہیں پا سکتے ؎

دولت بغلط نرسد از سعی پشیماں شو　　　کافر نتوانی شد ناچار مسلماں شو

کہتا ہے کہ تو کافر نہیں بن سکے گا اور خواہ مخواہ اس سعیٔ لاحاصل میں اپنے آپ کو پریشان کرے گا۔ تیرے لئے بہتر یہی ہوگا کہ ناچار ظاہر پرست مسلمان ہی رہے۔ جس طرح تیری ملت کے لوگ اپنے عقائد بیان کرتے ہیں اسی طرح بیان کرتا رہے اور جس طرح وہ عمل کرتے ہیں اسی طرح عمل کرتا رہے۔ تیری خیریت اسی میں ہے۔ اس طرح ثواب کے حصول اور عذاب سے بچنے کے لئے اطاعت اور اخلاق کا تصور حکیموں اور صوفیوں کو ایک ادنیٰ سطح کی چیز معلوم ہوئی تو انھوں نے اس قسم کی اطاعت کے مقابلے میں عشق کو قابلِ ترجیح سمجھا۔

SALEEM LIBRARY
I/S Sheranwala Gate,
Line Subhan Khan Lahore.

لیکن یہ تصورِ نظر کو بھی بدل دیتا ہے۔ تاثر میں بھی انقلاب انگیز ہوتا ہے اور تمام اعمال کا رنگ بھی بدل دیتا ہے۔ اس کا بھی نتیجہ بسا اوقات یہی ہوتا ہے کہ وہ عام اہلِ دین سے اس قدر مختلف ہو جاتا ہے کہ وہ اسے کافر سمجھنے لگتے ہیں ؎

سخت کافر تھا جس نے پہلے میرؔ　　　مذہبِ عشق اختیار کیا

اسی عشق کو وہ وجہِ تکوین بھی سمجھتے ہیں اور مقصدِ حیات بھی۔ میرؔ ہی کہتے ہیں کہ ؎

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور

مولانا روم عشق کی شان میں رطب اللسان ہوتے ہیں تو اس کو تمام قسم کی بدنی اور نفسی، جسمانی، اخلاقی اور روحانی بیماریوں کا علاج قرار دیتے ہیں ؎

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما　　　اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

حضرت نظام الدینؒ کا محبوب مرید وجد میں آ کر کہتا ہے کہ عشق نے مجھے کافر بنا دیا ہے، اب مجھے مسلمانی کی کوئی ضرورت نہیں رہی ؎

کافرِ عشقم مسلمانی مرا درکار نیست　　　ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنار نیست
خلق مے گوید کہ خسرو بت پرستی مے کند　　　آرے آرے مے کنم با خلق و عالم کار نیست

اسی طرح میرؔ فرماتے ہیں ؎

میرؔ کے دین و ایماں کا کیا پوچھو ہو تم اون نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

غالب روایتی اور وراثتی مذہب کا قائل نہیں ہے۔ اور کہتا ہے کہ کوئی صاحبِ نظر شخص کبھی ماں باپ کے عقائد کو جوں کا توں قبول نہیں کر سکتا۔ اس کے ذہن میں نبوت کی یہی حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ ہر نبی اپنی ملت کے عقائد، مسلّمہ روایات، مرغوب اخلاقیات اور رسوم و قیود سے گریز کرتا اور ان کے خلاف جہاد کرتا ہے۔ لہٰذا نبیوں کا انداز اسی مصلح اور مفکر میں ہو سکتا ہے جس میں اس قسم کے اختلاف کی صلاحیت

اور جرأت ہو۔ اپنے باپ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مذہب کے بارے میں مجھ سے خواہ مخواہ مت الجھو۔ اس بارے میں والدین کی پیروی طریقِ احسن نہیں۔ آذر کے بیٹے ابراہیمؑ کو دیکھ لو کہ مذہب کے معاملے میں وہ کس طرح باپ سے الگ ہو گیا۔ جو کوئی بھی دیدہ ور اور صاحبِ نظر ہو گا اس کو بزرگوں کا دین کبھی پسند نہ آئے گا۔

بامن میاویز اے پدر، فرزندِ آذر را نگر — ہر کس کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

دین کے بارے میں غالب کو اس حقیقت کا بھی احساس ہے کہ دین کے رسوم و شعائر میں بہت سی ایسی چیزیں داخل ہو جاتی ہیں جو اس قوم کے مزاج سے تعلق رکھتی ہیں جس میں وہ دین پیدا ہوا، وہی دین جب دوسری قوموں میں پھیل جاتا ہے تو ہر قوم ان شعائر میں سے کچھ بجبر قبول کر لیتی ہے اور کچھ اختلافِ طبع کی وجہ سے قبول نہیں کر سکتی۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی دین کا رنگ مختلف قوموں میں پہنچ کر مختلف ہو جاتا ہے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جس پر غالب کی نظر پڑی ہے اس نے اپنے اوپر غور کیا تو دیکھا کہ میں نسل کا ترک ہوں اور عجمی مزاج رکھتا ہوں۔ اس لئے اسلام میں بہت سی چیزیں جنہیں لوگ رموزِ دین سمجھتے ہیں میں ان کے سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا میری مصیبت یہ ہے کہ میرا دین عربی ہے اور میرا مزاج عجمی ہے۔ غالب کے زمانے کے بہت بعد بعض محققین نے اس پر بڑے بڑے مقالے لکھے ہیں اور نظریات قائم کئے ہیں کہ عربی مزاج اور عجمی طبیعت میں کیا فرق ہے۔ تصوف کا بہت سا حصہ عجمی مزاج کی پیداوار قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح اسلامی فرقوں میں عقائد کے اختلاف کی توجیہ اسی فرق کی بنا پر کی گئی ہے۔ ہر جگہ مسلمانوں کی زندگی میں بہت سی ایسی باتیں داخل ہو گئی ہیں جنہیں فقیہہ بدعات کہتے ہیں جن میں کوئی بدعت بدعتِ حسنہ ہے اور کوئی بدعت بدعتِ سیئہ۔ غالب نے اپنے اوپر قیاس کر کے اسلامی اقوام و ملل کے اس اختلاف پر روشنی ڈالی ہے کہتا ہے

رموزِ دیں نشناسم درست و معذورم — نہادِ من عجمی و طریقِ من عربی است

جو ادیان عالمگیر ہو کر مختلف المزاج اقوام میں پھیلے ہیں ان میں سے کوئی بھی اپنی اصلی حالت پر قائم نہیں رہا۔ ابتدا میں بدھ مت ہندوستان میں کچھ تھا۔ بعد میں برہمنیت پر اس نے اثر ڈالا، لیکن جتنا اس کو متاثر کیا اتنا خود بھی متاثر ہو کر بدلنا شروع ہوا۔ لنکا میں پہنچ کر اس نے ایک مخصوص شکل اختیار کر لی۔ چین میں پہنچا تو کنفیوشس لاؤ تزے اور دیگر پیشوایانِ مذاہب کی تعلیم اور قدیم چینی تہذیب و تمدن کے عناصر سے اس کی ایسی آمیزش ہوئی کہ وہ کچھ کا کچھ ہو گیا۔ جاپانیوں کا مزاج چینیوں سے بہت مختلف تھا۔ وہاں پہنچ کر بدھ مت نے جاپانی رنگ اختیار کر لیا۔ بدھ مت کا اہنسا جاپانی عسکریت، آبا پرستی اور شاہ پرستی کے ساتھ ایک نئی معجون مرکب بن گیا۔ اسلام میں وہابیت کی تحریک اس کو اصلی اسلامی عناصر کی طرف واپس لانے کی مدعی تھی لیکن اس کو زیادہ کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ لوتھر اور کالون کی پراٹسٹنٹ تحریک کلیسا سے ہٹ کر عیسائیت کو انجیلی تعلیم کی طرف لانے کی ایک کوشش تھی۔ لیکن خود یہ تحریک اصلیت کی طرف جانے کی بجائے خود متعدد اور متضاد شاخوں میں بٹ گئی۔ یورپ میں نشاۃِ ثانیہ کلیسائیت سے ہٹ کر تہذیبِ فرنگی کو یونانیت کا گرویدہ بنا گئی۔ اس کے بعد سے مغربی تہذیب اسرائیلیت اور یونانیت اور رومانیت کے کم و بیش عناصر کا ایک مرکب ہے۔

اقبال نے غالب کو گوئٹے کا ہم نوا قرار دیا ہے۔ گوئٹے ایک آزاد خیال مفکر اور شاعر ہے۔ اس کی نفسی ساخت میں عیسائیت کے عناصر ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتے لیکن یونانیت کا اس میں غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کا وہی حال ہوتا ہے جو غالب نے بیان کیا ہے کہ وہ جس ملت میں پیدا ہوتے ہیں اس کا مروجہ مذہب انہیں پسند نہیں آتا۔ ایسے لوگوں میں ملت پرستی اس قدر کم ہوتی ہے کہ ملتوں کی پیکار میں وہ اندھے جوش سے اپنی ملت کی حمایت کرتے ہوئے بھی معلوم نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ پیکار ان کو واضح طور پر حق و باطل کی پیکار دکھائی نہیں دیتی۔ ادنیٰ اغراض اور حصولِ اقتدار

کی کوشش نامعقول تعصبات پیدا کر دیتی ہے۔ صداقت کا خون ادھر بھی ملتا ہے اور ادھر بھی۔ انسانیت کے بلند مقام پر بیٹھ کر دیکھنے والے دونوں فریقوں کو مہمل سمجھتے ہیں۔ حبِ وطن ایک فطری جذبہ ہے اور اپنی ملت کی عزت و ذلت کا احساس بھی فطری ہے۔ لیکن بلند نفس اشخاص میں یہ جذبات نامعقول اور وحشیانہ صورت اختیار نہیں کرتے جائز اور معقول حدود کے اندر کورانہ تعصبات کا شکار ہونے کے بغیر ان جذبات سے انسانیت کو ترقی دی جا سکتی ہے۔ لیکن ملتوں کی نفرت انگیزی اور شمشیر زنی میں صوفی اور حکیم کسی کام نہیں آتا اور اپنی قوم اس کو ناکارہ سمجھنے لگتی ہے۔ گوئٹے پر اس کے معاصر جرمن یہی الزام لگاتے تھے کہ وہ فرانسیسیوں سے نفرت کا اظہار نہیں کرتا اور ان کے ادب و تہذیب کے خلاف جوشیلے جرمنوں کی طرح جہاد پر آمادہ نہیں ہوتا۔ ملت کے صحیح جذبے کا اظہار غالب کے ایک بیان میں ملتا ہے۔ ایک دوست سے کہتا ہے کہ مجھ میں مسلمانوں کی سی کوئی بات نہیں، میرے کسی عمل سے اس کا ثبوت نہیں مل سکتا کہ میں مسلمان ہوں۔ لیکن اس مغایرت کے باوجود حیرت کی بات ہے کہ مسلمانوں کی ذلت سے مجھے بڑا دکھ پہنچتا ہے۔ کبھی کہتا ہے کہ ایک دن شراب نہ پی ہو تو کافر اور ایک روز تمام عمر میں نماز پڑھی ہو تو کافر۔ اپنے آپ کو کافرِ مسلمان نما کہتا ہے۔ اور کبھی تمسخر سے ظواہر کے لحاظ سے اپنے آپ کو نیم مسلمان کہتا ہے۔ غدر کے بعد مارشل لا کورٹ میں انگریز فوجی مجسٹریٹ اس کو پوچھتا ہے کہ کیا تم مسلمان ہو تو جواب دیتا ہے حضور آدھا۔ جب وہ پوچھتا ہے کہ آدھا مسلمان کیا ہوتا ہے تو جواب دیتا ہے کہ مسلمان ہونے کی دو نشانیاں ہیں کہ سود نہ کھائے اور شراب نہ پیئے۔ میں سود نہیں کھاتا لیکن شراب پی لیتا ہوں۔

اسلامی فرقوں کے لحاظ سے غالب کا آبائی مذہب سنی تھا۔ ماوراء النہر کے ترکوں کی نسل میں سے تھا جو کٹر سنی ہوتے ہیں۔ سنی اور شیعہ کا جھگڑا استحقاقِ خلافت

کی بنا پر شروع ہوا۔ اگر علیؑ خلافت کے زیادہ اہل اور مستحق ہوتے تو پہلے خلیفہ وہی ہوتے لیکن ابوبکرؓ اس لحاظ سے افضل تھے لہٰذا وہ برحق خلیفۂ اول مقرر ہوئے۔ شیعانِ علیؑ حضرت علیؑ کو افضل اور وصی رسولؐ مانتے ہیں۔ اصل میں اس قضیے کا دینِ اسلام کی اصلیت سے کوئی واسطہ نہیں۔ مملکت میں صدارت کے انتخاب کا جھگڑا دینی کیسے ہو سکتا ہے لیکن انتخاب کے اس اختلاف نے دینی اختلاف کی صورت اختیار کر لی اور تاریخ اسلام میں بڑے بڑے فسادات اسی کی بدولت پیدا ہوئے۔ غالب کو عام معنی میں مسلمان بھی مشکل سے کہہ سکتے ہیں۔ تا بہ اختلافِ فِرَق چہ رسد۔ غالب کبھی اس جھگڑے میں نہیں پڑا۔ لیکن اپنی رائے میں وہ حضرت علیؑ کو افضل سمجھتا تھا۔ اور حضرت علیؑ اور اہل بیت سے والہانہ عقیدت کا اظہار کرتا تھا۔ اگر شیعیت اسی کا نام ہے تو آپ اس کو تفضیلی شیعہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی مذہب کی بات نہیں۔ اکابرِ اسلام کی اضافی افضلیت کے متعلق ایک رائے سے زیادہ اس کی اہمیت نہیں۔ غالب نے اس اختلاف لئے کی بنا پر کسی جگہ اپنے آپ کو شیعہ نہیں کہا۔ دہلی کے برگزیدہ سنی علماء کا وہ بڑا احترام کرتا تھا اور حضرت غوث علی شاہ جیسے سنی مسلمان ولی کا بڑا معتقد تھا۔ لوگوں نے اس کا شیعہ ہونا مشہور کر دیا تو اس نے دربار میں ظریفانہ انداز میں اس کی تردید بھی کر دی ؎

جن لوگوں کو مجھ سے ہے عداوت گہری — کہتے ہیں مجھے وہ رافضی اور دہری
دہری کیونکر ہو جو کہ ہووے صوفی — شیعی کیونکر ہو ماوراء النہری

وحدتِ وجود کا عقیدہ ایک پہلو سے دہریت معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ جرمنی کے مشہور فلسفی شوپن ہار نے طنزاً کہا ہے کہ وجودی توحید دہریت کی شاعرانہ اور رومانی شکل ہے۔ غالب وجودی موحد ضرور تھا اس لئے کوئی مخالف اس کو دہری کہنے پر تُل جائے تو اس کو کون روک سکتا ہے۔ اسی طرح افضلیتِ علیؑ کا قائل تھا۔ اس لئے چاہو تو اس کو شیعہ کہہ لو۔ لیکن وہ دین میں فرقہ بندی کو اچھا نہیں سمجھتا تھا۔ شیعہ اور

سنی خلافت کے جھگڑے کو تو بلند خیال مسلمانوں نے کبھی دین کا اساسی اختلاف قرار نہیں دیا۔ مولانا روم کا خیال ہے کہ جو شخص اس جھگڑے میں پڑے وہ روحانیت سے بے گانہ ہوتا ہے اور اسرارِ حقیقت تک کبھی اس کی رسائی نہیں ہو سکتی ؎

سرِّ حق کے بر تو گردد منجلی   اے گرفتارِ ابوبکرؓ و علیؓ

اسی خیال کو علامہ اقبال نے بھی دہرایا ہے اور مسلمانوں کو خبردار کیا ہے کہ

اے گرفتارِ ابوبکرؓ و علیؓ ہشیار باش

غالب کا عقیدہ یہ ہے کہ فرقہ دارانہ اور فقیہانہ بحث و جدل مذہب کی اصلیت اور روحانیت سے بہت پست چیز ہے

بحث و جدل بجائے ماں میکدہ جوئے کاندراں
کس نفس از جمل نہ زد کس سخن از فدک نخواست

روحانیت کے بلند مقام پر سنیوں اور شیعوں کے جنگِ جمل کے جھگڑے اور باغِ فدک کی وراثت کی بحثیں نہیں ہیں۔

اس بحث میں سر سید کا ایک لطیفہ یاد آگیا۔ چونکہ وہ سید تھے، ان کے ایک شیعہ دوست کو خیال پیدا ہوا کہ سید کو اہل بیت کا طرف دار ہونا چاہیے۔ لہٰذا سر سید سے ایک روز پوچھ بیٹھے کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی خلافت کے بارے میں اگر آپ اس وقت موجود ہوتے تو کس کو ووٹ دیتے؟ سر سید نے کہا کہ میں ان دونوں میں سے کسی کو کاہے کے لئے ووٹ دیتا۔ میں اپنے لئے کیوں نہ کوشش کرتا۔

غالب کے نزدیک فقیہانہ بحثوں کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ اس کا ثبوت اس کے کلام کے علاوہ ان دو ایک واقعات سے ملتا ہے جنہیں حالی نے یادگارِ غالب میں درج کیا ہے۔ حالی کا بیان ہے "ایک دفعہ بہادر شاہ بہت سخت بیمار ہوئے۔ اس زمانے میں مرزا حیدر شکوہ جو اکبر شاہ کے بھتیجے اور مرزا سلیمان شکوہ کے بیٹے تھے وہ بھی لکھنؤ سے

SALEEM LIBRARY
I/S She٣٧wala Gate,
Line Subhan Khan Lahore

آئے ہوئے تھے اور بادشاہ کے ہاں مہمان تھے۔ ان کا مذہب اثنا عشری تھا۔ جب بادشاہ کو کسی طرح آرام نہ ہوا مرزا حیدر شکوہ کی صلاح سے خاکِ شفا دی گئی۔ اور اس کے بعد بادشاہ کو صحت ہوگئی۔ مرزا حیدر شکوہ نے نذر مانی تھی کہ بادشاہ کو صحت ہو جائے گی تو حضرتِ عباسؓ کی درگاہ میں جو لکھنؤ میں ہے علم چڑھاؤں گا۔ چنانچہ انھوں نے لکھنؤ جا کر بادشاہ کو عرضداشت بھیجی کہ میرا مقدور نذر ادا کرنے کا نہیں ہے حضور مدد فرمائیں۔ یہاں سے بادشاہ نے کچھ روپیہ مرزا حیدر شکوہ کو بھجوایا۔ اور انھوں نے بڑی دھوم دھام سے علم چڑھایا جس میں اودھ کا تمام شاہی خاندان اور علما و امرا سب شریک تھے۔ اور مجتہد العصر کے ہاتھ سے علم چڑھوایا گیا۔ اس واقعہ کے بعد یہ بات عموماً مشہور ہوگئی کہ بادشاہ شیعہ ہوگئے۔ اس شہرت کا بادشاہ کو بہت رنج ہوا۔ اور حکیم احسن اللہ خاں مرحوم نے اس کے تدارک کے لئے کچھ رسالے شائع کرائے اور بہت سے اشتہارات کوچوں اور بازاروں میں چسپاں کئے گئے۔ اور بادشاہ کے حکم سے مرزا صاحب نے بھی ایک مثنوی فارسی زبان میں لکھی جس کا نام "دمغ الباطل" تھا۔ اور جس میں بادشاہ کو تشیع کے اتہام سے بری کیا گیا۔ اس مثنوی میں مرزا نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں لکھی تھی بلکہ جو مضامین حکیم احسن اللہ خاں نے بتائے تھے ان کو فارسی میں نظم کر دیا تھا۔ جب یہ مثنوی لکھنؤ پہنچی تو مجتہد العصر نے مرزا سے دریافت کیا کہ آپ نے خود مذہب شیعہ اور مرزا حیدر شکوہ کی نسبت اس مثنوی میں ایسا ایسا لکھا ہے۔ مرزا نے لکھ بھیجا کہ "میں ملازمِ شاہی ہوں۔ جو کچھ بادشاہ کا حکم ہوتا ہے اس کی تعمیل کرتا ہوں۔ اس مثنوی کا مضمون بادشاہ اور حکیم احسن اللہ خاں کی طرف سے اور الفاظ میری طرف سے تصور فرمائے جائیں۔"

اس قصے میں غور طلب بات یہ ہے کہ غالب اگر کٹر اور راسخ الاعتقاد شیعہ ہوتے اور ان کے دوست ان کو ایسا سمجھتے تو خلافِ تشیع مثنوی کیوں لکھتے۔ اور یا کوئی دوسرا ان سے تقاضا ہی کیوں کرتا۔ فارسی نظم و نثر عمدگی سے لکھنے والے لوگ دلی میں کثرت سے موجود

تھے ان میں سے کسی سے بھی یہ انشا پردازی کرائی جا سکتی تھی۔ ایسے سنی علما ازروئے عقیدت بڑے جوشِ بیان سے کام لیتے۔ غالب کو اس کام کے لئے منتخب کرنا اور اس کا اس پر آمادہ ہو جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ اس قصے کو کوئی اہم دینی اصول نہیں سمجھتے تھے۔ کسی دوست یا بزرگ نے یوں کہا تو یوں لکھ دیا اور روں کہا توووں لکھ دیا ؎

جنگِ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بنہ — چوں ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

غالب نے کہا کہ حقیقت اس میں کہاں دھری ہے چلو شاعرانہ طبع آزمائی سے کوئی خوش ہوتا ہے تو اس کو خوش کر دو۔ دوستوں کو خوش کر دینا اخلاقاً کوئی بری بات بھی نہیں۔

اس سے ملتا جلتا قصہ ایک دوسرے فقیہانہ جھگڑے کے متعلق بھی حالی نے بیان کیا ہے۔ اس سے بھی پتا چلتا ہے کہ ایسے معاملوں میں غالب متنازعہ فیہ عقائد میں سے کسی کو بھی اہم نہیں سمجھتا تھا۔ کسی دوست نے کہا کہ یوں لکھ دو تو یوں لکھ دیا اور جب وہ دوست اس پر بھی راضی نہ ہوا اور تقاضا کیا کہ اس کی تردید کر دو تو اس کی تردید بھی کر دی۔ یہ کچھ ایسی ہی بات تھی کہ نواب محسن الملک آبائی مذہب کے لحاظ سے شیعہ تھے۔ اور جب سرسید کے زیرِ اثر آئے تو لایعنی بحثوں سے بلند ہو گئے۔ اور تشیع کے ترک کرنے کے وجوہ میں ایک رسالہ لکھ ڈالا۔ زبان اور قلم کے دھنی تھے۔ جو کچھ لکھتے تھے خوب لکھتے تھے۔ اس کے بعد ان کو سالار جنگ نے حکومتِ آصفیہ میں ایک بڑے عہدے پر مامور کر کے حیدر آباد بلا لیا۔ سالار جنگ شیعہ تھے۔ انہوں نے پوچھا کہ کیوں مولوی مہدی علی صاحب سنا ہے کہ آپ نے شیعیت کے خلاف ایک رسالہ لکھا ہے۔ محسن الملک نے کہا ہاں سرکار یہ واقعہ ہے اگر حکم ہو تو اس کا رد بھی لکھ ڈالوں۔ مسئلہ امتناعِ نظیرِ خاتم النبیینؐ پر دہلی کے وہابی اور حنفی علما میں بڑی گرما گرم بحث چھڑ گئی۔ ایک طرف مولانا اسمٰعیل شہیدؒ اور دوسری طرف مولانا فضل حق۔ مولانا فضل حق کی یہ رائے تھی کہ خاتم النبیینؐ کا مثل پیدا ہونا ناممکن ہے جس طرح خدا اپنا مثل پیدا نہیں کر سکتا اسی طرح خاتم النبیینؐ کا مثل بھی پیدا نہیں کر سکتا۔

غالب مولانا فضل حق کے عقائد کی ترجمانی کرنے بیٹھے تھے۔ لیکن علوِ فکر کی بدولت کچھ ایسے اشعار بھی قلم سے ٹپک پڑے جو مولانا فضل حق کے عقیدے کے خلاف معلوم ہوتے تھے۔ غالب نے کہہ دیا کہ ہاں ایک جہان میں تو ایک ہی خاتم النبیینؐ ہو گا۔ دوسرا اس کی مثل نہیں ہو سکتا۔ لیکن قدرتِ حق ہر روز ہزار عالم بنا سکتی ہے۔ اور ہر عالم میں ایک خاتم النبیین پیدا کر سکتی ہے۔

یک جہاں تا ہست یک خاتم بس است — قدرتِ حق را نہ یک عالم بس است
خواہد از ہر ذرہ آرد عالمے — ہم بود ہر عالمے را خاتمے
ہر کجا ہنگامۂ عالم بود — رحمۃً للعالمینے ہم بود

جب مولانا فضل حق نے کہا کہ یہ کیا بک دیا ہے۔ یہ تو ہمارے خلاف پڑتا ہے غالب نے کہا آپ ناراض نہ ہوں میں محکم دلائل سے اپنے اس خیال کی تردید کر دیتا ہوں چنانچہ کچھ اشعار اضافہ کر کے اس کی تردید کر دی اور کہہ دیا کہ میں نے جھک ماری ہے اور اصل بات یوں ہے ؎

غالب ایں اندیشہ نپذیرم ہمے — خردہ ہم بر خویش می گیرم ہمے
منشاءِ ایجادِ ہر عالم یکے ست — گر دو صد عالم بود خاتم یکے است
منفرد اندر کمالِ ذاتی است — لاجرم مثلش محالِ ذاتی است

مولانا خوش ہو گئے۔ غالب ہنستا ہو گا کہ کیا بے وقوف لوگ ہیں۔ کیسے فضول جھگڑوں میں گرم ہو رہے ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے غالب کا حقیقی مذہب یا نظریہ حیات جسے اس نے اپنے وجدان اور تفکر سے اختیار کیا ہے وجود کی وحدت ہے۔ یہ عقیدہ مختصر طور پر دو لفظوں میں بیان ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے سمجھنے اور سمجھانے میں صوفیانہ وجدان شاعرانہ تخیل اور منطقی استدلال نے ہزارہا برس سے طرح طرح کی جدوجہد کی ہے۔ یہی مسئلہ ہے

جس میں مابعد الطبیعیات اور تصوف کا موضوع مشترک ہو گیا ہے۔ سو تصوف کے اس پہلو کے جو عمل مجاہدہ، کشف اور تزکیۂ نفس سے تعلق رکھتا ہے۔ اس نظریہ کا مبحث یہ ہے کہ اصل ہستی یا ذات واجب الوجود صرف ایک ہے۔ وجود کا اطلاق صرف اسی ایک ہستی پر ہو سکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے وہ ہست نما نیست ہے۔ موجودات کی کثرت یا صفاتی ہے یا اعتباری۔ خود ذاتِ واحد میں جو کثرتِ صفات اور تنوع تجلّیات ہے اس کا تعلق ذاتِ واحد سے کس قسم کا ہے اس کی بابت صوفیہ اور حکما میں طرح طرح کے اختلافات ہیں۔ موجودات کو اعتباری اور نیست کہنے کے باوجود بھی وجودی موحّد اس کا قائل ہے کہ جو کچھ ہے وہ ایک ہی ذات کا شہود اور جلوہ ہے لاموجود الا اللہ ولاموثر فی الوجود الا اللہ۔ اگر موجودات میں خدا ہی موثّر فی الوجود ہے تو موجودات مطلقاً موہوم اور معدوم نہیں ہو سکتے۔ بقول غالبؔ اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے، عالم اگر صفاتِ اللہ کا مظہر ہے تو وہ غیر اصلی نہیں ہو سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہستی کو واحد سمجھنے والوں میں بھی ذاتِ واجب الوجود اور عالم کے باہمی تعلق کی بابت بڑے بڑے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہ نظریہ اسلام سے قبل کے فلسفوں اور فلسفیانہ مذاہب میں بھی ملتا ہے۔ لیکن وہاں بھی وہ یک رنگ نہیں ہے۔ ہندوؤں میں یہ فلسفہ ویدانت کہلاتا ہے جو ہندی فلسفیانہ مذاہب کا نقطۂ کمال ہے۔ خود ویدانت کی تاویلات میں بھی بہت اختلاف ہے۔ شنکر اچاریہ اور رامانوج نے دو الگ الگ راستے اختیار کئے ہیں۔ یوگ اور سانکھیہ کے راستے الگ الگ ہیں۔ اور زمانہ حال میں شری اربندو گھوش نے ہستی کی جو ارتقائی تاویل کی ہے وہ قدیم نظریہ ویدانت سے بہت کچھ مختلف ہے۔ مسلمانوں میں بھی وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود کے قائل الگ الگ ہو گئے۔ وحدتِ وجود کے فلسفوں میں بھی کسی مشترک عنصر کا تلاش کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ مغرب میں وحدتِ وجود کا فلسفہ سب سے زیادہ منظم، مکمل اور مدلل شکل میں فلاطینوس کے ہاں ملتا ہے۔ فلاطینوس جسے مسلمان

افلاطونِ ثانی بھی کہتے ہیں مغرب کی قدیم دنیا میں تصوف کے فلسفے کا سب سے بڑا امام گزرا ہے۔ اس کے نظریات نے مغرب میں عیسوی تصوف کو بھی متاثر کیا۔ اور بعد میں اسلامی تصوف میں جو فلسفے کا عنصر ہے اس میں بھی بہت سی چیزیں اسی مفکّر صوفی کے خیالات کا عکس ہیں۔ اس کی تعلیم کا خلاصہ میں اپنی کتاب "داستانِ دانش" (مطبوعہ انجمن ترقی اردو) میں پیش کر چکا ہوں۔ یہاں صرف اتنا ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ وہ کہتا ہے کہ موجودات ہستیٔ مطلق سے اس طرح سرزد ہوتے ہیں جس طرح آفتاب سے نور۔ ذاتِ بحت وراء الوراء ہے، ادراک و استدلال اور خیال و گمان کی اس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ جس طرح آفتاب سے اشعاعِ نور میں روشنی پھیلتے ہوئے درجہ بدرجہ تنزل پذیر ہوتی ہے۔ اسی طرح موجودات میں مدارج اور تنزلات ہیں۔ ذاتِ بحت صفات سے منزّہ ہے۔ اگرچہ وہ تمام صفات کا سرچشمہ ہے۔ ذات پر کسی ایک صفت یا صفات کا اطلاق اس کو محدود کر دیتا ہے۔ اسی لئے صفات کا اطلاق ذات پر ناجائز ہے۔ عقل اور ارواحِ حیوانات نباتات اور مادہ سب درجہ بدرجہ تنزّلات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ نورِ ازلی مادہ یا عدم میں پہنچ کر تاریکی بن جاتا ہے۔ ذاتِ واجب الوجود بالارادہ خالق ہے۔ موجودات کا اس سے اشراق ہوتا ہے جس میں ارادے کو کوئی دخل نہیں۔ ارادہ ادنیٰ تنزّلات کا ایک مظہر ہے۔ اس لئے ہستیٔ مطلق پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ جسم اور مادہ اور اس کے ساتھ وابستہ میلانات سب سفلی ہیں۔ جسمانی اور مادی ہستی ایک زنداں ہے جس میں عقل اور روح مقید اور ملوّث ہو گئی ہیں۔ تزکیہ نفس اور تجرید عقلی سے انسان پھر درجہ بدرجہ اوپر صعود کر سکتا ہے۔ اس فلسفہ کے لحاظ سے تنزلات میں کوئی وجود غیر حقیقی نہیں۔ کیونکہ سب کے سب ازلی حقیقت ہی کے تنزّلات ہیں لیکن ہر ہستی کا درجہ حقیقت ذاتِ مطلق سے قُرب یا بُعد سے متعیّن ہوتا ہے۔ انسان کی زندگی کا مقصد اس اصل کی طرف عود کرنا ہے جس اصل سے وہ بذریعہ تنزل یہاں تک گر گیا تھا جس سیڑھی سے وہ درجہ بدرجہ

گرا ہے اسی سیڑھی سے وہ درجہ بدرجہ اوپر کو بھی چڑھ سکتا ہے۔ اوپر سے نیچے تنزلات ہیں اور نیچے سے اوپر ارتقاء ہے۔ جس قدر عقل اور روح میں صفائی پیدا ہوتی جائے گی اسی قدر ان کو اصل کی طرف عروج حاصل ہوتا جائے گا كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى اَصْلِهَا

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش　　　باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

مایا کا مستند نظریہ یہ ہے کہ اصل ہستی برہم کی ہے اور ماسوا فریبِ ادراک ہے۔ برہم کے ساتھ جو سراپا علم اور حقیقت ہے سَت ہے اور چت ہے اور آنند ہے۔ اس کے ساتھ یہ دھوکا اور دکھ کہاں سے پیدا ہو گیا، اس کی عقلی توجیہ میں ہر ویدانتی نے زور لگایا ہے۔ لیکن کوئی توجیہ تسلی بخش معلوم نہیں ہوتی۔ ویدانتی کہتے ہیں کہ یہاں توجیہ کا کوئی کام ہی نہیں، کسی استدلال سے اس پر روشنی نہیں پڑ سکتی۔ کیونکہ استدلال بہت کچھ مایا ہی کا کھیل ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک ویدانتی گرو کے پاس ایک شخص چیلا بننے کے لئے حاضر ہوا اور کہا کہ میں ویدانت کی تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ گرو نے کچھ جواب نہ دیا۔ اس نے دوبارہ سہ بارہ اپنا تقاضا دہرایا اور کہا کہ گرو جی آپ خاموش ہیں کچھ تو بتائیے۔ گرو نے کہا کہ خاموشی ہی تمہارے سوال کا جواب ہے۔ ویدانت کی تلقین گویائی سے نہیں خاموشی ہی سے ہو سکتی ہے۔ برہم خاموشیٔ ازل ہے۔ اس کی حقیقت گویائی کے دام میں نہیں آسکتی۔ یہ حال کا معاملہ ہے قال کا گورکھ دھندا نہیں ہے۔ شنکراچاریہ کہتا ہے کہ لوگ مجھ سے مایا کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن اس تقاضے کے اندر تضاد موجود ہے۔ جہاں مایا ہے وہاں علم نہیں ہے۔ اور جس حد تک اس کا علم ہو گا وہ مایا نہیں رہے گی۔ مایا جہل مطلق ہے۔ میں جہل مطلق کو علم مطلق میں کیسے تبدیل کر دوں تمہارا تقاضا ایسا ہے کہ کوئی شخص کہے کہ چراغ لاؤ میں اس سے اندھیرے کو دیکھنا چاہتا ہوں اندھیرے کے جس حصے میں چراغ روشن ہو گا وہاں اندھیرا نہ ہو گا۔ جہاں روشنی نہیں پہنچے گی وہاں اندھیرا باقی رہے گا۔ مایا وہی اندھیرا ہے جسے حقیقت کی روشنی سے نہیں دیکھ سکتے۔

SALEEM LIBRARY
... Gate,
... Road Lahore,

شنکراچاریہ کے ہاں ہستی اور علم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ عالم اور معلوم کا امتیاز اعتباری اور غیر اصلی ہے۔ وحدت حقیقی ہے اور تمام کثرت مایا ہے۔

خدا اور کائنات میں از روئے قرآن کریم خالق اور مخلوق کی نسبت ہے۔ سادہ عقیدہ توحید یہ ہے کہ خدا نے کائنات کو اپنے ارادہ سے خاص مقصد کے ساتھ پیدا کیا۔ تمام کائنات عابد ہے اور خدائے واحد معبود۔ خدا ایک ہے لیکن اس کی مخلوقات میں کثرت ہے۔ مگر یہ تمام کثرت خدا کی مشیت کی وحدت میں پروئی ہوئی ہے۔ خدا جو کچھ پیدا کرتا ہے وہ بھی حقیقی ہوتا ہے۔ کوئی چیز عبث اور باطل نہیں ہے۔ ربنا ما خلقت هذا باطلا　موجودات میں جو کچھ ہے وہ بے مقصد کھیل تماشا نہیں ہے۔ ہر چیز کسی نہ کسی غرض کو پورا کر رہی ہے۔ انتہائی غایت یہ ہے کہ تمام مخلوق خالق کے ساتھ بانداز عبودیت وابستہ ہو جائے۔ کائنات کے لئے معین قوانین فطرت ہیں اور انسان کے لئے معین قوانینِ اخلاق۔ خدا کے ارادے کے ماتحت انسان بھی ایک حد تک صاحبِ اختیار ہستی ہے۔ اس کا یہ اختیار اختیار مطلق نہیں۔ حیات کے مدارج ہیں۔ ایک قسم کی حیات شمس و قمر اور شجر و حجر میں بھی ہے۔ کیونکہ خدا کی فرمانبرداری اور تسبیح بغیر کسی قسم کی حیات کے نہیں ہو سکتی يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ　یہ تسبیح عالمگیر ہے لیکن ہم اسے نہیں سمجھ سکتے۔ خدا اپنی مشیت اور آئین کے مطابق چیزوں کو ہست بھی کرتا ہے اور نیست بھی۔ چیزیں عدم سے وجود میں آتی رہتی اور پھر وجود سے عدم میں عود کرتی رہتی ہیں۔ یہ تمام سلسلہ مقصد کوشی کا کارخانہ ہے۔ یہ نہ انسانی نفوس کا خواب و خیال ہے۔ اور نہ خدا کا خواب و خیال۔ جو کچھ ہے وہ ایک ٹھوس حقیقت ہے۔ مدارج حیات انسان کی موجودہ زندگی کی سطح پر آکر ختم نہیں ہو جاتے۔ اس سے اوپر کے درجے میں بھی ایک زندگی ہے جسے قرآن اپنی اصطلاح میں دار الآخرۃ کہتا ہے۔ وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ

اس اعلیٰ زندگی کی جھلک یہاں بھی ملتی ہے۔ حیاتِ طیبہ اس کا ایک پیش خیمہ ہے لیکن اعلیٰ مدارجِ ارتقا میں اس زندگی کا جو انداز ہوگا وہ یہاں پوری طرح قابلِ قیاس نہیں ہے۔ یہاں اس کے لئے محض جسمانی اور مادی تشبیہات اور تمثیلات ہی استعمال کی جاتی ہیں کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں۔ ہر اعلےٰ درجے پر پہنچ کر ادنیٰ درجے کی زندگی جو خود اپنی ایک مخصوص حقیقت رکھتی تھی بے حقیقت معلوم ہونے لگتی ہے جیسا کہ درخت اور گل و ثمر کے مقابلے میں وہ آب و گل بے حقیقت معلوم ہوتے ہیں جہاں سے درخت کی تربیت اور نشو و نما ہوئی ہے۔ خیر و شر کی جد و جہد حقیقی ہے اور ان کے ساتھ ان کے نتائج بطورِ علّت و معلول وابستہ ہیں۔ کوئی عمل اپنا معیّن نتیجہ پیدا کئے بغیر نہیں رہتا۔ خواہ وہ نتیجہ ہمارے محدود ادراک میں مفہوم ہو یا نہ ہو۔ خالق کے وجود اور مخلوق کے وجود میں گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ کوئی وجود مشیّتِ ایزدی اور آئینِ الٰہی کے بغیر نہ ظہور میں آسکتا ہے اور نہ باقی رہ سکتا ہے لیکن ان دونوں وجودوں میں بنیادی فرق بھی ہے۔ مخلوق کا وجود معدوم سے موجود ہوا۔ کوئی وقت تھا کہ وہ نہیں تھا اور خدا کی مرضی اور آئین کے مطابق وہ پھر معدوم بھی ہو سکتا ہے۔ ہر چند کہ ایک حیثیت سے خدا ہر شے میں موجود ہے لیکن کوئی شے خدا نہیں ہے اور نہ خدا کوئی شے یا کسی شے کی طرح ہے۔ لا یدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں لیکن وہ آنکھوں کو دیکھتا ہے لیس کمثلہ شیءٌ۔

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے   پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

وحدۃ الوجود کے قائل حکما اور صوفیا اپنے عقیدے کو قرآن ہی سے اخذ کرتے ہیں۔ خدا اور مخلوقات کے متعلق قرآن میں کہیں کہیں ایسے اشارے ہیں جن سے یہ نظریہ تائید حاصل کرتا ہے۔ فلاطینوس کا نظریہ وجود و اشراق نور کی تمثیل سے کام لیتا ہے۔ قرآن کریم میں بھی خدا کی ذات کے متعلق سورہ نور میں اسی تمثیل کو پیش کیا

گیا ہے کہ خدا ہی ارض و سمٰوات کا نور ہے۔ جو اپنی ذات سے منوّر اور نور افگن ہے۔ وہ نور ایک فانوس میں ہے اور فانوس ایک طاق میں ہے۔ اس کے تیل کو کسی خارجی ذریعہ سے روشن کرنے کی ضرورت نہیں۔ وہ ایک ایسے درخت سے حاصل ہوتا ہے جو نہ شرقی ہے اور نہ غربی یعنی سمت سے مُنزّہ ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ نور ہے لیکن شمع و آفتاب سے پیدا ہونے والا نور نہیں جن کا نور نورِ ازلی کے مقابلے میں مجازی یا ظلّی ہے۔ اس کے علاوہ یہ آیت بھی موجود ہے کہ ظاہر بھی خدا ہی ہے اور باطن بھی خدا ہی۔ جس کے یہ معنی ہوئے کہ مظاہر بھی خدا سے جدا نہیں۔ اور اس لحاظ سے حقیقی ہیں۔ اول بھی تو وہی ہے اور آخر بھی وہی ہے۔ جس کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ وہ ہر قسم کے موجودات سے قبل بھی تھا اور ان کے بعد بھی رہے گا۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ مبداء موجودات بھی وہی ہے اور منتہا و مقصودِ خلق بھی وہی ہے۔ خدا کی ذات کے سوا باقی جو کچھ ہے وہ فنا پذیر ہے کُل شیءٍ ھالکٌ الا وجہہ۔ کُل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربک ذو الجلال والاکرام۔ خیر و شر اور جبر و اختیار کے مسئلے میں وحدتِ وجود کے اکثر قائلوں کا یہ عقیدہ ہے کہ خیر و شر دونوں خدا کی طرف سے ہیں۔ اس خیال کو بھی بعض قرآنی آیات سے استناد حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ان میں سے اکثر اختیار کو اعتباری اور وہمی سمجھتے ہیں کیونکہ خدا کے سوا کوئی ہستی موثر فی الوجود نہیں۔ وہ وجود خواہ خیر کا ہو اور خواہ شر کا اچھائی ہو یا برائی۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ تم کچھ چاہ نہیں سکتے جب تک کہ خدا نہ چاہے وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ لیکن قرآن میں اس خیال کو کہیں تائید حاصل نہیں ہوئی کہ ہستی محض مایا یا فریبِ ادراک یا دامِ خیال ہے، یا خدا کا ایک خواب ہے۔ کہ اگر خدا بیدار ہو جائے تو موجودات اور ہم سب غائب ہو جائیں۔ علامہ اقبال نے اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے اس مضمون کا کسی فارسی شاعر کا ایک شعر سنایا تھا۔

معلوم نہیں کہ کس کا ہے ؎

تا تو ہستی غذائے درخواب است
تو نمانی چو او شود بیدار

غالباً اسی خیال کی تردید میں مولانا رومیؒ فرماتے ہیں ؎

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم
ہمہ آفتاب بینم ہمہ آفتاب گویم

غالب کے ہاں وحدۃ الوجود کے نظریات جا بجا اس کے کلام میں ابھرتے ہیں اور وہ انہیں بڑے ذوق اور شوق کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ توحید کے مسلمہ اسلامی عقائد سے لے کر ویدانت، بدھ مت اور فلاطینوس کے تصورات بھی غالب کے کلام میں جا بجا پائے جاتے ہیں۔ اکثر صوفیہ نے بھی اس مسئلے میں اسلامی اور غیر اسلامی عناصر میں کوئی بیّن فرق قائم نہیں رکھا۔ غالب تو بھلا شاعر ہی ہے۔ اس کے ہاں قیود اور توافقِ افکار اور واضح تفریق و تمیز کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ وحدتِ وجود کے متعلق اس کے اشعار اردو اور فارسی کلام میں سے منتخب کر کے آپ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں۔ آپ خود ہی اس کا اندازہ فرما لیجئے کہ رجحانِ غالب کس سمت میں ہے۔

غالب کے نظریاتِ وحدتُ الوجود

اردو کی ایک غزل میں محض حیرت اور استفہام ہے کہ اگر خدا کی ذات کے سوا کچھ موجود نہیں تو یہ کثرت کی جلوہ آرائی کہاں سے آئی۔ یہ حیرت اس کو اس لئے پیدا ہوئی اور یہ مسئلہ اس کے لئے اس لئے لاینحل بن گیا کہ فلسفہ تجرید و تنزیہ سے پہلے اس نے یہ خیال قائم کر لیا کہ ذاتِ بحث یا ہستیٔ مطلق بے اضافات بے تعلقات اور بے صفات ہے۔ اور اس کی وحدت میں کسی قسم کی کثرت کی گنجائش نہیں۔ عقل کو تو ایسی وحدت عدم کے مرادف معلوم ہوتی ہے، لیکن بعض فلاسفہ نے اسی کو اصلِ ہستی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد کثرت اور صفات اور تغیر و حوادث ان کے لئے معمّا بن جاتا ہے۔ یہ حیرت خود ایک خاص قسم کی منطق کی پیداوار ہے ؎

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں — غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے
شکنِ زلفِ عنبریں کیوں ہے — نگہِ چشمِ سرمہ سا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں — ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

یہاں غالب سراپا سوال ہے۔ عقل اور تجربہ اس کا کوئی جواب نہیں دیتے۔ اس لئے جواب کی طرف سے سکوت ہے۔

ہستی کے فریب اور وہم ہونے کے متعلق غالب کے کلام میں کثرت سے اشعار ملتے ہیں۔ بیدل کا کلام تو اس خیال سے لبریز ہے لیکن غالب کے ہاں بھی اس