غالبؔ کے ہاں مست کردینے والی وحدتِ وجود بھی ہے۔ اس کے منطقی نتائج بھی ہیں۔ ہوس پرستی کی عاشقی بھی ہے عشقِ حقیقی کی تمنا بھی ہے۔ ادنیٰ آرزوؤں کا طوفان بھی ہے۔ ہر طرح کے جذبات کا تلاطم بھی ہے۔ بقول خود برق کی عبادت بھی کرتا ہے۔ لیکن حاصل کے سوختن کا افسوس بھی۔ دریائے فکر میں غوطہ زن ہوکر بے بہا موتی بھی نکالتا ہے۔ لیکن بہت جلد ان موتیوں کو ادنیٰ افکار اور پست جذبات کے خزف پاروں کے ساتھ خلط ملط بھی کردیتا ہے۔ ہر قسم کی تمناؤں اور ہر قسم کے عشق سے مضطرب رہتا ہے۔ لیکن مفکر ہونے کی حیثیت سے سوز و گداز اور اضطراب کی ماہیت پر غور بھی کرتا رہتا ہے۔ انسان کی زندگی ایک محشرِ آرزو اور حسرتوں اور ارمانوں کی داستان ہے۔ اس لئے غالبؔ کے کلام کا بہت سا حصہ انسانی فطرت کا آئینہ معلوم ہوتا ہے اب ہم اس کے کچھ ایسے اشعار آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جن میں سوز و گداز اور درد و الم کی کیفیت پر حکیمانہ انداز سے غور کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ انسانی زندگی میں اس قسم کی کیفیات کا کیا مصرف اور کیا مقام ہے۔ ان تمناؤں میں آپ کو یک رنگی نہ ملے گی۔ متضاد کیفیتیں بہت سی ملیں گی۔ غمِ روزگار بھی اور غمِ عشق بھی۔ عشق کی ادنیٰ اور اعلیٰ سب صورتیں نظر آئیں گی۔ لیکن جو کچھ بھی ہے وہ انسانی قلب کے واردات ہیں۔

غالبؔ
کے منتخب حکیمانہ اشعار کی شرح

نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

خالقِ کائنات کا ایک کام مصوری ہے، اس نے پردۂ عدم پر وجود کے نقش بنائے ہیں جن کی گوناگونی اور بوقلمونی اہلِ نظر کے لئے حیرت انگیز ہے۔ عام طور پر نقش یا تصویر کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر نقاش نے یا تو زندگی کے ساکن پہلوؤں کا آئینہ پیش کیا ہے یا زندگی کی متحرک اور مضطرب کیفیات کو رنگوں اور خطوں میں جامد کر دیا ہے۔ تصویر نہ ہلتی ہے اور نہ بولتی ہے۔ جو کچھ کہنا چاہتی ہے خاموشی کی زبان یا زبانِ حال سے ادا کرتی ہے۔ لیکن کسی مصور کا کمال یہ نہیں کہ وہ زندگی کی حرکت کو سکون سے بدل دے۔ مصورِ حقیقی زندگی کا ترجمان ہے اور زندگی سراپا تغیّر ہے۔ کوئی چیز جمادات، نباتات، حیوانات، انسان ایک لمحہ بھی اپنی حالت پر قائم نہیں رہتی۔ انسان اس لا متناہی انقلاب میں ثبات ڈھونڈتا ہے لیکن ثبات کہاں۔ بقول اقبالؔ ؎

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں　　ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

انسان کی سرسری نگاہ نے خاک و سنگ کو جامد سمجھ لیا۔ جو پتھر جہاں پڑا ہے وہیں پڑا ہے، جب تک خارج کی کوئی قوت اسے جنبش نہ دے وہ نہیں ہلتا۔ نیوٹن کی طبیعیات نے بھی مادے کے اندر جمود کے قانون کو اصلی اور اساسی سمجھا اور حرکت کو مادے سے جدا حقیقت قرار دیا۔ لیکن طبیعیات کی ترقی نے انسان کو اس بصیرت تک پہنچا دیا کہ جمود کہیں نہیں۔ جامد دکھائی دینے والا مادہ سراپا حرکت ہے۔ اس لاانتہا ہی حرکت نے فریب نظر کے لئے جمود کا ایک سیمیا پیدا کر دیا ہے۔ عارفوں کی نظر طبیعی سائنس دانوں سے بہت پہلے حقیقت تک رسا ہو جاتی ہے۔ عارفانِ حقیقت کو ہستی کے کسی پہلو میں بھی کبھی جمود نظر نہیں آیا ساری ہستی میں زندگی ہی کے مختلف مدارج پائے جاتے ہیں اور زندگی تغیر و اضطراب کا دوسرا نام ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں کسی نہ کسی طرح کی ظاہر یا پوشیدہ بے چینی بھی موجود ہے۔ عارف رومی بھی عناصر اربعہ کو زندہ حقیقت قرار دیتے ہیں ؎

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند　　با من و تو مردہ باحق زندہ اند

غالب کے کلام میں جا بجا یہ نظریۂ حیات پایا جاتا ہے۔ سرِ دیوان اسی مضمون کا مطلع لکھنا اس امر کی شہادت ہے کہ یہ شاعر کا نظریۂ حیات ہے۔ وہ زندگی کی یہی ماہیت سمجھتا ہے۔ یہ شعر صرف انسان کے متعلق نہیں بلکہ ساری موجودات یا نقوشِ کائنات کے متعلق ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ ہر تحریر میں شوخی پائی جاتی ہے۔ شوخی بھی ایک عجیب و غریب مفہوم ہے۔ چلبلے بچوں میں بھی شوخی پائی جاتی ہے۔ اور شاعروں کے نزدیک معشوق کا بھی یہ ایک خاصہ ہے۔ چنانچہ خالی شوخ کا لفظ معشوق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ رنگ میں بھی شوخی پائی جاتی ہے اور بیان یا تقریر میں بھی۔ یہاں غالب تصویر کی شوخی کا ذکر کرتا ہے۔ جو مصور کی شوخیٔ تحریر کا اظہار

کر رہی ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ شوخی کا وہ کیا خاصہ ہے جس سے فریاد پیدا ہو۔ شوخی کے اندر بے تابی بھی مضمر ہوتی ہے۔ اور زیادہ بے تابی سے ہر زندگی کم و بیش گھبراتی ہے۔ توازن اور ہم آہنگی سے سکون پیدا ہوتا ہے۔ جب کوئی صفت ہم آہنگی کے دائرے سے باہر نکلتی ہوئی محسوس ہو تو وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے جسے شوخی سے تعبیر کرتے ہیں۔ انسان کی قوتِ برداشت کو ایک طرح کا چیلنج ہوتا ہے۔ شوخی میں کشش اور گریز دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ اس کا ایک پہلو انسان کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اور دوسرے پہلو سے طبیعت فرار کی طرف آمادہ ہوتی ہے۔ جو بات ناقابلِ برداشت معلوم ہو اسی سے گریز کی تمنا کا نام فریاد ہے۔ لیکن دوسرا پہلو یہ ہے کہ شوخی جاذبِ نظر و دل بھی ہے۔ ہر موجود چیز شوخیٔ تحریر کی فریادی ہے لیکن باوجود اس کے فنا ہونا نہیں چاہتی۔ کیونکہ اس شوخی میں ایک طرح کی دلکشی بھی ہے۔ فریاد دلوں میں سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی جامد وجود سے تو فریاد کا پیدا ہونا محال ہے۔ اگر کائنات میں ہر نقش شوخیٔ تحریر کا فریادی ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ کائنات مادے کے جامد ذرات سے نہیں بلکہ دلوں سے آباد ہے۔ اجرام فلکی ہوں یا ذراتِ ارضی سب کے سب دلوں ہی کی بستیاں ہیں۔ اس خیال کو غالب نے بڑی خوبی سے ادا کیا ہے ؎

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئنہ　　طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئنہ

میر درد کا بھی یہی نظریہ تھا چنانچہ فرماتے ہیں ؎

آہستہ سے چل میانِ کہسار　　ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے

جرمنی کے مشہور فلسفی شوپن ہار کے سارے فلسفے کی اساس یہی نظریہ ہے کہ تمام کائنات ایک بے تاب ارادۂ حیات کی مظہر ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں اضطراب ہے۔ اضطراب سے نجات فقط اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ خود زندگی سے نجات حاصل ہو جائے۔ اسی خیال کو غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے ؎

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں — موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

یا دوسری جگہ کہا ہے ؎

غمِ ہستی کا اسدؔ کس سے ہو جز مرگ علاج — شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

اگرچہ یہ شوخیٔ تحریر جو فریاد آفریں ہے ہر نقش کے اندر موجود ہے۔ مخلوقات میں سے کوئی ہستی اس سے مبرا نہیں۔ لیکن ارتقائے حیات کے ساتھ ساتھ تحریر کی یہ شوخی اور اس کے ساتھ ساتھ فریاد بھی بڑھتی جاتی ہے۔ اشرف المخلوقات حضرتِ انسان تک پہنچ کر یہ حال ہو جاتا ہے، جس کے متعلق غالبؔ نے کیا خوب کہا ہے ؎

قیامت می دمد از پردۂ خاکے کہ انساں شد

سب سے زیادہ اضطرابی کیفیت وہ ہے جسے قیامت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غالبؔ کے نزدیک قیامت یا محشر محض کسی آئندہ ہونے والے واقع کا نام نہیں۔ قیامت اور انسان ہم زاد ہیں، جس پردۂ خاک میں سے انسان بنایا گیا اسی سے قیامت بھی ابھاری گئی۔ انسانیت اور قیامت بیک وقت ایک ہی حقیقت میں سے سرزد ہوتی ہیں۔ اچھی بری تمناؤں کا طوفان اور اس کے نتائج ہر وقت نفسِ انسانی پر مترتب ہوتے رہتے ہیں۔ مصورِ کائنات کی شوخیٔ تحریر کا سب سے زیادہ نمائندہ نمونہ انسان ہے۔ اسی لئے وہ سب سے زیادہ فریادی بھی ہے۔ انسان کو اس کا شوقِ مضطرب اور بے اختیار کئے رکھتا ہے۔ اسی غزل میں غالبؔ نے جو بلیغ مضمون شمشیر سے پیدا کیا ہے وہ حقیقت میں انسان ہی کے بارے میں ہے ؎

جذبۂ بے اختیارِ شوق دیکھا چاہیئے — سینۂ شمشیر سے باہر ہے دم شمشیر کا

اسی طرح انسان بھی ہر وقت تمناؤں میں ہانپتا کانپتا رہتا ہے۔ یہ شعر مطلع ہی کی مزید تشریح ہے۔ اسی طرح اس غزل کا دوسرا شعر بھی انسانی اضطراب کی کیفیت ادا کرتا ہے۔ یہ سمجھنا غلط ہے، فرہاد کو کوئی غیر معمولی مصیبت پیش آئی تھی کہ

ایک جانکاہ کام اسے کرنا پڑا یعنی پہاڑ کو کاٹ کر اس میں سے جوئے شیر لائے۔ جہاں بھی تمنا میں شدت پیدا ہو جائے یہ کیفیت عام ہو جاتی ہے

چھاتی پہ رات ہجر کی کالا پہاڑ ہے

ہر عاشق کو ہر رات یہ کالا پہاڑ کاٹ کر صبح کی جوئے شیر نکالنی پڑتی ہے۔ جب تک دل ہے اور دل میں تمنائیں بھڑکتی رہتی ہیں اس وقت تک اسیر اور پابہ زنجیر ہو جانا بھی اس کا علاج نہیں۔ تمنا کی بے تابی ایک باطنی کیفیت ہے۔ ظاہری آزادی یا پابندی سے اس پر کیا اثر پڑتا ہے۔ جس خیال کو مطلع میں ایک انوکھی تشبیہ سے ادا کیا تھا اسے مقطع میں بھی بڑی جدت سے بیان کیا ہے ؎

بسکہ ہوں غالبؔ اسیری میں بھی آتش زیرپا — موئے آتش دیدہ ہے حلقہ مری زنجیر کا

معنی آفرینی، ندرتِ تشبیہ اور ملاحت کے لحاظ سے مقطع مطلع کا ہم پلہ ہے بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلع کی شوخیٔ تحریر کی چنگاری مقطع میں آہن گداز آگ بن گئی ہے۔

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہکن اسدؔ
سرگشتۂ خمارِ رسوم و قیود تھا

یہ شعر غالبؔ کے خاص اندازِ طبیعت اور مخصوص فلسفۂ حیات کا بیان ہے۔ غالبؔ ایک آزاد منش آزادہ رو شخص ہے۔ یہی آزادہ روی کبھی بے راہ روی بن جاتی ہے اور کبھی ندرت آفرینی، رندی ہو یا قلندری رسوم و قیود سے آزادی کا نام ہے۔ غالبؔ افکار میں بھی آزاد تھا اور عقائد میں بھی۔ اسی طرح فن میں بھی وہ تقلیدِ محض سے متنفر تھا۔ اہلِ مذہب ہوں یا اہلِ خرد، عقل کے پیرو ہوں یا نقل کے دنیا میں اکثر انسان نقال اور مقلد ہی ہیں جو بہت زیادہ آزاد خیالی اور جدت پسندی کے مدعی ہوتے ہیں انھیں بھی ذرا اچھی طرح ٹٹولو تو اندر سے مقلد ہی نکلتے ہیں۔

غالبؔ نے جا بجا اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اعلیٰ درجے کا انسان دیدہ ور اور صاحب نظر شخص وہی ہے جو افکار، جذبات اور اعمال میں آزاد ہو۔ عشاق کے درمیان کوہکن کا بڑا چرچا ہے۔ وہ شہدائے عشق کی صفِ اوّل میں شمار ہوتا ہے لیکن غالبؔ اس پر معترض ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر وہ حقیقی عاشق اور آزاد منش شخص ہوتا تو عشق میں فنا ہو جانے کا مخصوص انداز پیدا کرتا۔ یہ تو اس نے بڑی عامیانہ حرکت کی کہ ناکامی سے مغلوب ہو کر تیشہ مار کر خود کشی کر لی۔ زندگی کی ہوس اور ادنیٰ درجے کی ناکامیوں پر عام لوگ دنیا میں اسی طرح کی خود کشی کرتے چلے آئے ہیں۔ کوہکن اگر نادر قسم کا عاشق تھا تو اسے چاہئے تھا کہ موت کا بھی کوئی نادر انداز پیدا کرتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عشق میں وہ مقلد تھا۔ مقلد ہونا بڑے سے بڑے شخص کو غالبؔ کی نظروں سے گرا دیتا ہے۔ رسوم و قیود کی پابندی عوام کی روش ہے۔ اتنی جرأتِ فکر یا جرأتِ عمل جو انسان کو پامال شاہراہوں سے ہٹا کر دوسرے راستے سجھائے ایک غیر معمولی نعمت ہے۔ فطرت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایسے لوگ کم پیدا ہوں۔ ورنہ ہر طرح کی انفرادی آزادی زندگی میں انتشار پیدا کر دے گی۔ عام طور پر فلسفی یا اہلِ خرد آزادیٔ فکر کے مدعی ہوتے ہیں اور اس پر فخر کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ میں نے آزادی سے اپنے لئے کوئی روشِ خاص پیدا کی ہے غالبؔ نے ایک شعر میں ایسے مدعیانِ حریت کو بھی جھنجھوڑا ہے ؎

ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں پابستگیٔ رسم و رہِ عام بہت ہے

غالبؔ پوچھتا ہے کہ کونسی وہ رسمِ خاص ہے جس پر یہ لوگ ناز کرتے اور عوام پر اپنے آپ کو فائق سمجھتے ہیں۔ روشِ خاص برتنے کا دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ ورنہ یہ بھی رسوم و قیود کی لکیریں پیٹنے والے ہیں۔ اگرچہ لوگ عام طور پر رسوم و قیود کی پابندی کرتے ہیں۔ لیکن یہ پابندی معاشرتی مجبوری اور دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس

مجبوری کی نفسی کیفیت کوئی خوشگوار کیفیت نہیں ہوتی۔ غالبؔ نے رسوم و قیود کی پابندی کی کیفیت کو بیان کرنے کے لئے سرگشتگی اور خمار کے الفاظ استعمال کئے ہیں خمار نشہ کے اترنے کی کیفیت کو کہتے ہیں جس میں شکستِ اعضاء اور اضمحلال بدنی اور نفسی حالت بہت تکلیف دہ ہوتی ہے۔ عام طور پر نشوں کی حالت میں لوگ سکون و سرور محسوس کرتے ہیں، یا ایک گونہ بے خودی سے افکارِ حیات سے عارضی طور پر نجات پاتے ہیں۔ غالبؔ نے اس شعر میں رسوم و قیود کا فلسفہ بیان کیا ہے۔ رسوم و قیود کی پابندی لوگ سوچ سمجھ کر اور نفع و نقصان کا موازنہ کر کے نہیں کرتے۔ ایک قسم کا جماعتی نشہ ہے جو کسی ملت کو پلا دیا گیا ہے۔ مذہب کے مخالف تقلیدی مذہب کو افیون خوری سے تشبیہ دیتے ہیں۔ بعض مفکرین کی رائے ہے کہ سوسائٹی ایک قسم کے اجتماعی ہپناٹزم سے چلتی ہے۔ اکثر رسوم و قیود میں افراد کا ارادہ عمل نہیں کرتا۔ افراد خاص قسم کے اعمال پر اپنے آپ کو اسی طرح مجبور پاتے ہیں جس طرح کہ ہپناٹزم کا معمول مجبور ہوتا ہے جب تک نشہ طاری ہے یہ کیفیت ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتی ہے۔ غالبؔ نے رسوم و قیود کی پابندی میں کوہکن کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ نشے کی کیفیت نہیں بلکہ خمار کی کیفیت ہے۔ یہ وہ کیفیت ہے کہ رسوم و قیود سے چھٹکارا حاصل کرنے کی خواہش پیدا کرتی ہے۔ لیکن رسوم و قیود کا جبر اپنی زبردست گرفت ڈھیلی نہیں کرتا جس قدر وہ شخص اس سے چھٹکارے کی باطنی جد و جہد کرتا ہے اسی قدر یہ جبر اس کو اور زیادہ بھینچتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ شخص عاجز ہو کر وہی کرتا ہے جو رسوم و قیود کا تقاضا تھا۔ رسوم و قیود کے عام طور پہ پابند لوگوں پر یہ کیفیت طاری نہیں ہوتی۔ کوہکن ایک غیر معمولی شخص تھا۔ اس نے جو عشق کیا وہ عام روش سے بہت ہٹا ہوا تھا۔ اگر وہ جماعت و ملت کا مقلد ہوتا تو یہ عشق اس میں پیدا نہ ہوتا یا یہ جذبہ پیدا ہوتے ہی دبا دیا جاتا اور کوہکنی تک اس کی نوبت نہ آتی۔ یہ شخص آخری مرحلے میں رسوم و قیود سے شکست کھا گیا۔ اسی لئے غالبؔ نے اسے سرگشتۂ خمار

کہا ہے۔ رسوم وقیود کا نشہ اتارنے کی کوشش میں یہ کیفیت پیدا ہوئی۔ غالب کو افسوس ہے کہ کہن آخر میں ایک رسمی حرکت کا مرتکب ہوا۔ آزادہ روی کی خواہش کے باوجود رسوم وقیود کی پابندی غالب کو بھی مجبوراً کرنی پڑتی تھی۔ اس وقت اس کی اپنی نفسی کیفیت وہی ہوتی ہوگی جو خمار کی اعضا شکنی اور بیزاری میں ہوتی ہے۔ اس نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ذاتی تجربہ معلوم ہوتا ہے۔

رسوم وقیود کے متعلق غالب نے اپنا زاویۂ نگاہ جا بجا متفرق اشعار میں بیان کیا ہے۔ مذاہب کے متعلق بھی اس کا یہی خیال ہے کہ مذاہب کا اختلاف اصل میں شعائر یا رسوم وقیود کا اختلاف ہے۔ عام لوگ مذہب کی اصلیت سے بے گانہ ہوتے ہیں اور چند ظواہر یا رسوم ہی کو مذہب سمجھ لیتے ہیں۔ اور ان ظواہر پر اتنا زور دیتے ہیں کہ ان سے سرِمو تجاوز کرنے والوں کو کافر اور دوزخی سمجھتے ہیں۔ غالب از روئے عقیدہ موحد تھا اور توحید ہی کو اصل حقیقت اور اصل دین سمجھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ملت سازی رسوم وقیود کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ اگر مختلف مذاہب کے لوگ رسوم وقیود کو اتنا اہم اور مابہ النزاع نہ بنائیں تو صلحِ کُل کا مشرب عام ہو جائے۔ اپنے اس عقیدے کو غالب نے اس شعر میں بیان کر دیا ہے ؎

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم   ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

ملتوں کے مٹ جانے سے مراد رسوم وقیود کی تفریق کا مٹ جانا ہے۔ جیسے جیسے یہ تفریق گھٹتی جائے گی ایمان میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اہلِ ظاہر کے نزدیک ہر رسم وقید کی عدم پابندی سے ایمان زائل ہو جاتا ہے۔ لیکن غالب کے نزدیک اس آزادی سے ایمان میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مذہب کے متعلق غالب کا نظریہ یہ ہے کہ کوئی صاحب نظر جوں کا توں باپ دادا کے مذہب پر قائم نہیں رہ سکتا۔ نبیوں کی مثال خاص طور پر اس کے ذہن میں ہے۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں ؎

SALEEM LIBRARY
I/S Sheranwala Gate
Line Subhan Kh... Lahore

با من میاویز اے پدر فرزندِ آزر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

باوا جان مذہب کے بارے میں مجھ سے نہ اُلجھیے۔ آزر کے بیٹے ابراہیمؑ کو دیکھیے اور اس سے سبق حاصل کیجیے کہ جو شخص صاحب نظر ہو جاتا ہے بزرگوں کا دین اسے پسند نہیں آتا۔

عدمِ تقلید کے بارے میں اقبال کا یہ قطعہ بھی اسی مضمون کا ہے ؎

چہ خوش بودے اگر مردِ نکوپے   زبندِ پاستاں آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب   پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

کیا اچھا ہوتا اگر اچھے شخص قدامت کی زنجیروں سے آزاد ہوتے۔ اگر تقلید کوئی اچھا شیوہ ہوتا تو پیغمبر بھی اپنے باپ دادا کے رستوں پر چلتے۔ لیکن اگر باپ دادا کے رستوں ہی پر چلتے رہتے اور اندھا دھند تقلید کرتے تو نوعِ انسان کو بہتر راستوں پر کیونکر ڈال سکتے۔

صوفیہ اور متصوف شعرا نے عام راہ و رسم کی پابندی کا نام اسلام رکھا اور ظاہر کو چھوڑ کر باطن کی راہنمائی کے لئے کفر کی اصلاح وضع کر لی۔

میرؔ تقی کہتے ہیں ؎

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

اور یہ کفر وہی ہے جس پر فخر کرتے ہوئے حضرت نظام الدین اولیا کا محبوب مرید خسروؔ کہتا ہے ؎

کافرِ عشقم مسلمانی مرا درکار نیست   ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنار نیست

یہ نظریات اور یہ اصطلاحیں غالب کو بھی ادبی ورثے میں ملی تھیں۔ اپنی ایک فارسی غزل میں غالب کفر کو ایک ایسی دولت قرار دیتا ہے جو کسبی نہیں بلکہ وہبی ہے

اور خدا کے خاص برگزیدہ بندوں کو مبدءِ فیض سے مرحمت ہوتی ہے۔ عام لوگ محض کوشش سے اس درجے تک نہیں پہنچ سکتے۔ عام لوگوں کے لئے یہی اچھا ہے کہ اس سعیِ لاحاصل میں اپنی قوتوں کو ضائع نہ کریں اور چپ چاپ ظواہر کی پابندی اور رسوم و قیود کی پیروی سے مسلمان بنے رہیں ؎

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

رسوم و قیود کے متعلق ایک اور استاد کا شعر ہے ؎

ازاں کہ پیرویٔ خلق گمرہی آرد   نمے رویم براہے کہ کارواں رفتہ است

کہتا ہے کہ تجربہ کر کے دیکھا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ عام خلق کی پیروی سے گمراہی ہی پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے عام لوگوں کی زندگیوں کے قافلے جس راستے پر سے گزرتے رہے ہیں میں ان سے بچ کر دوسری راہیں اختیار کرتا ہوں۔

ہے کہاں تمنّا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

یہ شعر عام نسخوں میں درج نہیں۔ معلوم نہیں کہ غالبؔ کے اردو دیوان کا انتخاب کرنے والے احباب نے اسے قلمزد کیا یا خود غالبؔ نے۔ نسخۂ حمیدیہ میں غالبؔ کا اردو کا سارا کلام بے انتخاب جوں کا توں موجود ہے۔ سیکڑوں اشعار اس میں ایسے ہیں جو تصورات اور اسلوبِ بیان کی پیچیدگی اور معانی کی بے حقیقتی یا دور افتادگی کی وجہ سے خود غالبؔ کے ذوقِ سخن کی پختگی نے کاٹ ڈالے اور بجا طور پر کاٹے — کیونکہ ان میں سے اکثر مہملات کی حد تک پہنچے ہوئے تھے اور شباب کی بے راہروی اور جرأت آموزی کا نتیجہ تھے۔ لیکن حیرت کا مقام ہے کہ یہ بلیغ شعر بھی جس میں

پروازِ فکر غایت درجے کی حکیمانہ ہے کیوں گردن زدنی قرار دیا گیا معلوم نہیں خود غالبؔ نے خیال کیا کہ اسے کوئی نہ سمجھے گا یا اس کے نقاد احباب نے اسے مہمل سمجھا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اردو اور فارسی کی ساری شاعری میں اس کا ہم قیمت شعر مشکل سے ملے گا۔ خود غالبؔ کی حکیمانہ شاعری میں کوئی دوسرا شعر اس کا ہم پلہ دکھائی نہیں دیتا۔ غالبؔ نے جا بجا شوق یا تمنّا کا لفظ نہایت بلند، وسیع اور گہرے معنی میں استعمال کیا ہے۔ جس طرح عشق کی اصطلاح مولانا رومؔ اور اقبالؔ کے ہاں ہستی کے دقیق ترین حقائق کے لئے استعمال کی گئی ہے، اس شعر میں تمنّا کا لفظ معمولی خواہش کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ اس جذبۂ تخلیق کے لئے استعمال ہوا ہے جس کی بدولت کائنات وجود پذیر ہوتی ہے۔ عام فلسفی اور طبیعی بلکہ اکثر اہلِ دین بھی اس محسوس و مدرک کائنات کو ایک ہمہ گیر وجودِ کلی سمجھتے ہیں۔ ارض و سمٰوات اور ان کے مابین جو کچھ ہے اسی کو کل مخلوقات تصور کرتے ہیں۔ ہژدہ ہزار عالم کا تصور اگرچہ سارے صوفیہ اور حکماء کے ہاں ملتا ہے لیکن محسوسات اور معقولات سے ماوریٰ عالموں کی بابت بھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ظہور میں آئے۔ خالق کا سارا عملِ تکوین ایک حرفِ کُن سے وجود پذیر ہو گیا۔ ذاتِ بحت سے عالمِ صفات اور عالمِ محسوسات کیوں ظہور میں آیا۔ اس کی کئی توجیہات ملتی ہیں۔ خدائے خالق اور عالمِ امکان کا کیا تعلق ہے۔ اس کے متعلق غالبؔ کا نظریہ جو اس شعر میں بیان ہوا ہے یہ ہے کہ خالق کی صنعتِ خلّاقی ایک تمنّائے تکوین و تخلیق ہے۔ ذاتِ احد کا ایک سرمدی پہلو ہے۔ ایک ازلی اور ابدی حقیقت ایسی ہے جو غیر متغیّر اور لازوال ہے۔ یہ الآن کما کان تمام حوادث سے وراء الورا اپنی ماہیّت پر قائم ہے۔ لیکن خالق کی دوسری شان یہ ہے کہ کلّ یومٍ ھُوَ فی شان ہر وقت اس کی کیفیّت اور شان نرالی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی تکرار نہیں، کوئی منظر بعینہٖ کسی دوسرے منظر کی

کی طرح کا ظہور میں نہیں آتا۔ اس پہلو میں خلاقی ایک مسلسل تمنائے تخلیق ہے۔ اسی سے عالم وجود پذیر ہوتے ہیں۔ کوئی عالم دوسرے عالم کی طرح کا نہیں ہوتا۔ کیونکہ مظاہر میں تکرار نہیں۔ اگرچہ ہر عالم کا آئین الگ الگ ہے۔ لیکن کسی ایک ہی عالم کے اندر ایک اساسی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً مادی عالم کو دیکھئے اکثر قدما کا خیال تھا کہ زمین کے مادے اور اجرامِ فلکیہ کے مادے میں کوئی جوہری فرق ہے۔ لیکن ترقی یافتہ طبیعیات اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ زمین، سورج، چاند اور لاتعداد ستاروں کا مادّہ ایک ہی ہے۔ اگرچہ اضافیت کے لحاظ سے اس مادے کے صفات میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اسی طرح نباتات کے عالم میں گوناگونی کے باوجود آئینی یکسانی موجود ہے جو اس عالم کو جمادات کے عالم سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی طرح حیوانات کا عالم اپنے لامتناہی تنوّع کے باوجود ایک اساسی وحدتِ آئین میں منسلک ہے۔ اسی طرح محسوسات کے تمام عالم مل کر ایک یک رنگی اپنے اندر رکھتے ہیں۔ اس شعر میں غالب نے خالق کے جذبۂ تخلیق کو ارتقائی قرار دیا ہے۔ تمنائے سرمدی ہمیشہ آگے کی طرف قدم بڑھاتی رہتی ہے۔ اس کا ایک قدم ایک عالم کی آفرینش کا باعث ہوتا ہے۔ وہاں اپنا نقشِ قدم چھوڑ کر تمنائے تخلیق آگے بڑھتی اور دوسرا قدم اٹھاتی ہے۔ ایک نقشِ قدم ایک عالم کا اساسی قانون بن جاتا ہے۔ اور اس عالم کے تمام مظاہر کی کثرت میں ایک مخصوص وحدت پیدا ہوتی ہے جو دوسرے عوالم کی دوسری قسم کی کثرتوں سے ایک الگ قسم کی ہوتی ہے۔ جمادات کا اساسی قانون نباتات سے الگ، نباتات کا حیوانات سے الگ اور انسانی زندگی کا بنیادی آئین ان دونوں سے جُدا۔ اس امتیاز کے باوجود بھی یہ تمام عوالم مجموعی طور پر عالمِ امکان کہلاتے ہیں۔ اس کے محسوسات و مدرکات و معقولات سب زمان و مکان یا علّت و معلول کے سانچوں سے باہر نکلتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے۔ غالب اس سارے

عالمِ امکان کو لامحدود تمنائے خلاقی کا ایک نقشِ قدم قرار دیتا ہے۔ طبیعی سائنس بھی اب اسے ایک نقشِ قدم ہی سمجھتی ہے۔ خاک اور فلک الافلاک سب کا اساسی سانچا ایک ہی ہے۔ غالب کہتا ہے کہ لامتناہی تمنائے تخلیق نے کوئی دوسرا قدم بھی ضرور اٹھایا ہوگا۔ جس نے ایک ایسا عالم پیدا کیا ہو جو عالمِ امکان کی طرح زمان و مکان کے سانچوں میں ڈھلا ہوا نہ ہو۔ صوفیہ اپنے روحانی واردات کی بنا پر ایسے عالموں کے ادراک کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور اسپینوزا کی طرح کے بعض فلاسفہ بھی اس کے قائل نظر آتے ہیں کہ عالمِ شعور اور مادی عالم محسوس کے علاوہ لاتعداد عوالم اور ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ خدا کے صفات اور وجود کے انداز لامحدود ہیں۔ لیکن ہم موجودہ منزلِ ارتقا میں ان کا تجربہ نہیں کر سکتے۔ اسی خیال کو غالب نے اس حکیمانہ شعر میں بیان کیا ہے کہ دنیا و مافیہا کے دشتِ امکان پر ایک نقشِ قدم نظر آتا ہے۔ ضروری ہے کہ دوسرا قدم کسی دوسرے عالم کے لئے باعثِ آفرینش ہوا ہو لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ کہاں پڑا۔ اس دوسرے عالم کے وجدان کی تمنا موجود ہے لیکن عالمِ امکان کے اندر گھری ہوئی ہستی کو اس کا ادراک کیونکر ہو۔

شوق ہر رنگ رقیبِ سرو ساماں نکلا
قیس تصویر کے پردے میں بھی عریاں نکلا

یہاں شوق عشق کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ عشق ایک لفظ ہے جس کے ہزار رنگ ہیں۔ کسی چیز کی تمنا بھی جب حد سے آگے بڑھ جائے اور نفس کی تمام کیفیتوں پر چھا جائے تو اسے عشق کہتے ہیں۔ یہ کیفیت مختلف چیزوں کے عشق سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس میں ادنیٰ اور اعلیٰ کی کوئی تمیز نہیں۔ عام انسان عام حالتوں میں معمولی حوائجِ حیات کے مہیا کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ ان میں سے ہر چیز ایک

وقتی تقاضے کو پورا کرتی ہے۔ چھوٹی چھوٹی ہزاروں خواہشیں پیدا ہوتی رہتی ہیں ان میں سے بعض پوری ہوکر مرجاتی ہیں اور بعض پوری نہ ہوسکنے کی وجہ سے تھوڑی سی حسرت دل میں چھوڑ جاتی ہیں یا زندگی کی مصلحتیں انہیں نظر انداز کردیتی ہیں۔ یا عقل ان کی طرف سے رُخ پھیر لینے کی ہدایت کرتی ہے۔ انسان ہر لحظہ سود و زیاں کو تولتا رہتا ہے۔ اور زندگی اسی ادھیڑ بُن میں تمام ہوجاتی ہے۔ لیکن اگر عشق کسی چیز کا ہوجائے تو زندگی کے عام قاعدے بالائے طاق رہ جاتے ہیں عام زندگی سروسامان کی فکر کا نام ہے اگر حاصل نہ ہو تو اس کی تمنا مضطرب رکھتی ہے، اور اگر حاصل ہوجائے تو اس کے فقدان کا خوف لگا رہتا ہے۔ حاصل ہوکر کچھ سامان کھویا جائے تو وہ غم پیدا کرتا ہے۔ سروسامان کے وافر ہونے کو امیری کہتے ہیں اور اس کے نہ ہونے کو فقیری۔ فقیری دو طرح کی ہے۔ ایک اختیاری اور دوسری جبری۔ جبری فقر سے انبیاؑ نے بھی پناہ مانگی ہے۔ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ یہ جبری فقر انسان کو کفر کے بہت قریب پہنچا دیتا ہے۔ یا جیسے سعدیؒ فرماتے ہیں کہ ؎

پراگندہ روزی پراگندہ دل

دوسری فقیری یا بے سروسامانی وہ ہے جو کسی چیز کے عشق کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ عاشق کا مطمحِ نظر محبوب کا وصال ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ نہ ادھر دیکھتا ہے اور نہ اُدھر۔ کسی اور چیز کی تمنا اس میں پیدا نہیں ہوتی۔ جب دوسرے سامان کی تمنا ہی نہ ہوگی تو عاشق اس سے بے پروا ہوجائے گا۔ عاشق کو تن بدن کا ہوش نہیں رہتا۔ وہ زندگی کے عام فرائض سے بھی بے تعلق ہوجاتا ہے۔ یہ کیفیت عشقِ مجازی اور عشقِ حقیقی دونوں میں پیدا ہوسکتی ہے۔ جب کوئی دُھن سوار ہوجائے تو اس کے سوا اور کچھ نہیں سوجھتا۔ قوموں کے مصلحین، مجاہدین، عرفاء، حکما اور انسانی حسن کے عشاق سب میں یہ بات قدرِ مشترک کے طور پہ پائی جاتی ہے کہ یہ لوگ عشق

کی بدولت ہر قسم کے سروسامان سے بے نیاز ہوجاتے ہیں۔ عشق کسی رنگ اور کسی قسم کا بھی ہو وہ سروسامان کا رقیب یا دشمن بن جاتا ہے۔ جلیل القدر انبیاء تقریباً سب کے سب اسی لئے فقر شعار تھے اور اس پر فخر کرتے تھے۔ حافظؔ شیرازی نے بھی اس مضمون کو اپنے خاص انداز میں بیان کیا ہے ؎

اسبابِ روزگار بے ساز در گرد کز مردِ راہ باز نماندست ہیچ شئے

غمِ عشق اور غمِ روزگار یکجا نہیں ہوسکتے عشق کی لذت یا اس کے جنون سے ناآشنا لوگ عاشقوں کو بے عقل اور مصلحت نااندیش سمجھتے ہیں۔ عاشقوں کو ننگ و نام تک کی پروا نہیں ہوتی، بھلا وہ سروسامان کی فکر میں کہاں اُلجھیں گے

گرچہ بدنامیست نزدِ عاشقاں ما نمی خواہیم ننگ و نام را

غالبؔ نے اس قاعدۂ کلیہ کی مثال کے لئے قیس کو منتخب کیا حقیقت میں اس سے بہتر مثال نہ مل سکتی تھی۔ لیلیٰ کے عشق میں اس نے دین و دنیا سب کو فراموش کردیا۔ شہر اور قبیلے کی زندگی بھی ترک کردی تاکہ دنیوی تعلقات سے کہیں بھی اس کا دامن نہ اُلجھے۔ کھانا پینا بھی بہت کچھ ترک ہوگیا ہوگا، کیونکہ روایت یہ ہے کہ وہ مجنون بھی ہوگیا اور سوکھ کر کانٹا بھی۔ صحرا میں لباس بھی غائب ہوگیا۔ چنانچہ اس کی تصویر تقریباً عریاں ہی بنائی جاتی ہے۔ غالبؔ کے طرزِ بیان کی لطافت ہے۔ کہتا ہے کہ تصویر کا پردہ بھی آخر پردہ ہے۔ اور پردے سے عریانی ڈھکنی چاہیئے۔ لیکن مجنون کے عشق کی انتہا بے سروسامانی کی انتہا ہے۔ جو ایسی عریانی تک پہنچ گئی ہے کہ تصویر کا پردہ بھی اس کی پردہ پوشی نہیں کرسکتا۔ ادنیٰ ترین عشقوں میں عشقِ زر بھی ہے جو بخیل کو بیماری کی طرح لاحق ہوجاتا ہے۔ ایسے بخیلوں کی داستانیں بھی پڑھنے اور سننے میں آئی ہیں۔ جو لاکھوں اور کروڑوں کے مالک تھے۔ صبح شام جلبِ زر کی فکر میں مستغرق رہتے تھے۔ لیکن ایک دمڑی نہ اپنے اوپر خرچ کرتے

تھے اور نہ کسی اور بھلے یا بُرے کام میں۔ امریکہ میں زمانۂ حال میں ایک عورت نے کئی ملین ڈالر جمع کر رکھے تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ نہایت غلیظ چیتھڑے پہنتی تھی اور شدید سردی کے زمانے میں دو چار پرانے اخبار کُرتے کے نیچے بنیان کی جگہ کسی طرح جسم سے چپکا لیتی تھی۔ قیس کو لیلیٰ کے عشق نے اور اس بخیل کو زر کے عشق نے درجۂ کمال پر عریانی تک پہنچا دیا تھا۔ اور اس بخیل کی کوٹھڑی میں بھی کسی قسم کا سر و سامان نہ تھا۔ حالانکہ وہ اتنی دولت مند تھی کہ عشرت کے تمام سامان بآسانی مہیا کر سکتی تھی۔

تالیفِ نسخہ ہائے وفا کر رہا تھا میں
مجموعۂ خیال ابھی فرد فرد تھا

وفا محبت کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ جس میں وفا کا مادہ نہیں اس میں محبت کے جذبے کی بھی کمی یا فقدان ہے۔ اس شعر میں غالبؔ یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ میں بچپن ہی سے محبت کیش اور وفا شعار ہوں جب ابھی میری عقل پختہ نہ تھی اور میرا ذہنی نشو و نما ابتدائی منازل میں تھا۔ دوسرے مصرع میں طفولیت کی نفسیات ہے۔ بچپن میں خیالات کی کثرت نہیں ہوتی، اور جو خیالات پیدا ہوتے ہیں وہ زیادہ تر ہنگامی اور عارضی ہوتے ہیں۔ وہ وسیع اصولوں یا قواعدِ کلیہ میں منسلک نہیں ہوتے۔ ہر خیال فرداً فرداً پیدا ہوتا ہے۔ اور دوسرے خیالوں کے ساتھ اس کا کوئی حقیقی یا منطقی رابطہ نہیں ہوتا۔ جنون کے بھی بہت سے اقسام ہیں جن میں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ یوں کہ سکتے ہیں کہ عمر بڑھ جانے پر بھی ایسے لوگ عقلی طور پر بالغ نہیں ہوتے۔ غالبؔ کے شعر سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ محبت کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے۔ یہ ایک وہبی چیز ہے کسبی نہیں - محبت عقل اور معلومات اور علوم کی پیداوار نہیں - بلکہ اکثر

یوں ہوتا ہے کہ عقل محبت کی حلیف بننے کے بجائے اس کی حریف بن جاتی ہے۔ عقل ٹھنڈی چیز ہے اور محبت گرم۔ محبت جب عشق بن جائے تو وہ آگ ہو جاتی ہے۔ اسی لیئے کہا گیا ہے "العشقُ نارٌ" ؎

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہ   اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

ٹھنڈی عقل کے چھینٹے عشق کی گرمی کو زائل کرنے کا میلان رکھتے ہیں۔ اقبالؔ اپنی نسبت فرماتے ہیں کہ ؎

طور ہوں یخ پیرہن عقل خنک فطرت سے ہوں

غالبؔ کے اس شعر میں ایک طرح   عقل اور عشق کا اختلاف بیان کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ محبت کا تعلق عقل کی ترقی سے نہیں۔ یہ انسان کی جبلت میں موجود ہے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ اس کی شدت اس کی وسعت اور اس کا انداز نیز اس کا معروض مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے۔ عشق اس وقت بھی پیدا ہو سکتا ہے جب مجموعۂ خیال ابھی فرد فرد ہو، اور یہ بھی ہوتا ہے کہ عشق اپنے کمال کو پہنچ کر پھر مجموعۂ خیال کو فرد فرد یا منتشر کر دے اور ابتدا کی کیفیت انتہا میں دوسرے رنگ میں واپس آ جائے

ستائش گر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا
وہ اک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا

غالبؔ کے اُردو اور فارسی کلام میں جا بجا بہشت کے مادی تخیل کی تضحیک نظر آتی ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس زندگی کے بعد جزا و سزا کا قائل نہیں۔ اکثر صوفیہ، حکما اور حکیم شعرا ایسے گزرے ہیں جو جنت کے جسمانی اور مادی تصور کو محض تمثیلی اور تشبیہی سمجھتے تھے۔ اور اس بات کے قائل تھے کہ جزا و سزا جسمانی

نہیں بلکہ روحانی کیفیات کا نام ہے۔ عالم ماورائے حیات زمان و مکان اور جسم و مادہ کا عالم نہیں۔ عوام نے اور علمائے ظاہر نے جنّت اور دوزخ کو ہمیشہ مادی اور جسمانی سمجھا۔ اسی لئے معنوی طبقہ انہیں کم عقل اور حقیقت ناشناس سمجھتا رہا۔ اقبالؔ کو کون بے دین کہہ سکتا ہے۔ لیکن وہ بھی کہتا ہے کہ ؎

حور و خیام سے گزر　　بادہ و جام سے گزر

غالبؔ نے اس مضمون میں طرح طرح کی شوخی برتی ہے۔ کبھی انگبین کو مگس کی قے کہہ کر زاہد کو چڑاتا ہے۔ کبھی کہتا ہے کہ زاہد آدم کی اولاد ہونے کے زعم میں جنّت کو ورثے میں طلب کرتا ہے۔ کیا مزا ہو کہ اس کا شجرہ نسب ہی آدم تک نہ پہنچے۔ ایک قصیدے کی تشبیب میں لکھتا ہے ؎

سخن ز روضۂ رضواں بکوئے یار کشد　　چو جادۂ کہ ز صحرا بہ لالہ زار کشد

کہتا ہے کہ جنّت کا تذکرہ ہو رہا تھا کہ بات کوئے یار کی طرف پھر گئی۔ عاشق کوئے یار ہی کو جنت سمجھتا ہے۔ اس لئے از روئے نفسیات اس کی طرف ذہن کا منتقل ہونا مستبعد نہیں۔ لیکن جب موضوعِ سخن جنّت سے کوئے یار کی طرف پلٹا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ صحرا میں سے ایک راستہ لالہ زار کی طرف مڑ گیا ہے۔ گویا زاہد کا جنّت کا تصور ہمارے کوئے یار کے تصور کے مقابلے میں ایسا ہے جیسا کہ بیابان لالہ زار کے مقابلے میں۔ اگر شعر کو مجاز سے حقیقت کی طرف لے آئیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قربِ الٰہی، رویتِ الٰہی اور وصالِ الٰہی کے مقابلے میں مادّی اور جسمانی جنت صحرا کی طرح بے قیمت اور بے حقیقت معلوم ہوتی ہے۔

ایک جگہ کہتا ہے کہ زاہد اور جسمانی جنت کی مثال ایسی ہے کہ ایک جانور ہے جسے بے روک ٹوک ایک بڑی چراگاہ علفت زار فراخ میں چھوڑ دیا گیا ہے۔ اہل اللہ کا مقصودِ اصلی جلوۂ الوہیت ہے۔ اور وہ اسے جسمانی جنت سے

SALEEM LIBRARY
I/B Sher... Square,
Line Subhan K... Lahore.

بہت اعلیٰ و ارفع سمجھتے ہیں۔ غالبؔ اس تصور سے ناآشنا نہیں۔ چنانچہ کہتا ہے ؎

سنتے ہیں جو بہشت کی تعریف سب درست　　لیکن خدا کرے وہ تری جلوہ گاہ ہو

یہ شعر مجاز کے لحاظ سے بھی لطیف ہے اور حقیقت کے لحاظ سے بھی بلند ترین آرزو کا اظہار کرتا ہے ؎

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ　　دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا

یہ شعر غالبؔ کے نہایت درجہ حکیمانہ اشعار میں سے ہے۔ یہ عالم عالمِ کون و فساد ہے۔ اس میں وجود مسلسل بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ تعمیر کے ساتھ تخریب اور زندگی کے ساتھ موت لگی ہوئی ہے۔ ہستیاں پیدا ہوتی پھلتی پھولتی اور پھیلتی ہیں لیکن نشو و نما کے کمال کے ساتھ ان کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ یہ زندگی کا عام تجربہ ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی گہری بصیرت کی ضرورت نہیں۔ لیکن عام خیال یہ ہے کہ کسی چیز کی تعمیر اور تخریب بیک وقت اور بیک جا نہیں ہوتی۔ تعمیر کے کچھ عرصہ بعد تخریب ہوتی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ یوں نہیں۔ بلکہ تعمیر کے دوران میں بھی تخریب کے عناصر اس کے اندر کارفرما ہوتے ہیں۔ ہر تعمیر کا ایک پہلو تعمیری ہوتا ہے اور دوسرا تخریبی۔ تخریبی عناصر شروع ہی سے کارفرما ہوتے ہیں۔ حکیمانہ نکتہ یہ ہے کہ یہ تخریبی عناصر کہیں خارج سے نہیں آتے بلکہ وہی تعمیری عناصر ہی اپنے اندر یہ پہلو بھی رکھتے ہیں۔ جو عنصر کسی چیز کی تعمیر یا نشو و نما کا باعث ہوتا ہے وہی عنصر ایک خاص حد تک پہنچ کر اس کی تخریب کا موجب بن جاتا ہے۔ ہر زندہ چیز ایک لحاظ سے اسی وقت مرنا بھی شروع ہو جاتی

ہے جس وقت اس کی زندگی کا آغاز ہوا ہے۔ انسانی عمر کو بھی دو طرح دیکھ سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ہر سالگرہ پر خوشی منائی جائے کہ عمر میں ایک سال کا اضافہ ہو گیا ہے اور دوسرے یہ کہ ہر سالگرہ پر افسوس کیا جائے کہ انسان موت سے قریب تر ہو گیا ہے بچپن کے نشو و نما میں طفولیت کی موت شباب کے آغاز کا ایک پہلو ہے ؎

اسیرِ پنجۂ عہدِ شباب کر کے مجھے کہاں گیا مرا بچپن خراب کر کے مجھے

مغرب کے اساطین حکماء میں ہیگل کا تمام تر فلسفہ اسی ایک خیال کی ہمہ گیر تعبیر ہے۔ ہیگل نے تاریخ 'تہذیب و تمدن' مذہب علوم و فنون سب پر اس اصول کا اطلاق کیا ہے، اور ہر جگہ یہ استدلال کیا ہے کہ وجود کے ہر اثبات کے اندر سے اس کی نفی صادر ہوتی ہے۔ ہر وجود اپنے اندر اپنے تناقض کے عناصر بھی رکھتا ہے۔ وجود کے تخریبی پہلو اس کے تعمیری پہلوؤں ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ کائنات کے ہر شعبے کا ارتقاء اسی اصولِ نفی و اثبات کی بدولت ہوتا ہے۔

ہیگل کہتا ہے کہ اثبات محض یعنی وجود کی کسی ایک حیثیت کو برقرار رکھنے سے تغیر اور حرکت ناممکن ہو جائے گی اور زندگی آگے کی طرف نہ بڑھ سکے گی۔ ہیگل کا فلسفہ حرکت اور ارتقاء کا فلسفہ ہے۔ اور اس کے نزدیک یہ اسی طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ ہر تعمیر یا ترکیب اپنے داخلی اور منطقی ارتقاء ہی سے اپنی پہلی حیثیت کی نفی کے عناصر پیدا کرلے۔ فنا و بقا دو الگ الگ اور متضاد حقائق کا نام نہیں۔ فنا اور بقا ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ فنا کے بغیر بقا نہیں ہو سکتی اور بقا کے بغیر فنا کا تصور بے معنی ہے۔ وجود کے متعلق قرآن حکیم کا بھی بنیادی تصور یہی ہے۔

یخرج الحیّ من المیّت ویخرج المیّت من الحیّ خدا موت میں سے زندگی اور زندگی میں سے موت نکالتا رہتا ہے۔ خدا کی ربوبیت اسی اصول پر کام کرتی ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں پرورش، نشو و نما اور ارتقا کے اسباب مہیا کرنا۔ ایک طرف

خدا کو رب قرار دیا گیا ہے، اور دوسری طرف یہ بتایا گیا ہے کہ ربوبیت کا عمل کس طرح فنا و بقا کے ذریعے سے ظہور میں آتا ہے۔ اس زاویۂ نگاہ سے موت کوئی ڈراؤنی اور حیات کُش چیز نہیں۔ دریائے حیات کی موجیں اٹھتی اور گرتی رہتی ہیں۔ اسی عروج و زوال کا نام روانی ہے۔ انسان بھی جب چلتا ہے تو ایک قدم اٹھتا ہے اور دوسرا گرتا ہے۔ جب تک ایک قدم گرتا نہیں دوسرا قدم نہیں اُٹھ سکتا۔ ہیگل کے ماہیتِ وجود کا جو وجدان ایک ہمہ گیر فلسفہ کی آفرینش کا باعث ہوا۔ وہی وجدان غالب کے اس شعر میں موجود ہے۔ شاعر منطقی مقدمات قائم نہیں کرتا اور نہ منطقی استدلال کے ساتھ نتائج اخذ کرتا ہے۔ وہ اپنے وجدان کو بے استدلال محض ایک مؤثر تشبیہ یا تمثیل سے ادا کرتا ہے۔ حقیقتِ حکمت و شعر دونوں میں یکساں ہوتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ ایک کو عقلِ خنک فطرت نے بے سوز کر دیا ہے اور دوسرے کے طرزِ بیان میں سوز، تاثر اور دلکشی ہے۔

دوسرے مصرع میں غالب کو جو مثال سوجھی ہے وہ بھی انوکھی اور قابلِ داد ہے دہقان کے خونِ گرم سے بجلی کا پیدا ہونا بظاہر ایک شاعرانہ بات معلوم ہوتی ہے لیکن طبیعیات کے علم نے صدیوں کی تحقیقات کے بعد زمانۂ حال میں یہ بصیرت مشاہدہ اور تجربے سے حاصل کی کہ نور و نار اور برق و حرارت سب کی ماہیت ایک ہے۔ حرارت سے ہر طبیعی عمل پیدا ہوتا ہے۔ پھر ہر طبیعی عمل حرارت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ عمل سے حرارت پیدا ہوتی ہے اور حرارت سے عمل۔ اسی طرح حرارت سے برق اور برق سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ بھی ایک بنیادی حقیقت کی دو متبادل صورتیں ہیں۔ غالب کے وجدان نے عمل سے حرارت اور حرارت سے برق کی آفرینش کا مشاہدہ کر لیا۔ قبل اس کے کہ طبیعیات اپنی طویل تحقیقات سے اسے پایۂ ثبوت تک پہنچائے انسان کا تخیل ہمیشہ استدلال اور مادی ثبوت سے بہت آگے آگے چلتا ہے۔ وجدان

اور تخیل، عقلِ منطقی اور ثبوتِ تجربی کے مقابلے میں بہت زیادہ تیز رو ہیں۔ پاؤں کے مقابلے میں نگاہ بہت زیادہ سریع السیر ہے۔ نگاہ ایک لمحے میں جہاں جا پہنچتی ہے پاؤں کو وہاں پہنچتے ہوئے بڑا طویل عرصہ چاہیئے۔ اسی نگاہ سے انسان کروڑوں میل دور کے ستاروں کو بھی دیکھتا ہے۔ نگاہ سے زیادہ تیز رو عقل اور خیال ہے۔ پھر عقل اور خیال سے زیادہ تر دوررس اور تیز رو تخیل اور وجدان ہے۔ جو لوگ اس حقیقت سے واقف نہیں وہ شاعروں، عارفوں اور حکیموں کے وجدان کے متعلق ہمیشہ بدگمان رہتے ہیں۔ یہ ان کی سمجھ میں نہیں آسکتا کہ کس طرح کوئی شخص استدلال اور طبیعی تجربے سے قبل زندگی کی بنیادی حقیقتوں کے متعلق بصیرت کا اظہار کر سکتا ہے۔ مولانا روم دینی وجدان اور منطقی استدلال کا مقابلہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

پائے استدلالیاں چوبیں بود

منطقیوں کی ٹانگیں لکڑی کی ہوتی ہیں۔ لکڑی کی ٹانگ سے بھی انسان تھوڑا بہت چل لیتا ہے لیکن ڈگمگاتا ہوا اور نہایت سست رفتاری سے۔ اور ہر وقت ٹھوکر کھا کر گرنے کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں انسان میں دوسرے ملکات موجود ہیں جو منطقی استدلال اور طبیعی مشاہدے سے بے نیاز معلوم ہوتے ہیں اور ان دونوں کے مقابلے میں زیادہ یقین آور ہوتے ہیں۔

غالب اور ہیگل کا یہ وجدان کہ ہر تعمیر میں ایک خرابی کی صورت مضمر ہوتی ہے کارل مارکس کو بھی ایک حقیقت معلوم ہوا۔ لیکن اس کی نظر مادی اور معاشی دنیا تک محدود رہی۔ کارل مارکس کے تمام سوانح نگار لکھتے ہیں کہ وہ ایک عرصے تک ہیگل کے فلسفے سے بے حد متاثر رہا۔ اور آخر میں جب اس نے ساری توجہ معاشیات کی طرف منعطف کر دی تو بھی وہ مادیت اور معاشیات کے دائرے میں اسی اصول کو صحیح سمجھتا رہا۔ اس نے کہا کہ اسباب حیات کی آفرینش اور سامانِ زندگی کی تقسیم

SALEEM LIBRARY
1/S Sheranwala ...
Line Subhan Kh... Lahore

کئی منازل اور مدارج میں سے گزری ہے۔ ہر درجے میں جب ایک انداز نشو و نما پا رہا تھا تو اس کے اندر ہی سے ایسے عناصر پیدا ہو رہے تھے جو اس انداز کو فنا کر کے اسے لابدی طور پر ایک دوسرے انداز میں لا رہے تھے۔ جاگیرداری نے خود ایسے عناصر پیدا کر دیئے جو اسے فنا کر کے سرمایہ داری کی طرف لے آئیں۔ پھر گزشتہ دو صدیوں میں سرمایہ داری روز بروز زور پکڑتی گئی لیکن اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہ اپنی تخریب کے سامان بھی پیدا کرتی گئی۔ پہلے سرمایہ دار کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، پھر سرمایہ داری کے اصولوں ہی نے ان کی تعداد میں کمی کرنا شروع کی۔ بڑے بڑے گھڑیال اور مگرمچھ پیدا ہونے شروع ہوئے جنہوں نے نہ صرف عام مزدوروں کو نادار اور بے بس کر دیا بلکہ وہ چھوٹے سرمایہ داروں کو بھی ہڑپ کر گئے۔ نادار مزدور کثیر تعداد میں کارخانوں میں جمع ہوتے گئے۔ اس اجتماع نے ان میں اتحاد کی قوت پیدا کر دی اور مزدوروں میں اپنی بے پناہ طاقت کا شعور پیدا ہو گیا۔ یہ شعور بڑھتے بڑھتے اس حد تک جا پہنچے گا کہ جس سرمایہ داری نے اسے پیدا کیا ہے وہ اسے فنا کر دے گا۔ اگر سرمایہ داری کی ایسی شاندار تعمیر نہ ہوتی تو اس تخریب کے سامان بھی پیدا نہ ہوتے۔ ہر چیز کا کمال ہی اس کے زوال کا باعث ہوتا ہے۔ سرمایہ داری کی تعمیر ہی میں اس کی خرابی کی صورت مضمر تھی۔ جو آخر میں پوری طرح ظاہر ہو گئی۔ ادھر دہقان کا خونِ گرم بجلیاں پیدا کر رہا ہے۔ جو خرمنِ گندم کو تو نہیں لیکن ظالمانہ زمینداری اور جاگیرداری کے خرمن کو جلا دیں گی۔ دوسری جانب کاریگروں اور مزدوروں کا خونِ گرم سرمایہ داری کے لئے برق انگن ہو رہا ہے۔ غالب اور ہیگل کا وجدان معاشی دنیا میں خوفناک ثبوت مہیا کر رہا ہے لیکن یہ فلسفہ صرف معاشیات ہی تک صحیح نہیں۔ بلکہ نفسیات، روحانیات، تہذیب و تمدن اور وجود کے ہر شعبے پر قابلِ اطلاق معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے دلی کی زوال پذیر تہذیب میں پیدا ہونے والا شاعر حکیم کیسی دوررس بصیرت اور کیسا حقیقت رس وجدان

پیش کرگیا ہے۔

نعمت خاں عالی کا یہ شعر ؎

وارد نفسم آمد و رفت از پئے کشتن　　ہر لحظہ بمن مے کشد ایں تیغِ دو دَم را

بھی ایک حد تک اسی اصولِ حیات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو موجِ نفس بقائے حیات کا موجب معلوم ہوتی ہے اسی سے جسم کے اندر ایسے تغیّرات بھی ہو رہے ہیں جو آخر کار اس کی تحلیل کا باعث ہو جائیں گے۔ یہی تیغِ دو دَم رشتۂ حیات کاٹ کر رہے گی۔

نہ ہوگا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
حبابِ موجۂ رفتار ہے نقشِ قدم میرا

تھکن کی بے انتہا فراوانی اور میری ظاہر درماندگی سے بھی میرا ذوق، میرا شوق میری تمنّا، میرا عشق کم نہیں ہو سکتا۔ جب تک دل موجود ہے تمنّا بھی باقی ہے۔ زندگی کے مقاصد بھی باقی ہیں۔ زندگی جہاں بھی ہے وہ مقصد کوش ہے۔ بعض اوقات ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص زندگی سے عاجز آگیا ہے اور درماندہ ہو کر تمام آرزوئیں ترک کر بیٹھا ہے۔ اس کی شمعِ تمنّا بجھ گئی ہے اور اب محض دھوئاں اٹھ رہی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اس سے دھوکا نہ کھانا چاہیئے۔ زندگی روانی کا نام ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ہر وجود کسی نہ کسی سمت میں راہی ہے۔ بقول اقبالؔ ؎

ہر شے مسافر ہر چیز راہی　　کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی

قدم میں حرکت ہوتی ہے اور نقشِ قدم میں درماندگی اور سکون۔ لیکن غالبؔ کہتا ہے کہ زندگی سراپا حرکت ہے۔ اور اس کے جن پہلوؤں میں درماندگی معلوم ہوتی ہے وہ نظر کا دھوکا ہے۔ زندگی اگر موجِ رواں ہے تو اس کے نقشِ قدم بھی حباب کی طرح ہیں۔ حباب موج ہی میں سے پیدا ہوتا ہے اور موج ہی کے سینے

پر اپنے سیفنے چلاتا رہتا ہے۔ جب وہ پھوٹ جاتا ہے تو پھر موجِ رواں کا جزو بن جاتا ہے۔ حیاتِ انسانی کو دیکھئے آنے والوں کی زندگی گزر جانے والوں کے نقشِ قدم پر چلتی ہے۔ خصوصاً دنیا میں اعلیٰ درجے کے انسان جو نقشِ قدم چھوڑ گئے ہیں اگر وہ نقشِ قدم جامد اور ساکن ہوتے تو آئندہ نسلوں میں کس طرح حرکت پیدا کر سکتے۔ لیکن یہ نقشِ قدم خود سراپا حرکت اور حرکت آفریں ہیں۔ ذوقِ حیات کی فراوانی رکھنے والا کوئی شخص زندگی کی کسی منزل میں اگر درماندہ معلوم ہو یا اس دنیا سے گذر کر محض نقشِ قدم ہی چھوڑ جائے تو بھی یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ حرکتِ دریا سکونِ ساحل میں مبدّل ہو گئی ہے۔ جسم اور نفس دونوں کے لحاظ سے زندگی رواں اور دواں ہے۔ ذوقِ حیات کسی صورت میں معدوم نہیں ہوتا۔ کم و بیش ہوتا رہتا اور آرزوؤں کا رُخ بدلتا رہتا ہے۔ اور کسی نہ کسی منزل و مقصد کی طرف نفسی یا بدنی، ظاہری یا باطنی حیثیت سے قدم بڑھاتا رہتا ہے۔ زندگی انجمنِ آرزو ہے۔ ان دونوں کی ماہیت ایک ہی ہے۔ اسی لئے غالبؔ یہ تلقین کرتا ہے ؎

نفس نہ انجمنِ آرزو سے باہر کھینچ　　اگر شراب نہیں انتظارِ ساغر کھینچ

زندگی کی حرکت اور اس کا اضطراب غالبؔ کا خاص مضمون ہے جسے اس نے سو ڈھنگ سے باندھا ہے

سراپا رہنِ عشق و ناگزیرِ الفتِ ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

انسانی زندگی کے متعلّق یہ شعر حکمت سے لبریز ہے۔ انسانی زندگی کی امتیازی خصوصیت اس کی کشاکش ہے۔ انسان کی زندگی کا ایک عالم نہیں بلکہ وہ متعدّد عالموں پر مشتمل ہے۔ یہ زندگی مادی بھی ہے اور حیوانی بھی، نفسی بھی ہے اور روحانی بھی اسے مخلوق سے بھی

تعلق ہے اور خالق سے بھی۔ خالق نے آدم کو مٹی سے بنایا لیکن اس مٹی کے اندر اپنی روح بھی پھونک دی۔ اسی تنّاہی وجود میں لامتناہی آرزوئیں اور نصب العین رکھ دیئے یہ مختلف عالم اسے اپنی اپنی طرف کھینچتے رہتے ہیں.......................

......مادہ کہتا ہے تیرا خمیر مجھ سے ہے اس لئے تجھے میرے زیرِ نگین رہنا چاہیئے، تجھے سمجھ لینا چاہیئے کہ تو اصل میں مادہ ہے۔ حیوانیت کا عالم پکارتا ہے کہ تو حیوان ہے۔ بقائے حیات کی کشاکش نے تجھے سیدھا کھڑا ہونا اور سیدھا چلنا سکھا دیا ہے۔ اور تیرے چار پاؤں میں سے دو کو ہاتھوں میں تبدیل کر کے تجھے اچھے اعضا اور آلات مہیا کر دیئے ہیں۔ لیکن مقصدِ اصلی حیوانی زندگی کی بقا ہے۔ تجھے لازم ہے کہ بس اسی کی فکر کیا کرے۔ اس سے ماورٰی جو مقاصد ہیں وہ محض سیمیائی فریبِ تخیّل ہیں۔ اچھا جانور بننے کی کوشش کر۔ زندگی بقائے جسم اور بقائے نسل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کے بعد اس کا نفس بول اٹھتا ہے کہ نفس ہی اصل حقیقت ہے جسم اور مادہ ثانوی شئون ہیں۔ مادہ بذاتِ خود کوئی چیز نہیں۔ نفس کے احساسات اور تصورات نے موہوم کو موجود کی شکل دے دی ہے ؎

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ   عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی   ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

صورتِ وہمی بہ ہستی متہم داریم ما   چوں حباب آئینہ بر طاقِ عدم داریم ما بیدلؔ

جسم کی کیا حقیقت ہے نفس نے اپنے مقاصد کو پورا کرنے کے لئے مختلف آلات کی ایک مشین اپنے اندر ہی سے وضع کر لی ہے۔ جسم نفس کا ہتھیار اور خود نفس کی پیداوار ہے۔ نفس اپنے اندر ہی سے اپنا جسم اس طرح بناتا ہے جس طرح مکڑی اپنے باطن کے مواد سے جالا تنتی ہے۔

بقول عارف رومیؒ ؎

قالب از ما ہست شد نے ما ازو   بادہ از ما مست شد نے ما ازو

جسم نفس کا ہتھیار ہے۔ کاریگر کو جب کوئی دوسرا کام کرنا ہوگا تو اس ہتھیار کو چھوڑ کر دوسرے ہتھیار اپنے اندر سے پیدا کر لے گا۔ چیزوں میں جو خاصیتیں ہیں وہ اپنی ذاتی اور مستقل خاصیتیں نہیں بلکہ نفس نے اپنے ذاتی تعلقات اور اضافات سے پیدا کر لی ہیں۔ جب نفس اپنا وعدہ ختم کر چکتا ہے تو نفس سے ایک ماورٰی عالم میں سے روح بول اٹھتی ہے کہ نفس کا تعلق مختصر کائنات کے علم و ادراک سے ہے۔ اسے مظاہر اور صفات کا علم ہوتا ہے۔ ذات کا علم نہیں ہو سکتا۔ یہ حوادث کے باہمی روابط کو معلوم کر سکتا ہے لیکن جس ذات سے حوادث سرزد ہوتے ہیں اس کی کُنہ تک نہیں پہنچ سکتا یہ عقلِ جزوی کا مالک ہے۔ حقیقتِ کل اور عقلِ کل اس کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ روح کہتی ہے کہ جو وجدانِ حیات میرے اندر ہے وہ عقل و ادراک کے بس کی چیز نہیں۔ لہٰذا اصل حقیقت کی حامل اور اس سے آشنا میں ہوں، اور میرا انتہائی مقصد اپنی اصل سے وابستہ ہونا ہے۔ یہ ایک سرِ سربستہ ہے کہ میں اپنی اصل سے کس طرح جدا ہو گئی۔ لیکن اپنی اصل کی طرف واپس جانے کا جذبہ مجھ میں موجود ہے جو مجھے مضطرب رکھتا ہے۔ اسی لئے نہ میں محسوسات سے مطمئن ہو سکتی ہوں اور نہ معقولات سے۔ میری منزلِ مقصود نہ حیاتِ مادی ہے نہ حیاتِ حیوانی اور نہ حیاتِ نفسی۔ یہ تمام تنزلات اور منازل ہیں۔ مجھے اس سیڑھی سے پھر قدم بہ قدم اصل حقیقت کی طرف صعود کرنا ہے ؎

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

اسی رجعت الی الاصل کے جذبے کا نام عشق ہے۔ روح کہتی ہے کہ مجھے مجازی ہستی سے عشق نہیں بلکہ اس سے عشق ہے جو مصدرِ ہستی ہے۔ میں

اوپر کی طرف اٹھنا چاہتی ہوں۔ اور اپنے اصلی وطن کی طرف واپس ہونا چاہتی ہوں۔ منزلِ ما کبریاست ۔ رومیؔ ؎

ما بفلک بودہ ایم یارِ ملک بودہ ایم باز ہماں جا رویم خواجہ کہ آں شہرِ ماست

انسان کے اضطراب کی وجہ یہی ہے کہ وہ مختلف عالموں سے وابستہ ہے۔ اور ہر عالم اس کا مالک اور اس کا حکمران بننا چاہتا ہے۔ ہر عالم اپنے آپ کو عالمِ امر قرار دے کر بےچارے انسان کے لئے امّارہ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ادنیٰ درجات کی طرف کھینچنے والے نفس کو نفسِ امّارہ کہتے ہیں۔ عالمِ امر صرف الوہیت بیں ہے۔ باقی تمام عوالم عالمِ خلق سے تعلق رکھتے ہیں۔

غالبؔ نے اس شعر میں عشق اور ہستی کی جو دو اصطلاحیں استعمال کی ہیں وہ تشریح طلب ہیں۔ عشق کی تشریح جس قدر بھی ممکن ہو سکتی ہے وہ مولانا رومؔ نے کی ہے۔ اور ان کے بعد ان کے مریدِ خاص علّامہ اقبالؔ کا یہ ایک مخصوص موضوع ہے۔ عشق جذبے اور کشش کی شدّت کا نام ہے۔ جذب کا قانون ایک عالمگیر قانون ہے جو مادے سے لے کر نفس اور روح تک کارفرما ہے۔ اجرامِ فلکیہ کے تمام نظامات کا یہی قانون شیرازہ بند ہے۔ اس سے اوپر نباتات کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ مادے کو جذب کر کے اپنی حقیقت اور اپنی مقصد کوشی میں ضم کر دے۔ نباتی قوت مادے کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اور مادہ طوعاً یا کرہاً اس کی طرف کھنچتا ہے، جو نسبت مادے اور نباتات میں ہے اس سے ملتی جلتی نسبت نباتات اور حیوانات میں ہے۔ مولانا رومؔ اس سارے سلسلے کو عشق کے مظاہر قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سلسلہ خدا پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ والیٰ ربّک المنتہیٰ۔ وجود ہر جگہ بےتاب ہے، اور یہ بےتابی اسی جذب و عشق کی بدولت ہے۔ یہی عشق ارتقائے حیات کا باعث ہے۔ اسی کی بدولت ادنیٰ ہستی، اعلیٰ تر ہستی کی طرف عروج کرتی ہے۔

اور اعلیٰ تر میں اپنے آپ کو ضم کر کے خود اعلیٰ بن جاتی ہے۔ مادہ اور جسم اور عقل سب اسی کی پیداوار اور اسی کے مقاصد کے حصول کے مختلف آلات ہیں۔ اس عشق کی ماہیت کا پوری طرح انکشاف نہیں ہو سکتا ؎

عقل در شرحش چو خر در گِل بخفت رمزِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت

گرچہ تفسیرِ بیاں روشنگر است لیک عشقِ بے زباں روشن تراست

مولانا فرماتے ہیں کہ اس کا وجدان ہو سکتا ہے لیکن بیان نہیں ہو سکتا۔ جو وجود جس منزل میں ہے عشق اسے بلند تر منزل کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ حقیقی علم بھی عشق ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کے مقابلے میں کتابی علم بعض اوقات حجابِ اکبر بن جاتا ہے ؎

عشق ہے ام الکتاب، علم ہے ابن الکتاب اقبالؔ

جب کتابی علم سے انسان اصل حقیقت تک نہیں پہنچتا تو عشق پکار اٹھتا ہے ؎

صد کتاب و صد ورق در نار کُن

اس عشق اور اس کے مقصود کے علاوہ باقی ساری موجودات کو جو انسان کو اپنی طرف کھینچتی اور اعلیٰ تر منازل کی طرف اس کی پرواز کو روکتی ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں ہستی کہتے ہیں۔ ہستی اپنی کسی منزل میں بھی باطل اور بے حقیقت نہیں۔ لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس میں فرقِ مراتب ہے۔ جب ادنیٰ اعلیٰ کی طرف بڑھے تو یہ حقیقت کا تحقق ہے۔ لیکن جب اعلیٰ کی صلاحیت رکھنے والا وجود ادنیٰ منزل کی طرف جھکے تو یہ حقیقت سے دوری ہے۔ انسان میں یہ صلاحیت بالقوۃ موجود ہے کہ وہ مادہ حیوانیت اور نفس سے اوپر کی طرف صعود کر سکے۔ جب وہ ایسا نہیں کرتا تو ادنیٰ تر منازل کی طرف اس کا تنزّل ہوتا ہے۔ مولانا رومؔ معراجِ نبویؐ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ؎

عشق نے بالا نہ پستی رفتن ست — عشقِ حق از حبسِ ہستی رستن است

عشق فضائے آسمانی اور عالم مکانی میں اوپر یا نیچے جانے کا نام نہیں ۔

عشقِ حق کا مفہوم حبسِ ہستی سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ عام خیال ہے کہ خدا تک پہنچنے کے لئے نبیؐ کو افلاک عبور کرنے پڑے گویا خدا بھی متحیز مکان وجود ہے۔ جو مکانی بلندی پر رہتا ہے۔ اور اس تک پہنچنے کے لئے فضا کے طبقات طے کرنے پڑتے ہیں عارفانِ معنی شناس نے کبھی اسے یوں نہیں سمجھا۔ مولانا رومؔ کے مندرجہ صدر شعر کے مضمون کو سرمدؔ نے اور بلند اور حکیمانہ بنا دیا ہے ؎

آں راکہ سرِ حقیقتش باور شد — خود پہن تر از سپہر پہناور شد
ملّا گوید کہ بر شد احمدؐ بفلک — سرمدؔ گوید فلک بہ احمدؐ در شد

جس شخص پر حقیقت منکشف ہو جاتی ہے اس کی ہستی خود افلاک سے وسیع تر ہو جاتی ہے۔ ملّا کہتا ہے کہ احمدؐ پرواز کر کے فلک پر پہنچے، لیکن سرمدؔ کہتا ہے کہ واقعہ اس کے برعکس تھا۔ اور ہوا یہ کہ فلک خود قلبِ احمدؐ کی وسعتوں کے اندر داخل ہو گیا۔ جسے معراج کہتے ہیں وہ خود عشق ہی کا کمال ہے۔ کیونکہ عشق کا مقصد ہی ہستی کو عروج کی طرف لے جانا ہے۔ روحِ انسانی کے عروج میں مادی اور جسمانی عالم بہت پیچھے رہ جاتے ہیں۔ اور ان عالموں سے عبور کرنا عبورِ مکانی یا مرورِ زمانی سے تعلق نہیں رکھتا۔ یہ روحی ترقی، نظریہ حیات اور عشقِ لامحدود کی ترقی ہے۔ اکبرؔ فرماتے ہیں ؎

روح کو کیوں بے خودی مقصود ہے — عشق بے حد ہے خودی محدود ہے

خودی بھی صوفیہ کی اصطلاح میں نفس کی اس کیفیت کا نام ہے جو محدود کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہستی اور خودی جا بجا مترادف استعمال ہوتے ہیں۔ علامہ اقبالؔ کے ہاں خودی کی اصطلاح نے دوسرے معنی پہن لئے

SALEEM LI... ARY
I/S Sher ... Gate,
...ne Subhan Kh... Lahore.

ہیں وہ روح کی حقیقت کے لئے خودی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اسی لئے خودی کی ترقی کو عشقِ حقیقی کی ترقی قرار دیتے ہیں۔

غالبؔ نے اس شعر میں اپنی بابت جس مصیبت کا اظہار کیا ہے۔ اس مصیبت میں کم و بیش تمام انسان مبتلا ہیں۔ شاید ہی کوئی ایسا انسان ہو جس میں اعلیٰ جذبات بالکل مفقود ہوں۔ لیکن عام طور پر انسان یکسو نہیں ہو سکتا۔ وہ کم از کم دو عالموں کی سرحد پر رہتا ہے ؎

آدمی زادہ طرفہ معجون است — از فرشتہ سرشتہ وز حیواں
گر کند میل ایں شود بد ازیں — ور کند میل آں شود بہ ازاں

ایک میلان اسے مسجودِ ملائک بنانا چاہتا ہے اور دوسرا میلان اسے ساجدِ شیاطین۔ غالبؔ کے اس بیان میں ذرا تناقض پیدا ہوتا ہے۔ ایک طرف وہ اپنے آپ کو سراپا رہنِ عشق کہتا ہے اور دوسری طرف ناگزیرِ الفتِ ہستی۔ اگر حقیقت میں سراپا رہنِ عشق ہوتا تو عارفِ کامل ہو کر الفتِ ہستی سے رستگاری حاصل کر لیتا پوری طرح رہنِ عشق ہوتا تو ہستی کی پستی اور کشاکش سے چھوٹ جاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ عشق کا جذبہ اس میں موجود ہے جو اسے پستی سے بلندی اور ہستی سے معدومیت کی طرف اٹھانا چاہتا ہے۔ لیکن یہ جذبہ اتنا قوی نہیں کہ الفتِ ہستی کو معتد بہ مقدار میں کم کر سکے۔ یہ حالت عام انسانوں کی حالت ہے۔ اور اس لحاظ سے غالبؔ کوئی مستثنیٰ شخص نہیں۔ انسانی زندگی کی ٹریجڈی یا المیہ یہی ہے کہ عشق اور ہستی کی کشاکش کچھ برابر برابر رہتی ہے ؎

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر — کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

انسان کے اندر بلند اور پست دونوں قسم کی آرزوئیں دست و گریباں رہتی ہیں اسی لئے اس کا نفس امارہ اور لوامہ تو ہوتا ہے لیکن مطمئنہ نہیں ہونے پاتا۔ مگر

جن شخصوں میں قوتِ خیال اور وسعتِ افکار دوسروں سے بہت زیادہ ہوں اور تاثر کے لحاظ سے عام لوگوں کی نسبت بہت زیادہ حسّاس ہوں اور دوسری طرف قوتِ ارادی اور قوتِ عمل کمزور ہوں ان لوگوں میں نصب العین کی بلندی اور عمل کی پستی کا تضاد غیر معمولی طور پر روح فرسا ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے غالب نے اپنی نسبت جو کچھ کہا ہے اگرچہ کثرت سے انسانی زندگی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور انسان کی ناقابلِ علاج بے اطمینانی کا بڑا موجب یہی ہے لیکن غالب جیسے شخصوں کی حالت دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قابلِ رحم ہوتی ہے۔ جب کبھی بلندیٔ فکر اور علوِّ مقصد کی بدولت ان کے ادنیٰ میلانات پر کاری حملہ ہوتا ہے اور وہ میلانات سوختہ ہوئے معلوم ہوتے ہیں تو وہ افسوس کرنے لگتا ہے۔ جس برق کی عبادت کا دم بھرتا تھا جب وہ ادنیٰ آرزوؤں کے خرمن پر گرتی ہے تو پشیمان ہونے لگتا ہے کہ کاش ایسا نہ ہوتا۔ عشق کی بجلی اور ہستی کے خرمن کے متعلق اقبال کا کیا اچھا شعر ہے ؎

ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یا رب جل گئی مزرعِ ہستی تو اُگا دانۂ دل

بقدرِ ظرف ہے ساقی خمارِ تشنہ کامی بھی
جو تو دریائے مے ہے تو میں خمیازہ ہوں ساحل کا

اے ساقی، جتنا تیرا ظرف یا حوصلہ بادہ بخشی میں بڑھا ہوا ہے میری طلب بھی اسی نسبت سے ہے۔ ساحل کا خمیازہ یا انگڑائی بڑی بلیغ اور معنی پرور تشبیہ ہے۔ خمار یعنی نشہ کے اترتے وقت شراب خوار کو انگڑائیاں آنے لگتی ہیں۔ اس اعضا شکنی کا علاج بالمثل یہ ہوتا ہے کہ ایک جام اور مل جائے تاکہ یہ خمار کی تکلیف دہ کیفیت پھر نشے کے سرور میں تبدیل ہو جائے۔ ساحل کو دریا ہی نے بنایا ہے

جس انداز کا دریا ہوتا ہے اس انداز کا اس کا کنارہ بھی ہوتا ہے، ساحل کی وسعت دریا کی وسعت سے ہم کنار ہوتی ہے۔ ساحل کے لب ہمیشہ دریا کی موجوں سے تر رہتے ہیں لیکن ساحل کی پیاس نہیں بجھتی۔ یونانی دیو مالا میں ہے ٹینٹیلس کو یہ جانکاہ سزا دی گئی کہ وہ ہمیشہ ٹھوڑی تک پانی میں ڈوبا رہے لیکن پانی پینے نہ پائے۔ ساحل کی کیفیت بھی کچھ ایسی ہی ہوتی ہے۔ پانی اس کے جسم کو چھوتا رہتا ہے۔ لبوں تک تری بھی پہنچتی ہے لیکن پانی حلق سے نیچے نہیں اترتا اور پیاس بدستور قائم رہتی ہے۔ اس شعر میں اگر شراب اور ساقی کو مجازی معنی میں لیا جائے تو بھی اس میں کافی حقیقت اور لطافتِ بیان ہے۔ لیکن اگر دریا سے لامحدود اور تشنگیٔ ساحل سے انسان کی ناقابل تسکین تمنا مراد لی جائے تو اس کے معانی میں بہت گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ حیاتِ لامتناہی یا ذات و صفاتِ الٰہی کا تعلق نفسِ انسانی سے کس قسم کا ہے۔ وہ معقولات سے زیادہ تشبیہات ہی میں ادا ہو سکتا ہے۔

ہیچ ماہیات اوصاف کمال کس نداند جز بآثار و مثال (رومی)

میرے نزدیک اس تعلق کو سمجھنے سمجھانے کے لئے کوئی مثال دریا اور ساحل سے زیادہ مؤثر اور دل نشین نہیں ہو سکتی۔ حیاتِ لامتناہی کو اکثر دریا سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ خصوصاً وحدتِ وجود یا توحیدِ وجودی کے قائل اس تشبیہ کو بہت پسند کرتے ہیں۔ سحابی نجفی کی ایک رباعی ہے ؎

عالم بخروش لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُو ست غافل بگماں کہ دشمن است یا دوست
دریا بوجود خویش موجے دارد خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

سارا عالم خدا کے وجودِ لامحدود کا ایک ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر ہے۔ اس کے متعلق دوستی یا دشمنی کے تصورات حقیقت سے غافل لوگوں نے تراش لئے ہیں۔ یہ دریا اپنی لہریں اپنے ذوقِ وجود سے اُٹھاتا ہے لیکن اس کے اندر تیرنے یا

تھپیڑے کھانے والا تنکا سمجھتا ہے کہ دریا اس سے کشتی لڑ رہا اور خواہ مخواہ دست بہ گریباں ہو رہا ہے۔ سحابی نے وجودِ لا محدود کے سمندر کے مقابلے میں انسان کو ایک تھپیڑے کھانے والا تنکا قرار دیا ہے۔ اس سے انسان کی حیثیت صفر ہو جاتی ہے۔ اور اس کے تمام اقدارِ حیات بے معنی بن جاتے ہیں۔ نفسِ انسانی کا جو تعلق حیاتِ لا متناہی سے ہے اس کی کوئی خاطر خواہ تشریح یا وضاحت اس مثال سے نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس غالبؔ کی تشبیہ کو دیکھئے کہ کس قدر بلیغ اور حقیقت سے کس قدر قریب ہے۔ حیاتِ لا محدود کا کوئی ایسا پہلو نہیں جس سے نفسِ انسانی علم و عمل یا تاثر و تصوّر کی بدولت بالواسطہ یا بلا واسطہ کچھ نہ کچھ تعلق نہ رکھتا ہو عالمِ کبیر کے مقابلے میں انسان عالمِ صغیر سہی لیکن سارا عالمِ کبیر اس میں منعکس ہوتا ہے۔ اور یہ سارے عالمِ کبیر کا جائزہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اجرامِ فلکیہ کو ناپتا اور تولتا ہے۔ بقول مولانا رومؔ فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر اپنے عمل سے نہ سہی اور اپنے حکم سے بھی نہ سہی لیکن اپنی تمنائے لا متناہی سے وہ حیاتِ لا محدود سے ٹکراتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اس کا یہ تصادم یا تعلّق دریا و ساحل کا سا تعلّق ہے۔ خدا سے جدا ہو جانے پر بھی وہ خدا کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ دنیا میں اور جتنی مخلوق ہے اس کی تمنّا اپنی جبلّت اور اپنے وظیفہ حیات تک محدود ہوتی ہے۔ شجر و حجر، شمس و قمر محدود ہستیاں ہیں۔ اگر ان میں کسی قسم کا شعور ہے تو وہ شعور بھی اپنے ماحول قریبی کے دائرے تک محدود ہو گا۔ تمام جانوروں کا بھی یہی حال ہے۔ فقط انسان ہے جو بظاہر ایک محدود ہستی معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسرے حیوانوں اور اس میں کچھ زیادہ جسمانی اور حیوانی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن اس محدود کے اندر علم و تمنائے لا متناہی کا میلان رکھ دیا ہے۔ کائنات جتنی وسیع ہے اس سے زیادہ اس کے نفس میں

وسعت کی صلاحیت ہے۔ کیونکہ یہ نفس موجودات کے علاوہ موہوم عالموں کی بھی تعمیر کر لیتا ہے۔ اگر نفس عالم ہے اور کائنات معلوم تو عالم معلوم کو اور شاہد مشہود کو اپنے اندر احاطہ کر لینے کی وجہ سے اس سے وسیع تر ہو گا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ نفسِ انسانی ساحل کی طرح حیاتِ لا محدود سے ہم کنار رہتا ہے۔ دریا اس کے ساتھ ساتھ لگا ہوا بھی ہے اور اس سے دور بھی ہے۔ اس تعلق میں قرب اور دوری ہم آغوش ہو گئے ہیں۔ انسانی زندگی ایک نہ بجھنے والی پیاس ہے۔ لا متناہی کی تمنّا اسے کسی محدود شے سے مطمئن نہیں ہونے دیتی۔ اسی خیال کو غالبؔ نے اس شعر میں ادا کیا ہے ؎

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا یاں آ پڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

ہر تمنا کی تسکین کے بعد فوراً دوسری تمنّا یا اس سے وسیع تر تمنّا دل میں پیدا ہوتی ہے۔ دنیا کی ہوس رکھنے والوں کا بھی یہی حال ہے۔ اور خدا کی طرف بڑھنے والوں کی بھی یہی کیفیت ہے۔ جو کچھ بھی حاصل ہو جائے اس سے وراء اور وراء الورا پھر باقی رہتا ہے۔ ایک طرف حیاتِ لا محدود اور دوسری طرف انسانی نفس میں تمنائے حیاتِ لا محدود ؎

ہر لحظہ نیا طُور نئی برقِ تجلّی اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے اقبالؔ

زندگی ایک پیاس اور ایک تلاش ہے۔ یہاں ہر نشے کے بعد ایک خمار اور خمار کے بعد ایک نئے نشے کی کیفیت رہتی ہے۔ غالبؔ کی خمیازۂ ساحل اور ظرفِ دریا کی تشبیہ سے بہتر کوئی مثال نفسِ انسانی اور حیاتِ لا محدود کا تعلّق واضح نہیں کر سکتی۔

محرم نہیں ہے تُو ہی نوا ہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا

کائنات میں ہر چیز کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ کچھ حس کے ذریعے سے کچھ علم کے واسطے سے اور کچھ وجدان کی بدولت باطن کا مسلسل انکشاف ہوتا رہتا ہے۔ لیکن ہر باطن کے اندر ایک دوسرا باطن ہے۔ اس لئے انکشاف کہیں حقیقتِ کلّی سے دوچار نہیں ہوتا۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے جیسا کہ بعض ظاہر بین یا بین کا خیال ہے کہ وجود ایک کھلی ہوئی حسی اور ادراکی حقیقت ہے۔ جو کچھ حاضر ہے بس اتنا ہی ہے اور غائب کچھ نہیں۔ دوسری طرف یہ بھی غلط ہے کہ ہستی راز ہی راز ہے جس سے کوئی آشنا نہ ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اصلی صورت حال یہ ہے جسے اقبالؔ نے اس تشبیہ میں ادا کیا ہے کہ ؎

کسوتِ مینا میں مے مستور بھی عریاں بھی ہے

صراحی کے اندر شراب شیشے کی قبا پہنے ہوئے کچھ چھپی ہے اور کچھ ظاہر ہے۔ ٹینی سن اِن میموریم میں الفاظ کے متعلق کہتا ہے کہ الفاظ بھی فطرت کی طرح ہیں۔ جس کے اندر روحِ معنی نیم ظاہر اور نیم پوشیدہ رہتی ہے۔ عالم و عارف کا کام یہ ہے کہ ظاہر کے اشارات سے باطن کے رموز تک پہنچنے کی کوشش کرے۔ اس پر جاہل کے مقابلے میں بہت زیادہ انکشاف ہو گا۔ لیکن جس قدر زیادہ انکشاف ہو گا اسی قدر زندگی کے راز ہونے کا بھی احساس اس میں ترقی کرتا جائے گا۔ علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ حیرت میں بھی اضافہ ہو گا۔ افلاطون کہتا ہے کہ علم حیرت میں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اگر وہ ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیتا کہ حیرت ہی میں ختم ہوتا ہے تو بات پوری ہو جاتی ؎

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی　　معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

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

ہستی کا یہ عالم ہے کہ نہ وہ پورے اسرار کھول کر رکھ دیتی ہے اور نہ بالکل خاموش ہے۔ علامات و اشارات یا قرآنِ کریم کی زبان میں یوں کہیں کہ آیات ہر طرف پھیلی ہوئی ہیں۔ اہلِ نظر اور صاحبِ بصیرت کے لئے دعوتِ فکر صلائے عام ہے ہستی راز ہے اور آخر تک راز ہی رہے گی۔ لیکن غالبؔ کہتا ہے کہ اس کے ساز سے نغمے نکلتے رہتے ہیں۔ بقول اقبال ؎

تو ذرا چھیڑ تو دے تشنۂ مضراب ہے ساز

نغمے تاروں سے نکلنے کے لئے بے تاب رہتے ہیں، انسان کو چاہئے کہ وہ نواہائے راز کا محرم ہو، جب فطرت زبانِ حال سے کچھ کہہ رہی ہو تو وہ اسے سمجھ سکے۔ اگر وہ محرم ہوتا جائے تو ہر برگِ درختانِ سبز معرفتِ کردگار کا دفتر بن جاتا ہے۔ حقیقت نقاب پوش اور حجاب پسند ہے۔ لیکن اس نقاب سے حسنِ باطن چھن کر نکلتا رہتا ہے۔ اور اس حجاب کے پردے پردۂ ساز کی طرح نوا آفریں ہیں۔ اس نوا کو گوشِ دل ہی سن سکتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ ارض و سمٰوات کی موجودات میں ہر شے مصروفِ تسبیح ہے لیکن تم اس تسبیح کو نہیں سُن سکتے۔ اس شنوائی کے لئے دوسری قسم کے کان درکار ہیں۔ حقیقت کا بہرا وہ شخص ہے جس کے لئے فطرت کسی طرح راز کا انکشاف نہیں کر رہی یا اس کے لئے کوئی راز ہے ہی نہیں یا وہ فطرت کو ایسی آہنی دیوار سمجھتا ہے جس کے پیچھے فطرت نے اپنے اسرار اس طرح بند کر رکھے ہیں کہ کوئی اس سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ عوام کی فطرت یہ ہے کہ وہ جلدی سے کسی چیز کو مطلقاً معلوم سمجھ لیتے ہیں۔ انھیں روزمرہ جن چیزوں کے دیکھنے کی عادت ہے۔ ان کی حقیقت کو بالکل ظاہر سمجھتے ہیں۔ اور جب بات کرتے ہیں تو بڑے دعوے سے بات کرتے ہیں۔ اہلِ دین میں بھی جو تنگ نظر اور ظاہر پرست ہیں وہ خدا اور حیات و کائنات کی آفرینش اور مقاصدِ فطرت کی بابت اس طرح

بات کرتے ہیں ۔ گویا خالقِ فطرت نے اپنی پوری سکیم اور ساری مشیّت کھول کر ان کے سامنے رکھ دی ہے ۔ اس قسم کے دعوے جہالتِ مرکّب سے سرزد ہوتے ہیں ۔ غالبؔ کے شعر سے ملتا ہوا مضمون عرفیؔ کے اس شعر میں ملتا ہے ؎

ہر کس نہ شناسندۂ راز است وگرنہ ایں ہا ہمہ راز است کہ معلومِ عوام است

ہر شخص اسرار کو پہچاننے والا نہیں ورنہ جو باتیں معلومِ عوام شمار ہوتی ہیں وہ بھی سب راز ہی راز ہیں ۔ راز کے جزوی انکشاف کے ساتھ راز کا احساس اسی کا نام عرفان ہے ۔ ہر حجاب پردۂ ساز بن کر جو نوا پیدا کر رہا ہے ۔ اسے سننے کی صلاحیّت ہونی چاہیئے ۔ لیکن نوا ہائے راز کو کسی قدر سننے اور سمجھنے کے یہ معنی نہیں ۔ کہ علم کے کمال نے حیرت ختم کر دی ہے ۔ عوام مذہبی یقین کے لئے انبیأ اور اولیأ سے خوارقِ عادت معجزات طلب کرتے ہیں ۔ جو چیزیں ان کی نظر کے سامنے ہیں ، اور جو واقعات اور حوادث ان کے مشاہدے اور تجربے میں آتے ہیں وہ ان کے لئے حیرت انگیز نہیں ہوتے ۔ اور ان سے خدا کی قدرتِ کاملہ کا کوئی انکشاف ان پر نہیں ہوتا ۔ ٹالسٹائی ایک جگہ لکھتا ہے ۔ عوام عیسائیت کی صداقت کا ثبوت اس میں پاتے ہیں کہ مسیحؑ کی پیدائش بغیر باپ کے ہوئی ۔ ان کے نزدیک اس غیر معمولی واقعے سے خدا کی قدرت اور مسیحؑ کی صداقت کا اظہار ہوتا ہے ۔ مگر میرے نزدیک خدا پر یقین لانے کے لئے وہی معجزہ کافی ہے جو ہر روز ہوتا ہے کہ انسان ماں اور باپ کے ملاپ سے پیدا ہوتے ہیں ۔

اعجاز طلب جہلاء کو قرآن کریم بھی عام فطرت کے مظاہر کی طرف توجہ دلاتا ہے ۔ یہ تمام آیات جو تمہارے سامنے پھیلی ہوئی ہیں اگر ان سے تم میں بصیرت اور عقیدہ پیدا نہیں ہو سکتا تو خوارقِ عادت سے کیا پیدا ہوگا ۔ اسے بھی یہ کہہ کر ٹال دو گے کہ ھٰذا سحر مبین یہ تو کھلا ہوا جادو ہے ۔ اسرار

کے انکشاف کے ساتھ حیرت کی افزائش اور راز کا احساس حقیقی عرفان اور پاکیزہ ایمان کا سرچشمہ ہے ۔ ایک وہ عالم ہے جو سمجھتا ہے کہ میں کنہِ حیات کو پا گیا ہوں اور حقیقتِ کُلّی کا دانائے راز ہو گیا ہوں ۔ یہ عالم حقیقت میں جاہل ہے ۔ جاہلِ مطلق نہیں تو جاہلِ اضافی ضرور ہے ۔ دوسرے وہ جاہل ہے جس کے لئے معلوم عوام چیزوں میں کوئی راز نہیں ، ان دونوں گدھوں میں فرق ضرور ہے ۔ لیکن دونوں گدھے ہیں ۔

ہے خیالِ حُسن میں حُسنِ عمل کا سا خیال
خُلد کا اک در ہے میری گور کے اندر کھلا

حُسن کی کیا ماہیّت ہے ۔ ہستی میں حُسن کا کیا مقام ہے ۔ انسانی نفس سے حُسن کا کیا تعلق ہے ۔ اور انسانی زندگی پر حسن پسندی ، حُسن پروری اور حُسن آفرینی کا کیا اثر پڑتا ہے ۔ یہ تمام بڑے گہرے سوالات ہیں ، حکیموں ، عارفوں ، شاعروں ، فنونِ لطیفہ کے ماہروں اور سائنسدانوں نے ان پر طبع آزمائی کی ہے ۔ ہر ایک نے لطیف نکات پیدا کئے ہیں ۔ لیکن کسی متفقہ نتیجے پر نہیں پہنچے ۔ ایک دوسرے شعر میں ہم عشق کی کسی قدر تشریح کر چکے ہیں ۔ اور رومیؔ کا یہ قول بھی نقل کر چکے ہیں کہ عشق کی پوری تشریح عقل و بیان سے نہیں ہو سکتی ۔ جو اس لذّت سے آشنا ہوتا ہے وہ کچھ جانتا ہے ۔ اور جو اس سے آشنا نہیں وہ اس کی ماہیت کو کسی بیان سے نہیں سمجھ سکتا ۔ عشق کا تعلق حسن سے ہے ۔ عشق کی بہت سی قسمیں ہیں ۔ ہر مخصوص قسم کے حسن سے مخصوص قسم کا عشق پیدا ہوتا ہے ۔ فطرت کے مظاہر میں بھی حسن ہے ۔ صورتِ انسانی میں بھی حسن ہے ۔ آواز میں حسن ہے ، رفتار میں حسن ہے ، گفتار میں حسن ہے ۔ علم میں بھی ایک طرح کا حسن ہے ، اور عمل میں بھی ایک طرح کا حسن ہے ۔ زہد و عبادت میں ایک قسم کا حسن ہے اور رندی و قلندری میں دوسری قسم کا ۔ جو

جیسا اتنے رنگوں اور اتنے اندازوں میں صورت پذیر ہو اس کی تعریف و تحدید امرِ محال ہو جاتا ہے۔ علم کے متعلق اقبالؔ کہتا ہے ؎

علم میں بھی سرور ہے لیکن   یہ وہ جنّت ہے جس میں حور نہیں

جنت حسن و جمال کی کیفیت کا نام ہے۔ لیکن جنتیں بھی کئی ہیں اور ہر جنت کے مختلف دروازے ہیں۔ مختلف طبیعتوں اور مختلف اعمال کے لوگ مختلف دروازوں سے داخل ہوں گے۔

جنت کی قسموں کے متعلق احادیث میں بہت کچھ ملتا ہے۔ اور عرفا نے بھی بہت کچھ بیان کیا ہے۔ اقبالؔ بھی ایک قطعے میں دو تین اور اقسام بیان کرتا ہے ؎

بہشتے بہرِ پاکانِ حرم ہست   بہشتے بہرِ اربابِ ہمم ہست
بگو با مسلمِ ہندی کہ خوش باش   بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست

ایک جنّت ہمت کا صلہ پانے والوں کے لئے ایک جنّت عابدوں کے لئے ہے۔ ایک جنّت وہ ہے جو خدا اپنی رحمتِ بے کراں سے بے عمل ہی کسی کو بخش دے گا۔ طنزاً کہتا ہے کہ ہندوستان کے بے عمل مسلمانوں کو اگر ملی تو شاید یہی جنت ملے گی۔

افلاطون نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ زندگی کے انتہائی اقدار کیا ہیں۔ تمام ہستی خیرِ برترین سے صادر ہوتی اور اسی کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ خیرِ برترین ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ لیکن اس وحدت کے تین پہلو ہیں۔ حُسن، حق اور اخلاقی فضیلت۔ یہ تینوں چونکہ ایک ہی وحدت کے پہلو ہیں اس لئے یہ ایک دوسرے کا آئینہ ہیں حق یا صداقت جب مظاہر میں ظاہر ہو تو حُسن بن جاتی ہے اور حُسن بن کر روح کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ حق اگر عالمِ عقلی میں رہے تو اسے حکمت کہتے ہیں اور عالمِ عملی میں آجائے تو اخلاق بن جاتا ہے۔ اخلاق

کے اندر حق بھی ہے اور حسن بھی۔ اسی طرح حُسن کے اندر حق اور اخلاق دونوں مضمر ہیں۔ انگلستان کا مشہور شاعر کیٹسؔ کہتا ہے کہ حُسن حق ہے اور حق حُسن ہے۔ میں یہی جانتا ہوں اور اس کے سوا کچھ جاننے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کرتا۔

اقبالؔ نے شیکسپیئر پر جو نظم لکھی ہے اس میں بھی اسی افلاطونی خیال کا اظہار کیا ہے ؎

حُسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن   دلِ انساں کو ترا حُسنِ کلام آئینہ

اگرچہ حُسن، حق اور اخلاق ایک ہی حقیقت کے شئون ہیں۔ لیکن انسانی طبائع کے انفرادی تفاوت کی وجہ سے ان تینوں کا مساوی تحقق ایک فرد میں شاذ و نادر ہی ہو سکتا ہے۔ بعض طبائع حکمت پسند ہوتی ہیں۔ قرآن اپنے آپ کو کتابِ حکیم کہتا ہے۔ اور حکمت کو خیرِ کثیر قرار دیتا ہے۔ اسی لئے علماؔ کا بڑا درجہ ہے جو خدا کی کائنات و آیات میں اس کی حکمتوں کی تحقیق میں لگے رہتے ہیں۔ پھر بعض لوگ طبعاً حکمت کے مقابلے میں عمل کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں اور اعمالِ صالحہ سے اپنے اور دوسروں کے لئے حیاتِ طیبہ پیدا کرنے میں کوشاں رہتے ہیں ایک تیسرا طبقہ ہے جو ہر چیز میں حُسن تلاش کرتا ہے۔ اور عمل کے لحاظ سے حُسن آفرینی کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔ حسن بھی خدا کی ایک صفت ہے اَللّٰہُ جَمِیْلٌ وَّیُحِبُّ الْجَمَال اللہ خود حسین ہے اور حُسن سے محبت کرتا ہے۔ یہ بحث لاحاصل ہوگی کہ حقیقت کے ان تین پہلوؤں میں سے کس کی طرف راغب ہونے والا شخص دوسروں سے افضل ہے ؎

ہر کسے را بہرِ کارے ساختند   میل دے اندر دلش انداختند

جس شخص کو جو طبیعت عطا کی گئی ہے اس کے لئے اس کے مطابق کام ہی پسندیدہ اور آسان ہوتا ہے۔ کُلٌّ مُیَسَّرٌ لِّمَا خُلِقَ لَهٗ

حُسن آفرینی کے فنون کو فنونِ لطیفہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ حُسن ایک لطیف شے ہے۔ فطرت کے مقاصد میں سے حُسن آفرینی بھی ایک مستقل مقصد معلوم ہوتا ہے۔ پھولوں میں جو رنگا رنگ کا حسن فطرت پیدا کرتی ہے۔ ذوقِ حُسن کے سوا اس کا کوئی اور مقصد معلوم نہیں ہوتا۔ جا بجا محسوس ہوتا ہے کہ حُسن بذاتہٖ ایک مقصد ہے۔ حُسن انسان کو فطرت کی ماہیت سے آشنا کرتا ہے۔ بعض صوفیہ نغمہ اور حسنِ صوت کو کاشفِ حقیقت سمجھتے ہیں۔ مولانا رومؔ نے مثنوی کا آغاز نے سے کیا ہے اور نے کو مجازی اور حقیقی دونوں معنی میں استعمال کیا ہے۔

رباب کے متعلق کیا لاجواب اور وجد آفریں شعر کہا ہے ؎

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست　　　از کجا مے آید ایں آوازِ دوست

رباب کی مادی حیثیت کو دیکھو تو اس کے سوا کچھ نظر نہیں آتا کہ اس میں خشک تار ہیں، خشک لکڑی ہے اور اس پر خشک پوست منڈھا ہوا ہے۔ ایسی معمولی سی مادی ساخت میں سے آوازِ دوست یعنی خدا کی آواز کیونکر نکل آتی ہے۔ خدا کے دوست ہونے کا احساس اور طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے لیکن نغمے سے خاص طور پر یہ تاثر دل میں اُبھرتا ہے۔ ایک دوسرے شعر میں فرماتے ہیں کہ ؎

سرِ پنہاں است اندر زیر و بم　　　فاش گر گویم جہاں برہم زنم

سُروں کے اتار چڑھاؤ میں ایک ایسا رازِ پنہاں ہے کہ اگر اسے علانیہ بیان کر دوں تو لوگوں کے افکار میں ہلچل پڑ جائے۔

مصوروں اور مطربوں کی طرح شعرا کا طبقہ بھی حُسن کار طبقہ ہے۔ شعر میں موسیقی بھی ہوتی ہے اور تاثرات و افکار کا جادو بھی جس سے اچھا شعر سحرِ مرکب بن جاتا ہے۔ اچھے شاعر کی نظر حُسن جُو ہوتی ہے عیب بین نہیں ہوتی۔ اگر میر دردؔ کی طرح طبیعت میں شاعری کے ساتھ صوفیانہ رنگ بھی موجود ہو تو وہ کیفیت ہوتی

ہے جو میر صاحب نے ان دو شعروں میں بیان کی ہے ؎

آتے ہیں مری نظر میں سب خُوب　　　جو عیب ہے پردۂ ہُنر ہے

آہستہ سے چل میانِ کہسار　　　ہر سنگ و کان شیشہ گر ہے

حیات و کائنات کا یہ حال ہے کہ اس میں حُسن تلاش کرنے والے کو جا بجا حسن ہی نظر آتا ہے۔ اور عیب جُو کو قدم قدم پر عیب ہی دکھائی دیتے ہیں۔

غالبؔ ایک اعلیٰ درجے کا شاعر ہے۔ صوفی نہیں تو متصوف ضرور ہے۔ حُسن پسند اور حسن کار ہے۔ یہی اس کی زندگی کا سرمایہ اور یہی اس کی زندگی کا وظیفہ ہے۔ وہ عالم نہیں عابد نہیں، وہ فقط شاعر اور عاشق ہے۔ حکمت پسند بھی ہے لیکن تحقیق حقائق اس کا مخصوص شغل نہیں۔ اخلاق اچھے رکھتا ہے لیکن .... اعمال کے کئی پہلوؤں میں کمزوری کا شدید احساس رکھتا ہے۔ مفتی بن کر فتوے نہیں دیتا۔ فقیہ بن کر دینی بحثیں نہیں چھیڑتا۔ محتسب بن کر غیر شرعی اعمال پر نکتہ چینی نہیں کرتا۔ شاعر رہتے ہوئے واعظ بننا پسند نہیں کرتا ؎

نہ مفتیم نہ مدرس نہ محتسب نہ فقیہ　　　مرا چہ کار کہ منعِ شرابخوارہ کنم

نہ میں مفتی ہوں نہ مدرس نہ محتسب نہ فقیہ۔ مجھے کیا پڑی ہے کہ خواہ مخواہ لوگوں کو شرابخواری سے روکتا پھروں۔

دین اور اہلِ دین کا احترام کرتا ہے۔ بشرطیکہ وہ تنگ نظر، ظاہر پرست اور ریاکار نہ ہوں۔ لیکن عبادت گزار نہیں ــ اس کی وجہ محض طبیعت کا انداز ہے۔ وہ عبادت کے عملِ خیر ہونے کا قائل ہے لیکن اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے ؎

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زُہد　　　پر طبیعت ادھر نہیں آتی

عام طور پر لوگ جن اعمال کو اعمالِ حسنہ سمجھتے ہیں۔ غالبؔ اپنے آپ کو اُن

SALEEM LIBRARY
1/S Sher-anwala Gate,
Line Subhan Khan Lahore.

سے خالی پاتا ہے۔ اپنے اور دوسروں کے اعمال سنوارنے میں کوئی خاص جدوجہد پسند نہیں کرتا لیکن اس کے باوجود۔ اپنے آپ کو کسی نہ کسی قسم کی جنّت کا مستحق سمجھتا ہے۔ حُسن خود ایک جنّت ہے۔ حسن کے خیال میں محو رہنے والا زندگی میں حسن کو تلاش کر کے اسے حسنِ بیان کا جامہ پہنانے والا حسن کی جنّت سے کیونکر محروم ہو سکتا ہے۔ یہ کہ خیالِ حسن میں بھی حسنِ عمل کا سا انداز پایا جاتا ہے۔ وہ نظریہ ہے جس میں افلاطون حکیم سے اولیاء کرام بھی متفق معلوم ہوتے ہیں۔ اسی لئے غالبؔ کہتا ہے کہ حیاتِ مابعد میں مجھ پر بھی خُلد کا ایک دروازہ کھولا گیا ہے۔ اس شعر میں اس نے شاعروں اور تمام حسن کاروں کو عالموں، عابدوں، عاملوں اور زاہدوں کی طرح ثواب کا مستحق قرار دیا ہے۔ اور تمام فنونِ لطیفہ کو ترقی دینے والوں کے دل سے یہ کھٹکا نکال دیا ہے کہ ان کا زاویۂ نگاہ اور عمل بے اجر و بے ثواب ہے۔ حیاتِ طیّبہ کے کئی اقسام ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ صفاتِ الٰہیہ سے متصف ہونے کے کئی راستے ہیں۔ اچھا شاعر اگر تلمیذ الرحمٰن ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ خدا کا تلمذ اسے کسی نہ کسی قسم کی جنّت میں ضرور پہنچا دے گا۔ اور اگر شاعری پیغمبری کا ایک جُزو ہے تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ پیغمبری کا کوئی جزو اپنی فطرت میں رکھنے والا انسان کسی نہ کسی خلد میں نہ پہنچے۔ اور وہ بھی غالبؔ جیسا شخص جو حُسنِ لا متناہی کی طلب لا محدود رکھتا ہو۔ جس کا ہر بُنِ مو نظارۂ حسن کے لئے چشمِ بینا بن جائے اور اس پر بھی اس کی پیاس کم نہ ہو ؎

ہنوز محرمیٔ حسن کو ترستا ہوں کرے ہے ہر بُنِ مو کام چشمِ بینا کا

واکر دئے ہیں شوق نے بندِ نقابِ حسن غیر از نگاہ اب کوئی حائل نہیں رہا

SALEEM LIBRARY
1/S Sher-anwala Gate,
Line Subhan Khan Lahore.

منہ نہ کھلنے پر ہے یہ عالم کہ دیکھا ہی نہیں
زُلف سے بڑھ کر نقاب اس شوخ کے منہ پر کھُلا

اس مضمون کا اطلاق حقیقت اور مجاز دونوں پر مساوی ہوتا ہے۔ نقاب کا اصل مقصد چہرے کو چھپانا ہونا چاہیئے۔ لیکن حسن ہر جگہ اظہار کا متمنّی ہوتا ہے شاہدی اور مستوری کا یک جا ہونا دشوار ہو جاتا ہے۔ شاہدِ ازلی کا حسن ہو یا شاہدِ انسانی کا جمال، اس کے لئے مطلقًا روپوش رہنا خلافِ فطرت ہے۔ معشوقوں کو جب نقاب پوشی کرنی پڑی تو حسن نے نقاب ہی کو حیلۂ اظہار بنا لیا۔ نقاب ہو یا بُرقع کی قسم کا وسیلہ حجاب حسینوں نے اس میں حسن کاری سے کام لینا شروع کیا۔ اہلِ فرنگ کی طرح جن قوموں کی روایات میں عورتوں کے لئے چہرے کا چھپانا لازم نہیں وہاں بھی ایک ہلکی سی نقاب کا رواج ہے۔ یہ نقاب بہت خوش وضع اور باریک ہوتی ہے۔ اس پر کچھ گلکاری اور نقش و نگار بھی ہوتے ہیں۔ اس کا مقصد اخفائے حسن کے بہانے سے اظہارِ حسن ہوتا ہے۔ اور یہ پردہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ ؎

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں صاف چھُپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں

تصوّرِ عاشق میں چلمن بھی باریک ہوتے ہوتے ایسی بن سکتی ہے جس کے متعلق شاعر کہتا ہے ؎

یار کے چلمن کو ہوں پائے مگس کی تیلیاں؛ چاہئیں عشّاق کے تارِ نفس کی تیلیاں

بعض اسلامی ممالک میں بھی نقاب اس طرح کی ہوتی ہے۔ جس میں آنکھیں جو حُسن کی اصل غمّازہ ہیں کھلی رہتی ہیں۔ اور باقی چہرے پر پتلا سا پردہ رہتا ہے۔ شاعروں نے نقاب پوشی کی بعض لطیف توجیہیں کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ چمن کی سیر میں نقاب اس لئے پہنی گئی ہے تاکہ پھولوں کی خوشبوئیں جو خود نہایت لطیف ہیں نازک دماغ معشوق کے لئے چھن کر لطیف تر ہو جائیں ؎ تا بوئے چمن بیختہ آید بدماغش

نقاب میں حسن دو طرح پیدا ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ خود نقاب ہی کو حسین اور باریک بنایا جائے، اور دوسرے یہ کہ اس کی باریکی اور لطافت کی وجہ سے چہرے کا حُسن کسی قدر چھَن کر باہر نظر آ رہا ہو جس طرح چاندنی درخت کے پتّوں میں سے چھَن کر زمین پر گلکاری کرتی ہے۔ غالبؔ نے فارسی میں ایک مسلسل غزل ایک پارسی حسینہ پر لکھی ہے۔ جو غالباً اُنھیں کلکتّہ میں سر بازار جلوہ فروشی کرتی ہوئی نظر آئی ؎

تا بم زدل بُرد کافرادائے   بالا بلندے کوتہ قبائے
از زُلفِ پُرخم مشکیں نقابے   وز تابشِ تن زرّیں ردائے

وہ نقاب پوش تو نہ تھی لیکن پرپیچ و خم زلفوں نے اس کے چہرے کے ایک حصّے پر سیاہ نقاب ڈال دی تھی۔ باریک ریشمیں لباس میں سے اس کا بدن جھلک رہا تھا اور تن کی تابش نے گویا اسے زرّیں لباس پہنا دیا تھا۔

یہ سب کچھ تو حسنِ انسانی پر حجاب و نقاب کا معاملہ تھا۔ لیکن اگر غالبؔ کے اس شعر کو حسنِ ازلی کے اخفا و نمود کا مضمون قرار دیا جائے تو اس میں کئی معنوی لطافتیں نظر آتی ہیں۔ فطرت میں نظر آتا ہے کہ مبنیٔ مطلق حسن پسند اور حُسن پرور ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ خود بھی حسین ہو گی۔ اگر اس میں حسنِ مطلق نہ ہوتا تو دنیا کے مظاہر میں عارضی اور مجازی حُسن کہاں سے آتا؟ بعض حکیم صوفیہ نے اظہارِ حسنِ ازلی ہی کو وجہِ تکوین قرار دیا ہے۔ اور اس حدیثِ قدسی کو بطورِ ثبوت پیش کیا ہے۔ کنتُ کنزاً مخفیًا ماحببتُ اَن اُعرف خدا کہتا ہے کہ میں ایک گنجِ مخفی تھا۔ پھر میں نے چاہا کہ میں جانا پہچانا جاؤں۔ گویا خلق کو اپنے حسن کی قدر دانی کے لئے پیدا کیا۔ اور مخلوق کا اصلی وظیفہ یہی ہے کہ وہ حسنِ ازلی کو پہچانے، اس سے لطف اندوز ہو، اور جہاں تک ہو سکے اس حُسن

کو اپنے اندر بھی جذب کر کے خود حسین ہو جائے۔ کائنات ایک بود کی نمود ہے کچھ ظاہر ہے کچھ مستور ہے۔ اس میں کچھ اخفا ہے کچھ ظہور ہے۔ اگر مراد اظہارِ حسن ہے تو کائنات میں کوئی حجاب حجابِ مطلق نہیں ہو سکتا۔ اگر حجاب حجابِ مطلق ہو تو حُسن کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ جمالِ دلفروز خود ہی نظارہ سوز ہو کر ایک طرح کی نقاب بن جائے۔ یا دیکھنے والے کی نگاہ مستی میں خود ہی بکھر جائے ؎

جب وہ جمالِ دلفروز صورتِ مہرِ نیمروز
آپ ہی ہو نظارہ سوز پردے میں منہ چھپائے کیوں

یا یہ کہ ؎

نظارے نے بھی کام کیا ہے نقاب کا   مستی سے ہر نگہ ترے رُخ پر بکھر گئی

یہ شعر اگر حسنِ ازلی کے متعلق ہے تو زلفوں سے مراد اس کا وہ پہلو ہو گا جو پوری طرح ظاہر اور آشکار رہتا ہے۔ اس کی سیاہی میں بھی حسُن ہے اور پیچ و خم میں بھی اس کے سنورنے میں بھی حسُن ہے اور بکھرنے میں بھی۔ یہ سب حُسنِ آشکار ہے۔ کائنات میں ایک پہلو ایسے حسُن کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ وہ حسُن ہے جو نیم پوشیدہ اور نیم آشکار ہے۔ اس حسُن پر ایک طرح کی نقاب ہے۔ لیکن یہ نقاب پوری طرح حجاب نہیں بن سکی یہ نقاب خود حسین ہے۔ مادی دنیا مقابلتاً کثیف سہی لیکن اس کی کثافت میں بھی جا بجا لطافت جھلکتی رہتی ہے۔ یہ نیم آشکار حسُن جو حسنِ ازلی کا غمّاز ہے۔ بعض اوقات اہلِ نظر کے لئے پوری طرح حسنِ مجازی سے بھی زیادہ دل کش بن جاتا ہے۔ منہ نہ کھلنے پر وہ عالم یا وہ کیفیت ہے کہ اہلِ نظر مست اور فریفتہ ہو رہے ہیں۔ اگر ہر قسم کا حجاب اٹھ جاتا تو خدا جانے کیا ہوتا۔

لیکن زندگی کا سارا لطف اسی قسم کی نقاب پوشی میں ہے۔ جو شوق میں

افزائش کا باعث ہوتی ہے اور عاشق کی طلب کو باقی رکھتی ہے +

جلوہ از بس کہ تقاضائے نگہ کرتا ہے
جوہر آئینہ بھی چاہے ہے مژگاں ہونا

جو جلوہ ہے وہ نظارے ہی کے لئے جلوہ ہو سکتا ہے۔ تجلّی بے نظارہ بے سود ہو جائے گی۔ خدا نے جو مخلوقات کو پیدا کیا تو اس لئے کہ وہ دیکھا اور پہچانا جائے دیکھنے اور پہچاننے کے لئے نظر چاہیئے۔ آئینے میں صورت منعکس تو ہوتی ہے لیکن یہ آئینے کی انفعالی کیفیّت ہے۔ آئینہ خود ناظر نہیں ہوتا۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ خدا نے جس عالم کو خلق کیا وہ ایک آئینہ ہے۔ جس کا ایک رُخ ہے اور ایک پشت ہے ؎

آئینہ کردم عیان۔ رُویش دل و پُشتش جہان

خدا کہتا ہے کہ میں نے ایک آئینہ پیدا کیا اس کا رُخ دل ہے اور اس کی پشت جہان ہے۔ جہان کا مادی پہلو اسی لئے کثیف معلوم ہوتا ہے کہ وہ پشت آئینہ ہے غالبؔ کہتا ہے کہ جوہر آئینہ آنکھ کی پلکیں بننے کے لئے بے تاب ہے تاکہ آنکھ ہو کر اور حقیقت میں ناظر بن کر نظارے سے لطف حاصل کر سکے۔ محی الدین ابن عربی نے فصوص الحکم میں انسان کی آفرینش کا بھی یہی سبب بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے معنی ہیں آنکھ کی پتلی۔ خدا حسنِ مطلق اور تجلّیٔ ازلی تھا لیکن اپنے آپ کو نہ دیکھ سکتا تھا۔ اس نے انسان کو خلق کیا اور اس کا نام انسان اس لئے رکھا کہ وہ خدا کی آنکھ ہے۔ اس کی غرض یہ تھی کہ وہ ان آنکھوں کے ذریعے سے خود اپنے آپ کو دیکھے۔ مادی کائنات کو دیکھئے کہ وہ قدرتِ کاملہ کی جلوہ گاہ ہے۔ طویل ارتقا حیات سے مادے کی تڑپ نے جاندار پیدا کئے پھر جان نے ذوقِ تماشا

کی شدت سے آنکھیں بنائیں۔ خدا نے جو آئینۂ قدرت بنایا تھا اس کے اندر جوہر آئینہ لذّتِ نظارہ کی خاطر مژگاں بن گیا۔

اقبالؔ نے اصولِ ارتقا کو کس عمدگی سے بیان کیا ہے ؎

کبک با از شوخیٔ رفتار یافت　　　بلبل از ذوقِ نوا منقار یافت

چکور میں شوخیٔ رفتار اور ذوقِ خرام نے پاؤں پیدا کر دئے اور نوا کی تمنّا نے بلبل میں منقار کی صورت اختیار کر لی۔ اسی طرح ارتقا کی ایک خاص منزل پر پہنچ کر ذوقِ نظارہ نے انسان اور انسان کی آنکھیں بنائیں۔ اور یہ سب کچھ اس لئے ہؤا کہ جلوۂ قدرت تقاضائے نگہ کرتا تھا۔ اس تقاضے نے انسان کے آئینۂ وجود کے جوہر کو آنکھیں بنا دیا جس سے تجلّی کا مقصد پورا ہو گیا۔

اسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا
جو دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دوچار ہوتا

توحید کے متعلق غالبؔ نے جا بجا لطیف نکات پیدا کئے ہیں۔ غالبؔ وحدتِ وجود کا قائل تھا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت یہی نہیں ہے کہ خدا ایک ہے بلکہ پوری ہستی اور ساری حقیقت ایک ہے۔ جب ظاہر و باطن اور اوّل و آخر خدا ہی خدا ہے تو ذات و صفات اور عین و مظاہر جوہر و اعراض سب ایک ہیں۔ خالق کا تعلق مخلوق سے خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے۔ یہ تصوف کا عام مضمون ہے۔ عقیدۂ توحید میں حکماء و صوفیہ نے جا بجا امتیازات قائم کئے ہیں۔ کہیں توحید وجودی اور کہیں شہودی اور کہیں توحید افعال اور کہیں توحید عیانی یہ مسائل بڑے دقیق ہیں۔ کسی نے ان کا استدلالی حل پیش کیا ہے اور کسی نے وجدانی اور ذوارداتی۔ غالبؔ حکیمانہ انداز سے وحدتِ وجود کو قابلِ قبول سمجھتا

تھا۔ تصوّف کا چسکا اکثر شعرا میں پایا جاتا ہے۔ تصوّف کے اکثر مسائل لطافتِ فکر اور لطافتِ تاثر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ لطافتیں شعر کی لطافتوں کی ہم رنگ معلوم ہوتی ہیں۔ شیخ علی حزیں نے تو طنزاً کہا لیکن ہے یہ واقعہ کہ

تصوّف برائے شعر گفتن خوب است

غالبؔ حکیمانہ مزاج کا مالک ہے، اور جا بجا حکمت اور تصوّف کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔ وہ مسائلِ تصوف سے لطف اٹھاتا، خود ان میں نکتے پیدا کرتا اور دوسروں کے پیدا کردہ نکات کو نادر تشبیہات و تمثیلات سے آراستہ کرتا ہے اس کا تصوّف محض عقلی نہیں کہیں کہیں تاثری بھی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے کو احساس ہے کہ وہ روحانی مشاہدات اور واردات اور کشف و الہام سے محروم ہے۔ اسی لئے اعتراف کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

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

یہ سن کر غالبؔ کے ایک دوست نے کہا کہ ہم تو آپ کو تب بھی ولی نہ سمجھتے مرزا نے کہا نہیں تم تو اب بھی مجھے ولی سمجھتے ہو لیکن کسی مصلحت سے کہتے نہیں۔

غالبؔ کہتا ہے کہ دیکھنا دوئی کا متقاضی ہے۔ دیکھنا تبھی ہو سکتا ہے جب شاہد مشہود سے اور ناظر منظور سے الگ ایک دوسرے سے دوچار ہو۔ جب دیکھنے والے میں بھی وہی ہے اور جسے دیکھ رہا ہے اس میں بھی وہی ہے تو یہ دیکھنا دیکھنا نہیں۔ الگ دیکھنے والا ہستیٔ مطلق سے بالکل باہر ہوتا تو اس کے روبرو ہو کر اسے دیکھ لیتا۔ لیکن ہستیٔ مطلق سے کوئی ہستی خارج نہیں کوئی دیکھنے والا اس سے کس طرح باہر ہو سکتا ہے۔ لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار آنکھیں اسے نہیں دیکھ سکتیں لیکن وہ آنکھوں کو دیکھتا

ہے۔ خدا کے ہاں دیکھنے کے کیا معنی ہیں اور وہ کس انداز سے سمیع و بصیر ہے، اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن بندے کا دیکھنا ہمیں معلوم ہے کہ کیا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ بندہ جس طرح دیکھتا ہے اس لحاظ سے تو خدا کا دیکھنا محال ہے۔ اس پر متکلمین نے بہت بحثیں کی ہیں کہ رویتِ الٰہی ممکن ہے یا نہیں۔ کوئی شے خدا کی طرح کی نہیں لیکن خدا ہر شے میں موجود ہے ؎

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

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرّہ عینِ اوست
لیکن نمے تواں کہ اشارت باو کنند

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے کہ ہر ذرّہ عینِ خدا ہے۔ یہ بات صحیح بھی معلوم ہو تو بھی یہ دشوار ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے کہ سکیں یہ خدا ہے یا یہاں خدا ہے۔ حکمت اور تصوّف کا یہ ایک متفق علیہ عقیدہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی رویت اس طرح نہیں ہو سکتی۔ وہ ہمارا معروض بن جائے۔ جو خدا معروض بن جائے وہ خدا نہ ہوگا۔ البتّہ یہ ہو سکتا ہے کوئی وجدان یا روحی تجربہ ایسا ہو جس میں شعورِ حقیقتِ کلّی اس طرح کا ہو کہ اس کے اندر شاہد و مشہود کی حیثیت الگ الگ نہ رہے۔ بلکہ اس دوئی سے ماورا کوئی وحدانی ناقابلِ تقسیم شعور ہو۔ لیکن یہ شعور اس سے بالکل الگ قسم کا ہوگا جسے ہم دیکھنا کہتے ہیں۔ بدنی آنکھوں کے دیکھنے میں تو دوئی ضروری ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ روح کے لامتناہی ملکات میں کچھ ایسے ممکنات ہوں جن میں حقیقت کا شعور دیکھنے کے مقابلے میں بہت افضل ہو۔ بعض صوفیہ نے اس قسم کے کشف کا دعویٰ کیا ہے جنھیں یہ مشاہدہ میسر نہیں ہوا وہ نہ اس کی تصدیق کر سکتے ہیں اور نہ تکذیب۔ لیکن مشاہدہ کرنے والے کے شعور پر اعتبار کرتے ہوئے از روئے عقیدہ اسے تسلیم کر سکتے ہیں۔ غالبؔ اس شعر میں اس بلند مقام کی بات نہیں کر رہا

بلکہ موجودہ حواس لاشعور کی بنا پر اس کی وجہ بتا رہا ہے کہ کیوں خدا کسی کو نظر نہیں آ سکتا۔ اگر نظر آ جائے تو اس کی یگانگی اور یکتائی باقی نہیں رہتی لیکن وہاں تو دوئی کا کوئی شائبہ بھی نہیں۔ ان لوگوں کے لئے جو خدا کے قائل ہیں خدا کو مجازی طور پر دیکھنے کی خواہش ایک فطری خواہش ہے۔ موسیٰ علیہ السلام جیسا برگزیدہ نبی خدا سے تقاضا کرتا ہے کہ میں تجھے دیکھنا چاہتا ہوں، جواب یہی ملتا ہے کہ تو نہ دیکھ سکے گا۔ غالبؔ کے دل میں بھی کبھی یہ خواہش پیدا ہوئی ہوگی کہ موسیٰؑ کو اس جواب کے ملنے کے باوجود پھر اس قسم کی کوشش کرنا چاہتا ہے ؎

کیا فرض ہے کہ سب کو ملے ایک سا جواب
آؤ نا ہم بھی سیر کریں کوہ طور کی

اقبالؔ جیسے فلسفی کے دل میں بھی یہی خواہش پیدا ہوئی ؎

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

ان دیکھے خدا کو انسانوں نے بڑی مشکل سے مانا۔ مان لینے کے بعد اور یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ وہ خیال و قیاس و گمان و وہم سے بالاتر ہے۔ اسے تصور میں اپنی صورت پر قیاس کرنا شروع کر دیا۔ اسے اپنی ہی قسم کا لیکن غیر معمولی طاقتوں والا شخص بنا دیا۔ اور اپنے انسانی جذبات اس میں بھر دئے۔ کہا گیا تھا کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا ہے۔ اس لئے انسان نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا کہ خدا کو اپنی صورت پر تصور کرنا شروع کر دے۔ ایک خدا کا بلند تصور قائم کرنے کے بعد بھی بعض اقوام نے برگزیدہ انسانوں کو خدائے مجسم سمجھ لیا اور کہا کہ خدا گوشت پوست کا لباس پہن کر انسانوں کی اصلاح کے لئے دنیا میں اتر آتا ہے۔ اس اتر آنے کی وجہ سے یہ منتخب افراد اوتار بن گئے۔ زندانِ جسم میں مقیّد انسان کو یہ تسلی ہو گئی کہ اس نے خدا کو لباسِ مجاز

میں دیکھ لیا اور اس سے دو چار ہونے کا موقع مل گیا۔ اسی طرح انسان بار بار توحید خالص سے شرک میں گرتا رہتا ہے۔ خدا کو مرئی لباس میں دیکھنے کی خواہش ہی نے رنگ رنگ کے توہمات اور مشرکانہ عقائد و اعمال پیدا کئے ہیں۔

ادراک کے ادنیٰ مدارج میں قلبی واردات اور مجرد تصورات کو بھی انسان تصور سے اجسام وضع کر کے مرئی بنا لیتا ہے۔ تمام دیوتا انسان کی خواہشوں اور اس کے جذبات کے مجسمے ہیں۔ جب انسان کو یہ تعلیم دی گئی کہ خدا ایک ہے، اور وہ کسی مکان میں نہیں بلکہ دلوں میں رہتا ہے۔ اور دلوں کی ماہیت مکانی نہیں تو بھی وہ غالبؔ کی طرح سوال کرنے لگتا ہے ؎

یہ کہہ سکتے ہو ہم دل میں نہیں ہیں۔ پر یہ بتلاؤ
کہ جب دل میں تمہیں تم ہو تو آنکھوں سے نہاں کیوں ہو

کی مرے قتل کے بعد اُس نے جفا سے توبہ
ہائے اس زود پشیماں کا پشیماں ہونا

شعر کا مطلب صاف ہے اور اس میں کوئی فلسفیانہ گہرائی نہیں

عشق مجازی میں تو یہ معاملہ اکثر پیش آتا رہتا ہے۔ لیکن یہ وسیع پیمانے پر انسانی تاریخ کی بھی ایک حقیقت ہے۔ علم و عمل، حکمت و اخلاق ہر شعبے کی تاریخ اس امر کا ایک بیّن ثبوت مہیا کرتی ہے کہ نوع انسان کی یہ فطرت ہے ہر مصلح، ہر موجد، ہر نبی، ہر انقلابی قدم اٹھانے والا شخص انسانوں کی طرف سے مورد طعن و تشنیع ہوتا اور مشق ستم بنتا ہے۔ کسی کو جسمانی عذاب دیا جاتا ہے، کسی کو قید کیا جاتا ہے، کسی کو دُرّے مارے جاتے ہیں۔ کسی کو مسیحؑ کی طرح سولی پر چڑھایا جاتا ہے۔ سقراط جیسے ناصح حکیم کو زہر کا پیالہ پلایا جاتا ہے لیکن اکثر

یہ ہوتا ہے، دیرہ زود آئندہ آنے والی نسلیں اس کی قدر شناس ہونا شروع ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ پھر انھیں لوگوں کی پرستش تک نوبت پہنچتی ہے۔ جو پتھر ان لوگوں کو مارے گئے تھے انھیں پتھروں سے پھر ان کے مقبرے اور یادگاریں بنائی جاتی ہیں۔ اب سات شہر اس کا دعویٰ کررہے ہیں کہ ہومر وہاں کا رہنے والا تھا۔ لیکن جب وہ زندہ تھا تو انھیں شہروں میں وہ اندھا بھکاری بھیک مانگتا پھرتا تھا، اور نانِ شبینہ کا محتاج رہتا تھا۔ اعلیٰ درجے کے انسانوں سے اکثر یہ معاملہ ہوتا ہے کہ نوعِ انسان جفا کے بعد توبہ کرتی ہے۔ پہلے ایک برگزیدہ انسان کو قتل کرتی ہے پھر مقتول کو شہید بناتی ہے۔ پھر اس شہید کو ساری نوعِ انسان کا نجات دہندہ اور اس کی موت کو انسانوں کے گناہوں کا کفارہ قرار دیتی ہے

پھر یہ رسم عبادت میں داخل ہوجاتی ہے۔ کہ رہتی دنیا تک انسان اس کا ماتم کیا کریں۔ اس شعر کو نوعِ انسان کی تاریخِ اصلاح پر لگاؤ تو یہ ایک دردناک حقیقت کا اظہار معلوم ہوتا ہے۔ یہ ٹریجڈی انفرادی ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر اجتماعی ہے۔

رگِ سنگ سے ٹپکتا وہ لہو کہ پھر نہ تھمتا جسے غم سمجھ رہے ہو وہ اگر شرار ہوتا
غم اگرچہ جاں گسل ہے پہ کہاں بچے کہ دل ہے غمِ عشق گر نہ ہوتا غمِ روزگار ہوتا
کہوں کس سے میں کہ کیا ہے شبِ غم بری بلا ہے
مجھے کیا برا تھا مرنا اگر ایک بار ہوتا

رنج والم کے مضامین اُردو اور فارسی شاعری کا جزوِ لاینفک بن گئے ہیں غالبؔ کے ہاں یہ مضمون خاص طور پر شاعری کا جُزو معلوم ہوتا ہے۔ اس کی زندگی کا آخری حصّہ خصوصیت سے بڑی مصیبتوں میں گزرا جسمانی آلام، معاشی پریشانی،

سیاسی تباہی، معاشی ذلّت، یہ تمام آفتیں بیک وقت اس پر حملہ آور ہوئیں۔ وہ ان تمام مصیبتوں کو شاعری میں تبدیل کرتا گیا۔ فنِ لطیف کے پاس یہ نسخۂ کیمیا موجود ہے کہ ہر آفت، ہر رکاوٹ، ہر مصیبت، ہر حسرت کو حسنِ بیان میں تبدیل کرکے نوعِ انسان کے لئے اسے ذریعۂ تسکین بنادے۔ دنیا و مافیہا کی کسی مخلوق میں وہ کیفیت نہیں پائی جاتی جسے غم کہتے ہیں۔ یہ تحفہ اشرف المخلوقات ہی کو دیا گیا ہے۔ یا یہ کہئے کہ اس نے خود قبول کیا ہے۔ جس امانت کو زمین و آسمان کی ہر مخلوق نے قبول کرنے سے انکار کیا اسے حضرتِ انسان نے سنبھالنے کی جرأت کی لیکن سنبھال نہ سکا۔ یہ غم اسی امانت ہی کی پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ یہ انوکھی مصیبت اشرف المخلوقات ہونے کی بدولت پیش آئی ؏

جن کے رتبے ہیں سوا ان کو سوا مشکل ہے
یومِ الست میں جو وعدہ کیا تھا اسے پورا نہ کرسکا ؏
وعدہ آسان ہے وعدے کی وفا مشکل ہے

پتھر میں شرارے بھرے پڑے ہیں، جہاں چوٹ لگے گی چنگاری نکلے گی۔ اس کے باوجود پتھر بے پرواہ ہے، نہ گھُلتا ہے نہ خود پاش پاش ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ شرار وہ چیز نہیں جسے غم کہتے ہیں۔ اگر شرار اور غم ایک ہی چیز ہوتے تو پتھر کے دل و جگر ہمیشہ زخمی رہتے اور ان سے مسلسل خون بہتا رہتا۔ غم جان کو ہلاک کرنے والی چیز ہے، لیکن اس سے نجات پانے کا کوئی طریقہ نہیں، اس لئے کہ انسانی دل کا خمیر ہی اس سے بنا ہے۔ جب تک دل ہے غم کا رہنا لازم ہے۔ انسان جو زاویۂ نگاہ اور جو طرزِ زندگی بھی اختیار کرے غم اس سے ضرور لگا رہے گا۔ کوئی غمِ عشق میں مبتلا ہے کوئی غمِ روزگار میں۔ ادھر سے چھوٹا تو ادھر پھنسا، اور ادھر سے چھوٹا تو ادھر گرفتار ہوا۔

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں — موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

اونچا چڑھ کر دیکھ تماشا گھر گھر ایک ہی لیکھا — سوچ بچار میں سبھی پڑت ہیں ہنستا کوئی نہ دیکھا
کبیرؔ

دفعِ غم نیست بجز بغم خوردن

ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا
نہ ہو مرنا تو جینے کا مزا کیا

اہلِ دین اور اہلِ حکمت نے انسان کی ہوسوں اور اس کی کوششوں کی کئی توجیہات کی ہیں، لیکن غالبؔ کی حکیمانہ نظر جس توجیہ پر پڑی ہے وہ کہیں اور نظر نہیں آتی۔ غالبؔ یہ کہتا ہے کہ زندگی کی یہ گہما گہمی، یہ ہما ہمی، یہ دوڑ دھوپ حصولِ مقاصد میں یہ بے صبری اور بے تابی اس وجہ سے ہے کہ انسان کو معلوم ہے یہ زندگی چند روزہ ہے۔ عمرِ طبعی ستّر بہتّر سہی لیکن اس کا کیا اعتبار کہ میں عمرِ طبعی کو ضرور پہنچوں گا۔ زندگی آفات و حوادث سے لبریز ہے۔ موت کے آنے کے ہزار راستے ہیں۔ قرآن کریم میں انسان کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ

انسان بڑا جلد باز ہے۔ کوشش کے ثمرات اور اعمال کے نتائج کو زود از زود حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اسی لئے صبر اسے جبر معلوم ہوتا ہے۔ غالبؔ اس زود طلبی کی ایک توجیہ یہ پیش کرتا ہے، سب کچھ اس لئے ہے کہ اسے مرنے کا کھٹکا لگا رہتا ہے۔ بعض لذتیں شباب میں اسی لئے حاصل کرنا چاہتا ہے کہ جب شباب شیب میں بدل جائے گا تو ان کا حصول ناممکن ہو جائے گا۔

رہ گئیں دل میں حسرتیں مالکؔ — آگئی عمر پارسائی کی

اس کے بعد بہت سے مقاصد بڑھاپے میں جلد جلد حاصل کرنے میں کوشاں

ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اب میں چراغِ سحری ہوں۔ خدا جانے کس وقت یک بیک بجھ جاؤں گا۔ ذرا ایک لمحے کے لئے قیاس کیجئے کہ اگر خلاقِ موت و حیات قانونِ فطرت کو بدل کر یہ حکم دے دے کہ آئندہ کوئی شخص نہ مرے گا تو اس کا کیا نتیجہ ہو۔ زندگی کے تمام مشاغل اور تمام کاروبار یک دم بدل جائیں۔ انسان کی نفسیات میں ایسا انقلاب ہو جس کا تصور بھی ناممکن ہے۔ اب انسان کہتا ہے کہ "گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں" اس لئے وقت کی قدر کرنی چاہئے۔ آج کا کام کل پہ نہ ڈالنا چاہئے۔ کسی مقصد کے حصول میں غفلت نہ برتنی چاہئے۔ غفلت پشیمانی کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ کہ دیا جائے کہ وقت لامتناہی ہے اور عمر لامحدود، اس کے بعد اگر انسان یہ بھی کہے کہ فلاں کام کرنا چاہئے یا فلاں مقصد کی پیروی کرنی چاہئے، یا فلاں آرزو پوری ہونی چاہئے۔ پھر بھی اس کے دل میں خیال آئے گا کہ جلدی کیا ہے۔ جب چاہیں گے کر لیں گے۔ جلد جلد دولت سمیٹنا، جلد جلد زیادہ سے زیادہ لذتیں حاصل کرنا سب مفقود ہو جائے شاید عبادت اور ریاضت بھی جو اس لئے پابندی اور سرگرمی سے کی جاتی ہے کہ دار العمل یہی دنیا اور وقت یہی مختصر سی زندگی ہے ٹھنڈی پڑ جائے۔ اگر مرنا نہ ہو تو جینے کے تمام انداز بدل جائیں۔ معلوم ہوا کہ زندگی کا لطف اور اس کی تمام سرگرمیاں موت ہی کی وجہ سے ہیں۔ کیا یہ نکتہ کبھی کسی اور حکیم کو بھی سوجھا؟

فروغِ شعلۂ خس یک نفس ہے
ہوس کو پاسِ ناموسِ وفا کیا

شعرائے نے جا بجا عشق اور ہوس کے امتیازی خصوصیات بیان کئے ہیں عشق ہوس کے مقابلے میں بہت زیادہ پائدار چیز ہے۔ اسی پائداری کا نام

وفا ہے۔ وفا عشق کی کسوٹی ہے۔ ہوس ایک ہنگامی اور عارضی جذبے کا نام ہے ہوس کا معروض بھی عارضی ہوتا ہے۔ اس معروض کے حصول کے ساتھ ہی ہوس ٹھنڈی ہو جاتی ہے۔ ہوس کو فروغِ شعلۂ خس کہنا انتہا درجے کی لطیف اور بلیغ تشبیہ ہے۔ حقیقی عشق کی آگ کبھی نہیں بجھتی۔ تھوڑے عرصے کے لئے ہوس بھی عشق کی طرح شعلہ انگیز معلوم ہوتی ہے۔ اور اس تھوڑے عرصے میں عشق اور ہوس میں امتیاز کرنا دشوار ہوتا ہے لیکن ہوس تنکوں کی آگ کی طرح جلد بھڑکتی اور جلد بجھ جاتی ہے۔ ہوس اپنے مقصد کے حصول کے لئے ایک حد تک کوشش تو کرتی ہے لیکن اس حد کے بعد کسی حقیقی ایثار کے لئے تیار نہیں ہوتی۔ سرمدؔ نے مکھی کو ہوس کا اور پروانے کو عشق کا مجسمہ قرار دیا ہے۔ اور یہ مثال بھی بڑی واضح ہے ؎

سرمدؔ غمِ عشق بوالہوس را نہ دہند   سوزِ دلِ پروانہ مگس را نہ دہند

پروانہ جان پر کھیل جاتا ہے لیکن مکھی کھانے پینے کی چیز کو چوس کر اڑ جاتی ہے چوسنے کے دوران میں بھی ادھر ادھر سے خطرہ محسوس ہو تو فوراً فرار ہو جاتی ہے۔ غالبؔ بھی ایک فارسی مطلع میں کہتا ہے ؎

من بجا ماندم و رقیب بدر زد   نیمہ لبش انگبیں نیمہ طبر زد

معشوق کے لب گویا آدھے شہد اور آدھے مصری تھے۔ رقیب تو مصری والے حصے پر بیٹھا اور چوس کر بھاگ کھڑا ہوا۔ ہم شہد والے حصے پر بیٹھے اور وہیں چپک کر رہ گئے۔ مذہب اور اخلاق کی بھی یہی تعلیم ہے کہ پائدار چیزوں سے عشق پیدا کرو تاکہ تمہارا عشق بھی پائدار ہو۔ اگر آنی جانی چیزوں سے عشق پیدا کیا تو عشق بھی آنی جانی ہو جائے گا۔ افلاطون بھی کہتا ہے کہ مجاز سے گزر کر حقیقت کی طرف آؤ۔ اور اعیانِ ثابتہ اور اقدارِ ازلی سے عشق پیدا کرو، اس سے کم درجے

کا عشق ضرور ہوس کی طرح ناپائدار ثابت ہوگا۔ وہ عشق عشق ہی نہیں جس میں پاسِ ناموسِ وفا نہ ہو۔ رومیؔ بھی کہتے ہیں ؎

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است   وز شرابِ جاں فزایش ساقی است

ایک دوسرے شعر میں غالبؔ نے وفاداری کو اصل ایمان قرار دیا ہے۔ موہوم معبود کے ساتھ بھی وفاداری کا جذبہ بے وفائی کی عادت سے بہتر ہے۔ کیونکہ وفا سے انسان کے نفس کی تربیت ہوتی اور اپنی ذات سے باہر دوسرے مقاصد کے لئے ضبط و ایثار کی مشق ہوتی ہے ؎

وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے   مرے بتخانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں کہ ہم
اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

مشرقی شاعروں پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ ان میں تذلّل بہت ہے اور خودداری کا جذبہ مفقود ہے۔ اپنے عشق میں جو زیادہ تر ہوس پر مبنی ہوتا ہے ہر طرح کی ذلّت برداشت کرتے ہیں۔ سرِ بازار رسوا ہونا انھیں بُرا معلوم نہیں ہوتا۔ معشوق انھیں طرح طرح سے ذلیل کرتے ہیں لیکن یہ عاشق اس ذلّت سے لطف حاصل کرتے ہیں۔ کوئی شخص بلند اور غیر شخصی مقاصد میں دنیوی رسوائی برداشت کرنے پر تیار ہو جائے اور ہر قسم کی تذلیل پر صبر کرے تو یہ صبر و استقلال قابلِ داد ہے۔ لیکن یہ لوگ ایک ادنیٰ ہوس میں ذلیل ہوتے اور خودداری سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ اعتراض بہت سے شعرا اور ان کی شاعری کے متعلق صحیح ہے غالبؔ نے بھی رسمی طور پر اس قسم کے اشعار کہے ہیں لیکن اس کا طبعی میلان خودداری کی طرف ہے۔ خود اس کی زندگی بھی اس کی شاہد ہے۔ اور خودداری کے متعلق اس

نے کثرت سے اعلیٰ درجے کے اشعار کہے ہیں۔ بعض لوگ مذہب پر یہ اعتراض کرتے ہیں، کہ مذہب انسان کی خودداری کو زائل کرتا اور اسے عجز و تذلّل کی تلقین کرتا ہے۔ مذہب کی گری ہوئی شکلوں کے متعلق یہ اعتراض صحیح ہو سکتا ہے لیکن مذہب کی اعلیٰ صورتیں تو حقیقی عزّتِ نفس کی تعلیم دیتی ہے۔ غالبؔ اس شعر میں یہ کہتا ہے کہ میں کوئی ایسا مذہبی شعار بھی اختیار کرنے کو تیار نہیں جس میں خدا کی بندگی میری خودداری پر ضرب لگائے۔ درِ کعبہ اگر وا نہ بھی ہو تو عام مومن باہر ہی سے اس کی زیارت کو باعثِ ثواب سمجھے گا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ نہیں بھائی اگر ایسی صورت ہوئی تو ہم تو واپس آجائیں گے۔ یہ کیا بات ہے کہ ہم کسی کے گھر جائیں اور اظہارِ نیاز کے لئے جائیں اور وہ ہمارے لئے دروازہ بھی نہ کھولے غالبؔ کے ہاں خودداری کے مضامین بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ فارسی میں ایک شعر میں کہتے ہیں کہ اگر میں پیاسا ہوں اور دریا کے کنارے پہنچ کر اس کی لہروں پر مجھے یہ گمان گزرے کہ دریا مجھے خوشی سے پانی دینا نہیں چاہتا، اور اسی لئے ماتھے پر شکن ڈال رہا ہے تو میں کبھی وہاں سے پانی نہ پیئوں اور پیاسا لوٹ آؤں۔

وہی اک بات ہے جو یاں نفس واں نکہتِ گل ہے
چمن کا جلوہ باعث ہے مری رنگیں نوائی کا

خارجی مظاہر اور نفسی کیفیات کا بڑا قریبی تعلق ہے۔ ان میں تقابل ہوتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ خارج کا عالم اور باطن کا عالم دو الگ الگ اور بے تعلق عالم نہیں ان میں سے ایک دوسرے کا آئینہ ہے۔ اس شعر میں فطرت کی وحدت ..... اور مناسبت و موافقت بڑے لطیف پیرائے میں بیان کی گئی ہے۔ دوسرے مصرع میں یہ کہا گیا ہے کہ چمن کا جلوہ علت ہے اور میری رنگیں نوائی اس کا

معلول ہے۔ لیکن پہلا مصرع اس علت و معلول کے مقابلے میں ایک بلند تر رابطے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ میرا نفسِ رنگیں نوا اور نکہتِ گل اصل میں ایک ہی تصویر کے دو رُخ ہیں۔ "وہی اک بات ہے" سے مراد ہے کہ فطرت کی ماہیت ایک وحدت ہے اسی لئے اس سے جو کثرت نمودار ہوتی ہے اس میں ہر مظہر دوسرے مظہر کا آئینہ ہوتا ہے۔ مادی دنیا اور نفسی دنیا اپنی کیفیات میں ہم آہنگ ہیں۔ عام نفسیات یہ کہتی ہے کہ خارجی فطرت جذبات سے معرّا ہے۔ انسان عام طور پر اور شعرا خاص طور پر اپنے جذبات اس کے مظاہر میں ڈال کر ایک لطیف دھوکے سے اپنے اور دوسروں کے لئے لذّت پیدا کر لیتے ہیں۔ لیکن جو لوگ ہستی کی اساس وحدت کے قائل ہیں وہ اسے دھوکا نہیں بلکہ عینِ حقیقت سمجھتے ہیں۔ انگلستان کے شاعروں میں سے ورڈزورتھ کو بہت زیادہ وحدتِ فطرت کا احساس تھا، اور وہ نباتات کو بھی جانداروں کی طرح حسّاس سمجھتا تھا۔ بلکہ مادی فطرت کو بھی روحی مظاہر تصوّر کرتا تھا۔ ان مظاہر سے انسانی روح میں جو وجد و مستی پیدا ہوتی ہے وہ اس لئے ہے کہ انسانی روح ان مظاہر کی روح سے اپنی ہم آہنگی محسوس کرتی ہے۔

جگنو پر اقبالؔ کی جو نظم ہے اس کا آخری بند اسی عقیدے کی تشریح ہے فرماتے ہیں:۔

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں جو چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو؟
ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو

SALEEM LIBRARY
I/S Sher nwala Gate,
Line Soohan Khan Lahore.

طالب علمی کے زمانے میں میں نے اس نظم کا حوالہ دیتے ہوئے علامہ اقبال سے کہا کہ آپ ویسے تو وحدتِ وجود کے صوفیانہ اور فلسفیانہ عقیدے کو صحیح نہیں سمجھتے، لیکن اس نظم سے تو آپ بھی اس کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ فرمانے لگے نہیں یہ نظم وحدتِ فطرت کے متعلق ہے۔ وحدتِ وجود کا نظریہ اس سے الگ چیز ہے۔ اس کے بعد میں نے ان سے مزید بحث نہ کی۔ لیکن جواب سے پوری تسلی نہ ہوئی۔

غالبؔ نے اس خیال کو ایک دوسرے شعر میں بھی ذرا بدل کر ادا کیا ہے ؎

جو تھا وہ موجِ رنگ کے دھوکے میں مر گیا اے وائے نالۂ لبِ خونیں نوائے گل

رنگ کو نوا اور نوا کو رنگ سمجھنا، تقریر کو تحریر اور تحریر کو تقریر قرار دینا جیسا کہ علامہ اقبال کہتے ہیں ؎

فضائے عشق پہ تحریر کی ایسی نوا تو نے

تصویر کو خاموش نغمہ اور نغمے کو تصویرِ گویا کہنا یہ سب کچھ شاعر کے لئے اسی لئے جائز اور لطف انگیز ہوتا ہے کہ اس سے ظاہری امتیاز میں باطنی ہم آہنگی کا ثبوت ملتا ہے۔ تشبیہ کا لطف بھی اسی لئے ہے کہ دور دور کی بظاہر غیر مماثل چیزوں میں نفس کو جب مماثلت اور وحدت کا احساس ہوتا ہے تو اسے اس سے وجد آجاتا ہے کہ حقیقت کی کھوئی ہوئی دولتِ وحدت ہاتھ آگئی ہے۔

جان دی۔ دی ہوئی اسی کی تھی
حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

اس شعر میں اس قسم کی زندگی کا نقشہ ہے جو بے مصرف صرف ہوئی اور اس طرح بے مقصد بسر ہوئی کہ ؎

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے عمر یونہی تمام ہوتی ہے

ہر ما گزشت وگر ما گزشت ہر شے کہ آمد بر ما گزشت

جس نے جان بخشی تھی اس نے ایک لا متناہی ممکنات کی چیز عطا کی تھی۔ اس میں سے بلند تصورات، بلند مقاصد اور اعلیٰ درجے کے اعمال پیدا کئے جا سکتے تھے، اگر یوں کرتے تو زندگی کا حق ادا ہوتا اور زندگی بخشنے والا بھی ہماری داد دیتا۔ ایک شخص اگر ہمیں سرمایہ اس غرض سے دے کہ اسے استعمال کر کے ہم اس سے طرح طرح کے مفید کام کریں اور ساتھ ہی اس سرمائے میں اضافہ کر کے اپنا اور دوسرے کا بھلا کریں اور اسے ایک صدقہ جاریہ بنا دیں، لیکن ہم یہ غفلت برتیں کہ اس رقم کو لا حاصل پڑا رہنے دیں اور کچھ عرصے کے بعد جوں کی توں دینے والے کو واپس کر دیں تو یہ سب لینا دینا عبث ہو جائے گا۔ بعض لوگوں کی زندگی بس ایسی ہی ہوتی ہے کہ ؎

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

جتنی عمر ملی تھی وہ خورد و نوش اور خوابِ خرگوش میں گزار دی اور اس کے بعد جان بخشنے والے کو جان واپس دے دی۔ غالبؔ کہتا ہے سچی بات یہ ہے کہ اسے زندگی کا حق ادا کرنا نہیں کہتے۔ معمولی حشرات الارض کو بھی جان دی جاتی ہے، پھر واپس لے لی جاتی ہے۔

اس شعر میں جان دینے کے معنی کسی ایثار اور قربانی میں جان دینا نہیں بلکہ محض موت آنے پر مر جانا ہے۔ ایسے لوگوں نے نہ صرف یہ کہ حق ادا نہ کیا بلکہ ایک لحاظ سے امانت میں خیانت کی۔ اس لئے کہ جس جان کا صحیح استعمال کما حقہٗ نہیں کیا جاتا، وہ واپسی میں بھی بے خلل جوں کی توں واپس نہیں ہوتی بلکہ

بے عملی کی وجہ سے اس میں خرابی پیدا ہو چکتی ہے۔ انسان کو امین ہونا چاہیئے۔ فطرت نے سب سے بڑی امانت اسی کے سپرد کی ہے۔ اگر وہ عمل صالحہ سے اس امانت کو صالح حالت میں نہیں رکھتا تو وہ خائن بن جاتا ہے۔ یہ امانت ایسی نہیں کہ محض پڑے رہنے سے درست رہ سکے۔ اور کسی وقت جوں کی توں دینے والے کو واپس کی جا سکے۔ یونہی زندہ رہنے والا اور موت آنے پر مر جانے والا زندگی کا حق ادا نہیں کرتا۔

گِلہ ہے شوق کو دل میں بھی تنگیٔ جا کا
گہر میں محو ہوا اضطراب دریا کا

شوق یا تمنّا کے لا متناہی ہونے کا مضمون غالبؔ کے کلام میں جا بجا ملتا ہے۔ اس لحاظ سے زندگی کے متعلق غالبؔ کا نظریہ اقبالؔ کے نظریۂ حیات سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اقبالؔ ؎

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم   از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا   ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیٔ داماں بھی ہے

زندگی کو غالبؔ اور اقبالؔ دونوں نے دریائے رواں سے تشبیہ دی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے (ع)

شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے

ایک متلاطم دریا ہے جس کی موجیں لگ کٹے رواں دواں، افتاں و خیزاں چل رہی ہیں۔ جب دریائے حیات کی روانی سکون میں مبدّل ہو جائے تو وہ دریا دریا نہیں رہتا بلکہ ساحل بن جاتا ہے۔ زندگی سراپا حرکت ہے۔ اس لئے

سکون کے آئین سے قابلِ فہم نہیں ہو سکتی۔

اقبالؔ ؎

ساحلِ افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم   ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت   ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

اپنی جگہ پڑے ہوئے جامد ساحل نے شکایت کے انداز میں کہا، اگرچہ میں جیا لیکن مجھے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ میں ہوں کون اور یہاں کیوں پڑا ہوں۔ ایک مست و بے خود موج نے تیزی سے اُبھر کر اور بڑھ کر کہا کہ تیرا ساکن اور جامد وجود زندگی کا راز اور اس کی ماہیت کیا سمجھے گا۔ میری طرف دیکھ اور کُنہِ حیات کو پہنچ۔ زندگی اسی کا نام ہے کہ اگر رواں ہے تو ہے۔ اور اگر رواں نہیں ہے تو نہیں

جس طرح غالبؔ کے اس شعر میں موج اور گہر کا مقابلہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح اقبالؔ کے بھی ایک شعر میں موج و گہر کا مقابلہ ہے ؎

جو موجِ دریا لگی یہ کہنے سفر سے قائم ہے شان اپنی
گہر یہ بولا صدف نشینی کمال ہے میری آبرو کا

اب غالبؔ کے شعر کی طرف آئیے۔ اگر دل کبھی سکون کو حرکت پر ترجیح دینے لگے تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ دریا کا اضطراب گہر بن کر جامد ہو گیا ہے۔ یا عام محاورے کے مطابق دریا کوزے میں بند ہو گیا ہے۔ کوزے میں بند ہو کر دریا دریا تو نہیں رہتا۔ اس کی روانی اور حرکت مقید ہو کر ختم ہو جاتی ہے۔ گہر کی قیمت بازارِ تجارت میں موج کے مقابلے میں خواہ کہیں زیادہ ہو موج بے قیمت اور گہر گراں بہا شمار ہو۔ لیکن زندگی کے نقطۂ نظر سے ایک جگہ موجیں مارتی ہوئی آزادی سے آگے بڑھتی ہوئی مستی متحرک ہے۔ اور دوسری جگہ ایک

سنگ بستہ وجود ہے جس نے اضطراب کو سکون میں بدل لیا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ تمنّائے حیات لا متناہی ہے۔ دل اگر کبھی سکون پسند ہو جائے تو وہ دل سے گلہ کرنے لگتی ہے۔ شوق کا مقام دل ہے۔ لیکن دل اگر گھر بن کر پتھر ہو جائے گا تو اس میں شوقِ متلاطم کے لئے کوئی جگہ نہ رہے گی اور وہ دل سے گلہ کرنے لگے گا۔ اضطرابِ دریا کو ختم کر دینا گویا زندگی کی اصلیت سے ہاتھ دھو بیٹھنا ہے۔ آرزوؤں کو منجمد ہونے سے بچانا چاہیئے۔ اور اس دھوکے میں نہ آنا چاہیئے کہ سکون و انجماد سے دل کو گھر بنا دینا کوئی اچھا فعل ہے۔ زندگی میں گھر بننے کی بھی ایک منزل آتی ہے۔ اس کی کیفیت پھر اقبالؔ ہی سے سنئے

زندگی قطرے کی سکھلاتی ہے اسرارِ حیات ۔۔۔ یہ کبھی شبنم کبھی گوہر کبھی آنسو ہوا

پھر اس کا خود ہی فیصلہ کر لیجئے کہ گوہر کی قیمت زیادہ ہے یا آنسو کی۔

زندگی کی روانی کو متلاطم دریا سے تو اوروں نے بھی تشبیہ دی ہے۔ لیکن یہ روانی جب سکون آمادہ ہو جائے تو اسے گہر سے تشبیہ دینا اور شوقِ بیکراں کا اس گہر سے تنگیٔ جا کی شکایت کرنا کہ میری جولانی کے لئے یہاں فضا نہیں رہی، غالبؔ ہی کا حصّہ ہے۔ غالبؔ کے اضطرابِ شوق اور تشنگیٔ ذوق کا یہ حال ہے کہ وہ دریاؤں کے دریا پی جائے اور دریا خشک ہو کر فقط ساحل رہ جائیں لیکن یہ تشنگی ہنوز باقی رہے۔ انسان کی لا متناہی آرزوئے حیات کبھی اطمینانِ تام تک نہیں پہنچ سکتی ؎

نہ بندھے تشنگیٔ ذوق کے مضموں غالبؔ
گرچہ دل کھول کے دریا کو بھی ساحل باندھا

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

غالبؔ نے اس شعر میں وحدتِ وجود کے فلسفیانہ اور صوفیانہ عقیدۂ وحدت و ذاتِ بحت کے مسئلے کو عجیب معمائی انداز میں پیش کیا ہے۔ چوں کہ اس مسئلے کا کوئی عقلی حل سمجھ میں نہیں آسکتا کہ (ع)

کس نکشود و نکشاید بحکمت این معمّا را

اس لئے اس میں ابہام ہی سے لطف پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ایک معنی یہ ہوئے کہ جب کچھ نہ تھا تو فقط خدا کی ذات تھی۔ اور اگر مخلوقات نہ ہوتی تو بھی وہی خدا کی ذات موجود ہوتی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ جب میں نے انفرادی خودی کا اثبات نہ کیا تھا جو ایک دھوکا ہے تو میں خدا کا ہم ذات تھا۔ اور اگر یہ وجود انفرادی یا خودی نہ ہوتی تو میں خدا ہوتا۔ مجھے اس ہونے نے ڈبویا۔ اگر میں نہ ہوتا تو کیا نقصان تھا۔ یا اگر میں نہ ہوتا تو کیا ہوتا۔ یعنی فقط خدا ہی۔ یا میں خدا ہوتا۔ بعض صوفیہ کا قول ہے وُجُودُكَ ذَنْبٌ یعنی تیرا وجود ہی ایک گناہ ہے جس سے وہ یہ مراد لیتے ہیں کہ خدا سے الگ ہو کر خودی کا احساس ہر قسم کے گناہ و غرور کا منبع ہے۔ خودی کو اس طرح خدا میں ضم کر دینا چاہیئے کہ خدا کے سوا کچھ نظر نہ آئے۔ اور خدا کے سوا کسی شئے کی تمنّا نہ رہے۔ جب دیکھے تو نورِ الٰہی سے دیکھے جیسے کہ ارشاد ہے کہ اتقوا فراست المؤمن فھو ینظر بِنُورِ اللہ۔ مومن کی فراست سے خبردار رہو، کیونکہ وہ اپنی آنکھوں سے نہیں بلکہ خدا کے نور کے ذریعے سے دیکھتا ہے اور اس پر ظاہر کے علاوہ باطن کا بھی انکشاف ہوتا ہے۔ نفسِ انفرادی کا تعلق نفسِ کلّی سے کس قسم کا ہے؟ یا خدا اور خودی کا باہمی واسطہ کیا ہے؟ اس مسئلے سے حکمت اور تصوف نے

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

بے انتہا ٹکریں ماری ہیں، جو کچھ کسی نے صحیح سمجھا کہہ دیا۔ اساطینِ حکما اور اکابر صوفیہ اس بارے میں بے انتہا اختلاف رکھتے ہیں، لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ انسانی خودی کو محدود سے لامحدود کی طرف بڑھنا چاہیئے۔ اسی مضمون کو غالب نے ایک اور شعر میں بڑی خوبی سے ادا کیا ہے ؎

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں　　ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہے سنگِ گراں اور

اپنی ذات کو سرچشمۂ حیات وکائنات سے الگ سمجھنا اور اس منقطع اور محدود خودی کی بنا پر سوچنا اور عمل کرنا حکمت و اخلاق دونوں کو فنا کر دیتا ہے۔ جب غالب یہ کہتا ہے کہ انسان کو بذاتِ خود ایک مستقل حیثیت سے موجود ہونے کا خیال ہی لے ڈوبتا ہے تو وہ اس میں اکابر صوفیہ کی ہم نوائی کر رہا ہے۔ یہ فنا و بقا کا مسئلہ ہے جس پر سارے تصوف کا دارومدار ہے۔

مغرب کے دو حکیم شاعر گوئٹے اور ٹینی سن بھی اس عقیدے کا اظہار کرتے ہیں۔ گوئٹے کہتا ہے STIRB UND WERDE یعنی فنا ہو کر کچھ ہوتے جاؤ، اور ٹینی سن کہتا ہے کہ نفس اپنے آپ کو فنا کر کے اس فنا کو سیڑھی بنا کر عروج حاصل کر سکتا ہے۔

سفرِ عشق میں کی ضعف نے راحت طلبی
ہم قدم سائے کو میں اپنے شبستاں سمجھا

یہاں بھی عشق سے مراد زندگی کا لامتناہی جذبۂ ارتقا ہے۔ روحِ انسانی اب تک مسلسل سفر کرتی ہوئی خاک سے افلاک پر پہنچی لیکن افلاک بھی اس کی آخری منزل نہیں ــ اس سفر میں جا بجا ضعف بھی طاری ہوتا ہے۔ اور زندگی ستانے کے لئے اپنے آپ کو یہ دھوکا دیتی ہے کہ بس منزل آگئی۔ انسان

اپنے سائے ہی کو شبستاں سمجھ کر وہیں آرام کرنے کے لئے رک جانا چاہتا ہے۔ انسان جب کبھی کوئی مقصود سامنے رکھتا ہے تو وہاں پہنچ کر گمان کرنے لگتا ہے کہ بس منزل آگئی۔ پھر کچھ عرصے کے بعد اسے محسوس ہوتا ہے کہ یہ منزل نہیں بلکہ جادۂ حیات میں ایک سنگِ میل ہے۔ نوعِ انسان کا ارتقا بھی یونہی ہوا ہے جب کوئی قوم ایک تہذیب و تمدن اور ایک نظریۂ حیات قائم کر چکتی ہے تو اسے انسانی ترقی کی آخری منزل سمجھ لیتی ہے۔ اور اس وہم میں مبتلا ہو جاتی ہے کہ رموزِ حیات کا پورا انکشاف ہو چکا ہے۔ اب زندگی یا اسی انداز پر رہے گی یا زوال پذیر ہو کر شاید اس میں رجعتِ قہقری پیدا ہو جائے۔ یہ کیفیت جب ہوتی ہے کہ قوموں میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے اور وہ زندگی کی جد و جہد سے تھک کر راحت طلب ہو جاتی ہیں ؎

آ تجھ کو بتاؤں میں تقدیرِ امم کیا ہے　　شمشیر و سناں اوّل، طاؤس و رباب آخر 　اقبال

جب قوموں میں قوتِ تخلیق کم ہو جاتی ہے تو جو کچھ وہ پہلے پیدا کر چکی ہیں اس سے آگے بڑھنا نہیں چاہتیں اور یہ نظریہ قائم کر لیتی ہیں کہ کچھ لوگ پہلے کہ گئے ہیں۔ اس سے بہتر کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ قوموں کے تھک جانے پر ہر قسم کی مزید جد و جہد اور اجتہاد کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ یہی وہ دور ہوتا ہے جس میں قومیں اپنے سایۂ قدم کو شبستان سمجھ کر وہیں آرام کرنا چاہتی ہیں۔ فرد بھی جب زندگی کی تگ و دو سے تھک جاتا ہے تو اس کی یہی کیفیت ہے کہ نئے افکار کی آفرینش اس میں ختم ہو جاتی ہے۔ وہ پرانی ڈگر پر تو چل سکتا ہے لیکن کوئی نیا راستہ اختیار نہیں کر سکتا۔ اس کی زندگی جو کچھ پہلے تعمیر کر چکی ہے وہ اسی کو منزل قرار دے کر سکون طلب ہو جاتا ہے۔ افراد و اقوام پر وقتاً فوقتاً اس حالت کے طاری ہونے کے باوجود حیاتِ لامتناہی کا قدم آگے کی طرف اٹھتا رہتا ہے۔ سفرِ عشق کبھی ختم نہیں ہوتا

صرف ضعف ہے جو راحت طلبی کے لئے قریب منزل رسی پیدا کرتا ہے۔

بجلی اک کوند گئی آنکھوں کے آگے تو کیا
بات کرتے کہ میں لب تشنۂ تقریر بھی تھا

کسی مقصود کا ایک جھلک دکھا کر جلد آنکھوں سے اوجھل ہو جانا دل میں ایک حسرت چھوڑ جاتا ہے۔ انسان حیران ہو کر دیکھتا رہ جاتا ہے ؎

مانندِ برق، مثلِ ہوا، صورتِ نگاہ　　اکثر نکل گئے ہیں وہ میرے قریب سے
داغ

انسان سخن گو ہستی ہے۔ بات کہنے اور بات سننے کے بغیر اسے تسکین نہیں ہوتی۔ اسی لئے وہ خدا سے بھی براہ راست بات کرنے اور بات سننے کی آرزو رکھتا ہے۔ موسیٰ نے خدا کو دیکھنا چاہا۔ جلوۂ ذات کے بجائے ان کی آنکھوں کے سامنے ایک بجلی سی کوند گئی۔ وہ بے ہوش ہو کر گر گئے لیکن لب تشنگیٔ تقریر پھر بھی باقی تھی۔ لن ترانی اس تمنا کو نہ مٹا سکی اور آخر من وراء حجاب ہی سہی کچھ نہ کچھ ہم کلامی کا شرف حاصل ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ صوفیہ کے وارداتِ قلبی اور مقاماتِ ارتقا میں ایسے مقامات بھی آتے ہیں جہاں کلام ہوتا ہے لیکن اس میں الفاظ نہیں ہوتے۔ اسی مقام کی آرزو کرتے ہوئے عارف رومی کہتا ہے ؎

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام　　کاندراں بے حرف می روید کلام

جس طرح خدا کو دیکھنے کی آرزو ایک روحانی تمنا ہے اسی طرح ہم کلامی کی خواہش بھی ہے۔ انسان کی عام زندگی میں بھی ایسے واردات تاثرات اور مشاہدات ہوتے ہیں کہ ایک جھلک دکھا کر غائب ہو جاتے ہیں۔ بعد میں ان کی دھندلی سی یاد بھولے ہوئے خواب کی طرح کہیں تحت الشعور میں رہ جاتی

ہے۔ یہ تاثرات اتنے لطیف اور نفس کے لئے ناقابل گرفت ہوتے ہیں کہ انسان انھیں بیان کے سانچوں میں نہیں ڈھال سکتا۔ بیان کی کوشش بھی کرتا ہے تشبیہیں اور تمثیلیں بھی اس کی وضاحت کے لئے استعمال کرتا ہے لیکن آخر میں اسے محسوس ہوتا ہے کہ اصل بات تشنہ ہی رہ گئی۔ تشنگیٔ تقریر انسان کی فطرت ہے۔ عام معاملات میں تو یہ پیاس بجھ جاتی ہے۔ لیکن لطیف وارداتِ قلبی اور غیر معمولی انکشافاتِ حیات کے لئے اس کے پاس زبان نہیں — اس لئے بیان کی حسرت ہی رہ جاتی ہے۔ وہ ہستی کی زبانِ حال کو بھی چاہتا ہے کہ زبانِ تقریر بن جائے لیکن ایسا ہوتا نہیں ؎

کاشکے ہستی زبانے داشتے　　تا ز مستاں پردہ ہا بر داشتے　　رومی

توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

گوہر کو عام دنیا دار مادہ پرست انسان بڑی قیمتی چیز سمجھتا ہے۔ اس کے مقابلے میں آنسو کی قیمت اس کی نظروں سے گری ہوئی ہے۔ بعض لوگ گوہر کی طلب میں بھی آنسو بہاتے ہیں۔ لیکن انسان کی اصلی دنیا اور خصوصاً شاعر کا حقیقی عالم تاثرات کا عالم ہے۔ ہر گہرے تاثر سے آنکھوں میں آنسو آ جاتے ہیں۔ اسی لئے تاثرات کی قدر کرنے والوں کے نزدیک آنسو کی بڑی قیمت ہے۔ بعض اوقات آنسو سخن کا نعم البدل بن جاتا ہے۔ جن تاثرات کو زبان ادا نہیں کر سکتی انھیں آنکھ آنسوؤں کے ذریعے سے بیان کر دیتی ہے۔ جرمن زبان میں ایک مقولہ ہے کہ عورتوں کے پاس آنسو استدلال کا بدل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات عورتوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں حساس مردوں کا بھی یہی حال ہے۔ غالب کہتا ہے

SALEEM LIBRARY
I/S Sheranwala Gate,
Zane Subhan Khan Lahore

ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ اپنی بلند ہمتی سے جو چاہے بن جائے۔ توفیقِ الٰہی ہمت ہی کی نسبت سے عطا ہوتی ہے ؎

ہمت بلند دار کہ نزدِ خدا و خلق — باشد بقدرِ ہمتِ تو اعتبارِ تو

قطرے کو یہ اختیار تھا کہ وہ برس کر اور صدف نشین ہو کر گوہر بن جائے لیکن جس قطرے کی تمنا اتنی پست نہ تھی اور بلند تر مقامات کا حصول اس کا مقصود تھا وہ اپنی بلند ہمتی کی وجہ سے اشرف المخلوقات کے تاثرات کا اظہار بن گیا اس نے ادنیٰ مادی حیثیت کو چھوڑ کر ایک روحانی حیثیت اختیار کر لی۔ شراب کے شوقین قطرۂ شراب کو گوہر سے زیادہ قیمتی سمجھتے ہیں۔ جہانگیر شرابی تھا۔ اس کے شعرائے دربار بھی شراب کے متعلق لطیف مضامین پیش کر کے داد اور انعام حاصل کرنا چاہتے تھے۔ کہتے ہیں کہ ملک الشعراءِ دربار طالب آملی نے جب یہ شعر پڑھا کہ ؎

تاک را سیراب کن اے ابرِ نیساں در بہار — قطرہ تا مے می تواند شد چرا گوہر شود

تو جہانگیر کو وجد آگیا اور اس نے حکم دیا کہ شاعر کا منہ موتیوں سے بھر دیا جائے۔ جن موتیوں کی اس نے تحقیر کی تھی وہی اسے انعام میں مل گئے۔

ابرِ نیساں جس کا قطرہ صدف میں پہنچ کر موتی بن جاتا ہے اسے مخاطب کر کے کہتا ہے کہ دیکھو جب کوئی اعلیٰ کام کر سکیں تو ادنیٰ کام نہ کرنا چاہیے۔ جو قطرے تو صدف میں موتی بنانے کے لئے برساتا ہے انہیں قطروں سے اگر تو انگور کی بیل کو سیراب کرے تو وہ شراب کے قطرے بن سکتے ہیں جو موتیوں کے مقابلے میں بدرجہا بیش بہا ہیں۔ عقلمندی اسی میں ہے کہ موسم بہار میں سیپیوں پہ برسنے کے بجائے تاک پر برسا کرو۔

قطرۂ شراب کی غالب بھی خاصی قیمت سمجھتا تھا لیکن آنسو قطرۂ شراب اور

گوہر دونوں سے زیادہ بیش بہا ہے۔

یہ امر کہ ترقی کرنے کے لئے زندگی میں بڑی آفتوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اس مضمون کو بھی غالب نے قطرے اور گوہر کی تشبیہ ہی سے ادا کیا ہے ؎

دامِ ہر موج میں ہے حلقۂ صد کامِ نہنگ — دیکھیں کیا گزرے ہے قطرے پہ گہر ہونے تک

دریا کی لہروں کے جال میں جو حلقے ہیں وہ مگرمچھوں کے حلق ہیں جو ہر شے کو نگل جانے پر آمادہ ہیں۔ دریا ان سے بھرا پڑا ہے۔ دیکھیں قطرے پر کیا کیا گزرے گی، پیشتر اس کے کہ وہ اس کوشش میں کامیاب ہو کر گوہر بن سکے۔

بر روئے شش جہت درِ آئینہ باز ہے
اب امتیازِ ناقص و کامل نہیں رہا

انسان کے نفس کے کئی طبقات ہیں۔ نفس تو ایک ہی ہوتا ہے۔ اور کسی سینے میں دو دل نہیں ہوتے۔ لیکن نفسی زندگی کے مدارج اور طبقات بہت ہیں۔ ایک درجہ نفسِ حیوانی کا ہے جس کا تعلق جسم کی بقا یا بقائے نسل سے ہے۔ اس سے اوپر انسان کا معاشرتی نفس ہے۔ جسے اصولِ معاشرت کے مطابق ہر چیز کو سمجھنا اور کام کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اوپر نفسِ عقلی ہے جو مظاہر کی حکمت اور کائنات کے علت و معلول کے رشتے تلاش کرتا رہتا ہے۔ کبھی استقرا سے کام لیتا ہے یعنی کثرت سے جزئی حقائق کو یکجا کر کے ان سے کلی قوانین کو اخذ کرتا ہے کبھی استخراج سے کام لیتا ہے یعنی کلی قوانین سے جزئی حقائق کا استنباط کرتا ہے نفسِ حیوانی اور معاشرتی نفس ہر وقت خیر و شر کی پیکار میں مصروف رہتا ہے اور ناقص و کامل میں امتیاز کرتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے تمام معیار اور اقدار

اضافی ہوتے ہیں۔ جس حالت میں جو چیز اسے اپنی ذات یا جماعت کے لئے مفید معلوم ہوتی ہے اسے خیر کہتا ہے اور جو مضر معلوم ہوتی ہے اسے شر قرار دیتا ہے نقص و کمال کے معیارات بھی اسی حیثیت سے قائم کرتا ہے۔ شکر کو خیر کہتا ہے اور زہر کو شر، حالانکہ مطلق حیثیت میں ان میں سے نہ کوئی خیر ہے نہ شر۔ جسے وہ زہر ہلاہل کہتا ہے وہ سانپ کے لئے تو زہر نہیں اس کے لئے تو وہ آبِ حیات ہے۔ یہ اضافی حالت انسان کی عام نفسی حالت ہے، اور یہ حالت نفس عقلی سے بھی کم درجے کی ہے۔ پھر نفس عقلی جو جزئیات اور کلیات کے گورکھ دھندے میں پھنسا رہتا ہے۔ اس سے برتر بھی ایک نفسی حالت ہے جس کا ذکر غالب نے اس شعر میں کیا ہے اس حالت میں نفس ایک آئینے کی طرح ہوتا ہے۔ جس میں کائنات کے حقائق جوں کے توں منعکس ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ نفس کوئی ذاتی مفاد نہیں رکھتا اس لئے وہ کسی چیز کو نہ دوست سمجھتا ہے اور نہ دشمن۔ نہ کسی کو خاص طور پر ناقص سمجھتا ہے اور نہ کامل۔ ساری ہستی اس کے لئے کثرت کی وحدت اور وحدت کی کثرت بن جاتی ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ کثرت و وحدت کا عقلی امتیاز بھی اس میں نہیں ہوتا، اور نہ اس میں ذات و صفات ہی کا کوئی فرق معلوم ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ تم اپنی نظر کو آفاق میں دوڑاؤ اور دیکھو کہ اس میں تمھیں کوئی نقص یا خلل نظر آتا ہے۔ تمھاری نظر اس جستجو میں تھک کر چُور ہو کر تمھاری طرف واپس آجائے گی۔ بغیر اس کے کہ اسے کہیں کوئی نقص ملا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بلند سطح کی نظر کا ذکر ہے۔ کیونکہ ادنیٰ حیوانی سطح پر بلکہ عقلی سطح پر بھی انسان کو حیات و کائنات میں جا بجا خلل اور نقائص نظر آتے ہیں۔ غالب نے اس کیفیتِ نفس کا ذکر کیا ہے جہاں انسان پیکارِ حیات سے بلند ہو کر کچھ لمحوں کے لئے آئینۂ حقیقت نما بن جاتا ہے۔ الوہیت کی اس فضا میں وہ ذاتی اور

جزئی اغراض و مقاصد سے ماورٰی ہو جاتا ہے۔ اس لئے اشیا کی تقسیم ناقص و کامل میں اس کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتی۔ وحدتِ وجود کا ایک مشہور مغربی فلسفی اسپائنوزا اسے سرمدی زاویۂ نگاہ کہتا ہے جس میں انسان عالم کو جذبات اور اغراض کی عینک لگا کر نہیں دیکھتا۔ وہ حقیقتِ ازلی کا آئینہ بن جاتا ہے جس میں علم و حیرت ہم آغوش ہوتے ہیں +

ذرہ ذرہ ساغرِ میخانۂ نیرنگ ہے   گردشِ مجنوں بہ چشمک ہائے لیلیٰ آشنا
شوق ہے ساماں طرازِ نازشِ اربابِ عجز   ذرہ صحرا دستگاہ و قطرہ دریا آشنا

پہلے شعر میں کہتا ہے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ طلسمِ حیات کے مے خانے کا ساغر ہے۔ ساغر کا کام گردش کرنا ہے۔ لیکن ساغر خود گردش نہیں کرتا۔ اس کا دور یا ساقی کا رہینِ منت ہوتا ہے یا خود مے خواروں کے ہاتھوں سے گھومتا ہے ہر ذرہ مجنوں کی طرح ناچ رہا اور گھوم رہا ہے۔ یا جس طرح ترکی میں فرقۂ مولویہ کے درویش وجد و مستی میں زور زور سے گھوم کر رقص کیا کرتے ہیں۔ بعض صوفیہ و حکمائے عالم مظاہر کو طلسم یا سیمیا سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ مظاہر اعتباری ہیں وجودی نہیں ۔ چاند ستاروں کے متعلق غالب نے اسی خیال کو ادا کیا ہے۔

یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود   صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا

دنیا میخانۂ طلسم ہے جس میں ذروں کے ساغر مجنوں کی طرح رقص کر رہے ہیں۔ مجنوں لیلیٰ کے اشاروں پر ناچتا تھا۔ ذروں کے اس مجنونانہ رقص سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی محبوب ازلی کے اشاروں پر مست ہو کر ناچ رہے ہیں۔ ذرے کو صحرا دستگاہ اور قطرے کو دریا آشنا سمجھنا ہمیشہ حکمتِ بالغہ کا عقیدہ رہا ہے۔ ایمرسن کہتا ہے کہ ساری کائنات ہر قطرۂ شبنم میں بھی موجود ہے۔

انسان جو وسیع کائنات کے مقابلے میں ایک ذرۂ ناچیز معلوم ہوتا ہے اس کی نسبت بھی یہی عقیدہ ہے کہ یہ بھی ایک عالمِ صغیر ہے۔ سارے عالمِ کبیر کا جوہر اس کے اندر موجود ہے۔ اس لئے یہ عالمِ کبیر کی ہر شے کو سمجھ سکتا اور اس سے رابطہ قائم کر سکتا ہے۔ ذرّوں کے متعلق غالب نے اپنے شاعرانہ وجدان سے جو کچھ کہا ہے اس کی تصدیق تو اب طبیعیات نے بھی کر دی ہے۔ جس ذرّے کو ناچیز سمجھا جاتا تھا وہ بے پناہ عالم آشوب قوتوں کا حامل نکلا۔ ماہرین طبیعیات نے ....ذرّے کے دل کو چیر کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ ہر ذرہ خود ایک کائنات ہے۔ نظامِ شمسی کی طرح اس میں بھی آفتاب اور سیارے ہیں جو بے تابانہ رقص کر رہے ہیں۔ ان کی حرکت مسلّمہ ریاضیاتی اور میکانکی اصولوں کے مطابق قابلِ فہم معلوم نہیں ہوتی۔ اس لئے ذرّاتی طبیعیات والے کہہ رہے ہیں کہ اجرامِ فلکیہ کی گردش تو ریاضیاتی ہے، لیکن ذرّوں کا رقص مجنونانہ معلوم ہوتا ہے۔ طبیعیات کے ماہرین کے پاس اس کی کوئی توجیہ نہیں۔ لیکن غالب کے وجدان میں اس کی توجیہ موجود ہے کہ محبوبِ ازلی کی چشمِ مست نے انھیں دیوانہ بنا رکھا ہے۔ غالب ہر ذرّے کی مستی اور وجد کا ذکر اسی طرح کرتا ہے جس طرح بیدل اپنی بابت کہتا ہے ؎

بخیالِ چشمِ کہ مے زند قدحِ جنوں دلِ تنگِ ما
کہ ہزار میکدہ مے رود برکابِ گردشِ رنگِ ما

میرا پریشان دل کس کی آنکھ کے تصور میں جنوں کا قدح پیئے ہوئے اس قدر مست ہو گیا ہے کہ میرے چہرے پر جو رنگ آتا جاتا ہے ہزاروں میکدے اس کی گردش کے ہمرکاب دوڑتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ذرّوں کے متعلق فارسی میں بھی غالب کا ایک نہایت عارفانہ شعر ہے ؎

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز بہ رہِ تو روئے نیست   در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

تو وہ ذات ہے کہ دشت کے تمام ذرّوں کا رُخ تیری طرف پھرا ہوا ہے۔ اگر کسی میں بصیرت ہو تو دشتِ امکاں میں اسے کسی اور رہبر کی ضرورت نہیں۔ جدھر ذرّوں کا رُخ ہے اسی سمت میں چلتے جاؤ تو منزلِ مقصود تک پہنچ جاؤ گے۔

مندرجہ صدر دوسرے شعر میں غالب اس کی توجیہ کرتا ہے۔ ذرّے میں صحرا کی وسعت اور قطرے میں دریا سے آشنائی کس وسیلے سے ہوتی ہے۔ حکماءٔ نے عقل کے ذریعے سے یہ رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ کائنات جس عقلِ کل کی مظہر ہے، انسانی عقل اگر خالص ہو جائے تو وہ بھی اس کی آئینہ دار بن جاتی ہے۔ انسانی عقل بھی اس عقلِ کل سے بہرہ اندوز ہے۔ یہ بھی نورِ ازلی کی کرن ہے جو ارض و سمٰوات کا نور ہے۔

صوفیہ اور حکما کا اس بارے میں ہمیشہ اختلاف رہا ہے۔ صوفیہ کا نظریہ وہی ہے جسے اقبال نے اس شعر میں بیان کیا ہے ؎

عقل گو آستاں سے دور نہیں   اس کی تقدیر میں حضور نہیں

عقل گو آستان پر تو پہنچ سکتی ہے لیکن ذات کے حریمِ قدس میں داخل نہیں ہو سکتی۔ فقط عشق ہے جو ماہیت وجود میں غوطہ زن ہو سکتا ہے۔ عشق کی بدولت انسان جیسی عاجز ہستی ایسی سامان طرازی کر سکتی ہے جو اس کے لئے باعثِ ناز ہو جائے۔ جس کی بدولت قطرہ دریا سے ہم کنار ہو کر 'انا البحر' کا دعویٰ کر سکے اور ذرّہ صحرا کی وسعتوں سے ہم آغوش ہو سکے۔ غالب کہتا ہے کہ عقل و عمل کے مقابلے میں شوق یعنی عشق ہی جزو کو کل میں اس طرح ضم کر سکتا ہے کہ دونوں میں تمیز کرنا دشوار ہو جائے۔

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

یہ کمال درجے کا حکیمانہ شعر ہے۔ اس میں ایک ایسا اصول بیان کیا گیا ہے جو حیات و کائنات کے تمام شعبوں پر حاوی ہے۔ دنیا میں بعض چیزیں لطیف ہیں اور بعض ان کے مقابلے میں کثیف۔ یا یوں کہئے کہ ہر چیز کے دو پہلو ہیں ایک لطیف اور دوسرا کثیف۔ کوئی مادی چیز لے لیجئے۔ ٹھوس مادہ ہونے کی وجہ سے وہ کثیف ہے۔ لیکن اگر اس میں رنگ یا بُو ہے، یہ دونوں لطیف چیزیں ہیں جو اسی کثیف مادے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ لکڑی ایک کثیف مادہ ہے۔ لیکن جب اسے جلائیں تو اس میں سے جو شعلۂ بے دود نکلے گا وہ لطیف ہوگا۔ اگر آگ کے ساتھ دھؤاں بھی ہے تو دھؤاں کثیف ہے اور اس کے مقابلے میں آگ لطیف ہے۔ اسی طرح چراغ کو لیجئے اس میں تیل اور بتی دونوں کثیف مادہ ہیں لیکن جلنے پر جو نور اس میں سے نکلتا ہے وہ ایک جوہرِ لطیف ہے انسان جسم و روح کے ایک مرکب کا نام ہے۔ اس کا جسم کثیف ہے اور اس کی روح لطیف۔ غرض عالم موجودات میں جہاں بھی دیکھئے لطافت و کثافت کی آمیزش نظر آتی ہے۔ حسن ایک لطیف ترین شے ہے لیکن ہر حسن کسی وجود کا حسن ہوگا اور وجود اپنے حسن کے مقابلے میں کثیف ہوگا۔ لطافت اور کثافت کے باہمی تعلق پر حکمائے بہت طبع آزمائی کی ہے۔ فیثاغورس اس نتیجے پر پہنچا کہ اصل ہستی اعداد یا ریاضیاتی اُصول ہیں جو غیر مادی یعنی لطیف ہیں۔ اور یہی اصول مادی عالم کی کثیف صورت اختیار کر لیتے ہیں اور یہی کثیف صورت موجودات کی جلوہ گاہ بن جاتی ہے۔ افلاطون نے کہا کہ ہر عالم میں ہر شے مادہ اور عقلی تصوّرات کے امتزاج سے بنتی ہے۔ مادہ اپنی ماہیّت میں

عدم ہے لیکن عقلی تصورات کے پرتَو سے وہ صورت پذیر ہو جاتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لطافت اور کثافت جو عقل و ادراک کے لئے قابل امتیاز ہیں کیا یہ الگ الگ حقیقتیں ہیں جو اپنی اپنی جگہ مستقل حیثیت رکھتی ہیں۔ یا ایک کا وجود دوسری کے بغیر ناممکن ہے۔ افلاطون کہتا تھا کہ عقلی تصوّرات مستقل سرمدی وجود رکھتے ہیں۔ اور وہ مادّے سے بے نیاز ہیں۔ وہ بذاتہٖ قائم ہیں لیکن مادہ ان کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ اس کے شاگرد ارسطو نے استاد سے اس بارے میں اختلاف کیا اور کہا کہ مادہ اور صورتِ عقلی ہر جگہ ایک واحد حقیقت ہوتے ہیں اور عقلی تصوّرات مادے سے الگ ہو کر مستقلاً اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ خالی لطافت ہی ہوتی تو وہ وجود پذیر نہ ہو سکتی تھی۔ یعنی بغیر مدد کثافت وہ خود کوئی جلوہ پیدا نہ کر سکتی۔ اس کی مثال وہ یہ دیتا ہے کہ چمن یعنی گلبن و اشجار اور برگ و بار بادِ بہاری کے مقابلے میں کثیف ہیں۔ بادِ بہاری کو صاف و شفّاف ہونے کی وجہ سے اگر آئینے سے تشبیہ دیں تو چمن کی یہ ساری سبزی اس آئینے پر ایک طرح کے رنگ کے مماثل ہے۔ لیکن اگر یہ زنگ نہ ہوتا تو چمن میں کوئی رنگ نہ ہوتا۔ خالی لطافتِ بادِ بہاری سے چمن کا وجود ہی نہ ہوتا کثافت لطافت کے لئے ایک لازمی ذریعۂ اظہار ہے۔ لطافت کی قدر دانی میں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ وہ جلوہ آفرینی کے لئے ہر جگہ کثافت کی رہینِ منت ہے طبیعی بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نورِ محض غیر مرئی ہے۔ یعنی دکھائی دینے کی چیز نہیں —— روشنی جب تک کسی کثیف چیز پر نہ پڑے وہ دکھائی نہیں دے سکتی۔ یہ بات ذرا جلد سمجھ میں نہیں آتی لیکن حقیقت یہی ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم روشنی دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں روشنی پڑنے سے ہم وہ چیزیں دیکھتے ہیں جن پر روشنی پڑتی ہے۔ نور جو مادی دنیا میں

لطیف ترین شے ہے۔ وہ از روئے طبیعیات مادے کی کثافت کے واسطے کے بغیر کوئی جلوہ پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح غذا کو لیجئے۔ غذا میں کچھ کثیف حصے ہوتے ہیں اور کچھ لطیف معدے کے عملِ انہضام میں یہ ہوتا ہے کہ مقابلتہً لطیف جوہر الگ ہو کر خون میں مل کر جزوِ بدن بن جاتے ہیں۔ اور کثیف اجزا آنتوں کے راستے سے ہوتے ہوئے خارج ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی انسان ان لطیف جوہروں کو کیمیائی عمل سے الگ کرنا چاہے، اول تو اس میں پوری کامیابی نہیں ہو سکتی۔ لیکن جہاں تک الگ ہو سکتے ہیں وہ براہِ راست جسم کی بقا کے لئے کام نہیں آسکتے۔ فطرت نے غذا کا یہی اصول رکھا ہے کہ اس کی لطافت کثافت کے بغیر بقائے حیات کی ضامن نہیں ہو سکتی۔

ماہرینِ طبیعیات اب اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کائنات مادی کی اساسی حقیقت ماس اور انرجی ہے۔ یا مادے کی کثیف صورت اور اس کی طاقت۔ ماس کثیف ہے اور انرجی لطیف۔ مادہ کثیف انرجی میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر خالی انرجی ہوتی تو کائنات کا وجود نہ ہوتا۔ وجود کے لئے ضروری ہے کہ انرجی کی لطافت کی آمیزش مادے کی اس کثیف صورت کے ساتھ ہو جسے ماس کہتے ہیں۔ تمام مجرد تصورات لطیف ہیں، لیکن خالی مجرد تصورات سے کوئی وجود نہیں بنتا۔ غالب نے اس شعر میں ایک ایسا کلیہ بیان کیا ہے جو موجودات کے ہر شعبے پر قابلِ اطلاق ہے۔

نہیں گر سر و برگِ ادراکِ معنی
تماشائے نیرنگِ صورت مبارک

دنیا میں جو چیز یا جو مظہر بھی ہے اس کی ایک صورت ہوتی ہے، اور

ایک اس کے معنی۔ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ صورت سے معنی کی طرف یا ظاہر سے باطن کی طرف آیا جائے۔ لیکن صرف حکمت ہی انسانی فطرت کا تقاضا نہیں۔ اور انسان کا زندگی کے مختلف شعبوں سے جو تعلق ہے وہ کئی طرح کا ہوتا ہے۔ مثلاً عشق کا جو رابطہ ہے اس میں عقل و ادراک کا براہِ راست کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ انسان عام طور پر جن چیزوں سے لطف اٹھاتا ہے ان کی وہ کوئی عقلی توجیہ نہیں کرتا۔ جذبات اور تاثرات تعقل سے الگ بھی اپنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔ محبت کرنے والے اس جذبے کی منطقی تحلیل نہیں کیا کرتے بلکہ انسانی تاثرات کی یہ ایک عجیب خصوصیت ہے کہ اگر ان میں معنی ڈھونڈنے کی کوشش کی جائے تو یہ کوشش تاثر کی کیفیت کو یا بالکل فنا کر دیتی ہے یا اسے بدل دیتی ہے۔ ذوقِ جمال میں کوئی استدلال نہیں ہوتا۔ جو شخص موسیقی سے لطف اٹھا رہا ہے وہ اس میں کوئی معنی تلاش نہیں کر رہا۔ خالص موسیقی میں خواہ وہ ساز سے نکل رہی ہو یا انسانی آواز سے، کوئی الفاظ نہیں ہوتے۔ جہاں الفاظ نہیں وہاں معنی کہاں سے آئیں گے۔ کیونکہ نفسِ انسانی میں تاثرات تو بے الفاظ ہوتے ہیں لیکن معانی الفاظ کا جامہ پہننے کے بغیر فضائے نفس میں بھی جلوہ گر نہیں ہوتے۔ ادراکِ معنی کا سر و برگ یا ساز و سامان ہر شخص کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کی کمی یا فقدان سے یہ تو ضرور ہے کہ انسانی فطرت کا ایک اہم پہلو بروئے کار نہیں آیا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان دوسری حیثیتوں سے بھی معرا ہو گیا ہے۔ بہت سے لوگ طب اور وظائفِ اعضا کے علم سے ناواقف ہونے پر بھی بعض طبیبوں سے مقابلے میں زیادہ تندرست ہوتے ہیں۔ اسی طرح صرف و نحو جاننے کے بغیر بھی بعض لوگ فصیح البیان ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقلی طور پر شاعری کی ماہیت سے ناواقف ہونے پر بھی اچھے خاصے شاعر ہو سکتے