غالب کی مذہبی تعقل پسندی کی جہات

انور معظم*

با من میاویز اے پدر فرزند آزر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر دین بزرگاں خوش نہ کرد

غالبؔ سے پہلے کے اردو شعری سرمائے پر نظر ڈالی جائے تو اور دوسری کئی باتوں کے ساتھ ایک بات یہ بھی سامنے آتی ہے کہ اس سرمائے کی نوعیت حسی زیادہ ہے، فکری کم۔ احساسات اور جذبات کے جمالیاتی اظہار (صنائع بدائع، مضمون آفرینی، وغیرہ کے توسط سے) کو شعری محاسن میں شمار کیا جاتا رہا ہے۔ تذکروں میں شاعر کی تحسین زیادہ تر فنی زاویوں سے کی جاتی تھی۔ شعری تخلیقات کے فکری مواد کو شعریات میں بہت کم قابل توجہ سمجھا گیا ہے۔ جو بھی فکری عناصر اردو شاعری میں ملتے ہیں وہ بیش تر متصوفانہ مضامین اور تصورات سے عبارت ہیں جنھیں مضامین حسن وعشق کی نت نئی پوشاکیں تیار کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ تصوف 'برائے شعر گفتن تو رہا' برائے تلاش حق نہیں رہا (اور ویسے بھی یہ کام شاعر کا نہیں۔) ہوا یہ کہ ذاتی تجربات سے عبارت تصورات کے اظہار کے لیے جہاں متصوفانہ مضامین سے مدد لی گئی وہاں ذاتی تجربات سے خالی شاعری میں متصوفانہ مضامین باندھنے کے لیے شعری علامات، تشبیہات اور استعارات سے کام چلایا گیا۔ غالبؔ نے اس مجبوری کو تسلیم کیا ہے۔

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو — بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر
مقصد ہے ناز و غمزہ و لے گفتگو میں کام — چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر

ایسا لگتا ہے کہ ہماری روایت میں شعرا اپنے تجربات اور احساسات کے اظہار تک تو پہنچ پائے لیکن اپنے تجربات کو اپنے سے الگ کر کے، فاصلے سے، ان کے مشاہدے اور تجزیے کی جرات کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں۔ شاید اسی لیے شعر کا فکری مواد تحسین و تنقید کا حوالہ نہیں بن پایا۔ یہ کام نثر کے سپرد کر دیا گیا تھا۔ یا یوں کہیے کہ ''معنی آفرینی'' سے زیادہ ''مضمون نویسی، اور مضمون آفرینی، شعری حسن قرار دی گئی۔ معنی آفرینی کا ذکر ہوتا تو ہے مگر شعریت سے باہر، ایک خوبی کے طور پر۔ اس تناظر فکری میں غالبؔ سب سے الگ کھڑا دکھائی دیتا ہے۔ اس نے بلا ارادہ، غور و فکر اور دانش اور اندیشہ کو

* سابق پروفیسر، عثمانیہ یونی ورسٹی حیدرآباد دکن

اپنا شعری رویہ اور شعری حسن قرار دیا۔ یہ اس کا مزاج تھا (اوڑھا ہوا لبادہ یا مضمون نہیں)۔ اس کا شعری تجزیہ خالصتاً حسی یا جذباتی نہیں ہوتا۔ ہر تجربہ اندیشے کے تیزاب میں ڈوب کر شعر بنتا ہے:

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعی آزادی　　ہوی زنجیر موج آب کو فرصت روانی کی
حد چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے　　آخر گناہ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں

اپنے شاگردوں میں غالبؔ فرزانہ بھی سمجھا جاتا تھا۔ چناں چہ غالبؔ کے لیے مجروحؔ کے اظہار عقیدت میں سب سے زیادہ زور اسی پر دیا گیا ہے۔ شیخ اکرام نے بھی اس طرف توجہ دلائی ہے[1]۔

زہے غالبؔ آں صاحب عقل و رائے　　فراست فزاے و غوامض کشا
خجستہ صفات و فرشتہ سرشت　　بہ خوے خوشِ خوش خرم بہشت
خرد کردہ زیں گونہ با وے خطاب　　کہ اے چرخِ اندیشہ را آفتاب
نبودہ بریں ساں عیار سخن　　تو افزودۂ اعتبارِ سخن
ازاں بستہ شد با تو پیمان علم　　کہ ظاہر شود برہمہ شانِ علم
اگر مرغ معنی است عرش آشیاں　　کند تیر فکرت ہماں جا نشاں
توقفل خرد را کلید آمدی　　نہ آساں دریں جا پدید آمدی

عقل وخرد اور علم کے بعد حقیقت بیانی کا ذکر ہے:

ز وحدت کسا نیکہ دم مے زنند　　براہِ حقیقت قدم مے زنند
بیایند نزدیک ایں حق گزیں　　بخوانند اسرارِ علم یقیں
مئے وحدت حق چناں نوش کرد　　کہ از ما سوے اللہ فراموش کرد
ازاں مئے کہ ارزاں سبوہا کشید　　زتہ جرعہ اش مست شد بایزید

غالبؔ ارسطو اور افلاطون کے برابر ہے:

زحکمت بجاے کہ سرکرد حرف　　بنشتہ بسے نکتہ ہائے شگرف
چناں راز سربستہ اش را کشاد　　کہ روح فلاطوں شود شاد شاد
ارسطو ست طفل دبستاں او　　شدہ عقل اول ثناخوان او

شیخ اکرام کہتے ہیں کہ ''غالبؔ کا منتہاے مقصود محض جمالیاتی تخلیق نہیں بلکہ حقیقت کو بے نقاب کرنا تھا''[2]۔ وہ اپنے کو سب سے پہلے ایک حکیم اور ایک راز داں حقیقت سمجھتا تھا۔

من نہ ہمیں پیکر آب وگلم راز فراواں بود اندر دلم

(میں صرف مٹی پانی کا پیکر نہیں ہوں' میرے دل میں بہت سے راز ہیں)

دہر گویند ندارد روشِ دانش دارد
ہمہ دارد کہ چوں غالبؔ ہمہ دانے دارد

چوں بہ دانش نہ تواں گشت تونگر بے ما
لاجرم ہر کہ گدائے در ما نیست گداست

محرم راز نہانِ روزگارم کردہ اند
تا بہ حرفِ خلق نہ نہد گوش' خوارم کردہ اند

دِلم خزینۂ راز دو عالم است ولے
زبے زبانی خویشم بہ گنج راز امیں

اپنی عقل وخرد اور کار آ گہی پر یہ ناز غالبؔ کے سر کو جھکنے نہیں دیتا:

خردہ بہ بدمستئ غالبؔ مگیر
کاں بہ غرور دل آگہ خوش است

ایک قطعے میں غالبؔ کہتا ہے کہ بہادر شاہ کے ولی عہد سے جب اسے صلہ گراں بہا ملے گا تو وہ اسے کس طرح استعمال کرے گا اس میں منشاے مقصود ''عقل فعال'' کے نور سے ضیا اندوزی اور اپنے اشعار میں ''اسرار ازل'' اور آثار خرد'' کا اظہار ہے۔

آنچہ می خوانم ازیں توطیہ تو دانی چہ بود
کنجے از باغ و خمے از مے وجامے زسفال

بستہ بر غیر درِ کلبہ و برنظم طراز
رفتہ از زاویہ خاشاں و ز دل گردِ ملال

گہ دراں گوشہ ز خود رفتہ وگاہے ہشیار
گہ دراندیشہ غزل سنج و گہے مدح سگال

گہ زاسرارِ ازل یافتہ درسینہ نشاں
گہ ز آثارِ خرد ریختہ ہر صفحہ لآل

تا بود روز' بہرسو کہ فتد سایہ بخاک
جا گزینم بہ کنارِ چمن و پاے نہال

چوں شود شام' نہم شمع فروزندہ بہ پیش
از درخشندگیِ جوہرِ عقل فعال

اپنے فارسی قصائد میں وہ بوعلی سینا کی حکمت کو بھی ہیچ سمجھتا ہے۔

ایں جنوبی و شمالی چہ نماید گردوں
ویں ریاحیں وشقائق چہ ستاید رضواں؟

نہ بسے نقش دلاویز کشودم زاں دست؟
نہ بسے پردۂ نیرنگ کشودم زیں ساں

بہ سخن زندۂ جاوید شدم' داد انست
کایں سوادیست کہ دروے بود از مرگ اماں

دم بدم گردِ دلم گردد و پروا نکم
بوعلی را نگزشت آنچہ ز دانش بہ گماں

اپنے کو ارسطو اور بید پا حکیم سے تشبیہ دی ہے۔

بہ وید و داد مرا و ترا نبودہ نظیر
بہ ترک و برگ مرا وترا نبودہ سہم

چہ نیک راے ارسطو' چہ شاہ اسکندر
چہ بیدہاے برہمن' چہ راے وابشلیم

ظاہر ہے کہ غالبؔ کو دیدہ و دانش میں ارسطو سے وہی نسبت ہوگی جو نام نہاد بادشاہ دہلی اکبر شاہ کو سکندر سے تھی۔ اس

اظہار سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ غالبؔ کو کن لوگوں سے موازنہ مطلوب تھا۔ اپنی شعری شخصیت کی تعمیر میں عقل و دانش کی نوعیت کے بارے میں غالبؔ نے مثنوی مغنی نامہ میں پوری وضاحت کر دی ہے۔ ملکہء شعری اور وظیفہء دانش کے درمیان تناؤ کا اسے پورا احساس تھا۔ نہ صرف یہ بلکہ انسانی حیات کے ازلی و ابدی عنصر ''غم'' کو بھی سخن اور دانش کے ساتھ شامل کر کے غالبؔ اپنی حیات شعری کی بقا کی انوکھی صورت نکال لیتا ہے۔ سخن، دانش اور غم اپنے دائروں میں رہتے تو ہیں لیکن یہ تینوں دائرے جامد نہیں، متحرک ہیں اور ایک دوسرے کے اندرون سے گزرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں [۳]۔

سخن گرچہ گنجینۂ گوہر ست　　　خرد را ولی تابشے دیگر است

(شاعری اگرچہ موتیوں بھرا خزانہ ہے، لیکن عقل کی بات جب سخن میں آئے تو اس کی آب و تاب کچھ اور ہی ہے)

بہ پیرایش ایں کہن کار گاہ　　　بدانش تواں داشت آئیں نگاہ

(اس پرانے کارخانہ فن سخن کی آرائش میں عقل ہی سے درست سلیقہ ملحوظ رکھا جا سکتا ہے۔)

بود بستگی را کشاد از خرد　　　سر مرد خالے مباد از خرد

(مشکلات کا حل عقل ہی کے پاس ہے۔ مرد کے سر میں عقل ہمیشہ رہے، کبھی وہ عقل سے خالی نہ ہونے پائے۔)

فروغِ سحر گاہِ روحانیاں　　　چراغ شبستان یونانیاں

(عقل ہی روحانی لوگوں کی صبح کا اجالا اور یونانی اہلِ علم کی خواب گاہ کا چراغ ہے۔)

یونانی فلسفیانہ روایت میں عقل اول کے تخلیق اول ہونے کے تصور کو قبول کر کے اس کا منظر یوں کھینچتا ہے۔

پگا ہے کہ پوشیدہ رویانِ راز　　　بہ خمیازہ جستند از خواب ناز
چہ خمیازہ عنوانِ نام آوری　　　خمارِ مے خواہش دلبرے
ازاں پیش کایں پردہ بالا زنند　　　نگہ را صلائے تماشا زنند
ادائے فلک گوہر آما شود　　　بساطِ زمیں عنبر اندا شود
نوردی ازاں پردہ بر جاے خویش　　　بروں داد نوری ز سیماے خویش
زبالی کہ رخشانی برق زد　　　سرا پردہ جوش انا الشرق زد
نخستیں نمودارِ ہستی گرا ے　　　خرد بود کامد سیاہی زدائے
بہ پیما نہاے نظر نور پاک　　　نمودند قسمت بر اجزاے خاک
زہر ذرہ کاں آفتابی شود　　　نگہ سر خوشِ کامیابی شود
ہنوزم در آئینہ رنگ بست　　　خیالے ازاں عالم نورہست

(اس صبح کو جب راز کے پردے میں منہ چھپانے والے خواب ناز سے انگڑائی لے کر اُٹھے، یہ انگڑائی کیا تھی، خود کو روشناس کرانے کا عنوان یا دلبری کی خواہش کا خمار، تو اس سے پہلے کہ یہ پردہ اٹھایا جائے اور نگاہ کو مشاہدے کی دعوت دی جائے اور آسمان کی چادر موتیوں سے بھرے اور زمین کے فرش پر خوشبو کا لیپ ہو اس غیب کے پردے میں سے ایک تہ نے اپنی پیشانی سے ایک نور کی چھوٹ ڈالی۔ بجلی کی سی چمک نے جو بازو پھیلائے تو سر پردۂ غیب یوں دمک اٹھا گویا اس نے اناالشرق (میں ہوں مشرق) کہا، عقل ہی تھی جس نے سب سے پہلے عالم وجود میں قدم رکھا اور اس نے تاریکی کو صاف کیا۔ عقل کا پاکیزہ نور خاک کے اجزا کو ان کے نظر کے پیمانوں کے مطابق بانٹ دیا گیا۔ ہر ذرے سے جو اس آفتاب سے چمک جاتا ہے، نگاہ اپنی فتح مندی میں سرشار ہوتی ہے۔ آج تک میرے پکے رنگ کے آئینے میں اسی عالم نور کی ہلکی سی پرچھائیں باقی ہے۔)

یہی عقل ہے جس نے خاکِ غالبؔ کو ضیا بخشی ہے۔

کفِ خاکِ من زاں ضیا گستریست | کہ چوں ریگ رخشاں باَنجم گریست
کسی کو دم از روشنای زند | بخود فالِ دانش سنائی زند
دریں پردہ خود را ستایش گرست | کہ دانند مردم کہ دانشورست
خرد جویم ار خود بود مرگِ من | بہ ہستی خرد بس بود برگ من

(اسی نورِ ازل یا عقل کی روشنی کا کرم ہے کہ میری مٹھی بھر خاک کو ضیا گستری حاصل ہے اور وہ چمک دار ذروں کی طرح ستارے پیدا کر رہی ہے۔ وہ جس نے ذہنی روشنی کا دعویٰ ہے اور جس نے عقل کی تعریف و تحسین کرنا اختیار کیا ہے۔ اس پردے میں وہ خود اپنی ستائش کرتا ہے تاکہ لوگ اس کی دانش وری کے قائل ہو جائیں۔ اگر عقل کے ہاتھوں موت آتی ہو تب بھی مجھے عقل کی ہی تلاش و تمنا ہے۔ زندگی میں میرے لیے خرد ہی کا سروسامان کافی ہے۔)

یہی نہیں اگر عقیدہ بھی عقل کی زد میں آجائے تو کوئی جرم یا گناہ نہیں کیوں کہ آخر عقل بھی خدا ہی کی دین ہے۔

مرا چہ جرم گر اندیشہ آسماں پیماست | نہ تیزگامی توسن زتازیانہ تست؟

اگر خرد ہی غالبؔ کی تعمیر کا اہم ترین عنصر ہے تو پھر شعر کی جگہ کہاں ہے؟ جہاں خرد ہی خرد ہو وہاں شاعری کا کیا کام؟ یہ ہمارا سوال ہے۔ غالبؔ کا نہیں۔ کیوں کہ غالبؔ کا خیال ہے کہ خرد کے دائرے میں شعر حاضر نہیں ہے لیکن شعر کو حاضر کرنے کا کام البتہ خرد ہی کر سکتی ہے۔ شعر میں جو کچھ ہے اس کا اندازہ خرد کے ذریعے ہی ممکن ہے:

سخن گرچہ پیغام راز آورد | سرود ارچہ در اہتزاز آورد
خرد داند ایں گوہریں درکشاد | ز مغز سخن گنج گوہر کشاد

خرد داند آں پردہ بر ساز بست　　　　برامش طلسمے ز آواز بست

(سخن اگر چہ دل کی بات ظاہر کرتا ہے اور، اگر چہ نغمہ وسرود جوش پیدا کرتا ہے لیکن عقل ہی ہے جو یہ موتیوں کا سادر کھولنا چاہتی ہے، سخن کے معانی سے موتیوں کا خزانہ کھولتی ہے۔ عقل ہی ساز پر موسیقی کا پردہ باندھتی ہے اور ساز سے آواز کا طلسم پیدا کرتی ہے۔)

سخن اور خرد کے درمیان جس امتیاز شکن رشتے کا غالبؔ قائل ہے اس کی مثال کسی اور شاعر کی ہاں نہیں ملتی۔

سخن بادۂ اندیشہ مینائے او　　　　زبان بے سخن لائے بالائے او

(سخن شراب اور اندیشہ مینا ہے۔ ورنہ زبان جو سخن سے محروم ہو محض تلچھٹ چھاننے والی صافی سے زیادہ کچھ نہیں!)

غالبؔ کے نزدیک خرد دل کو روشنی دیتی ہے جس کے ذریعے نگہ ذوق دیدار سے آراستہ ہوتی ہے:

خرد کردہ در خود ظہوری دگر　　　　دل از دیدہ پذرفتہ نوری دگر

ز گنجی کہ بینش بویرانہ ریخت　　　　درآفاق طرح پری خانہ ریخت

زدودن ز آئینہ زنگار برد　　　　زدانش نگہ ذوقِ دیدار برد

(عقل نے اپنے وجود میں ایک اور ہی جلوہ جگایا ہے۔ دل کو' آنکھوں کی طرف سے' ایک اور روشنی پہنچی ہے۔ بصیرت نے جو خزانہ ویرانے میں ڈال دیا اسی سے دنیا میں حسن وزیبائش کا سامان ہوا۔ آئینے کو گھس کر چمکایا گیا تو اس کا زنگ جاتا رہا۔ نگاہ نے عقل سے دیدار کا ذوق حاصل کیا ہے۔)

توجہ کی ضرورت ہے یہاں۔ دیدار کی خواہش اور دیدار کا ذوق یہ الگ الگ توفیقات ہیں۔

دریں حلقہ اوباش دیدار روے　　　　بدریوزۂ زنگ آوردہ جوے

(اس حلقے میں وہ بدنظر آدمی جو محض دیدار کا بھوکا ہے وہ صرف زنگ کی بھیک چاہتا ہے۔)

اور دیدار کے ذوق کے لیے خرد' عقل' اندیشہ ہی سے رجوع ہونا پڑے گا۔ کیوں کہ

خرد کردہ عنوان بینش درست　　　　رقم سنجئے آفرینش درست

(عقل ہے جو نگاہ کا عنوان درست کرتی ہے اور عالم آفرینش یعنی کائنات کی تحریر میں درستی پیدا کرتی ہے۔)

مطالعۂ تخلیق میں مدد دینے کے ساتھ ساتھ عقل خالق تک بھی لے جاتی ہے۔

فروغِ خرد فترہ ایزدیست　　　　خداناشناسی زنا خریدیست

(عقل کا نور خدا کی شان ہے۔ اگر آدمی خدا کو نہ پہچانے تو یہ بے عقلی ہوئی۔)

نظر آشنا روئے دانائیش　　　　عمل روشناس توانائیش

زاندیشہ دم زد نظر نام یافت　　　　بکردار رفت از اثر کام یافت

(غور و فکر رنظر اس کی حکمت کو پہچانتے ہیں اور عمل اس کی قوت کا روشناس ہے۔ جب خرد نے غور و فکر کیا تو اس کا نام نظر ہوا' جب عمل میں ظہور کیا تو اثر سے کامیاب ہوئی۔)

غالبؔ انسانی جذبات اور اخلاق کی تہذیب میں بھی عقل کو بہت با اثر دیکھتا ہے۔ غصہ' لالچ' نشۂ انصاف' خودسرائی کو قابو میں رکھنے اور انتہاؤں کے درمیان اعتدال قائم کرنے میں بھی عقل مدد کرتی ہے [۴]۔

چناں سطوتش را زبوں خشم و آز | کہ فرمانِ او بردہ گرگ و گراز
غضب را نشاطِ شجاعت دہد | ز خواہش بہ عفت قناعت دہد
منشہائے شائستہ عادت شود | نظر کیمیائے سعادت شود

(غصہ اور لالچ دونوں عقل کے سامنے ذلیل شکار ہیں۔ غضب ناک بھیڑیا اور لالچی سور' دونوں اس کے حکم کے تابع رہتے ہیں۔ غضب کی صفت کو عقل شجاعت کے نشاط سے بدل دیتی ہے۔ خواہش پر قابو پا کر اسے قناعت صفت بنا دیتی ہے۔ اس طرح عقل سے کام کی پسندیدہ خصلتیں انسان کی عادت بن جاتی ہیں اور نظر کیمیائے سعادت بن جاتی ہے۔)

اس مثنوی میں غالبؔ اب تک شعر اور دانش اور دونوں کے درمیان رشتوں کو دکھاتا رہا ہے لیکن ان دونوں کے محل یعنی خود شاعر کی حیات طبیعی' اس کے حواس' اس کے تجربات اور تجربات کے نتائج کا سخن اور خرد سے کیا رشتہ ہے' وہ اب سامنے آتا ہے۔ اور یہی غالبؔ کا مرکز تشویش ہے۔ یہ مرکز تشویش ہے۔

"غم"

غالبؔ کا کہنا ہے کہ اس کی دانش فلسفہ زاد یا ذہن زاد نہیں۔ میری دانش تو میرے غم کی دین ہے۔

بدانش غم آموزگار منست | خزانِ عزیزاں بہار منست
غمی کز ازل درسرشتِ منست | بود دوزخ' اما بہشت منست

(غم ہے جس نے مجھے عقل و دانش کی تعلیم دی ہے۔ یہی غم جو دوستوں کو اُجاڑ دیتا ہے' میرے حق میں بہار ہے۔ وہ غم ازل سے میری فطرت میں ہے۔ دوزخ ہو تو ہو مگر میرے لیے جنت ہے۔)

خرد اور سخن کا غم سے کیا رشتہ بنتا ہے؟ وہ غم جو دانش کے ذریعے غالبؔ کو ملا وہ راہِ سخن پر اس کا رہنما بن گیا۔

بدیں جادہ کا ندیشہ پیمودہ است | غم خضر راہِ سخن بودہ است

(اندیشے نے جو یہ راہِ سخن طے کی تو اس میں غم میرا رہنما ہے۔)

گویا غالبؔ کی حیات شعری ان غم و آلام کی زائیدہ ہے جنھوں نے اس کی دانش کی صورت گری کی ہے۔ اور دوسری طرف غالبؔ کا دل دردمند اس دانش آمیزی کی وجہ سے حیات شعری حاصل کر سکا۔

من از خویشتین با دلِ دردمند		نوائے غزل برکشیدہ بلند
غزل را چو ازمن نوائی رسید		زوالا پسیجے بجائی رسید
کہ نشگفت کایں خسروانی سرود		شود وحی و ہم برمن آید فرود

(میں نے اپنے دل دردمند ہی کے بل پر نوائے غزل بلند کی۔ جب غزل مجھے ملی تو وہ عالی ہمتی کے سبب ایسے بلند مقام کو پہنچ گئی کہ اب اگر یہ عالی شان نغمہ وحی کا درجہ حاصل کرلے اور پھر مجھ پر نازل ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔)

غم سے غالبؔ کو کوئی شکوہ نہیں۔ کیوں کہ وہ دانش کی دین ہے۔

نشاید کہ من شکوہ سنجم زغم		خرد رنجد ازمن چو رنجم ز غم

(مجھے زیب نہیں دیتا کہ غم کی شکایت کروں۔ اگر میں غم سے راضی نہ ہوں تو عقل مجھ سے ناراض ہو جائے۔)

غم کو قبول کرنے کے لیے اپنے کو مایل کرنے میں ایک مجبوری بھی ہے۔

چہ گر کہ زخمہ زخم برچنگ زند		پیداست کہ از بہر چہ آہنگ زند
درپردہِ ناخوشی، خوشی پنہانست		گازر، نہ زخشم جامہ برسنگ زند

(دکھ کے پردے میں خوشی پوشیدہ ہے۔ نغمہ ساز چنگ پر مضراب کی ضرب لگا کر آہنگ پیدا کرتا ہے اور دھوبی غصے سے کپڑے کو پتھر پر نہیں پٹکتا ہے۔ بلکہ کپڑا دھو کر صاف کرنے کے لیے۔)

نغمہ ہائے غم کو بھی اے دل غنیمت جانیے		بے صدا ہو جائے گا یہ سازِ ہستی ایک دن
رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج		مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پر کہ آساں ہو گئیں

غم کو گوارا کرنا، قبول کرنا، محض ایک عقلی فعل نہیں ہو سکتا۔ عقلاً بھی ایسا کرنا محال ہے۔ اسی لیے کبھی کبھی غالبؔ پر بھی افسردگی کے گہرے بادل چھا جاتے ہیں:

دل ہی تو ہے، نہ سنگ و خشت، درد سے بھر نہ آئے کیوں		روئیں گے ہم ہزار بار، کوئی ہمیں ستائے کیوں
قیدِ حیات و بندِ غم، اصل میں دونوں ایک ہیں		موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں
چہ خیزد گر ہوس گنج اُمیدم در دل افشاند		دریں کشورروائی نیست نقد شاد مانی را

(اگر ہوس میرے دل میں امیدوں کا خزانہ بھی رکھ دے تو اس سے کیا فرق پڑے گا کہ اس کشورِ دل میں نقد شادمانی کا کوئی چلن ہی نہیں۔)

نومیدی ما گردش ایام ندارد		روزے کہ سیہ شد سحر و شام ندارد

(ہماری نومیدی میں وقت کے بدلنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جو دن سیاہ ہو چکا ہو وہ صبح و شام نہیں رکھتا۔)

محسوس ہوتا ہے کہ غم کے بارے میں جذبۂ غالبؔ جہاں عقل کے دخل کو گوارا نہیں کرتا وہیں غم کو زندگی پر مکمل طور پر

غالب تسلیم کرنے کے لیے بھی تیار نہیں۔ وہ عقل اور غم کو باہم دگر حریفوں کی طرح نہیں بلکہ حلیفوں کے طرح دیکھنا اور محسوس کرنا چاہتا ہے۔ کبھی وہ اس میں کامیاب ہوتا ہے کبھی ناکام۔ غالبؔ فلسفی نہیں اور نہ مفکر۔ شاعر ہے۔ کسی تخلیقی فن کار کے ہاں ہر طرح کا منطقی یا فلسفیانہ ربط، تسلسل اور پائیداری ڈھونڈنا بدذوقی ہی ہو سکتی ہے۔

بغم خوش دلم، غم گسارم غمست		بہ بے دانشی پردہ دارم غمست

(میں غم سے خوش ہوں۔ غم میرا غم گسار ہے اور میری بے دانشی کا پردہ دار بھی۔)

ظ۔ انصاری کا خیال ہے[۵]۔ کہ خرد اور غم کے درمیان گہرا تعلق شعر کو محض قافیہ پیمائی سے بچاتا ہے اور دونوں کی آمیزش فن کے اظہار کو گہرا اور زندگی کو قوت عطا کرتی ہے۔

بہ دانش غم آموزگار منست		خزانِ عزیزاں بہار منست

دوسری طرف وارث کرمانی یہ نہیں سمجھتے کہ عقلیت اور تصوف غالبؔ کی تشفی بخش تقدیر میں مدد دے سکتے ہیں۔ غالبؔ کے نقطۂ نظر کو حقیقت پسندانہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا[۶]۔ ہم غالبؔ کے کلام کی تحسین و تجزیے، کسی ذہنی اور عقلی احساس جرم کے بغیر کرنے کے موقف میں آ چکے ہیں۔ غالبؔ عقل فاعلی کے حساب سے حقیقی دنیا میں دکھ جھیل رہا ہے۔ پنشن کے لیے لڑ رہا ہے۔ ڈومنی سے دل لگا رہا ہے۔ اسلامی عقائد کی تعبیریں پیش کر رہا ہے اور اسی کے درمیان اس سطح موہوم سے دفعتاً جست لگا کر ایک اعلیٰ سطح پر غیر منقسم وجود حقیقی سے اپنی نسبت کے تجربات کو شعری قالب میں بھی ڈھالتا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت اور وہم میں باہمی توافق پیدا کرنے کے عمل میں غالبؔ کے سامنے ایک نیا مسئلہ کھڑا ہو گیا۔ ''خلق معقول'' میں ملکۂ عقل بھی شامل تھا۔ اس کے لیے غالبؔ نے لفظ ''اندیشہ'' استعمال کیا ہے۔ اب یہ ہوا کہ اس 'اندیشے'' نے حقیقتِ مطلقہ اور ہستیِ موہوم کی ''حقیقت'' کی باہمی آمیزش میں ایک طاقت ور عنصر ''آویزش'' کا بھی پیدا کر دیا۔ غالبؔ چوں کہ ہر طبیعی اور مابعد الطبیعی نظم سے آزاد ایک اور مقام سے سب کچھ دیکھ رہا ہے۔ اس لیے اپنے عقیدے کی حدود مقرر کرنے یا اپنے ''اندیشے'' پر پابندی لگانے کا کوئی سوال نہیں اٹھتا۔ دونوں کو غالبؔ نے ان کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ (ایسا کرنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں) وہ عقیدے کے مقابل اندیشے کے آنے پر معذرت خواہ بھی نہیں۔

یہی صاحب اندیشہ ہونا غالبؔ کو وحدت الوجود کے توہمی تصور میں گرفتار ہونے سے بچالے جاتا ہے۔ اسی اندیشے/ عقل/ ذہن نے غالبؔ کے لیے وحدت الوجود میں شاہد کے وجود کو بھی ثابت کیا ہے۔ غالبؔ اس نتیجے کو کھلے دل سے قبول کرتا ہے۔

دہر جز جلوہ یکتایِ معشوق نہیں		ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

اور اگر شاہد بھی موجود نہیں تو 'اندیشہ' کچھ اور سوال کھڑا کر دیتا ہے۔

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے		حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

غالبؔ نے اندیشے کو ایک موثر ذریعۂ انکشاف حقیقت قرار دیا ہے چاہے اس کا دائرہ اثر صرف محسوس تک محدود ہو:

عالم آئینۂ رازست، چہ پیدا، چہ نہاں تاب اندیشہ نہ داری، بہ نگاہے دریاب

ہم نے اوپر کہا ہے کہ غالبؔ دنیا اور دین کے خارج سے دین و دنیا کا مشاہدہ کرتا ہے۔ بعض وقت وہ اس سے بھی آگے جانے سے نہیں جھجکتا:

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا سکتے عرش سے ادھر ہوتا کاش کہ مکاں اپنا

دین دنیا کو خارج سے دیکھتے ہوئے وقت کی قید سے رہائی تو مل ہی جاتی ہے۔ ایسا رویہ وقت کے زائیدہ تلازمات، آلائشات، رسومات، روایات سے بے نیاز رہے گا۔ یہی غالبؔ کا رویہ ہے۔ مذہب سے ہم رشتہ مسائل کی بابت جو روایتی اور مقبول نقاط نظر رکھنے والوں کو چونکا تا ہے، صدمہ پہنچا تا ہے یا پھر مسحور کر دیتا ہے، فکری طور پر مہمیز کرتا ہے۔ اس خارجی مقام نگاہ پر غالبؔ کے ساتھ کھڑے ہو کر طبیعی اور مابعد الطبیعی دنیاؤں کو دیکھیں تو وہ کچھ اور نظر آئیں گی۔ اس میں وحدت الوجود کے علاوہ، اس سے منسلک دوسرے کئی موضوعات سے غالبؔ کی فکری وابستگی بڑی حد تک قابل فہم ہوتی جائے گی۔

چند مخصوص مسائل جیسے کفر اور اسلام، مرتبۂ انسانی انا، سزا و جزا، دیر و حرم وغیرہ کے بارے میں غالبؔ کی تعبیروں کا تجزیہ کرنے کے لیے ہمیں پھر ایک بار یاد کر لینا ہے کہ ہم شاعر غالبؔ سے گفتگو کر رہے ہیں، فلسفی غالبؔ سے نہیں، جو لاموجود ہے۔ شاعری میں فکری عناصر کی تلاش تنقید پر شعر کا جزو لاینفک ہے۔ اگر ہم میر، سودا، نظیر اکبرآبادی، خواجہ میر درد یا اقبالؔ میں مذہب، معاشرت یا سیاست سے جڑی باتوں کی جستجو کریں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم شاعری کے منصب سے انھیں معزول کر کے سماجی مصلح، احتجاجی رہنما یا مفکر ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جب کسی شعر میں اعلی درجے کا خیال یا فکر سما جائے تو یہ ایک جمالیاتی تخلیق کے ایک جمالیاتی قدر میں تبدیل ہونے کا عمل ہے۔ ایک جگمگاتا ہیرا جمالیاتی تخلیق ہے۔ صبح، تاج محل، اجنتا، بڑے غلام علی خاں کا راگ درباری جمالیاتی اقدار کے نمونے ہیں۔ جمالیاتی تخلیق اور جمالیاتی قدر دونوں اپنی منفرد جگہ رکھتے ہیں۔

گو میں رہا رہین ستم ہائے روزگار لیکن ترے خیال سے غافل نہیں رہا

یہ ایک جمالیاتی تخلیق کا نمائندہ شعر کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ شعر ایک جمالیاتی قدر کا حامل بھی ہے۔

لاف تمکیں غلط و نفع عبادت معلوم دردیک ساغر غفلت ہے، چہ دنیا و چہ دیں

جمالیاتی قدر کے تشکیلی عناصر میں مطلب، معنی اور مفہوم مختصر یہ کہ شعر کا فکری مواد شامل ہے۔ لیکن فلسفہ یا منطق اس میں شامل نہیں۔ مندرجہ بالا شعر میں کوئی فلسفہ نہیں ملے گا۔ اس میں کوئی جذباتی مواد بھی نہیں۔ اس میں کوئی تصور قائم کرنا یا قائم رکھنا کسی مذہبی یا فلسفیانہ نظام کا منصب تو ہو سکتا ہے، فنون لطیفہ یا تخلیقی ادب میں اس کی کوئی جگہ نہیں۔ جمالیاتی اقدار کی موجودگی ادب پارے کی عمر کئی گنا بڑھا دیتی ہے۔ لیکن کسی فن کار کا قبول عام حاصل کرنا ان اقدار کی موجودگی پر منحصر

نہیں۔اس کے کئی دوسرے وجوہات بھی ہوسکتے ہیں۔ جمالیاتی تخلیق میں اقدار کا شریک ہونا فن کار کے مزاج پر منحصر ہے۔غالب میں جمالیاتی اقدار سازی کا تقاضا شدید ہے۔دوسرے اردو شعرا مثل سودا، مصحفی، قلی قطب شاہ، فیض احمد فیض میں جمالیاتی اقدار جمالیات کے ساتھ مل جائیں گی لیکن جمالیاتی اقدار سازی کا تقاضا بہت کم محسوس ہوگا۔غالب کے بعد اس تقاضے کی شدت اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ جمالیاتی اقدار سازی کی بات اس لیے لائی گئی کہ غالب نے دین اور دنیا کے بارے میں اپنی فکری وابستگیوں کو جمالیاتی اقدار بنا کر پیش کیا ہے اور اسی لیے انھیں شعر سے الگ کرنا ممکن نہیں۔ یہ شعوری عمل نہیں۔ کیوں کہ غالب کے یہاں فکر، جمالیات کا حصہ بنی ہوئی ہے۔آیئے غالب کی ان جمالیاتی اقدار پر ایک سرسری نظر ڈالیں۔ان اقدار میں غالب کا کفر مرکزی حیثیت کا حامل ہے۔

کفر و دیں چیست؟ جز آلائش پندار وجود		پاک شو پاک، کہ ہم کفر تو دین تو شود

کفر اور دین دونوں کو پندار وجود کی آلائش قرار دینا بے نظیر تعبیر ہے۔''آلائش پندار وجود'' اس ترکیب میں سچ مچ جہان معنی پوشیدہ ہے۔خصوصاً جب آلائش سے وجود کو پاک کرنے کے بعد کفر دین میں بدل جانے والا ہو۔'پندار وجود' کی ترکیب ایک اور شعر میں یوں آئی ہے۔

گرد پندار وجود از رہ گذر خواہد نشست		بحر توحید عیانی موجزن خواہد شدن

(ہستی کے دھوکے کا غبار جو راہ میں اٹھتا ہوا نظر آتا ہے، یہ سب بیٹھ جائے گا۔یعنی سب فنا ہو جائیں گے اور توحید عیانی کا دریا موجزن ہوگا۔یعنی ذات واحد کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔)

یہاں غالب نے اوپر والے شعر میں وجود پر پندار کے احساس کو گندگی قرار دے کر اس پندار کو منفی قدر کے طور پر برتا ہے۔وجود پر اصرار کرنا کافروں اور دین داروں، دونوں کا کام ہے۔دونوں پندار کی آلائش سے آلودہ ہیں۔اگر اس آلائش کو دور کریں تو کفر اور دین میں کوئی فرق باقی نہیں رہے۔دراصل کفر اور دین، دین اور دنیا، میں فرق کرنا غالب کی نظر میں وجود کو تقسیم کرنے کے شرک کے برابر ہے۔گویا وجود کو اللہ سمجھنا ایک اساسی جمالیاتی قدر ہے۔غالب کے اشعار میں یا پھر فارسی اور اردو شاعری میں وحدت الوجود کے تصور کی مقبولیت اسی جمالیاتی قدر سازی کی مرہون منت رہے۔

غالب کے کلام میں کئی فقہی یا تصوف کی اصطلاحیں ملیں گی جنھیں اس نے غیر اصطلاحی معنوں میں سمجھنے کی گنجائش بھی رکھی ہے۔مثلاً حد، سزا، عقوبت، مکاں، لطافت، کثافت، شہود، شاہد، مشہود، مشاہدہ، اصل و فروع، تمنا، آئینہ، زنگار وغیرہ۔کفر کی اصطلاح غالب نے فقہی معنوں میں نہیں تصوف کے پس منظر میں ہر جگہ استعمال کی ہے۔حالی نے بھی اس طرف توجہ دلائی ہے[٦]۔مجدد الف ثانی نے ایک مکتوب میں اس کی وضاحت کی ہے۔بایزید بسطامی کے کلمے ''سبحانی ما اعظم شانی'' اور منصور حلاج کے کلمے ''انا الحق'' کا ذکر کر کے کہتے ہیں۔''اثنائے حال میں ان کو اپنا اور خلق کا وجود نہ دکھا اور صرف ایک ذات رب کی دیکھی، اس وقت انھوں نے ایسے الفاظ بولے ہیں۔اگر اپنی ذات کو دیکھتے اور پھر یہ الفاظ کہتے تو کفر تھا۔جب

کوئی اس مقام عین الیقین سے حق الیقین میں پہنچتا ہے تو کفر کی مخالفت باقی نہیں رہتی۔ اور ان کا علم عین علم شریعت ہوتا ہے۔''[۷] ایک اور خط میں کہتے ہیں۔ ''بعض کے لیے توحید وجودی کا باعث یہ ہوتا ہے کہ وہ توحید کے مراقبوں کی کثرت سے مشق کرتے ہیں اور کلمہ لا الہ الا اللہ کے معنی لاموجود الا اللہ سمجھتے ہیں۔ اس قسم کی توحید تخیل وتامل وتخیل کے اور سلطانِ خیال کے غلبے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ چوں کہ یہ توحید صاحب (خود) کی اپنی بنائی ہوئی ہوتی ہے۔ اور بعض کے لیے توحید وجودی کا منشا قلبی انجذاب ومحبت ہوتا ہے کہ محبوب کی محبت کے غلبے نے ماسوائے اللہ کو اس کی نظر سے مخفی اور پوشیدہ کر دیا ہے۔ اس لیے سوائے محبوب کے کسی کو موجود نہیں پاتے۔ یہ توحید تخیل اور توہم سے پاک ہے۔ ایسے لوگ معذور ہیں اور طعن ان پر کرنا بالکل فضول اور ناروا ہے''[۸]۔ مجدد الف ثانی بتاتے ہیں کہ اسلام مجازی' کفر مجازی سے اور اسلام طریقت' کفر طریقت سے بہتر ہے۔ کفر طریقت میں مکر ہی مکر ہے اور اسلام طریقت میں سہو ہی سہو ہے۔ کفر طریقت سے مراد حالت ہمہ اوست ہے[۹]۔ شرف الدین یحیٰ منیری نے کہا جب تک کافر نہ ہو مسلمان نہیں ہوسکتا[۱۰] غالبؔ نے یحییٰ منیری ہی کے اس خیال کو جیسے شعر میں ڈھال دیا ہے:

دولت بہ غلط نبود از سعی پشیماں شو		کافر نتوانی شد ناچار مسلماں شو

کفر یوں غالبؔ کے یہاں ایک جمالیاتی قدر بن گیا ہے۔ کچھ اسی طرح ناامیدی کو صبر میں ڈھال کر کہتے ہیں۔ کہتا ہے کہ ''خدا سے ناامیدی کفر ہے۔ میں تو اپنے باب میں خدا سے ناامید ہو کر کافر مطلق ہو گیا۔ موافق عقیدہ اہل اسلام۔ جب کافر ہو گیا تو مغفرت کی بھی توقع نہ رہی چلو بھی نہ دنیا نہ دین''[۱۱] کفر سے منسلک اس کی آزادی ہے۔ اس نے 'صلح کل' کو بھی ایک جمالیاتی قدر میں تبدیل کر دیا۔ دیر وحرم' شیخ و برہمن' اس کے یہاں منفی اور مثبت دونوں قسم کی علامتیں بن کر آئے ہیں:

نہیں کچھ سبحہ وزنار کے پھندے میں گیرائی		وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے
مقصود ماز دیر و حرم جز حبیب نیست		ہر جا کنیم سجدہ برآں آستاں رسید
چہ لطف رہروی آن راکہ خار خاری نیست		مرو بہ کعبہ اگر راہ ایمنی دارد
حرف حرفم در مذاق فتنہ جا خواہد گرفت		دست گاہ ناز شیخ و برہمن خواہد شدن
دیروحرم آئینہ تکرار تمنا		واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

''بندہ پرور' میں تو بنی آدم کو' مسلمان یا ہندو یا نصرانی' عزیز رکھتا ہوں اور اپنا بھائی گنتا ہوں' دوسرا مانے یا نہ مانے''[۱۲]۔

سزا و جزا اس کی فکری وابستگیوں میں ایک اہم قدر کے طور پر زیر بحث آئے ہیں۔ جس شخص نے لاموجود الا اللہ کو ایمان بنایا ہو اور جو دین اور دنیا کے درمیان فرق نہ کرتا ہو' اس کے لیے سزا و جزا کا تصور انسان کی تخلیق کے جواز اور عدم جواز کا عنوان بن جاتا ہے۔ اس بحث میں غالبؔ نے اللہ اور بندے کے رشتے کے تقدس کو اپنی ایک بنیادی جمالیاتی قدر کے طور پر برتا ہے۔ غالبؔ کی انا' اس کی بنیاد پر' خالق سے اس کا رشتہ' اللہ کا عادل ہونا' ہر

شے کا خالق مطلق ہونا' یہ سب گمبھیر مسائل اس ایک قدر میں شامل ہیں۔ غالبؔ انسان کو خدا کے مماثل نہیں خدا کے مقابل ضرور لا کھڑا کرتا ہے۔ (اس کے بعد اقبالؔ ہی نے ایسا کرنے کی ہمت کی ہے) یہ وہ موضوع ہے جہاں غالبؔ اپنے اصل رنگ میں نمایاں ہے:

طاعت میں تا رہے نہ مئے وانگبیں کی لاگ — دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو
پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق — آدمی کوئی ہمارا دم تحریر بھی تھا
بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم — الٹے پھر آئے در کعبہ اگر وا نہ ہوا
نہ تھا کچھ تو خدا تھا' کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا — ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا
گرنی تھی ہم پہ برق تجلیؔ' نہ طور پر — دیتے ہیں بادہ ظرف قدح خوار دیکھ کر
زما گرم است ایں ہنگامہ' بنگر شور ہستی را — قیامت می دمداز پردہ خاکے کہ انساں شد
چرابہ سنگ و گیا پیچیؔ' اے زبانہ طور — زراہ دیدہ ء دل رو و زجاں بر خیز
در گرم روی' سایہ و سرچشمہ نجوئیم — با ما سخن از طوبیٰ و کوثر نتواں گفت
آں راز کہ در سینہ نہانست نہ وعظ ست — بردار تواں گفت' بہ منبر نتواں گفت

غالبؔ کا کفر اللہ سے اس کی مکمل وابستگی سے عبارت ہے۔ خدا کی رحمت پر غالبؔ گنہہ گار کو جتنا ایمان ہے' کسی مومن کو بھی شاید نہ ہو۔

رحمت اگر قبول کرے کیا بعید ہے — شرمندگی سے عذر نہ کرنا گناہ کا
گویند صنعاں توبہ کرد از کفر ناداں بندۂ — کز خود فروشی ہائے دیں بخشش ز یزداں خوش نہ کرد

(نادان بندہ۔ جس نے توبہ کرکے دین کی خود فروشی کے سبب خدا کی بخشش کو قبول نہ کیا۔) اس طرح غالبؔ کے یہاں کفر و دیں' گناہ و رحمت' عذاب و ثواب' سزا و جزا' توبہ' خدا کی رحمت' ادیان کی حقیقت' انسان کی عظمت کے اس کے اپنے فکری پیکر ہیں۔ اسے کسی مخصوص اسلامی مکتب خیال یا دوسرے مذاہب اور نظام فکر سے جوڑنا بے سود ثابت ہوگا۔ غالبؔ کو اس کی کبھی فکر نہیں رہی کہ اسے کسی نے ٹھیک سے نہیں پہچانا۔ وہ خود سے شناسا عارف تھا۔

رہ رو تفتہ در رفتہ بہ آبم غالبؔ — توشہ برلب جو ماندۂ نشانست مرا

مثنوی ششم میں غالبؔ عقائدی مسائل کو بیان کرتے ہوئے واضح کر دیتا ہے کہ وہ ایک صوفی یا مذہبی عالم کی طرح نہیں بلکہ ایک شاعر کی طرح اظہار کر رہا ہے۔ اور یہ اظہار بھی ''بحث'' کرنا نہیں ''درد دل'' نظم کرنا ہے۔ یعنی وہ اپنی ''آزادگی'' اور ''آزادانہ رویئے'' پر قائم ہے۔ اپنی رندی' اپنے شاعر ہونے اور رسوم سے غیر وابستگی پر یہاں بھی زور دیتا ہے۔ اس کی ''رندی'' ہر امتیاز اور اختلاف کو انسانی اخلاص کی وسعتوں میں ایک منظر کی طرح رکھ دینے کو بہتر سمجھتی ہے۔

غالبؔ کا کہنا ہے کہ یہ محض رسوم ہیں اور انھیں ادا کرنے میں کوئی ہرج نہیں۔ لیکن وہ اس موقف پر زور نہیں دیتا۔ نہ اس کی تائید میں دلیلیں لاتا ہے۔ وہ رسوم کی دو قسمیں قرار دیتا ہے۔ ایک وہ رسم جو دین کے دائرے میں ہیں اور دوسری وہ رسم جو کفر بن جاتی ہیں۔ رسوم کفر کو رد کرنا چاہیے۔ اول الذکر رسمیں کسی علاقے سے مخصوص ہوتی ہیں۔ ان سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

نفی رسم وراہ ہوا را می کشد　　　　نفی فیضست اینکہ مارا می کشد

(ریت رسم سے انکار کا مطلب ہے نفسانی خواہشات کو مارنا۔ لیکن ان سے جو فیض پہنچتا ہے اس سے انکار ہم کو مار ڈالتا ہے۔)

ہست رسم خاص در ہر مرز بوم　　　　خود چہ می خواہی ز نفی ایں رسوم

(ہر علاقے اور تہذیب کی مخصوص رسمیں ہوتی ہیں۔ ان رسموں کے انکار سے تو کیا چاہتا ہے۔)

نفی رسم کفر ما ہم می کنیم　　　　داد با دانش فراہم می کنیم

(ہم بھی کفر کی رسم کا انکار کرتے ہیں۔ دانش اختیار کرتے ہیں۔)

غالبؔ نے رسم کفر سے انکار اور دانش کی مدد سے چند رسوم کی تائید کی ہے۔ ان دونوں قسم کی رسوم میں یہ فرق کچھ دل کو نہیں لگتا۔ ہم جانتے ہیں کہ غالبؔ ''ترک رسوم'' کا قایل ہے۔ یہاں چند رسوم کی مشروط تائید کرنا یقیناً اپنے دوست اور علمی رفیق مولانا فضل حق کی ناراضگی کو کم کرنے کی کوشش ہے۔ چناں چہ اسی کے پیش نظر اس نے امتناع نظیر کے مسئلے پر اپنا خیال نظم تو کیا مگر پھر مولانا کی ڈانٹ پر یوں بدل دیا کہ اپنا موقف بھی برقرار رہے اور دوست کی بات بھی رہ جائے۔ کیا ہم مسلمانوں میں رائج چند نزاعی رسوم پر غالبؔ کے ان فرمائشی تبصروں کو اس کے فکری نتائج سے زیادہ اس کی فکر کی پروازِ رندانہ سمجھنے ہی پر اکتفا کر لیں؟

اگر ہم اس اکتفا سے مطمئن نہ ہوں تو اچھا ہے کیوں کہ اگر ہم سو برس پیچھے جا کر ولی اللہی مکتب خیال پر ایک نظر ڈالیں تو رسوم کی جانب غالبؔ کے رویوں کو پہچاننے میں کافی مدد مل سکتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے حیات انسانی کے عمرانی ارتقا کے تجزیے کے لیے ارتفاقات اور اقترابات کا ایک نیا تصور دیا جو علم عمرانیات میں غالباً اولیت رکھتا ہے۔ مختصر طور پر یہ کہ انسان کی اجتماعی زندگی کے مختلف ارتقائی مرحلوں کا نام ارتفاقات ہے۔ ارتفاق اول سے مراد انسانی معاشرے کی تشکیل کی سب سے پہلی منزل ہے جس میں بات چیت کرنا، کھیتی باڑی، مویشی پالنا، پتھر کے اوزار بنانا وغیرہ شامل ہیں۔ ارتفاق ثانی شہری نظامِ زندگی کا نام ہے۔ ارتفاق ثالث میں نظام حکومت اور نظام عدل و انصاف شامل ہے۔ ارتفاق رابع سیاسی نظام کی مختلف شکلوں کو کہتے ہیں۔ اقترابات سے مراد قرب الٰہی کے ذرائع۔ ارتفاقات اور اقترابات کلی امور ہیں اور بہت سی شکلوں میں بروے کار آتے ہیں۔ اجتماعی زندگی کے ارتفاق ثانی کی ایک مثال نکاح اور اس سے وابستہ کئی رسوم ہیں جیسے گانا بجانا، اچھا لباس پہننا، لوگوں کو کھانا کھلانا وغیرہ۔ شاہ ولی اللہ کے مطابق ارتفاقات کی بعض شکلیں اور مخصوص اوضاع و

ہیئات فرداً فرداً رسومات کہلاتی ہیں۔ان کا مجموعی نام ''ملت'' ہے۔ان ''رسوم'' کی ارتفاقات میں وہی حیثیت ہے جو انسانی جسم میں دل کی ہے۔ارتفاقات اور اقترابات کے وقوع پذیر ہونے کے سلسلے میں جو شکلیں اور اوضاع اور ہیئتیں ہیں' ان کی ایک معین شکل اور مخصوص وضع ملت کہلاتی ہے [۱۳]۔

اس ضمن میں شاہ صاحب حجتہ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں۔ بہت سے ''رسوم'' اپنی اصلیت کے لحاظ سے حق ہیں۔کیوں کہ یہ صالح ارتفاقات کے محافظ ہیں۔اور افراد انسانی کے نظری اور عملی کمالات کی طرف رہنمائی کرنے والے ہوتے ہیں۔اگر یہ طریقے نہ ہوں تو انسانوں کی زندگی چوپایوں کی سی بن کر رہ جائے۔چناں چہ بہت سے لوگ ہوتے ہیں جو شادی بیاہ اور دوسرے معاملات کو طریق مطلوب کی شکل میں انجام دیتے ہیں لیکن اگر ان سے ان کے اسباب دریافت کئے جائیں تو ان کے پاس اس کے سوا کوئی جواب نہ ہوگا کہ ہم قوم کی موافقت میں ایسا کررہے ہیں' اس بارے میں ان کی تمام تر جدوجہد کی انتہاء ایک علم اجمالی کے سوا کچھ کم نہ ہوگی۔جب اس طرح یہ سنت راشدہ مستحکم ہوجاتی ہے تو پھر قوم اُسے عصراً بعد عصراً مانتی چلی جاتی ہے۔اسی بنا پر اس کی زندگی ہوتی ہے اور اسی پر اس کی موت۔ان کے قلوب اور ان کے علوم اس سنت راشدہ پر راسخ ہوجاتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ وجوداً اور عدماً اصول حیات کے لیے یہی طریقہ ضروری ہے۔ان کی خلاف ورزی وہی شخص کرسکتا ہے' جس کا نفس خبیث ہو۔شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد کا کہ ''نبوت اکثر و بیشتر کسی نہ کسی ملت کے ماتحت ہوتی ہے'' یہ پس منظر ہے [۱۴]۔

حکمت شاہ ولی اللہ کے سب سے ذہین ترجمان اور اسلام کی عہد جدید میں ایک نئی تفسیر پیش کرنے والے مولانا عبیداللہ سندھی شاہ ولی اللہ کے تصور ملت اور رسوم کی وضاحت کرتے ہیں:

> قرآن نے یہ کیا کہ ان تمام قومی مذاہب کو جو انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا سبب بن گئے تھے مردود قرار دیا۔ اور یہ تلقین کی کہ خدا کا سچا مذہب وہ ہے جو خدا سے زیادہ قریب ہو۔اور خدا سے قربت کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرقوں اور قوموں سے بالاتر ہوکر ساری انسانیت کو اپنے دامن وسعت میں سمیٹ لے۔مولانا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوام' ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہوسکتے ہیں۔یکجا کیا اور ساری دنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہوسکتی ہے [۱۵]۔

''امام ولی اللہ تمام شرائع الٰہیہ کے اندر رسوم کو مرکز مانتے ہیں۔قرآن عظیم نے اس کو معروف کے لفظ سے تعبیر کیا ہے'' [۱۶]۔سندھی اسی بات کو ایک عام اصول بنا کر پیش کرتے ہیں ''زندگی جب اس دنیا میں اسباب وحالات کا جامہ پہنتی ہے تو اسے ممکن اور موجود ہونے کے لئے لامحالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ان رسوم کے بغیر زندگی زمان ومکاں کے دائرے میں وجود پذیر نہیں ہوسکتی'' [۱۷]۔نہ صرف یہ بلکہ سندھی اس تصور کی تشریح کے لیے غالبؔ کا ایک شعر پیش کرتے ہیں اور ایسا کرتے ہوئے شعر کا وہ مفہوم بھی متعین ہوجاتا ہے جس تک شارحین اور مبصرین غالبؔ کی اب تک رسائی نہیں ہوسکی تھی۔

''مولینا کے نزدیک اصل دین یہی ہے باقی سب رسوم اور روایتیں ہیں۔قرآن کا مقصد انسانیت کو ان رسوم اور

روایتوں کے بندھنوں سے آزاد کرانا ہے۔ بدقسمتی سے ہر قوم نے ان رسوم کو اصلی مذہب سمجھ لیا اور ان کے پیچھے ایک دوسرے سے لڑنے لگے۔ قرآن کا سچا ماننے والا وہ ہے جو ان بے روح رسوم کے خلاف جہاد کرے۔ خلوص دل سے رسوم شکن۔ قرآن کا ماننے والا ''موحد'' ہوتا ہے اور اس کا کیش ترک رسوم ہے۔ جب رسوم مذہب کا درجہ حاصل کرلیں اور مذہب کا یہ لباس مظہر وجود کی بجائے ننگ وجود ہوجائے تو اس وقت ان رسوم کا مٹانا قرآن کے ماننے والے کا فرض ہوجاتا ہے۔

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہوگئیں

مولینا ان معنوں میں پکے موحد ہیں اور ترک رسوم کے دل وجان سے حامی' لیکن وہ ترک رسوم کی اجازت ایک حد تک دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ زندگی جب اس دنیا میں اسباب وحالات کا جامہ پہنتی ہے۔ تو اُسے ممکن اور موجود ہونے کے لیے لامحالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ ان رسوم کے بغیر زندگی زمان ومکان کے دائرے میں وجود پذیر نہیں ہوسکتی لیکن ہونا یہ چاہیے کہ ان رسوم کو رسوم ہی سمجھا جائے۔ لباس لباس ہی رہے۔ اُسے صاحب لباس نہ مان لیا جائے لیکن جب لباس پر ہی زور دیا جائے اور رسوم ہی اصل مذہب کا درجہ حاصل کرلیں اور اکثریت قبلے کو قبلہ نما سمجھنے سے عاری ہوجائے۔ تو پھر یہ رسوم بت بن جاتے ہیں''[۱۸]۔

شاہ ولی اللہ اور عبیداللہ سندھی رسوم کو دین سے الگ اور مخصوص قیود زمان ومکان میں دین کی معاشرتی صورتیں قرار دیتے ہیں۔ یعنی دین تو وہی رہتا ہے لیکن زمان ومکان کی تبدیلیوں کے مطابق اس کی رسومی شکلیں بدلتی رہتی ہیں۔ عین ممکن ہے کہ کثرت رواج سے عوام رسوم ہی کو دین کی طرح مقدس سمجھنے لگیں۔ اگر عوام رسوم کو دین کی جگہ نہ دیں تو شاہ ولی اللہ کے نزدیک وہ جائز ہے اور یہ خیال شاہ صاحب کی اسلام کی اجتہادی تعبیرات میں سے ایک خیال کہا جاسکتا ہے جس کے مطابق دین کے مادی اظہارات ضروری نہیں کہ مخالف دین ہی ہوجائیں۔ دوسرے الفاظ میں' شاہ صاحب دین کی عوامی رواجی تعبیرات کو سرے سے رد نہیں کرتے بلکہ بشرط تحفظ دین انھیں بخوشی قبول کرتے ہیں۔ عہد غالبؔ میں ایک مکتب خیال اسی کو برحق سمجھتا تھا اور اسی مکتب خیال کا اثر غالبؔ پر بھی دکھائی دیتا ہے۔

غالبؔ نے مثنوی میں کہہ دیا ہے کہ وہ ان مسائل پر دوسرے کئی علما کے علاوہ شاہ عبدالعزیز اور شاہ اسمٰعیل شہید کی پیروی کررہا ہے۔ شاہ اسمٰعیل شہید نے تقویۃ الایمان میں مسلمانوں میں بدعتوں کے وسیع پیمانے پر رواج پر یوں تبصرہ کیا ہے:

> سننا چاہیے کہ اکثر لوگ پیروں اور پیغمبروں کو اور اماموں اور شہیدوں کو اور پریوں کو مشکل کے وقت پکارتے ہیں۔ اُن سے مرادیں مانگتے ہیں اور ان کی منتیں مانتے ہیں اور حاجت برآئی کے لیے ان کی نذر ونیاز کرتے ہیں اور بلا کے ٹلنے کے لیے اپنے بیٹوں کو ان کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ کوئی اپنے بیٹے کا نام عبدالنبی رکھتا ہے۔ کوئی علی بخش' کوئی یسٰین بخش' کوئی پیر بخش' کوئی مدار بخش' کوئی سالار بخش' کوئی غلام محی الدین' کوئی غلام معین الدین اور ان کے جینے کے لیے کوئی کسی کے نام کی چوٹی رکھتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کی بدھی پہناتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کے کپڑے پہناتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کی بیڑی ڈالتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کے جانور ذبح کرتا ہے۔ کوئی مشکل کے

وقت کسی کی دہائی دیتا ہے۔کوئی اپنی باتوں میں کسی کے نام کی قسم کھاتا ہے۔غرض کہ جو کچھ ہندو اپنے بتوں سے کرتے ہیں سووہ سب کچھ یہ جھوٹے مسلمان انبیا اور اولیا سے اماموں سے اور شہیدوں سے اور فرشتوں اور پریوں سے کرگزرتے ہیں ہیں اور دعویٰ مسلمانی کیے جاتے ہیں۔سبحان اللہ! یہ منہ اور یہ دعویٰ[19]۔

غالبؔ کے قریبی اور محترم دوست مفتی صدرالدین آزردہ نے ان تمام ''بدعات'' پر تفصیل سے لکھا ہے۔مسئلہ امتناع النظیر خاتم النبیین پر بھی ایک رسالہ قلم بند کیا تھا۔لیکن یہ رسالہ ناپید ہے۔غلام رسول مہر نے کہا ہے[20] کہ مولانا آزاد کے مطابق مفتی صاحب کی یہ تحریر ایضاح الحق الصریح کے حاشیے پر مولانا اسماعیل شہید کے رسالہ یک روزی کے ساتھ چھپ گئی ہے۔یہ مولانا فضل حق خیرآبادی کے رسالے کے رد میں ہے۔یہ رسالہ موجود نہیں ہے[21]۔مفتی صاحب نے زیارت قبور اور اسی طرح کے دوسرے مسائل پر اپنی کتاب منتہی المقال فی شرح حدیث لاتشد الرحال میں اپنا موقف واضح کیا ہے۔مولانا فضل حق خیرآبادی نے اس کتاب کے مطبوعہ نسخے کے آخر میں عربی میں تقریظ بھی لکھی ہے[22]۔

شبیر احمد غوری کا بھی یہی خیال ہے کہ ''غالبؔ کا عربی صرف ونحو کا مطالعہ زیادہ دقیق وتفصیلی نہ تھا اور نزاعی فقہی نزاکتوں کے بھی متحمل نہیں ہوسکتے تھے اس لیے انھوں نے ولی اللٰہی مکتب خیال کے شاہ ولی اللہ کے صاحب زادوں شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کے علاوہ دلی کے دوسرے دو مستند علماء شاہ کلیم جہاں آبادی اور مولانا فخرالحسن دہلوی کے نقطۂ نظر ہی کو اپنایا[23]۔غوری صاحب کا خیال ہے کہ ''غالبؔ نے ان رسوم کے خلاف شرعی دلائل سے صرف نظر کرکے ان کے انسان دوستانہ پہلو پر زور دیا ہے اور یہی انسان دوستی ان کی نظر میں باریٔ تعالیٰ کی خوشنودی کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ تھی''[24]۔

حوالہ جات:

۱۔ اکرام، شیخ محمد، ۱۹۷۷ء، حکیم فرزانہ، لاہور، ص ۷۱
۲۔ ایضاً
۳۔ ایضاً
۴۔ انصاری، ظ، ۱۹۶۹ء، غالبؔ کی فارسی شاعری کے اہم نکتے، مشمولہ: بین الاقوامی غالبؔ سمینار، مرتبہ: ڈاکٹر یوسف حسین خاں، نئی دہلی، ص ۲۴۰۔۲۴۱
۵۔ ایضاً
۶۔ ایضاً
۷۔ کرمانی، وارث، ۱۹۷۸ء، Tradition and Rationalism in Ghalib, in, Rose and Rock، ڈیوک یونی ورسٹی، امریکا، ص ۳۲۔۶۰
۸۔ حالی، الطاف حسین، یادگار غالبؔ
۹۔ انتخاب مکتوبات امام ربانی قدس سرہ، ۱۹۶۳ء، کراچی

۱۰۔ ایضاً،ص ۳۴

۱۱۔ ایضاً،ص ۲۱۱

۱۲۔ ایضاً،ص ۲۴۸

۱۳۔ پرشاد،مہیش،۱۸۹۹ء،اردوئے معلی، دہلی،ص ۲۱۷

۱۴۔ سرور،محمد، پروفیسر،۱۹۸۶ء،مرتبہ:ارمغان شاہ ولی اللہ، لاہور،ص ۳۲۹۔۳۷۶

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ سرور،محمد،۱۹۴۸ء،مولانا عبید اللہ سندھی،لاہور،ص ۶۳۷

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ اکرام،۱۹۸۸ء،شیخ محمد،موج کوثر،لاہور،ص ۳۹

۲۰۔ مہر،غلام رسول،باراوّل،غالب،آج پبلی شنگ ہاؤس،دہلی،ص ۲۷۸

۲۱۔ احمد،مختارالدین،۱۹۹۷ء،مفتی صدر الدین آزادہ کی کچھ نایاب وکمیاب تحریریں،تحقیقات دہلی،ص ۱۰۹۔۱۱۲

۲۲۔ ایضاً،ص ۱۰۹۔۱۱۶

۲۳۔ غوری،شبیراحمد خاں،عہد غالبؔ کا علمی وفکری ماحول، تحقیقات دہلی،ص ۱۶۰۔۲۰۲

۲۴۔ ایضاً،ص۔ ۱۷۴۔۱۷۵؛مہر،غلام رسول،۱۹۵۷ء،حکیم فرزانہ، لاہور،ص ۱۳۷۔۱۴۰

Abstract

Before the works of Ghalib, Urdu poetry had many things to present but thought. Estheticization of feelings and sentiments was considered beauty of poetry. Thoughts were then little discussed in the Urdu poetics. This article aims at providing Persian verses from Ghalib to evidence how Ghalib valued rational thinking in his poetry and he demonstrated it in his Mughanni Nama. The article presents many questions to prove Ghalib was a rationalist in his poetry. One such question is if Ghalib had the primary motive to present Khirad in his creative genius, then where would poetry find its way? Ghalib answers poetry does not find its way in the realm of Khirad but it is the faculty of thinking that can bring poetry into existence.

Keyword: Rational Ghalib, Mughanni Nama, manifestation of Khirad in Ghalib's poetry.