Dareecha-e-Tahqeq
دریچۂ تحقیق
ISSN PRINT 2958-0005 ISSN Online 2790-9972
VOL 6, Issue 2
www.dareechaetahqeq.com dareecha.tahqeeq@gmail.com

ڈاکٹر قاسم یعقوب

اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اُردو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

غالب، عقل پسندی اور جدیدیت

Dr. Qasim Yaqoob
Assistant Professor, Department of Urdu Allama Iqbal Open University, Islamabad

Ghalib, Rationalism, And Modernity

This article examines the philosophical orientation of Mirza Ghalib, arguing that he was primarily a rationalist rather than a modernist in the European sense. While Ghalib is often regarded as a modern poet due to his critique of tradition, individualism, and social norms, a closer reading of his work reveals a distinct emphasis on rationalism (Rationality) over human-centered modernism (Humanism). The paper distinguishes between rationalism, which prioritizes reason and causal laws as the means to understand the universe, and modern humanism, which places the human being at the center of all values, knowledge, and existence. By analyzing Ghalib's treatment of existence, social consciousness, and religious critique, the article demonstrates that his "innovations" are grounded in a macrocosmic rational worldview rather than the anthropocentric perspective characteristic of European modernity. Furthermore, Ghalib's engagement with classical Persian and Indian poetic traditions, along with his use of silence and contemplation, aligns more closely with a rational and mystical framework than with existential or humanist modernist tendencies. The study thus reframes Ghalib as a poet whose modern reputation is rooted in his rationalist, socially aware, and critically independent thought rather than in human-centered modernist philosophy.

Key Words: Mirza Ghalib, Rationalism, Modernism, Humanism, Social Consciousness, Literary Philosophy, Persian-Indian Poetic Traditions, Poetic Innovation

'غالب عقل پسند تھے، جدید نہیں تھے۔' بظاہر یہ رائے کسی حیرانی سے کم نہیں کیوں کہ غالب کو اب تک تقریباً ہر ناقد نے جدید کہا ہے۔ غالب کی جدید پسندی کو اردو شاعری ہی میں نہیں بلکہ برصغیر کی سماجی و سیاسی تاریخ میں بھی پہلا فکری پڑاؤ قرار دیا جاتا رہا ہے۔ یہ بھی اہم نکتہ ہے کہ جب بھی جدید کہا جاتا ہے تو اس سے مراد خالصتاً یورپی جدیدیت لیا جاتا ہے جس میں انسان کی وجودی و ذہنی حالت کو کائنات میں مرکزیت دی گئی ہے۔ اس باب میں ہم غالب کی عقل پسندی اور جدیدیت سے منسلک جدید انسان کے تصور پر روشنی ڈالیں گے۔

سب سے پہلے جدید پسندی (Modernity) اور عقل پسندی (Rationality) میں فرق کرنے کی ضروری ہے۔ جدیدیت کی مرکزی فکر، انسان مرکزیت سے منسلک ہے۔ عقل پسندی (Rationalism) اور انسان مرکزیت (Humanism) دو مختلف رویے ہیں، جن کے نظریاتی دائرے مختلف ہیں، اگرچہ بظاہر دونوں ایک دوسرے سے جڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جدید نظریہ فکر جدیدیت کے اُس تصور سے جڑا ہوا ہے جو انسان کو کائنات کا مرکز مانتا ہے۔ جدیدیت میں ہر شے

کا پیمانہ 'انسان' کو قرار دیا گیا۔ جدیدیت 'جدّت' نہیں۔ ہر نئی چیز جدّت سے منسوب کی جاسکتی ہے مگر ضروری نہیں کہ وہ جدیدیت کا موقف بھی رکھتی ہو۔اس ضمن میں عقل پسندی بھی جدت کی ایک شکل ہو سکتی ہے مگر عقل پسندی، جدیدیت سے مختلف رویہ ہے۔ عمومی طور پر عقل پسند یعنی ریشنل نقطۂ نظر سے اپنے معروض کا مطالعہ کرنے والا بھی جدید فکر کا حامی دکھائی دیتا ہے مگر دونوں رویوں میں بہت گہرا فرق ہے۔

عقل پسندی کا مؤقف یہ ہے کہ علم اور حقیقت کو جاننے کے لیے صرف عقل ہی ایک معتبر اور مؤثر وسیلہ ہے۔ عقل کے ذریعے ہی کائنات کے فطری اصولوں کو سمجھا جاسکتا ہے، اور انسانی سوچ کے وہ تمام ذرائع جو عقل سے ہٹ کر ہوں، ناقابل اعتماد اور غیر معتبر سمجھے جاتے ہیں۔ عقل پسندی (Rationalism) علت و معلول (Causality) کے اصول کو بنیاد فراہم کرتی ہے۔اس کے مطابق فطری قوانین ایک منطقی ربط میں بندھے ہوتے ہیں، جو علت و معلول کے اصول کے تحت کام کرتے ہیں۔ اس لیے یہ قوانین قابلِ فہم اور قابلِ تجزیہ ہیں۔ عقل پسندوں کے نزدیک اخلاقی، عقیداتی، سائنسی اور سماجی اُمور کو صرف عقل کی کسوٹی پر پرکھا جانا چاہیے۔ کسی بھی اخلاقی قدر یا سائنسی نظریے کی صداقت اور افادیت اسی صورت میں تسلیم کی جاسکتی ہے جب وہ منطقی ہو اور فطری اصولوں کے مطابق ہو۔جب ہم کسی چیز کو عقلی انداز سے سمجھتے ہیں تو اس کی معنوی اور عملی اہمیت بھی واضح ہو جاتی ہے۔کائنات کا نظم وضبط اس درجہ مرتب اور مربوط ہے کہ بغیر فطری قوانین کے اس کا تصور ممکن نہیں۔ان قوانین (Laws of Nature) کو صرف عقلی طریقے سے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ اگر پوری کائنات ان ہی فطری اصولوں کے تحت چل رہی ہے اور حتیٰ کہ خدا بھی انھی قوانین کے تحت کائناتی نظام کو منظم کر رہا ہے، تو انسان کو ان سے مستثنیٰ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ لہٰذا، عقل پسندی کے مطابق انسان بھی کائنات کا ایک ایسا جزو ہے جو انھی فطری قوانین کے دائرے میں رہ کر عمل کرتا ہے۔اس کا اختیار بھی انھی اصولوں کے اندر محدود ہے، اور وہ ان سے ماورا جا کر کوئی کام نہیں کر سکتا۔

عقل پسندی یہ سوال اٹھاتی ہے کہ علم کی نوعیت محض تجربی یعنی Empiricist ہے یا ان تجربی نتائج کو عقلی بنیاد بھی فراہم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے؟ اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ تجربی سطح انسان کا فطری محسوساتی نظام ہے جسے عقل جانچتی اور پرکھتی ہے اور نتائج مرتب کرتی ہے۔ چوں کہ عقل پسندوں نے کائناتی اصولوں میں علت و معلول کو حتمی تصور کیا، منطقی فکر کو اولیت دی لہٰذا حسی یا تجربی (Empiricism) نتائج کو کل (The Whole) سمجھنے سے انکار کیا۔ تجربہ کبھی بھی مکمل اور یکساں نوعیت سے اشیا کو بیان نہیں کر سکتا کیوں کہ حسی تجرباتی نتائج فطری اصولوں کے تابع ہونے کے باوجود کبھی یکساں نہیں ہوتے۔ عقل ہی وہ کسوٹی ہے جو اشیا سے قائم محسوساتی رشتوں کو پرکھتی ہے اور نتائج کو فطری اصولوں کے مطابق جانچتی ہے۔ عقل پسند اصول یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر آنکھ ہر چیز دیکھ سکتی تو سائنس کی ضرورت نہ پڑتی۔ چھوکے یا سونگھ کے اشیا کی حقیقت کا علم نہیں حاصل ہوتا، اس کے لیے عقلی جانچ کی ضرورت رہتی ہے، جو اپنے اصولوں کے مطابق نتائج مرتب کرتے ہیں۔

جدیدیت پسندی عقل پسندی سے مختلف اور یوروپی تصورِ فکر ہے جو سولہویں صدی میں پروان چڑھا۔ اگرچہ دونوں فکروں کی سرحدیں بہت سی جگہوں پر آپس میں ملی ہوئی ہیں مگر دونوں ایک نہیں۔ دونوں میں اتنا ہی گہرا فرق ہے جتنا اخلاق (Ethics) کے اصولوں کی ذیل میں مذہبی فکر اور عقل پسند فلسفہ میں ہوتا ہے۔ مذہبی اخلاقیات اور سیکولر عقل پسند اخلاقیات ایک لگتی ہیں، دونوں میں جھوٹ بولنا غلط، کسی کو نقصان پہنچانا غلط اور کسی کے حق کو غصب کرنا غیر اخلاقی کہلاتا ہے۔ مذہب کی اخلاقیات اور لامذہبی فکر کی اخلاقیات میں بظاہر کوئی فرق نہیں دکھائی دیتا، حتیٰ کہ لامذہبی عقل پسند فکر، مذہبی اخلاقیات کو نہ صرف قبول کرتی ہے بلکہ اپنے اصول بھی قرار دیتی ہے۔

یاد رہے کہ جدّت کا تصور ہر خطے میں مختلف رہا ہے مگر یہ جدیدیت انسان مرکز جدیدیت نہیں بلکہ 'جدت' سے جڑا سماجی عمل تھا۔ عموماً اپنی سابقہ روایات سے روگردانی کرتے ہوئے اپنے سماجی، فکری اور سیاسی سرمایے میں جدت لانے کے عمل کو جدیدیت کہہ دیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی جدیدیت، ترقی پسند (سوشلسٹ) جدیدیت، افریقی جدیدیت وغیرہ اپنی اپنی طرز کی جدیدیت تھی۔ اتاترک نے جدید اصطلاحات کے ذریعے سماج کو بدلنے کی کوشش کی۔ شمال ایشیائی ممالک (چینی و جاپانی معاشروں) میں عسکری وانتظامی تبدیلیوں سے جدید معاشرت کا آغاز ہوا۔ عموماً سوشلزم کے تحت ان معاشروں میں نئی سماجیات متعارف کروائی گئیں۔ اس جدیدیت کی بنیاد 'جدت' پر تھی۔ عربی جدیدیت نئی دنیا کے ساتھ انفراسٹرکچر اور پالیسی سٹرکچر کی تبدیلیوں سے جدیدیت کا آغاز ہوا۔ یوروپی جدیدیت کو بھی عموماً 'جدید ہونا' سمجھ لیا جاتا مگر یہ

جدیدیت 'جدت' نہیں، بلکہ تاریخِ معاشرت میں بے حد مختلف انسانی تجربہ تھا۔ یہاں جدیدیت محض جدید ہونے یا روایت سے ایک قدم آگے جانے کا نام نہیں تھا۔ پہلی بات تو یہ کہ یوروپی جدیدیت دنیا بھر میں پہلا ایسا تجربہ تھا جو ماضی سے منقطع ہو کے مستقبل کی تعمیر کرنا چاہ رہا تھا۔ یوروپی سماج میں نئی فکر نے پہلے نفوذ کرنا شروع کیا، جس کے بعد سماجی سطح پر تبدیلیاں وقوع پذیر ہونے لگیں۔

جدیدیت کو یوروپی اس لیے کہا جاتا ہے کیوں کہ یہ فکر و فلسفہ خالصتاً یوروپی ماحول سے نمودار ہُوا جس میں انسان کی مرکزیت کو تمام فکری اصولوں کے مقابلے میں پیش کیا گیا۔ اسے انسان مرکز فلسفہ یعنی Humanist کہا گیا، جس کے نزدیک کائنات میں سب کچھ انسان کا شعور ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے، وہ انسان کے لیے ہے۔ دوسرے لفظوں میں 'جہاں ہے تیرے لیے تُو نہیں جہاں کے لیے'۔ انسان جو کچھ دیکھتا، سوچتا، پرکھتا ہے، وہی اصلِ کائنات ہے۔ انسان ہر چیز کا پیمانہ ہے۔ انسان کے پاس عقل یا فہم ہی وہ طاقت ہے جو انسان کے ذہنی وجود کو مرکز بنا سکتی ہے۔ انسان مرکزیت (Humanism) عقل پسندی کے اندر سے اپنا الگ موقف بناتی ہے۔ انسان مرکزیت کا مطلب ہے کہ انسان کو تمام اقدار، علم، اور حقیقت کا مرکز مانا جائے۔ یہ فلسفہ نشاۃ الثانیہ (Renaissance) کے دور میں ابھرا، جہاں انسانی قابلیت، تجربے، اور فلاح کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی۔

یہاں اس سوال کی وضاحت ضروری ہے کہ 'نشاۃ الثانیہ' کو "ثانیہ" کیوں کہا جاتا ہے۔ ثانیہ کا مطلب ہے: دوسرا، جب کہ نشاۃ کے معنی ہیں: پیدائش یا جنم۔ اس طرح نشاۃ الثانیہ کا مطلب ہوا: دوسری پیدائش یا "دوبارہ زندگی"۔ یہ اصطلاح بالخصوص یورپی تاریخ کے اس دور کے لیے استعمال ہوتی ہے جو چودھویں سے سولہویں صدی عیسوی تک پھیلا ہوا ہے۔ اس زمانے میں مذہب، معاشرت، علم، فنون، ادب، فلسفہ اور سائنس کے میدانوں میں ایک نئی بیداری پیدا ہوئی۔ قدیم یونان اور روم کی تہذیب کا اول یا پہلا علمی و ثقافتی دور سمجھا جاتا ہے، جسے قرونِ وسطیٰ (Dark Ages) میں بڑی حد تک نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ نشاۃ الثانیہ دراصل اسی قدیم 'کلاسیکی تہذیب' کے راحیا کا نام ہے، جس کی بنیاد پر یورپ نے ایک نیا فکری اور تخلیقی سفر شروع کیا۔ یونان و روم کی قدیم تہذیب وہ عہد تھا جس میں سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم فلسفی سامنے آئے؛ فنونِ لطیفہ اور فنِ تعمیر کو نئی جہتیں ملیں؛ اور ریاضی، سائنس اور طب جیسے شعبوں میں نمایاں ترقی ہوئی۔ اگر یہ ابتدائی دور اس قدر شان دار تھا، تو پھر اس کی "دوسری پیدائش" کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس سوال کا جواب رومن سلطنت کے زوال اور قرونِ وسطیٰ کے جمود میں پوشیدہ ہے۔ اس دور میں علمی و فکری سرگرمیاں محدود ہو گئیں، بہت سے سائنسی نظریات اور فلسفیانہ متون کھو گئے یا اپنی اہمیت کھو بیٹھے۔ نتیجتاً، جب نشاۃ الثانیہ کا آغاز ہوا تو اس کا مقصد قدیم علمی و فکری سرمائے کی نہ صرف بازیافت کرنا تھی، بلکہ اسے نئے انداز سے سامنے لانا اور اس کی بنیاد پر ایک جدید، ترقی یافتہ یورپ کی تشکیل بھی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس عہد کو "نشاۃ الثانیہ" یعنی "دوسری پیدائش" کہا جاتا ہے۔

نشاۃ ثانیہ نے روایت سے انقطاع پر زور دیا۔ اس کا بنیادی موقف 'انسان کی مرکزیت' کو تسلیم کرنا تھا، نہ کہ محض فطرت کے اصولوں کو سمجھنا۔ یہاں عقل پسندی اور انسان پرستی میں فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔ عقل پسندی عقل یعنی علت و معلول کے رشتہ کو اولین ترجیح دیتی ہے، جس کے مطابق انسان کائنات کا ایک جزو ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ جبکہ انسان پرستی انسان کو مرکزیت دیتی ہے اور اس کے مطابق انسان کی عقل سب کچھ ہے۔ (اس حوالے سے میرا ایک اور مضمون "جدیدیت کی علمیات" میری کتاب "تنقیدی سیاق اور نئے سوال" (ا) میں شامل ہے، جس میں عقل پسندی اور انسان پرستی کے درمیان فرق پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔) ڈیکارٹ نے اس تصور کو فلسفیانہ جہت دی۔ (ہم آگے اس پر تفصیل سے بات کریں گے)۔ انسان کو مرکزیت دینے سے عقل کو بھی مرکزیت حاصل ہوئی، مگر یہاں عقل انسان کو مرکز تسلیم کرتی ہے۔ انسانی تجربات اور جذبات بھی اہمیت اختیار کرتے ہیں۔ وجودی بیزاری اور داخلی انتشار بھی انسان کے مرکز میں شامل ہو گئے۔ اس لیے تمام فطری اصولوں کا مرکز انسان قرار پایا۔ مذہب انسان کے لیے ہے، انسان مذہب کے لیے نہیں۔ زمین کا پورا ماحولیاتی نظام انسان کے لیے ہے، انسان اس کے لیے نہیں۔ اخلاقیات صرف انسان کے لیے ہے، لہٰذا کائناتی نظم کو انسان کی اخلاقیات کے مطابق منظم ہونا چاہیے۔ عقل پسندوں کے مطابق مذہب کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے اور اسے قابلِ قبول بنایا جا سکتا ہے، مگر انسان پرستی کے نزدیک مذہب دوسرے درجے کی چیز ہے، بلکہ انسان کے مقابلے میں لاحاصل اور بے معنی ہے۔ اس لیے جدیدیت میں انسان اور کائنات کے رشتوں کو اولیت دی گئی اور خدا کو

لاتعلق یا 'Desolate' قرار دیا گیا۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی جدیدیت نے انسانی حقوق، جمہوریت، شخصی آزادی، انسانی جذبات، تخلیقی صلاحیتوں اور ثقافتی ترقی کو سب کچھ مان لیا۔ ان اولین مقاصد کے علاوہ سب کچھ اضافی اور غیر ضروری سمجھا گیا، اور جو راستے ان مقاصد میں رکاوٹ بنتے تھے، انھیں انسان دشمنی کہا گیا۔

عقل پسندی اور انسان پرستی؛ دونوں زاویۂ فکر ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ضرور ہیں، مگر ایک نہیں، انسان کی عقل (ریشنل اپروچ) ہی وہ بنیاد تھی جس نے انسان مرکزیت (ہیومنزم) کی بنیاد رکھی۔ ریشنلزم سے اگلی اور مختلف منزل 'انسان پرستی' تھی، جسے سینکڑوں برسوں کی عقل پرستی کی ریاضت نے بالآخر یوروپی جدیدیت کی جون بدل ڈالا۔

یوروپی جدیدیت کے ضمن میں ایک اہم کردار رینے ڈیکارٹ (Descartes) کا ہے۔ ڈیکارٹ کے انسان مرکز خیالات سترہویں صدی کے وسط میں عام ہوئے حالاں کہ اس سے بہت پہلے یوروپ میں جدیدیت کو سائنسی بنیادوں پر تسلیم کیا جاچکا تھا مثلاً دیکھیے؛ میکیاولی کی دی پرنس اور تھامس مور کی یوٹوپیا کے علاوہ گلیلیو، فرانسس بیکن، کوپرنیکس اور مارٹن لوتھر وغیرہ کے سائنسی، سیاسی و سماجی نظریات نے مباحث کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ ایسے میں ڈیکارٹ نے انسان مرکزیت فلسفے کو ایک نئی جہت دی۔ نشاۃ ثانیہ کے فلسفیوں نے زیادہ تر انسانیت، سائنس، اور تجربے پر زور دیا۔ ڈیکارٹ نے ان خیالات کو منظم انداز میں عقل پرستی (Rationalism) کی بنیاد پر ڈھالا اور انسان کو مرکز میں لا کھڑا کیا۔ اس سے پہلے انسان کو مرکز میں تسلیم کیا جارہا تھا مگر ڈیکارٹ نے اسے عقل اور شعور کے ساتھ جوڑ کے انسان کی موضوع(Subject) کو قدیم عقل پرستی سے منسلک کر دیا۔

ڈیکارٹ کی فلسفیانہ فکر بڑی دلچسپ ہے۔ اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد" شک "پر رکھی۔ اس نے کہا کہ ہر چیز پر شک کیا جاسکتا ہے: دنیا کی حقیقت، حواس پر یقین اور یہاں تک کہ خدا کے وجود پر۔ لیکن ایک چیز ایسی ہے جس پر شک نہیں کیا جاسکتا: سوچنے کا عمل۔ اگر انسان سوچ رہا ہے، تو اس کا مطلب ہے کہ وہ موجود ہے، کیونکہ سوچنے کے لیے وجود ضروری ہے۔ اب آپ خود 'سوچیے' کہ اگر پوری کائنات کا وجود ہی 'مشکوک' ہو جائے اور اس قدر بے یقینیت میں صرف اپنا وجود کامل یقین ثابت کیا جارہا ہو تو آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اپنے یعنی انسان پر یقین کا کیا عالم کیا ہوگا۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ڈیکارٹ نے سوچنا وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ایک شے جو سوچتی ہے، وہ شک کرتی ہے، سمجھتی ہے، تصور کرتی ہے، تصدیق کرتی ہے، جیسا کہ یہ خواب میں ہوتا ہے، سوچنے کی ایک صورت ہے۔ چوں کہ سوچ ذہن کا جوہر ہے اس لیے ذہن ضرور ہمیشہ سوچتا ہے، آگہی نیند میں بھی۔) "۲(

یہ محض ایک بیان یا رائے نہیں تھی بلکہ اس سے پہلے عقل پرستی (یونانی فکر جو انسان پر کامل یقین نہیں رکھتی)، یوروپی سائنسی انقلاب (گلیلیو، کوپرنیکسی تصورات)، نئے سماج کا خواب (یوٹوپیائی، لوتھر تصورات) ایک ایک کر کے اپنی جگہ بنا رہے تھے، ایسے میں ڈیکارٹ کے شک کے فلسفے نے مذہبی اتھارٹی اور روایتی عقائد کی بیخ کنی میں بنیادی کام کر دیا۔ سب کچھ انسان کے عقل و شعور کے وساطت سے اور اسی راستے سے یقین کامل بنا دیا گیا۔

ڈیکارٹ کا کہنا ہے کہ انسانی حواس دھوکہ دے سکتے ہیں۔ ہم اپنی یادداشت، تجربات، اور عقائد پر مکمل بھروسہ نہیں کر سکتے، کیونکہ یہ غلط ہو سکتے ہیں۔ حتیٰ کہ ریاضی جیسے 'یقینی' علوم پر بھی شک کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا شک سب کی حیثیت کو بے یقین بنا سکتا ہے۔ ہاں مگر ایک چیز جسے یقین سے وجود دیا جاسکتا ہے وہ انسان خود ہے جو اپنی عقل سے ان شکوک کو محسوس کر رہا ہے۔ شک کرنے والے پر تو شک نہیں کیا جاسکتا نا۔ اس لیے کہ یوں شک کیا ہی نہ جاسکے۔ وہ ہے تو شک کیا جارہا ہے۔ ڈیکارٹ نے عقل پرستی کی رُو سے (عقل کی منطق (علت و معلول) کا استعمال کرتے ہوئے) یہ نتیجہ نکالا کہ اگر میں شک کر رہا ہوں تو اس کا مطلب ہے کہ میں "سوچ رہا ہوں"۔ اگر میں سوچ رہا ہوں، تو اس کا مطلب ہے کہ میں "موجود ہوں"۔

I think there I am یہ مشہور جملہ لاطینی میں لکھا گیا۔

عقل پرستی اور ہیومنزم یعنی انسان پرستی کے درمیان بہت سے مشترکہ رجحانات پائے جاتے ہیں جیسے:

۱۔ دونوں کے ہاں عقل کو علم اور حقیقت جاننے کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دونوں کے ہاں مذہبی بالادستی کو ماننے سے انکار ہے۔ گویا دونوں روایت (Metaphysical Tradition) سے انقطاع کرتے ہیں۔ مذہب پر ہر دو سوال اٹھاتے ہیں۔

۳۔ دونوں مذہبی روایات کے مقابلے میں انسانی عقل اور سوچ کو طاقت ور مانتے ہیں۔

۴۔ دونوں عقل کی بنیاد پر آزاد رائے قائم کرنے پر زور دیتے ہیں۔ روایتی اخلاقیات کی بجائے نئی اخلاقیات کو قبول کرتے ہیں۔

۵۔ دونوں فرد کی آزادی، رائے اور حقوق کو اولیت دیتے ہیں۔ کلاسیکی قوانین کی بجائے انسان کے بنائے اصول وضوابط کو ترجیح دیتے ہیں۔

اس قدر مشترک عناصر کی بنیاد پر ہم عموماً جدیدیت کے بنیادی نکات میں عقل پرستی کو بھی شامل کر دیتے ہیں مگر عقل کی مرکزیت اور انسان کی مرکزیت میں گہرا فرق بھی ہے۔ مثلاً

۱۔ جب عقل پسند فکر عقل کو مرکز بناتی ہے تو وہ منطقی اور فطرتی قوانین کو اولیت دیتی ہے جس میں انسان بھی مجبور و محکوم دکھائی دیتا ہے۔ ظاہری بات ہے انسان خود کائنات کے قوانین میں ایک لاچار اور مجبورِ محض عنصر کے علاوہ کچھ نہیں۔ مگر انسان مرکزیت نہیں مانتی۔ ہیومنزم، انسان کو مرکز مان کے انسان کے ساتھ جڑی ہر شے کو مرکز ماننے لگتی ہے۔ انسان کے جذبات، احساسات، تجربات، وغیرہ بھی اہمیت اختیار کر جاتے ہیں۔

۲۔ عقل پرستی بنیادی طور پر عقل کے مطابق اشیا کو سمجھنے کا نام ہے، انسان مرکزیت فلسفہ انسان اور اس کے سماج کو سمجھنے اور اسے اولیت دینے کا فلسفہ ہے۔

۳۔ عقل پرست انسان کو کمزور اور کائنات کا حقیر ترین عنصر قرار دیتا ہے کیوں کہ وہ عقل یعنی منطقی قوانین میں زیادہ طاقت ور نہیں۔ دکھ اور غم اس کی فطرت میں شامل ہے۔ فطرت اُس سے زیادہ طاقت ور ہے مگر انسان مرکزیت یہ نہیں مانتی، اُس کے نزدیک ہر چیز انسان کے لیے ہے، اُس نے تسخیرِ کائنات کرنی ہے۔ اپنی عقل اور سمجھ سے پوری کائنات مطیع کی جاسکتی ہے۔ انسان ایسا کرنے کا مکمل اختیار رکھتا ہے۔ یعنی بقولِ اقبال: فطرت کو خرد کے روبرو کر / تسخیرِ مقامِ رنگ وبُو کر۔

۴۔ عقل پسند یہ کہتا ہے کہ جو ریشنل ہو، اُسے اخلاق بنایا جائے مگر انسان مرکز فلسفہ انسان کے لیے فائدہ مند چیز کو اخلاق بنانا چاہتا ہے، ظاہری بات ہے کچھ اشیا دوسروں کے لیے نقصان دہ انسان کے لیے فائدہ مند ہو سکتی ہیں۔ ریشنل زاویہ فکر اس کو غلط سمجھتا ہے مگر ہیومنسٹ اسے قبول کرتا ہے۔ ہیومنسٹ کے نزدیک ہر وہ چیز قابلِ قبول ہے جو انسان کے لیے فائدہ مند ہے، خواہ وہ فطرت کے لیے بے حد نقصان دہ ہی کیوں نہ ہو۔

۵۔ ہیومنسٹوں کے ہاں مذہب اور خدا ذاتی معاملہ قرار دیا گیا یعنی خدا کو اجتماعی سطح سے انفرادی یا ذاتی سطح پر قبول کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ جدیدیت نے مذہب کو ختم نہیں کیا بلکہ اُسے نجی معاملہ بنا دیا۔ جدیدیت پسندوں نے مذہب کے ساتھ حقیقت کو قبول کرنے کی کوشش کی مگر خدا اجتماعی معاملات سے لاتعلق کر دیا گیا۔ لاجک اور عقل سے اشیا کو دیکھنے والوں نے خدا کو دلائل سے انکار کر دیا۔ عقل پرستی میں خدا کا نہ صرف انکار کیا گیا بلکہ استدلال سے فطرت ہی کو خدا بنانے کی کوشش کی گئی۔ وہی فطرت جس کی رو سے انسان بھی ایک عنصر سے زیادہ نہیں۔

اگر ہم بہت سادہ اور آسان انداز میں ایک جملے میں بحث کو سمیٹیں تو سمجھیے کہ عقل پرستی 'منطق مرکز' ہے جب کہ ہیومنزم، 'بشر مرکزیت' (Anthropocentrism) ہے۔ اس لیے دونوں کی حدود کو سمجھنا ضروری بھی اور ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا مشکل ترین بھی۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد آیئے غالب کے ہاں بشر مرکزیت اور عقل پرستی کے نمایاں رجحانات کو پرکھنے کی کوشش کریں۔ یہ اہم سوال ہے کہ کیا غالب عقل پرست تھے یا انسان مرکز فلسفے کے حامی؟

محمد علی صدیقی نے درست کہا ہے کہ ”اگر میر اور غالب کے ادوار پر طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے صرف ایک نکتہ ہی محل نظر رکھا جائے کہ میر تقی میر نے جس صورتِ حال کو Mircrocosm کے طور پر دیکھا تھا غالب نے اسے اپنے عصر کی معروضی فکر کے Macrocosm میں محسوس کیا تھا اور حسی وادراکی دائروں کا یہ فرق بھی میر اور غالب کی شاعری کے صفاتی فرق کو ظاہر کرتا ہے۔“(۳۰)

میر نے اپنے عہد کی کیفیت کو ایک ذاتی، داخلی، انفرادی (Microcosmic) سطح پر محسوس کیا، یعنی انسان کے اندرونی کرب، جذبات، اور ذاتی دکھ کو کائناتی تجربہ بنا دیا جب کہ غالب نے اپنی تخیلی دنیا کو ایک بڑی، خارجی، معروضی (Macrocosmic) سطح پر دیکھا، یعنی انسانی تجربے کو اجتماعی سطح پر، فلسفیانہ انداز میں، وسیع تر فکری نظام میں سمجھنے کی کوشش کی۔ یہی وجہ ہے کہ غالب اپنے معروض میں جاری جدت پسندی اور خاص طور پر انسان مرکز داخلی خود مختاری کے قائل نہ ہوئے۔ غالب کی معروضی، فکری نگاہ (Macrocosmic vision) ایک ایسی انسان کا پتہ دیتی ہے جو محض ذاتی تجربے پر اکتفا نہیں کرتی، بلکہ انسانی وجود، اس کے مسئلے، اس کے دکھ اور اس کی بقا کو پوری دنیا کے تناظر میں دیکھتی ہے۔

عمومی طور پر غالب کا مذہبی فکر اور روایت پر طنزیہ اظہار، تقلید پسندی اور فرد آزادی یعنی individualism کو جدیدیت کے انسان مرکز فلسفے میں شمار کر لیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں غالب کو جدیدیت پسند شاعر قرار دیا جاتا ہے۔ اصل میں غالب جدید فکر کی بجائے، عقل پرست موقف رکھنے والے شاعر تھے، اس لیے ان کے ہاں مذہبی فکر پر طنز اور انانیت کا بے تحاشا ذکر ملتا ہے۔ روایت سے انکار یا قبول نہ کرنے کی روش عام دکھائی دیتی ہے۔ کچھ باتیں ایسی ہیں جو خالصتاً غالب سے جوڑ دی گئی ہیں، حالانکہ وہ روایتی کلاسیکی فکر کا بھی حصہ تھیں، جو اُس وقت ہر شاعر کو روایت میں ملتی تھیں، جیسے:

۱۔ شریعت کی بجائے طریقت کو اپنانے کا رجحان

۲۔ رندی، آزاد خیالی، وسیع المشربی

۳۔ مذہبی شدت کی بجائے یکساں مذہب پسندی

۴۔ روایت دشمنی یعنی ملا، شیخ اور مولوی کا طنزیہ اظہار

۵۔ مذہبی روایات کا مضحکہ خیز بیان

۶۔ انفرادیت پسندی یعنی اپنی سیلف پر اعتماد یا انانیت کا اظہار

یہ اور اس طرح کے بہت سے روایت مخالف تصورات غالب کے ہاں دکھائی دیتے ہیں، مگر کیا یہ تصورات پہلی بار غالب کے ہاں نظر آئے؟ نہ صرف اردو بلکہ فارسی روایت کی کلاسیکی فکر بھی اسی قسم کا آزاد تصور رکھتی تھی جو سماج کی روایت مخالف فکر تھی، مگر یہ غالب کی ہم عصر روایت کا حصہ تھی۔

سودا کے ہاں موسیٰ کے لیے کوہِ طور پر خدائی جلوے کے مقابلے میں ہر پتھر میں خدا کا شر ردکھایا گیا ہے، جب کہ غالب کے ہاں موسیٰ کے کوہِ طور والے تجربے کو خود اختیار کرنے کا رجحان نظر آتا ہے۔ غالب فرشتوں کے پکڑے جانے پر نالاں دکھائی دیتے ہیں، جب کہ سودا منکر و نکیر کے سوال و جواب پر طنز کرتے ہیں۔ سودا جہنم کی آگ کے تصور کو بھی غیر موثر قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ آگ اُن سوکھی لکڑیوں کی مانند ہے جو پہلے ہی جل چکی ہوں۔ مذہبی پیشواؤں پر طنز بھی سودا کے بہت سے اشعار میں نمایاں طور پر موجود ہے۔ البتہ غالب کے ہاں انانیت، طنطنہ اور للکار کا انداز سب سے منفرد ہے۔ غالب نے ان موضوعات میں جرات، رندانہ شوخی اور بے باکانہ اظہار کو ترجیح دی۔ یہاں یہ بات واضح کرنا مقصود ہے کہ رندی اور آزادانہ فکر صرف غالب ہی کا امتیاز نہیں بلکہ یہ کلاسیکی روایت کا ایک عام اور مقبول موضوع رہا ہے۔ در حقیقت اس روایت نے اسے ایک ادبی معیار (کینن) بنا دیا تھا، جس پر ہر شاعر نے طبع آزمائی کو اپنا فرض سمجھا۔ البتہ اچھوتے انداز اور مضمون آفرینی نے ان خیالات کو نئے رنگوں میں پیش کیا۔

غالب کے ہاں جدیدیت پسندی کے جن رجحانات کو تلاش کیا گیا ان میں خیال پسندی، ذات پسندی (ہستی پر یقین) وغیرہ نمایاں ہیں۔ ان اشعار کو دیکھئے:

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو

آگہی گر نہیں غفلت ہی سہی

یہاں ہستی کو انسان کے اُس مرکزی تصور سے جوڑنے کی کوشش کی گئی جو جدید پسندوں کے ہاں تمام کائنات کا مرکز ہے۔ انسان ہی ہر شے کا پیمانہ ہے۔ مگر ہم گذشتہ ابواب میں زیرِ بحث لے آئے ہیں کہ غالب کے ہاں ' ہستی' زندگی کا متبادل ہے جو فرد کو ایک سماج کا رکن سمجھتا ہے یہ سماجی فرد (Social Being) زندگی کی تمام رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ وہ اپنے سماج کا ہیبیٹس ہے۔ 'ہستی' فرد کی نمائندہ تصور نہیں جو انسان کے تجرباتی و احساساتی حلقے میں پوری کائنات کا نظم دیکھتی ہے۔ 'ہستی' مربوط ہے، ماضی و حال سے، سماج سے، روایت سے، پیش منظر اور پس منظر سے۔ غالب کا سبجیکٹ تنہا نہیں جسے جدیدیت میں روایت، تناظر اور سیاق سے کاٹ کے دکھایا گیا۔ جدیدیت پسندی کی بحث میں اسی شعر کو غالب کی جدیدیت کا نمائندہ خیال بتایا جاتا ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا جب غالب کے ہاں 'ہستی' کے کُلی مفہوم کو سمجھ لیا جاتا۔ غالب کے ہاں ہستی موضوعی تصور نہیں ہے۔ اسی لیے ہستی یعنی زندگی کی آگہی بھی فرد کی انفرادی آگہی نہیں اور نہ ہی غفلت ذات سے عدم آگہی پر مشتمل ہے۔ یہ آگہی و غفلت بہت واضح مفہوم میں زندگی کے اُن سماجی محسوسات سے منسلک ہے جو اپنے معروض کی شناسائی اور عدم آگہی دیتی ہے۔

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسد

عالم تمام حلقہ دامِ خیال ہے

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی

ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں

یہاں ہستی کا مفہوم بہت واضح طور پر انسان کی ثبات کو وحدت الوجودی Pantheism تصور کی روشنی میں دیکھ رہا ہے۔ ہستی کی نفی یا ہستی کی وجودی حیثیت غیر اعتباری قرار دینے سے ' ہستی' کی مرکزیت کو کیسے قائم رکھا جاسکتا ہے۔ ظاہری بات ہے ہستی کا یہ تصور اصل میں اُس شناخت کی نفی کر رہا ہے جو انسان کو سماجی سطح پر ثبات دینے پر بضد ہے۔ غالب ان معنوں میں بے حد روایتی ثابت ہوتے ہیں۔ ' حلقۂ دامِ خیال'، اصل میں ' دامِ اصلِ کائنات' ہے جو خدائے واحد کی ذات ہے۔ اس کے علاوہ ہر چیز وہم اور ناقابلِ اعتبار ہے۔ اسے اعتبار دینے کا وہم ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے بہت شاندار بات کہی:

" یہ حلقۂ دامِ خیال انسان کے نفس کی کیفیت نہیں بلکہ خدا کے شعور کی کیفیت ہے۔ ہستئ مطلق کا رابطہ کار اپنے مظاہر سے اور خالق کا رشتہ مخلوق سے کس انداز کا ہے۔۔۔ غالب کہتا ہے کہ خدا نے خود ہی اپنے ماسوا کا ایک دھوکا پیدا کیا ہے۔ حرفِ کن سے مخلوق کو خلق کر کے سب کو دوئی کے گمان میں ڈال دیا ہے۔ اندر بھی وہی اور باہر بھی وہی بیچ میں رسمِ پرستش کا ایک موہوم پردہ لٹکا دیا ہے۔"۔(۴)

غالب کے ہاں خاموشی اور آزادہ روی کا گہرا احساس پایا جاتا ہے۔ ان کے ہاں یہ تصور ملتا ہے کہ "رہنِ خاموشی میں ہے آرائشِ بزمِ وصال"۔ نارنگ صاحب نے خاموشی کو بودھی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ شونیتا کے حوالے سے ان کا تصور اسی کتاب میں الگ سے زیرِ بحث آیا ہے۔ شونیتا دراصل اندرونی 'خالی حالت' کا نام ہے، جہاں تمام اشیا اپنے مستقل وجود سے خالی محسوس ہوتی ہیں۔ نارنگ صاحب نے واضح کیا ہے کہ شونیتا دراصل خاموشی کی وہ تعلیم ہے جو باطن سے ابھرتی ہے۔ اسے ہم تصوف کی اس خاموشی کے قریب تر کہہ سکتے ہیں جو انسان کی گفتگو کو دھیان (توجہ) کی خاموشی میں بدل کر اشیا کو سمجھنے کی راہ دکھاتی ہے۔ جدید انسان کے ہاں خاموشی کا تصور مختلف ہے، جو اس کے غیر یقینی وجود کا مظہر ہے۔ یہاں ہر چیز عدم تیقن کا نتیجہ بن جاتی ہے، اور انسان ہی ہر چیز کا محور قرار پاتا ہے۔ کائنات انسان کی تعبیر کی محتاج بن جاتی ہے۔ اس لیے وجودی فلسفے میں گفتگو سے زیادہ خاموشی کو ترجیح دی گئی ہے۔ غالب کے ہاں اس قسم کے وجودی اضطراب کی نشاندہی مشکل ہے۔ ان کے کلام میں ایسے اشعار تلاش کرنا آسان نہیں

جو معنی کی گم شدگی کے وسوسے میں کائنات کے مفہوم پر مشکوک دلائل پیش کرتے ہوں۔ غالب کے ہاں ''قط کے ٹیڑھے ہونے'' کا ذکر کائناتی اصولوں سے انحراف نہیں، بلکہ خدا کے حضور احتجاج کا ایک انداز ہے جو اس خواہش کا اظہار کرتا ہے کہ کائناتی ترتیب میں انسان کی بے ترتیبی بھی کسی نظم میں ڈھل جائے۔

غالب کے ہاں جدید انسان کی وجودی اضطراب سے جنم لینے والی خاموشی نہیں بلکہ بودھی، ہندی اور متصوفانہ روایت سے منسلک ہے۔ یہ خاموشی سکوتِ راز کی کیفیت ہے۔ جو معرفتِ باطن کی تجرباتی فضا میں گیان ہے۔ غالب نے اسے شعری روایت سے اخذ کیا ہے۔ ایسا نہیں کہ غالب کے ہاں روایت سے انحراف کی ناممکن اظہار دکھائی دیتا ہو، غالب نے روایت سے بھی بھرپور استفادہ کیا۔ بلکہ اگر کہا جائے کہ غالب کی فکر پر روایت کو مرکزمان کے مختلف ہونے کی کوشش کرتی ہے تو بے جانہ ہوگا۔ اس سلسلے میں خاموشی کا تصور جسے عموماً انسان کے کائناتی مرکز ہونے کے تصور کو قبول کر لینے کے بعد اضطرابی بے چینی کی صورت میں دیکھا گیا، کسی حد تک غلط ثابت ہوتا ہے۔ اس ضمن میں شعری روایت سے آگاہی ضروری ہے۔ غالب کا شعری رجحان روایت میں فارسی تتبع کا قائل رہا۔ انھوں نے فارسی کینن کو نہ صرف قبول کیا بلکہ اسے اپنانے کی بھی بھرپور کوشش کی۔ خاموشی کا تصور صوفیانہ تصور کے بہت قریب ہے جسے فارسی روایت میں صدیوں سے اپنایا جاتا رہا۔ ہندی روایت بھی خاموشی کے متصوفانہ آہنگ سے حد درجہ مناسبت رکھتی ہے۔ غالب نے ہندی اور فارسی روایت کے اس امتزاج کو جدید لب و لہجے میں پیش کیا۔

مولانا رومی کا خاموشی کا تصور، باطن کی شورانگیزی کو سکوتِ راز بتاتا ہے۔

خاموش باش! تا پرندہ ہاے دل بہ سوے تو آیند

(یعنی، خاموش ہو جاؤ! تا کہ دل کے پرندے تمہاری طرف آئیں)

یہاں خاموشی اضطرابی کیفیات کا تقاضا نہیں جو شک اور جستجو کے ملاپ سے گہرے گیان کا تقاضا ہے بلکہ یہ خاموشی باطن کے اندر اُس ازلی حقیقت کا راز پانے کی کوشش ہے جو از خود آشکار ہونے لگتی ہے۔ سعدی کہتے ہیں:

تا مرد سخن نگفتہ باشد

عیب و ہنرش نہفتہ باشد

(یعنی جب آدمی بولتا نہیں (خاموش رہتا ہے) تو اس کی خامیاں اور خوبیاں چھپی رہتی ہیں)

عطار کہتے ہیں:

خاموشی، زبانِ اہلِ دل است

ہر کہ این راز نداند، جاہل است

(خاموشی اہلِ دل کی زبان ہے، جو اس راز کو نہیں جانتا، وہ جاہل ہے)

خیام کہتے ہیں:

در دایرہ ای کہ آمد و رفتن ماست

او را نہ بدایت نہ نہایت پیداست

(ہم جس دائرے میں آتے اور جاتے ہیں، اس کا نہ کوئی آغاز ہے، نہ کوئی انجام)

بیدل دیکھیے:

در آں محفل کہ حیرت ترجمانِ رازِ دل باشد

خموشی دارد اظہارے کہ گویا گفتگو دارد

)اُس محفل میں جہاں حیرت دل کے رازوں کی زبان بن جائے، خاموشی بھی ایک ایسا اظہار رکھتی ہے جیسے کوئی گفتگو ہو رہی ہو۔(

یہ کیفیت باطنی استعجاب یا صوفیانہ حیرت ہے، جہاں خاموشی راز بننے لگتی ہے۔ بتانا مقصود یہ ہے کہ سکوت روحانی گفتگو سے بھی بڑھ کر ہے۔ دوسرے معنوں میں جہاں الفاظ ختم ہو جائیں اور صرف باطنی واردات باقی رہ جائے۔ یہاں خاموشی اُس کیفیت کو ظاہر کرتی ہے جو گہرے تفکر اور صوفیانہ گیان کا مقام ہے جہاں الفاظ کی جگہ خاموشی نتائج مرتب کرنے لگتی ہے۔ یہ کسی بے چینی اور عدم یقین کا حاصل نہیں بلکہ یقین اور ایمان کا مرحلہ ہے جسے شور اور گفتگو سے آلودہ کر دیتا ہے یا پس منظر میں دھکیل دیتا ہے۔ خاموشی اُس حیرت کو تشکیل دیتی ہے جس میں سکوتِ راز طاری ہونے لگتا ہے۔

یہ شعر بیدل کی فکر میں اُس خاموشی کے فلسفے کی عکاسی کرتا ہے جو انسان کے باطن میں خاموشی کو محض آواز کی عدم موجودگی نہیں کہتا، بلکہ ایک ایسا وجود بتاتا ہے جو اپنی فطرت میں صدا سے جدا اور مستقل ہے۔ اگر ہم خاموشی کو 'رازِ ازل' کہیں تو یہ تصور مشرقی صوفیانہ فکر سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ عربی اور بودھی فلسفے، دونوں میں خاموشی کو باطن کی پُرسکون حالت تصور کیا جاتا ہے۔ وہ حالت جو تمام ظاہری اشکال اور آوازوں کی اصل بنیاد ہے۔ اگرچہ یہ متضاد لگتا ہے کہ خاموشی سے آواز جنم لیتی ہے، لیکن حقیقت یہی ہے کہ خاموشی ہر شے کی اصل ہے۔ اگر خاموشی اصل ہے تو اس کی ایک ضد بھی ضرور ہو گی۔ ہنگامہ، خاموشی کی ضد ہونے کے باوجود، کائنات کا لازمی جزو ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ کائنات کا وہ نظم جو ہنگامہ خیزی پر قائم ہے، دراصل خاموشی سے پھوٹا ہے۔ جیسے روشنی اندھیرے کے پس منظر میں پہچانی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر انسان کے باطن میں ہنگامہ برپا ہو، تو یقیناً کہیں نہ کہیں اس کی ضد، یعنی خاموشی بھی موجود ہو گی۔ جیسے سمندر کی سطح پر طوفان ہو سکتے ہیں، مگر گہرائی میں سکون ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، خاموشی 'امکان' کی حالت ہے اور ہنگامہ 'ظہور' کی۔ گویا ہر ہنگامہ خیز شے، کسی خاموش اور گہری کیفیت سے برآمد ہوتی ہے۔

ذرا غالب کو پڑھیے:

نشو و نما ہے اصل سے غالب فروع کو

خاموشی ہی سے نکلے ہے جو بات چاہیے

خاموشی اور ہنگامہ دو الگ حقیقتیں نہیں، بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ ایک بنیاد ہے تو دوسری اُس پر عمارت۔ ایک مخفی ہے تو دوسری جلی۔ دونوں ایک ساتھ جلوہ گر نہیں ہوتیں۔ بلکہ ایک دوسرے کو جنم دیتی ہیں۔ خاموشی ایک تخلیقی قوت ہے جو ہنگامے کو پیدا کرتی ہے۔ ہنگامہ بھی مستقل نہیں، ایک وقت کے بعد دوبارہ خاموشی میں لوٹ آتا ہے۔ یہ ایک دوسرے میں ضم ہونا اور پھر نئے سرے دوسرا جنم لینا ہی زندگی کی علامت ہے، جس طرح موسیقی میں وقفے ہی سازوں کو معنی دیتے ہیں، اسی طرح زندگی میں خاموشی اور ہنگامہ دونوں مل کر حیات کے اس تسلسل کو قائم رکھتے ہیں۔

غالب کے اس شعر کو ایک الگ شعر (ایک اکائی) کے طور پر پڑھا جاتا رہا ہے حالاں کہ یہ چار مسلسل اشعار پر مشتمل غزلیہ قطعہ ہے۔ امتیاز علی خان عرشی نے دیوانِ غالب کے حصہ 'نوائے سروش' میں اس غزل کے مقطع (جس شعر میں شاعر اپنا نام استعمال کرتا ہے) کے بعد تین اشعار درج کیے ہیں۔ اکثر دواوینِ غالب میں اسے مقطع کے طور پر درج کیا گیا ہے جو ان اشعار کے قطعہ بند معانی کے درست مفہوم سے دور کرنے کے مترادف ہے۔ غالب کا مذکورہ بالا شعر خاموشی اور ہنگامے کی اصل پر بحث کرتا ہے جس کی مزید وضاحت اگلے تین اشعار میں ہوتی ہے:

ہے رنگ لالہ و گل و نسریں جدا جدا

ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

سر پائے خم پہ چاہیے ہنگام بے خودی

روسوئے قبلہ وقتِ مناجات چاہیے

یعنی بہ حسبِ گردشِ پیمانۂ صفات

عارف ہمیشہ مستِ مئے ذات چاہیے

نظم طباطبائی نے ان اشعار کو مختلف تماثیل میں سمجھانے کی کوشش کی ہے، ان تماثیل کو نکات میں درج کیا جائے تو اس طرح ہوں گے :

"۱۔ تمام عالم اجسام کا مبدائے جسم وجسمانیہ سے منزہ ہے اور اس عالم سے باہر ہے۔ جیسے درخت کی شاخیں سب جڑ سے پھوٹ کر نکلی ہیں لیکن جڑ چھپی ہوئی ہے۔

۲۔ دوسری تمثیل یہ ہے کہ جو بات ہے وہ خاموشی ہی سے نکلی ہے یعنی پہلے معنی اُس کے ذہن میں آئے ہیں، اُس کے بعد اُس سے بات ہوئی ہے اور خود معنی پوشیدہ ہیں۔

۳۔ تیسری تمثیل یہ ہے کہ باغ میں رنگ رنگ کے پھول ہیں اور ہر رنگ میں وجودِ بہار کا اثبات ہوتا ہے اور خود بہار آنکھوں سے اوجھل ہے

۴۔ گل ہائے رنگارنگی سے یہ سبق لینا چاہیے کہ ہر رنگ میں انسان اپنے مبدأ کو ثابت کرے۔ کبھی نشۂ مے میں سرشار رہے، کبھی زاہدِ شب زندہ دار رہے۔ یعنی یہ سب رنگ ذات کی صفات میں سے ہیں۔ ہر ہر صفت اپنے وقت پر ظہور کرتی ہے۔"(۵)

یہ چاروں اشعار جو خاموشی سے ہنگامے کے ظہور کی دلالت کرتے ہیں ایک ماورائی تصور سے جڑے ہیں جو انسان کی اصل کسی ایسی ہستی سے جوڑنے کا خیال پیش کرتے ہیں جو جسم و مادہ سے ماوراء ہے۔ اُس کی ہیئت خاموشی جیسی ہے ساری کائنات کا ہنگامہ اُسی خاموشی سے پھوٹا ہے۔ یہاں ہستی کی خاموشی کا انسان مرکز فلسفے سے کوئی تعلق نہیں دکھائی دیتا بلکہ دوسرے لفظوں میں یہ انکار ہے انسان کا اپنی ہستی پر اعتمادِ کل رکھنے کے عقیدے کا۔ یہاں محض اصل پہچاننے ہی کا خیال پیش نہیں کیا جارہا بلکہ غالب ہر رنگ میں اپنے مبدائے اصل کو ثابت کرنے کا درس بھی دیتے نظر آتے ہیں۔ جدید انسان تجربے کو کُلی طور پر انسان کے ارادے اور جذبے میں تلاش کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک انسان اپنے کسی مبدائے اول سے منسلک ہونے کی بجائے اپنی وجودی تشکیل میں مکمل ہے، اس لیے کائنات کا ہنگامہ اُس کے اندر کی خاموشی سے ہے جو ہنگاموں کے ظہور کا باعث ہے۔ کائنات کی اصل اگر ہنگامے پر موقوف ہے تو یہ ہنگامہ صرف انسان کے دم سے جاری وساری ہے۔ غالب کے ہاں اس عقلِ انسان پر کلی انحصار پر یقین دکھائی نہیں دیتا۔ اس لیے غالب کا انسان جدید فکر سے زیادہ وحدت الوجودی فکر کا جز دکھائی دیتا ہے۔

غالب نے خاموشی کے تصور کو جدید انسان کے عدمِ یقین یا شک کو نمایاں کرنے کے بجائے، اسے گیان کی اُس کیفیت سے جوڑ کر پیش کیا ہے، جسے الفاظ سے زیادہ محض معنی کی سطح پر سمجھا جاسکتا ہے۔ خاموشی، الفاظ کی محتاج نہیں، بلکہ وہ براہِ راست معنی تک رسائی پر یقین رکھتی ہے۔ الفاظ انسانی ذہن کا وہ وسیلۂ اظہار ہیں جو اُسے اپنے معروضی ماحول (Objective Reality) سے وابستہ رکھتے ہیں۔ لیکن جب انسان الفاظ سے محروم ہوتا ہے، تو درحقیقت یہ اس کے وجود میں پوشیدہ کائناتی معنی کی معطّلی کو ظاہر کرتا ہے۔ ایسے لمحے میں، انسان کسی وجودی بحران کا شکار ہونے کے بجائے، اپنے باطن کی اُس دھند کو صاف کرنے کی کوشش کرتا ہے جس پر الفاظ اور گفتگو نے پردہ ڈال رکھا ہوتا ہے۔ یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ جدید انسان کی خاموشی اُس ذہنی اضطراب اور داخلی انتشار کا نتیجہ ہے جو ایک ساتھ کئی راستوں کے پیدا ہو جانے سے جنم لیتا ہے۔ ایک ایسی کیفیت جس میں فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ کس سمت بڑھا جائے۔ اس کے برعکس، روایتی انسان کی حیرت ایک کھوئے ہوئے، مگر واحد راستے کی تلاش کا اظہار ہے۔ ایک ایسا راستہ جو قریب ہی موجود ہوتا ہے، صرف نظر سے اوجھل۔

غالب کے ہاں خاموشی کو ایک روحانی کیفیت کے طور پر دیکھا گیا ہے، نہ کہ محض بے یقینی یا شک کے اظہار کے طور پر۔ وہ خاموشی کو اس باطنی ادراک سے جوڑتے ہیں جہاں معنی، الفاظ کے بغیر ظاہر ہوتا ہے۔ جدید انسان کی خاموشی ایک پیچیدہ صورتِ حال کی علامت ہے۔ ایک ذہنی اُلجھن جہاں کئی امکانات بیک وقت موجود ہوں اور کوئی ایک فیصلہ ممکن نہ ہو۔ اس کے برعکس روایتی انسان حیرت کو راستے کی تلاش کا ذریعہ بناتا ہے۔ وہ ایک گمشدہ حقیقت کو ڈھونڈتا ہے جو اگرچہ دکھائی نہیں دیتی، مگر موجود ضرور ہوتی ہے۔ خاموشی کے معاملے میں، غالب کا مطالعہ کرتے ہوئے، جدید اور روایتی انسان کا فرق ملحوظِ خاطر رکھنا بہت ضروری ہے۔ روایتی انسان کے ہاں خاموشی علم کا آغاز ہے، حیرت

سے وجدان کی طرف سفر۔ جب کہ جدید انسان کے ہاں خاموشی علم کے تعطل کا اظہار ہے۔ علم، فیصلے یا فہم سے محرومی کی کیفیت۔ ناقدین نے غالب کو پڑھتے ہوئے خاموشی کے وہ معنی برآمد کرنے کی کوشش کی ہے جو متنِ غالب کا مطمحِ نظر نہیں تھا۔ غالب کی خاموشی روایت سے منسلک ہے جو ذات کی شناخت کا ذریعہ ہے یا کسی حتمی معنویت کی طرف پیش رفت ہے۔ کیا جدید انسان کی خاموشی بھی ذات کی دریافت میں ممکن ہوتی ہے؟ ظاہری بات ہے جدید انسان کسی حتمی معنی کی بجائے فیصلہ نہ کرنے کی کیفیت یا کثیر امکانی راستوں کے درمیان الجھنے کی حالت ہے۔

غالب کی روایتی فکر کے ڈانڈے عقل پسند انسان سے بھی جا ملتے ہیں روایتی انسان جو انسان کے کمزور ہونے پر یقین رکھتا ہے، عقل پسندی کے اس تصور کے بہت قریب ہے جو کائناتی نظام کو علت و معلول کے رشتوں میں دیکھتی ہے۔ عقل پسندی انسان کو کمزور خیال کرتی ہے، کیوں کہ انسان کا وجود حیاتیاتی نظام کا پروردہ ہے جس کی انتہا اور حدود انسان کو خود معلوم ہیں۔

عقل پسندی ایک ایسا فلسفیانہ رویہ ہے جو علم اور حقیقت کا سب سے بڑا ذریعہ عقل (Reason) کو مانتا ہے۔ انسان اگرچہ محدود ہے مگر عقل کے ذریعے اپنے معروض کو سمجھ سکتا ہے۔ عقل کے اصولوں کے مطابق انسان خود کمزور اور کائناتی نظام میں محض ایک جزو سے زیادہ کچھ نہیں۔ عقل پسندی یہ نہیں مانتی کہ پوری کائنات انسان کے لیے بنی ہے اور انسان کو چاہیے کہ اسے تسخیر کرے۔ اس کو اپنے مطابق ڈھالے۔ انسان مرکز فلسفہ انسان کو تمام کائنات کا نہ صرف مرکز مانتا ہے بلکہ انسان کو کائنات کی وجہ بھی سمجھتا ہے چوں کہ کائنات انسان کی وجہ سے ہے اس لیے انسان کو حق حاصل ہے کہ اسے جس طرح چاہے استعمال کرے۔ (جدید انسان نے کائنات کو تباہ کرنے اور اسے اپنے اختیار میں لانے کی کوئی کسر نہ چھوڑی)۔ ہیومنزم نے انسان کو انتہائی طاقت ور اور مُسخر کرنے والا دکھایا جو فطرت کی ہر چیز پر حاوی ہے۔ فطرت اس کے آگے بے بس ہے۔

روایت اور عقل پسندی اس ایک نکتے پر متفق ہیں کہ فطرت کے قوانین انسان کو پابند کرتے ہیں اور وہ ان سے فرار حاصل نہیں کر سکتا۔ اس عظیم کائنات میں انسان ایک نہایت کمزور اور ادنیٰ جزو ہے۔ اس کے برعکس، انسان مرکز فکر انسان کی فکری آزادی کی قائل ہے۔ وہ انسان کو کائنات کا مرکز، سب سے طاقت ور اور حاکم ہستی تصور کرتی ہے۔ روایت اور عقل پسندی انسان کو منطق کے اصولوں یا ایمانیات کے تابع سمجھتی ہیں، جب کہ انسان مرکز فکر، انسان کو تخیل، تجربے اور جذبات کے دائرے میں دیکھتی ہے۔ انسان کی سب سے بڑی رکاوٹ خود انسان ہے اور یہ رکاوٹ محض کم علمی یا عدم مطابقت کی وجہ سے نہیں، بلکہ انسان کی فطری ساخت کا نتیجہ ہے کہ وہ کائنات کو مکمل طور پر سمجھنے سے قاصر ہے۔ انسان مرکز فلسفہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر چیز انسان کے اختیار میں ہے، وہی ہر شے کا پیمانہ ہے۔ انسان ہی کائنات کی تفہیم و تعبیر کا ماخذ ہے، یعنی معنی کا سرچشمہ کائنات نہیں بلکہ خود انسان ہے۔ غالب کے ہاں فطرت کے اس تصور کی نفی ملتی ہے۔ وہ بارہا انسان کی کم مائیگی، اس کی کمزور فطرت پسندی اور اشیائے کائنات سے اس کی عدم مناسبت کو اُجاگر کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

اے آہ! میری خاطرِ وابستہ کے سوا
دنیا میں کوئی عقدۂ مشکل نہیں رہا

کائنات میں ہر چیز کھلی ہوئی ہے، مگر ان تمام گرہ کشا مناظر کے درمیان اگر کوئی چیز بند ہے تو وہ میرا دل ہے۔ میرا دل ایک ایسی خاطرِ وابستہ کا اسیر ہے، جس کے لیے کوئی عقدۂ مشکل باقی نہیں رہا۔ مسئلہ یہ ہے کہ خود دل ہی ایک عقدۂ مشکل بن چکا ہے۔ اب خود ہی اندازہ کیجیے کہ جدیدیت تو یہ دعویٰ کرتی ہے کہ پوری کائنات ایک الجھی ہوئی گرہ ہے، جسے سلجھانے کے لیے انسان کی خاطرِ آزاد موجود ہے، جب کہ یہاں اس کے برعکس ایک اُلٹی فطرت دکھائی دیتی ہے۔ خاطرِ وابستہ کو ایک ایسی آزاد کائنات کا سامنا ہے جہاں کوئی چیز عقدۂ مشکل نہیں، مگر اس کے باوجود دل خود گرہ بن کر رہ گیا ہے۔

شرر فرصت نگہ، سامانِ یک عالم چراغاں ہے
بہ قدرِ رنگ یاں گردش میں پیمانہ ہے محفل کا

اس زندگی کی مہلت ایک شرر کی طرح کی ہے یعنی بس شرر چمکا اور یک دم ختم ہو گیا۔ جب کہ ہم اس قدر مختصر لمحے میں بھی کیا کیا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ فرصت کا یہ مختصر لمحہ سامانِ یک عالم چراغاں لیے پھر رہا ہے۔ انسان اپنی اصل کو بھول گیا ہے کہ محفل میں جام اُتنی دیر تک گردش کرتا ہے جب تک شراب باقی ہوتی ہے۔ شراب ختم ہو جائے تو جام کو کون گردش میں رکھے گا۔ وہ بھی رُک جائے گا۔ لہٰذا ہزاروں خواہشوں کا سامان چراغاں بنائے پھرنا بے کار ہے کیوں کہ زندگی کی اصل یہ ہے انسان کے پاس ایک شرر کے وجود جتنی مہلت ہے۔ ادھر جلا اور ادھر بجھ گیا۔ ایسے میں انسان کا پوری کائنات کو سر پہ اٹھائے پھرنا، نا سمجھی ہی ہو سکتی ہے۔ انسان اس حالت میں کائنات کا مرکز کیسے ہو سکتا ہے اور اپنے ہستی کے پائیدار ہونے کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہے؟ جو شے خود کسی معنی کی تخلیق نہیں کر سکتی وہ پوری کائنات کے معنی کا مبدا و ماخذ کیسے ہو سکتی ہے؟

چند اور اشعار دیکھیے:

موجِ سراب دشتِ وفا کا نہ پوچھ حال

ہر ذرہ مثلِ جوہرِ تیغ دار تھا

بنیادی مضمون دشتِ وفا سے ناواقفیت، اور اس کی سختیوں و دشواریوں کے برداشت کا بیان ہے۔ یہاں 'سراب' کو دھوکے یا فریب کے معنوں میں نہیں بلکہ عدم واقفیت کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ دھندلا پن اشیا کو پس منظر میں دھکیل دیتا ہے اور انھیں چھپا دیتا ہے۔ سراب نہ صرف حقیقت کو چھپاتا ہے بلکہ اس کے برعکس ایک نیا یا مختلف تاثر بھی پیدا کرتا ہے، اسی لیے اسے فریب یا دھوکے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وفا کا مادہ ''وفی'' ہے، جس کے معنی ہیں کسی وعدے یا تعلق کو مکمل طور پر نبھانا۔ وفا، محبوب سے عہدِ وفا نبھانے کا نام ہے۔ عاشق، محبوب کے ساتھ چل تو پڑتا ہے، اس امید میں کہ وہ وفا کرے گا، لیکن وہ اپنے شوق، جمالِ محبوب کی سرشاری اور وجدانی کیفیت میں ایک طرح کی عدم واقفیت کا شکار رہتا ہے۔ جذب و کیف، لذتِ وصال، انفرادیت اور محبوب کو مکمل طور پر پا لینے کی خواہش اسے دشتِ وفا کی آگ میں جھونک دیتی ہے۔ وہ یہ سمجھ ہی نہیں پاتا کہ آگے کیا کچھ پیش آنے والا ہے۔

نیر مسعود لکھتے ہیں: ''شعر کی ایک ہی قرأت سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس کا مرکزِ مضمون فریبِ وفا ہے۔''

لیکن در حقیقت شعر کا مرکزی خیال فریبِ وفا سے بڑھ کر دشت کے ہر ذرے کو جوہرِ تیغ دکھانا ہے۔ جدید انسان نے کائنات کو تسخیر کرنے کا دعویٰ تو کیا، مگر حقیقت میں وہ فریبِ ذات اور دشت کی مشکلات کا شکار ہو گیا۔ بیسویں صدی تک آتے آتے تسخیرِ فطرت کا یہ دعویٰ بے نقاب ہو چکا تھا۔

برشکالِ گریۂ عاشق ہے، دیکھا چاہیے

کھل گئی مانندِ گل، سو جا سے دیوارِ چمن

عموماً شارحین نے اس شعر کی یہی تشریح کی ہے کہ عاشق کے گریے کی شدت نے دیوارِ چمن کو سو جگہ سے پھاڑ دیا، جیسے برسات میں زمین پھٹتی ہے یا پھول کھلتا ہے۔ آغا محمد باقر لکھتے ہیں: "یہ گریۂ عاشق کی برسات ہے، دیکھا جائے کہ یہ کیا رنگ لاتی ہے۔ اس برسات سے دیوارِ چمن پھول کی طرح سو جگہ سے کھل گئی ہے۔ ظاہر ہے جب دیوار کا یہ حال ہے تو چمن میں کتنے پھول کھلے ہوں گے۔

غلام رسول مہر کے مطابق: ''دیدۂ عاشق کی برسات نے دیوارِ چمن کو پھول کی مانند جگہ جگہ سے کھول دیا، تو چمن میں خدا جانے کیا کیا گل کھلے ہوں گے۔''

فرمان فتح پوری نے اس تشریح کو مزید پھیلایا اور لکھا کہ: ''گریۂ عاشق نے جو برسات پیدا کی، اس کے نتیجے میں باغ کے گرد بنائی گئی کچی دیوار جگہ جگہ سے پھٹ گئی، جیسے بارش میں زمین شق ہو جاتی ہے۔''

آسی الدنی لکھتے ہیں: ''یہ گریۂ عاشق کی برسات ہے، دیکھا جائے کہ دیوارِ چمن اب قائم رہتی ہے یا نہیں؛ وہ گلِ صد برگ کی طرح سو جگہ سے شق ہو چکی ہے۔''

نظم طباطبائی صاحب نے اس شعر پر کوئی مفصل رائے نہیں دی۔ان کے نزدیک شعر اپنی جگہ واضح ہے،البتہ انھوں نے 'ہے' کی جگہ 'بھی' کو کاتب کی ممکنہ غلطی قرار دیا۔ان کے مطابق، شعر 'ہے' یا 'بھی' دونوں صورتوں میں اپنے پورے مفہوم کے ساتھ جلوہ گر ہے۔شعر کی سبھی تشریحات ایک ہی مفہوم دہراتی ہیں۔

چشمِ عاشق کا گریہ جب برسات کی صورت اختیار کرتا ہے تو دیوارِ چمن جگہ جگہ سے کھل جاتی ہے، جیسے گلاب کے پتّے کھلتے ہیں۔ گریہ علت ہے اور دیوارِ چمن ہیں شگاف ہونا معلول۔فرمان فتح پوری کی تشریح البتہ کافی آگے چلی جاتی ہے، جہاں وہ دیوارِ چمن کو ایک کچی، مٹی کی حفاظتی دیوار قرار دیتے ہیں جو عاشق کے گریے سے پھٹ جاتی ہے۔

حیرانی اس بات کی ہے کہ شعر کو نہایت سیدھے انداز میں ہونے کے باوجود، سیدھا کیوں نہیں پڑھا گیا۔دوسرا مصرع اپنی جگہ مکمل ہے۔یہاں واقعہ کسی علت کا معلول نہیں۔باغ میں بہار آگئی ہے۔دیوار چمن (مراد چمن کی مجموعی حالت یعنی روشیں، کیاریاں، بوٹے، ٹہنیاں، باڑیں وغیرہ) جس طرح پھول کھلتا ہے اس طرح کھلا ہوا معلوم ہو رہا ہے۔ایسی حالت میں عاشق پر دیوانگی طاری تو ہوگی۔وہ برشکالِ گریہ کا شکار ہے۔ظاہر ہے،اس کا گریہ اپنے محبوب کی یاد میں ہے۔لہٰذا یہ کہنا کہ عاشق اتنا رویا کہ دیوارِ چمن ٹوٹ پھوٹ گئی یا چمن میں اس کے رونے سے پانی میسر آگیا اور آبِ چشم سے کھول گھل اٹھے اور بہار آگیا، کسی حد تک غلط اور مبالغہ آرائی ہے۔شعر بہت واضح ہے۔ایک اور جگہ غالب یہی کیفیت بیان کرتے ہیں:

میں نے روکا رات غالب کو وگرنہ دیکھتے

اس کے سیلِ گریہ میں گردوں کفِ سیلاب تھا

یہاں بھی مراد شدتِ گریہ کا بیان ہے۔

ہم جس شعر پر بات کر رہے ہیں اس شعر میں انسان کی مرکزیت کی مخالفت ایک خاص زاویے سے ظاہر کی گئی ہے۔جدیدیت میں انسان کو ایک خود مختار، مرکزِ کائنات اور فطری اصولوں سے آزاد حیثیت میں دیکھا جاتا ہے، لیکن یہاں پر انسان کو فطرت کے نظام کا محض ایک جزو سمجھا گیا ہے، جو اپنے گریے اور جذبات سے محض ردعمل ہی پیدا کر سکتا ہے۔''گریۂ عاشق'' 'دیوارِ چمن کے کھلنے'' کا باعث ہے۔یاد رہے یہ گریۂ عاشق ہے، تسخیرِ فطرت نہیں۔یہ خیال ہی انسان کے مرکزیت پسند اور خود مختار تصور کے خلاف ہے۔

تیری فرصت کے مقابل اے عمر

برق کو پابہ حنا باندھتے ہیں

غالب کے ہاں انسان کا اصل مسئلہ ناپائیداریِ حیات ہے۔وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ انسان بہت محدود مدت کے لیے حیات کے پردے پہ جلوہ گر ہوا ہے۔غالب نے اسے کہیں برق، کہیں شرر اور کہیں حنائے پائے خزاں کی شکل میں بتایا ہے۔اس شعر میں انسان کے کل عرصہ حیات کو اتنا مختصر بتایا گیا ہے کہ اس کے آگے برق بھی نہایت سست معلوم ہوتی ہے۔برق اتنی آہستہ ہے کہ لگتا ہے وہ اپنے پاؤں پہ مہندی لگا کے چل رہی ہے۔ظاہری بات ہے مہندی لگے پاؤں کہاں تیز چل سکتے ہیں۔

آپ اندازہ کیجیے کہ انسان کی عمر کس قدر تیز رفتاری سے عدم کا حصہ ہو جاتی ہے۔ایسا انسان جس کی زندگی اس قدر بے اعتبار ہو وہ کائنات کے کل معنی کا کس طرح انکشاف کر سکتا ہے؟

کیوں گردشِ مدام سے گھبرا نہ جائے دل

انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں

انسان مسلسل گردشِ حالات، تغیرات اور مصائب وآلام کی زد میں رہنے سے شکست کھا جاتا ہے۔ ایسا نہیں کہ انسان ہمیشہ یکساں حالت پر قائم رہے۔ یہ حالت طاقت اور عروج سے مزین نہیں رہتی۔ انسان اُس پیالہ و ساغر کی طرح نہیں جو ہر بار نشہ آور ہی ثابت ہو۔ گردشِ مدام یعنی مسلسل تغیرِ زمانہ اور آزمائشیں انسان کو کمزور اور ناتواں بناتی ہیں۔

جدید انسان اس کمزوری اور ناتوانی کو ماننے سے انکار کرتا ہے۔ یہ الگ بات کہ جدید انسان کے وجودی فلسفے نے انسان کا روایت سے انقطاع کر کے اُسے تنہا کر دیا اور اس بے بسی اور لاچاری ہی کو طاقت بنالیا۔ اس کمزوری اور تنہائی میں وہ اپنے مفہوم کے معنی تلاش کر سکتا ہے۔ کائنات اُس کے لیے موجود ہے۔ اگر اُس کے وجود کے ساتھ تطابق قائم ہو جائے تو اُسے اس شناخت کے بحران سے نجات مل جاتی ہے۔ جدید انسان نے اپنی فطرت کی اس کمزوری کو نہ صرف ماننے سے نکار کیا بلکہ اس پر قابو پانے کے لیے جینیاتی اور حیاتیاتی چیلنجز بھی قبول کر لیے۔

نہ جانوں نیک ہوں یا بد ہوں، پر صحبت مخالف ہے
جو گل ہوں تو ہوں گلخن میں، جو خس ہوں تو ہوں گلشن میں

مجھے یہ علم نہیں کہ میرا وجود اس کائنات کے لیے نیک ہے یا بد مگر مجھے اتنا علم ہے کہ میں فطرت سے عدم مطابقت رکھتا ہوں۔ اگر گل ہوں تو میں گلخن میں ہوتا ہوں، اگر خس ہوں تو میں گلشن میں پایا جاتا ہوں۔ خس کی جگہ گلخن ہے جب گل کی جگہ گلشن ہے۔ اس کی ناموافقت کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے لیے سازگاری ممکن ہی نہیں۔

انسان اگر اپنے وجود کا اپنے ماحول سے تطابق پیدا نہیں کر پاتا تو وہ پوری کائنات کے معنی کا خود منبع بننے کی اہلیت کیسے رکھ سکتا ہے۔ جدید انسان کا خیال ہے کہ انسان نہیں بلکہ ماحول اُس سے موزونیت پیدا کرنے کی از خود کوشش کرتا ہے۔ کیوں کہ انسان جہاں کے لیے نہیں بلکہ جہاں اُس کے لیے پیدا ہوا ہے۔

غالب خستہ کے بغیر کون سے کام بند ہیں
روئیے زار زار کیا کیجیے ہائے ہائے کیوں!

غالب، جہانِ معنی میں ناگریز نہیں تھا، اگر یہ فطرت عیاں ہو گئی ہے تو اس پر افسوس نہیں ہونا چاہئے۔

غالب کچھ اپنی سعی سے لہنا نہیں مجھے
خرمن جلے اگر نہ ملخ کھائے کشت کو

یہاں انسان کی کوشش وجدوجہد کے باوجود اُس حقیقت کا اظہار ہے جو لاحاصلی کی شکل میں انسان کا مقدر رہے۔ انسان لاکھ اپنی سعی سے حاصل کرنے میں لگا رہے مگر یہ سعی وجدوجہد اُس کھیت کی طرح ہے جسے ملخ یعنی ٹڈیوں نے آخر کھا ہی جانا ہے۔ اگر یہ کھیت ٹڈیوں سے بچ بھی جائے تو اس کا مقدر میں خرمن کے ہاتھوں جلنا لکھ دیا گیا ہے۔

یہ موضوع فکرِ غالب کا نچوڑ ہے جو انسان کی پوری سعیِ حیات کو ایک انتہا پہ لاحاصل سمجھتا ہے۔ جدید انسان اس فلسفے کے خلاف انسان کی سرگرمی کو نہ صرف کارآمد کہتا ہے بلکہ کائنات کی حرکت کی وجہ بھی انسان کو قرار دیتا ہے۔ یعنی نہ صرف وہ جو کوچھ کر رہا ہے سود مند ہے بلکہ اُس کی وجہ سے کائنات میں بھی مثبت عمل جاری ہے۔

ہوا چرچا جو میرے پاؤں کی زنجیر بننے کا
کیا بے تاب کاں میں، جنبشِ جوہر نے، آہن کو
خوشی کیا، کھیت پر میرے، اگر سو بار ابر آوے!
سمجھتا ہوں کہ ڈھونڈے ہے ابھی سے برق خرمن کو

کائنات میں انسان کا وجود ہی اُس کی رکاوٹ کی وجہ ہے۔ یعنی 'ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگِ گراں اور۔' ان دونوں اشعار میں انسان کے لیے پوری فطرت کو مخالف دکھایا گیا ہے۔ اگر میرے پاؤں میں زنجیر بننے کا سامان پیدا ہو تو پوری فطرت اس عمل کی تکمیل کے لیے آگے بڑھتی ہے۔ یعنی اگر میرے تخلیقیت اور آزادہ روی میں رکاوٹ یا مانع ہونے کا اندیشہ بھی پیدا ہو تو اس کے لیے فطرت میں اس قدر سامان میسر ہے کہ ہر چیز بظاہر لا تعلق بھی ہو، مزاحم کار بننے کے لیے بے تاب ہو جاتی ہے۔ اسی لیے میری کامیابی میرے لیے سامانِ سوختہ ثابت ہوتی ہے۔ اگر میرے کھیت کے لیے کہیں سے ابر اُمڈ بھی آئے اور برس کے اسے خوشوں میں بدل ڈالے تو یہ سب کچھ عارضی ہے۔ مآل کار میری فطرت سے عدم مطابقت ہی واقعہ ہو گی۔ ہو گا یہ کہ میرے کھیت کے خرمن کو برق جلا دے گی۔

خرمن جو حاصلِ کار ہے کسی عمل کا، برق کی تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ غالب کے ہاں یہ خیال اُن کے فلسفۂ حیات کا بار بار دُہرایا جانے والا مضمون ہے۔ ظاہری بات ہے کائنات میں انسان ہرگز ساز گار نہیں۔ اس وسیع کائنات میں جو چیز سب سے ناپائیدار ہو، جس کی فطرت ہی میں ایک خرابی پوشیدہ ہو، کائنات کا مرکز کیسے ہو سکتی ہے؟

بحث کے اختتام سے پہلے محمد علی صدیقی صاحب کی غالب کی جدیدیت پسندی پر رائے کو دہرانا ضروری محسوس ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"غالب کی جدیدیت ملارمے اور بادلیئر کی مجہول اور فرار پسند "جدیدیت" نہیں جسے زیادہ صحیح طور پر فراریت Escapism ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ معروف معنوں میں جدیدیت پسند ادبا کا کمال ہی یہ ہے کہ انھوں نے حقیقتوں سے فرار کی کیفیت کو "جدیدیت" کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔ غالب ہمارے خطے میں، اُن معنوں میں جدید ہیں جن معنوں میں انگلستان میں اسپنسر، مل اور سائنسی و صنعتی انقلاب کے حامی جدید تھے اور یہی وہ وصف ہے جو غالب کو اکیسویں صدی کے پہلے عشرے میں بھی پیدا ہونے والے غالب کے لیے یہ ایک ایسا اعزاز ہے جو دنیائے ادب کے صرف ان چند نابغۂ روزگار شخصیات کے لیے مختص ہے جو اپنی اپنی زبانوں کے ساتھ ہمیشہ زندہ رہیں گے اور پوری انسانیت کا تہذیبی ورثہ کہلائیں گے۔) "۷ (

محمد علی صدیقی غالب کی شاعری کی جدیدیت کو حقیقی اور فکری بنیادوں پر استوار قرار دیتے ہیں، جو محض جذباتی فرار یا مبہم خیالات پر مبنی نہیں ہے جیسا کہ یورپی شعرا ملارمے اور بادلیئر کی جدیدیت میں نظر آتا ہے۔ صدیقی صاحب کے نزدیک جذباتی فرار سے مراد ایسی سوچ یا اظہار ہے جس میں خیالات غیر واضح، پیچیدہ، یا بے ربط ہوں۔ قاری کو سمجھ نہ آئے کہ شاعر کیا کہنا چاہ رہا ہے اور مفہوم دھندلا ہو۔ یورپ میں بعض جدید شعرا نے حقیقتوں سے گریز کو ہی 'جدید طرزِ فکر' کا نام دے دیا، جو دراصل ایک طرح کی ذہنی پسپائی یا فراریت ہے۔ اس کے برعکس، غالب کی جدیدیت علم، عقلیت، مشاہدہ سے جڑی ہوئی ہے۔ اگرچہ صدیقی صاحب کی یہ بات محل نظر ہے کہ غالب کا فکری رشتہ اُن مغربی مفکرین سے جڑتا ہے جو سائنسی و صنعتی ترقی کے حامی تھے، جیسے اسپنسر اور جان اسٹورٹ مل۔ البتہ کچھ آفاقی (Universal) اصول ایسے ضرور ملتے ہیں جس کی وجہ سے غالب ان جدید شعرا کی طرح دکھائی دیتا ہے۔

غالب کا عقلی اور فلسفیانہ رجحان بنیادی طور پر روایت، تجدید، اور نئے فکری رجحانات کے ایک امتزاج پر مبنی تھا۔ ان کا ذہن خالص یورپی طرز کا انسان مرکز (Human Centric) یا وجودی فلسفہ نہیں تھا۔ غالب کا مسئلہ جدید انسان کی اُس فکری الجھن یا تشکیک نہیں تھی جو صرف اپنی ذات کو ہی سچائی کا مرکز سمجھتا ہے۔ غالب کی فکری بنیادیں مشرقی روایت، خصوصاً ہندی اور اسلامی فکری نظام سے جڑی ہوئی تھیں، جب کہ ان کا شعری اسلوب فارسی کلاسیکی روایت سے متاثر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اگرچہ عقلیت پسند تھے اور نئی فکری منطق کو سمجھتے تھے، لیکن اُن کی عقلیت مغربی جدیدیت سے مختلف تھی۔ یورپی جدید انسان، جو کائنات سے کٹ کر صرف اپنی ذات میں گم ہو چکا ہے، جو کسی حتمی سچ یا روایت پر یقین نہیں رکھتا اور جو مسلسل شک، اضطراب اور تنہائی کا شکار ہے۔ ایسا انسان غالب کے فکری نظام میں موضوع نہیں بنتا۔

غالب نے روایت کو ترک نہیں کیا وہ مکمل طور پر روایتی بھی نہیں تھے اور نہ ہی مغرب کے جدید انسان کی طرح خود پر مرکوز کرنے والے یا خدا سے بے نیاز۔ اُن کے ہاں مشرقی تصوف، فارسی شعری روایت اور ہندوستانی فکری ماحول کا ایک حسین امتزاج ہے۔ ساتھ ہی وہ نئی عقلی جہتوں، سوال اٹھانے کی جرأت سے بھی آگاہ تھے۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ غالب کے ہاں عقل، وجدان اور روایت ایک دوسرے کے مخالف نہیں، بلکہ ایک دوسرے سے منسلک فکری اجزا ہیں۔ یہی توازن اُنھیں خالص روایتی یا خالص جدید شاعر بننے سے روکتا ہے۔ وہ نہ کلیتاً ماضی پرست ہیں، نہ ہی مکمل طور پر مغربی جدیدیت کے قائل۔ یہی تذبذب، یہی امتزاج اُن کی انفرادیت کا نشان ہے۔

حوالہ جات

۱۔ قاسم یعقوب، تنقیدی سیاق اور نئے سوال، کتابی دنیا لاہور، ۲۰۲۲

۲۔ برٹرینڈ رسل، فلسفہ مغرب کی تاریخ، مترجم: پروفیسر محمد بشیر، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۵، ص ۶۵۱

۳۔ محمد علی صدیقی، غالب اور آج کا شعور، ادارہ یادگار غالب، کراچی، ۲۰۰۴، ص ۲۷

۴۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، افکارِ غالب، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۹۹، ص ۳۳۵

۵۔ نظم طباطبائی، شرح دیوانِ غالب، جہلم بک کارنر، جہلم، ۲۰۱۳، ص ۲۹۳، ۲۹۴

۶۔ نیر مسعود، تفہیم غالب، انجمن ترقی اردو کراچی، ص ۳۰

۷۔ غالب اور آج کا شعور، ص ۳۵