ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مقامِ شعر

شاعری کی مروجہ تعریفوں میں سے کوئی ایک بھی اس کی خصوصیت کو پوری طرح واضح نہیں کرتی۔ اگرچہ اس کے کسی ایک پہلو اور کسی ایک صنف کی نسبت وہ صحیح ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو چیزیں وجدانیات سے تعلق رکھتی ہیں ان کی صرفی، نحوی، منطقی یا علمی تعریفیں محض ایک مدرسی کوشش سے زیادہ وقعت نہیں رکھتیں۔ ایسی چیزوں کی ماہیت اور امتیازی خصوصیت کو جنس و فصل کے سانچے میں نہیں ڈھال سکتے۔ ان کی تعریف سے ان کی ماہیت سمجھ میں نہیں آتی اور ان کی ماہیت سے واقف ہو جانے کے بعد ان کی تعریف کی ضرورت نہیں رہتی۔

کوئی اگر پوچھے کہ زندگی کیا ہے؟ یا محبت کیا ہے! یا شعور کیا ہے! تو ان چیزوں کی ہر تعریف منطقی لحاظ سے ناقص اور مترادفات کا اُلٹ پھیر ہوگی۔ ایسی چیزوں میں ہم کو فرض کر لینا چاہیے کہ مخاطب اصل شے سے فی الجملہ واقف ہے۔ جیسے کہ شیرینی کی نسبت کچھ گفتگو کرتے ہوئے یہ فرض کر لینا پڑتا ہے کہ کہنے والا اور سننے والا مٹھاس کے ذوق سے آشنا ہے۔ اس مضمون میں تعریف و تحدید کے قیود سے آزاد ہو کر بجائے اس کے کہ شاعری کے دریا کو کوزہ میں بھرنے کی سعی ناشکور میں مبتلا ہوں، میں یہ کوشش کروں گا کہ اس دریا کے تموج کی طرف اشارہ کروں اور انسان کے نظامِ حیات میں شعر کے مقام کو متعین کرنے کی کوشش کروں۔

انسان کی زندگی کا عالم صغیر، عالم کبیر یعنی کائنات کی ایک وحدت ہے جو لا احصا کثرت پر مشتمل ہے۔ پھر اس کثرت کے اندر متمائز پہلو ہیں۔ نگاہ کے تین زاویوں سے

تین پہلو نمایاں ہوتے ہیں۔ علم اور عمل اور جذبات۔ ہر وقت وہ کچھ جانتا ہے یا جاننا چاہتا ہے، یا کچھ کرتا ہے یا کرنا چاہتا ہے، اور ہر وقت کسی نہ کسی تاثر سے متاثر ہوتا ہے۔ ان تینوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کے جمود یا اسقاط سے نفس زندگی قائم نہیں رہتی۔ ان کو اصل حیات میں ایک دوسرے سے الگ کرنے کی کوشش بھی گوشت کو ناخن سے جدا کرنے کی کوشش ہے۔ ہاں انسان کے ملکات میں ایک ملکہ تجزیہ ہے جو اس کے نظامِ عقل کا شیرازہ بند ہے۔ ایسے پہلو جو فطرت وحقیقت میں الگ الگ قائم نہیں رہ سکتے، انسان ذہنی طور پر ان کو علاحدہ کر سکتا ہے۔ صدیوں کی اس مشق تجزیہ سے انسان نے اپنے علم کی فلک بوس عمارت تعمیر کی، لیکن اس کے ساتھ ہی اس تعمیر میں ایک خرابی کی صورت بھی مضمر تھی۔ انسان نے اپنے ذہنی مجردات کو جو ملکۂ تجزیہ کی پیداوار تھے، الگ الگ قائم الذات ہستیاں سمجھ لیا۔ اسی طرح افلاطون نے اپنا سرمدی عالمِ تصورات قائم کیا۔ اسی طرح علوم و مذاہب نے اپنے نوامیس، قوانین اور اپنے دیوتا و فرشتے بنائے۔ انسان نے اپنی ہزارہا سال کی عقلی اور روحانی زندگی میں یہ کھیل کئی طریقے سے کھیلا ہے۔ فلاسفہ نے عقل کی پرستش کرنی شروع کر دی اور اسی کو خالق کائنات و جوہرِ حیات بنا دیا۔ اور تمام کارخانۂ وجود کو عقل سے پُر کر دیا۔ عقل اور نطق کو مرادف قرار دے کر ایک گروہ نے لوگوس یا نظریۂ کلمہ ایجاد کیا۔ عیسائیت سے پہلے یونانی اور اسکندری حکما اس کلمے کو مدارِ کائنات قرار دیتے تھے۔ انجیل نے اسی کلمے پر گوشت پوست چڑھا کر اس کو ابن اللہ بنا دیا۔ مجرد کو جوہر بنا دینے کی ایک تاریخی مثال ہے۔ لیکن انسان اپنی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو کھو نہیں چکا تھا اور وہ اپنے جذبات و تاثرات میں رفتہ رفتہ گہرائی پیدا کرتا گیا۔ اس پہلو کی انتہائی ترقی سے بھی اسی قسم کا نتیجہ پیدا ہوا جو علم و قوت میں مبالغہ کرنے سے ہوا تھا۔ مذکورۂ صدر مثال تالۂ عقل یعنی عقل کو خدا بنا دینے کی تھی۔ اس کے بعد تالۂ تاثر واقع ہوا اور تاثر خدا بن گیا اور کہا گیا کہ عقل مقابلتاً اعتباری اور اضافی چیز ہے۔ اصل جوہر وجود الوہیت عشق ہے۔ عالم سے عاشق کا رتبہ افضل ہے۔ کسی نے خدا کو عاشق بنایا اور کسی نے معشوق۔ زیادہ باریک بینوں نے یہ کہا کہ عاشق اور معشوق

میں دوئی باقی رہتی ہے، اس لیے خدا نہ عاشق ہے نہ معشوق، بلکہ سراپا عشق ہے۔ عشق ہی کی وجہ سے ہیولیٰ نے صورت اختیار کی۔ عشق کی وجہ سے عدم نے لباسِ وجود پہنا۔ کائنات کے ذروں کا تجاذب اسی کا مظہر ہے۔ یہی مبدا ہے اور یہی منتہا۔ حیاتِ افلاطون کی حکمت، جالینوس کی طب، بطلیموس کی ہیئت اور انبیا کی نبوت، سب اسی سے ماخوذ ہیں اور سب کا یہی منشا ہے۔ اس پہلو کی ترقی سے ایک طرف فلسفہ اپنے معراجِ کمال، وجدان و مستی کی طرف عبور کر گیا اور دوسری طرف ایک دوسرا راستہ طے کرتے ہوئے قال اور اعمال سے حال کی طرف آگیا۔ جب یہ دونوں پہلو علم اور عشق، تصویرِ حیات میں اپنا رنگ بھر چکے تو انسان نے اپنی زندگی کے تیسرے پہلو یعنی ارادہ و عمل کی جانب نگاہ پھیری اور رفتہ رفتہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ انسان کا جوہر اور کائنات کا جوہر ایک ارادۂ حیات ہے۔ عقل اور تاثر دونوں اسی سے مشتق ہیں۔ ان کا وجود اصلی نہیں بلکہ ثانوی اور ماخوذ ہے۔ کائنات خدا کے ارادے کا مظہر ہے۔ اور ہمارا وجود ہمارے ارادے کی ایک خارجی صورت ہے۔ موجودات کا تنازع للبقا اسی ارادے کی کشمکش کا ظہور ہے۔ ارادہ جوہر ہے اور کائنات عرض۔ ارادہ اصل ہے اور کائنات فرع۔ ارادہ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔

انسان کے پیدا کردہ علوم و فنون کی تقسیم بھی مذکورہ بالا تین پہلوؤں کی بنا پر کی گئی ہے۔ کہیں پر فقط موجودات کے روابط و قوانین کا جاننا مقصود ہوتا ہے۔ طبیعیات، کیمیا، علم الطبقات الارض، ہیئت وغیرہ اسی صنف میں داخل ہیں۔ بہت سے علوم ایسے ہیں جن کے ساتھ کسی نہ کسی کا عمل بھی وابستہ ہوتا ہے، جیسے علمِ تشریحِ اعضا، وظائفِ اعضا کے ساتھ عملِ جراحی۔ کچھ ایسے علوم ہیں جو معیارات سے تعلق رکھتے ہیں۔ نیک و بد کے معیار کے علم کو اخلاقیات کہتے ہیں۔ استدلال میں صحیح و غلط کے معیار کے علم کو منطق کہتے ہیں۔ اسی طرح خوبصورت و بدصورت، دلکش وغیرہ دلکش اور لذت زا چیزوں کی نسبت جس علم میں بحث کی جاتی ہے اس کے لیے مغرب میں زمانۂ حال میں ایک اصطلاح وضع کی گئی ہے جس کا ترجمہ جمالیات کیا جاتا ہے۔ دلکشی کے تمام معروضات اور تمام فنونِ لطیفہ اسی کے موضوع میں داخل ہیں۔ متعدد فنونِ لطیفہ

میں سے شاعری بھی ایک فنِ لطیف ہے۔ فنونِ لطیفہ کا تعلق براہِ راست علم یا عمل سے نہیں بلکہ تاثر سے ہے۔

جب تک انسان پر تعقل کی حکمرانی رہی تب تک فنِ لطیف اور تاثری زندگی کی اہمیت کو کسی نے تسلیم نہیں کیا، ایک طرف فلسفہ نے جذبات کو مخربِ عقل قرار دے کر ان سے دامن چھڑانے کی تلقین کی اور دوسری طرف اکثر مذاہب نے جذبات کُشی پر زور دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جذبات کی زندگی کہیں حماقت کی مرادف قرار پائی اور کہیں گناہ کی۔ محسوسات کی کشش کو جہنم قرار دیا گیا۔ زمانہ قدیم نے فنونِ لطیفہ پیدا کیے اور ان کو کمال کی حد تک پہنچایا۔ لیکن شعوری طور پر انسانی زندگی کے لیے ان کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا۔ ان کا معیارِ قیمت خود ان کے اندر سے قائم کرنے کی کوشش نہیں کی، یونان میں سقراط اور ارسطو دونوں شاعری سے معرا تھے۔ ارسطو نے فلسفہ شعر پر کتاب لکھی لیکن نہایت سطحی۔ افلاطون نے شعر نہیں کہا لیکن انتہا درجے کا شاعر مزاج حکیم تھا۔ یہاں تک کہ اس کے فلسفے میں شعریت اور حکمت کو الگ الگ کرنے کے کام میں آج تک کسی کو پوری کامیابی نہیں ہوئی۔ بایں ہمہ وہ شاعروں سے ایسا بیزار معلوم ہوتا ہے کہ اپنی نصب العینی جمہوری مملکت میں اس نے اس گروہ کے لیے کوئی جگہ نہیں رکھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس پر عقلیت غالب تھی اور وہ تعاقل کو وجود و کردار کا معیار قرار دیتا تھا ظاہر ہے کہ شعر کو منطق کی کسوٹی پر پرکھنے سے اس کی قیمت کا کیا اندازہ ہو سکتا ہے۔ الفردی کی یہ شکایت کہ "شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد" بالکل بجا تھی۔ ہر اعلیٰ درجہ کے شعر میں کسی نہ کسی قسم کا منطقی مغالطہ ہوتا ہے ایسی حالت میں استدلالیوں کے نزدیک شعر کی کیا وقعت ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں شعر جذبات و تاثرات سے تعلق رکھتا ہے اور زندگی کا یہ پہلو عقل کے معیار پر بے عیار ثابت ہوتا ہے۔

عقل خنک فطرت کے سکونِ ازلی میں جذبات سے ہیجان پیدا ہو جاتا ہے اور تاثرات سے متلاطم ہو کر وہ اشیا کو صحیح طور پر منعکس نہیں کر سکتی۔ افلاطون کے نزدیک عالمِ محسوسات اور عالمِ جذبات غیر حقیقی، اعتباری اور اضافی ہیں۔ حقائقِ مطلقہ عالمِ معقولات میں ملتے ہیں۔ اہلِ عقل نے فنِ لطیف اور مذہب دونوں کی نسبت ایک ہی قسم کا نظریہ اختیار کیا

اور وہ یہ ہے کہ جن حقائق کو عقل خالص طور پر پیش کرتی ہے وہ ادنیٰ نفوس کے لیے مذہب اور شاعری میں متخیلات اور تشابہات کے لباس میں پیش کیے جاتے ہیں۔ حقائقِ مجرد کو جذبہ اور تخیل اپنی آمیزش سے پیش کرتے ہیں۔ فلسفہ ان کو بے غل وغش بیان کرتا ہے۔ شاعری اور مذہب ایک ہی نوع کی چیزیں ہیں، اور یہ دونوں حکمتِ خالص کے مقابلے میں ادنیٰ ہیں۔ فلسفۂ جدید کے اساطین حکما میں ہیگل کا بھی یہی خیال تھا اور زمانۂ حال کے اطالوی فلسفی کروچے نے بھی اسی خیال کو دہرایا ہے۔

فنِ لطیف اور مذہب دونوں کی مخصوص ماہیت کا اندازہ نہیں ہو سکتا، جب تک کہ انسان اس زاویۂ نگاہ کو ترک نہ کر دے جسے موجودیت (Realism) کہتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر اکثر ایک قسم کی مادیت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اس نظریہ کو مختصراً یوں بیان کر سکتے ہیں کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ دکھائی دیتی ہیں اور تمام موجودات زمان و مکان میں محدود اور طبعی علت و معلول کے سلسلے میں منسلک ہیں۔ جو کچھ ان سانچوں میں نہیں ڈھل سکتا اس کا وجود غیر یقینی ہے۔ اشیا کا کوئی باطن نہیں۔ نفس ایک اعتباری شے ہے جو طبعی رجحانات کا ایک اضافی نتیجہ ہے۔ بعض لوگوں میں طبعاً اور بعض میں علومِ مادیّہ کے انہماک کے بعد ہستی کی نسبت اس قسم کی نظر مستقل ہو جاتی ہے۔ انگلستان کے ایک مفکر نے کہا ہے کہ ہر انسان پیدائشی طور پر ارسطاطالیسی پیدا ہوتا ہے یا افلاطونی۔ یہ تقسیم ایک حد تک صحیح ہے۔ اس میں ارسطاطالیسی سے مراد وہی ہے جس کو آج کل سائنٹفک کہتے ہیں اور افلاطونیت سے وہ انداز مراد ہے جس کے لیے زمانۂ حال میں تصوریت (Idealism) کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ لیکن میرے نزدیک طبائع کا اساسی اختلاف اس فرق سے واضح نہیں ہوتا کیونکہ افلاطون کی تصوریت منطقی عقل کا نچوڑ ہے جس کی نسبت ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ شاعری اور مذہب کے وجدانات اور تاثرات کا معیار نہیں بن سکتی۔ اس لحاظ سے اطالوی فلسفی نیتشے کا خیال زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگوں کو اشیا کے اندر جو کچھ ہے اس سے کم دکھائی دیتا ہے۔ اور بعض لوگوں کو اشیا کے اندر جو کچھ ہے اس سے زیادہ دکھائی دیتا ہے۔ ماقبل الذکر وہ لوگ ہیں جن کے لیے ایک شے اعراضِ محسوسات کا

مجموعہ ہوتی ہے۔ ناپ تول، پیمائش رنگ و بو اور دیگر مظاہر سے اس کے کچھ روابط معلوم ہو جانے پر اس کی اصلیت منکشف ہو جاتی ہے۔ موخر الذکر وہ لوگ ہیں جن کے لیے ہر شے ایک علامت یا ایک رمز ہے جو لامحدود اور تنوع حیات کا ایک اشارہ ہے کچھ اسی قسم کا خیال ہے جس کو غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے کہ

چاک مت کر جیب بے ایام گل
کچھ ادھر کا بھی اشارہ چاہیے

ایسی نگاہ والے شخص کے لیے ہر ادراک ماورائے ادراک کی طرف لے جاتا ہے اور ہر قبلہ فقط قبلہ نما رہ جاتا ہے۔ یہی وہ عالم ہے جس کو عقل کی بجائے تخیل کا عالم کہنا چاہیے۔ اس عالم میں مٹی مٹی نہیں رہتی اور پتھر پتھر نہیں رہتا اور کائنات دلوں سے آباد ہو جاتی ہے۔

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

یا جیسے میر درد نے اس عالم کے ایک نہایت لطیف احساس کو بیان کیا ہے کہ

آہستہ سے چل میاں کہار
ہر سنگ دوکان شیشہ گر ہے

ہندوستانی شعرا میں غالب کے ہاں اس کی مثالیں کثرت سے مل سکتی ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ شاعری کے مخصوص عالم میں سب سے زیادہ اسی نے زندگی بسر کی ہے۔

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پا پایا

اس نہایت لطیف احساس کے لیے اس سے زیادہ لطیف اور بلیغ پیرایۂ بیان نہیں ہو سکتا۔ کائنات محسوسہ کو وہ ایک دشت کہتا ہے کیونکہ باوجود فرع کے اس میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ کائنات محسوسہ لامحدود ہونے کے باوجود ایک شے ہے انسان کا نفس ایک عالم دیگر، مگر جہاں تک کہ انہی محسوسات کو منعکس کرتا ہے وہاں تک وہ بھی اسی دشت امکاں کا ایک حصہ بن جاتا ہے لیکن انسان کا قلب اس پر اکتفا نہیں

کر سکتا، اور اس کو اپنے نفس کی گہرائیوں میں وقتاً فوقتاً یہ احساس ہوتا ہے کہ یہیں تمام موجودات سے ماورائی ہوں، اور میرے لیے کئی غیر مرئی بلکہ غیر شعوری عالم ممکن ہیں۔ اس ماورائیت کا احساس مذہب اور شعر دونوں کی جان ہے۔ خارجی محسوسات یا عقلیات کا بیان شعریت سے براہِ راست کوئی تعلق ہی نہیں رکھتا۔

شاعری کی قیمت کا اندازہ ایک خاص قسم کے نظریۂ علم اور ایک خاص قسم کے نظریۂ حیات کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے۔ انسان کی عملی زندگی نے اس کو قرون لاحصا کی مشق سے موجودیتی بنا دیا ہے۔ وہ محسوس کو نامحسوس کی نسبت زیادہ حقیقی سمجھتا ہے۔ اس لیے انسان اپنی عملی زندگی میں بہ نسبت روح کے جسم کا زیادہ قائل ہے اور اشیا کے ان خواص کو زیادہ حقیقی تصور کرتا ہے جن کا براہِ راست اس کی بقائے حیات سے تعلق ہے۔ اشیا کے حسن کو بہ نسبت ان کی مادی ساخت کے وہ اضافی اور اختیاری اور اعتباری جانتا ہے۔ اسی طرح اس حسن کے ساتھ جو جذبات وابستہ ہوتے ہیں ان کو کائنات کی حقیقتِ مستقلہ کا جز و نہیں سمجھتا۔ المانی فلسفۂ انتقاد نے احاطۂ علم کی سرحدیں قائم کیں اور شعر کو ان سے خارج کر دیا اور کہا کہ علم روابطِ مظاہر اور ان کے قوانین پر ختم ہو جاتا ہے، علم کے پروں سے اس کے آگے پرواز ممکن نہیں۔ یہاں پر علم کو چاہیے کہ رک جائے اور واپس ہو جائے اور شاعری کو کہے کہ اگر وہ آگے بڑھنا چاہیے تو اس کو یہ پرواز مبارک ہو۔ کانٹ کے اس فلسفۂ انتقاد سے فنِ لطیف اور مذہب کو بجائے نقصان کے فائدہ پہونچا۔ اس نے شاعری اور مذہب کو سائنس کے احاطے سے خارج کر کے اس امر پر مجبور کیا کہ اگر وہ قائم رہنا چاہیں تو اپنے لیے کوئی نیا علم اور نیا دائرۂ عمل تلاش کریں۔ جرمنی کے دو عظیم الشان معاصر شعرا نے اس تقسیمِ اقلیم کو قبول کیا اور تمام عمر اسی عالم میں سخن وری کی جہاں شعر کی بلا شرکتِ غیرے حکومت ہو سکتی تھی۔ شلر نے اس نکتے کو تکوین و تقسیم ازلی کے ایک قصہ کی صورت میں بیان کیا ہے کہ جب قسامِ ازل عالمِ محسوسات اور اس کی تمام دولت کو مختلف افراد و اقوام میں تقسیم کر چکا تو شاعر اس کے بعد پہونچا، اور اپنا حصہ طلب کیا۔ خدا نے کہا کہ اشیا تو سب تقسیم ہو چکی ہیں اور ان میں سے کچھ باقی نہیں جو تم کو مل سکے۔ اب ہم فقط یہ عنایت تم پر کر سکتے ہیں کہ تم ہمارے ساتھ رہو۔ یہاں پر معلوم ہو سکتا ہے کہ شلر کے نزدیک شعر کا حقِ عالیہ، مذہبی وجدان کے مرادف تھا۔ مذہب بھی قربِ الٰہی چاہتا ہے

اور اعلیٰ درجہ کی شعریت سے بھی قربِ الٰہی حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس تھا کا عرش ایسا نہیں ہے جو فرش سے ماورا ہو ہر جگہ عرش فرش کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ اس کے نظارے کے لیے چشم بصیرت کی ضرورت ہے، مگر جن پیمانوں سے فرش کی پیمائش کی جاتی ہے وہ عرش پیمائی کے کام نہیں آتے۔ گوئٹے نے ایکرمن سے دورانِ گفتگو میں ایک روز کہا کہ شعر جس قدر علمی عقل سے بے تعلق ہوتا ہے اسی قدر اعلیٰ درجے کا ہوتا ہے۔ اگر عقل و علم کو محدود معنی میں لو تو گوئٹے کا یہ قول بالکل صحیح ہے گو یہ ممکن ہے کہ عقل کے مفہوم کو اتنا وسیع کر دیا جائے کہ وہ زندگی اور عالم کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو سکے۔ بعض قدیم فلسفوں میں عقل کو جوہرِ کل تسلیم کر کے اس کے مدارج اور انواع قائم کر دیے گئے تھے۔ مثلاً عقلِ جمادی، عقلِ حیوانی، عقلِ انسانی، عقلِ کل یا عقلِ الٰہی۔ مسلمان حکما و شعرا و صوفیا نے ان اقسام پر اور اضافہ کیا۔ مثلاً عقلِ نبوی یا عقلِ وحی، جس کی رومی اور غزالی نے نہایت حکیمانہ تشریح کی ہے۔ رومی نے ایک دو مقامات پر عقلِ ایمانی کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے۔ میرے نزدیک فنِ لطیف حیات و کائنات کے حسین پہلو اور حسین انداز سے تعلق رکھتا ہے اس کے لیے ایک الگ اصطلاح کی ضرورت ہے۔ اگر اس عقل کو جمالی کہیں تو بے جا نہ ہوگا۔ ایمان اور جمالیاتی وجدان کو اگر پیمانۂ علت و معلول ماناجائے تو وہ علم سے کم درجہ کی چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ پیمانہ زندگی کے ان پہلوؤں کی پیمائش کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔ یہاں پر اس پیمانے کا اطلاق ایسا ہی بے معنی ہوگا جیسے وزن کے پیمانے کا اطلاق طول و عرض کی پیمائش کے لیے۔ کسی شعر کی نسبت یہ کہنا کہ اس کے اندر جو بات بیان کی گئی ہے وہ سائنٹیفک نہیں ہے، ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی یہ کہے کہ فلاں چیز دو گز بھاری ہے۔

مثال کے لیے کوئی ایک شعر لیجیے۔ مثلاً

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

جو شخص زندگی کے لطیف احساسات سے معرا نہیں، یہ شعر اس کے قلب کی گہرائیوں میں اتر جائے گا اور اس کے سازِ حقیقت کے تمام تار اس سے مرتعش ہو جائیں گے لیکن اس نے جو کچھ محسوس کیا وہ اس کو پوری طرح بیان نہیں کر سکے گا۔ اس کمالِ حقیقت

کمالِ شعریت کے باوجود جب وہ اس شعر کی علمی تحلیل کرے گا تو اس کی حقیقت بطلان میں تبدیل ہو جائے گی۔ کیونکہ جو حسین و جمیل انسان پیوندِ خاک ہو جاتے ہیں ان کی مٹی پھولوں کے اجزا میں تبدیل ہو سکتی ہے لیکن ان کی انسانی ہستی کا حسن لالہ و گل کے جمال میں مبدل نہیں ہو سکتا۔ اس کے مقابلے میں اگر یہ شعر علمی لحاظ سے بالکل اظہارِ واقعہ ہوتا تو انسانی قلب پر اس کا ایسا گہرا اثر نہ ہوتا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ انسان کی روح دھوکے سے بہت متاثر ہوتی ہے۔ انسان کائنات کی حقیقتِ کلی سے خارج نہیں، اگر انسان دھوکوں سے متاثر ہوتا ہے تو وہ جو نتائج پیدا کرتے ہیں، ان کا وجود کم از کم ایسا ہی حقیقی ہے جیسا کہ مادے کا یا خواص مادہ کا وجود۔ انسان زندگی کے عمیق اور لامتناہی حقائق کے لیے علت و معلول سے کام نہیں لے سکتا۔ جلال الدین رومی نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ انسان تا لبِ دریا خشکی کی سواری استعمال کر سکتا ہے یا پیدل چل سکتا ہے۔ اس کے بعد دو باتیں ممکن ہو سکتی ہیں، یا تو وہ سمندر کو بھیانک اور بے کار سمجھ کر وہیں سے واپس ہو جائے یا اگر سمندر میں جانا چاہتا ہے تو گھوڑے گاڑی اور اونٹ بیل کو چھوڑ کر کشتی میں بیٹھے یا اگر بازوؤں میں قوتِ شناوری ہے تو تیرنا شروع کرے۔ یہ کہنا انتہا درجے کی جہالت ہو گی کہ محسوسات و عقلیات کے لیے جو وجدانات ناقابلِ تمسک ہیں ان کو غیر اصل قرار دیا جائے۔ ان کی مثال بجا طور کرۂ ارضی جیسی ہے جس پر تین چوتھائی پانی ہے اور ایک چوتھائی خشکی۔ اور تشبیہاً انسان عقل کو خشکی بھی کہتا ہے۔ علوم پرست انسان خشکی پر چلنے والا ہے۔ اس کے مقابلے میں شاعر طیار اور تیراک ہے۔ جہاں پر وہ اڑتا اور تیرتا ہے وہاں کوئی دیواریں اور سڑکیں نہیں ہیں معراج شریف کی نسبت شعرا اور صوفیا نے جو قصے بیان کیے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جبریل علیہ السلام ایک حد تک پہنچ کر رک گئے، اور فرمایا کہ اگر میں ایک سرِ مو آگے بڑھوں گا تو فروغِ تجلی سے میرے پر جل جائیں گے۔ اس کی تاویل بعض حکما نے یہ کی ہے کہ انسان کے اندر ملکۂ جبریلیہ ملکۂ عقل ہے۔ اس کی فلک شگاف پرواز کے باوجود اس کی ایک حد ہے، جس سے آگے اڑنے کے لیے اس کے پر وضع نہیں کیے گئے۔ انسان اس حد تک پہنچ کر اپنی پرواز معراج میں اس آلۂ کارِ عقل کو خیرباد کہہ دیتا ہے اور اس سے آگے وہ خود یکہ و تنہا فوقِ سرمدی

کے پروں سے پرواز کرتا ہے جن کو فروغِ تجلی جلا نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ خود اس فروغِ تجلی سے بنے ہوئے ہیں۔ محسوس کی نقل و محاکات فنِ لطیف کا کام ہیں۔ روابطِ مظاہر پر استدلال اس کا وظیفہ نہیں۔ نقال منہ چڑھاتا ہے اور استدلالیوں کے پاؤں چوبیں اور بے تمکین ہوتے ہیں۔ انسان کے قلب میں عالمِ رنگ و بُو اور احاطۂ ارض و سما سے بہت زیادہ وسعت ہے۔ یہ وسعت مذہب اور فنِ لطیف دونوں کی قلمرو ہے۔ اسی لیے شاعری کو جزوِ پیغمبری کہا گیا ہے۔

کلام حکیم

مرتبہ۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

یہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کا مجموعۂ کلام ہے۔ خلیفہ صاحب مرحوم کو شعر گوئی کا ذوق فطری طور پر ودیعت ہوا تھا، اور انھوں نے غزل، نظم، قطعہ، رباعی وغیرہ مختلف اصنافِ سخن پر طبع آزمائی کر کے اپنی شعری صلاحیتوں کا سکہ بھی بٹھا دیا۔ اس مجموعے میں خلیفہ صاحب کے زمانۂ طالب علمی سے لے کر آخری دور تک کا کلام شامل ہے۔ جس کا بیشتر حصہ زمانۂ قیام حیدرآباد دکن (۱۹۱۸ - ۱۹۴۳) کی ادبی صحبتوں کی یادگار ہے۔ اور اس مجموعے میں ان کے متوازن و متحرک ذہن کے بہت سے گوشے بے نقاب نظر آتے ہیں۔ قیمت ۸ روپے۔

ملنے کا پتہ۔ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ لاہور