’دوجذبیت‘ کے تناظر میں شبلی کی تنقید کا تجزیہ

ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ

ABSTRACT:

This article aims at interpreting Shibli Nomani's critical writings from the perspective of 'Ambivalence' which is though basically a psychological term, employed in postcolonial studies by Homi K Bhabha and others. Shibli and his contemporaries like Sir Sayyad, Nazir Ahmad and Hali possessed ambivalent views towards Europe. Shibli eulogizes and criticises European culture and her achievements at the same time. His ambivalent thinking doesn't engender any confusion but proves an intellectual strategy to subvert hierarchy of West and East fashioned by colonial powers.

علی گڑھ اور سرسید سے شبلی کا تعلق ’دوجذبیت‘ یعنی تحسین وتنقید اور کشش وگریز کا بہ یک وقت حامل تھا؛ شبلی، علی گڑھ و سرسید کے مداح بھی تھے اور نقاد بھی۔ یہ بات درست ہے کہ شبلی کی ذہنی تشکیل میں علی گڑھ کا اہم حصہ تھا، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ شبلی نے خود کو علی گڑھ کے اثرات سے آزاد کرنے کی اسی طرح کی کوشش کی، جو ایک بیٹا اپنے باپ سے جدا اپنی شناخت کے لیے کرتا ہے۔ شبلی کی تنقید پر بیش تر گفتگو میں بھی شبلی کے اسی دوجذبی رجحان کو تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، مگر دیکھنے والی بات یہ ہے کہ شبلی کی دو جذبیت کس حد تک ’ثقافتی علمیاتی‘ تھی، اور کہاں تک ’شخصی نفسیاتی‘ تھی؟ نیز وہ کہاں تک اس کے زیر اثر رہے اور کہاں اس کے اثر سے آزاد ہوئے؟

سید سلیمان ندوی کی **حیاتِ شبلی** اور شیخ محمد اکرام کی **یادگارِ شبلی**، شبلی کے دوجذبی رجحان کی جڑیں ان ذاتی نظریات میں تلاش کرتی ہیں، جو شبلی کے بچپن کے بعض خاص واقعات کے سبب انھوں نے اختیار کیے تھے۔ سرسید اور شبلی میں اختلاف کا بڑا نکتہ جدید تعلیم تھی۔ سید سلیمان ندوی نے شبلی اور سرسید کے اختلافات کے ذیل میں ایک واقعہ لکھا ہے ”مولانا [شبلی] نے ندوہ کے کسی جلسے میں یا کہیں اور ایک تقریر میں فرمایا تھا کہ دوسری قوموں کی ترقی یہ ہے کہ آگے بڑھتے جائیں لیکن مسلمانوں کی ترقی یہ ہے کہ وہ پیچھے ہٹتے جائیں، پیچھے ہٹتے جائیں

یہاں تک کہ صحابہ کی صف سے جا کر مل جائیں۔سرسید کو اس تقریر پر بڑا غصہ آیا... چناں چہ اس کے خلاف انھوں نے سخت مضمون لکھا''۱۔سرسید کو غصہ آنا ہی تھا۔شبلی کی رائے نے ان کے ترقی کے تصور پر ضرب لگائی تھی۔سرسید سمجھتے تھے کہ ترقی مستقبل پر نظر رکھنے کا نام ہے ۔سرسید ماضی کی کلیتاً نفی نہیں کرتے تھے،مگر شبلی کی مانند ماضی کی اس کی 'اصلی شکل' میں احیا کے حامی نہیں تھے۔سرسید ماضی کی نئی تشکیل اور'بازیافت' (بہ معنی Reclamation) چاہتے تھے۔دوسری طرف شبلی بازیافت کے بجائے احیا کے حامی تھے؛پرانے عہد کی جرأت مندانہ اجتہادی تعبیر کے بجائے ،اس کی قدیمی واصلی شکل میں واپسی چاہتے تھے ۔اس سب کے باوجود شبلی کے خیالات کے ساتھ مسئلہ یہ نہیں تھا کہ وہ ماضی کے ایک خاص عہد کا رومانوی تصور رکھتے تھے،مسئلہ یہ تھا کہ وہ اپنے دل میں ماضی کے ایک مثالی عہد کی لازوال محبت محسوس کرنے کے ساتھ ساتھ،زمانہء حال کی 'ناقص ، جدید، انگریزی کی تعلیم' کی حمایت بھی کرتے تھے ۔مثالی و ناقص تصورات کا یہ عجب اجتماع تھا،جس میں وہ ایک دوسرے کے لیے ناگزیر بھی تھے ، اور ایک دوسرے سے گریزاں بھی تھے! یہی نہیں، جدید تعلیم کے تعلق سے بھی شبلی کا نقشِ قدم جناب شیخ کی مانند یوں بھی تھا اور یوں بھی؛یعنی دوجذبی میلان کا حامل تھا۔سید سلیمان ندوی ہی نے لکھا ہے کہ''علی گڑھ تحریک کا دوسرا اثر ان پر یہ ہوا کہ انگریزی تعلیم کی ضرورت ان پر الم نشرح ہوگئی۔اپنے عزیزوں اور برادری کے لوگوں کو اس کی تعلیم کی طرف متوجہ کرنے کا کام انھوں نے خود شروع کیا..علی گڑھ کے چار ہی مہینے کے قیام کے بعد انھوں نے تہیہ کیا کہ اپنے شہر میں وہ انگریزی تعلیم کا ایک سکول جاری کریں''۲۔ایک طرف علی گڑھ کے قیام کے چار مہینے انھیں انگریزی سکول جاری کرنے کی تحریک دیتے ہیں،(اور بعد میں ندوہ کے نصاب میں انگریزی کی شمولیت پر اصرار بھی کیا) تو دوسری طرف اسی دوران میں وہ جدید تعلیم پر اپنے اوّلین تبصرے میں فرماتے ہیں۔''یہاں آکر میرے تمام خیالات مضبوط ہوگئے ۔معلوم ہوا کہ انگریزی خواں فرقہ نہایت مہمل فرقہ ہے،مذہب کو جانے دو، خیالات کی وسعت، سچی آزادی ،بلند ہمتی،ترقی کا جوش برائے نام نہیں،یہاں ان چیزوں کا ذکر تک نہیں آتا،بس خالی کوٹ پتلون کی پیائش گاہ ہے''۳۔کون سے خیالات مضبوط ہوئے؟ ظاہر ہے یہ وہی خیالات تھے جو بچپن میں قائم ہوئے ،یا جنھیں انھوں نے مولانا فاروق چریا کوٹی سے سیکھا تھا۔ان دونوں باتوں سے ایک ہی نکتہ واضح ہوتا ہے کہ شبلی کے یہاں سرسید،علی گڑھ ، جدید تعلیم ، انگریزی ،ترقی وغیرہ کے ضمن میں باہم متخالف خیالات کی لہریں بہ یک وقت رواں تھیں۔ایک طاقت ور لہر انھیں بچپن ،ماضی،عہد گزشتہ کی طرف کھینچتی تھی ،اور دوسری لہر جدید دنیا، اور حال کی جانب بلاتی تھی۔ چناں چہ شیخ محمد اکرام نے شبلی کی جدید تعلیم کی مخالفت کے اسباب کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:''شبلی کے باقی سب بھائیوں نے کالجوں میں تعلیم پائی ،اور وہ اپنے گھر میں جدید کے خلاف قدیم کے ترجمان تھے، بلکہ شاید نفسیات کا طالب علم تو یہ کہے گا کہ ان کے تحت الشعور میں جدید تعلیم کی نسبت وہی خیالات و جذبات تھے، جو اپنے گھر میں سوتیلی والدہ کی نسبت تھے۔تکمیلِ تعلیم کے بعد جب انھیں انگریزی نہ جاننے کی وجہ سے معمولی ملازمتیں بھی نہ ملیں تو انگریزی تعلیم کے خلاف ان کا غم وغصہ اور بڑھ گیا''۴۔

حقیقت یہ ہے کہ شیخ محمد اکرام پہلے شخص ہیں جنھوں نے شبلی کے دوجذبی رجحان کو بہ یک وقت 'شخصی ،

نفسیاتی 'اور' ثقافتی، علمیاتی 'ٹھہرایا۔انھوں نے اس جانب متوجہ کیا کہ کس طرح عوامی زندگی میں اہم کردار ادا کرنے والے شخص کی ذاتی وسماجی زندگی کی سرحدیں مٹ جاتی ہیں؛اس کی لاشعوری پیچیدگی، اس کی علمی زندگی میں راہ پالیتی ہے؛یا کیسے ایک نجی واقعے کی سرحد پگھل کر سماجی حقیقت سے جاملتی ہے! شیخ محمد اکرام کے مذکورہ اقتباس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شبلی کے لیے انگریزی، ان کی سوتیلی والدہ کی طرح 'غیر کفو' تھی، جسے ان کے والد کی مانند حکمرانوں نے زبردستی مسلط کیا تھا؟ کیا شبلی اپنی روایت، مادری زبان سے وہی محبت کرتے تھے، جو انھیں اپنی حقیقی ماں سے تھی؟ کیا شبلی یہ خیال بھی کرتے تھے کہ انگریزی نے سوتیلی والدہ کی طرح، مادری زبان وکلچر کی جگہ لینے کی کوشش کی؟ شیخ محمد اکرام کی توجیہ سے یہ سب سوالات پیدا ہوتے ہیں،اور ہمیں شبلی کے دوجذبی رجحان کی نفسیاتی وجوہ کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔شبلی کی ذاتی زندگی کا دبدھا یہ تھا کہ اپنی سوتیلی والدہ کو ناپسند کرنے کے باوجود، وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور تھے کہ وہ ان کے والد کی جائز بیوی، اور ان کی والدہ تھی؛شبلی کے شخصی جذبات کا تصادم اس 'حقیقت' سے تھا جو سماجی وثقافتی دنیا میں خود کو جائز اور بجا ثابت کرنے کی 'پوزیشن' میں تھی۔یہی وجہ تھی کہ شبلی کا دوجذبی رجحان، محض ایک شخصی، نجی معاملہ نہیں، ایک ثقافتی معاملہ تھا۔

قصہ یہ ہے کہ دوجذبیت، انیسویں صدی کے اواخر اور اوائل بیسویں صدی کی ثقافتی فضا پر اس درجہ چھائی ہوئی نظر آتی ہے کہ اس سارے عرصے کی علمیات میں بھی سرایت کرتی محسوس ہوتی ہے۔یہ نکتہ تھوڑا تفصیل طلب ہے۔انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے نصف تک برصغیر کی سماجی وثقافتی دنیا پر نوآبادیات غالب تھی۔ اس دنیا میں، اور اس دنیا کے جو معانی قائم کیے جارہے تھے، وہ دوجذبی حالت کے تحت قائم کیے جارہے تھے۔نو آبادیات اور دوجذبیت کے تعلق پر سب سے پہلے ہومی بھابھا نے لکھا تھا۔ بھابھا نے استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتے کی وضاحت میں کہا کہ اس میں صرف مزاحمت یا صرف متابعت نہیں ہوتی، بلکہ دوجذبیت یعنی Ambivalence ہوتی ہے۔بھابھا دوجذبیت کو استعمار کار اور استعمار زدہ دونوں کے یہاں دیکھتے ہیں۔بھابھا کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ ''نوآبادیاتی کلامیہ (Colonial Discourse) دوجذبی ہونے پر مجبور ہے، کیوں کہ اس کلامیہ کا یہ منشا کبھی نہیں ہوتا کہ استعمار زدہ کبھی، استعمار کار کی ٹھیک ٹھیک نقل بنیں، اس لیے کہ یہ خطرناک ہوگا۔مثال کے طور پر بھابھا چارلس گرانٹ کی مثال دیتے ہیں، جس نے ۱۷۹۲ء میں ہندوستانیوں میں عیسائیت کی ترویج کی خواہش کی، مگر اسے یہ پریشانی بھی لاحق ہوئی کہ کہیں اس سے یہ لوگ آزادی کے لیے سرکش نہ ہوجائیں۔ لہٰذا گرانٹ نے اس کا یہ حل نکالا کہ عیسائی عقائد کو ذات پات کی تفریق سے آمیز کردیں، تاکہ جزوی اصلاح ہو، اور انگریزی آداب کی کھوکھلی نقل کی ترغیب ہو''۵۔'جزوی اصلاح' دوجذبیت کو جنم دیتی ہے؛ وہ انگریزی آداب کی نقل کرتے ہیں، مگر اس 'یورپی روح' سے نابلد رہتے ہیں، یا ناپسند کرتے ہیں جس نے یورپ میں روشن خیالی پیدا کی، اور علوم کی آزادانہ تخلیق کو ممکن بنایا۔دوسری طرف انگریزی آداب کی نقل میں انگریزی آداب کا مضحکہ اڑانے کی راہ بھی ہموار ہوتی ہے۔آگے بڑھنے سے پہلے دوجذبیت کی مزید وضاحت ضروری ہے۔

دوجذبیت، نفسی صورتِ حال ہے جو کسی ایک معروض کے سلسلے میں دو متضاد ومتصادم جذبات وخیالات

سے پیدا ہوتی ہے۔دوجذبیت کی کم از کم تین حالتیں ہیں: مرتکز ،منتشر اور متذبذب ۔یعنی اگر ایک ہی وقت میں کسی شے کے سلسلے میں محبت ونفرت ہو،اور دونوں میں یکساں شدت ہوتو یہ مرتکز حالت ہے ،اور اگر کسی وقت تحسین کے خیالات اور کسی وقت تنقیص کے خیالات ہوں تو یہ دوجذبیت کی منتشر حالت ہے؛کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی شے کی آرزو اور ترک کے جذبات ہم قرین (overlap)ہونے لگتے ہیں،اسے تذبذب کی حالت کہا جاسکتا ہے۔مثلاًشکیل بدایونی کا شعر:

ہم ترکِ ربط و ضبطِ محبت کے باوجود
سو بار کھنچ کے کوچہ جاناں میں آگئے

متذبذب حالت کو پیش کرتا ہے۔ مابعد نو آبادیاتی مطالعات میں دوجذبیت کی ان مختلف حالتوں کا ذکر نہیں کیا گیا،مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کے بغیر ہم نہ تو استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتے کی سب نزاکتوں کو سمجھ سکتے ہیں،اور نہ ان تمام کلامیوں کی صحیح نوعیت سے آگاہ ہوسکتے ہیں جنھیں استعمار کاروں نے شروع کیا ،یا جنھیں استعمار زدوں نے قبول کیا،یا جنھیں استعمار زدوں نے وضع کیا۔

جیسا کہ ابھی ذکر ہوا،دوجذبیت نفسی حالت ہے،اور پیچیدہ نفسی حالت ہے۔جو بات اسے پیچیدہ بناتی ہے، وہ متضاد احساسات کے ذریعے معروض یا دنیا کی تعبیر ہے۔ہم اپنے ایک قسم کے احساس یا ملتے جلتے احساسات کے ذریعے بھی دنیا کے معنی متعین کرتے ہیں،اور یہ معنی عموماً احساس یا احساسات کے مجموعے کے 'لسانی مساوی'(Linguistic equivalent) تلاش کرنے کی کوشش ہوتے ہیں۔متضاد احساسات ،کسی ایک احساس کی مرکزیت کو قائم نہیں ہونے دیتے؛ ایک احساس دوسرے ،مختلف احساس سے ادلنے بدلنے کی جستجو میں رہتا ہے، اور احساس کا یہ تحرک، اضطراب نہ صرف نفسی توانائی کو بڑھاتا ہے؛ یعنی تحسین وتنقیص میں مبالغے ،محبت ونفرت میں شدت پیدا کرتا ہے، بلکہ انسان کی 'جذباتی یادداشت' اور 'علم پر مبنی یادداشت' کو مہمیز بھی کرتا ہے۔یہ تینوں باتیں معروض یا دنیا کی تعبیر پر اثرانداز ہوتی ہیں؛یعنی تحسین وتنقیص میں ایک جذباتی ،مبالغہ آمیز پیرایہ اختیار کیا جاتا ہے؛ان علامتوں ،کہانیوں کو ابھارا جاتا ہے ،جن سے دوجذبیت کی زد پر آئے ہوئے شخص کو جذباتی وابستگی ہوتی ہے(دل کو کئی کہانیاں یاد سی آکے رہ گئیں !)،اور دنیا ومعروض کی ان باتوں کا ذکر کیا جاتا ہے جو محض معلومات کا درجہ رکھتی ہیں۔ تاہم دوجذبیت، جذباتی یادداشت کو شدت سے مہمیز کرنے کا میلان رکھتی ہے ۔جیسے شبلی کے یہاں انگریزی کے سلسلے میں ان کی سوتیلی والدہ سے متعلق جذباتی یادداشت مہمیز ہوئی،اور کیا عجب کہ یہی یادداشت پھر انھیں قدیم اسلامی تاریخی ادوار کی طرف متوجہ کرگئی ہو! بہر کیف دوجذبی حالت میں ماضی کے وہ قصے، واقعات، روایات، زمانے اچانک یاد آنے لگتے ہیں، اور تخیل وتعقل دونوں پر اثرانداز ہونے لگتے ہیں،جن سے لوگوں کو جذباتی وابستگی رہی ہوتی ہے۔یعنی نئی لفظیات اور نیا اسلوب رونما ہونے لگتا ہے۔اسی ضمن میں اہم بات یہ ہے کہ دوجذبیت کی حالت میں قائم کیے گئے معانی میں 'مرکزیت' نہیں ہوتی۔

دوجذبیت کی حالت میں قائم کیے گئے معانی کو سماجی وثقافتی دنیا میں ظاہر ہونا ہوتا ہے ،اس بنا پر دوجذبیت

محض نجی، شخصی نفسی حالت نہیں رہتی.... یوں بھی کوئی اظہار جب لسانی پیرایہ اختیار کرتا ہے تو وہ نجی نہیں رہ جاتا؛ کیوں کہ لسانی پیرایہ اختیار کرتے ہی وہ باہر کی طرف ، دوسروں کی طرف جست بھرتا ہے ،اور یہ موقع پیدا کرتا ہے کہ اس کی تفہیم' باہر' اور' دوسرے' کے تناظر میں کی جائے ،یا زیادہ مناسب لفظوں میں کوئی بھی لسانی اظہار اپنے قارئین و سامعین تک رسائی کے دوران ہی میں اپنے اندر سے ایک رخنہ نمودار کرتا ہے،جس میں' دوسرا' اور' باہر' کا تناظر داخل ہوسکتا ،اور اس کی' نجی دوشیزگی' غارت کرسکتا ہے ....دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ دو جذبیت اپنی بنیاد میں داخلی نفسیاتی حالت ضرور ہے ،مگر اپنے ظہور میں خارجی ہے، یعنی سماج و ثقافت کی طرف اٹڈنے کا میلان رکھتی ہے۔دو جذبیت بیگانگی محض کی حالت نہیں ہے ؛ یہ تعلق وترک تعلق کی جدلیات کی مدد سے معروض سے مسلسل وابستہ رہتی ہے۔اسی کیفیت سے متعلق مظفر علی اسیر کا کیا اچھا شعر ہے :باقی ابھی ہے ترکِ تمنا کی آرزو،کیوں کر کہوں کہ کوئی تمنا نہیں مجھے؛جس طرح ترکِ تمنا کی آرزو، تمنا کی نفی و اثبات کا کھیل ہے، اسی طرح دو جذبیت بھی نفی و اثبات کی جدلیات کو پیش کرتی ہے۔معروض و دنیا کی نفی کے عمل میں اس کا اثبات کیا جاتا ہے ،اور اس کے اثبات میں نفی کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔ یوں دو جذبیت ،معروض سے اپنے تعلق اور معروض کے معنی کو مسلسل' بے مرکز' رکھتی ہے ،منتشر کیے رکھتی ہے،اس کے کسی ایک قطعی بیانیے کو قائم ہونے نہیں دیتی؛اپنی جذباتی دنیا میں اس کی حاکمیت کو مسلط نہیں ہونے دیتی؛اس کے کسی واحد، یکساں ،متجانس معنی کو اندر ہی سے کھدیڑتی رہتی ہے۔دوسرے لفظوں میں دوجذبیت مزاحمت ہوتی ہے،مگر کھلی جارحیت نہیں۔اس کا دائرہ عمل اپنے معروض کی تعبیریت(Hermeneutics) ہوتا ہے،عملی سیاست نہیں۔یہ ان بیانیوں، کلامیوں ،تحریروں میں ظاہر ہوتی ہے ،جنھیں ایک معروض کا علمی وتعبیری سطحوں پر سامنا کرنے کے لیے وضع و اختیار کیا جاتا ہے۔لہٰذا یہ اتفاق نہیں کہ انیسویں صدی کے اواخر اور اوائل بیسویں صدی کی اردو تحریریں جس نوع کی تعبیریت کی حامل ہیں ،وہ اپنی اصل میں دو جذبی ہے۔

سرسید، آزاد،شبلی ،حالی ، نذیر احمد کے لیے معروض 'یورپ' تھا۔ان سب کے یہاں ہمیں یورپ کے سلسلے میں ،کم یا زیادہ دو جذبی رجحان ملتا ہے؛وہ یورپ کی آرزو بھی کرتے ہیں،یورپ نقل کی سعی بھی کرتے ہیں اور یورپ کی آرزو اور نقل کرنے والوں پر تنقید بھی کرتے ہیں؛وہ یورپ کی تہذیب،زبان، ادبیات، آداب، طرزِ حکومت،علمی کارناموں کی مدح سرائی کرکے ان کی مانند عظمت کے حصول کی تمنا بھی کرتے ہیں،اور یورپ کی علمی روایات میں تعصب کا ذکر بھی کرتے ہیں،اور اپنے قارئین کو خبردار کرتے ہیں ۔یعنی یورپ ایک پدری شبیہ(Father Figure) ہے ؛جس سے ہمارے لکھنے والوں کا تعلق ایڈپس تعقید کی طرح پیچیدگی کا شکار ہے۔وہ عظمت کا تصور پدری شبیہ سے مستعار لیتے ہیں،مگر ساتھ ہی عظمت کے حصول میں اس پدری شبیہ کو حائل بھی دیکھتے ہیں۔ یہاں ہم صرف شبلی کے یہاں سے مثالیں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

> یورپ نے کسی زمانہ میں مسلمانوں کے خلاف جو خیالات قائم کرلیے تھے،ایک مدت تک وہ علانیہ اس طریقہ سے ظاہر کیے جاتے تھے کہ مذہبی تعصب کا رنگ صاف نظر آتا تھا...لیکن جب

یورپ میں مذہب کا زور گھٹ گیااور مذہبی ترانے بالکل بے اثر ہوگئے تو اس پالیسی نے دوسرا پہلو بدلا۔اب یہ طریقہ چنداں مفید نہیں سمجھا جاتا کہ مسلمانوں کی نسبت صاف صاف متعصّبانہ الفاظ لکھے جائیں، بلکہ بجائے اس کے یہ دانش مندانہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ اسلامی حکومتوں، اسلامی قوموں ،اسلامی معاشرت کے عیوب تاریخی پیرایہ میں ظاہر کیے جاتے ہیں۔اور عام تصنیفات ،قصوں، ناولوں ،ضرب المثلوں کے ذریعے وہ لٹریچر میں اس طرح جذب ہوجاتے ہیں کہ تحلیلِ کیمیاوی سے بھی جدا نہیں ہوسکتے... یورپ میں مصنفین کا دائرہ بہت وسیع ہے ،اور اس وجہ سے ان میں متعصب، نیک دل ،ظاہر بیں، دقیق النظر ہر درجہ اور ہر طبقے کے لوگ ہیں،لیکن ترکوں کے ذکر میں وہ اختلاف مدارج بالکل زائل ہوجاتا ہے۶۔

عجیب بات یہ ہے کہ یورپ نے فارسی زبان کے ساتھ مسلمانوں سے زیادہ اعتنا کیا۔مسلمانوں کو اسلام سے قبل فارسی زبان کی ایک تصنیف کا بھی پتہ معلوم نہ تھا،لیکن یورپ نے ان تصنیفات کا اس قدر سرمایہ جمع کر لیا کہ زردشت سے لے کر نوشیرواں کے عہد تک زبان کی پوری تاریخ مرتب ہوگئی۷۔

ان دو اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یورپ متعصب ومکار بھی ہے اور علم دوست و نیک دل بھی ہے؛ ظاہر بیں بھی ہے اور دقیق النظر بھی۔یہی دو جذبی رجحان یورپ اور اس کے جملہ مظاہر ،جیسے انگریزی تعلیم ، انگریزی تہذیب ،جدید علوم اور خود انگریزوں کے ضمن میں ہمیں شبلی اور ان کے معاصرین کے یہاں ملتا ہے؛ تاہم سب کے یہاں اس رجحان کی حالتیں مختلف ہیں۔شبلی کے یہاں ہمیں منتشر اور متذبذب حالت ملتی ہے۔یعنی شبلی کسی وقت یورپ کے علمی کارناموں کی تحسین کرتے ہیں ،اور کسی دوسرے وقت انھی کارناموں میں خرابیوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔نیز بعض اوقات ایک ہی سانس میں یورپ کی عظمت وپستی کا ذکر کرتے ہیں۔پہلی نظر میں یہ محض ایک انصاف پسندانہ علمی رویہ محسوس ہوتا ہے کہ کسی معروض کی خرابیوں کے بیان کے ساتھ ساتھ اس کی خوبیوں کا بھی اعتراف کیا جائے۔لیکن جب ہم اس علمی رویے کا مطالعہ نوآبادیاتی سیاق میں کرتے ہیں تو ہم پر کھلتا ہے کہ یہ ایک نئی حسیت اور نئی علمیات ہے ؛ تضاد کو بہ یک وقت گرفت میں لینے کی حسیت ،اور جدلیاتی تصور کے تحت معنی یابی کی علمیات۔نیز ایک ایسی طاقت سے معاملے کی حکمتِ عملی بھی ہے، جو اردو گرد، یہاں وہاں،تعلیم، ثقافت، سیاست،زبان ، زبانوں کی درجہ بندی،ذرائع ابلاغ، عمارتوں ، دفتروں، اداروں ،کتابوں، بیانیوں کی صورت موجود ہے ،اور چھا جانے کی غیر معمولی صلاحیت رکھتی ہے۔وہ طاقت فاصلہ پسند کرتی ہے ،مگر ایک ایسا فاصلہ جہاں سے وہ اپنے اثبات و اجارے کے تاثر کی نہایت پر اثر اور پرشکوہ ترسیل کر سکے؛یعنی محکوموں کے دل میں اپنی نقل کی آرزو پیدا کر سکے ،مگر اس آزادی وعلم سے دور رکھ سکے،جس کے بل پر وہ حکمرانی کررہی ہے ۔وہ ایک کثیر سمتی معروض ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور اوائل بیسویں صدی میں 'یورپ' محض ایک براعظم نہیں سمجھا گیا تھا ، بلکہ مذکورہ طاقت کا بت ہزار شیوہ تھا۔ دوسرے لفظوں میں' یورپ' نمائندگی کا ایک ہشت پہلو نظام تھا۔ چناں چہ یورپ کا ذکر کرتے

ہوئے، یا کسی یورپی خیال، یورپی علم، یورپی تہذیب، یورپی مصنف سے بحث کرتے ہوئے، طاقت کا بت ہزار شیوہ بنیادی حوالہ بن جاتا تھا؛ نمائندگی کا ہشت پہلو نظام، دلیل و منطق اور استنباطِ نتائج پر اثر انداز ہوتا تھا۔

شبلی کی تنقید پر دوجذبیت کی علمیات کا اثر ہے۔اس اثر کی پہلی صورت یہ ہے کہ ان کی تنقید میں جہاں جہاں یورپ سے استفادے کی کوشش ملتی ہے، وہاں یورپ کے لیے کشش و گریز کے میلانات بہ یک وقت ظاہر ہوتے ہیں۔وہ یورپی ارسطو، جان سٹوارٹ مل، ہنری لوئیس اور نامعلوم یورپی مصنفین کے خیالات کو مستند بنا کر بھی پیش کرتے ہیں، اور ان کے استناد کو چیلنج بھی کرتے ہیں۔کہیں تو یہ صورت بھی پیدا ہوئی ہے کہ شاعری کی حقیقت سے متعلق ایک یورپی مصنف کے ایک خیال سے اختلاف کرتے ہیں، اور آگے چل کر اسی خیال کو قطعی دلیل بناتے ہیں؛ یعنی یورپ ان کی تحسین اور تنقید کا بہ یک وقت محور بنتا ہے۔مثلاً شعر العجم کی پہلی جلد میں شعر کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے جان سٹوارٹ مل کی رائے درج کر کے اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

> ''جو کلام اس قسم کا ہوگا کہ اس سے جذباتِ انسانی برانگیختہ ہوں اور اس کا مخاطب حاظرین نہ ہوں، بلکہ انسان خود اپنا مخاطب ہو، اس کا نام شاعری ہے''۔مل صاحب کی یہ تعریف اگرچہ نہایت باریک بنی پر مبنی ہے، لیکن اس سے شاعری کا دائرہ نہایت تنگ ہوجاتا ہے، اور اگر معیار ہی معیار قرار دیا جائے تو فارسی اور اردو کا دفتر بے پایاں بالکل بے کار ہوجائے گا۸۔

شعر العجم کی چوتھی جلد میں ایک بار پھر مل صاحب کی تقریر (جو دراصل ان کے مضمون کا ترجمہ ہے) کا مذکورہ حصہ درج کرتے ہیں، مگر اس مرتبہ اس رائے کو شاعری کی حقیقت کے ضمن میں حتمی دلیل بناتے ہیں۔

> اصلی شاعر وہی ہے جس کو سامعین سے کچھ غرض نہ ہو...شاعر اگر اپنے نفس کے بجائے دوسروں سے خطاب کرتا ہے، دوسروں کے جذبات کو ابھارنا چاہتا ہے؛ جو کچھ کہتا ہے، اپنے لیے نہیں بلکہ دوسروں کے لیے کہتا ہے تو شاعر نہیں خطیب ہے۔اس سے یہ واضح ہوگا کہ شاعری تنہا نشینی اور مطالعہ نفس کا نتیجہ ہے۹۔

غور کیجیے: ابتدا میں شبلی نے یہ رائے قائم کی کہ اگر مل صاحب کی اس بات سے اتفاق کر لیا جائے کہ شاعری میں انسان اپنا مخاطب آپ ہوتا ہے تو فارسی اور اردو کا دفترِ بے پایاں بے کار ہوجائے گا، مگر آگے چل کر اسی شاعری کو حقیقی شاعری قرار دیتے ہیں جو دوسروں کے لیے نہیں، اپنے لیے لکھی گئی ہو۔جو شخص دوسروں کے لیے کہتا یا لکھتا ہے، وہ اب شبلی کی نظر میں شاعر نہیں خطیب ہے، کیوں کہ 'خطیب دوسروں کے جذبات کا نباض ہوتا ہے'۔پہلے شبلی کے یہاں شاعری کا جو تصور علمی طور پر ناقص اور مقامی شاعری کے لیے اجنبی و غیر تھا، آگے وہی تصور شاعری کا مثالی تصور اور معیار ہے۔قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ دونوں آرا میں وہی شدت ہے جو ہمیں دوجذبی میلان میں نظر آتی ہے؛ یعنی ایک ہی شے کے انکار اور اثبات میں یکساں نوعیت کی شدت ہوتی ہے۔شبلی کی تنقیدی آرا میں تضاد و تردید کے در آنے کا سبب ہم ان کے حافظے کی کمزوری میں نہیں تلاش کر سکتے۔حافظہ دھوکہ دے سکتا ہے، ایک خیال کو ذہن سے محو کر سکتا ہے، مگر نیا استدلال نہیں دے سکتا۔شبلی جب اپنی پہلی رائے کے برعکس رائے قائم کرتے ہیں تو

ایک نیا استدلال بھی لاتے ہیں۔اس نئے استدلال کا اہم جز شاعر وخطیب کا موازنہ ہے(گو یہ استدلال بھی مل سے ماخوذ ہے)۔گویا شبلی شاعری کی حقیقت کے سلسلے میں دو مختلف وقتوں میں دو مختلف استدلال پیش کرتے ہیں۔اسی مقام پر ایک اور بات بھی توجہ چاہتی ہے۔شبلی نے یہاں شاعر اور خطیب میں جس فرق کا ذکر کیا ہے،اور جس طرح شاعری کو'تنہا نشینی' اور خطابت کو'مجلس آرائی' کا استعارہ بنایا ہے،کیا وہ شخصی ونجی زندگی اور سماجی وثقافتی زندگی کی اسی جدلیات کی تمثیل نہیں ہے،جو دو جذبیت کی روح رواں ہے؟

مل ایک اہم فلسفی ،مگر معمولی نقاد تھے۔ برسبیلِ تذکرہ یہ وہی فلسفی تھے جنھوں نے اپنی کتاب *On Libertry* میں لکھا ہے کہ شخصی آزادی کا تصور یورپیوں کے لیے مناسب ہے،مگر''وحشیوں پر حکومت کرنے کے لیے مطلق العنانیت(Despotism) ایک جائز طریقہ ہے،بشرطیکہ مقصد ان کی اصلاح ہو''۱۰۔یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس امر کو طے کرنے کا اختیار'مہذب یورپ' کو تھا کہ وحشی کون ہیں،اور ان کی اصلاح کے لیے کیا کیا طریقے اختیار کیے جانے مناسب ہیں۔خیر!مل نے ۱۸۳۳ء میں Thoughts on Poetry and its Varieties کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا،جس کے کچھ حصوں کا ترجمہ شبلی نے شعرا لعجم کی پہلی اور چوتھی جلد کے شروع میں درج کیا ہے۱۱۔مل نے شاعری کا وہی رومانوی تصور دہرایا ہے جسے ورڈزورتھ نے پیش کیا تھا،اور کہیں بہتر انداز میں شیلے اپنے مضمون *Defence of Poetry* میں واضح کیا تھا۔مل نے شاعری کی تعریف یہ کی: شاعری جذبات پر اثر کرتی ہے۔یہ تصور ورڈزورتھ نے پیش کیا تھا،اور اسی بنا پر شاعری کو سائنس سے ممیّز کیا تھا۔ سائنس حقائق سے ،جب کہ شاعری حسیات اور جذبات سے متعلق ہوتی ہے۔شبلی بھی اسی خیال کو دہراتے ہیں۔جہاں تک مل کے اس تصور کہ'شاعری تنہا نشینی اور مطالعہءنفس کا نام ہے' کا تعلق ہے،اسے شیلے نے واضح کیا تھا۔ شیلے نے شاعری کو الہام کے بجائے تخلیق کہا۔''شاعر تخلیق کرتا ہے،لیکن اس کی تخلیق ،اس کا واہمہ نہیں ہے۔شاعری ان ہیئتوں کو پیش کرتی ہے ،جو آفاقی فطرت اور وجود میں مشترک ہیں،اور نظم اس زندگی کی مکمل تمثال ہے جو ابدی صداقت میں ظاہر ہوتی ہے''۱۲۔اس طور شاعر کی تنہا نشینی کا جواز پیدا ہو جاتا ہے؛ وہ خلوت میں نفسِ خود پر مرکوز ہو کر نفسِ انسانی اور ماہیت وجود تک رسائی حاصل کرتا ہے۔یعنی نفسِ خود میں نفسِ انسانی مضمر ہے؛ذاتِ خود کا عرفان ،ذاتِ انسانی کا عرفان ہے۔یعنی'ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو'۔لہٰذا شاعر جب خود کو مخاطب کرتا ہے تو دوسروں سے لاتعلق نہیں ہو جاتا۔

بایں ہمہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ کیا شاعر نفسِ خود میں نفسِ اجتماعی کو دریافت کرتا ہے ، یعنی ایک بڑی حقیقت جو روزمرہ کے محدود شعور کی وجہ سے نظروں سے اوجھل تھی،اسے شعری مراقبے کے ذریعے دریافت کرتا ہے ،یا وہ شاعری کی صورت ایک ایسی ہیئت خلق کرتا ہے ،جس میں نفسِ اجتماعی رونما ہو سکتا ہے؟ اگر ہم رومانوی فلسفے کو دیکھیں تو دوسری بات درست نظر آتی ہے ۔رومانوی نقادوں نے تخیل کو غیر معمولی اہمیت دی تھی ۔اس سے پہلے کلاسیکی تنقید یونانیوں کے نظریہءنقل پر انحصار کرتی تھی ۔نظریہءنقل یہ باور کراتا ہے کہ نفسِ خود میں نفسِ اجتماعی ہوتا ہے ، شاعر بس یہ کرتا ہے کہ اس پر پڑی گرد جھاڑتا ہے،اور اس کی نقل کر تیار کے ،اسے ظاہر کر دیتا ہے ۔ دوسری

طرف تخیل 'دریافت' کے بجائے 'تخلیق' کرتا ہے، اور تخلیق کو انسانی عمل سمجھتا ہے، نہ کہ الہام۔ تخیل نئی ہیئتیں خلق کرتا ہے ۔مبادا غلط فہمی پیدا ہو، یہاں ہمیں داخلی اور خارجی ہیئت میں فرق کرنا چاہیے۔خارجی ہیئت (جیسے غزل، مثنوی، نظم معریٰ و آزاد نظم) ایک ثقافتی اور اجتماعی شے ہے، جب کہ داخلی ہیئت انفرادی شے ہے۔داخلی ہیئت کا تعلق کسی خیال یا تجربے کو کسی خاص ترتیب، یا بے ترتیبی، کسی خاص استدلال، یا بغیر استدلال سے پیش کرنے سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں داخلی ہیئتیں میکانکی نہیں ہوتیں (خارجی ہیئتیں بالآخر میکانکی ہو جاتی ہیں)؛ یہ نئے خیالات ، نئے مطالب کے اظہار سے ایک نامیاتی رشتہ رکھتی ہیں؛ یعنی ہر نیا خیال ،اپنی ہیئت ، اپنا اسلوب اپنے ساتھ لاتا ہے۔اس بات کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب ہم کسی شعر یا نظم کے خیال کو گرفت میں لینے کی کوشش کرتے ہیں تو اسے اس کی ہیئت سے علیٰحدہ نہیں کر سکتے۔ چناں چہ جسے نفس اجتماعی کہا گیا ہے، وہ نئی شعری ہیئت کا مرہون ہے ؛اسے دریافت نہیں کیا جاتا، خلق کیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں شاعر دیگر انسانوں سے اپنا رشتہ دریافت نہیں کرتا، اپنی غیر معمولی تخلیقی قوت، یا 'داخلی اور موضوعی غور وفکر' کی مدد سے نیا رشتہ خلق کرتا ہے۔شبلی کو اوّل رومانوی شاعر کا یہ تصور اپنی روایت کے لیے اجنبی لگا؛ غالباً شبلی نے یہ سمجھا کہ جس شاعر کا مخاطب خود اس کا نفس ہے ،وہ ضرور باقی سب سے لاتعلق ہے، جب کہ فارسی و اردو شاعری میں انھیں اپنے ہم نفسوں سے لاتعلقی کا تصور ہی محال لگا۔مگر بعد میں شبلی نے 'تنہا نشینی' اور 'مطالعۂ نفس' کے مضمرات سے آگاہ ہو کر انھیں قبول کر لیا۔

یہاں اصل مسئلہ شاعر سے زیادہ موضوعِ انسانی (Human Subject) کے تصور کا تھا۔ رومانوی شاعری میں موضوعِ انسانی خود مختار ہے اور لا زماں ہے، آفاقی ہے، ہر جگہ اور ہر لمحہ موجود ہے۔ یہ The Asolute Self اور The World Soul ہے۔ ایک طرح سے یہ، ذات مطلق کی مترادف اور مقابل ہے۔ رومانویت نے موضوعِ انسانی کو عظمت، شکوہ اور تمام ممکنہ اوصاف سے متصف کیا؛ اسے دیگر موجودات کی طرح دنیا کا ایک مقصد قرار نہیں دیا ، بلکہ اسے دنیا کا خالق کہا ۔اس میں وہی اعتمادِ ذات ہے جسے اقبال نے 'تو شب آفریدی، چراغ آفریدم / سفال آفریدی ،ایاغ آفریدم' میں پیش کیا ہے۔ دنیا کو موضوعِ انسانی معرض فہم میں لا کر گویا اسے تخلیق کرتی ہے؛ اسے دسترس میں لا کر تسخیر کرتی ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر دل چسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ شبلی کے زمانے تک موضوعِ انسانی کے اس تصور کو توسیع پسند یورپی ممالک نے سیاسی ہتھیار کے طور پر بھی استعمال کرنا شروع کر دیا تھا۔وہ یہ دلیل قائم کرنے لگے تھے کہ خود مختار ذات اگر فطرت تسخیر کر سکتی ہے تو دوسری قوموں کو کیوں نہیں؟ نیز موضوعِ انسانی کی آفاقیت کے تصور کو پھیلا کر یہ کہا گیا کہ جس طرح نفسِ انسان کی ساخت یکساں اور آفاقی ہے، اسی طرح دنیا میں اخلاقیات کا ایک نظام ہے (یورپ کی مڈل کلاس کی اخلاقیات)، حکومت کا ایک طریقہ (پارلیمانی بادشاہت) ہے، صرف ایک مذہب ہے، جس کی اساس عقیدے پر نہیں، عقلی دلائل پر ہے۔ گویا عقلیت دنیا کا واحد مذہب ہے[۱۳]۔ یورپی آفاقیت کا یہ تصور ، دیگر ،متبادل ،مقامی تصورات پر حاوی ہونے کی کوشش کرتا تھا؛ انھیں بے دخل کرتا تھا یا ان کی اصلاح کرتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ انیسویں صدی میں فلسفیانہ دانش ،عملی سیاسی مزاج اختیار کر چکی تھی۔شبلی جس علمی و ثقافتی فضا میں تنقید لکھ رہے تھے، اس میں کوئی علم، کوئی فن غیر سماجی و غیر

افادی نہیں رہا تھا؛اور علم وفن کے سماجی ہونے کا مطلب فقط سماج کی ترجمانی یا خدمت نہیں تھا، بلکہ ان کی ماہیت ،ان کے اجزا، ان کے مندرجات ،ان کے دلائل 'سماجی' سمجھے جانے لگے تھے؛کوئی شے سماج یعنی انسانی دنیا سے 'باہر' نہیں سمجھی جانے لگی تھی۔اس عہد میں تاریخ سے غیر معمولی دل چسپی پیدا ہوگئی تھی ؛اس دلچسپی کا گہرا تعلق علوم وفنون کی سماجیت سے تھا، کیوں کہ ہر علمی وتخیلی سرگرمی کی اصل وارتقا کا سراغ سماج کی تاریخ میں ملتا تھا۔

اس بات پر ایک بار پھر زور دینے کی ضرورت ہے کہ رومانوی شاعری کا نیم مابعد الطبیعیاتی تصور، سماجی تصور میں ڈھلنے لگا تھا۔ رومانوی The Asolute Self اور The World Soul ، اب The Social Absolute Soul میں بدلنے لگا تھا؛ وہ تنہا نشینی اور مطالعہ نفس کے دوران میں 'آفاقی انسانی روح' کو دریافت کرنے کے بجائے ،'اجتماعی سماجی روح' کو وضع کرنے کوشش کرتا تھا، جسے اس زمانے کی لغت میں قومی روح کہا گیا تھا۔قابلِ غور بات یہ ہے کہ 'روح' کے غیر متغیر، مستقل ہونے کا تصور باقی رہا؛یعنی یہ سمجھا جاتا رہا کہ آفاقی روح کی مانند اجتماعی سماجی ،یا قومی روح بھی مستقل ہونی چاہیے ؛ایک سماج یا قوم کے افراد ایک روح کے حامل ہونے چاہییں ؛شاعر کا کام اس روح کی ترجمانی ہے۔اواخر انیسویں صدی کی اردو تنقید میں ہمیں قومی شاعری کا یہ تصور ملتا ہے۔حالی کے یہاں قومی شاعری کا واضح تصور ملتا ہے ،جب کہ شبلی نے بالواسطہ طور پر قومی شاعری کا تصور پیش کیا ہے۔شبلی شاعری پر آب و ہوا، جغرافیہ، تمدنی حالات، نیز مجموعی معاشرتی فکری صورتِ حال کے اثرات کو موضوع بناتے ہیں۔

شبلی کی تنقید کا مطالعہ کرتے ہوئے کوئی شخص یہ تاثر قائم کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان کے تنقیدی خیالات خاصے منتشر اور بعض مقامات پر خاصے سرسری ہیں؛ نیز نظری تنقید میں جس منظّم استدلال کی ضرورت ہوتی ہے،اس کی سخت کمی بھی محسوس ہوتی ہے؛بایں ہمہ ان کے تنقیدی خیالات میں 'موضوع انسانی' کے اس مسئلے سے نبرد آزما ہونے کی کوشش ملتی ہے، جو ان کے زمانے میں ایک عبوری مرحلے سے گزر رہا تھا۔اس کا قدیمی مابعدالطبیعیاتی رخ، مادی سماجی دھوپ میں جھلسنے لگا تھا،اور نئے خدو خال اختیار کرنے لگا تھا۔ دوسرے لفظوں میں شبلی جب شاعری کو تنہا نشینی اور مطالعہ ءنفس قرار دیتے ہیں تو اپنی تنقیدی فکر کو ایک مرتبہ پھر دوجذبیت کے منطقے میں لے جاتے ہیں۔قدیمی مابعدالطبیعیاتی تصور کی رو سے موضوع انسانی متحد (unified human subject) تھا،مگر اس کا سماجی تصور اسے منقسم سمجھنے پر اصرار کرتا تھا۔'متحد موضوعِ انسانی ' یکساں، متجانس ،غیر مبدل ،واحد زاویہ ءنظر سے عبارت ہوتا ہے،اور زمان و مکاں سے عموماً غیر متاثر رہتا ہے ،جب کہ 'منقسم موضوعِ انسانی' میں غیر متجانس، تغیر پذیر اور کثیر زاویہ ہائے نظر ہوتے ہیں،اور ہر زاویہ ءنظر زمان و مکاں کا پابند ہوتا ہے۔مثلاً ہماری قدیم داستانوں میں کردار اوّل تا آخر غیر مبدل رہتے ہیں،اور اپنی کرداری خصوصیات کو ہر طرح کی حالت اور ہر جگہ پر برقرار رکھتے ہیں۔جیسے حاتم طائی اپنے شخصیت کے اخلاص و ایثار کو ہر قسم کی مشکلات کے باوجود قائم رکھتا ہے ؛اسی طرح کلاسیکی غزل کا محبوب اپنی جفا پسندی اور عاشق اپنی جاں نثاری پر حرف نہیں آنے دیتا۔جدید فکشن اور جدید شاعری دونوں میں ہمیں اس نوع کے داخلی طور پر متحد، ناخطا پذیر کردار نہیں ملتے۔موضوعِ انسانی کے اتحادِ داخلی پر پہلی چوٹ

رومانویت ہی نے لگائی۔ یہی وجہ ہے کہ موضوعِ انسانی کے رومانوی تصور میں ہمیں اس کے مابعد الطبیعیاتی اور سماجی رخ بہ یک وقت ملتے ہیں۔ مثلاً کالرج نے موضوعِ انسانی کی جگہ خود آگاہی (Self consciousness) کی ترکیب استعمال کی ہے۔ کالرج خود آگاہی کو 'ہستی' (Being) کی قسم نہیں سمجھتے، بلکہ 'فہم' (Knowing) کی قسم سمجھتے ہیں، اور جس سے بڑھ کر کوئی اعلیٰ ترین شے ہمارے لیے موجود نہیں۔ گویا کالرج کی نظر میں خود آگاہی سے ایک، واحد، نئی ہستی یا داخلی طور پر متحد شخصیت نمود نہیں کرتی، بلکہ فہم کے سلسلے، یا زاویہ ہائے نظر کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ ایک بڑے خطرے کی گھنٹی ہے۔ کالرج کی دلیل یہ ہے کہ چوں کہ ہم خود آگاہی میں مسلسل اندر دور تک یا پیچھے چلتے جاتے ہیں...تاکہ ہر آگہی کی بنیاد تلاش کر سکیں...اس لیے اس داخلی، ذہنی سفر سے ہمارا تعقل چکرا سکتا ہے، اور تعقل کا مقصد ختم ہو سکتا ہے، یعنی اتحاد اور نظم پارہ پارہ ہو سکتا ہے[۱۴]۔

یہاں پہنچ کر ہم اس بات کو زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ شبلی نے شاعری کے لیے 'تنہا نشینی' اور 'مطالعہء نفس' کا تصور یوں ہی روا روی میں نہیں اختیار کر لیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ تنہا نشینی و مطالعہء نفس دو دھاری تلوار کی طرح تھیں؛ ان سے اگر ایک طرف شاعر نفسِ اجتماعی سے اتحاد تشکیل (دریافت نہیں) دے سکتا تھا، تو دوسری طرف 'اتحاد و نظم' کو پارہ پارہ بھی کر سکتا تھا۔ اس میں ایک طرح کے نظم کو تشکیل دینے کی صلاحیت تھی تو دوسری طرف دوسری طرح کے نظم کو شکست دینے کی طاقت تھی۔ یعنی یہ 'نظم و اتحاد' کو اسی طرح 'بے مرکز' رکھنے پر قادر تھیں، اور ان کی کسی ایک شکل کے استبداد کو قائم ہونے سے روکنے کی اہل تھیں، جس طرح دو جذبیت!

اس بحث کو آگے بڑھانے کے لیے اب ہم شبلی کی دو اہم اصطلاحات کی طرف رجوع کر سکتے ہیں: تخیل اور محاکات۔ شبلی انھیں شاعری کے اصلی اجزا قرار دیتے ہیں۔ شبلی کی توجیہ کے مطابق تخیل اور محاکات باہم متضاد ہیں۔ شبلی کی نظر میں تخیل قوتِ اختراع ہے، جب کہ ''محاکات کے معنی کسی چیز یا حالت کا اس طرح ادا کرنا ہے کہ اس شے کی تصویر آنکھوں میں پھر جائے''[۱۵]۔ قوتِ اختراع خیالی و سیمیاوی اشیا کو ہمارے سامنے لاتی ہے، یا اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے، جب کہ محاکات حقیقی اور موجود اشیا ہی کو ہمارے روبرو لاتی ہے۔ تخیل کا میدان ماورائے حس دنیا تک پھیلا ہوا ہے، یعنی اس دنیا تک جہاں آزادی کا انتہائی حد تک تصور کیا جا سکتا ہے، مگر محاکات کا دائرہ حسی دنیا تک محدود ہے، یعنی اس دنیا تک جہاں قدم قدم پر بندشیں ہیں؛ یعنی شاعری کی دنیا دو متضاد دنیاؤں، دو انتہاؤں سے عبارت ہے۔ شبلی کو بھی اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ وہ شاعری کا مدار دو متضاد عناصر پر رکھ رہے ہیں۔ وہ اس تضاد کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہیں سے شبلی کی تنقید میں ایک بڑی گڑ بڑ پیدا ہوتی ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ اب شبلی بھول چکے ہیں کہ انھوں نے شاعری کو تنہا نشینی اور مطالعہء نفس قرار دیا تھا، مگر یہ بات ضرور کہی جا سکتی ہے کہ مطالعہء نفس میں 'نظم و اتحاد' کو تشکیل دینے والی خصوصیت تو ان کی نظر میں ہے، جب کہ 'نظم و اتحاد' کو شکست دینے والی صلاحیت انھوں نے نظر انداز کر دی ہے۔ بہ ہر کیف وہ مذکورہ تضاد کو حل کرنے کے لیے شعری تخیل اور فلسفیانہ تعقل میں مطابقت کا قدیم تصور دوہراتے ہیں۔ تضاد کو گرفت میں لینے کی مشکل، صبر آزما، مگر تخلیقِ معنی کی زرخیز صورت کے بجائے مطابقت کی سہل، واحد و متعین معنی کی حامل صورت کو کام میں لاتے ہیں؛ صاف لفظوں میں

دو جذبیت سے باہر آنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ عبارت دیکھیے:

> یہ نہیں خیال کرنا چاہیے کہ تخیل صرف خیالی اور سیمیاوی صورتوں کا نام ہے، جو جذبات کے طاری ہونے کے وقت نظر آتی ہیں۔ تخیل نے اکثر وہ راز کھولے ہیں جو نہ صرف عوام بلکہ خواص کی نظر سے بھی مخفی تھے۔ دقت آفرینی اور حقیقت سنجی جو فلسفہ کی بنیاد ہے، تخیل ہی کا کام ہے۔ اسی بنا پر شاعری اور فلسفہ دو برابر کی چیزیں تسلیم کی گئی ہیں ۱۶۔

شبلی یہ مانتے ہیں کہ تخیل سیمیاوی اور خیالی صورتوں کو خلق کرسکتا ہے، یعنی تخیل ناموجود کو موجود بنا سکتا ہے، یا خیالی و سیمیاوی صورتوں پر حقیقی صورتوں کا قوی گمان پیدا کرسکتا ہے۔ ذرا رکیے: دیکھیے، آخر سیمیا کیا ہے، جس سے شبلی حالی کی طرح اس قدر خوف زدہ ہیں؟ سیمیا موہوم کو موجود بنانے کے ساتھ ساتھ، ایک طلسم بھی ہے جس کے ذریعے روح کو ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل کیا جا سکتا ہے؛ یہ ایک دھوکہ ہے، ایک مکر، ایک چال ہے، مگر یہ وہی مکر اور چال ہے جو استعارے کے پرانے تصور کی اصل ہے؛ استعارے میں کسی لفظ کا معنی [روح]، کسی دوسرے لفظ کی طرف منتقل کیا جاتا ہے، حالاں کہ وہ لفظ اس معنی کے لیے نہیں بنا تھا۔ انتقالِ معنی کا یہ عمل سیمیا ہے، جس سے اسرار کھلتے اور نئے معانی پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا حسن عسکری نے بالکل بجا طور پر حالی (وشبلی) کو استعارے سے خوف زدہ قرار دیا تھا۔ عسکری صاحب کی نظر میں ''استعارے کا خوف اصل میں غیر عقلی تجربات کا خوف ہے'' ۱۷۔ عسکری نے حالی وشبلی کی نسل کے یہاں استعارے کے جس خوف کا ذکر کیا ہے، اس کا خیال انھیں فرائیڈی نفسیات سے آیا ہے۔ اس بنا پر انھوں نے صرف غیر عقلی یعنی جبلی، لاشعوری تجربات سے حالی کے ڈر کا ذکر کیا ہے۔ حالاں کہ شبلی وحالی کا ڈر غیر عقلی تجربات کے علاوہ، ماورائے عقلی، ماورائے حسی دنیاؤں کا ڈر بھی تھا؛ اپنی ذات کے اس منطقے میں داخل ہونے کا ڈر بھی تھا، جہاں دنیا، وجود، ہستی کے موجود نظم کو پارہ پارہ کیا جاسکتا ہے، یا ایک ایسے نظم کو وجود میں لایا جاسکتا ہے، جس کا مماثل پہلے موجود ہی نہ ہو، یا پھر سرے سے بے نظمی کا کھیل کھیلا جاسکتا ہے؛ اپنی موضوعیت کے بحرِ بے کنار میں اترا جاسکتا ہے، اور معروضی دنیا کے استبداد سے بچا جا سکتا ہے، یا اس استبداد کے مقابلے کی ایک نئی حکمت عملی وضع کی جاسکتی ہے۔ حالی نے اپنے ڈر پر قابو پانے کے لیے قوت متخیلہ پر قوتِ ممیّزہ کا پہرہ بٹھا دیا تھا، اور شبلی تخیل کے پر قطع کرکے، اسے فلسفے کے تعقل کی سطح پر لے آتے ہیں۔

شبلی شعری تخیل و فلسفیانہ تعقل میں مطابقت کی مثال میں ہومر کی شاعری لاتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ارسطو نے اپنی کتاب **المنطق** میں شاعری کے جو علمی اصول منضبط کیے، اس کے کلام سے کیے ہیں۔ شبلی فرانسیسی گیزو کی یہ مبالغہ آمیز رائے بھی پیش کرتے ہیں کہ ''اس [ہومر] کے کلام میں ہر اصل کی اصل اور انسان اور عالم کائنات کی حقیقت مندرج ہے'' ۱۸۔ دراصل شبلی واضح کرنا چاہتے ہیں کہ شعری تخیل اور فلسفیانہ تعقل میں مشترک بات یہ ہے کہ دونوں اشیا اور وجود کی غیر مبدل اصل تک پہنچتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر شبلی تخیل اور محاکات میں بھی مطابقت قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کی رائے کے مطابق تخیل بھی وہی کام کرتا ہے، جو محاکات کرتی ہے: یعنی اصل کو مجسم کرنا۔ اس فرق کے ساتھ کہ محاکات حسی دنیا کی اصل کو سامنے لاتی ہے، اور تخیل ذہنی دنیا کی اصل کو۔ شبلی یہاں

ارسطوئی فکر سے استفادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دونوں 'اصل' کی تصدیق اس انبساط سے ہوتی ہے جس کا تجربہ قاری کرتا ہے۔ انبساط کا یہ تجربہ کسی نئی شے کے کشف، یا کسی معلوم شے کے اجنبی گوشے کے انکشاف کا تجربہ نہیں، موجود کی تصدیق و شناخت کا تجربہ ہے۔شبلی ارسطو کی تقلید میں چھپکلی کی مثال پیش کرتے ہیں۔''چھپکلی ایک بد صورت جانور ہے، جس کو دیکھ کرنفرت ہوتی ہے، لیکن اگر ایک استاد مصور چھپکلی کی ایسی تصویر کھینچ دے کہ بال برابر فرق نہ ہوتو اس کے دیکھنے سے خواہ مخواہ لطف آئے گا۔اس کی وجہ یہی ہے کہ نقل کا اصل کے مطابق ہونا خود ایک مئوثر چیز ہے''۱۹۔یہ لطف اصل چھپکلی کی تصدیق و شناخت پر منحصر ہے۔ اس طرح شبلی ارسطو کی تقلید میں جمالیاتی انبساط کو محدود کر دیتے ہیں۔اصل چھپکلی در اصل چھپکلی کے مشاہدے کی ،یعنی اس کے حسی علم کی یادداشت ہے ۔چھپکلی کی تصویر کے اصل کے مطابق ہونے کا یہی مفہوم ہے کہ وہ اس یادداشت کومجسم کردے۔اس طرح نقل کا اصل کے مطابق ہونا، ہمارے علم میں اضافہ نہیں کرتا، ہمارے موجود علم کومستحکم کرتا ہے،مماثلت وتصدیق و شناخت کی مدد سے ۔دوسرے لفظوں میں نظریہ ءنقل مشابہت کی جمالیات تک محدود رہتا ہے ،اور استعارے کی جمالیات سے دوراور ہراساں!لہٰذا یہ اتفاق نہیں کہ شبلی محاکات اور تخیل دونوں کی بے اعتدالی سے خبردار کرتے ہیں۔دلچسپ بات یہ ہے کہ شبلی کی نظر میں تعقل اور تخیل ،دونوں کی 'بے اعتدالی' کا مفہوم اور نتائج یکساں ہیں؛دونوں اصل و ماخذ سے دور جا پڑتے ہیں۔

> طبیعیات کے متعلق جس طرح یونانی حکما کی قوتیں بیکار گئیں اور آج تک ان کے پیرو ہیولا اور صورت کی فضول بحثوں میں الجھ کر کائنات کا ایک عقدہ بھی حل نہ کر سکے، بعینہٖ ہمارے متاخرین شعرا کا بھی یہی حال ہوا۲۰۔

فارسی و اردو کے متاخرین شعرا اس لحاظ سے مظلوم ہیں کہ انھیں آزاد، حالی اور شبلی تینوں نے تخیل کی بے اعتدالی کا طعنہ دے کر خوب کوسا ہے۔تعقل کی بے اعتدالی کا مظہر اگر ہیولا اور صورت ہے تو تخیل کی بے اعتدالی ہیولائی نوعیت کی تشبیہات و استعارات ہیں۔

> تخیل کی بے اعتدالی کا بڑا موقع استعارات اور تشبیہات ہیں۔استعارے اور تشبیہیں جب تک لطیف ،قریب الماخذ اور اصلیت سے ملتی جلتی ہوتی ہیں،شاعری میں حسن پیدا کرتی ہیں،لیکن جب تخیل کو بے اعتدالی کا موقع ملتا ہے تو وہ دور از کار اور فرضی استعارات اور تشبیہیں پیدا کرتی ہے، پھر اس پر اور بنیادیں قائم کرتی جاتی ہیں۲۱۔

اصلیت کا لفظ تو کم و بیش اسی مفہوم میں حالی بھی استعمال کر چکے ہیں، مگر 'قریب الماخذ' کی ترکیب شبلی کے مدعا کو زیادہ وضاحت سے پیش کررہی ہے۔شبلی نے تشبیہ اور استعارے میں زیادہ فرق نہیں کیا؛ وہ دونوں کے قریب الماخذ یا اصلیت کے قریب ہونے پر اصرار کرتے ہیں۔شبلی کی مجموعی تنقیدی فکر دیکھیں تو اس میں تشبیہ کی خاصی گنجائش ہے، استعارے کی نہیں۔شبلی کوتشبیہ اور استعارے کے 'قریب الماخذ' ہونے پر اس لیے اصرار ہے کہ ایک طرف اس سے تخیل کی بے اعتدالی سے بچا جاسکتا ہے ،اور دوسری طرف اس سے موضوعِ انسانی کے متحد رہنے کا امکان پیدا ہوسکتا

ہے۔تخیل کی بے اعتدالی،خیالی اور سیمیاوی دنیا میں لے جاتی ہے، جہاں شعورِنفس کی وحدت کے منتشر ہونے یا کثیر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے؛ شاعر اپنے وجود اور شعورِ وجود کے واحد مرکزی نکتے سے دور جا سکتا ہے۔

تشبیہ کا ماخذ شے نہیں، مشابہت ہے؛ گل کی تشبیہ کا ماخذ محبوب نہیں (محرک ضرور ہے)، دونوں میں جمال ونزاکت کی مشابہت ہے؛تشبیہ کا اکھوا اسی مشابہت سے پھوٹتا ہے ۔مشابہت کی دریافت ،انفرادی کوشش کا نتیجہ ہو سکتی ہے،مگر خود مشابہت دومختلف اشیا میں ایک ایسا اشتراک ہے جس کی تصدیق عموی،اجتماعی تجربے سے کی جاسکتی ہو۔اس طور تشبیہ ہمیں باہم مجتمع کرتی ہے ۔ہم تشبیہ کے ذریعے اپنے وجود اور معرفتِ وجود کے منتشر اجزا کو منظّم کرتے ہیں؛ اپنی موضوعیت کو متحد الاصل بناتے ہیں،مگر واضح رہے کہ یہ'اصل' اجتماعی ،سماجی ہے، انفرادی نہیں؛اس میں فرد کی اس ذاتی ، لاشعوری اصل خارج رکھی جاتی ہے ،جو اکثر شعوری تشکیلات کو تہ وبالا کرسکتی ہے ۔لہٰذا تشبیہ قومی ،سماجی شاعری کے لیے ناگزیر ہے۔دوسری طرف 'دور از کار تشبیہ' وہ ہے ،جس میں موجود مشابہت عمومی اجتماعی تجربے کی حدود سے باہر ہوتی ہے؛یعنی وہ عقلی و قیاسی ہوتی ہے۔لہٰذا دور از کار تشبیہیں ہمارے وجود اور ہماری معرفتِ وجود کی مانوسیت کو لخت لخت کرتی ہیں۔ یہ ہمیں وجود کی اجتماعی اساس کے بجائے انفرادی ،خیالی ،واہماتی دنیا میں لے جاتی ہیں۔خیالی اور واہماتی دنیا ،موضوعِ انسانی کو نہ صرف متحد نہیں رہنے دیتی، بلکہ اسے 'بے مرکز'یعنی decentre بھی کرتی ہے۔شبلی و حالی کے یہاں اس خیالی اور واہماتی دنیا کا دوسرا نام مبالغہ ہے۔ بہ قول شبلی'' متاخرین نے جو دراصل شاعر نہ تھے، بہ قصد وارادہ اپنے احساس کو قوی تر بنانا چاہا،اور چوں کہ اس کا ان کو تجربہ نہ تھا، اس لیے کہیں سے کہیں نکل گئے''۲۲۔گویا مبالغہ شاعر کو تجربے کی دنیا سے باہر،کہیں سے کہیں لے جاتا ہے۔ تجربہ شاعر کے وجود کا 'مرکز' ہے، جسے خیال اور واہمہ 'بے مرکز' کرتا ہے۔

اس مسئلے کو ہم لفظ ومعنی کی بحث سے بھی سمجھ سکتے ہیں۔ یہ بحث بھی شبلی اٹھاتے ہیں۔اس ضمن میں شبلی ابن رشیق کی **کتاب العمدہ** کے باب فی الفظ والمعنی سے اقتباس پیش کرتے ہیں،جس میں لفظ ومعنی کے ارتباط کو روح اور جسم کے ارتباط کی مانند سمجھا گیا ہے؛روح اور جسم میں ثنویت ہے؛ روح بغیر جسم کے ہوسکتی ہے ،اور جسم روح کے ہوتے ہوئے عیب کا حامل ہوسکتا ہے۔اسی مقام پر شبلی اہل فن کے دوگروہوں کا ذکر کرتے ہیں۔ایک لفظ کو ترجیح دیتا ہے (عرب کا اصلی انداز یہی ہے)؛دوسرا مضمون کو ترجیح دیتا ہے،اور الفاظ کی پروانہیں کرتا۔شبلی پہلے گروہ کے حامی ہیں۔ صاف لفظوں میں کہتے ہیں کہ ''حقیقت یہ ہے کہ شاعری یا انشا پردازی کا مدار زیادہ تر الفاظ ہی پر ہے''۲۳۔لفظ ومعنی کی یہ بحث دراصل مراتب کی بحث ہے۔یعنی اگر ثنویت ہے تو ایک کو لازماً دوسرے پر فوقیت ہے ۔شبلی کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ مراتب کی یہ بحث خاصی نازک ،اور گہرے مضمرات کی حامل ہے۔ یہ بات شبلی کی نظر سے اوجھل نہیں کہ لفظ ومعنی کے نظامِ مراتب میں، جب لفظ کو فوقیت دی جائے تو لفظ کو معنی کے درجے ،معنی کی حیثیت ،معنی کے حدود ،معنی کے حسن وقبح ،معنی کی آزادنہ حرکت کو طے یا محدود کرنے کا اختیار بھی دیا جارہا ہوتا ہے؛ ذہنی دنیا کے درجات کے تعین کا استحقاق ،مادی ،حسی دنیا کے سپرد کیا جارہا ہوتا ہے؛ سگنی فائیڈ پر سگنی فائر کو حکم بنایا جارہا ہوتا ہے ؛مضمون پر لفظ کو ترجیح دی جارہی ہوتی ہے۔یہاں شبلی کو دوسرے گروہ کے ایک ممکنہ اعتراض کا

خیال آتا ہے: ’’ شاید یہ اعتراض کیا جائے کہ الفاظ کا اثر بھی معنی ہی کی وجہ سے ہوتا ہے ،یعنی ایک لفظ اسی بنا پر پُر عظمت ہوتا ہے کہ اس کے معنی میں عظمت ہوتی ہے‘‘ ۲۴۔اس اعتراض کی مزید وضاحت اور اس کے جواب میں نظامی کا یہ شعر پیش کرتے ہیں۔

در آن دجلہ ء خون بلند آفتاب
چو نیلو فر افگند زورق بر آب

اس شعر میں اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر دجلہ کے بجائے چشمہ اور زورق کے بجائے کشتی کر دیا جائے تو گو معنی وہی رہیں گے،لیکن شعر کم رتبہ ہوجائے گا...یہ اعتراض ایک حد تک صحیح ہے،لیکن اولاً تو بہت سے لفظ ایسے ہیں ،جن کے معنی میں نہیں، بلکہ صورت اور آواز میں رفعت اور شان ہوتی ہے...اس کے علاوہ اس قسم کے الفاظ میں لفظی حیثیت اس قدر غالب آ گئی ہے کہ گو وہ رفعت معنی ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے،تاہم سامع یہی سمجھتا ہے کہ یہ لفظ ہی کا اثر ہے،اس لیے ایسے الفاظ کا اثر الفاظ ہی کی طرف منسوب کرنا چاہیے۲۵۔

اس اقتباس پر غور کریں تو یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ شبلی لفظ و معنی کے مراتب کی بحث میں لفظ کو اوّلیت دیتے ہیں ،اور معنی کو ثانوی حیثیت ۔لفظ کو اہمیت دینے سے توجہ خود بہ خود لفظ کے فصیح ، غیر فصیح ، مانوس ،غریب ہونے ،یا بلاغت کے دیگر اصولوں کی پاس داری ،عدم پاس داری کی طرف منتقل ہوجاتی ہے ۔شبلی کے موازنہ انیس و دبیر کو بھی اسی تناظر میں دیکھا جانا چاہیے۔ایک دوسرے زاویے سے یہاں شبلی کی فکر کا رشتہ ’زبانی روایت‘ سے بھی قائم ہوتا محسوس ہوتا ہے۔زبانی روایت کا انحصار لفظ و کلام اور متکلم کے استناد پر ہے ۔شبلی ،الفاظ کی آواز میں جس رفعت اور شان کا ذکر کر رہے ہیں ،اسے متکلم ممکن بناتا ہے ،اور سامع اس کا ادراک کرتا ہے۔شبلی جب کہتے ہیں کہ ’سامع یہی سمجھتا ہے کہ یہ لفظ کا اثر ہے‘ تو وہ الفاظ کی آواز کے اثر کی بات کر رہے ہیں؛الفاظ کے معنی کی نہیں۔لہٰذا ’زبانی روایت‘ لفظ و متکلم و سامع کے اتحاد پر زور دیتی ہے۔ژاک دریدا اسے تحریر پر تقریر کی فوقیت کہہ کر تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔دریدا کے مطابق یہ ’موجودگی کی مابعد الطبیعیات‘ ہے جو مغربی فلسفے میں افلاطون سے اب تک چلی آتی ہے۲۶۔سادہ ترین لفظوں میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ متکلم کی موجودگی ،کلام کے معنی کا مرکز ہے۔یعنی خود لفظ اور اس کے جدلیاتی رشتے معنی پیدا نہیں کرتے، بلکہ متکلم کی موجودگی مطلق طور پر معنی کے عمل پر حاوی ہوتی ہے۔شبلی کی تنقیدی فکر کا میلان ’موجودگی کی مابعد الطبیعیات‘ کی طرف ہے۔آل احمد سرور نے حالی و شبلی کی سوانح نگاری کے موازنے میں ایک دل چسپ نکتہ ابھارا ہے۔’’ حالی کے نزدیک شخص اہم ہی نہیں تھا....شبلی اس لحاظ سے زیادہ شخص پرست تھے‘‘ ۲۷۔

شبلی ،معنی و مضمون پر الفاظ کو اس لیے بھی فوقیت دیتے ہیں کہ لفظ مستحکم (stable) ہے،جب کہ معنی غیر مستحکم (unstable) ہے اور سیال ہے۔لفظ قریب الماخذ تشبیہ کی مانند ہے ،اور معنی دور از کار تشبیہ کی طرح ہے۔لفظ پر گرفت قائم رکھنا ممکن ہے ،معنی پر نہیں۔لفظ: واقعیت و اصلیت ہے ،اور معنی: مبالغہ، واہمہ اور قیاسی ہے۔شبلی

لفظ کی اصلیت کی مدد سے معنی کی واہماتی دنیا کو قابو میں رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ عمل قوتِ متخیلہ پر قوت ممیّزہ کا پہرہ بٹھانے کے مترادف ہے، اور شبلی کے منشا کے مطابق تخیل کو معلومات و مشاہدات و موجودات سے منسلک کرنا ہے۔ شبلی جب یہ کہتے ہیں کہ 'کوئی خیال مشاہدات اور واقعات کے بغیر پیدا نہیں ہوسکتا' تو ایک بنیادی حقیقت کا اظہار کرتے ہیں، مگر ایک مشاہدہ کتنے خیالات، مختلف خیالات، متبائن خیالات کو 'پیدا' کرسکتا ہے؛ ایک ہی معروض کے دیکھنے کے کتنے تناظرات ہوسکتے ہیں، اسے شبلی اپنی تنقیدی فکر میں جگہ دینے پر تیار نظر نہیں آتے۔ مشاہدہ خیال کو پیدا کرتا ہے، بالکل بجا، مگر جب خیال پیدا ہوجاتا ہے، زبان کے نظام میں داخل ہوجاتا ہے، یعنی معرض اظہار میں آجاتا ہے تو خیال کی دنیا پر مشاہدے کی حکمرانی نہیں ہوتی۔ غور کیجیے: یہاں شبلی شاعری کی پہلی تعریف ''تنہا نشینی اور مطالعہءِ نفس'' سے کس قدر دور چلے گئے ہیں۔ شبلی مشاہدے اور خیال میں، یا لفظ اور معنی میں براہِ راست اور یکساں نوعیت کے رشتے کا تصور پیش کرتے ہیں؛ وہ زبان کو باہر کی حقیقت کا سیدھا سادہ عکس سمجھتے محسوس ہوتے ہیں۔ اس لیے فرماتے ہیں کہ تخیل کی وسعت، مشاہدات کی کثرت کی مرہون ہے؛ گویا تخیل قدم قدم پر مشاہدات کی دنیا کا دست نگر ہے؛ تخیل تخلیق نہیں کرتا، منعکس کرتا ہے؛ تخیل کا رخ اندر کی جانب نہیں، باہر کی طرف ہے۔ صاف لفظوں میں شاعری کے معانی کا سرچشمہ مشاہدات کی دنیا، باہر کی حسی، خارجی دنیا ہے۔ اسی ضمن میں شبلی گھوڑے کی تیز رفتاری کے لیے 'دریاے آتش' کی تشبیہ کا ذکر کرتے ہیں، جو ایک خیالی معنی ہے، مگر یہ دریا اور آتش جیسی حقیقی اشیا کے مشاہدے سے پیدا ہوئی ہے۔ یہاں کچھ بنیادی باتیں نظر انداز ہوئی ہیں۔ مشاہدے، واقعیت، اصلیت پر زور دیتے ہوئے، یہ بات نظروں سے اوجھل رہتی ہے کہ آخر تشبیہ اور خصوصاً استعارہ پیدا کیسے ہوتا ہے؟ شبلی و حالی شاعری کا ایک سادہ نسخہ پیش کرتے ہیں: زیادہ سے زیادہ حقیقی چیزوں پر دھیان دو، اور قریب الماخذ استعارے پید اہوتے جائیں گے۔ اس زمانے میں 'دور از کار تشبیہ و استعارہ' موجبِ عتاب تھے، اور شاید اس لیے کہ ایک قدیمی تصور کے اسیر تھے۔ خود شبلی نے تشبیہ و استعارہ کی جو تعریفیں درج کی ہیں، وہ بیان وبلاغت کی پرانی کتابوں کے مباحث کی سلیس صورت ہیں۔ شبلی تشبیہ کے لیے 'وہ شخص شیر کی مثل ہے' اور استعارے کے لیے 'وہ شخص شیر ہے' کی مثال پیش کرتے ہیں۔ تشبیہ و استعارہ کی اس وضاحت کے بعد، شبلی نے سارا زور ان کی جدت، ندرت اور لطافت پر دیا ہے۔ شبلی کی ان بحثوں کا حاصل یہ ہے کہ تشبیہ و استعارہ اسی وقت تازہ، اچھوتا اور نادر ہوسکتا ہے، جب وہ 'قریب الماخذ' ہو۔ انھوں نے فارسی اور عربی کے اشعار درج کرکے یہ واضح کرنے کی کوشش بھی کی ہے کہ ان اشعار کا حسن، قریب الماخذ تشبیہات و استعارات میں مضمر ہے۔ مثلاً نظیری کا یہ شعر درج کرتے ہیں:

همه شب بر لب ورخسارو گیسو میزنم بوسه
گل ونسرین و سنبل را صبا در خرمن ست امشب

یعنی 'میں معشوق کے لب اور رخسار اور گیسو کو تمام رات چومتا رہا۔ آج گل ونسرین و سنبل کے خرمن میں ہوا گھس آئی ہے'۔ چوں کہ بوسے کی وجہ سے گیسو بکھرتے رہے، لب و رخسار کا رنگ بدلتا رہا، اس لیے یہ کیفیت گل ونسرین و سنبل کے خرمن میں صبا کے در آنے کی مثل تھا۔ شبلی کا سارا زور اس بات پر ہے کہ استعارے باہر موجود ہیں۔ چناں چہ وہ

مثال میں جتنے اشعار پیش کرتے ہیں، ان میں خارجی دنیا کی ان اشیا کا ذکر کرتے ہیں جنھیں تشبیہ اور استعارہ بنایا جاتا ہے۔تشبیہ و استعارہ کی یہ ضاحت خاصی میکانکی ہے ،اور اس کی روشنی میں اشعار کا مطالعہ محض واہ ،سبحان اللہ جیسے تاثر کا اظہار ہے ۔استعارہ کس طرح ایک منطقے سے دوسرے مختلف ،منطقے میں معنی کو منتقل کرتا ہے،اور اسی دورا ن میں کس طرح معنی کی قلبِ ماہیت ہوجاتی ہے ،اس جانب شبلی کی تنقید ہماری راہنمائی نہیں کرتی ۔مثلاً نظیری کے مندرجہ بالا شعر میں صرف وصل کی کیفیت کا بیان نہیں، بلکہ استعارے کی مدد سے اس کیفیت میں نئے معانی بھی پیدا ہوئے ہیں؛'معشوق کے لب ورخسار وگیسو کے تمام رات بوسے لینا' ایک معنی ہے ،جب اس معنی کو شاعر نے 'گل و نسرین و سنبل میں صبا کے در آنے' کی تمثال کے ذریعے بیان کیا تو صرف پہلا معنی ایک دوسرے ذریعے سے منتقل نہیں ہوا بلکہ پہلے معنی کی قلبِ ماہیت بھی ہوئی؛وصال کی حالت کے نازک ،گریز پا، انتہائی نجی لمحات کا معنوی رشتہ فطرت کے اس عمل سے قائم ہوگیا جو ہمارے اجتماعی مشاہدے کا حصہ ہے ؛نجی لمحے کی خاموشی واخفا کو خارجی فطری مظہرِ حسن نے زبان دی۔ حقیقتاً دومختلف منطقوں کی مدد سے ایک نئی خیالی دنیا پیدا ہوئی؛ یہ دنیا باہر کا عکس نہیں، بلکہ استعاراتی بیان کے ذریعے پیدا ہوئی ہے ،اور اسی کے اندر وجود رکھتی ہے،لہٰذا اس کے معانی کے لیے ہم اصولی طور پر استعاراتی منطق کی طرف ہی رجوع کریں گے؛یعنی اسی واہماتی دنیا میں داخل ہوں گے، جس سے شبلی وحالی ڈرتے ہیں۔دل چسپ بات یہ ہے کہ شبلی ایسے کئی اشعار درج کرتے ہیں ،جن میں لاشعوری ،جبلی، غیر عقلی ،ورا ے عقلی تجربات ظاہر ہوئے ہیں،مگر شبلی ان کی تفہیم میں ساری توجہ لفظ،سگنی فائر یعنی متخکم پہلوؤں کو دیتے ہیں۔

بھلے شبلی کی نظر میں معنی کی دنیا مبالغے اور واہمے سے عبارت ہے،مگر وہ اس دنیا کی قوت اور کارکردگی سے واقف ہیں۔یہ حقیقت شبلی کی نظر سے اوجھل نہیں کہ ایک طرف معنی تخیلی ،خیالی ،لاشعوری دنیا سے تعلق رکھتا ہے(جس کی وضاحت سے ان کی تنقید گریز کرتی ہے)،تو دوسری طرف معنی کی ایک دوسری دنیا بھی ہے، جو حقیقت میں 'سماجی تشکیل' ہے؛ چوں کہ سماجی تشکیل ہے ،اس لیے سماج کی مقتدر قوتوں کی آماج گاہ بھی ہے۔چوں کہ معنی سماجی قوتوں کی آماج گاہ ہے،اس لیے مقتدر ادارے اسے آئیڈیالوجی کی تشکیل میں بھی بروے کار لاتے ہیں ۔سماجی قوتوں کی ساری جنگیں معنی کی دنیا میں برپا ہوتی ہیں۔اقتداری قوت کے وضع کردہ یا اس کی حمایت میں وضع کردہ معانی ،سماج کی عمومی علمی فضا اور بسا اوقات شعری تخیل میں سرایت کر جاتے ہیں۔ معانی جب ایجاد یا وضع ہوتے ہیں تو ایک مقام پر رک نہیں جاتے ، ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف، ایک طبقے سے دوسرے طبقے کی جانب اور ایک سماجی گروہ سے دوسرے سماجی گروہ کی سمت سفر کرتے ہیں۔معنی ایک سیل ہے جس پر بند نہیں باندھا جا سکتا؛وہ آگے ، اِدھر، اُدھر،اِس جانب ،اُس طرف بڑھتا ہی چلا جاتا ہے۔اپنی اس خصوصیت کی بنا پر معنی، موضوعِ انسانی کو 'بے مرکز' کرنے کی غیر معمولی صلاحیت رکھتا ہے؛یعنی 'میں' یا 'ہم' سماج میں موجود معانی کے کھیل کا حصہ بن جاتے ہیں،اور اپنی کسی انتہائی نجی دنیا یا کسی مطلق خلوت کو شدت سے اتھل پتھل ہوتا دیکھتے ہیں؛ ہماری ارادیت، ہماری انفرادیت معانی کے اس کھیل میں بری طرح روندی جاتی ہے ۔ان معروضات کی روشنی میں شبلی کا یہ اقتباس دیکھیے :

بنو امیہ نے جب ظالمانہ حکومت شروع کی تو عرب کی خود سر طبیعتیں گوارہ نہ کرسکیں، اور بغاوتیں برپا ہوئیں۔اس کے لیے ایک طرف تو حجاج وغیرہ جیسے ظالم مہیا کیے گئے کہ آزادی اور خود سری کو پامال کردیں؛ دوسری طرف مذہبی لوگوں کو رشوتیں دی گئیں کہ قضا و قدر کا مسئلہ پھیلائیں ،یعنی یہ کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے؛ اس کی شکایت خدا کی شکایت ہے۔اس کے مقابلے میں معتزلہ نے عدل کا مسئلہ شایع کیا ،یعنی یہ کہ خدا عادل ہے، اور وہ کبھی عدل کے خلاف نہیں کرتا۔ یہ دونوں خیالات ساتھ ساتھ رقیبانہ پھیلے،لیکن ادھر تو حکومت کا زور ادھر چوتھی صدی کے آغاز سے آفتاب علم کا شروع ہوا ،اور اشاعرہ کے خیالات تمام دنیا پر چھا گئے،جن سے یہ خیالات پھیلا دیے کہ خدا کے لیے عدل ضروری نہیں؛ بادشاہ خدا کا سایہ ہے، بادشاہ کی عزت خدا کی عزت اور اس کی توہین خدا کی توہین ہے۔ان خیالات نے طبیعتوں کی آزادی ،دلیری، راست گوئی، بلند ہمتی کا بالکل خاتمہ کردیا،اخلاق پر نہایت اعلیٰ درجے کی کتابیں لکھی گئیں،لیکن اخلاقی مسائل کے عنوان یہ ہیں:احسان ،تواضع ،حلم ،عفو، سخاوت،توبہ وغیرہ وغیرہ۔آزادی اور حق گوئی کا عنوان اخلاقی کتابوں میں نہیں مل سکتا۔پند وموعظت کے سیکڑوں ہزاروں اشعار ہیں،لیکن دلیری اور آزادی کے مضامین خال خال ہیں ۲۸۔

اوائل بیسویں صدی میں یہ خیالات اردو تنقید میں خاصے انقلابی محسوس ہوتے ہیں۔تقریباً تین دہائیوں بعد ترقی پسندوں نے 'معنی کی اس سیاست' کو طبقاتی پس منظر میں پیش کرنا شروع کیا۔شبلی کو معنی کی اس سیاست کا خیال اتفاقاً نہیں سوجھا۔ انھوں نے خود اسی سیاست کو مستشرقین کی تحریروں میں کارفرما دیکھا تھا(جن کی طرف اشارہ گزشتہ صفحات میں کیا جاچکا ہے)۔نیز علی گڑھ، جدید تعلیم ، روم وروس کی جنگ ،تحریکِ خلافت ، کانگریس ،مسلم لیگ ان سب میں انھوں نے خیالات کی آویزش کا مشاہدہ کیا تھا۔اس کے علاوہ ان کے مئورخانہ شعور نے بھی معنی وخیال کی سیاست کا راز ان پر کھولا تھا، کیوں کہ 'معنی کی سیاست' دراصل واقعات کے عقب میں دیکھنے یا واقعات کی علت تک پہنچنے کی کوشش کے نتیجے میں منکشف ہوتی ہے ۔شبلی واضح کرتے ہیں کہ کس طرح ' طبقہ ءعلما' کے قائم کردہ معانی عوام کے تعقل وتخیل میں سرایت کرتے ہیں۔شبلی نے اسی ذیل میں شیخ سعدی کے یہ اشعار پیش کیے ہیں:

به تهدید اگر برکشد تیغِ حکم
بمانند کروبیان صم وبکم
وگر دردہد یک صلاے کرم
عزازیل گوید نصیبے برم

ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ'' شیخ نے اپنی دانست میں خدا کے اعلیٰ ترین اوصاف بیان کیے ،لیکن غور کرو یہ کسی عادل شخص کے اوصاف ہیں، یا چنگیز خان اور ہلاکو کے۔اگر شیخ سعدی یورپ کی طرزِ حکومت کو دیکھتے تو خدا کی یہ تعریف کرتے کہ قہر کی حالت میں بھی کسی بیگناہ کو اس کے مواخذہ کا خوف نہیں ہوسکتا ، کیوں کہ سب جانتے

ہیں کہ اس کے ہاں کوئی بات خلافِ اصول نہیں ہوسکتی'' ۲۹۔ اگر چہ شبلی یہاں واضح طور پر نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کے زیرِ اثر ایشیائی طرزِ حکومت کے مقابلے میں یورپی طرزِ حکومت کی مدح کررہے ہیں، اور اس مبالغے سے کام لے رہے ہیں، جس کی مخالفت میں انھوں نے کئی صفحے سیاہ کیے ہیں۔ نیز شبلی کی یورپ کے سلسلے میں رائے کو ان کے دوجذبی رجحان کے تناظر میں دیکھا جانا چاہیے؛ یہ کہ یورپ انصاف و بے انصافی میں مثالی ہے۔ تاہم جس نکتے کو ہم یہاں باور کرانا چاہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ شبلی موضوعِ انسانی یا قطعی واضح لفظوں میں شاعر کے منشا کو معنی کی سماجیت کے ہاتھوں تشکیل پاتے دکھانا چاہتے ہیں؛ شاعر کے منشا کی تکمیل معنی کی اس سیاست کے ہاتھ میں ہے، جو شاعر پر غیر شعوری انداز میں حاوی ہوتی ہے۔ یہ سب شبلی کے اس تصور کے عین مطابق ہے کہ تخیل کا اصلی مواد مشاہدہ ہے، اور اچھی شاعری 'قریب الماخذ' ہوتی ہے۔ یعنی سعدی بہ طور شاعر وہی کہہ سکتے تھے جس کا ادراک وہ اردگرد کی دنیا میں کررہے تھے؛ ان کا شعری تخیل، سماجی تعقل پر انحصار کررہا تھا۔ اسی بات کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ سماجی تعقل (یا واضح لفظوں میں اشاعرہ کے قائم کردہ معانی، جنھیں بادشاہت کے ادارے کی زبردست تائید حاصل ہوگئی تھی) اپنے اثبات و فروغِ مزید کے لیے شعری تخیل کو آلہ ء کار بنا رہا تھا، اور اسی عمل کے دوران میں شاعر کی ارادیت تحلیل ہوگئی تھی؛ شاعر مطالعہ ءنفس کے ذریعے نئے معانی خلق نہیں کررہا تھا، وہ تعقلی وسماجی معنی کو جذبہ آفریں اسلوب میں پیش کرکے ان کی سماجی قبولیت کی راہ ہموار کررہا تھا۔ شبلی جگہ جگہ شاعری کی جذباتی قوت کو باور کراتے ہیں۔ شعر کو وہ ایک ایسی قوت کہتے ہیں جس سے بڑے بڑے کام لیے جاسکتے ہیں، جیسے شریفانہ اخلاق پیدا کرنا۔ اس ضمن میں قدیم عربی شاعری سے وہ کئی مثالیں دیتے ہیں۔

معنی کی سماجیت اور معنی کی سیاست دراصل معنی کی چہار سمت حرکت کے سبب ممکن ہوتی ہے۔ معنی کا جواب معنی ہے؛ مضمون کا جواب مضمون ہے؛ معنی کی ایک سمت حرکت کا جواب، دوسری سمت کی حرکت ہے۔ دوسرے لفظوں میں معنی کی ایک سمت حرکت پر اجارہ ہوسکتا ہے؛ اشاعرہ کے اس 'معنی' کہ عدل خدا کے لیے لازم نہیں، اس پر بادشاہ کو اجارہ ہوسکتا ہے، مگر اس معنی کا متبادل بھی ممکن ہے۔ متبادل معنی ہی معنی کی سیاست کے یک طرفہ اثر کو زائل کرسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب شاعر کا تخیل، اپنے زمانے کے تعقلی معنی پر انحصار کررہا ہو، تو وہ متبادل معنی کیوں کر تخلیق کرسکتا ہے؟ وہ معنی کا جواب دینے معنی سے دینے کے بجائے، ایک ہی معنی کے اجارے کے عمل کا حصہ بن جاتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اسے اپنے شعورِ ذات یا موضوعِ انسانی کی تشکیل نہیں کرنا پڑتی۔ اسے ایک مستحکم ومتحد موضوعِ انسانی ڈھلی ڈھلائی صورت میں 'باہر' سے مل جاتا ہے۔ یہی تصور اخلاقی و قومی شاعری کی اساس ہے۔ شبلی واضح لفظوں میں کہتے ہیں کہ ''اقسام شاعری مثلاً فلسفیانہ، اخلاقی، تاریخی، عشقیہ نیچرل، ان میں مبالغہ بالکل لغو چیز ہے'' ۳۰۔ معلوم نہیں اس کے بعد شاعری کی کون سے قسم رہ جاتی ہے، جس میں واقعیت سے گریز کیا جاسکتا ہے! المختصر شبلی معنی کی سیاست کا ادراک کرتے ہیں، مگر وہ اپنی تنقید میں ایک ایسے محفوظ لنگر کی تلاش کرتے محسوس ہوتے ہیں، جہاں شاعر مستقل، غیر متغیر عناصر سے اٹوٹ ربط برقرار رکھ سکے۔ چناں چہ شبلی شاعری کا رشتہ جہاں انسانی جذبات سے جوڑتے ہیں، وہاں ان جذبات کا ذکر کرتے ہیں جو کم وبیش سب انسانوں

میں پائے جاتے ہیں؛یعنی رنج، خوشی، جوش، استعجاب وغیرہ۔شبلی صاف لفظوں میں کہتے ہیں کہ ’’انسانی معاشرت کی کل فلسفہ اور سائنس سے نہیں، بلکہ جذبات سے چل رہی ہے‘‘۳۰۔

یہاں ایک بار پھر ہمیں شبلی کے یہاں دو جذبیت کی جھلک ملتی ہے؛یعنی ایک طرح کا تضاد پیدا ہوتا ہے۔ اس سے پہلے وہ تخیل کو فلسفے اور شاعری کی مشترکہ اساس قرار دے چکے ہیں،اور اب شاعری اور فلسفہ و سائنس کی الگ دنیاؤں پر زور دے رہے ہیں ۔پہلے وہ تخیل کو مشاہدات سے زیادہ سے زیادہ وابستہ رکھنے پر زور دیتے ہیں، اور اب سائنس و فلسفہ کو’’مشاہدات کی بے رحم حکومت‘‘ سے تعبیر کرتے ہیں،جس کی جبریت سے شاعری نجات دلا سکتی ہے۔اب وہ ذہنی اور حسی دنیا کی جدلیات ابھارتے ہیں؛ فلسفہ وسائنس کی ذہنی دنیا کو شاعری کی جذباتی دنیا کے مقابل رکھتے ہیں۔ایک دوسرے زاویے سے یہ جذبے اور معنی کی جدلیات ہے ۔ جذبہ اپنے تغیر پذیر مزاج کے باوجود انسانی ہستی کا مستقل عنصر ہے۔نیز یہ جن واقعات سے متعلق ہے، وہ بھی ابدی ہیں،جیسے محبت، موت، جدائی،وصال۔جذبات کو برانگیخت کرنے والی شاعری’’مشاہدات کی بے رحم حکومت سے‘‘ نجات دلاتی ہے۔اس طرح شبلی شاعری کو ایک بالکل نجی ،داخلی معاملہ قرار دیتے ہیں،جس کی مدد سے آدمی اپنے لیے باہر کی دنیا کے متوازی ایک اپنی جنت تعمیر کرتا ہے۔ سائنس کے مقابلے میں شاعری کی ’شفا بخشی‘ کا یہ رومانوی تصور شبلی کو عزیز محسوس ہوتا ہے ،مگر یہ بات انھیں برابر کھٹکتی ہے کہ شاعری بہ ہر حال معنی (خواہ سے کس قدر ثانوی حیثیت دی جائے) رکھتی ہے، اور معنی جب قائم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر سماجیت غالب آجاتی ہے؛ دوسرے لفظوں میں شاعری کی داخلی ونجی دنیا ،اجتماعی سماجی دنیا سے ملوث ہوکر رہتی ہے۔یہیں شبلی شاعری کی تفہیم میں اس بصیرت کو بروئے کار لاتے ہیں، جسے انھوں نے علم کلام سے اخذ کیا ہے،تاکہ معنی کی اس آزادانہ حرکت کو محدود کیا جاسکے۔ علم کلام کی بصیرت شبلی کو دوجذبیت سے باہر آنے کا راستہ دکھاتی محسوس ہوتی ہے؛انھیں دوجذبیت کے پرشور ساحل سے ایک محفوظ جزیرے پر لے جاتی ہے، جہاں تشکیک و تضاد کی مرکز شکن صورتِ حال کے بجائے ایقان وتطبیق کی مرکز مائل حالت ہوتی ہے ۔بجا کہ علمِ کلام کی بصیرت انھیں معنی کی دنیا میں لے جاتی ہے،مگر ان کی نظر میں ’معنی‘ کا معنی وہی محسوس ہوتا ہے ،جو لفظ کا ہے،یعنی معنی ،لفظ ہی کی طرح مستحکم ہے۔وہ سنگی فائیڈ کو سیال نہیں سمجھتے ،سنگی فائر کی طرح ثابت ومحکم خیال کرتے ہیں۔ وہ معنی کی فطری حرکی خصوصیت کو قابو میں رکھنے کے لیے وہی حکمت عملی اختیار کرتے ہیں ،جو علم کلام سے مخصوص ہے۔

علم کلام کو شبلی نے اپنے عہد میں درپیش مذہبی سوالات سے نبردآزما ہونے کی خاطر اختیار کیا تھا۔ یہ سوالات اس یورپی سائنسی فکر کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے جسے سرسید حکمتِ جدیدہ کہتے تھے ۔حکمتِ قدیمہ (یعنی وہ یونانی علوم جن کے عربی تراجم عہد عباسی میں ہوئے تھے)نے مذہبی اعتقادات کے سلسلے میں تشکیک کو پیدا کیا تھا۔یہی کام حکمت جدیدہ نے کیا ۔ چناں چہ شبلی ایک نئے علم کلام کی ضرورت محسوس کرتے تھے ۔ مذہبی اعتقادات کی ’اصل‘ اور ’اساسی ، غیرمشتبہ معنی‘ کو قائم ومستحکم رکھنا شبلی کا مقصود تھا۔اتفاق یہ ہے کہ جن دنوں شبلی نے موازنہ انیس و دبیر اور شعرالعجم اور سوانح مولانا روم لکھی تھیں، انھی دنوں ان کے ذہن پر کلام کے مسائل حاوی تھے۔انھوں نے الغزالی

،الکلام اور علم الکلام حیدر آباد کے قیام (فروری ۱۹۰۱ء تا فروری ۱۹۹۵ء) کے دوران میں لکھی تھیں۔ (سرسید کے انتقال (۲۷مارچ ۱۸۹۸ء) کے بعد شبلی نے علی گڑھ کو خیر باد کہ دیا تھا)۔اس لیے اس بات کا قوی امکان ہے کہ کلام ،مذہبی عقائد کے اثبات میں جس تفہیمی و تعبیری طریق کار کو کام میں لاتا ہے، اسے ادبی متن کی تفہیم و تعبیر میں بھی بروے عمل لانے کی تحریک شبلی کو لاشعوری طور پر ہوئی ہو۔

علمِ کلام مستقل، ابدی معنی کے اثبات کا علم ہے ۔شبلی کی تنقید بھی شاعری میں مستقل اور غیر مبدل معنی کی تلاش کرتی نظر آتی ہے۔مستقل ،ابدی معنی کے سلسلے میں بعض تغیر پذیر معانی (جنھیں فلسفہ و سائنس پیدا کرتے ہیں) تشکیک پیدا کرتے ہیں، یا اس پر سوال اٹھاتے ہیں،تغیر پذیر معانی کی ان کوششوں کا ردّ علم کلام کی بنیادی خصوصیت ہے۔شبلی کی تعریف کے مطابق تخیل،مشاہدے سے آزاد ہوکر کم و بیش وہی کام کرتا ہے، جو فلسفہ و سائنس کے تغیر پذیر معانی کرتے ہیں۔مذہبی عقائد کے سلسلے میں تعقل کی آزادی کو محدود کرنا ضروری ہے ،اور شاعری کے ضمن میں تخیل کی آزادی کو۔شبلی دونوں کی آزادی کے حق میں نہیں تھے۔''کلام کی اصطلاح، جس کا لفظی مطلب 'تقریر' اور 'لفظ' ہے، یونانی فلسفیوں کی تحریروں کے عربی تراجم میں ،لوگوس کی اصطلاح کے متبادل کے طور پر استعمال ہوا ہے؛اس کے مفاہیم میں 'لفظ' ،'تعقل' اور 'دلیل' شامل ہے'' ۳۲۔شبیر احمد غوری کے بہ قول''''علم کلام کا آغاز اور اس کا فروغ نیز تدوین سب ایک مخالف عنصر کی رہینِ منت ہیں'' ۳۳۔یہ مخالف عنصر عقلیت اور تفلسف تھا۔ چناں چہ شبلی نے کلام کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''علمِ کلام حقیقت میں دو چیزوں کا نام ہے:اثبات اور ابطال،یعنی فلسفے وغیرہ کا ابطال اور عقائد اسلام کا اثبات'' ۳۴۔شبلی کے زمانے میں 'فلسفہ وغیرہ' سے مراد یورپی سائنسی فکر تھی ۔ جیسا کہ ہم گزشتہ صفحات میں لکھ آئے ہیں ،تب یورپ 'نمائندگی کا ہشت پہلو نظام' تھا. ہر یورپی شے ، ہر یورپی فکر محض ایک شے یا ایک فکر نہیں سمجھی جاتی تھی، ایک سیاسی و ثقافتی طاقت کی نمائندہ سمجھی جاتی تھی۔لہٰذا شبلی جس نئے علم کلام کو پیش کررہے تھے ،وہ محض نئی فکر کے ابطال کا نام نہیں تھا، بلکہ اس ابطال کے ذریعے یورپی فکر کے استناد اور جواز پر بھی سوالیہ نشان لگا تا تھا۔اسی بات کو ہم دوسرے طریقے سے بھی سمجھ سکتے ہیں۔سرسید کی نظر میں بھی حکمتِ جدیدہ کا چیلنج تھا۔ انھوں نے دو راستے سجھائے تھے:حکمت جدیدہ کا بطلان یا اس سے مطابقت۔خو دانھوں نے دوسرے راستے کا انتخاب کیا۔ (شبلی اپنے علمِ کلام میں پہلے راستے پر چلے)۔سرسید بھی حکمتِ جدیدہ کو یورپ سے ،یعنی نمائندگی کے ہشت پہلو نظام سے الگ نہ کر سکے؛اسی لیے یورپی علوم کے ساتھ یورپی ثقافت کی تقلید پر زور دینے لگے ،جس کا ثبوت ان کا یہ قول ہے کہ'' اگر ہم اپنی اصلی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں۔تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیاً کردیں۔ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے'' ۳۵۔اس کے مقابلے میں شبلی کو اصلی ترقی اپنے علوم اور زبانوں کے تحفظ میں نظر آتی تھی۔شبلی کے لیے ماضی کے عرب کی وہی غیر معمولی علامتی معنویت تھی جو سرسید کے لیے انگلستان کی تھی ۔شبلی کو عرب اور عربی میں وہ سب مثالی خوبیاں نظر آتی تھیں، جو سرسید کے مطابق انگلستان اور انگریزی میں تھیں۔بہ قول شبلی:''آزادی عرب کا مایہءخمیر ہے ۔بلند خیالی ،دلیری ،آزادی ،حوصلہ مندی کی جو مثالیں تاریخ عرب کے ہر صفحے میں ملتی ہیں ،آج یورپ

بھی اس قسم کے واقعات پیش نہیں کرسکتا''۳۶۔لہٰذا شبلی کا علمِ کلام حکمت جدیدہ سے مطابقت کے بجائے ،اس کے ابطال سے عبارت تھا؛اورحکمت جدیدہ کے مقابلے میں جب وہ عقائد اسلام کے اثبات کی سعی کرتے تھے،تو اس سعی کی نوعیت خالص علمی یا اکیڈمک تھی،مگر اس کی معنویت سیاسی تھی۔شبلی کی متکلمانہ فکر مذہب اسلام کے مستقل ،ابدی معنی کے اثبات کے ذریعے ،ایک 'سیاسی معنی' بھی تشکیل دیتی تھی: یہ کہ یورپ رفلسفے رسائنس کے تغیر پذیر وکثیر معانی کے مقابلے میں مشرق رمذہب راسلام واحد، مستحکم ومحکم معنی کا حامل ہے۔ یہ طریق فکر انھیں زیادہ سے زیادہ ماضی کی طرف رجوع کرنے پر مائل رکھتا تھا۔

شبلی کی ادبی تنقید پر علم کلام کی منطق کا کس قدر اثر ہے،اس کی سب سے اہم شہادت **سوانح مولانا روم** میں ملتی ہے، جسے انھوں نے قیام حیدر آباد کے زمانے (۱۹۰۴ء) میں لکھا تھا۔اس کتاب میں لکھتے ہیں۔

> مثنوی نے عالمِ شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا،آج تک کسی مثنوی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی،لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے ۔ یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے۳۷۔

اسی لیے وہ اسے سلسلہء کلامیہ کا چوتھا حصہ کہتے ہیں۔ یہاں مقصود اس کتاب کا تجزیہ نہیں، بلکہ اس طریق کار کا جائزہ لینا ہے، جسے وہ ایک شاعری کی کتاب کے مطالعے میں بروے کار لاتے ہیں۔مثنوی کو تصوف اور طریقت (جن سے شبلی کو کم ہی دل چسپی تھی) سے زیادہ عقائد اور علم کلام کی کتاب قرار دینا،اس بات کی شہادت ہے کہ شبلی شاعری میں ان معانی کی دریافت کو اہمیت دے رہے تھے ،جو حقیقتاً شعری تخیل کی پیداوار نہیں؛وہ پہلے سے موجود ہیں، شاعری انھیں زیادہ مؤثر پیرائے میں پیش کرنے کی اہلیت رکھتی ہے۔شبلی شعری تخیل کی خلقِ معنی کی صلاحیت کی بجائے ، شاعری کی مستحکم معنی کی ترسیل کی صلاحیت کو اجاگر کررہے تھے۔شبلی کا منشا ہو یا نہ ہو، ان کے طریق کار سے شعری تخیل اور شاعری میں فرق پیدا ہورہا تھا ؛شعری تخیل قوتِ ایجاد ہے ،اور شاعری اظہار کا مؤثر پیرایہ ہے۔شبلی شاعری کے مؤثر پیرایہ اظہار ہونے پر زیادہ سے زیادہ زور دے رہے تھے۔ چناں چہ انھوں نے مثنوی کے مطالعے میں ان اشعار اور حکایات کو خاص طور پر اجاگر کیا ہے جن میں اسلامی عقائد کے حق میں مؤثر شاعرانہ استدلال کیا گیا ہے۔مثلاً شبلی مثنوی سے یہ شعر درج کرتے ہیں: 'بے جہت دان عالم امرا ےصنم رب ے جہت تر باشدآمر لا جرم' (اے یار عالم روح جہت سے منزہ ہے تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا) ہیں،اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علۃ العلل ہے،لیکن اس کا منزہ ،بری عن المادۃ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا،لیکن بخلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ ،اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں،اس کے ساتھ مادئین کے مذہب کا ابطال بھی ہوتا ہے''۳۸۔گویا مولانا روم کا استدلال ، متکلمین کے استدلال سے زیادہ مؤثر، قوی اور گہرا ہے۔کیا شبلی یہ سمجھتے ہیں کہ شاعرانہ

استدلال ،کسی دوسرے استدلال کے مقابلے میں زیادہ مئوثر ہے؟ممکن ہے سمجھتے ہوں،مگر وہ یہاں مولانا روم کے استدلال کو شاعرانہ نہیں ،تعقلی استدلال کے طور پر ہی زیر بحث لاتے ہیں۔شاعرانہ استدلال بلاشبہ موجود ہے،مگر شبلی کی مطالعاتی حکمتِ عملی سے یہ نمایاں نہیں ہوتا۔

حقیقت یہ ہے کہ علمِ کلام اور شاعری کے مطالعے میں علمِ کلام کی منطق بروے کار لانے میں ایک بڑی ’مشکل‘ ہے۔مثلاً دیکھیے کہ علمِ کلام ،فلسفے کا ابطال کرتا ہے ،مگر اس کے لیے فلسفے ہی کو کام میں لاتا ہے۔دوسرے لفظوں میں مذہبی عقائد کے اثبات کے لیے ،فلسفیانہ عقلی طریق کار سے کام لیتا ہے۔علم کلام جن شبہات کو رفع کرنا چاہتا ہے ،ان کو تقویت دینے کا امکان بھی پیدا ہوجاتا ہے۔کیوں کہ عقلی طریق کار جن شبہات کو رفع کرنا چاہتا ہے ،وہ اسی طریق فکر ہی کی پیداوار ہوتے ہیں۔اسی لیے سید سلیمان ندوی نے اپنے استاد کے طریق کار سے اختلاف کیا،اور لکھا کہ ’’اس سے وہ اعتراضات اور شبہات ان لوگوں میں بھی پھیلتے ہیں ،جوان سے واقف نہیں‘‘ ۳۹۔سید صاحب نے اس مسئلے کا حل یہ نکالا کہ جن علوم سے شبہات پیدا ہوتے ہیں’’پہلے ان جدید علوم کو مسلمان بنانا چاہیے ،پھر ان کو مسلمانوں میں رواج دینا چاہیے ،ورنہ بغیر اس کے وہی باطنیت اس زمانہ میں بھی پھیلے گی جو امام غزالی سے پہلے پھیلی تھی‘‘ ۴۰۔.....برسبیلِ تذکرہ علوم کو مسلمان بنانے کا ’انقلابی خیال‘ ضیا دور سے کافی پہلے ہی پیش ہو چکا تھا۔سید صاحب نے اس پر بحث نہیں کی کہ علوم کس مفہوم میں کافر ہوتے ہیں ،تاہم انھیں مسلمان بنانے کا نسخہ ضرور بتایا ہے کہ غزالی کی طرح جدید علوم کے تراجم پیش کرنے کے بجائے ان علوم پر اسلامی طرز پر کتابیں لکھی جائیں۔’کافرانہ علوم‘ پر اسلامی طرز کی کتابیں لکھنے سے علوم مسلمان ہوتے ہیں یا نہیں، کچھ وثوق سے نہیں کہہ سکتے ،مگر اس سے ان علوم کے سلسلے میں نفرت کا رویہ ضرور پروان چڑھتا ہے ۔یہ رویہ ہم تقریباً سب مسلمان ملکوں میں مشاہدہ کر سکتے ہیں۔یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ نفرت اگر ایک آگ ہے تو اس میں خود نفرت کرنے والا ہی جل کر بھسم ہوتا ہے ۔.....بہ ہر کیف یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ علمِ کلام سے فلسفے کی روح نکالنا ممکن نہیں،خواہ فلسفے کو کس قدر برا بھلا کہا جائے ،اوراسی طرح شاعری کے کسی بھی طرح کے مطالعے سے اس کی خلقِ معنی کی روح کو خارج کرنا ممکن نہیں،خواہ اسے کس قدر محض ایک ظرف (container) سمجھا جائے۔ایک میں تعقل اور دوسری میں تخیل کو دبایا جاتا ہے تو ،وہ اسی دبانے کے عمل ہی میں ظاہر ہوجاتے ہیں۔غالب کا یہ شعر اسی صورتِ حال کی ترجمانی کرتا ہے۔

گو واں نہیں پہ واں کے نکالے ہوئے تو ہیں
کعبے کو ان بتوں سے بھی نسبت ہے دور کی

گویا علم کلام سے فلسفے کو ،اور شاعری سے تخیل کو خواہ کس قدر دیس نکالا دیا جائے ،دونوں کی نسبت یا کم ازکم ان کا نقشِ مبہم (یعنی Trace)باقی رہتا ہے۔نقشِ مبہم کا معاملہ یہ ہے کہ وہ نہ صرف اپنی جھلک دکھلاتا رہتا ہے ، بلکہ کسی متن کے بالائی معنی کو ،یا مصنف کے دعووں کو ،اپنی حاشیائی حیثیت کے باوجود، تہ وبالا کرنے کی صلاحیت کا مظاہرہ بھی کرتا رہتا ہے ۔مثلاً یہی دیکھیے کہ شبلی مولانا روم کے صرف وہ اشعار درج کرتے ہیں ،جن میں منطقی استدلال ہے ،مگر چلتے چلتے شبلی ،مولانا کا ایک ایسا شعر درج کرجاتے ہیں جس میں تخیل کی اسی ایجادِ معنی کی صلاحیت

کا بیان ہے، جسے شبلی دباتے ہیں۔شعر دیکھیے:

بے نہایت کیشہا وپیشہا
جملہ ظل صورتِ اندیشہا

یعنی بے اندازہ مذاہب اور پیشے،سب خیالات کے پرتو ہیں۔آگے بڑھنے سے پہلے ذرا غالب کے بھی دو فارسی شعر دیکھتے چلیے، جو اسی موضوع سے متعلق ہیں۔

کفر و دیں چیست جز آلائش پندارِ وجود
پاک شو پاک کہ ہم کفر تو دین تو شود

[تیرے غلط تصورِ خودی کے سوا کفر و دیں کیا ہے۔اس آلائش سے پاک ہو جا تا کہ تیرا کفر بھی تیرا ایمان بن جائے]

خوش بود فارغ زبند کفرو ایماں زیستن
حیف کافر مردن و آوخ مسلماں زیستن

[کفر و ایماں کے خرخشوں سے بے نیاز ہو کر زندگی بسر کرنا کس قدر پر لطف ہے۔کافر رہ کر مرنا اور مسلمان ہو کر جینا دونوں پر افسوس]

حقیقت یہ ہے کہ غالب نے رومی ہی کی بات کو آگے بڑھایا ہے۔غالب نے خیالات کے پرتو کے ساتھ پندار وجود کا اضافہ کر دیا ہے۔نیز اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ فساد کی جڑ یہی پندارِ وجود ہے۔خود رومی کے شعر میں یہ معنی مضمر ہے کہ اگر جملہ مذاہب خیالات کے پرتو ہیں،تو ان میں اس جنگ کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے، جو سچائی کے واحد دعوے دار ہونے کے نام پر،اور، ایک دوسرے پر بالادستی کی خاطر ان میں برپا کی جاتی ہے۔یہ 'معنی' متکلمانہ تعقل کی پیداوار نہیں،شعری تخیل کی تخلیق ہیں۔شعری تخیل کا کوئی مذہب نہیں، کوئی پیشہ نہیں،کوئی سرحد نہیں؛وہ ان سب سے بلند اور ان سب پر حاوی ہے۔وہ انھیں خلق کر سکتا ہے؛معنی کی آزادانہ حرکت کو جاری رکھ سکتا ہے، استعارہ سازی کر سکتا ہے، متبادلات تخلیق کر سکتا ہے۔خلیفہ عبدالحکیم نے عارف رومی کو تشبیہ و تمثیل کا بادشاہ کہا ہے[۴۱]،اور اس طرح ان کے شعری تخیل کی بے مثال زرخیزی کی داد دی ہے۔شبلی کی متکلمانہ تعبیر میں شاعری کے اس کردار کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی کہ وہ متبادلات تخلیق کر سکتی ہے؛کم کہہ کر زیادہ کا ابلاغ کر سکتی ہے؛ان خاموشیوں کو تخلیق کر سکتی ہے جنھیں چشمِ خیال سے 'سنا' جا سکتا ہے؛ان وقفوں کو خلق کر سکتی ہے، جو دو لفظوں، دو مصرعوں کے بیچ میں ہوتے ہیں،مگر ان میں معانی کا حشر برپا ہوتا ہے؛ نیز دوہرے تہرے تناظرات مہیا کر سکتی ہے؛اور ایک نظام کے استبداد کی راہ میں حائل ہو سکتی ہے۔حالاں کہ ابتدا میں شبلی کی تنقیدی تحریریں (جب وہ دو جذبی رجحان کی حامل تھیں)اس بات کا امکان رکھتی تھیں۔

حوالہ جات وحواشی:

۱۔ سید سلیمان ندوی، **حیاتِ شبلی**، (بک ٹاک، لاہور، ۲۰۱۴ء)، ص ۳۲۹۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۸۲۔۱۸۳۔

۳۔ ایضاً، ص ۱۸۱۔

۴۔ ایس۔ ایم۔ اکرام، **یادگارِ شبلی**، (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۹۴ء)، طبع دوم، ص ۱۱۱۔

۵۔ بل اشرافت و دیگر، ***Postcolonial Studies: The Key Concepts***، (روٹلیج، امریکا، ۲۰۱۳ء طبع سوم)، ص ۱۴۔

۶۔ شبلی نعمانی، **سفرنامہ روم و مصر و شام**، (قومی پریس، دہلی، ۱۹۲۸ء)، ص ۷۔

۷۔ شبلی نعمانی، **شعرالعجم**، جلد اوّل و دوم (، الفیصل، لاہور، ۲۰۱۴ء)، ص ۶۔

۸۔ ایضاً، ص ۱۱۔

۹۔ شبلی نعمانی، **شعر العجم**، جلد چہارم، (الفیصل، لاہور، ۲۰۱۴ء)، ص ۵۔

۱۰۔ جون اسٹوارٹ مل، ***On Liberty***، (جون ڈبلیو پارکر اینڈ سن، لندن، ۱۸۵۹)، ص ۲۳۔

۱۱۔ مل نے یہ مضمون اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں لکھا ہے۔ وہ شاعری کو دیگر ادبی اصناف اور علوم سے ممیّز کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں شاعری کی خصوصیت جذبات کو متاثر کرنا ہے۔ وہ ورڈز ورتھ کی مانند سائنس کو شاعری کی ضد سمجھتے ہیں۔ سائنس ہمیں قائل کرتی ہے، مگر شاعری ہمارے دل میں تحریک پیدا کرتی ہے۔ شبلی بھی اسی خیال کو دہراتے ہیں۔ مل کے مضمون کے مکمل حوالے کے لیے ملاحظہ کیجیے:

[***Dissertations and Discussions,Political, Philosophical, and Historical*** جلد اوّل، (جون ڈبلیو پارکر اینڈ سن، لندن، س ن) ص ۶۳ تا ۹۴۔]

۱۲۔ پی بی شیلے، A Defence of Poetry an Essay، مشمولہ ***Essays and Letters from Abroad***، جلد اول (مرتبہ مسز شیلے)، (ایڈورڈ میکسون، لندن، ۱۸۴۰) ص ۱۲۔

۱۳۔ رابرٹ سی سلمان، Robert C. Solomon, ***Continental Philosophy***, since 1750، (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۸۸)، ص ۷۔

۱۴۔ ایس۔ ٹی۔ کالرج، ***Biographia Literaria***، (لیوٹ لارڈ اینڈ کمپنی، نیویارک، ۱۸۳۴ء)، ص ۱۶۱۔

۱۵۔ شبلی نعمانی، **شعر العجم**، جلد چہارم، متذکرہ بالا، ص ۶۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۲۷ ۔

۱۷۔ محمد حسن عسکری، **مجموعہ محمد حسن عسکری**، (سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۹۲۔

۱۸۔ شبلی نعمانی، **شعر العجم**، جلد چہارم، متذکرہ بالا، ص ۲۷، ۲۸۔

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۱۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۴۰۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۴۳۔

۲۲۔ ایضاً،ص ۷۷۔
۲۳۔ ایضاً،ص ۵٦۔
۲۴۔ ایضاً،ص ۵۸۔
۲۵۔ ایضاً،ص ۵۹۔
۲٦۔ ژاک دریدا،*Of Grammatology*،(مترجم گائتری چکراورتی)،(جان ہاپکنز یونیورسٹی پریس ، امریکا، ۱۹۹۷ء)،ص ۴۹۔
۲۷۔ آل احمد سرور،''شبلی میری نظر میں''، کریسنٹ،شبلی نمبر،(گورنمنٹ اسلامیہ کالج ،ریلوے روڈ لاہور، جنوری ۱۹۷۱ء)،ص ۱۱۸۔
۲۸۔ شبلی نعمانی ،**شعر العجم** ،جلد چہارم ،متذکرہ بالا،ص ۱۴۴۔۱۴۵۔
۲۹۔ ایضاً،ص ۱۴۳۔
۳۰۔ ایضاً،ص ۷۵۔
۳۱۔ ایضاً،ص ۸۰۔
۳۲۔ ہنری آسٹرن وولفسن ،**The Philosophy of the Kalam**،(ہاورڈ کالج ،امریکا ، ۱۹۷٦ء)،ص ۱۔
۳۳۔ شبیر احمد غوری، **اسلامی ہند میں کلام و فلسفه**، (خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری ، پٹنہ، ۱۹۹۷ء)،ص ۱۱۔
۳۴۔ شبلی نعمانی، **الغزالی**، (رحمانی پریس ، دہلی، ۱۹۲۵ء)،ص ۵٦۔
۳۵۔ سرسید احمد خان، **خود نوشت افکار سرسید** (مرتبہ ضیا الدین لاہوری)،(فضلی سنز، کراچی، ۱۹۹۸ء)،ص ۲۰۷۔
۳٦۔ شبلی نعمانی، **مقالات شبلی** ،جلد سوم (مرتبہ سید سلیمان ندوی)،نیشنل بک فاؤنڈیشن ، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء،ص ۱٦۹۔
۳۷۔ شبلی نعمانی ،**سوانح مولانا روم**،(نامی پریس ،کان پور، ۱۹۰٦ء)،ص ۱۰۴۔
۳۸۔ ایضاً،ص ۱۱۲۔
۳۹۔ ایس ۔ایم۔ اکرام ،**یادگارِ شبلی** ،متذکرہ بالا،ص ۲۷۱۔
۱۰۔ سید سلیمان ندوی، **حیاتِ شبلی** ،متذکرہ بالا،ص ۳۹۔
۴۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، **تشبیہات رومی** ،(ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء)،ص ٦۔