ادب اور وجودیت: منتخب غزل گو شعرا کے آخری شعری مجموعوں میں قنوطی و رجائی عناصر کا مطالعہ

مقالہ برائے ایم۔فل (اردو)

مقالہ نگار:

اسلام الدین

فیکلٹی آف لینگویجز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ستمبر ۲۰۲۲ء

ادب اور وجودیت: منتخب غزل گو شعرا کے آخری شعری مجموعوں میں قنوطی و رجائی عناصر کا مطالعہ

مقالہ نگار:

اسلام الدین

یہ مقالہ

ایم ۔فل (اردو)

کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے لیے پیش کیا گیا۔

فیکلٹی آف لینگویجز

(اردو زبان وادب)

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ستمبر ۲۰۲۲ء

©اسلام الدین، ۲۰۲۲ء

مقالے کے دفاع اور منظوری کا فارم

زیرِ دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انہوں نے مندرجہ ذیل مقالہ پڑھا اور مقالے کے دفاع کو جانچا ہے، وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہیں اور فیکلٹی آف لینگویجز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالے کا عنوان: ادب اور وجودیت: منتخب غزل گو شعرا کے آخری شعری مجموعوں میں قنوطی ورجائی عناصر کا مطالعہ

پیش کار: اسلام الدین   رجسٹریشن نمبر 1898/M/U/F19

ماسٹر آف فلاسفی

شعبہ اردو زبان وادب:

ڈاکٹر صائمہ نذیر ____________________

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر جمیل اصغر جامی ____________________

ڈین فیکلٹی آف لینگویجز

بریگیڈ ئیر سید نادر علی ____________________

ڈائریکٹر جنرل

تاریخ ____________________

اقرار نامہ

میں، اسلام الدین حلفیہ بیان کرتا ہوں کہ اس مقالے میں پیش کیا گیا کام میرا ذاتی ہے اور نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد کے ایم-فل (اردو) سکالر کی حیثیت سے ڈاکٹر صائمہ نذیر کی نگرانی میں کیا گیا ہے۔ میں نے یہ کام کسی اور یونی ورسٹی یا ادارے میں ڈگری کے حصول کے لیے پیش نہیں کیا ہے اور نہ ہی آئندہ کروں گا۔

اسلام الدین

مقالہ نگار

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ستمبر، 2022ء

فہرست ابواب

عنوان	صفحہ نمبر
مقالے اور دفاع کی منظوری کا فارم	iii
اقرار نامہ	iv
فہرست ابواب	v
Abstract	ix
اظہارِ تشکر	x
باب اول: موضوع کا تعارف اور بنیادی مباحث	1
ا۔ تمہید	1
i. موضوع کا تعارف	1
ii. بیان مسئلہ	2
iii. مقاصد تحقیق	3
iv. تحقیقی سوالات	3
v. نظری دائرہ کار	3
vi. تحقیقی طریقہ کار	4
vii. مجوزہ موضوع پر ما قبل تحقیق	4
viii. تحدید	5

ix. پس منظری مطالعہ 5

x. تحقیق کی اہمیت 6

۲۔ وجودیت، تعریف و تفہیم 6

۳۔ وجودیت، آغاز و پس منظر 13

۴۔ اہم وجودی موضوعات 21

i. کیا وجودیت فلسفہ نہیں؟ 21

ii. عقل اور سائنس 22

iii. وجودی فلاسفہ کے اختلافات 25

iv. مذہبی اور دہری وجودیت 29

v. وجود اور جوہر 33

vi. تصور خدا و آخرت 37

۵۔ مشرقی وجودیت 39

۶۔ نئی وجودیت 45

حوالہ جات 50

باب دوم: منتخب غزلیہ مجموعوں میں قنوطی عناصر 58

۱۔ ادب، اردو غزل اور وجودیت 58

۲۔ چند اہم وجودی اصطلاحات 66

۳۔ قنوطیت 87

i. وجود اور جوہر 91

ii. سائنس اور عقل 96

iii. تصور خدا 99

iv. تصور موت و آخرت 106

v. مایوسی 112

vi. پاکستان کے مجموعی مسائل پر مایوسی 140

حوالہ جات 154

باب سوم: منتخب غزلیہ مجموعوں میں رجائی عناصر 160

۱۔ قنوطی اور رجائی مباحث 160

۲۔ رجائیت 167

i. وجود اور جوہر (تقدیر) 169

ii. سائنس اور عقل 170

iii. تصور خدا 174

iv. تصور موت اور آخرت 177

v. امید 180

حوالہ جات 219

باب چہارم: ماحصل 222

۱۔ مجموعی جائزہ 222

۲۔ نتائج 230

۳۔ سفارشات 232

کتابیات 233

ABSTRACT

Title:

Literature and Existentialism: A Study of Pessimistic and Optimistic elements in the Last Anthologies of Selected Poets of Ghazal .

Abstract:

The axis of existentialism is human existence. Its main problem is self-realization. It is a long and painful journey from internalization to externality and from being to becoming, in which the problems of existence and non-existence, knowledge of God, cosmology, search for truth, existence and essence (destiny), human freedom, rationalism and scientism e.t.c. are important milestones. And anxiety, worry, despair, anguish, disappointment, nausea, absurdity, possibility, choice and decision, e.t.c. are the difficulties of this path. After the world wars, existentialism took the form of a philosophical movement in the West through literature. Kierkegaard, Sartre and Colin Wilson etc. are its leading exponents. Its influence in Urdu literature is visible in the sixties.

This research consists of four chapters. The first chapter covers the introduction, background and key existential debates. It also deals eastern and new existentialism.

The second chapter describes the relation between literature, Urdu ghazal and existentialism. It also includes some important existential terminologies and indicates the pessimistic elements in selected anthologies of Urdu ghazal.

The third chapter bases its discussion on the pessimistic and optimistic discussions of existential philosophers and critic. It especially describes the optimistic approach of selected poets of ghazal.

The fourth chapter consists of an overview of all previous chapters. The research findings are also included in the same chapter.

اظہارِ تشکر

وجودیت میرا ذاتی مسئلہ ہے۔ اسکول کے زمانے سے اردو ادب (خصوصاً غزل) میں دلچسپی رہی۔ بی۔ کام کی تکمیل کے بعد ایک پرائیویٹ ملازمت اختیار کرلی۔ مگر فن اور پیشے میں بُعد باعث کرب رہا۔ رسمی تعلیم میں ایک طویل وقفے کے بعد امکان اور انتخاب کے مراحل سے گزرتے ہوئے فیصلہ کیا اور پنجاب یونیورسٹی سے ہجرت کے بعد نمل یونیورسٹی تک پہنچا۔

مقالے کی تکمیل پر سب سے پہلے خدائے واحد کا شکر گزار ہوں۔ والدین، اساتذہ اور دوستوں کی دعاؤں کے بغیر اس مقالے کی بروقت تکمیل غیر یقینی تھی۔ میں اپنے تمام اساتذہ، خصوصاً ڈاکٹر صائمہ نذیر (نگران مقالہ) کا بے حد ممنون ہوں اور دعا گو ہوں کہ احسن الخالقین دنیا کے تمام اساتذہ کو آپ جیسی خوش خلقی عطا فرمائے۔

وبا (کورونا) کے دوران کتابوں کے انتخاب اور دستیابی میں بہت سے مسائل پیش آئے۔ لیکن کچھ علمی وادبی شخصیات کی راہ نمائی نے آسانی پیدا کی۔ اس حوالے سے جناب سید عظمت حسین شاہ گیلانی، جناب رحمٰن حفیظ، جناب نصیر احمد ناصر، جناب اختر رضا سلیمی، جناب ڈاکٹر جاوید اقبال ندیم، جناب ادریس آزاد، جناب منیر فیاض، جناب رفاقت راضی، جناب حسیب عرفی (مظفر وارثی صاحب کے فرزند) اور جناب توحید شہزاد (شہزاد احمد صاحب کے فرزند) کا خصوصی طور پر شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

فکری اور فلسفیانہ نوعیت کا یہ تحقیقی کام یکسوئی کا متقاضی تھا۔ اور طائران گمان صرف کنجِ تنہائی میں ہی اڑائے جاسکتے ہیں۔ مہتاب احمد قریشی (رفیقِ کار) اگر خلوت کدے کا بندوبست نہ کرتے تو مقالہ تاخیر کا شکار ہو سکتا تھا۔ لہٰذا ان کا اور بلا تمہید و تفصیل ساتھی سکالرز خصوصاً محمد عمر فاروق، ہاجرہ امینہ علی، محمد سبطین، تاثیر حسین، سیدہ فصیحہ شیرازی، رضوانہ بی بی اور ملیحہ شکیل، کا بھی تہہ دل سے ممنون ہوں۔

آخر میں قرابت داروں اور شریک مشکلات کا احسان مند ہوں کہ انہوں نے راتوں کو تاخیر سے واپسی پر میرا گھر میں داخلہ بند نہیں کیا۔

اسلام الدین

باب اول

موضوع کا تعارف اور بنیادی مباحث

ا۔ تمہید:

i۔ موضوع کا تعارف INTRODUCTION

روزِ آفرینش سے وجودیت انسان کا مسئلہ ہے۔ ہر ذی شعور کو اپنی تخلیق کی وجوہات و مقاصد سے متعلق سوالات ہر آن گھیرے رکھتے ہیں۔ پتھر کے دور کا انسان بھی ذات کی تاریکی سے نکل کر خود آگہی، خود شناسی اور خود اختیاری کے مراحل طے کرتا رہا۔ ہر دور کے اپنے مسائل ہوتے ہیں سو، اکیسویں صدی کا انسان بھی اپنے وجود کی تفہیم کے مسائل سے دوچار ہے۔ انسانی جذبات و احساسات، خود شناسی، خدا شناسی، وجود و عدم کے مسائل، شعورِ ذات کے بعد اپنی پہچان پیدا کرنے کا طویل سفر (from being to becoming) اور حیات بعد از ممات جیسے موضوعات کو وجودیت یا "Existentialism" کا نام دیا گیا۔ جو ایک مغربی فلسفیانہ تحریک ہے۔

وجودی فلاسفہ نے وجودیت کو فلسفہ کے بجائے ادب کے ذریعے لوگوں تک پہنچایا۔ محققین کے نزدیک مغربی وجودیت کی درست تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ اس کی پوری تاریخ کا مطالعہ کیا جائے۔ جب تک تعقل پسندی، سائنس پرستی، مذہب یا الحاد پرستی، عالمی جنگوں کی تباہ کاری اور اس وقت کے دیگر اہم مسائل پر نظر نہیں ہو گی تب تک وجودیت کی درست تفہیم ناممکن ہے۔ اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے وجودیت (خصوصاً مشرقی وجودیت) کی تفہیم کی غرض سے اردو غزل کے تقریباً تمام ایسے شعرا کا انتخاب کیا گیا ہے جنہوں نے نہ صرف ہجرت کے مظالم کا مشاہدہ کیا، پاکستان بنتے دیکھا بلکہ اکیسویں صدی کے ابتدائی عشرے تک قومی اور بین الاقوامی مسائل سے آگاہ رہے۔ یہی وجہ ہے کہ زیر نظر مقالے میں ان کے

صرف آخری غزلیہ مجموعوں کا انتخاب کیا گیا ہے تاکہ اس نتیجے پر پہنچے میں آسانی رہے کہ پاکستان کی تاریخ، مسائل اور زوال کی وجوہات سے آگاہ شعرا کے ہاں وجودی حوالے سے قنوطیت اور رجائیت میں سے کون سا عنصر غالب ہے۔وہ معروضی اور موضوعی طور پر مستقبل کے حوالے سے پر امید ہیں یا مایوس ہیں۔ان کے ہاں مایوسی اور امید کی کیفیات کا تناسب کیا ہے۔اور وہ مغربی وجودیوں کی طرح مسائل کا حل اجتماعیت میں دیکھتے ہیں یا ان کا نقطہ نظر مختلف ہے۔

منتخب شعرا میں احمد فراز، احمد ندیم قاسمی، جون ایلیا، شبنم شکیل، شہزاد احمد، عدیم ہاشمی اور مظفر وارثی شامل ہیں۔مزید بر آں ان کے صرف آخری غزلیہ مجموعے ہی تحقیق کا حصہ ہیں نیز غزلیات کے دیگر فکری و فنی پہلو تحقیق کا حصہ نہیں ہیں۔منتخب شعرا کرام کے صرف وہ اشعار شامل کیے گئے ہیں جو موضوع یعنی وجودیت سے متعلق ہیں۔اشعار میں وجودیت کے قنوطی و رجائی پہلوؤں کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔جو اردو ادب میں اپنی نوعیت اور مزاج کے حوالے سے ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔

ii۔بیانِ مسئلہ THESIS STATEMENT

جدید معاشرے کا فرد فطرتاً متجسس ہے۔ ہر شے کی حقیقت کو جاننے کی جستجو اس کے ذہن میں سوالات پیدا کرتی ہے۔ فرد کی یہ متجسس فطرت اُسے اپنے وجود کے ہونے ،نہ ہونے اور اپنی تخلیق کے اسباب تلاش کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ عدم سے وجود،وجود سے فنا اور فنا سے بقا تک کے تمام مراحل فلسفہ وجودیت کا حصہ ہیں۔اس میں تصور خدا بھی شامل ہے کہ انسان کو لاحق خطرات اور خوائف نے خدا کو تخلیق کیا ہے یا خدا نے انسان کو تخلیق کیا ہے۔ان جیسے سوالات ہر دم ذہن میں اُٹھتے ہیں۔وجودی تصورات فکر کو مہمیز کرتے ہیں تو انسان نہ صرف وجود کے مسائل پر غور کرتا ہے بلکہ سوال بھی اُٹھاتا نظر آتا ہے۔اردو غزل میں وجودیت اور اس کے متعلقات کا اظہار ایک اہم موضوع کی صورت میں نظر آتا ہے۔ مگر اس حوالے سے جو تحقیقی کام اب تک منظر عام پر آیا ہے اس سے وجودیت کا صرف قنوطی پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ جبکہ وجودی فلاسفہ کے نزدیک وجودیت کا مقصد انسان کو بے عمل بنانا نہیں بلکہ عمل کی طرف راغب کرنا ہے۔یوں اس امر کی ضرورت پیش آتی ہے کہ وجودیت کا رجائی

پہلو نمایاں کیا جائے۔لہٰذا زیر نظر مقالے میں وجودیت کے تحت اکیسویں صدی کے (پاکستانی منتخب)شعرا کے آخری غزلیہ مجموعوں میں قنوطیت یا رجائیت کے غلبے کی وجوہات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

iii۔ مقاصدِ تحقیق Research Objectives

مجوزہ مقالے میں درج ذیل تحقیقی مقاصد پیش نظر رہے:

ا۔وجودیت اور نئی وجودیت کے مباحث کو سمجھنا۔

۲۔اکیسویں صدی کی پاکستانی اردو غزل کا فلسفہ وجودیت کے تناظر میں مطالعہ کرنا۔

۳۔منتخب شعرا کی غزلیات میں قنوطی اور رجائی عناصر کا جائزہ لینا۔

iv۔ تحقیقی سوالات RESEARCH QUESTION

مجوزہ مقالے میں درج ذیل تحقیقی سوالات پیش نظر رہے:

ا۔وجودیت کیا ہے؟ نیز اس کے قنوطی ورجائی پہلو کیا ہیں؟

۲۔اکیسویں صدی کے پاکستانی اردو شعرا نے وجودیت پر مبنی موضوعات کو کیسے برتا؟

۳۔منتخب شعرا کے آخری غزلیہ مجموعوں میں قنوطیت اور رجائیت میں سے غالب عنصر کیا ہے؟

v۔ نظری دائرہ کار THEORETICAL FRAMEWORK

سورین کرکیگارڈ (پروٹسٹنٹ،ڈنمارک،۱۸۵۵ء تا۱۹۱۳ء، Soren Kierkegaard) ،فریڈرک نطشے (جرمن،۱۸۴۴ء تا ۱۹۰۰ء، Friedrich Nietzsche)، کارل جیسپرز (جرمن،۱۸۸۳ء تا ۱۹۶۹ء Karl Jaspers) ،مارٹن ہائیڈیگر (مظہریت پسند،جرمن، ۱۸۸۹ء تا ۱۹۷۶ء، Martin Heidegger)،گیبریل مارسل (کیتھولک،فرانس،۱۸۸۹ء تا ۱۹۷۳ء،Gabriel Marcel)، ژاں پال سارتر (لبرل،فرانس،۱۹۰۵ء تا۱۹۸۰ء، Jean-Paul Charles Aymard Sartre)، البرٹ کامیو (فرانس، ۱۹۱۳ء تا ۱۹۶۰ء، Albert Camus)اور کولن ولسن (انگلینڈ، ۱۹۳۱ء تا ۲۰۱۳ء، Colin Wilson) وغیرہ وجودیت (Existentialism) کے حوالے سے اہم نام ہیں۔ مغرب میں وجودیت کے

بنیادی طور پر دو گروہ ہیں۔ایک کے نزدیک وجود جوہر پر مقدم ہے اور دوسرے کے نزدیک جوہر وجود پر مقدم ہے۔اسی طرح ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا نے انسان کو تخلیق کیا تو دوسرے کے نزدیک انسانی خوائف وخطرات نے خدا کو تخلیق کیا۔ سورین کرکیگارڈ کو مذہبی وجودیت کا بانی جبکہ ژاں پال سارتر کو دَہری وجودیت کا بانی کہا جاتا ہے۔اگر کرکیگارڈ وجودیت کا بابا آدم ہے تو سارتر وجودیت کا امام ہے۔کیونکہ وجودیت کی شہرت کا سہرا سارتر کے سر ہی جاتا ہے۔

مجوزہ موضوع کا محرک سارتر کا ۱۹۴۵ء میں دیا گیا خطبہ ہے جو بعد میں کتابی صورت میں "وجودیت اور انسان دوستی" (Existentialism is a Humanism) کے نام سے شائع ہوا۔جس میں سارتر نے ان الزامات کی تردید کی ہے جن کے تحت وجودیت کو قنوطیت پر مبنی فلسفہ کہا گیا۔معترضین کا جواب دیتے ہوئے سارتر کہتا ہے "یہی وہ لوگ ہیں جو ہمیشہ حقیقت پسندی کی رٹ لگاتے ہوئے شکایت کرتے ہیں کہ وجودیت بہت ہی یاس زدہ نظریہ ہے۔اس کے روز افزوں احتجاج نے مجھے واقعی اس شبہے میں ڈال دیا ہے کہ ہماری یاسیت سے وہ اس قدر برہم نہیں جس قدر ہماری رجائیت سے ہیں۔"

vi۔ تحقیقی طریقہ کار RESEARCH METHODOLOGY

مجوزہ مقالہ "ادب اور وجودیت:منتخب غزل گو شعرا کے آخری شعری مجموعوں میں قنوطی و رجائی عناصر کا مطالعہ "بنیادی طور پر ایک تحقیقی مقالہ ہے۔جس میں منتخب شعرا کے اشعار میں موجود وجودیت کے قنوطی اور رجائی پہلوؤں کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔لہٰذا موضوع سے متعلق مواد کے حصول اور ترتیب کے بعد تجزیاتی طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔چونکہ مقالہ میں موجود منتخب شعرا کے کلام کو وجودیت کے تناظر میں دیکھنا مقصود تھا اس لیے دورانِ تحقیق تاریخی و دستاویزی طریقہ تحقیق اختیار کیا گیا ہے۔اس سلسلہ میں وجودیت پر لکھی گئی / ترجمہ شدہ انگریزی کتب کے علاوہ اردو کتب، تراجم، مقالہ جات اور مضامین سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔اس کے علاوہ مختلف کتب خانوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔جن میں نیشنل لائبریری، ادارہ فروغ قومی زبان،نذیر لائبریری نمل ، ذاتی لائبریریاں،دوسرے شہروں کے کتب خانے ، گوگل،ویکیپیڈیا،ریختہ،اردو لنکس،ہم سب،پنجند،اور فیس بک جیسی اہم ویب سائیٹس شامل ہیں۔

vii۔ مجوزہ موضوع پر ماقبل تحقیق WORKS ALREADY DONE

وجودیت کے حوالے سے اردو نظم و نثر میں جامعاتی سطح پر تحقیقی کام کے ساتھ ساتھ انفرادی نوعیت کا کام تراجم، مضامین، مرتبہ کتب اور تصانیف کی صورت میں موجود ہے۔ جامعاتی سطح پر مجوزہ موضوع کے قریب ترین موضوعات میں افتخار بیگ کے مقالات "مجید امجد کی شاعری اور فلسفۂ وجودیت" (ایم فل) اور "بیسویں صدی کی اردو شاعری پر وجودیت کے اثرات" (پی۔ایچ۔ڈی) شامل ہیں جو اس حوالے سے اہم ہیں۔ مگر ان کے مطالعے کے بعد وجودیت کے رجائی پہلو کو اجاگر کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مجوزہ مقالے میں اکیسویں صدی کے منتخب شعرا کی غزلیات کو قنوطی اور رجائی دونوں حوالوں سے پر کھا گیا ہے جو اپنی نوعیت کا ایک نیا تحقیقی کام ہے۔

viii۔ تحدید DELIMITATION

اردو غزلیہ شاعری میں وجودیت کے حوالے سے دیکھا جائے تو ایک طویل فہرست بنتی ہے ۔مگر زیرِ نظر مقالے میں اکیسویں صدی کے ان (پاکستانی منتخب) شعرا کے کلام کا تجزیہ کیا گیا ہے جن کے دور کا اختتام رواں صدی کے ابتدائی دو عشروں میں ہوا۔ موضوع چونکہ فلسفیانہ نوعیت کا ہے لہٰذا فکری و فنی پختگی کی بنیاد پر ان کے صرف آخری غزلیہ مجموعے چنے گئے ہیں۔ ان مجموعوں کی اشاعت اول سن ۲۰۰۰ء کے بعد ہے۔ منتخب شعرا کرام کے صرف وہ اشعار پیش کیے گئے ہیں جو موضوع یعنی وجودیت سے متعلق ہیں۔ غزلیات کے دیگر فکری و فنی پہلو تحقیق کا حصہ نہ ہیں۔ اشعار میں وجودیت کے قنوطی و رجائی پہلوؤں کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔ جو اردو ادب میں اپنی نوعیت اور مزاج کے حوالے سے ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔ ان شعرا میں احمد ندیم قاسمی (۱۹۱۶ تا ۲۰۰۶)، احمد فراز (۱۹۳۱ تا ۲۰۰۸)، جون ایلیا (۱۹۳۱ تا ۲۰۰۲)، شہزاد احمد (۱۹۳۲ تا ۲۰۱۲)، مظفر وارثی (۱۹۳۳ تا ۲۰۱۱)، شبنم شکیل (۱۹۴۲ تا ۲۰۱۳) اور عدیم ہاشمی (۱۹۴۶ تا ۲۰۰۱) شامل ہیں۔

ix۔ پس منظری مطالعہ LITERATURE REVIEW

وجودیت کے حوالے سے اردو ادب میں تاحال محدود کام سامنے آیا ہے۔ ڈاکٹر حیات عامر حسینی نے "وجودیت" نامی کتاب میں تفہیم کے علاوہ کیرکیگارڈ سے ژاں پال سارتر تک کے نظریات کو شامل کیا ہے۔ سلطان علی شیدا کی تصنیف "وجودیت پر ایک تنقیدی نظر" دراصل ان کا وجودیت پر ایک طویل

تعارفی مضمون ہے۔ ڈاکٹر جمیل اختر محبی کی کتاب "فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ" میں وجودیت کا تعارف اور جدید اردو افسانے میں وجودیت کے عناصر کو موضوع بنایا گیا ہے۔ڈاکٹر اقبال آفاقی کی تصنیف "مابعد جدیدیت فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں" میں جدیدیت کے باب میں فلسفۂ وجودیت کے تعارف اور تاریخ کو شامل کیا گیا ہے۔ علاوہ ازایں قاضی جاوید کی "وجودیت" ،شہزاد احمد (منتخب شعرا میں شامل شاعر) کی "وجودی نفسیات پر ایک نظر"،ڈاکٹر جاوید اقبال ندیم کی مرتبہ "وجودیت"، قاضی جاوید (مترجم) کی "وجودیت اور انسان دوستی" ،ڈاکٹر شاہین مفتی کی "جدید اردو نظم میں وجودیت" اور فہیم شناس کاظمی کی مرتبہ "سارتر کے مضامین" سے استفادہ کیا گیا ہے۔

x۔ تحقیق کی اہمیت SIGNIFICANCE OF STUDY

عام طور پر وجودیت کی تفہیم قنوطیت کے دائرہ (دہشت، کرب، گھن، کراہت، مایوسی، اکتاہٹ، بے چارگی، تصورِ موت، جرم) میں رہ کر کی جاتی ہے جو معاشرے میں مایوسی پھیلانے کا باعث ہے نیز ادیبوں میں خودکشی کے بڑھتے رجحان کا باعث بھی بن سکتی ہے۔ اس مقالے میں رجائیت پر مبنی اشعار بھی شامل کیے گئے ہیں جو کہ اپنی نوعیت کا ایک منفرد کام ہے۔ اس بات کی وضاحت بھی کی گئی ہے کہ اکیسویں صدی کے انسان کے جذبات کی ترجمانی پاکستانی اردو غزل میں وجودیت کے حوالے سے کس انداز میں کی گئی ہے، پاکستانی فرد کن مسائل سے دوچار ہے اور منتخب شعرا کے نزدیک مسائل کا حل کیا ہے۔ یہ مقالہ عام قاری کو مثبت سوچ دینے کے ساتھ ساتھ محققین کے لیے بھی نئی راہوں کی نوید ہو گا اور ادب دوست حلقوں کے لیے وجودیت کی رجائی تفہیم میں آسانی فراہم کرنے کے علاوہ مغالطے بھی دور کرے گا۔

۲۔ وجودیت، تعریف و تفہیم:

کسی شے کی ایسی خاصیت بیان کرنا جو اسے دوسری اشیاء سے ممتاز کرے، تعریف کہلاتا ہے۔

> "کسی بھی کلمہ کی تعریف اس کلمہ کے مفہوم کو دوسرے کلمہ کے مفہوم و معنی کے ساتھ خلط ہونے سے بچاتی ہے۔ اگر کلمات اور الفاظ کی تعریفات واضح اور روشن نہ ہوں تو انسانی ذہن انتشار اور حیرانی کا شکار رہتا ہے۔ تعریف کو منطق کی اصطلاح میں

حد بھی کہتے ہیں چونکہ الفاظ کی تعریف سے ان کی حد بندی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے ان کا مفہوم ایک دوسرے سے جدا رہتا ہے۔" (۱)

مگر محققین کے نزدیک وجودیت کی تعریف ممکن ہی نہیں۔ قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ ان حدود کا تعین کرنا کہ جو وجودیت کو فلسفے کی دوسری انواع سے واضح طور پر ممیز کر سکتی ہوں، بہت مشکل کام ہے۔ لہٰذا خود وجودی مفکرین کے درمیان ان کے اپنے اپنے منفرد نقطۂ نظر کے حوالے سے ایک علیٰحدہ چہار دیواری کھینچنا اور پھر وہاں ان سب کو اپنے اپنے واضح اور مخصوص خانوں میں لا بٹھانا اور یہ ظاہر کرنا کہ یہ فلاں کی اور یہ فلاں کی وجودی فکر ہے بڑا مشکل کام ہے۔" (۲)

سلطان علی شیدا کے نزدیک وجودیت کی صحیح اور واضح تعریف ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یوں بیان فرماتے ہیں:

"اس تحریک کی بنیادیں بڑی متفرق ہیں۔۔۔ اور وجودیت کی صحیح اور واضح تعریف اجمالاً اسی لیے ممکن نہیں کیونکہ وجودیت کا ہر نمائندہ دوسرے سے بہت الگ نظر آتا ہے۔ اس کے باوجود زندگی کی طرف ان سبھوں کا رویہ اور چند اہم مسائل کے متعلق ان کا طریق فکر انہیں ایک دوسرے سے قریب کر دیتا ہے۔" (۳)

قاضی جاوید بھی کچھ ایسی ہی رائے رکھتے ہیں:

"وجودیت کی تعریف کرنا نہ صرف مشکل ہے بلکہ خود وجودی نقطہ نظر ہی کے خلاف ہے، کیونکہ تعریف سے مراد جوہر کا بیان ہے اور وجودیت انسان کے کسی جوہر کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔ وجودیت کی تعریف کے باب میں ژاں پال سارتر ہمیں بتاتا ہے کہ اکثر لوگ جو اس لفظ وجودیت کا استعمال کرنے کے عادی ہیں، اس کے معنی پوچھنے پر بغلیں جھانکنے لگتے ہیں۔ چونکہ اس لفظ کا استعمال اب فیشن بن گیا ہے۔" (۴)

لیکن اس کے باوجود زیر نظر مقالے میں وجودیت کی ایسی تعریف تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو اسے دوسری تحریکوں، فلسفوں یا نظریات سے ممتاز کر سکے۔ ڈاکٹر افتخار بیگ لکھتے ہیں :

"وجود اسم کیفیت ہے جسے انگریزی کے لفظ "Existence" کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے ۔ وجود سے اسم صفت مفعولی "موجود" ہے جو انگریزی کے لفظ "Existent" کا ہم معنی ہے۔ انگریزی لفظ "Existence" سے اسم صفت نسبتی "Existential" ہے۔ اردو میں معنی ہیں "وجودیاتی" یا "وجودی" یعنی، متعلق بہ وجود۔ "Existential" سے ایک اسم بنتا ہے "Existentialism" اور یہی وہ اصطلاح ہے جسے اردو میں "وجودیت" کہا جاتا ہے یعنی وجود سے متعلق علم یا نظریہ۔"(۵)

جبکہ علی عباس جلال پوری اس کے ترجمہ "وجودیت" سے اختلاف رکھتے ہیں:

"Existentialism کا ترجمہ بعض لوگوں نے وجودیت سے کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ وجود Being کا ترجمہ ہے۔ Existent کا ترجمہ "موجود" ہے۔ مزید براں وجودیت سے ہمارے یہاں وحدت الوجود یا ہمہ اوست مراد ہے۔ جو صوفیہ اس نظریے کے قائل ہوئے ہیں انہیں وجودی یا وجودیہ کہا گیا ہے۔"(۶)

لیکن ڈاکٹر افتخار بیگ مختلف نظریہ رکھتے ہیں:

"لفظ وجود کا لغوی معنی ہے ہونا، موجود ہونا، ظاہر ہونا، ہستی، زندگی۔ اس لفظ کا مادہ ہے، وَجَدَ: پانا، ہونا" جبکہ سید احمد دہلوی کے نزدیک وجود کے معنی ہیں ہستی، ذات، نقیضِ عدم، موجودگی، بود، مجازاً جسم، بدن۔ جبکہ 'موجود' اسمِ صفت مفعولی ہے۔ لہٰذا Existence کا ترجمہ 'موجود' کرنا کسی بھی طور مناسب نہ ہے اور نتیجتاً Existentialism کا ترجمہ موجودیت کرنا درست نہیں۔ یاد رہے کہ علی عباس جلال پوری نے لفظ 'موجود' بطور اسم کیفیت اور "موجودیت" بطور اصطلاحِ علم استعمال کیا ہے۔"(۷)

شہزاد احمد علی عباس جلالپوری سے اتفاق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں سمجھتا ہوں کہ علی عباس جلالپوری صاحب کا یہ موقف درست تھا کہ "Existentialism" کا ترجمہ موجودیت ہونا چاہیے، اگر ہم ایسا کرتے تو ہماری

اصطلاح لغوی معنوں میں بھی درست قرار پاتی "وجود" اصل میں Being کا ترجمہ ہے، مگر کیا کیا جائے، اب یہ ترجمہ قبول کیا جا چکا ہے۔"[٨]

شہزاد احمد کے مطابق ڈاکٹر وزیر آغا بھی اس بات کے قائل تھے:

"میں نے ڈاکٹر وزیر آغا صاحب سے پوچھا کہ موجودیت کی اصطلاح کے بارے میں ان کا کیا خیال ہے؟ وہ فرمانے لگے کہ اس سلسلے میں ان کی تفصیلی بات علی عباس جلالپوری صاحب سے ہوئی تھی اور جلالپوری صاحب نے ان کو قائل کر لیا تھا کہ 'موجودیت' ہی درست اصطلاح ہے۔"[٩]

مگر شہزاد احمد نے خود اپنی کتاب میں کثرت رائے کا احترام کرتے ہوئے اور علی عباس جلالپوری اور ڈاکٹر وزیر آغا سے معذرت کرتے ہوئے "وجودیت" کی اصطلاح ہی استعمال کی ہے۔ جبکہ محمد شفیق نے "وجودیت" کو غلط العام قرار دیا ہے۔[١٠]

محمد اسرار خان وجودیت کی تعریف کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

"وجودیت کی اصطلاح سب سے پہلے کیتھولک فلسفی گابریل مارسل (١٨٨٩ء) نے استعمال کی۔ بعد میں یہ اصطلاح ان تمام فلاسفہ نے استعمال کی جنہوں نے فلسفۂ وجودیت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ جبکہ اردو میں وجودیت کی اصطلاح Existentialism کے مترادف سمجھی جاتی ہے۔ لفظ Existence کا ترجمہ وجود کیا گیا ہے اور یہ لفظ یعنی 'وجود' اصطلاحاً اردو میں مروج ہے۔ لفظ Existence لغوی اعتبار سے لاطینی زبان کے لفظوں کا مجموعہ ہے۔ یعنی لفظ Ex جس کے معنی ہیں، Out لفظ Sistere مشتق ہے لفظ Stare سے، جس کے معنی ہیں To Stand۔ انگریزی زبان میں لفظ Outstand محاورہ ہے جس کے معنی ہیں، نمایاں۔ اسی طرح Stand out کے معنی ہیں 'میں نمایاں ہونا' یا 'کے خلاف ڈٹ جانا' یا' آخر تک قائم رہنا'"[١١]

ڈاکٹر فردوس انور قاضی کے مطابق:

"وجودیت کے فلسفہ نے فرد کو اس انداز میں اہمیت دی کہ وہ نہ صرف اپنے گم شدہ وجود کو تلاش کر سکتا ہے بلکہ اس کا داخلی رنگ خارجی حقیقت کو بدلنے کی قوت بھی رکھتا ہے۔ اس طرح وجودیت کے فلسفے نے پہلے اپنے وجود کی تلاش اور بعد میں اس کی مخفی قوتوں کے ذریعہ خارجی عوامل کو تبدیل کرنے کا احساس اجاگر کیا۔"(۱۲)

حیات عامر حسینی وجودیت کے تعارف کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"وجودیت جیسا کہ نام سے ظاہر ہے کہ انسانی وجود یا اس سے متعلق فلسفہ ہے۔ بایں ہمہ کہ وجودی رجحان یا وجودی مسائل روز آفرینش سے انسان سے وابستہ رہے ہیں۔ ایک فلسفیانہ تحریک کی حیثیت سے یہ جنگ عظیم اول کے بعد بڑی سرعت سے جرمنی میں ظہور پذیر ہوئی، اور جنگ عظیم دوم کے بعد اٹلی اور فرانس میں بڑی تیزی سے پھیلی۔ اس نے زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا۔ علم و حکمت ہو یا فن و ادب، الٰہیات ہو یا نفسیات، عمرانیات ہو یا اخلاقیات، وجودیت نے ان سب پر ان مٹ نقوش مرتسم کیے ہیں۔ یہ ہمارے عہد کا فکری مرقع ہے۔ اس عہد کی مخصوص بے چینی، کشیدگی، تشویش اور کھچاؤ جو ہولناک جنگوں، تباہ کن ہتھیاروں، شدید سماجی انقلابوں، اختیار پسند، گروہ پرست اور فرد دشمن عقیدوں اور روحانیت کے زوال کا نتیجہ ہے، کا اظہار وجودیت میں ہوا۔ ابتری و مایوسی، تمام تسلیم شدہ روایات کے خلاف بغاوت، مادہ پرستی، تخیل کا افلاس، فکر، ادب و فن میں جذبہ و وحدت کا انتشار، عدم تحفظ کا احساس، سماجی، سیاسی، مذہبی، اخلاقی و جمالیاتی اقدار کی شکست و ریخت، جن سے ہماری ثقافت صورت پذیر ہوئی، نے وجودی فلسفے کو خام مواد فراہم کیا، جو اس کی تفسیر ہے اور تاویل بھی، ماحصل بھی اور تنقید بھی۔"(۱۳)

شہزاد احمد اس سلسلہ میں لکھتے ہیں: "یہ ایک ایسا فلسفہ ہے، جو انسان کے موجود ہونے، آزاد ہونے اور خدا کے موجود ہونے پر سوال اٹھاتا ہے۔"(۱۴)

پروفیسر انور جمال رقمطراز ہیں:

"وجودیت اگرچہ جدید فلسفے کی ایک اہم شاخ ہے اور ایک اعتبار سے ہیگل کی "منظم عقلیت" کا رد عمل بھی ہے لیکن اس نے جدید شعر و ادب پر بھی گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ یہ تحریک فرد کی غیر مشروط آزادی پر زور دیتی ہے اور حقیقت یا ہستی کے تصور کو فرد کے انتہائی موضوعی تجربے کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے ۔ نیٹشے، کیرکیگارڈ، ہائیڈیگر، جیسپرز، مارسل، سارتر، کامیو اور کولن ولسن کا شمار اہم وجودی مفکرین میں ہوتا ہے۔ ولسن نے وجودیت کو رومانیت کی ترقی یافتہ صورت قرار دیا ہے۔"(۱۵)

پروفیسر محمد حسین چوہان لکھتے ہیں:

"وجودیت معرفت خود آشنائی اور خود آگاہی کا فلسفہ ہے۔ یہ انسان کی باطنی کیفیات اور اصلیت کا نمائندہ ہے۔ جوش عمل اور حریت پسندی سے اپنی ذات کی تخلیق کرتا ہے۔ ماورائیت کے ذریعے امکانات کی دنیا کا متلاشی ہے۔ صداقت کا حصول اس کا سب سے بڑا خواب ہے۔ انسان کے اندر یقین کامل اور خود اعتمادی پیدا کر کے فرد کو انفرادیت بخشتا ہے۔ بر سبیل تذکرہ اقبال اور سارتر کے ہاں یہ انفرادیت بعد میں اجتماعیت کا روپ اختیار کر لیتی ہے ۔ فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں ۔ موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں پر منتج ہوتی ہے۔ وجودیت ہمیں بتاتی ہے، زندگی سے بہتر کوئی استاد نہیں۔ راہنمائی کے لیے ذاتی تجربات سے بڑھ کر کوئی راہنما نہیں۔"(۱۶)

قاضی قیصر الاسلام کے مطابق وجودیت کی درست تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ اس کی پوری تاریخ کو پیش نظر رکھا جائے۔

"عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وجودیت مغربی یورپ کے اس نفسیاتی ذہن کی آئینہ دار ہے جو دوسری جنگ عظیم کے بعد اس وقت کی معاشرتی، معاشی اور سیاسی صورت حال سے پیدا ہونے والے حالات سے متاثر ہوا ہے۔ جس میں انسانی حریت، انفرادیت اور ایک فکری بغاوت کے نمایاں پہلو بنیادی خصوصیات کے طور پر نظر آتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وجودی فلاسفہ اور ان کے بنیادی مقاصد کی تفہیم کے لیے فلسفہ کی پوری تاریخ کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ یہی تاریخ ہمیں ان کے فلسفہ کا

صحیح پس منظر دے سکتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وجودیوں کا فلسفہ گزشتہ تمام فکری نظاموں سے بڑی حد تک مختلف ہے اور اسی باعث طلبا کے لیے اس فلسفہ کا سمجھنا دشوار ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ اس فلسفہ کی کوئی مختصر تشریح پیش کرتے وقت اس امر کا امکان ہمہ وقت پایا جاتا ہے کہ 'کہیں اس فلسفہ کو غلط نہ سمجھ لیا جائے'۔ چونکہ وجودیوں نے اپنا فلسفہ کسی منضبط نظام کے حوالوں کے پیش نظر پیش نہیں کیا، اسی لیے ہمارے لیے بھی اس فلسفے کی تشریح کو کسی مترتب و منظم انداز میں پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔"[۱۷]

سلطان علی شید امعروضیت اور موضوعیت کو سامنے رکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وجودیت کا آغاز جہاں ایک طرف ایک فرد کی زندگی میں ذہنی اور جذباتی بحران و کش مکش سے ہوتا ہے تو دوسری طرف سماجی، معاشی، تاریخی اور سیاسی تبدیلیوں اور دقتوں سے ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرد اور سماج کے باہمی رشتے ٹوٹنے لگتے ہیں اور آدمی خود کو دنیا، سماج، خدا اور خود سے بھی علاحدہ اور بے گانہ سمجھنے لگتا ہے ۔بنیادی طور پر یہ ایک نفسیاتی صورت حال ہے جو تنہائی کے شدید کرب اور بے چینی سے پیدا ہو کر تمام وجود کو متاثر کرتی ہے۔ قنوطیت اور فراریت اسی ذہنی حالت کے عام مظاہر ہیں۔ کبھی کبھی شدید صورتوں میں ہر شے سے انکار و انحراف بھی ظاہر ہوتا ہے۔ وجودیت پسند بھی قدیم اقدار سے انحراف کرتے ہیں۔"[۱۸]

سلیم اختر نے وجودیت کے فلسفہ کو انتہائی مختصر الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

"وجودیت کی اساس اس امر پر استوار ہے کہ انسان اس دنیا میں آزاد اور منفرد پیدا ہوا لیکن معاشرے میں رہنے کی بنا پر وہ اپنے لیے ایک خاص نوع کا طرز عمل منتخب کرنے پر مجبور ہے۔ بحیثیت ایک فرد یہ انتخاب اس کا حق ہے جب کہ معاشرے کا ایک رکن ہونے کی بنا پر یہی انتخاب ایک طرح کی مجبوری بن جاتا ہے اور اس سے کرب کا وہ احساس جنم لیتا ہے جو جدید انسان کا سب سے بڑا المیہ ہے۔ انتخاب کا یہ عمل خود انتخاب کرنے والے کے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی کسی نہ کسی حد تک متاثر کرتا ہے۔۔۔ یہ

انتخاب ہی تو ہے جو فرد کو فرد بناتا ہے اور اس کی خوابیدہ (مثبت یا منفی) صلاحیتیں منظر عام پر لاتا ہے اور اس عمل سے انسان اپنی تشکیل کرتا ہے۔" (۱۹)

قاضی جاوید کے مطابق:

"دوسری جنگ عظیم کے بعد یہ رجحان عام رہا ہے کہ جو کوئی بھی فرد، ذات، لغویت، روایت شکنی اور آزادی کا تذکرہ کرتا ہے، وجودی قرار پاتا ہے۔ معاملہ یہیں تک رہتا تو صورت حال شاید اس قدر مضحکہ خیز نہ ہوتی ۔ حد تو یہ ہے کہ بے ہودگی کو بھی وجودیت کا عین سمجھ لیا گیا ہے۔" (۲۰)

یوں وجودیت کی تفہیم کی غرض سے محوّلہ بالا تمام تعریفات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وجودیت کا محور انسانی وجود ہے۔ اس کا بنیادی مسئلہ خود شناسی ہے۔ یہ داخلیت سے خارجیت اور خود نگری سے خود گری تک کا طویل اور کرب ناک سفر ہے۔ جس میں وجود و عدم کے مسائل، خدا شناسی، کائنات شناسی، سچائی کی تلاش، جبر و قدر، انسانی آزادی، عقل اور سائنس وغیرہ اہم سنگ میل ہیں اور کرب، تشویش، گھن، کراہت، مایوسی، امکان، انتخاب، فیصلہ وغیرہ اس راہ کی مشکلات ہیں۔ عالمی جنگوں کے بعد مغرب میں وجودیت نے ادب کے ذریعے ایک فلسفیانہ تحریک کی شکل اختیار کی۔ کرکیگارڈ، سارتر اور کولن ولسن وغیرہ اس کے معروف شارحین ہیں۔ اردو ادب میں اس کے اثرات ساٹھ کی دہائی میں دکھائی دیتے ہیں۔

۳۔ وجودیت، آغاز و پس منظر:

وجودیت ایک ایسی فلسفیانہ تحریک ہے جس سے صاحبان علم و فکر متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ اگر تاریخ پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو اس کا آغاز پہلی جنگ عظیم کے بعد ہوا جب انسان کو اپنے بحران یا زوال کا احساس ہوا۔ سترھویں صدی کے آخر میں یورپ میں انقلاب برپا ہوا۔ صنعتی انقلاب اٹھارویں صدی کے آخری نصف میں وارد ہو جس نے ایک مشینی معاشرے کو پروان چڑھایا۔ انیسویں صدی میں سائنسی ترقی کا دور آیا۔ عالمی جنگوں میں سائنسی ترقی کے مضر اثرات سامنے آئے اور ہیروشیما و ناگاساکی میں ایٹم بم سے پھیلنے اور دل دہلا دینے والی تباہی کو جب حساس انسانوں نے دیکھا تو اپنے گریبانوں میں جھانکنے کی دعوت دینے لگے

دوسرے لفظوں میں داخلیت اور خارجیت کی ابحاث نے ایک بار پھر سر اٹھایا۔ فرد اپنی آزادی کی بات کرنے لگا اور یوں حساس دل لوگوں کی تحریریں ایک فکری تحریک کی شکل اختیار کر گئیں۔

نظام صدیقی نے سات سو قبل مسیح کے چینی مفکر لاؤتسے کو وجودیت کا اولین علمبردار کہا ہے۔[۲۱] جبکہ مختلف محققین کے نزدیک موجودہ وجودیت (جسے مغربی فلسفیانہ تحریک کہا جاتا ہے) کا بانی کیر کیگارڈ کو کہا جاتا ہے۔ سلطان علی شیدا نے بھی وجودیت کا بانی کیر کیگارڈ کو کہا ہے:

"وجودیت ایک ایسی فلسفیانہ تحریک ہے جو انیسویں صدی میں ڈینمارک کے فلسفی کر کگارد کے افکار میں ظہور پذیر ہوئی اور بعد ازیں جرمنی اور فرانس میں دیگر فلسفیوں کے افکار و نگارشات میں ایک واضح نظام فلسفہ بن کر ہمارے سامنے آئی۔"[۲۲]

صفیہ عباد کے نزدیک:

"موجودیت کا بانی کیر کے گار تھا۔۔۔ کیر کے گارڈ کا یہ قول، کہ موجود (Existent) وجود (Being) سے مقدم ہے، اس کے فلسفے کا حکم بن گیا جو بعد میں موجودیت کے نام سے مشہور ہوا۔"[۲۳]

قاضی جاوید لکھتے ہیں: "ڈنمارک کے الٰہیاتی فلسفی سورین کر کیگارڈ (۱۸۵۵-۱۸۱۳ء) کو عام طور پر جدید وجودیت کا باوا آدم قرار دیا جاتا ہے۔"[۲۴] قاضی قیصر الاسلام کے نزدیک بھی سب سے پہلے وجودیت کی اصطلاح کو کیر کیگارڈ نے متعارف کرایا: "وجودی فلاسفہ میں کیر کیگارڈ کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے اور اسی نے سب سے پہلے وجودیت کی اصطلاح کو دنیا سے روشناس کرایا۔"[۲۵] مگر سلطان علی شیدا کے مطابق اس فلسفیانہ تحریک کو وجودیت کا نام ہائن من نے دیا:

"گو وجودیت انیسویں صدی کے آخر میں شروع ہو کر جرمنی میں پہلی جنگ عظیم کے بعد ایک نمایاں فلسفیانہ تحریک بن چکی تھی مگر یہ نام 'وجودیت' جرمنی کے ایک مصنف ہائن من نے ۱۹۳۹ء میں اس تحریک کو عطا کیا۔"[۲۶]

وجودیت کی ابتدائی تشکیل کے حوالے سے علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں: "کیرک گرد کے منتشر افکار کو کارل جاسپرز نے ایک باقاعدہ مکتب فکر کی صورت میں مرتب کیا اور فلسفۂ موجودیت کی تشکیل عمل میں

آئی۔"[۲۷] نوید شبلی کی کتاب وجودیت، کرداریت اور اسلام، نفسیات میں وجودیت کے عملی اطلاق اور نفسیاتی طریقہ علاج کے حوالے سے بہت اہم ہے۔ وہ اپنی کتاب میں رقمطراز ہیں:

> "انیسویں صدی میں سائنسی علوم کی ترقی اور زندگی کی معمول کے مطابق دوڑ سے انسان ایک انسان سے ایک مشین میں تبدیل ہوتا چلا گیا۔ جس کی وجہ سے اس کی مشغولیات اتنی بڑھیں کہ اس میں اس کی ہستی فنا ہوتی ہوئی نظر آنے لگی۔ علاوہ ازیں بیسویں صدی میں دوسری جنگ عظیم نے لوگوں کے ذہنوں کو بہت متاثر کیا اور افراد کی ایک بڑی اکثریت اس سے متاثر ہوئی بعض کے اعصاب تناؤ کا شکار ہو گئے اور وہ مختلف قسم کے نام نہاد ذہنی امراض میں گھر گئے بلکہ بعض افراد کے لیے یہی جنگ ایک نئی سوچ اور عمل کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔"[۲۸]

انسانی معاشرے میں جدت پسندی کا تناسب قدامت پسندی کی نسبت کم ہے۔ مشینی اور سائنسی انقلاب نے فرد کی زندگی کو مکمل طور پر بدل کے رکھ دیا۔ یوں کاہل اور قدامت پسند افراد کا منفی رد عمل یقینی تھا۔ تاہم تصویر کا دوسرا رخ دیکھا جائے تو جدت پسندوں نے بھی بہت سے معاملات میں مشینی اور سائنسی ترقی کے مضر اثرات کو محسوس کیا۔ اس حوالے سے صفیہ عباد لکھتی ہیں:

> "بیسویں صدی میں موجودیت (Existentialism) کو فروغ ملا۔ یورپ میں ذہنی خلفشار، مادہ پرستی اور سائنسی ترقی نے انسان کو معروضیت کی مشین بنا ڈالا۔ بے چہرہ ہجوم میں شناخت گم ہوتی جارہی تھی۔ بیسویں صدی کا فرد نفسیاتی الجھنوں کا شکار ہونے لگا۔ اقتصادی بحران نے بھی فرد کو بے یقینی، مایوسی اور ہر طرف سے بد اعتمادی کے دہانے پر لا کھڑا کیا۔ منزل کا نشان اس کے سامنے لاپتہ ہونے لگا۔"[۲۹]

فہیم شناس کاظمی بیسویں صدی کے آغاز، عالمی جنگوں اور سائنسی ترقی کی تباہ کاریوں سے متعلق لکھتے ہیں:

> "بیسویں صدی میں قدم رکھتے ہوئے ہر باشعور انسان کا خیال تھا کہ اس نے واضح اور مضبوط بنیادوں پر ترقی کی ہے اور یورپ کی قوموں کا اتحاد، سیاسی و معاشی استحکام اور مذہب سے بیزاری پر وہ نازاں تھا مگر جنگ عظیم اول (۱۹-۱۹۱۴) اور جنگ عظیم دوئم

(۱۹۳۹-۴۵)یعنی بیسویں صدی کے نصف النہار تک ہی اس کا سارا غرور و تکبر خاک میں مل گیا۔ سائنس جو اس کا موثر ہتھیار تھا اس کے خاکی وجود کے لیے سب سے بڑا خطرہ بن گئی۔ مشین جو اس کی نئی محبت تھی اسے اپنا غلام بنا کر اسے فنا کرنے لگی۔ عالمگیر جنگوں کے پے درپے واقعات نے اس کی اخلاقی، سماجی اور فطری قدروں کو تباہ کر دیا اور وہ ایک بار پھر اسی شدت سے اپنے آپ کو غیر محفوظ سمجھنے لگا جیسا کہ کبھی دور جاہلیت یا پتھر کے دور میں تھا۔"(۳۰)

روش ندیم اور صلاح الدین درویش وجودی فلاسفہ کو نو آبادیاتی اور سرمایہ دارانہ نظام کے سہولت کاروں کی نظر سے دیکھتے ہیں:

"وجودیت یورپ کے ان انحطاط پسندوں کی فکر کا شاخسانہ وفلسفہ ہے جنہوں نے نو آبادیاتی نظام کے ظلم اور سرمایہ داری کے ہاتھوں انسان کی تذلیل کے خلاف نبَرد آزما مُزاحمتی تحریکوں اور قوتوں کا ساتھ دینے کی بجائے انسان کی مبینہ تذلیل کو ایک المیہ قرار دے دیا اور پھر اسی تذلیل، شکست اور زوال کو فلسفیانہ پیرائے میں بیان کر کے سرمایہ داروں اور نو آباد کاروں کو یہ یقین دہانی کروائی کہ ان کے ظلم و ستم اور مسلط کردہ عالمی جنگوں نے انسان کو اخلاقی روحانی، سماجی اور سیاسی سطح پر پے درپے جس شکست، بے بسی اور تذلیل سے دوچار کیا ہے اس کے لیے نو آبادیاتی ظلم کی شکار ریاستیں اور سرمایہ دارانہ نظام کے پنجوں میں جکڑی ہوئی یورپی اقوام کے "صاحب دل" حضرات پہلے ہی سے تیار تھے اور یہ کہ تذلیل متذکرہ قوتوں کی دین نہیں ہے بلکہ یہ تو انسان کا ازل سے المیہ رہا ہے۔" (۳۱)

فرید الدین کے مطابق بیسویں صدی میں ہی وجودی تحریک نے زور پکڑا:

"انیسویں صدی میں اس فلسفے کو اس شد و مد کے ساتھ قبولیت کا درجہ نہ حاصل ہو سکا، لیکن دو عالمی جنگوں کے بعد بیسویں صدی میں یہ فلسفہ بڑی حد تک علمی حلقوں میں جڑ پکڑ چکا تھا۔"(۳۲)

عالمی جنگوں نے وجودی افکار کو عام کرنے میں مدد کی۔ جنگی یا بحرانی ادوار انسان کو اپنی شناخت میں مدد دیتے ہیں اور عمل کی طرف مائل کرتے ہیں۔ سلطان علی شیدا لکھتے ہیں:

" انسانی وجود اور اس کی انفرادیت و داخلیت میں وجودیت کی یہ گہری دل چسپی پہلی جنگ عظیم کے بعد جرمنی میں یاسپرس کے افکار میں نمایاں ہے۔ گویا سپرس بنیادی طور پر نفسیاتی امراض کا ماہر تھا مگر جنگ کے ذہنی اثرات نے اسے یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ انسان کی بیشتر پریشانیاں اور نا امیدیاں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب وہ بیرونی اور خارجی حالات میں الجھ کر اپنے وجود سے نا آشنا و بیگانہ ہو جاتا ہے۔ اس نے یہ بتانے کی کوشش کی کہ انحطاط و غیر اطمینانی کے دور میں انسانی وجود کا جوہر ان حالات میں نکھرتا ہے جنہیں وہ حصاری حالات کہتا ہے۔ یہ حالات انسان کو خود فکری، خود آگہی، اور اپنے تئیں فیصلہ کرنے کی قوت فراہم کرتے ہیں۔"[۳۳]

ان کے نزدیک وجودیت کا آغاز انیسویں صدی میں ہی ہوا۔ اس کے آغاز اور مشہور وجودی فلاسفہ کے بارے میں سلطان علی شیدا رقمطراز ہیں:

"یہ تحریک انیسیویں صدی میں ڈینمارک سے شروع ہوئی مگر اس کے خط و خال کو ابھارنے اور اس کو مقبول و مشہور بنانے میں جرمنی کے کارل یاسپرس (۱۸۸۳) و مارٹن ہائیڈیگر (۱۸۸۹) اور فرانس کے گیبریل مارسل (۱۸۸۹) اور ژاں پال سارتر (۱۹۰۵) کے نام قابل ذکر ہیں۔۔۔ ان کے علاوہ اس تحریک سے وابستہ کچھ اور نام ہیں ۔ روس کے بروڈیائیو (۱۸۷۴ تا ۱۹۴۸) اسپین کے اونامنو (۱۸۶۴ تا ۱۹۳۲) فرانس کے کامو (۱۹۱۳ تا ۱۹۶۰) اور مرلوپونتی (۱۹۰۸ تا ۱۹۶۱) اور اسرائیل کے مارٹن بوبر (۱۸۷۸)۔"[۳۴]

وجودیت کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ جنگی دور کی پیداوار ہے۔ اس حوالے سے اقبال آفاقی لکھتے ہیں: "یہ ایک حقیقت ہے کہ فلسفۂ وجودیت کو دو عالمگیر جنگوں کے درمیانی وقفے میں فروغ

ملا۔"(۳۵) قاضی جاوید لکھتے ہیں :"کرکیگارڈ جنگ عظیم کی دریافت ہے اور سارتر اور کامیو اس کا منطقی نتیجہ۔"(۳۶) جمیل اختر محبی وجودیت کے باضابطہ آغاز سے متعلق لکھتے ہیں:

"فلسفہ وجودیت کا باضابطہ آغاز انقلاب فرانس کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن یہ برگ وبار دو عظیم جنگوں کے بعد ہی لاتا ہے ۔ سائنس کی ترقی اور اخلاقی انحطاط وجودیت کے پودے کو آبیاری کرتے ہیں ۔ چنانچہ وجودی فلسفے کو سمجھنے کے لیے انقلاب فرانس، دونوں جنگ عظیم ، سائنسی اور تکنیکی ثقافت اور قدیم فلسفوں کا جائزہ ناگزیر شرف ٹھہرتا ہے۔"(۳۷)

سی اے قادر کا بھی یہی خیال ہے کہ عالمی جنگیں وجودیت کے آغاز کا باعث بنیں:

"وجودیت کا فلسفہ تنہائی اور بیگانگی یا غیریت کا فلسفہ ہے ۔ یہ اس دور کی پیداوار ہے جب انسان اپنی تمام اقدار کھو بیٹھتا ہے۔۔۔یہ دور یورپ میں عالمی جنگوں سے پیدا ہوا۔ انسان وحشیوں اور درندوں کی طرح لڑا۔ ہر قدر کو ٹھکرا دیا گیا۔ نہ اخلاق کا پاس رہا، نہ مذہب کا۔۔۔جنگوں نے اخلاق اور مذہب دونوں کو تباہ کر دیا۔ نوجوانوں کو احساس ہوا کہ ماضی کا اخلاق ان کے مسائل حل نہیں کر سکتا۔ اور مذہب کی طفل تسلیاں ان کی بے چینی کو دور نہیں کر سکتیں۔ اگر پرانی اقدار ختم ہو چکیں، مذہب ناکارہ ہو چکا ہے اور فلسفہ دور از قیاس باتوں کا مجموعہ بن گیا ہے تو انسانی درد کا مداوا کیا ہے؟ اس سوال کا جواب وجودیت نے پیش کیا۔"(۳۸)

بختیار حسن صدیقی کے مطابق وجودیت بحرانی دور کا فلسفہ ہے اور سارتر اس کا روح رواں ہے:

"تاریخی حیثیت سے وجودیت ایک بحرانی دور کا فلسفہ ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد اس نے جرمنی کی سرزمین پر قدم رکھا اور کارل جیسپر اور مارٹن ہائیڈیگر کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ ان دونوں نے ڈنمارک کے فلسفی سورن کرکیگارڈ کو اپنا پیشوا بنایا۔ جس نے غیر رسمی مفہوم میں '۱۸۱۳ء سے مرنا شروع کیا اور ۱۸۵۵ء سے جینا' فرانس میں کرکیگارڈ کا اثر ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ شروع ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ ہائیڈیگر کی کتابوں کے بھی فرانسیسی میں ترجمے ہونا شروع ہو گئے تھے۔ تاہم وجودیت کو ایک مقبول عام تحریک کا

درجہ دوسری جنگ عظیم ہی نے دیا جس کی روح رواں فرانس کا دہریہ مفکر ژاں پال سارتر ہے۔۔۔ چنانچہ آج جب وجودیت کا نام لیا جاتا ہے تو وسیع معنوں میں ہماری اس سے مراد صرف سارتر ہی ہوتا ہے۔"(۳۹)

وجودیت بڑی جنگوں کا ثمر ہے۔ اس حوالے سے بختیار حسن صدیقی مزید لکھتے ہیں:

"دو بڑی جنگوں کا ثمر ہونے کی حیثیت سے وجودیت پر جو عنصر غالب ہے وہ ہے انسانی وجود کی انفرادیت کا عنصر۔ یہ انفرادیت سارتر کے یہاں لامحدود آزادی کا روپ دھارتی ہے ۔ جس کا راستہ بیکسی(Forlornness)، بیگانگی(Strangeness)، اضطراب(Anguish)، لاشئیت اور منفیت(Negativity) کی وادی سے ہو کر گزرتا ہے۔ انسان سارتر کے نزدیک دنیا میں تنہا اور بیگانہ ہے۔ وہ پہلے سے کوئی بنی بنائی چیز نہیں۔ لاشئے(Nothing) ہے لیکن شے بننے کے لیے مضطرب۔ وہ مطلقاً آزاد ہے۔ اس لیے کہ وہ واحد مخلوق ہے جو "نہیں" کہنے کی قدرت رکھتی ہے۔ آزادی کو جنم دینے والی اس "نہیں" کہنے کی طاقت کو نہ صرف سارتر نے ۱۹۴۰-۴۱ء میں جنگی قیدی کی حیثیت سے بلکہ سارے فرانس نے وحشی جرمنوں کے فوجی قبضے کے ایام میں واضح طور پر محسوس کیا۔"(۴۰)

یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ وجودیت کی بطور فکری تحریک کے شہرت جنگی دور کے بعد ہی ہوئی ۔ مگر اس بات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ وجودی افکار قنوطیت پر مبنی ہیں یا رجائیت پر۔ اس حوالے سے فرید الدین کے نزدیک سارتر کا جواب اہمیت کا حامل ہے:

"جنگوں کی تباہیوں سے سب سے زیادہ یورپ متاثر ہوا اور اس لیے وجودیت کو سب سے زیادہ سرگرمی اور جوش سے وہیں قبول کیا گیا۔ امریکہ جو جنگ سے کم متاثر ہوا۔ اس نئے ابھرتے ہوئے فلسفہ سے نا آشنا رہا۔ فرانس شکست کھا چکا تھا اور اس ذلت کا احساس ان کے فلسفیوں کے اذہان میں یہ سوال پیدا کر رہا تھا کہ کیا مادی اور خارجی سطح پر اپنے وجود کو کھونے کے بعد کوئی ایسا طریقہ ہے کہ داخلی اور انفرادی وجود کو اس ضرب سے بچایا جا سکے ؟

ہاں! ممکن ہے۔ اس کا جواب شاید سارتر ہمیں ان الفاظ میں دیتا ہے: "اس میں کوئی شک نہیں کہ اس جنگ نے ہمیں تباہی اور ذلت کے عمیق غار کی طرف دھکیل دیا، لیکن پھر بھی ہمیں اس سے ایک بڑا فائدہ پہنچا، ہم اب موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر اپنی آئندہ زندگی کے متعلق کوئی آزادانہ فیصلہ کر سکتے ہیں، اس جنگ نے ہماری کھوئی ہوئی آزادی انتخاب اور ارادہ کی قوتوں کو بیدار کر دیا ہے جن کی مدد سے ہم اپنے انفرادی وجود کی از سر نو تحلیل کر کے اپنے لیے کوئی راہ عمل متعین کر سکتے ہیں"۔ [۴۱]

وجودیت کا عالمی جنگوں سے جو ربط ہے اس کے پیش نظر بعض ناقدین نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ وجودیت سراسر جنگی حالات کی پیداوار ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جنگی حالات میں ہی جنگ کے خلاف قلم اٹھایا جائے۔ ایک مفکر اپنے دور سے آگے دیکھتا ہے۔ کوئی ادیب دوسری اقوام پر ظلم کے خلاف بھی قلم اٹھا سکتا ہے۔ اس بارے میں قاضی جاوید لکھتے ہیں:

"اس کی ابتدا سورین کرکیگارڈ سے ہوئی اور نطشے نے اسے مزید تقویت دی۔ اول الذکر ڈنمارک کا باشندہ تھا اور مؤخر الذکر جرمنی کا۔ ان دونوں کے عہد کو بلا شبہ اطمینان، اعتماد اور سکون کا عہد قرار دیا جا سکتا ہے۔ جو عظیم جنگوں، شدید سماجی تغیرات اور سیاسی انقلابات سے محفوظ تھا۔" [۴۲]

قاضی قیصر الاسلام کے مطابق:

"وجودی فکر کو دوسری جنگ عظیم کے یورپ کے فرانس تک محدود کر دینا درست نہیں۔ اس فکری تحریک میں فرانس کے علاوہ بعض دیگر ممالک کے فلاسفہ نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے جن میں فرانس کے علاوہ ڈنمارک، جرمنی، اسپین اور روس کے فلاسفہ بھی شامل ہیں۔" [۴۳]

محمد اسرار خان کے نزدیک وجودیت نے مایوسی، کرب اور تنہائی کے مارے ہوئے انسان کو اس کے مسائل کا حل دیا۔

"جدید انسان جب تنہائی، مایوسی، بے دلی، افراتفری، عالمی جنگوں کی خون ریزی، ظلم و بربریت، تصادم، تشدد کے واقعات، معاشی بحران، سماجی، سیاسی، اخلاقی و جمالیاتی

اقدار کی شکست وریخت، عدم تحفظ کے احساس اور ذہنی انتشار کی کیفیت میں مبتلا ہو گیا تو اسے ایسی قوت کی ضرورت محسوس ہونے لگی جس کے ذریعے وہ اپنے گم شدہ وجود کو پا سکے اور ان تمام مسائل کا حل نکالے جن کے حل کرنے میں مذہب، فلسفہ اور سائنس ناکام ہو چکے ہیں اور آخر کار ان تمام مسائل کا حل وجودیت نے پیش کیا۔"(۴۴)

۴۔ اہم وجودی موضوعات:

ذیل میں وجودی فلاسفہ اور محققین کی دلچسپی کے چند اہم موضوعات کا جائزہ لیا جائے گا۔

i۔ کیا وجودیت فلسفہ نہیں؟

فلسفہ دانش یا دانش مندی سے محبت ہے۔ زندگی اور کائنات کی تفہیم کے لیے فلسفے کا علم ضروری ہے۔ یہ رہنمائے زیست ہے جو انسان پر زندگی کی لغویت آشکار کر کے اس کو کاملیت عطا کرتا ہے، قوموں کی ترقی میں اہم کردار ادا کرتا ہے اور باعث انقلاب ہے۔ فلسفہ انسان کو صرف مضطرب نہیں کرتا بلکہ مسرت بھی بخشتا ہے۔ فرد داخلی اور خارجی سطحوں پر فلسفہ کی مدد سے بہتری لا سکتا ہے۔ فلسفہ حقیقت اور صداقت کا متلاشی ہے۔ تجسس / جستجو فلسفہ کی بنیاد ہے۔ انسان اپنی اور کائنات کی تخلیق پر غور وخوض کرنے کے بعد فلسفہ کے ذریعے ہی حقائق تک پہنچ پاتا ہے۔ یوں وجودیت کی تعریف و تفہیم اور آغاز وارتقاء سے متعلق جاننے کے بعد یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ وجودیت اور فلسفہ کا آپس میں گہرا تعلق ہے مگر ناقدین اس بات میں اختلاف رکھتے ہیں کہ آیا وجودیت فلسفہ ہے بھی یا نہیں۔

کسی کے نزدیک وجودیت کا نظریہ باقاعدہ فلسفہ کہلانے کے لائق نہیں تو کوئی اسے معروض کے بجائے موضوع کا فلسفہ قرار دیتا ہے۔ کوئی اسے فلسفے کا باقاعدہ دبستان قرار دینے سے احتراز کرتا نظر آتا ہے تو کوئی عصر حاضر کی بہت بڑی فکری تحریک، طرز فکر، عمل کی تحریک یا عمل کا نظریہ، خود آگاہی کا فلسفہ اور اہم فکری مرقع گردانتا ہے۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ وجودی ادب کسی فلسفے کے نتیجے میں معرض وجود میں نہیں آیا بلکہ اس کی بدولت نیا فلسفہ تشکیل پایا ہے۔

الغرض وجودیت کو بطور فلسفیانہ تحریک کے بہت مُزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ مثلاً وجودیت کا اسلوب فلسفیانہ نہیں، یہ جذباتیت پر مبنی ہے، وجودی فلاسفہ کسی مربوط نظام یا باضابطہ فلسفہ کے مخالف تھے اس لیے یہ کوئی فلسفیانہ تحریک نہیں، یہ قنوطیت پر مبنی ہے، یہ کوئی نظام فکر نہیں، وجودیت روایتی فلسفوں کے خلاف رد عمل ہے، بغاوت ہے، عقلیت اور سائنس کے خلاف بغاوت ہے، یہ محض زندگی کو دیکھنے کا ایک اندازِ فکر ہے، دیگر فلسفوں سے مختلف ہے، طرز اظہار یا طرز حیات ہے، ایک نیا مذہب ہے، فلسفہ نہیں بیماری ہے۔ علاوہ ازیں وجودیت کے علمبرداروں کو بھی گمراہ، باغی اور قنوطی جیسے القابات سے نوازا گیا۔

ضمیر علی بدایونی لکھتے ہیں:

"وجودیت کی تحریک صرف فلسفے تک محدود نہیں، عمرانیات، نفسیات، علم الانسان، مذہب اور اخلاقیات کے تصورات پر اس تحریک نے گہرا اثر ڈالا ہے۔ لیکن ادب، آرٹ اور تھیٹر نے اس کے سب سے گہرے اثرات قبول کئے ہیں۔"(۴۵)

اور قاضی قیصر الاسلام کے مطابق:

"وجودی ادیبوں اور مفکرین کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ایک بار پھر فلسفے کو اس کی سحر سامانیوں کے باوجود آسمانوں سے زمین پر لا کر ذات اور زندگی کی ہمراہی میں اسے اس کی لذتوں اور ہزیمتوں دونوں سے روشناس کرانے کی کامیاب کوششیں کی ہیں۔"(۴۶)

ii۔ عقل اور سائنس

وجودیت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ عقل اور سائنس کے خلاف ایک رد عمل ہے۔ خرد دشمنی کی روایت کیر کیگارڈ سے وجودیت میں داخل ہوئی اور سارتر نے بھی اسی کا پرچار کیا۔ عقل کا لغوی معنی رسی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ آزادانہ سوچ کا حامل ہونے کے باعث سارتر پر خرد کا وجود ناگوار گزرتا ہے۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ سارتر نے عقل و خرد کے خلاف جو دلائل دیے وہ خالصتاً منطقی ہیں۔ حمیرا اشفاق لکھتی ہیں:

"وجودیت تعقل پسندی کا رد عمل ہے ۔ سائنس کی یلغار میں انسان کی از سرِ نو بازیافت وجودیت نے ہی کی ۔مادیت پرستی کو رد کرتے ہوئے انسان کے وجود کو اہمیت دی۔"(۴۷)

فہیم اعظمی رقمطراز ہیں:

"وجودیت منطقیت کا رد عمل ہے۔وجودی منطق یا عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے۔بس وہ یہ چاہتے ہیں کہ ان کے حدود کو مانا جائے۔دکھ اور بحران، تشکیک اور بدیہہ، ذاتی تشویش اور مایوسی ایسی چیز نہیں ہیں جنہیں منطق کے ذریعہ سمجھا جاسکتا ہے جس طرح دستوسکی نے کہا تھا کہ دکھ آدمی کے شعور کو ختم کر دیتا ہے۔سارتر نے بھی لکھا کہ زندگی یاسیت کے دوسری طرف شروع ہوتی ہے۔"(۴۸)

انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب اور سائنسی ترقی سے انسان کی داخلی زندگی متاثر ہوئی۔جہاں سائنسی ترقی نے انسان کو مشین بنادیا وہیں بیسویں صدی کی دو عظیم جنگوں نے انسان کو داخلی کرب کا شکار کر دیا۔محمد اسرار خان اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:

"دو عالمگیر جنگوں کی ہولناکی نے دراصل یورپ کو کچھ اس طرح جھنجھوڑا کہ وہ مادیت جسے وہ اپنا اوڑھنا بچھونا بنائے بیٹھے تھے اسے کچھ دے سکی ہو یا نہ دے سکی ہو، لیکن اس کا سکون و عافیت یقیناً چھین کر لے گئی۔نفسیاتی الجھنوں، معاشرتی جھمیلوں اور ذہنی نا آسودگیوں سے سہما ہوا یہ معاشرہ کبھی بدھ مت کے فلسفے میں پناہ ڈھونڈتا ہے، کبھی نفسیاتی علاج کے پیچھے بھاگتا ہے کہ اپنے بطونِ قلب میں ایک لحظہ ہی کے لیے سہی کچھ سکون تو پائے۔"(۴۹)

قاضی قیصر الاسلام کے مطابق مشین کی ایجاد انسانی اضطراب کا باعث ہے:

"وجودیت عصر حاضر کی سب سے زیادہ فکر انگیز تحریکوں میں سے ایک ہے۔جس سے ہمارے زمانے میں پائی جانے والی مخصوص بے چینی و اضطراب، تشویش و کشیدگی، سامراجی طاقتوں کے درمیان ایٹمی ہتھیاروں کی دوڑ اور جنگوں کی ہولناک تباہ کاریوں سے پیدا ہونے والا ایک مہیب سناٹا، مختلف معاشرتی سطحوں پر متنوع انقلابی صورتوں، فرقہ وارانہ بغض و عناد، اقوام عالم کے درمیان منافرت کے رویوں اور فرد دشمن عقیدوں نیز روحانی اقدار کی زوال پذیری کا ایک واضح اظہار ہوتا ہے۔اس کے علاوہ ترقی یافتہ اور پس ماندہ ممالک کے درمیان آقائیت و محکومیت کے نتیجے میں پیدا ہونے

والا معاشی اور معاشرتی تفاوت، وہ مکروہ انسانی صورت حال ہے جس نے انسانی ضمیر کو جھنجوڑ کر اسے ایک نئی فکر کی جانب راغب کیا ہے۔ انسانی ضمیر کی اس چبھن کا دوسرا نام "وجودیت" ہے۔ یہ ایک بلند آہنگ احتجاج ہے۔ یہ ایک ضدی انسانی رویہ ہے جو آج کی مشینی زندگی نے ہم انسانوں پر لا کر مسلط کیا ہے۔"(۵۰)

روش ندیم اور صلاح الدین درویش اس کے برعکس رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں کہ انیسویں صدی سائنس پرستی کی صدی نہیں بلکہ سائنسی ترقی کے باعث انسانی عظمت کی صدی ہے۔

"یورپ میں 19 ویں صدی سائنس پرستی کی صدی نہیں ہے بلکہ سائنس اور ٹیکنالوجی میں روز افزوں ترقی کے باعث انسانی عظمت کی صدی ہے۔ اس پورے سفر کے دوران جو نام نہاد حیاتی، قدرتی، روحانی اور جذباتی مسائل پیدا ہوئے وہ انحطاط پسند ذہنوں کی پیداوار تھے۔ جسے ذہنی وجذباتی خلا کہا گیا وہ یورپ کے تہذیبی و اخلاقی محاذوں پر عظیم جنگوں کے نتائج یعنی دہشت، خوف، انتشار، ہیجان، افراتفری، بے زاری، مایوسی اور عدم تحفظ کے باعث پیدا ہوا تھا۔ حیران کن بات یہ ہے کہ اس کے رد عمل میں زندگی سے بھرپور، امید اور حوصلہ افزا فلسفہ تو جنم نہ لے سکا البتہ یہ ضرور ہوا کہ جنگوں کے باعث پیدا ہونے والی بے زاری، مایوسی، دہشت اور اسی طرح سائنس اور ٹیکنالوجی کے باعث پیدا ہونے والے روحانی خلا نے انسانی وجود میں ایسے نئے ذائقوں کو متعارف کروایا جو اپنی تسکین کے لیے تاریخ انسانی میں ایسے ہی وقوعات کے متلاشی تھے چنانچہ نفسی، ذہنی اور روحانی مسائل کا حل بھی شکست، مایوسی، بے زاری، بے کیفی، زوال اور احساس گناہ میں ڈھونڈا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ عقل دشمنی اور دنیا سے گریز اس نوع کے تمام فلسفیوں کا امتیازی وصف ہے۔ ان تمام فلسفوں کی روح یہ ہے کہ انسان انتہائی ناقابل اعتبار شے ہے اس سے اعلیٰ اوصاف کی توقع بیکار ہے وہ ایک بھٹکا ہوا مسافر ہے لیکن کسی منزل کا بھی خواہاں نہیں۔ وجودیت بھی ایسی ہی انحطاط پسند فکر کا نمائندہ فلسفہ ہے۔"(۵۱)

بعض ناقدین کے مطابق وجودی مفکرین ترقی حاضر کا صرف ایک تاریک پہلو دکھاتے ہیں جو قنوطیت پھیلانے کی کوشش ہے۔ ان تحریروں سے عوامی ضمیر جاگنے کے بجائے پستی کی طرف جانے کے امکانات

زیادہ ہیں۔ لیکن تصویر کا دوسرا رخ دیکھا جائے تو عصر حاضر کی سائنسی ترقی سے جو خواب دکھائے جا رہے ہیں وہ بظاہر تو رجائی ہیں مگر اس کے دور رس نتائج انسانیت کے لیے مہلک ثابت ہو سکتے ہیں۔ وجودی مفکرین نے انہی مسائل کی نشاندہی کی ہے۔ وہ اس درجہ بھی قنوطی نہیں ہیں جتنا کہ انہیں ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ عین ممکن ہے کہ سائنسی ترقی کا عروج ہی دنیا کی تباہی یا زوال کا باعث بنے۔

iii۔ وجودی فلاسفہ کے اختلافات

بعض وجوہات کی بنا پر وجودی مفکرین خود کو وجودی کہلوانا ناپسند کرتے تھے۔ ساجد جاوید اور عابد سیال لکھتے ہیں:

> "البرٹ کامیو (Albert Camus) عظیم فرانسیسی ناول نگار ہے جسے ادب کے نوبل پرائز سے نوازا گیا۔۔۔ کامیو کو وجودی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والا ادیب بھی کہا گیا لیکن خود اسے یہ تسلیم نہیں تھا۔ بہر حال اس بحث سے قطع نظر کہ وہ وجودی تھا یا نہیں ، اس کا تعلق "School of Absurd" یعنی لایعنیت کے دبستان سے ضرور تھا۔"[۵۲]

جرنیل مارسل جنگ اول کی تباہ کاریوں سے براہ راست بہت زیادہ متاثر ہوا۔ دوران جنگ وہ گم شدہ سپاہیوں کی تلاش پر بھی مامور رہا۔ وہ بھی خود کو وجودی کہلوانا ناپسند کرتا تھا۔ اسی طرح ہائیڈیگر بھی خود کو وجودی کہلوانا پسند نہیں کرتا تھا۔ لئیق بابری نے سارتر کی آخری رسومات میں شرکت کی۔ وہ لکھتے ہیں: "آخر میں تو (سارتر نے) یہاں تک کہہ دیا کہ وہ وجودی نہیں، وجودیت کا لفظ اس نے نہیں چنا۔ یہ لیبل لوگوں نے اس پر چسپاں کیا ہے۔"[۵۳]

مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انہیں انکار کے باوجود وجودی مفکرین میں کیوں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کے جواب میں قاضی جاوید لکھتے ہیں "بات یہ بھی ہے کہ کسی فکری تحریک سے وابستگی سے شعوری انکار اس سے فی الواقعہ اختلاف کی ضمانت نہیں ہو سکتا۔"[۵۴]

وجووی فلاسفہ میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اسلم انصاری کے مطابق مشہور وجودی فلاسفہ میں سے ہر ایک کا نقطہ نظر مختلف ہے:

"سورین کیرکیگارڈ، کارل جسپر، گیبرئیل مارسل، مارٹن ہائیڈیگر اور ژاں پال سارتر۔ ان میں سے ہر ایک کا وجودیت میں اپنا ایک نقطہ نظر اور وجود کی اپنی ایک تشریح ہے۔ تاہم عصر حاضر میں جس وجودی مفکر کے افکار وجودیت کے مترادف ہو گئے ہیں وہ ژاں پال سارتر ہی ہے۔" (۵۵)

ان فلاسفہ کے ہاں مختلف نوعیت کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ جس کی مثال دیتے ہوئے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

"۔۔۔مثلاً سارتر اور مارسل باہم بنیادی اختلافات کرتے نظر آتے ہیں اور یہ فرق خصوصیت کے ساتھ یہ ہے کہ مارسل اگر خدا میں یقین رکھتا ہے تو سارتر خدا سے منکر ہے۔ کیرکیگارڈ کہ جسے وجودیت کا بانی سمجھا جاتا ہے وجودیت کو کسی نظام کا مرتبہ دینے سے منکر ہے۔۔۔ یعنی کیرکیگارڈ کے نزدیک وجودیت درحقیقت 'وجود اور انتخاب' کا مسئلہ ہے جو محض اک انفرادی صورت حال ہے اور اسے کلی یا مطلق تصورات اور تعمیمات کے ذریعہ حل کیا جانا ممکن نہیں۔ گویا وجودیت کے بارے میں منطقی طور پر غور و فکر ممکن نہیں۔" (۵۶)

کیرکیگارڈ اور ہائیڈیگر کے مابین بھی اختلاف پایا جاتا تھا۔ اسی طرح وجودی فلاسفہ کے اختلافات پر نظر ڈالیں تو سارتر اور کامیو کے اختلافات نمایاں ہیں۔ ڈاکٹر شذرہ منور آلبیر کامیو کے ناول اجنبی کے حوالے سے ایک مضمون میں سارتر اور آلبیر کامیو کے اختلافات بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"دوسری جنگ عظیم میں کامیو کی شہرت بلندیوں کو چھو رہی تھی۔۔۔ اس کے افکار اور ژاں پال سارتر کے فلسفۂ ہستی (Existentialism) کے مابین گہری مماثلت تھی۔ سارتر کی سرپرستی نے کامیو کی شہرت کو تقویت بخشی۔ مگر دونوں کا ساتھ زیادہ دیر تک نہ نبھ سکا اور بات طول پکڑ کر تو تکار تک جا پہنچی اور پھر سارتر نے بڑی برہمی کے عالم میں یہ اعلان کر دیا کہ کامیو کا اس کے فلسفہ وجودیت سے کوئی تعلق نہیں۔ سارتر نے اسے فلسفی تسلیم کرنے سے بھی انکار کر دیا اور محض اسے ایک 'معلم اخلاق' قرار دیا جس کا کام ذہن انسانی کی تفتیش اور اس تفتیش سے چند اخلاقی نتائج برآمد کرنا تھا۔ جس زمانے میں ان دو عظیم دانشوروں کے مابین نفرت کی دیوار حائل تھی ان

دنوں سارتر استعمار (Imperialism) کی مخالفت اور حریت پسندانہ تحریکوں کی حمایت میں پیش پیش تھا۔ ادھر موقع کی نزاکت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے استعمار کے حامیوں نے کامیو کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے کی ٹھان لی۔ انہوں نے اسے عظیم انسان دوست فلسفی کے خطاب سے نوازا۔ کامیو نے اس کی قیمت یوں ادا کی کہ اپنی فکری اور تخلیقی قوتوں کا پوراوزن استعمار کے پلڑے میں ڈال دیا اور انسانی جذبات سے ہمدردی کی آڑ میں الجزائر کی تحریک آزادی کی مخالفت شروع کر دی۔ کامیو کا یہ طرز عمل حریت پسندوں کی نظروں میں بری طرح کھٹکا مگر اس نے اپنے نظریات پر نظر ثانی کی ضرورت کبھی محسوس نہیں کی۔ کامیو کی 'امن پسندی' سے متاثر ہو کر اسے نوبل انعام سے بھی نوازا گیا۔"[۵۷]

یوں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وجودی فلاسفہ میں سے ہر ایک کا اپنا نقطہ نظر ہے اور ان میں اختلافات پائے جاتے ہیں مگر بہت سی باتوں میں اتفاق بھی نظر آتا ہے۔ اکبر لغاری نے اپنے مضمون میں وجودیت کے چند اہم متفقہ نکات بیان کیے ہیں۔

"۱۔ سائنس، انسان کے حیاتی اور اخلاقی مسائل حل کرنے میں ناکام رہی ہے۔ سائنس کی اہمیت اس کی افادیت میں ہے۔ لہٰذا صداقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔

۲۔ عقل اور منطق کی مدد سے بھی حقیقت تک رسائی ممکن نہیں ہے۔ عقل ناقص، ناقابل اعتبار اور گمراہ کن ہے اور انسان کی کوئی رہنمائی نہیں کرتی۔

۳۔ سارے اجتماعی نظریے غلط ہیں کیوں کہ وہ انفرادیت کی نفی کرتے ہیں۔ وجودی قوم پرستی، اشتراکیت اور فاشزم وغیرہ کے شدید مخالف ہیں۔

۴۔ تمام وجودی روایات مذہب کے خلاف ہیں۔

۵۔ سچائی اور نیکی معروضی حقائق نہیں بلکہ داخلی کیفیات ہیں۔

۶۔ تقریباً تمام وجودی دانش ور، مایوس اور قنوطیت پسند ہیں۔

۷۔ سارے وجودی انفرادیت پسند ہونے کی وجہ سے انسانی آزادی کے بڑے علم بردار ہیں۔

۸۔ وجودیوں کی اکثریت ادیب ہے اور انہوں نے اپنے خیالات کا اظہار فلسفیانہ انداز کے بجائے ادب کے ذریعے کیا ہے۔ کافکا، سارتر، کامیو، دوستووسکی وغیرہ بڑے وجودی ادیب ہیں جنہوں نے افسانوں اور ناولوں کو اظہار کا ذریعہ بنایا۔"(۵۸)

وجودیت پر بہت سے اعتراضات بھی کیے گئے۔ احسان اشرف کے نزدیک وجودیت پر کیے گئے اعتراضات کا جواب وجودی فلاسفہ کی تحریروں میں مل جاتا ہے:

"وجودیت کے مشہور مصنف جان ماکورس John Macquaris کا ماننا ہے کہ فلسفہ وجودیت پر جو تنقیدیں کی گئی ہیں وہ من و عن درست نہیں۔ وجودیت پر حسب ذیل اعتراضات کیے گئے ہیں:

۱۔ یہ فلسفہ صرف فرد کی انفرادیت (Individualism) اور موضوعیت (Subjectivism) کو ہی اجاگر کرتا ہے۔

۲۔ فلسفہ وجودیت قنوطیت کا فلسفہ ہے۔ یہ انسانی زندگی کے تاریک پہلو کو ہی پیش کرتا ہے۔

۳۔ اس فلسفہ کا مرکز مطالعہ صرف انسان ہے۔ اور غیر انسانی حقیقتوں کے احترام اور قدرت کے مطالعہ سے گریز کرتا ہے۔

۴۔ یہ فلسفہ عقل کی اہمیت کو نہیں سمجھتا۔ یہ غیر عقلیت (Irrationalism) کی جانب مائل رہتا ہے۔

۵۔ یہ فلسفہ فرد کی آزادی اور ذمہ داری کا احساس دلاتا ہے، لیکن اس کے پاس اخلاقیات کا کوئی آفاقی پہلو نہیں ملتا، جس سے ایک صالح زندگی گزارنے کا راستہ مشکل نظر آتا ہے۔

لیکن ان تمام اعتراضات کا جواب وجودی مفکروں کے یہاں مل جاتا ہے۔ جدید دنیا میں اپنی تمام خامیوں کے باوجود اس فلسفہ کی اہمیت اپنی جگہ بر قرار ہے۔"[۵۹]

iv۔ مذہبی اور دہری وجودیت

وجودی فکر کسی خاص مکتبہ فکر کی نمائندگی نہیں کرتی۔ اس تحریک کو کسی خاص ملک یا مذہب کا پابند کرنا نامناسب ہے۔ سورین کرکیگارڈ ڈنمارک کا پروٹسٹنٹ تھا، گیبریل مارسل فرانس کا کیتھولک، مارٹن بوبر، ویانا کا یہودی، مارٹن ہائیڈیگر جرمنی کا مظہریت پسند، فریڈرک نطشے جرمنی کا دہریہ اور ژاں پال سارتر فرانس کا لبرل تھا۔ تاہم مذہب و الحاد کی ابحاث کو سمجھنے کی خاطر وجودی فلاسفہ کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس حوالے سے سلطان علی شید الکھتے ہیں:

"عام طور سے وجودیت کے نمائندوں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ خدا کے وجود کے قائل اور اس سے منکر۔ اول الذکر گروہ میں کرکگارد، یاسپرس، مارسل، بوڈیائیو، اونامنو اور بوبر شامل ہیں۔ آخر الذکر میں ہائیڈیگر، سارتر اور کامو قابل ذکر ہیں۔ اس تقسیم سے قارئین کے ذہن میں یہ بات صاف ہو جائے گی کہ وجودیت کے لیے خدا پرستی ایک اتنی ہی اتفاقیہ بات ہے جتنی دہریت۔"[۶۰]

سارتر خود کو دہریت والے گروہ میں گنتا ہے۔ اپنی کتاب میں یہ گروہ بندی کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"There are two kinds of existentialists: on one hand , the Christians, among whom I would include Karl Jaspers and Gabriel Marcel, both professed Catholics; and , on the other, the atheistic existentialists, among whom we should place Heidegger, as well as the French existentialists and myself."[۶۱]

اگر کیرکیگارڈ کو مذہبی حوالے سے دیکھا جائے تو وہ انسانی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کرتا ہے۔

۱۔ جمالیاتی دور: انسانی زندگی کا پہلا دور جمالیاتی ہے۔ لاپرواہی، عیش کوشی کا دور جس میں شہوانی جذبات کی خود غرضانہ تسکین کے لیے عورت کی کشش محسوس ہوتی ہے لیکن اگر فرد صالح ذہن کا مالک ہے تو جلد ہی اس عمل سے اکتا جاتا ہے۔ (عیش و عشرت سے بھرپور دور ہے)

۲۔ اخلاقی دور: پہلے دور کی عیش پسندی کے کلی یا جزوی علیحدگی کے بعد فرد کی زندگی میں کسی حد تک توازن پیدا ہوتا ہے۔ کسی ایک عورت سے شادی کے بعد اپنے آپ کو سماجی، روایتی اور قانونی طور پر پابند کر لیتا ہے۔ مگر خدا سے تعلق استوار نہ ہونے کے باعث اس کی شخصیت نامکمل رہ جاتی ہے۔ (جدوجہد اور حاصلات سے بھرپور دور ہے)

۳۔ مذہبی دور: شخصیت کی تکمیل، کہ خدا سے تعلق ضروری ہے۔ احساس گناہ کو کیرکیگارڈ خدا سے قرب کی سیڑھی قرار دیتا ہے۔۔ (مصائب سے بھرپور دور ہے)

قاضی جاوید لکھتے ہیں:

> "وجودی اول، کرکیگارڈ الٰہیاتی تھا۔ نطشے ملحد ہے۔ اول الذکر کا مسئلہ یہ تھا کہ میں مذہبی زندگی کیونکر بسر کر سکتا ہوں؟ مؤخر الذکر یہ سوال اٹھاتا ہے کہ ایک ملحد کی حیثیت سے مجھے کیسے زندہ رہنا چاہیے؟"(۶۲)

کرکیگارڈ نے مروجہ عیسائیت پر تنقید کی، جو یقیناً کھلی بغاوت تھی۔ اہل کلیسا نے اسے آڑے ہاتھوں لیا۔ اس نے بھی مکمل مزاحمت کی اور پادریوں کو مردم خور کہنے لگا کہ پادریوں نے مذہب کو وجہ معاش بنایا ہوا ہے۔ جب اس کے خلاف مزاحمت بڑھی، کارٹون بننے لگے، مضامین شائع ہونے لگے تو اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی مگر قلم کے ذریعے جواب دیتا رہا۔ علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں:

> "کیرک گرد نے مروجہ عیسائیت پر نقد لکھا تو پادری اس کے مخالف ہو گئے اور اس سے مناظرے اور مجادلے کا بازار گرم کر دیا۔ بشپ منسٹر نے اس کی چشم نمائی کی کہ تم مذہبی شعائر کا ادب نہیں کرتے۔ پادریوں نے رسائل اور اخبارات میں کیرک گرد کے خلاف محاذ قائم کر لیا اور اس کے خلاف معاندانہ مضامین چھاپنے لگے۔ کیرک گرد نے تن تنہا سب کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ چومکھی لڑائی لڑتا رہا۔"(۶۳)

خدا پر یقین رکھنے والے انسان کو سفر زیست میں مسلسل ناکامیوں کے بعد انتہائی مایوسی کے عالم میں جب اپنی گمشدگی کا ادراک ہوتا ہے تو یہی وہ لمحہ ہوتا ہے جو اسے خدا کے قریب کرنے کا موجب بنتا ہے۔ یوں وہ از سر نو سفر کے لیے کمر کس لیتا ہے۔ کرکیگارڈ نوجوانوں کو مایوسی کے گھنے جنگل سے نکلنے کا یہی رستہ دکھاتے ہوئے لکھتا ہے۔ "راسخ العقیدہ عیسائیت کو ایک بار پھر زندہ و جاوید بنانا ہوگا۔"(۶۴) دوسری طرف دیکھا جائے تو جدید وجودیوں کے نزدیک وجود جوہر پر مقدم ہے۔ یعنی انسان کی تخلیق یا پیدائش اس کے بس میں نہیں مگر اس کے بعد اسے ہر فیصلے یا انتخاب کا حق اور مکمل اختیار حاصل ہے۔ پیدائش سے موت تک تمام فیصلوں کا اختیار اس کے پاس ہے، سب اچھے برے نتائج اس کے اپنے فیصلوں کے نتائج ہیں، وہ آپ اپنا خدا ہے، آپ اپنی تقدیر بناتا ہے۔ یعنی انسان جو بوئے گا وہی کاٹے گا۔ اس کے نزدیک:

" عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی"

دہری یا ملحدانہ وجودیت کے بارے میں بختیار حسن صدیقی لکھتے ہیں:

> "سارتر کی انسان پرستی کی بنیاد اس کی دہریت پر ہے۔ کرکیگارڈ نے عیسائیت کو اپنے فلسفہ وجودیت کی اساس بنایا۔ ہائیڈیگر نے خدا کو "غیر حاضر" پایا اور اپنے فلسفے کو "خدا کے انتظار کا فلسفہ" بتایا۔ داستوفسکی نے کہا "اگر خدا نہیں ہے تو ہر بات دنیا میں ممکن ہو گی۔" کامیو نے جواب دیا: خدا کا تو واقعی کوئی وجود نہیں، لیکن پھر بھی ہر بات دنیا میں ممکن نہیں۔ سارتر نے کہا چونکہ خدا کا واقعی کوئی وجود نہیں ہے اس لیے انسان مطلقاً آزاد ہے۔ اس کا وجود اس کے جوہر پر مقدم ہے۔"(۶۵)

الحاد کا نتیجہ مایوسی ہے، کہ وجود باری تعالیٰ سے انکار کے بعد انسان ایسی سکون بخش ذات کے احساس سے محروم ہو جاتا ہے جو ہر لمحہ اس کے ساتھ ہے۔ یوں مکمل طور پر تنہا شخص اس قدر آزاد ہوتا ہے کہ ہر فیصلہ اسے اپنے معیار یا سوچ کے مطابق کرنا ہوتا ہے یوں ایک ایسے معاشرے میں جہاں خدا کے ماننے والے کثرت سے موجود ہیں، کیے گئے فیصلے مایوسی کا باعث ہی بنتے ہیں۔ مذہب پرستوں، تصوریت پرستوں اور انسیت پرستوں کا وجودی سوچ سے موازنہ کرتے ہوئے قاضی قیصر الاسلام "we are a lone period" کا حوالہ پیش کرتے ہیں:

"اس بے کراں کائنات میں انسان کی حیثیت کے پیش نظر ایک مذہبی عقیدے کا حامل شخص تو یہ کہتا نظر آتا ہے کہ ہم تنہا ہیں مگر خدا ہمارے ساتھ ہے۔ ایک تصوریت پرست یہ کہتا ہے کہ ہم تنہا ہیں مگر اسی قدر، جس قدر کہ ہمارے محدود ذہن اس لا محدود اور مطلق ذہن سے اپنا ناتہ جوڑ سکتے ہیں۔ ایک انسیت پرست کہتا ہے کہ ہم تنہا ہیں علاوہ اس کے کہ یہ عالم فطرت اور ہمارے ساتھی ہمارے ساتھ ہیں۔۔۔ مگر ایک وجودی یہ کہتا ہے کہ 'ہم زمانہ محض ہیں'۔"(۶۶)

بردوف نے ملحد وجودی مفکرین کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے:

"سارتر کے فلسفہ آزادی اور وجودیت پہ بحث کرتے ہوئے اس نے کہا کہ اس نے انسان کو ذلیل کیا اور اپنی جڑوں سے اکھاڑ دیا۔ اس کے فلسفہ میں ہر بڑے اصول سے انکار ہے۔ سارتر کا تصور آزادی، انسانی شخصیت اور زندگی کے لیے بہتر راہیں اور نئے امکانات تلاش اور پیش کرنے سے عاری ہے۔ یہ انتہائی منفی، خالی اور حقیقت کے ساتھ کسی معمولی تعلق سے بھی محروم ہے۔"(۶۷)

سارتر خود کو دہری گروہ کا نمائندہ کہتا ہے مگر علی عباس جلالپوری اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں:

"اس (سارتر) کی ملحدانہ موجودیت کیرک گرد کی مسیحی موجودیت کے قریب تر آگئی ہے۔ اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی ہے کہ موجودیت خواہ وہ کوئی شکل وصورت اختیار کرے بنیادی طور پر مذہبیاتی رنگ مزاج ہے فلسفہ نہیں ہے۔"(۶۸)

فرید الدین کے نزدیک بھی تمام دہری اور مذہبی مفکرین لاشعوری طور پر عیسائیت کی گرفت میں تھے:

"وجودیت، یہودیت، مسیحیت، سریت(Mysticism)غناسطیت(Gnosticism) اور رومانیت کا امتزاج ہے ۔۔۔اس میں مسیحی فلسفے، الٰہیت اور مبادیات کی چھاپ کافی گہری ہے، وجودی فلسفی چاہے وہ مذہبی خیالات کے حامل ہوں (جیسے پاسکل، کرکیگارڈ، مارسل، یاسپر اور بوبر) یا غیر مذہبی (جیسے نیٹشے، ہائیڈیگر،

سارتر وغیرہ) یہ سب کے سب لاشعوری طور پر روایتی عیسائیت کی گرفت میں تھے۔"[۶۹]

تاہم وجودیت کو مذہب اور الحاد سے ہٹ کر دیکھا جائے تو اس کا موضوع صرف اور صرف انسان ہے۔ باقی تمام موضوعات کی حیثیت ثانوی رہ جاتی ہے۔ شہزاد احمد اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"وجودیت اصل میں انسان پسندی Humanism ہے، جس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ یہ ایک ایسا فلسفہ ہے جو عقیدے کے دور میں تشکیل نہیں پا سکتا۔ لہٰذا وہ عیسائیت کے عہد کے بعد کی پیداوار ہے۔"[۷۰]

محمد حسن عسکری وجودی فلسفے کو مغرب کی مذہب پر یلغار قرار دیتے ہوئے اس سارے فلسفے کا خلاصہ کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

"۱۔ اپنی ماہیت کا تعین انسان خود کرتا ہے، خدا نہیں۔

۲۔ اپنی ماہیت کا تعین عمل کے ذریعے ہوتا ہے۔

۳۔ یہ ماہیت مستقل چیز نہیں، بلکہ بدلتی رہتی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ سارے خیالات دین کی نفی کرتے ہیں، لیکن آجکل بہت سے مغربی مفکر عیسوی دینیات کو یہی رنگ دے رہے ہیں، اور ہمارے یہاں بھی بعض نوجوان اسلام اور خصوصاً تصوف کی ایسی ہی تفسیر کرنے کو بے قرار ہیں۔"[۷۱]

v۔ وجود اور جوہر

وجودیت میں ایک انتہائی اہم موضوع "وجود اور جوہر" ہے۔ اسے ہم مسئلہ جبر و قدر یا تقدیر بھی کہہ سکتے ہیں۔ قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

"قدیم روایتی فلسفے میں "وجود" سے مراد ظہور کی وہ کیفیت ہے، جو عدم سے معرض وجود میں آتی ہے۔ گویا عدم "نہ ہونے کی کیفیت" اور حالت کا نام ہے جب کہ وجود عدم سے وارد ہو جانے کی ایک کیفیت کا نام ہے۔"[۷۲]

"Essence" یعنی جوہر کے لیے مناسب ترین مفہوم شناخت ہے۔ سارتر کے مطابق:

"This is the only theory that endows man with any dignity"[۴۳]

سارتر کے نزدیک وجود جوہر سے مقدم ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ جوہر کیا ہے۔ سارتر کے مطابق جوہر سے مراد انسانی شناخت ہے۔ یعنی انسان صرف وہی کچھ ہے جو وہ اپنے آپ کو بناتا ہے۔

"Atheistic existentialism, which I represent , is more consistent. It states that If God does not exist, there is at least one being in whom existence precedes essence- a being whose existence comes before its essence, being who exists before he can be defined by any concept of it. That being is man, or, as Heidegger put it, the human reality. What do we mean here by "existence precedes assence"? we mean that man first exists: he materializes in the world, encounters himself, and only afterward defines himself."[۴۴]

یعنی انسان جب اپنی راہ خود چن کر ایک شناخت قائم کرتا ہے، اپنے جوہر کو پالیتا ہے تو وہ اپنے افعال کا ذمہ دار ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ صرف اپنے افعال کا ذمہ دار ہے بلکہ وہ تمام نسلِ انسانی کا ذمہ دار ہے۔ سارتر لکھتا ہے:

"If, however, existence truly does precede essence, man is responsible for what he is. Thus, the first effect of existentialism is to make every man conscious of what he is, and to make him solely responsible for his own

existence, and when we say that man is responsible for himself, we do not mean that he is responsible only for his own individuality, but that he is responsible for all men"(۷۵)

جوہر کو ہم مقدر بھی کہہ سکتے ہیں، اس حوالے سے قاضی عبد القادر لکھتے ہیں:

"یہاں سارتر جوہر کو ان صفات و خصوصیات اور مقاصد کے معنوں میں استعمال کر رہا ہے۔ جنہیں ہم "مقدر" کہتے ہیں۔ قسمت انسانی اور اسی قبیل کے دوسرے ناموں سے پکارتے ہیں۔"(۷۶)

قاضی عبد القادر جبر و قدر سے متعلق لکھتے ہیں:

"سارتر دراصل اس اہم اخلاقی مسئلہ سے دست و گریبان ہے جسے عام طور پر جبر و قدر کا مسئلہ کہتے ہیں۔ بعض مفکرین جبریت کے قائل ہیں۔ انسانی زندگی میں جہاں کہیں جبر و لزوم کے بجائے آزادی دیکھتے ہیں تو اسے کرم الٰہی قرار دیتے ہیں۔ اگر وہ سائنسی ذہن رکھتے ہوں تو آزادی کی علامتوں کو حادثات و اتفاقات یا ناقابل توجیہہ معمول خلافی کہتے ہیں۔ مفکرین کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو جبر و لزوم کو مانتا ہے اور آزادی سے بھی انکار نہیں کرتا۔ لیکن سارتر اس قسم کے فکری سمجھوتوں کا قائل نہیں۔"(۷۷)

قاضی جاوید لکھتے ہیں: "اگر وجود جوہر پر مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا موجود نہیں ہے۔ اور انسان خود مختار ہے آزاد ہے۔ دستو وسکی کہتا ہے "اگر خدا موجود نہیں تو پھر سب کچھ جائز ہے۔"(۷۸) قدیم فلاسفہ کے ہاں وجودیت کی طرح وجود اور جوہر کی بحث بھی پائی جاتی ہے۔ مگر فرق صرف اتنا ہے کہ قدیم فلاسفہ کے ہاں جوہر وجود پر مقدم ہے جبکہ بعض جدید وجودی فلاسفہ وجود کو جوہر پر مقدم مانتے ہیں۔ اس حوالے سے قاضی قیصر الاسلام رقمطراز ہیں:

"وجود جوہر پر مقدم ہے" وجودیت کے اس بنیادی دعوٰی میں بھی قدیم روایتی فلسفوں سے تقابل ہی کی اک صورت پائی جاتی ہے۔ وہ روایتی فلسفہ کہ جس کے نزدیک ہر چیز بشمول انسان، ایک نہ ایک 'جوہر' سے متصف ہے جو کہ اس میں پیدائش و تخلیق

کے اولین آغاز سے ہی موجود ہوتا ہے اور یہی جوہر اس فرد کے افعال و حدود کا تعین کرتا ہے اور یہ کہ ان تعینات و حدود میں کبھی کسی قسم کی تبدیلی ممکن نہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ 'جوہر یا ماہیت' کا یہی تصور افلاطون کے زمانے سے مروج ہے۔ افلاطون کے نزدیک نہ صرف یہ کہ کسی ایک فرد کا اپنا ایک جوہر ہوتا ہے جو اس کی حدود کا تعین کرتا ہے بلکہ اس کے یہاں انسان کا ایک تعمیمی تصور بھی پایا جاتا ہے جو کسی بھی انفرادی انسان سے مختلف نوعیت کا ہوتا ہے اور یہ تصور انسان کسی ایک منفرد فرد کے مخصوص تصور سے مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ افلاطون سے لے کر انیسویں صدی تک کے بیشتر فلاسفہ نے 'اسی جوہر' کے بارے میں اپنے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔۔۔ تاہم قدیم وجودی طرز فکر اور موجودہ وجودیت میں جو فرق اور امتیاز کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ جوہر کو وجود پر مقدم مانتے تھے اور عصر حاضر کے وجودیوں کے نزدیک وجود جوہر پر مقدم ہے۔"(۷۹)

قاضی جاوید لکھتے ہیں:

"وجود جوہر پر مقدم ہے، کا اصول الحاد کا نتیجہ ہے اور انسان کی بے کراں آزادی و خود مختاری کا جواز۔ وجودی باری تعالیٰ کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انسانی جوہر و فطرت پہلے سے متعین ہے کیونکہ خدا خالق و قادر مطلق ہونے کی بنا پر پہلے ہی سے جانتا ہوگا کہ کسی فرد کے امکانات کیا ہیں اور اسے کیا کردار ادا کرنا ہے، یوں خدا کا خالق و قادر مطلق ہونا گویا انسانی آزادی کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے برعکس اگر خدا موجود نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فرد کے امکانات اور تقدیر پہلے سے ناقابل تعین ہیں۔ وہ مطلق طور پر آزاد ہے کہ جو چاہے سو کرے۔ گویا اس کا وجود اس کے جوہر پر مقدم ہوگا۔ قصہ مختصر یہ کہ جیسا کہ دستوو سکی کہتا ہے، اگر خدا موجود نہیں تو پھر سب کچھ جائز ہے۔" (۸۰)

یوں کچھ وجودی مفکرین کے نزدیک جوہر وجود پر مقدم ہے اور کچھ کے نزدیک وجود جوہر پر مقدم ہے۔ ہمارے ہاں اس موضوع کو جبر و قدر کے تناظر میں ہی دیکھا جاتا ہے۔

vi۔ تصور خدا و آخرت

وجودی فلسفہ میں تصور خدا بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ اس میں مذہبی اور دہری دو گروہ پائے جاتے ہیں۔ کرکیگارڈ مذہبی وجودیت کا امام ہے اور سارتر دہری وجودیت کا۔ تصور خدا کے حوالے سے جمیل اختر محبی کرکیگارڈ کی رائے کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

"عرفان خدا نہ پاسکنے کی محرومی حب خداوندی کی شدت میں اضافہ کر دیتی ہے اور یہی وہ محرومی ہے جو انسان کو ہمہ دم خدا سے قریب رہنے کی ترغیب دیتی رہتی ہے۔ کرکے گارڈ کے مطابق انسانی زندگی کا وہ ہر لمحہ بیکار جاتا ہے جس میں وہ خدا سے وابستہ نہیں ہوتا۔ خدا سے وابستگی داخلی سطح پر ہی عمل میں آتی ہے۔ اس لیے داخلیت ہی حقیقت کلی ہے۔ یہی وجہ ہے حتیٰ کہ خدا بھی اپنے وجود کی تصدیق ہی کا نام ہے۔ اس لیے کر کے گارڈ کہتا ہے کہ خدا کے وجود کے بارے میں سوال کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی پوچھے کہ کیا محبت کا وجود ہوتا ہے؟"[۸۱]

دوسری طرف سارتر کو دیکھا جائے تو وہ ملحدانہ وجودیت کا علمبردار ہے:

"سارتر کو اس بات کا شدید احساس ہے کہ اسے ملحدانہ تصور کے لیے بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑ رہی ہے۔ اگر خدا کو تسلیم کر لیا جائے تو انسانی زندگی بہت حد تک سہل ہو جاتی ہے اس لیے کہ بہت سے معاملات کی ذمہ داری خدا پر ڈالی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ سچائی یہی ہے کہ خدا کا وجود نہیں۔ اس حقیقت سے آنکھیں پھیری نہیں جاسکتیں۔"[۸۲]

کسی بھی مذہب میں تفرقہ اندازی، من پسند تاویلات، من گھڑت روایات، سیاسی مداخلت اور علماء سُو کا غلبہ اس مذہب کے محققانہ دماغ رکھنے والوں کو بے زار کر دیتا ہے۔ حیات عامر حسینی کے نزدیک سارتر کے الحاد کی بھی کچھ ایسی ہی وجوہات تھیں:

"میرے خیال میں سارتر کا خدا اور مذہب سے انکار اس وجہ سے نہیں کہ خدا کی کوئی حیثیت اصلی ہی نہیں۔ بلکہ عیسائیت اور مغرب کی پوری تاریخ اگر ذہن میں رکھی جائے تو اس ابہام کو سمجھنا چنداں مشکل نہیں، جس کا صرف سارتر ہی نہیں اس سے

پہلے اور بعد میں مغرب کے کئی اہم فلاسفہ شکار ہوئے۔ مغرب اور عیسائیت نے خدا اور مذہب کی کبھی ایک ظالمانہ اور جابرانہ تصویر پیش کی اور کبھی ان کا ایک ایسا محدود تصور پیش کیا، جس میں خدا محض ایک صناع اور مذہب محض ایک روحانی بالیدگی اور فرحت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔"(۸۳)

حیات عامر حسینی کے نزدیک اگر انسان ایک خدا کو نہیں مانتا تو لاشعوری طور پر ایک سے زائد خداؤں کی پرستش اس کی مجبوری بن جاتی ہے:

"میں یہ بھی کہوں گا کہ آدمی خدا کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اگر وہ ایسا کہتا ہے تو جھوٹ کہتا ہے اور جھوٹ بجائے خود اس کے اپنے وجود کا انکار ہے۔ اگر اس سچے خدا کو نہیں مانتا تو پھر ہر قدم پہ وہ اپنا ایک خدا بناتا چلا جاتا ہے۔ کبھی سائنس اس کا خدا بن جاتا ہے اور کبھی اقتدار، کبھی پیسہ اور کبھی مورت، کبھی اونچی اونچی عمارتیں اور کبھی بڑی بڑی جائیدادیں۔ اور اس طرح ان مختلف خداؤں کے ذریعے جنہیں وہ کوئی بھی نام دے اپنی قدروں کا تعین کرتا ہے۔ بہر حال خدا کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا۔"(۸۴)

موت ایک ایسی حقیقت ہے جسے کوئی انسان نہیں جھٹلا سکتا۔ تصور آخرت، جزا و سزا اور حیات ابدی کا ہر مذہبی انسان (چند اختلافات کے ساتھ) قائل ہے۔ مگر حیات بعد از ممات ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا ملحدین برملا انکار کرتے ہیں۔ حیات عامر حسینی اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"وجودی مفکرین کے لیے زندگی اس لیے محض ایک المیہ بن گئی کہ ان کے سامنے معاد کا کوئی واضح تصور نہیں۔ یہ بنیادی کمی وجودیت کو جو اگرچہ انسانی عظمت و آزادی کی آواز ہے، عدمیت وانکاریت Nihilism میں بدل دیتی ہے۔"(۸۵)

مزید لکھتے ہیں:

"اقبال کی طرح بردوف بھی قنوطی تصور معاد جس میں جہنم میں عذاب ابدی کی سزا کو خدائی انصاف کی فتح قرار دیا جاتا ہے کو رد کرتا ہے۔ اقبال کی طرح بردوف بھی عذاب جہنم کو خدا سے دوری قرار دیتا ہے جس کا اس دنیا سے تعلق تو ہے، آخرت سے نہیں۔ معاد کے رجائی تصور کو بردوف اقبال کی طرح اس بنا پر رد کرتا ہے کہ یہ آخرت میں

ایک دنیاوی طرز کی سلطنت کا نقشہ پیش کرتا ہے، بالفاظ دیگر ابدیت کو وقت کے حدود میں سامنے لاتا ہے۔ اُخروی زندگی کو دنیاوی زندگی پر کسی بھی حیثیت سے تصور کرنا، چاہے، وہ جنت کا عیش و آرام ہو، یا عذاب جہنم، انتہائی لغو ہے۔ معاد کا یہ غلط تصور عقلیت کا نتیجہ ہے۔ بردوف کے خیال میں معاد کو تمام قنوطی اور رجائی حدود و قیود سے آزاد ہونا چاہیے۔ بردوف کلی نجات پر زور دیتا ہے۔ نجات چند مخصوص افراد کا حصہ نہیں۔ نجات ایک اجتماعی تجربہ ہے۔ غم و عذاب سے اجتماعی رہائی، مصائب، آلام اور تکلیفیں اسی دنیا کا خاصہ ہیں اور یہ اس وقت تک موجود رہیں گے، جب تک کہ پوری انسانیت کو نجات اور حیات نو نہیں مل جاتی۔ یہ نجات اور حیات نو روحانی ہے، مادہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں، معاد میں عذاب کا تصور اس بات کا غماز ہے کہ ابھی انسانیت نے کلی شعور کی شناخت نہیں کی اور محبت نے قانون کی جگہ نہیں لی۔" (۸۶)

۵۔ مشرقی وجودیت:

مشرقی وجودیت، مغربی وجودیت سے کچھ مختلف ہے۔ مشرق میں دہریت کا رجحان مغرب کی نسبت کم ہے۔ یہاں مذہبی سوچ کے حامل افراد کی کثرت ہے۔ مشرقی وجودیت پر فلسفیانہ تحریکی رنگ کے بجائے متصوفانہ رنگ غالب ہے۔ وجود اور جوہر کی ابحاث مسئلہ تقدیر یا جبر و قدر کی صورت میں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ تعقل پسندی اور سائنس کے خلاف رد عمل بھی نہ ہونے کے برابر ہے۔ تاہم فرد جنگی تباہ کاریوں اور دیگر معاشی و معاشرتی مسائل کے باعث معروضی و موضوعی طور پر متاثر ضرور ہے۔ حمیرا اشفاق لکھتی ہیں:

"سارتر کے خدا سے انکار کو ہمارے یہاں تسلیم نہ کیا گیا تاہم ہمارے ادیبوں نے وجودیت کے فلسفے میں دلچسپی لی اور اس پر اپنی رائے بھی ظاہر کی گئی۔ اس ضمن میں ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں: "اس فلسفے نے بیسویں صدی کے ذہن انسانی کو نا امیدی، بے یقینی، عدم اعتماد اور بحران سے نجات دلا کر اپنی ذات پر اعتماد کرنا سکھایا۔ اس نے خیر و شر کی ساری ذمہ داری فرد کے کاندھوں پر ڈال دی اور بتایا کہ آدمی اس کے سوا کچھ نہیں ہے جو وہ خود کو بناتا ہے، ذات کے عرفان کا مسئلہ ہم مشرقیوں کے لیے کوئی ایسی نئی چیز نہیں لیکن یورپ میں جہاں سائنس کی ترقی نے فلک افلاک کو چھو لیا

تھا۔۔۔ عرفانِ ذات کے اس فلسفے نے بحران زدہ انسان میں زندگی کی روح پھونک دی"۔ [۸۷]

مغرب کے نظام زندگی کا مشرقی نظام زندگی سے موازنہ کرتے ہوئے ڈاکٹر حیات عامر حسینی رقمطراز ہیں:

"مشرق میں حالت اس کے برعکس ہے۔ ابھی چونکہ یہاں نہ مذہب کا پرانا نظام بکھرا ہے اور نہ علامتوں کے معنی اس طرح بدلے گئے ہیں جس طرح مغرب میں۔ ابھی یہاں خاندان کا نظام موجود ہے۔ اب بھی یہاں آدمی وقت کا غلام نہیں کیونکہ آج بھی اس کے پاس فرصت ہے، اس میں وہ بکھراؤ و پراگندگی نہیں اور نہ اس کا وجود اسطرح منتشر ہے جس طرح مغرب میں۔ وہ اب بھی پرانی علامتوں کے ذریعے اپنے وجود کی ما بعد الطبیعیاتی جہتوں کے تعین اور انکشاف میں لگا ہوا ہے۔ اسی لیے آج بھی یہاں اقبالؔ ، جاوید نامہ کی تخلیق کر سکتا ہے۔" [۸۸]

مزید لکھتے ہیں:

"تو کیا یہ سوال بے معنی نہیں بن جاتا کہ مشرق کا آدمی ان وجودی مسائل سے دوچار نہیں، جن سے مغرب کا آدمی دوچار ہے۔ میں اس بات کو دو مختلف زاویوں سے دیکھتا ہوں۔ الف: کچھ افراد ضرور ایسے ہوتے ہیں جو ایک منظم اور مربوط سماج میں بھی اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتے ہیں۔ وہ اس نظام کے اندر جو وہاں پہ کار فرما ہے، رہتے ہوئے بھی اس سے باغی ہوتے ہیں اور اس کے محافظ بھی۔ ان افراد کی داخلی شخصی کشمکش واقعی ایک حقیقت ہے۔ وہ سچائی کا اظہار کرتے ہیں۔ اور جھوٹ کے سہارے اپنے کھوکھلے پن کا اظہار نہیں کرتے۔ ب: لیکن کچھ لوگ صرف اپنے کھوکھلے پن اور جھوٹ کا اظہار کرتے رہتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو خود تو کسی داخلی کشمکش کے شکار نہیں ہوتے ہیں اور نہ ان تلخ وجودی تجربات سے گزرتے ہیں، لیکن اپنے لیے ایک جھوٹے مقام کا تعین کروانے کے لیے کھوکھلے طریقے پر ان باتوں کا اظہار کرتے ہیں جن سے ان کا دور کا بھی تعلق نہیں ہوتا۔ اردو شاعری میں بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں۔ لیکن

مجھے اس بات سے قطعی انکار نہیں کہ ہمارے کچھ شاعر و ادیب واقعی اس داخلی کرب کا شکار ہیں۔"(۸۹)

مشرق میں وجودیت کی تفہیم ادب، مذہب اور تصوف کے دائرہ میں رہ کر کی جا سکتی ہے۔ صفیہ عباد کے نزدیک:

"مشرقی ادب میں بنیادی طور پر "وجودیت" وحدت الوجود کے راستے کی صورت ظاہر ہوا۔ جبکہ مغرب میں وجودیت کا تصور فلسفے کے ساتھ وابستہ ہے۔ دراصل موجودیت کے دو رخ ہیں، ایک دینی اور دوسرا لادینی۔ دینی رخ میں مشرق کے نظریۂ وحدت الوجود کے اثرات موجود ہیں۔"(۹۰)

محمد اسرار خان لکھتے ہیں: "مشرقی ادب پر جس حد تک تصوف کا نظریہ "وحدت الوجود" اثر انداز ہوا ہے شاید اسی حد تک مغربی ادب پر فلسفے کا نظریہ 'وجودیت' اثر انداز ہے۔"(۹۱) لہٰذا مشرقی وجودیت کی تفہیم کی غرض سے یہ جاننا ضروری ہے کہ وحدت الوجود کیا ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر اقبال آفاقی رقمطراز ہیں:

"انگلش میں اسے Pantheism کہتے ہیں۔ یہ دو یونانی الفاظ Pan اور Theo سے مل کر بنا ہے۔ پین کا مطلب ہے کل یا سب کچھ اور تھیو سے مراد ہے خدا۔ دونوں کو ملا کر بنا سب کچھ خدا ہے۔ بقول ڈاکٹر عبدالخالق "یہ نظریہ اس تصور پر مبنی ہے کہ خدا کائنات سے الگ اور جدا نہیں بلکہ اس کی ہر چیز میں سمایا ہوا ہے۔ خدا کا وجود مطلق ہے اور باقی اشیاء اسی کا ظہور ہیں، اسی کا پرتو ہیں۔ کائنات کا تنوع اور کثرت، اسی کی جلوہ آفرینیاں ہیں، جو انسان کو اپنی ذہنی ساخت اور استعداد کے مطابق جدا جدا نظر آتی ہیں ورنہ حقیقت ہر شے خدا ہی ہے۔" سالک کی معراج یہی ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو خدا کی لامتناہیت میں گم کر دے۔ قطرہ سمندر میں ضم ہو جائے۔ مسلم مفکرین میں ابن عربی اور جدید فلسفۂ یورپ میں اسپینوزا خصوصیت کے ساتھ اس نقطۂ نظر کے علم بردار ہیں۔"(۹۲)

ڈاکٹر سید عبداللہ وحدت الوجود میں وجودیت کی جھلک دیکھتے ہیں: "وحدت الوجود کے پیچیدہ تصور میں کہیں کہیں اس (وجودیت) کی جھلک سی ہے۔"(۹۳) وجودیت کے بعض مقامات میں صوفیانہ خیالات سے

مماثلت پائی جاتی ہے۔ مثلاً "اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی"۔اس حوالے سے شمیم حنفی رقم طراز ہیں:

"وجودی فکر جسے جدیدیت کے نظام افکار میں کلیدی حیثیت دی جاتی ہے۔۔اس کے نقوش ابن عربی، رومی، غالب، اقبال، اور ازمنہ وُسطیٰ کی پوری متصوفانہ تحریک میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔"(۹۴)

لیکن اکبر لغاری کے نزدیک وجودیت کا وحدت الوجود سے کوئی تعلق نہیں:"وجودیت لفظ کے ساتھ ہی ذہن میں وحدت الوجود آجاتا ہے لیکن وجودیت کا وحدت الوجود سے ذرہ برابر بھی تعلق نہیں ہے۔"(۹۵)

وجود جوہر پر مقدم ہے یا جوہر وجود پر، یہ بحث وجودیت کے مذہبی اور دہری گروہ میں پائی جاتی ہے۔ یعنی انسان اپنے افعال و اعمال پر کس حد تک قادر ہے۔ کیا وہ اپنی تقدیر آپ بناتا ہے یا اس کے وجود سے پہلے اس کی تقدیر لکھی جاچکی ہے، وہ کس حد تک آزاد ہے۔اس حوالے سے ڈاکٹر سید عبد اللہ رقمطراز ہیں:

"جبر و اختیار کے مسئلے میں اسلامی رد عمل بین بین ہے، انسان کو مختار و مجبور قرار دیا گیا ہے، صوفی فکر کا ایک حصہ انسان کو مجبور مانتا ہے لیکن جزاو سزا کے عقیدے کی وجہ سے انسان کا ایک دائرہ میں مختار ہونا ثابت ہوتا ہے۔وجودیت، مجبوریت کو نہیں مانتی۔اس کے نزدیک انسان کو بہت سے امکانات کے اندر سے اختیار وانتخاب کرنا پڑتا ہے، خصوصاً اس لیے کہ اس کی ہستی، دوسرے افراد اور دوسری اشیاء سے رابطہ رکھنے پر مجبور ہے۔۔۔اس لحاظ سے وجودیت، اسلام یا شاید کسی بھی الہامی مذہب کے لیے قابل قبول نہیں۔"(۹۶)

دہری وجودیت کی حد تک تو ڈاکٹر سید عبد اللہ کی رائے درست معلوم ہوتی ہے تاہم جوہر کو وجود پر مقدم رکھنے والے وجودی بھی پائے جاتے ہیں۔

اسلام میں مقصد حیات صراط مستقیم پر چلنا ہے، یہ عمل پر زور دیتا ہے۔ضابطہ حیات ایسا کہ آنکھ کھلنے سے بند ہونے تک کے تمام امور میں قدم قدم پر راہ نمائی کرتا ہے۔اور ولسن کے نزدیک وجودیت کی سب سے بڑی ناکامی مقصد حیات کا تعین نہ کرنا ہے:

"انسانی زندگی میں نصب العین کی بڑی اہمیت ہے۔ مقصد کے تعین سے کمال ذات کے حصول کی راہ ہموار ہوتی ہے جس شخص کا دامن زیست مقصدیت سے تہی ہے وہ اجنبی و متناقص شخصیت کا حامل ہو گا۔ ولسن کے خیال میں کلاسیکل وجودیت کی سب سے بڑی ناکامی یہ ہے کہ اس نے مقصد حیات کا تعین نہیں کیا۔"(۹۷)

وحدت الوجود کے برعکس وحدت الشہود کا نظریہ بھی پیش کیا گیا۔ جو وجودی تصورات کے رد عمل کے طور پر سامنے آیا۔ اگر ان دونوں نظریات کو جبر و قدر کے حوالے سے دیکھا جائے تو ڈاکٹر سید عبد اللہ کے مطابق اقبال کی جبر و اختیار کی تشریح نے وجودیت کی آدھی عمارت کو منہدم کر دیا:

"جدید دور میں، اقبال نے اپنے تصور خودی کے ذریعے انسان کی اس قسم کی مجبوری و بے بسی کی بڑی شدت سے تردید کی ہے اور اپنے خطبات میں جبر و اختیار کی تشریح کر کے، انسان کی قوتوں اور غیر معمولی صلاحیتوں کا اس طرح اثبات کیا ہے کہ اس سے وجودیت کی آدھی عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔"(۹۸)

ڈاکٹر جمیل اختر محبی وجودیت اور اسلام میں کسی حد تک مشابہت کے قائل ہیں:

"وجودیت کے خدوخال اسلامی فلسفہ میں بھی تلاش کیے جا سکتے ہیں میں یہاں جناب لطف الرحمٰن صاحب (ریڈر شعبۂ اردو بھاگلپور یونیورسٹی) سے ایک ملاقات کا حوالہ دینا چاہوں گا۔ انہوں نے میرے ایک سوال کے جواب میں فرمایا کہ وجودیت اسلامی فلسفہ سے بھی روشنی اخذ کرتی ہے۔ فلسفہ وجودیت، داخلیت، فردیت، انفرادی آزادی، عرفان ذات اور عرفان حقیقت پر زور دیتا ہے۔ اسلام کی روح بھی یہی ہے اور بقول یوسف حسین خاں 'مذہبی باطنیت چاہے وہ مسیحیت کی ہو یا اسلام کی اس میں روح کی ایسی کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں جو وجودیت کے فلسفے سے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہیں'۔"(۹۹)

ڈاکٹر حیات عامر حسینی کے نزدیک وجودیت کی بنیادیں اسلامی فلسفۂ تصوف میں بھی ہیں:

"ہر تہذیب نے علمی اور فکری سرمائے میں اپنی حیثیت و قویٰ کے مطابق اضافہ کیا ہے۔ اس لیے جب ہم وجودیت کی تاریخ کی بنیادوں کی تلاش میں نکلیں تو ہمیں اس بات کو

کھلے دل سے قبول کرنا چاہیے کہ اس کی بنیادیں صرف یونانی رومی یا مسیحی فکر میں ہی نہیں بلکہ اسلامی فلسفۂ تصوف اور ان ہندی فکری تحریکوں میں بھی ہیں جو جبریت کی تحریک کے خلاف رہی ہیں۔ دنیا کی دوسری تہذیبوں نے بھی اپنی اپنی حیثیت سے اس کی جڑوں کو مضبوط کیا ہے اس لیے جب ہم سقراط اور پاسکل کا نام لیں تو ہمیں حضرت علیؑ، ابوذرؓ، سلمان فارسیؓ حسینؑ، زینبؑ اور جعفر صادقؒ کو فراموش نہیں کرنا چاہیے جو تاریخ کی عظیم ترین آگاہ شخصیتوں میں بہت ہی عظمت کی حامل ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ انہوں نے وجودیت کی جو آواز بلند کی وہ جدید و قدیم وجودی مفکرین سے اپنی ایک علاحدہ، منفرد اور بلند شناخت رکھتی ہے۔"(۱۰۰)

ان کے مطابق اگر ملحدین اسلام کا مطالعہ کرتے تو وجودیت کی ایک مناسب تصویر ہمارے سامنے ہوتی:

"مغرب جب عیسائیت، یہودیت اور یونانی تصورات سے اکتا گیا تو اس نے ہندو مت اور بدھ مت کی طرف رخ کیا جو محض ایک دیوانگی اور شدت پسندی ہے، مغرب نے ایک انتہا سے دوسری انتہا کا رخ کیا۔ اگر مارکس، نطشے، سارتر اور دوسرے مفکرین نے اسلام کا مطالعہ کیا ہوتا تو شاید سوشلزم اور وجودیت کی دوسری ہی تصویر ہمارے سامنے ہوتی جس میں انسانی وجود کی حیثیت اصلی کی شناخت بھی ہوتی اور اس کی آزادی ذمہ داری اور وجودی ومابعد الطبیعاتی حدود کی بھی۔" (۱۰۱)

جمیل اختر محبی بھی کچھ ایسی ہی رائے رکھتے ہیں:

"عربی کے اس قول پر توجہ کی جائے تو حیرت انگیز طور پر اس میں وجودیت کی روح سمٹی نظر آتی ہے۔ من عرف نفسہ، فقد عرف ربہ، یعنی عرفان ذات ہی سے عرفان خدا حاصل ہو سکتا ہے۔ سقراط اور کرکے گارڈ کے خیالات سے اس عبارت کی مماثلت ظاہر ہے اور یہ سچ بھی ہے کہ خدا کا عرفان اپنی ذات میں غواصی کے ذریعہ ہی ممکن ہے ۔ معروضی طور پر اس تک رسائی ممکن نہیں، اپنی ذات سے علیحدہ کر کے خدا کو دیکھنا اسے محدود کر دینا ہے۔ اس کا وجود ہر ذرہ میں کروٹیں لے رہا ہے۔"(۱۰۲)

٦۔ نئی وجودیت:

بعض ناقدین کے نزدیک وجودیت بحرانی دور میں سرعت سے پھیلی مگر قنوطیت کے غلبے کے باعث جلد ہی اس کا خاتمہ ہو گیا۔ لیکن نئی وجودیت ان کی رائے کو رد کرتی ہے۔ پروفیسر احسان اشرف لکھتے ہیں:

"وجودیت کے ایک مشہور مصنف میری ورنوک Mary Warnock کا خیال ہے کہ فلسفہ وجودیت اپنی تمام خوبیوں کے باوجود مکمل طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ ایک دلچسپ فلسفیانہ تحریک کی حیثیت سے فلسفہ وجودیت کا اختتام ہو چکا ہے۔"(۱۰۳)

روش ندیم اور صلاح الدین درویش کے مطابق بھی وجودیت کا خاتمہ ہو چکا ہے:

"وجودیت یورپ کی اسی تہذیبی، تمدنی، اخلاقی، روحانی اور انسانی عظمت کے ٹوٹے ہوئے سحر سے نمو پانے والا فلسفہ ہے۔ یورپ کے ادب و فن میں بہت جلد سرایت کر جانے والا یہ فلسفہ اتنی ہی سرعت سے مُراجعت کر گیا۔"(۱۰۴)

لیکن پروفیسر احسان اشرف کے نزدیک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وجودیت کا خاتمہ ہو گیا ہے:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ وجودیت ایک زبردست فلسفیانہ تحریک تھی لیکن اس کا اسلوب مکمل طور سے فلسفیانہ نہیں۔ یہ جذباتیت پر زیادہ مبنی ہے۔ لیکن اس نے پر کشش طور پر کچھ خیالات ضرور پیش کیے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ وجودیت کا خاتمہ ہو گیا اور اب اسے نظر انداز کر دیا جائے۔"(۱۰۵)

کولن ولسن نو وجودیت یا نئی وجودیت کی بنیاد قنوطیت کی تشخیص کے بعد رجائیت پر رکھتا ہے۔ حیات عامر حسین رقمطراز ہیں:

"کولن ولسن کے خیال میں اس کا فلسفہ جسے وہ "نو وجودیت" کا نام دیتا ہے، کرکیگارڈ اور سارتر کی روایتی وجودیت سے الگ ہے جو قنوطیت، یاس، ناامیدی اور دکھ درد سے بھرپور ہے۔ نو وجودیت ایک رجائی فلسفہ ہے اور اس کا پہلا قدم فرائیڈ، مارکسیت، منطقی ایجابیت اور ہر اس بت پر حملے کا منفی قدم ہو گا جو انسان کی بے ہمتی کو فروغ دیتا ہے اور تخلیقی کوشش کی ضرورت کی طرف سے توجہ ہٹاتا ہے۔"(۱۰۶)

تاہم حیات عامر حسینی کے مطابق اس کی یہ بنیادیں کھوکھلی ہیں:

"کولن ولسن کے فلسفہ نووجودیت کی یہ بنیادیں بھی کھوکھلی ہیں کیونکہ ہر رجائی فلسفہ لازماً صحیح اور ہر قنوطی فلسفہ لازماً غلط اور منفی نہیں ہوتا۔ انسان کا ایک منفی زاویہ نگاہ سے مطالعہ ، احساس شکست کا لازمی اظہار نہیں کیونکہ انسانی کمزوریوں کا اظہار احساس شکست نہیں بلکہ انسان کی تعمیر و تشکیل نو کی طرف پہلا قدم ہے۔ ہر احتجاج منفی عمل نہیں۔ انتہا پسندانہ نظریات وروایات کے خلاف احتجاج حیاتِ نو کی عکاس ہے۔" (۱۰۷)

قاضی جاوید کے مطابق کولن ولسن نے وجودیت کی بنیاد رجائیت پر رکھی اور ان کے نزدیک سارتر کی وجودیت پر قنوطیت پسندی کے الزامات کی تردید رائیگاں گئی:

"کولن ولسن نے اپنے فلسفے کو "نئی وجودیت" کا نام دیا ہے۔ یہ عنوان کرکیگارڈ سارتر کی روایتی وجودیت سے ممیز کرنے کے لیے دیا گیا ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس امتیاز کی ضرورت کیوں لاحق ہوئی ؟ ولسن کا جواب یہ ہے کہ اس کا سبب نئی وجودیت کی رجائیت ہے ، جب کہ پرانی وجودیت اساسی طور پر قنوطی بلکہ یوں کہیے کہ عدمی ہے۔ قنوطیت کی بنا پر وہ ایک ایسے مرحلے پر آکر رک گئی ہے، جہاں سے آگے بڑھنا اس کے بس کا روگ نہیں۔۔۔ ولسن، ہائیڈیگر، سارتر اور کامیو کے پیش کردہ انسان کے وجودی مرقع کو گمراہ کن اور خام قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ بے جا طور پر قنوطیت، یاس، ناامیدی اور دکھ درد سے بھرپور ہے،روایتی وجودیت پر وہ یہ اعتراض بھی کرتا ہے کہ اس کی ابتداء ہیگل کی انتہا پسندانہ عقلیت پرستی کے خلاف احتجاج کے طور پر ہوئی اور احتجاج ایک منفی شئے ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر ولسن اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ روایتی صورت میں وجودیت نہ تو مثبت اور پائیدار فلسفہ ہے اور نہ اب یہ زندہ ہے۔ یہ اپنے انجام کو پہنچ چکی ہے۔ اس میں مزید ترقی کا امکان نہیں۔ گزشتہ ربع صدی کا وجودی ادب ولسن کی اس رائے کی تصدیق کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دوران میں فلسفہ وجود میں کوئی قابلِ قدر اضافہ نہیں ہوا۔۔۔ دوسری جانب سارتر نے اپنا تازہ ترین فکری شاہکار جدلیاتی عقل کی تنقید' میں قنوطیت سے نجات حاصل کرنے کی جو کوشش کی ہے، وہ بری طرح ناکام رہی ہے، فی الحال وہ مارکسی رجائیت اور فلسفیانہ

عدمیت کے مابین لٹک رہا ہے۔ بات یہ بھی ہے کہ اب وہ فلسفہ سے ہٹ کر سیاست کی جانب راغب نظر آتا ہے۔"(۱۰۸)

شہزاد احمد کے نزدیک: "نئی وجودیت سوائے ایک مثبت رویے کو بروئے کار لانے کے اور کچھ نہیں ہے۔"(۱۰۹) مزید لکھتے ہیں:

"نئی وجودیت کوئی ایسی شے نہیں جو یکایک وجود میں آگئی ہو، بہت سے نفسیات دانوں نے اس سلسلے میں کام کیا ہے، ان وجودی نفسیات دانوں میں وکٹر فرانکل (Victor Frankl)، میڈرڈ بن سیوینگر (Medard Ben Swinger) آرڈی لینگ (R.D Laing) ابراہام ماسلو (Abrahm Maslow) اور ان کے ہمراہ معاملہ بند نفسیات دان (Transactional Psychologists) اور سائنسی فلسفی مثلاً مائکل پولایانی (polayani Micheal) بھی شامل ہیں۔"(۱۱۰)

قاضی جاوید لکھتے ہیں:

"قنوطیت ہمیشہ شعور کی حد درجہ تنگ حدود سے پیدا ہوتی ہے۔ پرانی وجودیت کا المیہ، ولسن کے نزدیک یہ تھا، کہ وہ دیواروں کی اندرونی دنیا تک محدود رہی۔ اگر ہم نے آگے بڑھنا ہے تو پھر تسلیم کرنا ہو گا کہ ہمارے روز مرہ شعور سے ماورا حسن و شدت کے جہان کا حقیقی وجود ہے۔ یہ استفسار کیا جا سکتا ہے کہ اس جہان تک رسائی کیونکر ممکن ہے؟ ولسن کہتا ہے کہ اس منزل تک پہنچنے کے لیے ہمیں مظہری منہاج کی راہ اختیار کرنا ہو گی، اگرچہ منشیات کی مدد سے بھی یہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے۔"(۱۱۱)

ان کے مطابق ولسن مقصدیت پر زور دیتا ہے:

"مقصد کے تعین سے کمالِ ذات کے حصول کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ جس شخص کا دامنِ زیست مقصدیت سے تہی ہے وہ اجنبی و متناقص شخصیت کا حامل ہو گا۔ ولسن کے الفاظ میں اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے پٹرول کے بغیر موٹر۔"(۱۱۲)

وجودی فلاسفہ خود کو وجودی کہلوانے سے کتراتے ہیں مگر کولن ولسن باقی وجودی فلاسفہ کے مقابلے میں خود کو فخر سے وجودی قرار دیتا ہے۔ کولن ولسن، کیرکیگارڈ سے سارتر تک کی وجودیت کو قدیم وجودیت کا

نام دیتا ہے اور خود ایجاد کردہ فلسفے کو وہ جدید وجودیت سمجھتا ہے۔ اس کے بقول نئی یا جدید وجودیت میں رجائیت ہے اور آگے بڑھنے کے امکانات ہیں۔ اس حوالے سے شہزاد احمد سوال اٹھاتے ہیں:

"کیا محض اس لیے ہم کسی فلسفے کو تسلیم کر لیں کہ اس کے اندر رجائیت پائی جاتی ہے؟ ایوب خان کے دور حکومت میں بھی رجائیت کا بہت پرچار کیا گیا ہے۔ مگر کیا اس کے بعد ہم زیادہ قنوطیت پسند نہیں ہو گئے تھے! پوری ترقی پسند تحریک نے جو رجائیت دی تھی، وہ تو ہوا میں اڑ گئی اور جدید غزل اور کسی حد تک جدید نظم بھی ایک مایوسی کا شکار نظر آتی ہے، ہم پر بار بار یہ فرض کیوں عائد کیا جاتا ہے کہ ہم رجائیت کو اپنائیں اور قنوطیت سے گریز کریں'کیا موجودہ سیاسی اور ادبی صورت حال میں رجائی ہونے کی ذرا سی بھی گنجائش موجود ہے؟ اگر زاہد ڈار کی محبت اور مایوسی کی نظمیں، کا موازنہ علی سردار جعفری کی شاعری سے کیا جائے تو شاعرانہ امکانات کس میں زیادہ نظر آتے ہیں؟ کیا قنوطیت گالی ہے۔ جدوجہد کرنا اور بات ہے، مگر خوامخواہ رجائیت کو گلے لگانا ایک عفریت کو پالنا ہے، اپنے کیے ہوئے ظلم اور زیادتیوں کے لیے جواز فراہم کرنا ہے، ویسا ہی جواز جو امریکی حکومت جدید افغانستان، عراق، فلسطین اور کشمیر کے لیے فراہم کر رہی ہے۔ ہمیں ایسے واہمے فروخت کیے جا رہے ہیں جو ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ صرف واہمے ہی ہیں۔"(۱۱۳)

نئی اور پرانی وجودیت میں فرق اگر رجائیت ہی ہے تو یہ محض سارتر سے مخالفت کی بنیاد پر اپنایا گیا بیانیہ محسوس ہوتا ہے۔ کیونکہ سارتر بھی یہی رونا روتا رہا کہ لوگ ہماری رجائیت سے خائف ہیں۔ نئی اور پرانی وجودیت میں فرق تلاش کرنے والوں کے لیے شہزاد احمد لکھتے ہیں:

"حقیقت تو یہ ہے کہ نئی وجودیت اور پرانی وجودیت دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں، یہ اصطلاحیں صرف بعض سمتوں کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہونی چاہئیں۔ پرانی وجودیت اس لیے ناکام ہوئی کہ وہ اس دھند میں دور تک نہ دیکھ سکی، جس نے انسان کو بری طرح گھیر رکھا ہے۔ یہ اس لیے ایک منفی شے ہے، کیونکہ یہ جو فیصلہ بھی کرتی ہے، وہ درست نہیں ہوتا۔ اگر ہم نئی وجودیت کو اپنی گرفت میں لانے میں کامیاب ہو جائیں، تو پھر دھند غائب ہو جاتی ہے اور جو امتیاز نئی اور پرانی وجودیت میں نظر آتے

ہیں، یکسر ختم ہو جاتے ہیں، کیونکہ وہ اصل میں موجود ہی نہیں ہیں، نئے افق نمودار ہوتے ہیں اور چیزیں اچانک مناسب تناظر میں نظر آنے لگ جاتی ہیں۔" (۱۱۴)

احمد سہیل کے مطابق:

"کولن ولسن کی نئی وجودیت اصل میں رجائیت اور مثبتیت کا فلسفہ ہے۔ نئی وجودیت زندگی کی نئی معنویت کا مژدہ بھی سناتی ہے۔ یہ نئی استدلالیت کو سامنے لاتی ہے۔ وجودی فکر انسانی جوہر کی نفی کرتی ہے۔ جب کہ نئی وجودیت ایک نئے تناظر میں انسان کے بشری جوہر کو نیا فکری افق دیتی ہے اور یہ وجودیت سے کہیں زیادہ معتبر تصور ہے۔ نئی وجودیت روایتی وجودیت کے فرد کی نفی دانش، جوہر کی تشکیک، لایعنیت، جنگ، محبت اور جنس، موت کی دہشت، اشتعقاق اور مذہب سے گریز کے تصورات سے برعکس فرد کو مثبت اور رجائی خواب دکھاتی ہے۔" (۱۱۵)

فہیم شناس سارتر کو وجودیت کا سرخیل تو مانتے ہیں مگر ان کے نزدیک کولن ولسن نے وجودیت کی تشکیل نو کا مقدمہ سارتر سے زیادہ شدت کے ساتھ پیش کیا۔

"سارتر وجودیت کا بانی اور سرخیل مبلغ مانا جاتا ہے۔ جبکہ وہ انسانی وجود کی بقا کی جنگ کا تنہا سپاہی نہیں نہ وہ آخری تھا اس کے بعد کولن ولسن نے زیادہ شدت کے ساتھ وجودیت کی تشکیل نو کا مقدمہ پیش کیا۔" (۱۱۶)

شہزاد احمد لکھتے ہیں:

"ولسن کا دعوٰی ہے کہ اس نے اپنی چھ کتابوں میں جو وجودیت سے متعلق ہیں، اس کام کو آگے بڑھایا ہے اور ایک نئی وجودیت تخلیق کی ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ اس نے وہ کمیاں پوری کر دی ہیں، جو کیرکا گار، ہیڈیگر اور سارتر میں موجود تھیں۔" (۱۱۷)

حوالہ جات

۱۔ https://ur.wikipedia.org، ۲۵ اگست ۲۰۲۲ء، 11:28am

۲۔ قاضی قیصر الاسلام، مظہریات اور وجودیت کے مابین امتیاز،(مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، مرتبہ فہیم شناس کاظمی، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۵ء، ص ۴۴۲

۳۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنوء، ۱۹۷۶ء، ص ۸

۴۔ قاضی جاوید، وجودی فلسفے کے منظر اور پس منظر کا ایک اجمالی مطالعہ،(مضمون) مشمولہ: فلسفۂ جدید کے خدوخال، مرتبہ پروفیسر خواجہ غلام صادق، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۹۸

۵۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اور اردو شعری طرزِ اظہار، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء، ص ۱۷

۶۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، خرد افروز، جہلم، ۱۹۹۲ء، ص ۱۵۸

۷۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اور اردو شعری طرزِ اظہار، ص ۱۸

۸۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۵

۹۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، ص ۱۵

۱۰۔ محمد شفیق، اردو افسانے پر بیسویں صدی کی ادبی تحریکوں اور رجحانات کے اثرات (مقالہ برائے پی ایچ ڈی)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۰۶ء، ص ۲۲۷

۱۱۔ محمد اسرار خان، وجودیت کیا ہے؟،(مضمون) مطبوعہ: تخلیقی ادب، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۱۰ء، ص ۲۹۷

۱۲۔ محمد اسرار خان، وجودیت کیا ہے؟، ص ۲۹۷

۱۳۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، بتول پبلیکیشنز، سرینگر، ۱۹۹۰ء، ص ۶۹

۱۴۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، ص ۳۰

۱۵۔انور جمال، پروفیسر، ادبی اصطلاحات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲ء، ص ۱۹۳

۱۶۔ محمد حسین چوہان ،پروفیسر، سارتر کے فلسفۂ وجودیت میں ذات مصدقہ ،(مضمون) مشمولہ:ژاں پال سارتر، مرتبہ کامران اعظم سوہدروی، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۹ء، ص ۵۰

۱۷۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص ۱۰۵

۱۸۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، ص ۱۱

۱۹۔ سلیم اختر، ڈاکٹر، مغرب میں نفسیاتی تنقید، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۱۴۷

۲۰۔ قاضی جاوید، وجود جوہر پر مقدم ہے، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۱۵۵

۲۱۔نظام صدیقی، نئے شعری اذہان کا وجودی تناظر، (مضمون) مطبوعہ: پہچان، شمارہ ۴، ۱۹۸۶ء، پہچان پبلی کیشنز، مشرقی بنگال، بھارت، ص ۳۳

۲۲۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، ص ۸

۲۳۔ صفیہ عباد، رشید امجد کے افسانوں کا فنی وفکری مطالعہ، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص ۴۲

۲۴۔ قاضی جاوید، وجودیت، نگارشات، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۵

۲۵۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۰۹

۲۶۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، ص ۹

۲۷۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، ص ۱۷۴

۲۸۔ نوید شبلی، وجودیت، کرداریت اور اسلام، ندیم شبلی / نشید شبلی پبلیکیشنز، فیصل آباد، ۱۹۸۸ء، ص ۳۲

۲۹۔ صفیہ عباد، رشید امجد کے افسانوں کا فنی وفکری مطالعہ، ص ۴۲

۳۰۔ فہیم شناس کاظمی (مرتب)، سارتر کے مضامین، ص ۹

۳۱۔ روش ندیم / صلاح الدین درویش، وجودیت انحطاط پسندی کی روایت، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۴۶۵

۳۲۔ فرید الدین، پروفیسر، وجودیت: تاریخی پس منظر، (مضمون) مشمولہ: وجودیت، مرتبہ جاوید اقبال ندیم، وکٹری بک بینک، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۵۵

۳۳۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، ص ۲۰

۳۴۔ ایضاً، ص ۱۰

۳۵۔ اقبال آفاقی، وجودیت: چند مبادی مباحث، (مضمون) مطبوعہ: تسطیر، شمارہ ۱۰، ۲۰۲۱ء، بک کارنر، جہلم، ص ۳۶۱

۳۶۔ قاضی جاوید، وجودیت، ص ۲۴

۳۷۔ جمیل اختر محبی، ڈاکٹر، فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۲ء ص ۲۲

۳۸۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اور اردو شعری طرزِ اظہار، ص ۳۹

۳۹۔ بختیار حسین صدیقی، پروفیسر، سارتر کے تصورِ وجود و لاشئیت پر ایک تنقیدی نظر، (مضمون) مشمولہ: وجودیت، مرتبہ جاوید اقبال ندیم، ص ۹۸

۴۰۔ بختیار حسن صدیقی، سارتر کے تصور وجود و لاشیئت پر ایک تنقیدی نظر، (مضمون) مشمولہ: فلسفۂ وحدت الوجود (مقالات)، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء ص ۲۵۶

۴۱۔ فرید الدین، پروفیسر، وجودیت: تاریخی پس منظر، (مضمون) مشمولہ: وجودیت، ص ۶۳

۴۲۔ قاضی جاوید، وجودیت، ص ۲۲

۴۳۔ قاضی قیصر الاسلام، وجودی فلاسفہ کے درمیان موجود مماثلت اور اختلاف کی صورتیں، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۵۰۳

۴۴۔ محمد اسرار خان، وجودیت کیا ہے؟، ص ۲۹۵

۴۵۔ ضمیر علی بدایونی، ادب میں وجودیت کی تحریک، (مضمون) مشمولہ: پاکستانی ادب، ۱۹۹۱ء، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ص ۱۰۵

۴۶۔ قاضی قیصر الاسلام، وجودیت اور ادب، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۵۳۱

۴۷۔ حمیرا اشفاق، جدیدیت، وجودیت اور اردو ناول،(مضمون) مطبوعہ: معیار، شمارہ ۱، ۲۰۰۹ء، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، ص ۲۷۴

۴۸۔ فہیم اعظمی، ڈاکٹر، جین پال سارتر،(مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۳۷

۴۹۔ محمد اسرار خان، وجودیت کیا ہے؟، ص ۲۹۵

۵۰۔ قاضی قیصر الاسلام، مظہریات اور وجودیت کے مابین امتیاز، ص ۴۳۹

۵۱۔ روش ندیم / صلاح الدین درویش، وجودیت انحطاط پسندی کی روایت، ص ۴۶۴

۵۲۔ ساجد جاوید / عابد سیال، ڈاکٹر، البرٹ کامیو کا ناول بیگانہ: کرداری مطالعہ،(مضمون) مطبوعہ: تخلیقی ادب، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص ۲۴۷

۵۳۔ لئیق بابری، سارتر کے جنازے پر،(مضمون) مشمولہ: ادب، فلسفہ اور وجودیت (ژاں پال سارتر کی نظر میں)، مرتبہ شیما مجید / نعیم احسن، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۶۲۷

۵۴۔ قاضی جاوید، وجودیت،، ص ۶۲

۵۵۔ اسلم انصاری، ڈاکٹر، فلسفہ وجودیت اور سارتر،(مضمون) مشمولہ: فلسفۂ وحدت الوجود (مقالات)، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۴۴۸

۵۶۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۰۶

۵۷۔ شذرہ منور، ڈاکٹر، آلبیر کامیو کا تصور ذات و کائنات،(مضمون) مطبوعہ: دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۳۳۵

۵۸۔ اکبر لغاری، وجودیت،(مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۲۸۳

۵۹۔ احسان اشرف، پروفیسر، وجودیت کا فلسفہ، نیو کوالٹی آفسیٹ، پٹنہ، ۲۰۱۰ء، ص ۱۷۵

۶۰۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، ص ۱۱

۶۱۔ Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism, translated by Carol Macomber, Yale University press,new haven & London, 2007,page20

۶۲۔ قاضی جاوید، وجودیت، نگارشات، ص ۵۱

۶۳۔ علی عباس جلالپوری، موجودیت پسندی، (مضمون) مشمولہ: ادب، فلسفہ اور وجودیت (ژاں پال سارتر کی نظر میں)، ص ۲۵۷

۶۴۔ قاضی قیصر الاسلام، سورن کرکیگار، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۹۸

۶۵۔ بختیار حسن صدیقی، سارتر کے تصور وجود و لاشیئت پر ایک تنقیدی نظر، (مضمون) مشمولہ: فلسفۂ وحدت الوجود (مقالات)، ص ۲۵۸

۶۶۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۳۵

۶۷۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، ص ۱۱۶

۶۸۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، خرد افروز، جہلم، ۱۹۹۲، ص ۲۰۳

۶۹۔ فرید الدین، پروفیسر، وجودیت۔۔۔ تنقیدی جائزہ، ص ۱۸۴

۷۰۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، ص ۳۷

۷۱۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۱۲۳۰

۷۲۔ قاضی قیصر الاسلام، تصویر ہستی اور نیستی، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۴۸۴

۷۳۔ Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism, page40

۷۴۔ Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism,page21

۷۵۔ Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism, page23

۷۶۔ قاضی عبد القادر، ژاں پال (سارتر) ساتخ، (مضمون) مشمولہ: فلسفہ اور وجودیت (ژاں پال سارتر کی نظر میں)، ص ۴۶۴

۷۷۔ ایضاً، ص ۴۶۵

۷۸۔ قاضی جاوید، خیر و شر۔۔۔سارتر کی نظر میں،(مضمون)مشمولہ:خیر و شر(مجموعۂ مقالات)،مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۲۰۰۷ء،ص۱۹۷

۷۹۔ قاضی قیصر الاسلام،فلسفے کے بنیادی مسائل،ص۱۰۷

۸۰۔ قاضی جاوید،مترجم،ژاں پال سارتر کا مضمون ہے،وجود جوہر پر مقدم ہے،ص۱۵۵

۸۱۔ جمیل اختر محبی،ڈاکٹر،فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ،ص۵۳

۸۲۔ایضاً،ص۸۰

۸۳۔حیات عامر حسینی،ڈاکٹر،وجودیت،ص۱۷۱

۸۴۔ایضاً،ص۴۳

۸۵۔ایضاً،ص۱۸۵

۸۶۔ایضاً،ص۱۲۳

۸۷۔ حمیرا اشفاق،جدیدیت،وجودیت اور اردو ناول،ص۲۶۴

۸۸۔حیات عامر حسینی،ڈاکٹر،وجودیت،ص۴۱

۸۹۔ایضاً،ص۴۲

۹۰۔صفیہ عباد،رشید امجد کے افسانوں کا فنی و فکری مطالعہ،ص۴۲

۹۱۔ محمد اسرار خان،وجودیت کیا ہے؟،ص۲۹۳

۹۲۔اقبال آفاقی،ڈاکٹر،روایاتِ عرفان و تصوف،صریر پبلیکیشنز،لاہور،۲۰۲۰ء،ص۳۰

۹۳۔سید عبداللہ،ڈاکٹر،ادب و فن،مغربی پاکستان اردو اکیڈمی،لاہور،۱۹۸۷ء،ص۵۸۵

۹۴۔ جمیل اختر محبی،ڈاکٹر،فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ،ص ۴۷

۹۵۔اکبر لغاری،وجودیت،(مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین،ص۲۸۲

۹۶۔سید عبداللہ،ڈاکٹر،وجودیت(موجودیت)،(مضمون)مشمولہ:سارتر کے مضامین،ص۵۸۵

۹۷۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، ص ۱۹۲

۹۸۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، ادب و فن، ص ۱۴۷

۹۹۔ جمیل اختر محبی، ڈاکٹر، فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ، ص ۴۷

۱۰۰۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، ص ۶۵

۱۰۱۔ ایضاً، ص ۱۷۱

۱۰۲۔ جمیل اختر محبی، ڈاکٹر، فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ، ص ۴۷

۱۰۳۔ احسان اشرف، پروفیسر، وجودیت کا فلسفہ، ص ۱۷۶

۱۰۴۔ روش ندیم / صلاح الدین درویش، وجودیت انحطاط پسندی کی روایت، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین ، ص ۴۶۴

۱۰۵۔ احسان اشرف، پروفیسر، وجودیت کا فلسفہ، ص ۱۷۵

۱۰۶۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، ص ۱۹۶

۱۰۷۔ ایضاً، ص ۱۹۷

۱۰۸۔ قاضی جاوید، وجودیت، نگارشات، ص ۱۲۴

۱۰۹۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، ص ۱۷۰

۱۱۰۔ ایضاً، ص ۲۰۰

۱۱۱۔ قاضی جاوید، وجودیت، نگارشات، ص ۱۳۰

۱۱۲۔ ایضاً، ص ۱۳۱

۱۱۳۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، ص ۳۵

۱۱۴۔ ایضاً، ص ۱۳۳

۱۱۵۔ احمد سہیل، سارتر کی نئی وجودیت (انسانی جوہر کی نئی فکری تعبیر)، (مضمون) مشمولہ: ژاں پال سارتر، ص ۵۶

۱۱۶۔ فہیم شناس کاظمی (مرتب)، سارتر کے مضامین، ص ۱۰

۱۱۷۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، ص ۲۹

باب دوم

منتخب غزلیہ مجموعوں میں قنوطی عناصر

ا۔ ادب، اردو غزل اور وجودیت:

ادب اور فلسفہ کے باہمی رشتے میں زمانۂ قدیم سے جھگڑا چل رہا ہے۔ افلاطون نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ شاعروں کو جلاوطن کر دینا چاہیے یا انہیں کسی اور کام پر لگا دیا جائے۔ مگر حقیقت تو یہ ہے کہ فلسفہ اور شاعری ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کا تعلق حقائق کی کھوج سے ہے۔ اردو ادب میں اس کی بڑی مثال غالبؔ اور اقبالؔ ہیں۔ رضی مجتبیٰ لکھتے ہیں:

> "کولرج نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ہر شاعر کا فلسفی ہونا لازمی ہے۔ یہی بات گوئٹے نے اپنے انداز میں یوں کہی کہ شاعر کو اپنے دور تک کے سارے فلسفے پر کامل عبور ہونا چاہیے لیکن اس کی شاعری میں فلسفے کا گزر بھی نہیں ہونا چاہیے۔ مگر کیوں ؟ اس کا جواب ارسطو نے یہ کہہ کر دیا کہ کیا شاعری اور کیا فلسفہ، دونوں ہی کی اصل تحیر میں ہے۔ دونوں ہی دنیا کے مختلف حقائق اور زندگی کو Explore کرتے ہیں اور دونوں دنیا سے متعلق ہمارے وژن کو وسعت بخشتے ہیں۔" (۱)

ادب اور وجودیت کا موضوع بڑی وسعت کا حامل ہے۔ دنیا بھر کے ادب میں اس موضوع کے حوالے سے کام موجود ہے۔ وجودی فلاسفہ نے بھی خود کو ایک فلسفی سے زیادہ ایک ادیب کی حیثیت میں دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ انہوں نے ناول، کہانی، ڈرامے اور شاعری وغیرہ کو ہی وجودیت کی تفہیم کا ذریعہ بنایا ہے۔ وجودی فلاسفہ نے سارتر کی تائید میں اس بات کا اقرار کیا ہے کہ وجودیت کا جتنا بہتر اظہار فن وادب کے حوالے سے ہوا ہے اتنا بہتر اظہار وجودی مفکرین کی فلسفیانہ تحریروں سے بہر حال نہیں ہو سکا ہے۔ ضمیر علی بدایونی کے مطابق ادب نے وجودیت کے گہرے اثرات قبول کیے ہیں:

"وجودیت کی تحریک صرف فلسفے تک محدود نہیں، عمرانیات، نفسیات، علم الانسان، مذہب اور اخلاقیات کے تصورات پر اس تحریک نے گہرا اثر ڈالا ہے۔ لیکن ادب آرٹ اور تھیٹر نے اس کے سب سے گہرے اثرات قبول کیے۔"(۲)

اقبال آفاقی کے نزدیک بیسویں صدی کے یورپی ادیب وجودیت سے بہت متاثر ہوئے:

"وجودیت کوئی نیا اور الگ فلسفہ نہیں۔ اس کے آثار ادب، آرٹ اور شاعری میں زمانہ قدیم سے موجود ہیں۔۔۔ اگرچہ بحیثیت تحریک اس نے بیسویں صدی میں قبولیت اور شہرت حاصل کی۔ بیسویں صدی کے درمیانی دور کا یورپی ادب خصوصاً اس سے بہت متاثر ہوا۔ اگر یہ کہا جائے کہ وجودیت، جدیدیت کے آخری دور کے ادیبوں اور ادب کا غالب فلسفہ تھا تو بے جا نہ ہو گا۔"(۳)

پروفیسر آغا محمد جلیل الرحمٰن کے نزدیک وجودی ادب، ادب برائے زندگی ہے نہ کہ ادب برائے ادب:

"جس تحریر میں زندگی گزارنے کے اسلوب واضح اور مقصد نمایاں نظر آئیں اسے ادب برائے زندگی قرار دیا گیا اور جس میں لطیف احساسات کو نہایت خوبصورت پیرایہ میں الفاظ عطا کیے گئے اور مقاصد کا تعین سوالیہ نشان بنا رہا، اسے محض ادب برائے ادب کا نام دیا گیا۔ دیکھا جائے، انسان کرۂ ارض پر مرکزی کردار ہے، ہر شے کی اہمیت اسی کے دم سے ہے، ہر چیز انسان کے وجود کے بغیر بے معنی اور غیر اہم ہے اور یہی نکتہ وجودیت کے ادبی رویے کا سنگ میل ہے۔"(۴)

وجودیت کی شعری فکر کا جائزہ لیتے ہوئے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

"یہ حقیقت اب تسلیم کی جا چکی ہے کہ جدید وجودی فکر کا اصل نمائندہ، کہ جس نے ادب میں وجودی مزاج اور تیور کو دنیائے ادب سے روشناس کرایا، یہی جرمن شاعر ہولڈرلن ہے۔۔۔ اور پھر اس کے بعد دوسرا بنیادی شخص، ادبی، شاعر اور فلسفی اپنی تینوں جہتوں کے حوالے سے ایک بڑا نام نطشے کا ہے۔"(۵)

ایک اور مقام پر تیسرے اہم شاعر کا ذکر کرتے ہیں:"ہولڈرلن اور نطشے کے علاوہ تیسرا اہم شاعر ریلکے ہی ہے جس نے انسانی وجودی مسائل کے حوالے سے اپنے عہد کے فکر و ادب کو متاثر کیا ہے۔"[۶]

ہمارے ادیب ۱۹۵۸ء تا ۱۹۷۰ء تک مختلف وجودی مباحث میں مشغول رہے۔ڈاکٹر اسلم انصاری لکھتے ہیں:

"اردو ادب میں وجودی فکر کا سراغ ان صوفیانہ افکار میں لگایا جا سکتا ہے جو ہمیں غزل کی شاعری میں مل جاتے ہیں، مثلاً کائنات میں انسان کی مرکزیت کا تصور جو ایک خالصتاً متصوفانہ تصور ہے۔"[۷]

ڈاکٹر روش ندیم اور صلاح الدین درویش کے مطابق پاکستان میں جدیدیت کے زیر اثر وجودیت ساٹھ کی دہائی میں پروان چڑھی:

"وجودیت کے اظہار کی تحریک و تخلیقی سطح پر باقاعدہ کاوش ساٹھ کی دہائی میں جدیدیت کی تحریک کے زیر اثر ہوئی۔۔۔پاکستان میں جدیدیت پسندوں نے بھی اسی میں اپنی "بے راہ روی" کی بنیادیں تلاش کرنا شروع کیں۔حالانکہ اسی دور میں زندگی کی حقیقی بنیادوں پر جنم لینے والا امید پسند اور جرات آمیز سماجی فلسفہ ترقی پسند تحریک کی صورت میں موجود تھا۔لیکن ان سامراجی جدیدیت پسندوں نے جان بوجھ کر اس سے انحراف کیا۔یہی وجہ ہے کہ ترقی پسندوں اور ان کے فکر و فلسفہ کو "نابود" کرنے کی کوششوں کے باعث ساٹھ کی دہائی میں جس فلسفہ کو سب سے زیادہ فروغ دیا گیا وہ وجودیت ہی کا تھا۔"[۸]

عرش صدیقی لکھتے ہیں:"ترقی پسند تحریک پر وجودیت کا شبہ ہو سکتا تھا'یہ تحریک بھی وجودیت سے بہت دور ہے۔"[۹]

ڈاکٹر ہارون الرشید تبسم کے مطابق اردو ادب میں وجودیت کو سمجھنا عام قاری کے بس کا روگ نہیں:

" نظریہ جبر، نظریہ قدر، وحدت الوجود، وحدت الشہود ایسے امور اسی وجودیت کی بنا پر اردو ادب میں رائج ہیں۔۔۔قنوطیت سے رجائیت کی طرف جانے کے لیے ہمیں

انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف سفر کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے اردو ادب میں وجودیت کو سمجھنا عام قاری کے بس کا روگ نہیں۔ مختلف مغربی مفکرین نے لادینی وجودیت کا سہارا لے کر انسانوں کو عرفانِ ذات کا پیغام دیا ہے۔"(۱۰)

اردو ادب میں وجودیت کے آغاز کے حوالے سے پروفیسر سیف اللہ خالد رقمطراز ہیں:

"۱۹۵۸ء کے عسکری بندوبست نے حساس دلوں اور تابندہ دماغوں کا زائچہ بگاڑ دیا تھا۔ اس کے نتیجے میں ادب و ثقافت کا کلاسیکی نگار خانہ بھک سے اڑ گیا۔ اس فضا میں کچھ کرنا یا کر گزرنا امرِ محال تھا۔ چنانچہ اکثر ادبی مفاہمت پر اتر آئے اور ادب "کچکول" بن کر رہ گیا۔ تاہم آزاد منش جیالوں نے ہار نہ مانی اور ایک نئے روپ میں جلوہ گر ہوئے۔ افتخار جالب، انیس ناگی، زاہد ڈار، جیلانی کامران، اور تبسم کاشمیری نے ادب میں نئی "بوطیقا" تشکیل دینے کا اعلان کیا۔ "جدیدیت" کے نام سے ظہور کرنے والا یہ باغی گروہ "حق سچ کا نقیب" بن کر ابھرا۔۔ ساتھ ہی ان حضرات نے وجودیت کا نعرہ بلند کیا اور وجودی رجحانات کو (جنہیں ان کے خیال میں بے مغز نقادوں نے کوئی اہمیت نہ دی) فروغ دینے میں لسانی تشدد پر اتر آئے۔ اس مارا ماری کا نتیجہ بے معنویت (لا یعنیت نہیں) کے سوا اور کیا نکلنا تھا مگر اس سلسلے میں وہ ابہام پرستوں کے سردار "میرا جی' سے بھی زیادہ سنجیدہ ہو گئے۔ نتیجہ لاحاصلی ٹھہرا۔ انہوں نے ہیئت، اسلوب اور لسانی شکست وریخت کو زندگی اور موت کا مسئلہ بنالیا۔"(۱۱)

اردو ادب میں باقاعدہ تحریک کے طور پر وجودیت کے شواہد نہیں ملتے البتہ کچھ شعرا اور ادیب اس جانب متوجہ ضرور ہیں۔ اس حوالے سے روش ندیم اور صلاح الدین رقمطراز ہیں:

"اردو ادب میں وجودیت بطور فلسفے اور تحریک کے مروج نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ اردو کے کسی بھی شاعر یا ادیب کو وجودی فکر کا نمائندہ قرار نہیں دیا جاسکتا تاہم اردو شعر و ادب میں ہمیں کچھ وجودی عناصر کی نشاندہی ضرور ملتی ہے۔ یہاں کے مخصوص سیاسی، سماجی اور معاشی حالات کے باعث انسانی قدروں کے زوال، انسانی بے بسی، ماحول اور عہد کی جبریت و بے حسی ایسے عوامل ہیں کہ جنہوں نے

شدید نوعیت کی یاسیت کو ابھارا۔ چنانچہ اول، شعر و ادب میں اس مایوسی اور بے بسی کا براہ راست اظہار دکھائی دیتا ہے اور دوئم ان حالات کی ستیزہ کاری کے خلاف زبردست احتجاج کے علاوہ مروجہ ماحول اور اس کی پیدا کردہ اقدار کے خلاف شدید انحراف اور بغاوت دکھائی دیتی ہے۔" [۱۲]

اگر وجودیت کے حوالے سے اردو غزل کا مطالعہ کیا جائے تو ہمیں مختلف شعراء کے ہاں وجودی موضوعات پر مبنی اشعار ملتے ہیں۔ عزیز احمد لکھتے ہیں: "اردو ادب میں جدید عناصر کی ضرورت اب سے بہت پہلے محسوس ہوئی، روایتی مضامین کی زندگی جب کمزور پڑ گئی تو ایک نئے راستے کی ضرورت تقریباً ہر بڑے شاعر نے محسوس کی۔"[۱۳] جدید شاعری یا نظم نگاری کے سلسلہ میں آزاد نے ۱۸۷۴ء میں ایک لیکچر دیا۔ جس میں وہ مغربی علوم و فنون سے متاثر نظر آتے ہیں:

"نئے انداز کے خلعت اور زیور جو آج کے مناسب حال ہیں وہ انگریزی کے صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔ تمہاری شاعری جو چند محدود احاطوں میں بلکہ زنجیروں میں مقید ہو رہی ہے اس کے آزاد کرنے میں کوشش کرو۔"[۱۴]

اقبال نے کہا تھا:

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بے چاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

آزاد بھی کچھ ایسی ہی رائے رکھتے ہیں:

"اے میرے اہل وطن! مجھے بڑا افسوس اس بات کا ہے کہ عبارت کا زور مضمون کا جوش و خروش اور لطائف و صنائع کا سامان تمہارے بزرگ اس قدر دے گئے ہیں کہ تمہاری زبان کسی سے کم نہیں۔ کمی فقط اتنی ہے کہ وہ چند بے موقع احاطوں میں آ کر محبوس ہو گئی ہے۔ وہ کیا۔۔۔ چند مضامین عاشقانہ ہیں جن میں کچھ وصل کا لطف بہت سے حسرت و ارمان اس سے زیادہ، ہجر کا رونا، شراب، ساقی، بہار، خزاں، فلک کی شکایت اقبال مندوں کی خوشامد۔۔۔ افسوس یہ ہے کہ اس محدود دائرے سے ذرا بھی

نکلنا چاہیں تو قدم نہیں اٹھا سکتے۔ یعنی اگر کوئی واقعی سر گزشت یا علمی مطلب یا اخلاقی مضمون نظم کرنا چاہیں تو بد مزہ ہو جاتے ہیں۔"(۱۵)

اختر الایمان نے اس حوالے سے بڑے تضحیک آمیز انداز میں کہا تھا کہ:

"سخن وروں پہ روؤں جن کے سامنے اس وقت تمام مسئلے بے جان ہیں سوا اس کے جو چائے خانوں سے چھوٹیں تو بھوکی آنکھوں سے زنانِ شہر کے پستان ناپیں یا اپنے اکیلے بیٹھے ہوئے زیر ناف بال گنیں۔"(۱۶)

رواں صدی کی غزل "عورتوں کی باتوں" یا "عورتوں سے باتوں" سے بہت آگے نکل چکی ہے۔ اس کی وضاحت میں عبد العزیز ساحر لکھتے ہیں:

"غزل 'ہند اسلامی تہذیب اور اردو کا وسیلہ اظہار بنی تو تصوف کا فکری اور معنوی شعور اس کا موضوعاتی اشاریہ قرار پایا۔ "عورتوں کی باتیں" اور "عورتوں سے باتیں" کرنے والی یہ صنف سخن مکاشفاتی اور مشاہداتی زاویہ نظر کی ترجمان بن گئی۔ خدا کی معرفت، حسن و عشق کی کیفیات، غمِ روزگار کا ادراک اور شخصی و اجتماعی رویے اس کا نشانِ امتیاز ٹھہرے۔ یہ کبھی خارج کی دنیا میں ابھری تو کبھی جہانِ باطن میں نمایاں ہوئی۔ انسانی زندگی کی داخلی اور خارجی فضا اس کے تگ و تاز سے محروم نہ رہی۔ خدا ،انسان اور کائنات کا باہمی ربط و ضبط اس کی نگہ ناز سے پوشیدہ نہ رہ سکا۔ اس نے وجود و شہود کے امکانات کا اس طرح احاطہ کیا کہ جذب و کیف کے روحانی اور تجرباتی رنگ اس کی فکری بنیاد قرار پائے۔ فکر و خیال کی بوقلمونی اتنے رنگوں میں منعکس ہوئی کہ خوابِ تمنا کا نقشِ قدم امکان کی حدود سے باہر نکل گیا۔۔۔ یہ صنف سخن ہمارے تہذیبی شعور میں اس قدر رچ بس گئی ہے کہ اسے زندگی اور اس کے تقاضوں سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے انسانی شعور کو فلسفہ و حکمت اور جذبہ و احساس کی جو امتزاجی بصیرت عطا کی ہے، وہ اس کی آفاقیت کی دلیل ہے۔ یہ فنونِ لطیفہ اور اس کی تمام تر شاخوں کی نمائندہ اور امین ہے۔"(۱۷)

اردو غزل کے ابتدائی دور میں عشقیہ اور صوفیانہ موضوعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں کی غلامی، بغاوت اور آزادی جیسے موضوعات کا اضافہ ہوا۔ پھر قیام پاکستان کے بعد ہجرت، قتلِ عام، ناانصافی اور فسادات جیسے موضوعات شامل ہوئے۔یوں غزل کے موضوعات میں وسعت آتی چلی گئی اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عالمی جنگوں اور فلسفیانہ / ادبی تحریکوں نے اردو غزل کو موضوعاتی طور پر متاثر کیا۔ڈاکٹر ممتاز الحق اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> "نئی غزل میں موجودہ سیاسی صورتِ حال اور سماجی مسائل کی بھی عکاسی ملتی ہے۔نئے غزل گو نے ذات کے بحران ، تنہائی کے کرب ، وجود کی لایعنیت، زندگی کی بے مقصدیت وغیرہ، نفسیاتی الجھنوں اور ذہنی کشمکش وغیرہ پر ہی اپنی توجہ مرکوز نہیں رکھی بلکہ کھلی آنکھوں سے اپنے گرد و پیش کا مطالعہ بھی کیاہے۔ سیاسی حالات اور سماجی مسائل کو انہوں نے تماشائی کے حیثیت سے نہیں دیکھا بلکہ اس میں شریک بھی رہے اور ان مسائل کی سختیوں کو برداشت بھی کیا۔"[۱۸]

ارشد محمود ناشاد ، روش ندیم اور صلاح الدین درویش سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کے مطابق اردو غزل کے مزاج میں رجائیت گندھی ہوئی ہے اور قنوطیت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں:

> "غزل نے اپنے مزاج کے مطابق معروض کو اپنے خاص علائم میں ڈھال کر پیش کیا۔ پرانی علامتوں کا معنوی منطقہ وسعت آشنا ہوا: نئی علامتیں اور اشارے تخلیق ہوئے جنہوں نے عہد موجود کی ہول ناکی کو تمام تر رنگوں کے ساتھ پیش کرکے لوگوں کو جینے کا حوصلہ بخشا۔ غزل نے فقط جبر اور گھٹن کی فضا اور اس کی اذیت کی پیش نہیں کیا بلکہ اس کے خلاف احتجاج اور بغاوت کی آواز بھی بلند کی۔ اس کا قالب محض بے گھری اور بے چہرگی کی تصویروں کا نقیب نہیں بلکہ اس عذاب سے نکلنے کی تدبیروں کا مخزن بھی ہے۔۔۔رجائیت غزل کے مزاج میں گندھی ہوئی ہے۔ قنوطیت اور یاسیت سے اس کا کچھ علاقہ نہیں۔ اسی جوہر نے اسے مشکل اور نامساعد حالات میں سہارا دیاہے اور کٹھن اور دشوار گزار راستوں میں اسے آگے بڑھنے کا حوصلہ بخشا ہے ۔ غزل معاشرے کے افراد کو بھی اسی جوہر سے آشنا کرنے کا جتن کرتی ہے۔اظہار و بیان کے

تمام وسائل غزل کی دسترس میں ہیں، وہ اپنے قاری کے اندر بھی اظہار و بیان کے قرینے بیدار کر کے انہیں معاشرے کا فعال، زندہ اور متحرک کردار بناتی ہے۔"[۱۹]

حمیرا اشفاق لکھتی ہیں:

"اردو کے ادیبوں میں وجودی اور غیر وجودی کا امتیاز کرنے کا سوال ہی نہیں کیونکہ کوئی بھی شاعر، ناولسٹ یا افسانہ نگار اس مکتب فکر کا ہیرو ہے نہ مفسر لیکن جدید عہد کے بہت سے شاعروں، افسانہ نویسوں اور ناول نگاروں کے یہاں وجودیت کے عناصر منتشر حالت میں مل جائیں گے۔"[۲۰]

ڈاکٹر خورشید عالم کا خیال ہے کہ نئی شاعری رفتہ رفتہ جانے انجانے میں وجودیت سے متاثر ہو رہی ہے:

"وجودیت کے فلسفے کی ہمہ گیری کے باوجود یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ جدیدیت سے وابستہ تمام کے تمام ادباء و شعراء وجودیت سے جان بوجھ کر فکری طور پر وابستہ ہو کر یا ایک مسلک بنا کر ایسے ادب کی تخلیق میں لگے ہوئے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وجودیت کے اثرات آہستہ آہستہ جانے انجانے طور پر پھیلتے جاتے ہیں اور ہماری نئی شاعری اس کی حدود کے اندر گھرتی چلی جاتی ہے۔ آج کے اہم نقادوں نے خصوصاً جدید نقادوں نے اس بات پر بہت زیادہ زور دیا ہے کہ ہماری شاعری میں وجودی عناصر بیش از بیش مل رہے ہیں۔ ایسے نقادوں کو اس بات کا بھی ضرور احساس ہے کہ ان میں اکثر شعراء ادباء ایسے بھی ہیں جنہیں اس فلسفے کی باضابطہ خبر نہیں یا اس کا مطالعہ نہیں یا اس کے وصف سے ان کا تعارف نہیں لیکن بہر حال وجودی نکتے آج کی شاعری کے بنیادی اوصاف مانے گئے ہیں۔ اس امر کا کھلا ثبوت آج کے شاعروں کے بہت سے اشعار میں، غزلوں میں یا نظموں میں ملتا ہے۔"[۲۱]

یوں اردو غزل میں وقت کے ساتھ ساتھ مختلف مضامین شامل ہوتے چلے گئے جن میں وجودی موضوعات مثلاً تقدیر، عدم، وجود، نیستی و ہستی، تصور خدا، زندگی کی مشکلات، داخلی و خارجی کشمکش اور تصور فنا و بقا وغیرہ شامل ہیں۔

۲۔چند اہم وجودی اصطلاحات:

شاہین مفتی نے اپنی کتاب میں چند وجودی اصطلاحات درج کی ہیں:

"لا تعلقی کے بحران نے مختلف داخلی وارداتوں کو جنم دیا ہے جنہیں عرف عام میں وجودی اصطلاحات کہا جاسکتا ہے۔

دہشت(Dread) بوریت (Boredom) مایوسی (Despair) عدمیت (Nothingness) موت (Death) وابستگی (Engagement) شرم (Shame) امکان (Possibility) اضطراب (Anguish) لغویت (Absurdity) آزادی (Freedom) ذمہ داری (Responsibility) ضمیرِخوش (Good Faith) ضمیرِبد (Bad Faith) نفی وانکار (Negation) واقعیت (Facticity) جرم (Guilt) ابہام (Ambiguity) کراہت (Nausea) بیگانگی (Alienation) برہنگی (Obscenity) خودکلامی (Self Murmenig) خوف (Fear) بدہیتی (Unliness) غیر معقولیت (Irrationality) التباس (Illusion) ارادہ (Determinism) ہستی (Being) ہستی برائے ذاتِ خود (Being for Itself) ہستی بذاتِ خود (Being in Itself) ہستی برائے دیگراں (Being for Others) سبب (Cause) انسان (Dasein) خارجی انکار (External Negation) داخلی انکار (Internal Negation) محرک (Motive) وجودی مطالعاتی طریق کار (Ontology) مظہریت (Phenomenon) صورتحال (Situation) قدر (Value) جیسے کئی الفاظ کثرتِ استعمال سے علامت اور اصطلاح کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔"(۲۲)

ڈاکٹر افتخار بیگ کے مطابق:"وجودی فلاسفہ میں سے کچھ کے نزدیک ان جذبی کیفیات میں سے کرب / دہشت، اکتاہٹ اور گھن جیسی کیفیات اہم ہیں۔ جب کہ کچھ کے نزدیک خوشی اور امید جیسی کیفیات زیادہ اہم ہیں۔"(۲۳) چند اہم وجودی اصطلاحات کا سرسری جائزہ ذیل میں پیش ہے۔

کرب

کرب کا تعلق انسان کی داخلی کیفیات و خیالات سے ہے جبکہ خوف کا سبب خارجی دنیا کا ممکنہ واقعہ ہو سکتا ہے۔یعنی خوف کی علت معروضی دنیا سے تعلق رکھتی ہے۔ کرب کی مثال میں ابراھیمؑ کا قربانی والا واقعہ بیان کیا جاتا ہے۔اسی طرح آپؑ کا خواب بھی بقول کرکیگارڈ کرب کا باعث ہوا کہ یہ حکم خداوندی ہے یا عام خواب ہے۔ کوئی بھی فیصلہ کرنے سے پہلے جس کیفیت سے انسان گزرتا ہے اسے کرب کہا گیا ہے۔کرب کی کیفیت انسان کو خود مختاری کا احساس دلاتی ہے، خود آگہی یا خود شناسی کے در وا کرتی ہے اور امکانات پیدا کرتی ہے۔دو میں سے ایک راستے کا انتخاب بھی کرب پیدا کرتا ہے۔کرب روحانی بھی ہوتا ہے اور عصبی تناؤ بھی کرب کی ایک شکل ہے، انسان کی تمنائیں یا خیالات بھی کرب پیدا کرتے ہیں۔ کرب کی کیفیت کو قنوطی حوالے سے بھی دیکھا جا سکتا ہے اور رجائی حوالے سے بھی کیونکہ یہ کیفیت انسان کو عظیم بنانے میں بھی معاون ہو سکتی ہے اور رسوا بھی کر سکتی ہے۔یعنی کرب مثبت، منفی دونوں طرح کے امکانات پیدا کرتا ہے۔یہ کیفیت انسان کو درست، غلط، سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے کا اہل بھی بناتی ہے۔ڈاکٹر افتخار بیگ کے مطابق:

> "کرب کا تصور ہمیں سب سے پہلے کرکیگارڈ کے ہاں ملتا ہے ۔ کرکیگارڈ کے ہاں یہ کیفیت اس وقت سامنے آتی ہے ، جب وہ اولین گناہ کے بارے میں بحث کرتا ہے۔ آدمؑ کو آگہی کے درخت کا پھل کھانا ممنوع تھا۔ اور وہ اچھائی اور برائی کے امتیاز سے بھی محروم تھا۔ شجر ممنوعہ کا پھل کھانے کی ممانعت۔۔۔ حکم خداوندی۔۔۔اور پھل کی موجودگی اور کھائے جانے کا امکان ۔۔۔ نتیجتاً ایک داخلی کشمکش۔۔۔ایک اضطراب۔۔۔دہشت کی کیفیت۔۔۔'کہیں ایسا نہ ہو جائے کہیں ویسا نہ ہو جائے' کی یہ صورتِ حال کرب کی کیفیت پر منتج ہوئی اور آدمؑ کے سامنے ہستی کے امکانات وا ہوتے چلے گئے۔ کرکیگارڈ اس مذہبی قصے کے حوالے سے کہنا چاہتا ہے کہ ہر فرد کی زندگی میں ایک لمحہ ایسا ضرور آتا ہے جب اسے اپنے موضوع یا داخل کے حوالے سے اپنی ذات کے اثبات کی تلاش کرنا پڑتی ہے۔ اور اپنی ذات پر چھائی تاریکی سے نکل کر خود آگہی اور خود اختیاری سے آشنا ہونا پڑتا ہے۔۔۔ کرکیگارڈ کے نزدیک۔۔۔وہ جس نے کرب سے تربیت پائی اس نے امکانیت سے تربیت پائی اور یہ تربیت اس نے اپنی لامحدودیت کے توسط سے پائی۔"[۲۴]

پروفیسر محمد جلیل الرحمٰن کے مطابق:

"وجودیت میں کرب یا اذیت کا تصور انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ بلکہ وجودی فکر کا Climax Point ہے، جو پورے ادب کی جان ہے، ان کے خیال میں اذیت ایک کسوٹی ہے جو انسان کی اعلیٰ صلاحیتوں کی نمو کے لیے لازمی جزو ہے۔ انسان جب تک ذہنی کرب کے ارتقائی مراحل سے نہیں گزرتا وہ اپنی Essence یا انسانیت کی اعلیٰ صفات کے مکمل حصول سے بہرہ ور نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ذہنی کرب ایک خطرناک موڑ ہے جو انتہائی Frustration میں خودکشی کے ارتکاب کا موجب بنتا ہے۔۔۔اور خود کشی ناقابل تلافی جرم ہے جس کا کسی طور پر دفاع نہیں کیا جا سکتا۔۔۔لہٰذا اگر کوئی انسان اس ذہنی کرب کو برداشت کرنے کا سلیقہ اور حوصلہ پیدا کرے تو زندگی اس پر بے شمار جہتیں اور نئے راستے وا کر دیتی ہے۔"(۲۵)

موجودہ دور کے انسان کو اس کی تنہائیوں نے ڈسنا شروع کر دیا ہے۔ اس کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ اس بے یقینی، بے اعتمادی اور بے اعتقادی کے دور میں کس سمت کا انتخاب کرے جو سکون قلب کا باعث ہو۔ یہ فیصلہ نہ کر سکنے کی صورت حال بھی اسے کرب میں مبتلا کر دیتی ہے۔ منتخب شعرا اپنی غزلیات میں کرب کی کیفیات کا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں۔

میں بے حساب سود و زیاں، کیا کروں بھلا
کوئی یقین ہے نہ گماں، کیا کروں بھلا(۲۶)
(جون ایلیا)

یہ درد و کرب ہے پہچان آدمیت کی
وہ آدمی ہی نہیں جس کو کوئی غم ہی نہیں(۲۷)
(احمد ندیم قاسمی)

اگر اس بزم کی رونق بھی ہم ہیں
چراغوں کی طرح کب تک جلیں ہم(۲۸)
(شہزاد احمد)

زندگی تھی کہ قیامت تھی کہ فرقت تیری
ایک اک سانس نے وہ وہ دیئے آزار کہ بس [۲۹]
(احمد فراز)

جلتا رہا ہوں رات کی تپتی چٹان پر
سورج تھا جیسے، چاند نہ تھا آسمان پر [۳۰]
(عدیم ہاشمی)

محسوس ہو رہی ہے بہت اب گھٹن مجھے
لگتے ہیں نیم جان مرے سب سخن مجھے [۳۱]
(شبنم شکیل)

کرب کا کتنا خزانہ مرے اندر ہو گا
مسکراہٹ بھی نظر آتی ہے ماتھے کی شکن [۳۲]
(مظفر وارثی)

خواہشوں کا نہ کیجیے پیچھا
کرب ہی کرب ذہن کو دیں گی [۳۳]
(مظفر وارثی)

دہشت

کرکیگارڈ کے نزدیک انسان کو ہر گناہ سے پہلے دہشت کے احساس سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اکبر لغاری کے مطابق دہشت کی کیفیت انسان میں دیگر منفی کیفیات پیدا کرتی ہے:

"جب انسان کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ اسے اس دنیا میں مختصر عرصہ رہنا ہے اور پھر فنا ہو جانا ہے، یہ دنیا جو کہ کوئی مفہوم، کوئی معنی، کوئی مقصد نہیں رکھتی۔ اس میں فنا کا تصور انسان کے لیے دہشت (Dread) کا باعث بنتا ہے۔ اس بے مقصد اور بے مفہوم دنیا کا ادراک، انسان کو بیگانگی اور بے معنویت میں مبتلا کر ڈالتا ہے اور انسان پر

مایوسی، اداسی، نفرت، کراہت اور احمقیت (Absurdity) کے احساسات غالب ہو جاتے ہیں۔"(۳۴)

میں روانہ ہوں تضادوں کے سفر پر کب سے
میرا ہر دن ہے حقیقت میں مرا یومِ حساب
(احمد ندیم قاسمی۔ص ۱۳۳)

اجل سے خوف زدہ زیست سے ڈرے ہوئے لوگ
سو جی رہے ہیں مرے شہر میں مرے ہوئے لوگ
(احمد فراز۔ص ۱۶۰)

ڈراتی ہیں مجھے خوابوں میں آکر
مری وہ خواہشیں جو مر گئی ہیں
(شبنم شکیل۔ص ۵۱)

تشویش

اکثر افراد زندگی بسر کرنے کے بجائے اس سے دامن چھڑانے کی فکر میں رہتے ہیں۔ یہ صورت انسان میں تشویش پیدا کرتی ہے۔ہائیڈیگر کے مطابق تشویش پیدا ہونے کی تین وجوہات ہیں۔

۱۔ اندیشۂ فردا (مستقبل کے بارے میں تردد یا خوف)

۲۔ مجبوری کے احساس کا غلبہ (کہ انسان کو دنیا میں پھینک دیا گیا ہے اور چاروں طرف سے گھرا ہوا ہے۔)

۳۔ دیگر اشیاء یا انسانوں سے تعلقات

طلسمی سرزمیں ہے، جانے کیا ہو
یہاں کچھ بھی نہیں ہے، جانے کیا ہو
(جون ایلیا۔ص ۲۵)

اک عمر سے فریبِ ستم کھا رہے ہیں ہم
معلوم ہی نہیں کہ کہاں جا رہے ہیں ہم
(احمد ندیم قاسمی-ص ۸۲)

مجھ کو کبھی زوال سے رغبت نہ تھی ندیمؔ
سورج غروب ہوتا ہوا کیوں بھلا لگا!
(احمد ندیم قاسمی-ص ۱۵۰)

کہیں دھوکہ تو نہیں جو بھی نظر آتا ہے
دشتِ حیرت یہ بتا کوئی یہاں ہے کہ نہیں
(عدیم ہاشمی-ص ۹۹)

ہوئی جاتی ہے پھر کیوں دور منزل
مرا پاؤں تو سیدھا پڑ رہا ہے
(شبنم شکیل-ص ۴۳)

اکتاہٹ / بوریت

وجودی مباحث کے جزو میں کرکیگارڈ کے جو تین ادوار بیان کیے گئے ہیں (جمالیاتی، اخلاقی، مذہبی) ان سے متعلق افتخار بیگ لکھتے ہیں:

"۔۔۔ان تینوں مراحل میں تبدیلی کا عمل اس وقت وارد ہوتا ہے جب فرد صورتِ حال سے اکتا جاتا ہے۔۔۔یہ فرد کی داخلی کیفیت ہے جو فرد کو مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنی زندگی کی ڈگر تبدیل کرے۔"(۳۵)

یکسانیت بھی اکتاہٹ پیدا کرتی ہے اور انسان یکسانیت سے تنگ آکر اپنے مستقبل کا فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اکتاہٹ بھی قنوطی اور رجائی دونوں پہلو رکھتی ہے۔ حد سے بڑھ جانے کی صورت میں یہ گھن / کراہت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ جو انسان کو مایوس اور بے عمل بنا دیتی ہے۔ فرد جب خوب سے اکتا جائے تو خوب تر کا متلاشی ہوتا ہے۔ یہ اکتاہٹ اسے کچھ نہ کچھ کرنے پر اکساتی رہتی ہے، جستجو پر آمادہ کرتی ہے۔

ایک خلش ایسی ہے دل میں، جس کا درماں کوئی نہیں
کوئی خلش اب دل میں نہیں ہے، سب کچھ ہم نمٹا بیٹھے
(جون ایلیا-ص ۸۳)

دن کو اک شور ہے اور رات کو تاریکی ہے
شہر بے جان ہے ڈھلتی ہوئی شاموں کے بغیر
(شہزاد احمد-ص ۶۰)

اک عمر سے جیسے نہ جنوں ہے نہ سکوں ہے
یارب کوئی گردش مرے حالات میں آئے
(احمد فراز-ص ۹۷)

ازل سے جو سروں پر ہے ہمیشہ وہ سماں کیوں ہو
نئے ہیں ہم زمیں پر تو پرانا آسماں کیوں ہو
(عدیم ہاشمی-ص ۸۷)

گھن / کراہت

گھن یا کراہت میں فرد اپنے کردار سے بھی نفرت محسوس کرتا ہے۔ڈاکٹر افتخار بیگ لکھتے ہیں:

"سارتر کے ہاں گھن یا کراہت کی کیفیت خالصتاً موضوعی کیفیت ہے اور یہ موجود کے ہاں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس کا سابقہ زندگی کے جمود و سکوت سے پڑتا ہے ۔سارتر کے نزدیک زندگی لزج ہے جو فرد کی ذات کو نگلنا چاہتی ہے ---یہ دنیا ایک جونک ہے جو فرد کو چمٹی ہوئی ہے ---رضی عابدی کا خیال ہے کہ :'---سارتر نے زندگی کو لیس دار مادے سے تشبیہ دی ہے ۔ یہ ٹھوس جسم اور مائع کے درمیان کی حالت ہے۔ زندگی ایک ایسا سیال مادہ ہے جس میں بہاؤ ہے مگر یہ ٹھہراؤ کی جانب مائل ہے۔'---ہیزل ای ۔ برنس نے گھن کی تعریف یوں کی ہے '---وجود واقعیت اور ناگہانیت کا جو ذائقہ محسوس کرتا ہے وہی گھن ہے' --- فرید الدین کے بقول:---کراہت سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ فرد کا وجود موجود ہے ۔ ان

تمام خرافات، لغویات اور فضولیات کے ساتھ جن کا کوئی منطقی جواز نہیں۔ جب کراہت مہمل پن کے احساس کو جگاتی ہے تو اس سے اشیا روشن ہوتی ہیں اور دنیا آشکار ہوتی ہے۔" (۳۶)

دنیا کی اور بات ہے دنیا تو غیر ہے
ہوتی ہے اپنے آپ سے وحشت کبھی کبھی
(عدیم ہاشمی۔ ص ۱۳)

لاشئیت

لاشیئت نفی کرتی ہے۔ یعنی انسان کا یہ شعور کہ وہ درخت نہیں ہے اسے اپنی شناخت تک پہنچاتا ہے۔ پھر وہ اپنی شناخت کی بھی نفی کر دے کہ وہ بھی پروفیسر نہیں ہے جو شاید کچھ عرصے بعد نہ ہو۔ لیکن کیا اس سے واقعی یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعور صرف منفیت ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں؟ کیونکہ شعور کو منفیت کے مترادف قرار دینے کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کا سرے سے کوئی مثبت پہلو ہی نہیں ہے۔ جبکہ شعور یہ بھی احساس دلا سکتا ہے کہ وہ قلم ہے میں پروفیسر ہوں اور میں قلم نہیں ہوں۔ بختیار حسن صدیقی لکھتے ہیں:

"ہیگل نے کہا تھا ہمیں لاشیئت کے سہارے کی ضرورت نہیں لیکن لاشیئت کا تصور ہم وجود کے بغیر ہرگز نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ لاشیئت وجود کے باہر کوئی چیز نہیں بلکہ وجود کے عین دل میں کیڑے کی طرح کنڈلی مارے بیٹھی ہے۔" (۳۷)

مزید لکھتے ہیں:

"جو چیز ذی شعور ہستی کو غیر ذی شعور چیزوں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ہے شعور کے اندر شعور اور اس کے معروض کے درمیان ایک خلا کا ہونا۔ اس خلا کو سارتر لاشئیت کا نام دیتا ہے۔۔۔ لاشئیت کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہے جو اپنے طور پر ذی شعور ہستی کو غیر ذی شعور اشیاء سے ممیز کرنے کا مقصد پورا کرتا ہے۔" (۳۸)

بود و نبود کی تمیز، ایک عذاب تھی کہ تھی
یعنی تمام زندگی، دھند میں ڈوبتی گئی
(جون ایلیا۔ص ۳۵)

اس کھلے سمندر کی ایک بند مٹھی ہوں
کچھ پتہ نہیں چلتا، جھاگ ہوں کہ موتی ہوں
(مظفر وارثی۔ص ۱۰۸)

واماندگی یا بے چارگی

ڈاکٹر اسلم انصاری کے مطابق:

"تشویش(Anguish)،واماندگی(Abandonment)اور ناامیدی(Despair) وجود کا لازمی حصہ ہیں۔ واماندگی یا بے چارگی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی بھی صورتحال میں ہو، انسان کو اپنے بارے میں خود ہی فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ کوئی اور شخص کلی طور پر ہماری (Situation) کو نہیں سمجھ سکتا کیونکہ وہ اس سے باہر رہ کر اسے دیکھ رہا ہے، اس لیے ہر صورتحال میں حقیقی فیصلہ ہمیں خود ہی کرنا پڑتا ہے۔ ناامیدی، چونکہ وجودی تجربے میں کوئی چیز پہلے سے متعین نہیں ہے اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے کسی بھی عمل کا انجام کیا ہوگا، دوسرے الفاظ میں ہمیں اپنے کسی عمل سے کسی قسم کی کوئی امید وابستہ نہیں کرنی چاہیے۔"(۳۹)

بے نیازی ہے کہ سودا کوئی
نہ توقع نہ تمنا کوئی
(احمد ندیم قاسمی۔ص ۴۶)

کوئی حالت بھی اب طاری نہیں ہے
تو کیا یہ دل کی ناداری نہیں ہے
(جون ایلیا۔ص ۷۷)

ہمیں دیکھو! کہ ہم نے توڑ دی ہیں ساری زنجیریں
اور اس کے بعد ہم مجبوریاں تعمیر کرتے ہیں
(شہزاد احمد۔ص ۴۷)

اب کوئی کام نہیں جیسے کسی کے بس میں
سب یہی دیکھتے رہتے ہیں کہ کیا ہوتا ہے
(شبنم شکیل۔ص ۳۱)

اندیشہ و اضطراب

"اندیشہ کا موضوع، وجودی فلسفہ میں انتہائی اہم اور خیال انگیز ہے۔۔۔ کیر کیگارڈ نے اپنی تصنیف میں اسے Dread کہا ہے۔ ہائی ڈیگر نے Angst لفظ استعمال کیا ہے۔ اور سارتر نے اپنی تصنیف Being and Nothingness میں Anguish کہا ہے۔ جرمن لفظ Angst کا انگریزی ترجمہ Anxiety کیا گیا ہے۔"(۴۰)

انسانی زندگی کو مختلف نوعیت کے اندیشے لاحق ہیں مثلاً، اندیشہ وجود کہ ہم فنا ہو جائیں گے ،ہماری تخلیق کا مقصد کیا ہے، خالق کون ہے؟ ہے بھی یا نہیں؟۔ انسانی محدودیت اور آزادی کا اضطراب وغیرہ۔

جونؔ! ہے اک کمال ہو سکنا
اور ہونا، زوال ہے شاید
(جون ایلیا۔ص ۴۹)

جھانکتا رہتا ہوں مستقبل میں
دھند میں کچھ بھی نمودار نہیں
(احمد ندیم قاسمی۔ص ۲۱)

یہ ہست و بود یہ بود و نبود وہم ہے سب
جہاں جہاں بھی کوئی تھا وہیں وہیں کوئی ہے
(احمد فراز۔ص ۱۵۵)

کڑکتی رعد بھی بارش بھی ہے ہوا بھی ہے
شجر کی شاخ پہ چھوٹا سا گھونسلا بھی ہے
(عدیم ہاشمی-ص ۱۰۲)

لایعنیت

وجودی زندگی کو لایعنی کیوں کہتے ہیں؟ اس حوالے سے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

"وجودیوں کا کہنا ہے کہ اس سماج میں دوسری دیگر اشیا کی مانند ہم میں سے ہر فرد 'تنہائی محض' ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ اس سماج میں رہتے بستے ہوئے، ہماری ہی طرح کچھ دوسرے افراد بھی، کچھ ایسے ہی مقاصد کے حصول میں مصروف عمل ہوں جن مقاصد کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی درست ہے کہ اگر ہم ان مقاصد کے حصول کی مساعی ترک کر دیں تو پھر بھی ہمارے اس ترک مقاصد کے عمل سے دنیا کے نظام میں سر مو کوئی فرق نہیں آتا اور یہ دنیا بہر حال چلتی ہی رہتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ایک وجودی زندگی کو لاحاصل اور لایعنی قرار دیتا ہے۔" (۴۱)

مزید لکھتے ہیں:

"وجودیت کا عمومی دعویٰ یہ ہے کہ زندگی لاحاصل اور لایعنی ہے اور جب کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وجود ممکن ہے، تو پھر ایسی صورت میں تو زندگی کی لایعنیت کو تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں۔۔۔ گویا جب کائنات سے ہمارا یہ مفہوم ہوا کرتا ہے کہ یہ مکمل طور پر ایک امکانی صورت حال ہے، یعنی یہ کہ کسی بھی لحہ کسی شخص کے ساتھ 'کچھ بھی' پیش آسکتا ہے، تو یہی صورت حال در اصل ایک طرح کی لایعنیت ٹھہرتی ہے (غیر یقینی اور غیر منطقی) اور پھر اس بات پر کوئی ایسا یقین رکھنا کہ زندگی میں اس طور پر عمل پیرا ہونا کہ یہ زندگی کسی عمومی مقصد اور نظم و ترتیب کے تحت چل رہی ہے، انتہائی لاحاصل انداز فکر ہے۔" (۴۲)

ہے لبوں پر نفَس زنی کی دُکاں
یاوہ گوئی ہے بس معاش اپنی
(جون ایلیا-ص۱۰۵)

جو حاصل، وہ ہی لاحاصل ہے شہزادؔ
جو پایا ہی نہیں کیسے گنواؤں!
(شہزاد احمد-ص۴۹)

کردار ہی کچھ ایسا تھا کہ اے صاحبِ تمثیل
اچھا نہ لگا ہم کو کہانی میں بھی رہنا
(احمد فراز-ص۶۸)

تنہائی یا بیگانگی

ڈاکٹر شذرہ منور آلبیر کامیو کے ناول اجنبی کے حوالے سے ایک مضمون میں بے گانگی کو یوں بیان کرتی ہیں:

"اجنبی کے مرکزی کردار کی سوچ میں جب رچاؤ پیدا ہوتا ہے تو اسے اپنی ہستی، اپنا معاشرہ، اپنی کائنات سبھی بے معنی معلوم ہونے لگتی ہے۔ کیونکہ جس قسم کے عدل اور مسرت، مقبولیت اور مربوطیت کی اسے تمنا تھی وہ تمنا پوری نہیں ہوتی۔ اس حقیقت کے عرفان کا نام مغرب میں "کرب اور بے گانگی" رکھا گیا ہے۔ اس نظام فکر میں کائنات کا سارا نظام عبث اور باطل ہے۔ کامیو کے نزدیک یہی اصل دانشمندی اور حکمت ہے۔ کامیو کے ان نظریات پر چند اہل نظر نے اس خدشے کا اظہار کیا ہے کہ اگر ان پر عمل شروع ہو جائے تو پھر ساری معاشرتی قدریں ہی ختم ہو جائیں گی اور زندہ رہنے کا کوئی جواز نہیں رہے گا۔ اس کے جواب میں کامیو کا کہنا ہے کہ کائنات کے عبث ہونے کا عرفان ہی تو دانشمندی کی طرف پہلا قدم ہے۔ یہاں سے آگے چل کر ہر فرد اپنے لیے ایک مثبت نظام زندگی تلاش کر سکتا ہے۔"[۴۳]

یعنی فرد جب زندگی کو لغو اور مہمل سمجھنے لگتا ہے تو اس بے زاری کی کیفیت میں اجتماع سے کٹ جاتا ہے۔یوں وہ تنہائی یا بیگانگی کا شکار ہو جاتا ہے۔

ہے اک انبوہ قدموں کارواں ان شاہراہوں پر
نہیں میری کوئی پہچان، میرا جی نہیں لگتا
(جون ایلیا۔ص ۹۷)

کہاں پھینکا ہے تُو نے آدمی کو
یہاں تو، اے خدا! کچھ بھی نہیں ہے
(شہزاد احمد۔ص ۳۵)

کوئی اپنا مجھے لگتا نہیں ہے
میں اپنا دل کسی سے کیا لگاؤں
(شہزاد احمد۔ص ۴۹)

خود فریبی

سارتر خود فریبی یا بے ایمانی کو انسانی حریت پسندی کی راہ میں رکاوٹ گردانتا ہے: سارتر کے نزدیک خود فریبی دراصل اک وہ صورت حال ہے جس میں فرد خود کو اس بات کا یقین دلا دینے کی ناکام سعی کرتا ہے کہ 'جو بات نہ وہ کر رہا ہے اور نہ وہ چیز اس میں حقیقتاً ہے۔(۴۴)

کام مجھ سے کوئی ہوا ہی نہیں
بات یہ ہے کہ میں تو تھا ہی نہیں
(جون ایلیا۔ص ۹۱)

ہماری زندگی مشکل سے مشکل ہوتی جاتی ہے
مگر کہنے کو ہم آسانیاں تعمیر کرتے ہیں
(شہزاد احمد۔ص ۷۴)

بے سمت ہوئے ہو تم روانہ
شہزادؔ یہ تم نے کیا کیا ہے
(شہزاد احمد۔ص ۹۹)

غیر تو تھے غیر، اپنے آپ کو
سب سے بڑھ کر ہم نے لوٹا اور کیا
(احمد فراز۔ص ۶۵)

تلخی بھی لذت ہو گئی
جینے کی عادت ہو گئی
بارش کی شوقین نظر
کیچڑ میں لت پت ہو گئی
(مظفر وارثی۔ص ۸۴)

لغویت

کامیو کہتا ہے:

" لغویت کی پہلی منزل خلا(Void) کا احساس اور روح کا کھوکھلا پن ہے۔ خصوصاً جب ہم تھکا دینے والی زندگی کے بارے میں سوچتے ہیں اور اسے سوالیہ نظروں سے دیکھتے ہیں تو تشویش(Anxiety)کا تاثر لغو پن کا احساس دلاتا ہے۔"[۴۵]

سود و زیاں تو خیر کیا، ان کی تمیز ہے عجب
ویسے اسی تمیز میں اپنی تو زندگی گئی
(جون ایلیا۔ص ۳۷)

کون ہوں میں جو رایگاں ہی گیا
کون تھا جو کبھی مِلا ہی نہیں
(جون ایلیا۔ص ۹۱)

اک دائرے میں گھومتے پھرتے رہے ندیمؔ
اس وہم میں مگن کہ بڑھے جارہے ہیں ہم
(احمد ندیم قاسمی-ص ۸۲)

میں اس دنیا سے تنگ آیا ہوا ہوں
یہ چکر اور کتنے دن چلاؤں
(شہزاد احمد-ص ۴۹)

آسماں ہو کہ زمیں دونوں سے بیزار ہوں میں
اپنے ہی سر پہ لٹکتی ہوئی تلوار ہوں میں
(شہزاد احمد-ص ۱۰۱)

نہ اب وہ اپنی تمنا نہ اب وہ خواہشِ خاص
میں جی رہا ہوں یہ کس عمرِ رائیگاں کے لیے
(عدیم ہاشمی-ص ۳۰)

بس آتے جاتے سانس کا ہے نام زندگی
جیتا نہیں کوئی یہاں مرتا نہیں کوئی
(شبنم شکیل-ص ۳۷)

فردِ کردار، مکمل تو ہمیں کرنی ہے
کسی خانے میں سہی، نام تو بھرنا ہو گا
(مظفر وارثی-ص ۱۳۴)

خودکُشی

وجودی فلاسفہ پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ زندگی کا صرف تاریک رخ دکھاتے ہیں اور لوگوں کو مایوسی کی جانب دھکیلتے ہیں۔ اس حوالے سے کامیو لکھتا ہے: "صرف یہ اقرار کرنا کہ اس دکھ کے آگے زندگی بے کار ہے، خودکشی کی طرف راغب ہونے کے لیے کافی ہے۔"[۴۶] سی اے قادر لکھتے ہیں:

"لغویت کے باوجود کامیو لوگوں کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ زندہ رہیں اور خودکشی نہ کریں۔خودکشی کا مطلب ہے لغویت کو تسلیم کر لینا۔کامیو اسے بد اخلاقی کہتا ہے"۔(۴۷)

تمام منتخب شعرا کی غزلیات میں خودکشی کی طرف رغبت دلانے والے مضامین عنقا ہیں۔بلکہ وہ اس کے برعکس زندگی کی مشکلات سے لڑنے کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں۔ جس کی مثالیں آئندہ باب یا اس موضوع کی ذیل میں بیان کی جائیں گی۔

معروضیت اور موضوعیت

سارتر کے مطابق:" انسان کچھ بھی نہیں سوائے اس کے جو کچھ کہ وہ خود کو بناتا ہے۔ یہ وجودیت کا پہلا اصول ہے۔اسے داخلیت بھی کہا جاتا ہے۔"(۴۸)موضوعیت یا داخلیت کے حوالے سے محمد اسرار خان لکھتے ہیں:

"فرد کی داخلی دنیا اور روحانیت سوفسطائیوں کے بعد سقراط،اکیاوینس،پاسکل اور جان لاک(۱۶۳۲ء تا۱۷۰۴ء) کے ہاں بھی ملتے ہیں۔ لیکن جب ہیگل(۱۷۷۰ء تا۱۸۳۱ء) نے ایک بار پھر موضوعیت کی نفی کی اور فرد کی خارجیت کو توجہ دے کر موضوعیت کو نقصان پہنچایا تو اس کے رد عمل میں سورین کرکیگارڈ(۱۸۱۳ء تا ۱۸۵۵ء) نے وجودیت کا فلسفہ پیش کر کے ہیگل کے نظریات کی نفی کی۔شاید اس لحاظ سے سورین کرکیگارڈ کو فلسفۂ وجودیت کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ ان کے مطابق موضوعیت ہی سچائی ہے۔ موضوعیت ہی حقیقت ہے۔بقول ڈاکٹر انور سدید:"کرکے گور نے انسانی شعور کا تجزیہ کر کے انسان کو اپنی ذات پر یقینِ کامل پیدا کرنے کی طرف راغب کر دیا۔ چنانچہ کیرکے گور وہ پہلا مفکر ہے جس نے وجود کو جوہر پر فوقیت دی اور دعویٰ کیا کہ آدمی اس کے سوا کچھ نہیں جو وہ خود کو بناتا ہے"۔(۴۹)

وجودیت داخلیت پر زور دیتی ہے مگر اس سے یہ مراد نہیں کہ انسان اپنی ذات میں اس قدر منہمک ہو جائے کہ اسے باقی دنیا کی فکر نہ رہے اور وہ تمام انسانوں سے رشتے ناطے توڑ لے۔ بلکہ یہاں داخلیت پر زور دینے کا مقصد صرف اور صرف دروں بینی اور خود شناسی ہے۔ذاتی تجربے سے انسان کو جو یقین کامل حاصل ہوتا ہے وہ معروضی یا خارجی تجربات کے تحت حاصل نہیں ہو سکتا۔ ممتاز احمد کے مطابق:

"معروضی اور داخلی طریقے میں بنیادی فرق یہ ہے کہ معروضی طریقے سے دریافت کردہ نتائج کو پرکھا جا سکتا ہے، ثابت کیا جا سکتا ہے اور پھر اس ثبوت کے ہمراہ انہیں دوسروں تک بھی پہنچایا جا سکتا ہے جبکہ داخلی یا موضوعی طریقہ ہر لحہ تبدیل ہونے والے تجربات پر مبنی ہے۔ اس کے نتائج دوسروں تک پہنچاتے تو جا سکتے ہیں مگر ان نتائج پر یقین کرنے کے لیے دوسروں کو بھی اپنا ذاتی تجربہ کام میں لانا ہو گا۔ مگر جب ایک بار یقین کر لیا تو یہ یقین مطلق ہو گا۔"(۵۰)

خواجہ غلام صادق کے نزدیک تماشائی کے بجائے فن کار کی حیثیت سے سوچ بچار کرنا موضوعیت ہے:

"تاریخ فلسفہ کا بڑا حصہ تماشائی کے نقطہ نظر سے فلسفہ کرنے پر مشتمل ہے۔ وجودیت نے اس خارجی، معروضی اور غیر ہمدردانہ رویے کی مذمت کی ہے۔ اس کا مطالبہ یہ ہے کہ مفکر کو تماشائی کی بجائے فن کار کی حیثیت سے سوچ بچار کرنا چاہیے۔ روایتی فلسفے کے برعکس وجودی فلاسفہ فن کار کی حیثیت سے سوچتے ہیں اور یہی امر انہیں دوسروں سے ممتاز کرتا ہے۔"(۵۱)

روش ندیم اور صلاح الدین درویش کے نزدیک وجودیت کا اجتماعیت سے کوئی تعلق نہیں:

"وجودیت جس ہمہ گیر آزادی اور خود مختاری کا اعلان کرتی ہے اس کا اجتماعی جدوجہد سے کوئی تعلق نہیں قوموں کی اجتماعی جدوجہد کے حوالے سے عمومی فلاح و بہبود اور قومی افتخار و سربلندی کے لیے کی جانے والی کوششیں اس فلسفے کی بحث سے خارج ہیں۔ جس وسیع تر آزادی اور خود مختاری کی بات یہ فلسفہ کرتا ہے وہ سراسر انفرادی ہے۔"(۵۲)

مگر دیکھا جائے تو سارتر کی زندگی داخلیت سے خارجیت کا سفر ہے۔ احسان اشرف لکھتے ہیں:

"وجودیت کے ہم نواؤں میں سارتر کا نام ساری دنیا میں فلسفہ اور ادب دونوں میں بے حد مشہور اور مقبول ہوا۔۔۔ لیکن سارتر کی زندگی کے آخری دور میں ان کے وجودی افکار میں زبردست نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی۔ وہ انفرادیت سے اجتماعیت کی راہ پر گامزن ہو گیا۔۔۔ اس کی فکر کی یہ تلاش مارکسزم Marxism پر جا کر ختم ہوئی۔ یہ

انتہائی تبدیلی Radical Conversion وجودیت کے پس منظر اور راستے سے گزر کر ہی ہوئی۔"(۵۳)

وجودی فلاسفہ داخلیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اپنے من میں ڈوب کر ہی زندگی کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ انسان اپنے گریبان میں جھانک کر ہی کوتاہیوں کا ادراک کر کے اپنی ذات میں نکھار پیدا کر سکتا ہے، اپنی تکمیل کر سکتا ہے۔ اہل تصوف بھی غور و فکر یا مراقبے کو معرفت خدا کا ذریعہ قرار دیتے ہیں ۔اس حوالے سے احمد ندیم قاسمی کے چند اشعار درج ہیں:

گھنی رات کے دشتِ بے انتہا میں
میں اسرارِ فطرت کے گُل چن رہا ہوں
سکوت اتنا گمبھیر ہے نصف شب کا
فرشتوں کی سرگوشیاں سن رہا ہوں
(ص ۱۲۶)

یہ تصور بھی عجب نعمت ہے
درمیاں میں نہیں پردا کوئی
(ص ۴۸)

تمہارے ملنے پہ بھی کب تلاش رک پاتی
کہ اس کے بعد ہم اپنی بھی جستجو کرتے
(ص ۷۳)

وہ اس بات سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ داخلیت کا غلبہ انسان کو خود پسند بھی بنا دیتا ہے۔

تیز کرتا رہا جو اپنی خودی
اپنی ہی قید سے رہا نہ ہوا
(ص ۱۲۵)

اسی طرح خارجی معاملات میں بھی حد سے زیادہ دلچسپی انسان کو بے معنویت اور لایعنیت کا احساس دلانے لگتی ہے۔

نظر آنے لگے منزل کے آثار
بچھڑ کر جب بھی دیکھا کارواں سے
(ص۴۵)

اگر معروضیت اور موضوعیت کے حوالے سے دیکھا جائے تو جون ایلیا کا مسئلہ داخلیت ہے۔ آگہی کا خلا انہیں اندر سے دیمک کی طرح چاٹ رہا ہے۔

اپنے ہی تیشۂ ندامت سے
ذات ہے اب تو، پاش پاش اپنی
(ص۱۰۵)

یوں جوانی تباہ کرنے کا
مجھ کو ہوتا نہ اختیار، اے کاش
(ص۱۹۹)

دُھند ہے دیکھے سے ان دیکھے تک، دیکھے ان دیکھے کی
اور اس دھند میں ہے اب میرے، دھیان میں بس اک دھیان سجن
(ص۲۳)

جانیے کیا تلاش تھی، جونؔ! مرے وجود میں
جس کو میں ڈھونڈتا گیا، جو مجھے ڈھونڈتی گئی
(ص۳۵)

آخری دور میں جون ایلیا کا رجحان دروں بینی کی طرف بڑھتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اور گوشہ نشینی میں ہی عافیت جانتے ہیں۔ شہر کے شور شرابے میں ان کا جی نہیں لگتا۔ ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ یعنی وجود و عدم یا ہستی و نیستی کا تصور ان کے کرب کا باعث ہے اور اپنی اور اپنے خالق کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔

خود پہ نادم ہوں جونؔ! یعنی میں
ان دنوں ہوں، کمال پر اپنے
(ص۵۹)

یار ہماری رسوائی کے داد طلب ہوں اب ہم تو
شہروں، شہروں، رسوا ہو کر، اک گوشے میں آبیٹھے
(ص ۸۳)

یہ سارا شہر اک دشتِ ہجومِ بے نیازی ہے
یہاں کا شور ہے ویران، میرا جی نہیں لگتا
(ص ۹۷)

اب ہے بس اپنا سامنا درپیش
ہر کسی سے گزر گیا ہوں میں
(ص ۵۳)

کیا کہیں تم سے بود و باش اپنی
کام ہی کیا، وہی تلاش اپنی
(ص ۱۰۵)

معروضی حوالے سے وہ خاموشی کے ہی قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اگر سچ بولنے سے رشتوں میں دراڑ آنے کا خدشہ ہو تو خاموشی میں ہی عافیت ہے۔

جو بولے جاؤ تو رشتے سنیں گے
سو کیا چاہوں جو چپ رہنا نہ چاہوں
(ص ۱۳۷)

شبنم شکیل خود کو موضوعیت کی طرف مائل کرنے کی کوشش میں ہیں۔

ڈھونڈتی رہتی ہیں گھر کی چابیاں
شبنمؔ اپنے آپ کو ڈھونڈیں ذرا
(ص ۶۷)

شہزاد احمد بھی خود شناسی کے جنگل میں بھٹکتے معلوم ہوتے ہیں۔

سوچتا رہتا ہوں تخلیق ہوا ہوں کیسے ؟
یعنی گزری ہوئی دنیا کا طلبگار ہوں میں
(ص ۱۰۱)

لڑائی آج اپنی ذات سے ہے
بچیں تو کس طرح آخر بچیں ہم
(ص ۵۵)

کتنی چھوٹی سی میری خواہش ہے
میں نہیں چاہتا بڑا ہو جاؤں
(ص ۶۵)

سب سے پہلے روح سے گویائی اس نے چھین لی
اور پھر اِس میں چھپائے ہیں خزانے بے بہا
(ص ۷۶)

قریب و دور کی ہر ایک چیز دیکھ سکوں
خود اپنے حال سے اتنی تو آگہی ہو جائے
(ص ۷۹)

معروضی حوالے سے دیکھا جائے تو عدیم ہاشمی نالاں دکھائی دیتے ہیں۔

کڑی گھڑی کہاں سے آ گئی عدیمؔ
کڑی گھڑی نبھانے والے کیا ہوئے
(ص ۱۶)

چمک آئے کہاں سے پیار کی لوگوں کے سینوں میں
وہ آب و تاب ہی باقی نہیں دل کے نگینوں میں
(ص ۳۴)

کر گئے سرگوشیاں تیمار دار
اور جو گزری دلِ بیمار پر
(ص۵۰)

اتنے بڑے قدم جو اٹھاتا ہے تُو عدیمؔ
ایسے میں تیرے ساتھ چلے گا زمانہ کیا
(ص۶۱)

مظفر وارثی اپنا احتساب خود کرتے ہیں اور خود احتسابی دوسروں پر انگلی اٹھانے سے بچا لیتی ہے۔

خود احتسابیوں کا ہے چسکا پڑا ہوا
قانون بھی میں عدلیہ بھی میں سزا بھی میں
(ص۷۷)

سوچ لیتا ہوں کہ وہ میں بھی تو ہو سکتا تھا
گرنے لگتا ہے جو کوئی تو سنبھلتا میں ہوں
(ص۹۶)

دیکھتا ہوں جب مظفر اپنے اندر جھانک کر
لڑ رہی ہے بزدلی، شہ زور ہے بیٹھا ہوا
(ص۶۱)

خوف اندر کا ہمارے راستے میں آ گیا
روح نے لغزش سے روکا، پارساؤں نے نہیں
(ص۷۵)

۳۔ قنوطیت:

مقصود خان لکھتے ہیں:

"قنوطیت رجائیت کا برعکس لفظ ہے۔ اداسی مایوسی اس لفظ کے مترادفات ہیں۔ انسانی شعور کا یہ ایک منفی پہلو ہے۔۔۔لفظ قنوطیت سے مراد ہے زندگی کا تاریک پہلو دیکھنا۔ اشتقاقی اعتبار سے لفظ قنوطیت عربی زبان کے لفظ "قنط" سے مشتق ہے۔ عربی اردو لغت "المنجد" میں اس کے معانی ہیں "ناامید و مایوس ہونا" ۔ اردو میں قنوطی اور قنوطیت دونوں مستعمل ہیں۔ شاعری کی اصطلاح میں قنوطیت کے معنی مایوسی کے مضامین ہیں۔ اس حوالے سے "لاتقنطو" بھی اردو میں مستعمل ہے۔"(۵۴)

پروفیسر انور جمال کے مطابق:

"زندگی اور اس کے متعلقات کے بارے میں ناامیدی، یاس اور افسردگی کا رویہ رکھنا "قنوطیت" کہلاتا ہے۔ ہر واقعے کا تاریک پہلو دیکھنا، ہر معاملے میں مایوسی اختیار کرنا، زندگی کو دارالحزن کہنا، دنیا کو شر کا مقام اور غم و اندوہ کا گھر سمجھنا "قنوطیت" ہے۔ شوپن ہائر اور مہاتمابدھ دنیا کے بڑے قنوطی ہو گزرے ہیں۔ اردو شاعری میں میر، فانی اور ناصر کے ہاں قنوطیت موجود ہے۔"(۵۵)

وجودی حوالے سے دیکھا جائے تو شوپن ہائر نے قنوطیت کو فصاحت و کمال کے ساتھ پیش کیا ہے۔ میر ولی الدین لکھتے ہیں:

"قنوطیت اپنے لفظی معنی کے لحاظ سے ناامیدی و یاس ہے ۔۔۔فلسفیانہ نظریہ کی حیثیت سے قنوطیت کی نگاہ میں دنیا اور دنیا کی زندگی کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ یہ دنیا بدترین دنیا ہے، یہ زندگی بدترین شئے ہے۔ دنیا میں شر اس قدر زیادہ ہے کہ دنیا کی نیستی ہستی سے بہتر ہے، اور زندگی میں غم و الم کا اس قدر وفور ہے کہ فنا بقا سے بدرجہا بہتر ہے۔ زندگی سے مراد میری یا تمہار زندگی ہی نہیں بلکہ زندگی (من حیث ہی) اپنی فطرت کے لحاظ سے ضروری اور لازمی طور پر بری ہے اور اس کا نہ ہونا ہی اچھا ہے۔"(۵۶)

پاشا رحمان اس حوالے سے رقمطراز ہیں:

"قنوطیت کیا ہے ؟ در اصل قنوطیت ایک ایسے رویۂ زندگی کا نام ہے جس میں عدم زندگی کو زندگی پر ترجیح دی جاتی ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ انسان کا عالمِ وجود میں آنا اس کی بہت بڑی بد بختی تھی۔"(۵۷)

اب سوال یہ ہے کہ وجودیت قنوطی فلسفیانہ تحریک ہے یا رجائی؟ اس حوالے سے ھنٹر سیڈ وجودیت کو قنوطی فلسفہ کہتا ہے:

"وجودیت لازمی طور پر اک "قنوطی" رجحان فکر رکھتی ہے۔ اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس عمومی تاریکی کو منور بنانے کے لیے امید کی اک چھوٹی سی کرن بھی اس فلسفہ میں ذرا مشکل ہی سے مل پاتی ہے۔"(۵۸)

شہزاد احمد اس موضوع سے متعلق عمومی رویہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ وجودیت ایک قنوطی Pessimistic فلسفہ ہے اور اس میں اگر رجائیت Optimism قسم کی کوئی شے ہے بھی تو بے حد محدود اور شکوک سے بھری ہوئی ہے۔ آپ جب بھی کسی روایتی وجودی کتاب کو کھولیں، تو آپ پر مایوسی طاری ہونی شروع ہو جاتی ہے۔"(۵۹)

قاضی قیصر الاسلام بھی وجودیت کو قنوطیت جبکہ انسان دوستی کو رجائیت پر مبنی فلسفہ قرار دیتے ہیں:

"انسان دوستی کے فلسفے کو انسانی صورت حال اور انسانی مقدر کے حوالے سے اگر دیکھا جائے تو یہ فلسفہ بنیادی طور پر ایک رجائی فلسفہ قرار پاتا ہے۔ جب کہ اس کے برعکس وجودیت کا فلسفہ ایک قنوطی فلسفہ ٹھہرتا ہے۔۔۔یعنی ایک ایسی قنوطی صورت حال کہ جہاں انسان کے ذہنی افق پر چھائی ہوئی گہری تاریکی پر امید کی ایک موہوم سی کرن تک نظر نہیں آتی۔"(۶۰)

اسلم انصاری وجودیت کو فلسفۂ یاس قرار دیتے ہیں مگر اس کی اہمیت سے بھی انکاری نہیں اور سارتر کی فکر کا مطالعہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں:

"وجودیت انسان کی تنہائی کا فلسفہ ہے کیونکہ یہ انسان کو کائنات اور فلسفے سے الگ کر کے دیکھنے اور سمجھنے کی ایک کوشش ہے، اس لیے وجودیت میں انسان کے لیے بظاہر کوئی تسلی نہیں ہے، وجودیت کوئی نصب العین فراہم نہیں کرتی جس کے سہارے انسان اپنی زندگی کو بامعنی بنا سکے۔وجودیت کے نزدیک بامعنی ہے ہی نہیں،اس لیے مجموعی طور پر یہ ایک فلسفہ یاس (Philosophy Of Despair) ہے۔ تاہم یہ بیسویں صدی کا سب سے اہم فکری رویہ رہا ہے اور اس میں انسان کو وجود کے معنی سمجھنے کے لیے ایک یکسر نیا ذہنی سروسامان فراہم کیا ہے۔اس لیے اس کی اہمیت کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ وجودی مفکرین میں سارتر نے سب سے زیادہ فروغ پایا ہے اس لیے سارتر کی فکر کا مطالعہ کئی اعتبار سے اہم اور ضروری ہے۔"(٦١)

محمد حسن عسکری اس معاملے کو جانب داری اور مذہب کی عینک سے دیکھتے ہیں:

"آج تک سب کافروں کے رنگ برنگ فلسفوں کا بنیادی اصول یہی رہا ہے کہ نظام کائنات ہماری ہوا و ہوس کے مطابق نہیں چل رہا۔ اس لیے عبث اور لا معقول ہے ۔ہماری رائے کے مطابق چلنے لگے تو بامعنی، معقول اور مربوط بن جائے گا۔"(٦٢)

اسی طرح اگر اردو غزل کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو اس پر بھی وجودیت کی طرح قنوطیت کے الزامات لگائے جاتے رہے۔ڈاکٹر منظر اعظمی کے نزدیک نیا غزل گو قنوطی سوچ کا مالک نہیں ہے:

"نئی غزل کا مزاج اور اس کی زبان دراصل پچھلی دو دہائیوں میں پروان چڑھی۔ اس مدت میں زمانے کی تیز رفتاری نے بڑی الٹ پلٹ کر دی۔اسی عرصے میں صنعتی تہذیب کی قیامتوں نے اس کے ذہنی اور جذباتی نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیا۔امید ویقین کے بجائے تشکیک، شبہات، نفرت، منافقت اور خود غرضیوں نے اسے اپنے سائے سے بھی ڈرا دیا۔رشتے ناطے، تہذیب و تمدن، نیکی اور بدی کی ساری قدریں آپس میں گڈمڈ ہو گئیں۔۔۔ نئی غزل میں حالات کی اس بے یقینی کی فضا کی تخلیق محض عصر اور عصریت کی عکاس ہے دکھاوا نہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ نیا غزل گو قنوطی

اور بزدل ہے صحیح نہ ہو گا۔اس لیے کہ اس کو اپنی اہمیت اور فرد کی حیثیت سے اپنی عظمت اور اہمیت کا بھی احساس ہے۔"(۶۳)

ذیل میں منتخب غزل گو شعرا کے آخری غزلیہ مجموعوں میں وجودیت کے اہم موضوعات کو مد نظر رکھتے ہوئے قنوطی پہلو تلاش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

i۔ وجود اور جوہر

قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:" سارتر جوہر کو ان اوصاف و مقاصد کے معنوں میں استعمال کر رہا ہے جنہیں ہم 'مقدر' کا نام دیتے ہیں۔"(۶۴) احمد فراز خود کو تقدیر کے آگے مجبور تسلیم کرتے ہیں۔

فلک سے ہم بھی کریں ظلم ناروا کے گلے
پہ سانس لینے کی مہلت ستم شعار تو دے
(ص ۳۹)

ہم آ گئے ہیں تہہِ دام تو نصیب اپنا
وگرنہ اس نے تو پھینکا تھا جال ویسے ہی
(ص ۱۸۴)

اقبال نے کہا تھا:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

تقدیر ایسا پہلوان ہے جس کے آگے تمام انسان بے بس ہیں ۔ جوہر کو وجود پر مقدم جاننے والے یا وجود کو جوہر پر مقدم جاننے والے دونوں ہی دانستہ یا نادانستہ طور پر خود کو مجبور مانتے ہیں (مثلاً تصور موت)۔ دوسرا پہلو دیکھا جائے تو مذہبی یا دہری وجودی دونوں ہی عمل کی بات کرتے ہیں اور آپ اپنی تقدیر بنانے کی تلقین کرتے ہیں۔احمد ندیم قاسمی کے ہاں بھی جبر و قدر کی دونوں صورتیں دکھائی دیتی ہیں۔کسی جگہ وہ مجبور دکھائی دیتے ہیں تو کسی جگہ قادر و مختار ہونے کا دعویٰ کرتے نظر آتے ہیں۔اس حوالے سے وہ قنوطیت کا بھی شکار ہیں۔

یہ کس نے لوحِ مقدر پہ لکھ دیا ہے ندیمؔ
کہ جو درخت اگائے، ثمر نہ دیکھ سکے
(ص۵۵)

وقت کے ساتھ میں کیوں کر نہ چلوں
میرے بس میں میری رفتار نہیں
(ص۲۱)

اسیری، اور ندیم ایسی اسیری!
جدھر بھی جاؤں سر پر آسماں ہے
(ص۳۰)

رہا ہوں مبتلا مر مر کے بھی جینے کے چکر میں
ازل میں زندگی لکھی گئی میرے مقدر میں
میں کب تک خاک چھانوں گا، میں کب تک ریت پھانکوں گا
زمانے بھر کے صحرا آبسے ہیں کیوں مرے گھر میں
(ص۱۲۰)

جون ایلیا تقدیر کے آگے بے بس دکھائی دیتے ہیں۔

شش جہت کی دھوپ ہے میرا نصیب
اور سایہ ہے، مرے کشکول میں
(ص۴۷)

کچھ بھی نہیں سفر سوا، کچھ بھی نہیں گزر سِوا
تُو نہیں چل رہا، نہ چل، تیری مگر کہاں چلے
(ص۷۹)

کیا جبر و اختیار میاں جی! سو چپ رہو
منشا مرا یہ ہے کہ مشیت گزر میں ہے (ص۷۵)

دل سے بس ایک بات کہہ دیجیو
دل کا چاہا ہوا، نہیں ہوتا
(ص۲۱۹)

شبنم شکیل بھی مسئلہ تقدیر پر جون ایلیا کی صف میں کھڑی نظر آتی ہیں۔

یہی انداز ازل سے ہے ابد تک جاری
مانگتے کیا ہیں مگر بخت سے ملتا کیا ہے
(ص۳۱)

بدل سکتا تھا اک پل میں مقدر
مگر اک پل مجھے حاصل نہیں تھا
(ص۵۸)

شہزاد احمد بھی اس مسئلہ پر بے بسی اور مجبوری پر مبنی آرا کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

محبت کا صلہ کچھ بھی نہیں ہے
مری قسمت میں کیا کچھ بھی نہیں ہے
جو تو نے لکھ دیا ہونا وہی تھا
مری اس میں خطا کچھ بھی نہیں ہے
ہے تیری دسترس میں دانہ دانہ
ہمارے نام کا کچھ بھی نہیں ہے
(ص۳۵)

مجھے ہر رنج سہنا ہی پڑے گا
یہی ہے میری قسمت جانتا ہوں
(ص۵۲)

تمھیں کہو کہ سفر کس طرف کیا جائے؟
جب ایک سمت کو جانے لگیں سبھی سمتیں (ص۱۷)

ہمیں ان کے بتائے راستوں پر چلنا پڑتا ہے
ہر آیندہ ہمارے رفتگاں تعمیر کرتے ہیں
(ص ۷۴)

ہمی بس رہ گئے تخلیق کا الزام لینے کو
وہی کرتا ہے سب کچھ ہم کہاں تعمیر کرتے ہیں
(ص ۷۴)

سبز پتا تو بھری شاخ کی جاں ہوتا ہے
اے ہوا! تو نے بلندی سے گرایا ہے مجھے
(ص ۸۲)

اوجِ فردوس سے پستی میں گراتا ہے مجھے
وہ فرشتے سے جب انسان بناتا ہے مجھے
میں کسی اور سفر کے لیے گھر سے نکلا
راستہ اور ہی جانب لیے جاتا ہے مجھے
(ص ۸۵)

پرِ پرواز بھی موجود ہے اور خواہش بھی
پھر بھی آزاد نہیں ہوں، نہ گرفتار ہوں میں
(ص ۱۰۱)

عدیم ہاشمی خود کو مجبور مانتے ہیں مگر تقدیر کے لکھے کو اس قدر اٹل سمجھتے ہیں کہ گویا خدا بھی چاہے تو تقدیر نہیں بدل سکتا۔

جو لکھ دیا جبیں پہ اُسے لکھ دیا گیا
پابند اُس کے بعد ہے پروردگار تک
(ص ۱۱۶)

یہ رخشِ وقت ہے اس پر چلے ہو تو ذرا سن لو
اسے جانا تو آتا ہے پلٹ آنا نہیں آتا
ہوا ہے جو سدا اس کو نصیبوں کا لکھا سمجھا
عدیمؔ اپنے کیے پر مجھ کو پچھتانا نہیں آتا
(ص ۲۵)

تو میرے پاس، میرے دو قدم کے فاصلے پر تھا
میں تجھ کو ڈھونڈتا پھرتا تھا قسمت کے ستارے میں
(ص ۳۲)

کاش ہم دن حنوط کر سکتے
مل سکا یہ ہمیں کمال کہاں
(ص ۷۵)

خدا بھی اور سمندر میں ناخدا بھی ہے
ستم تو یہ ہے کہ کشتی کو ڈوبنا بھی ہے
(ص ۱۰۲)

ہر اک لکیر ہے ہاتھوں پہ رہگزر کی طرح
یونہی تو عمر نہیں کٹ رہی سفر کی طرح
(ص ۱۰۹)

میعادِ قید ایک گھڑی بیش و کم نہیں
ممکن نہیں ہے قیدِ جہاں سے فرار تک
(ص ۱۱٦)

قسمت میں جو نہیں ہے ملے گا وہ کس طرح
ترک اِس لیے کیا ہے تِرا انتظار تک
(ص ۱۱٦)

وعدے جو ٹوٹتے ہیں وہ قسمت میں ہیں عدیم
لکھے ہوئے ہیں بخت میں قول و قرار تک
(ص۱۲۱)

مظفر وارثی کے نزدیک بھی تقدیر کے پہلوان سے لڑائی ممکن نہیں۔

بخت سے زور آزمائی کرے
جنگجو ہو گیا بہت انسان
(ص۱۹۷)

کاٹ دی عمر ساری سزا کی طرح
ظلم، تقدیر کا فیصلہ بن گیا
(ص۳۹)

ایک کاغذ ہوں مگر اس پہ لکھا کچھ بھی نہیں
میرے ہاتھوں میں لکیروں کے سوا کچھ بھی نہیں
(ص۵۵)

مُزاحمت کو مری بے وقار کرنے کو
ہوا نے مجھ کو بنا کر دیا محل خس کا
(ص۱۰۲)

اذن سفر جو ہم نے مقدر سے لے لیا
رستے کی مشکلوں نے ہمیں گھر سے لے لیا
(ص۱۷۳)

ii۔ سائنس اور عقل

ناقدین کے نزدیک وجودیت تعقل پسندی اور سائنس پرستی کے خلاف رد عمل کے طور پر ابھری۔ منتخب شعرا کو دیکھا جائے تو احمد فراز کے ہاں تعقل پسندی اور سائنس کے موضوعات ناپید ہیں۔ ایٹمی

دھماکوں نے جو تباہی پھیلائی وہ سائنسی ترقی کے مضر اثرات میں سب سے بڑی مثال ہے۔ احمد ندیم قاسمی کی نظر سائنس کے منفی اور مثبت دونوں پہلوؤں پر ہے۔ منفی پہلو کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

یہی ہوتا ہے، جب بے سمت ہوں اِدراک کی قدریں
قیامت، ڈھونڈلی انسان نے، ذراتِ جوہر میں
(ص۱۲۰)

ہر پھول پہ دھول جم رہی ہے
کہنے کو یہ بیسویں صدی ہے
(ص۷۷)

اب عناصر میں تباہی کی نہ تکلیف کریں
اب تو انسان ہی دشمن ہوئے انسانوں کے
(ص۷۱)

یہ دورِ ترقی ہے یا حبس کا صحرا ہے
جھونکا بھی دبے پاؤں، ڈرتا ہوا چلتا ہے
(ص۱۵)

وجودی عام طور پر عقل و سائنس پرستی کے مخالف ہی نظر آتے ہیں۔ منتخب شعرا میں دیکھا جائے تو جون ایلیا بھی عقل پرستی کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔

اُف! یہ نخوت کہ ایک دوپایہ
اس تفکر میں ہے کہ میں کیا ہوں
(ص۱۷۶)

شبنم شکیل بھی اس حوالے سے احمد فراز کی طرح خاموش ہیں۔ جبکہ عدیم ہاشمی وجودی فلاسفہ کی طرح تعقل پسندی اور سائنس پرستی کے مخالف نظر آتے ہیں۔

حیراں ہوں زندگی کی انوکھی اڑان پر
پاؤں زمین پر ہیں مزاج آسمان پر
(ص۲۰)

مکمل عدیمؔ ارتقا ہو گیا
بشر آدمی سے خدا ہو گیا
(ص۵۶)

مجھ کو تو پہلا کنارہ بھی نظر آتا نہیں
ہے کہاں بحرِ فلک تیرا کنارہ دوسرا
(ص۶۶)

یہ زمیں اُس وقت تک موجود ہے
اِس زمیں کا جب تلک چکر چلے
(ص۱۱۳)

اقبالؔ کا شعر ہے:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

عزیز احمد لکھتے ہیں:

اقبال نے سائنس اور مشینی صنعت کی مخالفت نہیں کی ہے، بلکہ "مشینوں کی حکومت" کے خلاف ان کی شکایت یہ ہے کہ انسان اگر مشین کا محکوم ہو جائے تو زندگی کے اعلیٰ انسانی قدروں کو بھول جاتا ہے۔(۶۵)

یہی بات عدیم ہاشمی کچھ یوں کرتے ہیں:

دھڑکنے کی صدا تھوڑی سی تو رہنے دو سینوں میں
کوئی تو فرق رہ جائے دلوں میں اور مشینوں میں (ص۳۳)

iii۔ تصور خدا

وجودیت کو عام طور پر دو بڑے گروہوں (مذہبی اور دہری) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ منتخب غزلیہ مجموعوں میں دہری حوالے سے اشعار تو ناپید ہیں تاہم شعرا مختلف مضامین کے ذریعے خدا سے اپنے تعلق کی وضاحت کرتے ضرور نظر آتے ہیں۔ اگر احمد فراز کو دیکھا جائے تو وہ اس حوالے سے مایوسیت کا شکار ہیں۔

وہ جو موجود نہیں اس کی مدد چاہتے ہیں
وہ جو سنتا ہی نہیں اس کو پکارے جائیں
(ص ۱۶۳)

اتنا شرمندہ نہ کر اپنے گنہگاروں کو
اے خدا تو بھی رہا ہے مری خواہش میں شریک
(ص ۱۷۱)

حرم تو خیر مگر بتکدے ہیں کیوں ویراں
تو کیا خدا کو صنم آشنا بھی پیارے ہوئے
(ص ۶۱)

واعظین نے خدا کو عرش تک محدود کر رکھا ہے۔ جبکہ عشاق اسے شہ رگ سے زیادہ قریب محسوس کرتے ہیں۔ ہر انسان کا خدا سے مختلف نوعیت کا تعلق ممکن ہے۔ کسی پر ڈر کا غلبہ ہے تو کسی پر محبت کا۔ اسی طرح کچھ خدا کو اپنا دوست جانتے ہیں۔ قلندرانہ مزاج رکھنے والے اس سے بے تکلف ہو جاتے ہیں۔ یہی رنگ احمد ندیم قاسمی کے بعض اشعار میں دکھائی دیتا ہے۔

تضاد ایسا قیامت کا ہے یارب!
کہ تو باقی، تری مخلوق فانی
(ص ۱۲۳)

وہ کلی ہو کہ غنچہ و گل ہوں
ہے جنوں سب کو خود نمائی کا (ص ۳۱)

ابھی قربِ خدا کی سرخوشی ہے
ابھی میں ہوش میں آیا نہیں ہوں
خدا کا ساتھ کب چھوٹا ہے مجھ سے
ابھی جنت سے میں نکلا نہیں ہوں
(ص ۶۸)

اے خدا! میں ترے دربار میں کیسے پہنچوں
کتنے خونخوار ہیں تیور ترے دربانوں کے
(ص ۷۱)

جستجو کا نشہ اتر جاتا
شکر ہے، تیرا سامنا نہ ہوا
(ص ۱۲۵)

وہ موَحد، جنہیں سجدے کی فضا ہی نہ ملی
راستے ڈھونڈ رہے ہیں کسی بت خانے کے
(ص ۱۳۴)

اے ربِ نمو! ترے جہاں میں
کیوں ظلم ہی پھول پھل رہا ہے
(ص ۱۲۷)

تیری موجودگی میں، میرے خدا!
تیری دنیا میں کیا سے کیا نہ ہوا
(ص ۱۲۵)

تخلیق کا پھر جواز کیا ہے
محشر ہے اگر فقط تباہی
(ص ۲۰)

مادی دنیا میں ہر انسان اپنی اپنی خواہشات کے بتوں کی پرستش میں مگن ہے۔ اس صورت حال پر احمد ندیم قاسمی رنجیدہ نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ ایک خدا پر یقین رکھنے والوں میں سے ہیں۔

عبادت بھی اب اک کارِ جنوں ہے
کہ ہر انسان کے اپنے خدا ہیں
(ص ۴۹)

تودۂ سنگ میں اصنام مچلتے دیکھے
میں نے وحدت کے کئی روپ بدلتے دیکھے
(ص ۴۴)

قاضی عبد القادر کی رائے میں اگر قرآنی تصور خدا سے سارتر کے تصور خدا کا موازنہ کیا جائے تو اس کا تصور خدا مہمل معلوم ہوتا ہے:

"سارتر کی یہ غلطی ہے کہ اس نے عیسوی کلیسائی اور مدرسی تصور خدا کو آخری اور حقیقی تصور سمجھ کر اس کی منطقی خامیوں کو دیکھتے ہوئے خدا سے انکار کر دیا۔ لیکن منطق کا یہ تقاضا تھا کہ یہ دیکھا جاتا کہ آیا خدا کا کوئی اور بھی تصور ہو سکتا ہے؟ دور کیوں جایئے۔ اگر قرآنی تصور خدا کو دیکھیں تو ہمیں وہاں علاوہ اور باتوں کے ایک بات یہ بھی نظر آتی ہے کہ خدا بحیثیت ایک مطلق نصب العین ہے۔ یہ ایک ایسا نصب العین یا معیار ہے جس کی ترجمانی انسانی اعمال و افعال اور افکار میں ہوتی ہے۔ خدا کو ایک نصب العین سمجھ کر اپنے اعمال و افکار کو اس انداز میں ڈھالنے سے ہم خدا نہیں ہو جاتے، نہ انسان کی خواہش خدا ہونے کی ہے۔ اصولوں اور معیار کو برتنا، اصول بن جانا نہیں، اگر یہ بات سامنے رہے تو پھر سارتر کا یہ تصور مہمل معلوم ہوتا ہے کہ انسان خدا بننے کی تمنا کا نام ہے۔ جبکہ خدا ایسی ہستی ہے جو وہ ہونا چاہتی ہے اور کیونکہ یہ تصور متناقص ہے۔ لہٰذا انسان کی ساری زندگی واہمات اور التباسات کے پیچھے دوڑنا ہے۔"(۶۶)

جون ایلیا کا تصور خدا بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ وہ خدا سے کہیں گلہ کرتے دکھائی دیتے ہیں، کہیں اس کی ناموجودگی اور دیگر صفات پر طنز کرتے ہیں، کہیں تذبذب کا شکار ہیں، کہیں اس سے اپنائیت محسوس کرتے ہیں،

کہیں بے تکلف نظر آتے ہیں، کہیں اس کی جستجو ان پر غالب نظر آتی ہے اور کہیں اس کا صاف انکار کر دیتے ہیں۔ وہ بود و نبود کی کشمکش میں رہے۔ اس لیے ان کا تصور خدا مبہم ہے۔ بقول جون ایلیا:

"ہر موجود شے ہے اور ہر شے موجود ہے۔ شئیت اور وجود ہم معنی ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ خدا موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا شے ہے۔ اگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے تو پھر اس کا ایک ہی مطلب ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ خدا لا شے ہے۔ لا شے کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں، ایک لا موجود اور ایک یہ کہ وہ موجود جو شے نہ ہو، کچھ اور ہو۔ کچھ اور کیا؟ یہی وہ سوال ہے جس کا جواب بعد الطبیعی فکر کے تمام نمائندوں کو دینا ہے" (۶۷)۔

جونؔ! لوح و قلم کے مالک نے
دوسروں کا لکھا ہوا بھیجا
کیا خطا تھی پیمبروں کی بھلا
کیوں غریبوں کو بے خطا بھیجا
(ص ۴۵)

مجھی سے مل کہ میں بندہ ہوں تیرا
ہے تو میرا خدا، ہر اک سے مت مل
(ص ۷۳)

ہم تھے یزداں طلب ہمیشہ کے
اور یزداں، بہت ہی کم ٹھیرا
(ص ۸۱)

کہتے ہیں جس کو ذات وہ گویا کہیں نہیں
دنیا میں دیکھ آئے، یہ دروا کہیں نہیں
(ص ۸۵)

اگر تصور خدا کا قنوطی پہلو دیکھا جائے تو حمیدہ شاہین کا ایک شعر مجازی اور حقیقی دونوں معنوں میں قنوطیت کے غلبے کی اہم مثال ہے:

وہ جس نے اپنی ساری عمر سجدے میں گزاری ہو
کہاں جائے اگر اس کا خدا فانی نکل آئے

جون ایلیا پر بھی اس حوالے سے قنوطیت کا غلبہ ہے۔

ہے خدا ہی پہ منحصر ہر بات
اور آفت یہ ہے، خدا ہی نہیں
(ص ۹۱)

جو ہے یقیں میں مبتلا، اس کا خدا کرے بھلا
بات قسم سے جو کہے، وہ تو فضولیاں میں ہے
(ص ۱۰۳)

ایک تھی بس خدا کی ذات، یار عجیب تھی یہ بات
ایسی ہی کوئی دوسری بات، یار بنائی چاہیے
(ص ۱۲۰)

ہوئے برباد آدم و ابلیس
جب ازل میں خدائی کی ٹھیری
(ص ۱۳۱)

نام جس کا بھی نکل جائے اُسی پر ہے مدار
اس کا ہونا یا نہ ہونا کیا، مگر رکھا ہے نام
ہم یہاں خود آئے ہیں، لایا نہیں کوئی ہمیں
اور خدا کا ہم نے اپنے نام پر رکھا ہے نام
(ص ۱۳۳)

ہے خدا سے مناظرہ درپیش
آ گیا کون تیسرا جاناں
(ص ۱۴۳)

دہر آشوب ہے سوالوں کا
اور خدا لاجواب ہے، سو ہے
(ص ۱۴۹)

بُود تو اک تکان ہے، سو خدا!
تیری بھی کیا تکان میں گزری
(ص ۲۱۱)

تم بھی اکثر کہیں نہیں ہوتے
میں بھی اکثر کہیں نہیں ہوتا
(ص ۲۱۹)

شبنم شکیل کو اس حوالے سے اپنی بے یقینی کا احساس ہے۔ اور خالق سے دولت یقین مانگتی ہیں۔

یقیں کی منزلوں پر کس طرح رک جاؤں میں آخر
یہاں سے کچھ قدم پر جب مرا شہر گماں ٹھہرا
(ص ۵۰)

مری دشمن تھی میری بے یقینی
زمانہ راہ میں حائل نہیں تھا
(ص ۵۸)

کیا خوب یہ میلہ ہے، ہر شخص اکیلا ہے
اک کھیلنے والے نے، ہے کھیل بنا رکھا
(ص ۱۱۰)

جس نے عطا کیا یدِ بیضا کلیم کو
بخشے وہ روشنی کی فقط اِک کرن مجھے
(ص ۹۴)

شہزاد احمد کے نزدیک خدا سے تعلق اخلاص کی بنیاد پر ہونا چاہیے، وہ مذہب میں ریاکاری کے خلاف ہیں۔

نہیں باقی خدا سے کوئی رشتہ
مگر ماتھے پہ سجدے کا نشاں ہے
(ص ۲۳)

عدیم ہاشمی خدا کی تلاش میں ہیں۔ کہیں کہیں ان پر بے یقینی کی کیفیت کا غلبہ بھی محسوس ہوتا ہے ۔کچھ اشعار میں اس حوالے سے تضاد نمایاں ہے۔

میں راستوں میں اس کا لگاؤں کہاں سراغ
سو سو قدم ہیں ایک قدم کے نشان پر
(ص ۲۱)

ہیں ترے دونوں جہاں تیرا جہاں ہے کہ نہیں
تو یہاں ہے کہ نہیں اور وہاں ہے کہ نہیں
(ص ۹۹)

آپ تو آپ ہیں، خالق بھی ہمارا ہوتا
ہم ضرورت میں کسی کو نہ پکارے ہوتے
(ص ۴۶)

اتنی جلدی قبولیت ہوگی
ابھی بیٹھا تھا میں دعا کر کے
(ص ۶۴)

جو جہان تھا وہ مہان تھا، کوئی تیر کوئی کمان تھا
یہ مجھی کو خوفِ خدا رہا مری زندگی ہی ڈری رہی
(ص ۱۴۱)

iv۔ تصور موت و آخرت

نور عفیفہ سید اپنے مقالے کے ماحصل میں وجودیوں کے تصور موت کے حوالے سے لکھتی ہیں:

"موت اور مٹ جانے کا خوف وجودیت کے پاس تو ہے مگر وجودی موت سے زندگی اور زندہ رہنے کی رمق حاصل کرتے ہیں۔ موت کی دہشت کا شکار نہیں ہوتے بلکہ موت سے جوشِ عمل حاصل کر کے ہی خود آگاہی اور عرفان ذات حاصل کرتے ہیں۔"(۶۸)

قاضی عبد القادر کے نزدیک وجودیاتی فکر میں موت اہم حیثیت رکھتی ہے:

" نازی استعمار نے انسان کو اپنی ذات کی انتہائی گہرائیوں سے روشناس کرادیا۔ اس بات سے واقف کرادیا کہ انسان تشددیا موت سے آنکھیں چار کر سکتا ہے اور یہی انسان کی حریت و آزادی کی علامت ہے۔ اور یہ سب اس حالت میں ہو رہا ہے جبکہ مرنے والے کو موت کے بعد کسی اور زندگی کی امید نہ ہو۔ اور یہی مردانگی اور بہادری ہے۔ موت وجودیاتی فکر میں ایک اہم حیثیت رکھتی ہے۔ وہ متوقع خوشیوں اور ابدی زندگی کی طرف اشارہ نہیں بلکہ سارتر کے مطابق وہ ہماری زندگی کے بہی کھاتوں کا بند کر دینا ہے ۔ ہمارے حوصلوں، امنگوں اور عزائم پر مہر لگا دینا ہے گویا وجودیاتی فکر میں تصور مرگ ، بے لاگ قرار پاتا ہے اور اسی سبب سے وجودیاتی ادب میں افسانوی کردار غیر یقینی ہے۔"(۶۹)

چونکہ تصور موت اور آخرت کے قنوطی اور رجائی دونوں پہلو ہیں اس لیے ذیل میں یہ جائزہ لیا جائے گا کہ منتخب شعراء کے ہاں موت کی دہشت غالب ہے یا نہیں۔

اگر احمد فراز کا تصور موت اور آخرت قنوطی حوالے سے دیکھا جائے تو وہ زندگی سے بے زار نظر آتے ہیں۔

زندگی تیری امانت ہے مگر کیا کیجیے
لوگ یہ بوجھ بھی تھک ہار کے رکھ دیتے ہیں
(ص۱۳۱)

ان کا فنا پر یقین ایک طرف مگر دوسری طرف وہ بقا کے خواہاں بھی دکھائی دیتے ہیں۔اور خود سے بچھڑ جانے والوں پر نالاں ہیں۔اس کے باوجود موت کی دہشت ان پر طاری نہیں ہوتی۔

موت کی وجہ بتادے کوئی
مجھ کو جینے پہ تو اصرار نہیں
(ص۲۱)

ہر انساں موت کی جانب رواں ہے
فغاں ہے! اے میرے خالق، فغاں ہے!
(ص۳۰)

جاتا بھی ہے آتا بھی ہے خورشید ازل سے
انسان جو جاتا ہے، دوبارا نہیں آتا
(ص۵۲)

گو چار طرف فنا بپا ہے
انسان کی آرزو بقا ہے
(ص۱۴۸)

جون ایلیا کے آخری غزلیہ مجموعے میں تصور موت غالب ہے۔موت ان کے نزدیک ایک سفر ہے۔ 'وقت سے پہلے مر جانے کا موضوع' صوفیا کے ہاں خواہشات نفسانی پر قابو پانے سے متعلق ہے۔جب کہ جون اپنی تباہی و بربادی کا اظہار اسی محاورے کے ذریعے کرتے ہیں۔وہ زندگی سے بے زار دکھائی دیتے ہیں اس کے

باوجود خودکشی کی طرف رغبت کی کوئی صورت نہیں دکھائی دیتی۔ وہ موت کو ہنسی خوشی گلے لگانے کے مشتاق ہیں۔ زندگی کے عارضی پن سے پوری طرح واقف ہیں۔ مزید زندہ نہیں رہنا چاہتے، اپنی عافیت کو زندگی کے داؤ چل جانے سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر موت کو یاد کرتے ہوئے وہ اپنے گناہوں پر نادم بھی دکھائی دیتے ہیں۔

دل نے کیا ہے قصدِ سفر، گھر سمیٹ لو
جانا ہے اس دیار سے، منظر سمیٹ لو
(ص ۳۰)

کیا بتاؤں کہ مر نہیں پاتا
جیتے جی جب سے مر گیا ہوں میں
(ص ۵۳)

ہوں رواں سوئے آخرِ دنیا
دَم گزاری کی مجھ میں تاب کہاں
(ص ۶۴)

ایک نفس گزران میں آخر کیا فرقِ یار و اغیار
کس کی نشست اور کیسا حلقہ، جو بھی جہاں بیٹھا بیٹھے
(ص ۸۳)

میں ہوں ایسے سفر پر جانے والا
کہ جس کی کوئی تیاری نہیں ہے
(ص ۷۷)

جونؔ! اس آن تک بخیر ہوں میں
زندگی داؤ چل گئی ہوگی
(ص ۱۲۴)

شبنم شکیل کو موت سامنے دکھائی دے رہی ہے۔ وہ موت کو گلے لگانے کے لیے بے قرار دکھائی دیتی ہیں اور ہنسی خوشی دارِ فانی سے کوچ کر جانا چاہتی ہیں۔

دور ہوا ابہام کہانی ختم ہوئی
آ پہنچا انجام کہانی ختم ہوئی
شبنمؔ آؤ نیا سفر آغاز کریں
یاں اپنا کیا کام کہانی ختم ہوئی
(ص ۳۵)

میں اب تک مر نہیں پائی ہوں شبنمؔ
سو اب تک مجھ کو جینا پڑ رہا ہے
(ص ۴۳)

خدا حافظ مرے اے ہم نشینو
کہ مجھ کو تو بُلاوا آ گیا ہے
(ص ۴۵)

اب مجھ کو رخصت ہونا ہے کچھ میرا ہار سنگھار کرو
کیوں دیر لگاتی ہو سکھیو جلدی سے مجھے تیار کرو
رو رو کر آنکھیں لال ہوئیں تم کیوں سکھیو بے حال ہوئیں
اب ڈولی اٹھنے والی ہے لو آؤ مجھ کو پیار کرو
اک بار یہاں سے جاؤں گی میں لوٹ کے پھر کب آؤں گی
تم آہ و زاری لاکھ کرو تم منت سو سو بار کرو
(ص ۴۸)

در پے ہیں اپنی جان کے گو جانتے بھی ہیں
مڑ کر بھی اُس جہان سے آتا نہیں کوئی
(ص ۷۳)

عمر کی شام ہونے والی ہے
ذکرِ صبحِ جمال کیا کرنا
(ص ۸۷)

بہت مٹنے کو ہے بے تاب شبنمؔ
کہ سورج کا سہارا لے رہی ہے
(ص۸۹)

زندگی سے اس قدر بے زار ہیں کہ مر جانا چاہتی ہیں مگر ایک نئی زندگی کا خیال ان پر خوف طاری کر دیتا ہے۔ جہاں آزادی کا خواب انہیں موت پر اکساتا ہے وہیں نئی پابندیوں کا تصور انہیں بے چین بھی کرتا ہے۔ وہ یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گی۔

خوش ہو رہے ہیں دیکھ کے جس کی کھلی فضا
شبنمؔ یہ آسمان بھی اُس کی زمیں نہ ہو
(ص۹۳)

سانحہ یوں بھی تو گزرتا ہے
آدمی بار بار مرتا ہے
(ص۹۸)

رخصت کا تو علم تھا ہم کو لیکن یہ معلوم نہ تھا
جانے والے اپنی بستی اتنی دور بسائیں گے
(ص۹۹)

انکی یہ غزل وجودیت کے حوالے سے اہمیت کی حامل ہے:

خواہشِ مرگ بھی مجھے جینے کا شوق بھی مجھے
موت بھی اس قدر عزیز جتنی کہ زندگی مجھے
کس لیے حیرتوں میں ہوں میرا جو زندگی سے عشق
کہتا ہے بار بار اب کرنے کو خودکشی مجھے
دیکھتے رہ گئے عدو مجھ کو شکست ہو گئی
ان سے بچا کے لے گئی اپنے سے دشمنی مجھے

میں نے جب اس کو پالیا میرا وجود کھو گیا
راس نہ آ سکی مگر اتنی سی بھی خوشی مجھے
دی گئی ہے یہ بے بسی دیکھ کے میری سرکشی
آپ ہی سرکشی ہے اب میری یہ بے بسی مجھے
اس نے تو میری آنکھ سے منظر کئی نہاں کئے
لیکن دکھائی دی بہت اِس میں بھی روشنی مجھے

(ص ۳۹)

عدیم ہاشمی کو موت سامنے دکھائی دے رہی ہے وہ زندگی کے عارضی پن سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ مگر اس کے باوجود جینا چاہتے ہیں۔

اے چشمِ فلک، اے چشمِ زمیں ہم لوگ تو پھر آنے کے نہیں
دو چار گھڑی کا سپنا ہیں دو چار گھڑی کا خواب ہیں ہم
کیا اپنی حقیقت کیا ہستی مٹی کا ایک حباب ہیں ہم
دو چار گھڑی کا سپنا ہیں دو چار گھڑی کا خواب ہیں ہم

(ص ۴۰)

گھر سے وہ کتنی شان سے نکلا
حادثے میں جہان سے نکلا

(ص ۵۲)

جو باقی تھا باقی رہا وہ عدیمؔ
جو فانی تھا خود ہی فنا ہو گیا

(ص ۵۶)

سب عارضی حروف ہیں تحریرِ وقت کے
مجھ میں یہ فرق ہے کہ ذرا خط کشیدہ ہوں

(ص ۹۳)

ساتھ اپنے کچھ نہیں لے کر چلے
سب یہاں کا تھا یہیں پر دھر چلے
(ص ۱۱۳)

یہ جہاں ہے ایک عالم، ایک عالم اور ہے
اک شبِ غم کاٹ لی ہے، اک شبِ غم اور ہے
(ص ۱۲۷)

یہ جہانِ خاک ہے اِس جگہ سبھی خاکسار و غبار ہیں
نہ کسی کا تخت رہا یہاں نہ کسی کی تاج وری رہی
(ص ۱۴۱)

مظفر وارثی زندگی کے عارضی پن سے واقف ہیں مگر موت سے خوف زدہ نہیں بلکہ موت کے منتظر دکھائی دیتے ہیں۔

موت کب تلک مظفر آئے گی
عمر بھر تو انتظار کر لیا
(ص ۷۸)

زندگی، موت سے اتنا بھی نہ کر خوف زدہ
لوگ سولی سے سلامت بھی اتر آتے ہیں
(ص ۱۱۵)

جانے وقت کا ہاتھ کب آئے اور مٹا کر چل دے
داغ مظفر لگتے ہیں جاتے ایام کے ہم
(ص ۱۸۸)

V۔مایوسی

ڈاکٹر حیات عامر حسینی رقمطراز ہیں:

"یاسیت امید کے کامل فقدان کا نام ہے۔ کیا خودکشی اس کا علاج ہے۔ ٹیلیچ کے خیال میں ایسا نہیں کیونکہ خودکشی سے آدمی موت کی فکر و تشویش سے فرار تو کر سکتا ہے لیکن وہ گناہ اور ملامت و سزا کی تشویش میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ ٹلچ کے خیال میں زندگی بڑی حد تک یاسیت سے احتراز کی سعی کا نام ہے۔ اس سے فرار ممکن نہیں لیکن اکثر لوگ خال ہی کبھی (اس کی) شدت اور گہرائی سے اس کا تجربہ کرتے ہیں۔"(۷۰)

اگر منتخب شعراء میں مجموعی طور پر مایوسی کے عنصر کو دیکھا جائے تو احمد فراز محبوب سے ترک تعلق کی بات کرتے ہیں۔

ہمیں بھی ضد ہے کہاں عمر بھر نبھانے کی
مگر وہ ترک تعلق کا اختیار تو دے
(ص ۳۸)

وہ زندگی سے بےزار ہیں، تھک گئے ہیں۔ غم زندگی نے انہیں ہرا دیا ہے۔ وہ کسی حد تک اذیت پسند ہو چکے ہیں۔

بجا کہ دردسری ہے یہ زندگی کرنا
مگر یہ بارِ امانت کوئی اتار تو دے
(ص ۳۸)

جو یادِ یار سے اب منہ چھپائے پھرتے ہیں
ہمی تو ہیں وہ غمِ زندگی کے مارے ہوئے
(ص ۶۱)

اس نے دکھ سارے زمانے کا مجھے بخش دیا
پھر بھی لالچ کا تقاضا ہے کہوں، کچھ کم ہے
(ص ۶۳)

خود سے آگے بڑھ جانے والے کی حوصلہ افزائی کرنے کے بجائے اس کے بارے میں غلط گمان رکھنا مایوسی کی نشانی ہے۔ جو ان میں پائی جاتی ہے۔

بھٹک گیا کہ کہیں پا شکستہ بیٹھا ہے
جو زعمِ تیز روی میں روانہ آگے تھا
(ص ۷۳)

عافیت ایک نعمت ہے۔ مگر تاریخ انسانی سے یہ سبق ملتا ہے کہ آزمائشیں انسان کے قد کو اونچا کرنے میں معاون ہوتی ہیں۔ احمد فراز آزمائشوں سے کتراتے ہیں۔

نہ وہ خسرو نہ جوئے شیر شرطِ وصل شیریں ہے
تو کیوں کوہاٹ کے اک کوہکن کی آزمائش ہے
(ص ۷۶)

عشق صبر مانگتا ہے جب کہ فراز سفر عشق میں تھک گئے ہیں۔ ہار مان چکے ہیں۔

منزل دوست ہے کیا کون و مکاں سے آگے ؟
جس سے پوچھو وہی کہتا ہے، یہاں سے آگے
(ص ۱۱۲)

وہ مستقبل سے خوفزدہ ہیں۔

میں آنے والے زمانوں سے ڈر رہا ہوں فرازؔ
کہ میں نے دیکھی ہیں آنکھیں اداس لوگوں کی
(ص ۱۱۴)

باہمی محبت اور بھائی چارے کے حوالے سے بھی مایوس ہیں۔

فرازؔ اجڑنے لگا ہے چمن محبت کا
جو رُت ہمیشہ رہی مہربان، جاتی ہے
(ص ۱۲۵)

ثروت حسین کا شعر ہے:

قندیل مہ و مہر کا افلاک پہ ہونا
کچھ اس سے زیادہ ہے مرا خاک پہ ہونا

جبکہ فراز اس کے برعکس خاکی ہونے پر نادم ہیں، اس کو اپنی سزا جانتے ہیں۔

مہر و مہتاب بنا ہوں نہ ستارا ہوا ہوں
میں زمیں پر ہوں کہ افلاک کا مارا ہوا ہوں
(ص۱۵۱)

وہ زندگی کے سفر میں اپنی شکست تسلیم کرتے ہیں۔

قعرِ دریا میں ہیں موجوں سے جو پسپا نہ ہوئے
میں کنارے پہ جو بیٹھا ہوں تو ہارا ہوا ہوں
(ص۱۵۱)

خواب انسانی ترقی کی بنیاد ہے۔ پاکستان اقبال کے خواب ہی کی تعبیر ہے۔ جبکہ احمد فراز خواب دیکھنے پر پابندی لگانا چاہتے ہیں۔

عاشقی میں میرؔ جیسے خواب مت دیکھا کرو
باؤلے ہو جاؤ گے مہتاب مت دیکھا کرو
(ص۱۵۳)

نزول مسیح ایک ایسا عقیدہ ہے جس کی بنیاد امید پر ہے۔ اور احمد فراز اس حوالے سے بھی مایوس دکھائی دیتے ہیں۔

اب زمیں پر کوئی گوتم نہ محمد نہ مسیح
آسمانوں سے نئے لوگ اتارے جائیں
(ص۱۶۳)

وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ راہ محبت میں ان کی طلب کا معیار بھی پہلے جیسا نہیں رہا مگر محبوب سے بھی گلہ کرتے ہیں کہ تیرے بھی ناز و ادایا حسن میں وہ شوخیاں نہیں رہیں۔

بجا کے چشمِ طلب بھی ہوئی تہی کِیسہ
مگر یہ رونق بازار اب کہاں تو بھی
ہمیں بھی کار جہاں لے گیا ہے دور بہت
رہا ہے در پئے آزار اب کہاں تو بھی
(ص ۴۱)

محبوب کے جور و ستم اور بے وفائی پر نالاں ہیں

ایسا ظالم ہے کہ گر ذکر میں اس کے کوئی ظلم
ہم سے رہ جائے تو وہ یاد دلائے خود بھی
(ص ۱۲۳)

میں کس طرح سے گزاروں گا عمر بھر کا فراق
وہ دو گھڑی بھی جدا ہو تو جان جاتی ہے
(ص ۱۲۵)

چلا تھا ذکر زمانے کی بے وفائی کا
سو آ گیا ہے تمہارا خیال ویسے ہی
(ص ۱۸۴)

دیکھو تو کوئی اس کو کہ جوں موج میں دریا
ہر اک سے لگاوٹ بھی روانی میں بھی رہنا
(ص ۶۸)

احمد ندیم قاسمی کی غزل میں رجائیت کا غلبہ ہے مگر کہیں کہیں قنوطیت کے آثار بھی نظر آتے ہیں۔

کس نے خورشید کو محبوس کیا
دور تک صبح کے آثار نہیں
(ص ۲۱)

وہ خود کو کوئی مافوق الفطرت کردار بنا کر پیش نہیں کرتے بلکہ اس حقیقت کا اعتراف کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ غم واندوہ انسانی زندگی کا حصہ ہیں۔ کوئی انسان بھی اس امر پر قادر نہیں کہ مستقل طور پر ان سے نجات حاصل کر سکے۔

ہر دکھ کے جلو میں چلے آتے ہیں نئے دکھ
دکھ بھی ہے عجب دوست کہ تنہا نہیں آتا
اک عمر سے اس فکر کی کشتی میں رواں ہوں
جس میں سے نظر کوئی کنارا نہیں آتا
(ص ۵۲)

عظیم مرتضٰی کا شعر ہے:

وہی یکسانیت شام وسحر ہے کہ جو تھی
زندگی دست بہ دل خاک بسر ہے کہ جو تھی

یکسانیت انسانی زندگی پر جمود طاری کر دیتی ہے۔اس کے باعث انسان کرب کا شکار ہو جاتا ہے ۔ خصوصاً جب انسان کو مایوسی کے عالم میں ایک تابناک مستقبل کی امید ہو اور مایوسی کا دور ختم ہونے کا نام نہ لیتا ہو۔ ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں: "یکسانی، اگرچہ سکون و راحت کی ہو یکسانی ہوتی ہے۔ تبدیلی اگرچہ سکون سے اضطراب کی ہو مگر تبدیلی ہے اور تبدیلی بجائے خود زندگی کی ایک بڑی لذت ہے۔"(۷۱) احمد ندیم قاسمی لکھتے ہیں:

جامد نہیں گر وقت، تو حیراں ہوں کہ اس میں
امروز ہی امروز ہے، فردا نہیں آتا
(ص ۵۲)

ردیف و قافیہ کا انتخاب ہی بتا دیتا ہے کہ مضامین کے حوالے سے غزل میں کس نوعیت کے اور کتنے امکانات ہیں۔ اگر کسی قوم کو جگانے کی خاطر غزل لکھی جائے تو اس میں عام طور پر ایسی ردیف استعمال نہیں کی جاتی جس میں حسرت ویاس عیاں ہو۔ اگر جون ایلیا کی شاعری پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو وہ اپنی غزلیات میں کثرت سے ردیف قنوطیت پر مبنی چنتے ہیں۔ مثلاً کیے بغیر، گئی، رہا ہوں، کشکول میں، شاید، نہیں ہے، مت

مل، بہت ہی کم ٹھیرا، تَو ہو، ہے سو ہے، اے کاش اور میرا جی نہیں لگتا وغیرہ۔ انہوں نے خود پر امید کے در مکمل طور پر بند کر لیے ہیں۔ اور افلاسِ یقیں سے دوچار ہیں۔ ڈاکٹر نیہا اقبال رقمطراز ہیں:

"جون ایلیا فلسفے میں دلچسپی رکھتے تھے۔ اور فلسفہ کے مطالعہ سے وہ تشکیک کا شکار بھی ہوئے۔ جس کا اعتراف وہ یوں کرتے ہیں: "میں فلسفے کا مطالعہ کرنے کے نتیجے میں اپنی تمام تر یقینیات سے محروم ہو گیا ہوں۔"(۷۲)

جون ایلیا لکھتے ہیں: "میں اپنے مزاج میں شروع سے ایک نفی پسند (Nihilist) اور فوضوی (Anarchist) تھا۔ میں کسی بھی ضابطے اور قاعدے کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔"(۷۳)

بند ہیں دید کے در، وا نہیں امید کے در
ہے یہ دل شہر میں، خوابوں کے زیاں کا موسم
(ص ۲۱)

گراں ہے اب یہاں جنسِ گماں بھی
وہ افلاسِ یقیں ہے، جانے کیا ہو
(ص ۲۵)

ہوا ہے دیر و حرم میں جو معتکف، وہ یقین
تکانِ کشمکشِ احتمال ہے شاید
(ص ۵۱)

ناامیدی ان کے اشعار میں نمایاں ہے۔

کیا وہ گماں نہیں رہا؟ ہاں وہ گماں نہیں رہا
کیا وہ امید بجھ گئی؟ ہاں وہ امید بجھ گئی
(ص ۳۳)

بات کوئی امید کی، مجھ سے نہیں کہی گئی
سو مرے خواب بھی گئے، سو مری نیند بھی گئی (ص ۳۵)

شاخِ امید جل گئی ہو گی
دل کی حالت سنبھل گئی ہو گی
(ص ۱۲۴)

اس رنگ کے طوفاں نے نگاہوں کو ہماری
دکھلائے ہیں جو خواب، وہ ساحل کے نہیں ہیں
(ص ۹۶)

کمزور اعصاب کے مالک افراد حالات کا مقابلہ کرنے کے بجائے راہ فرار اختیار کرتے ہیں۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں جن میں نشہ سر فہرست ہے۔ پروین شاکر کا شعر ہے:

جو غم ملا ہے بوجھ اٹھایا ہے اس کا خود
سر زیر بارِ ساغر و بادہ نہیں کیا

اگر جون ایلیا کو دیکھا جائے تو وہ اس معیار پر پورے نہیں اترتے بلکہ بلانوش ہیں اور خود بھی اس بات سے آگاہ ہیں۔

تم نے بہت شراب پی، اس کا سبھی کو دکھ ہے جونؔ
اور جو دکھ ہے وہ یہ ہے، تم کو شراب پی گئی
(ص ۳۵)

زندگی سے اس قدر بے زار ہیں کہ موت کے متمنی ہیں اور ناصحین کو اپنا دشمن جانتے ہیں۔

میں تو اس زندگی سے روٹھا ہوں
آپ کیوں آ رہے ہیں سمجھانے
(ص ۶۵)

اسی میں ہو چکا، اب کیا نہ چاہوں
سزا ہونے کی ہے، ہو نا نہ چاہوں
(ص ۱۳۷)

زندگی سے بہت ہی بد ظن ہیں
کاش! اک بار مر گئے ہوتے
(ص ۱۳۵)

تُو پسند آئی نہیں ہم کو مگر اس پر بھی
زندگی! ہم نے تجھے گیسوئے پیچاں لکھا
(ص ۱۷۸)

بے مقصدیت انسان کو بے زار اور کاہل بنا دیتی ہے۔ جس کا جون ایلیا یقینی طور پر شکار ہیں۔ ان کے اشعار میں حد درجے کی مایوسی ہے۔ وہ مایوسی کو دائمی جب کہ امید کو عارضی سمجھتے ہیں۔ وہ ایک لایعنی اور بے مقصد زیست بسر کرتے معلوم ہوتے ہیں۔

کیا بتاؤں ہے کتنی پُر احوال
حالتِ ترکِ مدعا جاناں
(ص ۱۴۳)

اس شبِ تیرۂ ہمیشہ میں
روشنی ایک خواب ہے، سو ہے
(ص ۱۴۹)

ہے وہ گروہ اپنا جو راہ پر نہ آیا
جینے کو جی رہے ہیں، جینا مگر نہ آیا
(ص ۱۷۹)

وہ زندگی کا صرف تاریک رخ ہی دیکھتے ہیں۔ اگر ایک مصرع میں کہیں امید کی کوئی کرن نظر آتی بھی ہے تو دوسرے مصرع میں ان پر پھر مایوسی غالب آجاتی ہے۔

ذوقِ پروازِ تب و تاب عطا فرما کر
صید کو لائقِ صیاد کیا ہے میں نے
(ص ۱۸۵)

دل پہ طاری ہے اک کمال خوشی
شاید اپنے زوال کی ہو گی
(ص ۱۴۷)

اے رنگ! رنگ میں آ، آغوشِ تنگ میں آ
باتیں ہی رنگ کی ہیں، رنگت نہیں ہے مجھے میں
(ص ۳۹)

وہ جو ممکن ہے اے امیدِ امید
اک محالِ محال ہے شاید
(ص ۴۹)

ان کے ہاں احساس تنہائی کا غلبہ ہے۔ وہ خود تنہائی پسند نہیں ہیں مگر انہیں حالات کنج تنہائی تک لے آئے ہیں۔ وہ اپنی تنہائی کا گلہ مبالغے کی حد تک کرتے ہیں اور خدا کی طرح تنہا ہو جانے کی بات کرتے ہیں۔

بجز اپنے میسر ہے مجھے کیا
سو خود سے اپنی جیبیں بھر رہا ہوں
(ص ۴۳)

اب وہ حالت ہے کہ تھک کر، میں خدا ہو جاؤں
کوئی دلدار نہیں، کوئی دل آزار نہیں
(ص ۵۵)

ہے وہ غربت کہ اب مرے دل میں
کچھ نہیں ہے مرے سوا جاناں
(ص ۱۴۳)

وہ ہجر کی کیفیت سے دوچار ہیں۔ ان کا محبوب ان سے بچھڑ چکا ہے۔ کبھی ماضی کی یادیں انہیں ستاتی ہیں اور کبھی ایسے مستقبل کا خیال ان کا جینا محال کرتا ہے جس میں وصل کا تصور بھی عنقا ہے۔

نظر حیران، دل ویران، میرا جی نہیں لگتا
بچھڑ کے تم سے میری جان! میرا جی نہیں لگتا
(ص ۹۷)

کبھی محبوب کے فراق کا ایسا غلبہ ہوتا ہے کہ وہ خیالِ وصل کو بھی ایک اذیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور کبھی ہجر و وصال کی کیفیت سے آزاد دکھائی دیتے ہیں۔

نہ سمجھ پائیں گے وہ اہلِ فراق
جو اذیت وصال کی ہو گی
جو عطا ہو وصالِ جاناں کی
وہ اُداسی کمال کی ہو گی
(ص ۱۴۷)

نہ کوئی ہجر، نہ کوئی وصال ہے شاید
بس ایک حالتِ بے ماہ و سال ہے شاید
(ص ۵۱)

اسلم انصاری جذبۂ محبت کے حوالے سے سارتر کی رائے کچھ یوں پیش کرتے ہیں:

"سارتر کے فلسفے میں میں (انا) اور دوسرے (Other) کے رشتے پر بھی بہت بحث کی گئی ہے ، دوسرا جو میرے سامنے موجود ہے ، میرے لیے ایک موضوع (Subject) نہیں بلکہ ایک معروض (شے، Object) ہے۔ انسان کے لیے سب سے اہم بات یہ بھی ہے کہ وہ دوسروں کی نظر میں ایک شے کی حیثیت سے آنے سے گریزاں رہتا ہے، انسان کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ یا تو دوسرے کو اپنے آپ میں ضم کر لے یا اسے ایک شے بنا ڈالے، اس لیے انسان مسلسل نفرت اور محبت کرتا رہتا ہے۔ 'محبت میں دوسرے انسان کی آزادی پر تسلط پا کر اسے اپنے آپ میں ضم کر لینا چاہتا ہوں اس لیے کہ یہ دوسرے کی آزادی ہی ہے جو اسے مجھ سے جدا کرتی ہے'۔ اس مسئلے کی تشریح میں بھی سارتر نے بے حد باریک بینی سے کام لیا ہے اور محبت کے فلسفے

کی بے حد فلسفیانہ بلکہ وجودیاتی تعبیر پیش کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہم محبت کے عمل کو وجود کی مصدقہ بنیادوں کے لیے استعمال کرتے ہیں اور محبت کے ذریعے اپنی تکمیل کرتے ہیں۔"(۷۴)

عشق کے راستے میں انا کا پہاڑ سر کرنا ہر عاشق کے بس کی بات نہیں۔ جون اس حوالے سے اعتراف کے ساتھ ساتھ خود کو کوستے بھی نظر آتے ہیں۔ اور محبوب سے نالاں بھی دکھائی دیتے ہیں۔

اپنا وہم، اپنا گماں چاہا گیا
تجھ کو اے جاناں! کہاں چاہا گیا
(ص ۲۱۷)

میں تو کب کا گزر چکا خود سے
تم بھی خود سے گزر تو سکتی ہو
کوئی درمانِ دل نہیں لیکن
تم مری جان! مر تو سکتی ہو
(ص ۲۲۶)

ان کے سفر عشق میں محبوب کی رضا میں راضی رہنے کا مقام بھی آتا ہے۔ جو بے بسی کی بھی ایک صورت ہے۔

اس کی امیدِ ناز کا، مجھ سے یہ مان تھا کہ آپ
عمر گزار دیجیے، عمر گزار دی گئی
(ص ۳۳)

شبنم شکیل ایک بند گلی میں لوٹ جانا چاہتی ہیں۔ زندگی میں کوئی لمحہ ایسا نہیں آیا جو انہیں جینے پر اکسا پایا ہو۔ بے مقصد زندگی نے انہیں آگے نہیں بڑھنے دیا اور اس بات کا انہیں شدت سے احساس ہے۔

کیسا اچھا راستہ تھا جو کہیں جاتا نہ تھا
پھر اُسی اک راستے پر لوٹ جانا چاہیے
(ص ۳۰)

کسی بھی لفظ نے تھاما نہیں ہے ہاتھ مرا
میں پڑھ کے دیکھ چکی آخری عبارت بھی

(ص ۳۳)

یہ جس نے روک لیا مجھ کو آگے بڑھنے سے
وہ میری بے غرضی تھی مری ضرورت بھی

(ص ۳۳)

انہوں نے موت کو تسلیم کر لیا ہے اور ان کا مسئلہ زندگی رہی ہی نہیں۔

گزری عمر کی باتوں کو دُہرانا کیا
اب خواہش ہے خام کہانی ختم ہوئی

(ص ۳۵)

یہاں کچھ دیر کو آئیں تھیں شبنمؔ
وہ خوشیاں اپنی واپس کر گئی ہیں

(ص ۵۱)

مجھ کو سمجھانے چلے ہیں آپ لوگ
وقت ضائع کر رہے ہیں آپ لوگ
زندگی سے دور ہو کر خوش ہوں میں
پھر وہیں لے جا رہے ہیں آپ لوگ
مجھ سے مل کر خوش نہیں ہوں گے کبھی
مجھ سے ملنا چاہتے ہیں آپ لوگ

(ص ۷۱)

احساس رائیگانی ان پر بھی غالب ہے۔

مری ہر اک مسافت رائیگاں تھی
مجھے تسلیم کرنا پڑ رہا ہے

(ص ۴۳)

امید کا پرندہ ان کے باغِ زیست سے اڑ چکا ہے۔

مرے دل کے شجر کی ساری چڑیاں
کہیں نقلِ مکانی کر گئی ہیں
(ص ۵۱)

وہ اداسی سے اس قدر مانوس ہو چکی ہیں کہ مسرت کا لمحہ بھی انہیں اداسی کی یاد دلاتا ہے۔

جب بھی کھولا ہے درِ شہرِ مسرت تو کوئی
پھر سے ناشاد جہانوں میں مجھے لے کے چلا
(ص ۵۳)

وہ کیا خوشی تھی کہ برباد کر گئی سب کچھ
وہ کیسا غم تھا کہ جس سے سنور گئے تھے ہم
(ص ۶۹)

دیکھا بدل بدل کے کئی مرتبہ اِسے
سجتا نہیں خوشی کا کوئی پیرہن مجھے
(ص ۹۴)

وہ مکمل طور پر بکھر چکی ہیں۔

سمٹ نہ پائے کہ ہر سُو بکھر گئے تھے ہم
ہجومِ یاس میں کیا سوچ کر گئے تھے ہم
یہ کیا کہ پھر سے یہاں حکمرانئ شب ہے
حصارِ شب تو ابھی توڑ کر گئے تھے ہم
(ص ۶۹)

صوفیا سے توکل کا درس سن کر مفلسوں کو کچھ تسلی ہوتی ہے جبکہ شبنم شکیل اسے بھی ایک منفی رنگ دیتی ہیں۔

رزق کل کا بھی فضاؤں میں میسر ہو گا
محوِ پرواز پرندوں نے یہ کیوں سوچ لیا
(ص ۷۴)

میری ہی گود میں سر رکھ کے بڑے پیار کے ساتھ
سب جواں سال تمناؤں نے دَم توڑ دیا
(ص ۷۴)

ان میں زندگی کی مشکلات سے لڑنے کا یارا نہیں رہا۔

ہاتھوں میں سب کے سنگ ہیں تو کیوں نہ خود ہی ہم
اس وقت اپنے آپ کو مسمار کر ہی دیں
(ص ۷۶)

ایک ہوا کے جھونکے ہی سے لرز گئے ہیں بام و در
شبنمؔ ایسے لگتا ہے ہم ریت کے گھر میں رہتے ہیں
(ص ۷۷)

بچانا چاہتے ہیں جان بھی دے کر جسے شبنمؔ
کسے معلوم اُس دنیا کا مٹ جانا ضروری ہو
(ص ۷۸)

وہ اندھیروں سے مانوس ہو چکی ہیں اور ہر طرح کی روشنی سے امید توڑ چکی ہیں۔

کیوں کروں اہتمام روشنی کا
ساتھ میرے شبِ سیاہ تو ہے
(ص ۸۴)

زندگی کی بے معنویت کا احساس ان پر غالب ہے اور اسے ایک وبال سمجھتی ہیں۔

بے معنی ہو کے رہ گئی یوں اپنی زندگی
اپنے لیے نشاطِ حقیقت بھی خواب ہے
(ص ۹۷)

جب ایک نعمت کی شکل میں یہ ہمیں ملی تھی
تو زندگی اب وبال کیوں ہے، کوئی بتائے
(ص ۱۱۱)

ان کا محبوب ایسا بے مروت ہے جسے تعلق کا احترام نہیں۔ ان کے حصے میں ہجر نما وصل آیا۔

جو رہنا چاہتا ہے لاتعلق
تعلق اس سے رکھنا پڑ رہا ہے
(ص ۴۳)

چھوٹی چھوٹی رنجشوں کو بھول جانا چاہیے
جانے اس نکتے کو آخر کب سمجھ پائے گا وہ
(ص ۴۷)

اس سے کیا بے قدر دانی کا گلہ
ہم نے قدر اپنی کہاں جانی بہت
(ص ۵۵)

سفر کا حوصلہ آیا تھا دینے
وہ سنگِ میل تھا منزل نہیں تھا
اُسے میں مانگ سکتی تھی اُسی سے
مگر دل بھیک کا قائل نہیں تھا
(ص ۵۸)

محبوب کی بے اعتنائی سے اس قدر تنگ آ چکی ہیں کہ خود بھی بے وفائی کا سوچنے لگی ہیں۔

زندگی بھر کی وفا تو تھی عبث
بے وفائی پر بھی اب سوچیں ذرا
(ص ۶۷)

دعویٰ یونہی نہیں ہے شکیبائی کا ہمیں
ہم نے نباہ دی ہے جب ایک بے وفا کے ساتھ
(ص ۱۰۴)

جدید غزل میں تازہ موضوعات پر بات کرتے ہوئے ڈاکٹر عابد سیال ناصر کاظمی کے بعد شہزاد احمد کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اس حوالے سے دوسرا اہم نام شہزاد احمد کا ہے۔ انہوں نے جدید عہد کے فکری سوالات کو ایک استدلالی انداز اور سائنسی طرزِ فکر کے ساتھ غزل میں بیان کرنے کی سعی کی ہے۔۔۔ کہیں کہیں تو یہ انداز محض ایک صورتِ واقعہ کے اظہار کا وسیلہ نظر آتا ہے لیکن بعض اوقات شہری زندگی، اس کے معمولات، جدید فرد کی نفسیات اور جدید عہد میں سرایت کیے ہوئے تنہائی اور لایعنیت کے احساس کے بلیغ استعاروں کی شکل اختیار کرتا ہے۔"[۷۵]

رائیگانی کا احساس انسان میں مایوسی پیدا کرتا ہے۔ شہزاد احمد جب اپنے ماضی اور حال کی طرف نظر دوڑاتے ہیں تو انہیں یہ احساس گھیر لیتا ہے۔

جو گزری ہے اسے کیا یاد کرنا
جو باقی رہ گئی ہے رائیگاں ہے
(ص ۲۳)

محب وطن شخصیات اپنے ملک کے مستقبل کے حوالے سے نہ صرف خود پر امید ہوتی ہیں بلکہ دوسروں کو بھی مایوسی سے نکال لاتی ہیں۔ مگر بسا اوقات ان پر بھی مایوسی غالب آجاتی ہے۔

منجدھار میں کشتی لہرائی
ہم سمجھے ساحل آیا ہے (ص ۲۹)

بطور امتِ رسول عربی ﷺ ہر درد دل رکھنے والا مسلمان امت کے زوال پر شرمندہ اور نالاں ہے ۔اس بات کا احساس شہزاد احمد کو بھی ہے۔

یہ وقت نبی کی امت پر
کچھ اور بھی مشکل آیا ہے
جب منزل ہی موجود نہیں
دل جانب منزل آیا ہے
(ص۲۹)

پاکستان کی عالمی طاقتوں کے آگے بے بسی کسی سے ڈھکی چھپی نہیں۔ شہزاد احمد اس حوالے سے طنزیہ لہجہ اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مجھ کو جلتے ہوئے لبنان سے کیا
میں تو ملت سے جدا بیٹھا ہوں
میں تو کشمیر کے قاتل کے لیے
سرخ قالین بنا بیٹھا ہوں
خاک ہو جائیں فلسطین و عراق!
میں تو بے صوت و صدا بیٹھا ہوں
دوستی کون کرے گا مجھ سے!
اپنی توقیر گنوا بیٹھا ہوں
تو مرے حال پہ رحمت فرما!
میں تو، اے میرے خدا! بیٹھا ہوں
اس طرف کچھ بھی نہیں ہے شہزادؔ
جس طرف ہاتھ بڑھا بیٹھا ہوں
(ص۴۲)

اپنی مایوسی کا مختلف موضوعات کے ذریعے اظہار کرتے ہیں۔

گلستاں ہے نہ پھولوں کی قطاریں
پرندے یا صبا، کچھ بھی نہیں ہے
(ص ۳۲)

برائے نام سی ہے زندگی اگر ہے بھی
دکھائی دیتی نہیں روشنی اگر ہے بھی
سکون کس کو میسر ہوا زمانے میں
دل فسردہ تجھے بے کلی اگر ہے بھی
ذرا سی دیر میں دل پھر تڑپنے والا ہے
ہمارے درد میں کوئی کمی اگر ہے بھی

اسے بھی اشک ہی سمجھو! اسے بھی غم جانو!
ہمارے خشک لبوں پر ہنسی اگر ہے بھی
یہی بہت ہے کہ ہم بے خبر ہی مر جائیں
علاجِ غم تو نہیں، آگہی اگر ہے بھی
میں خود ہی دامنِ امید چھوڑ بیٹھا ہوں
مجھے تو مل نہیں سکتی خوشی اگر ہے بھی
(ص ۴۵)

کہو دریا سے میرے پاس آئے
کہاں تک ریت پر کشتی چلاؤں
ضروری تو نہیں کچھ روشنی ہو
اگر میں اپنے دل کو بھی جلاؤں
(ص ۴۹)

تیرہ نصیب لوگ سب تیرہ نصیب ہی رہے
آپ نے روشنی کو بھی وہم وخیال کر دیا (ص ۶۸)

وہی صحرا ہے، وہی پیاس کی شدت شہزادؔ
کچھ بھی بدلا نہیں بادل کے برس جانے سے
(ص۸۱)

اب تو شہزادؔ بس ایسے ہی چلے گی دنیا
اب یہاں کوئی کرامت نہیں کرنے والا
(ص۹۲)

اب کوئی مہدی نہیں آئے گا شہزادؔ یہاں
اب کوئی شخص امامت نہیں کرنے والا
(ص۹۵)

شام کا سایا ہوں میں، میرا سہارا مت ڈھونڈ
مجھے مت تھام کہ گرتی ہوئی دیوار ہوں میں
(ص۱۰۱)

آخری دور میں شہزاد احمد کے ہاں احساس تنہائی کے آثار بھی پائے جاتے ہیں۔

اب تری کائنات میں میری کوئی جگہ نہیں
تو نے اسی لیے مجھے صاحبِ حال کر دیا
(ص۶۸)

شاخ سے ٹوٹے ہوئے پات کے مانند ہوں میں
ہے تعلق کسی اپنے سے نہ بیگانے سے
(ص۸۱)

مگر وہ جلوت میں خلوت کے قائل نہیں۔

ہے بے معنی مرا موجود ہونا
اگر جلوت کو خلوت جانتا ہوں
(ص۵۲)

لاگ کی آگ نے شہزاد احمد کا سب کچھ جلا ڈالا ہے۔ اور وہ محبوب کے رویے پر نالاں ہیں۔

کسک بھی اب نہیں سینے کے اندر
محبت میں بچا کچھ بھی نہیں ہے
(ص ۳۲)

عمر بھر اُس نے جلایا ہے مگر مرنے پر
دفن کرتا ہے نہ دریا میں بہاتا ہے مجھے
(ص ۸۵)

مگر ان کے نزدیک: "وجودیت میں بے معنویت کے بارے میں جتنے بھی مباحث ہیں، وہ اصل میں معانی ہی کی تلاش کا ایک پہلو ہیں۔"(۷۶)

عدیم ہاشمی پر بھی مایوسیت کے آثار نمایاں ہیں۔

ہم نے کیا کیا نہ کر کے دیکھ لیا
کوئی تدبیر کارگر نہ ہوئی
(ص ۴۲)

کتنے سورج نکل کے ڈوب گئے
شامِ ہجراں تری سحر نہ ہوئی
(ص ۴۲)

شبِ ہجراں ہی کٹ سکی نہ عدیمؔ
ورنہ کس رات کی سحر نہ ہوئی
(ص ۴۲)

کشتیاں بھی کس قدر معصوم ہیں
پھر بھروسہ کر لیا پتوار پر
(ص ۵۰)

دھاگے میں کچھ پروئے ہوئے پھول تھے عدیمؔ
پہلے خزاں چلی ہے اُسی ہار کی طرف
(ص۶۹)

بڑے رنگین سپنے آرہے ہیں
عدیمؔ اس نیند سے اب جاگنا کیا
(ص۷۹)

بشیر بدر کا شعر ہے:

ہم بھی دریا ہیں ہمیں اپنا ہنر معلوم ہے
جس طرف بھی چل پڑیں گے راستہ ہو جائے گا

جبکہ عدیم دریا کی روانی دیکھ کر دریا پار جانے کا ارادہ ترک کر دیتے ہیں۔

پار جانے کا ارادہ تھا عدیمؔ
آج دریا کی روانی اور ہے
(ص۸۱)

صوفیا کے نزدیک اس کائنات کی تخلیق کی بنیاد محبت پر رکھی گئی۔ مگر عدیم ہاشمی جب زندگی کے سفر میں خطرات اور پریشانیاں دیکھتے ہیں تو مایوس ہو جاتے ہیں۔

اگر بنیاد چاہت ہو عدیمؔ اس آفرینش کی
خطر کیوں ہو حذر کیوں ہو شرر کیوں ہو دھواں کیوں ہو
(ص۸۷)

بے بسی کی مجھے دینا تھی مثال
ایک ٹوٹا ہوا پر یاد آیا
(ص۹۱)

دکھ ان کی آنکھوں کو اس قدر نم رکھتے ہیں کہ وہ خوشیوں کا زمانہ بھی نم آنکھوں سے یاد کرتے ہیں۔ خوشی بھی ان کے اشک خشک نہیں کرپاتی۔

ایک لمحہ تھا فقط خوشیوں کا
وہ بھی بادیدۂ تر یاد آیا
(ص۹۱)

جب وہ ماضی پر نظر دوڑاتے ہیں تو مایوسی انہیں گھیر لیتی ہے۔ اور احساس زیاں غالب آجاتا ہے۔

اب کہو اب تو تمہیں نصف صدی گزری ہے
زندگی اصل میں اک کارِ زیاں ہے کہ نہیں
(ص۹۹)

اطہر نفیس کا شعر ہے:

راہ وفا میں جاں دینا ہی پیش رؤں کا شیوہ تھا
ہم نے جب سے جینا سیکھا جینا کار مثال ہوا

مگر عدیم ہاشمی پر بے زاری اس قدر حاوی ہے کہ انہیں جینا تو جینا مرنے کا بھی ڈھب نہیں آیا۔

آپ جینے کی بات کرتے ہیں
ہم کو مرنے کا ڈھب نہیں آتا
(ص۱۳۸)

آگ کی شہ پہ رات بھر نور بہت بنے دئے
صبح کی ایک پھونک نے سب کو سفال کر دیا
(ص۱۴۹)

عدیم ہاشمی خود تو باوفا ہیں مگر محبوب کی بے وفائی پر نالاں ہیں۔ وہ تادم مرگ محبوب کے منتظر ہیں۔

کیا عدیمؔ اس کے ساتھ شکوہ ہو
اس نے تو سب سے بے وفائی کی
(ص۱۳۲)

اب تو "میں" صرف تعلق کے عوض بیٹھا ہوں
اب تو "سایہ" بھی نہیں ہے تری دیوار کے ساتھ
(ص ۱۳۵)

تو آج آ، کہ موت کے بعد آ، یہ تجھ پہ ہے
آنکھیں مری کھلی ہیں ترے انتظار تک
(ص ۱۲۱)

محبوب کی بے وفائی پر طنز بھی کرتے ہیں۔

کچھ نہیں ہے تو تجربہ ہی سہی
دیکھ ہی لے کبھی وفا کر کے
(ص ۶۴)

بہت نزدیک آتے جا رہے ہو
بچھڑنے کا ارادہ کر لیا کیا
(ص ۷۹)

اس سنگدل کو میں نے پکارا تو تھا عدیمؔ
اپنی صدا ہی لوٹ کر آئی جواب میں
(ص ۸۳)

حکم کر کے کہ التجا کر کے
تجھے چھوڑوں گا باوفا کر کے
(ص ۶۴)

مظفر وارثی بھی شبنم شکیل کی طرح مایوس دکھائی دیتے ہیں۔

چاندنی کے ساتھ کھیلوں، اتنا جذباتی نہیں
روشنی مجھ کو اندھیروں میں بھی راس آتی نہیں
(ص۲۹)

ان میں جدوجہد کی ہمت نہیں رہی۔

جب نکلتا ہوں طلب سے آگے
ٹوٹ جاتا ہوں ارادے کی طرح
(ص۵۲)

وہ زندگی سے مایوس ہیں۔ اور ڈوب جانے کی بات کرتے ہیں۔

زندگی سے کوئی اپنی کس قدر مایوس ہے
زندہ ہے لیکن قریبِ گور ہے بیٹھا ہوا
(ص۶۰)

پاؤں مٹی میں آنکھ دھارے پر
ڈوبنے لگ گئے کنارے پر
(ص۶۸)

جہاں مصائب سے لڑنے کی بات کرتے ہیں وہیں اپنا کمزوری کا تذکرہ بھی ضروری سمجھتے ہیں۔

جنگ کی آندھیوں سے تیاری
مسند آرائیاں غبارے پر
(ص۶۸)

مجروح سلطان پوری کا شعر ہے:

میں اکیلا ہی چلا تھا جانب منزل مگر
لوگ ساتھ آتے گئے اور کارواں بنتا گیا

مگر مظفر وارثی اس حوالے سے مایوس نظر آتے ہیں۔

ولی ہیں ہم نہ پیمبر تو معجزہ کیسا
تلاش کرتے ہیں جنگل میں راستہ کیسا
(ص۷۲)

وہ ٹوٹ چکے ہیں اور خود کو ٹوٹے ہوئے ستون سے تشبیہ دیتے ہیں۔

ہنسنے کا شوق بھی مجھے، ٹوٹا ہوا بھی میں
ٹھوکر بھی میں نے کھائی نہیں اور گرا بھی میں
(ص۷۶)

قلعۂ جاں میں حیثیت اپنی
ٹوٹے پھوٹے ستون کی سی ہے
(ص۱۰۱)

اپنی ذات سے جو امیدیں انہیں وابستہ تھیں ان پر پورا نہیں اتر پائے۔

کس کس کی بے وفائی کا آخر گلہ کروں
جس سے بڑی امید تھی وہ شخص تھا بھی میں
(ص۷۷)

کاندھوں پہ اپنے خود کو اٹھا تو لیا مگر
ہم اپنے آپ سے بھی سنبھالے کہاں گئے
(ص۸۷)

وہ خود اس بات پر پشیمان ہیں کہ ان میں امید کا مادہ باقی نہیں رہا۔

باہر بھی تیرگی، مرے اندر بھی تیرگی
حیران ہوں مظفر اجالے کہاں گئے (ص۸۷)

چاند پر رکھنا چاہوں قدم
ہاتھ میں کوئی رسی نہ ڈور
(ص ۹۵)

اپنے پست حوصلہ ہونے کا اعتراف کرتے ہیں۔

حوصلے پست تھے کچھ اپنے بھی
اونچے معیار بھی ڈھلوان بنے
ص ۱۲۵)

کرتے ہیں حوصلوں پہ عدم اعتماد ہم
چکرائیں اپنے ذہن بھی منجدھار دیکھ کر
(ص ۱۷۰)

مشکلات اور مصائب سے شکست تسلیم کر چکے ہیں۔

زندگی مشکلوں سے ہار گئی
موت پر انحصار بڑھنے لگا
(ص ۱۲۷)

وہ رائی کو پہاڑ سمجھنے لگے ہیں۔

ہم نے سمجھا کوئی چشمہ کوئی جھرنا ہو گا
کیا خبر تھی کہ اسے پار بھی کرنا ہو گا
(ص ۱۳۴)

محرومی کو اپنی تقدیر کا لکھا سمجھ کر ہمت ہار چکے ہیں۔

محرومیاں مظفر ہنس کر قبول کر لو
بے رنگ خواہشوں سے اچھا ہے ایک آنسو (ص ۱۷۸)

سورج کرنیں تھام کے نکلے، لاٹھی تھام کے ہم
سوکھ گئے سب لقب ہمارے، رہ گئے نام کے ہم
(ص۱۸۷)

مظفر وارثی اپنے آخری غزلیہ مجموعے میں تنہائی کے مضامین لائے ہیں۔ جو مایوسی پر مبنی ہیں۔

یہ اندھیرا یہ دشت اور یہ میں
خوف بھی مجھ سے ڈر گیا جیسے
(ص۳۶)

زندگی سے کوئی اپنی کس قدر مایوس ہے
زندہ ہے لیکن قریبِ گور ہے بیٹھا ہوا
(ص۶۰)

تعلق اتنا فقط رہ گیا ہے اب دل سے
اکیلا ہوں اور اکیلے کے پاس بیٹھا ہوں
(ص۱۶۸)

گھر کے اک کونے میں گزریں اب اپنے دن رات
ایک زمانے میں رسیا تھے نام کلام کے ہم
(ص۱۸۸)

ہر رشتے میں میں وفا ناپید ہے۔ مظفر وارثی اس حوالے سے مایوس دکھائی دیتے ہیں۔

ڈھونڈ کے لاؤ محبتو
وفا کہاں غارت ہو گئی
(ص۸۴)

vi۔ پاکستان کے مجموعی مسائل پر مایوسی

احمد فراز پاکستانی معاشرے میں ظلم و جبر، دہشت گردی، بے انصافی اور بد عنوانی جیسے مسائل پر رنجیدہ دکھائی دیتے ہیں۔

کون سچ کہتا ہے سچ سنتا ہے کون
میں بھی جھوٹا تو بھی جھوٹا اور کیا
(ص ۶۵)

بکنے والوں میں جہاں ایک سے ایک آگے ہو
ایسے میلے میں خریدار کو کیا بولنا ہے
(ص ۹۵)

لو چلے آئے عدالت میں گواہی دینے
مجھ کو معلوم ہے کس یار کو کیا بولنا ہے
(ص ۹۵)

سو کیا کریں یہاں بسمل کہ بات قاتل کی
کوئی نہ مانے عدالت تو مان جاتی ہے
(ص ۱۲۵)

کچھ ایسا ظلم کا موسم ٹھہر گیا ہے فرازؔ
کسی بھی آب و ہوا میں نہ پھر ہرے ہوئے لوگ
(ص ۱۶۰)

جب ہر اک شہر بلاؤں کا ٹھکانہ بن جائے
کیا خبر کون کہاں کس کا نشانہ بن جائے
(ص ۱۶۲)

ایسا نیرنگِ زمانہ بھی ہمیں دیکھنا تھا
قاتلِ خلق کے پرچم پہ بنی فاختہ ہے
(ص ۹۳)

کسی کے پاس نہ ظرفِ خرد نہ حرفِ جنوں
ہوئے ہیں عارف و سالک سبھی نصاب فروش
(ص ۱۷۳)

سنا ہے آج وہ تیر و کماں کا تاجر ہے
جو کل تھا بربط و مضراب بیچنے والا
(ص ۱۹۷)

ارشد محمود ناشاد لکھتے ہیں:

"پاکستان کی تاریخ حادثوں، سانحوں اور المیوں سے بھری ہوئی ہے۔ قدم قدم پر پاکستان کے مکینوں کو اذیت اور دکھ کے گہرے دریاؤں سے گزرنا پڑا۔ ہجرت اور قیام پاکستان کے بعد کے مسائل ابھی تھمے ہی تھے کہ پاکستانی قوم کو مارشل لا کے عذاب سے گزرنا پڑا۔ ظلم و ستم کی رات طویل ہوتی رہی۔ ظلم و ستم کی اسی طویل رات میں کہیں پاکستان دولخت ہوا۔ سقوطِ مشرقی پاکستان کے دلدوز سانحے نے خوابوں، خیالوں اور جذبوں کو کچل کر رکھ دیا۔ پاکستان دوبار جنگوں کی ہولناکیوں سے گزرا۔ ایک مارشل لا کے چنگل سے رہائی ملی تو دوسرے کے خونیں پنجے اسے جکڑنے کے لیے تیار تھے، دوسرے سے خدا خدا کر کے نجات ملی تو تیسرا اپنے پر پھیلائے کھڑا تھا۔ مارشل لاؤں کی سرپرستی میں ظلم اور بربریت کو کھل کر کھیلنے کا موقع ملا۔ گھٹن اور جبر کی اس فضا میں جہاں سانس لینا دشوار تھا، تخلیق کار اپنے فرض سے غافل نہیں رہے۔ ادب سماج کے لیے حرفِ تسلی بنا رہا۔ اظہار اور بیان پر پابندیاں لگیں تو رمز و ایما کے نئے قرینے جاگے۔ ادب کی باقی اصناف میں بھی اس طویل سیاہ رات کی ہولناکیوں کو پیش کیا گیا مگر غزل سب سے آگے رہی۔"(۷۷)

احمد فراز آمریت کے سخت خلاف ہیں۔

خلقتِ شہر ہے چپ، شاہ کے فرمان کے بعد
اب کسی واقف اسرار کو کیا بولنا ہے
وہی جانے پسِ پردہ جو تماشا گر ہے
کب، کہاں، کون سے کردار کو کیا بولنا ہے
(ص۹۵)

اس نے جب چاہنے والوں سے اطاعت چاہی
ہم نے آداب کہا اور اجازت چاہی
(ص۱۴۷)

غیروں سے کیا گلہ ہو کہ اپنوں کے ہاتھ سے
ہے دوسروں کی آگ مرے گھر لگی ہوئی
(ص۱۵۸)

باغباں ڈال رہا ہے گل و گلزار پہ خاک
اب بھی میں چپ ہوں تو مجھ پر مرے اشعار پہ خاک
(ص۱۶۶)

ابر و باراں ہی نہ تھے بحر کی یورش میں شریک
دکھ تو یہ ہے کہ ہے ملاح بھی سازش میں شریک
(ص۱۷۱)

یہ عہدِ سنگ زنی ہے سو چپ ہیں آئنہ گر
کہ لب کشا ہوں تو سمجھو دکان جاتی ہے
(ص۱۲۵)

وہ ہمیں مذکورہ بالا تمام مسائل پر تشویش کا اظہار کرتے دکھائی دیتے ہیں اور حل صرف خونی انقلاب میں دیکھتے ہیں۔

لب کشا لوگ ہیں، سرکار کو کیا بولنا ہے
اب لہو بولے گا تلوار کو کیا بولنا ہے
(ص ۹۵)

غربت و افلاس پاکستانی معاشرے کا المیہ ہے۔ احمد ندیم قاسمی حکمرانوں سے تو مایوس ہیں مگر اس سلسلہ میں ذات خدا پر کامل یقین ان کے لیے امید کے در وا رکھے ہوئے ہے۔

ندیمؔ اولادِ آدم پر کبھی تو مہرباں ہو گی
وہ قدرت دے رہی ہے جو غذا کیڑے کو پتھر میں
(ص ۱۲۰)

قیام پاکستان کے بعد نظام عدل کی حالت دگر گوں ہے، معاشی ترقی کے خواب دیکھتے ہوئے بھی ایک نسل اس فانی دنیا سے رخصت ہو چکی ہے۔ اور دوسری نسل کے مفکرین بھی اس حوالے سے مایوس نظر آتے ہیں۔ ان جیسا رجائیت پسند شخص بھی نظام عدل کے حوالے سے مایوس ہے:

بنیادِ پختہ کا تو نہ آیا کبھی خیال
چھت جھکتی آ رہی ہے تو پچھتا رہے ہیں ہم
(ص ۸۲)

نہ کوئی سبزہ اگا اور نہ کوئی پھول کھلا
گزاری نصف صدی تخمِ اشک بونے میں
(ص ۱۴۲)

نہ یہ نصیب، نہ انصاف کا تقاضا ہے
کہ ساری رات کا جاگا، سحر نہ دیکھ سکے
ص ۵۵)

میتیں چار طرف بکھری ہیں
اور ناپید مسیحا کوئی
(ص ۴۶)

مجھ کو انصاف کے معیار کی سوگند ندیمؔ
اہلِ شر چار طرف پھولتے پھلتے دیکھے
(ص ۴۴)

یقیناً ظلم ٹوٹا ہے کسی پر
اندھیرا اور نہ اتنا گہرا کب تھا
(ص ۱۱۶)

جون ایلیا آزادی اور انقلاب کے خواب دیکھتے ہیں۔ مگر بے بسی کے عالم میں خاموشی میں ہی عافیت جانتے ہیں۔

انقلاب ایک خواب ہے، سو ہے
دل کی دنیا خراب ہے، سو ہے
(ص ۱۴۹)

کانپ رہے ہیں آہن پیکر زنجیروں کے پیچ و خم
آزادی کے دیوانے کیا، زندانوں تک آ پہنچے
(ص ۱۸۹)

ایک ہی حادثہ تو ہے اور وہ یہ کہ آج تک
بات نہیں کہی گئی، بات نہیں سنی گئی
(ص ۳۱)

سو اب میں بے محل ہو جاؤں خاموش
کہ خاموشی مری گفتار ٹھیرے

شبنم شکیل بھی وطن عزیز کی ترقی کے خواب دیکھتے دیکھتے عمر کے آخری حصے تک آ پہنچیں۔ وہ نظام عدل کے حوالے سے مایوس دکھائی دیتے ہیں۔

وہ بشارت لے کے آنے والے قاصد کیا ہوئے
منتظر ہے اک زمانہ ان کو آنا چاہیے (ص ۳۰)

ہم تو گواہ ہیں کہ غلط تھا لکھا گیا
کیا فیصلہ ہوا تھا مگر کیا لکھا گیا
یہ کیسی منصفی تھی کہ منصف کے روبرو
جھوٹی شہادتوں کو بھی سچا لکھا گیا
ملزم کو بھی تو ملتا ہے کچھ بولنے کا حق
پھر کیوں نہیں بیان ہمارا لکھا گیا
ہم چپ رہے کہ فیصلہ سارا تھا طے شدہ
یعنی جو مدعی نے لکھایا، لکھا گیا
(ص ۴۱)

منصف پر اعتماد بھلا کس طرح سے ہو
پہلے سے علم ہے کہ جو ارشاد ہو گا آج
(ص ۵۹)

عوام کی خاموشی انہیں دیمک کی طرح اندر سے چاٹ رہی ہے۔

تم نے سوچا ہے کیا کبھی شبنمؔ
ظلم سہنا بھی اک گناہ تو ہے
(ص ۸۴)

قیادت کے فقدان، بے سمتی اور دہشت گردی پر بھی نالاں ہیں۔

خواہش تو یہ کہ آگے نہ کوئی نکل سکے
اور ناؤ ڈال دی ہے مخالف ہوا کے ساتھ
(ص ۱۰۴)

چراغوں کی مگر اب رہبری کیا
اندھیرے میں سوالِ روشنی کیا
(ص ۱۰۸)

کتنے محفوظ اپنے گھر میں ہیں
اور یہ دل کہ پھر بھی ڈرتا ہے
(ص ۹۸)

ایک انسان کا قتل پوری انسانیت کا قتل ہے۔ وطن عزیز میں دہشت گردی کے باعث جو معصوم جانوں کا قتل عام ہوا۔ ہر محب وطن اس پر نالاں ہے۔ شہزاد احمد بھی ظلم، بے انصافی، آمریت، قتل وغارت، لوٹ مار، بدعنوانی اور مہنگائی کے باوجود عوام کی خاموشی پر گریہ کناں ہیں۔

اے مرے بے نیاز رب! ظلم کی شب کٹے گی کب؟
قتل بھی ہو رہے ہیں سب اور کوئی بولتا نہیں
(ص ۱۰۴)

صحن میں ہو چکے ہو تم قابض
اب یہ باقی مکان بھی لے لو
(ص ۲۵)

تُو اگر چاہے مجھے روند کے جا سکتا ہے
میں ترے ہاتھ پہ بیعت نہیں کرنے والا
(ص ۹۵)

ویسے کہنا تو کچھ نہیں ہم نے
تم جو چاہو زبان بھی لے لو
(ص ۲۵)

سزا کس چیز کی ملتی ہے شہزادؔ
اگر میں نے کیا کچھ بھی نہیں ہے
(ص ۳۲)

قیادت کے فقدان اور عوام کی بے حسی پر تشویش کا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں:

ہر طرف بھاگتی پھرتی ہیں چراگاہوں میں
کوئی بھیڑوں کی قیادت نہیں کرنے والا (ص ۹۵)

چمن میں پھول آئیں گے کہاں سے !
اگر ہم خار ہی بوتے رہیں گے
(ص۹۷)

اس عہد نے ہم کو کیا دیا ہے
پانی بھی خرید کر پیا ہے
(ص۹۹)

یہ زمیں تجھ کو عطا کرتی ہے سب کچھ شہزادؔ
اس زمیں کے لیے تو بھی کوئی قربانی دے
(ص۶۳)

اس حوالے سے وہ طنز کرتے بھی دکھائی دیتے ہیں۔

کروں گا وہ جو میرے دل میں آئے
نصیحت کو ملامت جانتا ہوں
(ص۵۲)

یہی تو عمر بھر کی ہے کمائی
بدل دیں کیسے اپنی عادتیں ہم
(ص۵۵)

عدیم ہاشمی اہل سیاست کے مکر و فریب سے دل برداشتہ ہیں۔

یہ راستہ بھلانے والے کون ہیں
وہ راستہ دکھانے والے کیا ہوئے
(ص۱۵)

ناؤ مانجھی نے ڈبو دی نیند میں
آ گیا الزام سب منجدھار پر
(ص۵۰)

ان کے نزدیک رشوت ناسور کی طرح اس معاشرے کا حصہ بن چکی ہے۔

ایک تم ہی نہیں پھسلے ہو یہاں آ کے عدیمؔ
بارشِ زَر میں کئی صاحب کردار گرے
(ص ۱۸)

ان کے نزدیک بھی مسائل کا حل دعاؤں کے بعد خونی انقلاب میں ہے۔

تو آگ ہی لگا کے ذرا خود کو دیکھ لے
تجھ پر یونہی پڑے گی کسی کی نظر کہاں
(ص ۵۴)

شاید کہ فلک شدتِ حدت سے چٹخ جائے
اک آہ ذرا زور سے اے غم زدگاں اور
(ص ۹۵)

نظام عدل پر عدم اعتماد کا اظہار یوں کرتے ہیں:

یہ فیصلہ تو بہت دیر سے تھا ذہنوں میں
ہماری آج کی باتیں تو اک بہانہ ہوا
(ص ۶۳)

کھینچا گیا ہے کس کو ابھی دار کی طرف
منصف تو ہو گیا ہے گنہگار کی طرف
(ص ۶۹)

وہ مغرب کی اندھی تقلید سے بھی پریشان ہیں۔

شمالاً اور جنوباً بھی ستارے چل تو سکتے ہیں
سدا مغرب کی جانب ہی رواں یہ کارواں کیوں ہو
(ص ۸۷)

معاشرے میں عدم احترام اور عدم برداشت پر رنجیدہ ہیں۔

یہ تیری بات ہے آیت نہیں، حدیث نہیں
کوئی ترا تو کوئی میرا فیصلہ بھی ہے
(ص ۱۰۳)

عوام کی خاموشی شبنم شکیل کی طرح عدیم ہاشمی کو بھی اندر سے کھا رہی ہے۔

اپنے کنوئیں ہیں جن میں بُھدکتے ہیں سارے لوگ
محصور ہیں عدیمؔ سب اپنے حصار تک
(ص ۱۱٦)

مظفر وارثی بدعنوانی پر کڑھتے ہیں اور قیادت پر عدم اعتماد کا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں:

اٹھ نہ جائے راستوں کا اعتبار
رہنماؤں کو نہ راہزن خرید لے
(ص ۲۲)

کر رہے ہیں لٹیرے خریداریاں
رہ نما، راستے بیچنے آئے ہیں
(ص ۴۴)

اس کو قدرِ وطن مظفر کیا ہو گی
جس نے سب بچوں کو باہر بھیجا ہے
(ص ۹۳)

بے سبب تو نہیں سناٹا بھی
دفن کر دی گئی کوئی آواز
(ص ۲۳)

غلط ہے کہ انسان سمجھا گیا
کھلونا تھے ہم، چابیوں سے چلے
(ص ۲۶)

آزاد عدلیہ ان کا بھی ایک خواب ہے۔

کون انصاف کو رستہ دیتا
حلق میں پھنس گئی سچی آواز
(ص ۲۴)

مدعی کا خون دہلیزِ عدالت پر ہوا
فیصلہ منصف نہیں تلوار کر کے آئی ہے
(ص ۳۸)

اور توہین عدالت کیا ہے
جرم انصاف دلانے نکلا
(ص ۱۲۰)

سچ کو کر دیا جاتا ہے
عدل کے عہدے سے معزول
(ص ۴۲)

وہ میڈیا کے منفی کردار سے بخوبی آگاہ ہیں۔

اہلِ اخبار کرتے نہیں
گفتگو، سنسنی کے بغیر
(ص ۵۳)

عوام کی بے حسی اور خاموشی انہیں بھی اندر سے کھوکھلا کر چکی ہے۔

لاش سے میری گزر کر بھی زمانہ خوش نہیں
الٹا شکوہ ہے کہ خون آلود رستہ کیوں دیا
(ص ۵۸)

آج تک آیا نہ ہم کو حق بھی اپنا مانگنا
رہنا دریاؤں کے اندر، جسم سوکھا مانگنا
یہ تو آزادی کی ہے توہین آزادی نہیں
گھر کے آنگن میں کھڑے ہو کر چوراہا مانگنا
کس قدر ہم کو زمانہ سازیوں کا شوق ہے
حال سے لاعلم رہنا اور فردا مانگنا
کس قدر مکروہ ہم نے کر لیا اپنا سفر
آپ سنگِ راہ بننا، آپ رستہ مانگنا
(ص ۸۵)

دوش اوروں کو اگر دیں تو مظفر کیوں دیں
غلطی صرف ہماری ہے ہماری اپنی
(ص ۹۸)

کریں گے جب تک نہ ہم مسیحائیاں خود اپنی
کوئی بھی زندہ کسی بھی تحریک سے نہ ہو گا
(ص ۱۴۴)

بد عنوانی، رشوت اور سیاست میں مذہب کے استعمال پر نالاں ہیں۔

قلم بکف ہو کوئی یا کدال ہاتھوں میں
بکِے کسی بھی بہانے، غریب بکتا ہے
خطاب سے بھی جھلکتی ہے شعبدہ بازی
سرِ حرم سرِ منبر خطیب بکِتا ہے

بہت عزیز ہے ہم کو منافقت اپنی
دکانِ حق پہ نشانِ صلیب بکتا ہے
(ص ٦٦)

لا قانونیت ان کے نزدیک اہم مسئلہ ہے۔

تو کیوں نہ لوگ ان اندھیر نگریوں میں لٹیں
گلی میں چور تھا یا شور تھا سپاہی نہ تھا
(ص ٨٠)

اپنے ہر قانون کی ہم نے آپ لگائی بولی
عدل کا نام ترازو رکھا اور ہر شے کم تولی
(ص ٢٠٣)

صائمہ نذیر آمریت اور عوامی لیڈر (بھٹو) کی پھانسی کے تذکرے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتی ہیں کہ:

"سیاست دانوں کے قول و فعل میں تضاد نے آزادی کے بعد مسلمانوں کے عروج کی خواہش اور اسلامی روایات اور اپنے وطن کو ترقی دینے کی خواہش پر گہری ضرب لگائی۔ بے نام اداسیوں اور ہیجانی کیفیات کو جنم دیا۔ پاکستانی قوم کو قنوطیت کی راہ پر ڈال دیا گیا۔ سیاسی شورش اور ذہنی الجھنوں کو بڑھایا اور احساس تحفظ کو مجروح کیا گیا۔ ان حالات میں غزل میں گہری قنوطیت ملتی ہے۔ شعرا نے ان حالات میں جو کچھ محسوس کیا اسے بیان کر دیا۔ جس سے غزل میں ماتمی فضا چھا گئی۔ ان حالات نے فرد کو ایک انجانے خوف میں مبتلا کر دیا۔"[٧٨]

مظفر وارثی بھی سیاست دانوں کے قول و فعل میں تضاد اور سیاسی عدم استحکام کو معاشی کمزوری اور زوال کا باعث سمجھتے ہیں۔

سانسیں اتنی بودی ہو گئیں بوجھل ہو گیا جسم
بھول گئے اب تو معنی بھی استحکام کے ہم
(ص ١٨٨)

وہ ان مسائل کا حل عوامی شعور کی بیداری، عوامی اتفاق، تگ و دو اور خونی انقلاب میں دیکھتے ہیں۔

پیڑ یہ تم نے اکھاڑا تو بہت پچھتاؤ گے
اِس خموشی کی جڑوں میں شور ہے بیٹھا ہوا
(ص ۶۱)

جی چاہتا ہے جسم کی دیوار توڑ دوں
انسان کی عظمتوں کو گرفتار دیکھ کر
(ص ۱۷۰)

نجات واقعی بہروپیوں سے پانی ہے
تو اصلیت کا ہمیں روپ دھارنا ہو گا
(ص ۱۵۲)

حوالہ جات

۱۔رضی مجتبیٰ، جدید ادب کا تناظر (جلد دوم)، اے بی پبلشرز، کراچی، ۲۰۱۴ء، ص۱۶۱

۲۔ضمیر علی بدایونی، ادب میں وجودیت کی تحریک،(مضمون)مشمولہ: سارتر کے مضامین، مرتبہ فہیم شناس کاظمی، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۵ء، ص۵۳۳

۳۔اقبال آفاقی ، وجودیت: چند مبادی مباحث،(مضمون) مطبوعہ : تسطیر، شمارہ ۱۰، ۲۰۲۱ء، بک کارنر، جہلم ، ص۳۷۱

۴۔آغا محمد جلیل الرحمٰن، پروفیسر، عصری ادب پر وجودیت کے اثرات، (مضمون)مشمولہ:وجودیت، مرتبہ جاوید اقبال ندیم، وکٹری بک بینک، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص۲۶۹

۵۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے جدید نظریات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص۳۳۶

۶۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے جدید نظریات، ص۳۴۴

۷۔اسلم انصاری، ڈاکٹر، فلسفہ وجودیت اور سارتر،(مضمون)مشمولہ:فلسفۂ وحدت الوجود (مقالات)، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص۴۵۵

۸۔روش ندیم / صلاح الدین درویش، وجودیت انحطاط پسندی کی روایت،(مضمون)مشمولہ:سارتر کے مضامین ،مرتبہ فہیم شناس کاظمی، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۵ء، ص۴۶۷

۹۔شاہین مفتی، ڈاکٹر، جدید اردو نظم میں وجودیت، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص۵۱

۱۰۔ہارون الرشید تبسم، ڈاکٹر، ادبی اصطلاحات، بک کارنر، جہلم، ۲۰۱۸ء، ص۱۰۹

۱۱۔ سیف اللہ خالد، پروفیسر، پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال، شفیق پبلیکشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص۱۲۹

۱۲۔روش ندیم / صلاح الدین درویش، وجودیت انحطاط پسندی کی روایت، ص۴۶۶

۱۳۔عزیز احمد، ترقی پسند ادب، بک سٹی، لاہور، ۲۰۲۱ء، ص۳۴

۱۴۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ،۱۹۹۶ء، ص ۱۴۴

۱۵۔ منظر اعظمی،ڈاکٹر،اردوادب کے ارتقامیں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، ص۱۴۷

۱۶۔ ایضاً، ص ۵۷۳

۱۷۔ عبدالعزیز ساحر، ڈاکٹر، اردو غزل میں وحدۃ الوجودی عناصر کا عہد بہ عہد مطالعہ، (مضمون) مطبوعہ: دریافت، شمارہ ۴، ۲۰۰۵ء، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ص ۳۹۹

۱۸۔ نعیم مظہر، ڈاکٹر/ ارشد محمود، قیام پاکستان کے بعد کی غزل: اہم موضوعات، (مضمون) مطبوعہ: دریافت، شمارہ ۱۲، ۲۰۱۳ء، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ص ۱۶۳

۱۹۔ ارشد محمود ناشاد، ڈاکٹر، معاشرے کی تعمیرِ نو میں جدید اردو غزل کا کردار، (مضمون) مطبوعہ: دریافت، شمارہ ۱۵، ۲۰۱۶ء، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ص ۱۸۶

۲۰۔ حمیرا اشفاق، جدیدیت ، وجودیت اور اردو ناول، (مضمون) مطبوعہ: معیار، شمارہ ۱، ۲۰۰۹ء، شعبۂ اردو بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، ص ۲۶۶

۲۱۔ خورشید عالم، ڈاکٹر ، فلسفۂ وجودیت سے متاثر دو جدید شاعر (مظہر امام اور باقر مہدی)، (مضمون) مطبوعہ: پہچان، شمارہ ۴، ۱۹۸۶ء، پہچان پبلی کیشنز، مشرقی بنگال، بھارت، ص ۱۱۳

۲۲۔ شاہین مفتی، ڈاکٹر، جدید اردو نظم میں وجودیت، ص ۴۱

۲۳۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اور اردو شعری طرزِ اظہار، ص ۵۳

۲۴۔ ایضاً، ص ۵۳

۲۵۔ محمد جلیل الرحمٰن، پروفیسر، عصری ادب میں وجودی فکر کا ارتقاء، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۱۱۱

۲۶۔ جون ایلیا، گویا، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۹ء، ص ۷۱

۲۷۔ احمد ندیم قاسمی، ارض و سما، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۹۳

۲۸۔ شہزاد احمد، اربوں سال کی دوری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۵۵

۲۹۔ احمد فراز، اے عشق جنوں پیشہ، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص ۲۰۶

۳۰۔ عدیم ہاشمی، بہت نزدیک آتے جارہے ہو، رُمیل ہاؤس آف پبلی کیشنز، راولپنڈی، ۲۰۰۹ء، ص ۲۱

۳۱۔ شبنم شکیل، مسافت رائیگاں تھی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۹۴

۳۲۔ مظفر وارثی، دیکھا جو تیر کھاکے، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۳۱

۳۳۔ مظفر وارثی، دیکھا جو تیر کھاکے، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۱۳۳

۳۴۔ اکبر لغاری، یاں پال سارتر، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۲۸

۳۵۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اور اردو شعری طرزِ اظہار، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء، ص ۶۰

۳۶۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اور اردو شعری طرزِ اظہار، ص ۶۲

۳۷۔ بختیار حسن صدیقی، سارتر کے تصور وجود و لاشیئت پر ایک تنقیدی نظر، (مضمون) مشمولہ: فلسفۂ وحدت الوجود (مقالات)، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۲۶۳

۳۸۔ بختیار حسن صدیقی، سارتر کے تصور وجود و لاشیئت پر ایک تنقیدی نظر، ص ۲۶۱

۳۹۔ اسلم انصاری، ڈاکٹر، فلسفہ وجودیت اور سارتر، ص ۳۵۳

۴۰۔ احسان اشرف، پروفیسر، وجودیت کا فلسفہ، نیو کوالٹی آفسیٹ، پٹنہ، ۲۰۱۰ء، ص ۹۶

۴۱۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص ۱۳۳

۴۲۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۲۹

۴۳۔ شنذرہ منور، ڈاکٹر، آلبیر کامیو کا تصور ذات و کائنات، (مضمون) مشمولہ: دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۳۳۸

۴۴۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۱۹

۴۵۔ اقبال آفاقی، وجودیت: چند مبادی مباحث، ص ۳۶۶

۴۶۔البرٹ کامیو،خودکشی، مترجمہ،ارشاد احمد مغل،بک ہوم،لاہور،۲۰۱۳ء،ص ۱۵

۴۷۔سی۔اے۔قادر،وجودیت،(مضمون)مشمولہ:ادب،فلسفہ اور وجودیت(ژاں پال سارتر کی نظر میں)،مرتبہ شیما مجید/نعیم احسن،نگارشات،لاہور،۱۹۹۲ء،ص ۸۰۷

۴۸۔سارتر،وجودیت،مترجمہ نسیم شاہد،(مضمون)مشمولہ:سارتر کے مضامین،ص ۱۳۳

۴۹۔محمد اسرار خان،وجودیت کیا ہے؟،(مضمون) مطبوعہ:تخلیقی ادب،نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز،اسلام آباد،،۲۰۱۰ء،ص ۲۹۵

۵۰۔ممتاز احمد،وجودیت۔۔۔منظر و پس منظر،(مضمون) مشمولہ:ادب،فلسفہ اور وجودیت(ژاں پال سارتر کی نظر میں)،ص ۱۲۷

۵۱۔خواجہ غلام صادق،پروفیسر،فلسفۂ جدید کے خدوخال،پنجاب یونیورسٹی،لاہور،۱۹۷۸ء،ص ۹۹

۵۲۔روش ندیم/صلاح الدین درویش،وجودیت انحطاط پسندی کی روایت،ص ۴۶۵

۵۳۔احسان اشرف،پروفیسر،وجودیت کا فلسفہ،ص ۱۷۰

۵۴۔http://www.urdulinks.com/urj/?p=4929،۲۵اگست ۲۰۲۲ء،11:28am

۵۵۔انور جمال،پروفیسر،ادبی اصطلاحات،نیشنل بک فاؤنڈیشن،اسلام آباد،۲۰۱۲ء،ص ۱۵۱

۵۶۔میر ولی الدین،ڈاکٹر،قنوطیت یعنی فلسفۂ یاس،اعظم اسٹیم پریس،حیدر آباد دکن،ص ۱

۵۷۔پاشا رحمان،سارتر کا فکری سرچشمہ،(مضمون)مشمولہ:ادب،فلسفہ اور وجودیت(ژاں پال سارتر کی نظر میں)، ص ۶۳۲

۵۸۔قاضی قیصر الاسلام،فلسفے کے بنیادی مسائل،ص ۱۰۴

۵۹۔شہزاد احمد،وجودی نفسیات پر ایک نظر،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۲۰۰۵ء،ص ۳۰

۶۰۔قاضی قیصر الاسلام،وجودیت اور انسان دوستی کا تقابلی مطالعہ،(مضمون)مشمولہ: سارتر کے مضامین،ص ۲۶۸

۶۱۔اسلم انصاری،ڈاکٹر،فلسفہ وجودیت اور سارتر،ص ۴۴۹

۶۲۔ محمد حسن عسکری، آلبیر کامیو کا ناول اجنبی،(مضمون) مشمولہ: پاکستانی ادب، مرتبہ،ڈاکٹر سلیم اختر، / مسعود اللہ، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۳ء، ص ۱۰۸

۶۳۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، ص ۵۶۴

۶۴۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۱۵

۶۵۔ عزیز احمد، ترقی پسند ادب، ص ۴۸

۶۶۔ قاضی عبدالقادر، ژاں پال (سارتر) ساختیہ،(مضمون) مشمولہ: فلسفہ اور وجودیت (ژاں پال سارتر کی نظر میں)، ص ۵۰۰

۶۷۔ نیہا اقبال، ڈاکٹر، جون ایلیا حیات اور شاعری، نعمانی پرنٹنگ پریس، لکھنؤ، ۲۰۱۹ء، ص ۱۷۶

۶۸۔ نور عفیفہ سید، یاسمین حمید کی نظموں میں وجودیت کے اثرات کا جائزہ: تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ (مقالہ برائے ایم ایس اردو)، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۱۸، ص ۱۵۳

۶۹۔ قاضی عبدالقادر، ژاں پال (سارتر) ساختیہ،(مضمون) مشمولہ: فلسفہ اور وجودیت (ژاں پال سارتر کی نظر میں)، ص ۴۹۷

۷۰۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، بتول پبلیکیشنز، سرینگر، ۱۹۹۰ء، ص ۹۸

۷۱۔ ابوالکلام آزاد، مولانا، غبار خاطر، مکتبہ جمال، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۳۷

۷۲۔ نیہا اقبال، ڈاکٹر، جون ایلیا حیات اور شاعری، ص ۲۷

۷۳۔ ایضاً، ص ۴۷

۷۴۔ اسلم انصاری، ڈاکٹر، فلسفہ وجودیت اور سارتر، ص ۴۵۲

۷۵۔ عابد سیال، ڈاکٹر، اردو غزل میں جدید تمدنی مظاہر کے استعمال کا رجحان،(مضمون) مطبوعہ: دریافت، شمارہ ۷، ۲۰۰۸ء، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ص ۳۱۳

۷۶۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، ص ۲۷

۷۷۔ ارشد محمود ناشاد، ڈاکٹر، معاشرے کی تعمیرِ نو میں جدید اردو غزل کا کردار،(مضمون) مطبوعہ: دریافت، شمارہ ۱۵، ۲۰۱۶ء، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ص۱۸۶

۷۸۔ صائمہ نذیر، ۷۰ کی دہائی کی پاکستانی غزل: فکری جہات،(مضمون) مشمولہ: دریافت، شمارہ ۱۳، ۲۰۱۴ء، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ص۱۸۸

باب سوم

منتخب غزلیہ مجموعوں میں رجائی عناصر

ا۔ قنوطی اور رجائی مباحث:

محمد اسرار خان وجودیت، خصوصاً لادینی وجودیت پر عام اعتراضات بیان کرنے کے بعد سارتر کی افکار کا مطالعہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں:

"ا۔ وجودیت انسان کو کرب، بے کسی، بے چارگی، خود غرضی اور بے بسی سکھاتی ہے۔

۲۔ وجودیت زندگی کے تاریک پہلوؤں پر زور دیتی ہے اور فرد میں تنہائی کا احساس پیدا کر کے اس کو مایوسی، ناامیدی، حزن، ناداری اور مجبوری کا شکار بنا دیتی ہے۔

۳۔ وجودی فلسفہ انسان کو موت کے خوف میں مبتلا کر دیتا ہے۔

۴۔ وجودیت کے مطابق انسان ہر ذلیل کام کر سکتا ہے اور گناہ اور جرم کی نوعیت کی کوئی شے باقی نہیں رہتی۔

۵۔ وجودیت انسان کو ترقی سے روکتی ہے۔

سارتر نے ان اعتراضات کا مکمل اور مدلل جواب دیا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ سارتر کے نظریات کی روشنی میں ان الفاظ کے وجودی مفہوم کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے۔"(۱)

مگر علی عباس جلال پوری سارتر پر بھی معترض ہیں:

"سارتر کہتا ہے کہ یہ دنیا بے معنی ہے۔ عفونت ہے سیال غلاظت ہے جو بہتے بہتے جم گئی ہے۔ انسان دنیا میں تنہا ہے۔ اس کی آزادی اس کے لیے عذاب بن گئی ہے۔ خدا مر چکا ہے۔ کوئی اخلاقی قانون نہیں ہے۔ یہ کہہ کر سارتر نے انسان کو اپنی زندگی سے متنفر اور

اس دنیا سے بے زار کر دیا ہے۔۔۔۔ لیکن ہر وقت فنا اور بے ثباتی کا رونا رونے سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو جاتے۔۔۔ جو شخص سارتر کی طرح زندگی کو "متعفن غلاظت کا ڈھیر" کہے گا وہ اس کی مسرتوں سے کیسے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔ سارتر اور اس کے ہمنواؤں کی قنوطیت کے باوصف اس دنیا میں فنا اور موت کے منڈلاتے ہوئے سایوں تلے مسرت یقیناً موجود ہے۔ انسان مکروہات زمانہ کے باوجود مطالعہ، تہذیب نفس، فنون لطیفہ، عشق و محبت، ایثار نفس اور انسان دوستی میں سچی مسرت سے بہرہ یاب ہو سکتا ہے اور ہو تا رہا ہے۔"[۲]

بختیار حسن صدیقی، علی عباس جلال پوری سے متفق نظر آتے ہیں:

"تاریخ گواہ ہے کہ دہریت نے ہمیشہ رجائیت (Optimism) کا پیغام دیا ہے۔ اس نے سدا خوشی اور مسرت کے گیت گائے ہیں۔ لیکن وجودیت دنیا کی تاریخ میں شاید پہلا فلسفہ ہے جس نے دہریت کا رجائیت سے یہ پرانا رشتہ توڑ دیا ہے اور بے چارگی، بیگانگی، حزن، اضطراب، منفیت اور لاشئیت کے ذریعے قنوطیت (Pessimism) سے ناتا جوڑا ہے۔ وجودیت اور انسان پرستی میں سارتر نے اس الزام کی پرجوش تردید کی ہے اور دعوٰی کیا ہے کہ اس سے بڑھ کر رجائیت کیا ہو سکتی ہے کہ وجودیت نے انسان کی قسمت اس کے ہاتھ میں دے دی ہے۔ اس دعوے میں یقیناً کچھ حقیقت ہے، کیونکہ وجودیت بے عملی کا نہیں عمل کا فلسفہ ہے۔ جبر کا نہیں اختیار کا مژدہ ہے۔ انسان اس کے نزدیک وہ ہستی ہے جو خدا بننا چاہتی ہے۔ یہاں تک تو وجودیت یقیناً رجائیت کی علمبردار ہے لیکن وجود اور لاشئیت میں جب سارتر یہ کہتا ہے کہ انسان کی خدا بننے کی یہ خواہش کبھی پوری نہیں ہو سکتی۔ وہ اپنی لاشئیت کو کلی طور پر شئے کا جامہ نہیں پہنا سکتا اور اس لیے وہ 'ایک بیکار جذبہ ہے' اور مہمل اضطراب تو اس کی ساری رجائیت قنوطیت پر آکر دم توڑ دیتی ہے۔"[۳]

اس حوالے سے قاضی جاوید کی رائے اہمیت کی حامل ہے:

"ہمارے خیال میں وجودیت پر کئے گئے اکثر اعتراضات میں اس امر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ وجودیوں کے سوال اور جواب میں امتیاز کیا جانا چاہیے۔ ان کی اہمیت یہ

ہے کہ انہوں نے آج کے دور میں پہلی بار بنیادی اور حقیقی مسائل کو اٹھایا ہے۔ اس کے لیے وہ ہم سب کے شکریے کے مستحق ہیں۔ جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے کہ ان کے پیش کردہ نظریات غیر ضروری حد تک یاسیت اور قنوطیت سے بھرپور ہیں، تو ہمیں یاد رکھنا ہو گا کہ زندگی کی حقیقتیں ہیں ہی المناک۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ ان کے خیالات کی تشکیل میں ان کے عہد کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ وجودی فلسفے کو اس صدی کی دو عظیم جنگوں کے درمیانی وقفہ میں فروغ حاصل ہوا تھا اور یہ وہ زمانہ تھا کہ جب امید اور رجائیت کے رویے سے زیادہ غیر معقول بات اور کوئی نہ تھی۔ "[۴]

قاضی جاوید کے مطابق سارتر کے بہ وسیلہ وجودیت کو عالمگیر شہرت نصیب ہوئی: "وجودی فکر کا آغاز ژاں پال سارتر سے نہیں ہوا۔ اس سے پہلے بھی فلسفہ اور مذہب میں اس فکر کے منابع موجود تھے لیکن وجودیت کی عام مقبولیت بہر حال سارتر کی مرہون منت ہے۔ "[۵]

دیگر محققین اور ناقدین بھی کثرت سے اس بات کا اعتراف کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ وجودیت کی تشریح اور شہرت کا سہرا سارتر کے سر ہی جاتا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں سارتر نے پیرس میں وجودیت کی تفہیم اور اپنے نظریے کی وضاحت کے لیے فرانسیسی زبان میں ایک خطبہ دیا جو بعد میں کتابی صورت میں "وجودیت اور انسان دوستی" (Existentialism is a humanism) کے نام سے شائع ہوا۔ قاضی جاوید لکھتے ہیں:

"وجودیت اور انسان دوستی" کے عنوان کے تحت جو خطبہ سارتر نے دیا ہے۔ اس سے ناقدین نے اختلاف بھی کیا ہے۔ لیکن "میری وارناک کی رائے اس باب میں نہایت صائب ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ اگرچہ یہ خطبہ سارتر کی سوچ کی گہرائی یا پیچیدگی کی جانب ذہن کو منتقل کرنے میں کم ہی مدد دیتا ہے، لیکن وجودیت اور بالخصوص سارتر کی وجودیت کا فہم کرنے کے لیے اس سے بہتر کوئی دوسرا ذریعہ نہیں۔ "[۶]

اس خطبے میں وجودیت پر لگائے جانے والے الزامات کی تردید کی گئی ہے۔ سارتر کے مطابق کچھ لوگ ان پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ انسانی زندگی کے تاریک پہلو پر ہی زور دیتے ہیں۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ وجودیت "عمل کی تحریک" یا "عمل کا نظریہ" ہے۔ (یہ الگ بات ہے کہ بہت سے ناقدین سارتر کی اس وضاحت کے باوجود اس سے اختلاف کرتے نظر آتے ہیں۔)

"It is public knowledge that the fundamental reproach brought against us is that we stress the dark side of human life."(۷)

سارتر کے مطابق وجودیت کا مقصد انسانوں میں مایوسی پھیلانا نہیں بلکہ یہ عیسائیوں کا دعویٰ ہے، وہ سارتر پر قنوطی ہونے کا الزام لگاتے ہیں۔ اس کے نزدیک خدا کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسان خود کو دریافت کرے۔ اس لحاظ سے وجودیت عمل کا نظریہ ہے۔

"It is not that we believe that God exists, but we think that the real problem is not one of his existence; what man needs is to rediscover himself and to comprehend that nothing can save him from himself, not even valid proof of the existence of God. In this sense, existentialism is optimistic. It is a doctrine of action, and it is only in bad faith – in confusing their own despair with ours—that Christians are able to assert that we are "without hope."(۸)

اس کے مطابق وجودیت رجائیت پر مبنی فلسفہ ہے:

"تو اس طرح وجودیت ایک ایسا نظریہ بن جاتی ہے۔ جس میں رجائیت موجود ہے۔ یہ ایک عملی فلسفہ ہے۔ جسے رد کرنے کے لیے عیسائی محض اپنی مایوسی اور خود فریبی کو ہم سے ملا کر ہمیں مایوسی اور ناامیدی کے مارے ہوئے لوگ کہتے ہیں۔"(۹)

یوں اگر سارتر کی زندگی کا جائزہ لیا جائے تو وہ نہ صرف عمل پر زور دیتا ہے بلکہ خود بھی باعمل اور رجائیت کا علمبردار ہے۔ ڈاکٹر اقبال آفاقی کے مطابق:

"ژاں پال سارتر صف اول کا ادیب اور تمثیل نگار ہونے کے ساتھ ساتھ فلسفہ وجودیت کا عظیم شارح تھا اور اس نے والٹیر کی طرح نازی جرمنی کے فرانس پر قبضے کے دوران جان کو خطرے میں ڈال کر مزاحمت کی تحریک میں اہم کردار ادا کیا۔ دوسری

جنگ عظیم کے بعد اس نے یورپی امپریلزم کے انہدام کے لیے قلمی جہاد کو جاری رکھا۔ دنیا بھر میں جبر و استبداد کے خلاف آواز بلند کی۔ جب ویت نام جنگ میں امریکہ کے جنگی جرائم کے خلاف برٹرینڈ رسل نے ٹریبونل قائم کیا تو اس کی سربراہی کا فریضہ اسے تفویض ہوا۔"(۱۰)

فیض احمد فیض نے سارتر سے اپنی ملاقات کا احوال بیان کیا ہے، جس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ سارتر نہ صرف ایک باعمل انسان تھا بلکہ دوسروں کو بھی عمل پر اکساتا تھا:

"(سارتر نے ملاقات میں فیض سے کہا) کہنا مجھے یہ تھا کہ بڑا ادب پیدا کرنے کے لیے ہمیشہ کوئی ہمت آفریں شجاعانہ موضوع چاہیے جس میں انسان اپنے سے کسی بڑی طاقت سے نبرد آزما ہوتا ہے اب یونانی زمانے کے دیوی دیوتا اور ان کے کارندے تو باقی رہے نہیں جن سے پرانے زمانے کے ہیرو نبرد آزما ہوا کرتے تھے۔ اب تو یہ تصادم مادی، معاشرتی اور سیاسی طاقتوں، ہی کے خلاف ہو سکتا ہے۔ بھوک، افلاس، پس ماندگی، جبر و تشدد، اجتماعی درد و غم اور اجتماعی جہد و مشقت، عذاب و نجات، ایثار و استحصال، یہ موضوعات اگر کہیں ادیب کو دستیاب ہیں تو وہ ایشیا اور افریقہ ہی کی سرزمین میں ہیں۔۔۔ اس میدان میں آپ لوگ ابھی تک گھٹنوں کے بل چل رہے ہیں۔۔۔ تو موجودہ صورتحال یہ ہے کہ تکنیک ہمارے پاس ہے، موضوعات آپ کے پاس ہیں، کوئی صاحبِ کمال ان دونوں کو یکجا کرے گا تو اس صدی کا ہومر یا شیکسپئیر یا ٹالسٹائے جنم لے گا۔"(۱۱)

جہاں وجودیت پر قنوطیت پسندی کے الزامات لگائے جاتے ہیں وہیں اس کے برعکس آراء بھی موجود ہیں۔ ڈاکٹر عبدالخالق کے نزدیک وجودیت کو قنوطیت پسندی کا فلسفہ قرار نہیں دیا جاسکتا:

"وجودیت کو قنوطیت پسندی کا فلسفہ قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وجودیت انسان کا تعین ہی اس کے عمل سے کرتی ہے اور انسان کی کوئی یاس انگیز تصویر پیش نہیں کرتی۔ اس سے زیادہ رجائی اور کوئی فلسفہ نہیں ہو سکتا جس نے انسان کا مقدر اس کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ یہ فلسفہ انسان کو عمل سے نہیں روکتا۔ کیونکہ وجودیت تو اسے بتاتی ہے

کہ اگر امید کوئی چیز ہے تو وہ اس کے عمل میں ہے۔ وہ چیز جو اسے زندگی بخشتی ہے عمل ہے۔"(۱۲)

وجودیوں کے نزدیک ایک بزدل شخص اس لیے بزدل نہیں ہے کہ وہ کمزور پھیپھڑے، دل یا دماغ رکھتا ہے یا اس کی رگوں میں ناقص خون دوڑ رہا ہے۔ بلکہ اسے کم ہمتی پر مشتمل جذبات بزدل بناتے ہیں۔ کوئی بھی انسان اگر بزدل ہے تو ممکن ہے ایک دن وہ ہیرو بن جائے اسی طرح ایک ہیرو کی زندگی میں بھی یہ امکان موجود ہے کہ وہ ایک دن بزدل کہلائے۔ یہ انسان کے افعال یا اعمال ہی ہیں جو اسے بہادر یا بزدل بناتے ہیں۔ یعنی وجودیت کا مقصد انسان کو بے عمل بنانا نہیں بلکہ عمل کی طرف راغب کرنا اور پر عزم بنانا ہے۔ سارتر کے مطابق:

> "Nor is existentialism an attempt to discourage man from taking action, since it tells him that the only hope resides in his actions and that the only thing that allows him to live is action."(۱۳)

جمیل اختر محبی کے نزدیک مہاتما بودھ اور وجودی فلاسفہ پر ایک جیسے اعتراضات وارد کیے جاتے ہیں مگر دونوں میں اعلیٰ قسم کی امید پرستی موجود ہے:

> "مہاتما بودھ کے فلسفے پر جو مختلف حلقوں سے اعتراضات وارد کیے جاتے ہیں وہ بہت حد تک فلسفہ وجودیت پر کیے گئے اعتراضات سے مماثل ہیں۔ مثلاً وجودیت پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ ایک قنوطی فلسفہ ہے اور دور انحطاط کی پیداوار ہے۔ بودھ مت کے سلسلے میں بھی یہی باتیں دہرائی جاتی رہی ہیں۔ کہ اس ازم کا رویہ قنوطی ہے اور یہ مصیبت کی تلاش میں سرگرداں نظر آتا ہے۔ لیکن جب ان فلسفوں کے بنیادی عناصر پر غور کیا جاتا ہے اور ان کے تجزیے اور تفہیم کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان دونوں طریقہ فکر کے پس پشت ایک اعلیٰ قسم کی امید پرستی موجود ہے۔"(۱۴)

Simone De Beauvoir کا بھی یہی خیال ہے:

"Existentialism is not a doctrine of despair, it is a message of hope."[۱۵]

کر کے گارڈ بھی یہی کہتا ہے:

'In the religious sphere the positive is recognizable by the negative.'

یعنی مذہبی قلم رو میں نفی سے اثبات کی پہچان ہوتی ہے۔ جس طرح سایہ سے روشنی کا اندازہ ہوتا ہے اسی طرح حزن و یاس کی کیفیت سے مسرت کا اشارہ ملتا ہے۔"[۱۶]

حیات عامر حسینی کے مطابق وجودیت نے انسان کا حقیقی روپ اس کے سامنے رکھنے کی ایک زبردست کوشش کی ہے:

"اس بات سے بحث نہیں کہ وجودیت کہاں تک اس بات میں کامیاب ہوئی کہ انسان کا حقیقی روپ اس کے سامنے رکھے۔ وہ اس کے بکھرے وجود کو کہاں تک سمیٹنے میں کامیاب ہوئی، لیکن اس بات سے مفر ممکن نہیں کہ اس نے اس کے لیے ایک زبردست کوشش کی ہے۔"[۱۷]

اور احسان اشرف کے نزدیک وجودیوں کا منفی رجحان عارضی نوعیت کا ہے:

"وجودیت مکمل منفیت نہیں ہے کیونکہ یہ بذات خود ایک تضاد ہو گا۔ منفی رجحان ہمیشہ کسی مثبت پہلو کے رد کرنے سے ابھرتا ہے۔ بہر حال علیٰحدگی کا احساس پیدا ہوتا ہے جو فرد کو منفیت کی طرف لے جاتا ہے۔۔۔ غرض ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجودیوں کا منفی رجحان عارضی نوعیت کا ہے۔ نطشے نے محسوس کیا کہ مغرب منفی سطح پر پہنچ چکا ہے اور اب اسے نئی قدروں کی تعمیر اور تشکیل کرنی ہو گی۔ وہ منفیت کے ذریعہ انسان کی فتح مندی کی راہ پر پہنچنا چاہتا ہے۔ سارتر کی نگاہ بھی انسان کی مایوسی اور محرومی سے آگے کی طرف جاتی ہے ۔ کامو بھی انہیں راہوں کا متلاشی ہے جو انسان کی مہملیت (Absurdity) کے دائرے سے پرے لے جا سکیں۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے کہ جب روایتی عقیدوں اور معیار سے مکمل انکار کیا جائے تا کہ نئے امکانات اور اقدار کا

ردوبدل ہو سکے۔ غرض وجودیت محض نیستی، نابودگی یا منفیت سے برسرپیکار ہونا نہیں ہے۔ یہ محض روایت پرستی کے خلاف بغاوت ہی نہیں بلکہ منفیت کے غار سے ایک مضبوط عقیدہ کا سورج بھی طلوع ہوتا ہے۔"(۱۸)

۲۔ رجائیت:

"رجا، عربی میں امید کو کہتے ہیں۔ ادبی اصطلاح کے طور پر رجائیت آرزومندی، زندگی سے محبت اور پر امید لہجہ اختیار کرنا، رجائیت ہے۔۔۔رجائیت قنوطیت کی ضد ہے۔ اگر قنوطی، دنیا کے متعلقات، واقعات، رشتوں اور علائق سے مایوس ہوتا ہے تو رجائی شخص حیات سے متعلق پر امید رہتا ہے۔ ہر شے کے بارے میں خوش گمانی رکھتا ہے۔ اردو میں علامہ اقبال کی شاعری امید اور ولولہ دیتی ہے اور طلوع صبح روشن کی نوید سناتی ہے۔"(۱۹)

کچھ لوگوں کا یہ الزام ہے کہ وجودیت فرد کی داخلیت پر زور دینے کی وجہ سے ایک قنوطی رجحان کا نام ہے جبکہ سارتر اس کی تردید کرتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالخالق قاضی جاوید کی کتاب کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"وجودیت کو قنوطیت پسندی کا فلسفہ قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وجودیت انسان کا تعین ہی اس کے عمل سے کرتی ہے اور انسان کی کوئی یاس انگیز تصویر پیش نہیں کرتی۔ اس سے زیادہ رجائی اور کوئی فلسفہ نہیں ہو سکتا جس نے انسان کا مقدر اس کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ یہ فلسفہ انسان کو عمل سے نہیں روکتا کیونکہ وجودیت تو اسے بتاتی ہے کہ اگر امید کوئی چیز ہے تو وہ اس کے عمل میں ہے۔ وہ چیز جو اسے زندگی بخشتی ہے عمل ہے۔"(۲۰)

وجودیت پر قنوطیت پسندی اور یاسیت کے حوالے سے معترضین کا جواب دیتے ہوئے سارتر کہتا ہے:

"یہی وہ لوگ ہیں جو ہمیشہ حقیقت پسندی کی رٹ لگاتے ہوئے شکایت کرتے ہیں کہ وجودیت بہت ہی یاس زدہ نظریہ ہے۔ اس کے روز افزوں احتجاج نے مجھے واقعی اس شبے میں ڈال دیا ہے کہ ہماری یاسیت سے وہ اس قدر برہم نہیں جس قدر ہماری رجائیت سے ہیں۔"(۲۱)

ایک اور مقام پر سارتر لکھتا ہے:

"لوگ جس بات کے لیے ہمیں ملامت کرتے ہیں وہ ہماری قنوطیت نہیں بلکہ ہماری امید پرستی کی شدت ہے۔ اگر لوگ ہمارے ادب کی مذمت کرتے ہیں جس میں ہم رذیل، کمزور، بزدل اور بسا اوقات بالکل برے کردار بھی پیش کرتے ہیں تو لوگوں کی مذمت کا سبب یہ نہیں کہ ہمارے ادبی کردار رذیل، کمزور ، بزدل اور بد اطوار ہیں۔"(۲۲)

سارتر کے علاوہ بعض دیگر وجودی فلاسفہ کے ہاں بھی رجائیت کا عنصر غالب نظر آتا ہے۔ سلطان علی شیدا کے مطابق یاسپرس پر بھی رجائیت غالب تھی:

"یاسپرس کے افکار میں اپنے عصر کی ناامیدیاں اور پریشانیاں اس کے پہلی جنگ عظیم کے ناگفتہ بہ تجربات کی بنا پر سمٹ آتی ہیں اور وہ ماضی و مستقبل دونوں سے ناامید نظر آتا ہے۔ لیکن اس کی ناامیدی اسے یکسر قنوطی نہیں بناتی کیونکہ حال کے بارے میں وہ پر امید رہتا ہے اور اس پر اس کا یقین قائم رہتا ہے۔ اپنی کتاب دی اوریجن اینڈ گول آف ہسٹری میں وہ کہتا ہے: "ماضی کی یادداشت غیر مکمل ہے اور مستقبل ابہام کا شکار ہے صرف حال کی ہی ہم کوئی واضح تصویر بنا سکتے ہیں"۔(۲۳)

ہائیڈیگر کے مطابق:

"کسی معاشرے کی روائتی قیود کا پابند ہو رہنا فرد کی حقیقی زندگی نہیں بلکہ اس عام روش کے برعکس اپنے امکانات کا تحقق و تسلسل جاری رکھنا ہی دراصل کسی فرد کا حقیقی وجود ہے۔ اور فرد اپنا یہ سفر اپنے وجود کے پہلے دن سے لے کر آخری دن تک تنہا اور صرف تنہا ہی طے کرتا رہتا ہے۔"(۲۴)

کامو لکھتا ہے: "میں انسانی فطرت سے تعلق رکھنے والی ہر شے کے بارے میں قنوطیت پسند ہوں لیکن جہاں تک انسانی عمل کا تعلق ہے میری رجائیت اور خوش آئند امیدوں کی کوئی حد نہیں۔"(۲۵)

منتخب شعرا کے غزلیہ مجموعوں میں صرف قنوطی عناصر ہی نہیں بلکہ رجائیت پر مبنی موضوعات بھی کثرت سے پائے جاتے ہیں جو ذیل میں درج ہیں۔

i۔ وجود اور جوہر (تقدیر)

ڈاکٹر خورشید عالم لکھتے ہیں: "اگر کسی شخص کو اپنے وجود کا احساس ہے تو وہ ہر لمحہ زندہ رہتا ہے ورنہ محض جوہر کی بنیاد پر سینکڑوں برس کی زندگی بھی سپاٹ، بے رنگ و روغن اور لایعنی ہو گی۔"(۲۶)

دعا ایک ایسا ہتھیار ہے جس کے ذریعے تقدیر کا لکھا بدلا جا سکتا۔ احمد فراز خود کو مجبور ماننے کے ساتھ ساتھ دعا کے ذریعے تقدیر کے بدل جانے کے قائل بھی دکھائی دیتے ہیں۔

یہ مہربان مشیت بھی ایک ماں کی طرح
میں ضد کروں تو مری بات مان جاتی ہے
(ص ۱۲۵)

فرانسیس پونژ (Francis Ponge) نے کہا تھا "Man is the future of man" یعنی انسان ہی انسان کا مستقبل ہے۔ سارتر کے مطابق اس قول کی اگر یہ تشریح کی جائے کہ انسان کا مستقبل پہلے سے لکھا جا چکا ہے اور خدا اس کے مستقبل سے آگاہ ہے تو یہ تشریح غلط ہو گی۔ لیکن یہ درست ہو گا کہ انسان جو کچھ بننا چاہتا ہے اس کے مطابق مستقبل میں اپنی شناخت پیدا کر سکتا ہے، اپنا مستقبل خود تشکیل کر سکتا ہے۔

پچھلے باب میں تقدیر کے حوالے سے احمد ندیم قاسمی کے قنوطی مضامین کا جائزہ لیا گیا۔ مگر اس حوالے سے انکی شاعری میں رجائی پہلو بھی نمایاں ہے۔

میری تدبیر ہے میری رازق
کچھ بھی تقدیر سے درکار نہیں
(ص ۲۱)

میں جس بھی سمت سفر سے کنارا کرتا رہا
ادھر ہی میرا ستارا اشارا کرتا رہا

میں ایک جست میں تھا بحرِ عشق کے اُس پار
مرا رقیب فقط استخارا کرتا رہا
(ص ۲۶)

شاہین مفتی لکھتی ہیں:

"وجودیت کی مقبولیت کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ وہ انسانی زندگی کی مجبوری و مقہوری سے کماحقہ آگاہ ہوتے ہوئے بھی فرد کی بے معنی زندگی میں ذاتی آزادی' ذاتی اعتماد اور ذاتی امنگ کا وہ دیا روشن کرتی ہے جو کائناتی ظلمت میں بہت معمولی سی تبدیلی کا ضامن سہی لیکن روشنی کا استعارہ بن کر اپنا اثبات چاہتا ہے۔"(۲۷)

شہزاد احمد بھی خود کو تقدیر کے آگے مجبور مانتے ہیں مگر اس سے لڑنے کی بات بھی کرتے ہیں۔

اُس کی محفل میں رسائی نہیں ممکن شہزادؔ
اب تو لڑنا ہی پڑے گا مجھے تقدیر کے ساتھ
(ص ۸۷)

ii۔ سائنس اور عقل

محمد حسن عسکری سے متعلق پوچھے گئے ایک سوال کے جواب میں احمد ندیم قاسمی سارتر کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"انہوں (محمد حسن عسکری) نے فرانس کے بیسویں صدی کے ادب کو بہت پڑھ رکھا ہے۔ میں اس ادب کو منفیت کا ادب کہتا ہوں جسے سارتر سے قطعاً نہیں ملانا چاہیے اس لیے کہ سارتر میں ہزار نقائص سہی، وہ اس لحاظ سے مثبت انسان ہے کہ وہ انسان کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ بیسویں صدی کے فرانسیسی ادیب تو انسان کے وجود کو بھی تسلیم نہیں کرتے یعنی بیشتر ادیب منفیت پرست (نہلسٹ) تھے۔"(۲۸)

احمد ندیم قاسمی انسانی عظمت کے قائل ہیں اور یہاں بھی رجائیت ان پر غالب نظر آتی ہے :

دگرگوں ہے نظامِ آسمانی
سو اب تخلیق ہو آدم کا ثانی
(ص ۱۲۳)

راز ہے یہ بھی کبریائی کا
آدمی پاسباں خدائی کا
(ص ۳۱)

قاسمی صاحب خاک سے نسبت پر فخر کا اظہار کرتے ہیں:

میں مٹی سے بنا ہوں لیکن اونچی ہے انا میری
میں ساتوں آسمانوں پر زمیں تحریر کرتا ہوں
(ص ۱۳۱)

تسخیر کائنات کے حوالے سے رواں صدی انتہائی اہمیت کی حامل ہے۔ دوسرے سیاروں تک رسائی کے امکانات روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

میں سیلابوں سے لڑتا آرہا ہوں کتنی صدیوں سے
میں دریا کے کنارے اپنا گھر تعمیر کرتا ہوں
(ص ۱۳۱)

جب عرش چھو لیا، تو سوچا
اب اور کہیں کی ٹھانتے ہیں
ص ۴۳)

میں نے خلا کو چونکایا ہے، چاند کو چھو کر دیکھا ہے
اب اس سے بھی کچھ آگے جانے کا ارادہ رکھتا ہوں
(ص ۳۵)

ہفت افلاک طے کیے، لیکن
مجھ کو شکوہ ہے نارسائی کا
(ص ۳۱)

نہیں ہے کیوں کوئی حد تیری کائناتوں کی؟
خدا سے پوچھتا رہتا ہوں، ڈرتے ڈرتے ہوئے
(ص ۹۵)

انسان کی دانش کا اتنا سا خلاصہ ہے
ماضی کا اندھیرا ہے، فردا کا اجالا ہے
(ص ۱۹)

ادیب کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ جس زمانے میں سانس لے رہا ہے اس سے مکمل طور پر آگاہ ہو۔ ادب اور زندگی کا رشتہ وہی ادیب بخوبی نبھا سکتا ہے جسے عصری شعور و آگاہی حاصل ہو۔ شہزاد احمد سائنسی ایجادات اور تسخیر کائنات کے عمل کو سراہتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل و شعور ہی انسان کو دوسری مخلوقات سے افضل کرتے ہیں۔ اگر ان کا استعمال نہ کیا جائے تو انسان اور جانور میں کیا فرق رہ جائے۔

جب ہمیں سوچنا سمجھنا نہیں
ہم سے یہ گیان دھیان بھی لے لو
(ص ۲۵)

نہیں خورشید سے کوئی تعلق
زمیں اپنی طرف خود ہی رواں ہے
(ص ۲۳)

خلا کی وسعتوں میں ایک سورج!
ذرا سا یہ دیا کچھ بھی نہیں ہے
ڈراتے ہو خلا کی وسعتوں سے
مگر یہ فاصلہ کچھ بھی نہیں ہے
(ص ۳۵)

یہ آسمان ہماری نظر کا دھوکا ہے
کسی ستارے میں تابندگی اگر ہے بھی
(ص۴۵)

چلیں افلاک کی وسعت کی جانب
یہ مٹی کے خزانے چھوڑ دیں ہم
(ص۵۵)

شاید اُس وقت کوئی اور دھماکا ہو گا
جب نظر آئیں گے افلاک ستاروں کے بغیر
(ص۶۰)

ہم کو معلوم ہے اک ایسی صدی آئے گی
لوگ پہچان لیے جائیں گے چہروں کے بغیر
(ص۶۰)

آنکھوں کے سامنے ہے اب ساتواں آسمان بھی
چھین کے مجھ سے بال و پر تُو نے بحال کر دیا
(ص۶۸)

عدیم ہاشمی تعقل پسندی اور سائنس کے خلاف رائے رکھتے ہیں مگر وہ سائنسدانوں کو سراہتے ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں۔

دیکھا ہے چشمِ تیز نے دنیا کے پار تک
اپنی نظر ہی رہ گئی گرد و غبار تک
(ص۱۱۶)

مظفر وارثی سائنسی ایجادات کے معترف ہیں۔

روشنی سے تیز اٹھانے ہیں قدم
وقت سے بھی دور جانا ہے بہت
(ص۴۵)

ذہن جاتا ہے آنکھ سے آگے
سوچ بھی دیکھنے کا آلہ ہے
(ص ۱۹۰)

iii۔ تصور خدا

خدا سے دوری کا احساس ہر انسان میں پایا جاتا ہے۔ چاہے اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہ ہو۔ احمد ندیم قاسمی کے نزدیک آدمؑ کا جنت سے زمین پر اتارا جانا انسان اور خدا کے مابین جدائی کا پہلا تجربہ ہے۔ وہ کہیں عارف خدا ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں اور کہیں دیدار الٰہی کے مشتاق نظر آتے ہیں۔ آپ کی شاعری میں یہ بات عیاں ہے کہ آپ خدائے واحد پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے قرب کے خواہش مند ہیں۔

دعویٰ ہے تجھے واعظ! کیوں قربِ خدائی کا
تونے اسے سوچا ہے، میں نے اسے سمجھا ہے
(ص ۱۵)

موسٰی نہ سہی، ندیم تو ہوں
مجھ کو بھی دکھائی دے، الٰہی!
(ص ۲۰)

در حقیقت ہبوطِ آدم ہے
اولیں تجربہ جدائی کا
(ص ۳۱)

ہم دشت کی خاک چھانتے ہیں
اور اپنے خدا کو مانتے ہیں
(ص ۴۳)

جو وہ نہیں ہے تو ان کا جواز کچھ بھی نہیں
مہ و نجوم کھٹکتے ہیں میری آنکھوں میں
(ص ۶۰)

ندیم آرزاں نہیں تھے میرے سجدے
مرا معبود صرف اک میرا رب تھا
(ص۱۱۶)

ڈاکٹر ضیا الحسن لکھتے ہیں:

"شہزاد احمد کا خدا سے تعلق تشکیل سے آغاز ہوا جس میں ہارٹ اٹیک کے بعد ایک آہستہ رو تبدیلی نظر آتی ہے۔ اکیسویں صدی میں چھپنے والے ان کے تینوں مجموعوں میں یہ تعلق قربت میں تبدیل ہوا ہے، یہی نہیں بلکہ خدا کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ محبت کا اظہار بھی مسلسل شدت اختیار کرتا رہا۔ رسول پاک ﷺ سے اظہارِ محبت میں اگرچہ ایک احتیاط بھی کارفرما نظر آتی ہے لیکن یہ وہ احتیاط نہیں ہے جو والہانہ پن ختم کر دیتی ہے۔ حمد و نعت کی یہ روایت وہ ہے جس کا زیادہ روشن اظہار اقبال کی شاعری میں ہوا ہے۔"(۲۹)

وہ ہر سو اس رحمٰن و رحیم کے جلوے دیکھتے ہیں جو انہیں اس کے ہونے کا یقین دلاتے ہیں۔

وہ مہربان نظر پھر بھی دیکھ لے مجھ کو
تمام خلق اگر راہ میں کھڑی ہو جائے
(ص۷۹)

یہ دنیا کیوں بنا ڈالی ہے تو نے؟
یہاں تیرے سوا کچھ بھی نہیں ہے
(ص۳۵)

وہ تمام مادی اشیاء اور کائنات پر غور و فکر کے بعد خالق کائنات پر ایمان رکھتے ہیں۔

شہر، جنگل، چاند، تارے سب فنا کی زد میں تھے
دہر میں کچھ بھی نہیں موجود تھا تیرے سوا
(ص۷۶)

خدایا ان گنت ہیں تیرے انداز
اسی کثرت کو وحدت جانتا ہوں
(ص۵۲)

اور یہ تمنا رکھتے ہیں کہ تمام انسان خدائے واحد پر ایمان لے آئیں۔

ہر ایک گھر سے مہک آئے اسمِ اعظم کی
میں جس گلی سے بھی گزروں تری گلی ہو جائے
(ص۷۹)

دعا عبادت کا مغز ہے اور خدا سے تعلق کا اک بہانہ بھی۔ شہزاد احمد خدا سے دعا کے ذریعے اک تعلق قائم کیے ہوئے ہیں۔

دیے ہیں تو نے لب اور ان لبوں پر
بجز حرف دعا کچھ بھی نہیں ہے
(ص۳۵)

آسانیاں ہوں کہ مشکلیں ہوں
ہم نے ترا نام ہی لیا ہے
(ص۹۹)

مجھے بتا کہ میں اپنی دعا میں کیا مانگوں
جو تُو پسند کرے اور قبول بھی ہو جائے
(ص۷۹)

وہ احمد ندیم قاسمی کی طرح عارف خدا ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ اپنی عقل کو اس کی بڑائی کے سامنے بے بس پاتے ہیں۔

اُس کے بارے میں تو کچھ بھی مجھے معلوم نہیں
نہ کھلے گی یہ گرہ ناخنِ تدبیر کے ساتھ
(ص۸۷)

تُو وہ آفتاب تھا، جس کی ضو رہی روشنی سے بھی تیز رُو
یہ ہزار رنگ نقاب میں، ترا چہرہ کس نے چھپا دیا
(ص۸۹)

انہیں اپنے گناہوں کا احساس ہے ۔ اور روز محشر اپنی نجات کا ذریعہ اپنی نیکیوں کے بجائے رحمت خداوندی کو ہی سمجھتے ہیں۔

تو نے جنت سے نکالا کہ سدھر جاؤں گا
اب تو پہلے سے زیادہ ہی گنہ گار ہوں میں
کوئی نیکی نہیں شہزادؔ مرے دامن میں
اس کے باوصف بھی رحمت کا سزاوار ہوں میں
(ص ۱۰۱)

مظفر وارثی نے ارادوں کے ٹوٹ جانے میں خدا کو پایا۔ اور خدائے واحد پر یقین رکھتے ہیں۔ اور اپنے من میں ڈوب خدا کی تلاش کا مشورہ دیتے ہیں۔

چٹختے آئینے میں شکستِ انا کو دیکھا
شکست کھائی ہوئی انا میں خدا کو دیکھا
(ص ۴۳)

کتنا اچھا عدد ہے ایک
ایک خدا اور ایک رسول
(ص ۴۲)

ترا وجود حقیقت میں اس کا پردہ ہے
تلاش کر کہ یہیں ہے چھپا ہوا وہ بھی
(ص ۴۹)

iv۔ تصور موت اور آخرت

تصور موت ایک ایسی حقیقت ہے جس کے آگے تمام وجودی بے بس ہیں۔ مگر احمد ندیم قاسمی موت کو فلسفیانہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ جینا چاہتے ہیں۔ تصور موت کا غلبہ ایک لادین انسان کو بے عمل اور قنوطیت پسند بنا دیتا ہے۔ جبکہ یہی تصور حیات بعد از ممات پر یقین رکھنے والے شخص کی زندگی میں مثبت اعمال کا محرک

بن جاتا ہے۔ ان کی شخصیت سے زندگی کی لغویت یا بے معنویت کی ہلکی سی بو بھی محسوس نہیں ہوتی بلکہ یقین محکم، عمل پیہم اور جینے کی امنگ بدرجہ اتم موجود ہے۔ وہ زندگی کو خدا کی عطا کردہ امانت سمجھتے ہیں اور اس میں کسی بھی قسم کی خیانت کے ارتکاب کا تصور ان کو چھو کر بھی گزرتا محسوس نہیں ہوتا۔ جینے کی خواہش ان میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ اور دارِ فانی میں بار دگر جینے کی تمنہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے لب پر جنت سے زمین پر منتقلی سے متعلق کوئی گلہ نہیں بلکہ زمین سے جدائی برداشت نہیں کرتے۔

میں فانی ہی سہی لیکن مراا سلوب تو دیکھو
میں اپنی زندگی میں روز وشب تسخیر کرتا ہوں
(ص۱۳۱)

انسان تو خیر ہے ہی فانی
جو مر نہ سکا، وہ آدمی ہے
(ص۷۷)

جو زندگی ہمیں اک بار اور مل جاتی
خدا گواہ، تمہاری ہی آرزو کرتے
(ص۷۳)

خدا نے عطا کی مجھے زندگی
سو ایک ایک لمحہ امانت لگا
(ص۷۵)

ہمیں تو قبر بھی تنہا نہ کر سکے گی ندیمؔ
کہ ہر طرف سے زمیں کو قریب پائیں گے ہم

لوگوں کو عمل کی طرف لانے کی نیت سے مذہبی مبلغین نے عذاب و وعید پر مبنی آیات و احادیث کو عام کرنا شروع کیا تو عوام میں خدا کا ایسا تصور عام ہو گیا کہ چھوٹی سی غلطی پر بھی انسان کو جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ مگر دوسری طرف اس کی رحیمی و کریمی پر مبنی آیات و احادیث بھی موجود ہیں۔ جن کے ذریعے بڑے سے بڑے گناہ گار کو بھی رجوع کرنے پر آمادہ کیا جا سکتا ہے۔ احمد ندیم قاسمی اسی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

جہنم میں جلے کیوں اس کا شہکار

خدا سے اور اتنی بد گمانی!

(ص ۱۲۳)

شہزاد احمد موت کو فنا اور بقا دونوں حوالوں سے دیکھتے ہیں۔ مگر بقا ان کا مسئلہ ہے، ان کی تمنہ ہے۔ وہ دنیا میں دل لگا بیٹھے ہیں مگر آخرت کی فکر بھی ان پر غالب ہے۔ وہ اس بات کہ قائل ہیں کہ خوف آخرت انسان کو اخلاق کی اعلیٰ سطح پر فائز کرتا ہے۔ ان کے نزدیک موت سب سے بڑی استاد ہے، وہی جینا سکھاتی ہے۔

ہم آغوشی بقا بھی ہے، فنا بھی

سمندر کی طرف دریا رواں ہے

(ص ۲۳)

عاقبت کی بھی ہے اب فکر مجھے

دل بھی دنیا سے لگا بیٹھا ہوں

(ص ۴۰)

دل میں گر خوفِ عاقبت نہ رہے

داورِ حشر! کیا سے کیا ہو جاؤں

(ص ۶۵)

موت ہر لحظہ مرے ساتھ رواں رہتی ہے

زندہ رہنا مری جاں اُس نے سکھایا ہے مجھے

(ص ۸۲)

جاودانی کی بھی خواہش میں مرا جاتا ہوں

یہ بھی سچ ہے کہ فنا ہونے کو تیار ہوں میں

(ص ۱۰۱)

اے مرے مہرباں خدا! تو نے وہ نیند کی عطا

حشر کا دن بھی آ گیا اور میں جاگتا نہیں (ص ۱۰۴)

عدیم ہاشمی خزاں سے گلہ کرتے دکھائی دیتے ہیں اور ابھی بہت سی بہاریں دیکھنے کے خواہاں ہیں۔ وہ تقدیر کے ہاتھوں خود کو مجبور سمجھتے ہیں مگر جینے کی امنگ اور بقا کی خواہش ان میں بدرجہ اتم محسوس کی جاسکتی ہے۔

زندگی پاؤں نہ دھر جانبِ انجام ابھی
مرے ذمے ہیں ادھورے سے کئی کام ابھی
(ص ۲۸)

کہاں لکھوں کہ نہ پہنچے جہاں یہ وقت کا ہاتھ
قدم کہاں پہ دھروں دائمی نشاں کے لیے
(ص ۳۰)

جاں بدن سے عدیمؔ نکلی ہے
یا بدن قیدِ جان سے نکلا
(ص ۵۲)

یہ تو نہیں عروجِ بہاراں چشیدہ ہوں
اے موسم خزاں میں ابھی نو دمیدہ ہوں
(ص ۹۳)

پانچویں سمت اُس گھڑی ہم پر کھلی
جس گھڑی ہم خاک کے اندر چلے
(ص ۱۱۳)

v۔ امید:

قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

"(سارتر) کہتا ہے کہ خواہ دکھ و آلام، مصائب و اذیتیں اس قدر بڑھ چکی ہوں کہ انسان کا جسم ان اذیتوں کو سہتے سہتے شل ہو جائے اور اس کا ساتھ چھوڑ دے تاہم ابھی اس باہمت انسان کے ہوش و حواس سلامت ہوں اور اسی کیفیت کے دوران وہ اپنے ظالم و سفاک دشمن کے دوبدو آکر اپنے موقف پر ڈٹا رہے اور ہمیشہ 'نا' کہتے جانے کی جراتمندیوں سے کام لیتا رہے تو وہ ہی انسان دراصل صحیح معنی میں آزادی و اختیار کے مفہوم سے آگاہ کہا جاسکتا ہے۔"(۳۰)

احمد فراز کا مشہور شعر ہے:

اگرچہ زور ہواؤں نے ڈال رکھا ہے
مگر چراغ نے لو کو سنبھال رکھا ہے (۳۱)

(ص۱۱۰)

میں یہ جانتا تھا مرا ہنر ہے شکست وریخت سے معتبر
جہاں لوگ سنگ بدست تھے وہیں میری شیشہ گری رہی

(ص۷۹)

سفر زیست میں استقامت بڑی نعمت ہے۔ کچھوے اور خرگوش والی کہانی کا نتیجہ یہی ہے کہ ہمیں استقامت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہیے۔ فراز کے مطابق آگے نکل جانے والوں پر کف افسوس ملنے کے بجائے اگر استقامت سے سفر جاری رکھا جائے تو ایک دن نتائج آپ کے حق میں آتے ہیں۔

اب جو دیکھا تو کئی آبلہ پا بیٹھے ہیں
ہم کہ پیچھے تھے بہت ہمسفراں سے آگے

(ص۱۱۲)

اس دنیا میں تمام خواہشات کا پورا ہونا ناممکن ہے۔ اگر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو خواہشات کی عدم تکمیل انسان کو مایوس نہیں کرتی بلکہ نئے سفر کے لیے راستہ آسان کرتی ہے۔

سب خواہشیں پوری ہوں فراز ایسا نہیں ہے
جیسے کئی اشعار مکمل نہیں ہوتے (ص۱۱۷)

انسانی زندگی پر ملنے، بچھڑنے کے بہت گہرے اثرات رونما ہوتے ہیں۔ بعض اوقات کسی ایک شخص کے ملنے سے ایسی خوشی میسر آتی ہے کہ جو مسیحا و خضر کی ملاقات سے بھی بہتر محسوس ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی سے بچھڑ جانے کے باعث زندگی عذاب بھی بن جاتی ہے اور انسان کو چین نہیں پڑتا۔ ایسی صورت حال میں بھی فراز دل جوئی کرتے نظر آتے ہیں۔

یہ عمر بھر کی مسافت ہے، دل بڑا رکھنا
کہ لوگ ملتے بچھڑتے رہیں گے رستے میں
(ص۱۲۹)

امید کا دامن بہر حال کسی صورت نہیں چھوڑنا چاہیے۔

نہ کوئی چاپ نہ سایہ کوئی نہ سرگوشی
مگر یہ دل کہ بضد ہے، نہیں نہیں کوئی ہے
فراز اتنی بھی ویراں نہیں مری دنیا
خزاں میں بھی گلِ خنداں کہیں کہیں کوئی ہے
(ص۱۵۵)

پچھلے باب میں فراز کا ایک شعر گزرا ہے:

مہر و مہتاب بنا ہوں نہ ستارا ہوا ہوں
میں زمیں پر ہوں کہ افلاک کا مارا ہوا ہوں
(ص۱۵۱)

جبکہ اس کے برعکس امید کا پہلو بھی ان کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔

میں خوش ہوں راندۂ افلاک ہو کر
مرا قد بڑھ گیا ہے خاک ہو کر
(ص۱۸۲)

وہ محفل پسند ہیں۔ اور تنہائی سے فرار چاہتے ہیں۔

خود کو لے آئے تھے ہنگامۂ دنیا سے الگ
اب پریشاں ہیں کسی گوشۂ یکسو میں پڑے
(ص ۶۴)

ان کے نزدیک راہ عشق میں کچھ بھی ناممکن نہیں۔ اگر عاشق جان کی پرواہ کیے بغیر آگ میں چھلانگ لگادے تو آگ بھی گلزار بن جایا کرتی ہے۔

ہاں مگر جاں سے گزر کر کوئی دیکھے تو سہی
عشق کی بند گلی میں بھی بنا راستہ ہے
حوصلہ چاہیے طوفانِ محبت میں فرازؔ
اس سمندر میں تو بس موجِ فنا راستہ ہے
(ص ۳۷)

فرازؔ جاں سے گزرنا تو کوئی بات نہیں
مگر اب اس کی اجازت بھی چشمِ یار تو دے
(ص ۳۹)

وہ ایک سے زائد بار عشق کے قائل ہیں اور ہجر میں کڑھ کڑھ کر زندگی بسر کرنے پر بار دگر عشق کو ترجیح دیتے ہیں۔

ہم بھی قائل ہیں وفا میں استواری کے مگر
کوئی پوچھے کون کس کو عمر بھر اچھا لگا
(ص ۵۱)

کسی کے ہجر کو جی سے لگالیا ہے عبث
یہ چند روز کا آزار تھا چلا جاتا
(ص ۵۷)

ہر برس تازہ کیا عہد محبت کو عبث
اب کھلا ہے کہ یہ تہوار منانے کا نہ تھا (ص ۵۹)

عمر بھر کا مان ٹوٹا اور کیا
موڑ آیا ساتھ چھوٹا اور کیا
جان سے جانا ضروری تو نہیں
عاشقی میں سر تو پھوٹا اور کیا
(ص ۶۵)

یہ کیا کہ رہے تازہ رفاقت کی للک بھی
اور محو کسی یاد پرانی میں بھی رہنا
(ص ۶۸)

ہر نیا عشق نیا ذائقہ رکھتا ہے فرازؔ
آج کل پھر تری غزلوں کی ادا اور لگی
(ص ۱۰۰)

احمد فراز کا مسئلہ داخلیت یا خارجیت نہیں صرف محبت ہے۔ وہ اپنے لیے جینے والوں کو دوسروں کے لیے جینا سکھاتے ہیں۔

یہاں اور بھی ہیں گرفتہ دل کبھی اپنے جیسوں سے جا کے مل
ترے دکھ سے کم نہیں جن کے دکھ کبھی ان کی آگ میں جل کے رو
(ص ۱۴۹)

ارض و سما، احمد ندیم قاسمی کا آخری غزلیہ مجموعہ ہے جو ۲۰۰۷ء میں چھپا۔ ابتداء میں اس کا عنوان "برملا" سوچا گیا مگر وفات سے ایک دن قبل مجموعے کا نام "ارض و سما" رکھا گیا۔ یہ کتاب احمد ندیم قاسمی نے نسل نو کے نام کی:

ندیم میرے جِلَو میں تھی نسل مستقبل
میں صرف ایک تھا اور بے شمار ہو کے چلا (۳۲)

وفات سے ایک دن قبل مجموعے کا نام بتانے کے بعد صاحبزادی کو یہ بھی تاکید فرمائی کہ یہ شعر ابتدا میں درج کیا جائے:

مجھ کو امکان کے روزن سے نظر آتے ہیں
نت نئے ارض و سما، ارض و سما سے آگے

احمد ندیم قاسمی بنیادی طور پر ایک انسان دوست ادیب ہیں۔ غربت افلاس کو قریب سے دیکھا، جاگیر دارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کی سفاکی کو اپنی آنکھوں سے دیکھا اور محسوس کیا۔ ترقی پسند مصنفین کی تنظیمی ذمہ داری بھی نبھاتے رہے۔ شہزاد منظر ان کی رجائیت پسندی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"ترقی پسند تحریک کے زوال کے نتیجہ میں "برہم ادیبوں" کے ایک بڑے گروہ نے ادب کی جدید اور ترقی پسند روایات ہی سے انکار کر دیا اور اشتراکیت پر ایک سماجی اور فکری نظام کی حیثیت سے غور کرنے اور اس کے صحیح تصور کو رائج کرنے کے بجائے اسے مکمل طور پر رد کر دیا۔ مستقبل سے مایوسی، نظریاتی تشکیک اور انتشار نے ترقی پسند ادبی تحریک کی بنیادیں متزلزل کر دیں اور اچھے خاصے رجائیت پسند شعرا نا آسودگی اور کلبیت کے شکار ہو گئے اور عمل اور حقائق سے کنارہ کشی اور پسپائی اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کے خول میں بند ہو گئے۔ سیاست اور معاشرے کے بے جہت دور میں ندیم نے معاشرتی شکست و ریخت کا تجزیہ کیا اور قومی اور بین الاقوامی سطح پر رجائیت پسندی اور جمہوری تحریکوں سے رابطہ ختم نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ندیم نظریاتی طور پر بے حد راسخ العقیدہ تھے اور وہ ترقی پسندی سے کسی حال میں تائب ہونے کے لیے تیار نہیں تھے۔"(۳۳)

ان کی شاعری میں رجائیت کا عنصر غالب نظر آتا ہے۔ ان کا شمار قنوطی سوچ کے حامل افراد میں نہیں کیا جا سکتا۔ وہ شجر امید کے پھلنے پھولنے کی بات کرتے ہیں۔

میں امیدوں کے شجر کیوں کاٹوں
میں انہیں پھولنے پھلنے دوں گا
(ص۱۹)

وہ اپنا شمار ظلمتِ شب کا شکوہ کرنے والوں میں نہیں کرتے بلکہ اپنے حصے کی شمع جلانے والوں میں کرتے ہیں:

میں صبح کی سلطنت کا پرچم
یہ کہتی ہے رات کی سیاہی
(ص۲۰)

اور بند گلی میں بھی رستہ تلاش کرنے کی تلقین کرتے ہیں:

عمر بھر دھند میں کیوں ہم کو بھٹکنا ہو گا
غار سے پار نکلنے کا بھی رستہ ہو گا
(ص۱۴۹)

پروفیسر کے جی صادق کے مطابق:"وجودی دانشور انسان کو رواجوں اور روایتوں کی زنجیروں سے نجات دلانا چاہتا ہے۔"[۳۴] تاریخ انسانی میں باطل قوت کبھی بھی مستقل طور پر غالب نہ رہ سکی۔ ہمیشہ حق نے باطل پر غلبہ پایا ہے۔ اہل حق ہر دور میں باطل کے آگے ڈٹے رہے ہیں۔ اس حوالے سے احمد ندیم قاسمی لکھتے ہیں:

تیرگی کی کبھی تکمیل نہ ہونے پائی
رات آئی پہ ستاروں کا چمکنا نہ گیا
(ص۱۵۰)

بہار میں بھی ببولوں سے ڈھک گئی ہے زمیں
اسی نواح میں گلزار ہونا چاہیے تھا
(ص۸۹)

ندیمؔ ذہن سے کانٹوں کا خوف جاتا رہا
کہ مجھ کو پھول نظر آ گئے ببولوں میں
(ص۶۰)

انھوں نے اکیسویں صدی کے آغاز تک مارشل لاء اور جمہوریت کا کھیل قریب سے دیکھا ہے۔ پاکستانی عوام کے تمام مسائل کا حل ان کی بیداری میں ہی دیکھتے ہیں۔

اب فصیلوں پہ رعایا ہے سوار
اب کڑے وقت ہیں سلطانوں کے (ص۱۰۴)

زیست کے تلخ تجربات انسان کو اس کی حقیقت سے آشنا کرتے ہیں۔ زندگی امید و بیم کے اعتدال کا نام ہے۔ ایک بھی کیفیت کا غلبہ ہو جائے تو انسان کی تباہی کا سبب بن سکتا ہے۔ وہ شکست و فتح کے اس کھیل کا تذکرہ کچھ یوں کرتے ہیں:

حیات ایک سمندر رہے، وہ بھی طوفانی
تمام عمر کٹی ڈوبتے ابھرتے ہوئے
(ص۹۵)

ہر وقت کا ہنسنا ہو کہ ہر وقت کا رونا
ہر کام جو بے حد ہو، وہ اچھا نہیں ہوتا
(ص۳۷)

عدیم ہاشمی کا شعر ہے:

جہاں روکی گئی ہیں میری کرنیں
وہاں میں صورت سایہ گیا ہوں

احمد ندیم قاسمی بھی ایسا سورج ہیں جو اپنی روشنی کھو دینے کے بعد مایوس نہیں ہوتا بلکہ شدید تاریکی میں بھی امید کی کرن جگائے رکھتا ہے۔

کنجِ زنداں میں یہ کہتے ہوئے دن گزرا ہے
شائد آجائے کوئی ایک کرن روزن سے
شعلۂ حسن دبانے سے نہیں دب سکتا
کہ شعاعیں تو چھلک پڑتی رہیں چلمن سے
(ص۵۷)

درد شدید تھا مگر اس میں چمک سی تھی ندیمؔ
ایک چراغ اگر بجھا، ایک چراغ جل گیا
(ص۶۵)

تمنا دل میں یوں ہے کار فرما
کہ جیسے لفظ میں پنہاں معانی
(ص۱۲۳)

احمد ندیم قاسمی امید کے ایک پیڑ سے وابستہ ایسے پتے کی طرح ہیں جو خزاں میں بھی شجر کا ساتھ نہیں چھوڑتا۔ آندھیاں، طوفانی بارشیں اور زمانے کی کڑی دھوپ بھی اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتی۔

میں اپنی شاخ سے ٹوٹا نہیں ہوں
خزاں کا زرد رُو پتا نہیں ہوں
(ص۶۸)

تحریک آزادی کے بعد پاکستان کا معرض وجود میں آنا مسلمانوں کے لیے خدا کا خاص انعام تھا۔ لوگوں نے جان، مال، عزت الغرض ہر شئے کی بازی لگا کر ایک الگ ملک حاصل کیا۔ تاہم توقعات کے بر عکس نتائج نے اکثریت کو مایوس کر دیا۔ مگر ان جیسے درد دل رکھنے والے اور محب وطن پاکستانیوں نے امید کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا۔

برسوں سے انتظار ہے اک نخلِ سبز کا
آبِ حیات ریت پہ ٹپکا رہے ہیں ہم
(ص۸۲)

دیکھے پت جھڑ میں بھی امکان بہار آنے کے
دورِ حاضر میں عجب طَور ہیں دیوانے کے
(ص۱۳۴)

خود اعتمادی یا ذات پر بھروسہ انسان کو کسی کے آگے جھکنے نہیں دیتا۔ ایسا انسان منجدھار میں پھنسی کشتیٔ امید کو ہر حال میں کنارے لگا کر ہی دم لیتا ہے۔ لکھتے ہیں:

کسی بھی خواب کو میں بے ثمر رہنے نہیں دیتا
کہ میں ہر خواب کو شرمندۂ تعبیر کرتا ہوں (ص۱۳۱)

وجودی فلاسفہ نے ظلم و جبر کے خلاف ادب کے ذریعے آواز بلند کی۔ احمد ندیم قاسمی نے آمریت اور بے انصافی کے خلاف قلم سے جہاد کیا:

بحکم شاہ جب اظہار پر لگی قدغن
تو میرا کام مرا استعارا کرتا رہا
(ص ۲۶)

رجائیت کے حوالے سے ان کی یہ غزل اہمیت کی حامل ہے:

سر تا پا صحرا ہوں اور خاصیتِ دریا رکھتا ہوں
میں تو فصیلِ شب میں بھی روشن دن کا دریچہ رکھتا ہوں
روتے روتے رات کٹے اور گاتے گاتے دن گزرے
مر مر کر جیتے رہنے کا ایک سلیقہ رکھتا ہوں
میں بھی عجب مٹی سے بنا ہوں، ریت کو ریشم تک کہہ دوں
ناممکن کی سوچ میں بھی امکان کا در وا رکھتا ہوں
شکر ہے، دورِ رواں کے سفر میں میری انا محفوظ رہی
ٹھوکر پر ٹھوکر کھا کر بھی خود پہ بھروسا رکھتا ہوں
میرے نقادوں کو بتاؤ، میرا بھٹکنا کھیل نہیں
دائیں بائیں گھوم آتا ہوں، سمت کو سیدھا رکھتا ہوں
میری انجمن آرائی پر طعنہ زنی کا جواز غلط
بھیڑ میں تو گم ہو جاتا ہوں، ذہن کو تنہا رکھتا ہوں
میں نے خلا کو چونکایا ہے، چاند کو چھو کر دیکھا ہے
اب اس سے بھی کچھ آگے جانے کا ارادہ رکھتا ہوں
میرا فرشتوں سے کیا ناتا، میری صفات ہی یکتا ہیں
میں لبِ گویا، دیدۂ بینا، سوزِ تمنا رکھتا ہوں
دشتِ بہشت انسانوں کی ہے متروکہ جاگیر ندیمؔ
پھر سے اُس ویرانے میں بسنے کا سودا رکھتا ہوں (ص ۳۵)

زیر نظر مقالے کا موضوع نظم نہیں ہے مگر وجودیت کے حوالے سے قاسمی صاحب کی ایک نظم کا حوالہ پیش کرنا ناگزیر ہے:

زندگی کے جتنے دروازے ہیں مجھ پہ بند ہیں
دیکھنا حد نظر سے آگے بڑھ کر دیکھنا بھی جرم ہے
سوچنا اپنے عقیدوں اور یقینوں سے نکل کر سوچنا بھی جرم ہے
آسماں در آسماں اسرار کی پرتیں ہٹا کر جھانکنا بھی جرم ہے
کیوں بھی کہنا جرم ہے کیسے بھی کہنا جرم ہے
سانس لینے کی تو آزادی میسر ہے مگر
زندہ رہنے کے لیے انسان کو کچھ اور بھی درکا ہے
اور اس کچھ اور بھی کا تذکرہ بھی جرم ہے
اے خداوندان ایوان عقائد
اے ہنر مندان آئین وسیاست
زندگی کے نام پر بس اک عنایت چاہیے
مجھ کو ان سارے جرائم کے اجازت چاہیے

اردو شاعری میں تنہائی کا تصور مختلف کیفیات کا نمائندہ ہے۔ کبھی انسان اس قدر تنہائی پسند ہو جاتا ہے کہ اپنے سائے سے بھی خلاصی چاہتا ہے۔ اور کبھی تنہائی کا خوف اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ اس کا سایہ ہی اس کا سہارا بن جاتا ہے۔ انور مسعود کہتے ہیں:

سوچتا ہوں کہ بجھا دوں میں یہ کمرے کا دیا
اپنے سائے کو بھی کیوں ساتھ جگاؤں اپنے

حسنین اکبر کا شعر ہے:

کچھ کروٹیں ابھی شب تنہائی اور دے
شکنیں ہیں ناتمام مرے ساتھ جاگ اور

احمد ندیم قاسمی عالمِ تنہائی میں بھی مایوسی کا شکار نہیں ہوتے، تنہائی کا احساس غالب نہیں ہونے دیتے بلکہ تنہائی پسند نظر آتے ہیں۔ جلوت میں بھی خلوت تلاش کرتے ہیں، شہرت ان کا مسئلہ نہیں ہے، تاروں

سے گفتگو ان کا محبوب مشغلہ معلوم ہوتا ہے۔ان کے نزدیک گوشۂ تنہائی میں ہی حقیقی انجمن آرائی کا لطف حاصل ہوتا ہے۔

سائے کی ہمسفری کافی ہے
گر ہو درکار سہارا کوئی
(ص ۴۸)

مصروفِ سفر رہتے ہیں سناٹے مرے ساتھ
میں وسعتِ صحرا میں بھی تنہا نہیں ہوتا
(ص ۳۸)

اکیلے بیٹھ کے، چپ چاپ دن کو نمٹایا
گزاری رات ستاروں سے گفتگو کرتے
(ص ۴۷)

عجب انداز کی یہ انجمن آرائی ہے
میں ہوں، سناٹا ہے، تاریکی ہے، تنہائی ہے

کتنا آسودہ تھا میں گوشۂ درویشی میں
درحقیقت مری شہرت، مری رسوائی ہے
(ص ۱۰۶)

محبوب سے بے وفائی کا گلہ ہر دور کی شاعری کا مسئلہ رہا ہے۔عباس تابش کا شعر ہے:

ہم ہیں سوکھے ہوئے تالاب پہ بیٹھے ہوئے ہنس
جو تعلق کو نبھاتے ہوئے مر جاتے ہیں

احمد ندیم قاسمی اس حوالے سے کبھی پر امید نظر آتے ہیں اور کبھی مایوس۔

تو خفا ہے تو پھر خفا ہی سہی
میں تو ہر حال میں نبھاؤں گا
(ص ۱۳۶)

وفا کو آخری دم تک نبھایا
ندیمؔ اتنی سی ہے اپنی کہانی
(ص ۱۲۳)

اب جنسِ وفا کہاں ملے گی
یہ شمع تو کب کی جل بجھی ہے
(ص ۱۴۴)

ان کے جذبۂ عشق و محبت میں امید بہر حال حاوی ہے۔ وہ ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظر فردا نہیں بلکہ دیار عشق میں کشتیاں جلا کر داخل ہونے پر یقین رکھتے ہیں۔

میں محبت کے پر لگاؤں گا
ایک دن تجھ کو ڈھونڈ لاؤں گا
(ص ۱۳۶)

کب سے ہوں محوِ سفر، پیاس نہیں بجھ پائی
کتنے بے مہر ہیں بے لوث محبت کے سراب
(ص ۱۳۳)

دل کے صحرا میں، مہکتا ہے محبت کا گلاب
یہ ہے وہ پھول کہ ڈھلتا ہی نہیں جس کا شباب
(ص ۱۳۳)

وفورِ عشق نے اس کو بھی موم کر ڈالا
جسے مزاج میں کہسار ہونا چاہیے تھا
(ص ۸۹)

یوں تو مرے حبیب کا، سادہ سا اک وجود تھا
عشق نے نور بھر دیا عام سے خد و خال میں
(ص ۱۱۲)

ہر ایک فرد کا چہرہ ہے ہو بہو تیرا
میں لٹ گیا ہوں ترے شہر سے گزرتے ہوئے (ص ۹۵)

قاضی جاوید لکھتے ہیں:

"وجودی دانش وران تمام سماجی نظریات کی تکذیب کرتے ہیں جن میں فرد کو گروہ کی بھینٹ چڑھا دیا جاتا ہو۔ اس لحاظ سے وہ قوم پرستی، اشتراکیت، اشتمالیت و فسطائیت کی تمام صورتوں کے شدید دشمن ہیں۔اس نقطۂ نظر کو اختیار کرتے ہوئے ان میں سے اکثر نے سامراجی و نو آبادیاتی نظام کی مخالفت بھی کی ہے۔"(۳۵)

احمد ندیم قاسمی انسانوں کو محبت کا درس دیتے ہیں۔ وہ قوم پرستی یا کسی بھی بنیاد پر آپس میں نا اتفاقی کے نہ صرف خلاف ہیں بلکہ باہمی خلوص و اتفاق اور بھائی چارے کے فروغ کے خواہاں ہیں اور اس پر فخر کرتے ہیں ۔لکھتے ہیں:

جس کو اک پھول سے بھی پیار نہیں
زندہ رہنے کا سزاوار نہیں
(ص ۲۰)

بد نصیب اس سے بڑھ کے کوئی نہیں
جو محبت میں مبتلا نہ ہوا
(ص ۱۲۵)

محبت کی رفاقت گر نہ ملتی
بہت بے مہر ہوتی زندگانی
(ص ۱۲۳)

اس حوالے سے، کہ شہپارۂ تخلیق ہے وہ
مجھ کو انسان سے خوشبوئے خدا آتی ہے
(ص ۱۱۰)

نوعِ انساں کے تقدس کی ہے سوگند ندیمؔ
اپنے دشمن سے بھی اب مجھ کو حیا آتی ہے
(ص ۱۱۰)

ہجر کی کیفیت بھی آپ کو مایوسی کی طرف نہیں لے جا سکی بلکہ امید وصل غالب رہی۔

یہ خواب دیکھتا ہوں، انتظار کرتے ہوئے
تو آرہا ہے ستاروں پہ پاؤں دھرتے ہوئے
(ص ۹۵)

ہوائے ہجر بہت زور سے چلی، لیکن
چراغ جلتے رہے یاد کے دریچوں میں
(ص ۶۰)

بھولنے کے کڑے سفر میں بھی
میں تجھے یاد کرتا جاؤں گا
(ص ۱۳۶)

لب پہ جب اس کے پلٹنے کی دعا آتی ہے
اک دیا دل کے دریچے میں جلا آتی ہے
(ص ۱۱۰)

دروں بینی سے امراض کی تشخیص و علاج کے بعد انسان کو جو خود اعتمادی حاصل ہوتی ہے وہ اسے عمل کی طرف راغب کرتی ہے۔ یوں داخلیت کا یہ سفر خارجیت میں تبدیل ہوتا ہے اور فرد، معاشرے کی نا انصافیوں، مظالم اور جملہ خرابیوں کے خلاف میدان عمل میں اترتا ہے۔ احمد ندیم قاسمی لکھتے ہیں:

"۔۔۔۔مصائب اور حوادث نے مجھے ابدی مایوسی کے جہنم زار میں نہیں جھونکا۔ مجھ سے میرا جذبہ آزادی اور غرور نفس نہیں چھینا۔ میرے خلوص اور انسانی محبت پر ڈاکہ نہیں ڈالا۔ شاید یہ فرطِ گریہ کا رد عمل ہے کہ میں اب مدتوں تک ہنس کر زندہ رہنا چاہتا ہوں۔ مجھے دنیا کے کسی انسان سے نفرت نہیں اور میرا نظریۂ حیات اتنا وسیع اور جذبۂ ارتقا اتنا بلند ہے کہ مجھے عظیم رفعتیں بھی ہیچ نظر آنے لگی ہیں۔ صرف ایک تمنا ہے کہ میں اپنی شاعری اور افسانہ نگاری کے ذریعہ انسانیت کو عصمت اور طہارت قائم رکھتے ہوئے ایک ایسے نظام کی تعمیر میں ممد ثابت ہو سکوں جس میں ہر انسان دوسرے انسان کو انسان ہی سمجھے۔"[۳۶]

یہ معجزہ ہے میری انا کا
آندھی میں چراغ جل رہا ہے
(ص۱۲۷)

انساں کی انا بھی تو عبادت ہے خدا کی
اپنا جو نہ ہو، وہ تو کسی کا نہیں ہوتا
(ص۳۷)

سیف بھساولی کہا تھا:

آشکارا ہے ہر اک کرب نہاں چہرے سے
کون سی بات چھپی ہے کہ بتادے کوئی

مگر احمد ندیم قاسمی ضبط کی اس منزل پر ہیں کہ کسی شخص پر بھی اپنے دل کی کیفیات نہیں کھلنے دیتے۔ وہ بطور انسان اپنی مجبوریوں اور بے چارگی سے کلی طور پر آگاہ ہیں مگر اپنی بے بسی کا رونا رو کر دوسروں کے سامنے کمزوری کا اظہار نہیں کرنا چاہتے۔

کسی کو بھی مرے باطن پہ دسترس کیوں ہو
میں رو رہا ہوں مگر میری آنکھ نم ہی نہیں
(ص۹۳)

مرا سرمایہ ہیں جذبات و خیالات مرے
سر جو کٹتا ہے، کٹے، دل نہ جدا ہو تن سے
(ص۵۷)

ادریس بابر کا شعر ہے:

پہاڑوں کے جگر چھلنی پڑے ہیں
انہیں اندر سے دریا کاٹتا ہے

دکھ، مصائب، تکلیفیں اور پریشانیاں انسان کو کمزور کر دیتی ہیں۔ مگر باہمت اور مضبوط اعصاب کا مالک ڈٹ کر ان سے مقابلہ کرتا ہے۔

تمام عمر کٹی خود کو جوڑنے میں ندیمؔ
میں اپنے آپ کو خود پارہ پارہ کرتا رہا
(ص ۲۶)

انور شعور کا شعر ہے:

جو مشت خاک کی مجبوریاں سمجھتا ہو
ہر آدمی نظر آتا ہے بے قصور اسے

فرید الدین لکھتے ہیں:

"اس فکر (وجودیت) میں معروضیت سے زیادہ موضوعیت اور داخلیت کی اہمیت ہے، لیکن اس کا ہر گز یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ اس میں معروضیت یا خارجیت کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ معروضی حقائق مثلاً فطرت، معاشرہ، وجود غیر اور تاریخی و سماجی قوتیں اپنی جداگانہ جہت رکھتی ہیں، لیکن وجودی فلسفیوں کا استدلال یہ ہے کہ ان خارجی عوامل کا معنوی ادراک صرف اسی طرح ممکن ہے کہ فرد اپنی روح کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوب کر پہلے اپنی انفرادی حیثیت کا تعین کرے اور اس مرحلہ سے گزرنے کے بعد ہی اس کی مدد سے خارجیت کا صحیح مفہوم روشن ہو گا۔"(۳۷)

یوں جس شخص کا سفر داخلیت سے خارجیت کی طرف ہو وہ اس حقیقت سے آگاہ ہوتا ہے کہ نفرت گناہ سے کی جانی چاہیے نہ کہ گناہ گار سے۔ وہ بھی انسانی مجبوریوں سے باخبر ہیں اور اجتماعی معاملات میں لوگوں کی کوتاہیاں نظر انداز کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

میرے احباب کے دو طبقے ہیں
کوئی اچھا، بہت اچھا کوئی
(ص ۴۶)

میں ہر انسان کی فطرت میں وفا ڈھونڈتا ہوں
لوگ کہتے ہیں یہ شاعر نہیں، سودائی ہے
(ص ۱۰۶)

مذہبی حوالے سے دیکھا جائے تو احمد ندیم قاسمی اندھی تقلید کے قائل نظر نہیں آتے بلکہ تحقیقی و تنقیدی مزاج رکھتے ہیں:

واعظِ انتہا پسند! آپ کے پندِ سود مند
بار نہ پا سکے، مری مملکتِ جمال میں
شیخ کھڑا ہے دم بخود عالم بے مثال میں
عمر گزار دی مگر، محفلِ قیل و قال میں
(ص ۱۱۲)

میں سچ کی جستجو میں ہوں ازل سے
یہی طولِ مسافت کا سبب تھا
(ص ۱۱۶)

لب جو کُھلے ندیمؔ کے، واعظِ شہر چیخ اٹھا
یعنی بلا کی دھار تھی سہل سے اک سوال میں
(ص ۱۱۲)

جون ایلیا پر قنوطیت کا غلبہ ہے اس کے باوجود ان کے اشعار میں خال خال رجائیت پر مبنی اشعار بھی دکھائی دیتے ہیں۔

کہوں کیا، کتنا بے آرام ہوں میں
مری امید ابھی ہاری نہیں ہے (۳۸)
(ص ۷۷)

چلا ہونٹوں سے مرغولہ دھویں کا
ٹھہر جا! میں ابھی مرنا نہ چاہوں
(ص ۱۳۷)

اب ہمیں زندگی گزارنی ہے
یعنی وہ کھیل ہو چکا جاناں
(ص ۱۴۳)

ہر لمحہ اپنے آپ میں پاتا ہوں کچھ کمی
ہر لمحہ اپنے آپ میں، ایزاد کچھ کروں
(ص۱۸۱)

ہم مر بھی جائیں، نشو ونما سے نہ جائیں گے
روئیدگی پہ قرض ہے یاں بال بال کا
(ص۱۸۷)

نور عفیفہ سید رقمطراز ہیں: "فرد اپنی انفرادیت اور ذات کے اثبات سے کبھی دستبردار نہیں ہوتا وہ اپنی ذات کے پوشیدہ گوشوں کو جاننا چاہتا ہے اور تب اس میں خود اعتمادی اور رجائیت کے عوامل جنم لیتے ہیں۔"(۳۹) جون ایلیا کے نزدیک خود نگری ہی انسانی عروج کی کنجی ہے۔

تُو مجھ کو مجھ سے روک رہا ہے، کمال ہے
منظر تو رک کے دیکھ لوں اپنے زوال کا
(ص۱۸۷)

وہ دوسرے انسانوں کو بھی گریبان میں جھانکنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ دنیا میں تمام انسان آپس میں مل جل کر محبت سے رہیں اور ایک دوسرے کے جذبات کا احترام کریں۔

شوق خدائی کا بجا، خود میں بھی آؤ اک ذرا
اپنی طرف بھی اک نظر، اے مرے بھائی! چاہیے
(ص۱۲۰)

مندر ہو مسجد یا دیر، سب کا بھلا ہو، سب کی خیر
ہے یہ انسانوں کی سیر، سب کا بھلا ہو سب کی خیر
(ص۱۷)

ڈاکٹر رشید امجد لکھتے ہیں:

"شبنم شکیل کی شاعری میں نسائیت کے ساتھ ساتھ نظریاتی پہلو بھی نمایاں ہے، خصوصاً ان کی غزل میں اردو غزل کا بنیادی مردانہ مزاج بھی موجد ہے۔ ہجر و وصال

کے معاملات، رومانوی کسک اور لہجہ کی بلند آہنگی انہیں دوسری خواتین شعراء سے
قدرے علیحدہ کرتی ہیں، جسے ان کی انفرادیت بھی کہنا چاہیے۔"(۴۰)

شبنم شکیل مایوسی کے زیر اثر ہیں ان کے ہاں رجائیت پر مبنی مضامین پر بھی قنوطیت کا شائبہ ہوتا ہے۔

آخری حربہ، ہمیں اب آزمانا چاہیے
جو بچا ہے داؤ پر وہ بھی لگانا چاہیے
جب انہیں پورا نہیں ہونا تو اطمینان سے
خواہشوں کو آخری حد تک بڑھانا چاہیے (۴۱)

ہاں یاد آیا اس بستی میں کچھ دیے جلائے تھے میں نے
تم ان کو بجھنے مت دینا بس یہ وعدہ اک بار کرو
(ص ۴۸)

کانٹا ہو جائے گا مشکل وگرنہ یہ سفر
زندگی کے دشت میں رہنے دو برگ و بارِ خواب
(ص ۶۰)

منظر سے کبھی دل کے وہ ہٹتا ہی نہیں ہے
اک شہر جو بستے ہوئے دیکھا ہی نہیں ہے
(ص ۸۰)

کلاسیکی دور کی شاعری میں میر کی قنوطیت بھی مشہور ہے۔ ان کا ایک شعر ہے:

مرے سلیقے سے میری نبھی محبت میں
تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا

مگر شبنم شکیل نے اس مصرعے کو امید کے رنگ میں رنگ دیا ہے۔

میر کے شعر مجھے دکھ میں بہت کام آئے
میں نے ہر غم کو محبت میں سلیقے سے سہا
(ص ۷۴)

اندھیروں کی طرف رخ کر گئی ہیں
ہوائیں روشنی سے ڈر گئی ہیں
(ص۵۱)

چلتی رہتی ہے تسلسل سے جنوں خیز ہوا
جلتا رہتا ہے مگر پھر بھی کہیں ایک دیا
(ص۸۶)

اُن کا بھی کچھ حق ہے ہم پر اُن کے بھی کام آئیں گے
اپنے بچوں کو ورثے میں سوچ اپنی دے جائیں گے
(ص۹۹)

ان کے نزدیک یہ زندگی محبت کے لیے تھوڑی ہے۔

زندگی اک پل کی مہلت پر بھی آمادہ نہیں
اور ہمیں قربت کا اُس کی اک زمانہ چاہیے
(ص۳۰)

ان کے مطابق وعدۂ وفا کا تقاضا ہے کہ آخری سانس تک نبھانے کی کوشش کی جائے۔

آخری دم تک نبھانا چاہئیں آدابِ عشق
آخری شمعوں کی صورت ٹمٹمانا چاہیے
(ص۳۰)

ان کا محبوب بے وفا ہے۔ مگر محبوب کی بے اعتنائی کے باوجود پر امید ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ محبوب کا تذکرہ ان کے لیے ایک ٹھنڈی ہوا کے جھونکے کا کام کرتا ہے۔ اور دل کی مرجھائی ہوئی کلی کو کھلا دیتا ہے۔

پھر کبھی لوگوں کی باتوں میں نہیں آئے گا وہ
دیکھ لینا مجھ سے مل کر ٹھیک ہو جائے گا وہ
(ص۴۷)

جو ہو سکھ چین سے اُس شخص کا قصہ چھیڑو
مجھ تک آئے کسی جانب سے تو جاں بخش ہوا
(ص ۷۴)

لو چراغوں کی بڑھی روشنی ہر سُو پھیلی
بعد مدت کے یہ کس نے ہمیں مڑ کر دیکھا
(ص ۸۲)

احسان اشرف لکھتے ہیں:

"گیبریل مارسل بھی فرانسی وجودیت کا ایک اہم نمائندہ ہے۔ سارتر اور کامو کی طرح اس کے یہاں قنوطی رجحان نہیں ملتے بلکہ وہ امید کی مابعد الطبعیات پیش کرتا ہے۔ اس کے یہاں کائنات کا ایک مذہبی تصور ہے۔ وہ انفرادیت کے بجائے انسانی جماعت کو ترجیح دیتا ہے۔"(۴۲)

شہزاد احمد کے آخری غزلیہ مجموعے کی پہلی غزل ہی وجودیت کے حوالے سے اہمیت کی حامل ہے۔ جس میں وہ مسائل کا حل انفرادیت کی بجائے اجتماعیت کی صورت میں پیش کرتے ہیں۔ اور یہاں قنوطیت کے بجائے رجائیت کا پہلو غالب نظر آتا ہے۔

کہیں جنگل، کہیں دریا پڑے گا
بہر صورت ہمیں چلنا پڑے گا
مسائل روز بڑھتے جا رہے ہیں
ہمیں اب ایک ہو جانا پڑے گا
اگر اک دوسرے کے ساتھ ہوں گے
ہمارا ہر قدم سیدھا پڑے گا
گھڑی اب فیصلے کی آچکی ہے
کوئی تو فیصلہ کرنا پڑے گا
بالآخر ہم کو بھی اپنا مقدر
خود اپنے ہاتھ سے لکھنا پڑے گا

یہی رسم و رواجِ زندگی ہے
جو کہتے ہو، وہی کرنا پڑے گا
یہ وادی مدتوں سے منتظر ہے
تجھے اے فصلِ گل آنا پڑے گا
اگر سر پر ہی آجائے گا سورج
کہاں دیوار کا سایا پڑے گا
اگر سیلاب آئیں گے تو شہزادؔ
ہمیں دیوار بن جانا پڑے گا (۴۳)

میں اک مدت سے بوڑھا ہو چکا ہوں
کوئی حسرت ہے جو دل میں جواں ہے
(ص ۲۳)

جب منزل دکھائی دینے لگ جائے تو راہ کی مشکلات ہیچ ہو جاتی ہیں۔

دکھائی دے رہی ہے صاف منزل
چلو! اب راستہ کچھ بھی نہیں ہے
(ص ۳۲)

سفر میں روز نشیب و فراز آتے ہیں
گزر ہی جائے گی منزل کڑی اگر ہے بھی
(ص ۴۵)

منزلیں دور ہیں میری، مرا رستہ ہے کٹھن
یا مجھے حوصلہ دے یا مجھے آسانی دے
(ص ۶۳)

وطن عزیز قدرتی وسائل سے مالا مال ہے۔ یہاں قدرت نے کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔ جنگلات، پہاڑ، دریا، سمندر، معدنی ذخائر اور مختلف موسم قدرت کا عظیم عطیہ ہیں۔

جنت کی وادی کی طرح ہر شے یہاں موجود ہے
پھر بھی ہمیں درکار ہے مولا کی رحمت ہر قدم
ہر پل نیا امکان ہے، رفعت ہی رفعت ہر قدم
سو رنگ دکھلاتی ہوئی مٹی کی عظمت ہر قدم
(ص ۳۸)

اُسے آتا ہے مالا مال کرنا
میں اِس مٹی کو دولت جانتا ہوں
(ص ۵۲)

ہم کو سفر کرتے ہوئے دشواریاں آتی ہیں جب
دیتی ہے دل کو حوصلہ لوگوں کی محنت ہر قدم
یہ قائداعظمؒ مرے کیا قافلہ سالار ہیں
ہر شخص کو، ہر حال میں ان کی ضرورت ہر قدم
(ص ۳۸)

بہت ممکن ہے کل سورج نہ نکلے
اگر میں رات کی شمعیں بجھاؤں
(ص ۴۹)

دن کا سورج مجھے پسند نہیں
شبِ تاریک کا دیا ہو جاؤں
(ص ۶۵)

یار تھکے تھکے سے تھے، بزم بجھی بجھی سی تھی
طاق پہ ہم نے رکھ دیا دل سے نکال کر دیا
(ص ۶۸)

ان کے نزدیک موت کو دیکھ کر خوفزدہ ہو جانے سے بہتر ہے کہ اس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر آخری دم تک جوانمردی کے ساتھ مشکلات سے لڑا جائے۔

ڈوبنا ہی اگر مقدر ہے
اپنی کشتی کا ناخدا ہو جاؤں
(ص ۶۵)

شہزاد احمد شکست کے بعد ہار تسلیم کرنے والوں میں سے نہیں بلکہ باد مخالف کی تندی ان کو اونچا اڑنے میں مدد فراہم کرتی ہے۔

دل میں امنگ جاگ اٹھی، خواہشِ جنگ جاگ اٹھی
جس نے شکست دی مجھے، اس نے فعال کر دیا
(ص ۶۸)

ہاتھ کے چھالوں نے غفلت سے جگایا ہے مجھے
پار ٹوٹی ہوئی کشتی نے لگایا ہے مجھے
(ص ۸۲)

علامہ محمد اقبالؔ کا شعر ہے:

خطر پسند طبیعت کو ساز گار نہیں
وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد

شہزاد احمد بھی خطر پسند طبیعت کے مالک ہیں۔ اور اپنے قوت بازو پر بھروسہ رکھنے والوں میں سے ہیں۔

خموشی ہے اگر شہزادؔ طوفانوں کے مرکز میں
ہم اک گھر زلزلوں کے درمیاں تعمیر کرتے ہیں
(ص ۷۴)

اپنے ہی خون سے اب لوگ جلاتے ہیں چراغ
دور کوئی تری ظلمت نہیں کرنے والا
(ص ۹۵)

تھے دشت میں بے شمار کانٹے
دامن پہلے ہی سی لیا ہے
(ص۹۹)

وہ خزاں کی آرزو کرنے والوں میں سے نہیں بلکہ پھلنا پھولنا چاہتے ہیں۔

ادھر بھی ایک نظر اے بہار کے موسم!
جو شاخ سوکھ رہی ہے ہری بھری ہو جائے
(ص۷۹)

وہ اپنی زیست کو مثالی زیست قرار دیتے ہیں اور فخر کرتے ہیں کہ جیسے میں نے عمر گزاری ہے ایسے کوئی کوئی جیتا ہے۔

میری جیسی عمر کس نے کاتی
جینے کو تو ہر کوئی جیا ہے
(ص۹۹)

وہ اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ سفر عشق صعوبتوں کا سفر ہے۔ آرام طلب اور سہل پسند انسان اس راستے کے قابل نہیں ہے۔

عشق کی راہ میں آسانیاں کیوں ڈھونڈتے ہو
کب سفر کرتا ہے سایا کسی رہگیر کے ساتھ
(ص۸۷)

محبوب کے وصل کی امید عمر کے آخری حصے میں بھی انہیں زندہ رکھے ہوئے ہے۔

ہیں جو تیرے ساتھ بندھے ہوئے، کہیں ٹوٹتے ہیں وہ سلسلے!
مجھے رات موت کی نیند سے تری آرزو نے جگا دیا
(ص۸۹)

محبت میں اس مقام پر فائز ہیں جہاں ہجر میں بھی محبوب کی رفاقت محسوس کی جاتی ہے، اس کے باعث ملنے والی رسوائی کو بھی عزت جانا جاتا ہے۔

وہ تیرے ساتھ گزرے یا نہ گزرے
ہر اک لمحہ غنیمت جانتا ہوں
(ص ۵۲)

ترے باعث جو رسوائی ہوئی ہے
میں اس ذلت کو عزت جانتا ہوں
(ص ۵۲)

عشق جب دل میں نئی جوت جگا دیتا ہے
خواب آنکھوں کو نظر آتے ہیں نیندوں کے بغیر
(ص ۶۰)

وہ محبوب کی خاطر خود کو مٹا دینا چاہتے ہیں۔

میرے سارے نشان مٹ جائیں
اور ترے دل میں رونما ہو جاؤں
(ص ۶۵)

میں اگر خود ہی بدل جاؤں تو یہ بہتر ہے
ترک وہ کوئی بھی عادت نہیں کرنے والا
(ص ۹۲)

ڈاکٹر ضیا الحسن اربوں سال کی دوری کے ابتدائیہ میں لکھتے ہیں:

شاعر کی وجودی تروتازگی کو دیکھنے کے لیے ہم اس کے شعری عمل سے بھی مدد لے سکتے ہیں یا اس کے برعکس بھی یعنی یہ کہ اس کی تخلیقی تازگی سے اس کی وجودی تازگی کو محسوس کر سکتے ہیں۔۔۔ یہ شہزاد احمد کا تیسرا مجموعہ کلام ہے جس میں اسلوب اور موضوعات دونوں حوالوں سے اکیسویں صدی کا مزاج نظر آتا ہے۔۔۔ شہزاد احمد نے تیسری عالمی جنگ کی شکار اس دنیا اور خاص طور پر پاکستان پر اس کے اثرات کو جس مہارت سے شاعری کا جزو بنایا ہے، وہ قابل ستائش ہے۔[۴۴]

اسلام اجتماعیت پر زور دیتا ہے۔ بطور پاکستانی شہزاد احمد اس بات سے آگاہ ہیں کہ ایک قوم جب تک چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹی رہے تب تک عظیم قوم نہیں بن سکتی۔ اس سب کے پیچھے اسلام یا ملک دشمنوں کی سازشیں بھی شامل ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک ہمیں ایک قوم بن کر رہنا چاہیے۔

اس طرح ہم کو فرد فرد کرو
ہم سے یہ خاندان بھی لے لو
(ص ۲۵)

ان کے نزدیک ایک خدا اور ایک رسول ﷺ کے احکامات مان لینے میں ہی امن عامہ کا راز چھپا ہے۔

میرے نبیؐ رحمت بھی ہیں سارے جہانوں کے لیے
شہزادؔ سب کو چاہیے ان کی اطاعت ہر قدم
(ص ۳۸)

لیکن اجتماعی معاملات کا بھی اس قدر غلبہ نہ ہو کہ انسان داخلی طور پر کمزور ہو جائے۔ اعتدال بہرحال ضروری ہے۔

زمانے بھر کی رکھتے ہیں خبر ہم
مگر اپنا پتا کچھ بھی نہیں ہے
(ص ۳۲)

ڈاکٹر سید عبداللہ بعض مسلم صوفیوں کو سست اور بے عمل سمجھتے ہیں:

"اجنبیت کی سب سے خوفناک صورت خود بیزاری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد خود اپنی ذات کو اپنے سے جدا اور اپنا غیر سمجھنے لگے، یا اپنے معاشرے سے بیگانہ ہو جائے۔ یہ رویہ مسلم صوفیوں میں سے بعض کے یہاں ملتا ہے، جو ترک دنیا، اور ترک خود کا درس دیتے ہیں۔ یہ رویہ منطقی فکر سے زیادہ نفسیات کے بگاڑ سے تعلق رکھتا ہے اور راسخ الاعتقاد مسلمانوں نے ہمیشہ اس کی مذمت کی ہے۔ یہ ذمے داری (اور تکلیف

شرعی) سے بچنے کا ایک حیلہ ہے اور زندگی میں حالات کا مقابلہ کرنے سے گریزاں ہے۔ مغرب میں اس رویے کا رواج مشینی اور صنعتی زندگی کی کش مکش اور ایمان و ایقان کے انکار کی وجہ سے ہوا۔ اقبال نے اسی کے پیش نظر خودی (شعور خود یا اعتماد خود) پر زور دیا۔"[۴۵]

شہزاد احمد کے مطابق بھی جب مخلوق خدا کو فرد کی مدد درکار ہو تب اسے سر چھپا کر گوشۂ تنہائی میں بیٹھنے کے بجائے مخلوق کی مدد کرنی چاہیے۔

میری دنیا کو ضرورت ہے مری
اور میں خود سے لگا بیٹھا ہوں
(ص ۴۰)

وہ اس بات سے آگاہ ہیں کہ خواہشات نفسانی انسان کو قیدی بنا دیتی ہیں۔

ہوں میں اپنی طلب کا آپ قیدی
یہ زنداں ہی تو میرا آشیاں ہے
(ص ۲۳)

ان کی شاعری میں داخلیت کا بڑھتا رجحان صاف محسوس کیا جاسکتا ہے۔

چاند نہیں زمیں نہیں، ابر نہیں دیا نہیں
اب مری کائنات میں کوئی مرے سوا نہیں
(ص ۱۰۴)

ان کی مجموعے میں شامل ایک اور غزل وجودیت کے حوالے سے بطور مثال پیش کی جاسکتی ہے:

کیوں نہ ہنگامہ اٹھا دوں کہ میں ہوں
ساری دنیا کو بتا دوں کہ میں ہوں
برف ہو جاؤں نہ بیٹھے بیٹھے
ہر طرف آگ لگا دوں کہ میں ہوں

مجھ میں ہیں منفی و مثبت دونوں
اس لیے خود کو مٹا دوں کہ میں ہوں
جس کو بھی ڈھونڈنا ہے خود ڈھونڈے
کیوں کسی کو یہ صدا دوں کہ میں ہوں
فرد بھی قافلہ ہو سکتا ہے
ہر طرف خاک اڑا دوں کہ میں ہوں
مجھ کو واپس بھی کہاں جانا ہے
ناؤ کو آگ لگا دوں کہ میں ہوں
میں نے فردوس کو ٹھکرایا تھا
اب کے دوزخ کو بجھا دوں کہ میں ہوں
پستیاں گر ہیں مقدر میرا
ہر بلندی کو گرا دوں کہ میں ہوں
میرا ہونا بھی نہ ہونا ٹھہرا
کسے شہزادؔ سزا دوں کہ میں ہوں
(ص ۵۷)

عدیم ہاشمی نے اس کتاب "بہت نزدیک آتے جا رہے ہو" کا دیباچہ راولپنڈی جنرل ہسپتال کے C.C.U وارڈ کے بیڈ نمبر 8 پر نیم دراز ہو کر لکھا۔ جو ان کی غزل سے محبت کے ساتھ ساتھ وجودی حوالے سے رجائیت کے غلبے کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اس دیباچے میں بھی تقدیر اور خدائے واحد پر ان کا یقین محسوس کیا جا سکتا ہے، لکھتے ہیں:

"جس شخص کو خالق کائنات نے جتنی تخلیقی حیثیت عطا کی ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتی۔ اسے کم استعمال کرنا تو تخلیق کار کے اختیار میں ہو سکتا ہے لیکن اسے بال برابر بھی زیادہ استعمال کرنا کسی بھی تخلیق کار کے اختیار میں نہیں ہوتا۔"(۴۶)

دیباچہ لکھتے ہوئے ان پر موت کا غلبہ نظر نہیں آتا بلکہ وہ پر امید ہیں اور ایک جگہ لکھتے ہیں "دعا کیجئے کہ اگلا دیباچہ C.C.U وارڈ میں نہیں اپنے گھر کے بستر پر جا کر تحریر کر سکوں۔"(۴۷)

یہ حوصلہ شکن کہاں سے آ گئے
وہ ہمتیں بندھانے والے کیا ہوئے
یہ لوگ یا بجھے ہوئے چراغ ہیں
وہ لوگ جگمگانے والے کیا ہوئے
(ص۱۶)

عرفی شیرازی کا ایک مشہور فارسی شعر ہے:

عرفی تو میندیش ز غوغائے رقیباں
آوازِ سگاں کم نہ کند رزق گدارا
(ترجمہ: عرفی رقیبوں کے شور و غوغا کا غم نہ کر کیونکہ کتوں کا بھونکنا فقیر کے رزق میں کمی نہیں کر سکتا۔)

عدیم ہاشمی بھی کچھ ایسی ہی بات کرتے ہیں۔ کہ حاسدین یا ناقدین اپنا کام کرتے رہیں ہمیں اپنے کام پر توجہ رکھنی چاہیے۔

رک جاؤ عدیم اپنا سخن سنگ بنالو
بھاگو گے تو بڑھ جائے گی آوازِ سگاں اور
(ص۹۵)

ان کے مطابق اگر انسان میں آگے بڑھنے کا جذبہ ہے تو اسے مشکلات کی فکر نہیں کرنی چاہیے۔ سچی لگن خود راستے ہموار کر دیتی ہے۔

اک روگ ہے کہ جاں کو لگا ہے اڑان کا

ٹوٹا ہوا پڑا ہوں پروں کی دکان پر

(ص۲۱)

زمانے کی عام روش سے ہٹ کر چلنے کا فن بھی کسی کسی کو آتا ہے۔ عدیم ہاشمی کے نزدیک بلند حوصلہ انسان کو عام ڈگر سے ہٹ کر چلنا چاہیے اور ہر میدان میں جدت پسندی اختیار کرنی چاہیے۔

میں دریا ہوں مگر بہتا ہوں میں کُہسار کی جانب
مجھے دنیا کی پستی میں اتر جانا نہیں آتا
(ص ۲۵)

ان کے نزدیک انسان کو ضرورت میں بھی کسی دوسرے انسان کے آگے ہاتھ نہیں پھیلانے چاہئیں۔

بہت کمزوریاں ہیں مجھ میں اک یہ بھی ہے کمزوری
ضرورت میں بھی مجھ کو ہاتھ پھیلانا نہیں آتا
(ص ۲۵)

اہل مذہب اس بات کے قائل ہیں کہ رزق کی ذمہ داری ان کے خالق پر ہے۔ مگر اس کے نتیجے میں ایک بے عمل گروہ بھی پیدا ہو جاتا ہے جو ہاتھ پہ ہاتھ دھر کے رزق کا منتظر رہتا ہے۔ یہ رویہ قانونِ فطرت کے خلاف ہے کیونکہ پرندے، جو رزق ذخیرہ نہیں کرتے، وہ بھی ہر صبح اپنے رزق کی تلاش میں نکلتے ہیں اور شام کو لوٹتے ہیں اس لیے انسان کو بھی اپنے حصے کی تگ و دو کرنی چاہیے۔

پرندہ جانبِ دانہ ہمیشہ اڑ کے جاتا ہے
پرندے کی طرف اڑ کر کبھی دانہ نہیں آتا
(ص ۲۵)

خلا میں پھینک رہا ہوں جلا جلا کے چراغ
بنا رہا ہوں ستارے کچھ آسماں کے لیے
(ص ۳۰)

وجودی حوالے سے ان کی ایک غزل اہمیت کی حامل ہے:

فلک سے خاک پر لایا گیا ہوں
کہاں کھویا کہاں پایا گیا ہوں

نہیں عرض و گزارش میرا شیوہ
صدائے کُن میں فرمایا گیا ہوں
اگر جانا ہی ٹھہرا ہے جہاں سے
تو میں دنیا میں کیوں لایا گیا ہوں
جہاں روکی گئی ہیں میری کرنیں
وہاں میں صورتِ سایہ گیا ہوں
عدیمؔ ایک آرزو تھی زندگی میں
اُسی کے ساتھ دفنایا گیا ہوں

(ص ۳۸)

اگر آپ کے پاس خالق کی دی ہوئی کوئی نعمت ہے تبھی کوئی آپ سے حسد کرے گا ورنہ کسی بھکاری سے تو کوئی حسد کرنے سے رہا۔ یوں اپنے حاسدین سے گھبرانے کے بجائے خالق کا شکر ادا کرنا چاہیے کہ جس نے نعمت بخشی ہے۔

سوکھے ہوئے شجر پہ کوئی زخم بھی نہیں
پتھر بھی آئے نخلِ ثمر دار کی طرف

(ص ۶۹)

مجھ کو دہن سے مشکِ سخن کھینچنا پڑی
میں کربلائے لفظ میں بازو بریدہ ہوں

(ص ۹۳)

ہزار بار چھپی لو دیئے کی آندھی میں
ہوا سے پوچھ دیا آج تک بجھا بھی ہے
ہے آفتاب تو جگنو بھی ہے ذرا سا کہیں
جہاں ہے دن کا وہاں شب کا آسرا بھی ہے
یہ امتزاجِ تضادات ہی تو دنیا ہے
اگر جفا ہے زمانے میں تو وفا بھی ہے

تعلقات میں یہ اونچ نیچ رہتی ہے
کبھی خوشی ہے اسے تو کبھی گلہ بھی ہے
ہوا جلی نہ دیا ہی بُجھا ہے آج تلک
عدیمؔ ازل سے ہوا بھی ہے اور دیا بھی ہے
(ص ۱۰۲)

سینہ ہے کوئی مقبرۂ آہ و غم نہیں
اس میں جگہ نہیں دلِ ناکام کے لیے
(ص ۱۰۶)

دیا ایک امید کی علامت ہے اور عدیم ہاشمی کے ہاں اس لفظ کا استعمال کئی اشعار میں دیکھنے کو ملتا ہے۔

ہم اس لیے تو دیے سے دیا جلا کے چلے
ہمیں خبر تھی کہ ہم سامنے ہوا کے چلے
(ص ۱۰۷)

عدیمؔ رات کی جانب چلو جو چلنا ہے
"چراغ لے کے کہاں سامنے ہوا کے چلے"
(ص ۱۰۸)

کون بدلے گا تغزل کی فضا میرے بعد
کون آندھی میں جلائے گا دیا میرے بعد
(ص ۱۲۵)

سب دیئے وارے افق کی دار پر
تب سحر اتری در و دیوار پر
(ص ۵۰)

رات جہاں تیرگی کی علامت ہے وہیں روشنی کا مژدہ بھی ہے۔ ہر شب کو سحر ہے۔ ہر مشکل کے بعد آسانی ہے۔

زندگی چمکی چراغوں میں عدیمؔ
رات جب اتری درودیوار پر
(ص ۵۰)

وہ نفرت یا پیار دونوں جذبات میں اخلاص کے قائل ہیں اور منافقت یا دوہرے معیار کے خلاف ہیں۔

کسی سے کی ہے جو نفرت تو انتہا کر دی
کسی سے پیار کیا ہے تو بے شمار کیا
(ص ۴۸)

زر و مال و جواہر لے بھی اور ٹھکرا بھی سکتا ہوں
کوئی دل پیش کرتا ہو تو ٹھکرانا نہیں آتا
کسی جھوٹی وفا سے دل کو بہلانا نہیں آتا
مجھے گھر کاغذی پھولوں سے مہکانا نہیں آتا
(ص ۲۵)

عدیم ہاشمی کے مطابق انسان کو اپنے لیے بھی وقت نکالنا چاہیے۔ اگر ڈوبنے والا یہ جانتا ہی نہ ہو کہ اپنے ہی ہاتھ پاؤں کی مدد سے وہ بچ سکتا ہے تو اس کا ڈوبنا یقینی ہے۔ اس لیے دوسروں پر انحصار کے بجائے اپنے قوت بازو پر بھروسا کرنا چاہیے۔

سارا ہی وقت سارے جہاں کے لیے عدیمؔ
اپنے لیے بھی چاہیے فرصت کبھی کبھی
(ص ۱۳)

میں اپنا آپ ڈھونڈ رہاں ہوں جہان میں
مجھ کو عدیمؔ اور کسی کی خبر کہاں
(ص ۵۴)

تم سے بہتر کون ہے ساتھی تمہارا دوسرا
ڈھونڈتے ہو کس لیے کوئی سہارا دوسرا (ص ۶۶)

خطرہ تب تک حاوی رہتا ہے جب تک انسان اس سے مقابلہ نہیں کرتا۔ تاریخ انسانی گواہ ہے کہ ہر خوف یا خطرے سے جب انسان لڑا ہے تو اسے زیر کرنے میں کامیاب رہا ہے۔ مظفر وارثی کے مطابق بھی خطروں سے کھیلنے والا شخص بہادر ہوتا ہے۔

بہت کھیلے ہیں خطروں سے، ہمیں اب ڈر نہیں لگتا
بدن کہسار ہو جس کا اُسے پتھر نہیں لگتا(۴۸)

قوی اعصاب اور مضبوط ارادے انسان کے لیے راستے خود ہموار کرتے ہیں۔

صرف رفتارِ قدم سے طے نہیں ہوتا سفر
راستہ مانگو ارادوں سے ہواؤں سے نہیں
(ص ۲۰)

ان کے مطابق انسان اگر کسی کام کی ٹھان لے تو اپنے تنہا ہونے سے نہ ڈرے بے خوفی اور اخلاص دیگر انسانوں کے دل آپ کی طرف موڑ دیتے ہیں۔

میں تو سمجھا تھا اکیلا ہوں میں
میری آواز سے نکلی آواز
(ص ۲۴)

صعوبتوں نے مرے ارادوں کی پرورش کی
چراغ پہلے جلا لیے پھر ہوا کو دیکھا
(ص ۳۳)

ان کے مطابق کامیابیاں کسی کے قدم ایسے نہیں چومتیں ان کے لیے راستے کی رکاوٹیں عبور کرنا پڑتی ہیں۔

ہار پھولوں کا گلے میں ڈال کر
پاؤں کے کانٹوں کا استقبال کر
(ص ۲۷)

انسان کو دوسروں کے سہارے پر نہیں جینا چاہیے بلکہ اپنے شام و سحر خود پیدا کرنے چاہئیں۔

دوسروں پر ہی نہ اپنا بوجھ ڈال
اپنی ٹانگوں کو بھی استعمال کر
(ص ۲۸)

جلیل عالی کا شعر ہے:

ہوا بھی زور پہ تھی تیز تھا بہاؤ بھی
لڑی ہے خوب مگر کاغذی سی ناؤ بھی

مظفر وارثی بھی زندگی کے عارضی پن اور مشکلات کے باوجود اپنی کامیابیوں پر خوش ہیں۔

زندگی پر اپنی حیرت ہے مظفر وارثی
کاغذی کشتی بھی دریا پار کر کے آئی ہے
(ص ۳۸)

زمانے والو مجھے روندنا بھی سہل نہیں
زمین پر جو پڑا ہے وہ آسمان ہوں میں
(ص ۶۳)

ایک نقطے کی مجھ کو اجازت ملی
میری پرکار سے دائرہ بن گیا
(ص ۴۰)

غمِ حیات کے منھ پر یہ اک طمانچہ ہے
گرا دیا تھا جسے اٹھ کے چل پڑا وہ بھی
(ص ۵۰)

وہ زندگی گزارنے کے لیے اعتدال اور خود اعتمادی کی نصیحت کرتے ہیں۔

بت کدوں میں اذان دینی ہے
اعتمادِ بلال رکھیے گا

زندگی ہے تناہوا رسہ
وزن میں اعتدال رکھیے گا
(ص۷۹)

مانگ بے ساکھیاں نہ دنیا سے
حوصلوں کو نہ بے سہارا کر
جیت بھی ایک دن تری ہوگی
اپنی کمزوریوں سے ہارا کر
(ص۱۰۰)

مصائب اور تکلیفوں کے باوجود سفرِ زیست جاری رکھنا چاہیے۔

بکھر بھی جائے گٹھڑیوں کی طرح کھل کے زندگی
تو باندھ کر یہ بوجھ، پیٹھ پر اٹھالیا کرو
(ص۸۱)

غموں کے باوجود ضبط اختیار کرنا بڑے ظرف والے انسانوں کا کام ہے۔

قابلِ قدر ہیں وہ، ضبط جو فرماتے ہیں
رونے والے تو کرائے پہ بھی مل جاتے ہیں
(ص۱۱۵)

ہم سمندر سے بھی موتی نہیں مانگا کرتے
اپنی گہرائیوں میں ڈوب کے لے آتے ہیں
(ص۱۱۶)

عباس تابش ؔکا مطع ہے:

پانی آنکھ میں بھر کر لایا جا سکتا ہے
اب بھی جلتا شہر بچایا جا سکتا ہے

مظفر وارثی کے نزدیک خود پر اعتماد ضروری ہے۔ انسان کو وہ طاقتیں حاصل ہیں جو کسی اور مخلوق کے پاس نہیں۔

ایک آنسو تھا مری آنکھوں میں
شہر کی آگ بجھانے نکلا
(ص ۱۲۰)

مانگنے سے بھیک مل سکتی ہے خودداری نہیں
آدمی کو اپنی دنیا خود بنانی چاہیے
(ص ۱۳۲)

قیام پاکستان کے بعد اب تک کے حالات کسی سے ڈھکے چھپے نہیں۔ ہم ایک مقروض قوم ہیں۔ وہ اس سلسلہ میں پریشان ہیں اور نصیحت کرتے ہیں کہ ہمیں خود اپنے پیروں پر کھڑا ہونا چاہیے نہ کہ دنیا کے آگے ہاتھ پھیلا پھیلا کر ملک چلانا چاہیے۔

جو قد بڑھانا ہے، اپنے پیروں پہ بوجھ ڈالو
بلند معیارِ زندگی بھیک سے نہ ہو گا
(ص ۱۴۳)

انہیں وطن عزیز کی ترقی کا یقین ہے۔

شب کے دروازے پہ بیٹھے رہنا
اسی رستے سے سحر آئے گی
(ص ۱۵۰)

رستہ بدل نہ لیجیے دیوار دیکھ کر
دیوار گر بھی سکتی ہے رفتار دیکھ کر
(ص ۱۶۹)

ہو گئیں سہل مشکلیں ساری
اب چڑھائی کا نام ہے ڈھلوان
(ص ۱۹۷)

حوالہ جات

ا۔ محمد اسرار خان، وجودیت کیا ہے؟،(مضمون) مطبوعہ: تخلیقی ادب، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد،،۲۰۱۰ء ص ۳۰۲

۲۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، خرد افروز، جہلم، ۱۹۹۲، ص ۱۹۶

۳۔ بختیار حسن صدیقی، سارتر کے تصور وجود ولاشیئت پر ایک تنقیدی نظر،(مضمون) مشمولہ: فلسفۂ وحدت الوجود (مقالات)، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۲۶۰

۴۔ قاضی جاوید، وجودی فلسفے کے منظر اور پس منظر کا ایک اجمالی مطالعہ،(مضمون) مشمولہ: فلسفۂ جدید کے خدوخال، مرتبہ پروفیسر خواجہ غلام صادق، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۱۰۸

۵۔ ژاں پال سارتر، وجودیت اور انسان دوستی، مترجمہ قاضی جاوید، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۲۰ء ص ۷

۶۔ قاضی جاوید، وجودی فلسفے کے منظر اور پس منظر کا ایک اجمالی مطالعہ، ص ۱۰۳

۷۔ Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism, translated by Carol Macomber, Yale University press,new haven & London, 2007,page18

۸- Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism,Page53

۹۔ نسیم شاہد، وجودیت،(مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، مرتبہ فہیم شناس کاظمی، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۵ء، ص ۱۴۸

۱۰۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں، مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۱۸ء، ص ۱۳۵

۱۱۔ فیض احمد فیض، سارتر،(مضمون) مشمولہ: فیض کے مغربی حوالے، مرتبہ اشفاق حسین، جنگ پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۴۲۱

۱۲۔ عبدالخالق، ڈاکٹر، سارتر وجودیت ایک تعارف،(مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۱۰۰

۱۳۔ Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism,page40

۱۴۔ جمیل اختر محبی، ڈاکٹر، فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۲ء، ص ۴۴

۱۵۔ جمیل اختر محبی، ڈاکٹر، فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ، ص ۴۴

۱۶۔ ایضاً، ص ۵۳

۱۷۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، بتول پبلیکیشنز، سرینگر، ۱۹۹۰ء، ص ۳۰

۱۸۔ احسان اشرف، پروفیسر، وجودیت کا فلسفہ، نیو کوالٹی آفسیٹ، پٹنہ، ۲۰۱۰ء، ص ۳۲

۱۹۔ انور جمال، پروفیسر، ادبی اصطلاحات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲ء، ص ۱۰۴

۲۰۔ ژاں پال سارتر، وجودیت اور انسان دوستی، مترجمہ قاضی جاوید، مشعل پبلشرز، لاہور، ص ۱۱

۲۱۔ ژاں پال سارتر، وجودیت اور انسان دوستی، ص ۱۵

۲۲۔ ایضاً، ص ۳۰

۲۳۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنو، ۱۹۷۶ء، ص ۲۱

۲۴۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۰

۲۵۔ شہزاد منظر، مشرق و مغرب کے چند مشاہیر ادبا، کراچی، مکتبۂ دانیال، ۱۹۹۶ء، ص ۱۲۵

۲۶۔ خورشید عالم، ڈاکٹر، فلسفۂ وجودیت سے متاثر دو جدید شاعر (مظہر امام اور باقر مہدی)، (مضمون) مطبوعہ: پہچان، شمارہ ۴، ۱۹۸۶ء، پہچان پبلی کیشنز، مشرقی بنگال، بھارت، ص ۱۱۲

۲۷۔ شاہین مفتی، ڈاکٹر، جدید اردو نظم میں وجودیت، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۴۵

۲۸۔ الطاف احمد قریشی، ادبی مکالمے، مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۷

۲۹۔ شہزاد احمد، اربوں سال کی دوری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۴

۳۰۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۱۸

۳۱۔ احمد فراز، اے عشق جنوں پیشہ، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص ۱۱۰

۳۲۔ احمد ندیم قاسمی، ارض و سما، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۵

۳۳۔ شہزاد منظر، مشرق و مغرب کے چند مشاہیر ادَبا، ص ۵۱

۳۴۔ قاضی جاوید، وجودی فلسفے کے منظر اور پس منظر کا ایک اجمالی مطالعہ، ص ۱۰۰

۳۵۔ قاضی جاوید، وجودیت، نگارشات، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۸

۳۶۔ شہزاد منظر، مشرق و مغرب کے چند مشاہیر ادَبا، ص ۵۳

۳۷۔ فرید الدین، پروفیسر، وجودیت: تاریخی پس منظر، (مضمون) مشمولہ: سارتر کے مضامین، ص ۵۵

۳۸۔ جون ایلیا، گویا، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۹ء ص ۷۷

۳۹۔ نور عفیفہ سید، یاسمین حمید کی نظموں میں وجودیت کے اثرات کا جائزہ: تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ (مقالہ برائے ایم ایس اردو)، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۱۸، ص ۴۷

۴۰۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب رویے اور رجحانات، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۰ء، ص ۱۱۴

۴۱۔ شبنم شکیل، مسافت رائیگاں تھی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۳۰

۴۲۔ احسان اشرف، پروفیسر، وجودیت کا فلسفہ، ص ۴۴

۴۳۔ شہزاد احمد، اربوں سال کی دوری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۹

۴۴۔ شہزاد احمد، اربوں سال کی دوری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۱

۴۵۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، ادب و فن، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۴۹

۴۶۔ عدیم ہاشمی، بہت نزدیک آتے جا رہے ہو، رُمیل ہاؤس آف پبلی کیشنز، راولپنڈی، ۲۰۰۹ء، ص ۱۱

۴۷۔ عدیم ہاشمی، بہت نزدیک آتے جا رہے ہو، ص ۱۲

۴۸۔ مظفر وارثی، دیکھا جو تیر کھا کے، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۱۷

باب چہارم

ماحصل

ا۔ مجموعی جائزہ:

نظام صدیقی کے مطابق سات سو قبل مسیح کا چینی مفکر لاؤتسے وجودیت کا اولین علمبردار ہے۔ بعض محققین کے نزدیک افلاطون کے زمانے میں بھی وجودی مباحث کا مواد موجود ہے ۔یوں تو روز آفرینش سے وجودیت انسان کا مسئلہ ہے۔ مگر یہ ایک فکری اور فلسفیانہ تحریک کی صورت میں جنگ عظیم اول کے بعد تعقل پسندی اور سائنس پرستی کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر سرعت سے ظہور پذیر ہوئی۔یوں اسے بحرانی یا جنگی دور کی پیداوار بھی کہا جاتا ہے۔ محمد اسرار خان کے نزدیک وجودیت کی اصطلاح سب سے پہلے گابریل مارسل نے استعمال کی۔ قاضی قیصر الاسلام کے مطابق وجودیت کی اصطلاح کو کیرکیگارڈ نے متعارف کرایا۔جبکہ سلطان علی شیدا کے نزدیک ۱۹۳۹ء میں جرمنی کے ایک مصنف ہائن من نے اس تحریک کو وجودیت کا نام دیا۔اسی طرح آغاز کی بات کی جائے توڈاکٹر حیات عامر حسینی کے مطابق وجودیت کا آغاز جنگ عظیم اول کے بعد جرمنی میں بڑی سرعت سے ہوا اور جنگ عظیم دوم کے بعد اٹلی اور فرانس میں یہ تحریک تیزی سے پھیلی۔ تاہم قاضی قیصر الاسلام کے مطابق وجودیت کو دوسری جنگ عظیم کے فرانس تک محدود کر دینا درست نہیں۔ کیونکہ اس فکری تحریک میں فرانس کے علاوہ دیگر ممالک کے فلاسفہ نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے جن میں ڈنمارک، جرمنی، اسپین اور روس وغیرہ شامل ہیں۔ایک رائے یہ بھی ہے کہ وجودیت کو جنگی دور تک محدود نہیں کیا جا سکتا مثلاً قاضی جاوید کے نزدیک سورین کیرکیگارڈ نے آغاز کیا اور نطشے نے اس کی افکار کو تقویت دی۔اول الذکر ڈنمارک کا باشندہ تھا اور مؤخر الذکر جرمنی کا۔ ان دونوں کے عہد کو بلاشبہ اطمینان، اعتماد اور سکون کا عہد قرار دیا جا سکتا ہے۔جو عظیم جنگوں، شدید سماجی تغیرات اور سیاسی انقلابات سے محفوظ تھا۔ وجودیت کا بنیادی موضوع داخلی کیفیات کی مدد سے انسانی جوہر کی تلاش ہے۔ انسانی آزادی اس کی اولین ترجیح ہے۔یہ داخلیت سے خارجیت کا طویل اور کرب ناک سفر ہے۔ کیرکیگارڈ، ہائیڈیگر، جیسپرز، سارتر اور ولسن وغیرہ اس تحریک کے اہم مفکرین ہیں۔

سورین کرکیگارڈ ڈنمارک کا پروٹسٹنٹ تھا، گیبریل مارسل فرانس کا کیتھولک، مارٹن بوبر ویانا کا یہودی، مارٹن ہائیڈیگر جرمنی کا مظہریت پسند، فریڈرک نطشے جرمنی کا دہریہ اور ژاں پال سارتر فرانس کا لبرل تھا۔ تاہم مذہب اور الحاد کی تفہیم کی غرض سے انہیں دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ وجودی افکار میں وجود اور جوہر کی بحث اہمیت کی حامل ہے۔ جوہر سے مراد انسانی شناخت ہے۔ قدیم وجودی جوہر کو وجود پر مقدم جانتے ہیں جبکہ جدید وجودی، وجود کو جوہر پر مقدم جانتے ہیں۔ جسے ہمارے مسئلہ تقدیر (جبر و قدر) کہا جاتا ہے۔ کیرکیگارڈ اور سارتر کو دیکھا جائے تو ایک مذہبی گروہ کا نمائندہ ہے جب کہ دوسرا دہری گروہ کا۔ تاہم دونوں کے نزدیک وجود جوہر پر مقدم ہے۔

وجودیت کو بطور فلسفیانہ تحریک کے بہت مُزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ اس پر بہت سے اعتراضات بھی کیے گئے۔ ان اعتراضات کا نچوڑ یہی ہے کہ وجودیت ایک قنوطیت پسند تحریک یا فلسفہ ہے۔ ہمارے محققین میں بھی بعض (بختیار حسن صدیقی، علی عباس جلال پوری، روش ندیم، صلاح الدین درویش وغیرہ) ان الزامات کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ دوسری طرف اعتراضات کے جواب میں وجودی فلاسفہ و محققین کی آراء کثرت سے موجود ہیں۔ جن کے مطابق یہ قنوطیت نہیں بلکہ رجائیت پر مبنی فلسفہ ہے۔ جو عمل کی طرف راغب کرتا ہے اور آزادی کی بات کرتا ہے۔ ہمارے محققین میں اکثریت (پروفیسر محمد حسین چوہان، فرید الدین، محمد اسرار خان، قاضی جاوید، ڈاکٹر اقبال آفاقی، ڈاکٹر عبد الخالق، جمیل اختر محبی، ڈاکٹر حیات عامر حسینی، احسان اشرف اور سلطان علی شیدا وغیرہ) سارتر کی طرح رجائیت کے حامی نظر آتے ہیں۔ تقریباً تمام محققین کی نظر میں سارتر کے باعث وجودیت کو عالمگیر شہرت نصیب ہوئی۔ ان اعتراضات کے باعث "وجودیت اور انسان دوستی" کے نام سے اسے بھی ایک خطبہ دینا پڑا۔ جس میں سارتر ان الزامات کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وجودیت پر قنوطیت پسندی کے الزامات سراسر بے بنیاد ہیں۔ وجودی مفکرین نے مروجہ عیسائیت پر کھل کے نقد لکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب پرست گروہ ان کی مخالفت میں الزامات کی بوچھاڑ کر رہے ہیں۔

وجودی فلاسفہ میں بہت سے اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ ان میں کیرکیگارڈ، ہائیڈیگر، سارتر اور کامیو کے اختلاف نمایاں ہیں۔ اسی طرح تقریباً ہر وجودی مفکر اپنا ایک الگ نقطہ نظر رکھتا ہے اور وجود کی الگ تشریح بیان کرتا ہے۔ تقریباً تمام وجودی بشمول کیرکیگارڈ، سارتر، مارسل، ہائیڈیگر (سوائے کولن ولسن کے)

خود کو وجودی کہلوانا پسند نہیں کرتے تھے۔ مگر اس حوالے سے قاضی جاوید کی رائے اہمیت کی حامل ہے کہ کسی بھی فکری تحریک سے وابستگی سے شعوری انکار اس سے فی الواقعہ اختلاف کی ضمانت نہیں ہو سکتا۔ انہی اختلافات کی بنیاد پر ہمارے محققین بھی وجودیت کی جامع تعریف و تفہیم کے حوالے سے کوئی حتمی رائے دینے سے قاصر ہیں۔ مثلاً سلطان علی شیدا کے نزدیک وجودی کی تعریف ممکن ہی نہیں۔ قاضی قیصر الاسلام اور ڈاکٹر ہارون الرشید تبسم کے نزدیک تو وجودیت کی درست تفہیم عام قاری کے بس کا روگ ہی نہیں۔ حتٰی کہ سارتر بھی یہ کہنے پر مجبور ہوا کہ اکثر لوگ وجودیت کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر معنی پوچھنے پر بغلیں جھانکنے لگتے ہیں۔ بعض ناقدین (میری ورنوک، روش ندیم، صلاح الدین درویش وغیرہ) کے نزدیک وجودیت کا خاتمہ ہو چکا ہے مگر بعض کے نزدیک (پروفیسر احسان اشرف، حیات عامر حسینی وغیرہ) ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وجودیت کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ کولن ولسن نے تو نئی وجودیت کی بنیاد ہی قنوطیت کی تشخیص کے بعد رجائیت پر رکھی ہے اور مقصدیت پر زور دیتا ہے۔

وجودیت کو اگر مغرب اور مشرق میں تقسیم کر کے دیکھا جائے تو مشرقی آدمی ان وجودی مسائل سے دوچار نظر نہیں آتا جن کا شکار مغربی آدمی ہے۔ یہاں داخلیت سے مراد تصوف (وحدت الوجود، وحدت الشہور، مراقبہ / دھیان) یا رہبانیت ہے، دہریت کے آثار آٹے میں نمک کے برابر دکھائی دیتے ہیں اسی طرح سائنس پرستی اور تعقل پسندی کے خلاف رد عمل بھی اس نوعیت کا نہیں جیسا مغربی انسان میں پایا جاتا ہے۔ مشرق میں وجود اور جوہر کی بحث مسئلہ تقدیر تک محدود ہے۔ اگر جبر و قدر کی بات کی جائے تو جبریہ مکتب فکر انسان کو مجبور و بے بس سمجھتے ہیں جب کہ قدریہ انسان کو بااختیار سمجھتے ہیں۔ مگر اردو اور فارسی شاعری کے مزاج میں جبریہ مکتب فکر ہی غالب نظر آتا ہے۔ ہمارے ہاں شعرا کثیر تعداد میں انسان کو طے شدہ تقدیر کا پابند مانتے ہیں۔ وحدت الوجود کی بات کی جائے تو کثیر محققین (ڈاکٹر سید عبداللہ، شمیم حنفی، ڈاکٹر جمیل اختر محبی اور ڈاکٹر حیات عامر حسینی وغیرہ) کے نزدیک وحدت الوجود یا اسلامی تعلیمات میں بھی وجودیت کی جھلک پائی جاتی ہے۔ مگر کچھ ناقدین اس کے خلاف بھی رائے رکھتے ہیں جن میں اکبر لغاری سرِفہرست ہیں۔

وجودیت اور ادب کا گہرا تعلق ہے۔ وجودی فلاسفہ نے فلسفے کے بجائے ادب (ناول، کہانی، ڈرامے ،شاعری) کے ذریعے وجودی افکار کو عام کیا۔ اور ادبی تخلیقات کے ذریعے جس طرح وجودی افکار کی اشاعت کی وہ تاریخ فلسفہ میں اپنی مثال آپ ہے۔ اردو ادب میں وجودیت کے آثار ۶۰ کی دہائی میں ملتے ہیں۔ ہمارے

ہاں دہری وجودیت کے آثار تو ناپید ہیں تاہم کسی حد تک مروجہ ملائیت یا خانقاہی نظام سے اختلاف ضرور موجود ہے۔

اگر اردو غزل کے حوالے سے دیکھا جائے تو ابتدائی دور کی غزل کے مضامین عورتوں کی باتوں یا عورتوں سے باتوں پر مبنی ہیں۔ تاہم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان موضوعات میں وسعت آتی چلی گئی ۔رفتہ رفتہ خدا کی معرفت ، غمِ روزگار ، انفرادی و اجتماعی مسائل، خدا ،انسان اور کائنات پر غور و فکر، تصوف، سائنس، فلسفہ، مذہب اور دیگر وجودی مضامین اردو غزل کا حصہ بنتے چلے گئے۔

اگر وجودی اصطلاحات کے حوالے سے دیکھا جائے تو تقریباً تمام اصطلاحات (کرب، دہشت، تشویش، اکتاہٹ لایعنیت، بیگانگی، موت ، آزادی وغیرہ) پر مبنی اشعار منتخب شعرا کے ہاں پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح وجودیت کے قنوطی اور رجائی حوالوں سے اردو غزل کا مطالعہ کیا جائے تو نئی غزل میں دونوں مضامین پر مشتمل اشعار کثرت سے ملتے ہیں۔ منتخب شعرا میں بھی مایوسی اور امید دونوں عناصر پائے جاتے ہیں ۔ کسی پر قنوطیت کا غلبہ ہے تو کسی پر رجائیت کا۔ تاہم مجموعی طور پر دیکھا جائے تو تقریباً تمام شعرا پاکستان کے مستقبل کے حوالے سے پر امید نظر آتے ہیں۔

وجود اور جوہر کی بحث وجودیت کے اہم موضوعات میں سے ہے۔ منتخب شعرا میں احمد فراز خود کو تقدیر کے آگے مجبور تسلیم کرتے ہیں۔ مگر خود کو مجبور ماننے کے ساتھ ساتھ دعا کے ذریعے تقدیر کے بدل جانے کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ احمد ندیم قاسمی کے ہاں بھی جبر و قدر کی دونوں صورتیں دکھائی دیتی ہیں۔ کسی جگہ وہ مجبور دکھائی دیتے ہیں تو کسی جگہ قادر و مختار ہونے کا دعویٰ کرتے نظر آتے ہیں۔ جون ایلیا، شبنم شکیل، عدیم ہاشمی اور مظفر وارثی کے نزدیک تقدیر کے پہلوان سے لڑائی ممکن نہیں۔ جبکہ شہزاد احمد خود کو تقدیر کے آگے مجبور مانتے ہیں مگر اس سے لڑنے کی بات بھی کرتے ہیں۔

سائنس اور عقل کے حوالے سے دیکھا جائے تو احمد فراز اور شبنم شکیل کے ہاں تعقل پسندی اور سائنس کے موضوعات ناپید ہیں۔ ایٹمی دھماکوں نے جو تباہی پھیلائی وہ سائنسی ترقی کے مضر اثرات کی سب سے بڑی مثال ہے۔ احمد ندیم قاسمی کی نظر سائنس کے منفی اور مثبت دونوں پہلوؤں پر ہے۔ وہ انسانی عظمت کے قائل ہیں اور خاک سے نسبت پر فخر کا اظہار کرتے ہیں۔ تسخیر کائنات اور دوسرے سیاروں تک رسائی کے

خواب بھی دیکھتے نظر آتے ہیں۔ شہزاد احمد بھی سائنسی ایجادات اور تسخیر کائنات کے عمل کو سراہتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل و شعور ہی انسان کو دوسری مخلوقات سے ممتاز کرتے ہیں۔ اگر ان کا استعمال نہ کیا جائے تو انسان اور جانور میں کچھ فرق نہیں رہتا۔ وجودی عام طور پر عقل و سائنس پرستی کے مخالف ہوتے ہیں۔ جون ایلیا اور عدیم ہاشمی تعقل پسندی اور سائنس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ مگر ان میں فرق یہ ہے کہ عدیم ہاشمی سائنسدانوں کو سراہتے ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں اسی طرح مظفر وارثی بھی سائنسی ایجادات کے معترف دکھائی دیتے ہیں۔

تصور خدا وجودیت کو دو گروہوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک وہ جو خدا پر ایمان رکھتے ہیں اور دوسرے لا دین۔ منتخب شعراء میں احمد فراز تصور خدا کے حوالے سے مایوسیت کا شکار ہیں۔ شبنم شکیل کو بے یقینی کا احساس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ خالق سے دولت یقین مانگتی نظر آتی ہیں۔ عدیم ہاشمی خدا کی تلاش میں ہیں مگر کہیں کہیں ان پر بے یقینی کی کیفیت کا غلبہ بھی محسوس ہوتا ہے۔ ان تمام شعراء میں جون ایلیا کا تصور خدا مبہم ہے۔ وہ اس حوالے سے تذبذب کا شکار ہیں۔ احمد ندیم قاسمی خدائے واحد پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے قرب کے خواہش مند ہیں۔ شہزاد احمد کے نزدیک خدا سے تعلق اخلاص کی بنیاد پر ہونا چاہیے، وہ مذہب میں ریاکاری کے خلاف ہیں۔ ہر سو اس رحمٰن و رحیم کے جلوے دیکھتے ہیں جو انہیں اس کے ہونے کا یقین دلاتے ہیں۔ وہ یہ تمنا رکھتے ہیں کہ تمام انسان خدائے واحد پر ایمان لے آئیں۔ جبکہ مظفر وارثی نے ارادوں کے ٹوٹ جانے میں خدا کو پایا۔ اور خدائے واحد پر یقین رکھتے ہیں۔ وہ اپنے من میں ڈوب کر خدا کی تلاش کا مشورہ دیتے ہیں۔

منفی رجحان ہمیشہ کسی مثبت پہلو کے رد کرنے سے ابھرتا ہے۔ مثلاً تصورات موت و آخرت ایک لا دین یا بے عمل مذہبی شخص پر دہشت اور خوف طاری کر دیتے ہیں۔ جبکہ مذہب پرست باعمل انسان اس حوالے سے مطمئن رہتا ہے۔ یعنی حیات بعد از مرگ یا بقا کا تصور رجائی ہے۔ اس کے برعکس مرنے کے بعد فنا کا تصور انسان کی انگلی پکڑ کر قنوطیت کی طرف لے جاتا ہے۔ یوں تصور موت و آخرت کے قنوطی اور رجائی دونوں پہلو ہیں۔ احمد فراز زندگی سے بے زار نظر آتے ہیں۔ شبنم شکیل موت کو گلے لگانے کے لیے بے قرار دکھائی دیتی ہیں اور ہنسی خوشی دارِ فانی سے کوچ کر جانا چاہتی ہیں۔ زندگی سے اس قدر بے زار ہیں کہ مر جانا چاہتی ہیں مگر ایک نئی زندگی کا خیال ان پر خوف طاری کر دیتا ہے ۔ جہاں آزادی کا خواب انہیں موت پر

اکساتا ہے وہیں نئی پابندیوں کا تصور انہیں بے چین بھی کرتا ہے۔ وہ یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گی۔ جون ایلیا پر تصور موت غالب نظر آتا ہے۔ موت ان کے نزدیک ایک سفر ہے۔ وہ موت کو ہنسی خوشی گلے لگانے کے مشتاق ہیں۔ مزید زندہ نہیں رہنا چاہتے، مگر موت کو یاد کرتے ہوئے وہ اپنے گناہوں پر نادم بھی دکھائی دیتے ہیں۔ وہ زندگی سے بے زار ضرور ہیں مگر ان کی غزلیات میں خودکشی کی طرف رغبت کی کوئی صورت نہیں دکھائی دیتی۔ مظفر وارثی بھی زندگی کے عارضی پن سے واقف ہیں مگر موت سے خوف زدہ نہیں بلکہ موت کے منتظر دکھائی دیتے ہیں۔ عدیم ہاشمی تقدیر کے ہاتھوں خود کو مجبور سمجھتے ہیں مگر جینے کی امنگ اور بقا کی خواہش ان میں بدرجہ اتم محسوس کی جاسکتی ہے۔ وہ خزاں سے گلہ کرتے دکھائی دیتے ہیں اور ابھی بہت سی بہاریں دیکھنے کے خواہاں ہیں۔ احمد ندیم قاسمی کا فنا پر یقین ایک طرف مگر دوسری طرف وہ بقا کے خواہاں بھی دکھائی دیتے ہیں۔ اور خود سے بچھڑ جانے والوں پر نالاں ہیں۔ اس کے باوجود موت کی دہشت ان پر طاری نہیں ہوتی۔ وہ موت کو فلسفیانہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان کی شخصیت سے زندگی کی لغویت یا بے معنویت کی ہلکی سی بو بھی محسوس نہیں ہوتی بلکہ یقین محکم، عمل پیہم اور جینے کی امنگ بدرجہ اتم موجود ہے۔ وہ زندگی کو خدا کی عطا کردہ امانت سمجھتے ہیں اور اس میں کسی بھی قسم کی خیانت کے ارتکاب کا تصور بھی نہیں کرتے۔ جینے کی خواہش ان میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ اور دارِ فانی میں بار دگر جینے کی تمنہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے لب پر جنت سے زمین پر منتقلی سے متعلق کوئی گلہ نہیں بلکہ اب زمین سے جدائی کا خیال انہیں افسردہ کر دیتا ہے۔ اسی طرح شہزاد احمد بھی موت کو فنا اور بقا دونوں نظر سے دیکھتے ہیں۔ مگر بقا ان کا مسئلہ ہے، ان کی تمنہ ہے۔ وہ دنیا میں دل لگا بیٹھے ہیں مگر آخرت کی فکر بھی ان پر غالب ہے۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خوف آخرت انسان کو اخلاق کی اعلیٰ سطح پر فائز کرتا ہے۔ ان کے نزدیک موت سب سے بڑی استاد ہے، وہی جینا سکھاتی ہے۔

منتخب شعرا کی غزلیات میں قنوطی عناصر کا جائزہ لیا جائے تو جون ایلیا ان میں سر فہرست ہیں ۔ وجودیت سے متعلق تقریباً تمام موضوعات کو جون قنوطی حوالے سے ہی پیش کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ غزلیات کی ردیف بھی کثرت سے قنوطی الفاظ پر مبنی چنتے ہیں۔ اسی طرح شبنم شکیل، عدیم ہاشمی، مظفر وارثی،، احمد فراز، شہزاد احمد اور احمد ندیم قاسمی کی شاعری میں بالترتیب قنوطیت کے آثار نمایاں ہیں۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو تمام شعرا محبوب کی بے وفائی، ہجر کی بے بسی، باہمی محبت اور بھائی چارے کے قحط، قیادت کے فقدان، اہل

سیاست کے مکر و فریب، آمریت، کرپشن، بد عنوانی، رشوت، غربت، دہشت گردی، بے انصافی، بے سمتی، میڈیا کے منفی کردار، مغرب کی اندھی تقلید، اور لا قانونیت جیسے مسائل کے حوالے سے مایوس دکھائی دیتے ہیں۔ شہزاد احمد امت مسلمہ کے زوال اور عالمی طاقتوں کے آگے اپنی بے بسی کے حوالے سے بھی پریشانی اور مایوسی کا شکار ہیں۔

تقریباً تمام شعرا تشخیص کے بعد مسائل کا حل انقلاب یا خونی انقلاب میں دیکھتے ہیں۔ انکے خیال سے عوام جب تک خدا سے رجوع کے بعد اپنے حقوق کے لیے یک زبان ہو کر آواز نہیں اٹھائیں گے اور اپنا حق چھین کر نہیں لیں گے تب تک حکمران انہیں بے وقوف بناتے رہیں گے۔

زندگی کی حقیقت جان لینے کے بعد اس سے فرار یا موت کی آرزو قنوطیت ہے جب کہ مشکلات کا سامنا کرنا اور زندہ دلی سے جینا، رجائیت ہے۔ غم ہستی کا علاج صرف مرگ ہی نہیں جینے کا ڈھنگ بدلنا بھی اس کا علاج ہے۔ ایک دریا کے پار اتر کر دیکھا جائے تو ضروری نہیں کہ دوسرا دریا ہو، وہاں انسانی زندگی کے آثار بھی ہو سکتے ہیں۔ زندگی کی کشمکش سے گریز مردوں کی شکست ہے۔ تندیٔ بادِ مخالف مقابلہ کرنے والے کو مزید اونچا اڑنا سکھاتی ہے جبکہ ہمت ہار جانے والے کو رینگنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ مشکلات سے فرار کمزور انسان کا وطیرہ ہے جبکہ طوفانوں کی مخالف سمت میں تیرنا طاقتور انسانوں کا طریق ہے۔

اس دنیا میں تمام خواہشات کا پورا ہونا ناممکن ہے۔ اگر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو خواہشات کی عدم تکمیل انسان کو مایوس نہیں کرتی بلکہ نئے سفر کے لیے راستہ آسان کر دیتی ہے۔ امید کا دامن بہر حال کسی صورت نہیں چھوڑنا چاہیے۔ منتخب شعرا کی غزلیات کو اگر مجموعی طور پر رجائی حوالے سے دیکھا جائے تو احمد فراز محفل پسند آدمی ہیں۔ ان کے نزدیک راہ عشق میں کچھ بھی ناممکن نہیں۔ اگر عاشق جان کی پرواہ کیے بغیر آگ میں چھلانگ لگا دے تو آگ بھی گلزار بن جایا کرتی ہے۔ وہ ہجر میں کڑھ کڑھ کر زندگی بسر کرنے پر بار دگر عشق کو ترجیح دیتے ہیں اور فرد کو دوسروں کے لیے جینا سکھاتے ہیں۔

تحریک آزادی کے بعد پاکستان کا معرض وجود میں آنا پاکستانیوں کے لیے خدا کا خاص انعام تھا۔ لوگوں نے جان، مال، عزت الغرض ہر شئے کی بازی لگا کر ایک الگ ملک حاصل کیا۔ تاہم توقعات کے برعکس نتائج نے اکثریت کو مایوس کر دیا۔ مگر احمد ندیم قاسمی کا شمار ان شخصیات میں ہوتا ہے جنہوں نے امید کا دامن

ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ انہوں نے آمریت اور بے انصافی کے خلاف قلم سے جہاد کیا۔ وہ بنیادی طور پر ایک انسان دوست ادیب ہیں۔ ان کا شمار قنوطی سوچ کے حامل افراد میں نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان کی شاعری میں رجائیت کا عنصر غالب ہے اور وہ شجر امید کے پھلنے پھولنے کی بات کرتے ہیں۔

اسلام اجتماعیت پر زور دیتا ہے۔ بطور پاکستانی، شہزاد احمد اس بات سے آگاہ ہیں کہ ایک قوم جب تک چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹی رہے تب تک عظیم قوم نہیں بن سکتی۔ اس لیے ان کے نزدیک ہمیں ایک قوم بن کر رہنا چاہیے۔ ان کے مطابق ایک خدا اور ایک رسول ﷺ کے احکامات مان لینے میں ہی امن عامہ کا راز چھپا ہے۔ شہزاد احمد کے نزدیک موت کو دیکھ کر خوفزدہ ہو جانے سے بہتر ہے کہ اس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر آخری دم تک جوانمردی کے ساتھ مشکلات سے لڑا جائے۔ وہ شکست کے بعد ہار تسلیم کرنے والوں میں سے نہیں بلکہ باد مخالف کی تندی ان کو اونچا اڑنے میں مدد فراہم کرتی ہے۔ وہ خطر پسند طبیعت کے مالک ہیں۔ اور اپنے قوت بازو پر بھروسہ رکھنے والوں میں سے ہیں۔ وہ خزاں کی آرزو کرنے والوں میں سے نہیں بلکہ پھلنا پھولنا چاہتے ہیں۔ وہ اپنی زیست کو مثالی زیست قرار دیتے ہیں اور فخر کرتے ہیں کہ جیسے میں نے عمر گزاری ہے ایسے کوئی کوئی جیتا ہے۔

عدیم ہاشمی کے مطابق اگر انسان میں آگے بڑھنے کا جذبہ ہے تو اسے مشکلات کی فکر نہیں کرنی چاہیے۔ سچی لگن خود راستے ہموار کر دیتی ہے۔ زمانے کی عام روش سے ہٹ کر چلنے کا فن بھی کسی کسی کو آتا ہے۔ عدیم ہاشمی کے نزدیک بلند حوصلہ انسان کو عام ڈگر سے ہٹ کر چلنا چاہیے اور ہر میدان میں جدت پسندی اختیار کرنی چاہیے۔ ان کے نزدیک انسان کو ضرورت میں بھی کسی دوسرے انسان کے آگے ہاتھ نہیں پھیلانے چاہئیں۔ وہ اگر کسی کام کی ٹھان لے تو اپنے تنہا ہونے سے نہ ڈرے۔ بے خوفی اور اخلاص دیگر انسانوں کے دل آپ کی طرف موڑ دیتے ہیں۔ کامیابیاں کسی کے قدم ایسے نہیں چومتیں ان کے لیے راستے کی رکاوٹیں عبور کرنا پڑتی ہیں۔ انسان کو دوسروں کے سہارے پر نہیں جینا چاہیے بلکہ اپنے شام و سحر خود پیدا کرنے چاہئیں۔

مظفر وارثی بھی زندگی کے عارضی پن اور مشکلات کے باوجود اپنی کامیابیوں پر خوش ہیں۔ وہ زندگی گزارنے کے لیے اعتدال اور خود اعتمادی کی نصیحت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مصائب اور تکلیفوں کے باوجود سفر زیست جاری رکھنا چاہیے، غموں کے باوجود ضبط اختیار کرنا چاہیے، خود پر اعتماد ضروری ہے اور انسان کو وہ طاقتیں حاصل ہیں جو کسی اور مخلوق کے پاس نہیں۔

شبنم شکیل مایوسی کے زیر اثر ہیں۔ ان کے ہاں رجائیت پر مبنی مضامین پر بھی قنوطیت ہی کا شائبہ ہوتا ہے۔ اسی طرح جون ایلیا پر بھی قنوطیت کا غلبہ ہے۔ اس کے باوجود ان کے اشعار میں خال خال رجائیت پر مبنی مضامین دکھائی دیتے ہیں۔ وہ دوسرے انسانوں کو گریبان میں جھانکنے کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ دنیا میں تمام انسان آپس میں مل جل کر محبت سے رہیں اور ایک دوسرے کے جذبات کا احترام کریں۔

یوں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کسی بھی تحریک میں اعتدال ضروری ہے۔ وجودیت میں قنوطیت حد سے بڑھ جائے تو خودکشی تک لے جاتی ہے اور رجائیت حد سے بڑھ جائے تو مضحکہ خیز بن جاتی ہے۔ ضرورت سے زیادہ امید پرستی انسان کو افسردہ بھی کر دیتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ دنیا میں تاریکی بھی ہے اور روشنی بھی، غلاظت بھی ہے پاکیزگی بھی، پستی بھی ہے ترفع بھی، زوال بھی ہے عروج بھی، غروب بھی ہے اور طلوع بھی۔

دراصل معاملات زیست میں ناامیدی، یاس اور افسردگی کا رویہ رکھنا، اور زندگی کو بے مقصد یا لایعنی سمجھنا قنوطیت کہلاتا ہے۔ ہر انسان میں خوف اور امید کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ جب خوف غالب آجائے تو آدمی مایوس ہو جاتا ہے اور جب رجائیت غالب جائے تو پر امید ہو جاتا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو جس دور میں ادب کے ذریعے وجودی افکار کا تیزی سے پھیلنے کا آغاز ہوا۔ وہ جنگی اور بحرانی دور تھا۔ مشینی اور سائنسی ترقی کے مضر اثرات اور جنگوں کی تباہیوں نے انسان کو داخلیت کی طرف رجوع کرنے پر اکسایا تو مایوسیت کا غلبہ یقینی تھا۔ مگر یہ مرض کی تشخیص کا دور تھا اس لیے وقت کے ساتھ ساتھ وجودی افکار میں تبدیلی آتی گئی اور یہ انفرادیت سے اجتماعیت یا داخلیت سے خارجیت کی شکل اختیار کرتی گئی۔

۲۔ نتائج:

زیر نظر مقالے میں قائم کردہ تحقیقی سوالات کی روشنی میں ہم درج ذیل نتائج تک پہنچتے ہیں۔

ا۔ وجودیت کے آغاز سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم فکری اور فلسفیانہ تحریک کے طور پر اس کا باقاعدہ آغاز عالمی جنگوں کے دوران ہوا۔ یہ تحریک انسانی حقیقت کو سمجھنے کے لیے عقلی پہلوؤں کے بجائے جذبی یا داخلی پہلوؤں پر زیادہ زور دیتی ہے اور حد سے بڑھتی ہوئی عقلیت اور سائنس پرستی کے خلاف رد عمل ہے ۔اسے عام طور پر مذہبی اور دہری دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اسی طرح دوسری تقسیم وجود اور جوہر کی

بنیاد پر کی جاتی ہے۔ بعض کے ہاں وجود جوہر پر مقدم ہے اور بعض کے ہاں جوہر وجود پر۔ اس تحریک پر ناقدین کی جانب سے قنوطیت پسندی کے الزامات لگائے گئے۔ جس کا رد تقریباً تمام وجودی فلاسفہ نے کیا۔ سارتر کے نزدیک وجودیت عمل کا فلسفہ ہے، فرد کی غیر مشروط آزادی پر زور دیتی ہے اور مخالفین ان کی رجائیت سے خائف ہیں۔ اس کے علاوہ کولن ولسن نے تو نئی وجودیت کی بنیاد ہی رجائیت پر رکھی۔

۲۔ وجودیت کو اگر مغرب اور مشرق میں تقسیم کر کے دیکھا جائے تو مشرقی آدمی ان وجودی مسائل سے دوچار نظر نہیں آتا جن کا شکار مغربی آدمی ہے۔ یہاں داخلیت سے مراد تصوف ہے، دہریت کے آثار آٹے میں نمک کے برابر دکھائی دیتے ہیں، وجود اور جوہر کی بحث مسئلہ تقدیر تک محدود ہے۔ جس میں جبری پہلو نمایاں نظر آتا ہے۔ سائنس پرستی و تعقل پسندی کے خلاف رد عمل بھی اس نوعیت کا نہیں جیسا مغربی انسان میں پایا جاتا ہے۔

۳۔ وجودیت اور ادب کا گہرا تعلق ہے۔ وجودی فلاسفہ نے فلسفے کے بجائے ادب کے ذریعے وجودی افکار کو عام کیا۔ اردو ادب میں وجودیت کے آثار ۶۰ کی دہائی میں ملتے ہیں۔ منتخب شعرا کی غزلیات میں تقریباً تمام وجودی اصطلاحات و موضوعات پر مبنی اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کی اکثریت موضوعیت سے زیادہ معروضیت کی طرف مائل ہے۔

۴۔ وجودی اصطلاحات یا موضوعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو منتخب شعرا میں بعض پر قنوطیت کا غلبہ ہے تو بعض پر رجائیت کا۔ احمد ندیم قاسمی اور شہزاد احمد کے کلام میں رجائیت غالب ہے۔ باقی شعرا میں سے صرف عدیم ہاشمی کو رجائیت کی صف میں شامل کیا جاسکتا ہے جبکہ احمد فراز کی غزل میں صرف عشقیہ مضامین کے حوالے سے رجائیت نمایاں ہے۔ قنوطی حوالے سے جون ایلیا سر فہرست ہیں۔ اسی طرح شبنم شکیل، عدیم ہاشمی، مظفر وارثی، احمد فراز، شہزاد احمد اور احمد ندیم قاسمی کی شاعری میں بالترتیب قنوطیت کے آثار بھی پائے جاتے ہیں۔ تاہم مجموعی طور پر دیکھا جائے تو تقریباً تمام شعرا پاکستان کے مستقبل کے حوالے سے پر امید نظر آتے ہیں۔

۵۔ تمام شعرا محبوب کی بے وفائی، ہجر کی بے بسی، باہمی محبت اور بھائی چارے کے قحط، قیادت کے فقدان، اہل سیاست کے مکر و فریب، آمریت، کرپشن، بدعنوانی، رشوت، غربت، دہشت گردی، بے انصافی، بے سمتی،

میڈیا کے منفی کردار، مغرب کی اندھی تقلید اور لاقانونیت جیسے مسائل کے حوالے سے مایوس دکھائی دیتے ہیں اور مسائل کا حل انقلاب یا خونی انقلاب میں دیکھتے ہیں۔ انکے خیال میں عوام جب تک خدا سے رجوع کے بعد اپنے حقوق کے لیے یک زبان ہو کر آواز نہیں اٹھائیں گے اور اپنا حق چھین کر نہیں لیں گے تب تک حکمران انہیں بے وقوف بناتے رہیں گے۔ تاہم درج بالا مسائل کے حوالے سے مایوسی کے باوجود ان کے ہاں خودکشی کی ترغیب کے آثار عنقا ہیں اور اکثریت پر قنوطیت کے مقابلے میں رجائیت کا عنصر غالب نظر آتا ہے

۳۔ سفارشات:

وجودیت (Existentialism) میں قنوطی اور رجائی ابحاث کا سلسلہ وسعت کا حامل ہے۔ لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ اردو ادب میں بھی اس حوالے سے کام کا پیمانہ وسیع کیا جائے۔ زیر تحقیق مقالے سے اخذ شدہ نتائج کی روشنی میں محققین کے لیے چند سفارشات درج ذیل ہیں:

۱۔ وجودیت کی درست تفہیم کے لیے دیگر زبانوں سے اردو میں تراجم کیے جائیں۔

۲۔ وجودیت کی تعریف سے لے کر کولن ولسن کی نئی وجودیت تک اسے گنجلک بنا دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ وجودیت پر لگائے گئے تمام الزامات کی غیر جانب دارانہ طور پر تحقیق کی جائے۔

۳۔ وجودیت کا تعلق انسانی وجود سے ہے۔ اسے بحرانی و جنگی دور تک یا کسی خاص ملک و قوم تک محدود نہیں کیا جانا چاہیے۔

۴۔ تقریباً تمام وجودی فلاسفہ نے وجودیت پر لگائے گئے قنوطیت پسندی کے الزامات کی تردید کی ہے۔ لہٰذا اردو اصناف ادب میں بھی معاشرتی خرابیوں کی درست عکاسی کے ساتھ ساتھ رجائی حوالے سے کام ہونا چاہیے۔

۵۔ منتخب شعرا نے جن مسائل کے نشاندہی کی ہے۔ ہمیں بطور قوم دیگر اقوام کی صفوں میں نمایاں مقام حاصل کرنے کے لیے ان تمام مسائل (خصوصاً نظام عدل، سیاسی عدم استحکام، آمریت، کرپشن اور لاقانونیت) کے حل کی مجموعی طور پر کوشش کرنی چاہیے۔

کتابیات

بنیادی مآخذ

۱۔ احمد فراز، اے عشق جنوں پیشہ، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء

۲۔ احمد ندیم قاسمی، ارض و سما، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء

۳۔ جون ایلیا، گویا، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۹ء

۴۔ شبنم شکیل، مسافت رائیگاں تھی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء

۵۔ شہزاد احمد، اربوں سال کی دوری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء

۶۔ عدیم ہاشمی، بہت نزدیک آتے جا رہے ہو، رُمیل ہاؤس آف پبلی کیشنز، راولپنڈی، ۲۰۰۹ء

۷۔ مظفر وارثی، دیکھا جو تیر کھا کے، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۱ء

ثانوی مآخذ

۸۔ ابوالکلام آزاد، مولانا، غبار خاطر، مکتبہ جمال، لاہور، ۲۰۰۶ء

۹۔ احسان اشرف، پروفیسر، وجودیت کا فلسفہ، نیو کوالٹی آفسیٹ، پٹنہ، ۲۰۱۰ء

۱۰۔ ارشاد احمد مغل، (مترجم) خودکشی، از البرٹ کامیو، بک ہوم، لاہور، ۲۰۱۳ء

۱۱۔ اشفاق حسین (مرتب)، فیض کے مغربی حوالے، جنگ پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۲ء

۱۲۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اور اردو شعری طرزِ اظہار، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء

۱۳۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، روایاتِ عرفان و تصوف، صریر پبلیکیشنز، لاہور، ۲۰۲۰ء

۱۴۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں، مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۱۸ء

۱۵۔ الطاف احمد قریشی، ادبی مکالمے، مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۶ء

۱۶۔ انور جمال، پروفیسر، ادبی اصطلاحات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲ء

۱۷۔ جاوید اقبال ندیم (مرتب)، وجودیت، وکٹری بک بینک، لاہور، ۲۰۰۹ء

۱۸۔ جمیل اختر محبی، ڈاکٹر، فلسفۂ وجودیت اور جدید اردو افسانہ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۲ء

۱۹۔ حیات عامر حسینی، ڈاکٹر، وجودیت، بتول پبلیکیشنز، سرینگر، ۱۹۹۰ء

۲۰۔ خواجہ غلام صادق، پروفیسر (مرتب)، فلسفۂ جدید کے خدوخال، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۸ء

۲۱۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب رویے اور رجحانات، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۰ء

۲۲۔ رضی مجتبیٰ، جدید ادب کا تناظر (جلد دوم)، اے بی پبلشرز، کراچی، ۲۰۱۴ء

۲۳۔ سلطان علی شیدا، وجودیت پر ایک تنقیدی نظر، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنوء، ۱۹۷۶ء

۲۴۔ سلیم اختر، ڈاکٹر، مغرب میں نفسیاتی تنقید، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۶ء

۲۵۔ سید عبد اللہ، ڈاکٹر، ادب و فن، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۷ء

۲۶۔ سیف اللہ خالد، پروفیسر، پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال، شفیق پبلیکشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء

۲۷۔ شاہین مفتی، ڈاکٹر، جدید اردو نظم میں وجودیت، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء

۲۸۔ شہزاد احمد، وجودی نفسیات پر ایک نظر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء

۲۹۔ شہزاد منظر، مشرق و مغرب کے چند مشاہیر ادبا، کراچی، مکتبۂ دانیال، ۱۹۹۶ء

۳۰۔ شیما مجید / نعیم احسن (مرتبین)، ادب، فلسفہ اور وجودیت (ژاں پال سارتر کی نظر میں)، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۲ء

۳۱۔ صفیہ عباد، رشید امجد کے افسانوں کا فنی و فکری مطالعہ، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء

۳۲۔ عزیز احمد، ترقی پسند ادب، بک سٹی، لاہور، ۲۰۲۱ء

۳۳۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، خرد افروز، جہلم، ۱۹۹۲ء

۳۴۔ فہیم شناس کاظمی (مرتب)، سارتر کے مضامین، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۵ء

۳۵۔ قاضی جاوید، (مترجم) وجودیت اور انسان دوستی، از ژاں پال سارتر، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۲۰ء

۳۶۔ قاضی جاوید، وجودیت، نگارشات، لاہور، ۱۹۸۷ء

۳۷۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، ۱۹۷۶ء

۳۸۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے جدید نظریات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۸ء

۳۹۔ کامران اعظم سوہدروی (مرتب)، ژاں پال سارتر، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۹ء

۴۰۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء

۴۱۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۹۶ء

۴۲۔ میر ولی الدین، ڈاکٹر، قنوطیت یعنی فلسفۂ یاس، اعظم اسٹیم پریس، حیدر آباد دکن،

۴۳۔ نوید شبلی، وجودیت، کرداریت اور اسلام، ندیم شبلی / نشید شبلی پبلیکیشنز، فیصل آباد، ۱۹۸۸ء

۴۴۔ نیہا اقبال، ڈاکٹر، جون ایلیا حیات اور شاعری، نعمانی پرنٹنگ پریس، لکھنؤ، ۲۰۱۹ء

۴۵۔ وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب): خیر و شر (مجموعۂ مقالات)، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء

۴۶۔ وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب)، فلسفۂ وحدت الوجود (مقالات)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء

۴۷۔ ہارون الرشید تبسم، ڈاکٹر، ادبی اصطلاحات، بک کارنر، جہلم، ۲۰۱۸ء

۴۸۔ Jean paul Sartre, Exestentialism is a humanism, translated by Carol Macomber, Yale University press,new haven & London, 2007

رسائل / جرائد / کتابی سلسلے

۴۹۔ پاکستانی ادب (سالنامہ)، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۱ء

۵۰۔ پہچان (سالنامہ)، پہچان پبلی کیشنز، مشرقی بنگال، بھارت، شمارہ: ۴، ۱۹۸۶ء

۵۱۔ تخلیقی ادب (سالنامہ)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۱۰ء

۵۲۔ تسطیر (سالنامہ)، بک کارنر، جہلم، شمارہ: ۱۰، ۲۰۲۱ء

۵۳۔ دریافت (سالنامہ)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء

۵۴۔دریافت(سالنامہ)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، شمارہ:۴، ۲۰۰۵ء

۵۵۔دریافت(سالنامہ)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، شمارہ:۷، ۲۰۰۸ء

۵۶۔دریافت(سالنامہ)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، شمارہ:۱۲، ۲۰۱۳ء

۵۷۔دریافت(سالنامہ)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، شمارہ:۱۳، ۲۰۱۴ء

۵۸۔دریافت(سالنامہ)، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، شمارہ:۱۵، ۲۰۱۶ء

۵۹۔معیار(سالنامہ)، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد،، شمارہ:۱، ۲۰۰۹ء

مقالہ جات

۶۰۔محمد شفیق، اردو افسانے پر بیسویں صدی کی ادبی تحریکوں اور رجانات کے اثرات، مقالہ برائے پی ایچ ڈی، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ۲۰۰۶ء (غیر مطبوعہ)

۶۱۔نور عفیفہ سید، یاسمین حمید کی نظموں میں وجودیت کے اثرات کا جائزہ: تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ، مقالہ برائے ایم ایس اردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۱۸ء (غیر مطبوعہ)

ویب گاہیں

۶۲۔http://www.urdulinks.com

۶۳۔https://ur.wikipedia.org

ضمیمہ

نام شاعر	شعری مجموعے	تاریخ پیدائش	تاریخ وفات
۱۔ قلمی نام: احمد فراز اصلی نام: سید احمد شاہ تخلص: شرر کوہاٹی، فرازؔ	۱۔ تنہا تنہا (۱۹۵۸ء) ۲۔ دردِ آشوب (۱۹۶۶ء) ۳۔ نایافت (۱۹۷۰ء) ۴۔ شب خون (نظمیں، ۱۹۷۱ء) ۵۔ میرے خواب ریزہ ریزہ (منظوم ڈرامے، ۱۹۷۲ء) ۶۔ جاناں جاناں (۱۹۷۶ء) ۷۔ بے آواز گلی کوچوں میں (۱۹۸۲ء) ۸۔ نابینا شہر میں آئینہ (۱۹۸۴ء) ۹۔ سب آوازیں میری ہیں (جنوبی افریقہ کے شعراء کی نظموں کا ترجمہ، ۱۹۸۵ء) ۱۰۔ پس انداز موسم (۱۹۸۹ء) ۱۱۔ خوابِ گُل پریشاں ہے (۱۹۹۴ء) ۱۲۔ بودلک (منظوم ڈرامہ، ۱۹۹۴ء) ۱۳۔ غزل بہانہ کروں (۲۰۰۲ء) ۱۴۔ اے عشق جنوں پیشہ (۲۰۰۷ء)	۱۲ جنوری ۱۹۳۱ء کوہاٹ	۲۵ اگست ۲۰۰۸ء اسلام آباد
۲۔ قلمی نام: احمد ندیم قاسمی اصلی نام: احمد شاہ اعوان تخلص: ندیمؔ	۱۔ دھڑکنیں (قطعات، ۱۹۴۱) ۲۔ رِم جھم (قطعات و رباعیات، ۱۹۴۴) ۳۔ جلال و جمال (۱۹۴۶ء) ۴۔ شعلۂ گُل (۱۹۵۳ء) ۵۔ دشتِ وفا (۱۹۶۳ء) ۶۔ محیط (۱۹۷۶ء)	۲۰ نومبر ۱۹۱۶ء خوشاب، پنجاب	۱۰ جولائی ۲۰۰۶ء لاہور

	۷۔ دوام (۱۹۷۹ء) ۸۔ لوحِ خاک (۱۹۸۸ء) ۹۔ جمال (نعتیہ، ۱۹۹۲ء) ۱۰۔ بسیط (۱۹۹۵ء) ۱۱۔ ارض و سماء (۲۰۰۶ء) ۱۲۔ انوار جمال (حمد، دعا، نعت، سلام، ۲۰۰۷ء)		
۳۔ قلمی نام: جون ایلیا اصلی نام: سید حسین جون اصغر تخلص: جونؔ	۱۔ شاید (۱۹۹۰ء) ۲۔ یعنی (۲۰۰۳ء) ۳۔ گمان (۲۰۰۴ء) ۴۔ لیکن (۲۰۰۶ء) ۵۔ گویا (۲۰۰۸ء)	۱۴ دسمبر ۱۹۳۱ء امروہہ	۸ نومبر ۲۰۰۲ء کراچی
۴۔ قلمی نام: شبنم شکیل اصلی نام: شبنم عابد علی تخلص: شبنمؔ	۱۔ شب زاد (۱۹۸۷ء) ۲۔ اضطراب (۱۹۹۴ء) ۳۔ مسافت رائیگاں تھی (۲۰۰۸ء)	۱۲ مارچ ۱۹۴۲ء لاہور	۲ مارچ ۲۰۱۳ء کراچی
۵۔ قلمی نام: شہزاد احمد تخلص: شہزادؔ	۱۔ صدف (۱۹۵۸ء) ۲۔ جلتی بجھتی آنکھیں (۱۹۷۰ء) ۳۔ ادھ کھلا دریچہ (۱۹۷۷ء) ۴۔ خالی آسمان (۱۹۸۵ء) ۵۔ بکھر جانے کی رت (۱۹۸۷ء) ۶۔ ٹوٹا ہوا پل (۱۹۹۳ء) ۷۔ کون اسے جاتا دیکھے (۱۹۹۴ء) ۸۔ پیشانی میں سورج (۱۹۹۵ء) ۹۔ جاگن والی رات (پنجابی، ۱۹۹۵ء) ۱۰۔ اترے میری خاک پر ستارہ (نظمیں، ۱۹۹۷ء) ۱۱۔ معلوم سے آگے (نثری نظمیں، ۱۹۹۸ء)	۱۶ اپریل ۱۹۳۲ء امرتسر	۱ اگست ۲۰۱۲ء لاہور

	۱۲۔ اندھیرا دیکھ سکتا ہے (۱۹۹۹ء) ۱۳۔ ایک چراغ اور بھی (۲۰۰۴ء) ۱۴۔ آنے والا کل (۲۰۰۵ء) ۱۵۔ مٹی جیسے لوگ (۲۰۰۹ء) ۱۶۔ اربوں سال کی دوری (۲۰۱۳ء)		
۶۔ قلمی نام: عدیم ہاشمی اصلی نام: فصیح الدین تخلص: عدیمؔ	۱۔ ترکش (۱۹۹۲ء) ۲۔ مکالمہ (۱۹۹۵ء) ۳۔ چہرہ تمہارا یاد رہتا ہے (۱۹۹۷ء) ۴۔ فاصلے ایسے بھی ہوں گے (۱۹۹۸ء) ۵۔ میں نے کہا وصال (س ن) ۶۔ مجھے تم سے محبت ہے (س ن) ۷۔ کہو کتنی محبت ہے (س ن) ۸۔ بہت نزدیک آتے جا رہے ہو (۲۰۰۱ء)	۱۰ اگست ۱۹۴۶ء فیروز پور، پنجاب (بھارت)	۰۵ نومبر ۲۰۰۱ء شکاگو
۷۔ قلمی نام: مظفر وارثی اصلی نام: محمد مظفر الدین احمد (صدیقی) تخلص: مظفرؔ	۱۔ برف کی ناؤ (۱۹۷۲ء) ۲۔ بابِ حرم (نعت، ۱۹۷۴ء) ۳۔ لہجہ (۱۹۸۴ء) ۴۔ نورِ ازل (نعت، ۱۹۸۴ء) ۵۔ حصار (نظم، ۱۹۸۵ء) ۶۔ لہو کی ہریالی (گیت، ۱۹۸۸) ۷۔ ستاروں کی آبجو (قطعات، ۱۹۸۸ء) ۸۔ الحمد (حمد و ثنا، ۱۹۸۸ء) ۹۔ کعبۂ عشق (نعت، ۱۹۸۹ء) ۱۰۔ کھلے دریچے بند ہوا (۱۹۹۱ء) ۱۱۔ دل سے درِ نبی ﷺ تک (نعت، ۱۹۹۱ء) ۱۲۔ ظلم نہ سہنا (نظم، ۱۹۹۱ء)	۲۳ دسمبر ۱۹۳۳ء میرٹھ، یوپی (انڈیا)	۲۸ جنوری ۲۰۱۱ء لاہور

	۱۳۔ میرے اچھے رسول (نعت، ۱۹۹۶ء) ۱۴۔ راکھ کے ڈھیر میں پھول (۱۹۹۶ء) ۱۵۔ صاحب التاج (نعت، ۲۰۰۰ء) ۱۶۔ اُمی لقبی (نعت، ۲۰۰۰ء) ۱۷۔ تنہا تنہا گزری ہے (۲۰۰۰ء) ۱۸۔ دیکھا جو تیر کھا کے (۲۰۰۱ء) ۱۹۔ لاشریک (حمد و ثنا، ۲۰۰۱ء)		