ن-م راشد بطور غالب شناس

ڈاکٹر محمد فخر الحق نوری☆

"غالب کی شاعری کا مستقبل ہمیشہ روشن رہے گا- اس کے کلام میں ہیئت کی بہ نسبت سوچ کا عنصر زیادہ شامل ہے- اس کی شاعری سوچ کی شاعری ہے- فکر کی دعوت دیتی ہے اور ایسی شاعری زندہ رہا کرتی ہے... غالب تمام دنیا کا شاعر ہے- اس کے کلام میں ہمہ گیریت اور آفاقیت ہے- ہر شخص اس کی شاعری کو اپنا ترجمان سمجھتا ہے-"(۱)

یہ الفاظ ہیں "جدید اردو شاعری" کے ایک نہایت اہم پیش رو اور عظیم شاعر ن- م- راشد کے جو غالب کی صد سالہ برسی (۱۹۶۹ء) کی مناسبت سے کی گئی ایک مختصر سی تاثراتی گفتگو کا حصہ ہیں- ان الفاظ سے یہ تاثر بالکل عیاں ہے کہ راشد غالب کی شعری عظمت کے قائل بھی تھے اور مداح بھی- وہ غالب کو ایک ایسا آفاقی شاعر سمجھتے تھے جو زمان و مکان کی سرحدوں کو عبور کرنے کی بے مثال اہلیت رکھتا ہے- انہیں یقین تھا کہ یہ جو غالب نے کہا تھا:

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

خود اس کے کلام پر بھی پوری طرح سے چسپاں ہوتا ہے- چنانچہ یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ راشد غالب کی شاعری کو "ہر شخص" کی طرح خود اپنا ترجمان بھی سمجھتے تھے-

راشد کے بارے میں اہل نظر جانتے ہیں کہ وہ ایک خوش نوا شاعر ہی نہیں، خوش فکر نقاد بھی تھے- یہی وجہ ہے کہ انہوں نے غالب کو ایک عام قاری کی نظر سے دیکھنے یا ایک شاعر کے طور پر Idealize کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ ایک نقاد کی حیثیت سے اردو ادب کی تاریخ میں اس کی تخلیقی شخصیت کے مقام و مرتبہ اور اس کے تخلیقی جوہر کی قدر و قیمت کا تعین کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی شعری کائنات میں داخل ہونے کے لیے تفہیم و تحسین کے نئے در

☆ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اردو پنجاب یونیورسٹی لاہور

وا کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ اس ضمن میں ان کی مندرجہ ذیل تین تنقیدی تحریریں دستیاب ہیں۔

(۱) "غالب اور ذوق" (اداریہ) نخلستان۔ ملتان : جلد ۸، شمارہ ۹۔ دسمبر ۱۹۳۴ء

(۲) "اردو ادبیات پر غالب کا اثر" ادبی دنیا۔ لاہور : سالنامہ، ۱۹۳۶ء

(۳) "غالب ہمارے زمانے میں" اوراق۔ لاہور : شمارہ خاص ۲، جون جولائی ۱۹۷۰ء

ان تحریروں کا، راشد کے کل تنقیدی سرمائے پر نگاہ ڈالتے ہوئے، جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غالب اور اسی کے وسیلے سے ذوق کے سوا رواں صدی سے پہلے کے کسی اردو شاعر کے بارے میں براہ راست کوئی تنقیدی مقالہ قلمبند نہیں کیا۔ جہاں تک ذوق کا تعلق ہے، اسے تو یہ "اعزاز" محض غالب کا ہمعصر ہونے کی بنا پر حاصل ہوا، البتہ راشد کے لیے اپنی تمام تر جدت پسندی کے باوجود غالب جیسے عظیم شاعر کو نظرانداز کرنا اور اسے محض زمانی فصل کی بناء پر جدیدیت کی قلمرو سے بے دخل کرنا ممکن ہی نہیں تھا۔ راشد کی ترجیح کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ رواں صدی سے پہلے کے شعراء تو ایک طرف، راشد کے معاصر شعراء میں سے بھی کوئی شاعر ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں انہوں نے اتنا کچھ لکھا ہو جتنا کچھ غالب کے بارے میں لکھا ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ مذکورہ بالا تحریروں میں سے پہلی دو تحریریں راشد کی ادبی زندگی کے ابتدائی دور اور تیسری تحریر آخری دور سے متعلق ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غالب کے ساتھ ان کی دلچسپی شروع سے آخر تک برقرار رہی۔ یوں تو یہ تینوں تحریریں غالب شناسی میں معاونت کرتی ہیں تاہم ادبی تنقید کے معیار کو ملحوظ رکھا جائے تو ان کی قدر و قیمت میں خاصا فرق محسوس ہوتا ہے۔ ان کی زمانی ترتیب راشد کے تنقیدی شعور اور معیار میں ہونے والے اضافے کی آئینہ دار ہے۔

جیسا کہ اشارہ کیا گیا، "غالب اور ذوق" راشد کی ابتدائی تنقیدی تحریروں میں سے ایک ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اس میں ذہنی پختگی کی کمی اور جذباتیت کی فراوانی محسوس ہوتی ہے۔ اگرچہ غالب کی عظمت میں کلام نہیں، تاہم راشد نے اس تحریر میں "سخن فہمی" سے زیادہ غالب کی "طرفداری" کا ثبوت دیا ہے۔ چنانچہ ذوق دنگل سے پہلے ہی چاروں شانے چت دکھائی دیتا ہے۔ یہاں ذوق کے بارے میں راشد کا انداز تحریر خندۂ استہزا کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ مثلاً ذوق اور اس کے مداحوں کے بارے میں، جن میں محمد حسین آزاد سرفہرست ہیں، راشد کے تضحیک آمیز جملوں کی کاٹ دیکھیے :

"ہمارا ذاتی خیال یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے ذوق کو پڑھنا مفید ہے' اسی مقصد کے لئے "فرہنگ آصفیہ" کو بھی یاد کر لینا بلاشبہ مضر نہیں۔ اور اگر اقتصادی مصلحت نہ ہو تو "دیوان ذوق" کی بجائے موخرالذکر کتاب کا خریدنا بہرحال بہتر ہے کیونکہ بہرحال اس میں اول الذکر کی نسبت الفاظ اور محاورے زیادہ ہیں۔ شاعری ظاہر ہے ان میں سے کسی ایک میں بھی نہیں...... وہ لوگ جو آج سے پہلے غالب اور ذوق کا موازنہ محض موخرالذکر کا حق شاگردی ادا کرنے کے لئے کر چکے ہیں اپنے اس اخلاقی نصب العین کی وجہ سے یقیناً قابل تعریف ہیں۔ اور اس بات میں کسے شک ہو گا کہ مولوی محمد حسین آزاد کی مساعی محض ان کی نیک نیتی پر مبنی نہ تھیں۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ وہ حالی کے برعکس تنقیدی شعور سے بہت حد تک بے بہرہ تھے...... یہ لوگ جانے بوجھے اپنے ادبی معبود کی روح پر ظلم کی راہیں کھول رہے ہیں کیونکہ امید نہیں کہ جدید استکشاف کی متواتر تحریک کے ماتحت ذوق مرحوم کا نام بھی ادب اردو کی تاریخ میں باقی رہ سکے۔"(۲)

اس طرح کے درشت طنزیہ جملوں سے پورا اداریہ بھرا پڑا ہے۔ دراصل راشد محض ہمعصر ہونے کی بناء پر غالب اور ذوق کے بے کیف موازنے کے حق میں ہی نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک غالب اس ذہنی توانائی سے مالا مال اور ذوق محروم ہے جو کسی شخص کو ادبیات میں نمایاں مقام عطا کرتی ہے۔ اس بنیادی اور نمایاں فرق کے باوجود دونوں کے موازنے سے متعلق جس فرسودہ اور جدت سے عاری بحث کو راشد نے موضوع بنایا ہے' اس کا محرک "نخلستان" کے ایک قاری کا مراسلہ تھا جس کی نشاندہی زیر مطالعہ اداریے کے آغاز ہی میں کر دی گئی ہے۔

ذوق کی حمایت کرنے والے اس کی جن خوبیوں کا بڑی شدومد کے ساتھ ذکر کرتے ہیں' راشد نے ان کی تکذیب کرنے کے ساتھ ساتھ غالب کے بعض امتیازی اوصاف کو اجاگر کرنے کی کوشش بھی کی ہے تاکہ تقابل میں آسانی پیدا ہو جائے۔ راشد اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے کہ ذوق نے زبان کی خدمت کی کیونکہ ان کے نزدیک اجنبی اور نامانوس محاورات اور تراکیب جمع کرنے کا مجنونانہ شوق اور خلوص اظہار کی پروا کرنے کے بجائے لفظی اور لغوی تجربات زبان کی خدمت کا درجہ نہیں رکھتے بلکہ زبان کی خدمت کے معنی یہ ہیں کہ الفاظ میں اس قدر قوت پیدا کی جائے کہ وہ لغات و قواعد کے بندھن توڑ کر ادیب کے خیالات کے لئے خود بخود راستہ بناتے چلے جائیں۔ راشد یہ ماننے پر بھی آمادہ نہیں ہیں کہ ذوق کے ہاں اخلاقیات

اور تصوف کا صحیح تصور پایا جاتا ہے۔ ان کے خیال میں جذبے کے والہانہ وفور کے بغیر تصوف و اخلاق بھی شعریت کے معاون نہیں ہو سکتے۔ ذوق الفاظ کی روح میں اترے بغیر متصوفانہ اصطلاحات استعمال کرتا ہے۔ اس کے ہاں خیالات و افکار کا قابل افسوس فقدان پایا جاتا ہے۔ اس کی تلافی فلسفہ و منطق کی اصطلاحوں کے ذریعے نہیں کی جا سکتی جس کی ذوق شعوری کوشش کرتا رہتا ہے۔ یہاں راشد نے ایک اہم نفسیاتی نکتہ بھی بیان کیا ہے کہ ذوق "استاد شاہ" ہونے اور "خاقانیٔ ہند" کا خطاب رکھنے کے باعث تحسین و صلہ کی خواہش سے مغلوب ہوتا چلا گیا جس کے باعث اس کے جوہر کی تھوڑی بہت دمک بھی دھندلا کر رہ گئی۔ وہ اپنی علمیت سے مرعوب کرنے کی کوشش میں لگا رہا۔ چنانچہ اس کی ذاتی حیثیت اس کے عمل کے ارتقاع میں حائل ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری میں تخیل فرضی طور پر ٹھونسا ہوا پایا جاتا ہے۔ وہ بجائے اس کے کہ قصیدوں میں بھی خلوص اظہار کی پروا کرتا' غزلوں میں بھی غیر فطری طور پر الفاظ و محاورات کی طرف متوجہ رہا۔

راشد کے نزدیک غالب ذوق کی طرح محض ایک شعرگو نہیں بلکہ ایک ایسا فن کار ہے جس کا عمل اس کی شخصیت سے بھی رفیع و عظیم تر ہو کر ہمارے پاس پہنچا ہے۔ اس کے اشعار پڑھ کر ہمیں ایک ایسے افسوں کا شعور ہوتا ہے جس پر کوئی خارجی اور ثانوی اثرات نہیں پڑے بلکہ اس نے خود اپنے آپ کو پیدا کیا ہے۔ یہاں تک کہ ان اشعار میں شاعر بھی اپنے ہی خیالات کا عکس یا "اپنی ہی شکست کی آواز" بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود کہ غالب کے اپنے ہی قول کے مطابق سارا عالم اس کے لئے "حلقۂ دام خیال" ہے پھر بھی انسانوں کی دادوستائش سے ایک خلوت گزیں عالم کی سی بے اعتنائی بہت حد تک اس کے شعروں سے نمایاں ہے۔ اسی طرح غالب فکرو خیال کا شاعر ہونے کے ناتے اپنا نقطہ نگاہ رکھتا ہے۔ اسلوب بیان میں ابہام و اشکال کے باوجود غالب کی ہر تحریر ایک ہی خاص ذہنی ساخت کا نتیجہ نظر آتی ہے۔

غالب کے محولہ بالا خصائص بیان کرنے سے خودبخود تقابل اور موازنے کی صورت پیدا ہو گئی ہے جسے آخر میں راشد نے مندرجہ ذیل اقتباس میں سمیٹ دیا ہے۔ اپنے موقف کی وضاحت کے لئے وہ داغ کو بھی بیچ میں کھینچ لائے ہیں۔ لکھتے ہیں :

"......غالب شاعری میں زندہ اور توانا انسان کی طرح اپنے تمام ادراکات اور حواس کا پورا استعمال کرتا ہے۔ لیکن ذوق اس کے برعکس شعر کہتے ہوئے ایک مضحکہ خیز افیونی بن

جاتا ہے جس کے جمالیاتی احساسات بہت حد تک یا شاید بالکل فنا ہو چکے ہوتے ہیں۔ نام نہاد اخلاقیات اور تصوف کے علمبردار داغ کی شاعری کو عریاں کہہ کر اکثر قابل مذمت قرار دینے میں کوتاہی نہیں کرتے لیکن افسوس ذوق کی شاعری کو عریاں بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ تو قطعی طور پر غلیظ ہے۔ ادبیات میں عریانی بہرحال گوارا کی جا سکتی ہے کیونکہ اس کا تعلق جذبات سے ہے اور اس کی کامیابی کا راز انہی کے ہیجان میں مضمر ہے۔ درآنحالیکہ شاعری خود جذبات پر قائم ہے۔ لیکن غلاظت کا ادبیات میں کوئی جواز نہیں۔ داغ کا مزید ذکر دوراز کار ہو گا لیکن اس سے ذوق کی ذہنی حیثیت کو زیادہ سمجھنے میں مدد ملے گی۔ اس میں شک نہیں کہ زبان کے "معمل" کی حیثیت سے دونوں کے ذہنوں میں بہت کم تفاوت ہے لیکن داغ محسوس کیے بغیر کچھ نہیں دیکھتا اور نہ جذبے کے بغیر کچھ محسوس کرتا ہے درآنحالیکہ ذوق میں بصارت' احساس اور جذبے کا صحیح معنوں میں فقدان ہے۔ داغ کے لئے کوئی بات "سرپل" کی حیثیت نہیں رکھتی اور نہ ہی کسی چیز میں نثریت ہوتی ہے جیسی کہ ذوق کے تمام "بیانیہ جملوں" میں فراوانی سے پائی جاتی ہے۔ اسی طرح غالب کے لئے اصول حیات عشق تھا۔ اس کی آگ اس کے سنجیدہ تفکر میں بھی بھڑک رہی ہے۔ ذوق کی طرح اس کا کوئی مشاہدہ عارضی نہیں' کوئی احساس گریز پا نہیں اور کوئی خیال یخ بستہ نہیں ہے۔"(۳)

اگرچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ غالب کے ساتھ ذوق کا کوئی مقابلہ نہیں ہے اور موخرالذکر کو اول الذکر کے سامنے لانا سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہے تاہم راشد چراغ کو چراغ تسلیم کرنے سے بھی گریزاں ہیں۔ ظاہر ہے کہ ذوق کو "افیونی" اور اس کی شاعری کو "غلیظ" جیسے الفاظ سے یاد کرنا حد اعتدال سے تجاوز کرنا ہے۔ راشد کا نقطۂ نظر غلط نہ بھی ہو' انداز تحریر معتدل نہیں ہے۔ انہوں نے غلیظ کا لفظ مبتذل کے مفہوم میں برتا ہے اور ان کے نزدیک عریانی اسی صورت میں قابل گرفت ہے جب وہ مبتذل ہو جبکہ ابتذال عریانی کے بغیر بھی رعایت کے لائق نہیں ہے۔(۴) اسی بنا پر وہ داغ کی شاعری کو بھی ذوق کی شاعری پر ترجیح دیتے ہیں۔ رہی بات غالب کی' تو وہ ہر اعتبار سے ذوق کی نسبت کہیں بڑا شاعر ہے۔

اردو ادبیات پر غالب کا اثر" راشد کا ایک طویل مقالہ ہے۔ اس میں ان کی "غالب دوستی" کا اظہار "طرفداری" کے بجائے "سخن فہمی" کی سطح پر ہوا ہے۔ اس مضمون کا دائرہ بہت وسیع ہے کہ اس میں غالب کے سینئر معاصرین سے لے کر راشد کے سینئر معاصرین تک زیر

بحث آ گئے ہیں۔ راشد نے مختلف ادوار کے منتخب شعراء اور ان کے توسط سے اردو شاعری میں فروغ پانے والے بعض ادبی رجحانات کا تذکرہ کرتے ہوئے ان پر مرتسم ہونے والے غالب کے اثرات کی نشاندہی کرنے کی عمدہ کوشش کی ہے۔ یہ کوشش سرسری اور سطحی مطالعے کا نتیجہ ہرگز نہیں ہو سکتی کیونکہ موضوع کی مناسبت سے نتائج کا استخراج وسیع و عمیق مطالعے اور تنقیدی شعور کی بالیدگی کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ راشد نے اپنی موقف کی وضاحت میں مختلف شعرا کے اشعار کی جو مثالیں دی ہیں اور جس انداز سے ان کا غالب کے اشعار کے ساتھ تقابل کیا ہے' اس سے بھی ان کا مقالہ خاصا وقیع ہو گیا ہے۔ انہوں نے غالب کے اثرات کے حوالے سے بعض بالکل نادر نکات اٹھائے ہیں جو خیال افروز بھی ہیں اور فکر انگیز بھی۔ چنانچہ راشد کے اس مقالے کو اپنے موضوع کی مناسبت سے منصۂ شہود پر آنے والی تحریروں کے تسلسل کی ایک ابتدائی کڑی ہونے کے باوجود اہم کڑی قرار دیا جا سکتا ہے۔

اگرچہ جدید اردو شاعری کا نقطۂ آغاز ''انجمن پنجاب'' لاہور کے موضوعاتی مشاعروں (۱۸۷۴ء) کو سمجھا جاتا ہے لیکن راشد نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مذکورہ جدید تحریک شعر کے لئے بنیادیں فراہم کرنے کا کام غالب نے کیا۔ بعد میں اردو شاعری پر غالب کا اثر و نفوذ بڑھتا ہی چلا گیا۔ ایسا اس لئے ہوا کہ غالب نے ناسخ اور شاہ نصیر کے ہاتھوں پروان چڑھنے والی ''رسمی شاعری'' یا ''زبان کی شاعری'' کے خلاف علم بغاوت بلند کر کے ''تخیل کی شاعری'' کا راستہ اختیار کیا۔ اگرچہ زبان کی شاعری بعد میں بھی جاری رہی تاہم اس کا خاتمہ غالب ہی کے زیر اثر ہوا۔ راشد لکھتے ہیں :

> ''زبان کی شاعری نہ صرف اس زمانے میں فضا پر طاری تھی' جب غالب نے فروغ حاصل کیا بلکہ غالب کی وفات کے بعد داغ اور امیر کی آغوش میں اسے موقع مل گیا کہ اپنی معراج حاصل کرے لیکن غالب کی ذات اس رسمی شاعری کے خلاف ایک بہت بڑی بغاوت تھی جس نے حالی کی نئی تحریک کے لئے رستہ صاف کیا تھا..... غالب جو اوائل ہی سے تخیل کی شاعری کے راستے پر چل کھڑا ہوا تھا' اپنی واقعیت نگاری اور یگانگت خیال کی بنا پر اس بات کا حقدار ہے کہ اسے ''زبان کی شاعری'' کا ''خاتم'' کہا جائے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ زبان کی شاعری' ہر چند داغ اور امیر کے ہاں اپنے انتہائی عروج پر پہنچ گئی تھی' لیکن اس کے بعد ہم اس کی درد انگیز سسکیاں بھی نہیں سن سکے۔''(۵)

اس ضمن میں راشد ایک حد تک مومن کو غالب کا بھی پیش رو ماننے پر آمادہ ہیں مگر بجا طور پر بے دلی کے ساتھ کیونکہ ایک تو یقین سے کہنا محال ہے کہ اس نے قدیم شاعری کے پاؤں پر آخری ضرب لگائی اور دوسرے یہ کہ وہ اپنے استاد شاہ نصیر اور ناسخ اور جرات جیسے شعرا کے اثرات سے خود بھی آخری عمر تک نجات حاصل نہ کر سکا۔ غالب کا معاملہ اس سے یکسر مختلف تھا۔

راشد غالب کی ذات کو اردو غزل میں ایک بالکل نئی تحریک تصور کرتے ہیں۔ اس کے اثرات بہت دوررس ثابت ہوئے۔ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ غالب کے معاصرین نے اس کے اثرات قبول نہیں کیے۔ ان میں ذوق اور مومن بھی شامل ہیں۔ بادی النظر میں راشد کا یہ خیال کچھ نادر اور عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں شاعروں خوصاً ذوق کا ادبی مقام غالب سے پہلے متعین ہو چکا تھا لیکن راشد کے دلائل بہت وزنی ہیں۔ ان کی روشنی میں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مذکورہ شاعروں نے مجبوراً ہی سہی' اپنی اپنی استعداد کے مطابق غالب کے طرز خاص کی تقلید میں بھی شعر کہے۔ راشد کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذوق اور اس کے مذاق شعر کو پسند کرنے اور اپنانے والوں کی فہم سے غالب کا بلند تخیل' اس کے لئے اختیار کردہ اسلوب بیان' فلسفیانہ تصور اور بے نظیر جمالیاتی احساس' بہت دور تھا۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کی آواز کے ساتھ ان کی ذہنی مطابقت پیدا نہ ہو سکی۔ اس ضمن میں راشد رقمطراز ہیں:

> "اردو شاعری کے اس "آتش نفس مغنی" کی آواز حقیقتاً انیسویں صدی کے نصف کی نہیں بلکہ بیسویں صدی کے شروع کی آواز تھی' اور جس آواز سے وہ لوگ مانوس تھے اس کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ وہ لوگ یقیناً معذور تھے۔ اس لئے کہ وہ غالب کی بلند تر زبان اور پیچیدہ اسلوب کا اپنے نیم فلسفیانہ اور عامیانہ عشقیہ خیالات سے کوئی تعلق متعین نہیں کر سکتے تھے۔"(٦)

لیکن راشد اس حقیقت کو بھی بہت اہمیت دیتے ہیں کہ اسی زمانے میں مولانا فضل حق' مولانا عبداللہ خاں علوی اور نواب ضیاالدین خان نیز جیسے ارباب علم و فضل غالب کی شاعری کے دلدادہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مغلیہ دربار میں عزت و توقیر حاصل ہونے کے باوجود ذوق غالب کو اپنا ایسا حریف سمجھتا تھا جو کسی طرح مغلوب نہ ہو سکتا ہو۔ چنانچہ اس کے باوصف کہ اس کے دل و دماغ غالب کے ایسی شاعری کے لئے موزوں نہ تھے اور اسے غالب کا رنگ اپنانے میں کچھ حاصل نہ ہو سکتا تھا' اس نے غالب کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھتے ہوئے اس کی تقلید میں

روزمرہ اور محاورہ پسندی کو چھوڑ کر فارسی ترکیبوں کے استعمال کی طرف توجہ کی اور کوشش سے بعض فلسفیانہ مسائل کو نظم کرنا شروع کیا لیکن اس کی شاعری "دماغی شاعری" کے اولین زینے پر بھی قدم نہ رکھ سکی۔ ایسا کرنے سے غالب کی اصلی "غالبیت" اس سے اور زیادہ دور ہو گئی اور وہ ہمیشہ کے لئے دھوکے میں مبتلا ہو گیا۔ راشد لکھتے ہیں :

"....غالب اور ذوق کے اسالیب بیان میں جو اشکال و ابہام پایا جاتا ہے اس میں وہی فرق ہے جو براؤننگ اور میریڈتھ کے اسالیب میں ہے۔ غالب کی مشکل پسندی نہ صرف علمیت کے اظہار کے لئے ہے، بلکہ ابتذال سے بچنے کے لئے بھی ہے۔ لیکن ذوق کی مشکل پسندی جو اس کا اصلی طرز بیان نہیں، بلکہ کبھی کبھی ظاہر ہوتی ہے، محض اس لئے تھی کہ اسے غالب کے ساتھ شوق مسابقت تھا۔ چنانچہ وہ اپنی اس علمیت کی نمائندگی کی غرض سے جو درحقیقت موجود نہیں تھی یا جس کا تعلق جذباتی تجربات سے نہیں تھا، ارادتاً" عربی اور فارسی کے لغات پر دیدہ ریزی کرتا تھا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اس کے کلام میں وہ ابتذال، جو شاید بہ دیگر حالات نہ ہوتا، پیدا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا تھا۔"(۷)

مومن کا معاملہ ذوق سے قدرے مختلف تھا۔ اپنی خداداد صلاحیتوں کی وجہ سے غالب سے اس کا ذہنی بعد غالب سے ذوق کے ذہنی بعد کی نسبت کہیں کم تھا۔ شاید اسی لئے وہ غالب کو اپنا حریف نہیں سمجھتا تھا اور غالب کی عظمت کا اعتراف کیا کرتا تھا۔ غالب بھی اس کی صلاحیتوں کا معترف تھا۔ چنانچہ اثر پذیری دو طرفہ تھی۔ راشد کے نزدیک :

"آخری عمر میں غالب کے طریقۂ اظہار میں جو تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس کا ایک سبب حکیم مومن خاں کی شاعری کی مثال بھی تھی کہ حکیمانہ نکات اور بلند پایہ پاکیزہ عشق کا اظہار کسی حد تک سنگین اور مغلق الفاظ سے دور رہ کر بھی کیا جا سکتا ہے لیکن مومن خاں مومن کے سامنے بھی اگر غالب نہ ہوتا تو ہم آج ڈھونڈتے رہتے اور انیسویں صدی میں غالب کے علاوہ کوئی شاعر نہ پا سکتے۔ اس کے کلام میں جو جذبات نگاری، حکیمہ بلند نظری، اشکال زبان اور متانت اظہار ہے وہ بہت حد تک غالب کی مرہون منت ہے۔"(۸)

اسی دور کا ایک اہم شاعر نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ حسرتی ہے جو اپنے استاد مومن

کی وفات کے بعد غالب کی شاگردی میں آیا۔ راشد کے نزدیک اس کی فارسی غزلوں کی طرح اردو دیوان کے مختلف گوشے بھی غالب کی کرنوں سے منور ہیں۔ اس نے اپنی طبعی مناسبت کے باعث غالب سے بہت کچھ اکتساب کیا۔ یہ سلسلہ اس طرح سے آگے بڑھا کہ حالی کے چراغ کی لو میں اضافے کا باعث بن گیا۔ راشد رقمطراز ہیں :

"اس میں شک نہیں کہ شیفتہ کو مغلق اور مبہم زبان سے نفرت تھی لیکن عام مضامین کی عامیانہ پہلو سے پرہیز' انداز بیان میں حکیمانہ متانت اور ترکیبوں کی جدت اس نے غالب ہی سے سیکھی تھی اور اس میں وہ اس کا وفادار پیرو تھا۔ پامال خیالات سے گریز اور مبالغہ سے نفرت اس نے غالب سے حاصل کی اور حالی کے سپرد کر دی۔"(۹)

راشد نے غالب کو اردو شاعری کا معیار تصور کرنے اور اس کا تتبع کرنے والوں میں مذکورہ عہد کے ان شعرا کو بھی شامل کیا ہے جو اولاً ذوق یا مومن کے شاگرد تھے مگر ان کی وفات کے بعد غالب کی شاگردی میں آ گئے تھے۔ ان میں کچھ ایسے بھی تھے جو غالب کے شاگرد تو نہ ہوئے مگر کسی نہ کسی پہلو سے اس کی تقلید ضرور کرنے لگے تھے۔ جہاں تک قربان علی سالک' میرمہدی مجروح اور سید محمد زکریا خاں زکی جیسے تلامذۂ غالب کا تعلق ہے' ان پر تو اپنے استاد کے اسلوب بیان اور کسی نہ کسی انداز خاص کا اثر ہونا ہی تھا۔ اس حوالے سے راشد نے مجروح اور زکی کے بعض اشعار بھی نقل کیے ہیں۔ یہ اشعار غالب کے بعض اشعار کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔

یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ غالب کا سب سے زیادہ باصلاحیت شاگرد حالی تھا۔ اگرچہ حالی پر غالب کے برعکس اجتماعی اور معاشرتی مقاصد اور اخلاقیات کا غلبہ رہا تاہم وہ غالب کا اولین مداح تھا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت "یادگار غالب" ہے۔ حالی نے اپنی فہم اور ذوق کے مطابق غالب کی تفہیم و تحسین بھی کی اور اس سے غزل نظم اور شخصی مرثیہ نگاری تک میں اثر بھی قبول کیا۔ اس نے غالب کی شاعری میں وہ خصوصیات دیکھیں جو اس کے نزدیک اعلیٰ شاعری کا معیار تھیں۔ یوں بالواسطہ طور پر انجمن پنجاب کے پلیٹ فارم سے شروع ہونے والی اردو شاعری کی نئی تحریک نے غالب سے اکتساب کیا۔ محمد حسین آزاد کے علاوہ حالی اس تحریک کی روح و رواں تھا۔ اگرچہ حالی اسلوب بیان اور فلسفیانہ تغزل میں غالب کا تتبع نہیں کرتا مگر مجموعی طور پر اسے غالب کے بعض خصائص بہت پسند ہیں۔ راشد لکھتے ہیں :

"..... اس نے دیکھ لیا تھا کہ قدیم اردو شاعری کی رسمیت پرستی کے خلاف جو بغاوت وہ

خود کرنا چاہتا تھا اس کا اصلی جوش غالب کے ہاں موجود تھا۔ جس معاملہ بندی' جن خارجی محرکات اور جس غلو سے نفرت کرنا اسے شیفتہ نے سکھائی تھی' ان سے غالب کی شاعری بالکل پاک تھی۔ خیالات میں جو تسلسل' اشعار میں جو ربط و یگانگت اس نے انگریزی شاعری میں پایا تھا وہ باقی تمام اردو شاعروں کے خلاف غالب میں موجود تھا...... جس واقعیت نگاری اور بلند اخلاق کو وہ اردو شاعروں میں دیکھنا چاہتا تھا' وہ اسے غالب کے علاوہ کہیں نظر نہیں آتا تھا۔ چنانچہ ان باتوں نے غالب کو حالی کے لئے اس کا مثالی شاعر بنا دیا۔ اور اردو شاعری کا بطل اعظم۔ اس میں شک نہیں کہ حالی کے مذہبی خیالات اور اخلاقی عادات کو غالب کے فلسفہ تشکک اور رندانہ آزاد خیالی سے کوئی نسبت نہیں تھی اور شیفتہ کے ساتھ زیادہ عرصہ رہنے کی بنا پر غالب کے اسلوب بیان میں اس کے لئے کوئی کشش نہیں تھی اور اس کا فلسفیانہ تغزل اس کے نسبتاً غیر فلسفی دماغ کے فہم سے بالا تھا۔ لیکن اردو شاعری کے وسیع میدان میں اگر کوئی شاعر اسے اپنے مفروضہ نظریات شعر پر پورا اترتا دکھائی دیتا تھا تو وہ صرف غالب ہی تھا۔ حالی کی اپنی شاعری میں' اگرچہ یگانگت خیال کا احساس بیشتر انگریزی شاعری سے ماخوذ ہے لیکن اس کی غزلوں میں خصوصاً اور نظموں میں عموماً غالب کی نظیر اس کے ذہن پر حکومت کرتی نظر آتی ہے۔ غالب کی مسلسل غزلوں نے یقیناً اس کے لئے محرک کا کام کیا ہے۔"(۱۰)

حالی کے عہد میں جدید تحریک کے دوش بدوش قدیم طرز کے غزل گو بھی فروغ حاصل کر رہے تھے۔ ان میں مومن و ذوق کے بعض تلامذہ بھی تھے۔ اس طبقے کے نمائندہ شاعر داغ اور امیر مینائی تھے۔ ان کے طرز و اسلوب میں طبعاً" غالب کا اثر آنا دشوار تھا لیکن راشد نے بعض اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے بجا طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ان کے دواوین' خصوصاً ابتدائی کلام میں غالب جھانکتا ہوا نظر آتا ہے۔ راشد نے اسی دور کے ایک قدیم طرز کے غزل گو امیر اللہ تسلیم کو بھی اپنی غزلوں اور مثنویوں میں غالب کے تغزل سے متاثر بتایا ہے۔ اور مذکورہ شعراء کے حوالے سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ معاملہ بند اور زبان پرست شاعروں کے ذہنوں پر سے بھی غالب کا اثر ایک حد تک نہیں مٹ سکا تھا۔

اگرچہ انیسویں صدی کے اواخر میں ایک طرف داغ اور امیر کے زیر اثر "زبان کی شاعری" کا چلن عام ہو گیا تھا اور دوسری طرف سرسید' حالی اور اکبر وغیرہ کے بڑھتے ہوئے اثر

کے باعث ہر اس شاعری کو جو قومی مفاد کے لئے نہ ہو' بے معنی اور بے ضرورت سمجھا جانے لگا تھا۔ اور ان حالات میں لوگوں کا ذوق اس شخصی اور نفسی شاعری سے ہٹتا گیا' جس کا مقصد محض جمالیاتی ہوتا ہے اور غالب جس کا علمبردار تھا۔ لیکن اقبال کے توسط سے ایک بار پھر غالب کا اسلوب تازہ ہو گیا۔ یہاں راشد نے شیخ عبدالقادر کے اس مشہور بیان کا حوالہ دیا ہے جو "بانگ درا" کے دیباچے میں شامل ہے اور جس میں اقبال کو غالب کا دوسرا جنم قرار دیا گیا ہے۔ راشد کے نزدیک غالب اور اقبال کی شاعری میں فرق کے باوجود بہت سے مماثل پہلو ہیں جو غالب کے اثر کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں راشد لکھتے ہیں :

".... اقبال نے اس راز کو پہلے ہی دن سے سمجھ لیا تھا کہ تخیل اور فلسفے کی شاعری کے لئے غالب کی طرح کا اسلوب تحریر ناگزیر ہے۔ اقبال نے بالکل غالب ہی کی طرح اس بات کی پروانہ کی کہ شاعری کو لازمی طور پر عامیوں کے افہام کے سامنے دریوزہ گری کرنی چاہیے۔ اقبال کا طریقہ تخاطب اگرچہ اخلاقی ہے اور غالب کا جمالیاتی' لیکن دونوں کا زیادہ تعلق دماغ اور عقل سے ہے' جذبات سے نہیں۔ زندگی کی طرف ایک خاص قسم کا انداز خیال' فلسفیانہ تشکک' استقراء اور کائنات کے متعلق استفہامی طرز فکر جہاں اقبال نے مغربی شعر و حکمت سے سیکھا ہے' وہاں غالب کی پیش روی سے بھی جرات حاصل کی ہے۔ خدا کے ساتھ شوخ اور لاڈلے بچوں کا سا سلوک دونوں میں مشترک ہے۔ فرق وہاں آ کر پڑتا ہے' جہاں غالب مذہب کے معاملے میں انتہائی آزاد خیالی کا اظہار کرتا ہے لیکن اقبال اپنی طبعی عصبیت اور یک جہتی کی بنا پر ان نظریات پر کسی قسم کی تنقید نہیں کرتا۔ یہ بات یوں بھی ناگزیر ہے کیونکہ اقبال ایک مذہبی اور قومی شاعر ہے' درآں حالیکہ غالب اس موضوع کو زیادہ تر قدیم صوفی شعراء کے تتبع میں چھیڑتا تھا۔ غالب کے خیال نے ساری کائنات کو گھیر رکھا تھا لیکن اقبال کا تخیل ایک خاص قوم کے گرد حلقہ زن ہے جسے وہ شاید کائنات کی روح و رواں سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ اگر حالی کو اقبال میں سے تفریق کر دیا جائے تو حاصل تفریق غالب کے سوا کچھ نہیں ہو گا۔ ایک ایسا غالب جو بیسویں صدی کے فلسفے سے بھی یکساں طور پر آشنا ہو۔"(۱۱)

مندرجہ بالا اقتباس کے آخری جملے محل نظر ہیں۔ اگرچہ راشد نے اقبال کو حالی کی تفریق کے بعد ایک ایسا غالب قرار دے کر جو بیسویں صدی کے فلسفے سے بھی یکساں طور پر آشنا ہو'

اپنے بیان کو کسی قدر متوازن بنانے اور اقبال کی عظمت کو اس کے عہد کے فلسفیانہ انکشافات کے ساتھ مربوط کرنے کی سعی کی ہے تاہم ان کے "حسابی" طرز تنقید کو سراہنا پھر بھی دشوار ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک عظیم شاعر دوسرے دو بڑے شاعروں کا حاصل جمع نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ایک عظیم شاعر میں سے کوئی اور بڑا شاعر منہا کرنے سے بھی دوسرا عظیم شاعر حاصل نہیں ہوتا۔ ایک عظیم شاعر کی دوسرے عظیم شاعر کے ساتھ مماثلت کے باوجود دونوں کی عظمت کا انحصار مختلف عوامل و امور پر ہوتا ہے۔ غالب اور اقبال کے معاملے میں بھی اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے۔ بہرحال غالب کو اقبال کا پیش رو ہونے کی حیثیت سے ضرور خراج تحسین پیش کیا جانا چاہیے کیونکہ اقبال نے بلاشبہ غالب سے بہت کچھ اکتساب کیا۔ اس ضمن میں متعدد نقادوں نے اظہار خیال کیا ہے۔ یہاں پروفیسر آل احمد سرور کا مشہور بیان نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اپنے مقالے "غالب کی عظمت" میں رقمطراز ہیں:

"....اردو زبان میں روانی اور سلاست پہلے ہی آ چکی تھی۔ جذبات کے اظہار کے لئے یہ موزوں ہو چکی تھی۔ مگر بڑے سے بڑے فلسفیانہ خیالات کے اظہار کے قابل اسے غالب نے بنایا۔ اگر غالب نہ ہوتے تو اقبال کہاں ہوتے؟"(۱۲)

ظاہر ہے کہ یہ بیان محض تاثراتی نہیں ہے۔ اس میں تاریخی تسلسل کو ملحوظ رکھتے ہوئے غالب کی عظمت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے اور کسی حد تک اقبال کو بھی ارتقائی کڑی کی حیثیت دی گئی ہے۔ راشد کو بھی یہی مقصود ہو گا مگر انکا بیان آل احمد سرور کے بیان سے بھی زیادہ یکطرفہ معلوم ہوتا ہے۔

اقبال پر غالب کا اثر دکھانے کے بعد راشد نے شوق قدوائی' سرور جہان آبادی اور نادر کاکوروی جیسے فطرت پرست شعرا اور اسی طرح انجمن حمایت اسلام لاہور کے سائے میں پروان چڑھنے والی خشک قسم کی قومی شاعری کو فروغ دینے والے شعراء کی غالب سے بے اعتنائی کا ذکر کیا ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس کا سبب ایک طرف فطرت پرستوں کے ہاں فلسفیانہ انداز خیال کا فقدان اور دوسری طرف قومی شاعری والوں کے جوہر میں داخلی تصورات کی کمی تھا۔

راشد کے خیال میں یہی وہ دور ہے جب لوگوں نے مغربی شاعری اور تنقید کے متعلق علم بڑھنے کے نتیجے میں شیکسپیئر' ملٹن اور گوئٹے وغیرہ کے دوش بدوش رکھے جانے کے قابل کسی اردو شاعر کی جستجو کی۔ راشد کے نزدیک اس تجسّس کی محرک کچھ جدید تعلیمی ضروریات بھی

تھیں۔ چنانچہ

"جدید تعلیم یافتہ طبقے کو غالب کے علاوہ کوئی ایسا اردو شاعر نظر نہ آیا جو ان دونوں لحاظ سے اطمینان بخش ہو۔ جو قدیم شاعری کی عام آلائشوں سے پاک بھی ہو اور جس کی روح میں وہ شاعرانہ عظمت بھی ہو جو تمام کائنات پر حاوی ہو جانے کے لئے بے تاب ہوتی ہے۔"(۱۳)

غالب کی طرف متوجہ ہو کر "دیوان اردو" کے بالاستیعاب مطالعے کا آغاز کیا گیا تو شرحیں لکھنے کی ضرورت بھی پیش آئی۔ چنانچہ دیوان غالب کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ ان میں راشد نے حسرت، سہا، بیخود، نظامی، طباطبائی اور آسی کی شرحیں گنوائی ہیں۔ ان سے غالب فہمی اور غالب کے تتبع کا سلسلہ چل پڑا۔ یہاں راشد نے موجودہ صدی کی تیسری دہائی میں فروغ پانے والے بعض شعراء کا ذکر کیا ہے جن کے ہاں غالب کے خلاف شوق مسابقت کا جذبہ عام نظر آتا ہے۔ اس ضمن میں راشد نے دو طبقوں کی نشاندہی کی ہے۔ اول وہ جو غالب کو نیچے گرانے کے منصوبے سوچتا رہتا ہے۔ راشد لکھتے ہیں:

"اول الذکر طبقہ کے نمائندہ عزیز لکھنوی ہیں جن کے دیوان "گلکدہ" کو اٹھا کر دیکھئے تو زیادہ تعداد ان غزلوں کی ملے گی جو التزام کے ساتھ غالب کی زمینوں میں لکھی گئی ہیں..... دوسرے طبقہ کے نمایندہ یاس یگانہ ہیں۔ وہ غالب ہی کی نقل میں تغزل میں فلسفہ کی آمیزش کے شائق ہیں اور زبان کو عزیز لکھنوی کی طرح، علمی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ غالب کو ایک سوقیانہ قسم کی نفرت سے دیکھتے رہتے ہیں۔ بہرحال ان دونوں کے لئے غالب اردو شاعری میں ایک معیار کی حیثیت رکھتا ہے اور دونوں اس معیار کو توڑ کر نیا معیار قائم کرنا چاہتے ہیں۔"(۱۴)

شعراء کے مذکورہ طبقوں میں راشد نے سہا، فانی اور اصغر کا ذکر بھی کیا ہے اور مجموعی طور پر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ان شعراء کے توسط سے غالب کا احیا ہوا اور اردو شاعری دماغ کی شاعری بن گئی ہے۔ آخر میں راشد نے عبدالرحمٰن بجنوری اور ڈاکٹر لطیف کی غالب سے متعلق کی گئی مساعی کے حوالے سے اردو تنقید میں غالب شناسی کی نمایاں جہتوں کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے اور مذکورہ کاوشوں پر بعض اعتراضات کرنے کے باوجود انہیں غالب کی عظمت کے اعتراف کا درجہ دیا ہے۔ اسی طرح وہ نیاز فتحپوری کے زیر اثر مومن کی خاطر غالب کی قیمت گرانے والے گروہ کو بھی غالب کی عظمت کا معترف قرار دیتے ہیں۔

اگرچہ زیر بحث مضمون میں راشد نے زیادہ تر غالب کی شاعری کے اثرات کا جائزہ پیش کیا

ہے' تاہم انہوں نے سرسری طور پر ہی سہی' غالب کی نثر کے اثرات کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو بات ادھوری رہ جاتی کیونکہ غالب کی عظمت کا بنیادی حوالہ نہ ہونے کے باوجود اس کی نثر کی اہمیت کم نہیں ہے۔ راشد نے غالب کے اردو مکاتیب کی متعدد خصوصیات گنوانے کے بعد ان کے حالی' سرسید' محمد حسین آزاد' شبلی' حسن نظامی اور راشدالخیری کے اسالیب بیان پر مرتب شدہ اثرات کا ذکر کیا ہے۔ چند جملے دیکھئے :

"....حالی کے لئے اپنے زہد خشک کی موجودگی میں' یہ تو ممکن نہ تھا کہ وہ غالب کی سی ستم ظریفانہ شوخ نگاری کو اپنا شعار بنا لیتا لیکن اس کی نثری زبان کی صفائی' سادگی اور روانی' غالب ہی کی مرہون منت نظر آتی ہے۔ نہ صرف حالی نے بلکہ اردو کے دوسرے ادبا مثلاً سرسید' شبلی وغیرہ نے غالب سے یہ سیکھا کہ نثر میں' خصوصاً مکاتیب لکھتے ہوئے' شخصی خیالات اور ذاتی احساسات کو ظاہر کرنا نہ صرف نثری اسلوب کا عظیم الشان راز ہے بلکہ اس میں ایک دیو کی سی قوت پیدا کر دیتا ہے۔ انہوں نے نہ صرف غالب سے یہ سیکھا کہ نثر میں کیا کہنا چاہیے بلکہ یہ بھی کہ کس طرح کہنا چاہیے۔ ان تمام ادیبوں کی تحریروں میں تصنع اور الفاظ کی تراش سے پرہیز اور لمبی چوڑی تشبیہوں اور استعاروں سے نفرت' کے گہرے اثر کو نمایاں کرتی ہے۔ وہ غالب ہی کی طرح دلی کے روزمرہ کو اپنا منتہائے خیال تصور نہیں کرتے بلکہ موقع و محل کے مطابق زبان اختیار کر لیتے ہیں۔ سرسید نے غالب سے خصوصاً یہ سیکھا کہ فطری طریقۂ اظہار کے لئے ضروری ہے کہ اپنے خیالات و جذبات کو قواعد زبان کا محکوم نہ بنایا جائے بلکہ الفاظ کو اپنے خیالات کا غلام بنا کر ان سے کام لیا جائے۔ محمد حسین آزاد..... غالب کی نثر سے کم اثر پذیر نہیں ہوئے..... عبارت کی شوخی' بے ساختگی اور سادگی اور بعض مقامات پر مسجع اور مقفی فقروں کے استعمال میں لذت اندوزی ہمیں غالب کے خطوط کے بعض ٹکڑوں کی یاد دلائے بغیر نہیں رہتی۔ فقروں کی جامعیت اور اختصار بالکل غالب کی سی معلوم ہوتی ہے۔.... فقروں کا اختصار آج بھی بعض زندہ ادیبوں مثلاً حسن نظامی اور راشدالخیری کے اسالیب بیان کی اہم خصوصیات میں سے ہے۔"(۱۵)

مندرجہ بالا بیانات سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ راشد کے نزدیک غالب کا مقام اردو شاعری ہی میں تتبع کے لائق خیال نہیں کیا گیا بلکہ نثر میں بھی قابل تقلید سمجھا گیا ہے۔ دونوں باتیں غالب کی ادبی عظمت کا منہ بولتا ثبوت ہیں جس کے راشد دل سے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

غالب کے بارے میں راشد کی تیسری تنقیدی کاوش "غالب ـــ ہمارے زمانے میں" ایک خالص علمی مقالہ ہے۔ یہ راشد کے ان مقالوں میں سے ایک ہے جو نفسیاتی تنقید کے نمونے ہیں۔ اس میں غالب کی شاعری کو جس زاویۂ نگاہ سے دیکھا گیا ہے' وہ فرائیڈ کی تحلیل نفسی کا زاویہ ہے۔

اس مقالے کا بنیادی خیال یہ ہے کہ اگرچہ تمام اردو شاعروں میں غالب کے کلام کی سب سے زیادہ شرحیں لکھی گئی ہیں مگر عصر حاضر میں مارکسیزم' وجودیت' جدید مابعدالطبیعات' فلسفہ اثبات جدید' فلسفہ تجزلی اور ڈیوی کے فلسفۂ عملی وغیرہ جیسے جدید فلسفوں اور نئے علوم کی روشنی میں اس کی مزید شرحیں لکھنی ضروری ہیں کیونکہ اس میں مذکورہ نظام ہائے فکر میں سے اکثر کی جھلک پائی جاتی ہے۔ راشد کے نزدیک اب تک لکھی گئی شرحوں میں لغت کی تشریح کے علاوہ غالب کے معانی تک پہنچنے کے لئے محض اس کے کسبی علوم یعنی اسلامی تصوف' علم اخلاق یا منطق کا سہارا لیا گیا ہے حالانکہ قدرت نے غالب کو وہ "رؤیا" عطا کر رکھا تھا جو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہو کر نئی نئی یا آئندہ ظاہر ہونے والی وسعتوں کو دیکھ سکے۔ چنانچہ غالب کی اس پیش بینی کے دائرے میں تحلیل نفسی بھی شامل ہے۔ راشد لکھتے ہیں :

> "اس میں شک نہیں کہ غالب نے تحلیل نفسی کی اصطلاح تک نہیں سنی ہو گی اور یہ بھی درست ہے کہ غالب کا مقصد واضح طور پر لاشعور کے بارے میں کوئی منظم اور مرتب فلسفہ پیش کرنا بھی نہ تھا لیکن غالب کو دروں بینی اور جہاں بینی کا جو متوازن جوہر ودیعت کیا گیا تھا' اس کے ہوتے ہوئے اس کا لاشعور کے مفہوم سے (اصطلاح سے نہیں) بے خبر رہنا بھی قرین قیاس نہیں ہے..... غالب ہی شاید وہ تنہا شاعر تھا جس کے مفکرانہ ذہن نے انسانوں کے نفسیاتی مسائل کی طرف سوچ سمجھ کر توجہ دی اور اس طرح گویا اپنے زمانے کو لاشعور کا شعور بخشا..... انسان اور خدا اور حیات و کائنات کے بارے میں اپنے اکثر تصورات غالب نے شاید ورثے میں پائے ہوں لیکن انسانی لاشعور کے متعلق اس کے اشارات الہامی ہونے کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتے۔"(١٦)

زیر مطالعہ مقالے میں راشد نے غالب کے انہی الہامی اشاروں کا سراغ لگانے اور اس کے کلام کی تعبیر و تشریح فروئڈ کی تحلیل نفسی کی روشنی میں کرنے کی کوشش کرتے ہوئے نفسیاتی نقادوں کو صلائے عام دی ہے۔ انہوں نے فرائیڈ کی بعض اصطلاحوں کی توضیح کرتے ہوئے غالب کے اشعار میں موجود ان کے تصور کی نشاندہی کی ہے۔ مثال کے طور پر "ضبط و فشار"

(Pressure) کو فرائڈ کی تحلیل نفسی (Psycho-analysis) میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ راشد اس کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"-- ہر انسان کے اندر ایسے مقاصد یا خواہشات ہوتی ہیں جن کا اسے خود کوئی علم نہیں ہوتا۔ فرائڈ انہیں لاشعوری خیالات کا نام دیتا ہے--- فرائڈ کے نقطۂ نظر سے ان لاشعوری خیالات کو عام یا معمولی ذرائع سے جاننا مشکل ہے کیونکہ ہماری شعوری انا بڑی تن دہی کے ساتھ ان سے بے تعلق رہنے بلکہ ان کو روکنے کی کوشش کرتی رہتی ہے-- یہ کشمکش اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ انسان کے اندر وہ خیالات برابر جنم لیتے رہتے ہیں جنہیں اس کا شعور پے در پے رد کرتا رہتا ہے۔ انسان میں فشار پیدا ہونے کا سبب بھی یہی ہے کہ وہ اپنی انسانی فطرت کے حقائق کو پہچاننے سے انکار کر دیتا ہے۔ لیکن جن خیالات کو انسان رد کر دیتا ہے وہ بہرحال اس کی "ملکیت" رہتے ہیں اور خوابوں یا دیوانگی کی علامت بن کر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔" (۱۷)

راشد نے اس امر کی نشاندہی کرتے ہوئے کہ شعر و ادب اور دیگر فنون میں بھی اس قسم کا اظہار ہوتا ہے، غالب کے متعدد اشعار کی مثالیں دیتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ اس کے کلام میں ضبط و فشار کا واضح تصور موجود ہے۔ لکھتے ہیں:

"دیوانگی اور خوابوں کے احساس سے اردو شاعری بھری پڑی ہے۔ بلکہ یہ دونوں حقائق گویا ہماری شاعری کی بنیاد بن کر رہ گئے ہیں لیکن ضبط اور فشار کا جو واضح تصور غالب کی شاعری میں ملتا ہے، خاص طور پر اپنی ذات کو الجھائے بغیر وہ شاید ہی کسی اور اردو شاعر کے کلام میں ملتا ہو۔ جہاں ان خواہشوں یا آرزوؤں کا ذکر "میں" یا "ہم" کے ساتھ آیا ہے، وہاں بھی اس کی وسعت ایسی ہے کہ پوری انسانی دنیا کو احاطہ کر لیتی ہے-- غالب براہ راست خواہشوں کے ضبط کے معاشرتی نتائج کا ذکر تو نہیں کرتا لیکن فرد کی ذات پر اس کے شدید اثرات کی طرف اس کے کلام میں واضح اشارات ملتے ہیں-- غالب نے جس زمانے میں زندگی بسر کی ہے اس کی طرف بھی اس کا دھیان اکثر جاتا ہے۔ یعنی اس زمانے کے انسانوں کے اپنے تمایلات اور خارجی حقیقت کے درمیان جو کشمکش پائی جاتی تھی اور جس نے فرد کی زندگی کو محصور و مجبور کر دیا تھا، وہ بھی اس کے پیش نظر رہتی ہے۔" (۱۸)

اردو شاعری میں قیس کا حوالہ محض دیوانگی کی تلمیح کے طور پر ہی نہیں، جنون کی علامت

کے طور پر بھی آیا ہے۔ شاید اسی لیے یہ روایتی کردار "قیس" کم اور "مجنوں" زیادہ ہے۔ فارسی اور اردو شاعری کے مسلمہ عشاق میں سے غالب بھی اگر کسی کی عزت و توقیر کا قائل ہے تو وہ مجنوں ہی ہے۔ لیکن راشد کے نزدیک غالب کے ہاں مجنوں کا تصور روایتی تصور سے مختلف ہے اور وہ اسے انسانی نیوروسز (Neurosis) کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک نادر تعبیر ہے۔ رقم طراز ہیں:

"--- قیس غالب کا سب سے بڑا ہیرو ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ مجنوں غالب کے ہاں انسانی نیوروسز کی تمثیل ہے۔ اس کی دیوانگی کسی دماغی بیماری کا نام نہیں ہے بلکہ اس کے شعوری مقاصد اور دبی ہوئی آرزوؤں کے درمیان کشمکش ہے۔ ماہرین تحلیل نفسی کے نزدیک نیوروسز محض ذہنی انحراف کی علامت نہیں کہ محض وقتاً فوقتاً ظاہر ہوتا رہے بلکہ نیوروسز ہم سب میں موجود ہے اور ہمارے شعوری انا اور غیر شعوری انا کے درمیان پیہم کشمکش کا نام ہے۔ اس لیے غالب نے مجنوں کو اس کی تمثیل بنا کر گویا اس کی اور اس طرح پورے انسان کی تحلیل کی ہے:

جز قیس اور کوئی نہ آیا بروئے کار
صحرا مگر بہ تنگیٔ چشم حسود تھا

اس شعر میں صحرا کی تنگی کی طرف اشارہ نہ صرف ان اجتماعی اور اخلاقی تصورات کی طرف اشارہ ہے جو فرد کے اندر کشمکش یا نیوروسز کو جنم دیتے ہیں بلکہ اس میں مجنوں کی اپنے کامل نیوروسز کی وجہ سے عام انسانوں پر فوقیت کا تصور بھی ملتا ہے۔"(۱۹)

یہاں تک تو راشد کے نقطۂ نظر سے اتفاق کرنا دشوار نہیں ہے مگر آگے چل کر' جہاں انہوں نے غالب کے ان اشعار کا حوالہ دیا ہے جن میں اس نے مجنوں کے ساتھ اپنے تقابل کی فضا پیدا کی ہے' راشد کی توضیح کو تسلیم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر غالب کے شعر:

تم کو بھی ہم دکھائیں کہ مجنوں نے کیا کیا
فرصت کشاکش غم پنہاں سے گر ملے

کی وضاحت میں راشد رقم طراز ہیں:

"(غالب نے اس) شعر میں مجنوں کے ساتھ رقابت کا اظہار نہایت حسرت کے ساتھ کیا ہے۔ جو گویا اپنے آپ کو اس مثالی ہیرو تک پہنچانے کی آرزو کا ہی پر تو ہے--- اس مفہوم کو کسی قدر الٹا کر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب تک یہ کشاکش غم پنہاں نہ ہو شاید وہ نیوروسز بھی

وجود میں نہیں آسکتا جس کی بناء پر مجنوں کو غالب کی نظروں میں عام فوقیت حاصل ہے۔"(۲۰)

لیکن شاید یہ وضاحت درست نہیں ہے۔ اس شعر میں تو وہی انا پرست غالب موجود دکھائی دیتا ہے جس کے آگے لیلیٰ بھی مجنوں کو برا کہتی ہے۔ غالب اپنے آپ کو مجنوں یا راشد کے الفاظ میں "مثالی ہیرو" تک پہنچانے کی آرزو کرنے کے بجائے غالباً زیر بحث شعر میں اس کے جنونی افعال پر اپنی "کشاکش غم پنہاں" کو فوقیت دے رہا ہے۔ مصرع اولیٰ کے ٹکڑے "کیا کیا" میں تحقیر کا جو انداز مضمر ہے وہ راشد کے موقف کی تائید نہیں کرتا۔ مجنوں کے افعال اس لیے کمتر ہیں کہ اسے کشاکش غم پنہاں سے "فرصت" مل گئی جبکہ غالب شدید تر وابستگی (Involvement) کے باعث مذکورہ کشمکش سے فرصت نہ پاسکا۔

راشد نے غالب کی شاعری کا تجزیہ شعور اور لاشعور کی کشمکش اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے فشار ہی کے حوالے سے نہیں کیا بلکہ فرائڈ کی نفسیاتی اصطلاحوں "اصل مسرت" اور "اصل حقیقت" کی روشنی میں بھی اس کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ "اصل مسرت" اور "اصل حقیقت" کی کشمکش دراصل شعور اور لاشعور کی کشمکش کے تصور ہی کی مزید وضاحت ہے۔ راشد کے نزدیک اس کشمکش کا ذکر غالب کی پوری شاعری پر محیط ہے اور اگرچہ غالب کے کلام میں اس فکر کی نشوونما کا باعث حافظ اور خیام جیسے شاعروں کا فلسفہ حیات بھی ہوگا مگر اس میں غالب کے اپنے زمانے کے علائم کے شعور اور اس کے اپنے خاص رؤیا سے ملنے والے الہام کو زیادہ دخل ہے۔ بہرحال غالب کی شاعری مجرد اور مثبت عیش و نشاط کی شاعری نہیں بلکہ غم و اندوہ کے خلاف ردعمل کی شاعری ہے۔ راشد کا یہ تجزیہ معنی خیز ہے مگر یہاں بھی ایک آدھ شعر کے حوالے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ راشد لکھتے ہیں:

"اصل مسرت انسان کی وہ بنیادی خواہش یا خواہشات ہیں جن کا وجود ناگزیر ہے کیونکہ انسان یہ خواہشات اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اپنی ابتدائی تحریروں میں فرائڈ نے اس نظریے پر زور دیا ہے کہ انسان کے اندر فشار اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان باطنی خواہشات کا بیرونی دنیا یعنی انسانی تہذیب اور انسانی معاشرے کے ساتھ یا اس معاشرے کے تقاضوں اور انسان کی اقتصادی جدوجہد کی احتیاجات کے ساتھ تصادم ہو جن کو وہ "اصل حقیقت" کہتا ہے۔ اپنی بعد کی تحریروں میں جب فرائڈ نے اپنا خاص نظریہ Anxiety یا تفکر کے بارے میں بیان کیا تو اس نے اس خیال کا اظہار کیا کہ انسان خود ہی اپنے اندر فشار پیدا کرتا ہے بلکہ اپنے اندر یہ فشار پیدا کرنے کے لیے ہی تہذیب اور معاشرہ وجود میں لاتا ہے۔ گویا انسان خود ہی اپنے

راستے میں حائل ہے:

ہر چند سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور" (۲۱)

بلاشبہ کلام غالب سے کسی نہ کسی حد تک فرائڈ کے مذکورہ بالا نظریے کی پیش بینی کے آثار تلاش کیے جاسکتے ہیں لیکن راشد نے حوالے کے لیے جس شعر کو کلیدی حیثیت دی ہے اسے کھینچ تان کر بھی یہ مفہوم نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس میں واضح طور پر وحدت الوجودی صوفیا کے تصور نفی ذات کو پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح ایک آدھ اور مقام پر بھی راشد نے غالب کے شعر کو غلط معنی پہنائے ہیں۔ بایں ہمہ مجموعی تجزیے میں خاصی جان ہے۔

اگرچہ انسانی زندگی "اصل مسرت" اور "اصل حقیقت" کے تصادم اور کشمکش سے عبارت ہے اور غالب اس کا گہرا شعور رکھتا ہے مگر اس کے باوجود اسے انسانی دنیا سے عشق ہے۔ اتنا عشق کہ اسے اس کے مقابلے میں جنت بھی ہیچ معلوم ہوتی ہے۔ راشد نے اس کی دلچسپ و عجیب نفسیاتی توجیہ کی ہے بلکہ اس ضمن میں ایک خاص پہلو سے غالب کی فکر کو فرائڈ کی فکر سے بھی آگے کی چیز قرار دیا ہے۔ رقم طراز ہیں:

"غالب انسانی دنیا سے اس قدر قرب اور وابستگی محسوس کرتا ہے کہ اس کے بدلے نشاط ابدی کی وہ عظیم کیفیت جسے جنت کہتے ہیں، قبول نہیں کرنا چاہتا بلکہ اس کے وجود تک پر یا حیرت کا اظہار کرتا ہے یا اس سے انکار کر دیتا ہے۔ بہشت غالب کے نزدیک وہ مقام ہے جس پر وقت تیزی سے گزر رہا ہے اور وہ وقت کی شکست و ریخت کے سامنے بے بس ہے بلکہ ناکارہ ہوچکا ہے۔ گویا وقت بھی "اصل مسرت" کے راستے میں اسی طرح حائل ہے جس طرح زندگی کی کوئی اور حقیقت ہوسکتی ہے۔ اس لحاظ سے غالب کا فکر غالباً فرائڈ کے بعض مخصوص تصورات سے بھی ایک قدم آگے ہے کیونکہ فرائڈ نے جہاں انسانی صورت حال کا ذکر کرتے ہوئے حقیقت انسانی کے ساتھ انسانی آرزوؤں کے تصادم پر اظہار خیال کیا ہے وہیں وقت کے ساتھ ان کے ٹکراؤ پر توجہ نہیں دی۔ جہاں وقت کی طرف اشارہ کیا ہے وہاں بھی صرف انسانی وقت یعنی انسانی تاریخ کے تعین کیے ہوئے وقت کا ذکر کیا ہے کیونکہ یہ انسانی وقت نیوروسز کا خالق ہے۔ بہشت غالب کے نزدیک ایسی جگہ ہے جسے دلانے کے لیے طاعت اور تقویٰ کی ترغیب دی جاتی ہے حالانکہ اپنے تمام حور و قصور کے باوجود یہ بہشت اس دنیا

کا نعم البدل نہیں ہو سکتا۔"(۲۲)

ہو سکتا ہے غالب نے جنت کے بارے میں اسی انداز سے یا اس انداز سے بھی سوچا ہو مگر وہ تو دشت امکاں کو بھی انسانی آرزوؤں کے مقابلے میں بہت تنگ محسوس کرتا ہے:

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

بلکہ وہ تو دونوں جہان لے کر بھی خوش دکھائی نہیں دیتا۔ شاید اس کا مطمح نظر ذات الٰہی سے ہمکنار ہو کر بے کنار ہو جانا ہے اور یہ خالص صوفیانہ نقطۂ نظر ہے لیکن راشد نے اسے بھی فرائڈ کے ایک تصور کے مماثل سمجھ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے:

"فرائڈ کا یہ نظریہ کہ ایروس یا ذوق حیات کا منتہا ایک عالم نشاط کے ساتھ انسان کے ابدی وصال کی توثیق کرتا ہے' بنیادی طور پر وہی تصور ہے جو صوفیا کا انسانی آرزوؤں کی آخری منزل کے بارے میں تھا اور جسے ذات الٰہی کے ساتھ ابدی وصال کہا گیا تھا۔ ذات الٰہی کے ساتھ وصال اور نشاط ابدی کے ساتھ وصال مترادف ہیں۔"(۲۳)

راشد اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ غالب کے شعور انا' نار سسم یا عشق ذات کو بھی مذکورہ تصور کے ساتھ جوڑ کر دیکھتے ہیں کیونکہ یہی ذات کی تکمیل کی اساس ہے۔ رقم طراز ہیں:

"انسانی انا جس پر انسانی تکمیل منحصر ہے'گویا عشق ذات ہی کا دوسرا نام ہے اور وہ گویا اس طرح انسانی وجود کی تمام تگ و تاز کا سرچشمہ ہے تاکہ انسانی وجود اس دنیا کے اور وجودوں کے ساتھ واصل ہو سکے۔ فرائڈ اس کے علاوہ انسانی انا کو رومی کی طرح تمام علل کا "طبیب" بھی سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے: "ایک قوی انانیت بیماری کے خلاف ہماری سپر ہے لیکن اور باتوں سے قطع نظر ہمیں عشق اس لیے کرنا چاہیے کہ ہم بیماری سے محفوظ رہیں کیونکہ جب عشق نہ ہو تو ہمارا یاس و نومیدی کے ہاتھوں بیمار ہو جانا لازم ہے۔" اسی طرح غالب کی شاعری نہ صرف اس عشق کی طرف باصرار توجہ دلاتی ہے بلکہ اس یاس و نومیدی کو بھی رد کرتی چلی جاتی ہے جو فرائڈ کی اصطلاح میں ایروس یا ذوق حیات کی دشمن ہے۔"(۲۴)

ضمنی طور پر راشد نے غالب کی شاعری کے ایک آدھ اور پہلو کو بھی فرائڈ کے افکار کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے نزدیک غالب کے ہاں بنیادی مذہبی عقائد اور اخلاق مقررہ کے اصولوں کے بارے میں جو شکوک و شبہات ملتے ہیں' وہ بھی دراصل "اصل مسرت" کے "اصل حقیقت" کے ساتھ تصادم کا نتیجہ ہیں۔ مذہب و اخلاق کی حیثیت بیرونی حقیقت کی

ہے جس کے ساتھ انسان کی ذاتی دیانتداری کی کشمکش رہتی ہے۔ چنانچہ غالب کی وسیع المشربی اور انسان دوستی بھی اسی سبب سے ہے کہ وہ انسان اور اس کی جبلتوں کو مذہب و اخلاق کے دائرے میں مقید رکھنے کا قائل نہیں ہے۔ اسی طرح غالب انسان کے بارے میں خدا کے عزائم کو بھی شک و شبہ سے اسی وجہ سے دیکھتا ہے کہ ان سے انسانی خواہشات کی تکمیل کی راہ میں رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ غالب انسانی مسرت کے راستے میں مزاحم انسانوں اور ان کے رویوں کو بھی اسی لیے قبول نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ راشد کے الفاظ میں:

"غالب کی شاعری سے ایک ایسا انسان نمودار ہوتا ہے جو حقائق سے--- مذہب' اخلاق اور معاشرے کے حقائق سے' یعنی "اصل حقیقت" کے ہاتھوں درد و اذیت میں مبتلا ہے اور ان حقائق کو رد کر کے یا ان سے دوری پا کر تسکین کے مختلف ذرائع ڈھونڈتا ہے۔ ذوق نظر یا کسی چہرے سے اپنی نگاہ کی کامیابی یا دن رات کی گونہ بیخودی--- یہ ذاتی تسکین کو تقویت دینے کے وہ چند ذرائع ہیں بہت سے ذرائع میں سے' جن کا ذکر غالب کرتا ہے۔ غالب کے نزدیک انسان کو اس حقیقت کے سامنے سرنگوں نہیں ہونا چاہیے جو ناگوار ہو یا جس کی وجہ سے "اصل مسرت" کے ساتھ عناد باقی رہے--- غرض غالب کی شاعری کا بڑا حصہ اس نظم و ضبط کے خلاف ردعمل ہے جو انسان کی مسرت کو درہم برہم کر دیتا ہے۔ جو انسان کو ایک ایسے فرمانبردار حیوان میں تبدیل کر دیتا ہے جو اپنی فرمانبرداری کے باوجود قائل نہیں ہوتا اور اسی لیے دیوانہ ہو جاتا ہے۔"(۲۵)

مندرجہ بالا مباحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ راشد نے غالب شناسی کے لیے ایک نئی راہ سجھائی ہے۔ اگرچہ ان کی تعبیر و تشریح کے ساتھ اختلاف کے متعدد مواقع پیدا ہو جاتے ہیں تاہم ان کی کاوش بہت عالمانہ ہے اور اسے اردو میں نفسیاتی تنقید کے اعلیٰ نمونوں میں رکھا جاسکتا ہے۔

غالب کے بارے میں راشد کے براہ راست تنقیدی مقالات تو وہی ہیں جن کا اوپر تجزیہ کیا گیا ہے لیکن ضمنی طور پر انھوں نے اپنے ایک طویل اور پرمغز انگریزی مقالے "Social Influences On Urdur Literature" میں بھی غالب کی شاعری کے بعض امتیازی خصائص اجاگر کیے ہیں۔ جیساکہ عنوان سے بھی ظاہر ہے' یہ مقالہ عمرانی تنقید کی مثال ہے۔ یوں تو اس مقالے کے دائرۂ بحث میں امیر خسرو سے لے کر خود راشد کے جونیئر معاصرین تک

شامل ہیں اور اس میں شاعری کے ساتھ ساتھ نثر کے بارے میں بھی کسی قدر اظہار خیال کیا گیا ہے لیکن اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی میں ظہور پذیر ہونے والی اردو شاعری اور اس کے نمائندے اپنی مسلمہ تاریخی اہمیت کے پیش نظر' بطور خاص راشد کا موضوع بنے ہیں۔ ان نمائندوں میں میر' درد' سودا' مومن' ذوق اور غالب جیسے سربرآوردہ شاعر شامل ہیں۔ راشد نے ان شاعروں کے حوالے سے مذکورہ صدیوں میں تشکیل اور پھر فروغ پانے والے عمومی رجحانات کا سراغ لگانے کی سعی بھی کی ہے اور تقابل کرتے ہوئے غالب کی انفرادیت و امتیاز کو بھی نمایاں کیا ہے۔ جہاں تک عمومی رجحانات کا تعلق ہے' راشد ان کی تشکیل و فروغ کے پیچھے تصوف و اخلاق اور مذہبی روایات ہی کو کارفرما نہیں سمجھتے بلکہ مخصوص سیاسی حالات و واقعات اور عمرانی تبدیلیوں کو بھی محرک خیال کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اردو شاعری میں مابعدالطبیعیاتی اور اخلاقی مضامین فارسی شاعری کے زیر اثر داخل ہوئے اور بعد میں ان میں ہندو روایات بھی شامل ہوگئیں۔ ان روایات کے ساتھ ساتھ سیاسی حالات نے بھی اردو شاعری کا عمومی مزاج متعین کیا۔ نادر شاہ درانی (۱۷۳۹ء) اور احمد شاہ ابدالی (۱۷۶۱ء) کے شمالی ہند پر حملوں نے میر اور اس کے بعض معاصرین کے ہاں انسانی کوششوں کی لاحاصلی اور یاسیت کا تصور پیدا کیا۔ مخصوص سیاسی و سماجی حالات نے اس عہد کے شعراء کے ہاں خوف کا عنصر بھی پیدا کیا۔ دنیاوی زندگی کے فنا کا تصور بھی انہی حالات میں پختہ ہوا جو بعد میں رثائی شاعری کے فروغ کا سبب بنا۔ راشد لکھتے ہیں کہ سیاسی اعتبار سے انیسویں صدی بھی کچھ کم ہنگامہ خیز نہ تھی۔ اس کے آغاز ہی میں مغل فرمانروا کی بادشاہت قلعۂ دہلی کی چار دیواری میں سکڑ کر رہ گئی تھی جو بالآخر ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے نتیجے میں بالکل ختم ہوگئی اور ہندوستان پر انگریز کا راج قائم ہوگیا۔ ان حالات میں شعراء کے لیے موضوعی انداز کو برقرار رکھنا ناممکن تھا بلکہ معروضی انداز نظر پیدا کرنا ناگزیر ہوگیا تھا۔ مومن نے تو انگریزوں اور سکھوں کے خلاف سید احمد بریلوی کی تحریک میں اپنی خدمات بھی پیش کیں۔ بہرحال مجموعی طور پر اس دور میں اردو شاعری میں خاص عصری حالات کے نتیجے میں عاجزی اور مسکینی کے عناصر پیدا ہوئے۔ راشد کے خیال میں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے مذکورہ حالات نے شعراء کو تصوف کی راہ سے مذہب کی طرف راغب کیا۔ درد خصوصاً اور دیگر شعراء عموماً باطنی طہارت اور پاکیزگی کے لیے تصوف کا سہارا لیتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ عجز و انکسار' نفیٔ ذات اور فنا وغیرہ کے مضامین بھی اسی حوالے سے شاعری کا حصہ بنے۔ راشد کے نزدیک غالب ایک ایسا شاعر ہے جسے استثناء کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کے ہاں

عجز و انکسار کے بجائے خود اعتمادی اور انا پسندی دکھائی دیتی ہے۔ یوں تو وہ بھی مابعدالطبیعاتی اور تصوفانہ شاعری کرتا ہے مگر اس کے ہاں اس معاملے میں روایتی افکار و خیالات اور عقائد و نظریات سے اختلاف اور ان کے بارے میں تشکیک کے پہلو بھی نمایاں ہو کر سامنے آتے ہیں۔ اسی طرح اس کی شاعری میں روایتی انداز کے رومانوی ملال کے بجائے زندگی اور انسان سے گہری محبت کا احساس جاری و ساری ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غالب کی شخصیت کی وہ کونسی انانی تھی جس کے بل پر وہ شارع عام پر چلنے سے گریز کرنے اور اپنا الگ راستہ بنانے میں کامیاب ہوگیا۔ راشد کے نزدیک اس کا جواب غالب کی طبعزاد فکر اور سوچنے کے عمومی انداز سے اس کی فلسفیانہ بے اعتنائی و علیحدگی پسندی میں تلاش کیا جاسکتا ہے۔ اردو شاعری کے عمومی رجحانات سے غالب کو علیحدہ کرتے ہوئے راشد لکھتے ہیں:

"Ghalib, on the other hand, in spite of many broad innuendoes in his poetry about the political situation of his time, was largely able to maintain his plilosophical detatchment and defiance, perhaps as weapons against any assault upon the spirit and intellect. Athough deeply aware of human sorrow and human inperfections, Ghalib was above all a lover of life. His poetry is comparatively free from the usual romantic depression and the sense of doom which pervades Urdu poetry of the time. Ghalib does not indulge in agonizing soliloquies, but speaks to man from philosophical heights. As an original thiker, he refused to accept some of the current religious tenets and beliefs at their face value... Ghalib embarked upon what may be called a rediscovery of the Devine Being, but the results gave no satisfaction. One of his constant puzgles was whether God was an absolute truth or a creation of the human mind. Newertheless, this intellectual remoteness did not prevent Ghalib from voicing a rebellion against the narrow minded theologians, who insisted on the institutionalization of God. Ghalib also believed-- and this was

perhaps a direct conclusion drawn from the contemporary social situation-- that the promise of reward was no provocation to good deeds, nor was the fear of punishment a deterent from evil. The motivation for good must be the love of humanity; for evil, the lack of it." (26)

جیساکہ پہلے بھی اشارہ کیا گیا' غالب کا ہمعصر مومن عصری حالات سے متاثر ہو کر سید احمد بریلوی کی تحریک میں شامل ہوگیا تھا- اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر وہ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں کو دیکھنے کی مہلت پا لیتا تو اس کا عملی رویہ کس قسم کا ہوتا- غالب نے ان ہنگاموں کو اپنی کھلی آنکھوں سے دیکھا اور شدت سے محسوس بھی کیا لیکن اس کا طرز عمل مختلف تھا- چنانچہ اس کی تحریروں میں شخصی زیاں کا احساس نمایاں ہوا ہے جس میں زیادہ گہرائی ہے- راشد رقم طراز ہیں:

"Momin did not live long enough to see the Mutiny, but Ghalib did, and his poetry and other writings are equally colored with a deep sense of personal loss." (27)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ راشد اس حقیقت کے بھی قائل ہیں کہ ایک ہی عہد کے حالات و واقعات سے اثر پذیری کی نوعیت ذہنی ساخت کی نوعیت کے فرق کی بنا پر مختلف ہوسکتی ہے-

آخر میں حاصل کلام کے طور پر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ راشد نے غالب کی عظمت کا اعتراف محض تاثراتی سطح پر ہی نہیں کیا بلکہ اس مقصد کے لیے وہ ٹھوس تنقیدی شواہد لائے ہیں- ان کے دلائل بہت وزنی ہیں اور ان میں کثیر جہتی کی خصوصیت بھی پائی جاتی ہے- چنانچہ وہ کہیں جمالیاتی' کہیں عمرانی اور کہیں نفسیاتی حوالوں کو بروئے کار لاتے ہوئے غالب کی تعبیر و تشریح اور تفہیم و تحسین کے دروا کرتے چلے جاتے ہیں- اپنے موقف کی تائید میں راشد نے تقابلی تنقید سے بھی کام لیا ہے اور اردو ادب پر غالب کے مرتب کردہ اثرات کی نشاندہی بھی کی ہے- ان کے اٹھائے ہوئے خیال افروز نکات اردو تنقید میں غالب شناسی کی روایت کا معتبر اور قابل قدر سرمایہ ہیں- اس سرمائے کو طاق نسیاں میں رکھ دینا راشد کے ساتھ ہی نہیں' خود غالب کے ساتھ بھی اغماض برتنے کے مترادف ہے-

حوالہ جات و حواشی

۱۔ بحوالہ : اجمل نیازی (مدیر) "پرانا موسم نئی ہوا" راوی، گورنمنٹ کالج لاہور : غالب نمبر، جلد ۶۲، شمارہ ۲، اپریل ۱۹۶۹ء۔ ص ۱۵۶ تا ۱۶۰

۲۔ نخلستان، ملتان : جلد ۸، شمار ۹ - دسمبر ۱۹۳۴ء ص ۲

۳۔ ایضاً۔ ص ۵

۴۔ اسی ضمن میں راشد کا نقطۂ نظران کی متعدد تحریروں میں بیان ہوا ہے۔ خاص طور سے دیکھئے۔ "ادبیات میں ابتذال" شاہکار۔ لاہور : جلد ۱، شمارہ ۵، اگست ۱۹۳۵ء۔ ص ۲ تا ۳

۵۔ ادبی دنیا۔ لاہور : سالنامہ، ۱۹۳۶ء۔ ص ۹۰

۶۔ ایضاً۔ ص ۹۱

۷۔ ایضاً۔ ص ۹۱

۸۔ ایضاً۔ ص ۹۲

۹۔ ایضاً۔ ص ۹۲

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۹۵

۱۱۔ ایضاً۔ ص ۹۷ – ۹۸

۱۲۔ مشمولہ : تنقید غالب کے سو سال (مرتبہ مجلس یادگار غالب) لاہور : پنجاب یونیورسٹی ۱۹۶۹ء ص ۲۸۵

۱۳۔ ادبی دنیا۔ لاہور : سالنامہ، ۱۹۳۶ء ص ۹۸

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۹۸

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۹۵ – ۹۶

۱۶۔ اوراق لاہور : شمارہ خاص ۲، جون جولائی ۱۹۷۰ء ص ۱۵۳ - ۱۵۴

۱۷۔ ایضاً۔ ص ۱۵۵ - ۱۵۶

۱۸- ایضاً- ص ۱۵۵ - ۱۵۶

۱۹- ایضاً- ص ۱۵۷

۲۰- ایضاً- ص ۱۵۷

۲۱- ایضاً- ص ۱۵۸

۲۲- ایضاً- ص ۱۵۸ - ۱۵۹

۲۳- ایضاً- ص ۱۵۹

۲۴- ایضاً- ص ۱۵۹

۲۵- ایضاً- ص ۱۵۹ - ۱۶۱

26. Asia. A journal published by the Asia Society,

New York : No, 9, 1967. Page, 39.

27. As above. Page, 39.