Religion-Oriented Signifiers of Urdu Ghazal and its Ideological Dimensions

(with Special Perspective of Colonial and Neo-Colonial Era)

اردو غزل میں ملی طرزِ احساس کے مشارات اور ان کی معنوی جہت بندی

(نو استعماری دور کے خصوصی تناظر میں)

Dr. Muhammad Rauf *[1]
Post Doc. Fellow, IRI, IIU, Islamabad
Dr.Muhammad Riaz Ahmad Riaz*[2]
Visiting Lecturer, Department of Urdu Govt. College University Faisalabad.
Dr.Nadia Anjum*[3]
Assistant Professor of Urdu, Govt. College for Girls, Ayyub Colony, Faisalabad.

ڈاکٹر محمد رؤف*[1]

پوسٹ ڈاکٹریٹ فیلو، آئی آر آئی، اسلامک انٹرنیشنل یونیورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر محمد ریاض احمد ریاض*[2]

وزٹنگ لیکچرار، شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

ڈاکٹر نادیہ انجم*[3]

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج فار گرلز، ایوب کالونی فیصل آباد

Correspondance: muhammadrauf992@gmail.com

eISSN:**3005-3757**
pISSN: **3005-3765**

Received: 23-02-2025
Accepted:26-03-2025
Online:28-03-2025

ABSTRACT: It is a very common research paradigm termed as ''literal sociology'' to discuss a social fabric in the light of literary text and likewise the literary content in the perspective of social environment. In this article we are going to repeat such practice focusing on a particular school of thought concerned with the downfall of Muslim Ummah and her strategic way-forward in the light of Urdu ghazal textualized in the contemporary neo-colonial environment of ours. First specific phase of this genre pertaining to the colonization period (1757-1857) shows the mental retreat of indigenous population and prevailing newly introduced imperial narrative in the perspective of

Muslim-dominated society. The second phase (1857-1947) reflects imperialistic mechanism, its acquisitions and the three-folded (Defensive, offensive and diplomatic) reactionary activities of the colonized having some ethnic blend. In this era colonized Islamic Ideology was disseminated in the subjects by specially organized literary and academic activities. The third and the most critical phase (1947 to date) is revived form of colonization termed as "neo-colonialism" which seems to be the worst form of imperialism due to its more sophisticated strategies then that of the previous military type control. There are various shades of determinism, ambivalence, reluctance and despair in this period-specific ghazal enough to signify the parallel Muslim Ummah's stand point..

KEYWORDS: Poetics, Ghazal, Islamic identification, Colonialism, Neo-Colonialism, Terrorism, Ummah.

Copyright:© 2023 by the authors. This is an access-openarticle distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

صنفِ غزل کی علمیاتی شعریات کا ایک نکتہ:

شاعری کے علمیاتی ڈسکورس میں انسانی مشاعر یا جذبات کے اساسی کردار پر ایسے تواتر سے زور دیا جاتا رہا ہے کہ جس سے معروضی حقائق کو اقلیمِ شاعری کی جنسِ ناروا خیال کیے جانے کا احتمال پیدا ہونے لگتا ہے۔اس مفروضے کی استناد کے لیے قدیم شعریاتی کتب سے چن چن کر ایسے حوالے پیش کیے گئے کہ جن سے انسانی جذبات و احساسات کو شاعری کی یکا و تنہا اساسی قدر قرار دیا جاسکے۔اس مقدمے کا بھرپور اطلاق ہمارے ہاں صنفِ غزل پر ہوا اور عقیدہ یہ ٹھہرا کہ حریمِ تغزل میں باریابی ہی محض داخلی جذب و کیف کی ہے اور ماسوا کے یہاں پَر جلتے ہیں۔ واقعہ مگر یہ ہے کہ شاعری کی اساسی قدر بننے والے جذبے یا احساس کی نمو میں تعقل کی لطیف کارفرمائی (Catalytic involvement) کے التزام کو بھی کبھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔مرزا غالب اپنی شعری دانش میں یہی مقدمہ ’ لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی ‘ کی صورت شعریاتے اور تمثیل کے طور پر چمن کو آئینۂ بادِ بہاری کا زنگار قرار دیتے نظر آتے ہیں (۱)۔ موجودہ دور میں اس کلیدی نکتے کو مشل فوکو اور گلیز ڈیلوزے(Gilles Deleuze) جیسے پس ساختیاتی مفکرین نے تھیوری کے مباحث میں بالخصوص شامل کیا ہے۔ایسے جدید دانش وروں کا خیال ہے کہ فرد اپنے شعوری تعاملات پر اختیار رکھنے والی مطلق العنان ہستی (Sovereign Subject) نہیں ہے۔(۲)اس زاویۂ نظر کو قبول کرنے سے فکری تعامل کو اپنی ہستی کی اثباتی دلیل کے طور پر پیش کرنے والے ڈیکارٹی فلسفے (I think therefore I am)پر بھی سوالیہ نشان لگ جاتا

ہے۔ادھر مفکرِ اسلام علامہ محمد اقبال نے بھی جذبۂ عشق ''کو ''خللِ دماغ'' گردانتے کے بجائے دلیلِ حیات قرار دے کر ثابت کر دیا ہے کہ جذبہ اور فکر باہم لازم و ملزوم ہیں :

دلِ من روشن از سوزِ دروں است   جہاں بیں چشمِ من از اشکِ خوں است

زرمزِ زندگی بیگانہ تر باد   کسے کو عشق را گوید جنوں است (۳)

دراصل کوئی بھی ادبی متن خیال، فکر، مواد اور ہیئت جیسے عناصرِ اربعہ کی مخصوص ترتیب و تناسب سے ہی تشکیل پاتا ہے۔جدیدیت کی تعقل پسندی سے تشکیلِ متن کے ایسے خفی گوشے بتدریج منظرِ عام پر آتے چلے گئے حتیٰ کہ آج شرق و غرب کے جدید انتقادی کلامیے میں 'ادب برائے زندگی' کے لیے ایک بھرپور شعریاتی اساس دستیاب ہو چکی ہے۔جب ٹی ایس ایلیٹ اپنے معروف مضمون 'روایت اور انفرادی صلاحیت'' میں شاعری کو جذبات کے آزادانہ اظہار کی بجائے جذبات سے فرار کا نام دیتا ہے،(۴)تو شعری سرمائے کی جذباتی اساس منہدم نہیں کرتا بلکہ جذبے کی نجی ماہیت پر اس کی ثقافتی ساخت کو فوقیت دیتا ہے۔اسی فکری کلامیے کے علی الرغم جب اردو ادب میں ''تنگنائے غزل''کو وسعت دیتے ہوئے اس کا رخ داخل سے خارج کی طرف موڑ گیا تو اسے ''سخن بازناں گفتن''(۵)وغیرہ جیسے نسائی مشغلے کے عکاس القابات کے بجائے ''صنفِ ہزار شیوہ''(۶)اور''ادب کی حیاتِ مستقلہ''(۷)جیسی اسمائیت بھی میسر آنے لگی۔دراصل ہر تاریخی وقوعہ اپنے بطن میں عارضی اور پائیدار نوعیت کے ملے جلے حرکی عامل چھپائے ہوتا ہے اور ماہر متغزلین اس کی تغزیل کرتے ہوئے جزوقتی خام مال سے حسبِ ضرورت کم کم اور دیرپا عناصر سے بھرپور سروکار بناتے ہوئے یوں سخن سازی کرتے ہیں کہ قاری ان کی جذباتی کشش اور فکری رمزیت میں کھو کر رہ جاتا ہے۔غزل کی روایتی شعریات سے جڑے شعرا اور ان کے قارئین اس غیر تحریری میگنا کارٹا سے بخوبی آگاہ ہیں جو صنف مذکور سے نکلنے والی چہار جہتی راہِ سخن کی شناسائی میں قندیلِ رہبانی کا کام کرتا ہے۔ایسے میں انند نرائن ملّا نے صنفِ غزل سے مخاطبہ کرتے ہوئے بجا فرمایا تھا؛(۸)

دیا دردِ انساں کا احساس تجھ کو   کھڑا کر دیا نظم کے پاس تجھ کو

جب ن م راشد اپنے شعری مجموعے 'ماورا' کے دیباچے میں اس صنف کے شاعر کو اس کے متن میں پیش کردہ متکلم سے الگ وجود قرار دے کر غزل کی منتشر خیالی کا جواز نکالتے ہیں(۹) تو فی الاصل مذکورہ صنف کے موضوع اور معروض سے متعلق اسی محاکے پر صاد کرتے ہیں۔

مغربی استعماریت کا تشکیلی دور (ما قبل ۱۸۵۷ء)اور مسلم طرزِ احساس کی مقتدرانہ فعالیت:

اردو غزل کے روایتی اسلوب میں اسلامیانِ ہند کے جداگانہ تشخص کے آثار تو ابتدا ہی سے ملنے لگتے ہیں مگر مذہبی دوئیت کی اس قسم بندی (Classification of Religious Otherness)کو دو قومی یا کثیر القومیتی بصیرت کی صورت تشکیل دینے کا متقاضی ماحول بہت بعد میں بنا۔جب حضرت امیر خسرو اپنی منظوماتی وقوع گوئی اور معاملہ بندی میں '' ہندو بچہ''اور''زنِ ہندوئے''(۱۰)جیسی قومیت اساس تراکیب اور دیگر اس قبیل کے معروضی تلازمات کو، لاشعوری طور پر ہی سہی، اظہاری روایت میں سمو رہے تھے تو ایسے مخصوص تلازماتی التزام کے علی الرغم قومیت اساس طرزِ احساس کی

ثنویت یا تکثیریت کے امکانات بھی متنی تشکیلات کا حصہ بنے جاتے تھے۔ بلاشبہ ایسے کلام کی قرأت مقامی شعریات کے تابع رہی مگر مشاہدے کی عصبیت سے نکل کر دیکھیں تو اس عمومیت سے معنی کی دیگر امکانی جہات بھی برابر اپنا وجود منوانے پہ مصرِ نظر آتی ہیں۔

برصغیر میں نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کے شروعاتی ردّ و قبول کے ایسے نشانات معاصر شعر وادب میں فراواں ہیں۔ یہاں مغربی اقوام کے ورود، ان کی امتیازی معاشرت اور حسنِ معاملت کی متنی تشکیل کے ساتھ ساتھ تقابل میں مقامی حکمرانوں کی لاأبالیوں اور زوال آمادہ سرگرمیوں پر بھی تنقیدی اشارے ملنے لگتے ہیں۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ یہاں تحسینی جذبات کی عمومیت کے ساتھ ساتھ احتیاطِ نظر کا اقتضا بھی ملتا ہے۔ ولی دکنی (جنوبی ہند کا باشندہ ہونے اور کچھ وقوعیاتی شہادتوں کی روشنی میں اہلِ فرنگ کی ابتدائی سرگرمیوں کا عینی شاہد بھی خیال کیا جا سکتا ہے) کی شاعری میں کمپنی کے صدر مقام ''سورت'' کے پُراسرار ظاہری حسن کی مستور معنویت (Signified) پر غور کرنے کی دعوت یوں دی ہے: (۱۱)

معنی کی طرف چلیاہے صورت سُوں یوں مرا دل سورت ستی چلیا ہے کعبے جہاز گویا

مذکورہ شعر سے ایک ایسی تمثال متشکل ہوتی ہے جیسے پرندہ کسی اجنبی وضع قطع والی چیز کو کھانے سے پہلے پرکھتا، اپنی چونچ سے ٹھنکورتا اور اس سے شاد کام ہونے یا نہ ہونے کی فطری کارروائی مکمل کرتا ہے۔ غالباً ایسی ہی معنی آفریں شعری بصیرت کی وجہ سے میرؔ نے دکن کے اس باشندے کو معشوق قرار دیتے ہوئے اپنی ریختہ گوئی کا موجب گردانا اور پھر کچھ بعید نہیں کہ اسی بلیغ شعر کی دادِ تحسین میں کہا ہو کہ:

صورت پرست ہوتے نہیں معنی آشنا ہے گفتگو بتوں سے مرا مدعا کچھ اور

اسی ''مدعا کچھ اور'' کو سمجھنے میں تساہل کی بنا پر آج تک ہمارے یہ متغزلین معاصر سماجی حرکیات کو نظر انداز کر کے افلاطونی معاشقوں کو شعریاتے رہنے کا طعن سنتے آئے ہیں۔ اپنی ادبی تاریخیت کے بارے میں ایسے صریح جھوٹ کی پزیرائی 'انجمن مقاصدِ مفیدہ پنجاب' کے سے استعماریت نواز اداروں کی فکری کاوشوں کا ثمرہ تھی جنھیں اپنے فن کا مظاہرہ کرنے کے لیے ابھی سازگار ماحول میسر نہیں آیا تھا۔ ولی نے مذکورہ شہر کی تحسین میں ایک مثنوی بھی لکھی جس میں نوآبادکاروں کی ثقافتی یلغار اور اس کی جادوئی تاثیر کی پیشین گوئی اتنی خوبی سے در آئی ہے کہ کلکتہ کے ذکر پر ''ہائے ہائے'' والی غالب کی غزل جس کی صداقت پر گواہی دے کر انھیں واقعی ولی کامل بنا دیتی ہے۔ دراصل ولی سے میر تک کی شاعری استعماری قوتوں کی پیدا کردہ صورت حال پر اسی نوع کے احتیاطی برتاؤ، اس کی سرپرستانہ تحسین اور تقابل میں مشرقی تہذیب کے امتیازی رکھ رکھاؤ کی ترجمان رہی۔ اگر کچھ شعرا کے ہاں اقتداری توازن کی بدلتی صورت حال کے پیش نظر احساسِ کمتری اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی موقع پرستی کی کچھ سوچ پروان چڑھی بھی ہے تو دیسی بیانیے نے اس کی زیادہ پزیرائی نہیں کی۔ ایسے تقابلی مطالعے کے لیے انشاء اور مصحفی کے کلام کو بہ طور مثال دیکھا جا سکتا ہے جہاں اوّل الذکر کلام میں اگر نوآبادیاتی بیانیے سے مطابقت اختیار کرتے ہوئے بدیسی کرداروں کی موقع پرستانہ ستائش کا تاثر غالب ہے تو معاصر تنقیدی دھارے میں اسے ''چھنالے کی شاعری'' کہہ کر رد بھی کیا جاتا رہا۔ اس کے مقابل مصحفی کے کلام میں استعماریت کی پھیلتی ہوئی

پرچھائیوں کو منحوس جانتے ہوئے اسے کڑی تنقید کانشانہ بنایا گیاہے تو اس کے کلام کی عمومی تحسین میں شعری جمالیات کے ساتھ ساتھ استعماریت سے مزاحمت کا یہ عنصر بھی کارفرما تھا۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ صنفِ غزل جسے انیسویں صدی کے اواخر تک اردو شاعری کی تقریباً واحد نمائندہ صنف کا درجہ حاصل رہا؛ اپنی روایتی شعریات میں کرداروں کے مذہبی تشخص تو دور کی بات، جنسی شناخت تک کو ظاہر کرنے کی روادار نہ سمجھی جاتی تھی۔ اردو غزل کے مابعد نوآبادیاتی مطالعے میں اس کاذب حقیقت (Hyper Reality) کا صحیح رخ کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے متنی تشکیل کے دوران لسانی فعالیت کے حوالے سے لکھا تھا: ''زبان کی استعاراتی قوّت، غالباً واحد ایسی چیز ہے جس پر کسی مقتدرہ کا مستقل اجارہ ممکن نہیں۔''(۱۲)

ہر طرح کے نظریاتی اور قومیتی تعصب سے ہٹ کر کیے گئے ایسے مطالعات یہ ظاہر کیے دیتے ہیں کہ مذہبی تشخص کا مقتدرانہ مابہ الامتیاز کسی نہ کسی رنگ اور تناسب میں ہمیشہ سے تخلیقی متون میں اپنے نشانات چھوڑتا رہا ہے۔ اردو غزل کے روایتی اسلوب میں اسلامیانِ ہند کے جداگانہ تشخص کے آثار تو ابتدا ہی سے ملنے لگتے ہیں مگر مذہبی دوئیت کی اس قسم بندی (Classification of Religious Otherness) کو دوقومی یا کثیر القومیتی نظریے کی صورت تشکیل دینے کا متقاضی ماحول بہت بعد میں بنا۔ جب حضرت امیر خسرو اپنی منظوماتی وقوع گوئی اور معاملہ بندی میں '' ہندو بچہ'' اور ''زنِ ہندوئے'' جیسی قومیت اساس تراکیب اور اس قبیل کے دیگر تلازمات کو، لاشعوری طور پر ہی سہی، اظہاری روایت میں سمو رہے تھے تو ایسے مخصوص اسلوبی التزام کے علی الرغم قومیت اساس طرزِ احساس کی ثنویت یا تکثیریت بھی ان متنی تشکیلات کا حصہ بنے جاتی تھی۔ ایسی شاعری میں کبھی جمنا میں نہا کر بال چھنڈتی باندھتی ملاوؤں کو دیکھے 'کیا کیا خیال باندھے' گئے تو کبھی 'حسن کی سرکار میں' بڑھتے کاکل و گیسو کی مدح سرائی کرتے ہوئے رومانی للک پالی جاتی رہی۔ میر تقی میر تک آتے آتے یہ سلسلہ بامِ عروج تک پہنچ چکا تھا۔ اب تو 'مسلکِ اُلفت' کی پاس داری میں ترکِ اسلام کیے صومعہ کی رونق بڑھانے اور قشقہ کھینچے دَیر میں جا بیٹھنے کی نوبت بھی اکثر آن پہنچتی ہے۔ اس تناظر میں دیکھیں تو 'شعلۂ جوالہ' جیسی الوہی استعاریت بنانے والی صوفیانہ انتخابِ لفظی بھی یہاں یک جہتی نہیں رہتیں بلکہ اسی قبیل میں 'بتانِ آذری'، 'ساقیِ گل فام'، 'مغ بچے' اور 'لالہ رخسارانِ پارس' وغیرہ جیسی تلازماتی ترکیبیں اور خمریاتی اقدار کے حامل کرداروں میں مجوسیوں اور پارسیوں کی انفعالی جمالیات بخوبی عکس بند ہوئی جاتی ہے۔ یقیناً یہ اظہاری قرینہ اس شعریاتی حکمت کا زائیدہ ہے کہ غزل کا اسلوبِ بیان اپنی لغوی معنویت کو شاذ و نادر ہی تحرک دیتا ہے مگر اس کے کرداروں کی مذہب اساس طبقاتی حرکیات، ان سے وابستہ انتخابِ لفظی (Diction) اور مخصوص تلازماتی اشاریت کا اپنے متوازی چلتے معروضی منظر نامے سے تناسب راست کے اصول پر ہم آہنگ رہنا اس بات کا غماز ہے کہ کسی دوسری شناخت کا قاری اس کی افقی قرأت سے بھی اپنا سروکار بنا سکتا ہے۔ اب ان معروضات کی مصداق دو مثالیں ملاحظہ کیجیے:

برہمن زادگانِ ہند کیا پُرکار سادے ہیں	مسلمانوں کی یارانے ہی میں تکفیر کرتے ہیں

گر یقینی واں دعا ہوتی ہے اے مومن قبول	جائیں گے کعبہ بھی طفلِ برہمن کے واسطے

یہاں جداگانہ مذہبی شناختوں کی حرکیات سامنے رکھتے ہوئے الگ الگ قومیتی تشخص رکھنے والے سماج کی تجزیاتی تفہیم کی جائے تو مقتدر قوتوں کی فعالیت اوران کے پروردہ ملوکیتی اسلوبِ اظہار سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں رہتا کہ اس دور ہی سے مذہبی بنیادوں پر سماجی انقسام کے وہ خدوخال واضح ہوئے جاتے تھے جنھیں آگے چل کر نو استعماری حکتِ عملی نے ایک متبدل صورت میں پہلے مسلمانوں کو شیعہ، سنّی، آغا خانی اور بوہرہ برادری جیسے مسالک یا اشراف واجلاف کے جیسی کلاسوں میں منتشر کیا اور پھر لسانی حسیات کو ہوا دے کر ہندو مسلم کی نئی دوئیت بنا دی۔اس ضمن میں طارق رحمان لکھتے ہیں:

“The mirror image of this was the construction of the Hindu“Other”held together by Hidutva and Hindi”(13)

پھر جوں جوں سرزمینِ ہند پر اقوام عالم کے قافلے آتے گئے اور کارواں بنتا گیا توں توں صنفِ غزل کی ادبی تاریخیت میں بین المذاہب معاشقوں (جن میں ”مدعا کچھ اور“ کا قرینہ یقیناً موجود تھا) کے نقش ہائے رنگارنگ کو شعریانے کی وہ روایت بھی پختہ تر ہوتی گئی جو سنگھار رَس کی ایسی شاعری سے خاصی مختلف تھی جس کی مثالیں تلسی داس، سورداس یا میرا بائی کے کلام میں دیکھی جاسکتی ہیں۔استعماری فضا بننے لگی تو نو واردگوری اقوام کے عیسا نفس ’ترسا بتوں‘ نے بھی غزل کی کرداری فرہنگ میں ایک خاص دورتک انفعالی معشوقیت کا کشٹ کاٹا اور پھر بتدریج اپنی سیاسی بالادستی کے علی الرغم مقتدرانہ محبوبیت کے جلوے دکھانے لگے:

کس کی ہے نرگسِ بیمار کا بیمار مسیح | اے ولاؔ ڈھونڈے ہے جو شربتِ دیدارِ مسیح

(مظہر علی ولاؔ)

ہم بہت دیکھے فرنگستان کے حسنِ صبیح | چرب ہے سب پر بتانِ ہند کا حسنِ ملیح

(حاتم)

چار ناچار ہوا جانا ہی لندن اپنا | لے گئی چھین کے دل ایک فرنگن اپنا

(انشا)

مذکورہ عہد تک کی ملی جلی مثالوں میں دیکھا جا سکتا ہے کہ ان مذہب مرکوز طبقاتی شناختوں کے حامل حسینانِ نوع بہ نوع سے متعلق حسنِ طلب کے قرینے اور پھران نگارانِ تازہ بہ تازہ کے محبوبانہ ناز وانداز میں سماجی حیثیات کے مطابق برتاؤ کا اہتمام کیا گیا ہے۔اس نئی صورتِ حال سے ماقبل منظرنامے کا فرق یہ تھا کہ نوآبادیاتی مداخلت سے پہلے یہاں مسلم تشخص کی بالا دستی قائم تھی جسے اپنے تضادی جوڑے دار(Binary Opposition)کی انفعالیت کے بموجب کیموفلاجی مصلحت راس رہی۔مرورِایّام کے ساتھ یہ رعیتی قومیتیں نمو پا کر اپنی مقتدر حیثیت کے ساتھ توازن میں آتی گئیں اور نتیجتاً ان کی تفاوتی جہتیں بھی نمایاں تر ہوتی گئیں۔برہمن زادگان سے معاشقوں کی نوعیت یکسر تبدیل ہو چلی؛ ع ’گو اب خالِ ہندو کی ارزش نہیں ہے۔‘اسی طرح ’بتِ ترسا‘ سے متعلق تخفیفی محاورے کی جگہ بتدریج ’افرنگی‘، ’گورا‘، ’صاحب‘ اور ’بڑا

صاحب' جیسے الفاظ استعمال کیے جانے لگے۔ ہندو مسلم اقوام کا یہی امتیازِ باہمی ۱۸۶۷ء میں اردو ہندی تنازعے کی صورت منظر عام پر ابھرا اور عرفی معنوں میں 'دو قومی نظریے کی بنیاد' قرار پایا۔

امر واقعہ یہ ہے کہ مغل بادشاہ اورنگزیب کی وفات (۱۷۰۷ء) سے لے کر ۱۸۵۷ء میں ہندوستان کی برطانوی سلطنت کے قیام تک کا عہد نااہل حکمرانیوں کی ایک عبرت ناک داستان ہے۔ جنگ پلاسی کی شکست ۱۷۵۷ء اور ٹیپو سلطان کی شہادت ۱۷۹۹ء سے رہی سہی ساکھ بھی جاتی رہی۔ اب اہلِ فرنگ یہاں اپنی حکومتی بساط بچھانے لگتے ہیں۔ ادھر صدیوں سے محکوم چلی آ رہی ہندو اکثریت کو بھی اپنا جداگانہ وجود منوانے کا موقع ملتا ہے۔ ان بدلتے حالات میں صندل بھری جبینوں والے برہمن زادگانِ ہند اور حسنِ صبیح کے حامل ترسابتوں سے معاملہ بندیوں کی حکمتِ عملی بھی تبدیل ہونے لگتی ہے۔ پہلے اگر محبوب کی انفعالی جمالیات کے مختلف زاویے منعکس کیے جا رہے تھے تو اب اس کی مساویانہ یا مقتدرانہ حرکیات کو تمثالوں میں ڈھالا جانے لگتا ہے جن کی افقی قرأت اقتداری تغیر کی صاف خبر دینے لگتی ہے:

ہندوستاں کی دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی ‌ ‌ ‌ کافر فرنگیوں نے بہ تدبیر چھین لی

(مصحفی)

غضب ہے توپ پر عاشق کا رکھ کر ‌ ‌ ‌ فرنگی زاد تیرا فیر کرنا

(ظفر)

گم ہوئے ہوش جو دیکھا بتِ ترسا کا جمال ‌ ‌ ‌ اس قدر کبر، یہ عشوے، یہ دھج، اللہ غنی!

(اکبر)

آنکھ سب ایک کھلی رکھتے ہیں اور ایک مندی ‌ ‌ ‌ اس میں مسلم بھی ہیں، ہندو بھی ہیں، عیسائی بھی

(حالی)

یہاں مصحفی کے کے شعر میں 'کافر فرنگیوں' کے ہاتھوں ہندوستاں کی جس دولت و حشمت کے 'بہ تدبیر' چھینے جانے کا اشارہ محض مال و اسباب پر محیط نہیں بلکہ اس میں مذہبی ایمان و ایقان کی وہ 'دولتِ بیدار' بھی آتی ہے جو اسلامی مقتدرہ کے روبہ زوال ہونے سے مسلسل چھنی جاتی تھی اور جس کی محرومی سے زوالِ امت کی ایک غیر معینہ پسپائی کی شروعات ہو رہی تھیں۔ اسی احساسِ زیاں نے پہلے پہل ہندوستان کے چھوٹے بڑے حکمرانوں اور عامۃ الناس کو اجتماعی طرزِ احساس کی طرف راغب کیا۔ جب اسی گہرے تفکر کی روشنی میں حکمرانوں کی نااہلیوں پر تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ عصری تقاضوں کے پیشِ نظر ہندو مسلم اتحاد کے لیے بھی اقدامات موزوں کیے جانے لگے تو معاصر غزل میں معاملہ بندی کی صنعت بھی بڑی حد تک مذہبی تخصص سے مبرّا ہونے لگتی ہے۔ کبھی کبھی ریاستی اکائیوں کی طرف سے مرکزی مسلم حکومت یا شاید باہر کے مسلم ممالک۔۔۔ ایران یا بالخصوص ترکی۔۔۔۔ سے استمداد کی تمنا بھی کروٹیں لیتی نظر آتی ہے:

یہ نہ سمجھے اور ہی شاطر نے شہ دی تھی انھیں ‌ ‌ ‌ زعم میں اپنے سلاطیں آپ کو شاہ کر گئے

(درد)

یہ رنج اٹھائے ہم نے اگر کوچہ آپ کا دارالسّلام ہے تو ہمارا اسلام ہے

(داغ)

کیا پتنگے کو شمع روئے میرؔ اس کی شب کو بھی ہے سحر درپیش

(میر)

غیر نے ہم کو ذبح کیا نے طاقت ہے نے یارا ہے اس کتے نے کر کے دلیرے صیدِ حرم کو مارا ہے(۱۴)

(میر)

آخری تین چار اشعار میں ایک کرب ناک اجتماعی طرزِ احساس کے ساتھ استعماریت کے بڑھتے ہوئے اثرات، مسلم ریاستوں کی یکے بعد دیگرے پسپائی اور ہندوستان کی مرکزی بلکہ کسی حد تک عالمِ اسلام کی اجتماعی مقتدرہ یعنی خلافتِ عثمانیہ کے تغافل کیش کردار یا فی الاصل اس کی اپنی گرتی ہوئی ساکھ کے حامل معروضی تلازمات استعمال کیے گئے ہیں۔ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے بجا طور پر 'درد و غم کی جمع آوری سے دیوان کرنے' سے متعلق میر کے معروف شعر (۱۵) کی رعایت سے کہا تھا کہ: ''انفرادی اور اجتماعی درد و غم نے مل کر اس دور میں ''اردو شاعری'' کی صورت اختیار کر لی تھی۔''(۱۶) معاصر حالات و واقعات کو اپنی متنی تشکیلات میں ایک خاص قرینے سے موزوں کر دکھانے پر ہی انھیں ''نظم گو غزل گو'' کہا گیا تھا۔(۱۷) واقعہ یہ ہے کہ سماجی منظر نامے کی اس گمبھیرتا سے ادبی ماحول پر معکوسی اثرات پڑ رہے تھے اور موسم کی سازگاری سے نامیاتی انجذاب کرتے ہوئے غزل کی لچکیلی ڈال پر ایسا آکھوا بھی پوری طرح پھول چکا تھا جسے جلد ہی نظم نگاری کی صورت ایک جداگانہ اسامئیت ملنے والی تھی۔اس مفروضے کی صداقت کے لیے ۱۸۰۳ء میں جنرل لیک کے دلّی اور آگرہ پر قبضہ کر لینے پر میر کا : ''کہوں سو کیا کہوں نے صبر نے قرار ہے آج'' کے جیسی غزلیات کہنا، مومن خاں مومن کے دیوان کی وہ پہلی ہی غزل جو سید برادران کی جہادی تحریک کی تحسین میں تسطیر ہوئی (نیچے مذکور)، مولوی فضل حق خیر آبادی کی بعض غزلیں، غالب کی کلکتہ کے ذکر پر ''ہائے ہائے'' ردیف کی غزل ایسی مسلسل غزلیات کی مثالیں کافی ہوں گی۔مرزا نے ٹیپو سلطان جیسے شہدا کی انفرادی قربانیوں سے لے کر مدرسہ رحیمیہ والوں کی مقامی تحریکِ جدوجہاد کی اندوہ ناک ناکامی اور مغلیہ تہذیب کے اجتماعی زوال تک کا حزنیہ اپنے شعروں میں تسطیر کیا ہے مگر اس میں سستی مذہبیت والی تعبیری تقلید نہیں آنے دی۔وہ نہ صرف ایسی کاوشوں کو خام کاری اور کوتاہ اندیشی گردانتے ہیں بلکہ شہادت کے روایتی انبساط کے مقابل ایک حقیقت پسندانہ نکتہ بھی پیش کرتے ہیں:

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

مٹتا ہے فوتِ فرصتِ ہستی کا غم کہیں عمرِ عزیز صرفِ عبادت ہی کیوں نہ ہو

یہ مذکورہ تطبیقی طرزِ فکر کی کارفرمائی ہی کا ثمرہ ہے کہ مرزا غالب اپنے ایک خط میں برِ صغیر کی تاریخ کا ''جلی عنوان'' بننے والی جنگِ آزادی (رستخیزِ بے جا) کے مابعد دور کو ایک ''دوسرا جنم'' قرار دیتے ہیں جو پہلے جنم سے یکسر مختلف تھا۔(۱۸)*
مرزا کے ایسے ہی معاصر سماجی شعور نے صنفِ غزل کی 'تنگنائے' کو وسعت آشنا کر کے اسے 'بقدرِ شوق' احوالِ

واقعی کہنے کے قابل بنایا تھا،تاہم اس صنف میں ابھی تک حب الوطنی کے فطری جذبے کو ملی طرزِ احساس کے مقابل لانے یا وطنیت پرستی جیسے سیاسی نظریے سے گڈ مڈ کرنے کی ادبی بدعت شروع نہیں ہوئی تھی۔ صنفِ غزل کے اس اظہاری خلا کو مومن خاں مومن پورا کرنے کو آموجود ہوتے ہیں جس کی سامنے کی مثال یہ ہے کہ جب سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید استعماری گٹھ جوڑ کے خلاف تحریک چلاتے ہیں تو وہ نہ صرف اس میں عملاً شرکت کرنے کے لیے مضطرب رہے بلکہ اپنی معروف ''مثنوی بمضمونِ جہاد'' (۱۹) لکھ کر اس سلسلے میں قلمی جہاد بھی کیا۔اسی جہادی کاوش کے ضمن میں مومن ایک غزلِ مسلسل لکھ کر اس کے لیے بھرپور ادبی انگیخت کا اہتمام کچھ یوں کرتے ہیں:

خدایا لشکرِ اسلام تک پہنچا کہ آ پہنچا	لبوں پر دم بلا ہے جوشِ خوں شوقِ شہادت کا
امیرِ لشکرِ اسلام کا محکوم ہوں یعنی	ارادہ ہے مرا فوجِ ملائک پر حکومت کا
زمانہ مہدیٔ موعود کا پایا اگر مومن	تو سب سے پہلے تو کہیو سلامِ پاک حضرت کا

ڈاکٹر خواجہ زکریا نے انھیں ایک اجتماعی تحریک سے تعاون کرنے والے اردو کے پہلے بڑے شاعر کے طور پر سراہا ہے۔(۲۰)ادھر غالب کے لیے بالاکوٹ کے مقام پر تحریکِ جدوجہد کا یہ اختتامیہ کارزیاں کی ایک مخلصانہ مگر نہایت ناپختہ کوشش تھی جسے وہ مسلکی اختلاف اور طرزِ مزاحمت سے نااتفاقی کے باوجود ہمدردانہ نظر سے دیکھتے تھے۔اسی لیے انھوں نے اپنی شاعری میں اس 'سعیٔ بے حاصل' کو اسلامی رموز و علائم اور مذہبی تراکیب و تلازمات میں پرو کر اس تاریخی وقوعے کی صرف یادداشتی نوعیت کی متنی تشکیل ہی نہیں کی،(۲۱) بلکہ اس مزاحمتی پسپائی کے تناظر میں اجتماعی حسّاسیت جگانے،روایتی جمود کو تج کر جدتِ فکر و عمل کو خوش آمدید کہنے اور عصری تقاضوں کے پیشِ نظر اجتہادی حکمتِ عملی کے اقتضائی خدوخال بھی نمایاں (Foreground) کیے ہیں :

مجبوری و دعوائے گرفتاریٔ الفت	دستِ تہِ سنگ آمدہ پیمانِ وفا ہے
ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر	کعبہ مرے پیچھے ہے،کلیسا مرے آگے
غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس	برق سے کرتے ہیں روشن شمعِ ماتم خانہ ہم

پروفیسر فتح محمد ملک لکھتے ہیں کہ:''برق سے ماتم خانہ روشن کرنے کا یہ جذبہ۔۔۔ہمارے قومی شعور کی خشتِ اوّل ہے۔''(۲۲)اگر یہ واقعی خشتِ اوّل ہے تو اس کی وہ جزوی کجی بھی محلِ نظر رہنی چاہیے جس پر تا بہ ثریا اٹھنے والی دیوار میں ''غیر'' کے سامنے دستِ طمع دراز کرنے،کعبہ سے مڑ کر کلیسارُو ہونے،اپنی تہذیبی روایت کو تج کر دانشِ افرنگ کی کورانہ تقلید کیے جانے ایسی ایک صورت خرابی کی بھی مضمر تھی۔اسلامی طرزِ فکر پر تحفظات سے پیدا ہونے والے ایسے تعقل پسند سماج میں ملک و ملت سے وفا و نبھا کے بندھن کمزور ہوتے گئے تو جلبِ منفعت کی سرمایہ دارانہ اخلاقیات بھی ترویج پانے لگتی ہے۔ایسے میں مرزا جب شاعری کے بجائے سو پشت سے چلے آرہے سپہ گری کے آبائی پیشے پر فخریہ شعر موزوں کرتے ہیں(۲۳) تو مولانا مودودی جیسے متین طبع عالم کا بھی یہ کہتے ہوئے اپنے اسلوبِ گفتار پہ قابو نہیں رہتا کہ نوآبادیاتی دور

کے ہزاروں لاکھوں پیشہ ور سپاہیوں کی اخلاقی حالت ایسے 'پالتو کتوں' کی سی تھی جنھیں روٹی کے چند ٹکڑوں سے للچا کر انھیں من چاہے آدمی کے شکار پر لگایا جاسکتا تھا۔ لہٰذا غالب کی وجہِ افتخار کے ضمن میں کہتے ہیں : ''یہ بات کہتے ہوئے اتنے بڑے شاعر کو ذرا خیال تک نہ گزرا کہ پیشہ ورانہ سپہ گری کوئی فخر کی بات نہیں، ڈوب مرنے کی بات ہے۔'' (۲۴) کچھ اسی پر موقوف نہیں بلکہ جنگ آزادی (رستخیزِ بے جا) فرو ہونے پر جب چیدہ چیدہ مسلمانوں کو قتل کیا جانے لگا اور وابستگانِ قلعہَ معلی میں شامل ہونے کے ناتے مرزا سے بھی ان کے مذہب کی بابت استفسار اور جواباً موصوف نے شراب پینے اور سؤر نہ کھانے کے استدلال سے خود کو ''آدھا مسلمان'' ظاہر کر کے جان بخشی تو مرزا کی بذلہ سنجی سمجھے جانے والے اس جملے کو پروفیسر فتح محمد ملک ہی نے ''ہندی مسلمانوں کی غلامی کا اوّلین باب'' بھی قرار دیا ہے۔ (۲۵)

مرزا غالب نے روایت اور جدت کے سنگم پر کھڑے ہو کر ''تنگنائے غزل'' کی ترکیب سے اس صنف کی تجدید و توسیع کا جو اشارہ دیا تھا اسے مولانا حالی نے حرزِ جاں بنالیا اور یوں صنفِ غزل کی لچکیلی ڈال پر خارجیت کا وہ اَکھوا پھُوٹتا ہے جسے نمو پا کر اجتماعی طرزِ احساس کے گل ہائے رنگا رنگ کا باعث بننا تھا۔ مولانا نے لمحہَ موجود میں بسر ام کرتے ہوئے نہ صرف اپنے لیے جدت آمیز تخلص ''حالی'' پسند کیا اور اسی مناسبت سے ''اقتدائے مصحفی و میر'' سے منہ موڑ کر ''پیروئ مغربی'' میں مصلحت جانی بلکہ ۱۸۷۴ء کے بعد ''رنگ جدید'' کی غزل لکھ تغزل کی اجتہادی شعریات کو عملی بنیادیں بھی خوب فراہم کیں۔ اگرچہ ایسے 'نایاب مال' کی تشویق و ترویج سے مولانا پر خاصی ''لے دے'' (۲۶) بھی ہوئی مگر اسی بہجت اساس شعری منشور میں تخلیقیت کے ایسے ارتقائی امکانات پوشیدہ تھے جن کی مانگ سے ان کی 'دکان' خوب چل نکلی اور یوں 'مقاصدِ مفیدہ' کی داعی انجمن پنجاب کی متعارفہ نظم نگاری کی تحریک کے علی الرغم غزل کا یہ رنگِ جدید بھی خوب جمنے لگا۔ بلاشبہ حالی کی یہ غزلیات اپنی جمالیاتی کم عیّاری کے بموجب محض تاریخی اہمیت کی بدولت زندہ ہیں مگر اس دروں بیں صنفِ سخن کی 'تنگنائے' کو پہنائے عالم سے ہم کنار کرنے کی قابلِ ستائش جسارت کے پیشِ نظر ان کی ''معنی آفرینی '' کو ''سخن آرائی '' سے زیادہ توجہ حاصل رہی۔ حالی کے ہاں مقتدر کلامیے کے حمایت یافتہ شعریاتی ضابطوں کے ردّ میں پیدا ہونے والا ایسا مزاحمتی رویہ بھی دیکھا جاسکتا ہے جو آگے چل کر نظریہَ اسلام کو اردو شاعری میں ایک کلیدی تھیم کے طور پر رواج دیتے ہوئے اسلامی یا پاکستانی ادب کی تحریک کے نام سے ہماری شعری تاریخ کا حصہ بنا۔ ان کی غزل میں اسلامی نظریہَ قومیت کے واضح خدوخال ہی موجود نہیں بلکہ مسلمانوں کی روبہ زوال صورتِ حال، تخریبی عناصر کی نشان دہی، اصلاحِ احوال کے لیے تشویش اور اس کارِ خاص کے ممکنہ قرینوں کے جیسے اشارے بھی خوب موزوں کیے ملتے ہیں:

اُمت کو چھانٹ ڈالا کافر بنا بنا کر
اسلام ہے فقیہو! ممنوں بہت تمھارا

دی ہے واعظ نے کن آداب کی تکلیف نہ پوچھ
اتنے الجھاؤ ترے کاکلِ پیچاں میں نہیں

بے قدم دَم ہیں خانقاہوں میں
بے عمل علم ہیں مدارس میں

حالی کی ان غزلوں میں ان کی معروف مثنوی 'مدّوجذرِ اسلام' کا بھی گہرا عکس موجود ہے۔ یہاں ماضی کی ناسٹلجیائی عظمت کی شرح وبسط سے زیادہ لمحۂ موجود کی بدحالی اور اس کے اصلاحی تقاضوں پر زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ انھوں نے امتِ مسلمہ کے اجتماعی سود وزیاں کو شعریانے کے لیے سمندر، کشتی، موج اور بھنور جیسے معروضی تلازمات میں بڑی دلچسپی لی ہے۔ اپنی نظموں میں وہ 'خاصۂ خاصانِ رُسل' کے حضور مناجات گزارنے اور 'کشتیٔ امت کے نگہباں' یعنی رسول اکرم ﷺ سے استغاثہ کرنے میں بڑی سرگرمی دکھاتے ہیں اور غالباً یہی رجحان غزل کی نئی شعریات میں شامل ہو کر انوار و تجلیات کا ایک الگ ہالہ بنائے نظر آتا ہے۔(۲۷)

الغرض مولانا حالی نے اردو غزل میں مسلمانوں کے اجتماعی مسائل اور ان کی مجتہدانہ پیش بندی کے ملفوظات تسطیر کر کے اگر ایک طرف بھڑوں کے چھتے کو چھیڑا ہے تو دوسری طرف ملی احساسات کی تعقلاتی شناخت کو دریائے سخن میں ایک اہم دھارے کے طور پر شامل کر کے ادبی جہاد کا حق بھی خوب ادا کیا ہے۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ جب یہ کہتے ہیں کہ: ''ذہنی اجتہاد کی روح تو غالب میں ملتی ہے، لیکن اصلاح کا بیڑا غالب کے شاگرد حالی نے اٹھایا''(۲۸) تو وہ دراصل اسی مقدمے کی ضمنی مرتب کر رہے ہوتے ہیں۔

برطانوی راج کے دورانیے میں اسلامی اساس کی تلاش کا نفسیاتی اضطراب (Root Syndrome):

جب برطانوی استعمار کی براہِ راست عمل داری (۱۸۵۷ء۔۱۹۴۷ء) کی شروعات ہوئیں تو مستعمرہ رعیت کو اس کی اپنی تاریخ اور اقدار و روایات کے حقیقی سُوتے سے کاٹ کر نو متعارفہ افکار و نظریات سے ہم آہنگ کرنے کی لطیف کارروائیاں بھی رو بہ عمل لائی جانے لگیں۔ جنگ آزادی ''غدر'' قرار پائی اور نو درآمدہ بصیرت و حکمت کی رو سے مقامی تاریخ کے ہیروز ولن جبکہ ولن میر کارواں ٹھہرائے جانے لگے۔ فارسی زبان جسے عربی کے بعد اسلامی فکر و فلسفے کا دوسرا بڑا مخزن سمجھا جاتا تھا، سرکار دربار سے اٹھا کر اس کی جگہ انگریزی رائج کر دی گئی۔ اردو کی لسانی تشکیات کا عمل تو ہوا ہی اسلامی عہد میں ہے اور اسے صوفیاء و علماء کے خصوصی التفات کی وجہ سے مذہبی زبان سمجھا جانے لگا تھا، اسے مقامی طور پر ذریعۂ تعلیم کا درجہ حاصل رہا مگر نصابات بناتے ہوئے اسلامی نظریۂ کائنات کی جگہ جدیدیت کے ساختہ پرداختہ ایسے فکر و نظر کو مرکزی تفہیم کے طور پر متعارف کروایا گیا جس میں انسان مرکزیت، تعقل پسندی اور فکر و عمل غیر محدود آزادی کو خصوصی طور پر سامنے رکھا گیا ہو۔ معاصر غزل میں مذہبِ اسلام کو کلونائز کرنے (Colonization of Islam) اور اس کے نتیجے میں بننے والے نئے سماجی ساختیے پر واضح ردّ عمل کے نشانات ملتے ہیں؛ مشتے از خروارے کے طور پر چند مثالیں:

کہوں کیا انقلاب اس وقت میں یارو زمانے کا　　　جسے سب عیب سمجھے تھے وہ نظروں میں ہنر ٹھہرا

(سودا)

شارحِ دیوانِ ہستی ہے قیاسِ مغربی　　　ہے ازل بھی تجربوں کے زیرِ فرماں ان دنوں

(اکبر)

کل کے مقبول آج ہیں مردود　　　آہ اس دورِ انقلاب کے رنگ

(حسرت)

ہے مداوائے جنوں نشترِ تعلیمِ جدید　　میرا سرجن رگِ ملت سے لہو لیتا ہے

(اقبال)

اہلِ مغرب کے اقتداری بیانیے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مشرقی شعریات کی فکری کوکھ کا پروردہ شعروادب 'شرم ناک' اور 'سنڈاس سے بد تر' خیال کیا جانے لگا۔جدیدیت کا تعقل پسندانہ دستور عام ہوا تو 'پیروئ مغربی' کا منشور اپناتے ہوئے ہندوستان کا نمائندہ قلم قبیلہ 'مقاصدِ مفیدہ' کی دھن میں اپنی تخلیقات کو انفرادی کے بجائے طے شدہ اجتماعی سانچوں میں ڈھال کر پیش کرنے کو اپنے فن کی معراج خیال کرنے لگا۔ان حالوں مرزا داغ اور امیر مینائی جیسے متغزلین نے غزل کی روایت کو برابر سنبھالا دیے رکھا جس سے مذکورہ صنف کی علمیاتی ساخت میں کچھ زیادہ انقلاب سامنے نہ آسکا۔اس زمانی کروٹ کے دورانیے میں غزل کے کلیدی کرداروں یعنی 'محب، محبوب اور رقیب' کے مشاری انسلاکات میں البتہ کچھ تغیر ضرور دیکھنے کو ملتا ہے جس کی توجیہات کا تذکرہ بھی اسی عہد کی غزلیات میں بخوبی کیا جاتا رہا ہے۔اس دور کی غزل میں واسوخت نگاری کا رجحان خاص طور پر ابھر کر سامنے آتا ہے جسے اقتضائے حال کی ایک التزامی صورت کہا جا سکتا ہے۔ صنفِ غزل کی اس شعریاتی پیراڈائم شفٹنگ پر اپنے تحفظات کا اظہار کرتے ہوئے مرزا نے اپنے خطوط میں ان وقوعیاتی عوامل کی طرف بار بار اشارہ کیا ہے جو آگے چل کر مذکورہ نوعیت کی واسوختی فضا پر منتج ہونے والے تھے۔ان شعرا کی غزل میں محبوب کا تصور اصطلاح کی بجائے فوق تصور کی صورت بیک وقت کئی متضاد اور متبائن معنوی ابعاد کی تنظیم کرتا محسوس ہوتا ہے۔اس ضمن میں مرزا غالب کا یہ اعترافی بیان کہ: ''غزل کا ڈھنگ بھول گیا۔معشوق کس کو قرار دوں جو غزل کی روش ضمیر میں آوے۔''(۲۹) ایک بیّن دلیل ہے۔شاعر کا یہ مخمصہ ہمیں تب سمجھ آتا ہے جب نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کی غیر مرئی عمل داری کے بموجب شاہ ولی اللہ جیسے مخلص رہنماؤں کے مدرسوں اور خانقاہوں کی حیات افروز سرگرمیاں منجملہ اسبابِ زوال قرار پائیں، ان کے کارپرداز کشتنی اور یہ تربیت گاہیں سوختنی ٹھہریں۔ایسے میں حبِّ وطن سے سرشار ہو کر استعمار کاروں کے خلاف مزاحمتی سرگرمیاں نبھانے والے سراج الدولہ، ٹیپو سلطان اور سید احمد بریلوی وغیرہ جیسے فرزانوں پر دیوانگی کی تہمتیں لگتی ہیں۔اس نوع کے استعمار مخالف کرداروں کے ہم خیال شعرا و ادبا کے مزاحمتی نوشتے چن چن کر ضبط کئے جاتے ہیں تاکہ لوک ادب کی صورت اجتماعی حافظے میں ان کی عظمت جا گزیں نہ ہو پائے۔یوں دیکھتے ہی دیکھتے استعمار زدہ رعیت کی وہ کایا کلپ روبہ عمل آتی ہے جس کا تصور کبھی اسی لارڈ میکالے کے دماغ میں کلبلا رہا تھا جسے ایک مخصوص تناظر میں مستعمرہ فکر و عمل کا استعارہ بننے والے سر سید احمد خاں 'ہندوستانیوں کا محسن' قرار دیتے تھے:

> ''فی الوقت ہماری بہترین کوششیں ایک ایسا طبقہ معرضِ وجود میں لانے کے لیے وقف ہونی چاہییں جو ہم میں اور ان کروڑوں انسانوں کے مابین، جن پر ہم حکومت کر رہے ہیں، ترجمانی کا فریضہ انجام دے۔یہ طبقہ ایسے افراد پر

مشتمل ہو جو رنگ و نسل کے لحاظ سے تو ہندوستانی ہو لیکن ذوق، ذہن، اخلاق
اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز''(۳۰)

دراصل یہ اسی مقتدر کلامیے کا شاخسانہ ہے جس کی تعمیل و ترویج سر سید، مولانا حالی اور محمد حسین آزاد وغیرہ جیسے نکتہ رس رہنما بھی کر رہے تھے اور لاشعوری طور پر ہی صحیح، ان کے اس تقلیدی طرزِ عمل سے استعماری ایجنڈے کو مقامی اعتبار جیتنے میں آسانیاں میسر آ رہی تھیں۔ واضح رہے کہ کوئی غیر ملکی تسلط استعماریت میں تبدیل ہی اس وقت ہوتا ہے جب وہ سرمایہ کاری، تجارت اور دوسرے طریقوں سے محکوم قوم کو استحصال کا شکار بنانے لگے (۳۱)۔قرآنِ پاک کی ''اِنَّ المُلُوکَ''(۳۲) والی آیت سے ظاہر ہے کہ نو وارد حاکم مقامی آبادی میں انتشار پیدا کرنے اور روایتی سماجی ڈھانچے میں قدر کی نگاہ سے دیکھے جانے والے افراد، اداروں اور ثقافتی توقیر کی حامل اقدار و رسوم کو بے توقیر کرنے میں خصوصی دلچسپی لیتا ہے۔اس عمل میں مستعمرہ زبان کے مشارتی نظام کو استعماری آئیڈیالوجی کی ترویج میں خاص طور پر بروئے کار لایا جاتا ہے۔اس میں مقامی باشندوں کی ذات پات، ان کے سماجی اعتبارات و افتخارات اور ان امور سے جڑی پس منظری تاریخ میں نئی ثقافتی تشکیلات سموئی جاتی ہیں۔ باری علیگ نے افرادی سطح پر اس نوع کی تہذیبی مداخلت کو ''منظم بربریت''(۳۳) کہا ہے۔اگر اسی استعمار شکن ترکیب کو ردّ تشکیل کے تعامل سے گزارتے ہوئے اس کی معنوی تاریخ پر ذرا غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ لاشعوری طور پر مذکورہ ناقد بھی استعمار زدگی ہی کی مثال فراہم کر رہے ہیں کیوں کہ 'بربریت'(Barbarism) کی اصطلاح دراصل فاتح اندلس طارق بن زیاد کی کردارکشی کے لیے اہلِ کلیسا نے وضع کی تھی۔دراصل اس نوع کے لسانی ادغامات، محاورہ سازیاں، ضرب الامثالی تشکیلات اور روزمرّہ کی بعض رائج الوقت ساختوں کی ردّ تشکیلی کارروائیاں انسانوں کی مطلق العنان حاکمیت کا ایک لازمی نتیجہ ہوتی ہیں جسے کسی خاص قوم کے اقتداری چلن سے وابستہ کرنا تحقیقی دیانت کو اپنے ہاتھ سے دینے کے مترادف ہو گا۔ کسی بھی مستعمرہ زبان میں مقتدر بیانیے کے ایسے دغام کی مثالیں اس زبان کی حکایات، ضرب الامثال، اسلوبِ بیاں اور معنوی تلامات جیسے گوشوں میں بہ آسانی نشان زد کی جا سکتی ہیں۔اس دور میں استعماری پالیسیوں سے متعلق مقامی ردِ عمل مزاحمتی، مفاہمتی اور مصلحتی طرز کی سہ جہتی نوعیتوں میں منقسم رہا اور معاصر غزل میں ان تینوں رجحانات کی متنی تشکیل برابر ہوتی آئی ہے۔اہلِ فرنگ کے نوّے سالہ استعماری بندوبست کا تقریباً نصف اوّل مقتدر کلامیے کی منطقی پزیرائی کا سامان کرنے کے ساتھ ساتھ مستعمرہ علاقوں میں ثقافتی استعماریت کا معاون سماجی ڈھانچہ فراہم کرنے اور اپنے ڈھب پر لا کر انھیں زیادہ سے زیادہ اپنے استعماری افادے کے قابل بنانے میں صرف رہا۔ایسے میں مغربی معاشرے کے جدید سائنسی اور تکنیکی آلات و وسائل کی ترویج اور عمومی سطحوں تک ان کی فراہمی کے چشم کشا کارنامے مغلیہ بادشاہوں کے غیر پیداوری عجوبوں کے تناظر میں بہت قابلِ تحسین ٹھہرے جنھیں غالب اور اکبر جیسے شعرا نے مزاحمتی افکار کے باوجود اخذ و استفادہ کے لیے بہت کچھ سراہا بھی ہے۔ جہاں تک ہندوستانی سماج کو اپنے مخصوص منصوبے کے تناظر میں ڈھالنے اور اس میں استعمار دوست بیانیے کی ترویج کا تعلق ہے تو مقامی شعرا کی طرف سے اسے تجزیہ و تفہیم کے عمل سے گزارتے ہوئے اپنی فکری محافظت کا سامان کرنے میں بھی غفلت نہیں دکھائی گئی۔جب استحصالی

منصوبوں کی تعمیل میں یہاں کے خام مال کو برطانوی علاقوں میں منتقل کرنے اور نوآبادی باشندوں کو استعماری محاذوں پر بھیجے جانے جیسی کاروائیوں نے زور پکڑا تو مزاحمتی ردِ عمل بھی پہلی بار قومی سطح پر منظم ہو کر کامل آزادی کے مطالبات میں ڈھلنے لگا۔اس منظر نامے کی شعری امثلہ بھی بہ آسانی نشان زد کی جا سکتی ہیں:

تمھارے کھیت سے لے جاتے ہیں بندر چنے کیوں کر	یہ بحث اچھی ہے اس سے حضرتِ آدم بنے کیوں کر

(اکبر)

ہے مشقِ سخن جاری چکی کی مشقت بھی	کیا طرفہ تماشا ہے حسرت کی طبیعت بھی

(حسرت)

قلتِ افواجِ ٹرکی پر نہ ہو اٹلی دلیر	ایک ہے سو کے لیے کافی جو اس لشکر میں ہے

(حسرت)

سمجھے ہیں اہلِ شرق کو شاید قریبِ مرگ	مغرب کے یوں ہیں جمع یہ زاغ و زغن تمام

(حسرت)

حسرت کے فکری آثار سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کی استعمار مخالف سرگرمیوں کا جذبۂ محرکہ مذہبی تعلیمات سے ماخوذ تھا۔ڈاکٹر محمد علی صدیقی انھیں کامل آزادی کا مطالبہ کرنے والا برصغیر کا پہلا سیاسی رہنما قرار دیتے ہیں۔(۳۴)ان کی عملی زندگی میں ایک سچے مسلمان کی طرح رفق و تشدید کے جیسے انتہائی اوصاف کے حامل کتنے ہی واقعات گزرے ہیں جنھیں تخلیقی ہنر مندی سے فلما لیا جائے تو اس پُر آشوب دورِ انقلاب کی عکاس ایک کلاسیکل ڈاکو منٹری منصّہ شہود پر لائی جا سکتی ہے۔انھوں نے انقلابی جوش و جذبے کے حامل مسلم اکابرین کو 'مجلسِ احرار' کے نام سے منظم کیا جس سے تحریکِ آزادی میں ایک نیا جوش و جذبہ پیدا ہوا۔ایسی سرگرم عملی کوشوں کی بنا پر ہی انھیں 'رئیس الاحرار' کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔کچھ ایسی ہی صورتِ فکر و فن ہمیں مولانا ظفر علی خاں، آغا حشر کاشمیری، غلام بھیک نیرنگ، عبدالکریم ثمر، اسد ملتانی اور ماہر القادری اور خلیق قریشی وغیرہ کی شاعری میں بھی نظر آتی ہے۔اس عہد میں مسلمانوں کے اجتمائی طرزِ احساس کی بہترین ترجمانی اقبال کی غزل میں ہوتی ہے۔وہ مسلمانوں کو ان کا تابناک ماضی یاد دلا کر مستقبل سازی کے لیے تیار بھی کرتے ہیں اور نشوو ارتقا کی عصری مقتضیات سے آگاہ کر کے انھیں اقوامِ عالم کے ساتھ مطابقت پزیری کی راہیں بھی سدھاتے ہیں۔چونکہ اقلیمِ غزل میں اس نوع کی منظم مقصدیت اس کی مروجہ شعریات سے میل نہیں کھاتی للٰذا انھوں نے اپنی غزلیات کو 'افکارِ پریشاں' وغیرہ جیسے ناموں سے یاد کیا ہے۔ایسے نظریاتی کلامیے سے ماخوذ چند اشعار:

آنکھ مل جاتی ہے ہفتاد و دو ملت سے تری سے	ایک پیمانہ ترا سارے زمانے کے لیے نکل کے صحرا

جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا	سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا

اے بادِ صبا کملی والے سے جا کہیو پیغام مرا	قبضے سے امت بے چاری کے دیں بھی گیا دنیا بھی
ہو تری خاک کے ہر ذرے سے تعمیرِ حرم	دل کو بیگانۂ اندازِ کلیسائی کر
میں جو سربسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا	ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں
تو ابھی رہگذر میں ہے قیدِ مقام سے گذر	مصر و حجاز سے گذر، پارس و شام سے گذر
نغمۂ نوبہار اگر میرے نصیب میں نہیں	تو اس دمِ نیم سوز کو طائرکِ بہار کر

اس آخری شعر میں تو گویا اقبال ایک آزاد مسلم ریاست کا قومی ترانہ تسطیر کرنے کے آرزومند نظر آتے ہیں۔اقبال نے اپنی شاعری میں شاہین، مردِ مومن، لالہ اور ابلیس جیسی علامتیں استعمال کر کے اس صنف کی اظہاری تنگنائے کو مزید کشادگی عطا کی ہے۔صنفِ غزل کی فکری میراث اس بات کی شاہد ہے کہ یہاں ہر تاریخی واقعے کی متنی تشکیل کے آثار حسبِ مدارج اپنی جگہ بناتے آئے ہیں۔ایسے میں نشانِ خاطر رہے کہ انہدامِ خلافت جیسے مسلم تاریخ کے اہم واقعے کے نشانات کا یہاں کمیاب رہنا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ اس وقت تک آتے آتے جہاں مغربی دانش کے متعارفہ وطنیت پرستی کے تصور نے ہمارے شعرا کے تعقلاتی نظام کو بڑی حد تک اپنا معتقد بنا لیا تھا وہاں مسندِ خلافت پر براجمان ہستیوں کی نااہلیاں بھی عوام الناس کی مرکز سے وفاؤں کو بٹا لگا رہی تھیں۔کبھی تاتاریوں کے ہاتھوں زوالِ بغداد کا وقوعہ پیش آیا تو سعدی شیرازی نے 'آسماں را حق بود۔۔۔' جیسا شاہکار مرثیہ تسطیر کیا تھا جبکہ بیسویں صدی تک آتے آتے یہ مرکز مائل جذبہ فکر و نظر کی نئی عمل داری سے بہت کچھ تبدیل ہو چکا تھا۔یہی وجہ ہے کہ حالی اور اقبال جیسے ملتِ اسلامیہ کے نمائندہ شعرا نے خلافتِ عباسیہ کے انہدام اور عثمانیہ کے اختتام پر گنتی کے محض چند تبصراتی اور نوعیت شعروں پر ہی اکتفا کر لیا ہے۔

نو استعماری دور کی غزل میں ملی حساسیت:

دوسری جنگِ عظیم کے بعد استعماری ممالک نے نئے زمانی تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے مستعمرہ علاقوں کو 'آزادیاں' دینے کی متبادل پالیسی اپنائی تو بیسویں صدی کی پانچویں سے نویں دہائی تک بہت سی مقبوضہ ریاستوں نے آزاد اور خود مختار مملکتوں کی حیثیت حاصل کر لی۔ایسے نوساختہ ملکوں کے سربراہان زیادہ تر وہی اکابرین تھے جنھوں نے حکومتی سنگھاسن تک رسائی حاصل کرنے کے لیے اپنے سابقہ استعماری آقاؤں سے کچھ نہ کچھ خفی جلی ساز باز کر رکھی تھی اور یہی بچو لیے موہوم آزادیوں کے حامل ان ممالک کے حکومتی معاملات میں سابقہ استعماریت کی بالواسطہ مداخلت کی ضمانت بنے ہوئے تھے۔اس کے برعکس جن ریاستوں میں حقیقی آزادی کی فضا سازی کے امکانات زیادہ تھے، انھیں شروعات میں ہی ایسے نامساعد حالات کا شکار بنا دیا گیا کہ وہ اپنی بقا اور استحکام کے لیے اپنے آزاد کنندگان کے مرہونِ منت ٹھہریں۔اس نئی صورتِ حال میں استعماری ممالک نے مذکورہ دونوں طرح کی نوساختہ ریاستوں کو بالواسطہ طور پر اپنے حلقۂ اثر میں رکھنے کے لیے ماقبل کے نو آبادیاتی ضابطہ کار کو نئے حالات کے مطابق ڈھال کر جو متبادل لائحۂ عمل وضع کیا اس کے لیے نو استعماریت (Neo-Colonialism) کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ایسے ممالک میں نو آبادیاتی عہد سے متعارفہ سماجی ساخت اس متبدل ایجاب و قبول کی تجدیدی تقریب میں سہولت کاری کا سب سے موثر ذریعہ ہوتی ہے۔للٰہذا بیشتر ایسے ممالک میں

انتقالِ اقتدار ان مراعات یافتہ طبقات یا قبولِ خاطر افراد کے حصے میں آتا ہے جو ماضی میں اپنے ان آقاؤں کی غیر مشروط فرماں برداری کو اپنے فخریہ ایقان کا حصہ بنا چکے ہوتے ہیں۔ بلاشبہ یہاں ویت نام، شمالی کوریا اور عوامی جمہوریہ چین جیسی استثنائی مثالیں بھی قابلِ حوالہ ہیں کہ جہاں محنت کشوں کی حقیقی قیادتوں نے اپنے لہو کا خراج دے کر استبدادی بند ھن توڑ پھینکے اور نتیجتاً آزادی کی گوشت پوست والی صحیح و سالم 'نیلم پریوں' سے شاد کام ٹھہرے مگر فی الوقت وہ ہمارا موضوع نہیں۔ یہاں مشروط نوعیت کی آزادیاں پانے والے ایسے ممالک پر بات نکلی ہے جن کی مقتدر قوتوں کو اپنے حلقۂ اثر میں رکھنے کے لیے اقتصادی امداد اور فوجی معاہدات کی شکل میں 'نئے دانہ و دام' ارزاں کیے جا رہے تھے۔ نئے استعمار کی بندوبستی شطرنج پر بیٹھے تمام قمار باز، ان شاطروں کی ٹیڑی ترچھی چالیں اور اس پر پیش قدمی یا پسپائی اختیار کرتے مہروں کی جملہ صورتیں متنی تشکیل پا کر معاصر شعری سرمائے کا حصہ بن چکی ہیں۔ ادھر اقلیمِ ادب میں انیسویں صدی کا آخری اور بیسویں صدی کا ابتدائی عرصہ غزل کے بجائے نظم کے حوالے سے پہچان بنائے جاتا تھا مگر اسی دورانیے میں علمیاتی سطح پر غزل کی تجدید کاری کی مربوط کاوشیں بھی سامنے آنے لگتی ہیں جس کی اطلاقی مثالیں فی الاصل مقدمۂ شعر و شاعری کی شعریاتی سیادت کا ثمرہ تھیں۔ ایسے میں انیس اشفاق کی یہ بات کہ: ''غزل میں تبدیلی کا بڑھ چڑھ کر دعویٰ کرنے والے اور عشقیہ مضامین کو نئی طرح سے باندھنے کا اعلان کرنے والے شاعروں سے اتنا بھی نہ ہو سکا کہ یہ معشوق کی جنس کو بدل دیتے'' بڑی حد تک محلِ نظر بھی ٹھہرتی ہے۔(۳۵)

صنفِ غزل کو موضوعاتی نوعیت کے تغزل سے ہم آہنگ کرنے میں ترقی پسند تحریک کے شعرا خاص طور پر پیش پیش تھے۔ اس تحریک کی شکل میں اردو غزل کو اجتماعی طرزِ احساس کا ایک ایسا پلیٹ فارم میسر آیا جس سے مذکورہ صنفِ سخن میں سیاسی حساسیت کی تخلیقی ترجمانی کی جدید روایت جڑ پکڑنے لگی۔ اس تحریک کے پہلے ہی جلسے میں پریم چند نے 'ہمیں حسن کا معیار بدلنا ہوگا' کہہ کر جس نئی طرز کی مقصدی جمالیت کا شعور اجاگر کرنے کی سعی کی تھی، تحریک کے اکابر تخلیق کاروں نے اسے عملی جامہ پہنانے میں بڑی کاوشیں کیں۔ محترم انیس اشفاق اپنے مذکورہ محلِ نظر بیانیے کی مستثنیات میں جن ترقی پسندوں کو 'محبوب کی روایتی جنس میں تبدیلی' کا کریڈٹ دے کر ٹرخا جاتے ہیں، وہ احباب فی الاصل صنفِ غزل کی شعریاتی تاریخ کے ایک ایسے ہی نئے باب کے بنیاد گزار کہلانے کے مستحق ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ مذہبی خوش اعتقادی نے مسلمانوں کی معاشی منصوبہ سازیوں اور سیاسی و سماجی پالیسیوں کو بے ثمر رکھنے میں بڑا کردار ادا کیا تھا۔ عہدِ وسطیٰ میں عالمی سطح پر مسلم قیادت بالخصوص اور اسلامیانِ عالم بالعموم محض کلمۂ طیبہ کی طلسماتی فیوض و برکات کو اپنے مجنونانہ خوابوں کی من پسند تعبیروں کا ذریعہ جاننے لگے تھے۔ ایسے میں مذکورہ شعرا نے غیر منطقی خوش گمانیوں کو تج کر علت و معلول کے فطری اصولوں کی پاس داری کا وہی عملیت پسندانہ فلسفہ لوگوں کے سامنے پیش کیا جو فی الاصل 'سنّت اللہ' ہے اور جسے کبھی مرزا غالب نے ترکانِ تیمور کے سامنے رکھ کر اپنے شاعرانہ منصب کا حق ادا کیا تھا۔ اس بات میں بھی شبہ نہیں کہ مذکورہ شعرا کی ترقی پسندیت میں کسی نہ کسی حد تک اشتراکیت بھی لازمی طور پر موجود تھی جسے مذہب کو افیون قرار دینے کی جزوی جسارت پر مردود و مطعون گردانا گیا اور نتیجتاً مارکسی افکار کو مشرف بہ اسلام (Islamization of Marxism) کرنے

والے شعرا بھی مذہب بیزار ہی خیال کیے جاتے رہے۔ جب ان شعرا نے تغزل جیسی کلیدی خاصیت کو روایتی مضامین اور مخصوص لفظیات کے حصار سے نکال کر نئی سماجی مقتضیات سے ہم آہنگ کیا تو اس سے مسلماتِ غزل میں بھی خاطر خواہ اضافے کے سامان ہونے لگے۔ ان شعرا میں ساحر، جذبی، فیض، ندیم، مخدوم اور مجروح وغیرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ترقی پسند نظریۂ حیات میں مذہبی افکار کو بھی سرمایہ پرستوں کی حیلہ جوئی کا ایک شاخسانہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس خام خیالی کو فکری ایقان میں بدلنے میں خود مذہب کے نمائندوں کا وہ گھناؤنا کردار بھی پیش پیش رہا جنھیں عوام الناس مذہبی تعلیمات کا حقیقی عکس سمجھتے تھے۔ داغؔ دہلوی نے ایسی ہی صورتِ حال سے بددل ہو کر کہا تھا:

یہ غم ملے ہیں مجھ کو اگر کوچہ آپ کا　　دارالسّلام ہے تو ہمارا اسلام ہے

ترقی پسند دانش ور بھی ایسے ہی تلخ مذہبی تجربوں کی روشنی میں انسان دوستی کے آفاقی آدرش کو روایتی مذہبیت کے جاگیر دارانہ فکری ورثے کا متبادل بنا کر پیش کرتے ہیں:

معبدِ انساں بنے کیسے یہ ضد ہر دل میں ہے　　اس کی پیشانی پہ ہو میرے ہی بت خانے کا نام
(انند نرائن ملّا)

تجھے مذہب مٹانا ہی پڑے گا بزمِ ہستی سے　　ترے ہاتھوں بہت توہینِ جنت ہوتی جاتی ہے
(انند نرائن ملّا)

بشر کو مشعلِ ایماں سے آگہی نہ ملی　　دھواں وہ تھا کہ نگاہوں کو روشنی نہ ملی
(انند نرائن ملّا)

انساں کا محبت بھرا دل تھا مرا مسکن　　جو میرا وطن تھا وہ عرب تھا نہ عجم تھا
(جذبی)

مری ندیم محبت کی رفعتوں سے نہ گر　　بلند بامِ حرم ہی نہیں کچھ اور بھی ہے
(ساحر)

جب کشتی ثابت و سالم تھی، ساحل کی تمنا کس کو تھی　　اب ایسی شکستہ کشتی پر ساحل کی تمنا کون کرے
(جذبی)

آلِ احمد سرور اس آخری شعر کو ”پوری ترقی پسند شاعری کے ہم پایہ “جانتے ہیں (۳۶) تو اس کی ایک توجیہہ ملتِ اسلامیہ کی منطقی انتشاریت کو ایک حقیقی تفاعل کے طور پر قبول کرنے کے برعکس بعض صاحبِ نظر رہنماؤں کے ہاں اتحادِ امت کے مثالیت پسندانہ افکار کی صورت بھی سامنے آسکتی ہے۔ واضح رہے کہ قائدِ اعظم نے ہندوستانی مسلمانوں کی تحریکِ خلافت کی کبھی حمایت نہیں کی تھی بلکہ اقبال خود بھی ایک مشروط نظریۂ خلافت کے داعی تھے جس پر خلافتِ عثمانیہ پورا نہیں اترتی تھی جس کا بالواسطہ اظہار ان کی نظم ”دریوزۂ خلافت“ میں بھی ہوا ہے۔ تقسیمِ ہند کے بعد پاکستان میں ثروت حسین، صابر ظفر، جمال احسانی، افضال احمد سید، سلیم کوثر، خالد اقبال یاسر اور اظہار الحق وغیرہ نے انسان دوستی، سماجی

انصاف، معاشی مساوات اور مذہبی یگانگت جیسی بنیادی اقدار کو بڑی فنی مہارت کے ساتھ پاکستانی غزل کے مخصوص بیانیے کا حصہ بنایا ہے۔اس غزل کے علمیاتی سرمائے کا پاکستانی روایات، سماجی اقدار، قومی احساسات اور ریاستی بیانیے سے ہم آہنگ ہونا ہی دراصل اس صنف کو پاکستانیت اساس شناخت شناخت عطا کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا طرزِ احساس ہے جو تصورِ پاکستان سے شروعات کرتا ہوا قیامِ پاکستان اور استحکامِ پاکستان کی منازل تک بتدریج پروان چڑھتا رہا ہے۔اس زاویۂ نظر کے بعض شعرا مثلاً اظہار الحق، خالد اقبال یاسر اور طارق ہاشمی وغیرہ نے اپنی غزلیات میں اسلامی طرزِ فکر، مسلم تہذیبی اقدار اور اساطیر و علامات کو اتنے فنی خلوص سے برتا ہے کہ جس سے اسلامی ادب کے نقشِ ثانی کا ایک واضح پھر سے ہمارے سامنے آموجود ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان برپا رہنے والی سرد جنگ کے زمانے میں بالعموم یہی نظریاتی اقدار غزل کی روایتی ہیئت میں ڈھل کر اس کی فکری تاریخ کے ایک جدید ترفیز کا تکملہ بنیں۔ بعدازاں جب اشتراکی نظام سرمایہ داروں کے مکروفریب سے دوچار ہو کر پسپا ہوا اور پوری دنیا میں امریکی سرمایہ داری کی آمریت مستحکم ہو رہی تو ایسے میں اسلامی نظامِ فکر ممکنہ طور پر اس کا سب سے بڑا حریف ٹھہرا۔ لہٰذا نواستعماریت کی موجودہ بے چہرہ رزم آرائی میں اسلامی ممالک کو کسی نہ کسی بہانے سے مسلسل محاربے، معاشی پابندیوں، اندرونی خلفشار اور بیرونی دباؤ جیسے چیلنجز میں الجھا دیا گیا ہے۔ایسے میں مذہبی تشخص پر زیادہ اصرار کرنے والے مسلم ممالک بالخصوص اور تیل کی دولت سے مالا مال ریاستیں بالعموم استعماری طاقتوں کے نشانے پر رہتی ہیں۔استعماری استحصال کا بار بار ہدف بننے والی ان اقوام میں مذہبِ اسلام کا مشترکہ طور پر پایا جانا اس بات کا غماز ہے کہ محاربے میں اسلام دشمنی کا عنصر بھی لازمی طور پر کارفرما ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ اقوام میں بھی ردّ عمل کے طور پر مذہبی حساسیت کو فروغ ملنے لگتا ہے۔اجمالاً دیکھا جائے تو ماضی، حال اور مستقبل کی سہ ابعادی حرکیات کا یہ منظر نامہ معاصر غزل کے کینوس پر کچھ یوں منعکس ہوا ہے:

ا۔ ملتِ اسلامیہ کی رثائی عکس بندی ۲۔ حالاتِ حاضرہ: تجزیہ و تفہیم ۳۔ مستقبل کا لائحۂ عمل

نواستعماریت کی عمل داری سے مسلمانوں میں پھر سے اپنی روایتی تہذیبی شناخت کو زندہ کرنے کی فکر تو پروان چڑھنے لگی مگر اب اس فکر و نظر میں نوآبادکاروں کے متعارفہ فلسفۂ وطنیت پرستی (Nationalism) کے اثرات اور جدید دور کے عصری تقاضوں کے پیشِ نظر بہت کچھ تغیر و تبدل بھی پیدا ہو چکا تھا۔علامہ اقبال کے عہد میں اسلام ہی کو ایک مسلمان کے حقیقی وطن قرار دینے کا بیانیہ عوام الناس میں رواج دیا گیا تھا۔ پھر جب خلافتِ اسلامیہ کی برائے نام سی علامتی حیثیت بھی ختم ہو گئی اور نوزائیدہ مسلم ریاستوں کے اکابرین نے اپنی نسلی، لسانی اور جغرافیائی بنیادوں کو اہمیت دیتے ہوئے جداگانہ تشخص ابھارنا شروع کیے تو ایسے میں یہ روایتی نظریۂ وطن بھی نئے تعبیری تعامل سے گزرنے لگا۔اب وطن محض ایک تصوراتی ہیولا نہ رہا بلکہ اس کے مادی ثقافتی وجود کو بھی ایک لازمے کے طور پر قبول کر کے انسان کے نفسیاتی اطمینان کا سامان کیا جانے لگا۔ فلسفۂ وطنیت کی ان ذوجہتی تعبیروں کی وضاحت کے لیے یہ تین اشعار ملاحظہ کریں:

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

(غالب)

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

(اقبال)

وطن چمکتے ہوئے کنکروں کا نام نہیں یہ تیرے جسم، تری روح سے عبارت ہے

(مجید امجد)

اگرچہ یہاں پیش کردہ دونوں تعبیریں اپنے اپنے زمانی تناظر میں بڑی حد تک ایک ہی معنویت کا اشارہ ہیں مگر جدید عصری تقاضوں کی بدولت وطن کو روح اور جسم کا مرکب بتا کر مجید امجد نے اعتقادی اساس کے ساتھ ساتھ ارضی وابستگی کو بھی برابر اہمیت دی ہے جس سے اسلام جیسے فطری دین کی تعلیمات بھی یقیناً ہم آہنگ رہتی ہیں۔ مرورِ ایّام کے ساتھ ساتھ ملی وحدانیت، اتحادِ بین المسلمین اور اسلامی مساوات کے جیسے مذہبی آدرش بھی اسی زاویۂ نظر سے مطابقت اختیار کرتے گئے ۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو اب مسلمانوں کی مذہبی حساسیت سہ جہتی خانوں میں غیر متناسب طور پر بٹی ملتی ہے۔

ملتِ اسلامیہ کی رثائی عکس بندی: اس عہد کی غزل میں ایسے مشارات بکثرت ملتے ہیں جن سے مسلم تہذیب کی زبوں حالی ایک رنگا رنگ کولاژ کی صورت نظر آنے لگتی ہے۔ یہاں احساسِ بے مائیگی سے پھوٹنے والے درد و غم کی نوعیت ایسی یک رنگ نہیں جن کی جمع آوری سے کبھی دیوان مرتب ہوا کرتے تھے بلکہ اس رنج والم کی کیفیات جوگی کے چولے یا سندھی کلچر کی اس رلّی کی طرح ہیں جس میں متعدد رنگتیں اپنی اپنی چھب کی کرشمہ کاریاں کریں اور ہر کرشمہ دامنِ دل کھینچے جائے۔ اس حزنیہ تنوع کی وجہ یہ ہے کہ کبھی برطانوی استعمار کی چابک دستیوں سے نجات کے لیے سودیشی تحریک، عدمِ تعاون ،سِول نافرمانی اور ہندوستان چھوڑ دو جیسی مزاحمتی لہریں اٹھا کرتی تھیں، علی برادران نے خلافتِ اسلامیہ کی تحفظ میں ہندوؤں کو ساتھ لیے پر جوش تحریک چلائی تھی مگر آج کشمیر، بوسینیا، چیچنیا، عراق، افغانستان جیسے اسلامی ممالک پر ہونے والے مظالم اور سب سے بڑھ کر فلسطینوں کی اجتماعی نسل کشی پر کوئی نتیجہ خیز عملی ردِّ عمل سامنے نہیں آ رہا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ صیہونی جارحیت کے خلاف مغربی سرزمینوں پر تو غزہ کی حمایت میں مظاہرے ہوتے ہیں، جنوبی افریقہ عالمی عدالتِ انصاف میں بھرپور مقدمہ لے آیا اور لاطینی امریکہ کے کئی ممالک نے اسرائیل سے تعلقات منقطع کر لیے مگر مسلم ممالک میں نو استعماریت کے شکنجے ایسے مضبوط ہیں کہ عوام کھل کر احتجاج بھی نہیں کر پا رہے۔ سعودی عرب، کویت، متحدہ عرب امارات اور مراکش جیسے ملوکیتی ممالک میں اظہارِ رائے کی آزادی نہیں تو مصر، عراق، شام اور لیبیا وغیرہ کی آمریتیں بھی مخالفانہ نقطۂ نظر کو برداشت نہیں کرتیں۔ ادھر پاکستان، ایران، ترکیہ وغیرہ جیسے ممالک میں بھی طبقۂ امرا نے اولیگارکی (Oligarchy) بندوبست کے تحت جمہوری اجارہ داریاں (Monopolized-Democracies) قائم کر رکھی ہیں جن میں بے لاگ تنقید و تجزیے کی گنجائش برائے نام ہی رہتی ہے۔ لٰہذا موہوم آزادیوں کے پیدا کردہ ایسی فضائے بے ہنگام میں نعرۂ مستانہ لگانے والے کچھ سرپھرے (Whistle-Blowers) آ ہی نکلیں تو سعودی صحافی جمال خاشقجی اور پاکستان کے صابر شاکر کی طرح تاریک راہوں میں مارے جاتے ہیں یا 'خلائی مخلوق' کے ہتھے چڑھ کر غیر

معینہ مدت کے لیے غائب کر دیے جاتے ہیں۔ پاکستانی سماج میں حمزہ علوی، عائشہ جلال اور کے۔ کے عزیز جیسے اسٹیبلشمنٹ مخالف مفکرین نے عوامی شعور بیدار کرنے میں بڑی کشٹ کاٹی ہے۔ یہ ان لوگوں کے فکری جہاد ہی کا ثمرہ ہے کہ جب کبھی کوئی غیر جمہوری قوت آئین شکنی کرتے ہوئے مسندِ اقتدار پر قابض ہونے کو اٹھتی ہے تو عوام الناس میں ''پاکستان کا مطلب کیا/ پھانسی، کوڑے، جنرل ضیاً ''وغیرہ جیسے لوک دانش کے غماز نعرے گونجنے لگتے ہیں۔(۳۷)اردو غزل اس طرح کا لوک بیانیہ تو اپنے دامن میں نہیں رکھتی البتہ مارشل حکومتوں، جمہوری بندوبست میں فوجی مداخلت اور ملکی وسائل کے حوالے سے اشرافیہ کی چیرہ دستیوں پر اظہارِ خیال کی زیرِلب صورتیں یہاں ضرور مل جاتی ہیں۔ ایسی غزلیات کا اسلوب وردی، بوٹ، 'نامعلوم شخص'، 'خلائی مخلوق'، 'لاپتہ'، خاموش، غلام روحیں، اسے اٹھالو جیسے لفظوں اور ردیفوں سے بھرپور ہیں۔

آشوبِ آگہی، مرگِ آرزو: ایک عام رجحان جو ایسی موہوم آزادیوں کے تلخ احساس سے متشکل ہوا وہ مرگِ آرزو کی صورت میں تھا۔ برس ہا برس کی جدوجہد کے بعد استعماری گھپ اندھیروں سے نکلنے والی 'شب گزیدہ سحر' اور اس نام نہاد سحر کا 'داغ داغ اجالا' آزادی کے متوالوں کو احساسِ زیاں کاری کے کسک آمیز جذبے سے دوچار کرنے لگا جس کی ترجمانی غزل کے بیانیے میں کچھ یوں ملتی ہے:

جلوۂ صبح کا اندھوں میں تو ہے جوش و خروش　　　آنکھ والوں کو وہی رات نظر آتی ہے

(حفیظ)

پھر بھیانک تیرگی میں آ گئے　　　ہم گجر بجنے سے دھوکہ کھا گئے

(ندیم)

وہ صبح آتے آتے رہ گئی کہاں　　　جو قافلے تھے آنے والے کیا ہوئے

(ناصر)

ابھی بادباں کو تہہ رکھو، ابھی مضطرب ہے رخِ ہوا　　　کسی راستے میں ہے منتظر وہ سکوں جو آ کے چلا گیا

(فیض)

فیض احمد فیض، منیر نیازی اور گوپال متل جیسے شعرا نے حصولِ آزادی کی اسی سرابی کارروائی پر بالترتیب اپنی مغضوب علیہ نظموں ''صبحِ آزادی ۱۹۴۷ء''، ''طلسماتِ صبح کاذب'' اور ''صبحِ کاذب'' میں شکوۂ بیداد رقم کیا تھا۔ یہاں 'داغ داغ اُجالا' اور 'شب گزیدہ سحر' جیسی پُر مغز تراکیب موہوم آزادی ہی کا رثائی اظہار کرنے کے لیے موزوں کی گئی تھیں۔ اگرچہ ان کی تردید میں ''منکرانِ صبح'' اور ''منکرانِ بہار'' کے جیسے ملتے جلتے عنوانات کے تحت سے بھی کچھ کچا پکا مواد سامنے آیا (۳۸) مگر 'وہ بات کہاں مولوی مدن کی سی'۔ بعدازاں یہی زاویۂ نظر مابعد کی غزل میں ایک مضبوط رجحان کی صورت آج تک اپنا تسلسل بنائے فیض کے موقف کی تصدیق کیے جاتا ہے۔ چند اشعار دیکھیے:

ہمارا گھر تو پہلے ہی وہاں گروی پڑا تھا　　　ہمارے ذہن بھی اس کے حوالے ہو گئے ہیں

(اختر عثمان)

اعجاز دیدنی ہے طلسمِ سراب کا
دریا کا ہوا ہے، بہے جا رہے ہیں ہم

(حمایت علی شاعر)

مجھ کو آزادی ملی بھی تو بس اتنی ناسکؔ
جیسے کمرے سے کوئی صحن میں پنجرہ رکھ دے

(نثار ناسک)

وہ پنجرہ توڑ کر شدت بڑھا دے گا اسیری کی
ہوا کو قید کر لے گا مجھے آزاد رکھے گا

(مبارک شاہ)

وہ اب شرطِ وفاداری کی یہ بنیاد رکھیں گے
تجھے قیدی بنائیں گے مگر آزاد رکھیں گے

(سلیم کوثر)

میں ایک ایسی بستی کی آزادیوں کے قصیدے لکھوں گا
جہاں پر پرندوں کے پر بند ہیں اور پنجرا کھلا ہے

(احمد فرہاد)

حالاتِ حاضرہ: تجزیہ و تفہیم: جدید عالم گیری بندوبست میں قومیت پرستی کا سیاسی حربہ ایسی کمال مہارت سے روبعمل لایا گیا ہے کہ جس سے اتحادِ امت کے امکانات کو شدید دھچکا لگا ہے۔ اسی زیرک چال کی بدولت ہمارا الوہی مذہب جو اپنے جوہر میں اخروی اور وجود میں اخلاقی نوعیت کا حامل ہے، اپنے جوہر اور وجود دونوں کی عمل داری میں موثر دکھائی نہیں دیتا۔ ایسے میں ملتِ بیضا کی شیرازہ بندی اور اسلامی بلاک کی از سرِ نو تشکیل اور بھی پیچیدہ ہو چکی ہے۔ کبھی مسیحیت میں اصلاحِ مذہب کے نام سے پروٹسٹنٹ تحریک اٹھی تھی جو روایات میں جکڑے مسیحی مذہب کے خلاف ایک کامیاب احتجاجی کاوش تھی۔ نوآبادیاتی دور میں سرسید نے بھی اسلام کو علائقِ دنیوی سے پاک کرنے کی (Demythologize) اپنی سی سعی کی جسے مقتدر قوتوں کے متعارفہ جدیدیت کے فلسفے نے بہت حد تک یرغمال بنائے رکھا۔ فی زمانہ ہماری دینی میراث کے وجودیاتی پہلو سے زیادہ اس کا علمیاتی جوہر معرضِ خطر میں ہے۔ آج توحید، رسالت اور یومِ حساب جیسے اعتقادات اگر اپنی حسّیات کھو کر محض علم الکلام کے مجادلاتی حربے بن کر رہ گئے ہیں تو نماز، روزہ اور حج جیسی عبادات کو بھی محض رسومات (Rituals) سمجھ لیا گیا ہے جس کے بموجب ان کی ادائیگی سے ہمارے سماجی معمولات میں وہ مابہ الامتیاز پیدا نہیں ہو پا رہا جو ان عبادات کا اصل مقصود ہے۔ اس ضمن میں چند اشعار:

کسے خبر تھی کہ لے کر چراغِ مصطفوی
جہاں میں آگ لگاتی پھرے گی بولہبی

(مسعود اشعر)

اذاں پہ قید نہیں، بندشِ نماز نہیں
ہمارے پاس تو ہجرت کا بھی جواز نہیں
(انجم خیالی)

ہر نئی نسل تہہِ جبرِ قریشِ مکہ　　ہر نئی نسل کو اک تازہ مدینے کی تلاش　　(طارق ہاشمی)

رحمتِ سیّدِ لولاک پہ کامل ایماں　　امتِ سیدِ لولاک سے خوف آتا ہے　(افتخار عارف)

بہت بے آسرا پن ہے سو چپ رہ　　نہیں ہے یہ کوئی مژدہ، خدا نئیں　　(جون ایلیا)

لٰہذا قومِ رسولِ ہاشمی کی وہ 'خاص ترکیب' جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا تھا، باقی نہ رہی اور شاعر کے خواب اس کے سینے میں ہی دفن ہونے لگے تو وہ اپنی تشویش پر چلا اٹھتا ہے:

ملے تو کیسے ملے منزلِ خزینۂ خواب　　کہاں دمشقِ مقدر، کہاں مدینۂ خواب　　(افتخار عارف)

شام کی سمت روانہ ہوئے طارق جس آن　　یاد آیا تھا بہت ہم کو مدینہ اپنا　　(طارق ہاشمی)

یہاں دہریت کے آثار بھی دیکھے جا سکتے ہیں مگر اسے مغربی جدیدیت کی تقلید میں انسانی آزادی کا شاخسانہ سمجھنے کے بجائے ایک بد نصیبی خیال کیا گیا ہے۔آج ہمارے سماجی برتاؤ میں مادہ پرستی کا سکہ چلنے لگا ہے۔انسانوں کے باہمی تعلقات ذاتی اغراض و مقاصد کی روشنی میں طے ہوتے ہیں۔ڈاکٹر امجد طفیل نے بجا طور پر لکھا ہے کہ: ''آج سے دس پندرہ سال پہلے دنیا میں نظریاتی اختلافات موجود تھے۔لوگ انسان، کائنات، ترقی اور اخلاق کے بارے میں مختلف نظریات رکھتے تھے۔۔۔لوگوں میں ذاتی اغراض سے بلند اُٹھنے کا جذبہ بہ ہر طور موجود تھا۔۔۔آج ہمارے حالات میں کسی مضبوط فکری تحریک کی ضرورت تو موجود ہے لیکن اس کی شکل فی الحال دکھائی نہیں دیتی''(۳۹)

اس وقت دنیا میں کسی خاص ریاستی حاکمیت کے بجائے بین الاقوامی معاہدات کی کارفرمائی ہے۔یہ جدید اقتداری بساط بھی دراصل بے زور و زرا اقوام ہی کے استحصال کا ایک روپ ہے۔مالدار اور طاقتور اقوام ان معاہدات سے استفادہ کرتے اور ایک باہمی نظمِ اجتماعی بنائے کمزور ریاستوں کے وسائل پر ہاتھ صاف کرتی ہیں۔ظاہراً یہ ایک سیکولر نوعیت کا افادہ پرستی کا اتحاد نظر آتا ہے مگر اس کی گہری ساخت میں مذہبی عصبیت بھی اپنے واضح خدوخال میں دیکھی جا سکتی ہے۔اردو شعرا نے معاصر استحصالی صورت حال میں ایسی عصبیت کو نظر انداز نہیں کیا:

یہ اولادِ مسیحا اصل میں آلِ سکندر ہے　　دکھاوے کی صلیبوں میں سناں پوشیدہ رکھتی ہے
(آفتاب اقبال شمیم)

کرشمے دیکھتے جاؤ خداوندانِ مغرب کے　　کہ وہ انسان کو آخر میں ناانسان کر دیں گے
(آفتاب اقبال شمیم)

دکھائی جائے گی شہرِ شب میں سحر کی تمثیل چل کے دیکھیں　　سرِ صلیب ایستادہ ہو گا خدائے انجیل، چل کے دیکھیں

(آفتاب اقبال شمیم)

لاکھوں توہمات کے جالے پڑے ہیں ذہن میں   مشرق کے مرغ زار میں اہلِ فرنگ آ گئے

(ساقی فاروقی)

غیر سے دوستی: اس نئی سیاسی بساط پر تیسری دنیا کی سابقہ مستعمرہ اقوام پر یہ راز اچھی طرح منکشف ہو چکا ہے کہ ان کی موہوم آزادیاں مزاحمت کاری کے پیچیدہ تر تقاضوں کو سامنے لا رہی ہیں۔ اب انھیں ایک ایسی صورت حال کا سامنا ہے جسے ایڈورڈ سعید ''داخلی استعمار'' اور علی شریعتی ''خود استعماریت'' کی جدید اصطلاحات سے بیان کرتے ہیں۔ آج ہم خود ہی شکاری بنتے ہیں اور خود ہی شکار ہوئے جاتے ہیں۔ عہد حاضر رواں کی غزل میں خود تخریبی کی یہ تشویش ناک سماجی خرابی یوں موزوں ہوئی ہے:

اب نہیں کوئی بات خطرے کی   اب سبھی کو سبھی سے خطرہ ہے

(جون ایلیا)

دل طرف دارِ حرم، جسم گرفتارِ فرنگ   ہم نے کیا وضع نکالی ہے میاں دیکھیے گا

(عرفان صدیقی)

آندھی کو پہنچنے لگے پتوں کے بلاوے   اپنوں سے رہے شاخِ ثمر دار خبر دار

(مظفر حنفی)

ملے بھی موقع تو اڑ کر کہیں نہیں جاتے   قفس نشین تری ذات کے اسیر ہوئے

(مسعود احمد)

نئے استعماری نظام میں عالمی پالیسی ساز ہر مستعمرہ قوم سے مافیاز تلاش کرتے ہیں جنھیں مقامی کٹھ پتلیوں (Resident Puppeteers) کا سا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ ان بہروپیوں کی وساطت سے ان کے بھائی بند بہ آسانی بدیسی چال بازیوں کو قبول کر لیتے ہیں۔ ایسے افراد جو خود مختار سوچ اور آزادہ روی کی روش اپنانے کا داعیہ رکھتے ہوں تپلی تماشے کے لیے ہر گز موزوں نہیں ہوتے، لہٰذا انھیں کبھی ڈور سے منسلک کرنے کی غلطی نہیں کی جاتی۔ کٹھ پتلیاں ہمیشہ آزادانہ فکر و عمل کا تاثر دیتی ہیں کیوں کہ ڈور سے بے نیاز رہ کر تماشائی ضابطوں کی پاس داری کیے جانے سے تماشا ساز کی نظروں میں اس کا مقام و مرتبہ اور بھی بڑھنے لگتا ہے۔ نو استعماریت کے ایسے مقامی گماشتوں کے غماز آفتاب اقبال شمیم کے چند اشعار دیکھیے :

دور کی ڈوریوں سے خود بھی وہ پابستہ تھا   ہم نے پُتلی کا تماشا جسے کرتے دیکھا

ہمارے دور میں تو واقعہ بھی کرتب ہے   یہ ہم جو دیکھتے ہیں، معتبر زیادہ نہیں

بندھی ہوئی ہیں اکائی میں کثرتیں ساری   تالیاں بجا کے رو، دیکھ اس تماشے کو   ہر

ایک اور کسی اور کے حصار میں ہے   المیے کا ہیرو ہے مسخرے کے قابو میں

برطانوی استعماریت کے عہد میں شاہ عالم ثانی کے لیے میر تقی میر نے بھی ''کٹھ پتلی'' کی معنویت استعمال کرتے ہوئے لفظ بادشاہ کو ان کے لیے ایک 'تہمت' قرار دیا تھا(۴۰)اور آج کے نو استعماری منظر نامے میں کچھ ایسی ہی صورت حال مسلم مملکتوں کے نام نہاد جمہوری سربراہوں اور عرب ریاستوں کے شاہ و سلاطین کے باب میں نظر آتی ہے۔ عثمانی ترکوں کے دور میں عرب امرا نے 'اطاعتِ میر' سے ہاتھ کھینچا تو علامہ اقبال نے لکھا تھا: ''عربوں کو چاہیے کہ اپنے قومی مسائل پر غور و فکر کرتے وقت عرب ممالک کے بادشاہوں کے مشوروں پر اعتماد نہ کریں کیوں کہ بحالاتِ موجودہ ان بادشاہوں کی حیثیت ہر گز اس قابل نہیں ہے کہ وہ محض اپنے ضمیر و ایمان کی روشنی میں فلسطین کے متعلق کسی فیصلے پر پہنچ سکیں۔''(۴۱)اسی موجب علامہ اقبال اپنی سیاسی تحریروں کی طرح شاعری میں بھی 'اولی الامر' کی اطاعت کے سلسلے میں محتاط رویہ اختیار کرنے اور 'شیخِ حرم' کی باریک چالوں پر گہری نگاہ رکھنے کی بار بار تلقین کرتے رہتے تھے۔ ادھر آج کے شاعروں نے یہی بات تخلیقی پیرائے میں پیش کرتے ہوئے سانحہ کربلا کی نئی استعاراتی جہتیں تلاش کرنے میں بھی بڑی اُپج دکھائی ہے۔

اس قافلے نے دیکھ لیا کربلا کا دن　　　دمشقِ مصلحت و کوفۂ نفاق کے بیچ
اب رہ گیا ہے شام کا بازار دیکھنا　　　فغانِ قافلۂ بے نوا کی قیمت کیا

(عبیداللہ علیم)

اب بھی توہینِ اطاعت نہیں ہوگی ہم سے　　　دل نہیں ہوگا تو بیعت نہیں ہوگی ہم سے

(افتخار عارف)

نتیجہ کربلا سے مختلف ہو یا وہی ہو　　　زوالِ عصر ہے کوفے میں اور گداگر ہیں
مدینہ چھوڑنے کا فیصلہ کرنا پڑے گا　　　کھلا نہیں کوئی در بابِ التجا کے سوا

(افتخار عارف)

اس طرح یہاں مستعمل کربلائی تلازموں کی نئی معنویتیں اس عظیم سانحے کو اردو کی شعری بدیعات کا روشن ترین استعارہ بنا دیتی ہیں۔ یہ بات البتہ کبھی نظر انداز نہیں ہونی چاہیے کہ مذکورہ تاریخ ساز سانحہ حق و باطل کی کشمکش سے متعلق بلیک اینڈ وائٹ تصویر پیش نہیں کرتا بلکہ اس میں اسلام اور نام نہاد ملّائیت کی نفاق انگیز جدلیت دکھانا مطلوب ہے۔ ایسے میں محولہ اشعار کا درست تناظر اسلامیانِ عالم کا وہ باہمی بغض و عناد ہی قرار پائے گی جس کی بنا پر آج بھی انھیں ملتِ واحدہ کی سی شیرازہ بندی نصیب نہیں ہو رہی۔ اس باہمی نفاق و انتشار کی کڑیاں اسلامی تشخص کی ماند پڑتی اقدار و روایات سے براہِ راست تعلق رکھتی ہیں لہٰذا ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کربلائی استعاریت کی اس تخلیقی جہت کے علی الرغم تہذیبی تشخص کے مسائل بھی غزل کے فکری دھارے میں مرکزیت اختیار کرنے لگتے ہیں:

بہاریں لے کے آئے تھے جہاں تم　　　وہ گھر سنسان جنگل ہو گئے ہیں

(ناصر کاظمی)

میں اپنی کھوئی ہوئی بستیوں کو پہچانوں | اگر نصیب ہو سیرِ جہانِ گم شدگاں
(عرفان صدیقی)

کل تک اپنی شرطوں پر ہی زندہ تھے | اب ہم بھی سمجھوتے کرتے رہتے ہیں
(جاوید قمر)

داستانوی اسلوب: مسلمان اقوام کو مذہبی یکسانیت کی بنا پر 'امتِ واحدہ' کہا گیا مگر نو استعماری حرکیات نے اس امت کی وحدانیت کو پارہ پارہ کرنے کے لیے ان میں فکری انتشار کو فروغ دیا اور ان میں نئے نئے نظریات، فلسفے اور ازم متعارف کروائے گئے۔اس نوع کے فکری ادغام کے لیے اسی قوم کے بعض سادہ لوح، کچھ انتشار پسند اور بڑی تعداد میں زر پرست اور جاہ پسند افراد کی خدمات حاصل کی گئیں اور انھیں اپنے مخصوص مقاصد کے لیے آلہ کار بنا کر نظمِ امت کو بری طرح مسخ کر دیا گیا۔اس صورتِ حال کی عکاسی کے لیے شعرا نے داستانوی تلازمات برتتے ہوئے نو استعماری سکرپٹ سے خبر دار کرنے کی کاوشیں کی ہیں:

کب سے پتھر ہوں بیابانِ فراموشی میں | میرے ساحر مجھے چھو لے کہ بدن ہو جاؤں
(عرفان صدیقی)

کہانی میں نئے کردار شامل ہو گئے ہیں | نہیں معلوم اب کس ڈھب تماشا ختم ہو گا
(افتخار عارف)

میں اپنی در بدری میں اسی کو ڈھونڈ رہا ہوں | بھٹک رہا ہے جو کردار داستان سے باہر
(ضیاًالحسن)

اکیسویں صدی کا حالیہ ربع اوّل دنیا کی یکتا مقتدر قوت کے نافذ کردہ نیو ورلڈ آرڈر پر اپنی طرز کے جدید چیلنجز سے جوجھ رہا ہے۔تاریخِ عالم کی بدترین کشیدگی کے اس دورانیے کی لوح پر اگر ۱۱/۹ جیسا استعماریت شکن واقعہ تسطیر ہو رہا تھا تو اس کی تمت میں فلسطینی حریّت پسندوں کے 'طوفانِ اقصیٰ' جیسے مزاحمتی عمل کی تلفیظ کاری جاری ہے۔ادھر بیانیے کی جدلیات کا غالب عنصر یہ رہا کہ اوّل الذکر کو ''تہذیب پر حملہ'' اور موخر الذکر کو ''کھلی دہشت گردی'' قرار دیا جا رہا ہے۔ان واقعات کی آڑ میں افغانستان کو شدید تباہ حالی کا سامنا کرنا پڑا جبکہ فلسطین پر بدترین بمباری جاری ہے۔مذکورہ دونوں واقعات میں نو استعماری نظامِ کار کے مرکزی کردار یعنی امریکہ اور اس کے پروردہ اسرائیل کی جبری جکڑبندی چیلنج ہوئی ہے۔پہلے واقعے کی حرکیات پر بہت سے سوالات جواب طلب ہی رہے تاہم پھر بھی اسے غیر مناسب اور جذباتی ردّ عمل قرار دیا گیا۔یاد ش بخیر! کبھی سارتر نے خود کش حملے کو مظلومین کا آخری مزاحمتی ردّ عمل قرار دیتے ہوئے جائز قرار دیا تھا اور مذکورہ حملوں کی نوعیت بھی کچھ ایسی ہی تھی۔ایسے مزاحمتی رویوں کے سلسلے میں منطقی انداز اپناتے ہوئے عالمی رائے عامہ کا متوازن رہنا اور اس ضمن میں ایک غیر متعصبانہ کلامیے کا سامنے آنا ثابت کرتا ہے نو استعماریت کی استحصالی آکاس بیل اب

زیادہ پھل پھول نہیں سکے گی۔مزاحمتی تاریخ کے یہ جڑواں واقعات عالمی سطح پر ''نیوز آف دی سنچری''بن کر نواستعماریت کے ہیک اور کریک سسٹم کے خلاف ایک تیز پیراڈائم شفٹ کا جلی عنوان سمجھے جا رہے ہیں۔(۴۲)

چڑھتے سورج کو بھلا روک سکا ہے کوئی ۔۔۔ کون کہتا ہے یہ بادل نہیں چھٹنے والے
(اکبر حمیدی)

گر اجو نارِ زمانہ میں سرفراز ہوا ۔۔۔ یہ آگ آتشِ نمرود ہی کی قسم لگے
(آفتاب اقبال شمیم)

کیوں پرِ کاہ کے زور سے جبر کے کوہ اڑنے لگے ۔۔۔ کیا ذرا سی انا آمرِ وقت کے سامنے ڈٹ گئی
(آفتاب اقبال شمیم)

مجموعی طور پر ہمارے شعرا نے یہاں خاصا معقول طرزِ فکر اپناتے ہوئے ہر ایسے جذباتی ردّ عمل کی تخلیقی پزیرائی سے اجتناب کیا ہے جس سے شخصی یا گروہی نوعیت کی جہادی سرگرمیوں کو فروغ ملنے کا اندیشہ ہو۔انھوں نے ایسے میں خود احتسابی کے عمل سے گزر کر اپنی باہمی کمزوریاں دور کرنے اور ملک و ملت کو باہم مضبوط بناتے ہوئے اس عالمی گمبھیرتا سے نجات پانے کی راہ سدھائی ہے امتِ مسلمہ کے باوقار مقام کی بحالی کے لیے ہمیں پھر سے وہی منہجِ کار پر گامزن ہونا پڑے گا جس پر چل کر قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے اقوامِ عالم کی قیادت کا فریضہ صدیوں تک بخیر و خوبی نبھایا تھا۔آج ہم بحثیتِ مجموعی اس صائب راستے کو چھوڑ کر برائے نام مذہبی جنونیت کی راہ پر چل نکلے ہیں۔ہماری حالت یہ ہو رہی ہے کہ حرمتِ دین اور تقدیسِ رسول ﷺ کے نام پر مرنے مارنے کے دعوے تو بابانگ دہل کیے جاتے ہیں اور گاہے بگاہے اس کے عملی مظاہرے بھی دیکھنے سننے کو ملتے رہتے ہیں مگر اسی حرمتِ دین اور تقدیسِ رسول ﷺ کی خاطر اسلامی تعلیمات پر کاربند رہنے اور شعائرِ اسلام کی پیروی کرنے کے لیے خود کو قائل نہیں کر سکتے۔ہم دین کے نام پر مرنے مارنے کو ہیں مگر اس پر زندگی کرنے پر راضی نہیں ہوتے۔ایسے میں ہمارے شعرا کرام کے ہاں ایک معقولیت کی لے بھی صاف سنائی دیتی ہے:

کوئی دیوانوں کو سمجھائے کہ مرنے کے سوا ۔۔۔ اور بھی چند مقاماتِ وفا ہوتے ہیں (نامعلوم)

بہرصورت یہ روشن ہے کہ پروانوں پہ کیا گزری ۔۔۔ جنھیں جینا پڑا ان سوختہ جانوں پہ کیا گزری
(نامعلوم)

نسلیں جو اندھیرے کے محاذوں پہ لڑی ہیں ۔۔۔ اب دن کے کٹہرے میں خطاوار کھڑی ہیں
(آفتاب اقبال شمیم)

برہنہ آگ سے رکھتا ہے کیسی آس وہ شخص ۔۔۔ پہن کے پھرتا ہے بارود کا لباس وہ شخص
(طارق ہاشمی)

شکستگی کا عجب اس کے پاس جوہر ہے
کہ پتھروں کو بھی کر دیتا ہے کپاس وہ شخص
(طارق ہاشمی)

بکھرے ہیں فاختاؤں کے پَر جلتی دھول میں
ٹینکوں کی راکھ میں ہیں ترانے پڑے ہوئے
(نذیر قیصر)

فکری تذبذب: نواستعماریت نے نئے ورلڈ آڈر کا تعقلاتی فریم ورک تشکیل کرتے ہوئے قومیت پرستی اور علاقائی تشخص کے بیانیے اس شدّومد سے متعارف کروائے ہیں کہ فکری اساس پر ملی وجود کی پہچان بنانے والے مسلمانانِ عالم بھی ایسے بیانیوں میں الجھ کر رہ گئے۔ان بیانیوں کا جادو ایسا سر چڑھ کر بول رہا ہے کہ آج ملتِ اسلامیہ رنگ، نسل، زبان اور مسلک جیسی غیر مذہبی شناختوں میں کھو کر منتشر ہو چکی ہے۔ایسے میں تذبذب اور بے یقینی ان کے فکری نظام کی سب سے نمایاں خصوصیت بن کر ان کی بے راہروی کا سامان ہوئی جاتی ہے۔معاصر شعرا نے اس مرضِ کہن کی بجا طور پر تشخیص کی ہے:

حامی بھی نہیں منکرِ غالب بھی نہیں ہیں
ہم اہلِ تذبذب کسی جانب بھی نہیں ہیں
(افتخار عارف)

تم بتاؤ! وہ بڑے آدرش والے کیا ہوئے
کیا برا ہے ہم اگر زندہ ہیں مقصد کے بغیر
(آفتاب اقبال شمیم)

ذہن پر بے سمتیوں کی بارشیں اتنی ہوئیں
یہ علاقہ تو گھنے رستوں کا جنگل ہو گیا
(آفتاب اقبال شمیم)

ہر دستِ پُر فسوں یدِ بیضا دکھائی دے
اے روشنی پرست! یہ منظر ہے یاس کا
(آفتاب اقبال شمیم)

اس کلیدِ اسمِ نامعلوم سے کیسے کھلے
دل کا دروازہ کہ اندر سے مقفل ہو گیا
(آفتاب اقبال شمیم)

مستقبل کا لائحۂ عمل: موجودہ عہد میں مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی کی ضمانت بننے والے ملی تصور کو قومیت اور وطنیت جیسی سیاسی اصطلاحات کی بھینٹ چڑھا کر ان کی مرکزمائل قوت کو زائل کر دیا گیا ہے۔غیر مسلم دنیا مسلمانوں کے ملی وجود کو اپنے لیے سب سے بڑا مزاحمتی امکان سمجھتی ہے۔ایسے میں بقا کے جبلی اصول کے تحت عالمِ کفر کی طرف سے اس امکان کی معدومی کا سامان کیا جانا غیر منطقی نہیں رہتا۔دراصل رحم دلی یا رواداری کے لیے لازم ہے کہ فاعل کی اپنی بقا و احیا مفعول کی مقدرت سے ماورا ہو یا پھر اس کی امکانی مزاحمت کے اسباب اس حد تک گرفت میں ضرور ہوں کہ فاعل کی ذات کو اس سے کچھ خطرہ محسوس نہ ہو۔مسلم ممالک کی نصف صدسے تجاوز کرتی ہوئی تعداد اور ان کے انسانی اور قدرتی ذرائع جیسے عناصر ایسی روادارانہ فضا کے لیے مگر موزوں خیال نہیں کیے جاتے،لہٰذا مسلم اقوام سے محاذ آرائی کا بنے رہنا لابدی ہے۔یہ جدلیاتی

منظر نامہ امتِ مسلمہ کے لیے ایک ایسے رہبرِ فرزانہ کا مقتضی ہے جو حسبِ حال مسابقتی لائحہ عمل طے کر سکنے کے ساتھ ساتھ مسلمانانِ عالم کو مشترکہ طرزِ عمل اپنانے کے لیے قائل کر سکے۔ اگر لمحۂ موجود کے تقاضوں سے ہم آہنگ ایسا مطالبہ پورا نہیں ہوتا تو مسلمانوں کی غیر منظم مدافعانہ سرگرمیوں کو دہشت گردی اور بد تہذیبی سے موسوم کر کے یوں ہی قابل گردن زدنی ٹھہرا جاتا رہے گا۔ اردو غزل میں ایسی غیر منظم مدافعاتی کاوشوں کی ترجمانی کچھ یوں کی گئی ہے:

مفاہمت نہ سکھا جبرِ ناروا سے مجھے　　　میں سربکف ہوں لڑا دے کسی بلا سے مجھے

(مسعود اشعر)

مجھے کھیل شاید پلٹ جائے بازی　　　یہاں سے اٹھا لے کہیں اور رکھ دے

(حمیدہ شاہین)

کفِ خزاں پہ کھلا میں اس اعتبار کے ساتھ　　　کہ ہر نمو کا تعلق نہیں بہار کے ساتھ

(عابد سیال)

اے ارضِ سیہ روز! کوئی اور ہی سورج　　　شاید کہ بدل جائیں یہ ایّام ہمارے

(اظہار الحق)

ملتِ اسلامیہ کی سابقہ تعمیراتی ساخت فی الاصل انقلاب کے بجائے خود احتسابی کے ذریعے سامنے آئی تھی جس کی روشن مثال غزوۂ اُحد کی صورت ہمارے سامنے ہے۔ اس سے قبل مکی دور کی جبریہ فضا میں جب سوال کیا جاتا کہ نصرتِ خداوندی کب آئے گی تو جواباً 'صبر' کی تلقین سامنے آتی۔ اس تلقین کی تیرہ برس تعمیل کرنے پر مسلمانوں میں مقابلے کی سکت نمو پاتی ہے۔ مدینہ میں احد کا میدان تو بالخصوص صبر اور تقویٰ جیسی کلیدی صفات سکھانے کی کارگاہ بنا رہا۔ اسی کارگاہِ عمل میں خود احتسابی اور شخصی تعمیر کی منہج پر عمل پیرا ہو کر مسلم سماج نے اقوامِ عالم کی قیادت کا اعزاز حاصل کیا تھا۔ تاریخ اس پر یوں شاہد ہے کہ علی گڑھ کی اصلاحی تحریک کے علی الرغم چلنے والی انقلابی تحریکیں بھی منطقی جواز سے خالی نہ تھیں کیوں کہ ان کے روحِ رواں اپنے مسائل کی جڑیں بجا طور پر استعماری غلبے میں دیکھ رہے تھے۔ یہ واضح ہے کہ عصری مقتضیات کے تحت صائب راستہ سرسید ہی کا تھا جسے 'احسن القرون' کے مکّی دور سے سندِ صوابت حاصل ہو رہی تھی۔ یہ موضوع اجمال کے بجائے تفصیل کا متقاضی ہے لہٰذا اس کی امثلہ صنفِ غزل میں اگر ملتی بھی ہیں تو خال خال:

حملہ اپنے پہ بھی اک بعدِ ہزیمت ہے ضرور　　　رہ گئی ایک یہی فتح و ظفر کی صورت

(حالی)

یہ کیسا قرض ہے چکتا نہیں ہے　　　کہ میں نے چار نسلیں تاریاں ہیں (اکبر حمیدی)

انھیں اپنے لیے گملوں کی آسائش پسند آئی　　　یہ پودے رنج سہہ لیتے تو جنگل کے شجر ہوتے

(آفتاب اقبال شمیم)

ملی ہم دردی: اس عہد کی غزلیات کا لینڈ اسکیپ عالمِ اسلام کے نمائندہ مقامات کی شمولیت کا بھی اختصاص رکھتا ہے۔موجودہ دور میں ایک طرف گلوبلائزیشن کی فکری یلغار سے مسلمان اقوام میں بھی سیکولرازم اور لبرل ازم کے اثرات تیزی سے سرایت کیے جاتے ہیں تو دوسری طرف مذہبی حسّاسیت میں اضافہ بھی دیکھا جا رہا ہے جسے کسی حد تک روٹ سینڈروم(Root Syndrome)کی جزوی فعالیت بھی کہا جاسکتا ہے۔ایسے میں کئی مسلمان اکابرین،اسلامی ریاستیں اور بالخصوص مسلم تہذیب و ثقافت کا استعارہ بننے والے شہروں کو غزل کی رمز و ایمائیت میں باندھ کر ان کی تلازماتی معنویتوں کو پیش منظر پر ابھارنے کا رجحان بھی خاصی مقبولیت کا حامل رہا ہے۔ایسی رجحان سازی کے شروعاتی آثار تو ہمیں حالیؔ اور اقبالؔ کی شاعری تک لے جائیں گے جنھیں ارتقائی مراحل سے گزارنے میں نعیم صدیقی،لالائے صحرائی،عاصی کرنالی وغیرہ جیسے شعرا پیش پیش رہے۔فی زمانہ ایسے استعاراتی اماکن کے ساتھ ایک ناسٹلجیائی کیفیت بھی وابستہ ہوئی جاتی ہے جس سے عظمتِ رفتہ کے ایسے آثار کی یاسیت مائل بازآفرینی کا عندیہ ملتا ہے۔موجودہ منظر نامے میں ایسا تخلیقی طرزِ احساس طارق ہاشمی،عرفان صدیقی،آفتاب اقبال شمیم اور بالخصوص اظہارالحق کی غزل میں دیکھا جاسکتا ہے۔اظہارالحق کی شعری لفظیات میں تو زرپوش امّت،بہشتی ٹہنیاں،زیتون کے باغ،پاک قدموں کی آہٹیں،سایۂ جنّات اور غیب کا ہاتھ وغیرہ جیسے مذہبی تلازمات ایک حاوی محرک کی تشکیل کرتے نظر آتے ہیں۔یہاں اس مقدمے کی مصداق چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

جس طرف سے ہمیں آتی ہے جہنم کی ہوا
اس طرف جنتِ کشمیر بھی ہوسکتی ہے
(شہزاد احمد)

کنویں میں زہر تھا گھوڑے سواروں سے الگ تھے
دریدہ شال اوڑھے خاک بر سر قرطبہ تھا
(اظہارالحق)

رستے زخم کی دو تصویریں اِک میں دمک ہے اک میں کسک
سرخ لہو میں الحمرا، سرخ گلاب میں الحمرا
(اظہارالحق)

اگر ہر شہر اپنی ذات میں بغداد ہو جائے
یہ دنیا جابروں کے قہر سے آزاد ہو جائے
(آفتاب اقبال شمیم)

ناتوانی کی توانائی کا یہ معجزہ ہے
ہر بلاکو کے لیے ایک فلوجہ ہے بہت
(آفتاب اقبال شمیم)

الوہی استمداد کا رجحان: اس عہد کی شاعری پر انسانیت کے مشترکہ منشور کی پاس داری کے تحت طبقاتی تضادات،سماجی عدم مساوات اور فکری گھٹن کو ختم کرنے کے لیے انسانی کاوشوں کی تحسین تو ملتی ہے مگر اس ضمن میں الوہی اسباب سے توقعات باندھنے کا سلسلہ بہت کم نظر آتا ہے۔اکثر شعرا کے ہاں تو ماورائی ہستی سے کسی قسم کی امید لگانے کو ہی دیوانگی خیال کیا گیا

ہے۔اس کے مقابل بعض شعرائے جن کی تعداد اگرچہ تناسب میں خاصی کم آنکی جائے گی، اپنی غزلوں میں خدائے پاک سے توفیقِ عمل اور ارزانیٔ اسباب کی دعائیں بھی موزوں کی ہیں؛ اس ضمن میں کچھ ملے جلے اشعار:

یہ جو تکتے ہو آسمان کو تم   کوئی رہتا ہے آسمان میں کیا؟

(جون ایلیا)

اب اس کا کرم ہے گھٹا بھیج دے   کہ ہم نے تو جو بیج تھے بو دیے

(اظہار الحق)

زوالِ عصر ہے کوفے میں اور گدا گر ہیں   کھلا نہیں کوئی در بابِ التجا کے سوا

(منیر نیازی)

فروغ اسمِ محمد ﷺ ہو بستیوں میں منیرؔ   قدیم یاد نئے مسکنوں سے پیدا ہو

(منیر نیازی)

ملتِ اسلامیہ کی تعمیر فی الاصل انقلاب کے بجائے خود احتسابی کے ذریعے سامنے آئی تھی جس کی روشن مثال غزوۂ اُحد کی صورت ہمارے سامنے ہے۔اس سے قبل مکی دور کی جبریہ فضا میں جب سوال کیا جاتا کہ نصرتِ خداوندی کب آئے گی تو جواباً 'صبر' کی تلقین سامنے آتی۔اس تلقین کی تیرہ برس تعمیل کرنے پر مسلمانوں میں مقابلے کی سکت نمو پاتی ہے۔مدینہ میں احد کا میدان تو صبر اور تقوی جیسی کلیدی صفات سکھانے کی کارگاہ بن گیا تھا۔اسی کارگاہِ عمل میں خود احتسابی اور شخصی تعمیر کی منہج پر عمل پیرا ہو کر مسلم سماج نے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کی اور اقوامِ عالم کی قیادت کا اعزاز حاصل کیا۔مذہبی پیراڈائم سے ہٹ کر بھی یہی فکری جواہر عملی جامہ پہن کر جہادِ زندگانی میں فتح و نصرت کا سامان بنتے ہیں۔آج اسی محاسباتی پالیسی کو اپنا کر مسلمانانِ عالم اپنی کھوئی ہوئی ساکھ بحال کر سکتے ہیں۔

حواشی حوالہ جات

۱۔ مرزا غالب کا مذکورہ شعر: لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی   چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

۲۔ جان میکلیوڈ: Beginning Postcolonialism (مانچسٹر، یو کے: مانچسٹر یونی ورسٹی، ۲۰۰۰ء)، ۱۹۱

۳۔ اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال فارسی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، طبع سوم ۱۹۷۸ء، ۱۹۵

۴۔ ٹی ایس ایلیٹ اپنے معروف مضمون 'روایت اور انفرادی صلاحیت ' میں لکھتے ہیں: ”شاعری جذبات کے آزادانہ اظہار کا نام نہیں۔ بلکہ جذبات سے فرار کا نام ہے۔“
ایلیٹ، ٹی ایس: ایلیٹ کے مضامین، مترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی (لاہور: رائٹرز بک کلب، طبع دوم، ۱۹۷۱ء) ۱۹۴

۵۔ دہخدا، علی اکبر: لغت نامۂ دہخدا، تہران، ۱۳۳۵ خورشیدی
۶۔ مختار صدیقی: غزل اور شہزاد کی غزل، مشمولہ: فنون (جدید غزل نمبر) لاہور: ۱۹۶۹، ص ۳۸۶
۷۔ شورش کاشمیری، ناگفتنی، مشمولہ: کلیاتِ شورش کاشمیری، ص ۳۰
۸۔ ملّا، انند نرائن: جادۂ ملّا، دہلی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۸۸ء، ص ۱۸
۹۔ ن م راشد لکھتے ہیں: ”اردو غزل کی اپنے قاری کے ساتھ یہ خاموش مفاہمت رہی ہے کہ اس کا واحد متکلم ایک ہی فرد کے مختلف روپ پیش کرے گا اور یہ روپ اس کی بدلتی ہوئی کیفیتوں پر منحصر ہوں گے۔“
(راشد، ن م: مقالاتِ ن م راشد، مرتبہ: شیما مجید، کراچی: بک ٹائم، ۲۰۱۷ء)، ۱۷
۱۰۔ خسرو کی مثنوی 'خضر خان اور دولرانی' بھی ایسے ہی قومیتی افتراق کی ترجمان ہے۔ یہاں محولہ تراکیب کا محلِ استعمال ملاحظہ کیجیے:

رفتم بہ تماشا بہ کنارِ جوئے　　　دیدم بہ لبِ آب زنِ ہندوئے
گفتم ” صنما! بہائے زلفت چہ بود“　　　فریاد در آورد کہ ”دُر دُر! موئے“

فاروق ارگلی (مترجم): جہانِ خسرو (شرح کلامِ امیر خسرو، (لاہور: مشتاق بک کارنر، ۲۰۰۷ء)، ۲۹۴

ہندو بچہ ہیں کہ عجب حسن دھروے چھے　　　بر وقتِ سخن گفتن مکھ پھور جھرے چھے
گفتم زلبِ لعلِ تو یک بوسہ بگویم　　　گفتا کہ 'ارے رام ترک کائیں کرے چھے'

فاروق ارگلی (مترجم): جہانِ خسر، ۲۸۰
۱۱۔ ولی دکنی نے کمپنی کے صدر مقام سورت کو اپنے اشعار میں کعبے سے صنعتِ تضاد کے طور پر استعمال کیا ہے اور اہلِ فرنگ کے دلکش حسن وادا سے کئی مضامین نکالے ہیں۔ اس صدر مقام کی تحسین میں ایک مثنوی بھی لکھی ہے جس کے چند منتخب اشعار دیکھیے:

فرنگی اس میں اِتّے کلہ پوش
ختم ہے امرداں اوپر صفائی
کشن کی گوپیاں کی نئیں ہے یہ نسل
اہے واں عاشقاں کوں عام آواز
پڑا شیریں بچن سُن اس کے بس جو　　　عدو واں جن کی گنتی میں ہیں بے ہوش

ولے ہے بیش تر حسنِ نسائی

اہیں سب گوپیاں وہ نقل، یہ اصل

کہ نئیں پردہ بغیر از پردۂ ناز

پھنسا اس شہد میں جا کر مگس جو

(ولی دکنی: کلیاتِ ولی، مرتبہ: نورالحسن ہاشمی، لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۱۹۹۶، ص ۷۲۔۷۱

۱۲۔ نیّر، ناصر عباس، ڈاکٹر: مابعد نو آبادیات اردو کے تناظر میں (کراچی: اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)، ۱۷۸

۱۳۔ طارق رحمان: The Annual of Urdu Studies، ش: ۲۱، (ماڈیسن: ویسکونیشم یونی ورسٹی، نومبر ۲۰۰۶ ء)۱۱۲

۱۴۔ یہاں اردو کے کئی معتبر ناقدین جیسے فتح محمد ملک اور ڈاکٹر معین الدین عقیل نے بھی ”اس کتے“ سے مراد مغربی استعمار کار ہی لیا ہے مگر یہاں مستعمل ضمیر جمع متکلم اپنے لغوی معنوں کے بجائے مسلمانوں کے اجتماعی وجود کا عمومی اور مقامی مسلم حکمرانوں کا خصوصی مشار (Signifier) بننے کی لپک بھی رکھتی ہے جیسا کہ 'صیدِ حرم' کی ترکیب سے بھی جواز مل رہا ہے۔

ر۔ک: فتح محمد ملک، پروفیسر، تعصّبات (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء)، ۳۶

ر۔ک: عقیل، معین الدین، ڈاکٹر: تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ، (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء)، ۶۲

۱۵۔ میر کا مذکورہ شعر: مجھ کو شاعر نہ کہو میر کہ صاحب میں نے درد و غم کتنے کیے جمع تو دیوان کیا

۱۶۔ ذوالفقار، غلام حسین، ڈاکٹر: اردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء)، ۱۲۲

۱۷۔ عبداللہ، سید: نقدِ میر، لاہور: مکتبہ خیابان، ۱۹۶۸ء، ۸۰

۱۸۔ مہر، غلام رسول (مرتب): خطوط غالب، جلد: اول (لاہور: پنجاب یونی ورسٹی، ۱۹۶۹ء) ص ۴۳

۱۹۔ مومن، مومن خاں: کلیات مومن (لاہور سنگ میل، ۲۰۰۷ء)، ۴۲۲

۲۰۔ ذوالفقار، غلام حسین، ڈاکٹر: اردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر، ۶۶

۲۱۔ رک۔ راقم کی کتاب، اردو غزل: مابعد نو آبادیاتی مطالعہ، فیصل آباد، روہی بکس، ۲۰۱۵)، ۱۲۲

۲۲۔ فتح محمد ملک: اندازِ نظر، (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء)، ص ۱۵

- (اغلب ہے کہ ادبی تاریخیت کے حامل اسی عبرت آموز جملے کا سیکوئل بناتے ہوئے اکبر الٰہ آبادی نے یہ قطعہ موزوں کیا ہوگا:

جو پوچھا مجھ سے دورِ چرخ نے کیا تو مسلماں ہے؟ میں گھبرایا کہ اس دریافت میں کیا رمز پنہاں ہے

کروں اقرار تو شاید یہ بے مہری کرے مجھ سے اگر انکار کرتا ہوں تو خوفِ قہرِ یزداں ہے
بالآخر کہہ دیا میں نے کہ ''گو مسلم تو ہے بندہ ولیکن مولوی ہرگز نہیں ہے خانساماں ہے!

۲۳۔ یہاں کے مرزا کے ایک تہنیتی قطعے مین شامل اس شعر کی رعایت سے بات کی جا رہی ہے:
سو پشت سے ہے پیشہ آبا سپہ گری کچھ شاعری ذریعۂ عزت نہیں مجھے

۲۴۔ مودودی، مولانا: بناؤ اور بگاڑ (کتابچہ)، (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، س۔ن)، ۱۲

۲۵۔ فتح محمد ملک: تعصبات، (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء)، ۱۵

۲۶۔ ضیاُالحسن، ڈاکٹر: اردو تنقید کا عمرانی دبستان، لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، س ن، ۱۴۶

۲۷۔ ر ک: راقم کا ایک مضمون ''اردو غزل کی شاخِ نبات'' مشمولہ: مخزن، ش: ۳۵، (لاہور: قائد اعظم لائبریری، ۲۰۱۹ء)، ص ۴۹ ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

۲۸۔ نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر: اردو غزل اور ہندوستانی ذہن و تہذیب، (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)، ۲۲۵

۲۹۔ مہر، غلام رسول (مرتب): خطوطِ غالب، (لاہور: پنجاب یونی ورسٹی، ۱۹۶۹ء)، ۵۵۰

۳۰۔ شبیر بخاری، سید (مترجم): میکالے اور برصغیر کا نظامِ تعلیم (لاہور: آئینۂ ادب، ۱۹۸۶ء)، ۷۴

۳۱۔ فیروز احمد، ڈاکٹر: پاکستان، غلامی کے پچاس سال (لاہور: تخلیقات، ۱۹۹۷ء)، ۱۲

۳۲۔ قرآن پاک کی مذکورہ آیت کا ترجمہ: ''اس (ملکہ سبا) نے کہا کہ جب بادشاہ کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تباہ کر دیتے ہیں اور وہاں کے عزت داروں کو ذلیل کر دیتے ہیں اور اس طرح یہ بھی کریں گے۔'' القرآن، سورۃ نمل، آیت: ۳۴

۳۳۔ باری علیگ: کمپنی کی حکومت، لاہور: مکتبۂ اردو، س ن، ۸

۳۴۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر: حسرت کا آدرش، مشمولہ: جہاتِ حسرت، (کراچی: حسرت موہانی میموریل ٹرسٹ، پاکستان سٹڈی سنٹر، ۲۰۰۸ء)، ۱۰۸

۳۵۔ انیس اشفاق، بیسویں صدی میں اردو غزل، مشمولہ: بیسویں صدی میں اردو ادب،)لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز(، ۵۲

۳۶۔ سرور، آل احمد: دیباچہ، مشمولہ: فروزاں، از: معین احسن جذبی، (لاہور: مکتبہ اردو، س ن)، ۴۷

۳۷۔ سعدیہ طور: دی اسٹیٹ آف اسلام (کراچی: اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، ۲۰۱۱ء)، ۱۸۵

۳۸۔ گوپال متل (مرتب): آزادی کا ادب، جلد اوّل، (دہلی: مکتبۂ تحریک، ۱۹۵۴ء)، ۲۴۷

۳۹۔ امجد طفیل:دل کے استعارے ہیں،مشمولہ:بارِ مسلسل(شعری مجموعہ)،لاہور:ملٹی میڈیا افیئرز،طبع دوم،۲۰۱۴ء)،۱۳

۴۰۔ نثاراحمد فاروقی،ڈاکٹر(مترجم):میر کی آپ بیتی(لاہور: مجلس ترقی ادب،۱۹۹۰ء)،۲۵۲

۴۱۔ فتح محمد ملک: تحسین وتردید(راولپنڈی:اثبات پبلی کیشنز،۱۹۸۴ء)،۱۹۲

۴۲۔ مجاہد منصوری،ڈاکٹر:غزہ جنگ:یاہو،بائیڈن کی شکست(کالم)،مشمولہ:روزنامہ جنگ،بتاریخ ۷،نومبر ۲۰۲۳