ڈاکٹر روشِ ندیم

شاہانہ و متصوفانہ فکری رجحانات اور اردو زبان و شعر

Darbaar and Khanqah have always been the two main sources of Urdu language and literature. In Muslim world, mysticism (tasawuf) developed as a reaction to and antithesis of the court. Therefore it had parallel but opposite pro-people thought, so it had been playing a role of leftist in its time and paradigm. In Muslim India, according to the same mystical tradition, it played an important role to develop Urdu language and put a strong impact on Urdu classical poetry. When Mughal state and its court language i.e. Persian declined, then the language of people i.e. Urdu was adopted by the royal family and upper classes with strong addition of Persian vocabulary. That is why many Urdu poets started to purify Urdu language to serve court indirectly. Up to Ghalib and Iqbal, persianized Urdu developed an altogether different literary Urdu language than the spoken Urdu language. But Indian mystic thoughts saved the pro-people identity of Urdu language.

یوں تو شہنشاہیت اور تصوف کی تاریخ قبل از مسیح کے زمانوں تک پھیلی ہوئی ہے لیکن حقیقتاً ان کا عروج قرونِ وسطیٰ کے کلاسیکی دور میں ہوا ہے۔ یہ دونوں نظام ایک سطح پر ایک دوسرے کے مخالف رہے ہیں کیونکہ ان میں سے ایک اگر سٹیٹ کا نمائندہ تھا تو دوسرا سوسائٹی کا۔ قرونِ وسطیٰ میں ان دونوں نظاموں کا اثر مذہب، اخلاق، علم، ادب، فنون سمیت زندگی کے ہر شعبے میں اس قدر پھیل چکا تھا کہ یہ اس عہد کی روحِ عصر اور لاشعور کا درجہ حاصل کر گیا۔ ان دونوں نظاموں نے جن تصورات و رجحانات کو جنم دیا ان کے زیرِ اثر ادبی حوالے سے دو الگ اور مستقل روایات نے جنم لیا۔ یہ دونوں ادبی روایات اپنی اپنی سطح پر انفرادی خصوصیات کی حامل رہی ہیں۔

انسان تاریخ کے ابتدائی ادوار میں کبھی چاند سورج کے بیٹوں اور کبھی دیوی دیوتاؤں کی صورتوں میں سامنے آتا رہا لیکن جب اس کی ذات کاشتکار معاشرے میں الوہی میں شکل اختیار کر گئی تو یہ خداؤں اور لوگوں کے مابین خلیفہ کی صورت میں ایک نمائندہ بن گیا جس کے گرد تقدس احترام عقیدت اور پاکیزگی کا دائرہ مستقل قائم ہو چکا تھا اور اس کی ذات سے معاشرے کی خوشحالی یا بدحالی کو منسوب کیا جانے لگا تھا۔ یوں شاہ کی شخصیت ایک ایسی پرشکوہ، پرجلال اور پرہیبت ہستی بن گئی جو روحانی اور دنیاوی دونوں لحاظ سے اعلیٰ و برتر تھی‘‘۔۔۔ جس کے اعزاز میں مندر بنائے جاتے تھے، اس کی پوجا کی جاتی

تھی اورا سے خوش کرنے کے لیےاس کے نام پر قربانی کی جاتی تھی۔‘‘(۱)عقیدت کے اظہار کےطور پراس کی خدمت میں نیاز اور نذرانے پیش کیے جاتے تھے۔’’بادشاہ کی ذات کواس قدر مقدس اور پاکیزہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس کے خلاف سوچنا اور بغاوت کا خیال تک کرنا جرم سمجھا جاتا تھا۔‘‘(۲)شاہیت کے ایسے الوہی نظریہ کےتحت شاہی دربار کا تصور کسی دیوتا کی عبادت گاہ سے کم نہیں تھا۔لہٰذا دربار کی خاموشی و پاکیزگی،جلال وہیبت،آداب ورسومات،عودولوبان کی خوشبو،درباریوں کی اطاعت وفرمانبرداری،محافظ فوج،امراءووزرا،محل وحرم،ہیرے جواہرات،بادشاہ کا فرمان،تخت وتاج،عصاوخطابات،طاقت وجبروت،سخاوت وقہرسب مل کراس کی ہستی کواعلیٰ وارفع اور پرشکوہ و پرجلال بناتے ہیں۔بابل ونینوا،مصروہند،قیصروکسریٰ سمیت ایسی کئی پرعظمت بادشاہتیں تاریخ کا حصہ ہیں۔

اموی خلفاء نے’’۔۔۔عملی طور پرحکومت چلانے کے لیے بہت سی بازنطینی روایات کوانتظامی اداروں اوردرباری رسومات میں اختیار کیا(جب کہ ایرانیوں کی مدد سے کامیاب ہونے والے عباسیوں نے)۔۔۔اپنے دربار اوراس سے متعلقہ اداروں کی ترتیب وتنظیم قدیم ایرانی روایات اورطرز پر کی۔‘‘(۳)خاندان امیہ وعباسیہ نے قدیم روم وایران کی سلطنتوں کی شاہانہ روایات کی جس طرح نقل کی رفتہ رفتہ ان کے اثرات بھی سماج پر ماضی کی بادشاہتوں جیسے ظاہر ہونے لگے۔ریاستی جبر،استحصال،لوٹ کھسوٹ،تشدد،پابندیاں،انصاف فروشی،فوج کشی،فتوحات،نوآبادیاں وغیرہ جیسے پہلی شاہتوں کے اطوار تھے ویسے ہی یہاں بھی ٹھہرے۔بنوامیہ کی ظالمانہ حکومت نے حجاج جیسے ظالموں کے ذریعے سےعربوں کی آزادی وخودسری کو پامال کیا تو دوسرے طرف مذہبی لوگوں کورشوتیں دے کر قضاوقدر کا مسئلہ پھیلایا کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے۔چوتھی صدی عیسویں میں:

> ’’۔۔۔اشاعرہ کے خیالات تمام دنیا پر چھا گئے جس نے یہ خیالات پھیلا دیئے کہ خدا کے لیے عدل ضروری نہیں۔بادشاہ خدا کا سایہ ہے،بادشاہ کی عزت خدا کی عزت اوراسکی توہین خدا کی توہین ہے۔ان خیالات نے طبیعتوں کی آزادی،دلیری،راست گوئی،بلند ہمتی کا بالکل خاتمہ کردیا۔اخلاق پر نہائت اعلیٰ درجہ کی کتابیں لکھی گئیں لیکن اخلاقی مسائل کے عنوان یہ ہیں؛احسان،تواضع،عفو،سخاوت،توبہ وغیرہ وغیرہ۔آزادی اورحق گوئی کا عنوان اخلاقی کتابوں میں نہیں مل سکتا۔‘‘(۴)

ایسی استبدادی بادشاہتوں کے خلاف وسیع سطح پر بے چینی پھیلی اورکئی طرح کے ردعمل سامنے آئے۔زنجیوں اور قرامطیوں جیسی کئی تحریکیں اٹھیں جوعدل ومساوات پرروز دیتی تھیں اورانہی بنیادوں پر معاشرہ قائم کرنا چاہتی تھیں،حکومتوں کے براہ راست ردعمل سے بچنے کے لیے ہر بات کوخفیہ رکھتیں اوراشاروں کنائیوں اورعلامات وتشبیہات کا استعمال کرتیں:

> ’’اگرچہ مشاہدہ حق کی گفتگو بادہ وساغر کے ذریعے ہونے لگی مگراس نے معاشرے کو بدل ڈالا۔ظلم ونا انصافی کے خلاف روک ٹوک،تنقید کرنے کی جرأت ختم ہوگئی اورمعاشرہ رازوں اوراسراروں کی تہوں میں لپٹ کر اورسکڑکراپنی ذہنی صلاحیتوں اورتوانائیوں کو کھو بیٹھا۔ایک اور بڑا فرق جو پیدا ہوا کہ اہل راز واسرار کے جاننے والوں کا ایک خاص طبقہ پیدا ہوا۔جبکہ عوام اور عام پیروکاران کے حاشیہ نشین بن کررہ گئے۔آگے چل کراس نے اس قدرجڑیں پکڑیں کہ’رموزمملکت خویش خسرواں دانند‘ کہہ کرعوام نے سیاست سے علیحدگی اختیار کرلی۔‘‘(۵)

یہ وہ حالات تھے جن میں تصوف کا ارتقا ہوا۔گویا تصوف کا میلان خلافت وجمہوریت کے بجاے استبدادیت،مطلق العنانیت اورقدرت وجبروت کے ردعمل کےطور پر ہوا جس نے عملیت کا ایک نیا انداز اپنایا۔صوفیا کی عدم فعالیت وخلوت نشینی عدم تعاون کے رویے کےطور پرابھر کرسامنے آئی۔

’’چونکہ حکومت محض سیاسی اقتدار کا نام نہ تھی بلکہ اسے مذہب کی پوری پشت پناہی حاصل تھی اور حکومت کے ہر فیصلے پر فقہا و علماء شریعت کی مہر بھی ہوتی تھی اس لیے اس کی مخالفت یا اس سے عدم تعاون کرنے والے حکومت کے ساتھ ساتھ اہل شریعت سے بھی ذہنی اور جذباتی طور پر دور ہو گیے۔ علماء شریعت صوفیا کو ظاہری رسوم و عبادت سے کوتاہی برتنے کے سلسلے میں موردِ الزام قرار دیتے تھے اور ان کے بعض عقائد کو غیر اسلامی بتاتے تھے۔ صوفیا علماء کی ’گندم نمائی اور جو فروشی‘ ظاہر پرستی اور تنگ نظری پر پھبتی کستے تھے۔ شریعت اور طریقت کی خلیج وسیع ہوتی چلی گئی۔‘‘(۶)

ایران میں مسلم بادشاہتوں کے قیام کے دوران تاجر طبقات کے نمائندہ مسلمان حکمرانوں نے جاگیردارانہ جبر و ظلم، دولت کی غیر مساوی تقسیم اور غیر ضروری شان و شوکت کو شدت کے ساتھ اپنایا تھا۔ لہٰذا اس دور کے صوفیاء ابو ہاشم، حسن بصری، رابعہ بصری اور ابراہیم بن ادھم توکل و ایثار، فقر و قناعت، عبادت و ریاضت، ذکر و فکر، نیکی و استغنا وغیرہ کی تعلیم عام کرتے دکھائی دے رہے تھے۔ حالانکہ اس دور میں ابھی تصوف نے وہ مستقل بالذات نظام کی شکل اختیار نہیں کی تھی جو دسویں صدی میں اس نے فلسفیانہ نظام کی صورت میں اپنالی تھی۔ اگلے دو تین سو سالوں میں جاگیردارانہ عدم مساوات سے زرعی اور دستکار طبقہ کی عدم اطمینانی کبھی شعیہ تحریک اور کبھی رے اور اصفہان کے شیعہ سنی اور حنفی شافعی گروہوں کی چپقلشوں کی صورت میں ظاہر ہوتی رہی تھی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صوفیانہ تحریکیں نہ صرف متوسط و نچلے طبقات کی نمائندہ رہی ہیں بلکہ وسیع مسلم سلطنتوں کے خلاف مختلف قومی رد عمل اور خود مختاری کی بھی ترجمانی کرتی رہی ہیں۔ صوفیانہ نظام کو اگر عہد وسطی کا لیفٹ ازم قرار دے دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ اسی عباسی عہد میں اپنیشد، بدھ مت اور ویدانت کے نظریات بھی بصرہ و بغداد میں پہنچ چکے تھے اور نو فلاطونیت، اشراقیت، مانوی عقائد اور اسلامی تصوف کے ساتھ مل کر تصوف کے رنگ کو گہرا کر رہے تھے۔ فلسفۂ وحدت الوجود کے سیاسی و سماجی اثرات شریعت و شاہیت کے اتحاد کے خلاف ایک اینٹی تھیسس کی تشکیل کر رہے تھے۔ شریعت کا تصور خدا اپنی سماوی شاہانہ اساس کے ساتھ کسی شہنشاہ ہی کا پرتو تھا لیکن وحدت الوجود کا خدا عوام کی طرح ارضی، عام اور پھیلا ہوا تھا۔ یہی وہ دور تھا جب خانقاہ کا ادارہ وجود میں آ رہا تھا اور رفتہ رفتہ عباسی عہد کے خاتمے تک صوفیا کے سلسلوں کی ابتدا ہو چکی تھی۔ سیاسی و سماجی اونچ نیچ، معاشی عدم مساوات، جبر و بے اطمینانی اور پھر منگولوں کے حملوں سے پیدا شدہ مایوسی و ناامیدی نے صوفیا کی تحریکوں اور سلسلوں کو بے پناہ مقبولیت دی۔

گو وحدت الوجود کے زیر اثر بایزید بسطامی بہت پہلے اناالله کا نعرہ بلند کر چکے تھے جس سے شریعت و طریقت کی صورت میں شاہیت و ورعیت کی چپقلش کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن منصور بن حلاج تک آتے آتے تصوف *Haves* کے خلاف *Haves not* کی نمائندگی میں *chalanging* حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ کیونکہ ’’خلیفۂ وقت کی رائے کے برخلاف مالیہ اور خراج کی وصولی میں تشدد اور ظلم کا سکہ رائج الوقت تھا۔ ایسے میں حلاج کی سیاسی ہمدردیاں ان لوگوں کے ساتھ تھیں جو صاف ستھری انتظامیہ اور منصفانہ نظام محاصل کے لیے جدوجہد آزما تھے۔‘‘(۷) آخر عام بلوا ہوا اور بغداد کے غریب لوگ خوراک کے گوداموں اور منصور بن حلاج کی رہائی کے لیے زندان کے دروازوں پر ٹوٹ پڑے۔ لہٰذا اناالحق کا نعرہ بغاوت کی آواز بن گیا جسے صلیب کر دینا ضروری تھا۔ اس موقع پر مولویوں کے فتاوے اور ان کے ذریعہ سے قائم کردہ ان کے خیر و شر کے معیارات کے ساتھ ساتھ حکومت مکمل طور پر طریقت کے بجائے شریعت کا ساتھ دیتی نظر آتی ہے۔ تصوف کی صورت میں سامی مذاہب کے خلاف آریائی ذہن کی اس بغاوت کے اہم کردار یعنی ایرانی تعلق صوفیا اور دوسرے اسلامی ممالک میں شریعت کی ظاہری جبریت سے ٹکرانے والوں کو خوفناک مصائب کا بھی سامنا کرنا پڑا۔

ہندستان پر مسلسل حملوں کے بعد جب وسطی ایشیائی، افغانی اور ایرانی مسلمانوں نے یہاں بادشاہتیں قائم کیں تو

گویا انہوں نے شاہیت کا وہی روایتی وتاریخی انداز برقرار رکھا۔اس پر مزید یہ کہ ہندستان کی مسلم بادشاہتیں بھی مقامی مسلمانوں کی قائم کردہ نہیں تھیں بلکہ بدیسی مسلم حملہ آوروں کی قائم کردہ تھیں جس کے لیے انہوں نے مقامی طبقات پر اپنا اثر قائم کرنے کے لیے اپنے ریاستی وطبقاتی جلال وجبروت اور شوکت وشکوہ کو زیادہ شدت کے ساتھ اختیار کیا۔

مسلمانوں کے بطور حکمران وحملہ آور ہندستان میں آنے سے قبل ان کے تعلقات بحثیت تاجر یہاں کے لوگوں سے قائم ہو چکے تھے۔مسلم بادشاہتوں نے یہاں تجارت ومعیشت کی ارتقا پذیر انتظامی مرکزیت کو اپنے سیاسی اقتدار کے ذریعے مزید مستحکم کیا تاکہ ان کے فوائد کا دائرہ کار عالمی سطح پر ترکی وبحرہ روم کے ساحلوں سے لے کر یورپ کی منڈیوں تک پھیلا دیا جائے۔اس انتظام کے لیے ہندستان کی قومی سطح پر سیاسی مرکزیت اور فکری ونظریاتی وحدت کو جن سماجی بنیادوں کی ضرورت تھی اس کے لیے دیگر عوامل کے ساتھ ساتھ فکر وفلسفہ اور ادب وفن کی شاہانہ وریاستی سطح پر نگہداشت بھی ناگزیر تھی۔یوں کہنا چاہیے کہ مسلم بادشاہتوں کے قیام کے بعد ہندستان کے مخصوص معاشی اور اس سے پیدا شدہ عوامل ومحرکات زبان وادب کے ایک نئے ارتقا کی پیش بندی کرر ہے تھے۔لیکن ان بدیسی حکمرانوں نے مذکور عوامل کی تشکیل کے لیے انہیں ثقافتوں کا رخ کیا جن کے وہ نمائندہ تھے۔انہوں نے اپنے آبائی خطوں کی زبان وثقافت کو ہی بنیاد بنایا۔اس لیے یہاں فارسی زبان وثقافت کے تعلق داروں کے غلبہ واستحکام کے باعث اس زبان وثقافت کے اثرات زیادہ گہرے نظر آتے ہیں۔

صوفیا کی آمد کا سلسلہ بھی مسلمان تاجروں کی طرح مسلم حکومتوں کے وجود میں آنے سے پہلے ہی شروع ہو چکا تھا۔ یوں گویا ایران اور دیگر اسلامی ممالک میں موجود شاہیت وتصوف کا عمل وردعمل ہندستان میں بھی نفوذ کرنے لگا۔صوفیا کی خانقاہوں کا ذکر پرتھوی راج کے عہد ہی سے ملنے لگتا ہے جو پہلے چشتیہ پھر سہروردیہ، پندرہویں صدی میں قادریہ،شطاریہ اور عہد اکبر میں نقشبندیہ سلسلوں کے تحت قائم ہوئیں۔بابا فرید گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیا، امیر خسرو، قطب الدین بختیار کاکی، مولانا شمس الدین یحییٰ منیری، شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی، بابا گیسو دراز اور عہد اکبر کے بابا سلیم چشتی کے علاوہ، شاہ حسین، سچل سرمست، بلھے شاہ، شاہ عنایت جیسے بیشمار اہم نام اس حوالے سے گنوائے جا سکتے ہیں۔شاہجہان اور اورنگزیب عالمگیر کے دور میں تصوف ایک فطری وقومی رجحان کے طور پر ابھرا۔جس کا اندازہ سرمد کی شہادت، داراشکوہ کے عقائد، اپنشد کی طرف جھکاؤ اور اہل شریعت کی شدت پسندی اور ظاہر پرستی کی مخالفت سے اس دور کے رجحانات سے ہوتا ہے۔یہی وہ وقت ہے جب شاہیت اور تصوف دونوں اپنے کلاسیکی دور کے آخری مرحلوں کی طرف رواں دواں تھے۔اسی دور میں ہندستان کی وہ لینگوا فرانکا وجود میں آ چکی تھی جسے بعد کے مختلف عرصوں اور علاقوں میں ہندی، ہندوی، ریختہ یا اردو وغیرہ کے ناموں سے پکارا گیا۔لیکن اس زبان کی بنیاد پر تشکیل پانے والے ادب کا دور عروج یہاں کی شاہیت کے دور زوال میں سامنے آیا۔

گوتم بدھ سے لے کر میرتقی میر تک ہندستان کا معروض یہاں صدیوں سے قائم طبقاتی سماجی ومعاشی ڈھانچے اور مابعد طبیعاتی نظام کے باعث صوفی تحریکوں کے لیے ہمیشہ سود مند رہا ہے جن کی فکری بنیادوں میں ''۔۔۔ویدانت، اشراقیت، اور ابن عربی کے وحدت وجود میں بنیادی اصول اور قدریں مشترک ہیں''۔(۸) جو اسے عالمی صوفیانہ تحریکوں میں ایک انفرادی فکری شناخت بھی مہیا کرتی رہی ہیں۔گو وحدت الوجود ایک سریانی نظریہ ہے لیکن اپنی وسعت اور ہمہ گیری کے باعث یہ صوفیانہ فکر کا مرکزی نکتہ رہا ہے مسلمان علما وفقہا کے ہاں اس کی مخالفت کسی نہ کسی شکل میں ہمیشہ رہی ہے اسی لیے ابن عربی اور الفارض پر کفر کے فتاویٰ لگائے اور منصور بن حلاج اور شیخ شہاب الدین مقتول سمیت داراشکوہ اور سرمد کی جان لینے سے بھی گریز نہ کیا گیا۔مگر ہندستان کے آریائی مسلمانوں نے اسے پرجوش سطح پر اپنایا کیونکہ ان کی فکری روایات میں سریان کا تصور صدیوں سے رچا بسا ہوا تھا۔ایران کی طرح ہندستان میں چشتیہ فرقے نے تمام ہندستان میں اس ہمہ اوست نظریے کا پرچار کیا۔

ہندستان میں شاہیت وتصوف کے مابین عمل وردعمل کی مختلف شکلیں قائم رہیں جو مختلف ادوار میں روشن خیال اور راسخ العقیدہ

قوتوں کی طرف ریاست کے رویے کا وقتاً فوقتاً اظہار تھیں۔ اس کشمکش میں اگر ایک طرف حکمرانوں کی تخت نشینی میں معاونت اور خانقاہوں کی تعمیر دکھائی دیتی ہے تو دوسری طرف کشیدگی اور صوفیا کا قتل بھی نظر آتا ہے۔ صوفیا کا کردار ترکیبی رویے کے حوالے سے فلسفہ وحدت الوجود، انسان دوستی، روایت گریزی، آزادی پسندی اور روشن خیالی کی صورت میں واضح رہا۔ ریاست وعلماء کے ساتھ چپقلش میں مجموعی طور پر ان کا رویہ معتدل رہا۔ صوفیا کا اس نظام سے عدم اطمینان ریاست وشریعت سے متعلق ان کے تصورات وتعلیمات اور دکھ پسندی وغیرہ سے بھی عیاں ہے۔ انہوں نے ''۔۔۔ جاگیردارانہ نظام کی بنیادی قدروں سے جن میں سکہ بند مذہب اور شریعت بھی کسی حد تک شامل ہے، الگ ہٹ کر جذبہ وفکر کے نئے راستے ڈھونڈنے کی کوشش کی۔''(۹) گو آج یہ کہا جاتا ہے کہ ''صوفیا نے استبدادی نظام کے خلاف جو راستہ نکالا وہ یہ کہ نظام کو تبدیل کیے بغیر اس کے خلاف بغاوت کیے بغیر افراد کو سکون واطمینان فراہم کیا جائے۔ اور ان کے مادی وسائل کی کمی کو ان کے روحانی درجات بلند کر کے پورا کیا جائے۔''(۱۰) کیونکہ عہد وسطیٰ میں جاگیردارانہ دور کے کم ترقی یافتہ پیداواری آلات اور طریقوں کے باعث نظام میں دورِ حاضر جیسی انقلابی تبدیلی یا اس کا شعور ناممکن تھا۔ اسی لیے صوفیا سمیت اس عہد کے دیگر انقلاب پسندوں کے ہاں سیاسی حوالے سے انقلابی وطبقاتی شعور کا عہد حاضر کے مقابلے میں خام رہنا ناگزیر تھا۔ لیکن پھر بھی صوفیا کی خانقاہیں کسی نئی راہ کے متلاشی باغیوں کی مراکز بنی رہیں۔ متصوفانہ فکر کے تحت نئی راہ کی اس تلاش نے جس مابعد طبیعات کی تشکیل کی وہ بذریعہ موت نورِ مطلق سے اتصال تھی۔ معاشی وسماجی سطح پر تبدیلی کی یہ آرزو موت کی صورت میں مساویانہ سطح پر شاہ وگدا کے ایک سے انجام سے طاقت فراہم کرتی رہی۔ اگر شریعت، مُلا اور ریاست کی تکون پر استوار شاہیت قانون، تعقل، تعصب اور جبریت کے رجحانات کی نمائندہ تھی تو وہیں طریقت، تصوف اور عوامیت کی تکون پر ایستادہ خانقاہ تربیت، وجدان، انسان دوستی اور آزادی کے رجحانات کو فروغ دیتی رہی۔ سماع ورقص کے علاوہ رسوائی وجنوں، عشق ومحبت اور شراب ومستی کے تذکرے، مصاحب وناصح پر طنز اور زہد وعبادت کا مضحکہ، کفر ورندی سے رشتہ وغیرہ جاگیردارانہ قدروں سے بغاوت اور اقدار کے حوالے سے شاہیت پسند مذہب وریاست کے جبر کے خلاف نئی راہ کی تلاش کا عمل دکھائی دیتے ہیں جو کلاسیکی اردو شاعری کا بھی غالب موضوع رہے ہیں۔

ہندستان کے مسلم حکمرانوں نے ہندستان کی مقامی زبانوں کے برعکس فارسی زبان کو سرکاری حیثیت دے کر اپنی طبقاتی حیثیت اور مقتدر تشخص کو بھی اجاگر کیا۔ زبان ثقافت کا نیوکلیئس ہوتے ہوئے ثقافتی امپریلزم کے قیام میں بھی بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ چونکہ عوام فارسی سے ناواقف تھے اس لیے حکمران اور رعایا میں ایک بڑی خلیج قائم رہی۔ ''۔۔۔ فارسی دانی سے سرکاری ملازمتیں بھی آسانی سے ملتیں اور تقرب شاہی کا بھی یہ ایک اچھا ذریعہ تھا''۔(۱۱) اس لیے بعض مقامی طبقات میں مفادات کے حوالے سے مخصوص نفسیات کی تشکیل ہوئی۔ جنھوں نے ان حملہ آوروں کی نفسیاتی، طبقاتی، ثقافتی اور مادی طلب کو پورا کرنے کے لیے اپنی خدمات پیش کیں جسے شاہوں نے نذر ونیاز، وظائف وتحائف اور انعام اکرام کے ذریعے سے نوازا۔ اس صورت حال کو فارسی علاقوں سے مسلسل آنے والے حکمرانوں کے ہم وطن شاعروں، عالموں، فنکاروں اور دوسرے لوگوں نے اہم کردار ادا کیا۔ عرفی، فیضی، ابوالفضل، ظہوری، کلیم، بیدل، حزیں وغیرہ جیسے شعراء پر مشتمل ہندوستان میں ''سبک ہندی'' کے نام سے فارسی شاعری کی روایت اسی کا تسلسل تھی۔ پروفیسر محمود بریلوی کے بقول: ''ایشیا میں علوم وفنون حکومت وقت کی سرپرستی کے ماتحت ہی زندہ رہے۔ خصوصاً فارسی شاعری تو ہمیشہ ہی سرکار ودربار سے وابستہ رہی جس کی سرپرستی ہمیشہ ہی بادشاہ اور امراء کیا کرتے تھے۔''(۱۲) نتیجتاً ہندستانی مسلمانوں نے خدا، نماز، روزہ، فرشتے، بہشت وغیرہ جیسے فارسی الفاظ کی صورت میں اپنی مذہبی اصطلاحات تک قدیم ایرانی وزرتشتی مذہب سے اخذ کیں۔ بقول رام بابو سکسینہ: ''دیسی زبان میں جو اب شرفا اور معزز شہری لوگوں سے چھوٹی جاتی تھی اور اطراف کے شہرو دیہات میں محدود ہوتی جاتی تھی اب لوگوں کو کوئی مزانہ

آ تا تھا۔''(۱۳)ایک اور جگہ لکھتے ہیں: لہٰذا اردو''۔۔۔شاعری اپنی اصلیت بھول گئی اس کو اپنے ملک کی تشبیہات سے نفرت پیدا ہوگئی اور اپنے وطن کی حسین سے حسین چیزوں کی قدر کرنے کا احساس تک اس سے فنا ہوگیا۔(۱۴)اس حوالے سے سعداللہ گلشن کا شاعری کے حوالے سے ولی دکنی کو دیا گیا مشورہ قابلِ غور ہے کہ''ایں ہمہ مضامینِ فارسی کہ بیکار افتادہ اند درریختۂ خود بکار ببر،از تو کہ محاسبہ خواہد گرفت۔''(۱۵)یعنی یہ جو فارسی کے اتنے مضامین موجود ہیں انہیں اپنے ریختہ میں استعمال کروتم سے کون پوچھے گا؟۔ یہاں''تم سے کون پوچھے گا؟'' نہایت قابل غور ہے۔اس کے بعد تو غالب و اقبال تک ہمارے شعراء کی فارسی شاعری کی ایک پوری روایت قائم ہوئی۔

بقول ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار:

> ''فارسی مغلوں کی شوکت وتجمل کا نشان تھی جب شوکت وتجمل ہی رخصت ہونے لگی تو فارسی کا عروج واقتدار کیونکر قائم رہتا۔غربت وبے چارگی کا ساتھ دینے کے لیے اب اس زبان نے اپنی خدمات پیش کیں جو عوام کے جھونپڑوں میں پرورش پا کر شباب کی منزلوں میں قدم رکھ چکی تھی۔۔۔اب ان (اہل فن) کی پناہ گاہیں فقراء کے کاشانیں اور درویشوں کے آستانے تھے جن کا ماحول شاہی دربار سے زیادہ عوامی زندگی کے قریب تھا۔اس لیے شاعروں کو بھی ایسی زبان کا سہارا لینا پڑا جو عوام الناس کی زبان تھی۔''(۱۶)

دلی کے نئے شہری عوام کی طرح روہیلے، مرہٹے، جاٹ وغیرہ بھی مقامیت کی ترجمان نئی لینگوا فرانکا کے نمائندہ تھے۔ جب ان کی تحریکیں اور نئی خود مختار ریاستیں قوم پرستی ومقامی عناصر کی طاقت کے طور پر ابھریں تو ہندستان میں شاہیت کمزور ہوگئی جس نے فارسی زبان کو بھی اس کے مقام ومرتبہ سے گرادیا۔ نئے حالات میں''اب بادشاہ اور اس کا دربار اس قابل نہیں رہے تھے کہ شعرا اور ادبا کی سرپرستی کرسکیں اس لیے اہل قلم اب دربار سے نکل کر روزگار کی تلاش میں عوامی ہنگامہ خیز زندگی میں آئے اس نے انہیں درباری ماحول کی مصنوعی زندگی سے نکالا اور تکلیفوں اور مصیبتوں نے انہیں حقیقت پسند بنادیا۔''(۱۷) قدیم شعرائے اردو سب بڑے فارسی دان اور فارسی کے کہنہ مشق شاعر بھی تھے جب ان کے'وظیفے' بند ہوئے تو یہ بھی عوام کی زبان کی طرف متوجہ ہوئے۔ حاتم، آبرو، آرزو ایسے ہی شاعر تھے لیکن پھر بھی انہوں نے اس عوامی زبان میں فارسیت کو رواج دیا۔مغلوں کے طبقاتی معاشرے میں جب امراء کے سامنے فارسی زبان چھوڑنے اور اردو زبان کو اپنانے کا مسئلہ آیا تو بھی انہوں نے''حسب ونسب کی پاکی اور خالص خون'' کے تصور کے تحت اسے خالص کرنے کا عمل شروع کردیا تا کہ ان کی طبقاتی انفرادیت برقرار رہے۔اس عمل کو ولی کے بعد کے شاعر خان آرزو ہی نے تیز تر کیا اور عام اردو اور ادبی اردو میں ختم ہوتی خلیج کی جگہ اردوئے معلیٰ کی بنیاد رکھی۔اس سے ایک دربارزدہ اور اشراف پسند اردو کی تشکیل کا وہ عمل شروع ہوا جو دوسو سال پر محیط رہا، جس نے اردو کی شکل ہی بدل دی۔ یہ کام عوامی ومقامی زبانوں کے الفاظ کی جگہ عربی وفارسی کے الفاظ اپنا کر کیا گیا۔اس دائرے کو''اہل زبان'' کا تصور پیدا کر کے مزید تنگ کردیا گیا اور پھر انشاءاللہ خان نے فیصلہ دیا کہ''۔۔۔بادشاہوں اور امراء اور ان کے درباریوں اور حاضر باشوں سے اردو کی سند لینی چاہیئے۔''(۱۸)اسی سلسلے میں شاہ حاتم کو ایک بڑا شعری دیوان لکھ دینے کے بعد خیال آیا کہ اپنی شاعری کو مکروہ، سبک اور مبتذل عوامی الفاظ سے پاک کر کے دیوان زادہ کی تشکیل کی جائے۔۱۸۰۲ء میں سید انشا نے''دریائے لطافت'' دہلی کی زبان کو(محلّہ مغلپورہ کی اردو کے علاوہ) مستند از فصیح قرار دیا۔جبکہ اس عہد کی عام اردو کا ایک نمونہ خود اس کے دیباچے میں کچھ یوں ہے:''میں نے کھاکے،کرولی کر کے کہا کہ میں ہنٹر جاتا ہوں۔ سن کے بچارے نے چار پیسے کھیسے میں سے کڈھ کے دیئے کہ اس دا کجھ بجار سے لے کے منھ وچ ڈال دے جانا۔'' لیکن سید انشا اسی زبان کو کہتے ہیں کہ''ایں زبان اکثر جاہلان وعوام شہراست''۔اسی طرح ناسخ کے ہاں بھی تطہیر اردو کے زعم میں''سجن اور مہندی کے رنگ'' کی جگہ''صنم اور رنگ حنا'' جیسے الفاظ معتبر ٹھہرے۔

''ہر چند اردو زبان کو اپنے سرچشموں سے دور لے جانے کے عمل کو اصلاح زبان کا نام دیا جاتا ہے۔ مگر فی الحقیقت حاتم سے لے کر ناسخ تک اور زبان کی تطہیر و اصلاح میں خرابی کی ایک صورت بھی مضمر تھی۔ یہ اردو کو اس کے عوامی اور مقامی رنگوں سے اور ذائقوں سے محروم کر دینے کی شعوری کوشش تھی''۔(۱۹)

اس دور کا فارسیت زدہ اردو شعر و ادب بنیادی خیال، مواد و ہیئت، تشبیہات و استعارات، اسلوب و اصناف وغیرہ ہر حوالے سے فارسی ادب کی نقالی محسوس ہوتا ہے جس پر درباری رجحانات کے اثرات کا غلبہ تھا جن کے تحت غالب کو بھی بعدازاں اسی فارسیت پسند روایت کے تحت یہ کہنا پڑا تھا کہ: بگذر از مجموعہ اردو کہ بے رنگ من است

ایسے میں بھی صوفیاء ایک عام ہندستانی کی زبان ہی میں اپنا مافی الضمیر ادا کرتے نظر آتے ہیں کیونکہ کلاسیکی اردو شاعری میں مستعمل زبان بہت کم عامۃ الناس کی زبان رہی ہے جبکہ اردو ادب پر شرفاء کی اردوئے معلیٰ کا قبضہ تھا حتیٰ کہ نظیر اکبرآبادی جیسے اہم شاعر کو اس کی شاعری کے موضوعات، زبان اور اسلوب کی وجہ سے اسے لچر، پوچ اور عامیانہ قرار دے کر نظر انداز کیے رکھا۔ مجنون گورکھپوری لکھتے ہیں۔''اردو شاعری نے فقراء اور مشائخ کے ہاتھوں پرورش پائی اور بالغ ہو کر بادشاہوں اور امیروں کی منظورِ نظر بنی، خانقاہوں میں اس کا بچپن گزرا اور محلوں مین جوانی۔''(۲۰) یوں نہ صرف نئی لینگوا افرانکا کی اردو جہت اردو کی تشکیل میں صوفیا نے بے شمار حصہ لیا بلکہ زبان کے ارتقا کے اگلے مرحلے یعنی ادبی رجحانات کو بنانے میں بھی کردار ادا کیا لیکن جب زبان اس قابل ہو گئی کہ وہ علمی ثقالت اور جذباتی لطافت کو سہار سکے تو اسے زوال آمادہ بادشاہوں اور امراء نے اپنے اظہار کا ذریعہ بنا لیا۔ اس طرح ادب میں دو متوازی رجحانات ساتھ ساتھ چلتے رہے۔ جن میں سے ایک کا منبع خانقاہ بنتی ہے اور دوسرے کا دربار۔

فارسی پرست شاہیت کے برعکس یہ قومی عناصر اور متوسط طبقے کی نظریاتی و سیاسی مساوات کے لیے تمنا اور تگ و دو کی متصوفانہ فکریات ہی تھی جن کے نتیجے میں صوفیا نے نئی لینگوا افرانکا کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا۔ مختلف مذاہب، بولیوں اور ثقافتوں پر مشتمل ہندستانی عوام، فقراء اور صوفیا کے ہاتھوں پلنے والی لینگوا افرانکا بذات خود ترکیبی رویے کی مثال تھی جو ہر طبقے، گروہ اور جمیعت کی زبان کی ترجمانی کرتی تھی۔ اس لیے عوامیت، روشن خیالی، رواداری، اور وسیع المشربی کے عناصر اس کی اساس میں شامل ہیں۔ انہی عناصر نے اردو ادب اور خاص طور پر شاعری میں بھی اسی فضا کی ترویج کی۔ مگر جب شاہی دربار نے اپنے انحطاط سے مجبور ہو کر عوام کی اردو زبان کو اپنایا تو اس کی فارسیت پسند تراش خراش کر کے اس کے کردار کو بھی اپنی طبقاتی شناخت کا حصہ بنا لیا۔ مگر اس کی بنیاد میں موجود وحدت الوجود کی حامل رواداری کی فضا نہ بدلی۔ حتیٰ کہ خالصتاً درباری رجحانات کی نمائندہ غزل جیسی صنف بھی روشن خیالی، انسان دوستی اور وسیع المشربی کی روایت کو کبھی رد نہ کر سکی۔ کلاسیکی اردو غزل میں ناصح، زاہد، ملا، شیخ وغیرہ کی مخالفت کی صورت میں مُلائی حاکمیت، شریعتی جبر اور مذہبی تنگ نظری کی مخالفت ایک مستقل روایت رہی ہے جو یہاں کے مخلوط مذہبی سماجی ڈھانچے میں صوفیانہ فکری روایت کا نتیجہ تھی۔

یہاں کے بدیسی مسلم حکمرانوں نے اگر اپنے تشخص کو قائم رکھنے کے رجحان کو رواج دیا ہے تو وہ فارسی جیسی درباری زبان میں علم و ادب کے فروغ یا فارسی زدہ اردو ادب کی ترویج کے ذریعے سے کیا ہے جبکہ دربار کی اس پالیسی کے برعکس خانقاہ ہندستانی مقامیت کی نمائندہ بنتی ہے۔ جس کی اولین اور اہم مثال حضرت امیر خسرو کی شاعری ہے۔ چونکہ ''ہندستان کی قدیم تہذیب کا مزاج مادری ہے اور یہ زمین کے ساتھ گہری وابستگی رکھتی ہے۔''(۲۱) اس لیے لوگوں اور دھرتی سے جڑت کے زیر اثر صوفیانہ روایت کی حامل شاعری میں عورت کی طرف سے اظہار کی روایت بھی عام نظر آتی ہے۔ جن میں مقامیت کی حامل تمثالیں، تشبیہیں، استعارے اور اصناف استعمال کی گئی ہیں۔ خواجہ معین الدین چشتی، بوعلی قلندر، برہان الدین غریب، میران جی شمس العشاق، بہاؤ الدین باجن، محمود دریائی، علی جیو گام دھنی، برہان الدین جانم، خوب محمد چشتی، بھگت کبیر، گورونانک، شاہ

حسین، سلطان باہو، وارث شاہ، بلھے شاہ کے علاوہ شیخ یحیٰی منیری اور حضرت گیسو دراز کے علاوہ بھگتی صوفیاء نے بھی ’’۔۔۔فارسی، عربی اور سنسکرت کے مقابلے میں دیسی بولیوں کو اہمیت دی‘‘(۲۲) جنھوں نے اردو زبان اور اردو شاعری کی فکری روایت میں بنیادی کردار ادا کیا۔

بھگتی صوفیا کی تحریک ہندستان میں مسلم بادشاہتوں کی ہمہ گیر معاشی سیاسی انتظامی وحدت کا فکری نتیجہ بھی تھی اس وحدت کے فکری رویے کے ساتھ ساتھ بھگتیوں کے ہاں ثقافتی حوالوں سے عوام اور دھرتی کے ساتھ جڑت بہت شدید تھی۔ لہٰذا انہوں نے ہندستانی لینگوا فرانکا ہی میں شاعرانہ سطح پر عوام سے ابلاغ کر کے لسانی وفکری سطح پر وحدت کے عمل کو گہرا کرنے کی کوشش کیا۔ لیکن دکن میں جب بہمنی، عادل شاہی اور قطب شاہی وغیرہ جیسی مقامیت پسند مسلم سلطنتیں قائم ہوئیں تو ان کے خلاف دلی کے فارسیت پسند حکمرانوں نے مسلسل فوج کشی کی۔ یہاں بھی ایرانی تہذیبی یلغار نے مقامیت پسند رجحان کی راہ روکی۔ جس کے باعث اردو شاعری کے دکنی دور کے آخر میں فارسی کا اثر بھی دکھائی دیتا ہے۔ جب دلی کی مغل حکومت نے دکن پر اپنا تسلط مکمل کر لیا تو یہ اردو شاعری پر فارسی غلبے کی تکمیل کا بھی اظہار تھا جو ولیؔ و سوداؔ سے ہوتا ہوا غالبؔ و اقبالؔ تک پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔ اسی لیے عہد دکن کی زبان کو ہمارے اکثر ادبی تاریخ دان اردو کی بجائے دکنی یا دکنی اردو لکھتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک حقیقی اردو دلی کے دکن پر تسلط کے بعد دکنی میں فارسی کی آمیزش اور مقامیت کی مغلوبیت سے شروع ہوئی گویا ان کے نزدیک اردو کی تشکیل ہندستان کی نئی لینگوا فرانکا سے انحراف اور شاہیت پسند اساس پر ہوئی۔ اس طرح سے متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے ادب پرور اپنی نفسیاتی مغلوبیت کا اظہار اپنا تعلق جنوبی ہند کی مقامی مسلم روایت سے جوڑنے کی بجائے شمالی ہند کی بدیسی وتوسیع پسند مسلم روایت سے جوڑ کر کرتے ہیں۔ اسی لیے عربی و فارسی کے لیے ہندی اور مقامی لسانی، فنی اور تہذیبی اثرات کے اخراج کی صورت میں اردو کی تطہیر کا عمل مسلسل جاری رہا۔ انشاء و جرأت کی لسانی تراش خراش، غالب کا خود کو فارسی کے ساتھ جوڑنا اور داغ کی ’’اردوئے معلیٰ‘‘ کو سارے ہندستان کی زبان بنانے کی تمنا اردو ادب پر دربار کے اثرات و رجحانات کا واضح ثبوت ہے۔ یوں وہ سفر جو عہد سلاطین میں امیر خسرو نے فارسی سے ہندستانی تہذیب کی طرف شروع کیا تھا مغلیہ زوال کے آخری مرحلے میں الٹا ہو گیا جو کے اس انحطاط ہی کا سبب بھی تھا۔

ذرا ادب کی شاہیت پسند روایت کے زیر اثر شعری اصناف پر نظر دوڑائیے: ایرانی سرزمین پر پروان چڑھنے والی صنفِ غزل بھی مسلمانوں کی ہندستان آمد کے ساتھ وارد ہوئی۔ اسے فارسی شاعری سے اردو شاعری میں رواج پانے اور مرکزی حیثیت حاصل کرنے کا موقع دلی کے مسلم حکمرانوں کے دکن پر مکمل غلبے کے بعد ملا۔ اردو غزل فارسی مسلم حکمرانوں کی شناخت اور شاہی پسند نفسیات کا مضبوط حوالہ رہی ہے۔ اسی لیے غیر غزلیہ شاعری شاہی مراکز سے دور ہی پروان چڑھی۔ غزل کا درباری مزاج شاہ پسندی کے استحکام کی علامت تھا جس کی تشکیل و ترویج میں درباریوں، راجوں، نوابوں اور ان کے وظیفہ خوار یا شہری متوسط طبقے کے حامل شعراء نے اہم کردار ادا کیا۔ عوامیت پسندی اور مقامیت پسندی سے انحراف اس کا امتیاز رہا جس کے باعث اس کے اندر اور اس کے مسائل سے دوری، ماورائیت اور داخلیت در آئی۔ اظہار اس قدر علامتی، ذاتی اور فنکارانہ ہو گیا کہ وہ گرد و پیش کی زندگی کا نمائندہ نہ رہا۔ شاہیت کی مضبوط علامت ہونے کے باعث اردو غزل نے اس کے زوال سے ابھرنے والی سوگواری، غم پرستی اور نوحہ گری کو اپنی اساس بنا لیا۔ اس کے بنیادی کردار مثلاً محبوب اور عاشق بھی شاہی نفسیات ہی کے حامل ہیں۔ محبوب اگر بادشاہ کے روپ میں شاہانہ رویوں کا حامل ہے تو عاشق شاہ پرست کے صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے ان دونوں کے مابین تعلق ویسا ہی ہے جیسا اس دور میں بادشاہ اور عام فرد کے مابین تھا یعنی ایک جفاکار، ظالم، بے پروا بادشاہ کا تعلق ایک عام، غیر اہم، بے بس، شاہ پرست ہندستانی کے ساتھ۔ عاشق محبوب کا یہ تعلق چاہت و برابری کا حامل ہرگز نہ تھا بلکہ ناممکن وصال اور نا ختم ہجر کی اذیت پسندی پر مبنی تھا۔ اردو شاعری میں محبوب کا یہ تصور شاہیت کے رجحان کی عمدہ نظیر

ہے۔محبوب کا ناز ونخرہ،غضب،ادا،ناراضگی پہلوتہی اور کوچۂ قاتل،رقیب اور محتسب کی علامتوں کے علاوہ طوائف کے ہرجائی پن،نازِ دلبری اور اندازِ سفا کانہ کے جو روپ اردو شاعری میں ابھرتے ہیں اس کے پس منظر میں مطلق العنان بادشاہ کا تصور ہے جو کسی ضابطے اور آئین کا پابند نہیں ہے جو کبھی خوش ہو کر دنیا کی دولت لٹا دیتا ہے اور کبھی رنجیدہ ہو کر قہار و جبار کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔غزل کے بنیادی موضوعات مثلاً عشق مجازی اور عشق حقیقی کے تصورات دربار اور خانقاہ کے رجحانات کی عکاسی کرتے ہیں صوفیانہ فکری روایت نے اردو ادب میں عشق کے تصور کو بہت وسعت دی اور اسے خدا،کائنات اور انسان کی مباحث کا مرکزی نکتہ بنا دیا۔گو وہاں عشق حقیقی کا اظہار مجازی معنوں میں ہوتا رہا لیکن اس میں بھی ایک وقار اور رکھ رکھاؤ رہا۔بطور انسانی سرگرمی کے عشق مجازی یقیناً شاعری کا ایک اہم موضوع رہے ہیں لیکن ’’۔۔۔جیسے جیسے درباروں میں ادنٰی درجے کے مذاق کی سرپرستی بڑھی اس کے ساتھ ساتھ شاعری کا مذاق بھی بگڑتا گیا‘‘(۲۳)

جب شاہی دربار عیش پرستیوں کا مرکز بنے اور وہاں طوائف کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی تو اردو شاعری میں عشق مجازی سے شائستگی اور اعلٰی جمالیاتی احساس رخصت ہو گیا۔کلاسیکی غزل،مثنوی،ریختی،واسوخت سب کا مرکزی نسوانی کردار طوائف کا روپ دھارے ہوئے ہے۔یوں عاشق اور محبوب کا تعلق بھی بہت بازاری سا ہو گیا جہاں محبوب کی وفا،قربانی اور خلوص کی جگہ اس کے جسم کے نشیب و فراز اور دلآویز خطوط کی تصویر کشی کو اہمیت حاصل ہو گئی۔یہ تعیش پسند درباری روایت ہی کا تسلسل تھا جس نے عشق کو ہوس میں بدل ڈالا اور محبوب کی سراپا نگاری،معاملہ بندی،ناز وادا وغیرہ طوائفانہ رنگ لیے ہوئے تھی۔بقول پروفیسر محمود بریلوی:

> ’’لکھنو میں یہ ایک طرح دستور بن گیا تھا کہ وہاں ہر امیر کی سرکار میں اردو شاعر اور شاعری کی سرپرستی اس سرکار کے وقار میں اضافے کا باعث تھی اس طرح کوئی معروف اردو شاعر لکھنو میں درباری اثرات سے محفوظ نہ رہ سکا۔۔۔مادی اور جسمانی محبت کا بیبا کانہ اظہار موضوع شاعری بنا اور روحانی و آفاقی رومانیت و تغزل کے بجائے،خواہش نفسانی کی تکمیل اور شہوانی تلذذ کے حصول کا بے دھڑک اظہار مروج ہوا۔۔۔بادشاہوں اور امرا کی پسندیدگی معیار شاعری ٹھرے اور فحاشی معمول بن گئے۔‘‘(۲۴)

ہجو گوئی کا رجحان بھی خالصتاً درباری رجحان کی نمائندگی ہے۔یہ درباری گٹھ جوڑ اور سازشوں کے اثرات کا واضح نتیجہ تھا جو شاعرانہ رقابتوں کی صورت میں جلوہ گر ہوئے’’۔۔۔درباداری کے مذموم اثرات نے شعرا کے باہمی تعلقات کو بھی سخت مسموم کیا حتیٰ کہ مشاعرے اکھاڑے بن گئے۔۔۔شعرا نے اپنے حریفوں کو زک پہنچانے اور انہیں شکست دینے کے لیے نت نئے عنوانات شاعری دریافت کیئے مثلاً ہجو گوئی۔۔۔‘‘(۲۵) سید انشاء وسودا کی ہجو گوئی گالی گلوچ،ناشائستگی فحش نگاری،بدگوئی اور بدکلامی بہترین مثالیں ہیں۔مثنوی کے حوالے سے اگر ایک طرف مثنوی معنوی کی صوفیانہ روایت رہی ہے تو دوسری طرف مرزا شوق لکھنوی کی جنسیت وابتذال سے بھرپور مثنویاں بھی تھیں۔مثنوی میں شاہیت ومتصوفانہ رجحانات ساتھ ساتھ چلتے رہے مگر مثنوی کا منبع اپنے ارتقا اور رجحان کے حوالے سے دربار ہی رہا جن کا عروج مغل عہد سے قبل بہمنی سلطنت کے درباروں سے لے کر لکھنوی دربار تک رہا۔داستان سرائی کے اس منظوم انداز میں مبالغہ آرائی،ہجر و وصال کے مناظر،حسن و عشق کے تذکرے،درباری ماحول کا بیانیہ اور شہزادوں شہزادیوں کے کردار عام رہے ہیں۔میرحسن نے اپنی مثنوی بادشاہ کے حضور پیش کی تو میرتقی جیسے شاعر نے بھی نواب آصف الدولہ کی شادی اور شکاری تفریحات کو مثنویوں کا روپ دیا۔اسی طرح ایرانی شیعہ تعلق کی بنیاد پر مرثیہ نگاری نے دکنی ولکھنوی درباروں میں رواج پایا۔قصیدہ اور دربار فطری طور پر لازم وملزوم ہیں قصیدہ دربار کے تمام تر رجحانات کا نمائندہ ہوتا ہے جس میں دربار کا پرتصنع اور پرشکوہ مزاج داخل ہوتا ہے۔شوکت لفظی اور جذبات سے عاری گھن گرج بادشاہ کے جاہ و جلال کی نمائندگی کرتی ہے’’یہ غالباً واحد صنف ہے جو خالصتاً ’آورد‘ ہی

’آورد ہے‘‘(۲۶) گویا اس میں مقصد صرف بادشاہ کی خوشامد کر کے اس کی خوشنودی حاصل کرنا ہوتا ہے۔لہٰذا اس کے لیے کسی سچے جذبے اور خلوص کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ان تمام درباری رجحانات کے برعکس صوفیانہ روایت غزل، قصیدہ، مثنوی، ہجو، رزمیہ وغیرہ سے خالی تھی۔ کیونکہ ’’۔۔۔مخصوص ادوار میں مخصوص اصناف کی ترقی یا تنزلی میں دربار اور شاہ کا بالواسطہ تعلق ضرور رہا ہے‘‘۔(۲۷) متصوفانہ روایت کا حامل ادب محبت، انسان نوازی، خلوص، جذبہ اور صداقت کی فراوانی اور عوام الناس تک رسائی کے رجحان سے مزین رہا ہے۔جبکہ درباری رجحان نے تصنع، پرکاری، صنائع بدائع، دوراز کار تشبیہات، مشکل پسندی، آورد، بے روح خارجیت، بے جوڑ فارسیت و عربیت، رعایت لفظی اور میکانیت کو رواج دیا۔ چونکہ صوفیانہ روایت کا حامل ادب ہیئت کے بجائے مواد پر زور دے کر اپنی کمٹمنٹ کی وجہ سے ادب کے افادی پہلو پر زور دیتا رہا۔لہٰذا ان کے ہاں ایہام گوئی کی طرح مضمون آفرینی، صنعت گری، خیال بندی وغیرہ کی مصنوعی فضا نہیں قائم نہیں ہوئی۔ بقول ظہیر کاشمیری:

> ’’تخت و ریاست میں گدی نشینی تھی تو شعر میں کیوں نہ ہوتی اگر فن شعر عام ہو جاتا تو شاعر کے کسب کمال میں رخنے پڑ جاتے۔کلاسیکل عروض و بحور کی پابندی، مشکل قوافی کی تلاش، باریک سے باریک موضوع پر خیال آرائی، شاعری کو حساب کا سوال بنا دیا۔۔۔یہی وجہ تھی کہ اس عہد کی شاعری شاہی طبیعت کی پابند ہو کر رہ گئی۔۔۔شعر و ادب افیونی کا خواب بن کر رہ گیا، الجھا ہوا واقعیت سے دور۔‘‘(۲۸)

گو عام سماجی زندگی مشقت، گھٹن، جبر، مفلسی، محرومی اور تلخی سے عبارت تھی مگر دربار سے وابستہ آسودگیوں اور خوشحالیوں کے نفسیاتی اثرات کے تحت شاہ پرست رویوں کے حامل ادباء و شعراء نے جن موضوعات اور پیرائیہ اظہار کا انتخاب کیا وہاں تعیش، محبوب، عشق، جسمانی نشاط، جنس، سراپا وغیرہ کو موضوع بنایا گیا۔ بقول مجنون گورکھپوری ’’ادب چونکہ معاشرتی حالات و میلانات کا آئینہ ہوتا ہے اس لیے وہ بھی اسی کم تعداد فراغت نشین اور ذی اقتدار جماعت کی نمائندگی کرتا رہا جس کو اشراف کہتے ہیں۔‘‘(۲۹) شاہیت کے زیر سایہ فروغ پانے والے ادب جسے منٹو نے فارغ البال، آرام پسند اور عیش پرست لوگوں کی دماغی عیاشیاں کہا ہے، میں عقل و خرد کے دعوے کے باوجود زندگی کا بے مصرف ہونا، فطرت انسانی سے بے اعتمادی، تقدیر و توکل پر یقین، ذہن کا سعی و عمل سے گریز، سہل انگاری اور ہزل و سوقیت جیسی چیزیں عام رہیں لیکن صوفیانہ فکری روایت پر تعمیر ہونے والا ادب عرفان غم سے کشید کردہ نشاط و کیف اور گداز کو جینے کی طاقت بناتا رہا۔اس روایت کے تحت جو بغاوت متشکل ہوئی اس میں امید، تحرک اور تہذیب جیسی خاصیتیں تھیں۔لہٰذا روشن خیالی و وسیع المشربی اور مفلسی و ناداری سے رشتہ جوڑ کر دربار کی جگہ عوام و خدا سے قربت ہی کو بنیاد بنایا گیا۔یوں متصوفانہ فکری و تہذیبی رجحان نے شاہیت پسند رجحان سے بالکل الگ اردو شاعری کو فکری مرکزیت عطا کی۔

حوالہ جات

۱۔ جے۔جی فریزر، (J G Frazer)، (*The Golden Bow*)، ایبریجڈ، لندن، ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۷، ۱۳۸

۲۔ مبارک علی ڈاکٹر، مغل دربار، تخلیقات، اکرام آرکیڈ، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۰

۳۔ ا۔یضاً، ص ۱۵

۴۔ محمد حسن، پروفیسر، دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۸۹ء، ص ۲۳۲

۵۔ مبارک علی، ڈاکٹر، المیہ تاریخ، پروگریسو پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۴۴

۶۔ محمد حسن، پروفیسر، ص ۲۴۰

۷۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، تحسین وتردید، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۵

۸۔ علی عباس جلال پوری، سید، اقبال کا علم الکلام، خرد افروز، جہلم، ۱۹۸۷ء، ص ۸۰،

۹۔ محمد حسن، پروفیسر، دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر، ص ۳۸

۱۰۔ مبارک علی، ڈاکٹر، المیہ تاریخ، ص ۴۵

۱۱۔ رام بابو سکسینہ، مترجم: مرزا حسن عسکری، تاریخ ادب اردو، علمی کتاب خانہ، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۳

۱۲۔ محمود بریلوی، پروفیسر، مختصر تاریخ ادب اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۰۷، ۱۰۶

۱۳۔ رام بابو سکسینہ، تاریخ ادب اردو، ص ۴

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۶

۱۵۔ جالبی، جمیل، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، جلد اول، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۵۳۱

۱۶۔ غلام حسین ذوالفقار ڈاکٹر، اردو شاعری کا سیاسی وسماجی پس منظر، مطبع جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۶۶

۱۷۔ اقبال خان، اردو اور سیکولرازم، نگارشات، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۹

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۱۲

۱۹۔ مجنون گورکھپوری، ادب اور زندگی، مکتبہ دانیال، کراچی، ۱۹۸۵ء، ص ۹۰

۲۰۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، تحسین وتردید، ص ۱۷

۲۱۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو، پاکستان، کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۱۵۴۔

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، اردو کی ادبی تاریخ کا خاکہ، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۵۔

۲۴۔ محمود بریلوی، پروفیسر، ص ۱۱۰

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰۷ء

۲۶۔ سلیم اختر، ڈاکٹر، اردو کی مختصر ترین تاریخ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۱۰۶

۲۷۔ ایضاً، ص ۷۶

۲۸۔ ظہیر کاشمیری، ادب کے مادی نظریے، کلاسیک، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۹

۲۹۔ مجنون گورکھپوری، ادب اور زندگی، مکتبہ دانیال، کراچی، ۱۹۸۵ء، ص ۹۰