اورنگ زیب نیازی
ایسوسی ایٹ پروفیسر،شعبہ ء اردو
گورنمنٹ اسلامیہ کالج،سول لائنز لاہور

اردو میں فطرت کے تصورات

Abstract:

The cocepts of nature in urdu literature has gone through various changes.In 19th century,the discussion on this topic started with religious thoughts of Sir Sayyed Ahmwd Khan abd colonial modenity.The nature of thids dialogue was purly philosophical.Maulana Hali and Muhammad Hussain Azad tried to integerate it in the realm of literature from the platform of Anjuman e punjab.Anjuman e punjab focused on a different kind of natural poetry but the concept of natural poetry was infact a part of colonial project which had specific goals.Imdam Imam Asar ,a contemporary critic of Hali and Azad firstly introduced the nature as a literary subject.Later urdu critics kept in view literary aspect of nature.In the post industrial era a new concept of nature has been created by New Capitalism for its own interests.No formal dialogue has yet started on this in urdu.thiis article present a study of concepts of nature in urdu from 19th century to 21st century with the help of examples and quotations of eminent urdu critics and scholors.

اردو میں فطرت کے تصورات پر مکالمے کا آغاز بیسویں صدی کے وسط میں ہوا۔یہ تصورات عقلی اور فلسفیانہ تھے اور فطرت کو ایک مادی معروض کے طور پر مرکز مطالعہ

بناتے ہیں نیز انسان اور مادی دنیا کے تعلق اور مذہب اور فطرت کے ارتباط اور افتراق کو زیر بحث لاتے ہیں۔ان مباحث کا مرکز سرسید احمد خان کا کردار اور خیالات تھے۔ان کا آغاز سرسید کی عقلیت پسندی اور استعمار سے ان کی مفاہمت کے نتیجے میں ان کی مخالفت یا موافقت؛تفہیم یا عدم تفہیم کی بنیاد پر ہوا۔سر سید احمد خان فلسفی تھے نہ ہی خدا،کائنات،روح،جوہر یا مادے کی تخلیق اور غرض و غایت ان کا اولین سرو کار تھا۔وہ ایک مصلح تھے اور ان کے پیش ِنظراپنی قوم کی اصلاح اور جدید تقاضوں کے مطابق اس کی تعلیم و ترقی تھی۔جس کے لیے انھوں نے تعقل پسندی ،سائنسی فکر اور نو آبادیاتی حکومت سے مفاہمت کا راستہ انتخاب کیا۔چناں چہ انھوں نے فطرت کا وہ تصور اختیار کیا جو ان کے اصلاحی منصوبے کے لیے معاون تھا۔یہ تصور خدا کو معطل نہیں کرتا لیکن مذہب اور خارجی فطرت کے تعلق کی ایک نئی تعبیر ضرور کرتا ہے۔سرسید کا ماننا ہے کہ فطرت خدا کی تخلیق ہے اور اس کے قوانین خدا کے تابع ہیں لیکن فطرت اور خدا کے تعلق کو صرف عقل کے ذریعے ہی معرض فہم میں لایا جا سکتا ہے:

> کسی نے خدا کو اور کسی طرح سے نہیں جانا ہے۔اگر جانا تو نیچر ہی سے جانا۔(۱)

> خدا نے ہم کو ،ہماری جان کو،ہماری سمجھ کو،ہمارے قیاس کو،ہمارے د ل و دماغ کو،ہمارے روئیں روئیں کو نیچر سے جکڑ دیا ہے۔ہمارے چاروں طرف نیچر ہی نیچر پھیلا دیا ہے۔نیچر ہی کو ہم دیکھتے ہیں،نیچر ہی کو ہم سمجھتے ہیں،نیچر سے خدا کو پہچانتے ہیں۔(۲)

سرسید کے نزدیک نیچر موجودات اور ان کے اصول نظام کے مترادف ہے۔موجودات کا تغیر و تبدل اور حرکت و عمل کچھ ضابطوں کا پابند ہے،یہ نظم اور ضابطے فطرت کے قوانین کہلاتے ہیں۔مظاہر فطرت کی یہ اندرونی مخفی طاقت یا قوانین بذات خود فاعل نہیں ہیں بلکہ خدا کی تخلیق ہیں اور وہی ان کا فاعل ہے۔اس لیے سرسید کے نزدیک فطرت خدا کے دین کے مترادف ہے۔انھوں نے اپنے مضمون الاسلام ھو الفطرت والفطرت ھی الاسلام میں اس خیال کو صراحت سے بیان کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ موجودات عالم اوران کے باہمی تعلقات پر غور و فکر ان موجودات کے صانع پر دلالت کرتا ہے اور جس قدر زیادہ کامل علم صانع کا ہو گا،اسی قدر اس کی زیادہ معرفت نصیب ہو گی۔سرسید اپنے استدلال کی بنیاد کچھ قرآنی آیات اور حضرت ابراہیمؑ کے

واقعے کو بناتے ہیں۔سرسید کا استدلال ہے کہ فطرت اور اسلام ایک چیز ہیں۔فطرت ہی اچھائی اور برائی کا معیار ہے چناں چہ اسلام نے نیکی اور بدی کا جو معیار قائم کیا ہے وہ عین فطرت کے مطابق ہے۔[۳]وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ سرسید نے قدیم فلسفے کا بالاستعیاب مطالعہ کیا تھا یا نہیں مگر ان کے ہاں فطرت کے ساتھ نیکی اور بدی کی اخلاقی وابستگی کے تصور پر تیسری صدی قبل مسیح کے فلسفہ ء رواقیت(Stoicism)کے اثرات کو واضح محسوس کیا جا سکتا ہے۔رواقیت کا بانی زینو ابتدا ہیں مادہ پرست تھا لیکن بعد ازاں نو فلاطونیت کی آمیزش سے،اس کے فلسفے میں سے مادیت پرست غائب ہو گئی۔زینو کا کہنا تھا کہ"اتفاق نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی،فطرتی قوانین ہی فطرتی روش سختی سے قائم کرتے ہیں"۔رواقیت کے مطابق فطرت کی روش ایک ایسا خالقِ قانون متعین کرتا ہے جو ایک مہربان ہستی اور جہانوں کا رب ہے؛جس نے فطرت کے کل کو کچھ اس طرح سے ترتیب دیا ہے کہ اس ترتیب کی حقیر ترین شے بھی فطری وسیلے سے ان مخصوص مقاصد کے حصول کے لیے ہے جو صرف انسانی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔رواقی فلسفے کے مطابق خدا دین سے جدا نہیں ہے بلکہ وہ دنیا کی روح ہے۔ہر موجود اپنے اندر الوہی آتش کا ایک حصہ رکھتا ہے اور تمام موجودات ایک واحد نظام کا حصہ ہیں جسے فطرت کہا جاتا ہے۔انفرادی زندگی اس وقت خیر ہوتی ہے جب یہ فطرت کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ایک لحاظ سے ہر زندگی فطرت سے ہم آہنگ ہوتی ہے کیوں کہ یہ ویسی ہی ہے جیسا فطرت کے قوانین نے اسے جنم دیا ہے لیکن انسانی زندگی صرف اس صورت میں فطرت سے ہم آہنگ ہوتی ہے جب انفرادی ارادہ ان مقاصد کی سمت چلتا ہے جو فطرت کے مقاصد ہیں۔[۴]سرسید احمد خان کی عقلیت پسندانہ مساعی انسان کو فطرتی مقاصد سے ہم آہنگ کرتی ہیں۔ان کا تصور فطرت خدا،اس کی صفات اور اختیار سے انکار نہیں کرتا۔فی الحقیقت وہ انسان کے ارادے اور مادی موجودات کی تعبیر کے لیے عقلی اور سائنسی طریق کار پر اصرار کرتے ہیں۔اس علم الکلام کی زد پر بعض مذہبی اعتقادات بھی آگئے۔اصولی طور پر سرسید کا تصور مذہب سے متصادم نہیں تھا۔ان کے نزدیک فطرت ہی در اصل مذہب ہے لیکن یہ خیالات وہ ایک ایسے معاشرے میں پیش کر رہے تھے جہاں عقلیت پسندی کا مطلب خدا کے اختیارات کو چیلنج کرنا تھا۔نشان خاطر رہے کہ سرسید کے نزدیک فطرت ،مذہب کے مترادف ہے مگر وہ اس بات کے قائل تھے کہ مذہب کو دنیاوی معاملات سے الگ رکھا جائے،اپنے مضمون دین

اور دنیا کا رشتہ میں انھوں نے اس نکتے کو صراحت سے بیان کیا ہے[۵] نیز اپنے لندن کے سفر کے دوران میں ناگپور کے ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن میجر ڈاڈا صاحب سے ایک گفتگو میں اس مسئلے پر انھوں نے ایک واضح موٗقف اختیار کیا۔[۶] سرسید مذہب اور فطرت اور مذہب اور دنیا کا تصور الگ الگ کرتے ہیں۔اس تفریق کی وجوہات کو ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے نشان زد کیا ہے:

سرسید کی فکر سے متبادر ہوتا ہے کہ مذہب کی صداقت کا اگر کہیں اثبات کیا جا سکتا ہے تو وہ اس انسانی علم کی دنیا ہے جو حسّی مشاہدے، تجربے اور باقاعدہ سائنسی طریقے سے وجود میں آتی ہے۔یہاں بھی ان کی فکر ایک تضاد کا شکار ہوئی۔انسانی علم کی دنیا صرف فطرت کے مطالعے تک محدود نہیں،تاریخ ،نفسیات،لسانیات،سیاسیات،بشریات،آثاریات تک پھیلی ہوئی ہے۔کیا یہ سماجی سائنسی علوم بھی مذہبی صداقت کے ضمن میں اسی طرح بنیاد بن سکتے ہیں جس طرح'فطری سائنسی علوم'؟سرسید غالباًاسی مشکل سوال سے بچنے کے لیے فطری اور سماجی دنیاؤں کو ایک دوسرے سے الگ تصور کر کے ان پر توجہ کرتے ہیں۔ان کی نظر میں فطرت کی دنیا اور فطرت کے انسانی سائنسی علم میں امتیاز نہیں تھا،مگر مذہبی اور سماجی دنیا کا فرق بہت روشن تھا۔وہ سماجی مادی دنیا کو انسانی عقل کی پیدا وار قرار دیتے ہیں ،جس کے قوانین مذہب اور فطرت کے بر عکس ،اٹل نہیں ہیں بلکہ تغیر پذیر،مقامی،تاریخی،غیر حتمی ہیں۔لہٰذا سماجی دنیا سے وہ مذہب کے حق میں دلیل لانا پسند نہیں کرتے۔[۷]

اس تفریق اور تضاد سے قطع نظر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ سرسید کے نزدیک فطرت ایک ٹھوس مادی وجود کا درجہ رکھتی ہے جو یا تو انسان کے مابعد الطبیعیاتی عقائد کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہے یا اس کے دنیاوی معاملات اور حسّی تجربات کے لیے جواز۔دونوں صورتوں میں فطرت انسان کے تابع ہے یا اس کی معاون ہے۔فطرت کا یہ تصور انسان پسند فلسفے(Humanism) کی دین ہے۔یہ انسان اور مذاہب و عقائد کی تاریخ میں شروع سے موجود رہا ہے لیکن اس کے خدو خال سولھویں صدی عیسوی میں نشاۃ الثانیہ کے عہد سے نمایاں ہونا شروع ہوئے۔اگلی صدیوں میں یہ نہ صرف فلسفے کے اندر ایک مرکزی رو کے طور پر موجود رہا بلکہ انسان کی سماجی اور سیاسی تاریخ کو شدت سے متاثر بھی کیا۔یہ فلسفہ صرف انسان کو اپنے مرکز میں جگہ دیتا ہے اور اجتماعیت کا پرچار کرتا ہے۔توسیع پسندی،نو آبادیات اور ماحولیاتی فتوحات کی بنیادوں میں یہی تصور عمل آرا رہا

ہے۔اس کا بنیادی مقصد فطرتی دنیا سے انسان کے لیے مسرت کشید کرنا ہے۔ The Philosophy of Humanismکے مصنف کورلس لیمونٹ(Corliss Lamont)نے انسان پسند فلسفے کے دس ایسے نکات کو نشان زد کیا ہے جو اسے دوسرے فلسفوں سے الگ کرتے ہیں۔کورلس کے مطابق انسان پسندی فطری مابعد الطبیعیات پریقین رکھتی ہے لیکن ما فوق الفطرت عناصر کو اساطیر تصور کرتی ہے۔اس کے مطابق فطرت ہستی کا کل ہے جو مادے اور توانائی میں ایک مستقل تغیر پذیر نظام کی صورت میں موجود ہے۔انسان پسندی سائنسی قوانین اور اصول و ضوابط کو مقدم رکھتی ہے۔اس فلسفے کی رُو سے نوع انسانی کے پاس ایسی طاقت اور صلاحیت ہے کہ وہ تمام انسانی مسائل کا حل تلاش کر سکے۔یہ فلسفہ جبریت کے تصور کو رد کرتا ہے اور انسان کے آزادانہ عمل اور تخلیقی صلاحیت پر یقین رکھتا ہے۔یہ انسان کی عالمگیر خوشی،آزادی اور ترقی کا داعی ہے۔یہ اپنے لائحہ ء عمل میں استدلال اور سائنسی طریق کار کو اہمیت دیتا ہے نیز یہ مقامی اور بین الاقوامی سطح پر خوش حال معیشت،بلند طرز زندگی،جمہوریت اور امن کے ذریعے ایک وسیع اور دور رس منصوبے کی تکمیل کی خواہش رکھتا ہے۔یہ آرٹ کی جمالیاتی قدر پر یقین رکھتا ہے اور فطرت کے حسن اور اس کی شان و شوکت کو سراہتا ہے نیز یہ کہ فطرت کے جمالیاتی تجزیے کو ایک حقیقت کے طور پر معاشرے کے افراد کی زندگی کا حصہ بنانا چاہتا ہے۔[۸]

انسان پسند فلسفہ اپنی ترتیب میں انسان کو اوّلیت دیتا ہے جب کہ فطرت کو ثانوی مقام۔یہ اپنی غایت میں استعماری ہے کیوں کہ اس کے نزدیک فطرت ایک غیر،مفتوح،کم تر اور انسان کی ملکیت ہے۔یہ فطرت کو انسانی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر یقین رکھتا ہے اور انسان کی حاکمیت جتلانے کے لیے تعقل اور استدلال کا سہارا لیتا ہے۔سر سید کا تصور فطرت بھی اپنی اساس میں(جزوی اختلاف کے ساتھ) بشر مرکزی(Anthropocentric)ہے۔یہ صرف انسان کے حسّی مدرکات کو گرفت میں لیتا ہے نیز سرسید کے اصلاحی منصوبے میں قومی اور مادی ترقی سے مراد صرف انسان کی ترقی ہے۔اس منصوبے میں دیگر مخلوقات کی ترقی اور فلاح شامل نہیں ہے۔انسان اور حیوان میں سرسید نے انسان اور حیوانات کے مختلف افتراقات کو نشان زد کیا ہے۔رسالہ اخوان الصفا ہیںپیش کیے گئے مقدمے کی طرح سر سید نے شکل و صورت،عقل و شعور اور عبادت گزاری جیسی صفات اور معاملات میں انسان اور جانوروں کو برابر اور بعض

معاملات میں جانوروں کو برتر قرار دیا ہے یہاں تک کہ جانوروں میں قومی ہمدردی کے جذبے کو بھی تسلیم کیا ہے لیکن رسالہ اخوان الصفا کی طرح حتمی فیصلہ انسان کے حق میں دیا ہے۔وہ ''قومی ضرورت کے تدارک''کے احساس کو انسانی فضیلت کا معیار قرار دیتے ہیں:

ہاں ایک بات انسان میں ہے جو حیوان میں نہیں کہ وہ قومی ہمدردی کے ساتھ اس قومی ضرورت کا تدارک بھی کر سکتا ہے،مگر حیوان نہیں کر سکتا،پس جو انسان کہ قومی ہمدردی نہیں کرتے وہ توحیوانات سے بھی خارج ہیں اور جو ہمدردی کی صرف باتیں بناتے ہیں اور عملی طور پر اس کو کام میں نہیں لاتے،وہ ان جانوروں کی مانند ہیں جو کائیں کائیں کر کے جمع تو ہو جاتے ہیں مگر کچھ کرتے نہیں۔(۹)

قومی ہمدردی کے ضمن میں سرسید کے جذبات قابل قدر ہیں لیکن ان کے یہ خیالات انسان اور حیوان کے Binary Opposite کے ذریعے بشر مرکزی فلسفے کی تخلیق کردہ اس تشکیلی علاحدگی (Hyper Seperation)کو بھی نمایاں کرتے ہیں جو حیوانات اور دیگر مخلوقات کو انسانی دنیا کے حاشیے کی طرف دھکیلتی ہے۔اوپر نقل کیے گئے اقتباس میں ''جانوروں کی مانند'' جیسی تشبیہ اس تحقیری رویّے کو نمایاں کرتی ہے جو انسان پسند فلسفہ فطرت کے حوالے سے اختیار کرتا ہے۔قومی ہمدردی کا جذبہ اور اس سے وابستہ مفادات بھی خالص انسانی ہیں۔ان میں زندہ فطرت اور دوسری مخلوقات و موجودات شریک نہیں ہیں۔سرسید کے تصور میں فطرت کے مظاہر مجہول موجودات ہیں جن کی تخلیق کا مقصد انسان کو فائدہ پہنچانا ہے۔اس تصور کا دوسرا پہلو انسان اور فطرت کے مابین رشتے کی دریافت سے حقیقت اولیٰ کی معرفت ہے۔سرسید اسے مذہب کا جدید اصول شمار کرتے ہیں:

قدیم اصول(مذہب کا)یہ ہے کہ دنیا و مافیہا سے تعلق قطع کرنا اور صرف ذات مبدا سے تعلق رکھنا چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ ایسا کرنا خالق کی مرضی کے بر خلاف[خلاف؟]ہے۔دنیا اور جو کچھ اس میں ہے،انسان کے فائدے کے لیے بنائی ہے،پس انسان کو اسے قبول کرنا اسی میں ذات مبداسے تعلق رکھنا چاہیے۔(۱۰)

سرسید کے ہاں تصور فطرت کے خاکے میں عقل اور انسانی استدلال کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔عقل اور استدلال کی مبینہ انسانی صفات انسان کو کائنات کا واحد متکلم موضوع اور فطرت کو ایک خاموش معروض باور کراتی ہیں۔سرسید احمد خان یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دیگر جاندار مخلوقات بھی عقل و شعور کی حامل ہیں لیکن استدلال کے ذریعے علم اور حقیقت کی دریافت صرف انسان کا امتیاز ہے۔سرسید کے نزدیک علم،ایمان اور یقین کا مدار صرف عقل پر ہے۔[۱۱]اپنے مضمون انسان کے خیالات ہیں سر سید ایک طرف مذہب کا عقلی اصولوں کے مطابق ہونا ثابت کرتے ہیں تو دوسری طرف فطرت کو ایک خاموش معروض اور استدلال کی صفت کی بنیاد پر انسان کو ایک برتر مخلوق بھی باور کراتے ہیں۔یورپی فلسفے میں یہ خیال عام پایا جاتا ہے کہ استدلال کا سیاسی طاقت اور مفادات سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔یہیں سے سرسید کے تصور فطرت کا رشتہ نو آبادیاتی جدیدیت سے قائم ہوتا ہے۔یہ بات اب زیادہ قابل بحث نہیں رہی کہ سرسید نے یورپی نو آبادیات سے مفاہمت کا رشتہ کیوں استوار کیا؟ لیکن یہ واضح ہے کہ سرسید کے مذہبی خیالات اور سماجی فکر کی طرح ان کا تصور فطرت بھی نو آبادیاتی جدیدیت اور عقلیت پسندی سے منسلک تھا۔نو آبادیاتی تصور اپنی اصل میں سرمایہ دارانہ ہے اور سرمایہ داری نظام انسان مرکزی ہے۔نو آبادیاتی جدیدیت نے انسان اور فطرت کی ثنویت کو جنم دیا،جس نے انسان کے لیے تسخیر فطرت کا جواز فراہم کیا۔کمزور ممالک کے فطرتی وسائل پر قبضے کے پس پردہ بھی یہی ثنویت اور برتری کا احساس کار فرما ہوتا ہے۔سرسید کے متذکرہ بالا مضمون(انسان کے خیالات) میں پیش کیے گئے خیالات سے متبادر ہوتا ہے کہ سرسید مذہب اور فطرت کی تہ تک رسائی کو صرف عقل اور استدلال کی مد د سے ہی ممکن العمل سمجھتے ہیں۔نو آباد کار کی نظر میں فطرت اور ثقافت کا عقلی، سائنسی علم محض جانکاری نہیں ہے؛یہ علم اس طاقت کے حصول کو ممکن بناتا ہے جو نو آبادیاتی منصوبے کی تکمیل کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے بیکن کے حوالے سے لکھا ہے کہ ’’فطرت اور انسان کے علم میں کوئی فرق نہیں۔آپ فطرت (کے قوانین)سے آگاہ ہو کر اسے تسخیر کر سکتے ہیں اور اپنے مقاصد کے تحت بروئے کار لا سکتے ہیں۔یہی صورت انسانی علم کے ساتھ ہے۔فطرت کا علم،انسان پر تصرف کو ممکن بناتا ہے۔‘‘[۱۲]

سرسید کے جدید نو آبادیاتی تصور فطرت کا عملی اظہار آگے چل کر مولانا الطاف حسین حالی کی ادبی کاوشوں میں ہوا۔مولانا حالی سرسید کی سماجی فکر سے متاثر تھے اور بہت سی باتوں میں ان کے مقلد بھی۔دوسری طرف وہ انجمن پنجاب سے بھی وابستہ تھے۔انجمن اشاعت علوم مفیدہ پنجاب کا قیام۲۱ جنوری ۱۸۶۵ ء کو لاہور میں عمل میں آیا۔اس انجمن کے قیام کا ظاہری مقصد قدیم مشرقی علوم کا احیاء،دیسی زبانوں‌میں علم کا فروغ،صنعت و تجارت کی ترقی اور ہندوستانیوں کو جدید انگریزی خیالات سے آگاہ کرنا اور ان کے خیالات سے آگاہی حاصل کرنا تھا مگر اس کے پس پردہ اصل مقصد ہندوستانی سماج کی روح اور مقامی اذہان کی تہ تک رسائی تھا۔انجمن پنجاب نے جدید اردو شاعری کا تصور دیا۔جدید شاعری کا یہ تصور اردو میں‌ایک نئے رنگ کی 'نیچرل شاعری'کو متعارف کراتا ہے۔نظم کی مغربی شعریات کو اردو میں نافذ کرنے کی کوشش درحقیقت نوآبادیاتی منصوبے کا حصہ تھی جس کے ذریعے وہ مغرب کی ثقافتی اور علمی برتری کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔اردو کی کلاسیکی شاعری نیچر سے مکمل لاتعلق نہیں تھی۔قدیم اردو شاعری میں فطرت موجود ہے لیکن شاعر اور فطرت کے مابین تعلق رسمی نوعیت کا ہے۔قدیم شاعر فطرت کے جمال میں محبوب کے حُسن کا نظارہ کرتا ہے یا اس کے پردے میں‌مشاہدہء حق کی گفتگو کرتا ہے اور خارجی فطرت کو وسیلہ بنا کر مابعد الطبیعیاتی دنیا سے اپنا رشتہ قائم کرتا ہے۔انجمن پنجاب کے پلیٹ فارم سے یہ باور کرایا گیا کہ خارجی فطرت اور مادی حقائق سے اس نوع کا تعلق شاعری کو اصلیت سے دور کر دیتا ہے جب کہ سچی اور اخلاقی شاعری کا معیار یہ ہے کہ وہ اصل سے قریب ہو۔

سرسید کی سماجی فکر اور انجمن پنجاب سے وابستگی حالی کے تصور فطرت کا منبع ہیں۔انھوں نے براہ راست فطرت کے تصور پر اظہار خیال نہیں کیا۔ان کے تصور فطرت کے منتشر نشانات ان کے ہاں 'نیچرل شاعری' کے تصور میں واضح ہوئے ہیں یا انجمن پنجاب کے موضوعاتی مشاعروں میں 'برسات'،'زمستاں'،'حُب وطن' اور 'امید' جیسے موضوعات پر پڑھی جانے والی نظموں میں ان کے تصور فطرت کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ڈاکٹر وحید قریشی کا یہ کہنا درست ہے کہ:"ان کی اس لیلٰی فطرت کے مختلف روپ ہیں،کہیں یہ اصلیت ہے،کہیں واقعیت،کہیں سچی شاعری ہے اور کہیں مبالغہ سے خالی ہونا ہے،کہیں‌سادگی ہے،کہیں محض استحقاق مدح اور کہیں صاف صاف لفظوں

میں نیچرل''۔(۱۳) حالی کے تصور فطرت کی تفہیم میں،ان کی بیان کردہ نیچرل شاعری کی درج ذیل تعریف بہت معاون ہے:

بعض حضرات'نیچرل شاعری' اس شاعری کو سمجھتے ہیں جو نیچریوں سے منسوب ہو یا جس میں نیچریوں کے مذہبی خیالات کا بیان ہو۔بعضے یہ خیال کرتے ہیں کہ نیچرل شاعری وہ ہے جس میں خاص مسلمانوں کی یا مطلقاً کسی قوم کی ترقی یا تنزل کا ذکر کیا جائے مگر نیچرل شاعری سے یہ دونوں معنی کچھ علاقہ نہیں رکھتے۔'نیچرل شاعری'سے وہ شاعری مراد ہے جو لفظاً و معنیً دو نوں حیثیتوں سے نیچرل یعنی فطرت یا عادت کے موافق ہو۔لفظاً نیچرل کے موافق ہونے سے یہ غرض ہے کہ شعر کے الفاظ اور ان کی ترکیب و بندش تا بمقدور اس زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو،جس میں وہ شعر کہا گیا ہے کیوں کہ ہر زبان کی معمولی بول چال اور روز مرہ اس ملک والوں کے حق میں ہے جہاں وہ زبان بولی جاتی۔نیچر یا سیکنڈ نیچر کا حکم رکھتے ہیں۔پس شعر کا بیان جس قدر کہ بے ضرورت معمولی بول چال اور روز مرہ سے بعید ہو گا،اس قدران نیچرل سمجھا جائے گا۔معنیً نیچر کے موافق ہونے سے یہ مطلب ہے کہ شعر میں ایسی باتیں کی جائیں جیسی کہ دنیا میں ہمیشہ ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہییں۔(۱۴)

مقدمہ ء شعر و شاعری کا یہ طویل اقتباس جہاں حالی کے تصور نیچرل شاعری کی وضاحت کرتا ہے وہیں ان کے تصور فطرت کی طرف ہماری راہنمائی بھی کرتا ہے۔اسی پیرا گراف میں حالی کے ان فکری تضادات کی نشاندہی بھی ہوتی ہے جن کی طرف ڈاکٹر وحید قریشی نے اشارہ کیا ہے۔پہلے جملے میں اگرچہ حالی نے کسی کا نام نہیں لیا لیکن ''نیچریوں'' سے ان کی مراد یقیناً سرسید احمد خان اور ان کے ہم خیال ہیں۔سرسید کے تصور فطرت پر گزشتہ صفحات میں بحث کی گئی ہے۔سرسید کے مذہبی خیالات کی وجہ سے روایت پسند حلقوں نے سرسید کو ''نیچری'' کے طنزیہ لقب سے نوازا لیکن سرسید نے اپنے مضامین میں فخر کے ساتھ اس ''لقب'' کا دفاع کیا ہے۔مولانا حالی نے اپنے مضامین سرسید کی اسلامی و مذہبی خدمات اور سر سید احمد خان اور ان کا کام میں جزوی اختلاف کے ساتھ سرسید کے مذہبی خیالات کی تائید اور تحسین کی ہے اور ان کے تصور فطرت یعنی'فطرت دین کے مترادف ہے' -'کو سراہا بھی ہے۔(۱۵)سرسید کا مذہبی نقطہ ء نظر ان کے تصور فطرت سے جڑا ہوا ہے۔اگر مولانا حالی کے مطابق 'نیچرل شاعری' کا تصور 'نیچریوں'' یعنی سرسید

کے مذہبی خیالات سے علاقہ نہیں رکھتا تو اس کا مطلب ہے حالی سرسید کے تصور فطرت سے انحراف کرتے ہیں۔پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حالی کا اپنا تصور فطرت کیا ہے؟ہم اوپر یہ وضاحت کر چکے ہیں کہ حالی کی نثری تحاریر میں فطرت پر باقاعدہ بحث نہیں ملتی البتہ ان کی شاعری اور تنقیدی تصورات کی تہ میں اس کو تلاش کیا جا سکتا ہے۔مذکورہ بالا اقتباس میں حالی نیچرل شاعری کی تعریف متعین کرنے کے بعد لکھتے ہیں:''نیچرل شاعری۔۔۔۔نیچرل یعنی فطرت یا عادت کے موافق ہو''۔ان الفاظ سے مترشح ہے کہ حالی کے نزدیک فطرت انسانی عادت یا طبیعت کے مترادف ہے۔یہ فطرت کا ایک قدیم،رسمی اور مذہبی تصور ہے۔سرسید کے ایک معاصر اور ہم خیال ساتھی نواب محسن الملک نے سرسید کی حمایت میں ایک کتابچہ بہ عنوان:نیچر و لا آف نیچر تحریر کیا تھا۔جس میں انھوں نے نیچر کے مختلف فلسفیانہ،مذہبی سائنسی مفاہیم کی وضاحت کی ہے۔انھوں نے حکمائے قدیم کے حوالے سے فطرت(نیچر) کے ایک معنی طبیعت بھی بتائے ہیں۔محسن الملک نے اخوان الصفاء سے احمد بن عبداللہ اور دیگر علماء کے مختلف اقوال نقل کیے ہیں ۔قول اول کے مطابق:''طبیعت یعنی نیچر کو وہ کہتے ہیں کہ ایک قوت ہے جو تمام اجسام میں سرایت کیے ہوئے ہے خواہ جسم بسیط ہو یا مرکب۔یہی قوت ان اجسام کی مدبر ہوتی ہے؛یہی ان کو چلاتی ہے؛یہی ان سے کام لیتی ہے جیسے کہ مرضی ان کے پروردگار کی ہے''۔[۱۶] یہ فطرت کا ایک سادہ اور عمومی تصور ہے۔حالی نے فلسفے اور جدید مغربی علوم کا براہ راست عمیق مطالعہ نہیں کیا تھا لیکن انیسویں صدی کے اواخر میں مقدمہ ء شعرو شاعری لکھنے والے حالی کا تصور فطرت اس قدر سادہ بھی نہیں ہو سکتا۔حالی کے نزدیک فطرت خارجی مادی حقائق کا نام ہے۔ان کے نظام تنقید میں 'اصلیت' سے مراد بھی یہی ہے کہ شاعری میں پیش کیا گیا خیال حقیقی دنیا اور فطرت کے قوانین سے متصادم نہ ہو۔حالی کے ذہن میں خارجی فطرت کا ایک الگ تصور موجود تھا جس کا اظہار انھوں نے نیچرل شاعری کے ضمن میں کیا ہے:

شاعر کے لیے نیچر کا خزانہ ہر وقت کھلا ہوا ہے اور قوت متخیلہ کے لیے اس کی اصلی غذا کی کچھ کمی نہیں ہے پس بجائے اس کے کہ وہ گھر میں بیٹھ کر کاغذ کی پھول پنکھڑیاں بنائے اس کو چاہیے کہ پہاڑوں اور جنگلوں میں اور خود اپنی ذات میں قدرت حق کا تماشا دیکھے۔[۱۷]

'گھر میں بیٹھ کر کاغذ کی پھول پنکھڑیاں بنانے' کے طنز ملیح میں نیچرل شاعری کا اصل منصوبہ مضمر ہے۔ان الفاظ کے ذریعے حالی نے کلاسیکی اردو شاعری کی داخلی جہت پر ضرب لگائی ہے نیز خارجی فطرت کے وجود اور اہمیت کو باور کرایا ہے۔نیچرل شاعری سے متعلق اقتباس (مذکورہ بالا)میں شعر کی نیچر سے معنوی موافقت سے مراد بھی یہی ہے کہ شعر میں پیش کیا گیا خیال قوانین فطرت سے متصادم نہ ہو۔اسی پیراگراف میں حالی نے نیچر سے لفظی موافقت کے لیے اردو شاعری کے موجودہ ڈکشن پر اعتراض بھی کیا ہے۔اپنے 'مقدمہ' میں وہ آگے چل کر نیچرل شاعری کے لیے نئی لفظیات کے استعمال پر اصرار کرتے ہیں:

نیچرل شاعری کے لیے جیسا کہ ظاہر ہے ہماری موجودہ زبان کافی نہیں ہے۔اس لیے ضروری ہے کہ اس میں وسعت پیدا کی جائے۔پس اہل لکھنؤ جو زبان کے دائرہ کو روز بروز تنگ کرتے جاتے ہیں،یہ امر مقتضائے وقت کے خلاف ہے۔(۱۸)

حالی نے تقاضائے وقت کے تحت نئی زبان پر زور دیا ہے۔پروفیسر ممتاز حسین نے اردو شاعری کے باب میں اسے حالی کا بہت بڑا کارنامہ قرار دیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

> پراکرت کے معنی نیچر کے ہیں اور پراکرت ہی میں اردو کی جڑیں پیوست ہیں چناں چہ جب اس نیچر کا دروازہ کھلا جس سے اردو کا خمیر اُٹھا تھا تو اس دروازے سے نہ صرف بھاشا کے نئے سے نئے،نرم اور کومل الفاظ اردو میں داخل ہوئے بلکہ اپنے دیس کی ٹھنڈی ہوا کا ایک جھونکا بھی آیا جو اپنے ساتھ اس زمین کے نہ صرف پھل،پھول،میدانوں اور کوہساروں کی خوشبوئیں اور پرندوں کی چہچہاہٹیں لایا بلکہ مرگ نینوں کے چھاگل کی آواز،برہ کی آگ اور ساون کی پھوار بھی لایا اور جب اتنی بہت سی دل نواز آوازیں اور اتنی بہت سی رنگ و بو کی موجیں ہماری شاعری میں داخل ہوئیں تو ان کے ساتھ اپنے دیس کے ساز اور راگ اور ہندی چھندوں کے آہنگ بھی از سر نو در آئے۔(۱۹)

پروفیسر صاحب کے الفاظ میں جذباتیت بہت زیادہ ہے اور جذبات کی رو میں ٹھوکر لگنے کا امکان کچھ زیادہ ہوتا ہے۔انھوں نے شاید ''مقتضائے وقت'' کی ترکیب پر غور نہیں کیا۔وقت کا یہ تقاضا کیا تھا؟یا کس کی طرف سے تھا؟اس پر تفصیلی بات ہم آگے چل کر(مولانا آزاد کے باب میں) کریں گے۔سر دست ہمارے پیش نظر ان کا تصور فطرت ہے جو کہ ان کے ہاں آزاد اور جداگانہ حیثیت قائم نہیں ہوسکا۔درحقیقت حالی نے فطرت کو نیچرل شاعری کی آنکھ سے دیکھنے کی

کوشش کی؛ مظاہر فطرت کی خود مختار حیثیت پر غور نہیں کیا۔اس کا اعتراف انھوں نے مولاناظفر علی خان کے نام ایک مکتوب محررہ ۱۱مارچ ۱۹۰۵ء کو ان الفاظ میں کیا:''مجھے تو مسلمانوں کے دُکھڑے نے اتنی مہلت ہی نہیں دی کہ نیچر کے مظاہر پر کچھ غور کرتا۔''(۲۰)تاہم حالی کا یہ کارنامہ بھی کم نہیں ہے کہ وہ فطرت کے تصور کو فلسفیانہ اور مذہبی مباحث سے نکال کر اردو ادب کی اقلیم میں لے آئے اور(خواہ کسی نو آبادیاتی پراجیکٹ کے تحت ہی سہی)اپنی مقامی فطرت کی طرف اربابِ اردو کی توجہ مبذول کرانے میں کامیاب ہوئے۔

نیچرل شاعری کا نو آبادیاتی تصور انجمن پنجاب میں حالی کے ہم نشین مولانا محمد حسین آزاد کے ہاں زیادہ کھل کر سامنے آیا ہے۔انجمن کے صدر ڈاکٹر لائٹنر کی نظر میں مولانا آزاد اس تصور کی ترویج و اشاعت کے لیے سب سے موزوں اور ''لائق'' شخص تھے۔انگلشیہ سرکار کے نمائندوں سے آزاد کے قریبی روابط تھے۔وہ سرکار کے لیے روس میں ایک خفیہ مشن کا حصہ بھی بنے لیکن سر سید احمد خان سے ذاتی مراسم ہونے کے باوجود وہ ان کے مشن کا حصہ نہیں تھے۔آزاد صدی مقالات میں ایک مضمون سر سید اور محمد حسین آزاد:روابط اور اثرات کے عنوان سے شامل ہے؛مضمون نگار نے خلیفہ محمد حسین وزیر ریاست پٹیالہ کے نام آزاد کے ایک غیر مطبوعہ خط کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس خط میں سرسید اور ان کی تحریک کے سلسلے میں آزاد کے جوش و جذبے کی چمک دیدنی تھی۔(۲۱)

جب کہ پروفیسر فتح محمد ملک کا کہنا ہے:''۔۔۔ان کا طرز احساس ان کے مغرب پرست معاصرین سے بالکل الگ ہے۔ان کی تخلیقات،خیال اور اسلوب ہر دو اعتبار سے اپنے عہد کے مقبول عام فکری سانچوں کی نفی کرتی نظر آتی ہیں۔''(۲۲)مغرب پرست معاصرین سے فتح محمد ملک کی مراد یقیناً سرسید اور ان علی گڑھ تحریک کے وابستگان سے ہے۔اس باب میں ڈاکٹر تبسم کاشمیری نے واضح مؤقف اختیار کیا ہے۔ان کا کہنا ہے:

سرسید دور میں فروغ پانے والی عقلیت آزاد کا کچھ بھی نہ بگاڑ سکی اور نہ ہی وہ سائنسی شعور کی عینک لگا کر دنیا کو دیکھ سکے۔سرسید کے رفقاء پر عقلیت،مقصدیت اور افادیت غالب رہیں۔ادبی

اقدار پر تصورات بہت حاوی رہے اور یوں ادب حبس دم کی کیفیت سے گزرتا رہا۔اس دور نے ادب سے ذوق لطافت چھین کر مقصدیت و عقلیت کے تحفے دے دیے تھے،جدیدیت کے یہ تحفے آزاد کے لیے قابل قبول نہ تھے(۲۳)

اس بحث سے ہمارا مقصود سرسید کی عقلیت پسندی اور مولانا آزاد کے خیالات میں کسی رشتے کی کھوج ہے نہ ہی یہ ہمارا سروکار ہے۔ہمارا مقصد محض اس سوال کا جواب تلاش کرنا ہے کہ اگر مولانا آزاد نو آبادیاتی جدیدیت سے بیزار تھے تو پھر ان کا فطرت کے بارے میں الگ نقطہ ء نظر کیا تھا؟ کیوں کہ سرسید کے تمام تصورات بہ شمول تصور فطرت کی جڑیں تو نوآبادیاتی جدیدیت میں تھیں۔حالی کی طرح آزاد کے ہاں بھی نیچرل شاعری کا تصور ہی فطرت کے متعلق ان کے نقطہ ء نظر اور نو آبادیاتی تصور سے وابستگی یا بیزاری کی اطلاع دیتا ہے۔نظم آزاد کا دیباچہ اردو میں نیچرل شاعری کا سر نامہ تصور کیا جاتا ہے۔بر سبیل تذکرہ یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ یہ دیباچہ در حقیقت انجمن پنجاب میں نیچرل شاعری کے موضوع پر دیے گئے دو مختلف لیکچرز کا مجموعہ ہے۔پہلا لیکچر ۱۵ ء اگست ۱۸۶۷ء اور دوسرا ۸ء مئی ۱۸۷۴ء کو دیا گیا۔یعنی ان دو لیکچرز میں تقریباً سات سال کا وقفہ ہے اور یہ زمانی عرصہ آزاد نے انجمن سے وابستہ رہ کر نیچرل شاعری کی ترویج و اشاعت میں گزارا۔مقالات محمد حسین آزاد (جلد اول)کے مرتب نے ان دو لیکچرز کو دو الگ مضامین کی صورت میں بالترتیب درباب نظم اورکلام موزوں اور نظم میں انقلاب کے عنوان سے شامل کیا ہے۔یہ دونوں عنوانات نظم آزاد (مطبوعہ ۱۸۹۹ء) کے دیباچے میں شامل عنوانات سے مختلف ہیں۔آزاد درباب نظم ا ور کلام موزوں میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

روشن دلان اہل درد کے نزدیک طلوع و غروب آفتاب اور انقلاب صبح و شام ہزاروں باغ نو بہارقدرت الٰہی کے کے شگفتہ کرتا ہے اور تیرہ دلان کور باطن کے نزدیک کارگاہ عالم ایک خواس و دولاب ہے کہ دن رات چکر میں چلا جاتا ہے۔(۲۴)

اس اقتباس میں مولانا آزاد نے فطرت کے متعلق دو فلسفیانہ نکات بیان کیے ہیں۔اول یہ کہ فطرت اور قوانین فطرت خدا کی تخلیق ہیں۔قوانین فطرت خود مختار نہیں ہیں۔فاعل مطلق خالق کی ذات ہے۔موجودات عالم اور مظاہر فطرت حقیقت اولی تک رسائی اور اور اس کی معرفت کا وسیلہ

ہیں(یہ تصور سرسید کے تصور فطرت کے قریب ہے اگرچہ سرسید نے عقل کی راہنمائی کو ضروری خیال کیا ہے جس کا آزاد نے ذکر نہیں کیا)۔دوم یہ کہ فطرت اور قوانین فطرت خود مختار اور خود ہی فاعل ہیں۔قوانین فطرت وقت کے دولابی چکر کے مترادف ہیں اور مظاہر فطرت میں تغیر و تبدل آزاد قوانین فطرت کی عمل آرائی کا نتیجہ ہے۔'روشن دلان اہل درد' اور'تیرہ دلان کور باطن' کے تثنیثی تخالف سے یہ بھی واضح ہے کہ آزاد کا میلان کس تصور فطرت کی طرف ہے جو کہ ظاہر ہے اول الذکر کی طرف ہے۔اسی مضمون میں آزاد شاعروں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

گویا شاعر ایک مصور ہے لیکن نہ وہ مصور کہ خر و اشتر،درخت اور پتھر کی تصویر کاغذ پر کھینچے بلکہ وہ ایک ایسا مصور ہے کہ معنی کی تصویر صفحہ ء دل پر کھینچتا ہے۔[۲۵]

مصور اور شاعر دونوں نقل کی نقل اتارتے ہیں(افلاطون کا نظریہء نقل)۔مصور مظاہر فطرت کی نقل کاغذ پر اتارتا ہے جب کہ شاعر مظاہر فطرت سے معانی اخذکرتا ہے۔معنی اور نقل کا نو آبادیاتی ثقافتی تصور سے بہت گہرا تعلق ہے۔یہاں ایک سوال ایک یہ بھی جنم لیتا ہے کہ آزاد شاعر اور شاعری سے کس 'معنی' کی توقع یا مطالبہ کرتے ہیں؟آزاد جس نیچرل شاعری کے پرچارک تھے ؛وہ فطرت کی نقل پیش کرنے پر اصرار کرتی ہے یعنی واحد معنی کی حامل تصویر۔واحد معنی نو آبادیاتی تصور کا معاون ہوتا ہے۔اس لیے استعارے کو معطل کر نے کی کوشش کرتا ہے تاکہ کسی متن کی کثیر المعانی تعبیر کا راستہ روکا جا سکے۔آزاد کی طرف سے ''فارسی کے بن بلائے مہمان ''کی مخالفت اور یورپی تصانیف کے''گلدستے،ہار،طروں''کے استقبال کی خواہش درحقیقت معنی کا مرکز تبدیل کرنے کی خواہش تھی۔اس نکتے کو مابعد نو آبادیاتی نقاد ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے صراحت سے بیان کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ نیچرل شاعری کا تصور نظریہ ء نقل کی توضیح تھا۔نیچرل شاعری کے تصور کی رو سے شاعری متعلقہ ثقافت کا آئینہ تھی جب کہ ثقافت کا تصور فطرت اور اجتماعی رسوم رواج سے مربوط ہے۔اس نوع کی زمینی ثقافت میں فکرو دانش اور مجموعی تصور فطرت کی گنجائش نہیں ہوتی۔آزاد کی طرف سے فارسی زبان و کلچر کے اثرات پر اعتراض اور بھاشا کی تعریف کا سبب ثقافت کا یہی تصور تھا۔ڈاکٹر نیر کے مطابق شاعری کی ثقافت در حقیقت معنی کی ثقافت ہوتی ہے۔الفاظ کی استعاراتی اور علامتی حیثیت اگر ثقافت کے مجموعی تصور میں جگہ بنا لے تو اس کی اجنبیت ختم ہو جاتی ہے جب کہ شاعری کو آئینہ سمجھنا استعارے کی طاقت سلب کر کے معانی کے

بہاؤ کو روکنے کے مترادف ہے۔وہ مزید لکھتے ہیں کہ:''استعارہ جہاں تک فطرت کی ٹھیک نقل کرنے میں معاون ہوتا ہے،وہاں تک اسے قبول کیا جاتا ہے مگر جوں ہی استعاراتی عمل نئی حقیقت وضع کرنے کے میلان کا مظاہرہ کرتا ہے؛نظریہ ء نقل اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ ہو جاتا ہے نظریہ ء نقل استعارے کو یہ کردار تفویض کرنے کو تیار ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ اپنے بل بوتے پر کچھ نیا خلق کرے لہٰذا انجمن پنجاب کا مجموعی رویہ اگر استعارے کی مخالفت پر مبنی تھا تو یہ قابل فہم ہے''۔[۲۶]نشان خاطر رہے کہ آزاد نے خودد براہ راست استعارے کی مخالفت نہیں کی۔انھوں نے مقامی فطرت سے استعارہ اور تشبیہ اخذ کرنے پر اصرار کیا ہے۔وہ جس انجمن پنجاب کے پلیٹ فارم سے یہ خیالات پیش کر رہے تھے اس کے تشکیل دیے گئے نظریہ ء نیچرل شاعری کے پیش نظر تین مقاصد تھے۔اول: جدیدمغربی شعریات کے ذریعے اردو کی کلاسیکی شعریات کو بے دخل کرنا۔دوم:شاعری میں فطرت کی سادہ نقل پیش کر کے واحد معنی کو رواج دینا اور سوم:مقامی فطرت سے اخذ شدہ تشبیہ و استعارے کے ذریعے جزوی ثقافت کو فروغ دینا۔یہ تینوں مقاصد نو آباد کار کے ثقافتی پراجیکٹ کا حصہ تھے۔کہا جا سکتا ہے کہ در باب نظم اور کلام موزوں کے عنوان سے دیا گیا لیکچر آزاد نے ''حسب فرمائش'' یا نو آبادیاتی دباؤ کے تحت دیا لیکن ان کی بعض دوسری تحریریں مثلاً سخن دان فارس میں شامل لیکچرز بالخصوص ساتوں لیکچر بہ عنوان:ہر ایک زمین اور اس کے موسموں کی بہار انشا پردازی پر کیا اثر کرتی ہے ان کے نیچرل شاعری کے تصور کی توسیع ہیں۔واضح رہے کہ سخن دان فارس مین شامل گیارہ لیکچر بھی آزاد نے۱۸۷۲ء سے ۱۸۷۴ء کے عرصے میں دیے۔۱۸۸۵ء میں ایران سے واپسی کے بعد آزاد نے ان لیکچرز پر نظر ثانی شروع کی۔نظر ثانی کا یہ عمل ۱۸۸۷ء میں مکمل ہو گیا تھا مگر آزاد کی دیوانگی کے باعث یہ کتاب شائع نہ ہو سکی۔اس کی اشاعت ۱۹۰۷ء میں عمل میں آئی۔[۲۷]مذکورہ لیکچر میں آزاد کہتے ہیں:

ہر ملک کی زبان ایک سر زمین ہے کہ بیان کو وہیں کے اجناس و اشیا کے استعاروں میں جلوہ دیتی ہے۔دیکھو! جس طرح کسی سر زمین کی طبیعت مجبور ہے کہ قدرتی پیدا واروں کو نکالے بغیرنہیں رہ سکتی اسی طرح اس کی زبان کی طبیعت مجبور ہے کہ وہیں کے تشبیہ و استعارہ میں مطالب کو رنگ دیتی ہے۔ہر زمین اپنی تاثیر میں مجبور ہے،اس کی زبان اپنی خاصیت میں مجبور ہے۔۔۔کسی ملک کا نشا پرداز جب کوئی مطلب بیان کرنے لگتا ہے تو وہاں کے اشیاء و اجناس وغیرہ

جو آس پاس ،ادھر اُدھر سامنے ہیں،وہ ہجوم کر کے اس کے دل و زبان پر امنڈ آتے ہیں اور مجبور کرتے ہیں کہ جو کہنا ہے ہمارے استعاروں اور ہماری تشبیہو ں میں کہو۔(۲۸)

آزاد نے زبان کے جس تفاعل کا مطالبہ نیچرل شاعری کے لیے کیا ،اسی کا تقاضا انشاء پردازی کے لیے بھی کر رہے ہیں۔نیچرل شاعری کے بارے میں آزاد کے خیالات ''حسب فرمائش ''تھے لیکن انشا پردازی کے متعلق ان کے خیالات ان کے اپنے تھے۔اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ ۱۸۸۷ء تک ان خیالات پر نظر ثانی کر چکے ہوتے۔مذکورہ لیکچر(سخن دان فارس کا ساتواں لیکچر) میں آزاد تین مختلف خطوں(عرب،فارس،ہند) کے موسموں،آب و ہوا،صحراؤں،جنگلوں،درختوں،جانوروں،پرندوں اور دیگر فطرتی اور ماحولیاتی مظاہر سے اخذ کیے گئے تشبیہات ،استعارات،علامات اور تراکیب کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔یہ تفصیل فطرت اور ماحول کے ساتھ آزاد کی ذہنی وابستگی اور پسندیدگی پر دلالت کرتی ہے۔فطرتی حسن سے استعارہ اخذ کرنے کا عمل کلام کو حُسن اور انسانی جذبات کے ابلاغ کو فصاحت عطا کرتا ہے مگر یہ عمل فطرت کو ایک مجہول اور جامد معروض کے طور پر کام میں لاتا ہے۔فطرت کو اس حیثیت میں پیش کرنا انسان پسند نو آبادیاتی تصور کا خاصا تھا۔آزاد کا اسلوب تخلیقی اور طرز احساس ادبی ضرور رہا لیکن ان کی فکر اسی عقلی مرکز سے وابستہ تھی جس سے سرسید اور حالی کی فکر غذا حاصل کر رہی تھی۔آزاد نے مقامی فطرت سے استعارہ اخذ کرنے پر زور دے کر زبان کے تخلیقی عمل کو وسعت آشنا کرنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔جدید اردو شاعری پر اس کے گہرے اثرات مرتسم ہوئے لیکن ان کی یہ شعوری یا غیر شعوری کوشش فطرت کو عقلیت کے جبر سے آزاد نہیں کرا سکی۔

سرسید،حالی اور آزاد کے تصور فطرت میں اساسی قدر مشترک تھی اور اس کا سبب ان تینوں اکابرین کی فکر کا ایک مرکز سے وابستہ ہونا تھا۔کاشف الحقائق کے مصنف مولوی امداد امام اثر حالی و آزاد کے ہم عصر تھے اور بعض باتوں میں ان کے ہم خیال بھی۔ان کی کتاب کاشف الحقائق حالی کے مقدمہ ء شعروشاعری کے چار سال بعد ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی۔مقدمہ شعر و شاعری اپنی اولین حیثیت میں حالی کے دیوان کے مقدمہ کے طور پر شائع ہوا جب کہ کاشف الحقائق الگ تنقیدی کتاب کی صورت میں۔اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ امداد امام اثر سرکار کے زیر سایہ قائم ہونے والی کسی انجمن یا ادارے سے وابستہ تھے(آزاد کی طرح)نہ ہی سرسید کی اصلاحی تحریک کا

حصہ تھے(حالی کی طرح)۔ان کے اخلاقی،مقصدی اور نیچرل شاعری کا تصور حالی کے تصور سے ملتا جلتا ہے لیکن ان کا تنقیدی ادبی نقطہ ٔ نظراور فطرت کا تصور محدود ہونے کے باوجود اس لیے آزاد ہے کہ یہ کسی نو آبادیاتی پراجیکٹ کا حصہ نہیں تھا۔اثر نے ادب کی تعبیر و تفہیم کے لیے ایک بین العلومی منہاج اختیار کیا۔وہ کسی فن پارے کے تہ نشین معانی تک رسائی کے لیے تاریخ،جغرافیہ،حیوانیات،نباتیات،ماحولیات اور فطرت کے علم کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ان کے تنقیدی نظام میں فطرت ایک بنیادی قدر ہے اور ان کی عملی اور تقابلی تنقید کا اقداری پیمانہ بھی۔وہ فنون لطیفہ(مصوری،موسیقی،شاعری)کے لیے فطرت کے اتباع کو لازمی تصور کرتے ہیں۔ان کا کہنا ہے:

شاعری کے واسطے تبعیت فطرت واجبات سے ہے۔جو شاعر فطرت کی پیروی سے عاجز ہے اس کو لازم ہے کہ شعر نہ کہے کوئی اور کام کرے۔[۲۹]

فطرت اور تبعیتِ فطرت سے ان کی مراد کیا ہے؟اس سوال کا جواب ہمیں ان کے تصورر شاعری میں ملے گا۔وہ شاعری کی تعریف میں لکھتے ہیں:

واضح ہو کہ شاعری حسب خیال راقم رضائے الٰہی کی ایسی نقل صحیح ہے جو الفاظِ با معنی کے ذریعے ظہور میں آتی ہے۔رضائے الٰہی سے مراد فطرت اللہ ہے اور فطرت اللہ سے مراد وہ قوانین قدرت ہیں جنھوں نے حسب مرضی الٰہی نفاذ پایا ہے اور جن کے مطابق عالم درونی و بیرونی نشو نما پائے گئے ہیں۔پس جاننا چاہیے کہ اسی عالم درونی و بیرونی کی نقل صحیح جو الفاظ با معنی کے ذریعے عمل میں آتی ہے،شاعری ہے۔[۳۰]

اس اقتباس سے اثر کا تصور شاعری اور تصور فطرت دونوں واضح ہو جاتے ہیں۔ان کا تصور فطرت خارجی موجودات اور نفس انسانی دونوں کو محیط ہے۔ان کی دانست میں فطرت کے یہ دونوں منطقے اللہ کی تخلیق ہیں؛قوانین رضائے الٰہی کے مترادف ہیں یعنی خارجی فطرت اپنے آزاد قوانین کی حامل نہیں ہے۔فطرت کے قوانین میں تغیر و تبدل خالق کا اختیار ہے۔دوسرا نکتہ ان کے تصور شاعری کی وضاحت کرتا ہے۔یہ اثر کے فطرتی شاعری کے تصوراور انجمن پنجاب کے تصور نیچرل شاعری میں افتراق کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔اثر کے تصور شاعری کے مطابق بھی شاعری فطرت

کی نقل صحیح ہے اور ''نیچرل شاعری'' کی رو سے بھی۔مگران دونوں تصورات میں ایک واضح فرق تو یہ ہے کہ 'نیچرل شاعری' صرف خارجی فطرت کی نقل پیش کرتی ہے جب کہ اثر کی فطرتی شاعری فطرت کی داخلی و خارجی دونوں حیثیتوں کو ہم آہنگ کرنے پر اصرار کرتی ہے۔دوسرا یہ کہ 'نیچرل شاعری' شاعری کو فطرت و ثقافت کا آئینہ سمجھ کر معانی کے بہاؤ کو محدود کرتی ہے(اس پر گزشتہ صفحات میں بحث کی جا چکی ہے) جب کہ امداد امام اثر شاعری کو الفاظِ با معنی کے ذریعے عالم بیرونی و درونی کی نقل صحیح قرار دے کر معانی کی وسعت پر اصرار کرتے ہیں۔مصوری کے باب میں انھوں نے معنی قوت پر بہت زور دیا ہے:

مصور اپنے وفور علم اور طبیعت اور قوت معنی رس سے صحیح تصویریں مخلوقات خدا وندی کی کھینچ سکتا ہے۔نقال سے ممکن نہیں کہ اس کام کو کر سکے،اگر کیسا ہی کہن مشق ہو گا تو نقال ،نقال ہی ہے۔ایسا شخص اصول فطرت کے مطابق اپنے ذہن کے زور سے معاملات خارجیہ یا امور ذہنیہ کا تماشا نقوش و قلم کاریوں کے ذریعے سے نہیں دکھلا سکتا ہے۔نقال شاعر کی بلند پائیگی نہیں رکھتا ہے۔(۳۱)

اثر کے نزدیک معنی کی قوت مصوری اور شاعری کو نقالی ء محض سے الگ کرتی ہے۔اثر انگریزی زبان سے خاطر خواہ آگاہی رکھتے تھے۔حالی کے بر عکس انھوں نے انگریزی خیالات اور فلسفے کا براہ راست مطالعہ کیا تھا جس کے اثرات کو ان کی تنقیدات میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ان کا تصور فطرت اپنی اصل میں مابعد الطبیعیاتی ہے لیکن جدید فلسفے بالخصوص کارتیسی ثنویت(Cartesian Dualism)سے اثر انگیزی کا اظہار بھی کرتا ہے۔جدید فلسفے کے بانی رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes)نے اپنے فلسفے میں دو الگ دنیاؤں کا تصور دیا ہے:ذہن کی دنیا اور مادے کی دنیا۔اس کے نزدیک:''ذہن اور مادہ دو مختلف جو ہر ہیں جو ایک دوسرے سے تعامل نہیں کر سکتے''۔(۳۲)ڈیکارٹ نے تصورات کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے:۱۔وہبی ۲۔خارجی اور ۳۔داخلی۔ڈیکارٹ دوسری قسم کے تصورات کو خارجی اشیا کی مانند قرار دیتا ہے کیونکہ ان کا علم ہمیں فطرت دیتی ہے اور یہ ہمارے دماغ میں غیر ارادی طور پر حواس کے ذریعے آتے ہیں۔امداد امام اثر نے ذہن اور مادہ کی ثنویت کو عالم مادی،عالم خارج اور عالم غیر مادی،عالم باطن کی اصطلاحوں میں بیان کیا ہے جب کہ ان سے وابستہ امور کو امور خارجی اور امور ذہنیہ کا نام دیا

ہے۔اثر کے مطابق:''عالم خارج سے مراد وہ عالم ہے جس کی ترکیب میں مادہ داخل ہے اور مادہ وہ شے ہے جس سے صفت ابعاد ثلثہ کی منفک نہیں ہو سکتی''۔اثر کے نزدیک اس عالم مادی کے ادراک کا وسیلہ انسانی حواس ہیں۔(۳۳)لیکن یہ ایک ایسا ''تعجب خیز عالم'' ہے جسے انسانی عقل پوری طرح گرفت میں نہیں لے سکتی۔عالم غیر مادی یا عالم ذہنی کے متعلق اثر کا کہنا ہے کہ اس کا مادیت سے کوئی سرو کار ہے نہ ہی یہ 'ابعاد ثلاثہ' سے علاقہ رکھتا ہے۔یہ عالم الوہیت سے قریب ہے اس لیے عالم مادی پر فضیلت رکھتا ہے۔تاہم اثر نے انسان کے اندر ایک ایسی مادی شے کا ذکر کیا ہے جس کے ذریعے سے عالم ذہنی کا ادراک ہوتا ہے۔اس شے کے لیے وہ 'انا نجن' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔'انا نجن'کچھ خواص قویٰ کی مدد سے پانچ مختلف امور سر انجام دیتی ہے۔یہ حواس خمسہ کے ذریعے عالم خارجی کا ادراک کرتی ہے،اشیائے خارج سے قائم ہونے والے تصور کو محفوظ کرتی ہے،محفوظ تصورات کو ترکیب دے کر مرکب تصور قائم کرتی ہے،مختلف تصورات میں امتیاز کرتی ہے اور پھر ان میں'تجویز'کو دخل دیتی ہے۔اس قلبی واردات سے انسان کو خدا کا کشف ہوتا ہے اور وہ عالم اکبر کا مشاہدہ کرتا ہے اور عالم خارج مادے سے بری ہو کر عالم اکبر میں شامل ہو جاتا ہے۔(۳۴)ڈیکارٹ کا فلسفہ ذہن اور مادے کے باہمی تعامل سے انکار کرتا ہے جب کہ اثر کا مابعدالطبیعیاتی تصور عالم اصغر(عالم مادی) کے عالم اکبر(عالم ذہنی) میں انجذاب و تقلیب سے ذہن و مادے کی ہم آہنگی کی راہ دکھاتا ہے۔امداد امام اثر عالم ذہنی اور عالم مادی کی ثنویت سے فطرتی شاعری کا تصور اخذ کرتے ہیں۔اس تصور کی اساس پر انھوں نے شاعری کی دو اقسام بیان کی ہیں:

شاعری متعلق عالم خارج جسے بزبان انگریزی آبجیکٹو (Objective)کہتے ہیں اور شاعری متعلق بعالم ذہنی جسے بزبان انگریزی سبجیکٹو (Subjective)کہتے ہیں۔(۳۵)

اثر کے نزدیک دونوں قسم کی شاعری فطرتی شاعری ہے۔شاعری میں خارجی و داخلی دنیا کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ہی''تبعیت ِفطرت'' ہے۔داخلی اور خارجی فطرت کا تصور اردو میں نیا نہیں ہے مگر اپنی مخصوص منہاجیات کے سبب اثر کا تصور انفرادیت کا حامل ہے۔ Objectiveشاعری کے تصور سے اثر نے فطرت کو ایک زندہ وجود کی حیثیت میں دیکھا ہے۔فطرت کا عمومی تصور ماحولیات کو نظر انداز کر دیتا ہے؛اثر نے جانوروں،پرندوں،حشرات اور دیگر زندہ مخلوقات کو بھی فطرت کی اقلیم میں شمار کیا ہے۔فطرت کا بشر مرکزی تصور انسان کے علاوہ باقی تمام مخلوقات کو

غیر متکلم موجودات متصور کرتا ہے۔ڈیکارٹ کے مطابق:''حیوانات خود کار مشینیں ہیں جو صرف طبیعیات کے اصولوں پر کام کرتی ہیں اور احساس و شعور سے معرّا ہوتی ہیں''۔[۳۶] اثر کے تصور میں انسان کے علاوہ دوسری جاندار مخلوقات بھی محسوسات رکھتی ہیں اور ان کا اظہار بھی کرتی ہیں۔انھوں نے موسیقی کے باب میں لکھا ہے کہ انسان کے علاوہ مختلف طیور،جانور اور حشرات ایسے ہیں جن پر موسیقی اثر انداز ہوتی ہے،اس ضمن میں انھوں نے سانپ،اونٹ،عنکبوت اور خرگوش وغیرہ کا بہ طور خاص ذکر کیا ہے۔(۳۷)اپنے تنقیدی مطالعات میں انھوں نے فطرت اور ماحولیات کو بنیادی اقداری پیمانے کے طور پر برتا ہے جس کے لیے وہ علم حیوانات،نباتیات اور ماحولیات سے مدد لیتے ہیں۔میر انیس کے شعر:

طائر ہوا میں محو،ہرن سبزہ زار میں
جنگل کے شیر ہونک رہے تھے کچھار میں

کی تعبیر انھوں نے علم حیوانات کی روشنی میں کی ہے۔یہ مرثیہ کا شعر ہے۔اس متحرک تمثال میں،مختلف مظاہر فطرت کو صبح کے وقت میدان کربلا میں مشغول عبادت دکھایا گیا ہے۔مذکورہ شعر میں شاعر نے تین جانداروں پرندے،ہرن اور شیر کو اپنے متعلقہ مقام پر سرگرم عمل دکھایا ہے۔امداد امام اثر نے تینوں جانداروں کے مزاج،معاشرت اور طرز زندگی کے تناظر میں اس شعر کی تعبیر کی ہے۔مثلاً شیر کے حوالے سے ان کا کہنا ہے:

جنگل کے شیر کی قید نگاری جاننا چاہیے کہ شیر دو قسم کے ہوتے ہیں۔ایک کا مسکن پہاڑ ہوتا ہے اور دوسرے کا جنگل۔عادات و خواص میں یہ دونوں قسم کے شیر موافقت نہیں رکھتے،مزاج بھی دونوں کے دو طرح کے ہوتے ہیں اور معاشرت کے طور بھی دونوں کے جدا گانہ دکھائی دیتے ہیں۔پہاڑی شیر رات بھر تلاش رزق میں ادھر ادھر پھر کر صبح کو پہاڑ کے کسی غار میں جو اس کا مسکن ہوتا ہے جا چھپتا ہے اور شام کے قریب تک سو رہتا ہے،پھر شام ہوتے تلاش رزق میں نکلتا ہے۔یہ شیر کچھار سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا مگر جو جنگل کا شیر ہوتا ہے ،وہ دن پر کچھار ہی میں بسر کرتا ہے اور صبح کو بیشتر ہونکا کرتا ہے۔[۳۸]

بعینہٖ انھوں نے عربی فارسی اور اردو شاعری میں فطرتی عناصر کو نشان زد کرتے ہوئے امراؤالقیس،عُرفی،ذوق اور میر حسن کے کلام سے گھوڑے کی مثال دی ہے۔انھوں نے گھوڑے کی اقسام،نسلوں،جسمانی ساخت،شکل و صورت،مزاج،رویّون ،جذبات،انسان کے معاملات میں اس کی شرکت،انسان کے ساتھ جذباتی رشتے،مختلف خطوں کی آب و ہوا کے گھوڑے پر اثرات اور گھوڑے کے متعلق مختلف اقوام کے عقائد کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔یہ تفصیل کتاب کے تقریباً ۲۵ صفحات پر محیط ہے۔اسی زمانے میں آگرہ سے اکبر الٰہ آبادی کی ادارت میں شائع ہونے والے ماہنامہ ادیب اور لکھنؤ سے عبداللہ العمادی کی زیر ادارت شائع ہونے والے البیان نے بھی فطرت کے مباحث کو اپنے صفحات پر جگہ دی۔مولوی ذکاء اللہ کا ایک طویل مضمون نیچر (آفرینش الٰہی) ماہنامہ ادیب میں قسط وار شائع ہوا۔مولوی ذکاء اللہ نے لکھا:میرا مقصود اس انشا پردازی سے یہ نہیں کہ نیچرل سائنس(علم طبیعیات) سکھاؤں بلکہ اصل مطلب یہ ہے کہ اردو زبان و ادب میں انشا پردازی کی ایک نئی طرز و ادا کی بنا رکھوں اور اپنے ملک کا سرمایہء دانش بڑھاؤں۔(۳۹)مولوی ذکاء اللہ نے فطرت کا تصور قدیم یونانی تصور عناصر اربعہ سے ا خذ کیا اور عناصر اربعہ کی تفصیل انشائی اسلوب میں پیش کی۔ان کا تصورِ فطرت مستعار ہے اور کسی نئی فلسفیانہ جہت کا اضافہ نہیں کرتا تاہم فطرت کو ردو ادب کی اقلیم میں شامل کرنے کی ایک کوشش ضرور ہے۔ادب کی تفہیم میں فطرت کے علم کو ایک حربے(Tool)کے طور پر استعمال کرنے کا آغاز امداد امام اثر نے کیا۔امداد امام اثر کی تنقید اردو میں فطرت،ماحول اسا س مطالعات کی بنیاد ہے۔اسی نوع کے فطرت،ماحول اساس مطالعات مغرب میں ایک نئے تنقیدی دبستان کی تشکیل کا نقطہ ء آغاز ((۱۹۶۰ء کے بعد)ثابت ہوئے ،جسے ماحولیاتی تنقید (Eco-Criticism) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔یہ امر حیران کن ہے کہ تقریباً سوا سو سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود بھی اثر کے جداگانہ تنقیدی منہاج پر اردو ہیں باقاعدہ تنقیدی ڈسکورس کا آغاز نہیں ہو سکا۔اس کا بڑا سبب شاید یہ تھا کہ دنیا کے بیشتر علوم اور بڑی زبانوں کے ادب کی طرح اردو کا طرز فکر بھی شروع سے انسان پسندانہ رہا ہے جو صرف انسان کے سماجی،مذہبی اور نفسیاتی معاملات کو مرکز مطالعہ بناتا ہے۔دوسرا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ اردو میں تنقید کا آغاز کلونیل عہد میں ہوا اور فطرت کی تسخیر کلونیل تصور کے بنیادی مقاصد میں شامل ہوتی ہے یعنی فطرت انسانی علوم کا ثانوی موضوع رہتا ہے۔کاشف الحقائق کی اشاعت کے

بعد اگلی ایک صدی میں رومانی،مارکسی،نفسیاتی،ساختیاتی،تانیثی اور ما بعد نو آبادیاتی تنقید کے نام سے جتنے بھی مکاتب فکر سامنے آئے؛ان کا تعلق انسانی تجربات سے تھا چناں چہ اثر کا تصور فطرت اور ماحول اساس تنقیدی منہاج اردو میں زیادہ توجہ حاصل نہ کر سکا۔رومانوی تحریک نے عقلیت پسندی کی ضد میں فطرت کو اہمیت دی لیکن ان کے ہاں بھی فطرت کا شعور تخلیقات کے ظاہری لبادے تک محدود رہا۔

اردو میں رومانوی تحریک کا آغاز بیسویں صدی کے اوائل میں ہوتا ہے جب کہ مغرب میں سترھویں صدی کے وسط سے اس کے آثار نمایاں ہونا شروع ہو گئے تھے۔یہ تحریک بنیادی طور پر کلاسیکیت کی ضد تھی۔عقلیت سے بغاوت،ماضی کی بازیافت،لا شعور کی آزادی،فرار،انفرادیت،فطرت پرستی کا احیاء اور فطرت کی طرف مراجعت اس مکتب فکر کے بنیادی مقدمات تھے۔اردو میں سرسید احمد خان کی مقصدی تحریک نے جس عقلیت اور اجتماعیت کو رواج دیا،رومانوی تحریک اس کے رد عمل میں سامنے آئی۔رومانوی دبستان تخلیقی اظہار میں فطرت کو خصوصی اہمیت دیتا ہے۔رینے ویلک کے خیال میں"تمام رومانیت پسندوں کے نزدیک فطرت بھی محض ایک خارجی اور میکانی شے نہیں بلکہ زندگی کی نامیاتی وحدت کا ایک حصہ ہے اور یہ بھی انسانوں کی طرح جمالیاتی اور خیر کی قدروں کی حامل ہے۔اس حیثیت سے فطرت براہ راست حساس روحوں سے ہم کلام ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔"(۴۰) رینے ویلک کا اشارہ رومانویت کے تمام ادوار اور مکاتب فکر کی طرف ہے جب کہ ہمارا سرو کار صرف اردو سے ہے۔چناں چہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اردو کے ادیبوں نے بھی فطرت کو ایک زندہ،حساس اور ناطق موضوع کے طور پر لیا ہے یا ایک جامد خارجی وجود کے طور پر؟اردو میں رومانوی تحریک سے وابستہ ادیبوں کا غالب میلان تخلیقی ادب کی طرف زیادہ رہا۔ان کے ہاں فطرت کی مختلف صورتوں کا عملی اظہار شاعری اور افسانہ جیسی تخلیقی اصناف میں زیادہ ہوا ہے جب کہ اس دبستان کے نظری مباحث پر بہت کم توجہ صرف کی گئی چناں چہ ان کے ہاں کسی واضح تصورفطرت کی تلاش بھی عبث ہے البتہ بعد کے ناقدین نے اس موضوع کو اپنے مطالعات کا حصہ ضرور بنایا ہے۔ڈاکٹر وزیر آغا نے عقلیت و اجتماعیت کے خلاف رد عمل کے ایک محرک کو نشان زد کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ"یورپ میں پہلی جنگ عظیم لڑی گئی جس نے انسانی اقدار کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا۔علوم کی ترقی نے انسان کے سارے تیقن کو پارہ پارہ

کر دیا اور اسے محسوس ہونے لگا کہ وہ مرکز کائنات نہیں ہے بلکہ وسیع بیکراں کائنات میں ایک نہایت غیر اہم بلکہ نظر تک نہ آنے والے سیارے کا باسی ہے"۔[۴۱] ڈاکٹر وزیر آغا کے مطابق اس ٹوٹ پھوٹ کا نتیجہ قوت متخیلہ کی عمل آرائی کی صورت میں سامنے آیا ہے یوں انسان نے ایک خیالی جنت یا یو ٹوپیا کا تصور تخلیق کیا۔ڈاکٹر وزیر آغانے ایک درست محرک کی نشاندہی کی ہے۔یو ٹوپیا کی تخلیق حقیقی زندگی سے فراریت کا نتیجہ ہوتی ہے۔اس کی تشکیل میں فطرت اور اس کے مظاہر کا حُسن ایک معاون کے طور پر کام کرتا ہے یعنی اس تصور میں فطرت ایک قائم بالذات وجود نہیں ہے بلکہ کسی انسانی خواہش کی تکمیل کے لیے خام مواد کا درجہ رکھتی ہے۔وزیر آغا کی رائے سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ رومانوی تصور فطرت،بشر مرکزی فلسفے کی قائم کردہ انسان،فطرت کی ثنویت کا نتیجہ تھا۔یہ دراصل مرکز سے بے دخلی کی جنگ تھی لیکن مرکزیت کی یہ جنگ انسان اور فطرت کے مابین نہیں تھی نہ ہی یہ انسان کو بے دخل کر کے فطرت کو مرکز میں اولیت دیتی ہے۔ہر دو صورتوں میں اس کا مرکز انسان تھا یعنی یہ صرف انسان کی انفرادیت اور اجتماعیت،خارجیت اور داخلیت اور باطنی اور مادی ترتیب میں فوقیت کا قضیہ تھا۔انسان بمقابل انسان کے اس قضیے میں فطرت حاشیے پر خاموش منتظر کھڑی رہی۔یہی وجہ ہے کہ اردو کے رومانوی تخلیقی ادب میں فطرت تشبیہ،استعارہ اور علامت ہے۔تشبیہ میں مشبہ،استعارہ میں مستعار لہٗ اور علامت میں شناختی نشان کلام کرتا ہے جب کہ مشبہ بہٖ،مستعار منہٗ اور مظہر خاموش رہتا ہے۔اردو کے رومانوی ادب میں استعارہ،تشبیہ اور علامت سے متبادر ہونے والے معانی انسانی احساسات اور جذبات کی نمائندگی کرتے ہیں۔یہ انسانی جذبات پر فطرت کے اثرات کو تو کسی حد تک بیان کرتے ہیں لیکن انسان اور فطرت یا ثقافت اور فطرت کے مابین دیگر رشتوں کو منکشف نہیں کرتے۔رومانوی رویّہ بنیادی طور پر داخلی طرز احساس سے عبارت تھا۔رومانوی فرد خارجی حقیقتوں سے فرار ہو کر فطرت کو ایک پناہ گاہ کے طور پر استعمال کرتا ہے۔رومانوی تحریک نے ایک طرف جمال پرستی کو پروان چڑھایا تو دوسری طرف مظاہر فطرت سے لذت کشید کرنے کو۔بنا بریں رومانوی مکتب فکر فطرت کا کوئی خود مختار تصور مرتب نہ کر سکا۔ان کے ہاں جنگل،پہاڑ،صحرا،موسم،پرندے،پھول اور پتے استعارہ ،تشبیہ اور علامت ہیں،آزاد وجود نہیں۔کنفیوشس نے اپنے شاگردوں اور بچوں کو نصیحت کرتے ہوئے کہا تھا:"شعراء کی نظمیں ضرور پڑھ لیا کرو،ان سے تمھیں پھولوں اور چڑیوں

کے نام ضرور یاد ہو جائیں گے۔''(۴۲)اس نصیحت میں فطرت نگاری اور احساس فطرت کا ایک باریک فرق مضمر ہے۔رومانوی مکتب فکر اول الذکر کی نمائندگی کرتا ہے۔

ترقی پسند فکر کا سرچشمہ مارکس اور اینگلز کے معاشی تصورات تھے۔اردو میں اس تحریک کا آغاز ۱۹۳۶ء میں ہوا۔مارکسیت ایک ایسے سماج کا تصور خلق کرتی ہے جس میں انسانی اقتصادیات کو مرکزیت حاصل ہے۔سماجی جدلیات،پیداواری ذرائع اور طبقاتی تقسیم جیسے مقدمات صرف انسانی موضوع کو مخاطب کرتے ہیں۔مابعد نو آبادیاتی اصطلاح میں یہ انسان اور فطرت کے رشتے کی تعبیر 'ہم' اور 'وہ' کی صورت میں کرتی ہے اور فطرت کی تسخیر کو انسان کا بنیادی حق اور انسان کی اجتماعی فلاح کا ضامن سمجھتی ہے۔ترقی پسند نقاد پروفیسر ممتاز حسین کا کہنا ہے:

> چوں کہ انسان فطرت کا ایک حصہ ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ فطرت کا ایک شاہکار ہے۔اس لیے اس ترقی میں(انسان کی سماجی ترقی میں)اور فطرت کے ارتقاء میں‌کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور ملنا چاہیے خواہ اسے ہم ابھی تک دریافت کر سکے ہوں یا نہ کر سکے ہوں۔ایک تو یہی بات بڑی بدیہی سی ہے کہ تسخیر فطرت کا کارنامہ انسان قوانین فطرت کی کی عین مطابقت میں انجام دیتا ہے چناں چہ اگر انسان نے خلائے بسیط میں پروازیں بھرنی شروع کی ہیں تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا یہ عمل غیر فطری ہے۔۔۔۔انسان کو شعور سے متصف کیا گیا ہے اور اس میں‌یہ صلاحیت ودیعت کی گئی ہے کہ وہ نہ صرف اپنے نفس بلکہ فطرت خارجیہ اور اپنے سماجی ماحول کی بھی اصلاح کر سکتا ہے اور اپنے نظام ہستی کو زیادہ مکمل کر سکتا ہے اور اس کے نقائص رفع کر کے ایک بہتر صورت فلاح و بہبود کی ہر فرد اور کل کے لیے اس نظام ہستی میں خلق کر سکتا ہے۔(۴۳)

اپنے تئیں یہ فرض کر لینا کہ عقل و شعور کی صفت صرف انسان کو ودیعت کی گئی ہے اور پھر اس مبینہ صفت کی بنا پر یہ تصور کر لینا کہ نظام ہستی میں انسان کو ہر طرح کا اختیار حاصل ہے؛کسی ایسے مکتب فکر کا عقیدہ ہو سکتا ہے جس کے نزدیک فلاح و بہبود کا مقصد صرف انسان ہو۔یہ نقطہ ء نظر Humanism کی اس اخلاقیات کا اعادہ کرتا ہے جس کی جڑیں زمین پر انسانی تجربات اور رشتوں میں پیوست ہیں اور جس کا نصب العین قوم،نسل اور کلچر کی تفریق کے بغیر انسان کی عالمگیر خوشی،آزادی اور انفرادی و اجتماعی ترقی ہے۔(۴۴)ترقی پسند مکتب فکر نے زندگی کے ہر عمل کو افادی قدر سے ناپنے کی کوشش کی حتیٰ کہ فطرت کو بھی ایک افادی شے تصور کیا۔جو

کچھ بھی ان کے عقلی افادی تصور سے مطابقت نہ رکھتا تھا ؛معتوب ٹھہرایا گیا۔نظریے سے متشدد وابستگی اور انسلاک کا نتیجہ تھا کہ مخالف نقطہ ء نظر رکھنے والے ادیبوں پر ترقی پسند رسائل میں پابندی لگا دی گئی۔فیض جیسے ترقی پسند ادیب کو ہدف تنقید بنایا گیا کہ وہ جمالیاتی اقدار کو مقدم رکھتے تھے۔ترقی پسندوں نے رومانویت اور ایسی تمام کلاسیکی ادبی اصناف سے بھی انکار کیا جو نظریے کی تبلیغ میں کار آمد نہیں ہو سکتی تھیں۔ترقی پسند ادب نے روایتی اسلوب اور ڈکشن سے انحراف کرتے ہوئے نئ تشبیہیں،استعارے اور علامتیں وضع کیں۔یہ صورت حال صرف اردو میں نہیں تھی؛تمام مارکسی ادب یہی دعویٰ کر رہا تھا۔محمد حسن عسکری نے اپنے مضمون'مارکسیت اور ادبی منصوبہ بندی' میں گورکی کا یہ بیان نقل کیا ہے:

> پرانے شاعر فطرت کی حمد سرائی کیا کرتے تھے،کبھی وہ اپنے آپ کو فطرت کا مالک بتاتے تھے اور کبھی فطرت کے بچے لیکن درحقیقت ان کی قصیدہ خوانی غلاموں کی حیثیت سے ہوتی تھی۔ان کے رویّے میں خوشامد اور فطرت کی متابعت ہوتی تھی،ان کی نظمیں ایک جابر شہنشاہ کی شان میں قصیدے کی طرح ہوتی تھیں اور ان کا لب ولہجہ بالکل دعاؤں کا سا تھا۔وہ طوفان،سیلاب،خشک سالی اور فطرت کے دوسرے ظالمانہ افعال کو نظر انداز کر جاتے تھے۔انھوں نے کبھی انسان کو فطرت سے لڑنے اور اس کو مغلوب کرنے پر نہیں اکسایا اور نہ اس اندھی جابرانہ قوت کے خلاف احتجاج کیا لیکن اب زمانہ بدل گیا ہے۔اب تو روس میں مناظر کی شکل بدلی جا سکتی ہے اور دلدلیں سرسبز باغ بن سکتی ہیں لیکن شاعر ریگستانوں اور دلدلوں کی طرف نظر ہی نہیں اٹھاتے۔روس کے شاعروں کو اس نئ مہم کے متعلق لکھنا چاہیے۔اب تو انھیں ایک نیا موضوع مل گیا ہے،یعنی فطرت کی ابتدائی قوتوں اور تمام ابتدائی چیزوں کے خلاف اجتماعی طور سے منظم عقل کی جدو جہد اور غیر طبقاتی انسان کی تعلیم وتربیت،جو ایک دوسری فطرت کا خالق ہے اور اپنی قوت ارادی،عقل،تخیل اور جسمانی طاقت کی مدد سے بڑے بڑے کارنامے کرنے والا ہے۔[۴۵]

گورکی کے یہ الفاظ جہاں فطرت کے بارے میں مارکسی،ترقی پسند نقطہ ء نظر کی نمائندگی کرتے ہیں ؛وہاں فطرت کے ایک دوسرے رُخ کی نشاندہی بھی کرتے ہیں جسے بالعموم نظر انداز کیا جاتا رہا ہے یعنی فطرت کی ظالمانہ پہلو کو۔فطرت کی یہ طاقت ایک بدیہی حقیقت ہے جو عہد قدیم میں کئ مذاہب کی ابتداء کا باعث بھی بنی۔انسان نے جہاں کہیں کسی مظہر کی طاقت کے سامنے خود کو بے بس محسوس کیا؛اس کے سامنے سجدہ ریز ہو گیا۔یہ صورت حال کئ اور سوالات کو جنم

دیتی ہے۔مثلاً یہ کیا فطرت خود خالق ہے یا تخلیق ہے؟فطرت کی طاقت خود فاعل ہے یا کسی اور طاقت کی پابند؟تاریخ میں فطرت کے متعلق دو بڑے نقطہ ہائے نظر مو جود رہے ہیں۔ایک یہ کہ فطرت اور اس کے قوانیں تخلیق ہیں اور اپنے خالق کے حکم و ارادے کے پابند ہیں۔قوانین فطرت میں تغیر و تبدل خدا کی مرضی سے ہوتا ہے۔دوسرا یہ کہ قوانین فطرت آزاد ہیں اور اپنی خود کار طریقے سے کام کرتے ہیں۔مذہبی نقطہ ء نظرسے طوفان،سیلاب اور خشک سالی جیسی طاقت کا اظہار خدا کی طرف سے انسان کے لیے سزا،عذاب یا تنبیہ ہے جب کہ ماحولیات پسندوں کا دعٰوی ہے کہ فطرت کے قوانین آزاد ہیں۔فطرت ایک خاص توازن پر قائم رہتی ہے ،جب یہ توازن بگڑنے لگتا ہے تو اسے بحال کرنے کے لیے فطرت ایک شدید کروٹ لیتی ہے جس کا خمیازہ تما م مظاہر اور مخلوقات بہ شمول انسان کو بھگتنا پڑتا ہے(جدید دور میں توازن بگاڑنے کا ذمہ دار انسان کو ٹھہرایا جاتا ہے)۔یعنی فطرت ہمیشہ خوبصورت اور مہربان نہیں ہوتی،کبھی کبھار ناراض دیوی کا روپ بھی دھار لیتی ہے۔مارکسی تصور فطرت ایک متکبرانہ اور تحقیر آمیز رویّہ اختیار کرتا ہے۔یہ فطرت کے ساتھ انسان کی مفاہمت،ہم آہنگی یا اسے رام کرنے کے بجائے فطرت کو مغلوب اور تسخیر کرنے کی راہ اختیار کرتا ہے۔محمد حسن عسکری کا کہنا ہے کہ تاریخ میں فطرت کو مسخر کرنے کا خیال مارکسی تہذیب سے پہلے بھی موجود رہا ہے۔"تاہم یہ درست ہے کہ فطرت کو قابو میں لانے کی جتنی صلاحیت مارکسی تہذیب میں ہے اس سے پہلے کسی تہذیب میں نہیں رہی"۔عسکری کا کہنا ہے کہ انسانی صلاحیت سے فطرت کی مکمل تسخیر ایک ایسے کلچر کو جنم دے گی جو روحانیت سے تہی ہو گا اور اس کا لامحالہ نتیجہ انسان کی بے بسی اور لا چارگی کی صورت میں نکلے گا۔اس بنیاد پر محمد حسن عسکری انسان اور فطرت کی ہم آہنگی کا تصور تشکیل دیتے ہیں۔ان کا کہنا ہے:

> جہاں فطرت سے دب کر رہ جانا بزدلی ہے،وہاں غیر مشروط طور پر فطرت کو مغلوب کرنے کا عقیدہ بھی ایک قسم کی تشائم پرستی ہے۔فطرت تو خود انسان سے مغلوب ہونا چاہتی ہے مگر اس طرح جیسے کوئی تندرست جسم کی عورت مرد سے۔فطرت مغلوب ہوتی ہے مگر خود اپنے تعاون سے اور اس مجادلے کا نتیجہ کسی ایک کی غلامی نہیں ہوتا۔[۴۶]

فلسفہ ء ماحولیات اسی نوع کے تصور فطرت کی حمایت کرتا ہے۔اس فلسفے کی رو سے انسان اور فطرت میں برتری یا کم تری کا نہیں بلکہ برابرای کا رشتہ ہے۔انسان بذات خود ایک فطرتی مظہر

ہے اور فطرت کے تمام مظاہر بہ شمول انسان ایک ہم آہنگی کے رشتے میں منسلک ہیں۔یہ مظاہر ایک دوسرے سے تعامل بھی کرتے ہیں،تعاون بھی اور ضرورت کے تحت ایک دوسرے پر انحصار بھی۔فطرتی اخلاقیات عقلیت پسندی اور استدلال کی مخالفت کرتی ہے اس کا دعویٰ ہے کہ کرہء حیات (Bio.Sphere)کے کسی بھی شہری کو اس کی مرضی کے خلاف استعمال یا مغلوب کرنا اس کا استحصال ہے۔عسکری نے فطرت کے متعلق تسخیری رویّہ اختیار کرنے پر انسان پسندی کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ان کے مضمون بہ عنوان:انسان اور آدمی کا موضوع انسان پرستی(عسکری Humanismکا ترجمہ انسان پرستی کرتے ہیں) ہے۔اس مضمون میں عسکری نے اخلاقی اقدار کو بنیاد بنا کر انسان پرستی کے تصور پر گرفت کی ہے۔وہ انسان اور آدمی میں تفریق کرتے ہیں۔ان کے مطابق انسان بننے کے بعد (ان کی مراد جدید انسان سے ہے،عسکری کے جدیدیت مخالف نقطہ ء نظر کے تناظر میں) آدمی اخلاقی معیارات سے آزاد ہو جاتا ہے،اس لیے انفرادی اور اجتماعی معاملات میں بے رحم ہو جاتا ہے۔(۴۷)عسکری کے نزدیک انسان پرستی اعلیٰ ادب کے لیے مضر ہے۔وہ اردو کی رومانوی شاعری میں فطرت کے 'عظیم الشان وجود' کی موجودگی کے معترف ہیں۔تاہم انھیں رومانوی شاعری پر یہ اعتراض بھی ہے کہ اس میں انسان فطرت پر ضرورت سے زیادہ مسلط ہے۔وہ لکھتے ہیں:

> یہ لوگ فطرت کو معروضی حیثیت سے،خالص جمالیاتی حیثیت سے نہیں دیکھ سکتے بلکہ فطرت کے اندر اپنے جذبات ڈھونڈتے ہیں۔چناں چہ آج کل کے نوجوان کی جذباتی حالت کے مطابق نئی شاعری میں فطرت مغموم،نڈھال،بوجھل،مرجھائی ہوئی اور موت کے قریب نظر آتی ہے۔نئے شاعر فطرت کے قریب تو آئے،انھوں نے اسے ایک جیتی جاگتی حقیقت تو سمجھا لیکن فطرت کی شخصیت کو اپنے سے الگ کر کے اس پر جمالیاتی اور معروضی حیثیت سے غور نہیں کر سکے۔انھیں فطرت میں بھی اپنی شخصیت کا عکس دیکھنے کی دھن زیادہ رہی۔(۴۸)

فطرت کے حوالے سے عسکری کا ذہن صاف اور تصور بہت واضح تھا۔وہ انسان اور فطرت کی ہم رشتگی کے قائل تھے۔ان کی عملی تنقید میں ان کے اس نقطہ ء نظر کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔عسکری تقسیم سے پہلے ترقی پسند تحریک اور حلقہ ارباب ذوق کی تحریک سے وابستہ رہے،قیام پاکستان کے بعد الگ تہذیبی شناخت اور جداگانہ کلچر کا سوال سامنے آیا تو عسکری اس طرف متوجہ

ہو گئے اور آخر میں" جدیدیت کی گمراہیاں" تلاش کرنے نکل کھڑے ہوئے(ان کے ہاں انسان پسندی کی مخالفت اسی فکری زاویے کی بدولت ہے)۔بنا بریں وہ اپنے تصور فطرت پر پوری توجہ نہیں دے سکے۔امداد امام اثر نے اردو میں جن فطرت اساس مطالعات کا آغاز کیا تھا،عسکری نے انھیں وسعت آشنا کیا۔اگر وہ اس موضوع پر کچھ نظریہ سازی کر لیتے تو یقیناً اردو میں (مغرب سے پہلے) ایک نئے دبستان کے بنیاد گزار ہوتے اور اردو کا تنقیدی سرمایہ زیادہ ثروت مند ہوتا۔

عسکری کے شاگرد سلیم احمد ان کے تہذیبی تصورات کی ترویج میں ان کے ہم نوا تھے۔سلیم احمد نے اردو میں کسری آدمی کا ایک منفرد تصور دیا جو بیک وقت ایک تہذیبی تصور بھی ہے اور ایک فطرتی تصور بھی۔فی الحقیقت اس تصور کی بنیاد ان کے تصور فطرت پر ہے۔ان کے نظام فکر میں خارجی یا مادی فطرت موضوع بحث نہیں بنتی۔وہ صرف انسان کی داخلی فطرت کا سول اٹھاتے ہیں۔سلیم احمد کا ماننا ہے کہ انسان پرستی کا تصور انسان کو اس کائنات کا مرکز،سب سے بڑی قوت اور کامل خیر باور کراتا ہے۔انسان کا یہ احساس دراصل اس کی ایگو یا انا کا پیدا کردہ ہے جو اس اہم پہلو کو نظر انداز کردیتی ہے کہ پستی اور شر بھی انسانی فطرت کا حصہ ہیں۔سلیم احمد کے نزدیک فطرت انسان کو پورا آدمی پیدا کرتی ہے لیکن اپنی انا کی بدولت وہ ادھوری سچائیوں کو اپنی فطرت کی حقیقت سے تعبیر کرتا ہے۔لکھتے ہیں:

انسان کے ایگو کا کسی ایسے تصور کو اپنی پوری زندگی پر پھیلانا جو درحقیقت اس کی اپنی پوری فطرت کا احاطہ نہیں کرتا بلکہ اس سے چھوٹا ہوتا ہے یعنی ایک وحدت یا اکائی کی کسر مثلاً انسانی وحدت کی ایک کسر یہ ہے کہ انسان خیر محض ہے اور دوسری کسر یہ ہے کہ انسان شرِ محض۔

انسان جب اپنی پوری فطرت کو سمجھنے کے بجائے ان کسری تصورات یا ادھوری سچائیوں کو اپنے دماغ میں ڈالتا ہے اور پھر اپنے پورے دماغ سے اپنے پورے وجود پر پھیلاتا ہے تو اس عمل سے کسری آدمی پیدا ہوتا ہے۔[۴۹]

سلیم احمد کے ہاں فطرت طبیعت یا نفس انسانی کے مترادف ہے۔وہ جس فطری ادھورے پن کی بات کر رہے ہیں وہ نفس انسانی کا ادھورا پن ہے جو انسانی جسم میں ذہن اور جسم کے تخالف کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ان کے نزدیک کسری آدمی وہ ہے جو صرف اوپر والے دھڑ یعنی دماغ کے

تابع ہے۔اردو شاعری میں آدمی کے ادھورے تصور پر ان کے اعتراض کا سبب انسان کے جسمانی تقاضوں کی عدم تکمیلیت ہے۔اختر شیرانی اور دیگر رومانوی شاعروں‌پر ان کی نکتہ چینی کی وجہ بھی یہی ہے کہ ان کے ہاں رومان بھی تقدیس کے پردے میں ملبوس ہوتا ہے؛ان شاعروں کے ہاں حقیقی عورت اپنے پورے جسمانی تقاضوں کے ساتھ جلوہ گر نہیں ہو پائی۔سلیم احمد کے خیال میں راشد اور میرا جی ایسے اردو شاعر ہیں جنھوں نے اپنی شاعری میں پورے آدمی کا تصور دیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ راشد نے تقدیس کے حامل مروجہ رومانی تصور اور رومانی انسان کی نفی کی ہے،اس نے اوپر والے دھڑ کو نیچے والے دھڑ کے ساتھ جوڑ کر آدمی کے تصور کو مکمل کر دیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

> نئی نظم کی روایت میں پہلی بار اس نے ہمیں وہ پورا عمل دکھایا،جس کے ذریعے سے ہم رومانیت اور کسری آدمی کے بھوتوں سے نجات پا سکتے ہیں۔(۵۰)

میرا جی کے حوالے سے ان کا کہنا ہے:

> (میرا جی نے)بیک وقت کسری آدمی اور پورے آدمی کو ایک دوسرے کے تقابل میں رکھ کر دیکھا اور کسری آدمی کی پیدائش کی مختلف صورتوں پر غور کیا۔(۵۱)

رومانوی شعراء پر سلیم احمد کا یہ اعتراض درست ہے کہ مذکورہ شعراء کے ہاں فطرت کا تصور بہت سادہ ہے۔یہ تصور محض فطرت کی ایک یک رُخی تصویر دکھاتا ہے۔یہ انسانی احساس اور فطرت کے مابین کسی رشتے کی وضاحت کرتا ہے نہ ہی کوئی رشتہ دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔مگر سلیم احمد نے جس اصول پر 'کسری آدمی' کا تصور وضع کیا ہے اسی اصول کو بنیاد بنا کر کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے 'کسری فطرت' کا تصور پیش کیا ہے۔انھوں نے فطرت کے صرف ایک حصے یعنی انسانی فطرت کو موضوع بنایا ہے جب کہ انسان سے الگ خارجی ،مادی فطرت کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا۔انسانی ایگو کی وجہ سے انسان پرستی کا تصور جہاں انسان کی انفرادی عظمت اور خیر کا تصور خلق کرتا ہے وہیں انسان کی اجتماعی انا ،انسان کی اجتماعی عظمت کا تصور خلق کرتی ہے(سلیم احمد کے مطابق)۔یہ انسان کی اجتماعی عظمت کا تصور ہی ہے جو فطرت کو 'غیر' کا درجہ دیتاہے اور انسان کو فطرت کی تسخیر اور استحصال کا حق تفویض کرتی ہے۔

سلیم احمد کی 'کسری فطرت' کے بر عکس انتظار حسین تہذیبی سالمیت کے لیے 'پوری فطرت' کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ان کے نزدیک تہذیبی سالمیت فطرتی مظاہر اور انسانی سماج کے تمام طبقوں کے مابین ہم رشتگی سے پروان چڑھتی ہے۔انتظار حسین کا تصور فطرت فلسفیانہ،عقلی،مذہبی یا مابعدالطبیعیاتی نہیں بلکہ تہذیبی تصور ہے۔ان کے ہاں فطرت انسان کا غیر نہیں ہے بلکہ تہذیب کی دنیا میں انسان کے ساتھ برابر کی شریک ہے اور اس کے مظاہر انسان کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔وہ ہندوستان کی گزشتہ اجتماعی یہذیب کو ان الفاظ میں یاد کرتے ہیں:

جس گزرے زمانے کا میں ذکر کرتا ہوں،اس میں سماجی زندگی کے سارے مظاہر ہم رشتہ تھے؛سماجی زندگی کے مظاہر اور فطرت کے مظاہر۔آدمی کی درختوں سے دوستی تھی اور جانوروں سے رفاقت تھی۔۔۔۔یہ ایسے زمانے کی بات ہے جب آدمی کی برابری میں دوسری مخلوقات بھی شامل تھیں۔گل،پھول،شجر،حجر اور چرند پرند ہمارے مذہب میں،تیج تہواروں میں،میلوں ٹھیلوں میں،عشق کے معاملات میں اور جنگ اور امن کے قصوں میں عمل دخل رکھتے تھے،اور اتنی بات تو میں اپنی آپ بیتی کے طور پر بھی کہہ سکتا ہوں کہ میں نے بچپن میں رات کے وقت محلے کے کسی درخت کو یا گھر میں لگے ہوئے کسی پھول یا پودے کو ہاتھ نہیں لگایا۔ہم بڑوں سے یہ سنتے چلے آئے تھے کہ درخت رات کو آرام کرتے ہیں؛چھوؤ گے تو ان کی نیند اُچٹ جائے گی اور وہ بے آرام ہوں گے۔اور اگر چڑیوں نے کڑیوں میں گھونسلے رکھ کر انھیں قبل از وقت کھوکھلا کر دیا تھا اور چھتوں سے مٹی جھڑنے لگی تھی مگر کبھی کسی چڑیا کے گھونسلے کو نہیں اجاڑا گیا۔پودے اور درخت ان دنوں مکانوں میں آرائشی حیثیت نہیں رکھتے تھے اور چڑیوں نے گھروں میں غاصبانہ قبضہ نہیں کیا تھا۔یہ لوگ گھرانے کے معزز افراد تھے۔[۵۲]

مضمون کا یہ طویل خونوشت حصہ انتظار حسین کے تصور فطرت کی کئی سطحوں کو نمایاں کرتا ہے۔ان کے تصور فطرت میں انسان اور فطرت کا رشتہ محبت،احترام،عقیدت،برابری اور باہمی تعاون کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔انتظار حسین فطرت اساس سماج کو خالص انسانی سماج قرار دیتے ہیں یعنی ایک ایسا سماج جس کے مرکز میں انسان اور فطرت کو برابر درجہ حاصل ہو۔ان کی تحریر میں ناسٹیلجیا کا ایک محرک سماج کے مرکز میں انسان اور فطرت کی فوقیتی ترتیب ہے۔جدید مادیت پرست سماج انسان کو فوقیت دیتا ہے جب کہ فطرت کو بے دخل کرتا ہے۔انتظار حسین ادب عالیہ

میں سے داستان کو اس لیے زیادہ اہمیت دیتے ہیں کہ ''داستان میں انسانات،حیوانات،نباتات اور جمادات الگ الگ برادریاں نہیں ہیں بلکہ ایک برادری کے مختلف طبقے ہیں''۔یہ فطرت کا قدیم ترین مظاہر پسندانہ (Animistic) تصور ہے جس کے مطابق حیوانات اور جمادات بھی ایک روح کے حامل ہوتے ہیں۔جدید صنعتی تہذیب میں فطرت کی بے دخلی پر انتظار حسین کی تنقید مزاحمتی رُخ اختیار کرتی ہے۔ٹیکنالوجی کے بے مہار استعمال نے انسان اور فطرت کے مابین جس مغائرت اور دوری کو جنم دیا ہے وہ اس کے خلاف آواز بلند کرتے ہیں۔عالمگیریت کے سب سے مؤثر ہتھیار ''میڈیا اور اشتہار'' کی طاقت سے خلق شدہ التباس کی حقیقت کو نمایاں کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اشتہارات دل و دماغ پر یلغار کرتے ہیں اور عقل کے گرد گھیرا ڈالتے ہیں۔وہ جدید نفسیاتی اسلحہ سے مسلح ہوتے ہیں،جن کے آگے کوئی مدافعت نہیں چلتی اور دل و دماغ کو بالآخر پسپا ہونا پڑتا ہے۔اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ جن چیزوں کو ہم نے پشتینی تجربے کے راستے سے اور حواس کی سفارش پر قبول کیا تھا،وہ ہماری نظروں سے اُتر جائیں اور ان کی جگہ وہ چیزیں لے لیں ،جنھیں اشتہارات نے نفسیاتی جبر وتشدد سے ہم پر مسلط کیا ہے۔[۵۳]

انتظار حسین انسانی دنیا سے فطرت کی جبری بے دخلی کو ایک بڑا المیہ گردانتے ہیں۔وہ انسانی مرکزیت کی بنیاد پر قائم ہونے والی جدید تہذیب کو ''تہذیب نما بربریت'' کہتے ہیں جس میں انسان اور غیر انسان کے مابین مکالمے کی گنجائش باقی نہیں رہی۔انتظار حسین کے خیال میں اس تہذیب نما بر بریت میں صرف انسان کا چہرہ دکھائی دیتا ہے''باقی کائنات اپنے درختوں،پرندوں اور سایوں کے ساتھ کہیں گم ہو گئی ہے''۔[۵۴]یہ تہذیب 'کسری تہذیب' ہے۔اس تہذیب کا ادھورا پن فطرت کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

ڈاکٹر وزیر آغا کے تہذیبی مباحث میں فطرت کا تصور مقامیت کے روپ میں ظاہر ہواہے،جسے دوسرے لفظوں میں 'مقامی فطرت' کا نام دیا جا سکتا ہے۔فطرت ایک وسیع اصطلاح ہے۔یہ زمین کے مادی مظاہر سے لے کر آسمان کے مادی مظاہر تک کو محیط ہے۔یہ عین ممکن ہے کہ کسی خاص خطہ ء زمین کے فطرتی مظاہر کسی دوسرے خطہ ء زمین کے فطرتی مظاہر سے مختلف ہوں۔وزیر آغاکے ہاں مقامی فطرت کا تصور ہندوستان کی زمین،ارضی نظام،موسموں اور مٹی سے

ظہور کرتا ہے۔وزیر آغا کے مطابق:'' شعر کا مزاج دھرتی کے مزاج سے تشکیل پاتا ہے''۔(۵۵)اس اصول پر انھوں نے 'اردو شاعری کا مزاج' متعین کرنے کی سعی کی ہے۔انھوں نے مقامی تہذیبوں کے اختلاط اور بیرونی تہذیبوں کے اثرات سے متشکل ہونے والی مخصوص ہندوستانی تہذیب کے تناظر میں تین شعری اصناف غزل،نظم اور گیت کا جائزہ لیا ہے۔ان کے نزدیک گیت کی صنف ہندوستانی مقامیت سے زیادہ قریب اور ہم آہنگ ہے۔ان کے ہاں عورت دھرتی کے مماثل ہے اور گیت عورت کی پکار ہے:

گیت کا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ اس زمین یا معاشرے کے بطن میں پیدا ہونے والی کروٹ کا علمبردار ہے۔اسی لیے گیت میں زمین سے وابستگی بہت توانا ہے مثلاً گیت کی آواز میں دھرتی کی بہت سی دوسری آوازیں بھی شامل ہو جاتی ہیں جیسے پپیہے کی پکار،کوئل کی کوک،مینا کا ترنم،بھنورے کی گھن گھن وغیرہ۔اسی طرح محبوب کے دیس کی طرف جاتا ہوا بادل یا چاند،ندی کنارا،جنگل برکھا،پھلواری،یہ تمام چیزیں مل کر وہ پس منظر تیار کر دیتی ہیں جس پر محبت اپنے نقش اجاگر کرتی ہے۔اس فضا میں فطرت کا ترنم،رقص،باس اور چھوئی موئی کی سی کیفیت۔۔۔یہ سب کچھ شامل ہو جاتا ہے۔جب دور سے آنے والی بنسی کی تان کو سُن کر(بنسی کی تان محبوب کا بُلاوا ہے)عورت گیت گاتی ہے تو ساری دھرتی(فطرت)اپنے جادو کا تماشا دکھاتی اور رقص کرتی ہے۔[۵۶]

مقامی فطرت شاعر کے فکرو خیال پر اثر انداز ہوتی ہے۔جدید شاعروں میں میرا جی کے ہاں یہ رنگ بہت نمایاں ہے۔میرا جی کی نظموں کی مجموعی فضا اور ہندی ڈکشن کے باعث وزیر آغا،میرا جی کی شاعری کو 'دھرتی پوجا کی مثال' کہتے ہیں۔وزیر آغا کا کہنا ہے کہ مقامی فطرت اپنے باسیوں کے مزاج،معاشرت اور فلسفہ ء حیات پر بھی اپنے اثرات مرتسم کرتی ہے۔میرا جی کی نظموں کا Localeہندوستان کی مقامی فطرت میں ترتیب پاتا ہے۔ان کے شعری نظام میں جنگل ایک بنیادی علامت ہے۔وزیر آغا کے مطابق جنگل کثرت کی علامت ہے۔جنگل کی فضا ہندو مت کے بنیادی عقائد کی اشارندہ ہے کیوں کہ جنگل کی کثرت اور تاریکی اور اجالے کی آویزش،تاریکی سے نکل کر روشنی تک پہنچنے کے ''مکتی'' کے تصور کے مترادف ہے نیز جنگل ہیں‌کثرت کی وجہ سے لا تعداد دیوتاؤں،دیویوں،اوتاروں اور رشیوں کی پوجا کا تصور اُبھرتا ہے۔اس کے بر عکس عرب کے صحراؤں میں جہاں زمین چٹیل اور آسمان لا محدود ہوتا ہے،وہاں وحدانیت کا تصور وجود میں آتا ہے۔[۵۷]مقامی

فطرت یا مقامیت کا یہ تصور ایک نئے تناظر میں متن کی تعبیر کے نئے دروازے وا کرتا ہے۔مقامی فطرت ارض وطن سے محبت کا احساس اُبھارتی ہے۔اردو کے تناظر میں یہ اس لیے بھی خصوصیت کا حامل ہے کہ یہ اس مقامی شناخت پر اصرار کرتا ہے جسے نو آبادیاتی عہد میں مسخ کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔

وزیر آغا کی طرح گوپی چند نارنگ بھی ہندوستانی مزاج کی تشکیل میں ہندوستان کی مقامی فطرت یعنی مقامیت اور نباتاتی زندگی کو بنیادی عنصر قرار دیتے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ ہندوستان کا بڑا حصہ جنگلوں پر مشتمل ہے،جس کا اثر مقامی باشندوں کے عقائد اور طرز فکر و عمل میں نظر آتا ہے۔چناں چہ ہندوستانیوں کے مزاج میں تنہائی،غور و فکر اور کثرت میں وحدت کو دیکھنے کا عمل بہت نمایاں ہے۔گوپی چند نارنگ ہندوستان کی ''مقامی فطرت'' کو ایک ہموار فطرت قرار دیتے ہیں یعنی ایک ایسی فطرت جس میں انسان کے لیے آسانی اور فطرتی سامان وافر مو جود تھا۔فطرت کی فیاضی اور ہموار عمل کے اثر سے ہندوستانی ذہن میں تسخیر فطرت کی عملی قوتیں بڑی حد تک معطل رہیں اور نظام کائنات سے ہم آہنگی کا جذبہ راسخ ہو گیا۔[۵۸]گوپی چند نارنگ مقامیت کے اثرات کو تاریخی اور سیاسی عمل سے منسلک کرتے ہیں۔ان کے خیال میں انسان کا مقامیت سے تعلق اس کی فکری رجحان اور ذہنی مزاج کی تشکیل کرتا ہے۔ہندوستان کی مقامی فطرت کا رنگ ہموار ہے چناں چہ ہندوستانی ذہن میں جوش و خروش کی کیفیت نہیں ہے؛اس کے فکرو عمل میں تبدیلی بھی اچانک رونما نہیں ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ آتی ہے۔نارنگ کے خیالات صرف مقامیت کے اثرات کی وضاحت کرتے ہیں،ان کے ہاں فطرت کا کوئی الگ تصور متشکل نہیں ہوتا۔

ناصر عباس نیّر کے ہاں فطرت کا تصور دو مختلف زاویوں سے نمایاں ہوا ہے۔اول مقامی فطرت کا تصور ؛یہ تصورِ فطرت تاریخ ،زبان اور ثقافت سے جڑا ہو ا ہے۔یہ درحقیقت ادب کے مابعد نو آبادیاتی مطالعات سے جنم لیتا ہے جو مقامی فطرت کی شناخت کو نو آبادیاتی شناخت کے رد کے طور پر پیش کرتا ہے۔میرا جی کی باغیانہ شخصیت اور اس کی شاعری میں مقامی اساطیر اور مقامی عناصر کی تفہیم انھوں نے اس تصور فطرت کے سیاق میں کی ہے۔ان کے ہاں تصور فطرت کا دوسرا زاویہ وجودی تناظر کا حامل ہے۔وہ جدید انسان کی ذات میں بیگانگی،اجنبیت اور مغائرت کا سبب قدیم اور اصل فطرت سے انسان کی دوری اور مغائرت میں تلاش کرتے ہیں۔ان کا یہ تصور

فطرت،فطرت کو ایک جدا گانہ وجود تسلیم کرتا ہے۔اس تصور کی رُو سے مظاہر فطرت صرف دنیا کا حصہ ہی نہیں ہیں بلکہ برابر حقوق رکھنے والے باشندے ہیں۔فطرت کا یہ تصور ادب کے فطرت اساس مطالعات کا کلیدی اُصول ہے۔ناصر عباس نیّر نے مجید امجد کے نظمیہ متون اور انتظار حسین کے افسانوں کا مطالعہ اسی تناظر میں کیا ہے۔

مابعد صنعتی یا مابعد جدید عہد میں فطرت کا ایک نیا تصور خلق ہوا ہے۔فطرت کا یہ عالمگیر تصور کسی فرد یا گروہ نے نہیں بلکہ سرمایہ داری نظام نے تشکیل دیا ہے۔اس تصور میں منافع کی قدر کو اساسی مقام حاصل ہے۔اس نے انسان اور فطرت سمیت ہر مظہر اور سرگرمی کو 'شے' میں تبدیل کر دیا ہے۔اس تصور نے تسخیر فطرت کے نئے اصول ترتیب دیے ہیں۔ماحولیاتی بحران کی شدت اور کرہ ء حیات کو لاحق سنگین خطرات اس نئے تصور کی تعبیر ہیں۔اردو ادب نے بالعموم اس کے خلاف مزاحمت کی راہ کا انتخاب کیا ہے۔چناں چہ اس کے سیاسی،سماجی،معاشی اور ادبی مضمرات تو زیر بحث لائے گئے ہیں لیکن بطور خاص فطرت کے تناظر میں اس پر مکالمہ ہنوز نہیں ہوا۔

اردو میں فطرت کے نوع بہ نوع تصورات تقریباً پونے دو سو سال کا قصہ ہیں۔اس طویل عرصے میں سے ایک صدی تو عہد غلامی میں گزری جہاں جدید علوم کی طرف رد و قبول کی کیفیت رہی چناں چہ کوئی مضبوط علمی روایت یہاں پروان نہ چڑھ سکی۔آزادی سے بعد کے زمانے میں اردو نے بڑی حد تک فراخ دلی کا مظاہرہ کیا اور عالمی فکر کے اثرات کو قبول کیا لیکن اس عرصے میں نہ صرف اردو بلکہ کم و بیش تمام سماجی علوم پر انسان پسندی کا غلبہ رہا اس لیے فطرت کو اس کا جائز مقام اور پوری توجہ نہیں مل سکی۔اردو میں فطرت کے تصورات عہد بہ عہد تبدیل ضرور ہوئے مگر عالمی فکر کے تابع رہے ہیں۔عالمی فکر میں تبدیلی کے ساتھ یہاں بھی فطرت اساس مطالعات توجہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو رہے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ سرسید احمد خان،مقالات سرسید،جلد پانزدہم،مرتبہ:مولانا اسماعیل پانی پتی،لاہور:مجلس ترقیء ادب،دسمبر ۱۹۶۳ء(طبع اول)،ص ۱۴۸

۲۔ ایضاً،ص۵۲

۳۔ سر سید احمد خان،مقالات سرسید،جلد سوم مرتبہ:مولانا محمداسماعیل پانی پتی،لاہور:مجلس ترقیء ادب،دسمبر ۱۹۸۴ء(طبع دوم)،ص۱۶۔۲۲

۴۔ برٹرینڈرسل،فلسفہء مغرب کی تاریخ(مترجمہ:پروفیسر محمد بشیر)،اسلام آباد:پورب اکیڈمی،۲۰۱۰ء،ص ۳۱۶

۵۔ سر سید احمد خان،مقالات سرسید،جلد پنجم،مرتبہ:مولانا محمداسماعیل پانی پتی،لاہور:مجلس ترقیء ادب،اپریل ۱۹۹۰ء(طبع دوم)،ص۸۲۔۸۶

۶۔ سر سید احمد خان،مسافر ان لندن ،مرتبہ:اصغر عباس،علی گڑھ،ایجوکیشنل بک ہاؤس،۲۰۰۹ء،ص۵۹

۷۔ ڈاکٹرناصر عباس نیر،اردو ادب کی تشکیل جدید،کراچی:اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس،۲۰۱۶ء، ص۱۴۶

۸۔ کورلس لیمونٹ، The Philosophy of Humanism،نیویارک:ایمہرسٹ،۱۹۹۷ء،(طبع ہشتم)،ص۱۳۔۱۵

۹۔ سر سید احمد خان،مقالات سرسید،جلد پنجم،ص ۱۴۵۔۱۴۶

۱۰۔ سر سید احمد خان،مقالات سرسید،جلد سوم،ص۲۵

۱۱۔ سر سید احمد خان،مقالات سرسید،جلد پنجم،ص ۲۵۶

۱۲۔ ڈاکٹرناصر عباس نیر،مابعد نو آبادیات:اردو کے تناظر میں،کراچی:اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس،۲۰۱۳ء،ص۳۰۔۳۱

۱۳۔ ڈاکٹر وحید قریشی،(حالی کی تنقید) مقدمہ شعرو شاعری،دہلی:ایجوکیشنل بک ہاؤس،۱۹۷۷ء،ص۸۸

۱۴۔ مولانا الطاف حسین حالی،مقدمہ ء شعرو شاعری،مرتبہ:ڈاکٹر وحید قریشی،دہلی:ایجوکیشنل بک ہاؤس،۱۹۷۷ء،ص۲۰۷

۱۵۔ مولانا الطاف حسین حالی،کلیات نثر حالی ،جلد اول(مرتبہ: مولانا محمد اسماعیل پانی پتی)،لاہور:مجلس ترقیء ادب،۱۹۶۸ء،ص۳۷۹

۱۶۔ محسن الملک،نیچر و لاء آف نیچر،لاہور:نولکشور سٹیم پریس،س۔ن،ص ۳۲۔۳۳

۱۷۔ مولانا الطاف حسین حالی،مقدمہ ء شعرو شاعری،ص۱۶۶

۱۸۔ ایضاً،ص۲۲۴

۱۹۔ پروفیسر ممتاز حسین،حالی کے شعری نظریات:ایک تنقیدی مطالعہ،کراچی: سعد پبلی کیشنز،۱۹۸۸ء،ص ۲۱۶

۲۰۔ مولانا الطاف حسین حالی(مکتوب بنام مولانا ظفر علی خان ،۱۱،مارچ ۱۹۰۵ء) ،مکاتیب حالی،مرتبہ:مولانا محمداسماعیل پانی پتی،لاہور:اردو مرکز،۱۹۵۰ء،ص ۶۲

۲۱۔ ڈاکٹر اصغر عباس،سرسید اور محمد حسین آزاد:روابط اور اثرات مشمولہ آزاد صدی مقالات،مرتبین:تحسین فراقی و ناصر عباس نیر،لاہور:شعبہ ء اردو،اوری اینٹل کالج،پنجاب یونیورسٹی،۲۰۱۰ء،ص ۱۴۳

۲۲۔ پروفیسر فتح محمد ملک،محمد حسین کا طرز احساس مشمولہ نقد آزاد،مرتبہ:ڈاکٹر سعادت سعید،لاہور؛شعبہ ء اردو،جی سی یو نیورسٹی،۲۰۱۰ء،ص۱۴۴

۲۳۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری،آزاد:انجمن پنجاب اور جدیدیت مشمولہ آزاد صدی مقالات،ص۹۲

۲۴۔ مولانا محمد حسین آزاد،مقالات محمد حسین آزاد،جلد اول،مرتبہ:آغامحمد باقر،لاہور: مجلس ترقیء ادب،۱۹۶۶ء،ص۲۰۱

۲۵۔ ایضاً،ص۱۹۶

۲۶۔ ڈاکٹرناصر عباس نیر،مابعد نو آبادیات:اردو کے تناظر میں،ص۱۷۷۔۱۷۸

۲۷۔ ڈاکٹر محمد صادق، سخن دان فارس(پیش لفظ)،لاہور: مجلس ترقیء ادب،۱۹۹۰ء،ص ا

۲۸۔ محمد حسین آزاد، سخن دان فارس،لاہور: مجلس ترقیء ادب،۱۹۹۰ء،ص۲۹۵۔۲۹۶

۲۹۔ امداد امام اثر،کاشف الحقائق مرتبہ:وہاب اشرفی،نئی دہلی:ترقی اردو بیورو،۱۹۸۲ء(طبع اول)،ص ۲۶۰

۳۰۔ ایضاً،ص ۵۱

۳۱۔ ایضاً،ص۷۷

۳۲۔ برٹرینڈرسل،فلسفہء مغرب کی تاریخ(مترجمہ:پروفیسر محمد بشیر)،ص۶۴۸

۳۳۔ امداد امام اثر،کاشف الحقائق ،ص ۸۰

۳۴۔ ایضاً،ص۸۲۔۸۳

۳۵۔ ایضاً،ص۳۵

۳۶۔ برٹرینڈرسل،فلسفہء مغرب کی تاریخ(مترجمہ:پروفیسر محمد بشیر)،ص۶۴۶

۳۷۔ امداد امام اثر،کاشف الحقائق ،ص ۵۷۔۵۸

۳۸۔ ایضاً،ص ۶۹۳

۳۹۔ مولوی ذکاء اللہ،نیچر(آفرینش الٰہی)مطبوعہ ماہنامہ ادیب،آگرہ:جلد۱،شمارہ ۱،جنوری ۱۸۹۹ء،ص ۱۱

۴۰۔ رینے ویلک بحوالہ ڈاکٹر محمد خان اشرف،اردو تنقید کا رومانوی دبستان،لاہور:اقبال اکیڈمی ،۱۹۹۶ء،ص ۶۵۔۶۶

۴۱۔ ڈاکٹر وزیر آغا،نئے تناظر،الٰہ آباد:رائٹرس گلڈ،۱۹۷۹ء،ص ۵۶

۴۲۔ کنفیوشس،بحوالہ سلیم احمد،مضامین سلیم احمد،مرتب:جمال پانی پتی،اسلام آباد:اکادمی بازیافت،۲۰۰۹ء،ص۱۰۱

۴۳۔ پروفیسر ممتاز حسین،حالی کے شعری نظریات:ایک تنقیدی مطالعہ،ص ۱۶۷۔۱۶۸

۴۴۔ کورلس لیمونٹ، The Philosophy of Humanism،ص۱۳۔۱۴

۴۵۔ میکسم گورکی بحوالہ محمد حسن عسکری،انسان اور آدمی مشمولہ مجموعہ محمد حسن عسکری،لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۸ء،ص ۹۸

۴۶۔ محمد حسن عسکری،انسان اور آدمی مشمولہ مجموعہ محمد حسن عسکری،لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۸ء،ص ۹۹۔۱۰۰

۴۷۔ ایضاً،ص ۴۸

۴۸۔ محمد حسن عسکری،جھلکیاں مشمولہ مجموعہ محمد حسن عسکری،ص۱۰۵۳

۴۹۔سلیم احمد، کسری آدمی مشمولہ مضامین سلیم احمد،مرتب:جمال پانی پتی،اسلام آباد:اکادمی بازیافت،۲۰۰۹ء،ص۱۴۲

۵۰۔ ایضاً،ص۵۰

۵۱۔ ایضاً،ص۶۰

۵۲۔ انتظار حسین،علامتوں کا زوال،نئی دہلی:مکتبہ جامعہ،۲۰۱۱ء،ص۸۔۹

۵۳۔ ایضاً،ص۱۱

۵۴۔ ایضاً،ص۵۳

۵۵۔ ڈاکٹر وزیر آغا،اردو شاعری کا مزاج،نئی دہلی:سیمانت پرکاشن،۱۹۹۱ء،ص۱۷۱

۵۶۔ ایضاً،ص۱۷۶

۵۷۔ ڈاکٹر وزیر آغا،نظم جدید کی کروٹیں،لاہور:سنگت پبلشرز،۲۰۰۷ء،ص۶۷

۵۸۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ،اردو غزل اور ہندوستانی ذہن و تہذیب، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو،ص۳۱