راشد کا نیا آدمی

ناصر عباس نیر

Nasir Abbas Nayyer discusses the evolution of 'man', the 'human figure' equipped with thought and emotion as a member of the larger community of mankind in Rashed's poetry. He traces the aspirations of the modern man as portrayed by Rashed, influenced and hounded by the universe within and outside his self.

'آدمی' ن م راشد کی شاعری کا ایک اہم سوال ہے، جس نے ان کے ''مفکرانہ تخیّل'' کو مسلسل پریشان اور فعال رکھا ہے۔ آدمی ان کی فکر کے لئے ایک مسئلہ بھی بنا ہے اور ان کے شعری امکانات کی نمود کا محرک بھی۔ آدمی ان کے ''تفکر آمیز تخلیقی عمل'' میں ایک بنیادی عنصر کے طور پر کارفرما رہا ہے۔ چنانچہ ان کے یہاں آدمی کے 'دفاع' سے نئے آدمی کی 'ولادت' کا ایک طویل اور پیچیدہ عمل دکھائی دیتا ہے۔

آدمی تاریخی اور مادی وجود رکھتا ہے۔ گویا آدمی متن بھی ہے اور بدن بھی۔ تاریخی وجود کا ادراک کیا جاتا ہے اور ایک متن کی طرح اس کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ جب کہ مادی وجود کا تجربہ کیا جاتا ہے۔ یوں ان دونوں میں وہی فرق اور وہی رشتہ ہے جو ادراک اور تجربے میں ہوتا ہے۔ ادراک، تجربے کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتا ہے اور تجربہ، ادراک کی جہت پر اثر انداز ہوتا ہے ـــــ تاریخی وجود کا فہم انسانی تاریخ، فلسفے اور ثقافتی متون کے مطالعے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور مادی وجود وہ ہے لمحۂ حاضر میں جس کا تجربہ کیا جا رہا ہے۔ اس تجربے کی حدود کا تعین اور اس میں

گہرائی کی نمود تاریخی وجود سے حاصل ہونے والے فہم کے تابع ہوتی ہے۔اسی طرح مادی وجود نہ صرف تاریخی وجود کے ادراک کو ممکن بناتا ہے بلکہ اس ادراک کی سطح، وسعت، مادی وجود کی فکری و تجزیاتی بساط سے طے ہوتی ہے۔ان دونوں کی باہمی اثر پذیری اور اثر اندازی، اپنی جگہ۔کبھی تاریخی وجود کو مادی وجود پر اور کبھی مادی وجود کو تاریخی وجود پر فوقیت دی گئی ہے۔مثلاً وجودیت مادی وجود کو اولیت دیتی ہے اور اس تجربے کو مستند گردانتی ہے اور مارکسیت بالواسطہ طور پر تاریخی وجود (کے تجربے) کو بنیادی اہمیت تفویض کرتی ہے۔

راشد کی متخیلہ جب آدمی پر تامل کرتی ہے تو اس کے سامنے آدمی کے وجود کی یہ دونوں سطحیں ہوتی ہیں۔آدمی کے تاریخی وجود کے ادراک کے لئے راشد نے دو اہم منابع —— فکری روایتوں —— سے استفادہ کیا۔ ہیومنزم کا مغربی فلسفہ اور سرسید کی مادیت۔ اس استفادے کی شہادت راشد کے اس عمومی طرزِ فکر سے صاف جھلکتی ہے جسے وہ آدمی، دنیا اور سماج کے سمجھنے میں کام میں لائے ہیں۔راشد کے آدمی کے تصورات پر بحث سے قبل ہیومنزم اور سرسید کی مادیت پر چند تعارفی باتیں ضروری ہیں۔

ہیومنزم فلسفیانہ، ادبی اور تعلیمی تحریک تھی جس کا آغاز چودھویں صدی کے نصف میں اٹلی میں ہوا اور یہاں سے پھر پورے یورپ میں پھیل گئی۔مغربی نشاۃ ثانیہ کے پسِ پشت بنیادی فلسفہ ہیومنزم ہی ہے۔اس فلسفے نے یونانی فلسفی پروطاغورث کے اس قول کو اپنی فکر کی بنیاد کا پتھر بنایا کہ ''آدمی ہی سب اشیا (کی قدر و قیمت جاننے) کا پیمانہ ہے'' اور سب اشیا میں وہ سب کچھ شامل سمجھا گیا، جن سے آدمی دوچار ہوتا ہے اور جو آدمی پر کسی نہ کسی طور اثر انداز ہوتی ہیں۔عام علوم، آرٹ کے سب شعبے، ثقافتی وفکری ادارے، مذہب، اخلاق، سیاست اور فطرت —— ان سب کی قدر و معنویت کا تعین آدمی کی ضرورت اور مسرت کے زاویے سے کیا گیا اور خود آدمی کا جو تصور قائم کیا گیا، وہ ایک ارضی مخلوق کا جو اپنی عقل کی بنا پر محترم و معظم ہے۔یوں آدمی کا پرشکوہ تصور قائم کیا گیا۔

ہیومنزم نے انسان کی عقلی خودمختاری (rational autonomy) کا علم بلند کیا اور یہ

سمجھا گیا کہ عقل کے ذریعے حقیقت تک رسائی ممکن ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ سمجھا گیا کہ حقیقت وہی ہے، جسے عقلِ انسانی گرفت میں لے سکے اور جو چیز عقلی ادراک سے باہر ہے، اسے مسترد کیا گیا اور اس کا مذاق اڑایا گیا۔ ہیومنزم کا ایک عقیدہ یہ بھی تھا کہ عقل ہی صحیح اور غلط، مفید اور مضر، حقیقی اور غیر حقیقی میں فرق کرنے کی اہل ہے۔اس ضمن میں عقل کی ایک صفت یہ بھی بتائی گئی کہ وہ سچائی کی دریافت سچائی کی خاطر کرتی ہے یعنی عقل بےلوث ہوتی ہے۔اسی بنا پر ہیومنزم کی تحریک نے قدیم یونانی اور لاطینی متون کے مستند ایڈیشن تیار کیے۔جب کہ اس سے پہلے یونانی و لاطینی علوم کو چرچ کے مخصوص مفادات کے تحت برتا جارہا تھا۔مگر ہیومنزم نے علوم اور آرٹ کو ان کی اپنی فی نفسہ قدر کی بنا پر قبول کرنے کا رویہ پیدا کیا اور بین السطور یہ تسلیم کیا کہ اشیا کی حقیقی و نوعی قدر انسانی عقل وفطرت کے متصادم نہیں ہوتی۔

ہر چند ہیومنزم کے عروج کا زمانہ چودھویں سے سولھویں صدی تک ہے، مگر اس کی بنیادی فلاسفی اٹھارھویں صدی کی روشن خیالی، انیسویں صدی کی فطرت پسندی اور جدیدیت اور بیسویں صدی کی مارکسیت اور وجودیت میں سرایت کرگئی ہے۔جدیدیت نے فرد کی انفرادیت اور وجودیت نے فرد کی باطنیت کے تصورات کا بیج ہیومنزم ہی سے اخذ کیا۔بیسویں صدی کے جدید مغربی ادب اور پھر اس کے اثر سے وجود میں آنے والے جدید اردو ادب کے پس پشت انسان کی خودمختارانا، تجربے کی آزادی، ماضی پرستی سے شدید بےزاری کے جو تصورات کارفرما ہیں، ان کی اصل (origin) ہیومنزم ہی ہے۔بعد ازاں مابعد جدیدیت نے جب جدیدیت کو رد کیا تو نہ صرف عقلی خودمختاری کے تصور کو چیلنج کیا بلکہ فرد کے انفرادی تصور کا بطلان بھی کیا، یہ کہہ کر کہ فرد دراصل ایک سماجی تشکیل ہے، مگر یہ دوسری بحث ہے جو یہاں غیر متعلق ہے۔

راشد نے جس دوسری فکری روایت سے استفادہ کیا، وہ برِصغیر کی دانشورانہ روایت ہے، جسے سرسید کی مادیت کہا گیا ہے۔خلیل الرحمٰن اعظمی اور پھر ان کے تتبع میں دیگر راشد شناسوں نے راشد کا تعلق رومی و اقبال کی دانشورانہ روایت سے جوڑا ہے، جو درست نہیں ہے۔رومی و اقبال کی روایت میں مذہب/ مابعد الطبیعیات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، جب کہ راشد کے

یہاں اور ہیومنزم کے مغربی فلسفے میں مابعدالطبیعیات کا انکار موجود ہے۔ خود اقبال مغربی فلسفے (اور تہذیب) کی اس جہت کے ناقد تھے۔ راشد کے یہاں مشرق کے تذکرے نے اکثر نقادوں کو اس گمان میں مبتلا کیا ہے کہ راشد اقبال کی شعری شخصیت کا تسلسل اور اس کی تشکیل نو ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ مشرق کے ضمن میں دونوں کے رویوں میں بُعد القطبین ہے۔ اقبال، مشرق کی تہذیبی عظمت کے قصیدہ خواں اور راشد بڑی حد تک اس کے نقاد ہیں۔ اقبال اس ضمن میں احیا کے اور راشد ارتقا کے قائل ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ احیا کے سلسلے میں اقبال کے یہاں جو فلسفیانہ گہرائی اور بصیرت ہے وہ ارتقا کے حوالے سے راشد کے یہاں موجود نہیں ہے۔

راشد برصغیر کی جس دانش ورانہ روایت سے منسلک تھے، اس کے بنیاد گزار سرسید ہیں جنھوں نے اس بات پر بطور خاص زور دیا کہ حقیقت طبعی اور مابعدالطبعی رخوں سے عبارت ہے۔ ہر چند حقیقت کا یہ ثنویتی تصور فلسفے میں صدیوں سے موجود ہے، افلاطون کے اعیان سے لے کر سارتر کے initself اور foritself تک۔ مگر سرسید نے یہ تصور فلسفے کے بجائے انیسویں صدی کے برصغیر کی تہذیبی و معاشرتی صورت حال کے تجزیے سے اخذ کیا تھا جو ایک طرف انگریزی تہذیب اور جدید سائنس کے اثرات کی زد میں تھی تو دوسری طرف مذہب و روایت کی گرفت میں تھی اور یوں کشمکش میں مبتلا تھی۔ سرسید پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس کشمکش کو واضح کیا اور پھر اس کے علاج کے ضمن میں کہا کہ یا تو حکمتِ جدیدہ کا بطلان کیا جائے یا اس سے ہم آہنگ ہوا جائے اور انھوں نے ہم آہنگ ہونے کو ترجیح دی۔ آگے بیسویں صدی میں حسن عسکری نے حکمت جدیدہ کے بطلان پر کمر باندھی اور انھیں متعدد ہم نوا بھی مل گئے۔ راقم کا اندازہ ہے راشد کو اقبال اور رومی کی روایت سے منسلک کرنے والے، دبستانِ عسکری ہی کا دم بھرنے والے ہیں۔ بہر کیف سرسید کے اثر سے برصغیر کی جو نئی فکری، تہذیبی فضا وجود میں آئی، اس میں نہ صرف حقیقت کے طبعی اور مابعدالطبعی رخوں میں امتیاز کیا گیا بلکہ ایک ایسی درجہ بندی بھی قائم ہوگئی تھی جس کی رو سے طبعی اور مادی حقیقت کو مابعدالطبیعیات پر فضیلت حاصل تھی۔ اس کے دو نمایاں اثرات ہوئے۔ اول یہ کہ سماجی اور مادی معاملات کے عقلی تجزیے پر زور دیا جانے لگا۔ دوم مابعدالطبیعیاتی مسائل کے

ضمن میں ایک نیم تنقیدی رویہ وجود میں آیا۔ (سرسید نے مذہبی عقائد و تصورات کو سائنسی فکر سے ہم آہنگ کرنے کی جو کوششیں کیں، ان میں بھی نیم تنقیدی رویہ موجود تھا) اور اس تنقیدی رویے نے جو ''پیراڈائم'' استعمال کیے وہ جدید مغربی فکر (ہیومنزم) سے ماخوذ تھے اور جنھیں اس عہد کی سماجی اور مادی زندگی کے تناظر میں معرضِ فہم میں لایا گیا تھا۔ یہ برصغیر میں ایک اپنی طرز کی نشاۃ ثانیہ تھی جس کا ایک وصف انسان دوستی کا ایک مخصوص تصور تھا۔ مغربی ہیومنزم کی طرح یہ تصور کائنات گیر وژن سے نہیں پھوٹا تھا بلکہ سماجی و تہذیبی صورت حال کا زائیدہ تھا۔ انسان دوستی کے مغربی فلسفے میں انسانی انا کی خودمختاری پر بہ طور خاص زور دیا گیا ہے اور روایت سے زیادہ فرد کے آزادانہ اور انفرادی تجربے کو مستند کہا گیا مگر ہمارے یہاں متعدد وجوہ سے فرد کے انفرادی تجربے کو شبہے کی نظر سے دیکھا گیا اور تجربے کو روایت کی حدود میں مقید کرنے یا روایت سے ہم آہنگ کرنے کو مستحسن خیال کیا گیا ہے۔ اس طور ہمارے یہاں تہذیبی اور عمرانی فکر حاوی رہی ہے اور نفسیاتی فکر کو ثانوی حیثیت ملی ہے، ہمارے یہاں جدیدیت کی ساری صورتوں میں اس صورت حال کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

راشد جس نئے آدمی کا خواب دیکھتے ہیں وہ نہ صرف مندرجہ بالا فکری فضا کے اندر قابل فہم ہے بلکہ اس آدمی کے خدوخال بھی اسی فضا کے ہاتھوں تشکیل پاتے ہیں۔

راشد کی نظموں میں نیا آدمی اپنی پوری قامت کے ساتھ اچانک رونما نہیں ہوتا۔ بہ تدریج اور آہستہ آہستہ ان کے یہاں نئے آدمی کے اسرار کھلتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں راشد نے اقبال کے مانند نئے آدمی کا تصور پیش نہیں کیا۔ اقبال کا مرد مومن یا مرد کامل ایک مثالی شخصیت ہے جس کے اوصاف پہلے سے متعین ہیں جب کہ راشد نئے آدمی کو آدمی کے تاریخی اور مادی وجود پر تاملِ پیہم کرتے ہوئے دریافت کرتے ہیں۔ آدمی کے تاریخی وجود پر غور و فکر سے آدمی کے اوصاف متعین کیے جا سکتے ہیں اور انھیں آئیڈیل قرار دیا جا سکتا ہے (گو اس ضمن میں اہم بات یہ ہے کہ غور و فکر کس زاویے یا توقع سے کیا جا رہا ہے) مگر آدمی کا مادی وجود تو ایک متغیر صورت حال ہے۔ تاریخی وجود اگر being ہے تو مادی وجود becoming ہے۔ لہٰذا جب آدمی کا وجود بھی مسلسل پیش نظر ہو

اوراس کا تجربہ کیا جارہا ہوتو آدمی سے متعلق کوئی حتمی اور مطلق حکم لگانا ممکن نہیں ہوتا۔

راشد کے یہاں آدمی سے نئے آدمی کا سفر تین مراحل میں طے ہوا ہے۔ اور تین مراحل دراصل زندگی سے متعلق راشد کے تین تصورات ہیں۔ راشد ابتداءً زندگی کا سماجی تصور قائم کرتے ہیں، پھر ثقافتی اور آخراً عالم گیر۔ چناں چہ ان کی نظموں میں اولاً آدمی برصغیر کے سماجی (وسیاسی) تناظر میں ظاہر ہوتا ہے، پھر مشرق کے تناظر میں اور بعدازاں انسانی صورتِ حال کے تناظر میں۔ انسانی صورتِ حال کے تناظر میں ظاہر ہونے والا آدمی ہی راشد کا نیا آدمی ہے۔ تاہم تینوں صورتوں میں راشد کا آدمی اپنی ''ارضیت'' اور خاکی نہاد کو برقرار رکھتا ہے۔ ارضیت راشد کے آدمی کا وصف نہیں، جوہر ہے، جو غیر مبدل ہوتا ہے۔ ''ارضیت'' کو آدمی کا جوہر قرار دینے کے پیچھے ہیومنزم کا مقامی و غیر مقامی فلسفہ ہی کارفرما ہے۔

اس ضمن میں راشد کی پہلی اہم نظم 'انسان' ہے۔ اس میں شاعر کا تخاطب خدا سے ہے اور مدعائے تخاطب انسان کی ناگفتہ بہ صورتِ حال ہے:

الٰہی تیری دنیا جس میں ہم انسان رہتے ہیں
غریبوں، جاہلوں، مُردوں کی، بیماروں کی دنیا، بے کسوں کی اور لاچاروں
کی دنیا ہے

میں اکثر چیخ اٹھتا ہوں بنی آدم کی ذلت پر
جنوں سا ہو گیا ہے مجھ کو احساسِ بضاعت پر

'ہم انسان' سے مراد پوری نوعِ انسانی نہیں ہے، بلکہ شاعر کے ہم وطن ہیں اور جن مسائل کو بنیاد بنا کر خدا سے احتجاج کیا گیا ہے، وہ انسانی حقیقت سے متعلق فلسفیانہ اور مابعدالطبیعیاتی مسائل نہیں ہیں بلکہ مادی اور سماجی زندگی کے مسائل ہیں جو انیسویں صدی کے وسط کے بعد یہاں کے لوگوں کو درپیش تھے۔ اس نظم میں شاعر کو ابنائے وطن کی ذلت و پستی اور فلاکت کا گہرا احساس ہے اور وہ اندوہ میں مبتلا ہے۔ اس اندوہ نے اس پر مایوسی بھی طاری کر دی ہے اور وہ

''مایوسانہ تیقن'' سے کہتا ہے:

کسی سے دور یہ اندوہِ پنہاں ہو نہیں سکتا
خدا سے بھی علاجِ دردِ انساں ہو نہیں سکتا

سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا خدا سے مایوسی کا نتیجہ انسان سے امید تو نہیں؟ راشد کی آئندہ نظموں میں اسی بات کے حق میں اشارے ملتے ہیں اور وہ ایک ہیومنسٹ کی طرح انسان کے اندوہ کا علاج انسان کے پاس تلاش کرتے ہیں۔

'فطرت اور عہدِ نو کا انسان' میں بھی کم و بیش یہی تصورِ انسان پیش ہوا ہے۔ یہ نظم فطرت اور آدمی کے درمیان مکالمے پر مشتمل ہے۔ یہاں فطرت مادرِ مہربان ہے جو آدمی کو اپنی راحت بھری آغوش میں بلاتی ہے اور جواباً آدمی کہتا ہے:

شکر ہے زندانیِ اہرمن و یزداں نہیں
ان سے بڑھ کر کچھ بھی وجہِ کاہشِ انساں نہیں
میں مگر ان کے افق سے دور اک سیّارہ ہوں

اس نظم میں مذہبی فکر پر وہی طنز کیا گیا ہے جو ہیومنزم میں جابجا موجود ہے۔ یعنی کاہشِ انسان کا باعث خیر و شر کے مذہبی تصورات ہیں اور جدید عہد کا انسان ان تصورات کو ترک کر چکا ہے۔ وہ ایسے سیّارے کے مانند ہے جو اہرمن و یزداں کے افق سے دور مگر فطرت کی گود میں ہے، خود اپنی فطرت کی گود میں ـــــــ یہ نظم واضح طور پر بتاتی ہے کہ راشد نے انسان کا یہ تصور مغربی ہیومنزم سے اخذ کیا ہے جس میں فطرت پسندی کا فلسفہ بھی انیسویں صدی میں شامل ہو گیا تھا۔

راشد کی بیش تر ابتدائی نظموں میں ''بغاوت'' ہے۔ کہیں یہ آدمی کی ذلت و مجبوری کے ''باعث'' کے خلاف ہے اور کہیں ان اقدار و تصورات کے خلاف ہے جو جسم کی حقیقت کی نفی پر زور دیتے اور جسمانی لذتوں کے حصول کی راہ کو مسدود کرتے ہیں۔ 'مکافات'، 'زندگی، جوانی، عشق، حسن'، 'طلسم جاوداں'، 'ہونٹوں کا لمس' وغیرہ میں یہ بغاوت موجود ہے۔ ان سب نظموں کا 'تھیم' یہ ہے:

آسماں دور ہے لیکن یہ زمیں ہے نزدیک
آ اسی خاک کو ہم جلوہ گہِ راز کریں

(اتفاقات)

یعنی اصل حقیقت زمین اور اس پر رہنے والے خاکی نہاد ہیں۔ اس لئے ساری کوششیں ان کی فلاح و مسرت کی خاطر ہونی چاہئیں۔ راشد کے یہاں آدمی ہی وہ پیمانہ ہے جس سے نظریوں، عقیدوں، قدروں، روایتوں اور سیاسی و معاشی نظاموں کی افادیت اور قدر و قیمت کو جانچا جانا چاہیے۔ راشد ان نظریوں اور روایتوں کو رد کرتے یا طنز کا نشانہ بناتے ہیں جو آدمی کی جسمانی لذت و راحت کو محال بناتے ہیں۔ راشد آزادی چاہتے ہیں اور وہ آزادی سے مراد سیاسی، معاشی آزادی بھی لیتے ہیں اور جنسی آزادی بھی۔ اور جن عناصر و عوامل نے اس آزادی سے انھیں محروم کیا ہے ان پر چوٹ کرتے ہیں:

عافیت کوشیِ آبا کے طفیل
میں ہوں درماندہ و بے چارہ ادیب
خستۂ فکرِ معاش
پارۂ نانِ جویں کے لئے محتاج ہیں ہم
میں، مرے دوست، مرے سیکڑوں اربابِ وطن

دیکھیے راشد اقبال کی طرح ماضی کو glorify نہیں کرتے بلکہ اسے نشانۂ تنقید بناتے ہیں۔ دراصل راشد کے یہاں موجودہ صورت حال کا دباؤ شدید ہے۔ اس صورتِ حال کے ذمہ دار عناصر کے لئے راشد کوئی ہمدردی نہیں رکھتے۔

محبت و جنس کے معاملے میں بھی راشد کا طرزِ فکر یہی ہے۔ وہ محبت کو جسمانی (اور جنسی) تجربہ قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے اس راہ میں وہ افلاطونی تصورِ عشق کو حائل دیکھتے ہیں۔ اس پر وہ خوب طنز کرتے ہیں۔ چناں چہ ان کے یہاں گناہ کا مفہوم بدل جاتا ہے۔ روایتی طور پر آزادانہ

جسمانی وصال گناہ ہے، مگر راشد کی نظم جسمانی وصال سے گریز کو گناہ ٹھہراتی ہے اور اس باب میں جس منطق کو کام میں لاتی ہے وہ ہیومنزم ہی سے ماخوذ ہے، جس کے مطابق آدمی خود خیر و شر کا پیمانہ ہے۔ اخلاقی اقدار کا منبع کہیں باہر نہیں۔ خود آدمی کے اندر، اس کی عقلی تجزیاتی فکر میں ہے۔ راشد کا آدمی جس نئی جنسی اخلاقی قدر کی تشکیل کرتا ہے، اس کے مطابق جسمانی، جنسی مطالبات کی نفی ''گناہ'' ہے۔ راشد نے جسم اور روح کی ثنویت کو تو باقی رکھا ہے، مگر ان کی hierarchy کو بدل دیا ہے۔ افلاطونی تصورِ عشق میں روح کو اولیت اور جسم کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔ جسم فراق کی آگ میں جلتا یا محبوب کے ستم جھیلتا ہے تو روح کو بالیدگی ملتی ہے، مگر راشد جسم کو اولیت دیتے اور فراق و ستم کے بجائے وصل و طرب کو روحانی بالیدگی کی شرط ٹھہراتے ہیں۔ اسی سے گناہ کی منطق بھی سمجھ میں آتی ہے۔ گناہ وہ عمل ہے جو انسان کی روحانی بالیدگی کی راہ میں حائل ہو:

جسم ہے روح کی عظمت کے لئے زینۂ نور
منبعِ کیف و سرور

(حزنِ انسان)

اے کاش چھپ کے کہیں اک گناہ کر لیتا
حلاوتوں سے جوانی کو اپنی بھر لیتا

(مکافات)

بعض لوگ اسے راشد کا فرار کہتے ہیں حالاں کہ یہ نہ فرار ہے، نہ محض لذت یابی کی ہوس۔ راشد آدمی کی نئی حقیقت کا اعلان کرتے ہیں، جو ارضی و مادی ہے اور اس آدمی کے ان فطری مطالبات کا بے باکانہ اظہار کرتے ہیں جنھیں عام طور پر دبایا گیا ہے۔ راشد کی نظموں میں انکارِ خدا کا جو مضمون آتا ہے، اس کا سیاق و سباق بھی بالعموم آدمی کا یہی نیا تصور ہے۔ اس تصور کے مطابق آدمی اپنی آرزوؤں کی تکمیل اپنا حق سمجھتا ہے اور جو فلسفے اور عقیدے اس کی جبلی خواہشات کی تسکین کو موخر یا مسترد کرنے پر زور دیتے ہیں، انھیں ہدفِ تنقید بناتا ہے۔ راشد کی بعض نظموں میں خدا سے بے زاری کا اظہار مشرق کی معاشرتی اور سیاسی صورتِ حال کے تناظر میں بھی کیا گیا ہے، خدا کو اس

صورتِ حال کا ذمہ دار سمجھ کر۔ اس ضمن میں وارث علوی کا یہ کہنا بجا ہے کہ ''راشد کو خدا کی ذات سے اتنی پرخاش نہیں جتنی خدا کے اس عمل سے جو انسانی تاریخ کی حدود میں رونما ہوا ہے۔'' کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ راشد انسانی تاریخ اور انسان کے تاریخی وجود کو ایک ایسا ''انسانی منطقہ'' سمجھتے ہیں، جس میں تصوراتِ خدا کی گنجائش نہیں۔ راشد الٰہیاتی مسائل نہیں چھیڑتے، وہ خدا کے فلسفیانہ تصور کی باریکیوں میں بھی نہیں جاتے، بس وہ انسانی صورتِ حال میں خدائی عمل دخل کا جائزہ لیتے ہیں۔ چونکہ وہ یہ جائزہ انسان دوستی کے زاویے سے لیتے ہیں اس لئے انسانی مسرت وفلاح کو پیمانہ بناتے ہیں اور ہر اس عنصر پر طنز کرتے ہیں جو انسانی مسرت، فلاح اور آزادی کو محال بنا دیتا ہو۔ یہ عنصر اخلاقی ہو، سیاسی یا مابعد الطبیعی، راشد کی نظموں میں یہ موقف بہ تکرار پیش ہوا ہے کہ اگر آدمی کو ان عناصر کے تسلط سے آزادی دلا دی جائے تو آدمی کی نئی ولادت ممکن ہے:

خدا کا جنازہ لئے جا رہے ہیں فرشتے
اسی ساحرِ بے نشاں کا
جو مغرب کا آقا ہے، مشرق کا آقا نہیں ہے
یہ انسان کی برتری کے نئے دور کے شادیانے ہیں، سن لو
یہی ہے نئے دور کا پرتوِ اوّلیں بھی
اٹھو اور ہم بھی زمانے کی تازہ ولادت کے اس جشن میں مل کے دھومیں
مچائیں
شعاؤں کے طوفان میں بے محابا نہائیں

(پہلی کرن)

اس نظم تک پہنچتے پہنچتے راشد آدمی کو مشرق کے تناظر میں دیکھنے لگتے ہیں۔ وہ مشرق کو سیاسی اور فکری طور پر بیدار ہوتا دیکھتے ہیں اور اس بیداری کا سب سے بڑا مظہر نیا آدمی ہے جو انھیں مشرق میں جنم لیتا دکھائی دے رہا ہے۔ یعنی آدمی کو تمام مسائل میں برتر درجے پر رکھنے کے انھیں شواہد نظر آ رہے ہیں۔ آدمی اور مابعد الطبیعی مسائل کے ضمن میں وہ ایک نئے زاویہ نظر کو جنم

لیتے اور رائج ہوتے دیکھتے ہیں۔ اور اس زاویہء نظر میں نطشے جہاں جہاں خدا کی موت کا اعلان کرتا ہے، وہیں اور اس کے نتیجے میں سپرمین کی ولادت کا ذکر کرتا ہے۔ راشد کا طرزِ فکر بھی یہی ہے کہ خدا کا جنازہ انسان کی برتری کا شادیانہ ہے۔ مگر اس فرق کے ساتھ کہ راشد کا آدمی سپرمین نہیں۔ نطشے نے مرگِ خدا کا اعلان کر کے جس آدمی کے ظہور کی بشارت دی تھی، وہ ایک طرح سے خدا کا مدِ مقابل تھا۔ اس میں بھی وہی طاقت، جلال اور جبروت تھی جو خدا سے منسوب چلی آئی ہے، مگر راشد مرگِ خدا کے بعد جس آدمی کے ظہور کا تصور باندھتے ہیں وہ کسی طور خدا کا حریف نہیں۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ راشد اتنے بڑے شعری تخیل کے مالک نہیں تھے کہ وہ تصورِ خدا کے ہم پلہ تصورِ آدم کی تخلیق کر سکتے؟ بلا شبہ راشد کی متخیلہ نطشے کے مقابلے میں کمزور بھی ہے اور محدود بھی۔ اصل یہ ہے کہ راشد کا مدعا آدمی کی آزادی اور برتری کا اثبات ہے۔ اس آزادی کا مفہوم وہ پہلے برصغیر اور مشرق کے سماجی و سیاسی تناظر میں متعین کرتے ہیں اور بعد ازاں پوری انسانی صورتِ حال کے منظر نامے میں۔

آزادی کا خواب تب دیکھا جاتا ہے، جب بندشوں کا احساس شدید ہو۔ راشد جب آدمی کے مادی وجود پر نگاہ کرتے ہیں تو یہ وجود انھیں کئی قسم کی بندشوں اور غلامی کی کئی صورتوں میں جکڑا دکھائی دیتا ہے۔ روایتی اخلاقیات، مذہب، معیشت، ماضی کی روایات اور سیاسی استحصال وغیرہ۔ گویا کتنی ہی زنجیریں ہیں جن میں آدمی جکڑا ہوا ہے، کچھ نے اس کے بدن اور کچھ نے اس کی روح پر شب خون مارا ہے۔ اس لئے راشد آدمی کی کامل آزادی کا خواب دیکھتے ہیں:

وہ خواب ہیں آزادیِ کامل کے نئے خواب
ہر سعیِ جگر دوز کے حاصل کے نئے خواب
آدم کی ولادت کے نئے جشن پہ لہراتے جلاجل کے نئے خواب
اس خاک کی سطوت کی منازل کے نئے خواب
یا سینہء گیتی میں نئے دل کے نئے خواب
اے عشقِ ازل گیر و ابد تاب

(میرے بھی ہیں کچھ خواب)

غور کیجیے: راشد آزادیِ کامل کا کیا مفہوم لیتے ہیں؟ کہ جب کوئی سعیِ جگر دوز، کوئی انسانی محنت بے صلہ نہ رہے اور سعی و محنت کے انتخاب میں بھی آدمی آزاد ہو۔ سعی و محنت کا مفہوم سیاسی بھی ہے اور معاشی بھی اور تخلیقی بھی۔ گویا آدمی کو فکر و عمل کی پوری آزادی ہو۔ ہر چند ایسا ہونا محال ہے کہ سیاسی، ریاستی، مذہبی، معاشی جبر کے علاوہ ثقافتی، لسانی جبر انسان کی کامل آزادی کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔ انسان کا لسانی نظام کے تابع ہونا اور ایک مخصوص ثقافتی گروہ کا فرد ہونا اس کی آزادانہ فکر کو ممکن نہیں بناتا، مگر خواب دیکھنے میں حرج ہی کیا ہے۔ اور یہ خواب بے معنی نہیں ہے کہ اسی خواب سے آزادی کی معنویت کا علم ہوتا ہے۔

آزادی سے محرومی آدمی کو دولخت کر دیتی ہے۔ آدمی کے اندر ''دوسرے'' اور ''غیر'' (the other) کا احساس جنم لیتا ہے۔ ذات کا ایک ٹکڑا خود آگاہ اور دوسرا ''غیر آگاہ'' ہوتا ہے۔ یہ خود آگاہی، اقبال کی خودی یعنی خود شناسی کے مفہوم میں نہیں ہے بلکہ یہ اپنی لخت لخت ذات کا شعور ہے۔ یہ شعور آدمی کو باور کراتا ہے کہ وہ ایک طاقت ور اور کسی حد تک پراسرار ''غیر'' سے دوچار ہے۔ چوں کہ ''غیر'' طاقت ور ہے اور پوری طرح شعور کی گرفت میں بھی نہیں آتا، اس لئے خوف پیدا کرتا ہے۔ آدمی ''غیر'' سے اور خود سے ڈرتا ہے اور زندگی سے بھاگتا ہے۔ اس گہرے نفسیاتی نکتے کو راشد نے اپنی نظم 'زندگی سے ڈرتے ہو' میں پیش کیا ہے:

زندگی سے ڈرتے ہو؛
زندگی تو تم بھی ہو، زندگی تو ہم بھی ہیں!
آدمی سے ڈرتے ہو!
آدمی تو تم بھی ہو، آدمی تو ہم بھی ہیں

اس نظم کا آخری حصہ توجہ چاہتا ہے:

شہر کی فصیلوں پر
دیو کا جو سایہ تھا پاک ہو گیا آخر
رات کا لبادہ بھی
چاک ہو گیا آخر، خاک ہو گیا آخر
ازدحامِ انساں سے فرد کی نوا آئی
ذات کی صدا آئی
راہِ شوق میں جیسے راہرو کا خوں لپکے
اک نیا جنوں لپکے
آدمی چھلک اٹھے
آدمی ہنسے دیکھو، شہر پھر بسے دیکھو
تم ابھی سے ڈرتے ہو

(زندگی سے ڈرتے ہو)

دیو اور رات دراصل طاقت ور اور پراسرار ''غیر'' ہیں، جن سے اور بعد ازاں جن کے التباس سے آدمی، آدمی سے اور زندگی سے ڈرتا ہے۔ ''غیر'' سیاسی مفہوم بھی رکھتا ہے اور ثقافتی بھی۔ یعنی غیر سامراج کی علامت بھی ہے جس نے پہلے براہِ راست اور پھر بالواسطہ کمزور اور پسماندہ اقوام کو غلام بنایا اور ''غیر'' ثقافتی اداروں اور حکمت عملیوں کا سمبل بھی ہے جو آدمی کو اندر سے کنٹرول کرتی ہیں۔ جب تک ''غیر'' مسلط ہے آدمی کا خوف دور ہوتا ہے نہ آدمی، آدمی کے اور نہ زندگی کے قریب ہوتا ہے۔ ''غیر'' سے نجات پاتے ہی آدمی آزاد ہوتا ہے بلکہ نیا جنم لیتا ہے اور نومولود کی طرح اپنی آمد کا اعلان آواز کی صورت میں کرتا ہے۔ راشد نے اس نئے آدمی کو 'فرد' کا نام دیا ہے جو صرف 'ذات' رکھتا ہے اور ہر قسم کے ''غیر'' سے پاک ہے۔ راشد کے تصورِ آدمی میں یہ موڑ ہے۔ اب تک ان کے پیشِ نظر سماجی آدمی نہیں، ایک 'آفاقی آدمی' یا فرد ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ اب آدمی کو مخصوص سماجی اور ثقافتی صورتِ حال میں رکھ کر نہیں دیکھتے بلکہ ان حدوں سے

ماورا ہو کر آدمی کو بہ طور آدمی دیکھتے ہیں۔ ان کے یہاں خصوصیت کی جگہ عمومیت لے لیتی ہے۔ بظاہر راشد کے تصورِ آدمی میں یہ تبدیلی انقطاع محسوس ہوتی ہے کہ راشد سماجی آدمی کے تصور کو ترک کر کے فرد کا تصور اپنا لیتے ہیں اور فرد کی نوا کو ازدحامِ انساں سے سنتے ہیں۔ مگر حقیقتاً آدمی سے متعلق راشد کی فکر میں یہ ارتقا ہے۔ یعنی راشد کا سماجی آدمی فرد میں منقلب ہو گیا ہے۔ فرد ہو کر بھی آدمی کی نہاد نہیں بدلی۔ اس کی ارضیت اب بھی برقرار ہے مگر اب یہ لطیف ہو گئی ہے۔ سماجی آدمی کی جنسیت، فرد کی تمنا میں منقلب ہو گئی ہے۔ جنسیت کے اظہار میں لامسہ سے وابستہ تمثالیں برتی گئی تھیں، مگر اب تمنا کے سلسلے میں راشد بصری تمثالیں کام میں لاتے ہیں۔ نیز راشد کے یہاں جوں ہی فرد کا طلوع ہوتا ہے، ان کے یہاں آگ ــــــ تمنا کی آگ ایک اہم علامت بنتی ہے، شاید جو پہلے مٹی تھی، اب آگ ہے:

آگ آزادی کا، دلشادی کا نام
آگ پیدائش کا، افزائش کا نام
آگ وہ تقدیس، دھل جاتے ہیں جس سے سب گناہ
آگ انسانوں کی پہلی سانس کے مانند اک ایسا کرم
عمر کا اک طول بھی جس کا نہیں کافی جواب
یہ تمناؤں کا بے پایاں الاؤ گر نہ ہو
اس لق و دق میں نکل آئیں کہیں سے بھیڑیے
اس الاؤ کو سدا روشن رکھو۔

(دل مرے صحرا نوردِ پیر دل)

رنگ کی ''تمثال'' بھی دراصل آگ سے ماخوذ ہے، جو راشد کی کئی نظموں میں ظاہر ہوئی ہے:

کیا کہیں گے اس نئے انساں سے ہم
ہم تھے کچھ انساں سے کم؟

رنگ پر کرتے تھے ہم بارانِ سنگ
تھی ہماری ساز و گل سے نغمہ و نکہت سے جنگ
آدمی زادے کے سائے سے بھی تنگ؟

(گداگر)

سماجی آدمی جسم تھا تو نیا آدمی (= فرد) زندگی ہے۔ راشد کا نیا آدمی پوری زندگی جینے والا آدمی ہے۔ اس کے اندر ایک حقیقی، آزاد اور مکمل زندگی کی آگ ہے، تمنا کی آگ۔ پوری زندگی کی آتشیں تمنا رکھنے کی وجہ سے ہی نیا آدمی ہر رکاوٹ کو اپنے سرور میں اضافے کا سبب بناتا ہے۔ پوری زندگی میں پورا غم بھی شامل ہوتا ہے اور پوری خوشی بھی۔ زندگی کی ہر حالت کو پوری شدت کے ساتھ محسوس کرنا ہی پوری زندگی جینا ہے۔ راشد کا نیا آدمی مزاحمتوں اور موانع سے نہیں گھبراتا بلکہ انھیں تمنا کی آگ کا ایندھن بناتا ہے۔ اس طرح اس کے امکانات بے پایاں ہوتے ہیں۔ اس کا گمان بھی یقین ہوتا ہے۔ پوری زندگی ــــــ ایک کرشماتی قوت ہے، جس کے لئے کچھ غیر ممکن نہیں، راشد نے نئے آدمی کے خد و خال نظم 'نیا آدمی' میں واضح کیے ہیں:

نوا اور سازِ طرب
یہ سازِ طرب میں نوائے تمنا
نوائے تمنا پہ کوچے کے لڑکوں کے پتھر
یہ پتھر کی بارش یہ سازِ طرب کا سرور

نئی آگ، دل
دلِ ناتواں کی نئی آگ سب کا سرور

روایت، جنازہ
خدا اپنے سورج کی چھتری کے نیچے کھڑا

نالہ کرتا ہوا

نئے آدمی کا نزول

اور اس پر غضب کا سرور

نئے آدمی کے گماں بھی یقین

گماں جس کا پایاں نہیں۔

(نیا آدمی)

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، راشد اب آدمی کو کسی مخصوص تناظر کا پابند بنا کر دیکھنے کے بجائے اسے بطور فرد دیکھتے ہیں۔ فرد راشد کی نظم 'میر ہو، مرزا ہو، میرا جی ہو' میں پوری طرح ابھرا ہے۔ فرد کے ضمن میں راشد کے یہاں وجودی فلسفے کے بعض اثرات مشاہدہ کیے جاسکتے ہیں۔ مذکورہ نظم میں راشد نے ایک حد تک وجودی فردیت کو ہی پیش کیا ہے۔ وجودی فردیت، فرد کی اپنی اکیلی ذات کا جاں کاہ شعور ہے۔ یہ شعور ہی اصل حقیقت ہے۔ ہر چند عہدِ رفتہ و آئندہ کے واہمے فرد کو گھیرتے ہیں مگر اس کے لئے لمحہء حال ہی حقیقت ہے جس سے فرد گزر رہا ہے اور جس کے تحت وہ بن اور بگڑ رہا ہے اور جس کے روبرو ہے۔ وجودی فلسفہ انسان کی اصل صورتِ حال کو پیش کرنے کا مدعی ہے۔ راشد کہتے ہیں:

پھر بھی اندیشہ وہ آئینہ ہے جس میں گویا

میر ہو، مرزا ہو، میرا جی ہو

کچھ نہیں دیکھتے ہیں

محورِ عشق کی خودمست حقیقت کے سوا

اپنے ہی بیم و رجا، اپنی ہی صورت کے سوا

اپنے رنگ، اپنے ہی قامت کے سوا

اپنی تنہائیِ جاں کاہ کی دہشت کے سوا

کچھ لوگ اسے نرگسیت کہتے ہیں کہ سب لوگ اپنے آئینہء اندیشہ میں فقط خود کو دیکھتے ہیں، مگر حقیقتاً یہ وجودی تجربہ ہے۔ نرگسیت میں خود پسندی اور خودستائی ہوتی ہے جب کہ وجودیت میں اپنے ہی وجود کی حقیقی صورتِ حال کا سامنا کیا جاتا ہے۔ وجودی فلسفہ ان معنوں میں غیر تاریخی ہے کہ یہ فرد کی صورتِ حال کو خود فرد کے ہونے (being) کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ چناں چہ اٹھارھویں صدی کا میر ہو، انیسویں صدی کا مرزا غالب ہو یا بیسویں صدی کا میرا جی، سب یکساں صورتِ حال ــــــ وجود کی صورتِ حال ــــــ سے دوچار ہیں۔ سماجی فلاسفہ اسے فراریت اور علاحدگی کا نام دیتے ہیں مگر وجودی مفکروں کی نظر میں اپنی صورتِ حال سے نظریں چرانا فراریت اور علاحدگی ہے۔ (دراصل زاویہء نظر کی تبدیلی سے حقیقت بھی بدل جاتی ہے) راشد کا فرد ان معنوں میں بھی وجودی ہے کہ وہ اپنے ''ہونے'' سے آگاہ ہوتا ہے اور یہ آگاہی تنہائیِ جاں کاہ کی دہشت پر منتج ہوتی ہے۔ فرد کو اپنے ہونے کا سامنا اور تجربہ، تنہا کرنا ہوتا ہے، کوئی اس کی مدد اور یاوری کو موجود نہیں ہوتا۔ اسے ہر فیصلہ نہ صرف تن تنہا کرنا ہوتا ہے بلکہ ہر فیصلے کے نتائج کی ذمہ داری بھی اسے قبول کرنا ہوتی ہے۔ اس زاویے سے دیکھیں تو وجودی فرد کے یہاں تنہائی کی دہشت کے ساتھ ساتھ غیر معمولی اعتمادِ نفس بھی جنم لیتا ہے (جس کا تذکرہ ہمارے نقادوں نے بالعموم نہیں کیا) جو اسے ''غیر'' کے تسلط سے آزادی دلا سکتا ہے، اسے دولخت ہونے سے بچا کر ''یک جا'' کر سکتا ہے۔ اور اسی وجودی تجربے کے سبب ہی وہ اپنے پورے ''ہونے''، پوری زندگی اور سالم ذات کے روبرو ہوتا ہے۔ وہ خود اپنی دسترس میں ہوتا ہے۔ 'نیا آدمی' نظم میں یہ تھیم پوری قوت سے پیش ہوا ہے۔

ہر جدید کا کوئی قدیم بھی ہوتا ہے۔ جدید یا تو قدیم کی راکھ سے جنم لیتا ہے یا اسے مدِّ مقابل سمجھتا اور اس سے دست و گریباں ہوتا ہے۔ راشد کے نئے آدمی کا بھی 'قدیم' ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ قدیم بھی دو قسم کا ہے: ایک کو ارضی اور دوسرے کو سماوی کہا جا سکتا ہے۔ 'ارضی قدیم' کے سلسلے میں راشد کے نئے آدمی کا رویہ بہ یک وقت مایوسی، تلخی، بیزاری اور گریز کے

شدید جذبات سے مملو ہے، جب کہ سماوی قدیم کے ضمن میں نئے آدمی کا طرزِ عمل افہام وتفہیم کا ہے۔ چناں چہ پہلے کے ضمن میں راشد کے یہاں خطابت اور دوسرے کے سلسلے میں مکالمے کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ جسے راشد کے نئے آدمی کے مقابلے میں ''ارضی قدیم'' کہا گیا ہے، یہ دراصل وہ لوگ ہیں جو ''افقی اور منفی'' ہیں۔ یہ مٹی کا ڈھیر ہیں اور بنیادی انسانی صفات سے محروم ہیں، جسم تو رکھتے ہیں، مگر حس وخبر سے عاری ہیں:

آدمی چشم ولب وگوش سے آراستہ ہیں
لطفِ ہنگامہ سے، نورِ من وتو سے محروم۔

نہ صفائے دلِ آئینہ میں شورش کا جمال
نہ خلائے دلِ آئینہ گزرگاہِ خیال
آئینہ حس وخبر سے عاری

عکس پر عکس در آتا ہے یہ امید لیے
اس کے دم ہی سے فسونِ دلِ تنہا ٹوٹے
یہ سکوتِ اجل آسا ٹوٹے

(آئینہ حس وخبر سے عاری)

ان ''خودمست'' لوگوں کو خود اپنی حالت جاننے کا ارمان بھی نہیں:

خودفہمی کا ارماں ہے تاریکی میں روپوش
تاریکی خود بے چشم وگوش
اک بے پایاں عجلت راہوں کی الوند

یہ سب افقی انساں ہیں، یہ ان کے سماوی شہر

کیا پھر ان کی کمیں میں وقت کے طوفاں کی ایک لہر
کیا سب ویرانی کے دل بند؟

(ایک اور شہر)

راشد نے انھیں افقی اور منفی انسان اس لئے کہا ہے کہ یہ اپنے 'ہونے' سے بے خبر ہیں اور ستم بالائے ستم یہ کہ اس بے خبری سے ملنے والے خسارے سے بھی بے خبر (یا بے پروا؟) ہیں۔ گویا انسانی ہستی کا بہت اہم عنصر ان سے منہا ہو گیا ہے اور یہ منفی ہو گئے ہیں۔ راشد کا نیا آدمی ان کے لئے کوئی ہمدردی نہیں رکھتا۔ وہ ان بتوں، مٹی کے مادھوؤں کو توڑ پھوڑ ڈالنے میں کوئی حرج نہیں دیکھتا۔ دراصل نیا آدمی نیا وژن اور نیا پیمانہ بھی ہے اور آدمیت کی نئی اقدار کا علم بردار بھی۔ اس لئے وہ نہ صرف اپنے زاویے سے دوسرے کو جانچتا ہے بلکہ خود کو رائج اور مستحکم بھی کرنا چاہتا ہے۔

نظم 'تعارف' میں زندگی سے تہی لوگوں کو راشد کا 'نیا آدمی' اجل کے سپرد کرنے کا چارہ کرتا ہے۔ اس نظم میں راشد نے منفی انسانوں کی کچھ اور صفات بھی بتائی ہیں۔ یہ بے یقین اور نوتونگر گدا ہیں، یہ مذہب، ادب، حساب، مشین، زمین، خلا کسی بھی شے سے وابستہ نہیں ہیں۔ منفی انسان کو زندگی کے کسی رخ سے کوئی گہرا تعلق نہیں ہے۔ یہ بس بے یقینی میں مبتلا ہیں۔ یہ وہ تشکیک نہیں ہے، جو جستجو کی آگ سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کی بے یقینی تو زندگی پر سے یقین اٹھ جانے سے عبارت ہے۔ اور راشد کے یہاں اب زندگی کا مفہوم ''تمنا کی آگ'' ہے۔ ہر چند یہ لوگ بندگانِ درم ہیں، زمانے اور زر سے وابستہ ہیں، مگر تمنا کی آگ (یہ پوری زندگی) سے محروم ہونے کی بنا پر یہ منفی انسان ہیں۔ راشد کا نیا آدمی تمنا کی آگ کے بغیر آدمی کے 'ہونے' کو ماننے پر تیار نہیں۔ جہاں وہ ایسے انسانوں کے لئے موت کا 'ورڈکٹ' جاری کرتا ہے۔ مگر نظم کی مرکوز قرات کی جائے تو موت کا 'ورڈکٹ' ان کی موت کے اعلان میں بدل جاتا ہے۔ پہلا معنی ملتوی ہو جاتا ہے۔ شاعر جن لوگوں کو اجل کی طرف متوجہ کرتا ہے، ان کے بارے میں یہ بھی کہتا ہے:

تمھیں زندگی سے کوئی ربط باقی نہیں ہے
اصل میں یہ سب انسان منفی ہیں

منفی زیادہ ہیں انسان کم
زندگی سے ان کے ہر ربط کے ٹوٹ جانے کا کیا یہ مطلب نہیں کہ وہ پہلے ہی مرے

ہوئے ہیں اور اب اس امر کا اعلان کیا جا رہا ہے؟ اور اگر اسے موت کا 'ورڈکٹ' ہی سمجھا جائے تو یہ عین poetic justice ہے کہ ایسے لوگوں کو اجل بہ کنار ہو جانا چاہیے جو اندر سے مر چکے ہیں، جو محض زمین کا بوجھ ہیں۔

راشد نے نئے آدمی کے سماوی قدیم کو ستاروں سے اترنے والے لوگ کہا ہے۔ یہ نوری مخلوق ہیں اس لئے ارضی مخلوق کی ماہیت سے بے خبر ہیں:

ستاروں سے اترے ہوئے راہ گیر
کہ ہے نور ہی نور جن کا ضمیر
تمنا سے واقف نہیں
نہ ان پر عیاں
تمنا کے تاروں کی ژولیدگی ہی کا راز
تمنا ہمارے جہاں کی، جہانِ فنا کی متاعِ عزیز
مگر یہ ستاروں سے اترے ہوئے لوگ
سر رشتۂ ناگزیرِ ابد میں اسیر۔

(تمنا کے تار)

تمنا کی آگ کے ذکر سے یہ گمان ہو رہا تھا کہ شاید راشد نے آدمی کی ہار جیت کی نفی کر دی اور اسے ایک روح قرار دے دیا ہے۔ یعنی آدمی کی اصل کو طبعی کے بجائے مابعد الطبعی کہنا شروع کر دیا ہے۔ مشرقی معاشروں میں ایسا اکثر ہوتا ہے کہ آخری عمر میں آدمی مذہب و تصوف میں پناہ لے لیتے ہیں اور عالم جوانی کے تجربات اور خیالات کو گمراہی خیال کر کے ان سے تائب ہو جاتے ہیں۔ مگر راشد کے یہاں ایسا نہیں ہوا، وہ اپنے مسلک پر آخر دم تک قائم رہے۔ راشد کے یہاں ہمیں ارتقا ملتا ہے، رجعت نہیں۔ تمنا کی آگ دراصل آدمی کی جسمیت اور ارضیت کا اینٹی

تھیسس نہیں، اس کی ارتقائی صورت ہے۔ چناں چہ وہ نظم 'تمنا کے تار' میں نوری مخلوق (فرشتے، پیغمبر، دیوتا؟) کو باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ تمنا ہمارے جہانِ فنا کی سب سے بڑی (اور واحد) متاع ہے۔ چوں کہ تم ارض کی خوشبو اور رنگ کا کوئی تجربہ رکھتے ہو نہ ان کی رغبت، اس لئے انسان کی اصل کے راز سے بے خبر ہو۔ نوری مخلوق کا جہان، جہانِ ابد ہے اور ہمارا جہان، جہانِ فنا ہے۔ جہانِ فنا میں فنا پذیری کے اندیشے کو آدمی کیسے جھیلتا اور اس کے لئے تمنا کی آگ روشن کرتا ہے اور یہ آگ اس کی مٹی کو کیسے سرورِ بے پایاں بخشتی ہے، اسے آدمی ہی سمجھ سکتا ہے۔ صاف عیاں ہے کہ راشد کے نئے آدمی کے اندر ''ہیومنزم'' بول رہا ہے جو آدمی کی عظمت اور شرف کو خود آدمی کے ہونے میں دیکھتا ہے تاہم اس فرق کے ساتھ کہ ہیومنزم میں عقل کی خود مختاری پر زور ہے اور راشد کے نئے آدمی کے تصور میں تمنا کی خود مختاری پر اصرار ہے۔ تمنا کی تکرار کے باوجود راشد کے نئے آدمی میں کوئی ماورائی عنصر نہیں ہے۔ نیا آدمی خاکی نہاد ہے، مگر محض خاک کا ڈھیر نہیں۔ ایک ایسی مشتِ خاک ہے جو طلب و تمنا کی آگ سے بھری اور اسی آگ سے زندہ ہے۔ اہم ترین بات یہ ہے کہ یہ آگ کہیں باہر سے نہیں لی گئی، خود خاک کی نہاد میں مضمر ہے۔ سو یہی اس کی اصل اور یہی اس کی سب سے بڑی قوت ہے۔ ہر چند آگ اور تمنا سے متعدد اساطیری، مذہبی اور ماورائی تلازمات وابستہ ہیں جو نئے آدمی کے مقاصد کے ماورائی ہونے کا تاثر دیتے ہیں، مگر راشد کی نظم اس تاثر کو زائل کرتی ہے۔ اسی بنا پر ''نئے آدمی کی تمنا''، ''مردِ مومن'' کے عشق سے مختلف ہے۔ آخر الذکر خود سے ماورا ہونے اور اول الذکر خود سے ہم کنار ہونے کی تڑپ کا نام ہے۔